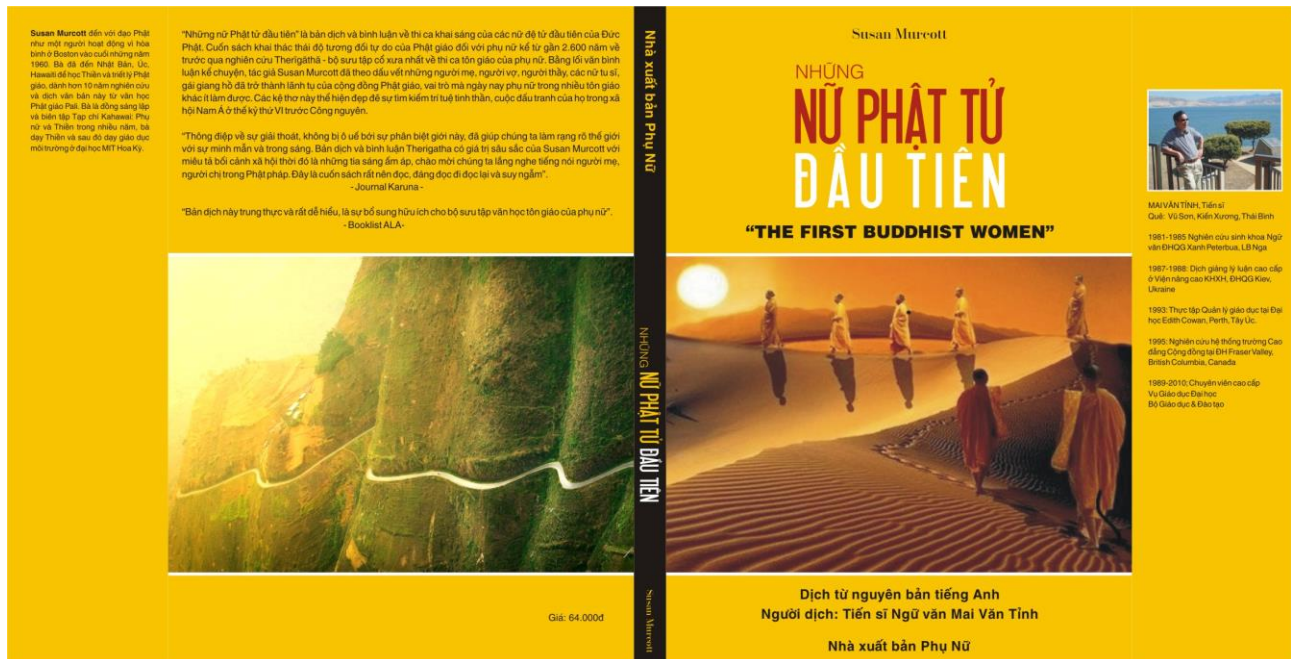


SUSAN MURCOTT
Dịch và bình luận về Kinh Therīgāthā
NHỮNG NỮ PHẬT TỬ ĐẦU TIÊN
“THE FIRST BUDDHIST WOMEN”

Dịch từ nguyên bản tiếng Anh
Người dịch: Tiến sĩ Ngữ văn Mai Văn Tỉnh
Hiệu đính: Tiến sĩ Tỳ kheo ni Liễu Pháp
Hà Nội – 2015
Nhà Xuất bản Phụ Nữ



Lời người dịch

Có khoảng năm trăm triệu Phật tử trên thế giới, đạo Phật được coi là tôn giáo lớn đứng thứ tư của hành tinh. Với hai tông phái chính: Theravada (Phật giáo Nguyên thủy) và Mahayana (Phật giáo Đại thừa) cùng nhiều môn phái khác, đạo Phật có một điểm chung là sự giác ngộ, là tinh thần được tự do. Nhiều nhà nghiên cứu khẳng định đạo Phật là tôn giáo của hòa bình. Con đường của đạo Phật là quá trình nhận biết đau khổ, nguyên nhân đau khổ và kết thúc nó với đích cuối cùng là được giải thoát.

Hiện nay đạo Phật dường như đang dần dần thâm nhập vào nền văn hóa của toàn thế giới, không chỉ ở châu Á mà còn ở nhiều nước phương Tây. Chẳng hạn, khi nhận biết đạo Phật đang phát triển âm thầm nhưng mạnh mẽ ở Hoa Kỳ, nhiều nhà nghiên cứu tôn giáo nhận xét rằng không chỉ có đạo Phật dành cho người châu Á mà còn có đạo Phật dành riêng cho người Hoa Kỳ cũng đang xuất hiện. Các trung tâm giảng dạy kinh Phật và các cộng đồng Phật giáo cầu nguyện đang lan rộng khắp các

tiểu bang, trong khi đó những người đề xướng đạo Phật cho người Hoa Kỳ tích cực viết lại kinh kệ bằng các thuật ngữ hiện nay của phương Tây.

Kinh Therīgāthā là tập thi ca khai sáng của các nữ Phật tử ở thế kỷ thứ VI trước Công nguyên (CN). Các kệ ngôn này trong Kinh Tam Tạng Pāli lúc đầu chỉ được truyền khẩu, đến những năm 80 trước Công nguyên Kinh điển Phật giáo mới được chép lại lần đầu tiên trên lá bối bằng ngôn ngữ văn học Pāli. Vào cuối thế kỷ XIX, Hội nghiên cứu văn bản Pāli (Pāli Text Association) đã chuyển ngữ bộ Kinh Tam Tạng Pāli sang mẫu tự Latinh, rồi dịch và xuất bản bằng tiếng Anh. Kinh Therīgāthā bằng tiếng Anh xuất bản lần đầu năm 1909 ở Luân Đôn. Đến thập kỷ 70 cuốn *Những nữ Phật tử đầu tiên* được biên dịch từ tiếng Pāli với bình luận hoàn chỉnh bởi nữ tác giả Susan Murcott. Bà là phụ nữ trẻ người Mỹ muốn tìm sự bình đẳng nữ giới trong Thiên chúa giáo, may nhờ chịu ảnh hưởng của Thiền sư Thích Nhất Hạnh khi ngài vận động chấm dứt chiến tranh Việt Nam ở hải ngoại, bà đã tìm thấy điều đó trong đạo Phật. Thông qua 61 trong 73 kệ ngôn Trưởng lão Ni Therīgāthā, tác giả Susan Murcott muốn giới thiệu với độc giả phương Tây về cuộc đời, số phận đau khổ đầy bi thương của những phụ nữ sống cùng thời với Đức Phật, là bà con thân thích của Ngài, đã vượt qua bao khó khăn để lập Ni đoàn Phật giáo đầu tiên nhằm được giải thoát, được tự do ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI trước CN.

Theo các nghiên cứu của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, đạo Phật đã du nhập vào nước ta rất sớm, ngay từ thế kỷ đầu Công nguyên. Như cô Hòa thượng Thích Đức Nhuận nhận xét: “Do hoàn cảnh địa lý và lịch sử về tôn giáo, chính trị và văn hóa, nước Việt Nam ta từ nhiều thế kỷ đã chịu ảnh hưởng xa gần của Trung Hoa. Tuy nhiên, Đạo Phật và Dòng Sư Việt, buổi ban đầu, không do Trung Hoa mà lại từ Ấn Độ du nhập... Xét qua một vài đặc tính văn hóa dân tộc và văn hóa Phật giáo, có thể nói: hai nền văn hóa tuy hai mà một - tự bản thân của nó đã có những nét hòa đồng màu nhiệm một cách kỳ diệu. (Xem **Đạo Phật và Dòng sư Việt** – Chương **Đạo Phật thế kỷ thứ nhất và thời kỳ Bắc thuộc** (111 trước CN - 542 sau CN) - Thích Đức Nhuận).

Người Việt rất tôn sùng thờ cúng tổ tiên, mà Phật giáo Việt Nam cũng triệt để kính trọng và đặt ra những nghi lễ thích hợp với nhu cầu này của dân tộc như Lễ Vu lan báo hiếu, xá tội vong nhân Rằm tháng Bảy chẳng hạn. Có thể nói phụ nữ Việt Nam là những người có công lớn nhất không chỉ trong duy trì nòi giống, mà còn duy trì và phát triển văn hóa thờ cúng tổ tiên và văn hóa Phật giáo ở Việt Nam.

Nếu người Việt thường ưa chuộng màu "nâu, lam" thì các tăng ni Phật tử bao đời nay đều giữ được sắc thái riêng biệt ấy hơn ai hết. Trong bài trường ca *Mẹ Việt Nam*, phần mở đầu, nhạc sĩ Phạm Duy đã viết:

*Mẹ Việt Nam
không son không phấn*

Mẹ Việt Nam
chân lấm tay bùn
Mẹ Việt Nam
không mang nhung lụa
Mẹ Việt Nam mang tấm nâu sồng

Là nhà nghiên cứu về giáo dục và văn hóa, cùng thế hệ với bà Susan Murcott, tôi cố gắng dịch cuốn *Những nữ Phật tử đầu tiên* sang tiếng Việt với mục đích bày tỏ lòng kính trọng và biết ơn của mình đối với các thế hệ nữ Phật tử Việt Nam nói chung, đặc biệt để tưởng nhớ công ơn các thế hệ cụ cố, các bà, mẹ và phụ nữ dòng họ Mai của tôi ở đồng bằng châu thổ sông Hồng (tôi là hậu duệ đời thứ 16) đã âm thầm lặng lẽ tiếp nối trên con đường của đạo Phật suốt 5 thế kỷ qua để cầu mong quốc thái dân an, hạnh phúc và an bình cho con cháu.

Tôi xin bày tỏ sự cảm ơn chân thành tới nhà nghiên cứu Pāli, nữ Tiến sĩ, Tỳ kheo Ni Liễu Pháp và vị Sư thầy của bà là Hòa thượng Viên Minh đã giúp hiệu đính bản dịch để truyền đạt đúng tinh thần Phật Pháp của Phật Giáo nguyên thủy.

Xin cảm ơn tác giả Susan Murcott đã không chỉ đồng ý cho tôi dịch cuốn sách, mà còn động viên, viết lời giới thiệu cho bản dịch tiếng Việt xuất bản lần đầu năm 2015.

Nhân đây tôi cũng xin gửi lời cảm ơn chân thành tới Đại đức Thích Tâm Hạnh, trụ trì Tu viện Đạo Tâm ở Texas, Hoa Kỳ về những góp ý sâu sắc và quý báu của Thầy cho bản dịch, cảm ơn nữ Phật tử Văn Liên (pháp danh Tịnh Hương) phụ trách Thư viện chùa Quán Sứ Hà Nội đã động viên khích lệ tôi dịch cuốn sách này.

Cuốn sách gồm 12 chương và phụ lục. Phần chú giải và địa chỉ các thuật ngữ cho bản tiếng Anh không cần dịch. Lần xuất bản đầu tiên bản dịch tiếng Việt *Những nữ Phật tử đầu tiên* chắc chắn không tránh khỏi những sai sót nhất định. Rất mong nhận được sự góp ý của quý độc giả, đạo hữu, quý tôn sư để cuốn sách được hoàn thiện hơn trong những lần in sau. Xin trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc.

Hà Nội, tháng 3/2015

Tiến sĩ Ngữ văn Mai Văn Tỉnh (Pháp danh Trí Đạt)
Nguyên chuyên viên cao cấp Vụ Đại học, Bộ Giáo dục và Đào tạo

Lời người hiệu đính

Tôi có vinh dự được đọc bản thảo *Những nữ Phật tử đầu tiên*, bản dịch của Tiến sĩ Ngữ văn Mai Văn Tỉnh, từ nguyên bản tiếng Anh *The First Buddhist Women* của bà Susan Murcott. Tuy đã đọc Trường Lão Ni Kệ nhiều lần, nhưng tôi vẫn cảm thấy thích thú khi đọc cuốn sách này, vốn được viết dựa trên cuốn *Therīgāthā* của Văn học Pāli.

Tác giả đã sắp xếp lại bố cục tác phẩm, phân loại tác giả của các kệ ngôn vào những nhóm khác nhau, như nhóm năm trăm vị tỳ kheo ni đầu tiên, nhóm các nữ du sĩ, nhóm các bà mẹ, nhóm các kỹ nữ v.v... Việc sắp xếp này rất thuận tiện cho người đọc, nhất là khi họ cần trích dẫn cho mỗi trường hợp. Ngoài ra, trước mỗi chương, tác giả còn có một phần giới thiệu rất chi tiết và bổ ích. Các thuật ngữ Pāli liên quan đến phụ nữ như *manavika*, *samani*, *cariki*, *brahmacarini*, *sikkhamana*, *bhikkhuni*, *paribajika*; *molibaddha-paribajika* *komara-brahmaccariya* v.v... đều được đề cập đến. Tác giả cũng đã bỏ công nghiên cứu địa vị của phụ nữ trong bối cảnh văn hóa xã hội thời Đức Phật, so sánh với Bà la môn giáo và Thiên chúa giáo, giúp cho người đọc có một cái nhìn bao quát về đời sống của các vị Thánh ni. Các đoạn kệ cũng được chọn lọc, bỏ bớt những đoạn trùng lặp, khiến cho người đọc luôn cảm thấy mới mẻ và hứng thú. Đây là một nỗ lực rất đáng quý của một phụ nữ người Mỹ đang trên đường học Phật.

Dịch giả là một nhà giáo dục, chỉ mới bắt đầu nghiên cứu Phật học, nhưng đã có thái độ làm việc rất nghiêm túc và tận tụy. Là nhà ngôn ngữ học, dịch giả đã chuyển ngữ rất mềm mại một tác phẩm văn học mang tính thi ca. Có một số thuật ngữ Phật học được dịch ra bằng ngôn ngữ đời thường, khác với những thuật ngữ chúng ta vẫn thường gặp, nhưng đây cũng là một khuynh hướng hiện nay, hạn chế dùng từ Hán-Việt, thay vào bằng những từ thuần Việt khi có thể, để gần gũi hơn với những người mới bắt đầu làm quen với văn học Phật giáo.

Tôi xin chân thành cảm niệm công đức của tác giả Susan Murcott và dịch giả Mai Văn Tỉnh, với tâm thành và nhiệt huyết, đã tặng cho độc giả chúng ta một tác phẩm có giá trị, giúp chúng ta hiểu hơn về những người nữ Phật tử đầu tiên thời Đức Phật, về sự chuyên hóa của họ trên hành trình rời bỏ bờ mê để tìm về bến giác, và từ đó chúng ta cũng rút ra được nhiều bài học quý báu cho chính bản thân mình.

Thiền viện Viên Không
Bà Rịa-Vũng Tàu, ngày 28/3/2015

Bhikkhuni, Tiến sĩ Liễu Pháp

Lời tác giả giới thiệu bản dịch tiếng Việt 2015

Tôi rất cảm động với bản dịch tiếng Việt cuốn *Những nữ Phật tử đầu tiên* năm 2015. Xin nhận ở đây lòng biết ơn. Thứ nhất, đó là sự biết ơn về sức mạnh và lòng dũng cảm của các thế hệ phụ nữ đã nhận biết sự đau khổ, những người đã đi tìm nguyên nhân và sự kết thúc của khổ đau; con đường đó được bắt đầu bởi những nữ Phật tử đầu tiên - những người sáng lập Therīgāthā. Thứ hai, là sự biểu lộ lòng biết ơn đối với các cụ, các bà, các mẹ và những người phụ nữ của dòng họ chúng ta, mà nhờ có họ chúng ta mới được xuất hiện. Và nếu không có họ thì chúng ta không thể có cơ hội có được phép màu vi diệu của cuộc đời.

Tôi cũng muốn biểu lộ sự cảm kích sâu sắc nhất của mình đối với Tiến sĩ Mai Văn Tỉnh, người dịch cuốn sách này. Bằng sự kiên nhẫn của mình, ông đã đưa tôi vượt qua các đại dương và lục địa, thực sự trải qua một nửa vòng trái đất từ Hà Nội đến Boston. Niềm vui đối với tôi là có một cuốn sách được cảm nhận như vậy. Tôi thật sự vui mừng hơn nữa với lời đề nghị dịch cuốn sách này sang tiếng Việt và đã hoàn thành trong thời gian ngắn! Cuốn sách này không phải là sản phẩm nỗ lực của một người, mà là sự tập hợp thời gian vô tận và giá trị quý báu của rất nhiều người quan trọng và thường không thể nhìn thấy, đã sáng lập ra các thế hệ nữ Phật tử. Trong khi dịch cuốn sách này, Tiến sĩ Mai Văn Tỉnh đã may mắn có được sự hỗ trợ của nhà nghiên cứu Pāli - Tiến sĩ, Tỳ kheo Ni Liễu Pháp và vị Thầy của bà là Hòa thượng Viên Minh. Những đóng góp của họ là vô cùng có giá trị để truyền tải tinh hoa Phật Pháp.

Cuối cùng, tôi muốn bày tỏ sự cảm ơn và kính trọng đối với nhân dân Việt Nam. Đúng như khi Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta lúc còn trẻ đã đối diện với khổ đau khi Ngài gặp một ông cụ già, một người đàn ông ốm yếu và một người đàn ông đang hấp hối, thì nhân dân Việt Nam và nhân dân Mỹ, cũng đã đối diện với khổ đau thông qua cuộc chiến tranh mà nó đã không bao giờ được xảy ra nữa. Điều này đã làm cho tôi muốn đến Việt Nam, không phải để chiến đấu, mà để “giúp đỡ” ở tuổi 16. Và chính điều đó đưa tôi đến gặp một nhà nhân loại học nổi tiếng người Mỹ, Margret Mead đã nói với tôi: “Này người phụ nữ trẻ! Nếu cô muốn dừng cuộc chiến ở Việt Nam, thì hãy đừng cố gắng dừng nó ở Việt Nam, mà hãy chấm dứt nó ở ngay trên đất nước này - Hợp chủng quốc Hoa Kỳ”. Đó là khởi nguồn cho cuộc hành trình của tôi vào tuổi trưởng thành. Vào thời điểm đó những bài viết và thi ca của Thầy Thích Nhất Hạnh, và cụ thể là cuốn **Phép lạ của sự tỉnh thức** đã là cánh cửa cho tôi đi vào Đạo Phật.

Do đó cuốn *Những nữ Phật tử đầu tiên* mà tôi dịch từ tiếng Pāli sang tiếng Anh đã cho phép ý định “giúp đỡ” của tôi, đến lượt mình, nó đưa tôi đến gặp gỡ Đạo Phật Việt Nam. Giờ đây, sau 4 thập kỷ, chúng tôi xin dâng tặng giá trị của *Những nữ Phật tử đầu tiên* tới các bạn đọc Việt Nam nhân dịp xuất bản lần thứ nhất.

Nói theo lời của Patācārā:

“Tôi đã nhìn thấy những con chó rừng ăn thịt các con trai tôi trong nghĩa trang. Gia đình tôi đã bị hủy diệt, chồng tôi bị chết, bị mọi người khinh miệt, tôi đã tìm thấy sự bất tử.”

Nói theo lời của Sundari với Đức Phật:

“Con là đệ tử Sundari của Người và con đã đến từ Kasi để tỏ lòng kính trọng Người. Thừa Đức Phật, vị Đạo sư, con là đứa con gái của Người, đứa con thực sự của Người được sinh ra trong miệng của Người. Tâm của con đã được giải thoát khỏi mọi vọng thủ bám giữ. Nhiệm vụ của con đã làm xong.”

Tôi xin cầu nguyện cho tất cả mọi người khi đọc những kệ ngôn *Therīgāthā* này sẽ lại gặp được phép lạ của sự tỉnh thức và sự an bình, tĩnh lặng mà những Nữ Phật tử đầu tiên này đã dạy cho chúng ta.

Và, nói theo lời của Sư Thầy Thích Nhất Hạnh: “Rửa tay mình bằng nước sạch, con xin cầu nguyện mọi người có được đôi bàn tay sạch để tiếp nhận và gìn giữ cho chân lý này”

Giao thừa Tết Ất Mùi (18-2-2015)

Susan Murcott

Preface to The First Buddhist Women

I am very moved by the 2015 translation of the *First Buddhist Women* into Vietnamese. It is received with gratitude. First, it is gratitude for the strength and courage of generations of women who have known suffering, and who have sought its cause, its end, and a path, beginning with the *Therīgāthā* founder-women, the first women Buddhists. Second, it is an expression of gratitude to our mothers, grandmothers, great-grandmothers, and the lineage of women from whom we have emerged and without whom we wouldn't have the opportunity for the miracle of our lives.

I also want to express my deepest appreciation to the translator of this book, Dr. Mai Van Tinh. Through his perseverance, he was able to locate me across oceans and continents, indeed half-way around the world from Hanoi to Boston. What a joy for me to have my book so appreciated. How much more joy that a request to translate the book into Vietnamese was proposed and accomplished by Dr. Tinh in such a short period of time! This work is not only the product of one person's effort. It is a collection of timeless and precious accounts of so many important, and yet often invisible, founders of the Buddhist women's lineage. In translating this work, Dr. Tinh has been ably assisted by Pali scholar, Bhikkhuni Lieu Phap, and her teacher,

Bhikkhu Thich Vien Minh whose contributions has been so valuable in conveying the essence of the Buddhist teachings.

Finally I would like to express my appreciation and respect for the people of Vietnam. Just as Siddhartha Gotama confronted suffering as a young man when he encountered an old man, a sick man and a dying man, so too, the people of Vietnam and the American people encountered suffering through a war which should never have been waged. At age 16, this led me to want to go to Vietnam, not to fight, but “to help”. It also led to a meeting with the illustrious American anthropologist, Margaret Mead, who said to me “Young woman! If you want to stop the war in Vietnam, don’t try to stop it in Vietnam, stop it in this country – the USA!”. That began my journey into young adulthood. It also led me to encounter the writings and poems of Thich Nhat Hanh, particularly The Miracle of Mindfulness, which was a door for me into Buddhism.

Thus the *First Buddhist Women* that I translated from Pāli to English followed my intention “to help” and led, in turn, to my encounter with Vietnamese Buddhism. Now, four decades later, we offer these accounts of the First Buddhist Women in Vietnamese for the first time.

In the words of Patācārā:

“I have seen the jackals eating the flesh of my sons in the cemetery. My family destroyed, my husband dead, despised by everyone, I found what does not die.”

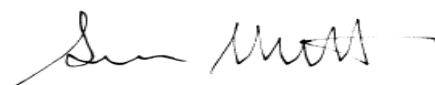
In the words of Sundari to Buddha:

“I am your disciple Sundari and I have come from Kasi to pay homage. Buddha, teacher, I am your daughter, your true child, born of your mouth. My mind is free of all clinging. My task is done.

I pray that all who read these *Therīgāthā* poems afresh will embrace the miracle of mindfulness and peace that is being taught to us by these First Buddhism Women.

And, in the words of Thich Nhat Hanh: “*Washing my hands in clear water, I pray that all people have pure hands to receive and care for the truth.*”

Tết New Year’s Eve (Feb 18, 2015)

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Susan Murcott', with a horizontal line extending to the right.

Susan Murcott

LỜI NÓI ĐẦU

Cuốn sách này trở nên quá lớn đối với ý định của tôi muốn đi tìm một hệ thống niềm tin tôn giáo và triết học có ý nghĩa. Phải mất mười năm nghiên cứu các vấn đề nội tại và năm năm để viết. Tôi lớn lên trong một gia đình Mỹ thuộc tầng lớp trung lưu đầy tình yêu thương và xa hoa, được nuôi dưỡng bởi tinh thần thượng tôn nhà thờ. Nhưng tôi trưởng thành trong thập kỷ 60 dưới ảnh hưởng của anh em nhà Kennedy, Martin Luther King, và cuộc chiến tranh Việt Nam. Tôi nghĩ rằng chính sự tương phản giữa “cuộc đời tốt đẹp” của tôi và sự đau khổ kinh hoàng trên đời đã giúp tôi xác định được Đức Phật – một vị hoàng tử giàu sang đi tìm ý nghĩa của sự khổ đau và cuối cùng tìm ra con đường giải thoát.

*Những nỗ lực nhỏ bé của tôi để chấm dứt cuộc chiến tranh Việt Nam đã dẫn tôi đến với những người bạn quan trọng, có nhiều ảnh hưởng, gồm Lowinse Stanralard, Ardue Narduli, và Katic Kahes. Ba người bạn này của tôi ở Boston đều đấu tranh vì các vấn đề phụ nữ và trực tiếp ủng hộ cuốn sách này. Lowinse là một nữ tu sĩ nhà thờ Tân giáo, đã kết giao với một số nữ linh mục đã bàn luận đầu tiên về **ban hành các quy định này**. Cũng chính trong thời kỳ này ở Boston, bà Marie Augumsta Neal, nữ phát ngôn viên của phái Thiên Chúa giáo cấp tiến (Catholic radical) đã đưa ra những thách thức sắc sảo đối với các luận cứ đầy lý thuyết của Giáo hoàng rằng phụ nữ phải được giải phóng khỏi các tu viện và thiết chế thầy tu bởi vì Chúa Jesus là một người đàn ông, vì mười hai môn đồ của ông là những người đàn ông, bởi vì Đức mẹ Maria không được dự bữa ăn tối cuối cùng, và còn có rất nhiều lý do khác nữa. Mary Daly, Rosermaly Rewther và rất nhiều nhà nghiên cứu thần học bảo vệ cho nam nữ bình quyền của đạo Cơ đốc giáo (Thiên chúa giáo) đã nói ra một cách công khai, truyền giảng đạo và thường xuyên trao đổi như vậy ở Boston.*

Trong khi tôi ngưỡng mộ tinh thần này của những người bạn đấu tranh cho bình đẳng nam nữ trong Thiên Chúa giáo, tôi đã thấy được sự ngăn trở trong truyền thống của Thiên Chúa giáo, các giáo điều và những niềm tin bất tận. Tôi đã cố tìm kiếm một hệ thống niềm tin mà có thể chứa đựng ít nhất 2 thành tố sau: (1) Sự khẳng định rằng phụ nữ có thể hiểu rõ và đạt được các chân lý tôn giáo cao nhất, và (2) các cấu trúc tổ chức có thể đem lại cơ hội bình đẳng cho phụ nữ chứng tỏ quyền lực tinh thần của họ trong mọi vai trò và cơ quan tôn giáo. Truyền thống Thiên chúa giáo của riêng tôi đã không có được sự hỗ trợ cơ bản nào về mặt tinh thần cho phụ nữ.

Cuộc tìm kiếm đã đưa tôi đến với đạo Phật, tuy không phải là điểm đến cuối cùng, nhưng là một phát hiện rất quan trọng. Năm 1977 tôi đã sục vào bản dịch tiếng Anh đầu tiên của kinh Therīgāthā ở thư viện đại học Melbourne. Bản dịch sang tiếng Anh của Carroline Rhys Davids được xuất bản ở London năm 1909. Một bản tiếng Anh hoàn chỉnh khác là bản dịch rất thận trọng của K.R. Norman xuất bản năm 1971. Không hài lòng với sự khó hiểu của ngôn ngữ cả hai bản dịch, tôi quyết định tự

mình hiệu chỉnh lại một số đoạn kệ ngôn. Mặc dầu việc này bắt đầu chỉ là một dự án hiệu đính nhỏ, nhưng nó buộc tôi phải nhanh chóng nghiên cứu tiếng Pāli là ngôn ngữ ban đầu mà Kinh điển Phật giáo được lưu giữ. Cuốn sách hiện tại được hình thành xung quanh dự án này. Kinh Therīgāthā là một tác phẩm thi ca khai sáng của các nữ Phật tử ở thế kỷ thứ 6 trước CN. Theo hiểu biết của tôi, đây là bộ sưu tập được biết đến sớm nhất về thi ca tôn giáo của phụ nữ. Cuốn sách là một nỗ lực dịch thuật không phải với nghĩa chung của từ này - chuyển từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác, mà là với ý nghĩa hàng đầu của dịch thuật – sự truyền đạt. Cuốn **Những nữ Phật tử đầu tiên** là ý định truyền đạt và giao lưu với bạn đọc phương Tây một văn bản tôn giáo có ý nghĩa thâm trầm sâu sắc trong nhiều nền văn hóa Á đông suốt 2.500 năm qua. Đối với tôi, kinh Therīgāthā là một kho báu, bởi vì tôi đã đi tìm kiếm mà không thể tìm ra được trong nền văn hóa của mình. Cuốn sách này là sức lao động của tình yêu, là hồ sơ về sự phát minh của tôi.

LỜI CẢM ƠN

Cuốn **Những nữ Phật tử đầu tiên** không thể thực hiện được nếu thiếu sự hỗ trợ, hướng dẫn và lòng nhiệt tình của những người bạn. Đặc biệt nó không thể hình thành được nếu thiếu sự giúp đỡ của hai người: Roger Milhken Jr. và Jhon Tarrant. Roger đã dành thời gian tra cứu từng từ trong văn bản Pāli của kinh Therīgāthā, qua đó ông dạy tôi các nguyên tắc cơ bản của tiếng Pāli. Tôi sẽ mãi mang ơn lòng tốt của ông. Còn Jhon, nhà thơ tài năng có biệt tài làm các từ ngữ sinh động trên trang giấy, đã giúp tôi gia công lại bản dịch sau khi tôi nắm bắt được ý nghĩa của nguyên bản. Nhờ sự giúp đỡ của họ mà các bài kệ ngôn vốn là nội dung cốt lõi của cuốn sách đã được dịch ra. Ngoài ra tôi muốn cảm ơn sự giúp đỡ quý báu của những người sau:

Judy Hurlay, là người đầu tiên đã dạy tôi về Phật giáo.

Mercdiths Mckinney và Debotah Hopkinson, là những người ủng hộ công trình này của tôi trước khi bất kỳ ai trong chúng tôi thực sự biết được sự việc này sẽ dẫn đi đến đâu và rất nhã nhặn lịch thiệp góp ý cho cuốn sách hình thành.

Phra Khantipalo và Ayya Khemā, những người đã giới thiệu tôi đến với Phật giáo Theravāda và Tam Tạng Pāli.

Robert Aitken, người thầy và người bạn thân thiết của tôi, đã tình nguyện tham gia chuyển dịch Văn hóa Thiền Nhật bản sang phương Tây.

Anne Aitken, và các thành viên của Hội Kim cương Thượng Hải.

Coenenia Dimmitt của đại học Georgertown và các tăng ni ở chùa Wat Pah Nannachat - đã có những góp ý bình luận sâu rộng và hỗ trợ biên tập cuốn sách;

China Galand – người đã khuyến khích tôi gửi bản thảo hoàn thành viết tay cho bà xem và chuyển cho Arnie Kotler ở nhà in sách Parallax.

Cuối cùng, tôi xin cảm ơn sự giúp đỡ của người chồng, người bạn đời của tôi là Ralph Coffsman, mà tình yêu và sự giúp đỡ bền bỉ của anh đã giúp cho công trình này đâm hoa kết trái.

**SM
Marbchead, Masachussetts
Tháng Giêng 1991**

Nội dung

Lời người dịch	trang	1
Lời người hiệu đính	-	4
Lời tác giả giới thiệu bản dịch tiếng Việt 2015	-	5
 Lời nói đầu	-	8
Phần giới thiệu	-	12
 Chương I: Mahāpajāpati Gotamī và các đệ tử	-	19
 Chương II: Patācārā và các đệ tử	-	33
 Chương III: Những nữ du sĩ và các đệ tử	-	40
 Chương IV: Những phụ nữ và người thầy thông thái	-	54
 Chương V : Những người mẹ	-	64
 Chương VI: Những người vợ	-	78
 Chương VII: Những phụ nữ già	-	96
 Chương VIII: Những kỹ nữ lâu xanh, gái bao và phụ nữ đẹp	-	101
 Chương IX: Những người bạn và chị em gái	-	118
 Chương X: Người bảo mẫu nuôi dưỡng Đức Phật	-	128

Chương XI: Các đôi thoại thi ca	-	140
Chương XII: Lời bạt cuối sách		
- Di sản của <i>Những nữ Phật tử đầu tiên</i>	-	158
- Phụ lục:		
Các Giới luật của Ni đoàn	-	162

Phân giới thiệu

Cuốn *Những nữ Phật tử đầu tiên* là công trình nghiên cứu về kinh Therīgāthā, bộ sưu tập 73 bài thơ, thuộc Tam tạng kinh điển của văn học Phật giáo nguyên thủy. Therī – có nghĩa là những người phụ nữ lớn tuổi, hay “phụ nữ trưởng thành về tri thức” (Trưởng lão Ni), và gāthā có nghĩa là “kệ, đoạn/khổ thơ hay kệ ngôn”. Vậy thì Therīgāthā là các bài kệ ngôn về những phụ nữ thông thái thời Phật giáo nguyên thủy. Với sức mạnh và vẻ đẹp của mình, những bài thơ tôn giáo này được xếp ngang hàng với các ca khúc trữ tình hay nhất của Ấn Độ, kể từ Thánh ca Rigveda cho tới các thơ trữ tình Kalīdasa và Amaru.

Kinh Therīgāthā được truyền miệng suốt 6 thế kỷ trước khi được viết ra ở Srilanka vào thế kỷ đầu tiên trước công nguyên bằng ngôn ngữ văn học Pāli. Toàn bộ bộ sưu tập kinh điển Phật giáo Pāli được gọi là Tipitaka (Kinh Tam Tạng, nghĩa đen là “Ba kho Kinh”).

Cũng như tất cả các kinh điển của đạo Phật, kinh Therīgāthā có nguồn gốc từ cuộc đời của Siddhartha Gautama (Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta), Đức Phật lịch sử. Không có hồ sơ nào nói rõ Ngài được sinh ra khi nào; theo Theravadin hay các tín đồ Phật giáo Nam tông đoán là Ngài sống từ 560 – 480 trước công nguyên, trong khi Mahāyāna, hay các tín đồ Phật giáo Bắc tông lại xác nhận là Ngài sống từ 460 – 380 trước công nguyên. Cả hai phái này đều nhất trí là Ngài đã sống tám mươi năm.

Siddhartha Gautama (Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta) sinh ra trong gia đình một thủ lĩnh bộ tộc ở Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ); truyền thuyết nói rằng ở tuổi mười sáu Ngài cưới người vợ cùng tuổi là Yasodhara (Da Du Đa La), con gái một gia đình quý tộc. Siddhartha (Sĩ Đạt Ta) sinh được một con trai là Rahūla (La Hâu La). Đến tuổi hai mươi chín, tại ngôi nhà riêng ở ngoại ô, lúc đầu Ngài nhìn thấy một ông cụ già, tiếp

theo là một người đàn ông ốm yếu và rồi một cái xác chết. Theo các tín hiệu của sự đau khổ này, Ngài thấy được nỗi khổ. Không bao lâu sau, vì lòng Ngài không yên với những vấn đề lớn của Sinh, Lão, Bệnh, Tử, Siddhartha (Sĩ Đạt Ta) đã từ bỏ nhà cửa, vợ con để đi theo một tập quán rất cổ xưa ở Ấn Độ thời đó, của Samāna (sa môn) tức là người xuất gia. Sáu năm sau, sau khi học đạo với các vị đạo sĩ hàng đầu, Ngài không thỏa mãn với học thuyết này và Ngài quyết định ngồi thiền một mình dưới gốc cây bồ đề cho đến khi hoặc là chết hoặc là thực hiện được chân lý cao cả hơn. Dưới gốc cây bồ đề đó, Ngài đã đạt được trạng thái hoàn toàn an lạc của Niết Bàn (nirvāna), xóa bỏ được lòng tham, nổi thù hận và sự ngu si. Từ lúc đó Ngài trở thành Phật, là một người được giác ngộ hoàn toàn.

Có hai bậc Giác ngộ (buddha): paccekabuddhas (độc giác), là người đạt được giác ngộ nhưng không đi giới thiệu giáo pháp và sammāsambuddhas (toàn giác), là người cũng đạt được sự giác ngộ, nhưng dâng hiến bản thân mình để công bố chân lý đã đạt được cho chúng sinh. Được coi là bậc toàn giác sammāsambuddha bởi vì với sự giác ngộ của mình, Gautama quyết định không hoàn toàn từ bỏ thế gian mà đi dạy cho người khác những điều mà Ngài đã phát hiện ra cho chính mình. Ngài đã chọn con đường trở thành sattharo, “bậc Đạo sư”. Theo truyền thuyết Phật giáo, thì thoảng mới có một bậc Đạo sư như vậy xuất hiện trên trái đất. Mục đích của họ là truyền dạy Phật pháp, tức là “Quy Luật” hay “Học thuyết”, mà chỉ có đó mới là Chân lý hay Thực tính.

Giống như các sammāsambuddhas (bậc Toàn Giác) khác, Đức Cồ Đàm (Gautama) đã thành lập Sangha (tăng đoàn) là cộng đồng tăng (tỷ kheo) và ni (tỷ kheo ni) và những cận sự nam, cận sự nữ (các cư sĩ).

Đức Gautama giảng bài thuyết pháp đầu tiên cho năm vị đạo sĩ, những người bạn đồng tu của Ngài trước khi Ngài tìm ra con đường đi riêng của mình. Được thuyết phục bởi lời giảng của Ngài, năm vị này đã được Ngài thu nhận vào Tăng đoàn và trở thành các đệ tử đầu tiên của Ngài. Các cận sự nam và cận sự nữ là những người được thu nhận sau đó. Bởi vì lúc đầu phụ nữ chưa được phép xuất gia, nên các ni cô là nhóm cuối cùng tham gia tăng đoàn. Toàn bộ câu chuyện về việc hình thành Ni đoàn được giới thiệu trong Chương I.

Ni đoàn là một thí nghiệm cấp tiến thời đó. Trong giai đoạn ban đầu này, gồm những Samānī, "nữ du sĩ", người có thể sống một mình trong rừng. Các phụ nữ như Bhadda Kundalakesā, Nanduttarā, Dantikā, Uppalavannā, và Sukkā cùng đều phải làm như thế. (Sau này, lệnh cấm các ni cô độc thân đi du hành đã được ban hành). Tuy nhiên, các ni cô (và tương tự, các tỷ kheo) thường hình thành những nhóm sống ẩn dật ngoài rìa làng.

Các ni cô thường mô phỏng cộng đồng của mình theo gương cộng đồng tăng. Cũng như các tăng sư, các ni sư được phép dùng ba y, có đai lưng và dao cạo, một cái

bát, kim chỉ, và đũa lọc nước. Ngoài ra các ni cô được phép dùng vải lót trong thời kỳ có kinh nguyệt. (Theo Luật nhà Phật, ni cô có năm y: ba y như tăng sư và có y đồ lót, y áo ngực, – người dịch). Cũng như các tăng sư, các ni cô sống trong phòng nhỏ, đôi khi là phòng cá nhân, đôi khi ở chung với một người đồng tu khác (saddhiviharini). Chỗ ở của họ là một cái lều khiêm nhường làm bằng bùn lợp rơm rạ. Họ sống gần làng xóm nơi mà họ chỉ được phép đến vào ban ngày để khát thực cơm, lúa mạch, bột mỳ, hạt đậu, lúa mạch đen, hoa quả hoặc rau. Các ni cô không được phép yêu cầu nhận bơ sữa trâu, dầu, mật ong, cá thịt, sữa, pho mát trừ phi họ bị ốm.

Thuật ngữ Bhikkhunī Sangha (Hội chúng tỳ kheo ni) có thể chỉ các tỳ kheo ni ở bất kỳ đâu hay là các ni cô ở một nơi cụ thể. Có rất nhiều cộng đồng ni ở các địa phương khác nhau, mỗi cộng đồng tối thiểu phải có từ năm ni cô sống chung ở một cương giới, huyện hay địa phương cụ thể. Một panivenavasika hay gana gồm một nhóm hai, ba hoặc bốn ni cô không tạo thành một ni đoàn “hoàn chỉnh” và không được làm lễ thọ giới. (Theo Luật nhà Phật chỉ cần có bốn ni cô, – người dịch).

Phần nội dung chính

Kinh Therīgāthā được biên soạn và gìn giữ theo hình thức nghiêm ngặt. Các kệ ngôn thường có tính miêu tả hơn là ca khúc trữ tình hay trình diễn, đôi khi mang tính kỹ thuật. Các kệ ngôn không được đọc mà phải tụng. Tuy nhiên, có một số dòng nguyên là châm ngôn (có thể so sánh một cách đơn giản với các châm ngôn của Chúa Giêsu) đã được chuyển từ văn xuôi thành thơ vắn luật để dễ nhớ. Nói cách khác, mặc dầu các gāthā (kệ) đại diện cho giai tầng cổ nhất của Tam Tạng Pāli, gāthā cũng không phải là dạng nguyên bản gốc.

Các kệ ngôn Therīgāthā ngày nay là những kệ đã tồn tại qua sáu thế kỷ truyền miệng. Lịch sử chính xác về cách chúng có được hình thái hiện nay như thế nào thì ta chỉ có thể phỏng đoán. Chúng ta đang bắt gặp các cách thể hiện được coi là lặp đi lặp lại, ghi nhớ và thuộc lòng. Khi tích hợp vào tư liệu gốc của những “thành ngữ cổ xưa”, các kệ ngôn đã trở thành vốn tài sản chung của văn học tôn giáo thời xưa.

Mỗi đoạn kệ (bốn dòng) của kinh Therīgāthā gồm bốn câu có từng tám âm tiết một. Câu đầu và câu thứ hai tạo thành một dòng được chia ra bởi sự ngắt giọng, tiếp theo sau là dòng thứ hai gồm câu ba và câu bốn. Đây là một ví dụ:

sukham supāhi thenike / katvā cotena parutā /
upasanto hi te rāgo / sukkhadakam’va kumbhiyam II

LỊCH SỬ PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ

Lịch sử Phật giáo Ấn Độ có thể được chia thành ba thời kỳ khác biệt: Giai đoạn Phật giáo nguyên thủy kéo dài từ lúc Đức Phật giác ngộ và bài thuyết pháp đầu tiên (cuối thế kỷ thứ VI trước CN) cho đến kỷ nguyên bảo trợ Phật giáo của Đại Hoàng đế Asoka (272-236 trước CN). Suốt giai đoạn này, lời dạy của Đức Phật và các môn đồ lừng danh của Ngài đã được thu thập, sắp xếp, giải thích rõ và ghi nhớ. Sự truyền khẩu này được duy trì rất tỷ mỉ, kỹ càng và chuyển giao bởi một số cá nhân nhất định, cả ni và tăng, có khả năng nhớ hết những điều có thể làm thành cả một tập tư liệu viết.

Trong giai đoạn thứ hai của Phật giáo Ấn Độ (thế kỷ III trước CN cho đến thế kỷ III sau CN), vào những năm 80 sau CN, những kinh điển này đã được viết lại. Mặc dầu ngôn ngữ chung của Siddhartha Gautama (Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta) và các môn đồ đầu tiên của Ngài, những người đến từ miền trung đồng bằng sông Hằng, là tiếng Magadhi, các bộ kinh điển Phật giáo lần đầu tiên được chép lại bằng ngôn ngữ văn học Pāli, mặc dù vẫn còn dấu vết của tiếng Magadhi, nhưng đó là một ngôn ngữ khác hẳn. Pāli (ngôn ngữ Kinh điển linh thiêng – Holy scriptures) là hình thái ngôn ngữ Paishachi cổ đại sau được dùng chung ở vùng Tây Ấn. Các bài thuyết pháp mà Đức Phật đã giảng bằng tiếng Magadhi, đã được truyền giảng trong suốt các thế kỷ đầu sau khi Ngài viên tịch, được dịch sang tiếng Tây Ấn và chuyển đổi thành tiếng Paishachi, và đến lượt mình chúng lại được phát triển thành tiếng Pāli.

Trong giai đoạn thứ ba của Phật giáo Ấn Độ (thế kỷ III sau CN đến thế kỷ X sau CN), những phần phóng tác, giải thích và bình luận về giáo lý và thực hành đã nở rộ rồi suy yếu dần. Trong thế kỷ V, Dhammapala, người xứ Kancipuram, đã viết bài bình luận chú giải bằng tiếng Pāli cho kinh Therīgāthā, là một phần của tác phẩm lớn của ông – Paramatthandīpanī hay “Làm sáng tỏ ý nghĩa tối thượng rốt ráo”. Trong đó ông viết thêm lời mở đầu cho từng kệ ngôn của các Trưởng lão Ni dưới dạng câu chuyện trần thuật. Câu chuyện bao gồm bức tranh phác họa cuộc đời người phụ nữ cụ thể và những hoàn cảnh đã dẫn dắt nàng trở thành ni cô. Dhammapala kể lại rằng ông đã đúc rút tài liệu này từ ba bộ chú giải xưa hơn. Nguồn gốc thực là do truyền khẩu, phần cốt của câu chuyện dân gian bao gồm các huyền thoại về sự tích cổ có lẽ dựa trên cốt lõi của sự kiện lịch sử. Xung quanh các tên gọi và các kệ ngôn về các ni sư của Kinh Therīgāthā, đã tích tụ dần về thần bí và huyền thoại. Một vài câu chuyện của các ni sư cũng được chép ở những nơi khác trong Tam Tạng Pāli, cũng như trong bộ chú giải Manoratha Purani. Về tổng thể, công trình nghiên cứu Dhammapala đã được các học giả Therīgāthā hiện đại coi là hoàn toàn xác đáng.

CÁC NGHIÊN CỨU VỀ PHẬT GIÁO PĀLI Ở PHƯƠNG TÂY

Theo Guy Welbon trong cuốn *Niết bàn của Đạo Phật* và các giải thích của

phương Tây thì “trong suốt 150 năm đầu lịch sử của mình, Phật giáo có lẽ là một trào lưu tư tưởng hùng mạnh nhất trong lịch sử châu Á, không bị tấn công cụ thể từ phương Tây văn minh mà cũng không đóng góp tích cực vào sự hình thành hệ thống tư tưởng ở châu Âu”. Trên thực tế, không có những công trình nghiên cứu đáng kể ở châu Âu về Phật giáo cho đến thế kỷ thứ XIX, khi mà Thomas W. Rhys Davids, một viên chức nhà nước người Anh ở Srilanka từ 1864 đến 1877 đã sưu tập được trọn vẹn Tam Tạng Pāli được viết trên lá bối. Năm 1881 sau khi quay về Anh, ông ta thành lập Hội Pāli Text Society (Hội nghiên cứu văn bản Pāli) và cố gắng cộng tác với các học giả để chuyển tự từ tiếng Pāli sang các mẫu tự La tinh (Roman) rồi dịch và xuất bản kinh điển Phật giáo Pāli sang tiếng Anh. Nhờ những cố gắng ban đầu của ông và sau này cùng với nỗ lực của vợ ông là Caroline, người đã kế vị ông trở thành Chủ tịch Hội Pāli Text Society, mà trong suốt sáu mươi năm đã gần hoàn tất việc chuyển tự, dịch thuật và xuất bản kinh điển Pāli.

Các bản thảo viết trên lá bối về Kệ ngôn Therīgāthā đã được Giáo sư R. Pischel chuyển tự một cách thận trọng có tính học thuật uyên thâm năm 1883 ở Berlin. Sau này, với phiên bản ông đã biên tập, cùng với bản chú giải (không hoàn chỉnh) của Dhammapala tìm thấy ở châu Âu vào thời gian đó, và một bản hoàn chỉnh mua được ở Miến Điện, Caroline Rhys Davids đã thực hiện bản dịch đầu tiên của Kệ ngôn Therīgāthā sang tiếng Anh. Sau khi bà hoàn thành bản dịch, một nhà xuất bản nổi tiếng đã từ chối xuất bản, thậm chí không chịu đọc bản thảo. Quyết định rằng sẽ có sự rủi ro không thien ý nếu cứ tìm hỗ trợ từ các nhà xuất bản khác, họ quyết định tự làm mọi việc để xuất bản cuốn sách này.

Bản dịch Kinh Therīgāthā của Caroline Rhys Davids được xuất bản năm 1909, rất chuẩn xác về văn chương và cách thể hiện rất thi ca và truyền cảm, mặc dầu hiện nay phong cách tiếng Anh này đã hoàn toàn lỗi thời.

Bản dịch hoàn chỉnh thứ hai sang tiếng Anh của Kinh Therīgāthā được K. R. Norman thực hiện năm 1971 và cũng là một phần trong chương trình phiên dịch của Hội Pāli Text Society. Đây là lần xuất bản trên tinh thần phê phán, trong đó tác giả đã “thực hiện dịch từng từ theo nghĩa đen”. Một số bài kệ cũng được dịch bởi Phra Khantipalo, Barbara Stoler Miller và một số người khác. Bản dịch này nhằm bổ sung cho công trình của Caroline Rhys Davids và K.R. Norman khi trình bày phần thi ca bằng tiếng Anh đương đại để dễ dàng tiếp cận với công chúng chứ không chỉ giới hạn cho các học giả.

Trước khi chuyển sang phần kệ ngôn, có một vài câu hỏi nổi cộm về việc gán từng kệ ngôn cụ thể trong Therīgāthā cho một ni sư cụ thể. – Thứ nhất – liệu vị Trưởng lão Ni cụ thể có tên ở cuối mỗi bài kệ (trong văn bản gốc) có phải đã làm ra bài kệ đó không? Để hiểu được vấn đề này, chúng ta phải nhớ rằng chúng ta đang nghiên cứu một nền văn hóa cổ xưa chứ không phải văn hóa phương Tây.

Những người theo Phật giáo không quan tâm cái cá thể của mình, mà chỉ muốn đạt được sự trải nghiệm của Đức Phật. Người Ấn Độ không có quan niệm về sở hữu các ngôn từ hay bài kệ cụ thể. Tất nhiên, không có bản quyền tác giả, và ai cũng có thể nhắc lại bài kệ hay vay mượn các dòng thơ từ cách diễn đạt bằng lời của người nào đó. Vậy thì việc gán một bài kệ nào cho một tác giả nào đó trong kinh Therīgāthā không đảm bảo rằng một người nào đã thực sự soạn ra bài kệ đó. Truyền thống khẳng định rằng người đó đã diễn đạt kệ ngôn đó, và chỉ vậy thôi, không có gì khác hơn nữa.

Câu hỏi thứ hai là các Trưởng lão Ni trong Therīgāthā là nhân vật lịch sử hay huyền thoại? Trong số 72 ni sư mà các bài kệ trong Therīgāthā được gán cho họ, chỉ có 20 người có tên trong các tác phẩm khác trong Tam Tạng Pāli. Các kệ ngôn Therīgāthā được lập lại trong bộ Ký Sự Trưởng Lão Ni (Apadāna), một bộ kinh kể về 40 câu chuyện cuộc đời của các ni sư, mặc dầu có 17 trường hợp tên của họ không có tương đương! Một lần nữa tên người và tên bài kệ không thống nhất trong các bài kệ của các ni sư trong Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta Nikāya). Trong khi một vài ni sư thực sự khó xác định về mặt lịch sử, không nhất thiết phải nghi ngờ sự tồn tại của một số ni sư đáng kính. Một vài bài kệ Therīgāthā đề cập đến tác giả ngay trong chính kệ ngôn, như nêu tên Trưởng lão Ni hay chơi chữ về tên của vị ni sư đó. K.R. Norman trích dẫn 32 bài kệ ngôn dường như có xác nhận tên tác giả theo cách này.

Câu hỏi thứ ba về sự quy kết tên tác giả là do K.R. Norman nêu ra: Liệu các kệ ngôn này có phải thực sự do những phụ nữ đó làm ra hay không? Trong khi truyền thống Phật giáo hiển nhiên là do đàn ông điều khiển, dù sao, điều này là mối lo ngại phân biệt đối xử giới tính. Cũng chính các học giả này chưa bao giờ hỏi rằng, chẳng hạn, liệu Kinh Trưởng Lão Tăng Kệ (Theragāthā) có phải do phụ nữ sáng tác không? Có hai học giả Pāli đưa ra ý kiến của họ như sau:

Trong thời kỳ phụ hệ, hiếm khi phụ nữ thành công vượt qua các rào cản để thể hiện mình hay tìm cách xuất hiện, nhưng giả thiết rằng, do điều này hiếm xảy ra, nên bộ sưu tập tư liệu này mặc dầu được gán cho phụ nữ, nhưng không nhất thiết là do phụ nữ làm, thì đã quá xa rời sự thật.

Không nghi ngờ gì việc phân lớn các kệ ngôn ngợi ca các Trưởng lão Ni do phụ nữ soạn. Trước hết, các tăng sư chưa bao giờ có nhiều thiện cảm đến như thế đối với thành viên nữ trong cộng đồng tăng ni của mình, điều này đảm bảo cho chúng ta tin rằng các bài kệ này đã được soạn và ca lên từ chính trái tim của những người phụ nữ. Chúng ta chỉ cần nhớ lại những khó khăn, mà theo truyền thống, Đức Cồ Đàm đã đặt ra cho mẹ nuôi của Ngài khi bà rất mong muốn thành lập Ni đoàn, và những lời quở trách Ānanda trong nhiều bản kinh về việc ông này có thái độ thân thiện với phụ nữ. Với các lý do như vậy nên chưa bao giờ có chuyện các tăng sư lại gán các bài kệ này cho phụ nữ, nếu truyền thống hiển nhiên rõ ràng không chỉ rõ về phương diện

này.

CẤU TRÚC VÀ MỤC ĐÍCH CỦA CUỐN SÁCH

Cuốn *Những nữ Phật tử đầu tiên* bao gồm 61 trong số 73 kệ ngôn Therīgāthā. Có vài tiêu chí để đưa 61 bài vào và loại ra 12 bài kệ. Tiêu chí thứ nhất là tính văn học, tôi đã chọn bản dịch những bài kệ ngôn hay trong tiếng Anh. Mấy bài kệ buồn tẻ hoặc máy móc, trong nguyên bản hay trong bản dịch thì không được đưa vào. Ngoài ra, có hai bài kệ hầu như giống hệt nhau (các kệ ngôn của các Trưởng lão Ni Mittā và Bhadrā, Uttarā và Ba mươi đệ tử của Patācārā) hay có kệ ngôn đã được lồng vào mấy bài kệ khác cũng không được đưa vào. Cuối cùng là hai kệ ngôn cuối, rất dài của bộ sưu tập Therīgāthā thuộc về Isidasi và Sumedhā không được đưa vào bởi vì chúng là những bài kệ được soạn về sau này, có lẽ vào thế kỷ thứ III trước CN). Cuốn sách này chứa đựng những lịch sử hoặc huyền thoại về chính các ni sư. Nguồn gốc đầu tiên cho các câu chuyện này là bản dịch của Caroline Rhys Davids từ chú giải Therīgāthā của Dhammapala. Các đoạn ngắn hay mẫu chuyện về phụ nữ được lược lặt trong từ điển danh từ riêng Pāli và từ các nguồn khác trong Tam Tạng. Quả thực, ngoại trừ Sutta Nipāta, các Trưởng lão Ni được nhắc đến trong tất cả các bộ kinh!

Sau khi hoàn thành bản dịch các bài kệ và chọn câu chuyện đi kèm, rất khó quyết định xem nên trình bày tư liệu này theo hình thức nào. Hai bản dịch tiếng Anh của Hội Pāli Text Society đi theo cách cấu trúc của chính bộ Therīgāthā, tức là các kệ ngôn được sắp xếp theo số lượng các đoạn kệ, mặc dù cách này hỗ trợ trí nhớ tốt trong phương thức truyền khẩu, nhưng trên giấy in thì đó là cách buồn tẻ và vô đoán để bắt gặp chất thi ca. Vì vậy, tập sách này đi ra ngoài truyền thống, và bố trí các bài kệ, các câu chuyện thành chương mục dựa theo vai trò và mối quan hệ của những người phụ nữ.

Đối với bạn đọc phương Tây, cuốn sách này là sự ghi chép về một truyền thống tôn giáo lớn trong thế giới tâm linh của phụ nữ, dựa trên sự bình đẳng nam nữ trong địa hạt tinh thần và khả năng phụ nữ có thể chiếm lĩnh quyền tự quyết tinh thần trong bối cảnh thế giới trần tục.

Hình ảnh của các Trưởng lão Ni trong bộ Therīgāthā là hình mẫu thể hiện phụ nữ có năng lực hiện thực hóa và hiểu được các mục tiêu tôn giáo tối cao về niềm tin của họ ở cùng một vai trò và trên cùng cấp độ như đàn ông. Trong Phật giáo, phụ nữ có thể tạo nên các cộng đồng độc thân (không quan hệ tình dục), đi dạy học, được thọ giới hay truyền giới, thuyết pháp, thu nhận đệ tử và sáng tạo ra thi ca có sức mạnh vĩ đại. Các ví dụ về những nữ giáo sĩ có quyền uy sống biệt lập cũng được phát hiện trong truyền thuyết đạo Thiên chúa-Juda phương Tây của chúng tôi, nhưng Kệ ngôn Therīgāthā là bộ sưu tập độc đáo về tư liệu gốc minh chứng cho các thành tựu của một trong các truyền thống tôn giáo vĩ đại trên thế giới. Trong khi người sáng lập ra

tôn giáo này là một người đàn ông, thì các Trưởng lão Ni trong Therīgāthā là bạn bè, họ hàng thân quyến và là những người sống cùng thời với Ngài. Và trong chừng mực họ đã thể hiện được Buddhavacana (lời bậc Giác ngộ), họ đã bình đẳng về mặt tinh thần với Ngài. Vậy thì, *Những nữ Phật tử đầu tiên* là một nỗ lực nhằm chia sẻ với bạn đọc đương đại về một tôn giáo lớn của thế gian ngay từ đầu đã công nhận quyền tự chủ và bình đẳng của phụ nữ trong sự thực tập tâm linh như thế nào.

Chương I - Mahāpajāpati Gotamī và những đệ tử của bà

Mahāpajāpati Gotamī, người trở thành vị sáng lập hội đoàn tỳ kheo ni Phật giáo đầu tiên, sinh trưởng trong gia tộc Koliya ở thành Devadaha vùng Đông Bắc Ấn Độ, gần khu đồi dốc ở chân dãy Hy Mã Lạp sơn.

