

LỜI PHẬT NGUYÊN CHẤT



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

MỤC LỤC

MỤC ĐÍCH HỌC LỜI PHẬT NGUYÊN CHẤT	1
CHƯƠNG 1: TÌNH HÌNH XÃ HỘI- CHÍNH TRỊ- KINH TẾ - ĐỊA LÝ VÀO THỜI ĐỨC PHẬT	7
1.1. Tình hình xã hội thời Đức Phật	7
1.2. Sự chuyên hóa, sự thay đổi của Pāṭaliputta	12
1.3. Asoka có mặt trong văn bản nghiên cứu không?.....	13
1.4. Các điều kiện xã hội.....	14
1.5. Điều kiện kinh tế và giao thương.....	14
1.6. Triều đại chung.....	16
1.7. Sự thống nhất của Phật giáo.....	19
CHƯƠNG 2: NHỮNG VẤN ĐỀ GIỮA NGÔN NGỮ PALI VÀ KINH ĐIỂN	21
2.1. Pali và Phật Giáo.....	21
2.2. Về chữ viết trong kinh điển nguyên chất.....	23
2.3. Văn phong và cấu trúc của văn bản sơ kỳ	36
CHƯƠNG 3: NHỮNG SỰ PHÁT TRIỂN CỦA KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO	52
3.1. Sự phát triển nghĩa lý của kinh văn.....	52
3.2. Sự liên hệ giữa Bà La Môn giáo và Phật giáo.....	55
3.3. Sự tương đồng giữa Phật giáo Và Đạo Jain vào thời kỳ Đức Phật.....	58
3.4. Thời kỳ Vi Diệu Pháp.....	60
3.5. Thời Kathāvattu (Abhidhamma)	62

3.6. Ý tưởng về Bồ Tát Đạo	64
3.7. Bát Nhã Ba La Mật Đa	78
3.8. Thiền và EBT	80
3.9. Hai hay Một cái Niết Bàn.....	82
CHƯƠNG 4: VAI TRÒ NGƯỜI VIẾT LẠI KINH VĂN	90
4.1. Hành văn, văn phong và ý nghĩa của kinh điển.....	90
4.2. Hệ thống văn phong của nhiều tác giả.....	96
4.3. Nghệ thuật hướng dẫn ở trong mô hình công thức SKV	98
CHƯƠNG 5: HAI KỶ KẾT TẬP KINH VĂN	103
5.1. Kỳ kết tập thứ nhất	103
5.2. Kỳ kết tập thứ nhì.....	106
CHƯƠNG 6: NHỮNG KINH VĂN ĐÃ BỊ PHỦ NHẬN NGUỒN CHÍNH THỐNG	108
CHƯƠNG 7: CÁI KHÓ CỦA DỊCH THUẬT VÀ ÁP DỤNG	128
CHƯƠNG 8: KẾT LUẬN.....	135
THAM CHIẾU:	144
BIỂU ĐỒ TRUYỀN THỪA CÁC TÔNG PHÁI PHẬT GIÁO THẾ GIỚI:	170

Những chữ viết tắt

EBT = Earliest Buddha Teachings. Những lời Phật dạy nguyên chất

AN = Kinh Tăng Chi Nikaya

MN = Kinh Trung Bộ Nikaya

SN = Kinh tương ưng Nikaya

SA = Kinh Tương Ưng A hàm

EA = Ekottarikāgama

MỤC ĐÍCH HỌC LỜI PHẬT NGUYÊN CHẤT

Tiền đề cho những vấn đề được nghiên cứu trong tập sách này?

Tìm đâu ra những lời dạy nguyên chất của Đức Phật? Nếu có thì đó là những gì? Đây là những câu hỏi rất quan trọng trong vấn đề tâm linh và lịch sử, đôi khi dẫn đến sự tranh luận xung đột không thể giải quyết được. Những người bảo thủ truyền thống đều nói rằng họ đang dạy những lời được chính Đức Phật nói; trong khi những người khách quan có hoài nghi thì lại nói rằng chẳng có gì chắc chắn cả. Chúng ta không thể biết được tất cả những gì về Đức Phật một cách chắc chắn, và hơn nữa cái khái niệm về nguyên chất không thể hiểu được, định nghĩa đúng được. Câu hỏi tính chất nguyên chất đã được hệ thống hóa nghiên cứu hay chưa? Thực tế, rất ít khi câu hỏi này được nghiên cứu rõ ràng và đó là nguyên nhân của bài nghiên cứu trong quyển sách nhỏ này.

Cần phải nhận định rõ: Thứ nhất, có một hệ thống những lời dạy của Đức Phật sơ kỳ, nguyên thủy rất rõ ràng khác biệt với kinh điển Phật giáo sau này. Thứ hai, những lời dạy này được chính Đức Phật nói ra. Hai điều này rất liên quan tới nhau cho nên chúng tôi nghiên cứu hai điều này tương đối với nhau.

Hai yếu tố chúng tôi phải nghiên cứu đó là kinh điển và ngôn ngữ, sự tiến hóa của ngôn ngữ trong kinh điển tùy thuộc bối cảnh xã hội và điều kiện kinh tế. Chẳng có một phương thức nào tốt hơn cho nên chúng tôi nhất nhất và ghi nhận hết tất cả. Mong rằng những sự dị biệt về tư duy, tư tưởng sẽ hữu ích và phạm trù-cũng cần sự thảo luận ngay cả những thay đổi, phát triển của kinh điển cũng như kết quả khảo cứu của các nhà học giả và hành giả.

Có nhiều bằng chứng khác biệt đã cho thấy những giáo lý sơ kỳ nguyên thủy bắt nguồn từ phía Bắc Ấn vào khoảng thế kỷ thứ V trước Công Nguyên. Nhưng những tài liệu kết hợp khác đã được kết tập và lưu trữ lại cho thấy nhiều nơi nhiều địa điểm và tất cả chỉ có một quan hệ tới một nhân vật lịch sử đó là Đức Phật. Điều ấy xảy ra do có sự hiện hữu của Đức Phật, là một con người đã sống trong thời điểm đó và không thể nhầm lẫn được. Nó soi sáng tất cả những kinh điển, văn hóa Phật giáo đã khởi đầu từ kinh điển nguyên chất và phát triển đưa đến huyền thoại. Dĩ nhiên tất cả các tài liệu, kinh điển, văn chương Phật giáo về sau không thể nào xuất hiện nếu không có lời dạy nguyên chất của Đức Phật. Chính những lời dạy nguyên chất của Đức Phật đã dẫn đến những sự cải tiến phát triển về kinh điển cũng như giáo lý hệ phát

triển sau này. Lại nữa, trong khoảng 100 năm hoặc hơn sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, các nguồn văn chương văn hóa kinh điển cho thấy Phật giáo đã trải qua một thời gian phát triển vào thời vua Morya và đó cũng là xác minh cho những lời dạy nguyên chất của Đức Phật có liên quan đến xã hội, địa lý, văn chương, chính trị, tôn giáo, triết học và những điều kiện khác thời vua Morya.

Dĩ nhiên những tài liệu nào còn tồn tại cho tới ngày nay đều không tránh khỏi những sự thay đổi và biên tập lại bởi ngôn ngữ truyền khẩu, vì thời Đức Phật chưa dùng ngôn ngữ để ghi chép, chỉ có ngôn ngữ truyền khẩu. Ngài bắt buộc chư tăng phải tụng và nhớ vì như thế sẽ dẫn đến hành trì tốt. Hơn nữa có hơn 400 bộ lạc trong vùng có hơn 400 thổ ngữ khác biệt. Có những trường hợp sự biên tập có thể đã thêm thắt tư kiến. Phần lớn những tài liệu để lại đã cho thấy một số sự khác biệt về những biên tập cũng như cải tiến tự phát, không phải lời dạy nguyên chất của Đức Phật. Cho nên ở đây chúng tôi nói về những lời dạy nguyên chất của Đức Phật là nói theo ý nghĩa thông thường. Xác minh và làm rõ hơn tính chất, mức độ của những sự biên tập lại ảnh hưởng đến những lời dạy nguyên chất của Đức Phật là mục tiêu chính của những học trò Phật giáo thời sơ kỳ. Để nghiên cứu được vấn đề về những lời dạy

nguyên chất của Đức Phật quả là một công việc quá lớn và chúng tôi không có tham vọng đó cho nên chúng tôi sẽ thiết lập ra từng mô hình nhỏ để nghiên cứu và kiểm tra đối chiếu với các dữ kiện lịch sử, văn hóa, chính trị vào thời đó. Để tránh những sự hiểu lầm cũng như mất giá trị của việc nghiên cứu, chúng tôi sử dụng cả những chi tiết đã dẫn đến sự hiểu lầm để chỉ ra sự hiểu lầm về lời dạy nguyên chất của Đức Phật.

Chúng tôi chỉ cố gắng đưa ra một cái nhìn tương đối về vấn đề lịch sử và các chi tiết chỉ để yểm trợ cái nhìn chung về những lời dạy nguyên chất của Đức Phật. Chắc chắn sẽ có rất nhiều lỗi xảy ra vì những lời dạy nguyên chất của Đức Phật đã trải qua hơn 2500 năm, cho nên những sự nghi ngờ về những chi tiết nhỏ nhất là điều hiển nhiên. Tuy nhiên nếu tổng hợp lại những sự suy tư và những bằng chứng nghiên cứu thì chúng ta có thể thấy được một bức tranh tương đối có khả năng thuyết phục. Mỗi chương có thể là một phần độc lập, không nhất thiết là có tương quan với tầm quan trọng của đề tài. Và đặc biệt chúng tôi quan tâm tới sự so sánh giữa các lý thuyết khác của các học giả, vì nó sẽ cho chúng ta có cái nhìn rộng rãi hơn để hiểu biết không những ý nghĩa mà sự áp dụng của những lời dạy của Đức Phật ở những thời điểm cổ xưa 2500 năm về trước, trong đó có bối cảnh của xã hội, văn hóa, chính

tri, triết học và tôn giáo. Sự nghiên cứu về những lời dạy nguyên chất của Đức Phật không thể tách rời những yếu tố này. Kinh văn Phật giáo sơ kỳ chứa những thông tin có thể được truy tìm về chính Đức Phật lịch sử hoặc ít nhất là về những năm đầu của Phật giáo tiền tông phái. Và chúng tôi cũng chỉ có một ao ước khởi động lên một hướng nhìn về những lời dạy nguyên chất của Đức Phật để chúng ta cùng suy tư tìm hiểu hành trì đưa đến lợi lạc cho sự phát triển của Phật giáo cũng như cộng đồng.

Chúng tôi nhận thức rằng phải có kiến thức sâu rộng về Phật học mới có thể truy tìm những văn bản tài liệu, đặc biệt đó là tài liệu được tạo ra bởi những nhóm người thông hiểu lý thuyết và thực hành trong Phật giáo, nhất là người đó lại có thêm kỹ năng văn chương.

Ngoài ra, cũng có lúc phải cần đến sự thảo luận trong cần trọng, ví dụ trường hợp của Bộ Lịch Đại Tam Bảo Kí (*Lidai Sanbao Ji - Record of the three Treasures*) xuyên suốt các triều đại; 597- vì đã có một cuộc tranh cãi cần thiết để tẩy uế bộ thánh điển sạch các yếu tố ngoại lai có thể làm đạo Phật vướng vào sự chích trích của các tôn giáo khác và các hệ tư tưởng như Đạo Lão và Đạo Khổng.

Tâm dẫn đầu mọi pháp. Tâm làm chủ, tâm tạo tác mọi việc. Nếu nói hay hành động với tâm tư ô nhiễm,

khỏ não sẽ theo ta như xe theo người kéo.”
Dhammapada 1.

Trong kinh Abhasita Sutta: **“Những điều không nói”**

“Các chư Tỳ Kheo, hai cái này phỉ báng Như Lai. Hai cái gì? Những người giải thích những điều không do Như Lai nói mà lại nói là do Như Lai nói. Và những kẻ giải thích những điều đã do Như Lai nói mà lại nói là không phải do Như Lai nói. Những điều này phỉ báng Như Lai” và trong Pali “Dveme, bhikkhave, tathāgataṃ nābbhācikkhanti. Katame dve? Yo ca neyyatthaṃ suttantaṃ neyyattho suttantoti dīpeti, yo ca nītatthaṃ suttantaṃ nītattho suttantoti dīpeti. Ime kho, bhikkhave, dve tathāgataṃ nābbhācikkhantī” ti. (AN 2.25)

Với tâm niệm như trên, rất mong được sự chỉ bảo của các bậc cao tăng thực đức để biển pháp càng ngày càng phong phú, lợi lạc cho nhân sinh và cho cả chúng tôi.

Tỳ Kheo Visuddhamma

CHƯƠNG 1: TÌNH HÌNH XÃ HỘI-CHÍNH TRỊ - KINH TẾ - ĐỊA LÝ VÀO THỜI ĐỨC PHẬT

1.1. Tình hình xã hội thời Đức Phật

Trong kinh Trường Bộ 18-1 và 18-4, có ghi lại danh sách một số quốc gia (khoảng mười sáu quốc gia) vào thời Đức Phật, những quốc gia này có thể thấy được trải rộng trong khoảng khu vực trung tâm sông Hằng. Mười sáu quốc gia này được gọi là Mahajanapadas tức là mười sáu quốc gia lớn, trải dài từ Tây Bắc của Ấn và bao gồm luôn cả Gandhara.

Có một đoạn trong Kinh Nipata giới thiệu về Parayana Vagga, mô tả một hành trình của những người học giả Bà La Môn đi tìm Đức Phật và bắt đầu khoảng từ vùng phía Nam, và thường là như vậy. Vào khoảng một thế kỷ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn và khoảng thời gian của triều đại Asoka thì tình hình địa lý- chính trị bao gồm luôn cả Sri Lanka và phía Nam Ấn Độ, thậm chí có thể có thêm một phần của Miến Điện, đều liên quan đến các văn hóa của Greece - tức là Hy Lạp trong thời tiền sơ kỳ Phật giáo. Đó là những chú giải nói rằng không có cơ chế giai cấp, không có bốn giai cấp xã hội.

Ctesias Indika¹ được kết tập và viết vào vài năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Herodotus² viết vào cùng thời Đức Phật nói rằng những đoàn quân của Ấn đã chiến đấu cùng đoàn quân Persian Xerxes và những đoàn quân Ấn đã chiến đấu với quân Hy Lạp vào khoảng bắt đầu của thế kỷ thứ V trước công nguyên, đại khái cũng cùng thời Đức Phật. Và nhà vua Cyrus I đã thực sự chiến thắng phía Tây Bắc của Ấn Độ khoảng giữa thế kỷ thứ VI trước công nguyên và mở rộng bờ cõi vào trong Ấn Độ theo Indus dưới thời Darius I, tức là triều đại Darius I vào cuối thế kỷ thứ VI trước công nguyên. Cho tới thời Asoka thì tình hình địa lý, biên giới đã nói rộng. Phía Bắc Ấn vào thời Đức Phật, trong vùng sông Hằng được chia ra mười sáu quốc gia lớn có tên là Mahajanapadas và quốc gia lớn nhất là Magadha.

Những lời dạy nguyên chất của Đức Phật có thể được bao gồm vào trong những chú giải địa lý và kể từ đây trở về sau, xuyên suốt trong tập sách nhỏ này

¹ Bác sĩ người Greek tên là Ctesias vào thế kỷ thứ 5 sau công nguyên trong cuốn sách Indica (Greek: Ἰνδικά Indika) đã mô tả Ấn độ và được xem là cuốn sách đầu tiên có nói đến vùng đất xa xăm. Ctesias là Ngự Y cho vua Artaxerxes II của Persia, và cuốn sách này không dựa trên kinh nghiệm của chính ông mà chỉ thuật lại những câu chuyện do các thương gia kể lại theo đường tơ lụa từ Serica phía bắc Trung Hoa và Ấn.

²Herodotus (Ancient Greek: Ἡρόδοτος, *Hērōdotos*; c. 484 – c. 425 BC) là nhà lịch sử người Greek của Halicarnassus, một phần của Vương Quốc Persian Empire (bây giờ là Bodrum, Turkey) và sau này ông là công dân của Thurii bây giờ là Calabria, Italy.

chúng tôi sẽ dùng chữ tóm tắt EBT (Earliest Buddha's Teachings) tức là những lời dạy nguyên chất sơ kỳ của Đức Phật.

Mười sáu quốc gia này và tình trạng chính trị ở phía Bắc Ấn Độ có thể cho thấy rất rõ có ảnh hưởng tới toàn bộ tình hình kinh tế - chính trị của văn hóa Phật giáo sơ kỳ. Chỉ vài chục năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn thì những quốc gia này đã biến mất. Hầu hết phía Bắc và Trung Ấn đã được kết hợp vào trong quốc gia Magadha do triều đại Nanda. Khi xâm chiếm Ấn Độ năm 326 trước công nguyên Alexander có thể đã tiến vào khu vực sông Hyphasis và đi qua phía Bắc, Tây Bắc của vùng Kuru. Xét theo tình hình như thế thì triều đại Nanda có thể đã bao gồm gần như mười sáu quốc gia trước đó, ngoại trừ trường hợp Kamboja và Gandhara. Những điều này đã được ghi nhận trong Hindu Puranas tức là những văn bản của đạo Hindu và thường thường được nhắc tới như là một quốc gia mà Nanda đã thống nhất.

Như vậy có nghĩa là mười sáu quốc gia này đã biến mất hoàn toàn vài chục năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, cũng có nghĩa rằng những tiến trình này đã bắt đầu trước đó sớm hơn. Điều đó cũng trùng hợp với sự giải thích đúng đắn cho những EBT (lời dạy nguyên chất của Đức Phật). Vào thời Đức Phật còn sống, nhà

vua Bimbisara của xứ Magadha đã sát nhập đất nước Anga ở phía Đông và Magadha đã tranh chấp với Kosala về Kashi ở tại Magadha, do người con của nhà vua Bimbisara là Ajatasattu. Vào khoảng thời gian Đức Phật vừa mới nhập Niết Bàn thì những EBT đã phổ biến ở Magadha, phía nam sông Hằng từ Campa tới Benares. Tất cả đều bị kiểm soát bởi Ajatasattu. Những nguồn văn bản độc lập cũng cho thấy sự mở rộng đất đai của Magadha trong những năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn và sự xóa tên mười sáu quốc gia để thành lập một quốc gia duy nhất trước khi Alexander xâm chiếm.

Những dữ kiện này đã được các đệ tử của Đức Phật chứng kiến và có thể là những thế hệ đầu tiên sau thế hệ đệ tử chính thức của Đức Phật, tuy nhiên không có một dấu hiệu nào đã được ghi lại trong EBT. Điều đó không có nghĩa là họ đã bỏ qua tất cả những sự thay đổi về chính trị, vì có rất nhiều những đối chiếu trực tiếp, gián tiếp về bối cảnh xã hội, chính trị trong EBT, mà chỉ có thể ghi nhận rằng trong thời gian của Đức Phật thì có mười sáu quốc gia là có ảnh hưởng lớn về mặt chính trị, kinh tế, và văn hoá.

Khi mười sáu quốc gia này biến mất thì không bao giờ được tái lập trở lại. Triều đại Nanda đã bị triều đại Mauryan xóa sổ và điều này cũng cho thấy được xác

nhận vào triều đại của Asoka khi mà sự phân phối của những cột đá cho thấy rằng tất cả những dữ kiện ở tại Ấn Độ ngoại trừ cuối phía Nam đều là một phần của Magadha và trong thời sơ kỳ thì những tình hình chính trị - kinh tế đều giới hạn trong mười sáu quốc gia này, nhưng sau đó mọi sự đều thay đổi khi Alexander đến. Theo một số nguồn thông tin biệt lập thì Phật giáo được phát triển ở tại Sri Lanka Tamrabrani trong thời kỳ nhà vua Asoka, có những sự ảnh hưởng trực tiếp của nhà vua Asoka.



1.2. Sự thay đổi của Pāṭaliputta

Vào thời điểm này, thủ đô của Magadha là Pāṭaliputta - một thành phố ở sông Hằng mà trong những văn bản sơ kỳ được nói đến như là một ngôi làng.

Pāṭaliputta được giới thiệu trong các văn bản Phật giáo sơ kỳ và ở trong danh sách những thành phố ở phía Bắc Ấn có ghi nhận lại trong EBT thì không có thành phố Pāṭaliputta này. Vào thời Đức Phật còn sống thì Pāṭaliputta được gọi là Pāṭali; có nghĩa là thành phố của Pāṭali, điều đó đã được ghi nhận ở trong kinh Trường Bộ 16-1, 19-28 và như vậy có nghĩa là nó cũng khiêm tốn về mặt diện tích. Vào khoảng cuối cuộc đời của Đức Phật thì một thành phố tương lai là Pāṭaliputta đã được xây dựng ở gần Pāṭaligāma và theo kinh sách thì Đức Phật tiên đoán rằng nó sẽ có ảnh hưởng lớn trong tương lai nếu dùng cái tên là Pāṭaliputta. Tuy nhiên không tìm được bằng chứng nào là Đức Phật đã tiên đoán như thế vào thời đó. Có thể sự tiên đoán được thêm vào sau này để huyền thoại hoá sự hưng thịnh của thành phố. Quả thật, những bằng chứng khảo cổ đã cho thấy có nhiều biệt thự lớn đã được xây lên, sử dụng gạch đá; tức là đã có sự phát triển lớn của một thành phố ở sông Hằng vào khoảng thế kỷ thứ IV, thứ III trước công nguyên.

Nhiều nguồn văn bản (kể cả những nguồn văn bản ở bên Greece) đã cho thấy rằng vào thời đại của Candagutta, Pāṭaliputta chỉ là một thành phố thủ đô của Magadha và là thành phố lớn nhất ở tại Ấn. Theo nguồn của Jains và Bà La Môn thì Pāṭaliputta trở thành thủ đô của Magadha dưới thời Udayabhadda, con của Ajatasattu và được bảo tồn cho tới sự chấm dứt của triều đại Asoka. Những bằng chứng khảo cổ đào lên được ở tại Patna/Pāṭaliputta cho thấy rằng đây là những điều có xác thực.

1.3. Asoka có mặt trong văn bản nghiên cứu không?

Candagutta và Asoka là hai nhà vua có ảnh hưởng lớn ở Ấn Độ nhưng lại không được nhắc nhở tới ở trong EBT - những lời dạy sơ kỳ của Đức Phật. Cũng nên chú ý rằng Candagutta cũng như Asoka nổi tiếng là những nhà vua trong lịch sử của Ấn Độ không được nhắc tới thường xuyên ở trong kinh điển Phật giáo sơ kỳ EBT. Chỉ có Asoka được nhắc nhở tới nhiều trong một số lời văn EBT, chẳng hạn là Dīpavaṃsa, the Mahāvamsa, Samantapāsādikā, và Aśokāvadāna và đặc biệt là trong Dipavamsa 1 - 26 cho tới 27 cho thấy rằng Đức Phật đã tiên đoán những dữ kiện của Asoka. Tuy nhiên trong những văn bản kinh điển sơ kỳ lại không có những bằng chứng này. Không có một bằng

chúng nào có giá trị về vật lý, địa chất hoặc văn chương ghi lại trong EBT và nếu có những văn bản nào ghi lại ở vào thời Đức Phật, và sau thời Đức Phật thì sẽ cho thấy có những điểm dị biệt hoặc những điểm sai biệt ghi nhận về tình trạng chính trị - kinh tế của các quốc gia đó. Những điểm sai biệt này cũng tìm thấy ở trong các văn bản của Phật giáo, ví dụ như là những mô tả dòng họ Thích Ca (Sakya) như là một quốc độ, một quốc gia hoặc là sự phóng đại về quy mô của những thành phố này.

1.4. Các điều kiện xã hội

Khác với những văn bản của Upanisads và Brahmanas cho thấy tình hình kinh tế nông nghiệp vào thời đó, thì những kinh điển sơ kỳ lại cho thấy một bối cảnh thương mại thành phố, cũng như đã có những cuộc xung đột cạnh tranh chính trị và quyền lực giữa các nhà vua. Vì vậy, những đặc điểm được mô tả trong kinh điển sơ kỳ phù hợp với các văn bản lịch sử vào thời Đức Phật, có nghĩa là trước Candagutta và Asoka.

1.5. Điều kiện kinh tế và giao thương

Những cuộc giao thương được mô tả trong kinh điển sơ kỳ giới hạn tới vùng sông Hằng, trong khi đó ở vào thời Mauryan có những cuộc trao đổi kinh tế thương

mại, những hàng hóa xa xỉ phẩm quốc tế, xuyên quốc gia. Trong những kinh điển sơ kỳ chúng ta ít khi tìm thấy những dấu hiệu giao dịch ngoài vùng sông Hằng, ngay cả những hàng hóa có tính chất cao cấp, chẳng hạn như áo cao cấp được sản xuất tại địa phương, đặc biệt là ở tại Kāsi/Vārāṇasī. Những điều này đã được ghi nhận trong kinh Tăng Chi 3-39, kinh Trung Bộ 123-18 và hàng hoá được giao lưu buôn bán ở trong phía Bắc Ấn Độ. Có một vài ngoại lệ đó là những cái guốc gỗ Kasi được dùng cho nhà vua hoặc những giai cấp cao cấp trong xã hội bắt nguồn từ phía Nam Ấn và được thực hiện, chế tạo ở tại Kasi cho nên gọi là Kasi sandalwood- tức là những đôi guốc gỗ Kasi - những điều này được ghi lại trong kinh Trung Bộ 87-28, kinh Tăng Chi 3-39.

Tình trạng này có lẽ giống như tình trạng chia rẽ về chính trị ở phía Bắc Ấn vào thời này, chỉ có một dấu hiệu nói tới giao dịch thương mại đường biển trong EBT, đó là trong kinh Trường Bộ 11-85, nhưng lại không nói là giao dịch từ đâu tới đâu và giao dịch về nước nào.

Cơ bản, những gì ghi nhận lại từ EBT cho thấy sự phù hợp với những dữ kiện lịch sử, thông tin lịch sử ở vào thời đó, rằng sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 100 năm, tình hình thương mại bằng đường

biển vẫn có giới hạn. Hiện tình chính trị, kinh tế của thời Asoka theo như lịch sử chỉ vài chục năm sau Alexander có nói đến những cuộc giao dịch thương mại giữa Ấn và những vùng xa như Mediterranean và tình trạng này cũng phù hợp với những điều kiện thương mại ở trong những văn bản của Phật giáo, văn chương Phật giáo thường thường nói đến những thế kỷ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn.

1.6. Triều đại chung

Tại Ấn không có một nhà vua nào lớn vào thời Đức Phật nên những triều đại hoàng kim đã được ghi nhận trong các văn bản kinh điển sơ kỳ có thể được thêm vào sau nhiều năm. Trong kinh điển sơ kỳ thỉnh thoảng có nhắc đến Cakkavatti như là một nhà vua chuyên luân, tức là một nhà vua không biên giới, đã cai quản từ vùng biển này tới vùng biển kia nhưng lại không có bằng chứng nào hết. Có thể được hiểu ngầm là những điều đó được thêm vào thời Asoka, tuy nhiên những kết luận này đều không có cơ sở đảm bảo. Triều đại Mauryan có một cơ cấu nối tiếp với Cakkavatti và thật vậy, Cakkavatti rõ ràng được công nhận như là một biểu tượng huyền thoại. Nó phù hợp với những câu chuyện của Asoka và tham vọng của Asoka. Asoka đã dành được rất nhiều tước vị cho chính ông ta.

Cakkavatti không phải là một những cái đó. Lại nữa, Cakkavatti có ghi nhận ở trong những kinh điển của Jains và cũng cho thấy rằng đạo Jains không có bằng chứng nào nói rằng đạo Jains có liên quan tới Asoka như những người Phật tử đã tạo dựng nên.

Cakkavatti có thể là một thành phố cổ của Bà La Môn Horse Sacrifice (asvamedha)³, tức là thống trị từ biển đến biển và những danh hiệu này được nói đến như là phóng đại sự hoành tráng của triều đại Aryan. Đức Phật đã sử dụng những huyền thoại của Vệ Đà và loại bỏ những yếu tố cưỡng bách hoặc bạo động, giữ lại một phần lớn những tư tưởng về đạo đức. Sự tương quan song song giữa Horse Sacrifice và Cakkavatti bao gồm:

Thứ nhất, Horse Treasure của Cakkavatti xanh với cái đầu đen có ghi nhận ở trong kinh Trường Bộ 17-1-13 và kinh Trung Bộ 129-37, sacrificial horse là trắng với cái đầu đen.

Thứ hai, Cakkavatti có 1000 đứa con, ví dụ như kinh Trường Bộ 3-1-5, Kinh Trung Bộ 91-5, kinh Tương Ưng 2-6-4 và sacrificial horse được bảo vệ bởi 100 đứa

³ Kinh điển đặt ra nguồn gốc của Horse Sacrifice cho sự tham lam của Bà La Môn bị thoái hoá những huyền thoại của nhà vua Okkāka (Sn̐ 2:7, verse 303).

con.

Thứ ba, Wheel Treasure (Thịnh Vương Luân Chuyển) của Cakkavatti trải dài trong bốn biển, được ghi nhận trong kinh Trường Bộ 17-1-10, kinh Trung Bộ 129-35.

Thứ tư, Cakkavatti tiếp nối bánh xe (the Wheel) (chuyển luân) trong các vùng đất được ghi nhận ở trong kinh Trường Bộ 17-1-8, kinh Trung Bộ 129-35. Những con ngựa có cosmic stature tiếp nối xuyên suốt các vùng đất.

Thứ năm, con ngựa của Cakkavatti có khả năng bay được ghi nhận trong kinh Trường Bộ 17-1-13, kinh Trung Bộ 129-37. Con ngựa ở trong Vệ Đà được đồng hóa với mặt trời và được đồng hóa với những cỗ xe ngựa, những xe chiến tranh của triều đại Aryan⁴.

Thứ sáu, trách nhiệm và quyền hạn của Cakkavatti và *asvamedha* được tế sao hàng năm để cầu mong những năng lực cho nhà vua và ánh sáng mặt trời được ghi nhận ở trong kinh Trường Bộ 26-3 và đặc biệt là ở

⁴ Kinh Rg Veda (1.163.2) cho biết con ngựa là biểu tượng của mặt trời. VS (*Yajurveda Vājasaneyi Samhitā*) 11.12 nói về con ngựa như sau, “Trên Trời là nơi sanh của người, du hành trong không gian, và trái đất là nhà”. SB (*Śatapatha Brāhmaṇa*) 13.3.3.3 cho rằng *Asvamedha* là mặt trời, trong khi đó SB 11.2.5.4 ghi rằng nhiều sức mạnh này có sau mỗi năm.”

trong kinh Vệ Đà 1-162, Yajurveda Vājasaneyi Samhitā 24.24–45, Śatapatha Brāhmaṇa 13.1.6.3.

1.7. Sự thống nhất của Phật giáo

Có nhiều dấu hiệu cho thấy sự phân chia nhỏ bộ phái xảy ra vào thời nhà vua Asoka. Mặc dù trong kinh điển sơ kỳ thỉnh thoảng có những sự bất đồng ý kiến trong nội bộ của Tăng đoàn nhưng không có dấu hiệu nào cho thấy có sự chia rẽ giữa các nhóm.

Có những trường hợp ngoại lệ phân chia tạm thời, ví dụ: trường hợp Kosambī ở trong tạng Luật 1-357-342 và tạng Luật 1-353-354, kinh Trung Bộ 48, Trung Bộ kinh 128; đặc biệt là có sự phân chia quan trọng ở trong nội bộ Tăng đoàn do Devadatta ở trong tạng Giới Luật 2-184-203 hoặc là trong kinh Tăng Chi 5-100. Tuy nhiên không cho thấy những sự liên quan giữa những sự bất đồng này và những phân chia phái bộ của nhiều trường phái về sau này.

