

BIỆN CHÍNH PHẬT HỌC

TẬP III

THÍCH CHỨC PHÚ

BIÊN CHÍNH
PHẬT HỌC

TẬP III



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT

D: Kinh Trường Bộ

M: Kinh Trung Bộ

S: Kinh Tương Ưng Bộ

A: Kinh Tăng Chi Bộ

Sn: Kinh Tập

Dhp: Kinh Pháp Cú

ĐTKĐCTT: Đại tạng kinh Đại chính tân tu

ĐVSKTT: Đại Việt Sử Ký Toàn Thư

KHẢO BIỆN VỀ KINH *DƯỢC SƯ*

Có một pháp, này các Tỳ-kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, đưa đến nhất hướng nhằm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn. Một pháp ấy là gì? Chính là niệm Phật (A.i,30)¹.



Trong truyền thống Phật giáo Bắc truyền, *Dược Sư* là một bản kinh thường được trì tụng nhằm mục đích giải trừ tật bệnh, cầu nguyện bình an cho cá nhân, gia đình, dân tộc và xứ sở. Đặc biệt, trong những ngày đầu năm, đàn tràng Dược Sư được các chùa tổ chức với nhiều thể thức, quy mô khác nhau. Tuy nhiên, điểm chung nhất giữa các đàn tràng đều lấy việc trì tụng bản kinh *Dược Sư* làm nền tảng.

Kinh *Dược Sư* có nhiều truyền bản và có Lịch sử truyền dịch lâu đời. Đồng thời, nội dung bản kinh chứa đựng những yếu tố kỳ đặc, so với những quan điểm cơ bản của Phật giáo. Do vậy, việc khảo cứu về lịch sử bản kinh này cũng như biện giải những nội dung đặc thù được chuyên chở trong bản kinh, là điều quan tâm chính của khảo luận.

1. TRUYỀN BẢN VÀ NIÊN ĐẠI

1.1 Vấn đề truyền bản

Theo *Đại tạng kinh Đại chính tân tu*, (ĐTKĐCCTT), kinh *Dược Sư* hiện có bốn truyền bản:

- Kinh *Phật thuyết quán đánh Bạt trừ quả tội sanh tử*

đắc độ (佛說灌頂拔除過罪生死得度經), là quyển thứ 12 thuộc bộ kinh *Quán đảnh*² do ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la dịch vào thời Đông Tấn (317-420)³.

- Kinh *Phật thuyết Dược Sư Như Lai bốn nguyện* (佛說藥師如來本願經)⁴, do ngài Đạt-ma-cấp-đa dịch vào niên hiệu Đại Nghiệp năm thứ 11 (615) đời nhà Tùy.

- Kinh *Dược Sư Lưu Ly Quang Vương Như Lai bốn nguyện công đức* (藥師琉璃光如來本願功德經)⁵ do ngài Huyền Tráng dịch vào niên hiệu Vĩnh Huy nguyên niên (650)⁶.

- Kinh *Dược Sư Lưu Ly Quang thất Phật bốn nguyện công đức* (藥師琉璃光七佛本願功德經)⁷, do ngài Nghĩa Tịnh dịch vào năm thứ ba niên hiệu Thần Long (707)⁸.

- Một số biên khảo cho rằng, có 5 bản dịch kinh *Dược Sư*⁹. Tuy nhiên, theo chúng tôi thì chỉ có bốn bản dịch, vì căn cứ theo ngài Tăng Hựu trong *Xuất Tam tạng ký tập*, quyển năm, thì bản của Tỳ-kheo Tuệ Giản (慧簡) dịch vào niên hiệu Đại Minh nguyên niên (457), chính là sự sao chép và biên soạn từ bản của ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la¹⁰. Ngài Trí Thăng trong *Khai Nguyên thích giáo lục*, quyển 17 cũng khẳng định điều tương tự, và còn chỉ ra rằng, đây là sai lầm trong ghi chép của học giả phiên kinh Phí Trường Phòng¹¹. Trong ĐTKĐCTT hiện chỉ còn bốn bản dịch nêu trên, cũng là cơ sở biện minh cho quan điểm đó.

Trong bốn bản dịch này, nội dung cơ bản đều giống nhau. Chỉ riêng bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh, thì ngoài nội dung tương tự như ba bản dịch nêu trên, còn thêm vào danh tự và

thệ nguyện của sáu vị Phật. Sáu vị Phật này đều ở phương Đông, cách thế giới Ta-bà từ bốn đến chín hằng-già-hà-sa cõi Phật, sáu vị Phật này đều phát những lời nguyện cứu độ chúng sanh tương tự như Đức Phật Dược Sư.

Ngoài ra, theo *Phật Quang đại từ điển*¹², thì Phật giáo Tây Tạng cũng lưu hành hai bản dịch kinh *Dược Sư*. Bản thứ nhất mang tên: *Bcom-ldam h̄das sman-gyi blavaidūryaḥi hod-kyi s̄non-gyi smon-lam-gyi khyad-par rgyas-pa*, tương đồng với bản dịch của ngài Huyền Tráng. Bản thứ hai mang tên: *De-bshin-ḡs̄egs-pa bdun-gyi s̄non-gyi smon-lam-gyi khya-par rgyas-pa*, tương đương bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh.

Trong kinh tạng tiếng Việt, hiện có nhiều bản dịch kinh *Dược Sư* được dịch từ bản Hán tạng của ngài Huyền Tráng, do các dịch giả uy tín như HT.Trí Quang, HT.Tuệ Nhuận, HT.Huyền Dung... phiên dịch.

1.2 Vấn đề niên đại và cơ sở Phạn bản

Về niên đại

Nghiên cứu về vấn đề truyền bản đã cho thấy rằng, kinh *Dược Sư* có niên đại xuất hiện rất sớm vào thời Đông Tấn, do ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la dịch. Việc làm rõ niên đại của dịch giả cũng là một phương cách xác định niên đại xuất hiện bản kinh *Dược Sư*.

- Khảo sát các bộ Tăng sử ở Hán tạng cho thấy, ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la đến Trung Hoa vào khoảng niên hiệu Vĩnh Gia (307-313)¹³. Theo *Phật Tổ thống kỷ*,

quyển 36, vào niên hiệu Vĩnh Xương nguyên niên (322), thời Tấn Nguyên Đế, ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la đến Kiến Khang (建康). Lúc này, thừa tướng Vương Đạo (丞相王導, 276-339) cầu ngài làm Thầy và thường theo ngài học pháp. Ngài viên tịch vào niên hiệu Hàm Khang (咸康, 335-342), hưởng thọ hơn 80 tuổi.

Như vậy, theo niên biểu nêu trên, thì bản kinh *Dược Sư* đầu tiên do ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la dịch có niên đại vào khoảng đầu thế kỷ IV.

Về cơ sở Phạn bản

Trong giai đoạn đầu của sự nghiệp dịch thuật kinh điển tại Trung Hoa, do thiếu cơ sở tham chiếu nên đã có sự lầm lẫn trong khi phân loại kinh văn. Bản kinh *Dược Sư* nằm trong trường hợp như vậy. Theo *Xuất Tam tạng ký tập*, quyển bốn, ngài Tăng Hựu đã nêu ra nghi vấn về bản kinh này trong một ghi chú nhỏ¹⁴.

Nghi vấn này sau đó được học giả phiên kinh Phí Trường Phòng sau khi tham cứu Phạn bản, đã cho rằng, quan điểm của ngài Tăng Hựu đã không đúng¹⁵. Cùng quan điểm này, ngài Trí Thăng trong *Khai Nguyên thích giáo lục*, quyển năm, cho rằng, ghi chú của ngài Tăng Hựu đã sai¹⁶.

Trong công trình khảo cứu và sưu tập các cổ thư trên thế giới, nhà sưu tập Martin Schøyen, Na Uy đã phát hiện kinh *Dược Sư* bằng ngôn ngữ Sanskrit có niên đại vào thế kỷ VI. Nguồn gốc bản kinh này được lưu xuất từ một tu viện của học phái Mahāsāṃghika, nơi mà ngài Huyền Tráng đã

từng ghé thăm vào thế kỷ VII ở Bamyán, Afghanistan¹⁷.

Như vậy, kinh *Dược Sư* có cơ sở Phạn bản, ngay từ khi xuất hiện vào đầu thế kỷ IV, và hiện còn bằng chứng lịch sử từ bộ sưu khảo Martin Schøyen.

2. KHẢO BIỆN VỀ NỘI DUNG

Trong kinh *Tăng chi*, chương Một pháp, phẩm Người tối thắng (A.i,23)¹⁸, Đức Phật đã lần lượt nêu dẫn và giới thiệu nhiều vị đệ tử đặc thù với khả năng chuyên biệt, có thể kể đến như: tối thắng về hạnh đầu-đà là ngài Mahā Kassapa, tối thắng về hạnh nhận sự cúng dường là ngài Sīvali, tối thắng về thi kệ biện tài là ngài Vaṅgīsa, tối thắng về đa văn là Tôn giả Ānanda, tối thắng trong việc nhớ đến đời sống quá khứ là ngài Sobhita, tối thắng về việc săn sóc người bệnh là nữ cư sĩ Suppiyā...

Có thể nói, Đức Phật không ngăn cản chí nguyện đặc thù của từng vị đệ tử, miễn làm sao những chí nguyện đó hợp với đạo, chuyên chở tự lợi và hàm nghĩa lợi tha, thì được Đức Phật cho phép, trợ duyên và tán thán.

Từ cơ sở này có thể hiểu được sở nguyện đặc thù của nhiều vị Phật, Bồ-tát, nhằm đáp ứng những sở cầu chuyên biệt của mọi loài, mà ở đây là thế nguyện cứu chữa bệnh tật cho chúng sanh của Đức Phật Dược Sư, từ lúc còn ở giai vị Bồ-tát và mãi đến khi thành Phật.

Nội dung kinh Dược Sư đề cập đến nhiều chi tiết, trong khuôn khổ khảo cứu này, chúng tôi xin biện giải những nội

dung cơ bản sau.

2.1. Thệ nguyện và sở cầu

Thệ nguyện ở đây là thệ nguyện cứu khổ, ban vui của Đức Phật Dược Sư được thể hiện trên nhiều phương diện như, cứu giúp chúng sanh bị đói rách, tật bệnh, thân hình xấu xa, bất tiện của nữ thân... và sở cầu của chúng sanh nhằm thoát khỏi tình cảnh đó. Đơn cử một trong những đại thệ nguyện đặc thù của Đức Phật Dược Sư:

Ta nguyện đời sau, khi chúng được đạo Bồ-đề, nếu có chúng hữu tình nào bị những chứng bệnh hiểm nghèo không ai cứu chữa, không ai để nương nhờ, không gặp thầy, không gặp thuốc, không bà con, không nhà cửa, chịu nhiều nỗi nghèo hèn khốn khó, mà hễ danh hiệu ta đã nghe lọt vào tai một lần thì tất cả bệnh hoạn khổ não đều tiêu trừ, thân tâm an lạc, gia quyến sum vầy, của cải sung túc, cho đến chúng được đạo quả vô thường Bồ-đề¹⁹.

- Ở đây, cụm từ *danh hiệu ta đã nghe lọt vào tai một lần*, (我之名號, 一經其耳) cần được hiểu đó chính là việc trì niệm danh hiệu Đức Phật Dược Sư, trong tai khi nào cũng nghe tên Đức Phật Dược Sư (經者, 道之常)²⁰.

Để hiểu tại sao việc niệm danh hiệu Đức Phật Sư có năng lực như thế, nên chẳng đọc lại kinh *Tăng chi*, chương Một pháp, phẩm Một pháp (A.i,30) có thể làm sáng tỏ thêm về điều này:

Có một pháp, này các Tỳ-kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, đưa đến nhứt hướng nhằm chán, ly tham,

đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn. Một pháp ấy là gì? Chính là niệm Phật²¹.

Một pháp rất đơn giản nhưng mở ra vô số diệu dụng, do vì lẽ đó nên pháp hành này có những yêu cầu rất cao. Một trong những yêu cầu cơ bản và quan trọng của pháp này là việc niệm Phật thường *được tu tập* (*bhāvito*), *được làm cho sung mãn* (*bahulīkato*). Sự an tịnh (*upasamāya*) của thân tâm sở dĩ có được là do hành trì pháp này đến mức chuyên nhất.

Như vậy, việc niệm Phật chuyên nhất mở ra vô số diệu dụng, từ chữa lành bệnh tật, đầy đủ thức ăn... cho đến giác ngộ, Niết-bàn. Sở dĩ hành giả trì niệm danh hiệu của Đức Phật Dược Sư, nhưng chưa thực sự tu tập (*bhāvito*), chưa được sung mãn (*bahulīkato*), thế nên vẫn chưa nhận được kết quả như mong muốn.

Theo *Vô tỷ pháp*, thì thuật ngữ *Bahulīkata* còn mang nghĩa là định²². Định, Phạn ngữ gọi là *Sammādhī*, Trung Hoa phiên âm là Tam-muội. Do vậy, khi niệm Phật đến mức sung mãn (*Bahulīkata*) cũng chính là đạt tới *niệm Phật Tam-muội*. Theo luận *Đại trí độ*, quyển thứ bảy: *Niệm Phật Tam-muội có thể diệt trừ vô lượng phiền não và các tội lỗi quá khứ... Niệm Phật Tam-muội có thể độ chúng sanh do phước đức lớn²³.*

Trên một phương diện khác, cần phải thấy rằng, với lòng thương lớn, chư Phật bao giờ cũng quan tâm đến chúng sanh, và sự quan tâm càng gia tăng khi có những Đức Phật với lời nguyện đặc thù, chuyên gia hạnh vào những sở cầu cụ

thể của chúng sanh như Đức Phật Dược Sư.

Có thể nói, mỗi vị Phật, Bồ-tát đều có những bản nguyện đặc thù. Khi thắng duyên hội đủ, sẽ tạo nên sự cơ cảm giữa bản nguyện của chư Phật và sở cầu chúng sanh. Trong thực tế, sự cơ cảm giữa bản nguyện của Đức Phật và sở cầu của chúng sanh hiện còn nhiều bằng chứng trong lịch sử kinh điển²⁴.

2.2. Minh giải về hoại tử

Theo kinh *Tương ưng* (S.ii,2), chết là sự tàn lụi và chấm dứt của ngũ uẩn. Kinh ghi:

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là già, chết? Cái gì thuộc chúng sanh này hay chúng sanh khác, thuộc bộ loại chúng sanh này hay thuộc bộ loại chúng sanh khác, bị già, yếu, suy nhược, răng rụng, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ tàn lụi, các căn chín muồi. Đây gọi là già. Cái gì thuộc chúng sanh này hay chúng sanh khác, thuộc bộ loại chúng sanh này hay thuộc bộ loại chúng sanh khác, sự từ bỏ, hủy hoại, tiêu mất, tử vong, các uẩn hư hoại, thân thể vứt bỏ. Đây gọi là chết. Như vậy, đây là già, đây là chết. Này các Tỳ-kheo, đây gọi là già, chết²⁵.

Theo luận giải của ngài Anuruddhācariya trong tác phẩm *Abhidhammattha Saṅgaha: Cái chết sở dĩ diễn ra do bốn nguyên nhân: thọ diệt, nghiệp diệt, cả hai diệt và sát nghiệp* (Āyukkhayena kammakkhayena ubhayakkhayena upacchedakakammunā ceti catudhā maraṇuppatti nāma)²⁶. Sát nghiệp (*upacchedakakamma*) là trọng nghiệp

cắt đứt mạng sống thành linh, là một cái chết phi thời (*akālamaraṇa*), và cũng có thể gọi là hoạnh tử.

Hoạnh tử là một cái chết không đúng thời. Trong kinh *Tương ưng*, hoàng thân Mahānāma nêu dẫn về những trường hợp chết không đúng thời do *con gặp con voi cuồng chạy; con gặp con ngựa cuồng chạy; con gặp người cuồng chạy; con gặp cỗ xe lớn cuồng chạy; con gặp cỗ xe nhỏ cuồng chạy*²⁷.

Trong luận *Tứ đế* cũng nêu định nghĩa: *Tự mình hoặc do người khác, dùng các phương tiện như thuốc độc, lửa thiêu, đao trượng... làm cho chấm dứt mạng căn, nên gọi là hoạnh tử*²⁸.

Trong kinh *Pháp cú thí dụ*, Đức Phật dạy rằng: *Trong đời sống nhân sanh, có ba loại chết oan uổng. 1, Có bệnh nhưng không được chữa trị nên bị chết oan uổng. 2, Tuy được chữa trị, nhưng không thận trọng nên bị chết oan uổng. 3, Do kiêu mạn, buông lung, tự tiện, không biết lẽ đúng sai nên bị chết oan uổng*²⁹.

Kinh điển Hán tạng và Nikāya ghi nhận rất nhiều trường hợp hoạnh tử, như: *Phật thuyết cửu hoạnh kinh*, *Maha tạng-lý-luật*, quyển 28, *Du-già sư địa luận*, quyển 31... Theo kinh *Giới phân biệt*³⁰, trong khi cùng trú tạm qua đêm ở lò gốm, thanh niên Pukusāti hạnh kiến Đức Phật, sau đó quy ngưỡng xin xuất gia và cầu thọ giới pháp. Trong khi đi tìm y bát để được truyền trao giới pháp, Pukusāti bị tử nạn do gặp phải một con bò cuồng chạy. Tuy nhiên, do vừa đoạn năm hạ phần kiết sử, thanh niên Pukusāti đã chứng quả Bất

lai, không phải tái sinh lại cõi đời này nữa.

Như vậy, chín thứ hoạn tử mà kinh *Dược Sư* miêu tả không những có cơ sở từ kinh điển, mà còn làm rõ thêm các phương cách đặc thù trong việc chấm dứt sự tồn tại của chúng sanh.

Trong thời đại ngày nay, khi đời sống luôn bị đoanh vây bởi dục vọng và phiền não, thì càng có nhiều cái chết hoạn tử xảy ra.

Xem ra, khát vọng được sống, sống đúng với thọ mạng mà không bị hoạn tử, vẫn là một mong mỏi cháy bỏng từ ngàn xưa cho đến hôm nay, và cũng từ đây đã mở ra vấn đề kéo dài sự sống, hay còn gọi là diên mạng.

2.3. Diên mạng và nhân quả

Trong thực tế đời sống, thọ mạng của mỗi người không đồng nhau và cái chết của mỗi người cũng diễn ra khác biệt do nghiệp lực sai khác nhau.

Diên mạng là phương cách kéo dài mạng sống nếu thọ mạng chưa hết. Diên mạng có thể được hiểu như là được cung cấp đúng mực và đầy đủ thức ăn, nước uống để tồn tại, được điều trị thuốc thang khi gặp phải bệnh tật, được sống trong môi trường an ninh và an toàn, được hội đủ điều kiện để chuyển hóa các trọng nghiệp của bản thân. Diên mạng vì vậy không trái với nhân quả mà tuân theo quy luật nhân quả. Vì lẽ, sự sống là sự kết hợp của nhiều yếu tố mà trong đó, diên mạng chỉ là một điều kiện trợ duyên, và là phương cách bổ sung, tăng cường những điều kiện cần thiết giúp

bảo toàn sinh mạng.

Có thể thấy, đời sống của một chúng sanh có thể chấm dứt một cách đột ngột nếu như gặp phải một trọng nghiệp đến thời phải trở quả. Nếu nhận ra sự thật này và dùng các biện pháp cần thiết và phù hợp thì đôi khi có thể kéo dài sinh mạng.

- Trong kinh *Phật thuyết cứu hoạn*, Phật dạy rằng: nếu như gặp phải voi say, ngựa chững, bò điên, xe cộ, rắn độc, hầm hố, nước, lửa, chiến loạn, người say, kẻ xấu cũng như bao điều tệ ác khác (弊象, 弊馬, 牛犇, 車, 蛇虺, 坑井, 水火, 拔刀, 醉人, 惡人, 亦餘若干惡)³¹... nếu bậc có trí tuệ thì sẽ biết và tránh các nhân duyên đó (慧人當識當避是因緣)³² để bảo toàn tính mạng. Và đây cũng là một trong những phương cách cụ thể để diên mạng.

Mặt khác, tùy theo tính chất của nhân dẫn đến thời gian trở quả nhanh hay chậm. Có những nhân gây ra kết quả quả tức thời và cũng có những nhân tạo ra kết quả ở thời gian lâu xa.

Câu chuyện Tỳ-kheo Kokālika trong kinh *Tăng chi* (A.v,170) là một bằng chứng nhân quả gần như tức thời, vì lẽ sau khi vừa mắng chửi Tôn giả Sāriputta và Moggallāna xong thì *toàn thân mọc lên những mụn nhọt lớn bằng hột cải. Từ hột cải, chúng lớn lên bằng hột đậu xanh (mugga). Từ hột đậu xanh, chúng lớn lên bằng hột đậu lớn (kaṭṭya). Từ hột đậu lớn, chúng lớn lên bằng hột rolatthi (hột cây jujube, cây táo). Từ hột rolatthi, chúng lớn lên bằng hột kolama. Từ hột kolama, chúng lớn lên bằng hột amala (a-ma-la quả).*

Từ quả amala, chúng lớn lên bằng quả beluva chưa chín. Từ quả beluva chưa chín, chúng lớn lên bằng quả billa. Từ hình lớn bằng quả billa, chúng nứt vỡ ra, chảy máu và mù³³.

- Ở đây, dù nhanh hay chậm, thì yêu cầu cơ bản để khi đi từ nhân đến quả là phải có yếu tố thời gian. Tính chất *khác thời mà chín* (異時而熟)³⁴ luôn có mặt trong tiến trình nhân quả.

Chính vì vậy, khi đã lỡ gây nhân, nhưng nếu kịp thời ăn năn và vận dụng cách biện pháp phù hợp tùy theo nhân đã gây tạo, thì có thể góp phần thay đổi phần nào tính chất của kết quả. Tính chất tích cực trong lý thuyết nhân quả của Phật giáo thể hiện ở điểm này. Vì lẽ, nhờ tính chất bất định và có khả năng thay đổi đó, mà hàng phàm phu có cơ may tiến lên Thánh vị và kẻ hung ác có cơ hội quay đầu.

Có thể nói, diên mạng là những giải pháp nhằm kéo dài sự sống mang tính trợ duyên. Khi duyên thay đổi theo chiều hướng tích cực, thì quả có thể thay đổi. Do vậy, diên mạng nằm trong khuôn khổ và tuân theo quy luật nhân quả.

2.4. Những phương cách diên mạng

- Theo kinh Dược Sư

Theo kinh *Dược Sư*, những phương cách diên mạng chính là:

1. Giữ tám phần trai giới
2. Niệm danh hiệu và lễ bái Đức Phật Dược Sư.
3. Thắp 49 ngọn đèn.

4. Làm một lá phướn ngũ sắc.
5. Cúng dường chư Tăng tứ sự
6. Phóng sanh 49 loại.
7. Khởi tâm từ bi.
8. Ân xá kẻ tù tội,
9. Rãi các thứ hoa
10. Đốt các thứ hương thơm cúng dường.

Có hai chi tiết đáng lưu ý về những giải pháp diên mạng được nêu dẫn trong kinh *Dược Sư* cần được minh giải. Thứ nhất là danh từ “Thần phan tục mạng”. Thứ hai là con số 49.

Về thần phan tục mạng, cần phải hiểu rằng, việc cúng dường phan có khả năng tăng trưởng thọ mạng, nên thường gọi tắt là thần phan tục mạng.

Theo nghĩa ban đầu từ kinh điển, tràng phan là một lá cờ biểu trưng cho Đức Phật hay trí tuệ của Đức Phật, tùy theo hình dạng mà được phân ra là tràng, hay phan.

- Theo kinh *Tương ưng*, kinh *Đầu lá cờ* (Dhajaggam, S.i,218)³⁵ khi có sự hiện hữu lá cờ của Đức Phật, bản kinh Hán tạng tương đương gọi là *lá cờ cao rộng* (高廣之幢)³⁶. Là ngọn cờ biểu trưng cho trí tuệ (智慧高幢)³⁷, hay lá cờ của những vị Thiên tướng, thì sẽ không còn sợ hãi, đem lại an ổn cho chúng sanh.

- Như vậy, trong nghĩa thứ nhất, an ổn và an toàn là một trong những nghĩa cụ thể của diên mạng, và sở dĩ có được là do sự hiện diện của lá cờ mang tính biểu trưng cho Đức Phật. Có thể tìm thấy nghĩa biến thể tương đương về

lá cờ này trong thư tịch Hán tạng, gọi là *Trục ma thần phan* (逐魔神幡)³⁸. Trong nghĩa thứ hai, thần phan ở đây chính là ngọn cờ trí tuệ, ngọn cờ chánh pháp, khi nêu cao ngọn cờ chánh pháp, tức quảng diễn nghĩa lý kinh điển, cũng là một phương cách để diên mạng có cơ sở kinh điển.

Về con số 49. Trong không gian văn hóa Ấn Độ, số 7 là con số thành, là con số thiêng trong văn hóa Hindu, biểu trưng cho sự mỹ mãn (Saptaसप्त)³⁹. Bảy lần bảy là 49, là tích số biểu trưng cho mọi sự tròn đầy.

Khi dùng con số này để minh họa về mức độ, số lượng... hàm nghĩa rằng, mức độ tối ưu và số lượng hợp lý trong khả năng có thể. Cụ thể là, theo kinh *Dược Sư*, khi làm phan dài 49 gang tay, mang ý nghĩa là dài trong khuôn khổ hợp lý nhất của đàn tràng. Phóng sanh 49 loài vật khác nhau, tức là phóng sanh với khả năng có thể, với các giống loài có thể. Cần phải phân biệt ý nghĩa biểu trưng thông qua ẩn dụ, trong văn hóa cũng như trong kinh điển.

Những phương cách diên mạng, đem lại sự thịnh vượng cho cá nhân, dân tộc và xứ sở được đề cập trong kinh *Dược Sư*, có thể tìm thấy cơ sở liên hệ trong kinh điển Hán tạng và Nikāya.

- Theo kinh tạng Nikaya

Trong kinh tạng Nam truyền, cụ thể là kinh *Tăng chi*, Đức Phật dạy rằng, nếu bố thí thức ăn thì sẽ thành tựu 4 điều và một trong số chúng là được tăng tuổi thọ. Kinh ghi:

Những ai khéo chế ngự,

*Sống bố thí người khác,
 Ai tùy thời nhiệt thành,
 Bố thí đồ ăn uống,
 Dem lại cho các vị,
 Bốn sự kiện như sau,
 Cho thọ mạng, dung sắc,
 Cho an lạc, sức mạnh⁴⁰.*

Đặc biệt, trong tác phẩm *Tích truyện Pháp cú*, tức là bản *Sớ giải kinh Pháp cú* tương truyền là của ngài Buddhaghosa, đã ghi lại một câu chuyện hết sức kỳ đặc về việc gia tăng tuổi thọ:

Có hai Bà-la-môn sống ở thành Dīghalambika, tu theo ngoại đạo và khổ hạnh suốt bốn mươi tám năm. Một người sợ giòng giống bị diệt vong nên hoàn tục. Ông bán công đức của mình cho người khác, và với một trăm trâu bò, một trăm đồng, cưới vợ sống đời gia chủ. Chẳng bao lâu ông được một mụn con trai. Tu sĩ kia, bạn cũ của ông, đi nơi khác, một hôm trở về thăm. Họ chào mừng lẫn nhau. Tu sĩ chúc cả hai vợ chồng sống lâu, nhưng khi đứa bé được trình diện thì tu sĩ lặng thinh. Ông cha thắc mắc và được tu sĩ giải thích có một tai họa đang chờ đứa bé, và nó sẽ chết trong bảy ngày. Cả hai ông bà hoảng hốt không biết tính sao. Tu sĩ khuyên nên đến cầu cứu với Sa-môn Cồ Đàm. Họ ngần ngại vì sợ mang tiếng bỏ những ả sĩ của mình, nhưng lòng thương con mãnh liệt khiến họ rồi cũng đến Thế Tôn. Họ đến chào Thế Tôn, được Phật chúc sống lâu, nhưng đến phiên đứa bé Phật cũng lặng thinh, cùng lý do như tu sĩ đã nói. Ông cha thỉnh cầu Phật ngăn đừng cho tai họa cướp mất đứa bé. Phật dạy:

- Nếu ông dựng trước cửa nhà một cái lều, đặt một ghế ở giữa, sắp tám hay mười sáu chỗ ngồi vòng quanh cho đệ tử của Ta; và nếu ông cho tụng những bài kinh cầu an và ngăn ngừa tai họa suốt bảy ngày liên tục, thì con ông sẽ tránh được hiểm họa.

Bà-la-môn làm đúng theo lời Phật, và các Tỳ-kheo đã đọc tụng đúng bảy ngày đêm liên tiếp. Đến ngày thứ bảy Thế Tôn đến, chư thiên các cõi cũng tụ hội. Có một quỷ Dạ-xoa phụng sự cho Vessavana tên là Avarudhaka suốt mười hai năm, được ân huệ là bảy ngày nữa sẽ nhận được đứa bé, đi đến đứng đợi. Nhưng có mặt Thế Tôn và thiên thần đầy quyền lực, các vị khác yếu hơn đều phải thối lui mười hai dặm nhường chỗ, cả Avarudhaka cũng thế.

Phật đọc kinh cầu an suốt đêm, kết quả sau bảy ngày Dạ-xoa không bắt được đứa bé. Bình minh ngày thứ tám, đứa bé được đặt trước Thế Tôn và được chúc sống lâu, đến một trăm hai mươi tuổi theo lời Phật, do đó có tên là “Chàng trai tăng tuổi thọ” Ayuvaddhana. Lớn lên chú có năm trăm đệ tử cư sĩ đi theo.

Một hôm, các Tỳ-kheo thảo luận trong Pháp đường về Ayuvaddhana, và không hiểu tại sao mạng sống của chúng sanh được gia tăng ở thế gian này. Phật nghe được liền bảo:

- Các Tỳ-kheo! Không phải chỉ có tuổi thọ mà thôi. Ở thế gian này chúng sanh biết tôn kính và lễ trọng những vị đạo đức, sẽ được tăng trưởng bốn pháp, thoát khỏi nguy hiểm và sống an toàn suốt đời.

Và Ngài đọc Pháp cú:

(109) Thường tôn trọng, kính lễ,
 Bạc kỳ lão trưởng thượng,
 Bốn pháp được tăng trưởng,
 Thọ, sắc, lạc, sức mạnh⁴¹.

Theo đối khảo, câu Pháp cú Nam truyền này tương đương câu 274 trong *Pháp cú Bắc Truyền*:

*Ai sống đời lễ nghĩa
 Kính trọng bậc cao minh
 Bốn phước đến với mình:
 Sống thọ, khỏe, đẹp, an*⁴².

Như vậy, giải pháp diên mạng trong trường hợp này là tôn trọng và kính lễ bậc trưởng thượng, thông qua hình thức tụng kinh, cầu nguyện, nghi lễ, là cơ sở để tăng tuổi thọ theo số giải kinh *Pháp cú*.

- Theo kinh văn Hán tạng

Trong kinh điển Hán tạng, những giải pháp nhằm gia tăng tuổi thọ được đề cập rất phong phú, chúng tôi xin lược trích các nguồn tư liệu sau.

Trước hết, theo kinh *Pháp cú thí dụ*: *Muốn mạng sống được trường thọ, cần phải thực hành lòng thương yêu rộng khắp* (欲得長命當行大慈)⁴³. Câu chuyện Sa-di cứu kiến nên vượt qua nạn hoạnh tử và được tăng tuổi trong kinh *Tạp bảo tạng* là minh chứng về trường hợp này⁴⁴.

Thứ hai, theo kinh *Phân biệt thiện ác báo ứng*, Phật dạy rằng, có mười việc làm đem đến trường thọ:

1. Xa lìa việc tự mình giết.

2. Xa lìa việc khuyên bảo người giết.
3. Xa lìa sự vui mừng khi thấy giết.
4. Xa lìa việc tùy hỷ giết.
5. Cứu kẻ bị giết bởi ngục hình.
6. Phóng sanh mạng.
7. Ban lòng vô úy với tha nhân.
8. Thương yêu, chăm sóc người bệnh.
9. Bỏ thí thức ăn, nước uống.
10. Cúng dường đèn đuốc, tràng phan⁴⁵.

Thứ ba, theo kinh *Tạp bảo tạng*, quyển bốn, ghi rằng:

Xưa, có vị Tỳ-kheo sắp chết, vô tình gặp Bà-la-môn ngoại đạo và được cho biết rằng, sau bảy ngày ông sẽ mạng chung. Lúc ấy, vị Tỳ-kheo kia đang đi vào Tăng viện, thấy vách tường bị hư hỏng nên vo bùn thành viên sửa chữa lại. Do duyên phước đó nên tăng thọ mạng, vượt qua bảy ngày. Khi gặp lại, Bà-la-môn tỏ ra kinh quái nên cất vấn: “Ông đã tu phước gì?” Vị Tỳ-kheo đáp: “Tôi không tu gì cả, duy chỉ một lần vào chốn Tăng viện, thấy vách hư hỏng nên đã sửa sang”. Vị Bà-la-môn ca thán: Quả phước điền Tăng, cực kỳ tối hảo, có thể khiến một Tỳ-kheo sắp chết được kéo dài mạng sống và được trường thọ⁴⁶. Ở đây, nghĩa chính của câu chuyện này là tu bồ, cúng dường chỗ ở cho chư Tăng đem lại phước quả trường thọ.

Như vậy, những giải pháp diên mạng được nêu dẫn từ kinh *Dược Sư* như khởi tâm đại bi, phóng sanh, cúng dường, thấp đèn, làm phan, chí thành niệm danh hiệu Phật Dược Sư... là những giải pháp có cơ sở từ Hán tạng và cả trong kinh tạng Nikāya.

2.5. Thực nghĩa của thần chú Dược Sư

Trong những bản dịch âm bài chú kinh *Dược Sư* hiện có, chúng tôi chọn bản của ngài Nghĩa Tịnh. Nguyên văn bài thần chú như sau:

Nam mô bạc già phạt đế, bỉ sát xã, lũ lỗ bệ lưu ly, bát lạt bà, hát ra xà dĩa, đát tha yết đa dĩa, a ra hát đế, tam miệu tam bôt đà dĩa, đát điệt tha. Án, bỉ sát thệ, bỉ sát thệ, bỉ sát xã, tam một yết đế, sa ha.

- (南謨薄伽伐帝, 鞞殺社, 嚩嚩薜琉璃, 鉢喇婆, 曷囉闍也, 但他揭多也, 阿囉嚩帝, 三藐三勃陀也, 但姪他, 唵鞞殺逝, 鞞殺逝, 鞞殺社, 三沒揭帝, 莎訶)

Trong kho tàng kinh điển Hán tạng, có những bài thần chú hoàn toàn có nghĩa nếu như được chuyên dịch ra. Bài thần chú *Dược Sư* là một trường hợp như vậy.

Theo tác phẩm *Dược Sư kinh trực giải* của Tỳ-kheo Tuệ Kiên Giới Sơn chủ biên⁴⁷, soạn vào năm thứ ba (1684), niên hiệu Trinh Hưởng của Thiên hoàng Higashiyama (1687–1709), Nhật Bản, và các tác phẩm chú giải liên quan, cũng như tham chiếu từ điển Phạn ngữ, thì thực nghĩa của bài thần chú này vốn là một câu xưng tán Đức Phật Dược Sư theo giải tự như sau.

Nam-mô (Namo: नमो)⁴⁸: kính lạy, tôn kính.

Bạt-già-phạt-đế (Bhagavate: भगवते)⁴⁹: Thế Tôn.

Bỉ-sát-xã (Bhaiṣajya: भैषज्य)⁵⁰: thuốc thang, cũng gọi là dược.

Lũ-lỗ (Guru: गुरु)⁵¹: vị thầy, đạo sư.

Bệ-luu-ly-bát-lạt-bà-hát-ra-xà-dã (Vailūrya-Prabha-
Rājāya: वैदूर्यप्रभराजाय)⁵²: Lư Ly Quang Vương.

Đát-tha-yết-đa-dã (Tathāgatāya: तथागताय)⁵³: Như Lai

A-ra-hát-đế (Arhate: अर्हते)⁵⁴: Ứng cúng

Tam-miêu-tam-bộ-tà-da (Samyaksambuddhāya:
सम्यक्सम्बुद्धाय)⁵⁵: giác ngộ hoàn toàn; chánh biến tri.

Đát-điệt-tha (Tadyathā: तद्यथा)⁵⁶: theo phương cách
sau; liền nói chú rằng.

Án (Om: ओं)⁵⁷: Đây là âm thanh trước khi bắt đầu lời
cầu nguyện.

Bỉ-sát-thệ, bỉ-sát-thệ (Bhaiṣajye Bhaiṣajye: भैषज्ये
भैषज्ये)⁵⁸: bệnh tật sẽ được chữa lành.

Bỉ-sát-xả (Bhaiṣajya: भैषज्य)⁵⁹: thuốc thang, liên quan
đến thuốc⁶⁰.

Tam-một-yết-đế (Samudgate: समुदगते)⁶¹: Xuất hiện.

Sa-ha (Svāhā: स्वाहा)⁶²: Lời cảm thán cát tường.

Như vậy, câu thần chú *Dược Sư* được tạm dịch như sau:

*Kính lạy Thế Tôn, là đức Dược Sư Lư Ly Quang Vương
Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, với lời thật ngữ: Mọi
bệnh tật sẽ được chữa lành nếu thực hành phương thuốc của ta.*

3. NHẬN ĐỊNH

Xét về lịch sử, kinh *Dược Sư* có niên đại truyền dịch

khá sớm trong kho tàng kinh điển Hán tạng. Người truyền dịch đầu tiên là ngài Bạch-thi-lê-mật-đa-la, một bậc thầy có thẩm quyền về Mật giáo⁶³, chính vì vậy bản kinh lưu lộ những dấu vết cơ bản của tông phái này.

Với những cơ sở từ thư tịch Hán tạng, cộng với khảo chứng của nhà sưu tập Martin Schøyen, Na Uy, đã chứng minh rằng, bản kinh *Dược Sư* có nguồn gốc Phạn bản.

Trong những phương cách nhằm đem đến bình an, sức khỏe, sống thọ theo kinh *Dược Sư* là phải biết trang nghiêm bản thân bằng giới luật, thực hành lòng từ thông qua việc phóng sanh, bố thí cho người nghèo khổ, cúng dường tứ sự đến chư Tăng, tu tạo các phước thiện cần thiết... là những tiền đề có cơ sở từ kinh điển. Từ những kết quả phước thiện (*Punyaphala*)⁶⁴ đang có, sẽ mở ra nhiều diệu dụng, mà diên mạng và bình an chỉ là những hoa trái khích lệ ban đầu. Ba cơ sở để tạo nên phước thiện công đức trong kinh *Phúng tụng* (*Sangīti*)⁶⁵ như nghiêm trì giới luật, bố thí và tu tập thiền định hoàn toàn trùng khớp với những nội dung mà kinh *Dược Sư* đã nêu ra.

Tụng kinh để trú tâm trong thắng pháp, để hiểu lời Phật dạy và sau đó thực hành. Diệu dụng của pháp Phật chính là ở đây. Siêng năng trì tụng kinh điển nhưng không thực hành, thì tuy có phước đức, nhưng rất nhỏ nhoi và khó có thể đem đến những kết quả ưu thắng.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, 2015, tr.67.

² 大正藏第 21 冊 No. 1331 佛說灌頂經.

³ 大正藏第 21 冊 No. 1331 佛說灌頂經, 佛說灌頂拔除過罪生死得度經卷第十二.

⁴ 大正藏第 14 冊 No. 0449 佛說藥師如來本願經.

⁵ 大正藏第 14 冊 No. 0450 藥師琉璃光如來本願功德經.

⁶ 大正藏第 55 冊 No. 2157 貞元新定釋教目錄, 卷第十一.

⁷ 大正藏第 14 冊 No. 0451 藥師琉璃光七佛本願功德經.

⁸ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第九.

⁹ Theo *Phật Quang đại từ điển*, và theo Lời dẫn của Tỳ-kheo Thích Nguyên Chơn, trong bản Việt dịch: *Kinh Dược Sư thất Phật bản nguyện công đức*.

¹⁰ 大正藏第 55 冊 No. 2145 出三藏記集, 卷第五. Nguyên văn: 灌頂經一卷(一名藥師琉璃光經或名灌頂拔除過罪生死得度經) 右一部. 宋孝武帝. 大明元年. 祿陵鹿野寺比丘慧簡. 依經抄撰(此經後有續命法所以偏行於世).

¹¹ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第十七.

¹² *Phật Quang đại từ điển*, tập 1, Sa-môn Thích Quảng Độ dịch, Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn xuất bản, 200, tr.1380-1381.

¹³ 大正藏第 50 冊 No. 2059 高僧傳, 卷第一, 帛尸梨密多羅.

¹⁴ 大正藏第 55 冊 No. 2145 出三藏記集, 卷第四. Nguyên văn: (本名普廣菩薩經或名灌頂隨願往生十方淨土經凡十一經從七萬二千神王呪至召五方龍王呪凡九經是舊集灌頂總名大灌頂經從梵天神策及普廣經拔除過罪經凡三卷是後人所集足大灌頂為十二卷其拔除過罪經一卷摘入疑經錄中故不兩載).

¹⁵ 大正藏第 49 冊 No. 2034 歷代三寶紀, 卷第十. Nguyên văn: 藥師琉璃光經一卷(大明元年出. 一名拔除過罪生死得度經. 一名灌頂經. 出大灌頂經. 祐錄注為疑房勘婆羅門本今有梵本神言小異耳).

¹⁶ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第五. Nguyên văn: 藥師

琉璃光經 (亦云灌頂拔除過罪生死得度經出大灌頂經祐錄注為疑經者非).

¹⁷ <http://www.schoyencollection.com/22-buddhism-collection/22-3-mahayana-sutras/bhaisaiyagur-vajracchedika-ms-2385>.

¹⁸ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, 2015, tr.58-63.

¹⁹ Kinh *Dược Sư* bản nguyên công đức, HT.Thích Huyền Dung dịch, Nxb Tôn giáo, 2012, tr.66-67.

²⁰ “書·酒誥”經德秉哲.(傳)能常德持智.(左傳·昭二十五年)夫禮，天之經也.(註)經者，道之常.

²¹ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, 2015, tr.67.

²² Từ điển các thuật ngữ Vô tỷ pháp của ngài Tịnh Sự, được chép từ phần ghi chú thuật ngữ trong các bản dịch của ngài.

²³ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論，卷第七. Nguyên văn: 念佛三昧能除種種煩惱及先世罪… 念佛三昧有大福德，能度眾生.

²⁴ Với Đức Phật, khi Ngài hướng tâm đến một đối tượng nào đó, thì ngay tức khắc, như người lực dĩ đuổi cánh tay, ngài sẽ nhận ra tâm tư, bối cảnh cụ thể và tùy theo đó mà có những lời dạy phù hợp. Theo *Tích truyện pháp cú*, phẩm Hạnh phúc, thứ 15, mỗi sáng sớm, Đức Phật quán sát thế gian xem ai đủ duyên để hóa độ. Trường hợp Phạm thiên Baka và các vị Phạm thiên khác vừa khởi lên tà kiến, thì Đức Phật đã nhận biết và ngay tức khắc, từ tinh xá Jetavana, Đức Phật hiện ra ở Phạm thiên giới để giáo hóa (S.i,142; S.i,144). Tương tự, khi Đức Phật về quê nhà lần đầu tiên, đọc được tâm không thanh tịnh của các vị thân bằng Thích tử, Đức Phật đã thị hiện biến hóa thân thông để giáo hóa.

²⁵ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, 2013, tr.372

²⁶ *Abhidhammattha Saṅgaha*. Nguồn: <http://www.dhammadipa.net/2014/12/08/abhidhammattha-sa%E1%B9%85gaha/>.

²⁷ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn Giáo, 2013, tr.742.

²⁸ 大正藏第 32 冊 No. 1647 四諦論，卷第二. Nguyên văn: 毒火刀杖等自作或他作. 因此命根斷. 是名橫死.

²⁹ 大正藏第 04 冊 No. 0211 法句譬喻經, 卷第一, 多聞品第三。Nguyên văn: 人生世間, 橫死有三: 有病不治為一橫死, 治而不慎為二橫死, 憍恣自用不達逆順為三橫死。

³⁰ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, 2012, tr. 579-588.

³¹ 大正藏第 02 冊 No. 0150B 九橫經。

³² 大正藏第 02 冊 No. 0150B 九橫經。

³³ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn Giáo, 2015, tr.650-651.

³⁴ 大正藏第 43 冊 No. 1830 成唯識論述記, 卷第一。

³⁵ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn Giáo, 2013, tr.336-339.

³⁶ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第十四, 高幢品

³⁷ 大正藏第 10 冊 No. 0279 大方廣佛華嚴經, 卷第四十七, 佛不思議法品

³⁸ 大正藏第 21 冊 No. 1331 佛說灌頂經, 卷第五, 佛說灌頂呪宮宅神王守鎮左右經。

³⁹ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.1149-1150.

⁴⁰ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, chương 4 pháp, phẩm Nguồn sanh phước, kinh *Các đồ ăn*, VNCPHVN, 1996, tr.674.

⁴¹ *Tích truyện Pháp cú*, tập 2, Viên Chiếu dịch, Nxb Tôn Giáo, 2012, tr.101-103.

⁴² 大正藏第 04 冊 No. 0210 法句經, 卷上, 述千品。Nguyên văn: 能善行禮節, 常敬長老者, 四福自然增, 色力壽而安。

⁴³ 大正藏第 04 冊 No. 0211 法句譬喻經, 卷第一。

⁴⁴ 大正藏第 04 冊 No. 0203 雜寶藏經, 卷第四, 沙彌救蟻子水災得長命報緣。

⁴⁵ 大正藏第 01 冊 No. 0081 分別善惡報應經。Nguyên văn: 一離自手殺, 二離勸他殺, 三離慶快殺, 四離隨喜殺, 五救刑獄殺, 六放生命, 七施他無畏, 八慈恤病人, 九惠施飲食, 十幡燈供養。

⁴⁶ 大正藏第 04 冊 No. 0203 雜寶藏經, 卷第四. Nguyên văn: 昔有比丘, 死時將至, 會有外道婆羅門見, 相是比丘, 知七日後必當命終. 時此比丘, 因入僧坊, 見壁有孔, 即便團泥, 而補塞之. 緣此福故, 增其壽命, 得過七日. 婆羅門見, 怪其所以, 而問之言: “汝修何福”. 比丘答言: “我無所修, 唯於昨日, 入僧房中, 見壁有孔, 補治而已”. 婆羅門歎言: “是僧福田, 最為深重, 能使應死比丘續命延壽”.

⁴⁷ 卍新續藏第 21 冊 No. 0381 藥師經直解.

⁴⁸ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.528.

⁴⁹ Ibid., p.743.

⁵⁰ Ibid., p.767.

⁵¹ Ibid., p.359.

⁵² Ibid., p.767.

⁵³ Ibid., p.433.

⁵⁴ Ibid., p.93.

⁵⁵ Ibid., p.1181.

⁵⁶ Ibid., p.434.

⁵⁷ Ibid., p.235.

⁵⁸ Ibid., p.767.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ 大正藏第 54 冊 No. 2125 南海寄歸內法傳, 卷第三, 鞞殺社譯之為藥.

⁶¹ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.1167.

⁶² Ibid., p. 1284.

⁶³ 大正藏第 50 冊 No. 2059 高僧傳, 卷第一, 帛尸梨密多羅: Nguyên văn: 密善持呪術所向皆驗.

⁶⁴ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.632.

⁶⁵ Kinh Trường bộ, kinh Phúng tụng, HT.Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, 2013, tr.651.

NGHIÊN CỨU VỀ THÚ HƯỚNG TÁI SANH QUA DẤU HIỆU NÓNG, LẠNH CỦA THÂN THỂ

*Không bao lâu thân này,
Sẽ nằm dài trên đất,
Bị vất bỏ, vô thức,
Như khúc cây vô dụng.*

(Pháp Cú. 41)¹



Trong tín niệm vãng sanh của một số truyền thống Phật giáo Bắc truyền, ở quá khứ cũng như hiện tại, đã căn cứ vào tình trạng nóng, lạnh từ thân thể của một người đang chết, để đưa ra những đoán định về thú hướng tái sanh của người ấy. Niềm tin này rất lớn, vì đôi khi có những người trợ niệm chuyên tâm theo dõi việc này, và không kiểm soát được hoan cảm, khi phát hiện người lâm tử bộc lộ những dấu hiệu mà họ cho là “thụy tướng” (điềm lành).

Cơ sở của lý thuyết này có nguồn gốc từ đâu? Và phải chăng, đây cũng là một quan điểm chính thống của Phật giáo? nỗ lực giải đáp tồn nghi nêu trên là chủ đích của khảo luận này.

Để tiện việc khảo sát, chúng tôi xin được viết tắt về tình trạng nóng, lạnh của một thân thể trong thời khắc lâm chung bằng cụm từ *quan điểm nóng, lạnh*.

Xét về lịch sử, *quan điểm nóng, lạnh* làm tiêu chí vãng sanh có cơ sở từ một số tác phẩm trong Đại tạng kinh chữ Hán. Quan điểm này mang tính kế thừa, tổng hợp, sáng tạo, được thể hiện qua một số tác phẩm sau.

1. TỊNH ĐỘ CỰC TÍN LỤC

Trước hết và gần nhất, quan điểm về nóng, lạnh trong thời cận đại có cơ sở từ *Tục tạng kinh*, tập 63, số 1194, trong tác phẩm *Tịnh độ cực tín lục* (淨土極信錄) do ngài Trí Thiện Giới Hương (智善戒香) viết vào năm Tân Mùi niên hiệu Đồng Trị (同治辛未), tức năm 1871, đời nhà Thanh (1644-1912). Nguyên văn quan điểm nóng, lạnh được trình bày cô đọng trong bài kệ, gọi tắt là *Bài kệ nóng, lạnh*:

頂聖眼天生
人心餓鬼腹
傍生膝蓋離
地獄脚板出

Tam dịch:

Đỉnh đầu sanh Thánh, mắt lên Trời.

Ngạ quỷ ở bụng, tim làm người.

Bàng sanh thì thoát ở đầu gối.

Thoát ở bàn chân, địa ngục sanh.

Trong khi nêu ra quan điểm này, tác phẩm *Tịnh độ cực tín lục* (淨土極信錄) không nêu dẫn cơ sở kinh điển dùng để tham chiếu.

Tiếp tục khảo cứu kinh điển Hán tạng, chúng tôi phát hiện ra rằng, quan điểm này được kế thừa từ một tác phẩm luận giải Phật học ở thời nhà Minh (1368-1644).

2. BÁT THỨC QUY CỬ BỔ CHÚ

Tác phẩm *Bát thức quy cử bổ chú* (八識規矩補註)

do ngài Phổ Thái (普泰) viết vào năm Tân Mùi, niên hiệu Chánh Đức (正德辛未), tức năm 1511, triều vua Minh Vũ Tông (1491-1521). Tác phẩm hiện thu lục trong tạng Đại chánh, tập 45, số 1865.

Mặc dù tác phẩm chủ yếu giải thích sự vận hành của tám thức, tuy nhiên, khi lý giải đến thức thức tám, thì ngài Phổ Thái (普泰) đã viện dẫn bài kệ nêu trên. Đặc biệt, ngài Phổ Thái còn cho rằng, bài kệ này có cơ sở từ kinh *Tạp bảo tạng*². Kinh *Tạp bảo tạng* (雜寶藏經) thuộc hệ *Bổn duyên*, gồm 10 quyển, mang số hiệu 023, thuộc tập 4 trong tạng Đại chánh. Khảo sát 10 quyển bản kinh này, chúng tôi không tìm thấy nguyên văn bài kệ như ngài Phổ Thái đã nêu dẫn! Tuy nhiên, từ những gợi mở trong *Bát thức quy củ bổ chú*, chúng tôi đã lần ngược lên và phát hiện *Bài kệ nóng, lạnh* nằm trong một tác phẩm mang tính bách khoa Phật giáo ở thời nhà Đường, có niên đại thế kỷ VII.

3. PHÁP UYỂN CHÂU LÂM

Pháp uyển châu lâm (法苑珠林) do ngài Đạo Thế (道世 ?-683)³ tổ chức biên soạn dưới thời vua Đường Cao Tông (628-683), được thu lục vào tập 53, mang số 2122 thuộc tạng Đại chánh. Trong thư tịch Phật giáo Bắc truyền, *Pháp uyển châu lâm* được xem như một bộ bách khoa toàn thư vì nội dung đồ sộ của tác phẩm.

Đặc biệt, *Pháp uyển châu lâm* đã đề cập đến vấn đề nóng lạnh rất mực chi tiết:

Môn thứ nhất: người sắp mạng chung, kiểm tra trên

thân thể nóng hay lạnh thì biết được quả báo của họ đời sau thụ sinh và đường lành hay dữ.

Luận Du-già ghi: “Loài hữu tình là phi sắc phi tâm, thân giả tạm lớn nhỏ đều giống nhau, nhưng chết có nhanh chậm. Các luận sự cho rằng, người làm điều thiện, khi chết nếu sờ thấy lạnh từ dưới chân lên đến rốn, từ rốn lên vẫn còn hơi ấm, sau đó mới hết hẳn, người ấy sẽ sinh trở lại trong cõi người. Nếu sờ thấy lạnh từ dưới lên, đầu và mặt ấm, sau đó mới hết, người này được sinh lên cõi trời. Còn người làm ác thì ngược lại. Nếu sờ thấy người này lạnh từ trên đầu xuống đến thắt lưng còn hơi ấm, sau đó mới hết hẳn thì người này sẽ đọa vào loài ngựa quỷ. Nếu sờ thấy lạnh từ trên xuống, đến đầu gối còn hơi ấm, người này chết sinh vào loài súc sanh. Nếu chỉ từ đầu gối đến chân còn hơi ấm, người này chết bị đọa vào địa ngục. Bạc vô học khi nhập Niết-bàn thì ấm ở tim hoặc trên đỉnh đầu”⁴.

Từ đoạn trích dẫn vừa nêu, đã chứng minh rằng, *Bài kệ nóng lạnh* được dẫn trong *Tịnh độ cực tín lục* ở thời Đồng Trị (1856-1875) nhà Thanh, và *Bát thức quy củ bổ chú* ở thời Minh Vũ Tông (1491-1521), có nguồn gốc từ *Pháp uyển châu lâm*, được biên soạn vào đời Đường Cao Tông (628-683). Tuy nhiên, theo ngài Đạo Thế, tác giả của *Pháp uyển châu lâm*, thì quan điểm này có nguồn gốc từ luận *Câu-xá* và luận *Du-già*.

4. LUẬN CÂU-XÁ

Luận *Câu-xá* do ngài Thế Thân (Vasubandhu) biên

soạn vào khoảng cuối thế kỷ IV, đầu thế kỷ V và được ngài Huyền Tráng (602-664) dịch vào thế kỷ VII. Tư liệu về nóng, lạnh trong luận *Câu-xá* có nhiều điểm khác biệt so với những quan điểm trên. Luận ghi:

(Hỏi): Trong khi lâm tử, thì cuối cùng, thức diệt ở phần nào của thân?

(Đáp): Khi người bị chết bất thành linh, thì ý thức và thân căn cùng lúc bị biến hoại. Nếu như cái chết diễn ra từ từ, thì sẽ đi xuống, hoặc làm trôi, người, thì thức sẽ diệt tương ứng ở chân cũng như ở tim. Bị đọa ác thú, nên gọi là vãng hạ (往下). Lúc này, thức diệt cuối cùng ở chân. Nếu sinh làm người, thì thức diệt ở rốn. Nếu sinh làm Trời thì thức diệt ở tim. Các vị A-la-hán, cũng gọi là bậc Bất sanh, thức cuối cùng sẽ ở tim và từ tim mà diệt. Một số luận sư cho rằng thức diệt ở đầu⁵.

Tổng quát, theo luận *Câu-xá*, thức rời khỏi thân tương ứng như sau:

Ở chân – đọa ác thú (謂墮惡趣說名往下。彼識最後於足處滅)。

Ở rốn – sinh làm người (若往人趣識滅於臍)。

Ở tim – sinh làm Trời, chứng A-la-hán (諸阿羅漢說名不生。彼最後心亦心處滅。有餘師說。彼滅在頂)。

Ở đỉnh đầu – chứng A-la-hán (有餘師說。彼滅在頂)。

Như vậy, quan điểm của luận *Câu-xá* có nhiều điểm khác biệt quan trọng, so với bài kệ nóng lạnh trong *Tịnh độ cực tín lục*. Điều đáng chú ý, trong tác phẩm *Pháp uyển*

châu lâm, cũng nêu ra quan điểm này, và mở rộng nhiều chi tiết, nhưng cho rằng, đó là quan điểm của luận *Du-già-su-địa*. Vậy thực chất điều này ra sao?

5. LUẬN DU-GIÀ-SU-ĐỊA

Luận *Du-già-su-địa* là một bộ luận đồ sộ trong thư tịch Hán tạng, gồm 100 quyển. Tác giả bộ luận là Bồ-tát. Di-lặc, người ghi chép là ngài Vô Trước (Asanga) và người dịch ra chữ Hán là ngài Huyền Tráng. Ngài Huyền Tráng dịch tác phẩm này *trong vòng một năm, từ ngày 15 tháng 5 năm Trinh Quán thứ 21 (647 TL) đến ngày 15 tháng 5 năm Trinh Quán thứ 22 (648) thì hoàn thành*⁶. Theo ngài Chân Đế trong tác phẩm *Bà-tẩu-bàn-đầu pháp sư truyện*⁷, thì Vô Trước là anh của ngài Thế Thân, cả hai anh em là những tác gia am tường biện luận. Tác phẩm này, xin được gọi tắt là luận *Du-già*.

Về vấn đề nóng lạnh, luận *Du-già* ghi:

Kẻ tạo nghiệp ác, lúc sắp mạng chung, thì thức ở nơi chỗ dựa, từ phần trên xả bỏ, tức từ phần trên có cảm giác lạnh lẽo theo thức dần khởi. Như thế dần dần xả bỏ cho đến quả tim.

*Người tạo nghiệp thiện, thì thức ở nơi chỗ dựa, từ phần dưới xả bỏ, tức từ phần dưới có cảm giác lạnh lẽo, theo thức dần khởi. Như vậy dần dần xả bỏ cho tới quả tim. Nên biết, sau thức chỉ còn chỗ quả tim là xả bỏ sau cùng. Từ đó cảm giác lạnh lẽo lan khắp toàn thân*⁸.

Điều đáng chú ý, luận *Du-già* không dựa trên vấn đề

nóng lạnh của thân thể nhằm xác quyết nơi thác sanh về. Nói rõ hơn, luận *Du-già* không gắn kết giữa hơi nóng đến việc đọa vào ác đạo, hay sanh làm người, làm Trời, làm Thánh.

Thêm một bằng chứng nữa là, một phần của luận *Du-già* (thuộc quyển 51-54), được ngài Chân Đế (499-569) dịch vào thời nhà Lương, mang tên là luận *Quyết định tạng*⁹, quyển thượng, cũng ghi nhận tương tự:

Theo như lúc lâm chung của kẻ ác và người lành. Người lành thì lạnh từ chân và hơi nóng chuyển lên đến đỉnh đầu, khi đỉnh đầu lạnh thì mạng sống chấm dứt. Người ác thì lạnh từ đầu đến chân, khi hơi ấm không còn thì kẻ ấy mạng chung. Ý thức thường gắn liền với thân. Thức A-la-da (阿羅耶識) giữ gìn thân thể. Thức A-la-da diệt thì thân sẽ lạnh, không còn tri giác. Hai việc nóng và lạnh không phải do ý thức, nhờ vậy mới biết có thức A-la-da¹⁰.

So sánh nguyên tác 2 bản dịch luận *Du-già*, và phần được trích dẫn về luận *Du-già* trong *Pháp uyển châu lâm* đã cho thấy, đoạn trích dẫn trong *Pháp uyển châu lâm* có sự biên tập theo chủ kiến của ngài Đạo Thế, hoặc do vô tình nhầm lẫn.

Trong khi đối khảo về các truyền bản của luận *Du-già*, chúng tôi đã phát hiện thêm một tư liệu quan trọng. Tức là, quan điểm về nóng, lạnh của thân thể trong luận *Du-già* khá tương đồng với một tác phẩm kinh điển tối cổ của Ấn giáo.

6. TÁC PHẨM *BRHADĀRANYAKA UPANIṢHAD*

Tác phẩm *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad* là một trong

những kinh thư quan trọng của Ấn giáo, được biên soạn vào khoảng 700 Tr.TL, chú trọng biện giải về Tiểu ngã (Ātman) cũng như đề cập đến các khái niệm đạo đức, siêu hình học... Nội dung liên quan đến hơi nóng và sự tái sinh nằm ở chương IV, đoạn 2.

Anh ta trở về nhất thể (Ekī-bhavati एकीभवति)¹¹, họ bảo, anh ta không còn thấy. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo anh ta không thể ngủ. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo anh ta không biết mùi vị. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo anh ta không thể nói. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo, anh ta không thể nghe. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo anh ta không thể suy nghĩ. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo anh ta không biết xúc chạm. Anh ta trở về nhất thể, họ bảo anh ta không thể giác tri. Có một điểm từ tim anh ta bỗng rực sáng, và theo ánh sáng đó, tự ngã (ātma आत्मा) sẽ rời đi thông qua mắt, qua đầu hay bất cứ thân phần nào của cơ thể. Và khi tự ngã rời xa, thì sự sống cũng lìa xa sau đó. Và khi sự sống rời xa, thì tất cả dấu hiệu sinh tồn đều rời xa. Anh ta trở về Linh thức (vijñāna वज्ज्ञान)¹². Linh thức cùng ra đi với anh ta bao gồm những gì? Đó chính là tri thức do học hỏi, hành nghiệp cũng như kinh nghiệm quá khứ (pūrva-prajñā पूर्वप्रज्ञा¹³).¹⁴

Theo bản văn *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad*, thì linh hồn cá thể (*prāṇa*)¹⁵ sẽ thoát ra sau cùng và có thể thông qua mắt (*caṅṣuṣo*), thông qua đầu (*mṛdhno*) hoặc bất cứ chỗ nào của thân thể. Trong khi luận giải bản văn này, nhà học giả Ấn giáo Swami Krishnananda (1922-2001) nêu nhận xét:

*Có niềm tin cho rằng, nếu linh hồn cá thể (Prāṇa) thoát ra từ đỉnh đầu, thì kẻ ấy sinh lên cảnh giới Phạm thiên (The belief is that if the Prāṇa departs through the crown of the head, one reaches Brahma-loka)*¹⁶.

7. ĐÁNH GIÁ VỀ CÁC NGUỒN TÀI LIỆU

Một trong những tiêu chí để khẳng định sự vãng sanh, theo một vài truyền thống tu tập của Phật giáo Bắc truyền, là căn cứ vào điểm nóng cuối cùng trên thân thể của người vừa chết. Quan niệm này được hình thành từ sự kế thừa và tổng hợp nhiều nguồn thư tịch.

Trước hết, về tính kế thừa. Bản văn *Tịnh độ cực tín lục* xuất hiện trong Tục tạng kinh kế thừa trọn vẹn toàn bộ *Bài kệ nóng, lạnh* từ tác phẩm *Bát thức quy củ bổ chú*. Cơ sở để *Bát thức quy củ bổ chú* đúc kết thành *bài kệ Nóng, lạnh* là dựa vào những tư liệu từ tác phẩm *Pháp uyển châu lâm*. Xem ra, quan điểm tái sanh căn cứ trên sự nóng lạnh của thân thể, có một lịch sử tiếp biến, kế thừa. Tuy nhiên, sự kế thừa đó không mang tính trọn vẹn, vì có sự sắp xếp theo chủ kiến riêng tư.

Thứ hai, về tính tổng hợp. Tư liệu mang tính thẩm quyền để hình thành *Bài kệ nóng, lạnh*, phải kể đến tác phẩm *Pháp uyển châu lâm*. Tuy tác giả cho rằng dựa trên hai nguồn tư liệu vững chãi là luận *Câu-xá* và luận *Du-già*, nhưng *Pháp uyển châu lâm* đã tự thêm vào những chi tiết. Cụ thể, luận *Du-già* chỉ đề cập hơi ấm mang tính chung, nhưng khi dẫn lại bản luận này, *Pháp uyển châu lâm* tự

thêm vào những cảnh giới Thánh, phạm tương ứng với sự ngưng tụ hơi nóng tại nhiều vị trí của thân thể. Chỉ xét riêng tiêu chí làm thân người, nếu theo *Bài kệ nóng, lạnh*, thì hơi nóng phải thoát ở tim, nhưng theo luận *Câu-xá* thì phải ở rốn (若往人趣識滅於臍). Đây là sự khác biệt rất lớn, và qua đó đã cho thấy sự bất cập của tiêu chí này.

Thứ ba, tài liệu mang tính tiên phong về cơ sở tái sanh qua hơi ấm của thân thể là luận *Du-già*. Tuy nhiên, có những dấu hiệu tương đồng về vấn đề này giữa luận *Du-già* và kinh thư *Upaniṣhad* của Ấn giáo. Cụ thể, luận *Du-già* ghi: *Nên biết, sau thức chỉ còn chỗ quả tim là xả bỏ sau cùng* (當知後識唯心處捨)¹⁷, thì kinh thư *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad* chép: *Có một điểm từ tim anh ta bỗng rực sáng, và theo ánh sáng đó, tự ngã (ātma) sẽ rời đi.* (Tasya haitasya ḥṛdayasyāgram pradyotate, tena radyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati)¹⁸. Không những vậy, khi luận *Câu-xá* cho rằng: *Trong khi mạng chung, thân căn từ từ hư hoại, từ chân hoặc các nơi, và sau đó đột nhiên dứt hẳn. Ví như rây chút ít nước lên phiến đá nóng, thì nước sẽ từ từ tiêu mất ở một chỗ nào đó vậy* (臨命終時身根漸滅。至足等處欸然都滅。如以少水置炎石上。漸滅漸消一處都盡。又漸命終者)¹⁹. Tương tự, kinh thư *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad* cho rằng: *tự ngã sẽ rời đi thông qua mắt, qua đầu hay bất cứ thân phận nào của cơ thể (ātma niṣkrāmati, cakṣuṣo vā mūrdhno vā anyebhyo vā śarīra-deśebhyaḥ)*²⁰.

Chúng tôi chưa thể xác quyết mức độ giao thoa trong toàn bộ nội dung giữa luận *Du-già*, luận *Câu-xá* và kinh thư *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad*; tuy nhiên, chỉ xét riêng

sự tương đồng về hơi nóng trong khi hấp hồi của một con người, đã cho thấy rằng, đây chỉ là quan điểm có mặt trong luận tạng.

8. NHẬN ĐỊNH

Trong khi phần lớn các truyền thống tôn giáo ở Ấn Độ cổ đại ít nhiều mang ảnh hưởng của tư tưởng *Vệ-đà*, thì Đức Phật không những song hành cùng với những giá trị văn hóa được tích tụ hàng ngàn năm đó, mà còn tái định nghĩa những khái niệm của Ấn giáo, khi chúng được sử dụng trong giáo nghĩa của Ngài²¹.

Về vấn đề tái sinh cũng vậy. Trong khi các tôn giáo cùng thời đánh giá cao khả năng của một đạo sĩ, khi đoán định chính xác nơi chốn thác sanh của một con người thông qua việc gõ vào đầu lâu, như trường hợp của tôn giả Bằng-kỳ-xà (*Vaṅṅīsa*)²² trước khi xuất gia, thì Đức Phật cho rằng điều đó không quan trọng. Với Ngài, điều quan trọng là phải diệt tận gốc rễ các nguyên nhân đưa đến tái sinh.

Là một bậc y cứ trên thực tiễn, đúng với sự thật của mọi sự, Đức Phật không tán thán những tín niệm có cơ sở hình thành từ tri thức kinh nghiệm, mang tính truyền thống, lâu đời và đôi khi xem chúng như những điềm triệu (*điềm lành*). Với Đức Phật, điềm lành (*thuy tướng*) chỉ có ý nghĩa trong hiện thực tu tập. Bài kinh *Mahāmaṅgala* trong kinh *Tập* (Sn.46) và những tư liệu liên quan đến bài kinh này, được ghi nhận ở chuyện tiền thân (*Jātaka*) số 87, 453, cũng như phẩm *Cát tường* trong kinh *Pháp cú* Bắc truyền²³, là

những minh chứng sống động, cụ thể.