Khi bà ra đời, một nhà chiêm tinh đã tiên đoán rằng bà sẽ là thủ lĩnh có rất đông người đi theo, và bà được gọi tên là Pajāpati, có nghĩa là “Thủ lĩnh của một tập hợp đông người”. “Mahā” là tiền tố có nghĩa “vĩ đại” được đặt cho tên của bà. Điều này đã đoán tiếp về bà, về người chị cả Māyā của bà, là bà có thể sẽ là mẹ của một vị giáo sĩ thế tục vĩ đại hay một người cai quản tôn giáo.

Pajāpati và chị của bà là Māyā, lớn lên và cùng lấy một người chồng là trưởng tộc dòng họ Sakya (Thích ca) tên là Suddhodana (Tịnh Phạn), cùng chung sống với ngài ở thành phố thủ phủ Katilavatthu (Ca Tỳ La vệ). Theo truyền thuyết Phật giáo, Suddhodana (Tịnh Phạn) là một vị vua lớn và con trai của ông, Sidhartha (Sĩ Đạt Ta hay Tất Đạt Ta) là một hoàng tử và là người thừa kế ngai vị của ông. Thực ra, trong dòng tộc Thích ca, bất kỳ người đàn ông nào cũng có thể làm trưởng tộc - đó là vị trí được luân phiên bầu chọn. Chỉ có một vị vua thực sự của vùng Pasenadi là vua Kosala, chúa tể của các quốc gia gồm hai dòng họ Thích ca và Koliya. Hôn nhân của Māyā (Ma Da) và Pajāpati là thuộc về các dòng tộc của họ. Cả hai dòng tộc này đều nhỏ và không tuân theo phân biệt đẳng cấp. Các thành viên của dòng họ làm nông nghiệp, chỉ cầm vũ khí khi cần thiết, và buôn bán ở các tỉnh lân cận.

Māyā là người mang thai trước. Theo phong tục, Māyā muốn về sinh nở ở quê nhà mình, nên khi gần ngày sinh bà hành hương về Devadaha. Trên đường đi, bà dừng chân nghỉ ở khu vườn Lumbini (Lâm Tỳ Ni) để chiêm ngưỡng cây cối ra hoa. Khi bà vươn tay vin cành cây Asoka, bà thấy đau quặn và sinh ra một bé trai dưới gốc cây này. (Hai trăm năm sau, Hoàng đế Phật giáo Asoka đã xây một cột trụ đá để đánh dấu nơi này. Kể từ đó, cây cột trụ vẫn tồn tại cho đến ngày nay, có thể xác định chính xác vị trí này).

Nghe tin tốt lành từ Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ), Suddhodana (Tịnh Phạn) và mọi người vô cùng hoan hỷ mừng rỡ vì sinh được con trai. Vị tộc trưởng ngay lập tức mời một nhà tiên tri Asita (A Tư Đà), người đã tuyên bố rằng nếu đứa bé trở về nhà, nó sẽ là người cai quản tôn giáo. Nếu nó bỏ nhà đi thì sẽ trở thành một vị thầy tôn giáo vĩ đại là Đức Phật. Bé sơ sinh được đặt tên là Sĩ Đạt Ta nghĩa là “người sẽ hoàn thành mục đích của mình”.

Nhưng sau khi sinh bảy ngày, Māyā qua đời. Cả truyền thuyết cũng như lịch sử không nói rõ cho chúng ta biết nguyên nhân vì sao. Pajāpati đã nhận nuôi Sĩ Đạt Ta như đứa con đầu lòng của mình, và sau đó bà đã sinh thêm hai người con nữa, một gái là Sundari-Nandā và một trai là Nandā.

Nhiều năm sau trôi qua, đến tuổi hai mươi chín Sĩ Đạt Ta bỏ nhà đi và không trở về trong suốt sáu năm để tìm kiếm tôn giáo của mình. Khi mẹ nuôi của Ngài đến tuổi cuối năm mươi, đầu sáu mươi, Ngài lần đầu trở về Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ). Sau khi trở về nhà, Ngài bị đối xử lạnh nhạt. Vợ Ngài, Yasodhana (Da Du Đa La), không đến ôm hôn Ngài mà gửi con trai của họ tên là La Hầu la đến gặp Ngài. Dòng họ Thích ca, nổi tiếng tự hào có tôn giáo bảo thủ, đã ngờ vực Phật pháp mới lạ của người con trai một thời được yêu mến. Không may may nghĩ ngờ, Pajāpati đã nhạy cảm với tất cả các phản ứng khác nhau. Phản ứng của bà là chào đón Ngài. Suddhodana (Tịnh Phạn) cũng làm như vậy, và khi Đức Phật thuyết giáo cho họ, cả hai đã cảm động với Phật pháp của Ngài và thay đổi tín ngưỡng của mình.

Lúc này, Pajāpati không chỉ nổi tiếng vì là vợ một thủ lĩnh lớn mà còn được tôn trọng vì tuổi tác của bà. Sau khi trở thành một nữ cư sĩ (ưu bà di) cải đạo theo Phật pháp mới của con trai mình, bà thậm chí còn được kính trọng hơn với tư cách là một người phụ nữ hiếm hoi đã tiếp cận các chỉ dẫn tu tập tôn giáo.

Các phụ nữ, từng người hay từng nhóm một tìm đến nhờ Pajāpati giúp đỡ, tư vấn và chỉ bảo. Những người phụ nữ này đến cầu xin bà không đơn thuần vì bà có địa vị cao. Bà đã chia sẻ với họ - và sau này khi chồng bà qua đời, đã chứng minh cho họ niềm khao khát trở thành một phụ nữ không cần có quan hệ với đàn ông. Sau khi Đức Phật quay trở về Kapilavatthu (Ca Tỳ la Vệ), con trai của Pajāpati là Nandā và cháu bà là La Hầu la cả hai đều trở thành tỳ kheo. Không lâu sau đó, Suddhodana (Tịnh Phạn) qua đời. Điều này đã giải thoát cho Pajāpati không còn vướng vào các quan hệ gia đình mà mỗi phụ nữ trong xã hội đó phải gánh chịu để được che chở. Chúng ta thấy giả thuyết này được khẳng định khi xem xét các bài kệ ngôn trong chương này. Phần lớn các tác giả kệ ngôn là những phụ nữ trước kia sống trong hậu cung của Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta, những người đã mất ý nghĩa về sự đồng nhất của mình khi người che chở hàng đầu của họ đã bước vào hành trình tinh thần của Ngài.

Tiếp theo, một sự kiện quan trọng khác xảy ra, thậm chí đã đưa thêm nhiều phụ nữ nữa đến cửa Pajāpati. Có cuộc tranh cãi giận dữ nổ ra giữa dòng họ Thích ca với những người hàng xóm của họ thuộc dòng tộc Koliya về quyền lấy nước từ dòng sông chính của vùng này. Cuộc chiến đã xảy ra, trong đó nhiều đàn ông bị giết chết. Một số phụ nữ bị mất chồng đã đến gặp Pajāpati. Những phụ nữ khác đến gặp Đức Phật khẩn cầu Ngài cố gắng hòa giải cuộc tranh cãi. Đức Phật không chỉ thuộc dòng họ Thích ca, mà qua Māyā và Pajāpati còn thuộc về cả dòng họ Koliya nữa, Ngài đã có bài giảng đạo truyền đầy cảm hứng. Kết quả là nhiều đàn ông đã từ bỏ đánh nhau và trở thành tỳ kheo Phật giáo. Nhưng điều này làm cho nhiều phụ nữ khác của dòng họ Thích ca và Koliya không có chồng hoặc thiếu quan hệ với đàn ông.

Cả thảy, số phụ nữ đến với Pajāpati vào thời đó lên tới 500 người, con số này từng được cho là rất lớn. Không nghi ngờ gì, một số đơn thuần chỉ đến để được an ủi và giúp đỡ, một số khác đến để giải quyết những quyết định về sinh đẻ, đau khổ hay cái chết, còn một số khác đi tìm gia đình mới với những phụ nữ mà họ tin tưởng và chia sẻ kinh nghiệm. Nỗi khao khát của những phụ nữ này, dù dưới bất kỳ hình thức nào, đều trở thành khát vọng tinh thần của họ. Tất cả đều có chuyện riêng của mình, phần lớn họ đánh mất chúng, và có kinh nghiệm cụ thể của cái mà Đức Phật gọi là “Sự thật cao quý đầu tiên”. Điều này là động cơ khích lệ họ cùng Pajāpati tham gia vào con đường mới và căn bản mà bà đã gợi ra cho họ.

Pajāpati nhận ra sự kết hợp hùng mạnh các sự kiện với con người. Là một phụ nữ lớn tuổi, nhưng rất có ảnh hưởng, không còn những trách nhiệm trần tục nữa, bà được những người vợ góa, phụ nữ quý tộc, các vũ nữ và nhạc công vây quanh. Vì thiếu bà con thân thích khác trong dòng họ, những phụ nữ này đã quay lại với bà và cứ thế người nọ nói theo người kia. Nắm lấy cơ hội này, Pajāpati quyết định mở một khóa học được kể lại trong Cullavagga dưới đây:

Bấy giờ vào lúc Đức Phật ở giữa những người thuộc dòng họ Thích ca ở Kapilavatthu (Ca Tỳ la Vệ) trong tu viện Banyan. Bà Mahāpajāpati Gotamī tìm đến Đức Phật, tiến lại gần, quỳ gối khom lưng kính cẩn chào và nói với Ngài: “Thưa Đấng tối thượng, thực là tốt nếu phụ nữ được phép xuất gia tu đạo theo cách không nhà của Đức Như Lai”.

“Đủ rồi, Gotamī hỡi! Đừng để tâm lo cho những người phụ nữ được phép làm điều này nữa”.

[Lần thứ hai và thứ ba Pajāpati lặp lại điều cầu khẩn với lời lẽ như nhau, và đều nhận được một câu trả lời như thế]. Nghĩ rằng Đức Thế Tôn không muốn cho phép phụ nữ xuất gia, bà khom lưng quỳ gối lạy Ngài, đứng sang bên phải và ra về mắt đầy lệ.

Sau đó Đức Thế Tôn sống ở Vesali. Pajāpati đã cắt tóc của mình, khoác y cà sa màu vàng và đi về Vesali cùng với một số phụ nữ khác của dòng họ Thích ca. Bà đến

tòa sảnh đường Kutagava ở trong khu rừng lớn với đôi bàn chân sung phòng và mình đầy cát bụi. Đắm nước mắt, bà đứng bên ngoài sảnh đường.

Nhìn thấy bà, Tôn giả Ānanda hỏi: “Sao mẹ lại khóc?”. “Ānanda ơi, vì Đức Thế Tôn không cho phép phụ nữ được xuất gia tu đạo và tham gia học Pháp môn Tathagata”.

Thế là Tôn giả Ānanda đến chỗ Đức Phật, quỳ gối đánh lễ Ngài và ngồi sang một bên, ông nói: “Pajāpati đang đứng bên ngoài, dưới mái hiên công vào với đôi chân sung phòng, mình đầy bụi đất và khóc than vì Ngài không cho phép phụ nữ xuất gia tu đạo theo cách không nhà. Thưa Đức tối thượng, thật là tốt nếu phụ nữ được phép tu hành”!

“Đủ rồi, Ānanda! Đừng để tâm lo cho phụ nữ được phép làm điều này nữa!”
[Lần thứ hai rồi lần thứ ba Ānanda khẩn cầu với những lời lẽ như vậy và đều nhận được câu trả lời như nhau]

Rồi Ānanda nghĩ: “Đức thế Tôn không cho phép của Ngài. Vậy ta hãy thử hỏi theo cách khác. “Thưa Đức Tối thượng, phụ nữ khi xuất gia có thể mơ thấy chứng quả, khi trở về hay không trở về, có chứng đạt được quả A-la-hán không?”

“Được, Ānanda ạ, họ có thể!”

“Vậy nếu có khả năng chứng ngộ sự hoàn mỹ, vì Pajāpati đã phục vụ, tôn kính Ngài, là vú mẫu, mẹ nuôi dưỡng Ngài khi mẹ đẻ của Ngài qua đời, bà ấy đã cho Ngài bú từ bầu sữa của mình. Vậy sẽ là tốt nếu phụ nữ được phép xuất gia?”

“Ānanda, nếu vậy bà Pajāpati phải chấp nhận tám kinh pháp đặc biệt, chúng được tính như là lễ thọ giáo của bà ấy”

Phải chứng tỏ cho Đức Phật thấy là Pajāpati và nhóm phụ nữ đi theo bà đã đi bộ vượt 150 dặm bằng chân đất, đầu cạo trọc và mặc y cà sa màu vàng của người được thọ giáo, không được phép trả lời “không” cho mọi câu hỏi. Tầm nhìn của những phụ nữ này và sự chân thành không gì lay chuyển nổi của họ phải gây được ấn tượng mạnh mẽ, và không chỉ tác động đến người dễ xúc cảm như Ānanda. Quyết tâm của họ là táo bạo trong nền văn hóa nơi mà địa vị khiêm nhường và thái độ phục tòng là những nét đáng quý nhất ở phụ nữ. Có lẽ tám kinh pháp đặc biệt này, mà sự chấp thuận chúng là điều kiện tiên quyết để phụ nữ được thọ giáo, là bức tường chắn chống lại những nguy cơ có thể xảy ra trong tương lai. Mặc dầu tám kinh pháp đặc biệt này đã loại phụ nữ vào hàng thứ yếu, nhưng Pajāpati chấp nhận chúng để đạt được mục đích hàng đầu của mình là thành lập hội đoàn tỳ kheo ni.

Sau này, trong một câu chuyện ít được nhắc tới, Pajāpati quay trở về với một yêu cầu xa hơn. Việc thực hiện yêu cầu này của bà có thể đã hủy bỏ kinh pháp đặc biệt thứ nhất là buộc một Trưởng lão Ni phải quỳ gối chào trước một vị tỳ kheo ít kinh nghiệm nhất, bằng cách ấy bà cũng đã cắt xén bớt bảy kinh pháp đặc biệt khác:

“Ānanda này, tôi xin với Đức Thế Tôn một điều. Tốt nhất là Đức Thế Tôn có thể cho phép đứng chào nhau trước người khác để tỏ lòng tôn kính của mình, và thực hiện đúng các nghĩa vụ của mình để có vị thế bình đẳng giữa tỳ kheo và tỳ kheo ni cho hợp với tuổi đạo” [Và Tôn giả Ānanda đã đến chỗ Đức Thế Tôn nhắc lại lời của Bà cho Ngài nghe].

“Ānanda, điều này không thể được đâu. Ta không thể cho phép được. Thậm chí những người thầy của Đạo tà Pháp cũng không cho phép có lỗi cư xử như vậy với phụ nữ. Vậy làm sao Đạo của Như Lai có thể cho phép ít hơn thế được?”

Trong ý đồ của Pajāpati muốn thay đổi Kinh pháp đặc biệt thứ nhất có sự phân biệt đối xử giới tính rõ ràng nhất, chúng ta có thể hiểu rằng bà không có cảm tình với sự phân biệt đối xử thể hiện trong Kinh pháp này. Yêu cầu của bà cũng chỉ ra một định hướng mang tính dân chủ triệt để. Đó cũng là lúc mà thậm chí người Hy Lạp cổ đại cũng công nhận đã tìm ra quy tắc dân chủ, họ chỉ cho phép đàn ông tự do (những người không phải là nô lệ) được có đặc quyền công dân.

Đáng tiếc, đó là tất cả những gì mà chúng ta nghe được về chính kiến của hội chúng tỳ kheo ni đầu tiên. Nhưng chúng ta biết được nhiều hơn về Pajāpati. Sau khi thọ giới, bà được học tu thiền quán và nhờ đó đã có thể chứng đắc Ba la mật đa. Bà viết: “Tôi đã đạt trạng thái mà ở đó mọi thứ đều dừng lại”, đó là Niết Bàn, dập tắt các ý nghĩ, tình cảm, ý thức. Sự chứng đạt này đồng nghĩa với Niết Bàn, sự thấu triệt tuyệt đỉnh.

Khi đến một trăm hai mươi tuổi, Pajāpati biết rằng thời khắc cái chết của mình đến gần. Mặc dù giới tu hành quy định không cho phép tỳ kheo ni khi ốm được có tỳ kheo đến thăm, Pajāpati yêu cầu con trai bà đến với bà, và khi đến thăm bà, Đức Phật thực sự đã thay đổi kinh pháp này. Khi bà viên tịch, các phép màu đã xảy ra cả khi hỏa thiêu bà, và sau này cũng được cho là bình đẳng, và khi Đức Phật nhập diệt. Rõ ràng, tăng đoàn già nguyên thủy đã đánh giá Pajāpati là một người đặc biệt ngoại lệ.

Chúng ta có thể coi Pajāpati và chị gái bà là Māyā, người mà bà nhắc tới trong kệ ngôn của mình như là “Những người Mẹ vĩ đại” của truyền thống Phật giáo. Đối với Māyā, mẹ của Đức Phật, đây là sự mệnh danh hiển nhiên. Nhưng nó cũng là sự miêu tả bình đẳng thích hợp với Pajāpati, người đã đi qua vô số cuộc đời và số phận để biết về các mối quan hệ: người mẹ, người con trai, người cha, người anh trai và người cháu. Mahāpajāpati Gotamī rõ ràng là một “linh hồn già”, bà có trong mình bề rộng trải nghiệm, cái làm cho bà trở thành người Mẹ sáng lập ra Phật giáo.

Bậc Giác ngộ anh hùng,
Con xin đánh lễ Ngài,
Ngài là bậc Tối thượng,
Giữa muôn loài chúng sinh,
Đã giải khổ cho ta,
Cùng biết bao người khác.

Biết rõ mọi khổ đau,
Gột sạch nhân khát ái,
Tu tập Bát Chánh Đạo,
Đoạn tận ta chứng ngộ.

Trước ta từng là mẹ,
Là con và cha, anh,
Là ông bà nội, ngoại.

Đời sống trước là vậy,
Do không biết sự thật,
Luân hồi không tìm gặp.

Nay gặp Đức Thế Tôn,
Thân này thân tối hậu,
Sanh tử nay đoạn tận,
Hiện chẳng còn tái sanh.

Siêng, tinh cần, nỗ lực,
Và tinh tấn luyện tu,
Cùng các đệ tử Phật,
Tôn kính đánh lễ Ngài.

Vì hạnh phúc muôn người,
Māyā sanh Cồ Đàm,
Giải tỏa hết khổ đau,
Cho người bệnh tật, chết.

CÁC ĐỆ TỬ CỦA PAJĀPATI

Ở một ý nghĩa thì tất cả ni sư Phật giáo đầu tiên đều là đệ tử của Pajāpati, và bà là vị tỷ kheo ni đầu tiên được thọ cụ túc giới, là người thành lập Ni đoàn, là người

thầy Phật giáo phụ nữ đầu tiên. Phần này sẽ chỉ tập trung vào những ni sư mà chúng ta biết từ bằng chứng trong câu chuyện hoặc kệ ngôn của họ, những người đã có liên hệ trực tiếp với Pajāpati. Những phụ nữ này thuộc về các tiểu nhóm. Có 8 hoặc 9 người ở trong số “500 người đầu tiên”, là một nhóm lớn đã cùng Pajāpati thành lập Ni đoàn. Trong đó 7 người đến từ hậu cung của Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta. Trong chương này cũng có cả câu chuyện và kệ ngôn của con gái của Pajāpati là Sundari-Nandā và vú nuôi của Pajāpati là Vaddhesi.

500 NGƯỜI ĐẦU TIÊN

500 người đầu tiên là những phụ nữ của hai dòng họ Sakya (Thích ca) và Koliya. Những người thuộc dòng họ Sakya (Thích ca) nói tiếng Arian và tự cho là có nguồn gốc Arian. Láng giềng của họ là người dòng họ Kolian, có chung dòng sông làm biên giới, sống thành từng bộ lạc, nhìn chung được coi là các thổ dân mang dấu hiệu “Nagas”. Trong những năm đầu truyền giáo của Đức Phật, đã nổ ra một cuộc chiến gay gắt giữa hai dòng tộc này về quyền sử dụng nước từ dòng sông Rohini. Đã xảy ra đánh nhau và một số người đàn ông bị giết chết. Để giải quyết tình hình này, như được kể trong câu chuyện của Pajāpati, Đức Cồ Đàm đã giảng đạo cho cả hai phái. “500 người đầu tiên” là những phụ nữ bị mất chồng hoặc những người đàn ông thân thích trong cuộc chiến hoặc do cải đạo đi theo giáo pháp mới của Đức Phật. Trong số “500 người đầu tiên” này có các phụ nữ mà Đức Cồ Đàm đã bỏ lại ít nhất mười một năm trước khi Ngài xuất gia tu đạo và bắt đầu cuộc tìm kiếm tinh thần của mình.

Có một vài nhóm kệ ngôn trong kinh Therīgāthā, nhưng không có bài kệ ngôn nào thuộc về “500 người đầu tiên” của Pajāpati. Tuy nhiên, chúng ta có câu chuyện và kệ ngôn của Trưởng lão Ni Mittā.

MITTĀ

Mittā là một trong số “500 người đầu tiên”. Nàng là một phụ nữ thuộc dòng họ Sakya (Thích ca) ở Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ), thủ phủ của bộ tộc Sakya. Kệ ngôn của nàng là sự giới thiệu thích hợp về “500 người đầu tiên”, nhưng nó nói về sự thay đổi từ một tín nữ Phật giáo thành một ni sư, sự thay đổi mà mọi ni sư mới được thọ giáo đều trải qua.

Trong khổ đầu tiên bài kệ ngôn của nàng, Mittā nói về một tín nữ Phật tử, trong khổ thứ hai nói về một ni sư. Cả hai người, nữ cư sĩ và ni sư, được thọ giáo đều tuân theo giới luật và nghi thức trì thủ. Đối với toàn thể tăng đoàn già thì những ngày Uposatha là thời gian trì thủ đặc biệt có nguồn gốc từ thời kỳ tôn giáo Vệ đà. Nó được tổ chức vào ngày đầu tháng và ngày trăng tròn, và thay thế cho nghi thức cúng

tế Vệ đà, các Phật tử đã tổ chức những buổi pháp đàm ngắn cho mọi người. Sau này các Phật tử được thọ giáo đã trì thủ những ngày này bằng cách cùng nhau tu tập và đọc thuộc lòng kinh Patimokha, một phần của kinh này như sau:

“Không làm điều xấu, gieo trồng căn lành, gột sạch tâm mình”. Đây là lời dạy của Đức Phật: ‘Kiên trì là đức khổ hạnh cao nhất, chịu đựng là Niết Bàn cao nhất’, Đức Phật nói: “Ai đánh kẻ khác thì không phải là người xuất gia, ai làm tổn thương kẻ khác thì không phải là người tu khổ hạnh”.

Là một tín nữ Phật giáo, Mittā có thể đã không tham gia đọc giới bốn Patimokha. Nàng mô tả các nghi thức trì thủ đối với cư sĩ bao gồm giữ tám giới (xin đừng nhầm lẫn với tám kinh pháp đặc biệt nói ở trên), giới thứ 6 là ăn một bữa mỗi ngày vào trước buổi trưa, và người đã được thọ giáo thì phải giữ giới hàng ngày. Mittā xuất hiện như một tín nữ sùng đạo, thậm chí có phần lo lắng đến mức, chẳng hạn, nàng nói “Ta đã ăn chay, ăn kiêng”. Trong trường hợp của nàng, Mittā đã không có được sự yên tĩnh muốn tìm kiếm cho tới khi trở thành một ni sư. Những dòng cuối kệ ngôn của mình nàng nhấn mạnh niềm tin mới tìm thấy “Ta không thuộc về các thần thánh/ Không còn nỗi sợ hãi trong tâm/

Tái sinh giữa chư thiên,
Ta ăn chay, ăn kiêng,
Cứ đều hai tuần một,
Ngày tám, mười tư, rằm,
Và một ngày đặc biệt,
Mỗi ngày ăn một bữa
Cạo đầu đắp đại y,
Ta đâu muốn chư thiên,
Ta nhiếp phục tâm khổ.

HẬU CUNG

Nhóm kệ ngôn tiếp theo là kệ ngôn của những phụ nữ vốn là thành viên trong hậu cung của Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt ta. Mặc dù điều này rất ít được nhắc tới, Cồ Đàm ngoài việc bỏ lại vợ con, cũng đã bỏ rơi các hầu thiếp của mình trong hậu cung. Mười hai phụ nữ này lại xuất hiện như những người đã cùng Pajāpati thành lập Ni chúng. 7 trong số 12 người đó được đưa vào chương này. Đáng tiếc, chúng ta không có thông tin tiêu sử về bất kỳ người nào trong số họ, chúng ta chỉ biết nội dung các kệ ngôn của họ và một điều chung rằng họ đều là phụ nữ của dòng họ Sakya (Thích ca). Tuy vậy, chúng ta biết được điều gì đó về hôn nhân và giai cấp trong thời kỳ đó. Chúng ta có một số huyền thoại về hậu cung của Đức Phật và biết về cấu trúc của hậu cung này. Thông tin này có thể giúp lấp đầy bức tranh về cuộc đời những phụ nữ đó.

Theo giáo lý Phật giáo nguyên thủy thì cuộc sống hôn nhân được coi là thấp kém đối với cuộc đời xuất gia của các tăng sư và ni sư. Ở thời đó đã thừa nhận rằng không phải mọi người trong giai đoạn phát triển cơ thể (đàn ông cũng như đàn bà) đều giữ được kỷ luật nghiêm ngặt của người không lập gia đình và xuất gia. Hôn nhân và chế độ một vợ một chồng được coi là lý tưởng. Nhưng, trên thực tế, chế độ nhiều vợ, nhiều chồng và/hoặc việc ngoại tình là thực tiễn phổ biến của đàn ông giàu có và thế lực, của các Phật tử hay những người khác. Những đàn ông như vậy có thể là vua chúa, hậu cung của họ có thể rất đông người; họ có thể là thương nhân giàu hay lớp người mới nổi lên, tầng lớp trung lưu. Có một huyền thoại về hậu cung của Đức Cồ Đàm. Trong một sự kiện được tổ chức, vị anh hùng trẻ tuổi Sĩ Đạt Ta được đề nghị phô diễn sức mạnh phi thường đầy ấn tượng đến nỗi tất cả các gia đình có con gái đều gửi con đến nhà Ngài. Cả thảy có đến 40.000 người. Mặc dù đây chỉ là một huyền thoại, nó đã cho thấy Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta đã có quyền lực như thế nào, thậm chí khi còn ở tuổi thanh xuân. Đó là đặc quyền của người đàn ông quyền thế có thể cưới hay chiếm giữ hơn một người phụ nữ. Chẳng hạn, cha của Cồ Đàm, như chúng ta biết, có hai bà vợ; người bảo hộ và cùng tuổi với Đức Phật là vua Bimbisara có “500 vợ”, tức là rất nhiều; vua Pasenadi cũng có rất nhiều bà vợ.

Một truyền thuyết khác, mặc dầu mang ý nghĩa ghét phụ nữ, cũng đáng được kể lại. Nó cho thấy một động cơ khác ẩn chứa đằng sau việc xuất gia của Sĩ Đạt Ta, và hơn nữa, có thể làm nổi bật một giai đoạn trong hành trình tâm lý đàn ông đến tuổi trưởng thành. Phần lớn chúng ta chỉ biết truyền thuyết về Đức Phật khi Ngài còn trẻ, là vị hoàng tử được che chở đã nhìn thấy một đàn ông ốm yếu, một cụ già, một tử thi và một nhà tu khổ hạnh. Những tín hiệu này ngầm mách bảo Ngài về ý nghĩa của lão, bệnh và tử. Nhưng một phần khác của truyền thuyết này kể lại đêm cuối cùng của Ngài, khi mà lần đầu tiên Ngài nhìn thấy cái gọi là “bản chất thực của đàn bà”. Sự ghê tởm của Ngài đến mức tột độ làm Ngài quyết định ra đi ngay trong đêm đó:

Mặc dầu nhà vua đã nghe nói hoàng tử kiên quyết ra đi vì lo lắng tìm con đường giải thoát, vua nói “Hoàng tử không thể đi được!”. Ngài ra lệnh tăng cường lính gác xung quanh hoàng tử, cung cấp cho Người những trò giải trí mua vui nhất...

Những cô gái trẻ kiều diễm nhất đã hầu hạ Người... Thậm chí họ đàn hát như những nàng tiên trên trời sa xuống để làm hoàng tử vui thích. Nhưng niềm khát vọng cháy bỏng của vị hoàng tử cao quý đó là rời bỏ hoàng cung đi tìm niềm vui của hạnh thiện cao nhất.

Và rồi thì các vị thần Akanistha, những người tu khắc khổ nhất, đã đọc thần chú ru ngủ các cô gái trẻ, làm cho họ có điệu bộ méo mó trong các tư thế khó coi...

Một cô gái lả lơi ngồi tựa bên bậu cửa sổ, thân hình eo lả uốn cong như chiếc bát, vòng tràng cổ đứng đưa lắc lư...

Một cô khác tóc tai xõa sợi rối bù, như hình người đàn bà bị voi giày xéo, đồ trang sức và áo quần xộc xệch tuột ra sau lưng, chuỗi vòng cổ rơi vãi rải rác...

Một cô khác có vẻ đẹp và thân hình cân đối nằm lổa lồ không biết hổ thẹn trong tư thế rất bất lịch sự, ngáy to ầm ầm, chân tay buông thả khó coi...

Một cô khác với đồ trang sức và vòng hoa trang trí rơi khỏi áo quần hở hang, nằm bất động như xác chết, đôi mắt trắng dã cứng đờ.

Một cô khác có đôi chân dài nằm dạn ra để lộ những chỗ cần phải che kín, mồm ngoác rộng đầy dài rớt, vẻ yêu kiều biến mất, thân hình vụn vẹo.

Nhìn thấy cảnh tượng này, vị hoàng tử đã rất kinh tởm: “Thật đúng là bản chất của đàn bà trong đời sống trần tục – tội lỗi và đáng ghét, nhưng lại lừa gạt bởi váy áo và đồ trang sức để đàn ông bị kích động, ham muốn họ”...

Thế rồi trong hoàng tử dội lên một quyết tâm rời bỏ hoàng cung ngay đêm đó. Các chư thiên hiểu được tâm tư Ngài và đã mở các cánh cửa cung điện”.

Hậu cung thường bao gồm những bà vợ, nàng hầu, bà con thân thích nữ và tỳ thiếp của một người đàn ông cụ thể. Chế định của hậu cung có thể được đặt ra theo vài cách. Từ một góc độ chúng ta có thể thấy nó đơn giản và khách quan như thể chế xã hội có nền văn hóa hoàn toàn khác, trong đó phụ nữ, mặc dù không phải che mạng (một nét riêng của phụ nữ Ấn Độ phải che mặt khi đến tuổi dậy thì theo thể chế đạo Hồi vùng Bắc Ấn Độ) khi phục dịch ông chủ của họ và cùng sống trong nhà riêng. Từ góc độ quân bình của phương Tây, những phụ nữ này có thể được gọi là nô lệ, nếu từ nô lệ chúng ta dùng để định nghĩa chung cho “một con người là tài sản của một người khác bằng cách chiếm đoạt, mua bán, hay sinh ra; một người bị tước đoạt mọi quyền”.

Bên trong hậu cung, một số được gọi là vợ, một số khác được coi là gái bao. Điều này không có vẻ là phân biệt đẳng cấp, nơi mà phụ nữ đẳng cấp trên vinh hạnh được gọi là vợ và phụ nữ đẳng cấp dưới là gái bao, tỳ thiếp hay gái làm tiền. Câu chuyện của Khemā, người mà chúng ta sẽ gặp trong chương 3, làm rõ hơn ý tưởng này. Mặc dầu từ chỗ bị cai quản, Khemā đã là “chánh hậu” trong hậu cung của vua Bimbisara. Có thể sự phân biệt giữa vợ và gái bao là dựa trên cơ sở kinh tế - các gái bao được nhận tiền thù lao, còn vợ thì không. *Artha Sastra* nói về *Ganika* hay ‘chánh hậu’ nhận tiền thù lao rất cao khoảng 1.000 đồng panas.

Những nô lệ nhận tiền thù lao lớn – liệu có phải là thuật ngữ mâu thuẫn không? Một vài bản dịch đã thận trọng tránh gọi phụ nữ hậu cung bằng tên của nó, thay vì nhắc tới những phụ nữ như Tissā hay Sumanā là “các quý bà cung đình”.

Cách diễn dịch như vậy của từ *Rajorodha* (nói một cách văn chương: “hầu thiếp” cung đình) đã ngụ ý làm sai lệch tính thanh cao so với tình trạng nô lệ. Thậm chí từ gái bao hay nàng hầu được dùng để truyền tải mức độ nô dịch hóa. Theo *Artha Sastra*, nhiệm vụ chính của các gái làm tiền trong hậu cung là:

“Cầm lòng che trong hoàng cung, bưng bình rượu, cầm quạt phục dịch vua ngồi trên kiệu cung đình, ngai vàng hay xe ngựa. Vua có thể ra lệnh cho bất kỳ người nào trong số hầu thiếp phải dâng thân mình cho người mà vua muốn ban thưởng hay trừng phạt nếu không có tiền nộp thuế”.

Hình phạt cho sự không tuân lệnh được trích trong một đoạn của *Arsha Sastra* là bị đánh một nghìn roi da. Điều này cho thấy hậu cảnh của bảy ni sư là tác giả của các kệ ngôn dưới đây. Cuộc sống của phụ nữ hậu cung được tóm tắt bằng lời một học giả Ấn Độ: “Sống tụ tập trong ngôi nhà, họ chưa bao giờ được ăn uống tốt hơn súc vật, bị giới hạn bởi chế độ một chồng, những phụ nữ này đã sống cuộc đời hèn hạ khúm núm”. Xét theo hoàn cảnh này của họ, chúng ta có thể thấy thông điệp của Đức Phật về xuất gia đã có một ý nghĩa đặc biệt đối với những thành viên cũ trong hậu cung của ngài.

TISSĀ

Tissā hãy cột tâm,
Tu hành trong học Pháp,
Chớ để từng sát na,
Quyên luyện lẫn át mình,
Hãy sống thoát ách phược,
Ám ảnh cõi đời này.

SAMĀNA

Sau khi thấy tứ đại,
Dưới cái nhìn khô đau,
Hãy chớ quay trở lại,
Vào con đường tái sinh,
Khi xả ly từ bỏ,
Và hành trì cuộc sống,
Con mát lạnh, tịnh an.

UPASAMĀ

Upasamā hãy vượt,
Con lũ, cái chết này,
Tuy rất khó vượt qua,

Upasamā chiến thắng,
Ma vương quân ác quỷ,
Hãy chịu đựng thân này,
Là cuối cùng của con.

MITTĀ

Này Mittā bạn hỡi,
Với lòng tin xuất gia,
Hãy tu tập luyện rèn,
Hân hoan trong bè bạn,
Hãy trông phẩm hạnh lành,
Sẽ đạt được an tịnh.

VISĀKHĀ

Hãy tu tập, thực hành,
Những lời Đức Phật dạy,
Sau khi đã làm xong,
Không hối tiếc, ăn năn,
Hãy rửa ngay chân sạch,
Ngồi xuống bên cạnh Ngài.

UTTARĀ

Ta đã chế ngự Thân,
Khẩu, Ý, và nhỗ diệt,
Tận gốc tham, khát ái,
Khiến ta sống mát lạnh,
Trong an tịnh, bình yên

SANGHĀ

Mặc dầu chúng ta được nghe kể rằng Sanghā là một thành viên trong hậu cung của Sĩ Đạt Ta, kẻ ngôn của nàng dường như mâu thuẫn với điều này. Nàng là người chăn bò nên thuộc đẳng cấp *vairya*, và có thể là vợ một nông dân. Nàng có một con, có lẽ là con trai vì *putta* thường có nghĩa là “đứa bé trai”.

Rời bỏ nhà, xuất gia,
Ta từ bỏ con cái,
Gia súc, tài vật quý,
Từ bỏ tham và sân,

Tịch diệt và vô minh.
Sau khi chinh phục được,
Tận gốc lòng tham ái,
Ta được sống mát lạnh,
Tịch tịnh và lặng an.

SUNDARI-NANDĀ

Sunadari tiếng Pāli là xinh đẹp, do đó, gọi là Nandā kiều diễm. Nàng là con gái của Pajāpati với Suddohana (Tịnh Phạn), được coi là một phụ nữ đẹp nhất trong đất nước của nàng. Nhưng vẻ đẹp dường như không phải là nét có giá trị nhất trong gia đình nàng. Người anh cùng cha khác mẹ của nàng đã đặt gia đình vào con đường tôn giáo làm cho việc theo đuổi càng được kính trọng hơn. Bởi vậy khi Nandā em trai nàng và La Hầu la, con trai Đức Cồ Đàm, và bà mẹ Pajāpati, tất cả đều gia nhập Tăng đoàn già, rồi cha nàng qua đời, Nandā cũng tham gia Tăng đoàn, không phải do niềm tin có ngay từ ban đầu, mà là bởi tình yêu với dòng dõi gia đình của nàng. Nàng không chỉ xinh đẹp, mà còn chia sẻ khả năng tự nhiên bẩm sinh của người anh trai cùng cha khác mẹ của mình về tu tập tôn giáo. Ngài đã tuyên bố rằng nàng sẽ là một trong các ni sư lỗi lạc nhất có sức mạnh thiền quán.

[Đức Phật:]

Nandā, hãy nhìn thân,
Bệnh hoạn, bản, hôi thối,
Hãy tu tập quán tưởng
Dơ bẩn bất tịnh này!

(Rồi Đức Phật cho hóa hiện hình ảnh một người phụ nữ trẻ đẹp bị già nua trước mắt Nandā, Ngài nói tiếp)

Thân xác con như vậy,
Thân này như thân ấy,
Toàn bốc mùi rửa thối
Chỉ kẻ ngu thích thôi!

[Nandā:]

Vậy phải quán thân này,
Ngày đêm không mệt mỏi,
Bằng trí tuệ của mình,
Con nhận thức hoàn toàn.
Khi con quán sát kỹ,

Thấy ngay được tận gốc,
Thân xác, ngoài và trong,
Sâu thẳm bên trong con,
Sự nhàm chán thân thể,
Nội tâm được ly tham,
Không phóng dật ly hệ,
Con an bình, tịch tịnh.

VADDHESI

Vaddhesi là tên riêng, còn họ của nàng bị mất. Nàng sinh ở Devadaha, cùng làng với Pajāpati và là vú nuôi của bà. Khi Pajāpati xuất gia, Vaddhesi cũng theo bà. Tuy vậy, chúng ta có thể giả thiết là mặc dầu không có tuyên bố dứt khoát rằng Vaddhesi là một trong “500 người đầu tiên”. Tuy nhiên, khi Vaddhesi nói: “Tôi đã gặp một tỳ kheo ni, tôi nghĩ tôi tin cậy được”, nàng đã tuyệt đối dựa vào thầy của mình là Dhammadinna, nhà thuyết giáo hùng biện.

Có hai danh mục – cái mà Dhammadinna đã dạy cho nàng, và cái mà Vaddhesi chứng quả được – đã xuất hiện trong kệ ngôn của nàng. Một vài học giả Pāli cảm thấy rằng những danh mục này chỉ ra cái đã soạn ra kệ ngôn, ít nhất là ở dạng thức này sau thế kỷ thứ VI trước công nguyên. Họ gợi ý rằng các công thức có trong kệ ngôn của Vaddhesi cho thấy sự phát triển từ tính đơn giản trong sự duy linh Phật giáo nguyên thủy. Quan điểm này có thể còn phải tranh luận. Cái được xác định chắc chắn trong những thế kỷ đầu ngay sau khi Tăng đoàn già được thành lập là xu hướng tăng dần của chủ nghĩa hình thức và chủ nghĩa giáo điều. Đáng tiếc, các công thức này không dễ dàng dành cho thi ca tốt. Mặc dầu cái đã nói đến là sự dai dẳng bền bỉ của Vaddhesi. Việc suốt hai mươi lăm năm nàng theo đuổi bị thất bại với tư cách một người tu thiền quán đã trở nên rất ấn tượng khi nàng cam kết toàn tâm toàn ý và thành công.

Đã hai năm năm qua,
Từ khi ta xuất gia,
Không một giây an tịnh
Không nhiếp phục được tâm,
Ngâm mình trong khát vọng,
Ta gào thét, và khóc,
Khi bước vào tu viện.
Ta đến tỳ kheo ni,
Ta nghĩ có thể tin,
Nàng thuyết Pháp cho ta,
Các uẩn của thân, tâm,
Đại: đất, nước, lửa, gió.

Nghe xong Pháp nàng thuyết,
Rồi ngồi xuống bên nàng,
Ta biết được kiếp trước,
Nhờ thiên nhãn sạch tinh,
Thấy được tâm kẻ khác.
Ta có quyền lực thần,
Vì ta đã hủy diệt,
Mọi ám ảnh trong tâm,
Lời Phật dạy, làm xong.

Chương II - Patācārā và các đệ tử của bà

Patācārā là một phụ nữ khác thường, một trong các nhân vật có uy lực lớn trong cộng đồng Phật giáo nguyên thủy. Những mẫu tiêu sử của bà bị mất hoặc nhầm lẫn với người khác, ít nhất là với hai ni sư khác là Patācārā Pañcasata và KisāGotamī. Chúng ta biết được một sự thực là Patācārā có ảnh hưởng mạnh mẽ đến các ni sư khác, vì các thi sĩ của *Therīgāthā* thường nhắc đến bà hơn bất kỳ một phụ nữ nào khác:

“Tôi đã gặp một tỳ kheo ni có đồ ăn thức uống riêng. Bà là Patācārā. Bà đã hướng dẫn tôi cách xuất gia, khuyến khích tôi và thôi thúc tôi đạt tới mục đích cao nhất” (Candā)

“Họ đứng dậy, cúi xuống dưới chân bà. Chúng tôi đã nhận lời khuyên của Người, và sẽ sống với sự tôn kính Người.” (30 tỳ kheo ni của Patācārā)

“Tôi đã đến gặp một tỳ kheo ni và tôi nghĩ có thể tin cậy bà” (Uttamā)

“Bà đã nhỏ một mũi tên cắm trong trái tim tôi” (Patācārā Pañcasta)

Từ những ví dụ này chúng ta có thể thấy rằng Patācārā là nhà giáo khéo léo, đáng kính trọng và đầy sức lôi cuốn. Những phụ nữ trong thời kỳ đó hầu như không có lời thoát để tự thể hiện mình ở bên ngoài căn nhà của họ, và đối với những phụ nữ tài năng như Patācārā thì sự tồn tại tổ chức tỳ kheo ni đã giúp họ có khả năng thể hiện tài năng của mình bằng cách mà nếu không có nó thì hoàn cảnh sẽ hoàn toàn khác đi. Những phụ nữ như vậy có thể sử dụng mức độ chủ quyền, tập hợp và đào tạo nên các đệ tử của riêng họ, và cũng có thể truyền giáo cho những nữ cư sĩ (ưu bà di) khác. Trong cộng đồng các tỳ kheo ni đó, những phụ nữ như vậy có thể kết bạn với các thủ

lĩnh tài năng tương tự, như Dhammadinna, Khemā, Vasethi, Uppalavannā, và những người khác.

Trong chương này, chúng ta xem các bài kệ ngôn, câu chuyện của Patācārā và nhóm đệ tử của bà, và trong chương bốn chúng ta sẽ xem xét những nữ giáo viên xuất chúng khác đã noi theo Patācārā, có lẽ là người giáo viên giỏi nhất trong số họ.

Patācārā sinh trưởng trong một gia đình vị thủ ngân khố của nhà vua ở Savathi. Khi nàng còn trẻ, cha mẹ nàng định gả nàng cho một chàng trai xứng đôi. Nhưng nàng lại phải lòng một người hầu trong nhà, và bất chấp ý nguyện của cha mẹ mình, nàng bỏ trốn với người tình để sống trong ngôi nhà nhỏ ở vùng xa xôi hẻo lánh.

Nhiều tháng trôi qua, nàng bắt đầu có mang. Đến kỳ sinh nở, nàng muốn về nhà cha mẹ đẻ của mình để sinh con, nhưng chồng nàng cứ khát lần trì hoãn. Và một hôm khi chồng ra ngoài, nàng bỏ trốn. Người chồng phát hiện ra liền đuổi theo Patācārā và bắt gặp nàng đang trên đường về Savathi. Lúc đó nàng sinh đứa con ở giữa đường, rồi hai vợ chồng quay trở về ngôi nhà của mình.

Sau đó, đến kỳ sinh nở thứ hai Patācārā lại muốn về nhà cha mẹ mình và chồng nàng cứ lần lữa như lần trước. Nàng lại bỏ trốn, mang theo đứa con của họ, và người chồng đuổi theo, bắt gặp vợ đang sinh con giữa đường. Nhưng lần này có mưa to gió lớn nổi lên, Patācārā cần một chỗ trú ẩn. Chồng nàng trong lúc vào rừng tìm lá và cành cây để làm chòi trú mưa cho nàng thì bị rắn độc cắn chết. Nghĩ là mình bị bỏ rơi, Patācārā đã sinh con một mình và qua một đêm nằm lấy thân mình che chở cho con. Sáng ra nàng phát hiện thi thể chồng mình, nàng đờ người ra vì đau buồn một ngày đêm. Sáng sớm hôm sau nàng lại tiếp tục đi về quê nhà.

Nàng đến bên con sông đầy nước lũ cuộn cuộn. Quá yếu để mang hai đứa con qua sông cùng một lúc, nàng bế đứa trẻ sơ sinh sang trước. Ở bờ phía bên kia nàng đặt đứa trẻ lên đống lá cây, nhưng cứ chần chừ ngoái nhìn con. Khi bơi ra đến giữa dòng sông, nàng nhìn thấy con điều hâu quắp đứa bé mang đi. Điều hâu không thèm để ý đến tiếng la hét của nàng, nhưng đứa trẻ lớn tưởng mẹ đang gọi mình, nó bèn bò ra bờ sông, ngã xuống bị nước cuốn trôi đi. Trong nỗi tuyệt vọng, điều mà Patācārā có thể làm được là phải bắt đầu lại cuộc hành hương của mình.

Ở ngoại ô thành Savathi, nàng gặp một thị dân và hỏi ông ta có biết gia đình nàng không. Ông ta nói: “Đừng hỏi tôi về họ. Hãy hỏi bất kỳ điều gì khác đi”.

“Nhưng tôi không quan tâm đến điều gì khác cả”, nàng trả lời.

“Bà có thấy trời mưa suốt đêm qua không?” Ông ta hỏi nàng. “Ngôi nhà của gia đình bà bị đổ sập và đè lên họ. Tất cả đang bị thiêu trên giàn hỏa táng, – vị thủ ngân khố, vợ và đứa con trai. Bà có thể thấy khói bốc lên”.

Lúc đó Patācārā lặn ra bất tỉnh. Nàng đi lang thang quanh quần, quần áo rách tả toí, rơi xuống. Người dân thành phố đánh đuổi nàng bằng gậy gộc và rác rưởi. Một hôm, vẫn còn điên dại, khi đi lang thang nàng lạc vào khu rừng Kỳ viên nơi Đức Phật đang thuyết giáo. Những người tụ tập nghe thuyết giáo muốn xua đuổi nàng đi, nhưng Đức Cồ Đàm nhìn theo và đi về phía nàng. Khi đối diện nàng, Ngài nói: “Thưa chị, hãy lấy lại bình tĩnh đi!”. Và nàng đã tỉnh trí lại.

Thấy nàng trần truồng, một người đàn ông ném cho nàng một áo khoác ngoài. “Xin hãy giúp đỡ con!” nàng nói với Đức Phật, và kể cho Ngài nghe câu chuyện khủng khiếp của mình. Ngài đáp, “Patācārā, đừng nghĩ là con đến với người sẽ giúp được con. Trong nhiều kiếp nạn của mình, con đã tuôn rơi nước mắt nhiều hơn cả nước của bốn đại dương”. Điều này làm cho nàng vội đi nổi đau buồn. Ngài nói tiếp rằng nàng đã sang một thế giới khác và không một bà con thân thích nào, ngay cả trong thế gian này, có thể giúp đỡ được nàng. Và Người đã nói về con đường của đạo Phật. Khi Ngài nói xong, nàng hỏi liệu nàng có thể được thọ giáo không. Họ cùng nhau đi đến cộng đồng tỷ kheo ni và nàng đã được chấp nhận vào đó.

Kệ ngôn của Trưởng lão Ni Patācārā kể lại chi tiết thời khắc nàng trải nghiệm giác ngộ sau này. Trong một khía cạnh thì đây là bài kệ ngôn điển hình (một trong số kệ ngôn đã sử dụng cùng một hình tượng và chủ đề) thể hiện ý nghĩa hàng đầu của *Niết Bàn*, nghĩa là dập tắt một ngọn đèn. Còn có một vài bài kệ ngôn trong *Therīgāthā* cũng chính xác như thế khi miêu tả thời khắc đó. Chúng ta thấy tính liên tục của các sự kiện quen thuộc trong truyền thống tu hành Phật giáo giai đoạn tập trung thiền quán cao độ, xả thiền sau khi thiền quán, và một sự xúc tác từ bên ngoài - tắt ngọn đèn làm lóe tia ra một lỗ thủng.

Khi họ cày đồng ruộng,
Gieo hạt giống trên đất,
Khi chăm sóc vợ con,
Những người Bà la môn,
Đều trở nên giàu có.

Còn ta làm mọi việc,
Theo giới của Đạo sư,
Không biếng lười, kiêu ngạo,
Sao không chứng Niết Bàn?

Khi ta đang rửa chân,
Ta đổ nước rửa chân,
Từ cao chảy xuống thấp,
Ta quán thiền tâm định,
Như cách luyện ngựa hiền.

Rồi ta cầm cây đèn,
Bước vào căn tịnh xá,
Ngồi lên chiếc giường nhỏ,
Ta dùng một cây kim,
Dìm tim đèn xuống dần.
Khi cây đèn biến mất,
Tâm ta được giải thoát.

BA MƯƠI TỶ KHEO NI DƯỚI QUYỀN PATĀCĀRĀ

Bài kệ ngôn dưới đây là một trong ba kệ ngôn của kinh *Therīgāthā* thuộc về một nhóm tỷ kheo ni chứ không phải là của một cá nhân. Ngược lại, trong khi “500 người đầu tiên” dưới quyền Mahāpajāpati (Chương 1) hay Patācārā Pañcasata (Chương 5) thực sự có thể đếm được 50 hay 100 người, số tỷ kheo ni chỉ ra trong mục này có thể khá chính xác. Patācārā chắc chắn có một số đông phụ nữ đi theo mình ngoài Pajāpati.

Kệ ngôn về 30 tỷ kheo ni này được bắt chước kệ ngôn của Trưởng lão Ni Patācārā. Khổ đầu tiên của cả hai kệ ngôn là như nhau. Khổ thứ hai của kệ ngôn 30 tỷ kheo ni là do Patācārā nói ra để chỉ dẫn các đệ tử của mình tu tập cho đúng cách. Khổ thứ hai và thứ ba của bài kệ ngôn 30 tỷ kheo ni nói về phép rửa chân. Trong khi đây là phép tu tập hàng ngày thì ở trường hợp này nó có vẻ là sự chủ tâm bắt chước hành động mà Patācārā đã làm trước khi trải nghiệm sự giác ngộ của mình. Khổ thứ tư của bài kệ ngôn đã lấy sự giác ngộ của Đức Phật để noi gương, và ngụ ý rằng sự chứng ngộ của họ đã đi theo chính xác cách thức của Ngài. Trong các cộng đồng tôn giáo đạo Phật từ thời cổ xưa cho tới ngày nay có một quan niệm khác biệt về cá nhân và sở hữu riêng tư. Không có cái điều như vậy của sở hữu riêng tư trong trải nghiệm tôn giáo, và đây là trường hợp mà sự bắt chước được coi là thiếu sáng tạo hay tưởng tượng cá nhân, nhưng lại là cách tu tập tốt. Vậy thì, những câu có sẵn hay những khổ thơ có sẵn trở thành châm ngôn dạy học chung đem trở về một sự thật là sự trải nghiệm của Đạo sư vĩ đại hay của Đức Phật là của riêng Ngài.

[Patācārā:]

Những người Bà la môn,
Dùng chày giã lúa ngô,
Họ có được tài sản,
Nuôi dưỡng vợ và con.

“Hãy hành lời Phật dạy,

Chớ có phiền nhiệt não,
Rửa chân cho mau lẹ,
Hãy ngồi xuống một bên,
Hãy kiên tâm tu chí,
Thực hành lời Phật dạy”.

[Người dẫn chuyện:]

Khi họ nghe lời dạy,
Của Patācārā,
Họ đã rửa chân sạch
Và ngồi bên cạnh nàng,
Chú tâm tu tâm chí,
Làm theo lời Phật dạy.

Trong canh đầu ngồi thiền,
Họ nhớ lại tiền kiếp,
Trong canh đêm chặng giữa,
Thấy thiên nhân thanh tịnh,
Đến đêm canh cuối cùng
Xé toang màn u minh.

(Họ đứng dậy, phủ phục dưới chân nàng)

[30 tỳ kheo ni:]

Chúng con được Người khuyên,
Và sẽ kính lễ Người,
Như ba mươi chư thiên,
Đảnh lễ vị Sakka,
Đáng không hề chiến bại,

Chúng con chứng ba minh,
Không lậu hoặc vương vấn.

CANDĀ

Candā là một vị tỳ kheo ni khác đã quay trở lại con đường của Đức Phật sau khi có nhiều mất mát cá nhân và đau khổ. Mặc dầu ban đầu nàng thuộc về một gia đình giàu có, gia đình nàng bị mất của cải tài sản khi nàng còn là đứa trẻ. Sau đó ngôi làng của họ bị đổ sập vì trận dịch hạch bí hiểm. Được gọi là *ahivatāca-roga* (bệnh hơi thở của rắn) vì người ta tin rằng nó có dạng như hơi thở của rắn độc, xảy ra vào một mùa trong năm khi những con ruồi đầu tiên bị chết vào cuối mùa hè. Nạn nhân ban đầu là những con thằn lằn và loài bò sát, sau là những con vật lớn hơn như mèo, chó,

dê và cuối cùng là con người bị ốm rồi chết. Cha mẹ, chồng và con nàng đều bị chết, cả gia đình chỉ có mình Candā sống sót. Tình hình càng trở nên tồi tệ khi mà không có họ hàng thân thích giúp đỡ và nàng đã phải tự gắng đi xin ăn hết nhà này qua nhà khác.

Trong điều kiện này, điều đáng chú ý là Candā cần phải gặp Patācārā, người mà vào lúc đó đã trở thành một ni sư xuất gia và vị thầy giáo. Hoàn cảnh riêng của họ khác nhau, sự mất mát người thân trong những hoàn cảnh bi thương đã làm cho câu chuyện của họ giống nhau. Hoàn toàn đồng cảm với tình cảnh đáng thương của Candā, Patācārā đã cho nàng thức ăn và dạy Pháp cho nàng. Và Candā đã kinh ngạc, trở thành đệ tử của bà.

Ta đã sống bất hạnh,
Bị góa chồng, mất con,
Không bè bạn, bà con,
Không ai cho cơm, áo.

Cầm gậy, bát khát thực,
Đi ăn xin từng nhà,
Bị nóng lạnh đầy dọa,
Du hành suốt bảy năm.

Được vị tỳ kheo ni,
Cho ta ăn và uống,
Gặp nàng ta lên tiếng,
“Xin xuất gia không nhà”

Nàng Patācārā,
Thương ta cho xuất gia,
Rồi giảng dạy cho ta,
Hướng dẫn tới chân đế.

Được lời khuyên của nàng,
Thật là không uổng phí,
Ba minh ta chứng đạt,
Lậu hoặc đã không còn.

UTTAMĀ

Uttamā cũng xuất thân từ gia đình vị thủ ngân khố nhà vua ở thành Savathi. Cuộc gặp gỡ với Patācārā là điểm ngoặt trong cuộc đời nàng, và nàng trở thành một tỳ kheo ni. Tuy nhiên, Uttamā đã có nhiều khó khăn trên con đường tinh tấn tu tập.

Nhận thấy sự bối rối của nàng, Patacārā đã thốt ra đôi lời (nguyên bản gốc đó chính là bài kệ ngôn này) đã đem lại cho Uttamā sự mở đầu, rồi đưa nàng đến Giác ngộ.

Trong *Satipatthāna Sutra*, Đức Phật nói rằng bất kỳ người nào nếu tu được Pháp trong suốt bảy năm, hay bảy tháng, hoặc bảy tuần lễ hay bảy ngày với sự thành tâm và kiên định tuyệt đối thì có thể có được trí cao tột cùng. Trong bài kệ ngôn của mình, Uttamā dựa vào ý tưởng này khi nàng miêu tả sự giác ngộ xảy ra sau đó.

Bốn lần và năm lần,
Ta rời khỏi tịnh xá,
Nhưng tâm không an tịnh,
Không kiểm soát được tâm.

Ta đến tỳ kheo ni,
Nàng dạy Pháp cho ta,
Các uẩn của thân, tâm,
Bản chất của nhận thức,
Và đất nước, lửa, gió.

Ta nghe lời nàng giảng,
Ngồi thiền thể kiết già,
Suốt bảy ngày hỷ lạc,
Khi sang ngày thứ tám,
Ta duỗi thẳng chân ra,
Màn vô minh bị xé.

Chương III - Những nữ du sĩ và các đệ tử

Chương này gồm một nhóm chiết trung các phụ nữ trái với lệ thường, những du sĩ tu hành khổ hạnh, người mới tu, các ni cô được thọ giáo, người tu ẩn dật, đàn bà sống bằng của bố thí và các đệ tử. Dù sao những phụ nữ này, khi chưa nổi tiếng là người thầy hay nhà thuyết giáo, thì đã khác thường về tính độc lập trong suy nghĩ và hành động của họ. Chương này sẽ xem xét nhóm người đa dạng, nhiều màu sắc ở hai thuộc tính cụ thể: sống du sĩ (vô gia cư) và làm đệ tử. Về một ý nghĩa, tất cả các phụ nữ trong kinh *Therīgāthā* với tư cách là môn đồ của Đức Phật, đều có thể được đưa vào chương này. Những người được chọn ở đây vì các chủ đề sống du sĩ và làm đệ tử được nhấn mạnh trong câu chuyện và kệ ngôn của họ.