Trong những văn bản sau thời Asoka như là Kathāvatthu thì những sự phân chia phái bộ này đã được nhắc đến. Đã có sự đồng ý tổng quát giữa các nhà học giả Phật học cũng như các bậc Trưởng lão là những tông phái được thành lập ở trong Phật giáo, cũng vào trong thời này, với một ngoại lệ là Mahāsāṅghika

schism xảy ra vào hậu Asoka. Điều này cho thấy các Kinh Điển Sơ Kỳ gần như đã được hoàn tất trước thời Asoka.



CHƯƠNG 2: NHỮNG VẤN ĐỀ GIỮA NGÔN NGỮ PALI VÀ KINH ĐIỂN

2.1. Ngôn ngữ Pali và Phật Giáo

Thường thường có một quan niệm truyền thống rằng Pali là ngôn ngữ do Đức Phật nói. Vào những năm trước, nhiều thế hệ xưa đã chấp nhận theo truyền thống của Theravada rằng Pali là ngôn ngữ của Đức Phật. Tuy nhiên, trong những cuộc nghiên cứu về ngữ học thời nay đã cho thấy Pali là một phần của ngôn ngữ được tạo ra ở một khoảng thời gian nào đó sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, nhưng sự dị biệt ngôn ngữ giữa Pali và những ngôn ngữ lịch sử của Asoka chỉ là sự dị biệt nhỏ về âm ngữ và ít khi có ảnh hưởng đến ý nghĩa, nội dung. Có lẽ, đây là quan hệ gần gũi, giống nhau giữa Pali và ngôn ngữ của Đức Phật lịch sử⁵.

Đức Phật đã dùng rất nhiều khẩu ngữ tùy thuộc nơi Đức Phật đi hoằng hóa⁶ và dĩ nhiên tất cả các đệ tử của Ngài cũng như thế⁷. Và khi đạo Phật được truyền bá ở phía Bắc Ấn thì sự sử dụng ngôn ngữ khác biệt đã dẫn

⁵ Hinuber, Oskar Von. “*Linguistic considerations on the date of the Buddha*”. Trong *When Did the Buddha Live?: The Controversy on the Dating of the Historical Buddha*. Bibliotheca Indo-Buddhica. Sri Satguru, 1995

⁶ Norman.R. *Collected Papers*. VIII The Pali Text Society, 2007.

⁷ Warder A.K. *Pali Metre*. The Pali Text Society, 1967

đến một nhu cầu để hệ thống hóa và tiêu chuẩn hóa⁸. Đó cũng là một trong những lý do giải thích xuất hiện và phát triển của Pali. Hoặc nói một cách khác, Pali liên đới tới một thổ ngữ đặc biệt ở tại Ấn⁹, nơi mà những vị tu sĩ ở Sri Lanka sử dụng. Rất nhiều các nhà học giả, Phật học đã có ý kiến rằng thổ ngữ phía Bắc Ấn, phía Tây Ấn có liên quan đến những tượng đài xây dựng do Asoka ở tại Girnār và Bombay Sopārā¹⁰ có liên đới tới Pali.

Thực sự ra niên đại của ngôn ngữ Pali chẳng liên quan nhiều đến tuổi và nội dung của các kinh điển Phật giáo sơ kỳ. Những bằng chứng ở trong kinh Trung Bộ cũng như giới luật có nói rõ là Đức Phật và các đệ tử của Ngài đã được khuyến khích sử dụng ngôn ngữ địa phương, chẳng hạn như kinh Trung Bộ 139-12, tạng Luật 2-139. Điều này cho thấy những kinh điển Phật giáo sơ kỳ đã được tiêu chuẩn hóa khi du nhập vào Sri Lanka khoảng thời gian của Asoka và dường như khó có thể thay đổi sau đó. Wynne phát hiện nếu ngôn ngữ của Pali là ngôn ngữ phía Bắc Ấn nguyên thủy thì có

⁸ Kinh điển Pāli của trường phái Nguyên thủy chứa một bộ sưu tập đầy đủ nhất cho đến ngày nay các EBT còn tồn tại bằng một ngữ chi Ấn-Arya.

⁹ Solomond, Richard. *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan Languages*. South Asia Research. Oxford University Press, USA, 1998.

thể các kinh điển đã được kết tập vào khoảng một vài nơi ở phía Bắc Ấn trước khi nó được du nhập vào Sri Lanka, đó là nguồn gốc của Phật giáo Bắc Ấn trước đó, nghĩa là trước cả thời Asoka. Ngược lại, những văn bản Pali thực sự được xuất hiện và kết tập, viết lại ở tại Sri Lanka có ảnh hưởng từ Sinhalese và Dravidian¹¹.

2.2. Về chữ viết trong kinh điển nguyên chất

Có những ý kiến khác nhau về niên đại của chữ viết tại Ấn. Theo một số học giả thì không có bằng chứng rõ ràng là đã có những chữ viết trong thời kinh điển sơ kỳ, trong khi những chữ viết này đã là một phần lớn của văn hoá Ấn Độ từ thời Asoka¹². Theo Metatheses thì không tìm được bằng chứng nào về các kinh văn chữ viết trong thời gian của Candagutta khoảng 100 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Nhưng Nearchos, đại tướng của Alexander cho biết rằng chữ viết đã được sử dụng tại Ấn Độ vào khoảng 325 năm trước công nguyên, trước thời gian vương vị

¹¹ Wynne, Alexander. *How old is the Suttapiṭaka? The relative value of textual and epigraphical sources for the study of early Indian Buddhism* 2003.

¹² Không ai biết rõ kinh văn sơ kỳ nguyên chất được viết lại vào lúc nào. Ước tính khẩu truyền vào khoảng 300 năm và có thể lâu hơn nữa. Văn bản chúng ta có được là Gandhāran Buddhist texts, niên đại carbon tính được khoảng 75 CE. Có nghĩa là sau 500 năm sau khi Phật nhập Niết Bàn.

Candagutta. Ghi nhận này có thể đúng bởi vì Nearchos chỉ đi vào những vùng sông Ấn và Megasthenes cư ngụ tại Pāṭaliputta, cách phía Đông Ấn hai ngàn cây số (2000km).

Có một đôi chiếu *lekhasippa* nói về vấn đề viết chữ viết ở tại Ud:3.9. Tuy nhiên văn bản của Pali Udāna khác với văn bản Hoa ngữ, do đó khó có thể xác nhận bằng chứng khả tín và đặc biệt là trong phần giới thiệu Ud 3:9 đã không có ở trong phần đối chiếu Hoa ngữ. Các nhà học giả và các vị đại Trưởng lão học giả đã thống nhất rằng không có bằng chứng rõ về việc sử dụng chữ viết kinh văn ở tại Ấn trước thời kỳ Asoka. Đa phần các quan điểm được giới thiệu bởi Salomon đã nói rằng: "*Có lý do chính xác để tin rằng các chữ viết Bramin không xuất hiện trước thế kỷ thứ III trước công nguyên và nó được tạo dựng trên căn bản là một trong những chữ Semitic với Kharoṣṭhī có ảnh hưởng một phần*".

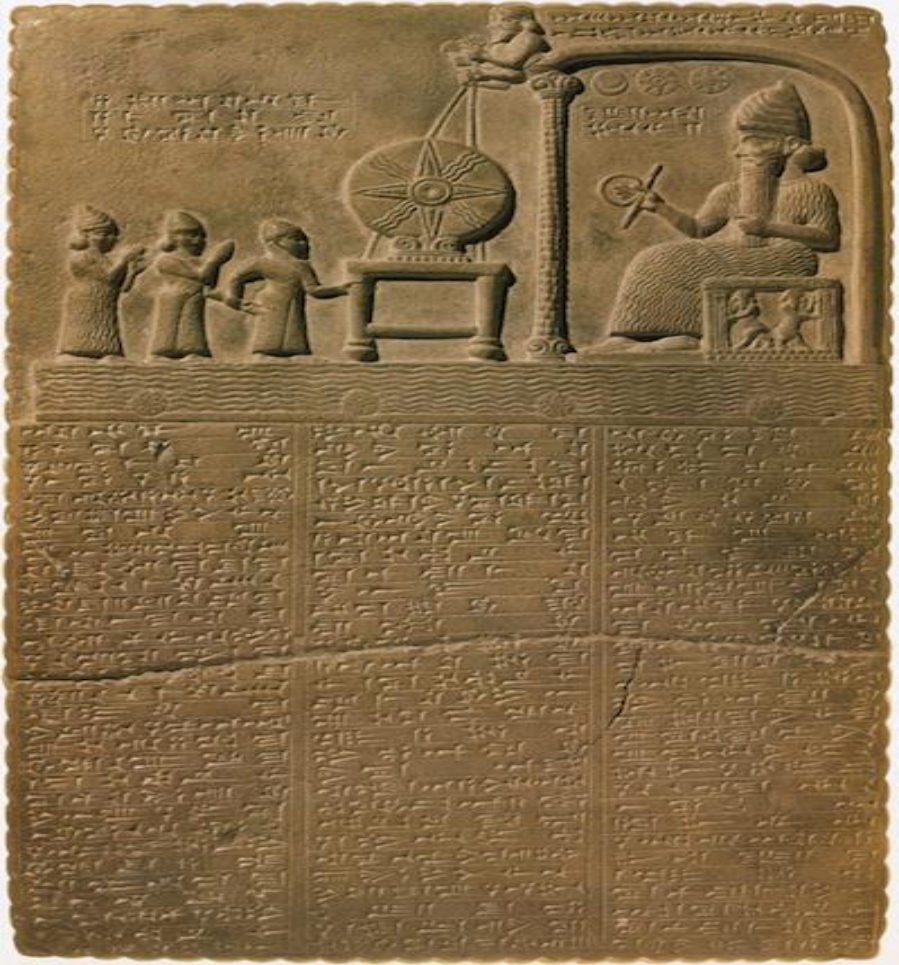
Sự thiếu sót về những bằng chứng của chữ viết trong kinh điển sơ kỳ cho thấy rằng nguồn gốc xuất hiện chữ viết có trước cả tiền Mauryan¹³. Để so sánh những kinh điển ở trong kinh điển phát triển đại thừa phát triển

¹³ Bản viết lâu nhất còn tồn tại là *Gandhāran Buddhist texts*, tìm thấy tại Afghanistan và được viết bằng tiếng Gāndhārī, có niên đại thế kỷ thứ nhất trước công nguyên BCE đến thế kỷ thứ ba sau công nguyên CE.

Mahāyāna Sūtras thường nói đến chữ viết, đó là một trong những tiêu chuẩn để có thể xác định chữ viết chỉ xuất hiện nhiều thế kỷ sau. Thật sự các kinh điển phát triển Mahayana suttas đã có nhiều chú thích cho thấy về sự hiện hữu của chữ viết, tức là những niên đại về sau.

Xét trong kinh điển thì nhận thấy có rất ít tham chiếu về chữ viết xuất hiện ở trong những giai đoạn cuối của bộ luật. Tuy nhiên có nhiều bằng chứng của khảo cổ, cho thấy rằng vấn đề chữ viết xuất hiện sau thời Đức Phật, đặc biệt là trong thời gian Asoka.

Thực ra, chữ viết lối ký tự tượng hình đã có lịch sử khoảng 5000 năm ở Egypt (Ai Cập) và ancient Sumer. Các bản sớm nhất Sumer ghi trên những mảnh sành sứ nung cứng. Nhiều bản sứ sành này vẫn còn tồn tại đến hôm nay và nhiều học giả cổ ngữ có thể đọc được chúng.





Votive Plaque trong dạng Form of a Beard, khoảng 2600–2340 B.C., Sumerian. Gold, 3 3/8 × 2 5/8 × 13/16 in. Musée du Louvre, Department of Near Eastern Antiquities. Image © Musée du Louvre, dist. RMN-Grand Palais / Christian Larrieu / Art Resource, NY. Một vị nữ hoàng giữa thế kỷ thứ 3 trước công nguyên đích thân cúng dường đến Shara, một vị thần của thành phố Umma.

Nhiều người học được chữ căn bản và biết đọc, viết. Tác giả đầu tiên là Enheduanna, con gái của Sargon, Vua của Akkad đã chinh phục toàn vùng Mesopotamia. Cô này là vị nữ tu đã viết những bài

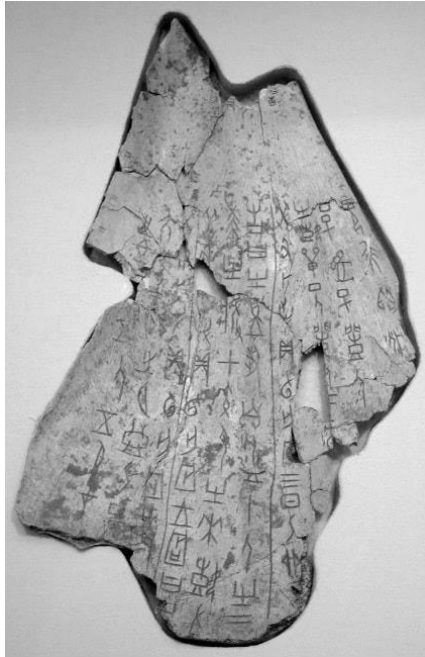
thơ tôn giáo. Sau đó nhà vua xứ Neo-Assyrian vua Ashurbanipal đã biến thành văn chương của chính ông ta.



Land Grant Stele (“Caillou Michaux”), 1100–1083 B.C., Mesopotamian. Serpentine, 15 3/4 × 8 11/16 in. Bibliothèque nationale de France. Cục đá Babylonian tìm được gần Baghdad là văn bản đầu tiên cuneiform thấy được ở Europe.

Vào năm 1786, một du khách mang cục đá *kudurru* đến Paris, từ đó cách phiên dịch được thành lập như

là “The army of heaven gives us vinegar to drink solely to provide us remedies able to bring us healing” (*tạm dịch: Đội quân Trên Trời đã cho nước dấm nho để chúng tôi được khỏi bệnh*).



Cuối thế kỷ thứ hai trước Công Nguyên tại Yinxu, China (ngày nay có tên là Anyang, Tỉnh Henan). Ngôn ngữ viết là Oracle Bone Script (Archaic Chinese)

Bản ghi chép được coi là lâu nhất là ở ngôi mộ của nhà vua Scorpion I's Tomb Hieroglyphs khoảng 3400 – 3200 trước Công Nguyên tại Umm el Qu'ab necropolis, Abydos, Egypt và được viết bằng ngôn ngữ Egyptian Hieroglyphs.



Nguồn: archive.archaeology.org

Nền văn minh truyền khẩu Vệ Đà (Vedic civilization) phát triển ở Ấn Độ cùng với sự phát triển của nền văn minh Indus Valley. Sự khám phá DNA Deoxy Ribose Nucleic Acid và zero-space là sự thành tựu toàn cầu như DNA 1953 và Higgs 2013. Kumari Kandam phía Nam Ấn cũng phát triển vào thời đó nhưng bây giờ đã nằm dưới đáy biển.



Chỉ một lần duy nhất Nước Trời được thành lập và chỉ một lần duy nhất trái đất được hình thành. Chỉ một lần duy nhất sữa PriŚni's milk (chlorophyll) được trải ra. Chẳng có lần thứ hai. Trích Rig-Veda 6-48-22

Ý tưởng Buddhavacana (lời dạy chính thống của Đức Phật) rất quan trọng để có thể tìm hiểu cách những người theo Phật xếp hạng những văn bản này. Những lời dạy của Phật (Buddhavacana texts) có một vị trí như Thánh kinh và có tên là “Dharma hay là Dhamma”.

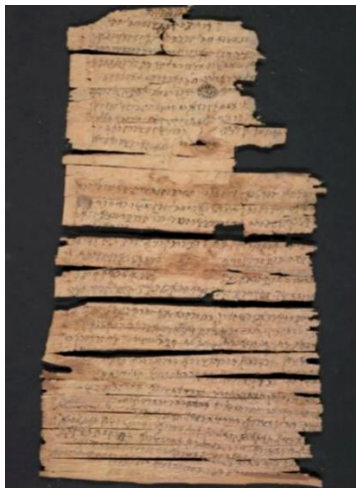
Mahāsāṃghika và Mūlasarvāstivāda được xem như do chính Đức Phật nói và những lời nói của các Thánh Tăng, chư Thiên cũng được xếp ngang hàng lời Phật dạy (Buddhavacana). Nội dung của những bài giảng này được gộp nhặt lại thành kinh văn sūtras, ngang hàng với tạng Luật. Những bài giảng này được công nhận như những lời dạy do chính Đức Phật, Tăng đoàn, một nhóm Trưởng lão hoặc một vị Trưởng lão uyên thâm.

Tổng quát thì có ba loại kinh Phật: kinh điển ngôn ngữ Pāli của truyền thống Theravada¹⁴, kinh Hán Tạng thuộc vùng Đông Á, và kinh Tây Tạng truyền bá vùng Indo-Tibet.

¹⁴ Bộ kinh tạng Pāli đã được viết lại vào thế kỷ thứ nhất trước công nguyên BCE và từ đó được bảo quản tại Sri Lanka.

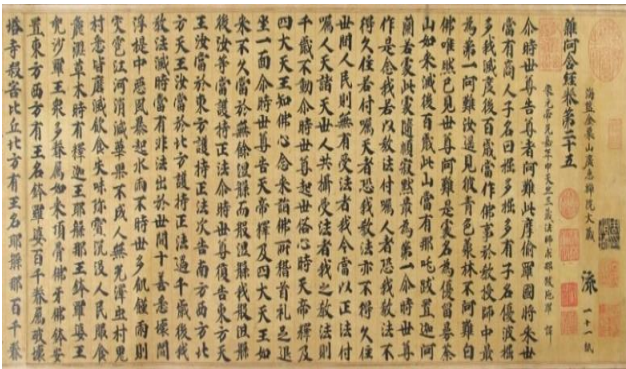


Có nhiều bản kinh của trường phái sơ kỳ, một bộ kinh văn còn tồn tại với ngôn ngữ Trung Ấn Middle Indo-Aryan là Tipiṭaka của trường phái Theravada.



Thư viện Library of Congress¹⁵ đã phục hồi và đưa lên mạng internet các kinh văn cổ lâu đời nhất Gandhara Scroll vào khoảng thế kỷ thứ nhất, cho thấy phần nào sự thực của lịch sử Phật giáo. Bản này được tìm thấy ở Gandhara, vùng Phật giáo sơ kỳ phía Bắc Afghanistan và Pakistan. Bản kinh văn kể rõ những vị Phật trước và sau Ngài Siddhartha Gautama.

Một nhóm khác nói rộng hơn trong Hán tạng A Hàm (Āgamas), bao gồm Sarvāstivāda và Dharmaguptaka. Bộ Hán tạng giống như bộ Pali, dù có khác biệt vài chi tiết nhưng không khác căn bản giáo lý trong bộ Pali. Bộ Tây Tạng cũng có những kinh văn sơ kỳ nhưng không hoàn hảo.



Hầu hết những kinh văn sơ kỳ bắt nguồn từ trường

¹⁵ Thư viện Library of Congress của USA là thư viện lớn nhất thế giới cho phép văn bản lưu trữ tại thư viện và cả trên mạng truyền thông. Nguồn <https://www.loc.gov/item/prn-19-073/>

phái Sthavira Nikaya. Tuy nhiên có vài kinh văn rời rạc được ghi nhận như Śālistamba Sūtra. Những kinh văn này chứa đựng những lý thuyết nhân quả, duyên sinh, trung đạo, ngũ uẩn, tam độc, tứ thánh đế và bát thánh đạo. Một nguồn khá quan trọng là Mahāvastu ("Sự kiện Trọng Đại"), ghi lại những sự kiện cá nhân của Đức Phật, chẳng hạn như những kinh văn Mahāsāṃghika của Dharmacakrapravartana.

Một nguồn kinh văn khác là Giới Luật liên quan đến những điều hành trì trong nội bộ tu sĩ. Tuy nhiên Luật tạng lại có nhiều kinh văn liên quan đến các yếu tố "Jatakas", hoặc những câu chuyện về tiền kiếp, tái sanh. Tạng Luật còn tồn tại nguyên vẹn khá đầy đủ, bao gồm các trường phái: Theravāda (Pali), Mula-Sarvāstivāda (Tibetan) và Mahāsāṃghika, Sarvāstivāda, Mahīśāsika, và Dharmaguptaka (Chinese). Thêm nữa, một phần rải rác của tạng Luật trong các ngôn ngữ khác. Thí dụ, bộ kinh tạng Pāli Canon đã được lưu trữ tại Sri Lanka nơi được ghi chép vào thế kỷ thứ nhất trước Công Nguyên¹⁶.

Ngoài ra còn có một số kinh văn lẻ tẻ (minor collections). Nhóm Theravāda Khuddaka Nikāya ('Minor Collection') và nhóm Dharmaguptaka cũng có

¹⁶ *Gethin, Rupert; The Foundations of Buddhism, 1998; p. 42*

những góp nhặt như Kṣudraka Āgama. Trong Gandhari cũng tìm thấy những rời rạc của Dharmaguptaka minor collection. Những rời rạc này được xếp loại là nhỏ "minor" collections.

Các kinh văn sơ kỳ trong nhóm nhỏ "minor" bao gồm:

1. Dharmapadas ghi nhận lại những lời dạy và ứng khẩu như trong Pali Dhammapada, nhưng cũng có nhiều bản khác nhau trong những ngôn ngữ khác nhau như Patna Dharmapada và Gāndhārī Dharmapada.
2. Bộ Pali Udāna và Sarvāstivāda Udānavarga có tính khích lệ truyền cảm hứng "inspired sayings".
3. Bộ Pali Itivuttaka ("như là đã được tuyên thuyết") và bản dịch Hán ngữ của Xuanzang Itivṛttaka (本事經).
4. Bộ Pali Sutta Nipāta, bao gồm kinh văn Aṭṭhakavagga và Pārāyanavagga. Cũng tìm thấy trong bản dịch Hoa ngữ của Arthavargīya.
5. Theragāthā và Therīgāthā là hai bộ gom nhặt văn bản liên quan đến các Trưởng Lão của Đức Phật. Cũng thấy có sự xuất hiện của bản Sanskrit *Sthaviragāthā*.



2.3. Văn phong và cấu trúc của văn bản sơ kỳ

Những văn bản sơ kỳ được kết cấu chặt chẽ, chính thức, có công thức và được lặp đi lặp lại, được chỉnh đốn cho hoàn hảo bởi một Tăng đoàn. Như thế không hẳn nó cấu thành từ một cá nhân nói, giảng, giải thích, thuyết nghĩa hoặc mô tả sự kiện nào đó¹⁷. Một thí dụ chứng minh yếu tố này là những văn bản mô tả Đức Phật hướng dẫn thực hành Tứ Vô Lượng Tâm (four brahmavihāras, hay “divine abidings” (MN I 38.20–30). Khi nào có sự hướng dẫn thực hành trong kinh tạng Pali thì công thức này lại xuất hiện và được lặp đi lặp lại¹⁸

so | mettā-sahagatena cetasā | ekaṃ disaṃ pharitvā |

¹⁷ Có thể tìm thêm chi tiết về mô hình hay đặc tính của văn bản Pali trong Allon (1997b) <https://sydney.academia.edu/MarkAllon>. Và những văn phong cấu trúc Sankrit và so sánh với Pali xin xem von Simson (1965).

¹⁸ Những nối dọc thêm vào chỉ có mục đích để cho phân tích, không nằm trong kinh văn.

*viharati | tathā dutiyaṃ tathā tatiyaṃ tathā catutthaṃ.
/ iti / uddhaṃ adho tiriyaṃ sabbadhi sabbatthatāya |
sabbāvantam lokam | mettā-sahagatena cetasā |
vipulena mahaggatena appamāṇena averena
avyāpajjhena | pharivā | viharati*

so karuṇā-sahagatena cetasā ... (as above)

so muditā-sahagatena cetasā ... (as above)

so upekkhā-sahagatena cetasā ... (as above)

Vị ấy sống (*so ... viharati*) | có hướng thượng một cách (*ekam disam pharivā*) | với ý Từ (*mettā-sahagatena cetasā*) | so (cũng như thế) cho cái yếu tố thứ hai (chỉ đặt), và cũng thế cái thứ ba, và cũng thế cái thứ tư (*tathā dutiyaṃ tathā tatiyaṃ tathā catutthaṃ*). | Như vậy vị ấy sống an trú (*iti ... viharati*) | toàn thể thế giới (*sabbāvantam lokam ... pharivā*) | bên trên, dưới, xung quanh, mọi nơi, toàn thể mọi chốn (*uddhaṃ adho tiriyaṃ sabbadhi sabbatthatāya*) | với Ý Từ (*mettā-sahagatena cetasā*) | dồi dào, lớn nhất, vô kể, vô sân, vô ác (*vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena*). |

Câu thứ nhất mô tả từng yếu tố của Tứ Vô Lượng Tâm, câu thứ hai cũng sử dụng cùng công thức này (*so/iti ... mettā-sahagatena cetasā pharivā viharati*) để diễn tả sự thông suốt thực hành: trên, dưới, xung quanh, mọi nơi, hết thảy, toàn thể thế giới (*uddhaṃ*

adho tiriyaṃ sabbadhi sabbatthatāya | sabbāvantam lokam), và liệt kê những đặc tính của Tứ Vô Lượng Tâm brahmavihāra: “Vô lượng, cao thượng, vô kể xiết, vô sân, vô ác”. Sự lặp lại văn cú này có tầm quan trọng trong công thức này.

Như vậy, Đức Phật không chỉ hướng dẫn với một bài pháp thoại (*dhammiyā kathāya sandassesi*), mà Ngài còn ra lệnh, yêu cầu, sách tấn và khích lệ với thoại đàm (*dhammiyā kathāya sandassesi samādapesi samuttejesi sampahaṃsesi*, như trong kinh Trung Bộ MN I 146.27–28); đó chính là lời dạy của Phật được lặp lại thay vì chỉ một lần. Chu trình động từ của tứ vô lượng tâm “*sandassesi samādapesi samuttejesi sampahaṃsesi*” là 4+5+5+5¹⁹.

Nói một cách khác hai động từ *sambhañjeyyūṃ sampalibhañjeyyūṃ* được tạo ra cho mục đích đặc thù này cộng chung với động từ thứ nhất *sam-√chind* để liên kết với 3 động từ cùng nghĩa lý đã được tạo dáng (4+4+5) và cùng có âm giống nhau được lặp lại (hai động từ đầu có cùng chiều dài 4 chữ. Có thể thấy những tác giả tạo ra đoạn văn này đã chọn những chữ hiếm như là âm nhấn *kaṭhala* thay vì phổ thông như *silā* hay *pāsāṇa* vì nó giống với *kaṭṭha*, “cây gậy”, và vì chúng

¹⁹ Tình trạng sắp xếp văn bản theo chiều dài như thế cũng tìm thấy trong nhiều lãnh vực khác. Allon (1997b) (p. 191), Trang 38

tạo thành một cặp tương xứng gọn gàng trong trường hợp *kaṭṭhena vā kathalena vā* có 3+4 âm, từng cặp tạo thành một ngữ pháp với chữ *kakkaṭaka* và có thể với chữ *claw, aḷa*²⁰.

Nói chung thì khoảng 85% kinh văn số lượng lặp lại cách này hay cách khác.

Một yếu tố đặc thù tìm thấy trong vài phẩm của kinh văn là tính chất “artificiality” do con người sáng tạo nơi kinh văn và câu đối đã tạo thành hệ thống di động tới lui *vagga/varga* hay những cái giống như thế. Bằng chứng này dễ tìm thấy trong kinh Tương Ứng *Samyutta-nikāya/ Samyuktāgamas (SN/SA)* và Tăng Chi Bộ Kinh *Anguttara-nikāya/Ekottarikāgamas (AN/EA)*. Thí dụ, trong *Nidāna-samyutta* của kinh Tương Ứng (SN), mô hình điển đạt đầu tiên trong kinh Tương Ứng Bộ nói đến nơi Phật sinh hoạt gồm 10 phẩm (SN 12.1–10 at II 1–11) cho biết Đức Phật sinh hoạt tại Savatthi và dạy chư Tăng về thuyết Duyên Khởi.

Trong đoạn đầu kinh (SN 12.1) Đức Phật dạy cho chư Tăng rằng Ngài sẽ dạy (*desessāmi*) về Duyên sinh *paṭiccasamuppāda* và Ngài đưa ra những điều căn bản của thuyết Duyên Sinh *paṭiccasamuppāda*, nhưng

²⁰ von Hinu'ber (1994), e.g. pp. 17–22, 24.

trong phẩm kinh thứ nhì (12.2) dạy rằng Ngài sẽ dạy và phân tích (*desessāmi vibhajissāmi*) *paṭiccasamuppāda* và nương vào đó phân định từng yếu tố của Duyên Sinh.

Những kinh văn này kết thành một cặp và cái sau dài hơn cái trước. Các chi tiết của phần đầu rất ngắn, được nói ra như là nền tảng của thuyết Duyên Sinh. Trong khi phẩm thứ hai sau đó phân định giải thích từng yếu tố. Phẩm thứ ba (12.3) gồm những phân định của Duyên Sinh trên nền tảng Đứng Và Sai (*micchāpaṭipadañ ca ... sammāpaṭipadañ ca*), rút ra từ những kiến giải của hai phẩm đầu. Trong bảy phẩm còn lại Ngài cho biết cách chứng ngộ Duyên Sinh *paṭiccasamuppāda* bởi 7 vị Phật bắt đầu với vị Phật quá khứ Vipassī và đến Ngài là 8. Mỗi chi tiết giải thích giống nhau, chỉ thay đổi tên vị Phật. Rất khó hiểu rằng Ngài nói rõ được từng chi tiết riêng của các vị Phật khác chứng ngộ như thế nào. Có thể là Ngài chỉ nói đến cách Ngài chứng ngộ Duyên Sinh như thế nào, giống như các vị Phật quá khứ để tạo thành 6 phẩm.

Một thí dụ đặc thù nữa là *Nidāna-saṃyutta* phẩm *Samaṇabrāhmaṇavagga* (SN 12.71–81 ở II 129–130), trong đó 11 phẩm giống nhau mà Phật nói đến một số Tỳ Kheo và Bà La Môn không hiểu một trong 11 chi phần nối kết của Duyên Sinh *paṭiccasamuppāda* (già

chết, v.v.) và như thế không hoàn tất mục đích là người tu hành và Bà La Môn, trong khi đó có một số đã hiểu. Cũng rất khó hiểu rằng vị đạo sư đã giảng 11 bài chỉ để giải quyết với 1 nhân duyên mà thôi. Có thể đây là những tác giả đã phân chia những lời dạy thành 11 phẩm và do đó thành 1 phẩm trong trường hợp *Samaṇabrāhmaṇavagga*, hay 11 phẩm trong trường hợp *Buddha-vagga*.

Những sự khác biệt chính trong kinh văn theo Pali, Gandhari hay Prakrit và Buddhist Hybrid Sanskrit, Sanskrit, Hoa ngữ, Tibetan có thể thấy được là ngôn ngữ và ngữ cảnh. Những kinh văn được dịch sang Hoa ngữ từ âm Sanskrit. Thở âm koine (hay là lingua franca) của Hoa ngữ lúc bấy giờ là cấu trúc Middle Chinese. Nếu đọc tiếng Trung Hoa Chinese characters dùng âm Middle Chinese có hiệu đính phonological works như là 切韻」 và 「廣韻, thì khi phát âm giống Sanskrit. Kinh văn gốc gọi là "jing", những văn bản giải thích hay chú thích của "经jīng" được gọi là "论lùn" và những Giới Luật cho tăng già cũng được gọi là "律lǜ". Rõ ràng là ngôn ngữ kinh văn phản ánh từ thời hậu Hán đến triều đại nhà Tang, nhưng sau này, nhiều người học Phật từ kinh văn thời đại nhà vua Song hay nhà Ming, dẫn đến một số vấn đề như:

1. Những bối cảnh hoặc mô tả sự kiện, pháp hành, lời dạy trong một phẩm lại không tìm thấy trong những văn bản tương tự.
2. Những sự tuân tợ của sự kiện hay thứ tự những bài giảng khác biệt.
3. Sự khác biệt về sự sắp xếp những chi tiết về sự kiện, công thức hành trì.
4. Sự khác biệt về những yếu tố trong danh sách và số thứ tự.
5. Sự khác biệt về tên người và tên nơi chốn - những nơi được mô tả giống nhau cùng sự kiện.
6. Sự khác biệt trong sử dụng văn phạm, pháp số.
7. Thay đổi ngữ cảnh.
8. Truyền thống bhāṇaka;
9. Quyền hạn giữa đạo sư và chuyên môn.
10. Địa dư khác biệt.
11. Thiếu sự tập trung quyền hạn với địa dư rộng góp thêm phần khó khăn trong việc tiêu chuẩn hoá.
12. Thái độ đối ứng với những lời Phật dạy buddhavacana, sự chú trọng đến ý nghĩa hơn là từ ngữ (khác biệt với truyền thống Bà La Môn);
13. Có khả năng những lời văn tụng được thay đổi cho

mục đích nào đó để thích ứng người nghe hay buổi lễ giảng nào đó.

