

Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam
---o0o---

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ



Ebook bởi Nguyên Ngôn Đoàn Thoại
nam84000.org



MỤC LỤC

LỜI GIỚI THIỆU	3
CHƯƠNG I - THỜI NIÊN THIẾU, CUỘC TÂM CẦU, GIÁC NGỘ	9
Bối cảnh và nền chính trị ở bắc ấn thế kỷ thứ sáu trước CN	9
Nguồn gốc thái tử Siddhattha và sự đản sanh của Ngài.....	13
Vấn đề xác định niên đại	15
Kinh thành Kapilavatthu và vị Quốc vương.....	18
Thái tử Siddhattha, vị hoàng nam.....	25
Một kinh thành Ấn Độ cổ đại.....	29
Tế lễ theo kinh điển Vệ Đà.....	33
Phong trào đi tìm giải thoát trong Đạo Giáo	38
Con đường xuất gia của Thái tử Siddhattha.....	47
Nhà khổ hạnh Siddhattha.....	52
Thái tử Siddhattha Gotama thành Phật.....	55
Linh thọ Bồ Đề	60
CHƯƠNG II – THÀNH LẬP GIÁO HỘI VÀ KHỞI ĐẦU HOẰNG PHÁP	63
Những bài thuyết pháp đầu tiên.....	63
Sarnath, địa điểm khảo cổ	68
Phát triển giáo hội.....	70
Chính thống giáo ở Benares đối lập phong trào Sa môn Khất sĩ	73
An cư mùa mưa đầu tiên ở Isipatana.....	80
Trở lại Uruvelà	83
CHƯƠNG III – HAI MƯƠI NĂM ĐẦU TIÊN	87
Công cuộc giáo hóa vua Bimbisàra	87
Tôn giả Sàriputta và Moggallàna trở thành các đệ tử	92
Mùa mưa tại Rājagaha.....	94
Đức Phật về thăm quê hương	96
Trở lại Rājagaha	99
Vua Pasenadi trở thành đệ tử tại gia.....	103
Vua Pasenadi và Vương quốc Kosala	105
Các vũ kỳ an cư tại Rājagaha và Vesālī	109
Thành lập giáo hội Tỳ kheo ni.....	111
Những vấn đề liên hệ đến Kosambī	113
Thập niên hoàng pháp thứ hai	118

CHƯƠNG IV – GIÁO LÝ, TẶNG CHÚNG, VÀ GIỚI CƯ SĨ	126
Giáo lý	126
Tặng chúng	149
Tiáo hội và giới đệ tử tại gia xét về phương diện xã hội học.....	180
Đức Phật và hệ thống giai cấp.....	184
CHƯƠNG V – ĐỨC PHẬT GOTAMA VÀ CÁC PHƯƠNG DIỆN TÂM LÝ	187
Nhận dạng của Ngài	187
Sự phát triển nhân cách của Ngài	188
Cách Đức Phật tự nhận xét mình.....	190
Tính tình	194
Cách Đức Phật cư xử với đệ tử tại gia.....	198
Bậc đạo sư.....	203
CHƯƠNG VI – CÁC NĂM SAU	208
Các triết lý đối lập	208
Đức Phật Gotama, nhà du hành.....	222
Một thập niên nhiều khủng hoảng.....	225
CHƯƠNG VII – CUỘC HỒI HƯƠNG VĨ ĐẠI	237
Những hành trình cuối cùng	237
Đại diệt độ	240
Lễ trà tỳ (hỏa táng)	243
Kusinàrà – địa điểm khảo cổ	247
CHƯƠNG VIII – PHẦN CUỐI	249
THƯ MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO	255

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

---o0o---

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ

(The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyễn Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

---o0o---

LỜI GIỚI THIỆU

Đôi nét về tác giả quyển Đức Phật Lịch Sử

H. W. Schumann là học giả người Đức sinh năm 1928. Ông nghiên cứu ngành Ấn Độ học, các tôn giáo đối chiếu và nhân chủng xã hội học tại Đại học Bonn (Đức). Ông nhận bằng tiến sĩ năm 1957 với luận án Triết học Phật giáo. Từ 1960 đến 1963 ông là giảng sư Đại học Ấn Độ ở Benares, Ấn Độ. Năm 1963 ông tham gia công tác Bộ Ngoại giao và lãnh sự Cộng hòa liên bang Đức, phục vụ ngành ngoại giao và lãnh sự của Tây Đức tại Calcutta (Ấn), Rangoon (Miến), Chicago (Mỹ) và Colombo (Srilanka). Trong nhiều năm, ông đã đảm trách văn phòng Ấn Độ tại Bộ Ngoại giao Đức quốc. Hiện nay (1989), ông là Tổng lãnh sự của CHLB Đức tại Bombay (Ấn).

Trong suốt mười bảy năm ở Á Châu, Tiến sĩ Schumann đã viếng thăm tất cả mọi nơi chốn liên hệ đến cuộc đời Đức Phật và thuyết giảng đạo Phật tại Đại học Bonn. Các tác phẩm gần đây nhất của ông là: "Buddhism: An Outline of Its Teachings and Schools" (Đạo Phật: Sơ Lược Các Giáo Lý và Tông Phái, 1973), quyển này trong bản dịch tiếng Đức đã được in năm lần, và một quyển sách hướng dẫn về tranh tượng Phật Giáo Đại Thừa và Mật Tông là quyển "Buddhist Imagery" (Tranh Tượng Phật Giáo, 1986).

Quyển "Đức Phật Lịch Sử" này phối hợp một công trình nghiên cứu uyên thâm về Kinh Tạng Pàli cũng như lịch sử Ấn Độ và tính cách quen thuộc thân thiết với môi trường Ấn Độ của vị học giả này.

Nhà xuất bản Arkana (1989)

Lời Giới Thiệu

Tác phẩm "Đức Phật lịch sử" là một công trình nghiên cứu uyên thâm do tiến sĩ H. W. Schumann, một nhà Ấn Độ học người Đức biên soạn và xuất bản đầu thập niên 90, sau 17 năm sống tại Ấn Độ để nghiên cứu đạo Phật và du hành khắp vùng đã in dấu chân hoằng hóa của đức Phật cách đây 2500 năm. Tác phẩm này giới thiệu bậc Đạo sư như một vĩ nhân trong lịch sử tư tưởng nhân loại đã đem niềm lại niềm tự hào cho đất nước Ấn Độ trước lòng ngưỡng mộ của thế giới Đông Phương cũng như Tây Phương trong bao thế kỷ qua.

Đó là hình ảnh của bậc Đạo sư giản dị nhưng trí tuệ siêu việt, đã thuyết giảng giáo lý Trung Đạo được thiết lập trên nền tảng vững chắc của Bốn Chân Lý Vi Diệu và Mười Hai Nhân Duyên, đưa ra một nhân sinh quan và vũ trụ quan mới cho xã hội Ấn Độ mang cổ đại truyền thống Vệ-đà hàng ngàn năm trước đã gây bao nỗi chán nản thất vọng cho những người mong cầu các kinh nghiệm tâm linh như thật đem lại ánh sáng Giác Ngộ Chân Lý.

Bước đường hành đạo của đức Phật thật sinh động trong khung cảnh Ấn Độ cổ đại được minh họa bằng các trích đoạn kinh kệ từ Tam Tạng Pàli nguyên thủy đầy thiên vị hòa lẫn thi vị, cùng một số địa đồ đầy đủ chi tiết các vùng đất xưa từng ghi dấu chân đức Phật Thế Tôn, từ vườn hoa Lumbini, nơi ngài đản sanh cho đến rừng Sàli ở Kusinàrà, nơi ngài viên tịch trong Niết-bàn tối hậu.

Phật giáo học xưa nay đã quen thuộc với hình ảnh đức Bổn sư qua bao kinh điển cùng các tác phẩm nghiên cứu bình luận của nhiều học giả khắp thế giới, nhưng phần lớn các hình ảnh ấy đã được ít nhiều thần thoại hóa hay tiểu thuyết hóa theo quan điểm của mỗi soạn giả. Còn đặc điểm của tiến sĩ H. W. Schumann là đã dày công nghiên cứu và xây dựng hình ảnh của đấng Giác Ngộ như một người sống thật của Ấn Độ, với những nhận xét khách quan của một học giả nghiên cứu có hệ thống rõ ràng theo phương pháp khoa học. Cái nhìn của học giả H. W. Schumann về đức Phật có vẻ khác lạ với quan niệm về đức Phật của Phật tử Việt Nam, nhưng đó chính là điều bổ ích làm tăng giá trị của quyển sách trong sự đóng góp vào kiến thức Phật học của tôn giả cùng Phật tử Việt Nam.

Riêng tôi được đọc sách này qua bản dịch tiếng Anh của ông M.O'C. Walshe, người mà tôi đã gặp và làm việc chung tại Luân Đôn trong Giáo Hội Tăng Già Anh Quốc (English Sangha Trust) nhiều năm qua. Ông Maurice Walshe là người Anh gốc Đức, một nhà Phật học nổi tiếng, đã dịch quyển "Đức Phật Lịch Sử" này; vì vậy quyển sách không những có giá trị về phương diện ngôn

ngữ do sự hợp tác của soạn giả và dịch giả trong sự hiểu biết thấu đáo về Phật giáo nguyên thủy cùng ngôn ngữ Đức-Anh.

Nhận thấy tác phẩm này có công dụng thực tiễn phương diện nghiên cứu Phật học rất cần thiết cho Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam và giới Phật tử Việt Nam trong giai đoạn hiện tại, tôi giao phó việc phiên dịch tác phẩm sang tiếng Việt cho cư sĩ Nguyên Tâm Trần Phương Lan, giáo sư phụ trách môn Anh Văn Thuật Ngữ Phật học tại Học Viện Phật Giáo Việt Nam, Thành Phố HCM, cũng là một dịch giả của Bộ Jataka (Kinh Bốn Sanh hay Chuyện Tiền Thân Đức Phật) thuộc Tiểu Bộ Kinh, tạng Pali, một tác phẩm đặc sắc thắm đậm truyền thống phong tục xã hội đời thường ở cổ Ấn Độ từ thời đức Phật tại thế cùng Thánh chúng của ngài cho đến vài thế kỷ sau qua những câu chuyện đầy tình người hòa lẫn hương đạo.

Với niềm mong muốn các giới nghiên cứu Phật học Việt Nam đón nhận một quyển sách có giá trị mới ra đời, cùng công hiến cho Phật tử và độc giả Việt Nam một công trình nghiên cứu thấu đáo.

Chúng tôi xin trân trọng giới thiệu dịch phẩm "Đức Phật Lịch Sử".

Xuân Đình Sửu, 1997
Phó Viện Trưởng Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam
Tỳ-kheo Thích Thiện Châu

Lời Tựa Của Tác Giả

Thật hiếm nhân vật trong lịch sử tư tưởng nhân loại từng có ảnh hưởng rộng lớn và lâu dài như đức Phật Siddhattha Gotama, và cũng không ai từng để lại dấu ấn sâu đậm trên toàn Châu Á như ngài. Đạo giáo do ngài sáng lập không chỉ đem lại nguồn an ủi cho vô số người mà còn cung cấp nền tảng học thuyết nhân bản cao thượng và một di sản văn hóa vô cùng tế nhị. Bài thuyết pháp đầu tiên do đức Phật dạy tại Lộc Uyển (Sarnath) gần Benares năm 528 trước CN là một sự kiện lớn đem lại những kết quả đầy lợi lạc liên tục mãi đến thời đại này.

Nhan đề "Đức Phật Lịch Sử" nói lên cả chủ điểm của quyển sách cùng các giới hạn phạm vi của nó. Sách này không đề cập các đức Phật phi lịch sử trong quá khứ và tương lai vẫn thường được nhắc đến qua Kinh Điển Phật giáo; nó cũng loại bỏ các truyền thuyết hoang đường bao phủ quanh cá nhân của đức Phật lịch sử, ngoại trừ những điểm có thể tìm thấy tính chất lịch sử trong đó. Sách này bàn đến con người với những đặc tính phi thần thoại của một bậc Đạo Hiền Trí, cùng

với thời đại ngài sinh trưởng và hoàn cảnh chính trị xã hội đã tạo điều kiện cho ngài thực hiện sứ mạng cao cả đưa đến thành công như vậy.

Vì trước đây đã có nhiều sử sách về cuộc đời đức Phật, nên một quyển lịch sử mới ra đời cần có sự minh chứng rõ ràng. Điều này nằm trong sự thật là ngành Ấn Độ học ở cương vị một khoa học cuối cùng đã chịu bước ra khỏi tháp ngà từ hai thập niên vừa qua và giờ đây chuyển hướng nhìn theo cách quan sát kỹ các đại tư tưởng gia Ấn Độ trong bối cảnh các biến cố của thời đại cùng môi trường xung quanh các ngài. Thời đại đức Phật, khoảng thế kỷ thứ sáu đến thế kỷ thứ năm trước CN, đã được soi rọi trong một làn ánh sáng mới mẻ, kết quả của nhiều cuộc nghiên cứu đầy công phu vừa qua.

Giờ đây đức Phật không còn được nhìn như một thánh nhân đang du hành trên hư không, ta có thể nói như vậy, mà là một nhà sáng lập đầy trí tuệ về mọi vấn đề thế gian, đã hiểu biết cách tận dụng các hoàn cảnh chính trị với tài năng lãnh đạo có kế hoạch tinh xảo, quả thật, giống như một nhân vật có thể sánh với đệ nhất vĩ nhân trong thời hiện đại là Mahatma Gandhi (bậc Đại trí Gandhi), một người đã hoàn thành sứ mạng của mình không chỉ vì đó là một người Ấn Độ có đức độ thành tín mà còn là một luật sư xuất chúng và là một tư tưởng gia có một đầu óc thực tiễn.

Không có thời kỳ nào trong lịch sử thực sự là thời đại "cổ sơ hoàn hảo" cả, và thời đức Phật cũng không phải là ngoại lệ như đã được chứng tỏ qua sự quan tâm của dân chúng đến các tân học thuyết về giải thoát mới xuất hiện. Chúng ta muốn công bằng nhận xét thừa đó như một thời đại con người không khác chúng ta về trí thông minh cũng như về tiêu chuẩn đạo đức, nhưng chỉ có một thế giới quan khác ta, và ít có quyền năng kỹ thuật đối với các sức mạnh thiên nhiên mà thôi. Còn con người thời ấy cũng bị các dục vọng chi phối giống hệt như chúng ta ngày nay vậy.

Nhiều người theo đạo Phật đôi khi chủ trương rằng cá nhân đức Phật không quan trọng, vì rằng không phải các sự kiện thoáng qua trong quãng đời ngài, mà chính toàn thể giáo lý vượt thời gian của ngài mới đáng cho chúng ta chú tâm. Cũng có vài điều cần bàn về quan điểm này, và quả thực chúng ta đặt đức Phật ra ngoài hệ thống giáo lý của ngài mà không loại trừ một yếu tố căn bản nào trong đó. Song về phương diện khác, mỗi quan điểm triết lý là một cách giải thích chứng minh hợp lý thái độ tinh thần của tư tưởng gia sáng tạo ra nó. Một người khác hay một người cùng ở trong các hoàn cảnh khác nhau đã có thể phát triển thái độ tâm lý khác và do vậy có thể lý luận cách khác, nghĩa là người ấy có thể suy tư cách khác. Như thế, người sáng lập hệ thống giáo lý xứng đáng được quan tâm như một cá nhân trong bối cảnh thời đại của vị ấy, nhất là đối

với con người Phương Tây vẫn thường suy nghĩ theo tương quan lịch sử; đối với họ. Phương pháp đạt một tri kiến toàn diện cũng đáng chú ý như Thực chất của nó vậy.

Hệ thống tôn giáo triết lý hướng đến giải thoát mà đức Phật thuyết giảng cho người Ấn Độ đương thời trong vòng 45 năm hành đạo của ngài được phát họa ở đây trong hình thái cổ sơ nhất từng được biết đến. Còn các độc giả nào muốn tìm hiểu những sự phát triển về sau của giáo lý đức Phật cần tham khảo một sách khác của tôi: "Buddhism, An Outline of Its Teachings and Schools" (Đạo Phật: Sơ Lược Các Giáo Lý và Tông Phái), NXB Rider, London.

Vì trong sách biên khảo này chúng tôi không quan tâm đến các chi tiết triết lý, mà chỉ chú trọng các mối tương quan hoặc sự kiện lịch sử của cá nhân, nên khả dĩ chấp nhận việc nêu ra các lời dạy của bậc Đạo Sư trong hình thức giản lược hoặc diễn dịch cho dễ hiểu. Như thế lời dạy có thể sinh động hơn là được trình bày theo lối văn thánh điển thường trùng lặp, đó là sản phẩm của nhiều đại hội Tăng chúng duyệt Kinh Tạng Pàli.

Kinh điển bằng ngôn ngữ Pàli nguồn quan trọng nhất đối với người viết lịch sử đức Phật, như vậy các danh từ riêng và thuật ngữ Phật học ở đây đều theo tiếng Pàli. Ví dụ: Nibbàna (Pàli) thay vì Nirvana (Sanskrit). Những danh từ hay thuật ngữ khác đều theo hình thức nào thông dụng nhất: Sanskrit, Prakrit Hindi.

Lẽ ra có thể minh họa sách này với nhiều tranh ảnh hình tượng Phật. Nhưng tôi đã tránh làm điều này vì các ảnh tượng của đức Phật qua nghệ thuật Ấn Độ chỉ xuất hiện khoảng bốn thế kỷ rưỡi sau khi bậc Đạo Sư tịch diệt, không lâu trước CN và chúng tiêu biểu, không phải đức Phật Gotama lịch sử mà là bậc Đại Siêu Nhân (Mahapurisa) đã được biến thành huyền thoại thần kỳ. Như vậy việc đưa những tranh ảnh nghệ thuật Phật giáo vào đây có thể tạo nên những yếu tố huyền thoại đã được gạn lọc ra từ đầu. Đức Phật lịch sử là đức Phật không có hình tượng nào cả.

Tôi chân thành cảm tạ tất cả những vị giúp tôi thực hiện quyển sách này. Trước tiên là hiền phụ của tôi trong suốt năm năm liền đã dành mọi buổi chiều tối yên lặng làm việc, trước ở Bonn và về sau ở Colombo, vì vậy phải hy sinh nhiều dự án cộng tác khác.

Tôi cũng hết lòng cảm ơn Thượng Tọa Đại Trưởng Lão người Đức, tôn giả Nyànaponika, ở Sơn Lâm Thảo Đường (the Forest Hermitage), Kandy, Tích Lan, về sự hỗ trợ rất hào hiệp và nỗ lực kiên trì ngài dành cho tôi. Mặc dù bận rộn các tác phẩm văn học của ngài cùng các nhu cầu biên tập của Hội Xuất Bản Phật Học, ngài cũng tìm được thời giờ đọc bản thảo của tôi thật cẩn thận.

Những ý kiến bình luận của ngài đã đóng góp rất lớn vào việc cải thiện tính cách chính xác trong vài phần của sách này.

Cuối cùng nhưng không kém quan trọng, tôi xin tỏ bày lòng biết ơn đối với ông M. O'C. Walshe, người dịch sách này sang tiếng Anh. Dịch giả nguyên là giảng sư đại học môn Văn Chương Đức Ngữ, Phó Chủ tịch Hội Phật học ở Luân Đôn, đã từng dịch bộ Dìgha Nikàya (Trường Bộ Kinh) sang tiếng Anh, và là tác giả nhiều sách khác nữa, quả thật không có ai đầy đủ khả năng hơn để đảm trách công tác phiên dịch này.

H. W. Schumann

-ooOoo-

Chú Thích Về Bản Niên Đại

Đôi lời giải thích về niên đại của đức Phật lịch sử ghi trong sách này, theo bản niên đại đã được hiệu đính của Tích Lan và đa số chấp nhận, đức Phật đã sống trong khoảng từ 563 đến 483 trước CN. Khuyết điểm rõ ràng của bản niên đại này được nhiều nhà Ấn Độ học trước kia công nhận đã khiến Giáo sư P.H L. Eggermont đặt lại vấn đề ấy trong bốn bài báo trên tạp chí Persica giữa năm 1965 và 1979, từ đó, ông được Giáo sư Heinz Bechert ủng hộ (trong tạp chí Indoldgia Taurinensia X, 1982). Cả hai học giả đều tin rằng các sử gia viết tiếng Sinhala (Sri-lanka) đều sai và hai vị ghi niên đại của đức Phật vào khoảng 115 năm sau đó. Lý luận của các vị ấy cũng đáng chú ý nhưng cần phải triển khai thêm trước khi chúng được xem là cung cấp chứng cứ cuối cùng và đưa đến một bản mới có thể chấp nhận được được thay vào bản niên đại đã được chấp nhận trước kia. Do đó, tôi chưa chấp nhận chúng, nhưng sẵn sàng để độc giả rút bớt 115 năm từ các niên đại ghi những sự kiện trong cuộc đời đức Phật lịch sử.

-oOo-

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ (The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)
M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)
Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)
Ebook bởi *Nguyễn Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org
Nguồn văn bản: BudSas.org
Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

---o0o---

CHƯƠNG I - THỜI NIÊN THIỂU, CUỘC TÀM CẦU, GIÁC NGỘ 563 - 528 TRƯỚC CÔNG NGUYÊN

BỐI CẢNH VÀ NỀN CHÍNH TRỊ Ở BẮC ẤN THẾ KỶ THỨ SÁU TRƯỚC CN

Trên sân ga thành phố Đại Học Bắc Ấn ở Gorakhpur, ta có thể thấy ngoài số du khách Ấn Độ, còn có du khách từ Nhật Bản, Srilanka, Thái Lan, Miến Điện cũng như đám người Tây Tạng tha hương và du khách Tây phương nữa. Họ là những người chiêm bái, trên đường đi viếng nơi đức Phật đản sanh tại Lumbini (Lâm-tì-ni) và nơi Ngài diệt độ tại Kusinàrà (Câu-thi-na). Vì bình nguyên Bắc Ấn này nằm giữa vùng đồi núi Himalayas (Tuyết Sơn) và lưu vực sông Gangà (Hằng Hà) là thánh địa Phật giáo, chính tại đây đức Phật tuyên bố các Thắng Trí của Ngài, khoảng giữa năm 528 và năm 483 trước Công Nguyên, và cũng là nơi khai sinh Giáo hội Tăng già đầu tiên. Từ đây, lời dạy của bậc Đạo Sư bắt đầu bước đường chinh phục nhiều vùng châu Á một cách hòa bình êm đẹp.

Phong cảnh này vào thời đức Phật là vùng rừng rậm, trải dài từ cao nguyên Tarai trên triền dãy Tuyết Sơn khoảng 300km xuống dần về phía nam thành một bình nguyên mang đủ hình dáng ruộng đồng và lác đác vài ngôi làng ẩn nấp dưới những đám cây mọc rải rác trong ánh mặt trời gay gắt, một vài chỗ bị gián đoạn bởi các sông ngòi chảy chậm chậm đưa những chiếc thuyền gỗ buồm xám dong ruổi nhàn nhã. Các khu thành thị chính ở đây là Allàhabàd, Vàranasi (Benares) và Patna.

Đó là cách sinh hoạt thông thường giữa tháng năm và tháng sáu, lúc khí hậu lên cao 400C, nhưng phong cảnh và các thị trấn lại hoàn toàn đổi khác khi gió mùa chợt bùng ra giữa tháng sáu, trước đó đã ùa đến từ vùng đông nam theo những khối mây khổng lồ đùn lên dày đặc. Rồi những trận

mưa ào ào như thác dữ dội đổ xuống đất hằng giờ khiến mặt đất trở thành một cánh đầm lầy, những dòng sông trước đây hiền hòa nay tràn bờ cuộn cuộn chảy xiết.

Chẳng bao lâu sức nóng trở nên oi bức lạ thường, da con người phát nóng khô nứt nẻ và ngứa ngáy rất khó chịu. Nhưng dần dần nhiệt độ hạ xuống làm không khí từ tháng mười đến tháng ba (khoảng 150C) thật ôn hòa dễ chịu. Tháng giêng trời có thể trở rất lạnh khoảng 30C ban đêm và những thương nhân tạp hóa có dịp đem mền bông ra bán. Dần dần cột thủy ngân lại lên cao và từ tháng tư một thời kỳ nóng bức lại bắt đầu. Ánh sáng chói lọi của đám cây rừng bùng ra từ những chùm hoa đỏ như khối hồng ngọc rực rỡ. Trời càng nóng dần, các loài chim cu gáy lại càng cất tiếng hót lanh lảnh, do đó làm cho làn không khí oi bức thêm khiến con người mỗi mệt không sao ngủ được.

Môi trường và khí hậu chi phối cách sống của dân chúng như vậy, hoàn cảnh xã hội chính trị cũng không kém. Trong khi lịch sử Ấn Độ trước thời đức Phật bị một màn sương mù của dĩ vãng xa xưa bao phủ, thì vào thế kỷ thứ sáu, bức màn ấy được vén lên để lộ cho ta nhận ra bối cảnh chính trị trong vùng tiểu lục địa này. Các sự kiện quan trọng và các nhân vật trở nên rõ nét với những khả năng, đặc tính, ước vọng chẳng khác gì các nhân vật thời đại chúng ta xuất hiện. Và chính Kinh Điển Phật giáo đã truyền đạt tất cả những điều ấy cho chúng ta.

Tuy nhiên việc đó không phải nhằm mục đích ghi chép lịch sử, vì người Ấn Độ thời ấy không xem các biến cố chính trị là chuyện xứng đáng cho ta gìn giữ trong tâm trí. Đối tượng của các nhà biên niên sử đạo Phật là truyền bá Chánh Pháp (Dhamma) do đức Thế Tôn tuyên thuyết trong các bài kinh của Ngài và công bố đây là con đường độc nhất dành cho những người đi tìm sự cứu độ trong tương lai.

Sau khi được truyền khẩu qua hàng thế kỷ, Kinh Điển ấy được ghi chép không bao lâu trước Công nguyên. Từ những lời phát biểu về nơi chốn, cơ hội, hoàn cảnh của các bài kinh Phật, và từ các Bộ Luận giải chúng, thời đại của đức Phật trở nên thật sống động đối với chúng ta.

Nếu Vệ-đà, các tác phẩm văn học tối cổ của Ấn Độ phản ánh nếp sống thôn quê, thì trong Kinh Điển Phật giáo ta thấy cả bức tranh văn hóa thành thị. Ta cũng nghe nói đến làng mạc nông dân, nhưng đặc biệt là các thành phố tạo nên bối cảnh cho đức Phật hoàng Pháp, chúng là các tụ điểm của đời sống chính trị và thương mại phồn vinh. Nhân vật trung tâm của xã hội ấy là một vua cai

trị địa phương (ràja) mà các quyết định của vị này còn tùy thuộc vào hội đồng và thường cũng cần phải tùy theo lòng trung thành đối với vị đại vương (mahàràja).

Theo Kinh Điển Phật giáo, toàn cảnh chính trị của vùng đồng bằng trung tâm sông Hằng trong thế kỷ thứ 6 trước CN do bốn vương quốc, một số nước cộng hòa theo chế độ tập quyền và các nhóm bộ tộc quyết định.

Phía bắc sông Hằng là vương quốc Kosala (Kiều-tát-la) hùng cường với thủ đô Sàvatthi (Xá-vệ) vào thời đức Phật, nước này được các Đại vương liên tục trị vì, đó là Mahàkosala, Pasenadi và Vidudabha. Ngoài Sàvatthi, các thành phố quan trọng khác của Kosala là Sàketa (hay Ayojjha), cố đô, và Varanasi (Benares, Ba-la-nại), thánh địa để chiêm bái. Đại vương Kosala, ngoài lãnh thổ trung ương, còn ngự trị thêm hai nước cộng hòa và ba bộ tộc khác nữa.

Phía Tây nam Kosala, nằm trong góc giữa sông Hằng và sông Yamunà (Diêm-mâu-na) là tiểu quốc Vamsà (hay Vaccha) với thủ đô Kosambì (Kiều-thường-di) và trung tâm chiêm bái Payàga (nay là Allàhabàd). Quốc vương Vamsà là Udena, con vua Parantapa.

Tiểu quốc Avanti (sát Magadha) trải dài dưới quốc độ Vamsà và Kosala đến phía nam sông Hằng. Quốc vương Pajjota ngự trị tại thành Ujjeni, nhưng ở miền nam nước này lại có một thủ đô thứ hai là Mànhissati. Xứ Avanti nằm phía ngoài khu vực được đức Phật du hành nhưng lại được đệ tử ngài là tôn giả Mahàkaccàna (Đại-Ca-chiên-diên) giáo hóa theo đạo Phật.

Cuối cùng là vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) trải dài, giáp Avanti về phía đông và sông Hằng về phía bắc. Sự phồn thịnh của xứ này phần lớn dựa vào các quặng sắt do việc khai thác mỏ không xa kinh đô Ràjagàha (Vương Xá), vừa phục vụ thương mại xuất khẩu vừa sản xuất vũ khí trong nước. Các Đại vương Bhatti (hay Bhattiya) và Bimbisàra (Tần-bà-sa-la kết hôn với chị của vua Pasenadi nước Kosala) liên tục ngự trị tại thành Vương Xá, còn vua Ajàtasattu (A-xà-thế) dời kinh đô từ Vương Xá đến Pàlaliputta (nay là Patna). Vương tử kế vị vua Ajàtasattu là Udàyibhadda, cũng như phụ vương mình, đã giết cha để chiếm ngai vàng và sau đó cũng cùng chung số phận ấy dưới tay con trai là Anuruddhaka.

Ngoài bốn quốc độ này, vùng Trung Nguyên còn có nhiều xứ cộng hòa, tất cả đều ở về phía đông Kosala và bắc Magadha. Các xứ này có tính cách quý tộc tập quyền, mỗi xứ đều do một vua thống trị (ràja) vừa chủ tọa hội đồng quốc gia vừa tự cầm quyền nhiếp chính những lúc hội đồng không có kỳ họp. Chỉ các thành phần giai cấp Khattiya (Sát-đế-ly _ quý tộc) được bầu làm quốc

vương, nghĩa là các vương tước hay các chức vị trong hội đồng lãnh đạo đều dành cho người ở giai cấp này. Tuy nhiên, các giai cấp khác cũng được nghe các buổi hội nghị vì phòng hội đồng chỉ gồm một mái che trên các cột trụ mà thôi.

Các xứ cộng hòa được gọi tên theo nhóm quý tộc lãnh đạo, nhóm này chỉ là một thiểu số trong toàn dân, mà cho đến nay không lưu lại các con số rõ ràng nào cả.

Xứ cộng hòa của bộ tộc Sakiyas (hay Sakya, Sakka, Thích-ca) thủ đô là Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-veh) và vùng lãnh thổ cổ sơ hiện nay bị ranh giới Ấn Độ _ Nepal chia cắt, thời ấy tiếp giáp quốc độ Kosala về đông bắc và là một nước chư hầu của đế quốc này. Đức Phật là một người trong giới quý tộc Thích-ca.

Cộng hòa Malla rất rộng có đến hai vua thống trị ở Pava và Kusinara. Kusinara được mô tả như một nơi chốn không quan trọng, nhưng chính nơi đây bậc Đạo Sư đã viên tịch trong Niết-bàn Tối hậu (Parinibbana).

Cộng hòa Licchavri với thủ đô Vesali (Tỳ-xá-ly) và Cộng hòa Videha (Vi-đề-ha) với thủ đô Mitthila (Mi-thi-la) đã gia nhập vào liên bang Vajji (Bạt-kỳ), có một thời lại liên kết thêm vài bộ tộc khác nữa.

Ngoài các nước quân chủ và cộng hòa còn có các bộ tộc. Chúng ta biết rất ít về chế độ chính trị của họ, nhưng sự khác biệt giữa các cộng hòa và bộ tộc hình như là ở điểm vị cai trị bộ tộc không do dân bầu lên mà do các vị bô lão trong bộ tộc chỉ định, và vị cai trị bộ tộc ấy cũng như các bô lão đều không cần phải ở giới quý tộc Sát-đế-ly. Các bộ tộc quan trọng là Koliyas (Câu-ly) ở phía đông nam cộng hòa Sakiya, ranh giới của hai nước là con sông nhỏ bé Rohini (nay là Rowai). Xưa có nhiều liên hệ hôn nhân giữa hai dòng họ Sakiyas và Koliyas này. Thủ đô của Koliyas là Ramagama (hay Koliyanagara).

Xa hơn nữa lại có bộ tộc Moriyas, thủ đô là Pippalivana, vùng đất này tiếp giáp vùng đất của bộ tộc Koliya, đến mãi tận phía đông. Cuối cùng phải nói đến dòng họ Kalamas, thủ đô là Kesaputta. Xứ sở này nằm trong góc hướng về phía tây giữa sông Ghagra và sông Hằng.

Đôi khi có ý kiến khác nhau giữa các vương quốc, cộng hòa, bộ tộc ấy phần lớn về quyền dẫn thủy nhập điền và đồng cỏ, nhưng thái độ chung là cùng sống hòa bình. Bất cứ ai cũng có thể tự

do vượt qua biên giới chung giữa các chính thể khác nhau ấy. Đây là toàn cảnh địa lý, khí hậu và chính trị thời đức Phật Siddhattha Gotama (Sĩ-đạt-ta Cồ-đàm) giảng sinh năm 563 trước CN.

NGUỒN GỐC THÁI TỬ SIDDHATTHA VÀ SỰ ĐẢN SANH CỦA NGÀI

Kapilavatthu, quê hương đức Phật, nơi ngài sống hai mươi chín năm đầu tiên trong đời, ở sát biên giới ngày nay ngăn chia nước Nepal và cộng hòa Ấn Độ. Phụ vương đức Phật mệnh danh Suddhodana (Tịnh Phạn)* thuộc bộ tộc Sakiya. Bộ tộc Sakiya gồm toàn các vị Sát-đế-ly quý tộc vào thời ấy là thành phần giai cấp cao sang, giai cấp võ tướng hay hơn nữa là đại thần lãnh trách nhiệm cai trị và xử án tại cộng hòa Sakiya. Từ các chức vụ này, vị tân vương thống trị nước cộng hòa và đại diện toàn dân được bầu lên khi có nhu cầu. Vào khoảng giữa thế kỷ thứ sáu trước CN, vua Tịnh Phạn giữ ngôi vị Quốc trưởng.

Vua Tịnh Phạn kết hôn với hai chị em ruột từ xứ Devadaha, bà chánh hậu Màya (Ma-gia) sau này thành mẫu thân Thái tử Siddhattha. Thứ phi ngài là Pajapati (hay Mahapajapati: Ma-ha-bà-xà-bà-đề) sinh hai con: hoàng nam là vương tử Nanda, chỉ sinh sau thái tử Siddhattha, anh khác mẹ vài ngày, và công chúa Nanda hay Sundarinandà. Cả hai bà Màya và Pajapati đều thuộc về bộ tộc Sakiya. Kết hôn trong cùng một bộ tộc phù hợp với quy luật hôn nhân nội tộc thịnh hành thời ấy, mặc dù việc này cũng có thể bị coi thường trong trường hợp có chuyện ái tình hay món hồi môn đủ sức lôi cuốn.

Đáng chú ý hơn, đặc biệt ở giai cấp Bà-la-môn là nguyên tắc kết hôn ngoại tộc chống việc kết hôn nội tộc, theo đó những người cùng một họ (tộc tánh) không được phép kết hôn. Tộc tánh của vua Tịnh Phạn là Gotama vì thế ngài không được phép kết hôn với một phụ nữ cùng họ. Hẳn ngài đã tuân theo tục lệ ấy và đã kết hôn với nhiều người ngoại tộc nhưng việc này không có gì chắc chắn vì tộc tánh Devadahasakka hoặc Anjana đều không được ghi trong sử. Tuy nhiên ta chỉ nhìn vào bản gia phả là thấy rõ mối liên hệ huyết thống mật thiết giữa vua Tịnh Phạn và hai bà hoàng hậu chị em này: Mẫu thân của Ngài và phụ thân của hai bà là anh em ruột, và phụ thân ngài cùng mẫu thân hai bà cũng vậy. Nói cách khác, hai hoàng hậu là hai em họ ngài.

Kapilavatthu là kinh thành quê hương của Thái tử Siddhattha, nhưng không phải nơi ngài ra đời.

Như trong Nidānakatthā (Duyên Khởi Luận), phần giới thiệu truyện Tiền Thân hay Bốn Sanh (Jātakas) kể câu chuyện thần thoại về hoàng hậu Màya đã bốn mươi tuổi, ngay trước thời kỳ lâm sản đã lên đường trở về quê song thân ở Devadaha để sinh con và nhờ mẫu thân Yasodharā bảo

duỡng. Cuộc hành trình bằng xe ngựa hay xe bò cọc cách lắ lư trên những con đường đất bụi nóng bức khiến cho việc lâm sản xảy ra sớm trước khi về đến Devadaha. Gần làng Lumbini (Lâm-tỳ-ni, nay là Rumindai) giữa trời không có nhà cửa che chở, chỉ có đượ tàng cây sàla (tên khoa học Shorea Robusta) và cũng không có thầy thuốc nào lo việc hộ sản, hoàng tử ấu nhi Siddhattha sinh ra đời khoảng tháng năm, năm 563 trước CN.

Lumbini đượ các nhà khảo cổ khai quật năm 1896. Di chỉ quan trọng nhất đượ tìm thấy nơi ấy là một thạch trụ cao 6m5 do hoàng đế Asoka (A-dục) dựng năm 245 trước CN với lời ghi:

“Hai mươi lăm năm sau khi lên ngôi, quốc vương Devanampiya Piyadasi (Thiên Ái Thiện Kiến, tức A-dục) ngự đến đây chiêm bái, vì đức Phật Thích-ca Mâu Ni, bậc Hiền Nhân của bộ tộc Thích-Ca, đã đản sinh tại đây. Nhà vua ban lệnh khắc một tượng bằng đá và dựng một thạch trụ. Ngài miễn thuế đất ở làng Lumbini và giảm thuế hoa lợi từ 1/4 theo lệ thường xuống 1/8”.

Hơn nữa, một phiến đá có lẽ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ hai sau CN đượ tìm ra ở Lumbini và đượ lưu trữ tại một ngôi chùa nhỏ địa .1pt"> phương. Phiến đá cho thấy hoàng hậu Màya sinh hoàng tử trong lúc đang đứng vịn cành cây sàla. Hình như sinh con lúc đứng là một phong tục thời ấy.

Sau những cơn đau đớn của sản phụ, hoàng hậu Màya không thể tiếp tục cuộc hành trình đến Devadaha nên đoàn tùy tùng ít ỏi của bà đưa bà trở về Kapilavatthu, cả người mệt lã. Niềm hân hoan vì hoàng tử ấu nhi của hoàng gia Gotama ra đời chẳng bao lâu lại bị lu mờ vì nỗi lo âu trước sức khỏe suy nhược dần của mẫu hậu. Bà trở nên yếu đuối vì cảm sốt đành phải nằm trên giường nhìn mọi việc chuẩn bị cho ngày lễ đặt tên thái tử.

Một vị hiền triết đượ triệu vào cung để tiên đoán vận mệnh của thái tử, đó là lão trượng Asita (A-tư-đà) một thân hữu rất đượ hoàng tộc Gotama quý trọng, tên vị này có nghĩa là “Bất Bạch” vừa chỉ làn da của vị ấy vừa nói lên nguồn gốc sinh trưởng từ đám dân cư ngụ ở Ấn Độ trước thời kỳ có dân chúng gốc Aryan. Vị hiền nhân Asita vốn là tế sư của hoàng tộc Gotama suốt bao năm qua. Trước tiên là dưới thời tiên vương Sihahanu, phụ thân của vua Suddhodana, sau đó đến chính thời vua Suddhodana trước khi ngài lui về ẩn dật. Ngài xem xét vị hài nhi mới ra đời ba ngày và tiên đoán căn cứ vào một số thân tướng rằng đây quả là một vương tử phi thường sẽ trở thành một vị Phật và sẽ chuyển Pháp Luân (S. Nip 693). Ngài ứa nước mắt vì chính ngài sẽ không

sống lâu nữa để nhìn thấy thái tử Siddhattha thành Phật, và ngài căn dặn cháu trai mình là Nàlaka nhớ rằng về sau phải làm đệ tử của đức Phật tương lai này.

Hai hôm sau, tám vị Bà-la-môn cử hành lễ đặt tên thái tử Siddhattha* . Các vị này cũng tiên đoán nhiều việc trọng đại trong đời thái tử, hoặc sẽ thành bậc Giác Ngộ trên đường đạo giáo, hoặc làm một đại vương trong đời thế tục đầy vinh quang danh vọng. Vị trẻ nhất trong các vị Bà-la-môn này là Kondañña(Kiều-trần-như), người mà chúng ta sẽ gặp lại ba mươi năm sau.

Còn đối với hoàng hậu Màyà, lễ đặt tên hoàng tử hài nhi là phần kết thúc của đời bà. Bảy ngày sau khi sinh con, cũng như nhiều sản phụ khác trong các xứ nhiệt đới, bà lặng lẽ qua đời không than vãn.

Tuy nhiên, hoàng tử ấu nhi Siddhattha không lớn lên trong cảnh thiếu mẹ. Bà di mẫu Pajàpati của thái tử, thứ phi của vua Suddhodana, là kế mẫu thương yêu chăm sóc thái tử trong lúc chính bà cũng vừa sinh hoàng tử Nanda, em khác mẹ của thái tử Siddhattha. Chuyện còn kể rằng bà giao con mình cho một nữ mẫu và chính bà dành hết thì giờ tận tụy săn sóc hài nhi của cố hoàng hậu, chi ruột bà.

VẤN ĐỀ XÁC ĐỊNH NIÊN ĐẠI

Đa số sử gia Âu châu nghiên cứu Ấn Độ cho rằng năm 563 trước CN là năm sinh của đức Phật và cũng là niên đại sớm nhất được xác nhận. Niên đại ấy được tính toán cách nào và khả năng sai lạc lớn đến mức nào?

a) Vì sử sách cổ Ấn Độ chỉ ghi các khoảng cách giữa các sự kiện mà không ghi niên đại của các sự kiện ấy như các sử sách về sau, cho nên muốn xác định niên đại trong sử Ấn Độ cần phải thỉnh cầu đến các sử gia Hy Lạp. Các quan hệ Ấn - Hy phát triển là do kết quả chiến dịch Ấn Độ của Đại Đế Alexander (327 trước CN). Vào khoảng năm 303 trước CN, Hoàng đế Ấn Độ Candragupta Maurya (hay Candagutta Moriya, triều Không Tước) đạt được một thỏa hiệp về lãnh thổ và mở màn quan hệ ngoại giao với vị cựu đại tướng của vua Alexander là Seleukos Nikator hiện thời cai trị thành Babylonia. Qua các báo cáo của sứ thần Hy Lạp là Megasthenes được bổ nhiệm đến thủ đô Pataliputta (Patna ngày nay), vua Candragupta dần dần được các sử gia Hy Lạp biết rõ qua danh hiệu Sandrokkottos trong tiếng Hy Lạp, và nhờ các sử gia này, chúng ta có thể tính niên đại ngài lên ngôi vào năm 321 trước CN.

-Niên đại này còn cho chúng ta xác định các niên đại của chuỗi sự kiện liên tục được liệt kê trong sách sử ký tiếng Singhala là Dīpavamsa (Đảo Sử) và Mahāvamsa (Đại Sử) khoảng thế kỷ thứ tư đến thứ sáu CN. Theo các sách này, (Dv5.100; Mhv 5.18), vua Candragupta trị vì hai mươi bốn năm (đến 297), hoàng nam kế vị ngài là Bindusàra (Tần-đầu-sa-la) trị vì hai mươi tám năm (đến 269), tiếp đó là khoảng bốn năm trước khi Asoka, con vua Bindusàra, lên ngôi bằng cách tiêu diệt tất cả hoàng gia huynh đệ và tự làm lễ quán đảnh phong vương (Dv 6.21; Mhv. 5.22). Như vậy biến cố này có lẽ đã xảy ra vào năm 265 trước CN.

Ta có thể nhìn lui về ngày đức Phật đản sanh dựa vào lời xác nhận trong cả hai sách sử ký này (Dv 6.1; Mhv 5.21) rằng vua Asoka lên ngôi hai trăm mười tám (218) năm sau khi đức Phật diệt độ (Bát Niết-bàn). Sự kiện này do vậy được ghi vào năm 483 trước CN. Và vì Bạc Đạo Sư sống đến tám mươi tuổi, năm đản sinh của ngài nhằm vào năm 563 trước CN.

Mặc dù con số hai trăm mười tám năm giữa thời đức Phật diệt độ và vua Asoka tức vị được xem là đáng tin cậy, cách tính toán này cũng có nhiều nhược điểm. Về một phương diện, các năm trị vì của vua chúa thường được làm tròn cho chẵn số, và một phương diện khác, ta không nên bỏ qua sự kiện là trong sách Purānas (Chuyện Cổ Nhân) cho rằng vua Bindusàra chỉ trị vì khoảng hai mươi lăm năm. Như vậy cách tính toán dựa trên các sử ký cần được kiểm tra lại từ nhiều nguồn khác nữa.

b) -Một nguồn thông tin khác do các sắc dụ của hoàng đế Asoka cung cấp, các sắc dụ này được hoàng đế Devānampiya Piyadasi (Thiên Ái Thiện Kiến, tức A-dục) truyền khắc lên đá và đặc biệt truyền dựng thạch trụ khắp đế quốc vĩ đại của ngài. Sắc dụ trên thạch trụ số XIII, ghi ngày chinh phục đầm máu nước Kalinga (Orissa) của vua Asoka tám năm sau khi ngài đăng quang, và trụ này có lẽ được xây dựng mười hai năm sau biến cố ấy, nêu danh tánh năm vị vua không phải người Ấn Độ mà hoàng đế Asoka đã tiếp kiến, đó là: Antiochus II của nước Syria, Ptolemy II của Ai Cập, Antigonus của Macedonia, Magas của Cyrene và Alexander của Epirus. Niên đại của các vua này đều được biết rõ, và năm gần nhất các vua này vẫn còn sống là 258, như vậy đó cũng có thể là năm gần nhất của sắc dụ này. Tính lùi lại mười hai năm sau ngày vua Asoka lên ngôi, cộng thêm 218 năm được nêu trong các sử ký, ta đạt con số 488 trước CN dành cho năm đức Phật tịch diệt và năm 568 dành cho năm đản sanh của đức Phật.

Một điểm sai lạc có thể thấy ở đây nằm trong khoảng thời gian giữa năm đăng quang của hoàng đế Asoka và năm ban hành sắc dụ, khoảng ấy có thể hơi ít hơn mười hai năm.

c) Các sử gia Trung Hoa cũng hỗ trợ một phần qua sách “Điền Sử Ký” của Quảng Châu, sách này trình bày rõ mỗi điền tượng trung một năm sau thời đức Phật diệt độ. Xuống đến năm 489 CN, sách này nêu ra 975 điền, tức là đặt thời đức Phật diệt độ vào năm 486, và đản sanh vào năm 566 trước CN. Dầu tính cách chính xác trong sử sách của người Trung Hoa đáng tin cậy đến đâu chăng nữa, thì cũng không phải là không có sai lầm, nhất là vì đạo Phật đến Trung Quốc khá trễ và các sử gia Trung Hoa đã không khởi công viết sử ký ngay khi bậc Đạo Sư Ấn Độ tịch diệt.

d) Ta cũng có thể xem xét truyền thống Kỳ-na giáo. Vị tổ sáng lập đạo này là Jina (Thắng giả) hay Mahāvira (Đại Hùng), người đồng thời với đức Phật, sống đến bảy mươi hai tuổi và được Kinh Điển Phật giáo nhắc đến qua danh hiệu Nigantha Nātaputta (Ni-kiền-đà Nhã-đề-tử).

Các học giả AẤu Châu thường ghi đạo sư Mahāvira mất năm 476 trước CN theo lời tuyên bố của Hema Candra, một tu sĩ Kỳ-na (thế kỷ 12 sau CN) rằng sự kiện vua Candragupta Maurya lên ngôi (năm 321 trước CN) xảy ra cách 155 năm sau khi tổ sư Mahāvira tịch diệt (Nirvāna). Nhưng các học giả đạo Kỳ-na lại tranh luận sự chính xác của con số này và nêu ra điền sai lầm đã được thừa nhận của Hema Candra và nhiều đoạn trong kinh điển Kỳ-na đã đặt con số 215 năm giữa cuộc chinh phục vương quốc Avanti của vua Candragupta (312 trước CN) và sự từ trần của tổ sư Mahāvira. Cách tính này sẽ đặt sự kiện tổ Mahāvira tịch vào năm 527 trước CN. Năm này được xem là khởi điểm của biên niên sử đạo Kỳ-na (sử này chỉ mới được khai sinh sau CN) .

-Việc cố tìm cách suy diễn năm tịch diệt của đức Phật từ năm tạ thế của tổ Mahāvira càng gặp khó khăn hơn vì ta không có những lời minh xác nào về biên niên sử nêu mối liên hệ giữa hai sự kiện này cả. Mặc dù có một câu kinh Kỳ-na tuyên bố rằng tổ Mahāvira sống lâu hơn đức Phật bảy năm, (như vậy nếu ta ghi tổ Mahāvira tịch năm 476 thì phải xác nhận đức Phật diệt độ năm 483 trước CN), nhiều đệ tử đạo Kỳ-na đồng ý với các môn đồ Phật giáo rằng tổ Mahāvira từ trần trước đức Phật. Ba lần trong kinh tạng Pāli (DN 29.2*, DN 33.1 ** -, MN 104.1*** -) miêu tả quang cảnh đức Phật nghe nói tổ Mahāvira đã tịch, và các kinh điển ấy thường chứng tỏ rằng đức Phật Gotama là vị đạo sư trẻ tuổi nhất trong các đạo sư thời ấy.

Những người Tây phương viết lịch sử đức Phật giả thiết rằng bậc Đạo Sư tịch diệt hai năm sau Tổ Mahāvira, song chứng cứ việc này rất ít. Nếu chúng ta phải chấp nhận hai năm là một giả thiết có giá trị, ta phải đi đến chấp nhận hoặc năm 474 (theo các học giả Tây phương), hoặc năm 525 trước CN (theo truyền thống Kỳ-na giáo) là năm đức Phật tịch diệt, và năm ngài đản sanh là trước đó tám mươi năm trong cả hai trường hợp trên.

-e) Biên niên sử thường được chấp nhận hiện nay ở khắp Á châu lại càng ít được tín nhiệm hơn nữa, theo đó đức Phật diệt độ năm 544 và đản sinh năm 624 trước CN. Nhưng Phật lịch (B.E) chỉ mới xuất hiện vào thế kỷ 11 CN. Do đó về sau hoặc là niên đại ghi thời bậc Đạo Sư tịch diệt đã bị nhầm lẫn với niên đại đản sanh, hoặc có lẽ các Tăng sĩ đã dùng chu kỳ 60 năm trong cách tính toán, nên đã tính lầm cả một chu kỳ. Cách này đặt các niên đại của đức Phật vào 564 - 484 trước CN. Song giả thiết về sự nhầm lẫn như thế dĩ nhiên không có bằng cứ.

Vậy con số nào trong các niên đại tính theo các phương pháp trên được xem là có lẽ đúng nhất về mặt lịch sử? Ta có thể loại bỏ các niên đại dựa trên truyền thống đạo Kỳ-na hoặc đạo Phật — chúng chỉ mới được tính toán rất lâu về sau, nên không đủ sức chống đỡ sự phê bình theo quan điểm lịch sử.

Về phương diện khác, các niên đại suy diễn từ sử ký Trung Hoa hay Singhala, và các sắc dụ Asoka đều có căn bản vững chắc và chỉ khác nhau ở mức tối thiểu, vì thế theo chúng, năm đản sinh đức Phật chỉ xê xích từ 568 đến 544 trước CN. Niên đại 563 được sử ký Tích Lan yểm trợ, cũng có giá trị không chỉ vì nó đứng giữa mà còn được hai cách tính toán khá phức tạp hơn nữa yểm trợ, dựa trên các bản liệt kê danh sách quốc vương Nam Ấn Độ và Singhala, cùng niên đại nước Tích Lan được cải hóa theo đạo Phật, mà còn dựa vào các bảng tham khảo lẻ tẻ về một hệ thống niên đại tối cổ đã bị thất lạc chỉ còn lưu lại vài phần, hệ thống này căn cứ vào năm 483 là năm đức Phật diệt độ.

Như vậy ta được biện minh về cách đặt niên đại đức Phật đản sanh vào năm 563 theo sử ký, tuy thế, lại chấp nhận trên căn bản các chứng cứ lịch sử khác, có thể nhầm lẫn từ cộng năm đến trừ chín năm. Xác suất về một niên đại sớm hơn lại cao hơn một chút vì có được cả hai phương pháp (b) và (c) hỗ trợ, trong khi một niên đại muộn hơn chỉ được một phương pháp (d) hỗ trợ mà thôi.

- * Tịnh Phạn: Người trồng lúa sạch.
- * Siddhattha: Người toại nguyện (d.g)
- * Trường Bộ số 29: Kinh Thanh Tịnh
- ** số 33: Kinh Phúng Tụng
- *** Trung Bộ số 104: Kinh Làng Sama (dg).

KINH THÀNH KAPILAVATTHU VÀ VỊ QUỐC VƯƠNG

Nếu thời niên thiếu, hoàng tử Siddhattha nhìn ra phương bắc, chàng thường thấy rằng núi trùng điệp nhấp nhô đến tận chân trời. Theo chàng biết, nơi này chỉ xa khoảng tám yojana: do-tuần (80km) nhưng rất khó đến, vì thành Kapilavatthu bị ngăn cách rặng núi bằng một dải lau sậy và

rừng rậm đầy hồ báo, voi, tê giác lai vãng và nhiều người liêu lĩnh băng qua rừng rậm này đều chết vì sốt rét. Song nếu ta vượt qua chướng ngại này thì mặt đất lại bằng phẳng lên cao dần và ta đến vùng đồi cỏ cây thưa thớt. Phía sau các chân đồi (nay là Sivalik hay Churia) là một thung lũng xanh tươi và tiếp đó nữa lại là rặng núi Mahàbhàrata, từ thành Kapilavatthu ta có thể thấy được vài đỉnh núi này. Sau rặng núi tục truyền còn nhiều núi cao hơn nữa, đó là dãy Himavat hay Himàlayas (Tuyết Sơn) với các đỉnh tuyết hùng vĩ cao ngất tận trời xanh, đó là nơi tận cùng xứ Jambudìpa (Diêm-phù-đề) hay lục địa Hồng Đào này vậy.

Quang cảnh hướng về đông ít trở ngại hơn. Phía ấy có thôn làng Lumbini là nơi chính thái tử Siddhattha đã ra đời dưới một gốc cây và xa hơn nữa là Devadaha, nơi mẫu hậu Màya mà chàng chưa từng biết và kẻ mẫu Pajàpati đã sinh trưởng, và đó cũng là nơi ngoại tổ Anjana đã sống. Từ Devadaha ta có thể đi vài ngày đường về hướng mặt trời mọc, song rồi lại gặp rừng rậm và hoàn cảnh trở nên nguy hiểm. Tại đó các thổ dân da đen lai vãng săn bắn và nói thứ ngôn ngữ không ai hiểu được.

Cảnh về phía tây lại hoàn toàn khác. Phía ấy có con đường cái đưa đến các thành Setavyà và Sàvatthi và miền xa hơn nữa, tại Sàvatthi có vị đại vương mà phụ vương Suddhodana thường nói đến, khi yết kiến vị đại vương này, ta phải chấp hai tay lại, cúi đầu đánh lễ (añjali) thật cung kính. Đại vương ấy có quân hùng tướng mạnh, đôi khi vài đội binh chủng của họ kéo đến thành Kapilavatthu đều được tiếp đón trọng thể.

Ta có thể du hành bình an đến thành Sàvatthi: quân đội nhà vua canh phòng cẩn mật để các đoàn lữ hành bằng xe bò mang đủ loại hàng hóa qua lại không bị bọn đạo tặc quấy phá. Thường các đoàn xe từ Sàvatthi đi qua ít khi dừng lại ở Kapilavatthu, mà tiếp tục đi về hướng đông nam đến Kusinàrà và Vesàli, cuối cùng vượt qua sông Hằng đến Pataligàma và tiếp tục đi đến Ràjagaha, nơi đó lại có một đại vương khác ngự trị.

Thái tử từng nghe nói nếu ai muốn, có thể lên thuyền ở Pàtaligàma và dong buồm đi vài ngày nữa lên thượng lưu sông Hằng đến Vàrànasi (Benares) và Payàga (Allàhabad). Khi lớn khôn, chàng sẽ du ngoạn các nơi ấy và nhiều thành phố khác nữa để về kể chuyện cho dân chúng nghe. Nhưng hễ khi nào chàng phát họa các chương trình này với Phụ vương, vua Suddhodana đều cười xoà và lắc đầu, bảo rằng một vị Thích-ca không được phép phiêu bạt giang hồ như một khát sĩ xuất gia (paribbàjaka), một kẻ chăn bò hoặc thương nhân, mà ở vị trí một nông gia Sát-đế-ly,

chàng phải canh tác ruộng đất, luyện tập nghề binh khí, để một ngày kia được bầu lên làm vua cai trị như chính phụ vương vậy.

Rồi Phụ vương chàng thường chỉ ra các đồng ruộng chung quanh với các bụi cây Sàla sừng sững, và phía kinh thành Kapilavatthu vươn lên dưới ánh mặt trời với “hoàng cung” cùng các ngôi nhà tranh vách đất hay các chòi tre nứa trong làn không khí lung linh nắng nhạt.

-Khung cảnh ngày nay tương ứng với thành Kapilavatthu ngày xưa ra sao vẫn còn là vấn đề được các nhà khảo cổ học bàn luận. Nhà chiêm bái Trung hoa Fa-hsien (Pháp Hiển) đến hành hương các Phật tích Ấn Độ khoảng giữa năm 399 và 414 CN, đã phát biểu những lời dường như muốn chỉ rõ các di tích ở cạnh vùng Piprāvà ngày nay trên đất Ấn, cách phía nam Lumbini 12 km. Vị đồng hương của ngài là Hsuan-tsang (Huyền Trang) đi chiêm bái Phật quốc vài thế kỷ sau (629 - 645) để tìm hiểu Thánh điển, cũng cho biết các khoảng cách và lời hướng dẫn chỉ đường đến di tích ở Tilaurakot trong vương quốc Nepal, cách tây bắc Lumbini 24 km. Biên giới Ấn Độ -- Nepal nằm giữa hai địa điểm này, chúng cách nhau 16km nhưng phong cảnh giống nhau.

Cuộc tranh luận về quê hương đức Phật không hoàn toàn thoát khỏi những thành kiến của mỗi dân tộc. Các học giả Nepal bên vực vùng Tilaurakot nhấn mạnh phạm vi của di tích này, và sự hiện diện của một bức thành cổ với hào lũy bao bọc Tilaurakot: đó là những đặc điểm mà chỉ kinh thành vua chúa ngày xưa mới có được. Họ nêu lên rằng Tilaurakot, cũng như Kapilavatthu trong Kinh Điển Phật giáo, nằm trên bờ sông mà lòng sông này đã chuyển đi 400m về phía tây bắc.

Để nhấn mạnh lời tuyên bố họ làm chủ vùng Kapilavatthu lịch sử này, năm 1961 chính phủ Nepal “đổi tên” Tilaurakot và toàn thể vùng lân cận thành Kapilavastu (tên chữ Sanskrit của Kapilavatthu), để cho vùng này mang tên ấy trên các bản đồ gần đây.

Mặt khác các nhà khảo cổ Ấn Độ chủ trương rằng Kapilavatthu giống hệt vùng Piprāvà của Ấn, đã đặt lời công bố chủ quyền dựa trên các khám phá sau đây.

-Năm 1898, trong một ngôi tháp bằng gạch gần Piprāvà, năm cái bình được phát hiện, một cái được miêu tả theo lời ghi bằng thứ chữ Bràhmì trong ngôn ngữ Màgadhi là chiếc bình đựng xá lợi đức Phật Thế Tôn của bộ tộc Sakiya. Chiếc bình này đựng tro và một số vật cúng dường rất nhỏ.

-- Năm 1972, dưới tháp này, lại tìm thấy một ngôi tháp còn cổ hơn nữa, được đánh giá vào thế kỷ thứ năm trước CN, cùng với hai chiếc bình chứa khoảng mười hay mười hai khúc xương (của đức Phật?).

-- Năm 1973, tháng 4, trong một di tích tu viện xây khoảng thế kỷ 1 hoặc 2 CN, tại Piprāvā, lại tìm thấy nhiều tấm bia bằng gạch nung mang nhiều lời ghi chú khác nhau nói đến “ngôi tinh xá ở Kapilavatthu” hoặc ở “Đại Kapilavatthu” và một chiếc nắp bình tại đó cũng mang những lời tương tự.

-- Năm 1976, tháng 6, cuối cùng, ở cách tây nam Piprāvā khoảng một ki-lô-mét tại một nơi tên là Ganwaria, lại khám phá ra di tích của một quần thể kiến trúc thời xưa được suy diễn ra là “hoàng cung” của vua bộ tộc Sakiya.

Mặc dù chiếc bình có ghi chữ ở Piprāvā được tìm thấy năm 1898 là một chiếc bình bằng đá láng Steatite cao 153mm với chiếc nắp cũng được khắc chữ, quả thật ra vẻ đưng tro xá lợi Phật, các khám phá khác ở Piprāvā và Ganwaria lại rõ ràng không chứng minh được Piprāvā chính là quê hương đức Phật. Có lẽ chúng ta cần phân biệt cổ thành Kapilavatthu, bối cảnh thiếu thời của thái tử Siddhattha và tân thành Kapilavatthu. Vì xưa kia vua Vidudabha nước Kosala chiến thắng bộ tộc Sakiya thời đức Phật tại thế và tiêu diệt cổ thành Kapilavatthu (tức Tilaurakot), nên có lẽ đám người Sakiya sống sót di tản từ cổ thành về sau lập nghiệp tại vùng Piprāvā ngày nay và xây dựng Tân thành Kapilavatthu (hay Đại Kapilavatthu), nơi đây họ đã tôn thờ xá lợi Phật sau khi ngài diệt độ.-

Địa điểm chính xác về quê hương thái tử Siddhattha chỉ còn cách phải chờ đợi từ các cuộc khai quật tương lai. Đặc biệt là vùng Tilaurakot cần được điều tra thấu đáo hơn nữa -- ngành khảo cổ bằng máy bay có thể sẽ cung cấp nhiều di chỉ quan trọng, song ngành này từ trước đến nay vẫn chưa thí nghiệm việc ấy.

Chúng ta đã biết rõ về cơ cấu chánh trị của -cộng hòa Sakiya được ban ra từ thành Kapilavatthu. Khi hai hoàng tử Siddhattha và Nanda ra đời, phụ vương Suddhodana như đã nói trên, là vị quốc trưởng được bầu lên đang cai trị lãnh thổ này. Ngài cầm quyền bao lâu thì không được biết, nhưng rõ ràng ngài đã giữ chức vụ ấy trong hàng chục năm. Khi thái tử Siddhattha trở về thăm quê hương vào tuổi ba mươi sáu, phụ vương ngài vẫn cầm quyền. Vì quốc trưởng được bầu lên từ giới quý tộc võ tướng hay triều thần, có thể những cuộc bầu cử ấy không diễn ra ở các khoảng

thời gian cố định, mà do nhu cầu, hoặc là vì quốc vương già yếu không đảm trách nhiệm vụ đầy đủ, hoặc vì Đại vương Kosala, vị chúa tể của cộng hòa Sakiya muốn đưa người mới lên thay.

Hiển nhiên là vị quốc vương một khi được bầu cử rồi, chỉ có thể cầm quyền nếu được Đại vương Kosala chấp thuận. Như vậy quốc vương Sakiya bao giờ cũng là người thân tín của đại vương Kosala -- đó là một yếu tố mở ra nhiều cửa thuận lợi cho các hoàng tử và về sau còn giữ vị trí quan trọng trong sự nghiệp hoàng Pháp viên mãn của thái tử Siddhattha.

Khác với cộng hòa Licchavi có cả ba quốc vương cùng cai trị, vua Suddhodana cai trị chỉ một mình, nhưng không giữ độc quyền quyết định, vì mọi vấn đề quan trọng đều được bàn luận ở hội đồng của nước cộng hòa. Các kỳ họp trong phòng hội đồng vốn được mở ra mọi phía nên mọi tầng lớp xã hội đều có thể nghe được, mặc dù chỉ các nam nhân quý tộc được quyền phát biểu và giữ vai trò tích cực trong việc quyết định quốc sự. Do vậy các vị ấy được gọi là các nhà cai trị (ràjana).

Ở Ấn Độ cổ đại không có việc bầu phiếu vì dân chúng chưa hề nghĩ đến việc một nhóm đa số với quyền ưu tiên do đông người có thể bắt buộc một nhóm thiểu số gồm nhiều ý kiến khác nhau phải tuân theo một quyết định nào đó. Cuộc họp chỉ kéo dài cho đến khi nào phe đối lập được thuyết phục hoặc do quá mệt mỏi nên đã nhượng bộ và đi đến thỏa hiệp. Để đạt được sự thống nhất ý kiến như vậy, vị quốc vương chủ tọa hội đồng phải có khả năng đàm luận và tài thuyết phục hùng -hòn. Đó là các đặc tính mà chắc hẳn vua -Suddhodana đã đạt đến cao độ và thái tử Siddhattha thừa hưởng về sau.

Ta có thể hình dung được vùng đất do vua Suddhodana cai trị theo lời nhà chiêm bái Trung Hoa Huyền Trang. Ngài cho ta biết vùng lãnh thổ Sakiya có chu vi 4.000 lý (khoảng 1880 km) và gồm mười thành phố mà nhà du hành ở thế kỷ thứ bảy này thấy đã đổ nát hoang tàn. Ngài bảo kinh thành Kapilavatthu được một bức thành bảo vệ, vẫn còn thấy rõ các nền bằng gạch của nó dài khoảng 15 lý (bảy ki-lô-mét). Rõ ràng mười thành phố này phần lớn trùng hợp với chín thành phố được mô tả trong Kinh Điển Phật giáo như các đô thị bộ tộc Sakiya: Ngoài kinh thành Kapilavatthu, là Devadaha, Catumà, Sàmagàma, Khomadussa, Silàvati, Medatalumpa, Ulumpa và Sakkàra. Có lẽ đó là các thủ phủ địa phương, mỗi nơi là một thị trấn, trung tâm thương mại của nhiều làng xã.

Những lời xác nhận của ngài Huyền Trang ít ra cũng khiến ta có thể kết luận một cách khái quát về lãnh thổ và dân chúng của cộng hòa Sakiya. Vùng đất này có lẽ rộng khoảng 2000km², phần lớn gồm rừng rậm và không được canh tác. Nếu ta giả thiết đối với vùng đất phì nhiêu ở trung ương bình nguyên Tarai và tính thấp hơn so với con số khá cao hiện nay, mật độ trung bình 90 người trên 1km², ta sẽ có tổng số 180.000 dân trong đó 8000 người sống ở thành Kapilavatthu và 4000 người sống ở một trong tám hay chín thị trấn kia. Như vậy, khoảng 40.000 cư dân cộng hòa Sakiya là dân thành- thị, và phần còn lại 140.000 là dân thôn quê. Giới quý tộc- võ tướng có lẽ khoảng 10.000 người hầu hết sống ở đô thị, nhưng cũng như đa số dân chúng, họ đều làm nghề nông.

Trong các phận sự của quốc vương thì việc thu thuế là việc không được dân chúng ưa thích chút nào và mức độ thu thuế cũng không được biết rõ. Dân quê thường trao đổi hàng hóa lẫn nhau, hầu như không biết đến tiền, nên phải đóng góp bằng sản phẩm, phần lớn là lúa, cho những người thu thuế đặc biệt phải có sẵn kho chứa và đem lên thành thị bán lại. Thuế đánh vào nông dân tùy thuộc kết quả thu hoạch, việc ấy do người đánh thuế qui định. Thời ấy chưa có nguyên tắc thu thuế như ở Ấn Độ sau này, theo đó mọi đất đai đều thuộc vào nhà vua, vua thu tiền thuê ruộng đất từ người sử dụng chúng.

Khi hoàn cảnh cho phép, thuế được thu bằng tiền chứ không phải nông sản. Vì thời ấy chưa có thứ đồng tiền đánh dấu nhà nước nên hệ -thống tiền tệ gồm các thỏi đồng hay bạc hình vuông trị giá theo cách chia nhỏ đồng tiền Kahàpana. Một con bò sữa giá từ 8 đến 12 đồng Kahàpana.

Đồng tiền Kahàpana được chia ra 4 pàda = 20 māsakas. Các số tiền nhỏ hơn được tính bằng vỏ ốc đánh bóng rục rờ. Những đồng tiền này mang dấu hiệu của một vị chủ ngân khố tư nhân phát hành, bảo đảm đúng cân nặng và cam kết trả lại theo giá trị thật bằng hàng hóa. Vị này cũng làm thêm việc của người cho vay. Nên không lạ gì các nhà tài phú tích trữ tiền bạc trở thành những người thế lực nhất trong xã hội.

Ta không biết rõ vua Suddhodana phải trả phần thuế bao nhiêu cho vị chúa tể ở Sàvatthi là Đại vương Kosala. Vì thuế lợi tức thay đổi theo mùa gặt, nên có lẽ đó không phải là số tiền cố định. Cũng có thể Đại vương Kosala đã hài lòng với những món công vật mà thỉnh thoảng cộng hòa Sakiya gửi tặng như một dấu hiệu phục tùng.

Các phận sự khác của quốc vương gồm các việc công cộng như xây đường sá, trạm xe, làm thùng đựng nước đắp đập và đào giếng. Vì không ai xung phong làm những công tác này, nên những người có thể lực cường tráng, nhất là các tay thợ lành nghề đầy đủ kỹ năng bị buộc phải cống hiến sức lao động cho vua (Ràjakariya). Những công tác này được các kỹ sư đặt kế hoạch và điều khiển, họ được vua trả lương lấy từ tiền thuế. Những công việc xây dựng công viên, đắp đập, làm thùng đựng nước... được đức Phật liệt kê vào danh sách các công đức thiện sự đưa đến tái sinh vào cõi lành. (SN1. 5. 7)*

-Ngoài các công việc nội bộ, vua Suddhodana còn bận rộn trong lãnh vực ngoại giao ở hai mặt. Đặc biệt ngài phải duy trì mối quan hệ với Đại vương nước Kosala ở Sàvatthi, vị chúa tể của toàn cộng hòa Sakiya. Ngài cần phải giữ gìn thiện ý và sự tín nhiệm của vị đại vương này đối với một tiểu quốc cộng hòa, đồng thời phải giữ một khoảng cách vừa đủ để bảo tồn một phần độc lập cho nước cộng hòa an hưởng. Vua Suddhodana hẳn thường đi công du đến Sàvatthi để dự các phiên họp giữa các quốc vương.

Trong khi chính sách quốc gia của nước Kosala, việc chấm dứt các liên minh và gây chiến đều ở trong tay vị đại vương này, các quốc vương cộng hòa và bộ tộc chỉ còn trông cậy vào “chính sách láng giềng tốt”. Đây là ngành hoạt động ngoại giao thứ hai của vua Suddhodana. Mục đích là đi đến các thỏa hiệp với các lân bang kế cận mà không phải hy sinh các quyền lợi căn bản quốc gia. Các vấn đề thông thường nhất là việc điều hành cánh đồng chăn nuôi và dẫn thủy nhập điền dọc theo các biên giới. Tài nghệ của vị quốc vương được thi thố qua khả năng đem lại những giải pháp thỏa đáng cho cả đôi bên.

Chiến sự không phải là phận sự của quốc vương. Ngài phải duy trì hòa bình, nhưng nếu ngài thất bại trong việc này, và chiến tranh bùng nổ thì việc binh đao sẽ do vị đại tướng quân sự (senapati) điều khiển, vị này giữ chức vụ độc lập đối với quốc vương. Trong quốc độ Kosala, tất cả tướng lãnh điều khiển các lực lượng trọng tâm cũng như các tướng lãnh của các cộng hòa và bộ tộc đều đặt dưới quyền điều khiển trực tiếp của đại vương.

Nhờ cách này, đại vương ngăn cản các vua chư hầu phối hợp với các đại tướng của họ để cầm quyền chính trị bằng vũ lực trong nước mình.

Đối với các quốc vương, sự phân quyền chính trị và quân sự có hai mặt. Về một mặt, họ biết rằng vị đại vương, qua cá nhân vị đại tướng, có sẵn sàng phương tiện không chế họ để buộc họ tuân

theo lệnh trên. Mặt khác, họ cũng được bảo vệ khỏi bị âm mưu nổi loạn từ phía vị đại tướng, bởi vì đại vương không bao giờ dung thứ sự phế truất quốc vương mà ngài đã bổ nhiệm và sự tiếm quyền chính trị của đại tướng.

Một lãnh vực hoạt động khác của vua Suddhodana là lãnh vực công lý, bao gồm các hành vi dân sự quan trọng và các tội phạm. Chúng ta không biết chính xác bao nhiêu phạm nhân bị bắt giữ và tòa án diễn ra theo hình thức gì ở bộ tộc Sakiya, nhưng có thể rút ra kết luận từ các cộng hòa Koliya, Malla tiếp giáp cộng hòa Sakiya ở phía đông nam. Các xứ này có lực lượng trị an với các nhân viên canh phòng vừa nổi bật qua cách để râu tóc đặt biệt vừa khét tiếng tàn bạo độc tài và tham nhũng.

Tiến trình pháp luật giữa bộ tộc Sakiya có lẽ hơi khác thủ tục của liên bang Vajji. Tại đây, căn bản quyền phán xét là một bộ luật (thành văn?), có lẽ bao gồm các phương châm hoặc quyết định về các vụ tố tụng điển hình. Các chuyên gia luật pháp tham dự mọi phiên xử và bảo đảm việc xét xử theo đúng bộ luật này. Quyền lợi của hai phe hoặc của bị cáo được các luật sư biện hộ hoặc hội đồng bảo vệ chăm lo, và vụ án được một hay nhiều phán quan quyết định. Đơn kháng án được giao cho quốc hội, đại tướng, phó vương (vị này hình như không có mặt trong bộ tộc Sakiya) và quốc vương. Ta có thể phỏng đoán là mọi việc diễn tiến trong một kỳ họp duy nhất, và quốc vương với vị trí lãnh đạo tối cao ở quốc nội, tuyên bố phán quyết tối hậu. Song quốc vương không có quyền tuyên án tử hình: việc này chỉ dành riêng cho đại vương ở thành Savatthi mà thôi.

THÁI TỬ SIDDHATTHA, VỊ HOÀNG NAM

Chuyện các vương tử của vua Suddhodana thừa hưởng địa vị đặc biệt trong thành Kapilavatthu nhờ vương quyền thân phụ là điều hiển nhiên không cần bàn đến. Trong khi đa số quần chúng sống trong nhà tranh vách đất hay lều tre nửa lau sậy, còn ở các vùng thấp của kinh thành, nhà dựng trên cọc tre để tránh nạn lũ lụt theo gió mùa và chuột rắn bò cạp xâm nhập, thì các vương tử sống trong nhà của vua cha, mà vì nhà gồm có nhiều tầng nên gọi là “Hoàng cung”. -Cung vua hẳn được xây bằng gạch trên một khoảng đất hơi cao và có tường đất bao quanh chúng tỏ đây là vùng cấm địa được phòng vệ của riêng quốc vương. Gần đó là ao sen đủ màu xanh đỏ trắng.

-Trong tư thất của vua Suddhodana, sự thay đổi thời tiết theo ba mùa đông, hạ, mưa ở Ấn Độ đều được đáp ứng bằng cách đổi chỗ ngủ: mùa hạ thường ngủ trên sân thượng có mái che. Ngay cả số cung nhân thị nữ cũng sống khá sung túc. Thay vì ăn cơm tấm hay cháo gạo như gia nhân thông thường, họ được dùng gạo nguyên và cả thịt nữa (A.N. 3.38)* .

Giữa đám thanh thiếu niên thành Kapilavatthu, hoàng tử Siddhattha trông nổi bật vì chàng được chăm sóc chu đáo hơn và ăn mặc sang trọng chỉnh tề hơn các trẻ khác. Y phục của thái tử toàn bằng tơ lụa Ba-la-nại và ít ra là trong thuở thơ ấu lúc nào chàng cũng được một nữ mẫu và đám cung nhân vây quanh hầu hạ. Theo lời thái tử, chàng “rất mực được nuông chiều, hết sức được nuông chiều”.

Kinh Điển Pàli (D.N. 1.14)* liệt kê cả loạt trò chơi của trẻ con cổ Ấn Độ. Chúng ta có thể hình dung được thái tử thiếu niên Siddhattha cùng chơi với hoàng đệ Nanda trò đấu trên tám ván chia tám hay mười ô vuông (cờ tướng? cờ vua?) hoặc cùng đám trẻ khác nhảy qua các ô vuông vẽ trên mặt đất. Các trò chơi khác thường được ưa chuộng là: người bù nhìn, đấu gậy, và chơi các loại cày cuộc, xe ngựa, cung tên tí hon. Đám trẻ lớn hơn có thể thích thú đoán ý tưởng người khác và nhận ra các chữ viết tay quơ cào trên không hoặc ngay trên lưng người phỏng đoán: dĩ nhiên điều này có nghĩa là người chơi trò này phải biết đọc.

Thái tử Siddhattha có biết đọc hay không, điều này không được chắc chắn. Một truyền thuyết về sau quả có kể chuyện thái tử làm kinh ngạc thầy giáo của mình vì cách thái tử học thông thạo các mẫu tự Ấn Độ rất dễ dàng, nhưng thực ra trong Kinh Điển Pàli không có dấu hiệu nào cho thấy đức Phật đã từng biết đọc biết viết cả. Vào thời ngài, biết đọc được xem là một kỹ năng hữu ích, nhưng đó không phải là một thành phần của nền giáo dục sơ đẳng. Đặc biệt điều ấy chính là trường hợp này vì lẽ ngày xưa thiếu vật liệu để viết và cũng không có sách được viết sẵn, các tài liệu được viết duy nhất là các cáo thị hay bản thỏa hiệp khắc lên gỗ, đá. Viết chữ, hay đúng hơn là khắc hay vẽ chữ (lekha) được xem là một nghệ thuật hầu như bao giờ cũng phải thực hành với tính cách chuyên nghiệp. Thái độ của thái tử Siddhattha lúc trưởng thành biểu lộ rõ ràng qua lời tuyên bố (Ud 3.9) rằng thành đạt các kỹ năng như viết chữ không phù hợp với một kẻ xuất gia phải hoàn toàn chuyên tâm vào việc giải thoát.

Dựa trên căn bản thái tử Siddhattha suốt đời quan tâm đến các vấn đề trí tuệ tinh thần, chúng ta có thể phỏng đoán rằng việc thu thập kiến thức cần thiết cho một thiếu niên quý tộc đối với chàng thực dễ dàng. Việc giáo dục của chàng được hỗ trợ phần lớn nhờ chàng thường xuyên tham dự các buổi họp hội đồng và phiên tòa xử án, do phụ vương chàng chủ tọa. Phòng hội đồng đã giúp rèn luyện trí thông minh của chàng cùng dạy chàng tài năng phát biểu chính xác.

Tuy nhiên, trí thông minh của chàng lại phát triển kèm theo một số đặc tính có lẽ đã làm lo ngại vị phụ vương “có óc thực tiễn” vì ngài xem đó là các dấu hiệu biểu lộ nhược điểm. Những đặc tính này bao gồm sự nhạy cảm và khuynh hướng thiên về suy tưởng có lẽ là cả trầm tư nữa.

Nhận thức rằng cuộc đời không phải lúc nào cũng đem đến lạc thú và đằng sau mọi hạnh phúc (Sukha) đều sẵn có khổ đau vô thường (dukkha) rình rập không phải chỉ đập mạnh vào trí thái tử Siddhattha lần đầu tiên ngay trước khi ngài xuất gia như truyền thuyết vẫn thường kể lại, mà nhận thức ấy đã đến với thái tử từ thời thiếu niên khi chàng còn ở giữa lòng gia đình ấm cúng xa hẳn mọi khổ đau bên ngoài:

“Này các Tỳ-kheo, ta đã sống cuộc đời rất được nuông chiều trong cung phụ vương. và này các Tỳ-kheo, giữa cuộc đời đầy hạnh phúc ấy tư tưởng này thường nảy lên trong trí ta: “ Quả thật một kẻ chỉ biết sống đời thế tục hoàn toàn, chính kẻ ấy bị tuổi già chi phối, lại rất chán ngán khi thấy một người già nua. Song phần ta cũng bị tuổi già chi phối và không thể thoát được chuyện ấy. Nghĩ như thế, này các Tỳ-kheo, mọi lạc thú về tuổi trẻ đều rời bỏ ta”.

Quả thật, một kẻ chỉ biết sống đời thế tục hoàn toàn, chính kẻ ấy phải bị bệnh tật chi phối, lại rất chán ngán khi thấy một người bệnh hoạn. Song phần ta cũng phải bị bệnh tật chi phối và không thể thoát khỏi chuyện ấy. Nghĩ như thế, này các Tỳ-kheo, mọi lạc thú về thể lực đều rời bỏ ta”.

Quả thật, một kẻ chỉ biết sống đời thế tục hoàn toàn, chính kẻ ấy phải chịu cái chết chi phối, lại rất chán ngán khi thấy một tử thi. Song ta cũng phải bị cái chết chi phối và không thể thoát được chuyện ấy. Nghĩ như thế, này các Tỳ-kheo, mọi lạc thú về đời sống đều rời bỏ ta”. (AN 3.38)*

Ngay trong ngôn ngữ trịnh trọng của Kinh Điển, ta cũng nhận thấy tác động của kinh nghiệm đầu đời ngài rất chân thật sâu sắc. Trong một xứ cận nhiệt đới, người bạn thân ta vừa vui vẻ chuyện trò hôm nào bỗng thành linh bị cơn sốt rét cướp mất mạng hay bị rắn độc cắn chết, hoặc bị hổ dữ vồ tan xác, các tư tưởng như thế của thái tử Siddhattha không phải là xa lạ chút nào. Trên nguyên tắc chúng bao giờ cũng hợp lý và rất phổ biến.

Một đặc tính khác của thái tử được ghi lại trong sử sách là thiếu quan tâm đến lãnh vực quân sự -- mọi thiếu niên Sát-đế-ly đều được mong là phải tinh nhanh về tài cỡi ngựa, lái xe, bắn cung, đấu kiếm, đấu vật và điều khiển voi, vậy chắc chắn thái tử cũng phải được tập luyện nhiều về các môn này. Song trước sự thất vọng của cả gia tộc Gotama, hình như thái tử chỉ kha khá các hoạt

động ấy, đó là điều đáng hổ thẹn đối với một vương tử. Phụ vương Suddhodana chắc hẳn phải rất lo âu trước thái độ không màng đến đời thế tục và việc quân sự của con ngài.

Khi thái tử được mười sáu tuổi (547 trước CN), phụ vương quyết định ràng buộc vị vương tử hay trăm ngàn này vào đời thế tục bằng cách kết duyên cho chàng. Dĩ nhiên đó là một cuộc hôn nhân được sắp đặt mà đôi bên nam nữ không được hỏi ý kiến, song các Kinh Điển vẫn cho ta thấy không phải hai vị không quyên luyến nhau.

Theo các tập quán hôn nhân nội tộc và ngoại tộc, một thiếu nữ trong gia tộc lớn hơn được tuyển chọn, đó là cháu gái của thân mẫu và di mẫu chàng, con gái vua Suppabuddha (hay theo các nguồn tài liệu về sau, vua này tên Dandapàni), cậu của thái tử, nói cách khác, đó là cô em họ của chàng. Nàng tên là Bhaddakaccàna, nhưng trong Kinh Điển Pàli, nàng còn có tên Bimbadevì, Yasodharà, (giống như tên bà ngoại của thái tử) và Gopà. Một số kinh chỉ gọi nàng là Ràhulamàtà (mẫu thân Ràhula), nàng cùng tuổi với thái tử.

Nhạc phụ tương lai của chàng đã làm khó dễ, vì không muốn con gái yêu của mình kết duyên với một thanh niên hay suy tư lại không ham việc quân sự như chàng. Vậy thái tử phải làm sao chứng tỏ chàng có đầy đủ tài năng cung kiếm thao lược trước khi chàng được ủy thác việc cấp dưỡng gia đình. Truyền thuyết kể lại một cuộc so tài được tổ chức để thái tử Siddhattha chứng minh tài quân sự của mình. Chàng đã thắng cuộc và được xem là vượt xa các đối thủ của chàng. Do đó vua Suppabuddha hay Danapàni dẹp tan mọi nghi kỵ và chấp thuận cuộc hôn nhân này.

Ta không nên nghĩ rằng đức tân lang trẻ tuổi này không xúc động trước vẻ kiều diễm hấp dẫn của tân giai nhân này: thái tử nói một cách rất thành thạo khi cho rằng trên đời không có gì trói buộc tâm hồn người đàn ông bằng người đàn bà! (AN 1.1)* . Song sau đó thái tử không cho phép dục lạc lôi kéo đi quá xa khỏi nếp suy tư của chàng. Dẫu sao đi nữa, cuộc hôn nhân ấy cũng không sinh sản con cái gì trong suốt mười ba năm.

Theo phong tục Ấn Độ, đội vợ chồng trẻ ấy -hẳn đã sống trong “cung điện” vua cha Suddhodana. Các nguồn kinh sách không cho ta biết thái tử dùng thời giờ như thế nào trong thời kỳ này. Có lẽ thái tử phụ tá vua cha trong việc trị nước và thay phiên với hoàng đệ Nanda trông nom việc canh tác ruộng đất của hoàng gia hay có lẽ cả ruộng đất của riêng mình và sai khiến gia nhân làm việc. Ở Ấn Độ cổ đại 75% dân số sống về nghề nông bao gồm cả giới quý tộc và đa số Bà-la-môn nữa.

MỘT KINH THÀNH ẤN ĐỘ CỔ ĐẠI

Có lẽ thái tử Siddhattha không ham thích công việc đồng áng vì bản chất thiên về suy tư. Đời thái tử có nhiều thời kỳ ẩn cư xen lẫn những thời kỳ tiếp xúc với quần chúng. Vị thái tử trẻ tuổi này ắt hẳn đã nhiều phen đi quanh quần khắp kinh thành Kapilavatthu với đôi mắt mở to để quan sát việc đời: hoặc trao đổi vài câu chuyện với người thợ nhuộm, hoặc nêu vài nhận xét với người luyện voi, hoặc chào hỏi người cho vay nào đó. Các chuyện ngụ ngôn tẻ nhạt về đủ ngành nghề mà ta thấy trong kinh ngài thuyết giảng chứng tỏ ngài hẳn đã quan sát mọi hoạt động khác nhau trong kinh thành một cách tinh tế và đầy hiểu biết.

Dù ta biết rất ít về thành Kapilavatthu, ta vẫn có thể dựng nên phần nào hình ảnh kinh thành ấy. Các nguồn văn học, các tác phẩm nghệ thuật, nhất là tranh tượng của tháp Bharahat (hay Bhàrhut) đem lại cho ta một ấn tượng rõ rệt về các cổ thành Ấn Độ vào thế kỷ thứ sáu trước CN.

Các thành phố thời ấy thường nằm ven sông và nếu vùng đất ấy cho phép, chúng được xây hình chữ nhật, còn cách thiết kế đô thị hình tròn là điều bất thường ở cổ Ấn Độ. Đô thị được hào vây quanh thường rất sâu và rộng do dẫn nước sông vào để đám thanh niên vui đùa bơi lội. Bên trong hào, đất được đào lên để xây dựng thành lũy, phía trên rào cọc nhọn hay tường đá có lối đi bộ. Mỗi pháo đài đứng cách khoảng 50 m hay một tầm cung bắn tên của pháo đài kế tiếp, vì vậy một pháo đài lân cận có thể di tản khi bị xạ thủ của đám quân thù leo thang lên bắn phá. Ở bốn góc thành được đục thông có cổng xây kiên cố.

Ở trung tâm của khu vực có tường bao bọc ấy, trên nguyên tắc, được phân chia thành mạng lưới đường sá thẳng góc, là “cung điện” của vua. Cung điện của một số quốc vương -- mặc dù hình như không phải là cung vua Suddhodana -- thường gồm năm ngôi nhà riêng biệt, ba ngôi đứng song song với nhau và hai dãy nhà công cộng ở các góc phải, đóng kín phía cuối vì thế cả khối nhà tạo thành hình chữ nhật hở.

Về hai sân bên trong, một sân để làm đình hội họp, một sân để vui chơi giải trí. Sân này thường trồng nhiều cây có một cái đu với chỗ ngồi rộng rãi treo vào bốn sợi dây xích bằng đồng, vì đánh đu là một thú tiêu khiển được các bà quý phái Ấn Độ ưa chuộng.

Ngôi nhà chính là kiến trúc quan trọng nằm giữa hai sân. Nhà này thường có hai ba tầng, mỗi tầng trên thường nhỏ hơn tầng dưới để có các sân thượng lộ thiên. Mái thường có hình ống tròn.

Đối diện cung vua là hội trường mở thông ra mọi phía, thực ra chỉ là một mái đình dựa trên các cột trụ và nhà của vị thị trưởng. Kế đó là nhà các quan chức tức giới quý tộc phục vụ triều đình, hầu như gồm có bốn tòa hình vuông ở sâu trong. Phía trước dùng làm phòng khách và phòng ngủ, còn các phần kia là nhà bếp, khu vực gia nhân và chuồng trại. Mỗi nhà này trông thật giống nhà ở nông trang được ngăn cách với nhà lân cận bằng một lối đi. Do cách sắp đặt này các quan chức hầu hết thuộc giai cấp võ tướng sống gần nhau, tạo nên một khu vực Sát-đê-ly dĩ nhiên là có cả đám gia nhân từ các giai cấp khác đưa vào.

Khu vực tế lễ -- một đồng cỏ cạnh hồ nước của kinh thành với một đàn dựng cao để làm nơi dâng lễ tế thần và ba lò lửa -- nằm bên trong bức tường thành, cũng như nhà của các vị Bà-la-môn sống một phần nhờ lễ tế đàn, nhưng phần lớn nhờ nông nghiệp. Ở vùng Trung Nguyên này, họ chưa được hưởng uy quyền thái quá nào như ở các thời đại về sau, vì họ là giai cấp xếp hàng thứ hai dưới các võ tướng quý tộc. Điều này khác với miền Tây xa xôi, có lẽ đến tận- miền tây xứ Payàga (Allàhabàd), nơi ấy các Bà-la-môn đạt được uy thế của giai cấp đệ nhất.

Quanh khu vực tạp hóa, không xa khu vực cư ngụ khá giả, là các cửa tiệm và xưởng chế tạo của các nghiệp đoàn thương mại sang trọng và phồn thịnh hơn, mỗi nghiệp đoàn có một khu phố riêng: khu vực chủ ngân khố và tiệm vàng, tiệm khắc ngà voi, áo quần, hương liệu, nhà buôn đồng sắt, buôn lúa gạo, gia vị và bánh kẹo. Mỗi ngành kỹ nghệ hay thương mại họp thành một nghiệp đoàn (Seni) làm những chức vụ điều hành bao quát. Nghiệp đoàn quyết định vấn đề sản xuất và bán sỉ, quy định giá cả mà ngay các quốc vương cũng đều chấp nhận; họ cũng tham gia việc huấn luyện thợ thủ công và can thiệp vào nhiều việc gia đình của các thành viên, nếu cần nghiệp đoàn còn chăm sóc các quả phụ của các thành viên quá cố nữa.

Niềm tự hào của họ biểu lộ qua tấm huy hiệu nghiệp đoàn mang trên mình vào các lễ hội công cộng và cũng do việc nghiệp đoàn cấm những thành viên không xứng đáng hành nghề -- điều đó cũng tương đương với bản án làm sạt nghiệp khánh tận. Mọi quyết định đều do hội đồng của nghiệp đoàn thông qua, đứng đầu là vị chủ tọa nghiệp đoàn- (Jetthaka hay pamukha). Trên nữa là vị thống đốc nghiệp đoàn (setthi) đại diện ngoại giao cho các quyền lợi của một ngành thương mại riêng biệt. Vị này cung cấp hàng hóa cho triều đình và thường lui tới cung vua.

Nghiệp đoàn chủ ngân khố là đám người giàu nhất. Nguồn lợi chính của họ phát xuất từ sự cho vay tiền với số lời cố định. Một món cho vay có bảo đảm hoàn toàn như vay để làm đám cưới hay hồi môn cho con gái, tính lời 15%, còn một món nợ chỉ bảo đảm một phần tính lời 60% mỗi

năm. Những món cho vay thương mại cũng hết sức cao giá do tính cách bấp bênh liều lĩnh trong đó. Tiền lời phải trả để làm một vụ đi buôn đường trường lên đến 120% mỗi năm, và đi buôn đường biển là 240%. Người chủ nợ hầu hết thuộc giai cấp thương nhân (Vessa, Vệ-xá) không có địa vị cao quý trong xã hội, nhưng về phương diện thế lực họ là giới cầm đầu. Vị thống đốc của họ thường đóng vai trò thủ trưởng (mahàsetthi) các chủ nghiệp đoàn địa phương, như vậy đó là người quan trọng nhất trong giới thương mại địa phương ấy.

Mỗi kinh thành thường có một phụ nữ sang trọng ngụ trong một ngôi nhà rộng lớn, người này vẫn được kinh điển nhắc đến tên tuổi. Các cô gái đứng đường rất thường thấy ở cổ Ấn Độ nên cũng được mọi người rẻ rúng buông tha. Nhưng một kỹ nữ thượng lưu có tài năng ở kinh thành (ganikà) lại được xem là đáng tự hào. Nàng kiều quý phái ấy không chỉ có dung sắc mỹ miều, thanh lịch, sang trọng mà còn là một phụ nữ thông minh với tài ứng đối linh lợi, đa mưu túc kế để quyến rũ bọn râu phần lớn nhờ kiến thức văn chương mỹ thuật của nàng.

Thường một nàng kiều như vậy được một tay hào hoa phong nhã bảo trợ, đôi khi người này trở nên sa sút và hết giàu sang thì nàng lại đón mời các vương tôn công tử khác đến dự các hội ca vũ của nàng, nơi ấy có đủ cả một ban nhạc chuyên tấu đàn đệm, hay các buổi tọa đàm và thi tài văn thơ. Giới thanh niên giàu tiền thường học tập mọi phong cách hào hoa lịch sự và lối sống sang trọng tại ngôi nhà này. Không một phụ nữ có học vấn theo kiểu thông thường nào thời ấy am hiểu nhiều thể loại âm nhạc như nàng, cũng không ai có thể đàm luận bằng ngôn ngữ lịch sự như nàng cả. Sự xuất hiện của nàng tại các đám cưới và lễ hội thường làm cho kinh thành mang một dáng dấp văn hóa cao. Các điệu vũ Ấn Độ cổ điển danh tiếng ngày nay một phần được phát triển từ đám kỹ nữ sang trọng ở kinh thành này.

Ta không biết rõ thành Kapilavatthu có kỹ nữ sang trọng nào không, nhưng rất có thể có. Danh tiếng một số kỹ nữ sang trọng các kinh thành Bắc Ấn đều được biết đến cùng với truyền thuyết về các cuộc phiêu lưu tình ái cũng như các cơ sở hoạt động tôn giáo của họ. Một kỹ nữ sang trọng bao giờ cũng có thể sống đời phú quý nhờ gặp mối lương duyên.

Nhà cửa ở vùng trung tâm thành phố thường xây vững chắc và được chăm sóc chu đáo với nhiều tranh vẽ và đồ vật trang hoàng, nhưng càng xa trung tâm cảnh tượng càng đổi khác. Ở vùng phụ cận, giới thợ thuyền và nô lệ sống trong nhà tranh vách đất hoặc lều tre dựng trên cọc chống kiểu nhà sàn. Họ cũng quy tụ thành nhóm theo từng nghề. Có những dãy phố thợ mộc, ráp cửa, đóng xe, khắc gỗ, làm dụng cụ, đúc kim khí, thợ nề, thợ dệt, thợ nhuộm, thợ may, thợ gốm, thợ da,

thợ vẽ, bán hoa, làm vòng hoa, bán gia súc, đồ tể, đánh cá, đầu bếp, thợ cắt tóc, tắm rửa, giặt giũ và gia nhân đi hầu hạ ở thành phố.

Mỗi nghề trong số các nghề được quý trọng hơn hợp thành một tiểu giai cấp (jāti) trong hệ thống bốn giai cấp (vanna). Ngoài hệ thống giai cấp là bốn vô loại mà các giai cấp trên không có liên hệ gì trong xã hội. Nhưng ý tưởng- “không được tiếp xúc” với bốn người ấy chưa phát sinh. Chuyện này chỉ mới được nói đến vài thế kỷ sau trong Bộ Chuyện Tiền Thân Đức Phật (Jātaka) ví dụ Tiền Thân số 377)*Ta sẽ phạm một sai lầm về phương diện lịch sử nếu ta giải thích hệ thống đẳng cấp vào thế kỷ thứ sáu trước CN theo những cách khắc nghiệt của “Ấn Độ giáo” về sau. Những người đồng thời với đức Phật, nhất là ở vùng Trung Nguyên, nơi mà tiến trình Bà-la-môn hóa không nhanh bằng miền Tây, thường xem hệ thống giai cấp như một tôn ti trật tự trong đời sống giữa các nghề nghiệp, chức vụ, ngành chuyên môn, và về trình độ học vấn, mà trật tự này có thể phá bỏ được. Như việc đổi nghề chuyên môn, bao gồm cả việc chuyển từ một tiểu giai cấp này sang một tiểu giai cấp khác là chuyện khó nhưng cũng có thể làm được, và ngay cả việc leo lên một giai cấp cao hơn cũng không phải là nan giải, ví dụ nếu quốc vương chọn một người có tài thuộc nguồn gốc hạ đẳng vào phụng sự nhà vua hay tuyển một chủ ngân khố đại phú lên làm đại thần lo việc tài chánh cho triều đình.

Nếu ta rời kinh thành bằng một cổng thường được đóng kín và canh giữ ban đêm, ta vượt qua bên kia bờ hào đến các dãy hang hốc che lá là nơi cư trú dành cho hạng cùng đinh có lẽ chỉ kiếm được vài đồng xu không đến 1 masaka mỗi ngày, là đám người kiếm củi hay làm thùng đựng phân, hoặc đôi khi tìm được việc cắt cỏ trong các hoa viên nhà giàu. Hoa viên loại này thường thấy ở vùng lân cận mọi thành phố Ấn Độ, và một trong các thú giải trí của người giàu là đi du ngoạn hoa viên cùng hưởng làn khí mát buổi chiều về mùa hạ.

Đối với thái tử Siddhattha trẻ tuổi, các hoa viên này có sức thu hút đặc biệt vì chính nơi đây dưới bóng mát của các cây đa, đám du sĩ hành khát thường đến trú ngụ với dáng điệu xốc xếch do bẩn và tóc bện lại từng cuộn, đám người này là các tay phiêu bạt giang hồ thường có trí thông minh tinh tế mạo hiểm đi tìm giá trị tinh thần, lại khinh chê các thánh ca Vệ-đà và cách thờ cúng tế lễ của Bà-la-môn, nên đã chấp nhận đời sống không nhà cửa để tầm cầu ánh sáng giác ngộ. Chính vì vậy thái tử Siddhattha thích nghe đám người này bàn luận triết lý, đám Sa-môn, khát sĩ xuất gia (paribbàjakas), không tin theo đạo giáo nào cả, mà lại đi tìm kiếm kinh nghiệm tâm linh ngoài khuôn khổ truyền thống. Nhưng gia tộc Gotama lo ngại khi thấy thái độ không màng đến đời

sống thế tục cùng sự hiếu kỳ mong tìm hiểu vấn đề siêu thế của chàng, nên cố tìm mọi cách ngăn cản việc này.

Truyền thuyết kể rằng vua Suddhodana canh giữ thái tử cho khỏi tiếp xúc với thế giới bên ngoài để chàng không thấy cảnh khổ, song lý do chính có thể là cố giữ cho thái tử khỏi có ý định rời bỏ thế tục.

* Tương Ứng Bộ I, Chương I Phẩm V, 7 - Trùng Rừng (tác giả ghi nhầm 47) (dg)

* Tăng Chi Bộ, Chương Ba Pháp, 38, Đuợc Nuôi Dưỡng Tế Nhị (tác giả ghi nhầm: 39)

* Trường Bộ I Kinh Phạm Võng (dg)

* (xem trước)

* Tăng Chi Bộ I, Chương Một Pháp 1. Sắc (dg)

* Jàtaka III, số 377: Setaketu (dg)

TẾ LỄ THEO KINH ĐIỂN VỆ ĐÀ

Hiện nhiên đạo giáo chuyên tế lễ thần linh của thế kỷ thứ sáu trước CN làm thất vọng bất cứ người nào có tâm nguyện đúng đắn về đạo giáo. Niềm say mê tiên tri là điều một ngàn năm trước đã khiến cho những nhà hiền triết Ấn Độ gốc Ariyan nghe được tri thức (Veda) của thần linh tự trong tâm và chuyển những gì đã nghe (Sruti) thành các khúc đạo ca, và niềm tự hào về thơ văn thúc đẩy họ thu thập các khúc đạo ca tạo thành bộ sách Vệ-đà, “tri kiến thần linh”, rồi tán tụng chúng theo những nhịp điệu trang nghiêm trong lễ tế đàn, tất cả những thứ ấy không còn nữa.

Các khúc đạo ca vẫn còn được tán tụng trong lễ tế đàn như trước, nhưng vào thời đức Phật, chúng chỉ được xem như các loại thần chú trở thành máy móc. Các tế lễ ngày càng trở nên phức tạp và kéo dài, các phẩm vật và phí tổn dành cho các Bà-la-môn ngày càng quá đắt giá đối với người muốn tế lễ. Gánh nặng các “công đức” quá máy móc ấy hầu như đã bóp nghẹt tính cách thiêng liêng của thần thánh.