Những du sĩ

Các ngôn ngữ Phạn (Sanskrit) và Pāli cung cấp cho chúng ta nhiều bằng chứng về phụ nữ với nhiều vai trò lạ thường khác nhau. *Manavikā* là thuật ngữ chỉ nữ học trò giới tu khổ hạnh; *Samani* chỉ tỳ kheo ni hay nữ tu ẩn dật; *cariki* là phụ nữ sống du sĩ; *brahmacarini* là nữ học trò theo đạo Bà la môn; *sikkhamana* chỉ học nữ sắp được thọ giới (không có thuật ngữ tương đương cho nam Phật tử); *bhikkhunī* chỉ một ni sư đã được thọ giáo; *therī* chỉ ni sư đã hoàn thành 12 hạ lạc; *paribajika* chỉ nữ tu khổ hạnh; *molibaddha-paribājikā* là nữ tu khổ hạnh có túm tóc búi ngược trên đỉnh đầu; *komara-brahmaccārī* chỉ người phụ nữ thực hành lời nguyện sống độc thân. Một lữ hành Hy Lạp tên Megasthenes đã thăm Ấn Độ vào thời của Chandra Gupta Maurya (khoảng thế kỷ thứ III trước CN), có nhắc tới những nữ du sĩ nghiên cứu triết học và kiêng khem giao hợp.

Những phụ nữ này đi theo truyền thống cổ xưa của *pabbajita*, “người du sĩ”, hoặc “người xuất gia sống vô gia cư”. Từ này xuất hiện ở dạng giống cái (*pabbajita*)

để chỉ rằng phụ nữ đã tổ chức cuộc sống này. Cuốn *Digha Nikāya* (Trường bộ kinh) khám phá ra sự tồn tại của 62 dị giáo (tà đạo) và các cộng đồng sống du sĩ. Các văn bản đạo Kỳ Na (Jain) cũng vậy đã hỗ trợ thêm sự tồn tại của các cộng đồng như thế. Những đàn bà cũng như đàn ông đã giúp đỡ nhiều cho các dị giáo này, nếu không phải luôn tham gia thì cũng bằng cách bố thí cho các nhà tu khổ sĩ.

Trong những năm đầu ngay sau khi hình thành tổ chức Phật giáo, cuộc sống độc cư rất được quý trọng. *Muni*, “ẩn sĩ” đã là ví dụ cho ý tưởng này. *Sutta Nipāta* (Kinh Tập) không nhắc tới các *muni* nữ trong miêu tả giai đoạn *muni*. Tuy nhiên, trạng thái cô độc không phải là tiền đề cần thiết để tổ chức cuộc sống tôn giáo. Xuất gia sống du sĩ không tự động có nghĩa là sống tách biệt khỏi người khác. Như đã chỉ ra trong *Vanapāṭṭhā Sutta*, người xuất gia “có thể sống ẩn dật trong rừng hay rữ bỏ sạch, hoặc sống mật thất ở nơi nào đó trong làng hay thị trấn nhỏ, hoặc nông thôn tùy theo cách sống ẩn dật như vậy có phù hợp với cách tu dưỡng tinh thần của ông ta hay bà ta hay không”. Việc sống cô độc hay sống có bạn với người khác, là một ý tưởng chung cho tất cả người du sĩ liệu có phải là sống vô gia cư vì lợi ích của cuộc sống tinh thần cao hơn không?

Bằng cách từ bỏ thiên chức làm mẹ và hành động độc lập, những nữ du sĩ đã thách thức hai niềm tin cơ bản về phụ nữ trong xã hội Ấn Độ nguyên thủy. Vì vậy, những phụ nữ sống lang thang thường được coi như “đàn bà phóng đảng” kỹ nữ lầu xanh, gái đường phố, vũ nữ và nhạc công những người đàn bà không có đàn ông bảo vệ tích cực và đi lại tương đối tự do trong môi trường công cộng. Nhìn bề ngoài, sự tương phản lớn hơn giữa “đàn bà phóng đảng” và nữ tu xuất gia rất khó có thể hiểu được, và họ đã có một điểm chung: thái độ không sẵn sàng chấp nhận vai trò truyền thống của người vợ và người mẹ phải phục tòng cha, chồng và con trai đã quy định trong giai đoạn Smṛiti (400-700 sau CN), như Manu, người đã biên soạn bộ Luật Ấn Độ cổ xưa.

“Là con gái, phụ nữ trẻ, thậm chí đến tuổi trưởng thành, không được làm cái gì độc lập. Thời thơ ấu, con gái phải phụ thuộc vào cha, tuổi thanh xuân phụ thuộc vào chồng, khi chồng chết thì phải phụ thuộc vào con trai; phụ nữ không bao giờ được sống độc lập”

Mặc dầu kỷ luật nghiêm ngặt của Hội chúng tỳ kheo ni Phật giáo và tám kinh pháp đặc biệt nhằm bảo đảm danh tiếng tốt cho các nữ tu xuất gia, cả kinh pháp của đạo Phật và đạo Kỳ Na (Jain) đều chứng nhận một sự thật là những phụ nữ chưa đính hôn đều dễ bị tổn thương. Luật pháp Bà la môn quy định những tội phạm khác nhau – đặc biệt là tội cưỡng hiếp vợ hoặc con gái, những phụ nữ đã bị sống bằng “lợi dụng” hoặc những nữ tu khổ hạnh – đều là như nhau trước pháp luật, nhưng bị trừng phạt không kém nghiêm khắc hơn những người chống lại các phụ nữ khác.

Có lẽ việc tụ tập thành nhóm là để bảo vệ nhau. Trong bất kỳ trường hợp nào, những người mới nhập đạo đã đặc biệt gắn họ với người thầy và thực hành lời thầy dạy. Đức Cồ Đàm khi còn trẻ đã bước vào con đường học tập này dưới một số vị thầy – người thầy đầu tiên của Ngài là một nữ tu khổ hạnh. Cũng như vậy, từ chương này ta thấy Bhaddā Kundalekesā đã gắn bó mình với một loạt người thầy đạo Kỳ Na (Jain) và các giáo phái khác để nắm được lời dạy của họ khi tham gia. Chúng ta cần nhớ rằng đó là thời gian trước khi có các trường đại học và trước khi có những thứ như là thầy giáo tại gia. Nhiều nhất người ta có thể tìm thấy một ngôi trường trong rừng cổ xưa nơi mà các lớp học được tổ chức dưới gốc cây, và các học trò trai gái chăn trâu bò gia súc, làm bài tập ở ngoài trời. Nhưng nói chung những người khát khao kiến thức thì sống du sĩ. Và nếu hai người sống du sĩ gặp nhau, các câu hỏi xã giao của họ là “Thầy của bạn là ai?” và “Bài giảng của ông hay bà ta là gì?”.

Nguồn gốc của truyền thống *pabbajita* là không rõ ràng. Có một điều chắc chắn là các nguồn gốc đó không phải là Arian, vì kinh Vệ đà ủng hộ một cách chắc chắn sự mộ đạo của những người có nhà. Một số người Upanishads, là cổ xưa nhất trước thời Đức Phật ít nhất một thế kỷ, miêu tả sự bắt đầu một phong trào của đạo Bà la môn từ bỏ cuộc sống gia đình và lý tưởng hóa những người xuất gia như “những người sống trong rừng sâu được tẩy uế bằng lối sống khắc khổ, những người biết và học được cách đó”. Vậy là ý tưởng này được tìm thấy trong Upanishads cổ xưa nhất gợi ý về nguồn gốc tiền-Upanishadic, và không có một nguyên mẫu nào cho người xuất gia trong thời Vệ đà. Nếu chúng ta quay trở lại thời gian trước thời Vệ đà, chúng ta tìm thấy sự mô tả bằng tranh tượng của các thành phố nền văn minh Indus về Harappa và Mohenjodaro. Điều này gợi ra ý tưởng rằng lối sống xuất gia là thực sự rất cổ xưa.

Tuy nhiên, trong bất kỳ tư liệu và hồ sơ tranh tượng về nền văn hóa Ấn Độ cổ đại chúng ta rất hiếm khi phát hiện ra bức họa các phụ nữ xuất gia – không hề có trong các tranh tượng của Indus cũng như trong tranh tượng Vệ đà, và chỉ có một vài bức trong *Upanishads*. Do vậy, các bài kệ ngôn trong phần này tái hiện bằng chứng cổ xưa nhất chỉ ra sự tham gia của phụ nữ trong truyền thống *pabbajita*. Sự vắng mặt những hồ sơ sớm hơn không phải là bằng chứng tự nó nói lên rằng phụ nữ không tìm kiếm sự thật theo cách có sẵn trước đó như các truyền thống thông thái được mở rộng. Mặc dầu chúng ta không thể lần theo lịch sử của chúng, chúng ta có thể không nghi ngờ rằng chúng đã tồn tại không phải vì lý do nào khác ngoài việc nổi khát khao kiến thức đã vượt qua thời gian và giới tính.

Những nữ đệ tử Phật giáo

Mặc dù truyền thống phụ nữ khát thí tiếp tục từ giai đoạn Vệ đà nguyên thủy cho đến thời kỳ đạo Phật, các hồ sơ từ giai đoạn tiền Phật giáo chỉ nói cho chúng ta về những cá nhân khác thường, không nói về tất cả các bầy đoàn, cộng đồng hay tổ

chức phụ nữ. Chế độ tu Phật giáo đã gán thêm ý nghĩa cộng đồng tỳ kheo ni được tổ chức vào truyền thống này. Đây không phải là một ý tưởng hoàn toàn mới. Mahāvīra, thủ lĩnh của đạo Kỳ Na (Jain) đã theo đuổi hình thành hội chúng tỳ kheo ni, khoảng 36 nghìn phụ nữ trở thành tỳ kheo ni dưới sự lãnh đạo môn phái Svetambārā của đạo Kỳ na (Jain). Nhưng dưới thời Phật giáo, phụ nữ đã được chuẩn bị để từ bỏ những mối ràng buộc trần tục nhiều hơn bất kỳ thời gian nào trước đó.

Không có câu hỏi nào về việc phụ nữ chọn tham gia tăng đoàn Phật giáo đã chống lại các chuẩn mực xã hội thịnh hành thời đó. Sự thật là một số lượng chưa từng thấy phụ nữ đã có lựa chọn này làm nhiều loạn người Arian, những người có ý tưởng bảo thủ rất rõ ràng về chỗ đứng của phụ nữ. Có thể là phụ nữ, những người đã tham gia đạo Phật đã bị cho rằng họ không thể có con cái, và thế là thà đi tu còn tốt hơn là mạo hiểm hôn nhân. Để bác bỏ khả năng này và chứng minh rằng các ứng viên phụ nữ chủ động chọn cuộc sống vô gia cư hơn là bị buộc phải sống vì nhu cầu của các lựa chọn khác, nên chỉ những phụ nữ mạnh khỏe, “bình thường” về mặt sinh lý mới được phép tham gia tăng đoàn già. Một cơ quan nổi trội mà thể chất của nó chứa đầy các chất của đàn ông và đàn bà, là cái dạ con. Trong 24 lý do loại bỏ, thì 11 lý do lo ngại về “tính không chuẩn, bị biến dạng hay bệnh tật, mà tất cả chúng đều quy về cái tử cung hay các phần phụ của nó”. Một vài người, chẳng hạn các dịch giả T.W. Rhys Davids và H. Oldenberg, “là không thể hiểu được đối với chúng ta”. Thậm chí thiếu vắng danh mục các nhân tố thải loại, vẫn an toàn khi kết luận rằng những nữ đệ tử có khát vọng cần chứng minh tình chuẩn tắc của dạ con.

Thậm chí một khả năng có tính đe dọa hơn cho rằng một ni sư có thể có các quyền năng đặc biệt hay có kiến thức về sinh nở, không phải như bà đỡ hay người chuyên đi phá thai. Bloomfield nhắc rằng những nữ tu khổ hạnh độc ác đã nổi tiếng vì có lúc “dẫn thân làm những việc ma thuật độc lập mà lĩnh vực này chủ yếu bị ngăn chặn trước bằng phép thuật phù thủy”. Trong tài liệu Phật giáo có câu chuyện về một phụ nữ khi mang thai với người tình của mình, đã nhờ ni cô Phật giáo bạn của cô, mang cái bào thai đi bằng bát khất thực của mình. Liệu vị ni cô này đã hành động như người phá thai hay không thì không rõ. Cái rõ ràng là việc phá thai được coi là một trong những tội ác ghê tởm thời Ấn Độ cổ đại, có lẽ đặc biệt trong các Phật tử, những người phải giữ giới luật đầu tiên là chống sát sinh. Đó được coi là hình thức giết người bằng cách cho phụ nữ uống thuốc hay “gợi ý... các phương pháp chà xát bụng, chườm nóng bụng vv... để phá thai”. Câu chuyện về một ni cô Phật giáo dính líu đến việc sinh nở, làm phép thuật phá thai là hiếm thấy trong văn học Pali. Nỗi lo lắng lớn hơn đối với phụ nữ có mục đích thực sự sau khi tham gia Tăng đoàn già là chúng đắc tôn giáo. Vì việc thọ giáo được xem là con đường để hoàn thành, chúng đắc tôn giáo đó, chứ không phải phép thuật hay quan niệm xung quanh việc thụ thai, sinh nở, phòng tránh thai là đối tượng quan tâm. Không nội dung nào trong *Bikkhuvibhāṅgā*, “Sách về kỷ luật của các ni cô”, dành được sự chú ý có thể so sánh với điều này.

Khi đọc kỹ *Bikkhunīvibhaṅgā* chúng ta có thể phân biệt các giai đoạn phát triển trong cuộc đời một nữ đệ tử Phật giáo. Bước thứ nhất trong quá trình thọ giáo là *pabbajjā*, xuất gia sống vô gia cư. Trong giai đoạn đầu tiên này, người phụ nữ có thể chọn làm nữ tu tập sự có giám sát (*sikkhamānā*). Ngược lại với nam giới bắt đầu tu, giới học nữ là người mới vào đạo có những bổn phận và trách nhiệm khác biệt. Cô ta phải tuân thủ năm giới luật đầu (*sīlas*) áp dụng cho tất cả các tông đồ Phật giáo, nữ cư sĩ hay người được thọ giáo, cộng thêm giới luật thứ sáu là phải ăn đúng thời. Ít nhất cô ta phải hai mươi tuổi, phải có sự đồng ý của cha mẹ đẻ hay chồng cũng như sự chấp thuận của cả hội chúng tỳ kheo lẫn hội chúng tỳ kheo ni. Điều này dường như không phải là bắt buộc đối với những phụ nữ còn có ràng buộc với cõi trần tục trong giai đoạn này. Cô ta không bị buộc phải từ bỏ bạn bè nam giới. Kiến thức tôn giáo thực sự dành cho giới học nữ và các ni cô không khác với kiến thức dạy cho các đồng tu nam giới của họ. Giai đoạn tập sự tiếp theo một phụ nữ có thể chọn là thọ cụ túc giới. Sau khi giới học nữ nữ tu tập sự tu được hai năm với một trưởng lão ni, cô ta có đủ tư cách làm lễ thọ giới với cả hai Hội chúng tăng ni chứ không phải tỳ kheo ni hướng dẫn tu ra quyết định chấp nhận ứng viên vào tu. Ngược lại với ứng viên tu nam chỉ cần có sự chấp thuận của Tăng đoàn, nữ ứng viên tu phải được sự chấp thuận của cả Ni đoàn và Tăng đoàn. Do vậy, nghi lễ thọ giới đối với nữ tu tập sự phải trải qua hai bước. Mặc dầu lễ thọ giới thực sự là như nhau trong cả hai hội đoàn, các ni sư “nâng cô ta lên” (*utthapeti*) và các tăng sư “thụ giáo hoàn toàn cho cô ta” (*upasampadeti*).

Trong khi *bhikkhunī* là thuật ngữ chung chỉ một ni sư, về mặt kỹ thuật lại ngụ ý giai đoạn phát triển tiếp theo của nữ đệ tử. Về mặt kỹ thuật *bhikkhunī* là vị tỳ kheo ni đã thọ cụ túc giáo được mười hai năm. Sau khi hoàn thành mười hai năm, vị tỳ kheo ni đó có thể yêu cầu đặc quyền được truyền giới (*utthapana*), khả năng truyền giới. Điều này làm cho bà ta trở thành một tỳ kheo ni tế độ (*upajjha*).

Có những giai đoạn chính trong phát triển nữ tông đồ của một tổ chức tu viện. Cần phải hiểu rằng những giai đoạn này độc lập với các năng lực đặc biệt như thuyết giáo, tâm linh ngoại cảm hay năng lực bậc A-la-hán. Trước khi trở thành tổ chức tu Phật giáo, vào những ngày đầu tiên của Tăng đoàn già (hay trong trường hợp tông đồ ngoại lệ như Baddhā Kundalakesā), Đức Phật chỉ nói đơn giản “*ehi*” (“hãy đến”) để ban phong thọ giáo.

BHADDĀ KUNDALAKESĀ

Bhaddā sinh trưởng trong gia đình vị thủ ngân khố nhà vua ở thành Rajagaha (Vương xá). Một hôm, người phụ nữ trẻ ngồi bên cửa sổ thấy một tên cướp bị dẫn đi hành hình. Ngay cái nhìn đầu tiên nàng đã phải lòng tên cướp và cầu xin cha nàng giải thoát cho hắn. Vì quá thương nàng, ông đã hối lộ lính canh gác nhiều tiền. Do vậy ông đã có được người đàn ông sạch sẽ, mặc quần áo đẹp và đưa đến trước nàng.

Gã kẻ cướp tên Satthuka là con trai của một vị quan lớn. Mặc dầu có nguồn gốc gia đình cao quý và cơ hội này là tốt cho sự bắt đầu mới, nhưng hắn vẫn giữ ngón nghề cũ; Hắn quan tâm đến tình yêu của Bhaddā ít hơn là ngọc báu nàng đang đeo. Vậy nên hắn đã làm câu chuyện sau – khi lính gác trong thành giải hắn đến mỏm núi của những tên ăn trộm để hành hình, hắn thề với thần núi rằng nếu được cứu mạng, hắn sẽ cúng dường thần.

Bhaddā đã chuẩn bị các đồ cúng dường thần núi và họ cùng nhau đi lên mỏm núi đó. Theo yêu cầu của hắn, nàng để người hầu hạ ở lại sau. Khi họ chỉ có một mình với nhau, hắn không nói lời thân ái hay cảm ơn nàng, làm nàng bắt đầu sợ hãi.

Đến đỉnh núi hắn nói: “Nàng thực sự nghĩ ta đến đây để cúng dường ư? Sao nàng ngu ngốc thế! Ta đến đây vì ngọc quý của nàng”. Rồi hắn lệnh cho nàng cởi áo choàng ra và gói những viên ngọc báu của nàng vào trong.

Không ngần ngại, nàng đáp: “Chàng thân yêu, xin cho thiếp một điều nguyện ước”, và nàng đã yêu cầu được ôm hôn hắn một lần trước khi chết. Hắn bằng lòng, rồi nàng ôm hôn hắn đằng trước, rồi khi ôm hôn hắn từ đằng sau, nàng đẩy hắn ngã xuống vực núi. Vì hành động này, thần núi đã tán thưởng, ca ngợi sự thông minh của nàng, khen rằng:

“Không phải là lúc nào,
Đàn ông đều thông minh,
Nữ nhân cũng khôn ngoan,
Thể hiện nó lúc này”

Sau đó, Bhaddā không thể quay trở về gặp gia đình. Nàng chọn cách xuất gia theo phái Ni-Kiên tử dòng Svetambārā đạo Kỳ Na (Jain), dòng giáo phái đầu tiên khi thành lập hội đoàn tỳ kheo ni. Họ hỏi nàng: “Nàng muốn xuất gia ở mức độ nào?”, Bhaddā nói rằng nàng muốn xuất gia theo đạo khổ hạnh nghiêm khắc nhất”, thế là một trong những khắc khổ ban đầu, họ cạo hết tóc của nàng. Nàng thực sự nắm chắc mọi giáo lý phái Kỳ Na giáo (đạo Jain), nhưng vì không thỏa mãn nàng đã rời bỏ hội chúng Ni đi du hành đây đó để tìm những vị thầy thông thái nhất.

Khi Bhaddā đến một ngôi làng mới, phương pháp xuất gia của nàng là muốn tham gia tranh luận tôn giáo bằng cách cắm một cành cây táo-hồng vào đông cát. Trẻ con trong làng theo dõi cành cây để thấy xem có người nào thách đổ nàng bằng cách đánh đổ cành cây đó. Nếu cành táo bị khô héo khi nàng ở lại trong làng, nàng có thể tìm cành táo mới để thay. Bhaddā không tìm được ai thách đổ cả.

Thế rồi một ngày nàng đến Savatthi và cắm cành táo hồng vào đông cát. Một môn đồ hàng đầu của Đức Cồ Đàm là Sāriputta sống ở Savatthi, nhận ra cành táo, ông bảo mấy đứa trẻ gạt đổ nó. Vậy là cuộc tranh luận diễn ra, đám đông dân làng tụ

tập xem. Bhaddā đặt câu hỏi trước, nhưng Sāriputta trả lời mọi câu hỏi dễ dàng và có phần thâm thúy. Rồi đến lượt ông ra câu hỏi cho nàng: “Số một - là cái gì?” Bhaddā ngập ngừng và không biết trả lời thế nào, bèn xin nhận ông làm thầy. Thay vì thế, ông ta gửi nàng đến Đức Cồ Đàm, người nhận ra chiều sâu hiểu biết của nàng và giáo lý cho nàng. Nghe lời Ngài giảng, nàng đã chứng đạt giác ngộ ngay lập tức. Rồi thì, với cử chỉ kính trọng hiếm thấy, Đức Phật đã ban thọ cụ túc giới cho nàng bằng câu nói đơn giản: “Hãy đến, này Bhaddā”.

Về lễ thọ giới độc đạo này, Isabel Horner viết:

“Khi những người nữ mới tu muốn nhận lễ thọ giáo Upasāmpādā, họ phải xin phép cả hai hội đoàn [tỳ kheo và tỳ kheo ni]. Chỉ có một ngoại lệ cho tập quán này là khi chính Đức Cồ Đàm ban thọ cụ túc giáo cho một người mới tu bằng cách nói: “Hãy đến”, và gọi tên người đó. Kiểu ban thọ cụ túc giới này được ghi chép lại về một phụ nữ, Bhaddā Kundalakesā, người cải đạo từ giáo phái Kỳ Na (đạo Jain).

Đức Cồ Đàm đã coi Bhaddā là người đầu tiên trong số các tỳ kheo ni chứng đạt Niết Bàn nhanh. Nhưng chúng ta không thể bỏ qua những năm tháng trải nghiệm trước khi chứng đạt đó.

Trong bài kệ ngôn của mình, Bhaddā kể về những tu tập khổ hạnh trước kia và cuộc đời của nàng như một nữ khát sĩ Phật giáo. Thậm chí sau khi nàng đối thoại về đạo Phật, nàng dường như phải giữ lối sống du hành độc lập của mình. Chi tiết này đã liên hệ nàng với những ngày đầu tiên của Tăng đoàn già Phật giáo, khi các ni sư vẫn còn được phép tự do sông du hành cô độc.

Ta đã sống một y,
Cạo đầu, mang bùn bẩn,
Một hôm rời tịnh xá,
Ta đến ngọn Linh Thiểu,
Thấy Đức Phật vô uế,
Dẫn dắt các tỳ kheo.

Quỳ gối ta đánh lễ,
Ép lá bói vào nhau,
Đôi mắt ta chấp tay.

“Hãy đến, này Bhaddā
Ngài thọ giáo cho ta”.

Du hành khắp Anga,
Magadha, Vaji,

Vương quốc Kosala,
Năm năm năm không nợ,
Khất thí các kinh thành,
Một thiện nam thông minh,
Làm được nhiều công đức,
Cho Bhaddā chiếc y,
Thoát khỏi mọi triền phược.

NANDUTTARĀ

Nanduttarā xuất thân từ gia đình Bà la môn, nàng sống ở vương quốc Kurus trong thành phố Kammansādāmmā. Giống như Bhaddā Kundalakesā, Nanduttarā lúc đầu gia nhập đạo Kỳ Na (Jain). Cũng giống Bhaddā, nàng đã xuất gia và sống du hành khắp Ấn Độ với cành cây táo hồng trong tay, thách đố bất kỳ ai tranh luận về tôn giáo.

Chỉ sau khi Bhaddā có cuộc đấu trí với Sāriputta, Nanduttarā mới gặp được nàng trong đấu trí với Moggallana. Đức Cồ Đàm đã mô tả các vị tăng sư này như anh em sinh đôi và như hai đệ tử kiệt xuất nhất của Ngài.

Sāriputta như nàng gây ra trước, Moggallana như người bảo mẫu của cái được sinh ra trước. Sāriputta luyện cách gạt hái chuyển hóa hoán cải. Moggallana luyện về thiên căn cao nhất.

Nanduttarā bước vào trận đấu với Moggallana và thuyết phục được quyền năng trí tuệ của ông ta, trở nên hoán cải thành đạo Phật và ngay lập tức chứng đạt được mục đích tối thượng.

Trong hai khổ đầu bài kệ ngôn của nàng, Nanduttarā so sánh những lối sống đôi lập bề ngoài mà nàng đã có trong quá khứ. Trong khổ thứ nhất, nàng thực hành các lễ nghi của người Bà la môn, thờ thần lửa Agni. Trong khổ tiếp theo, nàng vẫn còn bám giữ nguồn gốc giai cấp trên của nàng, nhưng thay vì thế, sự hiển dương là thân xác và đáng về đáng yêu của nàng. Khi nàng “nhìn thấy thân xác thực như nó hiện có”, nàng nhận ra rằng cả hai lối sống trước kia đơn giản chỉ là hai khía cạnh của sự hiểu nhầm. Cái nhãn mác hiển dương tôn giáo và/hoặc thú vui nhục dục, bằng cách ngoại hiện niềm tin, đã che khuất nó. Với sự chứng ngộ này, nàng đến được tự do mới.

Ta thường đánh lễ Lửa,
Trắng, mặt Trời, chư Thiên,
Ta tắm ở bến sông,

Giữ nhiều giới, lời nguyên,
Ta cạo trọc nửa đầu,
Chỉ nằm ngủ dưới đất,
Cơm tối kiêng không ăn.

Thích trang điểm, trang sức,
Tắm rửa, dùng nước hoa,
Cung dưỡng cho thân ta,
Thỏa mãn niềm tham dục.

Khi niềm tin chứng đắc,
Xuất gia sông không nhà,
Thấy được thân xác thật,
Ta triệt phá dục tham.

Mọi sanh hữu chặt đứt,
Cả ham muốn cầu hoan,
Giải tỏa mọi ách nạn,
Đạt an tịnh trong tâm

DANTIKĀ

Dantikā sinh trưởng ở thành Savatthi, là con gái quan tể tướng của vua Kosala. Nàng tham gia cộng đồng tỳ kheo ni dưới sự lãnh đạo của Pajāpati. Trong bài kệ ngôn của nàng, dòng cuối đáng yêu “Như vậy ta định tâm, đi vào khu rừng ấy”, kết nối nàng với những người đi theo Đức Cồ Đàm sớm nhất, vì cụ thể là trong số họ cuộc sống ẩn dật trong rừng của người xuất gia đã được ca tụng. Trong thời kỳ đó, rừng nguyên sinh bao phủ phần lớn đất đai quanh sông Hằng chia tách các thị trấn bởi những khoảng cách lớn. Các nhà tu khổ hạnh lang thang và tập yoga thường vào trong rừng sống biệt lập để được rừng che chở. Họ ngủ dưới gốc cây và ăn hoa quả dại. “Một số người theo dòng Sakya (Thích ca) [Cồ Đàm] sống ẩn dật trong các khu rừng, sống bằng hoa quả và rễ cây, mặc bằng vỏ cây và da lột con linh dương.” Vì lý do này đã có gợi ý rằng phong trào Phật giáo mới nổi lên có nét chung với toàn bộ tập quán người xuất gia sống du hành, tạo ra sự quay lại cách sống cũ của người lượm nhặt thức ăn như thổ dân sống ẩn dật trong rừng.

Dantikā vào rừng tu thiền quán để không bị quấy rầy. Nhưng có lẽ nàng cũng sống ẩn dật ở đó. Những tham khảo về lối sống cô độc là rất hiếm thấy trong các kệ ngôn của các tỳ kheo ni. Một vài ni cô mới tu sống trong rừng như nhà tu ẩn dật đã bị cưỡng hiếp, và do vậy, hội tăng đoàn già quy định là phụ nữ không được vào rừng một mình nữa. Kệ ngôn của Trưởng lão Ni Dantikā có thể có trước quy định này.

Khi ta rời tịnh xá,

Đề nghị trưa ban ngày,
Trên đỉnh ngọn Linh Thứu.
Ta thấy một chú voi,
Bước lên phía bờ sông,
Sau khi tắm mình tắm.

Người đàn ông cầm móc,
Nói: “đưa chân cho ta”,
Chú voi chìa chân ra,
Ông trèo lên lưng nó.

Thấy con vật hoang dã,
Thuần phục dưới tay người,
Thế là ta định tâm,
Đi vào khu rừng đó.

SAKULĀ

Sakulā đến từ Savatthi và là thành viên đẳng cấp Bà la môn. Ở thành phố của nàng có một tu viện quan trọng được xây dựng trong một công viên đẹp của rừng kỳ viên (Jata Grove). Khu rừng này là quà tặng của một nữ cư sĩ nhân từ và mộ đạo tên là Anathapindika và Sakulā đã có mặt nhân dịp đó. Nghi lễ dâng hiến cho tu viện mới rất nguy nga tráng lệ. hàng trăm vị khách quý đến dự và lễ hội kéo dài suốt chín tháng.

Trong thời gian này Sakulā quyết định trở thành tông đồ cư sĩ. Khi còn đang chưa yên tâm với cuộc sống của mình, nghe được vị sư bậc Giác ngộ nói, nàng quyết định trở thành một tỳ kheo ni. Sau đó nàng đã trở thành không chỉ là bậc A-la-hán, mà nàng còn được Đức Cồ Đàm chọn lựa ra như một người lỗi lạc nhất trong số các tỳ kheo ni có quyền năng tâm linh của “thiên nhân”, khả năng nhìn thấu suốt các cõi đời gần và xa.

Nhiều bài kệ ngôn trong kinh *Therīgāthā* và *Theragāthā* nhấn mạnh quan niệm Phật giáo này hay khác, nhưng kệ ngôn của Trưởng lão Ni Sakulā là bài kệ ngôn quan trọng nhất tích hợp được một số ý tưởng chủ yếu. Trong khổ đầu tiên, Sakulā nói về một nữ cư sĩ, người mà thông qua lời thuyết giáo của một tỳ kheo mà đã biết được *Niết Bàn* (*nirvāṇa*). (Từ *nirvāṇa*, *nibbāna* trong tiếng Pāli không thể dịch được). Trong khổ thứ hai Sakulā đã trở thành một tỳ kheo ni Phật giáo. Nàng kể cho chúng ta nàng đã phải để lại đằng sau cái gì để bước lên con đường này một con trai và một con gái, tiền bạc và lúa gạo. Trong khổ thứ ba, Sakulā nói về thành tựu của nàng cắt bỏ được tham và sân cái được gọi là “dấu ấn của tồn tại” và loại trừ được *asavas*, nỗi ám ảnh trong tâm. Trong khổ thứ tư, Sakulā đạt được hai trong ba minh, hồi tưởng về

các kiếp trước và có “thiên nhãn”, một năng lực tâm linh nhìn thấy những vật ở gần và ở xa. Trong khổ cuối cùng, nàng kể về khả năng nhìn thấu suốt cái vô thường của sự hiện hữu diễn ra, lặp lại rằng nàng đã chấm dứt được những ám ảnh của tâm và kết thúc bằng câu nói quen thuộc “Tâm ta lạnh, tịnh yên”.

Khi sống trong gia đình,
Nghe Tỳ kheo giảng pháp,
Và thấy trong lời giảng,
Niết bàn là bất diệt.

Từ bỏ con trai, gái,
Tài sản, lúa gạo, tiền,
Cắt tóc ta xuất gia,
Sống cuộc sống không nhà.

Ta trở thành học giới,
Tu tập theo đạo chánh,
Loại bỏ các hận, sân,
Mọi ám ảnh trong tâm.

Thọ giới tỳ kheo ni,
Ta nhớ đời quá khứ,
Thiên nhãn ta thanh tịnh,
Vô tỳ vết, khéo tu.

Các uẩn của thân, tâm,
Ta thấy như cái khác,
Khởi sanh bởi nguyên nhân,
Đoạn diệt mọi lậu hoặc,
Tâm ta lạnh, tịnh yên.

SIHĀ

Sihā là cháu gái của Sihāsenapāti, một vị tướng nổi tiếng của Licchvis. Sihāsenapāti đã là người theo giáo phái Kỳ Na (đạo Jain), nhưng khi ông gặp Đức Cồ Đàm, ông đã hoán cải sang đạo Phật. Cháu gái ông cũng được đặt tên theo ông gọi là “sư tử cái”. Nàng lớn lên ở Vesali, một hôm nghe được Đức Cồ Đàm thuyết giáo, nàng quyết định gia nhập hội chúng tỳ kheo ni. Bảy năm sau đó nàng chân thành theo đuổi con đường Phật giáo, nhưng “không đạt được an tịnh trong tâm lúc nào cả”. Bị tuyệt vọng, nàng quyết định kết liễu đời mình. Kết cục nàng tự tử không thành, nhưng đã trải nghiệm tôn giáo sâu sắc và bắt đầu cuộc đời mới.

Chúng ta biết trải nghiệm lúc sắp chết từng đi kèm với trải nghiệm tôn giáo. Với công trình mở đường của tiến sĩ Elizabuth Kubler-Ross, sự thật này được thừa nhận trong chu trình khoa học sau:

Chúng ta đã có những con người không còn có tín hiệu sự sống, người miêu tả quan sát hiện trường, căn phòng của bệnh viện, hiện trường tai nạn, từ xa. Họ đã rất thanh thản, yên lặng trong khi họ quan sát. Khi trải nghiệm gần sát cái chết, thân xác trở nên hoàn hảo lại. Tình trạng bại liệt không còn cứng đờ nữa, những người bị bệnh xơ cứng dây chằng do ngồi lâu năm trên xe đẩy nói rằng khi họ thoát thân xác họ có thể hát và nhảy múa.

Sự trải nghiệm gần cái chết của riêng Sihā có thể có một vài phẩm chất mà Tiến sĩ Kubler Ross mô tả. Phát hiện của nàng có thể có những yếu tố của sự an bình, thanh thản và sự hoàn hảo của thân và tâm. Trở về với cộng đồng của mình sau này, Sihā đã phải sống ở mức độ sâu sắc hơn nhờ có trải nghiệm này.

Bị tham dục ám ảnh,
Không như lý tác ý,
Trước ta bị dao động,
Không kiểm chế được tâm.

Bị phiền não chi phối,
Ta mơ quả lạc phúc,
Tâm ta không an tịnh,
Bị chi phối bởi tham.

Bảy năm trời gầy ốm,
Nhọt nhọt, sống không nhà,
Đêm ngày không an lạc,
Ta chịu bao khổ đau.

Do vậy ta lấy dây,
Bỏ đi vào rừng sâu,
Tốt nhất treo cổ chết,
Hơn sống đời hạ giới.

Buộc chắc dây thòng lọng,
Ta cột vào cành cây,
Quàng thòng lọng quanh cổ,
Tâm ta liền giải thoát.

UTTAMĀ KHÁC

Chúng ta đã gặp một Uttamā trong số các đệ tử của Patācārā. Một người phụ nữ thứ hai cũng mang tên đó xuất thân từ gia đình Bà la môn ở Kosala. Uttamā nghe nói Đức Cồ Đàm thuyết giáo ở khu vực chỗ nàng và đã tham gia tăng đoàn già. Sau này, nàng đã nói về bài kệ ngôn này để tuyên bố là đã chứng ngộ. Nàng mô tả sự kiện này bằng Thất Giác chi: Định, Tinh tấn, Hỷ, Quán sát, Tĩnh, Xả, và Niệm. Khổ đầu tiên này được xác định là của Kệ ngôn Trưởng lão Ni Jentī trong chương 8.

Như lời Đức Phật dạy,
Bảy pháp giác chi này,
Cách Vô Dư Níp Bàn,
Tất cả ta tu tập.

Nhờ quán không, vô tướng,
Ta đạt quả ước muốn,
Ta thực con gái Phật,
Luôn hoan hỷ trong tâm.

Ta đoạn tận mọi dục,
Thuộc thiên giới, cõi người,
Không lang thang luân hồi,
Tái sanh qua các kiếp.

MITTĀKĀLI

Quyết định của Mittākālī tham gia hội tỳ kheo ni khi nàng nghe được bài thuyết giáo *Mahā Satipattānā Sutta* của Đức Cồ Đàm. Bản kinh này được thuật lại cho đến ngày nay trong các tu viện Theravadin ở Đông Nam Á, được nhiều người coi là bài thuyết pháp quan trọng nhất của Đức Phật về tu thiền. Đến tận thời điểm này trong cuộc đời mình, Mittākālī nổi tiếng là người khó tính, nóng nảy và nhập tâm. Biết được điều này nàng đã thay đổi, có nhiều nỗ lực trong cuộc sống mới. Trí tuệ của nàng dần dần trở nên sâu sắc và nàng chứng đạt quả A-la-hán.

Kệ ngôn của Trưởng lão Ni Mitākālī quỵến rũ như kệ ngôn của Trưởng lão Ni Patācārā, bởi nó miêu tả thời khắc chính xác trải nghiệm chứng đắc của nàng. Các bài kệ ngôn như vậy là những viên ngọc quý trong văn học Pāli. Patācārā nói: “Cây đèn biến mất/ Tâm ta được giải thoát”. Đối với Mitākālī: “Ta đứng dậy/ Tâm ta hoàn toàn được giải thoát/. Trong cả hai trường hợp việc sự chứng đắc đi sau sự trải nghiệm hay nỗi sợ của cá nhân. Đối với Patācārā: “ Nhưng ta đã làm mọi cái đúng/Ta tuân theo giới luật của thầy ta/ Sao ta không thấy an tịnh?”. Đối với Mitākālī: “Ta bị lạc đường đi/ Bị phiền não kiềm tỏa/ Ta quên mục đích sống/ Trong cuộc đời lang thang...chỉ có nỗi sợ hãi”. Và còn sự tương tự nữa giữa hai bài kệ ngôn về giác ngộ này là những

trải nghiệm của họ đều được đặc trưng hóa bởi cái nhìn thấu suốt vào sự vô thường. Theo Lời bình *Therīgāthā*, đối với Patācārā thì quan sát nước từ trên cao nhỏ giọt xuống đất rồi tan biến làm cho nàng thấy bản chất phù du của toàn bộ cuộc đời. Đối với Mitākālī, đó là nhìn thấy *skandhas* – các uẩn của thân và tâm, hiện lên rồi rơi mất – làm cho nàng nhận thực được sự vật như nó thực có, vô thường.

Vì lòng tin xuất gia,
Ta du hành không nhà,
Thèm khát được cúng dường,
Ta muốn được trọng vọng.

Ta bị lạc đường đi,
Bị phiền não kiềm tỏa,
Ta quên mục đích sống,
Đời sa môn phạm hạnh.

Ngồi trong phòng tịnh xá,
Chỉ có sự sợ hãi,
Ta nghĩ, đây tà đạo,
Thèm khát ngự trong ta.

Cuộc đời thật ngắn ngủi,
Tuổi già, bệnh đê nặng,
Trước khi thân hủy diệt,
Giờ phóng dật không còn.

Và khi ta quán sát,
Ngũ uẩn của thân, tâm,
Mọi sự đều như vậy,
Tâm ta được tỉnh thức,
Lời Phật dạy, làm xong.

Chương IV - Những phụ nữ và người thầy thông thái

Ở chương 1 và 2 chúng ta đã gặp Mahāpajāpati và Patācārā, hai nữ tín đồ Phật giáo đáng kính trọng nhất. Trong chương này chúng ta sẽ xem xét một số ni sư khác, những người được coi là phụ nữ và người thầy thông thái. Đi từ một xã hội mà phụ nữ mong muốn làm người mẹ, người vợ, phải làm gái bao hoặc kỹ nữ, ta sẽ ngạc nhiên khi phát hiện những phụ nữ thế kỷ thứ VI trước Công nguyên đã tôn trọng việc thực hiện tinh thần của họ.

Trong Phật giáo Ấn Độ cổ đại, chứng đắc là thành quả đạt được nhờ tu hành gian khổ của cả thân và tâm. Các Phật tử gọi những người chứng đắc cao nhất là *Arahants*, bậc “thánh giả”, Kỳ Na giáo (Jain) cũng dùng thuật ngữ này. Các *Brahmana* cũng mệnh danh bậc thánh giả tôn giáo của họ là *Brahmana*, các hòa thượng và bậc tiên tri có quyền năng đặc biệt là *Rishi*. Chương này dùng cụm từ “phụ nữ thông thái” không có trong các văn bản Pāli để chú ý tới những phụ nữ theo đuổi con đường Phật giáo đã đạt chứng quả. Trong môi trường có các tiền kiếp và cấu trúc hỗ trợ tu hành tinh tấn, những phụ nữ này đã đạt các bước tiến quan trọng. Người thầy nữ giới đã từng bước hoàn thành nghiệp tu của mình thông qua giao tiếp kiến thức với người khác. Trong thời kỳ tiền Phật giáo đôi khi chúng ta tìm thấy những mệnh danh *Rishika* và *brahmavadin* nữ tiên tri và nữ thánh. Vì những mệnh danh này hiếm gặp, các phụ nữ đó dường như ngôi sao băng vụt biến vào không trung không để lại dấu vết. Nhưng thực ra, có truyền thuyết nào đó về những phụ nữ và người thầy thông thái, dấu rằng tên tuổi họ là có thực và các chi tiết truyền thuyết đó rất mờ nhạt hoặc biến mất. Phụ nữ không trở thành người thầy tôn giáo trong chân không, mà bối cảnh văn hóa giúp cho họ thành đạt. Để hiểu được bối cảnh mà phụ nữ Therīgāthā có thể đạt được các mục đích cao nhất trong hệ thống tôn giáo của mình và truyền dạy cho người khác, chúng ta phải hiểu được điều gì đó trong di sản văn hóa của họ, vị trí và trạng thái của họ trong xã hội Ấn Độ cổ đại.

Khoảng 1500 năm trước Công nguyên sự xâm nhập tộc người Arian vào Ấn Độ đã áp đặt trật tự giáo trưởng và tục thờ cúng đàn ông là chủ yếu trong xã hội mẫu hệ trước đó ở lưu vực Ấn Độ. Đáng ngạc nhiên là tinh thần của thời kỳ đột biến này được bắt gặp trong hình dáng vị thần chiến binh Indra. Về mặt kinh tế, phụ nữ đã có những đóng góp quan trọng khi tham gia làm nông nghiệp, dệt vải, làm kim chỉ, rổ rá. Trong lĩnh vực tôn giáo cũng vậy, phụ nữ đều có mức độ cơ hội bình đẳng. Con gái cũng như con trai, sau tuổi dậy thì bắt đầu học kinh sách Vệ đà và quay lại với giai đoạn chinh phục ở bang Panjab vùng Tây Bắc Ấn Độ. Những phụ nữ đã khai tâm này không chỉ được giáo dục về tôn giáo mà còn có thể chia sẻ các lễ nghi Vệ đà với chồng của họ, những phụ nữ chưa chồng cũng có thể lo việc cúng tế thần. Tuy nhiên, tình trạng ưu tiên tương đối này chỉ dành cho phụ nữ thuộc đẳng cấp cao hơn. Những người vợ Sudra (thuộc đẳng cấp thấp – tỳ thiếp hay nô lệ) và những người vợ mua bằng cưới gả không được quyền ưu tiên về tôn giáo. Một số phụ nữ trở thành nhà thơ, học giả hay giáo viên. Những phụ nữ này đóng góp chủ yếu trong môi trường tôn giáo và trí tuệ có thể được suy đoán từ sự kiện một số bài tán Rig Veda thuộc về Rishis phụ nữ. Những bài tán này là toàn bộ hay một phần các bài tán thuộc về Rishika nhưng không rõ nguồn gốc tác giả.

Theo truyền thuyết Ấn giáo thì Apala, Visvavara và Ghoaa là các tác giả của bài tán RigVeda, và những bài tán khác được gán cho các nữ thần linh, người đã chết. tinh hoa nữ tính trừu tượng bao gồm: Lopamudra, Shashiyasi, Indrani, Yami, Surya, Sanchi và khoảng 20 người khác nữa.

Trong giai đoạn 1000 - 500 năm trước CN, sự bành trướng chính trị Arian đã hoàn thành khắp các thung lũng Garges cũng như lưu vực Ấn Độ. Là bộ phận lớn dân số Dravidian bản xứ trở thành các Sudra ở một vùng rộng lớn chứa sức lao động rẻ mạt hoặc không được trả tiền, công việc của phụ nữ trở nên kém giá trị. Họ không còn được tham gia làm nông nghiệp là chỗ dựa chính của nền kinh tế nữa mà chỉ hạn chế trong các việc nhà hay nghề thủ công. Ngoài ra, những đàn ông khác chủng tộc hay/hoặc hôn nhân hỗn tạp với phụ nữ không phải chủng Arian đã hạ thấp tình trạng của phụ nữ nói chung. Trong giai đoạn tương tự các bản kinh Brahmata dần trở nên bí truyền và có tính lễ nghi phức tạp tới mức phải học dài hơn. Một vài phụ nữ đã xả thân cho việc học này. Dần dần sự khai tâm các cô gái bị cấm đoán và việc phụ nữ tham gia vào cúng tế thần trở thành nghi thức.

Bởi vì văn hóa Bà la môn ngày càng ít hỗ trợ phụ nữ tiếp cận kiến thức linh thiêng nên việc làm giáo viên là đáng ghi nhớ. Có hai ví dụ nổi tiếng nhất của Brahmadinis là Gargi và Maitreyi. Cả hai đều sống ở thế kỷ thứ IX trước CN. Gargi có tầm tuổi và trạng thái xã hội như bậc thánh giả Yajnavalkya, có thể bà đã học ở Asshram giống như Ngài.

Tại một hội nghị tôn giáo, Gargi đã đưa ra những câu hỏi sắc sảo làm Ngài phải từ chối. “Ồ Gargi, đừng hỏi ta thêm nữa, người đang hỏi những câu không thể được hỏi. Hãy thôi đi nếu không đầu người sẽ rơi xuống đất”. Gargi tạm ngừng, nhưng sau đó quay lại với sự dũng cảm mới, nói “Oh, Yajnavalkya, như con trai của chiến binh đến từ Kassti hay Videla có thể kéo thẳng dây cung, cầm hai mũi tên nhọn trong tay mình, cưỡi ngựa chiến, vậy thiếp có nên tranh luận với Ngài bằng hai câu hỏi quan trọng nhất không?”. Qua chất vấn của mình, bà đã khơi gợi cách hiểu về tính chân thực tối cao mà bà đã đi tìm kiếm.

Maitreyi, người vợ đầu của Yajnavalkya, có nỗi khát khao tinh thần sánh ngang với Gargi. Khi chồng nàng quyết định bỏ vào rừng xuất gia, để lại giàu sang trần tục cho hai người vợ của mình, Maitreyi đã nài ép ông: “Nếu toàn bộ thế gian này và kho báu là của thiếp, liệu chắc thiếp có giành lại sự bất tử thông qua chúng không?”. Yajnavalkya đáp “Không”. Khi đó Maitreyi hỏi : ”Thiếp có thể làm cái gì để nó mang thiếp đi sau khi chết?”. “Hãy cho thiếp rõ Ngài biết cái gì sau khi chết?”. Vì chất vấn này mà nàng nhận được sự giáo huấn cao nhất của Ngài về bản chất của Bản ngã.

Sự tước dần quyền tôn giáo và lấy đi đặc quyền của đẳng cấp thấp có thể được hiểu như một nhân tố hỗ trợ sự phát triển các giáo phái khác biệt nhau. Hai giáo phái quan trọng nhất trong số đó là những tín đồ đạo Kỳ Na (Jain) và tín đồ đạo Phật. Nét đặc trưng của cả hai giáo phái này là tinh thần dân chủ triệt để. Mahāvira (538-468 trước CN), nhà sáng lập nổi tiếng đạo Kỳ Na (Jain), là người cùng thời lớn tuổi hơn Đức Gautama (Cồ Đàm). Nguồn gốc đạo Kỳ Na (Jain) có sớm hơn 250 năm với vị thánh tên là Parsavantha. Theo đó Jain là người đề xuất con đường dẫn đến xu hướng riêng biệt cổ đại Bà la môn. Parsavantha khẳng định rằng một phụ nữ có khả năng đạt mục đích tôn giáo cao nhất khi còn là phụ nữ mà không cần phải tái sinh thành đàn ông. Hơn nữa Ngài cho phụ nữ các cơ hội tôn giáo tương tự như đàn ông, cả hai giới đều có thể là Sadvis, “nhà tu khổ hạnh” hay ưu bà di (thiện nữ), và như đàn ông, phụ nữ có thể làm thầy giáo hay nhà thuyết giáo. Phụ nữ theo đạo Kỳ Na (Jain) không chỉ được hưởng quyền bình đẳng và các đặc quyền như nam giới trong phạm vi tôn giáo, họ cũng có thể tham gia các hoạt động hành chính và chính trị. Ngoài ra họ không bị hạn chế xuất hiện trước công chúng và tham gia vào mọi đẳng cấp.

Ở thế hệ trước Parsavantha, có khoảng 2.000 phụ nữ được cho là đã đạt mục đích tôn giáo cao nhất của đạo Kỳ Na (Jain). Sau này trong thế hệ Parsavana có 20.000 người đạt được mục đích đó (đổi lập với 1000 tăng sư khổ hạnh). Dưới thời Mahāvira, chúng ta không có số liệu những người chứng quả A-la-hán, bậc hiền thánh, nhưng có hồ sơ về số tăng sư và ni sư khổ hạnh cùng các ưu bà di (thiện nữ). Có 326.000 nữ tu khổ hạnh và 14.000 nam tu khổ hạnh, 318.000 ưu bà di (thiện nữ) và 159.000 ưu bà tắc (thiện nam). Những con số làm ngạc nhiên về tỷ lệ tràn đầy phái nữ đại diện. Chúng có thể gợi ra tình trạng xã hội bất ổn, ngụ ý rằng tính chính thống đạo Bà la môn không thể làm thỏa mãn khát khao tôn giáo của phụ nữ. Trong giai

đoạn này, Mahāvīra đã tổ chức bốn nhóm riêng biệt: ni sư khổ hạnh, tăng sư khổ hạnh, ưu bà tắc (thiện nam) và ưu bà di (tín nữ). Mô hình cộng đồng bốn nhóm tông đồ này đã được Đức Phật sao chép, như chúng ta thấy có sự phân chia tương tự trong Phật giáo nguyên thủy. Các tín đồ đạo Kỳ Na (Jain) được chia thành hai phái chính là Svetambaras (phái áo trắng) phân biệt với Digambaras (phái áo lam - xanh da trời) về một số điểm trong vai trò và năng lực phụ nữ. Cách ngôn “Asti Sirinvanam pumvala” (giống như nam giới, phụ nữ có quyền đạt tới sự hoàn hảo hay hoàn thành giải thoát khỏi đẳng cấp cao nhất) đã trở lại với dòng tu Parsavantha. Trái lại, môn phái Dinambaras xác nhận rằng tình trạng khỏa thân là cốt yếu cho sự hoàn thiện, trong khi Svetambaras tin rằng không có tổn hại nào xảy ra với người mặc đồ trắng. Vì trong xã hội đó phụ nữ trần truồng không được coi là đoan trang và không có khả năng đạt sự hoàn thiện theo quan điểm của Digambaras.

Các nữ tu đạo Kỳ Na (Jain) xuất gia, giống như các đồng tu nam, không bao giờ thành lập cộng đồng ở một nơi cố định Ngoài ra, họ theo ý tưởng của Mahāvīra, người tuyên bố không ở lại ngôi làng nào quá một ngày. Có lẽ do cuộc sống khổ hạnh một mình không nhà như vậy mà các nữ tu đạo Kỳ Na (Jain) không làm ra những áng thi văn nào so sánh được với ni sư Therīgāthā. Nhưng chúng ta có sự xác nhận từ thời Therīgāthā về sự tồn tại các nữ tu thầy giáo đạo Kỳ Na (Jain), vì có các ví dụ như Bhaddā Kundelakesā và Nandutakā, Phật tử cải đạo từ giáo phái Kỳ Na (Jain), người mà trước khi cải đạo đã đi du hành và dạy học nhiều nơi như tín đồ đạo Kỳ Na (Jain).

Rất hiếm khi tình cờ bắt gặp phụ nữ hay thầy giáo thông thái thực sự trong lịch sử, các bậc tiền bối của Therīgāthā. Trong luật lệ đạo Kỳ Na (Jain) chúng ta gặp (qua tên gọi) Jayanti, nữ hoàng Kosambi, người đã đến gặp Mahāvīra để tranh luận về những điểm thâm thúy của thuyết siêu hình và tôn giáo, và là người do trải qua đau khổ đã quyết định trở thành ni sư đạo Kỳ Na (Jain). Cũng theo tên gọi, chúng ta biết về Ajja Chandana, nữ môn đồ đầu tiên của Mahāvīra và là người lãnh đạo các ni sư đạo Kỳ Na (Jain).

Chỉ tới khi đến với các tín đồ đạo Phật chúng ta mới bắt gặp một số tên gọi Acariya là các nữ thầy giáo. Một tiểu phạm trù của Accariya là Uppajjha - những phụ nữ bậc thầy thực thụ, bậc thầy về tinh thần. Sự phát triển nữ thầy tu (giáo viên) có thể là sản phẩm phụ của sự phân tách nghiêm khắc giữa ni sư và tăng sư sau khi đôi bên cam kết về tình trạng không lập gia đình. Khi sự truyền giao Phật pháp chủ yếu nằm trong tay tăng sư, luật lệ cho phép ni sư dạy học cho ni cô. Những phụ nữ có thâm niên cao nhất này đã dần dần đảm trách cả việc dạy học cũng như tổ chức hoạt động hội đoàn ni sư. Ngoài Pajāpati và Patācārā ra, còn có ví dụ cho các ni sư như thế là Dhammadinna được coi là nữ thuyết giáo vĩ đại nhất; Sukkā – môn đồ và là người thừa kế của bà, Khemā, Uppavannā, Bhadda Kapilani và những người khác. Những câu chuyện và kệ ngôn của ba trong số các Trưởng lão Ni đó được đưa vào chương này.

Đức Phật đã coi Dhammadinna là người đầu tiên trong số các ni sư có tài thuyết giáo. Kỹ năng này được coi là quan trọng nhất vì nó trực tiếp noi gương Đức Phật, người đã chọn cách truyền giáo cho kẻ khác tốt hơn là xa lánh để giác ngộ một mình.

Khi còn là một ưu bà di, Dhammadinna làm vợ của Visākhā, một vị cao tăng của Rajagaha. Một hôm chồng nàng trở về nhà nghe được Phật pháp của Đức Gautama (Cồ Đàm). Thông thường khi Visākhā trở về nhà ông mỉm cười thấy nàng đứng sau cửa sổ, nhưng hôm ấy ông không thấy nàng. Khi ông bước qua cửa, Dhammadinna đưa tay ra chào đón chồng, nhưng Visākhā không đáp lại. “Chắc ông ấy bức mình về cái gì đó”, Dhammadinna thầm nghĩ vậy. “Ta sẽ tìm hiểu trong bữa cơm”. Đến bữa ăn chiều, khi Dhammadinna dọn cơm như thường lệ, theo thói quen Visākhā mời nàng cùng ăn. Nhưng thay vì vậy, ông im lặng ăn không thốt lời nào.

Sau bữa cơm, Visākhā gọi Dhammadinna đến bên mình và nói rằng khi nghe thấy Phật pháp ông cảm thấy được chứng ngộ và muốn trở thành người xuất gia. Từ nay trở đi ông không thể đụng chạm vào phụ nữ nữa, nàng có thể ở lại nhà chồng hay trở về nhà cha mẹ mình. Nàng muốn sao? “Thiếp muốn”, Dhammadinna đáp sau một lát ngẫm nghĩ, “cũng từ bỏ cõi trần tục này”.

Tôn trọng ý muốn của nàng, Visākhā đã gửi nàng đến giới tỳ kheo ni trên một chiếc kiệu bằng vàng. Dhammadinna đã sống ẩn dật trong một tịnh xá làng. Từ đó nàng tu tập tinh tấn đến khi chứng được quả A-la-hán. Sau đó đôi khi nàng trở lại thăm nơi ở của chồng cũ. Với sự tò mò chân thành ông đã đặt nhiều câu hỏi thiết tha về Phật pháp. Nàng trả lời “dễ như người ta dùng dao cắt thân cây sen”.

“Thiền là cái gì?” ông hỏi. “Cái gì là những biểu hiện ra bên ngoài? Cần có gì để thiền? Nàng đã tu thiền như thế nào?”

Dhammadinna đáp: “Thiền là tập trung vào tâm thức. Biểu hiện bên ngoài của thiền là bốn loại chú ý. Cần có bốn nỗ lực đúng cách. Thiền chính là thực hành tu tập”.

Visākhā đặt vô số câu hỏi và tất cả đều được Dhammadinna trả lời rõ ràng dễ hiểu. Cuối cùng ông hỏi về sự nhập diệt Niết Bàn, Dhammadinna nói: “Ngài không bao giờ hết được thắc mắc của mình. Để nhập diệt Niết Bàn cần một cuộc sống cao hơn hiện ra thấy mục đích và sự hoàn mỹ tột đỉnh”.