14. Những ảnh hưởng của chữ viết, chuyên ngữ, kể cả lỗi và thay đổi do sự giới hạn của kinh văn.
15. Có nhiều sự thay đổi cố ý cho thấy dù rằng cộng đồng Phật giáo ghi nhớ kinh văn và tụng lại, vẫn có những sự thay đổi cố ý xảy ra. Ngoài ra còn những lỗi không cố ý.
16. Một thí dụ điển hình là lời dạy của Đức Phật trước khi Ngài nhập Niết Bàn. *Mahāparinibbāna-sutta/Mahāparinirvāṇa-sūtras* và những đoạn này thuộc về trường phái Tibet Thử lấy kinh văn Pali làm thí dụ Theravadins và Sanskrit của Sarvastivadins, những sự khác biệt và những chỗ tô đậm.

Pali

*handā dāni bhikkhave āmantayāmi vo,
vayadhammā saṅkhārā appamādena
sampādethā ti.* ayam tathāgatassa pacchimā vācā
(Đức Phật dạy Tăng chúng “Này các chư Tỳ
Kheo, các hành đều vô thường, Hãy nỗ lực tinh
tân”. Đây là lời dạy cuối cùng của Đức Phật.

Sanskrit

[42.8] *api tu karaṇīyam etat tathāgatena yathāpi*

tat paścimāṃ janatām anukamṃpamānaḥ.

[42.9] *atha bhagav(ān svakāyūd uttarāsaṅgam ekān) te vivṛtya bhikṣūn āmantrayate:*

[42.10] *avalokayata bhikṣavas tathāgatasya kāyam. vyavalokayata bhikṣavas tathāgatasya kāyam. tat kasmād dhetoḥ. durlabhadarśanā y(asmāt tathāgatā) arhantaḥ samyaksamṃbuddhās tadyathodumṃbare puṣṃpam.*

[42.11] *aṅga bhikṣavas tūṣṇīm bhavata vyayadharmāḥ sarvasamṃskārāḥ.* [42.12] *iyam tatra tathāgatasya paścimā (vācā).*

[Đức Phật dạy:]

[42.8] “Những cái gì đã được Như Lai làm với lòng từ trong nhiều kiếp.”

[42.9] Rồi đấng Thiện Thệ lấy thương y từ thân của Ngài nói với tăng đoàn:

[42.10] “Các Tỳ Kheo hãy nhìn tấm thân của Như Lai. Hãy nhìn kỹ trên thân Như Lai.

Duyên gì như thế? Bởi vì dấu hiệu của Như Lai, A La Hán, các bậc giác ngộ rất hiếm như hoa trên cây udumbara (fig tree)²¹ (giống cây vả).

[42.11] Các chư Tỳ Kheo, hãy tĩnh lặng. Các

²¹ fig tree là loại cây trái của *Ficus carica*, loại giống cây nhỏ có hoa thuộc dòng *Moraceae*, trong vùng *Mediterranean*, cùng với miền Đông và Nam Á Châu.

hành đều hoại diệt.”

[42.12] Đây là lời dạy cuối cùng của Như Lai.

Trong bản Pali, lời dạy của Phật rất ngắn gọn có 9 chữ. Trong bản Sankrit 25 chữ ý nghĩa giống như bản Pali nhưng đã được nói rộng thêm. Sự nói rộng thêm có trọng tâm nói về thân thể 80 tuổi của Phật cho chư tỳ kheo vào thời điểm nhập diệt của Phật, dấu hiệu này không có trong tạng Pali. Văn bản Hoa ngữ tìm thấy trong Dharmaguptaka Dīrghāgama, lại có nhiều chi tiết hơn bản Sankrit, cho thấy nhiều sự thay đổi cố ý (intentional changes) xuất hiện với nhiều lý do khác nhau.

17. Khi Tipiṭaka được viết lần đầu tiên cách đây 2000 năm, việc chuẩn bị lá ola và viết được giảm thiểu bằng hai kỹ thuật: (i) thường xuyên sử dụng "phiên bản uddesa," và (ii) các từ được kết hợp để giảm thiểu số lượng lá ola được sử dụng. Thí dụ, "cakkhuvīññānam" xuất hiện thay vì "cakkhu viññānam." Do đó, việc diễn giải ý nghĩa của một thuật ngữ phụ thuộc vào ngữ cảnh rất quan trọng. Điều đó đúng cho hầu hết các kinh điển trong Sutta Piṭaka.

Nhiều từ Pāli như cetanā, phassa, vedanā, saṅkhāra và viññāna nên được hiểu theo ngữ cảnh. Trong hầu hết các câu kinh điển, chúng có nghĩa là sañcetanā (sañcetanā), samphassa (sañ phassa), samphassa-jāvedanā, abhisāṅkhāra và kamma viññāna (nhiều hơn là

"tình thức tình thức" hoặc "viññāna kamma"). Điều này trở nên rõ ràng khi xem xét các thuật ngữ trong Paṭicca Samuppāda trong phiên bản thường gặp "uddesa":
"avijjā paccayā saṅkhāra; saṅkhāra paccayā viññāna; viññāna paccayā nāmarūpa, nāmarūpa paccayā salāyatana, salāyatana paccayā phassō, phassa paccayā vēdanā, vēdanā paccayā tanhā, tanhā paccayā upādāna, upādāna paccayā bhavō, bhava paccayā jāti, jāti paccayā jarā, marana, soka-paridēva-dukkha-dōmanassupāyasā sambhavan'ti."

Paṭicca Samuppāda và Pañcakkhandha – Thuyết nhân duyên và 5 uẩn thực ra chỉ có các thực thể trạng thái tâm liên quan.

Tất cả các thuật ngữ trong Paṭicca Samuppāda, pañcakkhandha và pañcupādānakkhandha đều liên quan đến "các thực thể trạng thái tâm." Chúng mô tả những điều xảy ra trong tâm.

Hầu hết các kinh điển trong Sutta Piṭaka đề cập đến pañcupādānakkhandha và không phải pañcakkhandha. Điều này vì chúng ta quan tâm về pañcupādānakkhandha. Đức Phật đã chỉ rõ trong bài thuyết đầu tiên của Ngài ("Dhammacakkappavattana Sutta (SN 56.11)"), "tóm lại, Dukkha là pañcupādānakkhandha" hoặc "saṅkhittena

pañcupādānakkhandhā dukkhā."

Pañcupādānakkhandha là một tiến trình thay đổi của tâm. Tất cả năm yếu tố liên quan đều là các thực thể trạng thái tâm. Các "thực thể tâm" như vedanā, saññā, saṅkhāra và viññāna là "tâm."

Do đó, "rupa" trong mối liên kết với Paṭicca Samuppāda, pañcakkhandha và pañcupādānakkhandha chỉ liên quan đến "nhận thức ấn tượng tâm về rupa sắc bên ngoài."

Hơn nữa, "rupa" không chỉ đề cập đến hình ảnh mà còn đến âm thanh, mùi vị, vị giác, xúc giác và dhammā (chỉ có thể phát hiện bằng tâm). Các rupa liên quan trong tiến trình này không phải là rupa bên ngoài và ấn tượng tâm về rupa bên ngoài đó. Có thể tóm tắt các bước như sau:

- i. Một "phiên bản đã được điều chỉnh" của đối tượng bên ngoài (qua thị giác, âm thanh, mùi vị v.v.) được chuẩn bị bởi não và được trình bày cho tâm trí thông qua rupa cakkhu pasāda. Điều này xảy ra vì cơ thể vật lý của chúng ta đã được thiết kế bởi năng lượng kamma (qua Paṭicca Samuppāda) để cung cấp một "ấn tượng saññā biến dạng" về rupa đó. Ý tưởng cơ bản được Đức Phật thảo luận trong "Mūlapariyāya Sutta - Gốc Của Mọi Sự Vật" và "Bị Lừa Bối Saññā Biến Dạng (Sañjānāti) - Nguồn Gốc Của Sự Gắn Bó

(Taṇhā)." Đây là lý do tại sao các loài khác nhau có mong muốn về các loại thức ăn khác nhau. Thí dụ Brahmas thậm chí không quan tâm đến thức ăn hoặc giới tính vì sự sinh ra của họ bắt nguồn từ sự gắn bó với "niềm vui của thiên."

- ii. Một puthujjana (một con người thông thường) đang ăn một miếng thức ăn ngon. "Rupa" không phải là bữa ăn mà là "án tượng về thức ăn đó được tạo ra bởi não." Đó là một "rasa rupa." Trong một phần ngàn giây, tâm trí sẽ gắn bó với "rasa rupa" đó vì một puthujjana có kāma rāga. Bước này không liên quan đến suy nghĩ có ý thức mà là tự động.
- iii. Sau đó, tâm trí trải qua một vài bước nữa để đến với giai đoạn "upādāna," nơi một người có thể hoặc không "gắn bó có ý thức" với cái "rupa" đó. Do đó, một "rupa" được đề cập trong kinh điển chủ yếu là một "phiên bản được tạo ra bởi tâm của rupa bên ngoài đó."

Danh từ Nirodha - đã được hiểu không chuẩn.

Đức Phật đã dạy rằng để đạt được Arahant, tất cả các nhân duyên trong Paṭicca Samuppāda phải được ngăn chặn không nảy sinh. "Nirodha" thường được dịch là "sự chấm dứt." Điều đó ngụ ý việc dừng hoặc phá hủy

một thực thể đang tồn tại. "Dukkha nirodha" không có nghĩa là có thể ngăn chặn bệnh ung thư tồn tại hoặc một vết thương gây ra đau đớn; điều này đòi hỏi điều trị y tế. Không thể làm cho một rupa sắc pháp bên ngoài đang tồn tại "chấm dứt tồn tại". Thêm nữa, việc sử dụng từ ngữ "form" không truyền đạt được rằng nó có thể là ánh sáng, âm thanh, mùi vị, v.v.

Thực ra ý nghĩa của từ "nirodha" có nghĩa là "*ngăn chặn không nảy sinh*" và không phải "*phá hủy hoặc kết thúc điều gì đang tồn tại*". Tuy nhiên, "nirodha" có nghĩa là "ngăn chặn sự nảy sinh của một thực thể (tương lai)." "*Rūpaṃ abbaññāsīṃ, rūpa samudayaṃ abbaññāsīṃ, rūpa nirodhaṃ abbaññāsīṃ, rūpa nirodhagāminīṃ paṭipadaṃ abbaññāsīṃ*" trong "Upādānaparipavatta Sutta (SN 22.56)" và được dịch là "*Tôi đã trực tiếp hiểu biết về hình thức, nguồn gốc của hình thức, sự chấm dứt của hình thức và thực hành dẫn đến sự chấm dứt của nó.*" "*I directly knew form, its origin, its cessation, and the practice that leads to its cessation.*"

"Dukkha nirodha" có nghĩa là "*ngăn chặn sự đau đớn trong tương lai khỏi nảy sinh.*" Với sự chấm dứt hoàn toàn của vô minh avijjā, tất cả các nhân duyên còn lại không nảy sinh. Không có nhân duyên nào nảy sinh cho một Arahant. Có thể ngăn chặn "rupa được tạo

ra bởi tâm" khởi nẩy sinh trong tâm. Điều này áp dụng cho tất cả các Arahant khi họ qua đời Parinibbāna. Nhưng điều đó có thể xảy ra với một Arahant có thể bước vào "nirodha samāpatti" trong khi còn sống. Cả pañcakkhandha và pañcupādānakkhandha đều ngừng nẩy sinh trong khi ở trong "nirodha samāpatti." Do đó, "rupa nirodha" có thể được trải nghiệm ngay cả trong cuộc sống.

Tuy nhiên, một Arahant vẫn có thể cảm nhận, suy nghĩ, hành động, v.v. Do đó, thí dụ vedanā nẩy sinh cho một Arahant nhưng không phải là samphassa-jā-vedanā. *"Arhats có trải qua sự tiếp xúc với các sáu cơ quan giác quan của họ không? Còn cảm thọ vedanā không?"* "Chấm dứt nhân duyên?" và "vedanā" chỉ là một vài thí dụ.

Đó là lý do tại sao Nibbāna cũng được gọi là "loka nirodha." Thậm chí các rupa bên ngoài (bao gồm cả sao và hành tinh) cũng ngừng tồn tại trong tâm đó (trong khi ở trong "nirodha samāpatti" hoặc sau Parinibbāna.)

Rupa, Vedanā, Saññā, Saṅkhāra và Viññāna nẩy Sinh Đồng Thời

Trong một sự kiện giác quan, tất cả năm thực thể yếu tố sắc rupa, thọ vedanā, tưởng saññā, hành saṅkhāra và thức viññāna, nẩy sinh đồng thời. Không một trong số

chúng sẽ nảy sinh trong nirodha samāpatti (hoặc sau Parinibbāna). Trong "Upaya Sutta (SN 22.53)" (và số nhiều kinh điển khác), Đức Phật đã nói rằng viññāna không thể nảy sinh mà không có rupa, vedanā, saññā, saṅkhāra. *Chúng nảy sinh đồng thời trong tâm.*



CHƯƠNG 3: NHỮNG SỰ PHÁT TRIỂN CỦA KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO

3.1. Sự phát triển nghĩa lý của kinh văn

Có rất nhiều sự phát triển của kinh điển đã được tìm thấy trong quá khứ một cách dễ dàng. Nếu lấy một đoạn kinh nào đó thì có thể tìm thấy sự phát triển từ của đoạn kinh ấy như thế nào. Sự phát triển này đưa tới sự phong phú hoá về triết lý và nghĩa ngữ. Những thí dụ về sự phát triển này có thể được tìm thấy như sau:

1. Nghiệp là thành quả (Vimāna- and Peta-vatthu).
2. Các phước đức có thể được chuyển đổi chuyển giao (Petavatthu).
3. Tái sinh vào cảnh khổ hay cảnh không khổ tùy theo nghiệp.
4. Sự thay đổi quan điểm về Định đặc biệt là trong khái niệm của Vi Diệu Pháp lokuttarajjhāna.
5. Những trường hợp lý duyên sanh được xảy ra trong những trường hợp cá biệt.
6. Chú trọng và giải thích rõ chi tiết về những yếu tố cản trở trong việc hành trì (MN 24/MĀ 9/EĀ 39.10 và kasiṇas).
7. Tăng cường sự mô tả và giải thích về sự quan sát nội tại thâm sâu.

8. Các triết lý được tổ chức trong kinh điển có tính cách trừu tượng mô tả hơn là thực dụng (Abhidhamma, Paṭisambhidāmagga).
9. Hệ thống hóa các lời dạy của Phật một cách chi tiết (Dhammasaṅgaṇī).
10. Sự thành lập và phát triển của quan điểm từng sát na Khaṇikavāda.
11. Hệ thống hóa thuyết Nhân Duyên (Paṭṭhāna).
12. Hệ thống hóa và làm rõ sự quan trọng của Pháp như là chính nó.
13. Đức Phật được nâng cao như là đáng toàn giác, biết rất rõ mọi việc trong vũ trụ.
14. Thiết lập một hệ thống lý thuyết có nhiều vị Phật từ quá khứ cho tới hiện tại và tương lai.
15. Thiết lập một lý thuyết về Ba La Mật paramis (Cariyāpiṭaka).
16. Thiết lập và phát triển một lý thuyết về Bồ Tát đạo (Cariyāpiṭaka and commentaries).

Các Tăng sĩ và các Cư sĩ thuộc thành phần tinh hoa của Phong trào Phật giáo Phát triển đã đưa ra quan niệm “Tam thế Phật” (Hán: 三世佛) tức là có các vị Phật ở thời quá khứ, hiện tại và tương lai:

Phật Nhiên Đăng (Srt. Dipankala, Pa. Dipankara, Anh. Ancient Buddha) là một trong các vị Phật trong thời quá khứ, theo phong trào Phật giáo phát triển thì có hàng hà sa số Phật (nhiều như cát sông Hằng ở Ấn Độ) Phật Nhiên Đăng đã sống trên trái đất hằng trăm ngàn năm.

Phật Di Lạc (Srt. Maitreya, Pa. Metteyya, Future Buddha) là vị Phật tương lai sẽ tiếp nối Đức Phật Gotama lịch sử. Niềm tin tôn giáo về Đức Phật Di Lạc được phát triển và xuất hiện cùng thời với Đức Phật A Di Đà (Amitabha, 阿彌陀佛/A Di Đà Phật) vào khoảng thế kỷ thứ 3 Công Nguyên.

Đức Phật A Di Đà rất gần gũi với các Phật tử và được tôn kính ở Trung Hoa, Việt Nam. Trong Sanskrit thì Amitabha là Vô Lượng Quang có nghĩa là ánh sáng vô lượng/ trí tuệ không giới hạn, còn gọi là Amitayus là Vô Lượng Thọ có nghĩa là thọ mệnh vô lượng/vô lượng công đức. Phật tử thường niệm Nam mô A Di Đà Phật (南無阿彌陀佛, chữ 無 phải đọc là mô chứ không phải vô) là tiếng Hán phiên âm từ tiếng Sanskrit: Namah Amitabhaya Buddhaya có nghĩa là “Quy y Đức Phật A Di Đà”.

3.2. Sự liên hệ giữa Bà La Môn giáo và Phật giáo

Có nhiều thông tin trong kinh điển của thời sơ kỳ Phật giáo đã cho thấy những mối liên quan giữa kinh điển thời sơ kỳ Phật giáo và kinh điển của Vệ Đà.

Trong kinh Trung Bộ và kinh Tương Ưng (MN 91.2 và SĀ 255) của Phật giáo đã có ghi nhận kinh Vệ Đà có ba tập (truyền khẩu), sau thời gian này có thêm một tập nữa.

Kinh điển của Phật giáo vào thời sơ kỳ cũng không ghi nhận sự có mặt của Pāṇini vào khoảng giữa thế kỷ thứ IV trước Công Nguyên. Điều này có thể nhận biết rất rõ về ghi chú những phương pháp văn phạm theo lối cổ điển và không phải là lối tân thời sau này. Một trong những thí dụ điển hình có thể tìm thấy ngay ở kinh Trung Bộ 91.2 (MN 91.2).

Kinh điển sơ kỳ cũng có ghi nhận những hiện tượng về chư Thiên và phương thức thờ phượng cúng dường chư Thiên; những điều này không có nằm ở trong kinh Vệ Đà cũng như ở trong kinh điển của Ấn Độ.

Đức Phật đã có mặt vào trong khoảng thời gian lịch sử mà Bà La Môn giáo với hệ thống xã hội giai cấp đã có sẵn và mỗi người đều được gán cho một giai cấp ở trong xã hội với những quyền hạn và trách nhiệm. Sự quan trọng thiết lập hệ thống ở trên Vệ Đà và những tiêu chuẩn

phải chấp nhận cho từng cá nhân trở thành bản chất căn bản của trật tự xã hội. Đức Phật và những sự nhấn mạnh về thế giới và trách nhiệm của con người, khái niệm về bản thể và cá nhân vị trí ở trong xã hội đã được thay đổi. Đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của cá nhân và trách nhiệm con người ở trong sự tìm kiếm giải thoát. Mặc dù Ngài hay nói đúng hơn là các ngài trưởng lão Theravāda đã cố gắng dấu những sự thật này bằng những hệ thống và những danh sách của những loại, chẳng hạn như là Puggalapaññatti và giáo lý vô ngã, chúng ta cũng có thể tìm thấy những đoạn văn có liên hệ vào thời Đức Phật và khái niệm phạm trù của cá nhân như là bản ngã, ý thức và các hệ thống đạo đức, cũng chẳng có gì khác hơn những quan điểm đã được diễn tả ở trên, mà nó có một vị trí rất quan trọng: chẳng hạn như ở trong một sự phát triển của xã hội nào đó đã được Đức Phật nhấn mạnh.

Mặc dù là Đức Phật đã tránh né hoặc là chọn một cách khác để giải quyết vấn đề tự ngã thì khái niệm mỗi con người là một trung tâm có ý thức hoặc là một vật thể đã được phân tích. Theo công thức của Đức Phật về **Nghiệp** thì đó là chìa khóa của tất cả những vấn đề đạo đức xảy ra trên con người và con người đó có thể biết được nhận biết được và chịu trách nhiệm về những hành vi của mình. Ý tưởng đặc biệt của Phật giáo về con người được thể hiện thấy rõ ở trong Kinh Điển Sơ Kỳ bởi hai khái niệm:

Thứ nhất: Nghiệp

Thứ hai: Sự phát triển của các con đường tâm linh

Trong một bản văn nổi tiếng, Đức Phật đã nói như thế này: *“Này các chư Tỳ Kheo, ý định, hành động Như Lai gọi đó là hành động. Bởi vì có ý định cho nên con người sẽ có hành động bởi Tâm, Ngữ Và Thân.”* Điểm quan trọng ở đây cho thấy Đức Phật không nói tất cả các hành động chỉ có tính cách tâm lý mà tất cả các hành động vật lý đều bắt nguồn từ ý thức, đều bắt nguồn bởi ý định.

Tuy nhiên không thể chối cãi được ý văn này, lời nói này của Đức Phật đã giới thiệu một cách ngắn gọn về ý thức của tâm, đó là trọng tâm của con người. Lại nữa, một vị Tỳ Kheo có trách nhiệm vật lý về lời nói, ý thức của ông ta chẳng qua là nói rất rõ về những yếu tố ý thức hoặc là tham chiếu có ý thức đến một con người như là một bằng chứng mà thường thường được sử dụng bằng chữ **atta** (ngã) hoặc là **anatta** (vô ngã) như ở trong kinh điển. Tất cả toàn bộ phạm trù này đều có liên quan đến con người cá nhân hoặc là một bản thể ý thức đạo đức, đó chính là sự phát triển về những khái niệm tâm thời của con người và bản ngã, đồng thời cũng là sự phát triển của một hệ thống đạo đức của Phật giáo.

3.3. Sự tương đồng giữa Phật giáo và Đạo Jain vào thời kỳ Đức Phật

Những văn bản kinh điển của Phật giáo đã ghi nhận những yếu tố cho thấy Đức Phật và ông Mahāvīra, giáo chủ đạo Jain có những quan điểm tương đồng về giai cấp (ví dụ MN 56/MĀ 133, MN 104.2/MĀ 196/T 85, DN 2). Những tài liệu và kinh điển của đạo Jain cũng như đạo Phật đã cho thấy hai vị này đều phát triển vào thời tiền Mauryan. Những văn bản của đạo Jain và Đạo Phật có những điểm tương đồng như sau:

1. Cả đạo Phật và đạo Jain đều chỉ trích hành động cúng dường bằng cách tàn sát súc vật, thương tổn tới các súc vật
2. Cả hai đạo Phật và đạo Jain đều có những quan điểm khác biệt với Bà La Môn về nghiệp.
3. Cả hai đều đặt tầm quan trọng về sự rộng lượng, sự bố thí.
4. Vương quyền hay giai cấp lãnh đạo đều được đề cao hơn cả các tu sĩ Bà La Môn, đó là giai cấp mới theo quan điểm của đạo Phật và đạo Jain
5. Cả hai đều có nói đến các vị Độc Giác Phật mặc dù tên có sai biệt nhỏ.
6. Cả hai văn bản và kinh điển đều chứa những câu

chuyện và thí dụ giống như nhau. Có thể đây là tình trạng chia sẻ cùng một thí dụ hoặc là một câu chuyện để cho dễ hiểu. Pāyāsi Sutta (DN 23/DĀ 7/MĀ 71/T 45).

7. Bốn Điều Răn ngăn ngừa đều có thấy giống nhau ở các giới luật của đạo Jain và đạo Phật. Chẳng hạn như không sát sanh, không trộm cắp, không nói láo, không tham đắm vào các cảm xúc dục lạc.

Nhưng cũng có sự khác biệt về quan điểm, phạm trù, cách hành trì giữa đạo Jain và đạo Phật sơ kỳ. Trong khi đạo Jain nói rằng tất cả các hành động đều có cái quả nhưng đạo Phật lại nói rằng những hành động nào có ý định thì mới tạo ra quả. Trong Kinh Tăng Chi Đức Phật nói rất rõ: *“Chính cái tâm có ý định Cetanā. Nay các Chư Tỳ Kheo Như Lai nói rằng chỉ có cái tâm ý mới gọi là nghiệp. Vì có ý định cho nên người đó tạo nghiệp: có thân, qua khẩu, qua ý.”*

Bởi nghĩ rằng các hành động đều tạo ra quả xấu hay quả tốt cho nên những người theo đạo Jain không muốn làm cái gì ngay cả trước khi chết. Đó là lý do tại sao có những tình trạng Mahavcra nhịn đói tới chết, được coi là một cách giải quyết ra khỏi ràng buộc hoặc là giải thoát ở trong đạo Jain. Đó cũng là lý do vì nào đã đạt trạng thái *saupadisesa nibbanadhatu* được gọi là

Thánh giả (arahant), mà trong đạo Jain chỉ áp dụng cho những vị mặc khải tôn giáo và có đồng nghĩa với *Bhagavat, Jina and Tirthankara*.

3.4. Thời kỳ Vi Diệu Pháp

Khi nghiên cứu về Vi Diệu Pháp, một số học giả Phật giáo nổi tiếng đã tìm ra những sự đồng bộ về ngữ pháp văn phong và đồng bộ về nguồn kinh lý thuyết gốc của các tông phái (Frauwallner, Warder, and others)²². Một số lớn các sự phân tích ở trong Vi Diệu Pháp đều có trích dẫn từ các nguồn kinh tạng Pali Nikaya. Đa phần đều phân tích và giải thích rộng rãi ý nghĩa của kinh điển theo chiều hướng hệ thống hóa của Vi Diệu Pháp. Thí dụ Vibhaṅga, Dharmaskandha, và Śāriputrabhidharma dựa trên kinh Saṃyutta/Saṃyukta; Puggalapaññatti dựa trên Kinh Aṅguttara; và Saṅgītipariyāya dựa trên Saṅgīti. Những sự phân tích này có giải thích trích lục từ trong các tạng kinh điển Pali sơ kỳ Nikaya Suttas, khác biệt rõ ràng với những sự phân tích đặc thù của Vi Diệu Pháp chẳng

²² Frauwallner, E., Kidd, S.F., and Steinkellner, E. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. SUNY Series in Indian Thought. State University of New York Press, 1995.

Warder, A.K. *Indian Buddhism*. Buddhism Series. Motilal Banarsidass, 2000.

hạn như Vibhaṅga's Suttantabhājanīya đối chiếu với Abhidhammabhājanīya.

Những bằng chứng cho thấy sự đồng bộ giữa Vi Diệu Pháp và kinh điển sơ kỳ xác nhận Vi Diệu Pháp bắt nguồn từ các kinh điển sơ kỳ, có thể thêm phần phân tích, giải thích, chú thích rộng rãi để ý nghĩa của kinh điển sơ kỳ được hiểu rõ và hệ thống hóa. Ngược lại trong kinh điển sơ kỳ rất hiếm khi tìm thấy những dấu vết về Vi Diệu Pháp cho nên có thể dẫn đến kết luận khả tin cao là Vi Diệu Pháp được thực hiện sau khi kinh điển sơ kỳ 4 bộ Pali Nikaya đã được hình thành và hệ thống hóa.

Lại nữa hệ thống Vi Diệu Pháp có nhiều tài liệu được chia sẻ trong nhiều trường phái, tông phái, nhóm và một số lại không được chia sẻ. Những bằng chứng này cho thấy dự án hệ thống hóa thiết lập Vi Diệu Pháp bắt đầu từ khoảng 300 năm trước Công Nguyên nascent sectarian period (300 BCE). Khi đối chiếu những tài liệu đã được chia sẻ giữa những chi nhánh, tông phái của Vi Diệu Pháp cho thấy có sự không đồng nhất trong khi đó những tài liệu của kinh điển sơ kỳ có sự đồng nhất và hệ thống.

Những văn bản ghi nhận được cho thấy sự phát triển của Vi Diệu Pháp Vibhaṅga trong Abhidhamma có hai

đường hướng. Cách thứ nhất là những sự phân tách này dựa theo kinh điển sơ kỳ, bốn bộ Pali tạng Nikaya và cách thứ hai là tự phát theo hướng riêng Vi Diệu Pháp. Những hướng phát triển kinh điển theo nhiều thời kỳ đều cho thấy tất cả những kinh điển như Thanh Tịnh Đạo, Vi Diệu Pháp cũng đều đối chiếu với kinh điển sơ kỳ bốn bộ kinh tạng Pali Nikaya trong khi đó trong những kinh tạng Nikaya lại không tìm thấy những sự tiên đoán hay sự phát triển đến các kinh điển sau này.

Có nhiều loại kinh văn khác nhau về Abhidharma. Những bản sớm nhất của Vi Diệu Pháp chỉ tóm tắt những yếu tố đạo đức và có thêm lời giải thích²³. Những bản văn này ghi lại những danh sách hay những lời dạy cơ bản matrices (*mātrkās*), như là 37 yếu tố dẫn đến thức tỉnh giải thoát²⁴. Erich Frauwallner cho rằng có nguồn cơ bản của thời sơ kỳ Abhidharma, như là Theravada Vibhanga, Dharmaskandha của Sarvastivada, và Śāriputrābhidharma thuộc trường

²³ "Abhidhamma Pitaka." *Encyclopædia Britannica. Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2008. Và Anālayo (2014) "*The Dawn of Abhidharma*," pp. 79-83. Hamburg University Press.

²⁴ Migot, André (1954). "XV. *Un grand disciple du Buddha: Śāriputra. Son rôle dans l'histoire du bouddhisme et dans le développement de l'Abhidharma*". Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (in French). 46 (2): 524. doi:10.3406/befeo.1954.5607. ISSN 0336-1519 Trang 62

phái Dharmaguptaka²⁵.

Chỉ có 2 bộ chứa 7 văn bản trong Theravāda Abhidhamma và Sarvastivada Abhidharma, còn tồn tại trong dịch thuật Trung Hoa. Tuy nhiên những văn bản của các trường phái khác vẫn tồn tại như Śāriputrābhidharma của trường phái Dharmaguptaka, hoặc Tattvasiddhi Śāstra (Chéngshílun), và những phân tích Abhidharma từ trường phái Pudgalavada.

3.5. Thời Kathāvatthu (Abhidhamma)

Từ thời *Mauryan*, *Kathāvatthu (Abhidhamma)* được đặc biệt ghi lại kinh điển sơ kỳ như là văn bản kinh điển được chấp nhận bởi các Phật tử. Thực sự, nó được bắt đầu vào thời Ashoka hoặc gần đó tức là khoảng 150 tới 200 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Niên đại này được dựa theo nhiều yếu tố có bằng chứng.

Thứ nhất, sự ghi chép theo truyền thống cho thấy chúng được viết vào niên đại Asoka.

Thứ hai, sự nghiên cứu của những thổ âm Mangadha hiện diện rất nhiều trong văn bản.

Thứ ba, sự thống nhất với Vijnānakāya, đã được

²⁵ Frauwallner, Erich. Kidd, Sophie Francis (translator). Steinkellner, Ernst (editor). *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Suny Press. pp. 18, 100.

phân tích sơ ở trong phần trước.

Điều này cho thấy văn bản được bắt đầu thực hiện trước khi tăng đoàn đi Sri Lanka và Bắc Ấn. Sự phân tách những yếu tố căn bản cho thấy vấn đề này rất nóng hổi vào thời đó. Sau đó, có những yếu tố khác được thêm vào ở trong Kathāvatthu. Kinh điển phát triển đại thừa Mahayana không được nhắc đến trong niên đại ấy.