Trong đời sống và thực tế nghiệp cảm của chúng sanh, có nhiều cách kết thúc sinh mạng của một con người, nhiều hơn cả sự khái quát của cư sĩ Mahānāma khi ông lược nêu các nguyên nhân có thể gây mất mạng, như: *Con gặp con voi cuồng chạy; con gặp con ngựa cuồng chạy; con gặp người cuồng chạy; con gặp cỗ xe lớn cuồng chạy; con gặp cỗ xe nhỏ cuồng chạy*²⁴; nếu như trong lúc ấy, một người giữ vững chắc niềm tin Tam bảo và không khuyết phạm về giới luật, nói cách khác là thành tựu *Tứ bất hoại tín*, thì không phải ưu tư nơi chốn thác sanh về.

Đức Phật đã từng la rầy nhiều vị cư sĩ, khi có người thân từ trần liền hỏi Đức Phật kẻ ấy sẽ sinh về đâu, Ngài gọi đó là *quấy nhiễu Đức Thế Tôn*²⁵. Từ nhân duyên này, Đức Phật đã dạy kinh *Pháp kính*²⁶, là một cách trình bày khác về *Tứ bất hoại tín*, xem đó là cơ sở để biết nơi chốn tái sanh.

Có thể nói, tri thức về sự nóng, lạnh của một thân thể trong thời điểm lìa trần không phải là điều chú trọng của Đức Phật. Không những vậy, đây không là cơ sở vững chãi để đưa ra đoán định nơi thác sanh của một con người, vì mãi đến hôm nay, vẫn chưa tìm thấy lời dạy này của Đức Phật trong nhiều nguồn kinh tạng.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 47.

² Đại tạng 45 冊 No. 1865 八識規矩補註卷下. Nguyên văn: 依憑經 (即雜寶藏經).

³ Đại tạng 49 冊 No. 2036 佛祖歷代通載, 卷第十二.

⁴ Pháp sư Đạo Thế, *Hương hoa vườn chánh pháp* (Pháp uyển châu lâm), tập 7, Thích Nguyên Chơn chủ biên, NXB. Phương Đông, 2011, tr.570.

⁵ Đại tạng 29 冊 No. 1558 阿毘達磨俱舍論, 卷第十. Nguyên văn: 於命終位何身分中識最後滅. 頓命終者意識身根歎然總滅. 若漸死者往下人天. 於足齊心如次識滅. 謂墮惡趣說名往下. 彼識最後於足處滅. 若往人趣識滅於臍若往生天識滅心處. 諸阿羅漢說名不生. 彼最後心亦心處滅. 有餘師說. 彼滅在頂.

⁶ *Luận Du-già-sư-địa*, tập 1, Nguyên Huệ dịch, NXB. Hồng Đức, 2013, tr.11.

⁷ Đại tạng 50 冊 No. 2049 婆藪槃豆法師傳.

⁸ *Luận Du-già-sư-địa*, tập 1, Nguyên Huệ dịch, NXB. Hồng Đức, 2013, tr. 31. Nguyên tác: Đại tạng 30 冊 No. 1579 瑜伽師地論, 卷第一. Nguyên văn: 又將終時. 作惡業者. 識於所依從上分捨. 即從上分冷觸隨起. 如此漸捨乃至心處. 造善業者. 識於所依從下分捨. 即從下分冷觸隨起. 如此漸捨乃至心處. 當知後識唯心處捨. 從此冷觸遍滿所依.

⁹ Đại tạng 30 冊 No. 1584 決定藏論.

¹⁰ Đại tạng 30 冊 No. 1584 決定藏論. Nguyên văn: 如善惡二人臨命終時. 善人足冷煖上至頂. 頂若冷時人命即滅. 惡人死時從頂冷至足煖氣滅時此人命終. 意識常在身. 阿羅耶識持身故. 阿羅耶識滅而身即冷. 便不覺觸. 此冷煖二事不由意識故. 知有阿羅耶識.

¹¹ Ekibhavati: trở về cái Nhất thể.

¹² Tác giả Swami Krishnananda cho rằng, *thuật ngữ vijñāno bhavati là một giác quan đặc biệt. Nó ngụ ý rằng, có một ý thức tiềm ẩn dành cho đời sống tương lai, đó là Linh thức (Vijñāna)*. Swami Krishnananda. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad*. Ashram, Rishikesh, India: The Divine Life Society Sivananda, 1983. p. 435. Cf: *Now this term vijñāno bhavati has a*

special sense. It seems to imply that there is a feeble consciousness of the future stage that is Vijñāna.

¹³ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, MA: Nataraj Books, 2014, p.643.

¹⁴ *The Principal Upaniṣad*. Edited by S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968. p.270. Cf: *Eki-bhavati, na paśyati, ity āhuḥ; ekī-bhavati, na jighrati ity āhuḥ; ekī-bhavati na rasayati, ity āhuḥ; ekī-bhavati, na vadati, ity āhuḥ; ekī-bhavati na śrṇoti, ity āhuḥ; ekī-bhavati, na manute, ity āhuḥ; ekī-bhavati na sprśati, ity āhuḥ; ekībhavati, na vijānāti, ity āhuḥ. Tasya haitasya hṛdayasyāgram pradyotate, tena radyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati, caḡṣuṣo vā mūrdhno vā anyebhyo vā śarīra-deśebhyaḥ; tam utkrāmantam prāṇo'nutkrāmati, prāṇam anūtkrāmantaṃ sarve prāṇā nūtkrāmanti; sa vijñāno bhavati, sa vijñānam evānavakrāmati; tam vidyā-karmaṇī samanvārabhete pūrva-prajñā ca.*

¹⁵ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, MA: Nataraj Books, 2014, p. 705.

¹⁶ Swami Krishnananda. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad*. Ashram, Rishikesh, India: The Divine Life Society Sivananda, 1983. p. 435.

¹⁷ 大正藏第 30 冊 No. 1579 瑜伽師地論, 卷第一.

¹⁸ *The Principal Upaniṣad*. Edited by S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968. p.270

¹⁹ 大正藏第 29 冊 No. 1558 阿毘達磨俱舍論, 卷第十.

²⁰ *The Principal Upaniṣad*. Edited by S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968. p.270

²¹ Nhiều khái niệm của Ấn giáo đã được Đức Phật tái định nghĩa với nội dung mới. Từ những khái niệm quan trọng và căn bản như Nghiệp, Luân hồi, Niết-bàn, Sa-môn...cho đến những khái niệm mang tính chuyên sâu như Mộc dục, Bất hại, Thanh tịnh, Trưởng lão... đều được Đức Phật tái định nghĩa với những nội dung khác biệt hoàn toàn so với quan niệm của Ấn giáo cũng như các quan niệm thông thường.

²² 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第二十, 四. Xem thêm, *Trưởng lão Tăng kệ*, Vangisa. *Tích truyện Pháp Cú*, phẩm Bà-la-môn.

²³ 大正藏第 04 冊 No. 0210 法句經, 吉祥品.

²⁴ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 742.

²⁵ 大正藏第 01 冊 No. 0001 長阿含經, 卷第二, 遊行經. Nguyên văn: 若一人死, 來問我者, 非擾亂耶? Bản Pāli ghi: Tasmimyeva kālānkate tathāgataṃ upasaṅkamitvā etamatthaṃ pucchissatha, vihesā hesā, ānanda, tathāgatassa. Xem tại: www.tipitaka.org

²⁶ 大正藏第 01 冊 No. 0001 長阿含經, 卷第二, 遊行經. Xem thêm, 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經, 卷第三十, 八五一. Nguyên văn: 我今當說法鏡經, 諦聽, 善思, 當為汝說. 何等為法鏡經? 謂聖弟子於佛不壞淨, 於法、僧不壞淨, 聖戒成就, 是名法鏡經.

KHẢO VỀ TANG NGHI CỦA HÀNG THÍCH TỬ

Sanh như đắp chặn Đông, tử như cởi áo Hạ¹.



Trong lịch sử nhân loại, tùy theo ảnh hưởng của tư tưởng, văn hóa... mà các thể thức tang nghi cũng như phương cách xử lý xác thân sau khi chết, được thực hiện với nhiều phương cách đặc thù.

Với Phật giáo, một tôn giáo nội sinh ở Ấn Độ, thông qua quá trình phát triển của mình, đã từng bước xuất hiện trên nhiều vùng lãnh thổ. Do ảnh hưởng bởi hệ tư tưởng văn hóa, tín ngưỡng bản địa, kể cả sự tác động có chủ ý của con người trên những vùng đất mới, thế nên đã xuất hiện nhiều điều dị biệt trong lễ nghi của Phật giáo, mà cụ thể ở đây là tang nghi của bậc xuất gia.

Để có một cái nhìn toàn cảnh và mang tính khách quan, chúng tôi sẽ lội ngược dòng từ hiện đại tìm về quá khứ, ngõ hầu tìm kiếm những cơ sở mang tính cội nguồn, trong tang nghi của bậc xuất sĩ.

1. KHÁI QUÁT VỀ CÁC THỂ LOẠI TANG NGHI THÍCH TỬ NGÀY NAY

Trong sinh hoạt thiền môn ngày nay, tùy theo môn quy, tông phái, ảnh hưởng đạo phong của bậc xuất gia... mà thể

thức tang nghi đã được tổ chức với nhiều cách thức đa dạng. Nhân đây, chúng tôi xin tạm điểm qua những nét khác biệt căn bản, được khái quát từ bối cảnh thực tế.

Có những tang lễ quy mô, nhưng không trần thiết bàn Phật trước bàn thờ vị tân viên tịch và ngược lại.

Có những tang lễ mà môn nhân không khóc lóc, không đeo khăn tang ở mọi hình thức và ngược lại.

Có những tang lễ với trống kèn thiêng liêng, với đầy đủ lễ phẩm cúng dường và ngược lại.

Có những tang lễ trang nghiêm nhưng đơn giản, với việc chôn cất hay hỏa táng và ngược lại.

Lý do tạo nên sự khác biệt này, theo chúng tôi là do quan điểm, chủ trương của từng tông phái, của từng chùa, viện nói chung, và tùy theo tâm nguyện của từng cá nhân nói riêng. Mặc dù mang tính khác biệt, nhưng các thể thức tang nghi đó đều có những cơ sở y cứ.

Theo chuẩn tắc của thiền lâm, được thể hiện cụ thể trong các tác phẩm như *Sắc tu bách trượng thanh quy*², *Thích thị yếu lâm*³, *Thiền lâm tượng khí tiên*⁴, *Thiền môn chánh độ viên tịch khoa nghi*⁵... thì khi một người xuất gia viên tịch, cần phải chuẩn bị các thứ cần dùng như tang phục, quan quách, hương hoa, ẩm thực, trà quả... được cung tiến cùng với các nghi thức như: sái tịnh, thành phục, yết Phật, yết Tổ, an linh, khải minh lộ, phát hành, nhập tháp... Những lễ tang tuân theo các bộ thanh quy này về cơ bản thường giống nhau, và được Phật giáo Bắc truyền ngày nay áp dụng.

Khách quan để nhìn nhận, có thể thấy rằng, tang nghi của hàng xuất gia ngày nay được kế thừa biên soạn từ những tác phẩm thanh quy trước đó, cũng như rút tía từ kho tàng kinh điển, và đôi chỗ tham dẫn các điển cổ Trung Hoa. Do vậy, chúng vừa mang hơi thở của niên đại hình thành, vừa có dấu ấn của kinh điển, kể cả sự hòa quyện các giá trị khác ngoài Phật giáo.

Trên phương diện tích cực, việc thực hiện tuần tự các nghi tiết trong tang lễ có tác dụng truyền thông, nối kết giữa các cảnh giới, chuyên chở và giữ gìn những giá trị đạo đức Phật giáo, và đôi khi tạo nên một sự chấn động tích cực, có tác dụng chuyển hóa trong tâm (Samvega सवेग)⁶.

Không những vậy, nếu trong tang lễ của hàng xuất gia thời xưa, chú trọng đến việc đọc tụng các bài kinh liên quan đến *Vô thường* (S,iii.76)⁷, quan điểm này có thể tìm thấy trong luật *Thiện kiến*⁸, trong *Nam hải ký quy nội pháp truyện*⁹, trong *Sắc tu bách trượng thanh quy*¹⁰...; thì trong tang lễ hàng xuất gia ngày nay, cũng chuyển tải rất nhiều bài kệ có nội dung tương tự. Trong không gian trầm mặc, khi bài kệ tán như: *Nhất điện mộng hoàng lương, nhân mạng vô thường, thân hình bào ảnh tợ ngân sương*... được cất lên đúng cung bậc, cũng có tác dụng hướng người nghĩ đến thực tại vô thường.

Có thể nói, bằng nhiều phương cách khác nhau, các nghi quy dành cho hàng thích tử ngày nay về cơ bản cũng đượm chất thiên vị, nói như kinh điển, là có thể làm cho nhiều người chưa tin khởi lòng tin. Không những vậy, với

nội dung giàu tính triết học Phật giáo, được chuyển tải qua nhiều văn kệ trong các tang nghi, đã có tác dụng thức tỉnh, trị liệu và an ủi cho cả người sống lẫn người vừa khuất.

Tuy nhiên, do các nghi lễ này phần lớn được hình thành dưới thời phong kiến, thế nên những dấu ấn của Nho, Lão thỉnh thoảng cũng đan xen vào những nghi tiết trang trọng dành cho bậc người xuất gia. Không những vậy, trong một vài trường hợp, do chấp nhật nặng nề vào tiểu tiết, được quy định trong thanh quy, một số tang lễ của người xuất gia đã được tổ chức không mấy khác biệt so với tang nghi của người thế tục như, hình thức rườm rà, tang phục tối tã, khóc lóc bi ai...

Bên cạnh đó, mặc dù không phải là số đông, nhưng trong thời đại ngày nay cũng có những bậc xuất gia, ở trong nước¹¹ và ở nước ngoài¹², đã lựa chọn cho mình một tang nghi giản tiện. Được biết, cơ sở lý luận của hình thức tang nghi này căn cứ vào thể thức tang nghi của các bậc Long tượng thuở trước, cũng như tham chiếu với kinh, y cú với luật. Điều này, chúng tôi sẽ tiếp tục làm rõ ở phần sau.

Như vậy, có thể tạm khái quát, có hai hình thức tang lễ cho người xuất gia ngày nay, một hình thức căn cứ vào truyền thống thanh quy thiền môn, và một truyền thống tham chiếu vào kinh, luật.

2. VÀI LIÊN HỆ CỘI NGUỒN CỦA TANG NGHI THÍCH TỬ

Có thể nói, các thể loại tang nghi của Phật giáo Bắc

truyền hiện đang áp dụng tại Việt Nam ngày nay phần lớn có nguồn gốc từ *Sắc tu bách trượng thanh quy*¹³ (thế kỷ XIV). Xét về phương diện kế thừa, tác phẩm *Sắc tu bách trượng thanh quy* đã kế thừa quan điểm từ nhiều bộ thanh quy trước đó, cũng như các tác phẩm văn hiến Trung Hoa, mà trong đó có *Thích thị yếu lãm* ở thời Bắc Tống (960-1127).

Theo *Phật tổ thống kỷ*, quyền bốn mươi bốn, vào niên hiệu Thiên Hi năm thứ ba (1019) đời vua Tống Chân Tông (968-1022), số lượng Tăng, Ni phát triển rất lớn bao gồm 230,127 vị Tăng và 105,643 vị Ni.¹⁴ Cũng trong năm này, thể theo sự khuyến nghị của triều đình, Sa-môn Đạo Thành đã soạn bộ *Thích thị yếu lãm*, gồm ba quyển¹⁵. Kể từ đây, sinh hoạt của Phật giáo nói chung và tang nghi Thích tử nói riêng đã có nhiều ảnh hưởng từ bộ sách này.

Có thể nói, xuyên qua 27 đề mục được đề cập trong ba quyển *Thích thị yếu lãm*, đã định nghĩa, giải thích và đưa vào khuôn khổ những sinh hoạt chính yếu của thiền môn như *xuất gia, thế phát, nhập chúng, lễ lạy, ...* cho đến *thăm bệnh, tổng chung*. Đây là những nỗ lực rất lớn của ngài Đạo Thành. Tuy nhiên, do phụng mệnh triều đình biên soạn, do ảnh hưởng quan kiến cá nhân, thể nên tác phẩm đôi chỗ mang dấu ấn của Nho gia. Đơn cử như vấn đề tang phục.

Mặc dù tác giả là ngài Đạo Thành đã thừa nhận rằng, ngay cả kinh *Niết-bàn* và các bộ luật đều không đề cập đến tang phục; thế nhưng tác phẩm *Thích thị yếu lãm* lại dựa vào sách *Lễ ký*, được dẫn lại từ sách *Tăng huy ký*¹⁶, cho rằng có ba loại tang phục, gồm chánh phục, nghĩa phục và giáng

phục (一正服. 二義服. 三降服). Không những vậy, để hỗ trợ cho quan điểm tang phục, *Thích thị yếu lẫm* còn dẫn sách *Bạch hồ thông*¹⁷ của Nho gia để cho rằng, hàng xuất gia nên sử dụng tang phục, gọi là *Giáng phục* (降服). Các thể loại như khăn tang bịt đầu (頭巾), gậy trong tang lễ (杖)... cũng được thừa tiếp từ các bộ cổ thư Trung Hoa.

Như vậy, có thể nói rằng, vấn đề tang phục của người xuất gia, mà sau này được quy định rõ trong *Sắc tu Bách Trượng thanh quy*, quyển ba, có nguồn gốc từ tư tưởng triết học Nho giáo.

Với Nho giáo, cụ thể là Tống Nho, có quan điểm cho rằng, Tống Nho đã tiếp biến tư tưởng của Phật và Lão, làm thành một bộ phận trong học thuyết của mình¹⁸. Mặc dù vậy, theo chúng tôi, Tống Nho vẫn ngấm ngấm bài xích Phật giáo, cụ thể là ở hai nhà Tống Nho tiêu biểu là Trình Hạo (程颢: 1032-1085) và Trình Di (程頤: 1033-1107).

Bằng chứng là, tranh biện về vấn đề xử lý thân xác sau khi chết. Theo truyền thống Ấn Độ và các nước có cùng ảnh hưởng văn hóa, có bốn táng thức: địa táng, lâm táng, hỏa táng và thủy táng. Theo truyền thống Phật giáo được ghi nhận từ kinh, luật, hỏa táng là táng pháp thường được sử dụng từ Đức Phật cho đến Tăng nhân. Trong xã hội ngày nay, táng pháp này được xem là xu hướng nhân bản, khoa học và văn minh. Thế nhưng, chủ trương này của Phật giáo đã bị hai anh em Trình Hạo và Trình Di (程颢, 程頤) cực lực phản đối, được ghi nhận trong tác phẩm *Nhị trình tập* (二程集):

Thời nay (thời Bắc Tống – người dịch chú), nếu gặp phải kẻ điên cuồng hay một gã say rượu tùy tiện va vào quan tài của tổ tiên, thì thân quyến sẽ khởi lên lòng oán thù chất ngất. Cũng thế, đã gọi là thân thích thì sao nỡ ném người thân của mình vào trong lửa đỏ, chỉ riêng điều đó thôi không thấy lạ lắm sao? Sao không thể thương thay?¹⁹

Đây chỉ là quan điểm của đại diện Tống Nho, thể hiện sự không đồng tình với chủ trương hỏa táng của Phật giáo. Xuyên qua 1.272 trang của tác phẩm *Nhị trình tập*, đã bộc lộ nhiều dấu hiệu cho thấy, hai nhà Nho này không những chống đối Phật giáo, mà còn cổ súy cho nhiều quan điểm đi ngược lại với những tư tưởng nhân bản, nhân văn của Nho gia thời tiền Tần.

Có thể nói, kế thừa những thành tựu trước đó, đến thời Bắc Tống, Phật giáo đã phát triển cực thịnh, với số lượng trên 300 ngàn Tăng Ni ở thời Tống Chân Tông. Yêu cầu bức thiết lúc này là cần phải có một cơ cấu tổ chức với những thiết định đặc thù, nhằm ổn định nề nếp sinh hoạt thiền gia. Việc củng cố bộ máy Tăng quan cùng với sự ra đời các bộ sách mang tính hướng dẫn sinh hoạt Tăng-già như *Thích thị yếu lãm*, *Ngũ sam tập*, *Tăng huy ký*, *Sắc tu bách trượng thanh quy*... là những nỗ lực nhằm đưa sinh hoạt Tăng-già vào khuôn khổ giáo luật và pháp luật.

Tuy nhiên, do hình thành trong dòng chảy văn hóa Trung Hoa, cộng với sự tác động của các bậc vương quyền vừa mộ Phật vừa sùng Nho, thế nên những tác phẩm nghi quy của thiền gia, mà cụ thể ở đây là tang nghi Thích tử, đã

có sự thỏa ước và hòa quyện giữa Nho gia và Phật lý.

3. TANG NGHI GẮN GỬI VỚI KINH, LUẬT: VÀI TRƯỜNG HỢP TIÊU BIỂU

Nếu đếm ngược từ ngày nay đến thời Bắc Tống (960-1127) thì đã hơn một ngàn năm. Đây cũng là khoảng thời gian mà việc tổ chức tang nghi cho hàng Thích tử chịu ảnh hưởng từ các bộ thanh quy, với nhiều nghi tiết mang dấu ấn Nho giáo.

Thực ra, ở những thời kỳ trước đó, mặc dù Nho giáo đã phát triển mạnh, đôi khi cũng tạo sức ép lên vương quyền, gây ra cho Phật giáo nhiều trở ngại to lớn²⁰; thế nhưng, các bậc cao tăng vẫn giữ vững ngọn cờ chánh pháp, vẫn duy trì truyền thống thiền môn thanh sạch, không lẫn lộn tư tưởng Nho gia. Cụ thể ở đây chính là, các bậc cao tăng đã sắp xếp tang nghi của mình rất gần với kinh, luật. Để rõ hơn, chúng ta thử điểm qua những nét chính về tang sự, của ba bậc cao tăng là ngài Thiên Thai, ngài Huyền Tráng và ngài Bất Không.

Ngài Trí Nghi (智顗:538-597), là vị tổ khai tông Thiên Thai ở Trung Quốc, do vậy cũng còn gọi là Thiên Thai Trí Giả. Theo *Tục Cao tăng truyện, quyển 17*²¹, ngài là một cao tăng, chứng Pháp Hoa tam muội (法華三昧), khai sơn 35 ngôi đại tự, hóa độ Tăng chúng hơn bốn ngàn người. Với uy đức danh cao vọng trọng, nhưng khi lâm chung ngài đã cẩn thận dặn dò:

Con người khi đang lâm chung nghe được tiếng

chuông thì họ sẽ tăng thêm chánh niệm. Thở dài hay ngắn nhưng ngưng thở là đến kỳ. Sao phải chờ thân lạnh mới khởi chung thanh? Khóc lóc hay thọ tang như thế gian đều là những việc không nên làm. Các người nên yên lặng, ta sắp sửa rời xa²².

Với ngài Huyền Tráng (602-664), một bậc cao tăng cả đời tận hiến cho Tam Bảo, dẫn thân cầu pháp, miệt mài dịch kinh, được Đường Thái Tông đối đãi trọng hậu. Thế nhưng, trong việc lo hậu sự, Ngài đã để lại di mệnh đơn giản là bó chiếu đem chôn (窆蔀). *Đại Đường Đại Từ Ân tự tam tạng pháp sư truyện*, ghi rằng: *môn nhân tuân theo di mạng của Ngài, lấy chiếu trúc bọc di thể, tôn trí trên xe tang rồi cung rước thân cữu về kinh đô, sau đó tôn trí tại viện phiên kinh Từ Ân²³*. Cùng với ngài Huyền Tráng, di nguyện bó chiếu đem chôn cũng được các vị cao tăng như ngài Thích Đàm Luân (釋曇倫)²⁴, Thích Chí Khoan (釋志寬)²⁵ dặn dò môn nhân thực hiện sau khi quý ngài viên tịch.

Với ngài Bất Không (705-774), là vị thầy của cả ba triều vua nhà Đường (三代帝師), tức là Đường Huyền Tông, Đường Túc Tông và Đường Đại Tông. Theo ngài, nếu không dặn dò hậu sự, thì có lẽ cả quốc gia đều phủ trắng một màu khăn tang khi tiễn biệt ngài. Đọc những lời thống thiết trong di thư dành cho môn nhân đệ tử, đã chứng tỏ ngài không những xứng đáng với tôn hiệu *Tam đại đế sư*, mà còn là tấm gương sáng ngàn đời của bao hàng Thích tử:

Các ông nên biết, nhân thế vô thường, không ai tránh khỏi. Đạo nghĩa thầy trò lấy pháp nghĩa làm tình thân, khác

thế tục hoàn toàn vì không hoài cốt nhục. Các ông nếu vâng lời ta dạy, tức là pháp tử của ta, nếu trái di ngôn sẽ lạc vào phi pháp.

Sau khi ta mãn phần, quyết không được mặc tang phục sô gai, cũng không được thở than khóc lóc. Nếu nhớ ta thì siêng năng tụng niệm, mới xứng đáng gọi là báo ân. Không nên phung phí tiền tài vào các oai nghi tống táng, cũng không được xây dựng mồ mã mà uổng phí nhân công. Chỉ nên tôn trí di thể của ta trên một chiếc giường và nhất tâm niệm tụng. Sau đó đưa ra ngoài thành và y pháp trà-tỳ, khi đã thành tro thì tức thời quăng bỏ. Không được lập linh vị hay họa vẽ chân dung của ta. Nho sinh có bảy mươi hai học trò còn thọ tâm tang, hướng hồ một bậc quán đảnh tương truyền như ta, thì tang nghi sao không hơn thế?²⁶

Từ những di huấn của ba bậc cao tăng tiêu biểu như ngài Thiên Thai, ngài Huyền Tráng và ngài Bất Không, đã cho thấy các ngài chủ trương một tang nghi giản tiện. Di nguyện tôn quý đó không phải vì muốn tạo điều đặc dị, cầu danh, vì tôn danh của quý ngài đã cao chất ngất. Việc làm đó của quý ngài không phải là suy nghĩ nhất thời, bởi lẽ các ngài đã đạt đến chỗ tịch tĩnh, thậm thâm. Theo chúng tôi, những di nguyện khả kính của ba vị cao tăng nêu trên có liên hệ từ cội nguồn kinh, luật.

Trước hết, theo kinh *Tương Ưng (S.v, 161)*²⁷, khi biết đã đến thời, tôn giả Xá-lợi-phất xin phép Đức Phật về quê nhà để viên tịch, mà xung quanh chỉ có vài người thân. Sau khi hỏa táng, đệ tử của ngài là tôn giả Cunda đã thu lấy xá-lợi

bỏ vào bình bát, gói lại trong y và đem về trình với đức Thế Tôn. Sự ra đi nhẹ nhõm, đơn giản và yên bình của vị tướng quân chánh pháp, là bài học sống động cho nhiều thế hệ kế thừa, mà trong số đó có ba vị cao tăng nêu trên.

Không những vậy, theo *Phật thuyết Mục liên vấn giới luật trung ngũ bách kinh trọng sự*, cho biết rằng khi có vị Tỳ-kheo viên tịch, thì *chư Tăng nên dùng hai y Tăng-kỳ-chi²⁸ và Nê-hoàn-tăng²⁹ phủ lên di thể, ngoài ra, các vật dụng khác nên sung vào vật của Tăng, không được chôn theo bất cứ thứ gì. Nếu chôn quá năm tiền thì phạm tội Khi* (Một trong bốn tội nặng – người dịch chú)³⁰.

Nội dung tác phẩm luật học này cũng được ngài Đạo Tuyên (596- 667) dẫn lại và bổ sung thêm trong *Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự* sao, quyển Hạ:

Không được chôn theo những vật hơn năm tiền, nếu chôn như vậy thì phạm tội trọng. Thấy, đệ tử, hoặc bạn đồng học của người chết nên góp tiền làm chi phí an táng. Nếu không có, thì trong chúng tăng hoặc những người khác góp một ít tiền để cúng dường cố thân. Nếu không có nữa thì mượn tạm y, đồ vật của người chết để làm chi phí chôn cất, rồi bồi thường lại cho phù hợp. Trước khi làm việc đó, phải tác pháp yết ma xin tăng³¹.

Có thể thấy, cả hai tác phẩm luật học nêu trên đều khẳng định, không được chôn cùng vị Tỳ-kheo đã mất quá năm tiền. Vậy năm tiền là bao nhiêu?

Năm tiền (五錢), có khi được dịch âm là Ngũ-ma-sái (五磨灑) là đơn vị tiền tệ cực nhỏ ở thời Phật. Phạn ngữ

ghi là Pañca-Māsaka, theo từ điển Pāli của PTS, thì Pañca-Māsaka có giá trị tương đương bằng một hạt đậu. Theo *Nhất thiết kinh âm nghĩa*, năm tiền chỉ có giá trị tương đương như năm hạt ngô đồng (梧桐子)³². Theo kinh *Hiền ngu*, quyển sáu, thì năm tiền có thể mua được một bó củi³³.

Do đó, đề tuân hành quy định không được chôn theo người chết quá năm tiền, thì chỉ còn phương cách là đơn giản hóa tang nghi đến mức có thể. Sự kiện cả ba vị cao tăng nêu trên, chủ trương đơn giản tang nghi, phải chăng ngài đã gián tiếp thực thi điều luật này?

Không những vậy, việc khóc than cho người chết cũng là việc không đúng pháp. Trong kinh *Tiểu Bộ*, Đức Phật phê phán vị Tỳ-kheo già đã khóc vì đệ tử chết khi còn quá trẻ³⁴. Tham chiếu với luật, việc Tỳ-kheo khóc ra tiếng cho người đã khuất như thầy tổ, cha mẹ, huynh đệ thì phạm tội Đọa³⁵.

Như vậy, tang nghi nương theo kinh, luật là tang nghi đúng pháp. Từ công hạnh và kể cả di ngôn của ba vị cao tăng vừa dẫn ở trên, đã chứng tỏ các ngài không những sống đúng theo kinh, mà khi ra đi cũng tuân hành theo giới luật.

4. NHẬN ĐỊNH

Theo quan điểm của Đức Phật, thân thể chỉ là sự hòa hợp của bốn đại, năm uẩn, được hình thành trên cơ sở duyên sanh. Với ngài, thân thể của con người chỉ là phương tiện mang tính tạm bợ, nhất thời trong chuỗi luân hồi vô tận.

Cùng thời với Đức Phật, đã có những tôn giáo chủ

trương xem tế lễ và các thể thức tang nghi là những thực hành trọng yếu. Đức Phật cũng thừa tiếp quan điểm này, nhưng đã có những thay đổi cần thiết.

Đi qua vùng đất mới, Phật giáo đối diện với nhiều thách thức, nguy cơ. Muốn tồn tại, yêu cầu bức thiết phải có sự uyển chuyển, tùy duyên. Tuy nhiên, uyển chuyển là chấp nhận sự thay đổi ở mức độ tiểu tiết. Tùy duyên không đồng nghĩa chấp nhận những điều trái với lời Phật dạy trong kinh.

Tang nghi của hàng Thích tử nói chung là ứng xử nghi lễ cần có trong phần cuối của cuộc đời, và cần được thống nhất trong thiên môn quy củ. Theo ngài Đạo Tuyên, *việc tang lễ, chôn cất, bắt nguồn từ các phong tục thế gian. Nếu quá đơn giản, tùy thời cho qua thì thành ra bất nhẫn. Nếu trang hoàng phung phí thì giống các nghi thức ở thế gian*³⁶.

Từ thực tế cho thấy, mãi đến hôm nay vẫn chưa có một khuôn mẫu tang nghi khả tín dành riêng cho bậc xuất sĩ. Hy vọng rằng, khi có nhiều bậc tôn đức cùng trầm tư, thì ở tương lai không xa, tang nghi của hàng Thích tử sẽ trở về đúng nguồn cội.

Sống cái nhà, thác cái mồ là tín niệm mang tính bản địa. Phật giáo tôn trọng tín niệm này cũng như các tang nghi chuyên chở các giá trị nhân văn, nhưng không xem đó là mục tiêu tối hậu của đời tu. Vì suy đến cùng, việc quá chú trọng và chiều chuộng xác thân, dù khi sống hay sau khi chết, là những biểu hiện của tư duy hữu ngã.

CHÚ THÍCH

¹ Ngạn ngữ Phật giáo. Nguyên tác xưa nhất của câu ngạn ngữ này được tìm thấy trong ngữ lục của thiền sư Viên Ngộ Phật Quả (1063-1135): *Sống như mặc thêm áo, chết như cởi hạ y* (生如著衫.死如脫袴). Xem, 大正藏第 47 冊 No. 1997 圓悟佛果禪師語錄, 卷第十三, 小參六. Ở Việt Nam, câu ngạn ngữ này cũng xuất hiện ở dòng đầu tiên trong bài thơ *Sanh tử* (生死) của Trần Thánh Tông (1240-1290): 生如著衫, 死如脫袴

² 大正藏第 48 冊 No. 2025 敕修百丈清規.

³ 大正藏第 54 冊 No. 2127 釋氏要覽.

⁴ 大藏經補編第 19 冊 No. 0103 禪林象器箋.

⁵ Thích Nguyên Tâm, thủ lục, *Thiền môn chánh độ viên tịch khoa nghi*, bản lưu hành nội bộ, 2001.

⁶ Monier-Williams, M. *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014. p. 1115.; Buddhadatta Mahāthera A.P. *Consice Pāli-English Dictionary*. Sri Lanka: University of Ceylon, 1949. p. 292.

⁷ Hán tạng tương đương: 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第二十九, 說無常經.

⁸ 大正藏第 24 冊 No. 1462 善見律毘婆沙, 卷第十一.

⁹ 大正藏第 54 冊 No. 2125 南海寄歸內法傳, 卷第二, 十二尼衣喪制.

¹⁰ 大正藏第 48 冊 No. 2025 敕修百丈清規, 卷第三.

¹¹ Đơn cử gần nhất là tang lễ của HT. Thích Thông Lạc, ở Tây Ninh.

¹² Như tang lễ của HT. Thánh Nghiêm ở Đà Loan.

¹³ Tác phẩm này dựa trên bộ Thanh quy của ngài Bách Trượng Hoài Hải (720- 784) biên soạn vào thế kỷ VIII, đời Đường. Do thất lạc nên đến thế kỷ XIV, cháu nối dòng là ngài Đông Dương Đức Huy, vâng sắc mệnh của nhà Nguyên biên soạn lại, lấy tên là *Sắc tu Bách trượng thanh quy*. Xem, *Sắc tu bách trượng thanh quy*, Thích Phước Sơn và Lý Việt Dũng, dịch, NXB. Tôn giáo, 2008

¹⁴ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第四十四. Nguyên văn: 僧二十三萬百二十七人. 尼萬五千六百四十三人.

¹⁵ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第四十四. Nguyên văn: 錢唐

月輪山沙門道誠.以朝廷覃恩普度.撰釋氏要覽三卷.

¹⁶ *Tăng huy ký* gọi cho đủ là *Hành sự sao tăng huy ký* (行事鈔增暉紀), gồm 20 quyển, do ngài Hi Giác soạn. Theo *Tổng cao tăng truyện*, quyển 16, ngài Hi Giác ngoài kiến giải về Phật pháp còn rất am tường Dịch lý của Nho gia.

¹⁷ *Bạch hổ thông* là một tác phẩm văn hiến quan trọng của Nho gia thời cổ đại. Theo *Phật tổ lịch đại thông tải*, quyển 5, vào thời Đông Hán (25-220) Hán Chương Đế ra lệnh cho Trịnh Huyền cùng những nho sinh khác biên soạn sách *Bạch hổ thông*. Xem, 大正藏第 49 冊 No. 2036 佛祖歷代通載, 卷第五. Nguyên văn: 帝命鄭玄等諸生作白虎通.

¹⁸ Cao Xuân Huy, *Tư tưởng phương Đông – Gợi những điểm nhìn tham chiếu*, NXB. Văn Học, 1995, tr.197.

¹⁹ 程顥, 程頤, 著. 二程集. 北京: 中華書局. 1981年版, 58頁. Nguyên văn: 今有狂夫醉人, 妄以其先人棺槨一彈, 則便以爲深讎巨怨, 及親拽其親而納之火中, 則略不以爲怪, 可不哀哉.

²⁰ Bốn lần pháp nạn của Phật giáo Trung Hoa, được cô đọng trong bốn chữ: *Tam Vô nhất Tôn chi ách*.

²¹ 大正藏第 50 冊 No. 2060 續高僧傳, 第十七, 釋智顛.

²² 大正藏第 50 冊 No. 2060 續高僧傳, 卷第十七, 釋智顛. Nguyên văn: 人命將終. 聞鍾磬聲增其正念. 唯長唯久氣盡爲期. 云何身冷方復響磬. 世間哭泣著服皆不應作. 且各默然. 吾將去矣.

²³ 大正藏第 50 冊 No. 2053 大唐大慈恩寺三藏法師傳, 卷第十. Nguyên văn: 於是門人遵其遺命, 以籩箬爲輿, 奉神柩還京, 安置慈恩翻經堂內.

²⁴ 大正藏第 50 冊 No. 2060 續高僧傳, 卷第二十.

²⁵ 大正藏第 50 冊 No. 2064 神僧傳, 卷第六.

²⁶ 大正藏第 52 冊 No. 2120 代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集, 三藏和上遺書一首. Nguyên văn: 汝等須知. 人代無常誰免此也. 師資之道以法義情親不同骨肉. 與俗全別. 汝等若依吾語是吾法子. 若違吾命則非法緣. 吾壽終後. 並不得著服及有哭泣攀慕. 憶吾即勤加念誦. 是報吾恩. 亦不得枉破錢財威儀葬送. 亦莫置其瑩域虛棄人功. 唯持一床. 盡須念誦. 送至郊外. 依法荼毘. 取灰加持. 即便散却. 亦不得立其靈机圖寫吾形. 儒生七十二子尚有心喪. 吾教灌頂相傳都不然也.

²⁷ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 574-577.

²⁸ Áo lót phủ vai. Theo, 大正藏第 54 冊 No. 2130 翻梵語, 卷第三, 僧祇支.

²⁹ Cái quần. Theo, 大正藏第 54 冊 No. 2130 翻梵語, 卷第三, 泥洹僧.

³⁰ 大正藏第 24 冊 No. 1483a 佛說目連問戒律中五百輕重事. 問比丘死亡事品第十. Nguyên văn: 僧與泥洹僧僧祇支自覆, 自餘盡入僧物, 一切不得埋. 埋滿五錢, 犯棄.

³¹ Luật tổ Đạo Tuyên, *Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự sao*, tập 2, Tỳ-kheo Thích Minh Thông chủ biên, NXB. Hồng Đức, 2017, tr. 362.

³² 大正藏第 54 冊 No. 2128 一切經音義, 卷第六十, 五磨灑.

³³ 大正藏第 04 冊 No. 0202 賢愚經, 卷第六.

³⁴ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 4, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 644.

³⁵ 大正藏第 24 冊 No. 1483a 佛說目連問戒律中五百輕重事. 問比丘死亡事品第十. Nguyên văn: 問: 師徒父母兄弟死, 得哭不? 答: 不得, 一舉聲犯墮.

³⁶ Luật tổ Đạo Tuyên, *Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự sao*, tập 2, Tỳ-kheo Thích Minh Thông chủ biên, NXB. Hồng Đức, 2017, tr.361.

NGHIÊN CỨU VỀ VẤN ĐỀ CÚNG TẾ VÀ CỨU ĐỘ HƯƠNG LINH TRONG KINH TẠNG NIKĀYA

*Có những lậu hoặc phải do thọ dụng được đoạn trừ¹.
(Atthi āsavā paṭisevanā pahātabbā)²*



Cúng tế cho người đã khuất là một thực thể văn hóa của nhân loại, được biểu hiện dưới nhiều hình thức lễ nghi, tùy theo quan điểm tôn giáo, tín ngưỡng... của chủ thể văn hóa.

Với Phật giáo, cúng tế ở đây mang nghĩa cung cấp vật thực cho một đối tượng hay một nhóm đối tượng, được thực hiện thông qua một hình thức lễ nghi. Đối tượng cúng tế trong bài viết chính là người đã khuất, mà ở đây tạm thống nhất với tên gọi hương linh.

Trong giới hạn bài viết, cứu độ hương linh mang nghĩa chuyển hóa, khích lệ, cứu giúp một phần. Đây là những ước định ban đầu trước khi tiếp cận đề tài tuy gần gũi nhưng cũng rất mực đặc thù này.

1. VÌ SAO CẦN PHẢI CÚNG TẾ? TÍNH CHẤT VÀ PHẨM VẬT DÙNG ĐỂ CÚNG TẾ

Vì sao phải cúng tế hương linh?

Trước hết, theo lời Phật dạy trong kinh *Tăng chi* (A.ii,65), trong những bốn phận của một người đệ tử lý tưởng, thuật ngữ gọi là Thánh đệ tử (*ariyasāvaka*), cần phải

thực hiện *năm loại hiến cúng* (pañcabalim). Một trong năm loại hiến cúng đó, chính là *hiến cúng cho các vong linh quá khứ*³ (pubbapetabalim).

Thứ hai, *tất cả loài hữu tình do các món ăn* (āhāra) *mà an trú*⁴ (Sabbe sattā āhāraṭṭhitikā. Bản kinh Hán tạng tương đương ghi: 一切眾生皆仰食存⁵). Muốn tồn tại phải có thức ăn. Việc cúng tế là một trong những cách thức cung cấp vật thực giúp cho chúng sanh tồn tại. Đây cũng là một phương cách nuôi dưỡng và phát triển lòng thương yêu.

Thứ ba, trong nhận thức chánh kiến, hiểu đúng về việc cúng dường cũng như tế tự là một trong những nội dung cơ bản. Kinh ghi: *Và này các Tỳ-kheo, thế nào là chánh kiến hữu lậu, thuộc phước báo, đưa đến quả sanh y? Có bố thí, có cúng dường, có tế tự, có quả báo các nghiệp thiện ác, có đời này, có đời khác, có mẹ, có cha, có các loại hóa sanh... là chánh kiến hữu lậu, thuộc phước báo, đưa đến quả sanh y*⁶.

Thứ tư, tri ân và báo ân là phẩm chất đạo đức không thể thiếu của người đệ tử Phật. Sở dĩ được gọi là con người lý tưởng (*bậc thượng nhân*: sappurisa⁷) là phải biết ân và nỗ lực báo ân. Cha mẹ và người thân là những ân lớn giúp chúng ta tồn tại và trưởng thành. Việc cúng tế cha mẹ và người thân là một trong những cách thức nhằm thể hiện lòng tri ân và báo ân.

Như vậy, việc cúng tế cho người đã khuất trong đó có cha mẹ và bà con là trách vụ cần làm của một người đệ tử Phật lý tưởng. Ở đây, việc chỉ rõ tính chất tế tự cũng như phẩm vật dùng để cúng tế là những nội dung cần làm rõ tiếp theo.

Tính chất và phẩm vật dùng để cúng tế

Với Bà-la-môn giáo, tế tự là một trong những phận sự cơ bản của con người, muốn thanh tịnh thân tâm, cần phải thông qua cúng tế⁸. Trong bốn bộ *Veda*, đã dành riêng bộ *Yayur-Veda* chuyên về cúng tế⁹. Chính vì vậy, có những Bà-la-môn chủ trương rằng *sự thanh tịnh chứng đạt được nhờ tế tự*¹⁰ (yaññena suddhī). Một trong những bằng chứng về quan điểm này, đó là khi vua Ba Tư Nặc gặp phải ác mộng, các vị Bà-la-môn đã đề xuất một đại tế đàn¹¹, mà chỉ tính riêng vật nuôi đã có *năm trăm con bò đực, năm trăm con bò con đực, năm trăm con bò con cái, năm trăm con dê, và năm trăm con cừu (urabbha) được dắt đến trụ tế lễ để làm lễ tế đàn* (S.i,75)¹². Truyền thống hiến tế bằng sinh vật sống này hiện còn được tổ chức ở một vài nơi tại Ấn Độ, Nepal và bị dư luận thế giới cực lực chống đối. Theo Đức Phật, tế đàn như vậy không có an lạc mà dẫn đến khổ đau.

Việc không đồng tình với những tế đàn tằm máu, đã làm cho nhiều đại diện tôn giáo và cả các bậc vương quan nghĩ rằng Đức Phật chống đối việc cúng tế. Ngay đây, Đức Phật đã giải thích rằng: *Này Bà-la-môn, Ta không tán thán tất cả loại tế đàn. Nhưng này Bà-la-môn, Ta không phải không tán thán tất cả loại tế đàn... này Bà-la-môn, Ta tán thán tế đàn không có sát sanh* (A.ii,42). (evarūpaṃ kho ahaṃ, brāhmaṇa, nirārambhaṃ yaññaṃ vaṇṇemi). Sự khẳng định này được tỏ rõ qua những vần kệ do chính Đức Phật tuyên thuyết:

Tế đàn không sát sanh,

Làm đúng thời thích hợp,
 Té đàn vậy, các bậc,
 Phạm hạnh khéo chế ngự,
 Đã vén rộng bức màn,
 Khi còn ở trên đời,
 Các bậc vượt thời gian,
 Đi đến tế đàn ấy.
 Bạc Giác ngộ thiện xảo,
 Tán thán tế đàn ấy,
 Hoặc tại lễ tế đàn,
 Hoặc tín thí vong linh,
 Té vật cúng xứng đáng,
 Té lễ tâm hoan hỷ,
 Hướng đến ruộng phước lành,
 Đối các vị Phạm hạnh,
 Khéo cúng, khéo tế lễ,
 Khéo dâng bậc đáng cúng,
 Té đàn vậy rộng lớn,
 Chư Thiên đều tán thán,
 Bạc Trí sau khi lễ,
 Tín thành tâm giải thoát¹³.

Theo Đức Phật, với những tế đàn không sát sanh thì yêu cầu phẩm vật của những tế đàn này được hoàn tất chỉ với dầu, sanh tô, thực tô, mật và đường miêng¹⁴ (Sappitelanavanīdadhimadhuphāṇitena ceva te yaññā niṭṭhānamagamamsu). Trong thời Đức Phật, các loại thực phẩm đặc thù như bơ và dầu (sappitela), bơ tươi (navanīta), sữa đặc (dadhi), một ong (madhu) đường miêng (phāṇita)

là những thực phẩm chay phổ dụng và dễ tìm. Từ cơ sở do Đức Phật đề xuất này, có thể linh động về phẩm vật cúng tế trong từng thời kỳ xã hội, miễn làm sao, phẩm vật cúng tế không bao gồm sinh mạng cũng như không chuyên chở sự đau khổ của chúng sanh.

Trong bối cảnh các tôn giáo ở Ấn Độ lúc bấy giờ đều phải vận dụng các hình thức hiến tế sinh linh, như là một phương tiện thông đạt với thần minh, thì việc mở ra một phương cách tế tự vừa thanh khiết, vừa đơn sơ vừa mang tính bảo hộ sự sống, đã khẳng định tính nhân văn trong quan điểm tế tự của Đức Phật.

2. SAU KHI CHẾT SANH VỀ ĐÂU VÀ HƯƠNG LINH NÀO NHẬN ĐƯỢC CÚNG PHẨM?

Chúng sanh sau khi chết phần lớn sanh về đâu?

Trong năm cảnh giới tái sanh được đề cập trong kinh *Trường bộ*¹⁵ và *Trung bộ*¹⁶ bao gồm: *địa ngục, bàng sanh, ngạ quỷ, người và chư thiên*, xét về giá trị phước báu thì cao nhất là chư thiên và thấp nhất là địa ngục. Một chúng sanh chưa chấm dứt các nguyên nhân tái sanh, thì sau khi chết phải sanh vào một trong năm cảnh giới vừa nêu.

Theo khảo sát, để sanh làm chư thiên là điều không dễ, vì ít nhất phải thành tựu niềm tin bất động đối với Đức Phật (S.i,26)¹⁷, là một trong những yếu tố để thành tựu quả vị dự lưu. Không những vậy, *các bậc hữu tình này do thành tựu thân thiện hành, khẩu thiện hành, ý thiện hành, không công*

*kích các bậc Thánh, có chánh kiến, thọ trì nghiệp phù hợp chánh kiến, các vị ấy sau khi thân hoại mạng chung, được sanh vào thiện thú, Thiên giới, ở đời này*¹⁸.

Trong khi đó, muốn được tái sanh làm người thì cần phải *từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục, từ bỏ nói láo, từ bỏ nói hai lưỡi, từ bỏ nói lời độc ác, từ bỏ nói lời phù phiếm, không có tham ái, không có tâm sân hận, có chánh kiến. Người ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sanh cộng trú với loài người* (A.v, 269)¹⁹. Nói rõ hơn, hoàn thiện đầy đủ năm giới là một trong những yêu cầu cơ bản để được sanh lại làm người. Sanh làm người rất khó. Hình ảnh con rùa mù được kinh *Trung bộ*²⁰ và cả kinh *Tương ưng* (S.v,456)²¹ mô tả, sau một trăm năm mới nổi lên và chui lọt vào bọng cây lênh đênh trên mặt biển, là ví dụ sinh động về sự khó khăn này. Đó cũng là sự khẳng định của Đức Phật: *Này các Tỳ-kheo, rất ít là chúng sanh được tái sanh làm người! Còn rất nhiều là những chúng sanh phải tái sanh ra ngoài loài người!* (S.ii,263)²².

Nếu như không thể tái sanh vào cảnh giới của con người hay chư Thiên thì chỉ còn ba cảnh giới còn lại, tức là địa ngục, quạ quỷ và súc sanh.

Cảnh giới địa ngục nhằm chỉ cho nơi thọ khổ báo. Kinh *Thiên sứ* mô tả nhiều loại địa ngục với những hình phạt liên tục và thảm khốc, *nhưng người ấy không có thể mạng chung, cho đến khi ác nghiệp của người ấy chưa được tiêu trừ*²³.

Chúng sanh bị sanh vào cảnh giới quạ quỷ là *do thành tựu thân ác hành, khẩu ác hành, ý ác hành, công kích các*

bậc Thánh, có tà kiến, thọ trì nghiệp phù hợp với tà kiến, các vị ấy sau khi thân hoại mạng chung, bị sanh vào cõi ngạ quỷ (pettivisaya)²⁴.

Cảnh giới súc sanh dễ nhận thấy, vì phần lớn chúng cùng tồn tại trong cảnh giới con người, phương cách thọ dụng để tồn tại cũng như con người và phải chịu nhiều khổ đau mà chúng ta dễ dàng nhận thấy.

Với tuệ giác của Đức Phật, sau khi mất thân người, khả năng sanh vào loài ngạ quỷ chiếm một tỷ lệ rất cao. Kinh *Tương ưng* (S.v,475) đã khẳng định điều này:

Này các Tỳ-kheo, ít hơn là các chúng sanh sau khi chết từ thân người, được tái sanh làm người lại. Và nhiều hơn là các chúng sanh sau khi chết từ thân người, phải tái sanh vào cõi ngạ quỷ²⁵.

Như vậy, từ lời dạy của Đức Phật và từ thực tế nghiệp cảm của chúng sanh, đã cho thấy rằng, nếu như không nỗ lực tu tập và gìn giữ trọn vẹn năm giới, thì ba cảnh giới, địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh sẽ là nơi chốn dung thân của phần đông chúng sanh. Và ngay đây, một nghi vấn cần đặt ra là, khi đã tái sanh vào một trong ba cảnh giới đó, thì chúng sanh nào có thể thọ dụng cúng phẩm do sự tế tự của người thân?

Hương linh nào nhận được cúng phẩm?

Theo kinh *Tăng chi* (A.v,269), chỉ có chúng sanh đọa vào loài ngạ quỷ mới có thể thọ dụng cúng phẩm do người thân tế tự.

Kinh ghi: *Người ấy, sau khi thân hoại mạng chung,*

sanh vào cõi ngạ quỷ. Món ăn của chúng sanh ngạ quỷ như thế nào, tại đây, vị ấy nuôi sống với món ăn ấy; tại đây, vị ấy tồn tại với món ăn ấy. Món ăn nào các bạn bè, hoặc thân hữu, hoặc bà con, hoặc người cùng huyết thống từ đây muốn hướng cúng cho vị ấy; tại đây, vị ấy sống với món ăn ấy; tại đây, vị ấy tồn tại với món ăn ấy. Đây Bà-la-môn, đây là tương ung xứ, trú ở đây, vị ấy được lợi ích của bố thí ấy²⁶.

Trong liên hệ ngữ nghĩa, trong kinh tạng Pāli, từ thông dụng để biểu đạt về người đã chết là *peta*. *Peta* có nghĩa là *đã quá vãng* (gone past), *đã khuất* (departed), *vong hồn người chết* (the departed spirit)²⁷. *Peta* là một dạng chúng sanh sống trong cảnh giới *Pettivisaya*, tạm gọi là *quỷ giới*²⁸ (A.iv, 247). Trong kinh điển, tùy theo ngữ cảnh kinh văn mà định ngữ *peta* đi kèm với những danh từ tương ứng, nhằm tạo ra từng nghĩa cụ thể như *pubbapeta* (huong hồn quá vãng), *ñātipeta* (thân quyền đã khuất, hoặc còn gọi là *ngạ quỷ quyền thuộc*).

Phải chăng, khi kinh điển Pāli phần lớn sử dụng từ *peta* nhằm chỉ cho những người đã khuất, đã ẩn chứa một thực tế nghiệt ngã: phần lớn chúng sanh sau khi chết đều sanh vào ngạ quỷ? Khảo sát về các loài ngạ quỷ trong kinh điển Pāli là phương cách gián tiếp làm rõ câu hỏi này.

3. LƯỢC KHẢO VỀ QUỶ GIỚI (PETTIVISAYA) TRONG KINH ĐIỂN PĀLI

Các loài quỷ khổ trong kinh Tương ưng

Theo kinh *Tương ưng* (S.ii, 254 - S.ii,261), khi ngài

Mahā Moggallānā từ núi Linh Thứu (Gijjhakūta) xuống thành Vương-xá (Rājagaha) khát thực, ngài đã thấy nhiều loài khỏ quý được liệt kê như sau:

1. Thân hình như bộ xương, kẻ ấy vốn là đồ tể giết trâu bò (goghatako).
2. Hình dạng như một đồng thịt, kẻ ấy vốn là một đồ tể giết trâu bò.
3. Thân hình như miếng thịt, người ấy trước đây là kẻ săn bắt chim.
4. Thân hình như cái bị da, là kẻ trước đây làm nghề giết dê.
5. Thân hình có lông như đao kiếm, là kẻ trước đây làm nghề giết heo.
6. Thân hình có lông bằng những cây lao, là kẻ trước đây làm nghề thợ săn.
7. Thân hình có lông bằng những mũi tên, là kẻ trước đây làm nghề tra tấn.
8. Thân hình có lông bằng những cây kim, là kẻ trước đây làm nghề điều phục các loài thú.
9. Thân hình có lông bằng những mũi tên đâm khắp cơ thể, kẻ ấy trước đây làm nghề do thám.
10. Thân hình đặc thù với hai hòn đá lớn, kẻ ấy trước đây làm nghề phán quan.
11. Nhân dạng đặc thù với phần đầu chìm trong hồ phân, kẻ ấy trước đây là kẻ thông dâm.
12. Nhân dạng chìm trong đồng phân, hai tay bóc ăn, kẻ ấy trước đây mắng nhiếc và mời chúng Tỳ-kheo ăn phân.
13. Hình dạng người phụ nữ bị lột da, kẻ ấy trước đây là

người gian phụ.

14. Hình dạng một phụ nữ xấu xí, hôi hám bị chim chóc cắn rĩa, kẻ ấy trước đây làm nghề bói toán.
15. Hình dạng người phụ nữ khô héo, dính đầy than, kẻ ấy trước đây là đệ nhất phu nhân ở Kalinga, hành hạ vương nữ khác, bằng cách đổ than nóng lên người.
16. Một kẻ không có đầu, con mắt và miệng nằm trên ngực, kẻ ấy trước đây là kẻ cướp có tên là Hārīka.
17. Một Tỳ-kheo với y và toàn thân bị cháy đỏ, vị ấy vốn là ác Tỳ-kheo trong thời Đức Phật Kassapa.
18. Một vị Tỳ-kheo Ni toàn thân bị cháy đỏ, vị ấy trước đây là một ác Tỳ-kheo Ni.
19. Một học nữ với toàn thân cháy đỏ, vị ấy trước đây là một ác học nữ.
20. Một Sa-di với toàn thân cháy đỏ, vị ấy trước đây là một ác Sa-di.
21. Một Sa-di-ni với toàn thân cháy đỏ, vị ấy là một ác Sa-di di²⁹.

Trên đây là 21 loại quỷ khổ do chính Tôn giả Mahā Moggallāna trông thấy và mô tả chi tiết. Ngoài ra, trong *Petavatthu*, dịch là *Chuyện nga quý*, ghi nhận 51 câu chuyện về nga quý, đã mô tả chi tiết và sinh động về khổ cảnh của nga quý.

Sự thực về các loài quỷ và khổ cảnh của chúng, đã được Đức Phật xác tín: *Xưa kia, này các Tỳ-kheo, Ta đã thấy chúng sanh ấy nhưng Ta không có nói. Nếu Ta có nói, các người khác cũng không tin Ta. Và những ai không tin Ta,*

*những người ấy sẽ bị bất hạnh, đau khổ lâu dài*³⁰. (Pubbeva me so, bhikkhave, satto diṭṭho ahoṣi, api cāhaṃ na byākāsiṃ. Ahañcetam [ahamevetam (sī.)] byākareyyam, pare ca me [pare me (sī.)] na saddaheyyum. Ye me na saddaheyyum, tesam tam assa dīgharattam ahitāya dukkhāya).

Từ sự mô tả các loài khổ quý của ngài Mahā Moggallāna trong hành trình từ núi Linh Thứu (Gijjhakūta) xuống thành Vương-xá (Rājagaha), đã chuyển tải thông tin, quý giới (Pettivisaya) vẫn tồn tại song hành cùng cảnh giới loài người (Manussā) mà với mắt phàm, con người không thể thấy được. Quý giới (Pettivisaya) rất đa dạng, không chỉ bao gồm khổ quý mà còn có những loại có năng lực thần thông, đôi khi có khả năng giao tiếp cũng như tác động đến con người. Điều này sẽ rõ ràng hơn khi khảo sát về các loại quý thần có năng lực hộ pháp cũng như gây khổ đau cho người.

Các loại quý thần có năng lực

Nếu căn cứ vào năm cảnh giới tái sinh (*pañcagati*) như đã nêu trên, thì có một dạng chúng sanh không ở cảnh giới con người (*amanussā*), không thuộc hàng chư Thiên và cũng không hẳn là loài khổ quý. Dạng thức chúng sanh này vừa có khả năng bảo hộ con người vừa có khả năng gây hại với tên gọi là quý Dạ-xoa (Yakkha)³¹.

Theo *Từ điển Phật học nhân xưng Pāli* (Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names), với một số loại quý có phước báu đôi khi cũng được gọi là Dạ-xoa³². Khảo kinh tạng Pāli cho thấy, chúng sanh đặc thù này có chức năng bảo hộ hoặc đôi khi gây trở ngại cho người.

Trước hết, về phương diện bảo hộ, đầu tiên phải kể đến vị Dạ-xoa Kim Cang Thủ (Vajirapāṇi) cầm chùy sắt hăm dọa Niganthaputta Saccaka: *Nếu Thế Tôn hỏi đến câu hỏi thứ ba, một câu hỏi hợp lý mà Niganthaputta Saccaka không trả lời, thì ta sẽ đánh bẻ đầu nó ra làm bảy mảnh*³³. Mười vị La-sát nữ trong kinh *Pháp hoa* cũng có chức năng tương tự như vị Dạ-xoa này³⁴.

Trong kinh *Tương ưng* (S.i,204) và cả trong Jataka (No.392)³⁵ đều đề cập sự kiện, có vị Tỳ-kheo, sau buổi khất thực thường đi xuống hồ ngửi hoa sen. Một vị thần khuyến vị ấy đừng nên như thế, vị ngửi hoa cũng là trộm hương (*gandhatthenosi*). Nghe lời cảnh tỉnh, vị Tỳ-kheo ấy hoảng sợ và từ bỏ thói quen xấu đó. Lời bộc bạch chân thành của vị Tỳ-kheo đã chứng tỏ sự tỉnh ngộ của vị ấy: *Thật sự này Dạ-xoa/ Ông biết ta, thương ta/ Hãy nói lại với ta/ Khi thấy ta như vậy*.³⁶

Có thể nói, trong cảnh giới quỷ thần, những vị có năng lực đôi khi tác động qua lại với cảnh giới con người. Kinh *Tương ưng* (S.i,61 và S.i,203) đã đề cập các vị Tỳ-kheo trú ở *Câu-tát-la* (Kosala), *trên sườn Tuyết sơn* (Himavanta), *tại một cốc nhỏ trong rừng. Họ tự cao, tự mãn, dao động, lấm mồm lấm miệng, ăn nói huyên thuyên, thất niệm, không tỉnh giác, không định tĩnh, tâm tư tán loạn, các căn không chế ngự* được ví như loài ngựa quý (*yathā petā*)³⁷. Vị thần cư trú ở khu rừng ấy đã nói lên một bài kệ nhắc nhở các vị Tỳ-kheo. Sau khi nghe xong, các vị ấy xúc động và đã nỗ lực tinh tấn.

Về phương diện gây hại cho người, ngay cả Đức Phật cũng gặp phải sự gây hấn của loài Dạ-xoa, mặc dù chúng không thể làm gì được ngài. Theo kinh *Āḷavakā* (S.i,218 - Sn.31³⁸), Dạ-xoa *Āḷavakā* đã ba lần yêu cầu Đức Phật đi vào, đi ra. Đến lần thứ tư, Đức Phật không thực hiện yêu cầu của Dạ-xoa *Āḷavakā* và đã hàng phục, chuyển hóa chúng³⁹. Dạ-xoa *Sūciloma* cũng dùng thân mình đẩy gai nhọn định cọ vào thân của Thế Tôn nhưng không chạm được Ngài (S.i, 207)⁴⁰. Tương tự, một Dạ-xoa đã gõ vào đầu Tôn giả *Sāriputta* khi ngài vừa cạo sạch tóc, lấp loáng dưới ánh trăng, mặc dù không hại được Tôn giả, nhưng đã tạo nên một âm thanh chấn động (Ud.39)⁴¹.

Kinh *Trường bộ* đã ghi nhận có một loại Dạ-xoa ăn thịt những người thương buôn khi bị rơi vào quỹ kẻ⁴². Không những thế, trong *Tương ưng Dạ-xoa* còn ghi lại trường hợp một đứa trẻ con bị Dạ-xoa ám ảnh, nhờ đọc bài kệ của một vị La-hán mà thoát khỏi sự chi phối của Dạ-xoa (S.i,209)⁴³.

Như vậy, quỷ giới (*Pettivisaya*)⁴⁴ bao gồm cả khổ quỷ, quỷ đói và cả các dạng quỷ thần có năng lực. Theo khảo sát, các loài quỷ tồn tại trong quỷ giới (*Pettivisaya*), một số qua lại giữa chư Thiên và loài người (*Yakkha*), một số sống chung với loài người trong nhân dạng (*Manussapeta*)⁴⁵. Số lượng chúng sanh tồn tại trong quỷ giới rất đông, bao gồm nhiều hạng, loại; từ những chúng sanh làm nghề hạ tiện cho đến những bậc đi trên con đường cao quý như Sa-môn, Bà-la-môn. Một số chúng sanh trong quỷ giới đôi khi có những liên hệ với con người, như trường hợp người chồng vừa khuất của cư sĩ *Velukantakī*, mẹ của *Nanda* (A.iv,63)⁴⁶.

Theo kinh *Tăng chi*, việc cúng tế của người thân thì chúng sanh ở quỷ giới có thể thọ nhận, vì thuộc tương ưng xứ. Ở đây, cần lưu ý rằng, kinh *Tăng chi* chỉ đề cập đến các loài quỷ nói chung mà không khu biệt chỉ có riêng loài quỷ nào mới được quyền thọ dụng. Cũng bàn về vấn đề này, kinh *Mi Tiên vấn đáp* (Milinda Pañha) xác định rằng, chỉ có ngạ quỷ Paradattū Pajīvī mới thọ dụng được, nhưng phải do sự hồi hướng từ chư Tăng⁴⁷.

Xem ra, thân bằng quyến thuộc tái sanh ở quỷ giới có thể thọ dụng được phẩm vật cúng tế từ những người thân. Và người cúng tế không cần phải ưu tư về người thọ dụng, vì Phật dạy rằng, trong cảnh giới ngạ quỷ bao giờ cũng còn người thân⁴⁸ (*anavakāso yaṃ taṃ thānaṃ vivittaṃ assa iminā dīghena addhunā yadidaṃ petehi nātisālohitehi*). Trường hợp ngạ quỷ quyến thuộc của vua Tần Bà Sa La (Bimbisara) phải sống trong quỷ giới suốt chín mươi hai đại kiếp (*dvānavutikappā*)⁴⁹, điều đó cho thấy thời gian thọ khổ trong quỷ giới là không cùng.

Cần phải thấy, việc tế tự người thân đã khuất vừa là bổn phận, vừa xuất phát từ lòng thương yêu, nhưng thực chất chỉ đáp ứng phần nào nỗi bức bách đói khổ. Do vậy, việc giúp chúng sanh trong quỷ giới tìm cách thoát khổ, thông qua những giải pháp cứu độ, cũng là một nội dung được Phật giáo chú trọng, quan tâm.

4. BÀN VỀ PHƯƠNG THỨC CỨU ĐỘ NGẠ QUỶ

Như đã nêu rõ ở đề dẫn, cứu độ ở đây mang nghĩa là

chuyển hóa, khích lệ, cứu giúp một phần đau khổ của chúng sanh trong quỹ giới. Giải pháp để thực hiện điều đó chính là hồi hướng công đức.

Hồi hướng công đức, Sanskrit ghi là *Pariṇāmana*⁵⁰, Pāli viết là *Pattidāna*⁵¹. Trong một số trường hợp, hồi hướng công đức còn được gọi là *Anumodati*, tức là tùy hỷ công đức⁵².

Có nhiều quan điểm về hồi hướng công đức, nhất là việc hồi hướng liên quan đến các loài chúng sanh đang thọ khổ. Để góp phần làm sáng tỏ vấn đề này, chúng tôi sẽ khảo sát việc hồi hướng công đức cho người hiền cúng cũng như tha nhân.

Hồi hướng công đức cho tín chủ và tha nhân

Việc cúng dường vật dụng đến chư Tăng (*dāna*)⁵³ tạo ra phước thiện công đức (*puñña*). Chư Tăng tiếp nhận vật dụng và hồi hướng công đức đến người thí chủ theo sở nguyện của họ. Đây là phép ứng xử đối nhân tiếp vật trong sinh hoạt thiền môn, xưa cũng như nay.

Ngay như Đức Phật, sau khi thọ trai, Ngài cũng hồi hướng công đức cho thí chủ. Kinh ghi:

*Khi ăn xong, Ngài ngồi im lặng một lát nhưng không để quá thì giờ nói lời tùy hỷ (công đức). Ngài nói lời tùy hỷ (công đức), không chỉ trích bữa ăn ấy, không mong bữa ăn khác; trái lại, Ngài với pháp thoại khai thị hội chúng ấy, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ*⁵⁴.

Việc nói lời tùy hỷ công đức sau khi thọ trai xong cũng là một tiêu chí để xem một vị Tỳ-kheo ướu nhiệm hay không

uế nhiễm theo kinh *Không uế nhiễm*⁵⁵. Từ đây có thể thấy, việc hồi hướng công đức cho thí chủ là thông lệ xuất hiện từ thời Đức Phật; việc thọ dụng cúng phẩm mà không hồi hướng, được xem là cầu uế của hạnh Sa-môn.

Ngoài việc hồi hướng công đức cho người trực tiếp cúng dường (*sāhatthika dāna*), trong một số trường hợp, người đứng cúng yêu cầu hồi hướng cho đối tượng ở ngôi thứ ba. Đây là một thực tế diễn ra trong sinh hoạt thiền môn ngày nay, và truyền thống này vốn có mặt rất lâu trong kinh điển.