Sự phát triển từ các cách thờ cúng do thần khai thời cổ sơ thành hệ thống tôn giáo đầy lễ nghi tế tự của thế kỷ thứ sáu này có thể được thấy rõ ràng qua các kinh điển. Ngoài số 1028 khúc Thánh ca của kinh Rg Veda là tài liệu tối cổ của văn hóa Ấn Độ, (khoảng 1500 trước CN) chúng ta còn thấy kinh Yajurveda, Sàmaveda và kinh Atharvaveda được xem là Thánh điển về sau, lại có kinh văn Brāhmanas (khoảng 1000 trước CN) giải thích rõ các lễ nghi, kinh Āranyakas và các bộ Upanisads tối cổ (khoảng 700 trước CN). Các sách Upanisads (Áo Nghĩa Thư) tỏa ra tinh thần cải cách về tâm linh và có thể được xem như một phần của phong trào đi tìm tự do tôn giáo mà Thái tử Siddhattha Gotama, người sau này trở thành đức Phật, cũng đã bị lôi cuốn vào.

Đối với thời đại chúng ta, nhiều hình ảnh thần linh trong Thiên giới Vệ-đà thật khó tưởng tượng ra, bởi vì chúng kết hợp những đặc điểm thần linh với quan niệm về các hiện tượng thiên nhiên theo một cách bất chấp tính hợp lý. Thông thường, các đặc tính gán cho một vị thần nào đó lại tương phản nhau không thể nào kết hợp chung được trong tư tưởng. Do vậy phần lớn các thần Vệ-đà vượt ra ngoài định nghĩa trong một cảnh tranh tối tranh sáng, hay ba phần tư bóng tối không thể nào quan niệm được.

Ngôi vị tối cao trong đền thờ Vệ-đà do Indra Thiên Chủ ngự trị, vị thần có ngàn lực và là thần hộ mệnh của dân tộc Ấn gốc Ariyan từ hướng Tây đến chiếm thung lũng sông Hằng khoảng 1200 trước CN. Ngài là vị anh hùng đã có thời dùng gậy thần giết Vrtra, con quỷ gây hạn hán và như vậy đã giải phóng các dòng sông được quán chặt trong thân rắn của nó. Ngài vung vẩy chiếc cầu vòng chính là cây cung của ngài, phát ra sấm chớp bằng chiếc kim cương chùy (vajra), ngài lao vùn vụt trên chiếc thiên xa từ trận chiến này đến trận chiến khác để diệt bầy quỷ cố tìm cách ngăn cản ngài ban bố những cơn mưa thuận gió hòa đem lại sự phong phú cho quả đất đang khao khát nước ngọt.

Thức uống của ngài là rượu soma, một thứ tiên tửu trộn với mật ong và sữa bò, mà các tín đồ dâng lên ngài trong những lễ cúng rượu thật tràn trề để mong ngài toại ý và ban phước lộc. Thần Indra không chỉ là hiện thân của dũng lực và nam tính, khuyến khích tư tưởng và hành động phát triển, mà còn là thần tạo sự phong phú cho đám gia súc và ban tròn ước nguyện về vật chất cho con người. Kẻ nào có thần Indra ở bên mình thì không thiếu món gì cả. Một kẻ tôn thờ vị Thiên Chủ này cầu xin ngài ban phước theo cách không biết ngưng ngừng của người bản xứ:

Indra hỡi, nếu ta là Thiên Chủ,
Đáng phát ban mọi phẩm vật trên trần,
Thì kẻ nào ca tụng với tán xưng,
Sẽ chóng hưởng đàn trâu bò đẹp nhất!
Ta sẽ giúp người, tâu Trời Đại Lực,
Vì kính người, nên ta sẽ phát ban
Cho những ai ca tụng hoặc tri ân
Nếu ta được làm Chúa đàn súc vật! (Rv. 8 . 14 . 1 - 2)

Kế tiếp thần Indra là thần Varuna và Mitra. Varuna là hiện thân bầu trời trùm lên vạn vật, được tôn thờ như vị thần bảo vệ chân lý (rta) và trật tự vũ trụ. Phận sự thần này là bảo tồn sự điều hòa trong hướng đi của mặt trời, sự thay đổi ngày và đêm, các tuần trăng và các mùa. Vị này cũng chứng giám các lời cam kết và thề ước, vì không giữ lời thề ước là nói dối, và vi phạm tính thiêng liêng của chân lý mà thần Varuna có phận sự bảo vệ. Về sau theo kinh Vệ-đà, Varuna còn được

xem là thần đại dương và sông nước, nên thần trừng phạt những kẻ nuốt lời thề bằng các căn bệnh phù thũng và giun chỉ là những bệnh rất thông thường ở Ấn Độ. Một bệnh nhân như vậy thường van xin thần Varuna:

Cho con đừng tới nhà mồ,
Va-ru-na hỡi, thứ cho lỗi lầm,
Va-run phước đức thi ân,
Con như bong bóng nổi bùng lững lơ;
Thần đầy ân đức, thứ tha,
Vì con ngu xuẩn hóa ra chông ngại,
Thứ tha con, đội ơn trời,
Đứng trong dòng nước, tôi đòi khát khao!
Thứ tha con, hỡi trời cao,
Dù loài người đã phạm bao lỗi lầm
Chống bề tôi của chư thần,
Nếu vì ngu xuẩn không tuân lệnh ngài,
Chúng con xin tấu lạy trời
Xin đừng thịnh nộ diệt nòi giống con. (Rv 7 . 89)

Varuna thường song hành với Mitra và theo cách phối hợp này, Varuna chỉ bầu trời ban đêm, còn Mitra chỉ bầu trời ban ngày và vầng nhật. Ở nơi khác Varuna lại được gọi là thần đuổi bắt rất gắt gao những kẻ phạm pháp và Mitra (Bạn) là người đoàn kết nhân loại.

Các thiên thể và hiện tượng tự nhiên đóng vai trò nổi bật trong đền thờ Vệ-đà. Usas, thần Bình minh, được thể hiện qua hình một thiếu nữ dịu dàng. Thần mặt trời được gọi là Savitar hay Sùrya, được thờ như vị thần phát sinh cây cỏ và súc vật, và cũng là vị thần xua đuổi sự ngu si. Các thần Maruts là thần Bão tố mang lại gió mùa và mưa lớn, bạn của thần Indra. Vayu là tên thần gió, được xem là có năng lực làm trong sạch con người và thổi tan tai họa. Parjanya là thần mưa tạo mầm sống trong cây cỏ và mọi loài khác. Prthivì là nữ thần đất có bụng bự, háng rộng và sinh sản nhiều.

Nhưng ta không làm sao dâng lễ tế thần nếu thiếu thần lửa Agni, thần này dùng các chiếc lưới toàn bằng khói lửa mang lễ vật lên trên trời và thỉnh cầu chư Thiên xuống trần gian dự lễ tế đàn:

Agni cuộn quanh mình
Phẩm vật tế thần linh
Chỉ riêng mình thần lửa
Lên đến cõi Thiên đình.
Agni đầy uy lực,
Đây vinh hiển, tín thành
Xin nguyện cầu Thiên chúng

Đưa xuống với quần sanh! (Rv I . 4 - 5)

Agni là thần của các Bà-la-môn tế tự, và đó cũng là tế sư của chư Thiên. Với sức nóng, thần lửa tạo điều kiện cho đời sống, nhưng thần lửa cũng là thần phá hoại. Tế lễ cuối cùng con người đặt trên bàn thờ thần Agni chính là ngọn lửa trên đàn tế. Sau đó Yama, thần chết hung ác sẽ khiêng xác chết lên cõi trời.

Trong thời kỳ Vệ-đà sơ khai, tế lễ được xem như yến tiệc mời thần linh. Từ “Arya” mà dân Ấn gốc Aryan dùng để miêu tả bản chất của họ, có nghĩa là “hiếu khách” và vì Thiên thần cũng được bao gồm trong đặc tính hiếu khách ấy, nên từ này cũng để chỉ tôn giáo của họ. Mắt phàm tục không thể thấy được chư Thiên thần khi chư vị xuống dự lễ tế đàn và an tọa trên đàn tế lộ thiên. Thiên thần được vị chủ tế dâng thực phẩm, rượu soma bèn bày tỏ lòng hoan hỷ biết ơn qua các cách đáp lễ như cho mặt trời mọc mỗi ngày, làm mưa rơi xuống và đem thắng lợi, an cư lạc nghiệp, thành công, con đàn cháu đống, gia súc tăng trưởng, trường thọ, cường tráng. Việc đáp lễ của chư Thiên này có thể xem là đáng tin cậy được, miễn là đừng phạm lỗi làm gì trong lúc cầu nguyện và dâng yến tiệc lên “chư Thiên”, nghĩa là “những vị có hào quang”.

Chính niềm lo sợ phạm lỗi lầm khi tế lễ đã đưa đến sự thay đổi căn bản trong thái độ đối với tế đàn. Vì nếu việc ấy không còn tùy ý nguyện của người chủ tế, mà phải tuân theo đúng mọi lễ nghi chuẩn mực là điều tối quan trọng, thì người chủ tế cần phải giao phó việc dâng yến tiệc lên chư Thiên cho một vị chuyên môn. Những người này dựa trên sự thông thạo các lễ nghi và am hiểu thần chú (brahman), đã đảm trách tế lễ theo sự ủy thác của người khác. Với thời gian dần dần được xem là những vị chuyên môn tế đàn và thông thạo lễ nghi thờ cúng, họ nhận được danh hiệu, trước tiên là từ chỉ nghề nghiệp, sau dần trở thành từ chỉ giai cấp Bà-la-môn (Brahmanas) và cũng vì quần chúng tin rằng vị tế sư Bà-la-môn có thể làm hại người chủ nhà bằng cách hành lễ không đúng nghi thức hoặc đọc sai Thánh ca, nên người nào muốn dâng tế đều rất thận trọng chu đáo làm cho vị Bà-la-môn tế tự được vui vẻ bằng cách hứa hẹn một món tiền hậu tạ và đãi một bữa ăn thịnh soạn.

Cũng vì các lễ nghi tế tự ngày càng phức tạp, các tế sư Bà-la-môn trở nên kiêu ngạo không những đối với các gia chủ hiến tế mà cả với thần linh nữa. Những lời nói như “Thiên thần nhờ cậy tế lễ” (SBr 14. 6, 8, 9) rất thường thấy trong các kinh Bà-la-môn, quả thật cái tư tưởng cho rằng chư Thiên thần trông cậy vào tài năng của vị Bà-la-môn tế tự và không thể làm gì được nếu không có sức mạnh tạo ra do tế đàn xuyên suốt nền văn học Bà-la-môn. Rõ ràng: “Tế lễ bảo tồn trời đất, tế

lễ dành cho chư Thiên, tế lễ ngự trị trên chư Thiên” (TBr 6, 51, 8). Thần chú tế lễ (Brahman) là một loại thần chú có tính tự động bắt buộc chư thần linh phải làm theo ý muốn của vị Bà-la-môn tế tự. Thần chú có tính vạn năng, người nào hiểu chú và tụng chú chính xác là người cao trọng hơn tất cả mọi loài.

Điều đáng khen các Bà-la-môn là, mặc dù họ sinh thời kiêu căng chưa từng có trước kia vì sự thông thạo thần chú linh hiệu, chính họ cũng đã nỗ lực tìm ra những lý lẽ biện minh thần lực này. Theo họ nhận thấy, chính chân lý nội tại (rta, satya) tạo nên năng lực hiệu nghiệm của thần chú. Rta hay “chân lý” ở đây không có nghĩa là sự thật phù hợp lý luận như chân lý tuyệt đối, chân lý như thật. Nhưng vì thần chú “chân chánh” (Brahman) chứa đựng mọi thực tại trong bản chất nó, vì nó bao gồm mọi sự hiện hữu hoặc bất cứ điều gì có thể quan niệm được, nên nó có khả năng làm bất cứ chuyện gì.

Dĩ nhiên, trung tâm tế lễ của Kapilavatthu được bố trí phù hợp với kinh điển Bà-la-môn. Về phía tây của sân đàn tế xây cao dùng làm nơi cúng lễ vật lên chư Thiên thần, nơi đó được phủ cỏ mới cắt trước khi tế lễ, cùng với một ngọn lửa chuẩn bị cho các món phẩm vật. Lửa tượng trưng mặt trời đem lại sự sống, sinh hoa kết trái cho muôn loài, nên được đặt trong hỏa lò hình tròn.

Về phía đông bàn thờ chư thiên thần là một hỏa lò hình vuông theo hình thế giới được tượng trưng như chiếc đĩa phẳng chữ nhật: Phẩm vật cúng tế được đổ vào ngọn lửa cháy tại đó để thần lửa Agni mang lên trời.

Cuối cùng về phía nam là ngọn lửa thứ ba tượng trưng mặt trăng nên có hình bán cầu. Ngọn lửa này được dùng để xua đuổi ma quỷ khỏi đền phá tế lễ. Một tế lễ đầy đủ cần có ba tế sư và một vị sư quản tế. Vào lúc kết thúc buổi tế lễ họ thường hô to: “svàhà” (cung nghênh!).

Ngoài các đại tế đàn theo yêu cầu của gia chủ, còn có các tiểu tế và đủ loại lễ nghi không được xem là “tế đàn”, ví dụ những phép ảo thuật như làm mưa bằng cách rảy nước, ăn tim lừa hổ để có can đảm, hoặc những lễ hội liên quan đến ngày tháng trong năm, hoặc các lễ hội gia đình như kết hôn, sinh con, đặt tên, mai táng v.v... Các lễ hội này cũng được linh nghiệm nhờ thần chú (Brahman) mà chỉ riêng vị tế sư chuyên nghiệp mới có thể tán tụng đúng âm luật.

Một người chỉ đạt đến chức vụ tế sư Bà-la-môn sau khi đã làm môn đồ tại nhà một vị tế sư Bà-la-môn suốt mười hai năm, hằng ngày chăm sóc ngọn lửa, học thuộc Thánh ca, thần chú, lễ nghi và sống đời kiêng sắc dục để phát triển ưu thế đối với mọi người. Chỉ khi nào việc học tập này

kết thúc, vị Bà-la-môn trẻ tuổi ấy mới được phép mang kiểu tóc đặc biệt của vị Bà-la-môn chuyên nghiệp, gồm một chòm tóc kết bên phải đầu, và ba chòm nữa ở các nơi khác. Nếu ta xét kỹ khoảng thời gian huấn luyện lâu dài và khó khăn cần thiết để trở thành một tế sư Bà-la-môn thì ta có thể hiểu tại sao chỉ một phần nhỏ trong những người thuộc giai cấp Bà-la-môn theo huyết thống đã trở thành tế sư chuyên nghiệp.

PHONG TRÀO ĐI TÌM GIẢI THOÁT TRONG ĐẠO GIÁO

Với một dân tộc mang đậm màu sắc tôn giáo như người Ấn Độ, và lại hăng say đi tìm kinh nghiệm tâm linh, thì phản ứng chống đối cách tế lễ của Bà-la-môn theo kinh Vệ-đà trong hình thức suy tàn máy móc như vậy là điều không thể nào tránh khỏi. Việc này bắt đầu vào thế kỷ thứ bảy trước CN, được thấy phổ biến trong các đám thanh niên và đến thế kỷ thứ sáu, đã phát triển thành một phong trào tư tưởng mạnh mẽ. Đó không phải là một cuộc cách mạng, vì nó vẫn giữ tính khoan dung, chỉ chống đối đạo giáo đầy tế lễ ấy qua các cuộc tranh luận công khai. Đó là một phong trào tư tưởng không có tổ chức, tự rời bỏ tôn giáo truyền thống và đi tìm những cứu cánh tâm linh mới, nên nó chấp nhận những con đường mới. Một số con đường ấy sau một thời gian đã trở thành tà đạo không đưa đến đâu cả, còn một số khác lại đưa đến những đỉnh cao chưa từng được mơ tưởng trước kia. Vào thế kỷ thứ 6 trước CN, trí tuệ người Ấn Độ đã đạt các đỉnh cao triết lý và đạo giáo vẫn còn giá trị cho đến ngày nay.

Nhiều nhóm người tự giải phóng ấy có thể được chia thành bốn loại người tâm cầu cứu độ:

1. Nhóm Aupanisadas (Áo Nghĩa Thư)
2. Nhóm Duy vật luận
3. Nhóm Khổ hạnh hành xác.
4. Nhóm du sĩ hành khát.

Thái tử Gotama đến tiếp xúc với tất cả mọi nhóm này trong một thời gian dài hay ngắn tùy trường hợp, và mỗi nhóm không nhiều thì ít đều đóng góp phần nào vào hệ thống giáo lý của ngài.

1) *Nhóm đi sát với truyền thống Vệ-đà nhất là các vị Aupanisadas, môn phái Áo Nghĩa Thư*, xuất hiện từ khoảng năm 700 trước CN cho đến mãi về sau. Giáo lý này xuất phát từ kinh Vệ-đà và Bà-la-môn nhưng biểu hiện một sự phát triển có tính sáng tạo mà các vị tư tưởng gia khai sinh chúng mong muốn đối lập với phái chính thống. Vì vậy các môn đồ Áo Nghĩa Thư giữ bí mật các giáo điều họ mới khám phá, đúng như tên các bộ kinh văn của họ nêu lên: Upa-ni-sad nghĩa là “ngồi với ai” để bí truyền giáo lý cho kẻ ấy.

Tuy nhiên các kinh văn này không giữ bí mật được lâu. Thông điệp chính yếu của chúng đã đến tai các tế sư Bà-la-môn, các vị này chấp nhận một chiến thuật rất khôn khéo: khi thấy rằng trào lưu tư tưởng đã thịnh hành không còn đàn áp được nữa, họ liền mạnh dạn sử dụng các Áo Nghĩa Thư làm chúng trở thành thượng tầng kiến trúc trong triết lý tế lễ của họ, rồi lại thêm các “sách mật giáo” vào kinh điển Vệ-đà như một phụ lục (Vedànta nghĩa là phần kết thúc Vệ-đà, Viên Thành Vệ-đà). Bằng cách này giáo lý Áo Nghĩa Thư về vạn pháp nhất thể trở thành một phần truyền thống Bà-la-môn.

Chỉ năm quyển Áo Nghĩa Thư có nguồn gốc trước thời đức Phật: quyển đầu tiên là Brhadàranyaka và quyển Chàndogya cũng xưa gần như vậy. Tiếp theo đó là các quyển xuất hiện về sau như Taittiriya, Aitareya và Kausitaki. Phần lớn các sách này ghi chép các truyền thuyết dựa theo kinh nghiệm và chứa đựng nhiều đoạn lý luận dài dòng về tính nhất thể theo kiểu kinh Bà-la-môn nên chúng hoàn toàn không đem lại ánh sáng trí tuệ nào cả. Nhưng ở nhiều chỗ, nhất là trong các đoạn truyện ký, bỗng nhiên có những tia sáng nhận thức bùng lên gây niềm hoan hỷ, đó là những trực giác của trí tuệ soi sáng vấn đề.

Không riêng một quyển Áo Nghĩa Thư nào trình bày một triết lý toàn vẹn cả: mỗi quyển chỉ đóng góp một phần. Chính sự phối hợp các lý luận xác đáng của toàn bộ Áo Nghĩa Thư mới tạo thành hệ thống mang danh hiệu Vedànta (Viên thành Vệ-đà) là đỉnh cao của tư tưởng Ấn Độ giáo. Hệ thống ấy được tư tưởng gia Sankara triển khai thành một triết lý chính xác vào khoảng năm 800 sau CN rồi lại được một triết gia khác là Ràmàniya cải cách khoảng năm 1100 sau CN.

Từ kinh Rg Veda đến bộ Áo Nghĩa Thư Upanisads, ta có thể lần lượt thấy sự phát triển dần theo lịch sử của từ brahman và sự biến đổi ý nghĩa của từ này. Trong kinh Vệ-đà, từ Brahman chỉ thần chú tế lễ có công hiệu do chân lý nội tại của nó. Trong bộ Áo Nghĩa Thư, nó trở thành hiện thân hoàn toàn của chân lý, đồng nghĩa với chân lý “Danh hay bản thể của Brahman này là Chân lý” (Ch. U 8.3,4) “Brahman (Thần ngã hay Phạm thể) là Chân lý” (BAU 5.5). Hơn thế nữa, trong bộ Upanisads, Brahman trở thành cái Tuyệt Đối, “Chân Đế”, và các nhà Áo Nghĩa Thư đã nỗ lực làm cho cái Tuyệt Đối này bao hàm cái tổng thể và tự tại trong vạn vật trở nên dễ hiểu qua ngôn ngữ. Họ dùng phương pháp điển hình của thuyết thần bí, ký hiệu tượng trưng, và tính đồng nhất của mọi sự đối nghịch, cùng cách miêu tả phủ định.

Brahman là nguyên nhân của vạn vật (BAU 1.4.21), giống như vạn vật trong thế giới được bao gồm trong không gian, không gian lại được bao gồm trong cái Bất Diệt là Brahman (BAU 3.8.8).

Vì Brahman thấm nhuần vạn vật như cái tinh thần của vạn vật, nên nó cũng ở cùng con người: thân xác là tòa nhà của Brahman. Nó ở trong từng khoảng nhỏ nhất của tâm ta, cực tiểu, tuy nhiên nó cũng vĩ đại như vũ trụ. Tất cả đều ở trong nó, gồm cả vạn vật đang hiện hữu và mọi khả năng tiềm ẩn. Khi thân xác già và chết, Brahman vẫn không già và chết (Ch U 8.1,1.5). Người nào biết Brahman bất diệt chắc chắn sẽ được giải thoát sau khi chết (BAU 3.8.11). Phận sự của người đi tìm giải thoát là trở thành người hiểu biết Brahman.

Chủ thể hiểu biết là àtman, bản ngã, chính ngã này thi hành các phận sự thấy, nghe, suy tư và hiểu biết (BAU 3.5.1). Àtman này tạo nên các thế giới, các thần linh, và nhân loại (BAU 2.1.23) và ngự trị trên vạn vật (BAU 4.4.24). Nó trú trong tâm ta, nhỏ hơn hạt lúa mè, nhưng lại to hơn quả đất, vĩ đại hơn cả bầu trời và các thế giới này (Ch.U 3.14.2.2-3). Thân này là nơi trú ẩn của àtman, bản ngã trường tồn, phi vật chất (Ch.U 8.12.1) và thân này chết ngay khi àtman liả bỏ nó (Ch.U 6.11.3). Nhưng àtman lại không sanh (vì nó trường cửu), không già, không chết, không hư hoại, bất diệt (BAU 4.4.30). Bản ngã này chỉ có thể nói đến bằng ngôn từ phủ định (BAU 4.4.27).

Quả thật, àtman là bản ngã, linh hồn, nhưng nó không bị giới hạn vào cá thể, mà lại đồng nhất với mọi àtman: “Àtman này của người là àtman thường trú trong tất cả”. (BAU 3.4.1). Không có sự sai biệt giữa các linh hồn của mọi chúng sanh, vì chúng đều là một. Mọi “tha nhân”, trong bản chất, chính là “tự ngã của ta”.

Những lời khẳng định Brahman và Àtman đi song song với nhau thật hiển nhiên, cho ta thấy Brahman, cái Tuyệt Đối, Linh Hồn của thế giới, và àtman, linh hồn của cá nhân được xem là đồng nhất. Quả thực đây là sự công nhận rất quan trọng và là thông điệp chính yếu của các bộ Áo Nghĩa Thư Upanisad, như vậy, chúng tạo thành những kinh văn căn bản trong giáo lý nhất thể của Ấn Độ. Sự tương quan giữa tính đa nguyên của thế giới thực nghiệm và sự đồng nhất của cái Tuyệt Đối là vấn đề mà tất cả triết lý Ấn Độ tiếp theo sau đó, vẫn còn quan tâm cho đến nay.

Trong các bộ Áo Nghĩa Thư, sự đồng nhất giữa Brahman và àtman vẫn được nhấn mạnh rất nhiều lần: “Thực vậy, Àtman vĩ đại bất sanh, bất lão, bất tử, bất hoại, bất diệt này chính là Brahman. Ví như lớp da rần tàn tạ bị quăng bỏ, có thể nằm trên tổ kiến, cũng vậy thân này nằm xuống sau khi chết. Nhưng Àtman, bản ngã phi vật chất, phi sắc thân này, gồm toàn tri thức, là Brahman vẫn tồn tại”. (BAU 4.4.7) “Àtman này là Brahman”. (Ch.U 3-14.4). Sự đồng nhất giữa àtman và Brahman hầu như rất dễ nhận ra trong lúc ngủ say không mộng寐. Khi ẩn mình vào trong giấc

ngủ như vậy, khi àtman tạm nghỉ ngơi, không hoạt động, nó trở nên rõ ràng trong Brahman: “Đó chính là àtman, đó là cái bất tử, cái bất hoại, đó là Brahman” (Ch.U 8.11.1).

Nếu thuyết nhất nguyên bí nhiệm này là một khám phá quan trọng của các tư tưởng gia Áo Nghĩa Thư (Aupanisadas), thì giáo lý về luân hồi lại là một khám phá quan trọng khác nữa. Tư tưởng cho rằng cá thể tồn tại sau khi chết dưới hình thức này hay hình thức khác đã xuất hiện trong kinh Rg Veda và kinh Brahmanas. Nhưng chính các nhà Áo Nghĩa Thư công nhận tính thiết yếu và thường xuyên của sự tái sinh cùng vai trò quyết định của hành nghiệp trong sự tạo thành kết quả. Một người chưa được giải thoát phải đi quanh quẩn trong vòng luân hồi sinh tử (BAU 6. 2. 16) do động lực của dục tham (kàmayamana) và do vô minh (avidyà) nghĩa là sự vô minh của àtman (BAU 4.4.10-13) thúc đẩy. Nếu kẻ ấy thực hành thiện nghiệp (Karma), sẽ được tái sinh cõi tốt lành, nếu hành ác nghiệp, sẽ tái sinh cõi khổ đau.

“Con người hành động cư xử thế nào thì sẽ được tái sinh như thế. Người hành thiện sẽ tái sinh thành người thiện, người hành ác sẽ tái sinh thành người ác ... Do đó, có thể nói: Con người hoàn toàn do dục tham (Kàma) tạo thành. Tham dục của người ấy như thế nào thì sự hiểu biết của người ấy cũng như vậy. Người ấy hiểu thế nào thì hành như vậy. Và người ấy sẽ luân hồi sinh tử theo nghiệp của mình (BAU 4.4.5).

Những kẻ ở đời này có thái độ sống tốt đẹp mới có thể mong nhập thai tốt đẹp: như nhập mẫu thai Bà-la-môn, Sát-đế-ly hoặc Vệ-xá. Còn những kẻ cư xử xấu xa có thể phải nhập thai xấu xa như nhập thai bò cái, lợn nái hay một phụ nữ vô loại (khốn cùng, không thuộc giai cấp nào cả). (Ch. U 5.10.7).

Sự giải thoát vòng luân hồi khủng khiếp này, cái vòng luân hồi được quyết định theo luật tự nhiên hoạt động rất máy móc dựa trên hành nghiệp mỗi người, là việc chỉ thực hiện được do chính người ấy đã tận diệt được tham dục (Kàma) và vô minh (avidyà). Một người được hoàn thiện như vậy sẽ nhập vào Brahman, và àtman của người ấy hòa lẫn với Brahman. Do sự đoạn tận này và sẽ nhập vào Brahman, người ấy được giải thoát.

Rõ ràng sự nhìn nhận tính vạn vật nhất thể và quan niệm tái sinh như hậu quả tất nhiên do hành nghiệp gây nên, là hai trong những khám phá về đạo giáo uyên thâm nhất của nhân loại, nhưng chúng lại nảy sinh các vấn đề triết lý mới. Thuyết nhất thể đã khắc phục được sự phân chia các cá nhân, nhưng nó lại vạch một lần ranh mới giữa Brahman / àtman trường cửu, tự tại với bản

chất của thực tại (prakṛti). Sự phân chia theo đường thẳng đã được thay thế bằng sự phân chia theo đường ngang. Ngay lập tức vấn đề thực tế xuất hiện: Thế giới thực tại được xem như đối lập với Phạm thể (Brahman), cái Tuyệt Đối, thì thế giới này có thật hay chỉ là trò huyền ảo (màyà)? Rồi còn thêm nhiều vấn đề phát sinh đối với tương quan giữa Brahman và prakṛti: Cái gì khiến Brahman tự tại trở thành hiện thực nhập thể trong thế giới luân hồi sinh tử này? Và làm thế nào các hành nghiệp của một con người có thể trói buộc linh hồn hay bản ngã (ātman) vào một thân xác trong khi chính ātman có đầy đủ tự do nội tại? Những hệ tư tưởng hậu Áo Nghĩa Thư của Ấn Độ đều cố thử giải đáp các vấn nạn trên.

2) **Các nhà Duy vật luận** khinh khi bài bác mọi giáo lý giải thoát, họ xem mọi vật ngoài thế giới hữu hình đều do trí tưởng tượng. Danh hiệu của họ là Thuận thế luận: Lokayata (hướng đến thế giới hữu hình) đã biểu lộ thái độ này. Một danh hiệu nữa dành cho họ là Cārvaka do tên một triết gia phái này. Phái đối lập với họ nhạo báng gọi họ là các nhà phủ định luận (nāstika).

Vì cách tư duy Ấn Độ thường có khuynh hướng hệ thống hóa phân nội dung ý tưởng, nên có đủ loại sách hướng dẫn mọi việc trên đời, các nhà Duy vật luận cũng đã cho hệ thống hóa lý thuyết phản biện của họ vào một sách ở thế kỷ thứ sáu gọi là Barhaspatisūtra. Tác phẩm này chỉ còn được biết qua vài đoạn trích dẫn, nhưng ta có thể có vài ý niệm về quan điểm của các nhà Duy vật luận nhờ những lý lẽ của những nhóm đối lập cổ ra sức bài bác họ. Đoạn văn sơ lược sau đây về các quan điểm của phái Lokayata này dựa trên quyển “Lục Phái Lược Khảo” (Saddarsana-samuccaya) vào thế kỷ 8 CN, và “Nhất Thiết Bộ Phái Toát Yếu” (Sarvadarsanasamgraha) của Mādḥava, thế kỷ thứ 14.

Phái này tin rằng nhận thức trực tiếp qua giác quan là nguồn kiến thức duy nhất của ta, như vậy không thể có kiến thức dựa trên suy luận, trực giác, kinh nghiệm, giáo dục hay thần khải cho nên các nhà tư tưởng Lokayata đã phủ nhận sự hiện hữu của linh hồn. Bất cứ vật gì không do các giác quan nhận thức đều không hiện hữu, không có Thượng Đế, không có cứu độ, không có linh hồn (ātman). Pháp và Phi Pháp (Dhamma, Adhamma) đều không hiện hữu và thiện nghiệp lẫn ác nghiệp đều không đưa lại quả báo trong đời sau. Một khi thân xác được thiêu rụi trên dàn hỏa, kẻ ấy không còn tái sinh nữa.

Ta cũng không thể suy diễn sự hiện hữu của linh hồn từ những chức năng hoạt động của loài hữu tình. Mọi vật ở đời kể cả thân ta, đều là các tổng thể gồm tứ đại: đất nước, lửa, gió, kết hợp đúng theo bản chất của chúng là những khuynh hướng nội tại, để tạo thành từng hình thái riêng biệt.

Mọi sinh hoạt tâm lý chỉ là kết quả những tác động hỗ tương giữa tứ đại, và cứ thế phát triển dần, giống như rượu nồng phát sinh do quá trình lên men từ hỗn hợp cơm và mật mía.

Bất cứ ai từ chối các dục lạc vì chúng đi kèm với khổ đau thì kẻ đó cũng hành động như người điên ngu ngốc. Bởi ta có quăng bỏ hạt thóc chỉ vì nó bị vỏ trấu bao bọc chằng? Vậy chỉ có một đường lối sống hợp lý là: Hãy sống hạnh phúc bao lâu ta còn sống, và cứ ăn sữa lạc (loại sữa đông chua) thỏa thích cho dù ta có vỡ nợ đi nữa! Điều duy nhất có giá trị trên đời là làm bất cứ việc gì tăng thêm hạnh phúc:

Hướng về cái vô hình

Bác bỏ cái hữu hình,

Phái Cà-va-ka biết:

Chuyện điên khùng chúng sinh! (Saddarsanasamuccaya 9.6)

Trong những cuộc luận chiến chống chủ nghĩa Duy vật của nền triết học Ấn Độ, rõ ràng phái Lokàyatas không hề bị xem là phi đạo đức hay đối kháng xã hội. Tính bất tuân truyền thống đạo giáo của họ chỉ giới hạn trong các vấn đề tâm linh. Họ là những kẻ hoài nghi, theo chủ nghĩa thế tục và khoái lạc ở đời, nhưng họ thích ứng với xã hội thị thành hay thôn quê thật dễ dàng. Và đôi khi, những vị Bà-la-môn ra vẻ quá nghiêm khắc thì ngay những tín đồ ngoan đạo cũng bày tỏ cảm tưởng của mình bằng cách đọc lên vài câu phát biểu đầy phạm thượng của phái Lokàyatas này.

Ảnh hưởng của phái Lokàyatas về phương diện triết lý cũng đáng kể. Họ sử dụng lối phê phán với giọng lưỡi sắc bén và thái độ hoài nghi kiểu thế tục để nhạo báng mọi yêu cầu của các phái theo thuyết lý tưởng, họ chống đối các cuộc tìm kiếm triết lý viễn vông do trí tưởng tượng và lại có tác dụng như liều thuốc chữa công hiệu để điều chỉnh các quan điểm trên.

3) **Nhóm khổ hạnh**: Chữ Phạn “tapasvin”, “khổ hạnh” thường được dịch là “ăn năn hôi cái” một cách sai lầm. Sự ăn năn hôi cái là một cố gắng bù đắp tội lỗi đã phạm, còn khổ hạnh theo nghĩa Ấn Độ là một cố gắng tạo dựng tương lai. Nó dựa trên niềm tin rằng sự hành xác (tapas là phương tiện) tạo ra nhiệt lượng (tapas là kết quả) nghĩa là một thần lực tâm linh có thể được tích trữ để sử dụng vào mục đích giải thoát. Điều kiện tiên quyết để thành công là tuyệt đối tiết dục. Nếu người theo khổ hạnh bị nhục dục lôi cuốn, thần lực tapas được tích trữ kia lập tức biến mất hoàn toàn.

Theo niềm tin được phổ biến giữa nhiều người, nhà tu khổ hạnh chứng đắc thần thông do tích lũy ngày càng nhiều thần lực tapas. Trong kinh Rg Veda ta đã biết rằng thần Indra, Thiên Chủ, đạt ngôi cao trên thiên đình nhờ có tapas, nhưng mãi đến các thế kỷ thứ bảy, thứ sáu trước CN, thuyết thần lực tapas mới trở nên thực sự thịnh hành.

Trong văn học Ấn Độ hậu Phật giáo, thuyết này đóng một vai trò quan trọng và chúng ta thường nghe nói nhiều về các nhà tu khổ hạnh trở thành những địch thủ nguy hiểm của thần linh nhờ năng lực tapas được tích trữ. Các Thiên thần, tìm cách đối phó, liền phái một tiên nữ điễm lệ xuống trần quyến rũ vị khổ hạnh và do đó phá hủy hết công lực của vị này.

Việc các tế sư Bà-la-môn phản đối phong trào khổ hạnh là điều dễ hiểu. Không chỉ người khổ hạnh rời bỏ gia đình, làng xóm làm giảm số khách cúng tế, mà vị khổ hạnh còn thay thế cách dâng hiến lễ vật bằng cách hy sinh mọi lạc thú của riêng mình, do đó chứng minh rằng có một con đường tự giải thoát cho mỗi người, nên đã làm giảm giá trị của lễ giáo cổ truyền. Theo quan điểm các Bà-la-môn việc chấp nhận đời khổ hạnh hoặc làm du sĩ khát thực chỉ hợp lý trong trường hợp một người đến độ lão niên, đã hoàn thành việc chăm sóc gia đình, đã thực hiện các phận sự của giai cấp mình, và đã có con trai thay thế chức vụ ấy trong đời sống gia đình và xã hội.

Những dấu hiệu bề ngoài của một vị khổ hạnh là từ bỏ tài sản, gia đình, để tóc râu xồm xoàm và thông thường là hoàn toàn lỏa thể. Họ sống ẩn dật trong rừng rậm, hoặc thành từng nhóm nhỏ trong các “khóm rừng khổ hạnh”, trong cả hai trường hợp đó đều xa làng xóm thị thành để khỏi bị các gia chủ quấy rầy hay bày con gái họ khiêu khích dục tình. Nếu một vị khổ hạnh hành trì giới luật khắc khe trong một thời gian dài, vị ấy được xem là thánh thiện và làng xóm lân cận sẽ tự hào đến cung cấp cho vị ấy vài nhu cầu tối thiểu.

Mục đích của một số vị hành trì khổ hạnh khắc nghiệt đôi khi lại không cao thượng lắm đâu. Vì tục ngữ có câu “Cái gì ta không cần thiết hiện nay sẽ được đền bù gấp mười lần” nên cũng không ít vị khổ hạnh đã nhắm trực tiếp đến lạc thú đời sau như mục đích tối hậu của các nỗ lực cá nhân mà từ bỏ lạc thú hiện tại. Đối với một số khác lại lấy mục đích nửa vời làm động cơ phát triển các thần thông do tích trữ công năng khổ hạnh, ví dụ bay như chim, đi trên nước, băng qua tường, biết các vật ở xa hoặc dấu kín, đoán quá khứ, tương lai.

Những năng lực vượt các quy luật tự nhiên hay giới hạn vật chất ấy vẫn thường được quần chúng gán cho những nhà khổ hạnh tu tập lâu năm và được họ ngưỡng mộ dù không có bằng cứ. Song

đối với những vị có trí tuệ cao thâm thì mục đích duy nhất xứng đáng tu tập khổ hạnh là sự giải thoát, cho dù giải thoát được quan niệm như sự cộng trú với chư Thiên, hay hợp nhất với một vị thần nào đó, hoặc liễu tri cái Tuyệt Đối và thể nhập vào trong ấy.

Mục đích của các nhà khổ hạnh đều ít nhiều theo lẽ lối cũ, nhưng phương pháp thì không. Trình độ cao từ những cách hành thiền tinh tế qua các phép thực hiện đặc biệt kỳ dị xuống tận các kiểu tự hành xác thật khủng khiếp ghê tởm, trong số ấy có hình thức phô trương lỏa thể là rõ ràng nhất.

Giữa các hình thức kỳ quái hơn nữa là vị khổ hạnh kiểu con bò và chó như trong Trung Bộ Kinh số 37* . Theo bản số giải, vị khổ hạnh kiểu con bò mang sừng trên đầu và cột đuôi bò vào mình, rồi thích sống giữa đàn gia súc, còn vị lỏa thể theo hạnh con chó thường ngồi: ăn dưới đất, sữa và ngủ cuộn mình lại như con chó!

Hình thức khổ hạnh sơ đẳng nhất là nhịn ăn, đôi khi đến chết. Một số vị khổ hạnh chỉ ăn trái cây hoặc những thứ mọc dưới đất, một số khác chỉ ăn chất lỏng. Một ý kiến độc đáo hơn là nhịn ăn theo tuần trăng: vị khổ hạnh không ăn gì cả vào tuần trăng non, sau đó cho đến tuần trăng tròn họ cứ ăn một muỗng và tăng dần lên mỗi ngày, cuối cùng lại giảm ăn như vậy cho đến tuần trăng mới.

Các tư thế nằm ngòai cũng trở thành phép khổ hạnh. Một số vị đứng suốt ngày dưới nước đến tận hông, một số vị khổ hạnh “kiểu con dơi” thích treo người trên cây ngang qua đầu gối vài giờ mỗi ngày. Có vị luôn ngòai, có vị khác luôn cong người lại, không bao giờ thẳng ra, có vị luôn đứng thẳng trên một chân cho đến khi cây leo mọc quanh mình. Một số khác không hề ngủ, hoặc chỉ nằm trên giường đình và đóng gai. thỉnh thoảng lại có các vị khổ hạnh “thờ năm ngọn lửa” ngòai theo thế hoa sen giữa bốn ngọn lửa với mặt và đôi mắt đã mù từ lâu hướng về ngọn lửa thứ năm là mặt trời.

Số người tự hủy hoại thân xác rất nhiều: có kẻ cắt một tay hay chân, kẻ khác lại bẻ gãy nó rồi cho nó mọc ra một góc kỳ quái. Rất thường thấy các người cố ý để cho cánh tay hư nát bằng cách treo ngược lên, hoặc các phép khổ hạnh đi kèm với lời nguyện im lặng, đôi khi rất nghiêm khắc đến độ người ấy không thể đáp lại dù chỉ bằng dáng điệu hay gật đầu.

Tuy nhiên, quan trọng hơn các phép khổ luyện thân xác này là những phép tu tập tinh thần tự chủ. Nhiều vị thực hành các phép luyện hơi thở theo nhịp vào ra điều hòa và do đó tạo nên tâm

trạng an lạc. Vị ấy chuyên chú sâu vào nội tâm trong trạng thái thiền định. Giai đoạn trầm tư mặc tưởng sâu nhất là một trạng thái tâm nhập định được xem như giải thoát nhất thời.

4) **Nhóm Du sĩ khát thực**: Nhóm thứ tư đông hơn các vị Aupanisadas, Lokàyatas và khổ hạnh kể trên là số người du sĩ khát thực đi tìm sự cứu độ. Các nguồn kinh Phật thường gọi họ là paribbàjakas (du sĩ khát thực) và Samanas (Samôn, đạo sĩ, ản sĩ). Paribbàjakas là các du sĩ khát thực gốc Bà-la-môn dù họ có theo truyền thống Bà-la-môn hay không, còn từ Samanas để dành cho những vị ở giai cấp khác theo nhiều giáo pháp khác nhau. Khoảng cuối đời ngài, đức Phật có thu hẹp ý nghĩa từ “Sa-môn” vào các vị du sĩ khát thực theo giáo lý bao gồm Bát Thánh Đạo* (D.N, 16.5,27) hay nói cách khác là để dành riêng cho chư Tỳ-kheo trong Pháp-Luật của ngài (Dhamma-Vinaya).

Ngày nay ta khó hiểu được điều gì đã làm đời sống xuất gia có vẻ hấp dẫn đối với dân Ấn Độ cổ đại, và điều gì khiến cho đời sống các vị du sĩ khát thực ấy trở thành một phong trào rầm rộ như vậy. Nhưng ta cần phải hiểu rõ là vào khoảng 600 trước CN trong xã hội nông nghiệp ở Bắc Ấn với thứ tôn giáo tế lễ đa thần kia đã nổi lên một phong trào tìm đường lối thoát ra khỏi cái khuôn khổ chật hẹp của đạo giáo lễ nghi và xã hội.

Trạng thái tâm lý đi tìm tự do và kiến thức, nhu cầu hướng đến sự trưởng thành tâm trí đã lôi cuốn thế nhân, thúc giục hàng ngàn người thuộc mọi tầng lớp bỏ hết công việc, giao phó vợ con cho đại gia đình, từ giã túp lều tre, thôn làng, thành thị để chấp nhận đời sống tu tập độc cư, du hành đây đó với kỳ vọng đạt trí tuệ giải thoát.

Sự phá vỡ truyền thống, và đời du hành khát thực là những điểm duy nhất tương đồng giữa các vị khổ hạnh này: còn về tinh thần, chư vị theo các đường lối rất khác nhau. Một số là những kẻ nguy biện chuyên thói bài bác mà không truyền bá một giáo lý có tinh thần xây dựng nào của riêng họ cả. Một số theo thuyết định mệnh (Àjivikas) chủ trương mọi sự, bao gồm luôn cả sự giải thoát của mỗi người, đều do tiền định không thể biến cải được. Nhưng phần đông các du sĩ là những nhà thí nghiệm giáo lý: lúc thì gia nhập giáo phái này, lúc thì đi theo đạo sư nọ (guru).

Họ có thể gia nhập các vị Áo Nghĩa Thư để tầm đạo trong một thời gian, hoặc hành trì khổ hạnh, hoặc có lúc lại thí nghiệm một phương pháp riêng của họ để đạt trí tuệ. Những cuộc tranh luận của họ với những người khác quan điểm thường diễn ra tại các lâm viên hoặc ven các làng xã, là

cách giải trí của thời ấy, và đã thu hút nhiều người, trong đó có cả Thái tử của quốc vương Sakiya ở thành Kapilavatthu.

* Kinh Hạnh Con Chó (dg)

* “Chỉ trong Pháp-Luật này có đệ nhất, đệ nhị, đệ tam, đệ tứ Sa-môn...” (Trường Bộ số 16, kinh Đại Bát Niết-bàn) (d.g).

CON ĐƯỜNG XUẤT GIA CỦA THÁI TỬ SIDDHATTHA

Những cuộc bàn luận triết lý kia hẳn đã gây ấn tượng sâu sắc vào tâm trí vị thái tử trẻ tuổi Siddhattha. Chàng nhận thấy sự lôi cuốn mãnh liệt của phong trào chống thần giáo Vệ-đà và việc gia nhập các đoàn Sa-môn có sức hấp dẫn đặc biệt. Như thái tử đã hơn một lần khẳng định: “Đời sống tại gia đầy bất tịnh thật là chật hẹp _ còn đời Sa-môn tự do như bầu trời khoáng đạt”.

Ta đã thấy đoạn văn miêu tả việc thái tử xuất gia trong Nidànakathà (Duyên Khởi Luận), quyển luận xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ năm CN là sớm nhất. Mặc dù có tính cách huyền thoại, sách này vẫn chứa đựng những câu phát biểu rất có thể xuất phát từ một truyền thống đích thực. Nếu ta đặt bản văn này bên cạnh những lời tự thuật rất hiếm hoi nhưng đáng tin cậy của thái tử Siddhattha sau khi ngài thành Phật, ta có thể có vài ý niệm về cách ngài từ giã đời thế tục như thế nào.

Quyển luận Nidànakatha sử dụng một đoạn văn tường thuật trích từ Kinh Trường Bộ (DN. 14.2)* kể lại bốn cuộc du hành của đức Phật (phi lịch sử) Vipassi (Tỳ-bà-thi), một vị cổ Phật, rồi gán các việc kia cho đức Phật lịch sử Siddhattha Gotama. Chuyện kể cách thái tử Siddhattha, thuở ấy đang sống đời xa hoa tại thành Kapilavatthu, ước muốn đi ngoạn cảnh công viên ngoại thành. Khi ngựa trên vương xa do bốn ngựa kéo và một quản xa đưa đường, thái tử thấy một lão già bên vệ đường, lưng còng run rẩy, tóc bạc, răng long. Hoảng sợ trước cảnh này, chàng hỏi vị quản xa ông già ấy là người nào và được biết đó là người sắp mạng chung. Lòng chàng xúc động sâu sắc vì nhận ra rằng một ngày kia chàng cũng sẽ già, thái tử liền trở về cung.

Câu chuyện kể trong ba cuộc du hành tiếp theo, thái tử thấy một người bệnh, một người chết và một khát sĩ. Cuộc gặp gỡ cuối cùng này đã khiến thái tử ước mong trở thành một khát sĩ, vì thế chàng quyết định từ giã thế tục ngay đêm ấy. Chính vào đêm ấy, vợ chàng, công chúa Bhaddakaccanà hay Yasodharà, sinh một nam tử được đặt tên Ràhula.

Khi thời điểm giã từ thế tục đã đến, thái tử bảo người quản xa Channa (Xa-nặc) đặt yên cương vào ngựa, nhưng chính chàng lại muốn thấy mặt hài nhi trước khi xuất hành. Khi chàng bước vào

phòng công chúa Bhaddakaccàna đang ngủ, ngọn đèn dầu đã tắt và vì bà mẹ trẻ ấy ôm lấy đầu con thơ trong dáng điệu che chở, nên thái tử không thể nào nhìn mặt con mình được. Thế là sau đó, chẳng nhìn được mặt con, chàng rời thành Kapilavatthu lúc nửa đêm cỡi ngựa Kanthaka (Kiền-trắc) cùng với Channa, đến đông môn của kinh thành đã được đóng chặt và canh gác nghiêm ngặt lại nhờ thần lực của chư Thiên mở ra cho chàng.

Đi qua lãnh thổ của ba quốc vương, thái tử Siddhattha đến dòng sông Anomà cùng đêm ấy, và sang bờ kia, chàng cắt bỏ râu tóc theo kiểu khát sĩ và khoác áo Sa-môn. Rồi chàng giao ngựa và vàng ngọc trang điểm cho Channa đem về thành Kapilavatthu. Thái tử sống tuần đầu tiên của cuộc đời mới trong khu vườn xoài gần làng Anupiyà, rồi tiến lên về phía Ràjagaha.

Như vậy câu chuyện trên được kể không mang tính cách thần thoại mấy. Những đặc điểm lịch sử nổi bật có lẽ là Đại Sự Xuất Thế của thái tử Siddhattha diễn ra ngay sau khi Ràhula, con trai chàng, ra đời, và chàng sống những ngày đầu tiên của đời xuất gia gần làng Anupiyà. Sông Anomà có lẽ là sông Aumì hiện nay, một phụ lưu của sông Gandak trên nước cộng hòa Malla thuở ấy, nhưng làng Anupiyà của bộ tộc Malla vẫn chưa được tìm ra tung tích. Việc chàng đi qua các lãnh thổ của ba vị quốc vương để đến làng này là đúng sự thật, vì muốn đến cộng hòa Malla về phía đông nam của cộng hòa Sakya, chàng phải băng ngang lãnh thổ bộ tộc Koliyas.

Việc xuất hành nửa đêm cùng cắt bỏ râu tóc bên bờ sông Anomà là những đặc điểm của truyền thuyết thần kỳ, chứ không phải theo lời tự thuật của đức Phật. Chính điều này làm sáng tỏ việc phụ vương Suddhodana và dưỡng mẫu Pajàpatì ít ra cũng đã hiểu về các ý định xuất gia của ngài nhưng không thể nào ngăn cản ngài được:

“Khi ta còn là Bô-tát (vị nỗ lực hướng đến quả Giác Ngộ), ý tưởng này khởi lên trong trí ta: “Đời sống tại gia, nơi chứa đầy bất tịnh, thật là chật hẹp. Còn đời sống Sa-môn thì tự do như bầu trời khoáng đạt. Thật không dễ gì cho người gia chủ sống đời Phạm hạnh hoàn toàn thanh tịnh và thánh thiện viên mãn. Giả sử ta nay cắt bỏ râu tóc, khoác áo Sa-môn, xuất gia từ già gia đình sống không gia đình?”

*Khi ta đang trẻ, là trang nam tử tóc còn đen nhánh, ngay giữa tuổi xuân xanh, trong khoảng đầu thời hoa niên, ta cắt bỏ râu tóc, mặc dù cha mẹ ta phản đối việc này với mặt đầy nước mắt, ta vẫn khoác áo cà-sa xuất gia từ già gia đình, sống không gia đình”. (MN 26.16, MN 36.10)**

Nếu ta đặt câu chuyện kể đơn giản này bên cạnh lời xác nhận trong Nidànakathà việc thái tử xuất gia (pabbajà) tiếp diễn ngay sau khi Ràhula ra đời, ta có thể giả thiết rằng từ lâu thái tử đã thúc giục song thân chấp thuận bước ra đi này, và hai vị phải chấp thuận với điều kiện có được cháu đích tôn! Điều này thậm chí còn giải thích việc thái tử Siddhattha làm cha khá muộn màng: sau mười ba năm hôn phối, khi cả thái tử lẫn công chúa Bhaddakaccanà đều đến tuổi hai mươi chín, như vậy có thể là từ lâu công chúa đã không muốn sinh con sớm để khỏi xa lìa đức phu quân!

Dẫu sao đi nữa, một khi cháu đích tôn mà phụ vương Suddhodana và mẫu hậu Pajapati đòi hỏi đã ra đời, thì thái tử không còn trì hoãn việc thực hiện ý định xuất thế của chàng. Như vậy trang nam nhi được nuông chiều này là thái tử của quốc vương Sakiya, lẽ ra sẽ cầm quyền trị nước với vương nghiệp trong tương lai, lại chấp nhận cuộc đời gian khổ của một du sĩ hành khát vào năm hai mươi chín tuổi, tức năm 534 trước CN.

Mặc dù các nguồn kinh điển không có điều gì mâu thuẫn nhau về việc thái tử đi đến đâu trước tiên, chúng cũng không giải thích gì rõ ràng cả. Theo lời tường thuật của ngài nhiều năm sau (MN 26 và 36), khi đã rời Kapilavatthu, ngài đi ngay đến am thất đạo sư Àlara Kàlāma, nhưng theo Nidànakathà, ngài sống tuần đầu tiên ở làng Anupiyà rồi đi đến thành Vương Xá. Cuộc viếng thành Vương Xá nhân đó ngài gặp Đại vương Bimbisàra còn trẻ tuổi của nước Magadha được xác nhận trong Kinh Tập (Sutta Nipàta) (SNip. 3.1)*. Thời ấy nhà vua mới hai mươi bốn tuổi và đã trị nước chín năm.

Chuyện kể rằng trong lúc nhà khổ hạnh Gotama đi khát thực trong vùng Giribbaja, một trọng điểm trong thành lũy cổ quanh Vương Xá, Đại vương Bimbisàra từ trên lầu thượng của hoàng cung nhìn xuống thấy ngài. Động lòng hiếu kỳ trước dáng điệu cao sang của vị khát sĩ, nhà vua cho người đi điều tra rồi đến gặp ngài tại đồi Pandava, một ngọn đồi ở hướng đông bắc trong số năm đồi bao bọc Vương Xá thành. Khi được hỏi về nguồn gốc sinh trưởng, thái tử Siddhattha đáp ngài đến đây từ quốc độ Kosala dưới chân dãy Tuyết Sơn, và thuộc bộ tộc Sakiya. Ngài đã khước từ mọi dục lạc thế gian và trở thành du sĩ khát thực để mưu cầu sự điều phục bản thân tức tự thắng mình. Đến đây, câu chuyện đứt đoạn. Rõ ràng nội dung ít ỏi này đã nêu lên một sự kiện lịch sử, vì hiếm khi cuộc đời cho ta biết trọn vẹn một câu chuyện từ đầu chí cuối.

Sự kiện vị đại vương đã phải đi tìm gặp một Sa-môn trẻ chứ không phải vị này đến yết kiến nhà vua cũng có vẻ hợp lý. Lúc nhân rồi nhiều người xưa vẫn thường tham vấn các bậc tu hành, nhất là vì thói thường tin tưởng rằng sự hội kiến các bậc trí tuệ cao thâm sẽ tỏa phần nào thần lực vào

tâm người phạm tục. Tuy nhiên chúng ta không tìm ra dấu hiệu nào về tình bằng hữu được phát triển sau đó giữa vua Bimbisàra và thái tử Siddhattha.

Thái tử hình như cũng không ở lâu tại thành Vương Xá. Vì nóng lòng tìm giải thoát giác ngộ, ngài rời kinh thành và đặt mình dưới sự hướng dẫn của một đạo sư mệnh danh Àlara Kàlāma. Đạo sư Àlara không thuộc về hàng lãnh đạo thời danh, vì ta chỉ nghe tên vị này qua các nguồn kinh Phật và liên hệ đến việc tầm cầu giác ngộ của thái tử Siddhattha mà thôi.

Thái tử miêu tả việc học tập dưới sự hướng dẫn của đạo sư Àlara như sau:

“Sau khi đã xuất gia tầm cầu cái thánh thiện tối thắng an tịnh, ta đến Àlara Kàlāma và nói: “Bạch tôn giả Kàlāma, vẫn sinh ước mong sống đời Phạm hạnh theo giáo pháp và giới luật của tôn giả”. Vị ấy đáp: “Này hiền giả, hãy ở lại đây. Giáo pháp này là như vậy, khiến cho người có trí chẳng bao lâu có thể chứng đạt tri kiến bằng đạo sư của mình và an trú trong ấy”. Quả thật, ta học tập thông giáo lý ấy một cách nhanh chóng. Nhưng ta cũng chỉ phát biểu suông và đọc tụng giáo lý mà ta đã học được từ các đệ tử trưởng lão, và rồi cũng giống như các vị kia, ta cho rằng ta đã biết, đã hiểu giáo lý này.

Rồi tư tưởng này khởi lên trong trí ta: “Chắc hẳn đạo sư Àlara Kàlāma tuyên thuyết giáo lý này không phải chỉ vì lòng tin, mà vì chính vị ấy đã thực sự chứng đắc bằng tri kiến trực giác”. Ta liền bảo ngài: “Bạch Tôn giả Kàlāma, ngài đã tự chứng đắc giáo lý này bằng trực giác cho đến mức độ nào?” và ngài tuyên bố Vô Sở Hữu Xứ với ta.

Ta lại suy nghĩ: “Không phải chỉ Àlara có lòng tin, có tinh tấn, có niệm, có định, có tuệ. Ta cũng có đủ tất cả những điều kiện này”. Và chẳng bao lâu ta cũng đã chứng đắc giáo lý cùng an trú trong ấy. Ta nói chuyện này với Àlara Kàlāma và vị ấy bảo: “Thật là ích lợi cho chúng ta, thật là an lạc cho chúng ta khi có được tôn giả này làm vị đồng Phạm hạnh của chúng ta. Giáo pháp này ta đã chứng đắc, tôn giả cũng đã chứng đắc. Ta như thế nào, tôn giả cũng vậy, tôn giả thế nào, ta cũng như vậy. Này tôn giả, chúng ta sẽ cùng hướng dẫn hội chúng đệ tử này!”. Như vậy vị đạo sư này đã xem ta như người đồng đẳng và rất tôn trọng ta. Song ta suy nghĩ: “Giáo pháp này không đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn mà chỉ đưa đến Vô Sở Hữu Xứ”. Vì thế ta chán ngán, không muốn chấp nhận giáo pháp này nữa, ta bác bỏ nó và ra đi”. (MN 26.16, giản lược)

Lòng hiếu kỳ của chúng ta về những gì tôn giả Àlàra thực sự thuyết giảng vẫn chưa được thỏa mãn vì thái tử Siddhattha xem điều ấy không đáng kể. Từ ngữ “Vô Sở Hữu Xứ” chỉ một trạng thái thiền định trong đó vị hành giả tỉnh thức nhưng hướng sâu vào nội tâm. Phương pháp thiền định này là một điểm đặc biệt của đạo sư Àlàra. Một đệ tử của ngài là Pukkusa về sau trở thành đệ tử của đức Phật (DN 16.2.27)* kể lại có một lần đạo sư Àlàra ngồi dưới gốc cây, hoàn toàn tỉnh thức mà không hề chú ý đến năm trăm cỗ xe bò chạy ngang qua cạnh ngài vì ngài nỗ lực chú tâm thiền định hướng nội rất sâu. Những dấu hiệu ít ỏi này cho ta thấy hệ thống tu thiền của đạo sư Àlàra có thể là một hình thái Yoga thuở ban đầu.

Còn khả năng hoạt động nghề nghiệp của đạo sư Àlàra thì dễ nhận rõ hơn. Việc vị đạo sư này đề nghị thái tử Siddhattha cùng điều khiển giáo phái của mình chỉ có thể giải thích được là đạo sư xét rằng vị vương tử này vừa mới đàm luận với Đại vương Bimbisàra trước đây, chắc hẳn có liên hệ mật thiết với triều đình nước Magadha, nên cũng hy vọng nhờ đó có thể được quốc vương bảo trợ giáo phái và sẽ thu nhận được nhiều đệ tử hơn nữa.

Thái tử Siddhattha phản ứng lại phù hợp với tính tình chánh trực và nỗ lực mong tìm giải thoát thực sự của ngài: ngài từ chối lời đề nghị ấy. Ngài xuất gia sống đời khất sĩ không phải để rồi bị một giáo chủ tâm thường phá hủy đại sự của ngài như vậy. Chắc chắn ngài đã xem việc ở lại với đạo sư Àlàra là phí thì giờ nếu ngài không thu nhận được từ đạo sư này một số chỉ dẫn về phương pháp hành thiền và về cách tổ chức một hội chúng Sa-môn. Đó có lẽ là lý do khiến ngài nghĩ đến đạo sĩ Àlàra vài năm sau.

Mặc dù kinh nghiệm sống với đạo sư Àlàra đã gây niềm thất vọng, lòng ngưỡng mộ của thái tử Siddhattha đối với các bậc đạo sư vẫn chưa bị lay chuyển. Tin chắc lần này đã gặp được minh sư, ngài đến một vị giáo chủ khác là Uddaka Ràmaputta. Trong Trung Bộ Kinh số 26 và 36 (MN 26 & 36) ngài miêu tả kinh nghiệm sống với đạo sư Uddaka bằng những lời cũng gần tương tự như lần trước với đạo sư Àlàra.

Chúng ta được biết rằng giáo lý của đạo sĩ Uddaka Ràmaputta không phải do vị ấy khám phá, mà đã học được từ sư phụ Ràma, đó là giáo lý đưa đến Phi Tướng Phi Phi Tướng Xứ. Tuy thế, ta có thể suy diễn đôi điều về nội dung giáo lý này từ nhận xét của đức Phật dạy vị Sa-di Cunda vài thập niên sau đó (Mahà Cunda, DN 29.16)* cho biết rằng theo lời đạo sư Uddaka, người phạm phu “thấy mà không thấy”, ví dụ một dao cạo sắc bén, ta có thể thấy lưỡi dao nhưng không thấy khía cạnh sắc bén của dao vì nó quá tinh vi. Những người đọc Áo Nghĩa Thư sẽ liên tưởng đến

sự trùng hợp với kinh Chândogya Upanisad (6.12) kể chuyện Uddâlaka Àruni bảo con trai là Svetaketu chẻ đôi một hạt sung rồi bày tỏ cho con biết phần tinh hoa của Vũ Trụ và Bản Ngã nằm trong cái tế nhị không thể thấy được kia. Do vậy có thể chứng minh giả thiết rằng đạo sư Uddaka đã giảng dạy tư tưởng Áo Nghĩa Thư, đó là giáo lý về Phạm thể (Brahman) là cái Tuyệt Đối thường trụ trong vạn pháp. Bất cứ tư tưởng Áo Nghĩa Thư nào mà đức Phật đã hiểu biết và tiếp nhận vào giáo lý của ngài, dù có phần giữ nguyên vẹn không thay đổi hay có phần ngài đã bài bác phản biện, có lẽ ngài đã học được từ đạo sư Uddaka.

Khi thái tử Siddhattha chứng đắc tri kiến mà sư phụ Ràma của Uddaka đã chứng đắc trước kia, đạo sư Uddaka liền đề nghị ngài, không phải đồng lãnh đạo mà là chức vụ lãnh đạo độc nhất của hội chúng. Vị đạo sư này nhìn nhận đệ tử mình có đầy đủ khả năng tu chứng cao hơn thầy. Song thái tử lại từ chối lời đề nghị ấy mặc dù nghe thật hấp dẫn. Ngài mong cầu giải thoát khổ đau, chứ không phải lãnh đạo một giáo phái. Do vậy, khi giáo lý của đạo sư Uddaka không làm ngài thỏa mãn và ngài lại chán ngán thói tự kiêu của đạo sư Uddaka (SN 35. 103)* , ngài liền rời bỏ vị này và tiếp tục du hành. Việc học tập của ngài với hai đạo sư kia đã kéo dài không đầy một năm, có lẽ chừng sáu tháng mà thôi.

NHÀ KHỔ HẠNH SIDDHATTHA

Khi rời am thất và hội chúng đạo sư Uddaka Ràmaputta có lẽ ở gần thành Ràjagaha, thái tử Siddhattha du hành về hướng tây nam cho đến gần Uruvelà (Ưu-lâu-tần-loa), một thị trấn có thành lũy của quân đội thuộc Đại Vương Magadha, ngài thấy “một vùng đất tươi đẹp với khu rừng khả ái và dòng sông trong vắt rất thích hợp để tắm mát và nghỉ ngơi, lại có làng xóm chung quanh để khát thực”. (MN 26). Tại địa điểm này trên bờ sông Neranjarà (ngày nay là Nilajanà) hợp với sông Mohanà để tạo thành sông Phalgu, ngài định trú chân và hành trì khổ hạnh. Trước kia, các giáo lý Upanisad và Yoga đã chứng tỏ không thích hợp để ngài đạt tri kiến giải thoát, nên có lẽ khổ hạnh là phương pháp đúng đắn. Về sau, ngài diễn tả cho hội chúng Tỳ-kheo nghe đầy đủ chi tiết về những cuộc phiêu lưu mạo hiểm trong suốt sáu năm ròng này.

Đoạn trên miêu tả khu rừng thái tử Siddhattha đã chọn là “khả ái” _ tuy nhiên, nếu tưởng tượng ra một khung cảnh êm đềm thơ mộng trong rừng Ấn Độ thì thực sai lầm. Vào thời đức Phật, các cây rừng bao phủ phần lớn của tiểu lục địa này thay đổi tùy theo miền.

Ở vùng thuộc Bihàr ngày nay đất trồng loại rừng cây hàng năm rụng lá, khô cằn thưa thớt vào mùa hạ và chỉ xanh tươi vào mùa mưa. Loài cây nổi bật sừng sững là cây Sàla (Shorea robusta),

vài loại cao đến 30m. Còn các rừng thưa phủ đầy thảm cây con và các khóm tre trúc mọc ven các bờ sông.

Động vật rất phong phú đa dạng. Các loài dơi và chồn bay đậu lưng lẳng hàng chục con thành từng đám như những chiếc túi nhung đen mềm mại trên các cây cao được chúng ưa thích. Bầy khỉ đen và nâu đỏ sẫm chuyền cành đuổi bắt nhau, hay một gia đình linh dương màu nâu nhạt uyển chuyển bước đi nhẹ nhàng. Các loài thú dữ ít hơn người ta tưởng, nhưng cũng đủ để làm người ta lo ngại.

Không phải không duyên cớ mà nông dân Ấn Độ hết sức nghi ngại rừng già, đó là nơi mà họ xem có đầy ma quỷ ẩn náu và cái vẻ tranh tối tranh sáng khiến họ chỉ đi vào sâu để kiếm củi hoặc bò dê đi lạc.

Thời gian đầu tiên ở rừng quả thật rất khó khăn đối với vị thái tử Sát-đế-ly ba mươi tuổi từ thành Kapilavatthu đến. “...Sự quanh hiu của rừng già quả thật khó chịu đựng, thật khó tìm an lạc trong đời độc cư. Ban đêm khi ta ở lại những nơi đáng khiếp đảm kia, chỉ một con vật đi ngang qua, hay một con công làm gãy cành cây hoặc gió thổi xào xạc giữa đám lá, ta cũng đầy kinh hoàng hốt hoảng”. Như ngài kể cho Bà-la-môn Jānussoni sau này, phải cần nhiều thời gian ngài mới có thể khắc phục được nỗi sợ hãi kia bằng tinh thần tự chủ. (MN 4)* .

Chúng ta có thể nhận ra nhiều giai đoạn khác nhau trong quá trình hành trì khổ hạnh của thái tử. Ngài đã thực hiện nhiều bước khởi đầu khác nhau và không phải khi nào ngài cũng sống đơn độc. Các đoạn văn miêu tả thời kỳ này được đức Phật trình bày cho Saccaka Aggivessana, vị cư sĩ theo đạo Kỳ-na và Sāriputta, đại đệ tử của ngài, trong Trung Bộ Kinh (MN 36 và 12)** .

Nhà khổ hạnh trẻ Siddhattha bắt đầu tầm cầu chân lý bằng cách gắng sức buộc tâm mình phải đạt tri kiến: “Ta nghiên rằng, chận lưỡi trên nóc họng, nhiếp phục tâm ta, ta nỗ lực hàng phục tâm, chế ngự tâm ...” Kết quả là mồ hôi đổ ra từ nách và ngài nhận thấy rằng tâm là một phương tiện có thể làm cho thuần thực, nhưng cứu cánh và giác ngộ thì không thể đạt được bằng cách ép buộc và thiếu trí tuệ.

“Hành thiền nín thở” cũng không đem lại kết quả gì, đó là cách kiềm chế hơi thở lại càng lâu càng tốt. Kết quả là không đạt được thiền định hay thắng trí nào cả, mà chỉ nghe tiếng gào thét qua lỗ tai cùng những cơn đau nhức khủng khiếp trong đầu, những cơn co thắt dạ dày và cảm giác nóng bỏng đốt cháy toàn thân.

Hai lần thất bại vì các phương pháp “hướng nội” kể trên khiến thái tử Siddhattha tìm đến các phương pháp “hướng ngoại”. Nếu ta phải tin theo kinh sách (MN 12) thì thấy ngài đã thí nghiệm tất cả mọi phương pháp hành hạ thân xác của đời khổ hạnh. Ngài sống lỏa thể và không nhận các loại thức ăn đem đến, nhưng phải đi khát thực các thứ rau quả ngũ cốc của riêng ngài. Tại mỗi nhà, ngài chỉ ăn chừng một nắm tay, có khi lại hạn chế ăn uống chỉ một lần trong bảy ngày. Những khi khác ngài lại ăn thứ cây mọc hoang.

Vào mùa lạnh, ngài mặc áo quần toàn giẻ rách, vải liệm tử thi, da súc vật khô, rom cỏ hoặc vỏ cây. Ngài không cắt râu tóc mà chỉ nhổ chúng ra. Ngài không ngồi, mà chỉ đứng, dựa lưng hoặc chồm hóm trên gót chân. Nếu cần nằm thì chỉ nằm trên gai nhọn. Ngài bỏ tắm rửa, cứ để mặc lớp đất bụi bám dày tự rụng ra. Đồng thời ngài lại thực hành từ bi cực độ, không làm hại sinh vật nào và thương xót luôn cả giọt nước: “Mong rằng ta không làm hại các sinh vật nhỏ trong ấy”. Ngài chạy trốn đám người chăn bò, cắt cỏ và kiếm củi lúc họ vào rừng và ẩn mình thật kỹ.

Về chôn ở, ngài sống suốt mùa đông Ấn Độ từ tháng mười hai đến tháng giêng trong rừng thưa và ban đêm, khi nhiệt độ chỉ gần điểm 0, ngài sống ngoài trời, còn mùa hạ vào tháng năm, sáu ngài làm ngược lại là sống ban đêm trong rừng rậm giữa làn không khí ngọt ngào oi bức, và ban ngày lại sống ngoài trời dưới ánh nắng gay gắt. Ở đây, ngài thường sống trong các nghĩa địa thiêu xác, bọn trẻ chăn bò khạc nhổ, tiểu tiện trên mình ngài, ném đất vào ngài hoặc lấy cọng cỏ ngoáy lỗ tai ngài. Đôi khi ngài còn ăn cả những thứ không phải là thức ăn thông thường của người khổ hạnh. Khi bọn mục đồng để đàn bò lại một mình, ngài đến kiếm ăn phân bê con và có lúc lại ăn ngay cả phân của chính mình “nếu nó không tiêu hóa hết”.

Chúng ta không chắc chắn đọc được các đoạn này đúng nguyên văn đến mức độ nào, nhưng chúng không thể là hoàn toàn do bịa đặt. Nhất là việc ngài tập nhịn ăn có thể xem là đúng sự thực. Ngài đã nhịn ăn đến độ chỉ còn dùng một nắm gạo hay một trái cây mỗi ngày. Vì vậy ngài có vẻ sắp chết vì đói. Ngài mô tả tình trạng này rất sinh động như sau:

“Vì ta ăn quá ít mỗi ngày, nên cơ thể ta trở nên hết sức gầy yếu. Tay chân ta như các lóng tre khô đầy khúc khuỷu. Hai bàn tọa của ta trở thành giống như móng trâu, xương sống với cột tủy lồi ra trông giống chuỗi hạt. Xương sườn ta lộ rõ như rui cột của ngôi nhà đổ nát. Đồng tử của ta nằm sâu trong hố mắt thăm thẳm long lanh giống như ánh nước long lanh từ dưới giếng sâu. Da đầu ta khô héo nhăn nheo như trái mướp đắng được cắt đem phơi nắng khô héo nhăn nheo. Nếu ta muốn sờ da bụng thì ta đụng nhằm xương sống vì hai thứ đã dính sát vào nhau. Nếu ta muốn

đi đại tiện hay tiểu tiện thì ta ngã úp mặt xuống đất. Nếu ta chà xát tay chân thì đám lông hư mục rụng xuống trong tay ta”. (MN 12.52 _ MN 36.21)

Lẽ có nhiên việc hành trì khổ hạnh khắc nghiệt đến như vậy khiến nhiều người thán phục. Ngoài đám gia chủ ở Uruvelà ủng hộ, thái tử còn được nhóm năm nhà khổ hạnh ngưỡng mộ, những vị đến đây từ quê nhà ngài dưới chân núi Tuyết sơn. Kondañña (Kiều-trần-như) từ vùng Donavatthu, cách đó ba mươi năm là một trong tám vị Bà-la-môn đã cử hành lễ đặt tên cho thái tử hài nhi Siddhattha Gotama: như vậy, ít nhất vị này cũng lớn hơn thái tử mười lăm tuổi. Còn các vị Bhaddiya (Bạt-đề), Vappa (Bà-phả), Mahànàma (Ma-ha-nam) và Assaji (Át-bệ hay Mã Thắng), là con của bốn vị Bà-la-môn trong nhóm ấy. Cùng với Kondañña, chư vị đã theo gót thái tử Gotama sống đời khát sĩ sau khi ngài xuất gia và tính cách khắc nghiệt cực độ trong các nỗ lực của ngài đã lôi cuốn chư vị gia nhập phương pháp hành trì này. Chư vị đã đồng ý người nào trong nhóm đạt Giác Ngộ Chân Lý (Dhamma) trước tiên sẽ bảo cho các người kia biết. Không một ai trong nhóm ấy hoài nghi gì về khả năng thái tử Siddhattha sẽ là người đầu tiên chứng đạo.

THÁI TỬ SIDDHATTHA GOTAMA THÀNH PHẬT

Song cả năm vị khổ hạnh kia đều mất hết ảo vọng, vô cùng dao động và phẫn nộ vì thái tử Siddhattha, người anh hùng gương mẫu của nhóm, đã không còn theo đuổi cuộc tầm cầu, đã phá bỏ việc hành trì khổ hạnh và chấp nhận cách nuôi sống đúng đắn thích hợp, đó là chén cơm đầy sữa! Có lẽ vương tử này muốn sống lại đời sung túc chăng? Bất mãn, các vị xa lánh ngài, bỏ mặc ngài ở lại một mình. Thái tử Siddhattha không còn là người hướng đạo, và cũng không phải là bạn đồng tu hành với chư vị nữa. Thế việc gì đã xảy ra vậy? Chúng ta nghe được lời giải thích từ chính miệng ngài:

“Bằng phương pháp này, theo đạo lộ này, với khổ hạnh khắc nghiệt này, ta đã không chứng đắc tối thượng cứu cánh của nỗ lực trượng phu, đó là tri kiến thù thắng của bậc Thánh. Tại sao lại không? Đó là vì ta đã không đạt trí tuệ (pañña), là pháp cao thượng có khả năng hướng dẫn người thực hành đoạn tận khổ đau (giải thoát luân hồi sanh tử)”. (MN 12.56)

“Bất cứ Sa-môn Bà-la-môn nào từng có những cảm thọ đau đớn, khốc liệt, khủng khiếp, cũng không thể vượt qua khổ thọ này của ta. Tuy thế với khổ hạnh vô cùng khắc nghiệt này, ta vẫn không đạt được tối thượng cứu cánh của nỗ lực trượng phu, đó là tri kiến thù thắng, trí tuệ của bậc Thánh. Vậy có thể có đạo lộ nào khác đưa đến giác ngộ hay chăng?”. (MN 36.22)

Trong khi suy nghĩ sâu xa về đường lối khác này, ngài nhớ lại một sự kiện thuở ấu thơ. Nhiều năm trước kia, khi phụ vương ngài thân hành bước xuống cày ruộng, chính ngài, thái tử Siddhattha, đang ngồi bên bờ ruộng dưới bóng cây đào* và đột nhiên nhập vào một trạng thái ly dục ly bất thiện pháp, một trạng thái thiền định (jhàna) đi kèm với tâm, tứ, hỷ, lạc. Có thể nào cách quán tưởng này chính là con đường đưa đến giác ngộ chăng? Và bởi vì một thân thể gầy gò bạc nhược phô bày đủ mọi dấu hiệu kiệt quệ không thể là phương tiện tối ưu để mưu cầu giải thoát tâm linh, nên chẳng bao lâu sau khi nhớ lại kinh nghiệm ấu thời ấy, thái tử Siddhattha đã từ bỏ khổ hạnh, nhịn ăn và trở về một lối sống quân bình hơn. Song nhóm năm vị khổ hạnh kia chỉ có thể thấy việc ngài dứt bỏ phương pháp khổ hạnh cũ, chứ không thấy việc ngài chấp nhận một phương pháp tâm cầu mới, nên từ đó đã xa lánh ngài.

Còn lại một mình trong rừng ở Uruvelà, thái tử Siddhattha, nay không còn là nhà khổ hạnh nữa, mà là một Sa-môn, khởi đầu một đạo lộ mới. Trong đường lối mới này, ngài được hỗ trợ bằng kinh nghiệm thiền định mà ngài đã chứng đắc dưới sự hướng dẫn của đạo sư Àlara Kàlāma.

Phương pháp hành thiền chuẩn bị căn bản cho bước đột phá đưa đến giác ngộ gồm bốn giai đoạn nhập định (jhàna) thường được đề cập trong Kinh Điển. Pháp hành thiền này không nhất thiết đưa đến giác ngộ, song cũng như mọi phương pháp hành thiền khác, đó chỉ là phần thực hành để chuẩn bị. Nó khiến cho tâm trí có khả năng đạt giác ngộ, song giác ngộ chính là một sự kiện hiếm thấy, tùy thuộc vào nhiều nghiệp duyên thuận lợi và một nỗ lực rất kiên định hướng đến trí tuệ.

Bốn giai đoạn nhập định ấy được miêu tả như sau trong Trung Bộ Kinh (MN 36,25):

- Giai đoạn 1: Sơ thiền là bước đầu diệt dục và bất thiện pháp, đi kèm với tâm và tứ, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh.
- Giai đoạn 2: Nhị thiền: diệt tâm và tứ, phát triển nội tĩnh và nhất tâm, đó là một trạng thái hỷ lạc do định sanh.
- Giai đoạn 3: Tam thiền là diệt hỷ để tránh mọi tác động, trú xả, chánh niệm tỉnh giác với một lạc thọ về thân.
- Giai đoạn 4: Tứ thiền là diệt các cảm thọ lạc và khổ, ly hỷ và ưu, phát triển xả và niệm thanh tịnh.

Khi thái tử Siddhattha đã làm cho tâm ngài (citta) trở thành định tĩnh và thanh tịnh như vậy, là không còn cấu uế, thoát ly mọi lậu hoặc, nhu nhuyến, dễ sử dụng, kiên cố, bất động, (MN 36,26) ngài hướng tâm hồi tưởng các tiền kiếp (túc mạng trí).

“Ta nhớ lại nhiều kiếp quá khứ mà ta đã trải qua: một đời, hai đời, ba, bốn, năm, hai mươi, ba mươi, bốn mươi, một trăm, một ngàn, một vạn trong nhiều thành kiếp hoại kiếp của thế giới ... Ta biết: Ta đã ở nơi kia, tên họ như vậy, gia tộc như vậy, đẳng cấp như vậy, lối sống như vậy. Ta đã trải qua các sự rủi may của số phận như vậy và mệnh chung như vậy. Sau khi thân hoại, ta lại tái sinh nơi khác, với tên họ như vậy ... và rồi mệnh chung như vậy. Bằng cách này, ta nhớ lại các đời sống quá khứ với nhiều đặc điểm trong nhiều hoàn cảnh. Ta đạt được minh trí (vijjā) này trong canh đầu đêm”. (Khoảng 9 giờ tối đến nửa đêm) (MN 36.26)

Vào canh giữa, Sa-môn Siddhattha đạt được minh trí thứ hai: là luật nhân quả về nghiệp (karma) theo đó thiện nghiệp đưa đến tái sinh cõi thiện và ác nghiệp đưa đến tái sinh cõi ác:

“Với thiên nhãn thanh tịnh, siêu nhân, vượt tri kiến phàm tục, ta thấy cách chúng hữu tình sanh tử như thế nào. Ta thấy rõ cao sang hay hạ liệt, thông minh hay ngu đần, mỗi người đều được tái sinh cõi lành hay cõi dữ tùy theo hạnh nghiệp của mình và ta biết rõ: “Những kẻ nào đã tạo ác nghiệp về thân, khẩu, ý, sau khi thân hoại mạng chung sẽ tái sinh vào khổ cảnh, chúng sẽ vào đọa xứ, địa ngục. Song những kẻ nào tạo thiện nghiệp về thân, khẩu, ý sẽ được tái sinh cõi lành, sẽ lên thiên giới”. (MN 36.27)

Sau cùng, vào canh cuối, khi chân trời đã bắt đầu hiện rõ ở phương đông thành một làn ánh sáng trắng, Sa-môn Siddhattha đột nhập vào tri kiến thứ ba, đó là tri kiến về “Khổ” và “Tứ Thánh Đế”, tạo thành căn bản giáo lý của ngài:

“Ta hướng tâm đến Lậu Tận Trí, đoạn tận lậu hoặc (àsava) và biết như thật: “Đây là Khổ (Dukkha), đây là Khổ tập, đây là Khổ diệt và đây là con đường đưa đến Khổ diệt” và khi ta nhận chân điều này, trí ta được giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu. Rồi tri kiến khởi sanh trong ta: “Sanh đã đoạn tận trong ta. Ta đã hoàn thành đời Phạm hạnh, những gì cần làm đã được làm xong, ta không còn tái sinh nữa”. (MN 36.28)

Ngài liền cất tiếng reo vang bày tỏ niềm cực lạc:

“Giải thoát đạt vẹn toàn
Đây là đời cuối cùng,

Không còn tái sinh nữa”. (MN 36.21)

Đêm ấy năm 528 trước CN, thái tử Siddhattha Gotama ba mươi lăm tuổi, con của quốc vương thành Kapilavatthu đã chứng quả Giác Ngộ (bodhi). Ngài đã trở thành đức Phật, một đấng Giác Ngộ, tỉnh thức, và như vậy là được giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử (Samsàra).

Truyền thống Kinh Điển ghi sự kiện này cũng như sự kiện đản sanh của ngài, vào ngày rằm trăng tròn tháng Vesakha (khoảng tháng 4-5) và nêu địa điểm ấy gần Uruvelà (nay là Bodhi-gaya: Bồ-đề Đạo tràng) dưới một gốc cây đặc biệt là assatha (tên khoa học: *Ficus religiosa*). Do vậy, ngày rằm tháng Vesakha là lễ hội quan trọng nhất của giới Phật tử và cây assatha là linh thọ bồ-đề. Đây là sự kiện bắt nguồn cho một trường phái tư tưởng mới và tôn giáo mới, nên đạo quả Giác Ngộ của đức Phật đáng được phân tích về phương diện tâm lý. Do ảnh hưởng của Thiền phái Phật giáo (Zen), các tác giả hiện đại thường sai lầm miêu tả sự Giác Ngộ này như một “tia chớp” chợt loé bùng lên.

Theo lời tường thuật của đức Phật Gotama trong kinh Trung bộ (MN 26), ta biết rằng sự kiện Giác Ngộ kéo dài suốt ba canh (khoảng 9 giờ), do vậy, đó là một tiến trình tuần tự. Điều này phù hợp với lời ngài tuyên bố khẳng định: “Giáo lý của ngài theo tiến trình tuần tự, không có sự thể nhập đột ngột tự phát của tri kiến (añña); ví như bờ biển không đột ngột sâu xuống, mà cứ tuần tự xuôi dần” (Ud 5.5)*. Hơn nữa, tiến trình Giác Ngộ còn được chánh trí tuệ hướng dẫn như đã thể hiện rõ ràng từ những lời được ngài lặp lại ba lần: “Ta hướng tâm đến túc mạng trí ... Ta hướng tâm đến thiên nhãn trí ... Ta hướng tâm đến lậu tận trí...”. Vì vậy ta có thể hình dung ra sự Giác Ngộ của đức Phật Gotama như là một trạng thái hạnh phúc tối cao kéo dài trong nhiều giờ khắc, với tâm trí cực kỳ minh mẫn, đã điều động mọi khả năng trí tuệ của ngài và tập trung chúng lại vào cùng một thời điểm, giống như một tấm kính nóng bỏng. Không có gì gọi là “xuất thần” trong sự Giác Ngộ (bodhi) này cả, vì đó không phải là một trạng thái ở ngoài tự thân hay mê mẩn tâm trí.

Cách tầm cầu trạng thái này của đức Phật cũng không phải là sự mò mẫn mù quáng trong đêm tối. Ngài biết thật chính xác những đối tượng nào cần hướng tâm đến. Vì ngài đã từng quen thuộc với các tư tưởng về tái sinh của Áo Nghĩa Thư (Upanisad) từ thời ngài còn ở lại với đạo sư Uddaka, nên ngài có đủ khả năng hướng tâm thật sâu vào chủ đề này. Điều ấy cũng phù hợp với sự chứng đắc “Tứ Thánh Đế” mà ngài đã biết rõ từ lý thuyết y học được phát triển cao và đã lưu hành ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ 6 trước CN. Theo đó, trước tiên ta hỏi về bệnh, rồi nguyên do của

bệnh, kế tiếp về khả năng tiêu diệt căn bệnh và cuối cùng là thuốc chữa bệnh. Vậy sự chứng đắc giác ngộ của đức Phật Gotama phần lớn bao gồm tri kiến phân giải lối tư duy đã có từ trước.

Song sự Giác Ngộ ấy còn đi xa hơn, vì đó cũng là tri kiến tổng hợp, nghĩa là tri kiến mở rộng ra nhiều lãnh vực nhận thức mới. Tự thân chứng ngộ tri kiến phân tích khiến ngài thốt tiếng reo chiến thắng đồng thời xuất hiện trực quan sáng tạo hi hữu kỳ diệu đem lại cho ngài niềm cực lạc, trong ấy các tư tưởng cổ truyền cùng tuệ giác tinh anh phối hợp ở nội tâm ngài như những khối pha lê đục kết thành một Giáo Pháp mới (Dhamma). Trong ánh hào quang chói lọi của sự Giác Ngộ (Bodhi), một hệ tư tưởng mới được tạo nên từ những yếu tố mới và cũ hòa đồng, giải thích thế giới “như thật” (yathabhutam), nêu rõ con đường từ khổ đau đến giải thoát, và cuối cùng đã vượt hẳn lên mọi tri kiến cũ để trở thành Chân Lý phổ quát bao trùm vạn vật.

Chính yếu tố Giác Ngộ siêu việt này phô bày những điều vượt thế giới hữu hình khiến cho giáo lý đức Phật có năng lực thần kỳ điều động nhân loại, hướng dẫn con người đến cái thiện. Do vậy không có gì mâu thuẫn trong khi một mặt đức Phật tuyên bố giáo lý ngài như “một con đường xưa cũ đầy cây cỏ mọc tràn, nay ngài đã khám phá lại lần nữa, con đường ấy xuyên suốt qua rừng rậm đưa đến một kinh thành đã bị lãng quên từ lâu” (SN 12. 65)*, và mặt khác ngài nhấn mạnh rằng đó là điều mới lạ “chưa từng được nghe trước kia”. (Mv 1.6.23)

Ta cần phân biệt yếu tố hợp lý của sự Giác Ngộ tạo thành nội dung Giáo Pháp (Dhamma) với ảnh hưởng tâm lý của nó đối với bản thân ngài. Các tôn giáo Ấn Độ xưa nay vẫn có niềm tin vững chắc rằng tri kiến hay tuệ giác có khả năng loại trừ những yếu tố trói buộc người ta vào đau khổ và tái sinh. Đức Phật cũng chẳng bao giờ hoài nghi điều này. Vậy bằng cách nào ngài có thể chứng minh được việc ngài phá bỏ mọi hành trì khổ hạnh? Bởi vì, ngài bảo, “Chúng không đưa đến tuệ giác, mà tuệ giác này, khi đã chứng đắc, sẽ đưa người thực hành đến đoạn tận khổ đau”. (MN 12.56)

Vô minh (Avijjā) trói buộc ta vào vòng sanh tử, trong khi tri kiến (ñāna), minh (vijjā) hay trí tuệ (pañña) sẽ giải thoát ta khỏi vòng vây ấy: chúng chính là các phương tiện giải thoát. Như vậy rõ ràng đối với đức Phật, sự Giác Ngộ nhất định đã giải thoát ngài khỏi gánh nặng sanh tử luân hồi, làm cho ngài được tự do: “Sẽ không còn phải tái sinh nữa đối với ta!”, đó là tiếng reo mừng của ngài sau khi đạt quả Chánh Giác.

Hơn nữa, kinh nghiệm chứng ngộ đem lại cho ngài cảm tưởng nay thành một vị Phật, ngài thuộc về một hạng người khác, và chỉ có hình dáng bên ngoài giống như những kẻ chưa được giải thoát mà thôi. Tôi thẳng tri kiến cho ngài hiểu rằng từ nay khổ đau chỉ xúc chạm ngài trên thân thể chứ không thể tác động lên tâm trí ngài nữa, và không điều gì có thể đảo ngược lại sự giải thoát của ngài, tuệ giác ấy tạo nên một thái độ xả ly vượt lên trên cuộc đời mà ngài luôn biểu lộ suốt bốn mươi lăm năm hành đạo khi tiếp xúc với mọi giới: vua chúa, hành khất, bằng hữu hay những kẻ đối nghịch ngài.

Truyền thống nguyên thủy xem sự Giác Ngộ (Bodhi) như một kinh nghiệm trí tuệ hiển lộ trước đức Phật tất cả mọi yếu tố căn bản của Giáo Pháp ngài dưới hình thức trọn vẹn tột cùng. Nói cách khác, truyền thống nguyên thủy cho rằng sự đắc quả Vô Thượng Giác Ngộ đã biến ngài từ một tư tưởng gia trở thành người chứng đạt chân lý. Điều hy hữu là dòng tư tưởng sáng tạo của đức Phật chứng tỏ vẫn tiếp diễn ngay cả sau khi ngài giác ngộ. Đối với cá nhân ngài, Giác Ngộ là cứu cánh của sự mưu cầu giải thoát, song đối với Giáo Pháp ngài, đó chỉ là khởi đầu cho một tiến trình phát triển liên tục.

Điều này có thể được thấy rõ từ sự kiện là toàn thể Giáo Pháp biểu hiện qua những bài thuyết giảng của bậc Đạo Sư chứa đựng nhiều yếu tố chưa có mặt trong buổi đầu Giác Ngộ. Rõ ràng điểm đặc sắc nhất trong toàn hệ thống tư tưởng của ngài, và cũng là điểm đối nghịch với giáo lý Upanisads là giáo lý Vô Ngã (an-attà), theo đó không thể tìm thấy một linh hồn trường cửu (attà hay àtman), một bản ngã tồn tại ở một thực thể cá nhân nào sau khi thân hoại mạng chung, và tái sinh là một quá trình diễn tiến do duyên sinh kết hợp mà không cần có một linh hồn luân chuyển đầu thai. Hiện nhiên giáo lý này thuộc về thời kỳ Hậu Giác Ngộ, khi đức Phật còn trẻ tuổi này đang thiết lập thật chính xác các tri kiến bao la vừa mới chứng đạt và bổ sung nhiều chi tiết để thuyết giảng giáo lý về sau.

LINH THỌ BỒ ĐỀ

Trong những bài đức Phật tường thuật về sự Giác Ngộ của ngài (MN 26 và 36), không thấy đoạn nào nói đến sự kiện Giác Ngộ diễn tiến dưới một gốc cây cả. Do vậy nhiều học giả xem gốc cây đánh dấu nơi ngài giác ngộ chỉ là chuyện huyền thoại phi lịch sử, và nêu ý kiến rằng phong tục thờ cây trước thời đức Phật đã tìm cách len lõi vào đạo Phật ở điểm này. Song xét kỹ, một khất sĩ không nhà cửa thì dù đi đâu, cũng vẫn thường ngồi dưới gốc cây che chở sương giá ban đêm và nắng gắt ban ngày, há chẳng là chuyện tự nhiên hay sao? Ta có thể xem chuyện Sa-môn

Siddhattha ngồi nhập định đưa đến Giác Ngộ dưới một gốc cây là lẽ dĩ nhiên. Trên thực tế đó là cây assatha, rất dễ nhận ra nhờ chiếc lá hình quả tim với đầu ngọn cong, mà thỉnh thoảng đức Phật có thể thường nhắc đến với chúng đệ tử, nên ta cũng sẵn sàng chấp nhận đó là một sự kiện lịch sử.

Cây bồ-đề (bodhi) đằng sau tháp Đại Bồ-đề cao 51 m tại Bồ-đề Đạo tràng (vùng cỏ Uruvelà) được dựng khoảng thế kỷ thứ I CN, hằng ngày vẫn được hàng chục khách hành hương chiêm bái. Song chỉ những người thực dễ tin mới tưởng rằng đây là cây cổ thụ assatha nguyên thủy mà đức Phật đã ngồi dưới gốc để đạt đạo cách đây 2500 năm. Ta có thể chứng minh rằng cây này được thay thế nhiều lần theo thời gian, mặc dù nó vẫn là hậu duệ của cây nguyên thủy. Như vậy cây hiện nay phát sinh chính tông từ cây ngày xưa.

Cây bồ-đề xưa được đặt dưới sự bảo trợ đặc biệt của vị Hoàng đế Phật tử Asoka trị vì Ấn Độ với tư cách một vị vua yêu chuộng hòa bình từ năm 265 đến 232 trước CN. Không những ngài truyền xây một tường đá quanh cây ấy (nay không còn nữa) và đánh dấu vùng linh địa này với một trụ đá ghi sắc dụ trên đầu có hình sư tử (nay cũng biến mất); ngài còn ban cho vua Devànampiyatissa của Ceylon (Tích lan), người đã được cải hóa theo đạo Phật vào năm 242, một nhánh cây bồ-đề để trồng tại kinh đô Anuràdhapura. Cây phát sinh từ nhánh này cùng đám hậu duệ đã liên tục cung cấp các cây con hay hạt giống để thay thế cây bồ-đề ở Ấn Độ sau nhiều lần bị hủy hoại.

Việc phá hủy cây bồ-đề nguyên thủy tại Bồ-đề Đạo tràng được xem là do Quý phi diễm lệ Tissarakkhà của vua Asoka gây nên, người mà ngài đã tuyển vào cung bốn năm trước khi băng hà. Vì hoàng đế dành nhiều thì giờ quan tâm đến cây này hơn là chăm sóc bà, nên chuyện kể rằng (Mhv. 20. 4f) quý phi đã lấy thứ gai nhọn mandu đâm vào cây mà bà tưởng có một tiên nữ bên trong! Đây là thứ gai mà dân Ấn tin có khả năng hủy diệt nguồn sống của cây cối làm chúng phải héo khô. Câu chuyện này rõ ràng nhằm giải thích việc cây chết vào cuối triều vua Asoka.

Việc phá hủy cây thay thế lần thứ nhất đã được gán cho vua Sasànka xứ Ganda (Bengal) vì lý do tôn giáo. Vua Sasànka, một người theo Ấn giáo cuồng tín và thù ghét Phật giáo, có lần đi qua Bồ-đề Đạo tràng vào đầu thế kỷ thứ bảy trong một chiến dịch chống Kanya-Kubja (Kanauj). Theo ngài Huyền Trang kể lại, vua này đầy căm hận không những truyền đốn cây thiêng ấy mà còn bảo đào gốc rễ lên đem đốt cho tuyệt giống. Cây thay thế lần thứ hai lại được vua Purnavarman trồng, đó là vị vua cuối cùng kế ngôi dòng Asoka ở nước Magadha.

Năm 1876, cây bồ-đề ở Bồ-đề Đạo tràng bị cơn bão làm bật gốc. Đây có phải là cây của vua Purnavarman hay một cây thay thế khác, điều đó không ai biết.

Có nhiều bản tường thuật trái ngược nhau về các nguồn gốc của cây hiện nay mọc ở Bồ-đề Đạo tràng. Một số cho rằng cây mọc từ một nhánh chiết của cây ở Anuràdhapura, một số khác bảo nó mọc lên từ rễ của cây trước đã bị nhổ bật gốc. Dù thế nào đi nữa, cây hiện nay vẫn là cháu chắt ba đời hoặc có lẽ đúng hơn là ngũ đại tăng huyền của cây assatha nguyên thủy mà vào một đêm năm 528 trước CN, dưới gốc cây ấy nhà tu khổ hạnh Siddhattha Gotama đã thành Phật.

- * số 14, Kinh Đại Bản (dg)
- * Trung Bộ số 26: Kinh Thánh Cầu (dg)
- * Kinh Tập Chương III (1) Xuất Gia: Kệ 405 - 424 (dg)
- * Trường Bộ số 16: Kinh Đại-Bát-niết-bàn (dg)
- * Trường Bộ số 29: Kinh Thanh Tịnh (dg)
- * Tương Ứng Bộ IV, Chương I, Phẩm V: (103) Uddaka (dg)
- * Trung Bộ số 4: Kinh Sợ Hải và Khiếp Đám.
- ** số 36: Đại Kinh Saccaka; số 12: Đại Kinh Sư Tử Hống (dg)
- * tức cây Jambu (Diêm phù) tượng trưng đất nước Ấn Độ (dg)
- * Cảm Hứng Ngữ Chương V,V; hay Tăng Chi Bộ, Chương Tám Pháp: Đại Phẩm (dg)
- * Tương Ứng Bộ II, Chương I, VII Đại Phẩm, V Thành Ấp (dg)

---o0o---

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ

(The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyên Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

CHƯƠNG II – THÀNH LẬP GIÁO HỘI VÀ KHỞI ĐẦU HOÀNG PHÁP

528 TRƯỚC CÔNG NGUYÊN

NHỮNG BÀI THUYẾT PHÁP ĐẦU TIÊN

Theo truyền thống, đấng Giác Ngộ trẻ tuổi sống bảy ngày đầu tiên sau khi thành đạo dưới cội bồ-đề để hưởng "giải thoát lạc" (Mv1.1.1). Ta có thể nhận điều này đúng sự thực, vì nền tảng giáo lý đang cần bổ sung nhiều đặc điểm chi tiết, đồng thời một tâm trạng vừa hân hoan, vừa lưu luyến thân tình có lẽ đã giữ bậc Giác Ngộ ở nán lại địa điểm đầy ý nghĩa như vậy đối với ngài. Ta ít tin hơn vào câu nói rằng sau bảy ngày dưới cội bồ-đề, ngài lại sống thêm bảy ngày nữa dưới một số gốc cây khác ở Uruvelà. Dưới gốc Đa Mục Tử (Ficus Indica) ngài giải thích cho một Bà-la-môn hỏi ngài về bản chất thực sự của đạo Bà-la-môn, giáo lý bao gồm trong một đời sống đạo đức thanh tịnh và tinh thông kinh Vệ-đà (Mv1.2).

Càng có vẻ huyền thoại hơn nữa là sự kiện được xem như đã xảy ra vào tuần thứ ba sau khi Giác Ngộ, dưới gốc cây mucalinda (Barringtonia acutangula). Theo Đại Phẩm (Mv 1. 3), khi một cơn bão báo hiệu gió mùa nổi lên, cơn rấn hổ mang sống dưới gốc cây cuộn mình quấn quanh ngài và che ngài khỏi bị mưa bằng chiếc mào mở rộng. Nguồn gốc chuyện này có thể là cơn rấn ấy bị nước mưa tràn vào lỗ phải bò ra nằm sát trước vị Sa-môn này, nhưng không làm hại ngài.

Từ cây mucalinda đức Phật đi đến cây rājāyatana (Buchanania latifolia) và cũng ở lại dưới gốc cây ấy một tuần. Chính tại đây, hai thương nhân Tapussa và Bhallika đang du hành từ Ukkalā (thuộc Orissa?) có lẽ đến Rājagaha, cúng dường ngài cháo mạch và mật ong để "tạo thêm an lạc và phước đức". Ngài dùng thực phẩm cúng dường ấy và hai vị thương nhân kia "quy y bậc Giác Ngộ cùng Giáo Pháp của ngài" - Giáo Pháp mà lúc ấy ngài chưa tuyên bố - và như vậy đã trở thành các đệ tử tại gia đầu tiên của ngài (Mv. 1.4).

Tuần thứ năm sau khi Giác Ngộ, ngài lại đến ở một lần nữa dưới bóng mát cây Đa Mục Tử. Có thể do lời thỉnh cầu giáo hóa của Tapussa và Bhallika gợi ý, ngài suy xét xem có nên giữ giáo lý cho riêng ngài hay tuyên thuyết cho người đời vì "giáo lý ấy thật thâm áo, khó thấy, khó hiểu, dựa trên thực nghiệm, tuyệt diệu, không phải do lý luận, tế nhị, chỉ người có trí thấu triệt được mà thôi".

Kinh Điển Pàli (Mv1.5 và MN 26) ghi lại các mối hoài nghi này theo hình thức một cuộc đối thoại với Phạm Thiên Sahampati (Tự Tại Thiên, Ta-bà Chủ). Rõ ràng đức Phật muốn làm cho sự xung đột giữa các tư tưởng nội tâm ngài trở thành dễ hiểu, nên đã sử dụng hình ảnh vị Phạm Thiên lừng danh này để trình bày những tranh luận đối lập nhau khi ngài do dự thuyết Pháp. Dĩ nhiên, ngài cũng như đa số các người đương thời, vẫn tin có các thần linh (các vị này cũng phải chịu sanh tử luân hồi theo luật tự nhiên của mọi loài). Song việc chính ngài thấy rõ tận mắt vị Phạm Thiên ấy một cách linh động như các kinh điển tuyên bố, có lẽ do sự diễn giải của chư Tỳ-kheo về sau.

Trong cuộc "đối thoại" tiếp theo đây được rút gọn vào các điểm chính yếu, các lý luận thiên về đời sống an tịnh cá nhân đối lập với lý luận vị tha quên mình, và các lý luận sau đã thắng các lý luận trước.

Đức Phật bảo: "Thế giới này thích thú dục lạc, song Giáo Pháp (Dhamma) của ta hướng đến viễn ly, ly tham, ái diệt. Giả sử ta thuyết giảng Giáo Pháp này, tức phải đi ngược dòng, và người đời không hiểu được ta, điều ấy sẽ gây nhọc lòng cho ta".