Kathāvatthu được thiết lập dưới hình thức đối thoại mà kinh văn và ý tưởng được giải thích và phiên dịch. Nói chính xác hơn thì EBT, hay là bốn bộ kinh Nikaya/Āgamas và một phần nhỏ của Khuddaka Nikāya, là văn bản gốc cuối cùng để tham chiếu giảm đi những quan điểm khác biệt, nhưng không phải Abhidhamma hay những văn bản khác.

Nhận xét chung cho thấy rất cần nhiều thời gian để có thể thiết lập và phát triển một hệ thống giáo lý hoặc lý luận phức tạp như Vi Diệu Pháp, cũng là thí dụ cho thấy sự áp dụng lý luận chính thống tại Ấn Độ. Như thế để khẳng định EBT xuất hiện trước đó nhiều.

Có nhiều trường hợp Kathāvatthu chép lại từ những văn bản EBT những đoạn phản nghĩa²⁶ với những lời dạy của trường phái Trưởng lão Theravādin. Tuy nhiên không thấy có câu hỏi là những câu văn này là lời của

²⁶ *Antarabhava*, AN 7:55 vs. Kv 8.2

Phật hay không? Có những trường hợp khác, những đoạn văn EBT lại được dùng bởi những nhóm không phải là Trưởng lão để hỗ trợ cho những phiên dịch của họ²⁷, nhưng để nguyên những ý tưởng này, dẫn đến những sự khác biệt về phiên dịch ý nghĩa nhưng không khác biệt về nội dung của EBT.

3.6. Ý tưởng về Bồ Tát Đạo

Khoảng đầu thế kỷ thứ I Công Nguyên, một loạt kinh văn được sáng tạo với trọng tâm về Bodhisattva Bồ Tát, được gọi là *Mahāyāna* (Great Vehicle) Đại Thừa hoặc *Bodhisattvayāna* (Bồ Tát Đạo)²⁸. Những bản văn sơ kỳ của nhóm này dùng danh từ *Vaipulya* (kinh văn phát triển, mở rộng) hoặc kinh văn *Gambhira* (sâu rộng, tối thượng)²⁹. Vì cần được hợp pháp hoá nên những kinh văn này được nhiều nhóm sử dụng nhiều cách, biện minh như là chính Đức Phật nói kinh này³⁰.

Những kinh điển *Mahāyāna sūtras* như là

²⁷ Nhóm Puggalavādins dựa trên kinh Bhāra Sutta (SN 22:22/SĀ 73/EĀ 25.4) để chứng minh có một thực thể “con người” ngoài cái ngũ uẩn. Nhưng quan điểm này đã bị đánh bại trong Kathāvatthu

²⁸ Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism Handbook of Oriental Studies* (Leiden: Brill, 2011), 56.

²⁹ Drewes, David, *Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives, Religion Compass* 4/2 (2010), 66–74

³⁰ Werner et al (2013). *The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of Mahayana*. p. 215. Buddhist Publication Society.

Gaṇḍavyūha thường phê bình những vị Trưởng lão như Sariputra thiếu tuệ giác và thánh thiện, các Trưởng lão và śrāvaka (chư Tăng – đệ tử của Phật) thiếu thông minh để thâm thấu kinh văn Đại Thừa, chỉ có nhóm thượng thừa Bồ Tát Bodhisattvas³¹ có thể thu nhận được lời dạy thượng thừa.

Trước thế kỷ thứ V thì phong trào Mahāyāna rất nhỏ bé, ngay cả với số lượng kinh văn ngoại trừ từ Bamiyan). Tuy nhiên từ thế kỷ thứ V và VI, có rất nhiều kinh văn được phổ biến³². Ngôn ngữ nguồn dịch thuật từ kinh văn nguyên chất sơ kỳ có thể là Sanskrit.

Kinh văn hệ phát triển chứa nhiều ý tưởng về Bồ Tát Đạo, kể cả cách nói rộng các cảnh giới, các huyền thoại, tư tưởng Tịnh Độ, những vị Phật và Bồ Tát vĩ đại, mô tả một phương cách hành trì những tôn giáo mới, tư tưởng mới về Phật tánh, và nhiều quan điểm sáng tạo mới³³. Những kinh văn này kể lại những câu

³¹ “覺” có thể đồng nghĩa với “菩提”, “意” có nghĩa như “心”. “覺意” trong EA 21.2 đồng nghĩa với “thức tỉnh” “awakening” thay vì Bồ Đề Tâm “bodhicitta” khi được chư tăng thời Phật và chính cả Đức Phật. Nghĩa của nó là chế ngự cảm xúc, thiên định và loại trừ dính mắc.

³² Walser, Joseph, *Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, 2005,

³³ Drewes, David, *Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives*, *Religion Compass* 4/2 (2010): 66–74

chuyện do Đức Phật dạy cho hàng Bồ Tát³⁴ phát nguyện dạy và truyền thừa kinh văn này. Những kinh văn này quảng bá một cách chứng ngộ Phật tánh dễ dàng, chẳng hạn như “nghe danh hiệu Phật, Bồ Tát, giữ giới, nhớ ghi, và ghi chép kinh văn”. Một số kinh văn còn nói thêm rằng những phương thức hành trì này giúp tái sinh về cõi Tịnh Độ như là Abhirati và Sukhavati, và từ nơi ấy tiếp tục tu tập thành Phật dễ hơn³⁵.

Rất nhiều các vị Phật và Bồ Tát do kinh văn Mahāyāna sūtras nhắc đến không tìm thấy trong kinh văn sơ kỳ chẳng hạn như Phật A Di Đà Amitabha,

³⁴ Những kinh văn Hán tạng chú trọng về Quán Âm Kuan-yin, vị Bồ Tát Từ Bi làm chủ đề cho sự phát triển tín ngưỡng Quán Âm ở Trung Hoa thời Chin và 16 vị vua (265-439). Sau khi ngài Dharmarakṣa dịch cuốn “Pháp Chân Thiện của Kinh Liên Hoa” năm 286 và ngài Cui Ma La Thập dịch “The Sublime Dharma của kinh Lotus Sutra”, hình ảnh Quán Âm Kuan-yin được nâng lên là Đấng cứu rỗi “mọi khổ nạn” và “hiện sinh thường hằng”, theo đó tạo thành căn bản tín ngưỡng phổ thông tại Trung Hoa về Quán Âm Kuan-yin còn tồn tại cho đến ngày nay. *Source: National Palace Museum, Taipei*

³⁵ “發菩提心” không dịch từ ngữ bodhicittotpāda, và (tâm) “心” không dịch từ chữ “citta”. Có thể là, “發” Sanskrit “utpāda” có nghĩa là sự hiện hữu của Pháp (pháp sinh) trong khi “菩提心” không có nguồn từ “bodhicitta”, mà bắt nguồn từ Trí Tuệ “bodhi”. Chữ (tâm) “心” trong trường hợp này có thể hiểu là “cảm nhận” (feelings) nên không cần phải dịch ra. Cũng như thế, sự cưỡng dịch cũng xảy ra với chữ Như Lai “Tathagata” trong kinh tương ứng SA 1158 chỗ duy nhất trong toàn bộ tạng T99 đã dịch là “多陀阿伽度” thay vì thông thường là “如來”.

Akshobhya và Vairocana, và các Bồ Tát Maitreya, Mañjusri, Ksitigarbha, và Avalokiteshvara³⁶. Một điểm quan trọng của Mahāyāna là cách hiểu biết về Phật tánh. Kinh văn Mahāyāna đồng hoá Phật và một số Bồ Tát³⁷ là những thực thể vĩ đại (transcendental) hoặc tối thượng (lokuttara), hiện hữu nhiều kiếp (bất diệt) để giúp chúng sanh bằng hành động của họ³⁸.

Kinh Phạm Võng (Fanwang Jing, Brahma's net sutra)). Kinh này thay đổi một phần giới luật của Bồ Tát đạo bằng cách thêm vào khái niệm **hiếu** của Đạo Khổng.

³⁶ Dàbēi Chàn 大悲忏 (大悲懺) "Great Compassion Penance"

³⁷ Trong SA 659 kinh văn sơ kỳ dạy về 5 uẩn 5 căn có liên quan đến "sravaka" hơn là Bồ Đề Đạo "bodhisattva" hay Bồ Đề Tâm "bodhicitta". Nguyên nhóm "發菩提心" trong SA 659 có thể đã được xử dụng thêm vào kinh văn sơ kỳ.

³⁸ Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge, 2008, Trang 68



Hình ảnh Bồ Tát hình tượng Buddhavata và trong kinh văn scriptures cũng có nhắc đến Buddhavatar.

Theo trường phái Mahāyāna, một vị Phật được xem là một vị chuyển luân pháp vương chăm sóc thế giới thay vì là một vị thầy sau khi chết sẽ ra ngoài thế giới. Cuộc sống của Phật Buddha Sakyamuni được đồng hoá với “thị hiện”³⁹ và cái chết chỉ là không thực sự, có thể tin như là Ngài vẫn còn sống trong thế giới này. Kinh Liên Hoa nói như sau: “*Ngài là Cha của Thế giới, tự thị hiện (svayambhu) bảo hộ các chúng sanh*”, không

³⁹ Nguồn: “*Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra*” dịch bởi Leon Hurvitz (Columbia University Press, 1976

bao giờ mất và chỉ giả vờ chết⁴⁰ mà thôi”.

Theo trường phái Mahayana thì phẩm 16 “Nhu Lai Thọ Lượng” trong kinh Pháp Hoa được xem là gồm ba giáo lý quan trọng: “Khai mở cái gần và cho thấy cái xa” (kaigon kennon; khai cận kiến viễn); “chấp nhận Đức Phật lịch sử như là một biểu hiện đương thời của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni vĩnh hằng và nhìn thấy sự vĩnh hằng không bao giờ chết của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni” (kaishaku kenpon; khai tích kiến bản), khai mở giáo lý tam lập và cho thấy giáo lý chân thực (kaigon kenjitsu, khai quyên kiến thực).

Kinh Pháp Diệu Pháp Liên Hoa đóng vai trò rất quan trọng trong hệ thống kinh điển Phật giáo phát triển Mahayana. Kinh được suy tôn là "Vua của các kinh" và bản thân trong phẩm Dược Vương Bồ Tát bản sự (phẩm 23) của kinh Pháp Hoa, Phật đã dạy Bồ Tát Tú

⁴⁰ Trong kinh Trường Bộ DN I.45: Uccinnabhavanettiko, bhikkhave, tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yāvassa kāyo ṭhassati, tāva naṃ dakkhanti devamanussā. Kāyassa bhedaṃ uddham jīvitapariyādānā na naṃ dakkhanti devamanussā. Trong phẩm 16 Kinh Diệu Pháp Liên Hoa có nói về Vũ Trụ Quan và sự thị hiện của Đức Phật theo quan điểm Phật Giáo Phát Triển Mahayana. Tuy nhiên không tìm thấy bằng chứng này là Phật giáo nguyên chất. Sự phiên dịch Đức Phật không mất mà chỉ thị hiện có thể phản nghĩa lại giáo lý cơ bản Vô Thường trong kinh tạng Pali nguyên thủy. Vô Thường, Vô Ngã dẫn đến Khổ Đau là Tam Pháp Ấn được công nhận trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Phải chăng đây là sự mâu thuẫn kinh văn nội tại?

Vương Hoa:

*"Này Tú Vương Hoa, trong các dòng nước như sông ngòi, kênh rạch thì biển là lớn nhất; trong các kinh thì kinh Pháp Hoa này là lớn nhất. Lại như trong các núi non: thổ sơn, hắc sơn, núi Tiểu Thiết-vi, núi Đại Thiết-vi thì núi Diệu Cao là bậc nhất, kinh Pháp Hoa này cũng như thế, ở trong các kinh rất là bậc thượng. Lại như trong các ngôi sao, Mặt Trăng là bậc nhất; kinh Pháp Hoa này cũng như thế, ở trong muôn trùng các kinh pháp, rất là sáng. Lại như mặt trời hay trừ các chỗ tối tăm, kinh này cũng thế, hay phá tất cả các sự tối tăm, bất thiết. Lại như trong các vua nhỏ, Chuyển Luân Thánh Vương là bậc nhất để vương; kinh này cũng như thế, ở trong các kinh là bậc tôn hơn cả. Lại như Đế Thích là vua trong tam thập tam cõi trời; kinh này cũng như thế là **vua trong các kinh**.*

Theo truyền thuyết, kinh Diệu Pháp Liên Hoa đã được dịch từ tiếng Phạn sang các bản tiếng Hán khác nhau. Bản dịch đầu tiên do ngài Trúc Pháp Hộ (Dharmarakṣa) dịch sang tiếng Hán với tựa kinh là Chính Pháp Hoa Kinh ở thành Trường An vào khoảng năm 286, đời Tây Tấn. Sau đó là đến bản dịch của ngài Cưu Ma La Thập (Kumarajiva) vào khoảng năm 406 với tựa đề Diệu Pháp Liên Hoa kinh. Bản dịch của ngài đã tóm tắt nội dung phần trường hàng sao cho độc giả

đễ dàng nắm được nội dung cốt yếu của kinh nhưng ngài Cưu Ma La Thập đã lược bỏ phần trùng tụng. Sau đó, ngài Xa Na Quật Đa (Jnanagupta) và ngài Đạt Ma Cấp Đa (Dharmagupta) cũng dịch kinh Pháp Hoa dựa vào bản của ngài Cưu Ma La Thập thành bộ kinh có tên Thiên Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa kinh. Về sau, người ta sử dụng phần trùng hàng trong bản ngài Cưu Ma La Thập và phần trùng tụng của ngài Xa Na Quật Đa và Đạt Ma Cấp Đa thành bộ kinh Diệu Pháp Liên Hoa được truyền bá rộng rãi. Trong bản tiếng Việt, có lẽ bản dịch của Hòa thượng Thích Trí Tịnh là phổ biến nhất.



Sanskrit Lotus Sutra ở Turkestan

Ba niêm luật ghi trong kinh Liên Hoa “Tất cả đều vô thường”, “không có cái gì có một ngã” và “Niết-bàn là tịch lặng” là những nguyên lý căn bản của Phật giáo và được gọi là dấu ấn của ba Luật (sambò-in, Tam Pháp Ấn). Cũng có thể tìm được những bằng chứng liên quan này trong bộ kinh tạng Pali.

Chúng ta có thể tìm thấy ở kinh Liên Hoa sự tương đồng với kinh tạng Pali trong các học thuyết Tứ Thánh Đế, Bát Thánh Đạo, Thập Nhị Nhân Duyên và Lục Ba-la-mật. Những trọng điểm này đều được diễn tả phiên dịch từ kinh tạng Pali sang Hoa ngữ theo chiều hướng phong phú hoá phù hợp với phong tục Trung Hoa. Có lẽ vì thế đã dẫn đến sự xa rời tính chất nguyên chất của kinh văn sơ kỳ.

Hằng trăm kinh văn hệ Phát Triển Mahāyāna còn tồn tại bằng Sanskrit, Chinese và Tibetan⁴¹. Cũng có nhiều loại kinh văn phát triển như là kinh Đại Bát Niết Bàn Prajñāpāramitā sūtras, Tathāgatagarbha và kinh Tịnh Độ Pure Land sūtras. Các trường phái Mahāyāna khác nhau có nhiều cách phân loại kinh văn và so sánh kinh này cao hơn kinh khác.

Một số kinh văn Mahāyāna cũng có đề cao khả năng thần thông bí mật, như bản ngắn kinh Tuệ Giác Hoàn Hảo Perfection of Wisdom và *Mahavairocana Sutra*. Có vài ấn bản của Kangyur có đính kèm (*Heart Sutra*)

⁴¹ Hệ **Pali**: Digha Nikaya, Majjhima Nikaya, Samyutta Nikaya, Anguttara Nikaya, Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Sutta Nipāta, Thera Gāthā, Therī Gāthā, Pātimokkhas, Suttavibhanga, Khandhakas: Mahavagga/Cullavagga. Hệ **Chinese**: Dirgha-agama (Dharmaguptaka; Chinese), Madhyama-agama (Sarvastivada; Chinese), Samyukta-agama (Sarvastivada; Chinese), Ekottara-agama (Mahasamghika; Chinese), Bốn bộ A Hàm tương đương Āgamas

Tâm Kinh trong mật tạng⁴². Những sự lẫn lộn như thế không ít trong những văn bản tương quan "neighbouring" yanas: ít nhất 9 văn bản "Sravakayana" tìm thấy trong mật tạng của Kangyur⁴³. *Atanatiya Sutra*, cũng được thêm vào trong Mikkyo (esoteric) chi phái của văn bản Sino-Japanese Phật học⁴⁴. Vài văn bản Mahāyāna còn chứa đựng thần chú *dhāraṇī*, mà được tin rằng khi tụng lên sẽ có hiệu năng tâm thông và thần thông.

Sau đây là liệt kê vài bản văn Mahāyāna nổi tiếng đã được nhiều học giả Phật học nghiên cứu:

1. *Ajitasena Sutra* – Kinh văn "proto-Mahāyāna", có thể là một trong những văn bản sớm nhất có thêm tính chất Mahāyāna.
2. *Ugrapariṣcchā Sūtra* – Bản văn Mahāyāna sớm chú trọng về Bồ Tát Đạo trong hàng tu sĩ.
3. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* – Có thể là bản sớm nhất nói về Bát Nhã Bì Ngạn Đáo (Bát Nhã Ba La Mật) *Prajñāpāramitā*.
4. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā (Diamond*

⁴² Conze, *The Prajnaparamita Literature*, Mouton, the Hague, 1960, p. 72; Rgyud là Tibetan cho mục đích tantra

⁴³ *Journal of the Pali Text Society*, volume XVI, pp. 161ff

⁴⁴ Skilling, *Mahasutras*, Volume II, Parts I & II, 1997, Pali Text Society, Lancaster

- Sutra*)⁴⁵–Bản văn phổ thông giống *Prajñāpāramitā*, Kinh Kim Cương. (Jīngāng Jīng 金剛經 (金剛經) "Diamond Sutra" (Vajraccedika-prajña-paramita Sutra)
5. *Prajñāpāramitāhṛdaya (Heart Sutra)*–Bản văn phổ thông giống *Prajñāpāramitā*, Tâm Kinh. Xuánzàng 玄奘 (A.D. 596-664), một vị tăng người Trung Hoa đi India (629-645) mang về Trung Quốc nhiều kinh tạng Sankrit và dịch sang Hoa ngữ.
 6. *Longer Sukhāvāṭīvyūha Sūtra (Infinite Life Sutra)* – Vô Lượng Thọ Kinh trong Phái Tịnh Độ Pure Land Buddhism. (Wúliàng Shòu Jīng 无量寿经 (無量壽經) "Sutra of Unlimited Longevity" ("Greater Sukhavati Vyūha Sutra")
 7. *Amitabha Sutra*⁴⁶– Kinh A Di Đà Phật. (Ēmítuó

⁴⁵ Bản kinh cổ lâu đời còn tồn tại là Kinh Kim Cương “Diamond Sutra” in tại Trung Hoa vào khoảng 868 sau công nguyên. Nó bao gồm Kinh Văn in trên khổ 2½-foot-dài, một foot ngang giấy cột lại trong một cuộn 16-foot dài. Trong Sanskrit, chữ "vajra" có nghĩa “cứng rắn, bén nhọn, có khả năng cắt đứt mọi thứ”. "Prajña" có nghĩa là Tuệ Giác "wisdom". Kinh này được tin rằng có công năng cắt đứt vô minh và phát triển tuệ giác. Có tin ngưỡng cho rằng việc biên chép và phổ biến kinh văn này như đọc tụng, chấp nhận nội dung và hành trì sẽ đem đến nhiều phước báu. *Nguồn: National Palace Museum, Taipei*

- Jīng 阿弥陀经 (阿彌陀經) "Sutra of Amitabha" ("Lesser Sukhavati-Vyuha Sutra"). Ēmítuó Jīng 阿弥陀经, Sukhavati-Vyuha Sutra"). Không tìm thấy kinh văn này trong Phật giáo sơ kỳ.
8. *Contemplation Sutra* – Kinh Quán Tưởng thuộc tông phái Tịnh Độ.
 9. *Pratyutpanna Sutra*.
 10. *Shurangama Samadhi Sutra*.
 11. *Saddharmapundarīka-sūtra* (*Lotus Sutra*) – Kinh Diệu Pháp Liên Hoa rất phổ thông vùng Đông Á. (Liánhuā Jīng 莲花经 (蓮花經) "Lotus Sutra" (Saddharma Pundarika Sutra). Chương 24, Pǔmén Pǐn 普门品 (普門品) "All-Sided One." Chương này mô tả bồ tát bodhisattva Quán Âm Avalokiteshvara, là Phật mẫu phổ thông Guānyīn 观音 tại Trung Hoa.
 12. *Mahāratnakūta Sūtra* – Góp nhặt nhiều kinh văn.
 13. *Suvarṇaprabhasa Sutra* (*Golden Light Sutra*) Kinh Ánh Đạo Vàng.
 14. *Avataṃsaka Sūtra* – Góp nhặt nhiều kinh văn

khác như là *Gaṇḍavyūha Sutra* và kinh *Daśabhūmika*⁴⁷. Cũng có truyền thuyết là ngài Thế Thân viết bằng Sankrit *Daśabhūmika Sūtra*, *Dasabhūmikabhāṣya*, và sau đó được dịch sang Hoa ngữ do một nhóm người do Bodhiruci đứng đầu vào thế kỷ thứ VI sau Công Nguyên. Cũng có thêm truyền thuyết *Daśabhūmikavibhāṣā* là do ngài Long Thọ sáng tạo.

15. *Sandhinirmocana Sutra* (khoảng thế kỷ thứ II sau Công Nguyên, Kinh văn chính của Phật học phái Yogacara thêm vào giáo lý Tam Giới.
16. *Tathāgatagarbha Sūtra* - Một trong những kinh văn nói về Phật tánh (Kinh *Tathāgatagarbha*).
17. *Shrīmālādevi-simhanāda Sūtra* – Kinh văn về Phật tánh.
18. *Mahayana Mahaparinirvana Sutra* – Kinh văn về Phật tánh rất ảnh hưởng tại vùng Đông Á.
19. *Laṅkāvatāra Sūtra* – đính kèm các yếu tố của Yogacara và *Tathāgatagarbha*, có ảnh hưởng

⁴⁷ The *Ten Stages Sutra* (Sanskrit: *Daśabhūmika sūtra*; simplified Chinese: 十地经; traditional Chinese: 十地經; pinyin: *shí dì jīng*; Tibetan: འཇགས་པ་ས་བརྒྱ་པའི་མདོ། Wylie: *phags pa sa bcu pa'i mdo*) cũng có tên *Daśabhūmika Sūtra*, là bản kinh có ảnh hưởng lớn ra đời sớm trong hệ phái Mahayana. Bản kinh này cũng xuất hiện trong chương thứ 26 của kinh *Avatamsaka Sūtra*.

- lớn trong Thiền học.
20. *Samādhirāja Sūtra (Candrapradīpa Sūtra)*, ảnh hưởng lớn trong tông phái Madhyamaka của Tibet.
 21. *Vimalakīrti Sūtra* – Kinh văn phân tích sự giảng dạy của một cư sĩ về chân đế.
 22. *Brahmajāla Sūtra* – Bản văn chi tiết những giới hạnh của Bồ Tát Đạo.
 23. *Kāraṇḍavyūhasūtra*, đính kèm mô hình thần chú Om Mani Padme Hum.
 24. *Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī Sūtra*.

3.7. Bát Nhã Ba La Mật Đa

Bộ này nói về Bát-nhã, Bát-nhã-ba-la-mật-đa (sk.*prajñāpāramitā*). Trong hệ thống này, Bát-nhã được xem là khả năng hiểu được "sự thật như nó vẫn là": các pháp - các hiện tượng - không tồn tại mà cũng không không tồn tại, nhưng lại mang dấu ấn của tính **Không**, với sự vắng mặt lâu dài của một "bản chất không biết". *Nhất tự bát-nhã kinh* minh họa quan điểm Bát nhã ba la mật đa bằng cách dùng tiếp đầu âm 𑖀 a tiếng Phạn. Chữ 𑖀 khi gắn vào đầu một từ thì sẽ phủ định nó, một nghĩa ngược lại.

Kim Cang Bát nhã ba la mật đa kinh (金剛般若波羅密多經, Srt. Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra), là một bộ kinh quan trọng thuộc hệ Bát nhã ba la mật đa kinh (Prajnaparamita Sutra) gồm 40 bài Kinh, in thành 600 cuốn, được lưu truyền rộng rãi ở vùng Đông Á, gọi ngắn là Kim Cang kinh (金剛經, Diamond Sutra) do Ngài Cưu ma la thập (Kumarjiva, 344-413) dịch.

Tâm Kinh (心經, Heart Sutra) cũng ở trong bộ này. Tên chữ Sanskrit được thấy trong nhiều bản dịch Hán ngữ. Bản tiếng Sanskrit đã được Edward Conze dịch và chú giải. Tâm Kinh (心經, Srt. Prajñāpāramitā hṛdaya, Av. nghĩa là "The Heart of the Perfection of Understanding"/ Heart Sutra)⁴⁸. Theo các nhà nghiên cứu Phật học thì bộ kinh này phát xuất từ miền Trung và miền Nam Ấn Độ vào khoảng giữa thế kỷ I và II sau Tây Lịch.

Nhiều bộ kinh Bát-nhã được biết với tên là độ dài hoặc số dòng kệ tụng chúng chứa đựng. Edward

⁴⁸ theo Ms. Jan Nattier, Associate Professor of Religious Studies at Indiana University, trong bài : "The Heart Sutra: a Chinese Apocryphal text ?" đăng trong Journal of the International Association of Buddhist Studies, Vol. 15, 1992, p. 153-223 thì: "Sanskrit Heart Sutra is a translation of the Chinese rather than the other way around." (Bản Tâm Kinh tiếng Sanskrit là bản phiên dịch từ bản Hán ngữ đúng hơn là ngược lại)

Conze, người đã dịch tất cả những bộ kinh Bát nhã còn được lưu lại bằng Phạn ngữ sang tiếng Anh, đã phát hiện bốn thời kỳ phát triển của hệ kinh này:

1. Bảo đức tích tụ bát nhã (sa. ratnaguṇasaṃcayagāthā) và Bát thiên tụng bát-nhã (sa. aṣṭasāhasrikā). Thế kỷ 1 sau Công Nguyên CN-100:
2. Thời kỳ phát triển với Bát nhã 18.000, 25.000, và 100.000 dòng được biên tập. Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa kinh (sa. vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra) có thể được viết trong thời gian này. Thế kỷ 1 đến thế kỷ 4 trước công nguyên- 100-300 TCN:
3. Thời kỳ lắng đọng lại. Bát nhã tâm kinh và Nhất tự bát-nhã được biên tập. Thế kỷ 4 đến thế kỷ 6 sau công nguyên 300-500CN
4. Văn bản thời này bắt đầu mang dấu tích của Mật giáo, chịu ảnh hưởng của Đát đặc la. Từ-thế kỷ 6 đến thế kỷ 11 sau công nguyên-500-1000CN

Kinh điển hệ phái Bát-Nhã đã ảnh hưởng lớn đến tất cả các trường phái Phật giáo Đại thừa.

3.8. Thiền và EBT

Khi truyền bá vào Trung Quốc, một phần của *Tứ niệm xứ* được An Thế Cao dịch âm thành *An Ban Thủ*
Trang 80

Ý (*Anapanasati*) còn gọi là *Nhập tức xuất tức niệm*. *An Ban Thủ Ý* đặc biệt nhấn mạnh việc dùng hơi thở ra hít vào để làm ngừng ý nghĩ, làm tiêu ý niệm mà nhập vào thiền định. Nội dung *An Ban Thủ Ý* gồm: 4 hành (đếm hơi thở ra hít vào; thuận theo hơi thở; tâm niệm chuyên nhất vào một niệm (chỉ); quán tưởng hướng vào trong (*quán*), trừ 2 ác, 16 thắng. Đây là bộ kinh về Thiền được coi là lưu hành sớm nhất ở Trung Quốc. Tên kinh đã được chuyển rất nghĩa sát và cụ thể “An” là hơi hít vào, “Ban” là hơi thở ra; “Niệm hơi thở chẳng lìa gọi là An Ban Thủ Ý”. Đại sư Trí Khải (358-597), tổ của Thiên Thai Tông Trung Hoa, khi nghiên cứu kinh này đã thừa nhận luyện thở là một trong những lối nhập định hay nhất. Trong *Lục Diệu Pháp Môn*, đại sư đã nhắc lại: “Có hai cách thiền thông thường nhất là: 1 – đếm hơi thở và 2 – đình chỉ hoặc giữ hơi thở lại”.

Đến giai đoạn Bồ Đề Đạt Ma, trong số bốn pháp môn Thiền ở Trung Quốc lúc đó, *An Ban Thủ Ý* được đánh giá cao và được xếp làm pháp môn Thiền cơ sở cho những người mới nhập môn. Khi Thiền Đại Thừa đạt tới đỉnh cao với nhiều phái thiền như Tào Động, Lâm Tế, Dương Kỳ, Vô Ngôn,... với các pháp môn Thiền như công án, niệm chú, đánh, hét,... thì pháp môn An Ban Thủ Ý vẫn giữ vị trí “là bước thiền đầu tiên trong tiến trình ổn định các cơ năng của thân, làm lắng dịu

các tư tưởng cũ tiềm tàng ẩn dấu và tăng cường sức tập trung, theo dõi hơi thở ra vô bằng con mắt tâm... Như thế, tiến trình thở trở thành một vận chuyển kinh nghiệm tâm linh, cái trung gian giữa thân và tâm”. Kỹ thuật này còn được các đạo gia gọi là phép *sổ tức quán*.

Nội dung của *Tứ niệm xứ* với công phu *An Ban Thủ Ý* (kỹ thuật thở để an tâm) luôn gắn liền với yêu cầu tự nhận thức về sự chuyển biến dòng ý thức của chính thiền giả với mục đích cuối cùng của luyện thở là kiểm soát dòng ý thức tự phát, chứ không thiên về luyện các công năng dị biệt hay để hoà nhập với Đại Thiên (Brahman) như Yoga của Bà La Môn giáo.

Tóm lại, *Tứ niệm xứ* và *An Ban Thủ Ý* là những kinh văn nguyên thủy sơ kỳ có nội dung về thiền rất rõ ràng. Trong suốt lịch sử phát triển của Phật giáo, cho tới nay, kinh điển nguyên thủy về thiền vẫn luôn được coi là những bài đầu tiên và cơ bản của mọi thiền gia và thiền phái, kể cả Nguyên Thủy (Theravada) và Phát triển (Mahayana) Phật giáo.

3.9. Có Hai hay Một cái Niết Bàn

Có hai cái Niết bàn ở trong thời Phật giáo sơ kỳ và có sự khác biệt: Một cái gọi là phần còn dư sót của sự dính mắc (*sopadhishesa-nirvana*) và một cái không

còn cái phần dư sót lại của sự dính mắc (*anupadhiśesa-nirvana*). Đó là vấn đề không thể giải quyết được theo cái định nghĩa không những nó được viết ra khác biệt nhau ở trong Pali *anupadiseśa nibbanadhatu* và *saupadiseśa nibbanadhatu* mà nó còn khác biệt nhau ở ý nghĩa khác nhau với những chữ *upadi* và *upadhi*.