Theo kinh *Tăng chi* (A.iv,63), trong một cuộc hội kiến đặc thù, nữ cư sĩ Velukantakī, mẹ của Nanda đã thay mặt Tỳ-sa-môn Thiên Vương (Vessavaṇassa) cúng dường bữa ăn sáng cho chúng Tỳ-kheo, ngài Sāriputta và cả Tôn giả Moggallāna với lời thưa rằng: *Thưa Tôn giả, mong rằng mọi công đức của buổi cúng dường này sẽ đem lại an lạc cho đại vương Vessavaṇassa!*⁵⁶ (Yadidaṃ, bhante, dāne puññaṅca puññaṃmahī⁵⁷ ca taṃ vessavaṇassa mahārājassa sukhāya hotū).

Việc tự mình đứng ra cúng dường và hồi hướng cho tha nhân, mà đây là Tỳ-sa-môn Thiên Vương (Vessavaṇassa), được xem là một trong những cơ sở nền tảng để hình thành triết lý hồi hướng công đức cứu độ nạ quý.

Hồi hướng công đức và thực chất việc cứu độ nạ quý

Đã từng có quan điểm cho rằng không thể hồi hướng công đức nhằm cứu độ kẻ khác. Bởi lẽ, nghiệp do ai gây ra thì người đó phải nhận lấy kết quả. Đó cũng là lời khẳng

định của Đức Phật trong kinh *Tập* (Sn. 112): *Cha không cứu được con/ Hay bà con cứu nhau*⁵⁸ (Na pitā tāyate puttam, ñātī vā pana ñātake).

Với Phật giáo, một trong những cơ sở đạo đức khởi nguồn từ lý thuyết nhân quả nghiệp báo. Không ai có thể đứng trên và làm thay đổi được quy luật nhân quả. Tọa nhân nga quý tất phải có ngày sống trong quý giới, đó là quy luật không thay đổi và không ai có thể thay thế, dù thân thiết như cha con.

Tuy nhiên, lý thuyết nhân quả của Phật giáo không thể hiểu một cách cứng nhắc, thô mộc. Vì lẽ, đi từ nhân đến quả là cả một quá trình dài với sự tham gia của vô số nhân duyên. Chỉ khảo sát riêng 24 duyên hệ trong *Thanh tịnh đạo*⁵⁹, cũng phần nào thấy được tính phức tạp của lý thuyết này. Nỗ lực tạo ra nhiều duyên tốt, có thể góp phần thay đổi sự tiêu cực của kết quả ở hiện tại và ngay cả tương lai.

Từ những lẽ đó cho thấy rằng, vì hương linh đang bị đọa trong loài nga quý tích tập công đức (A.iv, 239)⁶⁰, sau đó hồi hướng công đức cho nga quý quyền thuộc, cũng là một trong những phương cách cứu độ khả thi. Sự kiện Tôn giả Revata thay mặt nữ nga quý mẹ của Uttara cúng dường nước, vật thực và y phục đến chư Tăng bằng khả năng của mình, là sự kiện gắn liền với thực tế. Vì nước thì Tôn giả có thể tự lấy, thức ăn thì đi xin, và y phục thì nhặt nhạnh y phần tảo, giặt sạch và khâu vá lại. Từ nỗ lực của Tôn giả, và sự hồi hướng công đức của chư Tăng, nữ quỷ mẹ của Uttara đã thoát khỏi khổ cảnh⁶¹. Đó cũng là trường hợp

của vua Tần-bà-sa-la (Bimbisara) vì nga quỹ quyền thuộc làm các công đức để hồi hướng cứu độ, và nhân đó Đức Phật đã thuyết kinh *Ngoài bức tường* (Tirokuḍḍasuttam)⁶². Hai trường hợp này là những minh chứng sống động về việc cứu độ nga quỹ bằng lý thuyết hồi hướng công đức theo kinh *Tăng chi* (A.iv,63).

Trên một phương diện khác, trong quá trình người thân vì nga quỹ quyền thuộc phát tâm bố thí và làm các thiện sự, là điều kiện thuận lợi để khổ quả khởi sinh một niệm tùy hỷ trong tâm, nếu như cả hai nối kết được truyền thông. Ở đây, sự thấu cảm giữa dương gian và quỷ giới là sự thật được ghi nhận ở kinh *Ước nguyện*⁶³, và cả kinh *Tăng chi* (A.iv,63). Đó cũng là sự kiện nữ cư sĩ Velukantakī, mẹ của Nanda đã gặp gỡ người chồng vừa khuất⁶⁴. Nhờ sự nối kết này, mặc dù nga quỹ không có khả năng thực hiện các thiện sự, nhưng khởi tâm tùy hỷ với công đức mà người thân đã làm, thì khổ cảnh phần nào vơi đi. Đây là sự thật được bảo chứng bởi hai nguồn kinh điển từ Hán tạng cho đến Nikāya⁶⁵.

Khảo sát kinh tạng liên quan đến nga quỹ cho thấy, sau những nỗ lực nêu trên của người thân, thì nga quỹ thân quyền tạm thời thoát ly những nỗi khổ vốn có và thọ hưởng một phần phúc lạc của Thiên giới. Đây dường như cũng là giới hạn của sự cứu độ khổ quả. Nói cách khác, tạo công đức nhằm hồi hướng cứu độ nga quỹ quyền thuộc chỉ là phương cách biểu đạt tình người, trong hữu hạn nhất thời, mà chưa phải là giải pháp mang tính tháo gỡ tận căn cơ.

5. KẾT LUẬN

Người không giữ trọn vẹn năm giới, sau khi chết phần lớn phải tái sinh vào ba khổ cảnh là địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh. Từ lời dạy của Đức Phật và thực tế nghiệp cảm của chúng sanh, đã cho thấy rằng, sau khi mất thân người, phần lớn chúng sanh có khả năng đọa vào quỷ giới (*pettivisaya*). Với chúng sanh trong sáu cõi, chỉ riêng loài ngạ quỷ mới có thể thọ nhận cúng phẩm từ sự tế tự của người thân.

Do vậy, cúng tế cho người đã khuất không những là bổn phận của người đệ tử Phật lý tưởng, là biểu hiện của lòng tri ân, báo ân, mà còn là phương cách thể hiện lòng thương yêu đối với chúng sanh đang khổ đau trong quỷ giới. Phàm vật có thể linh động, tùy theo phước duyên của người tế tự, nhưng trên hết là phải trong sạch, không được sát sanh cũng như không chứa đựng sự đau khổ của chúng sanh.

Muốn cứu độ chúng sanh trong quỷ giới thì phải tạo nhiều công đức lành như giữ giới, hành thiền, bố thí... và hồi hướng cho chúng, là những giải pháp có cơ sở từ kinh điển. Cứu độ chỉ mang nghĩa làm vui khổ, đưa đến an lạc nhất thời, là tiền đề để khổ quỷ khởi phát thiện tâm. Trong tương quan nhân quả, không ai có thể đưa khổ quỷ ngay tức thời thoát khỏi quỷ giới. Tín niệm phá ngục cứu loài khổ quỷ nghe có vẻ gần giống với triết lý cứu độ của Phật giáo, nhưng thực tế mang nhiều dấu ấn của tín lý Veda và tín ngưỡng dân gian Trung Hoa.

Có thể nói, thực nghĩa của tế tự là cung cấp vật thực trong sự sùng kính (*dakḥiṇā*), với niềm tin (*saddhāya*),

cùng với sự cẩn thận, chu đáo (*sakkaccam*), vào thời gian phù hợp (*kālena*), gắn với lòng tử tế, thương yêu (*anuggahitacitto*), và không gây tổn thương bản thân cũng như đối tượng thọ dụng (*attānañca parañca anupahacca dānaṃ*) (A.iii,172)⁶⁶.

Phật dạy: *Có những lậu hoặc phải do thọ dụng được đoạn trừ*⁶⁷. Đói khổ trong loài nga quý là những lậu hoặc có thể được đoạn trừ bởi tế tự. Tế tự đúng pháp, ngoài việc giúp loài nga quý giảm thiểu phiền não, khổ đau, còn nuôi dưỡng lòng thương yêu cũng như tăng trưởng phẩm hạnh của con người.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2012, tr. 25.

² Toàn bộ trích dẫn Pāli trong bài đều sử dụng từ nguồn: <http://www.tipitaka.org/>

³ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2015, tr. 411.

⁴ Kinh *Trường bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2013, tr. 647.

⁵ 大正藏第 01 冊 No. 0001 長阿含經, 卷第八, 眾集經第五.

⁶ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2012, tr. 402.

⁷ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2012, tr. 267.

⁸ Arthur Berriedale Keith. *The religion and phylosophy of the Veda and Upanishads*. Vol 2. London: Humphrey Milford. 1925. p.454-468.

⁹ Monier-Williams, M. *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014. p.839.

¹⁰ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2012, tr.115.

¹¹ Kinh *Tiểu bộ*, tập 4. HT. Thích Minh Châu dịch NXB. Tôn Giáo, 2015, tr.309.

¹² Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2015, tr.144-146.

¹³ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2015, tr.382-383.

¹⁴ Kinh *Trường bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2013, tr.136.

¹⁵ Kinh *Trường bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch NXB. Tôn Giáo, 2013, tr.661.

¹⁶ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2012, tr.106.

¹⁷ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.69.

¹⁸ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.509.

¹⁹ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2015, tr.719-720.

²⁰ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.500-501.

²¹ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.811.

²² Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.608.

²³ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.498.

²⁴ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.509.

²⁵ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.830.

²⁶ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.720.

²⁷ *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. Rhys Davids T.W – Stede William (Ed). Part V (P-Ph). London: Published by he Pāli Text Society. 1952. p. 94.

²⁸ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.361.

²⁹ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.599-606

³⁰ Kinh đã dẫn, tr.600.

³¹ *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. Rhys Davids T.W – Stede William (Ed). Part VII (Y-Vibh). London: Published by he Pāli Text Society. 1952. p.3

³² Malalasekera, G.P. *Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol

2. London: Luzac & Company Ltd., 1960, p. 675. Cf: *in fact, some of the happier Petas are called Yakkhas*.

³³ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.289.

³⁴ 大正藏第 09 冊 No. 0262 妙法蓮華經, 卷第七, 陀羅尼品第二十六.

³⁵ Kinh *Tiểu bộ*, tập 4, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.572.

³⁶ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2015, tr.313-315.

³⁷ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.124-125.

³⁸ Kinh *Tiểu bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.367-370.

³⁹ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.328-332.

⁴⁰ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.318-320.

⁴¹ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.150-152.

⁴² Kinh *Trường bộ*, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2013, tr.477.

⁴³ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.321.

⁴⁴ Hán tạng chuyển dịch Pettivisaya bằng từ 處餓鬼. Xem, 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經, 卷第三十七, 一〇四一

⁴⁵ *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. Rhys Davids T.W – Stede William (Ed). Part V (P-Ph). London: Published by the Pāli Text Society. 1952. p. 94. Cf: *manussapeta a ghost in human form*.

⁴⁶ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.223.

⁴⁷ Kinh *Mi Tiên vấn đáp*, HT.Giới Nghiêm dịch, NXB. Tôn Giáo, 2003,

tr.733-734.

⁴⁸ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2015, tr.720. *Nguyên văn*: Thừa Tôn giả Gotama, nếu bà con huyết thống đã chết, không sanh vào chỗ ấy, và các bà con huyết thống khác cũng không sanh vào chỗ ấy, thời ai hưởng bố thí ấy? - Không có trường hợp ấy, không có cơ hội ấy, này Bà-la-môn, rằng chỗ ấy có thể trống không trong một thời gian dài, không có người bà con huyết thống đã chết.

⁴⁹ Kinh *Tương ưng bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.30.

⁵⁰ Monier-Williams, M. *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014. P.594.

⁵¹ A.P. Buddhadatta Mahāthera, *Consice Pāli-English Dictionary*. University of Ceylon, 1949, p. 180. Cf: *transference of merit*.

⁵² Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.51. Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu, dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.166.

⁵³ *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. Rhys Davids T.W – Stede William (Ed). Part IV (Cit-No). London: Published by the Pāli Text Society. 1952. p.153.

⁵⁴ Kinh *Trung bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.166. *Xem thêm*, Tiểu kinh *Saccaka*.

⁵⁵ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.51-52.

⁵⁶ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.223.

⁵⁷ Theo *Sớ giải* (Ṭīkā), gọi là công đức địa, đôi khi cũng dịch là quả phước vẻ vang.

⁵⁸ Kinh *Tiểu bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.455.

⁵⁹ Bhadanta Cariya Buddhaghosa, *Thanh tịnh đạo*, Tập 2, TN.Trí Hải dịch, NXB.Tôn Giáo, 2001, tr.895.

⁶⁰ Có ba việc tạo ra công đức: bố thí, trì giới và thiền định. *Xem*, kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.356.

Xem thêm ba pháp ở kinh *Phúng tụng*, thuộc *Trường bộ*.

⁶¹ Kinh *Tiểu bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.99-101.

⁶² Kinh *Tương ưng bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.32-34.

⁶³ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2013, tr.57-58.

⁶⁴ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 2, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.223

⁶⁵ Xem, Thích Chúc Phú, *Kinh Tứ thập nhị chương – đối chiếu và nhận định*, NXB.Tôn Giáo, 2014, tr.87.

⁶⁶ Kinh *Tăng chi bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2015, tr.761.

⁶⁷ Kinh *Trung bộ*, tập 1, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB.Tôn Giáo, 2012, tr.25.

THỜI ĐỨC PHẬT, CHƯ TĂNG CÓ ĐƯỢC NHẬN TIỀN HAY KHÔNG? NGHIÊN CỨU VỀ MỘT TRƯỜNG HỢP TRONG LUẬT *THẬP TỤNG*

*Nhờ chữ mà có từ, nhờ từ mới thành câu,
nhờ câu nên có nghĩa.*

(Luận Đại trí độ)¹



Theo kinh, luật quy định, chư Tăng thời Đức Phật không được nhận kim ngân bảo vật. Nói rõ hơn là không được nhận tiền bạc hoặc quý kim tương đương.

Những lời dạy của Đức Phật liên quan đến tiền bạc có thể tìm thấy trong kinh *Phạm võng*², kinh *Sa-môn quả*³, kinh *Mañicūlam* (S.iv,325)⁴, kinh *Các uế nhiễm* (A.ii,53)⁵ và được quy định rõ ràng trong các bộ luật như luật *Thập tụng*⁶, luật *Tứ phân*⁷, luật *Ngũ phân*⁸, luật *Ma-ha-tăng-kỳ*⁹, *Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ Tỳ-nại-da*¹⁰, *Phân tích giới Tỳ-kheo*¹¹, *Mahavagga*¹².

Mặc dù kinh, luật quảng diễn khác nhau, tuy nhiên quy định về vấn đề tiền bạc trong đời sống Tăng-già có thể được khái quát qua câu kinh:

Này Thôn trưởng, các Sa-môn Thích tử không được phép dùng vàng bạc. Các Sa-môn Thích tử không được giữ vàng bạc. Các Sa-môn Thích tử không được nhận lấy vàng bạc. Các Sa-môn Thích tử đã từ bỏ châu báu và vàng bạc. Họ đã ly khai vàng và bạc (S.iv,325)¹³.

(Na hi, gāmaṇi, kappati samaṇānaṃ sakyaputtiyānaṃ

jātarūparajatam, na sādīyanti samaṇā sakyaputtiyā
 jātarūparajatam, nappaṭiggaṇhanti samaṇā sakyaputtiyā
 jātarūparajatam, nikkhittamaṇisuvanṇā samaṇā
 sakyaputtiyā apetajātarūparajatā)¹⁴.

Như vậy quá rõ ràng, đã có nhiều bản kinh quan trọng cũng như các bộ luật căn bản không cho phép Tỳ-kheo ở thời Phật tiếp nhận, cất giữ và sử dụng tiền bạc.

Thế nhưng, trong luật *Thập-tụng*, quyển thứ 39, phần Minh tạp pháp, phần 4, có một câu đơn lập mang nghĩa như sau:

Phật ở tại nước Xá-vệ, lúc đó vào ngày Tăng Bó-tát, phu nhân Mạt-lợi cúng tiền cho Tăng, các Tỳ-kheo không nhận, nói là Phật chưa cho nhận tiền nhân lễ Bó-tát. Các Tỳ-kheo không biết xử trí việc này thế nào nên bạch Phật, Phật bảo: Cho phép nhận. (Nguyên tác: 佛在舍衛國。僧布薩時，末利夫人施僧錢，諸比丘不受：佛未聽受布薩錢。諸比丘不知云何？是事白佛，佛言：聽受)¹⁵.

So với những bản kinh và các bộ luật nêu trên thì điều này hoàn toàn trái ngược. Thậm chí ngay trong luật *Thập tụng*, nội dung của đoạn văn này đã mâu thuẫn với quy định trước đó¹⁶. Vậy câu văn này cần được hiểu như thế nào để đúng với kinh, tương ứng với luật?

Theo chúng tôi, để hiểu đúng câu văn trong luật *Thập tụng* nêu trên, cần phải nghiên cứu các yếu tố liên quan, thể hiện trên ba phương diện: nhân thân của phu nhân Mạt-lợi, phu nhân Mạt-lợi và vật phẩm cúng dường và cuối cùng là nghiên cứu về đặc ngữ hiển cúng Tăng-già.

1. NHÂN THÂN CỦA PHU NHÂN MẠT-LỢI

Phu nhân Mạt-lợi (Mallikā) là một trong những đệ tử tại gia nổi tiếng được ghi nhận trong kinh *Tăng chi* (A.iv.347)¹⁷. Theo Jataka số 415¹⁸, bà vốn là con của một người làm tràng hoa và đã gặp vua Ba-tư-nặc (Pāsenadī) đang trên đường bôn tẩu. Cảm nhận vẻ nét na thuần hậu của người con gái chân quê, vua Ba-tư-nặc đã phong nàng làm chánh hậu.

Vốn thân cận Tam bảo trước khi trở thành hoàng hậu, vì trước đó bà đã cúng dường ba bát cháo cho đức Thế Tôn¹⁹, Mạt-lợi phu nhân siêng năng học hỏi Phật pháp. Sau khi quy y Tam bảo²⁰, phu nhân Mạt-lợi là người hướng dẫn vua Ba-tư-nặc quy ngưỡng Tam Tôn²¹. Trong kinh *Tương ưng* (S.i,75) đã khẳng định sự hiểu biết về tự ngã của bà, trong cuộc tranh luận với vua Ba-tư-nặc, và đã được Phật xác chứng qua vần kệ:

*Tâm ta đi cùng khắp,
Tất cả mọi phương trời,
Cũng không tìm thấy được,
Ai thân hơn tự ngã.
Tự ngã đối mọi người,
Quá thân ái như vậy,
Vậy ai yêu tự ngã,
Chớ hại tự ngã người²².*

Tương tự, trong kinh *Tăng chi* (A.ii,202), nhân câu hỏi của bà: *Do nhân gì, bạch Thế Tôn, do duyên gì, bạch Thế Tôn, ở đây một số nữ nhân, dung sắc xấu, sắc đẹp xấu, hình*

*dáng hạ liệt, nghèo khổ, tài sản ít, sở hữu ít, ảnh hưởng uy tín ít?*²³ Từ câu hỏi này, Đức Phật đã chỉ bày cặn kẽ, để cuối cùng bà đã phát nguyện mạnh mẽ:

Và bạch Thế Tôn, bắt đầu từ nay, con sẽ không phần nộ, không có nhiều nỗi hại, dầu cho bị nói nhiều, con sẽ không nổi nóng, nổi giận, nổi sân, sùng sộ, gây hấn. Con sẽ không biểu lộ phần nộ, sân hận, bất mãn. Con sẽ bố thí cho Sa-môn, Bà-la-môn món ăn vật uống, vải mặc, xe cộ, vòng hoa, hương, phấn sáp, giường nằm, trú xứ, đèn đuốc²⁴... Từ sự phát nguyện này đã bước đầu hé lộ hạnh nguyện cúng dường, bố thí của phu nhân Mạt-lợi.

2. VÀI SỰ CÚNG DƯỜNG CỦA PHU NHÂN MẠT-LỢI

Từ nhân duyên cúng ba bát cháo cho Đức Phật nên được làm hoàng hậu, được ghi nhận trong Jataka số 415, thế nên Mạt-lợi phu nhân rất siêng năng trong hạnh bố thí, cúng dường.

Trước hết, luật *Thập tụng* đã ghi lại nhiều trường hợp cúng dường của phu nhân Mạt-lợi:

Phật tại nước Xá-vệ, lúc ấy phu nhân Mạt-lợi vào tinh xá Kỳ-hoàn nghe pháp. Thấy các vị Tỳ-kheo thuyết pháp trong bóng tối, phu nhân Mạt-lợi liền hỏi: Tại sao không thắp đèn. Các vị Tỳ-kheo đáp rằng: Không có đèn. Phu nhân liền thưa: Con xin cúng đèn. Các vị Tỳ-kheo đáp: Phật chưa cho phép chúng tôi thắp đèn. Nhân việc này bạch Phật. Phật dạy: Ta cho phép²⁵.

Một trường hợp khác:

Phật tại nước Xá-vệ. Lúc ấy phu nhân Mạt-lợi cúng dường cho chư Tăng pháp tòa cao. Các vị Tỳ-kheo nói: Phật chưa cho phép chúng tôi thọ dụng. Nhân việc này bạch Phật. Phật dạy: Được phép dùng²⁶.

Trong những công đức cúng dường của phu nhân Mạt-lợi, có lẽ việc cúng dường lớn nhất là xây dựng tinh xá cúng cho Tăng. Luật ghi:

Phật tại nước Xá-vệ. Lúc ấy, phu nhân Mạt-lợi làm một giảng đường với nhiều thứ trang nghiêm để cúng dường chư Tăng. Các Tỳ-kheo nói: Phật chưa cho phép chúng tôi dùng giảng đường với nhiều thứ trang nghiêm để ở. Các vị Tỳ-kheo không biết xử trí thế nào liền bạch Phật. Phật dạy: Được dùng giảng đường thanh tịnh này để ở²⁷.

Xem ra, phu nhân Mạt-lợi đã phát tâm hộ trì chư Tăng với nhiều phẩm vật cúng dường như pháp và đã được Đức Phật hoan hỷ hứa khả.

Có thể nói, với một người tịnh tín Tam Bảo sâu dày, đã phụng cúng nhiều vật dụng đúng pháp cho Đức Phật, Tăng-già như phu nhân Mạt-lợi thì việc cúng dường các vật dụng phi pháp như tiền bạc là một điều kỳ lạ so với hiểu biết của bà. Để giải mã điều này, theo chúng tôi cần phải nghiên cứu về các thuật ngữ liên quan đến bố thí, cúng dường, ngõ hầu làm sáng tỏ nghi vấn nêu trên.

3. TÍNH ĐA NGHĨA CỦA ĐẶC NGỮ HIẾN CÚNG DAKṢIṆĀ (दक्षिणा)

Truyền thống cúng dường cho Sa-môn, Bà-la-môn vốn đã tồn tại trong xã hội Ấn Độ trước khi Phật giáo ra đời và được khu biệt bằng những thuật ngữ đặc thù trong Phạn ngữ. Cụ thể, khi nói đến bố thí ở nghĩa chung thì gọi là *dāna* (दान)²⁸, khi bố thí mang nghĩa công ích, ích lợi cho cộng đồng, gọi là *utsarga* (उत्सर्ग)²⁹, khi bố thí mang nghĩa cúng dường cho chư vị Bà-la-môn, thì gọi là *dakṣiṇā* (दक्षिणा). *Dakṣiṇā* với nghĩa gốc ban đầu là cúng dường tiền bạc cho một vị Bà-la-môn sau khi vị ấy cử hành một nghi lễ cúng tế³⁰.

Trong kinh điển Hán tạng, tùy theo từng thời kỳ phiên dịch, tùy theo ngữ cảnh kinh văn mà từ *dakṣiṇā* (दक्षिणा) được phiên âm thành Đạt-sấn (達嚩), Đạt-sấn (嚩嚩) hoặc Đạt-sấn (達嚩). Theo khảo sát, ba cách chuyển âm ở Hán tạng vừa nêu thường được dùng lẫn lộn nhưng có cùng nguồn gốc từ chữ *dakṣiṇā* (दक्षिणा), và chuyển tải nhiều nghĩa khác nhau phụ thuộc vào ngữ cảnh.

Ở đây, sở dĩ có sự khác biệt trong ba tự dạng Đạt-sấn nêu trên là do khả năng, sự hiểu biết, quan điểm... của bộ phận đóng vai trò *Thu tự* (書字) trong hội đồng phiên dịch kinh điển. Theo *Phật tổ thống kỷ*, quyển 43, trong hội đồng dịch thuật thời xưa gồm có chín bộ phận, bộ phận *Thu tự* (書字) đứng hàng thứ tư, có vai trò lắng nghe văn chữ Phạn rồi viết thành chữ Hán (審聽梵文書成華字)³¹. Sự sai khác trong khi chuyển âm Phạn ngữ *dakṣiṇā* (दक्षिणा) sang chữ Hán là do bộ phận này.

Trước hết, *dakṣiṇā* mang nghĩa là cúng dường tiền bạc. Điều này có thể được tìm thấy trong kinh *Hiền Ngu*,

qua đoạn văn sau:

Ba-bà-lê gom góp tất cả tài sản có được rồi tổ chức đại hội, cầu thỉnh tất cả các vị Bà-la-môn cúng dường thức ăn trên bảo mỹ vị. Thiết hội hoàn thành, đại thí đạt-sán (大施 嚧) mỗi vị năm trăm đồng tiền vàng³².

Bản kinh *Tập* trong kinh tạng Pāli tương đương kinh *Hiền Ngu*, đã dùng từ *dakḥiṇā* để chỉ cho trường hợp này³³, tức chỉ riêng cho tiền bạc.

Tương tự, theo *Nhất thiết kinh âm nghĩa*, quyển thứ 55 và quyển 89 thì Đạt-sán (嚧) có nghĩa là *tiền của Tăng* (僧錢)³⁴.

Như vậy, ở nghĩa thứ nhất, dakḥiṇā, hay Đạt-sán (嚧) có nghĩa liên quan đến là tiền bạc.

Thứ hai, dakḥiṇā hay Đạt-sán (達嚧) mang nghĩa là vật dụng cúng dường, là tài thí nói chung.

Theo *Thích thị yếu lãm*, quyển thượng: *Phạn-ngữ gọi là Đạt-sán-noa, Trung Hoa gọi là tài thí. Nay lược chữ Đạt-noa, chỉ gọi là Sán (嚧)*. Theo *Ngũ phần luật, thọ thực xong thí y vật gọi là Đạt-sán (達嚧)*³⁵.

Theo, *Phiên dịch danh nghĩa tập*, quyển 4: Đạt-sán (達嚧), theo luận giải của tôn giả Bà-tu-mật (婆須密), gọi là *Đàn sán (檀嚧)*³⁶, Trung Hoa gọi là tài thí. Giải nghĩa rằng, pháp của bố thí, gọi là Đạt-sán (達嚧)³⁷.

Như vậy, dakḥiṇā hay Đạt-sán (達嚧) còn mang nghĩa là phẩm vật cúng dường nói chung, thường gọi là tài thí.

Thứ ba, dakṣiṇā, hay Đạt-sán (達嚩) còn mang nghĩa là chúc phúc, chú nguyện.

Với Đức Phật, sau khi thọ thực xong, Ngài cũng chú nguyện công đức (嚩嚩) cho thí chủ. Kinh *Ngọc-da* đã ghi nhận điều này³⁸. Không những vậy, trong kinh *Tăng-nhất-A-hàm*, quyển thứ chín, đã ghi lại sự kiện, sau khi thọ thực xong, Tôn giả Ca-diếp đã thuyết kệ chú nguyện, tán thán (達嚩)³⁹. Cũng trong bản kinh này, ở quyển 25, là trường hợp của Tôn giả Thi-bà-la tán thán công đức cúng dường của một vị trưởng giả bằng những vần kệ mỹ diệu⁴⁰.

Theo luật *Tứ phần*, việc tán thán chú nguyện (達嚩) sau khi thọ thực là bổn phận của một vị Tỳ-kheo.

Luật ghi: *Lúc ấy, có Tỳ-kheo sau khi ăn xong thì im lặng rời đi, người đàn việt không biết thức ăn ngon hay dở, đủ hay thiếu? Các cư sĩ khởi tâm cơ hiềm: Bọn ngoại đạo đều khen ngợi bố-thí, tán thán đàn-việt, vậy mà Sa-môn Thích tử ăn xong thì im lặng rời đi, làm cho chúng ta không biết thức ăn ngon hay dở, đủ hay thiếu. Các Tỳ-kheo bạch Phật, Phật dạy: Không được ăn xong lặng lẽ bỏ đi. Phải nên vì đàn-việt tán thán công đức (達嚩), chí ít là một bài kệ⁴¹.*

Như vậy, dakṣiṇā, hay Đạt-sán (達嚩) còn mang nghĩa tán thán, chú nguyện cho thí chủ sau khi thọ nhận vật thực.

Có thể nói, trong tính đa nghĩa của ngôn ngữ⁴², có những từ Phạn ngữ khi được chuyển dịch sang chữ Hán, được hiểu theo nhiều nghĩa khác nhau tùy theo ngữ cảnh

xuất hiện. Cụm từ *dakṣiṇā*, hay Đạt-sấn (達嚩) là một trong những trường hợp này.

4. NHẬN ĐỊNH

Với một người am hiểu Phật pháp và thâm tín Tam bảo như phu nhân Mạt-lợi thì việc cúng dường của bà phần lớn đều như pháp.

Theo ngữ cảnh của câu văn trong luật *Thập tụng* nêu trên, có khả năng câu: *phu nhân Mạt-lợi cúng tiền cho Tăng* (末利夫人施僧錢), thì cụm từ *tiền cho Tăng* (僧錢) nguyên tác có thể là từ *dakṣiṇā* hay Đạt-sấn (嚩嚩).

Do đó câu văn trong luật *Thập tụng* có thể là: *phu nhân Mạt-lợi thí đạt-sấn* (末利夫人施嚩嚩). Cấu trúc của cụm từ *thí đạt-sấn* (施嚩嚩) cũng từng xuất hiện trong kinh *Hiền Ngụ*⁴³.

Từ ba nghĩa cơ bản của đặc ngữ *dakṣiṇā* được phiên âm thành Đạt-sấn (達嚩); từ ý nghĩa Đạt-sấn (達嚩) được hiểu là cúng dường y vật, cụ thể là tài thí (財施); từ những quy định cấm Tỳ-kheo không được tiếp nhận, nắm giữ và sử dụng tiền bạc trong kinh, luật; do vậy, câu văn trong luật *Thập tụng*: *phu nhân Mạt-lợi cúng tiền cho Tăng* (末利夫人施僧錢) đúng nghĩa với kinh và phù hợp với luật nên đọc là:

Phu nhân Mạt-lợi cúng dường y vật (末利夫人施達嚩).

CHÚ THÍCH

¹ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第四十八. Nguyên văn: 因字有語, 因語有名, 因名有義.

² Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 18.

³ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.70.

⁴ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch. NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 370-371

⁵ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.394-396

⁶ 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 卷第七. Nguyên văn: 若比丘自手取鐵錢, 突吉羅. 若取銅錢, 白鐵錢, 鉛錫錢, 樹膠錢, 皮錢, 木錢, 皆突吉羅.

⁷ 大正藏第 22 冊 No. 1428 四分律, 卷第八, 三十捨墮法之三. Nguyên văn: 若比丘自手捉錢, 若金銀, 若教人捉, 若置地受者, 尼薩耆波逸提: Tỳ-kheo nào, tự tay cầm tiền, hoặc vàng, bạc hoặc bảo người cầm, hoặc để xuống đất mà nhận, Ni-tát-kỳ Ba-dật-đề.

⁸ *Luật ngũ phần*, HT. Thích Đồng Minh dịch, tập 1, chương 4, Xả đọa, NXB. Hồng Đức, 2011, tr.299

⁹ 大正藏第 22 冊 No. 1425 摩訶僧祇律, 卷第十, 明三十尼薩耆波夜提法之三. Nguyên văn: 若比丘自手捉生色, 似色, 若使人捉舉, 貪著者, 尼薩耆波夜提.

¹⁰ 大正藏第 23 冊 No. 1442 根本說一切有部毘奈耶, 卷第二十一, 捉金銀等學處第十八. Nguyên văn: 若復苾芻自手捉金銀錢等, 若教他捉, 泥薩祇波逸底迦.

¹¹ *Phân tích giới Tỳ-kheo*, Tập 2, chương 7, Ứng xử đối trị, phần tư tằm, giới điều 18. Tỳ-kheo Indacanda dịch.

¹² *Đại Phẩm*, chương Dược phẩm, [85] Cho phép sự tiên liệu về hành trình đường xa. Nguyên văn: này các tỳ khưu ta không nói rằng: “Vàng và bạc có thể được chấp nhận, có thể được tằm cầu bởi bất cứ cách thức nào.” Tỳ-kheo Indacanda dịch.

¹³ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu, dịch. NXB. Tôn giáo,

2013, tr. 371.

¹⁴ <http://www.tipitaka.org>

¹⁵ 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 卷第三十九, 明雜法之四.

¹⁶ 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 卷第七. Nguyên văn: 若比丘自手取鐵錢, 突吉羅. 若取銅錢, 白鐵錢, 鉛錫錢, 樹膠錢, 皮錢, 木錢, 皆突吉羅.

¹⁷ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 434.

¹⁸ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 4, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 660-661.

¹⁹ Jataka 415. Trong kinh *Tăng-nhất-A-hàm*, quyển 3, Mạt-lợi phu nhân được ghi nhận là người cúng dường Như lai đệ nhất. Xem, 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第三, 二. Nguyên văn: 我弟子中第一優婆斯, 供養如來, 所謂摩利夫人是.

²⁰ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.556.

²¹ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3. Trần Phương Lan dịch, NXB. Tôn giáo, 1015, tr. 296-309. Xem thêm, kinh Trung Bộ, kinh Ái Sanh, số 87.

²² Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch. NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 144.

²³ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.554.

²⁴ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.556.

²⁵ 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 第三十八. Nguyên văn: 佛在舍衛國. 爾時末利夫人入祇桓聽法, 諸比丘閻中說法. 末利夫人語諸比丘: 何不然燈? 答言: 無燈. 夫人言: 我與燈. 答言: 佛未聽我等然燈. 是事白佛, 佛言: 聽.

²⁶ 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 第三十八. Nguyên văn: 佛在舍衛國. 時末利夫人施僧高座, 諸比丘言: 佛未聽我等受. 是事白佛, 佛言: 聽受

²⁷ 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 第三十八. Nguyên văn: 佛在舍衛國. 末利夫人作一講堂種種莊嚴施僧, 諸比丘言: 佛未聽我等受種種莊嚴講堂在中出入. 諸比丘不知云何? 是事白佛, 佛言: 此堂清淨, 可受在中出入.

²⁸ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p. 474.

²⁹ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, MA: Nataraj Books, 2014, p. 187.

³⁰ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, MA: Nataraj Books, 2014, p. 466.

³¹ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第四十三.

³² 大正藏第 04 冊 No. 0202 賢愚經, 卷第十二, 波婆離品. Nguyên văn: 波婆梨自竭所有, 合集財賄, 為設大會, 請婆羅門, 一切都集, 供辦饈餼種種甘美. 設會已訖, 大施囉嚩, 一人各得五百金錢.

³³ Suttanipāṭapāḷi. Pārāyanavaggo .Vatthugāthā. Xem tại: <http://www.tipitaka.org/romn/>

³⁴ 大正藏第 54 冊 No. 2128 一切經音義, 卷第五十五.

³⁵ 大正藏第 54 冊 No. 2127 釋氏要覽, 卷上. Nguyên văn: 梵語達嚩拏. 此云財施. 今略達拏. 但云嚩. 五分律云. 食後施衣物名達嚩.

³⁶ Thực sự ra, theo nguyên tác của tác phẩm: *Tôn-bà-tu-mật Bồ-tát sở tập luận* (尊婆須蜜菩薩所集論), quyển 2, thì Đạt-sấn (達嚩) ở đây mang nghĩa phước thiện (Puṇya: पुण्य). Nguyên văn: 施法果報是達嚩法. 故曰說檀嚩法. Đạt-sấn (達嚩) mang nghĩa công đức có thể tìm thấy trong kinh *Tạp-A-hàm*, quyển 37, kinh số 1041.

³⁷ 大正藏第 54 冊 No. 2131 翻譯名義集, 四. Nguyên văn: 達嚩. 尊婆須密論. 作檀嚩. 此云財施. 解言. 報施之法. 名曰達嚩.

³⁸ 大正藏第 02 冊 No. 0143 玉耶經.

³⁹ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第九, 四.

⁴⁰ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第二十五, 二.

⁴¹ 大正藏第 22 冊 No. 1428 四分律, 卷第四十[11]九. Nguyên văn: 時有比丘, 食已默然而去, 彼檀越不知食好不好? 食為足不足? 諸

居士皆譏嫌：諸外道人皆稱歎布施讚美檀越，而沙門釋子食已默然而去，令我等不知食好不好？足不足？諸比丘白佛，佛言：不應食已默然而去，應為檀越說達嚩，乃至為說一偈。

⁴² Jataka 238.

⁴³ 大正藏第 04 冊 No. 0202 賢愚經, 卷第十二, 波婆離品.

VÀI ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ KHÁC BIỆT TRONG BỐ THÍ GIỮA ẤN GIÁO VÀ PHẬT GIÁO

*Khi nhận ra sự khổ đau của kẻ khác thì con tim của
người hiền thiện co thắt lại,
gọi đó là lòng bi mẫn - Buddhaghosa.*

(Paradukkhe sati sādḥūnaṃ hadayakampanaṃ
karotīti karuṇā - Visuddhimagga¹).



G iúp đỡ người nghèo khó là một phẩm tính cố hữu của con người và xã hội loài người. Phẩm tính này vốn tồn tại từ thời xa xưa và vẫn được duy trì trong xã hội hiện đại. Bằng chứng xưa nhất của phẩm tính này được tìm thấy trong các bộ cổ thư phương Đông như Veda, Upaniṣad, luật Manu và kinh điển Phật giáo.

Theo kinh *Tăng Chi* (A.iv,236), bố thí là một hành động giúp đỡ người khác mà động cơ của nó xuất phát từ nhiều nguyên nhân. Có thể vì bị đe dọa nên phải bố thí; vì mưu toan dục vọng nên bố thí; vì đó là truyền thống của gia phong nên bố thí; vì muốn sanh lên cõi trời nên bố thí; vì muốn trang nghiêm tâm nên bố thí²... các dạng thức bố thí này vẫn có thể tìm thấy trong xã hội ngày nay.

Do xuất phát từ nhiều động cơ khác nhau nên ý nghĩa của bố thí cũng hoàn toàn khác biệt. Sự khác biệt càng thể hiện rõ tùy theo quan điểm của từng hệ tư tưởng, tôn giáo mà ở đây là giữa Ấn giáo và Phật giáo.

Về từ nguyên, Phạn ngữ ghi là *dāna* (दान), có căn ngữ *dā* (दा), nghĩa là cho, biếu, tặng³... Tùy theo nội dung, tính chất, quy mô của hoạt động bố thí mà có những thuật ngữ

tương đương để mô tả như: bồ thí lớn (mahādāna)⁴; hiến tế (yajñā)⁵; ngũ niên đại thí (pañcavarshikamahā)⁶... Trong khuôn khổ đề tài, chúng tôi tập trung khảo sát sự tương đồng và khác biệt trong hoạt động bồ thí giữa Ấn giáo và Phật giáo.

1. NHỮNG ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG

1.1. Là bốn phận cơ bản của con người

Với Ấn giáo

Bồ thí là một bốn phận (*dharma*) cần phải thực hành trong đời sống của con người. Theo *Bṛihadaranyaka Upaniṣad* (V.2.3), có ba đức hạnh cơ bản của con người, đó chính là kiểm thúc tự thân (*dama*), bồ thí (*dāna*) và lòng thương yêu (*dayā*)⁷. Không những vậy, cũng theo *Chāndogya Upaniṣad* (III.17.4), có năm phẩm hạnh quan trọng, đó chính là tự chế (*tapas*), bồ thí (*dāna*), thành thật (*ārjava*), bất hại (*ahimsā*) và nói sự thật (*satyavacana*)⁸.

Tuân hành theo những phẩm tính đạo đức nêu trên, các vị khổ tu theo truyền thống Ấn giáo đôi khi thực hiện các phương cách *dāna* (दान) trong khả năng có thể. Vì lẽ, sau một quãng thời gian tu tập, các vị đó tích tụ nhiều phẩm vật cúng dường nhưng không sử dụng hết, tuân hành theo nguyên tắc thiếu dục thanh tu, họ đã thực hiện các nghi quy *dāna* như hiến tế, đại hiến tế (mahāyājña). Kinh điển Phật giáo ở hai truyền thống đều ghi nhận có một vị Bà-la-môn tên là Ba-bà-lê (波婆梨⁹.Pāli, Sn.190: Bāvarī¹⁰) đã

tổ chức lễ bố thí theo phương cách đặc thù này.

Ngoài ý nghĩa là bổn phận đạo đức mang tính tự nguyện, bố thí còn được phát triển thành một quy định mang tính bắt buộc, mang tính hiến định. Điều thứ nhất, chương XI (XI.1) ở luật Manu (the Manusmṛiti: मनुस्मृति) ghi:

Như kẻ cầu tự, những người khát vọng hiến tế, như một khách lữ hành đã trao tặng tất cả tài sản của mình cho những ai cầu xin, từ học trò, giáo thụ cho đến cha, mẹ hay kẻ bệnh tật.¹¹

Có thể nói, bố thí được xem là một bổn phận đạo đức của con người theo truyền thống Ấn giáo, dù thường dân hay tu sĩ cũng phải tuân hành. Do vì kinh thư Ấn giáo đã quy định rõ ràng về phẩm chất đạo đức này, chính vì vậy việc bố thí là phương cách sống đượm tính nhân văn xuất hiện rất sớm, trước khi Phật giáo ra đời.

Với Phật giáo

Với tuệ giác của bậc xuất thế, Đức Phật đã xác định bố thí cũng là một bổn phận quan thiết của con người. Theo kinh *Tăng Chi* (A.ii, 65), bốn phẩm chất: giới hạnh (*sīla*), lòng tin (*saddhā*), bố thí (*dāna*) và trí tuệ (*pañña*) là những chuẩn mực đạo đức quan trọng để góp phần thành tựu phẩm vị chân nhân (*Sappurisa*)¹². Bốn phẩm chất này cũng là những điều kiện quan trọng để đem đến hạnh phúc cho một gia đình không những trong đời này mà còn cả đời sau. Kinh ghi:

Này các Gia chủ, khi cả hai vợ và chồng muốn thấy mặt nhau trong đời này, và cũng muốn thấy mặt nhau trong đời

*sau nữa, và cả hai người là đồng tín, đồng giới, đồng thí, đồng trí tuệ, thời trong đời hiện tại, các người được thấy mặt nhau, và trong đời sau, các người cũng được thấy mặt nhau.*¹³

Trong hoạt động bố thí nói chung, tùy theo bối cảnh, phẩm vị mà việc bố thí được thể hiện qua những thuật ngữ đặc thù như hiến tế, cúng dường (yañña). Với người cư sĩ Phật giáo, sau khi thu hoạch tài sản đúng pháp cần phải thực hiện các loại hiến tế như: *hiến cúng cho bà con, hiến cúng cho khách, hiến cúng cho các vong linh quá khứ, hiến cúng cho vua, hiến cúng cho chư Thiên*¹⁴.

Riêng đối với bậc lãnh đạo quốc gia thì tiêu chuẩn đầu tiên của một minh quân là phải biết rộng lòng bố thí. Theo kinh *Tiểu Bộ* (Ja.v.378), đây là tiêu chuẩn đầu tiên trong mười chuẩn mực đạo đức của một bậc quân vương, gọi là thập vương pháp (*dasavidha-rājadhamma*). Bao gồm: 1. Bố thí (*dāna*); 2. Giới hạnh (*sīla*); 3. Xả kỷ (*pariccāga*); 4. Chánh trực (*ajjava*); 5. Nhu hòa (*maddava*); 6. Khắc chế (*tapa*); 7. Không nóng giận (*akkodha*); 8. Không não hại (*avihimsā*); 9. Kham nhẫn (*khanti*); 10. Không sai lệch (*avirodhana*)¹⁵.

Đối với những bậc xuất gia, trong sáu pháp vượt bờ (hoặc mười pháp) thì việc bố thí vượt bờ (*dānapāramitā*) không những là bổn phận cần thiết mà là tiêu chuẩn quan trọng đầu tiên. Câu chuyện bố thí vượt bờ của thái tử Tu-đại-noa trong Hán tạng¹⁶, hoặc thái tử Vessantara trong kinh tạng Nikāya¹⁷ đã phần nào cho thấy hạnh bố thí là chặng đường đầu tiên của con đường tìm cầu Thánh đạo.

Theo giới luật Phật giáo, khi một vị Tỳ-kheo tích trữ

hiều của cải thì cần phải tổ chức cúng dường, sẽ chia. Câu chuyện ngài Anan được cúng 1000 thượng y và sau đó cúng dường cho chúng tăng là một điển hình cụ thể (Ja.157).

Như vậy, bố thí là một bốn phần quan yếu của con người, dù đó là thường nhân, quốc vương hay sa-môn đạo sĩ.

1.2. Bố thí tạo phước thiện công đức, được sanh Thiên

Với Ấn giáo

Công tâm để nhận thấy rằng, trước khi Phật giáo xuất hiện, triết lý về bố thí của Ấn giáo đã có mặt trong đời sống xã hội. Sự hỗ trợ, cúng dường cho đạo sĩ nói chung đã trở thành một thói quen thường nhật trong sinh hoạt của người dân Ấn. Ngay như hành động cúng dường bát cháo sữa của nàng Sujāta với đạo sĩ Siddhārtha có cơ sở từ cội nguồn Ấn giáo. Xét về phương diện nhân bản, nhân sinh, đó là thành công của Ấn giáo trong lãnh vực phụng sự xã hội.

Trong triết lý bố thí của Ấn giáo nói chung, đã có một sự phân biệt khá rõ ràng thể hiện qua những thuật ngữ chuyên môn. Cụ thể, khi nói *dāna* (दान), nghĩa là bố thí nói chung, hoặc cúng dường tiền bạc cho những tu sĩ Ấn giáo sau khi họ thực hiện một pháp thức nghi lễ, thì gọi là *dakshina* (दक्षिणा). Ngoài ra, khi làm các chương trình mang tính phúc lợi cho cộng đồng thì gọi là *utsarga* (उत्सर्ग), ở Phật giáo gọi là Trường cửu thí (*thāvaradāna*).

Theo triết lý Ấn giáo nói chung, *dāna* có hai kết quả, hiện tại có được một cuộc sống dễ chịu, hạnh phúc và tương lại thọ hưởng nhiều phúc lạc ở thiên giới¹⁸.

Với Phật giáo

Theo quan điểm Phật giáo, muốn có được đời sống hạnh phúc trong hiện tại, thì cần phải có phước thiện công đức. Theo kinh *Tăng Chi* (A.iv, 239) ghi:

1. Nay các Tỷ-kheo, có ba căn bản làm phước. Thế nào là ba?

2. Căn bản làm phước do bố thí, căn bản làm phước do giới đức, căn bản làm phước do tu tập.

3. Ở đây, nay các Tỷ-kheo, có hạng người căn bản làm phước do bố thí trên một quy mô nhỏ, căn bản làm phước do giới đức trên một quy mô nhỏ, căn bản làm phước do tu tập trên một quy mô nhỏ. Người ấy, sau khi thân hoại mạng chung, được sanh làm người không may mắn.

4. Ở đây, nay các Tỷ-kheo, có hạng người căn bản làm phước do bố thí trên một quy mô vừa, căn bản làm phước do giới đức trên một quy mô vừa, không đạt được căn bản làm phước do tu tập. Người ấy, sau khi thân hoại mạng chung, được sanh làm người có may mắn.

5. Ở đây, nay các Tỷ-kheo, có hạng người căn bản làm phước do bố thí trên một quy mô to lớn, căn bản làm phước do giới đức trên một quy mô to lớn, nhưng không đạt được căn bản làm phước do tu tập. Người ấy, sau khi thân hoại mạng chung, được sanh cộng trú với chư Thiên ở Tam thập Tam thiên¹⁹.

Rõ ràng hơn, trong kinh *Tăng Chi* (A.iii,41), Đức Phật đã dạy:

- *Này các Tỷ-kheo, có năm lợi ích này của bố thí. Thế nào là năm? Được nhiều người ái mộ, ưa thích; được bậc Thiên nhân, Chân nhân thân cận; tiếng đồn tốt đẹp được truyền đi; không có sai lệch pháp của người gia chủ; khi thân hoại mạng chung được sanh lên cõi lành, Thiên giới²⁰.*

Bên cạnh đó, việc bố thí những công trình phúc lợi cho cộng đồng, cũng có tác dụng sanh lên Thiên giới. Kinh *Trương Ưng* (S.i,33) ghi:

*Ai trồng vườn, trồng rừng,
Ai dựng xây cầu cống,
Đào giếng, cho nước uống,
Những ai cho nhà cửa,
Những vị ấy ngày đêm,
Công đức luôn tăng trưởng,
Trú pháp, cụ túc giới,
Những vị ấy sanh Thiên²¹.*

Pháp bố thí này có ý nghĩa thiết thực, phổ dụng, vượt thời gian, không những được tuân hành tại Ấn Độ mà còn được thực hiện ở một số quốc gia có ảnh hưởng Phật giáo, cũng như vài vị vua ở Việt Nam khuyến khích dân chúng thi hành²².

1.3. Bố thí nuôi dưỡng lòng thương yêu bình đẳng

Với Ấn giáo

Trong xã hội thời xưa, khi sự phân chia giàu nghèo diễn ra đến mức khắc nghiệt, thì tình thương dành cho những người thiếu đói cũng là hạnh nguyện cần làm. Rig-

Veda (X.117.1-3) ghi:

Thần linh không tiếp độ người chết đói, dù đó là kẻ biếng ăn hay bất kể hình hài nào.

Sự hào phóng của người giàu có không bao giờ lãng phí, nhưng với kẻ hà tiện thì không gì cả, dù chỉ là lời khuyên.

Với kẻ tích chứa vật thực, cần phải vượt thắng sự cứng rắn của con tim khi có kẻ khốn khó đến cầu xin vật thực.

Chiến thắng lòng bòn xén, anh ta dốc lòng phục vụ đến lúc tuổi già và mãi đến khi không còn ai để chia sẻ.

Bậc hiền thiện là kẻ giúp đỡ người ăn xin, hoặc bất cứ ai đến với anh ta vì thức ăn hay do khổ lụy.

Anh ta vươn tới thành công trong tiếng hét của trận chiến, biến những trở ngại ở tương lai trở nên thân thiện, hài hòa.²³

Tương tự, theo *Chāndogya Upaniṣad* (IV.3-7) có hai vị hiền triết, Śaunaka Kāpeya và Abhipratārin Kākṣaseni đang sửa soạn bữa ăn thì nghe tiếng gõ cửa. Trước ngưỡng cửa hiện ra cậu học trò đói khát cần cứu giúp. Cậu học trò thoáng đổi ngạc nhiên và không dám cất lời cầu xin những bậc tôn kính. Và rồi anh ta nhận ra rằng, cả ba đều tôn thờ thần Vāyu (वायु) – vị thần gió, cũng còn gọi là Prāṇa (hơi thở, sự sống). Khi ấy, người học trò liền khéo bảm với hai vị hiền nhân rằng, sự sống ngập tràn vũ trụ và vũ trụ cũng đầy đầy những kẻ chết đói. Bỏ bê kẻ nghèo khó thì không thể gọi là tôn kính đáng Sáng tạo (Brahman)²⁴.

Với Phật giáo

Từ tuệ giác: *tất cả loài hữu tình do các món ăn (āhāra) mà an trú*²⁵. Nguyên tác Pāli ghi là: *Sabbe sattā āhāraṭṭhitikā*²⁶; thế nên, Đức Phật đã có những quan tâm cần thiết về vấn đề này. Cụ thể, Ngài đã thể hiện tình thương yêu không phân biệt, dù đó là người không cùng tôn giáo.

Đây cũng là những lời dạy của Đức Phật đối với tướng quân Sīha. Theo kinh *Tăng Chi* (A.iv,179), trước khi quy y Tam Bảo, tướng quân Sīha thường cúng dường và ủng hộ giáo phái Niganthā. Sau khi nghe pháp, phát nguyện quy y, và ông thực sự bị chấn động khi nghe thêm lời dạn dò thân thương của Đức Phật:

*Này Sīha, đã từ lâu gia đình ông như là giếng nước mưa nguồn cho các người Niganthā. Hãy cúng dường những món ăn cho những ai đến với ông*²⁷.

Chính vì vậy, tướng quân Sīha đã nghiêm trang đáp lại rằng:

Bạch Thế Tôn, con lại bội phần hoan hỷ, bội phần thỏa mãn với những lời Thế Tôn nói với con: “Này Sīha, đã từ lâu gia đình ông như là giếng nước mưa nguồn cho các người Niganthā. Hãy cúng dường những món ăn cho những ai đến với ông”. Bạch Thế Tôn, con không nghe như sau, Sa-môn Gotama nói: “Chỉ bố thí cho Ta, chớ bố thí cho các người khác. Chỉ bố thí cho các đệ tử Ta, chớ bố thí cho đệ tử các người khác. Chỉ bố thí cho Ta mới có phước lớn, bố thí cho những người khác không có phước lớn. Chỉ bố thí cho đệ tử Ta mới có phước lớn, bố thí cho đệ tử những người khác không có phước lớn”. Nhưng Thế Tôn lại khuyến

khích con bố thí cho Niganthā.

Bạch Thế Tôn, và chúng con ở đây sẽ biết thời nên làm. Bạch Thế Tôn, lần thứ ba con xin quy y Thế Tôn, quy y Pháp, quy y chúng Tỷ-kheo Tăng. Mong Thế Tôn nhận con làm đệ tử cư sĩ, từ nay cho đến mạng chung, con trọn đời quy ngưỡng²⁸.

Cũng trong bối cảnh như trên là trường hợp của gia chủ Upali được ghi nhận trong kinh *Trung Bộ*²⁹. Qua đó, đã cho thấy tình thương yêu, sự lân mẫn của Đức Phật chất ngất biết dường nào.

Như vậy, trong ba phương diện vừa được tỉ giáo ở trên cho thấy, giữa Ấn giáo và Phật giáo có những điểm tương đồng trong quan niệm về bố thí. Sự tương đồng này tạo nên những ảnh hưởng quan trọng trong nhận thức về tình thương ở mọi thời kỳ, góp phần xây dựng hệ giá trị nhân bản mang tính toàn xã hội. Vì lẽ, với quần chúng nói chung, khi thực hiện một hành động bố thí, phần lớn họ có chung suy nghĩ: mong mỗi hiện tại gặp nhiều an ổn và sẽ gặt hái nhiều điều tốt đẹp ở kiếp lai sinh.

2. NHỮNG ĐIỀU DỊ BIỆT

Thật sự có rất nhiều điều khác biệt trong quan điểm về bố thí giữa Ấn giáo và Phật giáo, trong khuôn khổ của chuyên khảo, chúng tôi chỉ xin điểm qua vài nét khác biệt căn bản.

2.1. Không phải mọi loại bố thí đều có công đức như nhau

Theo cựu pháp Bà-la-môn, khi tổ chức bỏ thí thường chia sẻ đồng đẳng vật thí cho những người đến dự. Câu chuyện bà-la-môn Ba-bà-lê (波婆梨 .Pāli: Bāvarī) được nêu dẫn ở trên là một bằng chứng cho thể loại bỏ thí này. Pháp bỏ thí này cũng thường thấy trong những cuộc bỏ thí lớn như *Ngũ niên đại thí* (Pañcavarshikamahā), bỏ thí không ngăn ngại các đối tượng thọ thí.

Về cơ bản, Phật giáo không chống đối hình thức bỏ thí này nhưng có những khuyến nghị, bổ sung mang tính khác biệt. Điều này sẽ rõ ràng hơn khi nghiên cứu về pháp thức bỏ thí qua trường hợp của vua Ba-tư-nặc.

Bỏ thí là thường pháp của một bậc quân vương như vua Ba-tư-nặc trị vì nước Kiền-tát-la (Kosala). Ông đã theo cựu pháp Bà-la-môn tổ chức nhiều cuộc bỏ thí với tế đàn to lớn. Tuy nhiên, kể từ khi gặp Phật, vua Ba-tư-nặc đã nhận ra chân nghĩa của pháp bỏ thí theo quan điểm Phật giáo.

Cụ thể, đối với việc hiến tế thần thánh mà nội dung của nó chuyên chở đau khổ và tang thương cho người làm và cả cho súc vật, ở kinh *Tương Ưng* (S.i,75), ông đã được Đức Phật dạy rằng:

*Lễ cúng ngựa, cúng người,
Quặng cọc, rượu chiến thắng,
Không chót cửa, đại lễ,
Chúng không phải quả lớn.
Chỗ nào có giết hại,
Dê, cừu và trâu bò,
Lễ tế đàn như vậy,*

Bậc Đại Thánh không đi.
 Tế đàn không rộn ràng,
 Cúng dường được thường hằng,
 Không có sự giết hại,
 Dê, cừu và trâu bò,
 Lễ tế đàn như vậy,
 Bậc Đại Thánh sẽ đi.
 Bậc trí tế như vậy,
 Tế đàn vậy, quả lớn.
 Ai tế lễ như vậy,
 Chỉ tốt hơn, không xấu,
 Là tế đàn vĩ đại,
 Được chư Thiên hoan hỷ³⁰.

Không những vậy, trong bài kinh như: *Cung thuật* (S.i,98); *Thanh tịnh thí vật* (A.ii,80); *Sumanā, con gái vua* (A.iii,32); *Thừa ruộng* (A.iv,237); *Phân biệt cúng dường* (M.142); *Jataka*. 424... Đức Phật đã tuần tự sử dụng nhiều ví dụ để khẳng định rằng, bố thí cho những bậc có giới đức mới có công đức lớn.

2.2. Ghi nhận tài thí nhưng chú trọng pháp thí

Trong pháp thức bố thí của Ấn giáo, có thể thức bố thí lớn (Mahādāna)³¹. Trong lễ bố thí lớn này, có 16 tế vật (soḷasa parikkhāraṃ) được sử dụng. Cổ thư *Agni Purāna* của Ấn giáo ở chương 210 có đề cập³². Chúng bao gồm:

1. Tulāpuruṣadāna
2. Hiraṇyagarbha dāna,
3. Brahmāṇḍa dāna,

4. Kalpakavṛkṣadāna,
5. Gosahasradāna,
6. Hiraṇyakāmadhenuḍāna,
7. Hiraṇyāśva dāna,
8. Hiraṇyāśvaratha dāna,
9. Hemahastiratha dāna,
10. Pañcalāṅgalakadāna
11. Dhārādāna,
12. Viśvacakradāna
13. Kalpalatā dāna,
14. Saptasāgaraka dāna,
15. Ratnadhenu dāna,
16. Mahāpūtaghaṭa dāna³³.

Trong 16 tế vật này, vật dụng bao gồm từ voi ngựa, xe cộ cho đến nữ tỳ và đặc biệt nhất là một lượng lớn vàng, bạc, hoặc quý kim nặng tương đương một con người (*Tulāpuruṣadāna*). Kinh *Velāma* (A.iv,392)³⁴ đã mô tả một phần trong 16 tế vật đó.

Có thể nói, đây là những cụ pháp tế tự của Bà-la-môn giáo mà không phải mọi giáo sĩ Bà-la-môn nào cũng am tường. Trong khi đó qua bài kinh *Velāma* Đức Phật, được xem là người am tường và hiểu rõ hình thức đại thí của Ấn giáo. Chính vì vậy, trong một dịp khác, Bà-la-môn Kūṭadanta đã tìm cầu, học hỏi về ba tế pháp cũng như 16 tế cụ³⁵.

Với Đức Phật, ngài không đặt nặng về phương diện vật chất, mà đã khéo léo dẫn dắt Bà-la-môn Kūṭadanta để cuối cùng đưa ra một định nghĩa mới về 16 tế vật. Theo Đức Phật,

tám đức tính của nhà vua, bốn đức tính của vị Bà-la-môn chủ tế và bốn sự tán thành, ủng hộ của đại chúng chính là 16 tế pháp theo cách thức của Như Lai.

Nói rõ hơn, theo quan điểm Phật giáo, phẩm tính đạo đức quan trọng hơn vật chất tế tỵ. Bằng chứng khả tín của quan điểm này có thể tìm thấy trong kinh *Tăng Chi* (*Aiv,245*)³⁶: tuân giữ năm giới chính là thực hiện đại thí (Mahādāna).

Bên cạnh đó, ở kinh *Tương Ưng* (S.i,32), Đức Phật đã làm sáng tỏ thêm nhiều thể loại phước quả khi phát tâm bố thí:

*Cho ăn là cho lực,
Cho mặc là cho sắc,
Cho xe là cho lạc,
Cho đèn là cho mắt.
Ai cho chỗ trú xứ,
Vị ấy cho tất cả,
Ai giảng dạy Chánh pháp,
Vị ấy cho bất tử*³⁷.

Từ bài kinh *Tương Ưng* cho thấy, Đức Phật vẫn khẳng định rằng, bố thí tài vật vẫn tạo nên công đức nhất định, nhưng cao hơn tất cả, chính là bố thí pháp. *Pháp thí, thắng mọi thí* (*Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti – Dhṃ. 354*) Chân lý này cũng được tìm thấy trong kinh *Tăng Chi* (A.i,91):

*Này các Tỷ-kheo, có hai loại bố thí này. Thế nào là hai? Bố thí tài vật và bố thí pháp. Những pháp này, này các Tỷ-kheo, là các loại bố thí. Tối thắng trong hai loại bố thí này, này các Tỷ-kheo, tức là pháp thí.*³⁸.

2.3. Bồ thí với tuệ giác

Trong tám phương cách bố thí thường thấy trong đời sống này được Đức Phật khái quát trong kinh *Tăng Chi* (A.iv,236) cho thấy, có những trường hợp bố thí vì danh vọng, lợi dưỡng, hy cầu ... được xem là bố thí hữu lậu, hoặc còn gọi là bố thí có nắm giữ (*parāmaṭṭha dāna*). Bồ thí của Ấn giáo và một phần của tín niệm Phật giáo dân gian bị ảnh hưởng bởi hình thức bố thí này.

Xét ở phương diện nhân sinh, những phương cách bố thí này cũng rất mực cần thiết. Vì nhờ nó mà khoảng cách giàu nghèo giữa con người bị thu hẹp lại, và đôi khi nhờ vậy mà những hạt giống hiền thiện nảy sinh trong đời.

Tuy nhiên, xét về phương diện lý tưởng, xuất thế, thì những phương cách bố thí trên cần phải vượt qua vì còn dính mắc đến mạn (*māna*), đến ái (*taṇhā*) đến lợi lộc (*lābhāsakkāra*) hay danh vọng (*yasa*)... Vì lẽ, khi con người bố thí nhằm để được ca tụng, tán dương, vì mong cầu hiện kiếp an lạc và tương lai sanh về cõi trời... đều là những phương cách bố thí còn dấu vết hữu lậu. Chính vì vậy, Phật giáo đã đề xuất ra một hình thức bố thí mang tính lý tưởng, cao cả, vẹn toàn, gọi là bố thí không nắm giữ (*aparāmaṭṭha dāna*), cũng có thể gọi là bố thí Ba-la-mật (*dāna pāramitā*).

Đặc thù của bố thí Ba-la-mật (*dāna pāramitā*) là không nắm giữ (*na upādiyissāmi*)³⁹. Không chấp thủ bản thân, ý lại rằng ta là người bố thí, đây là vật do ta bố thí và kia là người thọ thí của ta. Thí Ba-la-mật là sự triển khai tâm xả thí đến mức cao tốt.

Từ trường hợp của cư sĩ Cấp-cô-độc, một vị hộ pháp đã tận lực cúng dường Tam Bảo đến trọn đời. Khi lâm chung, ông được Tôn giả Xá-lợi-phất (*Sāriputta*) đã liên hệ đến đời sống thực tế của vị cư sĩ này, để nhấn mạnh một yếu tố tối quan trọng trong giáo pháp của Đức Phật, đó chính là khái niệm không chấp thủ (*na upādiyissāmi*). Nguyên cả bài kinh *Giáo giới Cấp-cô-độc* trong kinh *Trung Bộ*⁴⁰, cụm từ này đã được lặp lại đến 48 lần, điều đó cho thấy khả năng bậc thầy của tôn giả Xá-lợi-phất (*Sāriputta*), khi trợ duyên cho cư sĩ Cấp-cô-độc lúc ông lâm tử.

Do vậy, có thể nói, đặc thù và đồng thời là đỉnh cao trong bố thí của Phật giáo chính là bố thí không chấp thủ.

Đây cũng chính là trường hợp bố thí quốc thành, thê tử, voi ngựa... của thái tử Vessantara, một tiền thân của Đức Phật⁴¹. Bản kinh tương đương trong Hán tạng gọi là kinh *Tu-đại-noa* (須大拏經) thuộc kinh *Lục độ tập*, quyển hai, cũng chuyển tải nội dung tương tự.

Có nhiều luận giải về bài kinh này và các học giả chưa thống nhất với nhau ở một số chi tiết. Riêng với chúng tôi, bài kinh này có thể là phương cách biểu đạt lòng thí xả (*muttacāga*) đến mức cùng tột. Nói cách khác, bài kinh này diễn tả hạnh bố thí vượt bờ (*dāna pāramitā*), và người thực hiện được hạnh bố thí này đã đạt đến trạng thái tuệ hành xả (*saṅkhārupekkhā ñāṇa*)⁴². Là tuệ kể như từ bỏ là trí theo nghĩa xả ly. (*Ps. i, 87*)⁴³. Với tuệ giác này, các hệ lụy về bản ngã và sở hữu của bản ngã hoàn toàn vắng mặt. Câu chuyện tương tự cũng có thể tìm thấy trong kinh *Tiểu Bộ*, là trường

hợp của tôn giả Sangamāji⁴⁴.

Có thể nói, Upekkhā là yếu tố cuối cùng trong Thất-giác-chi, của mười hạnh Ba-la-mật, của Tứ vô lượng tâm. Khi bồ thí được dẫn dắt bởi tuệ hành xả (*sankhārupekkhā ñāṇa*), là dạng thức bồ thí chỉ có trong Phật giáo, và người đầu tiên thực hiện chính là tiền thân Đức Phật Thích Ca qua câu chuyện thái tử Tu-đại-noa sống động.

3. NHẬN ĐỊNH

Bồ thí là thái độ ứng xử mang tính nhân bản của con người và xã hội loài người, là tiêu chí quan trọng để đánh giá sự phát triển hài hòa của xã hội.

Bồ thí là một liệu pháp chữa trị lòng bòn sẻn cá nhân, góp phần xây dựng một xã hội lý tưởng, đáng sống. Sự phát triển đa dạng các tổ chức thiện nguyện, tâm lượng hào hiệp, sẵn sàng dấn thân vì người khác, là những dấu hiệu cho thấy sự tiến bộ, văn minh của một xã hội.

Trên phương diện phụng sự nhân sinh, giữa Ấn giáo và Phật giáo đều đồng tình và thúc đẩy sự lân mẫn giữa người với người thông qua lý thuyết bồ thí. Việc gắn kết bồ thí như một bản phận đạo đức, cũng như chỉ ra những kết quả ưu thắng ở hiện tại và tương lai, là những bảo chứng khả tín, khuyến trợ con người thực hiện thiện sự. Trên phương diện đạo đức nhân loại nói chung, mà ở đây là phát triển lòng vị tha thông qua hành động bồ thí, giữa Ấn giáo và Phật giáo đã gặp nhau ở giá trị chung mang tính toàn nhân loại này.

Trên phương diện đặc thù tôn giáo, lẽ tất nhiên sẽ có nhiều điều khác biệt trong quan niệm về bố thí giữa Ấn giáo và Phật giáo, và sẽ rất khó chỉ ra sự ưu thắng của mỗi bên.