Phạm Thiên đáp: "Thế giới sẽ hủy diệt nếu đấng Toàn Giác không quyết định thuyết Pháp. Do vậy, cầu xin đức Thế Tôn hãy thuyết Pháp. Có những người ít nhiễm bụi trong mắt, nếu không được nghe Pháp, chúng sẽ sa đọa. Song nếu chúng nghe Pháp, chúng sẽ đạt giải thoát".

Lý luận của Phạm Thiên gợi lên lòng bi mẫn của đức Phật đối với chúng sanh và cùng với tiếng gọi lớn: "Các cửa Bát tử đều rộng mở cho những ai muốn nghe", ngài đồng ý thuyết Pháp. Vị Phạm Thiên hân hoan đánh lễ đức Phật, đi vòng quanh ngài với thân hướng về phía hữu theo nghi thức Ấn Độ, rồi biến mất. Như thế các Thiên thần cũng biết cách giữ lễ độ đối với một bậc Giác Ngộ.

Khi đang suy xét xem ngài nên giảng Pháp đầu tiên cho người nào, đức Phật nghĩ ngay đến những vị có thời từng là Đạo Sư của ngài: Àlāra Kālāma và Uddaka Rāmaputta. Khi biết rằng cả hai đều

từ trần, ngài liền nghĩ đến năm vị đồng tu khổ hạnh với ngài thuở trước, mà ngài biết bây giờ chư vị đang trú tại Lộc Uyển (Vườn Nai) ở Isipatana (Chư Tiên Đạo Xứ) gần Benares (Ba-la-nại) hay Vārānasi. Ngài biết chư vị ấy sẽ nhanh chóng thông hiểu giáo lý. Trong niềm hân hoan chiến thắng vì đã có sẵn phương tiện độ sanh trong tay, cùng quyết định dâng trọn đời mình cho sứ mạng cao cả này, ngài khởi hành đến Benares. Nếu ta xét rằng ngài phải khát thực mỗi buổi sáng và cái nắng gắt buổi trưa thật bất tiện cho việc đi bộ, thì ta phỏng đoán ngài phải cần ít nhất là mười bốn ngày cho cuộc hành trình dài 210 km này (theo đường chim bay).

Khoảng giữa Uruvelā và Gayā, ngay sau khi ngài khởi hành, ngài gặp một du sĩ lửa thể tên Upaka nào đó thuộc phái Ājivika, là người chủ trương thuyết định mệnh cực đoan. Về hân hoan nội tâm tỏa ra trên khuôn mặt sáng chói của ngài khiến vị này chú ý và hỏi ai là Đạo Sư của ngài và Giáo Pháp ngài như thế nào. Đức Phật đầy tự tin tuyên bố ngài đã được giải thoát nhờ ái diệt, ngài là vị thắng giả chiến trường, vì vậy ngài không có Đạo Sư, mà chính ngài là bậc Đạo Sư. Nghe điều này, Upaka cũng không cảm phục và nói: "Có thể là như vậy, thưa hiền giả" rồi lắc đầu rẽ vào một con đường khác bên cạnh. (Mv1.6; MN 26, MN 85). Các nhà kiết tập Kinh Tạng Pāli đã có thể dễ dàng cắt bỏ tiểu đoạn này vì nó làm hỏng phần nào hình ảnh của đức Phật. Song chư vị đã không làm như vậy chứng tỏ lòng tôn trọng sự thật lịch sử.

Còn các vị Kondañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma và Assaji thật bất mãn khi thấy Sa-môn Gotama, người bạn đồng tu cũ trước kia đã rời bỏ chư vị, nay lại đi đến gần Vườn Nai ở Isipatana. Quả thật chư vị đã đồng lòng không chào hỏi cũng không đứng lên đánh lễ ngài. Song khi ngài đến gần, chư vị đã bị chinh phục trước vẻ cao quý của một bậc giải thoát khiến chư vị đều cư xử với ngài vô cùng kính cẩn. Chư vị cầm lấy bình bát và thượng y của ngài, sửa soạn chỗ ngồi cho ngài, rửa chân ngài và xưng hô "Hiền giả" (Āvuso) với ngài theo thói quen. Song đức Phật bác bỏ cách xưng hô này:

"Này các Tỳ-kheo, đừng gọi Như Lai (Tathāgata: Bậc Đến Như Vậy) là "Hiền giả" (như một trong các vị). Này các Tỳ-kheo, Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác". (Mv1.6.12 ; MN 26)

Một bậc Giác Ngộ tượng trưng một hạng người độc nhất, trên thực tế vẫn có hình dáng bề ngoài như mọi người, cũng phải chịu biến hoại về thể chất (do kết quả của tiền nghiệp chưa tiêu trừ), song vị ấy không còn bị trói buộc vào vòng luân hồi sanh tử. Bao lâu ngài chưa đắc Niết-bàn vô dư y tối hậu (đại diệt độ), ngài vẫn sống như một bậc giải thoát ở đời, song nội tâm không còn

tham luyện đời, buông xả đối với đời. Mọi kiết sử ràng buộc từ gia đình đến xã hội, đều bị ngài cắt đứt.

Lời tuyên bố đã khám phá con đường đưa đến Bất Tử tức con đường Giải thoát, đã Giác Ngộ Chân Lý và chứng đắc Pháp (Dhamma) của ngài lúc ấy được năm nhà tu khổ hạnh, bạn đồng tu cũ, đáp lại với vẻ hoài nghi. Chư vị hỏi, làm thế nào một người đã từ bỏ khổ hạnh để chọn đời sống sung túc lại có thể chứng đắc Chân Lý? Đức Phật giải thích rằng ngài chẳng hề tham đắm đời sống sung túc, và để làm sáng tỏ mọi việc, ngài thuyết giảng một bài kinh (sutta) cho chư vị, bài kinh danh tiếng **Chuyển Pháp Luân**, khởi đầu sự nghiệp hoằng Pháp của ngài. Bài kinh trình bày **Pháp (Dhamma) là Trung Đạo**, và nêu lên hệ thống **Bốn Chân Lý**: đó là một căn bản hợp lý chứa đựng đầy đủ các lời dạy tinh vi:

"Có hai cực đoan, này các Tỳ-kheo, mà người xuất gia không nên hành trì. Đó là hai cực đoan nào? (Một mặt) đắm mình vào dục lạc, thấp kém, tầm thường, hạ liệt, không xứng đáng bậc Thánh, không ích lợi. (Mặt khác) chuyên tâm khổ hạnh ép xác, gây khổ đau, không xứng đáng bậc Thánh, và cũng không ích lợi.

Này các Tỳ-kheo, Như Lai đã tránh xa hai cực đoan này, và tìm ra Trung Đạo chính là con đường khiến cho ta thấy và biết (tác thành nhãn và tri), con đường đưa đến an tịnh, thắng trí, Giác Ngộ, Niết-bàn.

1. *Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh đế về Khổ (Dukkha): sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ; thân cận những gì ta không thích là khổ, xa lìa những gì ta thích là khổ, cầu không được là khổ; tóm lại, ngũ thủ uẩn (tạo thành một cá nhân sống thực) là khổ.*

2. *Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh đế về Nguồn gốc của Khổ (Samudaya): Đó chính là khát ái (tanhà) đưa đến tái sanh, cấu hữu với hỷ và tham, tìm thấy lạc thú chỗ này chỗ kia: đó là Dục ái (Kàmatanhà), Hữu ái (bhavatanhà) và Phi hữu ái (Vibhavatanhà).*

3. *Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh đế về Khổ Diệt (Nirodha) chính là sự đoạn trừ, diệt tận hoàn toàn khát ái đó, quăng bỏ nó, chấm dứt nó, xả ly nó, không chấp thủ nó.*

4. *Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh đế về Con Đường đưa đến Khổ Diệt (Magga). Đó là Thánh Đạo Tám Ngành tức là:*

Chánh Kiến (Sammà-Ditthi)
Chánh Tư duy (Sammà-Sankappa)
Chánh Ngữ (Sammà-Vàcà)
Chánh Nghiệp (Sammà-Kammanta)
Chánh Mạng (Sammà-Àjiva)
Chánh Tinh tấn (Sammà-Vàyàma)
Chánh Niệm (Sammà-Sati)
Chánh Định (Sammà-Samàdhi)
(Mv1.6.17, 19, 22 = SN 56. 11. 5 - 8)

Năm vị tôn giả hết sức chú tâm lắng nghe lời ngài, và ngay khi ngài thuyết giảng, tôn giả Kondañña đã quán triệt Giáo Pháp: "những gì chịu qui luật sinh khởi đều phải chịu qui luật hoại diệt". (Mv. 1. 6. 29) Sau đó, tôn giả liền xin đức Phật nhận làm đệ tử và đức Phật lấy phương ngôn: "Đến đây, này Tỳ-kheo, Giáo Pháp đã được khéo giảng, hãy sống đời Phạm hạnh (thanh tịnh) để đoạn tận khổ đau" để nhận tôn giả làm một Tỳ-kheo (Bhikkhu) (Mv 1. 6 . 32). Như vậy tôn giả Kondañña là vị Tỳ-kheo đầu tiên trong lịch sử Phật giáo, và sự thọ giới của tôn giả đánh dấu khởi điểm của Tăng đoàn (Sangha) tồn tại cho đến ngày nay.

Trong các nước Châu Á theo đạo Phật, lễ "Chuyên Pháp Luân" được cử hành hằng năm vào ngày rằm tháng Àsàlha (tháng 5-6) như vậy khoảng hai tháng âm lịch (56 ngày) được xem là đã trôi qua giữa thời đức Phật Thành Đạo tháng Vesàkha và thời thuyết Pháp tại Isipatana.

Chẳng bao lâu lời dạy của đức Phật đã khiến cho tôn giả Vappa và Bhaddiya hiểu Pháp (Dhamma) và hai vị cũng được nhận làm Tỳ-kheo. Trong lúc chư Tỳ-kheo (nghĩa đen là Khất sĩ) Kondañña, Vappa và Bhaddiya đi khất thực để cung cấp thức ăn cho cả nhóm, bậc Đạo Sư thuyết giảng riêng cho tôn giả Mahànàma và Assaji. Trong chốc lát, chư vị cũng đắc tri kiến cần thiết (của bậc Nhập lưu) và xin thọ giới (Mv1. 6.33-7). như vậy đã có sáu Tỳ-kheo trên thế gian - đức Phật và năm đệ tử của ngài.

Vài ngày sau lễ thọ giới của năm vị đệ tử, đức Phật dạy chư vị bài Pháp về Vô Ngã (Mv1.6.38-46; SN 22.59). Điều đáng chú ý là bài Pháp này nêu lên một ý tưởng chưa hề được gọi lên vào thời Giác Ngộ hoặc thời Pháp ở Isipatana, và ý tưởng này thực sự gây kinh ngạc trong một hệ thống giáo lý hướng về tinh thần: phủ nhận sự hiện hữu của linh hồn. Điều này chứng tỏ đức Phật đã phát triển phương diện triết lý trong Pháp của ngài từ khi Thành Đạo.

Kinh Vô Ngã Tướng bắt đầu từ sự thừa nhận rằng mỗi cá thể thực sự gồm có năm uẩn - chỉ có năm - (khandha) thành tố, tức là sắc, thọ, tưởng, hành (sankhàra) và thức. Vì ở Ấn Độ, bản ngã,

linh hồn (atta hay àtman) luôn ám chỉ một cái gì thường hằng, vĩnh cửu tồn tại sau khi chết, còn ngũ uẩn thì không có gì thường hằng vĩnh cửu cho nên phải kết luận là không có uẩn nào chứa đựng một linh hồn cả. Trong ngũ uẩn kết hợp thành một cá nhân toàn vẹn có đời sống tâm lý hay tinh thần, song không có một linh hồn theo nghĩa một thực thể trường cửu: cá nhân là vô ngã (anatta), không có linh hồn.

Một lý luận thứ hai hỗ trợ lý luận đầu tiên. Tính chất biến đổi và hoại diệt của ngũ uẩn khiến chúng gây khổ đau (dukkha) và một vật gây khổ đau, (và không làm thỏa mãn) không thể là một linh hồn trường cửu.

Khi năm Tỳ-kheo nghe lời thuyết giảng này của đức Phật, tâm của chư vị thoát khỏi mọi lậu hoặc (àsava) đưa đến tái sanh, và do vậy, chư vị trở thành các bậc Thánh (A-la-hán) (Mv1.6.47). Tri kiến của chư vị về Giáo Pháp cứu khổ bấy giờ cũng trở thành minh mông, sâu thẳm như tri kiến đức Phật, chỉ khác ngài ở điểm nguồn gốc tri kiến ấy mà thôi. Về phương diện giáo lý, một đức Phật được định nghĩa là vị tự tìm ra con đường giải thoát cho mình, trong khi một bậc A-la-hán được giải thoát nhờ nghe Pháp thuyết giảng. (SN 22. 58)

Sự đắc quả tương đối dễ dàng của năm vị đầu tiên cũng như nhiều vị Tỳ-kheo và cư sĩ về sau đã khiến cho nhiều người đọc Kinh Điển nghĩ rằng quần chúng thời đức Phật có sẵn căn cơ hướng đến tuệ giác nhiều hơn chúng ta thời nay. Điều này cũng có thể xảy ra, vì trong lịch sử thế giới có thể thấy nhiều thời kỳ tinh thần thăng tiến hay suy giảm.

Một lý do khác để giải thích sự kiện thường tuyên bố đắc quả A-la-hán là người Ấn Độ cổ đại vẫn có niềm tin chắc rằng nhận thức và chứng đắc là một: Bất cứ ai quán triệt Tứ Thánh Đế và theo Thánh Đế thứ hai, ai nhận thức chính tham ái (tanhà) là nguyên nhân tái sanh và đau khổ, liền đoạn tận tham ái nhờ tri kiến ấy và như vậy là trở thành một bậc A-la-hán. Ngày nay, chúng ta ít lạc quan hơn về hiệu năng của nhận thức ấy.

SARNÀTH, ĐỊA ĐIỂM KHẢO CỔ

Sarnath giống như một ốc đảo thanh bình nằm kế cận tiếng còi xe điện ồn ào và tiếng chuông xe kéo leng keng ở Benares. Thành phố tấp nập này của Ấn giáo chỉ cách 8km với cảnh yên tĩnh của Lộc Uyển (Migadàya) ở Isipatana, nay tên là Sarnath (Sanskrit: Sàranganàtha: Lộc Vương), song ở đây, phong cảnh trông thật khác hẳn - trật tự và trang nghiêm. Đoạn cuối con đường nhựa được viền với những hàng cây xoài rậm rạp và cây me hùng vĩ. Khuôn viên có tường đá bao quanh

được Ban Khảo Cổ Ấn Độ chăm sóc cẩn thận. Giữa các quần thể di tích là các sân cỏ điểm lấm tấm những chùm hoa giấy tím đỏ khắp nơi.

Ngôi đền nổi bật nhất ở Sarnath là Đại Tháp Dhamekh cao 44m, một tháp tròn, đường kính 27m dựng trên một bệ đá, xây bằng gạch với nhiều nơi có hình đá chạm trở trang hoàng, khoảng giữa hẹp dần lên đến 2/3 đường kính đáy. Tất cả tháp này gồm nhiều mái che và hình thăng mở rộng ra từ một tháp nhỏ bằng gạch và đất sét thời vua Asoka (thế kỷ thứ ba trước CN).

Nguồn gốc danh từ Dhamekh được tranh luận mãi cho đến khi khám phá ra một tấm bia ký bằng gạch nung của người mộ đạo mới ổn định vấn đề này. Chữ khắc trên bia ghi tên tháp là Dhamaka (Skt: dhammacakra), nghĩa là nó đánh dấu nơi đức Phật thuyết giảng cho năm Tỳ-kheo đầu tiên: Chuyên Pháp Luân (Pali: Dhamma-cakka). Những người hành hương chiêm bái tháp này, cũng như mọi tháp khác đều được xây đặc bên trong, vì vậy không vào được, chỉ còn cách đi vòng quanh về phía hữu, một phong tục Ấn Độ bày tỏ lòng tôn kính các bậc cao trọng.

Vượt qua các di tích đền tháp cổ, khách hành hương đi từ Đại Tháp Dhamekh đến ngôi đền chính ở Sarnath, có các tường gạch dày 2m, cao 5m. Nhận xét theo vẽ xây dựng kiên cố và lời tường thuật của Pháp sư Huyền Trang, ngôi cổ tháp hẳn đã cao chừng 60m. Di tích các bức tường bao quanh một vùng rộng 13m x 13m. Đây là nền trong của chánh điện mà theo lời ngài Huyền Trang miêu tả vào thế kỷ thứ bảy, đã bài trí một tượng Phật bằng kim loại. Có lẽ ngôi đền xuất hiện khoảng thế kỷ thứ hai hay thế kỷ thứ ba (sau CN) ngay trên vị trí ngày xưa. Năm vị Tỳ-kheo dựng một am thất bằng lá dành cho bậc Đạo Sư, nơi ấy ngài an cư mùa mưa năm 528 trước CN. Địa điểm này là nơi hành thiền thuận lợi đối với các khách chiêm bái từ Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan. Thường các sư Tây-Tạng mang y đồ tía cũng đến đây hành lễ Pùja hoặc tưởng niệm bậc Đạo Sư với 108 lần khấu đầu đánh lễ và thắp đèn dầu cúng Phật.

Về phía tây chánh điện, du khách thấy một trụ đá thăng ghi sắc dụ của Đại đế Asoka (thế kỷ thứ ba trước CN). Trụ đá có đáy dày 70cm và phần trên dày 55cm, xưa cao 16m, nay đã vỡ thành nhiều mảnh vì hậu quả cuộc tàn phá Benares và Sarnath của tướng Qutb-ud-Din năm 1194. Phần đầu trụ đá này ở trong bảo tàng địa phương, là một cổ vật danh tiếng, có hình tượng bốn con sư tử điêu khắc tinh xảo ngồi đối lưng nhau, vì cũng như sư tử có tiếng rống lớn nhất giữa muôn loài, vang dậy tứ phương, đức Phật là bậc Đạo Sư vang danh đệ nhất trong thời ngài và ngài hoàng Pháp khắp mọi hướng.

Đầu trụ đá hình sư tử ngày nay là quốc huy của Cộng hòa Ấn Độ, và bánh xe 24 nan hoa hiện diện bốn phía ở đế của đầu trụ đá - là biểu tượng của Phật Pháp và của nền cai trị công chính - ngày nay hiện diện trên quốc kỳ Ấn Độ.

Sắc dụ của hoàng đế ghi bằng chữ Bràhmì trên một phần trụ đá còn tồn tại thật ra không thích hợp với vẻ tôn nghiêm của thánh địa này. Sắc dụ ấy cảnh báo Tăng chúng và Ni chúng đề phòng sự chia rẽ Giáo hội cùng ra lệnh cho những kẻ gây bất hòa phải mặc bạch y thay vì hoàng y của Giáo hội và phải rời Giáo hội. Đệ tử cư sĩ phải tuân giới luật vào các ngày trai giới (Bố-tát: Uposatha) tức các ngày mồng một, mồng tám (trăng non), ngày rằm trăng tròn và ngày hai mươi ba ở giữa nửa tháng sau (23).

Vì sắc dụ không đề cập các sự kiện thuyết pháp đầu tiên ở Isipatana, nên người ta đã kết luận rằng cột đá được mang đến Sarnath từ một nơi nào đó. Nội dung sắc dụ phù hợp với việc thời xưa nó đã được đem đến từ Kosambì.

Cách phía nam ngôi đền và trụ đá Asoka độ vài mét, du khách thấy một nền cao hình tròn. Đây là nền Bảo Tháp Dharmarajika, xưa cao 30m với một lan can bằng đá. Bảo tháp này cũng do vua Asoka dựng lên, nay chỉ còn sót một vài lớp gạch. Phần kia đã bị Jagat Singh, đại thần của tiểu vương Chet Singh ở Benares phá hủy để lấy gạch năm 1794. Trong lúc triệt hạ ngôi tháp, họ tìm được một bình đá tròn ở khoảng 9m dưới đỉnh tháp, đựng một hộp thánh tích bằng cẩm thạch, hộp này giữ một phần tro xá-lợi Phật mà vua Asoka đã rước về từ nơi hỏa táng nguyên thủy đến Sarnath với mục đích là nơi đức Phật Sơ Chuyển Pháp Luân và thành lập Tăng đoàn cũng hưởng phần xá-lợi. Còn đại thần Jagat Singh lại giải quyết phần xá-lợi theo kiểu Ấn Độ giáo: Ông truyền lệnh làm lễ rải tro trên sông Hằng.

Tuy nhiên việc phá hủy Bảo Tháp Dharma-rajika và khám phá xá-lợi Phật cũng có mặt thuận lợi. Bản tường thuật về Bảo Tháp của Anh kiều tại địa phương này đã khiến công chúng quan tâm vùng Sarnath đưa đến việc điều tra di tích khảo cổ ở đây.

PHÁT TRIỂN GIÁO HỘI

Từ Lộc Uyển ở Isipatana (Sarnath ngày nay), đức Phật ít thích đến viếng thành phố Benares. Ngoài khoảng cách chừng một giờ rưỡi đi bộ, còn phải băng qua sông Varuna, (nay là Barna) và phải di chuyển bằng phà có trả tiền là thứ mà một khất sĩ không cất giữ! Nhất là dân Benares thường chống đối đám du sĩ hành khất nên khó kiếm được thực phẩm bố thí ở đó.

Tuy nhiên, mối liên lạc với Benares đã được thiết lập sẵn dành cho đức Phật mà không cần ngài phải làm gì cả. Việc đó là do thanh niên Yasa (Da-xá), nam tử của một thương nhân hào phú, chủ tịch một nghiệp đoàn ở Benares, có lẽ là chủ ngân khố hoặc thương nhân tơ lụa bán sỉ. Yasa là một thanh niên được nuông chiều mọi mặt quá thỏa mãn với cuộc sống truy hoan đã làm cho nội tâm chàng trống rỗng. Kinh Điển Pàli (Mv1.7) nhắc đến ba ngôi nhà chàng ở theo từng mùa, đám nữ vũ công bao vây chàng, song chàng vẫn hờ hững đứng đưng, cùng đôi hài bằng vàng - có lẽ được thêu chỉ bằng vàng - mà chàng mang thỏ đó.

Do vậy chàng Yasa chán ngán đời sống gia đình đầy xa hoa, với tâm trạng bất mãn, một sáng sớm kia đến viếng Vườn Nai ở Isipatana, đánh lễ đức Phật và kính cẩn ngồi xuống cách ngài một khoảng. Đức Phật nhận ra vẻ chán chường cuộc sống thế tục ở thanh niên này, bèn thuyết giảng cho chàng một bài Pháp "thuận thứ". Phương pháp này chứng tỏ tài năng giảng dạy của ngài, lần đầu tiên ngài ứng dụng với Yasa, gồm cách trình bày trước hết các vấn đề dễ hiểu như bố thí, trì giới, cõi Thiên và sự bất lợi của dục lạc.

Nếu người nghe có khả năng thọ giáo thêm, ngài sẽ tiếp tục thuyết giảng Tứ Thánh Đế, đó là chân lý về khổ, khổ tập, khổ diệt và con đường chấm dứt khổ. Phương pháp sư phạm này chứng tỏ hiệu quả tức thời đối với Yasa. Chàng đắc "Pháp nhãn vô trần ly cấu" tức là thấy "bất cứ vật gì chịu quy luật sanh khởi đều phải chịu quy luật hoại diệt". (Mv1.7.6)

Trong lúc ấy, mẫu thân chàng Yasa đang lo âu về con trai bà nên xin chồng bà đi tìm con. Vì thế phụ thân chàng cũng đến Vườn Nai và hỏi đức Phật về con trai mình. Thay vì đáp thẳng, đức Phật bảo ông ngồi xuống, rồi cũng thuyết giảng "bài Pháp thuận thứ" của ngài vừa chứng tỏ thành công với chàng Yasa. Song vì phụ thân chàng Yasa quá lo âu nên không thể thọ giáo thêm nữa, ngài chỉ giảng cho ông nghe phần đầu dễ hiểu trong Giáo Pháp. Lập tức phụ thân chàng Yasa xin quy y Phật, Pháp, Tăng và xưng mình là cận sự nam cư sĩ (Upāsaka). Như vậy, sau Tapussa và Bhallika, ông là đệ tam cư sĩ tại gia của Giáo hội Phật giáo, mặc dù ông là người đầu tiên được giáo hóa với phương thức Tam Quy Phật, Pháp, Tăng vẫn còn tồn tại đến ngày nay.

Cuối cùng, thân phụ chàng Yasa mới nhận thấy con trai ông đang ngồi trong hội chúng vây quanh đức Phật, và ông van xin chàng trở lại nhà vì mẹ già đang ưu phiền về chàng. Song chàng Yasa nhìn đức Phật với vẻ khẩn cầu tha thiết khiến ngài bảo rằng một người đã khinh chê cuộc sống thế gian như Yasa không thể tiếp tục sống đời cũ nữa.

Thân phụ Yasa đành chấp nhận lý luận của ngài, song ông thỉnh Phật đến thọ thực ngày hôm sau có Yasa theo hầu. Đức Phật im lặng nhận lời, đó là cách bày tỏ đồng ý thông thường trong đạo Phật - có lẽ đi kèm với một dấu hiệu chấp nhận vẫn thịnh hành đến nay, là vẽ hình số 8 nằm ngang với chiếc cằm.

Ngay sau khi phụ thân ra về, thanh niên Yasa xin thọ giới Tỳ-kheo. Đức Phật nhận lời thỉnh cầu của chàng và chẳng bao lâu Tỳ-kheo Yasa đắc Thánh quả A-la-hán, "Giờ đây có bảy vị A-la-hán trên thế gian". (Mv1.7)

Mặc dù chuyện này mang tính khích lệ đạo đức, đó cũng là một truyền thuyết cảm động của thời ấy. Không những nó nêu rõ ước vọng tâm linh tha thiết xâm chiếm tâm hồn dân Ấn ở thế kỷ thứ sáu trước CN đã khiến cho vô số người rời bỏ nhà cửa trang trại để phiêu lưu trên đường đời khát sĩ vô định, nó còn cho ta thấy nỗi đau lòng mà cha mẹ, đôi khi cả vợ con nữa, phải chịu đựng trước cảnh chia ly với con, chồng, cha họ.

Buổi cơm cúng dường mà thân phụ chàng Yasa thỉnh mời đức Phật, Đạo Sư của ông và chính cả con trai ông nữa, diễn ra sáng hôm sau. "Được tôn giả Tỳ-kheo Yasa theo hầu", bậc Đạo Sư lên đường tiến về nhà song thân tôn giả, và được mẫu thân và "nguyên hiền phụ" của tôn giả nghênh tiếp. Sau khi hai bà này thọ giáo bài Pháp thuận thứ với đầy đủ chi tiết của đức Phật, hai bà liền quy y Tam bảo, như vậy đã trở thành các nữ đệ tử cư sĩ đầu tiên, các cận sự nữ (Upāsikā) của đức Phật. Kế đó, cùng với phụ thân tôn giả, hai bà phục vụ chư Tăng suốt buổi thọ thực (Mv1.8)

Việc tôn giả Yasa xuất gia đầu Phật đã gây nhiều tiếng vang lớn. Sự kiện một giáo lý hướng nội thúc giục một chàng thanh niên chán hưởng thụ rời bỏ đời sống đầy lạc thú để trở thành một Sa-môn khát sĩ là bằng cứ hùng hồn cho thân hữu chàng thấy giáo lý này hẳn phải phi thường xuất chúng, khiến thêm bốn người trong đám ấy cũng làm theo chàng: Vimāla, Subāhu, Punnaḥji và Gavampati, tất cả cũng như tôn giả Yasa, đều là nam tử của các thương nhân thuộc giai cấp Vệ-xá, đã được nhận làm Tỳ-kheo theo lời tiến cử của tôn giả, và sau đó đều trở thành A-la-hán (Mv1.9)

Chẳng bao lâu sau, thêm 50 thân hữu của tôn giả từ các vùng lân cận Benares cũng gia nhập Giáo đoàn và đều đắc quả A-la-hán. Như vậy, chư vị A-la-hán đã lên đến số 61 người (Mv1.10)

CHÍNH THỐNG GIÁO Ở BENARES ĐỐI LẬP PHONG TRÀO SA MÔN KHÁT SĨ

Ngay thời đức Phật tại thế, Benares đã lừng danh là nơi đặc biệt nhiều ân sủng cho những ai đi tìm cứu rỗi dù không bằng với mức độ như sau này ở thời Ấn giáo. Nhiều người tin rằng lễ tắm ở sông Hằng tại Benares đặc biệt mang tính cứu độ linh thiêng, và các người chết được hỏa thiêu trên các bên sông (ghats) trong thành phố sẽ đi thẳng lên thiên giới tạo cho nơi này một bầu không khí thần thánh.

Danh từ Vārānasi hay Bārānasi, từ đó phát xuất tên Banāras hay Benares ngày nay, là do tên hai con sông Varunā (Barnā) và Asi, về mùa khô, sông Asi chỉ là một dòng nước nhỏ. Thành phố Benares nằm giữa hai miệng sông trên tả ngạn (bờ tây) sông Hằng. Hữu ngạn (bờ đông) sông Hằng ở Benares trước tiên chảy từ nam ra bắc, rồi rẽ hướng đông bắc, là vùng không trồng trọt, chỉ là một dải đất rộng đen xám bị nước vùi sâu vào thời gió mùa. Người ta tin là ai chết trên bờ đông con sông đối diện thành phố này sẽ tái sinh làm con lừa!

Truyền thống cho rằng Benares xưa là kinh đô thật ít mang tính thuyết phục. Thành phố này có vẻ đã phát triển từ một giang cảng chuyển tàu thuyền mọc lên ở góc sông Varunā và sông Hằng giao lưu, phía đông bắc cầu Malaviya ngày nay, nơi đó hàng hóa được tháo ra từ các ghe xuồng nhỏ trên sông Varunā đưa đến các thuyền lớn trên sông Hằng. Tại đây và Bến Hoàng Gia (Rāj Ghāt) kế cận, các nhà khảo cổ đã khám phá di tích nhiều tòa nhà đá tối cổ của thành phố, từ thế kỷ thứ sáu trước CN, đúng vào thời đức Phật. Trung tâm thương mại của thành phố nằm khoảng 2km phía tây nam trên một ngọn đồi, tương ứng với vùng Chauk (Chowk) ngày nay. Đồi này cao khoảng 40km trên mực nước sông và bảo vệ dân chúng khỏi bị nạn lụt mà phần lớn thành phố dọc các bờ sông phải chịu đựng hằng năm.

Ngay từ thời cổ đại, Benares đã nổi tiếng về các loại gỗ tốt. Vải vóc, tơ lụa tinh xảo và hạng thêu gấm dày thường dệt chen sợi vàng rất lừng danh và được khách hàng ưa chuộng khắp tiểu lục địa này. Người nào có sáng kiến cần thiết trong thương mại và một số vốn để đầu tư, ứng tiền trước mua vải sợi và cung cấp mẫu thời trang cho đám thợ dệt làm ra hàng mới rồi lo việc xuất cảng bán sản phẩm có thể làm giàu to. Điều này chắc hẳn là cách phụ thân chàng Yasa đã trở thành vị phú thương xưa kia.

Một vài ngành kỹ nghệ và kinh doanh có liên hệ đến vai trò tôn giáo của thành phố này là việc sản xuất các thứ bình bằng đất và đồng dành cho lễ rảy nước thánh, việc buôn hương trầm và nhiên liệu dành cho lễ tế thần lửa, lễ hỏa thiêu, cùng các súc vật hiến tế và làm tràng hoa. Một số

lớn dân chúng Benares (có lẽ khoảng 120.000 người thời ấy) đã sinh sống bằng cách cung cấp các dịch vụ liên hệ việc hành hương như làm tế sư ở các tế đàn hay hỏa táng, hướng đạo của đoàn lũ hành, gia nhân quán trọ, hoặc bọn lừa đảo chuyên rình rập đám người hành hương. Quanh thành phố trong một địa bàn rộng lớn lại có những "nhân viên quảng cáo" đủ loại luôn miệng hùng hồn tuyên bố các đặc tính của thành phố thiêng liêng này và giá trị của nó trong sự cứu rỗi linh hồn.

Mặc dù Benares với nếp sinh hoạt nhộn nhịp bên bờ sông là một thành phố phồn thịnh thời đức Phật, chúng ta cũng phải hình dung đó là một thành phố khá khiêm tốn về phương diện kiến trúc. Những hình dáng mà chúng ta thường nghĩ tới ngày nay khi nói về Benares thật sự vào thời ấy chưa có. Ngày xưa không có nhiều ảnh tượng hay đền đài vì các tế lễ Vệ-đà chỉ diễn ra ngoài trời. Không có các bậc đá đưa xuống sông, mà chỉ có các bờ đất sét, và cũng không có quang cảnh thành phố nguy nga tráng lệ, mà chỉ có các dãy nhà gạch hoặc đất sét, và thậm chí chúng cũng không mang được sắc thái điển hình của Ấn Độ như ta thường thấy ngày nay.

Lĩnh vực văn hóa lại càng nghèo nàn hơn nữa: ta phải hình dung một nước Ấn Độ chưa có các thiên anh hùng ca như Ràmàyana, Mahàbhàrata, Bhagavadgìtā, các truyện thần thoại cổ điển chỉ mới ở thời kỳ non trẻ, và thần Siva, mà kinh thành Benares trở thành nơi thờ thần sau này, thời ấy chỉ là một tiểu thần thứ yếu, còn phong tục thờ bò thiêng cũng chưa phát triển. Và cũng như bây giờ, thời ấy không có một giới thẩm quyền nào điều hành vấn đề tế lễ: mọi việc cúng tế không do một nhóm người hay cộng đồng nào thực hiện, mà chỉ do cá nhân. Mỗi người tự thi hành, hoặc nhờ người khác thi hành các thủ tục lễ nghi mà vị ấy xét cần thiết cho mình.

Vậy thì Benares như thế nào thời đức Phật? Quả thực đó là linh địa của tri thức Upanisad, nơi mà những tư tưởng về tái sinh còn mới mẻ và quy luật thưởng phạt tự nhiên đang được thảo luận rồi thông qua; nhưng còn hơn thế nữa, đó là trung tâm tế đàn theo kinh Vệ-đà vốn nằm trong tay một tập đoàn Bà-la-môn chuyên nghiệp và cũng là trung tâm hỏa táng, một thành phố mờ mịt mua bán một đời sau trên thiên đàng! Rõ ràng là những kẻ đang kiếm nhiều lợi nhuận béo bở nhờ các dịch vụ này không thể nào thân thiện được với phong trào Sa-môn tìm cầu giải thoát lại khinh thường mọi tập quán tế lễ từ xưa ấy.

Do vậy đa số dân thành Benares đều tỏ ra lạnh nhạt và thù ghét đối với các du sĩ khát thực cảm lều ở ngoại thành với số lượng nhiều đáng lo ngại như thế và lại thuyết giảng các tư tưởng phi truyền thống. Nếu có vị nào liêu lĩnh vào trung tâm thành phố thì bình bát khát thực của vị ấy có

thể chẳng nhận được gì mà bản thân vị ấy còn bị nhục mạ nữa. Vì thế đa số Sa-môn chỉ ở ngoại thành và tránh tiếp xúc với dân nội thành.

Đức Phật cũng đã làm như vậy. Trong bốn mươi lăm năm hành đạo, ngài chỉ an cư mùa mưa một lần duy nhất gần Benares, đó là vào năm 528 trước CN, năm ngài thành đạo và thiết lập Tăng đoàn, mùa an cư ấy tại Lộc Uyển ở Isipatana (Chư Thiên Đạo Xứ), tức Sarnath. Sau đó, ngài đã ở lại Isipatana hai ba lần nữa, có lẽ trên đường về Kosambi, song ngài giới hạn việc du hành vào trung tâm Benares đến mức tối thiểu. Nếu ngài không được gia đình tôn giả Yasa cúng dường thực phẩm, ngài cũng không đi khất thực ở trong thành phố, mà chỉ đến chợ gia súc ở ngoại ô (AN 3. 126). Ngài rất ít liên hệ với dân chúng theo chính thống Vệ-đà và tập tục tế lễ của họ.

Thực ra, đức Phật ủng hộ mọi quan điểm bị đả tẩn đồ Bà-la-môn theo kinh Vệ-đà thù ghét: ngài xem (1) việc rảy nước rửa tội và (2) tế thần lửa đều là vô ích; (3) ngài công khai chỉ trích việc hiến tế súc vật và (4) đối với lễ tế đàn theo kinh Vệ-đà, ngài nêu quan điểm là mọi tế lễ đều có thể được loại bỏ vì không cần thiết.

1) Lễ tắm nước: Niềm tin tưởng nước có thể rửa sạch cho con người không chỉ các chất dơ bẩn mà còn tẩy sạch hậu quả các tội lỗi như phá bỏ lễ nghi, vi phạm luật giao tế giữa các giai cấp xã hội v.v... là niềm tin tưởng thông thường ở Benares cũng như các nơi khác. Ngoài sông Hằng còn có nhiều sông thiêng khác nữa. Dòng nước sông được xem là có khả năng thanh tịnh lớn hơn nước ao hồ. Nước biển được cho là không chỉ vô hiệu quả trong việc thanh tịnh tâm linh mà còn rất nguy hiểm vì nó làm hại phần tinh hoa con người.

Những Bà-la-môn thông thái hơn không hoàn toàn tin tưởng ngây ngô như vậy về tính cách thanh tịnh hóa của nước sông. Đối với họ, nước chỉ tiêu hủy tội lỗi của con người khi kẻ ấy không những đã tắm đầy mình bằng nước rửa tội, mà còn ý thức rõ rệt về tính cách thiêng liêng của lễ "tẩy trần" này, vừa phối hợp lễ nghi với một thái độ tinh thần đúng đắn. Chính thái độ tâm linh này mới phân biệt được thánh lễ rửa tội với việc tắm rửa chỉ nhằm tẩy sạch chất bẩn. Tuy nhiên, yêu cầu này thường bị bỏ qua, cho nên việc rửa tội đối với đa số dân chúng chỉ là những hình thức bề ngoài hoàn toàn trống rỗng.

Một tín đồ điển hình của việc tôn thờ nước thánh là Bà-la-môn Sundarika-Bhàradvāja: khi đức Phật viếng thành Sāvasthi, Bà-la-môn này bắt chợt hỏi ngài không tắm sông Bāhulā gần đó sao, vì sông ấy đem lại giải thoát, đó là nguồn công đức có thể thanh tịnh hóa con người khỏi ác

nghiệp (MN 7.39). Đức Phật bác bỏ ý kiến sai lầm ấy, vì không một cách tắm rửa nào có thể tẩy sạch các hậu quả của ác nghiệp do người phạm tội gây nên. Con người chỉ có thể thanh tịnh bản thân bằng các nghiệp thanh tịnh đem lại an bình cho mọi loài.

Ngài cũng thuyết giảng như vậy với Bà-la-môn Sangàrava, vị này tắm rửa sáng chiều với ý định rõ ràng là tẩy sạch mọi tội lỗi đã phạm suốt đêm ngày (SN 7.21). Đức Phật giảng cho vị ấy hiểu: Giáo Pháp ngài là cái ao, Giới Luật là bến tắm, và bất cứ ai đến tắm mình tại đây đều có thể qua bờ bên kia, đó là giải thoát. Ngài cũng phát biểu tương tự nhân dịp lễ Astaka ở Gayà Sisà (Tượng Đầu Sơn) khi ngài thấy một nhóm du sĩ khổ hạnh bện tóc (jatila) đang hành lễ rửa tội bằng nước:

"Những người tắm rửa tại dòng sông

Không tẩy sạch mình bởi nước trong,

Chân chính, công bằng: thanh tịnh đó,

Người này đích thực Bà-la-môn."

(Ud 1. 9)

Giới tại gia và Tỳ-kheo đôi khi cũng biểu đồng tình với thái độ đức Phật khinh chê lễ rửa tội bằng nước ấy. Khi có người đến nhắc nhở vị đại thần Nandaka đi tắm lễ chiều đang lúc vị này, là người của bộ tộc Licchavi, từ Vesali đến nghe đức Phật thuyết Pháp, vị ấy đáp: "Thôi đủ rồi, này hiền hữu! Đừng lo tắm rửa bề ngoài - tắm rửa nội tâm là đủ cho ta rồi, đó là việc ta làm đệ tử bậc Giác Ngộ". (SN 55. 11.3)*

Đề tài này cũng được nhắc đến nhiều lần trong các vần kệ của Punna (Punnikà) con gái của một nữ tỳ tại nhà trưởng giả Anàthapindika (Cấp Cô Độc), một thí chủ hào phóng hộ trì đức Phật, vị này đã trả tự do cho nàng vì nàng đã thuyết phục Bà-la-môn Sotthiya quy y Phật Pháp. Sau khi trở thành một Tỳ-kheo-ni, Punna liền ngâm bài kệ nêu những lý luận nàng đã dùng để cảm hóa Sotthiya:

*Ta nay gánh nước làm công,
Dù đông hàn phải xuống sông hằng ngày,
Hãi kinh vì chủ đọa đày,
Sợ nhiều hình phạt lòng này bất an.
Sợ gì hơi vị La môn,
Chịu bao giá lạnh tay chơn run hoài?*

- Nàng ôi, đã biết rạch ròi,
Nàng còn muốn hỏi đây người thiện chân,
Trẻ già làm việc bắt lương,
Muôn tìm giải thoát: tắm trường giang đây.
- Kẻ nào bảo thật ngu thay,
Ngâm mình xuống nước sạch ngay tội người!
Vây là ếch nhái, đòi môi,
Bao loài thủy tộc lên trời cả ru?
Kẻ làm ác nghiệp nhỏ to:
Bẫy môi, săn bắn, mổ bò, ngư ông,
Cùng phương trộm cắp, sát nhân,
Muôn tiêu trừ nghiệp tắm dòng nước sông!
Vị dòng nước rửa tội xong,
Thì dòng nước cũng cuốn công đức ngài.
Thế là mất hết cả hai,
Chỉ còn để lại mình ngài trống trơn!
(Thìg. 236-243)

Lý luận này cũng dễ hiểu, nhưng chỉ ứng dụng cho những ai tin tưởng một cách máy móc vào việc tẩy sạch tội lỗi bằng nước sông thiêng.

2) Tục thờ lửa: Về việc thờ lửa, thái độ đức Phật vẫn không biểu lộ quá rõ ràng như vậy. Đối với Bà-la-môn Sundarika - Bhàradvāja nói trên là người tin tưởng vào việc thanh tịnh bản thân nhờ lửa cũng như nhờ nước, ngài tuyên bố:

*Bà-la-môn, đừng tin nhờ đốt lửa
Sẽ đạt niềm thanh tịnh giữa trần ai,
Kẻ nào tìm các phương tiện bên ngoài,
Người trí bảo không thể nào thanh tịnh.
Ta bác bỏ củi dâng bàn thần thánh,
Ngọn lửa ta nhen nhóm ở trong tâm,
Ngọn lửa ta luôn cháy, mãi sáng bừng,
A-la-hán, ta theo đời thanh tịnh.
(SN 7.1.9)*

Việc thi hóa các vần kệ thuộc về đời sau, nhưng chắc chắn cũng đã phản ánh trung thực ý nghĩa lời ngài dạy.

Tục thờ lửa có nhiều hình thức ở Ấn Độ cổ đại. Hình thức quan trọng nhất là tế đàn lửa thiêng của Bà-la-môn theo kinh Vệ-đà do các Bà-la-môn chuyên nghiệp thực hiện, tuân hành những lễ nghi thờ cúng thật công phu để cho thần lửa Agni mang lễ vật lên Thiên chúng. Một số người khác thờ thần lửa nỗ lực thanh tịnh tâm hồn họ bằng cách đốt cháy các tội lỗi qua ngọn lửa thiêng. Trong đám ấy có các vị khổ hạnh bện tóc (jatila), một số đã theo đức Phật như tôn giả Nadikassapa

(Ca-diếp ở bên Dòng Sông) là một vị lãnh đạo các nhà khổ hạnh Jatila, sau khi trở thành một Tỷ-kheo, đã tự trách mình trước kia tin tưởng vào hiệu lực của việc thờ ngọn lửa thiêng:

*Bao lễ vật xưa ta cúng dâng
Đổ vào trong ngọn lửa thiên đàng.
"Thế là thanh tịnh!" ta thâm nghĩ,
Tục tử phàm phu thật rõ ràng.
(Thag 341)*

3) Hiến tế súc vật: Mặc dù lễ rửa tội bằng nước và thờ lửa không có giá trị đạo đức dưới mắt đức Phật, ít ra chúng cũng không làm hại ai. Còn các tế lễ bằng máu lại khác hẳn. Ở Ấn Độ cổ đại mỗi năm các tế lễ này làm thiệt mạng vài người cùng vài ngàn súc vật. Ta phải công nhận một thành tựu văn hóa của đạo Phật là nhờ đó sự giết người sống để tế lễ không còn nằm trong các phong tục thông thường ở Ấn và tế lễ bằng súc vật ngày nay chỉ còn thấy ở Bengal, nơi đó nữ thần Kàli (nữ Hắc thần) của Ấn Độ giáo được xem là đòi hỏi việc ấy.

Đối với đức Phật, súc vật là mọi loài chúng sanh có toàn quyền sống và lòng từ bi (mettā-karunā) của ngài trải rộng đến chúng không kém gì đối với loài người. Ngài không thích việc giết chúng để làm thức ăn cho người, mặc dù ngài là người có đầy đủ óc thực tiễn để thấy rằng chế độ dinh dưỡng toàn rau quả là điều không thể áp đặt chung cho mọi người. Song ngài xem việc giết súc vật để tế lễ là điều sai lầm, nhất là vì nhiều người tin tưởng rằng việc giết lễ vật sống diễn ra càng chậm lại càng tăng hiệu quả tế đàn. Thông thường bày súc vật - trâu bò, ngựa dê - đều bị bóp cổ. Mãi cho đến nay vẫn còn một nơi trên bờ sông Hằng tại Benares được gọi là Dasāvamedhaghāt, Bến Tế Mười Ngựa, để kỷ niệm một lễ tế đàn của hoàng gia.

Sự kiện các súc vật vô tội phải hiến mạng sống cho các mục đích tín ngưỡng của loài người không những làm động lòng trắc ẩn của ngài mà còn xúc phạm cả ý thức về công bằng của ngài nữa. Ngài tin rằng mọi loài đều phải trả nghiệp của chính mình, không thể hối lộ mua chuộc thần linh cũng như không thể chuyển hậu quả ác nghiệp (kamma) của mình cho ai khác - như việc đền tội thay bằng con vật hiến tế.

Bất cứ khi nào có dịp thuận tiện đưa đến, ngài đều chống đối các tư tưởng ấy, dĩ nhiên không phải trên cương vị một nhà tiên tri đe dọa hình phạt thích đáng, mà là một bậc hiền nhân với tâm bình đẳng giảng giải và gợi ý chứ không cố tình bắt buộc người khác chấp nhận Giáo Lý của ngài. Như ngài tự nhận xét ngài không tranh chấp với đời (SN 22-94). Tính hợp lý của tư tưởng ngài và vẻ kỳ diệu của nhân cách ngài là tất cả những gì ngài muốn bày tỏ trước công luận.

Ngài phản đối các đại tế lễ bằng máu theo kinh Vệ-đà bằng cách nêu rõ sự vô dụng của chúng. Khi vua Pasenadi nước Kosala chuẩn bị đại tế đàn gồm 500 bò mộng, 500 bò đực, 500 bò cái, 500 dê và 500 cừu cùng bắt buộc đám nô tỳ đi thuê góp đám súc vật này từ các chủ buôn, có lẽ là không trả tiền, đức Phật bình luận rằng không có tế lễ bằng người hay vật nào đem lại kết quả gì cả. Bậc trí tránh xa các đại tế đàn có bày dê, bò trâu, v.v... bị giết. Trái lại, các tế đàn không đâm máu và không hao tốn nhiều sẽ giúp đỡ người cúng tế và làm vui lòng chư Thiên. (SN 3.1.9)

Bà-la-môn Kùtadanta, một phú gia ở Kànumata dự định mở một tế lễ còn trọng đại hơn với 700 súc vật mỗi loại, nhưng đức Phật đã can gián vị này khỏi làm việc ấy. Bằng cách kể một câu chuyện theo kiểu chuyện Tiền Thân đức Phật (Jàtaka) ngài thuyết phục Bà-la-môn Kùtadanta rằng thường xuyên cúng dường các Sa-môn, xây tinh xá, quy ngưỡng Phật Pháp và giữ ngũ giới (kiêng sát sanh, trộm cắp, tà hạnh trong các dục, nói láo và uống rượu) cùng hành thiền là những cách tế lễ không những dễ thực hiện hơn mà còn có nhiều công hiệu, thực sự đem lại nhiều lợi ích nhất trong các loại tế đàn. (DN 5.22.7)

Ngài dùng thêm nhiều lý luận bài bác tế lễ bằng máu khi được một số Bà-la-môn chuyên nghiệp hỏi ngài thời này - (tức thế kỷ thứ sáu trước CN) còn có các Bà-la-môn sống theo giới luật cổ sơ chăng. Ngài phủ nhận điều này, và mô tả các Bà-la-môn thời thượng cổ là những vị độc cư không có tài sản gì, chỉ sống hoàn toàn bằng cách khát thực, không cho phép giết trâu bò, mà xem chúng như những thân hữu tối ưu cung cấp chư vị đủ hương liệu, dầu xoa, thực phẩm, đồng lực, hảo tướng và an lạc (SNip 295). Về sau các Bà-la-môn lạc tà đạo vì theo gương các vua chúa sống xa hoa nên đã xúi giục vua chúa tế lễ bò ngựa và cả người sống nữa, nhờ đó họ có thể đòi lệ phí hành lễ. Thế rồi vua chúa truyền giết hàng trăm ngàn gia súc với đao kiếm, ngay cả thân linh cũng xem việc này là tội lỗi. Do việc giết hại các sinh linh vô tội, các tế sư đã đọa lạc xa rời chánh đạo và người có trí cùng quần chúng có đủ lý do đúng đắn khiển trách các gia chủ dâng tế lễ quá hao tài tổn mạng đến như vậy. (SNip 299 - 313)

4) Một việc nữa khiến phe chính thống Bà-la-môn chống lại đức Phật là thái độ đối lập lễ nghi của ngài. Không phải ngài phản bác mọi giới luật tập quán, vì trong Giáo hội Phật giáo cũng có nhiều giới luật tập quán. Nhưng điều ngài bài bác chính là tư tưởng cho rằng lễ nghi luật lệ rất quan trọng đối với việc giải thoát - thậm chí ta có thể đòi hỏi sự giải thoát nhờ nghi lễ. Ngài công khai xem giới cấm thủ (tuân hành một số nghi lễ giới luật) là một trong mười kiết sử (samyojana) phải được phá bỏ, và đó là một trong bốn sự chấp thủ (upādàna) theo Giáo Lý của ngài. Ngày nay ta cũng dễ hình dung được cảm tưởng của các Bà-la-môn chuyên nghiệp sinh sống bằng cách

làm các vị tế sư tinh thông các nghi thức hành lễ và pháp thuật tế đàn thời ấy, khi nghe nói đến các điều lệ trong Giới Luật của đạo Phật đi ngược lại với quyền lợi của hội chúng họ như vậy.

AN CƯ MÙA MƯA ĐẦU TIÊN Ở ISIPATANA

Biết rằng dân chúng Benares không ưa thích ngài, đầu cho họ có chú ý đến ngài đi nữa, cũng không mong tìm được nhiều người công nhận Giáo Pháp ngài ở Benares ngoại trừ những thân bằng quyến thuộc của tôn giả Yasa, đức Phật cùng hội chúng Tỳ-kheo ít ỏi của ngài an cư mùa mưa năm 528 trước CN tại Vườn Nai ở Isipatana (Chư Tiên Đọa Xứ) (nay là Sarnath). Lúc ấy chưa có một tinh xá thích hợp. Nơi cư ngụ duy nhất gồm vài thảo am hoặc khả quan hơn cả là các lều tre mái sậy mà các Tỳ-kheo dựng lên để bậc Đạo Sư và chư vị ở tạm.

Thời kỳ gió mùa không chỉ có mưa lớn. Đó là cả sự biến đổi người ta thường chờ đợi từ tháng Tư - Năm trở đi như một cách xoa dịu khí hậu cứ diễn tiến chậm chậm từng bước một. Hiện tượng thiên nhiên báo trước thời gió mùa là cây cỏ nở rộ hoa, mặc dù có nhiều loài hoa tô điểm thêm phong cảnh Ấn Độ ngày nay do các nhà hàng hải người AÂu mang đến. Về phương diện sinh thái, nước Ấn thời đức Phật không phong phú như thời này. Nhưng các chòm hoa màu cam nghệ rực rỡ của cây Kadamba (*Nauclea cordifolia*), cây Campaka (*Michelia Champaka*) nở hoa vàng thơm ngát, cây hoa phượng vĩ (*Butea frondosa*) đỏ ôi trong rừng, cây hoàng hậu (*Lagerstroemia flos-reginae*) với các hoa hình lồng đèn xanh nhạt, cây kim điệp (*Cassia fistula*) với những chuỗi hoa vàng lộng lẫy, cây hoa san hô đỏ chiếu lấp lánh (*Erythrina indica*) và cây Asoka (Vô ưu: *Saraca indica*) với những hoa hình cầu đổi màu từ cam đến đỏ. Tất cả phong cảnh này hẳn đã đủ làm thích thú người Ấn Độ vào thế kỷ thứ sáu trước CN.

Tiếp theo sau cảnh sắc rực rỡ của thời nở hoa là thời rụng lá ngán ngủi, các cành cây chổng lên trời khao khát như những bộ xương khô. Từ trước đến giờ sương rơi xuống ban sáng làm cho cây cỏ thấm ướt phần nào nay không còn nữa. Đồng ruộng xám ngắt dưới mặt trời gay gắt oi nồng. Mặt đất giống như vũng lầy khô cằn lộ ra những đường nứt nẻ thật sâu. Nhiều nơi khí nóng cuộn lên thành hình xoắn ốc như cái phễu hút bụi từ đồng ruộng tung lên không.

Vài ngày sau, được bầy chim ưng và quạ bay đi trốn báo hiệu, một cơn bão bùng ra - lều tranh mất mái, cây cối gãy đổ nhưng cơn bão cũng qua đi thật nhanh như lúc đến. Rồi cuối cùng, khoảng giữa tháng sáu, cơn mưa thời gió mùa được mong đợi từ lâu đã bắt đầu. Từ các đám mây khổng lồ từng giọt nước rơi xuống càng lúc càng đều đặn hơn rồi bỗng nhiên cùng với sấm chớp vang dội, trận mưa như thác đổ dần dần trở thành mưa liên tục. Đám trẻ con trần truồng thích thú

chạy quanh các vũng nước mưa đọng và ngay cả người lớn cũng vui vẻ chường mặt ra ngoài chốc lát để hưởng bầu không khí mát rượi làm tươi tỉnh.

Sau thời kỳ mưa liên tục, các đám mây thỏa hiệp với mặt trời, mỗi thứ lần lượt thay phiên nhau thống trị giang sơn vài giờ. Trong các khoảng thời gian giữa những cơn mưa rào, phong cảnh cỏ cây đầy hơi nước, rồi làn không khí oi bức lại đến thay thế cái nóng nực trước đó không lâu.

Phong cảnh đổi thay thật lớn lao mau chóng lạ thường. Các dòng sông lờ đờ trước kia bỗng trở nên các nguồn nước lũ rộng lớn màu nâu chầy ô ạt đe dọa các vùng ở trên bờ với làn nước dâng cao rất nhanh, đường sá chìm ngập bùn lầy khó đi lại. Nhiều nhà bằng đất tan rã khiến cho các mái (cũng không phải là không thấm nước) đổ ụp xuống đám người trong nhà. Thế giới loài vật cũng phô bày một cảnh tượng khác thường: rắn rít, bọ cạp bò ra khỏi lỗ vì ngập nước, những con nhái bén tí ti nhảy ra đường và tiếng cóc ồm ộp kêu to. Trong nhà, tắc kè chạy quanh tường, trên trần tìm ăn muỗi mòng, sâu mọt đến căng phồng cả bụng.

Bầu không khí của thời kỳ gió mùa đến cùng mọi vẻ biến đổi do nó mang lại đã gây nhiều cảm hứng sau này cho biết bao thi sĩ theo đạo Phật, thì dĩ nhiên bậc Đạo Sư và các đệ tử ngài cũng nhận thấy quang cảnh thiên nhiên này trong Vườn Nai tại Isipatana ấy. Song mùa an cư đầu tiên năm 528 này phần lớn dành vào việc tu học của chúng Tỳ-kheo. Ngoài các bài thuyết giảng "Chuyển Pháp Luân" (Dhammacakka-ppattana) và Vô Ngã Tướng (Anatta Lakkhana) (Mv1.6), còn ba bài khác nữa dành cho các tuần lễ này đều được bảo tồn trong Kinh Tạng. Qua một bài Pháp (Mv1.13; SN 4.1.4, ngài khuyến giáo chư Tỳ-kheo - mặc dù chư vị đều được ngài xem là đã đắc quả A-la-hán - cần phải suy tư đúng như thực hay như lý tác ý (yoniso manasikara), đó là điều kiện ngài tuyên bố đã đưa ngài đến Giác Ngộ. Trong bài thứ hai (Mv1.11; SN 4.1.5) ngài tuyên bố ngài cùng chư Tỳ-kheo đều thoát khỏi mọi kiết sử của nhân giới cũng như thiên giới; và trong bài thứ ba (AN 3.15) ngài dạy chư vị bài kinh Dụ Người Đón Xe phải làm hai bánh xe cho vua Pacetana - một vị vua trong thần thoại cổ. Một bánh xe được làm cẩn thận trong gần sáu tháng ròng, nên đứng vững vàng sau khi chạy thử và sức đẩy đã hết, còn bánh kia chỉ được làm trong sáu ngày, nên lao đảo rồi ngã nhào vì có nhiều khuyết điểm trong vành xe, nan hoa và trục. Cũng vậy, chư Tỳ-kheo phải đoạn trừ các khuyết điểm và lỗi lầm trong thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp để tránh ngã nhào ra khỏi Pháp - Luật của ngài.

Kinh Tạng Pàli còn có thêm bốn bài kinh do đức Phật thuyết tại Isipatana, tất cả đều ghi dấu vài ba cuộc du hành của ngài đến nơi ấy về sau. Điều này có thể được thấy rõ qua sự kiện thánh giả ở đây gồm những người chỉ gia nhập hội chúng của ngài sau năm 528.

Khoảng cuối mùa mưa, đức Phật thuyết hai bài Pháp rất quan trọng đối với việc phát triển Giáo hội tương lai. Ngài quyết định không giới hạn việc truyền bá Chánh Pháp cho riêng ngài, mà đưa cả chư Tỳ-kheo vào trọng trách này nữa. Do vậy, ngài gọi các đệ tử tụ họp lại và dạy bảo chư vị đi làm sứ giả truyền Pháp:

"Này các Tỳ-kheo, hãy ra đi, vì lợi ích và an lạc của quần sanh, vì lòng thương tưởng đối với đời, vì lợi ích, an lạc và hạnh phúc của chư Thiên và nhân loại. Đừng đi chung hai người cùng đường. Này các Tỳ-kheo, hãy thuyết Pháp (Dhamma) hoàn thiện ở phần đầu (sơ thiện), hoàn thiện ở phần giữa (trung thiện), hoàn thiện ở phần cuối (hậu thiện), cả về ý nghĩa lẫn văn cú, hãy truyền bá đời Phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ thanh tịnh. Có những người nhiễm bụi ít trong mắt sẽ đọa lạc nếu không nghe Pháp. Song nếu chư vị ấy nghe Pháp, chư vị sẽ được giải thoát. Còn chính ta, này các Tỳ-kheo, ta sẽ đi đến thành lũy Uruvelà (Ưu-lâu-tần-loa) để thuyết Pháp". (Mv 1.11.1)

Chư Tỳ-kheo ra đi như đã được huấn thị, và chẳng bao lâu sứ mạng của chư vị đạt nhiều thành quả tốt đẹp. Chư vị đưa nhiều người từ bốn phương về Isipatana để xin thọ giới. Tuy nhiên, chư vị chưa hoan hỷ về điểm đức Phật đã dành quyền truyền giới cho riêng ngài, và chư vị cũng thỉnh cầu ngài cho phép chư vị có quyền ấy. Bậc Đạo Sư không dễ gì ban ngay ước nguyện ấy cho chư vị. Trước tiên ngài xem xét riêng vấn đề ấy, rồi ngài thảo luận với chúng Tăng cuối cùng ngài quyết định:

"Này chư Tỳ-kheo, ta cho phép chư vị khi ở trong những xứ sở, thôn làng xa xôi có quyền truyền tiểu giới xuất gia (pabbajà) (làm Sa di) và đại giới xuất gia (upasampadà) (làm Tỳ-kheo). Việc ấy phải thực hiện theo cách này: Trước tiên hãy cho giới tử cạo sạch râu tóc, đắp các y vàng và phủ vai bên trái với thượng y; rồi khi vị ấy đến đánh lễ chân vị Tỳ-kheo truyền giới (như một dấu hiệu của bốn phận đệ tử), hãy cho phép vị ấy quỳ xuống cung kính nghiêng mình trước giới sư với hai tay chắp lại. Sau đó vị ấy phải được dạy bảo lập lại câu: "Đệ tử xin quy y Phật, đệ tử xin quy y Pháp, đệ tử xin quy y Tăng". Câu này phải được lập lại ba lần. Này chư Tỳ-kheo, ta cho phép chư vị truyền tiểu giới xuất gia và đại giới của một tân thọ Tỳ-kheo bằng cách nhận Tam Quy này". (Mv 1.12.3-4)

Bằng cách cho phép chư Tăng truyền giới xuất gia, đức Phật đã cắt cuống nhau liên kết Tăng chúng và vị sáng lập Đạo Pháp, khiến cho Tăng chúng có thể sống đời độc lập của mình. Về sau, việc truyền giới đã được tổ chức thành nghi lễ (Mv1.28.3-5) và bổ sung nhiều tiết mục đặc biệt liên hệ đến giới tử và giới sư.

Năm 528 trước CN là một năm đầy kết quả mỹ mãn đối với đức Phật và ngài đã trở thành vị lãnh đạo một trường phái trong phong trào Sa-môn khát sĩ. Bảy giờ mùa mưa cùng thời kỳ ngưng hoạt động trong năm đã trôi qua. Rừng núi, đồng ruộng đều xanh tươi mơn mớn và lúa mạ được trồng từ giữa tháng sáu nay đã nhô lên vài tấc trên mặt nước đồng. Mọi giếng và ao hồ tràn đầy nước, đường sá đi lại được như cũ, và làn không khí oi bức ngọt ngào của thời gió mùa đã nhường chỗ cho những ngày ấm áp và đêm mát dịu. Như ngài đã tuyên bố, đức Phật còn trẻ tuổi rời Vườn Nai ở Isipatana và lên đường đi Uruvelà.

TRỞ LẠI URUVELÀ

Lý do đức Phật muốn viếng thăm nơi ngài thành Đạo một lần nữa là đến thuyết Pháp cho những gia chủ đã có lòng cúng dường ngài thực phẩm khi ngài còn là nhà tu khổ hạnh. Kinh Tạng Pàli (Mv 1.14) tường thuật một cuộc hành trình tuyệt đẹp của ngài trên đường trở lại nơi ấy, chuyện này được xem là đã diễn tiến trong khu rừng Kappasiya.

Trong khi đức Phật ngồi nghỉ dưới một gốc cây, một đám thanh niên nhón nháo, rõ ràng thuộc giai cấp sang trọng, chạy đến hỏi ngài xem ngài có nhìn thấy một nữ nhân chạy ngang qua đó chẳng. Đám ấy giải thích rằng họ gồm ba mươi người đến khu rừng này cùng các cô vợ để vui chơi. Một người trong bọn còn độc thân, đã mang theo một kỹ nữ. Bọn họ đuổi theo tìm nàng ấy vì nàng đã trộm tài vật của họ và chạy trốn mất.

Đức Phật hỏi: "Này các nam tử, chư vị nghĩ thế nào? Đi tìm nữ nhân ấy và đi tìm chính mình, việc gì tốt hơn?"

Các nam tử đáp: Bạch Thế Tôn, đi tìm chính mình tốt hơn.

Đức Phật bảo: Vậy này các nam tử, hãy ngồi xuống đây và ta sẽ thuyết Pháp cho chư vị".

Sau đó ngài thuyết Pháp thuận thứ và giảng bày Tứ Thánh Đế cho chư vị. Đức Phật Pháp cảm hóa, ba mươi thanh niên ấy thỉnh cầu được thọ giới Tỳ-kheo và đức Phật lập tức nhận lời.

Câu chuyện ly kỳ này có lẽ mang tính lịch sử; chỉ riêng phần cuối hình như được các vị kiết tập Kinh Tạng Pàli "tô điếm" thêm cho hoàn mãn. Vì cả ba mươi thanh niên đầy đủ mọi lạc thú ở đời lại trở thành - không phải cư sĩ tại gia - mà là Tỳ-kheo, để cho hai mươi chín cô vợ trẻ trung phải trở về làng làm các "sương phụ của chur Tăng" là chuyện khó tin vậy.

Ngoài tính cách lịch sử của câu chuyện trên, phương thức truyền giới mà bậc Đạo Sư sử dụng cũng cần được lưu ý. Đó không phải là Tam Quy như đức Phật đã chỉ dạy, mà là câu "Hãy đến đây, Tỳ-kheo!" (Ehi, Bhikkhu!) như ngài đã dùng khi ngài nhận tôn giả Kondañ ñ a (Kiều-trần-nhu) làm vị Tỳ-kheo đầu tiên ở thế gian (Mv1.6.32). Hình như cách truyền giới này chỉ được vị Giáo chủ tối cao sử dụng mà thôi.

Đại Phẩm (Luật Tạng) còn kể nhiều sự kiện xảy ra trên đường đức Phật trở lại Uruvelà với tính cách giáo dục khô cứng và cố ý biến mọi việc thành các phép thần thông cả. Chúng ta cần theo sát các câu chuyện ly kỳ này để có thể tìm ra vài chi tiết lịch sử trong ấy.

Gần Uruvelà có ba anh em dòng họ Kassapa sống đời đạo sĩ khổ hạnh bện tóc (jatila) thờ lửa và nước. Mỗi vị lãnh đạo một giáo phái. Đạo sĩ Uruvela-Kassapa (Ca-diếp ở Ưu-lâu -tần-loa) có năm trăm đệ tử, đạo sĩ Nadi-Kassapa (Ca-diếp ở Bên Dòng Sông) có ba trăm đệ tử và đạo sĩ Gayà-Kassapa (Ca-Diếp ở Tượng Đầu Sơn) có hai trăm đệ tử, dù các con số này cũng không được xem là chính xác.

Vì mùa đông Ấn Độ đã bắt đầu và nhiệt độ ban đêm không quá âm điếm, đức Phật đến am thất của đạo sĩ Uruvela-Kassapa và xin nghỉ qua đêm trong am thất thờ lửa mà các vị đạo sĩ jatilas đang đốt cháy. Về tự tin và nhân cách của người khách lạ đã chinh phục giáo chủ Uruvela-Kassapa khiến vị này không dám chối từ, song bảo rằng căn lều thờ lửa có một con rắn độc khổng lồ. Tuy nhiên đức Phật cũng không cảm thấy hãi kinh mà rút lui, và ngài nghỉ qua đêm bình an trong căn lều "nhờ thần lực của ngài". (Mv1.15)

Ngài ở lại thêm vài đêm nữa trong khu rừng gần am thất đạo sĩ Uruvela-Kassapa và khu rừng quanh ngài chiếu sáng rực lên ba lần. Đạo sĩ Kassapa mời đức Phật đến thọ thực buổi sáng trong am thất mình và hết sức cảm phục khi nghe đức Phật đã được chư Thiên đầy hào quang đến thăm viếng các đêm trước: đêm đầu tiên ngài được Tứ Đại Thiên Vương viếng, đêm thứ hai được Sakka (Indra) Thiên Chủ viếng và đêm thứ ba được Brahmà Sahampati (Phạm Thiên Ta-bà Chủ)

viếng (Mv1.16.18). Đặc điểm lịch sử của câu chuyện này có thể là đức Phật đã đốt lửa ban đêm để chống lạnh và các loài dã thú.

Trong lúc ấy, một đại tế đàn sắp được tổ chức hằng năm tại am thất đạo sĩ Uruvela -Kassapa, mong đợi khách hành hương đến chiêm bái từ khắp quốc độ Magadha và đất nước Anga ở phía Đông. Sợ rằng đức Phật có thể lôi cuốn đám người ủng hộ phái du sĩ jatilas về phía ngài, đạo sĩ Kassapa thăm cầu nguyện đức Phật đừng đến dự lễ tế đàn. Biết được tâm tư của đạo sĩ Kassapa, đức Phật khéo léo tránh xa thảo am của vị này vào ngày tế lễ. Vị này kinh ngạc vì đức Phật Gotama có thể đọc được tư tưởng người khác nhờ tha tâm thông. (Mv 1. 19)

Sau khi đức Phật đã quan sát giáo chủ Uruvela-Kassapa và đám môn đồ một thời gian, ngài thừa cơ hội vị đạo sĩ già nua này tuyên bố khoác lác để hạ vị này xuống đất. Nói thẳng vào lương tâm vị này, ngài bảo: "Này hiền giả Kassapa, hiền giả không phải là một vị A-la-hán và cũng không phải là vị đang đi trên con đường đưa đến A-la-hán quả. Lối sống của hiền giả không phải là cách đưa hiền giả đến chứng đắc A-la-hán, thậm chí cũng không thể nhập A-la-hán Đạo!".

Giáo chủ Kassapa, người mà trước kia chưa một ai từng nói như vậy thẳng mặt, bấy giờ đã hoàn toàn thảm bại. Vội quỳ xuống chân đức Phật, vị ấy xin được gia nhập Giáo đoàn của ngài (Mv 1. 20. 17).

Đức Phật tỏ ra rất công bằng khi ngài không chấp nhận ngay lập tức sự quy phục của đạo sĩ Kassapa, mà ngài bảo vị ấy phải xét kỹ hậu quả của bước tiến này với đám môn đồ: "Này hiền giả Kassapa, hiền giả là vị lãnh đạo trường phái 500 vị khổ hạnh jatilas. Hãy thảo luận với cả hội chúng để chư vị có thể làm việc gì thích hợp!". Đạo sĩ Kassapa nghe lời khuyên này, với kết quả là tất cả môn đồ đều cùng vị ấy quy thuận gia nhập trường phái của đức Phật. Chư vị đều cắt bỏ sạch các cuộn tóc bên kia, ném bỏ các đòn gánh và dụng cụ thờ lửa xuống sông Nerañjarà. Rồi đức Phật truyền giới Tỳ-kheo cho chư vị gia nhập Giáo hội ngài. (Mv 1. 20. 17)

Khi các cuộn tóc bện và các dụng cụ bằng gỗ trôi bồng bênh xuôi dòng Nerañjarà ngang qua am thất của Nadì-Kassapa, vị này lo sợ có tai nạn gì đó đã xảy ra cho trưởng huynh mình. Vị này đến thảo am vị kia và Uruvela-Kassapa giải thích cho bào đệ mọi lợi ích khi gia nhập Giáo đoàn đức Phật, và vị này cũng xin gia nhập Hội chúng Tỳ-kheo cùng với tất cả ba trăm môn đồ. (Mv 1. 20. 20f)

Việc trên cũng xảy ra với đạo sĩ Gayà-Kassapa, vị này cũng đi xem thử bào huynh có bình an chăng khi thấy các vật thờ trôi bồng bênh ngang qua thảo am. Rồi vị này cũng gia nhập giáo đoàn Tỳ-kheo với tất cả hai trăm môn đồ (Mv 1. 20. 22f)

Cùng với đám môn đồ mới thu nhận đông đảo như vậy (cho dù có thể không đến con số một ngàn vị) gồm toàn các vị khổ hạnh bện tóc jatilas trước kia, giờ đây ngài đã truyền giới làm Tỳ-kheo tại Uruvelà, đức Phật tiến về Gayà không xa là bao, nơi đó cả đoàn dựng lều trên một ngọn đồi cách hướng tây nam thành phố khoảng gần một dặm, tên gọi là Gayàsisa (Tượng Đầu Sơn, nay là Brahmayoni). Tại đây đức Phật thuyết bài Pháp với đề tài ám chỉ tập tục thờ lửa của nhóm khổ hạnh jatilas. Đó là bài Thuyết Giảng Về Lửa (Àdittapariyàya Sutta, Mv1.21; SN 35.28) bắt đầu bằng những lời nói lừng danh: "Tất cả đều đang bốc cháy!". Bài kinh này dựa trên lý thuyết của đức Phật về nhận thức, theo đó không chỉ có năm mà là sáu giác quan: ngoài mắt, tai, mũi, lưỡi và thân là xúc giác, còn có tâm (Manas) hay đúng hơn, là cơ quan suy tưởng. Tương ứng sáu giác quan này là sáu ngoại xứ đối với con người: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp (dhamma) hay đối tượng của tư tưởng. Ngay khi một giác quan nhận thức (ví dụ: mắt) và ngoại xứ tương ứng (vd: các sắc) tiếp xúc với nhau, thì nhận thức (vd nhãn thức) sanh khởi. Bằng cách này một đối tượng được đưa vào ý thức và được người ta nhận thức. Mọi thực tại bên ngoài đều do sáu giác quan đưa đến cho ta: chính sáu giác quan này tạo nên thế giới riêng tư của mỗi người.

Tiếp theo đó là cách chúng ta nhìn đời tùy thuộc vào bản chất các giác quan của ta, và tùy thuộc vào cách chúng mang hình ảnh của đối tượng vào ý thức của ta mà không làm sai lạc màu sắc chân thật của đối tượng. Nếu giác quan của người nào bị tham sân si chi phối thì tất cả nhận thức của người ấy sẽ bốc cháy vì chúng làm sanh khởi thêm nhiều tham dục và sân hận trong tâm người ấy: đối với người ấy toàn thế giới đang bốc cháy. Song nếu người nào chế ngự được lục căn thì sẽ giải thoát khỏi tham dục, cấu uế và sẽ được giải thoát sanh tử luân hồi.

Nghe nói về lửa trong ý nghĩa triết lý thâm áo như vậy chắc hẳn đã gây ấn tượng sâu sắc trong tâm chư Tỳ-kheo trước đây là các đạo sĩ thờ lửa theo cách cổ truyền.

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ (The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyễn Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

---o0o---

CHƯƠNG III – HAI MƯƠI NĂM ĐẦU TIÊN

528-508 TRƯỚC CÔNG NGUYÊN

CÔNG CUỘC GIÁO HÓA VUA BIMBISÀRA

Đức Phật nhận thức rất rõ rằng thái độ của vua chúa đối với ngài sẽ đóng vai trò quan trọng quyết định trong việc truyền bá Đạo Pháp của ngài. Vì thế ngài chọn Rājagaha (Vương Xá), kinh đô vừa là hoàng cung của vua Bimbisàra nước Magadha, nơi ngài vừa đến, làm mục tiêu kế tiếp của cuộc du hành.

Có một số vấn đề quan trọng trong việc tiếp xúc. Ngài không chỉ suy xét lại cuộc gặp gỡ đầu tiên chưa nồng nhiệt mấy với nhà vua ngay khi ngài mới khởi hành cuộc tầm cầu chân lý (năm 536 trước CN), ngài còn quan tâm đến sự kiện vua Bimbisàra sẽ xem vị lãnh đạo một giáo phái như một người sáng lập một số quan điểm và vì vậy đó là một người có tiềm năng gây ảnh hưởng đến việc trị quốc mà nhà vua biết được sẽ có nhiều lợi ích về sau.

Rājagaha cách Patna 70km về phía tây nam gần một thị trấn nhỏ hiện nay ở Rājgir, xưa kia là kinh đô hùng mạnh nhất ở bắc Ấn sau Sāvattthi, kinh đô của nước Kosala. Tầm quan trọng của nó chỉ mới nổi bật lên vào thời đó chính là nhờ vua Bimbisàra đã mở rộng cổ thành Giribbaja (Đa Sơn) và nâng nó lên vị trí kinh đô Rājagaha (Vương Xá).

Hai điều đã là yếu tố quyết định trong việc lựa chọn địa điểm này làm thủ đô nước Magadha dù vị trí ấy không thuận lợi về phương diện giao thông. Ở phía nam Rājagaha có một quặng sắt được khai thác theo dạng oxýt sắt nhờ cách đào bới gần mặt đất, mà phần lớn được làm thành vũ khí và dụng cụ trong thủ đô. Còn về hướng đông nam cũng có một mỏ đồng. Tất cả sự phú cường

của đất nước Magadha đều tùy thuộc vào các nguồn lợi khoáng sản này cùng các tiểu công nghiệp liên quan đến việc chế tạo chúng.

Yếu tố thứ hai là về mặt chiến lược. Thủ đô này nằm giữa hai dãy núi dài tạo thành một thung lũng hình chữ Z có khả năng bảo vệ vững mạnh. Giá trị phòng thủ của địa thế này càng được tăng cường nhờ một bức thành không lồ chạy dọc theo các rặng núi, đang được xây dựng vào thời ấy và khi hoàn tất, bức thành dài đến 40km. Trung tâm kinh đô Ràjagaha là cổ thành Giribbaja lại được thêm một cổ lũy bao bọc. Các rặng núi bao quanh chắn gió từ mọi phía thành, nên mùa hạ khí trời bên trong thung lũng vô cùng oi bức. Có bốn đường giao thông dẫn ra ngoại thành, mỗi đường thửa ban đầu được một cổng phòng vệ, cổng này đóng về ban đêm.

Vùng trung tâm thủ đô Ràjagaha không chiếm toàn bộ thung lũng, mà chỉ nằm trên thanh ngang của hình chữ Z ấy, đây là khu cổ thành Giribbaja, ở bên trong cổ lũy ấy. Đây chính là hoàng cung vua Bimbisàra, và đây cũng là dinh cơ của giai cấp quý tộc võ tướng và đám thị dân giàu có cùng các tiệm tạp hóa và các xưởng rèn đúc của hoàng gia. Cung vua được xây trên các nền đá trần (các nền đá này đã được nhiều nhà khảo cổ phát hiện và trưng bày ngày nay), song chính tòa nhà lại được làm bằng gỗ.

Vùng thung lũng trải rộng giữa nội thành và ngoại thành gồm nhiều nhà bằng đất sét nằm rải rác giữa các đám ruộng lúa, vườn xoài, và đồng cỏ.

Ngay khi đức Phật và Tăng chúng của ngài, trong ấy có ba anh em tôn giả Kassapa cùng các vị khổ hạnh bện tóc trước kia là môn đồ chư vị, vừa đến Ràjagaha và nghỉ ngơi tại Latthivana (Trượng Lâm) ở phía tây nam kinh thành, vua Bimbisàra được trình tấu: "Sa-môn Gotama, nam tử của dòng Thích-ca" đã đến, liền lập tức khởi hành cùng đại chúng quần thần, Bà-la-môn, gia chủ, tùy tùng và vệ binh về phía khu rừng để chào mừng vị quốc khách. Ở cổ Ấn Độ, có phong tục là vua chúa cũng như thường dân thường đi tham kiến các bậc tu hành chứ không mời chư vị đến yết kiến. Bằng cách này vua chúa tỏ lòng kính trọng đối với chư vị đã già từ thế tục và cố tránh xâm phạm tự do của chư vị ấy.

Đám quần thần của nhà vua không biết chắc ai là Đạo Sư của đoàn, Sa-môn Gotama hay Uruvela Kassapa, nên đức Phật đặt ra một cách vấn đáp với tôn giả Kassapa. Có lẽ cuộc đối thoại giữa hai vị đã được dự trù trước; song dẫu sao đi nữa, nó cũng gây ấn tượng mạnh đem lợi ích cho nhà vua và đã được đặt vào Kinh Tạng Pàli theo thể thi kệ:

Đức Phật:

*Mới đây hiền giả Kassapa
Thờ lửa tại rừng Ưu-tần-loa,
Vì lý do gì từ bỏ lửa,
Xin hiền giả nói rõ cho ta?*

Tôn giả Kassapa:

*Phần thưởng được do các tế đàn
Đều là dục lạc với giai nhân,
Thế gian pháp thấy nào thanh tịnh,
Con bỏ lòng ham thích tế đàn.*

Đức Phật:

*Nếu tâm hiền giả chẳng còn ham
Tìm thú vui trong lễ tế đàn,
Giờ đây lạc thú tìm đâu tá
Hiền giả nói ra thật rõ ràng.*

Tôn giả Kassapa:

*Con đã đạt an lạc Niết-bàn,
Không gì chấp thủ giữa trần gian,
Mỗi người tự chứng trong tâm trí,
Vì thế con nay bỏ tế đàn.*

(Mv 1.22.4-5)

Sau khi nói xong những lời này, tôn giả Uruvelà Kassapa liền quỳ xuống đánh lễ đức Phật và tuyên bố: "Đức Thế Tôn là Đạo Sư của con! Con là đệ tử của ngài! Đức Thế Tôn là Đạo Sư của con! Con là đệ tử của ngài!". (Mv 1.22.6)

Sự đánh lễ quy ngưỡng của đại trưởng lão Kassapa đối với vị trí lãnh đạo tinh thần của Sa-môn Gotama ở thời điểm ấy vẫn chưa được nổi danh mấy hẵn đã gây nhiều ấn tượng mạnh đối với nhà vua. Âm hưởng của việc này càng tăng thêm vì tôn giả Kassapa đã công bố các lời ấy hai lần, làm cho chúng có hiệu lực của một lời tuyên thệ.

Đức Phật nắm ngay cơ hội thuận lợi để giáo hóa vì giờ đây mọi sự chú ý đều đổ dồn về phía ngài. Ngài thuyết bài Pháp thuận thứ cho cả hội chúng, sau đó tất cả những người hiện diện gồm luôn nhà vua đều tự nguyện làm đệ tử tại gia của ngài (Mv 1. 22. 8).

Bản văn còn ghi lại một đoạn khác nữa nói riêng về việc giáo hóa nhà vua. Chuyện kể rằng, khi Seniya Bimbisàra, vua nước Magadha, đã thông hiểu Giáo Pháp, thể nhập Giáo Pháp và có lòng tin đối với Giáo Pháp, nhà vua liền nói với đức Phật Gotama:

"Trước làm một vương tử, đệ tử có năm điều nguyện ước nay tất cả đều thành tựu. Đệ tử đã ước được lên làm vua, và được một bậc Chánh Đẳng Giác đến viếng thăm trong chính quốc độ mình. Đệ tử cũng nguyện cầu tự thân hành tiếp kiến bậc Chánh Đẳng Giác với tất cả lòng tôn kính quy ngưỡng, rồi bậc Chánh Giác ấy sẽ thuyết Pháp cho đệ tử và đệ tử có thể thông hiểu Giáo Pháp. Nay tất cả mọi nguyện ước kia đều thành tựu. Ví như một người dựng lên một vật đã bị quăng ngã xuống hay chỉ đường cho kẻ đã lạc lối, hay đem đèn vào nơi tối tăm để những ai có mắt có thể trông thấy hình sắc mọi vật; cũng vậy, đức Thế Tôn đã thuyết giảng Chánh Pháp với nhiều phương tiện, ảnh dụ. Bạch Thế Tôn, nay đệ tử xin quy y Thế Tôn, quy y Pháp, quy y Tăng. Ước mong Thế Tôn nhận đệ tử làm cư sĩ tại gia từ nay cho đến trọn đời". (Mv 1. 22. 9-11, giản lược).

Sau đó nhà vua thỉnh cầu đức Phật cùng chúng Tăng thọ trai ngày hôm sau và bậc Đạo Sư chứng tỏ ngài nhận lời bằng cách im lặng.

Sáng hôm sau, vua Bimbisàra tự thân phục vụ đức Phật và Tăng chúng _ một vinh dự lớn lao hiếm khi được dành cho ai. Song nhà vua còn để dành một ngọc nhiên đầy kỳ thú hơn nữa: nhà vua tuyên bố cúng dường một tặng vật lên "Tăng chúng với đức Phật là bậc thượng thủ", đó là ngọc viên Veluvana (Trúc Lâm), nằm ngay trước Bắc môn thành Ràjagaha, để bậc Đạo Sư có thể an cư tại đó cũng gần kinh thành, nhưng lại ở trong một vùng yên tĩnh, dễ ra vào cho khách vắng lai, mà cũng tiện ẩn dật.

Sự cúng dường được công bố có hiệu lực pháp lý theo nghi lễ thông thường: thí chủ đổ nước trên tay người nhận vào trong một bình bát (dĩ nhiên trong trường hợp này là bát vàng). Đức Phật không phát biểu lời tạ ơn long trọng nào cả, vì việc này sẽ có giá trị ngang bằng việc cúng dường kia, như vậy sẽ tiêu hủy phước đức mà phần thí chủ đã nhận được cho mình. Thay vào đó, ngài bày tỏ niềm hoan hỷ bằng cách thuyết một bài Pháp cho vua Bimbisàra. (Mv 1.22.15-18)

Việc giáo hóa quốc vương Magadha có thể đã diễn ra vào tháng cuối năm 528 hay hai tháng đầu năm 527 trước CN. Niên đại sau có lẽ đúng hơn. Vua Bimbisàra trẻ hơn đức Phật năm tuổi và vào năm ba mươi một tuổi đã lên ngôi trị vì mười sáu năm rồi.

Thời ấy không có vấn đề vua Bimbisàra quy y Phật Pháp gây nên lòng ganh tỵ của những ngoại đạo sư. Ngày xưa cũng như nay, người Ấn đã giữ tinh thần khoan dung nhận làm tín đồ một trường phái mà vẫn không bài bác các trường phái khác. Không có một giáo lý Ấn Độ nào đòi hỏi địa vị độc tôn cả. Trước kia vẫn có tranh chấp giữa các giáo phái nhưng không có giao chiến và Phật Giáo cũng đặt nền tảng trên sự sống chung hòa bình. Nhiều lần chúng ta đã nghe cách

đức Phật Gotama dạy các tân tín đồ tiếp tục cúng dường đạo sĩ các giáo phái mà chư vị ấy vừa rời bỏ. (Mv 6. 31. 10 f)

Có nhiều dấu hiệu và không kém phần quan trọng là lòng tin thành của nhà vua đối với đức Phật trong hàng chục năm cho đến ngày nhà vua bị mưu sát, chứng tỏ Đại Vương Bimbisàra đã được cảm hóa sâu sắc nhờ Giáo Pháp đức Thích-ca. Tính cách kỳ diệu của đức Phật, niềm tin vững chắc do sự diện kiến ngài đem lại, đáng quý tộc và tài hùng biện của ngài cũng như bản chất trung dung trong các quan điểm của ngài được biểu lộ qua "Trung Đạo", đức độ cao thượng và đặc biệt là sức hấp dẫn huyền bí của mục đích giải thoát ngài đề xướng _ tất cả những điều này đã làm nhà vua nồng nhiệt mộ đạo: nhà vua cảm nhận một sức thiêng liêng khiến cho con người tràn đầy hy vọng và bên trong nhà vua bùng lên một tia sáng nội tâm rọi vào cuộc sống. Ở độ tuổi ba mươi mốt, vua Bimbisàra vẫn còn đủ trẻ trung để được đạo Phật gây niềm hứng thú, tuy nhiên cũng đủ già dặn để không mất tự chủ hợp lý đối với nhiệt tình.

Tầm quan trọng của việc cảm hóa vua Bimbisàra đối với sự nghiệp hoàng Pháp thành công của đức Phật không cần phải phóng đại chút nào. Hàng ngàn thị dân Magadha noi gương nhà vua và công nhận Phật Pháp làm thầy dẫn đường. Một số người thời ấy có lẽ đã làm thế để được vua Bimbisàra ân sủng, nhưng phần lớn là vì tin thành mộ đạo. Thật vậy, giáo lý mới xuất hiện này đem lại điều mới lạ cho mọi người ở mọi giai cấp. Đạo Pháp thu hút giới quý tộc võ tướng vì tính cách cao thượng và thích hợp với các phận sự phục vụ quốc gia; lại cũng thu hút giới Bà-la-môn vì tính cách hợp lý và minh bạch chính xác về nội dung tư tưởng triết học. Đạo Pháp cũng gây ảnh hưởng mạnh đối với giai cấp thương nhân (Vệ-xá) bằng cách bài bác những tế lễ tốn kém trước kia vẫn được cho là nhằm đem lại tài lợi trong thương mại, và cũng bằng sự cảm thông cách suy tư của giới kinh doanh nữa. Đối với giai cấp thợ thuyền và vô loại cùng đinh, Đạo Pháp hấp dẫn họ vì sự đánh giá thấp mọi đặc quyền ưu đãi về huyết thống của các giai cấp trên.

Mặc dù có phần phán xét tiêu cực về cuộc đời thế gian, đạo Phật vẫn được cảm nhận là một tín ngưỡng của hy vọng, trình bày rõ cho mọi người biết cách sử dụng quy luật Nghiệp Báo (Nhân Quả) để nỗ lực tiến lên trong cái tôn ti trật tự của xã hội và sau cùng sẽ đạt giải thoát. Nhờ việc cải hóa Đại Vương Bimbisàra, đạo Phật đã được xã hội công nhận và trở thành đề tài bình luận trên cửa miệng mọi người. Con đường đã mở rộng dành cho đạo Phật truyền bá khắp nước Ấn.

TÔN GIẢ SÀRIPUTTA VÀ MOGGALLÀNA TRỞ THÀNH CÁC ĐỆ TỬ

Dĩ nhiên đức Phật Gotama không phải là vị Đạo Sư phi truyền thống duy nhất ở thành Ràjagaha. Một vị lãnh đạo giáo phái hùng danh khác ở kinh đô của vua Bimbisàra là Sañ jaya. Giữa đám môn đệ của vị này, tương truyền đã lên đến hai trăm năm mươi vị (Mv 1. 23.1), có hai vị cao đồ đặc biệt tài giỏi là đôi thân hữu Sàriputta (Xá-lợi-phất), và Moggallàna (Mục-kiền-liên).

Nhà tôn giả Sàriputta ở làng Nàlaka (nay là Sarichak) gần Ràjagaha, thuộc gia tộc Bà-la-môn Upatissa. Ngài có ba anh em trai Cunda, Upasena và Revata và ba chị em gái. Thân phụ ngài là Vanganta và thân mẫu là Rùpasàri. Ngài được gọi theo tên mẹ, Sàriputta (Xá-lợi Tử).

Còn tôn giả Moggallàna thường được gọi là Kolita vì ngài sinh trưởng ở làng Kolitagàma (nay là Kul?) cạnh làng Nàlaka, lại đồng tuổi với tôn giả Sàriputta nên hai vị vẫn chơi chung với nhau từ thuở thơ ấu. Thân mẫu ngài là Moggallànì nên ngài được đặt tên theo mẹ, thuộc giai cấp Bà-la-môn, trong khi thân phụ ngài là lý trưởng làng Kolitagàma thuộc giai cấp võ tướng (Sát-đế-ly) vào thời ấy được xem là giới thượng lưu. Truyện kể rằng đôi bạn này đã quyết định đến dự đại lễ hội hằng năm trên đỉnh núi - có lẽ là một loại hội chợ - để trở thành các Sa-môn khát sĩ theo đạo sư Sañ jaya và sau đó hai vị liền thực hiện ngay việc này. Hai vị hứa hẹn rằng nếu ai trong hai vị đạt tuệ giác trước thì sẽ dạy cho người kia.

Chính trong thời gian làm đồ đệ của đạo sư Sañ jaya, tôn giả Sàriputta đi khát thực ở thành Ràjagaha, gặp gỡ Tỳ-kheo Assaji (Mã Thắng). Vị này trước kia từng là bạn đồng tu của đạo sĩ Gotama trong thời còn hành trì khổ hạnh và sau đó đã được thọ giới tại Vườn Nai ở Isipatana làm một trong năm vị Tỳ-kheo đầu tiên ở đời này. Tôn giả Sàriputta chú ý ngay dáng điệu cao quý và an tịnh của vị Tỳ-kheo lạ mặt này, nên tôn giả đợi cho đến khi Tỳ-kheo Assaji đi khát thực xong rồi mới thăm hỏi ai là bậc Đạo Sư của vị ấy. Vị Tỳ-kheo đáp mình chính là môn đồ của vị Sa-môn thuộc bộ tộc Sakiya, và tôn giả Sàriputta lại hỏi về Giáo Pháp của bậc Đạo Sư. Mặc dù đã đắc A-la-hán (theo Mv 1. 6. 47), Tỳ-kheo Assaji vẫn không thể trình bày đầy đủ Giáo Pháp. Tôn giả bảo mình mới thọ giới, chỉ vừa tuân hành Giáo Pháp đức Phật một thời gian ngắn, nhưng cũng có thể trình bày sơ lược nội dung. Rồi tôn giả phát biểu vần thi kệ hùng danh từ đấy về sau, đã được mọi tông phái Phật giáo công nhận làm giáo lý căn bản:

*Các pháp sinh ra từ một nhân,
Đức Như Lai đã giảng nguồn căn,
Cách nào các pháp dần tiêu diệt,
Bậc Đại Sa-môn cũng giải phân.*

(Mv 1.23.5)

Tôn giả Sàriputta, với tài trí thông minh phân tích và lý luận triết học vẫn thường được tán dương từ lâu nay, lập tức thấu hiểu ý nghĩa câu nói này: "Bất cứ vật gì chịu quy luật sinh khởi (ví dụ: con người hiện hữu với nỗi khổ đau) đều phải chịu quy luật đoạn diệt". Điều này có nghĩa là nếu không tạo nguyên nhân để tái sanh đời sau, thì người ấy có thể thăng tiến đến trạng thái đoạn diệt, tức Niết-bàn. Tâm bừng ngộ nhờ tuệ giác này, tôn giả vội vàng đi đến thân hữu Moggallàna để truyền cho bạn chân lý mới này (Mv 1. 23. 5-6).

Tôn giả Moggallàna, một thiền giả đặc biệt có tài năng, cũng quán triệt ý nghĩa tinh nhanh không kém bạn, nên tôn giả đề nghị cả hai nên đi ngay đến gặp đức Phật và xin làm đệ tử ngài. Tuy nhiên, tôn giả Sàriputta từ chối vì trước tiên hai vị phải cùng đi hỏi ý kiến đạo sư Sañ jaya và các Sa-môn đồng bạn. Thế rồi hai vị đều làm như dự định và các vị Sa-môn đồng tu liền tuyên bố sẵn sàng đi đến yết kiến đức Phật. Mặt khác, đạo sư Sañ jaya, cam kết là nếu hai vị ở lại đó, hai vị sẽ được phân quyền lãnh đạo giáo phái ấy.

Khi hai vị Sàriputta và Moggallàna từ chối lời đề nghị trên và ra đi cùng tất cả hai trăm năm mươi môn đệ đến Trúc Lâm Tinh xá thỉnh cầu đức Phật nhận vào Tăng đoàn, đạo sư Sañ jaya thất vọng đến độ học máu mồm. Trong thời gian này đôi thân hữu được đức Phật truyền giới Tỳ-kheo (Mv 1. 24) và chẳng bao lâu đều đắc quả A-la-hán: tôn giả Moggallàna chỉ trong một tuần và tôn giả Sàriputta vào tuần sau. Cả hai vị đều trở thành hai đại đệ tử của đức Phật Gotama, và vẫn giữ địa vị ấy suốt hơn bốn mươi năm.

Không lâu sau khi hai tôn giả này trở thành Tỳ-kheo trong Tăng chúng, đức Phật tiếp một người khách từ quê nhà Kapilavatthu. Đây là tôn giả Kàludàyin, tức Hắc Nhân Udayin (Ưu-đà-di), như vẫn thường được gọi vì màu da đen của vị ấy. Tôn giả là bạn từ thời thanh niên của đức Phật, được quốc vương Suddhodana phái đi tìm vương tử của ngài và thuyết phục đức Phật về thăm kinh thành Kapilavatthu.

Kàludàyin thi hành sứ mạng với tài khéo léo đặc biệt. Tôn giả gia nhập Tăng chúng và do vậy dễ tiếp cận đức Phật bất cứ lúc nào. Sau đó dùng nhiều lời lẽ miêu tả linh động, tôn giả cố gợi lên trong lòng đức Phật nỗi nhớ quê hương của bộ tộc Thích-ca. Bằng một giọng nói nồng nhiệt chứa chan tình cảm, tôn giả minh họa vẻ diễm lệ của ngàn cây đang rộ nở hoa, như một kẻ lữ hành dừng lại bên vệ đường ngắm cảnh sắc của vạn vật:

*Bạch Thế Tôn, nay hàng cây lập lánh
Đỏ thắm và tàng cổ thụ buông thông
Đi tìm trái, còn hoa đỏ bao chòm
Treo lủng lẳng, màu máu đào rục rờ.
Đây là lúc xin Thế Tôn về đó
Vì muôn hoa nở khiến tâm hoan.
Khắp cả vùng hương ngát tuyết trần gian,
Hoa rụng cánh báo tin lành kết trái,
Nay đúng thời xin Thế Tôn trở lại,
Mùa này ôi bao hỷ lạc ngập tràn:
Khí trời không nắng gắt, chẳng đông hàn.
Tộc Thích-ca, Câu-ly cùng chiêm bái
Khi Thế Tôn hướng về tây đi tới
Vượt qua dòng sông biếc Lô - hi - ni.
(Thag 527 - 9)*

Quả thật đức Phật đã đồng ý để cho tôn giả thuyết phục. Ngài hứa với tôn giả rằng ngài sẽ viếng kinh thành Kapilavatthu, không phải ngay lúc ấy, mà sau mùa mưa kế đó là thời gian ngài đã dự định an cư tại Rājagaha. Tôn giả Kāludāyin vô cùng hoan hỷ, vội vàng trở về Kapilavatthu mang tin lành trình Quốc vương Suddhodana. Có lẽ tôn giả cũng dùng ngôn từ văn hoa bóng bẩy miêu tả mọi việc, vì tôn giả vốn là người tinh thông nghệ thuật tán tụng, điều này được chứng tỏ qua các vần thơ trong Trưởng Lão Tăng Kệ (Thag 533-5), khi tôn giả ca ngợi Quốc vương Suddhodana là thân phụ của đức Phật Thế Tôn, và làm vinh danh cả cố mẫu thân của ngài nữa:

*Bậc anh hùng quả là người đại tuệ
Làm bảy đời gia hệ được vinh quang,
Thích-ca, ngài là Thiên Chủ trần gian
Vì sinh được bậc Thánh hiền đích thật.
Tịnh Phạn Vương, phụ thân ngài Đại Giác,
Mẫu thân ngài là chánh hậu Ma-gia
Dưỡng thai nhi, Bỏ-tát, trọn tâm bà.
Lúc thân hoại tái sanh trời Đâu-suất,
Đức bà hưởng tràn đầy năm Thiên lạc
Được từng đoàn thiên nữ đứng vây quanh.*

MÙA MƯA TẠI RÀJAGAHA

Theo dự định, đức Phật an cư mùa mưa 527 trước CN tại Rājagaha (Vương Xá) đồng thời các thảo am dành cho Tăng chúng đã được dựng lên ở Trúc Lâm, đó là bước đầu của một tinh xá. Đây là mùa mưa thứ hai kể từ khi ngài bắt đầu truyền bá Giáo Pháp và không phải là không gặp vấn đề rắc rối. Sự phát triển Tăng đoàn ngày càng đông gây nên nhiều khó khăn bất ngờ cho bậc giáo chủ.

Việc tập hợp quá nhiều Sa-môn khát sĩ du hành quanh nội thành Ràjagaha mỗi buổi sáng sớm và đứng yên lặng trước cửa nhà dân chúng với những bình bát lớn - chứ không phải chỉ là chén nhỏ - chờ đợi thực phẩm của thí chủ đưa đến kết quả là nhiều người trong số khoảng 60.000 thị dân trở thành chán ngán về cảnh tượng Sa-môn khát thực và xem các "khất sĩ đầu trọc" là mối phiền nhiễu quấy rầy họ, dù chư vị ấy thuộc giáo phái nào đi nữa.

Ngoài ra, lại còn có hậu quả tiêu cực về mặt xã hội của việc du hành khát thực. Nhiều người trước kia đã kiếm nghề nghiệp và sống đời bình thường với vợ con bỗng nhiên nay đâm ra thích đời Sa-môn, gia nhập Giáo đoàn để mặc gia đình bơ vơ túng thiếu. Dân chúng kêu ca: "Sa-môn Gotama đang sống bằng cách làm cho người ta tuyệt tự, vợ góa con cô, gia đình ly tán. Vị này đã cải hóa cả ngàn đạo sĩ khổ hạnh bện tóc và hai trăm năm mươi đồ đệ của đạo sư Sañ jaya, thậm chí các thiện gia nam tử cao sang đệ nhất trong nước Magadha cũng theo đời Phạm hạnh dưới sự hướng dẫn của Sa-môn này".

Vì thế các Tỳ-kheo thường bị trêu ghẹo, nhất là bởi đám trẻ con học lóm được mấy câu thơ từ người lớn:

*Ngài đến từ Đa Sơn
Bậc Đạo Sư trên đường
Dẫn theo đoàn khát sĩ
Của Sañ -jay đạo nhơn,
Sẽ còn ai thọ giới
Quy phục lực Sa-môn?*

Đức Phật nghe được câu thơ phỉ báng này từ các Tỳ-kheo nhưng ngài không hề bận lòng nao núng. Ngài bảo lời ông tiếng ve không kéo dài lâu được, nhưng ngài là một nhà thao lược đại tài, tinh thông bản chất con người, ngài liền tìm biện pháp đối phó. Ngài đáp lại bằng một vần thi kệ được chư Tỳ-kheo nhanh chóng truyền ra ngoài đời rất hữu hiệu:

*Các bậc đại anh hùng,
Đáng hiển lộ Thật Chân,
Chỉ đường theo Chánh Pháp,
Chân thật quả vô cùng.
Lẽ nào ai ganh tỵ
Các khát sĩ hiền nhân
Dẫn đưa người tiến bước
Bằng Giáo Pháp Như Chân?*

Đúng như bậc Đạo Sư đã tiên đoán, sau vài ngày lời chỉ trích không còn nữa (Mv 1. 24. 5-7). Có thể chính vua Bimbisàra cũng đã dùng vài biện pháp ngăn chặn sự bất mãn của công chúng đối với các Sa-môn khoát y vàng.