Theo các truyền thống của Theravāda thì *upadi* được dùng để đối chiếu với ngũ uẩn và kết quả của hai loại Niết Bàn được đối chiếu với hai trường hợp đặc biệt ở trong đời sống của Đức Phật. Thứ nhất là *giác ngộ thức tỉnh sau những giấc mơ hiện hữu miên viễn* (*awakened from the dream of endless existence*) và thứ nhì là *hoàn toàn giải thoát sau cái chết* (*liberated from the samsara*). Trường hợp thứ nhất có thể được nói là Niết Bàn với phần còn lại của dính mắc (*clinging*) và đó có thể được giải thích ở trong trường hợp chắm dứt lậu hoặc. Có nghĩa là mặc dù các lậu hoặc như là Tham Sân Si có thể chắm dứt nhưng ngũ uẩn vẫn còn⁴⁹. Trường hợp thứ nhì được kể đến như là Niết Bàn mà

⁴⁹ Sự chấp thủ vào kiến thức vẫn còn cho nên vẫn còn định kiến (*consciousness Viññāna*). Có hai loại *vipāka viññāna* và *kamma viññāna*. Vị đã chứng Arahant đã loại trừ *kamma viññāna* nhưng vẫn còn *vipāka viññāna* nhưng không bị làm lẫn

không còn phần nào còn lại về phần dính mắc đó là sự chấm dứt của ngũ uẩn⁵⁰.

Có nghĩa là những phần còn lại của ngũ uẩn hoàn toàn triệt tiêu. Lấy một ví dụ như để chấm dứt một cái bánh xe quay xoắn, khi bánh xe vòng vòng bởi một cái máy phát điện. Và, *upadisesa*⁵¹ giống như là cái bánh xe vẫn quay ngay cả sau khi điện đã cắt bởi vì nó còn có cái trón nó vẫn còn quay, và *annubbadisesa* giống như là điểm lần cuối cùng của bánh xe bởi vì không còn một lực nào kể cả cái chết hoặc sự nhận thức về cái chết còn sót lại.

Những sự phiên dịch tân thời thường lấy quan điểm *upadi* để đối chiếu hoặc là tham chiếu với những sự dính mắc. Không những nó được dùng để mô tả ba tầng đầu tiên của bốn tầng lớp chứng thánh, nó còn được dùng để mô tả cặp với kiến thức hoàn hảo *anna* mà gọi là *anagami* - Người không còn quay trở lại nữa và sự khác biệt đối với nhóm khác là *Arahant*.

Trạng thái của một người *Anagami* tức là người không có còn quay trở lại nữa được hiểu là Niết Bàn với một chút xíu dính mắc bởi vì còn dính tới những

⁵⁰ Sự chấp thủ vào kiến thức đã cạn nên vị ấy không còn cảm thọ và tư kiến nên xuất hiện sự giải phóng về nhận thức. Xem thêm phẩm *Bahiya* trong kinh *Pháp Cú*.

⁵¹ *upadi* thường có *sesa* và có nghĩa là *upadi vda* (cung cấp, nhiên liệu). Trang 84

cái phần còn sót (nhận thức định kiến do ngũ uẩn). Trong khi đó trạng thái của một vị A La Hán (Arahant) có thể được hiểu là Niết Bàn không còn cái phần nào dính mắc nữa bởi vì chẳng còn có cái gì để dính mắc (annubbadisesa). Hai loại đệ tử thượng đẳng sẽ đạt tới một trong hai cái này. Hai trạng thái của Niết Bàn không nên hiểu như là cái này trước cái kia sau, mà nó thường thường được hiểu là các vị Thánh tăng đã đạt được tới sự giải thoát. Ở đây cần phải nhận rõ sự phân tích và mô tả trong Theravada rất là khó hiểu: Anagami được hiểu là không còn quay trở lại nữa nhưng mà vẫn còn một phần nào dính mắc trong khi A La Hán mặc dù ngũ uẩn vẫn còn nhưng được coi như là không còn dính mắc bởi vì chẳng còn có cái gì để mà dính mắc. Ngay cả tuệ tri cũng được xả ly nơi vị Arahant.

Trong kinh điển sơ kỳ không có bằng chứng nào rõ ràng nói rằng Upadi tương đồng có ý nghĩa với ngũ uẩn. Tuy nhiên ở trong kinh điển sơ kỳ có thể tìm được một cách gián tiếp những bằng chứng như thế. Danh từ Upadi được hiểu là nhiên liệu để tác động lên ngũ uẩn. Nếu ta quan sát sự khác biệt giữa Upadi một cách khách quan thì trong bối cảnh của Niết Bàn và sự sử dụng của Upadisesa ở trong bốn tầng thánh - 4 loại thánh giả, ta có thể tìm ra được sự khác biệt giữa vị Anagami và hai yếu tố Niết bàn. Yếu tố thứ nhất là cái

bánh xe nó vẫn quay vì nó còn trón mặc dù động cơ đã tắt và yếu tố thứ hai là bánh xe nó đã hoàn toàn tắt vì nó không còn trón nữa - tức là điểm cuối cùng của sự lăn.

Thế thì đối tượng của lửa ở trong Kinh Lửa Cháy Adittapariyaya được kể lại như sau: Đây là lời Đức Phật: *“Này các chư Tỳ Kheo, tất cả đều trên lửa cháy. Và này các chư Tỳ Kheo, cái gì ở trên lửa. Như Lai nói rằng này các chư Tỳ Kheo, mắt ở trên lửa, các cái vật thấy ở trên lửa, nhãn thức ở trên lửa, nhãn xúc ở trên lửa và những cảm Thọ gây ra bởi nhãn xúc hoặc là vui thích thú, đau buồn hoặc là không thích thú - không đau buồn cũng ở trên lửa. Thế thì cái gì ở trên lửa?”* Ở đây lửa là lửa tham, lửa sân, lửa si. Và ở trên lửa với sanh già bệnh chết - buồn đau khổ não. Tất cả đều ở trên lửa với tham sân si và điểm quan trọng để đưa tới sự giải thoát là ***không còn thích thú*** ở trong tất cả những cái này ngay cả ở trong Nibbindati và những cái hậu quả của nó, cho nên sẽ dập tắt ba ngọn lửa Tham Sân Si. Khi nói đến *tất cả* là nói đến tất cả những cơ phận: năm căn, tâm và đối tượng những cái thấy 6 xúc, 6 thức, 6 xứ và những cảm thọ sinh ra từ nơi xúc chạm. ***Nói một cách khác là tất cả những phần tương tác và tương tục của một tiến trình nhận thức.***

Cái gì là lửa ở trong ba cái này? Một thí dụ để phân tích là ngũ uẩn, đó là lửa của tham, sân, si. Ở trong kinh điển sơ kỳ thì ngũ uẩn được coi như là Uppadanakhanda, có nghĩa là những nhóm nắm giữ, bởi vì ý nghĩa của nó là Uppadana. Sự thức tỉnh là sự hiểu biết rằng những thứ này là nhiên liệu, và ý nghĩa chính của nó là Uppadana có nghĩa là ngũ uẩn của nhiên liệu và ngũ uẩn được coi như là nhiên liệu. Niết Bàn có nghĩa là dập tắt, đi ra khỏi cái sự cháy ấy của tham sân si, nghĩa là dầu đã hết và sự cháy cũng không còn. Nếu chúng ta hiểu rằng Uppadi có nghĩa là nhiên liệu thì ý nghĩa của nó trong bối cảnh đó là Niết Bàn. Niết Bàn với những phần còn sót lại trước khi ba ngọn lửa tham, sân, si được dập tắt; và Niết Bàn không còn trạng thái của tham, sân, si nữa, ngũ uẩn vẫn còn nhưng tham, sân, si không còn tức là nhiên liệu để cho ngũ uẩn hoạt động không còn nữa thì sẽ không còn có trạng thái tái sinh và coi như là đã bị dập tắt hoàn toàn.

Thêm nữa, một đoạn ngắn ở trong Itivuttaka trong kinh Pali cho thấy hai trạng thái Niết bàn (Ayu) và cả hai đều được áp dụng đặt để cho vị Thánh A La Hán. Xin ghi lại lời của Phật: *“Này các chư Tỷ Kheo, cái gì gọi là Niết Bàn của những phần còn lại? Ở đây chư thanh văn Thánh đệ tử có những bất thiện đã bị tiêu hủy và đã tiến tới tình trạng hoàn hảo đã làm những việc cần phải làm và đã đặt gánh nặng*

xuống, đã tới đỉnh cao của sự cao thượng mà ở nơi đó tất cả những sự dính mắc đã bị tận diệt và đã được giải thoát bằng trí tuệ hoàn hảo. Ở trong vị ấy ngũ uẩn vẫn còn bởi vì nó chưa bị hủy diệt và vị ấy vẫn còn trải nghiệm vui buồn và hạnh phúc hay là khổ đau.

*Này các chư Tỳ Kheo, cái gì là Niết Bàn mà không còn sự chấp thủ nữa? Ở đây một vị Tỳ Kheo là Thánh đệ tử tất cả những **cảm thọ** mà ông ta tiếp nhận ông ta không có hoan hỷ và vị ấy đã **ngươi lạnh** với tất cả; cái đó gọi là Niết Bàn mà không còn dính mắc.”*

Trong kinh Pháp Cú Dhammapada, Niết-bàn cũng được giải thích như sau:

“Có cái lượng độ⁵² mà ở đó không có đất, nước, gió, lửa; không có giới hạn về kích thước của không gian, cũng không có giới hạn của thức, không có hư không giới, không có tường hay phi tường, không có cõi này, không có cõi kia, cũng không có cả mặt trời và mặt trăng.

Ta nói ở đây, vô khứ, vô lai, vô trụ, bất sinh, bất diệt; ở đó không có định kiến, không có nền móng,

⁵² Chiều kích. Eng: dimension. Pāli: parimāṇa.. H.D: 量度 (Theo English-Pāli dictionary và Pāli Phật giáo từ điển).

không có đối tượng của thức. Đúng như thế, ở đây là sự chấm dứt khổ đau.”

Nói một cách khác kinh văn Phật giáo sơ kỳ chú trọng về Niết Bàn trong kiếp sống hiện tại. Mọi hành động có ý hay không có ý, đều dẫn tới quả tái sinh theo đạo Jain, cho nên đạo Jain chủ trương không làm gì cả. Ngược lại đạo Phật chú trọng sự xả ly mọi dính mắc trong hành động (dissolute the clinging), không phải chỉ nơi hành động mà *tiến trình sự nhận thức* về hiện tượng đang xảy ra (cognitive process of phenomena). Hành giả phải thường xuyên nhận biết tiến trình thành lập nhận thức (tức sự tương tác của ngũ uẩn) luôn sanh diệt (vô thường anicca) và không do bản thể nào (anatta) làm chủ. Chúng tự vận hành sanh diệt theo quy trình riêng của chúng. Từ đó trong tâm hành giả không còn dính mắc, chấp thủ bất cứ một pháp nào. Định kiến bị phá vỡ. Giải thoát ngay nơi sự bùng vỡ của chấp thủ vào nhận thức, định kiến.



CHƯƠNG 4: VAI TRÒ NGƯỜI VIẾT LẠI KINH VĂN

4.1. Hành văn, văn phong và ý nghĩa của kinh điển

Khi nhận xét về văn phong cũng như ý nghĩa của các bản văn kinh điển thì rõ ràng có phong cách của người viết hoặc là tác giả. Dĩ nhiên các kinh điển sơ kỳ được viết lại bởi những vị có thẩm quyền, biết rõ và nhận biết những yếu tố của sự kiện và những ý kiến của người nói. Trong cuốn sách *The Rhetoric of Fiction* tác giả Wayne Booth (1961)⁵³ đã đưa ra thí dụ cụ thể mà cho tới nay chưa có ý kiến nào phản biện, đó chính là sự hiện hữu của tác giả hoặc là người viết. Mặc dù là kinh điển nhưng vẫn có người viết, người viết lại; và khi viết, đã có sự chọn lựa cân nhắc với những dữ kiện, tài liệu hoặc là thông tin mà người đó muốn trình bày.

Như vậy, tác giả hoặc là người viết những kinh điển này không ít thì nhiều cũng tạo dựng những câu chuyện hoặc là cắt xén theo quan điểm tư kiến Rhetoric. Rhetoric được hiểu là những khả năng để làm cho những câu chuyện những văn bản hoặc là những lời dạy trong kinh điển có tính lý luận và hướng dẫn, giống như người viết hoặc là tác giả chia sẻ với khán giả -

⁵³ Wayne Booth, *Literature and Literary Criticism: General Criticism And Critical Theory Rhetoric And Communication*, 1961, 1983

người đọc, người nghe một số kỳ vọng giá trị hoặc là giả thuyết và dĩ nhiên những điều này đều có giá trị khiêm khuyết và đều **dính tới tư kiến**.

Chẳng có một người tác giả nào hoặc người viết nào có khả năng tránh né được vấn đề tư kiến hoặc là ý định xây dựng cấu trúc những cốt truyện. Một trong những điều mà tác giả thường thường biểu lộ chính là họ đã có dính líu tới những phương thức huyền thoại khi họ nói cho chúng ta về những sự kiện mà ngay chính họ cũng chẳng có thể nào biết được.

Thí dụ khi người tác giả nói tới những sự trải nghiệm của bản thân từ một quan điểm tư kiến, chúng ta gọi đó là kinh điển hoặc là kinh văn được giả sử là truyền lại từ Đức Phật, những kinh nghiệm của Đức Phật về sự thức tỉnh thì với sự thiền hành sâu, chúng ta có thể nhận biết được trong đó phần nào cũng phản ánh **tư kiến, định kiến, suy tư và cách hướng dẫn** của người viết.

Trong kinh văn Anguttara Nikaya có ý tưởng Đức Phật không có ý định giúp chúng sanh ngay từ ban đầu (AN 1.13.1:10, AN I 22: *Ekapuggalo, bhikkhave, loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. Katamo ekapuggalo?*

*Tathāgato arahaṃ sammāsambuddho.*⁵⁴ (Chữ bahu có nghĩa là nhiều người, thay vì tất cả chúng sanh).

Chính Đức Phật cũng luôn thuyết là Ngài không thể cứu rỗi hết cả mọi chúng sanh vì cái nghiệp riêng của chúng nhưng không vì thế mà lòng từ bi của Ngài bị giới hạn (**lokānukampāya**). Đây cũng có thể là một lối hành văn cưỡng dịch để đề cao lòng từ (với tâm xả ly) của Đức Phật khác với lòng từ của chúng sanh chăng? Trong kinh Tăng Chi (AN 7.58 - IV 88–91) Đức Phật mô tả Ngài đã hành trì 7 năm hạnh từ bi như là 7 đại kiếp của thế giới. Chữ punna được dùng trong đoạn kinh văn này có ý nghĩa tương đương với quả may mắn hạnh phúc.

Trong những cuộc khảo cứu về kinh điển sơ kỳ có thể nói đến MacQueen⁵⁵ (1988), Maneé (1990, 1993), Black (2009, 2011), and McClintock (2011). Winternitz (1983, 1933)⁵⁶ là những người rất nhạy cảm với chất lượng diễn đạt của những kinh văn. Những bộ

⁵⁴ Cũng tìm thấy tương đương trong kinh tạng A Hàm (Hoa Ngữ), EĀ 8.2 at T II 561a: 若有一人出現於世，多饒益人，安隱眾生，愍世群萌，欲使天、人獲其福祐。云何為一人？所謂多 薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛

⁵⁵ MacQueen, G. (1988). *A study of the Śrāmaṇyaphala-sūtra*. Freiburger Beitrage zur Indologie 21. Otto Harrassowitz.

⁵⁶ MacQueen (1981: esp. 303-310), McDermott (1984), 36; Davidson (1990); Lopez (1995: 27); Skilling (2009, 2010); Anālayo (2014b:148).

kinh đã được phân tích bởi Black and Patton (2015) cho thấy rằng những nền tảng căn bản có thể được hoán chuyển và đã được thay đổi. Đặc biệt là Collins (1982, 1995) quan sát, các tư tưởng Phật học đã biết rằng có yếu tố văn hóa ở trong những kinh điển sơ kỳ. Có những bước để hướng dẫn sự hiểu biết kinh điển sơ kỳ như là văn chương đã được khám phá bởi Flores (2008).

Và gần đây nhất, Luis Gomez (2012) đã đóng góp nhiều trong các lĩnh vực có liên quan tới những tư liệu kinh văn ý tưởng của Mahayana để cho chúng ta thấy cũng như có thể kết luận rằng văn hóa có liên quan tới những văn bản kinh điển mà chúng ta sẽ thảo luận ở đây, đặc biệt là Gomez (2011).

Nói một cách rộng rãi hơn, kinh văn hệ Phát Triển Mahayana đã được thảo luận bởi Gyatso (1998) and Cole (2001). Sự khác biệt giữa những tài liệu văn bản hoặc là thông tin cho thấy những bằng chứng về bản chất của Phật giáo, những kinh điển sơ kỳ trong văn hóa phong tục của Phật giáo có tính cách nghi thức. Velcheru Narayana Rao có một bài viết về văn hóa Telegu đã chứng minh rằng những hàng rào giữa tôn giáo và những truyền thống khác ở tại Ấn Độ đã thay đổi. Đặc biệt Hallisey đã đóng góp rất nhiều cho những tư tưởng liên quan tới kinh điển sơ kỳ đặc biệt là trang

700 và 707.

Khi nói đến sự hiện hữu của một người viết hoặc là một tác giả ở trong những kinh văn sơ kỳ không có nghĩa là có một người nào đó đặc biệt đã viết ra, soạn ra. Thực sự nó chỉ cho thấy chức năng của người viết có liên quan tới kinh điển. Trong ý nghĩa này nó rất quan trọng để nhận biết rằng các kinh văn sơ kỳ đều có liên quan tới một quan điểm đặc biệt, vị trí đặc biệt và sự lập lại của những quan điểm ấy là một trong những chức năng quan trọng của kinh văn sơ kỳ. Quan điểm này đã được chia sẻ truyền bá từ đời này xuống đời khác thông qua nhiều độc giả và đã nâng cao Đức Phật như là một yếu tố quan trọng nhất ở trong vũ trụ là Vị mà những lời dạy của Ngài đã nói đầy đủ những sự thật về nhân sinh và sự thật. Những sự thật ở trong kinh điển đã cho thấy nó giống như những bài thơ hơn là tường thuật lịch sử và độc giả được mời để tham dự vào những vấn đề năng lực đối tượng được nói đến trong những câu chuyện, hơn là về sự học của những dữ kiện thực tế.

Vị trí của Đức Phật được nâng cao lên như là một siêu nhân được thực hiện qua nhiều phương thức khác nhau trong đó bao gồm cả sự trình bày những lời giảng của ngài như là một sự thật không thể chất vấn và sự áp dụng là ***định kiến*** vào trong những lời giảng này có

bằng chứng giống như những cách để nói ra những câu chuyện với những ý tưởng ở trong *tâm thức*. Thí dụ, sự hiểu biết về những nhân cách khác ở trong những bài giảng. Chẳng hạn như Tỳ Kheo, Bà La Môn các vị thầy đối lập nhà vua, Thượng đế, những con người cư sĩ đều xoay quanh Đức Phật. Tất cả đều được để là những người thấp hơn Đức Phật và mục đích là cố gắng truyền tải ý kiến đó một cách rõ ràng.

Trong những cuộc phản biện văn chương thì lối hướng dẫn được đối chiếu với những thứ tự, tuần tự của những sự kiện. Cách thức chọn những sự kiện tổng quát hoặc định nghĩa và những sự liên quan đến những lập trình có lý luận đều có sự phong phú hoá ảnh hưởng bởi người viết. Chẳng hạn, rất nhiều phạm trù khác biệt đã được sử dụng để phân tích cái gọi là chức năng của người viết. Scholes, R., and Kellogg⁵⁷, là những người đã đặt nặng vấn đề về quan điểm và cho thấy rất rõ. Trong những câu chuyện và những người nói ra câu chuyện ấy đều có những sự tương đương liên quan.

Có lẽ phạm trù hay khái niệm, chú ý trọng tâm đã trở thành một quan điểm có liên quan đến những yếu tố của sự trình bày. Đa phần những sự hướng dẫn tuần tự trôi chảy ở trong kinh điển sơ kỳ có hình dáng như

⁵⁷ Scholes, R., and Kellogg, R., (1966). *The Nature of Narrative*. New York: Oxford: University Press. chương thứ 7.

những bài thơ có tính chất dễ hiểu. Đó là lối văn chương được sử dụng trong kinh điển sơ kỳ.

4.2. Hệ thống văn phong của nhiều tác giả

Quan sát về văn phong ở trong kinh điển để thấy sự đóng góp có hệ thống của các tác giả. Tự lấy mô hình *Sīla-kkhandavagga* ("Phẩm chú trọng về Đạo Đức", viết tắt SKV) chú trọng về đạo đức bao gồm phần đầu được lập lại ở trong kinh Trường Bộ. Mô hình SKV không phải là một cái gì đặc biệt của nghệ thuật nói chuyện, dẫn chuyện ở trong kinh điển mà tất cả hầu hết những bài giảng ở trong kinh Trung Bộ cũng là biểu hiện của những câu chuyện rất tốt trước khi giảng về SKV. Mô hình SKV đã được chọn lựa bởi vì văn phong, câu cú cổ điển và dễ nhận diện. Nó chú trọng tới ngôn ngữ, chữ nghĩa để cho phép sự khả tín về một phần hay một đoạn ở trong kinh Nikaya. Hãy xem xét một phần lớn của những lời dạy của Đức Phật trong thời sơ kỳ và đặc biệt là trong kinh Trường Bộ hoặc kinh Trung Bộ, những nhận định rõ ràng, có giá trị thì cần phải quan sát nhiều, xem xét nhiều các bài giảng khác cũng như sự liên hệ giữa cái này với cái kia hoặc là trong nội bộ.

Thí dụ kinh Trường Bộ có những liên hệ giữa ba phần của kinh điển. Câu hỏi là phải chăng những phần

này có liên quan một cách có ý nghĩa hay là nó được gom lại với nhau bởi vì nó liên quan đến cái gọi là dài? Những vấn đề xảy ra ở đây liên quan đến sự ghi nhận góp nhóm của từng phần hoặc là toàn ba phần. Nếu quan sát sự liên hệ với kinh điển Pali Nikaya, có nhiều thí dụ cũng đã tìm thấy ở trong những bài giảng chẳng hạn như là *Rāja-vagga* và đặc biệt là *Ghatikāra* ở trong kinh Trung Bộ 81, *Ratṭhapāla* kinh Trung Bộ 82 và *Angulimalla* kinh Trung Bộ 86. Phần lớn những kinh văn sơ kỳ có thể cho thấy liên quan tới nghệ thuật kể chuyện, chẳng hạn như *Atthakathā* đối với *Jātaka* verses hoặc là kinh Pháp Cú Dhammapada, hình thức này làm cho người đọc dễ hiểu. Những kinh điển sơ kỳ đa phần là truyền khẩu theo truyền thống và đều dùng công thức như vậy.

Nên nhớ rằng những công thức như này không phải một công thức khoa học công nghệ nhưng nó có nhiều yếu tố văn chương, chẳng hạn như thơ hoặc là những hình ảnh này chuyển sang hình ảnh khác để đối chiếu hoặc tham chiếu đến những tư tưởng, cảm xúc hoặc nhận thức. Một biểu hiện đặc biệt ở trong quan điểm này đối với mô hình kinh điển sơ kỳ SKV là công thức dài được lặp đi lặp lại ở trong tất cả những kinh điển trừ trường hợp mở đầu, và ở đây tạm gọi là mô hình SKV. Xuyên suốt trong kinh điển chúng ta sẽ tìm thấy

công thức này áp dụng và được tái áp dụng ở những bài giảng theo một phương hướng có chức năng hướng dẫn.

Bây giờ chúng tôi bắt đầu khảo cứu công thức SKV để chứng minh cho thấy những yếu tố chính của vấn đề hướng dẫn trong kinh điển sơ kỳ.

4.3. Nghệ thuật hướng dẫn ở trong mô hình công thức SKV

Ở trong bài kinh *Brahmajāla-sutta* (BJS bài giảng về Kinh Phạm Võng “Divine Net”) mở đầu của kinh Trường Bộ và mô hình SKV (như kinh điển Pali đã sắp xếp là bài mở đầu cho kinh điển *Sutta Piṭaka*) bắt đầu bởi một câu chuyện. Trong khi Đức Phật đang du hành với một số đông chư Tăng ở trên đường giữa Nālanda và Rajagṛha, theo kinh chép lại, khoảng 500 vị sư và với số này có thể được công nhận như là một đám đông; thì phía sau các đám đông tu sĩ Phật giáo có một người tên là Suppiya đi với học trò của ông ta là Brahmadata, và hai người đã tranh luận về Phật, Pháp, Tăng có xứng đáng để lễ lạy hay không?. Suppiya coi thường, hạ giá trị Phật, Pháp, Tăng trong khi học trò của ông ta lại tôn trọng. Những người theo Phật cảm thấy điều này rất là kỳ dị và họ họp lại với nhau một buổi sáng để thảo luận về tính chất đặc thù cao cả của

Đức Phật, chống lại những tư tưởng khác biệt, bất đồng ý kiến giữa Suppiya và đệ tử của ông ta. Đức Phật biết cuộc thảo luận của chư Tăng (trong kinh điển, điều này được hiểu như là tham chiếu về khả năng phi thường của Đức Phật), và Đức Phật đến hội trường đó. Sau khi chư Tăng báo cáo với Đức Phật về câu chuyện của họ thì Đức Phật cho họ một lời khuyên rất khích lệ như thế này: họ *không nên bị dao động bởi lời khen hoặc là lời chê có liên quan tới Đức Phật*. Nếu người ta hạ bệ Đức Phật thì chư Tăng cũng không nên phản đối. Trong trường hợp Đức Phật bị người ta hạ giá thì chư Tăng cũng không nên tìm cách nâng lên, và nếu người ta đưa ra những ý kiến không tốt thì chư Tăng cũng không nên có những phản ứng. Tốt hơn hết là họ nên ghi nhận những gì là đúng, là sai và diễn tả ý kiến đó mà thôi.

Câu chuyện này mở đầu cho BJS được coi là một trong những hướng dẫn triết lý căn bản của kinh điển sơ kỳ. Bài giảng này nói về 62 quan điểm triết lý sai lầm mà Đức Phật đã đưa vào để giới thiệu quan điểm, tầm nhìn triết lý của Ngài. Sự quan trọng về triết lý trong bài giảng này nằm ở 62 quan điểm, có thể được đưa vào hai trạng thái cực đoan căn bản, triết lý mà Đức Phật thường cảnh giác. Cái thứ nhất là *sassata* tức là thường hằng, tức là hiện tượng ấy xuất hiện thường

xuyên hoặc là *uccheda* tức là những hiện tượng không có nối tiếp. Và sự sắp xếp của 62 quan điểm này có liên quan tích cực đến thuyết duyên khởi *paṭiccasamuppāda* (Condition Arising). Một trường phái triết lý đặc thù của kinh điển sơ kỳ trung đạo đã phản bác lại những quan điểm hiện hữu bằng cách xác nhận những điều kiện liên quan. Sự hiểu biết về *paṭiccasamuppāda* tức là thuyết Duyên Khởi cho thấy Đức Phật có khả năng vượt ra những điều kiện và chấm dứt sinh tử. Thuyết Duyên Khởi được đưa vào trong phần sau của kinh văn trong kinh Trường Bộ 1-39 để giải thích hiệu quả của vấn đề giữ, nắm, dính mắc những quan điểm tà kiến và theo đó cho thấy cách Đức Phật giải quyết.

Câu chuyện mở đầu của BJS có thể được xem là một sự giới thiệu quan trọng về vị trí lý thuyết được gắn liền với bài giảng. Những câu chuyện triết lý có đặc thù ở trong bối cảnh ấy cho thấy một sự thật xúc cảm hoặc là cảm xúc mà độc giả có thể nhận thấy qua sự học hỏi kỹ lưỡng của bài giảng này. Nếu một người có thể thấm thấu triết lý này của BJS, họ có thể phản ứng với những câu chuyện về Đức Phật hoặc bất cứ người nào gần với Đức Phật bị nhục mạ hoặc thần thanh hóa. Câu chuyện mở đầu này cho thấy một cái nhìn triết lý sâu sắc, thông thoáng và được truyền đạt một cách nhẹ nhàng. Nên

nhớ rằng sự kiện xảy ra ở khởi đầu của BJS có thể là một yếu tố lịch sử và Đức Phật có thể là đã du hành ở trên đường giữa Nālanda và Rājagṛha. Có lẽ trong một cơ duyên nào đó Ngài và các chư Tăng đã được theo bởi một người nào đó, mà người đó cãi nhau với học trò của họ. Có thể họ bất đồng với các thông tin của Đức Phật và những cái bản tin mà Đức Phật đã nói tạo ra sự tranh cãi, ồn ào về sự không đồng ý kiến. Ngay cả trong trường hợp những điều này có thực tế trong lịch sử, thì cách mà chúng được diễn tả lại bởi BJS đều sẽ có định hướng và những hình ảnh quan tâm về Đức Phật như tác giả kể chuyện muốn biểu lộ.

Câu chuyện mở đầu của BJS không những cho thấy sự liên quan tới những vấn đề triết lý mà còn cho thấy chức năng hướng dẫn trong kinh điển. Nếu chúng ta chú ý, sẽ thấy những tư tưởng đã được diễn đạt bởi những học trò của Đức Phật như sau. *Thật là kỳ thú, này các bạn, nhìn về Đức Phật, các vị A La Hán, các vị Phật đã thấy, biết, thẩm thấu những yếu tố khác biệt của chúng sanh.* Nhưng ngược lại, người du hành Suppiya đã nói những điều tiêu cực về Đức Phật, về Pháp, về Tăng trong khi đệ tử trẻ của ông ta và người đi theo là Brahmadata lại nói những tư tưởng tích cực về Đức Phật, Pháp và Tăng. Trong trạng thái xung đột với nhau, những điều này dính tới chủ ý của người dạy

và học trò theo đuổi Đức Phật và Tăng đoàn. Điều này được trích ra ở trong kinh Trường Bộ (1-2) bằng tiếng Pali⁵⁸. Ý kiến rằng những vị Tăng muốn diễn tả sự hài hoà giữa Đức Phật và Tăng đoàn, về bản chất và ý nghĩa giá trị cao nhất của Đức Phật. Sự liên hệ này đối với Suppiya không rõ ràng. Có thể đây là một trong những lý do những vị Tăng ấy không biết cách nào có thể diễn tả về giá trị đặc thù của Đức Phật. Những nỗ lực của Đức Phật ở trong bài giảng này coi như là bỏ tước những thiếu sót của Tăng đoàn.



⁵⁸ DN I.2: *acchariyaṃ, āvuso, abbhutaṃ, āvuso, yāvañcidaṃ tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena sattānaṃ nānādhimuttikatā suppaṭivīditā. Ayañhi suppiyo paribbājako anekapariyāyena buddhassa avaṇṇaṃ bhāsati, dhammassa avaṇṇaṃ bhāsati, saṅghassa avaṇṇaṃ bhāsati; suppiyassa pana paribbājakassa antevāsī brahmadatto māṇavo anekapariyāyena buddhassa vaṇṇaṃ bhāsati, dhammassa vaṇṇaṃ bhāsati, saṅghassa vaṇṇaṃ bhāsati. Itihame ubho ācariyantevāsī aññamaññassa ujuvipaccanīkavādā bhagavantaṃ piṭṭhito piṭṭhito anubandhā honti bhikkhusaṅghañcāti.*

CHƯƠNG 5: HAI KỲ KẾT TẬP KINH VĂN

5.1. Kỳ kết tập thứ nhất

Sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn một thời gian ngắn thì đã có những sự ghi nhận lại bằng trí nhớ bởi các chư Thánh Tăng. Những sự ghi nhận này được truyền lại bằng miệng có hệ thống.

Kỳ kết tập thứ nhất được ghi nhận trong Luật tạng. Có đôi khi những câu chuyện có chút khác biệt về chi tiết nhưng nó cho thấy các kỳ kết tập thứ nhất thực sự đã trùng tuyên lại các văn bản sơ kỳ. Trong Luật tạng nói về các chi tiết của kỳ kết tập thứ nhất và có những kinh điển, những phần của Luật tạng đã được trùng tuyên lại. Điều này thấy những văn bản kinh điển sơ kỳ đã được xuất hiện ở trong tất cả mọi trường phái⁵⁹.