Từ thực tế các phong trào hành động mang hình thức thiện nguyện, vị tha, nhưng ẩn tàng sau nó là những toan tính nhuốm màu vị kỷ, đã cho thấy rằng, hành động bố thí xuất phát từ tình thương chân chính, không gắn với bất kỳ chủ ý gì, là phương cách bố thí đáng được ca ngợi. Phật giáo không những cổ súy phương thức bố thí này mà còn đề cao một dạng thức bố thí không có dấu vết của bản ngã và sở hữu của bản ngã, và đây là một trong những điểm đặc thù về bố thí của Phật giáo.

CHÚ THÍCH

¹ Visuddhimagga, Brahmavihāraniddeso, Mettābhāvanākathā, Paki-
ṇṇakakathā.

² Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr. 352

³ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Na-
taraj Books, 2014, p.473.

⁴ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Na-
taraj Books, 2014, p.796.

⁵ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Na-
taraj Books, 2014, p.839.

⁶ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Na-
taraj Books, 2014, p. 577.

⁷ *The Principal Upaniṣad*. Edited by S. Radhakrishnan. London: George
Allen & Unwin Ltd., 1968. p.290.

⁸ *The Principal Upaniṣad*. Edited by S. Radhakrishnan. London: George

Allen & Unwin Ltd., 1968. p.396.

⁹ 大正藏第 04 冊 No. 0202 賢愚經, 卷第十二, 波婆離品.

¹⁰ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 531-533.

¹¹ SBE. Vol 25. p.430. Cf: Him who wishes (to marry for the sake of having) offspring, him who wishes to perform a sacrifice, a traveller, him who has given away all his property, him who begs for the sake of his teacher, his father, or his mother, a student of the Veda, and a sick man.

¹² Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.408-409.

¹³ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.404. Nguyên văn: cả hai người là đồng tín, đồng giới, đồng thí, đồng trí tuệ

¹⁴ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.411.

¹⁵ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 6, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 58-59.

¹⁶ 大正藏第 03 冊 No. 0171 太子須大拏經; 大正藏第 03 冊 No. 0152 六度集經, 卷第二, 須大拏經.

¹⁷ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 6, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.584-705.

¹⁸ Sanjay Agarwal. *Daan and Other Giving Traditions in India*. New Delhi : AccountAid India. 2010. p.28.

¹⁹ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr. 356.

²⁰ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.639.

²¹ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr77-78.

²² *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, tập 2, NXB. KHXH, Hà Nội, 2004, tr. 13.

²³ The *Rig Veda*, Hymn 117, Ralph T. H. Griffith (Translator). Cf: 1; The

Gods have not ordained hunger to be our death: even to the well-fed man comes death in varied shape. The riches of the liberal never waste away, while he who will not give finds none to comfort him. 2; The man with food in store who, when the needy comes in miserable case begging for bread to eat. Hardens his heart against him—even when of old he did him service—finds not one to comfort him. 3; Bounteous is he who gives unto the beggar who comes to him in want of food and feeble. Success attends him in the shout of battle. He makes a friend of him in future troubles.

²⁴ *The Principal Upaniṣad*. Edited by S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968. p. 405.

²⁵ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn Giáo, 2013, tr. 647.

²⁶ Có thể đối chiếu bản Hán tương đương: 大正藏第 01 冊 No. 0001 長阿含經, 卷第八, 眾集經第五.

²⁷ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.316.

²⁸ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.316.

²⁹ Kinh *Trung Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr.463.

³⁰ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.145-146.

³¹ M. Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.796.

³² *The Agni Purāṇa*. Trans. and ed by N. Gangadharan. Delhi: Motilal Banarsidass. 1985. p.544.

³³ Sanjay Agarwal. *Daan and Other Giving Traditions in India*. New Delhi: AccountAid India. 2010. p.112-117.

³⁴ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.469-477.

³⁵ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.124.

³⁶ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.360.

³⁷ Kinh *Tương Ưng Bộ*, chương 1, tương ứng chư thiên, Phẩm Thiêu cháy, Kinh Cho gì?.

³⁸ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2014, tr.127.

³⁹ http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/slp/MN_III_utf8.html#pts.258.

⁴⁰ Kinh *Trung Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr.601-606.

⁴¹ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 6, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 705.

⁴² *Thanh Tịnh Đạo*, tập 2, Thích Nữ Trí Hải dịch, NXB. Tôn giáo, 2001, tr.1089-1111.

⁴³ *Thanh Tịnh Đạo*, tập 2, Thích Nữ Trí Hải dịch, NXB. Tôn giáo, 2001, tr.1014.

⁴⁴ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, kinh Phật tự thuyết, chương một, phẩm Bồ đề, Ud.5, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Viện NCPHVN, 1999, tr. 124. Nội dung cơ bản đề cập đến câu chuyện tôn giả Sangamāji đã có gia đình rồi mới xuất gia, người vợ không hiểu đạo, đem con giao cho tôn giả, tôn giả không đoái hoài làm cho người vợ phải ôm con trở về, được Phật tự kể lại qua những vần kệ sống động trong kinh Phật tự thuyết: *Không hoan hỷ, nàng đến/ Không sầu muộn, nàng đi/ Giải thoát khỏi ái phược/ Là Sangamāji/ Ta gọi người như vậy/ Là vị Bà-la-môn.*

TỪ LỜI PHẬT DẠY TRONG KINH *TRƯỜNG BỘ* NGHĨ VỀ VIỆC CẦU, CÚNG THẦN TÀI

Hết thấy do hành nghiệp, cầu Trời ích lợi gì?¹



1. ĐỀ DẪN VÀ ĐỊNH DANH

Cầu cúng thần tài là một trong những tín niệm phổ biến của nhiều thể thức tôn giáo ở Ấn Độ, xuất hiện từ thời cổ đại và tồn tại cho đến ngày nay. Đứng trước thực trạng đó, Đức Phật đã mở một lối đi riêng qua lời khẳng định trong kinh *Trường Bộ*:

Trong khi một số Sa-môn, Bà-la-môn, dầu đã dùng các món ăn tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng. Như sắp đặt ngày lành để rước dâu hay rẻ, lựa ngày giờ tốt để hòa giải, lựa ngày giờ tốt để chia rẽ, lựa ngày giờ tốt để đòi nợ, lựa ngày giờ tốt để mượn hay tiêu tiền, dùng bùa chú để giúp người được may mắn, dùng bùa chú để khiến người bị rủi ro, dùng bùa chú để phá thai, dùng bùa chú làm công lười, dùng bùa chú khiến quai hàm không cử động, dùng bùa chú khiến cho người phải bỏ tay xuống, dùng bùa chú khiến cho tai bị điếc, hỏi gương soi, hỏi phù đồng, thiếu nữ, hỏi thiên thần để biết họa phước, thờ mặt trời, thờ đại địa, phun ra lửa, cầu Siri thần tài. Còn Sa-môn Gotama tránh xa các tà mạng kể trên².

Trong đoạn kinh trên, vấn đề trọng yếu nằm ở câu cuối.

Đó là sự kiện Đức Phật không cho phép *câu Siri thần tài* (sirivhāyanam)³. Vậy, thực sự vị đó là ai?

Siri thần tài được định danh với nhiều tên gọi như thần May mắn (siridevatā)⁴, nữ thần Śrī, nhưng tên gọi phổ biến nhất chính là nữ thần Lakṣmī (लक्ष्मी)⁵, vợ của thần Vishnu⁶. Dấu hiệu xưa nhất của vị nữ thần लक्ष्मी (Lakṣmī) có mặt trong Atharvaveda (VII.115.2)⁷. Trong kinh *Tiêu Bộ*, vị nữ thần này cũng xuất hiện trong ba truyện tiền thân (Jataka) mang số 40, 284, 382.

Trong Hán tạng, vị nữ thần này được phiên âm hoặc dịch nghĩa trong vô số tên gọi như Lạc-khất-sử-mính (洛乞史茗 = Lakṣmī), Thất-lợi (室唎 = Śrī)⁸, Ma-ha-thất-lợi (摩訶室利 = Mahā Śrī), Cát tường thiên nữ (吉祥天女), Đại cát tường thiên nữ (大吉祥天女), Công đức thiên (功德天)⁹... Tuy đa dạng về tên gọi nhưng thực chất cũng chỉ là tên khác của *Siri thần tài*, theo ghi nhận trong kinh *Trường Bộ*.

2. NGUỒN GỐC VÀ TẬP TỤC THỜ CÚNG THẦN TÀI Ở ẤN ĐỘ

Trong tín niệm đa thần của Ấn Độ, có nhiều vị nữ thần có công năng ban phúc phát lộc cho những ai phát tâm quy ngưỡng. Trong số đó phải kể đến thiên nữ Thất-lợi (室唎 = Śrī), phối ngẫu của Vishnu và thiên nữ Tỳ-ma (毘摩天女 = Parvati), phối ngẫu của thần Shiva. Ngoài ra còn có *Biện tài thiên nữ* (辯才天女 = Sarasvatī) là phối ngẫu của Phạm thiên (Brahma). Cả ba vị nữ thần này thống hợp nhất thể với ba vị thần Brahma, Vishnu và Shiva¹⁰ và đều có chức năng

đóng vai trò thần tài cho bất cứ ai phát tâm cầu nguyện và thờ cúng.

Tư liệu khả tín về một trong ba vị thần tài được ngài Huyền Tráng (602-664) xác tín trong tác phẩm *Đại đường tây vức ký*, quyển hai:

Từ thành Bạt-lỗ-xa đi hơn 50 dặm về phía Đông Bắc thì đến núi cao. Núi này có một tảng đá xanh mang hình dáng phu nhân của vua trời Đại-tự-tại (Shiva), là Tỳ-ma-Thiên nữ (毘摩天女). Nghe phong tục địa phương kể rằng, tượng Tỳ-ma Thiên nữ này do thiên nhiên tác tạo và rất linh thiêng. Dân chúng các nước thuộc Ấn Độ, dù gần hay xa, dù sang hay hèn, thấy đều cùng đến cầu phước, cầu thọ, tùy tâm thỉnh nguyện. Bất kỳ ai muốn thấy được hình tượng Thiên nữ thì lòng phải chí thành, tâm phải chuyên nhất, nhịn ăn bảy ngày, nếu thấy được tôn nhan thì sở nguyện sẽ viên thành¹¹.

Theo huyền thoại và truyền thuyết Ấn Độ, thiên nữ Lakṣmī, cũng còn gọi là Śrī¹², được sinh ra từ sự khuấy động biển sữa (*The churning the milk ocean*), trong quá trình tìm kiếm bình nước bất tử (amṛta: अमृत), giữa các vị chư Thiên và chúng A-tu-la (Asura). Lakṣmī là thiên nữ chủ về sắc đẹp, tình yêu và sự thịnh vượng¹³.

Trong truyền thống Ấn giáo, việc kính lễ thiên nữ Lakṣmī có thể thực hiện hằng ngày. Tuy nhiên, đại lễ tôn vinh nữ thần Lakṣmī diễn ra trong tết Diwali hay còn gọi là Dīpāvali được diễn ra vào tháng Kartika theo lịch Ấn Độ, hiện còn được sùng phụng cho đến ngày nay¹⁴.



Sự tích khuấy động Biển Sữa ở sân bay Suvarnabhumi, Thái Lan - Ảnh: Lawrence L.

Thần chú về thiên nữ Lakṣmī rất phong phú và đa dạng tùy theo tập tục, vùng miền, tuy nhiên điểm chung nhất là sự tôn kính, kính lễ (*namo*) thiên nữ Lakṣmī¹⁵.

3. VÀI CỨ LIỆU VỀ THIÊN NỮ LAKṢMĪ CỦA ẤN GIÁO TRONG PHẬT GIÁO BẮC TRUYỀN

Trong quá trình du nhập và phát triển tại Trung Hoa, các nhà hoằng pháp buổi đầu đã vận dụng chú ngữ làm phương tiện hỗ trợ. Một trong những đại diện tiêu biểu cho phương cách giáo hóa đặc thù này chính là ngài Đàm-vô-sấm (385-433).

Theo *Cao Tăng Truyện*, ngài Đàm-vô-sấm vốn người trung Ấn Độ, mười tuổi đã đọc thông nhiều thể loại thần chú. Ông rành rẽ các loại chú thuật và đạt được nhiều thành

tự trong lãnh vực này. Cụ thể, ông đã gia tâm trì mật chú để mạch nước có thể xuất hiện từ tảng đá khô (枯石生泉). Do thành tựu nhiều thể loại chú thuật nên ở Tây-vực ông được tôn xưng là *Đại chú sư* (大呪師).

Di sản dịch phẩm kinh điển do Đàm-vô-sám để lại khá nhiều, trong số chúng có bản kinh *Kim-quang-minh*, gồm bốn quyển¹⁶. Với sơ khảo bước đầu cho thấy, bản kinh *Kim-quang-minh* có nhiều dấu hiệu kỳ đặc, pha tạp nhiều yếu tố ngoài Phật giáo. Vấn đề này, chúng tôi sẽ trình bày trong một khảo cứu khác.

Ở đây, riêng về bài thần chú cầu thần tài, nằm trong phẩm *Công đức Thiên* (功德天品)¹⁷ trong bản dịch của ngài Đàm-vô-sám, hoặc hoặc ở phẩm *Đại cát tường Thiên nữ tăng trưởng tài vật* (大吉祥天女增長財物品) trong bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh (635-713)¹⁸.

Bản thần chú của ngài Đàm-vô-sám thì khuyết, thiếu ở phần đầu, bản của ngài Nghĩa Tịnh đầy đủ hơn nhưng do vừa phiên âm, vừa dịch nghĩa nên ít phổ biến. Tồn bản thần chú cầu thần tài trong kinh *Kim Quang Minh* theo chúng tôi hiện được sử dụng cho đến ngày nay được trích xuất từ *Kim Quang Minh sám pháp bổ trợ nghi* (金光明懺法補助儀)¹⁹, được tập thành vào thời Tống Nhân Tông (1010-1063), do ngài Từ Vân sám chủ, húy là Tuân Thức (遵式: 964-1032)²⁰, bậc cao tăng thời Bắc Tống (960-1127).

Nguyên văn bài thần chú cầu thần tài trong bản dịch của ngài Đàm-vô-sám cũng như của Nghĩa Tịnh không có



Từ trái sang là ba nữ thần Saraswati, Lakshmi, Ganesha

phần đánh lễ Tam Bảo (南無佛陀南無達摩南無僧伽). Riêng bản tập thành của ngài Tuân Thúc thì gia thêm phần này. Toàn văn bài chú ấy như sau:

南無佛陀南無達摩南無僧伽南無室利摩訶提鼻耶
 怛儻也他波利富樓那遮利 三曼陀達舍尼摩訶毘訶羅
 伽帝三曼陀毘尼伽帝摩訶迦利野波禰波羅波禰薩利嚩
 栗他三曼陀修鉢梨帝富隸那阿夜那達摩帝摩訶毘鼓畢
 帝摩訶彌勒帝婁簸僧祇帝 醯帝徒僧祇醯帝三曼陀阿
 咄阿菟婆羅尼²¹.

Phiên âm:

Nam mô Phật đà nam mô Đạt ma nam mô Tăng già
 nam mô thất lợi ma ha đề tị da đát nễ dã tha ba lợi phú lâu
 na già lợi tam mạn đà đạt xá ni ma ha tì ha la già đế tam mạn

đà tì ni già đê ma ha ca lợi dã ba nễ ba la ba nễ tát lợi phạ lật
tha tam mạn đà tu bát lê đê phú lệ na a dạ na đạt ma đê ma
ha tì cổ tất đê ma ha di lạc đê lâu bá tăng ki đê ê đê si tăng
ki ê đê tam mạn đà a tha a nâu bà la ni.

Bài thần chú này về sau được thâu nạp vào trong *Chur kinh nhật tụng tập yếu*, quyển Hạ²², và từng bước đi vào thời khóa tụng kinh buổi sớm (晨朝課誦) của nhiều chùa, viện Phật giáo Bắc truyền, trong đó có cả Phật giáo Việt Nam, với tên gọi là bài chú *Thiện thiên nữ* (善天女咒).

Có thể nói, do đặc thù của Phạn ngữ là đa âm còn ngôn ngữ Trung Hoa là đơn âm, nên khi phiên dịch những bài thần chú từ Phạn sang Hán thì đã có nhiều khác biệt, tùy theo quy ước của các nhà phiên kinh. Riêng về bài chú *Thiện thiên nữ*, ngay câu đầu tiên là lời kính lễ thiên nữ Đại cát tường. Nói cách khác, đó vốn là bài chú liên quan đến thần tài Lakṣmī của Ấn giáo.

Theo tác phẩm *Cổ Phạn văn Phật giáo chú ngữ toàn tập*, tác giả Giản Phong Kỳ (簡豐祺) đã nỗ lực khôi phục Phạn ngữ bài chú này. Nguyên tác như sau:

namo buddhāya, namo dharmāya, namo saṃghāya.
namo śrī-mahā-devīya, tadyathā: oṃ paripūruṇa carye
samanta darśanī mahā vihāra gate, samanta vidhānagate,
mahā kārya pratiṣṭhāpane, sarvārtha samanta suparipūruṇe,
āyāna dharmate mahā vikurvite, mahāmaitrī upasaṃhite,
hite susaṃgrhīte, samanta artha anupālāne svāhā²³.

Nếu trừ đi câu đánh lễ Tam Bảo đầu tiên được thêm

vào, so với hai bản dịch của ngài Đàm-vô-sám và của ngài Nghĩa Tịnh, thì câu: 南無室利摩訶提鼻 nguyên tác Phạm ngữ chính là *namo śri-mahā-devīya*. Nghĩa là, ***Kính lạy đại thiên nữ Śri***.

Cũng câu thần chú này, nhưng có vài thay đổi chi tiết trong *Nghi quỹ Hồng Ca Đà Đà* (吽迦陀野儀軌)²⁴, do ngài Kim Cang Trí (671?-741)²⁵ trước thuật, đó chính là:

唵麼賀室唎提婆毘娑婆賀
(Án, ma hạ thất lợi đề bà tì sa bà hạ)

Căn cứ vào dòng ghi chú phía trên câu thần chú này, ở *Nghi quỹ Hồng Ca Đà Đà*, đã cho thấy đây là câu chú triệu thỉnh thiên nữ Cát tường (吉祥天女). Vị nữ thần có thể ban cho chúng sanh nhiều thứ như: bệnh tật thì sẽ được chóng lành, đói khát thì được no đủ, nghèo khổ thì có y vật, của báu... Đặc biệt, trong phần quán tưởng khi niệm thần chú, phải tưởng đến hình ảnh lưu xuất từ biển sữa (乳海), giống như nguồn cội của thiên nữ Lakṣmī trong thần thoại của Ấn giáo.

Cùng mang nội dung liên quan đến thiên nữ Cát tường, bản kinh *Phật thuyết Đại cát tường thiên nữ thập nhị danh hiệu* (佛說大吉祥天女十二名號經)²⁶ do ngài Bất Không (705-774) phiên dịch. Bản kinh đã quảng diễn mười hai tên gọi khác nhau của vị thiên nữ này và những khả năng tương ứng với từng tên gọi. Đặc biệt, trong bài thần chú cũng chuyển tải một cách phiên âm mới của thiên nữ Lakṣmī là Lạc-khất-sử-mính (洛乞史茗).

4. HIỆU NĂNG CỦA CHÚ NGŨ VÀ THAM CHIẾU VỚI LỜI PHẬT DẠY

Có nhiều bằng chứng cho thấy, nếu lòng thành khẩn nguyện và trì tụng bài chú cầu thần Cát tường hoặc nữ thần Lakṣmī đúng pháp, tất sẽ tạo nên nhiều lợi lạc tức thời. Thực tế năng lực gia trì thần chú của ngài Đàm-vô-sám ghi nhận trong *Cao Tăng Truyện* được gói gọn trong bốn chữ *Sở hướng giai nghiệm* (所向皆驗), đã phần nào chứng tỏ hiệu năng của thần chú nói chung và chú thần tài nói riêng.

Không những thế, trong kinh *Kim Quang Minh Tối Thắng Vương* đã ghi nhận lời phát nguyện mang tính bảo chứng của thiên nữ Đại Cát Tường, rằng:

*Bạch Thế Tôn! Nếu có người trì tụng thần chú này đúng như vậy để triệu thỉnh con, con nghe được lời cầu thỉnh, tức sẽ đến bên và khiến cho sở nguyện kể kia thành tựu*²⁷.

Dẫu rằng cần phải khảo cứu lại tính thuần túy Phật giáo của bản kinh này, nhưng qua đó đã cho thấy nếu như trì tụng thần chú thần tài, cầu thỉnh thiên nữ Đại Cát Tường, tất sẽ có nhiều điều hoạch đắc.

Theo *Phật tổ lịch đại thông tải*, quyển 18, vào niên hiệu Thiên Thánh năm thứ tư (1026), triều Tống Nhân Tông, lúc ấy trời đại hạn, ngài Tuân Thức (遵式) cùng các vị Sa-môn dùng kinh *Kim Quang Minh* để cầu đảo thì mưa gió liền gọi nhuận. Nhân đó, ngài Tuân Thức đã trước thuật *Kim Quang Minh Sám Pháp bổ trợ nghi* (金光明懺法補助儀)²⁸.

Từ thực tế kinh nghiệm của các bậc cổ đức trong chốn

tùng lâm, mỗi khi cần tu bỏ thiên lâm, hoặc lúc bị khuyết thiếu các vật dụng cần dùng thì các ngài tổ chức trì tụng chú *Thiện thiên nữ*. Người viết chưa thống kê đầy đủ về vấn đề này nên chưa rõ hiệu năng thực tế, nhưng được biết rằng, vào mỗi sớm mai, chú *Thiện thiên nữ* vẫn được trì tụng trong phần lớn các chùa, viện Phật giáo Bắc truyền.

Một điều cần phải thấy rằng, từ thực tế lịch sử đã chứng tỏ, những lợi lạc do thần chú, cụ thể ở đây là chú thần tài đưa đến là nhất thời và không có giá trị vững chãi, nếu không nói là chứa đựng nhiều nỗi sợ hãi, bất an. Câu chuyện về mối tương quan thầy trò giữa Thư-cừ-mông-tốn và ngài Đàm-vô-sấm được ghi nhận ở *Cao Tăng truyện* là một ví dụ cụ thể²⁹.

Vốn có cơ tâm, nên khi biết được khả năng chú thuật của Đàm-vô-sấm, Hà Tây Vương Thư-cừ-mông-tốn (河西王沮渠蒙遜: 368-433) đã triệu kiến ngài và tiếp đãi trọng hậu nhằm chú ý phò trợ cho đế nghiệp của mình. Khi vương vị lung lay, ông cho rằng thờ Phật không thiêng (事佛無應) nên đã bức ép các vị Sa-môn dưới năm mươi tuổi hoàn tục. Không những vậy, khi hay tin Ngụy-lỗ-thác-bạt-đạo (魏虜託跋燾: 408-452) cầu thỉnh Đàm-vô-sấm vì khả năng chú thuật của ngài thì Thư-cừ-mông-tốn không vui. Thậm chí, ông còn tỏ ra buồn bực vì Đàm-vô-sấm nhiều lần xin phép đi Tây-vực tìm lại phần sau của kinh Niết-bàn. Lo sợ quân cơ bị tiết lộ, ưu tư về khả năng chú thuật của Đàm-vô-sấm có thể tạo thuận lợi cho kẻ thù, nên Thư-cừ-mông-tốn đã âm thầm sai thích khách giết hại ngài trên đường đi, vào niên

hiệu Nghĩa Hòa (義和) năm thứ ba (433), khi đó ngài Đàm-vô-sám mới được 49 tuổi.

Trước khi đại nạn xảy ra, ngài Đàm-vô-sám đã cơ cảm về cái chết của mình, *thế nên vào ngày khởi hành, ngài đã rơi lệ mà bảo chúng rằng: Nghiệp cũ của Sám sắp đến. Chư vị Thánh hiền cũng không thể cứu vậ.*³⁰

Với một bậc thầy về chú thuật, được tôn xưng là bậc Đại chú sư (大呪師), thế nhưng vẫn không thể vượt qua được nghiệp cũ của mình, thế mới hay việc vận dụng nhuần nhuyễn các thể loại thần chú, mà ở đây là chú thần tài không thể vượt qua nghiệp quả, quả đúng như sự ghi nhận trong *Tỳ-nại-da*:

*Mạng người khi nghiệp tận,
Chú thuật hoặc y phương,
Đều không thể cứu được,
Thần tiên hoặc thánh hiền,
Đành xuôi tay, buông bỏ.*³¹

Tương tự, câu chuyện được ghi lại trong kinh *Tạp Bảo Tạng* là một minh họa sống động về việc cầu khẩn thần tài, lược truyện như sau:

Có hai anh em nghèo khó nhưng tính cách khác nhau. Người em thì siêng năng làm lụng để được giàu có, còn người anh vì muốn nhanh giàu có nên không chịu làm gì mà chỉ cầu vị trời Tỳ-ma, chủ về thần tài.

Một thời gian sau, vị trời Tỳ-ma liền hóa hiện thành người em đến thăm anh. Người anh liền cúi gập, nói: sao em không lo trồng tía mà đến đây làm gì. Người em đáp, tôi

muốn học theo anh, trai giới cầu nguyện, mong mau được giàu to.

Người anh bảo: Không cày bừa gieo giống, siêng năng làm ruộng thì làm sao mà giàu to được?

Ngay đó, người em liền bảo: Có phải nhờ trồng lúa mới giàu có được sao? Nghe vậy người anh yên lặng, không nói được gì. Lúc ấy, vị trời Tỳ-ma liên hiện nguyên hình và dạy:

Người phải biết, ngày nay người phải tu hành, bố thí thì ngày sau mới hưởng được phúc quả giàu sang. Bởi nhiều kiếp người không tu bố thí nên cứ mãi bần cùng. Dù ngày nay người siêng năng cầu khẩn ta để mong nhanh chóng giàu sang nhưng làm sao mà thành tựu được. Cũng như cây xoài vào mùa Đông, dù cầu khẩn cả ngàn vạn thiên thần cũng không thể đơm hoa, kết trái. Không tu nhân mà chỉ lo cầu ta để được giàu có là điều không không thể xảy ra vậy³².

Sau khi dạy bảo xong, vị trời Tỳ-ma liên nói một bài kệ ngắn, với hai câu kết:

*Hết thấy do hành nghiệp,
Cầu Trời ích lợi gì?³³*

Một trường hợp khác liên quan đến việc phụng thờ vị trời chủ về tài vật, hay còn gọi là *Cát tường thiên* của Đê-bà-đạt-đa, được mô tả sống động qua câu kinh:

*Chống nghịch Phật Thế Tôn,
Phụng thờ trời Cát-tường,
Sẽ đọa ngục Vô gián,
Bức vậy khô tai ương.³⁴*

Không những vậy, trong kinh *Ban chu Tam muội*, một vị cư sĩ thọ trì năm giới thì không được lễ bái miếu thờ các vị Trời. Bài kệ sau đã cho thấy điều đó:

*Ưu-bà-di muốn học thiền Tam-muội.
 Hãy giữ gìn năm giới chớ hư hao.
 Kính thờ thầy như Phật hằng chỉ bảo.
 Không bái lạy miếu Trời hoặc cúng thần.*³⁵

Bản kinh này xuất hiện khá sớm ở thời Hậu Hán do ngài Chi-lâu-ca-sấm dịch và được lưu hành khá rộng rãi ở thế kỷ II. Chính vì vậy, bản kinh là một trong những luận cứ quan trọng trong một tờ nghị trạng của Trường Sư Vương Huyền Sách (長史王玄策), nhằm phản kháng vương quyền bắt Tăng, Ni lễ bái vương quan:

*Hàng Ưu-bà-tắc giữ năm giới đã không được lạy Trời, hướng hồ Tăng, Ni thọ cụ túc giới mà phải lễ bái hàng bạch y*³⁶.

Trong kinh *Được Sư Lưu Ly Quang Như Lai Bản Nguyên Công Đức* do ngài Huyền Tráng dịch, trong những điều kiện căn bản để không thọ ba đường ác, đó là tùy theo khả năng của mình mà tuân giữ giới pháp, và đặc biệt là không được thờ Trời. Kinh ghi: *cho đến trọn cả cuộc đời không thờ vị Trời nào khác, mà chỉ nhất tâm quy y Phật, Pháp, Tăng* (乃至盡形不事餘天, 惟當一心歸佛, 法, 僧)³⁷.

Từ những cứ liệu minh giải ở trên đã cho thấy, chú thuật nói chung và chú thần tài nói riêng vẫn tạo nên những hiệu năng nhất định nhưng không có giá trị vững bền, vì chưa thống hợp với lời Phật dạy. Không những vậy, việc

kính lễ thiên thần là điều không đúng phép, ngay cả một vị Ưu-bà-di, huống chi là một bậc xuất gia với chí xuất trần vi thượng sĩ.

5. NHẬN ĐỊNH

Phật giáo xuất hiện giữa một rừng tín niệm đa thần, vốn đã bắt rễ sâu xa trong mọi giai tầng của xã hội Ấn Độ ở thời kỳ cổ đại. Việc khăng định một lối đi riêng không cầu khẩn, tế tự trời thần, là một tia sáng vạch thời đại của chính Đức Phật Thích Ca.

Xem ra, cùng tương sinh và tồn tại trong môi giao thoa giữa các tôn giáo cùng thời; đặc biệt là khi giáo đoàn chấp nhận nhiều thành phần xã hội được tham dự vào đời sống Tăng-già, là điều kiện thuận lợi để nảy sinh các tập tính tế tự xưa cũ, cụ thể là vận dụng chú thuật của Ấn giáo, kể cả việc thờ Trời.

Ngay trong thời Phật, việc vận dụng chú ngữ của Ấn giáo ngoài mục tiêu hoằng đạo thỉnh thoảng đã xảy ra và Đức Phật đã có những khuyến nghị, cấm chỉ. Những cổ tục này ngày càng xuất hiện nhiều hơn sau khi Đức Phật diệt độ và trong sinh hoạt Thiên gia ở những vùng đất mới, đặc biệt là kể từ khi có sự trỗi dậy và âm thầm tác động của xu hướng tân Vệ-đà.

Từ lời dạy cô động của Đức Phật trong kinh *Trường Bộ* ở tạng Nikāya, từ những bằng chứng tương đồng về lời dạy đó trong kinh văn Hán tạng, đã xác quyết rằng, việc cầu khẩn thần tài Siri và các danh xưng tương ứng như Cát

tường thiên, Thiện thiên nữ cùng các bài chú ngữ... đều không đúng với giáo nghĩa thuần túy của Phật giáo.

Nói cách khác, trì tụng chú thần tài là không thuận hợp với Phật đạo, nếu không nói là gián tiếp hành pháp Bà-la-môn³⁸.

CHÚ THÍCH

¹ 大正藏第 04 冊 No. 0203 雜寶藏經,卷第九, 求毘摩天望得大富緣. Nguyên văn: 一切由行得,求天何所為.

² Kinh *Trường Bộ*, HT.Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.23. Xem thêm, kinh *Sa-môn quả*, tr.75.

³ Xem tại: <http://www.tipitaka.org/romn/>

⁴ Milindapañhapāḷi. Xem tại: <http://www.tipitaka.org/romn/>

⁵ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Nataraj Books, 2014, p.892.

⁶ George M. Williams. *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc. 2003. p.196-198.

⁷ *The Atharva-Veda* (Sanskrit text), Devi Chand M.A Trans. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, Reprinted 2014, p. 333.

⁸ 大正藏第 54 冊 No. 2135 梵語雜名.

⁹ 大正藏第 04 冊 No. 0201 大莊嚴論經, 卷第四.

¹⁰ Donald Alexander Mackenzie. *Indian Myth and Legend*. London: The Gresham Publishing Company. 1913, p. 150-151.

¹¹ 大正藏第 51 冊 No. 2087 大唐西域記, 卷第二. Nguyên văn: 跋虜沙城東北五十餘里, 至崇山. 山有青石大自在天婦像, 毘摩天女也. 聞諸土俗曰: 此天像者, 自然有也. 靈異既多, 祈禱亦眾. 印度諸國, 求福請願, 貴賤畢萃, 遠近咸會. 其有願見天神形者, 至誠無貳, 絕食七日, 或有得見, 求願多遂.

¹² George M. Williams. *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Barbara,

California: ABC-CLIO, Inc. 2003. p.21.

¹³ Donald Alexander Mackenzie. *Indian Myth and Legend*. London: The Gresham Publishing Company. 1913, p. 144, 149. See also, Mahābhārata. Krishna-Dwaipayana Vyasa trans. vol 1. 65-67

¹⁴ *Encyclopedia of Hinduism*. Constance A. Jones and James D. Ryan. New York: Facts On File, Inc. 2007.p.135-136.

¹⁵ *Lakshmi Puja*. Kanai L. Mukherjee ed. Nashville: Association of Grandparents of Indian Immigrants. 2012.p.92. Cf: *Om Lakshmi devi khamasya*.

¹⁶ 大正藏第 16 冊 No. 0663 金光明經。

¹⁷ 大正藏第 16 冊 No. 0663 金光明經. Nguyên văn bài chú thần tài (Công đức Thiên) như sau: 波利富樓那遮利三曼陀達舍尼羅佉摩訶毘呵羅伽帝三曼陀毘陀那伽帝摩訶迦梨波帝波婆禰薩婆哆吒三曼陀脩鉢梨富隸阿夜那達摩帝摩訶毘鼓畢帝摩訶彌勒簸僧祇帝醯帝從三博祇悌帝三曼陀阿咄阿菟婆羅尼。

¹⁸ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八. Nguyên văn bài thần chú tăng trưởng tài vật của thiên nữ Đại cát tường: 南謨室唎莫訶天女怛姪他鉢唎脯擘拏折囉三曼頰達唎設泥 (去聲, 下皆同爾) 莫訶毘呵囉揭諦 三曼哆毘曇末泥莫訶迦哩也鉢唎底瑟佉鉢泥薩婆頰他娑彈泥蘇鉢唎底曄囉脩耶娜達摩多莫訶毘俱比諦莫訶迷咄嚕鄔波僧呬祇莫訶頡唎使蘇僧近 (入聲) 哩呬祇三曼多頰他阿奴波唎泥莎訶。

¹⁹ 大正藏第 46 冊 No. 1945 金光明懺法補助儀。

²⁰ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第十. Xem thêm, 大正藏第 49 冊 No. 2036 佛祖歷代通載, 卷第十八。

²¹ 大正藏第 46 冊 No. 1945 金光明懺法補助儀, 第四召請誦呪方法 (次當胡跪手執香爐燒眾名香. 一心召請三寶及功德天等. 起殷重心涕淚悲泣. 一一想至道場. 其辭出補助儀. 應檢閱. 口作是言)。

²² 嘉興藏第 19 冊 No. B044 諸經日誦集要, 卷下。

²³ 簡豐祺. 古梵文佛教咒語全集 (修正版). 佛陀教育基金會, 印贈. 2007. p.250.

²⁴ 大正藏第 21 冊 No. 1251 吽迦陀野儀軌。

²⁵ 大正新脩大藏經第 50 冊 No. 2061 宋高僧傳卷第一。

- ²⁶ 大正藏第 21 冊 No. 1252a 佛說大吉祥天女十二名號經。
- ²⁷ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經，卷第八。Nguyễn văn: 世尊! 若人誦持如是神呪請召我時，我聞請已，即至其所，令願得遂。
- ²⁸ 大正藏第 49 冊 No. 2036 佛祖歷代通載，卷第十八。
- ²⁹ 大正藏第 50 冊 No. 2059 高僧傳，卷第二。
- ³⁰ 大正藏第 50 冊 No. 2059 高僧傳，卷第二。Nguyễn văn: 臨發之日。識乃流涕告眾曰。識業對將至。眾聖不能救矣。
- ³¹ 大正藏第 23 冊 No. 1442 根本說一切有部毘奈耶，卷第四十五。Nguyễn văn: 人命將盡時，呪藥不能救；神仙及諸聖，無能違拒者。Xem thêm, 大正藏第 12 冊 No. 0338 佛說離垢施女經。Nguyễn văn: 若墮惡趣，生死之難，雖有父母，不能救濟，亦無餘人，及財神呪，獨斯等類，乃能救脫。
- ³² 大正藏第 04 冊 No. 0203 雜寶藏經，卷第九，求毘摩天望得大富緣。
- ³³ 大正藏第 04 冊 No. 0203 雜寶藏經，卷第九，求毘摩天望得大富緣。Nguyễn văn: 一切由行得，求天何所為。
- ³⁴ 大正藏第 04 冊 No. 0193 佛本行經，卷第六。Nguyễn văn: 拒逆佛世尊，為祀吉祥天；若入無擇獄，恐連曳吾等。
- ³⁵ 大正藏第 13 冊 No. 0417 般舟三昧經。Nguyễn văn: 優婆夷欲學三昧，奉持五戒勿缺毀，承事善師視如佛，不得拜天祠祀神。
- ³⁶ 大正藏第 52 冊 No. 2108 集沙門不應拜俗等事，卷第四，右驍衛長史王玄策騎曹蕭灌等議狀一首。Nguyễn văn: 五戒優婆塞尚不得禮天。況具戒僧尼而令拜俗。
- ³⁷ 大正藏第 14 冊 No. 0450 藥師琉璃光如來本願功德經。
- ³⁸ 大正藏第 23 冊 No. 1442 根本說一切有部毘奈耶，卷第三十一。Nguyễn văn: 諸外道輩於晨朝時禮諸天廟。

VÀI ĐIỀU QUAN NGẠI KHI ĐỌC KINH KIM QUANG MINH

Này các Tỷ-kheo, có thể có Tỷ-kheo nói: “Tại trú xứ kia, có một vị Thượng tọa, vị này là bậc đa văn, gìn giữ truyền thống, trì pháp, trì luật, trì pháp yếu. Tôi tự thân nghe từ Thượng tọa, tự thân lãnh thọ; như vậy là Pháp, như vậy là Luật, như vậy là lời dạy của vị Đạo Sư”. Này các Tỷ-kheo, các Ngươi không nên tán thán, không nên hủy báng lời nói của Tỷ-kheo ấy. Không tán thán, không hủy báng, mỗi mỗi chữ, mỗi mỗi câu, cần phải được học hỏi kỹ lưỡng và đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật. Khi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, và nếu chúng không phù hợp với Kinh, không tương ứng với Luật, thòi các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này không phải là lời của Thế Tôn, và Tỷ-kheo ấy đã thọ giáo sai lầm”. Và này các Tỷ-kheo, các Ngươi hãy từ bỏ chúng. Khi đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng phù hợp với Kinh, tương ứng với Luật, thòi các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời ấy phải là lời dạy của Thế Tôn và Tỷ-kheo ấy đã thọ giáo chơn chánh”. Này các Tỷ-kheo, như vậy là Đại giáo pháp thứ tư, các Ngươi hãy thọ trì (Kinh Đại-bát Niết-bàn)¹.



Kinh *Kim Quang Minh* (金光明經) là một bản kinh thuộc văn hệ Phật giáo Bắc truyền, được các triều đại phong kiến ở Trung Quốc, Nhật Bản cũng như Việt Nam xem là một trong những bản kinh hộ quốc (護國)².

Xét về niên đại, bản kinh có mặt ở thời Hậu Hán (23-220), xuất hiện trong *Cao Tăng Truyện* qua hành trạng của ngài Nhiếp-ma-đăng (攝摩騰)³. Bản kinh này cũng được đại sư Trí Giả (智者: 538-597)⁴ thuyết giảng cho các bậc danh sư và được học trò Quán Đảnh (灌頂) ghi chép thành những công trình chú, sớ⁵.

Không những vậy, kinh *Kim Quang Minh* còn được các bậc quân vương như Lương Võ Đế (464-549), Tùy Văn Đế (541-604), Võ Tắc Thiên (624-705)... cung thỉnh các bậc cao tăng thuyết giảng. Chính tự thân hoàng đế Võ Tắc Thiên viết lời tựa cho bản kinh *Kim Quang Minh Tối Thắng Vương* do ngài Nghĩa Tịnh (635-713) dịch.

Từ những cơ sở đó đã góp phần bảo chứng về nguồn gốc của bản kinh, làm sơ khởi nhân duyên để bản kinh này được lưu truyền sâu rộng và được các bậc long tượng thiên môn khuyến khích trì tụng, sao chép, ấn hành.

Chính bản thân người viết, do nhân duyên trùng kiến một ngôi Phật điện nên được các bậc trưởng bối khuyên trì tụng kinh *Kim Quang Minh*. Sau nhiều tháng gia tâm hành trì, người viết đã khởi lên một vài ưu tư về một số nội dung đặc dị trong bản kinh này. Chuyên khảo sau sẽ lần lượt biện giải những dấu hiệu quan ngại, được phát hiện trong kinh *Kim Quang Minh*.

1. CÁC TRUYỀN BẢN VÀ VẤN ĐỀ SAN TẬP

1.1. Các truyền bản

Tính theo niên đại, kinh *Kim Quang Minh* có các truyền bản sau:

1. Kinh *Kim Quang Minh* do ngài Đàm-vô-sám (曇無讖: 385-433) dịch vào thời Bắc Lương, gồm bốn quyển, 19 phẩm, kể cả phẩm tựa, vào niên hiệu Huyền Thủy (玄始: 412-428)⁶.

2. Kinh *Kim Quang Minh Đế Vương*. Phiên âm theo Phạn ngữ là: Tu-bạt-noa-bà-phả-bà-uất-đa-ma-nhân-đa-la-già-duyệt-na-tu-đa-la (修跋拏婆頗婆鬱多摩因陀羅遮闍那修多羅: *Suvarṇaprabhāottamendrarājasūtra*). Bản kinh này do ngài Chân Đế (真諦) dịch vào niên hiệu Thái Thanh nguyên niên (547), gồm bảy quyển⁷.

3. Kinh *Kim Quang Minh Tiệm Quảng Thọ Lượng Đại Biện Đà La Ni* do ngài Da-xá-quật-đa (耶舍崛多) cùng với ngài Xà-na-quật-da (闍那崛多) dịch ở thời Bắc Chu (北周: 557-581), gồm năm quyển. Theo ngài Trí Thắng (智昇)

trong *Khai nguyên thích giáo lục*, quyền bảy cho rằng, bản kinh này vốn kế thừa bản dịch của ngài Đàm-vô-sám, chỉ gia thêm hai phẩm *Thọ lượng* và *Đại biện*⁸.

4. Hiệp bộ kinh *Kim Quang Minh*. Bản kinh này do ngài Bảo Quý (寶貴), tổng hợp lại từ ba bản dịch kinh *Kim Quang Minh* do ngài Đàm-vô-sám, Chân-đế và Xà-na-quật-đa vào niên hiệu Khai Hoàng năm thứ 17 (597)⁹.

5. *Kinh Kim Quang Minh Tối Thắng Vương Kinh* do ngài Nghĩa Tịnh (dịch vào niên hiệu Trường An năm thứ ba (703) gồm 31 phẩm chia đều thành 10 quyển, được Võ Tác Thiên viết tựa¹⁰.

Trong năm truyền bản này, thực chất chỉ có ba bản dịch, gồm bản của ngài Đàm-vô-sám, ngài Chân-đế và ngài Nghĩa Tịnh. Bản của hai ngài Da-xá-quật-đa và Xà-na-quật-đa chỉ là hai phẩm rời. Bản của ngài Bảo Quý là sự tổng hợp ba bản dịch theo quan điểm của cá nhân. Ở đây, sở dĩ ngài Bảo Quý mạnh dạn sự tổng hợp ba bản dịch do căn cứ vào truyền thống tổng hợp kinh điển của các bậc tiền nhân đi trước, và ngay cả chính nội dung của bản kinh *Kim Quang Minh*¹¹. Điều này sẽ rõ ràng hơn khi điếm qua vài nét về những dấu hiệu thu nạp và san tập của bản kinh này.

1.2. Vấn đề thu nạp và san tập

Khảo về nội dung kinh *Kim Quang Minh*, đã cho thấy bản kinh này dung nạp nhiều thể tài, tư tưởng. Từ những câu chuyện tiền thân theo văn hệ Avadāna sống động, đến triết lý tánh không và kể cả nguyên bản mật chú Vê-đà của



Một phiên đoạn kinh
Kim Quang Minh,
bản dịch của ngài
Đàm-vô-sấm

Ấn giáo. Một bản kinh mà ngay ở những dòng đầu tiên của phẩm Tựa, được tôn vinh là *Vua của các kinh* (諸經之王), như kinh *Pháp Hoa*,¹² nhưng nội dung lại tổng hòa nhiều điều đặc dị, cũng là một vấn đề đáng quan ngại.

Điều này sẽ rõ ràng hơn khi xét riêng về nguồn gốc của phẩm *Xả Thân* (捨身) thứ mười bảy trong bản dịch của ngài Đàm-vô-sấm, hoặc thứ hai mươi sáu trong bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh.

Phẩm *Xả Thân* chuyển tải một câu chuyện sinh động liên quan đến tiền thân của Đức Phật, vốn là một vị vương tử tên là Ma-ha-tát-thùy (摩訶薩埵: Mahāsattva). Nhân chuyển vào rừng dạo chơi, ngài thấy cọp mẹ đói lã bên bầy con non mới sinh. Sợ cọp mẹ phải ăn thịt chính con của mình, khởi lòng thương cảm lớn, ngài đã tự mình trích huyết, lóc thịt và bỏ thí thân mạng để cứu đàn hổ đói.

Niên đại sớm nhất ghi nhận về sự kiện này xuất hiện trong bản kinh *Lục độ tập*¹³ và luận *Đại trí độ*¹⁴ ở thế kỷ II. Đặc biệt, sự kiện này còn được ghi lại trong kinh *Phật*

*thuyết Bồ-tát đầu thân di ngã hồ khởi tháp nhân duyên*¹⁵ do Sa-môn Pháp Thạnh (沙門法盛) dịch ở thời Bắc Lương (北涼:397-439). Theo ngài Trí Thăng trong *Khai nguyên thích giáo lục*, quyển 4, thì Sa-môn Pháp Thạnh đã tự mình đi Tây Vực, đã chiêm bái ngôi tháp này và nhận thấy sự linh hiển tại đây (百病皆愈)¹⁶. Theo ghi nhận của ngài Huyền Tráng trong tác phẩm *Đại Đường Tây-vực ký*, ngôi tháp này do vua A-dục xây dựng và vẫn còn linh hiển, nếu ai có bệnh, chỉ cần nhiễu quanh thì bệnh tình phần lớn sẽ thuyên giảm (其有疾病旋繞多愈)¹⁷. Ngành khảo cổ học ngày nay đã tìm thấy ngôi tháp này tại phía bắc Pakistan, giữa Islamabad và Lahore với tên gọi là tháp Mankiala¹⁸. Vấn đề này sẽ được trình bày chi tiết trong chuyên khảo *Đi tìm bảo tháp nơi tiền thân Đức Phật hiển mình cứu hộ đời*, nằm ở phần cuối tập sách này.

Về nguyên tác, đây là câu chuyện xuất hiện đầu tiên trong tác phẩm *Bổn-sanh-man* (本生鬘: Jātakamālā) của ngài Thánh-dũng (聖勇: Āryasūra). Thở tài *Bổn-sanh* là một trong những bài học vỡ lòng theo ghi nhận trong *Nam Hải Ký Quy Nội Pháp Truyện*¹⁹, và đồng thời là khuôn mẫu để tác tạo nên nhiều công trình kiến trúc Phật giáo nổi tiếng còn lưu lại đến ngày nay. Đó là công trình điêu khắc ở đại tháp Sanchi, đến những bức bích họa trong hang động Ajanta ở Ấn Độ, và cả nhiều công trình điêu khắc ở Gandhāra nhiều thời kỳ...

Mặc dù toàn văn của tác phẩm *Bổn-sanh-man* (本生鬘: Jātakamālā) hiện còn lưu lại trong *Đại tạng kinh* có niên đại vào thời Bắc Tống (北宋:960-1167); thế nhưng, căn cứ

vào ngôi tháp do vua A-dục dựng để kỷ niệm câu chuyện thái tử xả thân, căn cứ vào nội dung được chuyển tải trong kinh *Lục độ tập* và luận *Đại trí độ*, căn cứ niên đại của tác giả Bôn-sanh-man (本生鬘)²⁰, căn cứ vào bích họa thái tử xả thân trong hang động Mạc Cao số 428, ở thời Bắc Chu²¹; đã chứng tỏ, câu chuyện thái tử xả thân cứu hổ đói đã xuất hiện trước kinh *Kim Quang Minh*.

Về phương diện san định kết cấu, ngay ở thời nhà Tùy, ngài Thiên Thai Trí Giả (538-597) đã phản ánh sự bất cập trong chủ trương san tập kinh *Kim Quang Minh*:

Các vị đại sư ở Giang Bắc²² dùng Sơ phẩm làm tựa, lấy phẩm Thọ Lượng cho đến phẩm Xả Thân làm phần chính, phẩm Tán Phật làm phần lưu thông. Chánh văn lại chia làm ba. Từ phẩm Thọ Lượng trở đi là chánh thuyết, từ phẩm Tứ Vương về sau là phần nguyện lớn hộ trì kinh, phẩm Trừ Bệnh và các phẩm về sau thể hiện lòng đại bi, tiếp vật.

Các vị đại sư ở Giang Nam²³ dùng Sơ phẩm làm tựa, lấy phẩm Thọ Lượng và các phẩm về sau làm chánh, từ phẩm Tứ Vương cho đến phẩm thứ mười ba làm phần lưu thông. Ngài Tam tạng Chân-đế phân chia bản dịch mới thành hai mươi hai phẩm. Lấy Sơ phẩm làm tựa, từ phẩm Thọ Lượng đến phẩm Xả Thân thứ mười chín làm phần chánh, hai phẩm sau cùng làm phần lưu thông²⁴.

Nếu xét thêm hai bản dịch của ngài Bảo Quý và ngài Nghĩa Tịnh, thì sự bất đồng trong phân chia các phẩm lại càng lớn hơn. Điều này góp phần cho thấy tính phức hợp, tùy biến, không nguyên bản của bản kinh này.

Từ những bất đồng trong trật tự sắp xếp kết cấu bản kinh, từ mâu thuẫn và tổng hợp nhiều nguồn thư tịch, là điều kiện thuận lợi dẫn đến sự xuất hiện những cứ liệu ngoài Phật giáo trong bản kinh này.

2. NHỮNG CỨ LIỆU NGOÀI PHẬT GIÁO

2.1. Khấn lụy thần tài Lakṣmī

Trong kinh *Ban-chu-Tam-muội*, Đức Phật dạy rằng, một người cư sĩ giữ năm giới thì không được cúng tế thần linh và lễ bái miếu trời²⁵. Có thể tìm thấy quan điểm này trong kinh tạng Nikāya²⁶ và nhiều kinh văn ở Hán tạng²⁷.

Tuy nhiên, trong kinh *Kim Quang Minh*, đã xuất hiện nhiều trường hợp cầu khấn, lễ lạy các vị thần linh, từ thần tài लक्ष्मी (Lakṣmī) của Ấn giáo và các vị thần đặc hữu của tín niệm Bà-la-môn.

Thần tài Lakṣmī còn có tên là Śrī²⁸ là phối ngẫu của thần Vishnu²⁹, được gọi thành nhiều tên trong Hán tạng như: Lạc-khất-sử-mính (洛乞史茗 = Lakṣmī)³⁰, Thất-lợi (室唎 = Śrī)³¹,



Tượng đá nữ thần Lakshmi, thế kỷ X, tại Bảo tàng lịch sử TP. HCM

Ma-ha-thất-lợi (摩訶室利³² = Mahā Śrī), Cát-tường thiên nữ (吉祥天女)³³, Đại cát tường thiên nữ (大吉祥天女)³⁴, Công đức thiên (功德天)³⁵...

Trong kinh *Kim Quang Minh*, bản dịch của ngài Đàm-vô-sấm, thiên nữ Công đức Thiên (功德天) đã phát nguyện rằng:

Nếu tại tư gia, hoặc nơi A-lan-nhã, dùng hương thơm quyện bùn đất làm đàn, đốt các loại hương vi diệu, bày một tòa sạch đẹp³⁶, dùng các thứ hoa thơm rải trên mặt đất để cung nghinh ta. Ngay khi ấy chừng khoảng một niệm, ta sẽ quang lâm trú xứ đó và an tọa trên bảo tòa kia suốt đêm ngày, khiến cho gia chủ ở nơi thôn ấp, hoặc chốn Tăng phường, hoặc nơi đồng trống luôn luôn đầy đủ. Muốn tiền bạc, kim ngân, trân bảo, muốn trâu, dê lúa gạo hoặc mọi thứ cần dùng thì tức khắc được đầy đủ và an lạc thọ dụng³⁷.

Theo kinh, muốn được tất cả điều đó, ngoài việc đánh lễ nhiều vị Phật thì phải niệm danh hiệu Công đức Thiên ba lần rồi thiêu hương cúng dường (三稱我名燒香供養)³⁸ và đặc biệt lòng phải chí thành lễ kính. Trong câu đầu tiên ở bài thần chú của vị Thiên nữ này theo bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh, là: 南謨室唎莫訶天女³⁹ nguyên tác Phạm ngữ chính là namo śri-mahā-devīya⁴⁰. Nghĩa là, ***Kính lạy đại thiên nữ Śri.***

Có thể nói, nội dung chính của bài thần chú thiên nữ Lakṣmī vốn dùng để tăng trưởng tài vật (增長財物)⁴¹ như tên gọi của một phẩm trong kinh *Kim Quang Minh*. Cần phải thấy, vì một chút tài vật mà phải đánh lễ, khẩn lụy một vị Thiên nữ,

là điều đáng quan ngại theo quan điểm của Phật giáo.

2.2. Đánh lễ các vị thần đặc hữu của Ấn giáo

Tương tự như việc khấn lạy nữ thần Lakṣmī, trong kinh *Kim Quang Minh* còn đề cập đến nhiều vị thần đặc hữu của Ấn giáo, mà ở đây là Biên tài thiên nữ (辯才天女 = Sarasvatī) là phối ngẫu của Phạm thiên (Brahma)⁴².



Thiên nữ Đại cát tường - Tranh vẽ

Trong bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh, phẩm *Đại biện tài thiên nữ*, vị nữ thần chủ về *thông minh, đại trí tuệ, ngôn từ mỹ diệu, tài năng đảm lược, luận nghị văn chương*⁴³. Trong huyền thoại và tuyên thuyết Ấn Độ, biện tài thiên (Sarasvatī) chủ về kiến thức, âm nhạc, nghệ thuật, trí tuệ và việc học hành⁴⁴. Theo kinh, muốn được thiên nữ này gia hộ thì không những phải đánh lễ nữ thần Đại biện thiên nữ: *Nam-mô-tát-la-toan-đề-mạc-ha-đề-tỉ-duệ-sa-ha* (南謨薩囉酸底莫訶提鼻齋莎訶: namo Sarasvatī mahā devye svāhā)⁴⁵ mà còn phải chí tâm quy mạng (至心歸命) vô số các vị thần sau:

Thần Ô-ma (烏摩: Uma)⁴⁶; thần Tắc-kiến-đà (塞建陀: Skanda)⁴⁷; thần Ma-na-tư (摩那斯: Manasi)⁴⁸; Thông minh

đạ thiên (聰明夜天: Rātridevata)⁴⁹; thần Phệ-suất-nộ (吠率怒: Viṣṇu)⁵⁰; thiên nữ Tỳ-ma (毘摩天女: Bhīmā)⁵¹; nữ thần Ha-lý-đề-mẫu (訶哩底: Harītī)⁵²; thần Mãn tài (滿財: Pūrṇa-bhadra, có khi viết 富那跋陀)⁵³.

Cũng ở bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh, ở phẩm *Tăng-thận-nhĩ-da-dược-xoa đại tướng* (僧慎爾耶藥叉大將), trong bài thần chú của vị Dược xoa này, ngoài phần đánh lễ Tam bảo, lại thêm vào việc đánh lễ các vị thần đặc hữu của Bà-la-môn như:

Kính lạy Phạm-thiên (南謨跋囉蚩摩也: namo Brahmāya).

Kính lạy Đế-thích (南謨因達囉也: namo Indrāya).

Kính lạy Tứ đại thiên vương (南謨折咄喃莫喝囉闍喃: namo cāturmahārājikāya)⁵⁴

Việc kính lạy vô số các vị thần đặc hữu của Ấn giáo nhằm đem đến sức khỏe, tiền tài, bình an, thông minh trí tuệ... là điều khác xa so với những quan điểm cơ bản của Phật giáo.

2.3. Quan điểm chọn ngày tốt dựa trên trăng sao

Truyền thống lựa chọn ngày tốt vốn là truyền thống của Bà-la-môn giáo khi chuẩn bị thực hiện những việc quan trọng như tế tự trời đất⁵⁵, sắc lập vương vị⁵⁶, buôn bán xa quê⁵⁷... Ngược lại với quan điểm đó, Đức Phật không chủ trương lựa chọn ngày tốt. Vấn đề này được ghi nhận trong kinh *Trường Bộ*.

Trong khi một số Sa-môn, Bà-la-môn, dầu đã dùng các món ăn tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng. Như sắp đặt ngày lành để rước dâu hay rế, lựa ngày giờ tốt để hòa giải, lựa ngày giờ tốt để chia rẽ, lựa ngày giờ tốt để đòi nợ, lựa ngày giờ tốt để mượn hay tiêu tiền... Còn Sa-môn Gotama tránh xa các tà mạng kể trên⁵⁸.

Thế nhưng, trong kinh *Kim Quang Minh*, bản dịch của ngài Xà-na-quật-đa, ở phẩm *Đại biện thiên* (大辯天品) thứ 12, ở bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh hoặc ở phẩm *Đại biện tài thiên nữ* thứ 15 (大辯才天女品), thì phải lựa chọn ngày có sao Quỷ (鬼星日) hoặc sao Bốc-sái (布灑星日) để hòa hợp các loại hương dược (香藥). Kinh ghi lời phát nguyện của *Đại biện thiên nữ* như sau:

Bạch đức Thế tôn, con sẽ nói cho vị pháp sư thọ trì quảng bá kinh này, và những ai ưa thích lắng nghe kinh này, về cách tắm rửa nước thuốc, để những người ấy nếu có tai biến sao dữ (惡星災變 - người viết chú), nếu lúc mới sinh có sự xung khắc với ngôi sao sở thuộc (初生時星屬相違 - người viết chú), nếu có cái khổ của những bệnh truyền nhiễm, của chiến tranh, của ác mộng, ác thần, sâu cổ, quỷ mị, ác chú, quỷ khởi thi, có những điều dữ như vậy làm chướng nạn thì được loại trừ cả. Cách ấy là những người có trí hãy tắm rửa như thế này. Hãy dùng ba mươi hai loại hương dược sau đây, cân lượng bằng nhau:

(1) xương bồ, (2) ngưu hoàng, (3) mục túc hương, (4) xạ hương, (5) hùng hoàng, (6) hợp hôn thọ, (7) bạch cập, (8) khùng cùng, (9) câu kỳ căn, (10) tùng chi, (11) quế bì,

(12) hương phụ tử, (13) trầm hương, (14) chiêm đàn, (15) linh lăng hương, (16) đình tử, (17) uất kim, (18) bà luật cao, (19) vi hương, (20) trúc hoàng, (21) tế đậu khấu, (22) cam tùng, (23) hoắc hương, (24) mao căn hương, (25) sất chi, (26) ngải nọp, (27) an túc hương, (28) giới tử, (29) mã cân, (30) long hoa tu, (31) bạch giao, (32) thanh mộc.

Lấy ngày sao Bô-sái mà già, rây lấy bột, và chú nguyện bằng một trăm lễ tám biến minh chú này: Tát da tha, su kri ti, kri ti, kri ti, ka ma ta lê, jăn ka ra ti, u ka ra ti, in dra ja li ni, sát a ran tê, va cha chi lê, a ban ti, ka si kê na, ku đừ, ku đừ, kha ka vi lê, ka pi lê, ka pi lê, ka pi la ma ti, si la ma ti, sãn đi đừ ra ma ti, pa ba, ka, bam chi lê, Si rê, Si lê, sa ti dát thi tê, soa ha. (*Tadyatha sukrti krti krti kamatale jankarati ukarati indrajanili sakarante vacacile abanti kasikena kudu kudu khakavile kapile kapile kapilamati silamati sandhiduramati paba ka bhamcile Sire Sile satyasthite svaha*)⁵⁹.

Có nhiều vấn đề cần bàn đến ở đoạn kinh trên, tuy nhiên, điều chúng tôi quan tâm là vấn đề chọn ngày có sao tốt mà hòa hợp thuộc thang.

Cần phải thấy, sao Quỷ (鬼星), hay Sao Bô-sái (布灑星) và cũng được gọi là sao Phất-sa (弗沙), Phú-sa (富沙), Bột-sa (勃沙), Đê-sa (底沙)... vốn được phiên âm từ Phạn ngữ là Puṣya (पुष्य)⁶⁰. Trong hai mươi tám (hoặc 27) vì sao, thì sao Puṣya, hoặc Pushya đứng ở vị trí, thứ sáu, hoặc thứ tám, tùy theo cách phân loại. Theo tư liệu Hán tạng, thuộc bộ Mật giáo, ngôi sao này là *tối thượng cát tinh*. Mọi việc mong cầu đều mau thành tựu (此是最上吉星.求一切事皆

得成就)⁶¹. Quan điểm này thực sự rất lạ lùng so với truyền thống kinh điển của Phật giáo.

Khảo sát kinh điển y văn cổ đại của Ấn giáo, chúng tôi phát hiện ra rằng, theo quan điểm của Āyurveda (आयुर्वेद), ngày có sao Bó-sái xuất hiện là ngày tốt nhất cho việc hòa hợp thuốc thang⁶².

Như vậy, quan điểm hòa hợp thuốc thang phải lựa ngày sao Bó-sái mà đâm nghiền hòa hợp (擣篩) là quan điểm có cội nguồn từ Ấn giáo.

Ngoài những cứ liệu liên quan đến Ấn giáo kể trên, trong kinh *Kim Quang Minh* còn bảo lưu những phương cách tu tạo mang dấu ấn của Bà-la-môn giáo như dùng phân bò làm đàn (牛屎塗地⁶³ hoặc 瞿摩塗地: gomaya (गोमय)), hoặc dùng bùa chú để phòng hộ rắn độc, thuốc độc, hộ thân (呪蛇, 呪毒, 護身呪)⁶⁴... Với khảo sát bước đầu cho thấy, trong Atharvaveda (VI.56) đều có thân chú với tên gọi tương đương và chỉ khác vài từ về nội dung chuyên tải⁶⁵.

3. NHẬN ĐỊNH

Khảo nghiệm quá trình lịch sử cho thấy, bản kinh này đem đến những hiệu năng nhất định cho người thực hành, mặc dù nguồn cội của hiệu năng phát xuất từ những tín niệm tôn giáo khác nhau. Ở đây, từ những hiệu quả thực tế trong khi trì tụng và thực hành kinh này, là một trong những lý do để kinh *Kim Quang Minh* được nhiều giai tầng ủng hộ, từ số đông dân chúng cho đến hàng nhân sĩ, vương quan.

Mặc dù kinh *Kim Quang Minh* nói chung có một kết cấu không chặt chẽ, các phẩm, đoạn rời rạc và đôi khi không ăn khớp với nhau, nhưng xét về tổng thể, bản kinh mang dấu ấn của nhiều truyền thống Phật giáo, từ thể tài Avadāna sống động của Phật giáo bộ phái, đến triết lý tánh không, tam thân, bình đẳng... của Phật giáo đại thừa và mang nhiều âm hưởng của mật thừa ở thời kỳ sơ khởi. Xét về phương diện tư liệu, bản kinh là một kho tàng quý để tìm hiểu lịch sử Phật giáo ở thời kỳ đầu.

Tuy nhiên, với những khảo biện đã chứng minh ở trên, kinh *Kim Quang Minh* đã chuyên chở nhiều chất liệu phi Phật giáo. Đây là sự thật không thể phủ nhận và cần có một thái độ ứng xử phù hợp với bản kinh này. Việc phổ biến, quảng diễn bản kinh ở một nghĩa nào đó là gián tiếp góp phần pha trộn tạp diễn vào kinh văn Phật giáo.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 317.

² 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第六, 四天王護國品第十二. Ngài Tuân Thức, pháp hiệu là Từ Vân (慈雲) đã biên soạn *Kim Quang Minh Hộ Quốc Nghi* (金光明護國儀). Xem tại, 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第二十五.

³ 大正藏第 50 冊 No. 2059 高僧傳, 卷第一. Nguyên văn: 攝摩騰. 本中天竺人. 善風儀. 解大小乘經. 常遊化為任. 昔經往天竺附庸小國講金光明經.

⁴ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第二十三 .

⁵ 大正藏第 39 冊 No. 1783 金光明經玄義; 大正藏第 39 冊 No. 1785 金光明經文句.

⁶ 卍新續藏第 20 冊 No. 0361 金光明經照解, 卷上 .

⁷ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第三十七. Tuy nhiên, theo *Khai nguyên thích giáo lục*, quyển sáu và *Lịch đại Tam bảo ký* quyển bảy, thì bản kinh này ngài Chân Đế dịch vào niên hiệu Thừa Thánh nguyên niên (承聖元年), tức năm 552.

⁸ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第七. Nguyên văn: 金光明經更廣壽量大辯陀羅尼經五卷 (於歸聖寺譯智僊筆受此五卷金光明經非是今譯但於曇無讖四卷經中續壽量大辯二品今在刪繁錄).

⁹ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第七.

¹⁰ 大正藏第 49 冊 No. 2037 釋氏稽古略, 卷三. Nguyên văn: 長安三年譯金光明最勝王等經百一羯磨等. Trong khi đó, theo *Phật tổ thống ký*, ngài Nghĩa Tịnh dịch bản kinh này vào tháng tư niên hiệu Cửu Thị nguyên niên (700). Xem tại, 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第三十九. Nguyên văn: 久視元年四月. 詔斂天下僧尼日一錢. 作大像於白司馬坂 (音反). 詔義淨三藏. 於東都譯金光明最勝王經. 天后製聖教序.

¹¹ Xem bài tựa *Hiệp bộ kinh Kim Quang Minh* (合部金光明經序).

¹² Cụm từ này, kinh *Pháp Hoa* chỉ xuất hiện một lần, riêng kinh *Kim Quang Minh*, bản dịch của ngài Đàm-vô-sấm đã xuất hiện tới 4 lần.

- ¹³ 大正藏第 03 冊 No. 0152 六度集經, 卷第一, 四 .
- ¹⁴ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第十六. Nguyên văn: 如菩薩行檀波羅蜜時, 見餓虎飢急, 欲食其子, 菩薩是時興大悲心, 即以身施. 菩薩父母以失子故, 憂愁懊惱, 兩目失明; 虎殺菩薩, 亦應得罪. 而不籌量父母憂苦, 虎得殺罪; 但欲滿檀, 自得福德.
- ¹⁵ 大正藏第 03 冊 No. 0172 菩薩投身餓虎起塔因緣經.
- ¹⁶ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第四. Nguyên văn: 有人癩病及癩狂聾盲手脚蹇跛. 及種種疾病悉來就此塔. 燒香燃燈香泥塗地. 修治掃灑并叩頂懺悔. 百病皆愈.
- ¹⁷ 大正藏第 51 冊 No. 2087 大唐西域記, 卷第三.
- ¹⁸ Richard Bernstein. *Ultimate Journey: Retracing the Path of an Ancient Buddhist Monk who Crossed Asia in Search of Enlightenment*. New York: Alfred A. Knopf. 2001. p.201.
- ¹⁹ 大正藏第 54 冊 No. 2125 南海寄歸內法傳, 卷第四. Nguyên tác ghi: 社得迦摩羅.
- ²⁰ *Từ điển Phật Quang* do pháp sư Từ Di chủ biên (慈怡法師主編), sau khi đối khảo các nguồn tư liệu, đã cho rằng, niên đại của tác phẩm Bổn-sanh-man (本生鬘) vào khoảng thế kỷ II.
- ²¹ Ming-Kuo Wu. 2008. *The Jataka Tales of the Mogao caves, China in anthropological perspective*. PhD. thesis. Washington State University Department of Anthropology. p.190-198.
- ²² Chỉ cho những khu vực phía Bắc sông Dương Tử, tức sông Trường Giang ngày nay.
- ²³ Chỉ cho khu vực phía Nam sông Dương Tử.
- ²⁴ 大正藏第 39 冊 No. 1785 金光明經文句, 卷第一. Nguyên văn: 江北諸師以初品為序. 壽量下訖捨身為正. 讚佛為流通. 正文又三. 壽量下是正說. 四王下大誓護經. 除病下大悲接物. 江南諸師以初品為序. 壽量下為正. 四王下十三品為流通. 真諦三藏分新文二十二品. 初品為序. 壽量下至捨身十九品為正. 後兩品為流通.
- ²⁵ 大正藏第 13 冊 No. 0417 般舟三昧經. Nguyên văn: 優婆夷欲學三昧, 奉持五戒勿缺毀, 承事善師視如佛, 不得拜天祠祀神.