Song song với những nỗ lực làm cho quần chúng tôn trọng Tăng đoàn là những nỗ lực của đức Phật hướng về nội bộ để rèn luyện các Tỳ-kheo giữ đúng giới luật. Rõ ràng là qua việc giáo hóa tập thể đạo sĩ khổ hạnh bện tóc của ba tôn giả Kassapa và các môn đồ của đạo sĩ Sañ jaya, một số người gia nhập Tăng chúng thiếu trình độ giáo dục sơ đẳng, với tư cách xử sự khiếm nhã và đòi hỏi khắt thực thô bạo đã vi phạm giới luật gây niềm bất mãn. Bậc Đạo Sư đưa ra một loạt huấn thị để dạy chư vị ấy biết giữ phép xã giao nhã nhặn. Ngài truyền chư Tỳ-kheo phải chấp y đúng luật Sa-môn, cư xử khiêm tốn trước các thí chủ và thọ thực trong im lặng (Mv 1. 25. 5).

Những trường hợp bất kính đối với các vị thầy giáo huấn lớp tân Tỳ-kheo cũng khiến ngài ban hành các giới luật về vấn đề này nữa. Ngài truyền lệnh các Tỳ-kheo phải vâng lời dạy của vị giáo thọ (Mv 1. 25. 8), phải chăm sóc y phục của thầy giáo (Mv 1. 25. 10 + 23), phải rửa sạch bình bát (Mv 1. 25. 11) và lau chùi sàng tọa của thầy nữa (Mv 1. 25. 19).

Như chúng ta biết được qua phần duyên khởi của nhiều kinh, đức Phật cũng muốn được đệ tử phục vụ ngài như vậy. Hầu như lúc nào ngài cũng được một thị giả (upatthaka) theo hầu cận, phận sự của vị này là, ngoài mọi việc khác, còn phải quạt hầu bậc Đạo Sư trong lúc ngài thuyết Pháp dưới trời nóng nực (MN 12. 1). Nếu không có Tỳ-kheo trẻ nào hiện diện thì các đại đệ tử xuất chúng như tôn giả Sàriputta cũng không ngần ngại làm việc này. Các thị giả hầu cận vẫn thường thay đổi luôn cho đến năm thứ hai mươi trong quãng đời hoằng Pháp của đức Phật, tôn giả Ànanda, em họ ngài, mới giữ chức vụ này và tận tụy hết lòng hầu hạ bậc Đạo Sư cho đến lúc ngài mệnh chung.

ĐỨC PHẬT VỀ THĂM QUÊ HƯƠNG

Giữ đúng lời hứa với tôn giả Kàludàyin, đức Phật khởi hành trở về Kapilavatthu ngay khi mùa mưa gió chấm dứt. Ngài không du hành một mình: tôn giả Sàriputta và một số Tỳ-kheo khác theo hầu ngài. Lộ trình dài 60 do-tuần. Một do-tuần (yojana): là một đoạn đường mà một con bò kéo cày có thể đi được, độ chừng 10 km. Đức Phật Gotama phải dành sáu mươi ngày để đi khoảng đường 600 km giữa Rājagaha và Kapilavatthu. Sau khi đi được một phần tư lộ trình lên phía tây bắc, ngài phải vượt qua sông Hằng.

Ngày nay ta có thể tìm ra vài khái niệm về các cuộc hành trình ấy như thế nào nếu ta nghĩ đến những cuộc trường chinh do nhà lãnh tụ vĩ đại Gândhi và Vinobha Bhave thực hiện. Theo lệ thường bậc Đạo Sư cứ tiếp tục độc hành hoặc thỉnh thoảng đàm đạo với một vài đệ tử. Cách ngài năm bảy bước phía trước là một số môn đồ trung kiên tiên phong mở đường và bảo vệ ngài khỏi bị đám người bàng quan quấy nhiễu, và phía sau ngài là đám Tỳ-kheo còn lại, một số với dáng điệu chuyên chú giữ chánh niệm và tâm thiền định, một số khác mệt mỏi bèn rút lui bỏ cuộc. Chỉ có ba dấu hiệu bên ngoài phân biệt đức Phật với bậc Đại Hiền Trí (Mahâtma: danh hiệu của Gândhi) và Vinobha: y phục của ngài không phải màu trắng mà là màu vàng nâu pha đất sét đỏ (kàsaya), ngài đi chân trần và không chống gậy. Ở cổ Ấn Độ, gậy được xem là khí giới nên đức Phật không dùng chúng.

Các diễn biến tiếp theo sau thời gian ngài đến thành Kapilavatthu chỉ được ghi lại từng đoạn rời rạc trong Kinh Tạng Pàli theo thứ tự niên đại và nhiều chỗ thiếu đồng nhất, tuy thế, chúng ta cũng có thể hình dung được những chuyện đã xảy ra.

Theo phong tục, đức Phật nay đã là một Sa-môn khát sĩ nên không thể đến viếng Quốc Vương Suddhodana nếu chưa được thỉnh cầu. Ngài liền tạm trú tại Nigrodhàràma (Ni-câu-luật Viên: Rừng Cây Đa), một nơi ở phía trước kinh thành thường được các Sa-môn khổ hạnh vắng lai, vốn có nhiều gốc đa cổ thụ (nigrodha: Ficus Bengalensis) với những chòm rễ dài lủng lẳng trên không tạo thành một khu rừng nhiều cây cao bóng mát đón mời du khách. Ngay lúc ấy quốc vương chưa được tâu trình việc hoàng tử của ngài vừa đến nơi. Chỉ vừa tảng sáng hôm sau, khi dân chúng đã thấy vị thái tử Siddhattha trước kia mang bình bát đi khát thực trên các đường phố trong kinh thành, Quốc Vương Tịnh Phạn mới được cấp báo việc này.

Cuộc nói chuyện đầu tiên giữa hai cha con không diễn ra êm thấm mấy. Vua Suddhodana khiển trách con mình đã tự làm mất danh giá khi đi khát thực trong quê hương mình trước mắt mọi người. Vương tử Siddhattha nay đã là bậc Giác Ngộ, lại bị quở mắng như một trẻ thơ, liền tự biện hộ bằng cách bảo rằng truyền thống Sa-môn là sống nhờ khát thực và chư Phật quá khứ cũng đã làm như vậy. Phần Bhaddakaccàna tức Yasodharà, bà vợ trước kia của đức Phật, người đã sống đời "sương phụ của Tỳ-kheo" suốt tám năm ròng, vẫn còn đau xót về việc này nên tìm cách bày tỏ nỗi hờn giận của bà. Khi đức Phật đến thăm hoàng cung của vua cha lần thứ hai, bà truyền đưa con trai của hai vị là Ràhula (La-hầu-la) bảy giờ đã lên tám, đến và dặn: "Này Ràhula, ngài là cha của con đấy. Con hãy đến xin ngài cho con phần tài sản của con". Cậu bé Ràhula làm theo lời mẹ dạy. Cậu đến cung kính đánh lễ đức Phật và đợi cho đến khi ngài rời cung. Rồi cậu đi theo ngài

và thưa: "Bạch Sa-môn, xin cho con phần tài sản của con". Phản ứng của đức Phật vừa uy nghiêm cao thượng vừa công hiệu biết bao. Ngài ra lệnh cho tôn giả Sàriputta nhận cậu bé làm Sa-di ngay lập tức tại chỗ. Như vậy tôn giả Sàriputta trở thành vị giáo thọ của vương tôn Ràhula.

Quốc Vương Suddhodana không thể nào nguôi lòng khi nghe tin nay vương tôn của ngài cũng đã bị đưa ra khỏi gia đình, vội van xin bậc Đạo Sư đừng bao giờ truyền cho ai giới xuất gia làm Sa-di (pabbajà) mà không được cha mẹ chấp thuận. Ví thử lúc ấy quốc vương hy vọng đức Phật sẽ hủy bỏ giới Sa-di của vương tôn Ràhula thì ngài chuốc lấy thất vọng mà thôi. Bậc Đạo Sư chỉ hứa làm theo lời thỉnh cầu ấy trong các trường hợp về sau! (Mv 1. 54)

Mặc dù Kinh Điển nỗ lực trình bày cuộc viếng thăm thành Kapilavatthu lần đầu của đức Phật như một chuyên hoằng Pháp thành công, rõ ràng sự thành công ấy cũng là hạn hẹp. Chỉ một số ít người tin theo Giáo Pháp ngài. Dân chúng thành Kapilavatthu vẫn còn ghi trong trí những hình ảnh quá sinh động của vị vương tử được nuông chiều thuở trước nên không thể nào tin tưởng vào vị trí của đức Phật, một bậc "Giác Ngộ" ngày nay. Họ lại cần có một sự thận trọng về chính trị đối ngoại nữa. Lúc ấy họ vẫn chưa biết chắc Đại Vương Pasenadi nước Kosala ngự tại thành Sàvatthi vừa là chúa tể tối cao của cộng hòa Sakiya, sẽ nhìn giáo phái mới này ra sao.

Một vị trong dòng Sakiya được thọ giới Tỳ-kheo có lẽ còn trước cả việc vương tôn Ràhula thọ Sa-di giới, là Nanda Gotama (Nan-đà), em khác mẹ của thái tử Siddhattha, tức con trai vua Suddhodana và bà kế mẫu Mahàpajàpatì. Theo Kinh Điển, thái tử đã thuyết phục hoàng đệ Nanda trở thành Tỳ-kheo và vị này miễn cưỡng nhận lời do lòng kính trọng vị hoàng huynh chỉ lớn hơn mình chừng vài ngày!

Hiển nhiên (theo Jataka 182) vương tử Nanda, ít ra là thời gian đầu, không hoàn toàn phù hợp với đời khát sĩ. Có lẽ để đối trị với những mối hoài nghi do các vị đồng Phạm hạnh thường bày tỏ về quyết tâm sống đời độc cư của tôn giả Nanda, nên khi đức Phật đã ca ngợi các đức tính của tôn giả, nhưng lại theo một phương thức ngoại giao khéo léo là trong lúc vừa tán thán, ngài vừa vạch ra một đường lối tu tập cho tôn giả Nanda: như phòng hộ các căn (giác quan), tiết độ trong ẩm thực, chú tâm cảnh giác đối với thân tâm và từ bỏ mọi xúc động trong tâm tư tình cảm (A.N 8.9). Sự giáo giới ấy thật cần thiết vì tôn giả Nanda có diện mạo khôi ngô tuấn tú, lại thường mang nặng những mơ tưởng ái tình và còn toan tính chuyện cưới bỏ y vàng rồi hoàn tục nữa. Mãi đến khi bậc Đạo Sư chỉ rõ cho tôn giả thấy dung sắc xoàng xĩnh của cô vợ cũ yêu quý là

Janapadakalyani, tôn giả mới bắt đầu nghiêm chỉnh tu tập bản thân theo luật Sa-môn. Ngay cả vị này về sau cũng đắc quả A-la-hán. (Ud 3.2)

Đức Phật còn truyền giới thêm bảy vị Thích-ca nữa, không phải ở quê nhà Kapilavatthu mà ở Anupiya, một nơi trong cộng hòa Malla, đất nước ngài ghé ngang qua trên đường về từ Kapilavatthu. Bảy vị này trước kia đã rời kinh đô của bộ tộc Thích-ca để trở thành nhóm Sa-môn khát sĩ sống riêng lẻ. Nhưng khi chư vị gặp đức Phật ở Anupiya, chư vị cảm thấy chấp nhận sự hướng dẫn của ngài thì hợp lý hơn là tự mình đi tìm chân lý cho mình.

Người đầu tiên trong nhóm này được đức Phật thu nhận là Upali (Ưu-ba-li), trước đây làm nghề cắt tóc (Cv.7.1.1-4), một người tâm thường ở địa vị thấp kém mà không ai ngờ lại có thể trở thành một chuyên gia xuất sắc về giới luật và qui tắc xử sự trong Tăng chúng. Hai vị nữa là Anuruddha (A-na-luật) và Ananda (A-nan), em họ của đức Phật, các nam tử cùng cha khác mẹ của hoàng thân Amitodana, em trai phụ vương ngài. Cả hai vị đều nổi tiếng về lòng tận tụy trung thành đặc biệt đối với đức Phật. Các vị còn lại là Bhagu (Bạt-cù), Kimbila (Kim-tỳ-la) và Devadatta (Đề-bà-đạt-đa). Vị sau cùng cũng là em họ của đức Phật, hoàng tử của vua Suppabuddha (Thiện Giác), em trai mẫu hậu ngài và là anh của công chúa Bhaddakaccana tức bà vợ cũ của ngài.

Nhân vật danh tiếng nhất trong bảy vị này là Bhaddiya, con trai của bà Kàligodhà, "Hắc nữ Godhà", vị nữ tộc trưởng của các phu nhân dòng Thích-ca giữ địa vị quả phụ thừa kế. Có lẽ bà là quả phụ của một quốc vương đã một thời cai trị cộng hòa Sakiya trước vua Suddhodana, hoặc làm vị nhiếp chính của ngài. Điều này giải thích lý do tôn giả Bhaddiya được miêu tả là quốc vương cai trị dòng Thích-ca (Cv 7.1.3) do nhầm lẫn với thân phụ tôn giả.

Từ Anupiya, chuyện kể rằng cuộc hành trình tiếp tục đến Kosambi, thủ đô nước Vamsa (Cv 7.2.1), nơi đó bậc Đạo Sư cùng chư vị hộ tống cư trú tại vườn của triệu phú thương Ghosita (Cù-sư-la). Khu vườn này mở rộng đón các du sĩ của mọi tông phái. Một thời gian sau, vị này cung tặng ngài khu vườn ấy, vào dịp đến thành Sàvatthi để buôn bán cùng nghe đức Phật thuyết Pháp và trở thành đệ tử ngài.

TRỞ LẠI RÀJAGAHA

Năm 526 trước CN chứng kiến đức Phật trở về thành Vương Xá lần nữa, nơi đó ngài an cư mùa mưa tại Vehuvana (Trúc Lâm) "tinh xá" như trước. Một trong những nơi ngài thường đến thăm nhiều nhất là Gijjhakùta (Linh Thứu Sơn), một cao nguyên ở sườn đồi phía nam Đỉnh Chatha

nhìn xuống phía nam cảnh thung lũng Ràjagaha thật ngoạn mục cho ta hưởng được làn gió nhẹ nhẹ hiềm có ở vùng thung lũng phía dưới. Chẳng bao lâu Linh Thứu Sơn trở thành địa điểm được bậc Đạo Sư ưa chuộng và đôi khi ngài lên đó ngay cả trong mùa mưa hoặc đêm tối. Tại đây ngài có thể chủ trì các Pháp thoại mà không bị quấy nhiễu và dành hết thì giờ giáo giới chư Tỳ-kheo, nên hàng chục bài kinh đã được ngài thuyết giảng tại đây. Có hai hang động thiên nhiên ở sườn bắc núi này, động lớn được gọi là Động Lợn Rừng, các hang này che chở chư vị những lúc bão tố và có thể ở tạm ban đêm lúc khẩn thiết.

Trong mùa an cư thứ hai tại Ràjagaha, đức Phật có hai mối kỳ ngộ chứng tỏ tầm quan trọng và giá trị đối với ngài cùng Tăng chúng. Đó là cuộc gặp gỡ y sĩ Jivaka (Kỳ-bạt) và trưởng giả Anàthapindika (Cấp Cô Độc).

Cuộc tiếp xúc với y sĩ Jivaka diễn ra như sau: khi mệt nhọc vì các chuyến du hành xa, đức Phật rời nội thành Ràjagaha để về Linh Thứu Sơn và ngồi nghỉ bên ngoài đông môn của nội thành dưới bóng mát của một vườn xoài. Vườn này thuộc về vị ngự y Jivaka Komàrabhacca, mà theo lời đồn đại, vị này là con của một kỹ nữ giàu sang trong thành Vương Xá đã bỏ rơi con mình sau khi sinh. Cũng theo lời đồn, một vương tử đã tìm thấy hài nhi và nuôi đến trưởng thành (Mv 8. 1. 3-4). Dù sao đi nữa, sự thật là vị này đã học y khoa bảy năm tại Đại học lừng danh Takkasila (Skt: Taksasila) (Mv 8.1.6) và trở thành nổi tiếng nhờ nhiều cách điều trị thần kỳ. Vị này vừa mới chữa cho vua Bimbisàra khỏi bệnh âm sang, sau đó nhà vua bổ nhiệm chức ngự y thường trực của mình kiêm thái y chính thức của các vương phi và cả Tăng chúng của đức Phật (Mv 8. 1. 13-15).

Y sĩ Jivaka liền nắm lấy cơ hội đức Phật đến thăm vườn xoài này để đàm luận đôi điều với "bậc Đại Sa-môn" mà theo lệnh vua, vị ấy có trách nhiệm chăm sóc sức khỏe. Do nghề nghiệp được giao có liên quan đến sự bảo vệ sinh mạng, vị y sĩ hỏi đức Phật về thái độ của ngài đối với việc sát sinh và cách dùng thực phẩm toàn rau quả (trường trai):

"Bạch Thế Tôn, con nghe nói rằng nhiều súc vật bị giết vì ngài, và ngài dùng món thịt đặc biệt dành để cúng dường ngài. Có đúng vậy chăng?"

-- Nay Jivaka, bất cứ ai nói như vậy là không nói sự thật. Đúng ra, ta nói rằng thịt không được nhận làm món khát thực trong ba trường hợp: nếu ta thấy, nghe và nghi (con vật ấy bị giết vì vị Tỳ-kheo này) song nếu không phải các trường hợp trên, thì vị Tỳ-kheo có thể thọ dụng món thịt.

Nếu một Tỳ-kheo đi khát thực trong thôn làng hay thị trấn với tâm từ (mettā) biến mãn khắp mọi chúng sanh, và một gia chủ mời vị ấy thọ thực ngày mai, vị ấy có thể nhận lời. Nhưng trong lúc vị ấy đang thọ thực ngày hôm sau tại nhà kia, vị ấy không nên nghĩ là vẫn ước mong được mời một bữa cao lương mỹ vị như vậy thêm lần nữa. Vị ấy nên thọ dụng món khát thực mà không tham đắm lạc thú ẩm thực. Nay Jivaka, ông có nghĩ rằng một Tỳ-kheo làm như vậy là tự hại mình và hại người khác không?

-- Thừa không, bạch Thế Tôn.

-- Nay Jivaka, nếu ông nói đến sự cố ý diệt tận của ta thì điều đó chỉ đúng theo ý nghĩa duy nhất này: "Ta đã đoạn diệt tham, sân, si ở trong ta khiến cho chúng không thể sanh khởi được nữa trong tương lai. Bất cứ kẻ nào sát sanh vì ta hay một đệ tử của ta sẽ phạm một ác nghiệp gồm có năm phần, đó là, dẫn con vật đi, hành hạ nó (lúc lôi kéo), giết chết nó, và do vậy hành hạ nó thêm lần nữa và cuối cùng là cúng dường ta và đệ tử ta không đúng Chánh Pháp".

(MN 55, lược thuật)

Cảm phục vì lời dạy của đức Phật, y sĩ Jivaka tuyên thệ xin gia nhập hội chúng đệ tử tại gia. Và vào một dịp khác, khi đức Phật đến an trú trong vườn xoài này, vị y sĩ lại tìm cách học tập các môn phân của một cư sĩ. (AN 8.26)

Từ đó y sĩ Jivaka hoan hỉ đảm trách nhiệm vụ chăm sóc sức khỏe cho Tăng chúng mặc dù việc đó làm vị y sĩ bận rộn rất nhiều mà không nhận thù lao gì cả. Có lần đức Phật hỏi ý kiến về "khí huyết cơ thể thiếu lưu thông", y sĩ Jivaka liền chữa khỏi với dầu xoa bóp, thuốc nhuận tràng, cách tắm nước ấm (ở các suối nước nóng gần Rājagaha) và nước cốt trái cây (Mv 8.1.30-33). Đối với các Tỳ-kheo xanh xao bạc nhược, vị ấy khuyên tập thể dục và tắm trong lều có sưởi ấm (Cv 5. 14. 1), rõ ràng đó là cách điều trị kê đơn thật hợp lý.

Việc bổ nhiệm Jivaka làm y sĩ của Tăng chúng chỉ có một hậu quả phụ không mấy ai ưa thích, khi nhiều người có đủ thứ tật bệnh khác nhau xin gia nhập Giáo hội làm Tỳ-kheo với mục đích được vị danh y này chữa trị miễn phí! Vì vậy y sĩ Jivaka thỉnh cầu đức Phật không chấp thuận các người bệnh được thọ giới. Bạc Đạo Sư nhận lời đề nghị này và đưa ra những huấn thị thích hợp. (Mv 1. 39. 5-7)

Vì thấy đức Phật thường đến viếng Vườn Xoài trên, vị y sĩ suy đoán là đức Phật đặc biệt thích cảnh này nên đã dâng cúng bậc Đạo Sư Vườn Xoài Jivaka. Phần nền tảng của tinh xá ngày xưa ở đây nay còn thấy được bốn bức tường dài với các dãy nhà phụ nhỏ hơn, tất cả đều được che mái hình vòng cung thuở ấy.

Một đệ tử tại gia xuất sắc thứ hai tự tuyên thệ làm người hộ pháp vừa là thân hữu của đức Phật cũng trong năm 526 trước CN ấy là Sudatta Anàthapindika, Tu-đạt Cấp Cô Độc, như ông thường được gọi vì tính ông bố thí hào phóng. Ông sinh trưởng ở Sàvatthi và kết hôn với em gái của một thương gia thành Ràjagaha. Là người buôn bán vàng trở thành đại phú nhờ nghề này, ông thuộc thành phần lãnh đạo ngành này ở Sàvatthi, là chủ tịch nghiệp đoàn, đến thành Ràjagaha để lo công việc với người em vợ.

Ông rất kinh ngạc nhìn thấy mọi sự chuẩn bị long trọng linh đình trong nhà em vợ để cúng dường đức Phật và Tăng chúng ngày hôm sau. Lòng đầy hiếu kỳ về người mang danh hiệu được tôn vinh là một đức Phật, một bậc Giác Ngộ, ông không ngủ được đêm ấy và thức dậy trước lúc tinh sương để đi tìm đức Phật. Lúc ấy bậc Đạo Sư tạm trú trên vùng nghĩa địa hỏa táng Sitàvana (Thanh Lâm: Rừng Mát) và đã thức dậy. Ngài đang đi kinh hành để hưởng khí mát lạnh ban mai, chẳng bao lâu cuộc đàm đạo càng thêm hứng khởi, qua đó đức Phật thuyết cho ông Anàthapindika nghe bài Pháp thuận thứ. Bằng cách phát nguyện Tam quy, ông tuyên thệ xin làm cư sĩ tại gia và cung thỉnh đức Phật đến thọ thực ngày hôm sau (Cv 6. 4. 1-5).

Buổi cúng dường này cũng diễn ra tại nhà em vợ ông ở Ràjagaha và chấm dứt với lời ông cung tặng đức Phật cùng Tăng chúng một nơi an cư mùa mưa ở Sàvatthi. Điều kiện duy nhất đức Phật yêu cầu là một nơi an cư như vậy phải ở trong một vùng biệt lập (Cv 6. 4. 7)

Khi trở về Sàvatthi, ông Anàthpindika lập tức đi tìm một khu đất thích hợp. Ông tìm được ngự viên của vương tử Jeta, hoàng nam của Đại Vương Pasenadi Kosala. Tuy nhiên, vương tử Jeta không muốn nhượng bớt tài sản. Vương tử tuyên bố chẳng muốn bán ngự viên này dù với giá một trăm ngàn đồng tiền kahàpanas.

Lời nói ấy được ông Anàthapindika, một người thông thạo luật pháp, lập tức trình lên pháp đình hoàng gia làm trọng tài phân xử. Tòa án quyết định rằng việc nêu giá tiền ấy, cho dù chỉ là một cách từ chối, cũng tạo nên lời cam kết muốn bán (vì hễ ai không muốn bán sẽ không nêu giá cả!) và thế là ngự viên này được chuyển qua tay ông Anàthapindika, vị hào phú mà quần chúng tin

rằng thực sự đã phải lát khắp bề mặt ngự viên này với số đồng tiền vàng theo giá mua (Cv 6. 4. 9-10).

VUA PASENADI TRỞ THÀNH ĐỆ TỬ TẠI GIA

Việc ông Anàthapindika phát nguyện cúng dường Tăng chúng một tinh xá ở Sàvatthi (khoảng 110 km ở đông bắc Lucknow) khiến đức Phật phải khởi hành lên kinh đô nước Kosala không lâu sau cuộc đàm đạo với nhà đại phú này. Cuộc bộ hành của ngài theo lộ trình xe ngựa thông thường ngang qua Vesàli (Cv 6. 5. 1), thủ đô của cộng hòa Licchavi và có lẽ cũng qua kinh thành Kapilavatthu nữa, tuy thế biết rằng "Bụt nhà không thiêng", lần này ngài không dừng lại nơi đây nữa. Khi đến Sàvatthi, ngài an trú tại Jetavana (Kỳ Viên hay Thắng Lâm), nơi mà ông Anàthapindika vừa mới tậu được, và khu vườn ấy hiển nhiên mở rộng đón chư vị đại diện tất cả mọi giáo phái.

Sáng hôm sau, chúng Tăng thọ thực tại nhà ông Cấp Cô Độc và câu chuyện sau đây diễn ra:

Ông Cấp Cô Độc: Bạch Thế Tôn, chúng con sẽ phải sắp đặt mọi việc ở Kỳ Viên như thế nào?

Đức Phật: Hãy sắp đặt nơi đây cho Tăng chúng từ bốn phương trời, cả hiện tại lẫn tương lai nữa.

Ông Cấp Cô Độc: Lành thay, bạch Thế Tôn. (Cv 6. 9)

Lúc ấy ông không làm lễ rót nước lên tay chính thức chuyển nhượng quyền sở hữu chủ, mà chỉ có lễ trao quyền sử dụng Kỳ Viên cho Tăng chúng, nhưng nhờ câu đối đáp khôn khéo của đức Phật, nơi này tiếp tục tồn tại thật lâu dài sau khi ngài diệt độ. Ông Cấp Cô Độc vẫn là sở hữu chủ hợp pháp của Kỳ Viên, nơi mà ông trao quyền tùy nghi sử dụng vào tay Giáo đoàn đức Phật như một vật cho mượn vĩnh viễn.

Mặc dù chuyện kể ông Cấp Cô Độc xây dựng ngay một tinh xá trong Kỳ Viên sau khi mua (Cv 6. 4. 10), và mặc dù ta có nghe nói đến việc xây dựng lần thứ hai sau khi ông Cấp Cô Độc trao quyền sử dụng vào tay Tăng chúng (Cv 6. 9. 1), hình như các ngôi nhà kiên cố không thấm nước chỉ được xây rất lâu sau đó nhiều năm. Mãi đến mười một năm sau (515 trước CN) đức Phật mới an cư mùa mưa tại Kỳ Viên, trừ vài lần tạm trú ngắn hạn trong các mùa khác. Từ năm 508 trở đi, ngài dùng Sàvatthi làm nơi an trú mùa mưa hằng năm và đã trải qua mười tám thời kỳ gió mùa tiếp tại Kỳ Viên Tinh Xá. Sáu mùa mưa khác ngài an trú tại Đông Viên Tinh Xá (Pubbàrama)

cũng ở Sàvatthi, một ngôi nhà do nữ cư sĩ hào phóng Visàkhà Migàramàtà (Tỳ-xá-khur Lộc Mẫu) cúng dường.

Kỳ Viên ở khoảng 500 m phía tây nam thành Sàvatthi (Maheth ngày nay), hiện được gọi là Saheth. Các sách cổ miêu tả đó là vùng trồng nhiều cây rậm rạp che bóng mát, một phần là xoài. Trẻ con xưa thường chơi đùa gần công viên này, đôi khi vào lội nước trong cái ao đức Phật vẫn dùng để tắm rửa. Cái ao nay đã hư hỏng, nằm bên ngoài về phía đông vùng này lộ rõ cho du khách biết đường đến Saheth tức Kỳ Viên thuở xưa. Ngoài ra không còn di tích gì về các ngôi tinh xá thời đức Phật.

Trong đám dân chúng ở Sàvatthi không lảng tránh con đường tới Kỳ Viên để nghe đức Phật thuyết Pháp và thích thú diện kiến ngài (darsana) là Đại Vương Pasenadi nước Kosala, người vào độ tuổi bằng đức Phật. Vị vua này đến gần đức Phật với tâm trạng hoài nghi:

Vua Pasenadi: Thưa Sa-môn Gotama, có phải tôn giả tuyên bố đã chứng đắc Vô Thượng Giác Ngộ như một đức Phật Chánh Đẳng Chánh Giác chăng?

Đức Phật: Quả thật ta tuyên bố như vậy.

Vua Pasenadi: Trẫm biết các Sa-môn thượng thủ của các giáo phái, khi trả lời câu hỏi của trẫm, tất cả đều bảo chú vị không đạt vô thượng Giác Ngộ. Nay làm thế nào tôn giả có thể trở thành một bậc Đại Giác như thế, khi tôn giả còn quá trẻ tuổi và xuất gia chưa được bao lâu?

Đức Phật: Thưa Đại Vương, có bốn loại người và vật không được khinh thường vì trẻ tuổi: đó là: một vị quý tộc (Sát-đế-ly), một con rắn, một ngọn lửa và một vị Tỳ-kheo. (SN 3.1 lược thuật)

Nhà vua hiểu lời nói trên ám chỉ luôn đến tuổi trẻ của chính mình, nên rất cảm phục trước câu đối đáp linh lợi hoạt bát này và tuyên thệ làm đệ tử tại gia của đức Phật bằng cách phát nguyện Tam Quy.

Dù nay ta có tin việc vua Pasenadi quy y Phật diễn ra ngay sau buổi đàm thoại đầu tiên hay không, thì sự thật là niềm tin cần và thiện cảm thân hữu đã phát sinh rất nhanh giữa vị Đại Vương này và bậc Đại Sa-môn. Chỉ riêng Tương Ứng Bộ Kinh (SN 3) có không ít hơn hai mươi lăm Pháp thoại rải rác trong nhiều năm giữa hai vị, qua đó vua Pasenadi phát biểu các tư tưởng, nhận xét và kinh nghiệm của mình, rồi đức Phật nêu ra quan điểm của ngài.

Một vài Pháp thoại mang tính giáo dục của Đạo Sư đối với đệ tử, như trường hợp đức Phật xoa dịu nỗi thất vọng của nhà vua khi chánh hậu Mallikà (Mạt-lợi) của ông vừa hạ sinh một công chúa thay vì một hoàng nam mà ông hằng mong ước (SN 3.16), hoặc ngài an ủi nhà vua về việc tổ mẫu qua đời (SN 3.22), và giúp ông nhiếp phục sầu bi về sự từ trần của ái hậu Mallikà bằng cách suy tư đến tính bất khả kháng của mạng chung (AN 5.49).

Trong các trường hợp khác, đức Phật khuyên nhủ vua với tình thân hữu. Do vậy có chuyện ghi lại rằng vua Pasenadi là người thích hưởng cao lương mỹ vị đã phát triển một cái bụng phệ, có lần đến yết kiến đức Phật với dáng thở hổn hển mệt nhọc khiến đức Phật cảnh giác vị vua này:

*Người nào luôn sống chú tâm,
Tỏ ra tiết độ, hộ phòng lúc ăn,
Dục tham người ấy giảm dần,
Giữ gìn sức khỏe, chậm tăng tuổi già.*

Lập tức nhà vua ra lệnh cho vị thanh niên đang quạt hầu phải nhắc nhở mình vẫn kệ này trước mỗi buổi ăn (SN3.13).

Cũng giống như việc vua Bimbisàra công nhận Giáo Pháp đã khởi đầu sự thành tựu đột phá trong việc truyền đạo ở quốc độ Magadha, nay việc giáo hóa vua Pasenadi cũng bảo đảm cho sự thành tựu tốt đẹp đồng đẳng ở quốc độ Kosala. Tin "Đại Vương quy y Giáo Pháp của Sa-môn Gotama" lan rộng nhanh như ngọn lửa rừng, chẳng bao lâu đến tận các nước cộng hòa chư hầu, gồm cả xứ sở của bộ tộc Sakiya nữa.

VUA PASENADI VÀ VƯƠNG QUỐC KOSALA

Đại Vương Kosala với dáng đầy đà xuất hiện theo lời mô tả trong Kinh Tạng Pàli như một mẫu người rất sống động phối hợp cuộc đời xa hoa, thái độ ân cần thân thiện với cách suy tư đầy triết lý và tài chính trị tinh khôn đầy mưu lược.

Vua này là con của Đại Vương Mahàkosala. Phụ vương đã trao quyền cai trị cho ông ngay sau khi ông du học trở về từ Takkasila, và sau khi ông chứng tỏ tài cai trị trong chức vị thống đốc thành Kàsi (Benares). Viện Đại học ở Takkasila, thủ đô Gandhàra, là cơ quan giáo dục cao trọng nhất ở Nam Á, với một chương trình học đầy hấp dẫn. Ngoài các môn triết lý và thần học (nghiên cứu triết lý Vệ-đà, các kỹ năng tế lễ, chú thuật, văn phạm kinh Vệ-đà) và các môn thể học về luật pháp và chính trị, còn dạy nhiều nghề thực tiễn (như y khoa, luyện voi, đấu kiếm và bắn cung). Đại học này mở ra cho bất cứ người nào thuộc giai cấp quý tộc Sát-đế-ly và Bà-la-môn có đủ các

điều kiện cần thiết. Học phí rất cao, nhưng các sinh viên nghèo thời ấy có thể phục vụ các giáo sư để thay vào món học phí phải trả (Jàt.252). Mọi sinh viên đều sống trong khu đại học theo kỷ luật nghiêm khắc. Hình phạt đối với các vị vi phạm trật tự thường là cách trừng trị bằng roi gậy.

Cả việc vua Pasenadi tham đắm lạc thú ẩm thực lẫn khát vọng đền bù khoảng thời gian đã mất ấy bằng những cuộc tình ái có thể phát sinh từ lối sống khắc khổ thời sinh viên ở Takkasila. Kinh sách vẫn thường nói đến nhiều vị vương phi của ông. Gạt bỏ qua một bên mọi thông lệ của xã hội và giai cấp, ông đã chọn nương tử yêu kiều Mallikà làm chánh hậu, đó là con gái của một nhà làm vòng hoa, người đã biết dùng mọi vẻ diễm lệ an ủi khôn khéo cho ông nguôi sầu sau một trận chiến bại. Nhà vua rất quý trọng trí thông minh xử sự của bà, và thường tham khảo ý kiến bà trước khi quyết định việc cai trị. Ta còn biết được tên của bốn vương phi khác nữa: đó là chị em vương phi Somà và Sakulà, vương phi Ubbirì và vương phi Vàsabhakkhattiyà thuộc dòng Thích-ca. Khi vua Pasenadi muốn cưới một người vợ từ bộ tộc Thích-ca, nàng đã được rước về từ kinh đô Kapilavatthu theo lời cầu hôn của ông. Sau này nàng trở thành mẫu hậu của thái tử Vidudabha.

Việc học tập của vua ở Takkasila đã làm cho trí tuệ ông thêm sắc bén, nhưng khó làm cho ông thích hợp việc trị nước. Đôi khi các tư duy triết lý ngăn cản ông quyết định và thỉnh thoảng các ý tưởng ấy lại khởi lên giữa công việc triều chính khiến cho ông chán nản. Ông từng nói với đức Phật là ông quá bức mình vì nhiều điều dối trá mà ông phải nghe khi làm chủ tọa pháp đình đến độ ông giao quyền xử án cho một vị phán quan khác (SN 3. 7. 2). Lắm phen ông dùng câu nói này với đức Phật: "Khi con lắng tâm suy nghĩ, tư tưởng này nảy ra trong trí con..."(SN 3. 4. 2), một cách phát ngôn rõ ràng biểu lộ bản tính hay suy tư của ông.

Nếu quốc sự cho phép, vua Pasenadi hẳn đã dành nhiều thì giờ hơn cho các mối quan tâm về triết lý và đạo giáo của ông. Tuy nhiên, những suy tư về chính trị buộc ông phải biết hạn chế và phân phát ân huệ đồng đều giữa các giáo phái có thể ảnh hưởng đến dư luận quần chúng. Ông đã làm cân xứng với các tặng vật dành cho hội chúng đức Phật -- trong đó nổi bật nhất là ngôi giảng đường của tinh xá ở quần thể Kỳ Viên và Vương Lâm Tinh Xá (Ràjakàrama) -- bằng cách ban lợi tức thu thuế ba ngôi làng cho ba vị Bà-la-môn chuyên nghiệp lừng danh về tri thức Vệ-đà. Thực ra ông không bao giờ từ bỏ đạo tế thần theo Vệ-đà, và có lần chẳng chú ý gì đến sự khinh bỉ của đức Phật, ông đã tổ chức một đại tế lễ bằng máu (SN 3.9).

Việc ủng hộ tôn giáo đòi hỏi rất nhiều tiền bạc. Có một lần, khi nhà vua muốn đào sâu vào trong công khổ để làm lợi cho Tăng chúng đức Phật, vị triều thần Kàla cố can ngăn ông. Sự can đảm này phải trả giá đắt. Đức Phật bày tỏ thái độ bất bình đối với Kàla, ngay sau đó vua Pasenadi bãi chức viên quan này. Trường hợp trên nêu rõ ảnh hưởng của đức Phật đối với nhà vua, đồng thời chứng minh rằng ngài biết cách bảo vệ quyền lợi của ngài nữa.

Quốc độ Kosala của vua Pasenadi dài 350 km từ tây sang đông và rộng 270 km từ bắc xuống nam. Điểm cực tây của nó nằm khoảng 70 km phía tây vùng Lucknow ngày nay. Từ đây biên giới quay ngược lên phía bắc và đông bắc, đi vào vùng trung tâm cao nguyên Tarai rồi cong dần về hướng đông đến sông Gandak (tức Sadanira), nó đi dọc sông này một đoạn nữa về phía nam, tiếp tục xuôi về nam đến tận sông Hằng, chạy song song với thượng lưu sông này cho đến khi nó rời con sông ở phía đông bắc thành Benares, sau đó lại tiếp tục theo hướng tây bắc trở về khởi điểm.

Một phần ba địa hình bầu dục mô tả theo đường biên giới này, toàn thể phía bắc và đông bắc không phải là vùng trung tâm của Kosala, mà bao gồm các lãnh thổ do các quốc vương được địa phương ấy bầu lên cai trị. Đây là các nước cộng hòa và địa phận các bộ tộc mà Đại Vương Pasenadi làm chúa tể. Cơ cấu hành chính mà vua Pasenadi đã nhận được từ phụ vương để cai trị cả lãnh thổ rộng lớn này không được hữu hiệu lắm, khiến cho trách nhiệm lãnh đạo không dễ dàng gì. Ngoài hai vị đại thần đáng tin nhiệm là Ugga và Àrohanta, nếu không có hai vị này cố vấn thì nhà vua ít khi quyết định được một vấn đề chính trị, nói chung vẫn có mối bất hòa giữa đám quần thần và sự tranh chấp của họ đã nhiều lần làm kinh thành bàn tán xôn xao. Cũng chính vì các triều thần này nói bóng gió với nhà vua rằng Đại tướng Bandhula đang nhắm đến ngài vàng mà nhà vua đã tin theo, để rồi sai người giết vị đại tướng, mang lại những hậu quả sẽ được bàn đến sau này.

Những hiềm khích giữa đám quần thần và mối nghi hoặc thường xuyên ám ảnh vua về lòng trung thành của họ khiến cho ta dễ hiểu việc ông dành cho mình mọi sự bang giao thương nghị với các nước cộng hòa và bộ tộc dưới quyền thống trị tối cao của ông. Trong các vấn đề liên quan các nước chư hầu, đám quần thần không được xen vào. Đại Vương bàn luận trực tiếp với từng vị tiểu vương và buộc họ phải tuân theo vì ông đã đặt các đại tướng "của họ" dưới mệnh lệnh riêng của ông. Thỉnh thoảng các tiểu vương đến báo cáo tại hội nghị tiểu vương diễn ra ở thành Savatthi dưới quyền chủ tọa của Đại Vương Pasenadi.

Một bài kinh trong Tương Ưng Bộ (3.12) kể lại một cuộc hội nghị gồm năm vua, song không nói tên bốn vị vua vây quanh Đại Vương Pasenadi là ai. Có lẽ đó là quốc trưởng bộ tộc Sakiya từ Kapilavatthu, quốc trưởng bộ tộc Koliya từ Ràmagàma, quốc trưởng bộ tộc Moriya từ Pippalivana, và một trong hai quốc trưởng của cộng hòa Malla, hoặc từ Kusinàrà hoặc từ Pavà tói. Thay vào một trong hai vị này, quốc trưởng Kàlàma từ Kesaputta cũng có thể đã hiện diện.

Bài kinh không nói cho ta biết mục đích chính trị của hội nghị này, mà chỉ cho ta thấy thỉnh thoảng các quốc vương cũng bàn luận triết lý -- trong dịp này đó là vấn đề giác quan nào -- mắt, tai, mũi, lưỡi, thân -- đem lại lạc thú tối cao. Theo đề nghị của vua Pasenadi, vấn đề được đưa đến đức Phật, ngài đáp rằng mỗi giác quan đều mang lại lạc thọ lẫn khổ thọ. Không giác quan nào có thể được đánh giá cao hơn cái khác, nhưng trong trường hợp so sánh các dục lạc, thì giác quan nào đem lạc thú tối cao phải được xem là thượng đẳng, bất kể giác quan nào cả. Nay chúng ta có thể giả thiết rằng việc tham vấn này theo lời đề nghị của Đại Vương Pasenadi đã làm tăng thêm uy tín của đức Phật trong các xứ sở chính gốc của các quốc vương kia và mở đường cho việc tiếp nhận Giáo Pháp ngài.

Chúng ta cũng không nên đánh giá quá cao tầm cỡ thủ đô nước Kosala. Bức tường bao quanh thành Sàvatthi (tức là Mabeth) vẫn còn được phát hiện ngày nay. Nó mang hình chữ nhật giáp giới phía bắc với sông Aciravati (hay Rapti) và chiếm khoảng 3 km². Một chỗ trũng dài trên mặt đất ở phía nam thành, hình như ám chỉ rằng Sàvatthi ngày xưa được hào lũy bao bọc. Kinh thành được phồn thịnh nhờ các phương tiện giao thông thuận lợi hơn là nhờ vị trí thủ đô. Sông Aciravati nối thủ đô nước Kosala với hệ thống thủy lộ trên sông Hằng. Đường xe ngựa từ Takkasila ở phía tây chia ra hai nhánh tại Sàvatthi, nhánh đông nam đưa đến Ràjagaha và nhánh nam xuôi về Kosambì. Như vậy Sàvatthi nằm trên một trong những tuyến đường thương mại quan trọng nhất ở cổ Ấn Độ.

Sự kiện này đem lại nhiều tiền bạc, nhưng cũng tăng thêm vấn đề canh phòng an ninh. Vua Pasenadi đã phải chiến đấu không ngừng chống bọn đạo tặc thảo khấu trong nước. Và đôi khi lại còn ra lệnh bắt "một số đông thường dân" (SN 3. 10). Nguy hiểm nhất là Rừng Người Mù (andhavana) trải dài từ Sàvatthi về hướng nam, nơi bọn cướp đã có lần làm mù mắt một Tỳ-kheo. Ngay cả nhà vua cũng không được an toàn ở đó. Có lần vua Pasenadi sắp du hành ngang qua rừng ấy với một đám hầu cận ít ỏi, các thám tử cấp báo tin rằng bọn sơn tặc đang mai phục ông. Lập tức ông ra lệnh quân đội bao vây khu rừng. Bọn cướp liền bị bắt và bị đâm bằng cọc xuyên qua người.

CÁC VŨ KỲ AN CƯ TẠI RÀJAGAHA VÀ VESÀLI

Việc đơn giản nhất đối với đức Phật có lẽ là an cư mùa mưa 525 trước CN tại Sàvatthi, nơi ấy Kỳ Viên của ông Cấp Cô Độc hẳn đã sẵn sàng để cho ngài sử dụng. Tuy nhiên, hoặc là vấn đề nhà cửa tại Kỳ Viên hình như còn quá sơ sài tạm bợ đối với ngài, hoặc là vì ngài đã hứa với Đại Vương Bimbisàra đến an cư thời kỳ gió mùa năm ấy tại Ràjagaha, dầu trong trường hợp nào, mọi nguồn kinh điển đều đồng ý rằng ngài đã trải qua những tháng mưa năm 525 tại Ràjagaha thêm một lần nữa. Đây là mùa mưa gió thứ ba ngài an cư ở kinh đô nước Magadha.

Đức Phật lại sống qua thời kỳ gió mùa năm sau tại Ràjagaha, mặc dù ngài gặp nhiều hoàn cảnh bất ngờ làm xáo trộn. Năm ấy, 524 trước CN, những cơn mưa lớn đã đổ xuống phía nam sông Hằng, và đức Phật đang chuẩn bị sống ba tháng an tịnh tại Veluvana để hành thiền và giáo giới chư Tăng, thì có một sứ thần đến Ràjagaha từ Vesàli, thủ đô cộng hòa Licchavi. Đó là Mahàli, một thân hữu của Đại Vương Bimbisàra, ông trình tấu rằng đang có đại nạn ở Vesàli (Vaisàli ngày nay): hiện vẫn chưa có dấu hiệu mưa đến và người ta sợ rằng mưa sẽ bỏ mặc làm ngơ nước cộng hòa Licchavi. Nạn đói kém đã bùng ra, nhiều người đã chết, và thêm vào đó, hiện đang có bệnh bao tử và đường ruột hoành hành (dịch tả do các giếng nước bị ô nhiễm) đòi mạng thêm nhiều nạn nhân nữa. Do vậy sứ thần Mahàli xin vua Bimbisàra thuyết phục đức Phật đến Vesàli cứu khổ cho kinh thành và cả nước cộng hòa này.

Nếu bản tường trình (ghi trong Luận tạng) nêu ra chính xác các lý luận của Mahàli, thì nó trình bày một cách nhìn mới về đức Phật. Ôu đây ngài không được nhìn theo vị trí một bậc Đạo Sư thuyết giảng con đường giải thoát vòng sinh tử luân hồi, mà như một người có khả năng gây ảnh hưởng đến thiên nhiên khiến cho mưa rơi xuống. Năm năm sau ngày thành Đạo, đức Phật đã trở thành một vị Đại Siêu Nhân (Mahàpurisa) trong mắt quần chúng.

Kinh điển không nói rõ đức Phật Gotama có khoan dung chấp nhận hay bài bác quan điểm này về ngài. Ngài đã đồng ý với lời thỉnh cầu của sứ thần Mahàli theo đề nghị của vua Bimbisàra, ra đi cùng vài đệ tử đến thành Vesàli, và vượt qua sông Hằng năm ngày sau. Ngay khi ngài đặt chân lên bờ phía bắc trong cộng hòa Licchavi thì nguồn nước lũ từ cổng trời mở ra, trận mưa được chờ đợi từ lâu cũng đổ xuống khắp xứ sở này!

Đức Phật giao nhiệm vụ chống bệnh dịch tả cho đệ tử ngài, tôn giả Ànanda, người mà theo chuyện kể lại, đã được ngài dạy kinh Bảo Châu (Ratana Sutta) vì mục đích này. Nhiều nhà Ấn Độ học có thể không tin rằng kinh này (SNip 222-38) thực sự của chính đức Phật, nhưng điều quan trọng

là chính kinh này được gán cho tác dụng chữa bệnh. Đó là một trong những kinh Phật dựa trên một tư tưởng tiền Phật giáo đã được đề cập ở phần trước, tức là mỗi sự thật dù có tầm quan trọng về nội dung tư tưởng ra sao đi nữa, cũng chứa đựng thần lực, và qua lời phát biểu sự thật ấy, do "tác động của chân lý" (saccakiriya) ấy, ta có thể đạt được bất kỳ một kết quả nào mong muốn - thậm chí sự thật, "chân lý" được nói đến chỉ là một niềm tin:

*Dấu châu báu đời này hay đời kế,
Bảo vật nào trên thiên giới huy hoàng,
Không một thứ gì có thể sánh ngang
Với tôi thượng bảo châu là đức Phật,
Đức Như Lai là bảo châu đệ nhất,
Nhờ Chân lý này hạnh phúc ngập tràn!
(Kinh Bảo Châu, kệ 224)*

Chỉ trong một thời gian ngắn, tôn giả Ananda đã trấn áp thành công bệnh dịch tả nhờ thần chú nói lên chân lý này. Các nhà bình giải ngày nay dĩ nhiên sẽ gán sự thành công này cho số lượng nước mát tràn đầy đã lại sẵn sàng để sử dụng nhờ thời kỳ gió mùa đến.

Cộng hòa Licchavi (với Vesàli là thủ đô) đã kết hợp với cộng hòa Videha (thủ đô là Mithilà) cùng một số bộ tộc được gọi là Liên bang Vajji vẫn được miêu tả với nhiều thiện cảm trong Kinh Tạng Pàli. Số quý tộc võ tướng khoảng 14.000 người Licchavi điều hành công việc của chừng 250.000 cư dân của nước này, và đề cử các quốc vương, đã nhiều lần được tán dương về ý thức trách nhiệm trị nước. Các kỳ họp hội đồng nhân dân ở Vesàli được triệu tập bằng một hồi trống, được một trong ba quốc vương Licchavi chủ tọa và tổ chức chu đáo, còn các biện pháp được chấp thuận thông qua đều được hội nghị cương quyết biến thành hành động. Công lý được thực hiện nhanh chóng và khách quan.

Mặc dù đất nước tương đối phồn thịnh, các vị quý tộc Licchavi vẫn sống khiêm tốn. Nhiều vị võ tướng trẻ tuổi chỉ ngủ trên nệm rơm và thực hành nhiều kỹ năng quân sự (SN 20.8). Họ cũng luyện chó dữ để đánh trận và được kiêng nể về tài thiện xạ. Tuy nhiên thỉnh thoảng cao hứng quá độ, họ ẩu đả và giành giật các thức ăn như mía, kẹo, bánh, mút từ đám hàng hóa cung cấp cho thành phố. Đôi khi -- có lẽ để thử lòng can đảm -- họ còn đánh vào mông đàn bà con gái. (AN 5.58)

Mặc dù dân chúng Vesàli nỗ lực làm nhà thật khang trang dành cho đức Phật ở trong kinh thành và mặc dù ngài được cung cấp đầy đủ tiện nghi tại Sân Đường Có Nóc Nhọn ở Đại Lâm (Mahàvana), ngài cũng không cảm thấy hoàn toàn thoải mái trong chuyến du hành đến Vesàli

này. Chúng ta không hiểu rõ lý do, song chúng ta được biết là, mặc dù ngài đã được thỉnh cầu và nghênh tiếp như một vị cứu khổ cứu nạn, ngài vẫn rời kinh thành này bảy ngày sau đó (hoặc theo một bản số giải khác thì nửa tháng sau) và trở về Rājagaha, nơi ngài an cư phần mùa mưa còn lại.

THÀNH LẬP GIÁO HỘI TỶ KHEO NI

Người ta phỏng đoán là trong lúc đức Phật vẫn còn ở Vesālī, ngài nghe tin phụ vương Suddhodana sắp lâm chung tại Kapilavatthu. Để kịp gặp vua cha trước khi từ trần, bậc Đạo Sư đã du hành qua không gian đến kinh thành này vừa kịp để thuyết giảng một bài kinh cho phụ vương Suddhodana, nhờ đó nhà vua đắc quả Giác Ngộ và có thể nhập Niết-bàn lúc mệnh chung. Đó là câu chuyện thần thoại theo ý một luận sư.

Sự thật trong sử ký là vua Suddhodana từ trần vào cuối năm 524 trước CN, còn đức Phật về thăm quê hương lần nữa vào năm 523, lúc ấy vua Suddhodana đã được hỏa táng từ lâu, và một vị quốc vương mới đã được bầu lên cai trị. Ta không đọc được nơi nào trong Kinh Tạng bảo vị tân vương này thuộc về dòng họ Gotama cả.

Có lẽ vào dịp viếng thành Kapilavatthu lần thứ hai này đức Phật làm người trung gian hòa giải cuộc xung đột về việc sử dụng nguồn nước sông Rohini. Sông Rohini (nay là Rowai) làm biên giới giữa cộng hòa Sakya và lãnh thổ bộ tộc Koliya, đã được ngăn bằng con đập do hai bộ tộc này cùng xây từ đó họ kéo nước đổ vào đồng ruộng. Vào khoảng tháng Năm - Sáu năm 523, mực nước thấp đến độ chỉ đủ đưa vào một bên bờ này hoặc bờ kia, nên cuộc tranh cãi bùng ra giữa nông dân hai bộ tộc Sakiya và Koliya. Những lời lẽ mạ lỵ được hai bên tung vào nhau và một cuộc xung đột - Kinh Điển gọi đó là một chiến tranh - hình như không tránh khỏi.

Lúc ấy đức Phật đương giữa hai trận tuyến như người trung gian hòa giải. Uy danh của ngài là bậc Giác Ngộ, địa vị ngài là người thân tín của vua Pasenadi, vị Đại Vương mà cả hai bộ tộc đều làm chư hầu, cùng biện tài của ngài đã tạo nên phép thần kỳ hy hữu ít ai ngờ được. Bằng cách nêu lý luận rằng nước sông không giá trị bằng nhân mạng, ngài đã ngăn chặn thành công sự đổ máu và xoa dịu những người tranh cãi đầy cuồng nộ ấy (Jāt 536).

Trong dịp đức Phật về thăm Kapilavatthu lần này, kế mẫu của ngài là bà Mahāpajāpati đến gần ngài với một đề nghị mà ngài thấy không thể chấp nhận được và hết sức phiền toái. Do việc xuất gia của thái tử Siddhattha, vương tôn Rāhula và vương tử Nanda, bà không còn ai để săn sóc trừ

công chúa Sundarīnanda, con gái bà; hơn nữa, sau khi vua Suddhodana từ trần bà không còn phận sự gia đình, vì vậy tuổi hạc đã cao, bà trở về với đạo giáo.

Một hôm bà tìm thấy đức Phật ở Nigrodhārāma (Ni-câu-luật Viên: Rừng Cây Đa) ngoại kinh thành, bà liền thưa:

"Nếu nữ giới cũng được xuất gia sống không gia đình (làm Tỳ-kheo-ni) trong Giáo Pháp của Thế Tôn thì thật hạnh phúc thay!". Đức Phật tránh né và phủ nhận, thậm chí giữ nguyên lời chối từ khi bà Mahāpajāpati lập lại lời thỉnh cầu đến ba lần. Bất khóc khi nghe lời chối từ này, mà bà tưởng là vong ân bạc nghĩa, bà quay trở về thành Kapilavatthu (Cv 10. 1. 1).

Ít lâu sau, đức Phật rời quê nhà và dần dần đến thủ đô Vesali của người Licchavi, nơi ấy ngài được an cư trong Sân Đường Có Nóc Nhọn như năm trước. Cùng lúc ấy, bà Mahāpajāpati lại cố thu hết can đảm một lần nữa, cắt tóc và đắp y vàng như một Tỳ-kheo, rồi được một số nữ nhân dòng Sakiya hộ tống, bà đi theo đức Phật suốt cuộc du hành này. Với đôi chân sưng phồng và đất bụi bám đầy, bà đến Vesālī, tại đó, tôn giả Ānanda thấy bà đang tiến lại gần Sân Đường Có Nóc Nhọn. Bà vừa khóc vừa kể cho tôn giả nghe ý nguyện của bà là xin bậc Đạo Sư cho phép thành lập Giáo hội Tỳ-kheo-ni (Cv 10. 1. 2)

Có lẽ bà không thể nào tìm được một nhà biện luận nào tài tình hơn nữa. Tôn giả Ānanda động lòng chuyển ý nguyện tha thiết nhất của bà Mahāpajāpati lên đức Phật, ngài lại từ chối. Vì vậy tôn giả Ānanda bắt đầu biện hộ cho trường hợp này:

-- "Bạch Thế Tôn, nữ giới xuất gia sống không gia đình trong Pháp và Luật của Thế Tôn, có khả năng chứng đắc quả vị Giác Ngộ được chăng?"

-- Nay Ānanda, có thể được.

-- Bạch Thế Tôn, vì nữ giới có khả năng về việc này, và vì hoàng hậu Mahāpajāpati Gotamī đã có công lớn đối với Thế Tôn, vừa là di mẫu của Thế Tôn, vừa là kế mẫu, nhũ mẫu bảo vệ Thế Tôn, vì chính lý do này nên Thế Tôn cho phép nữ giới xuất gia sống không gia đình trong Pháp và Luật của Thế Tôn thật hạnh phúc thay!

-- Nay Ānanda, nếu mẫu hậu Mahāpajāpati cam kết tuân theo Tám Trọng Giới này thì hãy xem đây là lễ thọ giới của bà". (Cv 10. 1. 3-4, giản lược)

Rồi ngài nêu Tám Trọng Giới , tất cả đều nhằm mục đích làm cho Ni chúng (Bhikkhuni) phục tòng Tăng chúng. Ngay cả một Tỳ-kheo-ni đại trưởng lão cũng ở địa vị thấp hơn một tiểu tăng mới thọ giới và phải cung kính đánh lễ vị ấy. Khi nghe tôn giả Ànanda nói Tám Trọng Giới này, bà Mahàpajàpati chấp nhận mọi điều kiện trên (Cv 10. 1. 2-5) và như vậy bà được thọ giới làm Tỳ-kheo-ni đầu tiên của Giáo hội Phật giáo (Cv 10. 2. 2)

Đức Phật đã không đồng ý thành lập Giáo Hội Tỳ-kheo-ni; cũng chỉ vì bốn phạm đạo lý buộc ngài hoàn thành ước nguyện của bà kế mẫu mà bỏ qua lời chối từ ban đầu. Những điều ngài suy nghĩ về Giáo Hội Tỳ-kheo-ni biểu lộ qua lời ngài nói với tôn giả Ànanda khi vị này trình ngài việc bà Mahàpajàpati chấp nhận Bát Kính Pháp:

"Này Ànanda, nếu nữ giới không được phép xuất gia sống không gia đình trong Pháp và Luật này, đời Phạm hạnh có thể tồn tại lâu dài, Chánh Pháp có thể tồn tại một ngàn năm. Nhưng nay vì nữ giới đã được xuất gia, đời Phạm hạnh sẽ không tồn tại lâu dài, và Chánh Pháp sẽ chỉ tồn tại năm trăm năm.

Giống như những gia đình nào có nhiều phụ nữ và ít nam nhân dễ trở thành môi ngon cho bọn đạo tặc cướp tài sản, cũng vậy là Giáo hội có nữ giới được phép xuất gia.

Giống như một ruộng lúa chín có bệnh dịch trắng như xương và ruộng mía chín bị bệnh rỉ sét đỏ phải tàn tạ, cũng vậy là Giáo hội có nữ giới được phép xuất gia.

Giống như một người xây con đê làm hồ chứa nước, để cho nước không tràn qua bờ được, cũng vậy, này Ànanda, ta đã ban hành Bát Kính Pháp này cho các Tỳ-kheo-ni". (Cv 10.1.6, giản lược, hoặc AN. 4.-6.51)

Song mọi việc đã hóa ra tốt đẹp hơn bậc Đạo Sư tiên đoán. Quả thật Hội chúng Tỳ-kheo-ni đã suy tàn vào thế kỷ mười hai, còn Giáo Pháp và Hội chúng Tỳ-kheo đã sống lâu hơn nhiều lần khoảng thời gian năm trăm năm được tiên đoán ấy và vẫn tồn tại vững mạnh đến ngày nay.

---o0o---

NHỮNG VẤN ĐỀ LIÊN HỆ ĐẾN KOSAMBÌ

Các Đại Vương nước Magadha và Kosala, những nhà cai trị hùng cường nhất đương thời, đều là thân hữu của đức Phật Gotama và con số tín đồ của ngài đã lên đến vài ngàn người. Ngài cảm

thấy thời cơ đã thuận lợi để thiết lập quan hệ với vua Udena ngự tại Kosambì (Kiều-thường-di) đang cai trị vương quốc Vamsà ở giữa sông Hằng và sông Yamunà (Diêm-mâu-na).

Đức Phật đã nghe nhiều người nói nên biết rõ vị vua này: ngài đã an cư mùa mưa 521 trước CN tại Sumsumàragiri (Núi Cá Sấu), quê hương của bộ tộc Bhagga thuộc vương quốc vua Udena và ngài biết thủ đô của Vamsà ở Kosambì (khoảng 55km về phía tây nam Allahabàd ngày nay) do nhiều chuyến du hành. Nhờ sự hào hiệp của một số thương nhân từ Kosambì đã đi nghe bậc Đạo Sư thuyết Pháp tại Sàvatthi và đã dành các lâm viên để ngài sử dụng ở tỉnh nhà, nên Tăng chúng có nơi cư trú ổn định và số môn đồ đông đảo ở Kosambì.

Đặc biệt nhất là tinh xá Lâm Viên của trưởng giả Ghosita (Cù-sư-la), vị đệ nhất phú gia ở Kosambì vừa là chủ tịch nghiệp đoàn vừa là chủ ngân khố hoàng gia, bấy giờ đã phát triển thành một trung tâm tu học rất hoạt động. Như vậy địa thế đã có vẻ sẵn sàng để việc truyền giáo mở rộng và vì vậy đức Phật lại đến Kosambì một lần nữa vào năm 520 để giáo giới chư Tăng suốt mùa mưa ấy và cũng để thuyết phục vua Udena theo Giáo Pháp.

Lần thử nghiệm ấy đã thất bại. Nhà vua Vamsà là người có đầu óc thế tục nên không buồn chất vấn về những gì xảy ra sau thời hiện tại này và nhà vua tránh gặp bậc đại Đạo Sư. Nhà vua đã chán ngán những tranh luận về tôn giáo giữa các vương hậu của ông là Sàmàvatì và Màngandiyà, một quý phi ông vừa mới rước về. Vương hậu Sàmàvatì là một tín nữ của đức Phật, trong lúc Màngandiyà lại chống đối ngài. Nàng không từ bỏ một việc gì nhằm bôi nhọ danh dự của người tình địch sùng đạo Phật này với nhà vua. Bằng cách phao tin là vương hậu Sàmàvatì thường ngắm nhìn đức Phật qua cửa sổ cung thất bà khi ngài đi khát thực ngang qua đó, nàng khơi dậy lòng ghen tức trong trí vua Udena khiến ông ra lệnh lấy gạch bít kín cửa sổ của bà.

Sau đó nàng lại cố dùng nhiều kế hoạch ám chỉ vương hậu Sàmàvatì là kẻ cừu địch đang bí mật lập mưu sát hại mạng vua. Mặc dù vua không tin nàng hẳn, ông vẫn đa nghi, nên hình như ông đã bắt vương hậu Sàmàvatì phải chịu một hình phạt thử thách. Ông nhắm một mũi tên bắn vào bà, nhưng mũi tên hụt mất. Một thời gian sau bà chết trong một trận hỏa hoạn ở khu hậu cung của phi tần. Nhà vua phát giác rằng nàng Màngandiyà đã gây ra đám cháy nên trước tiên ông bắt tội các quyền thuộc đồng mưu của nàng và sau đó chính nàng Màngandiyà phải chịu chết thảm.

Ác cảm của nhà vua đối với vấn đề tôn giáo không ngăn cản được các hậu phi quan tâm vào đạo. Có lần, khi vua Udena đi ngủ sau một chuyến du ngoạn đến rừng Udaka gần Kosambì, các phi

tần nắm lấy cơ hội này đi nghe Pháp do Tỳ-kheo Pindola (Tần-đầu-lô) thuyết giảng. Khi vua thức dậy, ông nổi trận lôi đình và đe dọa cho ném vị Tỳ-kheo ấy vào ổ kiến lửa (Jàt 497), một lời đe dọa mà ông đã có thể thi hành nếu không vì sự thực tôn giả Pindola là nam tử của vị Bà-la-môn triều đình, quốc sư Bhàradvaja thân tín mà ông không muốn làm mất lòng.

Khi tuổi càng cao, vua Udena càng trở nên khoan dung hơn đối với đạo Phật, có lẽ vì lý do chính trị, bởi Giáo Pháp đến thời này đã biến thành một yếu tố chính trị ngay trong vương quốc Vamsà, và có lẽ vì chính Bồ Đề Vương tử (Bodhi rajà) con ruột ông cũng đã trở thành người hộ trì đức Phật. Vấn đề động lực nào có thể khiến cho một nam nhân cường tráng phải chịu khép mình vào sự rèn luyện bản thân đã có lần thúc giục ông đi tìm cho ra Tỳ-kheo Pindola và vị này giải thích cho nhà vua nghe sự ô nhiễm của tham dục, của sắc thân và của các nhận thức giác quan, cùng ích lợi của sự tự điều phục bản thân (S. 35. 127).

Rất lâu về sau, khi đức Phật đã diệt độ, vua Udena cho phép các phi tần được nghe Giáo Pháp do Trưởng lão Ànanda thuyết giảng tại ngự viên Udaka. Nhưng khi họ tâu trình ông số y phục mà họ đã cúng dường vị tôn giả này, ông lại bực mình. Ông băn khoăn tự hỏi phải chăng tôn giả Ànanda có ý muốn bắt đầu toan tính việc hưởng vật chất, và mặc dù đã cao tuổi, ông cũng không quản ngại nỗi nhọc nhằn phải ngự ra khỏi cung để đối chất với vị Tỳ-kheo này (Cv 11. 1. 12-14).

Khi đức Phật Gotama đến Kosambì năm 520 trước CN, mọi việc kể trên đều nằm trong tương lai. Tuy thế, sự thờ ơ của nhà vua đối với Tăng chúng thật rõ ràng và ông tỏ ra thiếu tin tưởng về đạo hạnh thấp kém của số Tỳ-kheo ở địa phương ấy. Đức Phật đã phải ngượng mặt biết bao khi thấy Tỳ-kheo Sàgata nằm say bí tỉ trước cổng thành Kosambì! Lúc đi khát thực, vị này đã uống ở mỗi nhà một chén nhỏ rượu dừa. Quả thật cảnh tượng chẳng vinh quang chút nào khi các Tỳ-kheo phải khiêng bện đồng đạo say mềm trở về tinh xá, và chắc chắn là kèm theo những lời bình phẩm châm biếm từ đám thị dân. Sự kiện này tạo cơ hội cho đức Phật ban hành lệnh cấm Tăng chúng uống rượu (Sv 51.1). Sau đó ngài ra điều luật hễ Sa-di nào bị phát giác uống rượu sẽ bị bác bỏ quyền thọ cụ túc giới. (Mv 1.60)

Nếu ngày nay ta phải tin theo Luận tạng, thì được biết chính cái ghè nước rửa tại nhà vệ sinh - ở Á Châu, nước được dùng vào mục đích giống như ta dùng giấy ngày nay - đã suýt gây chia rẽ trong Giáo hội. Một Tỳ-kheo ở tinh xá Ghosita tại Kosambì đã để lại cái ghè bên ngoài nhà vệ sinh tập thể mà không đổ hết phần nước còn sót trong ghè, đó là một lỗi lầm vi phạm phép vệ sinh chung. Luật tạng (Mv.10) kể tiếp phần sau của câu chuyện này. Vị Tỳ-kheo sơ ý ấy, khi bị

một vị đồng Phạm hạnh khiển trách, đã tuyên bố rằng vị ấy không xem việc bất cần của mình là phạm giới. Hội đồng Tăng chúng họp lại giải quyết vấn đề này nhận thấy vị ấy can tội bất cần và tạm đình chỉ việc tu tập. Nhưng vị Tỳ-kheo bị xử kỷ luật kia lại có nhiều thân hữu và đồ đệ trong đám Tăng chúng địa phương ủng hộ - và thế là có hai nhóm Tỳ-kheo chủ trương hai quan điểm khác nhau về tính cách hợp pháp của lệnh tạm đình chỉ tu tập kia. Sự việc đến tình trạng này được trình lên bậc Đạo Sư.

Trong lúc ấy, hai nhóm Tỳ-kheo đã công khai xung đột nhau và thậm chí đánh nhau trước mặt đám cư sĩ tại gia. Đức Phật phải khẩn thiết kêu gọi Tăng chúng:

"Này các Tỳ-kheo, nếu một Giáo Hội chia rẽ (trong quan điểm) nếu Giáo Hội ấy không cư xử đúng theo giới luật, nếu có chuyện bất hòa, chư vị phải ngồi xuống họp lại và cùng suy xét: dấu sao tối thiểu chúng ta cũng cương quyết không đối xử bất xứng với nhau trong hành động và ngôn ngữ - Chúng ta cương quyết không gây sự đánh nhau!". (Mv 10. 2.1)

Lời khuyên cáo này chỉ đủ công hiệu để việc đám đá thô bạo chấm dứt, song những lời tranh cãi vẫn tiếp tục không ngừng.

Một thời gian sau, đức Phật được một trong các vị Tỳ-kheo ôn hòa thỉnh cầu xoa dịu nhóm Tỳ-kheo đang tranh cãi về vấn đề giới luật ấy thêm một lần nữa.

Thấy rằng không thể nào thuyết phục cho đám này biết cư xử hợp lẽ phải, đức Phật cắt ngang mọi người: "Thôi đủ rồi, này các Tỳ-kheo, không được đấu tranh, không khẩu tranh, không cạnh tranh, không luận tranh gì nữa cả!". Song các Tỳ-kheo ấy đang cuồng nộ đến nỗi lệnh của đức Phật cũng thành vô hiệu lực. Một vị trong đám nọ còn la to lên một cách hỗn xược: "Xin bậc Đạo Sư hãy kham nhẫn và ngồi xuống đây an nhiên tự tại. Còn cuộc đấu tranh, khẩu tranh, cạnh tranh, luận tranh này là việc của chúng đệ tử!" (Mv 10. 2. 2)

Cố làm ngơ trước sự vô lễ này, đức Phật kể cho các Tỳ-kheo một câu chuyện dài có tính cách cảnh giác, song việc này cũng không có kết quả gì. Quá chán nản và buồn rầu, đức Phật rời bỏ hội chúng ấy ra đi. (Mv 10. 2. 20)

Vào khoảng cuối mùa mưa (520 trước CN) đức Phật lại du hành, vượt qua làng Bālakalonakāra, ở Đông Trúc Lâm, ngài gặp các Tỳ-kheo Anuruddha, Kimbila và Nandiya, những vị thể hiện một bức tranh thân hữu hòa hợp tuyệt diệu: "Con đã từ bỏ ý muốn riêng của mình để sống tùy thuận

ý muốn của hai vị kia. Chúng con có thân khác nhau nhưng cùng chung một tâm". Tôn giả Anuruddha tuyên bố với bậc Đạo Sư và hai vị kia đồng ý. (Mv 10.4 = MN 128)

Đức Phật trải qua mùa mưa gió thứ mười của sự nghiệp giáo hóa (519) tại rừng Pàrileyya gần Kosambì, nơi có nhiều đàn voi hoang dã. Được vài đồ đệ thân tín hộ tống, ngài chuyên tâm vào thiền định. Ngài cần độc cư một lần nữa (Mv 10.4-6) để tìm trong an tịnh một giải pháp cho cuộc xung đột ở Kosambì, một cuộc xung đột đe dọa luôn cả sự hòa hợp của Tăng chúng.

Giải pháp ấy chợt đến như một kết quả của nhiều hoàn cảnh mới, trong khi đức Phật đang cư trú vào khoảng cuối năm 519 sang năm 518 tại Kỳ Viên ở Sàvatthi. Các Tỳ-kheo ở Kosambì đã gây chuyện bất hòa tranh cãi dữ dội trong suốt mười tám tháng từ khi ngài rời kinh thành ấy đến độ các cư sĩ tại gia cung cấp lương thực cho Tăng chúng cũng mất hết kiên nhẫn. Họ quyết định không đánh lễ và hộ trì các Tỳ-kheo nữa, khiến cho Tăng chúng ở thành Kosambì phải đối đầu với các vấn đề lương thực rất gay gắt. Do đó cả hai nhóm Tỳ-kheo phải vội vã gửi các phái đoàn đại diện đến yết kiến bậc Đạo Sư ở Sàvatthi, thỉnh cầu ngài hòa giải mỗi tranh chấp theo quyết định của ngài.

Phương pháp tiến hành công việc của đức Phật chứng tỏ trí thông minh và tài khéo léo của ngài. Khi đám bạn của vị Tỳ-kheo bị đình chỉ tu tập đã giải thích rằng nay vị ấy đã nhận thấy lỗi của mình, đức Phật bảo chư vị phục hồi chức vụ của vị ấy. Khi việc này đã làm xong, ngài đàm đạo với đám Tỳ-kheo trước đây đã đưa ra lệnh đình chỉ. Ngài giải thích cho chư vị biết lý do phục hồi chức vụ trên, và giảng rõ rằng việc vị Tỳ-kheo nhận lỗi trong quá khứ chứng tỏ tính cách hợp pháp của hành động đình chỉ kia. Rồi ngài bảo chư vị từ nay nhìn nhận sự phục hồi chức vụ vừa nêu. Điều này cũng được thực hiện: bằng cách im lặng (nghĩa là: không nêu ý kiến phản đối) hội chúng công nhận vị Tỳ-kheo gia nhập Giáo đoàn lại như cũ. Sự hòa hợp bề ngoài đã được tái lập (Mv 10. 5. 11- 14). Mỗi phe đều đắc thắng ở điểm mà họ xem là quan trọng nhất -- không có phe nào mất thể diện cả!

Tuy nhiên, các Tỳ-kheo ở Kosambì vẫn tiếp tục sinh sự tranh chấp mãi. Suốt ba mươi lăm năm còn lại trong đời ngài, đức Phật không bao giờ đến an cư mùa mưa ở Kosambì hay bất cứ nơi nào trong vương quốc Vamsà của vua Udena lần nào nữa.

THẬP NIÊN HOẰNG PHÁP THỨ HAI

Sau thập niên đầu tiên đức Phật hoàng Pháp, tài liệu lịch sử trong Kinh tạng Pàli trở nên rời rạc ít ỏi, không phải vì thiếu thông tin tổng quát - tất cả hơn ba mươi tập trong Kinh tạng và Luật tạng và Luận tạng chứa đầy tài liệu. Song Tam Tạng gồm phần lớn các câu chuyện và bài kinh mang tính đức dục trí dục giải thích các quan điểm giáo lý, mà hầu như không có một chi tiết lịch sử nào cả. Ngoài ra, thập niên đầu tiên đánh dấu rõ ràng địa điểm hoạt động của đức Phật. Từ đó về sau những nơi chốn ấy cứ tái diễn trùng lập, khiến cho dấu tích của bậc Đạo Sư bị lẫn lộn nên khó phân biệt.

Một ví dụ về câu chuyện không có hiệu quả về phương diện lịch sử tuy nhiên lại minh họa đời sống của đức Phật cùng sự tự tin của ngài, là câu chuyện sau đây có thể ghi vào năm thứ mười một ngài hoàng Pháp:

Trong lúc đi khất thực, đức Phật đến vùng lân cận làng Ekanàla phía nam Ràjagaha, vừa đúng lúc Bà-la-môn hào phú Bhàradvāja đang phân phát cơm sữa cho nông dân ăn sáng. Đức Phật lặng lẽ nhập bọn và đợi xem thử ngài có được chia phần cơm không.

Bhàradvāja: Tôi cày và gieo, rồi sau khi xong việc, tôi mới ăn. Nay Sa-môn, ngài cũng phải cày và gieo, rồi ngài mới được nhận phần cơm.

Đức Phật: Nay Bà-la-môn, ta cũng cày và gieo, rồi khi ta làm xong, ta mới ăn.

Bhàradvāja: Chúng tôi không thấy Đạo Sư Gotama dùng cái ách hay cái cày, tuy nhiên ngài lại bảo như thế?

Đức Phật: Ta gieo hạt giống chánh tín, cây cày là trí tuệ, tinh tấn là đôi bò kéo cày, thành quả lao động của ta là trạng thái Bất Tử. Bất cứ ai làm xong việc ấy, sẽ được giải thoát khổ đau.

Nhưng đến khi Bà-la-môn Bhàradvāja cúng dường đức Phật một chén cơm sữa, đức Phật lại chối từ. Một tặng vật nhận được do tài hùng biện hoa mỹ không phải là món khất thực chân chánh và không đem lại phước đức gì cho thí chủ. Tuy nhiên, vị Bà-la-môn không lấy chén cơm lại, vì không xứng đáng với phẩm cách của vị ấy nếu phải ăn một món đã bị chối từ hoặc đem cho các nông dân, nên vị ấy đổ xuống con suối gần đó.

Cách dùng ảnh dụ người gieo hạt rất thích hợp với hoàn cảnh Bà-la-môn Bhàradvāja thật có hiệu quả tức thì. Những hạt giống bằng lời mà đức Phật đã gieo vào tâm vị Bà-la-môn đến lúc chín muồi, vị ấy được Giáo Pháp cảm hóa và trở thành Tỳ-kheo (SN 7.2.1)

Năm 517 là một năm đói kém. Theo lời mời của một Bà-la-môn cư sĩ, đức Phật cùng vài đệ tử hộ tống đến an cư mùa mưa gần Verañ ja, một nơi gần phía nam thành Sàvatthi (Sv Par 1. 1. 9) Hội đồng xã đã phát phiếu khẩu phần cho dân chúng đang bị nạn đói, nên món khát thực khó kiếm đến nỗi nhiều khi các Tỳ-kheo phải mang bát không trở về. May mắn thay vài nhà buôn ngựa từ Bắc Ấn cũng vừa đến ở tại Verañ ja với bầy ngựa nên họ cho các Tỳ-kheo một ít cám bột mì. Khi tôn giả Ànanda đem đến mời đức Phật món ăn này, ngài bình thản tuyên bố một ngày kia tình thế sẽ trở lại tốt đẹp hơn (Sv Par 1. 2. 1).

Năm 515 trước CN, Ràhula, con trai của bậc Đạo Sư, đã được hai mươi tuổi (kể từ lúc thụ thai) và đã đến độ tuổi tối thiểu để một Sa-di được thọ đại giới Tỳ-kheo. Sau khi đức Phật đã an cư mùa mưa ở tinh xá Jetavana gần Sàvatthi, một hôm ngài bảo Sa-di Ràhula cùng đi với ngài vào trong Rừng Người Mù và Ràhula sẵn sàng đồng ý. (MN 147)

Cũng như lệ thường trong trường hợp con của các người cha vĩ đại, Ràhula là người có cá tính không rõ rệt. Các khuynh hướng hơi thiên về nói phóng đại và thêu dệt theo tưởng tượng, một đặc điểm có thể biểu lộ năng khiếu tường thuật truyện văn chương, đã bị trục xuất ra khỏi trí chàng thiếu niên ở tuổi mười lăm, như một "hình thức nói dối" (MN 61), và ngay cả cảm tưởng tự tin do niềm thích thú về vẻ mặt khôi ngô của mình cũng bị tẩy sạch luôn (MN 62). Ràhula không có được một chút phong cách thanh lịch, tài năng ngoại giao và uy lực thuyết phục như thân phụ, chứ đừng nói gì đến vẻ mặt rực sáng đầy kỳ diệu của ngài. Nhưng quả thật, làm thế nào chàng có thể phát triển được những đặc tính như vậy, những đặc tính chỉ có thể tăng trưởng khi phải đương đầu với cuộc sống thế gian?

Được dưỡng dục từ tuổi lên chín trong một cộng đồng Tăng chúng chỉ toàn nam giới, lại được trưởng lão Sàriputta và đức Phật huấn luyện chuyên tâm thiền quán về giải thoát và tuân thủ lý tưởng tu tập bản thân của một Tỳ-kheo, nên chàng không thể hưởng thời kỳ ấu thơ theo thói vui chơi. Không được phép phát triển các năng khiếu và chỉ được dưỡng dục theo một đường lối phát triển hạn hẹp, chàng đã trở thành một người đầy đủ trí tuệ kiến thức, nhưng sẵn sàng chấp nhận giáo huấn và chịu phục tòng: những đức tính duy nhất chàng được phép phát triển là tinh cần và

tuân thủ giới luật tu hành thật nghiêm khắc. Như mọi người đều đồng ý, chàng là một thanh niên thông minh khả ái, nhưng không có gì khác hơn thế nữa.

Mối tương quan giữa đức Phật và Sa-di Ràhula đầy tin cậy và thiện cảm, song không thân ái hoặc mật thiết, vì điều này theo quan điểm đức Phật có nghĩa là tạo nên một mối ràng buộc nội tâm có thể gây khổ đau. Vì vậy cũng dễ hiểu, Kinh Điển quả thực đã không tường thuật những cuộc nói chuyện riêng tư giữa hai cha con: các kinh Giáo Giới Ràhula cũng không khác gì về hình thức với những kinh bậc Đạo Sư giảng cho chúng Tỳ-kheo cả.

Ví dụ sau đây là lời ngài dạy Sa-di Ràhula khi hai vị cùng ngồi dưới gốc cây trong Rừng Người Mù. Bài kinh liên hệ đến phương pháp phòng hộ bản thân khỏi bị xúc động do các nhận thức giác quan:

-- Nay Ràhula, con nghĩ thế nào? Con mắt, hình sắc, nhãn thức là thường hằng hay vô thường?

-- Bạch Thế Tôn, vô thường.

-- Thế tai, mũi, lưỡi, thân (xúc giác) và tâm hay ý (cơ quan tư duy) cùng các pháp và thức tương ứng với chúng là thường hằng hay vô thường?

-- Bạch Thế Tôn, vô thường.

-- Cái gì vô thường thì khổ hay lạc?

-- Bạch Thế Tôn, khổ.

-- Vậy có hợp lý chăng khi nghĩ đến những gì vô thường, khổ đau, chịu biến hoại như sau: "Cái này là của ta, cái này là ta, cái này là tự ngã của ta?".

-- Thừa không, bạch Thế Tôn.

-- Nay Ràhula, khi một vị đa văn đệ tử nhận thức điều này, vị ấy yếm ly các căn, các pháp và các thức tương ứng (nghĩa là vị ấy không để cho mình tham đắm chúng). Do vậy, vị ấy ly tham và giải thoát cùng chấm dứt tái sanh. (MN 147, giản lược)

Ngay khi phụ thân thuyết giảng, Sa-di Ràhula lãnh hội ý nghĩa uyên thâm của giáo lý và các lậu hoặc (àsava) đưa đến tái sanh đau khổ đều tan biến dần khỏi tâm vị ấy. Như vậy, vị ấy cũng trở thành một bậc A-la-hán nữa.

Có lẽ cũng chính năm 515, trong lúc đức Phật đang an cư mùa mưa tại Jetavana gần Sàvatthi, hoặc có lẽ vào một dịp nào đó ngài đến viếng thủ đô nước Kosala, đức Phật đã tạo mối giao hữu thân tín với nữ đệ tử đại phú gia Visàkhà (Tỳ-xá-khư). Hơn một thập niên trước, tiểu thư Visàkhà mới lên bảy đã hội ngộ đức Phật khi còn sống cùng cha mẹ ở Bhaddiya (trong nước Anga). Suốt thời gian ấy, nhiều sự kiện xảy ra đến với đời nàng. Ông Dhanañ jaya, phụ thân nàng đã cùng gia đình dời đến Sàketa và tại đây, cô con gái xinh đẹp của ông đã lọt mắt xanh của đám người mai mối cho gia đình phú thương Migàra, người đang tìm một tân nương cho cậu quý tử Punnavaddhana. Cuộc hôn nhân thành tựu, từ đó Visàkhà sống tại Sàvatthi với chồng, và nàng sinh được nhiều con.

Giữa các nữ thí chủ của Tăng chúng, Visàkhà chiếm địa vị đệ nhất. Bà cúng dường chư Tỳ-kheo áo mưa, thực phẩm dành cho những vị sắp đi xa hoặc mới đến, chăm sóc người bệnh, cùng các thứ thực phẩm dược liệu (Mv 8.15.7). Tinh xá quan trọng do bà công hiến hào phóng là nơi thành lập "Đông Viên Trùng Các" (pubbàràma) sau này nổi tiếng ở ngoài đông môn kinh thành Sàvatthi.

Khi đức Phật an trú trong tinh xá này, bà Visàkhà thường yết kiến nhiều lần để được ngài an ủi sau những chuyện đau buồn. Có một lần bà đã thua kiện: Vua Pasenadi Kosala làm chánh án đã xử thiệt hại về phần bà. Đang giữa trưa nóng bức, một thời điểm không thích hợp để xin yết kiến, bà đi tìm cho ra đức Phật và kể hết mọi việc với ngài. Đức Phật đầy đủ trí tuệ đã không bênh bỏ phe nào cả, chỉ khuyên bà những lời lẽ đầy triết lý này:

*Buộc ràng đau khổ biết chừng nào!
Điều phục tự thân: lạc tối cao
Ràng buộc là gây nhiều khổ não,
Thoát ly triền phược khó làm sao!
(Ud 2.9)*

Một lần khác nhiều năm sau, bà lại đến phi thời xin yết kiến đức Phật, cả người và tóc đều ướt đẫm. Bà thưa với ngài rằng một cháu gái yêu quý của bà vừa mất, và vì thế bà ướt đẫm cả người (do lễ tẩy trần sau khi dự đám táng). Bậc Đạo Sư đáp:

-- Nay Visàkhà, bà ước muốn sinh nhiều con cháu bằng dân số ở Sàvatthi chăng?

-- Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

-- Thế có bao nhiêu người chết mỗi ngày ở Sàvatthi?

-- Bạch Thế Tôn, có lẽ mười người hoặc tám chín người -- ít nhất cũng mỗi người một ngày. Chẳng thiếu gì người chết tại Sàvatthi.

-- Nay Visàkhà, bà nghĩ thế nào, vậy có bao giờ bà khỏi bị ướm tóc tai áo quần chẳng?

-- Bạch Thế Tôn, chắc chắn là không. Con đã quá nhiều khổ đau với bày con cháu đông đúc này rồi.

-- Nay Visàkhà, ta nói cho bà rõ, bất cứ ai có một trăm vật yêu quý sẽ có một trăm mối khổ sâu, ai có chín mươi, tám mươi, năm mươi, hai mươi, mười, năm, hai vật yêu quý sẽ có chừng ấy mối khổ sâu. Nhưng hễ ai không có vật gì yêu quý thì không có khổ sâu. Ta nói cho bà rõ, những người ấy thoát sâu nã, ly tham dục:

*Tất cả nỗi sâu khổ, khóc than
Thiên hình vạn trạng giữa trần gian
Phát sinh từ vật mình yêu quý,
Không có gì thân, khổ chẳng mang.
Vậy người hạnh phúc, thoát ưu bi,
Sống giữa trần không luyến ái gì,
Nếu ước mong mình không khổ nã,
Ở đời không có vật yêu vì.*

(Ud 8. 8, giản lược)

Trong thời kỳ tiếp theo sau đó, đức Phật an cư mùa mưa ở Kapilavatthu (514 trước CN), tại Àlavi phía bắc Benares (513), tại Ràjagaha (512 và 509) và ở vùng núi Càlika (chưa xác định được vị trí) (511, 510), không có điều gì quan trọng về phương diện lịch sử được ghi lại. Chỉ trong năm 508, trở về sau, đức Phật chọn nhiều tinh xá ở Sàvatthi để trú mưa thường xuyên, là năm lại có vài việc đáng ghi nhớ.

Một sự kiện đáng chú ý của năm ấy là việc giáo hóa tướng cướp gây kinh hoàng Angulimàla (Người Đeo Vòng Ngón Tay), sở dĩ được gọi như vậy vì tướng cướp ấy đã làm cho mình một xâu chuỗi đeo cổ bằng các lóng tay của những người bị y giết. Y là con của Bà-la-môn Gagga giữ một chức vụ tại triều đình vua nước Kosala và đã tiếp thu một nền học vấn uyên bác tại đại học Takkasila. Với trí thông minh điều luyện, y tránh né mọi cuộc săn lùng nên mọi quân tuần

tra mật thám mà vua Pasenadi truyền theo dõi y đều trở về tay không. Angulimàla được bà mẹ đồng tình báo cho y biết mọi hoạt động của quân đội cảnh vệ.

Làm một đạo tặc trên xa lộ, có lẽ lãnh tụ của một bọn cướp rình rập khách lữ hành và các đoàn xe chở hàng, Angulimàla là một phần tử trong nhóm tội phạm nghiêm trọng nhất ở cổ Ấn Độ. Trong các thôn làng vào thế kỷ thứ sáu trước CN, quần chúng sống an ổn, "mọi nhà đều mở cửa" như tục ngữ thường nói, tội phạm rất hiếm hoi. Song ở thành thị, tội phạm lại nhiều hơn. Các vụ cướp phá không xảy ra thường xuyên vì các nhà giàu có tài sản đáng cướp bóc luôn được đám gia nhân canh giữ suốt ngày đêm. Thông thường hơn là chuyện một gia nhân biến mất cùng vài đồ vật quý giá của chủ nhưng việc này cũng chỉ có giới hạn nhỏ vì đa số tôi tớ sống với gia đình họ ngay trong nhà chủ hay gần nhà chủ khiến cho việc đào tẩu khó thực hiện.

Đánh cướp bằng vũ khí là cách có triển vọng kiếm nhiều tiền mau nhất, do vậy đó là cách thông thường nhất, mặc dù tội phạm này đe dọa cả ngành thương mại lẫn tài sản quốc gia nên đã bị đe dọa lại bằng các hình phạt nặng như chặt tay chân, làm mù mắt, đâm cọc qua người, bóp cổ hoặc chém đầu.

Đức Phật đã làm gương trước mọi lời cảnh giác khi ngài khởi hành từ Sàvatthi tiến vào khu vực bất an vì Angulimàla trú ẩn. Chẳng mấy chốc ngài gặp tướng cướp, y đầy kinh ngạc về sự can đảm của vị khất sĩ lang thang đơn độc này. Mẫu đối thoại giữa hai người như đã được lưu truyền trong Kinh Tạng (MN 86) có lẽ là chuyện sáng tác về sau, lại càng có vẻ như vậy vì được kể theo thể kệ. Song sự thật vẫn có chuyện Angulimàla sau cùng xin đức Phật nhận y vào Giáo đoàn và đức Phật lập tức nhận lời. Cả hai vị trở về Sàvatthi với tư cách Đạo Sư và đệ tử, rồi cùng an trú trong tinh xá Kỳ Viên của ông Cấp Cô Độc.

Dẫu ta hết lòng ngưỡng mộ uy lực thuyết phục của đức Phật, thì sự chuyển tâm hồi cải của Angulimàla cũng có vẻ hơi quá đột ngột nên khó tin được đó là một sự cảm hóa thuần túy tôn giáo. Sự chuyển hướng vội vã cải tà quy chánh này có vẻ hợp lý hơn nếu ta giả sử rằng tướng cướp Angulimàla muốn tránh hình phạt bằng cách gia nhập Tăng đoàn, vì mọi giáo phái đều khỏi chịu lệ thuộc vào quyền xét xử của pháp luật thế gian. Đại Vương Pasenadi cũng hiếu kỳ muốn thấy tên tội phạm trước kia ông đã truy lùng suốt một thời gian rất dài mà không đạt kết quả gì. Trong một chuyến chiêm bái tinh xá Kỳ Viên, nhà vua đàm đạo với Tỳ-kheo Angulimàla nay đã cạo tóc đầu, đắp y vàng làm một Sa-môn Thích tử.

Nếu vua Pasenadi có thể tha thứ cho tướng cướp được hàng phục cách này thì dân chúng Sàvatthi muốn báo thù, lại suy nghĩ cách khác. Trong khi Tỳ-kheo Angulimàla đi khát thực trong kinh thành, họ ném đá vào vị ấy, gây thương tích trầm trọng. Minh đầy máu, y bị rách và bình bát bị vỡ, vị ấy đến yết kiến đức Phật ở tinh xá Jetavana và được ngài khuyên như: "Hãy kham nhẫn, này Bà-la-môn! Con đang thọ lãnh ngay trong đời hiện tại quả báo của các ác nghiệp, bằng không con sẽ phải chịu nhiều khổ đau rất lâu dài trong địa ngục"(MN 86). Song Tỳ-kheo Angulimàla cũng không sống được lâu trong Giáo hội. Vị ấy từ trần sớm, có lẽ là do kết quả của một vụ dân chúng tấn công lần thứ hai.

Việc giáo hóa tướng cướp Angulimàla đã gây tiếng vang lớn ra ngoài và càng tăng uy tín của đức Phật. Điều này khơi dậy lòng ganh tỵ của các nhóm Sa-môn khác bị giảm sút phần tặng vật cúng dường, nên họ xem xét nhiều mưu kế hạ uy tín đức Phật. Họ tìm được một công cụ lợi hại ở nữ khát sĩ Sundarì, họ thuyết phục cô ấy thường xuyên lai vãng tinh xá Jetavana càng nhiều càng tốt và lộ diện cho càng nhiều người thấy càng hay. Cô ấy làm như lời họ bảo, rồi sau một thời gian, cô ấy bị đám người ủng hộ kia giết chết và chôn vùi xác vào tinh xá Jetavana. Ngay liền sau vụ này, các Sa-môn ác hạnh loan tin Sundarì thất lạc và có lẽ được tìm ra xác chết trong tinh xá Kỳ Viên.

Chỉ chốc lát tử thi được phát hiện trong một hố ở Kỳ Viên và được mang về Sàvatthi, tại đây bọn sát nhân đã lớn tiếng la ó: "Này mọi người hãy nhìn xem hành động của đám đồ đệ Sa-môn Thích Tử! Bọn chúng thật vô tâm vô quý, phá giới, độc ác, dối trá, bất tịnh. Làm sao một người đàn ông lại có thể giết đàn bà sau khi hành lạc!". Lời vu cáo này không phải là không có kết quả, vì nó được lập lại nhiều lần và các Tỳ-kheo phải chịu một thời gian khó khăn lúc đi khát thực.

Đức Phật phản ứng lại giống như ngài đã làm tại Ràjagaha, khi ngài bị gọi là "người gây cảnh góa bụa cho phụ nữ" và "bắt cóc nam nhi". Ngài dạy cho các Tỳ-kheo một đoạn kệ để phản công lại đám người lăng mạ:

*Địa ngục cho phần kẻ dối gian
Và người không nhận việc mình làm,
Cả hai, khi chết đều đồng đẳng
Hành nghiệp đời sau hạ liệt tràn.
(Ud 4.8 - Dhp.306)*

Về việc này, không có bằng chứng vô tội và phục hồi danh dự chư Tăng trước quần chúng, song chẳng mấy chốc niềm tin tưởng rằng Giáo hội đức Phật không liên hệ gì đến vụ mưu sát này lan truyền rất nhanh.

Năm thứ hai mươi mốt (508 trước CN) trong cuộc đời hoằng Pháp đem lại cho đức Phật nhiều niềm an vui vì em họ ngài, tôn giả Ānanda, nhận chức vụ phụ tá thường trực kiêm thị giả (upatthaka) hầu cận riêng của ngài. Bậc Đạo Sư, lúc này năm mươi sáu tuổi, đã mỏi mệt vì những thay đổi thường xuyên đám nhân sự hầu cận quanh ngài, đặc biệt là giữa nhiều Tỳ-kheo và Sa-di đã phục vụ ngài theo mỗi khả năng riêng biệt như chư vị Nàgasamāla, Nāgita, Upavāna, Sunakkhatta, Cunda, Sāgata, Rādha, và Meghiya..., mà không có ai thực hành nhiệm vụ hoàn toàn cân trọng cả.

Khi ngài hỏi các Trưởng lão xem thử ai muốn đảm trách phận sự này, chính tôn giả Ānanda đầy thiện ý sẵn sàng công hiến phần mình. Để tránh mọi điều nghi kỵ là tôn giả đảm trách công việc này vì lợi ích cá nhân, tôn giả Ānanda thỉnh cầu đức Phật đừng bao giờ ban cho tôn giả thực phẩm hay y phục cúng dường ngài, bậc thượng thủ Tăng chúng, cũng không đem tôn giả theo ngài khi được thỉnh mời thọ trai, song phải thuyết giảng cho tôn giả nội dung các bài kinh đức Phật đã giảng trong lúc vị này vắng mặt. Đức Phật đồng ý mọi điểm nêu trên.

Suốt hai mươi lăm năm, tôn giả Ānanda ở cạnh bậc Đạo Sư, trung thành tận tụy như hình với bóng (Thag 1039-45). Tôn giả chuẩn bị chỗ nằm nghỉ ban đêm cho ngài, mang nước hầu ngài, rửa bình bát, bảo vệ cho ngài khỏi bị đám người tò mò đột nhập quấy rầy, hoặc đưa những khách quý vào trình diện ngài, và thông báo cho ngài các sự kiện hằng ngày, cứ thế mãi cho đến khi bậc Đạo Sư diệt độ (483 trước CN), các công việc ấy không còn cần thiết nữa.

-ooOoo-

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ (The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyên Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

---o0o---

CHƯƠNG IV – GIÁO LÝ, TĂNG CHÚNG, VÀ GIỚI CƯ SĨ

GIÁO LÝ

Giả sử ta trở lại thời kỳ hai ngàn năm trăm năm trước và đàm thoại với đức Phật, chúng ta gọi ngài là "triết gia", chắc ngài sẽ chỉ chấp nhận danh hiệu này với nhiều sự dè dặt. Ngài sẽ đồng ý về từ này trong mức độ "một triết gia" theo nguyên nghĩa là một "người bạn của trí tuệ", song ngài sẽ xác định tính chất của từ này bằng cách nói rằng ngài là một người có chủ trương thực tiễn nên chỉ đánh giá cao thứ trí tuệ nào liên hệ đến giải thoát khổ đau. Ngài cũng sẽ tán thành danh hiệu "triết gia" trong ý nghĩa người tầm cầu bản chất như thật của thế giới vạn vật và nguyên tắc điều khiển nó. Song nếu qua từ "triết gia", chúng ta muốn chỉ người sáng tạo một hệ thống tư tưởng thì ngài sẽ bác bỏ danh hiệu đó đối với ngài không phù hợp.

Ngài không tự xem mình như nhà phát minh một công trình tư duy, mà là người khám phá những quy luật tự nhiên đã được hiển bày. Ngài cương quyết phủ nhận lời chỉ trích nặng nề do Sunakkhatta, một vị quý tộc Licchavi, lớn tiếng rêu rao sau khi rời bỏ Tăng chúng (MN 12) rằng ngài đã sáng tạo ra một lý thuyết hoặc tuyên bố một giáo điều do ngài tự suy luận. Ngài vững tin rằng trong quy luật Nghiệp Báo (nghĩa là tái sinh tùy theo tính chất của hành động), ngài đã diễn tả chân lý khách quan, và với Bát Chánh Đạo ngài đã rút ra kết luận thích đáng bằng thứ ngôn từ đặc biệt liên hệ tiến trình giải thoát từ quy luật này. Theo đức Phật, mọi người đều phải chịu quy luật tự nhiên về tái sinh tùy hạnh nghiệp của mình, cho dù kẻ ấy bài bác giáo lý này đi nữa.

Sự thực có vài phương diện rải rác trong chân lý do ngài khám phá đã được một số người khác công nhận trước kia không làm đức Phật bận tâm chút nào: bất cứ tri kiến gì phục vụ mục đích giải thoát đều được ngài truyền thụ và hoan nghênh cả. Tuy thế, các tư tưởng gia đồng thời với ngài đều nhận thấy giáo lý của ngài thật tân kỳ. Trước kia chưa ai từng kết hợp sự phủ nhận một

bản ngã với ý niệm tái sinh có vẻ đối nghịch nhau, cũng không ai diễn tả thật minh bạch chính xác tình trạng khổ đau của mọi sự hiện hữu và thuyết giảng với tài hùng biện hy hữu như vậy. Trong Giáo Pháp của đức Phật Gotama, các tri kiến tâm cô được kết hợp để tạo thành một hệ thống hài hòa, thật dễ hiểu đối với người có trí tuệ, tuy nhiên, thật thâm áo và kỳ diệu vì nó hướng đến những gì vượt lên thế giới cảm quan.

Những nguyên lý Phật Pháp có thể được trình bày trong một số mệnh đề như sau:

- *Hiện hữu trong mọi hình thái đều là khổ (dukkha) vì bất cứ vật gì có đời sống đều phải chịu các hiện tượng khổ đau, vô thường, tiêu diệt, biệt ly và bất đắc.*

- *Tất cả chúng sanh chưa được giải thoát đều phải bị tái sinh: nỗi khổ của chúng sanh không chấm dứt với cái chết, mà vẫn còn liên tục mãi trong những hình thái hiện hữu kế tiếp.*

- *Tái sinh được chi phối bởi quy luật tự nhiên về lý duyên khởi hợp đạo đức, theo đó thiện nghiệp (kamma), hay nói rõ hơn, các hành động do ý chí (sankhàra) tạo điều kiện tái sinh vào hoàn cảnh tốt đẹp hơn và ác nghiệp đưa đến tái sinh vào cõi xấu ác hơn. Thiện nghiệp mang lại lợi ích, an lạc, ác nghiệp mang đến tai hại, khổ đau.*

- *Vì không có linh hồn trường tồn sau khi thân hoại, nên tái sinh không diễn tiến theo hình thức linh hồn luân chuyển đầu thai vào một thân xác mới, mà do một chuỗi liên tiếp các nhân duyên tạo điều kiện sanh khởi.*

- *Các động lực vận hành vòng luân hồi sanh tử là khát ái (tanhà) và vô minh (avijjà), những động lực mà mỗi người có thể thực hiện sự đoạn trừ trong chính mình nhờ tự điều phục bản thân.*

- *Giải thoát cốt yếu là ở chỗ chấm dứt vòng sanh tử luân hồi và tận diệt (nibbàna) hữu thể.*

Cùng với những nhận thức này, niềm xác tín rằng ngài đã tìm ra chìa khóa mở đường giải thoát khổ đau là lý do khiến đức Phật tự tin (vô úy), và tinh thần lạc quan của môn đồ ngài phát xuất từ niềm tin vững chắc rằng mỗi người nỗ lực vì mục đích giải thoát sẽ thành đạt giải thoát ngày sau.