Và nàng khuyên ông nếu muốn hỏi nữa thì hãy đi tìm Thầy Gautama (Cồ Đàm). Ông đã đi tìm và bạch lại với Ngài nội dung trao đổi của mình, Đức Phật đã tán dương lời nói của Dhammadinna “Dhammadinna có sự học tập và trí tuệ thông thái vĩ đại. Nếu ông hỏi ta, ta cũng trả lời chính xác như nàng đã nói. Các câu trả lời của nàng là đúng và ông phải quý trọng chúng”.

Theo chấp nhận hoàn toàn của Đức Phật, lời của Dhammadinna được tuyên bố là buddahacana, tức “lời Đức Phật”. Nhờ vậy, chúng được giữ gìn trong một phần kinh thánh riêng của Majhima Nikaya. Đây là ví dụ hiếm hoi của buddahavāṇa được nói ra bởi một nữ đệ tử. Nó thể hiện sự bình đẳng giữa sự thông tuệ của Đức Phật với trí tuệ của riêng nàng.

Kệ ngôn Dhammadinna là một ví dụ khác mà chúng ta biết được về lời giảng của nàng. Trong đó nàng nhắc lại những lời của Đức Phật – một hiện tượng thú vị cho rằng Đức Phật đã tuyên bố lời nói của nàng bình đẳng với lời nói của Ngài. Nguyên bản kệ ngôn Dhammadinna nằm trong Dhamapada, theo sự phân chia trong luật Pāli thì nó thuộc về Đức Phật. Trong phiên bản của Dhammadinna các hình thức định danh giống đực trong tiếng Pāli được chuyển thành giống cái. Nhờ những thay đổi này mà các kệ ngôn nhắm thẳng vào một hay nhiều phụ nữ.

Theo quan niệm không có sở hữu cá nhân về kinh kệ, chúng ta không thể coi sự vay mượn của Dhammadinna là bằng chứng đạo văn. Để bắt chước, không chỉ bằng lời người khác, mà bằng hành động của người khác, nên mỗi bước tiến làm cho nhận thức riêng của một người được giác ngộ đều rất được kính trọng.

Mong chấm dứt khổ đau,
Lòng ngập tràn nhận thức,
Khi tâm không thích thú,
Ta nói
“Nàng đã vào dòng tu”.

Bản dịch kệ ngôn Trưởng lão Ni Dhammadinna:

Trong lòng ai ước muốn,
Đạt được quả vô sinh,
Được sanh khởi tòa rộng,
Đầy tràn cả tâm ý,
Tâm không bị trói buộc,
Trong các dục chỉ phôi,
Vị ấy được tên gọi,
Là bước vào dòng trên.

KHEMĀ

Khemā là một trong hai phụ nữ chịu trách nhiệm tổ chức hoạt động hội đoàn tỳ kheo ni đầu tiên. Nàng được coi là ni sư có thông tuệ vĩ đại, ở một số nơi theo luật lệ Pāli nàng được gọi là ni sư mẫu mực nhất.

Khemā xuất thân từ một gia đình hoàng tộc ở Sagala. Nhan sắc nàng rất đẹp với làn da màu vàng ròng. Đến tuổi trưởng thành nàng trở thành hoàng hậu của vua Bimbisara, nghĩa là nàng được sủng ái nhất. Với năng lực và sắc đẹp của mình, nàng chiếm các vị trí Malika, chánh thất của vua Bimbisara, còn những người vợ khác của vua là Ubitti, Soma, Sakulā, Vasabhavatiya hay những nô tỳ, hầu thiếp.

Ở địa vị hoàng hậu và ý thức được vẻ đẹp đặc biệt của mình, Khemā rất kiêu ngạo. Mặc dù Đức Phật mấy lần đến thăm hoàng cung, Ngài đều nói về tệ xấu của sắc đẹp và hoan lạc, Khemā quyết định không đến nghe Đức Thế tôn thuyết giáo. Nhưng vì các thi sĩ triều đình soạn những bài ca ngợi vẻ đẹp kiêu diễm của tu viện Veluvana nơi Ngài nghỉ chân, do tính hiếu kỳ Khemā đã thu xếp đến thăm. Trên thực tế, khu rừng và vườn cây cực kỳ xinh đẹp. Khi nàng được dẫn đến trước Đức Phật, Ngài dùng thần lực hóa hiện một tiên nữ tuyệt đẹp có sắc đẹp vượt xa vẻ đẹp của nàng. Lát sau tiên nữ trở thành một phụ nữ trung niên rồi bà cụ già nua răng rụng, tóc bạc, da nhăn nheo. Khemā thấy vậy tự hỏi: “Liệu thân mình sẽ có như vậy không?”. Cái nhìn này gây cho nàng một ấn tượng sâu sắc về vô thường. Khi đó Đức Thế tôn nhìn thấu tâm trạng của nàng, nói rằng con người đắm say vẻ đẹp vật chất thì sẽ bị chôn vùi trong thế gian, người nào từ bỏ cuộc sống trần thế thì được tự do. Khi Đạo sư nói xong, Khemā được chứng quả A-la-hán. Đây là một ví dụ hiếm hoi về một ưu bà di được đạt chứng quả.

Câu chuyện tiếp theo về Khemā thuật lại những chuyến thăm viếng nàng của vị vua khác thời đó, vua Pasinadi ở Kosala. Sùng đạo hơn so với Bimbisara, vua Pasinadi đến gặp Khemā với câu hỏi chưa được giải đáp của mình – bậc Giác ngộ có tồn tại sau khi chết hay không? Mặc dầu cuộc trao đổi không được lưu giữ lại, chúng ta biết rằng Khemā đã giải thích vấn đề này cho nhà vua một cách đầy đủ. Nàng có lẽ đề cập đến những vấn đề còn mơ hồ trong Phật giáo (Avyakatas) mà Đức Phật cho là không giải đáp được, bởi vì Ngài tin rằng chúng không liên quan đến chân lý tối cao. Có mười vấn đề như vậy được liệt kê, trong đó bốn vấn đề liên quan đến câu hỏi liệu bậc Giác ngộ có tồn tại sau khi chết không. Mặc dù lời giảng của Khemā cho vua Pasiradi về vấn đề này không được đưa vào buddavacana, nhưng chúng đã tạo ấn tượng sâu sắc cho Pasinadi đến nỗi sau này ông đã bạch lại Đức Phật tình tiết này. Việc một vị vua phải ngồi xuống dưới chân một phụ nữ trong xã hội mà các ni sư không được phép giảng bài cho tăng sư, cho thấy Khemā đã được quý trọng. Việc Trưởng lão Ni Dhammadinna giảng dạy cho một đàn ông (dù là chồng cũ của nàng) cho thấy nàng cũng được tôn kính như một vị Thầy tăng.

Kệ ngôn Khemā đầy hình tượng kinh tởm thân xác, loại kệ không phải dễ được cảm thụ ngày nay, vì nó hoàn toàn nhất quán với cam kết của nàng. Trong đoạn kệ

thứ nhất, Mara, hiện thân của ác quỷ và cái chết dưới hình hài chàng thanh niên cố gắng dụ dỗ nàng. Sự cám dỗ này của ác quỷ Mara cũng chính là sự cám dỗ Đức Phật dưới hình dạng ba người con gái của Mara. Kệ ngôn cho chúng ta thấy rằng Khemā, người phụ nữ chín chắn đã không còn kiêu ngạo nữa. Nàng chán ghét thân xác mình và không còn mảy may ham muốn nhục dục. Nàng thấy người ngó ngàng đi tìm thỏa mãn nhục dục bên ngoài là những người sùng bái vật chất. Còn về phần mình nàng tôn thờ Đức Phật. Khi thực hành Phật pháp của Ngài, nàng đã được tự giải thoát.

[Mara:]

Nào Khemā!
Cả hai ta còn trẻ,
Và nàng lại đẹp xinh,
Với cung đàn năm điệu,
Cùng nhau vui hưởng tình.

[Khemā:]

Với thân hôi thối này,
Bệnh hoạn và mong manh,
Ta nhàm chán ghét bỏ,
Dục ái đã nhỏ lên.
Dục ví như gươm giáo,
Các uẩn đoạn đầu đài,
Điều người nói dục lạc
Nay ta đã xa lìa.

Mọi nơi, hỷ duyệt đoạn,
Khỏi si ám tan tàn,
Hãy biết vậy Ác ma,
Người bị hại, Ma vương!

Người đánh lễ vàng sao,
Người thờ lửa rừng sâu,
Người không biết như thật,
Kẻ ngu nghĩ rằng tịnh.

Còn ta, ta đánh lễ,
Bậc Giác ngộ, thượng nhân,
Giải thoát mọi khổ đau,
Hành lời Đạo sư dạy.

UPPALAVANĀ

Trong khi Khemā được coi là một phụ nữ có sự sáng suốt vĩ đại thì Uppalavannā là người phụ nữ có phép thần thông bậc nhất. Họ cùng nhau chia sẻ sự lãnh đạo hội đoàn tỳ kheo ni.

Uppalavannā tiếp tục xuất sắc như Patācārā, Dhammadinna, Thullānanda, và có lẽ cả Khemā đều được thụ phong.

Uppalavannā sinh ra ở Savatti, là con gái một vị trưởng kho bạc, và giống như Sundari-Nandā và Khemā, nàng nổi tiếng về sắc đẹp của mình. Rất nhiều đàn ông trên khắp Ấn Độ đều muốn cầu hôn nàng làm vợ đến nỗi cha nàng không biết phải làm sao. Có lẽ ông muốn thoát khỏi nỗi lo muộn thưở nếu làm kẻ xuất gia; Có lẽ ông sợ hãi sự ganh đua chính trị hoặc thậm chí các cuộc chiến tranh có thể làm hỏng việc kén rể. Chuyện kể rằng ông không muốn làm méch lòng ai và đã gợi ý Uppalavannā xuất gia. “Con gái yêu” ông hỏi, “con có thể xuất gia được không?”. Do căn cơ giáo huấn của nàng thuần thực, nàng nghĩ “Lời của cha như dầu sôi trong dầu”, và nàng đồng ý.

Một trong những người đàn ông khát khao nàng là người anh em họ của nàng, chàng thanh niên tên Ānanda (xin đừng nhầm lẫn với người anh em và là phụ tá của Đức Phật Cồ Đàm (Gautama) cũng tên Ānanda). Ānanda không muốn Uppalavannā xuất gia. Đôi lần trong những năm đầu Uppalavannā thọ giáo, Ānanda thấy nàng sống một mình trong túp lều ở Andlavanna. Một hôm khi nàng đi ra ngoài, Ānanda nấp dưới gậm giường của nàng. Khi nàng trở về và lên giường nằm ngủ, hắn bất ngờ nhảy ra cưỡng đoạt nàng. Mặc dầu hắn bị hỏa thiêu trên ngọn lửa Avici, nơi địa ngục kinh khủng nhất đối với tín đồ Phật giáo, sự trừng phạt như vậy các nữ Phật tử có thể chịu đựng bền bỉ hơn. Do có việc rắc rối này, các nữ Phật giáo từ thời đó cho tới nay bị cấm ra ngoài hay sống ẩn dật một mình trong rừng. Đó là án phạt quả thực rất lớn chứng tỏ người xuất gia độc thân là một nghề có vai trò đáng kính trọng.

Rồi sau đó Uppalavannā đến ở với cộng đồng ni sư. Một hôm nàng quay về hành lễ trong tòa Upsatha, nàng quét dọn phòng và thắp đèn, sau đó lấy ngọn đèn làm tượng để quán thiền. Nàng đã tập trung cao độ tới mức được chứng quả A-la-hán, thậm chí trở thành vị thần thông đệ nhất có thể hóa thân thành hình hài khác (Vikubbana).

Khi đã là phụ nữ thuần thành, Uppalavannā được phép thọ giáo cho các phụ nữ khác. Ban đầu đặc ân này chỉ Đức Phật mới có, sau này các tăng sư cao cấp và thậm chí cả ni sư cao cấp cũng được làm việc đó. Chuyện còn kể về việc Uppalavannā thụ phong cho một ưu bà di (nữ cư sĩ) đáng chú ý là Anoja.

Anoja là vợ vua Mahākappina, được bình đẳng với với Ngài khi ra đời. Khi Mahākappina quyết định trở thành người xuất gia, Anoja và những bạn gái của nàng cũng muốn xuất gia, nói “Đức Phật mang lợi ích không chỉ cho đàn ông, mà cả cho

đàn bà nữa”. Sau đó Anoja và các phụ nữ này đến nghe Đức Phật thuyết giáo. Khi nghe được lời Ngài, tất cả bọn họ đều trở thành người bước vào bậc trên là bậc đầu tiên trong 4 bậc chứng quả của Phật giáo. Chồng nàng, Mahākappina, có mặt trong buổi tụ họp đó, nhưng được Đức Phật dùng thần lực làm cho nhà vua tàng hình. Rồi vua hỏi Anoja “Nàng theo đuổi nhà vua hay tìm kiếm chính bản thân mình?”. Không do dự nàng đáp “chính thiếp”, điều này thể hiện sự sáng suốt và ngay thật của nàng. Sau đó nàng đến với cộng đồng ni sư và được Uppalavanā thọ giáo.

Trong văn bản của Therīgāthā các kệ ngôn của Uppalavanā luôn đi cùng nhau. Giới bình luận tách chúng ra thành bốn đoạn kệ riêng biệt nhằm làm rõ hơn theo mẫu kệ ngôn dưới đây. Caroline Rhys Davis nói thơ của Uppalavanā là “bộ sưu tập các gāthā bị tách ra mà không một ý định sống đôi nào có thể làm được”. Bà giải thích tiếp rằng Uppalavanā xuất hiện thường xuyên trong các văn bản Pāli khác nhau nhiều hơn tên bất kỳ phụ nữ nào khác. Cùng với Trưởng lão Ni Khemā, Uppalavanā được Đức Phật xếp vào mẫu hình những phụ nữ cần được coi là bậc thánh giả. Nhưng trong Vinaya, một bikkhuṇī mang tên Uppalavanā được trích dẫn hai lần như một phụ nữ quyến rũ người khác giới và một lần như học trò kém trí nhớ. Cũng có một tên khác của Ummadanci (người phụ nữ đẹp làm say đắm) đã bị lẫn lộn. Rhys Davis kết luận rằng “Khó có thể xác định vị Trưởng lão Ni quyền lực siêu phàm đó giống như Thánh George của chúng ta, và không thấy lạ khi phải ghép các gāthā lại với nhau”.

Trong kệ ngôn đầu tiên của Uppalavanā không rõ nàng thuật lại chuyện của mình hay kể lại chuyện dân gian. Ở trường hợp khác có câu chuyện kỳ dị hơn, gọi lại bi kịch của Oediput Pevs. Bản tóm lược dưới đây sẽ cung cấp cho độc giả các chi tiết bị bỏ sót trong kệ ngôn. Để làm rõ, người mẹ mang tên Mata (trong tiếng Pāli là “Mẹ”) nhằm phân biệt nàng với người con gái vô danh của nàng. Con trai của Mata được gọi theo tên Phật giáo là Gangattiya.

Mata là vợ một thương gia ở Savathi. Khi chồng nàng bận một chuyến buôn xa ở Rajagala, Mata thấy mình có thai. Bà mẹ chồng kết tội nàng không chung thủy và đuổi ra khỏi nhà. Một mình lên đường tìm chồng, nàng phải lao động cật lực, sinh con trai trong túp lều ven đường. Có một lái buôn độc ác khác đi theo đánh cắp con trai nàng để nuôi. Về sau, người mẹ mất trí này lấy một tên tướng cướp. Với người đàn ông này nàng sinh ra một bé gái. Một hôm, do sơ suất nàng làm con gái bị thương. Vì quá sợ hãi con thịnh nộ của tên cướp, nàng bỏ trốn đi và để lại con gái cho hắn. Nhiều năm sau Gangattiya tự do lấy cả Mata và người con gái đó làm vợ. Một hôm, nàng khiếp sợ phát hiện vết sẹo trên đầu người vợ trẻ của chồng, xác định đó chính là đứa con gái của mình. Kệ ngôn này được đọc lên bởi chính người con gái vô danh đó mà cũng có thể hoặc không thể là Uppalavanā.

Kệ ngôn thứ hai đơn giản là kệ ngôn có sẵn mà chúng ta tình cờ bắt gặp trong vài chương sau. Điều đó tuyên bố sự chứng ngộ của người nói kệ ngôn.

Kệ ngôn thứ ba, như kệ ngôn đầu, là câu chuyện ẩn đằng sau. Như nói ở trên là Uppalavanā có phép thần thông, một hôm Đức Phật muốn cho thi thử phép màu. Uppalavanā xin được biểu diễn phép lạ của mình. Nàng định biến thành vị “vua vĩ đại” (Cakkavatti) có 30.000 đồng minh. Theo chuyện kể thì Đức Phật không đồng ý cho nàng làm phép lạ, nhưng theo kệ ngôn thì các phép thuật đó vẫn được thi thử.

Cuối cùng, kệ ngôn thứ tư là lời đối thoại giữa Mata và Uppalavannā dưới một lùm cây. Ba khổ thơ cuối của kệ ngôn này là những đoạn kệ chung có sẵn.

Chương V - Những người mẹ

Chương này bao gồm những câu chuyện và kệ ngôn của năm người phụ nữ đã làm mẹ. Mặc dầu chương này nói về “bổn phận làm mẹ”, nhưng tất cả các câu chuyện và kệ ngôn đều chia sẻ một chủ đề khác – nỗi đau buồn. Những người mẹ trong chương này có động cơ trở thành ni sư Phật giáo vì có nỗi đau buồn về cái chết của con cái họ, sự mất mát đau đớn không thể hiểu nổi. Trong suốt lịch sử việc trẻ con tử vong chỉ là chuyện bình thường, cũ rích, và sự mất mát con cái của người mẹ lại là đề tài của tôn giáo và văn chương lặp đi lặp lại. Đó là trung tâm thần thoại Demeter và Persephone, những người đã cung cấp cơ sở thần thoại và hoang tưởng cho các nghi thức tôn giáo về các điều thần bí Eleusin.

Chuyện kể rằng Demeter, nữ thần Hy Lạp về sinh con cái đã rất yêu quý con gái của nàng. Một hôm, Persephone ở ngoài cánh đồng cùng bạn bè hái hoa, nàng phát hiện một bông hoa thủy tiên có vẻ đẹp kỳ lạ. Nàng cúi xuống hái bông hoa, mặt đất bỗng nứt ra và thần chết Hades xuất hiện. Hắn tóm lấy nàng và lôi xuống vương quốc của hắn dưới âm ty. Nghe thấy tiếng khóc của con gái mình, Demeter đã đi khắp cõi trần tìm kiếm nhưng không có kết quả. Cuối cùng, sau chín ngày, khi biết thần Dớt đã thưởng Persephone cho anh trai hắn là Hades, nàng phát điên dại, hoàn toàn sẵn sàng làm cả thế giới chết chóc vì nỗi buồn đau của nàng:

Nàng đã làm điều đó,
Vào năm kinh khủng nhất,
Ở trên trái đất này,
Đã nuôi sống bao người,
Cái điều man rợ nhất.
Trái đất không sinh nữa,

Và rồi trên thực tế,
Nàng xóa hết giống người,
Của đàn ông nói chuyện,
Với đàn bà khổ đau,
Và đoạt hết mạng sống,
Người trên Olympus,
Của tự hào vinh dự,
Của hiến tế, cúng dường.

Nổi tiếng nhất là câu chuyện về nỗi đau của Đức Mẹ Maria với việc đóng đinh Chúa Giê su trên cây thập ác thể hiện trong một dòng ẩm đạm của John 19: 25-26:
Đứng gần cây thập ác của Chúa Giê su là Mẹ của Ngài.

Ngoài dòng này ra, Gospels (Kinh Phúc âm) giữ sự im lặng về nỗi đau của Đức Mẹ Maria. Nhưng chủ đề này đã được nhà thờ Cơ đốc giáo thời kỳ trung cổ bộc lộ mạnh mẽ và khai thác tới đa cả trong nghệ thuật lẫn văn chương.

Cũng như vậy, sự mất con của người mẹ trong kỷ nguyên Phật giáo có ý nghĩa riêng của nó. Để hiểu được ý nghĩa đó, chúng ta trước hết phải hiểu được vai trò đặc biệt của người mẹ trong xã hội Ấn Độ. Nguồn gốc tôn kính người mẹ ở Ấn Độ được tìm thấy trong thời kỳ tiền sử. Trong các kỷ nguyên thời kỳ đồ đá mới và thời đồ đá cũ, người mẹ là tâm điểm của bộ lạc, chịu trách nhiệm sinh nở, nuôi nấng và dạy dỗ con trẻ. Người mẹ là biểu tượng cuộc sống, của thế hệ và khả năng sinh sản.

Trái lại, xã hội thời Vệ đà là xã hội gia trưởng nam giới. Aditi chỉ là nữ thần Vệ đà có tầm vóc bất kỳ, và thời kỳ đó địa vị của phụ nữ tương đối thấp. Quan niệm Bà la môn về pháp quy (*dharma*) nhìn nhận xã hội như một tổ chức mà trong đó bất cứ ai, bất cứ cái gì cũng đều có địa vị. “Địa vị” này là “bản tính” và là “thiên chức”. Pháp quy (thiên chức) của người phụ nữ là “làm mẹ” để sinh các con trai, mười đứa con trai là con số lý tưởng. Điều đó là bản tính tự nhiên và muốn xoáy vào thiên hướng mạnh về sinh sản của phụ nữ.

Pháp quy về phụ nữ cũng ngụ ý rằng phụ nữ phải phụ thuộc vào đàn ông vào cha khi còn nhỏ, vào chồng khi đã kết hôn và vào con trai khi tuổi đã già. Khi chấp nhận các địa vị này và thực hiện thiên chức làm mẹ, người phụ nữ xứng đáng có danh giá. Ở ngoài địa vị đó, người phụ nữ bị nghi ngờ. Xã hội Bà la môn gây nhiều trở ngại cho những phụ nữ không làm tròn vai trò lý tưởng này, nó cũng bất tiện đối với các nữ tu khổ hạnh và người sống cô đơn, không có con cái hay phụ nữ góa chồng.

Vaisita Bà la môn chỉ ra sự kính trọng cao mà phụ nữ đạt được khi làm mẹ:

Một vị thầy được tôn kính gấp mười lần so với phụ tá của ông, người cha được tôn kính gấp trăm lần hơn người thầy, và người mẹ gấp ngàn lần so với cha.

Sự tôn kính người mẹ có thể được lưu ý trong sự kiện là tên người mẹ thường được nhắc đến trước trong thi ca Pāli hay Sanskrit (Phạn) nguyên thủy khi tên của cả cha và mẹ được nêu ra.

Việc tôn kính người mẹ là rất cổ xưa, có từ thế kỷ thứ VI trước CN. Sự tôn kính đúng đắn và vượt thời gian đó là nét đặc trưng của xã hội Ấn Độ cổ đại đến nỗi nó không bị ảnh hưởng bởi đạo Phật. I.B. Hornor cho chúng ta hiểu rằng đạo Phật tiếp nhận sự tôn kính đó như là đã tìm ra nó và không thay đổi gì cả sau đó. Câu chuyện của Kisagotamī trong chương này là một bằng chứng về quan điểm của Hornor. Kisagotamī xuất thân từ một gia đình nghèo, khi là một cô dâu trẻ, nàng bị bố mẹ chồng đối xử tệ bạc. Nhưng khi nàng sinh được đứa con đầu, một con trai, nàng giành được chủ quyền và được tôn trọng trong gia đình đó. Chúc năng làm mẹ cũng đã giữ được giai đoạn danh giá nhất trong cuộc đời người phụ nữ thời văn hóa Phật giáo nguyên thủy.

Nó quan trọng đến mức người phụ nữ sinh con thì theo thường lệ tên mẹ được gọi sau tên đứa con. Padumavatī, cô gái bao của Ujjeni, được gọi là “Abhayamata” (Abhaya là tên đứa con của nàng, mata là từ để chỉ người mẹ). Trong chương này tương tự như Vaddhamata và Sumangalamatta, cả hai đều được gọi sau tên con. Mặc dù có những ví dụ từ thế kỷ thứ VI trước CN, tập quán này vẫn còn tiếp diễn ở Ấn độ cho đến tận ngày nay. Sāriputta, một đệ tử lòng danh của Đức Phật, là con trai một nữ Bà la môn Sari. Mantaniputta là con trai của Mantani.

Người mẹ được đặc trưng bởi những nét nguyên mẫu như sự dâng hiến, lòng trắc ẩn và sự hy sinh. Tình yêu của mẹ là nguyên mẫu cho mọi tình yêu và có thể là chủ đề thích hợp cho tu thiền.

Nếu chúng ta lặng ngắm lòng từ bi của mẹ mình dành cho mình, lòng chúng ta dấy lên niềm triu mến đối với mẹ. Trước khi ra đời chúng ta đã được che chở, cuu mang cực kỳ cẩn thận trong bụng mẹ. Chúng ta đã ở trong trạng thái hoàn toàn non nớt và bị phụ thuộc. Sự hiện diện của chúng ta không chỉ là gánh nặng vật chất to lớn cho mẹ, mà còn là trọng trách lấy đi sự tự do hành động của mẹ. Khi ăn uống, đi lại, khi ngồi hay ngủ, mẹ luôn buộc phải quan tâm đến sự hiện diện và sức khỏe của chúng ta. Mẹ làm điều này một cách hân hoan. Khi ra đời chúng ta làm mẹ khổ nhiều, còn mẹ thì quên ngay mọi nhọc nhằn vất vả và hoan hỷ vì mẹ đã tìm ra được viên ngọc quý. Chúng ta không kiểm soát được các hoạt động vật lý của mình, còn mẹ thì không cảm thấy kinh sợ với những gì chúng ta nôn mửa hay bài tiết ra và rất dịu dàng chăm sóc chúng ta. Khi mẹ nhìn và gọi tên chúng ta, mẹ đã làm bằng một cách âu yếm đặc biệt. Sự âu yếm dịu dàng của mẹ không được đáp lại bằng sự tử tế của chúng ta với mẹ, mà là kết quả của tình thương trắc ẩn cực lớn của mẹ. Thiếu sự chăm chút thường xuyên của mẹ chúng ta không thể sống được như hiện nay. Mẹ làm vậy không phải vì mong được đáp trả cái gì khác, bởi vì mẹ bị buộc phải làm như thế. Khi hỏi về

lợi ích riêng của mẹ hay của chúng ta, thì mẹ đã luôn hy sinh lợi ích và hạnh phúc riêng của mình cho con cái.

Điều này không chỉ là giáo huấn trong phép tu thiền cụ thể của đạo Phật, mà nó là sự tuyên bố về lý tưởng tự dâng hiến cái ích kỷ và tình thương của mình mà người mẹ muốn thể hiện. Chúng ta cũng có thể đọc điều này như một tín điều về sự tôn kính người mẹ.

Trong khi đạo Phật thừa hưởng sự tôn kính người mẹ và đề nguyên không thay đổi, Đức Phật đã dùng phép hoán dụ tình yêu của người mẹ như châm ngôn Phật pháp cho phù hợp với các mục đích khác nhau. Trong một bài thơ nổi tiếng Pāli thuộc về Đức Phật được truyền lại hàng thế kỷ sau ở các nước Phật giáo Therivadin, một đệ tử đã được cổ vũ như sau:

Giống như Mẹ khi liềm mạng sống,
Yêu và chở che chỉ cho mỗi mình con (con trai mình),
Hãy để con [vị tỳ kheo] nuôi dưỡng tình yêu vô biên,
Với toàn cõi ta bà, mọi chúng sanh đang sống,
Khi con sống với tuệ bát nhã đạt thắng được
Chắc chắn con không tái sinh ở nơi khác bất kỳ.

Bài thơ này đã quyến rũ bởi cái mà trong đó cả hai đều sử dụng và gọt giũa lý tưởng về tình yêu của mẹ. Vị tỳ kheo tìm cách nuôi dưỡng tình yêu mãnh liệt như tình mẫu tử, nhưng trong một chừng mực nào đó nó nằm sau giới hạn của mối quan hệ đó.

Bằng cách nuôi dưỡng tình yêu vũ trụ (cõi ta bà), vị tỳ kheo sẽ đạt được trí tuệ bát nhã toàn mỹ và sẽ không còn đến bất cứ nơi nào nữa để tái sinh. Ở đây có sắc thái mỉa mai châm biếm, mặc dầu không lộ ra, nhưng dường như nó trụ đỡ một cách tinh tế. Thông qua quyền năng và trí tuệ toàn mỹ được nuôi dưỡng này, vị tỳ kheo sẽ đoạn tận những kiếp tái sinh tương lai và do vậy vượt qua quyền năng sinh nở của người phụ nữ.

Rõ ràng cách giải thích như vậy không giữ được cho việc sinh nở hay quyền năng sinh sản của phụ nữ sự kính trọng cao. Trong hệ thống Phật giáo, một người phụ nữ bất kể có vai trò như thế nào, đều được coi là khâu trung gian giữa động vật và đàn ông. Để được sinh nở, cơ thể phụ nữ được coi là nguyên nhân chịu đau khổ đặc biệt về hành kinh, sinh con và mãn kinh. Mặc dầu người phụ nữ có thể đạt mục đích cao nhất của Niết Bàn, nhưng giá trị lớn nhất đối với phụ nữ vẫn là tái sinh thành đàn ông. Sự ràng buộc người mẹ vào đứa con của mình là cách hoán dụ chung cho sự gắn bó quyền luyến với cõi tử, sanh (samsara). Mỗi ràng buộc đó luôn là cực đối lập với sự tách ra của vị tỳ kheo.

Khi theo đuổi sự trở trêu này chúng ta phát hiện ra những mâu thuẫn khác. Người ta muốn nghĩ rằng, do mục đích chính yếu của đạo Phật là đoạn tận với tái sinh, và bởi vì con đường chắc chắn nhất để đạt mục đích đó là thông qua tu xuất gia, thế thì phụ nữ, những người không sinh nở được có thể được hoan nghênh. Ấy vậy mà trong số các Phật tử, những người không có con cái lại bị coi là rất bất hạnh. Điều này khó quay lại với kỳ vọng Bà la môn mong người mẹ sinh con trai. Có thể quay trở lại xa hơn về cách đánh giá của thời tiền sử về khả năng sinh sản. Đó có thể đơn giản là niềm vui tự nhiên của con người và cảm thụ cuộc sống mới. Dù cho bất kỳ lý do gì đi nữa, một phụ nữ không sinh nở có liên quan đến tai họa đáng sợ. Bà ta đau khổ chịu đựng gánh nặng cảm xúc vì không được tôn trọng, bà ta còn bị suy sụp ngày một nhiều hơn vì chồng bà ta có thể đem cô vợ mới về nhà. Bà ta không chỉ không có được vinh hạnh và chủ quyền, mà còn bị coi là gánh nặng cho cả gia đình nhà chồng.

Một câu chuyện đương đại không chỉ hướng vào hoàn cảnh bi kịch của một phụ nữ Ấn Độ không thể sinh nở, mà còn chỉ ra bản chất sâu sắc, nguyên mẫu và vượt thời gian của các chủ đề mà chúng ta đang bàn luận. Câu chuyện sau đây giống những chuyện kể trong chương này vào năm 500 trước CN đến nỗi thực sự nó được kể vào năm 1980. Tôi được nghe kể chuyện này từ một nữ giáo viên theo đạo Phật, Ksishna Barue, một đệ tử của Munindra.

Krishna là người Băng-gan và một trong các học trò gần gũi nhất của bà cũng là người Băng-gan. Người học trò đó trước kia từng là một nữ trí thức tích cực hoạt động chính trị. Đến tuổi trưởng thành cô đi lấy chồng do cha mẹ cưới gả. Cô ta đến ở tại gia đình nhà chồng mà mọi thành viên ở đó đều xa lạ. Chồng cô là con trai trưởng. Lấy chồng cô không thể thụ thai. Gánh nặng hoàn cảnh của cô ngày càng đè nặng lên cô, cuối cùng khi người em trai kế theo và vợ anh ta sinh được một em bé, và chuyện gì đó đã bùng nổ ra.

Khi được đem tới chỗ Krishna, người đàn bà này đã hóa điên. Cô ta được điều trị ở một số nhà thương điên và bị suy nhược vì trải qua những điều trị như vậy đến nỗi không đi lại được, phải có chồng và em trai chồng xốc nách. Trong những hoàn cảnh bình thường, những người có vấn đề về thần kinh không được nhận vào làm học trò. Nhưng Krishna bị xúc động bởi hoàn cảnh của người đàn bà đáng thương này, đã đồng ý nhận cô ta.

Krishna rót trà cho cô và dạy mấy động tác thiền quán đơn giản, rồi chỉ cho chỗ để thực hành thiền. Sau mười phút Krishina nhận thấy nụ cười trên mặt người phụ nữ, tiếp theo Krishna dạy cho cô ta kỹ thuật hành thiền. Và hầu như ngay lập tức người đàn bà đó có thể đi lại được. Sau này, khi Krishna rời Ấn Độ sang Mỹ dạy, cô ta trở thành người khỏe mạnh, một học trò và người bạn tận tình.

Câu chuyện về người đàn bà đương đại này bị điên vì không thể sinh nở được liên quan trực tiếp đến các phụ nữ ở chương này. Trong số mười tám phụ nữ đã lấy

chồng mà kẻ ngôn của họ xuất hiện trong kinh *Therīgāthā*, có sáu người trải qua sự mất mát con cái. Trong sự giáo hóa phụ nữ cách để mất đi hay tìm thấy mình khi làm bốn phận người mẹ thì sự vô sinh hay mất con cái là nguyên nhân của nỗi tuyệt vọng khủng khiếp. Tất cả phụ nữ trong chương này đều biết rõ nỗi tuyệt vọng đó.

KISĀGOTAMĪ

Ôi nữ nhân khôn khô,
Nỗi đau không kể xiết,
Nước mắt nàng tuôn rơi,
Suốt vạn kiếp tái sinh.

VĀSETTHĪ

Về mặt khác của nỗi tuyệt vọng đó, một số người phụ nữ lại có sự bình thản bất động. Trong khi những người phụ nữ ở chương này có thể phải đạt sự bình thản đó “thông qua nhiều biện pháp của bốn phận làm mẹ”, thì điều đó có thể phải hiểu rằng hầu như không một nữ A-la-hán Phật giáo nào đã chủ động vướng vào việc sinh nở. Từ bằng chứng của các câu chuyện và kệ ngôn này, dường như hai vai trò đó loại trừ lẫn nhau. Đứa con hay những đứa con của ni cô khi lớn lên, được giao phó chăm sóc các thành viên gia đình hay bị chết. Trường hợp người phụ nữ tham gia vào hội chúng tỳ kheo ni mà không biết gì sự thực là mình đã mang thai trước đó, và đứa con đó được hội tỳ kheo ni nuôi dưỡng là trường hợp ngoại lệ đáng chú ý. Mặc dù các tỳ kheo ni Phật giáo không ra ngoài lý tưởng thiên chức làm mẹ, có một thứ quý giá ở cuối đường đi của họ: sự tự do. Như một ni cô đã hùng hồn kết luận:

Dù là nữ nhân đó,
Ta đã thoát tử, sanh,
Không đau buồn, khóc than.

UBBIRI

Các kệ ngôn trong kinh *Therīgāthā*, như bằng chứng cho việc phụ nữ chứng quả A-la-hán, giới thiệu cho chúng ta một loạt ví dụ độc đáo về những vị nữ sư thầy, nữ du sĩ và các tỳ kheo ni vĩ đại. Câu chuyện của Trưởng lão Ni Ubbiri là độc đáo trong *Therīgāthā* bởi vì nàng chứng quả A-la-hán khi còn là một nữ cư sĩ. Mặc dầu việc gia nhập sau đó của nàng vào hội tỳ kheo ni được thọ giáo có thể chỉ là giả thuyết, nó không được nhắc tới.

Ubbiri xuất thân từ một gia đình khá giả quyền quý ở thành Savatthi. Nàng vốn là một cô bé xinh đẹp, khi lớn lên được đưa vào cung vua Pasenadi ở kinh thành Kosala. Lấy Ngài nàng sinh được một con gái đặt tên là Jiva, nghĩa là “sinh động”. Nhưng chỉ ít lâu sau Jiva bị chết, và nàng ngày nào cũng mặc đồ tang đến chỗ hỏa thiêu. Một hôm dân chúng tụ tập nghe Đức Cồ Đàm thuyết pháp trong thành, nàng dừng lại bên ngoài giây lát, rồi bỏ đi ra đứng bên bờ sông Hằng khóc than. Trông thấy nàng, Đức Cồ Đàm lại gần và hỏi:

- Tại sao nàng lại khóc?
- Bạch Thế Tôn, con gái con đã chết! Con gái con đã chết! - nàng khóc.
- “Nhìn này!”, Ngài nói, “Tại nơi này có tám vạn bốn nghìn người con gái của nàng đã bị thiêu. Vậy nàng than khóc ai?”.

Rồi chỉ cho nàng chỗ đất những người chết bị thiêu, Thế Tôn nói lên khổ thứ nhất của bài kệ và Ubbiri đáp lại bằng hai khổ sau:

[Đức Phật:]

Này hỡi Ubbiri!
Nàng khóc trong rừng sâu,
La “Ôi hỡi Jiva!”
Hãy tự mình hồi tỉnh,
Trong bãi hỏa thiêu này,
Tám vạn tư con gái,
Đều đồng tên Jiva
Nàng khóc Jiva nào?

[Ubbiri:]

Quả thật Ngài đã rút.
Mũi tên cắm tim con,
Nỗi sầu vì con gái,
Nay mũi tên được nhổ.

Tâm con được chữa lành,
Mọi ham muốn lắng dịu,
Con xin quy y Phật,
Quy y Pháp và Tăng.

PATĀCĀRĀ PAÑCASATA

Chúng ta đã gặp một vị thầy lớn tên là Patācārā ở chương 2. Ở đây chúng ta gặp Patācārā Pañcasata. Nàng là ai vậy? Caroline Rhys Davis khi dịch Pañcasata như “Năm trăm người đầu tiên” đã mừng tượng rằng có bài kệ ngôn khác của một nhóm phụ nữ có thể so sánh được với kệ ngôn “30 tỷ kheo ni dưới sự lãnh đạo

của Patācārā”. Mặt khác, K.R. Norman đã gợi ý rằng Pañcasata có thể có nghĩa là “quan tâm đến năm người”, có lẽ là dựa vào năm *Skandhas* hay năm uẩn, và cảm thấy rằng đây là tính ngữ để chỉ một Patācārā khác, có lẽ để phân biệt nàng với người có cùng tên. Theo Dhammapala, nhà bình luận lớn về kinh *Therīgāthā* thì bốn khổ đầu của bài kệ ngôn nguyên gốc được nói ra bởi Patācārā nhằm khuyên răn năm trăm phụ nữ trước khi họ trở thành thợ cạo tóc giáo. Bởi vì họ nhận được lời cảnh báo nhắc nhở từ Patācārā, năm trăm phụ nữ này sau đó được gọi là “năm trăm người của Patācārā”.

Ở đây chúng ta sẽ theo giải thích của Caroline Rhys Davis và Dhammapala. Kệ ngôn là một đối thoại thi ca giữa Patācārā và nhóm đệ tử của nàng, những người đã làm mẹ những lại bị mất con. Vậy thì, nó thuộc về thể loại gọi là “đối thoại thi ca” mà trong đó có hơn một người nói. Tuy nhiên, đây không phải là đối thoại giữa Patācārā và năm trăm đệ tử. Hơn nữa, như với năm trăm người do Mahāpajāpati lãnh đạo, chúng ta có thể hiểu được năm trăm người nghĩa là “rất đông người”. Nhưng liệu năm trăm người hay năm mươi người, thì sự thực chúng ta đang xử lý việc “rất đông người” hỗ trợ thêm cho giả thuyết rằng Patācārā có rất đông người đi theo. Vì chính nàng cũng từng là người mẹ biết nỗi khổ đau và mất mát, nàng là tấm gương cho nhiều bà mẹ khác. Chúng ta có thể giả thiết rằng những phụ nữ đã chia sẻ sự mất mát tương tự đã u sầu đến với Patācārā để được an ủi, giúp đỡ và hướng dẫn xây dựng một cuộc đời mới có đầy ý nghĩa.

Kệ ngôn của Trưởng lão Ni Patācārā Pañcasata có đặc trưng lặp đi lặp lại và trải qua chuyển dịch từ việc thốt ra lời mà sự lặp lại đó nhằm tôn lên sự cảm nhận sâu sắc, sang bài kệ ngôn văn học trên trang giấy. Là một kệ ngôn ở dạng viết, nó cần được biên tập và gọt giũa. Chúng ta phải đọc nó bằng sự nhạy cảm đối với sự kiện này.

Người khóc “con trai tôi”,
Không biết nó đang tới,
Người lại rất khổ đau,
Không biết nó từ đâu?

Mọi thứ vẫn sống vậy,
Người không thể khổ đau,
Việc nó đến rồi đi,
Nếu người có thể hiểu
Pháp hữu tình là vậy.

Nó đến không cần hỏi,
Bỏ đi không cần nói,
Rằng nó đến từ đâu,
Nó đến theo một đường,

Bỏ đi bằng đường khác,

Mệnh chung hình sắc người
Kiếp luân hồi nó đi.
Nó đến, nó lại đi,
Vậy khóc than nỗi gì?

Nàng đã nhỏ mũi tên,
Cắm sâu tâm can ta
Nỗi sâu muộn con trai,
Ta không còn đau đớn.

Nàng xô đẩy nó đi,
Hôm nay sầu đã diệt,
Ta thoát, chẳng tham muốn,
Ta quy y cửa Phật,
Quy y Pháp và Tăng.

VĀSETTHĪ

Khi đọc xong các câu chuyện, kệ ngôn của Ubbiri, Patācārā Pañcasata và Kisāgomī, câu chuyện về kệ ngôn của Trưởng lão Ni Vāsetthī hầu như là hình mẫu hơn bất cứ một bài nào khác. Tuy nhiên, nó nói về điều kiện thật của cuộc đời một người phụ nữ trong thời kỳ đó, và thực sự qua lịch sử nhân loại - về nỗi đau khổ của người mẹ và sự điên dại vì mất con.

Vāsetthī sinh trưởng ở thành Vesali và có cuộc sống rất hạnh phúc với một người đàn ông mà nàng có được đứa con trai. Khi đứa con này chết, nàng hóa điên và bỏ đi khỏi nhà. Không có những tổ chức cho người ở hoàn cảnh đau khổ cực kỳ đó, và Vāsetthī đã lang thang hết nơi này đến nơi khác như một con vật hoang không ai cần đến. Cuối cùng, nàng đến Mithila, gặp được Đức Phật và đã tỉnh táo trở lại. Sau đó Vāsetthī gia nhập tăng đoàn già tỳ kheo ni và trở thành vị A-la-hán.

Sầu muộn vì con trai,
Tâm ta điên cuồng loạn,
Lỏa thể, đầu tóc rối,
Ta lang thang khắp nơi.

Ta sống trên bãi rác,
Ngoài xa lộ, nghĩa trang,
Ba năm ta lang thang,
Sống đói khát kham khổ.

Rời đến Mithila,
Ta thấy vị Thiện Thệ,
Điều ngự kẻ chưa điều,
Bậc Giác ngộ, Vô úy.

Lấy lại tâm bình tĩnh,
Đến gần ta đánh lễ,
Thương ta, Đức Cồ Đàm,
Dạy ta đường Chánh Pháp,

Nghe lời Ngài thuyết pháp,
Ta xuất gia, không nhà,
Thực hành lời Đạo Sư,
Ta chứng Đạo an ổn.

Mọi phiền muộn cắt đứt,
Đoạn tận, được chấm dứt,
Vì ta hiểu tận gốc,
Nơi sâu muộn phát sanh.

KISĀGOTAMĪ

Kisāgotamī xuất thân từ một gia đình nghèo ở Savatthi. Nàng được gọi tên là Kisa vì ốm yếu. Nàng gầy gò ốm yếu là do lớn lên trong cảnh nghèo khó. Gotamī là họ của nàng. Anh trai của mẹ nàng là Suddhodana (Tịnh Phạn), cha của Đức Phật, Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta là anh họ của nàng.

Kisāgotamī có cuộc gặp gỡ đáng ghi nhớ với người anh họ khi cả hai còn ở với gia đình mình ở Kapilavatthu (Ca tỳ la vệ). Một hôm chuyện xảy ra khi La Hầu la, con trai của Sĩ Đạt Ta ra đời. Người bố trẻ đang trên đường đi về nhà thì nghe tin con trai ra đời. Nhận ra ánh hào quang của Sĩ Đạt Ta, Kisāgotamī bình luận rằng mẹ và cha của người con trai như Sĩ Đạt Ta, vợ của người chồng như thế, chắc chắn phải rất hạnh phúc.

Ít lâu sau, Kisāgotamī lấy chồng là con trai vị thủ ngân khố khá giàu có. Khi còn là cô vợ trẻ, Kisāgotamī bị bố mẹ chồng ngược đãi vì có những cô con dâu mới khác đến ở nhà chồng sau đó. Khi nàng sinh được một con trai, nàng có được địa vị kính trọng trong họ hàng nhà chồng. Nhưng đứa con trai của nàng bị chết lúc nó mới biết đi và Kisāgotamī chưa bao giờ chứng kiến cái chết trước đó nên đã hóa điên dại.

Trong trạng thái điên rồ mất trí, Kisāgotamī bế đứa con đã chết trên tay, sàu sảo gõ cửa hết nhà này qua nhà khác để xin thuốc chữa cho con. Một người đàn ông già hiền từ đã chỉ cho nàng đến gặp Đức Phật.

Đức Phật nói: “Hãy mang đến cho ta một hạt cải trắng từ một gia đình không có người chết”. Nghe lời Ngài, nàng ngay lập tức chạy đến hết nhà này nhà khác với niềm tin ngây thơ là nếu mang được hạt cải trắng cho Bạc Giác ngộ này, có thể đó sẽ là thuốc kỳ diệu làm cho con nàng sống lại.

Kisāgotamī đi hết nhà này sang nhà khác để hỏi và đều biết rằng nhà nào cũng có người chết. Sự thực đã giúp nàng tỉnh trí trở về.

“Con trai bé bỏng hỡi”, nàng nói: “Mẹ đã tưởng rằng cái chết chỉ xảy ra với mỗi mình con thôi, nhưng nó không phải với mình con mà là chung cho tất cả mọi người”

Rồi vẫn bế đứa con trên tay, nàng mang nó vào rừng sâu và để nó lại đấy.

Quay trở lại gặp Đức Phật, Kisāgotamī xin được nhận lễ thọ giới. Nàng trở nên vượt trội hơn các vị tỳ kheo ni khác về sự tu khổ hạnh của mình. Với đặc điểm nghiêm khắc khổ hạnh cuối cùng nàng đã đạt được Niết Bàn.

Kệ ngôn của Trưởng lão Ni Kisāgotamī không dễ dàng tiếp cận như một công trình văn học để dịch thuật, và nó là bài kệ ngôn quan trọng xứng đáng với những nỗ lực của chúng ta. Chúng ta cần biết rằng bài kệ ngôn này như một tác phẩm ghép lại, sản phẩm của một tập quán truyền miệng, chứ không phải là lời thốt ra của một người nào đó. Chúng ta cần xác định các phần khác nhau có thể có trong bài kệ ngôn để thấy rằng nó không phải do một người thốt ra mà là giọng nói của một vài người.

Trong chương trước, chúng ta đã thấy ví dụ về kệ ngôn của Trưởng lão Ni Uppalavannā, một bộ sưu tập các khổ thơ đứng tách riêng, không có sự gắn kết hữu cơ. Theo Bình luận *Therīgāthā*, chúng ta thấy kệ ngôn Uppalavannā như là bốn phần riêng lẻ. Kệ ngôn của Kisāgotamī là bộ sưu tập các khổ thơ tách rời mà từng phần được gắn kết mặc dù không thành công, nhưng dường như có chủ ý. Đan kết vào trung tâm bài kệ ngôn Kisāgotamī là tấn bi kịch cuộc đời của Patācārā. Caroline Rhys Davids bình luận, “Nó hầu như rất chắc chắn do sự kiểm soát từ bài kệ ngôn (và sử biên niên) rằng cả hai bài đều thuộc về Patācārā, một bài kể về nỗi khổ của nàng có trong Apadana và được trích trong bình luận, đã bị mất hoặc sáp nhập vào bài kệ ngôn của Kisāgotamī.

Xét theo phép nội suy từ trung tâm bài kệ ngôn Kisāgotamī, tôi đã chia bài kệ ngôn thành bốn phần và mỗi phần là của một người nói. Phần thứ nhất bao gồm

khổ một đến khổ ba, được hợp nhất bởi chủ đề chung là trí tuệ và lời thuyết pháp thông thái của Đức Phật. Khổ thứ tư, vì nó liên hệ lỏng lẻo với phần một, nên được coi là phần rời rạc thứ hai. Chỉ riêng chủ đề chung cho các phần một và hai dường như không đủ để kết chặt chúng vào thành một phần, đó là sự chịu đựng khổ đau.

Các khổ thơ đoạn giữa từ năm đến tám, có thể là lời kể của Kisāgotamī về trải nghiệm của Patācārā nhằm mục đích nhấn mạnh sự sâu sắc hơn trong việc thể hiện nỗi đau khổ riêng của nàng. Hoặc giống hơn nữa, các khổ thơ này có thể không thuộc về Kisāgotamī, và trên thực tế thuộc về một phần của Patācārā. Các khổ thơ ở đoạn giữa được thể hiện như một phần dài thứ ba.

Vấn đề ở phần cuối – khổ thơ chín, mười và mười một – là phần phù hợp với câu chuyện của Patācārā, chứ không phải của Kisāgotamī, và Kisāgotamī lại đưa tên nàng vào dòng cuối cùng của khổ thứ mười một. Đây là một bài kệ ngôn trong Kinh *Therīgāthā* có dòng thơ ký tên.

Khi chúng ta quay trở lại với bài kệ ngôn, nên nhớ rằng tất cả sự phân chia này chỉ là thử nghiệm. Mục đích của nó là làm cho bài thơ dễ hiểu hơn đối với bạn đọc bằng tiếng Anh, trong khi chúng tôi cố gắng vẫn giữ được sự tích hợp của nguyên bản.

[Kisāgotamī:]

Hiền Thánh nhìn thế gian,
Nói: Thân cận bạn hiền,
Kẻ ngu thành người trí.

Hãy kết thân bạn hiền,
Khôn ngoan được gia tăng,
Qua lại với bạn hiền,
Khổ đau được giải thoát.

Ta phải hiểu đau khổ,
Là nguyên nhân khổ đau,
Khổ diệt, Bát Chánh Đạo,
Chính là Tứ Diệu Đế.

[Kisāgotamī:]

Bạc Đánh xe Điều Ngự,
Thật nhân từ, Ngài nói:
Khổ thay phận nữ nhân,
Chung chồng còn khổ nữa,
Phụ nữ có thể sinh,

Khi trở nên tuyệt vọng,
Dùng dao cắt họng mình,
Gái trẻ uống thuốc độc,
Cả hai đều đọa ngục,
Giết bào thai trong bụng
Không cho con ra đời.

[Patācārā:]

Về nhà, gần ngày sinh,
Ta thấy chồng mình chết,
Và khi ta sinh nở,
Ta không về được nhà.
Hai con trai bị chết,
Chồng ta chết ngoài đường,
Rồi mẹ, cha và anh,
Bị thiêu trên giàn lửa.

[Đức Phật hay một tỳ kheo ni đã giác ngộ:]

Ôi nữ nhân khốn khổ,
Gia đình bị hủy diệt,
Nỗi đau khổ vô song,
Nước mắt nàng tuôn chảy,
Trải hàng ngàn kiếp sanh.

[Patācārā:]

Nhìn chó rừng ăn thịt,
Con trai ngoài nghĩa trang,
Gia đình ta bị diệt,
Chồng của ta đã chết,
Bị mọi người khinh miệt,
Ta chứng điều bất tử.

[Kisāgotamī:]

Ta tu Bát Chánh Đạo,
Dẫn thẳng đến bất tử,
Ta hiện chứng Niết Bàn,
Thấy được gương Chánh Pháp.

Mũi tên đâm, được nhổ,
Gánh nặng đã trút xuống,
Việc cần làm, làm xong.

Ta là Trưởng lão Ni,

Kisāgotamī
Với tâm khéo giải thoát,
Thốt lên lời nói này.

KISĀGOTAMĪ

Một câu chuyện-kệ ngôn thứ hai thuộc về Kisāgotamī được đưa vào đây. Nó không phải là trong Kinh *Therīgāthā*, mà là từ *Samyutta Nikya*. Chúng ta có thể phỏng đoán từ bối cảnh là nó được Kisāgotamī nói ra trong quãng đời đầu tiên khi nàng là tỳ kheo ni. Trong đó Kisāgotamī khi đối thoại với ác quỷ Mara, hiện thân của Thần chết, đã dựa vào chuyện đứa con bị chết, nàng nói: “Ta không còn đau khổ/Ta không còn khóc than/ Ta không sợ người đâu, hỡi bạn!”.

Mẫu này, cũng như các mẫu khác trong *Bhikkhunī Patācārā Samyutta* – bộ sưu tập thứ hai về thi ca của các tỳ kheo ni trong Tam Tạng Pāli – vẫn xuôi trộn lẫn thi ca. Winternitz bình luận rằng: “Một vài khúc ca ballad về ác quỷ Mara và các tỳ kheo ni cũng đáng được chú ý vì mục đích ngôn ngữ cổ xưa của họ, nằm trong các thi phẩm đẹp nhất của nghệ thuật thi ca Ấn Độ cổ đại.”

Vì lý do này nó được đưa vào đây dường như thích hợp để kết thúc chương này bởi nó cho thấy người phụ nữ vượt qua sự mất mát kinh khủng, vươn lên với trí tuệ tinh thần mới.

Vậy ta đã nghe. Một lần ở Savatthi. Khi Đức Tồi thượng dừng chân nghỉ ở khu rừng kỳ viên Anathapindiva. Vị tỳ kheo ni Kisāgotamī, mặc y, cầm gậy và bát khất thực vào thành khất thí. Sau khi khất thực trở về, nàng ăn và rồi đi vào rừng sâu, ở lại đó ban ngày. Vào tối rừng sâu, nàng ngồi dưới một gốc cây”.

Rồi ác quỷ Mara muốn gây ra nỗi khiếp sợ để cản trở nàng tu thiền, cũng đi đến chỗ đó. Khi rời khỏi nơi đó, nó nói khổ thơ sau với nàng.

[Mara:]

Cái gì xảy ra vậy?
Nhìn kìa con nàng chết,
Nàng ngồi xuống một mình,
Lệ tuôn đầy trên mặt,
Vào rừng sâu một mình,
Nàng muốn kiếm đàn ông?

Nhưng Kisāgotamī đã nghĩ, “Đây có phải là người hay không vậy? Nó chắc là ác quỷ Mara. Nó nói ra lời này vì muốn dọa nạt và cản trở ta tu thiền”. Khi nàng biết chắc chắn không phải cái gì khác ngoài con ác quỷ Mara, nàng đã nói với nó như sau:

[Kisāgotamī:]

Ta chấm dứt với cái chết của con,
Và đàn ông đã thuộc về quá khứ,
Ta không còn khổ đau,
Ta không còn than khóc,
Ta không sợ người đâu,
Nơi nơi hủ diệt đoạn,
Màn vô minh xé toang,
Này Mara, Thần chết,
Người cũng bị hủy diệt.

Chương VI - Những người vợ

Đại đa số phụ nữ ở xã hội Ấn Độ thế kỷ VI trước CN đã sống không phải như phụ nữ độc thân, ni sư, kỹ nữ lầu xanh hay gái bao, mà là những người vợ. Có lẽ đây là một lối sống chung dành cho phụ nữ; có một lượng thông tin tương đối lớn trong tài liệu Phật giáo Pāli nói về những phụ nữ có chồng. Trong văn học Phạn (Sanskrit) cổ điển cũng nói nhiều về những người vợ, bởi vì văn hóa Vệ đà nghiêng về cuộc sống hôn nhân, chỉ coi trọng giá trị xuất gia trong thời kỳ Upanisadic tương đương với thời kỳ Phật giáo nguyên thủy.

Khi vị tỷ kheo Anuruddha hỏi Đức Phật những phẩm hạnh thiện nào có thể làm cho người phụ nữ được lên thiên đàng, Đức Phật trả lời rằng nếu một phụ nữ đã làm vợ thì phải có năm phẩm hạnh thiện sau: (1) Phải dậy sớm trước chồng mình và đi ngủ sau chồng; (2) Phải tôn vinh kính trọng người mà chồng nàng tôn vinh kính trọng; (3) Phải biết chi tiết về người hầu kẻ hạ trong nhà, người đưa tin, con ở hèn kém. Nàng phải biết công việc họ làm, tiền công họ được trả và chăm sóc họ khi họ ốm đau; (4) Nàng phải giúp chồng quán xuyến công việc nội trợ trong nhà; (5) Nàng phải theo dõi tiền nong, tài sản, bạc hay vàng mà chồng mình đem về nhà.

Ở một nơi khác, Đức Phật tuyên bố rằng người vợ lý tưởng phải hành xử như người mẹ, người em gái và là bạn hay nô lệ đối với chồng mình. Người vợ hoàn hảo là một trong bảy viên ngọc quý có được bởi *cakkavatin* (là một “giới luật chung thủy của đạo Phật”). Đức Phật đã mô tả về một người vợ như vậy cho Ānanda:

“Nàng yêu kiều về thân hình, đẹp trong dáng vẻ, quyến rũ, có làn da tuyệt đẹp, không quá béo mập, không quá gầy mảnh khảnh, không quá đen và không quá trắng, có vẻ đẹp phi thường của nhân gian. Sự đụng chạm của nàng mềm như sợi bông; mùa lạnh chân tay nàng ấm áp, mùa nóng tứ chi nàng mát rượi. Thân thể nàng tỏa mùi hương của gỗ thơm ngát, miệng nàng thở ra mùi thơm của hoa sen. Nàng phải thức dậy trước chồng mình và đi ngủ sau khi chồng đã nghỉ; Nói năng dịu dàng dễ nghe, thậm chí phải canh xem cái gì có thể làm được để chiều chồng. Không bao giờ chỉ trong ý nghĩ được phép không chung thủy với chồng, ít nhất là về thân thể”.