²⁶ <http://www.tipitaka.org/romn/> . Cf: *Upāsakaṃ maṃ bhavaṃ gota-mo dhāretu ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gataṃ*.

²⁷ 大正藏第 13 冊 No. 0411 大乘大集地藏十輪經, 卷第六. Nguyên văn: 具正歸依, 遠離一切妄執吉凶, 終不歸依邪神外道.; 大正藏第 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經, 懺悔第六. Nguyên văn: 善知識! 歸依覺, 兩足尊. 歸依正, 離欲尊. 歸依淨, 眾中尊. 從今日去, 稱覺為師, 更不歸依邪魔外道.

²⁸ George M. Williams. *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc. 2003. p.21

²⁹ Ibid. p.196-198.

³⁰ 大正藏第 21 冊 No. 1252a 佛說大吉祥天女十二名號經.

³¹ 大正藏第 54 冊 No. 2135 梵語雜名.

³² 大正藏第 21 冊 No. 1251 吽迦陀野儀軌, 卷第三.

³³ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第六.

³⁴ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八.

³⁵ 大正藏第 16 冊 No. 0663 金光明經, 卷第二.

³⁶ Nguyên tác: 敷淨好座. Bảo tòa này vốn gọi là Sirisayana (Bảo tọa, vương sàng) dành cho thiên nữ Siri ngời, được đề cập đến trong tạng Nikāya qua Jātaka 382.

³⁷ 大正藏第 16 冊 No. 0663 金光明經, 卷第二. Nguyên văn: 若自住處, 若阿蘭若處, 以香泥塗地, 燒微妙香, 敷淨好座, 以種種華香布散其地以待於我, 我於爾時如一念頃, 入其室宅即坐其座, 從此日夜令此所居, 若村邑, 若僧坊, 若露地, 無所乏少, 若錢若金銀若珍寶, 若牛羊若穀米, 一切所須即得具足悉受快樂.

³⁸ 大正藏第 16 冊 No. 0663 金光明經, 卷第二.

³⁹ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八.

⁴⁰ 簡豐祺. 古梵文佛教咒語全集 (修正版). 佛陀教育基金會, 印贈. 2007. p.250.

⁴¹ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八, 大吉祥天女增長財物品.

⁴² Donald Alexander Mackenzie. *Indian Myth and Legend*. London: The Gresham Publishing Company. 1913, p. 150-151.

⁴³ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八, 大辯才天女品 [26]第十五之二. Nguyên văn: 聰明大智, 巧妙言詞, 博綜奇才, 論議文飾.

⁴⁴ Kinsley, David (1988), *Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Traditions*, University of California Press, pages 55-64. See also, Donald Alexander Mackenzie. *Indian Myth and Legend*. London: The Gresham Publishing Company. 1913, p.379

⁴⁵ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八, 大辯才天女品第十五[29]之一.

⁴⁶ Cũng chính là thần Pārvatī (पार्वती), là người phối ngẫu thứ hai của thần Shiva. Ở Việt Nam, tượng nữ thần này còn được gọi là Ngu Ma, hiện thờ phụng tại đền Po Nagar, Nha Trang, Khánh Hòa.

⁴⁷ Phạn ngữ ghi là स्कन्द, thần chiến tranh.

⁴⁸ Gọi đủ phải là Ma-na-tư Long vương (摩那斯龍王: Manasvati) .

⁴⁹ Vị thần của ban đêm. Xem thêm, M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Nataraj Books, 2014, p.876.

⁵⁰ Donald Alexander Mackenzie. *Indian Myth and Legend*. London: The Gresham Publishing Company. 1913, p.119-137.

⁵¹ Thiên nữ Tỳ-ma (毘摩天女= Parvati), phối ngẫu của thần Shiva.

⁵² Quỷ tử mẫu. Xem thêm, 大正藏第 21 冊 No. 1262 佛說鬼子母經.

⁵³ Một vị thần Được xoa với mũ Ngũ đảnh. Nguyên văn: 滿財及五頂. Xem thêm, M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Nataraj Books, 2014, p.642.

⁵⁴ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經, 卷第八, 僧慎爾耶藥叉大將品第十九.

⁵⁵ 大正藏第 03 冊 No. 0152 六度集經, 卷第八. Nguyên văn: 擇吉日祠天.

⁵⁶ 大正藏第 24 冊 No. 1450 根本說一切有部毘奈耶破僧事, 卷第八. Nguyên văn: 選擇吉日策立為主.

⁵⁷ 大正藏第 03 冊 No.0160 菩薩本生鬘論, 卷第三. Nguyễn văn: 乃擇吉日聚糧積薪, 集諸商人共入大海

⁵⁸ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.23.

⁵⁹ Kinh *Ánh sáng hoàng kim*, HT. Trí Quang dịch, NXB. TP.HCM, tr.254-256.

⁶⁰ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Nataraj Books, 2014, p.640.

⁶¹ 大正藏第 21 冊 No. 1418 佛說一切如來安像三昧儀軌經

⁶² Vāgbhaṭa. *Aṣṭāṅghṛdayasamhitā* (27.1). Cf: dvijān abhyarcya taiḥ puṣye kalpayed agadottamam. See also: B. K. Chaturvedi. *Garuda Purana*. New Delhi: Diamond Pocket Books Pvt Ltd. 2016.p.79-80. Cf: It is said that under the Pushya Nakshatra (the 8th lunar asterism), this herb should be crushed and its juice to be drunk with water.; Michael James Slouber. *Gāruḍa Medicine: A History of Snakebite and Religious Healing in South Asia*. PhD thesis. University of California, Berkeley. 2002. p.24.

⁶³ 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經, 卷第三十, 八四二.

⁶⁴ 大正藏第 22 冊 No. 1425 摩訶僧祇律, 卷第三十八. Nguyễn văn: 授醫方者, 呪蛇, 呪毒, 乃至呪火, 呪星宿日月, 波夜提.

⁶⁵ *The Atharva-Veda* (Sanskrit text), Devi Chand M.A Trans. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, Reprinted. 2014. p.307-308.

TÔN GIẢ THI-BÀ-LA (尸婆羅 = SĪVALI) VỊ “THÂN TÀI” ĐÍCH THỰC CỦA PHẬT GIÁO

Bậc đệ nhất phước đức, Tỳ-kheo Thi-bà-la¹.





Ước nguyện về một đời sống no đủ và thịnh vượng là khát vọng cháy bỏng của con người ở mọi thời kỳ. Nhằm đáp ứng một phần ước nguyện đó, nhiều tôn giáo đã xây dựng và định hình nên những vị thần chuyên trách, thường gọi là thần tài.

Thần tài trong Phật giáo, cụ thể ở Phật giáo Bắc truyền đã vay mượn giữa hình ảnh Bồ Đại hòa thượng và các truyền thuyết về thần tài Trung Hoa, để tổng hòa nên một vị thần tài có nguồn gốc ngoài Phật giáo.

Với Phật giáo, thần tài được hiểu ở đây là vị Thánh đệ tử (*ariya-sāvaka*) có nhân duyên tạo ra phúc lộc sâu dày (*lābhagga*). Và, trong lịch sử kinh điển, thực sự vị đó là ai?

Bước đầu khảo sát thư tịch Phật giáo, chúng tôi đã tìm thấy nhiều nguồn tư liệu quý hiếm cùng đề cập về một vị thánh giả gắn liền với phúc lộc, nói theo ngôn ngữ số đông chính là thần tài, đó là ngài Sīvali. Kinh điển Hán tạng phiên âm thành Thi-bà-la (尸婆羅).

Từ những bằng chứng quan trọng trong kinh điển, từ Hán tạng đến Nikāya, từ sự xác tín của chính Đức Phật Thích-Ca, đã cho thấy, đây là vị thánh có nhân duyên với

phúc lộc nhiều đời. Chuyên khảo sau sẽ làm sáng tỏ các vấn đề liên quan.

1. CƠ SỞ KINH, LUẬN VỀ NGÀI THI-BÀ-LA (尸婆羅: Sīvali)

1.1. Tư liệu Hán tạng

Trong thư tịch Hán tạng, ngài Thi-bà-la (尸婆羅, có khi viết 施婆羅, đôi khi phiên âm thành 世婆羅), xuất hiện trong những bản kinh, luận sau:

- Kinh *Tăng-nhất-a-hàm*, quyển thứ ba và quyển 25².
- Chú giải kinh *Tăng-nhất-a-hàm*. Thực ra, đây chính là bản luận *Phân biệt công đức*³.
- Kinh *Xuất diệu*⁴.
- Kinh *Khởi thế*⁵.
- Kinh *Khởi thế nhân bốn*⁶.
- Luận *Đại-tri-độ*⁷.
- Luận *A-tỳ-đàm-Tỳ-bà-sa*⁸.

1.2. Tư liệu Nikāya

Tư liệu *Nikāya* đề cập về ngài Sīvali khá phong phú, bao gồm:

- Kinh *Tăng Chi Bộ*⁹.
- Kinh *Tiểu Bộ*, kinh *Phật tự thuyết (Ud.15)*¹⁰.
- Kinh *Tiểu Bộ*, *Jataka số 100*¹¹.
- *Trưởng lão Tăng kệ*¹².
- *Thánh nhân ký sự (Apadāna)*¹³
- *Chú giải kinh Tăng Chi Bộ*¹⁴.

- *Chú giải kinh Pháp Cú*¹⁵
- *Chú giải Trưởng lão Tăng kệ*¹⁶.

1.3. Nhận định về tư liệu

Cơ sở tư liệu vững chãi liên quan đến ngài Thi-bà-la (*Sīvali*) được ghi nhận trong một bản kinh quan trọng, đó là kinh *Tăng Chi Bộ* ở Nikāya và kinh *Tăng-nhất-a-hàm* tương đương ở Hán tạng. Trong cả hai bản kinh, tôn giả Thi-bà-la (*Sīvali*) được chính đức Phật xác tín: *bạc đệ nhất phước Đức là Tỳ-kheo Thi-bà-la* (第一福德者, 尸婆羅比丘是也). Nguyên tác Pāli ghi: *Tối thắng... về phúc lộc là ngài Sīvali* (Etadaggaṃ... lābhīnaṃ yadidaṃ sīvali)¹⁷.

Nếu như tư liệu về cuộc đời ngài Sīvali trong kinh tạng Pāli phần lớn nằm trong những bản chú giải, có niên đại xuất hiện khá muộn; thì tư liệu về tôn giả Thi-bà-la trong thư tịch Hán tạng xuất hiện trong kinh *Tăng-nhất-a-hàm*, quyển 25, có niên đại sớm hơn. Theo *Khai nguyên thích giáo lục*, quyển 3, kinh *Tăng nhất-a-hàm* do ngài Tăng-già-đề-bà (*Samghadeva*) dịch lại lần thứ hai¹⁸ vào niên hiệu Long An nguyên niên (397) thời Tấn An Đế (382–419)¹⁹.

Về phương diện chú giải, tư liệu Nikāya đề cập về ngài Sīvali rất phong phú, từ chú giải kinh *Tăng Chi*, *Pháp Cú*, *Trưởng lão Tăng kệ*... do hai bậc thầy về chú giải là ngài Budhaghosa và Dhammapālā trước tác. Xét về thời gian, cả hai tôn giả vừa nêu có niên đại vào khoảng từ thế kỷ V đến thế kỷ VI. Trong khi đó, một phần chú giải bản kinh *Tăng-nhất-a-hàm* ở Hán tạng, liên quan đến tôn giả Thi-bà-la được ghi nhận vào thời Hậu Hán (後漢:23-220), đó là bản luận

Phân biệt công đức. Theo ngài Tăng Hựu (445-518) trong *Xuất tam tạng ký tập*, quyển bốn, thì đây là bản chú giải kinh *Tăng-nhất-A-hàm* do hai ngài Ca-diếp và A-nan tạo ra và không rõ ai đã dịch sang chữ Hán²⁰. Nếu ghi nhận của ngài Tăng Hựu chính xác, thì đây là bản chú giải kinh *Tăng-nhất-a-hàm* sớm nhất trong lịch sử chú giải kinh điển²¹.

Như vậy, từ sự đối khảo cả hai nguồn thư tịch từ Hán tạng đến Nikāya đã cho thấy rằng, tư liệu về ngài Thi-bà-la (*Sīvali*) trong Hán tạng là những tư liệu có niên đại xuất hiện khá sớm trong lịch sử truyền dịch kinh điển.

2. LƯỢC THUẬT VỀ HÀNH TRẠNG CỦA TÔN GIẢ THI-BÀ-LA (SĪVALI)

2.1. Theo kinh tạng Nikāya

Cha của tôn giả Sīvali tên là Mahāli người xứ Licchavī²². Mẹ của tôn giả tên là Suppavāsā, công chúa nước Koliya²³ có truyền thống tín phụng Tam Bảo, thường cúng dường Đức Phật và chư Tăng²⁴.

Do nghiệp cũ oan khiên²⁵, nên nàng phải mang thai tôn giả Sīvali đến bảy năm và chịu cơn đau chuyển dạ đến bảy ngày. Tưởng mình sắp chết, nàng nói với chồng rằng: *Trước khi mạng căn chấm dứt, tôi sẽ bố thí trọng lễ* (pure maraṇā jīvamānāva dānaṃ dassāmī)²⁶.

Sau khi phát tâm cúng dường Đức Phật và Thánh tăng, nhờ lòng chí thành của nàng và sự chú nguyện của Tam Bảo, Suppavāsā đã hạ sanh một đứa con trai khaú khinh,

đặt tên là Sīvali.

Chuyện tiền thân Asātarūpa (Jataka 100) đã bổ sung:

Thiếu niên Sīvali, vào năm thứ bảy, hiến thân mình cho đạo, và xuất gia. Khi tuổi được đầy đủ, vị ấy thọ đại giới, làm các công đức, đạt được lợi đắc cao nhất trên cõi đất, tức là quả A-La-hán, và khiến quả đất vang lên tiếng động hoan nghênh²⁷.

Và kể từ khi chứng thánh quả A-la-hán, tôn giả Sīvali có một phước báu to lớn, thường được nhân loại hay chư Thiên ở khắp mọi nơi cúng dường, dù đó là chốn hoang vu hay nơi làng mạc, khi ở sông nước, hoặc trú tại đất liền (*vane gāme jale thale*)²⁸.

Một lần, trong chuyến du hóa đến trụ xứ của tôn giả Revata (Ly-bà-đa), Đức Phật đã dẫn 500 vị Tỳ-kheo dự kiến phải băng qua một vùng hoang vu dài khoảng 30 dặm và khó khăn về vật thực. Trước lúc khởi hành, Đức Phật đã hỏi tôn giả A-nan:

- *Này, A-nan! Có Sīvali đi với chúng ta không?*

- *Dạ có, bạch Thế Tôn!*²⁹

(Sīvali, pana, ānanda, amhehi saddhim āgato ti? Āma, bhante ti)³⁰.

Với Đức Phật, chỉ cần có tôn giả Sīvali hiện diện trong đoàn thì dù con đường có hoang vu ít người qua lại, nhưng do phước báu của riêng tôn giả mà các vị thiện thần (*devatā*) sẽ tùy duyên hóa hiện thành người phàm, để cúng dường vật dụng cần thiết cho đấng Chí Tôn và toàn thể chúng tăng.

Sở dĩ có được phước báo to lớn đó là do nhiều thiện nhân duyên mà tôn giả đã gây dựng trong nhiều kiếp, nhiều đời. Theo *Chuyện tiền thân Asātarūpa* (Jataka 100), *Thánh nhân ký sự* (Apadāna), *chú giải kinh Tăng Chi Bộ*, *chú giải kinh Pháp Cú*, *chú giải trường lão Tăng kệ*; thì tiền thân của tôn giả Sīvali đã cúng dường lên Đức Phật Padumuttara³¹ và được Ngài thọ ký sẽ là người đầy đủ phúc lộc ở đời vị lai³². Sau đó, trong một kiếp khác, tiền thân tôn giả đã hiến cúng hai phẩm vật, được xem như hai vị thuốc quý ở thời xưa³³, đó chính là bơ tươi vo thành viên (*guḷadadhīṅca*) và mật ong (*madhuṅca*) lên Đức Phật Tỳ-bà-thi (Vipassī) với tâm tín thành và lòng kiên định sâu sắc³⁴. Theo tư liệu, lễ phẩm tuy giản đơn nhưng do diễn ra trong một bối cảnh bức thiết nên trở thành đắt giá (*sahassam*), mặc dù vậy tiền thân của tôn giả Sīvali chỉ kính nguyện dâng lên Đức Phật Tỳ-bà-thi (Vipassī) và chúng tăng.

Như vậy, do dư nghiệp bất thiện ở quá khứ nên quá trình thác thai của tôn giả Sīvali gặp nhiều bất hạnh, khổ đau. Tuy nhiên, do phước nghiệp tự tay mình (*sahattheneva*) cúng dường hai phẩm vật gồm bơ tươi và mật lên Đức Phật Tỳ-bà-thi (Vipassī) với lòng kiên định, sùng kính, thế nên hiện đời phúc báo của tôn giả luôn đầy tràn, không những lan tỏa đến chư vị Thánh tăng mà còn được Đức Phật Thích Ca tán thán: *Trong các vị đệ tử... nhận được đồ cúng dường, này các Tỳ-kheo, tối thắng là Sīvali*³⁵.

2.2. Theo tư liệu Hán tạng

Xét về nguồn cội, tôn giả Thi-bà-la (尸婆羅) vốn dòng

đôi hoàng tộc Sư-tử- giáp (師子頰: Sīhahanu³⁶), mẹ ngài tên là Cam-lộ-vị (甘露味: Amitā³⁷; được phiên âm thành 阿彌多質多囉³⁸, có khi cũng gọi là 不死女³⁹), cùng huyết thống với Đức Phật Thích-Ca⁴⁰.

Theo kinh *Tăng-nhất-a-hàm* và bản chú giải kinh này ở Hán tạng, khi mới sinh ra, Thi-bà-la đã có những dấu hiệu đặc dị phi phàm. Kinh văn ghi nhận rằng, khi vừa sinh ra, hai tay tôn giả đã cầm viên minh châu vô giá cùng nhiều biểu hiện kỳ đặc. Lo ngại nên cha mẹ của tôn giả đã cầu thỉnh các vị đạo sĩ giải đáp nhưng vẫn không thỏa lòng. Nghe tin Đức Phật Thích-Ca là bậc quán thông, nên đã đưa tôn giả đến thỉnh an.

Phật dạy:

Đứa trẻ này cực kỳ đại phúc. Đến tuổi trưởng thành sẽ dẫn năm trăm đồ chúng cầu học với Ta. Sau khi xuất gia tu đạo sẽ chứng quả A-la-hán. Trong hàng thanh văn đệ tử của Ta là vị có phước đức lớn nhất, không ai sánh bằng.⁴¹

Như lời thọ ký của Đức Phật, vào lúc hai mươi tuổi, tôn giả Thi-bà-la đã cùng năm trăm người bạn xuất gia. Chỉ sau một thời gian ngắn tôn giả đắc quả A-la-hán.

Sau khi chứng đạt thánh quả, tôn giả cùng năm trăm vị đồng học du hóa trong nhân gian, khi đi đến đâu tôn giả cũng được cúng dường tứ sự đầy đủ, dù ở thị thành náo nhiệt hay nơi hẻo lánh hoang vu. Vì lẽ, mỗi khi tôn giả đi đâu thì chư thiên đã mặc báo cho dân làng biết để tùy nghi cúng dường⁴². Đôi khi, tôn giả vừa khởi ý thì vua trời Thích-đề-hoàn-nhơn (釋提桓因, có lúc phiên âm là 摩伽婆⁴³: Maghavā), và ngay

cả Tỳ-sa-môn Thiên vương (毘沙門王: Vessavaṇa) cũng tùy tâm của tôn giả mà liệu biện các thứ. Thậm chí trong một trường hợp đặc biệt, Đức Phật đã cho phép tôn giả tiếp nhận một trăm ngàn lượng vàng (百千兩金)⁴⁴ để tùy nghi phân bố cúng dường vật dụng cho mười phương chúng Tăng.

Với phước báo to lớn như vậy là do nhiều nhân duyên mà tôn giả đã gây tạo ở nhiều kiếp xưa kia.

Trước hết, vào chín mươi một kiếp xưa, khi Đức Phật Tỳ-bà-thi (毘婆尸 = Vipassī) ra đời và giáo hóa nhân dân tại nước Bàn-đầu (槃頭 = Bandhumatī), có một trưởng giả tên là Da-nhã-đạt (耶若達) muốn cúng dường Đức Phật Tỳ-bà-thi nhưng còn thiếu sữa đông (酪=Dadhi). Khi ấy, tiền thân tôn giả làm một người chăn bò và hiện có sữa đông, định dùng để tế tự các vị Trời. Khi ấy, dù được trưởng giả Da-nhã-đạt trả giá cao, nhưng khi được nghe mục đích cúng dường nên tiền thân tôn giả Thi-bà-la đã phát nguyện rằng:

Hôm nay tôi đích thân đem sữa đông đến cúng dường Như Lai.⁴⁵

Thứ hai, vào ba mươi một kiếp về trước, có Đức Phật Thi-khí (Sikhī⁴⁶. Nguyên tác: Thức-cật: 式詰) xuất hiện ở đời. Khi ấy, tiền thân Thi-bà-la là một nhà buôn lớn với tên gọi Thiện Tài (善財) đã đánh lễ cúng dường nhiều kim ngọc trên thân Như Lai với lời nguyện rằng:

Nguyện nhờ công đức này, nơi nào con sinh ra, tiền tài luôn đầy đủ, bảo vật luôn sum vầy, không vật gì thiếu thốn, trong tay con lúc nào, cũng đong đầy tiền của, cho đến trong thai mẹ, cũng nắm giữ tiền tài⁴⁷.

Thứ ba, ở thời Trung kiếp (Antara-kappa), khi đức Như Lai Tỳ-xá-la-bà (毘舍羅婆, cũng gọi là Tỳ-xá-phù: Vessabhū) xuất hiện, tiền thân Thi-ba-la tên là cư sĩ Thiện Giác (善覺) lăm tiền nhiều cửa, đã tự tay mình (躬自辦: Sahattha) thiết trai hiến cúng Đức Phật và Thánh chúng với lời phát nguyện:

Con nguyện nhờ công đức, nơi nào con sinh ra, thường được gặp Tam Bảo, không vật gì thiếu thốn, có nhiều người phò trợ, ở trong đời tương lai, cũng gặp được Đức Phật, như đã gặp ngày nay⁴⁸.

Thứ tư, trong Hiền kiếp hiện tại (Bhadda-kappa), khi Đức Phật Câu-lâu-tôn (拘屢孫:Kakusandha) xuất hiện ở thế gian, tiền thân Thi-ba-la tên là Đa Tài (多財) đã phát tâm hiến cúng Đức Phật và Thánh chúng suốt bảy ngày với đầy đủ tứ sự cùng lời phát nguyện:

Nguyện nơi con thác sanh, tiền tài luôn đầy đủ, bảo vật luôn sum vầy, không sinh nhà bần tiện; khiến nơi con sinh ra, thường cúng dường tứ sự; khiến bốn chúng, quốc vương, và nhân dân tôn kính; khiến trời rồng quý thần, nhân loại hay phi nhân, đều hân hoan đón tiếp⁴⁹.

Do những nhân duyên công đức mà tôn giả Thi-bà-la đã gây tạo và phát nguyện trong nhiều kiếp quá khứ, thế nên kiếp này tôn giả Thi-bà-la xứng danh là bậc phúc lộc đệ nhất trong chúng đệ tử của Đức Phật Thích-Ca.

3. NHẬN ĐỊNH VÀ ĐỀ NGHỊ

Tư liệu kinh điển từ Hán tạng đến Nikāya đều xác tín

rằng, Thi-bà-la (Sīvali) là một vị Thánh tăng, sinh trưởng trong gia đình có truyền thống mộ Phật và thiện thí.

Từ lúc xuất gia và chứng đắc thánh quả, khi đi hoằng hóa hay bất cứ nơi đâu, dù chốn hoang vu hay nơi làng mạc, khi ở sông nước hoặc trú tại đất liền (*vane gāme jale thale*)⁵⁰, nơi nào tôn giả đặt chân đến thì nơi ấy chúng Tăng luôn được bình yên với sự cúng dường của chư Thiên và dân chúng. Sự thực này đã được Phật xác chứng: *bậc đệ nhất phước đức là Tỳ-kheo Thi-bà-la*.

Khảo về nguyên nhân sâu xa thì tiền thân tôn giả đã từng đánh lễ, cúng dường nhiều phẩm vật, từ sữa đông, mật ngọt đến thức ăn, trân bảo... với nhiều vị Phật quá khứ, từ cổ Phật Tỳ-bà-thi, Thi-khí, Tỳ-xá-phù, Câu-lưu-tôn. Thậm chí, trước thời điểm tôn giả sinh ra, cha mẹ cũng nhân đó mà thiết trai hiến cúng cho Đức Phật và mười phương Tăng chúng.

Xem ra, từ sự thực khả tín qua nhiều nguồn tư liệu vừa nêu, từ ước nguyện sâu xa về một cuộc sống ấm no của số đông Phật tử, từ thực trạng các vị thần tài có nguồn gốc Trung Hoa và kể cả Ấn giáo, đã mặc nhiên tồn tại trong không gian thờ tự, trong tâm khảm của hàng cư sĩ và kể cả một số ít các bậc xuất gia; cho thấy rằng, đã đến lúc phải tái xác nhận vai trò của thánh giả Thi-bà-la như một vị thần tài của Phật giáo.

Điều này, ở các nước Phật giáo theo truyền thống Theravāda đã thực hiện, nhưng chưa thực sự lan tỏa vào những quốc gia mang ảnh hưởng của Phật giáo Bắc truyền. Vì lẽ, mãi đến hôm nay cuộc đời và hành trạng của tôn giả

Thi-bà-la (*Sīvali*) vẫn chưa được quan tâm đúng mức, nếu không nói là do chưa tìm thấy cơ sở lý luận vững chãi, nên chưa được các giới Phật giáo Việt Nam chú trọng, quan tâm.

Trong hiện tình Phật giáo hiện tại nói chung, việc tạo hình một vị thánh giả với bàn tay ban phúc phát lộc, là nguyên mẫu sống động gắn liền với hành trạng của tôn giả Thi-bà-la (*Sīvali*). Chúng tôi nhất trí với mẫu tượng thờ này và chỉ bổ sung thêm, trong những đặc phẩm cúng dường ngài, nên chăng cần sử dụng mật ong (*madhu*) và bơ đặc (*dadhi*). Vì đây là những lễ phẩm mà tôn giả dâng cúng đầu tiên, làm sơ khởi nhân duyên để tác thành nên một vị thần tài trong Phật giáo.

CHÚ THÍCH

¹ Đại tạng 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第二十五. Nguyên văn: 第一福德者, 尸婆羅比丘是也.

² Đại tạng 02 冊 No. 0125 增壹阿含經.

³ Đại tạng 25 冊 No. 1507 分別功德論.

⁴ Đại tạng 04 冊 No. 0212 出曜經, 卷第十五. Nguyên văn: 猶如尸婆羅比丘, 阿那律比丘, 功德滿足不求自至.

⁵ Đại tạng 01 冊 No. 0024 起世經, 卷第十.

⁶ Đại tạng 01 冊 No. 0025 起世因本經, 名世婆羅.

⁷ Đại tạng 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第三. Nguyên văn: 甘露味女有一子, 名施婆羅.

⁸ Đại tạng 28 冊 No. 1546 阿毘曇毘婆沙論, 卷第五十一.

⁹ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.59.

¹⁰ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 124-127.

¹¹ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.386-388.

¹² Kinh *Tiểu Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.230-231.

¹³ *Apadāna, Thánh nhân ký sự*, Tỳ khưu Indacanda dịch.

¹⁴ *Chú giải kinh Tăng Chi Bộ*, (Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā). Xem tại tipitaka.org.

¹⁵ Nguyên tác: *Dhammapada-aṭṭhakathā*. Xem tại tipitaka.org. Tham khảo: *Tích chuyện Pháp Cú*, tập 2, Thiền viện Viên chiếu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr. 66-75

¹⁶ *Theragāthā-aṭṭhakathā*. Xem tại tipitaka.org.

¹⁷ *Aṅguttaranikāya, Ekanipāta, Etadaggavagga*. Xem tại tipitaka.org.

¹⁸ Bản kinh *Tăng-nhất-a-hàm* đầu tiên, gồm 51 quyển, do ngài Đàm-

ma-nan-đề (曇摩難提) dịch vào niên hiệu Kiến Nguyên năm thứ 21 (385), thời Tiền Tần. Xem, 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第一, 序. Nguyên văn: 有外國沙門曇摩難提者, 兜佉勒國人也, 齧亂出家, 孰與廣聞, 誦二阿含, 溫故日新, 周行諸國, 無土不涉. 以秦建元二十年來詣長安, 外國鄉人咸皆善之. 武威太守趙文業求令出焉. 佛念譯傳, 曇嵩筆受, 歲在甲申夏出, 至來年春乃訖.

¹⁹ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第三. Nguyên văn: 增壹阿含經五十一卷 (第二出隆安元年正月出與難提本小異竺道祖筆受或四十二或三十三無定亦有六十卷成者見道祖及寶唱錄).

²⁰ 大正藏第 55 冊 No. 2145 出三藏記集, 卷第四. Nguyên văn: 分別功德經五卷 (一名增一阿含經疏迦葉阿難造).

²¹ Theo ngài Trí Thăng (智昇), trong tác phẩm *Khai nguyên thích giáo lục*, quyển thứ 13, đã cho rằng, căn cứ vào thông tin ở quyển thứ nhất của luận *Phân biệt công đức*, thì tác giả của bộ luận này không phải do hai ngài Ca-diếp và A-nan soạn (如論第一卷中引外國師及薩婆多說故知非是二尊所撰). Chúng tôi đã khảo sát lại, và thấy rằng, quan điểm của ngài Trí Thăng chưa đúng, vì ngữ cảnh câu văn không liên quan đến tác giả của bộ luận này. Và như vậy, quan điểm của ngài Tăng Hựu trong *Xuất Tam Tạng Ký Tập* quyển 4, là quan điểm đáng được ghi nhận. Xem thêm tại, 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第十三.

²² Apadāna, câu 6105. Tỳ khưu Indacanda, dịch.

²³ Malalasekera, G.P. *Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol 2. London: Luzac & Company Ltd., 1960, p. 1163.

²⁴ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 63; tr. 405-406; Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 434.

²⁵ Chuyện tiền thân Asātarūpa (Jataka 100) đã giải thích, trong kiếp quá khứ, tôn giả Sivali là hoàng tử con vua Ba-la-nại, bị vua nước Ko-sa-la tấn công và cưỡng chiếm thành. Trong khi tái chiếm thành Ba-la-nại, nghe lời mẹ, hoàng tử đã bao vây, cắt đứt mọi nguồn viện trợ từ bên ngoài, thế nên đến ngày thứ bảy đã chiếm được thành. Do nghiệp cũ đó mà ngài phải chịu bảy năm trong thai và bảy ngày đau đớn trong khi chuyển dạ. Khổ đau cũng tương ứng với người mẹ, vì lúc xưa mẹ ngài đã góp lời khuyên thực hiện kế sách này. Xem, Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015 tr. 388.

²⁶ *Chú giải kinh Tăng Chi Bộ*, (Aṅguttaranikāya - aṭṭhakathā, Sīvalittheravattthu); *Chú giải Trường lão Tăng kệ* (Theragāthā-aṭṭhakathā, Sīvalittheragāthāvaṇṇanā). Xem tại, tipitaka.org.

²⁷ *Kinh Tiểu Bộ*, tập 3, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015 tr. 387.s

²⁸ Apadāna, câu 88, bản Pāli. Xem tại, tipitaka.org.

²⁹ *Tích chuyện Pháp Cú*, tập 2, Thiền viện Viên chiếu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr. 69.

³⁰ Nguyên tác: Dhammapada-aṭṭhakathā. Nội dung tương tự cũng được tìm thấy trong Chú giải kinh Tăng Chi Bộ, chuyện về ngài Revata. Xem tại, tipitaka.org.

³¹ Là vị Phật thứ 10 trong 24 vị Phật quá khứ. Xem, Malalasekera, G.P. *Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol 2. London: Luzac & Company Ltd., 1960, p. 136.

³² Apadāna, câu 6090. Tỳ khưu Indacanda, dịch.

³³ 大正藏第 02 冊 No. 0150A 七處三觀經, 四五. Nguyên văn: 比丘有三大藥, 風者比丘大病, 麻油大藥, 亦麻油輩. 熱大病者, 酪酥大藥, 亦如酪酥輩. 寒大病者, 蜜大藥, 亦如蜜輩.

³⁴ *Tích chuyện Pháp Cú*, tập 2, Thiền viện Viên chiếu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr. 73-74.

³⁵ *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.59.

³⁶ Malalasekera, G.P. *Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol 2. London: Luzac & Company Ltd., 1960, p. 1171.

³⁷ Malalasekera, G.P. *Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol 2. London: Luzac & Company Ltd., 1960, p.1171.

³⁸ 大正藏第 03 冊 No. 0190 佛本行集經, 卷第十一.

³⁹ 大正藏第 01 冊 No. 0025 起世因本經, 卷第十.

⁴⁰ 大正藏第 03 冊 No. 0156 大方便佛報恩經, 卷第三; 大正藏第 03 冊 No. 0190 佛本行集經, 卷第五; 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第三. Nguyên văn: 昔有日種王名師子頰, 其王有四子: 第一名淨

飯，二名白飯，三名斛飯，四名甘露飯。有一女，名甘露味。淨飯王有二子佛，難陀。白飯王有二子：跋提，提沙。斛飯王有二子：提婆達多，阿難。甘露飯王有二子：摩訶男，阿泥盧豆。甘露味女有一子，名施婆羅。

⁴¹ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第二十五。Nguyên văn: 今此小兒極有大福，此小兒若當大者，當將五百徒眾來至我所，而出家學道得阿羅漢，我聲聞中福德第一，無能及者。

⁴² 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第二十五。Nguyên văn: 復有諸天告諸村落：今有尊者尸婆羅，得阿羅漢福德第一，將五百比丘，在人間遊化。諸賢可往供養，今不為者。後悔無益。

⁴³ 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經，卷第四十，一一〇六，

⁴⁴ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第二十五。Nguyên văn: 爾時，世尊告尸婆羅曰：汝今可受此長者百千兩金，使蒙其福，此是宿緣之業，可受其報。

⁴⁵ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第二十五。Nguyên văn: 我今躬持此酪往施如來。

⁴⁶ Là Đức Phật thứ 20 trong 24 vị cổ Phật. Theo, Malalasekera, G.P. *Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol 2. London: Luzac & Company Ltd., 1960, p. 1130.

⁴⁷ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第二十五。Nguyên văn: 持此功德，所生之處，饒財多寶，無所乏短，無令手中有空缺時，乃至母胞胎中亦使不空。

⁴⁸ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第二十五。Nguyên văn: 我持功德，所生之處，常值三尊，無所短乏，恒多使人，令將來之世值如來，如今日也。

⁴⁹ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經，卷第三。Nguyên văn: 所生之處常饒財多寶，莫生貧賤之家，使我所生之處恒得四事供養，為四部之眾，國王，人民所見宗敬，天，龍，鬼神，人若非人，所見接遇。

⁵⁰ Apadāna, câu 88, bản Pāli. Xem tại, tipitaka.org.

NGHIÊN CỨU VỀ TIẾN TRÌNH NGỘ ĐẠO CỦA NGÀI HUỆ NĂNG

Không nên trú tâm, để tâm dính mắc, bất cứ pháp nào¹.



Ngài Huệ Năng (638-713) là một bậc cao Tăng của thiền lâm Đông Độ. Cuộc đời cũng như tư tưởng của ngài là nguồn chất liệu và xúc cảm thiêng liêng để hình thành nên những pháp hành tu tập, những tác phẩm đặc thù cũng như khai mở những truyền thống sơn môn đa dạng của Phật giáo Bắc truyền, mà trong số đó đã truyền thừa đến Việt Nam.

Từ những giai thoại cũng như những tư liệu khả tín về cuộc đời của ngài, đã chuyển tải nhiều nội dung tưởng chừng nghịch lý. Ở đây, dựa trên tư liệu kinh điển từ Hán tạng cho đến Nikāya, chúng tôi cố gắng thuyết minh sự hợp lý từ những điều nghịch lý, cũng như chỉ ra tính tất yếu từ cuộc đời của ngài, đó là tiến trình giác ngộ.

Việc lạm bàn năng lực chứng ngộ của một bậc cao Tăng của một kẻ chưa vượt bờ, cũng khiên cưỡng như phương cách cố gắng mô tả mặt trời bằng ánh sáng lúc hừng đông. Do vậy, bằng sự cẩn trọng và cân nhắc, chúng tôi sẽ tiếp cận tiến trình ngộ đạo của ngài Huệ Năng xoay quanh ba sự kiện: *Giữa phố nghe kinh; Nửa đêm thọ pháp và Những dấu hiệu của bậc Thánh.*

1. GIỮA PHỔ NGHE KINH

Theo kinh *Pháp Bảo Đàn*, khi còn tại gia, ngài Huệ Năng làm nghề đốn củi, kính phụng mẹ già. *Lúc bấy giờ, có khách mua củi và yêu cầu gánh đến tận nhà, khách nhận củi trao tiền, Huệ Năng liền rời đi, khi ra khỏi cửa liền thấy một người đang tụng kinh, vừa nghe lời kinh, tâm Huệ Năng liền khai ngộ².*

Sự kiện vừa nghe một câu kinh liền chợt khai ngộ của ngài Huệ Năng không phải là trường hợp đầu tiên trong lịch sử kinh điển Phật giáo. Theo tác phẩm *Cullavagga*, khi lần đầu tiên nghe tôn hiệu Đức Phật, trưởng giả Cấp-cô-độc (*Anāthapiṇḍika*) đã chấn động tâm tư nên đã hỏi lại ba lần, là nhân duyên sơ khởi để trưởng giả quy kính Đức Phật và phát nguyện hộ trì Tam Bảo sau đó³. Tương tự, ngài Xá-lợi-phất (*Sāriputta*) khi vừa hội kiến Tỳ-kheo Assaji và được nghe một bài kệ ngắn, đã rung động tâm can, khai mở pháp nhãn (*dhammacakkhuṃ udapādi*), nên đã tìm Phật và phát nguyện xuất gia⁴.

Tham chiếu kinh điển cho thấy, trường hợp khi vừa nghe kinh, tâm liền khai ngộ của ngài Huệ Năng, là dấu hiệu cho thấy ngài Huệ Năng đã thành tựu phẩm vị *Chuyển tánh*.

Bậc *Chuyển tánh*, có khi được dịch là *Chuyển tộc*, *Chuyển biến*, cũng có khi được gọi là bậc *Chân nhân* (Sappurisa). Theo kinh *Tăng Chi Bộ*⁵, bậc *Chuyển tánh* là một trong chín hạng người (A.iv,373), hoặc mười hạng người (A.v,23)⁶ ở đời đáng được cung kính, cúng dường và tôn trọng. Kinh *Tăng-nhất-a-hàm* ở Hán tạng cũng mang

ý nghĩa tương tự nhưng với tên gọi là *Chủng tánh nhân*⁷. Nguyên tác ở kinh tạng Pāli ghi là *Gotrabhū*. Đây là giai vị chuyển từ phàm sang Thánh, chuẩn bị bước vào Thánh đạo, phẩm vị này tuy thấp nhưng sở hữu một trí tuệ thù thắng và có phước quả.

Về năng lực trí tuệ, ở phẩm vị *Chuyển tánh* có một trí tuệ hơn người. Tác phẩm *Phân tích đạo* (*Paṭisambhidāmagga*), đã nêu ra những phẩm tính cụ thể của tuệ chuyển tánh (*Gotrabhū-ñāṇa*), là tuệ thứ 13 trong 16 loại thiên tuệ minh sát. Tuệ chuyển tánh (*Gotrabhū-ñāṇa*) có công năng đưa một chúng sanh từ địa vị phàm phu (*Putthujjana*) sang bậc Thánh cao quý (*Ariyāpuggala*).

Căn cứ theo kinh *Trương Ung* (S.iii,225), Đức Phật dạy rằng: *Này các Tỷ-kheo, ai có lòng tin, có tín giải đối với những pháp này; vị ấy được gọi là Tùy tín hành* (*Dhammānusārī*), *đã nhập Chánh tánh* (*Okkanto sammattaniyāmaṃ*), *đã nhập Chân nhân địa* (*Sappurisabhūmiṃ okkanto*), *đã vượt phàm phu địa* (*Vītivatto puthujanabhūmiṃ*). *Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy phải sanh vào địa ngục, bàng sanh, ngạ quỷ; một vị không có thể mệnh chung mà không chứng quả Dự lưu*⁸. Ở đây, quá trình thành tựu *Chân nhân địa* (*Sappurisabhūmiṃ*) theo kinh *Trương Ung* cũng tương đồng với *Chủng tánh địa* (種性地) như kinh *Tỳ-ni-mẫu* ở Hán tạng đã chỉ ra⁹.

Với ngài Huệ Năng, từ một lần chợt nghe kinh *Kim Cang* trong phố, tâm ngài rơi vào trạng thái *ngưng thần* (凝神)¹⁰, mọi vọng tưởng khi ấy hoàn toàn dứt bật¹¹, khoảnh

khắc đó đã dẫn đến sự khai mở tuệ giác của một bậc *Chân nhân* (Sappurisa). Vì lẽ, với một người quê mùa và không biết chữ, nhưng đoạn đối thoại khi sơ ngộ giữa ngài và ngũ tổ Hoàng Nhẫn, đã cho thấy mặt trời trí tuệ đã thực sự hiện hữu trong tâm của ngài Huệ Năng:

Ngũ Tổ hỏi: Ông từ phương nào đến, và muốn cầu thỉnh điều gì? Huệ Năng đáp: “Đệ tử là dân Tân Châu ở Lĩnh Nam, từ xa về lễ Tổ, chỉ cầu làm Phật chứ không mong gì khác”. Tổ nói: Người dân Lĩnh Nam, ở chốn quê mùa thì làm sao kham thành Phật? Huệ Năng đáp: Người tuy có Bắc-Nam, nhưng Phật tánh vốn không phân Nam-Bắc, thân quê mùa này cùng với thân hòa thượng có gì sai khác? Và Phật tánh giữa con và hòa thượng có gì sai biệt nhau?¹².

Về phương diện phước quả, theo kinh *Tăng Chi Bộ* đã dẫn ở trên, một khi thành tựu phẩm vị *Chuyên tánh* (Gotrabhū), cũng như đã *vượt phàm phu địa* (Vītivatto puthujjanabhūmim), thì người đó luôn được cung kính, cúng dường và tôn trọng. Chính vì vậy, từ khi chợt ngộ do được nghe kinh *Kim Cang*, ngài Huệ Năng luôn được nhiều người quan tâm hỗ trợ, như việc có người vô danh tặng cho mười lạng bạc để chu cấp đời sống cho mẹ già, cũng như hỗ trợ các chi phí thường nhật của đời sống tại gia¹³, để ngài an tâm đến Hoàng Mai cầu pháp với Ngũ tổ, là những sự việc hoàn toàn có cơ sở từ kinh điển.

Như vậy, kể từ thời điểm chợt ngộ khi nghe một câu kinh, tuy chưa đạt được quả vị nào trong tứ quả Thanh văn,

nhưng ngài Huệ Năng đã lìa khỏi địa vị phạm phu và bước lên Chân nhân phạm vị (*Sappurisabhūmim*).

2. NỬA ĐÊM THỌ PHÁP

Khi được theo chúng tu học dưới sự hướng dẫn của ngài Hoàng Nhẫn tại Hoàng Mai, ngài Huệ Năng phải trải qua tám tháng chấp lao phục dịch ở khu vực nhà bếp. Một lần Ngũ tổ chợt ghé qua nơi ấy, bằng phong cách thiền ngữ đặc thù, ngài hỏi: *Gạo đã trắng chưa?*¹⁴. Huệ Năng đáp: *Gạo trắng đã lâu, chỉ còn việc dần, sàng*¹⁵. Từ câu trả lời này, ngài Hoàng Nhẫn biết rằng tâm cơ của ngài Huệ Năng đã đến thời khai ngộ, nên đã dặn riêng đến thất của ngài vào canh ba đêm ấy.

Giữa bốn bề tĩnh mịch đêm khuya, ngài Hoàng Nhẫn đã biệt truyền kinh *Kim Cang* cho ngài Huệ Năng, khi nghe đến câu: *Không nên trú tâm, để tâm dính mắc, bất cứ pháp nào*¹⁶, ngài Huệ Năng liền đại ngộ (大悟). Ngay khi đó, ngài Huệ Năng liền trình với Ngũ tổ sở chứng của mình qua bài kệ:

*Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh,
Đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt,
Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ,
Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động,
Đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp!* (HT. Thích Thanh Từ dịch)

Sau đó, ngũ tổ đã ấn chứng và truyền y bát cho ngài Huệ Năng làm tổ thứ sáu.

Như vậy, kể từ thời điểm này ngài Huệ Năng đã chính thức đảm nhận vai trò tở vị của thiền lâm Đông Độ. Ở đây, điểm cần làm sáng tỏ là quả vị giác ngộ của ngài Huệ Năng trong thời điểm ấy ở phẩm vị nào?

Trước hết, người lãnh ngộ được chân lý, Hán tạng gọi là bậc *kiến pháp* (見法: ditṭhadhamma) hoặc *khai pháp nhãn* (開法眼: dhammacakkhum udapādi). Theo kinh *Xuất Diệu*: *khi được pháp nhãn, thì chứng quả Tu-đà-hoàn*¹⁷ tức quả vị Dự lưu.

Theo luận *Du-già-su-địa*, có mười điều lợi ích khi được pháp nhãn¹⁸. Luận ghi:

Lại nữa, xa trần lìa cấu, ở trong các pháp, lúc được pháp nhãn, nên biết tức được mười thứ thắng lợi. Đó là:

(1) *Nơi bốn Thánh đế đã khéo thấy rõ, nên gọi là thấy pháp.*

(2) *Theo đây, đạt được một loại quả Sa-môn, nên gọi là đắc pháp.*

(3) *Đối với chỗ đã chứng đắc, có thể tự nhận biết rõ: Ta nay đã dứt hết nghiệp nơi ba nẻo ác. Ta đã chứng đắc quả Dự lưu cho đến nói rộng. Do như thế nên gọi là biết pháp.*

(4) *Được bốn chứng tịnh, đối với Phật Pháp Tăng nhận biết đúng như thật, nên gọi là kiên pháp khắp.*

(5) *Đối với chỗ tự chứng đắc không lầm lạc.*

(6) *Đối với chỗ chứng đắc của kẻ khác không nghi.*

(7) *Lúc tuyên thuyết giáo pháp tương ưng với Thánh*

để, không dựa vào duyên khác.

(8) Không quán xét về hình tướng cùng ngôn thuyết của kẻ khác. Ở trong Chánh pháp Tỳ-nại-da này, hết thảy luận khác đều không thể chuyển.

(9) Kỳ biệt về tất cả chỗ chứng đắc, giải thoát đều là vô sở úy.

(10) Do hai nhân duyên nên tùy nhập Thánh giáo. Tức là thế tục chân chánh cùng đệ nhất nghĩa. (Cư sĩ Nguyên Huệ dịch)¹⁹.

Bên cạnh đó, kinh *Tăng Chi Bộ* (A.iii,441) cũng nêu ra sáu điều lợi ích khi chứng được quả vị Dự lưu. Kinh ghi:

1. Có sáu lợi ích, này các Tỳ-kheo, khi chứng ngộ quả Dự lưu. Thế nào là sáu?

2. Sự quyết định đối với diệu pháp không có bị thoái đọa; không có bị đau khô; làm các việc bị sanh tử hạn chế; thành tựu trí tuệ; không cùng chia sẻ với các dị sanh; nguyên nhân và các pháp do nhân sanh được khéo thấy²⁰.

Như vậy, theo *Luận du-già-su-địa*, kể từ khi đạt được quả vị Dự lưu thì vị ấy có năng lực thấy rõ bốn Thánh đế và thuyết pháp tương ưng với Thánh đế. Khảo sát bài kệ chứng ngộ của ngài Huệ Năng chứa đựng nhiều chất liệu phù hợp với kinh tạng.

Trong bài kệ, khái niệm cơ bản được đề cập chính là yếu tố *tự tánh*. Theo kinh *Lăng-già-a-bạt-đa-la-bảo*, quyển hai, thì *tự tánh* là một cách biểu đạt khác của Niết-bàn²¹. Khi đối chứng ba mươi từ đồng nghĩa về Niết-bàn trong

kinh *Tương Ưng Bộ* (S.iv,360)²², thì bài kệ này có nhiều điểm tương đồng.

Đơn cử, khi nói *tự tánh vốn tự thanh tịnh*, tức đề cập đến phương diện *Thanh tịnh* (Visuddhi) của Niết-bàn. Khi nói: *tự tánh vốn không sanh diệt*, tức là đề cập đến phương diện *Bất tử* (Amatam) của Niết-bàn. Khi nói: *tự tánh vốn tự đầy đủ*, tức đề cập đến sự *Đầy đủ thái bình* (Khemam) của Niết-bàn. Khi nói: *tự tánh vốn không dao động*, tức là đề cập đến yếu tố *Thường hằng* (Dhuvam) của Niết-bàn. Khi nói: *tự tánh hay sanh muôn pháp*, tức là đề cập đến yếu tố *Chân lý* (Saccam) của Niết-bàn. Chân lý của Niết-bàn cũng chính là *không tính*. Theo *Trung luận*: *nhờ có nghĩa không này mà các pháp được thành tựu*²³.

Có thể nói, bài kệ nêu trên của ngài Huệ Năng là tuyên ngôn phát xuất từ tuệ giác của bậc Thánh đã giác ngộ. Cũng từ tuệ giác này, ngài đã thể hiện khả năng, nói như luận *Du-già-sur-địa* là, *lúc tuyên thuyết giáo pháp tương ứng với Thánh đế*. Khảo về hai cuộc đối thoại giữa ngài Huệ Năng với thượng tọa Huệ Minh và ni sư Vô Tận Tạng được ghi lại trong kinh *Pháp Bảo Đàn* là bằng chứng cho trường hợp này.

Từ bằng chứng bài kệ trình bày sở ngộ khi được Ngũ tổ biệt truyền kinh *Kim Cang*, từ khả năng biện tài vô ngại qua hai trường hợp là thượng tọa Huệ Minh và ni sư Vô Tận Tạng, đã cho thấy ngài Huệ Năng đã bước vào Thánh vị.

Căn cứ vào kinh điển, với thân cư sĩ lẽ tất nhiên ngài Huệ Năng lúc này chưa thể đạt đến quả vị A-la-hán²⁴. Trong khi đó, những bằng chứng xác thực từ bài kệ khi

ngài liễu ngộ đã xác tín rằng ngài Huệ Năng đã chắc chắn thành tựu quả vị Dự lưu. Vậy, phải chăng, khi còn thân cư sĩ, ngài Huệ Năng chỉ dừng lại ở quả vị này hay đã vượt lên Thánh vị cao hơn?

Có ba dấu hiệu cho thấy ngài Huệ Năng đã đạt đến Thánh vị bất lai. Đó chính là những biểu hiện của năng lực thần thông; thứ hai, mạng sống không bị tổn hại dù bị truy sát nhiều lần và cuối cùng là mô tả trạng thái Niết-bàn từ bài kệ liễu ngộ.

Ở đây, khi bị thượng tọa Huệ Minh truy bức, ngài Huệ Năng đã bỏ y bát lên trên tảng đá và tự nói: *Y này là vật biểu tín, sao có thể dùng sức mà tranh?*²⁵ Câu nói này như một sự triển khai năng lực thần thông của một Thánh giả. Vì lẽ, dù y, bát rất nhẹ, nhưng với sức lực của một vị Tăng từng là võ tướng tứ phẩm của triều đình như ngài Huệ Minh không thể nào nhắc lên được.

Dấu hiệu thứ hai, đó chính là mạng sống không bị tổn hại dù bị truy sát nhiều lần. Đầu tiên là nhóm cuồng Tăng do thượng tọa Huệ Minh dẫn đầu truy đuổi, kế đến là tiếp tục bị truy đuổi ở Tào Khê nên phải ẩn thân trong đám thợ săn đến mười lăm năm. Ở đây, căn cứ vào chú giải kinh *Pháp cú*, về trường hợp Sa-di Saṃkicca, một bậc Bất lai (*Anāgāmi*) do chỉ còn lại thân này trước khi chứng đệ Tứ thánh quả nên không bị tổn hại dù phải trải qua nhiều sự bức hại, ngay cả khi núi Tu-di rơi xuống²⁶ (*Pacchimabhavikassa sattassa hi sinerunā otthariyamānassapi arahattam appatvā jīvitakkhaya nāma natthi*)²⁷.

Dấu hiệu thứ ba, toàn bộ nội dung bài kệ nêu trên là sự diễn tả tâm thể thực nghiệm Niết-bàn. Theo kinh *Tăng Chi Bộ*, sau khi đoạn năm hạ phần kiết sử, chúng A-na-hàm, sẽ thể nghiệm một trong năm loại Niết-bàn. Kinh ghi:

Lại nữa, này các Tỷ-kheo, có hạng người sống tùy quán vô thường trên con mắt, tưởng vô thường, thọ vô thường, trong tất cả thời, liên tục, không có gián đoạn, với tâm thẳng giải, với tuệ thể nhập. Vị ấy sau khi diệt tận năm hạ phần kiết sử, chứng được Trung gian Bát-Niết-bàn ... chứng được Vô hành Bát-Niết-bàn ... chứng được Hữu hành Bát-Niết-bàn... chứng được thượng lưu, đạt được Sắc cứu cánh. Này các Tỷ-kheo, đây là hạng người thứ bảy đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được cúng dường, đáng được chấp tay, là ruộng phước vô thượng ở đời.

Năm loại Niết-bàn của vị Thánh đệ tam quả cũng được đề cập trong các bộ luận ở Hán tạng như *A-tỳ-đạt-ma-tập-dị-môn-túc-luận*²⁸; *A-tỳ-đạt-ma-phát-trí-luận*²⁹; *A-tỳ-đạt-ma-đại-tỳ-bà-sa-luận*³⁰ ...

Như vậy, kể từ đêm thọ pháp với Ngũ tổ, ngài Huệ Năng đã chứng đạt thánh quả Dự lưu. Với thân cư sĩ, lẽ tất nhiên ngài chưa thể chứng đạt thánh quả A-la-hán vào lúc này. Trong quá trình ẩn tu dưới hình hài cư sĩ, căn cứ vào ba dấu hiệu, gồm năng lực thần thông, thân thể không bị tổn hại và những tuyên bố về trạng thái Niết-bàn, có thể khẳng định rằng, trước khi xuất gia, ngài Huệ Năng đã chứng đạt đệ tam Thánh quả.

3. NHỮNG DẤU HIỆU CỦA BẬC THÁNH

Như đã nói, với một kẻ chưa vượt bờ mà lạm bàn về vấn đề chứng ngộ của một bậc Thánh là việc rất khó. Đây cũng là tâm thế của ngài Xá-lợi-phất khi bị Đức Phật truy vấn về sự kiện tôn giả đã dùng những lời mạnh mẽ tán thán trí tuệ của Ngài. Câu trả lời của tôn giả Xá-lợi-phất, cũng liên hệ phần nào đến việc nghiên cứu của chúng tôi về trường hợp ngài Huệ Năng: *Bạch Thế Tôn, con không có trí tuệ để được biết tâm tư của chư vị A-la-hán, chánh đẳng giác trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Bạch Thế Tôn, nhưng con biết truyền thống về chánh pháp*³¹.

Dấu hiệu đầu tiên của một bậc Thánh thành tựu tứ quả A-la-hán trong trường hợp của ngài Huệ Năng, là việc thọ trì nghiêm cần 250 giới. Căn cứ vào kinh *Phật-bát-nê-hoàn*, quyền thượng, thì *giữ gìn đầy đủ 250 giới, sẽ đắc đạo quả A-la-hán*³².

Với ngài Huệ Năng, mặc dù được kế thừa tổ vị và thành tựu sở ngộ cao nhất của hàng cư sĩ là thánh quả A-na-hàm, nhưng ngài đã không dừng lại ở đó mà tuân theo truyền thống ngàn đời của chư Phật, là thực hành con đường xuất gia và thọ giới. Đó cũng là điều mà Đức Phật đã dạy trong kinh Trung Bộ: *Truyền thống tốt đẹp này do ta thiết lập, con phải tiếp tục duy trì. Con chớ thành người tối hậu sau ta*³³. Hơn đâu hết, ngài Huệ Năng ý thức được rằng, phải đúng như pháp xuất gia, thọ giới, vì *tự tu là trộm phạm mạo, tăng tướng, cách tu ấy không có mặt trong giáo pháp của Đức Tôn sư*³⁴.

Theo *Tào Khê đại sư biệt truyện*, vào ngày 17 tháng Giêng niên hiệu Nghi Phượng nguyên niên (676)³⁵, ngài Huệ Năng được ngài Ấn Tông phương tiện thế phát. Vào ngày mùng tám tháng Hai cùng năm, ngài Ấn Tông đã tổ chức giới đàn tại chùa Pháp Tánh (法性) để truyền giới cụ túc cho ngài Huệ Năng. Giới đàn do hòa thượng Trí Quang (智光) làm hòa thượng đàn đầu, ngài Huệ Tĩnh (惠靜) làm Yết-ma A-xà-lê, ngài Đạo Ứng (道應) làm giáo thọ A-xà-lê. Đặc biệt về sau, cả ba vị này đều theo ngài Huệ Năng học đạo³⁶.

Từ trường hợp cả ba vị hòa thượng truyền giới đều quy ngưỡng làm học trò, điều đó đủ chứng tỏ giới hạnh và trí tuệ của ngài Huệ Năng nghiêm cẩn như thế nào, và đây cũng chính là dấu hiệu thứ nhất cho thấy rằng ngài Huệ Năng đã chứng thánh quả A-la-hán.

Dấu hiệu thứ hai liên quan đến những biểu hiện của một vị A-la-hán là năng lực thần thông³⁷. Theo kinh *Pháp Bảo Đàn*, quyển thứ tám, đã cho thấy ngài Huệ Năng đã thể hiện tha tâm thông. Kinh ghi:

Khi ấy đệ tử của Bắc Tông tự lập ngài Thần Tú làm Tổ thứ sáu mà kỳ (vì) Lục Tổ được truyền y, mọi người đều nghe nên mới dạy Hành Xương đến ám sát Lục Tổ. Tổ tâm thông dự biết việc ấy nên liền để mười lượng vàng ở dưới tòa. Khi ấy ban đêm Hành Xương vào trong thất toan muốn hại Tổ, Tổ đưa cỏ cho chém, Hành Xương liền vung kiếm chặt ba lần đều không thương tổn. Tổ bảo: “Kiếm chánh chẳng tà, kiếm tà chẳng chánh, chỉ nợ vàng của ông, không nợ mạng của ông.” Hành Xương hoảng hốt té xỉu, giẫy lâu

mới tỉnh, cầu xin sám hối, liền nguyện xuất gia. Tổ liền cho vàng bảo: “Ông hãy đi, e đồ chúng trở lại hại ông, một ngày khác ông có thể đổi hình dáng mà trở lại, tôi sẽ nhận ông.” Hành Xương vâng lời dạy, giữa đêm trốn đi, sau theo Tăng xuất gia, thọ giới cụ túc, tinh cần tu hành (HT. Thích Thanh Từ dịch).

Dấu hiện thứ ba của một chứng thanh quả A-la-hán chính là khả năng *chấn động trời đất* (動天地)³⁸. Kinh *Pháp Bảo Đàn* ghi:

Một hôm, Sư muốn giặt cái y của Ngũ Tổ truyền thọ mà xung quanh không có suối tốt, nên đi đến cách sau chùa năm dặm, thấy có núi rừng xanh biếc, thoai khí vòng quanh (thoai khí là triệu chứng tốt lành hiện trên không khí, nhưng phải là người có pháp nhãn mới thấy được). Sư động tích trượng xuống đất, nước suối ngay đó trào ra, chảy thành cái ao. Sư quỳ trên đá mà giặt y (HT. Thích Thanh Từ dịch).

Dấu hiệu thứ tư của một vị thánh giả A-la-hán là biết rõ giờ chết, chủ động chấm dứt sinh mạng. Khảo về lịch sử các vị Thánh tăng cho thấy, ngài Xá-lợi-phất, tôn giả Ma-ha-ba-xà-ba-đề... có khả năng tự chủ sinh mạng của mình. Tương tự, trước lúc viên tịch khoảng một năm, ngài Huệ Năng đã sắp xếp, cắt đặt, phó chúc các việc cần thiết cho sự ra đi của mình. Vào canh ba, ngày mùng ba tháng tám năm 713, ngài Huệ Năng viên tịch trong tư thế thiền tọa.

Dấu hiệu thứ năm, lưu lại nhục thân bất hoại. Ngài Huệ Năng viên tịch lưu lại nhục thân, trải qua gần 1400 năm, giữa vô số thăng trầm của lịch sử nhưng nhục thân của ngài

vẫn còn tồn tại, và hiện được thờ tại chùa Nam Hoa, huyện Khúc Giang, thành phố Thiệu Hưng, tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc.

Theo kinh điển Hán tạng, *khi được thân kim cang bát hoại, tức vị đó chứng vô-sanh-pháp-nhãn*³⁹.

Theo kinh *Hoa Nghiêm*, trong mười địa của Bồ-tát thì *Vô-sanh-pháp-nhãn* tương ứng với *Đệ bát địa* và cũng được gọi là *Bát động địa*⁴⁰. Theo kinh *Đại-bát-Niết-bàn: Bồ-tát khi trụ ở Bát-động địa thì sẽ không dao động, không đọa lạc, không lui sụt, không tan hoại*⁴¹. Tuy tên gọi có khác, nhưng căn cứ vào nội dung thì quả vị ở Đệ bát địa cũng chính là quả vị của một bậc thánh giả A-la-hán⁴².

Trong *Tổng Cao tăng truyện* có đề cập thoáng qua về quả vị Vô-sanh-pháp-nhãn của ngài Huệ Năng:

*Tiết độ sứ ở Quảng Châu tên là Tống Cảnh (宋璟) đến lễ tháp của ngài Huệ Năng, nhân hỏi đệ tử của ngài Huệ Năng là Lệnh Thao (令韜) về nghĩa của Vô-sanh-pháp-nhãn. Nghe xong, Tống Cảnh rất hoan hỷ bèn hướng về tháp cầu xin hiện điềm lành. Giây lát, một ngọn gió nhẹ khởi lên cùng với một mùi hương lạ thoang thoảng trong cơn mưa nhẹ trái mùa, chỉ diễn ra trên ngôi cổ tự*⁴³.

Như vậy, từ năm dấu hiệu ở trên đã cho thấy, ngài Huệ Năng đã chứng đắc quả vị A-la-hán.

4. KẾT LUẬN

Ngài Huệ Năng là một trường hợp đặc thù của Phật giáo

nói chung và Phật giáo Bắc truyền nói riêng. Cuộc đời cũng như tư tưởng và kể cả nhục thân bất hoại của ngài là những bằng chứng sống động, đã mở rộng cơ may tu tập và chứng ngộ cho nhiều giới và nhiều người.

Khảo về tiến trình giác ngộ của ngài Huệ Năng, đã chứng thực một điều rằng, tuy mang danh là đốn ngộ, nhưng thực sự tiến trình đi đến giác ngộ của ngài, cũng thuận thứ và từ từ, đúng như lời dạy của Đức Phật trong kinh tạng⁴⁴. Tức là cũng bắt đầu từ quá trình kiến pháp (ditṭhadhamma) cho đến khi chứng đệ bát địa Vô-sanh-pháp-nhẫn.

Có thể nói, từ tiến trình ngộ đạo của ngài Huệ Năng đã góp phần củng cố niềm tin vào lời dạy của Đức Phật trong kinh điển, đồng thời qua đó xác tín thêm rằng, các bậc thánh nhân vẫn có thật trong đời, dù cách Phật đã lâu xa.

CHÚ THÍCH

¹ 大正藏第 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 應無所住而生其心. Hòa thượng Trí Quang dịch là: *hãy đừng ở vào, bất cứ chỗ nào, mà sinh tâm ra. Câu kinh này có vài điểm tương đồng với ý kinh Trung Bộ: *Này cư sĩ, hãy học tập như sau: «Tôi sẽ không chấp thủ những gì được thấy, được nghe, được cảm thọ, được nhận thức, được hy cầu, được tư sát với ý, và tôi sẽ không có thức y cứ vào các pháp (nói trên)». *Này Cư sĩ, hãy học tập như vậy. Xem tại: Kinh Trung Bộ, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr. 604.***

² 大正藏第 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 時, 有一客買柴, 使令送至客店; 客收去, 惠能得錢, 却出門外, 見一客誦經. 惠能一聞經語, 心即開悟.

³ Cullavagga, chương Sàng tọa, đoạn 241, Câu chuyện gia chủ Anāthapiṇḍika: Nghe danh đức Phật, Tỳ-kheo Indacanda dịch.

⁴ Mahāvagga, chương trọng yếu, đoạn 64, Câu chuyện về Sāriputta và Moggallāna. Câu chuyện về trưởng lão Assaji. Tỳ-kheo Indacanda dịch.

⁵ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 454.

⁶ *Kđđ*, tr. 545.

⁷ Đại tạng No. 0125 Tăng壹阿含經, 卷第四十, 九眾生居品, 七.

⁸ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 65.

⁹ Đại tạng No. 1463 毘尼母經, 卷第一. Nguyên văn: 云何名種性地? 有人在佛邊聽法, 身心不懈念念成就, 因此心故豁然自悟得須陀洹.

¹⁰ Đại tạng No. 2061 宋高僧傳, 卷第八, 唐韶州今南華寺慧能傳.

¹¹ Đại tạng No. 0211 法句譬喻經, 卷第二, 喻華香品. Nguyên văn: 凝神斷想自致得道.

¹² Đại tạng No. 2008 六祖大師法寶壇經.

¹³ Đại tạng No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 乃蒙一客, 取銀十兩與惠能, 令充老母衣糧.

¹⁴ Đại tạng No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 米熟也未.

¹⁵ Đại tạng No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 米熟久矣, 猶欠篩在.

¹⁶ Đại tạng No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 應無所住而生其心.

¹⁷ Đại tạng No. 0212 出曜經, 卷第二. Nguyên văn: 得法眼淨成須陀洹.

¹⁸ Đại tạng No. 1579 瑜伽師地論, 卷第八十六. Nguyên văn: 於四聖諦已善見故. 說名見法.

¹⁹ *Luận-du-già-sư-địa*, tập 4, Nguyên Huệ dịch, NXB. Hồng Đức, 2013, tr.216-217.

²⁰ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.163.

²¹ 大正藏第 16 冊 No. 0670 楞伽阿跋多羅寶經, 卷第二. Nguyên văn: 佛告大慧: 我說如來藏, 不同外道所說之我. 大慧! 有時說空, 無相, 無願, 如, 實際, 法性, 法身, 涅槃, 離自性, 不生不滅, 本來寂靜, 自性涅槃, 如是等句, 說如來藏已.

²² Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 406-408.

²³ 大正藏第 30 冊 No. 1564 中論, 卷第四. Nguyên văn: 以有空義故, 一切法得成.

²⁴ *Kinh Mi-tiên vấn đáp*, HT. Giới Nghiêm dịch, NXB. Tôn giáo, 2003, tr.578.

²⁵ 大正藏第 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 此衣表信, 可力爭耶

²⁶ *Tích truyện Pháp cú*, Viên Chiếu dịch, tập 2, NXB. Tôn giáo, 2012, tr. 104-105.