Mặc dù xem đời sống là khổ đau, đạo Phật vẫn không bi quan; trái lại, đạo Phật thiết lập niềm tin vững chắc và tâm trạng thư thái trong người mộ đạo. Một người hành trì Giáo Pháp cũng giống như người được y sĩ giải thích căn bệnh, nhưng với sự bảo đảm rằng có thể điều trị bệnh mà

không cần bất cứ một hoạt động nào ở bên ngoài, chỉ hoàn toàn do nỗ lực của chính người bệnh ấy thôi.

I. KHỔ (DUKKHA):

Sự kiện thái tử Siddhattha sinh trưởng trong địa vị cao sang và hoàn cảnh ưu đãi, lại phát triển một đặc tính nhạy cảm đối với khổ đau như là hậu quả của địa vị xã hội vững chắc ấy cũng có thể hiểu được về mặt tâm lý. Song chúng ta có thể hỏi: tất cả phước phần mà ngài hưởng thụ không làm ngài thỏa nguyện là nghĩa thế nào? Thật ngỡ ngàng nếu ta nghĩ rằng vị thái tử của quốc vương Suddhodana ở thành Kapilavatthu không ý thức được hoàn cảnh hạnh phúc của mình. Vậy điều duy nhất ở đây là ngài đã nhìn thấy sâu xa hơn và đòi hỏi nhiều hơn nữa. Ngài đã có một tư duy đầy triết lý về "hạnh phúc" (sukha), điều mà ngài không thấy được thực hiện trong đời ngài, và quả thực điều này cũng không được thực hiện ở đâu cả.

Đúng là ngài gặp nhiều may mắn trên thế gian, nhưng hoàn cảnh liên tục bị đe dọa này có thực sự là hạnh phúc chăng? Và đâu là giá trị của những niềm hạnh phúc nhỏ nhoi? Một vài giây phút lạc thú vì thành công do tài hùng biện, những thoáng bay bổng theo trí tưởng tượng lúc đàm đạo với thân bằng, nổi đam mê trong vòng tay nữ nhân, thụ hưởng cao lương mỹ vị, nào có xứng đáng gì, tất cả các niềm vui diễn ra trong chốc lát như vậy chỉ để nhường chỗ lại lần nữa ngay lập tức cho tình trạng thường xuyên đầy chán nản, bất mãn và kinh hãi về tương lai - nói cách khác, là nhường chỗ cho khổ đau (dukkha)?

Chẳng qua chúng chỉ là những tình tiết vụn vặt, những phương tiện lạc thú để thoát ly thực tế, chứ không phải là hạnh phúc của cuộc đời. Bất cứ hạnh phúc nào xứng đáng với danh từ này phải là niềm hạnh phúc vững bền vượt lên tất cả mọi thứ gì đe dọa nó, phải là sự tự do vĩnh viễn thoát khổ đau, đó chính là niềm tin tưởng của thái tử Siddhattha khi ngài từ giã gia đình, hoàng cung, tài sản để cống hiến cuộc đời mình cho việc tầm cầu thứ hạnh phúc này ở độ tuổi hai mươi chín.

Trước tiên, trí ngài phải nhận thức rõ ràng bản chất của khổ đau mà ngài đang tìm cách giải thoát. Và do vậy, trong Tứ Thánh Đế ngài dùng để phát họa Giáo Pháp của ngài năm 528 trước CN tại Lộc Uyển ở Isipatana, Thánh Đế đầu tiên nêu rõ định nghĩa của khổ đau (dukkha):

*"Này các Tỳ kheo, đây là Khổ Thánh Đế:
Sanh, lão, bệnh, tử là khổ,
Sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ,
Oán tắng hội, ái biệt ly là khổ,*

*Câu bất đắc là khổ,
Tóm lại, Ngũ Thủ Uẩn là khổ".
(Mv 1.6.19)*

Phần cốt tủy của định nghĩa khổ đau này không những chỉ được trình bày mà còn phải được suy diễn bằng cách phân tích nhiều lời công bố khác và rút ra những kết luận cần thiết:

1. Sanh, lão, bệnh, tử là các phương diện của đời sống và bất khả ly đối với sự hiện hữu của mỗi cá nhân. Trong khi xác nhận bản chất chúng là khổ, đức Phật Gotama giải thích rõ ràng rằng không có hình thái hiện hữu nào thoát khỏi khổ đau.

2. Sâu, bi, khổ, ưu, não là phản ứng trước sự tổn thất tài sản hay sinh mạng người thân. Cuối cùng mọi thứ gì lòng ta yêu thích đều đưa đến nỗi khổ chia ly đầy cay đắng: mọi luyến ái ràng buộc nội tâm đều tạo nên khổ đau.

3. Ngoài các hình thái khổ đau thuộc về phạm trù Thời Gian (vô thường), còn có những hình thái thuộc về phạm trù Không Gian (thân cận hay ly biệt) đó là gặp gỡ những gì ta ghét bỏ (oán tắng hội) và chia lìa những gì ta yêu thích (ái biệt ly)

4. Nỗi khổ đau của ta lại tăng thêm vì các ước vọng của ta thông thường chỉ được thành tựu một phần nào. Những điều mong cầu nhưng không đạt được thường đưa đến khổ đau: mong cầu không thành tựu, dù là mong cầu tồn tại, mong cầu thực hiện một điều gì hoặc sở hữu một vật gì, rốt cuộc đều biến thành khổ đau.

5. Năm Thủ Uẩn (panc' upadàna - kkhandhà) ám chỉ các yếu tố tạo thành một cá nhân hiện hữu. Mỗi cá nhân gồm Năm Uẩn này và chỉ có thế, đó là trung tâm điểm của mọi cảm giác khổ đau, do vậy chính nó cũng được xem là khổ.

Năm Uẩn đó là:

- Sắc / Thân (rùpa) với lục căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân (xúc giác) và ý (cơ quan suy tưởng: Manas).

Do các giác quan tiếp xúc với sự vật của ngoại giới nên khởi sanh:

- Thọ (vedanà): đó là các cảm giác, chúng trở thành.

- *Tưởng (sañña)* là các nhận thức từ đó đối tượng được chiếu vào tâm của người quan sát. Những nhận thức này phát sinh.

- *Hành (sankhàra)*, đó là các quan niệm, mong cầu, tư niệm, hành động theo ý muốn hay dự định.

- *Thức (viññàna)* sau cùng phát sinh từ các tưởng trong hình thái ý thức ngoại vật hay đối tượng của tư tưởng, các pháp (*dhamma*)

Như ta thấy Ngũ Uẩn không chỉ là thành tố của con người sống thực, mà chúng còn giải thích tiến trình nhận thức theo các chức năng liên tiếp của chúng. Chúng được gọi "Ngũ Thủ Uẩn" vì trong tiến trình tái sinh, chúng được chấp thủ tạo thành một cá nhân mới do nghiệp quyết định.

Tóm lại: ý nghĩa trọng yếu trong Khổ Thánh Đế của đức Phật là gì?

Từ khởi điểm cho thấy mọi hiện hữu cá nhân đều mang khổ đau trong đó, bởi vì (a) một vài hình thái khổ đau liên kết chặt chẽ với cuộc sống thể chất, (b) một số khác khởi sinh do ta luyến ái những vật vô thường, chịu biến hoại, hoặc (c) xa cách chia ly, hoặc (d) do các ước mong của ta không đạt, nó đưa đến kết luận rằng (e) đời sống cá nhân là khổ.

Khổ, dukkha, trong Giáo Pháp đức Phật là một từ ngữ triết lý chỉ bản chất của cuộc sống, trạng thái chưa được giải thoát ở thế gian.

Để thấy điều này đúng như vậy đòi hỏi phải có sự trưởng thành về trí tuệ. Một người bình thường tự đánh lừa mình bằng những trạng thái hạnh phúc tạm thời hay những lạc thú thoáng qua chốc lát, do vậy không thấy được mọi sự đều là khổ. "Nếu sắc thân (và các uẩn khác tạo thành con người) là hoàn toàn khổ, tuyệt đối liên hệ với khổ, chứ không liên hệ với lạc, thì chúng sanh sẽ không tham đắm đối với sắc thân (tức đời sống thể chất) nhiều như vậy". Đức Phật tuyên bố với Mahàli, trong một chuyến du hành đến Vesàli (SN 22. 60). Nói theo ngôn ngữ hiện đại: những giây lát hạnh phúc của ta là những đồng xu mà chiếc máy đánh bạc trao lại cho ta. Chúng khiến cho người đánh bạc tiếp tục trò tiêu khiển mặc dù kẻ ấy biết rằng cuối cùng mình sẽ là kẻ thua cuộc.

II. SAMSÀRA: VÒNG LUAÂN HỒI SANH TỬ VÀ QUY LUẬT CỦA NÓ.

Sự vô thường của vạn vật, nguyên nhân của bao nhiêu khổ sầu ở thế gian, nếu đem ra phân tích, cuối cùng sẽ trở thành hạnh phúc giá như sầu khổ phải được chấm dứt với tử vong. Song nếu cái

chết được xem là giải thoát mọi bất hạnh của cuộc sống thì đối với đức Phật, giải pháp của vấn đề khổ đau không đơn giản như vậy! Ngài thấy sự việc khác hẳn: mọi loài hữu tình đều bị ràng buộc vào vòng luân hồi sanh tử (Samsàra) nên chúng phải tái sanh sau khi chết tùy theo nghiệp.

Tái sanh, điều tất yếu phải chịu đựng đau khổ triền miên, phải hứng lấy mọi tai họa của sanh sản, bệnh tật, khổ đau, tổn thất, phân ly, thất vọng, rồi mạng chung cứ tái diễn mãi mãi, là điều mà người Ấn cảm thấy hãi hùng cực độ. Quả thực tái sanh tạo cơ hội nỗ lực tiến lên một hình thái hiện hữu tốt đẹp hơn, song dù ở trong hình thái tối ưu như của Thiên thần cũng không thoát khỏi khổ đau vô thường và như vậy là không thực sự giải thoát.

Đức Phật Gotama phân biệt (MN 12.1.73; AN 9.68) năm cấp bậc hiện hữu hay năm sanh thú (gati) trong đó ta có thể tái sanh:

1. Thiên giới có những vị an trú là chư Thiên (devà) hưởng cuộc đời trường thọ và hạnh phúc nhưng không phải vĩnh viễn, và cũng như mọi loài chúng sanh, đều phải chịu sự biến hoại trong vòng luân hồi sanh tử.

2. Nhân giới là nơi đem lại cơ hội tốt đẹp nhất để giải thoát vì ở đó con người có thể học Giáo lý của đức Phật để dần dần nhất và có thể trở thành Tỳ-kheo.

3. Thế giới súc sanh.

4. Thế giới ngạ quỷ (peta) và sau cùng

5. Địa ngục, trong đó chúng sanh phải chịu những sự hành hạ cho đến lúc đã tiêu trừ hết ác nghiệp vì các tội lỗi không thể đền bù cứu chuộc được ở các cảnh giới khác.

Trong các thế giới ấy không nơi nào có cuộc sống vĩnh cửu cả. Khi các hành nghiệp đã cạn hết hiệu lực, một vị hữu tình làm Thiên thần trên trời hay tội nhân trong địa ngục đều phải rời cảnh giới ấy để tái sanh vào một hình thức hiện hữu khác. Chư Thiên có thể than tiếc điều này, song đối với các sinh linh trong địa ngục, thời hạn này là cả một niềm an ủi quý báu cho chuỗi ngày dài bất hạnh.

Nhìn về quá khứ ta lại thấy hiển lộ ra toàn những viễn ảnh hãi hùng. Mọi loài hữu tình phải trải qua vô lượng kiếp sống trong vô số hình thái hiện hữu, từ đời nọ sang đời kia, mà không hề ý thức được rằng niềm an lạc chỉ là phù du tạm bợ, còn đau khổ thì triền miên không dứt, cho nên

vẫn mãi mãi ước mong tái sanh. Tuy nhiên, chỉ riêng những vị nào đã phát triển những khả năng tinh thần trí tuệ cao siêu mới có thể nhớ lại các đời sống quá khứ đầy đủ chi tiết.

Vì mọi đời sống đều do đời trước tạo điều kiện, cho nên có vấn đề nảy sinh liên hệ đến nguồn gốc của vòng luân hồi sanh tử này. Trong một cuộc Pháp thoại với các Tỳ-kheo ở Sàvatthi, đức Phật gạt bỏ vấn đề này ra như một điều không thể bàn luận giải đáp:

"Này các Tỳ-kheo, vô thí là vòng luân hồi sanh tử này. Khởi điểm không thể nêu rõ từ đâu chúng sanh bị vô minh bao phủ, bị tham ái trói buộc đã lưu chuyển trong sanh tử lộ này. Chư vị nghĩ thế nào, này các Tỳ-kheo, cái gì nhiều hơn, nước trong bốn đại dương hay những dòng lệ tuôn chảy khi chư vị lưu chuyển lang thang trong sanh tử lộ này, kêu gào than khóc vì gặp gỡ những gì mình ghét bỏ, chia lìa những gì mình yêu thương và không đạt được những điều mong muốn?"
(SN 15. 1. 3)*

Rồi từ quá khứ, ta nhìn về tương lai: có thể nào tránh được những cuộc tái sanh đời sau chăng? Có cơ hội giải thoát mình ra khỏi bánh xe luân hồi tàn nhẫn không chịu buông tha cứ kéo dài nỗi khổ đau của ta đến vô tận chăng?

Đức Phật đáp là có - và đây chính là điểm khởi đầu Giáo Lý giải thoát của ngài- bởi vì tiến trình tái sanh tuân theo một quy luật mà ta cần phải tìm hiểu và tận dụng nó để rồi, nếu ta bị bắt buộc phải tái sanh, thì ít ra cũng được tái sinh vào các cảnh giới an lạc hơn - dù chưa phải là thoát khổ hoàn toàn.

Quy luật tự nhiên về Lý Duyên Khởi phù hợp đạo đức, hay Luật Nghiệp Báo (Kamma) là lý do giải thích thiện nghiệp đưa đến tái sanh vào hoàn cảnh tốt đẹp hơn, còn ác nghiệp đưa đến tái sanh vào hoàn cảnh tồi tệ hơn. Thiện nghiệp tạo nên phước đức tốt lành (puñña, kusala), ác nghiệp tạo nên tai hại, tổn đức (apuñña, akusala). Bất kỳ ai cũng chỉ có thể tự trách mình về tình trạng hiện hữu của mình. Bất cứ những gì kẻ ấy làm bây giờ, theo hướng thiện nghiệp hay ác nghiệp, kẻ ấy đều sẽ gặt hái trong tương lai dưới hình thức tái sanh cao hay thấp tương ứng với nghiệp đã tạo.

"Nghiệp phân biệt các loại hữu tình thành các hạng hạ liệt hay ưu thắng" (MN 135; III 203)

Như đôi câu kệ vẫn thường được truyền tụng nêu rõ:

Một người lữ khách tha phương

*An toàn lui gót cổ hương trở về,
Thân nhân, quyến thuộc, bạn bè
Thành tâm chào đón tràn trề hân hoan.
Cũng như thiện nghiệp đã làm,
Sẽ luôn chào đón sẵn sàng thiện nhân,
Một khi từ già cõi trần,
Khác gì quyến thuộc đón mừng đời sau.
(Dhp 219 - 220)*

Tái sinh trong hoàn cảnh tốt hay xấu không phải là phần thưởng hay hình phạt dành cho thiện nghiệp hoặc ác nghiệp, mà đó là hậu quả tất yếu tự nhiên. Không cần có vị phán quan xem xét công lý được thực hiện hay chia phần thưởng phạt - vì quy luật nghiệp báo diễn tiến tự động và bất khả kháng. Ta không thể tránh nghiệp quả của ta (AN 10. 206). Cũng như tất cả mọi quy luật tự nhiên, định lý này có thể trở thành ích dụng đối với ta nếu ta biết thích nghi mình vào đó.

Sự công nhận có tái sinh và chức năng chủ động điều khiển của nghiệp trong vòng luân hồi sinh tử ấy, đức Phật đã thấy được nói đến trong các kinh điển Bà-la-môn, các kinh sách Upanisads (Áo Nghĩa Thư) và rõ ràng nhất là trong các Áo Nghĩa Thư có tên Brhadàranyaka (4. 4. 5) và Chandogya (5.10 .7). Song việc làm cho thâm diệu và phát triển quy luật nghiệp báo là công trình của riêng ngài, chứng tỏ ngài là một tư tưởng gia đầy sáng tạo tâm kỳ và một nhà tâm lý tinh tế.

Ngài suy xét: nếu mọi hành động đều phải góp phần tạo nên sự hiện hữu trong một kiếp lai sinh bao giờ cũng đầy khổ sâu, thì sẽ không thể nào thoát khỏi hiện hữu và khổ sâu. Vì không một ai tránh khỏi hành động: mọi lời thốt ra, mọi cử chỉ tay chân đều là hành động. Do vậy yếu tố quyết định cuộc đời tương lai của cá nhân cùng đặc tính của nó không thể tìm được trong chính hành vi ấy, mà phải nằm trong động lực thúc đẩy hành vi ấy.

Nghiệp quả được tạo nên do các tư niệm hay tư tâm sở (cetanà) thiện ác, các hành vi của tham dục (chanda), hay các ý định nằm sau hành vi (sankhàra). Nếu kẻ nào có ý định xấu và chỉ vì hoàn cảnh bên ngoài ngăn cản sự thực hiện ý định kia, thì riêng dự định ấy, ý muốn hành động ấy mà thôi cũng đủ để gây ra các nghiệp quả tương đương với nó. Vì thế, đối với mỗi cá nhân yếu tố quyết định tương lai mình chính là thái độ tinh thần của mình.

Đây là một sự công nhận có ý nghĩa vô cùng trọng đại. Trước tiên, nó chuyển nghiệp quả từ hành động bên ngoài vào trong tâm ý người làm, và như vậy có thể cho ta thấu hiểu quá trình tái sinh về phương diện tâm lý. Kế đó nó chỉ rõ cách nào ta có thể hành động mà không tạo nghiệp quả.

Như đức Phật đã tuyên bố, mọi hành động do tham (lobha), sân (dosa) và si (moha) thúc đẩy đều trói buộc người làm về phương diện nghiệp lực. Song bất cứ người nào hành động không do sự kích thích của ba ác pháp này và đã giải thoát khỏi tham ái nội tâm thì tránh được các nghiệp quả:

"Này các Tỳ-kheo, bất cứ nghiệp nào được làm không do tham, sân, si (khi người ta đã đoạn tận các căn nguyên này) thì hành nghiệp ấy được trừ diệt, được cắt đứt tận gốc rễ, được làm cho giống như khúc thân cây Tàla, không còn có thể hiện hữu (nghĩa là không có dị thực quả), không còn chịu sanh khởi trong tương lai nữa". (AN 3. 33)

Cùng với lời tuyên bố trên, con đường giải thoát của đức Phật được phát họa trên nguyên tắc: hành động không vì ước muốn thành công, hành động vì thiện chí đối với muôn loài và luôn chánh niệm tỉnh giác. Trong lúc rèn luyện tâm trí như vậy, mỗi người đều tạo được một phương tiện đạt đến một cuộc sống ở đời sau an lạc hơn và cuối cùng giải thoát khỏi vòng sanh tử cường bách.

? AẤu châu, đôi khi qui luật nghiệp báo này được suy diễn theo tính cách tiền định, ví như một người có cuộc sống do nghiệp quá khứ quyết định rồi thì cách suy tư cũng do tiền định, cho nên không có tự do trong ý chí và hành động nữa. Nhưng rất nhiều lời tuyên bố của đức Phật chứng tỏ rằng cách suy diễn này là sai lầm. Hành nghiệp hay nói rõ hơn, các dự tính hành động quyết định cảnh giới tái sinh, hoàn cảnh sống, nhân dáng diện mạo và đặc tính tinh thần của người được tái sanh, nhưng không quyết định phần tư tưởng và hành động của người ấy.

Trong khuôn khổ tính tình đặc điểm của mình, mỗi người có tự do lựa chọn các dự tính hành động, các dự tính này sẽ quyết định tương lai của kẻ ấy tùy theo nghiệp lực. Mỗi người đều có quyền điều khiển tương lai của mình, mặc dù mức độ điều khiển kia tùy thuộc vào hoàn cảnh hiện hữu mà kẻ ấy sống.

Giữa mọi loài hữu tình, con người có nhiều cơ hội tốt đẹp nhất để chuyển tâm thức đến cái tích cực, theo chiều hướng giải thoát, và vì lý do này, tái sanh làm người được xem là thuận lợi nhất. Đối với đức Phật, chư Thiên được đánh giá là quá tham đắm hạnh phúc cõi trời nên không thể thấy rõ nhu cầu giải thoát.

III. ANATTA: VÔ NGÃ

Dĩ nhiên lý thuyết tái sinh nêu lên vấn đề chủ thể tái sinh: ai hay vật gì được tái sinh? Phần nào trong cá nhân vẫn trường tồn trong vòng sanh tử luân hồi để ta có thể thực sự nói đến tái sinh?

Những vị đi tìm linh hồn theo truyền thống Upanisad (Áo Nghĩa Thư) xuất đầu lộ diện ngay ở điểm này, và muốn đức Phật Gotama cho biết linh hồn hay bản ngã (Skt: àtman) gồm những gì, cái nào mang lấy các hình thức hiện hữu tái sinh khác nhau như con người mặc áo quần mới.

Câu giải đáp của ngài khiến chư vị ấy kinh ngạc. Ngài tuyên bố, giáo lý Áo Nghĩa Thư về bản ngã là một giáo lý ngu xuẩn. Bản ngã phải được định nghĩa là một cái gì vĩnh cửu. Nhưng không có một nhóm nào trong năm uẩn (khandha) tạo thành một con người sống thực là thường hằng cả. Không có thứ nào trong đó tiếp tục tồn tại sau khi mạng chung, và vì thế không có vật gì của ngũ uẩn có thể được xem là thực thể chuyển tiếp qua một hình thức hiện hữu mới như "linh hồn" hay "bản ngã" cả. Có tái sinh nhưng không có một linh hồn luân chuyển đầu thai. Do đó, ngài dạy các đệ tử:

"Chư vị nghĩ thế nào, này các Tỳ-kheo, sắc (thân: nhóm thứ nhất trong ngũ uẩn) là thường hằng hay vô thường?"

- Vô thường, bạch Thế Tôn.

- Vậy các thọ, tưởng, hành, thức (bốn nhóm kia) là thường hằng hay vô thường?"

- Vô thường, bạch Thế Tôn.

- Nhưng cái gì vô thường thì tạo khổ hay lạc?"

- Tạo khổ, bạch Thế Tôn.

- Thế những gì vô thường, khổ đau, chịu biến hoại, thì có hợp lý chăng khi suy nghĩ như vậy: "Cái này là của ta, cái này là ta, cái này là tự ngã của ta"?"

- Quả thực không, bạch Thế Tôn". (MN 22; 1.138)

Tái sinh mà lại không có linh hồn chuyển tiếp đầu thai hình như là điều mâu thuẫn, song đức Phật giải thích chỉ có mâu thuẫn bao lâu ta còn suy nghĩ theo cách thông thường diễn tả cái thực thể. Đối với ai cho rằng phải có một người gánh chịu tái sinh mãi mãi, hoặc đối với kẻ nào giả thiết rằng tái sinh phải có nghĩa là sự đồng nhất toàn diện về bản chất của người được tái sinh

qua các hình thức hiện hữu khác nhau, thì các giáo lý về Nghiệp (Kamma) và Vô Ngã (anatta) hẳn có vẻ không phù hợp với quan niệm ấy.

Tuy nhiên, nếu ta thay thế cách tư duy liên hệ đến thực thể bằng cách tư duy liên hệ đến chức năng, thì tái sinh không có linh hồn chuyển tiếp đầu thai sẽ trở nên dễ hiểu. Các đời sống liên tục trong vòng luân hồi sinh tử không giống như các hạt ngọc trong chuỗi đeo cổ, được nối với nhau bằng một sợi dây, tức là "linh hồn", xuyên suốt qua mọi hạt ngọc; mà đúng hơn, chúng giống như những con súc sắc chồng chất lên nhau. Mỗi con súc sắc là một thành phần riêng biệt, nhưng nó nâng đỡ con phía trên mà nó có liên hệ về mặt chức năng. Giữa các con súc sắc không có tính đồng nhất mà chỉ có tính duyên khởi hay sanh khởi tùy điều kiện.

Nếu vấn đề tính đồng nhất của bản ngã trong tái sinh gây lúng túng cho chính các đệ tử đức Phật, thì nó lại càng huyền bí hơn nhiều đối với môn đồ các giáo phái khác. Trong một chuyến đi khất thực ở Rājagaha, du sĩ lửa thể Kassapa đón đường đức Phật với câu hỏi về vấn đề này: "Thưa tôn giả Gotama, khổ do tự mình làm ra hay do người khác làm ra?" (nghĩa là người tạo nghiệp và người về sau chịu nghiệp quả đã tạo ấy là một hay khác nhau?). Đức Phật phủ nhận cả hai quan điểm trên và giải thích:

"Nếu ta bảo: "Một người hành động và chính người ấy hưởng thọ nghiệp quả", tức là ta xem con người thường hằng (vì như vậy là giả thiết có một linh hồn bất tử làm mối liên kết). Nếu ta bảo "một người hành động, một người khác hưởng thọ nghiệp quả, tức là ta xem con người đoạn diệt (vì như vậy là giả thiết cá nhân hoàn toàn hoại diệt khi mạng chung). Tránh cả hai cực đoan này, Như Lai đã thuyết Pháp theo Trung Đạo" (tức là Lý Duyên Khởi). (SN 12. 17. 14)

Chân lý nằm ở giữa hai cực đoan, một phía đồng nhất toàn diện hai con người liên hệ tái sinh và phía kia cách ly hoàn toàn hai người ấy: mọi người đều tự tạo điều kiện cho sự tái sinh "của mình" bằng các hành động cố ý, có dự tính, nhưng không phải hoàn toàn đồng nhất với vị hữu tình sẽ tái sinh theo nghiệp ấy. Chúng ta không nên suy tưởng: "Ta sẽ tái sinh", nhưng đúng hơn, phải tư duy: "Vòng sinh tử này diễn tiến tùy theo nghiệp (kamma). Tất cả mọi cá thể hiện hữu trong vòng này sẽ cảm thọ về ngã tánh, song cái ngã sống thực này không phải là vật thường hằng, một linh hồn bất diệt, nó không đồng nhất với các đời sống quá khứ và hậu lai". Cái ngã chỉ là một hiện tượng cảm thọ sống động, không có căn bản nội tại, không phải là một thực thể bất biến.

Quá trình tái sinh không có linh hồn diễn tiến ra sao đã được đức Phật giải thích thật chính xác với đầy đủ chi tiết. Như chúng ta đã thấy, không phải các hành động thực sự (kamma) mà chính là các tư niệm, dự định (cetanà) làm nhân duyên cho tái sanh:

"Này các Tỳ-kheo, nếu một người còn vô minh dự định làm một thiện hành (sankharà) thì thức (viñ ñ àna) của người ấy sẽ đi đến hướng thiện. Nếu người ấy dự định một ác hành, thức của người ấy sẽ đi đến hướng ác: Nếu người ấy dự định một bất động hành, thức của người ấy sẽ đi đến hướng bất động".(SN 12. 51. 12)

Các dự định hành động chuyên đặc tính đạo đức qua thức.

Thức được tô điểm đặc tính như vậy giờ đây là yếu tố thành lập mối liên lạc làm điều kiện cho một đời sống mới: nó tạo nên trong lòng người mẹ sự phát triển một bào thai, tức một vị hữu tình mới, tuy thế, lại không phải luân chuyển vào bào thai này. Thuật ngữ dành cho vị hữu tình mới này là "nàma-rùpa", danh-sắc, trong đó "danh" chỉ phương diện tinh thần, và "sắc" chỉ các thành phần vật chất.

"Ta đã bảo: "Thức tạo điều kiện cho danh-sắc" (nghĩa là một con người mới sống thực). Điều này phải được hiểu như vậy: "Nếu thức của người vừa chết không đi vào lòng mẹ thì danh-sắc (một người mới) có thành hình được chăng?"

- Quả thực không, bạch Thế Tôn", (Tôn giả Ananda đáp). (DN 15.21)

Tất nhiên, thức không phải là yếu tố duy nhất tạo điều kiện phát triển một vị hữu tình mới. Để có một hài nhi ra đời, ngoài thức đi tìm bụng mẹ - mà trong Kinh Điển đôi khi gọi là hương ẩm (gandhabba) - cần phải có người đàn bà trong thời kỳ thụ thai và một người đàn ông truyền giống. Chỉ khi nào cả ba điều kiện này gặp gỡ: người mẹ, người truyền giống và hương ẩm (= kiết sanh thức) thì một đời sống mới xuất hiện (MN, 38. 26)

Thức của người đã chết hoạt động trong lòng người mẹ tương lai như một tia lửa châm ngòi cho sự sống. Nó kích động các yếu tố của người mẹ và người cha trở thành một ngọn lửa (là thai nhi), song tia lửa hiện diện trong ngọn lửa kia do nó tạo điều kiện sanh khởi không phải là một thứ có thực thể, mà đó chỉ là một điều kiện tối thiết yếu (sine qua non). Trong tiến trình tăng trưởng, thai nhi phát triển thức của riêng nó, thức này không đồng nhất với thức đã khởi sinh ra nó. Khi

Tỳ-kheo Sàti phát biểu quan điểm rằng thức tồn tại mãi qua vòng luân hồi sanh tử (nghĩa là một loại linh hồn bất diệt), đức Phật đã khiển trách vị này thật nghiêm khắc (MN 38. 6).

Tiến trình "tái sanh không có linh hồn" có thể được trình bày qua biểu đồ như sau:

Hành (ý định) --> Thức --- [Cha + Mẹ] ---> Thai nhi

Sơ đồ này không chỉ giải thích phương thức tái sanh, mà còn cho thấy nghiệp gây tác động như thế nào trên thai nhi mới thành hình này. Thức đi tìm bụng mẹ không thể lựa chọn bất kỳ bụng mẹ nào, mà phải là bụng mẹ tương ứng với các đặc tính nghiệp lực của nó. Một thức "có phước" về phương diện nghiệp lực sẽ thúc đẩy sự phát triển một bào thai trong người mẹ bảo đảm cung cấp những đặc tính di truyền tốt đẹp cùng những hoàn cảnh xã hội thuận lợi cho con mình. Nghiệp lực gây tác động không phải đối với vị hữu tình mới mà là ở chức năng của vị hữu tình mới ấy:

"Thân này là nghiệp của quá khứ, do các hành động cố ý, các dự định, các cảm thọ tạo nên". (SN 12. 37)

Nhiều nhu cầu thực tiễn đòi hỏi phải trình bày sự "tái sanh không có linh hồn" này trong một hình thái thật dễ hiểu và dễ học thuộc lòng. Vì thế, nguyên lý duyên khởi (paticca-samuppàda) do đức Phật khám phá đã được biến đổi thành công thức duyên khởi. Không chắc là chính đức Phật Gotama đã thực sự phát biểu rõ ràng cả chuỗi điều kiện gồm mười hai chi phần liên kết này, mà có lẽ đó là tác phẩm của các vị Tỳ-kheo trong thời nguyên thủy. Về chất liệu, các vị này đã sử dụng ba chuỗi ngắn gọn riêng biệt về tính tùy điều kiện mà bậc Đạo Sư đã dùng lúc thuyết Pháp, rồi nối chúng lại với nhau, bất kể sự thực là chuỗi liên kết gồm mười hai chi phần được sáng tạo theo cách ấy bao gồm cả ba đời sống riêng biệt trong một loạt tái sanh, nhưng lại dùng các từ ngữ khác nhau để diễn tả mỗi đời sống này. Dầu sao đi nữa, chư vị Tỳ-kheo thời nguyên thủy xem công thức này là một sự thừa nhận rất quan trọng đến độ khi kiết tập Kinh Tạng Pàli chư vị đã tự cho đó là lời đức Phật dạy.

Để hiểu rõ chuỗi liên kết theo điều kiện này ta cần phải thông suốt các tương quan nội tại của nó. Đó không phải là một chuỗi nhân duyên, vì trong triết học, một "nhân duyên" được định nghĩa là một vật tạo nên một kết quả mà không cần sự hỗ trợ của bất kỳ yếu tố nào khác góp sức vào. Vậy đúng hơn, mỗi chi phần trong chuỗi này có chức năng như một "điều kiện": nó là yếu tố chính (nidàna) giữa các thành tố khác không được nêu tên cần thiết cho sự phát sinh chi phần kế tiếp trong vòng chuỗi.

Chuỗi liên kết theo điều kiện này (trong kinh Trung Bộ số 38 và nhiều nơi khác) bắt đầu với:

1. **VÔ MINH** (avijja) đó là không ý thức rõ sự thực: mọi hiện hữu đều khổ đau (dukkha) và vì vậy không đáng đi tìm. Do vô minh này, con người phát triển

2. **HÀNH** (sankhàra): người ấy tạo nghiệp phải nhận quả báo tái sinh và tái hữu. Như đã giải thích ở trên, đặc tính các hành vi cố ý này tô điểm

3. **THỨC** (viññàna): thức này sau khi thân hoại đưa đến sự phát triển một vị hữu tình mới trong lòng người mẹ có đặc tính phù hợp với nó, đó là

4. **DANH-SẮC** (nàma-rùpa): tức một con người mới sống thực (nhưng nó không luân chuyển vào con người này). Với danh-sắc, con người thứ hai xuất hiện trong chuỗi liên kết theo điều kiện.

Bởi vì vị hữu tình mới này được tái sinh, cũng như mọi vị hữu tình khác, có đầy đủ sáu căn (giác quan) - nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý - nên nó nhận thức thế giới chung quanh trong tương quan lục căn ấy là

5. **LỤC XỨ** (salāyatana): cùng với sáu xứ này, qua sáu căn, nó thành lập

6. **XÚC** (phassa): tiếp xúc với mọi vật trong thế giới. Trên căn bản này, trong con người phát sinh

7. **THỌ** (vedanā): theo khuynh hướng (vì vô minh còn tồn tại) diệt trừ các khổ thọ và tham đắm các lạc thọ, con người phát triển

8. **ÁI** (Tanhā), tức là ham muốn sở đắc, hưởng thụ, hiện hữu. Đây là lý do con người không đạt giải thoát mà mãi mãi tiếp tục trôi lăn trong vòng luân hồi sinh tử qua

9. **THỬ** (upādāna) là nắm giữ một con người mới khác nữa. Như vậy người ấy đi vào một cuộc đời tái sinh thứ ba trong khuôn khổ của chuỗi liên kết theo điều kiện trên.

Cuộc đời thứ ba này cũng chỉ được nêu lên một cách sơ lược trong chuỗi liên kết. Nó bắt đầu với

10. **HỮU** (bhava) đó là sự phát triển một vị hữu tình mới trong bụng mẹ, chẳng bao lâu phải được tiếp theo bởi

11. **SANH** (jàti), và chấm dứt của sanh, bao giờ cũng là:

12. *LÀO TỬ* (jarà-marana).

Và như vậy là tiến trình tái sinh tiếp tục: chính một chu kỳ nữa tái diễn chỉ vì mọi loài hữu tình vô minh về thực chất của hiện hữu nên mãi khao khát hiện hữu tiếp tục.

Thế là đã nói nhiều về chuỗi liên kết tùy điều kiện này. Tuy chưa phải là hoàn toàn sáng tỏ, nó cũng trình bày đầy đủ nguyên lý tùy điều kiện sanh khởi do đức Phật khám phá.

IV.- BÌNH LUẬN THÊM VỀ THẾ GIỚI QUAN CỦA ĐỨC PHẬT

Đức Phật Gotama thấy nguyên lý duyên khởi, theo đó vạn vật hiện hữu tùy nhiều yếu tố tạo điều kiện, như một nguyên lý phổ quát không chừa một kẽ hở nào cho giả thiết về một cái Tuyệt Đối bất biến. Phù hợp với nguyên lý này, ngài đi đến quan điểm đa nguyên về thế giới, quan điểm như vậy hoàn toàn đối nghịch với triết lý Upanisads (Áo Nghĩa Thư).

Các đạo sư Aupanisadas khẳng định có một linh hồn bất tử (ātman) trong mọi vị hữu tình, họ tin tưởng rằng tất cả các linh hồn này đồng nhất với nhau, và cùng đồng nhất với linh hồn vũ trụ (Phạm thể: Brahman). Các vị này giảng dạy thuyết nhất nguyên, nghĩa là có sự đồng nhất vạn pháp theo đó căn bản của thế giới là "cái bất nhị, vô phân biệt". Bất kỳ kẻ nào công nhận rằng "nhân" và "ngã" là một trong bản thể, tất cả chúng ta đều đồng nhất với cái Tuyệt Đối trong bản thể, bất kỳ ai nhận thức rằng tất cả mọi sự sai biệt bên ngoài giữa mọi người chỉ là huyễn ảo (màyà), kẻ ấy sẽ đạt giải thoát.

Đức Phật phản bác những lời xác nhận này trong mọi điểm. Ngài tuyên bố không có một linh hồn bất tử tồn tại sau khi thân hoại, cũng không có cái Tuyệt Đối nằm bên trong và đằng sau vạn vật. Do vậy chúng ta không thể chứng minh nguồn gốc tính đa dạng của thế giới từ một cái Tuyệt Đối, và chúng ta cũng không thể đạt giải thoát bằng cách hòa nhập vào cái Tuyệt Đối kia. Giả thiết có sự lưỡng phân giữa các hiện tượng tạo thành thế giới và cái Tuyệt Đối là điều sai lầm. Không có BẢN THỂ đằng sau các cá thể, không có "thực thể tự tại" (ding an sich) đằng sau vạn vật. Chỉ có các hiện tượng tạo thành mọi loài hữu tình lẫn vô tình, và các hiện tượng này không có thực thể. Chúng hiện hữu như ta cảm nhận chúng hằng ngày và ta phải xem chúng là những thực tại. Tiến trình tái sinh khổ đau chỉ diễn ra trong thế giới hiện hữu này, đó là thế giới gồm các hiện tượng luôn biến dịch. Chính tiến trình biến dịch này là cuộc sống, vì đời sống không phải là một hình thái tĩnh mà là một sự liên tục biến thành một hình thái khác.

Do không có cái Tuyệt Đối đằng sau các hiện tượng, nên không có sợi dây liên kết hợp nhất xuyên suốt vạn vật. Hằng hà sa số hiện tượng "vô ngã, không linh hồn" đồng thời sanh khởi, biến đổi lẫn nhau khi chúng tiếp xúc nhau, phối hợp với nhau và do vậy tạo điều kiện cho các hiện tượng mới thay thế các hiện tượng cũ. Thế giới này đa dạng, chỉ một yếu tố duy nhất thường hằng trong dòng biến dịch của hiện tượng là quy luật quyết định cách hoạt động của dòng biến dịch này: nguyên lý sinh khởi tùy điều kiện (paticca-samuppàda).

Đức Phật Gotama hình như đã không phát biểu lời nào mô tả bản chất các yếu tố nằm sau các hiện tượng bề ngoài và tạo nên các thành phần của chúng. Ngài gọi chúng là "các pháp" (dhammas), một từ mà ở đây ta có thể diễn dịch khéo nhất bằng từ ngữ "các thành tố của sự sống"; nhưng vì ngài là một bậc Đạo Sư thực tiễn về con đường giải thoát, ngài không trình bày một lý thuyết đầy đủ chi tiết về vạn pháp. Tuy thế, sau khi ngài viên tịch, một số Tỳ-kheo lại hết sức quan tâm nghiên cứu vấn đề này, đã xem xét các pháp (dhammas) theo cách học thuật kinh viện, rồi lập thành các danh sách và cung cấp chi tiết cho một lý thuyết về vạn pháp. Theo cách này, chư vị đã sáng tạo một đạo Phật trong đó con người xuất hiện không phải như một cá thể có cảm giác và khổ đau, mà đơn thuần như một tổng thể các pháp. Nếu ta có thể dùng một ví dụ hiện đại, thì cũng như các vị ấy không nói cái ao nước, nhưng lại nói một tập hợp bao nhiêu mét khối H₂O mà thôi.

Học giả lừng danh Buddhaghosa (Phật Âm: thế kỷ thứ 5 sau CN) đã giải thích quan điểm vô ngã tính này trong mấy vần kệ:

*Có đau khổ nhưng không người chịu khổ;
Có việc làm dù chẳng có người làm;
Không kẻ diệt vong dù có Niết-bàn;
Có đạo lộ song có đâu hành giả. (VM 16. 90)*
*Không người tạo nghiệp nhân,
Không ai nhận nghiệp quả:
Chỉ hiện tượng trôi lăn -
Không có gì khác nữa,
Ngoài tri kiến chánh chân
Không kiến nào đứng cả. (VM 19. 20)*

V.- CÁI GÌ KHIẾN VÒNG LUAÂN HỒI SANH TỬ (SAMSÀRA) TIẾP DIỄN?

Trước phân bình luận trên, ta đã nói về tái sanh không có linh hồn chuyển tiếp và cách thức nghiệp (kamma) quyết định đời sống kế đó. Điều này đưa đến vấn đề các động lực chuyển vận vòng sanh tử luân hồi là gì. Hiển nhiên chúng phải là những năng lực rất mãnh liệt.

Trong Thánh Đế Thứ Hai, đức Phật giải đáp:

"Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh Đế về Nguồn Gốc của Khổ: chính khát ái này đưa đến tái sanh, kết hợp với dục tham, tìm thấy lạc thú khi thì chỗ này, khi thì chỗ kia, đó là dục ái, hữu ái và phi hữu ái". (Mv 1. 6. 20)

Như vậy, chính Khát Ái (tanhà) hay nói rõ hơn quả thực là dục tham đã lôi cuốn chúng ta ở lại trong vòng luân hồi. Khát Ái là lý do khiến chúng sanh, mặc dù có đủ mọi khả năng lý luận, vẫn chấp nhận nỗi đau khổ triền miên bất tận này để trả giá cho những niềm hoan lạc phù phiếm tạm thời.

Lời dạy này chứng tỏ tri kiến uyên thâm của đức Phật về bản chất nhân loại: ngoài khát vọng về dục lạc (như hưởng thụ tài sản, nhục dục), và khát vọng hiện hữu (tức là được tái sanh), con người còn có khát vọng phi hữu (tức là tiêu diệt tự ngã, không tái sanh). Ngay cả ước muốn không tiếp tục hiện hữu cũng là một hình thức khát ái trói chặt ta vào vòng luân hồi. Một người chưa được giải thoát tự hủy hoại mình vẫn bị ràng buộc vào vòng sanh tử, và chẳng gây tác động gì ngoại trừ thay đổi hình thái hiện hữu mà thôi.

Song khát ái chỉ hoàn thành chức năng lôi cuốn chúng ta ở mãi trong vòng luân hồi sanh tử bao lâu con người chưa ý thức được bản chất khổ đau của mọi hiện hữu, nghĩa là bản chất nội tại khổ đau cho dù là bản chất của lạc thú đi nữa.

Tri kiến, thắng trí và tuệ giác là địch thủ trọng đại nhất của khát ái. Theo đức Phật, ngoài khát ái (tanhà) còn có thể nêu ra vô minh (avijjà), nghĩa là không liễu tri thực chất của vạn vật, như một trong những động lực thúc đẩy vòng luân hồi. Rất nhiều bài kinh của ngài đề cập khát ái và vô minh như các nguyên nhân kết hợp tạo nên khổ đau. Về sau, ngài hệ thống hóa các yếu tố tạo khổ vào một nhóm ba pháp: Tham (Lobha), Sân (Dosa) và Si (Moha). Ngài vẫn thường dùng các danh từ tập hợp để chỉ chúng như các "lậu hoặc" (àsava) và "cấu uế, phiền não" (kilesà).

Thánh Đế Thứ Ba, chỉ nêu lên sự diệt tận khát ái là cần thiết để giải thoát:

"Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh Đế về Khổ Diệt: đó là sự đoạn tận hoàn toàn khát ái này, tiêu diệt nó, từ bỏ nó, xả ly nó, giải thoát khỏi nó, không chấp thủ nó". (Mv 1. 6. 21)

Vì lời tuyên bố này thuộc về phần cốt tủy tối cổ sơ của Kinh Điển Pàli, nên nó chưa nói đến sự đoạn tận các yếu tố vô minh và sân hận cũng không kém cần thiết.

VI.- CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT

Sau khi đã đi vòng quanh các đỉnh cao triết lý trong Ba Thánh Đế đầu tiên, giờ đây ta bước vào bình nguyên đạo đức mở rộng đón ta trong Thánh Đế Thứ Tư. Chân lý vi diệu này diễn tả những phương cách thực hành đưa đến đoạn tận phiền não cấu uế tức là đoạn tận khổ đau do chúng gây ra cho mỗi cá nhân. Chân lý này phát họa những kết quả thực tiễn do liễu tri thực tánh của thế giới hiện tượng.

"Này các Tỳ-kheo, đây là Thánh Đế Về Con Đường đưa đến Khổ Diệt. Đó chính là Thánh Đạo Tám Ngành:

1. Chánh Kiến
2. Chánh Tư duy
3. Chánh Ngữ
4. Chánh Nghiệp
5. Chánh Mạng
6. Chánh Tinh tấn
7. Chánh Niệm
8. Chánh Định. (Mv 1. 6. 22)

Giới Luật (Sila) không phải là "lệnh trời ban", mà đúng hơn là những lời khuyên giáo một nếp sống lành mạnh. Vì một người tu tập sự điều phục thân tâm hợp đạo đức bằng cách thực hành Giới Luật, vị ấy sẽ cải thiện số phận mình trong mỗi kiếp tái sanh. Đồng thời vị ấy giảm dần tham ái và vô minh trong bản chất mình cho đến khi thành tựu sự đoạn tận chúng và như vậy là đạt giải thoát khỏi vòng luân hồi. Vị ấy có tuân thủ Giới Luật hay không và thực hành đến mức độ nào là phận sự riêng của vị ấy. Quy luật tự nhiên về nghiệp báo hoạt động khách quan và vô tư công bằng bảo đảm cho mỗi người nhận lãnh nghiệp quả phù hợp với sự giữ giới hay phá giới của mình.

Các Giới Luật này có tác động hướng nội vào mỗi cá nhân, đồng thời cũng hướng ngoại nữa, vì khi tất cả mọi người đều thực hành tự điều thân thì cả xã hội cũng hưởng nhiều lợi ích. Mối tương quan hỗ trợ lẫn nhau ấy cũng giống như sự liên hệ giữa hai người leo dây đánh đu, một người giữ thăng bằng sợi dây trên vai mình trong khi người kia diễn trò ở cuối dây. Trong khi mỗi người tự chăm sóc mình, người ấy cũng chăm sóc kẻ kia, và khi y chăm sóc kẻ kia, y cũng bảo vệ chính mình (SN 48. 19).

Điều đáng chú ý là không một giới điều nào trong các luật ấy đưa ra những nhu cầu có tính cách tế lễ cả. Đức Phật bài bác những sự tuân hành lễ nghi thờ cúng; ngài xem chúng chỉ muốn trối

buộc ta thật chặt hơn nữa vào vòng luân hồi (Samsàra). Và trong Phật giáo nguyên thủy, sự tôn thờ đáng lẽ phải hướng về ai? Theo Chánh Pháp, sự đoạn tận khổ ưu không phải là việc của thần linh. Tất cả tám chi phần của Thánh Đạo đều liên hệ hết sức rõ ràng đến mục đích tối hậu, đó là giải thoát khổ ưu.

Trong hơn bốn thập niên truyền đạo, đức Phật đã đưa ra rất nhiều cách giải thích Thánh Đạo Tám Ngành, những lời lẽ ấy đã nêu bật những gì cần được xem là "chân chánh" trong mỗi quy luật. Khi nói với hội chúng cư sĩ, ngài thường khởi đầu từ nghề nghiệp của người tham vấn, giải thích những quy luật liên hệ đến phương tiện sinh sống và địa vị xã hội của kẻ ấy. Khi nói với chư Tăng ở Kammāsadhama (Kiềm-ma-sát-đàm), thủ phủ của bộ tộc Kuru (Câu-lâu) (DN 22. 11), ngài định nghĩa Bát Chi Thánh Đạo như sau:

1. **Chánh Tri kiến (Sammà-dithi)** là tri kiến về Khổ, tri kiến về Khổ Tập, Khổ Diệt và Con Đường Đưa Đến Khổ Diệt. Đó là sự hiểu biết thấu đáo về Thánh Đạo Tám Ngành.
2. **Chánh Tư Duy (Sammà-sankappa)**: là quyết định Xả ly (tức từ bỏ tham đắm dục lạc thái quá), tư duy về Từ tâm đối với mọi hữu tình và tư duy về Bất hại.
3. **Chánh Ngữ (Sammà-vàcà)**: từ bỏ nói láo, nói hai lưỡi, ác khẩu và nói phù phiếm.
4. **Chánh Nghiệp (Sammà-kammanta)**: từ bỏ sát sanh, lấy của không cho (tức trộm cắp), tà dục (hay dâm dục quá độ).
5. **Chánh Mạng (Sammà-ājīva)**: vị đệ tử Phật phải từ bỏ tà mạng, tức là những cách sinh sống bất chánh do những công việc làm hại hoặc hành hạ các sinh vật khác.
6. **Chánh Tinh Tấn (Sammà-vàyàma)** hướng về nội tâm (ở đây đức Phật nói rõ một Tỳ-kheo). Vị Tỳ-kheo nỗ lực phòng hộ cho các ác pháp (các trạng thái tâm bất thiện) không sanh khởi, và nỗ lực chế ngự các ác pháp đã khởi sanh. Cũng vậy vị ấy nỗ lực làm phát sinh các thiện pháp và duy trì phát triển các thiện pháp đã khởi sanh.
7. **Chánh Niệm (Sammà-sati)** rất quan trọng, nhưng không phải hoàn toàn dành cho Tỳ-kheo. Ở đây vị Tỳ-kheo nhiếp phục tham ưu đối với đời, an trú quán sát thân, thọ, tâm, pháp. Mục đích của pháp thực hành này là luôn tỉnh giác phòng hộ mọi cơ quan và tiến trình hoạt động của mình.

8. **Chánh Định (Sammà-samàdhi)**: (qui luật này phát xuất từ thời đức Phật còn thực hành khổ hạnh) gồm có Tứ Thiên (4 Jhànas) trước đây đã làm cho tâm trí vị Sa-môn trẻ tuổi ấy có khả năng đắc quả Giác Ngộ. Mục đích của Tứ Thiên là làm cho vị hành giả xả ly đối với đời, mang lại cảm giác an tịnh nội tâm và chuẩn bị cho vị ấy hướng đến các Tuệ Giác Cao Thượng.

Do vậy, đây chính là Bát Chi Thánh Đạo đưa đến Giải Thoát Khổ Ưu. Chư đệ tử nguyên thủy thời đức Phật xem đây là pháp quan trọng đệ nhất, tức là phần thực hành Chánh Pháp, còn quan trọng hơn cả phần triết lý... Chẳng cần bàn luận đến các tri kiến quảng đại của đức Phật, chư vị định nghĩa giáo lý của ngài như sau:

***Không làm mọi điều ác,
Tu tập các hạnh lành,
Giữ tâm ý thanh tịnh,
Là lời chư Phật dạy.
(Dhp 183)***

Bất cứ người nào biết tự điều thân thì sớm muộn gì cũng đạt giải thoát, cho dù kiến thức của vị ấy về giáo lý đức Phật có thể còn ít ỏi.

Nhu cầu của Tăng chúng buổi sơ khai đòi hỏi phải bổ sung Bát Chi Thánh Đạo với một số điều cần tránh xa. Một bản điều lệ phát xuất từ đó liệt kê các hành động đưa đến suy thoái nghiệp lực gồm mười điều cấm kỵ, năm điều đầu tiên dành cho giới tại gia và tất cả mười điều ấy đều ứng dụng cho các Sa-di và Tỳ-kheo.

1. Không sát sanh hại mạng.
2. Không lấy của không cho (trộm cắp)
3. Không tà hạnh trong các dục (theo giới điều này, người tại gia phải tuân hành các qui định về nhục dục, còn Tỳ-kheo phải hoàn toàn độc cư thanh tịnh).
4. Không nói láo.
5. Không uống các thứ rượu men say.

Những giới điều còn lại dành cho Sa-di và Tỳ-kheo có tính chất kỷ luật, cốt ý bảo đảm cho chư Tăng tránh xa các thói phù phiếm thế tục và giữ tính khiêm tốn cùng chánh niệm:

1. Không thọ thực sau giờ ngọ.
2. Không tham dự những buổi diễn ca vũ, nhạc kịch.
3. Không dùng tràng hoa, hương liệu, son phấn, vàng ngọc trang sức.
4. Không dùng sàng tọa cao sang rộng lớn.
5. Không nhận tiền, vàng, bạc.

VII.- NIẾT BÀN

Mục đích giải thoát mà đức Phật hứa khả với các môn đồ của ngài như là kết quả của sự đoạn diệt tham sân si được liên kết chặt chẽ với giáo lý vô ngã (anatta). Mọi tôn giáo thuyết giảng sự hiện hữu của một linh hồn bất tử đều phải giả thiết rằng linh hồn này tiếp tục tồn tại sau khi được cứu độ và do vậy phải cung cấp nơi cư trú cho nó trong một thế giới giải thoát, một xứ sở cứu độ. Linh hồn (Skt: atman) hay tiểu ngã có thể hòa nhập vào Đại ngã (Brahman) như trong giáo lý Upanisad, hoặc có thể hợp nhất với Thượng Đế như trong Ấn Độ thần giáo, hoặc có thể lên Thiên đàng như trong Thiên Chúa giáo và Hồi giáo.

Do bác bỏ sự hiện hữu của một linh hồn bất tử, đức Phật không cần thừa nhận bất kỳ giải pháp nào trong số các giải pháp khó hợp lý này. Ngài không cần phải bận tâm gì đến số phận của một linh hồn cả; đối với ngài, giải thoát cốt yếu là ở sự tận diệt cá thể hiện hữu đầy khổ đau và hủy hoại vòng luân hồi sanh tử: thực sự đó là đoạn diệt, Niết-bàn (nibbàna) của hữu thể. Ngài bài bác lời cáo buộc của một số Bà-la-môn cho rằng ngài là người chủ trương thuyết hư vô (venayika), ngài đáp rằng ngài chỉ tiêu diệt một điều duy nhất: khổ đau ở đời. (MN 22; 140).

Vì cái được gọi là cá nhân ấy chỉ là một tập hợp các hiện tượng vô ngã và vì sự hiện hữu của nó bị bắt buộc phải kèm theo khổ đau, nên chấm dứt nó cũng không thiệt hại gì. Trái lại, sự đoạn diệt nó, khi không còn tái sanh tiếp diễn nữa, cần phải được hoan nghênh như là niềm an lạc giải thoát.

Khi xét đến sự thực Niết-bàn là giải thoát, chúng ta không nên ngạc nhiên vì thấy nhiều đoạn trong Kinh Tạng Pàli định nghĩa nó bằng các từ phủ định: Niết-bàn là sự diệt trừ tham ái đưa đến tái sanh (DN 14.3.1), giải thoát tham sân si (DN 16. 4. 43), là sự tịnh chỉ tối hậu của các hành (sankhàra) (DN 14. 3.1), tức là các ý định luôn tạo nghiệp (kamma) và do vậy đặt nền tảng cho tái sanh liên tục.

Trong khi tất cả mọi hình thái hiện hữu trong vòng luân hồi đều do các hành tạo điều kiện sanh khởi, là pháp hữu vi (sankhata), thì Niết-bàn không do duyên sanh hay vô vi (asankhata) (AN 3. 47) . Niết-bàn không thể đạt được bằng cách chỉ tạo các thiện nghiệp mà thôi, nó không phải là trạm cuối cùng của sanh tử lộ, mà vượt lên tất cả mọi điều kiện sanh khởi. Niết-bàn nằm bên ngoài vòng luân hồi (Samsàra), tuy thế nó không phải là một cái Tuyệt Đối.

Sự thật Niết-bàn chỉ có thể đạt được bằng cách đoạn tận mọi tham ái dục vọng gây hậu quả là ngay chính dục vọng đắ Niết-bàn cũng làm trở ngại cho sự chứng đạt Niết-bàn. Chính sự nồng nhiệt mong cầu giải thoát tự cản bước tiến của mình vậy.

Khi đức Phật được hỏi làm thế nào ngài đã thành tựu sự vượt qua bực lưu của khổ hải, ngài đáp:

"Không trì hoãn (appatittham) và cũng không vội vàng (anàyuham), ta vượt qua bực lưu... Khi ta trì hoãn thì ta chìm xuống, khi ta vội vàng thì ta bị cuốn trôi. Chỉ khi nào ta không trì hoãn mà cũng không vội vàng thì ta vượt qua bực lưu". (SN 1.1)

Để thành đạt giải thoát, ta cần giữ tâm an tịnh không bao giờ quên mất tầm nhìn về cứu cánh mà phải tiến dần đến mục đích không vội vàng hay cuồng nhiệt. Thái độ thích hợp là thái độ không hy cầu.

Ngoài các định nghĩa mang tính phủ nhận, Kinh Điển còn hàm súc nhiều cách diễn tả tích cực về Niết-bàn. Đó là hạnh phúc tối cao hay cực lạc, tịch tịnh, tối thượng an ổn (thoát khổ ách), ân phước, bất tử giới, thanh tịnh, chân lý, điều tối thượng, điều thường hằng, điều không do tác thành, điều vô cùng vô tận... Một vài từ ngữ này có tính chất cảm thọ nhưng phải được hiểu theo cách diễn tả đầy nhiệt tình của hội chúng đức Phật thời nguyên thủy muốn liên hệ ý tưởng Niết-bàn với những gì thiêng liêng thần thánh và bày tỏ lòng hoan hỷ hứng khởi trong lúc đạt hết niềm tin vào giải thoát.

Có chuyện kể Tỳ-kheo Udāyī ngạc nhiên khi nghe từ ngữ "lạc" (sukha) mang tính cảm thọ mà tôn giả Sāriputta đã dùng nói đến Niết-bàn và hỏi làm thế nào Niết-bàn không có cảm thọ lại có thể được gọi là "lạc", trưởng lão Sāriputta đáp: "Đấy chính là lạc, tức là trạng thái không còn cảm thọ" (AN 9.34)*

Nhiều đoạn trong Kinh Tạng Pāli liên hệ Niết-bàn nói đến điều này theo hai cách khác nhau. Trong một số đoạn kinh, Niết-bàn được xem như trạng thái khởi lên trong tâm của người đã được giải thoát khi các yếu tố gây khổ đau đã được đoạn tận. Theo cách này, Niết-bàn là một trạng thái tâm khởi lên trong người ấy, nhưng trạng thái này không thể đảo ngược lại, tức là bất thối chuyển, do vậy được gọi là an ổn (dhura), thường hằng (nicca), trường cửu (accuta). Chính từ Niết-bàn, theo nguyên nghĩa mô tả tiến trình tiêu diệt ngọn lửa và trạng thái tiêu diệt phát sinh từ đó đã hỗ trợ quan điểm này.

Cách thứ hai đề cập Niết-bàn xem đó như là cái gì không sanh (ajàta), không trở thành (abhūta), và vì vậy đó là một vật được cho, vốn đã hiện hữu từ lâu trước thời điểm giải thoát của hành giả, vì vậy nhờ giải thoát đã thể nhập vào đó. Theo cách này, Niết-bàn cần thiết phải mang tính chất của một "nơi chốn":

"Này các Tỳ-kheo, có một trú xứ (àyatana) không có đất, cũng không có nước, cũng không có lửa, cũng không có gió. Đây chính là khổ diệt" (Udàna 8.1). Sự chứng đạt Niết-bàn ở đây được diễn dịch là sự thể nhập vào Niết-bàn.

Ta có thể tìm hiểu thêm về trạng thái giải thoát từ những đoạn kinh liên hệ đến người được giải thoát. Vì Niết-bàn không nhất thiết phải trùng hợp với sự mạng chung của người được giải thoát, quả thực vị ấy, cũng như trường hợp đức Phật Gotama, có thể tiếp tục sống nhiều năm hoặc thậm chí hàng chục năm, cho nên ta cần phân biệt Niết-bàn trước khi thân hoại và Niết-bàn sau khi thân hoại (Itiv 44).

Trong Niết-bàn trước khi thân hoại, con người được giải thoát vẫn còn đầy đủ Ngũ Uẩn (khandhà) hợp thành cá thể sống thực của vị ấy, nói cách khác, vị ấy vẫn tiếp tục sống như một hữu tình trước mắt mọi người. Vị ấy chưa vượt qua các nỗi khổ nhọc của thể xác như già yếu, bệnh tật, tai nạn, đau nhức ... các thứ này được xem là phần còn lại của nghiệp (kamma) mà vị ấy phải tiêu trừ. Tuy nhiên, nhờ được giải thoát khỏi các lậu hoặc gây nghiệp chướng, vị ấy không còn tiềm năng tạo nghiệp mới. Nội tâm tràn đầy từ bi (mettā-karunā / anukampā) đối với muôn loài, nhưng lại buông xả đối với bất cứ vật gì tác động đến bản thân, vị ấy chỉ còn chờ đợi Niết-bàn vô dư y xuất hiện.

Trong Niết-bàn sau khi thân hoại với ngũ uẩn đã tan rã, người giải thoát không còn "có thể được nhận thức" như một cá nhân nữa, Niết-bàn này thông thường được gọi là Parinibbāna, "hoàn toàn diệt tận", hay viên tịch. Trong Kinh Điển nhiều lần vấn đề được nêu lên là một vị giải thoát có tồn tại hay không tồn tại sau khi chết. Câu giải đáp là "không có cũng không không": một vị đã đi vào trạng thái vượt ra khỏi vòng luân hồi (Samsāra) là trạng thái mà mọi phạm trù tư duy và khả năng miêu tả của ta đều không thể đạt đến.

Trong một cuộc thảo luận với một du sĩ khát thực của bộ tộc Vaccha (Vacchagotta), đức Phật bảo sự kiện ấy đối với một người hoàn toàn được giải thoát cũng giống như đối với một ngọn lửa. Bao lâu lửa còn cháy, ta biết nó tiêu thụ nhiên liệu gì, nhưng khi lửa đã tắt, không ai có thể

bảo ngọn lửa đã biến đi về hướng nào. Cũng vậy, đối với người đã đạt "hoàn toàn tịch diệt", thì nhiên liệu (tức Ngũ Uẩn) đã được tiêu hủy hết, vì thế nên vị ấy "thật thâm áo, vô lượng, không thể dò tận đáy như đại dương". (MN 72 18)

Kinh Udàna (Cảm Hứng Ngũ) xem vắn kệ sau đây là do đức Phật thuyết:

*Trên, dưới, chung quanh, được tự do,
Không còn thấy "ngã chính là ta",
Trước chưa vượt bực lưu, nay vượt
Để chẳng tái sanh tự bấy giờ.
(Ud 7. 1)*

Và trong Sutta Nipàta (Kinh Tập) đức Phật dạy Upasiva:

*Như ngọn lửa lụi tàn vì sức gió
Đến tận cùng. Vượt hẳn mọi ngôn từ,
Bậc hiền nhân an tịnh được tự do
Thoát Danh-Sắc và tiến về mục đích,
Đạt trạng thái không lời nào giải thích.
(S.Nip 1074)
Đến bờ kia, người uyên thâm vô lượng,
Không lời nào đủ miêu tả vị này,
Khi các Hành đã đoạn tận từ đây
Mọi đường lối ngôn từ đành chấm dứt.
(S.Nip 1076)*

TĂNG CHÚNG

I.- CĂN BẢN PHÁP LÝ:

Là con vua, thái tử Siddhattha đã sinh trưởng trong một gia đình mà vấn đề chính trị và luật pháp là các đề tài tranh luận hằng ngày. Ngài đã tham dự hằng chục kỳ họp hội đồng bộ tộc và hiện diện tại nhiều phiên xử án. Do vậy ngài đã thu thập kiến thức rộng lớn về các vấn đề luật pháp. Mặc dù chính trị và pháp lý không phải là trọng tâm đối với tư duy của ngài, lối tư duy cốt yếu liên hệ đến các vấn đề triết học, tuy nhiên ngài vẫn thông hiểu luật pháp hơn bất cứ đạo sư thủ lãnh các giáo phái khác thời bấy giờ, và kiến thức này đã hỗ trợ ngài rất nhiều trong việc củng cố Giáo hội thêm vững mạnh.

Có hai phương diện luật pháp cần thiết lập quy chế điều hành: đó là tương quan giữa Tăng chúng với quốc gia, xã hội, và nội quy của Tăng chúng, nội quy này tạo thành một bộ luật về nghi thức xử thế dành cho Tăng Ni và yêu cầu trừng phạt đối với các sự vi phạm.

Các quốc vương thời ấy tôn trọng các Giáo hội (Gana hay Sangha) như những đoàn thể tự trị có bộ luật riêng biệt nằm bên ngoài công lý thế gian. Vua Bimbisàra ở Magadha đã ban hành những huấn thị công khai cho đám quần thần không được thi hành sự gì chống lại các Tỳ-kheo trong Giáo hội đức Phật khi chư vị vi phạm lỗi lầm (Mv 1.42. 1). Hai vụ án được ghi lại trong Kinh tạng Pàli đã chứng minh sự miễn trừ xét xử theo pháp luật ở thế gian này.

Một phụ nữ bộ tộc Liccavi can tội ngoại tình và khi chồng bà phát giác sự việc thì được hội đồng bộ tộc cho phép giết bà ta, vì thế bà vội chạy trốn đến Sàvatthi, đem theo vài món đồ vật có giá trị và đã tìm cách mua chuộc để được nhận vào Giáo hội Tỳ-kheo-ni của đức Phật. Ngay sau đó chồng bà ta kháng cáo lên vua Pasenadi, song nhà vua quyết định rằng nay bà ta đã trở thành Tỳ-kheo-ni, thì không còn biện pháp nào có thể truy tố bà ta được nữa (Sv Vin IV p.225).

Vụ án thứ hai là Tỳ-kheo Dhaniya muốn xây cho mình một am thất nên đã lấy vài tấm ván trong kho gỗ của vua Bimbisàra và bảo người thủ kho rằng mình đã được phép đặc biệt của vua. Vụ này được đưa ra trước triều vua Bimbisàra ở Ràjagaha. Nhà vua tuyên bố rằng lệnh vua trước kia cho phép chư Tăng đã nêu rõ ràng đối với loại gỗ chưa chặt khúc còn nằm trong rừng, Tỳ-kheo Dhaniya hoàn toàn ý thức việc này và vì tội lừa dối ấy đáng bị đánh đòn, giam tù hay tống xuất khỏi xứ. Tuy nhiên, xét hoàn cảnh tu hành của vị ấy, vua Bimbisàra quyết không áp dụng hình phạt nào cả và chỉ cho bị can vài lời cảnh cáo nghiêm khắc mà thôi.

Không bao lâu sau đó, vụ này lại được đức Phật tái xét xử, ngài kết án Tỳ-kheo Dhaniya vào tội dành cho trộm cắp - tức là khai trừ khỏi Giáo hội. (Sv Vin III pp. 42.)

Việc miễn cho Tăng chúng khỏi bị luật pháp thế gian xét xử phải chấm dứt khi nó va chạm đến vấn đề an ninh quốc gia. Các quốc vương không cho phép các Giáo hội trở thành nơi trú ẩn đối với những ai còn có bổn phận phải phục vụ tổ quốc. Do vậy vua Bimbisàra thỉnh cầu đức Phật cấm truyền giới cho binh sĩ, bởi vì bọn họ đã trốn đi tìm sự che chở của Giáo hội khi nhà vua muốn đưa họ đi tác chiến do tranh chấp biên giới. Nhà vua đưa ra lời yêu cầu theo cách thân hữu nhưng không phải là không nhấn mạnh và đức Phật chấp thuận ngay lập tức. Các vị cố vấn luật pháp của vua đã khuyến cáo ngài rằng chỉ một Tỳ-kheo duy nhất hoặc một nhóm Tỳ-kheo nào truyền giới xuất gia cho các nam nhân đang phải phục vụ quân đội với mục đích kéo họ ra khỏi phận sự hiện hành sẽ bị hình phạt chặt đầu, cắt lưỡi hoặc đánh gãy sườn. (Mv 1.40)

Làm suy yếu lực lượng quân sĩ được xem là một trọng tội mà người tổ chức việc ấy không thể nào thoát khỏi hình phạt cho dù đang ở địa vị Tỳ-kheo đi nữa.

Các Giáo hội cũng được canh phòng chặt chẽ để bảo đảm sự tuân hành chế độ chính trị của họ. Bất kỳ hình thức tranh luận nào, chứ chưa nói đến hành động, chống đối quốc gia là điều mà các đại vương và quốc trưởng quyết không dung thứ. Vua chúa duy trì nhiều mạng lưới mật thám và tình báo bao trùm khắp nơi xâm nhập vào các Giáo hội và nhanh chóng báo cáo bất cứ việc gì có thể hại đến quốc gia. Vua Pasenadi có lần đã miêu tả cho đức Phật thấy mạng lưới mật vụ này hoạt động như thế nào (SN 3. 2. 1). Ai cũng biết không có gì cách biệt giữa nhà nước và Giáo hội đức Phật cả.

Trái lại, đức Phật đã đáp ứng trọn vẹn mọi ước mong của các đại vương ở Magadha và Kosala hoàn toàn không phải vì quyền lợi giai cấp và nguồn gốc sinh trưởng của ngài chút nào. Ngài chỉ thị chư Tăng tuân lệnh các vị vua (Mv 3. 4. 3) và tránh chuyện chính trị. Cho dù chư vị nào có nguồn gốc quý tộc cũng không được phép phát biểu trước hội chúng. Ngài còn dạy giới cư sĩ tại gia thi hành nhiệm vụ đối với quốc gia, xã hội và sống hòa hợp cùng nhau. Việc nâng cao mức sống của dân chúng là vấn đề của quốc vương và chính quyền địa phương; còn phận sự của Tỳ-kheo là nỗ lực tu tập để tự giải thoát cho mình. Hoạt động xã hội, tức tham gia vào việc thế tục, là một trở ngại cho nhiệm vụ của vị ấy.

Nhờ đức Phật định rõ giới hạn các phạm vi hoạt động nên mối tương quan tam giác sớm được thiết lập giữa nhà vua, Tăng đoàn và giới tại gia: quần chúng ủng hộ Tăng đoàn bằng cách bố thí cúng dường, và ủng hộ quốc vương bằng cách trả đủ thứ thuế. Đức Phật và Giáo hội khuyến nhủ vua trị dân công bằng và khuyến nhủ dân chúng sống hòa hợp trật tự. Nhà vua bảo tồn an ninh cho xứ sở, cai trị công bằng vô tư và cung cấp các điều kiện vật chất cho dân chúng đầy đủ để tất cả mọi người đều có khả năng bố thí cúng dường. Nhà vua đã có cơ hội đặc biệt phi thường để tạo nhiều phước đức hơn quần chúng bằng cách xây dựng các công viên, đập nước, hồ chứa nước, giếng nước và nhà ở (SN 1. 5. 7).

Mặc dù sự lạm quyền của vua quan thường xảy ra và một số Tỳ-kheo quá yêu sách lúc đi khát thực, phần đông quần chúng cũng khá hài lòng với những công việc mà đại vương và Tăng chúng thực hiện, cho nên họ đã không nổi dậy chống lại nhà nước hay Giáo hội. Ta có thể nói là quần chúng không cảm thấy bị bóc lột hay làm nạn nhân của một chế độ bất công. Quả thực thỉnh thoảng người ta nghe được những tiếng nói cất lên phản đối các "khất sĩ lười biếng", các "Sa-

môn nhàn cư", song những việc này chỉ là kết quả của nổi bực bội chốc lát chứ không phải do lòng oán ghét chung đối với đời sống tu hành.

Khuôn mẫu được đức Phật chấp nhận làm cơ cấu tổ chức Giáo hội là khuôn mẫu các nước cộng hòa phía Bắc sông Hằng. Sau khi được nuôi dưỡng lớn khôn ở chính trung tâm quyền lực của một nền cộng hòa như vậy, ngài đã từng quen thuộc với hệ thống thảo luận trong phòng hội đồng từ thuở thơ ấu, và xem đây là việc đương nhiên đối với chư Tăng. Chính ngài, nhà lập pháp và lãnh đạo Giáo hội, cũng giống như quốc vương một nước cộng hòa, tuy chỉ có điểm khác biệt là ngài không cần phải được bầu cử, mà vì ngài là người sáng lập Giáo hội, tất nhiên ngài đứng vào vị thế lãnh đạo.

Kề cận bậc Đạo Sư, các chức vụ thủ lãnh Giáo hội được hai vị đại đệ tử của ngài đảm trách, là tôn giả Sàriputta và Moggallàna. Hai vị này có ảnh hưởng lớn đối với Tăng chúng không phải vì được chỉ định chính thức vào các chức vụ trên mà nhờ các khả năng trí tuệ. Hai vị không có quyền ban lệnh cho chư Tăng, nhưng Kinh Điển không ghi lại trường hợp một Tỳ-kheo nào không tuân hành các đề nghị của hai vị cả. Theo thời gian, một ban lãnh đạo phát triển trong Tăng chúng, gồm chư vị trưởng lão có hạ lạc cao và những vị được xem là đã đắc quả A-la-hán. Giai đoạn chứng đắc viên mãn này bao giờ cũng phải do nhiều người khác công nhận, vì một Tỳ-kheo không được phép nói về các sự chứng quả của chính mình. Chỉ trong thi kệ chư vị mới được phép ca tụng những nỗi hân hoan an lạc nhờ giải thoát.

Ban đầu, những quyết định quan trọng đều do toàn thể hội chúng thông qua; nhưng về sau, khi Giáo hội quá rộng lớn không thể cùng làm việc này được, thì mọi việc phải do Tăng chúng địa phương quyết định. Trong khi ở các phòng hội đồng của các nước cộng hòa chỉ có những vị thuộc giai cấp quý tộc võ tướng (Sát-đế-ly) được phép phát biểu, thì trong các cuộc họp Tăng chúng, bất cứ Tỳ-kheo hay Sa-di nào cũng được quyền trình bày ý kiến mình. Thời ấy không có bầu phiêu; vấn đề được thảo luận cho tới khi mọi người đạt một thỏa hiệp.

Bất cứ khi nào do phe đối lập thay đổi ý kiến hoặc chỉ vì quá mệt nhọc, không còn ai đưa ra ý kiến phản đối gì thêm nữa, thì vấn đề ấy được xem là đã ổn định. Sự im lặng của toàn thể được xem là đồng ý. Tuy nhiên, nguyên tắc thỏa hiệp này không phải khi nào cũng có hiệu lực, như ta đã thấy trong trường hợp tranh cãi của Tăng chúng ở Kosambi, Giáo hội liên tục chia hai phe mà không đạt được thỏa hiệp nào cả.

Ta có thể thấy tầm quan trọng của các cuộc hội họp Tăng chúng cùng vai trò lãnh đạo của chư Tỳ-kheo trưởng thượng như thế nào đối với sự trường tồn của Giáo hội dưới mắt đức Phật qua những lời ngài dạy Tăng chúng ở Rājagaha. Khi tôn giả Ānanda triệu tập Tỳ-kheo lại theo lời ngài huấn thị, ngài bảo chư vị như sau:

"Này các Tỳ-kheo, ta sẽ giảng cho chư vị Bảy Điều Kiện An Lạc của Tăng chúng. Hãy lắng nghe và khéo tác ý."

1. Bao lâu chư Tỳ-kheo thường xuyên hội họp đông đủ, Tăng chúng sẽ hưng thịnh chứ không suy thoái.

2. Bao lâu chư vị hội họp trong hòa hợp, quyết định trong hòa hợp và thực hành phạm sự trong hòa hợp, ...

3. Bao lâu chư vị không thiết lập những điều lệ mới và không hủy bỏ những điều lệ đã được ban hành, mà tuân thủ đúng theo Giới Luật,...

4. Bao lâu chư vị tôn sùng, quý trọng và lắng nghe những bậc trưởng lão đầy kinh nghiệm đã thọ giới từ lâu, các vị cha giáo huấn của Tăng chúng,...

5. Bao lâu chư vị không chịu tác động của tham ái đưa đến tái sanh ...

6. Bao lâu chư vị chuyên tâm thích thú độc cư thiền tịnh, ...

7. Bao lâu chư vị tu tập chánh niệm khiến những bạn đồng chí hướng muốn đến với chư vị, và những bạn đã đến sẽ thấy an lạc, ...

Bao lâu chư Tỳ-kheo duy trì Bảy Pháp này, thì Giáo hội sẽ hưng thịnh, chứ không suy thoái".
(DN 16. 1. 6 giản lược)

Bộ luật thiết lập các giới điều của Giáo hội và cách xử phạt khi có vi phạm gọi là Luật Tạng (Vinaya Pitaka) tức là "Giỏ Giới Luật". Hình thức hiện nay của bộ luật này gồm năm quyển là sản phẩm của thời kỳ về sau, song hầu như chắc chắn là nội dung bộ luật rất cổ và đa số các giới điều và quyết định đều phát xuất từ chính đức Phật.

Mỗi điều luật thể hiện một kết luận của đức Phật Gotama về một vụ xử kiện đặc biệt nào đó. Do vậy, Luật Tạng không phải là một bộ luật được thiết lập theo hệ thống, mà là kết quả của phán

quyết dựa trên các vụ xử lý được thu thập lại. Upàli là vị đại đệ tử của đức Phật chuyên trách ghi nhớ các quyết định về Giới Luật của bậc Đạo Sư, mặc dù khi làm như vậy, vị ấy đã biến một số sự việc chỉ có ý nghĩa tạm thời trở thành vĩnh viễn bất di bất dịch.

Nguồn gốc Giới Luật không theo hệ thống này có thể dễ dàng nhận thấy ngay trong Luật Tạng. Giới Bản Ba-la-đề-mộc-xoa (Pàtimokkha) được trích ra từ phẩm Kinh Phân Biệt (Suttavibhanga) trình bày bộ luật xử thế cùng các sự phạm giới của Tăng chúng, gồm có bốn lãnh vực: các sự phạm giới của Tỳ-kheo hay Tỳ-kheo-ni đối với người, vật, Giáo hội và Giáo Pháp. Tuy nhiên, các sự phạm giới ấy được sắp đặt không theo hệ thống trên, mà tùy theo mức độ trầm trọng của hình phạt hay khiển trách dành cho sự bất tuân luật lệ. Do vậy phát sinh bảy loại giới điều hỗn hợp rất đa dạng trong khi loại thứ tám lại đưa ra phương pháp dàn xếp các tranh chấp.

1. **Các giới Pàràjika (Ba-la-di)** là những điều lệ mà nếu vi phạm sẽ bị xử phạt bằng cách tẩn xuất khỏi Giáo hội. Đối với Tỳ-kheo, có bốn tội phạm giới Pàràjika: (1) hành dâm, (2) đạo tặc, (3) sát nhân, (4) đại vọng ngữ (tự xưng đã chứng đắc các quả vị hoặc thần thông).

Đối với Tỳ-kheo-ni, có tám (8) sự phạm giới ấy. Pàràjika có nghĩa là "thất bại", vì phạm tội Ba-la-di chúng tỏ rằng Tỳ-kheo hay Tỳ-kheo-ni ấy thất bại trong sự nghiệp tu tập của mình.

2. **Sanghàdisesa (Tăng-già bà-thi-sa)** (nghĩa là: "yêu cầu hội họp Tăng chúng"): sự vi phạm các giới này khiến người có tội phải thú nhận trước một cuộc họp Tăng chúng, và hình phạt dành cho việc này, nếu đưa ra thi hành, phải được hội nghị xác nhận. Hình phạt thông thường là tạm đình chỉ các quyền lợi của người có tội. Đối với Tỳ-kheo có mười ba (13) giới điều và Tỳ-kheo-ni có mười bảy (17) giới điều loại này.

3. **Aniyatà** (nghĩa là: "bất định, phải được quyết định") những sự vi phạm giới này là những trường hợp cần phải được điều tra để quyết định xem chúng thuộc loại 1, 2 hay 5, và cách xử phạt khác nhau tùy theo đó.

Có hai (2) trường hợp vi phạm đối với Tỳ-kheo.

4. **Nissaggiya-Pàcittiya (Ni-tát-kỳ-ba-dật-đề)** (nghĩa là: cần phải chuộc tội bằng cách đền bù lại): sự phạm giới này là một tội cần phải được thú nhận trước đại hội, trước Tăng chúng địa phương hoặc với một vị Tỳ-kheo. Đây là cách chuộc tội. Các giới thuộc loại này liên hệ đến đồ vật sở

hữu của một Tỳ-kheo hay Tỳ-kheo-ni (y, bát v.v...) mà người phạm tội phải đền bù lại, có ba mươi (30) giới cho cả Tăng chúng lẫn Ni chúng.

5. **Pàcittiya (Ba-dật-đề)** ("cần phải chuộc tội"): Đây là các Giới Luật của Tăng già, nếu vi phạm chúng là bất tịnh, cần phải chuộc tội bằng cách thú nhận trước hội chúng hay trước một Tỳ-kheo. Có chín mươi hai (92) giới dành cho Tỳ-kheo và một trăm sáu mươi sáu (166) giới cho Tỳ-kheo-ni.

6. **Pàtidesaniya (Ba-la-đề-xá-ni)** ("cần phải thú nhận") Đây là những giới mà nếu vi phạm thì phải ăn năn sám hối thú nhận trước Tăng chúng. Có bốn giới (4) loại này dành cho chư Tăng và tám (8) giới dành cho chư Ni.

7. **Sekhiyà ("các quy tắc xử thế")*** : đây chỉ là các phép cư xử lịch sự của chư Tăng Ni về y phục, thái độ lúc đi khất thực, ẩm thực, vệ sinh cá nhân. Không có hình phạt chính thức nào dành cho việc vi phạm. Có bảy mươi lăm (75) giới như vậy dành cho cả Tăng Ni.

8. **Adhikarana ("ổn định tranh chấp": diệt tránh)** là các giới liên hệ đến cách ổn định các mối tranh chấp và loại trừ các sự sai biệt về ý kiến. Có bảy (7) hình thức ổn định được đưa ra.

Một sự khảo cứu kỹ lưỡng các Giới Luật này chứng tỏ rằng đa số đều thông thường đối với Bà-la-môn giáo cũng như phong trào Sa-môn và sau đó được Giáo hội đức Phật chấp nhận mà thôi. Truyền thống khở hạnh ở cổ Ấn Độ và các mục tiêu của Giáo hội khiến ta dễ hiểu các Giới Luật liên hệ hành vi thái độ về tính dục. Tuy nhiên số giới điều và tính cách chi tiết của kỷ luật tính dục thật nổi bật khác thường, cũng như tính cách nghiêm khắc của các hình phạt dành cho sự vi phạm. Chúng ta còn đặc biệt quan tâm đến số Giới Luật bao quát nhiều phạm vi xử thế lịch sự nhã nhặn trong xã hội. Điều ấy chứng tỏ rằng đức Phật không chỉ chú trọng làm cho Giáo hội của ngài được công chúng chấp nhận nhờ cách cư xử tốt đẹp của mỗi thành viên trong đó, mà còn cho thấy một số Tỳ-kheo cần phải được huấn luyện căn bản về hành vi cử chỉ thông thường.

Việc đề nghị áp dụng hai trăm hai mươi bảy (227) giới cho Tỳ-kheo và ba trăm mười một (311) giới cho Tỳ-kheo-ni trích từ Phẩm Kinh Phân Biệt Suttavibhanga của Luật Tạng (Vinaya) để làm nghi thức sám hối lỗi lầm thời ấy đã gián tiếp do Đại vương Bimbisàra ở Magadha yêu cầu đức Phật. Nhà vua nhận thấy giới Sa-môn khất sĩ không thuộc Phật giáo vẫn thường xuyên tập họp để truyền tụng giáo lý của họ và những cuộc họp như vậy đã thu hút một số đông quần chúng

hiếu kỳ. Nhà vua bèn khuyến khích đức Phật tổ chức tập họp định kỳ tương tự và bậc Đạo Sư lập tức chỉ thị việc này cho Tăng chúng (Mv 2. 1).

Từ đó về sau, chư Tăng hội họp vào ngày mười bốn hoặc mười lăm âm lịch (lúc trăng tròn), cũng như vào ngày thứ tám thượng tuần (trăng non) và hai mươi ba hạ tuần (trăng khuyết), chư vị tĩnh tọa thật yên lặng. Tuy thế dân địa phương lại chế ngạo hội chúng ngồi như "lợn cầm". Do đó đức Phật ra lệnh cho chư vị đàm luận Giáo Pháp lúc hội họp (Mv 2.2). Về sau ngài nêu rõ điều lệ là chư Tăng phải tụng Giới Bản (Mv 2. 3) nhưng không quá hai lần mỗi tháng. Có lẽ bộ Luật Tăng thời ấy chưa hoàn tất, do đó ngắn gọn hơn bây giờ.

Đức Phật ban huấn thị chính xác về cách tụng Giới Bản này phải được thực hiện như thế nào:

Giáo hội phải được một vị Tỳ-kheo trưởng lão nhiều kinh nghiệm, đa văn, có trí tuệ thông báo: "Bạch chư tôn giả, xin hãy lắng nghe tôi. Hôm nay là ngày mười lăm (rằm âm lịch), vậy đó là ngày Trai Giới (Uposatha: Bó-tát). Nếu hội chúng đồng ý thì hãy thực hành Giới Luật và tụng Giới Bản Pàtimokkha.

Bốn phận đầu tiên của Tăng chúng là gì? Đó là phải xác định chắc chắn rằng Hội chúng hoàn toàn thanh tịnh (nghĩa là không ai ngoài hội chúng lọt vào đó).

Bây giờ tôi xin đọc Giới Bản Pàtimokkha, trong khi chư vị hiện diện lắng nghe kỹ lưỡng và khéo tác ý. Nếu vị nào vi phạm một lỗi lầm, xin vị ấy phải lập tức (ngay khi lỗi lầm ấy được nêu ra) phát lộ nó. Vị nào không phạm lỗi gì phải giữ im lặng. Qua sự im lặng ấy tôi sẽ biết chư tôn giả đều thanh tịnh (= không lỗi lầm). Ngay khi cá nhân nào được hỏi, vị ấy sẽ trả lời, vậy bất cứ Tỳ-kheo nào phạm lỗi đều phải trả lời khi Giới Bản được đọc lên trong hội chúng này ba lần. Bất cứ vị nào tránh né phát lộ một lỗi lầm do mình vi phạm sẽ mang tội cố ý nói dối. Bạch chư tôn giả, cố ý nói dối được đức Thế Tôn gọi là một chướng ngại cho sự giải thoát, vậy bất cứ vị nào đã phạm lỗi mà chưa phát lộ, nhưng lại muốn tẩy sạch tội lỗi, thì cần phải phát lộ nó ngay. Phát lộ tội lỗi sẽ là một niềm an ủi cho vị ấy". (Mv 2. 3. 3)

Sau phần giới thiệu này, cách thú nhận tội lỗi (sám hối) được nêu ra và ai hiện diện đều được cơ hội nhận lỗi lầm. Tập quán tụng Giới Bản vẫn được duy trì trong các tu viện Phật giáo cho đến nay.

Việc tụng nghi thức sám hối tội lỗi định kỳ này không giống như các cuộc họp Tăng chúng, vì các cuộc họp này nhằm mục đích xem xét các biện pháp cần ứng dụng. Các cuộc họp ấy được triệu tập khi cần thiết và hoàn toàn có tính cách quản trị hành chánh. Còn về phương diện khác, các nghi thức hành trì Giới Bôn vào ngày BỐ-tát (Trai Giới) là những buổi lễ giải tội trang nghiêm và tịnh hóa bản thân theo Giới Luật.

II.- ĐỜI SỐNG CỦA TỖ-KHEO

Vì Tăng chúng của đức Phật thuộc về phong trào Sa-môn thành lập vào thế kỷ thứ sáu trước CN như một hình thức thay thế tế lễ của Bà-la-môn giáo, nên hiển nhiên là hội chúng này mang những đặc tính của nếp sống Sa-môn: độc cư (không kết hôn), không tài sản, du hành không nhà cửa, sống nhờ khất thực. Tuy nhiên, các Giới Luật cần phải được thiết lập liên hệ đến các vấn đề trên, hoặc trước kia chưa được ấn định rõ ràng trong các giáo phái Sa-môn cũ, hoặc đối với các vấn đề trên, Giáo hội đức Phật theo một đường lối khác biệt.

Những lời giáo huấn của đức Phật về hành vi thái độ của chư Tăng không chỉ chứa đựng trong Luật Tạng (Vinaya Pitaka), mà xuyên suốt Kinh Tạng Pàli. Ngay khi về già, đức Phật cũng không ngừng quan tâm huấn luyện chư Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni nỗ lực đoạn trừ tham ái là nguyên nhân khổ đau và giáo hóa chư vị trong cách xử thế chân chánh giữa đời. Vì tin rằng dư luận có thiện cảm thuận lợi của quần chúng là điều quan trọng đối với việc truyền bá Giáo Pháp, nên ngài luôn sẵn sàng thay đổi hoặc hủy bỏ những quy luật gây nên những phê bình bất lợi.

Một ví dụ điển hình là lời ngài dạy về phép lịch sự lúc hắt hơi. Có lần, đang lúc ngài thuyết giảng, ngài hắt hơi và bị quấy rối vì chư Tăng làm gián đoạn bài Pháp của ngài với lời chúc lành: "Kính chúc Thế Tôn trường thọ!". Do đó ngài bảo về sau chư vị đừng dùng câu nói này hoặc đáp lại nó nữa. Tuy thế, chẳng bao lâu, lại hóa ra là giới cư sĩ tại gia thốt lời chúc lành một vị Tỳ-kheo hắt hơi tưởng rằng vị ấy bất lịch sự không biết đáp lễ. Vì vậy đức Phật rút lui lệnh ấy và cho phép chư Tăng đáp lại lời chúc lành với câu tùy hỉ thường lệ: "Chúc quý vị trường thọ!". (Cv 5. 33. 3)

Lúc nào ngài cũng sẵn sàng nhận những lời đề nghị đặt các điều luật mới dù chúng phát xuất từ phía nào đi nữa. Quả thật, ngoài chư Tăng, còn nhiều cư sĩ tại gia, bao gồm vua Bimbisàra, y sĩ Jivaka, ông Anàthapindika, và bà Visàkhà giúp ngài thành lập Giới Luật của Giáo hội bằng cách đưa ra những đề nghị hợp lý.

Theo lời đề nghị của y sĩ Jivaka, người được vua Bimbisàra chỉ định làm y sĩ chính thức của Tăng chúng, những ai bị bệnh phong cùi, mụn nhọt, chốc lở, lao phổi và động kinh đều không được phép gia nhập Giáo hội (Mv 1. 39). Bằng cách này những người mắc bệnh trên bị ngăn cấm xuất gia với mục đích được y sĩ Jivaka chữa trị miễn phí! Các nguyên nhân khác không được chấp nhận xuất gia là trường hợp những người thiếu nam căn (Mv 1. 61), người lưỡng tính (Mv 1. 68), người què chân, cụt tay, mặt mày méo mó, lưng gù, lùn hoặc có bướu cổ, chân khập khễnh, già yếu, mù, điếc hay người bị bệnh phù voi, giun chỉ do muỗi truyền bệnh đặc biệt ở các vùng trồng lúa (Mv 1. 71). Các luật lệ này nhằm bảo đảm Giáo hội khỏi trở thành nhà dưỡng bệnh cho những người mất khả năng ở ngoài xã hội.

Cũng bị ngăn cấm xuất gia là đám binh sĩ hiện đang phục vụ nhà vua, đám tù nhân trốn trại hoặc bị đội cảnh vệ truy nã, những kẻ bị trừng phạt bằng roi gậy, bị đóng dấu sắt nung và đám nô lệ (Mv 1. 40. 7). Ngoài ra luật không cấm hẳn, song không xem người lớn tuổi gia nhập Giáo hội là thuận lợi vì người già hiếm khi có đủ các đức tính cần thiết cho một Tỳ-kheo (AN 5. 59. 60) .

Khi truyền giới xuất gia, đức Phật cũng không quan tâm đến số phận của gia đình họ, cho dù vị giới tử là người đang cấp dưỡng gia đình. Ngài xem chuyện tất nhiên là đại gia đình sẽ chăm sóc người "sương phụ của Tỳ-kheo" và bầy con trẻ. Nếu không, gia đình ấy cũng phải chịu đựng nỗi khó khăn. Theo sự đánh giá của ngài, những nỗi gian lao vất vả thoáng qua trong gia đình chẳng đáng kể gì so với giá trị giải thoát vĩnh cửu. Gợi kỳ nghỉ gia đình

Điển hình cho thái độ không khoan nhượng của ngài là lời ngài tán thán Tỳ-kheo Sangàmaji (mà sau này chư Tăng phổ thành thi kệ). Tỳ-kheo Sangàmaji đã đến Sàvatthi yết kiến đức Thế Tôn, và khi nghe được tin này, vợ cũ của vị này cũng vội vã đến Sàvatthi với đứa con thơ của họ. Trong khi vị Tỳ-kheo đang ngồi nghỉ trưa dưới gốc cây ở Jetavana, bà vợ đi đến gần bảo: "Này Sa-môn, hãy săn sóc thiếp và con thơ của hai ta!". Nhưng Tỳ-kheo Sangàmaji không nhúc nhích! Lần thứ hai, rồi thứ ba, bà vợ nói với vị ấy cũng không kết quả gì. Giận dữ, bà vợ đặt đứa con xuống chân vị này và bảo, "Này Sa-môn, con trai của ngài đây, ít ra cũng phải săn sóc lấy nó chứ!". Rồi nàng bỏ đi, nhưng sau khi bước ra được một khoảng đường, nàng quay trở lại và thấy vị Tỳ-kheo không nhìn đến con cũng không nói gì với nó cả, nàng liền đến tìm con và buồn bã lui về. Đức Phật nghe kể "thái độ không thích hợp ấy" của người vợ, liền nhận xét:

*Khi nàng đến, chẳng thấy hân hoan,
Nàng bỏ đi, người chẳng thấy buồn,
Thằng già là người dứt hệ lụy,*

Người này ta gọi Bà-la-môn (Ud 1. 8)

Người gia nhập Giáo hội phải quan tâm đến cha mẹ mình nhiều hơn đối với vợ con. Đây là một sự nhượng bộ mà vua Suddhodana đã nhận được từ con ngài, vị lãnh đạo mới của một Giáo hội, sau khi vương tôn Ràhula xuất gia làm Sa-di, theo đó không ai được gia nhập Giáo hội mà không có ý cha mẹ thỏa thuận (Mv 1. 54. 6). Luật này áp dụng cho cả nam lẫn nữ (Mv 1. 76. 1). Nếu phụ nữ có chồng, thì phải được sự đồng ý của chồng (Cv 10. 17. 1).

Trong lúc ban đầu, đức Phật truyền giới cho một người xin xuất gia làm Tỳ-kheo với câu: "Này Tỳ-kheo, đến đây, Pháp được khéo giảng, hãy sống đời Phạm hạnh (thanh tịnh) để đạt sự diệt khổ" (ví dụ trường hợp các tôn giả Sàriputta và Moggallàna trong Đại Phẩm: Mv 1. 24. 5); và sau ngài ra lệnh cho cách gia nhập Tăng chúng phải theo hai giai đoạn: trước tiên bằng lễ xuất gia, thọ tiểu giới (pabbajjà) nghĩa là giã từ thế tục, vị ấy được nhận vào hàng ngũ Sa-môn, và trở thành Sa-di (Sàmanera) trong Giáo hội đức Phật, rồi sau bằng lễ thọ cụ túc giới (upasampadà), vị ấy được các quyền lợi của một Tỳ-kheo trọn vẹn (Bhikkhu). Tuổi tối thiểu để xuất gia (làm Sa-di) là mười lăm (Mv 150), và tuổi tối thiểu để thọ cụ túc giới (làm Tỳ-kheo) là hai mươi (Mv 1. 49. 6); tuổi được tính từ lúc thọ thai. (Mv 1. 75)

Không có một khoảng cách đặc biệt nào được chỉ định giữa sự thọ giới Sa-di hay thọ cụ túc giới theo các nguồn Kinh Điển, trừ điếm người xin xuất gia trước kia thuộc một giáo phái khác. Vì đức Phật cho rằng người như vậy sẽ cần một thời gian để dứt bỏ mọi tín ngưỡng và tập quán tu hành cũ, nên ngài bắt buộc một thời gian thử thách bốn tháng đối với trường hợp ấy (Mv 1. 38), suốt thời gian này, vị ấy được Tăng chúng quan sát xem có thích hợp hay không. Nhưng không có thời gian thử thách nếu vị xin xuất gia trước kia là du sĩ khổ hạnh bện tóc (jatila) hay nếu vị ấy thuộc bộ tộc Thích-ca (Sakiya) (Mv 1. 38. 11). Việc ưu đãi các vị khổ hạnh jatila có lẽ là do trước kia đức Phật từng làm vị khách đặc biệt của họ, và ngài nhớ ơn vị lãnh đạo giáo phái jatila này là Uruvela-kassapa.

Cách tiến hành lễ thọ giới Sa-di cũng đơn giản, được miêu tả trong Luật Tạng như sau (Mv 1. 54 .3): Giới tử cạo sạch râu tóc và đắp y vàng, thường các y này được cúng dường. Vừa quỳ xuống dưới chân một Tỳ-kheo giới sư, vị ấy chấp tay đánh lễ và đọc câu:

*Đệ tử quy y Phật,
Đệ tử quy y Pháp,
Đệ tử quy y Tăng.*

Câu này được lập lại ba lần.

Vị trưởng lão không cần đáp lại, vì im lặng nghĩa là bằng lòng. Nguyên tắc đạo đức dành cho Sa-di bao gồm không phải tất cả bản liệt kê hai trăm hai mươi bảy (227) giới theo Pàtimokkha, mà chỉ mười (10) giới cấm. Chẳng bao lâu việc Sa-di chính thức nhận mười điều luật này trước mặt hội chúng trở thành thông lệ.

Cách thức tiến hành lễ cụ túc giới (upasampadà) trình trọng hơn nhiều. Việc ấy đòi hỏi sự hiện diện của ít nhất là mười Tỳ-kheo (Mv 1. 31. 2), tất cả đều là các trưởng lão thượng tọa (Thera) mười tuổi hạ an cư. Bên ngoài vùng "Trung Nguyên", khó tìm đủ hội chúng mười Tỳ-kheo để hành lễ, nên chỉ cần năm vị là đủ làm các chứng minh sư.

Điều kiện thọ cụ túc giới là vị Sa-di tìm được một vị Trưởng lão làm giám hộ hay giáo thọ (upajjhàya) (Mv 1. 25. 7) đề nghị với Tăng chúng cho Sa-di ấy thọ cụ túc giới. Nếu hội chúng bày tỏ sự đồng ý bằng cách im lặng, vị giới tử bước đến trước hội chúng quỳ gối, hai tay chắp lại và thưa: "Bạch chư tôn giả, đệ tử thỉnh cầu chư tôn giả cho phép thọ cụ túc giới, ước mong chư Tôn giả từ bi nâng đỡ đệ tử lên". Nếu câu ấy được lập lại lần thứ ba mà không ai đưa ra phản đối gì, thì một vị trong số các trưởng lão hiện diện phát biểu:

"Bạch chư Tôn giả, xin chư vị nghe tôi. Sa-di này (nêu tên) thỉnh cầu thọ cụ túc giới từ Tôn giả (nêu tên), chủ tọa hội chúng, Sa-di ấy đã xin thọ giới qua Tôn giả giám hộ (nêu tên). Nếu hội chúng thấy việc này là phải, xin hội chúng truyền giới cho vị ấy qua Tôn giả giám hộ trên. Đây là đề nghị chính thức của tôi". (Mv 1. 29. 2f)

Trong buổi sơ khai của Tăng Già, hình như nếu lời đề nghị này được lập lại ba lần mà không ai phản đối thì lễ thọ cụ túc giới hoàn tất. Về sau buổi lễ thọ giới kéo dài thêm theo thủ tục là vị Sa-di trước kia đã được chất vấn riêng (Mv 1. 76. 3), nay lại phải xác nhận tính chất của mình phù hợp với sự thọ cụ túc giới bằng cách công khai đáp lại các câu hỏi. Vị chủ tọa hội chúng Tỳ-kheo hỏi vị Sa-di:

"- Giới tử có mắc các bệnh như phong, mụn nhọt, chốc lở, lao phổi, động kinh không?"

- Giới tử có phải là nam nhân không? (Nghĩa là không phải loại người thiếu nam căn, và là người, chứ không phải loài Nàga - rắn thân - đội lột người)

- Giới tử có phải là người được tự do không?"

- *Giới tử không mắc nợ nần gì chứ?*
- *Giới tử không phải đang phục vụ đức vua chứ?*
- *Giới tử đã được tròn hai mươi tuổi rồi?*
- *Giới tử có bình bát khát thực và các y cà-sa rồi?*
- *Giới tử tên họ gì?*
- *Vị trưởng lão tên họ gì?"*

Nếu Sa-di đáp lại mọi câu hỏi trên một cách thỏa đáng, việc thọ cụ túc giới làm Tỳ-kheo của vị này được chấp nhận đúng pháp. Cho đến ngày nay, Tăng chúng đức Phật đều được thọ giới theo thể thức trên.

Đối với một Tỳ-kheo trẻ, việc tìm được một vị Trưởng lão giám hộ tốt thực là quan trọng vì vị ấy phải tùy thuộc vào sự hướng dẫn tu tập của thầy mình ít nhất trong năm năm (Mv 1. 53. 4), nhưng theo lệ thường phải mười năm (Mv 1. 53. 3). Còn những Tỳ-kheo kém trí tuệ phải được thầy giám hộ hướng dẫn suốt đời (Mv 15. 3. 4 ff). Mỗi tương quan giữa bốn sư giám hộ và đệ tử cũng như quan hệ cha con, họ phải đối đãi nhã nhặn và chăm sóc lẫn nhau (Mv 1. 32. 1). Bao lâu còn sống trong một tinh xá, Tỳ-kheo trẻ phải ở chung một tịnh thất với bốn sư giám hộ và làm phận sự như một Tỳ-kheo thị giả đối với thầy. (Mv 1. 25. 8-24)

Mười năm sau khi thọ giới Tỳ-kheo, vị ấy thành một trưởng lão (Thera) và tự mình có khả năng huấn luyện các Tỳ-kheo trẻ với tư cách giám hộ (Mv 1. 32. 1), vừa là thành viên của hội đồng Tăng chúng. Sau hai mươi năm khoác y cà-sa, vị ấy trở thành một đại trưởng lão (Mahàthera).