Vị tỷ kheo ni Phật giáo Isadasi, trước khi xuất gia, đã cố gắng thực hiện những đức hạnh này. Nàng thể hiện các nỗ lực của mình trong bài kệ ngôn ở cuối Kinh *Therīgāthā*.

Trong thành Ujjeni,
Một thành phố tuyệt đẹp,
Cha ta là triệu phú,
Ta là con gái một,
Được cha thương, quý yêu.

Từ thành Sakera,
Một thương gia quý tộc,
Cử người đến hỏi ta,
Làm dâu nhà giàu đó,
Cha ta đồng ý gả.

Mỗi sáng và mỗi chiều,
Ta quỳ chân phủ phục,
Đánh lễ cha mẹ chồng,
Như đã được dạy bảo.

Với anh, chị, em chồng.
Thậm chí cả tùy tùng,
Ta e sợ, mời ngồi,
Gắng làm vui lòng họ.

Ta thết đãi từng người,
Với đồ ăn thức uống,
Ta cố sao cho được,
Hợp khẩu vị từng người.

Ta thức dậy từ sớm,

Đi về phòng của chồng,
Rửa chân tay sạch sẽ
Bước vào đánh lễ chàng.

Mang lược, gương, dầu thơm,
Cùng các đồ trang sức,
Tự trang điểm cho chồng,
Như nàng hầu thực sự.

Ta tự nấu, dọn cơm,
Ta tự rửa chén bát,
Và ta chăm sóc chồng,
Như mẹ chăm con độc.

Dẫu tận tình với chồng,
Như nàng hầu khiêm tốn,
Với đạo hạnh tốt đẹp,
Thức khuya và dậy sớm,
Nhưng chồng ác cảm ta.
Chồng nói với mẹ, cha
“Con sẽ bỏ ra đi,
Con không thể chung sống,
Cùng Isadasi”.

Isadasi đã sống với lý tưởng, hành xử với chồng như một người mẹ, nàng hầu và kẻ nô lệ. Nhưng bất chấp những cố gắng tối đa của nàng, cuộc hôn nhân của nàng đã không được thành công và hạnh phúc. Tấm gương của nàng, xét dưới ánh sáng các tuyên bố khác nhau về lý tưởng đó, cung cấp cho chúng ta một bức tranh khá rõ nét về vị trí của người vợ. Lý tưởng đó được gọi là *patibbata* và được Dhammapala xác định một cách đơn giản: “Người phụ nữ đã toàn tâm ý tận tụy phụng sự chồng mình và thể hiện đức hạnh này trong cuộc sống của nàng”. Đáng ra nó phải là độc đáo đối với Đạo Phật, lý tưởng này lại thực sự đồng nghĩa với lý tưởng Bà la môn thời cổ về *pativrata*, nó được minh họa bằng những phụ nữ trong văn học Phạn (Sanskrit) cổ điển, như Sita, Radha, Savitri, Sati và những người khác.

Bởi vì lý tưởng trong văn hóa Phật giáo về người vợ không bất đồng với lý tưởng trong văn hóa Bà la môn, và bởi vì lý tưởng Bà la môn là có trước (sớm hơn) trong hai cái này, nên văn hóa Bà la môn cổ xưa dường như là chỗ tốt để tìm kiếm cội nguồn của lý tưởng Phật giáo. Trong thời kỳ cổ xưa nhất về sự hiện diện của chủng tộc Arian ở Ấn Độ, địa vị phụ nữ là tương đối cao và họ có thể thực hiện vai trò của mình bằng cách đi lấy chồng và sinh con trai. Thực ra, trong thời kỳ Vệ đà sự hoàn thành cuộc đời con người không thể nào có được nếu thiếu hôn

nhân và gia đình. Người vợ được biết như *sahadhamini* có nghĩa là nàng với chồng mình phải là một. Đã có niềm tin rằng Đấng sáng tạo Phạm Thiên đã chia đôi thân mình thành hai phần, đàn ông và đàn bà; vậy thì đàn ông và đàn bà phải là hoàn hảo trở lại thông qua hôn nhân. Chỉ cần một người đàn ông không có vợ hay người đàn bà không có chồng thì mỗi người đều không hoàn hảo. Hơn nữa, cả vợ lẫn chồng đều cần thiết để thực hiện đúng lễ nghi tôn giáo. Tuy vậy, không phải sau khi lấy chồng, người phụ nữ mới tích cực tham gia vào cuộc sống tôn giáo. Đàn bà được coi là nguồn của Pháp (*Dhama*), sự phồn thịnh (*Artha*) và tình yêu (*Kama*). Nàng được coi là người bạn tốt nhất của chồng mình.

Phụ nữ có chồng có thể từng ở vị trí tương đối cao và người Arian Vệ đà là người dân mới đến ở vùng đất mới. Sự tin cậy lẫn nhau chắc chắn là cần thiết giữa đàn ông và đàn bà để cùng tồn tại. Nhưng vì chủng Arian đã được thiết lập như người dân chiếm ưu thế trên tiểu lục địa Ấn Độ, nên địa vị của phụ nữ bị giảm đi.

Hôn nhân hỗn hợp giữa người Arian với dân bản địa có thể là một tác nhân. Một phụ nữ Arian thuộc về bất kỳ đẳng cấp nào, nhưng khi người đàn ông Arian lấy người đàn bà không phải Arian, tức *sudra* (đẳng cấp thấp) làm vợ hay người tình, thì địa vị của tất cả phụ nữ đều giảm đi. Tất cả phụ nữ đều được hiểu là thuộc về *sudra* (đẳng cấp thấp nhất).

Vào thời kỳ Phật giáo, những người vợ Bà la môn không có địa vị và sự tự do như một thời đã có, họ bị đè nặng bởi áp lực lấy chồng sinh con, *purdah* (cách sống ẩn mình của phụ nữ), và *sati* (vợ góa bị hỏa thiêu). Dù sao nền tảng cho sự nô dịch hóa sau này được đặt ra, và uy tín của sự xuất gia một phần bị quy trách nhiệm. Tuy nhiên, trước khi xem xét tác động của xuất gia đối với hôn nhân trong Phật giáo nếu so sánh xa hơn về các hôn nhân Phật giáo với hôn nhân Bà la môn ở thế kỷ thứ VI trước CN.

Nguồn thông tin tốt về hôn nhân Bà la môn là *Grihya Sutras*. Được viết ra từ thế kỷ thứ 6 trước CN, chúng cùng thời với văn học Phật giáo Pāli, nên có quan điểm xuất sắc về sự so sánh này. *Grihya Sutras* xác định tám hình thức hôn nhân: bốn hình thức đầu là “hôn nhân danh dự”, bốn hình thức sau là “hôn nhân ô nhục”.

Thứ nhất là *Brahma*, hình thức chung nhất của hôn nhân Bà la môn mà trong đó con gái được cha gả cho chú rể. Cô dâu có của hồi môn mang theo. Trong hình thức hôn nhân thứ hai (*daiva*) con gái được gả cho thầy tu Bà la môn. Hình thức thứ ba (*prajapatya*) là giống như hình thức thứ nhất với ngoại lệ là người giám hộ chứ không phải cha của cô dâu thu xếp gả cưới. Hình thức thứ tư (*arsha*) mua dâu bằng sữa, trong đó cha cô dâu được nhận cặp gia súc để trao đổi con gái mình.

Về hôn nhân ô nhục, hình thức thứ nhất là hôn nhân-tình yêu (*gandharva*). Nó bị phản đối vì cha mẹ tin rằng đôi uyên ương thiếu thận trọng khi có những quyết

định quan trọng. Hình thức tiếp theo của hôn nhân ô nhục (*asura*) là mua dâu. Thường thì hình thức hôn nhân này là người đàn ông lớn tuổi muốn lấy cô gái trẻ vì khát khao về làm vợ. Hình thức hôn nhân thứ 7 (*paishacha*) là kích dục và/hay cưỡng dâm người phụ nữ. Hình thức hôn nhân cuối cùng (*rakshasa*) là hình thức mà đối với kshatriya, đẳng cấp chiến binh đặc quyền, có thể vinh danh hôn nhân sau khi chiếm đoạt.

Giống như trong văn học Sanskrit (Phạn), Brahma là hình thức hôn nhân phổ biến nhất của phụ nữ thời *Therīgāthā*. Ở chương này, cuộc hôn nhân giữa Bhadda Kapilani và Kassapa là một ví dụ như vậy, như của Isadasi. Trong các cuộc hôn nhân này sự bình đẳng về giàu có là một nhân tố quan trọng. Tuy nhiên, ở chương này và các chương trước, chúng ta cũng tìm thấy các ví dụ về hôn nhân của các cặp vợ chồng có sự giàu sang khác nhau – nàng Kisagotamī nghèo xơ xác lấy con trai một thương gia giàu có, Bhaddā Kunalakesā được phép của cha nàng lấy một tên cướp.

Văn học Pāli phân loại những người vợ chứ không phân loại các cuộc hôn nhân. Mặc dầu đối tượng của việc phân loại trong Grihya Sustras và Vinaya có khác nhau một cái gì đó, những có trùng lặp và mỗi danh sách lại bổ sung làm đầy bức tranh cho nhau. Những danh sách này trong văn học Pāli đã xếp từ 7 đến 10 loại vợ, mà loại tổng hợp nhất theo luật Patimokkha của Vinaya đã phác họa cả 10 loại như sau:

- 1) *dhamakkita* người vợ mua bằng tiền để nhằm thỏa mãn tình dục. Chị ta bán mình để lấy tiền.
- 2) *chandavasini* người vợ giữ được sự đam mê. Người vợ ở với chồng vì ý muốn riêng của chị ta, đó là người sống vì tình.
- 3) *Bhovagasini* người phụ nữ vui sướng được làm vợ trong nhà và giữ được tiền quay trở về.
- 4) *Patavasini* người đàn bà sống như vợ bởi vì bà ta có quần áo để mặc. Người đàn bà như vậy thường nghèo khổ rách rưới.
- 5) *Odapattakini* người phụ nữ mang nước. Loại vợ này cũng là vì tình yêu và ở lại theo ý muốn riêng của chị ta.
- 6) *Obhatacumbata* người đàn bà đã có những gánh nặng trước kia, như một đồng bệnh tật, đau đầu. Người vợ như vậy gọi là “tắm đệm lót bỏ đi” (*cumbataka*).
- 7) *Dasi* là nữ nô lệ được ông chủ lấy làm vợ.
- 8) *Kammakari* là người hầu gái được ông chủ lấy làm vợ.
- 9) *Dhajahata* là người phụ nữ “được mang về bằng lá cờ”. Chồng cô ta là chiến binh, chiếm được nàng bằng sức mạnh để làm vợ.
- 10) *Muhuttiya* người vợ tạm thời, vợ trong chốc lát.

Sự phân loại hôn nhân trong Griyha Sustras nhấn mạnh loại hôn nhân danh dự, ô nhục, đúng và sai. Cuộc hôn nhân đúng dường như được tiến hành bởi sự thu xếp hay bằng chủ quyền của đàn ông Bà la môn. Tuy nhiên, danh sách Vinaya đưa ra một bức tranh rõ nét hơn về chính người phụ nữ, mặc dầu là người vợ thường phải chịu ơn về tài sản, quyền lực hay khả năng tình dục của chồng mình. Trên cơ sở bức tranh này, trong khi nói rằng phụ nữ “được giải phóng” trong đạo Phật, thì ít ra sự lựa chọn của họ không còn bị giới hạn ở khả năng sinh con trai, khi họ đến với đạo Bà la môn và sau này là đạo Hindu (Ấn giáo).

Trái ngược với đạo Bà la môn nơi người chồng có mọi quyền hành và người vợ chỉ có bốn phận, thì trong Đạo Phật có bằng chứng về sự phụ thuộc lẫn nhau giữa vợ và chồng. Đôi khi Đức Phật có buổi thuyết pháp dành cho cả vợ lẫn chồng, nhấn mạnh tầm quan trọng của việc giúp đỡ và tôn trọng lẫn nhau giữa hai vợ chồng. Người chồng phải cư xử với vợ mình theo 5 cách là: tôn trọng, nhã nhặn lịch thiệp, thủy chung, chia sẻ quyền hạn trong nhà cho vợ, và mua sắm tư trang cho vợ trang điểm. Về phần mình, người vợ phải thực hiện các bốn phận của mình, hiếu thuận với bà con họ hàng nhà chồng, thủy chung, trông nom tài sản chồng kiếm được, siêng năng cần cù và khéo léo làm nội trợ.

Tương phản với các cô dâu theo đạo Bà la môn, các nữ Phật tử có phạm vi lựa chọn lớn hơn bạn đời của mình. Việc lấy nhau vì tình yêu không phải là không được tán thành đối với hôn nhân *svayambaka*, là những cuộc hôn nhân mà trong đó phụ nữ chọn chồng trong số những người đến cầu hôn.

Chế độ một vợ một chồng là hôn nhân lý tưởng đối với người theo đạo Bà la môn cũng như đạo Phật, nhưng trên thực tế nó không phải luôn là như vậy. Thái độ của đạo Bà la môn đối với chế độ đa thê không khác với thái độ của đạo Phật. Đa thê được coi là sự thỏa mãn nào đó như một thứ quyền theo thông tục của vua chúa và đàn ông quyền quý. Tiêu chí để chấp nhận là liệu người đàn ông có đủ sức khỏe và điều kiện vật chất để có hơn một người vợ hay không, điều này được xét trên cơ sở thực tế hơn là mặt tinh thần. Sự biện minh cho việc lấy vợ hai là khả năng sinh đẻ của vợ thứ nhất. Ở đây niềm tin của người Bà la môn là cần phải có con trai, đó cũng là niềm tin của nhiều Phật tử. Theo luật của Menu, người phụ nữ hiếm muộn có thể bị thay thế sau tám năm làm vợ, người phụ nữ có con cái chết hết thì trong mười năm, còn với người chỉ đẻ toàn con gái thì trong mười một năm. Sự bất phục tòng của người vợ là một nguyên nhân khác biện minh cho việc chồng lấy vợ lẽ.

Dù với bất kỳ lý do gì, trong hôn nhân đa thê, người vợ cả (chánh thất) vẫn sống trong nhà cùng với ông chồng và chịu trách nhiệm cai quản mọi công việc của chồng. Những bà vợ lẽ, nàng hầu phải ở trong các căn nhà khác. Hậu cung (harem), như được thảo luận ở chương 1, gồm một nhóm người vợ, người tình, gái bao và các hầu gái, nữ nô lệ có quan hệ với người đàn ông đó.

Trong khi đối với đàn ông, tình cảnh có hơn một vợ không thể là dễ thỏa mãn cả tình dục lẫn địa vị, thì đối với đàn bà nó thường là số phận làm vợ miễn cưỡng khó chịu. Như Kisagotamī nói với chúng ta “sống có chồng chung là đau khổ”. Vậy thì, điều kiện dễ mong muốn nhất đối với tất cả các bà vợ là “sống ẩn mình trong nhà không có tình địch”. Và trong khi một số phụ nữ chấp thuận phận làm lẽ, thậm chí những phụ nữ này ít khi trở nên ghen tỵ về sự cạnh tranh của họ. Bất hạnh như thế là cuộc đời của những người có chồng chung mà vua Brahmada từ chối gả con gái mình cho vị hoàng tử với lý do rằng cảnh đau khổ tồi tệ nhất của phụ nữ là có chung chồng với người khác.

Những ví dụ hiếm hoi cho chế độ đa phu một phụ nữ có hơn một chồng – bất chấp sự phản đối của Drampadi trong Mahābharata, là ít thấy trong văn học cổ điển của Pāli hay Sanskrit (Phạn). Cũng như thế, thực tiễn của một phụ nữ đã có chồng lại phạm tội ngoại tình hầu như ít được nghe nói, bởi vì sự trinh tiết của người phụ nữ được gìn giữ. Trong gia đình Licchavis, một tộc trưởng quyền thế mà Đức Phật thường đến thăm, sự trừng phạt đối với phụ nữ đã vi phạm lời thề hôn nhân của mình là khắt khe tới mức người chồng có thể lấy mạng của vợ mà không hề bị trừng phạt. Những ví dụ về đàn bà ngoại tình, như trong Jakatas, dường như là sự phản chiếu thái độ ghét kết hôn (ghét phụ nữ) của các vị tăng sư sống độc thân, hơn là theo nguồn thông tin có cơ sở từ thực tế.

Sống ly thân và ly dị nói chung bị cấm trong đạo Bà la môn. Sự đồng ý cho chấm dứt hôn nhân của người nào đó được các Phật tử cho phép, mặc dầu nó ít khi xảy ra. Những đàn bà góa theo đạo Phật có thể tái giá với anh trai của người chồng đã chết, như các bà vợ có chồng bỏ nhà đi tu xuất gia. Cảnh tái giá như vậy không được phép trong đạo Bà la môn. Trong khi *sati*, người vợ góa bị hỏa thiêu, không trở thành chuyện bình thường cho đến tận các thế kỷ sau cuộc đời của Đức Phật, cuộc sống của người vợ góa Bà la môn bị hạn chế khắt khe. Và khi nó được coi là bị ghét bỏ đối với người đàn bà sống đơn côi theo các giá trị của đạo Bà la môn, thì điều đó không liên quan gì đến một nữ Phật tử. Bà ta vẫn có thể sống đơn thân và ở lại nhà cha mẹ đẻ của mình.

Điều mà Đức Phật đã dạy về lòng chung thủy và tôn trọng giữa đôi vợ chồng, và hơn nữa, cho phép phụ nữ được ở đơn thân hay ly dị, là thuộc về uy tín của Ngài.

Việc xuất gia tu hành, cuộc hôn nhân ban thánh thể hay không phải trần tục là ước vọng Phật giáo cao nhất. Cái lý tưởng tu xuất gia đã đặt ra những vấn đề của riêng nó không chỉ bằng cách làm đổ vỡ một loạt cuộc hôn nhân, mà gián tiếp đóng góp cho chứng bệnh sợ phụ nữ một cách ác hiểm có nguồn gốc ở Ấn Độ từ những thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt. Câu chuyện về cuộc đời riêng của Đức Phật ngầm mâu thuẫn với cách đánh giá của đạo Bà la môn về hôn nhân và có nhiều con trai như một điều tối cần thiết (*sine qua non*) của một cuộc sống tốt, và đã đặt ra một ý tưởng mới thay thế - người đàn ông bỏ vợ và con để tìm kiếm sự thiện giải (hiếu biết). Một

người đàn ông như thế là “người chiến thắng”, “người anh hùng”, “bậc mẫu ni”. Nhưng làm sao mà ý tưởng này, một lý tưởng mà phụ nữ cũng có thể chứng đạt, lại dẫn đến tệ nạn ngược đãi phụ nữ ngày càng tăng lên như vậy? Khi xem xét vấn đề này, Nancy Falk đã tư biện như sau:

Tài liệu ghi chép nói xấu phụ nữ được sản xuất ra bởi các tăng sư Phật giáo. Những nhà sư như vậy mong mỗi tu tập cuộc sống độc thân khắc nghiệt. Và nhiều người đó đã từng là chủ gia đình, biết rõ niềm khoái lạc của sự vượt vẻ tình dục. Một số thấy có sự mất mát khó chịu hơn là hy vọng. Nhiều bức chân dung khủng khiếp nhất về tính chất đồi bại của nữ giới được thể hiện như để trừng phạt cho những tình huống có thực và ngay lập tức [vì sự khao khát sa ngã trở lại của các vị tăng sư]. Các tăng sư đã kỳ vọng không chỉ kiểm soát được các hành động của họ, mà còn thoát ra khỏi chính cái ý nghĩ về việc làm điều xấu đó. Freud đã dạy chúng ta nhiều về mối quan hệ giữa những ý nghĩ bị kiểm chế căn bản kiểu như vậy với sự lo âu khắc khoải quá mức về các đối tượng của những suy nghĩ đó.

Đáng tiếc, sự ngược đãi phụ nữ không chỉ giới hạn trong các tài liệu nói xấu, bởi họ do các tăng sư chưa giác ngộ viết ra. Nỗi sợ hãi người chồng xuất gia cũng có tác động trực tiếp hơn. Nghiêm trọng hơn là nỗi sợ đó đối với lòng tự trọng của người vợ về khả năng bị chồng ruồng bỏ. Khi người chồng tuyên bố tu xuất gia, vợ ông ta phải theo một trong hai sự lựa chọn. Bà ta hoặc là ở lại nhà chồng hoặc theo bước đi của người chồng. Trong Mahāvagga chúng ta thấu hiểu được những con người khi nói “Sao Đức Cô Đàm lại đến đây? Mang con trai của chúng ta đi và làm cho con gái chúng ta bị góa bụa thế!”. Như một nữ học giả Ấn Độ Meena Talim bình luận:

Từ điều này chúng ta có thể giả thuyết rằng những phụ nữ như vậy được coi là góa bụa và sống cuộc đời còn lại trong sự ngăn cấm. Trên con đường mà vị trí của họ tốt hơn bà vợ góa, những phụ nữ như vậy có thể đi lại trong ngôi nhà mình với phẩm giá và chủ quyền như vậy, thậm chí cả khi vắng mặt chồng mình. Nhưng đồng thời số phận của họ hầu như là bị kịch, khi họ luôn bị tra tấn bởi ý nghĩ bị người chồng, dù là vẫn còn đang sống, không nghe thấy tiếng gọi từ trái tim họ, mà bỏ đi sau khi được nâng lên về mặt tinh thần. Lòng tự trọng của họ nổi lên và tắt đi, bị tổn thương cùng với sự hồi tưởng. Vậy ngoài việc bị suy sụp về mặt cảm xúc, nhiều phụ nữ phải trải qua các khủng hoảng về mặt kinh tế.

Khi có sự bằng lòng của vợ là điều kiện tiên quyết cho chồng xuất gia, điều này dường như không phải là một quy định tuyệt đối. Trong Udana chúng ta hiểu thấu câu chuyện lâm ly đau khổ về người vợ của Sagamaji. Sagamaji, khi tuyên bố xuất gia thành tỳ kheo Phật giáo, đã được miêu tả ngồi dưới gốc cây hăm hở tìm cách đạt giác ngộ. Mang theo đứa con nhỏ bên mình đi tìm chồng, người vợ đã cầu xin ông

chồng cũ của bà: “Ôi thầy tu khát thực, đây là đứa con nhỏ, hãy nuôi dưỡng nó!”. Nhưng vị thầy tu không để ý đến bà vợ và lời than vãn tan nát cõi lòng của bà ta. Rồi bà đã đặt đứa trẻ trước mặt ông ta, lùi ra một khoảng xa và lại cầu xin: “Hỡi thầy tu khát thực, đây là đứa con của ông, hãy nuôi dưỡng nó!”. Nhà sư vẫn không để ý đến bà ta và bỏ qua linh cảm làm mẹ của bà. Người đàn bà đã bế đứa bé lên và than khóc hoàn cảnh không nơi nương tựa của mình, rồi quay trở về nhà. Meena Talim lại bình luận bằng thứ tiếng Anh tha thiết của riêng mình:

Người ta bị sốc khi thấy Đức Phật, Đấng Từ bi trầm ẩn, tán dương nhà sư Sagamaji khi nói: “Ông ta là một người Bà la môn thực sự, không cảm thấy vui khi vợ đến và không cảm thấy buồn rầu khi vợ đi”. Ở đây người đàn bà đã trả giá đắt khi gạt bỏ lòng tự trọng để cầu xin ông chồng cư xử mang đứa con. Bà ta đã xin nương tựa vào ông ấy không phải với tư cách người chồng mà là người giám hộ và ông chủ gia đình. Vậy thì người ta không thể phản đối cái sự thâm trầm sâu sắc mà Đức Phật đã ca ngợi một nhà sư, và những người đàn ông như thế đã biện minh cho việc bám víu vào cuộc sống ẩn dật, thoái thác bỏ mặc các trách nhiệm gia đình.

Các câu chuyện và kệ ngôn của những tỳ kheo ni đã từng là người vợ trước kia, để lại cho người đọc một ấn tượng về hôn nhân của họ như là cuộc tranh đấu. Các ni sư này là những người vợ bất hạnh, và các kệ ngôn của họ là sự tương đương nữ tính với những tác phẩm văn học lớn hơn nhiều của các tăng sư thể hiện sự bất bình của họ với cả hai vợ chồng và cuộc sống của họ với tư cách là chủ gia đình.

Câu chuyện của Bhaddā Kapilani trong chương này là một ngoại lệ. Nó đã đến gần sát với một lý tưởng Phật giáo, không phải về hôn nhân, mà là về sự xuất gia. Được mang đến với nhau bởi sự thu xếp cưới gả của cha mẹ hai bên, Bhaddā Kapilani và Kassapa đã quyết định đem thân hôn họ không động phòng mà cùng nhau xuất gia. Bài kệ ngôn ở cuối chương này là một ví dụ hiếm có về cuộc xung đột làm tan vỡ hôn nhân và quyết định của người chồng đi tu xuất gia. Trong khi cảnh âu yếm thân mật là nỗi đau, có phẩm chất mềm yếu trong quyết tâm đó – người chồng đồng ý đem vợ làm đồ dâng cúng Đức Phật. Những câu chuyện và kệ ngôn này hay khác ở chương này cho chúng ta thấy bức tranh sống động về vai trò của người vợ và điều kiện cuộc sống hôn nhân ở Ấn Độ Phật giáo cổ xưa.

BHADDĀ KAPILANI

Từ vô số niên kỷ về trước, vào thời Đức Phật Padumattara, Bhaddā nghe nói về một tỳ kheo ni có thể nhớ lại các đời tiền kiếp của mình. Nàng quyết định tìm kiếm quyền năng như vậy và Kassapa, chồng nàng quyết định sống cuộc đời tu khổ hạnh. Sau này, đến thời Đức Phật Vipassi, hai người này lại kết hôn với nhau và thuộc về đẳng cấp Bà la môn. Vào kiếp sau nữa, cả hai đều cùng là người trong một bộ tộc.

Trong kiếp đó, sau khi có sự bất hòa với cô em chồng, Bhaddā đã cầm bát đựng đồ cúng thí đến gặp *Paccaka buddha* (một bậc đã giác ngộ, vẫn đi thuyết giáo cho người khác) và cầu xin: “Con xin có được thân mình chiếu sáng như đồ cúng thí đựng trong bát này”.

Trong kiếp sống của nàng cùng thời với Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta, Bhaddā Kapilani đầu thai vào một gia đình giàu có của dòng họ Kosiya. Nàng lớn lên ở Sagala, thủ phủ vương quốc Madda. Một hôm khi còn bé, nàng trông thấy đám đông ăn những con sâu đang quần quai giữa các hạt vùng khô. Cái nhìn đó làm cho cô bé nhạy cảm thẳng thốt, nhưng đáng lo ngại hơn khi một vài người lớn nói với cô bé rằng cái chết của những con sâu đó là tội lỗi do chính cô gây ra. Điều này dường như không đáng kể, nhưng một việc đáng chú ý hơn đã hình thành quyết định tu xuất gia của nàng sau này. Một chuyện tương tự xảy ra đã ảnh hưởng tới cậu bé mà sau này trở thành chồng của nàng. Khi Kassapa đang đứng trên cánh đồng mới cày xới, nhìn những con sâu bị chim ăn, ông đã tin rằng mình cũng có lỗi về những đau đớn đó. Giống như Bhaddā, ông cũng quyết định xuất gia khi lớn lên.

Vì quyết định tu xuất gia của họ là độc lập đến với nhau, nên việc tình dục, hôn nhân và con cái bị đẩy xa; cả Bhaddā và Kassapa đều cho rằng họ có thể không bao giờ lấy nhau. Nhưng sự lựa chọn này làm cho cha mẹ của Kassapa khó chịu nhiều đến nỗi cuối cùng ông đã đồng ý cưới vợ với một điều kiện là người phụ nữ mà cha mẹ ông chọn phải giống với bức tượng do ông làm ra. Bức tượng đã được làm và các sứ giả được cử đi qua các vùng để tìm kiếm sự tác thành hôn nhân. Thật kinh ngạc là Bhaddā được tìm ra. Thế là hai bên cha mẹ đã bí mật thu xếp cuộc hôn nhân. Cậu cô dâu chú rể trẻ đã phát hiện ra sự thu xếp này và cố gắng ngầm phá, họ viết thư cho nhau rằng có thể họ sẽ là đôi vợ chồng khùng khiếp. Nhưng thư của họ bị chặn lại và đám cưới được tổ chức ngay bằng mọi cách.

Bhaddā và Kassapa đã kín đáo thỏa thuận không động phòng vào đêm tân hôn, mà thay vào đó là cùng nhau đi tu xuất gia. Họ cắt tóc cho nhau, mặc áo choàng dài màu vàng nghệ lấy từ tủ quần áo rộng mênh mang của họ, trả tự do cho các nô lệ của mình và xuất gia sống không nhà. Kassapa đi trước, Bhaddā đi sau, và việc này đã không thích hợp. Ngày nay khi đọc câu chuyện này với những thành kiến văn hóa của mình, chúng ta có thể nghĩ rằng họ đã hành động dưới giả thiết dân chủ thể hiện bằng thuật ngữ Phật giáo – mọi người đều bình đẳng trước Pháp (Dharma). Nhưng trên thực tế, người đàn ông đi trước và người đàn bà bước theo sau là dấu hiệu của cuộc hôn nhân. Có một mâu thuẫn. Họ đã lấy nhau hay đi xuất gia? Vậy thì, khi họ đến ngã tư đường, họ cần giải quyết vấn đề bằng cách tách khỏi nhau, ông ta rẽ sang lối bên phải và bà ta rẽ sang ngã bên trái.

Trong một thời gian ngắn, Kassapa đã gặp Đức Phật và được thọ giáo. Nhưng đường tu của Bhaddā còn khó khăn hơn. Ít nhất năm năm sau, trước khi môn phái Phật giáo nguyên thủy kêu gọi một tinh thần cách mạng, đạo Kỳ Na (Jain) mới biểu

lộ sự cho phép thành lập tổ chức tỳ kheo ni. Trong khi đó Bhaddā sống gần khu rừng Kỳ Viên (Jeta Grove) ở thành Savatthi để chờ đợi, và khi Pajāpati thành lập cộng đồng đầu tiên các tỳ kheo ni, Bhaddā đã gia nhập, được thọ cụ túc giới đầy đủ, và chứng đạt sự an tịnh lớn (giác ngộ) mà nàng đã tìm kiếm.

Kassapa – Trưởng tử,
Thừa tự của Đức Phật,
Ca Diếp khéo thiền định,
Biết được đời quá khứ.

Thấy cõi Trời, đọa xứ,
Đã đoạn diệt tái sanh,
Thắng trí được thành tựu,
Là Phạm chí Ba minh.

Cũng vậy nàng Bhaddā,
Người xứ Kapila,
Cũng đạt Ba minh đó,
Bỏ cái chết lại sau,
Mang báo thân lần cuối.

Thấy nguy hại ở đời,
Cả hai ta xuất gia,
Chúng ta đều chế ngự,
Đoạn tận các lậu hoặc,
Và cả hai mát lạnh,
Nhẹ nhàng được giải thoát.

MUTTĀ

Muttā là con gái một gia đình Bà la môn nghèo. Bị hạn chế bởi gia cảnh nghèo khó và theo tập quán cưới gả trong cùng đẳng cấp, nàng đã lấy một người Bà la môn gù lưng qua thu xếp cưới gả của cha mẹ. Chi tiết về cái lưng gù của chồng nàng ít được chú ý hơn là sự bất hạnh của chính bản thân cuộc hôn nhân. Khi nổi bất hạnh này được nhiều người biết đến, Muttā đã thuyết phục chồng, mà sự cho phép của ông là cần thiết để nàng được phép thọ giáo thành ni cô. Điều này được thực hiện, nàng bắt đầu cuộc đời mới của mình rất thành tâm và cuối cùng trở thành một vị A-la-hán.

Một thuật ngữ thú vị trong kệ ngôn của Trưởng lão Ni Muttā là từ “muttiya”. Mặc dù từ này trước đây được dịch sang tiếng Anh là “giải thoát khỏi”, đúng hơn nó có nghĩa là “giải thoát bằng phương tiện”. Với cách dịch này, một quan điểm tinh tế hơn so với chỉ là lời phàn nàn đã được thể hiện. Những điều trước đây áp bức Muttā

không chỉ là cái mà nàng đã từ bỏ một cách sung sướng. Thay vào đó, các khía cạnh của những “áp bức” trước kia với nàng thực tế là những phương tiện giải phóng nàng.

Giải thoát, ta tự do,
Ta đang được giải thoát,
Khỏi cả ba phương tiện,
Những thứ cong vẹo gù,
Cối xay và chày giã,
Người chồng gù của ta,

Ta đang được giải thoát
Ra khỏi tử và sanh,
Và tất cả mọi thứ,
Đã kéo ta trở lại.

NGƯỜI VỢ ẲN DANH

Người đàn bà này được sinh ra và gả cưới trong đẳng cấp Bà la môn. Khi Đức Cồ Đàm đến thành phố của nàng là Vesali, nàng đã rất ấn tượng với lời giảng pháp của Ngài và trở thành một nữ cư sĩ. Sau này, nghe Pajāpati thuyết giáo, nàng muốn tham gia vào cộng đồng nữ tu đó. Nhưng chồng nàng từ chối, không bằng lòng, và thế là nàng vẫn tiếp tục sống với trách nhiệm của người vợ Bà la môn một cách tốt nhất có thể có để làm một nữ cư sĩ tận tụy.

Một hôm, khi nàng nấu món cà ri trong bếp, nồi bột bắt lửa nổ lốp bốp và bốc cháy. Lúc đó nàng đang quán tưởng sâu lời giảng của Đức Phật về vô thường. Điều đó đã đưa nàng vào giai đoạn ba của con đường tu tập. Từ đó trở đi nàng quyết định không đeo ngọc ngà và đồ nữ trang nữa, chỉ quán tưởng lời giáo huấn dành cho những ai đã được thọ giáo. Khi chồng nàng hỏi về việc này, nàng nói với chồng rằng nàng không thể sống cuộc sống tại gia được nữa. Rồi cả hai vợ chồng cùng đến gặp Pajāpati và bà vợ trở thành một tỳ kheo ni.

Mặc dầu lời bình *Therīgāthā* nói về vị tỳ kheo ni ẵn danh này như một người vợ tận tâm, câu chuyện đem lại một ấn tượng khác – về một phụ nữ ưa thích cuộc đời xuất gia hơn là cuộc sống hôn nhân trong gia đình. Tuy nhiên, sự trải nghiệm trí tuệ bát nhã của nàng lại xảy ra trong bối cảnh đang sống cùng gia đình. Điều này cũng song song với trải nghiệm của Muttā, người mà chúng ta thấy đã được giải thoát bằng các phương tiện chày, cối giã gạo và người chồng.

Đức Phật đã dùng sự trải nghiệm của người vợ làm cơ sở cho chủ đề trong bài kệ ngôn dưới đây. Khi người vợ ẵn danh chứng đạt giác ngộ hoàn toàn thì bài kệ ngôn được cho là của riêng nàng.

Hãy ngủ ngon, chị gái,

Mặc áo khoác mình làm,
Nổi khát khao của chị,
Như cây khô trong chậu.

MẸ CỦA SUMANGALA

Đây là một người vợ ẩn danh khác mà chúng ta chỉ biết là người đàn bà của một gia đình nghèo ở Savatthi, vợ của người đàn giở côi và mẹ của Sumangala – vị tỷ kheo Phật giáo. Về tất cả các kệ ngôn của những người vợ, chúng đều thể hiện sự ghê tởm nhất về đời sống gia đình. Mẹ của Sumangala bị áp bức dữ dội bởi cuộc sống gia đình tới mức bà gây cho người đọc một cảm xúc hài hước đối nghịch. Sự phần nộ của bà hoàn chỉnh đến mức tình cảnh của bà khá là khôi hài.

Ta tự do hoàn toàn,
Vui sao ta được thoát
Khỏi chiếc chày giã gạo,
Dường như nồi ta nấu,
Chẳng giá trị với ta,
Thậm chí không chịu nổi,
Nhìn ô che con trai,
Chồng ta cũng căm ghét.

Ta triệt hẳn tham, sân,
Ta, người đàn bà ấy,
Quỳ xuống dưới gốc cây,
Và tự mình thâm nhủ,
“Ôi hạnh phúc tuyệt vời”
Hãy quán thiền hạnh phúc.

CĀPĀ

Sự cãi cọ trong hôn nhân là rất chung trong kỷ nguyên của chúng ta, nhưng nó lại hấp dẫn để khám phá ra bài kệ ngôn có 2.500 năm tuổi xử lý cùng một chủ đề đó. Câu chuyện của Cāpā thực tế là câu chuyện về cuộc hôn nhân của nàng và ly thân với Kala. Kala là một vị ẩn sĩ khổ hạnh theo trường phái Ajivaka trước khi gặp Cāpā. Vị thủ lĩnh đáng kính của Ajivaka là một người đàn ông có tên là Makkhali Gorsa, người cùng thời với Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta. Makkhali Gorsa và Cồ Đàm là hai trong số nhiều vị thầy tôn giáo ở vùng sông Hằng trong thời đại đó. Sự gắn kết của Kala với Cồ Đàm vì ông ta là người đầu tiên Đức Phật gặp được sau khi Ngài giác ngộ. Khi gặp người này đang trên đường đến thành Kasi, Kala đã đặt câu hỏi cho Đức Phật về trí tuệ của Ngài, hỏi rằng liệu Ngài có phải là bậc *anantajina* (bậc Giác ngộ). “Đúng, là ta đây”, Đức Cồ Đàm trả lời rồi nói tiếp:

Ta chinh phục tất cả,
Mọi điều ta biết hết,
Các Pháp không chấp thủ,
Ta từ bỏ tất cả,
Giải thoát khỏi tham dục,
Ta tự mình giác ngộ,
Ai làm thầy ta đây?

Ta chẳng có Đạo sư,
Chẳng có ai như ta,
Không ai sánh được nổi,
Với ta trên cõi trần,
Và trong cõi chư thiên.

Ta là A-la-hán,
Duy nhất trên đời này,
Ta – Đạo sư vô lượng,
Độc nhất Phật Toàn giác,
Ta mát lạnh, tịch tĩnh.

Với thái độ vô thường vô phạt, Kala đáp: “ Điều đó có thể vậy”, và bỏ đi sang đường khác.

Ít lâu sau, Kala đến thôn Vankahara thuộc huyện Nala nơi Cāpā sống. Nàng là con gái một chủ thợ săn. Cha của Cāpā có thiện cảm với vị ẩn sĩ khát thực này, bắt đầu thường xuyên cung cấp đồ thực thí cho Kala. Một hôm, khi Kala đến khát thực, nhìn thấy Cāpā và ngay lập tức đem lòng yêu nàng, trong lòng thầm thề nguyện rằng thà sẽ chết sớm nếu không lấy được nàng làm vợ.

Sáu ngày sau cha của Cāpā đi săn trở về, hỏi thăm về vị ẩn sĩ khát thực, ông biết rằng Kala chỉ đến lần đầu, sau đó không thấy quay trở lại. Người chủ thợ săn đi ra ngoài tìm vị ẩn sĩ. Khi tìm thấy vị ẩn sĩ gầy hốc hác và nghe được lời nguyện của ông ta, người chủ thợ săn đồng ý gả con gái cho vị ẩn sĩ với một điều kiện ông ta phải học cách bắn thú.

Cāpā và Kala sống cùng nhau được một thời gian, và trong thời kỳ đó họ có được một đứa con. Nhưng sau đó mối quan hệ của họ trở nên căng thẳng. Nàng thì muốn trêu chọc chồng, còn ông ta lại dọa bỏ đi, lòng luôn nhớ về người ông gặp trên đường đến thành Kasi và đã nói là bậc *ananntajina* (bậc Giác ngộ). Cuối cùng, cuộc đấu tranh của đôi vợ chồng đến hồi nguy kịch. Bài kệ ngôn dưới đây ghi lại khủng hoảng tâm tư và sự ly thân của họ.

Cāpā rõ ràng bị đe dọa bởi ý nghĩ rằng nàng và đứa con bị bỏ rơi. Bị tổn thương, nàng quay lại quyền năng vốn có của phụ nữ, trước hết gắng thể hiện sự khéo léo ngoan ngoãn phục tùng, nàng nói: “Thiếp sẽ là nô lệ cho chàng”. Khi bị thất bại, nàng lại cố gắng chiến thắng Kala bằng quyền rũ và cám dỗ, nhưng cách tiếp cận này chỉ làm mất đi khát vọng của vị ẩn sĩ. Như một cú cánh cuối cùng, Cāpā đã đưa đứa con trai của họ ra, nhưng cũng bị thất bại, và tiếp theo chúng ta thấy một sự thay đổi đột ngột đáng chú ý, mặc dầu đã gắng làm tất cả mọi điều. Cāpā phải nói tiếp :“Vậy tạm biệt Kala/ Chàng sẽ đi về đâu?”. Bất ngờ có sự dịu dàng đáng ngạc nhiên trong lời nói của nàng. Và trong cao trào đi lên của cuộc tranh đấu, bạn đọc cảm thấy nổi bật mình tăng lên với sự vô cảm của Kala, ở cuối bài kệ ngôn, người đọc cảm nhận sự xót xa trong hành động của Kala đem Cāpā dâng cúng Đức Phật. Mặc dù với hành vi này ông ta đã chia sẻ cả tình yêu của mình với Cāpā lẫn nhu cầu bản thân muốn được độc lập, những phẩm chất này ông ta không thể bộc lộ được trong cuộc hôn nhân đó. Với điều này, nổi bật đọc có thể có của chúng ta khi Kala thừa nhận về những việc vốn là như vậy và về con người nó là như thế.

Tan nát cõi lòng sau khi chồng bỏ đi, Cāpā để con trai lại cho cha nàng và đi theo Kala, không phải để bắt ông quay về, mà để chính tự mình đến gặp Đức Phật. Nàng làm điều đó ở Savatthi, nơi nàng được thọ giáo và sau đó trở thành vị A-la-hán.

[Kala:]

Trước, tay ta chống gậy,
Giờ là thợ săn nai,
Vì sa lay tham dục,
Không thể đến bờ kia.

Nghĩ rằng ta yêu nàng,
Cāpā chọc giận con,
Mĩa mai ta say đắm,
Nhưng ta đã chặt đứt,
Dây ràng buộc với nàng,
Và xuất gia trở lại.

[Cāpā:]

Người đàn ông vĩ đại,
Xin đừng giận với em,
Bị sân hận chi phối,
Tu thanh tịnh sao nổi?

[Kala:]

Ta phải rời Nala,
Ai ở lại đây được?

Nơi sắc đẹp nữ nhân,
Trói buộc vị sa môn,
Chỉ muốn sống theo Pháp.

[Cāpā:]

Hỡi Kala, quay lại,
Hưởng lạc mối tình em,
Em sẽ làm nô lệ,
Cho chàng và bà con.

[Kala:]

Này hỡi nàng Cāpā,
Nếu điều nàng nói ra,
Dù một phần sự thật,
Sẽ là tuyệt vời nhất,
Cho kẻ si tình nàng.

[Cāpā:]

Ôi hỡi chàng Kala,
Em tựa như cây lựu,
Trên đỉnh núi trổ hoa,
Như dây leo loa kèn,
Nở rộ trong hoang đảo,
Thân em xúc dầu thơm,
Hương chiên đàn thắm đỏ
Lụa Kasi tuyệt hảo,
Sao chàng lại bỏ em?

[Kala:]

Nàng như con chim mồi,
Với thân hình kiều diễm,
Dầu bủa giăng sắc đẹp,
Nhưng không bắt được ta.

[Cāpā:]

Này hỡi chàng Kala,
Còn đứa con trai này,
Thành quả của hai ta,
Sao chàng lại bỏ thiếp,
Cùng con trai chúng ta?

[Kala:]

Bậc trí bỏ con trai,

Bỏ bà con, gia tài,
Bậc Đại hùng xuất gia
Như voi phá xiềng xích

[Cāpā:]

Vậy thiếp dùng dao, gậy,
Quật chết con trai chàng,
Ngã lăn ra mặt đất,
Vì sâu muợn con trai,
Chàng không thể đi được.

[Kala:]

Nếu nàng quăng con trai,
Cho chó sói, chó dữ,
Không khiến ta quay lại,
Người đàn bà thương hại!

[Cāpā:]

Vậy từ biệt Kala,
Ngài sẽ đi về đâu?
Làng nào, thị trấn nào?
Hay kinh thành nào vậy?

[Kala:]

Xưa chúng ta từng có ,
Nhiều người khát thực theo,
Làng này qua làng khác,
Từ phố xá, kinh thành,
Cứ tưởng mình sa môn,
Nhưng thực ra không phải.

Giờ đây đã đổi khác,
Dọc bờ sông Ni liên,
Đức Phật dạy chúng sinh,
Phải sống theo Giáo pháp,
Ta theo chân Ngài bước,
Đạo sư của chúng ta.

[Cāpā:]

Xin chàng hãy đánh lễ,
Thay mặt thiếp tới Ngài,
Và dẫn dắt cõi đời,
Dâng cúng dường cho thiếp.

[Kala:]

Phải rồi, điều nàng nói,
Ta sẽ kính dâng Ngài,
Đi hữu nhiều quanh Ngài,
Nhân danh nàng đánh lễ

* * *

Rồi Kala ra đi,
Dọc bờ sông Ni liên,
Thấy Bạc Chánh Đẳng Giác,
Thuyết pháp đạo bát tử.

Đau khổ – nhân khổ đau,
Đề chấm dứt đau khổ,
Hãy tu Bát Chánh đạo,
Làm dịu mọi khổ đau.

Sụp lạy dưới chân Ngài,
Kala bước sang phải,
Thay Cāpā dâng lễ,
Rồi chàng xin xuất gia,
Ba Minh đã đạt chứng,
Lời Phật dạy, làm xong.

Chương VII – Những phụ nữ già

Phụ nữ ở chương này chia sẻ tính cách của người già. Tuổi tác bản thân nó không làm cho người ta là Therī (lớn tuổi). Therī nghĩa là người phụ nữ già, nhưng theo chức vụ thì Therīgāthā có nghĩa là phụ nữ có chức vị cao cấp (Trưởng lão Ni) phải có mười hai năm tham gia giới tỳ kheo ni, và/hoặc là một ni sư xuất sắc nhờ tính cách và sự thông thái của mình.

Trong khi Đức Phật đã dạy phải kính trọng các thượng tọa theo thứ tự, cả nam và nữ, thì tuổi tác nhiều hơn không nhất thiết phải được kính trọng trong nền văn hóa Ấn độ thế kỷ thứ VI trước CN. Trong bài thuyết giáo đầu tiên ở vườn Lộc già Đức Phật Cồ Đàm (Gautama) đã nói tuổi già như một khía cạnh của khổ đau cùng với sinh, bệnh và tử. Không chỉ tuổi già là khía cạnh của khổ đau, một phụ nữ già nua có thể còn là một gánh nặng. Chúng ta thấy hình ảnh người phụ nữ già là biểu tượng của vô thường và diệt (lão). Câu chuyện từ lời bình của Trưởng lão Ni Damapada là một ví dụ cay đắng.

Chuyện kể rằng có một ni sư tiếp tục hành hương khát thực cho tới 120 tuổi. Một hôm trên đường trở về nhà với đồ ăn trong bát khát thực của mình, cụ gặp một vị tăng sư ngoài đường. Cụ xin phép được cúng dường vị tăng sư đó đồ ăn trong bát và nhà sư đồng ý nhận đồ khát thí. Cụ đưa hết đồ khát thí mình có, cụ chẳng còn gì cho mình ăn. Sang ngày hôm sau và cả đến ngày thứ ba cụ vẫn gặp nhà sư ấy tại chỗ đó, đưa cho ông ta mọi đồ khát thí cụ có, không để lại chút nào cho mình ăn.

Rồi đến ngày thứ tư trên đường trở về cụ gặp một vị thầy tăng (thầy giáo) ở nơi ồn ào hơn. Cụ bước lùi lại và khi đi giật lùi chiếc váy bị rơi xuống, cụ dầm lên váy của mình và ngã lăn ra đất. Vị thầy tăng bước đến gần cụ và nói: “Chị gái ơi, thân xác

chị bị mỏi mòn vì tuổi già, không bao lâu nữa nó phân rã (chết). Nói đoạn ông đọc bài kệ sau:

“Thân xác này bị rã rời, nó chứa ổ bệnh tật, thân xác mong manh này, cái khối mục nát này, sinh chấm dứt trong tử”.

Thực ra, nếu Đức Phật đã nói điều này thì ta hình dung Ngài nói lời từ bi với lòng trắc ẩn, như người thầy thuốc phải nói dịu hiền với người bệnh khi họ sắp chết. Dầu là câu chuyện chia ly, nó không thể hiện tuổi già là cái gì cao quý, mà chỉ là tình trạng bất hạnh.

Trong thời gian đầu, nội quy của giới tu nữ đã đặc biệt không cho phụ nữ già và đàn bà góa vào ở ẩn dật. Sau này sự phân biệt tuổi tác phụ nữ trong Therīgāthā đã ủng hộ và phụ nữ thuộc các lứa tuổi, mọi nghề đều được vào giới tu nữ. Những thế kỷ tiếp sau đó, khi hội chúng các ni sư được thọ giáo thực sự bị chấm dứt, các nữ tu không còn được thọ giáo đầy đủ nên tu viện nữ ở một số nước Đông Nam Á dần dần thu nhận cả phụ nữ già và đàn bà góa. Họ được cạo tóc đầu, giữ 8 - 10 giới luật khác so với 311 giới luật của Ni đoàn ban đầu, sống ở các khu đặc biệt trong tu viện kín hay nữ tu viện của riêng họ.

Ở Miến Điện (Burma) chẳng hạn, phần lớn các ni cô là bà già, thường là phụ nữ góa. Ở Cămpuchia đàn bà góa để tang chồng như các nữ Phật tử trong ba năm sau khi chồng chết.

Trong ba phụ nữ chúng ta gặp ở chương này, chỉ có Dhamma được xác định rõ là đã góa chồng. Tình trạng hôn nhân của Cittā và Sumanā không được nhắc tới, mặc dầu họ đã là phụ nữ góa, bởi vì phụ nữ sống đơn thân là ngoại lệ. Theo tập quán thì phụ nữ góa phải sống khắc khổ, mặc dầu các nữ Phật tử góa chồng có vẻ khá giả hơn những người đồng cảnh ngộ theo đạo Bà la môn.

Đối với phụ nữ góa theo đạo Bà la môn, vị trí của họ trong thế kỷ thứ VI trước CN tốt hơn. Sati, một từ mô tả người đàn bà trong trắng, thường được gán cho những phụ nữ quăng thân mình lên giàn hỏa thiêu của chồng (một thực tế không được phép trong đạo Vệ đà). Phụ nữ góa có thể được tái giá. Trong thời kỳ theo đạo Phật, phụ nữ góa Bà la môn phải tu hành khổ hạnh, ăn uống đạm bạc và nhanh vào những thời gian cụ thể, cạo tóc đầu như kẻ xuất gia, không được mặc đồ màu sáng hay đeo nữ trang, ngủ bằng chiếu trải trên nền nhà. Việc đi tái giá là tuyệt đối cấm kỵ với họ, mặc dù điều này không còn đúng với phụ nữ góa theo phái Sati, còn nếu có thì chỉ là rất hiếm hũ. Ở thời kỳ Epic (200 năm trước CN và 200 năm sau CN) chúng ta thấy các ví dụ hy sinh thân mình của đàn bà góa, và vào thời kỳ Smṛti (400-700 năm sau CN) Sati được hoan nghênh và thực hành phổ biến. Điều này được cho là cách chắc chắn nhất để chuộc tội lỗi linh hồn người đàn bà góa.

Phụ nữ góa theo Phật giáo có thể giàu có và không cần tu khổ hạnh. Việc tái giá cũng được phép, mặc dù chúng ta hầu như không nghe nói có ví dụ nào gợi ý rằng tập tục Bà la môn đã thống trị như vậy. Tuy nhiên, phụ nữ có quyền hưởng thừa kế. Mặc dầu phụ nữ góa theo đạo Phật được tự do và có nhiều quyền hơn so với phụ nữ góa theo đạo Bà la môn, tình trạng của họ cũng không cao. Tính từ Anatha, nghĩa là “cơ cực” hay “không được che chở” được dùng để mô tả điều kiện sống của phụ nữ góa. Nó cũng dùng để chỉ người phụ nữ không kết hôn với ngụ ý rằng hai loại người này có cùng biên độ như nhau trong xã hội của họ.

Một câu chuyện khác từ lời bình luận Dhammapada về phụ nữ góa theo Phật giáo đã vẽ ra bức tranh cuộc đời phụ nữ góa như thế.

Chuyện kể rằng trong một gia đình ở Savathi có bảy con trai và bảy con gái. Tất cả chúng đều lấy vợ lấy chồng khi đủ tuổi và sống hạnh phúc thực sự như bản chất của chúng. Sau khi người cha qua đời, mẹ chúng, một nữ tín đồ Phật giáo siêng năng, thậm chí sau khi chồng chết bà đôi khi buông lời việc quản lý gia sản của chồng. Một hôm các con trai bà nói: “Mẹ ơi, giờ cha chúng con đã mất, mẹ giữ tài sản của cha để làm gì? Chúng con có thể không giúp mẹ sao?”. Bà nghe chúng mà chẳng nói năng gì. Sau khi chúng nói với bà vài lần về việc đó, bà tự nghĩ: “Các con trai chăm sóc ta, sao ta còn phải giữ tài sản riêng cho mình?”. Và bà chia tài sản thành hai phần và chia đều cho các con.

Vài ngày sau, đứa con dâu trưởng nói với bà: “Rõ ràng đây là ngôi nhà mà mẹ tuyệt vời đến chơi, mẹ làm như vậy là vì mẹ đã cho cả hai phần gia tài của mẹ cho con trai cả”. Những đứa con dâu khác của bà cũng nói như vậy với bà. Rồi mấy đứa con gái cũng hỏi bà như thế khi bà đến nhà chúng, từ đứa lớn nhất đến đứa út. Bị đối xử vô lễ như vậy, cuối cùng bà tự nhủ: “Sao ta cứ phải sống với chúng nó nhỉ? Ta sẽ đi tu và sống cuộc đời ni cô”. Thế là bà đến nữ tu viện xin được xuất gia. Họ đón nhận bà vào dòng tu, khi bà làm tròn bốn phận của mình bà được gọi tên là ni cô Bahuputtika.

“Vì ta bước vào dòng tu ở tuổi già”, bà nghĩ khi làm xong mọi trách nhiệm lớn nhỏ được giao cho ni cô, “ta cần phải thật chăm chỉ, dành toàn bộ thời gian ban đêm để thiền”. Ngồi ở bậc thềm thấp hơn, vịn tay lên giá đỡ bà lần từng bước tập thiền. Thậm chí khi bà bước đi trong bóng tối, sợ va phải cái cây hay vật gì khác, bà vịn vào cái cây và bước tiếp. Quyết định chỉ quán tưởng đến Luật mà sư thầy đã dạy, bà chỉ suy nghĩ về Phật pháp và thiền.

Vị sư thầy ngồi trong phòng đượm ngát hương, phóng tầm nhìn đối diện thẳng phía bà, nhủ thầm: “Bahuputtika, dầu sống một trăm năm liệu bà có thấy được giáo lý ta dạy cho khi thiền không? Mong sao bà được sống cái khoảnh khắc thấy được giáo lý ta đã dạy cho bà”. Kết cục là Bahuputtika đạt chứng quả A-la-hán, có các quyền năng đáng siêu nhiên.

Chỉ sau khi điều này xảy ra với Bahuputtika, giới ni sư đã dành cho những phụ nữ già cơ hội bắt đầu cuộc đời mới. Ba người phụ nữ chúng ta gặp trong chương này cho thấy các khuôn mặt khác nhau của tuổi già. Dhamma đạt được thông tuệ khi nhìn thấy đớn đau của tuổi già. Cittā chiến đấu chống lại tuổi tác và tự hào về sức chịu đựng bền bỉ, năng lượng của mình, và Sumanā kéo dài nhiều năm làm ni cô đã thấy sự thanh thân, êm ái của tuổi già.

DHAMMA

Dhamma sinh ra trong một gia đình quyền quý và lấy một người chồng đáng kính. Khi được cảm hóa đạo Phật, nàng muốn xuất gia nhưng không được chồng bằng lòng. Theo tập tục dăng hiến của phụ nữ Ấn Độ quyền quý, nàng không thể không vâng lời. Rồi phải chờ đến khi chồng qua đời nàng mới được thọ giáo. Việc chứng quả A-la-hán của nàng đã diễn ra một hôm khi trên đường đi khát thực trở về mật thất, nàng mất thăng bằng và bị ngã.

Ta lang thang khát thực,
Yếu ớt tay chống gậy,
Với chân tay run rẩy,
Ta ngã trên mặt đất,
Thấy nguy hiểm xác thân,
Tâm ta được giải thoát.

CITTĀ

Cittā sinh ra trong một gia đình giàu có ở Rajagala. Việc nghe Đức Phật Gautama thuyết pháp ở cổng thành Rajagala đã đưa nàng đến Pajakati để thọ giáo. Mãi đến lúc tuổi già nàng mới hiểu rõ điều nàng đi tìm kiếm. Sự phát hiện này xảy ra vào ngày nàng leo lên ngọn Linh Thiểu để tu tập theo cuộc sống của người ẩn dật.