Những phạm luật chẳng hạn như Dharmaguptaka, Sarvāstivāda, Mūlasarvāstivāda, Vinayamātrkā Sūtra đã được ghi lại bằng tiếng Pali mà đặc biệt là trong 2 phẩm Mahāsāṅghika, và Mahīśāsaka Vinayas không

⁵⁹ Ngay sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, (c. 404 BCE), hội đồng chư thánh tăng a 'communal recitation' (council) của 500 Arahats được hội tụ tại Rājagaha (Skt Rājagraha, Vin.ii.284–7) để trùng tuyên lại lời Phật gồm có Pháp *Dhamma* và Giới Luật *Vinaya* mà Đức Phật căn dặn các tỷ khuu nương vào đây mà tu tấn (D.ii.154). Ngài Ānanda, tụng lại Lời Phật dạy Suttas, và bắt đầu bằng câu: *Tôi nghe như vậy*. Ngài Upāli tụng lại giới luật.

nói đến Vi Diệu Pháp (Abhidhamma).

Điều này rất đặc thù vì trường phái Trưởng lão Theravadin⁶⁰ coi Vi Diệu Pháp là một phần tối quan trọng và mặc dù trong những kinh điển sơ kỳ có sự vắng mặt của Vi Diệu Pháp nhưng những thế hệ về sau đã bắt đầu chấp nhận Vi Diệu Pháp do chính Đức Phật nói. Thay vì đơn giản là công nhận Abhidhamma là một phần thêm vào trong văn bản kinh điển thì các nhà truyền thống Theravada lại xác tín là Abhidhamma thông qua huyền sử, huyền thoại của Đức Phật lên cung trời hướng dẫn cho mẫu thân và dạy cho mẫu thân ở đó. Điều đáng ghi nhận ở đây là mẫu thân lúc ấy đã là chư Thiên với hình dáng là nam, ở tại cung trời, không còn là người nữ nữa. Những người theo Theravada trường phái Trưởng lão đã thêm vào Abhidhamma Vi Diệu Pháp và mở rộng nội dung của Kudaka Nikaya. Điều này đã được ghi lại và phân tích tỉ mỉ bởi Gombrich⁶¹ (2009). Từ đó họ phát triển và mở rộng về những sự hiểu biết về lời dạy của Đức Phật; mặc dù thông qua những sự giải thích và phiên dịch sau đó đã

⁶⁰ Trong *Dīpavaṃsa* (4.6) định nghĩa chữ *theravāda* là những lời huấn thị do các Trưởng Lão kỳ kết tập thứ nhất the first saṅgīti: “Sự tổng hợp lại các lời dạy và giới luật được các 500 vị trưởng lão Theravada thực hiện (*pañcasatehi therehi dhammavinayasamaṅgaho, therehi katasamaṅgaho theravādo 'ti vuccati*)

⁶¹ Gombrich, Richard. *What the Buddha Thought*. Oxford Centre for Buddhist Studies monographs. Equinox, 2009.

thêm tính những huyền thoại, nhưng cũng không vì thế mà thay đổi bản chất của kinh điển sơ kỳ. Điều đáng lưu ý là vị học giả tăng Anālayo đã tìm thấy rằng, liên quan đến câu chuyện Đức Phật dạy Abhidhamma Vi Diệu Pháp, không tìm thấy được ở trong các kinh điển sơ kỳ⁶². Các nhà chú giải có đưa ra sự nhận xét là Abhidhamma đã được thêm vào trong Khudaka và trong những quan điểm khác trích ở kinh Trường Bộ 1, 23.

Trong tạng luật Vinayamātrkā và Mahāsāsaka có cuộc đối thoại giữa ngài Mahākassapa và Purāṇa ngay sau khi kỳ kết tập vừa hoàn tất. Purana không có mặt trong kỳ kết tập này. Khi được yêu cầu chấp thuận những bản kinh đã được Hội đồng Tăng chấp thuận, vị tăng Purna⁶³ đã nói ngài vẫn thích nhớ những lời từ nơi

⁶² Ngài Sāriputta, khi hai tỳ khuru thảo luận về giáo pháp thì một vị hỏi, một vị khác trả lời chân thật. Và cứ thế cuộc thảo luận tiếp tục. *“Idhāvuso sāriputta, dve bhikkhū **abhidhammakathaṃ** kathenti, te aññamaññaṃ pañhaṃ pucchanti, aññamaññassa pañhaṃ puṭṭhā vissajjenti, no ca saṃsādenti, dhammī ca nesaṃ kathā pavattinī hoti.* Mahāgosiṅga Sutta (MN 32). Trong bản kinh Mahāgosiṅga-sutta, chữ đầu tiếp ngữ abhi- mang tính chất về cái “about” hay là “concerning” Pháp. Đoạn văn này mô tả về cuộc nói chuyện về Pháp và thảo luận về Pháp Abhidharma. Xem thêm Anālayo *The Dawn of Abhidharma*, 2014 Hamburg University Press, Publishing house of the Hamburg State and University Library Carl von Ossietzky, Germany.

⁶³ Purna và 500 Tỳ Kheo khát thực ở Nam Sơn về muộn khi kết tập đã xong nên ngài tuyên bố: *“Chư đức đã kết tập xong Phật Pháp như vậy rồi, nhưng những pháp mà tôi đã được riêng nghe từ kim ngôn của Phật, cũng nên thọ trì”*.

kim khẩu của Đức Phật. Tuy là truyền thuyết, cũng giúp chúng ta hiểu ngay kỳ kết tập thứ nhất đã không thể hoàn toàn thu thập được tất cả các lời dạy của Đức Phật.

5.2. Kỳ kết tập thứ nhì

Sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 100 năm, kỳ kết tập thứ nhì được thực hành bởi cộng đồng Phật giáo để xem xét lại những vấn đề thực hành có đúng với lời dạy của Đức Phật hay không. Lúc bấy giờ Tăng đoàn đang có khủng hoảng và rất nhiều tu sĩ đã tập trung ở phần lớn phía bắc Ấn để bảo đảm rằng những cái thực hành vượt ra ngoài sự hướng dẫn của Đức Phật sẽ bị loại bỏ, và, phần lớn là có dính tới yếu tố tiền bạc, chư Tăng hay là các chư Tỳ Kheo có quyền giữ tiền, sử dụng tiền hay không.

Theo như kinh Trường Bộ 29.17, trách nhiệm của Tăng đoàn là bảo đảm rằng giáo lý nguyên thủy có thể được tồn tại được lâu dài, do đó cần bảo đảm sự tinh khiết của giáo đoàn, của Tăng đoàn. Nó khác biệt với các học giả tân thời là những sự sáng tạo đều được khuyến khích, thì ngược lại, các vị Tỳ Kheo thủ cựu chỉ chấp nhận truyền thừa những lời dạy của Đức Phật nguyên bản và không chấp nhận bất cứ một sự thay đổi nào kể cả sự thay đổi nhỏ nhất, thêm vào đó cũng

không có một vị nào có thẩm quyền giống như Đức Phật để thay đổi những điều mà Ngài đã dạy. Một điều căn bản trong sự hiểu biết về lời dạy của Đức Phật ở những lĩnh vực nhỏ được chư Tăng khi du hoá đã truyền thừa lại kết hợp với các vị Tăng sĩ khác ở trong các vùng khác nhau, điều đó cần một sự thống nhất về sự hiểu biết về những điều Phật dạy. Cũng nên lưu ý rằng ở trong kinh Trung Bộ 108.7 không có 1 vị Tỳ Kheo, Bà La Môn do Đức Phật bổ nhiệm, chỉ định đã biết, đã thấy và đã chứng đắc; do đó không có 1 vị Tỳ Kheo, Bà La Môn nào đã được chọn lựa bởi Tăng đoàn và uỷ nhiệm bởi các vị trưởng lão là ông ấy sẽ là nơi tôi quy về sau khi Đức Thế Tôn nhập Niết Bàn và ông ấy là cái điểm tựa mà chúng ta sẽ dựa vào như ở trong kinh Trường Bộ 16.6.1, Đức Phật đã nói như sau:

“Này Ananda, có thể là người nghĩ rằng những lời dạy của bậc thầy đã hết và chúng ta không có một ông thầy nào nữa. Không nên suy nghĩ như thế Ananda, bởi vì những gì ta đã dạy và giải thích cho người như là Pháp và Giới sau khi ta nhập Niết Bàn sẽ là thầy của các người”. Điều đó cho thấy Đức Phật đã khẳng định giới luật và giáo pháp của ngài sẽ là kim chỉ nam hoặc là thầy dạy cho chúng ta giống như là Đức Phật đang có mặt ở tại hiện thế.

CHƯƠNG 6: NHỮNG KINH VĂN ĐÃ BỊ PHỦ NHẬN NGUỒN CHÍNH THỐNG

“Chuẩn nguồn gốc” là tiêu chuẩn chính của kinh văn. Có rất nhiều các vị Trưởng lão cũng như các nhà học giả Phật học đều quan tâm tới sự chính xác của nguồn gốc kinh điển. Những kinh điển mà ngày nay gọi là ngụy kinh là chỉ cho các nước Trung Quốc, Nhật Bản, phỏng theo kinh luận mà chế tác rồi cho là phiên dịch từ kinh văn tiếng Hồ từ Tây vực hay tiếng Phạm từ Ấn Độ; hoặc trà trộn với tư tưởng ngoại lai, hoặc các tôn giáo khác, thậm chí các kinh điển của tín ngưỡng dân gian cũng được coi là chân kinh mà xếp vào đại tạng. Vấn đề ngụy kinh được nêu ra đầu tiên là do các nhà biên soạn Mục Lục Kinh, họ cho rằng ngụy kinh làm rối loạn chân kinh và làm đảo lộn chân lý do đức Phật tuyên dương, bởi thế họ chủ trương tất cả kinh phiên dịch đều do đức Phật nói, trái lại là ngụy kinh. Xuất tam tạng ký tập của ngài Tăng Hựu đời Lương thuộc Nam triều nêu ra những nghi kinh được liệt kê trong Tông Lý Chúng Kinh Mục Lục của ngài Đạo An đời Tiền Tần như Kinh Bảo Như Lai... gồm 26 bộ 30 quyển, rồi liệt kê những ngụy kinh do chính ngài Tăng Hựu sưu tập như Kinh Tỉ Khuru Ứng Cúng Pháp Hành... gồm 20 bộ 26 quyển trong Tân Tập Nghi Kinh Ngụy soạn tạp lục, lại thêm những ngụy kinh được ghi

trong Nghi Lục của Tăng Pháp như Kinh Bảo Đính... gồm 44 bộ. Tổng cộng có 70 bộ kinh nghi ngụy. Chúng Kinh Biệt Lục trong Lịch Đại Tam Bảo Kỷ quyển 15, liệt kê ngụy kinh có 17 bộ 20 quyển. Ngụy Thế Chúng Kinh Mục Lục của Lý Khuếch ghi ngụy kinh 62 bộ, ngụy luận 4 bộ. Đại đường Nội Điện Lục quyển 10 ghi 183 bộ 334 quyển. Đại Chu San Định chúng kinh mục lục quyển 15 liệt kê 228 bộ 419 quyển. Nghi hoặc tái tường lục trong Khai Nguyên Thích Giáo Lục quyển 18 ghi 14 bộ 19 quyển; Ngụy Vọng Loạn Chân Lục cũng trong Khai Nguyên Thích Giáo Lục liệt kê 392 bộ 1055 quyển. Thông thường, kinh nghi ngụy theo thời đại tiếp tục tăng lên. Thời ngài Đạo An đời Tiền Tần mới chỉ có 26 bộ 30 quyển. Đến thời ngài Tăng Hựu đời Lương tăng lên 46 bộ, 56 quyển, tăng khoảng gấp đôi; Quyển Kinh Mục đầu tiên của Tăng Hựu (445-518) là *Xuất Tam Tạng Tập Ký* 出三藏集記 cho biết trước đó cả gần hai trăm, ngài Đạo An đã liệt kê có đến 175 quyển “kinh lạ” trong số này có 143 bản dịch không có tên người dịch và không có nguyên tác Phạn văn. Thời ngài Ngạn Tông đời Tùy lại tăng lên 209 bộ, 490 quyển. Đến thời ngài Trí Thắng đời Đường lại tăng lên gấp đôi là 406 bộ, 1074 quyển. *Khai Nguyên Thích Giáo Lục* của Trí Thắng khắc in năm 730 liệt kê có 1076 kinh, nhưng cũng ghi chú *hơn một phần ba là*

kinh không nguyên chất (pure original Dhamma) – con số chính xác là 392 kinh giả chưa nói đến 14 kinh thuộc loại còn nghi ngờ chưa xác định được.

Đời Tùy, Đường được xem là thời kỳ toàn thịnh của Phật giáo Trung quốc, mà cũng là thời kỳ các kinh nghi ngờ thịnh hành. Trong Khai Nguyên Thích Giáo Lục, ngài Trí Thăng đã loại bỏ toàn bộ các kinh giả và bị ngờ là giả ra khỏi Đại Tạng, do đó, con số 406 bộ, 1047 quyển nghi kinh nói trên không được đưa vào Đại Tạng; bởi thế, những kinh nghi ngờ lưu hành trong dân gian thời bấy giờ, đến nay chỉ còn nghe tên, thậm chí đã mất hẳn.

Có khoảng 450 tựa đề kinh nghi tạo Trung Quốc liệt kê trong danh mục đại tạng kinh. Nhưng tổng số nghi kinh viết ở Trung Quốc gần đến con số 550, khi chúng ta tính cả hai loại bằng chứng văn học, lần lượt được tìm thấy trong các văn bản Phật giáo và bản thảo tại Trung Quốc và Nhật Bản. Tỷ lệ nghi kinh còn sót lại đã chứng minh cho tính “lợi hại” của kinh Phật sáng tạo trong bản xứ và cũng chứng minh cho sự kiện người Trung Quốc tiếp tục tin dùng loại văn bản này, trong đó có nhà phân tích thông tuệ như Trí Di (538-

597)⁶⁴, người hệ thống hóa trường phái Thiên Thai của Đạo Phật Trung Quốc. Cuốn kinh *Piluo Sanmei jing - the Scripture on the Absorption of Piluo*, một cuốn kinh sáng tác nhưng được chứng thực trong danh mục Đại Tạng Kinh soạn bởi nhà sư học giả nổi tiếng Đạo An (312-385).

Ngoài những kinh văn được dịch từ ngoại ngữ, kinh văn Trung Hoa còn thêm một số lớn do các nhà tác giả Trung Hoa. Những kinh văn sáng tạo này bao gồm nhiều chủ đề liên quan đến quan điểm tín ngưỡng, kinh văn, pháp hành, chú giải, chi tiết cuộc đời các vị thánh giả và các cơ quan tu học, giới luật, thiền quy, lịch sử, hành thiền, lễ nghi và hệ thống hoá Sinitic kinh văn (như Huayan và Tiantai). Một thí dụ là trường phái Thiên Chan về những thoại đầu (yulu) và công án cong'an (Japanese, Koan). Thêm vào đó là hương vị đậm đà của nhiều chuyện thần thoại nhiệm mầu liên quan đến niềm tin và cách hành trì Phật giáo; cộng với những bài thơ của những danh thi sĩ kể cả Wang Wei (701–761) và Bo Juyi (772–846) vào thời niên đại nhà

⁶⁴ Trí Di (Hán: 智顓; Wade-Giles: Chih-i; 538 - 597) được coi là Tổ thứ tư của Thiên Thai tông; đệ tử của Huệ Tư, Tổ thứ ba của Thiên Thai tông. Ông tu trên núi Thiên Thai thuộc tỉnh Chiết Giang 22 năm cho đến khi mất để nghiên cứu Phật học. Tùy Đường Đế đã ban cho ông danh hiệu Trí Giả, nên ông được người đời tôn xưng là Trí Giả đại sư hay Thiên Thai đại sư.

vua Tang, và Su Shi (1037–1101) vào thời kỳ triều đại Song.

Trong Đại Tạng hiện nay vẫn còn một số ít kinh nghi ngụy. Một số lượng lớn kinh điển Phật được tìm thấy trong các hang động ở huyện Đôn Hoàng, tỉnh Thiểm Tây, Trung Quốc, trong đó có rất nhiều ngụy kinh đã bị thất lạc từ trước. Vào đầu năm Chiêu Hòa của Nhật Bản, ông Thi Xuy Khánh Huy đã xem xét các bản kinh của các ông A. Stein và P. Pelliot, trong đó chọn ra được hơn 50 quyển ngụy kinh trọng yếu, được đưa vào Đại Chính Tạng tập 85 (Nghi tự bộ), khoảng hậu bán thế kỷ trở đi việc nghiên cứu các ngụy kinh mới có những bước tiến dài.

Gần đây, việc nghiên cứu ngụy kinh rất có kết quả, trước hết phải kể đến tác phẩm nghi kinh nghiên cứu của ông Mục Điền Đế Lượng, trong đó, tác giả sưu tập 30 quyển nguyên bản ngụy kinh chưa được đưa vào Đại Chính Tạng tập 85. Ông xem xét những mục đích nhắm tới trong các ngụy kinh được soạn thuật rồi xếp hạng mục vào 6 loại như sau:

1. Được soạn theo ý muốn của người thống trị: kinh Đại Bảo Vân ở thời Võ Tắc Thiên.
2. Nhằm phê phán chính sách thi hành của nhà thống trị: kinh Nhân Vương Bát Nhã, kinh Tượng Pháp

Quyết Nghi của Tam Giai Giáo và kinh Du Già Pháp Kỉnh.

3. Đề phù hợp với tư tưởng Ngũ Thường truyền thống của Trung Quốc: kinh Phụ Mẫu Ân Trọng, kinh Vu Lan Bồn, kinh Tu Di Tứ Vực, kinh Thanh Tịnh Pháp Hành.
4. Cổ xúy giáo nghĩa tín ngưỡng đặc biệt: kinh Đại Phật Đỉnh Thủ Lăng Nghiêm, kinh Đại Bát Niết Bàn hậu phần, kinh Đại Thông Phương Quảng, kinh Quán Thế Âm Tam Muội...
5. Nêu tên cá nhân đặc biệt hiện còn nổi bật: kinh Cao Vương Quan Thế Âm, kinh Tăng Già Hòa Thượng Nhập Niết Bàn Thuyết Lục Độ, kinh Khuyến Thiện...
6. Những loại kinh về chữa bệnh, cầu phúc: kinh Tứ Thiên Vương, kinh Chiêm Sát thiện ác nghiệp báo, kinh Thiên Địa Bát Dương thần chú, kinh Phật thuyết diên thọ mệnh, kinh Phật thuyết thất thiên Phật thân phù. Trong đó, đặc biệt loại ngụy kinh thứ 6 là nhiều nhất. Những ngụy kinh liên quan đến Thiên Tông thì có các Kinh Kim Cương Tam Muội, kinh Thiên Môn, kinh Pháp Vương, kinh Viên Giác... Trong đó, kinh Kim Cương Tam Muội và kinh Viên Giác là những ngụy kinh được xem là

kinh phiên dịch và được đưa vào Đại Tạng⁶⁵.

Kinh Đại Bản (P. Mahāpadāna, C. 大本經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong Trường A Hàm, bộ 1, quyển 1, hoặc Kinh Thất Phật (七佛經) thuộc bộ 1, quyển 150; Kinh Tỳ Bà Thi Phật (毘婆尸佛經), bộ 1, quyển 540, Kinh Thất Phật Phụ Mẫu Tánh Tự (七佛父母姓字經) bộ 1, quyển 159 hoặc Kinh Tăng Nhất A Hàm (增壹阿含, sa. ekottarikāgama) bộ 2, quyển 790, đề cập đến lịch sử của sáu vị Phật ra đời trước Đức Phật Thích Ca.

Tóm lại một số kinh văn bản bị phủ nhận có nguồn gốc không trung thực được tạm liệt kê như sau:

Thứ nhất, theo hệ Sinhalese chronicle (5.37 of Oldenberg's translation) thì Mahāsāṅghika đã từ chối Parivāra và phẩm cuối cùng của tạng Luật sáu quyển bởi vì những quyển này Paṭisambhidāmagga, Niddesa, và một phần của Jātakas được viết ra không do Phật nói.

Thứ hai, theo các nhà chú giải của Vi Diệu Pháp

⁶⁵ Minh Sa Dur Vān; Chiếu hòa pháp bảo tông mục lục Q.1; chương 5, bộ 2, Phật điển tổng luận trong Phật thư giải thuyết đại từ điển (Tiểu dã Huyền Diệu)

Abhidhamma⁶⁶ thì có những bằng chứng cho thấy Abhidhamma không do Phật nói. Và những phần Abhidhamma được thêm vào trễ hơn thời sơ kỳ.

Thứ ba, có rất nhiều vị cao Tăng vào khoảng thế kỷ thứ V sau công nguyên đã phủ nhận nguồn gốc một phần hoặc tất cả những kinh điển đại thừa nguy tạo, hoài nghi, thí dụ như Pañcavimśatisāhasrikā với *Prajñāpāramitā Sūtra* Bát nhã ba la mật đa; T'an-le phủ bác *Kinh Pháp Hoa* (Lotus Sūtra)⁶⁷; Sautrāntikas phủ bác nguồn gốc chuẩn của *Abhidhamma*⁶⁸.

Lăng Già Kinh (楞伽經, Srt.Lankavatara Sutra) có thể xuất hiện khoảng trước năm 433 Tây Lịch. Kinh Lăng Già đã được dịch ra chữ Hán từ nguyên bản chữ Sanskrit, nhưng nguyên bản chữ Sanskrit bị coi là thất lạc. Bản dịch thứ nhất từ chữ Sanskrit sang chữ Hán do Dharmarakṣa (Trúc Pháp Hộ) vào khoảng năm 412 sau khi Ngài đến Trung Hoa, sau này kinh này được dịch lại chữ Sanskrit.

⁶⁶ 'Abhidhammo kena bhāsito'ti? 'Na eso buddhabhāsito'ti, "Who spoke the Abhidhamma?" "It was not spoken by the Buddha.

⁶⁷ Mizuno, Kogen. *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*. Kosei, 1982.

⁶⁸ Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*. Publications de l'Institut orientalistique catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988.

Thứ tư, những bản dịch kinh Phật đầu tiên được cho là thực hiện thời Hán Minh Đế. Truyền thuyết kể lại, do một giấc mơ Minh Đế đã cử người mời các vị sư tăng Ấn Độ đến Trung Quốc để dịch kinh, trong đó có bộ *Tứ Thập Nhị Chương Kinh*. Tuy nhiên, bộ *Tứ Thập Nhị Chương Kinh* hiện thời được cho là bản dịch về sau.

Những bản dịch cổ nhất hiện còn được thực hiện bởi An Thế Cao và Chi Lô Ca Sấm (Lokakṣema), những vị này đến Trung Quốc khoảng giữa thế kỷ thứ II. An Thế Cao là hoàng tử của nước An Tức (Parthia) nhưng không kế thừa ngai vàng. Sau khi thông thạo giáo lý của Phật, ông có dịp sang Trung Quốc học ngoại ngữ và dịch khoảng 35 bộ kinh Phật chủ yếu thuộc hệ phái Nguyên Thủy (Theravada).

Chi Câu La Sấm đến Trung Quốc khoảng cùng thời gian với An Thế Cao và dịch 12 bộ kinh sang tiếng Trung, đa số kinh thuộc hệ phái Đại Thừa, trong đó có bộ *Bát Thiên Tụng Bát Nhã Kinh* (Tiểu Phẩm Bát Nhã) còn tồn tại đến ngày nay. Nhiều thuật ngữ không thể dịch được chuyển ngữ trong bản dịch của Chi Câu La Sấm không có liên hệ với thuật ngữ tương đương của tiếng Phạn.

Người Trung Quốc thời bấy giờ thấy bộ Tiểu Phẩm

Bát Nhã cực kỳ khó hiểu, do đó một học giả tên là Chu Sĩ Hành đã quyết định đi tìm một bản sao khác dễ hiểu hơn. Ông đến Vu Điền (Khotan) và tìm được một bản của Bát Nhã Ba Ba La Mật Kinh hoàn chỉnh, lúc đó đang bị đốt dở vì kinh Đại Thừa được xem là dị giáo. Ông gửi kinh về Trung Quốc và bản dịch được biết đến ngày nay với tên *Nhị Vạn Ngũ Thiên Tụng Bát Nhã Kinh* (Đại Phẩm Bát Nhã).

Đạo An chính là người đã khởi xướng phật tử lấy họ Thích theo âm đầu tiên của tên dòng họ nhà Phật. Trong khoảng thời gian Đạo An chấn chỉnh Phật giáo, một số lượng lớn kinh mới cũng được dịch, bao gồm cả bộ *Trung A-hàm* và *Tăng Nhất A-hàm*, *Tỳ Bà Sa Luận* và nhiều phần Luật tạng.

Cưu Ma La Thập (Kumārajīva) là một trong bốn dịch giả kinh Phật thuộc hàng lỗi lạc, có ảnh hưởng lớn nhất đến Phật giáo Trung Quốc. Cưu Ma La Thập là một người uyên bác thông thạo cả kinh Nguyên Thủy, Đại Thừa và Vệ Đà, và đã chỉ ra những thiếu sót của những bản dịch trước, đồng thời làm rõ những điểm khó hiểu. Người Trung Quốc đã không thể hiểu nổi kinh Phật cho đến khi có những bản dịch, bài giảng và chú giải của Cưu Ma La Thập (350–409/413). Cưu Ma La Thập Cưu Ma La Thập “Kumarajiva” đến thủ đô Chang'an năm 401. Được sự hỗ trợ của nhà vua thành

lập Viện dịch thuật Kumarajiva và các cộng sự đã hoàn thành những bản dịch có thể hiểu được trong kinh văn cơ bản hệ phát triển Mahayana còn tồn tại cho đến ngày nay. Kumarajiva cũng truyền lại cho một số tăng sĩ tài năng về năm điểm của kinh văn hệ phát triển Mahayana trong đó có triết lý Madhyamaka của ngài Long Thọ Nagarjuna (vào thế kỷ thứ hai sau công nguyên).

Từ năm 401 đến lúc chết, Cưu Ma La Thập đã dịch 35 bộ cả kinh và luận. Bao gồm cả *Đại Phẩm Bát Nhã*, *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh*, *A Di Đà Kinh*, *Đại Trí Độ Luận*, *Trung Quán Luận Tụng*, *Bách Luận*, *Thập Nhị Môn Luận*, và *Luật Thập Tụng*. Vua Diêu Hưng phong Cưu Ma La Thập là Quốc sư.

Phải nhắc đến cao tăng Pháp Hiển, một trong ba nhân vật xuất hành thỉnh kinh nổi tiếng nhất của Trung Quốc, bên cạnh Huyền Trang và Nghĩa Tịnh. Ông kể lại chuyến đi của mình trong cuốn *Phật Quốc Ký*. Pháp Hiển đi cùng 4 người đồng hành. Hai người bỏ cuộc giữa chừng, một người bị bệnh chết trên đường, một người đến được đất Phật và quyết định ở lại vì cho rằng không thể học Phật thấu đáo nếu quay lại Trung Hoa. Sau khi qua hàng loạt các Thánh tích, Pháp Hiển đến tận Sri Lanka và có được bộ *Luật Ngũ Phần*, *Trường A-hàm*, *Tạp A-hàm*. Năm 414 ông về lại Trung Quốc.

Trên đường từ Quảng Đông tới Nam Kinh, ông gặp Phật Đà Bạt Đà La, một cao Tăng từ Ấn Độ nổi tiếng với bản dịch *Hoa Nghiêm Kinh*. Phật Đà Bạt Đà La đã giúp ông dịch một phần kinh và luật, trong đó có 6 tập *Đại Bát Niết Bàn Kinh* và 40 tập luật của Luật Ngũ Phần. Trước đó năm 404, Cưu Ma La Thập đã dịch xong *Thập Tụng Luật*, và năm 408, Phật Đà Da Xá cùng những dịch giả khác đã dịch xong *Tứ Phần Luật*.

Sau 16 năm tây du Ấn Độ, ngài Huyền Trang trở về, riêng phần kinh sách ông mang theo là 658 bộ đóng thành 527 hộp được chở bởi 20 con ngựa. Tác phẩm nổi bật nhất của ông là bộ *Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa* 600 tập, bộ kinh dài nhất trong các bản dịch tiếng Trung.

Thứ năm, kinh luận Phật sáng tạo có thể khởi từ dụng ý tốt. Đây cũng là loại “kinh” người Hoa thường sáng tác để quảng diễn tư tưởng Phật giáo Ấn Độ cho phù hợp với tâm lý và văn hóa của người Trung Hoa nên mượn danh “kinh Phật” để dễ thâm nhập vào quần chúng. Đây là trường hợp phổ biến rất rộng ở Trung Hoa từ *Phạm Võng Kinh* vay mượn giả danh khá khéo léo cho đến các “kinh” quá dễ dãi bình dân như *Thập (Điện Diêm) Vương Kinh* hay *Đại Báo Phụ Mẫu Trọng Ân Kinh*.

Một thí dụ điển hình là trường hợp vương tử Cảnh Lăng (竟陵 459-494) của Nam Tề thời Nam Bắc Triều. Ông và những học giả thân hữu sáng tác ra đến 36 “kinh” để mong trợ giúp cho quần thần triều đình có thể “hiểu lời Phật dễ dàng hơn”. Trong những “tóm lược kinh” (抄) có một số kinh từng được lưu truyền như *Sao Hoa Nghiêm Kinh* (抄華嚴),—(抄華嚴經), Phẩm 23 của *Pháp Hoa Kinh* là phẩm *Sao Pháp Hoa Dược Vương Phẩm* (抄法華藥王), *Sao Phương Đẳng Đại Tập Kinh* (抄方等大集經), *Sao Phổ Hiền Quán Sát Hồi Pháp* (抄普賢觀懺悔法)

Trong lịch sử truyền bá kinh không nguồn gốc ở Trung Hoa, vị “Pháp Vương” tên tuổi nhất là Ni sư Tăng Pháp (僧法 sinh năm 489). Lương Võ Đế cũng phải đón Tăng Pháp vào tận cung đình để cùng triều thần nghe pháp thoại của Đức Phật mà Ni sư từng nghe ở vườn Lộc Uyển trong tiền kiếp xa xưa. Từ năm 9 tuổi đến 13 tuổi, Tăng Pháp có truyền lại nhiều “kinh Phật” với những tên rất giống các kinh quan trọng của Đại thừa như *Pháp Hoa Kinh* (法華經), *Bảo Đỉnh Kinh* (寶頂經), *Tịnh Độ Kinh* (淨土經), *Chính Đỉnh Kinh* (正頂經), *Dược Thảo Kinh* (藥草經), *Bát Nhã Đắc Kinh* (般若導經). Có một thời “kinh Tăng Pháp” được coi là “kinh Phật” được ghi trong một số Kinh Lục.

Xin lấy hai thí dụ kinh sáng tạo từ học thuyết Đại Thừa ủng hộ một lý thuyết không có phiên bản tương ứng trong Phật giáo Ấn Độ. Thứ nhất cuốn Khởi Tín Luận (*Dasheng Qixin lun*) tái tạo Phật giáo chính thống bằng cách tổng hợp ba khuynh hướng chính của học thuyết Ấn Độ: Tánh không (*Sunyata*), A Lại Da Thức (*Alayavijnana*) và Thai Tạng giới (*Tatha Gatagarbha*). Kinh này nhằm đặt ra một bản thể luận cho tâm trí con người, theo đó tâm trí có thể đồng thời vừa vô minh vừa có giác tánh nội tại. Sau khi xuất hiện ở thế kỷ VI, bộ Luận Khởi Tín có lẽ đã trở thành ví dụ nổi bật của sự tác động của kinh ngụy tạo vào sự phát triển của hệ tư tưởng Phật giáo Trung Quốc, vì nó đã kích hoạt cho sự hình thành các học thuyết của các giáo phái bản xứ như Thiên Thai, Hoa Nghiêm, Thiền Tông (Trung Quốc). Văn bản ngụy thư do tác giả bản xứ chọn lọc phù hợp những văn bản Ấn Độ sao cho thích nghi hoàn hảo với bản chất tôn giáo Trung Quốc.