²⁷ Tipitaka.org. Dhammapada-aṭṭhakathā.

²⁸ 大正藏第 26 冊 No. 1536 阿毘達磨集異門足論, 卷第十四 .

²⁹ 大正藏第 26 冊 No. 1544 阿毘達磨發智論, 卷第十八.

³⁰ 大正藏第 27 冊 No. 1545 阿毘達磨大毘婆沙論, 卷第一百七十四 .

³¹ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013 tr. 560.

³² 大正藏第 01 冊 No. 0005 佛般泥洹經, 卷上. Nguyên văn: 持二百五十戒具以得阿羅漢道.

³³ Kinh *Trung Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr.102. Xem thêm, *Jataka, No.9; Kinh Trung A-hàm, Kinh đại thiên nại lâm, số 67.*

³⁴ *Kinh Mi-tiên vấn đáp*, HT. Giới Nghiêm dịch, NXB. Tôn giáo, 2003, tr.578.

³⁵ *Phật Tổ Thống Kỳ* quyển 29 cũng xác định rằng, ngài Huệ Năng

được Ấn Tông pháp sư xuất gia vào niên hiệu Nghi Phượng nguyên niên và được ngài Trí Quang lâm đàn truyền giới cụ túc..

³⁶ 巳新續藏第 86 冊 No. 1598 曹溪大師別傳.

³⁷ 大正藏第 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經. Nguyên văn: 時夜暮, 行昌入祖室, 將欲加害. 師舒頸就之, 行昌揮刃者三, 悉無所損.

³⁸ 大正藏第 17 冊 No. 0784 四十二章經.

³⁹ 大正藏第 19 冊 No. 0974F 佛頂尊勝陀羅尼別法. Nguyên văn: 得金剛不懷身. 此生即證無生法忍.

⁴⁰ 大正藏第 10 冊 No. 0279 大方廣佛華嚴經, 卷第三十四. Nguyên văn: 一者歡喜地, 二者離垢地, 三者發光地, 四者焰慧地, 五者難勝地, 六者現前地, 七者遠行地, 八者不動地, 九者善慧地, 十者法雲地.

⁴¹ 大正藏第 12 冊 No. 0374 大般涅槃經, 卷第十一. Nguyên văn: 菩薩住是不動地中, 不動, 不墮, 不退, 不散.

⁴² Thích Chơn Thiện, *Phật học khái luận*, chương 3, Tăng bảo, Quả vị sa môn. Xem thêm, 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第四十八. Nguyên văn: 須陀洹道, 乃至阿羅漢, 辟支佛道, 即是菩薩無生法忍.

⁴³ 大正藏第 50 冊 No. 2061 宋高僧傳, 卷第八, 唐韶州今南華寺慧能傳.

⁴⁴ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 327. Nguyên văn: *Trong Pháp và Luật này, các học pháp là tuần tự, các quả dị thực là tuần tự, các con đường là tuần tự, không có sự thể nhập chánh trí thành linh*. Xem thêm: 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第八, 阿修羅經. Nguyên văn: 若我正法, 律中漸作漸學, 漸盡漸教者, 是謂我正法.

TỪ CHÂU-LỢI-BÀN-ĐẶC, ĐẾN LỤC TỔ HUỆ NĂNG NGHĨ VỀ VẤN ĐỀ PHÁP HÀNH CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM HIỆN TẠI

*Không phải vì nói nhiều,
Mới xưng danh trì pháp,
Nhưng ai tuy nghe ít,
Nhưng thân hành đúng pháp,
Không phóng túng chánh pháp,
Mới xưng danh trì pháp”.*
(Pháp Cú. 259)¹



Thời Phật tại thế, tôn giả A-nan được xem là người có khả năng ghi nhớ toàn bộ những lời dạy của Đức Phật. Thâm quyền đặc thù đó là do phước nghiệp của bản thân cộng với kết quả của hai mươi lăm năm làm thị giả cho Đức Phật². Mặc dù vậy, mãi sau khi đức Thế Tôn diệt độ và trước lúc cuộc kiết tập kinh điển lần thứ nhất diễn ra, tôn giả A-nan mới chứng Thánh quả A-la-hán.

Từ trường hợp của tôn giả A-nan đã góp phần cho thấy, quảng học đa văn chưa hẳn là yếu tố quyết định sự chứng ngộ của một con người. Bởi lẽ ở thời Phật, đã có nhiều vị đệ tử, dù chỉ được nghe một câu kinh ngắn, nhưng biết nương đó hành trì thì vẫn có khả năng thể nhập Thánh đạo.

Căn cứ vào hiện trạng giáo dục của Phật giáo nói chung và mục tiêu học tập của Tăng Ni trẻ Việt Nam hiện nay nói riêng, thì việc nghiên cứu về hai trường hợp, từ tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Culapanthaka) và lục tổ Huệ Năng, là những khơi gợi bước đầu, trong nỗ lực tìm kiếm một giải pháp cân bằng giữa pháp học và pháp hành trong bối cảnh hiện tại.

1. NHỮNG TIÊN ĐỀ GỢI MỞ TỪ KINH ĐIỂN

Thời Phật, do điều kiện đặc thù nên có những vị Tỳ-kheo không thể tham dự tất cả các pháp hội do Đức Phật tuyên thuyết, có trường hợp, do khả năng chậm lụt không thể nhớ nhiều nên cầu thỉnh Đức Phật chỉ cho một vài pháp yếu để hành trì.

Tiêu biểu cho những trường hợp nêu trên, là câu chuyện của Tỳ-kheo người Vajji được ghi lại trong kinh *Tăng Chi* (A.i,230), do vì không thể thuộc 150 học giới, nên được Đức Phật khuyến nghị chỉ cần học tóm tắt giới, định, tuệ thì cũng đủ điều kiện để đoạn tận tham, sân, si. Kinh ghi:

1. *Như vậy tôi nghe.*

Một thời, Thế Tôn trú ở Vesāli, tại Đại Lâm, chỗ giảng đường có góc nhọn. Rồi một Tỳ-kheo người Vajji đi đến Thế Tôn; sau khi đến, đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên. Ngồi xuống một bên, Tỳ-kheo người Vajji bạch Thế Tôn:

- Bạch Thế Tôn, hơn 150 học pháp này, nửa tháng một lần con phải tụng đọc, ở đây, con không có thể học nổi.

- Nay Tỳ-kheo, Thầy có thể học ba học pháp không, tăng thượng giới học, tăng thượng định học, tăng thượng tuệ học?

- Bạch Thế Tôn, con có thể học ba học pháp, tăng thượng giới học, tăng thượng định học, tăng thượng tuệ học.

2. *Do vậy, này Tỳ-kheo, Thầy hãy học tập ba học pháp,*

tăng thượng giới học, tăng thượng định học, tăng thượng tuệ học. Nếu Thầy học tập tăng thượng giới học, tăng thượng định học, tăng thượng tuệ học. Nay Tỷ-kheo, nhờ học tập ba học pháp này, tham sẽ đoạn tận, sân sẽ đoạn tận, si sẽ đoạn tận³.

Trường hợp tương tự cũng diễn ra đối với Tỷ-kheo Uttiya, kinh *Tap-a-hàm* ở Hán tạng gọi là Uất-đê-ca (鬱低迦)⁴. Theo tự thuật của ngài Uttiya trong *Trưởng lão Tăng kệ* (Thera.5), sau khi xuất gia, ngài sống buông lung nên mãi không đắc được Thánh quả. *Thấy các Tỷ-kheo khác nói lên chánh trí của mình, ngài xin Thế Tôn một bài học tóm tắt. Đức Phật trả lời ngài phải làm cho thanh tịnh nếp sống căn bản và Đức Phật dạy ngài về nếp sống căn bản một cách tóm tắt. Ittiya học tập bài học này, phát triển thiền quán, nhưng rồi bị bệnh. Trong sự cố gắng tối hậu, ngài chứng được quả A-la-hán⁵.* Kinh *Tương Ưng* (S.v,166) đã ghi lại nội dung cuộc hội kiến giữa tôn giả và Đức Phật. Kinh ghi:

1) Nhân duyên ở Sāvatti.

2) Rồi Tôn giả Ittiya đi đến Thế Tôn; sau khi đến...
Ngồi một bên, Tôn giả Ittiya bạch Thế Tôn:

- Lành thay, bạch Thế Tôn, nếu Thế Tôn thuyết pháp vắn tắt cho con. Sau khi nghe Thế Tôn thuyết pháp, con sẽ sống một mình, an tịnh, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần.

- Như vậy, này Ittiya, hãy làm cho thanh tịnh các pháp căn bản trong các thiện pháp. Thế nào là các pháp căn bản trong các thiện pháp? Giới khéo thanh tịnh và tri kiến

chánh trực.

3) Và này Ittiya, khi nào Ông có giới khéo thanh tịnh, và tri kiến chánh trực; rồi này Ittiya, y cứ vào giới, an trú vào giới, Ông hãy tu tập bốn niệm xứ⁶.

Có thể nói, trong bối cảnh giới hạn về tri thức của bản thân, cộng với sự bức ngặt về thời gian để sống cũng như để tu tập, nhưng do biết lựa chọn phù hợp và tích cực thực hành pháp yếu, nên đã có nhiều vị Tỳ-kheo chứng Thánh quả trong thời gian rất ngắn. Có những trường hợp được nghe kinh buổi sáng thì có thể chứng ngộ vào buổi chiều⁷.

Đây là những sự thật có cơ sở từ kinh điển và biểu hiện sinh động cho sự thật này, là câu chuyện của ngài Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka) cũng như của lục tổ Huệ Năng.

2. VÀI NÉT VỀ TÔN GIẢ CHÂU-LỢI-BÀN-ĐẶC (CŪLAPANTHAKA)

Theo kinh *Tăng Chi* (A.i,24), kinh *Phật tự thuyết* (Ud.5), Chú giảng kinh *Pháp cú*, *Trưởng lão Tăng kệ*, *Truyện tiền thân* (Jataka No. 4)... thì lược truyện về tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (*Cūlapanthaka*) được kể như sau:

Ở thành Vương-xá (*Rājagaha*), có một tiểu thư con nhà danh giá đã phải lòng với người giúp việc (*Dāsen*), nên cả hai phải trốn nhà ra đi do sự khắc nghiệt của chế độ tập cấp (*Varna*). Đôi vợ chồng trẻ này sinh hạ được hai người con, người con cả tên là Mahāpanthaka và người con út chính là tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (*Cūlapanthaka*).

Vượt qua định kiến của xã hội lúc bấy giờ, ông bà ngoại

đã mở rộng vòng tay đón hai cháu về nuôi dưỡng. Do vì ông bà ngoại thường đi lễ Phật nghe pháp ở tinh xá Vườn Xoài của ngự y Jīvaka (*Jīvakambavane*) nên thường dẫn người anh lớn đã trưởng thành là tôn giả Mahāpanthaka đi theo. Cảm mến đời sống xuất gia nên Mahāpanthaka xin phép ông bà ngoại và cầu thỉnh Đức Phật đáp ứng sở nguyện. Sau đó, Mahāpanthaka được chính thức xuất gia và do siêng năng tu tập, ngài thành tựu quả vị A-la-hán.

Từ kinh nghiệm bản thân, tôn giả Mahāpanthaka nghĩ rằng sẽ tốt hơn cho em mình nếu được an trú trong đời sống giải thoát, nên đã khuyên hóa em đầu Phật xuất gia.

Khác với anh mình, căn tánh của ngài Châu-lợi-bàn-đặc (*Cūlapanthaka*) rất mê mờ, ám độn, học trước quên sau. Bởi lẽ, trong bốn tháng làm Sa-di tập sự, tôn giả không thể nào thuộc được bài kệ ngắn, như sự ghi nhận trong truyện Tiền thân (*Jataka.4*):

*Như bông sen thơm dịu,
Vào rạng đông buổi sáng,
Hoa được nở toàn diện
Với mùi hương bát ngát.
Nhìn đức Phật chói sáng
Với hào quang chiếu diện,
Như mặt trời rực sáng
Trên bầu trời quang đãng⁸.*

Sau nhiều trợ duyên cần thiết nhưng không thành công, tôn giả Mahāpanthaka nghĩ rằng, sẽ tốt hơn cho em mình khi quay trở về đời sống thế tục, nên đã thẳng thắn đề nghị:

- *Này Panthaka, em không có khả năng trong giáo pháp này. Bốn tháng trôi qua, em không thể học thuộc lòng một câu kệ, làm sao em có thể đạt được sự nghiệp tối thượng của người xuất gia? Hãy đi ra khỏi tinh xá⁹.*

Thực lòng, tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka) rất muốn sống đời sống xuất gia, nên nước mắt lưng tròng khi nghe lời anh giả từ tinh-xá. Biết chuyện, Đức Phật đã cho gọi tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka) đến trước Hương phòng, đưa cho tôn giả một mảnh vải trắng sạch với lời dạy:

- *Này Cullapanthaka, hãy hướng mặt về phía đông, dùng miếng vải này lau qua lau lại và nói: Đồ vật lau bụi, đồ vật lau bụi¹⁰. (Cullapanthaka puratthābhimukho hutvā imam pilotikaṃ rajoharaṇaṃ rajoharaṇa ti)¹¹*

Từ một miếng vải trắng sạch, nhưng sau khi sử dụng nhiều lần đã trở nên dơ bẩn. Thực tại này đã giúp tôn giả hình thành nên suy nghĩ: *Vừa rồi, tấm vải này rất là sạch sẽ. Nhưng này vì bản thân ta, nó đã bỏ nguyên trạng của nó, và trở thành dơ bẩn. Thật sự các hành là vô thường*". Ngay khi Cullapanthaka thông hiểu tính đoạn diệt, Thiên quán được tăng trưởng¹². Lúc ấy, đức Thế Tôn đã khéo léo dẫn dắt tôn giả, từ nhận thức về sự dơ bẩn của mảnh vải đến chân lý của thực tại là: tham, sân và si mới là bụi bẩn, cần phải loại trừ, được Ngài khái quát qua ba vắn kệ. Cuối bài kệ, tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka) liền chứng Thánh quả A-la-hán.

Có thể nói, với tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka),

xuất thân trong gia cảnh trái ngang, cùng với túc nghiệp oan khiên nên căn trí chậm lụt¹³, mặc dù vậy tôn giả đã ngộ đạo trong một bối cảnh đặc thù. Do đó, trong kinh *Tăng-chi*, tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka) đã được Đức Phật tán thán:

- *Này các Tỳ-kheo, trong những vị đệ tử Tỳ-kheo của ta có tài về chuyên dịch tâm, tối thắng là Cūlapanthaka. (Etadaggaṃ, bhikkhave, mama sāvakaṇaṃ bhikkhūnaṃ cetovivaṭṭakusalānaṃ yadidaṃ cūlapanthako)*¹⁴.

Từ trường hợp của tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka), đã khẳng định khả tính giác ngộ luôn tiềm ẩn bên trong mỗi người, và đồng thời cho thấy tính ưu thắng từ pháp hành mà Đức Phật đã tùy cơ chỉ dạy. Hơn mười thế kỷ sau, một trường hợp tương tự như tôn giả Châu-lợi-bàn-đặc (Cūlapanthaka) được phát hiện, đó là câu chuyện của ngài lục tổ Huệ Năng (638-713).

3. VÀI NÉT VỀ LỤC TỔ HUỆ NĂNG

Căn cứ vào *Lục tổ đàn kinh*, *Tổng Cao tăng truyện*, quyển 8, *Phật tổ thống ký*, quyển 29, quyển 41, *Thích thị kê cổ lược*, quyển 3, *Tào Khê đại sư biệt truyện*, *truyện pháp chánh tông ký*, quyển 6, thì lược sử của lục tổ Huệ Năng như sau:

Thân phụ của ngài Huệ Năng nguyên quán ở Phạm Dương, sau dời qua Lĩnh Nam sinh sống. Ngài sinh vào thời vua Đường Thái Tông (599-649), niên hiệu Trinh Quán năm thứ 12 (638)¹⁵. Lúc ba tuổi thì mồ côi cha, từ đó ngài

cùng mẹ lớn lên trong tảo tần với nghề đồn củi. Một hôm, gánh củi ra chợ bán, nghe tiếng tụng kinh thì tâm ngài liền khai ngộ¹⁶, hỏi ra mới biết đó là kinh *Kim Cang*. Mong muốn được thọ trì kinh này nên ngài được người hướng dẫn đến cầu pháp với ngũ tổ Hoàng Nhãn ở chùa Đông Thiên, huyện Hoàng Mai, thuộc Kỳ Châu.

Nhân duyên hội đủ, Huệ Năng diện kiến ngài Huệ Nhãn ở Hoàng Mai, ngũ Tổ hỏi: *Ông từ phương nào đến, và muốn cầu thỉnh điều gì?* Huệ Năng đáp: *“Đệ tử là dân Tân Châu ở Lĩnh Nam, từ xa về lễ Tổ, chỉ cầu làm Phật chứ không mong gì khác”*. Tổ nói: *Người dân Lĩnh Nam, ở chốn quê mùa thì làm sao kham thành Phật?* Huệ Năng đáp: *Người tuy có Bắc-Nam, nhưng Phật tánh vốn không phân Nam-Bắc, thân quê mùa này cùng với thân hòa thượng có gì sai khác? Và Phật tánh giữa con và hòa thượng có gì sai biệt nhau? Ngũ Tổ muốn hỏi thêm nữa nhưng thấy bất tiện vì đồ chúng tề tựu xung quanh, nên bảo Huệ Năng theo chúng làm việc¹⁷.*

Tám tháng chấp lao phục dịch trong chốn nhà tù nhưng ngài Huệ Năng không nề hà mỗi mệ, một ngày ngũ Tổ bảo đại chúng mỗi người hãy trình một bài kệ để ngài khảo chứng tâm tư. Lúc này, chúng của ngũ Tổ hơn bảy trăm, trong số đó có ngài Thần Tú là bậc giáo thọ, nên ai cũng nghĩ chẳng cần phải trình kệ làm gì vì không ai có thể vượt qua được ngài Thần Tú.

Sau nhiều trăm tư, nửa đêm ngài Thần Tú tự mình cầm đèn và viết lên bài kệ ở cách tường phía Nam với nội dung:

*Thân như cây Bô-đề,
 Tâm như đài gương sáng,
 Luôn luôn phải lau chùi,
 Chớ để dính bụi nhơ¹⁸.*
 (HT. Thích Thanh Từ, dịch).

Sau khi nghe chúng nhân trì tụng bài kệ này, ngài Huệ Năng ứng xuất một bài kệ, nhờ quan Biệt Giá viết lên vách tường phía Bắc.

*Bô-đề vốn không cây,
 Gương sáng cũng chẳng đài,
 Xưa nay không một vật,
 Chỗ nào dính bụi nhơ¹⁹.*
 (HT. Thích Thanh Từ dịch).

Xem xong bài kệ này, ngũ Tổ biết tâm cơ của Huệ Năng đã đến thời khai ngộ, nên vào canh ba đêm ấy, đã biệt truyền kinh *Kim Cang* cho ngài. Trong khi tiếp thụ bản kinh này, khi nghe đến câu: *Không nên trú tâm, để tâm dính mắc, bất cứ pháp nào*” (Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm)²⁰, ngài liền đại ngộ. Ngay khi đó, ngài Hoàng Nhẫn đã truyền y bát và ký thác cho ngài Huệ Năng thành lục Tổ.

Sau khi được truyền y bát, lục Tổ Huệ Năng đã ẩn tích một thời gian. Theo, *Tào Khê đại sư biệt truyện*, thì ngài ẩn cư trong đám thợ săn đến 5 năm. Vào niên hiệu Nghi Phượng nguyên niên, lúc này ngài Huệ Năng đã 40 tuổi, đã được pháp sư Ấn Tông thế phát vào ngày 17 tháng Giêng. Vào ngày mùng 8 tháng Hai cùng năm, ngài được thọ cụ túc giới tại chùa Pháp Tánh (法性寺). *Giới đàn do ngài Tri*

Quang (智光) làm Hòa thượng đàn đầu, ngài Huệ Tĩnh (惠靜) làm Yết-ma A-xà-lê, ngài Đạo Ứng (道應) làm giáo thọ A-xà-lê. Vào ngày mùng 8 tháng Tư niên hiệu Nghi Phương nguyên niên (676), ngài chính thức khai pháp, giảng dạy chúng nhân suốt 36 năm. Khi cơ duyên đã mãn, ngài ngồi yên mà hóa, thế thọ 76 tuổi²¹.

Có thể nói, ngài Huệ Năng quả là một trường hợp đặc biệt trong lịch sử Phật giáo Bắc truyền. Tùy theo phương cách tiếp cận mà đã có những lý giải khác nhau về cuộc đời của Ngài. Trong thư tịch Hán tạng hiện còn nhiều quan điểm chưa thống nhất với nhau.

Khảo riêng về phương diện lịch sử xã hội cho thấy, tuy xuất thân ở miền quê, không có điều kiện để tiếp xúc với tri thức, sách vở, do vì ngài không biết chữ. Nhưng trong nhíp tất bật mưu sinh, ngài chợt nghe kinh *Kim Cang* trong một lần vào phố thị và đã định tâm chuyên chú lắng nghe. *Tống cao tăng truyện* dùng cụm từ *ngưng thần (凝神)* để chỉ cho trạng thái đó. Cũng bản kinh ấy, nhưng qua sự triển khai của một bậc thầy có năng lực thực sự về tâm linh là Hoàng Nhẫn đại sư (601-676), nhất là ở câu: *Không nên trú tâm, để tâm dính mắc, bất cứ pháp nào*” (Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm)²² ngài đã nhận ra thực tướng của các pháp.

Khi đối chiếu với kinh tạng Nikāya, câu kinh này rất giống với ý kinh *Trung Bộ* được ngài Xá-lợi-phất giảng cho cư sĩ Cấp-cô-độc bên giường bệnh:

Này cư sĩ, hãy học tập như sau: "Tôi sẽ không chấp thủ những gì được thấy, được nghe, được cảm thọ, được nhận

thức, được hy cầu, được tư sát với ý, và tôi sẽ không có thức y cứ vào các pháp (nói trên)". Nay Cư sĩ, hãy học tập như vậy²³. (Tasmātiha te, gahapati, evaṃ sikkhitabbaṃ – ‘yampi me diṭṭhaṃ suttaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anupariyesitaṃ anucaritaṃ manasā tampi na upādiyissāmi, na ca me taṃnissitaṃ viññāṇaṃ bhavissatī’ti. Evañhi te, gahapati, sikkhitabba’’nti)²⁴.

Sự khế hợp này, chúng tôi sẽ trở lại trong một chuyên đề khác, nhưng qua đây, đã cho thấy rằng, tuy chỉ một câu kinh nhưng khi được triển khai đúng lúc, thì có khả năng giúp người mở con mắt tuệ (*Dhammacakkhuṃ udapādi*).

Điều khích lệ, và cũng là bài học lớn nhất từ trường hợp của ngài Huệ Năng, đó là, quá trình ngộ đạo tuy có trợ lực từ giảng học đa văn, nhưng quá chú trọng đa văn, thì đôi khi dễ rời xa giác ngộ. Điều này sẽ được thấy rõ khi tham chiếu vào phương châm giáo dục Phật giáo, cũng như mục tiêu học tập của người xuất gia ngày nay.

4. TÌM KIẾM GIẢI PHÁP CÂN BẰNG GIỮA PHÁP HỌC VÀ PHÁP HÀNH TRONG BỐI CẢNH PHẬT GIÁO VIỆT NAM HIỆN TẠI

Nguyên nhân mất cân đối giữa pháp học và pháp hành

Kể từ phong trào chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX đến ngày hôm nay, chỉ xét riêng ở Việt Nam, công bằng để đánh giá thì trình độ tri thức Phật học trong tầng lớp xuất gia và kể cả hàng cư sĩ đã tăng tiến đáng kể. Sự phát triển về tri thức Phật học đã đồng thời kéo theo một diện mạo mới

cho Phật giáo Việt Nam trên bản đồ Phật giáo thế giới. Tuy nhiên, về phương diện pháp hành tu tập, khách quan để nhìn nhận thì có sự thiếu vắng rất lớn về nhận thức, về khả năng hành trì cũng như các trung tâm tu học xứng tầm. Nói rõ hơn, đã có một sự mất cân đối giữa pháp học và pháp hành trong hiện tình Phật giáo Việt Nam hiện tại. Thực trạng mất cân đối này, theo người viết, phát xuất từ những nguyên nhân cơ bản sau đây.

Thứ nhất, hệ thống giáo dục tự viện chưa xác định đúng mức về vai trò của pháp hành. Một kẻ ban sơ nhập đạo thường ấp ủ một chí nguyện tươi sáng, thanh cao. Chí nguyện này vốn đã được thắp lên trong tâm người xuất gia trước đó, nhưng cơ chế giáo dục tự viện ngày nay phần lớn không tiếp thêm được chất liệu để duy trì ngọn lửa này. Vì lẽ, quỹ thời gian giáo dục tự viện không có nhiều, nhưng phải bị chia sẻ trong việc học tập nề nếp thiền môn, làm kinh tế nhà chùa và kiện toàn các kỹ năng phục vụ nhu cầu tâm linh cho quần chúng. Ngoại trừ ở một số tu viện, thiền viện dành sự quan tâm và trang bị cho người mới xuất gia về pháp hành, thì phần lớn các tự viện ngày nay chỉ tập trung vào hạnh nghi cơ bản của bậc xuất gia như bốn quyền luật, hai thời công phu, xem đó như pháp hành phổ quát. Nội dung khảo thí trong các đại giới đàn gần đây đã góp phần chứng tỏ điều này. Đây là một bất cập, góp phần tạo nên sự thiếu vắng pháp hành trong sinh hoạt Phật giáo.

Thứ hai, mục tiêu của các cấp giáo dục ngày nay chưa chú trọng pháp hành. Sự phát triển đa dạng về qui mô, loại

hình và phương thức giáo dục Phật giáo ngày nay là một tín hiệu đáng mừng. Thành tựu của ngành giáo dục Phật giáo nói chung đã cung cấp nhân sự cho guồng máy giáo hội, sản sinh ra những nhà nghiên cứu, hoằng pháp, từ thiện xã hội... với nhiều bằng cấp chuyên môn, có thẩm quyền và học vị, sẵn sàng dẫn thân và đưa Phật pháp vào nhiều lãnh vực của đời sống. Nói cách khác, giáo dục Phật giáo ngày nay phần lớn chỉ nhắm tới mục tiêu độ tha và dường như bỏ quên nội dung tự độ là vấn đề pháp hành. Một vài tiết thiền học trong chương trình đào tạo cử nhân Phật học, chưa đủ làm ấm lên cánh đồng tâm vốn đã hoang lạnh từ lâu của sinh viên Tăng, Ni. Việc lưu tâm và đôi khi quá nhấn mạnh đến vấn đề học hàm, học vị và địa vị, dù chỉ giới hạn trong địa hạt Phật giáo, cũng là một tác nhân góp phần làm cho người học lơ là với vấn đề pháp hành.

Thứ ba, các truyền thống sơn môn như các thiền viện, tu viện với pháp hành cụ thể, như hành thiền, niệm Phật, trì chú... chưa đáp ứng đúng mức nhu cầu về pháp hành. Hiện tại, rõ ràng và cụ thể hơn cả trong pháp hành là nội dung tu tập trong các thiền viện theo truyền thống Trúc Lâm Yên Tử. Tuy nhiên, khảo từ thực tế cho thấy, các trung tâm tu học này vẫn chưa thu hút được Phật tử ở mọi giai tầng, hàng xuất gia phát nguyện chuyên tu và các giới Phật tử tri thức nước ngoài. Với các truyền thống lấy việc niệm Phật làm tôn chỉ hành trì, thì chỉ mới được chú trọng phát triển trong hơn một thập niên gần đây và chưa đồng bộ về phương pháp. Thậm chí, một vài hành giả tiêu biểu của pháp môn này, đã có những phát ngôn chưa phù hợp với Thánh giáo.

Bên cạnh đó, trong vài năm gần đây, đã có một vài dòng truyền thừa Phật giáo nước ngoài đã đem pháp hành Mật giáo giảng dạy tại Việt Nam. Ở đây, sự thiếu cân nhắc, thâm định về nguồn gốc của các dòng truyền thừa này, cũng như nội dung truyền đạt, đã tạo nên những bất cập về pháp hành.

Thứ tư, trong vài năm gần đây, đã có nhiều bậc xuất gia và kể cả hàng tại gia cư sĩ, đã tự mình tìm kiếm pháp hành từ băng đĩa, tài liệu; một vài trường hợp đã tự thân thực nghiệm tại những trung tâm tu học, các dòng truyền thừa Phật giáo mang tính biệt truyền ở nước ngoài. Tuy nhiên, do tự mày mò tìm hiểu, do quá nôn nóng thành tựu về pháp hành, do muốn khẳng định với đệ tử, số đông nên đã tạo nên bức tranh lập thể về pháp hành. Cụ thể, trong một số ngôi chùa và trung tâm tu học ở Việt Nam hiện nay, đã có một sự hỗn dung nguy hiểm giữa thiền học Phật giáo và Yoga của Ấn giáo; đã có những khóa lễ dưới danh nghĩa Kim Cương thừa nhưng mang nhiều màu sắc pha tạp giữa Phật giáo và tín niệm đa thần; đã có những ngôi chùa mà người đứng đầu công khai sử dụng và ban phát bùa chú nhằm vào những mục đích khác nhau. Có trường hợp tuy mang hình thức cư sĩ nhưng dám đứng ra chủ trì những nghi lễ đặc thù, mà trong số đồ chúng phía dưới có cả hàng xuất gia. Có thể nói, xuất phát từ nhiều động cơ, cả tích cực lẫn tiêu cực, một số ngôi chùa, các trung tâm tu học, cũng như các am, thất tự phát... hiện nay đã có những dấu hiệu lệch chuẩn về phương cách tu tập, hành trì.

Từ bốn lý do nêu trên đã góp phần tạo nên những bất cập về pháp hành, và muốn hóa giải thực trạng này, cần phải

có những giải pháp ban đầu sau đây.

Những giải pháp gợi mở bước đầu

Thứ nhất, phải tái xác định mục tiêu của giáo dục Phật giáo, bao gồm cả giáo dục tự viện cho đến đào tạo chuyên sâu. Phải nâng tầm trách nhiệm của mỗi vị trú trì trên mỗi ngôi tự viện, ngoài kiến thức Phật học và kỹ năng xã hội cần thiết, thì cần phải am tường về một pháp hành cụ thể. Với chủ thể giáo dục và đối tượng giáo dục, cần phải xác định rõ mục tiêu chính yếu của mỗi phân ngành, học để nghiên cứu, học để giảng dạy, học để phụng sự giáo hội, tha nhân, hay học để nhằm chuyển hóa nội tâm, dành cho tu tập. Tùy theo mỗi mục tiêu học tập mà xây dựng một nội dung đào tạo phù hợp và thích đáng. Sự thiếu vắng nhân sự trong một số lãnh vực chuyên môn, mà ở đây là nhân sự có thâm quyền về pháp hành, hiện đang là một vấn nạn lớn. Mặt khác, trong nội dung đào tạo ở ba cấp Phật học hiện nay, gồm Sơ cấp, Trung cấp và Cử nhân Phật học, cần phải giới thiệu và tăng cường nội dung về các pháp hành truyền thống của Phật giáo Việt Nam, như Thiền, Tịnh và Mật. Phải đảm bảo rằng, về mặt lý thuyết, sau khi trải qua ba cấp học này, học viên có thể tự chọn cho mình một pháp hành tương thích với sở nghiệp.

Thứ hai, cần phải thấy rõ ràng, từ những thập niên sáu mươi của thế kỷ trước, các bậc cao tăng của Phật giáo Việt Nam như hòa thượng Trí Tịnh, hòa thượng Thanh Từ, hòa thượng Nhất Hạnh, hòa thượng Thiền Tâm... đã thấy sự bất cập, trống vắng về pháp hành trong sinh hoạt thiền môn nên

tự thân các ngài đã có những nỗ lực nhằm củng cố, kiên toàn. Thực tế cho thấy rằng, mặc dù các ngài không trải qua một quá trình đào tạo bài bản, chuyên sâu, lâu dài như thế hệ Tăng, Ni có đầy đủ bằng cấp và học vị ngày nay; chỉ với vốn kiến thức Phật học căn bản, cộng với việc am tường một phần ngoại điển Hán ngữ, nhưng các ngài đã phục hoạt thành công các pháp hành mang tính tâm linh truyền thống. Di sản quý báu này cần được các thế hệ xuất gia ngày nay trân trọng thừa tiếp, củng cố để thích nghi và giới thiệu rộng rãi.

Thứ ba, Phật giáo Việt Nam hiện tại đã có những không gian tu tập rộng lớn ở cả ba miền. Nên chăng, cần phải quy hoạch, tổ chức và trợ duyên cho những trung tâm tu tập ngắn hạn và dài hạn, đáp ứng nhu cầu thực nghiệm tâm linh cho cả hai giới tại gia và xuất gia. Hiện tại, hệ thống thiền viện Trúc Lâm đã được trải đều trên cả nước. Đây là một tín hiệu đáng mừng về sự phát triển của dòng Thiền này nói riêng và truyền thống thiền tập của Phật giáo Việt Nam nói chung. Song song bên cạnh đó, với thống kê sơ bộ cho thấy, sự có mặt của nhiều Tăng, Ni và một bộ phận cư sĩ trí thức Việt Nam tại các trung tâm thiền Vipassana trên thế giới, đã cho thấy sự thu hút của dòng thiền này. Do vậy, nên chăng tiến tới thành lập các trung tâm thiền Vipassana mang tầm quốc tế ngay tại Việt Nam. Ở đây, nếu như không đủ nhân sự và kinh nghiệm tổ chức, thì cần có những khuyến thỉnh, liên kết với các tổ chức Phật giáo đủ năng lực và kinh nghiệm ở nước ngoài để thành lập. Ngoài ra, từ mẫu hình thành công các khóa tu Phật thất, các đạo tràng niệm Phật, các tự viện tiêu biểu theo truyền thống Kim Cương thừa,

cần được quan tâm và hỗ trợ từ giáo hội và chính quyền, để tạo nên nhiều lựa chọn về pháp hành cho cả hai giới tại gia và xuất gia.

Thứ tư, cần phải thành lập cơ quan chuyên trách về tổ chức và quản lý. Vì lẽ, muốn thực tập pháp hành cần phải có con người đủ thẩm quyền về pháp hành và trung tâm tu học tương xứng. Việc tổ chức và quản lý những trung tâm chuyên tu đòi hỏi phải có nhân sự chuyên trách. Hơn thế nữa, khi có những dấu hiệu lệch chuẩn về pháp hành từ những cơ sở Phật giáo, dù chính thức hay tự phát, thì cần phải có cơ quan chuyên trách của Phật giáo có đủ năng lực để thẩm định và định hướng. Hiện tại, trong cơ cấu tổ chức của GHPGVN chưa có một bộ phận chuyên trách về vấn đề pháp hành. Theo người viết, trong hai cơ quan lãnh đạo tối cao của PGVN hiện nay²⁵, cần phải phối hợp và tổ chức một bộ phận chuyên trách về pháp hành, đặt dưới sự lãnh đạo trực tiếp của hội đồng trưởng lão Tăng-già mà ở đây chính là Hội đồng chứng minh. Bộ phận nhân sự này không những có thẩm quyền về pháp hành mà cần trang nghiêm về đạo hạnh. Kinh nghiệm tổ chức nhân sự của Phật giáo thời Lý-Trần, lấy việc nội chứng cũng như phẩm hạnh đạo đức làm tiêu chí để lựa chọn, là một kinh nghiệm phù hợp với kinh điển và thực tiễn tu học, dù ở bất cứ giai đoạn nào.

5. KẾT LUẬN

Khi quá chú trọng đến sự phát triển của tri thức cũng như vận dụng toàn lực cho sự nghiệp độ tha, thì dễ dàng

bỏ quên một giá trị thiết thân mang tính tồn vong của Phật giáo, đó chính là kinh nghiệm nội chứng. Muốn thành tựu nội chứng thì phải nương vào pháp hành. Trong năm hạng người tham cứu kinh điển, thì hạng người biết sống theo Pháp (Dhammavihara – A.iii,86)²⁶, luôn được Đức Phật tán thán.

Từ sự suy yếu của Phật giáo ở thời kỳ hậu Trần, là bài học kinh nghiệm sâu sắc có liên quan đến thực tiễn tu học của Phật giáo Việt Nam ngày nay. Bởi lẽ, một khi quá chú trọng đến hình thức, đến bằng cấp, đến học vị và địa vị, cũng như dành mọi quan tâm cho sứ mạng độ tha, mà bỏ quên vấn đề tự độ, trau dồi phẩm hạnh, chuyển hóa nội tâm, là những dấu hiệu cho thấy sự mất cân đối trong quá trình phát triển của một chính thể Phật giáo.

Qua câu chuyện của ngài Bàn-đặc và tôn giả Huệ Năng, đã góp phần chuyển tải một thông điệp mang tích khích lệ: có thể thành tựu pháp hành, dù sở hữu một lượng tri thức hữu hạn.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.78-79.

² Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3. HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 476.

³ *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.261-262.

⁴ 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經, 卷第二十四, 六二四.

⁵ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 212.

⁶ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 579.

⁷ Nguyên văn: *Này Vương tử, đừng nói chi một đêm ngày, một Tý-kheo thành tựu năm tinh cần chi này, chấp nhận Như Lai là bậc lãnh đạo, nếu được giảng dạy buổi chiều thời chúng được sự thù thắng buổi sáng, nếu được giảng dạy buổi sáng, thời sẽ chúng được sự thù thắng buổi chiều.* Xem, Kinh *Trung Bộ*, tập 2, kinh *Bồ-đề vương tử*, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr.123.

⁸ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3. HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 42.

⁹ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3. HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 43.

¹⁰ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3. HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.44.

¹¹ The Pāli Text Society. *The Jātaka together with its commentary, being tales of the anterior births Gotama Buddha*. Vol 1. Edited by V. Faus Boll. London: Messrs. Luzac and Company, Ltd. 1962. p.117.

¹² Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3. HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.44.

¹³ Trong kiếp quá khứ, thời Đức Phật Kassapa, tôn giả đã khi bị một vị Tý-kheo đang cố học thuộc lòng một đoạn kinh. Do nghiệp cũ đó nên kiếp này ngu si ám độn. Xem, *Tích truyện Pháp cú*, tập 1, Viên Chiếu dịch,

NXB. Tôn giáo, 2012, tr.266.

¹⁴ Xem tại: tipitaka.org.

¹⁵ Đại tạng 50 冊 No. 2061 宋高僧傳, 卷第八, 唐韶州今南華寺慧能傳.

¹⁶ Nguyên văn: 一聞經語, 心即開悟. Xem, Đại tạng 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經.

¹⁷ Đại tạng 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經.

¹⁸ Nguyên văn: 身是菩提樹, 心如明鏡臺, 時時勤拂拭, 勿使惹塵埃. Xem, Đại tạng 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經.

¹⁹ Nguyên văn: 菩提本無樹, 明鏡亦非臺, 本來無一物, 何處惹塵埃. Xem, Đại tạng 48 冊 No. 2008 六祖大師法寶壇經.

²⁰ Nguyên văn: 應無所住而生其心. Hòa thượng Trí Quang dịch là: *hãy đừng ở vào, bất cứ chỗ nào, mà sinh tâm ra.*

²¹ Xem, Tân tạng 86 冊 No. 1598 曹溪大師別傳.

²² Nguyên văn: 應無所住而生其心. Hòa thượng Trí Quang dịch là: *hãy đừng ở vào, bất cứ chỗ nào, mà sinh tâm ra.*

²³ Kinh Trung Bộ, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2012, tr. 604.

²⁴ Xem tại: tipitaka.org.

²⁵ Hai cơ quan đó là Hội đồng chứng minh và Hội đồng trị sự.

²⁶ Kinh Tăng Chi Bộ, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.685.

NHỮNG CỨ LIỆU VỀ NI GIỚI TRƯỚC THỜI DI MẪU MA-HA-BA-XÀ-BA-ĐỀ

*Chỗ nào có giới hạnh, chỗ ấy có trí tuệ;
chỗ nào có trí tuệ, chỗ ấy có giới hạnh!*



Theo niềm tin truyền thống, di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (Mahāpajāpatī) được xem là vị trưởng lão Ni đầu tiên trong lịch sử kinh điển. Cơ sở của quan điểm này được nhiều kinh, luật khả tín từ Hán tạng cho đến Nikāya xác chứng².

Tuy nhiên, vào những năm đầu của thế kỷ XXI, với những khảo cứu mang tính phát hiện của Liz Williams³ và của Tỳ-kheo Sujato⁴, đã mở ra những quan điểm mới về thời điểm xuất hiện Ni giới và những liên hệ với giới luật nói chung.

Trên cơ sở những gợi mở đó, cộng với những đối khảo dựa trên các nguồn kinh, luật ở các truyền thống, chúng tôi cố gắng làm sáng tỏ nghi vấn: phải chăng, đã có Ni chúng trước thời di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề?

Những cứ liệu sau đây là những bằng chứng bước đầu nhằm góp phần làm sáng tỏ nghi vấn đó.

1. DI MẪU CỨNG DƯỜNG CHƯ NI

Theo kinh *Phân biệt cúng dường* (*Dakkhiṇāvibhaṅgasutta*),

di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đê (*Mahāpajāpatī*) đã tự mình dệt rồi tự mình cắt (*sāmaṃ kantam sāmaṃ vāyitam*)⁵ sau đó may thành một chiếc y đặc biệt, tư liệu Hán tạng gọi là Kim-lâu-hoàng-sắc y (金縷黃色衣)⁶ cúng dường lên Đức Phật. Đức Phật đã không thấu nhận mà còn dạy bà cúng dường chiếc y này lên chúng Tăng. Theo kinh *Phân biệt cúng dường*, Đức Phật dạy: trong bảy loại bố thí cúng dường thì *bố thí cho chúng Tỷ-kheo Ni là cúng dường Tăng chúng thứ tư*⁷ (Bhikkhunisaṅghe dānaṃ deti – ayaṃ catutthī saṅghatā dakkhiṇā)⁸.

Bản kinh này chuyên chờ vài lưu ý quan trọng. Đó là các sự kiện như di mẫu tự mình dệt y (*sāmaṃ vāyitam*), cũng như khi ấy đang thọ tam quy ngũ giới, thành tựu quả vị dự lưu do liễu ngộ Tứ đế, đã cho thấy lúc này di mẫu đang còn thân phận cư sĩ. Công trình khảo cứu về kinh *Trung Bộ* của Tỷ-kheo Anālayo cũng đồng ý với quan điểm này⁹. Khi di mẫu phát tâm cúng dường y, Đức Phật đã không biết thọ mà còn dạy bà cúng dường lên Tăng chúng, trong đó có cả chư Ni. Cũng có quan điểm cho rằng, có khả năng đây là một bản kinh với nhiều đoạn được thêm vào về sau, nhưng không xác định rõ, trong số các đoạn thêm vào có đoạn kinh liên quan đến bảy loại cúng dường hay không¹⁰.

Ở đây, theo logic nội tại cũng như ngữ cảnh của kinh văn, thì việc Đức Phật hướng dẫn di mẫu cúng dường y lên hai chúng xuất gia là sự kiện có cơ sở.

Như vậy, sự kiện di mẫu cúng dường y đến chư Ni là một trong những cứ liệu đầu tiên cho thấy, có khả năng Ni chúng đã tồn tại trước khi di mẫu Mahāpajāpatī xuất gia.

2. CHƯ NI NGHI NGỜ VIỆC THỌ GIỚI CỦA DI MẪU

Di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (*Mahāpajāpatī*) xuất gia sau khi vua Tịnh Phạn (*Suddhodana*) băng hà, xét về khung thời gian thì khi di mẫu xuất gia, tuổi tác của bà đã thuộc vào hàng niên trưởng. Không những vậy, với thân phận là một bậc Hoàng phi, đồng thời là kế mẫu của thái tử Siddhattha, thì dù ở tại gia hay xuất gia, xét theo lẽ thường thì bà luôn được mọi người tôn trọng.

Tuy nhiên, trong *Chú giải kinh Pháp Cú* (*Dhammapada-Atthakathā*), đã có trường hợp chư Ni nghi ngờ việc thọ giới của di mẫu, dẫn đến việc không chịu tham gia lễ Bồ-tát chung. Mặc dù sự nghi ngờ ấy đã được Đức Phật hóa giải, nhưng qua đó đã chuyển tải một tồn nghi: *Ai có đủ khả năng nghi ngờ việc thọ giới của Di mẫu?*

Nguyên văn đoạn chú giải ấy như sau:

Liên quan đến vị trưởng lão ni đã được thọ giới cụ túc giới như vậy, một thời gian sau, họ (samuṭṭhāpesuṃ = ngôi thứ 3, số nhiều, chủ từ không có ở đoạn văn này) đã khởi lên nghi ngờ (katham) rằng: “Các vị thầy giáo thọ và thầy tế độ (ācariyupajjhāyā) của bà Mahāpajāpatī Gotamī không được xác định (na paññāyanti), bà đã nhận lấy (gaṇhi) các y ca-sa (kāśāyāni) bằng chính bàn tay của mình (sahattheneva).

(Evaṃ laddhūpasampadaṃ theriṃ ārabha aparena samayena katham samuṭṭhāpesuṃ “mahāpajāpatiyā gotamiyā ācariyupajjhāyā na paññāyanti, sahattheneva kāśāyāni gaṇhī”ti)¹¹.

Sự kiện có một nhóm chư Ni nghi ngờ việc thọ giới của di mẫu, đã cung cấp thêm một khả năng, rất có thể di mẫu xuất gia sau những vị này.

3. KHI TỖ-KHEO NI HỦY PHẠM TỖ-KHEO TĂNG

Điều kiện để di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (Mahāpajāpatī) được phép xuất gia là phải tuân giữ bát kinh pháp. Trong bát kinh pháp, thì ngay ở điều thứ nhất đã ghi:

Dầu cho thọ đại giới một trăm năm, một Tỳ-kheo Ni đối với một Tỳ-kheo mới thọ đại giới trong một ngày cũng phải đánh lễ, đứng dậy, chấp tay, xử sự đúng pháp. Pháp này sau khi cung kính, tôn trọng, đánh lễ, cúng dường, cho đến trọn đời không được vượt qua¹².

Sự kiện các Tỳ-kheo Ni xúc phạm Tỳ-kheo Tăng như xô đẩy, ném đất đá và chửi bới... đã diễn ra, điều đó cho thấy dường như lúc ấy Bát kinh pháp chưa có mặt.

Đó là trường hợp của Tỳ-kheo Ni xứ Malla, trong khi đi đường, vị này thấy có Tỳ-kheo Tăng ốm yếu đang đi trước mặt, không rõ vì lý do gì mà vị Ni ấy dùng bả vai thúc một cái làm cho vị Tỳ-kheo Tăng té nhào¹³.

Tương tự, đó cũng là trường hợp của vị Tỳ-kheo Ni vốn là vợ của đại thần tên là Ārohanta, cả hai đều xuất gia và thọ cụ túc giới. Trong bữa ăn, do vị Tỳ-kheo Tăng có lời huấn thị về giới luật, nên vị Tỳ-kheo Ni ấy đã đổ nước lên đầu Tỳ-kheo Tăng, lại còn dùng quạt đánh¹⁴.

Đặc biệt nhất, đó là trường hợp liên quan đến thân giáo

su của tôn giả Upāli, tên là Kappitaka. Do ngài đập vỡ bảo tháp chứa di cốt của một vị Ni trưởng, nên các vị Ni học trò đã âm mưu giết chết ngài Kappitaka nhưng không thành công. Không những vậy, nghi ngờ kế hoạch bị tiết lộ bởi tôn giả Upāli, các vị Ni ấy còn chửi rửa ngài Upāli thậm tệ: *Tại sao gã thợ cạo lau chùi bụi bặm và dòng dãi hạ tiện này lại tiết lộ kế hoạch của chúng tôi?*¹⁵.

Từ ba trường hợp chư Ni xúc phạm cả thân thể lẫn lời nói đối với Tỳ-kheo Tăng nêu trên, nhất là đối với trường hợp ngài Upāli, một vị xuất gia rất sớm trong chuyến trở về quê hương lần thứ nhất của Đức Phật¹⁶, đã cho thấy dường như bát kinh pháp chưa xuất hiện vào lúc này. Và, điều đó cũng có nghĩa là, Ni giới đã tồn tại trước khi di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (Mahāpajāpatī) được phép xuất gia.

4. VỀ THUẬT NGỮ THIỆN LAI TỖ-KHEO NI

Thuật ngữ Thiện lai Tỳ-kheo (*Ehi bhikkhū*) được Đức Phật sử dụng đầu tiên đối với trường hợp ngài A-nhã-Kiều-trần-như (Aññakoṇḍañña)¹⁷ trong bài kinh *Chuyển pháp luân* (S.v,420).

Theo kinh Tăng-nhất-a-hàm: *Theo thường pháp xưa nay của chư Phật, khi Đức Phật nói ‘Thiện lai, Tỳ-kheo! thì người ấy liền thành Sa-môn.*

Bấy giờ, Thế Tôn bảo ngài Ca-diếp:

“Thiện lai, Tỳ-kheo! Pháp này vi diệu. Hãy khéo tu phạm hạnh.”

Ngay lúc đó thì y phục đang mặc của tôn giả Ca-diếp và năm trăm đệ tử thấy đều biến thành ca-sa, tóc trên đầu tự rụng, giống như cạo tóc được bảy ngày¹⁸.

Khảo về *Trường lão ni kệ*, có một trường hợp được chính Đức Phật trao giới cụ túc bằng thuật ngữ Thiện lai Tỳ-kheo Ni, đó là trường hợp của trưởng lão ni Bhaddā Kuṇḍalakesā. Tự thuật của trưởng lão Ni đã cho thấy điều đó:

*Quyè gói ta đành lẽ,
Đổi diện ta chấp tay,
Hãy đến này Bhaddā,
Ta được thọ đại giới¹⁹.*

Trường hợp của tôn ni Bhaddā Kuṇḍalakesā rất đặc thù, sau khi tham khảo *Trường lão ni kệ* và cả bản chú giải của ngài Dhammapāla, HT. Thích Minh Châu đã viết: *Nàng xuất gia, thọ giới với quả A-la-hán và chính Đức Phật trao đại giới cho nàng²⁰*. Sự khẳng định này của hòa thượng dịch giả Thích Minh Châu, theo chúng tôi ngoài việc dựa vào nghĩa của cụm từ *Ehi bhaddeti*, còn căn cứ trên hợp ngữ *Āsūpasampadā*. Āsu có nghĩa là mau lẹ, nhanh chóng; *Upasampadā* nghĩa là đại giới hay cụ túc giới. Khi tôn ni Bhaddā Kuṇḍalakesā thừa nhận: *Āsūpasampadā*, nghĩa là *ngay lúc ấy được thọ giới cụ túc*, tức là được thọ giới theo hình thức thiện lai Tỳ-kheo Ni. Trong kinh *Tăng Chi* (A.i,24), Đức Phật cũng ghi nhận rằng: *Trong các vị nữ đệ tử Tỳ-kheo Ni của ta, có thắng trí mau lẹ, này các Tỳ-kheo, tối thắng là Bhaddā Kuṇḍalakesā²¹*.

Tuy nhiên, trong chú giải *Trường lão Ni kệ*

(*Therīgāthā-Atthakathā*), liên quan đến Tỳ-kheo Ni Bhaddā Kuṇḍalakesā, ngài Dhammapāla, một nhà chú giải kinh điển nổi tiếng sống ở thế kỷ VI, đã nghiêng về quan điểm cho rằng, nàng được xuất gia và thọ giới trong chúng Tỳ-kheo Ni (ThigA., 105, PTS)²². Trong khi đưa ra lời giải thích này, ngài Dhammapāla không nêu dẫn tư liệu kinh, luận làm cơ sở y cứ²³.

Trong khi đó, khảo về luật tạng Nam truyền cho thấy, trong khi phân loại các tầng bậc Tỳ-kheo Ni thì tác phẩm *Phân tích giới Tỳ-kheo Ni* (*Bhikkhunīvibhaṅga*), đã ghi nhận có sự liên quan đến hạng thiện lai Tỳ-kheo Ni:

Tỳ khuru ni: “Người nữ đi khát thực” là *tỳ khuru ni*. “Người nữ chấp nhận việc đi khát thực” là *tỳ khuru ni*. “Người nữ mặc y đã được cắt rời” là *tỳ khuru ni*. Là *tỳ khuru ni* do sự thừa nhận. Là *tỳ khuru ni* do tự mình xác nhận. Là *tỳ khuru ni* khi được (đức Phật) nói rằng: “Này *tỳ khuru ni*, hãy đi đến (*ehi bhikkhunī*).”²⁴

Tương tự, luật *Tứ phần* của *Pháp tạng bộ*, thuộc Thượng Tọa Bộ, cũng ghi nhận:

Tỳ-kheo Ni: có *Tỳ-kheo Ni* danh tự, *Tỳ-kheo Ni* tương tự, *Tỳ-kheo Ni* tự xưng, *Tỳ-kheo Ni* thiện lai, *Tỳ-kheo Ni* khát cầu, *Tỳ-kheo Ni* mặc áo cắt rời, *Tỳ-kheo Ni* phá kết sử, *Tỳ-kheo Ni* thọ đại giới bạch tứ yết-ma như pháp thành tựu đúng cách. *Tỳ-kheo Ni* nói ở đây là *Tỳ-kheo Ni* thọ đại giới, bạch tứ yết-ma như pháp, thành tựu như pháp, trụ trong pháp *Tỳ-kheo Ni*. Đó gọi là nghĩa *Tỳ-kheo Ni*²⁵.

Cũng thuộc về *Pháp tạng bộ*, là tác phẩm giải thích, lý

luận về luật, được dịch sang Hán tạng khá sớm, mang tên kinh *Tỳ-ni mẫu*, ghi rằng:

Thế nào gọi là thiện lai Tỳ-kheo Ni, thọ cụ túc giới?

Một thời Thế Tôn, tại nước Xá-vệ, nữ Ma-đăng-kỳ, đi đến chỗ Phật, cúi đầu sát đất, kính lễ dưới chân, của đức Thế Tôn, lui ngồi một phía. Phật liền thuyết pháp, vị đó liễu ngộ, thông đạt pháp tánh, chứng quả Dự-lưu, xin Phật xuất gia. Thế Tôn liền dạy: Ngươi hãy chuyên chú, nương pháp của ta, khéo tu Phạm-hạnh, thì sẽ diệt trừ, các khổ vi tế”. Phật vừa dạy xong, tức thì vị ấy, đầu tóc tự rụng, y bát pháp phục, tự nhiên đầy đủ, oai nghi ngôn hạnh, như bậc tu lâu, vì thế gọi là, thiện lai cụ túc²⁶.

Luật *Nhị thập nhị minh liễu luận* do pháp sư Giác Hộ (覺護法師) tạo, tác phẩm này thuộc bộ phái *Chánh lượng bộ* (Sāmmitīya), một bộ phái Phật giáo tách ra từ Độc Tử Bộ khá sớm, khoảng 300 năm sau khi Đức Phật nhập diệt²⁷, thuộc Thượng Tọa Bộ. Bản dịch này do ngài Chân Đế dịch vào ngày 20 tháng Giêng niên hiệu Quang Đại (568) thời vua Trần Bá Tông, Trung Quốc (554-570)²⁸. Luật ghi²⁹:

Tỳ-kheo Ni có ba bậc như pháp: Thứ nhất, do thiện lai Tỳ-kheo ni nên thành tựu, thứ hai do tuân giữ Bát kinh pháp nên thành tựu³⁰, và thứ ba là do nghe pháp, khởi niềm tin vào Đức Phật nên thành tựu³¹.

Đặc biệt, tác phẩm *Soạn tập Bách duyên kinh* do cư sĩ Chi Khiêm dịch vào giữa thế kỷ III, đã ghi nhận có bảy trường hợp thành tựu Tỳ-kheo Ni từ câu Thiện lai Tỳ-kheo

Ni (善來比丘尼: *Ehi Bhikkhunī*). Tên của các vị Tỳ-kheo đó là Bảo Châu (寶珠: *Suprabhā*), Thiện Ái (善愛: *Supriyā*), Bạch Tịnh (白淨: *Śuklā*), Tu Mạn (須漫: *Somā*), Thanh Liên Hoa (青蓮華: *Kuvalayā*), Cà Thi (伽尸: *Kāśikasundarī*), Chơn Châu Man (真珠鬘: *Muktā*)³².

Như vậy, cả bốn tác phẩm luật học thuộc truyền thống Thượng Tọa Bộ nói chung, cộng với *Trường lão ni kệ* và một bản kinh thuộc hệ *Bốn duyên* đều ghi nhận rằng, có nhiều người nữ xuất gia và thọ cụ túc giới theo phương cách đặc biệt, gọi là thiện lai Tỳ-kheo Ni.

Thế nhưng vấn đề được đặt ra là, dù được chính Đức Phật xuất gia, thọ cụ túc giới, nhưng điều đó chưa đủ cơ sở để khẳng định rằng, những vị này xuất gia trước tôn giả Ma-ha-ba-xà-ba-đề (*Mahāpajāpatī*).

5. AI LÀ NGƯỜI NỮ ĐẦU TIÊN XUẤT GIA VÀ THỌ GIỚI?

Khảo về bảy vị thiện lai Tỳ-kheo Ni trong kinh *Soạn tập bách duyên*, cho thấy các vị này được thọ giới cụ túc nhưng không phải thọ đồng thời các trọng pháp (*Gurudhamma*: 瞿婁多達磨³³). Trong khi đó, kể từ khi di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (*Mahāpajāpatī*) được phép xuất gia, thì Tám trọng pháp là yêu cầu bắt buộc. Đây là một cơ sở cho thấy rằng các vị thuộc vào hàng thiện lai Tỳ-kheo Ni thì không cần phải thọ Bát kinh pháp. Nói cách khác, khi những vị này được xuất gia, thì di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (*Mahāpajāpatī*) chưa có mặt trong Ni chúng, và cũng từ lý do này cho thấy, di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (*Mahāpajāpatī*) chưa phải vị Ni

đầu tiên. Vậy thử hỏi, ai là người nữ đầu tiên được xuất gia, thọ cụ túc giới?

Trở lại nghiên cứu về trường hợp tôn giả ni Bhaddā Kuṇḍalakesā được ghi nhận trong *Trưởng lão Ni kệ* đã cho thấy, ngoài việc được chính Đức Phật ban cho giới cụ túc, không phải thọ các trọng giới (*Gurudhamma*), còn có một lưu ý quan trọng là, thời gian hành đạo của nữ tôn giả diễn ra rất lâu (*Paṇṇāsa*=50 năm), và không gian du hóa rất rộng (Năm quốc gia, khu vực: *Āṅgā, Magadhā, Vajjī, Kāsī và Kosalā*). Tụ thuật của tôn ni đã cho thấy điều này:

*Ta đi khắp Āṅgā,
Magadhā, Vajjī, (Kāsī)³⁴
Quốc độ Kosalā,
Năm mươi năm³⁵ không nợ,
Ăn đồ ăn quốc độ³⁶.*

*(Cinṇā āṅgā ca magadhā, vajjī kāsī ca kosalā;
Anakā paṇṇāsa vassāni, raṭṭhapinḍaṃ abhuñjaham)³⁷.*

Theo tiêu sử, tôn giả ni Bhaddā Kuṇḍalakesā đã có chồng trước khi xuất gia. Sau khi từ bỏ đời sống gia đình, nàng đã tu theo truyền thống Kỳ-na giáo³⁸ trước khi được Phật xuất gia và sống cuộc đời rảnh rang vô sự (*Anakā*) suốt 50 năm sau đó. Xét về phương diện niên đại lịch sử, nữ tôn giả có thời gian hành đạo còn lâu hơn thời gian hoằng hóa của Đức Phật. Đây là một cơ sở quan trọng, góp phần củng cố quan điểm cho rằng, tôn giả ni Bhaddā Kuṇḍalakesā có thể được xem là vị xuất gia, thọ giới đầu tiên của Ni giới³⁹.

6. NHẬN ĐỊNH

Phật chế giới luật căn cứ vào nghiệp tánh của mỗi chúng sanh. Trong những năm đầu thành lập giáo đoàn, giới luật là khái niệm chưa xuất hiện trong sinh hoạt Tăng-già. Khi Tăng-đoàn phát triển về số lượng, thì đó cũng là lúc nhiều giới luật được thành lập, ban hành. Chỉ xét riêng với giới luật Tỳ-kheo Tăng, số lượng các học giới được hình thành từ từ. Sự kiện có vị Tỳ-kheo ở Vajjī không thể thuộc 150 học giới được ghi nhận ở kinh *Tăng-chi* (A.i,230)⁴⁰ so với 250 giới ngày nay, đã góp phần khẳng định điều đó.

Với giáo hội Tỳ-kheo Ni cũng vậy. Khảo cứu trên đã chỉ ra đã có những hạng Tỳ-kheo Ni được thọ cụ túc giới và chứng đắc thánh quả A-la-hán quả với hình thức thiện lai Tỳ-kheo Ni, nhưng tư liệu kinh văn không ghi nhận việc tuân hành kèm theo Tám trọng giới (*Gurudhamma*). Cứ liệu liên quan về những vị Tỳ-kheo Ni này đã chuyên chở một khả năng: sự kiện này có thể diễn ra ở giai đoạn Phật giáo sơ kỳ.

Theo luật tạng, giới luật Phật giáo được hình thành dựa trên nguyên tắc tùy theo sự vi phạm mà chế định (隨犯而制)⁴¹. Do vậy, theo chúng tôi, có thể trong giai đoạn đầu, với chúng xuất gia nói chung tâm tư và chí nguyện phần lớn đều thanh tịnh, thì các học giới chưa thành lập nhiều. Riêng với các vị Tỳ-kheo Ni xuất gia trong giai đoạn sơ kỳ cũng có khả năng diễn ra như thế. Tuy nhiên, khi số lượng Tăng-Ni phát triển, cụ thể là khi có cả 500 người nữ thuộc dòng họ Thích (Sākya) cùng lúc xuất gia, thì việc thiết lập các giới điều cần thiết cũng như Tám trọng pháp, là nhu cầu

bức thiết và phù hợp với logic của sự kiện.

Trong giáo, luật của Phật không phải ai là người đầu tiên xuất gia, thọ giới là người có nhiều ảnh hưởng cũng như có khả năng chi phối đời sống Tăng-già. Trường hợp của tôn giả A-nhã-kiều-trần-như (Aññakoṇḍañña) xét trong mối tương quan với các đại đệ tử Tỳ-kheo Tăng là một bằng chứng. Điều đó cho thấy việc xuất gia, thọ giới đầu tiên chưa hẳn là yếu tố quyết định vai trò lãnh đạo của mình trong tổ chức Tăng-già. Trường hợp ngược lại cũng có thể diễn ra đối với di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề (*Mahāpajāpatī*), tuy có thể chưa phải là người xuất gia, thọ giới đầu tiên, nhưng với khả năng quản lý và điều hành Ni chúng, di mẫu có thể được suy tôn lên ngôi vị lãnh đạo Ni đoàn.

Trong liên hệ đến yếu tố giới luật và Ni chúng, mà ở đây là việc tuân hành Tám trọng pháp, chúng tôi xin lược trích cuộc hội thoại giữa Đức Phật và tôn giả Ca-diếp được ghi lại trong kinh *Tương Ưng* (S.ii,223), như là gợi mở cho câu trả lời, và đồng thời đây cũng là lời kết của chuyên luận này.

- *Bạch Thế Tôn, do nhân gì, do duyên gì, thưở trước, học giới có ít hơn nhưng các Tỳ-kheo chứng đắc chánh trí nhiều hơn? Bạch Thế Tôn, do nhân gì, do duyên gì, ngày nay học giới có nhiều hơn, nhưng các Tỳ-kheo chứng đắc chánh trí ít hơn.*

Phật dạy:

- *Ở đây, này Kassapa, các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ sống không tôn kính, không tùy thuận bậc Đạo Sư, sống không tôn kính, không tùy thuận Chánh pháp,*

sống không tôn kính, không tùy thuận chúng Tăng, sống không tôn kính, không tùy thuận học giới, sống không tôn kính, không tùy thuận đối với Thiên định. Nay Kassapa, chính những thói pháp này đưa đến sự hỗn loạn, sự biến mất của diệu pháp⁴².

CHÚ THÍCH

¹ Kinh Trường Bộ, kinh Chủng Đức, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.120.

² Kinh Tăng Chi Bộ, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.61. 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第三, 比丘尼品, 一. Cūḷavaggapāḷi. Bhikkhunikkhandhakam. Nguyên văn: “sādhū, bhante, labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajja”nti. “Alaṃ, gotami, mā te rucci mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajja”ti. Tỳ-kheo Indacanda – Nguyệt Thiên, dịch: *Bạch ngài, tốt đẹp thay người nữ có thể đạt được sự xuất gia rời nhà sống không nhà trong Pháp và Luật đã được đức Như Lai công bố. - Nay Gotami, thôi đi! Bà chớ có nghĩ đến việc nữ nhân rời nhà xuất gia sống không nhà trong Pháp và Luật đã được đức Như Lai công bố nữa.*

³ Williams, Liz (2000) A Whisper in the Silence: Nuns before Mahāpajāpati?, *Buddhist Studies Review*, 17 (2): 167-173. Khảo cứu mang tính phát hiện của Liz Williams dựa trên tư liệu của hai bản kinh: kinh Đại Bát Niết-bàn thuộc Trường Bộ và kinh Phân biệt cúng dường thuộc Trung Bộ.

⁴ Bhikkhu Sujato. *White Bones Red Rot Black Snakes*. Bundanoon, Australia: Santipada, 2011. p.161-167. See also: Bhikkhu Sujato. *Bhikkhuni Vinaya Studies*. Bundanoon, Australia: Santipada, 2012. p.10.

⁵ Dakkhināvibhaṅgasuttaṃ. Xem tại: tipitaka.org.

⁶ 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第四十七, (一八〇) 中阿舍, 心品, 瞿曇彌經第九.

⁷ Kinh Trung B8.

²¹ Kinh Tăng Chi Bộ, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo,

2015, tr.61.

²² Achariya Dhammapāla. *Therīgāthā-aṭṭhakathā*. Edited by William Pruitt. Oxford: The Pali Text Society. 1998. p.105. Nguyên văn đoạn chú giải như sau: *Ehi, bhaddeti maṃ avaca, sā me āsūpasampadāti yaṃ maṃ bhagavā arahattaṃ patvā pabbajjañca upasampadañca yācivā ʈhitaṃ* “ehi, bhadda, bhikkhunupassayaṃ gantvā bhikkhunīnaṃ santike pabaja upasampajjassū”ti avaca āṇāpesi. Sā satthu āṇā mayhaṃ upasampadāya kāraṇattā upasampadā āsi ahosi.

²³ Khác với phong cách của ngài Buddhaghosa, cụ thể là ở trong tác phẩm *Thanh tịnh đạo luận* (Visuddhimagga), khi đưa ra một quan điểm mới, ngài Buddhaghosa thường chú dẫn nhiều kinh điển để tham chiếu.

²⁴ Bhikkhunivibhanga, chương Pārājika, điều Pārājika thứ nhất, đoạn 3. Bản dịch tiếng Việt của Tỳ-kheo Indacanda.

²⁵ Luật tứ phần, HT.Thích Đồng Minh dịch, NXB. Phương Đông, TP. Hồ Chí Minh, 2013, tr. 760.

²⁶ 大正藏第 24 冊 No. 1463 毘尼母經, 卷第一. Nguyên văn: 云何名善來比丘尼受具? 當於爾時, 世尊在舍衛國. 摩登祇女來到佛所, 頭面著地禮世尊足, 退坐一面. 佛即為說法. 深悟法性, 得須陀洹果, 求佛出家. 世尊告曰: 聽汝於我法中善修梵行盡諸苦際. 佛言已訖, 頭髮自落, 法服應器忽然在身, 威儀庠序如久服法者. 是故名為善來受具.

²⁷ 大正藏第 42 冊 No. 1824 中觀論疏, 卷第八.

²⁸ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第七.

²⁹ 大正藏第 24 冊 No. 1461 律二十二明了論. Nguyên văn: 比丘尼有三種圓德: 一由善來比丘尼方得, 二由遣使方得, 三由廣羯磨方得.