Mặc dù ngọn Linh Thiểu không phải là cao, không cần có sức chịu đựng để vượt qua. Nó gồm toàn đá tảng và trên đỉnh có hình đầu con Linh Thiểu (chim kền kền). Từ đỉnh núi Cittā có thể thấy cảnh đẹp bao la, những ngọn đồi cuộn cuộn dốc đứng lờm chờm và bên dưới là rừng rậm.

Dù gầy gò, mệt mỏi,

Bệnh hoạn và yếu đau,
Chống gậy ta vẫn trèo,
Leo lên đỉnh Linh Thiếu.

Đại y vắt ngang vai,
Bát khát thực lộn ngược,
Ta dựa lưng đá tảng,
Phá tan màn vô minh.

SUMANĀ

Sumanā được Đức Phật coi là trong hàng những ưu bà di lỗi lạc. Mặc dù rất muốn xuất gia nhưng nàng phải trì hoãn khát vọng riêng để chăm sóc bà nội già nua của mình, người mà nàng và em trai, nhà vua Pasebadi của Kosala coi như người mẹ kính yêu.

Mặc dầu có trọng trách nặng nề, Sumanā vẫn đến bất cứ chỗ nào Đức Phật thuyết pháp trong kinh thành của em trai. Sau này, khi bà nội qua đời, nàng cùng em trai đến cộng đồng tu ở Pajāpati để xin thọ giáo cho nàng. Lúc này Sumanā đã là một phụ nữ già.

Được trưởng thành sau nhiều năm hiến thân tu ở cương vị ưu bà di, vào đúng ngày nghe được bài thuyết pháp của Đức Phật, nàng chứng đắc niềm tin ngay lập tức và chứng quả A-la-hán.

Đây là kệ ngôn đã dẫn nàng đến chỗ chứng quả đó. Mặc dầu kệ ngôn này được Đức Phật nói ra, nó được gán cho của riêng nàng sau khi nàng nhập Niết bàn.

Hỡi Trưởng lão Ni kia.
Hãy an lạc nằm nghỉ,
Trong tám y quý giá,
Do chính mình dệt nên,
Lòng tham nguoi an tịnh,
Nguoi mát lạnh tịch tĩnh.

Chương VIII – Những kỹ nữ lầu xanh, gái bao và phụ nữ đẹp

Ở Ấn Độ, từ thời thượng cổ, các kỹ nữ lầu xanh, gái bao và phụ nữ đẹp đều đối lập với người xuất gia nam giới. Trên quan điểm tâm lý học phương Tây, sự ghép đôi này chỉ là đối lập bề ngoài. Họ là hình bóng của nhau, người này cần phải có người kia. Nhưng tập quán người xuất gia Phật giáo có góc nhìn khác về thú nhục dục và đời sống độc thân. Trên quan điểm Phật giáo, sự căng thẳng giữa nhà sư và phụ nữ gợi cảm bị vượt quá bởi sự cự tuyệt từ khía cạnh nữ giới. Chúng ta thấy điều này chấm dứt trong nghệ thuật và truyền thuyết Phật giáo. Trong nghệ thuật Phật giáo nguyên thủy, người phụ nữ luôn được vẽ rất gợi cảm, có bộ ngực to, hông nở với điệu bộ và cử chỉ là lời mời gọi. Người mẫu đầu tiên là *asparas*, “nữ thiên thần” thuộc về đền thờ các vị thần dân gian. Những phụ nữ khêu gợi này được khắc chạm trên cổng thành Bharui và Sanchi (thế kỷ thứ nhất và hai trước CN) là những địa danh nổi tiếng của nghệ thuật Phật giáo nguyên thủy. Phải đi qua các cổng này người sùng đạo mới được bước vào khu phức hợp của chùa Phật. Một phép ẩn dụ hiện rõ - người ta phải đi qua thế giới của Samsara, sự ra đời và vãng sinh, sự cám dỗ bởi phụ nữ để đến được chốn thần thánh linh thiêng không còn khát vọng và quyền rũ.

Một khi hình ảnh này có thể hoặc không thể là tâm điểm cho hành trình tâm lý hay tôn giáo của đàn ông đến với cái nguyên thể (wholeness), nó không có vai trò trong hành trình của phụ nữ, không thừa nhận một phụ nữ cụ thể nào, người có thể là nạn nhân của thần thoại này. Chương này tìm kiếm cái bên dưới hình tượng phản chiếu vào phụ nữ đẹp, gợi cảm bằng cách cho chính phụ nữ thể hiện bản năng giới tính và tôn giáo của mình thông qua những câu chuyện và kệ ngôn của riêng họ.

Tiêu đề của chương này ngụ ý một cái gì đó xếp loại mà trong đó nhóm phụ nữ này được chia thành các phân nhóm. Kỹ nữ bán sắc đẹp là phân nhóm đầu tiên. Từ

hồi đó đến nay, kỹ nữ lâu xanh là phụ nữ kiếm sống bằng cách bán thân cho quan hệ tình dục bừa bãi. Từ kỹ nữ lâu xanh (gái điếm) trong tiếng Pāli là vesi hay vesiya. Về mặt chữ nghĩa nó chỉ người đàn bà đẳng cấp thấp, làm điếm, làm đĩ. Tương tự ngày nay gọi là gái làm tiền hay gái đường phố. Những phụ nữ như vậy chắc chắn không có số phận tốt, không có người tình giàu có và quyền thế. Vimālā, người có câu chuyện và kế ngôn đầu tiên trong chương này, là một phụ nữ như vậy, mẹ của nàng cũng là một kỹ nữ kiếm sống bằng nghề bán sắc đẹp trước đó.

Sự mô tả nhà chứa trong bình luận của Dhammapada cho ta cái nhìn lướt qua thế giới của các kỹ nữ lâu xanh.

Cứ một nghìn đồng tiền vàng họ được nhận, 500 đồng cho đàn bà, 500 đồng trả tiền quần áo, dầu thơm và hoa. Đàn ông đến nhà chứa nhận áo quần để thay và ở lại qua đêm, hôm sau họ trút bỏ áo quần đã mặc vào chỗ đã nhận và ra về.

Phân nhóm thứ hai là gái làm tiền quý phái. Họ thuộc lớp gái điếm đặc biệt có khách hàng là các quan triều đình hay tầng lớp giàu có. Ngày nay ta gọi họ là gái bao. AmpaPāli và Ashakasi trong chương này là loại phụ nữ như vậy. Số phận của họ có thể bị phóng đại như gặp đầy trong thành phố. Những thủ đô nổi tiếng như Vesali và Rajagala đầy rẫy gái bao. Chẳng hạn, AmpaPāli là một trong gái bao ở Vesali. Một người đàn bà như vậy không chỉ có số tiền lớn mà cũng còn quản lý nhiều phụ nữ.

Những phụ nữ đẹp là phân nhóm thứ ba trong chương này. Mặc dù có những phụ nữ nổi tiếng về sắc đẹp của mình trong suốt cuốn sách này, nhưng có một số phụ nữ đẹp được nhóm lại ở chương này vì họ có chung với kỹ nữ lâu xanh và gái bao nét cuốn hút về vật chất. Do sắc đẹp nhiều hơn là do sự tự lựa chọn của riêng mình, những phụ nữ này thường hay giao thiệp với loại đàn bà cám dỗ, làm say đắm.

Một phụ nữ đẹp thời văn hóa Phật giáo nguyên thủy không được coi tương đương với thiếu nữ trinh trắng trong truyền thuyết trung cổ hay nữ thần sắc đẹp Aphrodite của thần thoại Hy Lạp. Nàng gần giống kiểu phụ nữ đại diện bởi Circe trong Odyssey, cám dỗ và ghê gớm.

Trong khi sắc đẹp nói chung được quý trọng ở thời Ấn Độ xưa, và một trong những phúc lành trong kinh Phật dành cho cái đẹp, nó còn là phẩm chất xấu xa và đen tối của phụ nữ.

Phụ nữ đẹp được coi là nguy hiểm: nguy hiểm cho chính họ, cho đàn ông và chắc chắn nguy hiểm cho cả tăng sư.

Phụ nữ đẹp là mối nguy hiểm cho chính bản thân mình vì họ có thể gắn chặt với vẻ kiêu diễm của họ. Vậy nên, trong Phật giáo phụ nữ được chỉ dẫn cách quan sát

tình trạng phong hóa và suy sụp của thân thể và cách thiền định trên thân xác mình. Chúng ta thấy ví dụ về cách tu tập này trong chương trước.

Phụ nữ đẹp nguy hiểm đối với đàn ông vì lý do hiển nhiên đàn ông khao khát họ. Việc cắt đứt gốc rễ nỗi khát khao đó là nguyên vọng của mọi Phật tử, một phụ nữ như vậy có khả năng đưa ra sự cám dỗ không thể vượt qua nổi. Hơn nữa, phụ nữ được tin rằng có xu hướng ham tình dục vô độ. Kinh thánh nói về bốn thứ tham vô độ: biển cả, vua chúa, người Bà la môn và sự ham muốn của đàn bà. Câu chuyện Dhammapada miêu tả vô số cách phụ nữ mời chào đàn ông vì sinh lực ham dục vô độ của đàn bà.

Á ngáp, ả cúi đầu, ả làm các điệu bộ đa tình, giả bộ bối rối, ả cọ móng tay móng chân vào nhau, bắt chéo chân, cào nền nhà bằng cây gậy. ả làm cho người đàn ông của mình bật dậy, nằm xuống, ả ve vãn hấn, hôn hấn và bắt hấn hôn lại. ả ăn và dứt đồ ăn cho hấn, ả cho quà và xin hấn quà, bắt chước mọi điệu bộ của hấn. ả nói to, nói chậm, nói công khai và nói riêng cho mình nghe. Khi nhảy múa, đàn hát, khóc than, làm những điệu bộ gợi cảm, trang điểm, cười và nhìn lúng liếng, ả lắc hông, uốn eo lưng, để hở cặp đùi, che đùi, phô diễn đôi vú, khoe nách rồi để hở rốn. ả đảo tròn mắt, nhún lông mày, chà môi, đưa đẩy đầu lưỡi. ả cởi khó quần thân, tuột khăn quần đùi và ngồi lên.

Nếu chúng ta xem xét kỹ những từ ngữ mà phụ nữ dùng để mô tả bản thân, họ không chỉ rõ sự ám ảnh khát khao tình dục. Phụ nữ trong chương này, có lẽ là những người có xu hướng ham dục vô độ, ám chỉ khát vọng của họ không thường thể hiện so với những phụ nữ khác trong Therīgāthā, cũng không hay thể hiện với các tăng sư thời Therīgāthā. Khi chúng ta cố xác định nguồn giả thuyết về nỗi khát khao tình dục vô độ của phụ nữ, thực ra chúng ta thấy nó lại là nỗi ám ảnh của đàn ông, cụ thể là của các tăng sư. Kala, người chồng cũ của Cāpā cho thấy thiên hướng này: “Tôi thực tâm bỏ đi/ Ai muốn sống ở Nala nữa?/ Đàn bà ở đây dùng thân xác cạm bẫy kẻ tu hành khổ hạnh/Ai chỉ muốn sống cạnh Dharma.

Trong khi các tăng sư Phật giáo hay bị ám ảnh bởi hình ảnh phụ nữ, hoặc run người lên khi quyết định nghĩ về vợ và người tình cũ, thì các ni sư không nói về sự cám dỗ như vậy bởi người chồng hay người tình cũ của họ. Thật ấn tượng là khi những phụ nữ này có những cảm giác tình dục mạnh, họ không thể hiện chúng ra bên ngoài hay quy đổ lỗi cho đàn ông. Nói công bằng, bản thân hình ảnh của kỹ nữ lâu xanh, gái bao và phụ nữ đẹp dường như không dựa trên những thái cực của quyền rũ và ghét bỏ. Khi những phụ nữ này nói về nghề nghiệp cũ hay sắc đẹp của mình, họ nói thẳng thắn, thật thà. Họ dường như cảm thấy tương đối dễ chịu với mình và với bản năng giới tính của mình. Hậu quả là họ dễ dàng quyết định xuất gia, không thể hiện sự giấu cợt về giới tính đối lập như một số vị tăng sư được kính trọng nhất, kể cả Đức Phật khi cần thiết.

Một tấm gương toàn thiện về sự mê hoặc của đàn bà có trong truyền thuyết về Đức Phật. Khi Ngài quyết định ngồi dưới gốc cây bồ đề thiền định cho tới lúc đạt được trí tuệ bát nhã, ác quỷ Mara, chúa tể của cái chết và dục vọng, cố tấn công Đức Phật bằng quân ma vương của y. Khi bị thất bại, ma vương đưa ra vũ khí cuối cùng của y là ba người con gái tên là Craving, Discontent và Lust, những phụ nữ có sắc đẹp mê hồn và quyền năng quyến rũ. Khi Đức Phật vẫn ngồi bất động trước sự tấn công của chúng, sự giác ngộ của Ngài trở thành chắc chắn.

Giờ đây sự phụ thuộc của một tăng sư vào kỹ nữ lầu xanh, gái bao và phụ nữ đẹp lại rõ ràng hơn. Họ là sự tương phản rõ nét, cần thiết cho sự tinh khiết của nhà sư. Trong Phật giáo nguyên thủy đã vạch ra một đường sắc nhọn giữa sự hiện hữu, diệt độ (“sự hữu diệt”) và samsara (“trở thành”), sự lạc hướng mãi mãi từ vãng sinh đến vãng sinh. Samāma là kẻ thù. Nó phải được chế ngự để sự hiện hữu mong muốn xuất hiện. “Đàn bà” là hình ảnh thực của niềm thôi thúc mù quáng “trở thành” cái tương tự samsara. Đó là phụ nữ không bao giờ mệt mỏi với hai thứ: giao cấu và sinh đẻ. Nancy Falk viết: “Đàn bà là kẻ thù – không chỉ ở cấp độ con người như một nguồn cám dỗ cá nhân, mà còn ở cấp độ vũ trụ như là sự tái hiện và tổng lực các quá trình trôi buộc tất cả mọi đàn ông”.

Khi xem xét mối quan hệ giữa phụ nữ gọi cảm và tăng sư, chúng ta cũng phải nhìn vào mối quan hệ giữa kỹ nữ lầu xanh hay gái bao với một ni cô. Hai nhóm người dường như đối lập nhau này đã có những nét chung qua lại trong xã hội lớn của họ. Kỹ nữ lầu xanh và ni cô cả hai đều có mức độ độc lập mà không thể tưởng tượng được với hầu hết phụ nữ. Vì không có người đàn ông giám sát tích cực, cả hai đi lại tương đối thoải mái trong môi trường công cộng. Thậm chí luật lệ pháp lý thời kỳ đó đã gộp kỹ nữ lầu xanh, gái bao vào với ni cô. Những phụ nữ như vậy phạm tội trước pháp luật là như nhau, và còn bị trừng phạt nghiêm khắc hơn so với các phụ nữ khác.

Vài câu chuyện ở tạng Luật (Vinaya) cho thấy sự căng thẳng giữa phụ nữ chung chạ tình dục và các ni cô.

Sau việc một ni cô bị cưỡng hiếp khi nàng tắm một mình, luật lệ ban hành ni cô chỉ được tắm ở nhà tắm công cộng. Ở một nơi như vậy một số ni cô có dịp tắm chung với kỹ nữ lầu xanh. Thông thường tất cả phụ nữ Ấn Độ đều cạo lông mu, những người không theo tập tục này chỉ là kỹ nữ lầu xanh hay ni cô. Một lần, thấy các ni cô tắm khỏa thân, các kỹ nữ lầu xanh trêu chọc họ giống chúng. Một lần khác ở nhà tắm công cộng, một số kỹ nữ lầu xanh chế nhạo ni cô, nói: “Sao còn trẻ vậy mà các cô lại sống cuộc đời trinh trắng? Sao không hưởng thụ niềm khoái lạc bây giờ đi và khi tuổi già thì rời cõi thế tục? Như vậy chẳng phải các cô được trải nghiệm cả hai sao”.

Có một vài ví dụ lấy từ tranh vẽ và kinh thánh Ấn Độ cổ xưa cho thấy mối quan hệ giữa kỹ nữ lầu xanh, gái bao và phụ nữ đẹp với các tăng ni Phật giáo. Chúng ta quay trở lại với các cá nhân phụ nữ của chương này, những người mà cả hai bình

diện tình dục và khổ hạnh được tích hợp vào cuộc đời họ và con đường để họ tự nhận biết mình.

VIMĀLĀ

Vimālā là con gái một kỹ nữ kiếm sống bằng nghề bán thân. Khi lớn lên nàng theo nghề của mẹ. Câu chuyện về cuộc đời nàng sống như một kỹ nữ lâu xanh trẻ.

Một hôm ở Vesali, Vimālā bắt gặp Moggallana, không rõ liệu nàng có biết Ngài là một Trưởng lão tăng dưới thời Đức Cồ Đàm không. Chuyện kể rằng nàng đến nơi Ngài cư trú và cố tình quyến rũ Ngài. Ý định của nàng hoàn toàn thất bại - Moggallana chứng tỏ là một vị tỷ kheo mẫu mực và đã từ chối nàng bằng ba câu:

“Ngươi là túi phân hôi thối, cột chặt lại với lớp da, ngươi đồ bẩn thỉu với những cục thịt trên ngực. Chín lỗ thoát trên thân ngươi luôn liên tục chảy ra những đồ ô uế. Một tỷ kheo ước muốn điều tinh khiết tránh thân xác đó như tránh đồ phân tro”.

Đây là ngôn ngữ của một đàn ông, người cùng với Sāriputta được Đức Cồ Đàm miêu tả như sau: “Họ xuất chúng trong đám môn đồ của ta, họ là ngoại lệ trong các môn đồ của ta”.

Mặc dù không có hồ sơ nào ghi lại lời đáp của Vimālā, chúng ta biết rằng sự tác động qua lại này đã đánh dấu sự đổi thay trong cuộc đời nàng. Nàng trở thành một ưu bà di, rồi được thọ giáo cụ túc giới và cuối cùng được chứng quả A-la-hán.

Điều này có thể làm chúng ta bị sốc như một sự kỳ quặc – làm sao mà Vimālā có thể trở thành nữ Phật tử dựa trên lời nhận xét thô bỉ như vậy? Điều này lại liên quan đến sự phụ thuộc lẫn nhau giữa vị tỷ kheo và một kỹ nữ lâu xanh trong văn hóa Ấn Độ nói chung và trong hệ thống Phật giáo Therivadin nói riêng.

Phật giáo Therivadin, với mục đích đánh bại khoái lạc tình dục và nâng cao phẩm giá của tăng sư hay ni sư không lập gia đình, không cố ý đặt hành động tình dục vào thế đối lập với việc hoàn thành tôn giáo. Trong một hệ thống như vậy một vị tỷ kheo gương mẫu nói và hành động như Moggallana đã làm cho Vimālā trở thành người anh hùng. Hơn nữa, người anh hùng cần có kẻ thù. Người này không thể hoàn chinh nếu thiếu kẻ kia. Vậy Moggallana không hoàn chinh như thế nào? Ngài bất ngờ bị rơi vào tình trạng thảm hại của mình và phản ứng tự vệ với Vimālā. Lời nói của Ngài biểu lộ con người gắn liền với sự tinh khiết của mình, đã ngoại hiện toàn bộ sự tiêu cực của mình.

Một tu sĩ dòng Thiên đã tiếp nhận chủ đề tương tự này, nhưng có kết cục khác.

Một bà cụ già đã cung cấp đồ bố thí cho một tăng sư trong suốt hai mươi năm. Một hôm bà cụ sai đứa cháu gái mười sáu tuổi của mình mang đồ bố thí đi với lời dặn sẵn. Cô gái ngã đầu vào lòng vị sư già, nói: “Cái này thế nào?” Vị sư đáp: “Một cái cây tàn úa đã bắt rễ vào tảng đá. Nó thiếu hơi ấm, thiếu cuộc sống”. Khi cô gái trở về thuật lại cho bà cụ già điều đã xảy ra. “Nhà ngươi là đồ đạo đức giả”. Bà già khóc và đuổi nhà sư đi, đốt túp lều của ông ta.

Trong khi chúng ta có thể nghi ngờ việc dùng đứa cháu gái làm mồi thử thách vị sư, phản ứng của ông ta được bà cụ thừa nhận như sự xa lánh và phòng thủ. Mặt khác bà cụ không mong nhà sư tiếp nhận cô gái theo lời mời mọc của nàng. Đối với bà cụ, câu trả lời thích hợp có thể được thừa nhận rằng tình dục có tồn tại, nhưng không được si và cô gái hay làm cho cô thành đối tượng tình dục.

Không giống với Moggallana hay nhà sư tu theo dòng Thiền, nhiều vị tỳ kheo nói về khả năng hay liên tưởng đến các thành viên khác giới bởi cuộc sống độc thân của họ. Một tỳ kheo Theravadin viết: “Có thể thú vị nhận xét rằng nhiều tỳ kheo thấy sau khi xác lập được cách tu tập độc thân, khả năng họ liên tưởng về phụ nữ như những cá nhân hơn là khách thể tình dục đã được tăng lên nhiều. Có một sự tự do âm áp từ ý tưởng đạt được cái gì đó. Theo lời của Ajahn Buddhadasa, chúng ta nhìn thấy rõ ràng chúng ta là tất cả “những người bạn trong “khổ đau” (dukkha). Cái hài hòa tinh tế sự lạnh nhạt và nỗi đồng cảm trong lời nhận xét của vị tỳ kheo này là sự cân bằng mà Moggallana và vị sư dòng Thiền còn thiếu.

Trở lại với Vimālā trong mỗi tác động qua lại, rõ ràng nàng cũng có những vấn đề của mình. Ở hai đoạn đầu trong kệ ngôn này chúng ta thấy có sự ích kỷ và nỗi giận của nàng. Một mặt Vimālā tự hào về sức mạnh tình dục của mình, nàng đã dựng nên cá tính của mình xung quanh chúng, nàng nói: “Ta là tên thợ săn và ta giăng bẫy lừa kẻ khờ dại. Ta cười lên khi chòng ghẹo họ”. Rồi nàng căm ghét đàn ông ở thời điểm như thế khi nàng bị phụ thuộc vào họ. Xét theo lòng tự hào và sự khinh miệt này, Vimālā có thể bị thất bại và cụ thể là bị thay đổi bởi Moggallana không phải do tình trạng độc thân của mình mà bởi có một đức hạnh cao thượng nằm ẩn bên trong.

Mặc dù chúng ta giật nảy lên vì sự tàn nhẫn trong lời nói của Moggallana, chúng có thể đã cộng hưởng rõ với sự căm ghét chính bản thân mình của Vimālā. Sự ghê tởm của Vimālā không phải đối với đàn ông mà là đối với chính bản thân mình và nàng đã tiến gần cái chân lý trong kệ ngôn này khi nói: “Ta đã khinh miệt những phụ nữ khác”.

Lớn lên trong một thế giới thô lỗ, không dịu dàng, bước tiếp theo của Vimālā cũng thú vị như quyết định tu thiền là không ngờ tới. Nàng trở thành kẻ xuất gia. Bước đi tiếp này có thể được thấy từ một vài góc nhìn. Có thể xuất gia chỉ là một hình thức mới của sự tự căm ghét bản thân của nàng mà trong đó Vimālā bắt chước

nổi sợ hãi và từ chối của Moggallana về hành vi tình dục của nàng. Từ góc nhìn này, một dòng kệ ngôn của nàng “Ta đã đoạn tuyệt đàn ông và tôn thờ đời ta” có thể tương đương với việc Moggallana từ chối nàng. Mặt khác ở khổ thứ tư của kệ ngôn này, Vimālā nói: “Ta đây, là chính bản thân mình”, chi tiết này gợi ý rằng nàng đã không chối bỏ cái con người mà đã từng là một thời, mà khẳng định sự tiếp tục cuộc đời nàng. Từ quan điểm này, dòng thơ “Ta đoạn tuyệt đàn ông, ta tôn thờ đời ta” ngụ ý rằng nàng đã dựng nên bức tường không thể xuyên thủng xung quanh nàng, hơn là chỉ ra rằng nàng không còn bị điều khiển bởi những hình ảnh bên trong hay sức mạnh từ bên ngoài. Khi nói lên điều này, Vimālā trở thành người xuất gia, không còn sợ cỗi trần tục nữa, nàng trở thành một con người thực sự tự do.

Thời ta còn trẻ trung,
Say nước da kiều diễm
Với gương mặt cực xinh,
Đẹp lộng lẫy, danh tiếng,
Ta khinh phụ nữ khác.

Sau khi diện bánh bao,
Bên khung cửa nhà chứa,
Như thợ săn độc ác,
Ta giăng bẫy đặt mồi,
Đánh lừa kẻ khờ dại.

Ta khoe đồ trang sức,
Trút bỏ mọi xiêm y,
Làm cho họ mơ ước,
Cười khích dụ mọi người.

Hôm nay đi khát thực,
Ta cạo tóc trọc đầu,
Khoác đại y ta ngồi,
Thiền định dưới gốc cây.

Ta, chính bản thân đây,
Chứng thiền định vô tâm,
Mọi ách phược chặt đứt,
Đoạn triệt mọi uế dơ,
Ta trở nên mát lạnh,
Rồi chứng tâm tịch tịnh.

ADDHAKĀSĪ

Ở kiếp trước của mình Addhakāsī có lần đã sĩ và một ni cô, gọi là kỹ nữ lầu xanh. Vì ác ngôn này, nàng đã phải tái sinh làm kỹ nữ lầu xanh ở vương quốc Kasi.

Trong những ngày đó, Kasi (nay là một thành phố hiện đại của Varanasi [xứ Benares] là một cảng sông lớn quan trọng. Vùng này nổi tiếng về bông, tơ lụa và nhiều sản phẩm khác. Một lớp thương gia giàu có mới nổi rất phát đạt. Các kỹ nữ lầu xanh kiếm được rất nhiều tiền. Cái tên Addhakāsī liên quan đến nền kinh tế phồn vinh này. Mức thu thuế một ngày ở thành Kasi là 1.000 đồng tiền vàng. Addha là một nửa, nghĩa là 500 đồng tiền. Trong kệ ngôn của nàng có nói rõ tiền bán thân của nàng là 1.000 đồng tiền vàng. Tên của nàng có thể được giải thích theo hai cách. Hoặc là ngủ qua đêm với nàng 12 tiếng (một nửa 24 giờ), trả cho nàng một nửa mức thu thuế ở Kasi, hoặc là giá tiền trả nàng 1.000 đồng tiền vàng là quá cao, những đàn ông giàu có nhất của nàng nhiều khi đến với nàng thời gian ngắn hơn với giá một nửa là 500 đồng tiền nên Addhakāsī là “một nửa của Kasi”.

Ngoài những hoạt động muôn thuở ra, thành Kasi còn là trung tâm văn hóa Bà la môn, nơi có nhiều thầy tu thuộc các tôn giáo lui tới. Đức Phật thường đến Kasi, thực ra, ở ngoại thành Kasi, vườn Lộc giả nơi Ngài rao giảng bài thuyết giáo đầu tiên của mình. Addhakāsī không được nghe bài thuyết giảng đầu tiên đó, nhưng nàng đã nghe Ngài thuyết giáo một lần sau đó. Trên cơ sở này, nàng đã quyết định gia nhập vào cộng đồng ni giới. Sau nàng được thọ giáo hoàn toàn. Chuyện trích từ Culavagga (Tiểu phẩm) như sau:

“Vào thời đó có một gái bao Addhakāsī đã chấp nhận đời sống tôn giáo theo bhikkhunis, và nàng muốn đến Savathi để nhận cụ túc giới trước sự chứng kiến của Đức Thế Tôn. Những đàn ông bất lương sống trụ lạc nghe vậy đã mai phục cản đường đi của nàng. Thấy họ làm vậy, nàng đã gửi tới Đức Phật một người đại diện nói rằng: “Con muốn được nhập môn chính thức upasampadi, làm sao con có thể làm điều đó được?”

[Sau đó Đức Phật đồng ý rằng thọ giáo cụ túc giới có thể qua người đại diện, và các tỳ kheo lúc đầu cử một vị tỳ kheo đến, sau là một học trò gái, rồi một sadi nam, rồi lại một sadi nữ, rồi một ni cô ấu trĩ kém năng lực. Mỗi lần như vậy Đức Phật đều từ chối làm lễ thọ giới, mãi cuối cùng Ngài nói]

“Hỡi chư vị tỳ kheo, ta cho phép các người được nhận cụ túc giới bằng cách cử một ni cô có học, có năng lực làm sứ giả”

Ta từng là vô giá,
Tiền lạc thú của ta,
Không thua thuế Kasi,
Họ định giá như vậy.

Nay ta lại nhàm chán,
Chính sắc đẹp của mình,
Ta chán ngấy sắc ấy,
Ta không còn luyến tiếc.

Ta chớ có liên tục,
Chạy theo vòng luân hồi,
Ba mình ta chứng được.
Thành tựu lời Phật dạy.

PADUMAVATĪ

Mặc dù người phụ nữ này được nhắc đến như là Abhayamata (mẹ của tỳ kheo Abhaya) trong kinh Therīgāthā, tên tục của nàng là Padumavatī. Paduma là bông hoa sen và Padumavatī là nữ thần Ấn Độ, vua loài rắn. Phụ nữ thường được gọi theo tên của các nữ thần.

Nổi tiếng về sắc đẹp của mình, Padumavatī đã làm một kỹ nữ lầu xanh ở thị trấn quê nhà tại thành Ujjeni, nhưng danh tiếng nàng lan truyền xa tới cung điện nhà vua Bimbisara ở Magadha. Do tính hiếu kỳ của mình, Bimbisara đã truyền sai vị tể tướng dùng ảo thuật đưa ông tới Ujjeni gặp Padumavatī. Chuyện tình của họ dẫn tới kết quả có thai và Bimbisara tuyên bố, nếu nàng sinh con trai, đứa trẻ phải được đưa về cung điện. Sau đó nàng sinh một bé trai và khi nó bảy tuổi, Padumavatī gửi nó về cho Bimbisara và rồi sau nó được lên ngôi báu.

Trong đoạn đầu của kệ ngôn Trưởng lão Ni Padumavatī có nói bé trai này trở thành một tỳ kheo Phật giáo. Nó đã dạy nàng tu tập thiền quán trên 32 phần cơ thể, mà thiền quán nhìn chung chỉ là sự khởi đầu. Ở đoạn thứ hai kệ ngôn Padumavatī thông báo nàng đạt chứng ngộ qua việc sử dụng các kỹ thuật thiền quán này.

[Con trai của Padumavatī:]

Thưa mẹ kính yêu,
Từ đầu tóc trở xuống,
Từ gót chân trở lên,
Quán sát thân bất tịnh,
Hối hám thói rửa này.

[Padumavatī:]

Ta an trú như vậy,
Mọi tham dục nhỏ sạch,
Nhiệt lão được đoạn trừ,

Ta mát lạnh tịch tĩnh.

AMBAPĀLI

Nguồn gốc của nàng siêu phàm. Theo truyền thuyết, Ambapāli được tự sinh ra ở thành Vesali, do người làm vườn phát hiện dưới gốc cây xoài, tên Ambapāli nghĩa là “người đàn bà có cây xoài chở che”, hay “người được cây xoài bảo vệ”.

Nàng đẹp mê hồn đến nỗi nhiều vương tôn công tử đánh nhau để sở hữu nàng. Cuộc tranh chấp này được dàn hòa bằng cách chỉ định nàng làm một kỹ nữ trường lâu xanh ở thành Vesali. Vì nhờ có nàng nên Vesali được nói là trở nên rất phồn hoa.

Trong số đàn ông đến với Ambapāli có vua Bimbisara. Như Padumavatī, Ambapāli cũng có một con trai với Bimbisara, người sau này trở thành tỷ kheo Phật giáo. Những đứa con trai này đã trở thành người cải đạo đầy sức thuyết phục (từ bỏ tín ngưỡng này theo tín ngưỡng khác), Con trai của Ambapāli cũng chịu ảnh hưởng bởi quyết định của bà mẹ xuất gia tu hành.

Ambapāli từ bỏ mọi danh tiếng và tiền bạc để trở thành một đệ tử sùng đạo Phật. Nàng chưa bao giờ được nghe Đức Phật thuyết giáo, mặc dầu lúc đó Ngài đã ngoài bảy mươi tuổi, rất nổi danh và có nhiều người đi theo. Khi Ambapāli nghe nói Đức Cồ Đàm thuyết giảng ở một thị trấn gần đó, nàng đến gặp và nghe bài thuyết giáo của Ngài. Nàng đã mời Ngài và các tỷ kheo của Ngài hôm sau đến dùng bữa trưa. Đức Gautama nhận lời, mặc dầu cuối ngày hôm đó Ngài có lời mời tương tự của một vị đứng đầu bộ tộc Licchavis rất quyền thế. Ngài đã hoãn bữa trưa với vị này lại vài ngày sau khi đến dùng bữa trưa với Ambapāli để giữ lời hứa với nàng. Rạng sáng ngày hôm sau, Đức Phật đã cảnh báo các tỷ kheo của mình là hãy kiềm chế nổi đam mê của mình lại kéo bị mất bình tĩnh với Ambapāli. Theo quan điểm của Ambapāli thì sự kiện này rất thành công. Kết quả là nàng đã xây dựng được một tu viện tu khổ hạnh trên mảnh đất của mình và cúng tiến cho Tăng đoàn già. Cũng chính ở nơi này Đức Phật đã nghỉ lại ở tuổi 80 của mình 4 tháng trước khi Ngài viên tịch.

Trong khi chưa phải là tu thiền chính thức, mà chỉ là thiền quán trên 32 phần thân thể chẳng hạn, kệ ngôn của Trưởng lão Ni Ambapāli tìm cách tương tự đưa hình ảnh vô thường vào tâm điểm. Về mặt này, đây là bài kệ ngôn mang tính nghiêm trang tôn giáo. Nhưng nó làm chúng ta ngạc nhiên và đã gây sững sốt cho người Ấn độ cổ xưa như một kệ ngôn hài hước. Vì lý do đó, kệ ngôn này được dịch thành những câu thơ vần điệu, những vần thơ làm lợi cho tính hài hước của nó.

Thật thú vị nhận ra sự song hành đáng ngạc nhiên giữa kệ ngôn Trưởng lão Ni Ambapāli và bài thơ tình cổ xưa khác, bài thơ chú rở trong “Bài ca của các bài ca”.

Cả hai đều so sánh vẻ đẹp của những cái lông lẩy trong thiên nhiên. Nhưng ngược lại, trong khi chú rể là nhà vua Salomon trong Kinh Cựu Ước (Old Testament) có thể chỉ nhìn thấy được cái vẻ đẹp, thì kệ ngôn Trưởng lão Ni Ambapāli lại nhấn mạnh sự tương phản giữa vẻ đẹp trước kia với cái xấu của tuổi già. Đây là đoạn trích từ “Bài ca của những bài ca”:

Nàng đẹp thế sao,
Người tình của ta,
Nàng đẹp nhường nào!
Mắt nàng sau mạng che,
Tóc nàng như bầy dê.
Nô đùa trên dốc Gillead,
Răng nàng như cừu cái cắt tỉa,
Lông dựng lên khi được tắm gội,
Con nào cũng đều cặp đôi,
Đôi môi nàng như sợi chỉ đỏ tươi.
Lời của nàng như có bùa mê hoặc,
Cổ của nàng như tháp tòa David,
Dựng lên trông như một pháo đài,
Treo tròn quanh cả nghìn khiên đỡ,
Mỗi tấm khiên, che chở một anh hùng.
Đôi vú nàng như hươu nai nhỏ,
Sinh đôi như một cặp linh dương,
Chạy giữa hàng hoa ly trắng ngần.

Trong khi bài ca của chú rể thu hút sự chú ý của chúng ta một cách đáng yêu thì kệ ngôn Trưởng lão Ni Ambapāli gọi nên sự pha trộn giữa tính hài hước và sự ghê tởm. Kệ ngôn của Ambapāli thành công đến mức gọi ra sự ghê tởm nghĩa là nó đã đạt được mục đích của mình.

Thi ca như vậy, từ đầu đến cuối đều mang tính tôn giáo, chứ không có tính nghệ thuật thẩm mỹ. Ở đây mục đích là làm người nghe ngạc nhiên choáng váng trong nỗi lo âu về sự nhất thời ngắn ngủi của ông hay bà ta, hy vọng kích thích trong con người đó nỗi khát khao từ bỏ thế tục và phấn đấu đạt sự giác ngộ.

Tóc đen tựa sắc ong,
Dợn cong dài khéo uốn,
Nay ta đã già nua,
Như vải gai, vỏ cây,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Đầu ta phủ đầy hoa,

Thơm như hộp ướp hương,
Nay tuổi già biến đổi,
Hóa như lông chó con,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Tóc ta rậm như rừng,
Ta trông bằng lược, ghim,
Nay tuổi già biến đổi,
Tóc lơ thơ rụng rơi,
Đúng như lời giảng dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Tóc ta từng lọn đẹp,
Trang điểm bện bằng vàng,
Nay tuổi già biến đổi,
Rơi rụng đầu sợi trọc,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Trước đôi lông mày ta,
Đẹp như trăng lưỡi liềm,
Nay biến đổi vì già,
Nhăn nheo, rủ suy sụp,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Mắt ta như ngọc quý,
Lóng lánh đẹp, đen dài,
Nay tuổi già biến đổi,
Không còn cuốn hút ai,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Thùy châu ta trước xinh,
Tựa vòng vàng tinh xảo,
Nay bị cong võng xuống,
Đầy những nếp nhăn nheo,
Đúng như lời dạy bảo,
Của Bậc nói sự thật.

Trước răng ta đẹp tươi,
Bóng màu nụ hoa chuối,

Nay tuổi già tàn tạ,
Bề gãy lại úa vàng,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Giọng ta trước ngọt lịm,
Như cu gáy trên cành,
Nay tuổi già biến đổi,
Rè rạn và đứt đoạn,
Đúng như lời phán bảo,
Của Bậc nói sự thật.

Cổ ta trước đẹp ngần,
Như vỏ sò bóng loáng,
Nay già nua tuổi tác,
Nhiều gân và khô cằn,
Đúng như lời phán bảo,
Của Bậc nói sự thật.

Hai cánh tay ta trước,
Sáng như đôi cột tròn,
Nay tuổi già biến đổi,
Yếu như thân hoa kèn,
Đúng như lời phán bảo,
Của Bậc nói sự thật.

Trước đôi bàn tay ta,
Đeo nhẫn vàng lóng lánh,
Sáng đẹp ánh mặt trời,
Nay tuổi già biến đổi,
Mềm nhũn tựa cải, hành,
Đúng như lời dạy bảo,
Của Bậc nói sự thật.

Trước vú ta sáng chói,
Căng phồng và tròn xinh,
Nay tuổi già biến đổi,
Trống rỗng lủng lẳng treo,
Như túi da không nước,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Trước bắp đùi của ta,

Sáng đẹp như vôi vôi,
Nay tuổi già biến đổi,
Giống như cái ống tre,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Trước ống chân của ta,
Đẹp như đeo kiềng vàng,
Nay tuổi già biến đổi,
Cũng những ống chân ấy,
Trông như cây gậy mè,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Bàn chân ta trước đây,
Mềm mại tựa như bông,
Nay tuổi già biến đổi,
Nứt nẻ, vết rạn đầy,
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

Thân ta là như vậy,
Nay hư nát xác xơ,
Là nơi chứa đau khổ,
Như căn nhà cũ kỹ,
Vừa trét tường rụng rơi.
Đúng như lời phán dạy,
Của Bậc nói sự thật.

ANOPAMĀ

Anopamā là con gái một vị thủ kho Majha, thành viên của giới thương gia mới nổi trong thế kỷ thứ VI trước CN. Sự giàu có của cha nàng, giống như giới thương gia hồi đó, được tính bằng tiền chứ không phải bằng gia súc (như là ở các thế kỷ trước). Giàu sang là phải có tài sản riêng với nghĩa là tự ông ta làm nên chứ không bị ràng buộc vào nghĩa vụ của bộ tộc hay thị tộc.

Anopamā có nghĩa là “không gì sánh nổi”. Do nhan sắc khác thường của nàng, lời bình Therīgāthā chỉ ra sự gọi nhắc giữa tên và sắc đẹp của nàng. Nhưng cũng có thể cái tên này được cha mẹ nàng đặt cho chứ không phải vì vẻ đẹp vật chất của nàng, nhưng về các phẩm chất thì nó còn khá mơ hồ. Người ta còn nhớ câu chuyện về nổi

tuyệt vọng của vua Pasenadi khi nghe tin sinh con gái thay vì con trai. Trong nền văn hóa đó sinh con trai là nỗi ước ao, nên nhận xét của Đức Phật về con gái “có thể thậm chí chứng tỏ một kết quả tốt hơn” là con trai, ngụ ý một điều “không thể so sánh”. Với ý nghĩa này, Anopamā có thể gợi ý không phải cái đẹp, mà là cái duy nhất.

Sanh trong nhà cao quý,
Nhiều tài sản, báu châu,
Đầy đủ dung nhan đẹp,
Con gái cưng Majjha.

Được hoàng tử cầu hôn,
Con phú gia xin cưới,
Sứ giả gặp cha ta,
“Cho tôi Anopamā”.

Và tôi xin gửi ông,
Toàn vàng ròng, châu báu,
Gấp tám trọng lượng nàng”.

Ta thấy đáng Giác ngộ,
Bậc Thế Tôn vô lượng,
Ta đánh lễ chân Ngài,
Quỳ lạy, ta ngồi bên.

Thương ta, Đức Cồ Đàm,
Ngài thuyết pháp cho ta,
Ngay tại chỗ ngồi ấy,
Ta chứng quả thứ ba.

Thế rồi ta xuống tóc,
Xuất gia, sống không nhà,
Hôm nay, đêm thứ bảy,
Khát ải được gột sạch.

ABHIRŪPA-NANDĀ

Abhirūpa-Nandā sinh ra trong gia đình Sakyan (họ Thích ca). Vì Nandā là cái tên khá phổ biến như Mary hay Jein, câu chuyện của nàng được đan xen với vài mẫu chuyện của các ni sư có tên là Nandā, gồm Janapadakalyani-Nandā và con gái của Pajāpati là Sundari-Nandā.

Abhirūpa là con gái của người đàn ông tên Khemā với bà vợ cả. Khi Abhirūpa đến tuổi trưởng thành, đến ngày nàng phải chọn chồng trong số những người đến cầu hôn nàng. Vì một số lý do không mong muốn, người đàn ông nàng chọn, Carabhuta, mệnh chung ngay ngày hôm đó. Mặc dù nàng đã có sự tự do lựa chọn của mình, nhưng nàng không được đặc ân hai lần. Có lẽ cái chết của vị hôn phu được coi là điềm gở. Bất luận ý của nàng, trong trường hợp này cha mẹ cưỡng bức nàng xuất gia.

Abhirūpa rất muốn đi lấy chồng, nàng không muốn làm ni cô. Vì còn kiêu kỳ nên nàng tỏ ra chống đối. Một hôm Đức Cồ Đàm (Gotama) yêu cầu Pajāpati lần lượt đưa các ni cô đến trước Ngài để nhận lễ thọ giới. Đến lượt mình Abhirūpa-Nandā đã lẩn tránh và nhờ người khác đi thế. Đức Phật nói: "Không ai được nhờ người đi thay thế". Thế là nàng buộc phải đến dự. Như đã biết trước, Đức Phật hóa sanh trước nàng hình ảnh một nữ nhân xinh đẹp như nàng, rồi tuổi già xuất hiện trước mắt nàng. Bị choáng váng và từ khi đó Abhirūpa-Nandā đã tu tập chuyên cần hơn.

Kệ ngôn Trưởng lão Ni Abhirūpa-Nandā có hai dòng thơ đầu tiên giống kệ thơ Trưởng lão Ni Sundari-Nandā ở chương 1. Trong khổ thơ thứ nhất của kệ ngôn Trưởng lão Ni Abhirūpa-Nandā có nhắc tới một trong hai phép tu quán thiên: nhìn ngắm một xác chết qua chín giai đoạn thối rữa, hoặc quán thiên trên 32 bộ phận cơ thể.

Vì các ni sư bị cấm không được tu thiên ở ngoài nghĩa trang nên Abhirūpa-Nandā đã tu thiên quán theo cách thứ hai. Theo sự hướng dẫn cho người say mê tu thiên quán, trên thực tế, từ đầu đến chân thân thể chất đầy thứ dơ bẩn. Cách để tiếp nhận chủ đề tu thiên quán này được thảo luận trong Visuddhamagga là phải nhắc lại danh sách tên các bộ phận trên thân thể hàng trăm hay nghìn lần rõ to, hoặc nói thầm để tạo ra sự tập trung cao độ. Đến ngày nay, ở các nước Phật giáo Theravadin đây là phương pháp chuẩn tu thiên quán dành cho người mới được thọ giáo.

Trong khổ thơ thứ hai, Abhirūpa được cổ vũ tu luyện vô tướng. Đó là cái gì vậy? Phật giáo nói về "những hình tướng của sự hiện hữu". Đó là bất kỳ cái gì được sinh ra từ nhân và là chủ thể của suy tàn, nói cách khác, là chủ thể của sự vô tướng xung quanh nhân và quả, sanh và tử. Cái vô tướng là sự tự do thoát khỏi ba hình tướng này. Dòng giữa của khổ thơ thứ hai nói về cách dùng mọi phương tiện có thể có để thoát khỏi xu thế phán xét bản thân mình. Đây là một mệnh lệnh khác hay xảy ra:

Hỡi Nandā hãy nhìn,
Toàn thân đầy bệnh hoạn,
Hôi hám và thối nát,
Tâm nàng hãy tu thiên.

Quán tri tánh bất định,
Hãy tu luyện vô tướng,
Bỏ kiêu mạn tùy miên,

Do thắng tri được mạn,
Nàng sẽ sống bình yên.

JENTĪ

Jentī sinh ra ở thành Vesali cùng một nơi như Vimālā và AmpaPāli. Giống như Abhirūpa-Nandā, nàng được cho là rất đẹp và kiêu ngạo. Là một tỳ kheo ni, nàng đạt được cả bảy phẩm chất của Giác ngộ là: Định, Tinh tấn, Hỷ, Quán sát, Tĩnh, Xả và Niệm. Khổ thứ hai trong bài kệ ngôn của Trưởng lão Ni Jentī không phải là lời nói riêng của nàng, mà là vần thơ sẵn có theo tập quán truyền khẩu. Khổ thơ như vậy có thể thấy trong Kệ ngôn của Trưởng lão Ni Mahāpajāpati:

Như Đức Phật đã dạy,
Cả bảy giác chi này,
Là đường đến Niết Bàn,
Và ta đều tu tập.

Quả chứng Đức Thế Tôn,
Đây thân xác cuối cùng,
Vòng luân hồi đoạn tận,
Ta không còn tái sinh.

Chương IX - Những người bạn và chị em gái

Ở các chương trước chúng ta thấy vài ví dụ về việc gia đình đóng vai trò chủ yếu trong quyết định của phụ nữ gia nhập giới tỳ kheo ni. Bhadda đã chia sẻ với chồng nàng mong muốn được bình đẳng trở thành người xuất gia, rồi họ đã cùng nhau mặc áo choàng và xuống tóc. Phamadona và Cāpā đi theo bước chân chồng họ cũng đã trở thành ni sư; Con gái của Pajāpati, Sundari-Ānanda, gia nhập giới tỳ kheo ni vì toàn bộ bà con họ hàng thân thích của nàng đều đã làm như vậy. Mutta trốn thoát khỏi ba thứ rắc rối khúc khuỷu, một trong những cái đó là chồng nàng. Sundari - giống như cha của nàng, được thọ giáo cụ túc giới bởi nỗi đau buồn thương tiếc cái chết của anh trai nàng. Nhưng đây chỉ là một vài ví dụ nêu ra ảnh hưởng của gia đình làm nguyên cơ cho phụ nữ trở thành người xuất gia.

Không chỉ gia đình của phụ nữ có vai trò tác động đến quyết định xuất gia của họ, mà bạn bè họ cũng có thể là lực đẩy chính. Thuật ngữ Mittā (“bạn bè”) được dùng với nhiều nghĩa khác nhau trong luật lệ Phật giáo. Chúng ta có thể nói rằng những ý nghĩa khác nhau này ràng buộc vào ba điều quý báu của đạo Phật: Đức Phật, Sư Tổ Đạt Ma và Hội Tăng già (hội chúng tỳ kheo, tỳ kheo ni và sadi). Trong Mahāvagga, Đức Phật miêu tả mình như “người bạn tốt” (thiện nhân) và luôn trao đổi ý kiến với các môn đồ của Ngài để hiểu rằng tình bạn là “điều thiện”, rằng cùng với Phật pháp của Đức Phật, đó là cuộc sống hoàn toàn thánh thiện. Đức Phật là một “thiện nhân” hoàn hảo nhất với ý nghĩa là người dẫn dắt kẻ khác đến với Sư Tổ Đạt Ma.

Có hai cách dùng thuật ngữ “bạn” và “tình bạn”. Trong chương này tình bạn được giải thích ở nghĩa thông thường hơn của từ này: sự yêu mến sâu sắc và cảm thông của người này đối với người kia. Về mặt này, có sự đồng cảm với điều báu thứ ba là Hội Tăng già. Đó là thứ tình bạn đặc biệt giữa những phụ nữ khác nhau gia nhập cộng đồng tỳ kheo ni.

Thực sự cảm động khi thấy rằng chủ đề tình bạn phải xuất hiện và tái xuất hiện trong kinh Therīgāthā. Có hai ni sư tên là Mittā. Trưởng lão Ni KisāGotamī đã ngợi ca tình bằng hữu trong những dòng mở đầu bài kệ ngôn của nàng:

Thân cận với bạn lành,
Kẻ ngu thành người trí,
Kết thân với thiện nhân,
Khôn ngoan sẽ gia tăng,
Qua lại với bạn hiền,
Đau khổ sẽ vơi dần.

Các ni sư đặc biệt có cơ hội phát triển tình bạn sâu sắc. Là sự xúc phạm với một ni cô nếu bỏ bạn trong tầm tay với. Quy định bảo vệ các ni cô như thế để chỉ sự giao thiệp qua lại không đổi. Sự gần gũi vật chất đôi khi có thể là dịp thể hiện tình bạn thân mật. Xét theo tầm quan trọng của tình bạn, Đức Phật có trọn vẹn một bài giảng về chủ đề này, Ngài dạy:

“Một phụ nữ nói: “Tôi là bạn của chị” nhưng lại không thấy trách nhiệm làm những điều có khả năng làm được, thì phải thừa nhận đó không phải là người bạn. Nhưng chị ta có thể là người đáng tin cậy như đứa trẻ ngủ trong vòng tay mẹ, là người bạn thực sự, người mà không thể tách nhau ra.”

Tình bạn là món quà thần diệu có khả năng làm dịu nỗi đau của con người, tạo ra sự tin cậy sâu sắc như đứa trẻ tin cậy vào mẹ nó. Trong chương này, chúng ta gặp những phụ nữ là người bạn như vậy. Samā, bạn của Samāvati, người đã từ bỏ thế giới trần tục khi bạn mình chết. Abhaya là bạn thuở ấu thơ của kỹ nữ lâu xanh Padumavati; Vijaya là bạn của Khema xinh đẹp và chói sáng. Trong mỗi trường hợp tình bạn đều đưa họ đến với lời dạy Phật giáo và như vậy, đã giải thoát họ khỏi khổ đau. Rồi chúng ta có các kệ ngôn của ba phụ nữ là chị em sinh học (cùng huyết thống) với nhau – Cālā, UpaCālā và SisupaCālā. Họ chỉ là phụ nữ trong kinh Therīgāthā đã nổi tiếng vì liên hệ với nhau theo cách này.

SAMĀ

Samā đến từ Kosami. Một trong những thứ nàng cho là có giá trị nhất trong đời là tình yêu với bạn nàng, Samāvati, người nổi tiếng về sự thành kính Phật giáo và làm việc thiện. Khi Samāvati bị chết thảm thương, do đau buồn Samā đã chọn con đường xuất gia trở thành một tỳ kheo ni Phật giáo.

Thực ra có hai phụ nữ trong kinh Therīgāthā tên Samā và có nhầm lẫn vì họ giống hệt nhau. Cả hai đều sinh ra ở Kosami, cả hai đều nói là bạn của Samavati, cả hai đều nói đã gia nhập cộng đồng tỳ kheo ni trong nỗi đau đớn vì cái chết của bạn mình. Còn có thêm một nhầm lẫn nữa, tên của Samāvati có thể gọi tắt là Samā. Có thể là thực sự đã có hai phụ nữ khác nhau đến từ Kosami, và đều là bạn của Samavati, những người đã trở thành ni cô và đã soạn hai bài kệ ngôn rất giống nhau. Nhưng dường như hai bài kệ ngôn thuộc về hai phụ nữ khác nhau có cùng tên Samā lại là hai dị bản của một kệ ngôn, và chúng ta thực sự đang nói về một người phụ nữ. Không có gì được biết hơn nữa về ni cô Samā.

Nếu một người được xem là bạn thể hiện được cái gì đó về cá tính riêng của nàng thì việc biết nhiều hơn về Samāvati là cách để biết rõ hơn về Samā. Samāvati là một ưu bà di (nữ cư sĩ) xuất sắc thời Phật giáo nguyên thủy. Nàng xuất thân trong một gia đình thương gia ở thành Bhadavati. Khi có dịch bệnh xảy ra, gia đình nàng bỏ chạy sang Kosami, nhưng trong những ngày xảy ra chuyện lớn đó, cha mẹ nàng có biểu hiện bệnh dịch hạch và qua đời. Samavati được Ghosaka, một gia đình người bạn và là trưởng kho bạc của vua Udena nhận làm con nuôi. Samavati lớn lên và trở thành một thiếu nữ xinh đẹp. Một hôm Udena với vương quốc bao trùm toàn bộ vùng Kosami (cách vương quốc của vua Pasenadi ở Kosala 100 dặm về phía Nam và phía Đông.) đã gặp Samāvati, đem lòng yêu nàng, và đã hỏi Ghosaka xin cưới nàng. Ghosaka từ chối. Để trả thù, Udena đã bắt Ghosaka cùng với bà vợ phải ra khỏi nhà họ. Lo lắng cho cảnh ngộ khôn khó của họ, Samāvati quyết định đến gặp Udena và trở thành một trong những bà vợ chính của nhà vua. Ngoài nàng ra, Udena còn có hai bà vợ chính khác nữa là Magandiya và Vasuladatta. Nhà vua đã dành cả tuần lễ cho từng người trong số họ.

Địch thủ của Samāvati là Magandiya ban đầu được dâng tiến cho Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta khi Ngài tới thăm Kosami nhân dịp mùa mưa lần thứ 9 của Ngài với tư cách vị thầy tôn giáo. Nhưng do cuộc sống hy sinh và rũ bỏ của mình, Đức Phật đã từ chối, gọi Magandiya là một “cái xác chết, một túi rác bẩn thỉu”. Sau sự kiện này, Magandiya được gả cho Udena. Với kinh nghiệm của mình, Magandiya có những nghi ngờ chính đáng về tính xác thực trầm ẩn này của vị xuất gia Cồ Đàm (Gotama), ít nhất cũng liên quan đến mục ta hay là phụ nữ nói chung. Ngược lại, Samāvati có cách nhìn hoàn toàn khác về Đức Phật. Lần đầu tiên nàng được biết về Phật pháp của Ngài thông qua một nữ nô lệ KhujUttarā. Samāvati thường đưa cho KhujUttarā 8 đồng tiền xu, trong đó 4 đồng để mua hoa trang trí nhà nàng và 4 đồng cho KhujUttarā giữ lại. Một hôm Samāvati thấy nhà mình tràn ngập hoa, nàng hỏi tại sao vậy. Biết rằng KhujUttarā đã dùng hết số tiền nàng đưa để mua hoa và quả khi bà quá sung sướng vì lần đầu được nghe bài thuyết giáo của Đức Phật. Rồi KhujUttarā giảng giải lại cho Samavati cùng tất cả hầu thiếp của nàng, và từng người một đều được biến cải. Họ đề nghị KhujUttarā làm thầy họ, đi dự các buổi đàm luận do Đức Phật giảng và trở về dạy lại cho họ. Vì KhujUttarā là một nô lệ nên được tự do đi lại so với những phụ nữ thuộc giai cấp trên bị hạn chế hơn, bà ta đã làm điều đó. Thế là KhujUttarā đi và đã

nổi tiếng vì thuộc lòng kinh Tipitaka, luật lệ Phật giáo và khả năng có thể KhujUttarā giảng Pháp. Thông qua bà ta, Samāvati và các hầu thiếp của nàng đã trở thành đệ tử sùng đạo.

Chúng ta có thể hình dung ra sự mộ đạo của Samāvati đối với Phật pháp của Đức Phật có thể không làm cho Magandiya mến nàng. Sự khó chịu này lại càng bị căng thẳng thêm bởi tình trạng làm vợ chung của vua. (Khổ thơ trong kệ ngôn của Trưởng lão Ni KisāGotamī đã lóe lên “Khó làm sao khi làm đàn bà/ Khó khăn khi làm một trong những người vợ chung). Khi Magandiya không chịu đựng được thêm nữa, mẹ đã âm mưu để Samāvati bị kết tội mưu sát Udena. Điều này có kết quả ngược lại, và để xin lỗi, Udena ban cho nàng món quà đặc biệt bất kể nàng muốn thứ gì. Samāvati xin Udena cho phép Đức Phật hằng ngày đến cung điện giảng Phật pháp cho nàng và các hầu thiếp của nàng. Điều này càng làm cho Magandiya thêm tức giận. Trong trạng thái như vậy Magandiya đã đốt cháy ngôi nhà mà Samāvati và các hầu thiếp của nàng bị nhốt khóa, không một ai thoát ra được. Sau đó, Đức Phật thừa nhận rằng những phụ nữ đã bị chết này đều đạt được các mức độ quan trọng của chứng ngộ, có người ở mức đầu tiên, có người ở mức thứ hai và những người khác ở giai đoạn thứ ba của chứng đắc.