Trái với việc gia nhập Giáo hội diễn ra đầy đủ các hình thức vừa trình bày như trên, việc từ giã Giáo hội diễn ra không kèn không trống gì cả. Chỉ cần cởi bỏ chiếc y vàng là đủ. Một vài vị xem biện pháp này như một sự chống đối, đó là trường hợp Tỳ-kheo Sarabha, bất mãn với Pháp (Dhamma) (AN 3. 64) và Tỳ-kheo Sunakkhatta tuyên bố rằng đức Phật không có tri kiến thù thắng của bậc siêu nhân và Giáo Pháp ngài không phải là sự khám phá chân lý thực tại, mà chỉ là điều do suy luận tác thành, và tự ý sáng tạo. (MN 12. 2)

Tuy nhiên, thông thường, việc hoàn tục là vì lý do cá nhân. Về phương diện xã hội, không có gì sĩ nhục liên hệ đến việc rời bỏ Giáo hội, và một Tỳ-kheo hoàn tục được phép tái gia nhập Tăng

chúng, song đối với vị này, cần phải làm lễ thọ giới lần nữa theo đúng nguyên tắc. Chuyện kể rằng Tỳ-kheo Citta gia nhập Giáo hội bốn lần, sau khi rời bỏ hội chúng ba lần như vậy nhưng vị ấy vẫn trở thành bậc A-la-hán và chứng đắc cứu cánh Niết-bàn (AN 6. 60 & DN 9. 56) . Tuy thế, đối với những vị đã chuyển từ Giáo hội đức Phật qua một giáo phái khác thì không thể được quyền đổi ý và tái gia nhập Tăng già lần nữa. (Mv 1. 25. 3)

Sau khi xuất gia, nguồn gốc giai cấp gia tộc của vị Tỳ-kheo không còn quan trọng nữa: quả thực giống như các sông lớn Gangà, Yamunà, Aciravati, Sarabhù và Mahi đều mất danh tánh khi chúng đổ vào biển cả, cũng vậy, mọi người trong bốn giai cấp đều mất danh tánh trong Giáo hội đức Phật và từ đó về sau được gọi là Sa-môn Thích tử (AN 8. 19). Tỳ-kheo là một thành viên của một hội chúng Sa-môn không giai cấp.

Dẫu sao đi nữa, nguồn gốc xã hội của vị ấy cũng không phải hoàn toàn bị quên lãng. Kinh Điển Pàli nhắc đến tên của nhiều Tỳ-kheo kèm theo nghề nghiệp của cha vị ấy hoặc của chính vị ấy trước kia: ví dụ Citta, con người quản tượng; Sàti, con người đánh cá; Tissa, con người giữ cửa; Dhaniya, người thợ gốm; Arittha, người huấn luyện chim ưng; Suppiya, người khiêng xác; Sunita, người quét đường v.v..., ta có thể lập một danh sách dài những tên như trên. Thông thường, chứ không phải bao giờ cũng vậy, những biệt hiệu thêm vào dùng để phân biệt người mang tên họ này với những vị khác trùng tên. Nhưng không có trường hợp nào các nguồn gốc sinh trưởng hèn kém ngăn cản vị Tỳ-kheo trở thành xuất sắc trong Giáo hội; ví dụ nhà chuyên môn Giới Luật Upàli đã từng là thợ cắt tóc. Các Tỳ-kheo thuộc các giai cấp ít ưu đãi cũng đắc Thánh quả A-la-hán dễ dàng hoặc khó khăn không khác gì các vị xuất thân từ gia đình trưởng giả quý tộc. Sự nhiệt phục tham, sân, si đòi hỏi nhiều đức tính khác với những đức tính người ta đạt được ở trường học và trường đời.

Thâm niên (hạ lạp) hợp với nghi lễ được định bằng năm tháng xuất gia, điều này được tính theo số mùa an cư (vassa) mà vị Tỳ-kheo đã sống trong Giáo hội. Một Tỳ-kheo ít tuổi hạ phải đánh lễ các vị niên trưởng và dành cho các vị ấy những chỗ ngồi tốt nhất cùng món khát thực ngon nhất (Cv 6. 6. 4). Tuy thế, thứ tự theo thâm niên được bỏ qua trong trường hợp xếp hàng đợi trước nhà vệ sinh công cộng sau vụ một Tỳ-kheo, vì đã nhường chỗ cho các vị trưởng lão, đã ngất xỉu do kết quả sự dồn nén nhu cầu bức bách của mình (Cv 8. 10. 1). Thâm niên cũng không quan trọng gì đối với giới tại gia - tất cả mọi Tỳ-kheo đều bình đẳng bề ngoài.

Một giới căn bản của mọi Sa-môn là sống nghèo khó, không tài sản, nhưng theo thời gian, đức Phật đã nhiều lần nhượng bộ về phương diện này đối với chúng đệ tử. Về sở hữu cá nhân, lúc đầu vị Tỳ-kheo chỉ được phép có tám món: ba y, một bình bát khát thực, một dao cạo, một cây kim, một dây đai và cái lọc nước. Ba y này gồm y trong hay y dưới, y trên và y ngoài, thửa ban sơ y phải được làm bằng các tấm giẻ rách do các Tỳ-kheo thâu lượm được từ các đồng rác hay nghĩa địa thiêu xác, vì thế thỉnh thoảng phát sinh chứng bệnh ngoài da (Thag 207). Về sau, đức Phật cho phép chư Tăng mặc các y được cúng dường (Mv 8. 1. 35). Mãi đến ngày nay, Tăng chúng đắp y được chắp lại bằng những miếng vải vuông để giảm giá trị loại vải ấy.

Giày dép không phải là vật dụng của một Tỳ-kheo thời nguyên thủy, và ít nhất trong các năm đầu tiên hành đạo, đức Phật đi chân trần. Về sau, Tăng chúng được phép mang loại dép đơn giản (Mv 5. 1. 30). Ngoài ra, chư vị cũng được phép mang khăn len quàng vai và mền đắp (Mv 8. 1. 36), cuối cùng lại được dùng cả cái quạt muỗi và dù che mưa nắng khi ở trong khuôn viên của tinh xá (Cv 5. 23).

Đức Phật cũng ban hành các luật lệ về vệ sinh cá nhân. Các Tỳ-kheo được thích thú vì đổi thay nếp sống từ những đám tu khổ hạnh có đặc điểm là để chất dơ bẩn bám quanh mình và kiêng kỵ mọi hình thức chú trọng đến thân xác, xem đây là cách giữ giới tu tập chứng tỏ sự khinh thường của họ đối với thế gian. Còn chư Tăng được phép tắm rửa như người đời bằng cách dội nước lên mình hằng ngày. Chư vị được phép tắm ao hồ ít hơn, có lẽ vì sự thiếu tự chủ dễ dàng phát sinh khi các Tỳ-kheo trẻ tắm chung với nhau. Một cọng cây nimba (*Azadirachta indica*, Margosa) được dùng để chùi răng cho sạch. Đầu cọng được nhai nát làm thành một bàn chải nhỏ chà xát vào răng (CV 5. 31). Gỗ nimba mùi vị đắng chát có công hiệu cầm máu.

Các Giới Luật về việc đi khát thực và tiêu thụ các món khát thực có rất nhiều chi tiết, nhưng cũng phóng khoáng trên căn bản. Chuyến đi khát thực bao giờ cũng diễn ra buổi sáng. Các Tỳ-kheo đi một mình hay từng nhóm từ nhà này sang nhà khác, mắt nhìn xuống và yên lặng đứng đợi trước mỗi cửa nhà để xem thức ăn có được đặt vào bình bát không. Chỉ những thức ăn đã được nấu sẵn mới có thể nhận, chứ không phải là các vật liệu để làm thành món ăn. Nếu chưa đủ dùng, chư vị tiếp tục đi theo hàng dọc đến nhà bên cạnh. Chư vị không được phép bỏ sót nhà nào, hoặc dành ưu tiên cho phở xá ở các thị trấn phồn thịnh: các gia chủ giàu hay nghèo đều phải được tạo cơ hội đồng đẳng để đạt công đức phước nghiệp và chư Tỳ-kheo cũng không muốn gây cảm tưởng là chư vị ham thích những khu phố giàu có vì thức ăn ngon hơn.

Quan niệm này chẳng bao lâu đã tạo lợi thế là không phải chỉ riêng vị Tỳ-kheo, người nhận thực phẩm, được lợi ích vì món cúng dường mà thí chủ cũng được hưởng công đức (puñ ñ a) từ đó, nên đã đem lại kết quả tốt bảo đảm sự cung cấp thực phẩm đầy đủ, vì thế Tăng chúng ít khi bị đói. Quan niệm này cũng cho các Tỳ-kheo có dịp bày tỏ sự bất bình trước một đệ tử tại gia cư xử khiếm nhã đối với Tăng chúng bằng cách "úp ngược bình bát", nghĩa là không nhận vật bố thí kia. Bằng cách này Tăng chúng tước khỏi người bị phạt ấy cơ hội làm thiện nghiệp (kamma) cho mình qua việc bố thí.

Một dấu hiệu cho thấy đức Phật có trí tuệ sáng suốt thực tiễn là ngài không cương quyết đòi chư Tỳ-kheo ăn toàn rau quả một cách nghiêm khắc. Chư vị chỉ phải từ chối các món cá thịt khi chư vị có lý do nghĩ rằng con vật ấy đã bị sát hại hay đánh bắt để dành riêng cho chư vị. (Mv 6. 31. 14)

Lòng từ bi mà mỗi người đệ tử Phật đều phải bày tỏ đối với muôn loài đòi hỏi vị ấy giảm sự tiêu thụ món thịt đến mức tối thiểu. Về phương diện khác, thật khó cho vị Tỳ-kheo giữ giới cấm hoàn toàn kiêng thịt, vì Tăng chúng không tự nấu cho mình ăn và các tinh xá cũng không có nhà bếp, nên chư vị sống nhờ vào các thực phẩm cúng dường. Một Tỳ-kheo phải ăn bất cứ thứ gì được đặt vào bình bát. Có câu chuyện trong Kinh Điển nói về Tỳ-kheo Mahākassapa ăn cả lông tay thối của một người phong cùi rớt vào bình bát của ngài! (Thag 1054-56). Dầu cho nhiều thí chủ cúng dường nhiều loại thức ăn khác nhau, một Tỳ-kheo cũng tự bắt buộc phải nhận tất cả. Do đó không lạ gì bệnh đau bao tử và tiêu chảy hay huyết ly là các chứng thông thường trong Tăng chúng, quả thực đó là căn bệnh nghề nghiệp. Hoặc bất ngờ nhồi nhét nhiều thứ vào bao tử cũng chẳng ích lợi gì cho sức khỏe cả.

Một cách thư giãn khiến đời sống Tỳ-kheo được thoải mái dễ chịu là đức Phật chấp nhận lời mời của các gia chủ bảo trợ và cho phép chư Tăng cũng làm như vậy. Tại nhà thí chủ, chư vị cũng thọ dụng thức ăn trong bình bát. Buổi ăn phải được dùng trước Ngọ, bởi vì Tăng chúng không được phép ăn sau buổi trưa, và buổi thọ trai thường chấm dứt bằng một bài thuyết giảng cho gia chủ. Những thức gì còn lại trong bình bát được đặt ra ngoài ở chỗ đất cát cho súc vật ăn và bình bát được rửa sạch với nước dội lên.

Nếp sống hằng ngày của chư Tăng không được phép đổi thay nhiều. Tiếp theo sau việc vệ sinh buổi sáng là đi khát thực, thông thường bao gồm luôn cả việc thăm viếng một số gia đình đặc biệt nào đó do các cư sĩ sắp đặt. Các chuyến đi khát thực đôi lúc cũng gây nên những xáo trộn tình

cảm cho các Tỳ-kheo trẻ vì đa số thí chủ là đàn bà con gái. Do đó, việc tự điều phục thân tâm phải được tăng cường là điều rất cần thiết trong lúc khát thực, như bậc Đạo Sư đã nhấn mạnh:

"Ở đây vào buổi sáng vị Tỳ-kheo đã đắp y, mang thượng y và bình bát đi vào làng khát thực. Nhưng thân, khẩu, ý của vị ấy không được chế ngự. Vị ấy thấy một phụ nữ trong làng kia ăn mặc hở hang, không kín đáo, nên tâm vị ấy bị tham dục làm uế nhiễm. Do đó, này các Tỳ-kheo, chư vị phải tu tập như vậy: chỉ khi nào thân được điều phục, thực hành chánh niệm và phòng hộ các căn thì ta mới đi vào làng khát thực". (SN 20. 10, giản lược)

Khi đi khát thực về, chư Tăng dùng bữa ở cuối làng dưới bóng cây. Đó là bữa ăn duy nhất trong ngày. Sau đó, chư vị lại đi đến một nơi khác, vì Tăng chúng thời nguyên thủy rất xem trọng truyền thống du hành của đời Sa-môn. Khi sức nóng buổi trưa quá gay gắt khiến chư vị không thể nào tiếp tục di chuyển được thì thời gian nghỉ ngơi một lát tiếp sau đó có thể dùng để hành thiền hay ngủ trưa. Về buổi chiều, chuyến du hành tiếp tục đến một nơi gần thôn xóm định cư và nhóm Tỳ-kheo ở lại đó ban đêm. Buổi xế chiều là thời kỳ đàm luận Chánh Pháp cùng giáo giới Tỳ-kheo và buổi tối dành cho thiền định.

Suốt thời kỳ gió mùa từ tháng sáu đến tháng chín chư Tăng sống một nơi cố định. Theo luật của đức Phật, luật này xác nhận một tập tục cổ sơ của đời Sa-môn, chư vị phải trú mưa (vassa) trong nhà (Mv 3. 12. 6). Chư vị có thể lựa chọn cách tự mình xây một am thất trú mưa hay ở trong một tinh xá sẵn có.

Vũ kỳ an cư kéo dài ba tháng trong thời gian bốn tháng gió mùa, bắt đầu từ ngày rằm tháng Àsàlha (khoảng tháng sáu - bảy), song cũng cho phép bất kỳ một Tỳ-kheo nào khởi sự chậm hơn một tháng vào ngày rằm khoảng tháng bảy - tám (Mv 3. 2. 2). Việc đình chỉ du hành chấm dứt vào ngày rằm tháng thứ ba tức tháng Àssina (tháng chín - mười), hoặc những vị nào khởi sự chậm hơn một tháng, thì chấm dứt vào tháng Kattikà (tháng mười - mười một). Các đại hội tổ chức lễ sám hối Bố-tát (Uposatha) đặc biệt trọng thể, tức lễ Tự Tứ (Pavàranà) kết thúc vũ kỳ an cư. Lập tức ngay sau đó, các Tỳ-kheo được công bố hoàn tất các phạm sự trong Giới Luật, lại khởi hành các cuộc du hóa như cũ.

Dĩ nhiên tập tục an cư mùa mưa không chỉ có lý do cổ truyền mà còn có lý do thực tiễn nữa. Khi trời đổ mưa ào ạt và các con sông tràn bờ nhập vào những dòng nước màu nâu tuôn róc rách, khi đường sá chìm trong bùn lầy và những mảnh đất không ngập nước làm thành nơi trú ẩn cho rắn

rét, bọ cạp, thì việc du hành và cắm lều ngoài trời hầu như không thể thực hiện được. Hơn nữa, khí ẩm bốc hơi trong thời gió mùa tạo nên những tai hại khác cho sức khỏe, và nếu một Tỳ-kheo bị bệnh, thì dễ sẵn sóc vị ấy tại một tinh xá hơn là lúc di chuyển.

Tục lệ an cư mùa mưa còn có lợi cho Tăng chúng theo nhiều cách. Trong suốt những tháng du hành theo ý riêng của mỗi người, có thể là một vài Tỳ-kheo nào đó trở thành buồn lung trong nếp sinh hoạt. Vũ kỳ an cư diễn ra dưới cặp mắt canh phòng của các bạn đồng Phạm hạnh khác buộc các Tỳ-kheo phải chú tâm đến quy luật xử thế và theo đúng nguyên tắc. Mùa an cư còn tăng cường mối tình cảm giữa Tăng chúng thuộc về một cộng đồng lớn. Cuộc sống chung ở một nơi và cùng học tập lời dạy của bậc Đạo Sư, sự trao đổi kinh nghiệm và kiến thức đưa đến sự thiết lập các mối quan hệ thân hữu có giá trị giáo dục được đức Phật đánh giá cao:

"Quả thật tất cả đời sống đồng Phạm hạnh của Tăng chúng cốt yếu ở tình thân hữu giữa những người thích thú điều thiện, ở tình đồng bạn, đồng chí hướng. Một Tỳ-kheo làm bạn với điều thiện, là người bạn giao du, người đồng chí hướng, có triển vọng tu tập và làm sung mãn Bát Chi Thánh Đạo để giải thoát cho đồng bạn cũng như bản thân vị ấy". (SN 3. 18)

Không phải chỉ một nửa, mà là toàn thể đời sống Giới Luật của vị Tỳ-kheo nằm trong mối thân thiện với một bạn đồng tu đang nỗ lực hướng về cứu cánh chung. Dầu là đã dứt bỏ mọi dây ràng buộc với thế gian, các Tỳ-kheo không phải là không có những liên hệ giữa người và người: thế giới của chư vị là Giáo hội, các người láng giềng là các bạn đồng Phạm hạnh. Có lần đức Phật thấy một Tỳ-kheo bị bệnh huyết ly, nằm bơ vơ giữa đồng phân dơ không ai chăm sóc, ngài và trưởng lão Ānanda cùng đến bảo dưỡng vị ấy. Rồi ngài gọi Tăng chúng vùng ấy đến và khuyến giáo: "Này các Tỳ-kheo, chư vị không có cha mẹ chăm sóc mình. Vậy nếu chư vị không chăm sóc nhau, thì ta thử hỏi, ai sẽ làm việc ấy? Này các Tỳ-kheo, bất cứ ai trong chư vị muốn chăm sóc ta (nếu ta bị bệnh), thì vị ấy phải chăm sóc người bạn đồng Phạm hạnh bị bệnh". (Mv 8. 26. 3)

Việc an cư mùa mưa cũng quan trọng đối với kiến thức về Giáo Pháp của chư Tăng. Giữa hội chúng Tỳ-kheo, chư vị đọc lại các kinh (sutta: bài thuyết giảng) của đức Phật và học hỏi những lời dạy mới của ngài. Việc trao đổi kiến thức bằng cách "nghe kinh" không chỉ giới hạn vào mùa an cư, nhưng nó được thuận lợi hơn nhờ việc chung sống một thời gian ngắn của một hội chúng Tỳ-kheo đông đảo hơn tại một địa điểm. Chắc hẳn Giáo Pháp (Dhamma) sẽ không được truyền tụng đến thời đại chúng ta trong hình thức chính xác như ngày nay nếu Tăng chúng thời xưa

không có cơ hội duyệt lại toàn thể lời giáo huấn của đức Phật và chuyển đạt đến các Tỳ-kheo trẻ hơn qua các mùa an cư (vassa) hằng năm ấy.

Tất nhiên chính đức Phật cũng giữ tục lệ vũ kỳ an cư này. Một Tập Sớ (Manorathapùrani, 2. 4. 5 II) làm bản liệt kê các địa điểm ngài đã an cư mùa mưa gió trong suốt cả quãng đời hành đạo của ngài.

Bản này có thể không hoàn toàn trung thực, và trong một trường hợp (năm thứ bảy), một mẫu chuyện thần kỳ được đưa vào để lấp đầy một kẽ hở trong kiến thức. Tuy thế, đối với một người viết lịch sử cuộc đời sự nghiệp đức Phật, nó thật sự ích lợi như một vật hướng dẫn khiến vị ấy có thể lập bản thứ tự niên đại cho vài sự kiện khác không được ghi năm tháng.

Năm trước CN	Năm truyền đạo	An cư mùa mưa tại	Ghi chú
528	1	Isipatana	Sànàth gần Benares.
527-525	2-4	Ràjagaha (Veluvana)	
524	5	Vesàli (chỉ 8 ngày, số còn lại ở Ràjagaha).	
523	6	Núi Mankula	Địa điểm không rõ.
522	7	Cõi Trời 33 (Tam Thập Tam Thiên)	Huyền thoại
521	8	Sumsumàragiri (Núi Cá Sấu)	Thành phố của bộ tộc Bhaggas ở vương quốc Vamsa
520	9	Kosambi	
519	10	Pàrileyya	Làng gần Kosambi
518	11	Nàlà	Làng ở Magadha, gần Gayà. Phía nam Sàvatthi.
517	12	Veranja	Địa điểm không rõ.
516	13	Núi Càlika	
515	14	Sàvatthi (Jetavana)	
514	15	Kapilavatthu	
513	16	Àlavi	85 km ở phía bắc Benares (chưa được xác nhận)

512	17	Ràjagaha	(xem 516)
511-510	18-19	Núi Càlika	
509	20	Ràjagaha	
508-485	21-44	Sàvatthi	
484	45	Vesàli	

III.- CÁC TINH XÁ

Trong buổi sơ khai Giáo hội, ta có thể phân biệt hai loại tinh xá: các khu nhà lá do chính các Tỳ-kheo thành lập (àvāsa) là loại nhà phải hủy bỏ sau mùa mưa, và các tinh xá được cúng dường (àrāma) sẵn sàng để chư Tăng sử dụng quanh năm.

Các khu vực nhà lá àvāsa được dựng lên vào đầu mùa mưa gió. Việc này được thực hiện bằng cách đánh dấu vài địa điểm đặc biệt trong vùng như đồi núi, các cây kỳ dị, đường sá, sông lạch v.v... và nối liền nhau theo một hàng dài tưởng tượng. Các Tỳ-kheo thời ấy đồng ý xem khu vực nằm trong ranh giới này (sīmā) là trú xứ tạm thời của mình (Mv 2. 6). Chu vi của vùng này không được quá ba do tuần (yojanas: 30 km) (Mv 2. 7. 1).

Tăng chúng xây thảo am trong mỗi vùng cũng thành lập một Giáo hội (sangha) cho mùa an cư trú mưa, và cử hành lễ Bô-tát cùng các hội nghị tham luận khác.

Khuôn viên của một tinh xá mùa mưa như thế phải là một địa điểm không bị ảnh hưởng lũ lụt, cũng không quá xa thôn làng là nơi có thể đến khát thực. Các am thất do chính các Tỳ-kheo xây chỉ cao vừa đủ để ngồi xôm, và dài vừa đủ để nằm xuống. Vài cây sào dễ uốn được bẻ cong để hai đầu có thể đóng xuống đất thành một hàng. Các vòng cung ấy được kết liền bằng các cây sào nằm ngang và mái vòm thành hình từ đó được che phủ bằng lá, cỏ hay cói, thế là xong.

Khi Tỳ-kheo Dhaniya vốn quen nghề làm đồ gốm bằng đất sét trước kia, đã tự xây cho mình một căn lều hình bán cầu bằng đất sét rồi nung lửa bên trong, tạo nên một kiểu lều gạch vững chắc, đức Phật không đồng ý và ra lệnh hủy bỏ nó đi (Sv 2. 1-2). Ngài không chỉ muốn cấm tục lệ đốt lửa giết hại nhiều sinh vật nhỏ trong tương lai, mà có lẽ ngài còn muốn ngăn cản Tỳ-kheo Dhaniya biến nơi ấy thành một trú xứ vĩnh viễn, vì vị ấy đã ở đó gần một năm ròng.

Một số vị Tỳ-kheo khôn ngoan hơn Dhaniya đã xây lều trên sườn núi Isigili (Thánh Sơn, gần Ràjagaha) và hạ chúng xuống sau mùa mưa (Sv 2. 1). Ngày nay chúng ta khá ngần ngại khi dùng

từ "tinh xá" (vihàra) dành cho loại lều lá, cói, quá sơ sài, dễ hư hại ấy, song đó chính là từ được dùng trong Kinh Tạng Pàli.

Danh từ "tinh xá" hình như áp dụng thích hợp hơn với loại lâm viên (àrama) mà các nhà bảo trợ giàu sang tặng cho Giáo hội bằng cách công khai hiến chúng làm trú xứ của chư Tăng. Ranh giới của một lâm viên tinh xá như vậy đôi khi trồng hoa, song thường là xoài, được đánh dấu bằng một hàng rào tre, bụi gai hay cái hào nhỏ.

Trước tiên, các vị thí chủ hình như chỉ cúng dường đất rồi để đó cho chư Tăng tự xây dựng các lều trú mưa. Về sau các thí chủ cũng cho người xây tinh xá và các giảng đường, phòng họp. Đặc biệt là các giảng đường ấy theo thời gian tiến triển dần thành những kiểu kiến trúc vững chắc hơn với các kèo cột gỗ thay sào tre, song vẫn giữ mái vòng cung như cũ.

Ngày nay chúng ta biết được hình dạng chúng ra sao do các hang động ở Ajanta, Nàsik, Kanheri, Junnar, Kàrla, và Bhaja về phía Tây Ấn, các hang động này bắt chước mái vòng cung của thời nguyên thủy và làm sườn đá rất tinh xảo giống hệt sườn các nhà gỗ ngày nay đã bị hư hoại. Các hang động ở Nàsik và Kàrla thậm chí còn tái tạo các nội đá kiểu nội đất mà người xưa đã dựng các cột gỗ vào trong đó để tránh sự tàn phá của mối mọt.

Việc xây dựng các kiểu nhà vững chắc như vậy cứ tăng dần, có kết quả là một số Tỳ-kheo vẫn ở lại trong tinh xá sau khi mùa mưa chấm dứt. Đức Phật không cấm điều này, mặc dù ngài không hài lòng với những cách tự tách rời ra khỏi nếp sống của Sa-môn như vậy. Song chính ngài cũng chấp nhận một tục lệ khác cứ len lõi vào, đó là thường an cư mùa mưa ở cùng một địa điểm và ưu tiên chọn cùng một tinh xá như cũ. Ngoại trừ năm 484, ngài an cư mùa mưa tại Vesàli, còn từ năm 508 trước CN trở về sau, ngài luôn luôn trú mưa trong các tinh xá (vihàra) ở Sàvatthi.

Các tinh xá được cúng dường này nêu ra một vấn đề vì chư Tăng và Giáo hội đã tuyên thệ sống nghèo khó. Tinh xá đầu tiên mà Giáo hội nhận là Veluvana (Trúc Lâm) gần Ràjagaha, đã được Đại vương Bimbisàra cúng dường với một nghi lễ trọng thể dâng lên "Hội chúng Tỳ-kheo có đức Phật dẫn đầu" (Mv 1. 22. 18). Song đối với đức Phật, việc giữ gìn tài sản thật gây lắm phiền nhiễu, ngài đã biết rõ qua kinh nghiệm, cho nên trong trường hợp tinh xá Jetavana (Kỳ Viên) ở Sàvatthi, ngài muốn rằng ông Anàthapindika phải tặng nó cho Giáo hội trong bốn phương trời, hiện tại và tương lai nữa, mà không cần nghi lễ chuyển giao tài sản (Cv 6. 9). Như vậy, Jetavana và các tinh xá khác đều là những vật cho mượn vĩnh viễn, Giáo hội có quyền sử dụng, trong lúc

thí chủ chịu các phí tổn bảo trì. Một số thí chủ thuê nhiều người làm vườn và nghệ nhân đặc biệt để bảo tồn vùng đất và nhà cửa trong ấy. (Mv 6. 15. 4)

Một số thí chủ có lẽ đã hy vọng chư Tăng ít ra cũng giúp vào việc thành lập và chăm sóc lâm viên tinh xá, song đức Phật không cho phép điều này. Một người làm vườn phải phá bỏ các loại cây không cần thiết, song một Tỳ-kheo lại không thích hợp với việc đốn cây, tàn hại cây cỏ. Hơn nữa việc làm vườn bao hàm niềm hy vọng được mùa gặt hái, điều ấy trói buộc tinh thần vào thế tục. Tuy nhiên, phận sự của Tỳ-kheo là chuyên tâm giải thoát khổ đau và không thể xao lãng vì bất cứ việc gì, cho dầu đó chỉ là niềm vui khi nhìn thấy công việc phát triển do đôi tay mình.

Về vấn đề có bao nhiêu tinh xá trong thời đức Phật, chúng ta chỉ có thể đưa ra câu giải đáp phỏng chừng. Lời phát biểu của một vị luận sư cho rằng cuối đời bậc Đạo Sư, chỉ riêng tại Ràjagaha đã có mười tám tinh xá (vihàra), không được kiểm chứng. Ở vùng "Trung Nguyên", chắc chắn đã có mười tinh xá vĩnh viễn được cúng dường. Tất cả đều ở gần hoặc ở trong các thành thị quan trọng và hầu như đều được biết qua tên vị thí chủ:

*** Ở vương quốc Magadha: Tại Ràjagaha:**

- 1) Tinh xá Veluvana (Trúc Lâm) do vua Bimbisàra tặng.
- 2) Jivakambavana (Vườn Xoài Jivaka) do Jivaka, ngự y thường trực của nhà vua vừa là y sĩ chính thức của Giáo hội đức Phật cúng dường.

*** Ở vương quốc Kosala: Tại Sàvatthi:**

- 3) Jetavana ([Vương tử] Kỳ-đà-Lâm) hay Ànathapindik-àràma ([Trưởng giả] Cấp Cô Độc Viên): được vị đại phú thương Ànathapin-dika mua từ Vương tử Jeta và dành cho Giáo hội sử dụng. Đó là tinh xá được đức Phật ưa thích.

- 4) Pubbàràma (Đông Viên Tinh Xá) do nữ thí chủ thành tín Visàkhà cúng dường.

- 5) Ràjakàràma (Vương Lâm hay Ngự Viên) một tinh xá của Tỳ-kheo-ni do vua Pasenadi thiết lập dành cho công chúa Sumana, em gái vua đã trở thành Tỳ-kheo-ni.

*** Ở vương quốc Vamsà:**

- 6) Ghositàràma (Lâm Viên Ghosita) do vị phú thương có tên ấy cúng dường.

7) Kukkuṭārāma (Lâm Viên Kukkuṭārāma: Kê Viên) do vị phú thương có tên ấy cúng dường, ít khi được đức Phật thăm viếng, nhưng thường được Tỳ-kheo Ānanda đến.

8) Pavārikambavana (Vườn Xoài của Pavārika): vị thí chủ này cũng là phú thương, bạn của Ghosita và Kukkuṭa.

9) Badarikārāma (Lâm Viên Badarika) cách Kosambī khoảng 5km, có lẽ chỉ được đức Phật đến viếng một lần.

*** Ở các nước Cộng hòa:**

10) Ambapālīvāna (Vườn Xoài của Ambapālī): tặng vật do người kỹ nữ sang trọng có tên ấy cúng dường chỉ một thời gian ngắn trước khi đức Phật viên tịch. Vesālī là thủ đô của nước cộng hòa duy nhất có thể tự hào xây được một tinh xá thường trú dành cho Giáo hội.

Nhờ sự chỉ dẫn của dân chúng địa phương (từ lâu đã theo Ấn Độ giáo) và công trình của các nhà khảo cổ học, những tinh xá quan trọng nhất trong số này đã được xác định vị trí. Tại Rājagaha (Rājgir) chúng ta có thể đến viếng tinh xá Veluvana, các nền nhà của tinh xá Jīvaka; gần Sāvattihī (Māheth) ta có thể viếng tinh xá Jetavana; và gần Kosambī (Kosam), ta có thể viếng lâm viên Ghosita - thật là một kinh nghiệm gây xúc động về sự vô thường của vạn vật. Những nơi ngày xưa đức Phật từng cư trú, thuyết Pháp và tiếp kiến các quốc vương, những nơi đã tiếp diễn cuộc sống của chư Tăng qua hàng thế kỷ, ngày nay chẳng còn gì ngoài sự im lặng và nỗi quạnh hiu. Đã được ban quan sát khảo cổ của Cộng hòa Ấn Độ chăm sóc, song thiếu vắng đời sống tu tập, các khuôn viên tinh xá thời đức Phật nằm tro bụi hoang phế và tiêu điều dưới nắng mưa. -ooOoo-

IV.- TINH THẦN CỦA GIÁO HỘI

Theo đúng bản chất Giáo Pháp của đức Phật, phương diện trực giác dựa trên trí tuệ của Tăng chúng phải được phát triển. Một giáo lý nhìn nhận một trong các nguyên nhân khổ đau nằm trong vô minh (avijjā) tất nhiên phải khuyến cáo dùng minh trí và tuệ giác làm các phương thuốc trị liệu hợp lý. Vì thế không có gì đáng ngạc nhiên khi các Tỳ-kheo có trí tuệ cao đều chuyên tâm tu tập để chứng đắc tri kiến và tuệ giác (pañña), và hơn hết là tìm cách đạt cứu cánh tối thượng ấy bằng các phương tiện dựa trên trí tuệ.

Về phương diện khác, đức Phật đã dạy các đệ tử là khổ đau phát xuất từ tham ái, và khuyến giáo chư vị đối trị nó bằng cách tự điều phục bản thân, Giới Luật (sīla), và thiên định. Do vậy, nhiều

Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni đã chuyên tâm tu tập điều thân và thiền định. Các vị này không cảm thấy có nhu cầu suy tư lý luận về Pháp cho mình nữa, bởi vì đức Phật đã hiển lộ mọi sự cần thiết đưa đến giải thoát, cho nên điều cốt yếu là theo đúng lời giáo huấn của ngài.

Sự cách biệt giữa hai thái độ này chưa bao giờ lớn đủ để đe dọa sự đoàn kết của Giáo hội, tuy nhiên nó cũng làm bận lòng Tỳ-kheo Mahà Cunda, hiền đệ của tôn giả Sàriputta, khiến cho vị ấy phải quan tâm suy nghĩ. Trong thời kỳ ở tại Sahajàti, vị ấy bảo rằng điều đáng tiếc là có một số Tỳ-kheo chuyên tâm về Pháp (Dhamma), nghĩa là nhằm đạt tri kiến tuệ giác (Dhammayogà bhikkhù) đã chế nhạo các vị chuyên tâm thiền định (jhàyanti). Đúng ra, các vị "chuyên tu trí tuệ" phải tán thán các vị "chuyên tâm thiền định", là "những vị được an trú vì đã đạt đến Bất Tử Giới với tự thân" (nghĩa là đã thực chứng Niết-bàn trước, trong lúc nhập định). Cũng vậy, chư vị "chuyên thiền định" phải tán thán chư vị "chuyên tuệ quán" là những người "đủ trí tuệ thể nhập và thấy rõ con đường thâm diệu đưa đến cứu cánh". (AN 6. 46) Như vậy Tôn giả Cunda xác nhận, các vị tuệ quán và các vị hành thiền hỗ trợ lẫn nhau, không ai có lý do gì để tự cao hơn vị kia cả.

Giáo hội càng phát triển đông đúc, số người gia nhập vì lý tưởng tu tập nội tâm càng ít hơn số người xem đó là một cách sinh nhai và bảo trợ mình. Những sự tai hại do các Tỳ-kheo hiểu sai lạc Giáo Pháp như Tỳ-kheo Arittha (MN 22. 1) và Sàti (MN 38. 2) còn tương đối nhẹ. Chỉ cần bậc Đạo Sư cho chư vị vài lời khiển trách, hoặc trong các trường hợp như Tỳ-kheo Arittha bướng bỉnh khó dạy, thì Tăng chúng xử phạt họ.

Vấn đề khó giải quyết hơn đối với các nhân vật cá biệt như Tỳ-kheo Ujjhànasañ ñ in, người liên tục chỉ trích các vị đồng Phạm hạnh, hoặc Tỳ-kheo Udàyin phạm Giới Luật vì đã tự khoe mình đạt tri kiến mà chính vị ấy chưa chứng đắc, hoặc Tỳ-kheo-ni Candakàlì hay gây sự. Tỳ-kheo-ni Thullanandà cũng đáng được nêu ra đây. Tỳ-kheo-ni này là vị thuyết Pháp có biện tài, nhưng tính phóng dật và hay bày mưu tính kế, tự cao tự đại và cũng ưa chuộng cả nam giới nữa. Các đức tánh tích cực của vị này khiến Đại vương Pasenadi cũng như một số Tỳ-kheo-ni trẻ hơn cảm phục, lại càng làm cho vị ấy nổi bật lên như một tấm gương xấu về Giới Luật.

Mối đe dọa thực sự đối với sự đoàn kết Giáo hội phát xuất từ các Tăng chúng địa phương, như Tăng chúng ở Kosambì, bị các tranh chấp chia rẽ, hay do các Tỳ-kheo tụ tập với nhau để thành lập các tiểu giảng đường với ý định huấn luyện các Tỳ-kheo trẻ theo quan điểm riêng của mình. Tại Kìtàgiri (giữa Sàvatthi và Àlavi), chính các Tỳ-kheo Assaji và Punabbasu, tại Sàvatthi, chính các vị Panduka và Lohitaka, và tại Ràjagaha, chính các vị Mettiya và Bhumaja đã cố ngầm làm

hại Giới Luật (Vinaya) theo cách này. Vì lo sợ sẽ bị trừng trị theo Giới Luật, cuối cùng hai phần tử ly khai tích cực nhất là Assaji và Punabbasu rời bỏ Giáo hội mới làm dịu được tình hình căng thẳng ấy.

Việc thuyết Pháp cho các Tỳ-kheo trẻ với các quan niệm sai lạc cũng là phương pháp của Tỳ-kheo Devadatta, người muốn chia rẽ Giáo hội và đặt mình vào vị trí lãnh đạo một phần Tăng chúng.

Có trường hợp một nhóm Tỳ-kheo tự gây tai họa cho mình do phản ứng quá đà và tâm thần tán loạn. Đức Phật đã dạy chư Tỳ-kheo tại Vesàli về sự bất tịnh của thân cùng khuyến giáo chư vị quán thân vô thường và bất tịnh. Sau đó ngài nhập thất để độc cư thiền định. Khi ngài trở lại, ngài kinh ngạc khi thấy số Tăng chúng địa phương ấy giảm sút. Tỳ-kheo Ānanda giải thích: nhiều Tỳ-kheo quá chán ngán bản thân sau khi đức Phật giảng Pháp, nên đã tự kết liễu đời mình!

Đức Phật lập tức triệu tập một buổi họp chư Tăng và đề nghị chư vị thay đổi phương pháp bằng cách thực hành niệm hơi thở (SN 54. 9). Một câu chuyện tương tự (Sv 3. 1) thậm chí còn nói đến một "giả Sa-môn" tên là Migalandika có biệt tài chặt đứt đầu những kẻ muốn tự sát!

Tự sát đi ngược lại giáo lý đức Phật trong hai phương diện. Ngài tin chắc rằng ước vọng tự hủy diệt tiềm ẩn dưới hành vi tự sát tất yếu cản trở người ấy đạt đến giải thoát, vì giải thoát tức là ly dục. Hơn nữa, tự sát là bỏ mất một cơ hội may mắn vì tái sinh làm người thật hiếm có (MN 129. 19); và chỉ loài người mới có đầy đủ sức mạnh tinh thần và đạo đức để nhanh chóng thành tựu giải thoát khổ đau. Một kiểu tự sát duy nhất có thể biện minh được là trường hợp một vị A-la-hán, người đã nhiếp phục tham, sân, si và sẽ không còn tái sinh, và vị ấy đang phải chịu đựng một căn bệnh nan y. Kinh Điển Pàli nhắc đến ba trường hợp như vậy của các Tỳ-kheo Godhika, Vakkali và Channa.

Phương cách đức Phật khéo léo hàng phục các mưu toan nổi loạn và đi lạc vào tà đạo chứng tỏ tài năng tuyệt diệu của ngài trong việc hướng dẫn nhân loại. Đồng thời, chúng ta cũng phải công nhận ý thức chân chánh của Giáo hội, trong ấy đa số đều thành tâm cầu giải thoát khổ đau và không cho phép mình đi lệch khỏi Trung Đạo vì một vài phần tử bất thiện lạc lõng.

Ta có thể tìm được vài ấn tượng sâu sắc về bầu không khí trong lành buổi sơ khai Giáo hội qua Trưởng Lão Tăng Kệ (Theragàthà) và Trưởng Lão Ni Kệ (Therigàthà). Nhiệt tình tu tập mà đức Phật đã khơi dậy trong lòng các đệ tử, niềm lạc quan về Giáo hội nguyên thủy trên con đường

cứu khổ, niềm hân hoan về thực chứng tâm linh và niềm duyệt hỷ về giải thoát - tất cả mọi tâm trạng ấy đều được ghi lại rất linh động ở đây.

Có 264 bài thi kệ với 1279 vần thơ, do Tăng chúng sáng tác và 73 bài kệ với 522 vần thơ của các Tỳ-kheo-ni, mỗi bài đều được xem là do một vị có nêu danh tánh trong Giáo hội tự làm. Không ai có thể xác nhận tất cả thi kệ ấy đều thực sự thuộc về tác giả mà các bài kệ mang tên, hoặc tất cả đều phát xuất từ thời đức Phật. Tuy nhiên, chúng chứng tỏ rằng các Tăng Ni ấy tràn đầy hỷ lạc đến độ chư vị cảm thấy cần phải diễn tả tâm trạng chứng đắc thắng trí (añña) qua các giai điệu trữ tình đầy thi vị kia. Các bản dịch Anh ngữ này không cố gắng phổ thành thơ theo hình thức thi kệ Pàli, mà chỉ diễn tả nội dung theo từng dòng chữ.

Người bị dằn vặt giữa cuộc sống gia đình và đời sống du hành khát sĩ là Tỳ-kheo Jenta, một vương tử. Chính nhận thức được tính vô thường của vạn vật cuối cùng đã giúp vị ấy quyết định chọn đời Tỳ-kheo:

*Khó thay đời xuất gia,
Khó thay sống không nhà,
Uyên thâm là Phật Pháp,
Tài sản khó tìm ra.
Chọn một trong hai lối,
Thật nan giải cho ta,
Vậy phải luôn ghi nhớ:
Tính vô thường đâu xa!
(Thag 111)*

Là những người chuyên tâm tầm cầu giải thoát, một số Tỳ kheo khinh thường những đệ tử tại gia mà chư vị cho là bị dục tham ràng buộc vào đời thế tục. Điều này biểu lộ qua hai vần thơ của Tỳ-kheo Isidinna:

*Ta biết rõ một số người thế tục
Vẫn tán dương Phật Pháp, nói lên rằng:
"Các niềm vui thế tục thật vô thường".
Song lòng đắm mê ngọc vàng châu báu,
Trí ràng buộc vì thế nhi đông đảo.
Họ biết đâu thâm diệu Pháp vô lường,
Khi bảo rằng mọi hỷ lạc vô thường,
Họ vẫn thiếu trong tâm nguồn nghị lực
Để chặt đứt hoàn toàn bao tham dục,
Nên vợ con, vàng bạc buộc ràng thân.
(Thag 187-8)*

Các khúc đạo ca của chư vị Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni dành thật nhiều vần thơ diễn tả chủ đề "sự đổi thay từ đời sống thế tục đến đời sống trong Giáo hội". Đó là sự từ giã cả hai phương diện ngoại giới lẫn nội tâm: thoát ly đời sống nghề nghiệp và gia đình, đồng thời phủ nhận luân thế giới trong luân hồi sanh tử (Samsàra). Tỳ-kheo Sumangala gốc ở Sàvatthi thấy được ích lợi lớn nhất của đời Tỳ-kheo là giải thoát khỏi công việc đồng áng nhọc nhằn đau lưng mỏi cổ. Vị ấy không tự xưng mình đến gần cứu cánh giải thoát khổ đau, mà chỉ thúc giục mình nỗ lực tinh cần nhiều hơn nữa:

*Tự do, ta được thoát ra,
Tự do, giải thoát khỏi ba vật này:
Cong cong, lưỡi hái, cán cày,
Bao phen xới đất cả ngày còng lưng!
Lao công nô dịch nhọc nhằn,
Dầu đang còn đó, ta luôn nhủ lời:
"Thôi thôi, thế đã đủ rồi!
Từ nay thiên định cả đời Su-môn!
Chuyên tâm, tỉnh giác, tinh cần,
Chuyên tâm, tỉnh giác, tinh cần, Su-môn!
(Thag 43)*

Cũng được giải thoát khỏi ba "vật cong cong" khác nhờ gia nhập Giáo đoàn là Tỳ-kheo-ni Muttà, một thiếu nữ bị đem gả cho một Bà-la-môn gù lưng. Ngoài sự giải thoát khỏi cuộc hôn nhân và việc nội trợ tề gia, đặc biệt là việc giã ớt thành bột, nàng còn được giải thoát sanh tử:

*Tự do, ta được thoát ra,
Tự do, giải thoát khỏi ba vật này:
Cong cong, cái cối, cái chày,
Cùng phu quân của ta đây lưng gù!
Thoát ly sanh tử, tự do,
Xả buông bao mối buộc ta vào đời.
(Thì 11)*

Vần kệ của Tỳ-kheo-ni Sanghà là một khúc hoan ca chiến thắng vì được giải thoát khỏi tham ái và vô minh. Bài thi kệ nhỏ này là một bằng chứng nữa cho thấy các Tăng Ni được phép diễn tả niềm giải thoát qua thi kệ:

*Ta giã từ nhà, sống xuất gia,
Bỏ con, thân thuộc, đám trâu bò,
Ta đã giải thoát tham, sân hận,
Cùng với vô minh cũng quẳng xa. |
Khi nhỏ dục tham cho tận gốc,
Niết-bàn an tịnh đến tâm ta.*

(Thìg 18)

Tỳ-kheo Suràdha cũng diễn tả niềm vui giải thoát của mình:

*Đoạn tận từ nay gốc tái sanh,
Lời khuyên Thắng Giả đã viên thành.
Ta đã ném bỏ xa "màng lưới",
Trừ diệt sanh y đối với mình.
Cứu cánh làm ta phải bước ra,
Xuất gia, theo nếp sống không nhà,
Cuối cùng mục đích ta thành đạt,
Triền phược ta tiêu hủy bấy giờ.
(Thag 135-6)*

Chúng ta bắt gặp âm điệu chiến thắng tương tự trong hàng chục bài kệ và cảm hứng ngữ khác của Kinh Tạng Pàli. Điều này thật dễ hiểu, vì cái gì còn có thể đè nặng lên một người đã cắt bỏ mọi môi ràng buộc trong xã hội và tâm trí, người không thiếu thốn gì cả vì không mong cầu gì cả, người tin tưởng rằng dù việc gì xảy ra chẳng nữa cũng không ảnh hưởng đến "mình"? Bất cứ kẻ nào giữ quan điểm như vậy cũng không thể bị việc gì làm xúc động và có lý do chính đáng để xem cảnh sống ấy của mình là hạnh phúc.

Sự tương phản giữa cuộc sống trong Giáo hội và "một thời vang bóng" xa xưa thường thường làm số Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni nhớ lại quãng đời trước kia giữa thế tục. Vì vậy nhóm kệ "trước và sau" khi xuất gia trong hai tuyển tập thi kệ này của Tăng chúng và Ni chúng thật đặc biệt phong phú. Trong ví dụ điển hình sau đây, cô gái lâu xanh Vimala nhớ lại đời quá khứ của mình. Theo cách nàng diễn tả, có lẽ nàng không phải là một trong những kỹ nữ giàu sang, có học thức ở kinh đô, mà chỉ là một gái giang hồ tầm thường giữa đường phố:

*Ngày xưa, kiêu mạn bởi da ngà,
Dung sắc diễm kiều, danh tiếng ta,
Tuổi xuân không hề giảm sút,
Thật ta mê muội, quá ngây thơ.
Châu báu trang hoàng cả tấm thân,
Điểm tô, mê hoặc đám nam nhân,
Đợi chờ bên cửa lâu xanh ấy,
Đặt bẫy tìm mối, giống thợ săn.
Ta khoe mình giắt ngọc, cài vàng,
Trơ trên phố bày thân hở hang,
Làm đủ mọi mưu toan quyến rũ,
Ta thường cười nhạo lắm ngu nhân!
Nay trọc đầu, y phủ tấm thân,
Sống nhờ khát thực, bước lên đường,*

*Khi ngồi dưới một góc cây nọ,
Ta đạt định tâm, thọ tướng ngừng.
Mọi dây ràng buộc cả thiên, nhân,
Ta chặt đứt xong, giải thoát thân,
Lậu hoặc nhiễm ô đều diệt tận,
Tâm ta an tịnh, đạt thanh lương.
(Thìg 72-6)*

Tỳ-kheo-ni Vimalà nhớ lại quãng đời đứng đường cũ với nỗi thích thú như vậy khiến người nghe các vần kệ của vị này có thể hoài nghi về sự đoạn tận lậu hoặc (àsava) ấy. Có lẽ ý tưởng được bảo đảm cho tuổi già ít ra cũng chiếm một phần nào trong ước nguyện xuất gia của vị này.

Song gây xúc động hơn và có vẻ đáng tin hơn là lời tự thuật của chính chàng trai quét đường Sunita ở thành Ràjagaha trước kia, người được đức Phật giải thoát ra khỏi cuộc đời khốn cùng bằng cách thu nhận vào Tăng đoàn. Cũng như nhiều người đồng thời, Sunita cảm phục sâu sắc trước nhân cách và lòng từ bi của đức Phật, nên đã xem ngài như một vị cứu tinh nhân loại:

*Vốn sinh gia tộc thật bản hàn,
Khốn khó, ta thường chẳng đủ ăn,
Số phận dành cho nghề hạ tiện,
Nên ta phải quét đám hoa tàn.
Ta thường bị kẻ khác khinh khi,
Đối xử tệ tàn, với chán chê,
Ta mất hết luôn lòng tự tín,
Cúi đầu tuân lệnh mọi người kia.
Rồi một ngày, ta gặp Phật-đà,
Vây quanh hộ tống bởi Tăng-già,
Đại Hùng lúc ấy đang đi đến
Vương Xá, thủ đô Ma-kiệt-đà.
Đòn gánh vội quăng, tiến lại gần,
Cúi đầu đánh lễ thật nghiêm trang.
Bỗng nhiên đứng lại vì từ mãn,
Đối với ta, ngài Tối Thượng Nhân.
Quy dưới đôi chân bậc Đạo Sư,
Bên ngài, ta đứng, khẩn cầu thưa:
"Xin Người Tối Thượng trên trần thế
Chấp nhận con rày được xuất gia".
Đạo Sư từ mãn đủ bao trùm
Thương xót ta, cùng khắp thế gian,
"Hãy đến, Tỳ-kheo!" ngài dạy bảo,
Thế là thọ giới, nhập Tăng đoàn.
Từ đó độc cư, ở giữa rừng,
Không hề giải đãi, thật tinh cần,
Chuyên tâm tu tập lời Sư phụ,
Bậc Thắng Giả khuyên nhủ phải làm.*

*Rồi vào canh nhất một đêm qua,
Ta nhớ nhiều đời sống thuở xưa,
Canh giữa dần trôi, Thiên nhân trí
Ta thanh tịnh hóa tự bao giờ,
Và vào canh cuối đêm hôm ấy
Ta xé màn si ám thoát ra.
(Thag 620-27)*

Trong bốn đoạn kệ nữa (có lẽ không đích thực của Sunita), vị ấy tả cảnh khi mặt trời ló dạng, Thiên Chủ Indra và Phạm Thiên đến đánh lễ vị ấy, nay là bậc A-la-hán, và đức Phật tuyên bố chính nhờ giữ giới hạnh nghiêm minh và điều phục thân tâm mà con người trở thành một Bà-la-môn chân chánh, chứ không phải do nguồn gốc sinh trưởng:

*Lúc đêm vừa hết, mặt trời lên,
Thiên chủ Indra với Phạm Thiên,
Cùng đến bên ta, và đánh lễ
Tôn vinh ta, vội chắp tay tiên:
"Chúc mừng ngài, hỡi bậc Cao Tăng,
Kính lễ ngài, đây bậc tuyệt trần,
Lậu hoặc của ngài đều đoạn tận,
Cúng dường xứng đáng với tôn nhân".
Khi nhìn Thiên chúng đến bên ta,
Đánh lễ tôn vinh, bậc Đạo Sư
Liên mỉm miệng cười và dạy bảo:
"Điều thân, Phạm hạnh, với đầu đà
Nhờ đây, người trở thành thanh tịnh,
Tối thượng La-môn quả thật là !"
(Thag 628-31)*

Tỳ-kheo Nàgasamàla diễn tả sự Giác Ngộ qua một bài thi kệ. Một cơ hội gặp gỡ tình cờ đã làm động lực khiến vị ấy trở thành một bậc A-la-hán:

*Rực rỡ xiêm y, ngọc điểm trang,
Vòng hoa sục nức phấn chiên-đàn,
Đứng kia, đường cái trong làng nọ,
Vũ nữ múa theo khúc nhạc vang.
Khất thực ta đi tận xóm làng,
Bước qua, chợt thấy bóng cô nàng,
Xiêm y lộng lẫy đang giăng bầy,
Như của Ma vương, chính tử thần.
Thấy vậy, sanh khởi ở trong ta
Quán sát thâm trầm bản chất kia,
Hiểm họa dục tham vừa hiển lộ,
Ta liền chán ngán cõi Ta-bà.
Do vậy, ly tham, giải thoát tâm,
Hãy nhìn chân lý Pháp cao thâm!*

*Tam Minh lúc ấy ta vừa đạt,
Thành tựu vương tròn Pháp thượng nhân.
(Thag 267-70)*

Vì Trưởng Lão Tăng Kệ và Trưởng Lão Ni Kệ là những bài đạo ca có mục đích gợi cảm xúc cho người nghe để tìm Chánh Đạo đưa đến đoạn tận khổ đau, cho nên chủ đề ở đây là chính con người và ít nhắc đến thiên nhiên. Tuy thế, ta cũng thường nghe nói về các cơn mưa lớn hằng năm buộc các Tỳ-kheo phải dựng lều cho mình hoặc ẩn dật trong một tinh xá cố định để an cư mùa mưa. Nỗi lòng mong đợi mùa mưa bắt đầu được Tỳ-kheo Subhùti nêu lên thành thi kệ, vị này là em trai đại phú thương Anathapindika. Túp lều nhỏ vị ấy dựng xong đã sẵn sàng và chính nội tâm vị ấy thật kiên cố. Vị ấy bèn bạo dạn thách thức thần mưa Parjanya (trong Vệ-đà) mở các cổng nhà trời trút nước xuống:

*Lều ta be bé, vui thay,
Mái lều khéo lợp, mưa ngay, xin ngài,
Tâm ta định tĩnh, thành thời,
Tinh cần giữ vững, nhờ trời mưa cho !
(Thag 1)*

Tất cả các bài kệ được trích dẫn trên đều ở ngôi "ta", chứ không có bài nào ở ngôi "chúng ta" cả, đây chính là đặc điểm trong thái độ căn bản của Giáo hội đức Phật. Vì mỗi người phải nỗ lực giải thoát tự thân, nên đạo Phật cốt yếu dành cho cá nhân mỗi người. Tăng chúng không phải là một cộng đồng sùng bái thần linh hay một giáo đoàn chuyên môn tế lễ, mà là một tập hợp các cá nhân trong đó mỗi người tự đi tìm cho phần mình cứu cánh giải thoát chung của mọi người bằng những phương pháp giống nhau. Khi đức Phật nhấn mạnh nhiều như trên về tinh thần hữu giữa các Tỳ-kheo (SN 3. 08) , chắc chắn lý do là để ngăn cản chư vị khỏi cô lập mình vì quá hướng nội.

Như vậy, tinh thần tập thể chiếm địa vị thứ yếu trong Giáo hội, sau chủ trương tự lực cá nhân. Tuy nhiên, tinh thần ấy từ trước đến nay vẫn hiện hữu. Nó được biểu lộ qua bài kệ sau đây của Tỳ-kheo Kimbila. Vốn sinh trưởng trong bộ tộc Sakiya tại quê nhà của đức Phật ở Kapilavatthu, Tỳ-kheo Kimbila dùng từ ngữ "các Thích tử" để chỉ tất cả các đệ tử được thọ giới của đức Phật, theo hai nghĩa:

*Đông Trúc Lâm, đây chúng ta an trú,
Các Sa-môn Thích tử sống tương thân,
Xưa già từ bao của cải kim ngân,
Nay tri túc phần ăn bình khát thực.
Với kiên tâm, tinh cần, đầy nghị lực,
Đồng tiến lên mục đích quyết không lùi,*

*Đồng kính yêu Giáo Pháp, chính niềm vui,
Bao lạc thú trần gian nguyên dứt bỏ.
(Thag 155-56)*

Mặc dù mỗi Tỳ-kheo phải tự chúng đạt cho phần mình sự điều phục tham, sân, si, mọi Tỳ-kheo đều là huynh đệ, là "Sa-môn Thích tử". Các nỗ lực kẻ vai sát cánh của chư vị kết hợp thành mối dây thân hữu và tin cậy lẫn nhau trong Giáo hội.

GIÁO HỘI VÀ GIỚI ĐỆ TỬ TẠI GIA XÉT VỀ PHƯƠNG DIỆN XÃ HỘI HỌC

Đối với một Tỳ-kheo, sự gia nhập Tăng đoàn hủy bỏ mọi phân biệt giai cấp cũng như mọi con sông mất hết danh tánh khi đổ vào biển cả (AN 8. 19)* . Vì vậy, ta có thể nghĩ rằng đặc biệt các giai cấp tiện dân và vô loại khôn cùng sẽ lợi dụng việc thọ giới xuất gia để thoát khỏi hoàn cảnh hạn hẹp của mình và Giáo hội sẽ trở thành ngôi nhà cứu tế cho những người có vị trí hèn kém trong xã hội. Song chuyện ấy lại không xảy ra ở trường hợp này: Giáo hội đức Phật thu hút những giai cấp cao trong xã hội hơn là các giai cấp thấp.

Kinh Điển Pàli nêu danh tánh 457 nhân vật lịch sử, những người đồng thời đức Phật, tự xưng mình là tín đồ Phật Pháp: 291 Tỳ-kheo, 61 Tỳ-kheo-ni, 74 nam cư sĩ và 31 nữ cư sĩ. Chúng ta không thể xác định được giai cấp của tất cả các trường hợp ấy. Trường hợp 92 Tỳ-kheo và 22 Tỳ-kheo-ni có nguồn gốc xã hội không rõ ràng, do vậy họ không thể được đưa ra để phân tích về phương diện xã hội học. Số tu sĩ còn lại được phân theo các giai cấp khác nhau như được nêu trong Bản số 2.

Vì tùy thuộc vào nhiều hoàn cảnh tình cờ khác nhau mà danh tánh một vị nào đó có được lưu trữ trong Kinh Tạng Pàli hay không, nên ta không thể quá xem trọng con số tuyệt đối chính xác về các Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni thời ấy. Nhưng tỷ lệ các giai cấp của cả Tăng chúng và Ni chúng lại rất có ý nghĩa, cho thấy giai cấp Bà-la-môn chiếm đa số. Giai cấp của những người đã từng được dạy dỗ theo một môi quan tâm đặc biệt về các vấn đề tôn giáo cũng chiếm phần lớn nhất trong sự công nhận Phật Pháp, dù giáo lý này đi ngược quyền lợi của các Bà-la-môn chuyên nghiệp tế lễ để sinh sống. Giới Bà-la-môn là những người được chuẩn bị đầy đủ kiến thức nhất để tán thán tính cách tân kỳ của Phật Pháp và sẵn sàng nhất để từ giã gia đình xuất gia theo Phật Pháp. Một danh sách trong Kinh Điển liệt kê "Các Đệ Tử Xuất Chúng" (AN 1. 14) nói đến 41 vị Tỳ-kheo lỗi lạc; 17 vị trong đó (tức 41,5%) có gốc Bà-la-môn. Một kết quả tương tự cũng tìm được từ 259 Tỳ-kheo có thi kệ ghi lại trong Theragàthà (Trưởng Lão Tăng Kệ), 113 vị trong ấy (tức 44%) có gốc Bà-la-môn. Tuy nhiên, tỷ lệ số Tỳ-kheo-ni gốc Bà-la-môn lại khá thấp.

	TỖ-KHEO		TỖ-KHEO-NI	
	số	%	số	%
Bà-la-môn	96	48,2	15	38,4
Sát-đế-ly	57	28,6	13	33,2
Vệ-xá	27	13,5	10	25,8
Chiên-đà-la	13	6,6	12	2,6
Thủ-đà	6	3,1	-	0
Tổng cộng:	199	100	39	100

Trong khi các Khatiyas (Sát-đế-ly: võ tướng, quý tộc) và Vessas (Vệ-xá: thương nhân, đại phú) chiếm địa vị thứ hai và thứ ba trong Giáo hội như vẫn được mong đợi, ta lại ngạc nhiên vì thấy số người Candālas (Chiên-đà-la: vô loại, khốn cùng) vượt hơn số Suddas (Thủ-đà: thợ thuyền, nô lệ). Rõ ràng một số người Chiên-đà-la thực sự muốn tìm cách thoát cảnh bần hàn bất lợi về phương diện xã hội qua việc xuất gia. Thành phần này gia nhập Giáo đoàn không nhiều hơn có lẽ vì hai lý do: đặc biệt hạng người ấy thường hay bị những căn bệnh ngăn cản họ xuất gia và lại có nỗi lo ngại phải nỗ lực tu tập tâm trí gắn liền với đời Tỳ-kheo là việc xa lạ đối với họ. Những người Chiên-đà-la gia nhập Tăng chúng thường gặp khó khăn khi tìm hiểu Phật Pháp vì họ thiếu học vấn sơ đẳng. Đáng chú ý là chính các Tỳ-kheo thuộc nguồn gốc khốn cùng luôn luôn bị đức Phật khiển trách vì đã hiểu sai lạc giáo lý. Dĩ nhiên điều này không có nghĩa là các nguồn gốc khiêm tốn thiết yếu gây trở ngại cho giải thoát, vì việc tu tập bản thân không đòi hỏi các khả năng học vấn theo hình thức bề ngoài.

Nhóm người ít nhất trong số các vị xuất gia là giới Suddas (Thủ-đà). Điều này có các lý do đặc biệt. Các vị Thủ-đà có tài nghệ tay chân khéo léo, nên thường được kêu gọi đi lao động cưỡng bách cho nhà vua (rājakariya) và cho xã hội nhiều hơn các hạng kia trong các công tác chuyên nghiệp như đào giếng, xây đập và dựng các công thự. Để duy trì công việc lao động chuyên nghiệp này, quan chức nhà vua thường cản trở các vị Thủ-đà gia nhập Giáo hội và đôi khi có lẽ đã ngăn ngừa việc họ "xuất gia" bằng những lời "đe dọa trả thù" gia đình họ.

Về phần đám người Thủ-đà làm nô lệ để sinh sống thì họ đã có những phận sự theo hợp đồng cố định rất khó thoát ra. Hơn nữa, họ còn mắc nợ chủ nhân vì những số tiền lương trả trước, và người mắc nợ thuộc về hạng người bị cấm gia nhập Giáo hội.

Các thống kê về mặt xã hội của giới tại gia đặt trên một căn bản rất hạn hẹp. Tất nhiên danh tánh các đệ tử tại gia ít được ghi vào Kinh Tạng hơn các vị xuất gia, vì vậy ta có các con số quá nhỏ không thể đánh giá chính xác được. Trong số bảy mươi bốn (74) nam và ba mươi một (31) nữ cư sĩ, những người đồng thời đức Phật được nhắc đến trong Kinh Điển, ta không biết rõ giai cấp của hai mươi hai (22) nam và mười lăm (15) nữ. Tỷ lệ các giai cấp của phần còn lại [năm mươi hai (52) nam và mười sáu (16) nữ] cũng khác nhau, vì vậy ta cần có hai bản riêng biệt (Bản 3 và 4).

	NAM CƯ SĨ			NỮ CƯ SĨ	
	số	%		số	%
Bà-la-môn	18	34,5	Sát-đế-ly	8	50
Vệ-xá	15	29	Vệ-xá	3	18,8
Sát-đế-ly	11	21	Bà-la-môn	2	12,5
Thủ-đà	5	9,6	Chiên-đà-la	2	12,5
Chiên-đà-la	3	5,9	Thủ-đà	1	6,2
Tổng cộng:	52	100		16	100

Điều duy nhất lộ rõ từ các bản thống kê có căn cứ nhỏ hẹp này là giới Vessa (thương nhân) được nhiều đại diện vững mạnh giữa các cư sĩ hơn trong Giáo hội, vừa chiếm vị trí ở đó, không phải thứ ba mà là thứ hai.

Từ ngàn xưa, giới thương gia đã quen tìm cách bảo đảm công việc buôn bán thành công phát đạt qua hình thức yêu cầu cử hành các tế lễ theo Vệ-đà rất tốn kém, và các Bà-la-môn chuyên nghiệp, các tế sư thông thạo, thường ra tay bóc lột khai thác nguồn lợi tức này. Nay Giáo lý đức Phật làm cho họ có thể cầu mong phát đạt theo cách rẻ tiền hơn. Các thương gia suy xét, nếu phẩm vật cúng dường các Tỳ-kheo của đức Phật đem lại công đức phước nghiệp, thì chúng cũng có thể đem lại sự "mua may bán đất".

Tầng lớp Vessa vốn là các trái chủ, do vậy họ có những số tiền cho vay khổng lồ, nên cũng thấy giáo lý mới này hấp dẫn vì nó không cho phép đám người mắc nợ được thọ giới xuất gia (Mv 1. 46). Không giống các đoàn thể Sa-môn khác, Tăng đoàn của đức Phật không cung cấp nơi trú ẩn cho đám người tìm cách trốn chủ nợ!

Giới thương gia cũng hài lòng vì đức Phật có thiện cảm đối với các hoạt động kinh tế, ngoại trừ các nghề buôn bán vũ khí, nô lệ, súc vật, thịt sống, rượu nồng và thuốc độc (AN 5. 177). Ngài

không truyền bá việc từ chối tiêu dùng hàng hóa vì mục đích khổ hạnh có hại cho kinh doanh, nhưng chỉ dạy giữ tiết độ và tự điều thân. Ngài đã đưa ra những đề nghị hợp lý đối với người thương gia thực tiễn và đạo đức thương mại. Trong một số bài thuyết giảng, ngài giải thích cho các Tỳ-kheo bằng hình thức ảnh dụ rằng chỉ có người thương gia chuyên cần làm việc sáng, chiều, tối mới có thể trở nên phát đạt (AN 3. 19). Một thương gia cần có con mắt tinh tế, nghĩa là kiến thức về hàng hóa và thị trường, trí thông minh lúc mua bán và năng lực gây niềm tin vững chắc, vì vậy các nhà tài chánh sẽ sẵn sàng cho vay tiền lấy lãi để có vốn đầu tư thêm nữa (AN 3. 20). Cách sử dụng tài sản hợp lý nhất là chia làm bốn, dùng một phần tư để sinh sống, một nửa để đầu tư kinh doanh và một phần tư để dành (DN 31. 26).

Vai trò giới thương nhân trong sự công nhận và truyền bá đạo Phật từ trước đến nay chưa được xét đến. Hơn ai hết, các thương gia là giới đệ tử giàu tiền, có khả năng cúng dường các tinh xá, đồng thời họ là số người du hành nhiều, nên chính họ truyền bá kiến thức Phật Pháp vào các miền xa xôi. Chính nhờ phương tiện vận chuyển bằng xe bò thô sơ của các đoàn thương mại lữ hành xa xưa mà giáo lý đức Phật đã tìm đường đi khắp bốn phương trời.

Các thương gia là nhóm có thế lực nhất trong các đệ tử cư sĩ ủng hộ đạo Phật, nhưng không phải là đông nhất. Giới tại gia phát xuất từ mọi tầng lớp xã hội, vì tất cả đều rất cảm phục bậc Đạo Sư có biệt tài hùng biện vừa là bậc Hiền triết sâu sắc. Cách thuyết giảng của ngài còn lôi cuốn họ vì nó không đem lại cảm tưởng giới tại gia là các Phật tử thứ yếu. Do các mối liên hệ xã hội, người đệ tử tại gia (upāsaka) thấy khó đạt sự buông xả nội tâm và Giải thoát khổ đau hơn người xuất gia, nhưng vị ấy vẫn có thể thực hiện được điều này. Kinh Điển Pāli (AN 6. 19-39) liệt kê danh sách hai mươi một (21) vị gia chủ trở thành A-la-hán mà chưa hề làm Tỳ-kheo bao giờ cả. Danh sách ấy không đầy đủ các vị nam A-la-hán cũng không bao gồm các nữ cư sĩ thành tựu cứu cánh này. Trong giáo lý đức Phật, phụ nữ được xem có cùng khả năng giải thoát như nam giới. Vì thế không có gì đáng ngạc nhiên khi Giáo hội nhận được sự ủng hộ nhiệt tình như vậy từ các nữ đệ tử.

Thật cũng đáng cho ta điều tra số phần trăm dân chúng ở vùng "Trung Nguyên" được cảm hóa theo đạo Phật trong thời ngài tại thế. Đáng tiếc là Kinh Điển Pāli không cung cấp đủ chứng cứ để giải đáp vấn đề này. Chỉ do đọc Kinh Điển, ta có cảm tưởng là giới Phật tử gồm khoảng từ 15 đến 20% dân chúng trong nước và vào khoảng 2 đến 3% của số ấy là Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni, chứ không rõ sự thực đích xác.

ĐỨC PHẬT VÀ HỆ THỐNG GIAI CẤP

Một số sách trước đây đã ca ngợi đức Phật như một nhà cải cách xã hội chống lại hệ thống giai cấp cùng với các bất công của nó. Song cách diễn tả ngài như vậy có được chứng minh không?

Đức Phật chắc chắn không chấp nhận lời xác định của các Bà-la-môn rằng họ được sinh ra từ miệng của Phạm Thiên (Rv 10. 91. 12). Ngài nêu cho Sa-di Vasettha biết, khắp nơi ai cũng thấy phụ nữ Bà-la-môn có thai hoặc cho con bú, do vậy rõ ràng những người thuộc giai cấp này được sinh ra đời theo cách bình thường (DN 27. 3-4) . Trong lúc nói điều ấy, dĩ nhiên ngài lờ đi sự thật là huyền thoại kia nhằm giải thích nguồn gốc của giai cấp Bà-la-môn, chứ không phải chỉ từng đứa trẻ Bà-la-môn riêng biệt.

Song cho dù ngài bác bỏ nguồn gốc thiêng liêng của người Bà-la-môn, và như thế tức là bác bỏ luôn toàn bộ hệ thống giai cấp, ngài vẫn tin rằng hệ thống giai cấp ấy phát xuất từ cơ chế hoạt động của toàn thể giới này. Các giai cấp được tạo điều kiện thành hình do quy luật tự nhiên về tái sinh và hạnh nghiệp, theo quy luật ấy các hành động có ý quyết định tính chất của đời sống trong kiếp sau:

"Các loài hữu tình vừa là chủ nhân của nghiệp (kamma), vừa thừa kế nghiệp, nghiệp là thai tạng từ đó họ sinh ra, họ là quyến thuộc của nghiệp, vừa cư trú trong nghiệp của mình. Nghiệp phân chia các loài hữu tình thành các hạng hạ liệt và ưu thắng" (tức là các hình thái tái sinh và các giai cấp cao thấp). (MN 135. 3)

Sự bất bình đẳng giai cấp là kết quả nghiệp quá khứ; mỗi người đều tạo được vị trí xã hội riêng do nghiệp. Theo quan điểm của đức Phật về thế giới, nổi dậy chống lại hệ thống giai cấp là điều vô nghĩa cũng như vô ích.

Ngoài ra, dân chúng ở vùng "Trung Nguyên" không cảm thấy hệ thống giai cấp quá đè nặng lên cuộc sống. Các giai cấp chính (vanna) và các tiểu giai cấp (jāti) hợp thành một tôn ti trật tự về địa vị và nghề nghiệp phát xuất từ sự phân chia sức lao động trong đó giới trí thức - vì lý do lịch sử phần lớn đều là lớp hậu sinh của những đám ngoại xâm gốc Indo-Aryan da trắng - chiếm các địa vị cao. Hệ thống giai cấp tập hợp quần chúng lại theo cách sinh nhai và giáo dục, ví dụ một bé trai được mong chờ sẽ nối nghiệp cha và về sau sẽ kết hôn với người trong giai cấp mình. Song không ai bị bắt buộc phải nối nghiệp cha hoặc chấp nhận mỗi hôn nhân cùng bộ tộc cả.

Những thành phần trong hai giai cấp thấp kém (Vệ-xá và Thủ-đà) cũng không phải là không thể vươn cao trong xã hội. Bất kỳ ai tạo được tài sản hay thế lực chính trị đều có thể vượt lên khỏi nguồn gốc của mình và được công nhận, nếu không phải cho mình thì ít ra cũng cho con cháu mình, làm thành phần của giai cấp hoặc tiểu giai cấp cao hơn. Thời đức Phật còn quá xa sự khắt khe mà hệ thống giai cấp mang nặng vào thời Trung Cổ của Ấn Độ giáo, và cũng còn xa cách đối xử độc ác tàn nhẫn với những người làm công việc dơ bẩn bị đuổi ra khỏi xã hội như những kẻ "không thể tiếp xúc được".

Giữa bốn giai cấp, các Sát-đế-ly (võ tướng, quý tộc) thuộc giai cấp cao nhất, còn cao hơn các Bà-la-môn, sự kiện ấy được đức Phật và hầu hết dân chúng vùng "Trung Nguyên" xem là vấn đề dĩ nhiên. Thậm chí nhiều Bà-la-môn cũng không ngần ngại thừa nhận các Sát-đế-ly là tầng lớp cao nhất, mặc dù cuộc tranh chấp dành ưu thế tối cao giữa các tầng lớp này đã bắt đầu và đã tiến về miền Tây với thắng lợi của các Bà-la-môn. Một đặc điểm trong thời kỳ chuyển tiếp là thanh niên Bà-la-môn Ambattha, khi nói với đức Phật, đã đề cập tôn ti trật tự các giai cấp từ trên xuống dưới là: Sát-đế-ly, Bà-la-môn, Vệ-xá, Thủ-đà, nhưng rồi ngay sau đó, lại xác nhận rằng cả ba giai cấp kia ra đời cốt để phục vụ các Bà-la-môn (DN 3. 1. 15)..

Cách người Bà-la-môn nhìn mình ra sao xuất hiện rõ ràng trong lời nói của Sa-di Vasettha gốc Bà-la-môn, vị này kể lại với đức Phật về những lời lăng mạ mà vị ấy phải chịu đựng khi gia nhập Tăng-già: "Các Bà-la-môn bảo: 'Giai cấp Bà-la-môn là cao nhất ... chỉ riêng Bà-la-môn là da trắng, mọi người khác đều da đen. Chỉ một Bà-la-môn có thể thành thanh tịnh, các người khác không thể. Chỉ các Bà-la-môn là con của Phạm Thiên...'" (DN 27. 3)

Một trong các lý luận mà các Bà-la-môn cố dùng để tạo thành kiến cho các người đồng đẳng cấp chống đối Sa-môn Gotama là ngài công nhận sự thanh tịnh của cả bốn giai cấp. (MN 93. 2)

Đức Phật phản bác không phải chính hệ thống giai cấp trong bản chất của nó, mà là thái độ giả tạo trong tâm con người trước những thành phần thuộc giai cấp khác. Ngài chống đối sự kiêu mạn của các Bà-la-môn và quan niệm cho rằng sự tùy thuộc vào giai cấp có liên hệ với giá trị nhân cách của mỗi người. Hàng chục lần ngài nhấn mạnh là những sự phân biệt giữa mọi người trong xã hội không phát xuất từ sự khác nhau nào trên căn bản nhân cách. Tất cả bốn giai cấp đều có khả năng giải thoát khổ đau, cũng như từ bốn ngọn lửa có các loại nhiên liệu củi gỗ khác nhau vẫn bùng lên bốn ngọn lửa giống nhau (MN 90. 24). Bất kể ở giai cấp nào, tất cả mọi người đều

phải đọa địa ngục vì ác nghiệp của mình. Cũng vậy, tất cả đều có khả năng phát triển phước nghiệp và từ tâm (MN 93. 10).

Một biện pháp khôn ngoan của đức Phật là chống đối sự kiêu mạn về nguồn gốc sinh trưởng của giai cấp Bà-la-môn, đồng thời lại tỏ ra kính trọng tinh thần cao quý của giai cấp Bà-la-môn bằng cách chuyển ý nghĩa từ "Bà-la-môn" thành một quan niệm đạo đức. Ngài tuyên bố rằng một con người là Bà-la-môn không phải do nguồn gốc sinh trưởng, mà do cách xử thế đáng kính và phẩm hạnh đạo đức. Dù con người thuộc giai cấp nào đi nữa, bất cứ ai đã tu tập sự điều thân cần thiết đều xứng danh Bà-la-môn.

Có lần ngài thấy một số Tỳ-kheo trưởng thượng xuất thân từ giai cấp Sát-đế-ly đến gần, ngài gọi: "Hãy đến đây, các Bà-la-môn!" và khi nghe một Tỳ-kheo đứng đó có gốc Bà-la-môn hỏi ý nghĩa, ngài đáp:

*Diệt trừ mọi ác pháp,
Thánh đạo bước tinh cần,
Tỉnh giác, ly triền phược,
Đấy chính Bà-la-môn.
(Ud 1. 5)*

---o0o---

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ (The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyên Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

CHƯƠNG V – ĐỨC PHẬT GOTAMA VÀ CÁC PHƯƠNG DIỆN TÂM LÝ NHẬN DẠNG CỦA NGÀI

Kinh Điển Pàli có nhiều đoạn miêu tả đức Phật do Bà-la-môn Sonadanta phát họa. Quả thật, trước kia vị Bà-la-môn chưa gặp bậc Đạo Sư vào thời điểm miêu tả này, vị ấy chỉ lập lại những gì đã được nghe, nhưng sau đó vị ấy diện kiến ngài và nhận ra rằng điều này thật chính xác:

"Quả thật Sa-môn Gotama diện mạo tuấn tú, khả ái, gọi niềm tin tưởng, đặc biệt có làn da như màu hoa sen, màu da tương tự như Phạm thiên, rục rờ như Phạm thiên. Diện mạo ngài thật cao sang. Giọng nói ngài thanh lịch, ngôn từ ngài diễn đạt cũng vậy, tao nhã, tế nhị, hùng hồn, trong sáng và chính xác". (DN 4.6)

Làn da tươi sáng của đức Phật được nhiều người đồng thời chú ý. Ngài thường được miêu tả "có màu da sáng như vàng" và sau cuộc tranh luận sôi nổi với vị cư sĩ Ni-kiền-tử Saccaka Aggivessana, vị ấy nhận xét rằng "màu da của Tôn giả Gotama vẫn giữ nguyên vẻ trong sáng" (MN 36. 49). Trong một xứ như Ấn Độ, nơi người ta chú trọng đến màu da và da có màu "lúa vàng" được xem là dấu hiệu của cả giai cấp thượng lưu (vanna: nghĩa đen: màu da) cùng với gia tộc cao sang, nhận xét này có ý nghĩa không chỉ là ca ngợi diện mạo đức Phật mà còn tán tụng các tổ tiên của ngài nữa.

Tuy nhiên không thể kết luận về nguồn gốc gia tộc của đức Phật do màu da của ngài. Dân chúng ở cộng hòa Sakiya một phần gốc Ấn, đa số gốc Indo-Ariyan. Họ nhập cư từ miền Tây và Nam, và một phần gốc Mông Cổ từ Bắc tràn xuống dọc theo các thung lũng bên bờ sông. Thời đức Phật có hai sắc tộc, dân Ấn màu nâu và dân Mông Cổ vàng nâu, đã đồng hóa với nhau trong lãnh

thô bộ tộc Sakiya này, vì thế có nhiều mẫu người tạp chủng và nhiều dân tộc có đủ màu da phối hợp.

Một dấu hiệu cho thấy đức Phật có lẽ thuộc về sắc tộc Ấn Độ hơn là sắc tộc Mông Cổ ở vùng Tuyết Sơn là chiều cao của ngài. Dân tộc Mông Cổ thường mập lùn, thô kệch, thấp hơn dân Ấn Độ, còn kinh sách ghi chép rằng đức Phật Gotama, ngay cả khi đang du hành giữa đám dân chúng Ấn Độ ở miền Nam sông Hằng, cũng vẫn hiện rõ dáng điệu oai nghi cao cả.

SỰ PHÁT TRIỂN NHÂN CÁCH CỦA NGÀI

Nếu quốc vương Suddhodana ở Kapilavatthu từng nuôi hy vọng rằng Thái tử của ngài sẽ trở thành một người cường tráng đầy năng động, quan tâm đến thế sự và có tham vọng trị nước, thì ngài đã thất vọng. Vì nam tử này chẳng hề bị lôi cuốn vào các trò tiêu khiển tập thể hay các buổi huấn luyện quân sự, mà lại trở thành một người thích cô độc, với nhiều khuynh hướng về suy luận triết lý và trầm tư mặc tưởng. Thay vì hưởng thụ mọi lạc thú đúng với vị trí một hoàng tử, chàng lại phát triển các tiêu chuẩn của riêng mình và bất mãn với thế gian vì phải chịu đựng những sự bất toàn hảo ở đời. Đồng thời, chàng lại trầm tư về cách làm thế nào chàng có thể vượt lên cảnh đời ấy theo ý mình. Tóm lại, theo ngôn từ tâm lý học, chàng là mẫu người trí thức nhạy cảm, thường xuyên hướng nội. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi đời sống gia đình và hôn nhân không làm chàng thỏa mãn và chàng đã nắm lấy cơ hội từ già thế tục để thành Sa-môn khát sĩ.

Chúng ta cần phải nhìn thấy trong kinh nghiệm Giác Ngộ (bodhi) của đức Phật vào năm 528 trước CN cả một biến cố trọng đại không chỉ đem lại Đạo Pháp cho thế giới, mà còn chuyển biến Thái tử Siddhattha Gotama với khuynh hướng nội tâm nổi bật ấy thành đức Phật hướng ngoại theo định kỳ. Kinh nghiệm Giác Ngộ ấy đã đổ xô về hướng biểu lộ tâm tư qua ngôn ngữ với một sức mạnh vĩ đại biết chừng nào! Nó khiến đức Phật đi tìm nhiều người để ngài có thể khai thị các khám phá của ngài và truyền thụ kho tàng tâm linh mà ngài vừa tìm được.

Suốt bốn mươi lăm năm hoạt động hoàng Pháp này, ta có thể quan sát đức Phật chuyển dịch giữa khuynh hướng thiên về nội tâm và khuynh hướng ngoại giới. Các thời kỳ thuyết Pháp thành công rực rỡ khiến ngài du hành từ vùng dân cư đông đúc này đến vùng khác, có thể được phân biệt rõ ràng với những thời kỳ ngài mệt mỏi vì quân chúng và tìm cách độc cư an tịnh. Ngài thích du hành một mình (AN 6. 42 & SN 22. 81) "như tây ngưu". Giáo Pháp của ngài hợp với người thích độc cư, chứ không phải với những người ham quân chúng, ngài tuyên bố như vậy (AN 8. 30).

Tuy thế, ngài chỉ dành cho khuynh hướng độc cư ở trong một số giới hạn, bởi vì dù ngài truyền bá một giáo lý hướng nội ân dật, ngài cũng phải hướng ngoại và du hành giữa quần chúng nếu ngài muốn có nhiều người được cảm hóa vào đạo. Về sau, có sự phân biệt giữa một vị Độc Giác Phật (Pacceka-Buddha), một vị Giác Ngộ riêng mình, xem các khám phá của mình là sở hữu riêng, nên đã giữ im lặng về việc ấy, và một vị Toàn Giác hay Chánh Đẳng Giác (Sammā-Sambuddha) là vị Phật tuyên bố sự khám phá của mình về con đường cứu khổ cho đời. Lý tưởng của vị Phật Toàn Giác cao thượng hơn vì một bậc đại tuệ hiền trí có tri kiến tối thắng không chỉ nghĩ đến tự lợi mà còn nghĩ đến lợi tha (AN 4. 186) .

Khi tuổi càng cao, các giai đoạn hướng nội tâm của đức Phật càng kéo dài. Về phương diện truyền bá Giáo Pháp, ngài hài lòng với sứ mạng thành công của ngài và không còn cảm thấy nỗi phấn khởi của người diễn thuyết khi thính chúng bám sát từng lời nói của mình và ngài chán ngán danh vọng (AN 5. 30) . Mặc dù ở độ tuổi tám mươi ngài vẫn còn đầy đủ trí lực (MN 12. 62) và diễn thuyết hùng biện, các ảnh dụ của ngài đã thiếu vẻ tân kỳ và màu sắc linh động, còn các bài giảng Pháp của ngài có phần nào lập lại theo khuôn mẫu cũ. Như vậy, càng ngày ngài càng cảm thấy việc giáo huấn chư Tăng là vừa đủ cho ngài, nên chỉ khuyên răn giới cư sĩ khi được yêu cầu. Về phần còn lại, thì từ nay Giáo hội đã phát triển thành một cơ cấu có địa bàn rộng lớn với nhiều đệ tử truyền bá Giáo Pháp danh tiếng lẫy lừng, cần phải đảm nhận chức vụ thuyết giảng này (DN 29. 15).

Trong các lý do khiến đức Phật giảm bớt hoạt động thuyết Pháp, cần phải thêm một điểm quan trọng nữa: khoảng từ độ tuổi sáu mươi, sức khỏe không cho phép ngài tiêu hao năng lực nhiều.

Trước kia, đức Phật vẫn luôn luôn nhận thức rõ vấn đề sức khỏe, và ngài cũng tuân hành các giới luật của đời Sa-môn. Trong những tháng nóng nhất cuối mùa hạ ở Ấn Độ, ngài cho phép mình ngủ trưa sau buổi thọ thực (MN 36. 46) và kiêng ăn buổi tối để "giữ gìn sức khỏe, tươi vui, khinh an, đồng lực và sống dễ chịu". (MN. 70)

Ngoài chứng bao tử đôi khi gây xáo trộn, đó là điều không thể tránh được trong đời khất sĩ mà ngài đã chữa khỏi bằng cách xoa dầu và dùng thuốc nhuận tràng (Mv 8. 1. 30), uống mật mía với nước nóng (SN 7. 2. 3) hoặc cháo lỏng có ba dược liệu (Mv 6. 17. 1), ngài còn mắc chứng đau lưng lúc về già, có lẽ vì một đốt xương sống bị trật. Đứng lâu khiến ngài đau lưng (AN 9. 4) và mặc dù lúc ngài đến viếng Kapilavatthu, ngài ngồi trong hội trường mới xây, dựa lưng vào cột,

xương sống cũng làm ngài đau nên ngài phải nằm xuống và bảo Tỳ-kheo Ānanda giảng tiếp Pháp thoại (MN 53) .

Hơi ẩm thật tốt lành cho chứng đau lưng ấy, có lẽ điều này khiến bậc Đạo Sư thường xuyên tắm các suối nóng khi trú tại Rājagaha. Một bài kinh (SN 48. 5. 1) tả cảnh đức Phật về già thường ngồi ở tinh xá Đông Viên sưởi ấm lưng trần dưới nắng chiều tà trong lúc thị giả Ānanda vừa xoa bóp đôi chân gầy yếu của ngài vừa mải mê bàn luận về sự suy tàn của thân thể lúc tuổi già. Chẳng bao lâu, trước khi viên tịch, bậc Đạo Sư nhận xét rằng thân ngài chỉ được duy trì sức sống nhờ chống đỡ bằng dây đai chằng chịt (DN 16. 2. 25).

CÁCH ĐỨC PHẬT TỰ NHẬN XÉT MÌNH

Như đã nói ở trên, sự Giác Ngộ bừng lên trong tâm vị vương tử Thích-ca ba mươi lăm tuổi này không chỉ là một hoạt động của tri thức, mà còn là một chuyển biến về nhân cách nữa. Do Giác Ngộ, ngài cảm nhận vô cùng sâu sắc rằng một bậc Giác Ngộ không còn thuộc vào một hạng người nào trên thế gian này nữa, mà đúng hơn, ngài tượng trưng cho một loại hữu tình đặc biệt (AN 4. 36):

"Đừng xưng hô với ta (theo cách thân mật cũ) là 'hiền giả'", ngài bảo các bạn đồng tu khổ hạnh ngày trước của ngài, khi ngài gặp chư vị sau thời kỳ Giác Ngộ, "nay ta là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác" (Mv 1. 6. 12).

Đặc biệt phi thường do quả Giác Ngộ, lại có nguồn gốc quý tộc, học vấn xuất sắc và trí tuệ ưu việt, đức Phật thấy không có lý do gì phải e ngại bất kỳ ai cả. Với các đại vương và tiểu vương ở vùng "Trung Nguyên", ngài nói chuyện thẳng thắn, không có gì dè dặt, và đàm đạo bình đẳng với các Bà-la-môn thông thái nhất thời ngài. Đối trị với sự kiêu mạn của một số Bà-la-môn đã có lần bày tỏ vẻ khinh bỉ một cách thô lỗ (DN 3), ngài cương quyết không chịu để cho họ xem ngài thấp kém hơn họ. Khi một trong số ấy trách ngài không đánh lễ các vị Bà-la-môn chuyên nghiệp cao sang, không đứng dậy chào họ hoặc mời họ ngồi, bậc Đạo Sư đáp lại rằng ngài không thấy có ai trên đời xứng đáng để ngài tỏ ra tôn trọng như vậy (AN 8, 11) . Ngài chỉ muốn phản bác lại những điều tương tự như thế, chứ không có ý gì hơn. Ngài đã từng tuyên bố, "Một vị A-la-hán không cảm thấy hơn hay kém bất cứ ai khác". (AN 6. 49)

Ngành tôn giáo đối chiếu thường phân biệt các vị sáng lập tôn giáo thành những nhà tiên tri và những nhà huyền bí.

Nhà tiên tri là một người hướng ngoại quá nhiệt tình, tâm trí bị ám ảnh bởi kinh nghiệm thần linh nên cố thuyết phục người đồng loại tuân lệnh Thượng Đế, và tìm cách cải tạo thế giới theo ý Thượng Đế. Vị ấy tạo được số tín đồ bằng những lời hứa hẹn hạnh phúc và đe dọa trừng phạt đọa đày, và vì không tránh né tranh chấp ở đời, nên khi vị ấy gặp xung đột với những kẻ theo truyền thống cũ, thì thông thường phải chịu mạng vong do bạo lực.

Trên phương diện khác, nhà huyền bí khởi đầu từ quan điểm rằng giải thoát khổ đau không thể được chứng đắc ở ngoại giới hay qua sự can thiệp của một vị thần linh nào, mà nó chỉ có thể tìm thấy ở nội tâm - qua sự thâm nhập vào bên trong của mỗi người. Bậc hiền trí như vậy sống hòa hợp với thế giới. Thái độ căn bản của vị ấy là thái độ thanh thản, buông xả nội tâm, an nhiên tự tại.

Đức Phật tượng trưng mẫu người huyền bí này. Vì ngài phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã, một cái Tuyệt Đối, nên kinh nghiệm Giác Ngộ của ngài mang hình thức một sự đột phá trong tri kiến, chứ không phải sự hòa nhập vào cái huyền bí (unio mystica). Đó chính là tuệ giác thấy rằng thế giới với tất cả khổ đau (dukkha) có thể được nhiếp phục, và nhờ nỗ lực mỗi người, ta có thể chặt đứt vòng luân hồi sanh tử (Samsàra). Kinh nghiệm của ngài về cái siêu nhiên, do đó ngài đạt địa vị cao quý ở đời, là sự chứng đắc giải thoát bằng cách "dập tắt", tịch diệt, Niết-bàn.

Bất cứ ai gặp ngài đều cảm thấy rằng người này vẫn ở trong thế giới, nhưng không còn thuộc về thế giới này nữa, và chính tuệ giác siêu phàm ấy đã khiến ngài không bị nhiễm ô giữa thế giới hiện tượng luôn biến chuyển.

"Này các Tỳ-kheo, Như Lai (tức chính đức Phật) đã liễu ngộ thế giới và đã giải thoát khỏi thế giới. Như Lai đã liễu ngộ nguồn gốc của thế giới (và của khổ đau) và đã giải thoát khỏi thế giới. Như Lai đã liễu ngộ sự đoạn tận thế giới và đã tự mình chứng đắc sự đoạn tận ấy. Như Lai đã liễu ngộ và thuyết giảng con đường đưa đến sự đoạn tận thế giới. Bất cứ những thứ gì trong thế giới từng được (do tri kiến giải thoát) thấy, nghe, cảm nhận, thức tri, chứng đắc, tầm cầu, suy tư, tất cả những thứ ấy đều được Như Lai liễu ngộ. Chính vì lý do này, ngài được gọi là Như Lai". (AN 4. 23, giản lược)

"Này các Tỳ-kheo, ta không tranh chấp với đời, chính đời tranh chấp với ta. Người Thuyết Pháp không tranh chấp với bất cứ ai giữa đời.

Bất cứ điều (kiến) gì được người hiền trí bác bỏ, ta cũng đều bác bỏ. Bất cứ điều (kiến) gì được người hiền trí chấp nhận, ta cũng đều chấp nhận ...

Giống như một hoa sen xanh hay trắng sinh ra trong nước, lớn lên trong nước (và vì có lớp màng phủ bên ngoài) nên không bị nước làm ô nhiễm. Cũng vậy, Như Lai đã sinh trưởng trong đời, đã vươn lên khỏi đời và an trú không bị đời làm nhiễm ô". (SN 22. 94, giản lược)

Thật không có một nhà huyền bí nào tự miêu tả đặc tính của mình chính xác hơn thế nữa.

Lời đức Phật khẳng định rằng ngài chỉ công nhận những quan điểm (kiến) nào được người hiền trí công nhận đáng cho ta quan sát kỹ lưỡng. Lời ấy dựa trên niềm tin vững chắc rằng Giáo Pháp của ngài không phải là thứ triết lý do suy tư tạo thành, mà phát xuất từ tuệ giác thực chứng và tượng trưng chân lý khách quan. Ngài chắc chắn là bất cứ ai thể nhập vào tri kiến uyên thâm về thế giới cũng sẽ xác nhận Pháp chính là thực tại đơn thuần, không gì khác.

Với niềm xác tín như vậy, thật không lạ gì khi ngài xem các quan điểm khác chỉ là tà kiến, hý luận vọng tưởng và nhận định vô căn cứ (DN 1. 1. 29). Các vấn đề lý luận siêu hình như là thế giới thường hằng hay vô thường (DN 1. 2), bản ngã (mà ngài đã bác bỏ sự hiện hữu) là gì và có tồn tại sau khi chết không (DN 1. 2. 38) và tương lai sẽ ra sao..., tất cả những vấn đề đó ngài đều bài bác như những điều vô ích. Chỉ một thứ tri kiến cần thiết: đó là giải thoát tri kiến (DN 1. 3. 30).

Những kẻ khác có thể đã công kích những lý thuyết mà họ xem là sai lầm, và tranh luận với những ai giữ quan điểm ấy, song đức Phật không làm như vậy, ngài có thái độ điển hình của nhà huyền bí không "tranh chấp với ai ở đời":

*Có người thường nói với tâm sân,
Một số nói tâm hướng thật chân,
Để mặc cho người đời muốn nói,
Bậc hiền trí tịnh chẳng quan tâm.
(SNip 780)*

*Bậc trí tịnh tâm thấy khắp nơi
Không còn thành kiến với người đời
Từ sinh, ngài đoạn trừ si, mạn,
Không chấp thủ gì, để ý ai.
Lắm kẻ bận tâm chuyện thế gian
Người không vướng bận, biết sao bàn?
Người không chấp nhận, không bài bác,
Rũ sạch mọi thiên kiến, chẳng màng.*

(SNip 780-7)

Các từ "kiến", "quan điểm", dịch từ "ditthi" (Pàli) chỉ tất cả các quan điểm lý luận ở đời không được thực chứng.

Kinh Điển Pàli ghi lại nhiều trường hợp hể đức Phật thấy một cuộc tranh luận nào thiên về lý thuyết, thì ngài liền tìm cách đưa đề tài ấy trở lại con đường thực tiễn đi đến giải thoát. Trong các vấn đề tín ngưỡng, ngài là một người chủ trương thực tiễn, như ngài đã giải thích cho Tỳ-kheo Mālunkya-putta với ảnh dụ mũi tên độc. Mālunkya-putta đã suy tư nhiều về đủ mọi vấn đề lý luận siêu hình mà vị ấy đưa ra tham vấn đức Phật. Bạc Đạo Sư đáp:

"Này Mālunkya-putta, hỏi thế này cũng giống như trường hợp một người bị bắn một mũi tên tẩm thuốc độc rất nặng. Bằng hữu người ấy mời một y sĩ, song người bị thương ấy bảo: "Ta không muốn nhờ nhổ mũi tên này ra cho đến khi ta biết rõ tên họ, gia tộc người bắn cung, kẻ ấy cao hay thấp, da đen, nâu, hay vàng, sống ở đâu, cây cung và dây cung ra sao, mũi tên được làm bằng gì và loại lông chim nào kết vào mũi tên. Này, Mālunkya-putta, người kia có thể chết trước khi tìm được mọi câu giải đáp ấy". (MN 63, giản lược)

Lời khuyên nhủ tiến hành theo cách thực tiễn, tiêu chuẩn làm phương tiện lợi ích cho giải thoát, được đức Phật đưa ra cho dân chúng thuộc bộ tộc Kàlāmas ở Kesaputta, một thị trấn nhỏ ở vương quốc Kosala. Những người ấy hỏi ngài làm thế nào phân biệt giả chân khi các Sa-môn, Bà-la-môn nói những điều tương phản nhau. Đức Phật bảo họ:

"Này các vị Kàlāmas, đừng tin theo truyền thuyết, truyền thống, cũng đừng tin theo những gì người ta thường nói hay uy quyền của kinh điển, cũng đừng theo các lý luận siêu hình hay các lối suy diễn, hoặc do thích thú một số học thuyết quan điểm, hoặc vì cảm phục tài đức một bậc đạo sư. Nhưng đúng hơn, khi nào chính chư vị nhận xét: "Các pháp này là bất thiện, đáng chê trách, bị người trí chỉ trích và nếu được thực hiện sẽ đưa đến bất hạnh khổ đau", thì này các vị Kàlāmas, chư vị hãy bác bỏ chúng.

... Và khi chính chư vị nhận xét: "Các pháp này thuần thiện đáng được chấp nhận, được người hiền trí tán thán và nếu được thực hiện, sẽ đưa đến lợi lạc hạnh phúc", thì này các vị Kàlāmas, chư vị hãy chấp nhận chúng". (AN 3. 65, giản lược)

Tiêu chuẩn duy nhất để đánh giá một lý thuyết là tính cách hữu hiệu của nó đưa đến giải thoát: giá trị của nó nằm ở trong kết quả nó đạt được. Nếu giá trị giải thoát của nó đã được xác lập, thì người ta phải tuân thủ nó.

Đức Phật cũng thực tiễn khi trình bày các khám phá mới của ngài, và chỉ giới hạn những điều ngài khai thị cho phù hợp với cứu cánh giải thoát. Có lần đang lúc ngài ngồi nghỉ gần Kosambi dưới một khóm cây rừng Simsapà, tức cây Asoka (*Saraca indica*) với các chùm hoa nở tuyệt đẹp, ngài nắm một ít lá rụng trong bàn tay và hỏi:

"- Này các Tỳ-kheo, cái nào nhiều hơn, nắm lá Simsapa trong tay ta, hay đám lá trên các cây kia?"

- Bạch Thế tôn, chỉ có một ít lá trong tay Thế tôn, còn trên cây kia thật nhiều lá.

- Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, có rất nhiều điều ta đã khám phá, nhiều hơn hẳn những gì ta đã khai thị. Chỉ có một ít điều ta đã khai thị mà thôi. Và tại sao ta lại không khai thị các điều kia? Bởi vì chúng không có lợi ích, không phục vụ đời Phạm hạnh, không đưa đến yếm ly, ly tham, an tịnh, thắng trí, Giác Ngộ, Niết-bàn". (SN 56.12. 4 , giản lược)

Trong khi một số đạo sư Ấn Độ tự xưng là có khả năng giải thoát cả thế giới này, đức Phật Gotama nói rõ là chỉ những người nào "biết lắng tai nghe" do có căn tánh nghiệp lực thuận lợi, mới có thể được giải thoát. Ngài thấy ngài chính là người hướng dẫn con đường đưa đến giải thoát, song ngài không thể bắt buộc những người được ngài chỉ đường phải đi con đường ấy.

"Chỉ một số ít đệ tử được ta thuyết giảng, chứng đắc cứu cánh tối thượng, Niết-bàn. Những kẻ khác không chứng đắc cứu cánh ấy... Có Niết-bàn, có con đường đưa đến Niết-bàn và có ta là người chỉ đường. Nhưng trong các đệ tử được ta thuyết giảng chỉ một số chứng đắc cứu cánh, một số khác thì không. Ta biết làm gì được? Ta chỉ là người chỉ đường". (MN 107 , giản lược)

TÍNH TÌNH

* ĐẶC TÍNH TÂM LÝ: Từ, Bi, Hỷ, Xả

Đức Phật bài bác niềm tin của giai cấp Sát-đế-ly (võ tướng) khi ngài dạy rằng các võ tướng chiến sĩ ngã xuống ngoài mặt trận sẽ phải chịu một tái sinh bất hạnh vì nghiệp lực. Do các hận sân của vị ấy tăng trưởng đối với kẻ thù, một chiến sĩ chết trận có thể tái sinh vào Địa ngục Sarajitā, ngài

tuyên bố như vậy (SN 42. 3). Mặc dù sự trăn vong của người anh hùng có ích lợi cho tổ quốc, nó lại đem đến một tái sinh khổ đau cho người tử sĩ.