³⁰ 大正藏第 24 冊 No. 1461 律二十二明了論. Nguyên văn: 二由遣使方得. Theo *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*, quyển 3, thì遣使 được giải thích: 二遣使. 即法授尼. 瞿婁多達磨 (*Gurudharma – người viết chú*) 敬尊重法. 遣阿難傳語遙為授故.

³¹ 大正藏第 24 冊 No. 1461 律二十二明了論. Nguyên văn: 三由廣羯磨方得. Theo *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*, quyển 3, thì廣羯磨 được giải thích: 廣羯磨. 略羯磨者. 佛初成時. 聞法得戒故名略羯磨. 即見諦得. 其信佛為大師.

³² 大正藏第 04 冊 No. 0200 撰集百緣經, 卷第八。

³³ 大正藏第 45 冊 No. 1861 大乘法苑義林章, 卷第三。

³⁴ HT Thích Minh Châu lược bỏ địa danh Kāsī trong bản dịch.

³⁵ HT Thích Minh Châu ghi nhầm, ngài cho là mười lăm năm. Xem, Kinh *Tiểu Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 566: *Mười lăm năm không nợ*. Tuy nhiên, nguyên tác Pāli ghi là Paṇṇāsa, tức là 50 năm.

³⁶ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 566.

³⁷ Achariya Dhammapāla. *Therīgāthā-Aṭṭhakathā*. Edited by William Pruitt. Oxford: The Pali Text Society. 1998. p.105

³⁸ Tư liệu về người nữ xuất gia trong Kỳ-na giáo (Jain) có nguồn gốc từ bà Rājimatī, vốn là vợ của thái tử Nemi, thường được gọi là Ariṣṭanemi, là *Đấng Chiến Thắng* (Jina, cũng được gọi là Tirthaṅkara) thứ 22 của Kỳ-na. Theo, *The Uttaradhyayana Sutra*, SBE. 45.p.116. Trong tương quan niên đại, người nữ xuất gia ở Kỳ-na xuất hiện rất sớm, vì vị Tirthaṅkara 24 là Mahāvīra, người sống cùng thời với Đức Phật.

³⁹ Kinh *Tăng-nhất-a-hàm*, quyển ba, phẩm Tỳ-kheo Ni, có dẫn một vị tên là Bạt-đà Quân-đà-la (拔陀軍陀羅), người nước Câu-di (拘夷國) là Tỳ-kheo Ni đệ nhất cuối cùng trong hàng Thanh văn, với lời chú dẫn là Tỳ-kheo Ni Bhaddā Kuṇḍalakesā. Theo *Trường lão Ni kệ*, Tỳ-kheo Ni Bhaddā Kuṇḍalakesā sinh tại Vương-xá (Rajagaha), thuộc quốc gia Ma-kiệt-đà (Magadha). Trong khi đó Tỳ-kheo Ni Bạt-đà Quân-đà-la là người nước Câu-di. Nước Câu-di, viết tắt của Câu-di-na-kiệt (拘夷那竭). Theo *Phiên Phạn-ngữ*, quyển sáu, Câu-di-na-kiệt tức thành Câu-thi-na (拘尸那: Kushinagar), nơi Đức Phật nhập Niết-bàn. Như vậy, đây là hai vị Tỳ-kheo Ni khác nhau, có lẽ chú dẫn trong Đại chính tạng bị nhầm.

⁴⁰ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.261-262.

⁴¹ 大正藏第 24 冊 No. 1462 善見律毘婆沙, 卷第五, 舍利弗品。

⁴² Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.566-567.

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO VỀ VẤN ĐỀ CHUYỂN GIỚI

*Này Nhân chủ, ở đời,
 Có một số thiếu nữ,
 Có thể tốt đẹp hơn,
 So sánh với con trai,
 Có trí tuệ, giới đức,
 Khiến nhạc mẫu thán phục.
 Rồi sinh được con trai,
 Là anh hùng, quốc chủ,
 Người con trai như vậy,
 Của người vợ hiền đức,
 Thật xứng là Đạo sư,
 Giáo giới cho toàn quốc (S.i,86)¹.*



Gới tính (*bhāva = gender*) là một trong những vấn đề quan trọng được nhiều người quan tâm từ cổ đại cho đến hôm nay. Về cơ bản, giới tính được định hình trong thời gian thai nghén và bộc lộ rõ ràng khi một chúng sanh chào đời.

Mặc dù có những dấu hiệu vững chãi để khẳng định giới tính khi một chúng sanh sắp hiện hữu và trong khi trưởng thành, tuy nhiên, vì những lý do khác nhau, do nghiệp quả khác nhau, nên đã có một sự gập ghềnh, tương phản giữa giới tính với hình hài.

Có những chúng sanh, tuy mang thân nam (*purisa*) nhưng ẩn tàng sâu thẳm trong tâm là bản chất của một người nữ (*it̥thi bhāva*) và ngược lại. Sự bất cập này đã tạo nên những nỗi thống khổ vô bờ mà cổ thư Ấn Độ cũng như kinh văn Phật giáo đã đặc tả trong nhiều đoạn.

Ngày hôm nay vấn đề giới tính và việc tìm lại giới tính đích thực của mình là một khát vọng cháy bỏng trong cộng đồng LGBT². Trong một vài trường hợp đặc thù, do định kiến đạo đức của xã hội nói chung với cộng đồng LGBT, làm nguyên nhân gây nên những nỗi đau trầm thống.

Từ hiện thực xã hội mang tính bức thiết này, chúng tôi thử khảo lại kinh điển Phật giáo và cổ thư Ấn Độ nói chung, nhằm làm rõ quan điểm của Phật giáo về vấn đề chuyển đổi giới tính (*transgenderism*).

1. LƯỢC KHẢO VỀ THAI NHI VÀ GIỚI TÍNH TRONG CỔ THƯ ẤN ĐỘ VÀ PHẬT GIÁO

Cổ thư *Garbha Upaniṣad* (गर्भ उपनिषद्) ghi³:

Thông qua sự kết hợp giữa mẹ và cha và các điều kiện thuận lợi, trong đêm đầu tiên, phôi thai (garbha: गर्भ) hình thành như một hạt swong, vào khoảng một tuần, phôi thai hình thành như một bọt nước, vào khoảng nửa tháng, phôi thai như quả bóng nhỏ và sẽ rắn lại vào tháng thứ nhất. Vào tháng thứ hai thì phần đầu hình thành. Tháng thứ ba thì hai chân hình thành. Tháng thứ tư bụng và hông hình thành. Tháng thứ năm thì xương sống hình thành. Tháng thứ sáu thì gương mặt gồm mắt, tai, mũi hình thành. Tháng thứ bảy thì cơ thể hòa hợp với linh hồn tự ngã (jīva = ātmā). Tháng thứ tám, các quan năng trên cơ thể đã hoàn bị. Trong sự hòa hợp đó, một đứa trẻ trai sẽ được sinh ra nếu như hạt giống của người cha mạnh mẽ. Và, một đứa trẻ gái sẽ được sinh ra nếu hạt giống của người mẹ chiếm phần trội hơn. Nếu như cả hai yếu tố, người cha và người mẹ, cân bằng thì sẽ sinh ra một người kẻ không định hình giới tính (napuṃsaka⁴: नपुंसक=非男女).

Theo kinh *Tương Ưng* (S.i,206) quá trình hình thành một thai nhi được Đức Phật mô tả như sau:

*Trước tiên, Kalala,
 Rời từ Kalala,
 Abbuda có mặt.
 Rời từ Abbuda,
 Pesī (thịt mềm) được sanh ra.
 Pesī sinh Ghana (thịt cứng),
 Rời đến Pasākha (chi tiết),
 Tóc, lông và các móng,
 Tiếp tục được sanh ra.
 Những gì người mẹ ăn,
 Đồ ăn, đồ uống nào,
 Con người trong bụng mẹ,
 Ở đấy, lấy nuôi dưỡng⁵.*

Trong kinh điển Hán tạng, các thuật ngữ quan trọng nhằm mô tả thai kỳ đều được phiên âm gần giống với Phạn ngữ trong cổ thư Upaniṣads và kinh tạng Pāli như 歌羅邏 (kalala), 安浮陀 (abbuda), 伽那 (ghana)⁶...

Đáng chú ý trong kinh *Bào thai* do ngài Trúc-pháp-hộ dịch⁷, kinh *Đại Bảo Tích*, quyển thứ 57⁸, bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh và quyển thứ 55, bản dịch của ngài Bồ-đề-lưu-chí⁹ đã mô tả quá trình hình thành thai nhi từ tuần thứ nhất cho đến tuần thứ 38. Cả ba bản kinh đều cho rằng nguyên nhân sanh gái hay trai do nhiễm tâm của thần thức thác thai khởi lên với cha hoặc mẹ. Quan điểm sanh gái hay trai phụ thuộc tâm ái nhiễm cũng được tìm thấy trong kinh *Chánh pháp niệm xứ*¹⁰, quyển thứ 34, luận *Đại trí độ*¹¹, quyển thứ tư.

Như vậy, cả cổ thư Ấn Độ và kinh văn Phật giáo đã

đề cập đến quá trình thác thai và một phần nguyên nhân sinh trai hay gái¹². Cả hai nguồn tư liệu đều thừa nhận rằng, trong một vài trường hợp đặc biệt, có những sinh thể ra đời mang trong mình một nỗi đau thâm kín: đó chính là sự xung đột giữa giới tính và hình hài.

Theo yêu cầu của đề tài, chúng tôi sẽ khảo sát về vài trường hợp đặc thù trong kinh điển Phật giáo.

2. VÀI TRƯỜNG HỢP ĐẶC THÙ VỀ GIỚI TÍNH TRONG KINH ĐIỂN

Trường hợp đầu tiên liên quan đến tình trạng đặc thù về giới tính được kinh văn đề cập, đó chính là trường hợp của tôn giả Vakkali (*Thera.39*). Theo Trưởng lão Tăng kệ: *Khi đến tuổi trưởng thành, và học xong ba tập Vệ-đà, trở thành thuần thực trong những thành tích Bà-la-môn, ngài thấy bậc Đạo Sư, ngài nhìn không chán thân hình tuyệt vời (disvā rūpakāyassa sampattidassanena)¹³ của Đức Phật, và ngài đi theo bậc Đạo Sư. Khi ngài trở về nhà, ngài nghĩ nếu ở lại nhà, ngài sẽ không có dịp luôn luôn thấy được đức Phật. Do vậy, ngài xuất gia, và từ khi ăn uống và tắm rửa, ngài để toàn thì giờ để chiêm ngưỡng đức Phật¹⁴. Bằng tuệ nhãn siêu việt, Đức Phật thấy rõ tâm ái nhiễm của tôn giả này nên khởi tư duy: ‘Tỳ-kheo này, nếu không được xúc động mạnh, sẽ không thức tỉnh’¹⁵ (Nāyaṃ bhikkhu saṃvegamaṃ alabhitvā bujjhissatī)¹⁶ nên Ngài đã vận dụng một phương cách đặc thù để cuối cùng, tôn giả Vakkali cũng chứng thánh quả. Một phần của câu chuyện này cũng được đề cập trong kinh*

Twong Ung (S.iii,119)¹⁷.

Theo tác phẩm luật tạng *Cullavagga*, những trường hợp đặc thù như: *người vô căn* (paṇḍaka), *người lưỡng căn* (ubhatobyañjanaka)¹⁸ sẽ không được xuất gia và thọ giới. Kinh luật Hán tạng gọi những cá thể này bằng đặc ngữ *hoàng môn* (黃門).

Theo chú giải *Đại phẩm* (*mahāvagga-aṭṭhakathā*)¹⁹ thuộc luật tạng Pāli và các bộ quảng luật trong Hán tạng, có năm trường hợp đặc thù về giới tính đều không được xuất gia, thọ giới, bao gồm:

- āsitta-paṇḍaka: người đồng tính²⁰
- usūya-paṇḍaka: người khởi căn khi thấy việc hành dục²¹
- opakkamika-paṇḍaka: người bị thiến²²
- pakkha-paṇḍaka: người thay đổi giới tính trong nửa tháng²³
- napumsaka-paṇḍaka: người sinh ra không có cơ quan sinh dục, nếu có thì cũng không rõ ràng²⁴.

Luật *Ma-ha-tăng-kỳ*²⁵ đã ghi nhận một trường hợp đặc thù về câu chuyện hoàng môn. Luật ghi:

Bấy giờ, các Tỳ-kheo ban đêm đang ngủ trong phòng thì có kẻ đến rờ mó từ gót chân lên đến bắp vè, đến bụng, rồi lần tới chỗ kín. Tỳ-kheo định chụp bắt thì anh ta liền chạy thoát. Rồi anh ta lại đến những nơi khác như hội trường, phòng sưởi, nơi nào cũng làm như thế. Sáng hôm sau, các Tỳ-kheo tập trung một chỗ bàn tán với nhau: “Này các trưởng lão, đêm qua trong khi ngủ thì có người đến rờ mó khắp người rồi lần tới chỗ kín, tôi định bắt lấy thì anh ta chạy thoát”.

Lại có Tỳ-kheo khác nói: Tôi cũng gặp trường hợp như thế”. Cho đến nhiều người cũng gặp như thế. Rồi một Tỳ-kheo suy nghĩ: “Đêm nay ta phải rình để bắt hấn”. Đoạn, Tỳ-kheo này đến tối, liền ngủ sớm, và thức dậy rình. Trong khi các Tỳ-kheo đang ngủ thì hấn ta lại đến sờ mó như trước. Tỳ-kheo liền chộp cô được, bèn kêu lớn lên: Các trưởng lão, hãy đem đèn lại đây”. Khi đã đem đèn tới, liền hỏi y:

- Ngươi là ai?
- Tôi là con gái của vua.
- Thế nào là con gái
- Tôi thuộc lương tính phi nam phi nữ
- Vì lý do gì mà ngươi xuất gia?
- Tôi nghe nói Sa-môn không có vợ, tôi muốn đến làm vợ.

Các Tỳ-kheo bèn đem sự kiện ấy đến bạch với Thế Tôn. Phật nói: Đó là kẻ bất năng nam. Bất năng nam có sáu loại, đó là: 1. Sanh; 2. Bị phá hỏng; 3. Cắt bỏ; 4. Nhân người khác (mà cương cứng); 5. Tật đố; 6. Nửa tháng có tác dụng.

1. Sanh: Từ khi sinh đã không có nam căn, gọi đó là sanh.

2. Bị phá hỏng: Vợ lớn, vợ bé sinh con, ganh ghét nhau rồi tìm cách phá hỏng. Đó gọi là bị phá hỏng không thành đàn ông.

3. Cắt bỏ: Hoặc vua, hoặc đại thần chọn những người đã cắt bỏ nam căn để hầu hạ nơi phòng the. Đó gọi là bị cắt bỏ không con là đàn ông.

4. Nhân người khác: Nhân có người khác xúc chạm

mà nam căn cương cứng. Đó gọi là nhân người khác mà bất năng nam.

5. *Tật đố*: thấy người khác hành dâm mà nam căn cương cứng, đó gọi là *tật đố* không thành đàn ông.

6. *Nửa thảng* (có tác dụng): *Nửa thảng* có tác dụng nửa thảng không có tác dụng, đó gọi là *nửa thảng* không thành đàn ông²⁶.

Từ thuật ngữ trong chú giải luật tạng, từ sự ghi nhận nơi các bộ luật Hán tạng như luật *Tứ-phần*, luật *Ma-ha-tăng-kỳ*, đã cho thấy có nhiều trường hợp đặc thù về giới tính, xuất hiện trong giáo đoàn của Ngài. Đối diện với thực trạng này, Đức Phật đã có những quy định cụ thể. Rõ ràng hơn là Ngài không chấp nhận những cá thể nêu trên xuất gia và thọ giới và không thể tồn tại trong đoàn thể Tăng-già của Ngài. Theo ngài Huyền Tráng (602-664) trong tác phẩm luận tạng *A-tỳ-đạt-ma-đại-tỳ-bà-sa*, do bốn duyên nên phải xả giới và một trong bốn duyên đó chính là nam biến thành nữ và nữ biến thành nam, thuật ngữ gọi là *Nhị-nhị-hình sanh* (二二形生)²⁷.

Tuy nhiên, trong mối liên quan với những trường hợp đặc thù về giới tính vừa khảo sát, đã phát sinh trường hợp, có những cá thể Tăng, Ni đã được xuất gia, thọ giới và ổn định tu học, thì tự nhiên bị chuyển giới. Đối với vấn đề này, Đức Phật đã giải quyết ra sao?

3. VẤN ĐỀ CHUYỂN GIỚI VÀ LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT

Trường hợp đầu tiên liên quan đến việc đột ngột chuyển

giới được ghi nhận trong Chú giải kinh *Pháp cú (dhammapada aṭṭhakathā)*. Câu chuyện được lược thuật như sau.

Lúc ở thành Xá-vê, *Soreyya* cùng bạn bè cung đón trưởng lão Ca-chiên-diên. Cảm mến tôn dung đẹp như vàng ròng của tôn giả Ca-chiên-diên, *Soreyya* liền khởi niệm: “Ồ! phải chi Trưởng lão này là vợ ta! Hoặc giả vợ ta có nước da được như thế!”²⁸. Ý nghĩ vừa chớm dứt thì ngay tức khắc *Soreyya* liền biến thành phụ nữ. Hoảng sợ trước sự biến đổi kỳ quái này, *Soreyya* trốn biệt về Takkasilā và sau đó kết thân cùng con trai quan chưởng khổ thành Xá-vê và có với nhau hai mặt con. Sau những thăng trầm của đời sống, nàng *Soreyya* có duyên may gặp lại tôn giả Ca-chiên-diên và thành tâm sám hối. Trưởng lão đã hoan hỷ với sự sám hối của nàng *Soreyya* và dường như ngay lập tức, *Soreyya* chuyển lại làm thân nam.

Người chồng cũ của Soreyya trấn an anh:

- *Bạn thân! Vì anh đã là mẹ trong khi tôi là cha của hai đứa bé này. Chúng thật sự là con của cả hai chúng ta. Vậy chúng ta vẫn tiếp tục sống lại đây. Đừng khó chịu.*

Soreyya:

- *Này bạn, tôi trải qua hai lần chuyển hóa trong một đời người. Trước tiên tôi là đàn ông, biến thành phụ nữ giờ trở lại làm đàn ông. Ban đầu tôi là cha của hai đứa bé, mới đây là mẹ của hai đứa nữa. Bạn đừng nghĩ rằng sau khi đã trải qua hai lần chuyển hóa trong một kiếp sống, tôi bằng lòng sống đời tại gia nữa. Tôi sẽ đi tu theo Trưởng lão của tôi. Bôn phận của bạn là nuôi dưỡng hai đứa bé này. Chớ xao lãng.*

Nói xong Soreyya hôn hai đứa con, ôm vào lòng và trao lại cho người cha, bước ra khỏi nhà, và trở thành tu sĩ theo Trưởng lão. Trưởng lão thuận cho anh vào Tăng đoàn, nhận cho anh làm tròn bốn phận, dẫn anh cùng về thành Xá-vệ. Và anh trở thành Trưởng lão Soreyya²⁹.

Câu chuyện nêu trên có phần pha trộn giữa huyền thoại và sự thực, không những vậy, nguồn gốc của câu chuyện xuất phát từ tập chú giải kinh *Pháp cú* nên chỉ có giá trị tham khảo. Tuy nhiên, hai sự kiện sau đây được ghi nhận trong luật tạng Pāli (*Phân tích giới Tỳ-kheo – Bhikkhuvibhanga*), là có cơ sở pháp lý hơn cả. Luật ghi:

Vào lúc bảy giờ, tướng trạng người nữ (itthīlingam) đã xuất hiện ở vị tỳ khuru nọ. Các vị đã trình sự việc ấy lên đức Thế Tôn.

- Nay các tỳ khuru, ta cho phép chuyển sang (sinh hoạt) với các tỳ khuru ni (và vẫn giữ nguyên) thầy tế độ ấy, sự tu lên bậc trên ấy, các năm (thâm niên) ấy. Những tội nào của các tỳ khuru có liên quan đến các tỳ khuru ni, các tội ấy được làm cho hết tội trong sự chứng minh của các tỳ khuru ni. Những tội nào của các tỳ khuru không có liên quan đến các tỳ khuru ni thì được vô tội với các tội ấy.

Vào lúc bảy giờ, tướng trạng người nam đã xuất hiện ở vị tỳ khuru ni nọ. Các vị đã trình sự việc ấy lên đức Thế Tôn.

- Nay các tỳ khuru, ta cho phép chuyển sang (sinh hoạt) với các tỳ khuru (và vẫn giữ nguyên) thầy tế độ ấy, sự tu lên bậc trên ấy, các năm (thâm niên) ấy. Những tội nào của các tỳ khuru ni có liên quan đến các tỳ khuru, các tội ấy được làm

cho hết tội trong sự chứng minh của các tỳ khuru. Những tội nào của các tỳ khuru ni không có liên quan đến các tỳ khuru thì được vô tội với các tội ấy³⁰.

Từ đoạn văn nêu trên của luật tạng, đã bộc lộ rõ ràng quan điểm của Đức Phật đối với vấn đề chuyển giới, thể hiện cụ thể qua những chủ điểm quan trọng sau.

Thứ nhất, khi một vị Tỳ-kheo Tăng, vì một lý do đặc thù nào đó mà chuyển thành Tỳ-kheo Ni và ngược lại, thì được Đức Phật cho phép sống chung với đoàn thể Tăng, Ni tương ứng. Điều này dẫn đến một kết luận phát sinh là, một sự chuyển giới hợp pháp sẽ được Đức Phật chấp nhận.

Thứ hai, sau khi chuyển giới, vị ấy vẫn được giữ nguyên thầy tế độ, giới phẩm, thâm niên hạ lạc... Điều đó có ý nghĩa rằng, một cá thể sau khi chuyển giới, vẫn được đảm bảo các phẩm vị cơ bản của con người theo đặc thù phái tính. Nói cách khác, cần tôn trọng và đối xử bình đẳng đối với một người chuyển giới.

Thứ ba, mặc dù được chuyển giới, nhưng tội lỗi vẫn được thẩm xét theo đặc thù phái tính và căn cứ vào thời điểm chuyển giới. Trong thực tiễn đời thường, điều này có nghĩa là, tuy có sự chuyển đổi giới tính nhưng phải đảm bảo trách nhiệm cá nhân đối với những hành vi mà mình đã gây tạo, trước hoặc sau khi chuyển giới.

Như vậy, sự kiện một chúng sanh chuyển đổi giới tính là sự thực lịch sử, được bảo chứng từ cơ sở luật tạng khả tín, và được chính Đức Phật có những quan tâm, hướng dẫn cụ thể.

4. KẾT LUẬN

Thành tựu của các ngành khoa học ở Ấn Độ cổ đại được lưu giữ trong những cổ thư Upaniṣads và kinh văn Phật giáo đã xác tín rằng, giới tính con người tuy được định hình trong khi mang thai nhưng thực chất có những biến đổi linh hoạt.

Theo *Vi diệu pháp* (*abhidhamma*), giới tính con người được căn cứ vào sắc nam (*purisabhāvarūpa*) và sắc nữ (*iṭṭhibhāvarūpa*) thuộc sắc pháp (*rūpadhamma*). Và đã là sắc pháp, tất sẽ chịu sự tác động của nguyên lý vô thường. Chính vì vậy, khi sắc pháp biến đổi, thì giới tính của con người có khả năng thay đổi theo.

Sự biến đổi của sắc nam và sắc nữ trong khi mang thai và ngay cả lúc trưởng thành đã tạo nên những trường hợp đặc thù về giới tính. Tuy phần lớn những trường hợp này không được xuất gia và thọ giới; mặc dù vậy, vẫn có vài trường hợp biến đổi giới tính sau khi ổn định sinh hoạt trong đời sống Tăng-già.

Từ những lời dạy của Đức Phật trong luật tạng liên quan đến việc chuyển đổi giới tính của hàng xuất gia, đã khẳng định rằng, Đức Phật cho phép việc chuyển giới (*transgender*), và bảo đảm các quyền lợi về nhân thân cũng như trách nhiệm của cá thể này trong những mối quan hệ tương ứng.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 155.

² LGBT là tên viết tắt của cộng đồng những người đồng tính luyến ái nữ (*Lesbian*), đồng tính luyến ái nam (*Gay*), song tính luyến ái (*Bisexual*) và hoán tính hay còn gọi là người chuyển giới (*Transgender*).

³ *Thirty minor Upaniṣads*. Trans by K. Nārāyaṇasvāmi Aiyar. Madras: 1914. p.117-118. Tham chiếu thêm Garbha Upaniṣad, bản Devanagari của Subhash Kak, सुभाष काक, 2006.

⁴ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.523.

⁵ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 317-318. Bản kinh tương đương trong Hán tạng: 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經, 卷第四十九, 一三〇〇.

⁶ Theo chúng tôi, có nhiều điểm tương đồng giữa kinh văn Phật giáo và cổ thư Upaniṣads về quá trình sinh trưởng của thai nhi. Hiện vẫn chưa đủ cơ sở để khẳng định Phật giáo tiếp biến từ cổ thư Upaniṣads hoặc ngược lại. Chúng tôi sẽ tiếp tục làm rõ điều này trong một chuyên khảo khác.

⁷ 大正藏第 11 冊 No. 0317 佛說胞胎經.

⁸ 大正藏第 11 冊 No. 0310 大寶積經, 卷第五十七.

⁹ 大正藏第 11 冊 No. 0310 大寶積經, 卷第五十五.

¹⁰ 大正藏第 17 冊 No. 0721 正法念處經, 卷第三十四.

¹¹ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第四.

¹² Chỉ trừ những bản kinh *Đại bảo tích*, *Chánh pháp niệm xứ* và luận *Đại trí độ* vừa nêu, khảo toàn bộ kinh tạng Nikāya và kinh văn Hán tạng, chúng tôi không tìm thấy bất cứ một đoạn kinh văn khả tín nào – chúng tôi nhấn mạnh - đặc tả về nguyên nhân sinh trai hay gái. Chỉ duy nhất có một đoạn trong luật *Tứ-phần*, phần 90 pháp đơn đề, phu nhân Mạt-lợi đặt nhiều hỏi với Đức Phật như nguyên nhân nào sinh ra người nữ, nguyên nhân nào tạo nên sự xấu đẹp, nguyên nhân nào được tôn kính hoặc ngược lại... Ngay đó, Đức Phật đã tuần tự trả lời tất cả các câu hỏi,

riêng câu hỏi: *Do nhân duyên nào, thọ thân người nữ* (以何因緣受女人身) thì không thấy Đức Phật trả lời. Từ thực trạng xã hội trọng nam khinh nữ ở Ấn Độ cổ đại, từ những hệ quả của thuyết ưu sinh (*eugenics*) thăng hoặc xuất hiện ở nhiều nơi, phải chăng, việc trả lời câu hỏi nguyên nhân sinh gái hay trai không phù hợp với căn cơ và tuệ giác của chúng sanh cõi Ta-bà? Điều này, chúng tôi sẽ đề cập trong một chuyên khảo khác.

¹³ Vakkalittheragāthavaṇṇanā . Xem tại, <http://www.tipitaka.org>.

¹⁴ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 339.

¹⁵ *Kđd.*

¹⁶ Xem tại, <http://www.tipitaka.org>.

¹⁷ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.742-747.

¹⁸ *Cullavagga*, Chương sàng tọa, Chỉ định vị phân phối sàng tọa. Tỳ-kheo Indacanda Nguyệt Thiên dịch.

¹⁹ Xem tại, <http://www.tipitaka.org>. Cf: *Tattha paṇḍakoti āsittapaṇḍako usūyapaṇḍako opakkamikapaṇḍako pakkhapaṇḍako napumsakapaṇḍakoti pañca paṇḍakā. Tesu yassa paresaṃ aṅgajātaṃ mukhena gahetvā asucinā āsittassa pariḷāho vūpasammati, ayaṃ āsittapaṇḍako. Yassa paresaṃ ajjhācāraṃ passato usūyāya uppannāya pariḷāho vūpasammati, ayaṃ usūyapaṇḍako. Yassa upakkamena bijāni apanitāni, ayaṃ opakkamikapaṇḍako.*

Ekacco pana akusalavipākānubhāvena kāḷapakke paṇḍako hoti, junhapakke panassa pariḷāho vūpasammati, ayaṃ pakkhapaṇḍako. Yo pana paṭisandhiyameyeva abhāvako uppanno, ayaṃ na pumsakapaṇḍako.

²⁰ Luật *Tứ-phần* gọi là *biến* và giải thích: 變者，與他行婬時失男根變為黃門。 Trong xã hội ngày nay, có hai trường hợp, đồng tính nam được gọi là *gay*, và đồng tính nữ được gọi là *lesbian*.

²¹ Hán tạng phiên âm Y-lợi-sa (伊利沙). Luật *Tứ-phần* gọi là *đố* và giải thích: 妬者，見他行婬已有婬心起。 Theo tâm lý học lâm sàng, gọi đó là thị dâm (*voyeurism*).

²² Hán tạng phiên âm Lưu-noa-bàn-gia-ca (留孛般茶迦). Luật *Tứ-*

phần gọi là *kiển* (người bị thiếu) và giải thích: 𪔐者, 生已都截去作黃門.

²³ Hán tạng phiên âm Bác-xoa (博叉). Luật *Tứ-phần* gọi là *bán nguyệt* và giải thích: 半月者, 半月能男半月不能男. *Nhất thiết kinh âm nghĩa*, quyển 67, giải thích rõ hơn, nghĩa là nửa tháng là nam và nửa tháng là nữ. Xem, 大正藏第 54 冊 No. 2128 一切經音義, 卷第六十七. Nguyên văn: 半月作男半月作女. Hạng người tương đương trong xã hội ngày nay được gọi là song tính luyến ái (*bisexual*).

²⁴ Hán tạng phiên âm Phiến-sĩ-ca-bán-trạch-ca (扇搥迦半擇迦). Luật *Tứ-phần* gọi là *sanh* và giải thích 生者, 生已來黃門. Trong thời đại ngày nay, hạng người này được xem tương đương như người vô tính (*nonsexuality*).

²⁵ Nguyên tác: 大正藏第 22 冊 No. 1425 摩訶僧祇律, 卷第二十三, 明雜誦跋渠法之一.

²⁶ *Linh sơn pháp bảo Đại tạng kinh*, tập 72, luật *Ma-ha-tăng-kỳ*, Hội văn hóa giáo dục Linh Sơn Đài Bắc xuất bản, tr. 394-395.

²⁷ 大正藏第 27 冊 No. 1545 阿毘達磨大毘婆沙論, 卷第一百一十七. Nguyên văn: 盡壽律儀由四緣捨。一捨所學。二二形生。三斷善根。四捨眾同分.

²⁸ *Tích truyện Pháp cú*, tập 1, Viên Chiếu dịch, NXB. Tôn giáo, 2007, tr.328.

²⁹ *Tích truyện Pháp cú*, tập 1, Viên Chiếu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2007, tr. 332-333.

³⁰ Phân tích giới Tỳ-kheo 1, Chương Pārājika thứ nhất (Paṭhamapārājikakaṇḍam): Tội thực hiện việc đôi lứa. Tỳ-kheo Indacanda Nguyệt Thiên dịch.

SƠ KHẢO VỀ MẪU TỰ PHẠM NGỮ VÀ TỪ BIỆN TÀI TRONG KINH ĐIỂN HÁN TẠNG

*Như Lai có thể diễn tả những gì Ngài muốn
bằng bất kỳ ngôn ngữ nào ¹.*



Ngôn ngữ là phương tiện giao tiếp cơ bản giữa người với người. Nhờ ngôn ngữ mà các giá trị liên quan đến đời sống của con người được kế thừa, giữ gìn và phát triển. Một trong những ngôn ngữ có mặt rất sớm trong lịch sử loài người đó chính là Phạn ngữ.

Trong lịch sử, đã từng có suy nghĩ cho rằng Phạn ngữ là một ngôn ngữ chết, *tử ngữ*. Thế nhưng, trong vài năm gần đây, Phạn ngữ đang được phục hoạt tại một số khu vực thuộc nam Ấn Độ², và trong cả một số trường đại học trên thế giới, cũng như được nhiều nhà chuyên khảo nghiên cứu, quan tâm.

Từ thực tế có những dòng phái Phật giáo xem mẫu tự Phạn ngữ như những biểu tượng cát tường, thiêng liêng; từ hiện trạng một số cơ sở tự viện sử dụng mẫu tự Phạn ngữ như một hình thức phù chú trang trí, mà thực tế không hiểu rõ thực nghĩa của chúng là gì; từ suy nghĩ, vì lý do gì mà những cơ sở Phạn ngữ xuất hiện khá nhiều trong thư tịch Hán tạng... đã làm động lực để chúng tôi nghiên cứu về đề tài: *Sơ khảo về mẫu tự Phạn ngữ và từ biện tài trong kinh điển Hán tạng*.

1. MẪU TỰ PHẠM NGŨ TRONG THƯ TỊCH HÁN TẠNG

Trong thư tịch Hán tạng, cơ sở của Phạm ngữ xuất hiện khá nhiều trong các bộ kinh như *Đại bát nhã*³, *Đại bảo tích*⁴, *Hoa nghiêm*⁵, *Phương quảng đại trang nghiêm*⁶, *Văn thù sư-lợi vấn*⁷, *luận Đại-trí-độ*⁸, *Tất-đàm tự ký*⁹...

Theo các bản kinh, luận và thư tịch vừa nêu, số lượng mẫu tự Phạm ngữ không thống nhất, có bản nêu 42¹⁰, 47¹¹, 49¹², 50¹³ hoặc 52 mẫu tự¹⁴; khác với 48 mẫu tự (akṣara)¹⁵ Sanskrit thời nay¹⁶. Trong sự đang dạng đó, kinh *Hoa Nghiêm* và luận *Đại-trí-độ* thống nhất cho rằng có 42 mẫu tự căn bản. Theo luận *Đại-trí-độ*, *bốn mươi hai chữ này là căn bản của tất cả các chữ* (四十二字是一切字根本)¹⁷. Khởi đầu của 42 mẫu tự là A (अ= 阿) và mẫu tự cuối cùng là Ha (ह= 荷)¹⁸.

Bốn mươi hai mẫu tự này được xây dựng thành tài liệu học tập ở bậc tiểu học thời cổ, gọi là *Tất-đàm-chương* (悉談章, đôi lúc được viết 悉曇章, hoặc Tất-địa-la-tốt-đồ: 悉地羅宰觀). Theo tác phẩm *Nam hải ký quy nội pháp truyện*, bài học vỡ lòng đầu tiên của trẻ con khi lên sáu tuổi chính là *Tất-đàm-chương* (siddhavastu: सदिधवस्तु)¹⁹ và có thể hoàn thành sau sáu tháng học tập²⁰. Kinh *Đại pháp cự Đà-la-ni*, quyển thứ sáu, do pháp sư Xà-na-quật-da dịch vào năm 592²¹, đời nhà Tùy cũng ghi nhận điều tương tự.

Theo luận *Đại trí độ*, *nhờ chữ mà có từ, nhờ từ mới thành câu, nhờ câu mà có nghĩa*²². Điều đó cho thấy các mẫu tự Phạm ngữ rất quan trọng trong nhiều lãnh vực, kể cả

việc vận dụng mẫu tự làm ví dụ trong khi thuyết pháp. Tuy nhiên, việc gắn kết một ý nghĩa biểu trưng cho những mẫu tự này là một điều kỳ đặc, nếu không nói là sự pha trộn giữa ngôn ngữ học Ấn Độ cổ đại (*ancient Indian linguistic*) vào kinh điển Phật giáo.

Đơn cử như kinh *Hoa Nghiêm* ghi:

*Khi đọc chữ a (阿), sẽ vào cửa bát nhã ma la mật, gọi là Bồ-tát uy đức các biệt cảnh giới; khi đọc chữ la (羅), sẽ vào cửa bát nhã ba la mật, gọi là bình đẳng nhất vị tối thượng vô biên, khi đọc chữ ba (波), sẽ vào cửa bát nhã ba la mật, gọi là pháp giới vô dị tướng*²³.

Kinh *Văn thù sư lợi vấn*, ghi:

*Khi đọc chữ a, là âm thanh của vô thường
 Khi đọc chữ ā, là âm thanh của xa lìa ngã
 Khi đọc i, là âm thanh của các căn quảng bác
 Khi đọc ī, là âm thanh của thế gian náo hại*²⁴.

Việc sùng phụng mẫu tự Phạn ngữ đôi khi được chú trọng quá mức, như cho rằng, *bốn mươi hai mẫu tự cùng với mười hai tự âm được phát sanh từ tâm của Đức Phật Tỳ-lô-giá-na*²⁵.

Có thể do ảnh hưởng bởi quan điểm này mà ngài Phổ Am (1115-1169), đã trước thuật chú Phổ Am (普庵咒)²⁶, một bài thần chú có nguồn gốc từ các mẫu tự Phạn ngữ (釋談章呪)²⁷, được phối âm (*sam̐dhi*) theo những cung bậc trầm bổng cùng với các loại đàn, sáo (被諸絃管)²⁸, như một khúc nhạc cổ cầm.

Chú Phổ Am được bảo lưu trong *Chư kinh nhật tụng tập yếu*, tập 19, thuộc tạng Gia-hung²⁹, và hiện còn được sử dụng ở Phật giáo Trung Quốc và trong một vài khoa nghi của Phật giáo Bắc truyền Việt Nam ngày nay.

Có thể nói, vì nhiều lý do khác nhau mà các mẫu tự Phạn ngữ có mặt trong thư tịch Hán tạng. Xét về phương diện lịch sử, đây là những tư liệu quan trọng góp phần bổ sung trong việc nghiên cứu về ngành ngôn ngữ học cổ đại. Tuy nhiên, việc quá đề cao vai trò của mẫu tự Phạn ngữ cũng như các âm tiết của chúng, xem đó như là biểu tượng linh thiêng, là điều không phù hợp. Vì lẽ, đây là hệ quả của sự pha tạp của những quan điểm sùng phụng ngôn ngữ và âm thanh phi Phật giáo. Điều này sẽ rõ ràng hơn khi nghiên cứu một vài quan điểm của Phật giáo đối với ngôn ngữ nói chung và Phạn ngữ nói riêng.

2. QUAN ĐIỂM CỦA ĐỨC PHẬT ĐỐI VỚI PHẠN NGỮ VỆ-ĐÀ

Tư liệu luật tạng trong Phật giáo Nam truyền và cả Bắc truyền đều ghi nhận rằng, có vị Tỳ-kheo trước khi xuất gia là bậc thâm học giáo điển Vệ-đà và am tường các quy ước Phạn ngữ. Nhận thấy các Tỳ-kheo đồng học không rành về các quy ước đặc thù của ngôn ngữ, ông đã chê trách rằng:

Các vị đại đức. Mặc dù các ông xuất gia đã lâu, nhưng với ngôn ngữ thì không phân biệt được giống đực (pum-liṅga), giống cái (strī-liṅga), thế nào là đơn âm thế nào là đa âm, các thì hiện tại, quá khứ cũng như vị lai; âm dài,

âm ngấn, âm khinh, âm trọng. Các ông cần phải cân nhắc những điều này khi tụng đọc kinh Phật³⁰.

Sau khi chê trách, vị Tỳ-kheo này đến cầu thỉnh Đức Phật chấp thuận yêu cầu của ông ta. Phật liền dạy:

Ta cho phép đọc tụng kinh điển tùy theo quốc âm của mỗi nước, miễn làm sao không trái với bản ý của Phật. Ta không cho phép biên soạn lời Phật theo văn pháp ngoại giáo, nếu phạm, phạm tội thâu-lan-giá³¹.

Trong luật *Thập tụng*, Đức Phật đã quy định điều này rõ ràng hơn:

Từ nay, nếu ai dùng chữ nghĩa và âm thanh của ngoại giáo mà tụng kinh Phật, thì phạm tội Đột-kiết-la.³²

Từ lời dạy của Đức Phật cho thấy, những quy ước về ngôn ngữ mà ở đây là Phạn ngữ Vệ-đà (*Vedic Sanskrit*) chỉ có giá trị tương đối, không thể là khuôn mẫu tối ưu để triển khai lời Phật dạy. Qua lời dạy này cho thấy, việc đề cao các mẫu tự Phạn ngữ linh thiêng vì chúng do Phạm thiên sáng tạo ra³³, là quan điểm không thuần túy Phật giáo.

Đọc lại lời dạy của Đức Phật trong kinh Na-tiên (*Milindapañhā*) cho thấy, ngôn ngữ, mà ở đây là cái tên chỉ là phương tiện để gọi, là tổng hòa các yếu tố khác mà thành. Vì, *cái tên ấy chỉ để mà phân biệt giữa người này và người kia, thế thôi³⁴.*

Tương tự, theo kinh *Tiểu Bộ*, một thanh niên tên là pāpaka (Ác nhân), sau khi xuất gia vẫn giữ nguyên tên gọi. Mỗi khi có việc, các Tỳ-kheo cứ kêu to *Ác nhân, Ác nhân* làm

cho Tỳ-kheo ấy phiền não vô cùng nên cầu thỉnh thầy y chỉ ban cho tên khác. Thân giáo sư đã dạy rằng:

*Này Hiền giả, cái tên chỉ để gọi thôi, không có nghĩa thành tựu mục đích (āvuso namañ nāma pañnattimattañ³⁵).
Hãy tự bằng lòng với cái tên mình³⁶.*

Trở lại với vấn đề mẫu tự, theo Đức Phật, việc đọc tụng các dạng thức chú thuật, dù đó là bảng chữ cái Phạm ngữ hay các chú của Atharvaveda³⁷ không có ý nghĩa thiết thực. Kinh *Trường Ưng* (S.i,165) ghi:

*Dầu lắm bằm nhiều chú,
Nhưng không vì thọ sanh,
Được gọi Bà-la-môn,
Nội ô nhiễm bất tịnh,
Y cứ trên lừa đảo,
Bà-la-môn, Phê-xá,
Thủ-đà, Chiên-đà-la,
Kẻ đồ phẫn, đồ rác,
Tinh cần và tinh tấn,
Thường đồng mãnh tấn tu,
Đạt được tịnh tối thắng,
Bà-la-môn nên biết!³⁸*

Với ngôn ngữ nói chung, Đức Phật chỉ xem đó là một phương tiện dùng để truyền đạt chân lý giải thoát, không nên thần thánh hóa nó, sùng bái nó và sử dụng như một thần chú. Xét về phương diện là một phương tiện dùng để truyền đạt chân lý, Đức Phật đã có những tán thán nhất định đối với những ai có khả năng này.

3. THÀNH TỰU NGÔN NGỮ BIỆN TÀI, LÀ AM TƯỜNG ĐA NGÔN NGỮ

Trong công trình nghiên cứu *Lịch sử Phật giáo Ấn Độ*, giáo sư Étienne Lamotte (1903-1983) đã khái quát năng lực ngôn ngữ của Đức Phật qua câu văn sau:

*Như Lai có thể diễn tả những gì Ngài muốn bằng bất kỳ ngôn ngữ nào.*³⁹

Cơ sở của khái quát này dựa trên phẩm tính của một vị Phật. Một vị Phật hoàn hảo luôn đầy đủ bốn món trí vô ngại, mà một trong số chúng chính là khả năng siêu xuất về ngôn ngữ, gọi là *từ vô ngại biện tài*.

Theo kinh *Tăng-nhất-a-hàm*, *từ vô ngại biện tài* được định nghĩa:

*Sao gọi là từ biện? Tùy nơi mỗi chúng sanh mà nói âm dài hay âm ngắn, giống nam hay giống nữ, lời Phật hay lời Phạm-chí, thiên long hay quỷ thần và ngay cả A-tu-la, Ca-lưu-la, Chân-đà-la tùy theo đó mà nói cho họ. Tùy theo căn nguyên của mỗi giống loài mà nói lời phù hợp. Đó gọi là từ biện*⁴⁰.

Theo luận *Đại trí độ*, *từ vô ngại biện tài* còn được gọi là *từ vô ngại trí*. Luận ghi:

*Có khả năng dùng ngôn từ trang nghiêm để phân biệt, khiến người lĩnh hội, thông đạt không ngưng trệ, gọi là từ vô ngại trí*⁴¹.

Năng lực quán thông nhiều thể loại ngôn ngữ của Đức Phật là một sự thật lịch sử. Vì lẽ, nhìn lại con đường hoằng

pháp của Đức Phật, khảo về các đối tượng nghe pháp của đức Thế Tôn, nghiên cứu về các quốc gia, lãnh thổ mà Ngài đã đặt chân đến; chúng ta có thể phần nào hình dung khả năng ngôn ngữ ưu việt của Ngài. Nói cách khác, Đức Phật am tường đa ngôn ngữ. Ngài không những giao tiếp với mọi giai tầng nhân loại hay chư Thiên, mà kinh văn còn ghi nhận rất nhiều trường hợp Đức Phật thể hiện khả năng thông đạt với các loài muông thú⁴², súc sanh⁴³ và tùy cơ nhiếp hóa.

Từ vấn đề này đã góp phần làm sáng tỏ thêm luận điểm: *Phật dùng một âm để thuyết pháp* (佛以一音說法)⁴⁴. Một âm ở đây là ngôn ngữ của chính đối tượng đó. Bộ *Ngữ tông* (Ch.2.10, Vēhārakathā) cũng cho rằng, khi trao đổi với phàm phu, Ngài dùng phàm tuệ, khi nói với các vị thánh đệ tử, Ngài dùng Thánh tuệ. Vấn đề này góp phần bổ chính mỗi bản khoản của nhiều nhà nghiên cứu Phật học, khi cứ đinh ninh cho rằng Đức Phật chỉ nói tiếng Magadhi hay một phương ngôn cố định nào đó.

Có thể nói, trong quá trình truyền dạy chánh pháp, hành giả quán thông các thể tài ngôn ngữ của loài người là một lợi thể lớn, vì có thể đem đến lợi lạc cho nhiều người và nhiều đời. Theo kinh *Tăng-nhất-a-hàm*, tôn giả Ma-ha Câu-hy-la được xem là người có khả năng này và đã được Đức Phật tán thán:

Ta xem trong chúng đây, được bốn biện tài không có ai hơn được ông Câu-hy-la. Như Lai cũng có bốn biện tài này. Nay các Tỳ-kheo, hãy tìm cầu phương tiện thành tựu

*bốn biện tài này.*⁴⁵

Muốn cầu tuệ xuất thế, cần phải kiện toàn tuệ thế gian. Văn tự, chữ nghĩa là học pháp, kết tinh trí tuệ của thế gian, cũng cần phải am tường để thuận duyên khi bước vào thánh đạo.

4. NHẬN ĐỊNH

Cửa ngõ để vào đạo khởi đầu từ việc nghe. Muốn nghe kinh pháp thì phải am tường ngôn ngữ. Kể từ khi Phật diệt độ, kinh điển được lưu truyền qua nhiều phương ngữ khác nhau. Việc am tường nhiều thể loại phương ngôn chứa đựng lời Phật dạy là điều kiện quan yếu để lĩnh hội Thánh giáo.

Mặc dù có những phương ngôn vốn có mối liên hệ thâm thiết với Đức Phật và giáo pháp của Ngài, nhưng không vì vậy mà sùng trọng quá mức, xem đó như những biểu tượng cát tường hay là linh tự, thiêng liêng.

Với Đức Phật, ngôn từ chỉ là phương tiện giúp người học đạo. Việc thần thánh hóa chữ nghĩa, hoặc dùng âm thanh, tiết điệu để cầu Ngài, là điều chưa thuận hợp với Phật đạo. Nói cách khác, lạm dụng phương tiện thanh, sắc thì rất khó gặp được Như Lai⁴⁶.

CHÚ THÍCH

¹ Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism. Paris: Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1988, p. 551. Cf: The Tathagata can express everything he wishes in any language whatever.*

² Phạn ngữ hiện đang được sử dụng như một sinh ngữ lại làng Mattur, quận Shimoga, bang Karnataka, nam Ấn Độ. Bản tin từ hãng thông tấn BBC ngày 22.12. 2014. Xem tại, <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-30446917>.

³ 大正藏第 05 冊 No. 0220 大般若波羅蜜多經 (第 1 卷-第 200 卷), 卷第五十三.

⁴ 大正藏第 11 冊 No. 0310 大寶積經, 卷第六十八 .

⁵ 大正藏第 09 冊 No. 0278 大方廣佛華嚴經, 卷第五十七.

⁶ 大正藏第 03 冊 No. 0187 方廣大莊嚴經, 卷第四.

⁷ 大正藏第 14 冊 No. 0469 文殊問經字母品第十四.

⁸ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第二十八.

⁹ 大正藏第 54 冊 No. 2132 悉曇字記.

¹⁰ 大正藏第 09 冊 No. 0278 大方廣佛華嚴經, 卷第五十七.

¹¹ 大正藏第 51 冊 No. 2087 大唐西域記, 卷第二. Nguyên văn: 詳其文字, 梵天所製, 原始垂則, 四十七言也.

¹² 大正藏第 54 冊 No. 2125 南海寄歸內法傳, 卷第四. Nguyên văn: 本有四十九字.

¹³ 大正藏第 54 冊 No. 2128 一切經音義, 卷第十一. Nguyên văn: 阿字為初 (阿字取上聲梵字也毘盧遮那經云阿字門一切法本不生義能生一切世間文字偈云阿字第一句明法普周遍字輪以圍遶彼尊無有相以此義故所以得居眾字之首次第向下更有四十九字總名一切文字之母即梵字根本五十字也.

¹⁴ 大正藏第 21 冊 No. 1340 大法炬陀羅尼經, 卷第六. Nguyên văn: 譬如童幼初受教時. 彼師先授摩帝迦字. 次授頌字. 後授阿字. 如是次第教十四音已復次第教三十四字. 具教如是五十二字已. Xem thêm, 大正藏第 54 冊 No. 2131 翻譯名義集, 五. Nguyên văn: 方由三十六字

母而生諸字。澤州云。梵章中。有十二章。其悉曇章以為第一。於中合五十二字。

¹⁵ Williams, Monier. *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.3.

¹⁶ Lê Tự Hỷ, *Tự học tiếng Phạn*, tập 1, NXB. Tổng hợp TP.HCM, 2012, tr. 18.

¹⁷ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第四十八。

¹⁸ Nguyễn văn: 阿字為先、荷字為後. Xem tại: 大正藏第 11 冊 No. 0310 大寶積經, 卷第四。

¹⁹ Williams, Monier. *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.1215.

²⁰ 大正藏第 54 冊 No. 2125 南海寄歸內法傳, 卷第四. Nguyễn văn: 六歲童子學之, 六月方了。

²¹ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第七. Nguyễn văn: 大法炬陀羅尼經二十卷(開皇十二年四月出十四年六月訖沙門道邃[*]等筆受見長房錄)。

²² 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第四十八. Nguyễn văn: 因字有語, 因語有名, 因名有義。

²³ 大正藏第 09 冊 No. 0278 大方廣佛華嚴經, 卷第五十七。

²⁴ 大正藏第 14 冊 No. 0469 文殊問經字母品第十四。

²⁵ 大正藏第 54 冊 No. 2128 一切經音義, 卷第一. Nguyễn văn: 至如四十二字母及十二字音. 從毘盧遮那佛心生。

²⁶ 嘉興藏第 19 冊 No. B044 諸經日誦集要, 卷中, 普庵祖師神咒。

²⁷ 卍新續藏第 79 冊 No. 1562 南宋元明禪林僧寶傳, 卷四, 慈化普菴肅禪師。

²⁸ 卍新續藏第 84 冊 No. 1579 續指月錄, 卷一, 袁州慈化普庵印肅禪師。

²⁹ 嘉興藏第 19 冊 No. B044 諸經日誦集要, 卷中, 普庵祖師神咒。

³⁰ 大正藏第 22 冊 No. 1421 彌沙塞部和醯五分律, 卷第二十六. Nguyễn văn: 諸大德! 久出家, 而不知男, 女語, 一語, 多語, 現在, 過

去, 未來語, 長, 短音, 輕, 重音, 乃作如此誦讀佛經。

³¹ 大正藏第 22 冊 No. 1421 彌沙塞部和醯五分律, 卷第二十六。Nguyên văn: 聽隨國音讀誦, 但不得違失佛意! 不聽以佛語, 作外書語, 犯者偷蘭遮。 *Cùng để cập sự kiện này, Cullavagga ghi: Đây các tỷ khuu, không nên hoán chuyển lời dạy của chư Phật sang dạng có niêm luật; vị nào hoán chuyển thì phạm tội dukkaṭa (tác ác). Đây các tỷ khuu, ta cho phép học tập lời dạy của đức Phật bằng tiếng địa phương của chính bản thân (sakāya niruttīyā). Xem, Tiểu Phẩm, bản dịch tiếng Việt của Tỳ-kheo Indacanda.*

³² 大正藏第 23 冊 No. 1435 十誦律, 卷第三十八。Nguyên văn: 從今以外書音聲誦佛經者, 突吉羅。

³³ 大正藏第 50 冊 No. 2053 大唐大慈恩寺三藏法師傳, 卷第三。Nguyên văn: 每於劫初, 梵王先說傳授天人, 以是梵王所說, 故曰梵書。

³⁴ Kinh *Mi tiên vấn đáp*, HT. Giới Nghiêm dịch, NXB. Tôn giáo, 2003, tr.105.

³⁵ V. Fausboll. *The Jātaka together with its commentary being tales of the anterior births of Gotama Buddha*. Vol 1. London: Messrs.Luzac and Company Ltd., 1962. p.402.

³⁶ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 3, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 377.

³⁷ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 521. Nguyên văn: *Chớ có dùng bùa chú./ A-thar-va Vệ-đà./ Chớ tổ chức đoán mộng./ Coi tướng và xem sao. Mong rằng đệ tử Ta./ Không đoán tiếng thú kêu./ Không chữa bệnh không sanh./ Không hành nghề lang băm.*

³⁸ Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.256-257.

³⁹ Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism*. Paris: Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1988, p. 551. Cf: *The Tathagata can express everything he wishes in any language whatever.*

⁴⁰ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第二十一。Nguyên văn: 彼云何名為辭辯? 若前眾生, 長短之語, 男語, 女語, 佛語, 梵志, 天, 龍, 鬼神之語, 阿須倫, 迦留羅甄陀羅彼之所說, 隨彼根原與其

說法, 是謂名為辭辯。

⁴¹ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論, 卷第二十五. Nguyên văn: 當以言辭分別莊嚴, 能令人解, 通達無滯, 是名辭無礙智

⁴² Mahāvagga, chương Kosambī, Đức Thế Tôn và con long tượng ở Pārileyyaka, Tỳ-kheo Indacnada, dịch.

⁴³ 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第四十四, 鸚鵡經第九

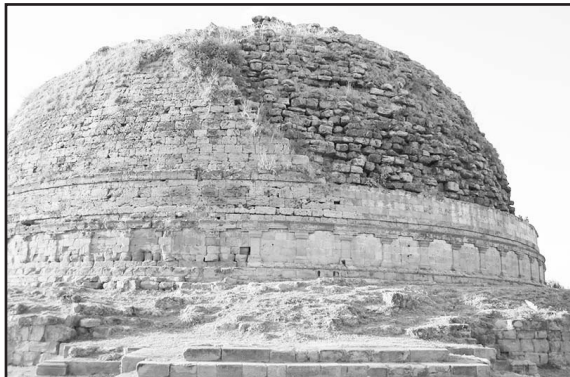
⁴⁴ 大正藏第 04 冊 No. 0203 雜寶藏經, 卷第八, 五百白鴈聽法生天緣.

⁴⁵ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第二十一. Nguyên văn: 如我今日觀諸眾中, 得四辯才, 無有出拘絺羅. 若此四辯, 如來之所有, 是故, 當求方便, 成四辯才. Kinh *Tăng Chi* cũng ghi nhận: Trong các đệ tử Tỳ-kheo của Ta, thuyết giảng rộng rãi những điều được nói lên một cách vắn tắt, tối thắng là Mahākaccāna. Xem, Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 58.

⁴⁶ Nguồn gốc của quan điểm này được được tìm thấy trong câu kinh: *Này Vakkali, ai thấy Pháp, người ấy thấy Ta. Ai thấy Ta, người ấy thấy Pháp.* Xem, Kinh *Tương Ưng Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.744. Các tư liệu Hán tạng liên quan như bài kệ: *Nếu thấy thân Như Lai./Hoặc dùng âm thanh thỉnh./Phương cách ấy lắm lạ./Kẻ ấy không thấy Phật, trong kinh Phật thuyết lý cấu thí nữ:* 其有見我色, 若以音聲聽, 斯為愚邪見, 此人不見佛. Xem tại: 大正藏第 12 冊 No. 0338 佛說離垢施女經. Hoặc tương tự bài kệ ở kinh Kim Cang: *Nếu lấy sắc tìm Ta./Dùng thanh để cầu Ta./Kẻ ấy hành tà đạo./Không thể thấy Như Lai.* Xem, 大正藏第 08 冊 No. 0235 金剛般若波羅蜜經. Nguyên văn: 若以色見我, 以音聲求我, 是人行邪道, 不能見如來.

ĐI TÌM BẢO THÁP NƠI TIỀN THÂN ĐỨC PHẬT HIỂN MÌNH CỨU HỔ ĐÓI

Này các Tỷ-kheo, ba pháp này chói sáng, được hiển lộ, không có che giấu. Vành tròn của Mặt trăng, này các Tỷ-kheo, chói sáng, được hiển lộ, không có che giấu. Vành tròn của mặt trời, này các Tỷ-kheo, chói sáng, được hiển lộ, không có che giấu. Pháp và Luật được Thế Tôn tuyên thuyết, này các Tỷ-kheo, chói sáng, được hiển lộ, không có che giấu. Ba pháp này chói sáng, được hiển lộ, không có che giấu
(A.i,282)¹.



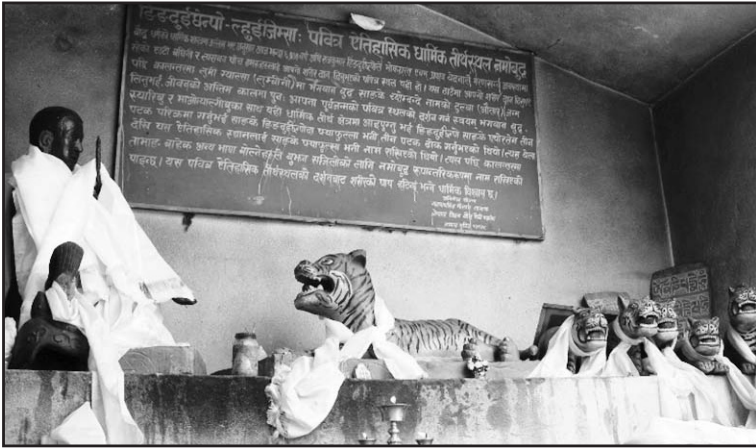
Bảo tháp
Mankiala -
Ảnh: Ahtisham



Câu chuyện tiền thân Đức Phật hi sinh thân mình để cứu mẹ con đàn hổ đói là sự kiện chấn động lịch sử. Ngay từ thời vua A Dục (अशोक: 304-232 BC), câu chuyện này đã lưu truyền² và trở thành nguồn cảm hứng cho nhiều nghệ sĩ sáng tạo nên những kiệt tác bích họa còn mãi đến hôm nay³.

Vì tính chất trọng yếu và thiêng liêng của sự kiện, nên đã được nhiều truyền thống Phật giáo lập tháp phụng thờ và xem đó như là Thánh địa. Với khảo sát sơ bộ cho thấy, có hai địa điểm xây tháp đánh dấu nơi thái tử xả thân. Một bảo tháp ở Gandhāra, thuộc Pakistan ngày nay và một bảo tháp khác được xây dựng tại thung lũng Kathmandu, ở miền trung Nepāl.

Từ những điều quá khác biệt về vị trí địa lý, cơ sở hình thành, niên đại lịch sử... đã làm động lực thôi thúc chúng tôi nỗ lực xác định đâu là ngôi tháp chính đánh dấu sự kiện quan trọng về hạnh bố thí trác tuyệt (*pāramita*: पारमिति), mà tiền thân Đức Phật đã thực hành ở một kiếp xa xưa.



Tượng Bồ-tát và đàn hồ ở Tu viện Namobuddha

1. CƠ SỞ KINH ĐIỂN CỦA SỰ KIỆN

Câu chuyện tiền thân Đức Phật hiến thân cho hồ đỏi được lược thuật như sau. Ở một kiếp nọ, tiền thân Đức Phật làm một vị thái tử. Ngài có một tình thương lớn với mọi loài và đặc biệt rất quan tâm đến việc sẻ chia tài vật với những ai khốn khó. Nhân một lần du ngoạn chốn sơn lâm, thấy hồ mẹ vừa sinh nầm thoi thóp trong khe núi. Hồ mẹ đói lẫn do vừa sinh con nên không thể tự kiếm thức ăn. Đàn hồ con vừa sinh có nguy cơ chết yểu vì không có sữa để uống, hoặc có thể bị chính mẹ mình ăn thịt. Bàng hoàng và chần động trước hiện cảnh nêu trên (Samvega: सवेग)⁴, thái tử đã mình tự trích huyết và hi sinh tính mạng để cứu mẹ con đàn hồ đói.

Sau khi nghe tin thái tử bỏ thí thân mình, vương hậu đã gạt lệ thương tâm, ra lệnh chôn cất những gì còn lại và lập tháp phụng thờ. Theo ghi nhận của ngài Pháp Thịnh (法盛) và cả ngài Huyền Tráng (玄奘), ngôi bảo tháp này rất

linh hiển trong việc cầu y, trị bệnh nên được vương quan, dân chúng kính ngưỡng, tô bồi và tồn tại mãi đến ngày nay.

Tư liệu về sự kiện này xuất hiện trong những bản kinh, luận sau.

1. Kinh *Lục-độ tập*⁵, do Khương Tăng Hội (康僧會) dịch vào niên hiệu Thái Nguyên (太元) nguyên niên (251)⁶.

2. Kinh *Tiền thế tam chuyển*, do Sa-môn Pháp Cự (法炬) dịch ở thời Tây Tấn (西晉:265-316)⁷.

3. Kinh *Hiền Ngụ*⁸, do Sa-môn Tuệ Giác (慧覺) cùng nhiều vị khác dịch ở thời Nguyên Ngụy (元魏:386-534).

4. *Phật nói kinh nhân duyên xây tháp Bồ-tát hiển thân cho hổ đơi*⁹, do Sa-môn Pháp Thịnh (法盛) dịch ở thời Bắc Lương (北涼:401-439).

5. Kinh *Kim Quang Minh*¹⁰ do ngài Đàm-vô-sâm (曇無讖: 385-433) dịch vào thời Bắc Lương, niên hiệu Huyền Thủy (玄始:412-428)¹¹.

6. Kinh *Kim Quang Minh Đế Vương* (*Suvarṇaprabhāottamendrarājāsūtra*), do ngài Chân Đế (真諦:499-569) dịch vào niên hiệu Thái Thanh nguyên niên (547)¹².

7. Kinh *Kim Quang Minh Tiệm Quảng Thọ Lượng Đại Biện Đà La Ni* do ngài Da-xá-quật-đa (耶舍崛多) cùng với ngài Xà-na-quật-da (閻那崛多) dịch ở thời Bắc Chu (北周: 557-581).

8. *Hiệp bộ kinh Kim Quang Minh*¹³. Bản kinh này do ngài Bảo Quý (寶貴), tổng hợp lại vào niên hiệu Khai

Hoàng (開皇) năm thứ 17 (597)¹⁴.

9. Kinh *Kim Quang Minh Tối Thắng Vương Kinh*¹⁵ do ngài Nghĩa Tịnh (635-713) dịch vào niên hiệu Trường An năm thứ ba (703)¹⁶.

10. Luận *Phân biệt công đức*¹⁷, không rõ người dịch, niên đại Hậu Hán (後漢:23-220), là bản chú giải bốn phẩm đầu kinh *Tăng-nhất-A-hàm*¹⁸.

11. Luận *Đại trí độ*¹⁹, quyển thứ mười sáu, do ngài Long Thọ (龍樹) trước tác vào khoảng thế kỷ II²⁰, được ngài Cưu-ma-la-thập (鳩摩羅什) dịch vào niên hiệu Hoàng Thủy (弘始) năm thứ sáu (404)²¹.

12. *Bồ-tát Bốn sanh man luận*²², do ngài Thánh Dũng (聖勇) và nhiều vị khác tạo, được dịch sang Hán tạng vào thời Bắc Tống (北宋:960-1127).

Trong mười hai nguồn tư liệu nêu trên, tư liệu có niên đại sớm nhất vào khoảng thế kỷ II và muộn nhất vào khoảng thế kỷ X. Đặc biệt, tư liệu của những bản kinh *Kim Quang Minh* có niên đại xuất hiện khá muộn, khoảng từ thế kỷ V đến thế kỷ VIII. Cần phải thấy rõ điều này vì cơ sở của bản kinh *Kim Quang Minh* có liên hệ đến Phật giáo ở Nepāl nói chung và ngôi bảo tháp ở Kathmandu nói riêng.

2. VỀ NGÔI THÁP CỔ Ở KATHMANDU

Trong thung lũng Kathmandu hiện nay có ba Thánh tích được các công ty du lịch nội địa và nước ngoài quan tâm khai thác. Một trong ba điểm đến, đó chính là quần

thê tu viện Thrangu Tashi Yangtse ở quận Kavre, cách trung tâm Kathmandu khoảng 45km, được xây dựng vào năm 1978, thuộc dòng truyền thừa Karma Kagyu của Phật giáo Tây Tạng. Ngôi bảo tháp trong khuôn viên tu viện được xem là Thánh tích kỷ niệm nơi Bồ-tát xả thân cứu mẹ con hổ đói, tiếng Tây Tạng gọi là



Nhiều tháp Namu Buddha - Ảnh: John Fam

Tagmo Lujin, hoặc Stag mo lus sbyin, được dịch sang Anh ngữ là bảo tháp Namu Buddha²³.

Vì bảo tháp được xây dựng nhằm đánh dấu nơi (*marks the site*) tiên thân Đức Phật đã bố thí thân mình cho mẹ con hổ đói, thế nên xung quanh ngôi bảo tháp, có nhiều bức phù điêu và kể cả hình tượng miêu tả cuộc hi sinh chấn động trời đất này. Ngày nay, bảo tháp này là một trong những điểm đến của những tour du lịch khám phá Kathmandu²⁴.

Là một Thánh tích quan trọng liên quan đến tiên thân Đức Phật, nhưng những tư liệu làm cơ sở để xây dựng bảo tháp này còn rất mờ nhạt, không rõ ràng, mang quan kiến cá nhân. Điều này được bộc lộ từ những vấn đề sau.

Thứ nhất, Nepāl là một tiểu quốc đã có mặt ở thời Phật tại thế, với tên gọi là nước Ni-bà-la (泥波羅國). Theo luật tạng của Hữu bộ²⁵, khi Đức Phật đang ở Xá-vệ, vườn Cấp-cô-độc thì có lục quân Tỳ-kheo muốn đến nước Ni-pa-la. Trên đường đi thì gặp xe chở lông dê của thương nhân bị hư chốt gãy trục, các vị Tỳ-kheo này được cúng dường lông dê bèn vác lên vai mà đi (自擔而去) trên một quãng đường dài. Nhân đó, Phật đã chế giới, cho phép Tỳ-kheo chỉ được mang lông dê không quá ba Du-thiện-na (踰膳那: Yojana: 9 miles²⁶), nếu quá, thì phạm Ba-dật-đề. Chúng tôi vẫn chưa tìm thấy dấu hiệu Đức Phật đã từng đến nước Ni-bà-la (泥波羅國) trong kho tàng kinh điển Phật giáo, ở Nam truyền và cả Bắc truyền.

Không những vậy, tiểu quốc này nằm ở khu vực rất trở ngại về giao thông và đầy chướng khí. Theo ghi nhận của ngài Nghĩa Tịnh trong *Đại Đường Tây-vực cầu pháp cao tăng truyện*²⁷, đường đi Tây-vực cầu pháp có hai con đường, đường thủy và đường bộ. Đường bộ phải đi xuyên qua nước Ni-bà-la (泥波羅國) mới đến được Ấn Độ. Theo ngài Nghĩa Tịnh, đất nước này tựa hồ có độc dược, vì có nhiều vị thầy đã chết khi đi đến đây (泥波羅既有毒藥. 所以到彼多亡也). Khảo tác phẩm của ngài Nghĩa Tịnh cho thấy, nhiều bậc cao tăng đã tử nạn hết mực thương tâm tại nơi này như pháp sư Đạo Sanh (道生法師), pháp sư Mạt-đề-tăng-ha (末底僧訶), pháp sư Huyền Hội (玄會)...