Trường hợp thứ hai, cuốn Kinh Kim Cang Định (*Jin'gang sanmei jing, Vajrasamadhi sutra*) được tạo ra bằng sự pha trộn hỗn tạp tất cả các học thuyết Đại Thừa, nhằm cung cấp một nền tảng cho một hệ thống thực hành thiền. Đây là một trong những những bản kinh lâu đời nhất có tính lịch sử của Thiền Tông của Trung Quốc và Đại Hàn. Một nghiên cứu cho thấy kinh

này thực sự là tác phẩm của Đại Hàn từ thế kỷ VII (Buswell 1989). Bản kinh này, cùng với ngục kinh tại Nhật Bản đã đề cập ở phần trước, chính là thước đo cho mối liên hệ giữa Phật Giáo Trung Quốc với phần còn lại của Đông Á, và cũng cho thấy có sự kích động lan tràn việc tạo tác kinh bản xứ ở khắp khu vực.

Loại kinh như thế gồm các kinh như Piluo sanmei jing - the Scripture of the absorption of Piluo, Tiwei Jing - The scripture of Tiwei và Chingjing Faxing Jing - the Scripture of pure religious cultivation. Các ngục kinh này dạy hướng dẫn đạo đức cơ bản cho cư sĩ, như ngũ giới, thập thiện, sự quan trọng của cúng dường. Tất cả được dựng trong học thuyết của Nghiệp và Tái Sanh. Năm giới cư sĩ được cho là điều kiện đủ để đạt tới giác ngộ của Phật, một con đường cực kỳ đơn giản vạch ra để động viên sự tham gia của cộng đồng cư sĩ vào thực hành đạo Phật.

Trong kinh Thập Điện Diêm Vương (the Shiwang Jing, the Scripture of the Ten Kings) minh họa giáo lý đạo Phật Ấn Độ cho độc giả Trung Quốc bằng cách mô tả sự thanh tẩy sau khi chết. Sau khi chết, mỗi người phải lần lượt đi qua mười cửa địa ngục, mỗi địa ngục cai quản bằng một phán quan; số phận của của một người sau khi chết tùy thuộc vào sự xét xử hành động của người đó lúc còn trên trần thế. Địa

ngục kiều phong kiến này là một sự đổi mới để phản chiếu cấu trúc chính trị xã hội Trung Quốc.

Kinh Tỳ Kheo Nguyệt Quang (Shoulo biqui Jing – Scripture của Tỳ Kheo Bhiksu Shoulo) đưa ra một giải pháp khác cho thời Mạt Pháp. Nó tiên tri một đấng cứu thế, Nguyệt Quang, xuất hiện vào lúc khủng hoảng và suy đồi đã đến lúc cực điểm. Một thông điệp cứu thế như vậy dĩ nhiên không thể không có cội nguồn từ Phật Giáo Ấn Độ - giáo phái thờ Phật tương lai Di Lặc là một ví dụ. Kinh này là một kinh ngụ tạo đã bị thất lạc được tìm thấy tại Đôn Hoàng 1400 năm sau lúc có bằng chứng là nó được sáng tác.

Vào đời Đường, theo truyền thuyết một vị cao tăng pháp danh là Ban Thích Mật Đế (Paramiti) đã khổ công tìm mọi cách để mang Kinh Lăng Nghiêm qua Trung Quốc. Sợ bị phát hiện tại trạm kiểm soát, ông phải *nhét Kinh vào sâu thịt trong cánh tay* và sau cùng ông đã lên tại địa phận Quảng Châu. Lúc đó là thời gian Tể tướng Phòng Dung bị Võ Tắc Thiên giáng chức xuống làm Thái Thú Quảng Châu. Ban Thích Mật Đế được Phòng Dung mời tới để phiên dịch bộ kinh này và chính Phòng Dung là người nhuận sắc bản dịch. Bởi vậy, kinh Lăng Nghiêm trở thành một tác phẩm văn học giá trị, rồi sau đó trình lên cho Võ Tắc Thiên. Thời bấy giờ đương có tin đồn Kinh Đại Vân là kinh ngụ

tạo nên Hoàng Đế Võ Tắc Thiên không cho kinh này được lưu hành.

Đến khi Thiền sư Thần Tú được phong làm Quốc sư rồi được cúng dường ở trong hoàng cung, một hôm Thiền sư thấy được bộ Kinh này, thấy Kinh rất có lợi cho những hành giả tu thiền, mới xin Vua cho kinh này được phổ biến. Từ đó Kinh Lăng Nghiêm mới được lưu hành ở Trung Quốc. Căn cứ theo truyền thuyết, Kinh Lăng Nghiêm là kinh tối hậu truyền đến Trung Quốc, nhưng cũng là kinh bị hủy diệt đầu tiên vào thời Mạt Pháp, sau mới đến các kinh khác, sau rốt còn lại Kinh A Di Đà.

Theo lịch sử thì Đức Phật Gotama đã nói tới 27 vị Phật trong quá khứ và Ngài là vị thứ 28. Vị thứ 29 trong tương lai sẽ là Đức Phật Di Lặc. Điều đặc biệt đáng chú ý là trong danh sách 28 vị Phật đó không có vị Phật Amitabha (Đức Phật A Di Đà Phật) hay Vairochana cũng không Ratnasambhava hay những vị nào khác.

Từ thế kỷ XX đã có nhiều nghiên cứu về các kinh sáng tạo đã được giới học giả bàn thảo với các phương pháp khảo sát khoa học và khách quan. Cho đến nay vấn đề đã được tạm có cơ sở⁶⁹ để giải quyết.

⁶⁹ Người quan tâm có thể đọc Hayashiya Tomojiro, *Kyoroku Kenkyu*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1940; Mochizuki Shinko, *Bukko kyoten*

Hiện nay trong Anh ngữ, có một tác phẩm bàn kỹ về các bản kinh gọi là nguy kinh do người Trung Hoa sáng tác. Công trình nghiên cứu của Robert Buswell qua tác phẩm *Chinese Buddhist Apocrypha*⁷⁰ chi tiết những nguy kinh. Giáo sư Buswell là một người có thời gian dài nghiên cứu Phật học ở Hàn quốc và Nhật Bản và từng là giáo sư Phật học ở University of California, San Diego. Từ ngữ *apocrypha* (異經 dị kinh) thực ra là một từ quen thuộc trong giới nghiên cứu về Kinh Thánh Thiên Chúa giáo (Bible) lấy từ chữ Hy Lạp *apokruphos* chỉ các book (phẩm) có tính cách bí mật, được phát hiện ra khác với văn bản Kinh Thánh truyền thống.

Cũng có thể mục đích của nguy kinh là tạo một quyền thế cho giới tăng sĩ. Nhiều nguy kinh ra đời với mục đích này và thực tế xã hội Trung Hoa lẫn Việt Nam nhiều lần chứng kiến tình cảnh gọi là “tăng phiệt”. Bất cứ ai cũng không được phép phê phán sư sãi dù những Tăng Ni này làm điều hoàn toàn trái đạo, bởi có những dòng kinh nguy tác cho rằng “*nói như thế là hủy báng Tăng, sẽ rơi vào ngục A-tỳ*”.

seritsu-shi ron, Kyoto: Hozokan 1946; *Gikyo Kenkyu*, Kyoto: Kyoto Daigaku Jinbun Kagaky Kenkyujo, 1976.

⁷⁰. Robert Buswell (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, 1990.

University of Hawaii Press.

Một ví dụ là có một số tăng sĩ đề nghị nếu chưa thọ giới Tỳ Kheo không được đọc Luật tạng (đại diện là Hoàng Tấn 1611-1685). Lý luận của nhóm này viết trong lời Phàm Lệ cuốn Tứ Phần Giới Bản Như Thích do Hoàng Tấn chấp bút: *“Ba đời chư Phật đều nói ba tạng Thánh giáo Kinh-Luật-Luận. Hai tạng Kinh-Luận chung cả tại gia, xuất gia, riêng tạng Luật chỉ dành cho Tỳ Kheo gìn giữ, như tạng bí mật của vua, hàng ngoại quan không được biết đến. Nếu Sa di, bạch y mà xem trước, thì vĩnh viễn không được thọ đại giới, mắc tội ngang với tội ngũ nghịch. Phàm là người làm thầy phải hết sức cẩn thận”* (Tam thế chư Phật câu thuyết Kinh-Luật-Luận tam tạng Thánh giáo. Kinh luận nhị tạng hàm thông tại gia, xuất gia, duy Luật nhất tạng Tỳ Kheo độc trì, như vương bí tạng phi ngoại quan sở tư. Nhược Sa di, bạch y tiên lâm giả, vĩnh bất thọ đại giới, tội dữ ngũ nghịch đồng liệt. Vị sư giả tối nghi cẩn thận).

Ngài Hoàng Tấn giải thích như sau:

1. Nếu Sa di xem trước giới luật Tỳ Kheo rồi thấy giới pháp quá nhiều, khó khăn, sẽ sanh tâm thối thất, không dám thọ giới Cụ Túc;
2. Nếu Sa di biết giới luật Tỳ Kheo, khi họ thấy các Tỳ Kheo thọ giới rồi mà không giữ gìn nghiêm túc, hủy phạm cấm giới, họ sẽ sanh tâm kiêu

mạn, khinh rẻ các Tỳ Kheo, do đó sẽ tổn phước, mất lợi ích.

3. Khi đã biết trước giới pháp thì lúc thọ giới thấy giới không còn thiêng liêng, tâm chí thành sẽ sút giảm nên khó đắc giới thể.



CHƯƠNG 7: CÁI KHÓ CỦA VIỆC DỊCH THUẬT VÀ ÁP DỤNG

Thực tế, việc dịch thuật ngữ, khái niệm của ngôn ngữ này sang một ngôn ngữ khác không thể tránh khỏi những thiếu sót. Các bài kinh truyền đạt những ý nghĩa "thông thường" trong khi giữ lại những "ý nghĩa sâu xa" ẩn chứa bên trong. Những "ý nghĩa sâu xa" này làm nổi bật tính độc đáo của Phật Pháp. Việc dịch từng từ một của một bài kinh không truyền tải được thông điệp của Đức Phật. Những từ Pāli quan trọng như Thức viññāṇa, Hành saṅkhāra, Vô thường anicca, và Vô ngã anatta. Ba chú giải gốc còn tồn tại trong Tipiṭaka có thể xác minh các ý nghĩa sâu xa của những từ/cụm từ then chốt này.

Hầu hết mọi người không nhận ra sự thật quan trọng sau đây. Các từ Pāli cho mắt, tai, mũi, lưỡi và thân thể là nayana (hoặc akkhi), kaṇṇa, nāsā (hoặc nāsikā), jivhā và sarīra hoặc deha hoặc kāya. Các từ Pāli cakkhu, sota, ghāna, jivhā và kāya đề cập đến năm pasāda rupa liên quan đến manomaya kāya (gandhabba). Do đó, có thể sử dụng hai từ để chỉ một giác quan vật lý hoặc một pasāda rupa (jivhā và kāya). Trong khi ở bên trong một thân thể vật lý, một gandhabba được che chắn khỏi thế giới bên ngoài. Do đó, cakkhu, sota, ghāna, jivhā và kāya **không** đề cập

đến mắt, tai, mũi, lưỡi và thân thể vật lý. Nó là "hiện tượng nhạy cảm". Thuật ngữ Pāli là "pasāda rupa".

Một thí dụ khác là chữ Pali "appo deepo bhava" có nghĩa là "hải đảo tự thân" nhưng có thể bị cưỡng dịch là "hãy tự thắp đuốc mà đi". Trong Sankrit, deepo (dippa) có nghĩa là ánh sáng. Nhưng có tiếng đồng âm Dvippa (hải đảo) thay vì Dippa (ánh sáng). Sự cưỡng dịch này đã có hơn 1500 năm nay. Chữ Buddha chỉ có nghĩa là vị ấy đã thức tỉnh (awakened) giấc mơ hiện hữu của ngũ uẩn miên viễn luân hồi (samsara) (không có ý nghĩa vị ấy đã chứng đắc thêm (enlightenment) cái gì cả vì các Pháp do Duyên sanh nên Buông và Bỏ).

Duyên sự của câu "hải đảo tự thân" là khi Đức Phật nằm giữa hai cây Song La chờ nhập Niết Bàn thì Đức Phật thuyết bài pháp cuối cùng. Ngài Mục Kiền Liên và ngài Xá Lợi Phất đã mất trước đó. Toàn thể Phật tử (tại gia và xuất gia) cả hàng vạn đều nương nhờ nơi Đức Phật Lịch Sử (con người giác ngộ Gotama). Dharma được dịch là giáo pháp lời dạy của Phật và sangha là các chư thánh tăng mà trong đó đa phần chư Tăng đều già sắp chết và đã chết.

Có sự lo lắng từ tăng chúng là sau khi Phật nhập Niết Bàn thì Phật Tử biết theo ai, giáo lý nào mà tu. Và câu này "appo deepo bhava" là một phần của bài giảng cuối

cùng của Đức Phật, (hải đảo tự thân). Phật dạy: "*vayadhammā samkhârā, appamâdena sampâdetha*" - Các Hành đều Vô thường. Chư Tỳ Kheo hãy nỗ lực tinh tấn tỉnh giác. Hai bài Phật hướng dẫn hành trì trong kinh Trung Bộ là *Ānāpāna-sati* (quán niệm hơi thở) và *Satipatṭhāna* (quán 4 phạm trù thân thọ tâm pháp) chính là "hải đảo tự thân". Đó là ý chính của bài pháp cuối cùng của Phật.

Thêm một thí dụ nữa cho rõ ý nghĩa về việc cưỡng dịch hay phản dịch trong hệ thống kinh văn. Trên toàn thế giới Phật giáo, đều có lễ sinh nhật và lễ nhập Niết Bàn của Phật cùng ngày. Nhưng tại sao Đức Phật nhập Niết Bàn vào ngày sinh nhật của Ngài? Duyên sự là ông Cunda con người thợ bạc cúng dường bữa tiệc mừng ngày sanh thân của Đức Phật Gotama. Trong lúc buổi lễ sinh nhật có ca nhạc, vũ truyền thống, Đức Phật bị đau bụng toát mồ hôi vì trúng "thức ăn" *sukaramaddava*⁷¹ (loại nấm quý do con heo rừng chọn) dùng để nấu với nguyên liệu hảo hạng nhưng lại không phù hợp với tuổi già của Phật⁷². Vào thời đó, thức ăn không có tủ lạnh ở trong không gian nóng nên bị hư hoại. Và

⁷¹ Chữ này thường được nhiều học giả dịch nghĩa là "chân con heo rừng" hoặc "nấm có hình chân con heo rừng". Cả hai lối dịch "pig's delight" skt. *Sukaramaddava* càng gây hoang mang cho người đọc. Sukra có nghĩa là "đường ngọt" và Madhva có nghĩa là cháo lỏng.

⁷² Sự kiện này cũng khó giải thích hợp lý theo kinh văn sơ kỳ được in chính Đức Phật trước đó 3 tháng đã tuyên bố sẽ nhập Niết Bàn.

Ngài nhập Niết Bàn cũng trong vài giờ sau đó (cùng ngày sinh nhật). Bác sĩ tỳ kheo Dr. Mettanando, phân tích dữ kiện thực tế cái chết của Đức Phật trong kinh văn Mahaparinibbana Sutta và đưa ra kết luận là căn cứ theo những tiêu chuẩn định bệnh y khoa thì Đức Phật bị mesenteric infarction⁷³, một loại nghẽn mạch chính và bệnh này rất phổ thông trong những người già (Đức Phật lúc đó 80 tuổi), và bữa ăn thịnh soạn thượng hạng của con ông thợ bạc Cunda Kammāraputt lại là một nhân tố lớn tác động chứng bệnh này.



Vào thời kỳ đầu dịch thuật tại Trung Hoa chỉ được những nhóm nhỏ chủ yếu có vị sư Ấn và một số thông dịch Hoa giúp đỡ chuyển ngữ. Ban đầu những bản dịch có ý chuyển dịch ý tưởng Phật giáo theo tư tưởng

⁷³ Mesenteric ischemia (mez-un-TER-ik is-KEE-me-uh) xuất hiện khi mạch máu chính bị nghẽn hay bị bóp nhỏ lại cản trở máu lưu thông đến ruột non.

Trung Hoa. Đó là trường hợp tìm từ tương ứng thổ ngữ “matching the local meaning” (geyi), để tìm cặp ngôn ngữ Hoa ngữ đối ứng với chính văn Ấn bản, mà đa phần Hoa ngữ có nguồn ảnh hưởng từ đạo Tào “Daoist sources”. Dù được chuyển tải rộng rãi với cách dịch như thế nó lại dẫn tới sự hiểu sai lầm về giáo lý chân thật của Phật. Một thí dụ là vị sư học giả nổi tiếng Đạo An (Dao'an 312–385) phê bình gay gắt⁷⁴ về sự sai lầm này.

Ngôn ngữ dùng cho những bản kinh Phật và tiếng Trung thuộc hai hệ hoàn toàn khác nhau, chưa kể triết học và văn hóa hai nước cũng không tương đồng⁷⁵. Ngài Đạo An đưa ra “năm mắt” và “ba khó” trong việc dịch kinh.

Năm mắt là:

1. Thứ nhất gây ra do đảo ngược thứ tự chữ. Thí dụ đọc theo thứ tự tiếng Phạn là “Phật, nương nhờ, tôi” thì chuyển sang tiếng Trung là “Tôi nương nhờ Phật.”

⁷⁴ Nguồn: Mario Poceski, “Encyclopedia of Buddhism”, Gale Group Inc., 2004

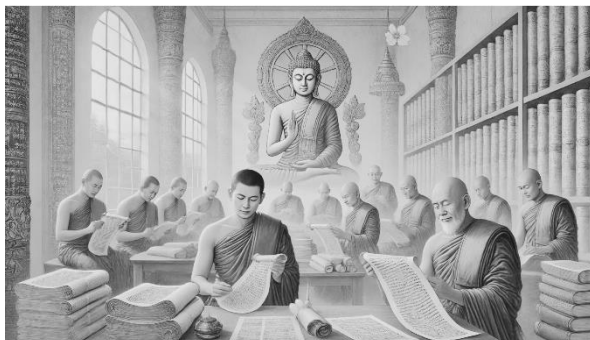
⁷⁵ Kinh văn Phật sơ kỳ có mặt tại Nhật trong dạng Sinitic. Các nhà sư và học giả phải cố tìm ra ý nghĩa của văn bản về ngữ trúc và về ý thuyết. Về ngữ trúc Hoa ngữ không có cùng văn phạm như Nhật ngữ. Dịch giả phải thêm văn phạm, mô hình, chú thích để có thể hiểu được theo văn phong Nhật ngữ cả âm lẫn nghĩa.

2. Thứ hai là sự đơn giản. Người Ấn Độ không thích câu kỳ nên hành văn đơn giản. Trung Quốc lại thích lối hành văn hoa mỹ, bóng bẩy.
3. Khi muốn nhấn mạnh, người Ấn Độ lặp lại các đoạn văn. Người Trung Quốc không thích điều này nên xóa hết những đoạn lặp.
4. Văn viết Ấn Độ thường lồng câu trong câu. Ví dụ như giữa câu tự dung có thể xuất hiện một những đoạn giải thích cực dài (ai đọc Mahabharat có thể thấy rõ điều này). Người Trung Quốc không quen với kiểu viết này nên thường xóa bỏ những đoạn xen kẽ này.
5. Văn viết Ấn Độ thường giải thích lại những chỗ đã được giải thích ở những đoạn phụ. Những phần giải thích lặp này cũng thường bị xóa trong những bản dịch tiếng Trung.

Ba khó đó là:

1. Tiếng Phạn cổ tinh tế và phức tạp phải được dịch sang tiếng Trung đơn giản và dễ hiểu.
2. Những sắc thái tinh tế trong tư tưởng từ thời của Phật cần dịch ra rõ ràng cho những người đương thời có thể hiểu.
3. Ngài Đạo An cho rằng kinh Phật hiện có đã được

dịch không cẩn thận vì những dịch giả thiếu hiểu biết sâu về Phật pháp. Muốn dịch được kinh Phật thì phải có một hiểu biết sâu sắc và rộng rãi về Phật pháp.



CHƯƠNG 8: KẾT LUẬN

Chúng ta sống trong khoảng thời gian có phương tiện để nghiên cứu được kinh văn sơ kỳ. Trên bình diện quốc tế rất nhiều người đã bắt đầu muốn tìm hiểu về Phật giáo. Những khám phá về công nghệ kỹ thuật đã mở ra những phương thức mới để có thể chia sẻ những văn bản và phân tích một cách rộng rãi. Còn rất nhiều vấn đề trong lĩnh vực này vẫn chưa được khai phá. Những văn bản EBT vẫn chưa được dịch sang Anh ngữ. Hiện tại vẫn chưa có hoặc là rất là ít những phương thức thống kê cho những văn bản này. Đa phần tất cả những công việc cơ bản chưa được làm.

Chỉ đơn giản là cho tới bây giờ chúng ta không biết những cái chúng ta có thể biết. EBT là một lãnh vực còn non trẻ và có phạm vi rất lớn về văn bản cũng như bằng chứng. Số lượng các chư Tăng cũng như các học giả về Phật học trong lãnh vực này lại rất là ít. Các kinh điển của Pali đã hầu hết được dịch sang tiếng Anh. Tuy nhiên chỉ một phần nhỏ của tiếng Hoa, Tây Tạng, Sankrit đã được dịch sang ngôn ngữ hiện đại. Theo sự quan sát thì có một ngôn ngữ mà bao gồm được khám phá, đào sâu nhiều về kinh văn sơ kỳ là tiếng Việt bao gồm hệ Pali, A Hàm và 3 tạng Luật.

Chúng ta sẽ hiểu như thế nào cho đúng đắn với câu:

“*Như Lai không nói lời nào?*” trong kinh văn hệ phái Mahayana. Nếu chọn lựa giữa ngôn ngữ tham chiếu và ngôn ngữ tự nhiên thì cần hiểu có nói một cái gì đó tức là nó đã có đối tượng tham chiếu tới tư cách cá nhân. Nếu thế thì thực sự đức Phật đã không nói như thế.

Ở nơi đây khi dùng danh từ đức Phật không nói gì cả thì đó không có nghĩa là ngôn ngữ tham chiếu, mà Ngài chỉ dùng ngôn ngữ để giảm thiểu những sự hiểu lầm tự nhiên, đánh đổ tư kiến chấp. Đức Phật đã dạy Pháp chỉ là con đường dẫn tới sự chấm dứt của khổ đau và thấy được sự thật về sinh lão bệnh tử của con người. Những sự thật này đã được mã hóa ở trong phẩm Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo và 12 Nhân Duyên. Mục đích của sự tích lũy kiến thức khám phá và hiện thực hóa con đường đưa tới sự giảm thiểu hay chấm dứt khổ đau bằng cách giảm thiểu hay loại trừ sự dính mắc, và nó chỉ có thể xảy ra khi giải quyết được cái tư tưởng về Thường, Cái Ngã, Trường Tồn, ở trong tư kiến mỗi cá nhân hoặc là ở trong quan điểm nhận thức thế giới.

Tất cả những kiến thức khám phá hay những công việc hoàn chỉnh nhận thức đúng đắn này chỉ có một mục đích duy nhất là dẫn tới sự chấm dứt của khổ đau. Ngài chứng thực qua thiên định một nguyên tử hoặc là một tế bào có thể thay đổi ngay cả cơ thể vật lý của con người và những yếu tố (nhân duyên) cấu tạo nên nó.

Pháp thực sự để cho con người sự trải nghiệm cá nhân về hiện hữu học, không phải cho chúng ta nắm giữ. Những cái mà chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, đều thay đổi và không mang tính chất cá nhân. Chúng không phải là một phần của bản ngã của Thượng đế hay là của vũ trụ vật chất, cũng sẽ không có thể tìm được ở những quan điểm nào khác. Nó chỉ có ý nghĩa là đã tách rời ra khỏi sự nô lệ về ngu si hay không thấu rõ (avijja) và tham ái dính mắc (tanha) để dẫn tới sự giải thoát ra khỏi sự trói buộc tái sinh luân hồi trong nhiều kiếp tương lai khổ đau.

Cho tới ngày hôm nay chúng ta có thể biết Đức Phật lịch sử sinh ra vào lúc nào, ngài sống như thế nào, và ngài chết như thế nào, ngài có mối quan hệ với những ai trong thời đó? Những cái chúng ta biết được những sự kiện này với một sự chắc chắn khả tín hơn những vị lãnh tụ hay đạo sư đại diện cho những tôn giáo khác trong cùng thời gian đó. Chúng ta nhận biết được những điều này bởi vì có kinh điển sơ kỳ EBT. Tất cả những nhân tố lịch sử cũng như thông tin khảo cổ trong thời gian này tùy thuộc nơi kinh văn sơ kỳ EBT để làm cho nó có ý nghĩa.

Một trong những yếu tố đặc thù của kinh điển sơ kỳ là kiến thức. Chữ “Buddha” có nghĩa là “thức tỉnh” (awakened) và giải đáp được ở ngay trong trọng tâm

của Pháp những lời dạy của Phật. Ngài không chỉ nói sự thật Ngài chứng ngộ, mà Ngài lại cẩn thận chi tiết hóa những cách thức để tìm ra sự thật. Ngài cũng cảnh báo mọi sự chấp thủ đưa tới những kết luận không đúng đắn. Chớ có tin vào những cái điều theo niềm tin. Chúng ta có thể cảm nhận được chúng ta lắng nghe tới những lời dạy của Phật. Đức Phật dạy rằng những điều chúng ta biết có thể bị chi phối bởi sự tín ngưỡng kinh nghiệm và cái tâm. Chúng ta không thể biết hoàn toàn sự thật tuyệt đối nhưng có lẽ biết đủ. Không thể nào biết được tất cả các sự thật tuyệt đối ở trong một cái thế giới đảo lộn như thế này. Chúng ta biết đó là những điều, những sự thật thực tế và như thế là đủ rồi.

Đức Phật đã cho thấy trong bài kinh Sandaka Sutta rằng rất nguy hiểm khi sống ở trong một thế giới chỉ dựa theo những niềm tin của kinh điển truyền thống (Kinh Trung Bộ 76). Điều quan trọng là nó dẫn đến sự chấm dứt khổ đau đó là mục đích tuyệt đối của nó. Nó chỉ có mục đích nói rằng những điều này là hữu dụng thực tế. Trong phạm trù mà chúng ta tìm được những điều chúng ta cần học người khác vài điều là sự thật và vài điều là không sự thật. Đặt chúng trong những sự suy xét và nỗ lực thì chúng ta sẽ phân tích những điểm này. Những điểm còn lại là những sự tự cân đối tìm hiểu đúng đắn để cân bằng đời sống tâm linh. Cách này

sẽ lợi lạc cho rất nhiều người nếu chúng ta sẽ còn tiếp tục học hỏi và phân tích. Càng nghiên cứu về kinh điển sơ kỳ, chúng ta càng tin rằng sự áp dụng những lời dạy của Đức Phật và tự thân trải nghiệm chính là cách mà Đức Phật quan tâm, có nghĩa là chấm dứt khổ đau.

Hãy làm những gì lợi lạc chúng sanh

Không làm những gì hại đến người khác

Từ bỏ tham, sân, si, sợ hãi, dính mắc, chấp thủ,

Đó là con đường của chư Phật đã thành tựu.

Đức Phật không sáng tạo ra Pháp. Ngài chỉ khám phá ra chúng mà thôi. Thuật ngữ “Phật” (Buddha) có nghĩa là bất cứ ai khám phá, tái khám phá, sống đạo thiện lành trong cộng đồng con người. Đức Phật không lệ thuộc kinh điển Biblical hoặc Eurocentric quan điểm độc tôn người từ trời xuống, hay Apocalypse ngày tận thế, hay Elysium nơi toàn hảo, hay là đáng bảo hộ cho mọi người. Ngài không hứa hẹn lỗi ra an toàn vì bạn có mặt trong giai đoạn lịch sử nào đó hoặc bởi tín ngưỡng hay tôn giáo. Ngài chỉ cho chúng ta nhận ra theo quan điểm khoa học thế giới thì hiện tượng (quả) do nhiều yếu tố (nhân) gây ra lại tiếp tục tác động sự hình thành những hiện tượng khác (quả). Một tiến trình liên tục không thể tìm ra đầu mối và chấm dứt. Phân tách và tìm ra con đường Nhân Quả (Duyên Khởi) là yếu tố chính đưa tới sự giải thoát khỏi vô minh. Vũ trụ

có điểm khởi thủy không thể biết được và có chúng sanh đau khổ liên tục vô tận nhưng đó cũng là con đường phát triển tuệ giác và giải thoát thông qua thiền định để thấy rõ sự thật phũ phàng và những yếu tố tâm lý liên quan. Chúng ta có thể theo đó sống trong cái gọi là *Nibbāna*.

Discerning the pathways of cause and effect is the essence of liberation from ignorance.

Giải mã những phương cách tiến trình của Nhân Quả là cốt yếu của sự giải phóng vô minh.

Cái gọi là ngôn ngữ Pali được mặc nhận là do Phật nói chỉ là những lời nói của Đức Phật về Pháp bề mặt (đặt trong mức độ thực dụng tuệ giác mà Đức Phật đã dạy để hướng dẫn chúng ta quán chiếu, quản lý, điều khiển và chuyển hóa những phản ứng cảm xúc khi chúng ta va chạm với những sự rung động từ thế giới bên ngoài như âm thanh, ánh sáng, mùi vị). Những yếu tố đó ảnh hưởng tới cảm xúc, lòng từ và bi, những sự rung động của vô minh và sợ hãi. Chỉ khi nào chúng ta bước trên con đường này hoàn toàn tức là sống theo đạo thì chúng ta mới có thể từ bỏ những quan điểm lỗi thời của chúng ta và tìm được những câu trả lời nhẹ nhàng liên tục thì nó sẽ nối tiếp vận hành những chính niệm, tỉnh giác, liên tục đối với sự thật bên dưới của những hiện tượng nhìn thấy. Chẳng phải là Đức Phật

đã dạy Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo, kể cả những giới luật không sát sinh, mà Ngài còn dạy cho chúng ta pháp tương ưng cảm xúc mùi vị và sự vắng mặt của chúng hay là sự nhận thức của những sự vắng mặt của những sự rung động tác động trên thân con người ta. “*Giống như nước ở biển đại dương chỉ có một vị đó là mặn. Pháp cũng chỉ có một vị đó là giải thoát*”.

Lấy một thí dụ khác để hiểu rõ về tánh chất thiết thực của lời Phật dạy trong đời sống hằng ngày. Trong kinh trung bộ *Majjhima Nikāya*, phẩm *Aggivacchagotta Sutta* (MN 72) và phẩm *Cūḷamāluṅkya Sutta* (MN 63) cả hai đưa ra 10 câu hỏi không được trả lời “(avyākata) undeclared questions”⁷⁶, và giải thích với một thí dụ như một người bị mũi tên thuốc độc lại không lo đi tìm lương y để nhổ cái mũi tên độc, lại đi tìm hiểu xem ai bắn, tại sao, vân vân.

Trong kinh Tương Ưng Bộ, phẩm *Atthattam Sutta*, (SN IV 400), vị ẩn sĩ Vacchagotta đã hỏi Đức Phật về cái Ngã có hay không có? Và sau khi đã hỏi 2 lần

⁷⁶ MN I 426,9-16: *Yān’ imāni diṭṭhigatāni bhagavatā avyākatāni ṭhapitāni paṭikkhittāni: sassato lokotipi, asassato lokotipi, antavā lokotipi, anantavā lokotipi, taṃ jīvaṃ taṃ sarīrantipi, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīrantipi, hoti tathāgato paraṃ maraṇātipi, na hoti tathāgato paraṃ maraṇātipi, hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇātipi, neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇātipi: tāni me Bhagavā na byākaroti,*

nhưng Đức Phật im lặng thì vị này ra đi⁷⁷. Ngài Ananda sau đó đã hỏi Đức Phật: “Bạch Ngài, Ngã có hiện hữu hay không?”. Đức Phật trả lời rằng nếu nói Có hay Không đều rơi vào hai trạng thái Thường Kiến “eternalism” (*sassatavāda*) hay Đoạn Kiến “annihilation” (*ucchedavāda*) do nhóm Bà La Môn chấp thủ giảng dạy.