Chủ trương hòa bình vô điều kiện của đức Phật biểu lộ rõ ràng trong ba vản kệ của Pháp Cú, ở đó ngài diễn tả bất bạo động là phương tiện chấm dứt thù nghịch hận sân:

*"Nó làm nhục tôi, tấn công tôi!
Nó chiến thắng tôi, cướp của tôi!"
Ai chứa trong lòng tư tưởng ấy,
Hận thù như vậy chẳng hề nguôi.
"Nó làm nhục tôi, tấn công tôi!
Nó chiến thắng tôi, cướp của tôi!"
Không chứa trong lòng tư tưởng ấy,
Hận thù như vậy sẽ dần nguôi.
Các mối hận thù giữa thế gian
Chẳng hề tiêu diệt bởi lòng sân,
Vô sân trừ khử niềm sân hận,
Định luật muôn đời của cổ nhân.
(Dhp 3-5)*

Khi các tôn giáo của dân bản xứ Ấn Độ bị người Hồi giáo đàn áp vào thế kỷ thứ mười một và mười hai, hàng ngàn Tỳ-kheo chịu để cho họ giết mà không kháng cự. Các nguồn kinh điển Tây Tạng đã ghi nhận hành động tự điều phục bản thân anh dũng ấy.

Vô sân là một lý tưởng cao thượng nhưng lạnh lùng, nó cần được lòng từ (mettà) bổ sung. Dù cho các tên trộm cướp sát nhân có chặt tay chân của một Tỳ-kheo bằng cái cưa, các Tỳ-kheo cũng không được để cho thù hận khởi lên trong lòng. Thậm chí ở trong hoàn cảnh như vậy, chư vị cũng phải tự kiểm chế, và tự nhủ:

"Tâm ta sẽ không dao động, ô nhiễm và ta sẽ không thốt ra một ác ngôn nào. Chúng ta sẽ an trú với từ tâm, không sân hận. Sau khi đã làm thắm nhuần khắp người kia với từ tâm, chúng ta sẽ an trú trong trạng thái ấy biến mãn cùng khắp thế gian..." (MN 21. 1, giản lược).

Đức Phật chứa chan lòng từ hướng đến mọi cảnh giới có sự sống trên thế gian. Các nghề nghiệp tạo khổ đau cho người hay vật, những "nghề ác độc" như: đồ tể, bẫy chim, bắt thú, thợ săn, chài lưới, trộm cướp, đao phủ, cai ngục (MN 51), ngài xem là đáng bài bác và không phù hợp với chánh mạng. Ngài chán ngán tránh xa việc tế lễ bằng súc vật và còn cảm thấy thương xót luôn cả loài cây cỏ, như khi ngài phủ nhận việc phá hại hạt giống và cỏ cây (DN 1. 1).

Từ tâm là đặc điểm chính yếu trong tính cách của đức Phật, y sĩ Jivaka tuyên bố như vậy với ngài trong một cuộc đàm thoại (MN 55), song chính điểm này đức Phật cũng chế ngự, không cho phép nó vượt quá một giới hạn nào đó: Ngài không để cho mình nhúng sâu vào lòng bi mẫn. Sự thăng bằng trong tâm trí và ổn định mọi tình cảm là điều quan trọng nhất đối với ngài, và đã trở thành một phần bản tánh của ngài do tu tập điều thân.

Vì thế, những cuộc tấn công tới tấp chĩa thẳng vào ngài mà vẫn không làm ngài nao núng. Ngay cả các triết gia đối thủ với ngài cũng công nhận Sa-môn Gotama không thể bị khiêu khích và cũng không dao động. Người cư sĩ Ni-kiền-tử như đã nói ở trên đây, Saccaka Aggivessana, tuyên bố khi cuộc thảo luận được chấm dứt (MN 36), rằng "màu da Tôn giả Gotama vẫn giữ nguyên vẻ trong sáng", nghĩa là ngài không đỏ bừng mặt; còn các đạo sư khác, trong những lúc tranh luận, thường tránh né các câu chất vấn bằng cách nói lạc hướng và nổi giận.

Tâm bình thản hay xả (upekkhà) phối hợp với trí thông minh lanh lợi biểu hiện trong cách đức Phật đối xử với Bà-la-môn Bhàravajja ở Rājagaha. Bất mãn vì một người trong gia tộc quy y Phật Pháp, vị này phỉ báng đức Phật với các từ ngữ như "đồ ăn trộm, lạc đà, lừa...". Đức Phật bình thản để cho vị ấy nguyên rửa, rồi bỗng nhiên ngài hỏi vị ấy thỉnh thoảng có mời bạn bè về nhà ăn cơm không. Khi được trả lời là có, ngài hỏi tiếp vị ấy phải làm sao nếu khách không dùng các món ăn. Vị Bà-la-môn đáp các món ấy sẽ dành cho phần mình. Đức Phật tuyên bố: "Thế cũng giống hệt như lời phỉ báng kia, ta không nhận nó, vậy nó trở lại với ông!" (SN 7. 1. 2).

Trong một Pháp thoại với các Tỳ-kheo ở Jetavana tại Sāvatti, bậc Đạo Sư diễn tả tính cách an nhiên tự tại của ngài và khích lệ chư Tăng nỗ lực tu tập tâm bình đẳng tương tự:

"Này các Tỳ-kheo, nếu người khác mạ lỵ, phỉ báng, phiền nhiễu Như Lai, trong tâm Như Lai cũng không oán hận, phẫn nộ hay bất mãn... Và nếu người khác kính lễ, tôn trọng, sùng bái Như Lai, trong tâm Như Lai cũng không hoan hỷ, thích thú hay phấn khởi". (MN 22)

Hàng chục mẫu chuyện ghi lại các sự kiện trong Kinh Tạng Pàli xác nhận cách biểu lộ đặc tính của ngài như trên.

Tuy nhiên có những trường hợp đức Phật không đơn giản chấp nhận những lời người khác nói, mà ngài bước ra khỏi thành trì kiên cố của tâm xả và chuyển sang thế công. Đó là trường hợp có vấn đề bảo vệ Giáo Pháp chống lại sự xuyên tạc và diễn dịch sai lạc do các đệ tử ngài đề xướng. Giáo Pháp là một khám phá vĩ đại của ngài, đó là công trình và tặng vật của ngài dành cho thế

gian; ngài không chấp nhận sự có mặt của các Tỳ-kheo xuyên tạc Giáo lý do vô tình hoặc ác ý trong Giáo đoàn của ngài, mà phận sự Giáo đoàn là truyền đạt lời giáo huấn của ngài cho các thế hệ sau. Khi Tỳ-kheo Sàti diễn tả Giáo Pháp theo ý nghĩa rằng thức (viñ ñ ana) tồn tại mãi sau khi thân hoại và mang một hình thái sống mới, như vậy là tạo nên một linh hồn bất tử, bậc Đạo Sư cho gọi vị ấy đến và hỏi xem có phải đây là ý kiến của vị ấy không. Khi Tỳ-kheo Sàti xác nhận là phải, đức Phật cao giọng bảo:

"Này kẻ ngu si kia (moghapurisa), do ai mà ông nghe rằng ta đã thuyết giảng Giáo Pháp như vậy? Này kẻ ngu si kia, ta đã chẳng từng dùng nhiều pháp môn nói rằng thức do duyên khởi (và vì thế không thể tồn tại mãi sau khi chết) hay sao? Này kẻ ngu si kia, ông không chỉ xuyên tạc ta vì chấp thủ sai lạc, mà tự còn làm hại mình và tạo nhiều điều tổn đức đưa đến bất hạnh lâu dài!" (MN 38)

Sau đó ngài tiếp tục hỏi các Tỳ-kheo hiện diện để chư vị xác nhận rằng Tỳ-kheo Sàti, con người đánh cá, không có một chút ánh sáng kiến thức nào về Giáo Pháp cả. Chúng ta chỉ còn biết thương hại vị Tỳ-kheo tội nghiệp ấy, theo như bài kinh miêu tả, đã ngồi im lặng, hồ thẹn, lo âu, rụt vai lại, không nói nên lời.

Tỳ-kheo Arittha, trước kia là người huấn luyện chim ưng, cũng không tiến bộ gì hơn. Vị này hiểu Giáo Pháp theo ý nghĩa là các hành động được đức Phật xem là chướng ngại pháp chẳng bao giờ đưa đến khổ ưu cả. Vị này cũng bị bậc Đạo Sư khiển trách là "kẻ ngu si" (MN 22). Điều đáng chú ý là trong cả hai trường hợp này Kinh Điển nhắc đến nguồn gốc hèn kém của các Tỳ-kheo bị quở mắng như vậy. Hình như là đức Phật chỉ mong những người thiếu học vấn cố rèn luyện các đức tính theo giới hạnh, chứ không mong có nhiều khả năng trí tuệ.

* ĐỐI VỚI NGHỆ THUẬT

Thoạt nhìn, thái độ phủ nhận của đức Phật đối với nghệ thuật là điều đáng ngạc nhiên. Có lẽ, trước kia là một vương tử, ngài đã chán ngán âm nhạc và ca múa. Tuy nhiên có lẽ đúng hơn, ngài phản đối tính cách hấp dẫn của mọi hình thái nghệ thuật. Nhiệm vụ của nghệ thuật là gây cảm xúc và đưa cảm xúc đi xa, gọi lên một sự đáp ứng hòa điệu, làm xao lãng tâm trí khỏi sự quán sát hướng nội. Nó có khuynh hướng khơi dậy các mối dục vọng đam mê trong khi Giáo Pháp làm cho lắng dịu dục vọng. Nghệ sĩ tạo nên một thế giới tưởng tượng đầy quyến rũ, còn Giáo Pháp tìm cách thâm nhập thế giới thực tại. Là người cầm đầu một Giáo đoàn, nên đức Phật có khuynh

hướng đối lập nghệ thuật: "Này các Tỳ-kheo, ca ngâm được xem là khóc than trong giới luật các bậc Thánh, nhảy múa được xem là điên loạn, cười lớn để lộ cả răng là trẻ con trong giới luật của bậc Thánh..." (AN 3. 103)

Tuy ngài bác bỏ âm nhạc theo lý trí, việc ngài có cảm tình đối với tính chất nghệ thuật này lộ ra trong một bài kinh của Trường Bộ, dầu đó chỉ là một huyền thoại. Sau khi nghe một khúc tình ca do nhạc thần Càn-thác-bà (gandhabba) tên Pañ casikha (Ngũ-Kế) biểu diễn, ngài khen ngợi chàng nhạc sĩ ấy về sự hòa điệu giữa giọng ca và âm thanh trình tấu qua dây đàn bằng gỗ vàng Beluva và cũng vì bài ca của chàng có nhắc đến Phật, Pháp, Tăng cùng các A-la-hán nữa. (DN 21.1) .

Ngoài ra, đức Phật còn bài bác những màn diễn kịch. Ở cổ Ấn Độ, kịch là sự phối hợp giữa vũ điệu không lời và ngâm khúc hài hước hay trang nghiêm. Gần thành Rājagaha có một ông bầu ca vũ kịch tên là Talaputa điều khiển một đoàn hát rong với một số nghệ sĩ và phụ tá đông đảo. Khi đến yết kiến đức Phật, Talaputa hỏi bậc Đạo Sư có thật là các diễn viên làm trò cho khán giả vui cười thích thú với âm thanh ánh đèn sân khấu v.v... sẽ được tái sinh vào cõi Hý Tiếu Thiên (Chư Thiên vui cười). Đức Phật tế nhị giữ im lặng, để tránh cho Talaputa khỏi lo ngại vì nghe câu trả lời bất lợi. Nhưng khi Talaputa nài nỉ, ngài giải thích rằng những kẻ nào tạo ra vọng tưởng điên đảo cho người khác bằng các trò ảo thuật sẽ bị tái sinh vào địa ngục* hay loài bàng sanh. (SN 42.2)

Đức Phật giảng cho chàng thanh niên Sigāla rằng ta nên tránh ca vũ nhạc kịch vì đi xem chúng không chỉ hao tốn tiền bạc mà chúng còn ràng buộc tâm trí ta vào ước vọng triền miên, đòi hỏi xem thêm nhiều vở kịch, nghe thêm nhiều bài ca, điệu nhạc, khúc ngâm, tiếng trống, tiếng kèn v.v... (DN 31. 10)*.

Tham đắm các hình thức nghệ thuật là một chướng ngại cho giác ngộ giải thoát.

CÁCH ĐỨC PHẬT CƯ XỬ VỚI ĐỆ TỬ TẠI GIA

*** ĐỐI VỚI NAM GIỚI**

Trong vòng vài năm khởi đầu sự nghiệp hoằng hóa, đức Phật nổi danh là một đạo sư thuyết giảng ở vùng "Trung Nguyên" và bất kỳ ai có điều kiện cũng tìm cơ hội nghe ngài. Ngài nói rất dễ nghe, trầm tĩnh, với giọng điệu thanh tao, lịch sự và ngôn từ phong phú. Thông thường ngài thêm một vài tiếng đồng nghĩa vào một động từ hay tính từ tự nó có lẽ quá đơn sơ tẻ nhạt, điều này

không làm cho ý tưởng câu nói rõ ràng hơn mấy tí, nhưng khiến người nghe có đủ thì giờ tiếp thu ý nghĩa. Ngài lại còn minh họa các đề tài của ngài bằng hình ảnh lấy từ cuộc sống.

Hơn tám trăm (800) ví dụ đếm được trong Kinh Điển Pàli, rút ra từ mọi phương diện trong đời sống Ấn Độ và từ thiên nhiên. Ta có thể thấy người thợ vàng làm việc, thợ chạm ngà voi, thợ làm tên, làm đồ gốm, người đồ tể xẻ thịt bò cái, bò cái chưa được xem là linh thiêng ở thời đức Phật, người buôn bán cầm cái cân thật nhẹ tay để có lợi cho mình, không có một nghề nào ngài không sử dụng để làm ví dụ. Ngài cũng lấy các hình ảnh ngoài thiên nhiên: sư tử (thường ở vùng Tây Ấn) và voi, tính tham ăn nôn nóng của con khi, vẻ nhút nhát dễ thương của con linh dương, vẻ quý quyết của con cá sấu - tất cả mọi con vật này thường được đề cập cũng như thế giới thực vật: hoa sen, cây chuối, cây xoài, cây tala (họ dừa). Các ảnh dụ của đức Phật phản chiếu cả một thế giới ở vùng gần nhiệt đới.

Một số nhà Phật học đã thấy vài bằng cớ về tính hài hước trong cách thuyết giảng của đức Phật, song khó nói điều này đúng hay sai. Các cách ngài diễn tả căn cứ trên thần thoại Ấn Độ (DN 11.81; SN 11. 3. 2), ví dụ câu chuyện ngụ ngôn về bà chủ nhà Vedehikà chịu đựng lâu ngày vì bị thử thách, cuối cùng đã nổi giận và đập lên đầu cô nữ tỳ với cái then cửa khiến cô chảy máu (MN 21), có thể là chuyện này cũng như vài chuyện khác tương tự, không có ý nghĩa hài hước theo đức Phật và cũng không được xem là hài hước trong bối cảnh văn hóa Ấn Độ. Đức Phật không xem tiếng cười là ích lợi cho giải thoát. Có lẽ ngài nhìn nhận tiếng cười hòa giải con người với cuộc sống, trong khi đó, theo quan điểm của ngài, tất cả vấn đề then chốt là phải giải thoát ra khỏi thế giới này.

Đức Phật Gotama không phải là vị đạo sư thuyết giảng với vẻ hùng biện nồng nhiệt sôi nổi. Đúng hơn, ngài khởi đầu bằng cách bình thản trình bày một số lý luận và nhận thức. Ngài hành động theo nguyên tắc không chiêu dụ thính giả, mà tạo niềm tin cho họ. Ngài không bao giờ thúc giục bất cứ ai chấp nhận Giáo Pháp vì ngài hiểu rõ là "tuệ giác không đột ngột xuất hiện mà phải thành thực dần dần - cũng giống như biển cả tuần tự xuôi dần, chứ không dốc đứng thành lỉnh như vực thẳm" (AN 8. 19).

Quả thật nếu ai tuyên bố được cảm hóa vào đạo một cách vội vàng, ngài cũng cảnh báo vị ấy không nên chuyển hướng quá nhanh chóng, như trong trường hợp người đệ tử tại gia của phái Ni-kiền-tử, đại tướng Siha thuộc bộ tộc Licchavi ở Vesàli. Và khi tướng Siha, mặc dù được đức Phật bảo phải suy nghĩ thật kỹ về việc quy y vào đạo mới của mình, vẫn cương quyết xin theo

Phật Pháp, bậc Đạo Sư bảo vị ấy phải tiếp tục cúng dường lễ vật cho các vị đạo sĩ Ni-kiền-tử (Mv 6. 31).

Một trong những biệt tài của đức Phật là khơi dậy niềm tin vững chắc trong lòng quần chúng. Đại vương Bimbisàra giữ lòng tín thành với ngài suốt ba mươi bảy năm cho đến lúc băng hà, và thái tử của vua là Ajàtasattu, chẳng hề là người kính mộ đức Phật chút nào, cũng đã chịu khó ngựa xa giá đi một khoảng đường thật xa để đến thú nhận với ngài cách mình đã giết hại phụ vương như thế nào (DN 2.99) . Thân thiết nhất giữa đám cư sĩ là mối quan hệ của vua Pasenadi với đức Phật, vua này đề cao ngài như một thân hữu cùng bàn luận triết lý, vừa tìm được ở ngài nguồn an ủi sau các đòn đau của số phận.

Tuy nhiên, ngài không tô vẽ cho mọi việc tốt đẹp hơn thực tế. Ngài nói lời an ủi bằng cách nêu lên sự thực, cho dù sự thực ấy có vẻ tàn nhẫn đi nữa. Khi vị gia chủ già nua Nakulapitā thỉnh cầu: "Mong Thế Tôn làm cho đệ tử hoan hỷ và phấn khởi", bậc Đạo Sư đáp:

"Này gia chủ, quả thật là thân ông già yếu và bị hao tổn tàn tạ. Bất kỳ ai mang tấm thân này mà tự cho là khỏe mạnh dù chỉ trong giây lát, cũng thật là ngu si! Vậy này gia chủ, ông cần phải học tập như sau: "Dầu thân ta bị bệnh, tâm ta cũng sẽ không bị bệnh!" (SN 22. 1).

Với Tỳ-kheo Vakkali đang bệnh nặng, đức Phật cũng không cố gọi lên những hy vọng hão huyền và không phủ nhận vị ấy sắp lâm chung. Ngài chuẩn bị tinh thần Vakkali vào giờ phút hấp hối. Ngài thuyết giảng cho vị ấy nghe tính vô thường của sắc thân và khi tình trạng của vị ấy càng trầm trọng hơn nữa, ngài gửi lời nhắn nhủ vị ấy là "Vị ấy sẽ có một cái chết an lành". (SN 22. 87)*. Tuy nhiên, ngài lại không tiên đoán việc vị ấy tự sát sau đó.

* ĐỐI VỚI NỮ GIỚI

Mối quan hệ của đức Phật đối với nữ giới vừa hòa hợp vừa xung khắc. Phụ nữ nhiều lần cố làm hại uy tín thanh danh của ngài và Giáo hội, ví dụ nàng Sundarī bị một số Sa-môn ngoại đạo ganh tỵ thúc giục, đã đóng vai người tín nữ ngưỡng mộ Sa-môn Gotama (Ud 4. 8), hoặc Cincā giả vờ mang thai để tố cáo ngài trước mặt hội chúng đông đảo vì đã không chuẩn bị gì cho nàng sinh con đúng bổn phận của người cha tương lai cả (Thag Commentary: Luận Trường Lão Kệ).

Trước kia cũng đã có nhiều vấn đề khó giải quyết với một số phụ nữ trong gia tộc Gotama, như bà vương phi, vợ cũ của ngài và bà dưỡng mẫu Mahàpajàpati, người đã cố thuyết phục ngài lập Giáo hội Tỳ-kheo-ni. Tất cả các kinh nghiệm ấy cũng đủ để đức Phật tránh xa phụ nữ.

Cũng còn có nhiều lý do khác nữa, vì sự thân cận nữ nhân là mối đe dọa thường xuyên đối với giới luật Tỳ-kheo. Tham, sân, si là các động lực tạo nên tái sanh, do vậy, cần phải nhiếp phục chúng để thành tựu giải thoát. Thậm chí việc gặp gỡ giây lát với một nữ nhân cũng có thể gợi lên dục vọng trong tâm một Tỳ-kheo chưa chứng đắc viên mãn, Niết-bàn, và có thể làm vấp ngã trên đường giải thoát. Vì thế, điều bất khả kháng là đức Phật, vị lãnh đạo một Giáo đoàn sống đời độc cư, cần phải cảnh báo đề phòng trước những con người có khả năng quyến rũ và hay quấy nhiễu ấy:

"Này các Tỳ-kheo, ta không thấy một hình sắc nào làm say đắm tâm trí của đàn ông như hình sắc của đàn bà. Ta không thấy một âm thanh, một mùi hương, một vị, một xúc nào làm say đắm tâm trí đàn ông như âm thanh, mùi hương, vị, xúc của đàn bà".(AN 1. 1 , giản lược)

Phụ nữ có thể khơi dậy dục vọng trong lòng một vị hiền trí (muni), một bài kinh đã nói điều này (SNip 703). Nhất là trong các chuyến đi khất thực, vị Tỳ-kheo thường gặp đàn bà con gái ăn mặc hở hang, nên phải luôn phòng hộ mình. (SN 20. 10)

Khi tôn giả Ànanda hỏi đức Phật lúc ấy đã tám mươi tuổi về cách một Tỳ-kheo phải cư xử với nữ giới như thế nào, bậc Đạo Sư đáp:

"Này Ànanda, không nên nhìn họ.

- Song nếu chúng con thấy họ, thì phải làm thế nào?

- Này Ànanda, đừng nói chuyện với họ.

- Song nếu họ nói với chúng con thì phải làm thế nào?

- Này Ànanda, hãy tỉnh giác phòng hộ". (DN 16. 5)

Sự thực là có nhiều người rời bỏ nhà cửa gia đình để làm Tỳ-kheo trái với ý nguyện của vợ con họ, đôi khi khiến cho các "sương phụ Tỳ-kheo" ấy tìm cách lôi cuốn chồng họ trở lại đời thế tục bằng các trò tinh ma lừa dối, mưu mẹo hay quyến rũ. Đó là lý do khiến đức Phật đôi khi nói những lời gay gắt về phụ nữ: "Này các Tỳ-kheo, có ba pháp này hành động được che dấu chứ

không hiển lộ: đó là sở hành của nữ nhân, chú thuật của Bà-la-môn và tà kiến". (AN 3. 129, giản lược).

Đàn bà xảo trá, dối lừa, che giấu, thích lập mưu mẹo, không trung thành ..., trong Kinh Tạng Pàli, chúng ta đọc được lời phán xét điển hình trong Bộ Chuyện Tiền Thân Đức Phật (Jātakas) qua các chuyện kinh hoàng rợn tóc gáy (như Chuyện Tiền Thân 62 và 192) .

Tuy nhiên, chỉ vì những điều trên mà tưởng rằng đức Phật là người ghét nữ giới thì hoàn toàn sai lầm. Giả sử ngài đã suy xét nữ giới tuyệt đối yếu kém về phương diện đạo đức, thì ngài đã phủ nhận việc họ có thể chứng đắc giải thoát ngay đời hiện tại này. Trái lại, ngài công khai xác nhận họ có khả năng chứng Niết-bàn (Cv 10. 1. 3). Kinh Điển chứa đầy các bài nói về các Tỳ-kheo-ni và nữ đệ tử tại gia thành đạt cứu cánh. Quả vị A-la-hán sẵn sàng chờ đón nữ nhân cũng như nam nhân, nhưng không phải là Vô Thượng Giác Ngộ, vì Phật quả chỉ có thể được một nam nhân chứng đắc (AN 1. 15) .

Để có thể thấy được cách xét đoán phụ nữ của đức Phật trên một bình diện chính xác, ta cần phải cân nhắc các lời tuyên bố phủ định và xác định của ngài. Ngài đã nói đến đức hạnh của nữ giới trong một cuộc đàm thoại với Đại Vương Pasenadi, khi vua này thất vọng vì Hoàng hậu Mallikā đã sinh cho ông một công chúa thay vì một hoàng tử mà ông hằng mong ước (SN 3. 16). Đức Phật an ủi nhà vua bằng cách nói rằng một nữ nhân, nếu thông minh và đức hạnh, tôn kính mẹ chồng và trung thành tận tụy với chồng, thì còn đáng quý hơn một nam nhi.

Ngài lại khen ngợi gia chủ Nakulapitā ở vùng Sumsumāragiri (Núi Cá Sấu) có được người vợ hiền như bà mẹ Nakula, khi ông lâm chung vì trọng bệnh, bà đã hứa với ông rằng bà sẽ nuôi nấng gia đình, giáo dục các con và sống hợp đạo đức (AN 6. 16). Tăng Chi Bộ Kinh nêu một bản liệt kê (1. 24) các đệ tử xuất chúng của cả hai giới. Ngoài bốn mươi một (41) Tỳ-kheo và mười một (11) nam cư sĩ, còn có tên hai mươi ba (23) phụ nữ : mười ba (13) Tỳ-kheo-ni và mười (10) nữ cư sĩ. Ở một nơi khác (8. 91) cũng bộ kinh ấy liệt kê danh tánh hai mươi bảy (27) nữ cư sĩ (upāsikās) xuất chúng.

Trong Kinh Tạng Pàli, tất cả các câu chuyện kể những cuộc hội kiến giữa đức Phật và phụ nữ đều chứng tỏ ngài xem họ bình đẳng với nam giới. Sự kiện một số nữ nhân ác hạnh, hay tranh cãi và một số nữ nhân có thể lôi cuốn các Tỳ-kheo ra khỏi chánh đạo, vẫn không cản trở ngài công nhận rằng nữ giới có khả năng đạt kiến thức cao và nhiều nữ nhân còn vượt hẳn nam nhi về

lòng nhân từ và tận tụy hy sinh. Ngài cũng biết rằng thông thường chính phụ nữ quyết định bầu không khí mộ đạo trong gia đình và dạy bảo con cháu các nguyên tắc đạo đức. Thực tế cho thấy có nhiều phụ nữ trong số người hộ trì Phật Pháp phần lớn là do đức Phật - khác với các ngoại đạo sư đồng thời - đã công nhận nữ giới có ý thức trách nhiệm và đầy đủ khả năng đạt giải thoát. Vì lý do này, nữ giới rất xúc động và hoan hỉ bày tỏ niềm tri ân sâu xa đối với ngài.

BẠC ĐẠO SƯ

*** ĐỐI VỚI ĐỆ TỬ**

Rõ ràng đức Phật không thích bận rộn nhiều với các Tỳ-kheo trong bước đầu mới tu tập, nhất là nếu họ không biết các cư xử. Một nhóm Tỳ-kheo trẻ tuổi làm ồn ào như "đám dân chài kéo lưới" khiến ngài truyền lệnh phải đi ra ngay (MN 67) và chỉ cho phép chư vị đến gần khi đã học cách cư xử đúng luật Tỳ-kheo và thậm chí đắc quả A-la-hán nữa (Ud 3. 3). Ngài thích đàm đạo với các đệ tử thuần thực hơn mà ngài có thể truyền đạt một số kiến thức và tập trung vào một số đặc điểm của giáo lý. Một đệ tử càng hoàn hảo về kiến thức và tu tập bản thân bao nhiêu lại càng thân cận với bậc Đạo Sư bấy nhiêu.

Để tận tai nghe được một bài thuyết Pháp do chính đức Phật dạy là điều khiến các Tỳ-kheo phải tự sắp xếp những chuyện bộ hành thật xa. Nếu cuộc hội kiến không diễn ra một cách tự nhiên, thì bình thường chính Tỳ-kheo Ānanda, thị giả và phụ tá của bậc Đạo Sư, định liệu cuộc tiếp xúc ấy và đôi khi vị này cố làm sao thật khéo léo để đức Phật không nhận thấy bàn tay điều khiển của mình (ví dụ ở trong kinh MN 26) . Một công thức mẫu mực (song thường lại được diễn dịch quá sơ sài) trong Kinh Tạng Pāli diễn tả hiệu năng toàn diện mà đức Phật đem lại cho thính chúng: "Ngài thuyết giảng Pháp thoại cho các đệ tử, khích lệ cho chư vị phấn khởi và hoan hỉ". (DN 4. 27). Câu này nêu rõ ràng đức Phật không chỉ truyền đạt ý nghĩa nội dung mà còn hấp dẫn tình cảm của người nghe. Tích cách thần diệu của ngài khiến cho mọi lời ngài nói mang một nét đặc biệt và bất kỳ cuộc hội kiến nào với ngài cũng trở thành một kinh nghiệm gây ấn tượng sâu sắc.

Ngoài ra, ngài còn dạy cho đệ tử pháp môn điều phục tâm nhờ đó chư vị có thể tự tạo định tĩnh (samādhi). Hai hình thức thiền định cần được phân biệt (AN 3. 32) tùy thuận với Giáo Pháp nhằm mục đích làm lắng dịu dục vọng và đem lại giải thoát tri kiến. Các pháp Thiền định hướng đến an tâm hay tịnh chỉ (samatha) là các trạng thái thiền làm cho hành giả đưa dần tâm trí và các giác quan ra khỏi ngoại giới và cảm thọ niềm an tịnh dự báo tịch diệt, Niết-bàn. Chúng có khuynh hướng đoạn trừ dục vọng và làm tâm trí dễ tiếp nhận các tuệ quán cao hơn.

Cách phát triển tâm trí thứ hai, phương pháp tìm hiểu bản chất hay quán sát (vipassanà) nhằm tiêu diệt vọng tưởng và vô minh. Cách này luôn hướng đến một đối tượng: tự thân, các hoạt động tâm lý, một tư tưởng, một vật thể hay một đặc điểm trong giáo lý. Mục đích của thiền quán là nhìn sâu vào bản chất của đối tượng mà phân tích, nghĩa là tiến đến nhận thức sự vật ngoại giới bằng trực quan chứ không đánh giá hay liên hệ với chủ thể, thấy chúng là vô thường, khổ và vô ngã, do đó tuệ tri tương quan của chúng cùng sự hiện hữu tùy duyên của vạn vật. Bằng cách này, tri kiến (ñāna) và tuệ giác (paññā) khởi lên. Nếu đối tượng thiền quán là một phương diện đặc biệt của Phật Pháp, thì mục đích là để chuyển biến cái thực chất thuần túy tri thức ấy thành một kinh nghiệm chứng đạo linh động, làm cho nó thực sự hòa nhập với mình.

Song thiền định tự nó không phải là cứu cánh. Thanh niên Mahāli hỏi đức Phật trong chuyện viếng Vesālī rằng có phải vì mục đích an trú trong thiền định mà vị Tỳ-kheo sống đời Phạm hạnh chăng? Bạc Đạo Sư đáp:

"Này Mahāli, không phải vì muốn an trú thiền định, mà chư Tăng sống đời Phạm hạnh vì muốn chứng đắc các pháp cao thượng hơn, thù diệu hơn, đó là sự đoạn tận tham, sân, si (DN 6. 12) .

Thiền định là phương pháp hỗ trợ giải thoát, chứ không gì hơn. Thiền tạo điều kiện thuận lợi để tâm đạt tri kiến, nhưng nó không thể cưỡng bách tiến trình giải thoát phải xảy ra và nó cũng không phải hoàn toàn thiết yếu. Kinh Tạng Pāli có nhiều ví dụ về những người không bao giờ hành thiền, tuy nhiên vẫn đắc giác ngộ giải thoát.

Thần Phạm Thiên của Ấn Độ giáo, vị thần nhìn khắp bốn phương với bốn bộ mặt, đã đặt tên mình cho bốn Trạng Thái Tâm An Trú là "Bốn Phạm Trú" (Brahma-vihāra) . Nếu như các phương pháp thiền được nêu trên hướng tâm vào bên trong hoặc một đề tài đặc biệt nào đó, thì Bốn Phạm Trú hướng ra ngoài, về thế giới và xã hội. Từ ngữ "Thiền định" do vậy có vẻ chỉ thích hợp một phần nào với chúng; đúng hơn, chúng phải được diễn tả như là những "phương pháp phóng quang". Cách thực hành chúng được đức Phật giải thích rõ cho thanh niên Bà-la-môn Vāsettha.

Vị Tỳ-kheo ngồi theo tư thế thiền định (kiết già) ở một nơi vắng lặng và an tịnh tâm hành để tâm không còn bị các ảnh hưởng ngoại giới tác động. Theo cách này, vị ấy có cảm thọ an lạc và định tĩnh. Khi đã được chuẩn bị thích hợp như vậy, vị ấy bèn "phóng quang" với từ tâm tràn ngập, "từ" (mettā), trước tiên hướng về một phương, kế phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư,

rồi phía trên, phía dưới. Vị ấy chiếu sáng cùng khắp thế giới với từ tâm quảng bác, đại hành, vô biên, không hận, không sân (DN 13. 76).

Cũng theo cách này vị ấy chiếu sáng khắp thế giới với bi tâm (karunà), hỷ tâm (mudità) và xả tâm (upekkhà). Các phương pháp phóng quang ấy không chỉ được đánh giá là có lợi ích cho vị hành giả mà còn tạo một hiệu quả rõ ràng trên thế giới này. Có lần đức Phật bị voi đực tấn công, chuyện kể rằng ngài phóng từ tâm về phía con vật khổng lồ này và nhiếp phục nó theo cách ấy (Cv 7. 3. 12).

* VẤN ĐỀ THẦN THÔNG

Ấn Độ là một đất nước tin tưởng vào các phép thần thông, nên ngay chính lúc đức Phật trụ thế, nhiều chuyện được phóng đại lan truyền về "Sa-môn Gotama". Do vậy không gì đáng ngạc nhiên khi nhiều người xem ngài là "bậc Toàn Tri Kiến, Nhất Thiết Trí". Vì ngài là bậc Giác Ngộ, đã diệt tận si mê, quan niệm về nhất thiết trí của ngài là một kết luận có thể hợp lý. Khi được hỏi về điều này, bậc Đạo Sư đáp:

"Bất cứ ai nói: "Sa-môn Gotama biết và thấy mọi sự, tuyên bố chứng đắc toàn tri toàn kiến, dù lúc đang đi, đứng, nằm, ngồi", kẻ nào nói như vậy là xuyên tạc ta.

Song nếu bất cứ ai nói: "Sa-môn Gotama chứng đắc Tam Minh (nghĩa là Tri Kiến về đời quá khứ, về tác động của Nghiệp (Kamma) và về sự đoạn tận lậu hoặc (asava), hay là Túc Mạng Trí, Sanh Tử Trí và Lậu Tận Trí), người ấy nói điều này một cách chân chánh". (MN 71, giản lược)

Ngài không tự xưng mình có tri kiến tự nhiên về mọi sự xảy ra trên thế giới, mà ngài chỉ biết những gì quan trọng đối với giải thoát khổ đau. Chỉ trong các vấn đề liên hệ đến giải thoát ngài mới là bậc Nhất Thiết Trí.

Đức Phật không phủ nhận việc ngài đắc thần thông (iddhi), mà theo tín ngưỡng Ấn Độ, thần thông phát triển tự động như kết quả của sự điều thân ở một vị chân tu. Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya 51. 7. 2) liệt kê các thần thông sau đây: một thân biến hóa nhiều hình dạng, đi xuyên qua tường, núi, độn thổ (như thể lặn xuống nước), đi trên nước, ngồi kiết già phi hành qua hư không, sờ mặt trăng, mặt trời với tay mình, nghe tiếng của chư thiên và loài người ở xa, nhớ lại các đời quá khứ, với thiên nhãn thanh tịnh, siêu phàm thấy được sự sanh tử của mọi hữu tình

tùy theo Nghiệp. Có lần Tỳ-kheo Ānanda hỏi bậc Đạo Sư ngài có thể dùng thần thông để bay đến Phạm Thiên chăng. Bậc Đạo Sư đáp:

"Khi Như Lai định thân trong tâm và định tâm trong thân, Như Lai an trú lạc thọ và khinh an tưởng. Không cần nỗ lực, thân của Như Lai bay bổng lên hư không. Rồi Như Lai thị hiện nhiều loại thần thông". (SN 51. 73. 2)

Chúng ta ngạc nhiên khi thấy tôn giả Ānanda hỏi câu ấy, vì theo nhiều đoạn kinh khác, tôn giả đã hiện diện trong lúc bậc Đạo Sư khai triển các Thần thông (ví dụ UD 7. 9). Từ điều này ta có thể kết luận rằng chuyện các Thần thông trong Kinh Điển là do chư vị trong Hội đồng kiết tập thêm vào về sau.

Điều này lại càng có vẻ đúng hơn vì đức Phật, trong khi một mặt, không phủ nhận ngài có khả năng thực hiện thần thông đối với quần chúng luôn tìm kiếm phép lạ, tuy thế, mặt khác ngài lại đánh giá thấp kém các khả năng ấy và không dành một địa vị nào cho chúng trong giáo lý của ngài cả. Ngài xem chúng là những kết quả thứ yếu trong quá trình tầm cầu Giác Ngộ, chúng không chứng minh được gì về tính chất chân chánh của một giáo lý cả, và lại còn có thể hướng dẫn con người đi lạc vào tà đạo vì nhiều người có thể lầm tưởng chúng là cứu cánh của nỗ lực tu tập. Do vậy, ngài công khai nêu rõ chúng là nguy hiểm, đáng chán chê, cần phải được bác bỏ. (DN 11. 3)

Chư Tỳ-kheo bị cấm biểu diễn thần thông trước các gia chủ (tức đám người thế tục), thậm chí là để cảm hóa họ vào đạo, và ngài còn đặt ra hình phạt dành cho tội vi phạm lệnh cấm này. (Cv 5. 8. 2)

* CÁC ĐỆ TỬ ĐỐI VỚI NGÀI:

Mối quan hệ giữa chư Tỳ-kheo và đức Phật ra sao? Tình cảm của chư vị đối với ngài thế nào? Ta khó có thể nói rằng chư vị "thương yêu" ngài theo nghĩa thông thường. Một bậc Đạo Sư thuyết giảng không hề mồm miệng rằng sầu khổ phát sinh từ mọi nỗi niềm luyến ái, và ngài đã có cách nhìn thoát tục thản nhiên đánh giá thấp mọi dây ràng buộc thiết thân, thì khó có thể trở thành đối tượng thương yêu thấm thiết và chắc hẳn ngài cũng ngăn cản điều này nữa.

Đối với Tỳ-kheo Vakkali lâm trọng bệnh sắp lâm chung có tâm nguyện được yết kiến bậc Đạo Sư, ngài bảo: "Thôi vừa rồi, này Vakkali, nhìn thấy cái thân đầy cấu uế này nào có ích lợi gì? Này Vakkali, ai thấy Pháp, tức là thấy ta. Ai thấy ta, tức là thấy Pháp". (SN 22. 87. 13)*

Ngài yêu cầu sự tôn trọng thích hợp với một bậc Giác Ngộ, nhưng lại từ chối những cách bày tỏ tình cảm quá nồng nhiệt. Tình cảm quá nồng nhiệt như thế đi ngược với Giáo Pháp, đây là điều duy nhất ngài xem là quan trọng, còn ngài chỉ là một cá nhân đứng lùi lại đằng sau Giáo Pháp.

Ngoài ra, trí tuệ siêu việt và nội tâm xả ly của ngài tạo nên niềm tôn kính nhưng khó có thể gọi lên mỗi thân tình. Chỉ những người có cá tánh mạnh dạn như vua Bimbisàra và vua Pasenadi, hoặc đầy đủ tri kiến về Giáo Pháp như chư Tôn giả Sàriputta và Moggallàna, hoặc có tính tình hồn nhiên như tôn giả Ānanda và nữ cư sĩ Visàkhà mới có thể tiếp xúc thân mật với ngài. Còn đại chúng Tỳ-kheo và giới cư sĩ đều trân trọng giữ một khoảng cách xa xa. Họ cảm thấy lòng từ của ngài tỏa rộng, nhưng lại ý thức rõ rằng lòng từ ấy hướng về mọi chúng sanh chứ không ưu ái riêng cá nhân nào. Quả thực ngài là bậc Đạo Sư (Satthar), một danh từ diễn tả tính cách vĩ đại của người được tôn xưng như vậy và niềm kính trọng xứng đáng dành cho ngài, song đồng thời nó chứng tỏ sự cách biệt giữa ngài và người đệ tử bình thường như họ.

---o0o---

---o0o---

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ (The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)
M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)
Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)
Ebook bởi *Nguyên Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org
Nguồn văn bản: BudSas.org
Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

---o0o---

CHƯƠNG VI – CÁC NĂM SAU

CÁC TRIẾT LÝ ĐỐI LẬP

Khoảng giữa năm 515 và 500 trước CN, tại vùng "Trung Nguyên", xuất hiện bảy vị Đạo Sư trong số các Sa-môn có ảnh hưởng lớn đặc biệt. Ngoài đức Phật, các nguồn Kinh Điển Phật Giáo nêu lên danh sách các vị này (DN 2.2)

1. *Purana kassapa (Phù-lan-na Ca-diếp)*
2. *Makkhali Gosala (Mạt-già-lê Cù-xá-lợi).*
3. *Ajita Kesakambalin (A-kỳ-đa Kỳ-xá-khâm-bà-la).*
4. *Pakkuda Kaccayana (Bà-phù-đà Ca-chiên-diên).*
5. *Sanjaya Belatthiputta (Tán-nhã-di Tỳ-la-phê-phất).*
6. *Nigantha Nataputta (Ni-kiền-đà Nhã-đề-tử).*

Các vị này đều là bậc trưởng thượng, đáng tôn trọng (DN 2.2) - nhưng chúng ta phải luôn nhớ rằng thọ mạng trung bình của người Ấn Độ vào thế kỷ thứ sáu - thứ năm trước CN được dự trù vào khoảng hai mươi hai tuổi, vì vậy một người trên năm mươi tuổi được xem là già lắm rồi.

1) *Purana Kassapa:*

Purana kassapa tự xưng là Toàn tri kiến (AN 9.39) vì thế tên vị này có lẽ phải được giải thích là Purananõana: có toàn tri kiến, nhất tri kiến.

Chúng ta chỉ được biết về nguồn gốc vị này là người thuộc gia tộc thấp hèn, và theo hạnh du sĩ lỏa thể - "mặc bộ y đức hạnh", tình trạng lỏa thể này được gọi như thế. Các Kinh điển Kỳ-na giáo nhắc đến một "kẻ khổ hạnh ngu si" tên là *Purana* có gốc từ *Bebhela*, chắc hẳn là vị *Purana* này. Một giả thuyết cho rằng vị ấy đã nhịn đói đến chết sau mười hai năm khổ hạnh và đã chết ở

Sàvittha. Nhưng theo một bài Kinh Phật về sau của tạng Sanskrit (Divyavadàna), vị ấy buộc một bình đầy đất vào cổ rồi trầm mình.

Một số lời thuyết giảng của Pùrana còn được lưu lại vừa đủ để ta có thể thấy sơ lược nội dung triết lý này. Vua Ajàtasattu, người đã làm đạo với du sĩ Pùrana, tường thuật chuyện này với đức Phật như sau:

"Đạo sĩ Pùrana Kassapa nói: "Thưa Đại Vương, không có ác nghiệp do người làm hay người xúi giục kẻ khác làm, như chém giết, đốt cháy, gây phiền muộn, khổ não, kích động, sát sanh hay cướp bóc. Thậm chí người nào dùng một bánh xe sắc như dao giết chết hết mọi chúng sanh trên quả đất này thành một đồng thịt cũng không có tội ác do kết quả việc làm kia, và tội ác cũng không tăng trưởng. Hoặ c nếu kẻ nào bô thí, tế lễ, cũng không có phước đức do kết quả việc làm ấy, và làm phước cũng không tăng trưởng. Bô thí, tu tập thân tâm, nói lời chân thật ... cũng không có phước báo gì". (DN 2.17, giản lược)

Phù hợp với điều trên, một đệ tử của Pùrana tóm tắt Giáo lý của thầy mình bằng những lời này: "Đạo sư Kassapa không thấy tội ác gì trong việc chém giết, lừa đảo, dối gian cả. Vị ấy cũng không tin có phước báo gì cho mỗi người" (SN 2.3.10), và Mahàli người Licchavi, tường thuật với đức Phật lời tuyên bố của Pùrana: "không có nhân duyên (điều kiện) đối với sự ô nhiễm của chúng sanh. Không có nhân duyên, chúng sanh bị nhiễm ô. Không có nhân duyên, chúng sanh trở thành thanh tịnh". (SN 22.60)

Như vậy Pùrana chủ trương rằng thiện hành hay ác hành đều không có hậu quả gì đối với người tạo nghiệp, tức là vị ấy phủ nhận qui luật nghiệp báo. Vì giải thoát không cần điều kiện tiên quyết nên nó không thể được thực hiện nhờ hành động của chính mình. Nói cách khác, chúng sanh không thể góp phần gì vào sự giải thoát của mình cả, mà phải chấp nhận số phận và chờ đợi được giải thoát một cách thụ động. Thuyết định mệnh của Pùrana tương tự với thuyết của người giữ vững lập trường Aujivika, là Makkhali Gosala.

2) Makkhali Gosala:

Bản Kinh Bhagavatisùtra của Kỳ-na giáo nêu tên của Makkhali theo lối chữ Ardha-Màgadhi là Makhaliputta Gosala. Do vậy, vị này là con trai của người hát dạo (mankha), cái nghề mà có lẽ chính vị này đã nối tiếp cha ông. Đứa bé ấu ược sinh ra trong một chuồng bò (gosala) ở Saravana, vì thế có tên này.

Makkhali gặp Nigantha Nataputta (tức Mahāvira), vị kế thừa tổ sư sáng lập Kỳ-na giáo, khi vị này đang tu tập khổ hạnh vào năm thứ ba (524 trước CN). Bị lôi cuốn theo cách này, Makkhali cầu xin Mahāvira nhận mình làm đệ tử, nhưng Mahāvira im lặng bước đi. Một thời gian sau, Makkhali quyết định vứt bỏ hết y phục giống như Mahāvira và từ đó sống suốt đời làm một Sa-môn lỏa thể. Tại Paniyabhūmi, một nơi không xa Nālandā, vị ấy gặp lại Mahāvira, và thỉnh cầu lần nữa được nhận làm đệ tử. Lần này Mahāvira nhận lời, và suốt sáu năm ròng, hai người sống cùng nhau chia xẻ mọi nỗi khó khăn của đời du sĩ vô gia đình.

Chính trong thời gian này, Makkhali phát triển niềm tin vào tính chất tiền định của mọi việc diễn tiến. Vị này hết sức thán phục vị thầy thông thái của mình tiên đoán nhiều sự kiện không thể nào ngăn cản được. Ví dụ, có lần Mahāvira tiên đoán rằng vào một ngày nhất định nào đó, Makkhali sẽ được cho một đồng tiền giả lúc đi khát thực, và mặc dù Makkhali tìm hết mọi cách ngăn cản việc này, nó vẫn xảy ra chính xác như Mahāvira đã tiên đoán. Vì thế Makkhali kết luận "Việc gì phải xảy ra thì sẽ phải xảy ra như vậy, chứ không thể khác được".

Chính một phần do triết lý này và một phần do tính khoe khoang khoác lác mà Makkhali liên tục đặt mình và vị thầy minh trí của mình vào các cảnh khôn đốn ngặt nghèo. Hơn một lần vị ấy bị đám đông đánh đập tã tơi. Thỉnh thoảng hình như vị ấy ngầm trả thù những kẻ từ chối bố thí cho vị ấy thì nhà của họ và cả làng họ có thể bị hỏa hoạn, và chuyện ấy cũng xảy ra thực!

Vì có lần Mahāvira không giúp sức chống lại những kẻ tấn công nên Makkhali rời bỏ vị thầy dạn dày kinh nghiệm ấy ra đi, để rồi chẳng mấy chốc liền nhận ra rằng không có thầy bảo vệ, vị ấy càng gặp nhiều gian lao vất vả mới sống mà chẳng hề hấn gì. Sáu tháng sau, vị ấy tìm lại thầy, nhưng chẳng học hỏi được gì về kinh nghiệm sống của thầy và vẫn tiếp tục lối cư xử đầy khiêu khích và tinh quái. Vào một dịp có một đám cưới đi qua, vị ấy bình luận là cả cô dâu lẫn chú rể đều xấu xí lạ lùng. Sau khi bị đám cưới cho một trận đòn chí tử, vị ấy nhận ra rằng lời nói của mình chẳng khôn khéo gì cả.

Sự đổ vỡ sau cùng với đạo sư Mahāvira là do một trong các trò lừa gạt khác của vị đệ tử này. Trên con đường đi qua Magadha, Makkhali chỉ một cây mè và hỏi thầy xem thử riêng cây mè này sẽ có quả nào không. Mahāvira bảo có nhiều lắm. Khi họ tiếp tục du hành, Makkhali đi lùi ra sau một chút và đợi lúc Mahāvira không để ý, bèn nhổ cây mè lên. Một thời gian sau, cả hai cùng đến lại chỗ ấy và thấy cây mè kia, dù bị nhổ lên, vẫn không chết. Một trận mưa đã làm cho cây bén rễ lại và nó còn sinh ra trái mè nữa! Do vậy, mặc dù Mahāvira được chứng tỏ là đã tiên

đoán đúng, trò đùa tinh quái của Makkhali để thử tài thầy cũng là lý do đủ làm cho vị đạo sư tổng cô vị đệ tử kỳ quặc này.

Bị bỏ lại theo đường lối riêng của mình, Makkhali nỗ lực rèn luyện mong đạt thần thông và tri kiến, những mục đích mà theo lời đồn vị ấy chứng đắc trong vòng sáu tháng. Việc này có lẽ được ghi lại vào năm 517 trước CN. Từ đó đến lúc mạng chung, Makkhali sống đời Sa-môn du sĩ, nhưng bao giờ cũng an cư mùa mưa trong nhà một người đàn bà làm đồ gốm. Theo thời gian, vị ấy dần tạo được một số đệ tử xuất gia lẫn tại gia. Chắc hẳn vị ấy cũng có vài đặc điểm kỳ diệu nào đó nên đã gây được sự cảm phục ngay cả Đại Vương Pasensdi nước Kosala, vị thân hữu của đức Phật.

Các Kinh điển Kỳ-na giáo ghi đầy đủ chi tiết về cuộc đời của Makkhali một lần nữa vào năm du hành thứ hai mươi bốn của vị ấy, tức là năm vị ấy từ trần (501 trước CN). Năm ấy Makkhali họp sáu đệ tử quanh mình để kết tập giáo lý theo hệ thống. Khi Mahāvira, đạo sư thông thái cũ của vị ấy, nghe tin về cuộc họp này, liền nhớ lại các trò điên khùng của Makkhali từ thời hai vị còn sống chung với nhau, và nói toang mọi việc cho đám đồ chúng nghe. Chuyện này lan truyền nhanh như cháy rừng, gây biết bao phiền muộn cho Makkhali.

Phần nộ vì bị làm trò cười như vậy, vị ấy liền đến trước mặt Mahāvira, tuyên bố rằng mình không còn là chàng Makkhali Gosala cũ kỹ trong thời quá khứ xa xưa: nhiều lần tâm trí được tái sinh đã biến cải vị ấy thành một người mới hoàn toàn. Khi Mahāvira khinh bỉ phủ nhận luận điệu này, Makkhali mất hết bình tĩnh và hét lên vào mặt Mahāvira: "Người sẽ bị thần thông của ta đục thủng! Trong sáu tháng ngươi sẽ chết vì sốt!". Tuy nhiên Mahāvira chẳng hề dao động: phép màu không có tác động gì đối với vị này cả mà sẽ trở về với kẻ sử dụng nó: "Trong bảy đêm kể từ nay, chính ngươi sẽ chết vì sốt".

Và quả thực, các Kinh điển Kỳ-na giáo nói tiếp, Makkhali trở về lò gốm ở Sāvitha, và bắt đầu lâm bệnh. Vị ấy lên cơn sốt mê sảng, nhảy múa, ca hát và trét đất sét nguội của lò gốm lên khắp mình mẩy. Đối với những người hâm mộ đến thăm vị ấy trong tình trạng này, vị ấy cũng nói toàn những lời lú lẫn do loạn trí. Ít lâu sau vị ấy ra huấn thị cho đám đệ tử về việc hỏa táng của mình, và lễ hỏa táng ấy phải được cử hành linh đình trọng thể.

Nếu ngày nay ta có thể tin tưởng được các Kinh điển Kỳ-na giáo (chắc chắn có nhiều thành kiến), thì Makkhali, vào đêm thứ bảy sau cuộc so tài nguyên rủa kia, đã thú nhận việc phạm giới khổ

hạnh của mình với các đệ tử rằng vị ấy không phải là một A-la-hán chứng đắc thắng trí mà chỉ là một kẻ lừa đảo, do vậy đã chết vì lời nguyện của chính mình. Vị rút lui lời huấn thị về việc tổ chức hỏa táng trước kia của mình, vị ấy truyền lệnh rằng cần phải làm ô nhục thân xác mình, các Sa-môn phải phi nhổ ba lần vào mặt thầy, rồi buộc một dây thừng vào chân trái thi thể và kéo đi khắp thành Sàvittthi rồi quăng thầy đâu đó.

Các môn đồ chỉ làm chuyện xúc phạm thánh thể ấy một cách tượng trưng mà thôi. Họ vẽ bản đồ thành Sàvatthi trên sàn túp lều của lò gốm rồi kéo di hài lên, sau đó làm lễ hỏa táng vô cùng long trọng!

Trong đám ngoại đạo sư đồng thời, đức Phật khinh bỉ Makkhali. Ngài tuyên bố: "Ta không thấy ai đem lại nhiều tai họa và bất hạnh cho nhiều người bằng Makkhali Gosala, kẻ điên khùng ấy". (AN 1.17)

Trong tất cả giáo lý của Sa-môn Bà-la-môn ngoại đạo, chủ thuyết của Makkhali là hạ liệt nhất. Vì Makkhali ngu si này tuyên bố chủ trương không có (qui luật) nghiệp nhân, không có nghiệp quả, không có tinh tấn (năng lực để đạt giải thoát)." (AN 3.135)

Và trong một cuộc đối thoại với du sĩ Bà-la-môn Vacchagotta, ngài tuyên bố không một người nào thuộc phái Ajivika từng đạt giải thoát khổ đau, chỉ trừ được một người tái sinh Thiên giới, nhưng vị này không hẳn là một vị Ajivika đích thực và vị ấy đã không tin vào nghiệp (do vậy đã tạo được một số công đức cho mình).

Kinh Tạng Pàli ghi lại sơ lược lý thuyết của Makkhali Gosala từ miệng vị này thốt ra. Vua Ajitasattu tường thuật với đức Phật những lời của vị ấy, được xem là y nguyên văn:

"Không có nhân duyên đối với sự ô nhiễm của chúng sanh. Không có nhân duyên, chúng sanh bị ô nhiễm. Không có nhân duyên đối với sự ô nhiễm của chúng sanh. Không có nhân duyên, chúng sanh được thanh tịnh. Sự thành đạt hình thái hiện hữu nào cũng không tùy thuộc vào tự lực, tha lực hay tinh tấn... .Tất cả mọi hữu tình, mọi sinh vật, mọi sinh loại, mọi sinh mạng (Jiva) đạt đến hình thái hiện hữu của chúng đều không do tinh tấn hay tự lực, nhưng đã thành thực như là kết quả của định mệnh (niyati), cha mẹ sinh sản (sangati) và hiện hữu (bhava) ở đời trong sáu loại tái sinh, nơi mà giờ đây chúng hưởng thọ khổ hay lạc. Sau 8.400.000 kiếp (trong vòng luân hồi sanh tử), người hiền trí cũng như kẻ ngu si nhiều đoạn tận khổ ưu. Ta không nên suy nghĩ: "nhờ kỷ luật này, giới hạnh này, khổ hạnh này hay Phạm hạnh này ta sẽ làm thành thực các nghiệp

chưa chín muồi, và sẽ đoạn trừ các nghiệp đã thành thực". Những việc ấy không thể xảy ra, khổ hay lạc đều được định phần và không thể tăng hay giảm vòng luân hồi sanh tử. Giống như một cuộn dây được tung ra sẽ kéo dài mãi cho đến khi tháo hết, cũng vậy, cả kẻ ngu lẫn người trí đều chấm dứt khổ đau khi nào họ đã lưu chuyển trọn vòng luân hồi sanh tử." (DN 2.20, giản lược).

Quan điểm chính của triết lý này là số mệnh (niyati) quyết định con đường của mọi chúng sanh qua vòng luân hồi. Nó không chịu tác động của bất cứ điều gì, do vậy thiện nghiệp hay ác nghiệp đều không gây hậu quả đối với tính chất các cuộc tái sanh.

Cũng vậy, Giới Luật tu tập cũng không có giá trị gì, và thậm chí một vị Ajjivika cũng không thể thúc đẩy tiến trình giải thoát. Các Sa-môn Ajivika làm đạo sĩ vì số phận đã định phần cho họ như vậy, chứ không phải vì họ có hy vọng cải thiện số phận tương lai. Tuy nhiên, một động lực chung của họ là học nghệ thuật tiên đoán. Nếu số phận mọi người đã được tiên định, theo họ suy nghĩ, ít ra họ có thể tìm cách biết việc tương lai gần xảy ra.

Vì con đường của mọi người qua vòng luân hồi đã được hoạch định sẵn, nên phải phân lượng hạnh phúc hay khổ ưu mà họ thọ hưởng đều được số phận ban bố trước. Do vậy, thái độ hợp lý duy nhất là chấp nhận mọi sự xảy ra và chịu đựng mà không than phiền. Giải thoát sẽ tự động diễn tiến ngay khi mỗi người trải qua 8.400.000 kiếp. Có một tục ngữ của phái Ajivika như sau:

*Không đường lên thiên giới,
Cứ sống hết phận mình,
Mọi buồn vui xảy tới
Đều do số phận dành.
Vòng luân hồi chung cuộc
Khiến mọi người tịnh thanh.
Đừng nóng lòng muốn biết
Những việc sắp thành hình.
(Jàkata VI 544)*

Giới chiến sĩ đặc biệt bị thuyết định mệnh này lôi cuốn nhưng rất nhiều người khác nữa thường thích nhớ lại một tục ngữ nào đó của phái Ajivika mỗi khi có chuyện không may xảy ra.

Cùng với sự biến mất của phái Ajivika vào thế kỷ thứ hai trước CN ở bắc Ấn và thế kỷ thứ mười bốn sau CN ở Nam Ấn, tất cả kinh sách của họ cũng thất lạc luôn; cho nên mọi điều chúng ta hiểu biết về triết lý của phái này đều phát xuất từ các trích đoạn trong thi văn của các phái đối lập. Một số vấn đề cốt yếu như bản chất của linh hồn hay sinh mạng (Jiva) tạo nên mối liên lạc

giữa các đời sống với nhau, và bản chất của giải thoát ở chặng cuối cùng của sinh tử lộ dài đằng dặt ấy đều được số phận phát họa sẵn, do vậy, không có câu giải đáp chính xác nào cả.

3) *Ajita Kesakambalin:*

Không có các chi tiết nào được lưu truyền về tiểu sử của Ajita Kesakambalin (ngoại trừ sự kiện là vị này già hơn đức Phật nhiều. Biệt hiệu trên chúng tỏ là vị ấy mang áo khoác (kambala) bằng tóc (kase) một loại y mà như đức Phật nhận xét (AN 1.135), hết sức bất tiện: lạnh lẽo về mùa lạnh, và nóng nực về mùa nóng, lại hôi hám và ngứa ngáy. Không ai hiểu được tại sao vị ấy mặc y này quanh năm, bởi vì vị ấy phủ nhận giá trị của khổ hạnh, nên vị ấy cũng không hy vọng cái y này làm gì được cho việc giải thoát.

Lý thuyết duy vật- hư vô của Ajita tương tự với lý thuyết của các phái Lokàyatas, Càrvàkas hoặc Nàstikas và theo lời vua Ajitasattu, được tóm tắt như sau:

" Không có bố thí, hy sinh hay tế lễ, (những việc có thể đem giá trị cho giải thoát). Không có kết quả của các nghiệp thiện ác (kamma), không có đời này hay đời sau (mà chỉ có sự gặp gỡ các giác quan). Không có mẹ, không có cha, và cũng không có các loài hóa sanh. Ở trên đời này không có các Sa-môn hay Bà-la-môn thành tựu cứu cánh tối thượng, những vị đạt giác ngộ viên mãn, tuyên thuyết thế giới này và thế giới khác, sau khi đã chứng tri chúng bằng thắng trí của mình. Đúng ra, con người này do tứ đại hợp thành. Khi mạng chung, địa đại trở về với đất, thủy đại trở về với nước, hỏa đại trở về với lửa, phong đại trở về với không khí và các căn tan biến vào cõi hư vô. Cả năm, nghĩa là bốn kẻ gánh quan tài và thi thể trong quan tài là năm, cùng đi đến nơi hỏa táng. Bọn người kiêng xác cứ ca ngợi tán dương cho đến tận nơi kia, nơi đồng xương hóa ra màu trắng xóa và lễ vật trở thành tro bụi. Chỉ có người ngu si truyền bá các sự bố thí tế lễ. Khi chúng bảo có ích lợi cho việc kia, đó chỉ là lời dối trá trống rỗng. Kẻ ngu cũng như người trí, khi thân hoại mạng chung đều hủy diệt, tiêu vong, không còn tồn tại sau khi chết". (DN 2.23)

Thật khó tưởng tượng rằng Ajita, người không đưa ra một tia hy vọng nào về đời sau hay con đường giải thoát, lại có thể được Sa-môn nào theo làm đồ đệ. Hình như vị ấy xuất hiện như một diễn giả đơn độc và chỉ có đám đệ tử tại gia mà thôi.

4) *Pakudha Kaccàyana:*

Một lý thuyết về nguyên tử của vật chất được Pakudha Kaccàyaana đề xướng, từ đó vị này rút ra những kết luận thô thiển hạ liệt. Ta chỉ đây là một người thuộc giai cấp Bà-la-môn qua danh tánh ấy. Vị này công nhận có bảy yếu tố căn bản hay thân

(kàya) thuộc về bảy loại hoàn toàn khác biệt do đó mọi vật được cấu thành. Chúng không được sáng tạo, thường hiện hữu và bất biến. Bảy yếu tố căn bản ấy là: đất, nước, lửa, gió, lạc, khổ và linh hồn hay mạng căn (Jiva).

"Không có người bị giết hay người chết, không có người nghe hay người nói, cũng không có người biết hay người cho biết. Bất kỳ ai chặt đầu người khác với kiếm sắc bén cũng không đoạt mạng sống của ai cả. Kẻ ấy chỉ xuyên lưỡi kiếm vào khoảng hư không nằm giữa bảy yếu tố kia (chứ không làm hại vật gì cả). (DN 2.26)

Sự thật là bảy yếu tố căn bản kia, nếu được phối hợp thành một tổng thể có sức sống, khả dĩ bao hàm một hiện tượng cao quý hơn, vĩ đại hơn con số cộng đơn giản tất cả yếu tố lại, rõ ràng điều này không soi sáng vào lý luận của Pakudha. Tuy nhiên, về phương diện lịch sử, đạo sư này cũng có địa vị quan trọng như một người chủ trương thuyết nguyên tử vật chất đầu tiên của Ấn Độ. Bảy yếu tố căn bản của vị này về sau được phái Ajivika phương nam tiếp nhận, vì vậy đôi khi vị ấy cũng được gọi là một vị Ajivita.

5) Sanojaya Belatthipputta:

Kinh điển Phật giáo đưa ra một hình ảnh khá mờ nhạt về vị này, có lẽ đây chính là vị Sanojaya ở Ràjagaha đã có thời là đạo sư của hai tôn giả Sàriputta và Moggallàna. Trong cuộc đàm luận với vua Ajàtasattu, vị này tự xem mình là một người theo thuyết hoài nghi và bất khả tri, bài bác mọi lý thuyết không được thiết lập trên quan sát và kinh nghiệm. Có lẽ triết lý này cũng có một ý nghĩa nội dung tích cực nào đó, song nếu vậy thì nội dung ấy đã không tồn tại qua hai ngàn năm trăm năm kể từ thời sơ khai.

6) Nigantha Nàtaputta (nam tử của gia tộc Nàtha theo phái Ly Hệ Phục), có tên riêng là Vardhamàna, và là con trai của vị võ tướng quý tộc nhiều quyền lực Siddhattha cùng phu nhân Trisalà. Vị ấy sinh năm 557 trước CN tại Kundagràma (nay là Basukund) gần Vesàli, về sau nổi tiếng hơn với các danh hiệu tôn quý như Mahāvira (Đại Hùng) và Jina (Thắng Giả). Tên gọi tôn giáo của đạo sư này, Kỳ-na giáo, phát xuất từ biệt hiệu thứ hai.

Vardhamàna lớn lên trong hoàn cảnh gia đình hưng thịnh, tiếp nhận một nền giáo dục thông thường của một vị Sát-đế-ly. Khi đến tuổi trưởng thành, vị ấy kết hôn và có một con gái. Cha mẹ vị này theo giáo lý của Pàrsva (Nàtha), có lẽ đó là một đạo sư có thật trong lịch sử, tương truyền xuất thân từ Benares, sống vào thế kỷ thứ tám trước CN và đả môn đồ được gọi là Nigantha (Ni-kiền-tử: Ly hệ phược). Họ theo giáo phái khổ hạnh thật nghiêm khắc đến độ, muốn đạt thanh tịnh bản thân để tiêu trừ nghiệp quá khứ (kamma), họ nhịn đói cho đến chết. Theo bước chân cha mẹ, ngoài Vardhamàna, vị huynh trưởng Nandivardhana cũng là một Ni-kiền-tử. Sau khi cha mất, Nandivardhana lãnh nhiệm vụ chính trị của cha và dùng thế lực ở Vesàli để truyền bá đạo Ni-kiền-tử.

Hai năm sau khi cha mẹ nhịn đói đến chết, vào dịp đầu mùa đông, Vardhamàna từ giã gia đình để theo đời Sa-môn. Thời ấy, (527 trước CN) vị này được ba mươi tuổi. Vì tuân thủ lời dạy của sơ tổ Pàrsva, vị ấy không cần tìm một đạo sư mới mà chỉ sống theo Giới Luật của sơ tổ. Trước tiên, vị ấy làm du sĩ khổ hạnh, chỉ đắp một y, nhưng sau mười ba tháng vị ấy bỏ y này và từ đó "mặc y không khí", tức là lỏa thể, một tập tục mà đồ đệ một thời của vị này là Makkhali Gosala, một du sĩ Ajivika, đã chấp nhận.

Vardhamàna tự buộc mình theo những điều luật khắc nghiệt, tương truyền là đã dựng một bức tường cao quanh mình để hành thiền bên trong. Suốt hai năm hai tháng vị ấy vẫn ở chỗ cũ theo cách này, và sau đó bắt đầu du hành, dần dần tiến về hướng đông từ vùng "Trung Nguyên" vào phía Tây vịnh Bengal ngày nay, và có lẽ ra tận biển. Việc tiếp xúc của vị ấy với quần chúng miền đông Ấn không được hoàn toàn tốt đẹp, vì dân chúng ở đó xem hình thức lỏa thể là vô liêm sỉ và không hiểu được lối sống khát sĩ. Đôi khi họ còn thả chó ra vồ cả Sa-môn lỏa thể kia nữa!

Vardhamàna sống đời khổ hạnh cùng cực, dù vị ấy chưa theo đuổi một kiểu hành hạ xác thân nào. Sự kiện Giác Ngộ của vị này được xem là đã khiến vị này thành bậc Toàn Tri Kiến xuất hiện sau mười hai năm sống đời du sĩ không nhà, nghĩa là năm 515 trước CN. Khung cảnh giác ngộ là một cây Sàla gần Jrimbhikagràma. Do giác ngộ, đạo sư Vardhamàna trở thành Thắng Giả (jina) cùng với danh hiệu này, thời kỳ bị quần chúng bài xích cũng qua đi: vị Thắng Giả đã được thiên hạ đối xử tôn kính.

Sau ba mươi năm hành đạo và tạo nên sự nghiệp thành công với địa vị giáo chủ, Mahāvira từ trần tại Pàvā (nay là Pāvapuri) gần Patna vào năm 485 trước CN ở tuổi bảy mươi hai. Cũng giống như cha mẹ đạo sư này nhịn đói cho đến chết. Vị ấy để cho hậu thế một hội chúng Sa-môn và đệ tử

tại gia, cả nam lẫn nữ, ít hơn số tăng chúng Phật giáo hay phái Ajivika, nhưng cũng khéo tổ chức theo đoàn thể. Giáo lý Nigantha được vị này phục hưng, dần dần theo thời gian được gọi là Kỳ-na giáo, tồn tại ở Ấn Độ cho đến nay và có khoảng hai triệu môn đồ, phần lớn ở Bombay.

Đại cương giáo lý Kỳ-na mà chúng ta thấy được trong Kinh Tạng Pàli (DN 2.29) thiếu mất điểm trọng yếu của hệ thống này. May mắn là chúng ta không cần phải theo nguồn Kinh điển ấy, vì chính môn đồ Kỳ-na giáo có nguồn thánh điển bao quát đầy đủ được chép thành văn vào thế kỷ thứ năm sau CN và lưu truyền theo ngôn ngữ Ardhamagadhì (ngôn ngữ của sư tổ Mahāvira), Apadhramsa và Sanskrit.

Ngoài ra, văn học của dân chúng Ấn Độ chịu nhiều ảnh hưởng của đạo Kỳ-na. Giáo phái này xem việc bảo tồn các kinh sách cổ điển quan trọng là công đức tạo phước nghiệp bằng cách chép tay hay in lại các sách này hư nát sau khoảng chừng một trăm rưỡi năm.

Cũng như Phật giáo, đạo Kỳ-na không tin vào sự tăng hay giảm theo định kỳ của thế giới. Thế giới xưa nay vẫn tồn tại như vậy và không hoại diệt, mặc dù mọi hình thức thay đổi cứ tiếp diễn trong đó và mọi hoàn cảnh luôn biến dịch. Vạn pháp diễn ra theo qui luật nhân quả tự nhiên và không có một vị thần linh nào kiểm tra cơ chế của thế giới cả. Mọi sự can thiệp từ bên ngoài vào qui luật tự nhiên là điều không thể có được.

Toàn thể thế giới gồm các yếu tố phi sinh mạng và sinh mạng, điều này được phái Kỳ-na phân biệt rất rõ ràng. Lãnh vực phi sinh mạng (ajīva) bao gồm năm thể loại, hình thái, và thực tại, đó là: không gian, chuyển động, đình chỉ, thời gian và vật chất (pudgala). Vật chất (tức là đất, nước, lửa, không khí) do các nguyên tử (anu) tạo thành, các nguyên tử này không thể phân chia nhỏ hơn nữa. Các nguyên tử kết hợp cùng với nhiều nguyên tử khác, và từ sự hòa đồng này phát sinh nhiều biểu hiện vật chất đa dạng mà ta có thể thấy được. Bóng tối, ánh sáng, âm thanh và tiếng động cũng đều được xem là vật chất.

Trái với lãnh vực phi sinh mạng ấy là lãnh vực sinh mạng (jīva). Vô số linh hồn hay tự ngã riêng biệt (ātman) thuộc về lãnh vực này, chúng trường tồn, có ý thức, toàn tri kiến, vô ưu và hoàn hảo, bao lâu chúng chưa bị suy thoái thành các "sinh mạng" (jīva) hay "linh hồn nhập thể" do sự ô nhiễm từ bên ngoài. Cả hai từ ātman và jīva đều chỉ chung linh hồn, theo cách nó hiện hữu trong trạng thái thanh tịnh hay trạng thái nhập thể. Tất cả mọi atmans đều giống nhau, trong khi các jīvas lại khác nhau do quá trình hiện thân nhập thể ấy.

Sự suy thoái của àtman thành một jìva do sự lắng đọng một chất bất tịnh tinh tế tạo nên, mắt thường không thấy được, nó dính vào àtman như thể các hạt bụi dính vào một bề mặt trơn láng. Theo cách này, àtman trước hết tạo ra một thực thể tâm linh, sau đó là một thực thể vật chất. Thực thể này ban đầu che dấu và cuối cùng bao phủ lên mọi tính chất căn bản àtman. Như thế àtman trở thành một jìva, là một hữu tình sống thực bị trói buộc vào vòng luân hồi sinh tử (samsàra), vì vậy phải chịu đựng khổ đau triền miên tái diễn.

Mọi khổ đau phát xuất từ sự trói buộc linh hồn vào thể chất. Các jìvas không chỉ là loài người, sinh vật, mà còn là cỏ, cây, đất, nước, lửa, gió, cho đến đá, sỏi nữa. Các loài vật này có một linh hồn tập thể. Theo quan điểm Kỳ-na giáo như thế, phần lớn các phạm vi hiện hữu đều sống động, trong khi các trường phái tư duy khác thường xem chúng là vô tri, bất động. Niềm tin này giải thích sự quan tâm đặc biệt của người theo đạo Kỳ-na tránh làm hại môi trường xung quanh.

Sự trói buộc (yoga) các linh hồn vào thế giới vật chất và vòng luân hồi sinh tử đã xuất hiện từ thời vô thủy. Nó được tạo ra bởi các nghiệp (karman) từ ý, khẩu, thân của mỗi vị hữu tình. Mọi hành động dù thiện hay ác, đều cuộn lên những hạt bụi của nghiệp lực -được gọi là những karman trong thuật ngữ Kỳ-na giáo - chúng làm cấu uế sinh mạng tức là người hành động: những karman này được xem là các "chất tội lỗi" tinh tế. Các hành động độc ác và ích kỷ tạo nhiều bụi bặm ô nhiễm nghiệp lực hơn các hành động khác, và càng trói chặt loài hữu tình vào vòng luân hồi hơn nữa.

Cứu cánh của Kỳ-na giáo là giải thoát linh hồn khỏi vòng tái sinh. Giải thoát, nghĩa là biến đổi sinh mạng (jìva) trở về trạng thái linh hồn (àtman) thanh tịnh, được thực hiện bằng cách sống cho hết mọi nghiệp quá khứ (karman), như vậy chúng được tận diệt, đồng thời bằng cách không tạo thêm các nghiệp mới. Phương pháp đi đến cứu cánh này qua nhiều kiếp tái sinh thật trường kỳ và khổ đau. Phái Kỳ-na do vậy nhận định rằng chỉ có một số ít hữu tình đi con đường ấy cho đến đích, còn đa số phải chịu tái sinh vĩnh viễn.

Để hủy diệt các nghiệp cũ càng nhanh càng tốt, nhiều người theo đạo Kỳ-na thực hành nhiều giới khổ hạnh khắc nghiệt gồm cả nhịn ăn đến chết. Chết do khổ hạnh thì được chấp nhận, mặc dù tự sát thông thường được xem là dấu hiệu của hèn nhát. Nhằm mục đích đề phòng các nghiệp mới sinh khởi, họ thường theo nếp sống vô cùng nghiêm ngặt.

Tất cả mọi đệ tử Kỳ-na giáo, tu sĩ cũng như tại gia, có năm điều luật căn bản (vrata), được suy diễn là khá nói lỏng đối với cư sĩ, nhưng cực kỳ nghiêm khắc đối với tu sĩ, đó là: không hại bất cứ jiva nào (ahimsa), không trộm cắp hoặc nói dối, sống tiết chế nhục dục và không tạo quá nhiều tài sản.

Con đường đi đến giải thoát dành cho cư sĩ được chia làm mười một giai đoạn (pratimā). Vì không thể nào tránh làm hại các sinh vật bé nhỏ ở trong đất, nên giữa các nghề, người thế tục bị cấm làm nghề nông. Thế là cộng đồng cư sĩ đạo Kỳ-na đa số gồm thương gia, nhiều người đã trở thành giàu có nhờ buôn bán vàng ngọc. Vàng ngọc là vật vô tri, do vậy sử dụng chúng không làm hại jiva nào cả.

Chứng đắc viên mãn (siddhi) và giải thoát (moksa) chỉ có thể do giới tu sĩ thành tựu. Điều này cốt yếu là giải thoát linh hồn, phục hồi sự thanh tịnh của àtman. Những ai được giải thoát (kevalin) sau khi chết sẽ cư trú trên cõi trời cao hơn vũ trụ này. Tại đó họ tồn tại như những linh hồn phi thể chất trong một trạng thái cực lạc toàn tri kiến, bất động, ly hỷ, vô ưu.

Trên đây là sơ lược giáo lý Kỳ-na, mặc dù một vài điểm có thể đã được phân loại về sau, tuy nhiên, điều chắc chắn là các tư tưởng tinh túy đều đã có từ thời tổ sư Mahāvira, thậm chí cả tổ Pàrsva nữa.

Kinh điển Pàli không có dấu hiệu nào cho thấy đức Phật đã từng đích thân hội kiến bất kỳ ai trong số lục sư ngoại đạo danh tiếng ở thời ngài cả. Theo nguyên tắc ngài tránh các cuộc gặp mặt như vậy (Snip 828, 912) mặc dù rất có thể là ngài sẽ thắng trong bất kỳ cuộc tranh luận nào với chư vị ấy. Ngài được xem là một đối thủ đáng kính nể, khó thắng được.

"Sa-môn Gotama đầy mưu lược, vị ấy biết nhiều xảo thuật mê hoặc lôi cuốn (tức là cảm hóa) các đệ tử ngoại đạo". Vị đệ tử Kỳ-na giáo Dīhatapassin (Trường Khổ Hạnh Giả) tường trình với đạo sư Mahāvira của mình như vậy, sau khi đã tranh luận với đức Phật (MN 56). Tổ Mahāvira có lẽ cũng dễ dàng tạo được một số ý kiến cá nhân đánh giá "Sa-môn Gotama", vì cả hai vị đều ở gần nhau tại Nàlandā (MN 56). Về phương diện khác, đức Phật cũng không quan tâm đến việc kết giao với tổ Mahāvira.

Trong hai thập niên hoàng pháp đầu tiên, việc hóa đạo của đức Phật thành công tương đối dễ dàng. Nhiệt tình của ngài còn tinh nguyên và truyền cảm, trong khi các giáo lý đối lập lại yếu hơn. Đám người cạnh tranh gay gắt để chiếm ưu thế giữa quần chúng và các đạo sư đối lập điều

luyện chỉ xuất hiện dần theo thời gian, trước tiên từ phái jivikas, về sau từ phái Kỳ-na. Trong thập niên cuối cùng của đời ngài, hầu như chỉ còn phái Kỳ-na là nhóm triết gia đối lập với ngài.

Mặc dù đức Phật chưa bao giờ đích thân gặp mặt bất cứ vị lãnh đạo nào của các giáo phái khác, thông thường đệ tử của các đạo sư ấy, nhất là của tổ Mahāvira, vẫn đến yết kiến ngài. Kinh điển Pàli tường thuật nhiều cuộc viếng thăm kia, ví dụ như sau:

"Một thời, Thế Tôn trú tại Nàlandà, ở tinh xá trong Vườn Xoài Pāvārika. Rồi thôn trưởng Asibandhakaputta, đệ tử của đạo sư Lỗa thể Mahāvira đến yết kiến Thế Tôn. Khi vị ấy ngồi xuống bên tả Thế Tôn, Thế Tôn hỏi:

-Này thôn trưởng, giáo pháp của Nigantha Nàtaputta dạy đệ tử thế nào?

-Bạch Thế Tôn, Nigantha Nàtaputta dạy như vậy:

" Bất cứ ai sát hại sinh mạng, tất cả chúng đều phải vào đọa xứ, địa ngục. Bất cứ ai lấy của không cho, sống theo tà hạnh trong các dục, nói láo, tất cả chúng đều phải vào đọa xứ, địa ngục. Theo cách một người có thói thường sống như thế nào, kẻ ấy đi về hướng sanh thú ấy". Bạch Thế Tôn, như vậy là giáo pháp mà Nigantha Nàtaputta dạy đệ tử".

-Này thôn trưởng, ông nói: "Theo cách một người có thói thường sống thế nào thì kẻ ấy đi về hướng sanh thú ấy". Song nếu sự tình là như vậy, thì không ai vào đọa xứ, địa ngục cả. Vì ông nghĩ thế nào, này thôn trưởng? Nếu một người thỉnh thoảng có sát sanh, thì thời nào là thông thường hơn (= nhiều hơn) đối với kẻ ấy: thời gian kẻ ấy sát sanh hay thời gian kẻ ấy không sát sanh?

-Bạch Thế Tôn, dĩ nhiên thời gian kẻ ấy không sát sanh là thường hơn.

-Nhưng ông nói: "Theo cách một người có thói thường sống như thế nào, thì kẻ ấy đi về hướng sanh thú ấy". Do vậy, theo giáo pháp của Nàtaputta, không ai được đọa xứ, địa ngục cả.

(Điều này cũng phù hợp với các ác nghiệp được tổ Mahāvira bác bỏ).

Này thôn trưởng, một đạo sư khác thuyết giảng (điều trái ngược hẳn với những gì Mahāvira tuyên bố) và đệ tử đặt lòng tin vào thầy mình. Kẻ ấy nghĩ: "Thầy tuyên bố rằng bất cứ ai sát sanh - tất cả chúng đều vào đọa xứ, địa ngục. Nay ta cũng đã sát sanh, vậy ta sẽ phải vào đọa xứ, địa ngục".

Và bởi vì kẻ ấy chấp chặt tà kiến kia, không buông bỏ tà kiến kia, chắc chắn kẻ ấy phải vào địa ngục, đọa xứ.

* Nhưng ở đây, này thôn trưởng, Như Lai xuất hiện ở đời, bậc A-la-hán Cánh Đẳng Giác. Như Lai kịch liệt chỉ trích sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, và nói láo. Vị đệ tử đặt lòng tin vào đạo sư, bèn suy nghĩ: "Nay ta đã sát sanh. Việc ấy là không đúng, như vậy là không tốt. Phải luôn ghi nhớ rằng hành động ác kia ta đã lỡ làm, nay ta hãy ăn năn hối cải". Và do suy nghĩ như vậy, vị ấy từ bỏ sát sanh và bằng cách này vị ấy vượt qua ác nghiệp (kamma)... và đồng thời tu tập chánh kiến, hộ trì các căn, phát triển thiền định, quán từ âm...

Cũng giống như chiếc tù và bằng vỏ ốc vang dội bốn phương, vị ấy biến mãn khắp bốn phương với tâm từ, bi, hỷ, xả, vô lượng, vô biên. Này thôn trưởng, nhờ từ tâm giải thoát và xả tâm giải thoát được tu tập như vậy, phạm việc gì có hạn lượng sẽ không có dư tàn, sẽ không còn tồn tại".

Khi nghe những lời này, thôn trưởng Asibandhakaputta thưa với Thế Tôn:

" Thật vi diệu thay, Bạch Thế Tôn, thật hy hữu thay, bạch Thế Tôn, ước mong Thế Tôn nhận con làm cư sĩ tại gia quy ngưỡng Thế Tôn từ nay cho đến trọn đời". (SN 42.2,8 giản lược)

Bài kinh này thật thú vị, không chỉ vì miêu tả một cuộc thảo luận giữa các giáo phái, mà còn vì kỹ thuật biện luận được đức Phật dùng ở đây, kỹ thuật này có thể được gọi là "phương pháp hạn chế". Sau khi nêu rõ lý thuyết về nghiệp (kamma) của Mahāvira là cực đoan A (các hành động ác thỉnh thoảng xảy ra không đưa đến nghiệp quả), và của một đạo sư khác là cực đoan Z (tất cả các hành động ác đều đưa đến nghiệp quả), ngài trình bày lý thuyết về nghiệp của ngài là Trung Đạo M hợp lẽ phải: " Nghiệp quả của một hành động ác có thể được khắc phục nhờ ăn năn hối cải và tu tập phát triển công đức giới hạnh". Cả trong thực chất của vấn đề cũng như phương pháp lý luận, ở đây đức Phật đều chứng minh Trung Đạo của ngài.

Đức Phật không đánh giá cao khả năng thuyết giảng cùng giáo lý của tổ Mahāvira. Ngài bảo chư Tỳ-kheo, các giáo lý Kỳ-na không thỏa đáng từ bất cứ quan điểm nào. Bởi vì nếu khổ lạc của chúng sanh đều do nghiệp quá khứ quyết định thì mọi đệ tử phái Kỳ-na, những kẻ sống theo Giới Luật khắc nghiệt, phải chịu đựng quá nhiều khổ đau như vậy, chắc hẳn phải là những kẻ tạo nhiều ác nghiệp trong kiếp quá khứ. Hoặc nếu ta giả thiết khổ lạc đều do một đấng sáng tạo nào đó, hoặc do ngẫu nhiên, thì hẳn mọi đệ tử Kỳ-na phải do một đấng Sáng Tạo ác độc tác thành, hoặc là kết quả của tai họa ngẫu nhiên đầy bất hạnh. (MN 107)

Trí tuệ linh hoạt mẫn tiệp của đức Phật khiến ngài dễ dàng phản bác các triết lý đối lập bằng cách nêu ra các điểm mâu thuẫn nội tại của họ. Một ví dụ là cuộc đối thoại với vị thôn trưởng phái Kỳ-na vừa nêu trên, một ví dụ khác là cuộc đàm luận của ngài đối với du sĩ ngoại đạo Dìghanakha Aggivessana, con trai của bà chị tôn giả Sàriputta (MN 74). Dìghanakha (Trường Trảo) đến yết kiến đức Phật trên núi Linh Thứu (Gijjhakuta) gần Rājagaha, và nêu quan điểm: "Tất cả đều không làm tôi thích thú". Đức Phật đáp rằng nếu tất cả (sabbam) đều không làm vị ấy thích thú, thì điều này phải bao gồm luôn cả triết lý với vị ấy nữa. Túng thế, Dìghanakha buộc phải thừa nhận điều này chính là vậy. Sau đó đức Phật thuyết giảng rằng những quan niệm đầy mâu thuẫn nội tại như vậy làm chướng ngại sự an tịnh của tâm. Cứu cánh giải thoát chỉ có thể đạt được bằng cách từ bỏ mọi hý luận triết lý, nhờ tuệ giác thấu triệt bản chất như thật của hiện hữu, sắc thân là vô thường, khổ, vô ngã (tức là không có bản ngã tồn tại sau khi chết). Nhận thức này sẽ đưa đến yếm ly mọi cảm thọ (khổ, lạc, bất khổ bất lạc), ly tham, giải thoát và đoạn tận tái sinh. Dìghanakha cảm phục khi nghe lời thuyết giảng này, liền xin gia nhập hội chúng cư sĩ tại gia của đức Phật.

ĐỨC PHẬT GOTAMA, NHÀ DU HÀNH

Mặc dù Kinh Tạng Pàli vẫn thường nói rằng đời sống của người tại gia đầy chướng ngại, và trên phương diện khác, đời Sa-môn như bầu trời rộng bao la, tuy thế, cuộc sống của một khất sĩ du hành cũng không phải là không có vấn đề khó khăn. Những đêm đông từ tháng Mười hai đến tháng Giêng thật lạnh lùng tàn nhẫn đối với một Sa-môn không nhà, và mùa hè khoảng tháng Năm-Sáu với nhiệt độ lên đến 40oC, khiến con người hoàn toàn kiệt sức. Thậm chí khi còn sáng tinh sương, mặt trời đã như vàng lửa, làn không khí lung linh trong ánh nắng oi bức và đồng ruộng phơi mình xám ngắt dưới bầu trời sáng trắng lơ lờ, con đường trước mặt người bộ hành dường như bất tận. Đôi mắt cứ đau nhứt nhối vì mồ hôi từ trán đổ xuống thấm vào không ngớt.

Vào thời đức Phật, cư dân vẫn còn thưa thớt trên tiểu lục địa này, các thành thị, làng xã đều ở cách xa nhau nhiều hơn ngày nay, vì thế các chuyến hành trình bằng qua xứ sở của chư Tỳ-kheo không phải là không nguy hiểm. Thuở ấy có rất ít công viên khả ái, khu rừng im mát, hay đồng ruộng, ao hồ, nhưng lại rất nhiều vách núi, vực sâu, những con sông hầu như không đi qua được, hoặc các vùng thảo nguyên cây cỏ dày rậm và các núi cao khó trèo, mà đức Phật nêu lên trong một ảnh dụ (AN 1.33). còn súc vật cũng thế, gồm cả loài hổ báo, không phải lúc nào cũng thân thiện chào đón các Tỳ-kheo khoác y vàng! Ngay tại thành thị, người bộ hành cũng không được an toàn vì đám râu bò điên: bốn trường hợp tử vong vì bò điên được ghi lại trong Kinh Tạng Pàli.

Một khi vị Tỳ-kheo đã đi đến đích trong ngày ở gần một khu định cư, vị ấy phải tìm hiểu thái độ dân chúng đối với chuyển khát thực sáng hôm sau. Nhiều nơi không tán thành đời sống khát sĩ. Ví dụ dân chúng thành Thùna Cộng hòa Malla, thậm chí còn lấy rom lấp giếng để ngăn cản "Sa-môn Gotama và nhóm Sa-môn trợ đầu giải thoát rồi nghỉ tại đó" (Ud 7.9) - thật là một biện pháp gây kinh hoàng vì một phần trong qui luật xử thế lịch thiệp của người Á Châu là không bao giờ từ chối nước uống cho người khát. Còn thân phụ của tín nữ Rohini ở Vesàli lại không thể nào hiểu được nhiệt tình của con gái ủng hộ Tăng chúng, đã tóm tắt ý kiến của ông về các Tỳ-kheo trong vần kệ này:

*Một bầy làm biếng, chẳng siêng năng,
Khát thực mọi người để kiếm ăn,
Sống bám như vậy, còn hảo ngọt,
Làm sao con thích bọn Sa-môn?
(Thìg 273)*

Nhiều người thời ấy đồng quan điểm với ông, nên họ đã để mặc các Tỳ-kheo hoài công đứng trước cửa nhà họ chờ đợi thực phẩm bố thí. Cũng may đó chỉ là thiểu số. Các nguồn Kinh điển của chúng ta không nói đến trường hợp Tỳ-kheo nào chết đói cả.

Sứ mệnh hoàng pháp thành công mỹ mãn của đức Phật diễn ra ở vùng "Trung Nguyên", vùng này chỉ được phỏng định một cách mơ hồ căn cứ theo địa danh một số nơi chốn mà ngày nay không phải tất cả đều được xác nhận (Mv 5.13.12). Ta phỏng đoán trước kia chưa bao giờ, ngay cả thời đức Phật, vùng ấy được miêu tả chính xác về phương diện địa lý cả. Có lẽ từ ngữ này chỉ bao hàm vùng thành thị có văn hóa được mọi người cảm nhận là giữ vai trò lãnh đạo về phương diện trí thức.

Sông Hằng (Gangà) ở giữa vùng Kànpur ngày nay về phía tây và Sàhibganōj về phía đông tạo thành cái trục chính của vùng ấy. Các "sông lớn" được Bạc Đạo Sư biết theo cách quan sát riêng của ngài là: dòng Yamuna, Aciravati (Ràpti), Sarabhù (Ghàgara) và Mahi, một phụ lưu của sông Gandak (Cv 9.1.3). Thật lạ kỳ là sông cái Sona hùng vĩ lại không được nói đến. Sông này phát xuất từ miền Nam và thời ấy giao lưu với sông Hằng ở Pataligàma (Patna), song từ đó đã đổi hướng giang khẩu xa hơn về phía tây.

Nhìn sơ lược bản đồ hình Ấn Độ cho thấy lĩnh vực hoạt động của đức Phật được giới hạn vào các phần ghi màu lục nghĩa là vùng đồng bằng và chấm dứt ở miền bắc và miền nam tại nơi có

màu nâu dành cho núi rừng. Các dãy núi cao nhất được ngài trèo qua thời ấy hình như là những dãy bao quanh thành Ràjagaha.

Vì các vị lãnh đạo tôn giáo khác cũng hạn chế hoạt động vào vùng đồng bằng, nên lý do việc này phải được tìm kiếm trong hoàn cảnh chính trị. Một du sĩ khát thực cần phải được tự do di chuyển, điều này vào thời cổ chỉ được bảo đảm ở những nơi có đại vương và các tiểu vương cai trị giữ gìn an ninh trật tự. Quyền lực của vua chúa chấm dứt ở vùng núi rừng miền Bắc Ấn, nơi các bộ tộc địa phương sống độc lập rất hung hãn. Một Sa-môn nào liều lĩnh đi vào rừng núi không chỉ bị các hiểm họa tự nhiên đe dọa bản thân, mà còn có thể bị xem là mật thám và bị đối xử tàn bạo.

Nói về các vùng biên giới được đức Phật đi ngang, thì Kosambì bên sông Yamunà (độ 25km ở phía tây nam của Allàhabàd) là nước cực tây, Campà (độ 40km ở phía đông Bhàgalpur) là nước cực đông của các cuộc du hành ấy. Từ bắc xuống nam, kiến thức của ngài về các lãnh thổ trải dài từ quê hương ngài ở Kapilavatthu (độ 95km ở phía tây bắc Gorakhpur) đến Uruvelà (ở phía nam Gàya) là khung cảnh ngài đã hành trì khổ hạnh. Như vậy, thánh địa Phật giáo chiếm một phạm vi độ 300km x 600km.

Những trung tâm hoạt động quan trọng của đức Phật là các đô thị, đặc biệt những nơi này ngài tìm được số người có học thức mà ngài muốn cảm hóa, vì ngài suy xét Pháp của ngài "chỉ được người có trí tuệ (pandita) thấu hiểu". (MN 26). Cũng vì Giáo đoàn được sự hộ trì của cả Đại Vương ở Kosala và Magadha, nên không lạ gì đức Phật du hành đến hai kinh đô Sàvatthì và Ràjagaha đặc biệt thường xuyên hơn cả.

Hầu hết những nơi nhỏ hơn mà ngài thuyết pháp đều ở trên hoặc gần các giao lộ thương mại nối liền với các thủ đô này. Ngài chẳng bao giờ thực hiện những chuyến du hành xuyên thẳng từ tây sang đông là vì thiếu các xa lộ giao thông tương ứng. Sự vận chuyển hàng hóa giữa tây và đông đều do thuyền buồm trên sông Hằng: xa lộ song hành với dòng sông này chỉ có ở giữa vùng Pàyaga (Allàhabad) và Benares. Đối với những chuyến hành trình đông-tây dài hơn thì chỉ sông này cung cấp phương tiện giao thông duy nhất mà thôi. Nhưng ta chẳng hề nghe nói đến chuyện đức Phật từng thực hiện cuộc hành trình vào bằng đường thủy bao giờ cả.

Vì bậc Đạo Sư và các đệ tử ngài cũng dùng các xa lộ như các đoàn lữ hành thương nhân trên xe bò cọc cạch, nên các dấu hiệu chỉ đường sá trong Kinh Tạng Pàli thật đáng quan tâm đối với đặc tính địa lý kinh tế ở vùng này. Đại lộ thương mại nối liền bắc-tây-nam phát xuất từ phía bắc qua

Takkasila, đến vùng "Trung Nguyên" gần Sàvatthi, tại đây xa lộ chia ba nhánh, rồi tiếp tục đi vào nam đến Sàketa (Auyojjha) và Kosambì, thành này nằm giữa sông Hằng và sông Yamunà. Tại đó nó đi theo hướng tây nam qua Vedisa (độ 30km ở đông bắc Bhopàl) và Gonaddha đến Ujjeni (nay là Ujjain), một trong hai kinh đô của vương quốc Avanti. Từ đây có đường đi đến sông Narmada và ngang qua sông này đến cảng Bharukaccha (nay là Broach) trên vịnh Cambai biển Ấ-rập.

Xa lộ từ bắc xuống đông nam tách khỏi xa lộ tây nam ở sàvatthi, tiến về hướng đông đến Setavyà và Kapilavatthu, nơi đó nó quay hướng đông nam xuyên qua Kusinàrà, Pàvà, Hatthigàma và Bhandagàma về phía Vesàli. Tại Pàtaligàma (Panta), phải vượt qua sông Hằng, rồi con đường tiếp tục về phía Nàlandà và Ràjagaha. Dĩ nhiên có giao thông theo hướng khác nữa. Việc xuất cảng quan trọng từ Ràjagaha gồm các hàng đồ sắt.

Đức Phật ít khi du hành vội vàng. Ngài đã từng đi khoảng 600km trong 60 ngày từ Ràjagaha đến Kapilavatthu. Giả thiết rằng ngài không dừng lại nơi nào quá một đêm, ta đi đến con số 10km/ngày, hay là chưa được ba giờ đi bộ thông thả.

MỘT THẬP NIÊN NHIỀU KHỦNG HOẢNG

Trước 493 trước CN, đức Phật được bảy mươi tuổi. Ngài đã mệt mỏi và dần dần, ngài hay bảo các đệ tử Sàriputta, Moggallàna và Mahàkassapa thuyết giảng các bài pháp lẽ ra được ngài giảng. Danh vọng của ngài khiến ngài thường xuyên được thỉnh cầu đi thuyết Pháp tại các lễ hội khai mạc - như khi bộ tộc Mallas ở Pàvà (DN 33) và Sakiyas ở Kapilavatthu (DN 53) khánh thành các hội trường mới, hoặc Vương Tử Bodhì, hoàng nam của Vua Udena ở Vamsà khánh thành cung điện mới ở Sumsuàrigiri (MN 85), việc ấy đã trở thành gánh nặng cho ngài. Rõ ràng bệnh tật và tuổi già đã làm suy nhược cơ thể bậc Đạo Sư, dù trí tuệ ngài vẫn giữ tính năng động và diễn đạt tư tưởng chính xác (MN 12)

Về già, đức Phật buồn rầu nhận xét thấy ảnh hưởng của ngài giảm dần đối với Tăng chúng, nhất là đám Tỳ-kheo trẻ. Ngày trước ngài đã không cần phải ban huấn thị, ngài bảo chư Tăng ở Sàvatthi, rằng ngài đã cần chứng tỏ thái độ xử sự của ngài trước các Tỳ-kheo thời ấy, thế là lập tức chư vị chấp nhận tuân hành ngay (MN 21).

Ngài cũng lưu ý đến điểm là những phép hành trì nghiêm khắc trong buổi sơ khai Giáo hội đã dần dần trở nên vô dụng. Trong một cuộc đàm đạo với tôn giả Mahàkassapa, ngài nhận xét rằng

ngày trước nhiều trưởng lão Tỳ-kheo đã chấp nhận đời sống ẩn sĩ ở rừng, tự nuôi sống hoàn toàn bằng cách khát thực (chứ không nhận lời mời thọ trai), chư vị ấy đã mặc y phẩn tảo (giẻ rách) cùng thực hành tiết dục và độc cư, những việc này đã gợi cho hứng thú cho các Tỳ-kheo trẻ noi gương. Nhưng ngày nay các Tỳ-kheo trẻ chỉ kính trọng các bậc trưởng lão theo mức độ chư vị ấy được danh vọng và số phẩm vật cúng dường mà chư vị nhận được (SN 16.8). Rồi ngài đồng ý với tôn giả Mahākassapa rằng thế hệ Tỳ-kheo trẻ thiếu niềm tịnh tín, thiếu tu tập điều thân, nhiệt tình tinh tấn và trí tuệ, đồng thời biểu lộ các dấu hiệu suy thoái (SN 16.7).

Cách ngài điều khiển Tăng đoàn ngày càng yếu dần không những chỉ được ngay chính bậc Đạo Sư nhận thấy, mà cả Tỳ-kheo Devadatta, em họ vừa là em rể ngài, người đã được ngài truyền giới cùng với sáu vị Thích-ca vào năm 527, cũng thấy vậy. Tỳ-kheo Devadatta thận trọng quan sát tiến trình lão hóa của bậc Đạo Sư và quyết giành quyền điều khiển Giáo hội với cương vị người thừa kế ngài.

Nhằm mục đích thực hiện tham vọng này cùng bảo đảm cho mình một liên minh đầy thế lực, vị ấy đến gặp Vương tử Ajātasattu (A-xà-thế), hoàng nam của vua Bimbisāra ở Mahadha, và chinh phục vương tử này bằng cách thi triển thần thông lực (Cv 7.2.1). liên minh giữa vị Tỳ-kheo đầy tham vọng và vương tử nóng lòng cai trị tạo nên một sức mạnh kết hợp đầy nguy hiểm. Chính thị giả Kakudha của tôn giả Moggallāna nhận thấy điều này trước tiên. Tôn giả này tường trình vấn đề lên đức Phật, tuy nhiên ngài xem nhẹ việc ấy (Vc 7. 2. 2. 4). Ngài cũng khinh thường lời cảnh báo của các Tỳ-kheo khác rằng Vương tử Ajātasattu hiện thời đang chăm lo phục vụ Trưởng Lão Denadatta một cách quá hào phóng và biểu lộ hết lòng tôn kính trọng vọng đối với vị này, đồng thời ngài bảo rằng Tỳ-kheo Denadatta sẽ diệt vong vì kết quả tham vọng của riêng mình cũng giống như cây chuối phải chết vì chính chùm quả của nó (Cv 7. 2. 5).

Tỳ-kheo Devadatta có đủ can đảm không chỉ theo đuổi mục đích bằng dục mưu, mà còn công khai tuyên bố mục đích ấy. Một lần, khi đức Phật đang thuyết Pháp trước một hội chúng đông đảo có cả nhà vua tham dự, Tỳ-kheo ấy đứng lên đánh lễ bậc Lãnh Đạo Tăng chúng và nói: "Bạch Thế Tôn, nay Thế Tôn đã già cả, kiệt sức, là bậc trưởng thượng, Thế Tôn đã sống đầy đủ thọ mạng cho đến sắp mãn đời. Bạch Thế Tôn, mong Thế Tôn hãy vui lòng sống trên thế gian này từ nay không phải vương bận tâm trí già nữa. Thế Tôn hãy giao phó cho con. Con nguyện lãnh đạo Giáo hội!".

Đức Phật từ chối, song Tỳ-kheo Devadatta lập lại lời thỉnh cầu lần thứ hai rồi thứ ba. Sự bướng bỉnh này khiến cho đức Phật phải khiển trách nặng lời: "Ta còn chưa muốn giao phó Giáo hội cho Sàriputta và Moggallàna, huống hồ là cho ông, này Devadatta, một kẻ xu nịnh tầm thường!".