Sau sự kiện này, Samā rất đau buồn và từ bỏ cõi trần tục để xuất gia. Trong suốt 25 năm tâm trí nàng luôn bị rối khi ngồi quán bất tịnh, nhưng cuối cùng Sama đã đạt mức 4 là giai đoạn cao nhất của quá trình chứng đắc, trở thành một vị A-la-hánā.

Một trong hai kệ ngôn tương tự thuộc về Trưởng lão Ni có tên Samā:

Hai năm năm trôi qua,
Kể từ khi xuất gia,
Tâm ta không thanh thản,
Không kiềm nổi tâm linh,
Thình lình ta rung lắc,
Nhớ lời vị Chiến thắng.

Cảnh giới mọi khổ đau,
Ta tịnh diệt ái dục,
Y theo lời Phật dạy,
Hôm nay, ngày thứ bảy,
Tham dục đã cạn khô.

ABHAYA

Abhaya là bạn hồi ấu thơ của Padumavatī (xem chương 8). Cả hai phụ nữ này đều sinh trưởng ở Ujeni và là những bạn rất thân thiết, khi Abhaya theo Padumavatī gia nhập hàng ngũ tỳ kheo ni.

Cái tên Abhaya có nghĩa là “không sợ hãi”. Theo luật lệ Pāli và Upanishada, người chứng ngộ chân lý cao nhất được mệnh danh là Abhaya. Đây là cái tên thích hợp với ni cô này vì nàng là người duy nhất trong số các ni cô thấy được sự giác ngộ xảy ra khi quán tử thi hay các phần còn lại của tử thi. Chi tiết này ám chỉ trong kệ ngôn của nàng và được nhắc tới trong lời bình của kinh Therīgāthā. Cách tu tập nghiêm ngặt miêu tả trong Visuddhimagga được gọi là “Thiền quán Phật giáo trên 10 thứ dơ bẩn của tử thi”. Những thứ dơ bẩn đó là:

...Xác chết bị trương phình lên khi biểu hiện hình dạng thân thể suy tàn, có lợi cho những ai thèm khát thân hình đẹp;...xác chết màu xanh nhạt thể hiện sự tiêu hủy màu da có lợi cho ai muốn có vẻ đẹp của da; Xác chết bị gặm mòn biểu lộ sự phân hủy của phần thịt có lợi cho những ai muốn béo mập ở ngực và những phần tương tự trên cơ thể; Xác chết bị dòi bọ ăn biểu hiện thân thể giống như loài giun... có lợi cho những ai muốn có thân thể với ý nghĩ “Đây là thân hình của ta”.

Sau khi qua hết danh mục 10 thứ dơ bẩn này, hướng dẫn thiền quán tiếp tục:

“Vậy cho nên, vì điều kiện không sạch sẽ, bốc mùi hôi thối, ghê tởm và đáng ghét, không có sự khác biệt nào giữa thi hài một vị vua với tử thi kẻ vô gia cư. Khi dùng những cái tăm để đánh chùi khuôn mặt, ... che những chỗ kín của thân thể bằng áo quần, khi xức dầu thân thể bằng các mỡ bôi nhiều màu nhất, khi trang điểm tử thi bằng hoa, đồ trang sức và những thứ như thế, khi người ta làm cho nó có diện mạo bắt gặp được như “Tôi và là chính của tôi”. Do họ không nhận ra được mức độ kinh tởm đặc thù cho bản chất đúng thực của xác thân, nhưng được che đậy bằng đồ trang điểm tự nhiên mà đàn ông ham thích ở đàn bà và đàn bà ham muốn ở đàn ông. Nhưng thực ra, trên xác thân đó thậm chí không có một chỗ nhỏ xíu nhất nào có thể đáng để thấy được sự ham thích đó”.

Phép tu thiền quán như vậy rõ ràng là thiền quán “không sợ hãi”.

Đã có luật lệ quy định rằng khác với tăng ni, các ni cô không được phép thiền quán ở nơi mai táng. Có thể phép tu thiền quán và giác ngộ của Abhaya đã có từ trước khi ban hành luật lệ này. Nhưng Abhaya có thể đã kéo dài luật lệ đó để đáp ứng nhu cầu của mình. Hoặc nàng có thể đã tu thiền quán trên các hình ảnh bộ xương người hay tử thi, mặc dù không ngồi ngoài nghĩa địa, nhưng có thể thấy được sự trải nghiệm hàng ngày.

Này hỡi Abhaya,
Thân xác này mỏng giòn,
Người phạm tục bám víu,

Hãy tỉnh giác, chánh niệm,
Ta bỏ thân xác này.

Chú tâm không phóng dật,
Ta gắng thoát pháp khổ,
Ái diệt ta chứng đạt,
Ta thực thi lời Phật.

VIJAYA

Vijaya là người bạn rất thân thiết của Khemā, người được cho là có trí tuệ sáng láng nhất (xem chương 3). Sinh ra ở Rajagala, thủ đô của vương quốc Bimbisati, Vijaya có địa vị thấp kém. Ngược lại, Khemā lớn lên trong giàu sang. Tuy vậy, sự gắn kết giữa họ lại khăng khít đến nỗi khi Khemā quyết định trở thành người xuất gia, Vijaya đã lắng nghe lời giảng của Khemā và cũng đi đến giải pháp như vậy. Và giống như Khemā, Vijaya có năng khiếu tự nhiên nên ngay lập tức nàng chứng ngộ được chân lý cao nhất.

Vijaya là một trong các ni cô bị ác quỷ Mara định quyến rũ bằng cách hiện hình thành chàng thanh niên đẹp trai. Hắn nói với nàng rằng nàng còn trẻ và hấp dẫn, rằng hắn cũng như vậy, và họ cần phải hưởng khoái lạc với nhau. Để giữ kỷ luật của mình, đáp lời hắn nàng nói: “Ta vui sướng khi quán sát sự trống rỗng, cái không thực của cơ thể và không khát khao những đụng chạm mềm mại của nhà người. Sự vô minh của ta đã bị xua tan”. Quỷ Mara biết không thể có uy lực với nàng nên đã bỏ đi.

Trong khổ thơ thứ 5, trải nghiệm tôn giáo của Vijaya được thể hiện ở văn phong cổ truyền của các chương, tiết trong Kinh Giác ngộ của Đức Phật. Trí tuệ nàng được sâu sắc thêm suốt 3 canh giờ trong một đêm. Từ canh 1 (khoảng từ 6 đến 10 giờ tối), canh giữa (từ 10 giờ tối tới 2 giờ đêm) và canh 3 (từ 2 giờ đêm đến 6 giờ sáng).

Bốn lần rời năm lần,
Ta rời căn buồng nhỏ,
Tâm ta không an tịnh,
Không chế ngự được tâm.

Ta đến tỳ kheo ni,
Ta hỏi, đàm luận Pháp,
Nàng thuyết Pháp cho ta,
Về đất, nước, lửa, khí.

Bản chất của nhận thức,
Tứ diệu đế bậc Thánh,
Về các căn, các lực,
Bảy giác, tám đường chánh,
Chứng đích cao tối thượng.

Nghe lời vị ấy dạy,
Ta đi theo giáo huấn,
Trong đêm canh thứ nhất,
Ta thấy được tiền kiếp.

Trong đêm canh chạng giữa,
Thiên nhãn bỗng sáng ra,
Trong đêm tàn canh cuối,
Màn vô minh xé toang.

Từ đây ta đã sống,
Biển mãn, hỷ lạc thân,
Đêm thứ bảy đuổi chân,
Phá màn tối vô minh.

CĀLĀ, UPA CĀLĀ, SISUPACĀLĀ

Cālā, UpaCālā và SisupaCālā là chị em gái cùng huyết thống. Cālā là chị đầu, UpaCālā là chị thứ hai và SisupacalCālā là em út. Cả ba đều là em gái của tôn giả Sāriputta. Họ đều là con một nữ Bà la môn tên là Surupasari và sống ở Magajha, trong làng Nalaka. Khi nghe người anh gia nhập hội tăng gia của Đức Phật, các em gái rất ngưỡng mộ, nói: “Đây không phải là một giáo pháp thường tình, một sự xuất gia thường tình; vì một người như anh chúng ta đã quyết tâm tu hành theo”. Và cả ba chị em đều quyết định cũng trở thành tỳ kheo ni Phật giáo. Mặc dù chúng ta không biết nhiều chi tiết hơn về cuộc đời họ, chúng ta có thể thoáng thấy cái gì đó về tính cách và quan hệ của họ trong các bài kệ ngôn tượng tự của họ. Không chỉ cả 3 kệ ngôn này đối thoại với ác quỷ Mara, nhưng khổ cuối của mỗi bài kệ đều giống nhau.

Trong mỗi bài kệ đó, ác quỷ Mara là kẻ gây thù nghịch độc hại. Hình ảnh hay gặp của quỷ Mara trong một số bài kệ của kinh Therīgāthā là một số từ nói về hấn. Mara nổi bật trong khoa nghiên cứu ma quỷ của đạo Phật Pāli. Mara có nghĩa là “cái chết”. Nó là hiện thân của cái chết và sự cám dỗ, đặc biệt là những cám dỗ đam mê tình ái độc hại. Đôi khi thuật ngữ “Mara” được dùng để chỉ toàn bộ sự tồn tại cuộc đời trần thế, kiếp luân hồi, đối lập với cõi Niết Bàn. Mara thường hiện thân dưới dạng người đàn ông độc thân, mặc dầu đôi khi hấn có quân lính và ba đứa con gái quyến rũ đi theo. Nó có quyền lực giống như quỷ dạ xoa (Yakkhas) và các quỷ thần khác ở đền thờ thần thoại Phật giáo có thể thay hình đổi dạng theo ý muốn để dụ dỗ hay hủy diệt. Trong Mahavastu nó được gọi là “quỷ dạ xoa” hay “quỷ thần”.

Mara không xuất hiện trong thần thoại Hindu (Ấn giáo) nguyên thủy. Thực ra, không có khái niệm tương đương với ác quỷ Mara trong thần thoại Ấn Độ. Huyền thoại về Mara thường gắn liền với Đức Phật. Đức Phật khắc chế được ác quỷ Mara -

Thần chết và Samsaraz (luân hồi) bằng sự Giác ngộ của Ngài. Bởi vậy, đối với Đức Phật cũng như các bậc A-la-hán đã giác ngộ khác, không có kiếp luân hồi. Đoạn thi ca có sẵn đã tuyên bố không có sự kiện này, đoạn thơ được lặp đi lặp lại trong các kệ ngôn của ba chị em gái, và cũng xuất hiện trong kệ ngôn của các Trưởng lão Ni Uppalavana, Soma, Sela và những người khác. “Và này hỡi Thần chết/ Mi cũng bị hủy diệt!”. Câu này mang tính mệnh lệnh, không phải đối kháng mà là gạt bỏ. Những người đã được giác ngộ không thể bị ác quỷ Mara tấn công, bởi vì họ có quyền lực bác bỏ nó. Để làm được vậy thì phải gạt bỏ nó. Mỗi câu thơ thường thấy nhại lời quỷ Mara khi nó bị đánh bại: “Janati mam Bhagava, Janati mam Sugato! Đức Chúa Trời biết ta!”. Trong các đối thoại kệ ngôn dưới đây, vai trò của quỷ Mara là đi xúi giục, gây lộn xộn, quyến rũ mê hoặc làm lạc lối.

Một khía cạnh trong kệ ngôn Trưởng lão Ni Cālā có lưu ý đặc biệt này. Trong khổ thứ 3 và 4 cái ý niệm “kiến” (cách nhìn) đã được nhắc tới:

“Tất cả những ai đi chệch đường đều phụ thuộc vào kiến (cách nhìn). Nó dạy ta biết các khắc phục kiến (cách nhìn)”.

Ở cấp độ niềm tin, học thuyết, lý luận, lời giảng tôn giáo hay ý thức hệ thường có “tà” kiến và “chính” kiến (ditthi-ppata và micchaditthi). Nhưng ở mức độ vi tế hơn, họ muốn hoàn toàn chế ngự kiến. Đây là điều mà Cālā đã miêu tả trong khổ thơ thứ 4, đó là thuyết công án Thiền nổi tiếng (tu sĩ Thiền Phật giáo từ bỏ lý lẽ, dùng trực giác để đạt thông tuệ). “Khi người gặp Đức Phật, thì hãy giết Đức Phật”, và lại theo lời thốt ra bởi chính Đức Cồ Đàm khi hấp hối “Hãy đốt đuốc soi sáng cho chính bản thân mình!”. Ý tưởng này là không bám trụ vào một niềm tin cố định, thậm chí là niềm tin vào chính Đức Phật! Đây là ý niệm bài trừ mê tín dị đoan cao, nhưng nó phù hợp với tập quán xuất gia tu hành ở thời Phật giáo nguyên thủy.

Một số học giả cảm thấy rằng “chế ngự kiến” là Phật pháp nguyên thủy nhất của Đức Phật. Bốn bản tốp ca tám (Attahakas - Octets) trong kinh Atthakavaga được cho là kệ thơ lâu đời nhất của thi luật Pāli, không nhắc đến cái mà chúng ta cho là học thuyết cơ bản của Phật giáo nguyên thủy (Niết bàn, luân hồi, skandhas vv...) mà là khổ thơ ngắn thay vì nhấn mạnh tầm quan trọng của “chế ngự kiến”. Trong bài tiểu luận của mình Nelson Foster viết:

“Đối với Đức Cồ Đàm bản nhạc tốp tám chắc chắn là cách nhìn hấp tấp rơi vào cảm bầy chấp nhận hoặc phản bác. Sự chú ý siêu thần lực của Đức Cồ Đàm vào Atthakas để nhìn đối lập với niềm thích thú, [làm nó] là chính thông để kết luận rằng sau này Phật giáo đã bóp méo Phật pháp ban đầu, mở rộng và làm sai lệch quan điểm của Đức Cồ Đàm về niềm thích thú để phục vụ các mục đích mới và diễn đạt sự thâm thúy của cái “vô kiến” (no views).

Mặc dầu lời tuyên bố này mang tính khiêu khích, nó đầy bằng chứng hỗ trợ luận điểm cho rằng Đức Phật đã dạy ý nghĩa nguy hiểm của niềm thích thú cũng như quan niệm về “vô kiến”. Nhưng quan điểm của Foster rút ra từ bằng chứng về khổ thơ cổ xưa nhất của thi luật Pāli, nhấn mạnh sự tôn trọng ý niệm “vô kiến” có thể sau này bị lu mờ đi, liên quan tới việc cắt bỏ đam mê ham muốn chỉ mang tính tự nhiên trong cộng đồng người sống độc thân.

Còn liệu “vô kiến” có là lời giảng gốc ban đầu hay không thì đây là thông điệp trung tâm trong kệ ngôn Trưởng lão Ni Cālā. Trong kệ ngôn UppaCālā là sự lo ngại về niềm vui tình dục và kiếp luân hồi, còn kệ ngôn của SisupaCālā thì nhấn mạnh chủ đề sanh và tử.

CĀLĀ

[Cālā:]

Ta, ni cô luyện căn,
Sau khi an trú niệm,
Ta thể nhập an tịnh,
An lạc tịnh các hành.

[Mara:]

Ai khuyên mi xuống tóc?
Hiện tướng sa môn ni,
Không theo môn phái nào,
Sao sống ngu xuẩn vậy?

[Cālā:]

Các giáo pháp ngoại đạo,
Đều phụ thuộc tà kiến,
Họ không hiểu chánh pháp,
Họ không thuần thực pháp.

Sinh trong tộc Thích ca,
Đức Phật, bậc vô tỷ,
Ngài dạy ta chánh đạo,
Vượt qua mọi tà kiến.

Ngài thuyết Bát chánh đạo,
Về nguyên nhân khổ đau,
Về vượt qua đau khổ,
Về con đường khổ diệt.

Ta nghe lời Phật dạy,
Hôm nay nơi giáo pháp,

Ba mình ta chứng được,
Lời Phật dạy làm xong.

Noi nơi hỷ diệt đoạn,
Xé toang màn vô minh;
Mi, Ma vương-Thần chết,
Mi cũng bị hủy diệt.

UPACĀLĀ

[UppaCālā:]

Trú niệm, có pháp nhãn,
Ta, ni cô luyện căn,
Ta thể nhập an tịnh,
Bậc Thượng nhân hành trì.

[Mara:]

Sao nàng không thích sanh?
Có sanh mới tham dục,
Hãy hưởng thọ dục lạc,
Để sau khỏi hối tiếc.

[UppaCālā:]

Có sanh thời có diệt,
Tay, chân bị chặt đứt,
Bị giết, trói, phiền não,
Sanh ra là chịu khổ.

Sanh trong họ Thích Ca,
Đức Phật bất chiến bại,
Ngài thuyết pháp cho ta,
Để vượt thắng khỏi sanh.

Ngài thuyết Tám thánh đạo,
Khổ, nguyên nhân khổ đau,
Cách vượt thắng đau khổ,
Đường đến tịch tịnh khổ.

Ta nghe lời Ngài dạy,
Sống vui thích giáo pháp,
Ba mình ta đạt được,
Lời Phật dạy làm xong.

Mọi nơi, hỷ duyệt đoạn,
Xé tan màn vô minh,
Này Ma Vương hãy biết,
Mi cũng đang bị diệt.

SISUPACĀLĀ

[SisupaCālā:]

Tỳ kheo ni giữ giới,
Khéo hộ trì các căn,
Đạt trạng thái an tịnh,
Nước cam lồ ngọt lành.

[Mara:]

Chư thiên tầng bām ba,
Dạ ma, cõi Đâu Suất,
Chư thiên Trời Hóa lạc,
Chư thiên cõi Tự Tại,
Hãy hướng tâm chỗ đó,
Nơi xưa kia nàng sống.

[SusipaCālā:]

Chư thiên tầng bām ba,
Dạ ma, cõi Đâu Suất,
Chư thiên Hóa lạc thiên
Chư thiên cõi Tự tại
Thời này đến thời khác,
Hữu sanh đến hữu sanh,
Chúng đều bị thân kiến
Thống lãnh và chi phối,
Chúng không vượt thân kiến,
Luân chuyển vòng tử sanh.

Cõi thế gian bốc cháy,
Toàn cõi đời thiêu rụi,
Khắp cõi giới bốc lửa,
Toàn thế gian rung động.

Đức Phật đã dạy ta,
Pháp bất động vô tỷ,
Người phạm không tu nổi,
Chỗ ấy, tâm ý ta,
Hân hoan gắn bó Pháp.

Ta nghe lời Phật dạy,
Sống vui cùng giáo pháp,
Ba minh ta đạt được,
Lời Phật dạy, làm xong.
Nơi nơi, hủy diệt đoạn,
Phá tan màn u minh,
Này Ma Vương Thần chết,
Người cũng bị hủy diệt.

Chương X – Các tỳ kheo ni Phật giáo và thiên nhiên

Các câu chuyện và kệ thơ trong chương này nhằm vào khía cạnh của thiên nhiên - cây cối và mặt trăng. Các kệ ngôn không phải là sự tán dương thiên nhiên, bởi vì ngoài trường hợp ngoại lệ, các tỳ kheo ni không sống ẩn dật xa lánh nền văn minh mà có sự liên hệ gần gũi với xóm làng ở gần. Về phương diện này, kệ ngôn của họ khác với kệ ngôn của các đồng tu nam, tỳ kheo trong kinh Therīgāthā là những người có kệ ngôn thường ca ngợi một vài thành tố hay sinh vật trong thiên nhiên như “gió, mưa, núi non, con khỉ, khóm tre hay chim công”.

Thay vì vậy, câu chuyện hay kệ ngôn của các Trưởng lão Ni này là nơi thiên nhiên được gọi lên hay là nơi Trưởng lão Ni thường liên hệ cái cây hay mặt trăng với ngụ ý thần thoại tương tượng. Đó không chỉ là câu chuyện hay kệ ngôn về cái cây cụ thể hoặc mặt trăng, mà là thể hiện thành tố siêu nhiên nào đó.

TỶ KHEO NI VÀ CÂY CỐI

Các câu chuyện hay kệ ngôn được trình bày tới nay thường liên hệ tới một tỳ kheo ni, cây, lùm cây hay khu rừng cụ thể. Người mẹ của cả Vimālā và Sunmangala đã đến gốc cây để ngồi thiền; Dantikā thì vào rừng, còn Siha trong nỗi tuyệt vọng định treo cổ tự vẫn trên cành cây. Uppalavannā sống một mình ở mặt thất của nàng trong rừng, và khi đối thoại với quỷ Mara nàng được gọi là “đưa trẻ đứng một mình dưới gốc cây đang nở hoa”. Giống như Uppalavannā, ba chị em gái Cālā, UpaCālā và supaCālā đấu trí với ác quỷ Mara trong một khu rừng nhỏ. Họ đều đi vào khu rừng tối om sau bữa ăn trưa để nghỉ ngơi dưới một gốc cây.

Trong tất cả ví dụ này, cây cối hay khu rừng có thể có ý nghĩa, nhưng không bị ma thuật hay thần thánh hóa. Chương này có ba ví dụ cho ta thấy sự liên hệ giữa một tỳ kheo ni với cái cây. Đối với Soma, không như trong các ví dụ trước, cái cây đơn

giản chỉ là nơi tuyệt vời để ngồi và tu thiền. Nhưng cái cây vẫn chỉ là cái cây, mặc dù có lẽ đó là cái cây đặc biệt. Trong lựa chọn thứ hai, chúng ta có tỳ kheo ni Sela đang vái lạy cái cây. Ở đây, cái cây có quyền năng đặc biệt, hoặc là Đức Phật hay người đại diện của Ngài có quyền năng đặc biệt đó? Hoặc giả là nó có tính ma thuật. Ví dụ thứ ba từ câu chuyện và kệ ngôn của Sukka là bước đi tiếp của ma thuật. Trong lựa chọn này, cái cây thực sự là một vị thần.

Linh hồn cây có thể được quan niệm theo vài cách. Hồn cây có thể là một cái cây có sinh khí, sống, đau khổ và chết cùng cái cây đó. Hồn cây trong kệ ngôn của Sukka là một ví dụ như vậy. Một hồn cây tương tự mang tính cách chủ đạo từ câu chuyện của Dhammapada. Ở đây hồn cây ấy là một nữ thần có hình hài độc lập với cái cây, tuy vậy nó lại cần đến cái cây của riêng mình làm chỗ trú ẩn.

Toàn bộ câu chuyện Dhammapada được kể lại dưới đây vì nó đưa ra bức tranh về cách hồn cây được quan niệm trong tôn giáo dân gian Ấn Độ cổ xưa.

Khi sư phụ cho phép giáo đoàn tỳ kheo được cư trú bên ngoài bức tường tu viện, một vị tỳ kheo quyết định làm cho mình một túp lều, và thấy một cái cây thích hợp với mình bèn đồn chặt nó. Ngay lúc đó, hồn cây sinh ra trong cái cây đó với đứa con nhỏ, xuất hiện trước vị tỳ kheo, điệu đứa nhỏ bên hông, van nài vị sư đừng chặt cái cây, nói: “Thầy tu ơi, xin đừng chặt đổ ngôi nhà của tôi”. Nhưng vị sư nói “Ta không thể tìm được cây nào khác giống như cái cây này”, và không để ý đến những gì hồn cây nói.

Hồn cây thầm nghĩ: “Nhưng nếu ông ta nhìn thấy đứa bé này, chắc ông ta dừng tay”, bèn đặt đứa trẻ lên trên cành cây. Tuy nhiên, nhà sư đã vung rìu lên và không thể kiểm soát được sức văng của cái rìu nên đã chặt đứt cánh tay của đứa trẻ. Điên tiết vì giận dữ, hồn cây giơ hai tay lên kêu ầm ĩ: “Ta sẽ đánh chết gã”. Tuy vậy, nó chợt nghĩ: “Gã sư này là một người ngay thẳng, nếu ta giết chết hắn, ta sẽ phải xuống địa ngục. Hơn nữa, nếu các hồn cây khác nhìn thấy các nhà sư đồn hạ các cây của chúng, cũng sẽ nói: “Một hồn cây như vậy đã giết chết nhà sư trong hoàn cảnh như thế, và chúng cũng theo gương ta giết các nhà sư khác. Ngoài ra, nhà sư này còn có sư phụ của y, chi bằng ta đến kể lại chuyện này cho sư phụ của hắn”.

Bỏ tay xuống, hồn cây than khóc với vị sư phụ, chào ông rồi đứng sang một bên. Vị sư phụ nói: “Có việc gì thế, hồn cây?”. “Ngài kính mến, môn đồ của Ngài đã làm điều này đối với tôi. Tôi rất muốn giết chết hắn, nhưng tôi đã nghĩ thế này và thế kia, kìm chế việc giết hắn và tới đây”. Nói đoạn, nó kể lại mọi tình tiết cho vị sư phụ. Nghe xong câu chuyện, ông ta nói: “Hay lắm, hồn cây, người làm hay lắm! Người đã kiềm giữ được cơn giận như kiềm giữ cỗ xe ngựa đang phóng nhanh khi bị kích động”. Nói xong, ông đọc đoạn kệ ngôn sau:

... Ai tìm được con giận dữ như tìm cỗ xe ngựa phóng nhanh trong cơn kích động/ Ta gọi đó là người đánh xe ngựa, còn người khác chỉ là kẻ cầm dây cương.

Kết luận bài học này, hồn cây được xác lập quả chuyển hóa và nhóm tu tập cũng được hưởng lợi từ đó. Nhưng thậm chí khi hồn cây có được quả ngọt rồi, nó vẫn than khóc. Vị sư phụ hỏi: “Còn việc gì nữa, hồn cây?”. Nó đáp: “Ngài kính mến, nhà tôi đã bị phá, tôi phải làm gì bây giờ đây?”. “Thôi đủ rồi, hồn cây, đừng quấy rầy ta nữa! Ta sẽ cho ngươi một chỗ ở”. Nói xong ông chỉ tay vào cái cây gần căn buồng ngát hương cạnh Jetavana và nói: “Ở chỗ như thế này có cái cây đang đứng, hãy nhập vào đó”. Hồn cây nhập vào đó. Kể từ lúc đó, vì hồn cây có được chỗ ở của mình như món quà của Đức Phật tặng cho, mặc dầu có nhiều linh hồn đầy quyền năng khác đến gần đó nhưng không thể làm rung động cái cây này. Nhân dịp này vị Thượng sư đã đặt ra một quy tắc và bắt các tỳ kheo phải tuân theo là tôn thờ thực vật và cây cối.

Trong chương này, cái cây có thể là cây thường tình, cây thần thoại. Một vị thần phụ thuộc vào cái cây vật chất để tồn tại, hay là hồn cây được nhân cách hóa. Một khi hồn cây có khả năng di chuyển được cái không phụ thuộc vào cây vật chất, nó liên quan đến một người cụ thể hay vị thần, và cây cối dần dần trở thành biểu tượng của chư thiên. Một người như vậy, thần nữ hay thần nam, có thể được coi như đã đạt quyền năng đối với thế giới thiên nhiên, chẳng hạn, quyền năng làm cây cối nở hoa, mưa rơi, mặt trời tỏa ánh nắng, mùa màng tốt tươi, bầy đàn sinh sôi nảy nở, phụ nữ thai nghén và vân vân. Các ví dụ về mối liên hệ cây/vị thần hay cây/con người có đầy rẫy trong tôn giáo dân gian Ấn Độ, Vệ đà Bà la môn hay Indu. Các dấu ấn của Harappa Mohenjodaro bao gồm bức tượng nhỏ đàn bà khóa thân với cây mọc từ trong bụng, và bức tượng tương tự khác có bông sen mọc ở nơi cổ. Một dấu tích khác cho thấy có vị thần ở trên cành cây sung hay cây đa thần. (Cây này là Asoka hay Ficus, trong Phật giáo nổi tiếng là cây Bồ Đề). Trong khi hai dấu tích đầu liên quan đến thực vật có nữ thần thì dấu tích thứ ba là trường hợp hiển nhiên của sự thờ-cây thời xa xưa. Tất cả ví dụ này từ nền văn minh Indu liên hệ thực vật hay cây cối với chư thiên đều gợi ý về chủ đề khả năng sinh sản.

Trong bản thánh ca RigVeda, một lễ khách cầu xin hồn ma nữ của khu rừng (nhắc tới một nơi không thể tới được trong RigVeda) đừng làm hại ông ta:

“Ma rừng hỡi, ma rừng! Người dường như tan chảy ra. Sao Người không hỏi xem làng đó ở đâu? Không có nỗi sợ tùm chập người sao?

... Ma rừng không giết hại nếu không có ai đến gần. Nó ăn quả ngọt và nằm xuống bất cứ chỗ nào nó muốn.

Mẹ của thú rừng, đất hoang đầy thức ăn, thơm lừng hương thơm ngọt dịu, ma rừng ơi, tôi xin thờ phụng Người.”

Trong văn hóa Bà la môn, chúng ta tiếp tục thấy có sự liên hệ cây cối hoặc thực vật với vị thần cụ thể. Cây sung thần được liên hệ với Lakshmi, nữ thần may

mắn. Cây này được người đàn bà không sinh nở thờ cúng với hi vọng thai nghén đứa trẻ. Cái cây như vậy cũng được liên hệ tới chồng của Lakshmi là Vishnu. Cây vatta (Ficus Indica) “cây Bò đề”, bởi những cái rễ ở phía trên sông lâu của chúng là biểu tượng của tuổi thọ, và trong năng lực này nó được liên hệ tới vài vị thần Hindu khác, đặc biệt là Brahma, Lakshmi và Kuvera. Vì một cái cây như vậy có thể sinh ra vô số quả khiến liên tưởng tới khả năng sinh sản, nó liên quan tới nữ thần Sasthi. Nhiều ví dụ khác được trích dẫn. Durga hay Vana Durga là nữ thần rừng nguyên thủy liên quan tới cây mã đề (chuối lá), Lakshmi liên hệ tới thân cây lúa.

Trong tôn giáo dân gian cổ xưa một nữ nhân thường được liên hệ tới cái cây và sự liên tưởng đó có kết quả là cây đó đâm hoa kết trái. Cây pathira (có hoa loa kèn màu vàng thơm ngát) bị một phụ nữ mắng nhiếc và báng nhạo để trở hoa. Cái nhìn của đàn bà làm cho cây Sala nở hoa, cái giạt của đàn bà - cây Asoka, cái ôm - cây kura (hoa lộc bình); và tiếng cười to làm cây nhài nở hoa. Nếu một phụ nữ ăn trưa dưới gốc Makilam thì nó sẽ ra hoa kết trái.

Trong Phật giáo môtip sinh sản này được nhắc đi nhắc lại rõ ràng bằng hình tượng ở Shanchi và Brahat nơi phụ nữ có vú to, gợi dục liên tưởng tới cái cây được khắc chạm trên cổng của tường bao chùa chiền.

Với rất nhiều liên tưởng như thế về thần/cây và người/cây gợi lên sự sinh sản, xuất hiện trong kệ ngôn Therīgāthā sự liên tưởng tỳ kheo ni Phật giáo và cây cối làm ta ngạc nhiên về tính không tương xứng của nó. Một tỳ kheo ni sống độc thân và nữ thần sinh sản dường như đối lập nhau ở phần cuối bức tranh đó. Những ni cô này đã đi vào bức tranh đó như thế nào? Nhân vật trung gian nối liền nữ thần sinh sản với tỳ kheo ni là Đức Phật, vì Đức Phật nổi tiếng được Giác ngộ dưới cây Bò đề. Đây là cây của “Tri tuệ thông thái (Bát nhã) đã đồng nhất Đức Phật trong câu chuyện, lời giảng và hình tượng nổi lên. Không chỉ việc Đức Phật được giác ngộ khi ngồi dưới gốc cây, mà có truyền thuyết ít nói hơn là Đức Phật được sinh ra và nhập diệt cũng dưới những gốc cây đặc biệt. Chuyện về sự ra đời của Ngài, ở chương 1, kể rằng bà Māyā trên đường về quê nhà ở Devadaha đã dừng chân hái một cành cây Asoka (Saroca Indica). Lúc đó bà cảm thấy cơn đau nổi lên, bèn nằm xuống và sinh nở dưới cái cây đang trở hoa. Chuyện về cái chết của Đức Phật kể rằng trên đường hành hương ở tuổi tám mươi của mình, Ngài biết sự kết thúc cuộc đời của Ngài sắp tới gần, Đức Cồ Đàm sai Ānanda chuẩn bị giường cho Ngài dưới cây Kushinara. Khi Ngài nằm xuống gốc cây sinh đôi sala, cây nở đầy hoa và hoa trút như mưa xuống thân thể Ngài. Dưới chân hai cây này Ngài đã nhập diệt.

Từ những liên tưởng giữa cái cây và Đức Phật, có thể làm một bước tiếp nhỏ nữa để liên tưởng một số tỳ kheo ni nhất định trong Therīgāthā với những cái cây cụ thể. Môtip đó có thể xuất hiện dưới hình thái mới cho thấy cả năng lực của khuôn mẫu nguyên thủy cũng như năng lực của tôn giáo mới nổi lên được tích hợp lại và làm thích nghi các thành tố từ di sản xa xưa của chúng với thần thoại phổ biến. Soma

là con gái vị tể tướng của vua Bimbisara. Nàng là một phụ nữ có địa vị xã hội, vì cha nàng nắm giữ vị trí rất quyền lực – như Thủ tướng, nhưng cũng có trọng trách về tôn giáo. Lần đầu tiên Soma được nghe bài thuyết giáo của Đức Phật khi Ngài đến thăm Rajahaga lúc ban đầu Ngài đi thuyết giảng. Nàng đã đi theo con đường tiến bộ khá mầu mực. Sau khi nghe bài giảng của Đức Phật, nàng trở thành một ưu bà di (nữ cư sĩ) và sau đó được thọ giáo thành ni cô. Và bước cuối cùng của hành trình này là nàng đạt quả A-la-hán, một bậc thánh.

Soma bày tỏ kệ ngôn của nàng vào một ngày khi nàng ngồi dưới một cái cây đề tu thiên. Ở Ấn Độ, “hình thái ban đầu của chùa hay nơi thờ cúng là cái cây. Ban đầu không xây chùa để thờ thần thánh. Một cái cây tỏa bóng râm mát lớn được cho là nơi trú ẩn của đáng quyền năng hay các vị thần”. Vì Soma ngồi dưới gốc cây này, quý Mara xuất hiện và nói trong khổ đầu bài kệ ngôn. Soma cãi cự lại hấn bằng một sự đáp trả mạnh mẽ. Đối với nàng đó chính là biểu hiện của sự phân biệt đối xử giới tính do ngu xuẩn và một khi “màn vô minh bị xé tan” thì sự phân biệt trên cơ sở giới tính được thấy rõ ràng là cái mà tiếng Pāli gọi là *sammunissaca*, “sự thật cổ truyền”.

[Mara:]

Vị trí đó đến được,
Chỉ có bậc hiền nhân.
Đàn bà thường không thể,
Đến được nơi chôn này.

[Soma:]

Nữ tánh gây hại gì,
Khi tâm ta nhập định,
Khi tuệ ta chứng đạt,
Thánh quả pháp vi diệu?

(Nếu ta tự hỏi mình,
Là nữ hay nam nhân?
Thì ta có thể nói,
Bằng lời quý ma vương),

Mọi nơi hỷ diệt đoạn,
Xé toang màn vô minh,
Này Ma vương Thần chết,
Người cũng bị hủy diệt.

SELA

Nàng sinh ở Alavi cách trung tâm thương mại lớn Kasi mười hai dặm và có tên là Sela, đá tảng hay vách đá. Sela là con gái vua Alavaka và cũng nổi tiếng như Alavika, nghĩa là “(nữ nhân) người rừng”. Khi còn là cô gái trẻ chưa chồng, một hôm nàng đi cùng cha đến nghe Đức Phật thuyết giảng, và giống như cha, nàng quyết định trở thành một đệ tử. Sau này, nàng được thọ giáo ni cô và vượt hàng trăm dặm từ nhà tới Savatthi. Cũng như Soma, Sela đã ngồi dưới gốc cây khi quỷ Mara nói với nàng trong khoảnh khắc của kệ ngôn.

Có một câu chuyện hay về cái cây gắn liền với Sela. Rõ ràng, trong kiếp trước của mình nàng đã có cuộc hôn nhân rất tốt, nhưng thực ra chồng nàng bị chết. Khi về già nàng quyết định đi vào các nhóm tôn giáo khác nhau và giảng dạy cái mà cuộc sống đã dạy cho nàng. Đến gốc cây Bồ đề thiêng của Đức Phật thọ trước, nàng nghĩ thầm: “Nếu Đức Phật không dẫn đầu, thì có thể cái cây này chỉ cho ta sự giác ngộ của Ngài!”. Ngay lập tức, cái cây loé sáng như vàng và bầu trời tỏa ánh nắng chói chang. Trong nỗi sợ hãi, Sela quỳ gối xuống và vái lạy cái cây. Sau đó nàng ngồi dưới một cành cây suốt bảy ngày đêm, đến ngày thứ bảy nàng đánh lễ tôn kính Đức Phật.

Câu chuyện này làm ngạc nhiên về điều mà trong đó cái giạt, cái ôm và tiếng cười của người phụ nữ làm cho cây nở hoa. Ở đây cái cây để lộ ra không phải hoa hay trái quả, mà là tia sáng hay những ngọn lửa. Bằng thần thoại cụ thể này, chúng ta có thể hiểu được rằng Phật giáo đã đặt giá trị không phải vào sự phồn vinh vật chất của sự sinh sản, mà vào trí tuệ siêu việt.

[Mara:]

Nàng sẽ không thoát khỏi,
Chốn trần gian cuộc đời,
Hãy thọ hưởng dục lạc,
Kéo hồi tiếc về sau.

[Sela:]

Có thể không lối thoát,
Ở trong cõi trần gian,
Nhưng ta đã đạt tuệ,
Thành của riêng ta rồi.
Những kẻ xấu như ngươi,
Kết bạn với rác rưởi,
Tệ xấu của cuộc đời.

Dục lạc như gươm giáo,
Chém nát các uẩn ta,
Những dục mà ngươi gọi,
Không còn hấp dẫn ta,

Mọi nơi hỷ đoạn diệt,
Xé toang màn vô minh,
Này Ma vương Thần chết,
Ngươi cũng bị hủy diệt.

SUKKĀ

Sukkā xuất thân từ một gia đình giàu có ở Rajagaha. Tên nàng có nghĩa là “chói sáng” hay “rực rỡ”, và bài kệ ngôn đã thể hiện ý nghĩa này. Khi Sukkā còn là cô gái trẻ, nàng được nghe bài thuyết pháp của Đức Phật và gia nhập tăng đoàn già với tư cách một ưu bà di (nữ cư sĩ). Sau này nàng được thọ giáo bởi Dhammadinna, một tỳ kheo ni nổi tiếng có tài hùng biện (xem chương 4). Sukkā đã tu tập một cách thành kính và nhanh chóng đạt trạng thái Niết Bàn. Khi nàng thuần thành, kỹ năng diễn đạt của nàng phát triển tới mức nàng được coi ngang với người thầy của mình là Dhammadinna. Thực sự nàng đã đảm đương việc lãnh đạo một số lớn tỳ kheo ni.

Một hôm, sau khi cùng các bạn đi khát thực ở Rajagaha trở về, Sukkā bắt đầu thuyết giảng. Nàng nói hay đến nỗi những người nghe như bị bỏ bùa mê, và thậm chí cây cối ven đường trên khắp phổ phùng và dọc những con ngõ nhỏ ở thị trấn phải cúi rạp để ngợi ca sự xuất sắc của nàng và cảm thán bài kệ ngôn này.

Có một từ trong tiếng Pāli chỉ hồn cây trong bình luận của Dhammapala về kệ ngôn Trưởng lão Ni Sukkā là *devetta*, nói văn vẻ là “chư thiên”. Từ này giống cái, và tất cả các danh từ trừu tượng đều có vĩ tố “ta”. Nhưng liệu hồn cây có thường hay được nhận thức như người nữ hay người nam, hay là trung tính lại là vấn đề còn tranh cãi. Một từ phổ biến khác chỉ hồn cây là *Yakkha*, mà từ phái sinh của nó là *Yakkhini* có hình thái giống cái. Nhưng dù cho mang giới tính gì đi nữa, các hồn cây khác nhau dường như đều ngưỡng mộ Sukkā. Trong *Samyutta Nikaya* hồn cây khác tỏ lòng kính trọng nàng bằng cách: “Một nữ cư sĩ thông thái/ Đạt được nhiều giá trị/ Đưa áo choàng cho Sukkā/ Người thoát mọi ràng buộc/.”

Điều gì đã xảy ra,
Với cư dân Rajagala?
Các người như nằm mê,
Say sưa vì uống mật,
Các người không lắng nghe,
Sukkā thuyết lời Phật.

Nhưng kẻ khôn nghe nàng,
Như uống nước cam lồ,

Không bao giờ chán ngấy,
Vị nước ngọt thuần tinh,
Không gì chường ngại nổi,
Như những kẻ lữ hành,
Đón nhận nước mưa lành.

Hỡi Sukkā chói sáng,
Bởi tâm trí của nàng,
Được ly tham, định tĩnh,
Nhờ ánh sáng chánh pháp,
Hãy mang thân cuối cùng,
Chiến thắng quân Ma vương.

CÁC TỶ KHEO NI PHẬT GIÁO VÀ MẶT TRĂNG

Nếu trong thần thoại Ấn Độ cổ xưa, một cái cây được chỉ định một chỗ đặc biệt trong vương quốc thực vật thì mặt trăng có vị trí tương tự giữa các vì thiên thể. Mặt trăng khi tròn, khi khuyết, biến mất rồi tái xuất hiện. Nó là biểu tượng của sự “đi lên”, sanh và tử. Chu trình của mặt trăng làm cho nó liên hệ với nhịp điệu cuộc sống. Như vậy, nó điều khiển, phản chiếu mọi lĩnh vực của tạo hóa theo quy luật định kỳ của nó: con thủy triều, đời sống thực vật, quá trình sinh nở của phụ nữ, mưa và số phận con người. Nhịp điệu của mặt trăng kết nối một cách hình tượng, thống nhất và giải thích các thực tiễn biến đổi này. Tuy nhiên, uy quyền của mặt trăng không phải là vô địch, mà bị thay đổi bởi quyền uy của mặt trời. Mặt trời luôn luôn như vậy, mãi mãi chói sáng. Nó là biểu tượng tinh túy của ánh sáng tuyệt đối, của luật vĩnh cửu mà không bao giờ thay đổi, của sự bất tử. Ở tâm vùng nhiệt đới nó được nhận thức như một sức mạnh đáng sợ: sáng chói chang, như chiến tranh, có tính hủy diệt.

Sự căng thẳng khó chịu giữa mặt trời và mặt trăng luôn song hành cùng với sự căng thẳng giữa thần thoại Indu và nền văn minh Arian (Âu châu cổ đại). Trong thần thoại của lưu vực Ấn Độ mặt trăng có hình lưỡi liềm là thú vật biểu trưng tuyệt nhất. Nhưng theo hệ thống Vệ Đà, “lòng tôn kính dành cho sư tử ăn con bò đực, như chiến binh uống rượu Soma, như mặt trời ngón ánh sáng mặt trăng”. Nhưng xét theo bản chất của mình thì mặt trăng không bị chết đi và tính trung tâm huyền thoại của nó không bị phá hủy bởi quân xâm lược Arian. Thay vào đó, thần thoại Indu đã bị tiếp quản và đồng hóa vào thần thoại Arian cả mặt trời lẫn mặt trăng.

Gốc từ nguyên Ấn-Âu cổ xưa nhất liên hệ tới các thiên thể, *me*, đem lại niềm kiêu hãnh không phải cho mặt trời mà là mặt trăng, nên tất cả các từ ngữ liên quan đến mặt trăng trong ngôn ngữ Ấn-Âu đều bắt nguồn từ gốc từ nguyên này. Đối với

tộc người Arian, ý nghĩa của mặt trăng nằm một phần trong phép đo thời gian. Gốc từ phái sinh trong tiếng Phạn của *me* là *mani*: “Tôi đo”.

Vậy là người Arian giống như người cổ đại trên toàn cầu đã định đặt ngày, tháng và năm của họ theo âm lịch.

Các lễ nghi cúng tế được tính theo những ngày trăng đầu tháng và ngày trăng tròn. Việc cúng tế đó và mặt trăng được liên hệ với nhau không phải là sự tình cờ. Trong hệ thống tôn giáo Vệ Đà, thần Soma đồng nhất với mặt trăng được liên hệ tới các phép cúng tế. Soma là người đồng nhiệm của Tammuz – vị thần Cận Đông của sự suy tàn và có những liên hệ như vậy. Nó đồng nhất với mặt trăng khi tròn khi khuyết, với con bò đực bị xích vào cây cột dùng để cúng tế thần linh cùng với nhựa cây, sữa và máu chảy ròng rọc suốt đời ở dưới dạng thuốc độc làm từ thảo dược soma, là thức ăn cho cuộc sống bất tử. Chất lỏng này giống như đồ uống trên mặt đất của các vị thần amrita (“a” là “không”, và “mrita” là “chết”), về mặt từ nguyên nó liên quan tới *ambrosia* của tiếng Hy Lạp.

Biểu trưng này là phức tạp và mê hoặc. Mặt trăng vừa là thần Soma, vừa là cái bình hay cốc đựng chất lỏng bất tử. Thần mặt trăng kiểm soát nước chảy trong vũ trụ và trở thành hạt mưa và hạt sương. Đến lượt mình, nước này trở thành nhựa cây rồi trở thành sữa bò và cuối cùng chuyển hóa thành máu.

Trong truyền thống Upanish, mặt trăng không giữ chất Ambrosia của thần linh mà giữ các linh hồn đang chờ tái sinh. Những người khởi tạo tôn giáo này cho rằng phải đi theo con đường không phải của mặt trăng mà của mặt trời, nên họ thỏa sức tưởng tượng và vô minh. Về mặt này, hệ thống Phật giáo noi gương người Upanish trong sự siêu việt của họ về luân hồi vĩnh viễn qua việc cắt bỏ u tối vô minh.

Trong một nghiên cứu xuất sắc của mình, Joseph Campbell đã ghép đôi thời kỳ thần thoại mặt trăng tên là bò đực với thần thoại mặt trời - thời kỳ của sư tử. Trong khi Soma bắt chước Tammuz chia sẻ các thần thoại thời kỳ nguyên thủy, người Arian theo Vệ đà đã thờ cúng thần mặt trời và các nguyên tắc đại diện. Những người Bà la môn gia nhập Upanish và người Bà la môn “thực sự” của đạo Phật trong các hệ thống của mình hoàn toàn trùng tư tưởng với Vệ đà Arian, Campbell viết:

“Thần thoại về Đức Phật là về mặt trời. Ngài được cho là sư tử của dòng họ Thích ca, ngồi trên ngai sư tử. Biểu tượng Phật pháp của Ngài là bánh xe mặt trời và sự quy học thuyết của Ngài về trạng thái không có trạng thái là hình ảnh thích hợp của ánh sáng”.

Nhưng điều này chỉ là một phần của bức tranh. Cả hai huyền thoại mặt trời và mặt trăng đều có tư liệu minh chứng rõ từ những năm 700-600 trước công nguyên. Giai đoạn nguyên thủy của Upanish đã diễn ra trước đó và có ảnh hưởng tới giai đoạn

đạo Phật. Nếu người Vệ đà Arian chịu áp lực của người thuộc văn hóa Indu và nếu một trong các chỉ số áp lực đó đối lập với các thần thoại này thì chúng ta tìm thấy bằng chứng sự cùng tồn tại của các thần thoại mặt trăng và mặt trời trong thời kỳ đạo Upanish và đạo Phật.

Bằng chứng đó được tìm thấy trong kệ ngôn kinh Theragāthā và Therīgāthā. Trong các kệ ngôn này Tâm được giác ngộ bình đẳng, không phải bởi mặt trời, không phải bởi mặt trăng không bị mây che phủ. Đây là phép hoán dụ nổi bật của mặt trăng. Và chỉ khi Tâm được giác ngộ không phải bởi đàn ông hay đàn bà, thì cũng vậy, mặt trăng không có giới tính và được đối xử tương tự trong toàn bộ tuyển tập các kệ ngôn. Một vài ví dụ từ kinh Therīgāthā về cách sử dụng trăng tròn như phép hoán dụ chỉ sự giác ngộ;

Hãy là trăng rằm trên bầu trời trong,
Rọi chiếu thế gian ánh vàng lồng lẩy,
Khi mặt trăng tự do trên trời đầy mây,
Thì vòng đời hồi sinh đã ngưng nghỉ,
Và không dai dẳng bám víu cái cũ,
Thậm chí như trăng sáng hôm rằm,
Trên bầu trời trong không vết gợn.

Chỉ duy nhất trong một kệ ngôn có mặt trời và mặt trăng kề cận nhau:

Khi đám mây trôi khỏi bầu trời,
Mặt trăng thậm chí sáng như mặt trời.

Tuy vậy, chúng ta có thể nói rằng thần thoại Phật giáo không bác bỏ, phủ nhận hay thay thế thần thoại mặt trăng, khi sử dụng nó một cách có lựa chọn. Về phép hoán dụ thì đó là mặt trăng đêm rằm, trăng tròn rạng rỡ. Về mặt này Phật giáo tích hợp thần thoại mặt trăng một cách do dự, chỉ coi là một điểm. Phật giáo không sử dụng biểu tượng Cận Đông cổ xưa – thần suy tàn của mặt trăng như sự “đi lên”, của cái chết và hồi sinh”. Là biểu tượng của sự “đi lên”, mặt trăng được thay thế bởi quỷ Mara hay khái niệm trí tuệ của samsara, của sanh và tử. Nếu loại biểu tượng mặt trăng này được sử dụng, nó có thể không có ý nghĩa rộng. Mặt trăng tròn rồi khuyết có thể được nhận thức như kẻ thù, như quỷ Mara hay samsara là quân thù.

Các thần thoại này về mặt trăng dường như vô cùng phức tạp trong mối liên hệ với cách dùng đơn giản phép hoán dụ của trăng tròn ở hai bài kệ sắp tới. Nhưng chúng thể hiện vài chi tiết giúp ta thấy được các phép hoán dụ trong những bài kệ ngôn này không thể đầy đủ từ nền văn hóa đó.

Muttā nghĩa là “người đàn bà tự do”, tự do ở nghĩa được giác ngộ. Trong kinh Therīgāthā có các kệ ngôn của hai người phụ nữ tên là Muttā.

Muttā, người soạn bài kệ ngôn này, xuất thân từ một gia đình Bà la môn. Nàng gia nhập tăng đoàn già tỳ kheo ni ở Pajapati và học được cách thiền quán từ đó. Một hôm, sau khi đi khát thực trở về, Muttā làm vài việc vặt trong nhà rồi đi tu thiền quán. Kệ ngôn này đến với nàng trong một giấc mơ. Nàng nói về thời khắc ấy, và sau này khi đã trải nghiệm sâu sắc sự chứng quả A-la-hán, nàng đã nhắc lại lần nữa. Truyền thuyết kể rằng khi sắp chết nàng đã nhắc bài kệ ngôn này ba lần:

Hỡi Muttā, người tự do,
Hãy thoát khỏi trói buộc,
Như mặt trăng thoát miệng Rahu,
Với tâm được giải thoát,
Khỏi triền phước trói buộc,
Hãy tận hưởng món ăn,
Do khát thực đem lại.

PUNNA

Không có câu chuyện cụ thể về Punna ngoại trừ một điều là giống như Muttā, nàng sinh trưởng ở Savatthi và cũng tham gia hội chúng tỳ kheo ni Mahāpajāpati khi ở tuổi hai mươi. Do sự giống nhau này, điều thú vị là kệ ngôn của nàng cũng nói về mặt trăng.

So với nhiều kệ ngôn khác trong Therīgāthā, kệ ngôn Trưởng lão Ni Punna trực tiếp đồng nhất tâm giác ngộ với mặt trăng tròn. Đó là sự chiếu sáng rực rỡ trong đêm rằm xóa tan màn đêm tối. Đây cũng là quyền năng cho phép mặt trăng thoát khỏi sự che lấp của rùng đen Rahu. Biểu tượng này của mặt trăng chỉ ra sức mạnh, khả năng không thể bị tấn công. Có màn đêm u tối, sự vô minh và sân si thêm khát. Nhưng mặt trăng tròn vạnh đêm rằm là phép hoán dụ của sự chiến thắng.

Hỡi Punna ,
Hãy biến mình ngập đầy chánh pháp,
Như trăng tròn chiếu sáng đêm rằm,
Hãy làm cho trí tuệ ngập tràn,
Xé tan màn vô minh đen tối.

Chương XI – Kệ ngôn đối thoại

Nét đặc trưng chính đã liên kết các kệ ngôn trong kinh Therīgāthā là chúng toàn là những kệ ngôn nói về sự giác ngộ, các vần thơ tuyên bố đạt được trải nghiệm cao nhất của tỳ kheo ni. Điều này hàm ý một nét đặc trưng tiếp nữa – các kệ ngôn này miêu tả kinh nghiệm của một cá nhân, mỗi bài được nói ra bởi một người. Tuy nhiên, đôi khi bài kệ ngôn không thể hiện cái toàn thể đã được tiếp diễn liên tục. Một vài bài được nói ra trong các trường hợp khác nhau và sau này có thể được chấp nối lại với nhau không mạch lạc. Ví dụ kệ ngôn của các Trưởng lão Ni Uppalavannā và KisaGotamī. Mặc dầu không mang tên ở bản gốc, những kệ ngôn này lại có ý nghĩa hơn nếu chúng được chia ra thành các bài mang tên người diễn đạt chúng.

Thông thường kệ ngôn được nói ra bởi một người trong các trường hợp khác nhau là đối thoại của hai người trở lên. Việc xác định người nói trong các kệ ngôn như vậy làm cho chúng sống động và dễ hiểu hơn. Chúng ta đã gặp một số ví dụ như vậy trong các chương trước. Mặc dù cho đến bây giờ vẫn chưa trực tiếp chú ý đến chúng, những “bài kệ ngôn đối thoại” là những đoạn kịch phôi thai mà nguồn gốc của chúng có từ nghìn năm về trước.

Bài ca đối thoại hay hội thoại của kinh Rig Veda dường như là nguồn gốc của kệ ngôn đối thoại Phật giáo. Thuật ngữ tiếng Phạn cho thể loại này là akhyana. Có những đoạn trần thuật dưới dạng đối thoại (samvadas) nằm rải rác suốt trong kinh Rig Veda (xem chương 4.26-27, 10.108; 10.1124; 10.135; 10.28; 10.51 vv...). Theo trích dẫn của H. Odenberg thì Winternitz coi chúng như là những bài “thánh ca Akhyana” và gợi ý rằng có khoảng hai mươi bài”.

Thường những bài thánh ca này liên quan tới sự sinh sản và có thể là một phần trình diễn lễ nghi đặc biệt của các diễn viên hay vũ công. Chúng khai thác mối quan hệ giữa đàn ông và đàn bà, giữa cái chết và sự bất tử. Trong thi ca Ấn độ cổ xưa tiếp theo sau đó, các kệ ngôn có cấu trúc tựa như bài ca đối thoại của kinh RigVeda

thường xảy ra. Có những kệ ngôn tương tự mang tính sử thi hay ca kịch bao gồm phần lớn hay toàn bộ các đối thoại hoặc hội thoại trong kinh Mahābvarata, kinh Puravas và đặc biệt là trong văn học Phật giáo.

Bài ca đối thoại nổi tiếng nhất trong kinh RigVeda là đoạn hội thoại giữa nữ thủy thần bất tử Urvasti và chồng nàng, vị anh hùng đã chết Pururavas ở Aspara. Trong khi toàn bộ thánh ca Rig Veda là thơ, để hiểu được thì đoạn hội thoại hàm ý sự hiểu biết về câu chuyện thần thoại phức tạp. Bản tóm lược câu chuyện thần thoại Urvasti/Pururavas kể rằng thủy thần Urvasti đã yêu Pururavas, nhưng hứa rằng nàng chỉ cưới khi ông ta đồng ý với ba điều kiện của nàng, một trong các điều kiện đó là không được để nàng nhìn thấy họ đã sống với nhau trong vòng bốn năm và có một con trai. Nhưng Gandharvas, vị thần bán thân của vương quốc nơi thủy thần sống lại muốn Urvasti quay trở lại.

Một đêm, khi đôi trai gái ngủ thiếp đi, thần Gandharvas đánh cắp đôi ngọn đèn chiếu vào giường của họ. Bị đánh thức bởi tiếng động, Urvasti thấy ngọn đèn bị mất, nàng gào khóc: “Ta đã khoác áo choàng khi không có đàn ông ở đây!”. Pururavas nhảy ra khỏi giường, trong lúc đó, Gandharvas chiếu rọi tia sáng vào. Urvasti thấy chồng nàng đã chết, nằm trần truồng rồi biến mất. Lang thang trong buồn rầu, Pururavas cuối cùng đến một cái hồ nơi thủy thần đã sống và hiện thân vào nó. Bài ca bắt đầu ở đây. Đoạn trích dưới đây cho thấy chất lượng kịch tính và vẻ đẹp hấp dẫn cho phép thể loại akhyana tiến triển thành các biến thể như thể trong văn học Phật giáo Pāli.

[Pururavas:]

Vợ yêu, hãy quay tâm trí về ta,
Hãy ở lại, người đàn bà nguy hiểm,
Ta cùng nhau trao đổi đôi lời,
Nếu không nói suy nghĩ của nhau,
Chúng ta sẽ không có niềm vui,
Thậm chí vào ngày xa xôi nhất.

[Urvasti:]

Đó là lời nào chàng nói với thiếp?
Thiếp đã rời chàng như tia sớm ban mai,
Hãy về nhà đi hỡi Pururavas,
Thiếp khó bắt và giữ chặt như ngọn gió!