Trong khi đó, theo lịch sử Nepāl (*History of Nepāl*) biên soạn bằng ngôn ngữ Nepāl (*Parbatiyā*) do Daniel Wright biên tập và phiên dịch, cho rằng, Đức Phật đã từng

đến nơi này cùng với chúng tăng, là điều chưa được chứng thực bằng di chỉ hay kinh văn khả tín mà chỉ qua truyền khẩu²⁸. Ngay cả bậc thầy đi tiên phong trong nghiên cứu về lịch sử Nepāl, là ông Sylvain Lévi cũng thể hiện sự nghi ngờ khi cho rằng, Đức Phật chưa từng đặt chân đến Nepāl, được ghi nhận trong tác phẩm khảo cứu lịch sử *Le Népal: Étude Historique d'un Royaume Hindou*²⁹.

Một đất nước tự cho rằng Đức Phật đã từng quang lâm thuyết giáo, nhưng cơ sở khoa học chỉ dựa vào lòng tin; một cung đường xuyên quốc gia đầy lam sơn chướng khí với nhiều đoàn chiêm bái từng qua đây, nhưng chưa một ai ghi nhận bất cứ dấu hiệu nào về ngôi bảo tháp tiền thân Đức Phật hiển thân cho hồ đỏi. Đây là cơ sở thứ nhất cho thấy, ngôi tháp này có khả năng xuất hiện về sau.

Thứ hai, ngài Huyền Tráng là bậc thầy về điền dã, đi đến đâu, ngài đều ghi chép rõ ràng, từ những sự kiện nhỏ nhất trong chốn nhân gian cho đến những chứng tích liên quan đến Phật pháp. Khi đến Nepāl, ngài ghi chép nhiều dữ kiện, nhưng tuyệt nhiên không hề có dấu hiệu nào liên quan đến ngôi tháp tiền thân Đức Phật hiển mình. Cụ thể, trong *Đại Đường Tây-vực ký*, quyển bảy ghi:

Nước Ni-bà-la nằm trong núi Tuyết có chu vi hơn bốn ngàn dặm. Đô thành của đất nước có chu vi hơn hai mươi dặm. Sông núi nối tiếp nhau nên thuận tiện trong việc trồng tía hoa màu, khai thác đồng đỏ, chăn thả bò yak (犏牛), nuôi chim Kỳ-bà-kỳ-bà (耆婆耆婆: 命命鳥). Mua bán thì sử dụng đồng tiền bằng đồng đỏ, khí tiết lạnh lẽo, phong

tục dị thường, nhân tình ương ngạnh, khinh bạc đạo nghĩa. Không học nghề tinh chuyên nhưng có chút khéo léo. Tướng mạo khó coi, tin cả tà chánh. Già-lam hoặc miếu Trời đều có tường bao quanh. Tăng chúng trên hai ngàn người theo học cả tiểu thừa và đại thừa. Các tôn giáo khác thì không rõ số lượng.

Vua ở giai cấp Sát-đế-lợi thuộc dòng dõi Lật-chiếp-bà (栗咄婆: 離車: Licchavi), học vấn cao vời, thuần tín Phật pháp. Vị vua trị vì gần đây hiệu là Ương-thâu-phạt-ma (鶯輸伐摩: अंशुवर्मा: Amsuvarmā: ?—616³⁰), ngôn ngữ nhà Đường gọi là Quang Trụ (光胄) thông minh uyên bác, tự sáng tác luận Thanh minh (聲明論), trọng kẻ hiền tài, kính bậc đức độ, xa gần đều nghe danh.

Phía đông nam đô thành có ao nhỏ, dùng môi lửa (人火)³¹ ném vào thì nước liền bốc cháy, nếu ném thêm bất cứ thứ gì đều hóa thành lửa đỏ³².

Sự ghi nhận về nhân thân của vua Ương-thâu-phạt-ma (鶯輸伐摩) cũng như chu vi của thung lũng Nepāl, đã khẳng định rằng, ngài Huyền Tráng đã từng đặt chân đến đó và không ghi nhận bất cứ thông tin gì về ngôi bảo tháp thái tử xả thân.

Thứ ba, nội dung câu chuyện tiền thân Đức Phật hiến thân cho mẹ con hổ đói xuất hiện trong nhiều nguồn tư liệu ở trên và đặc biệt là ở kinh *Kim Quang Minh*. Với Phật giáo Nepāl, kinh *Kim Quang Minh*, Tạng ngữ ghi là *Gser-'od dam-pa'i mdo*³³, là một trong chín bộ pháp bảo cao quý (*Nine dharma jewels*) của Phật giáo nước này³⁴.

Trong quá trình khảo cứu bản kinh *Kim Quang Minh* phiên bản tiếng Mông-cổ (*Mongolian version*), tác giả Pentti Aalto đã phát hiện ra rằng, có nhiều bản kinh *Kim Quang Minh* bằng tiếng Tây Tạng (Tibetan). Bản thứ nhất có niên đại vào khoảng giữa thế kỷ VIII. Bản thứ hai được dịch trực tiếp từ ngôn ngữ Sanskrit, vào triều đại vua Ralpa-čan (804-816). Bản thứ ba được dịch lại từ tiếng Trung Hoa theo bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh. Bản thứ tư rời rạc từng phần và thu thập từ nhiều nguồn khác nhau³⁵.

Theo khảo cứu của Wylie và Turrell trong tác phẩm *Tín ngưỡng Tây Tạng trên xứ sở Nepal* (*A Tibetan Religious Geography of Nepal*) thì cơ sở hình thành ngôi bảo tháp *Hiển thân cho hổ mẹ* (*Giving the body to the tigress*) được dựa trên kinh *Kim Quang Minh Tối Thắng Vương* của ngài Nghĩa Tịnh qua bản dịch tiếng Tây Tạng, chương thứ XVIII với tên gọi là *Stag-Moi Leu*³⁶. Chúng tôi đã phối kiểm nguyên tác bản kinh này do Johannes Nobel biên tập (*Herausgegeben*), và xác tín rằng, đoạn trích dẫn đó hoàn toàn chính xác³⁷.

Như vậy, từ những cứ liệu đã minh chứng ở trên, đặc biệt là căn cứ vào niên đại bản kinh *Kim Quang Minh Tối thắng Vương* phiên bản Hán ngữ và Tạng ngữ, đã cho thấy rằng, cơ sở hình thành ngôi bảo tháp Tagmo Lūjin, hoặc Stag mo lus sbyin, hoặc Namo Buddha xuất hiện khá muộn, ít nhất là vào khoảng giữa hoặc cuối thế kỷ VIII, tức là sau khi bản kinh này phiên dịch sang tiếng Tây Tạng và sau đó được quảng bố, lưu hành.

3. VỀ NGÔI THÁP CỔ Ở GANDHĀRA

Gandhāra là một khu vực thuộc bắc Ấn, gồm nhiều tiểu quốc ở thời Phật và đã có một thời hoàng kim của Phật giáo. Tại đây, có ngôi bảo tháp đánh dấu tiền thân Đức Phật hiến mình cho hổ đói, được nhiều nguồn tư liệu của các bậc cao tăng ghi nhận, sau đó được khai quật và xác tín bởi những nhà khảo cổ ngày nay.

Trước hết, theo ghi nhận của ngài Pháp Hiển (法顯:337-422), vào niên hiệu Long An (隆安) năm thứ ba (399) thời Đông Tấn, ngài Pháp Hiển cùng các vị đồng học như Tuệ Cảnh, Đạo Chính, Tuệ Ứng... phát nguyện Tây du³⁸. Xuyên qua hơn ba mươi quốc gia và khu vực (凡所經歷三十餘國), ngài có dừng chân ở nước Trúc-sát-thi-la (竺刹尸羅: Takṣaśilā) ở bắc Ấn. Tại đây, ngài Pháp Hiển đã ghi nhận:

Nước mang tên Trúc-sát-thi-la (竺刹尸羅). Trúc-sát-thi-la Hán dịch là Cắt đứt đầu (截頭). Khi Phật còn ở địa vị Bồ-tát, đã bố thí đầu mình ở chốn này nên lấy đó làm tên. Từ đây đi theo hướng Đông khoảng hai ngày thì đến chỗ (Bồ-tát) bố thí thân mình cho hổ đói. Hai nơi này đều xây tháp lớn, dùng các thứ trân bảo để trang nghiêm. Các quốc vương và dân chúng đã rải hoa, thiêu hương tranh nhau cúng dường mãi không ngớt.

Theo *Tứ phần luật danh nghĩa tiêu thích* (四分律名義標釋) của ngài Hoằng Tấn (弘贊:1611-1685), thì nước Trúc-sát-thi-la (竺刹尸羅) chính là tên gọi của một thành thuộc nước Càn-đà-la (Gandhāra)³⁹.

Như vậy, ngay ở thế kỷ IV, thông tin về ngôi tháp Bồ-tát hiến thân cho hổ đói đã được ngài Pháp Hiển xác nhận xây dựng ở Gandhāra.

Thứ hai, căn cứ vào tác phẩm *Phật nói kinh nhân duyên xây tháp Bồ-tát hiến thân cho hổ đói*, do Sa-môn Pháp Thạnh (法盛:406-479) dịch ở thời Bắc Lương (北涼:401-439) ngoài việc cung cấp một dị bản sinh động về câu chuyện tiền thân Đức Phật bố thí thân mình cho hổ đói, mà qua đó còn xác định vài điều liên quan đến dư địa lý của ngôi tháp này. Theo kinh, Đức Phật đã từng đến Gandhāra, bản kinh này gọi là nước Càn-đà-việt (乾陀越國)⁴⁰.

Theo ngài Trí Thắng (智昇) trong tác phẩm *Khai nguyên Thích giáo lục*, quyển thứ tư đã viết về Sa-môn Pháp Thạnh như sau.

Sa-môn Thích Pháp Thạnh là người Cao Xương (高昌), đã dịch kinh Hiến thân cho hổ đói (投身餓虎經) gồm một quyển ở thời nhà Lương. Trước đó, trong phần cuối của truyện về ngài cao tăng Đàm-vô-sám có ghi: Lúc đó có Sa-môn Pháp Thạnh ở Cao-xương trong khi du lãm các nước đã ghi chép lại thành bốn quyển truyện. Hoặc trong phần cuối của kinh Hiến thân cho hổ đói ghi, lúc ấy quốc vương nghe Phật dạy xong, liền xây tháp lớn ở ngay chốn đó, gọi tên là tháp Bồ-tát hiến thân cho hổ đói. Ngày nay (thời ngài Pháp Thạnh – người viết chú) bên ngôi tháp này quan sát (今見在塔), hướng đông thì đối diện với núi, phía dưới có tinh xá, nhà tăng, giảng đường. Thường có năm ngàn chúng tăng với đầy đủ bốn món cúng dường. Lúc này,

ngài Pháp Thạnh thấy dân chúng ở các nước nếu gặp phải những tật bệnh như điên cuồng, mù, điếc, hùi, chân tay tật nguyền cùng các thứ tật bệnh khác đều đến bên tháp sửa sang quét tước, dùng hương làm đàn, thắp đèn, đốt hương chí thành lễ bái sám hối thì mọi bệnh tật đều chóng khỏi⁴¹.

Theo ghi nhận trong *Cao tăng truyện*, ngài Pháp Thạnh sống cùng thời với ngài Đàm-vô-sấm, do vậy ngôi bảo tháp Hiến thân cho hồ đỏi ở Gandhāra lại tiếp tục được ghi nhận ở thế kỷ V.

Thứ ba, một trong những cơ sở làm bằng chứng để các nhà khảo cổ dựa vào đó tìm kiếm những thánh tích Phật giáo bị thời gian phủ kín, chính là những ghi chép của ngài Huyền Tráng trong tác phẩm *Đại Đường tây vực ký*. Liên quan đến ngôi cổ tháp Bô-tát hiến mình cho hồ đỏi, ngài Huyền Tráng đã ghi:

Từ đây trở về phía bắc nước Đát-xoa-thủy-la (呾叉始羅: तक्षशिला: Takṣaśilā), vượt qua sông Tín-độ (信度: Indus), đi khoảng hai trăm dặm về hướng đông nam, ngang qua cổng đá lớn (大石門), là chốn xưa kia vương tử Ma-ha-tát-đỏa đã hiến mình cho hồ đỏi (餓烏擇)⁴², khoảng một trăm bốn mươi đến một trăm năm mươi bộ về hướng nam có một tháp đá, là nơi Ma-ha-tát-đỏa thương cảm loài thú đỏi không còn sức lực nên đã đến đó bẻ tre khô tự cắt thân mình, lấy máu móm cho hồ đỏi, nhờ vậy mãnh thú gượng dậy mà ăn thịt thái tử. Đất đai nơi đây cho đến cỏ cây đều ảm tàng một màu đỏ thẫm giống như bị thấm máu vậy. Hành trạng của Bô-tát cũng như phong thổ nơi đây nếu ghi lại thì người đời sẽ

tin tưởng không nghi, nghe qua không ai không thương cảm.

Phía bắc nơi Bô-tát xả thân có một ngôi tháp đá, cao hơn hai trăm thước do vua A-dục xây dựng, điêu khắc tinh tế, quang minh

rạng ngời, trang trí bằng nhiều tháp nhỏ và vô số khám thờ bằng đá bao quanh. Nếu ai có bệnh, nhiễu quanh tháp này thì bệnh tật phần lớn sẽ thuyên giảm⁴³.



Di vật ở tháp Manikiala hiện trưng bày ở Bảo tàng Anh quốc

Thứ tư, công cuộc khảo sát những công trình Phật giáo cổ xưa ở Gandhāra được tiến hành vào thế kỷ XIX và đã phát hiện hàng loạt những di tích quan trọng. Trong số đó các nhà khảo cổ đã tìm thấy một ngôi tháp lớn ở làng Mankiala nên gọi tháp Mankiala. Ngày nay, bảo tháp này được xác định chính xác ở Pakistan, tỉnh Punjab, quận Rawalpindi, nằm trên tọa độ 33°26'53.12"N, 73°14'36.59"E.

Ngôi tháp này được phát hiện vào năm 1830, do Jean Baptister Vetura (1794-1858), một tướng quân người Ý, khi đang thực hiện sứ mạng cho cơ quan Maharaja Ranjit Singh of Punjab. Ông đã phát hiện ra ngôi tháp này cùng những đồng tiền cổ thời Kushan (3-373 AD)⁴⁴. Sau đó, công cuộc khảo sát bảo tháp Mankiala được ngài Alexander Cunningham (1814-1893) và *Hội khảo cổ học Ấn Độ* (the

Archaeological Survey of India) tiếp tục thực hiện. Đặc biệt, thông qua huyền thoại và truyền thuyết dân gian lưu truyền về quá trình hình thành ngôi tháp, cộng với những bằng chứng xác thực, ngài Alexander Cunningham đã xác quyết rằng, ngôi tháp này chính là bảo tháp mà tiền thân Đức Phật đã hiến mình cứu đàn hổ đói như ghi nhận trước đó của ngài Huyền Tráng⁴⁵.

4. NHẬN ĐỊNH

Bằng chứng của nhiều ngành khoa học ngày nay đã góp phần khẳng định rằng, Đức Phật là một nhân vật lịch sử. Vì vậy, các điều kiện làm nên Đức Phật mà ở đây là hành động bố thí thân mạng cho hổ đói, cũng là một sự thật gắn liền với lịch sử.

Tuy nhiên trong quá trình phát triển của Phật giáo, do ảnh hưởng của văn hóa bản địa, do mong mỏi phát triển Phật giáo ở những vùng đất đặc thù và đôi khi do ảnh hưởng bởi quan kiến cá nhân, đã góp phần hình thành nên những biểu tượng liên quan đến Đức Phật, nhưng không gắn với sự thật lịch sử.

Khảo về hai ngôi bảo tháp đánh dấu sự kiện Đức Phật hiến mình cho hổ đói, một ở thung lũng Kathmandu và một ở Pakistan đã cho thấy, ngôi tháp Mankiala ở Pakistan có cơ sở lịch sử từ thời vua A-dục, được nhiều nhà chiêm bái như Pháp Hiển, Pháp Thạnh, Huyền Trang ghi nhận và được ngành khảo cổ ngày nay chứng minh bằng những tư liệu khoa học, khả tín.

Trong khi đó, căn cứ vào lịch sử Phật giáo thuộc vùng đất Kathmandu, ghi chép của các nhà chiêm bái như Huyền Tráng, Nghĩa Tịnh... khi đi qua đây và đặc biệt là niên đại xuất hiện của kinh *Kim Quang Minh* ở Nepāl, đã góp phần khẳng định rằng, ngôi tháp Namo Buddha ở Kathmandu có niên đại hình thành muộn hơn và thiếu nhiều tư liệu lịch sử liên quan để bảo chứng.

CHÚ THÍCH

¹ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.313.

² 大正藏第 51 冊 No. 2087 大唐西域記, 卷第三. Nguyên văn: 捨身北有石牽堵波, 高二百餘尺, 無憂王之所建也.

³ Abigail Eliza Martin. *Bodily transfer and sacrificial gestures: rethinking the Hungry Tigress Jataka in Mogao Cave 254*. Thesis MA. Department of Art and Art History The University of Utah. 2014. p.19.

⁴ Monier-Williams, M. A. *Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014. p. 1115; Buddhadatta Mahāthera A.P. *Consice Pāli-English Dictionary*. Sri Lanka: University of Ceylon, 1949. p. 292.

⁵ 大正藏第 03 冊 No. 0152 六度集經, 卷第一, 四.

⁶ 大正藏第 49 冊 No. 2034 歷代三寶紀, 卷第三.

⁷ 大正藏第 03 冊 No. 0178 前世三轉經.

⁸ 大正藏第 04 冊 No. 0202 賢愚經, 卷第一, 摩訶薩埵以身施虎品.

⁹ 大正藏第 03 冊 No. 0172 菩薩投身餵餓虎起塔因緣經.

¹⁰ 大正藏第 16 冊 No. 0663 金光明經.

¹¹ 卍新續藏第 20 冊 No. 0361 金光明經照解, 卷上

¹² 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第三十七.

¹³ 大正藏第 16 冊 No. 0664 合部金光明經。

¹⁴ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄, 卷第七。

¹⁵ 大正藏第 16 冊 No. 0665 金光明最勝王經。

¹⁶ 大正藏第 49 冊 No. 2037 釋氏稽古略, 卷三. Nguyên văn: 長安三年譯金光明最勝王等經百一羯磨等。

¹⁷ 大正藏第 25 冊 No. 1507 分別功德論。

¹⁸ 大正藏第 55 冊 No. 2145 出三藏記集, 卷第四. Nguyên văn: 分別功德經五卷(一名增一阿含經疏迦葉阿難造)。

¹⁹ 大正藏第 25 冊 No. 1509 大智度論。

²⁰ 大正藏第 49 冊 No. 2035 佛祖統紀, 卷第五, 十三祖龍樹尊者。

²¹ 大正藏第 49 冊 No. 2034 歷代三寶紀, 卷第八。

²² 大正藏第 03 冊 No. 0160 菩薩本生鬘論。

²³ <http://namobuddha.org/>.

²⁴ <http://www.nepaladventuretrip.com/nepal/namobuddha-kathmandu-valley-trekking.html>.

²⁵ 大正藏第 24 冊 No. 1458 根本薩婆多部律攝, 卷第六; 大正藏第 23 冊 No. 1442 根本說一切有部毘奈耶, 卷第二十一。

²⁶ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Nataraj Books, 2014, p.858.

²⁷ 大正藏第 51 冊 No. 2066 大唐西域求法高僧傳。

²⁸ Munshi Shew Shunker Singh-Pandit Shri Gunanand. *History of Nepal*. Daniel Wright ed. Cambridge: At the University Press. 1877. p.110

²⁹ Sylvain Lévi. *Le Népal: Étude historique d'un royaume hindou*. Vol 2. Paris: Ernest Leroux Éditeur 1905. p.63.

³⁰ D. B. Shrestha, C. B. Singh. *The History of Ancient and Medieval Nepal in a Nutshell With Some Comparative Traces of Foreign History*. Kathmandu: HMG Press. 1972.p.13.

³¹ Theo Tả Truyền (左傳): 凡火, 人火曰火, 天火曰災。

³² 大正藏第 51 冊 No. 2087 大唐西域記, 卷第七. Nguyên văn: 尼

波羅國，周四千餘里，在雪山中。國大都城周二十餘里。山川連屬，宜穀稼，多花菓，出赤銅，犛牛，命命鳥。貨用赤銅錢。氣序寒烈，風俗險詖，人性剛獷，信義輕薄，無學藝，有工巧。形貌醜弊，邪正兼信。伽藍，天祠接堵連隅。僧徒二千餘人，大小二乘，兼功綜習。外道異學，其數不詳。王，刹帝利栗咕婆種也。志學清高，純信佛法。近代有王，號鴛輸伐摩（唐言光胄）。碩學聰叡，自製“聲明論”，重學敬德。遐邇著聞。都城東南有小水池，以人火投之，水即焰起，更投餘物，亦變為火。

³³ Wylie, Turrell. *A Tibetan Religious Geography of Nepal*. Roma: Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970. p.24.

³⁴ Will Tuladhar-Douglas. *Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-Century Reformation of Newar Buddhism*. London: Routledge, 2006. p.86.

³⁵ Pentti Aalto. *Notes on the Altan Gerel* (the Mongolian Version of the Suvarnaprabhāsa-sūtra). Hensinki: Societas Orientalis Fennica. 1950. p.4.

³⁶ Wylie, Turrell. *A Tibetan Religious Geography of Nepal*. Roma: Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970. p.24.

³⁷ Johannes Nobel. *Suvarnaprabhasottama Sutra*. Leiden: E.J. Brill. 1944. p. 154-174.

³⁸ 大正藏第 50 冊 No. 2059 高僧傳，卷第三，釋法顯一。

³⁹ 卍新續藏第 44 冊 No. 0744 四分律名義標釋，卷第十一。Nguyễn văn: 北天竺乾陀羅國城名也。

⁴⁰ 大正藏第 03 冊 No. 0172 菩薩投身餓虎起塔因緣經。

⁴¹ 大正藏第 55 冊 No. 2154 開元釋教錄，卷第四。Nguyễn văn: 沙門釋法盛。高昌人也。亦於涼代譯投身餓虎經一卷。故前高僧曇無讖傳末云。于時有高昌沙門法盛。亦經往外國有傳四卷。其投身餓虎經後記云。爾時國王聞佛說已。即於是處起立大塔。名為菩薩投身餓虎塔。今見在塔。東面山下有僧房講堂精舍。常有五千眾僧四事供養。法盛爾時見諸國中。有人癩病及癩狂聾盲手脚跛跛。及種種疾病悉來就此塔。燒香燃燈香泥塗地。修治掃灑并叩頂懺悔。百病皆愈。

⁴² Cụm từ này dễ bị hiểu nhầm. Trong Đại tạng kinh nhiều thời kỳ, đã sử dụng chữ 菟 thay thế chữ 烏擇. Theo *Từ điển Khang Hy*, người nước Sở

dùng chữ 虎 để chỉ cho 菟 (楚人謂虎爲於菟). Cũng theo kinh *Kim Quang Minh chiếu giải*, ngài Tông Hiếu (宗曉:1151-1214) đã giải thích vì sao chữ 菟 được dùng thay cho chữ 虎. Xem, 卍新續藏第 20 冊 No. 0361 金光明經照解, 卷下. Nguyên văn: 見有一虎說文曰虎山獸之君也或名白額侯方言謂陳魏宋楚之間以虎爲李父江淮南楚以虎爲李耳亦曰於菟見左傳準玄奘三藏傳西域虎稱烏擇 (音徒).

⁴³ 大正藏第 51 冊 No. 2087 大唐西域記, 卷第三. Nguyên văn: 從此復還呔叉始羅國北界, 渡信度河, 南東行二百餘里, 度大石門, 昔摩訶薩埵王子, 於此投身餓烏擇 (音徒). 其南百四五十步有石窠堵波, 摩訶薩埵慙餓獸之無力也, 行至此地, 乾竹自刺以血啗之, 於是乎獸乃噉焉. 其中地土, 洎諸草木, 微帶絳色, 猶血染也. 人履其地, 若負芒刺, 無云疑信, 莫不悲愴. 捨身北有石窠堵波, 高二百餘尺, 無曼王之所建也. 雕刻奇製, 時燭神光. 小窠堵波及諸石龕動以百數周此瑩域, 其有疾病, 旋繞多愈.

⁴⁴ Jason Emmanuel Neelis. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*. Vol 2. Boston: Leiden, Brill. 2011 p.201. See also: HISTORIA I ŚWIAT, nr 4 (2015). Abhijeet Kuma. *Looking at Gandhāra*. p.439.

⁴⁵ Population census of Pakistan 1961. *District Census Report Rawalpindi*. Part I-V. p.21. Cf: About 14 miles south of Rawalpindi and three miles from Rewat lie the ruins of Mankiala. Raja Man or Manik, is said to have built the great stupa to the south of this village. The old town is usually said to have been called Manikpur or Maniknagar. And it is so named in most versions of the legend or Rasalu according to which it was the residence of Rakshasas, or demons, in the old city to the north of the great lope. The legend of Rasalu runs as follows:-Rasalu, son of Salivahana, Raja of Sialkot, was the enemy of the seven rakshasas who lived at Manikpur, or Udinagar, to the west of the Jhelum. Every day these rakshasas ate a man, the victim being drawn by lot from the people of Manikpur. One day Rasalu came to the city where he found a woman cooking her food, and alternately weeping and singing. Astonished at her strange behaviour, Rasalu addressed the woman, who replied: "I sing for joy, because my only son is to be married today, and I weep for grief because he has been drawn by lot as the victim of the rakshasas." "Weep no more", said Rasalu "and keep your son, for he will encounter the rakshasas." Ac-

cordingly Rasalu offered to take the place of the victim and went forth to meet the seven demons. He boldly attacked them and killed them all, except Thera, who is said to be still a live in a cavern of Gandgarh. This legend General Cunningham identifies with the Buddhist legend of Sakay's offering of his body to appease the hunger of seven tiger cubs. The scene of this legend is placed by Hiwen Tsang 33 miles to the south-east of Taxila, which is the exact bearing and distance of Mankia Ia from the mined city near Shahdheri.

KHẢO VỀ TÊN GỌI SA-MÔN, BÀ-LA-MÔN VÀ NHỮNG PHẨM TÍNH CỦA BÀ-LA-MÔN TRONG PHẬT ĐIỂN

*Thực hành thiền thế tục, chung cuộc không giải thoát.
Đạo diệt tận không thành, nên vương vào ngũ dục.
Củi hết lửa sẽ tắt, không rễ, cành không sanh.
Thạch nữ không hoài thai, La-hán lậu dứt sạch¹.*



Trong kinh điển Phật giáo, danh xưng Sa-môn, Bà-la-môn có tần suất xuất hiện rất cao và mang nhiều nghĩa khác nhau tùy theo ngữ cảnh. Có những trường hợp các danh xưng này chuyên chở ý nghĩa tích cực hoặc ngược lại. Tính đa nghĩa, tùy biến của hợp ngữ Sa-môn, Bà-la-môn đôi khi tạo nên những ngộ nhận không đúng về Phật giáo và cả Ấn giáo.

Nhằm tìm lại thực nghĩa và các nghĩa phái sinh của tên gọi Sa-môn, Bà-la-môn cũng như góp phần biện giải những cách hiểu chưa đúng về những danh từ này; đồng thời chỉ rõ những trị nhân bản tinh khôi của Ấn giáo ở thời kỳ đầu và tầm cao trí tuệ của Đức Phật... là những vấn đề trọng yếu sẽ được trình bày trong chuyên khảo này.

1. TỪ NGUYÊN VÀ KHÁI NIỆM

1.1. Sa-môn (śramaṇa: श्रमण)

Trước hết, Sa-môn (śramaṇa) là một thuật ngữ quan trọng trong lịch sử tôn giáo ở Ấn Độ cổ đại. Thuật ngữ này bắt nguồn từ căn động từ √śram (श्रम्), nghĩa là trở nên mệt mỏi (*become weary*)², hoặc quá chán nản để làm

bất cứ điều gì (*be tired of doing anything*)³. Theo từ điển Phạn ngữ, Sa-môn (*śramaṇa*) là người chuyên cần (*making effort*)⁴, hoặc là kẻ tinh chuyên tu khổ hạnh, một bậc khổ tu (*one who performs acts of mortification, ascetic*)⁵.

Thứ hai, kinh *Trường A-hàm*⁶, trong những chuyện xuất cung du ngoạn, thái tử Tất-đạt-da (*Siddhattha*) đã phát hiện ra bốn dấu hiệu (*cattāri nimittāni*) quan trọng trong đời sống nhân sinh và một trong số chúng chính là hình ảnh của vị Sa-môn qua định nghĩa ban đầu của người hầu Xa-nặc: *Sa-môn là người xa lìa ân ái, xuất gia học đạo, chế ngự các căn, không nhiễm mê ngoại dục, có tâm từ đối với hết thảy, không làm tổn hại vật gì, gặp khổ cũng không buồn, gặp vui cũng không mừng, hay nhẫn như đất, nên gọi là Sa-môn* (Tuệ Sỹ, dịch)⁷.

Thứ ba, Sa-môn (*śramaṇa*) là một thuật ngữ đã tồn tại trước khi Phật giáo ra đời. Thuật ngữ này được nhiều tôn giáo sử dụng để chỉ cho các bậc xuất gia, từ bỏ đời sống thế tục. Luật tạng của bộ phái Tát-bà-đa (薩婆多) ghi nhận rằng: *hết thảy hàng ngoại đạo xuất gia đều gọi là Sa-môn* (一切外道出家皆名沙門)⁸.

Như vậy, Sa-môn (*śramaṇa*) là một khái niệm chỉ chung cho hàng xuất gia ở Ấn Độ cổ đại mà trong đó có cả Phật giáo.

1.2. Bà-là-môn (*brāhmaṇa* (ब्राह्मण))

Trước hết, Bà-là-môn (*brāhmaṇa*) là một bậc thanh tịnh về huyết thống. Tính nghiêm khắc về huyết thống được

kinh *Tăng Chi* (A.iii,223) ghi nhận: *Vị Bà-la-môn thiện sanh cả từ mẫu hệ và phụ hệ, huyết thống thanh tịnh cho đến bảy đời tổ phụ, không một vết nhơ nào, một dèm pha nào về vấn đề huyết thống thọ sanh*⁹. Ngay từ thuở xưa, quy định này đã được thể chế hòa bằng luật Manu (manusmṛti: मनुस्मृति. III.4)¹⁰, thể hiện qua việc cưới một cô vợ có cùng đẳng cấp (sajāti सजाति)¹¹.

Thứ hai, là một bậc thông đạt có khả năng trì tụng kinh điển Vệ-đà¹². Kinh *Tăng Chi* ghi: *là nhà phúng tụng, nhà trì chú, thông hiểu ba tập Vedā với danh nghĩa, lễ nghi, ngữ nguyên, chú giải và lịch sử truyền thống là thứ năm, thông hiểu ngữ pháp và văn phạm, biện tài về thuận thế (tự nhiên học) và tướng của vị Đại nhân*¹³. Tương tự, luật Manu (manusmṛti: मनुस्मृति. III.1) cũng quy định rằng: *Phải học tập ba bộ Vệ-đà dưới sự hướng dẫn của một bậc Thầy với thời gian là 36 năm*¹⁴, hoặc phân nửa thời gian đó, hoặc một phần tư, hay cho đến khi thông thuộc hoàn toàn¹⁵.

Thứ ba, cuộc đời của một vị Bà-la-môn (brāhmaṇa) phải trải qua bốn giai đoạn (āśramas: आश्रम) theo luật Manu (manusmṛti: मनुस्मृति). **Thứ nhất** là giai đoạn học tập kinh điển Vệ-đà như đã nói trên. Thuật ngữ gọi là giai đoạn Học tập (brahmacārin: ब्रह्मचारिन्). Người học trò trong giai đoạn này gọi là māṇava (मानव), ở Hán tạng gọi là Ma-nạp (摩納)¹⁶, là vị Bà-la-môn trẻ tuổi. **Thứ hai**, sau khi học xong, trải qua một nghi lễ, gọi là Samāvartana (समावर्तन)¹⁷, thì được trở về nhà, lập gia đình và sống bình thường như bao con người khác. Giai đoạn này, thuật ngữ gọi là giai đoạn Gia chủ (grihastha: गृहस्थ). **Thứ ba**,

giai đoạn ba của cuộc đời được mở đầu bằng những dấu hiệu sinh động theo ghi nhận của luật Manu (VI.2): *Khi người gia chủ nhận thấy da dễ nhăn nheo, tóc đã điểm bạc và con cái đã sinh con thì đó là lúc anh ta nên trở vào rừng ẩn tu*¹⁸. Thuật ngữ gọi là giai đoạn Ẩn cư sơn lâm (vānaprasthā: वानप्रस्था). **Thứ tư**, luật Manu (VI.33) ghi: *Sau khi vượt qua giai đoạn thứ ba là sống trong rừng, anh ta sẽ sống như một nhà khổ hạnh (ascetic) trong suốt thời kỳ thứ tư của cuộc đời, sau khi từ bỏ mọi dính mắc của thế giới vật chất*¹⁹. Không những vậy, luật Manu (VI.37) còn ghi: *một vị đã được quán đảnh, sẽ tìm kiếm sự giải thoát tối hậu không phải do nghiên cứu kinh điển Vệ-đà, cũng không phải do sinh đượ con trai, hoặc do cúng dường tế tự, mà do sự tịch lặng (sinks downwards)*²⁰. Trong giai đoạn thứ tư này, nếu như nỗ lực tu tập, sẽ hoạch đắc nhiều kết quả tối thắng. Điều này, kinh Tăng Chi ghi:

Sau khi giao lại tài sản Đạo sư, cho bậc Đạo sư, sau khi cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà sa, vị ấy xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Vị ấy xuất gia như vậy, biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ, cũng vậy, phương thứ hai, cũng vậy, cũng vậy phương thứ ba, cũng vậy phương thứ tư. Như vậy cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với từ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Với tâm câu hữu với bi... với hỷ... với xả. Cũng vậy phương thứ hai, cũng vậy phương thứ ba, cũng vậy phương thứ tư. Như vậy cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy

an trú biến mãn với tâm câu hữu với xả, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Vị ấy, sau khi tu tập bốn phạm trú này, khi thân hoại mạng chung, được sanh thiện thú Phạm thiên giới²¹.

Như vậy, trong phần lớn các trường hợp, tên gọi Bà-là-môn (brāhmaṇa) nhằm để chỉ cho một giai tầng đặc biệt ở Ấn Độ thời cổ đại, với những tiêu chí được cho là trong sạch và thanh tịnh, trong đời sống tại gia cũng như sau khi thành tựu mục tiêu tối hậu là được sanh về Phạm Thiên giới. Do vậy, khi phiên âm sang Hán tạng có lúc được dịch là Phạm-chí (梵志)²². Đặc biệt, người sống ở giai tầng đó phải tuân theo những cổ tục cũng như phải kiện toàn những phẩm hạnh cần thiết được quy định rõ trong kinh điển Vệ-đà và các kinh thư liên quan.

2. THỰC TRẠNG SA-MÔN, BÀ-LÀ-MÔN THỜI PHẬT VÀ PHẨM HẠNH VỐN CỐ

2.1. Thực trạng đạo đức của Bà-la-môn thời Phật

Trong thời Đức Phật, đã có nhiều dấu hiệu cho thấy phẩm hạnh đạo đức của tầng lớp Bà-là-môn (brāhmaṇa) đã xuống cấp đến mức báo động. Trong kinh *Sa-môn quả*, Đức Phật đã chỉ ra mười bảy dấu hiệu cho thấy các vị Bà-là-môn (brāhmaṇa) thời Ngài đã đi quá xa so với những nguyên tắc đạo đức do tổ tiên của họ để lại.

Chẳng hạn, đối với các vị Bà-là-môn (brāhmaṇa) thân tuy xuất gia, được thọ nhận vật dụng từ tín thí, nhưng các vị

này đã làm thương tổn cỏ cây; tích lũy nhiều vật dụng của cải; đam mê du hí; tham gia cờ bạc; sắm sửa tiện nghi; trang sức và trang điểm; ưa thích tạp thoại; bàn luận tranh chấp; môi giới lọc lừa; tà hạnh và tà mạng... Thậm chí, chỉ vì xin năm trăm đồng tiền mà không được đáp ứng, một vị Bà-là-môn (brāhmaṇa) am tường về chú thuật sẵn sàng niệm chú để người bạn đồng tu đầu bị vỡ thành bảy mảnh (Sn.190).

Không những vậy, đối với các vị Bà-là-môn (brāhmaṇa) khi còn ở tại gia thì phẩm tính đạo đức xem ra khá tệ hại. Chỉ xét riêng việc quan hệ nam nữ, đã bộc lộ nhiều dấu hiệu suy bại qua đoạn kinh *Tăng Chi* (A.iii,221):

1. Có năm cựu Bà-la-môn pháp này, này các Tỷ-kheo, nay được thấy giữa các con chó (soạ – người viết chú), không được thấy giữa các Bà-la-môn. Thế nào là năm?

2. Thuở xưa, này các Tỷ-kheo, các nam Bà-la-môn chỉ đi đến nữ Bà-la-môn, không đến phi nữ Bà-la-môn. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các nam Bà-la-môn đi đến nữ Bà-la-môn, cũng đi đến phi nữ Bà-la-môn. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các con chó được chỉ đi đến con chó cái, không đi đến không phải con chó cái. Đây là cựu Bà-la-môn pháp thứ nhất, này các Tỷ-kheo, nay chỉ được thấy giữa các loài chó, không thấy được giữa các Bà-la-môn.

2. Thuở xưa, này các Tỷ-kheo, các nam Bà-la-môn chỉ đi đến nữ Bà-la-môn trong thời có thể thụ thai, không có đi trong thời kỳ không thể thụ thai. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các nam Bà-la-môn đi đến nữ Bà-la-môn trong thời có thể thụ thai và cũng trong thời không thể thụ thai. Ngày nay,

này các Tỷ-kheo, các con chó đực chỉ đi đến con chó cái trong thời có thể thụ thai, không đi đến trong thời kỳ không thể thụ thai. Đây là cữu Bà-la-môn pháp thứ hai, này các Tỷ-kheo, nay chỉ được thấy giữa các loài chó, không thấy được giữa các Bà-la-môn.

4. Thuở xưa, này các Tỷ-kheo, các nam Bà-la-môn không mua, không bán nữ Bà-la-môn cọng trú trong tình tương ái, tiếp tục trong sự thuận hòa. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các nam Bà-la-môn mua và bán nữ Bà-la-môn, cọng trú trong tình tương ái, tiếp tục trong sự thuận hòa. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các con chó đực không mua, không bán con chó cái cọng trú trong tình tương ái, tiếp tục trong sự thuận hòa. Đây là cữu Bà-la-môn pháp thứ ba, này các Tỷ-kheo, nay chỉ được thấy giữa các loài chó, không thấy được giữa các Bà-la-môn.

5. Thuở xưa, này các Tỷ-kheo, các Bà-la-môn không cất chứa tài sản, ngũ cốc, bạc và vàng. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các Bà-la-môn cất chứa tài sản, ngũ cốc, bạc và vàng. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các loài chó không cất chứa tài sản, ngũ cốc, bạc và vàng. Đây là cữu Bà-la-môn pháp thứ tư, này các Tỷ-kheo, nay chỉ được thấy giữa các loài chó, không được thấy giữa các Bà-la-môn.

6. Thuở xưa, này các Tỷ-kheo, các Bà-la-môn vào buổi chiều tìm đồ ăn buổi chiều, vào buổi sáng tìm đồ ăn buổi sáng. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các Bà-la-môn ăn cho đến no nê thỏa bụng, rồi lấy các đồ ăn còn lại và mang đi. Ngày nay, này các Tỷ-kheo, các con chó, vào buổi chiều

tìm đồ ăn buổi chiều, vào buổi sáng tìm đồ ăn buổi sáng. Đây là cữu Bà-la-môn pháp thứ năm, này các Tỷ-kheo, nay chỉ được thấy giữa các loài chó, không được thấy giữa các Bà-la-môn²³.

Từ thực tế âm đạm này, nhiều bậc trưởng lão Bà-la-môn mong muốn tìm lại những giá trị thánh thiện xưa cũ, gọi là cữu pháp Bà-la-môn.

2.2. Những phẩm hạnh cơ bản của Bà-la-môn

Từ sự thỉnh cầu của các vị trưởng lão Bà-la-môn được ghi lại trong kinh tập qua bài kinh *Kinh Pháp Bà-la-môn* (Sn.50), Đức Phật đã tuần tự chỉ rõ những phẩm hạnh vốn có của các vị Bà-la-môn thời xưa qua những vần kệ sau:

*284. Các ần sĩ thời xưa,
Chế ngự, sống khắc khổ,
Bỏ năm dục trưởng dưỡng,
Hành lý tướng tự ngã.*

*285. Phạm chí, không gia súc,
Không vàng bạc lúa gạo,
Học hỏi là tài sản,
Họ che chở hộ trì,
Kho tàng tối thượng ấy.*

*286. Đồ ăn được sửa soạn,
Được đặt tại ngưỡng cửa,
Vói lòng tin, họ soạn
Đề cúng bậc Thánh cầu.*

287. Vói vải mặc nhiều màu,

Với giường nằm trú xứ,
Từ quốc độ giàu có,
Họ đánh lễ Phạm chí.

288. Không bị ai xâm phạm
Là Phạm chí thời ấy,
Không bị ai chiến hại,
Họ được pháp che chở,
Không ai ngăn chận họ,
Tại ngưỡng cửa gia đình.

289. Từ trẻ đến bốn tám,
Các Phạm chí thời xưa,
Họ sống hành Phạm hạnh,
Tâm cầu minh và hạnh.

290. Các vị Bà-la-môn,
Không đến giai cấp khác,
Không mua người làm vợ,
Chung sống trong tình thương,
Họ đi đến với nhau,
Trong niềm hoan hỷ chung.

291. Ngoại trừ thời gian ấy,
Thời có thể thụ thai,
Là người Bà-la-môn,
Không đi đến giao cấu.

292. Họ tán thán Phạm hạnh,
Giới, học thức, nhu hòa,
Khắc khổ và hòa nhã,
Bất hại và nhẫn nhục.

293. Vị tối thắng trong họ,

Là Phạm thiên, nỗ lực,
 Vị ấy không giao hợp,
 Cho đến trong cơn mộng.

294. Ở đời, bậc có trí,
 Học theo hạnh vị ấy,
 Họ tán thán Phạm hạnh,
 Giới đức và nhẫn nhục.

295. Họ xin cơm, sàng tọa,
 Vải mặc, bơ và dầu,
 Thâu nhiếp thật đúng pháp,
 Họ tổ chức tế tự,
 Trong lễ tế tự ấy,
 Họ không giết bò cái.

296. Như mẹ và như cha,
 Như anh, như bà con,
 Bò là bạn tối thượng,
 Từ chúng, sanh được vị.

297. Bò cho ăn, cho súc,
 Cho dung sắc, cho lạc
 Biết được lợi ích này,
 Họ không giết hại bò.

298. Họ đoan trang thân lớn,
 Có dung sắc, danh xưng,
 Bản tánh là nhiệt tình,
 Trong hành thiện dứt ác,
 Họ còn sống ở đời,
 Dân chúng hưởng an lạc²⁴.

Có thể nói, theo kinh *Subha*, thuộc kinh *Trung Bộ*²⁵

và bản kinh tương đương ở Hán tạng, kinh *Anh-vũ*²⁶, phẩm hạnh cơ bản của một vị Bà-la-môn có thể khái quát thành năm yếu tố, gồm: 1. Chân thực (hay Chân đế: Sacca: 真諦); 2. Khổ hạnh (Tapa: 熱行); 3. Phạm-hạnh (Brahmacariyā: 梵行); 4. Tụng đọc (Ajjhena: 誦習). 5. Thí xả (Cāga: 苦行).

Đặc biệt, chân-đế (Sacca: 真諦) theo giáo nghĩa của Bà-la-môn có một ý nghĩa hết sức đặc biệt. Theo kinh *Tăng Chi* (A.ii,176), có ba chân-đế theo quan điểm của Bà-la-môn, gồm:

Thứ nhất, “Tất cả loài hữu tình không được làm hại”.

Thứ hai, “Mọi dục là vô thường, khổ, chịu sự biến hoại”.

Thứ ba, “Tất cả hữu là vô thường, khổ, chịu sự biến hoại”²⁷.

Về phương diện giới luật, có bốn giới quan trọng mà một vị Bà-la-môn cần phải tuân hành. Theo kinh *Ma-đăng-già*, có bốn giới trọng, nếu phạm thì bị xem như là cực ác, không phải là Bà-la-môn, bao gồm:

*Thứ nhất, không được sát hại Bà-la-môn. Thứ hai, không được thông dâm với vợ của thầy. Thứ ba, không được trộm cắp vàng bạc. Thứ tư, không được uống rượu*²⁸.

Bốn giới trọng này với một vài thay đổi về trật tự còn được đề cập trong *Tát-bà-đa-tỳ-ni-Tỳ-bà-sa* (薩婆多毘尼毘婆沙), quyển 2²⁹; kinh *Phật khai giải Phạm-chí A-bạt* (佛開解梵志阿毘經)³⁰; kinh *Xá-đầu-gián thái tử nhị thập bát tú* (舍頭諫太子二十八宿經)³¹.

Có thể nói, một vị Bà-la-môn sống đúng theo giới luật,

sẽ thủ đắc những giá trị đặc thù về phương diện tâm linh.

3. QUẢ VỊ TU CHỨNG CỦA BÀ-LÀ-MÔN VÀ QUAN ĐIỂM CỦA ĐỨC PHẬT

Theo truyền thống đạo đức được thể chế hóa bằng luật định, tầng lớp Bà-la-môn rất siêng năng tu tập trong giai đoạn ẩn cư sơn lâm. Kinh *Trường Bộ* ghi:

Các vị ấy loại bỏ các ác, bất thiện pháp, tức là Brāhmanà (Bà-la-môn), và chữ Brāhmanà là danh từ đầu tiên được khởi lên. Những vị này lập lên những chòi bằng lá tại các khu rừng và tu thiền trong những nhà chòi bằng lá ấy. Đối với họ, than đở được dập tắt, khói được tiêu tan, cối và chày rơi ngã nghiêng, buổi chiều lo buổi ăn chiều, buổi sáng lo buổi ăn sáng; họ đi vào làng, vào thị xã, vào kinh đô để khát thực. Khi họ xin được đồ ăn rồi, họ lại vào các chòi lá trong các khu rừng để tu thiền³².

Nhờ kiểm thúc tự thân và miên mật thiền định, một vài vị trong số họ đã thành tựu tứ thiền kinh *Phúng Tụng* đặc tả trạng thái tứ thiền mà một vị Tỳ-kheo trải qua:

Ở đây, vị Tỳ-kheo ly dục, ly ác pháp chứng và trú thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tầm, với tứ. Diệt tầm và tứ, chứng và trú thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và an trú thiền thứ ba. Xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm

*thanh tịnh.*³³

Sau khi thành tựu tứ thiên, sẽ chứng đắc ngũ thông với những năng lực như:

Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, bình thản như vậy, Tỷ-kheo dẫn tâm, hướng tâm đến các thần thông. Vị ấy chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân; hiện hình, biến hình đi ngang qua vách, qua tường, qua núi như đi ngang hư không; độn thổ, trôi lên ngang qua đất liền, như ở trong nước; đi trên nước không chìm như trên đất liền; ngồi kiết già đi trên hư không như con chim; với bàn tay, chạm và rờ Mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thần như vậy; có thể tự thân bay đến cõi Phạm thiên.

Với Đức Phật, con đường tu tập thực hành tứ thiên, chứng đắc ngũ thông, sanh Phạm Thiên giới không có gì xa lạ, như người sinh trưởng ở làng Nalakara tất sẽ biết rõ con đường dẫn đến Nalakara. Rõ ràng hơn, Ngài đã khẳng định:

Khi được hỏi về Phạm Thiên giới, hay về con đường đưa đến Phạm Thiên giới, Như Lai không phân vân hay ngập ngừng. Và này Thanh niên Bà-la-môn, Ta biết Phạm Thiên giới và con đường đưa đến Phạm Thiên giới, và Ta cũng biết phải thành tựu như thế nào để được sanh vào Phạm Thiên giới³⁴.

Trong một trường hợp khác, sau khi được ngài Xá-lợi-phất (Sāriputta) hướng dẫn tu tập theo tứ Phạm-trú (catasso appamaññāyo), Bà-la-môn Dhānañjāni nương đó tu tập

và sanh lên cảnh giới Phạm Thiên³⁵. Trường hợp này Đức Phật có quở trách ngài Xá-lợi-phất (Sāriputta), không phải vì việc trợ giúp này mà do Bà-la-môn Dhānañjāni hội đủ nhiều điều kiện để sanh vào những cảnh giới cao hơn.

Bằng tuệ giải thoát siêu thế, Đức Phật nhận thấy rằng, con đường truyền thống mà các vị Bà-la-môn đi qua tuy đạt được những sở đắc thù thắng, nhưng do căn bản phiền não vẫn còn nên đã bộc lộ những hạn chế nhất định. Đức Phật khẳng định (*A.iv, 428*): “Vị này vẫn còn bị hạn chế trong thế giới, vị này chưa xuất ly khỏi thế gian”³⁶. Tương tự, trong kinh *Makhādeva*, Đức Phật dạy rằng: *truyền thống tốt đẹp ấy không đưa đến yểm ly, ly tham, đoạn diệt, tịch tịnh, thượng trí, giác ngộ*.

Từ thực tế các cao đệ của Đức Phật như ngài Xá-lợi-phất, tôn giả Mục-kiền-liên đều đi qua con đường thành tựu tứ thiên, chứng đạt thần thông nhưng đã không dừng lại ở đó. Rõ ràng hơn cả là vị Phạm-chí Lộc-đầu (鹿頭梵志), chỉ cần gõ vào đầu lâu thì sẽ biết kẻ kia chết do vì đầu và nơi chôn sẽ thác sanh về, tuy nhiên không thể biết được tâm của một vị A-la-hán sau khi nhập Niết-bàn³⁷. Trường hợp Đề-bà-đạt-đa là minh chứng sống động về những giới hạn tâm linh tương tự như các vị Bà-la-môn đã chứng đạt. Vì lẽ, dù thành tựu Tứ thiên, sở đắc thần thông, nhưng do bị chi phối bởi tham dục nên tôn giả Đề-bà-đạt-đa đã đánh mất thần thông và từng bước chìm dần trong hố sâu tội lỗi³⁸.

Có thể nói, dù thành tựu tứ thiên khi theo Bà-la-môn pháp nhưng nếu không tu lên những bậc cao hơn thì sẽ bị

đọa lạc, như bài kệ của tôn giả Tượng-Xá-lợi-phất (象舍利弗) trong kinh *Tăng-nhất-a-hàm*:

*Thực hành thiên thể tục, chung cuộc không giải thoát./
Đạo diệt tận không thành, nên vương vào ngũ dục./ Củi hết
lửa sẽ tắt, không rẫy, cảnh không sanh./ Thạch nữ không
hoài thai, La-hán lậu dứt sạch³⁹.*

4. VÀI TRƯỜNG HỢP LƯU Ý VỀ THUẬT NGỮ SA-MÔN, BÀ-LA-MÔN TRONG KINH ĐIỂN

Trong kinh điển Phật giáo, các thuật ngữ Sa-môn, Bà-la-môn và Phạm-chí thường được sử dụng lẫn lộn, đôi khi nhằm chỉ cho các đạo sĩ Bà-la-môn và có lúc nhằm chỉ cho Đức Phật và các vị Thánh giả A-la-hán. Về phương diện văn bản, tên gọi Sa-môn, Bà-la-môn đi liền nhau trên bi ký số IV của vua A-dục, dường như chỉ cho hai đại diện tôn giáo lớn nhất thời bấy giờ là Phật giáo và Ấn giáo⁴⁰.

Trước hết, trong giai đoạn đầu khi mới thành đạo, Đức Phật thường tự nhận mình là một vị đại Sa-môn hoặc là một vị đại Bà-la-môn, hoặc Phạm-chí. Cần phải thấy rõ tính chất của danh từ gắn với từng giai đoạn lịch sử⁴¹.

Trong kinh *Phật tự thuyết*, một vị Tỳ-kheo đã hỏi Đức Phật:

- Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, là Bà-la-môn, và có bao nhiêu pháp, tác thành Bà-la-môn?

Rồi Thế Tôn sau khi hiểu biết ý nghĩa này, ngay trong lúc ấy, nói lên lời cảm hứng này:

*Sau khi loại ác pháp,
Ai thường hành chánh niệm,
Kiết sử đoạn, giác ngộ,
Nhưng vị ấy ở đời,
Thật là Bà-la-môn.*

Như vậy, một vị Bà-la-môn đã đoạn trừ hết phiền não và giác ngộ thì được gọi là Bà-la-môn, tương đương một vị Thánh giả A-la-hán.

Thứ hai, trên một phương diện khác, xét về bản chất, đời sống tại gia cũng như xuất gia của các đạo sĩ Bà-la-môn nếu như tuân giữ theo giới luật thì chứa đựng nhiều giá trị nhân văn, tạo nên truyền thống tốt đẹp mà Đức Phật đã từng ca ngợi. Do vậy, đôi khi Đức Phật tán thán Bà-la-môn như chính thực Bà-la-môn. Điều này được khẳng định rõ ràng hơn trong kinh *Trung A-hàm*⁴²:

Thế nào gọi là “Sa-môn”? Là người đã đình chỉ các pháp ác bất thiện, các lậu ô uế, là gốc rễ của sự hữu trong tương lai, là sự phiền nhiệt, là nhân của khổ báo, của sanh lão bệnh tử. Đó gọi là Sa-môn.

Thế nào gọi là “Phạm chí”? Là người xa lìa các pháp ác, pháp bất thiện, các lậu ô uế mà là gốc rễ của sự hữu trong tương lai, là sự phiền nhiệt, là nhân của khổ báo, của sanh lão bệnh tử. Đó gọi là Phạm chí. (Tuệ Sĩ, dịch)⁴³.

Cần lưu ý rằng, Sa-môn hay Phạm-chí chỉ mới đạt được ngưỡng *đình chỉ* (息止) và *xa lìa* (遠離) ác pháp nên chính là Sa-môn, Bà-la-môn của Ấn giáo.

Tương tự, trong kinh *Pháp Cú*, có những đoạn ca ngợi tâm thể ẩn cư ly dục, ly bất thiện pháp, hành bất hại tương tự như hành hoạt của một vị Bà-la-môn, Phạm chí Ấn giáo. Cụ thể, kinh *Pháp Cú* ghi:

*Tâm trút bỏ pháp ác
Giống như rấn thay da
Dục chẳng làm sa đà
Là xứng danh phạm chí⁴⁴.*

Hoặc:

*Bỏ gây gộc, vũ khí
Tâm ý không hại ai
Chẳng tổn hại muôn loài
Là xứng danh phạm chí⁴⁵. (Thích Nguyên Hùng, dịch)*

Có thể nói, với bốn trọng giới của Bà-la-môn như không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm và không uống rượu cùng với những thiết chế nghiêm ngặt về một đời sống thanh cao của Bà-la-môn theo luật Manu (manusmṛti: मनुस्मृति), quả đúng như Đức Phật đã từng tán thán:

*Họ còn sống ở đời,
Dân chúng hưởng an lạc⁴⁶
(Yāva loke avattimsu,
sukhamedhitthayaṃ pajā (Sn. 50)⁴⁷*

5. KẾT LUẬN

Có những thuật ngữ đặc thù được sử dụng với những nghĩa khác nhau, tùy theo cách hiểu của mỗi tôn giáo. Khái

niệm Sa-môn, Bà-la-môn là những trường hợp như vậy. Việc hiểu không đầy đủ về khái niệm này sẽ dẫn đến những hệ luận sai lầm nghiêm trọng.

Xét về nguồn cội, Bà-la-môn là một cộng đồng dân cư với những nguyên tắc sống thanh sạch, có trách nhiệm, với lý tưởng vươn tới một cảnh giới tự tại an nhiên, vô dục như Phạm thiên. Hiện thực cuộc sống cũng như lý tưởng hướng về của Bà-la-môn giáo thời kỳ đầu đúng nghĩa với nguyên ngữ Phạm-hạnh (brahmacariyā).

Trong giai đoạn đầu của quá trình hoằng hóa, Đức Phật đã vận dụng những thuật ngữ có sẵn như Sa-môn, Bà-la-môn để nói về Ngài và chỉ cho các bậc đệ tử A-la-hán nhưng có những thay đổi cần thiết về nội dung. Nói cách khác, Đức Phật đã tái định nghĩa danh từ Sa-môn, Bà-la-môn bằng cách chuyển tải một chất liệu mới, chất liệu vô lậu giải thoát vào những danh xưng này.

Theo nhịp vận hành của lịch sử, Bà-la-môn với tư cách là một tôn giáo ở thời Đức Phật đã bộc lộ những dấu hiệu suy tàn. Quá trình tha hóa ngày càng gia tăng khi các vị Bà-la-môn ở thời Phật không hiểu rõ về nguồn gốc thủy tổ, không giữ được phẩm hạnh vốn có, ngay cả việc tế tự cũng thực hành sai lệch so với pháp cụ truyền, chưa kể đến những thủ pháp thấp hèn nhằm phương hại thanh danh Phật giáo. Do vậy, tên gọi Bà-la-môn ở thời kỳ này thường gắn với những giá trị tiêu cực, hủ bại.

Như vậy, trong kinh điển Phật giáo, tùy theo ngữ cảnh xuất hiện mà tên gọi Sa-môn, Bà-la-môn được hiểu theo ba

khuyñn hướng. Thứ nhất, chỉ cho những phẩm tính trong sạch của Bà-la-môn giáo thời kỳ đầu. Thứ hai, biểu thị cho Đức Phật và các bậc thánh giả A-la-hán. Thứ ba, dùng để xác định một mảng tối, tiêu cực trong hành hoạt của một bộ phận tu sĩ Bà-la-môn.

CHÚ THÍCH

¹ 大正藏第 02 冊 No.0125 增壹阿含經, 卷第四十六, 四. Nguyên văn: 遊於世俗禪, 至竟不解脫, 不得滅盡跡, 復習於五欲. 無薪火不燃, 無根枝不生, 石女無有胎, 羅漢不受漏.

² M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield, VA: Nataraj Books, 2014, p.1096.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ 大正藏第 01 冊 No.0001 長阿含經, 卷第一, 大本經. Nguyên văn: 沙門者, 捨離恩愛, 出家修道, 攝御諸根, 不染外欲, 慈心一切, 無所傷害, 逢苦不感, 遇樂不欣, 能忍如地, 故號沙門.

⁷ *Trường A-hàm*, tập 1, Tuệ Sỹ dịch và chú. NXB. Phương Đông, 2008, tr.50.

⁸ 大正藏第 23 冊 No. 1440 薩婆多毘尼毘婆沙, 卷第七.

⁹ *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.804.

¹⁰ Sacred Books of the East, Volume 25. George Bühler, trans. p.75. Cf: *a twice-born man shall marry a wife of equal caste who is endowed with auspicious (bodily) marks*

¹¹ M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Nataraj Books, 2014, p.1131.

¹² M.Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*. Springfield,VA: Na-

taraj Books, 2014, p.741. Cf: One who knows and repeats the Vedas.

¹³ *Kinh Tạng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.804.

¹⁴ Kinh *Doṇabrāhmaṇasuttam* ở văn hệ Pāli ghi nhận khoảng thời gian này là 48 năm: *aṭṭhacattālisavassāni*. Tư liệu Hán tạng cũng tương tự: 行童真梵行四十八年. Xem tại, 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第四十, 頭那經.

¹⁵ Sacred Books of the East, Volume 25. George Bühler, trans. p.74. Cf: *The vow (of studying) the three Vedas under a teacher must be kept for thirty-six years, or for half that time, or for a quarter, or until the (student) has perfectly learnt them.*

¹⁶ 大正藏第 54 冊 No. 2131 翻譯名義集, 一.

¹⁷ Sacred Books of the East, Volume 25. George Bühler, trans p. 75.

¹⁸ Sacred Books of the East, Volume 25. George Bühler, trans. p.198. Cf: *When a householder sees his (skin) wrinkled, and (his hair) white, and the sons of his sons, then he may resort to the forest.*

¹⁹ Ibid. p. 204-205. Cf: *But having thus passed the third part of (a man's natural term of) life in the forest, he may live as an ascetic during the fourth part of his existence, after abandoning all attachment to worldly objects.*

²⁰ Ibid. p. 205. Cf: *A twice-born man who seeks final liberation, without having studied the Vedas, without having begotten sons, and without having offered sacrifices, sinks downwards.*

²¹ *Kinh Tạng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.805-806.

²² 大正藏第 54 冊 No. 2130 翻梵語, 卷第三. Nguyên văn: 梵志舊譯曰. 梵者淨. 案梵志是此問語. 非外國音. 梵是訓淨. 如猶寂訓靜. 非異國音. 聲論者云. 外國呼梵為婆羅摩. 呼志為婆他刺.

²³ *Kinh Tạng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 803-804

²⁴ *Kinh Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu, dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 392-394. Kinh *Hán tạng tương đương*: 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第三十九, 梵波羅延經.

²⁵ Kinh *Trung Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 1012, tr. 253-254.

²⁶ *Trung A-hàm*, tập 3, Tuệ Sỹ dịch và chú, NXB. Phương Đông, 2009, tr.1573.

²⁷ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 524-526. Hán tạng tương đương: 大正藏第 02 冊 No. 0099 雜阿含經, 卷第三十五, 九七二.

²⁸ 大正藏第 21 冊 No. 1300 摩登伽經, 卷上. Nguyên văn: 婆羅門法. 犯四種罪. 名為極惡. 非婆羅門. 何等為四. 一者殺害諸婆羅門. 二婬師妻. 三者盜金. 四者飲酒. 唯此四惡. 名之為罪.

²⁹ Nguyên văn: 外道亦制四重: 一不婬師婦、二不盜金、三不殺婆羅門、四不飲白酒.

³⁰ Nguyên văn: 不得殺人, 殺牛, 不得盜金銀, 不婬師家及弟子婦, 不得飲酒.

³¹ Nguyên văn: 不盜金飲酒. 不為犯師婦. 無害諸梵志. 是為四句法.

³² Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr.554-555.

³³ Kinh *Trường Bộ*, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2013, tr. 653.

³⁴ Kinh *Trung Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 1012, tr. 261.

³⁵ Kinh *Trung Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 1012, tr.225-235.

³⁶ Kinh *Tăng Chi Bộ*, tập 2, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 500-502.

³⁷ 大正藏第 02 冊 No.0125 增壹阿含經, 卷第二十, 四. Xem thêm, Trưởng lão Tăng kệ, Vangisa. *Tích truyện Pháp Cú*, phẩm Bà-la-môn.

³⁸ Kinh *Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr.110-111.

³⁹ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第四十六, 四. Nguyên văn: 遊於世俗禪, 至竟不解脫, 不得滅盡跡, 復習於五欲. 無

薪火不燃, 無根枝不生, 石女無有胎, 羅漢不受漏。

⁴⁰ Cunningham, Alexander. *Corpus Inscriptionum Indicarum: Inscriptions of Asoka*. Vol. I. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing. 1877. p.69.

⁴¹ 大正藏第 02 冊 No. 0125 增壹阿含經, 卷第二十五. Nguyễn Văn: 如來成佛未久, 眾人稱號名大沙門。

⁴² 大正藏第 01 冊 No. 0026 中阿含經, 卷第四十八, 馬邑經. Nguyễn Văn: 云何沙門? 謂息止諸惡不善之法, 諸漏穢污, 為當來有本, 煩熱苦報, 生, 老, 病, 死因, 是謂沙門。云何梵志? 謂遠離諸惡不善之法, 諸漏穢污, 為當來有本, 煩熱苦報, 生, 老, 病, 死因, 是謂梵志。

⁴³ *Trung A-hàm*, tập 4, Tuệ Sỹ dịch và chú, NXB. Phương Đông, 2009, tr.1934-1935.

⁴⁴ *Kinh Pháp cú Bắc truyền*, Thích Đồng Ngộ-Thích Nguyên Hùng, dịch, NXB. Tôn giáo, 2017, tr. 171. Nguyên tác Hán tạng: 大正藏第 04 冊 No. 0210 法句經, 卷下. Nguyên tác: 心棄惡法, 如蛇脫皮, 不為欲污, 是謂梵志。

⁴⁵ *Kinh Pháp cú Bắc truyền*, Thích Đồng Ngộ-Thích Nguyên Hùng dịch, NXB. Tôn giáo, 2017, tr. 171. Nguyên tác Hán tạng: 大正藏第 04 冊 No. 0210 法句經, 卷下. Nguyên tác: 棄放活生, 無賊害心, 無所憍惱, 是謂梵志。

⁴⁶ *Kinh Tiểu Bộ*, tập 1, HT. Thích Minh Châu dịch, NXB. Tôn giáo, 2015, tr. 394.

⁴⁷ Suttanipāṭapāḷi. Xem tại: <http://www.tipitaka.org/romn/>.

MỤC LỤC

BIÊN CHÍNH PHẬT HỌC - TẬP III

- Khảo biện về kinh *Dược Sư* 7
- Nghiên cứu về thú hướng tái sanh qua dấu hiệu nóng, lạnh của thân thể 33
- Khảo về Tang nghi của hàng Thích tử 49
- Nghiên cứu về vấn đề cúng tế và cứu độ hương linh trong kinh *Tạng Nikāya* 67
- Thời Đức Phật, chư Tăng có được nhận tiền hay không? Nghiên cứu về một trường hợp trong luật *Thập tụng* 93
- Vài điểm tương đồng và khác biệt trong bố thí giữa Ấn giáo và Phật giáo 107
- Từ lời Phật dạy trong kinh *Trường Bộ* nghĩ về việc cầu, cúng Thần tài 129
- Vài điều quan ngại khi đọc kinh *Kim Quang Minh* 147
- Tôn giả Thi-bà-la (尸婆羅 = sivali) vị “thần tài” đích thực của Phật giáo 167
- Nghiên cứu về tiến trình ngộ đạo của ngài Huệ Năng 183
- Từ Châu-lợi-bàn-đặc, đến lục tổ Huệ Năng-nghĩ về vấn đề pháp hành của Phật giáo Việt Nam hiện tại 203
- Những cứ liệu về Ni giới trước thời Dĩ mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề 225
- Quan điểm của Phật giáo về vấn đề chuyển giới 241
- Sơ khảo về mẫu tự Phạn ngữ và từ biện tài trong kinh điển Hán tạng 257
- Đi tìm bảo tháp nơi tiền thân Đức Phật hiến mình cứu hổ đói 271
- Khảo về tên gọi Sa-môn, Bà-la-môn và những phẩm tính của Bà-la-môn trong Phật điển 291

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội.
Điện thoại: 024.39260024 - Fax: 024.39260031
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com

BIỆN CHÍNH PHẬT HỌC **TẬP III**

Biên soạn: **THÍCH CHỨC PHÚ**

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm nội dung:

Tổng biên tập LÝ BÁ TOÀN

Biên tập:

PHAN THỊ NGỌC MINH

Thiết kế và trình bày:

TỔNG VIẾT DIỄN

Đối tác liên kết:

TỊNH XÁ TRUNG TÂM

Địa chỉ: 21 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q. Bình Thạnh, TP.HCM

In 2500 quyển, khổ 14.5cm x 20.5cm. Tại: Xí nghiệp In Nguyễn Minh Hoàng
Địa chỉ: 510 Trường Chinh, Phường 13, Quận Tân Bình - ĐT: 028.38425569
Số XNĐKXB: 2088 - 2018/CXBIPH/24 - 41/HĐ
Số QĐXB của NXB: 542/QĐ-NXBHĐ, cấp ngày 25 tháng 6 năm 2018
In xong và nộp lưu chiểu năm 2018. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): 978-604-89-4414-8