Bị tổn thương đến tận tâm can vì lời nhục mạ ngay trước nhiều người chứng kiến, lại còn ám chỉ đến vai trò của vị này đối với vương tử kia. Tỳ-kheo Devadatta liền bỏ đi. Do phản ứng gay gắt của ngài, đức Phật đã làm ngài trở thành cừ địch với người mà ngài sẽ phải tính toán nhiều việc về sau (Cv 7. 3. 1).

Ngài vẫn chưa hài lòng với việc nhục mạ Tỳ-kheo Devadatta. Suy xét theo Giới Luật, ngài triệu tập hội đồng Tăng chúng ở Rājagaha thông qua phiếu bất tín nhiệm Tỳ-kheo Devadatta và chỉ thị tôn giả Sàriputta cùng nhiều Tỳ-kheo khác công bố quyết định này trong kinh thành. Nhiệm vụ này khiến tôn giả rất bối rối, vì có lần chính tôn giả đã công khai tán tụng Tỳ-kheo Devadatta về thân thông lực. Tuy nhiên đức Phật nhân mạnh, tôn giả Sàriputta chẳng làm gì về việc này ngoại trừ công bố khắp nơi rằng Giáo hội đã bất tín nhiệm Tỳ-kheo Devadatta, từ nay vị ấy có làm hay nói bất cứ điều gì, cũng không hành động nhân danh đức Phật, Pháp và Tăng, mà chỉ hoàn toàn với tư cách cá nhân mình (Cv 7. 3. 2 - 3).

Còn đối với cả Trưởng Lão Devadatta lẫn Vương tử Ajītasattu, thế là đã có một người đứng cản con đường tham vọng lãnh đạo của họ, nên tình bạn của họ nhanh chóng mang lấy tính cách một âm mưu. Kinh Tạng Pāli tuyên bố rằng Tỳ-kheo Devadatta xúi giục vương tử giết vua cha, nhưng trên thực tế, ý tưởng này chưa được hoạch định chắc chắn, dẫu sao đi nữa thì một đêm kia, Vương tử Ajītasattu cũng đã trang bị một con dao găm và, đầy run sợ nhưng lại quyết tâm một cách bạo tàn, đi lên vào cung thất vua Bimbisāra với mục đích đâm chết cha trong lúc đang ngủ. Quân cận vệ nghi ngờ bắt lấy vương tử và buộc phải cung khai, qua đó vương tử đổ lỗi cho Tỳ-kheo Devadatta là kẻ chủ mưu.

Hội nghị các đại thần hoạt động như một phiên tòa xử án, lại quá kinh hãi nên không dám tuyên án vương tử, mà đưa vấn đề trình lên vua cha. Ông quyết định rằng xét về việc bầu phiếu bất tín nhiệm do hội nghị Tăng chúng thông qua đối với Tỳ-kheo Devadatta, thì không một tội gì có thể gán cho đức Phật và Tăng chúng cả. Tuy nhiên, nhà vua cũng từ chối trừng phạt Tỳ-kheo Devadatta và vương tử Ajītasattu. Quá mệt mỏi về việc cai trị và lòng đầy những mối nghi hoặc đen tối rằng sẽ có nhiều mưu sát có thể xảy ra trong tương lai, nên nhà vua đã có phản ứng gây kinh ngạc bất ngờ. Ông liền tuyên bố rằng nếu vương tử Ajītasattu quá nôn nóng cai trị vương

quốc Magadha như vậy, thì sẽ được toại ý - rồi ông thoái vị (Cv 7.3.4 - 5). Năm Vương tử Ajítasattu đăng quang có lẽ là 492 trước CN.

Ngay khi Ajítasattu trở thành Đại Vương của Magadha, ông liền trừ khử ngay phụ vương, là người đã ban ơn cứu mạng lẫn ngai vàng cho mình, theo cách rất tàn bạo. Ông truyền thả phụ vương vào ngục tối và không cho ăn gì cả. Trong ba bà vương hậu chính thức của vua Bimbisàra, chỉ có một bà, tức mẹ của vua Ajítasattu, tên là Kosaladevi, hoàng muội của Đại Vương Panesnadi ở Kosala, có can đảm ngậm đũa thức ăn vào ngục giam chồng bà, song các cuộc viếng thăm của bà chẳng bao lâu cũng bị đình chỉ. Đại Vương Bimbisàra đã chết vì đói năm 491 trước CN, và bà Kosaladevi, vài tháng sau, cũng chết vì phiền não khiến vị hoàng huynh của bà ở Sàvitta vô cùng thương tiếc khóc than.

Vua Ajítasattu đã đạt được mọi điều mong muốn, nhưng Tỳ-kheo Desatatta thì không. Vì thế vị này thuyết phục nhà vua trẻ tuổi lập mưu cô giết đức Phật. Mặc dù vua Ajítasattu không có thiện cảm với vị Đạo Sư già cả tuyên truyền hòa bình đã gây trở ngại cho các dự định chinh phục ngoại bang của mình, ông cũng không muốn liêu lĩnh làm một việc như vậy. Vì thế, ông chỉ ra lệnh một đám binh sĩ tuân theo chỉ thị của Tỳ-kheo Devadatta, để cho Tỳ-kheo Devadatta sẽ bị phát giác là người phạm tội nếu kẻ xúi giục mưu sát có bị truy tìm về sau.

Kế hoạch của Tỳ-kheo Devadatta nghe như chuyện giả tưởng. Nhưng lại được truyền tụng như một sự kiện lịch sử trong Kinh Điển. Vị ấy ra lệnh cho một binh sĩ đi rình rập đức Phật, giết ngài xong trở về bằng một con đường nào đó. Trên đường này, vị ấy đặt thêm hai binh sĩ nữa và ra lệnh phải giết người lính sắp đi đến. Hai kẻ sát nhân này lại bị bốn người khác giết chết, bốn người ấy lại bị tám người khác giết, để cho nguyên nhân toàn thể vụ tẩm máu này sẽ bị quên lãng trong cả loạt giết người dồn dập này.

Âm mưu ấy thất bại, bởi vì khi người lính đầu tiên đến gần đức Phật với cung kiếm trong tay lại chết điếng vì quá kinh hoàng. "Đến gần đây, này hiền hữu, đừng sợ", bậc Đạo Sư bảo kẻ ấy, ngay đó người lính quỳ xuống chân ngài lập tức và trình bày kế hoạch sát nhân. Đức Phật khuyên kẻ ấy đi về bằng một con đường khác với đường đã được ra lệnh phải đi. Như vậy mỗi người đều cứu một sinh mạng người khác. (Cv 7.3.6-7)

Luật Tạng(Vinaya Pitaka) còn gán hai dự mưu khác nữa cho Tỳ-kheo Devadatta cố sát hại bậc Đạo Sư. Chúng ta phải là các sự kiện lịch sử hay là các vụ án đã được dành cho phần Tỳ-kheo Devadatta, thì chưa có thể xác định được.

Một trong hai mưu sát này diễn ra trên đường đi lên Linh Thứu Sơn. Theo văn bản, Tỳ-kheo Devadatta đã làm một tảng đá khổng lồ lăn xuống sườn núi, với ý định dùng nó giết đức Phật, song trên thực tế, nó chỉ làm chân ngài bị thương (Cv 7.3.9). Thương tích ấy có thể là chuyện lịch sử và đã làm nảy sinh câu chuyện mưu sát này. Đá lăn là chuyện thường xuyên xảy ra trên đỉnh Chatha, ngọn núi mà người ta phải trèo ở sườn phía nam để đến tận Linh Thứu Sơn.

Vụ mưu sát đức Phật lần thứ ba - nếu quả thực đây là một mưu sát - diễn ra trong kinh thành Rājagaha.

Kinh Tạng Pāli tường thuật rằng Tỳ-kheo Decadatta dùng lời hứa hẹn mua chuộc một số người quản tượng thả con voi Nālāgiri ra tấn công đức Phật. Con voi đực khổng lồ này, có lẽ đã giết một người, ào ạt xông ra các đường phố theo đúng lộ trình đức Phật sắp đến khát thực. Với vòi gương cao, tai vểnh rộng và đuôi trải dài đằng sau, con vật hung hãn lao vào vị Sa-môn khoác y vàng đang điềm nhiên phóng lòng từ (mettā) về phía nó. Bỗng nhiên con vật khổng lồ này dừng lại, hạ vòi xuống và để cho đức Phật vỗ về nó. Rồi nó hít bụi dưới đất thổi lên đầu ngài và lùi dần ra sau, đôi mắt cứ nhìn thẳng vào đức Phật và cuối cùng từ từ đi về phía chuồng của nó (Cv 7.3.11 - 12). Ít ra thì câu chuyện con voi vùng ra đe dọa tính mạng đức Phật cũng có vài nét lịch sử trong đó.

Các lần tấn công thất bại ấy khiến Tỳ-kheo Devadatta xem xét các phương tiện khác. Nếu vị ấy không chiếm được quyền điều khiển toàn thể Giáo hội, thì vị ấy sẽ chia rẽ nó và trở thành vị lãnh đạo một nửa phần. Vị ấy biết rõ đức Phật bác bỏ khổ hạnh khắc nghiệt, nhưng trong Tăng chúng lại có nhiều người khác ưa chuộng các Giới Luật nghiêm ngặt hơn. vị ấy muốn chinh phục đám người này ủng hộ kế hoạch của mình.

Mặc dù tất cả mọi biến cố đã xảy ra giữa hai vị như thế nào, Tỳ-kheo Devadatta vẫn xuất hiện trước bậc Đạo Sư già cả và đề nghị ngài phải làm cho giới điều chặt chẽ hơn ở năm điểm:

1. Trong tương lai các Tỳ-kheo sẽ phải sống trong rừng mà thôi.
2. Chư Tăng chỉ được ăn món khát thực (nghĩa là không nhận lời mời thọ trai).

3. Chư Tăng phải mặc y phẩn tảo (giẻ rách do mình tự khâu lấy).

4. Chư Tăng không được ngủ dưới mái nhà (dù trong mùa mưa gió) mà phải ngủ dưới gốc cây.

5. Chư Tăng phải dùng toàn rau quả để sống.

Đức Phật đáp rằng mỗi Tỳ-kheo được tự do giữa ba điểm đầu tiên, song ngài thấy không có lý do gì làm thành những điều lệ cưỡng bách cả. Về điểm 4 và 5, thì vẫn như cũ là chư Tăng có thể ngủ dưới gốc cây chỉ trong tám tháng mỗi năm, nhưng phải an cư mùa mưa tại một tịnh xá (vihàra); còn cá thịt thì không cấm dùng, miễn là các thú vật ấy không bị giết dành riêng cho chư vị (Cv 7.3.14-15). Đây là câu trả lời mà Tỳ-kheo Devadatta đã chờ đợi, nó khiến cho vị ấy có thể đánh một đòn chia rẽ Giáo hội. vị ấy công khai tuyên bố rằng đức Phật đã bác bỏ cả năm điểm, song chính vị ấy, Devadatta, lại xem chúng rất cần thiết. Vị ấy đã tạo được cảm tưởng ở một vài trú xứ là đức Phật ưa chuộng nếp sống dễ dãi và không xem trọng sự rèn luyện bản thân của Sa-môn.

Mặc dù đức Phật đã cảnh báo vị ấy rằng ly giáo (phá hòa hợp Tăng) là tội tạo nên ác nghiệp (kamma) và bất hạnh lâu dài, vị ấy vẫn tiếp tục các cuộc tranh luận gay gắt (Cv 7. 3. 16). một buổi sáng, khi gặp tôn giả Ananda trên đường khát thực, Tỳ-kheo Devadatta báo cho biết trong tương lai sẽ tự cử hành các ngày trai giới (Uposatha: lễ Bố Tát lúc trăng tròn) mà không cần đến đức Phật và Tăng chúng (nghĩa là theo cách riêng của mình) và với một hội chúng Tỳ-kheo riêng, vị ấy sẽ điều khiển các Tăng sự theo Giới Luật (Sanghakamma: Tăng-già-yết-ma). Đức Phật tỏ ra bất bình khi tôn giả Ananda thuật lại tin này với ngài (CV 7. 3.17; Ud 5. 8).

Tỳ-kheo Devadatta làm như lời đã nói. Một số tân thọ Tỳ-kheo từ Vesàli đến, chưa ổn định tư tưởng theo Giới Luật (Vinaya), đã theo sự hướng dẫn của vị ấy và ủng hộ năm điểm trên mà không nhận thức được rằng đây là sự vi phạm Giới Luật của đức Phật. Cùng với những vị này, nay đã là chúng Tỳ-kheo "của mình", Trưởng Lão Devadatta đi về Tượng Đầu Sơn (Gayà Sisa) ở Gayà, nơi vị ấy chọn làm trung tâm hoạt động của tân Giáo hội ly khai.

Tin tưởng Trưởng lão Devadatta chia rẽ Giáo hội đã thành công đến tai đức Phật qua hai trưởng lão Sàriputta và Moggallàna. Lập tức ngài ra lệnh hai vị này theo dõi lối đi của trưởng lão Devadatta và tìm cách đưa các Tỳ-kheo trẻ trở về. Hai vị lên đường và được Tỳ-kheo Devadatta ra chào đón vì cho rằng hai vị này muốn gia nhập hội chúng "của mình" là lẽ tất nhiên.

Khi đêm bắt đầu và Tỳ-kheo Devadatta đã đi ngủ, hai tôn giả Sàriputta và Moggallàna liền nói chuyện với đám Tỳ-kheo trẻ. Với lời giáo huấn theo Chánh Pháp của đức Phật, hai vị đã tạo niềm tin ở các Tỳ-kheo trẻ và khi hai vị đệ tử này tuyên bố bây giờ hai vị sắp trở về với bậc Đạo Sư, đa số liền đi theo hai vị. Khi Tỳ-kheo Devadatta thức dậy và nhận ra mình đã bị đa số Tỳ-kheo "của mình" bỏ rơi, vị ấy bị kích động mạnh đến độ "học máu nóng trong miệng" (Cv 4.1-3). Tương truyền vị ấy phát bệnh suốt chín tháng sau.

Tuy nhiên, Giáo hội của Trưởng lão Devadatta không ngừng tồn tại do sự lạc đạo của một số tân Tỳ-kheo trẻ. Tượng Đầu Sơn (Gayà Sira, nay là Brahmayoni) gần thành Gayà, vẫn là trú xứ chính của Trưởng lão Devadatta, và Đại Vương Ajitasattu đã lập một tinh xá tại đó cho vị ấy (Jàt 150), nơi mà nhóm người ly khai không bao giờ rời bỏ. Vì tinh xá ấy được công quỹ nhà vua cung cấp lễ vật dồi dào, nên có lần đã xảy ra vụ một trong các Tỳ-kheo trung thành với đức Phật đã lén vào đó để chia phần thực phẩm - một hành động mà tất nhiên đức Phật đã khiển trách thật nghiêm khắc (Jàt 26).

Tỳ-kheo Devadatta không sống được lâu hơn nữa: chẳng mấy chốc vị ấy đã " bị quả đất nuốt sống" (năm 490 trước CN?). Giáo hội của vị ấy vẫn tiếp tục tồn tại sau đó rất lâu. Nhà chiêm bái Pháp Hiền của Trung Hoa đến Ấn Độ khoảng một ngàn năm sau vào thế kỷ thứ năm sau CN, tường thuật rằng vị ấy có gặp các Tỳ-kheo tự xưng là đệ tử của Trưởng lão Devadatta.

Cùng với việc vua Ajitasattu lên ngôi, một chính sách mới phát triển ở vương quốc Magadha. Trước kia ngay cả Đại Vương Bimbisàra là người không theo đuổi mục đích bành trướng đế quốc, cũng đã thiết lập một quân đội lành nghề tuyên thệ trung thành với chính ông. Nay vua Ajitasattu còn tăng cường quân đội và luyện tập binh sĩ gặt gao để làm họ trở thành công cụ chinh phục ngoại bang. Việc này hao tốn nhiều tiền bắt buộc vị vua trẻ tuổi này phải tìm nguồn lợi tức mới. Ông tăng thuế và làm cho hệ thống ghi sổ sách và thu tiền thuế hữu hiệu hơn. Bằng cách này đã xuất hiện một hệ thống hành chính thư lại với rất nhiều quan chức đủ loại.

Ngay năm 490 trước CN, quân đội nước Magadha đã được đưa ra thử nghiệm. Lúc ấy chỉ vừa đúng một năm sau ngày Đại Vương Bimbisàra chết đói trong ngục thất và hoàng hậu Kosaladevi, vợ góa của ông, chết vì ưu phiền. Đại Vương Pansenadi nước Kosala, hoàng huynh của bà, đau buồn về sự từ trần của em gái và em rể, nên quyết định dạy người cháu vô luân của mình một bài học. Ông nhớ lại rằng em gái ông, khi kết hôn với vua Bimbisàra, đã đem về làm của hồi môn số lợi tức do thu thuế một làng gần Benares (Kàsi) (Jàt 329). Nay vua Pansenadi đòi lại số hồi môn

ấy từ vua Ajìtasattu và đem quân chiếm ngôi làng. Lập tức vua Ajìtasattu điều động binh mã tinh nhuệ của mình và chiến trận diễn ra gần ngôi làng đang được tranh chấp. Tân vương Ajìtasattu chiến thắng và Đại Vương Pansenadi già cả phì nôn phải chạy trở về thành lũy Sàvatthi kiên cố.

Đức Phật nghe tin lấy làm tiếc rằng kẻ bất chánh ác hạnh đã chiến thắng người chánh chân thiện hạnh. Hai trận chiến nữa tiếp diễn, nhưng vua Ajìtasattu đều thắng cả hai. Trong trận thứ tư, vua Pansenadi nghe lời quân sư tài giỏi, bày mưu kế dụ vua Ajìtasattu vào chỗ mai phục (Jàt 282), không những chiến thắng vua này mà còn bắt sống làm tù binh.

Một lần nữa, vua Ajìtasattu mang ơn cứu mạng nhờ thiện ý của người khác. Vua Pansenadi thâu hết mã, tượng, xa, pháo của vua Ajìtasattu làm chiến lợi phẩm, nhưng không làm hại cháu trai mình (SN 3.2.4 & 5). Rồi vua Ajìtasattu phải tuyên thệ với những lời nguyện thiêng liêng nhất để trong tương lai không bao giờ còn gây chiến với vương quốc Kosala, và để ký kết hiệp ước này, vua Pansenadi gả con gái, công chúa Vajirà, cho cháu trai. Về phần hồi môn, nàng nhận được tiền thuế của chính ngôi làng mà hai phe đã tranh chấp gây chiến vừa qua. Mọi thân hữu được thiết lập thật nhanh chóng giữa hai vua này. Thậm chí ta còn nghe nói đến chuyện tấm áo choàng sang trọng mà vua Ajìtasattu đã gởi cậu, nay là nhạc phụ, làm quà tặng! (MN 88).

Lần hội kiến duy nhất của vua Ajìtasattu với đức Phật diễn ra do một tâm trạng đầy tình cảm lãng mạn của vua này. Một đêm rằm trăng sáng rực rỡ vào tháng Kattika (Mười - Mười một) đã khơi dậy trong lòng ông vua trẻ ước muốn đi nghe thuyết giảng đạo lý cao siêu (DN 2.1). Nhiều vị Sa-môn được nhắc đến, và cuối cùng Jivaka, vị ngự y già cũng là đệ tử đức Phật, đề nghị nhà vua nên đi tham kiến đức Phật hiện đang cư trú tại tinh xá trong Vườn Xoài ở Ràjagaha do chính y sĩ này thiết lập. Ngự lên vương tượng, nhà vua khởi hành (DN 2.8), trong lòng không khỏi bị nỗi kinh hãi xâm chiếm trên đường đi vì nghĩ rằng y sĩ Jivaka có thể đã đưa ông vào bẫy để giao ông vào tay đám thù địch. (DN 2.10)

Nhà vua đánh lễ đức Phật rồi ngồi xuống một bên đối diện chư Tỳ-kheo, trong lúc đức Phật đang ngồi dựa thẳng vào cột chính giữa giảng đường trong tinh xá để khỏi đau lưng. Sau đó nhà vua hỏi đức Phật: "có thể đạt quả thiết thực của hạnh Sa-môn khát sĩ ngay đời hiện tại này chăng?". Đức Phật xác nhận là có và giảng giải những lợi ích của đời Phạm hạnh cho vua nghe với nhiều ảnh dụ khác nhau (DN2). Pháp thoại chấm dứt với nỗi ăn năn hối cải của vua Ajìtasattu vì đã giết phụ vương mình.

Năm 484 trước CN, vua Ajítasattu dự định gây chiến với tám nước cộng hòa và các bộ tộc hợp thành liên bang Vajji - trong số đó, hai nước quan trọng nhất là cộng hòa Licchavi, với thủ đô ở Vesali và cộng hòa Videha với thủ đô ở Mithilà. Ông bảo rằng họ càng ngày càng hùng cường (DN 16); chắc hẳn là ông chỉ muốn sáp nhập lãnh thổ của họ vào vương quốc của ông. Đa số đế vương xem chuyện hiển nhiên là làm cho nước mình phú cường bằng sự thiệt hại của nước lân bang! (MN 82).

Biết rằng đức Phật quen thuộc lãnh thổ Vajji và thân thiết với cư dân ở đấy, nhà vua sai đại thần, Bà-la-môn Vassakara, đến hỏi ý kiến ngài. Đức Phật giảng giải cho vị đại thần biết có bảy điều kiện để một nước cộng hòa ổn định: đó là thường xuyên họp hội đồng và tham dự đông đủ, thông qua quyết định bằng cách tán đồng ý kiến, giữ vững các truyền thống luật lệ chăm sóc người già cả, bảo vệ phụ nữ, duy trì các đền đài thánh tích và cung cấp đúng pháp cho các vị A-la-hán từ các nơi đến cư trú tại đó. Bao lâu các điều kiện trên còn tồn tại đối với Vajji - như chúng đã thực sự tồn tại - thì nước họ không thể suy thoái được.

Đại thần Vassakàra tán thán các lời dạy của đức Phật và nói rằng nếu dân Vajji không thể bị đánh bại bằng chiến trận công khai thì cần phải chiến thắng họ bằng cách tuyên truyền khôn khéo và gieo mầm chia rẽ giữa dân chúng (DN 16). Và quả thực về sau vua Ajítasattu sai thám tử và những kẻ gây rối chính trị đến các nước cộng hòa kia.

Cũng trong thời gian này, vua Ajítasattu nhận thấy nên dời kinh đô từ Ràjagaha lên phía bắc tận sông Hằng. Khả năng phòng thủ thuận lợi mà thành Ràjagaha đem lại cho các rặng núi bao quanh và bức tường thành khổng lồ hình như đối với ông không cần thiết nữa, vì nay ông được quân đội hùng cường bảo vệ chu đáo hơn. Cỗ thành này không chỉ có vị trí bất lợi về phương diện giao thông và thương mại, mà nó còn có khí hậu không lành mạnh vì sức cản gió (của núi đồi); hơn nữa, các điều kiện vệ sinh thật khủng khiếp: mùi hôi thối của kinh thành Ràjagaha đã nổi tiếng qua ca dao tục ngữ. Vì thế, vua Ajítasattu ra lệnh cho làng Pataligàma, nằm trong góc giữa sông Sona và sông Hằng phải được phát triển thành tân thủ đô Pàtaliputta (nay là Patna) và phải xây hào lũy chống dân Vajji. Ông giao việc thiết kế và giám sát công trình ấy cho các đại thần Vassakàra và Sunidha (DN 16).

Vào khoảng 481 trước CN, khi kinh thành mới đã được phồn thịnh sung túc và lực lượng của liên bang Vajji đã vị các đám người tạo phản của vua Ajátasattu phá hoại ngấm ngấm đến mức độ vừa đủ, nhà vua liền đem quân đội vượt sông Hằng để chinh phục vùng ấy. Vào thời này đức

Phật đã diệt độ. Chắc hẳn ngài đã tự trách mình giá như ngài còn trụ thế để thấy hậu quả của các lời ngài nói trước kia với đại thần Vassakàra, những lời mà ngài đã ngụ ý hoàn toàn khác hẳn, đồng thời để thấy sự sụp đổ của các cộng hòa cùng bộ tộc Vajji và việc họ bị sáp nhập vào vương quốc Magadha.

Như trên đã nói nhiều biến cố ở vương quốc Magadha. Trong lúc ấy, thời gian cũng không lắng đọng ở vương quốc Kosala. Ba năm sau khi vua Pasenadi đánh bại vua Ajàtasattu và nhiếp phục cháu trai, chính ông cũng bị con trai mình, Vương tử Vidudabha, lật đổ khỏi ngai vàng. Máu chốt quan trọng trong vụ đảo chánh này do đại tướng Dìgha Kàràyana (Trường Nhân Kàràyana) điều động .

Mối thù ghét của tướng này đối với vua Pasenadi có nhiều nguyên nhân sâu xa. Cậu của tướng Kàràyana là Bandhula vốn là bạn học với vua Paseanadi ở Đại Học Takkasila và khi lên ngôi , vua Pasenadi đã cử ông ra chỉ huy quân đội.

Một thời, khi tướng Bandhula cùng các con trai viễn chinh để dẹp loạn ở biên thùy, các đại thần của vua Pasenadi gợi ý cho nhà vua biết rằng tướng Bandhula cùng các con trai ông mà không cần xét xử , nhưng chẳng bao lâu sau đó nhà vua đã nhận ra rằng những lời tố cáo vị đại tướng này là vô căn cứ. Ông hối hận về hành động trên , và tỏ dấu hiệu ăn năn bằng cách chỉ định cháu trai của tướng Bandhula là Kàràyana làm tân đại tướng. Tuy thế, tướng Kàràyana không bỏ qua việc giết cậu mình (Jàt 465).

Cơ hội báo thù đã đến năm 487 trước CN , khi vua Pasenadi du hành qua cộng hòa Sakiya, là nước chư hầu của ông. Ở Nangaraka, nhà vua nghe tin đức Phật đang trú tại Medalumpa, ông muốn tái ngộ vị thân hữu ngày xưa, liền khởi hành đến nơi ấy cùng với đám cận vệ dưới quyền chỉ huy của tướng Kàràyana. Khi vừa đến tinh xá mà đức Phật đến an trú, vua Pasenadi tháo gỡ các dấu hiệu vương quyền, đó là bảo kiếm và vương miện, trao cho tướng Kàràyana giữ hộ. Rồi đức Phật ra mở cửa, nhà vua bước vào và sau những lời chào hỏi thân thiết, hai vị lão nhân tôn quý cùng nhau đàm đạo thật lâu.(MN 89)

Khi tướng Kàràyana đợi bên ngoài tinh xá, thấy mình đang nắm giữ hai vật quan trọng nhất trong số năm dấu hiệu vương quyền, liền thừa cơ hội trả thù vua Pasenadi. Chỉ để lại một con ngựa và một nữ tỳ, vị tướng cỡi ngựa đi ngay cùng đám cận vệ sĩ đến gặp thái tử Vidudabha và gắn các dấu hiệu vương quyền lên người thái tử . Nhờ có đám quân tinh nhuệ xuất sắc đào ngũ về phe mình

và nắm được các dấu hiệu vương quyền, thái tử Vidùdabha vào thành Sàvatthi với tư thế của một tân vương

Ngay khi vua Pasenadi kết thúc cuộc đàm đạo với đức Phật, ông khám phá ra rằng ông đã bị bỏ rơi và khi cô nữ tỳ xác nhận sự phản bội của tướng Kàràyana, ông vua già cả phục phịch ấy lên ngựa đi về thành Ràjagaha với mục đích thuyết phục cháu trai Ajàtasattu đi chinh phạt Vidùdabha. Khi ông vừa đến thành Ràjagaha thì trời tối, các cổng thành đều đóng cả. Một lão người sau một cuộc hành trình dài trên lưng ngựa, lại chịu dãi dầu nắng gió suốt ngày, vị vua bảy mươi sáu tuổi ấy đành nằm nghỉ trong túp lều ngoài lũy thành. Đêm ấy vua băng hà vì kiệt sức. Vua Ajàtasattu bèn cử hành tang lễ thật linh đình (Jàt 465).

Việc chiếm được vương quyền nước Kosala cùng quân đội bằng cách quá dễ dàng như vậy tạo cho vua Vidùdabha phương tiện thực kế hoạch trả thù đã ôm ấp từ lâu. Đây là việc chống lại cộng hòa Sakiya, nước này đã có lần lập mưu kế lừa phỉnh vua cha Pansenadi.

Nhiều năm trước kia, vua Pansenadi báo cho bộ tộc Sakiya ở Kapilavatthu biết ông muốn chọn một thiếu nữ dòng họ này về làm vương hậu, để thiết lập liên hệ huyết thống giữa hai bên. Đáng lẽ họ phải gởi sang cho ông một thiếu nữ chính thống Sát-đế-ly, họ lại gửi nàng Vàsabha-khattiya, một thiếu nữ lai huyết thống của hai giai cấp, đó là công nương diễm kiều của vương tử Mahànàma, một vị hoàng thân của đức Phật, đã lấy một nữ tỳ. Hoàn toàn không biết gì về việc này, vua Pansenadi đã làm lễ cưới nàng rất linh đình và phong ngôi chánh hậu. Trong vòng một năm, nàng sinh hạ hoàng tử Vidùdabha.

Khi Vidùdabha lên bảy thì nhận thấy các trẻ con khác nhận quà tặng của bà ngoại chúng, còn cậu thì không. Vào năm mười sáu tuổi, hoàng tử thiếu niên này du hành tận Kapilavatthu để tìm hiểu lý do. Bộ tộc Sakiya tiếp đón cậu lạnh nhạt và nói những câu bình phẩm chê bai sau lưng cậu. Cuối cùng, do tình cờ, hoàng tử biết được sự thật về mẫu hậu, liền thề khi có cơ hội sẽ lấy máu rửa hận với dòng họ Sakiya vì đã lừa gạt phụ vương mình một cách tàn nhẫn như vậy (Jàt 465).

Thời cơ nay đã đến. Vua Vidùdabha cầm đầu quân đội khởi hành tiến về hướng đông, nhưng đình hoãn tấn công Kapilavatthu khi đức Phật xin vua này dung tha mạng dân chúng. Người ta phỏng đoán bậc Đạo Sư lão thành cố ngăn chặn vua Vidùdabha lần thứ hai, lần thứ ba, nhưng rồi nhà vua không bị kiềm chế mãi được nữa. Nhà vua chiếm lấy Kapilavatthu, và ra lệnh xử tử hình mọi công dân đến tuổi quân dịch. Cuối cùng ông phóng hỏa kinh thành, nơi đức Phật từng sống

thời hoa niên (nay là Tilaurakot ở Nepal). Việc tiêu diệt thành Kapilavatthu có lẽ xảy ra năm 485 hoặc 4845 trước CN, không lâu trước khi đức Phật diệt độ.

Dĩ nhiên nhiều người dòng họ Sakiya chạy trốn trước khi quân của vua Vidudabha tiến đến và họ tìm nơi ẩn náu với các bộ tộc láng giềng thuộc dòng Moriya và Malla. Khi họ nghe tin vua Vidudabha đã chấm dứt chiến dịch tàn phá và xem việc trả thù đã trọn vẹn, họ trở về từ nơi lưu vong.

Vì nay không còn gì sót lại cổ thành Kapilavatthu (Tilaurakot hiện nay ở Nepal tức là Kapilavatthu I), họ bèn định cư lập nghiệp ở một nơi khác (Piprava hiện nay ở Ấn Độ là Kapilavatthu II). Họ gọi nơi này là Mahà- Kapilavatthu (Đại-ca-tỳ-la-vệ) và chính nơi đây, sau lễ trà-tỳ (hỏa táng) đức Phật, họ đặt phần xá-lợi của ngài mà họ được hưởng vào một bảo tháp.

---o0o---

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ

(The historical Buddha)

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyễn Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

Chỉ chia sẻ miễn phí, không được bán

---o0o---

CHƯƠNG VII – CUỘC HỘI HƯƠNG VĨ ĐẠI

485 TRƯỚC CÔNG NGUYÊN

NHỮNG HÀNH TRÌNH CUỐI CÙNG

Theo thông lệ trong hơn hai mươi năm qua, đức Phật an cư mùa mưa năm 485 trước CN tại Sàvatthi. Ngài không xem cơn cuồng nộ của Đại Vương Vidudabha tàn phá bộ tộc Sakiya vừa qua có liên hệ đến ngài.

Trong lúc trú tại tinh xá Kỳ viên của ông Cấp Cô Độc, bậc Đạo Sư hay tin rằng đại đệ tử Sàriputta của ngài đã mệnh chung vì bệnh ở làng Nàlagàmaka, không xa Ràjagaha. Chính Sa-di Cunda (ka), bào đệ của tôn giả Sàriputta đem tin đến cùng các di vật của vị Tỳ-kheo quá cố: bình bát, ngoại y và xá lợi của tôn giả được buộc lại trong tấm vải dùng làm khăn lọc nước (SN 47. 3. 2. 3).

Khi mùa mưa đã chấm dứt, đức Phật lại bắt đầu du hành, lần này về hướng nam. Khi ngài dừng tại làng Ukhàcelà (hay Ukhàvelà) trên sông Hằng, hình như hung tin tôn giả Moggallàna, đại đệ tử thứ hai của ngài, mệnh chung đến tai ngài. Xúc động, ngài tuyên bố với chư Tỳ-kheo rằng "Giáo hội nay đã thiếu vắng hai vị ấy. Giống như một cây hùng vĩ đầy sức sống có các nhánh lớn bị hư hoại, cũng vậy là Sàriputta và Moggallàna từ Giáo hội đã mệnh chung. Nhưng làm sao có vật gì đã sanh khởi lại không đoạn diệt?" (SN 47. 3. 2. 4).

Chuyện Tiên Thân số 522 (Jàt 522) nêu chi tiết về sự từ trần của tôn giả Moggallàna. Theo chuyện này, vị đại đệ tử ấy bị sát hại gần Ràjagaha, ở vùng Hắc Thạch trên đỉnh Isigili (Thánh Sơn nay là Núi Udaya?) vì tôn giả này đã lôi cuốn được quá nhiều môn đồ từ các giáo phái Sa-môn khác nên họ đã thuê một tên cướp giết ngài. Ngày tôn giả Sàriputta mệnh chung được ghi nhớ là ngày

rằm tháng Kattikà (tháng Mười - Mười một), còn ngày tịch diệt của tôn giả Moggallàna vào thượng tuần tháng kế tiếp (Jàt 95). Theo đây, cả hai vị đại đệ tử đều tịch diệt năm 486 trước CN.

Những tháng cuối mùa mưa năm 485 còn thấy đức Phật cao niên ở Ràjagaha, tại đây vị đại thần Vassakàra tìm cơ hội tham vấn ngài về dân Vajjì. Chẳng bao lâu sau, ngài rời đi lên miền bắc, được thị giả Ànanda và hội chúng Tỳ-kheo hộ tống. Câu chuyện trong Dìgha Nikàya (Trường Bộ Kinh số 16. 1) kể rằng ngài gặp tôn giả Sàriputta gần Nàlandà chắc hẳn đã được đưa vào văn cảnh này do nhầm lẫn, bởi vì đúng thời điểm ấy, tôn giả Sàriputta đã tịch diệt một năm tròn.

Trạm dừng chân kế tiếp là Pàtaligàma, nơi bậc Đạo Sư quan sát tiến trình xây dựng thủ đô mới của Magadha và thành lũy Pàtaliputta. Trong số các chuyện khác xảy ra, có chuyện ngài làm thượng khách của các đại thần Sunidha và Vassakàra, những người đang giám sát công tác xây dựng. Họ đặt tên chiếc cổng ngài đi qua khi rời thành là "Cổng Gotama" để tôn vinh ngài. Sông Hằng ở vùng Patna này có thể rộng đến 2,5 km và đang mùa lũ lụt, song đức Phật qua sông chẳng khó khăn gì cả (DN 161. 19).

Năm 484 đã bắt đầu từ lâu thì chư Tỳ-kheo khoác y vàng này đến Vesàli (nay là Vaishàli), sau khi Tăng chúng đã đi qua làng Kotigàma và Nàdika. Thành Vesàli là thủ đô của cộng hòa Licchavi, tại đây chư vị cư trú trong vườn xoài của Ambapàli (Cô Gái Vườn Xoài), người kỹ nữ sang trọng của kinh thành đã quá xuân nhưng vẫn còn diễm lệ. Trước kia Ambapàli đã có một con trai với cố Đại Vương Bimbisàra, đặt tên là Vimalakondañña, vị này sau trở thành Tỳ-kheo. Ngay khi bà nghe tin bậc Đạo Sư của con trai bà đang dựng lều trong vườn xoài của bà, bà liền vội vã đến nơi thỉnh cầu ngài thọ thực ngày hôm sau. Đức Phật nhận lời bằng cách im lặng.

Các thị dân khác của thành Vesàli cũng muốn thiết đãi bậc Đạo Sư và vô cùng thất vọng khi nghe tin Ambapàli đã ngấm đi nước cao hơn họ. Người kỹ nữ từ chối lời họ đề nghị tặng bà nhiều tiền để nhường cho họ bữa tiệc đãi vị khách danh dự ấy. Sáng hôm sau, bà cúng dường đức Phật và Tăng chúng một bữa cơm thịnh soạn, rồi sau đó lại cung tặng vườn xoài của bà (Ambapàlivana) để bậc Đạo Sư và Giáo hội làm tịnh xá (DN 16. 2. 11) - chắc chắn một phần là với hy vọng con trai bà có dịp an cư mùa mưa tại đó. Trong thời xuân sắc, bà đã đề ra giá 50 kahàpanas, giá tiền năm con bò sữa, để được một đêm ân ái với bà, vì thế bà có thừa khả năng cung cấp những tặng vật đắt giá. Ngay sau đó, bà gia nhập hội chúng Tỳ-kheo-ni và còn được xem là đã đắc thánh quả A-la-hán (Thìg 252 -70).

Bậc Đạo Sư đã du hành đến tận Vesàli với hội chúng Tỳ-kheo, nhưng mùa mưa năm đó, 484 trước CN, ngài muốn độc cư và chỉ có Ànanda, thị giả trung thành theo hầu, để ngài chuyên tâm thiền định. Từ đây khi mưa bắt đầu rơi, ngài yêu cầu chư Tăng tự tìm các tinh xá (Vihàra) cho mình ở vùng ngoại ô thành Vesàli, trong khi chính ngài sẽ an cư mùa mưa tại Beluva (nay là Basarh), một vùng ngoại ô ở miền nam kinh thành (DN 16. 2. 22).

Đó là một thời kỳ bất an. Bậc Đạo Sư già cả lâm trọng bệnh và chịu nhiều đau đớn. Tuy nhiên, ngài vẫn duy trì tâm trí minh mẫn và nhiếp phục cơn bệnh bằng sức mạnh của ý chí. Khi ngài có thể đứng dậy và ngồi dưới bóng mát của am thất, tôn giả Ànanda bày tỏ nỗi lo buồn của mình về cơn trọng bệnh vừa qua ấy. Tôn giả nói thực là một niềm an ủi cho tôn giả khi nghĩ rằng đức Như Lai sẽ không nhập Niết-bàn vô dư y trước khi chuẩn bị hành trang cho Tăng chúng. Tuy nhiên, đức Phật lại không muốn làm gì về việc này cả:

"Này Ànanda, tại sao chúng Tỳ-kheo lại chờ đợi điều này ở ta? Ta đã thuyết giảng Chánh Pháp mà không hề phân biệt "mật giáo" hay "hiền giáo" vì Như Lai không có "bàn tay nắm chặt của vị Đạo Sư" còn giữ lại đôi phần chân lý nào đó. Nếu có ai suy nghĩ: "Ta sẽ lãnh đạo Giáo hội" hoặc: "Giáo hội phải chịu sự hướng dẫn của ta", thì chính người ấy phải đề huân thị mọi vấn đề liên hệ Giáo hội. Phần Như Lai không nghĩ theo cách ấy. Thế thì tại sao Như Lai (tức là ta) lại phải đề di huân cho Tăng đoàn? Nay ta đã già cả, đã suy yếu, đã đến hạn kỳ cuối cuộc đời, ta vừa tròn tám mươi tuổi. Này Ànanda, giống như cỗ xe cũ kỹ được làm cho chạy nhờ đám dây da chẳng chịt nâng đỡ, cũng vậy, thân Như lai được duy trì hoạt động nhờ nâng đỡ bằng dây đai ...

Vì vậy, này Ànanda, phải tự làm hòn đảo cho chính mình, hãy tự làm nơi an trú cho chính mình, không tìm nơi an trú nào khác, lấy Chánh Pháp làm hòn đảo, lấy Chánh Pháp làm nơi an trú, không tìm nơi an trú nào khác ...

Này Ànanda, những Tỳ-kheo nào hiện nay hay ngày sau tự mình làm hòn đảo cho chính mình, lấy Chánh Pháp làm nơi an trú, chứ không tìm nơi an trú nào khác, những vị nhiệt tâm tu tập như vậy là các Tỳ-kheo chân chánh của ta và sẽ nhiếp phục bóng tối của vô minh, của luân hồi sanh tử". (DN 16. 2. 25, giản lược)

Như vậy, đức Phật chỉ định, không phải một Đạo Sư, mà là Đạo Pháp (Dhamma) làm vị lãnh đạo tương lai của Giáo hội. Vài ngày sau khi nói các lời này với tôn giả Ànanda, ngài đã bình phục đủ sức để đi khất thực trong thành Vesàli (DN 16.3.1).

Giống như mọi người mới trở lại với đời sống sau một cơn bệnh hiểm nghèo, đức Phật già cả nhìn ngoại cảnh với đôi mắt tươi sáng. Trong chuyến du hành đến đền thờ Cápàla, ngài nói về vẻ đẹp khả ái của thành Vesàli cùng các đền thờ chung quanh bằng những ngôn từ hầu như rạt rào tình cảm (DN 16. 3. 2) và ít lâu sau đó, khi ngài rời Vesàli với tiên liệu là ngài sẽ chẳng bao giờ trông thấy kinh thành này nữa, ngài đã quay lại nhìn nó từ xa với vẻ trầm tư (DN 16. 4. 1).

Cuộc hành trình tiếp diễn chậm chậm qua các thôn làng Bhandagàma, Hatthigàma, Ambagàma, Jambugàma, rồi Bhoganagara, và luôn tiến mãi về hướng tây bắc. Rõ ràng ngài muốn đợi giờ phút mệnh chung mà ngài cảm thấy đang đến gần, tại một trong các tinh xá ở kinh thành Sàvatthi. Sau khi ngài đã không chỉ định Tỳ-kheo nào làm vị kế thừa ngài lãnh đạo Giáo hội, và đã tuyên bố Giáo Pháp là uy quyền tối thượng đối với Tăng chúng, ngài dùng một ít thời gian còn lại trên đường đi để suy xét Tăng chúng phải có thái độ ra sao đối với bất cứ Tỳ-kheo nào có thể tự xưng mình đã nghe được Giáo lý này hay Giáo lý nọ từ chính miệng bậc Đạo Sư. Trong trường hợp như thế, ngài dạy chư Tăng ở Bhoganagara rằng những lời của Tỳ-kheo ấy phải được cân nhắc kỹ vì chúng có thể được chứng thực là tương ứng với một bài kinh (sutta) và phù hợp với Luật (Vinaya).

Chỉ khi nào điều này được xác định chắc chắn, các lời ấy mới có thể được công nhận là lời dạy của đức Như Lai (DN 16 . 4. 8). Sự tuyên bố khẳng định trên đây chứng tỏ đức Phật chắc chắn các Pháp thoại của ngài sẽ được ghi nhớ trong tâm trí chư Tỳ-kheo và được truyền tụng mãi cho các thế hệ sau.

ĐẠI DIỆT ĐỘ

Tại Pàvā, (có lẽ là Fazilnagar hiện nay, khoảng 16 km ở về phía đông nam Kasia), bậc Đạo Sư và hội chúng của ngài được người thợ rèn Cunda (Thuần-đà) mời thọ thực ngày hôm sau. Để dành món đặc biệt dâng lên vị khách tôn quý, ngoài các món khác, thợ rèn Cunda đã dọn món Sùkaramaddava. Món này đích xác là thứ gì vẫn chưa chắc chắn. Một vài học giả nghĩ rằng đó là thịt heo, một số khác cho là măng tre mềm mọc gần các trại heo, số khác nữa lại cho là một loại nấm, có thể là nấm mèo. Nhưng dù đó là thứ gì đi nữa, đức Phật cũng đã nhìn món ăn này với vẻ nghi ngờ, và bảo thợ rèn Cunda đừng mời Tăng chúng món ấy. Tuy thế, chính ngài lại thọ dụng món kia với mục đích không làm buồn lòng người thợ rèn có thiện ý (DN 16. 4. 13).

Mỗi quan tâm này đối với vị thí chủ là một sự sai lầm. Đức Phật liền mắc bệnh huyết ly và chịu nhiều cơn đau bụng dẫn vật. Dù yếu đuối và kiệt sức như vậy, ngài vẫn rời Pava và tiến về Kusinara. Nhiều lần ngài bị bắt buộc phải rẽ sang một bên để tháo dạ và nghỉ ngơi ở vệ đường.

Chứng đau bụng và huyết ly làm mất nhiều nước ấy đi kèm với cơn khát. Khi ngài đòi uống nước, thị giả Ananda chỉ tay về phía con suối đã bị đám xe bò đi qua làm vẩn đục nên chỉ có nước dơ bẩn không thể uống được - tốt hơn là nên tiếp tục đi đến sông Kakutha (nay là Badi hay Barhi) không xa đó mấy. Song bậc Đạo Sư cương quyết yêu cầu, rồi ngài uống nước từ dòng suối ấy mà ngay lúc này đã trở lại lắng yên và trong trẻo như cũ (DN 16. 4. 20).

Vừa lúc ấy có một nam tử từ bộ tộc Malla đi đến. Tên người ấy là Pukkusa. Ông nói chuyện với đức Phật thì hóa ra đó là Pukkusa, một đồ đệ của đạo sư Alara Kalama là người xưa kia đức Phật đã học tập trước thời Giác Ngộ. Khi thiện nam Pukkusa thấy các tâm y của bậc Đại Đạo Sư đang bệnh và thị giả ngài đều vậy bẩn, ông liền bảo người hầu đem lại hai tâm y vàng kim sắc dăng cúng đức Phật và tôn giả Ananda. (DN 16. 4. 26)

Ngay khi thiện nam Pukkusa vừa khuất dạng, hội chúng lại tiếp tục lên đường và đến sông Kakutha, nơi đó bậc Đạo Sư uống nước, tắm rửa cùng nghỉ ngơi ở bờ bên kia, rồi ngài dặn Sa-di Cundaka trải ngoại y lên mặt đất dưới các cây xoài. Sự hiện diện của Sa-di Cundaka khiến đức Phật nhớ lại người thợ rèn Cunda, tại nhà vị này ngài đã phải bị ngộ độc vì thức ăn kia, nên ngài nhấn mạnh cho tôn giả Ananda hiểu là Tăng chúng không nên khiển trách người thợ rèn đã có thiện ý tối thượng (DN 16. 4. 37). Ngay khi ngài lấy lại sức khỏe đôi chút, cuộc hành trình lại tiếp tục như trước.

Bậc Đạo Sư đã kiệt lực như vậy vẫn cùng Tăng chúng lội qua sông Hirañña avati (nay là sông Bé Gandak), đến tận Kusinara, thủ đô thứ hai của bộ tộc Malla, nơi ngài đã biết vì nhiều lần du hành trước kia (MN 103; AN 10. 44).

Khi ngài bảo ngài mỗi một và muốn nằm xuống, tôn giả Ananda sắp đặt chỗ nghỉ ngơi cho ngài dưới đôi Sàla trong rừng Upavattana ở ven phía nam thành phố. Các cây Sàla (*Shorea robusta*) đang nở rộ hoa, điều đó chỉ rõ các tháng ba và tư, trái với truyền thống ghi bậc Đạo Sư diệt độ vào tháng Vesakha (tư-năm). Ngài cố gắng nghỉ ngơi, nằm nghiêng về phía hữu, có lẽ hơi co lại vì đau nhức. Do mồ hôi tiết ra kèm với chứng đau bụng và xáo trộn đường ruột làm ngài cảm thấy lạnh, ngài bảo Tỳ-kheo Upavana đang quạt hầu ngài, đi lui ra. (DN 16. 5. 1)

Nay ngài đã chắc chắn rằng từ nơi đây trong rừng Sàla song thọ gần Kusinàrà ngài sẽ không bao giờ trở dậy nữa. Tâm trí thanh thản, ngài dặn tôn giả Ànanda về những gì phải làm với thân ngài. Chư Tăng không cần phải quan tâm về việc tang lễ của ngài, mà chỉ nên tinh tấn nỗ lực để giải thoát. Có nhiều người đầy tín tâm đối với đức Như Lai sẽ làm mọi sự cần thiết. (DN 16. 5. 10)

Tôn giả Ànanda vừa khóc vừa bước ra ngoài bọc lộ nỗi ưu phiền: "Ôi, ta vẫn còn là kẻ hữu học, ta còn phải tu tập nhiều (về phần ta). Thế mà nay bậc Đạo Sư, người đã thương tưởng ta, lại sắp diệt độ!".

Khi đức Phật nhận thấy thị giả trung thành của ngài không ở đó, ngài cho gọi vị ấy vào và an ủi:

"Thôi đủ rồi, này Ànanda, đừng phiền muộn khóc than. Ta đã chẳng thường bảo ông rằng chúng ta phải chia lìa mọi vật thân thiết, khả ái đối với chúng ta, chúng ta phải từ giả chúng vì không có vật gì tồn tại mãi mãi hay sao? Phàm vật gì được sanh khởi, được thành hình, được tạo tác (do nghiệp (kamma) của các đời trước) tất phải chịu biến hoại. Không thể nào có một vật như vậy lại không tiêu diệt. Này Ànanda, từ lâu nay ông đã ở bên cạnh ta và chăm sóc ta với lòng nhẫn nại, từ ái, ân cần tận tụy đem lại vô lượng an lạc cho ta. Ông đã tạo được nhiều phước đức nhờ việc ấy. Hãy tinh tấn nỗ lực, chẳng bao lâu ông sẽ đoạn trừ các lậu hoặc". (DN 16. 5. 14, giản lược)

Có lẽ nhân duyên khát thực sáng hôm sau, và chắc hẳn theo lời dặn của đức Phật, tôn giả Ànanda đã báo tin bậc Đạo Sư bị bệnh trong thành Kusinàrà. Ngay sau đó, vô số thị dân đi đến rừng Sàla song thọ để hội kiến bậc thượng thủ tôn quý của Giáo đoàn, người mà họ đã từng nghe nhiều điều kỳ diệu trong vòng bốn mươi lăm năm qua. Tôn giả Ànanda cố hết sức ngăn ngừa cho bậc Đạo Sư đang quá mệt nhọc khỏi bị phiền nhiễu.

Subhaddha, một Sa-môn ngoại đạo, tới hôm ấy đến yết kiến bậc Đạo Sư liền bị đưa ra ngoài, song đức Phật nghe được câu chuyện, bèn bảo tôn giả Ànanda cho vị khách ấy vào. Khi kết thúc đàm đạo với đức Phật, du sĩ Subhaddha thỉnh cầu bậc Đạo Sư nhận vị ấy vào Tăng đoàn, và tôn giả Ànanda làm lễ xuất gia (pabbajjà) cho vị ấy. Du sĩ Subhaddha là người cuối cùng được nhận làm Sa-di trong Giáo hội lúc đức Phật vẫn còn tại thế. Về sau, khi mãn hạn kỳ thử thách dành cho các Sa-môn ngoại đạo, vị ấy cũng được thọ đại giới Tỳ-kheo (upasampadà) (DN 16. 5. 19).

Việc đề phòng bất cứ Tỳ-kheo nào đòi quyền lãnh đạo Giáo hội là chuyện quan trọng đối với đức Phật đến độ ngay trước khi viên tịch, ngài còn nhấn mạnh lần nữa chức năng hướng dẫn của Giáo Pháp đối với Tăng chúng:

"Này Ànanda, có thể một số trong chư vị suy nghĩ: lời dạy của bậc Đạo Sư đã mất, nay chúng ta không còn bậc Đạo Sư! Này Ànanda, không nên nghĩ như vậy. Pháp và Luật mà ta đã thuyết giảng cho chư vị, sau khi ta diệt độ, sẽ là Đạo Sư của chư vị". (DN 16. 6. 1)

Điều này giả định trước là không có điểm nào chưa sáng tỏ có thể đưa đến các kiến giải khác nhau về sau. Vì vậy, đức Phật cho các Tỳ-kheo cơ hội cuối cùng để chất vấn ngài:

"Này các Tỳ-kheo, có thể là một vài Tỳ-kheo nghi ngờ hay phân vân gì về Phật, Pháp, Tăng, hay (Bát Chánh) Đạo, hay phương pháp thực hành (để giải thoát). Vậy các Tỳ-kheo, hãy hỏi đi, kéo ngày sau chư vị cảm thấy hối tiếc vì nghĩ: "Chúng ta đã diệt kiến bậc Đạo Sư, tuy thế chúng ta đã không tự mình hỏi Ngài". (DN 16. 6. 5)

Song chư Tỳ-kheo giữ im lặng. Sau đó đức Phật lại cho chư vị một dịp may cuối cùng: nếu chư vị không dám hỏi vì kính trọng ngài, thì chư vị hãy hỏi qua một bạn đồng tu. Một lần nữa chư vị Tỳ-kheo lại giữ im lặng. Không có điểm gì không sáng tỏ ở bất cứ nơi nào cả.

Đêm đã khuya lắm rồi. Cảnh vật hoàn toàn tĩnh mịch trong rừng Sàla khi bậc Đạo Sư sắp mệnh chung nhấn nhủ chư Tỳ-kheo một lần nữa:

"Này các Tỳ-kheo, ta khuyên bảo chư vị: Các pháp hữu vi (các hành: sankhàra) đều vô thường, chịu biến hoại. Hãy nỗ lực tinh tấn (để đạt giải thoát)!".

(DN 16. 6. 7)

Đây là những lời cuối cùng của đức Phật. Sau đó ngài lịm dần vào trạng thái bất động mà tôn giả Anuruddha tuyên bố với các Tỳ-kheo là thiền định, và rồi không còn hồi tỉnh nữa, bậc Đạo Sư tám mươi tuổi đã đắc Niết-bàn vô dư y, một trạng thái giải thoát khổ đau sau khi xả báo thân (DN 16. 6. 8). Đa số sử gia ở Ấn Độ ghi sự kiện này vào năm 483 trước CN.

LỄ TRÀ TỖ (HỎA TÁNG)

Giữa mọi người, bình tĩnh nhất là tôn giả Anuruddha, em họ của đức Phật và là anh khác mẹ với tôn giả Ànanda, vị ấy vừa an ủi chư Tỳ-kheo, trong đó có một số vị khóc than, vừa nhắc lại những lời dạy của bậc Đạo Sư đã diệt độ về tính chất vô thường của vạn pháp. Đến gần sáng, vị ấy bảo tôn giả Ànanda đi vào thành Kusinàrà báo tin đức Như Lai diệt độ cho thị dân. Trưởng lão Ànanda bao giờ cũng sẵn sàng thi hành sứ mạng này. Tôn giả tường thuật sự kiện bậc Đạo Sư diệt độ

trong hội trường, nơi bộ tộc Malla đang tập họp. Lập tức hội chúng ra lệnh cử hành lễ hỏa táng. (DN 16. 6. 11)

Đoạn văn miêu tả trong Kinh Điển về lễ hỏa táng mang đầy ấn tượng một quang cảnh hoàn toàn hỗn độn. Trong khi nhóm Tăng chúng ít ỏi chỉ gồm có các Tỳ-kheo Ànanda, Cundaka, Anuruddha, Upavàna, và có thể thêm một vài người nữa, đã nhận được huấn thị của đức Phật để mọi việc tổ chức tang lễ cho các đệ tử tại gia, tuy nhiên, đám cư sĩ này rõ ràng không đông lắm tại Kusinàrà, và không ai cảm thấy thực sự có trách nhiệm cả. Các dấu hiệu thương tiếc theo hình thức vòng hoa và hương liệu quả thực rất dồi dào, nhưng hình như không người nào sẵn sàng chịu phí tổn về số củi dùng cho giàn hỏa táng. Lễ hỏa táng phải được đình hoãn lại từ một ngày đến ngày hôm sau, chuyện kể nó còn kéo dài suốt cả tuần.

Hơn nữa, lại có sự bất đồng về hình thức tang lễ phải cử hành ra sao. Bậc vĩ nhân vừa mệnh chung là một người của bộ tộc Sakiya, một vị Hoàng tử Sát-đế-ly, nhưng còn là một Sa-môn đối lập với nghi lễ Bà-la-môn giáo. Vậy hình thức tang lễ nào mới thích hợp với ngài? Ngài phải được hỏa táng về hướng nam hay hướng đông của kinh thành? Cuối cùng họ quyết định về hướng đông, và khiêng di hài đức Phật được quấn vải kín đi vào thành bằng Bắc Môn, rồi đi ra bằng Đông Môn đến đền Makuta -bandhana, có lẽ nơi đó được xem là hội trường để làm tang lễ, mở thông ra mọi phía, tại địa điểm hỏa táng. (DN 16. 6. 13)

Trong lúc ấy Trưởng lão Mahàkassapa (Đại-Ca-diếp) đang trên đường đi đến Kusinàrà với một hội chúng Tỳ-kheo, chắc hẳn với ý định an cư mùa mưa sắp tới ở Sàvatthi. Sau khi hai tôn giả Sàriputta và Moggallàna tịch diệt, tôn giả Mahàkassapa là vị Tỳ-kheo xuất sắc nhất trong Giáo hội, và nếu trước kia đức Phật chỉ định người thừa kế, có lẽ ngài đã lựa chọn vị này. Đó là một vị Bà-la-môn gốc ở làng Mahàtittha trong quốc độ Magadha. Nhiều năm trước kia, đức Phật đã đích thân mời vị ấy gia nhập Tăng đoàn khi hai vị hội ngộ ở khoảng đường giữa Ràjagaha và Nàlandà. Trong vòng một tuần sau đó, Tỳ-kheo Kassapa đã đắc tối thắng trí (SN 16. 11) và như vậy trở thành một vị A-la-hán.

Tôn giả Mahàkassapa tự hào được mang ngoại y (Tăng-già-lê) bằng gai thô đã rách nát của bậc Đạo Sư. Thật ra vinh dự này của vị ấy chỉ do tình cờ. Một hôm bậc Giác Ngộ muốn ngồi nghỉ dưới gốc cây sau chuyến du hành, tôn giả Kassapa đã xếp tấm ngoại y của mình và mời bậc Đạo Sư ngồi lên. Đức Phật chấp thuận, và đang lúc ngài cảm thấy đau lưng nên nhận ra rằng chiếc y này đặc biệt êm dịu. Vì thế tôn giả Kassapa dâng ngài tấm y ấy và đổi lại, đã nhận chiếc phần tảo

y rách nát không còn mặc được của bậc Đạo Sư. Căn cứ vào việc này, vị ấy tự xưng mình là "con đích thực của đức Thế Tôn, được sinh ra từ miệng ngài", tức là người xứng đáng với những nhiệm vụ đặc biệt (SN 16. 11).

Đức Phật lúc nào cũng hết sức tín nhiệm tôn giả Kassapa, ngài đã đến thăm khi vị ấy mắc bệnh nặng (SN 46. 2. 4), và trước các Tỳ-kheo trẻ hơn, ngài vẫn ca ngợi tôn giả là một Tỳ-kheo sống đời gương mẫu và thiếu dục tri túc (SN 16. 1). Tuy nhiên đồng thời, không phải ngài không hiểu rõ tính tình khó khăn của tôn giả Kassapa, và cách tôn giả này yêu cầu sự rèn luyện bản thân tối đa từ phía các Tỳ-kheo trẻ mà không phải bao giờ cũng tỏ ra thông cảm đầy đủ hoặc chiếu cố khoan dung.

Có một Sa-di, bị dồn vào chỗ tuyệt vọng đâm liều lĩnh đến độ đốt thảo am của tôn giả vừa mới dựng để an cư mùa mưa (Jāt 321), việc ấy chẳng làm được gì để tăng thêm các mối thiện cảm của Trưởng lão Kassapa đối với thế hệ Tỳ-kheo trẻ! Hơn một lần tôn giả đã từ chối thẳng ngay lời đức Phật yêu cầu tôn giả giáo giới đám Tỳ-kheo trẻ (SN 16. 6, 7, 8).

Giờ đây, chính tôn giả Mahākassapa này cùng với một số Tỳ-kheo đang đi trên đường từ Pāvā đến Kusinārā và đang ngồi nghỉ dưới một gốc cây thì một du sĩ phái Ājīvika vừa đi tới. Cuộc đàm thoại sau đây diễn ra:

Tỳ-kheo Mahākassapa: Này hiền giả, hiền giả có biết bậc Đạo Sư của chúng tôi không?

Du sĩ Ājīvika: Dĩ nhiên tôi biết. Sa-môn Gotama đã đắc Niết-bàn tối hậu cách đây một tuần. (DN 16. 6. 19)

Đây là một tin buồn mà chỉ những Tỳ-kheo đạt trí tuệ cao thâm mới có thể chấp nhận một cách bình thản, còn lại tất cả đều khóc than. Ngoại trừ Tỳ-kheo Subhadda - ta không nên lẫn lộn với Sa-di Subhadda trùng tên, người vừa được đức Phật cho phép xuất gia ngay đêm ngài sắp tịch diệt - Tỳ-kheo Subhadda này, trước kia là thợ hót tóc ở làng Ātumā, chỉ vừa mới xuất gia lúc tuổi đã cao, liền tuyên bố: "Thôi đủ rồi, các hiền giả, đừng than khóc bi ai. Chúng ta được hoàn toàn thoát khỏi vị Đại Sa-môn. Trước kia chúng ta luôn bị phiền nhiễu vì lời nói của ngài: "Chư vị được phép làm việc này. Chư vị không được phép làm việc kia!". Nay chúng ta có thể làm gì chúng ta thích và không làm những gì chúng ta không thích!" (DN 16. 6. 20).

Tôn giả Mahākassapa không đáp lại những lời này, song chẳng bao lâu đã có lý do để nhớ lại chúng. Lập tức tôn giả vội vàng đi ngay cùng chư Tăng đến Kusinàrà tận địa điểm hỏa táng vừa kịp nhận thấy giàn hỏa thiêu di hài đức Phật chưa được châm lửa. Số lượng củi gỗ được thâu góp về đây rõ ràng quá ít ỏi vì sự thật cho thấy là đôi chân di hài đã được quấn vải kín vẫn còn lộ ra.

Sau khi tôn giả Mahākassapa cùng các Tỳ-kheo kia đã đi nhiều quanh di hài ba lần về phía hữu (theo hướng kim đồng hồ) và đã chấp tay cúi đầu đánh lễ xong, giàn hỏa bắt đầu được châm lửa. Khi giàn hỏa đã cháy hết hoàn toàn, đám tro được dập tắt với nước lạnh. Di hài của đức Phật chỉ còn lại một ít xương xá-lợi, xương được đặt vào một bình đất tại địa điểm hỏa táng và các người Malla đánh dấu chỗ này bằng cách cắm các cây thương (dáo) xuống mặt đất chung quanh. (DN 16. 6. 22)

Hình như bộ tộc Malla ở Kusinàrà không hề nghĩ rằng các bộ tộc khác có thể đòi quyền hưởng xá-lợi của đức Phật. Vì thế họ rất kinh ngạc khi sứ giả từ khắp mọi phương dồn dập đến Kusinàrà yêu cầu được chia một phần xá-lợi Phật.

Ban đầu họ không muốn nhượng bớt đi bất cứ phần nào xá-lợi, nhưng cuối cùng phải nghe theo lời khuyên nhủ của vị Bà-la-môn Dona đảm trách lễ hỏa táng, vị này nêu rõ một thái độ ích kỷ hẹp hòi đối với xá-lợi sẽ dẫn đến tranh chấp bất ổn, ngoài việc trái với lời dạy của bậc Đạo Sư vừa quá cố, người trước kia bao giờ cũng ủng hộ hòa bình (DN 16. 6. 25). Vì vậy, Bà-la-môn Dona chia xá-lợi thành tám phần đều nhau, mỗi phần đó đưa về:

1. Đại Vương Ajātasattu nước Magadha ở Rājagaha.
2. Bộ tộc Licchavi ở Vesālī.
3. Bộ tộc Sakiya ở (Tân) Kapilavatthu.
4. Bộ tộc Bulī ở Allakappa.
5. Bộ tộc Koliya ở Rāmagāma.
6. Một Bà-la-môn ở Vethadīpa.
7. Bộ tộc Malla ở Pava.
8. Bộ tộc Malla ở Kusinàrà giữ phần thứ tám.

Khi xá-lợi đã được chia như vậy xong thì một sứ giả từ bộ tộc Moriya ở Pippalivana đến đòi chia phần. Vị ấy đành phải chịu nhận một ít tro ở giàn hỏa. Còn Bà-la-môn Dona giữ lấy cho mình cái bình đất đã đựng xá-lợi sau khi hỏa thiêu và được dùng để chia phần (DN 16. 6. 24). Tất cả mười bình xá-lợi hay kỷ vật ấy đều được tôn thờ trong mười ngôi tháp (DN 16. 6. 27).

Cho đến nay, hai bình trong số ấy đã được khám phá và được các nhà khảo cổ quan sát. Chiếc bình nhỏ hình cầu với lời ghi chú của người mộ đạo trên nắp mà ngày xưa bộ tộc Sakiya làm lễ

nhập tháp ở địa điểm nay là vùng Piprāvā (Kapilavatthu II) được đặt trong Bảo tàng Quốc gia Ấn Độ ở Calcutta, nhưng không có tro, vì tro này đã được đem tặng nhà vua Xiêm (Thái Lan) nhiều thập niên trước.

Còn chiếc bình đầy kín mà người Licchavi đã bảo tồn phần xá-lợi dành cho họ được đào lên tại Vesālī năm 1958. Bình này chứa phần di cốt tro cùng nhiều vật khác và ngày nay thuộc quyền giám hộ của Ban Khảo cổ và Bảo tàng Chính phủ Quốc gia Bihar ở Patna.

KUSINÀRÀ – ĐỊA ĐIỂM KHẢO CỔ

Theo Tôn giả Ānanda, thành Kusinàrà của người Malla là một "thị trấn nhỏ nghèo khổ toàn nhà tranh vách đất nằm lùi sâu vào phía trong rừng rậm" (DN 16. 517). Ngày nay không còn tìm thấy dấu vết nào của thành này nữa. Danh từ Kusinàrà chỉ xác định các đền đài kỷ niệm địa điểm Đại Diệt Độ, nơi ngày nay ta có thể đến rất thuận tiện từ Gorakhpur bằng xe hàng. Khoảng cách ấy độ chừng 55km đi về hướng đông.

Trước khi đến làng Kasia chừng 2km, ta rẽ về Nam và đến tận địa điểm đức Phật viên tịch, rừng Sàla song thọ sau 500 m nữa. Nỗ lực của chính phủ Ấn Độ cố trồng lại rừng cây Sàla ở vùng này hiện còn đang thời sơ khai, song hứa hẹn nhiều thành công tốt đẹp.

Nổi bật nhất ở địa điểm này là Tháp Niết-bàn (Nibbàna Stupa), cao chừng 20m, phần cốt nguyên thủy của tháp này được bọc trong nhiều lớp đất sét nung, có lẽ đã hiện diện từ thế kỷ thứ 3 sau CN. Tháp được phục chế lại hình bán cầu thẳng đứng vào năm 1927. Chiều cao ngày xưa của tháp được phỏng tính vào khoảng 45 m. Ngay trước tháp và trong cùng một khuôn viên hình chữ nhật là đền Niết-bàn, được trùng tu 1956, đó là một hội trường có mái hình lăng trụ theo kiểu các tinh xá (vihàra) có sườn tre vòng cung thời nguyên thủy. Đền thờ một bức tượng đức Phật Nhập Niết-bàn, nằm nghiêng về phía hữu, tượng điêu khắc bằng sa thạch dài 6,2m, xuất hiện từ thế kỷ thứ năm.

Về phía tây, bắc và đông bắc hai đền thờ này còn nhiều di tích các tinh xá, ngôi cổ nhất khoảng thế kỷ thứ ba sau CN và ngôi mới nhất vào thế kỷ mười hai. Các tường nhà còn được bảo tồn lại một phần cao đến bờ vai, đủ cho ta nhận ra khoảng sân đình bên trong và các am thất của chư Tăng xung quanh sân ấy. Sự kiên cố của phần công trình bằng gạch trong các tinh xá này đem lại cảm tưởng hình như ngày xưa chúng có nhiều tầng.

Ngành nghiên cứu khảo cổ học đã chứng minh rằng quần thể này bị hỏa hoạn thiêu hủy vào khoảng thế kỷ thứ tư hoặc thứ năm sau CN. Nhà chiêm bái Pháp Hiển của Trung Quốc vẫn còn thấy có vài Tỳ-kheo cư trú tại đây vào thế kỷ thứ năm, nhưng Huyền Trang, một nhà du hành khác của Trung Quốc qua đây vào thế kỷ thứ bảy lại miêu tả vùng này bị phá hoại điêu tàn. Về sau nó hồi sinh, vào khoảng giữa thế kỷ thứ chín và mười hai có vài tinh xá mới được dựng lên. Nhưng vào thế kỷ thứ mười ba, mọi hoạt động tôn giáo hình như đã chấm dứt.

Ngôi tháp đánh dấu địa điểm hành lễ trà-tỳ và phân chia xá-lợi Phật ở vào khoảng 1,5km phía đông Tháp Niết-bàn và ngày nay được dân địa phương gọi bằng tên Sanskrit là Angarastupa (Tháp Di Cốt) hoặc trong tiếng Hindi gọi là Ràmabhàr-tila (Đỉnh Ràmabhàr) theo tên Hồ Ràmabhàr ở phía đông. Tháp dựng trên một đế phẳng và có đường kính 34 m. Nay không thể đoán được chiều cao ngày xưa, bởi vì đám người săn lùng bảo vật và ăn trộm gạch đã lấy đi dần dần phần trên tháp qua bao thế kỷ nay. Về phương diện khảo cổ học, tháp không còn giá trị quan trọng nữa, song đối với bất kỳ một du khách hành hương chiêm bái nào quen thuộc với lịch sử cuộc đời đức Phật thì đây quả là một thánh tích đầy kỷ niệm thiêng liêng gây bao cảm xúc bồi hồi.

ĐỨC PHẬT LỊCH SỬ **(The historical Buddha)**

H.W. Schumann (1982)

M. O'C. Walshe dịch sang Anh ngữ (1989)

Nguyên Tâm Trần Phương Lan dịch Việt (1997)

Ebook bởi *Nguyễn Ngôn Đoàn Thoại* | namo84000.org

Nguồn văn bản: BudSas.org

---o0o---

CHƯƠNG VIII – PHẦN CUỐI

CÁC HỘI NGHỊ KIẾT TẬP VÀ KINH ĐIỂN

Giàn hỏa táng đức Phật vừa được dập tắt thì chư Tỳ-kheo bắt đầu tự hỏi: làm gì bây giờ? Trưởng lão Mahākassapa đặc biệt quan tâm việc này, vì lời nhận xét của Tỳ-kheo Subhadda hình như cứ văng vẳng bên tai tôn giả rằng sau khi bậc Đại Sa-môn diệt độ, chư Tăng có thể làm gì tùy thích.

Vì vậy, tôn giả liền triệu tập Tăng chúng lại và bảo "Chư Tôn giả, chúng ta hãy cùng đọc lại Pháp và Luật với mục đích không để cho tà giáo nào hay tà giới nào lọt vào, và không để một nhóm người tà kiến nào lớn mạnh trong khi các bậc đa văn thông tuệ lại suy yếu". (Cv 11. 1. 1, giản lược). Ý tưởng tập họp một hội đồng (sangiti) và cách trình bày phương pháp làm việc đã được chính đức Phật ban bố khi ngài có lần diễn tả cho Sa-di Cunda biết phương pháp tự trị tập thể của Giáo hội.

"Này Cunda, chư vị đã được ta thuyết giảng Giáo Pháp mà ta chứng ngộ, chư vị phải tập họp nhau lại và cùng nhau tụng đọc Giáo Pháp mà không tranh cãi, hãy so sánh từng ý nghĩa và từng văn cú với nhau để cho Giáo Pháp thanh tịnh này được tồn tại lâu dài vì lợi ích và an lạc của quần sanh, vì lòng từ mẫn đối với đời, vì lợi ích, an lạc và hạnh phúc của chư Thiên và nhân loại". (DN 29. 17)

Chư Tăng lập tức đồng ý với đề nghị của Trưởng lão Mahākassapa triệu tập một hội đồng. Chư vị thỉnh cầu tôn giả chọn các thành viên tham dự nhưng không được bỏ sót tôn giả Ānanda. Dù vẫn còn là vị hữu học, tôn giả đã chứng nhập lưu đạo, do đó vị ấy không thể đọa lạc và trước kia đã đạt tri kiến uyên thâm về Pháp và Luật dưới sự hướng dẫn của đức Phật.

Việc đề cử ưu tiên Tỳ-kheo Ànanda làm thành viên hội đồng có một lý do đặc biệt. Trong Giáo hội sự kiện ai cũng biết là đã có nhiều lần bất đồng ý kiến giữa Trưởng lão Mahākassapa không khoan nhượng và Trưởng lão Ànanda nhiều từ tâm. Bởi vì Trưởng lão Ànanda thỉnh thoảng có giáo giới các Tỳ-kheo-ni, nên Tôn giả Mahākassapa hoài nghi vị ấy liên hệ đến tình cảm và đã có lần đe dọa vị ấy đừng để Tăng chúng điều tra theo Giới luật (SN 16. 10) . Vào một dịp khác, vì một số Sa-di dưới sự hướng dẫn của tôn giả Ànanda đã rời bỏ Giáo hội nên Trưởng lão Mahākassapa gọi tôn giả Ànanda lúc ấy đã cao niên là "con nít" (kumāraka), chuyện ấy được một vài Tỳ-kheo-ni nghe lọt (SN 16. 11).

Nhưng về phương diện khác, tôn giả Mahākassapa không thể phủ nhận rằng tôn giả Ànanda đã lắng nghe và ghi nhớ nhiều Pháp thoại của đức Phật hơn bất cứ Tỳ-kheo nào khác. Do vậy, vì quyền lợi Chánh Pháp, tôn giả đưa vị ấy vào danh sách các thành viên của hội đồng. Danh sách này được xem là bao gồm 500 Tỳ-kheo, tất cả chư Thượng tọa trưởng lão (Thera) (Cv 11. 1. 2), nghĩa là Tỳ-kheo có ít nhất mười tuổi hạ.

Có lẽ khi còn ở Kusinàrà, Giáo hội đã đồng ý với danh sách của tôn giả Mahākassapa và đã quyết định chọn Rājagaha làm địa điểm của hội nghị. Thời điểm được quy định là mùa mưa sắp tới (483 trước CN). Không một Tỳ-kheo nào, ngoài năm trăm vị này, được phép vào thành Rājagaha trong suốt mùa mưa ấy, để cho hội đồng có thể tập họp mà không bị phiền nhiễu.

Khi đến kinh đô nước Magadha, chư Tăng dành một tháng dựng am thất trú mưa cho mình và sửa chữa các tinh xá cũ đã hư nát. Sự thực sau chuyến hành trình dài từ Kusinàrà đến Rājagaha, chư Tăng vẫn còn nhiều thì giờ như vậy trước khi trời đổ mưa (thường vào giữa tháng Năm) là một bằng chứng nữa cho thấy Đại Bát Niết-bàn phải được phỏng định đã xảy ra vào tháng ba hay tư năm 483 trước CN.

Cuối cùng mọi người và mọi vật đều sẵn sàng để hội nghị bắt đầu họp, tất cả trừ tôn giả Ànanda, người vẫn chưa trở thành một vị A-la-hán. Tụi hủ, tôn giả chuyên tâm hành thiền hầu như suốt đêm ấy cho đến khi tảng sáng trước giờ phút hội nghị khai mạc, tôn giả muốn nghỉ ngơi đôi chút, bỗng nhiên "giữa lúc nhắc bàn chân lên khỏi sàn nhà và đặt đầu xuống giường", vị ấy đạt thành sự đoạn tận lậu hoặc (āsava) và giải thoát sanh tử" (Cv 11.1. 3).

Giờ đây tôn giả đã trở thành một bậc Thánh, một A-la-hán, sự kiện ấy tất nhiên tăng thêm thế lực của hội đồng. Có lẽ chính vì muốn làm cho hội đồng có uy tín cao hơn mà ngay trước khi hội

ngộ bắt đầu, các thành viên quyết định ban đạo quả A-la-hán cho vị Tỳ-kheo lão thành này, người đã mang y bát suốt bốn mươi năm mà chưa đắc giải thoát.

Theo các bộ Luận thư, hội nghị kiết tập Kinh Điển của năm trăm Tỳ-kheo đã diễn ra tại Động Sattapanni dưới Đỉnh Vebhàra (nay là Vaibhara) ngọn núi ở cực tây bắc của dãy núi đồi bao quanh Rājagaha. Lời trần thuật này không được ghi lại ở đâu trong Kinh Tạng cả. Nếu điều ấy đúng sự thực, thì nó lại làm phát sinh các mối hoài nghi về số lượng thành phần tham dự (con số ấy dẫu sao vẫn không được xem là chính xác), bởi vì năm trăm Tỳ-kheo không thể nào có đủ chỗ cư trú dù ở trong động hay phía trước động cũng vậy.

Suốt thời gian bảy tháng tiếp theo sau đó, tôn giả Mahākassapa chất vấn Tỳ-kheo Upāli về Luật của Giáo hội (Vinaya) và Tỳ-kheo Ānanda về Kinh hay Pháp thoại của đức Phật (sutta) (Cv 11. 1. 7). Nếu hội đồng giữ im lặng, lời dạy của bậc Đạo Sư do Tỳ-kheo Upāli hay Ānanda truyền đạt đều được xem là được tường thuật chính xác và như vậy là được công nhận làm thánh điển. Mỗi Tỳ-kheo hiện diện đều được khuyến khích nêu các điểm vấn nạn hay bổ sung, hoặc tuyên bố những lời phát biểu của đức Phật mà vị ấy nhớ rõ, để ghi thêm vào.

Thánh điển được thiết lập như vậy không phải viết thành văn mà là ghi vào tâm trí. Ở cổ Ấn Độ, viết văn bản chỉ được dùng cho các khế ước hay hợp đồng trước luật pháp, nghĩa là các tài liệu tương đối ngắn hạn không được xem là đáng ghi nhớ trong tâm trí. Còn những kinh văn có mục đích thành đạt sự thông hiểu am tường đời sống đều được học thuộc lòng để có thể tụng niệm bất cứ lúc nào. Chúng được lưu truyền mãi cho các thế hệ Tỳ-kheo trẻ hơn bằng cách truyền tụng và lập lại thường xuyên.

Các điểm bất đồng giữa hai tôn giả Mahākassapa và Ānanda lại có nguy cơ bùng ra một lần nữa trong suốt thời kỳ họp hội đồng, khi tôn giả Ānanda nêu lời đức Phật dạy (DN 16. 6. 3) đại ý là sau khi đức Phật diệt độ, nếu chư Tăng muốn, có thể hủy bỏ các giới điều nhỏ (sikkhāpadani). Lập tức tôn giả Kassapa chất vấn: "Hiền giả Ānanda, hiền giả có hỏi đó là các giới điều nào không?".

"Thưa tôn giả, tôi không hỏi". Tôn giả Ānanda bị buộc phải thừa nhận điều này.

Sau đó một cuộc thảo luận khởi lên về những gì được xem là tiểu giới điều. Cuối cùng tôn giả Kassapa đề nghị với hội đồng rằng Tăng chúng nên duy trì tất cả giới luật, để cho các đệ tử tại

gia không nghĩ rằng Giáo hội đã trở thành lỏng lẻo sau khi đức Phật Tở diệt độ. Hội đồng chấp nhận lời đề nghị này bằng cách im lặng (Cv 11. 1. 9).

Dĩ nhiên, điểm sơ sót của tôn giả Ananda gây nên nhiều bàn tán trong một thời gian, và cũng giống các trường hợp tương tự, nó đã đưa đến việc nhắc lại một số lỗi lầm khác của vị Tỳ-kheo trưởng lão này. Vì lý do hòa hợp Tăng chúng, tôn giả Ananda chính thức làm lễ sám hối lỗi lầm (Cv 11. 1. 10).

Ngôn ngữ được hội đồng kiết tập Rājagaha sử dụng để ghi lời thuyết giảng của đức Phật thành Thánh điển là tiếng Pāli, một hình thức cao cấp tiên bộ của ngôn ngữ Magadhī, vừa tránh dùng các thổ ngữ địa phương, vừa có phần từ vựng được làm cho phong phú nhờ các cách diễn tả vay mượn từ các ngôn ngữ Ấn Độ có liên hệ. Pāli được công nhận là ngôn ngữ chung (lingua franca) vượt lên mọi địa phương, chỉ được giới trí thức nói thời ấy, song giới bình dân cũng hiểu biết. Các quốc vương ở Bắc Ấn sử dụng Pāli làm ngôn ngữ trong giới chánh quyền giữa các triều đình, vì thế, thái tử Siddhattha Gotama đã quen thuộc ngôn ngữ này từ thời niên thiếu, còn hai tôn giả Upāli và Ananda cũng có thể đã nói thứ tiếng này lưu loát.

Hội đồng kiết tập vừa kết thúc và hình thức nguyên thủy của Kinh Điển Pāli vừa được thiết lập thì Tỳ-kheo Purāna cùng một nhóm Tỳ-kheo thân hữu đến Rājagaha để khát thực. Đây tự hào về nhiệm vụ vừa hoàn thành, các Tỳ-kheo trong hội đồng yêu cầu vị ấy chấp thuận Thánh Điển mà chư vị đã hệ thống hóa. Tỳ-kheo Purāna đáp: "Chư vị Thượng tọa trong Giáo hội đã khéo hợp tụng và soạn thảo Kinh Luật thành Thánh Điển. Song tôi thích ghi nhớ Pháp theo cách chính tôi đã lắng nghe và thọ giáo từ đức Thế Tôn". (Cv 11. 1. 11)

Điều này không nhất thiết ám chỉ rằng có những dị biệt cụ thể giữa quan niệm về Pháp của vị này và quan niệm của hội đồng. Có lẽ lời nói của Tỳ-kheo Purāna chỉ ngụ ý: "Tại sao tôi là người đã từng nghe bậc Đạo Sư thuyết giảng và vẫn còn mang nhiều ấn tượng sâu sắc trực tiếp về nhân cách của ngài mà tôi lại phải chấp nhận việc xác lập lời ngài dạy thành Kinh Điển do người khác làm chứ?".

Một trăm năm sau Hội Đồng Kiết Tập Đầu Tiên, vào năm 383 trước CN, Hội Đồng Kiết Tập Thứ Hai lãnh trọng trách xét duyệt Kinh Điển nguyên thủy. Nguyên nhân họp hội đồng này là sự bất hòa hợp ý kiến về Giới luật (Vinaya). Sau nhiều hoạt động liên tục, một ủy ban đã quyết định chống đối việc chấp nhận mười điểm canh tân được đề nghị, và nhằm mục đích xác nhận quyết

định này, một lần nữa, Kinh Điển lại được hợp tưng trong vòng tám tháng do một Giáo hội gồm bảy trăm vị Thượng tọa ở Vesàli dưới sự chủ trì của Trưởng lão Tỳ-kheo Revata (Cv 12. 2. 8). Để chứng minh sự tuân thủ truyền thống của chư Tăng, các thành viên trong hội đồng tự xưng mình là Thượng Tọa Bộ (Theravàdin) nghĩa là "những vị hộ trì Giáo Lý của chư Thượng tọa". Còn những vị canh tân lại cho mình là chiếm đa số, tự xưng là Đại Chúng Bộ (Mahāsanghika), nghĩa là các thành viên của Đại chúng". Từ Đại Chúng Bộ, đã phát triển vào khoảng đầu Công nguyên, thành tông phái Đại thừa (Mahàyàna: cỗ xe lớn).

Nếu Hội Đồng Kiết Tập Đầu Tiên thấy phận sự của mình là thiết lập Giáo Pháp của đức Phật một cách trung thực và hệ thống hóa Kinh Điển cho Giáo hội tương lai, thì Hội Đồng Thứ Hai đã gạt lọc - hay đúng hơn "đã lắng nghe" khối lượng Kinh Điển vĩ đại này theo đúng một số nguyên tắc biên tập. Mặc dù có lời đức Phật khẳng định: "Không ai biết mọi việc" (MN 90), hội đồng vẫn quan tâm mong muốn chứng minh Nhất Thiết Trí của đức Phật, sự toàn tri kiến mà theo quan điểm của chư vị, ngài đã đạt được ngay lúc Giác Ngộ (Bodhi) khiến ngài trở thành đức Phật.

Bởi thế, chư vị nỗ lực cắt bỏ từ tạng Kinh Điển nguyên thủy mọi sự liên quan đến bất cứ kết luận và sự công nhận nào thuộc về thời kỳ sau của bậc Đạo Sư; đồng thời cố tìm cách làm cho những lời ngài xác nhận ở các giai đoạn đầu tiên và các giai đoạn về sau của đời ngài phù hợp nhau.

Điều may mắn là chư vị không phải bao giờ cũng chú tâm thận trọng lúc làm việc này, vì vậy các nhà Ấn Độ học ngày nay vẫn tìm được vài dấu hiệu chứng tỏ sự tiến bộ trong quá trình phát triển trí tuệ của đức Phật. Nhằm mục đích làm cho trí tuệ toàn tri kiến của đức Phật trở nên rõ ràng hơn, chư vị đã bổ sung vài điểm khá thô sơ vào bài kinh để chứng tỏ bậc Đạo Sư đã biết những việc ngài sắp được trình báo. Ví dụ, khi y sĩ Jivaka kê đơn thuốc cho ngài, đức Phật đã biết đó sẽ là thuốc gì, song vẫn chờ đợi đơn thuốc ấy.

Hơn nữa, Hội đồng ở Vesàli dưới quyền chủ tọa của Trưởng lão Revata phải chịu trách nhiệm về sự gia tăng số kinh điển. Do cả trăm năm ghi vào ký ức và khẩu truyền, nhiều đoạn kinh văn đã đóng cứng thành các "khối ngôn từ". Khi Kinh Điển được duyệt lại, các khối ngôn từ này được xen lẫn vào bất cứ nơi nào có vẻ thích hợp với đề tài, thậm chí có nơi làm cho dòng tư tưởng mất cả ý nghĩa. Sau cùng, Hội Đồng Thứ Hai này cũng đã khuyếch trương Kinh Điển bằng cách đưa vào số tài liệu đã được gạt bỏ ra ngoài khối lượng Kinh Điển nguyên thủy.

Hội Đồng Kiết Tập Thứ Ba được tổ chức tại Pataliputta (nay là Patna) vào năm 253 trước CN dưới sự bảo trợ của vị Đại Đế Phật tử của Ấn Độ, Asoka Moriya (Skt. Asoka Maurya). Hội đồng này gồm cả ngàn Tỳ-kheo do Trưởng lão Moggaliputta Tissa chủ tọa. Trong chín tháng làm việc, hội đồng một lần nữa lại tổng duyệt Kinh Điển của Thượng Tọa Bộ và thêm vào hai tạng Kinh và Luật hiện hành một tác phẩm thứ ba có tính chất lý luận học thuật. Cùng với sự bổ sung một số tác phẩm mang tính học thuật khác nữa trong vòng hai thế kỷ kế tiếp đó, cuối cùng xuất hiện một bộ sách thứ ba được mệnh danh Luận A-tỳ-đàm hay Thắng Pháp (Abhdhamma). Ba bộ thánh điển được đặt tên là "tạng" hay giỏ (pitaka), và vì thế Kinh Điển Pàli thường được gọi là Tam Tạng (Tipitaka).

Chính nhờ sự nghiệp hoằng Pháp thành công viên mãn của Đại Đế Asoka (vị vua ngự trị độc tôn từ 269 - 232 trước CN), mà Tam Tạng Pàli được bảo tồn cho đến thời đại chúng ta.

Chính Đại Đế Asoka phái hoàng tử Mahinda đi giáo hóa đảo quốc Ceylon (Sri Lanka) theo đạo Phật, nên ngài đã bảo đảm cho Phật Pháp an trú trong ngôi nhà tiếp tục tồn tại vượt qua bao cơn khủng hoảng lịch sử. Tại các tinh xá trên đảo quốc này, Kinh Tạng Pàli được bảo trì trong tâm trí chư Tỳ-kheo cho đến thế kỷ thứ nhất trước CN, chư vị viết Kinh Điển lên các lá bôi-đa khô, talipot (*Corypha umbraculifera*) (Dv 20. 20f; Mhv 33. 100f).

Ngôi tinh xá xây bằng đá tảng Aluvihàra (P. Àlokavihàra), nơi công trình bồi biên này đã được hoàn thành, hiện nằm cách Matale 3km về phía bắc. Người du khách đến Sri Lanka bằng xe hơi từ Kandy lên phía bắc, sau khi đi ngang qua Matale, sẽ không khỏi đưa mắt sang bên trái nhìn về những tảng đá vĩ đại của tinh xá Aluvihàra với niềm thành kính tri ân ngôi cổ tự, nơi mà Giáo Pháp có giá trị bất biến vượt thời gian của đấng Giác Ngộ đã được ghi chép thành văn cách đây hai ngàn năm trước.

Dịch giả căn bút
Trọng Xuân Đình Sứ 1997

-ooOoo-

THƯ MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO

I. TAM TẠNG PÀLI:

Tất cả những dịch phẩm TAM TẠNG của Hội Kinh Tạng Pàli Luân Đôn: Pàli Text Society, London. Ngoài ra còn có:

Digha Nikàya bản dịch của M. O'C Walshe xuất bản với nhan đề: Thus have I heard - The Long Discourses of the Buddha (Như vậy tôi nghe - Kinh Trường Bộ của đức Phật) London 1987.

Majjhima Nikàya (Trung Bộ Kinh) bản dịch của cố Thượng Tọa Nànamoli.

An Analysis of The Pàli Canon (Phân tích Kinh Điển Pàli): Russell Webb, BPS, 1975.

II. SỬ KÝ CỔ ĐẠI VỀ ĐỨC PHẬT

Ngoài các sử ký về đức Phật trong Kinh Tạng Pàli, còn có bốn cổ sử Ấn Độ.

Nidānakatthā (Duyên Khởi Chuyện Tiền Thân Đức Phật) do T.W. Rhys Davids dịch từ Pàli sang Anh ngữ, PTS, 1925.

Mahavastu do J.J. Jones dịch từ Sanskrit sang Anh ngữ, London, 1949-56.

Lalita Vistara do P.E. Foucaux dịch từ Sankscrit sang Pháp ngữ (Paris 1884) và R. L. Mitra dịch sang Anh ngữ, Calcutta, 1881.

Buddhacarita của Asvaghosa, do E.B Cowell dịch từ Sanskrit sang Anh ngữ, Oxford, 1894.

III. SỬ KÝ HIỆN ĐẠI

Le Buddha (Đức Phật) của A. Bareaux, Paris, 1962.

The Life of Gotama The Buddha (Cuộc Đời Đức Phật Gotama), E.E Brewster, London, 1956.

The Buddha (Đức Phật), M. Carrithers, London, 1983.

The Life of the Buddha (Cuộc Đời Đức Phật), A. Foucher lược dịch từ Pháp ngữ, Conn, 1963.

The Living Buddha (Đức Phật Trụ Thế), D. Ikeda, New York, Tokyo, 1976.

The Life of the Buddha As It Appears in The Pàli Canon (Cuộc Đời Đức Phật xuất hiện qua Kinh Tạng Pàli), Thượng Tọa Nànamoli, BPS, 1972.

The Buddha (Đức Phật), M. Pye, London 1979.

The Life of the Buddha (Cuộc Đời Đức Phật) H. Saddhatissa, London, 1976.

The Life of the Buddha As Legend and History (Cuộc Đời Đức Phật: Huyền Thoại và Lịch Sử), E.J. Thomas, London, 1960.

The Biography of the Buddha (Tiểu Sử Đức Phật) K.D.P. Wickremesinghe, Colombo, 1972.

IV. ĐỊA LÝ

Geography of Early Buddhism (Địa Lý Thời Phật Giáo Nguyên Thủy) B.C. Law, Varanasi 1973.

Cities of Ancient India (Kinh Thành Cổ Ấn Độ), B.N. Puri, Meerut. Delhi - Calcutta 1966.

V. HOÀN CẢNH XÃ HỘI VÀ ĐỜI THƯỜNG Ở CỔ ẤN ĐỘ

Daily Life in Ancient India from 200 BC to 700 AD (Đời Thường ở Cổ Ấn Độ từ 200 trước CN đến 700 sau CN), J. Auboyer, London, 1965.

The Wonder That Was India. A Survey of the Culture of the India Sub-Continent before the Coming of the Muslims (Kỳ Diệu Thay Cổ Ấn Độ. Khảo Sát Văn Hóa Tiểu Lục Địa Ấn trước thời HỒI GIÁO Xâm Nhập), A.L Basham, London, 1967.

Indian Culture in the Days of the Buddha (Văn Hóa Ấn Độ Thời Đức Phật) A.P de Zoysa, Colombo, 1955.

Everyday Life in Early India, (Cuộc Sống Thường Ngày ở Cổ Ấn Độ), M. Edwardes, London, 1969.

Ancient India: A History of its Culture and Civilization (Cổ Ấn Độ: Lịch Sử Văn Hóa và Văn Minh) D.P. Kosembu, New York, 1965.

The Age of Vinaya: A Historical and Culture Study (Thời Đại Luật Tạng: Nghiên Cứu Lịch Sử và Văn Hóa), G.S.P Misra, New Delhi, 1972.

Buddhist India (Ấn Độ Theo Đạo Phật), T.W. Rhys Davids, London 1903, Calcutta 1957.

Society at the Time of the Buddha (Xã Hội Thời Đức Phật) N. Wagle, Bombay 1963.

VI. CHÍNH TRỊ THỜI ĐỨC PHẬT

The Magadhas in Ancient India (Các Vương Quốc Magadha ở Cổ Ấn Độ), B.C Law, Delhi, 1976.

An Early History of Vaisàli (Lịch Sử Cổ Đại Vaisàli), Y. Mishra, Delhi, 1962.

History of Kosala up to the Rise of the Mauryas (Lịch Sử Kosala cho đến Thời Hưng Thịnh của Triều Đại Mauryas), V. Pathak, Delhi, 1963.

Studies in the Buddhist Jàtakas (Nghiên Cứu Bộ Chuyện Tiền Thân Đức Phật), B.C. Sen, Calcutta, 1974.

Republics in Ancient India 1500 BC - 500 AD (Các Nền Cộng Hòa ở Cổ Ấn Độ từ 1500 trước CN - 500 sau CN), JP. Sharma, Leiden, 1968.

VII. GIÁO HỘI - ẢNH HƯỞNG VĂN HÓA CỦA ĐẠO PHẬT - CÁC HỘI ĐỒNG KIẾT TẬP KINH TẠNG

Vihàras in Ancient India (Các Tinh xá Cổ Ấn Độ) D.K. Barua, Calcutta, 1969.

The World of Buddhism (Thế Giới Phật Giáo), H. Bechert & R. Gombrich, London, 1984.

Buddhist Centres in Ancient India (Các Trung Tâm Phật Giáo Cổ Ấn Độ), B.N. Chaudhury, Calcutta, 1969.

Buddhist Sects in India (Các Tông Phái Phật Giáo ở Ấn Độ), N. Dutt, Calcutta, 1970.

Early Monastic Buddhism (Đạo Phật Trong Giáo Hội Nguyên Thủy), N. Dutt, Calcutta, 1960.

Buddhist Monks and Monasteries of India (Giáo Hội và Tinh Xá Phật Giáo ở Ấn Độ), S. Dutt, London, 1964.

In the Blowing Out of a Flame (Về Sự Tắt Lửa). M. Edwardes, London, 1976.

Women under Primitive Buddhism (Phụ Nữ thời Phật Giáo Nguyên Thủy), I.B Horner, Delhi, 1975.

The Buddha - Buddhist Civilization in India and Ceylon (Đức Phật - Văn Minh Phật Giáo ở Ấn Độ và Tích Lan), T. Ling, London, 1973.

The Origin and The Early Development of Buddhist Monachism (Nguồn Gốc và Sự Phát Triển Sơ Khởi Nếp Sống Trong Tinh Xá Phật Giáo), P. Olivelle, Colombo, 1974.

The Buddhist Councils (Các Hội Đồng Phật Giáo), L. de La Vallee Poussin, Calcutta, 1976.

VIII. PHÁP VÀ LUẬT PHẬT GIÁO

Early Buddhist Jurisprudence - Theravada Vinaya (Luật Pháp thời Phật Giáo Nguyên Thủy - Luật Thượng Tọa Bộ) D.N Bhagvat, Bombay, 1939.

Early Buddhist Monachism (Nếp Sống Tinh Xá thời Phật Giáo Nguyên Thủy), S. Dutt, Bombay, 1960.

The Patimokkha: 227 Fundamental Rules of A Bhikkhu (Giới Bản: 227 Giới Căn Bản của Tỳ-kheo), Thượng Tọa Ñ ànamoli dịch, Bangkok, 1966.

IX. SÁCH CỔ NGŨ

A Dictionary of Buddhism (Tự Điển Phật Học), T.O. Ling, New York, 1972.

Dictionary of Pàli Proper Names (Tự Điển Danh Từ Riêng Pàli), G.P. Malalasekera, London, 1960.

Encyclopaedia of Buddhism (Bách Khoa Tự Điển Phật Học), G.P. Malalasekera, Colombo, 1961.

Buddhist Dictionary (Tự Điển Phật Học), Nyànatiloka Thera, Colombo, 1972.

Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms (Tự Điển Từ Ngữ Phật Giáo Nguyên Thủy), C.S. Upasak, Varanasi, 1975.

X. GIÁO LÝ

Selfless Persons Imagery and Thought in Theravada Buddhism (Những Vị Hữu Tình Vô Ngã - Ảnh Tượng và Tư Tưởng Phật Giáo Thượng Tọa Bộ), S. Collins, Cambridge, 1982.

Buddhist Thought in India (Tư Tưởng Phật Giáo Ấn Độ), E. Conze, London, 1962.

Buddhism (Đạo Phật), R.A. Gard, New York & London, 1961.

Buddhism - A Non - Theistic Religion (Đạo Phật - Một Tôn Giáo Vô Thần), H.Von Glasenapp, London, 1970.

The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy (Thái Độ Tâm Lý của Triết Lý Phật Giáo Nguyên Thủy), Lama A. Govinda, London, 1961.

The Early Buddhist Theory of Knowledge (Lý Thuyết Về Tri Kiến Trong Phật Giáo Nguyên Thủy), K.N. Jayatileke, Delhi, 1980.

Buddhist Images of Human Perfection (Tranh Tượng Phật Giáo về Sự Hoàn Thiện Nhân Cách), N. Katz, Delhi, 1982.

History of Indian Buddhism (Lịch Sử Phật Giáo Ấn Độ), E. Lamotte (bản Anh dịch), London, 1987.

What the Buddha taught (Những Gì Đức Phật Dạy), W. Rahula, Bedford, 1959.

Buddhism, an Outline of its Teachings and Schools (Đạo Phật: Sơ Lược các Giáo Lý và Tông Phái), H.W. Schumann, London, 1973.

Indian Buddhism (Đạo Phật ở Ấn Độ), A.k Warcler, Delhi, 1980.

XI. SÁCH CHUYÊN KHẢO VỀ CÁC TÔN GIÁO KHÁC Ở THỜI ĐỨC PHẬT

The Àjivikas: A Vanished Indian Religion (Định Mệnh Phái: Một Đạo Giáo đã Biến Mất ở Ấn Độ), A. L. Basham, London, 1978.

Early Jainism (Kỳ-na Giáo Nguyên Thủy), 1951 K.K. Dixit, Ahmedabad, 1978.

A Classical Dictionary of Hindu Mythology & Religion (Tự Điển Thần Thoại và Ấn Độ Giáo), J. Dowson, London, 1953.

The Jain Path of Purification (Con Đường Thanh Tịnh của Đạo Kỳ-na), P.S. Jaini, Delhi - Varanasi - Patna 1979.

Iconographic Dictionary of the Indian Religions (Tự Điển Tranh Tượng Các Tôn Giáo Ấn Độ), G. Liebert, Leiden, 1976.

The Doctrine of the Jainas (Giáo Lý Đạo Kỳ-na) W. Schubring, Delhi, 1978.

A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development (Tự Điển Ấn Độ Giáo: Thần Thoại, Văn Hoá Nhân Gian và sự Phát Triển), M & J. Stutley, Bombay - Delhi, 1977.

Hindu World - An Encyclopaedic Survey of Hinduism (Thế Giới Ấn Giáo - Khảo Sát Tổng Quát về Ấn Giáo), B. Walker, London, 1968.

XII. KHẢO CỔ HỌC PHẬT GIÁO

Buddhist Monuments (Đền Đài Phật Giáo), D. Mitra, Calcutta, 1971.

Archaeological Remains of Kapilavastu, Lumbini & Devadaha (Di Tích Khảo Cổ ở Kapilavastu, Lumbini & Devadaha), B.K. Rijal, Kathmandu, 1979.

Buddhist Shrines in India (Tự Viện Phật Giáo ở Ấn Độ), D. Valisinha, Colombo, 1948.

XIII. THẢO MỘC VÀ THÚ VẬT Ở ẤN ĐỘ

The Book of Indian Birds (Các loài Chim Ấn Độ), S. Ali, Bombay, 1961.

Some Beautiful Indian Trees (Một Số Cây Đẹp ở Ấn), E. Blatter & W.S Millard, Bombay, 1977.

Flowering Trees and Shrubs of India (Các Loài Cây Hoa Ấn Độ), D.V. Cowen, Bombay, 1970.

100 Beautiful Trees of India (100 Loài Cây Đẹp Ấn Độ), C. Mc Cann, Bombay, 1966.

The Book of Indian Animals (Động Vật Ấn Độ), S.H. Prater, Bombay, 1971.