[Pururavas:]

...Như mũi tên bắn giành giải thưởng,
Như ngựa đua thắng trăm ngựa khác,
Giá không có đàn ông quyền lực,
Hắn (Gandharvas) chiếu sáng làm nàng e thẹn,

Nàng đã làm cho cha chồng giàu hơn,
Và mỗi khi người tình mang nàng đến,
Nơi hấn ở và làm nàng vui sướng,
Chọc gậy hấn vào nàng suốt ngày, đêm.

[Urvasti:]

Thực ra, chàng chọc gậy của mình,
Lấp đầy thiếp vào ngày ta không muốn,
Thiếp đã chiều chàng, Pururavas hỡi,
Vì chàng là người chồng của ta,
Là ông vua độc chiếm thân thể ta.

Khi vai trò người đàn ông và đàn bà bị đảo ngược và cuộc sống độc thân không là giải pháp trong thánh ca đối thoại Vệ đà, sự lựa chọn này hướng vào nỗi căng thẳng khó chịu của hôn nhân và ly thân, có nhiều trong kệ ngôn của Cāpā và chồng nàng là Kala (xem chương 6). Thanh điệu của hai bài kệ ngôn này tương tự nhau và thậm chí tiếng vọng của ngôn ngữ cũng giống như vậy. (Ví dụ: người đàn bà nguy hiểm). Trong khi cả hai đều là thi ca, ngôn ngữ Vệ đà mang tính phạm tục hơn, còn kệ ngôn Pāli lại có tính khát khe hơn.

Từ tương đương trong tiếng Pāli với *Akhyana* của tiếng Phạn là *Akhana* có nghĩa là “chuyện kể” hay “trần thuật”. H. Oldenberg định nghĩa *Akhyana* như một phần thi ca của thể loại trần thuật, nằm bên trong khuôn khổ văn xuôi mà nó xuất hiện ở các đoạn được nhấn, đặc biệt là trong các lời đối đáp từ văn thơ quan trọng. Winternitz thấy không có lý do gì để chỉ quy *Akhyana* về thơ ca trần thuật mà nó là sự trộn lẫn giữa văn xuôi và thơ, nhưng lại muốn coi *Akhyana* như “những bài hát balatt cổ xưa hay “bài ca balatt nói chung”, nghĩa là bài ca trần thuật về câu chuyện thường được trình bày như cuộc hội thoại. Thông thường bản thân đối thoại đủ để gọi lên câu chuyện đó, khi nó không phải là văn xuôi, bài tóm tắt, bài giới thiệu ngắn hay/hoặc vài câu văn xuôi được xen vào.

Trong các văn bản lâu đời nhất của kinh Tipitaka có các kệ ngôn theo hình mẫu *Akhyana*. Tuy vậy, kinh Tipitaka, trong khi nhiều chỗ nhắc tới chia các thể loại thành 9 “nhánh”: thuyết giáo bằng văn xuôi, thuyết giáo bằng thơ và văn xuôi, bài bình luận, bài thơ, châm ngôn, tục ngữ, diễn văn ngắn, các câu chuyện, báo cáo công tích và bài thuyết pháp ở dạng hỏi – đáp, không đưa *Akhyana* vào trong các nhánh này. Về mặt kỹ thuật, *Akhyana* có thể rơi vào sự phân chia các bài thuyết pháp ở thể thơ và văn xuôi. Nhưng điều này không đủ để thu hút thể loại này. Winternitz đã xếp loại khá tỷ mỉ hình thái văn học này.

Bên cạnh các bài thuyết giáo văn xuôi trong đó thơ thường được chèn vào, hay các bài thuyết giáo bằng thơ nhưng trong khuôn khổ văn xuôi, chúng ta có thể tìm thấy những hình thái phổ biến từ thời thượng cổ, cả hội thoại thuần túy và *Akhyana*

hay bài ca ballad, trong đó các khổ đối thoại thay thế đoạn trần thuật, và dạng *Akhyana* đã trộn lẫn văn xuôi và thơ – tất cả các hình thái này chúng ta đều biết từ nghệ thuật thi ca có tính sử thi hay Bà la môn.

Trong kinh *Therīgāthā*, đối thoại là cách trao đổi đơn giản, một lần giữa hai người nói. Đó có thể là những trao đổi giữa sư phụ và môn đồ, giữa chồng và vợ, giữa quỷ Mara và tỳ kheo ni hay giữa vài người nói. Bạn đọc sẽ gọi nhắc lại những trao đổi giữa Đức Phật và Sundari-Nandā (chương 1), Patācārā với 30 tỳ kheo ni của nàng (chương 2), quỷ Mara và Khemā, quỷ Mara và Uppalavannā (chương 3), Đức Phật và Ubbini, Patācārā và Pancasara, KisaGotamī và Đức Phật, quỷ Mara và KisaGotamī (chương 5), Cāpā và Cālā (chương 6), Abhaya và Padumavatī (chương 8), Đức Phật và Abhaya, 3 chị em gái Cālā, UpaCālā và SisupaCālā với quỷ Mara (chương 9), quỷ Mara và Sela (chương 10). Chúng ta còn thêm vào danh sách này các kệ ngôn ở chương cuối này.

Kệ ngôn đối thoại *Therīgāthā* không xác định người nói ở đầu dòng thơ như chúng ta muốn thấy trong bản thảo viết tay của nó. Thường là người nói được bộc lộ qua nội dung hay ẩn dụ trong ngữ cảnh. Chỉ có một ngoại lệ là các phần văn xuôi của văn bản khi Đức Phật hay quỷ Mara ngẫu nhiên được xưng danh như người nói. Các dấu trích dẫn không được sử dụng trong tiếng Pāli. Trong các bản dịch của tập này, người nói được nêu tên trong ngoặc đơn và dấu trích dẫn được thêm vào.

Trong chương này, tôi đã đưa thêm các ví dụ đại diện cho kệ ngôn đối thoại Phật giáo Pāli từ kinh *Therīgāthā*. Bài kệ đầu tiên là hội thoại giữa quỷ Mara và Vajira. Các đối thoại mà quỷ Mara là một trong hai người nói đều là tiểu loại trong thể loại kệ ngôn đối thoại. Bài kệ thứ hai là đối thoại giữa cô gái nô lệ Punnika và người Bà la môn Udakasuddhika. Kệ ngôn thứ ba – đối thoại giữa một tỳ kheo ni được giác ngộ Subha và người đàn ông dâm dăng là bài dài nhất được đưa vào tập thơ này. Kệ ngôn thứ tư và là cuối cùng của chương này là một ví dụ tẻ mĩ nhất cho kệ ngôn đối thoại có một người kể chuyện và không ít hơn bảy người nói khác.

VAJIIA

[Mara:]

Ai đặt chúng cùng nhau?
Chợ nằm ở nơi đâu?
Điều này đến từ đâu?
Nó chấm dứt ở đâu?

[Vajira:]

Cái gì là “sinh linh”?
Mà mi định nói tới?

Đó là mi ảo tưởng,
Chúng ta không là gì
Nhưng còn *skadhas*
Đây không có “sinh linh”.

Đó như là cái này,
Tổ hợp của các phần,
Được gọi tên “xe ngựa”
Vậy nên cùng *Skadhas*
Thành tổ của tâm, thân
Dùng chung là “sinh linh”

Nỗi đau đang tồn tại,
Khổ đau vì cam chịu,
Đau khổ vì biến mất

Không gì ngoài khổ đau,
Đau khổ đều tận diệt.

Thế rồi Mara, chính là Thần chết, đã nghĩ “Vajira biết ta rồi”, nó buồn rầu và biến mất.

PUNNIKA

Punnika là con gái của một nô lệ và bản thân nàng cũng là nô lệ, và là đứa trẻ thứ một trăm sinh ra trong gia đình Anthapindika, một nữ cư sĩ giàu có của Đức Phật, người đã mua khu rừng Jeta để làm một trong các tu viện thời Phật giáo nguyên thủy.

Ban đầu, từ *dasa* (văn chương là “phi-Aryan”) được dùng để đối nghịch với người không phải Aryan đã được bình đẳng với người Dravidian và những người tiền Aryan nói tiếng Mundra. Theo người chinh phục Aryan thì từ *dasa* mang nghĩa “nô lệ”, “kẻ hầu”, hay bất kỳ thành viên nào của *sudra* (hạ đẳng) - đẳng cấp thấp nhất. Vì người chinh phục Aryan tràn khắp vùng phía Đông Ấn Độ, ngày càng nhiều dân bản xứ, những người trước đó sống hiền hòa như các thị dân nghèo hay tá điền, trở thành lao động có sẵn. Những người này được sở hữu bằng nhiều cách như người ta sở hữu gia súc.

Người “Proto-Davidian” của vùng Tây Ấn Độ đã sống như thị dân nghèo và tá điền, không phải là chiến binh, đã bị bản cùng hóa rơi vào tình trạng nô lệ hơn là các bộ tộc sống ở khu rừng của thung lũng Ganges. Nagas là những người rừng có kế sinh nhai đi thu lượm thực phẩm. Họ rất khó bị chinh phục hay bản cùng hóa để bị làm nô lệ vì môi trường sống trong rừng che chở và bảo vệ họ. Trong khi sự phân biệt

đẳng cấp, kể cả phân biệt *sudra* (đẳng cấp thấp) đã có trong cư dân lưu vực Ấn Độ nhiều thế kỷ trước, thì đẳng cấp không bắt đầu xuất hiện ở thung lũng Ganges cho tới thế kỷ thứ V trước CN.

Một vài bộ tộc Aryan chinh phục sang hướng Đông đã tiếp tục hoạt động không có hệ thống đẳng cấp, trong khi các bộ tộc khác chỉ là đẳng cấp *sudra*, phân biệt người tự do với kẻ nô lệ. *Dasa* hay *sudra* không bị mua và bán, mặc dù đó không phải là quan điểm đạo đức chống lại thói xấu của tình trạng nô lệ, mà là vì quan hệ sở hữu riêng chưa phát triển đến mức độ phức tạp này. Chế độ chiếm hữu động sản nô lệ được biết đến ở châu Âu và Hoa kỳ chưa bao giờ phát triển ở Ấn Độ.

Trong cuộc đời Đức Phật ở vùng Ganges, những nhà giàu như Anathapindika có vô số nô lệ, trong văn học Pāli sở hữu nô lệ là chủ đề của nhiều chuyện kể về lòng tốt và sự hung bạo. Các nô lệ nữ trong nhà như Punnika phải làm bốn phận của người hầu kẻ hạ như xay lúa, giã gạo, kéo nước và đi chợ. Một vài nô lệ làm nạng hầu trong phòng kín cho đàn ông giàu có. Những người khác làm trò mua vui, bị giết khi ca hát, nhảy múa.

Công việc của Punnika là lấy nước và nạng đã đạt được giai đoạn đầu của mình trên con đường Phật giáo khi còn là một nô lệ. Điều này đã xảy ra khi nạng được nghe bài thuyết giáo của Đức Phật tên là “Con đường của sự tử”. Nhờ dựa vào sự sáng suốt của mình mà Punnika đã có niềm tin thách thức Udakassuddhika, người Bà la môn. Ông tin vào hiệu quả của phép rửa tội bằng nước là niềm tin chung của người Bà la môn.

Sau đó, Punnika đến gần Đức Phật thưa rằng nạng muốn trở thành một môn đồ của Ngài. Mặc dầu Ngài định đi Savatthi, nạng đã cầu xin Ngài hoãn chuyến đi lại để giúp nạng đạt được mục đích của mình. Là một nô lệ, Punnika không được phép nhận vào hội chúng tỳ kheo ni. Nạng muốn là người đầu tiên được trả tự do. Điều này đến tai Anathapindika (Cấp Cô Độc), và ông đã không chỉ trả lại tự do cho nạng mà còn nhận nạng làm con gái nuôi của ông. Từ ba ví dụ này, thứ nhất liên quan đến người Bà la môn Udakasuddhika, thứ hai là Đức Phật và cuối cùng là Anathapindika (Cấp Cô Độc), chúng ta cảm giác rằng Punnika là một phụ nữ có khả năng thuyết phục những người có chủ quyền giúp đỡ sự nghiệp của nạng. Việc làm sáng tỏ niềm tin của mình cho phép nạng đạt được tự do để được thọ giáo hoàn toàn và cuối cùng đạt chứng quả A-la-hán.

[Punnika:]

Ta là người lấy nước,
Xuống dòng lạnh mùa đông,
Ta sợ bị trừng phạt,
Lời mắng của các bà.

Hỡi này Bà la môn,
Vì ai người sợ hãi?
Luôn phải xuống dòng sông,
Tay chân run cầm cập,
Rét lạnh quá độ vậy?

[Udakasuddhika:]

Vì sao nàng lại biết?
Hỡi này Punnika,
Ta đang làm điều thiện,
Bất kể trẻ hay già,
Đã làm điều xấu xa,
Được rửa tội bằng nước.

[Punnika:]

Ai nói với người vậy?
Kẻ mù dắt người ngu,
Người ta nhờ rẫy nước,
Được giải thoát chương nghiệp.

Tất cả mọi ếch, rùa,
Đều được lên thiên đàng,
Rắn nước cùng cá sấu,
Và các loài thủy vật.

Kẻ mổ bò, giết heo,
Kẻ đánh cá, bẫy thú,
Những tên tội đồ khác,
Kẻ cướp và đao phủ,
Tất cả nhờ rẫy nước,
Có thể thoát ác nghiệp

Nếu nước dòng sông này,
Có thể cuốn trôi thoát,
Ác nghiệp xưa người làm,
Chúng cũng cuốn trôi thoát,
Các thiện nghiệp người trồng,
Khiến người thành rỗng không.

Đừng phạm điều chi sợ,
Đẩy người xuống dòng sông,
Dừng lại, Bà la môn!
Đừng làm da lạnh cóng!

[Udakasuddhika:]

Ta đã theo tà đạo,
Nàng hướng ta Thánh đạo,
Thưa nàng ta xin tặng,
Áo choàng thấm nước đây.

[Punnika:]

Người giữ áo choàng lại,
Ta không muốn nhận đâu,
Nếu người sợ khổ đau,
Nếu người không muốn khổ.
Hãy chớ làm điều xấu,
Công khai hay kín đáo,
Nếu người vẫn cứ làm,
Vướng vào nhiều nghiệp chướng.

Người không thoát khổ đau,
Dẫu muốn vùng bỏ chạy,
Nếu người sợ khổ đau,
Không ưa thích đau khổ.

Hãy quy y cửa Phật,
Quy y Pháp và Tăng,
Hãy chấp nhận giới luật,
Đó sẽ là nghiệp thiện.

[Udakasuddhika:]

Ta đến quy y Phật,
Quy y Pháp và Tăng,
Ta chấp nhận giới luật,
Ta sẽ được nghiệp thiện.

Trước ta là bà con,
Với tộc họ Phạm Thiên,
Nay ta là Phạm chí,
Chân thật và tự nhiên,
Ta đã chứng ba minh,
Có đủ trí Vệ đà,
An ổn đến với ta,
Tâm tư được gột sạch.

SUBHA

Subha nghĩa là “sáng chói”, “chiếu sáng” hay “đẹp”. Nàng là người đàn bà đẹp đầy ấn tượng, xuất thân từ một gia đình Bà la môn lỗi lạc ở Rajagala. Không đi lấy chồng, nàng trở thành ni cô ở Pajāpati và thường thích đi dạo một mình trong rừng.

Để giữ gìn truyền thống của các nhà xuất gia đi du hành, lời dạy của Đức Phật đã nhấn mạnh niềm khát khao sống riêng của “người đi du hành một mình như con tê giác”. Điều thứ ba trong bốn phép *nisayas*, những chỉ dẫn quan trọng nhất về cách sống tu hành Phật giáo là ngồi tu dưới gốc cây. Một môi trường như vậy được coi là lý tưởng cho thiền quán. Tuy vậy, trong trường hợp của các tỳ kheo ni thì phép thứ 3 này bị bỏ, sau khi tỳ kheo ni vào rừng. *Cullavagga* nói: “Bây giờ là lúc, các tỳ kheo ni ngồi trong rừng bị những đản ông phóng đảng hăm hiếp họ. Họ kể lại điều này với Đức Thế Tôn. [Ngài dạy:] “Một tỳ kheo ni không thích hợp với cuộc sống trong rừng”. Từ này về sau, các tỳ kheo ni Phật giáo không còn được phép ngồi dưới gốc cây hay đi vào làng một mình, đi chơi hay tắm ở những chỗ có đàn ông hay kỹ nữ lâu xanh tắm”.

Các hoàn cảnh trong kệ ngôn Trưởng lão Ni Subha gợi ý rằng trải nghiệm của nàng xảy ra trước khi có những quy định hạn chế này. Subha vào rừng đi dạo và tu thiền quán, theo trường hợp kệ ngôn này, nàng đã đương đầu với một kẻ lạ muốn làm tình với nàng. Mặc dù đây là tình huống có thể rất kinh hãi, nhưng sự tiếp xúc của họ mang tính khôi hài, bị cường điệu hóa bởi độ dài và sự trau chuốt trong lời đối thoại của họ. Kẻ mắc tội hiếp dâm này, người mà chúng ta cảm thấy phải trẻ hơn, trong áp lực của tình huống, đã phô bày sự tưởng tượng hoang đại và khả năng nói rất nhanh. Còn Subha, nhân dịp này, nếu không phải để tích cực cải đạo, thì cũng thể hiện trí tuệ của nàng.

Sự cương quyết đối đầu của họ hoàn toàn không được mong đợi. Nếu, theo chúng ta, cuộc đấu trí của họ dường như khôi hài vì sự trau chuốt lời nói của họ. Subha nhận thức tình hình theo cách khác. Nàng bị rơi vào tình huống hiểm nguy hoặc nàng không định làm cái hành động đã làm là móc mắt mình ra. Hành động của nàng có thể được giải thích theo vài cách.

Rõ ràng, Subha không thấy thích làm tình với người đàn ông này. Nàng đã thể hiện khả năng vượt qua tình trạng dễ bị tổn thương thân thể. Có “con mắt bên trong” Subha không gắn vào con mắt bên ngoài. Ở mức độ khác, hành động của Subha có thể được xem là cử chỉ quyết liệt nhằm làm cho tên hiếp dâm tự nhận thức bản thân mình. Cách giải thích như vậy có trong lĩnh vực hiện thực chủ nghĩa, nhưng kệ ngôn lại gợi ra cách giải thích mang tính tâm lý học hay thần thoại hoang tưởng.

Hành động của Subha tự chọc mù mắt mình một phần gợi nhắc chuyện thần thoại Oedipus. Oedipus đã sống bên ngoài số phận mình, hấn giết cha rồi cưới mẹ đẻ - đâm mù cả hai con mắt mình. Liệu có thần thoại song song với trải nghiệm của Subha không? Trong chừng mực cả hai đều gắn tình dục con người và khả năng thị lực, có lẽ chúng ta có thể trả lời là có. Từ quan điểm như vậy, cái nhìn một nửa của Subha có thể được giải thích như sự mù lòa với ý tưởng cơn cảm xúc mạnh này là toàn bộ khía cạnh của trải nghiệm một con người. Những Phật tử trung thành với Therivadin có thể giải thích điều này theo cách khác. Subha và kẻ đó có thể gắn kết không phải tình dục với cái nhìn, mà là sự hi sinh và trí tuệ, và có thể nhận xét việc Đức Phật khôi phục con mắt cho Subha như một phép màu kỳ diệu phép màu hiếm khi Ngài dùng để chữa bệnh. Hơn nữa, một người như vậy có thể khước từ quan điểm cho rằng cơn cảm xúc mạnh có thể là hành vi trải nghiệm chứng quả A-la-hán. Được đặt chứng ngộ A-la-hán vào lúc nàng độ trí, Subha đã loại trừ mọi nỗi ám ảnh của tâm, cái chủ đạo trong cơn cảm xúc mạnh.

Tỳ kheo ni Subha đi dạo trong rừng Jivakanba đáng yêu khi có một tên đàn ông dâm dăng (gã ăn chơi) ngăn nàng lại. Nàng nói:

[Subha:

Ta làm gì sai quấy?
Sao người chặn đường ta?
Tôn Sư dạy ta kỹ,
Giữ kỷ luật nghiêm minh,
Ni sư phải giữ mình,
Trắng trinh và nguyên vẹn,
Sao cản đường ta vậy?

Tâm người không kiềm chế,
Cơn xáo động trào dâng,
Còn Tâm ta thanh thản,
Giải thoát mọi dục tình,
Sao chặn đường ta vậy?

[Gã ăn chơi:]

Nàng trẻ đẹp, trắng trinh,
Sao xuất gia uổng phí?
Hãy quẳng áo tu vàng,
Nào cùng ta hưởng lạc,
Rừng cây đầy hoa đẹp,
Phấn hoa thơm ngào ngạt,
Mùa xuân mới bắt đầu.

Nào hưởng cảnh cây rừng ,
Đang đâm chồi này lộc,
Gió gọi mời, cảnh lắc,
Làm sao nàng vui được,
Một mình trong rừng xanh?
Nếu thiếu bạn đồng hành.
Rừng hoang vu khủng khiếp,
Đầy thú dại dã man,
Bị đánh thức kinh hoàng,
Voi cái kia động đực.

Như búp bê vàng chói,
Nữ thủy thần Cittāla,
Nàng độc nhất vô nhị,
Vớ xiêm y rực rỡ,
Lụa musolin Kasi.

Sống với ta trong rừng,
Nàng sẽ được thỏa thích,
Vì ta yêu nàng nhất,
Đôi mắt nàng dịu hiền.
Ta làm cho nàng sướng,
Cùng sống trong tòa nhà,
Nhiều tỳ thiếp hầu hạ.

Nàng đắp lụa Kasi,
Đeo hoa, đồ trang sức,
Váy nàng dệt bằng vàng,
Ngọc báu, nhiều đá quý,
Hãy nằm lên giường gỗ,
Dù che, trải nệm bông,
Như búp sen xanh đẹp,
Hái từ hồ nước lên,
Phục vụ nữ phi nhân,
Đến già nàng vẫn sống,
Trong hạnh phúc vô ngần.

[Subha:]

Thân mỏng này đã chết,
Chôn trong mộ thối tha,
Giá trị gì người thấy?
Khi chăm chăm nhìn ta.
Người thực là mất trí!

[Gã ăn chơi:]

Mắt nàng tựa mắt nai,
Mắt Kiên đà trong núi,
Mắt nàng kích dục ta,
Như chồi sen xanh biếc,
Đẹp, sáng chiếu ánh vàng,
Lòng ta sôi dục lạc,
Dù cho nàng bỏ đi,
Ta vẫn nhớ hàng mi,
Với cái nhìn trong vắt,
Ôi đôi mắt yêu kiều!

[Subha:]

Ngươi đâm vào tà đạo,
Gheo nguyệt và trêu hoa,
Núi Meru ngươi vượt,
Tìm con của Đức Phật.

Ta chẳng gì ham muốn,
Trên cõi đời, cõi thiên,
Ta – gốc cây bị chặt,
Bởi thánh Đạo diệt tiêu,
Như tàn lửa tro hồng,
Như bát độc dưng trong,
Ta không thềm đề ý,
Xem điều gì ngóng trông.

Quan điểm ngươi tà kiến,
Ngươi như kẻ mù lò,à,
Theo đuổi cái hư không,
Ảo tưởng đầy trước mặt,
Như cây vàng trong mơ,
Múa rối giữa đám đông,
Con mắt - viên bi nhỏ,
Đặt trong cái hố sâu,
Như sỏi tắm bóng nước,
Bắn tia giọt lệ trong.

Rồi thì người phụ nữ kiều diễm đó, với tâm không chấp trước, móc một con mắt mình ra: “Đây, hãy cầm lấy con mắt này đi!”. Nàng nói và đưa cho hắn. Ngay lập tức, con tham dục của hắn bị diệt và hắn xin lỗi nàng:

Này hỡi phạm hạnh ni,
Hãy giữ thân nguyên vẹn,
Mong sẽ không xảy ra,
Điều chi chống lại nàng,
Ta như ôm lửa hồng,
Hay ngoạm phải rắn độc,
Mong nàng được yên ổn,
Hãy tha thứ cho ta.

Nói rồi hần bỏ đi, còn nàng đến gặp Đức Phật tối linh. Khi nhìn thấy Ngài, con mắt của nàng được khôi phục nguyên vẹn.

SUNDARI

Tôi để dành kệ ngôn Trưởng lão Ni Sundari sau cùng, mặc dầu nó là thuộc về Sundari, nhưng nó cũng như thuộc về một trong bảy người nói khác, như một tỳ kheo ni đã giác ngộ Vasitthi, như mẹ của Sundari (khuyết danh), Thầy của Sundari (khuyết danh), hoặc cha của Sundari là Sujata, tất cả đều nói ra những dòng thơ đầy ý nghĩa. Chứa đựng nhiều tính cách, kệ ngôn này thực sự là một kịch bản chưa hoàn chỉnh. Và chỉ khi, ngồi xem buổi diễn kịch bằng tiếng nước ngoài như vở Opera hay vở Nob của Nhật bản, người ta muốn có bản liệt kê các tính cách nhân vật và trích yếu vở kịch để hiểu được cái gì sẽ diễn ra, nên người ta cũng cần một cái như vậy trong kệ ngôn kịch này. Và đó là:

(Các tính cách để nhân vật xuất hiện)

Sujata (cha của Sundari, một người Bà la môn)
Vasitthi (vị tỳ kheo ni đã được giác ngộ)
Mẹ của Sundari
Người đánh xe ngựa (phục vụ cho cha của Sundari)
Sundari (một phụ nữ trẻ)
Thầy của Sundari
Một khán giả đến từ Savatthi
Đức Phật (Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta)

VỞ KỊCH

Câu chuyện bắt đầu bằng nhân vật người cha của Sundari, một Bà la môn tên Sujata bị kiệt sức vì đau buồn bởi cái chết của đứa con trai mình. Đang đi lang thang, ông ta gặp tỳ kheo ni Vasitthi, người nổi tiếng với nỗi đau buồn vì mất bảy đứa con, dạy cho Sujata cách chấm dứt đau khổ bằng Phật Pháp của Đức Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta, và chỉ trong vòng ba đêm ông ta đã đạt được Niết Bàn. Người đánh xe ngựa của

Sujata, đi theo ông, được sai quay lại nhà để báo tin cho bà vợ của Sujata biết là ông đã từ bỏ cõi trần tục để xuất gia.

Tại nhà của người Bà la môn, khi nghe tin tốt lành về chồng mình, bà vợ Sujata muốn thưởng cho người đánh xe ngựa về công lao phục vụ của hắn, nhưng hắn cũng quyết định xuất gia và chấp nhận không lấy tiền công.

Sang cảnh tiếp theo, mẹ của Sundari nói với nàng về quyết định của Sujata. Với cái chết của em trai mình, giờ đây Sundari là người được thừa kế tài sản của gia đình. Nhưng nàng lại muốn theo con đường của cha bằng cách xuất gia và bắt đầu học Phật Pháp của Đức Phật. Mẹ nàng không cản trở nguyện vọng của cô con gái.

Cảnh tiếp theo là một thời gian sau, Sundari học Phật Pháp với một Trưởng lão Ni ở Benares, người mà nàng kính trọng như một phụ nữ vĩ đại và là người bạn tinh thần. Cuối cùng, giờ đây Sundari đã thực sự đạt được ước vọng trong tâm của nàng là chứng được quả Niết Bàn, và nàng muốn được tuyên bố đã đạt chứng ngộ này trước chính Đức Cồ Đàm. Vị thầy của nàng khuyến khích nàng đến gặp Đức Phật khi Ngài đang ở Savatthi.

Cảnh cuối cùng mở ra với một khán giả đến từ Savatthi để loan báo tin Sundari đã tới. Người phụ nữ trẻ Sundari tự hào giới thiệu sự chứng đạt của mình và Đức Phật đã chào đón và thừa nhận sự chứng đắc của nàng.

Kệ ngôn Trưởng lão Ni Sundari đọc đáo bởi một số lý do. Đây là ví dụ duy nhất trong kinh Therīgāthā nói về nỗi đau khổ của người cha mất đứa con trai, tuy vậy, nó là sự đối trọng cho nhiều ví dụ khác nói về nỗi đau của những bà mẹ. Trong lời đối thoại đầu tiên, hội thoại giữa Sundari và Vasitthi là một ví dụ hiếm có nói về người đàn ông Bà la môn đi tìm lời an ủi, tư vấn từ một phụ nữ. Kệ ngôn của Sundari cũng là kệ ngôn đặc biệt và được nâng lên trong đối thoại đáng yêu và kết thúc ở chỗ Sundari loan báo rằng nàng là người con gái của Đức Phật: “Đứa con thực sự của Ngài, sinh ra từ miệng Ngài”. Như vậy thì nàng đã hoàn toàn thuộc về những người được công nhận thuộc hàng giác ngộ và đã hoàn toàn được tự do.

[Sujata:]

Hỡi nữ nhân kính mến!
Các con nàng đã chết,
Trên đất hải hùng này,
Thần chết ăn nghiến chúng
Nàng đau khổ đêm ngày,
Đã không đứng vững nổi.

Này Vāsetthī hỡi,
Chính vì lý do gì?

Nàng không đau khổ nữa?
Khi mất bảy đứa con?

[Vāsetthī:]

Ôi hỡi Bà la môn,
Trong quá khứ đau buồn,
Cả trăm con trai ta,
Cùng bà con thân thích,
Của người và của ta,
Bị Tử thần ăn gọn.
Nay ta biết đường thoát,
Tránh được tử và sanh,
Khô đau không khóc than,
Ta vẫn là ta đó.

[Sujata:]

Hỡi nàng Vasetthi,
Thốt ra lời vi diệu,
Nàng thông hiểu Pháp chi
Nói được lời như vậy?

[Vāsetthī:]

Hỡi này, Bà la môn,
Bậc Chánh Đẳng Giác Ngộ
Gần thành Mathila,
Dạy ta giáo pháp ấy,
Để đau khổ lùi xa.

Này hỡi Bà la môn,
Ta nghe La hán ấy,
Thuyết pháp không sanh y,
Ở đây nhờ hiểu rõ,
Ta biết Pháp vi diệu,
Sầu vì con quét sạch.

[Sujata:]

Ta sẽ đi ngay đến,
Thành phố Mathila,
Mong bậc Thế Tôn ấy,
Sẽ giải thoát cho ta.

[Người dẫn chuyện:]

Bà la môn gặp Phật,

Bạc Giải thoát hoàn toàn,
Bạc Mâu ni, vượt khổ,
Giảng Pháp cho vị ấy.

Đau khổ thuyết, khởi sanh,
Nguyên nhân của đau khổ,
Để chấm dứt khổ đau,
Chính Chánh đạo tám ngành,
Là đường lẳng dịu khổ.

Hiểu Pháp vi diệu đó,
Hoan hỷ chọn xuất gia,
Chỉ trong ba đêm liền,
Sujata chạm ba mình.

[Sujata:]

Nào hỡi người đánh xe,
Hãy đem xe về nhà,
Chúc nữ Bà la môn,
Vợ ta khỏe, không bệnh,
Và nói: ta phạm chí,
Nay đã xuất gia rồi.

[Người dẫn chuyện:]

Chỉ sau ba đêm ngày,
Sujata đã đạt,
Ba điều mình đó rồi.

[Mẹ của Sundari:]

Này hỡi người đánh xe,
Nghe tin lành phạm chí,
Xuất gia đạt ba mình,
Ta cho người xe, ngựa,
Cùng với ngàn tiền vàng,
Bát đầy làm phần thưởng.

[Người đánh xe ngựa:]

Kính thưa nữ chủ nhân,
Xin giữ lại xe, ngựa,
Cả ngàn đồng vàng nữa,
Vì tôi cũng xuất gia,
Theo Bạc tuệ tối thắng.

[Mẹ của Sundari:]

Này hỡi Sundari,
Cha con đã xuất gia,
Bỏ lại voi, bò, ngựa,
Cùng châu báu, vàng ròng,
Cả gia tài giàu có,
Hãy thụ hưởng giàu sang,
Giờ con là thừa kế.

[Sundari:]

Cha con đã xuất gia,
Đã từ bỏ tất cả,
Voi, ngựa bò, châu báu,
Con cũng xin xuất gia,
Vì đau khổ mất em.

[Mẹ của Sundari:]

Này hỡi Sundari,
Nếu con đã ước nguyện,
Để tâm con phát triển,
Được viên mãn tựu thành,
Muốn sống bằng vật thực,
Tích lũy bằng khát thí,
Y áo được tạo thành,
Bằng vải rách lượm lặt,
Hãy gắng chịu cực,
Khiến lậu hoặc đoạn tận,
Trong đời của kiếp sau.

[Sundari và Thầy của mình:]

Kính thưa Trưởng lão Ni,
Con đã học, tu tập,
Thiên nhân thanh tịnh rồi,
Con biết rõ tiền kiếp,
Nơi con sống trước kia.

Nhờ Ni sư con được,
Ôi bạn lành của con,
Bạc sáng chói kiêu diễm,
Vẻ đẹp chúng tăng ni,
Ba minh con đã đạt,
Lời Phật dạy làm xong.

Hỡi Ni sư vĩ đại,
Cho con đến Xá vệ,
Con sẽ rống vang lên,
Tiếng gầm của Sư tử,
Trước Phật Đại thù thắng,
Bạc Giác ngộ của con.

[Thầy của Sundari:]

Này hỡi Sundari,
Hãy ngắm nhìn Đạo Sư,
Nước da màu vàng óng,
Như vàng ròng chói sáng,
Bạc Chánh Đẳng Chánh Giác,
Không điều chi sợ hãi,
Điều phục tâm chúng ta.

[Một khán giả:]

Kìa Sundari tới,
Đức Phật đã thấy nàng,
Lòng tham không hề lụy,
Giải thoát không sanh y,
Làm xong việc phải làm,
Không còn các lậu hoặc.

[Suandari nói với Đức Phật:]

Từ thành Ba la nại,
Con đã bước ra đi,
Con là Sundari,
Con chính đệ tử Ngài,
Xin đánh lễ chân Ngài.

Ôi Đức Phật vĩ đại,
Con là con gái Ngài,
Đứa trẻ thực của Ngài,
Sinh ra từ miệng Ngài,
Tâm thoát mọi lậu hoặc,
Nhiệm vụ con làm xong.

[Đức Phật:]

Hiền nữ, ta chào mừng,
Con tự đến đánh lễ,
Thoát khỏi mọi tham dục,
Tâm không còn lậu hoặc,

Nhiệm vụ con hoàn thành.

Chương XII - Lời bạt

Di sản của *Những nữ Phật tử đầu tiên*

Tại sao mãi 2.500 năm sau chúng ta mới quan tâm đến những nữ Phật tử đầu tiên? Cái gì là di sản từ cuộc đời và kệ ngôn của họ? Có thể có một số câu trả lời.

Thứ nhất, trong thời đại khi mà toàn cầu đang vội vã chạy đua theo mua và bán, khi mà các cửa hàng cửa hiệu thay thế cho gốc cây, chùa chiền và nhà thờ là nơi ngồi thiền và cầu khẩn, nơi sự xuất hiện của phụ nữ với nỗi lo âu trước tiên của họ, chúng ta bị sốc bởi các Trưởng lão Ni Therīgāthā, những người đã đi theo một con đường khác hẳn. Phụ nữ chúng ta, những người có số phận may mắn được sống trong các tòa lâu đài hay nơi ở sang trọng, nhưng thậm chí cũng đều biết rằng trong mọi phồn vinh đều có khổ đau (dukkha). Cũng giống như Siddhartha Gautama (Sĩ Đạt Ta Cồ Đàm) và các Trưởng lão Ni Therīgāthā, chúng ta tự hỏi mình liệu có kiếp sống sau mình họa cho chủ nghĩa duy vật không? Liệu có cách nào khắc phục sự đón đau này không?

Di sản thứ nhất từ cuộc đời và các kệ ngôn Therīgāthā là minh chứng rõ ràng rằng thân xác chúng ta, xe ô tô, thẻ tín dụng và tiền trả các khoản vay không phải là tất cả những gì chúng ta đã làm ra. Còn có một con đường khác, con đường không đơn giản chỉ là đi theo nó, đã được cùng tạo ra khi những con người thuộc truyền thống vĩ đại của tôn giáo này ra đời.

Thứ hai, những phụ nữ này không chỉ từ bỏ cuộc sống vật chất, họ đã đi theo một nguyên tắc tinh thần. Mặc dầu cuộc đời họ có nhiều hình thái, những phụ nữ Therīgāthā đã sẻ chia một đặc tính quan trọng. Qua kinh nghiệm cá nhân trực tiếp của mình, từng người trong họ đã thể hiện được chân lý trong câu nói “Hãy nhìn vào bên trong, mi sẽ thấy Đức Phật”, và các kệ ngôn của họ là hồ sơ và cách thể hiện điều này. Di sản thứ hai của các nữ Phật tử đầu tiên chính là thành quả tinh thần không thể tranh cãi được.

Thứ ba là di sản về lối sống giản đơn của họ. Giống như các tăng sư, những ni sư này cũng sống bằng bảy nhu thiết yếu và ăn một bữa hằng ngày. Do thực tiễn khắc khổ hơn của thời đó, lối sống của họ không được coi là khổ hạnh, mà là sự trung gian giữa “thối ham mê” và sự “khổ hạnh”. Tuy nhiên, điều này đã và đang là lối sống khác hẳn cách sống mà nhiều phụ nữ phương Tây cho là như vậy. Mô hình đưa ra bởi các nữ Phật tử đầu tiên và tuân theo một cách trung thành ở các nước Phật giáo Theravadin cho tới ngày nay là mô hình của “sự bền vững”. Trong kỷ nguyên đó, sự giản đơn được lựa chọn bởi nó dẫn đến sự phát triển tinh thần. Dầu cho vẫn đúng với ngày hôm nay, ví dụ về lối sống giản đơn của các nữ Phật tử đầu tiên có sự thích hợp đặc biệt trong thời đại hiện nay, khi mà chúng ta đang hủy hoại trái đất bằng cách tiêu thụ thô bạo của mình. Tôi không gợi ý rằng chúng ta cần sống bằng nhu cầu thiết yếu hay chỉ ăn mỗi bữa hằng ngày, nhưng chúng ta có thể được lợi lạc vô cùng từ thái độ giản đơn của họ và áp dụng cái mà chúng ta đang thực sự cần để cứu sống chính bản thân mình và ngôi nhà toàn cầu của chúng ta.

Chính từ lời nói của Đức Phật khi nhập diệt Niết Bàn “Hãy thấp đầu cho chính mình”, ý tưởng được thực hiện bởi Phật pháp từ thời Phật giáo nguyên thủy về “cái vô kiến” (no views) đã được bàn ở chương 9, Phật pháp này đã gợi ý rằng chúng ta không nên bám chặt vào một học thuyết cụ thể, niềm tin, ý thức hệ hay một hình thái nào. Với tinh thần đó, cần nhận thấy rằng hội chúng tỳ kheo ni ban đầu, mặc dầu về vị trí họ khác hẳn với những phụ nữ có quan hệ xã hội, đã bị thành kiến về giới tính trong nhiều phương diện. Các luật lệ của họ bị phân biệt đối xử và cản trở rất lớn sự tiến bộ của phụ nữ. Bởi vì phụ nữ và nam giới tiếp tục duy trì Phật giáo ngày nay, đặc biệt là những người phương Tây vẫn bám chặt cái tập quán khác hẳn nền văn hóa riêng của chúng ta, chúng ta cần quan tâm không chỉ khoan dung sự phân biệt đối xử trong các thiết chế Phật giáo mà chúng ta đang liên kết, cũng không phải duy trì sự phân biệt đối xử như những cấu trúc mới được nghĩ ra. Trong khi chúng ta phải hoan nghênh cả những nỗ lực tái tạo một trật tự mới cho các ni sư thông qua nghi lễ thọ giới đầy đủ, và những nhiệt tình, năng lượng được trút vào các tạp chí, trang sách hay các hội nghị phụ nữ Phật giáo trong suốt hai thập kỷ qua, chúng ta không được để mất đi cách nhìn nhận các sự kiện này. Các hình thái cũ đã không còn duy trì phụ nữ theo chiều hướng lâu dài (long haul), hội chúng tỳ kheo ni bikkhuni của Theravadin đã bị chết, không có sự thay đổi đáng kể, nó sẽ không duy trì chúng ta ngày nay. Các quy tắc phân biệt đối xử, tôn ti trật tự xã hội, sự khai thác phụ nữ bởi cái gọi là người thầy độc thân và/hoặc giải thoát, đời sống tu viện đã loại bỏ phụ nữ và trẻ em, mà các cấu trúc thiết chế ngột ngạt khác giống như vậy phải được chuyển sang các hình thái mới hỗ trợ sự tham gia đầy đủ của phụ nữ và cơ hội thực hiện toàn bộ ước mơ của họ. Điều đó không phải là phụ nữ không thể vượt qua các cản trở thiết chế này. Các Trưởng lão Ni Therīgāthā và những thành công của hội chúng tỳ kheo ni ngày nay đã chứng minh cho điều này. Chúng ta cần phải nghĩ cho chính mình.

Di sản thứ tư là chủ quyền tinh thần phụ nữ, quyền được lãnh đạo, dạy học, xuất bản, giữ bất kỳ hay toàn bộ mọi vị trí trong các thiết chế để kiểm soát thân xác, trí tuệ, tinh thần của bản thân mình và tất cả những gì chúng ta tạo ra. Quyền tinh thần không đơn giản là vấn đề cá nhân mà nó gắn liền với các cấu trúc xã hội. Các cấu trúc xã hội thế kỷ thứ VI ở Ấn Độ là nơi phần nào hỗ trợ cho phụ nữ phát triển tinh thần. Tuy nhiên trong các thế kỷ tiếp theo những cấu trúc xã hội như thế lại sa vào mẫu hình cứng nhắc và tôn ti trật tự làm giảm bớt và thực sự tắc nghẽn khả năng phụ nữ tự thể hiện bản thân.

Cấu trúc nào chúng ta cần phải đi tìm? Trưởng lão Ni kệ ngôn Abhirūpa-Nandā cung cấp cho chúng ta một đầu mối. Kệ ngôn này gợi nhắc cho chúng ta về:

Hãy từ bỏ xu thế,
Hãy xét đoán bản thân,
Người trên và kẻ dưới,
Bình đẳng với mọi người.

Kệ ngôn này gợi ý rằng chúng ta trước hết phải có thái độ đúng đối với chính bản thân mình, không phân biệt ta với người khác. Nếu chúng ta áp dụng ý tưởng này vào các cấu trúc xã hội thì chúng ta không đi tìm những thiết chế nổi trội của đàn ông, và bây giờ phụ nữ trở nên chiếm ưu thế. Riane Eisler chỉ ra một cách có thể là:

“Khi tổ tiên chúng ta bắt đầu đặt câu hỏi từ bên ngoài (Chúng ta đã ở đâu trước khi sinh ra và sẽ về đâu sau khi chết đi?) thì các cụ đã nhận xét rằng cuộc đời xuất hiện từ thân xác phụ nữ. Các cụ rất tự nhiên hình dung rằng vũ trụ như một người mẹ toàn năng mà từ trong lòng mẹ toàn bộ cuộc đời được sinh ra và quay trở về đó như chu trình của đời sống thực vật, nó quay trở về sau khi chết đi để được tái sinh ra. Khi bằng chứng đầu tiên của các xã hội như vậy được phát hiện vào thế kỷ XIX, nó kết luận rằng đó là “hệ mẫu quyền”. Vậy khi bằng chứng đó dường như không hỗ trợ cho kết luận này, nó trở thành thói quen cho rằng xã hội loài người nổi trội bởi đàn ông. Nhưng nếu chúng ta thoát ra khỏi mô hình phổ biến của hiện thực [trong Phật giáo người ta nói “giải thoát khỏi tư tưởng nhị nguyên”] thì hiển nhiên có một lựa chọn lô gic khác là có thể có những xã hội mà trong đó sự khác biệt không nhất thiết bình đẳng với cái thấp kém hơn hay ưu việt hơn”.

Mô hình Riane Eisler nhất quán với kệ ngôn Trưởng lão Ni Abhirūpa. Eisler xem xét lại xã hội loài người trên quan điểm tổng thể về giới để xác định hai mô hình cơ bản “Mô hình nổi trội” phân biệt một nửa nhân loại với nửa còn lại, và “mô hình đối tác” mà trong đó “các mối quan hệ xã hội trước hết dựa trên nguyên tắc liên kết chứ không phân loại”.

Eisler đã thừa nhận sự tiến bộ văn hóa của các xã hội phương Tây đi từ mô hình đối tác đến mô hình nổi trội. Nghiên cứu của Marija Gimbutas khẳng định rằng các xã hội châu Âu cổ đại đã cầu mong đáng quyền năng trong vũ trụ nuôi dưỡng và tái sinh cuộc đời bị đứt quãng bởi giống người Ấn-Âu, những thủ lĩnh và chiến binh sùng bái “lưới hái của tử thần”. Các thập kỷ người Arian trải dài suốt tiểu lục địa Ấn Độ, bắt đầu vào khoảng 1500 năm trước CN, và có thể họ là những người đã phá hủy nền văn minh nguyên thủy Ấn Độ. Mặc dầu các dữ liệu có khá sẵn về các xã hội phương Tây minh chứng cho sự dịch chuyển này một cách chi tiết hơn thông qua phân tích quá trình tiến hóa văn hóa phương Tây. Eisler tiếp tục cho rằng “cũng có những chỉ số cho rằng sự chuyển dịch theo hướng từ mô hình đối tác sang mô hình nổi trội đã xảy ra song song ở một số nơi trên thế giới”.

Di sản thứ năm từ cuộc đời và các kệ ngôn Trưởng lão Ni Therīgāthā chính là hồ sơ tư liệu phi-phương Tây vô giá về phụ nữ cổ đại. Đây là một trong những tư liệu lịch sử lâu đời nhất chính phụ nữ viết về phụ nữ. Ngoài ra, đây là tư liệu hỗ trợ giả thuyết cho rằng sự chuyển dịch văn hóa không chỉ xảy ra ở Âu châu cổ đại mà cũng còn ở cả Ấn Độ cổ xưa, sự chuyển dịch quyền lực – chủ quyền tinh thần của phụ nữ sang tình trạng bị tước mất quyền của họ.

Để kết luận, di sản của *Những nữ Phật tử đầu tiên* là cái mà mỗi người phải là ánh sáng cho chính bản thân mình. Điều này không có nghĩa là phải mô phỏng, sử dụng ví dụ của các phụ nữ sáng tạo này để chất vấn mọi vẻ ngoài giả dối của chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa tiêu thụ và gây hấn hung bạo. Mỗi người chúng ta có thể hiện thực hóa cái chân lý cao nhất và chúng ta được yêu cầu phải biểu lộ những chân lý này trong cuộc sống riêng của mình. Nếu chúng ta đi tìm các chân lý này một cách chân thành nhất, thì các Trưởng lão Ni Therīgāthā vẫn còn đang dạy chúng ta cách làm.

Phụ lục - Giới luật của Ni đoàn

Ni đoàn được tổ chức theo mẫu hình của Tăng đoàn, chỉ có các giới luật của Ni đoàn và các quy định là nghiêm khắc hơn. Mục đích của việc quy định nghiêm ngặt hơn này là để giữ gìn bản chất được cho là hay thay đổi của phụ nữ dưới sự kiểm soát và quyền lực cuối cùng trong tay các tỳ kheo.

Đức Phật đã lo ngại về hậu quả của việc cho phép phụ nữ có đặc quyền được thọ giới và cơ hội kiểm soát công việc hằng ngày của Ni đoàn. Ngài sợ rằng việc hình thành một cộng đồng như thế có thể có tác động tiêu cực đến tình trạng lành mạnh của những người đi theo Ngài, không phải nói đến sự tiếp thu dễ dàng của người khác về thông điệp mới của Ngài.

Dự đoán lúc đó về quyết định của Ngài đã nói với Ānanda như sau:

Nếu... phụ nữ không được phép xuất gia tu vô gia cư theo pháp và giới do Tathagata công bố, thì tôn giáo thuần túy... còn được kéo dài. Luật pháp tốt có thể duy trì được 1.000 năm... Nhưng bởi vì... phụ nữ giờ đây đã nhận được sự cho phép đó, tôn giáo thuần túy... sẽ không kéo dài được nữa, luật lệ tốt cũng chỉ đứng vững được 500 năm thôi. Chỉ... khi những nhà có nhiều phụ nữ nhưng ít đàn ông thì dễ bị bọn trộm cướp vi phạm. Vậy thì... với bất kỳ pháp và giới nào mà phụ nữ được phép tu xuất gia vô gia cư, thì tôn giáo đó sẽ không tồn tại lâu. Và khi bệnh nấm mốc sương (nấm mindiu) xuất hiện trên cánh đồng lúa trong điều kiện tốt, cây lúa đó không tiếp tục sống lâu được. Vậy thì dưới pháp và giới nào mà phụ nữ được phép xuất gia tu không nhà thì... tôn giáo đó sẽ không kéo dài được... và vậy thì... đàn ông nên lường trước việc phải xây bờ đắp đập chắn hồ lớn để nước không tràn qua được. Chỉ có vì vậy mà ta đặt ra tám Kinh pháp đặc biệt chủ yếu dành cho *bikkhunī* mà không được phép coi nhẹ trong suốt cuộc đời của họ.

Điều này là cả dự báo lẫn giải thích tại sao Ni đoàn cần phải có giới luật nghiêm khắc. Các điều luật bổ sung có thể được đưa vào một số phạm trù riêng biệt.

Trước hết tám Kinh pháp đặc biệt đó mà việc chấp nhận chúng là điều kiện tiên quyết để họ được thọ giới Mahāpajāpati, rồi sau đó mới thành lập Ni đoàn. Chúng là “đặc biệt” với ý nghĩa chúng độc đáo chỉ dành riêng cho các tỳ kheo ni.

- 1) Một tỳ kheo ni dù là đã tu 100 năm, vẫn phải tôn kính quý gồi đánh lễ và thực hiện mọi bổn phận trước một tăng sư dù mới chỉ thọ giới một ngày.
- 2) Vào mùa lễ hội mưa, một tỳ kheo ni không được đến các nơi không có tăng sư nào.
- 3) Cứ mỗi nửa tuần trăng, một tỳ kheo ni phải chờ đợi hai điều của Tăng đoàn – ngày làm nghi lễ *Uposatha* và lúc các tỳ kheo đến giảng Pháp.
- 4) Sau khi lễ hội mưa chấm dứt, các tỳ kheo ni phải giữ *Pavarana* [sám hối về bất kỳ tội lỗi gì đã mắc phải] trước cả hai hội Tăng đoàn của tỳ kheo và Ni đoàn của tỳ kheo ni, để tôn trọng điều đã thấy, đã nghe và điều còn nghi ngờ.
- 5) Một tỳ kheo ni phạm trọng tội phải chịu kỷ luật *manatta* trước cả hai hội chúng của tỳ kheo và tỳ kheo ni.
- 6) Khi một sa di ni mới đã được giáo huấn hai năm cách giữ sáu giới [năm giới đầu cộng với giới ăn mỗi bữa một ngày trước buổi chiều] thì người đó phải được thọ giới [*Upasampada*] do cả hai hội Tăng đoàn và Ni đoàn tiến hành.
- 7) Tỳ kheo ni không được phép xỉ vả hay lăng mạ một vị tỳ kheo trong bất kỳ hoàn cảnh nào.
- 8) Sự khuyên răn, quở trách của tỳ kheo ni đối với tỳ kheo là bị cấm.

Ngoài tám điều Kinh pháp đặc biệt này, còn có *bhikkhunī-vibhanga*, hay là bộ giới luật (nói một cách văn chương là “phân tích giới tỳ kheo ni”) được soạn theo mẫu của *bhikkhuvibhanga* – bộ giới luật dành cho các tỳ kheo. Đây là một cuốn sách riêng biệt về các quy tắc mà chỉ có các ni sư mới phải tuân theo. Bởi vì bộ quy tắc *bhikkhunī-vibhanga* hiện tại chỉ có 84 điều luật, chúng ta có thể quan tâm tới hình thức này hiện nay như một bản tóm lược của trọn bộ trước kia đầy đủ hơn về các giới luật dành cho tỳ kheo ni. Ngoài 84 giới luật này, các tỳ kheo ni phải có trách nhiệm tuân thủ 277 giới luật tương tự như quy định trong bộ giới luật dành cho các tỳ kheo. Các tỳ kheo chỉ phải giữ cả thảy có 277 giới luật, còn các tỳ kheo ni phải giữ 311 giới luật.

Việc so sánh bộ *bhikkhuvibanga* với bộ *bhikkhnī-vibhanga* ngày nay cho thấy có những điều luật chỉ áp dụng cho hội chúng chúng này mà không áp dụng cho hội chúng chúng kia. Hơn nữa có những giới luật có kèm theo chú thích nói rõ ràng rằng các tỳ kheo thường ít bị phạt hơn so với các tỳ kheo ni. Bởi vậy, chúng ta có thể thấy rằng giới luật dành cho các tỳ kheo ni là cực kỳ khắt khe. Điều mà phụ nữ thời Therīgāthā có thể tu hành và chứng đạt lý tưởng đạo Phật trong bối cảnh nghiêm ngặt và bị giới hạn là một sự tôn kính tinh thần đáng hiển và lòng chân thành của họ.

Các giới luật chỉ là một khía cạnh của việc giáo huấn. Chúng có nguồn gốc khác nhau từ mười điều răn. Mười điều răn này là của Đức chúa Trời ban cho Môi-sê (*một lãnh tụ tôn giáo được coi là người đã chép Kinh Torah, một trong năm cuốn sách đầu tiên của kinh Thánh, Ngũ kinh Moses*, - người dịch). Vinaya, hay các giới luật là các quy tắc giáo huấn, sự sáng tạo nhân gian của Đức Cồ Đàm và những người đi theo Ngài nhằm thúc đẩy cách sống hài hòa cùng nhau và đạt mục đích trung tâm của Niết Bàn. Các quy định của Phật giáo đã không xảy ra bởi vì Đức Cồ Đàm đã ngồi thiền và nghĩ ra chúng, chứ không phải là một nhóm cao tăng nào tụ họp lại và làm ra chúng. Theo sát hơn với sự kiện được xem là mẫu hình pháp lý trong mô hình phương Tây của chúng ta, một bộ giới luật riêng lẻ đã được soạn ra để đáp ứng cho những tội lỗi phạm phải. Toàn bộ tình huống xung quanh những tội lỗi đã phạm, là câu chuyện, quy tắc, các ngoại lệ đối với quy tắc vv... được cam kết bằng hồi tưởng và lưu truyền lại. Con đường tốt nhất để tiếp thu nhanh cách thức cai quản như vậy là phải xem cấu trúc của giới luật riêng lẻ này, chẳng hạn, điều luật 63:

Tại thành Savatthi trong khu rừng kỳ viên (Jeta Grove) ở tu viện của Anathapidika:

Bây giờ vào lúc các tỳ kheo ni đã thọ giới một sa di ni người chưa được giáo huấn đủ hai năm về giữ sáu giới. Đó là những tỳ kheo ni chưa đủ kinh nghiệm; Họ không biết rằng cái gì được phép làm, cái gì không được phép làm. Một vài ni cô bẽn lèn hỏi: “Các ni sư này có thể thọ giới như thế nào cho một sa di ni?”

[Những lời nói truyền từ các ni cô bẽn lèn này qua các tỳ kheo đến tai Đức Phật, và Ngài đã quở trách các vị tỳ kheo đó, rồi Ngài nói với họ] “Này các tỳ kheo, ta cho phép các vị được giáo huấn để các sa di ni được phép giáo huấn giữ sáu giới trong vòng hai năm. Điều này phải như sau: Người sa di ni đó đã tiếp cận một Ni đoàn để dạy cho sa di ni đây cách mặc áo choàng qua một bên vai, quỳ xuống chân các ni sư, ngồi xuống và chấp hai tay đánh lễ các ni sư và nói: “Thưa các vị Tỳ kheo ni, con là... thế này, thế này, vv... là sa di ni dưới sự lãnh đạo của Tỳ kheo ni... vv... Con xin Ni đoàn đồng ý cho phép con được tu tập giữ sáu giới trong vòng hai năm”. Lời đề nghị của sa di ni đó phải được lặp lại ba lần.

“Ni đoàn đó phải được một vị tỳ kheo ni hiểu biết và có kinh nghiệm báo cáo về nguyện vọng của sa di ni đó. Vị tỳ kheo ni này phải nói: “Sa di ni này vv... dưới sự dẫn dắt của tỳ kheo ni ...vv... xin Ni đoàn đồng ý cho tu học giữ sáu giới trong vòng hai năm. Đây là kiến nghị của con. Nếu điều này dường như là đúng, xin giữ im lặng, nếu là không đúng, xin hãy nói cho chúng con biết!”.

“Sau đó sa di ni ấy phải được báo cho biết điều sau: Trong vòng hai năm con phải giữ không sát sinh, con phải không được quan hệ bừa bãi, không nói dối, không uống rượu, con phải giữ không được ăn sai giờ quy định”.

“Bởi vậy, các vị tỳ kheo, hãy để cho các tỳ kheo ni làm theo giới luật riêng của họ. Bất kỳ tỳ kheo ni nào thọ giới cho sadi ni chưa giữ sáu giới đủ hai năm, thì đó là phạm tội phải phạt”.

“Bất kỳ có nghĩa là: vị tỳ kheo ni được nói đến trong trường hợp này”

“Hai năm nghĩa là: hai năm”

“Không được giáo huấn nghĩa là: hoặc là không có sự dẫn dắt hay giáo huấn không liên tục, bị ngắt quãng”

“Phải thọ giới nghĩa là:(Điều luật 61, 2,1).... Và là sự phạm lỗi, làm điều sai đối với một nhóm người hay với một vị nữ sư thầy”

“Không có tội lỗi nghĩa là: nếu vị tỳ kheo ni thọ giáo cho sa di ni đã được giáo huấn giữ sáu giới đủ hai năm, nếu người đó không bị điên cuồng, hay không làm điều sai trái trước”./.

-----o O o-----

Thư Viện Hoa Sen chuyển qua định dạng PDF ngày 4 tháng 7 năm 2017