Đức Phật cũng nói rõ thêm Ngài đã biết rõ “Các Pháp hành đều **không phải** là Ngã”⁷⁸ (*sabbe dhammā anattāti*). Nếu Ngài xác nhận Ngã không có hiện hữu càng làm cho vị Vacchagotta khôn khéo hoang mang. Nói thế Đức Phật đã chỉ rõ chẳng có lợi ích gì trong việc tham gia **tranh luận** về sự hiện hữu hay không hiện hữu của cái Ngã.

Trong kinh Tăng Chi Bộ (AN 8.53 2) Ngài Gotami (Mahāpajāpatī Gotamī) tìm đến Đức Phật và tham vấn xin Đức Phật một bài pháp ngắn để ngài có thể thực hành. Đức Phật dạy nói tóm gọn “*Tất cả những cái pháp nào mà dẫn tới ly tham đoạn diệt giảm ham muốn thì đó là lời dạy của Đức Thế Tôn và đó là chánh*

⁷⁷ Theo Pudgalavādins, trong Vi Diệu Pháp *Abhidhamma*- tác phẩm *Kathāvatthu* (chương Kv, *Puggala*), đã cho thấy sự mâu thuẫn nội tại lý luận khi xác nhận hay phủ nhận cái Ngã vượt ra ngoài cái chết vật lý (giống như *puggala giống hay khác với ngũ uẩn khandhā*)

⁷⁸ Nơi đây cần hiểu sâu ý nghĩa của cái **Không phải là** và **Sự nhận thức về Cái Không phải là**.

Pháp”.

Một trường hợp trong kinh *Āṅguttara-nikāya* và tương đương *Samyukta-āgama* là khi có một vị Tỳ Kheo tuyên bố với Phật là không thể nhớ hết các điều luật. Đức Phật dạy vị này nên dốc toàn tâm lực đến 3 lãnh vực: **Giới hạnh đạo đức cao, giữ tâm thanh tịnh, và phát triển tuệ giác**⁷⁹. Cách giải quyết thông thoáng cho thấy sự quan trọng của giới hạnh trong tư tưởng Phật học sơ kỳ. Giới *sīla* có một vị trí đặc biệt trong ba lãnh vực tu tập, tạo nền tảng cho tâm cao thượng và tuệ cao thượng. Tuy nhiên có thể nhận biết sự chấp hành giới chỉ là căn bản cho mục đích chính là TÂM và TUỆ, chính là sự tĩnh lặng và sự hiểu thấu đáo⁸⁰.

Chúng ta sẽ cố gắng học hỏi thực hiện trên con đường Đức Phật đã đi một cách vô tâm, bình an, từ bi, với sự tương quan không gian và thời gian. Và nên nhớ bỏ lại sau lưng một thế giới đầy hỗn tạp khổ đau.

⁷⁹ Đoạn văn bản này được lưu lại bằng *Sanskrit uddāna* (Pischel 1904: 1139 (IIIa.1)).

⁸⁰ Trong bối cảnh này cũng nên chú ý đến một mô thức được tái lập khi so sánh kinh Trung Bộ với các bản tương đương. Kinh tạng Pali quan tâm đến những lỗi nhỏ nhất trong tu tập giới, *aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī, samādāya sikkhassu sikkhāpadesu*, thì những kinh tương đương *Madhyamaāgama* chú ý đến sự thanh tịnh của thân khẩu ý.

THAM CHIẾU:

Adikaram, E. W., (1946). *Early History of Buddhism in Ceylon*. Migoda: D. S. Puswella.

Allon, M., (1997). *Style and Function, a Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Sections of Pāli Canonical Sutta Texts and their Mnemonic Function*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

Alter, R., (1981). *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

Anālayo (2003) *Satipaṭṭhāna, The Direct Path to Realization*. Birmingham: Windhorse.

Anālayo (2011a) *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo (2011b) Mahāpajāpatī's Going Forth in the Madhyama-āgama. *Journal of Buddhist Ethics*, 18: 268–317.

Anālayo (2012) The Case of Sudinna: On the Function of Vinaya Narrative, Based on a Comparative Study of the Background Narration to the First Pārājika Rule. *Journal of Buddhist Ethics*, 19: 396–438.

Anālayo (2013) A Note on the Term Theravāda. *Buddhist Studies Review*, 30.2: 216–235.

Anālayo (2014) *The Dawn of Abhidharma*. Hamburg: Trang 144

Hamburg University Press.

Anālayo, Bhikkhu, (2009). “The Vicissitudes of Memory and Early Buddhist Oral Transmission.” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 5: 5–19.

Anālayo, Bhikkhu, (2014a). "The *Brahmajāla* and the Early Buddhist oral Tradition." *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2013*, pp. 41-59.

Anālayo, Bhikkhu, (2014b). *The Dawn of Abhidharma*. Hamburg: Hamburg University Press.

Anālayo, Bhikkhu, (2015). "The *Brahmajāla* and the Early Buddhist oral Tradition." *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2014*, pp. 79-94.

Anuruddha, Kākkāpalliye et al. (2008) *The First and Second Buddhist Councils, Five Versions, English Translations from Pāli and Chinese*. Hong Kong: Chi Lin Nunnery.

Appleton, N., (2010). *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Farnham: Ashgate.

Appleton, N., (2014). *Narrating Karma and Rebirth:*

Buddhist and Jain Multi-life Stories. New York: Cambridge University Press.

Aune, D. E., (ed.), (1989). *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster.

Bal, M., (1985). *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Banerjee, Anukul Chandra (1977) Two Buddhist Vinaya Texts in Sanskrit, Prātimokṣa Sūtra and Bhikṣukarmavākya. Calcutta: World Press.

Bareau, André (1955) Les premiers conciles bouddhiques. Paris: Presses Universitaires de France.

Bareau, André (1971) Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitāka et le Vinayapitāka anciens: II, Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles. Paris: École Française d'Extrême-Orient, vol. 2.

Bauer, Th., (2010). "The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on *Kull* and on Q 22:27, 26:225, and 52:31." In Marx, Sinai and Neuwirth (2010), pp. 699-732.

Beckh, Hermann (1911) Udānavarga, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Nach dem Kanjur und Tanjur mit Anmerkungen Herausgegeben. Berlin: Reimer.

Berlin, A., (1991). *Biblical Poetry through Medieval Jewish Eyes*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Bernhard, Franz (1965) *Udānavarga*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bhagvat, Durga N. (1939) *Early Buddhist Jurisprudence (Theravāda Vinaya-Laws)*. Delhi: Cosmo Publications (undated reprint).

Black, B., (2007). *The Character of the Self in Ancient India: Priest, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*. SUNY.

Black, B., (2009). "Rivals and Benefactors: Encounters between Buddhists and Brahmins in the Nikāyas." *Religions of South Asia* 3.1: 25-43.

Black, B., (2011). "Ambaṭṭha and Śvetaketu: Literary Connections between the Upaniṣads and Early Buddhist Narratives." *Journal of the American Academy of Religion* 79.1: 136-161.

Black, B., and Patton, L., (eds.), (2015). *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist and Jain Traditions*. Ashgate.

Bodhi, Bhikkhu. (1978). *The Discourse on the All-Embracing Net of Views, The Brahmajāla Sutta and its Commentarial Exegesis*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist

Publication Society.

Bond, George D. (1982) *The Word of the Buddha, The Tipiṭaka and its Interpretation in Theravada Buddhism*. Colombo: Gunasena.

Booth, W. C., (1961). *The Rhetoric of Fiction*. Chicago & London: Chicago University Press.

Buswell, Robert E., Jr. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Buswell, Robert E., Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Chakravarti, Uma (1987/1996) *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Cole, A., (2005). *Text as Father: Paternal Seduction in Early Mahāyāna Buddhist Literature*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Collins, S., (1982). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, S., (1995). *Nirvana and other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, S., (2003). "What is Literature in Pali?" In Pollock, Sh., (ed.). *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 649-688.

Collins, Steven (1998) *Nirvana and Other Buddhist Felicities, Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cone, M., (2001). *A Dictionary of Pāli, Part I, a-kh*. Oxford: The Pali Text Society.

Cone, Margaret (1989) Patna Dharmapada. *Journal of the Pali Text Society*, 13: 101–217.

Cousins, L. S., (2013). "The Early Development of Buddhist Literature and Language in India." *Journal of the Oxford Center for Buddhist Studies* 5: 89-135.

Cousins, L., (1983). "Pali Oral Literature." In Denwood, P., and Pitiagorsky, A., (eds.). *Buddhist Studies Ancient and Modern*. London: Curzon, pp. 1-11.

Cousins, L.S. (1991) The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools. *The Buddhist Forum*, 2: 27–60.

Cowell, E.B. and R.A. Neil (1886) *The Divyāvadāna, A Collection of Early Buddhist Legends, Now First Edited from the Nepalese Sanskrit Mss. in Cambridge and Paris*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davidson, R. M., (1990). "An Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism." In Buswell, R. E., (ed.). *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Dayeh, I., (2010). "Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs." In Marx, Sinai and Neuwirth (2010), pp. 461-498.

De La Vallée Poussin, Louis (1976) *The Buddhist Councils*. Calcutta: Bagchi.

Deo, Shantaram Bhalchandra (1956) *History of Jaina Monachism, From Inscriptions and Literature*. Poona: Deccan College, Postgraduate and Research Institute.

Dhirasekera, Jotiya (1982/2007) *Buddhist Monastic Discipline, A Study of its Origin and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Piṭakas*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre.

Durt, Hubert (1980) *Mahalla/mahallaka et la crise de la communauté après le Parinirvāṇa du Buddha*. In *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte*, 79–99. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.

Dutt, Sukumar (1924/1996) *Early Buddhist Monachism*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Eisen, U. E., (2003). "The Narratological Fabric of the Trang 150

Gospels." In Meister, J. C., (ed.). *Narratology Beyond Literary Criticism: Mediality, Disciplinarity*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Findly, Ellison Banks (2002) *The Housemistress at the Door, Vedic and Buddhist Perspectives on the Mendicant Encounter*. In L.L. Patton (ed.). *Jewels of Authority, Women and Textual Tradition in Hindu India*, 13–31. Oxford: Oxford University Press.

Findly, Ellison Banks (2003) *Dāna, Giving and Getting in Pali Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Fiordalis, D., (2008). *Miracles and Superhuman Powers in South Asian Buddhist Literature*. PhD Dissertation, University of Michigan.

Flores, R., (2008). *Buddhist Scriptures as Literature: Sacred Rhetoric and the Uses of Theory*. Albany: SUNY.

Franke, Otto (1908) *The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesālī, As Alleged in Cullavagga XI., XII*. *Journal of the Pali Text Society*, 6: 1–80.

Frauwallner, Erich (1956) *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Frei, H., W., (1974). *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London: Yale University

Press.

Freiberger, O., (2004). "The Buddhist Canon and the Canon of Buddhist Studies." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27.2: 261-283.

Freiberger, Oliver (2000) *Der Orden in der Lehre, Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Frye, N., (1983 [1982]). *The Great Code: The Bible and Literature*. San Diego, New York, London: Harvest/HBJ.

Frye, N., (1990). *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich.

Geiger, W., (1978 [1943 (1916)]). *Pāli Literature and Language*. New Delhi: Munishram Manoharlal.

Geiger, Wilhelm (1958) *The Mahāvamsa*. London: Pali Text Society.

Gethin, R., (1992). "The Matikas: Memorization, Mindfulness, and the List." In Gyatso, J., (ed.). *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. New York: SUNY, pp. 149-172.

Gethin, Rupert (1992) *The Buddhist Path to Awakening*:

A Study of the BodhiPakkhiyā Dhammā. Leiden: E.J. Brill.

Gnanarama, Pategama (1997) *The Mission Accomplished, A Historical Analysis of the Mahāparinibbana Sutta of the Dīgha Nikāya of the Pāli Canon*. Singapore: Ti-Sarana Buddhist Association.

Gombrich, Richard F. (1988) *Theravāda Buddhism, A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Gombrich, Richard F. (1990) *How the Mahāyāna Began*. *The Buddhist Forum*, 1: 21–30.

Gómez, L. O. (1977). "The Bodhisattva as Wonder-Worker." In Lancaster, L. and Gómez, L., (eds.), *Prajñāparamitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series, pp. 221-261.

Gómez, L. O. (2012). "On Reading Literature Literally: Concrete Imagery before Doctrine." In *2011 BARC International Symposium, Series 1: Special International Symposium on Pure Land Buddhism*. Kyoto: Ryukoku University Research Center for Buddhist Cultures in Asia, pp. 5-33.

Gómez, L. O., (2011). "On Buddhist Wonders and Wonder-Working." *Journal of the International*

- Association of Buddhist Studies* (2010 [2011]): 513-554.
- Grinshpon, Y. (2003). *Crisis and Knowledge: The Upanishadic Experience and Storytelling*. Oxford, New York: Oxford University press.
- Gummer, N., (2014). "Sacrificial Sūtras: Mahāyāna Literature and the South Asian Ritual Cosmos." *Journal of the American Academy of Religion* 82.4: 1091-1126.
- Guruge, Ananda W.P. (1970) Some Problems in Buddhist Ethics. In J. Tilakasiri (ed.). *Añjali, Papers on Indology and Buddhism, A Felicitation Volume*
- Gyatso, J., (1998). *Apparitions of the Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*. Princeton: Princeton University Press.
- Hallisey, Ch., (1988). *Devotion in the Buddhist Literature of Medieval Sri Lanka*. PhD Dissertation, University of Chicago.
- Hallisey, Ch., (2004). "Works and Persons in Sinhala Literary Culture." In Pollock, Sh., (ed.). *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 689-746.
- Harrison, P. (1992). "Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*." In Gyatso, J., (ed.). *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance*

in *Indian and Tibetan Buddhism*. New York: SUNY, pp. 215–238.

Harrison, P., (1978). “*Buddhānusmṛti* in the *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*,” *Journal of Indian Philosophy* 6: 35–57.

Huxley, Andrew (1996) *The Vinaya: Legal System or Performance-Enhancing Drug?* In T. Skorupski (ed.). *The Buddhist Forum, Volume IV, Seminar Papers 1994–1996*, 141–163. London: University of London, School of Oriental and African Studies.

Jaini, Padmanabh S. (1980) *The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism: A Study in Contrast*. In A.K. Narain (ed.). *Studies in the History of Buddhism, Papers Presented at the International Conference on the History of Buddhism at the University of Wisconsin, Madison, WIS, USA, August 19–21, 1976*, 81–91. Delhi: B.R. Publishing Corporation.

Jaini, Padmanabh S., and Horner, I. B. *Apocryphal Birth Stories (Paññasa-Jataka)*, 2 vols. London: Pali Text Society, 1985.

Kapstein, Matthew T. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Keith, Berriedale (1932) *Mahāvīra and the Buddha*.

Bulletin of the School of Oriental Studies, 9: 859–866.

Kermode, F., (1967). *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.

Kermode, F., (1982). *The Genesis of Secrecy: on the Interpretation of Narrative*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Kermode, F., (1990). *Poetry, Narrative, History*. Oxford, Cambridge: Basil.

Kumar, Ujjwal (2010) *Truth of the Devil Statement*. In S. Nanayakkara et al. (ed.). *Buddhism, Contemporary Studies, Selected Papers from the 3rd International Conference, Sri Lanka Association of Buddhist Studies (SLABS)*, 112–127. Pannipitiya: K Line Printing Services.

Lariviere, Richard W. (1997/2004) Dharmasāstra, Custom, ‘Real Law’, and ‘Apocryphal’ smṛtis. *Journal of Indian Philosophy*, 32: 611–627.

Law, Bimala Churn (1933). *A History of Pāli Literature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, vol. 1.

Law. B. C., (2000 [1933]). *A History of Pāli Literature*. Varanasi: Indica.

Lopez, D. S., (1995). “Authority and Orality in the

Mahāyāna.” *Numen* 42: 21-47.

Lopez, D., (1996). *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*. Princeton: Princeton University Press.

Lubin, Timothy (2007) *Punishment and Expiation: Overlapping Domains in Brahmanical Law*. *Indologica Taurinensia* 33: 93–122

Lucente, G. L., (1981). *The Narrative of Realism and Myth: Verga, Lawrence, Faulkner, Pavese*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Lutgendorf, Ph., (1991). *The Life of a Text: Performing the Rāmcaritmānas of Tulcidas*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: California University Press.

MacQueen, G., (1981). "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I." *Religion* 11: 303-319.

MacQueen, G., (1988). *A Study of the Śrāmanyaphala-sūtra*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Makita, Tairyō, and Ochiai, Toshinori, eds. *Chugoku senjutsu kyoten* (Scriptures Composed in China); *Chugoku Nihon sen-jutsu kyoten: kanyaku kyoten* (Scriptures Composed in China and Japan, Scriptures Translated into Chinese [Extractions]); and *Chugoku Nihon senjutsu kyoten: senjutsusho* (Scriptures and Commentaries Composed in China and Japan). *Nanatsudera koitsu kyo ten kenkyu sosho* (The Long Hidden

Scriptures of Nanatsu-dera, Research Series), Vols.1–5. Tokyo: Daito Shuppansha, 1994–2000.

Makita, Tairyō. *Gikyo kenkyu* (Studies on Suspect Scriptures). Kyoto: Kyoto Daigaku Jinmon Kagaku Kenkyu sho, 1976.

Maneé, J., (1990). "Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and their Implications for our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature." *Journal of the Pali Text Society* XV: 29-87.

Maneé, J., (1993). "On the Departure Formula and its translation." *Buddhist Studies Review* 10.1: 27-43.

Maneé, J., (1995a). "Case Histories from the Pāli Canon I: The Sāmaññaphala Sutta Hypothetical Case History or How to be Sure to Win a Debate." *Journal of the Pali Text Society* XXI: 1-34.

Maneé, J., (1995b). "Case Histories from the Pāli Canon I: *Sotāpanna, Sakadāgāmin, Anāgamin, Arahat* – The Four Stages Case History or Spiritual Materialism and the Need for Tangible Results." *Journal of the Pali Text Society* XXI: 35-128.

Marx, M., (2010). "Glimpses of a Mariology in the Qur'an: from Hagiography to Theology via Religious-Political Debate." In Marx, Sinai and Neuwirth (2010), pp. 533-563.

Marx, M., Sinai, N., and Neuwirth, A., (eds.), (2010). *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden, Boston: Brill.

McClintock, S. L., (2011). "Compassionate Trickster: The Buddha as a Literary Figure in the Narratives of Early Indian Buddhism." *Journal of the American Academy of Religion* 79.1: 90-122.

McDermott, J. P., (1984). "Scripture as the Word of the Buddha." *Numen* 31: 22-39.

Migot, André (1952) *Un grand disciple du Buddha, Śāriputra, son rôle dans l'histoire du Bouddhisme et dans le développement de l'Abhidharma*. Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 46: 405–554.

Misra, G.S.P. (1972) *The Age of Vinaya*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Mochizuki, Shinko. *Bukkyo kyo ten seiritsushi ron* (Study on the Development of Buddhist Scriptures). Kyoto: Ho zo -kan,1946.

Ñāṇatusita, Bhikkhu (2014) *Analaysis of the bhikkhu pātimokkha*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Norman, K. R., (1983). *Pali Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto

Harrassowitz.

Norman, K. R., (1997). *A Philological Approach to Buddhism, the Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*. London: the School of Oriental and African Studies.

Norton, D., (1993). *A History of the Bible as Literature, vol. I + II*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oberlies, Thomas (1997) Neuer Wein in alten Schläuchen? Zur Geschichte der buddhistischen Ordensregeln. *Bulletin d'Études Indiennes*, 15: 171–204.

Oldenberg, Hermann (1879) *The Dīpavaṃsa, An Ancient Buddhist Historical Record*, Edited and Translated. London: Williams and Norgate.

Olivelle, P., (1999). Young Śvetaketu: a Literary Study of an Upaniṣadic Story.” *Journal of the American Oriental Society* 119.1: 46-70.

Orzech, Charles D. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.

Pachow, W. (1955) *A Comparative Study of the Prātimokṣa, on the Basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pali Versions*. Santiniketan: Sino-Indian Cultural Society.

Pardes, I., (2000). *The Biography of Ancient Israel: National Narratives in the Bible*. Berkeley: University of California Press.

Peoples, Dion Oliver (2012) *Chanting the Saṅgīti Sutta*. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University.

Pischel, Richard (1904) *Neue Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyuktšari, Chinesisch-Turkestān*. Sitzungsbericht der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 25: 1138–1145.

Pischel, Richard (1904) *Neue Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyuktšari, Chinesisch-Turkestān*. Sitzungsbericht der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 25: 1138–1145.

Pollock, Sh., (2004). "Introduction." In Pollock, Sh., (ed.). *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 1-36.

Presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on his Sixtieth Birthday, 4–19. Colombo: University of Ceylon.

Prickett, S., (1986). *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge

University Press.

Prince, G., (1982). *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers.

Pruitt, William and K.R. Norman (2001) *The Pātimokkha*. Oxford: Pali Text Society.

Przyluski, Jean (1926) *Le concile de Rājagrha, introduction a l'histoire des canons et des sectes bouddhiques*, Paris: Paul Geuthner.

Radich, M. D., (2007). *The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from its Origins to the Fifth Century C.E.* (PhD dissertation, Harvard University).

Rao, V. N., (2004). "Multiple Literary Cultures in Telugu: Court, Temple, and Public." In Pollock, Sh., (ed.). *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 383-436.

Reynolds, G. S., (2010). *The Qur'ān and its Biblical Subtext*. London and New York: Routledge.

Rhys Davids, T. W., (1899). *Dialogues of the Buddha*. London: Oxford University Press.

Rimmon-Kenan, Sh., (1983). *Narrative Fiction:*

Contemporary Poetics. London: Methuen.

Rockhill, W. Woodville (1883/1907) *The Life of the Buddha and the Early History of His Order, Derived from Tibetan Works in the Bkash-hgyur and Bstan-hgyur, Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khoten*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.

Schmidt, Klaus T. (1989) *Der Schlussteil des Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins, Text in Sanskrit und Tocharisch A verglichen mit den Parallelversionen anderer Schulen, Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Scholes, R., and Kellogg, R., (1966). *The Nature of Narrative*. New York: Oxford: University Press.

Seeger, Martin (2006/2008) *The bhikkhunī Ordination Controversy in Thailand*. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 29.1: 155–183.

Senart, Émile (1882). *Le Mahāvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*. Paris: Imprimerie Nationale, vol. 1.

Shravak, Lalji (2012) *Saṅgīti Sutta, Recitation of Dhammas at the First Abhidhamma Saṅgīti*. In L. Shravak and C. Willemen (ed.). *Dharmapracicaya*,

Aspects of Buddhist Studies, Essays in Honour of N.H. Samtani, 233–241. Delhi: Buddhist World Press. SIJBS Volume IV 13

Shulman, E., (2012 [2013]). "Early Buddhist Imagination: The *Aṭṭhakavagga* as Buddhist Poetry." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 35: 363-411.

Shulman, E., (forthcoming-a). "Orality and Creativity in Early Buddhist Discourses."

Shulman, E., (forthcoming-b). "On Psychological Solutions to Metaphysical Problems in the *Pārāyaṇavagga*." *Philosophy East and West* 67.1.

Shulman, E., (forthcoming-c). "The Buddha as the Pole of Existence."

Sinai, N., and Neuwirth, A., (2010). "Introduction." In Marx, Sinai and Neuwirth (2010), pp. 1-24.

Skelton, R., (1978). *Poetic Truth*. London: Heinemann, New York: Barnes & Noble, Agincourt: The Book Society of Canada.

Skilling, P., (2009). "Redaction, Recitation, and Writing: Transmission of the Buddha's Teaching in Indian in the Early Period." In Berkwitz, S. C., Schober, J., and Brown, C., (eds.). *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual, and Art*. London and New York: Trang 164

Routledge.

Skilling, P., (2010). "Scriptural Authenticity and the Śrāvaka Schools: An Essay toward an Indian Perspective." *The Eastern Buddhist* 41.2: 1-47.

Sobisch, Jan-Ulrich (2010) *Bhikṣuṇī Ordination: Lineages and Procedures as Instruments of Power*. In T. Mohr and J. Tsedroen (ed.). *Dignity & Discipline, Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, 239–252. Boston: Wisdom.

Stache-Rosen, Valentina (1968) *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus II; Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*. Berlin: Akademie Verlag.

Sternberg, M., (1985). *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.

Suzuki, Teitaro (1904) *The First Buddhist Council*. *The Monist*, 14.2: 253–282.

Tatia, N. (1975) *Prātimokṣasūtram of the Lokottaravādimahāsāṅghika School*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Teiser, Stephen F. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

Tilakaratne, Asaṅga (2000) Saṅgīti and Sāmaggī: Communal Recitation and the Unity of the Saṅgha. *Buddhist Studies Review*, 17.2: 175–197.

Tilakaratne, Asaṅga (2005) Personality Differences of Arahants and the Origins of Theravāda, A Study of Two Great Elders of the Theravāda Tradition: Mahā Kassapa and Ānanda. In A. Tilakaratne et al. (ed.). *Dhamma-Vinaya, Essays in Honour of Venerable Professor Dhammavihari (Jotiya Dhirasekera)*, 229–257. Colombo: Sri Lanka Association for Buddhist Studies.

Tsukamoto, Zenryu. *Tsukamoto Zenryu chosakushu*, Vol. 2: Hokucho bukkyo shi kenkyu (Collected Works of Tsukamoto Zenryu, Vol. 2: Studies on the Buddhist History of North- ern Dynasties). Tokyo: Daito Shuppansha, 1974.

Verardi, Giovanni (1996) Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History. *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 56.2: 215–253.

Von Glasenapp, Helmuth (1925/1999) *Jainism, An Indian Religion of Salvation*. S.B. Shrotri (trsl.). Delhi: Motilal Banarsidass.

Von Hinuber, O., (1996). *A Handbook of Pāli Literature*. Delhi: Munishram Manoharlal.

Von Hinüber, Oskar (1995) *Buddhist Law According to*

the Theravāda-Vinaya. A Survey of Theory and Practice. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 18.1: 7–45.

Von Hinüber, Oskar (1996/1997) *A Handbook of Pāli Literature*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Von Hinüber, Oskar (1997). *Old Age and Old Monks in Pāli Buddhism*. In S. Formanek (ed.). *Aging, Asian Concepts and Experiences Past and Present*, 65–78. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Von Hinüber, Oskar (2008) *The Foundation of the Bhikkhunīsaṅgha – A Contribution to the Earliest History of Buddhism*. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 11: 3–29.

Von Simson, Georg (2000) *Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 2.

Voyce, Malcolm (2007) *The Vinaya and the Dharmaśāstra: Monastic Law and Legal Pluralism in Ancient India*. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 39.56: 33–65.

Waldschmidt, Ernst(1951) *Das Mahāparinirvāṇasūtra, Text in Sanskrit und Tibetisch*. Berlin: Akademie Verlag, vol. 2.

Waldschmidt, Ernst (1954/1967) Zum Ersten Buddhistischen Konzil in Rājagṛha. In Von Ceylon bis Turfan, Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraums, Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967 von Ernst Waldschmidt, 226–237. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wallace, M., (1986). *Recent Theories of Narrative*. Ithaca: Cornell University Press.

Walsche, M., (tr.), (1995 [1987]). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom.

Walsh, R., (2007). *The Rhetoric of Fictionality: Narrative Fictionality and the Idea of Fiction*. Columbus: The Ohio State University Press.

White, H., (1980). "The Value of Narrativity in the Representation of Reality." *Ritical Inquiry* 7.1: 5-27.

Wilder, A. N., (1980). *Early Christian Rhetoric: The Language of the Bible*. Cambridge: Harvard University Press.

Winternitz, M., (1983 [1933]). *A History of Indian Literature, vol. II*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.

Wynne, A., (2004). "The Oral Transmission of Early Buddhist Literature." *JiABS*, 27.1: 97-127.

Yabuki, Keiki. *Meisha yoin: kaisetsu* (Echoes of the Singing Sands: Explanations). Tokyo: Iwanami Shoten, 1933.

Zipes, J., (1999). *When Dreams Came True: Classical Fairy Tales and Their Tradition*. New York and London: Routledge

Zongtse, Champa Thupten (1990) *Udānavarga, Band III: Der tibetische Text, unter Mitarbeit von Siglinde Dietz* herausgegeben von Champa Thupten Zongtse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

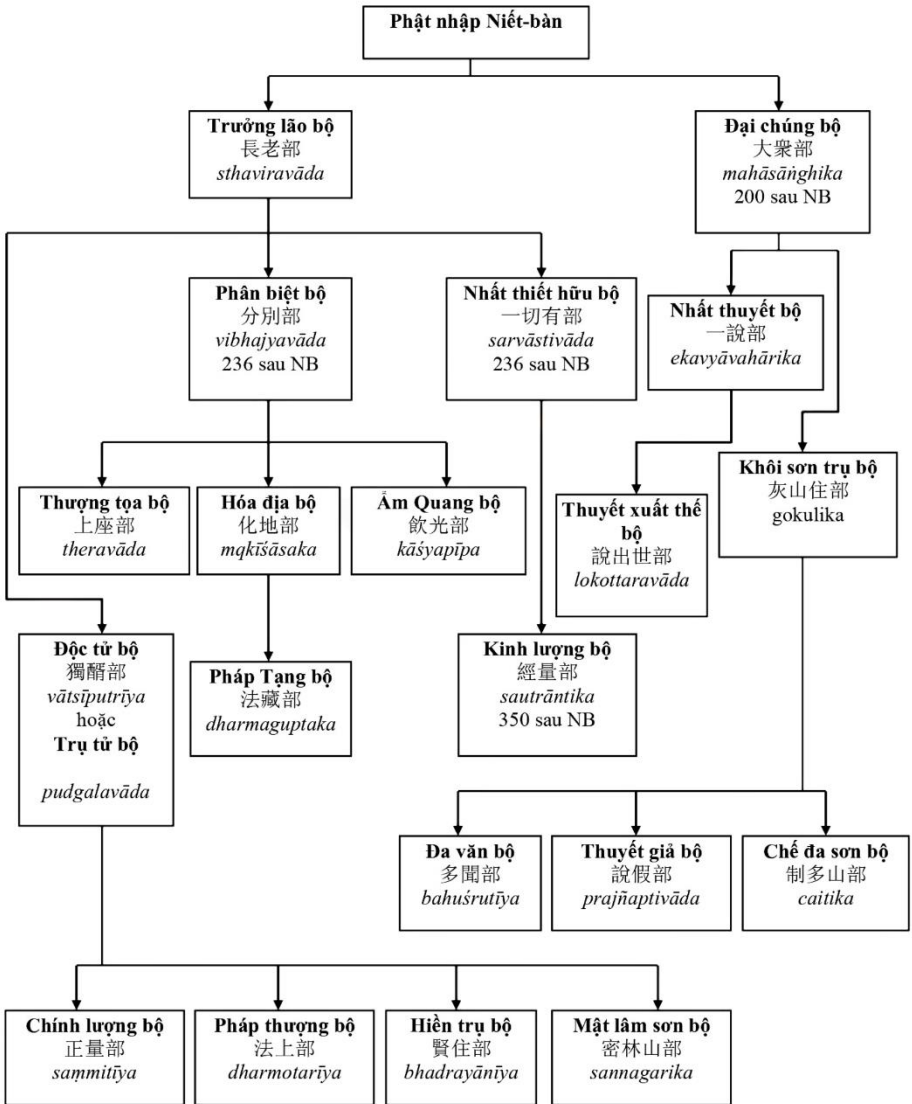
Zürcher, Erik. "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism." *T'oung-pao* 68 (1982), 1–59.



BIỂU ĐỒ
**TRUYỀN THỪA
CÁC TÔNG PHÁI
PHẬT GIÁO THẾ GIỚI**

Không tìm thấy nguồn gốc

CÁC BỘ PHÁI PHẬT GIÁO ÁN ĐỘ (TRÍCH)



Thích-ca Mâu-ni Phật

(*sākyamuni buddha*)

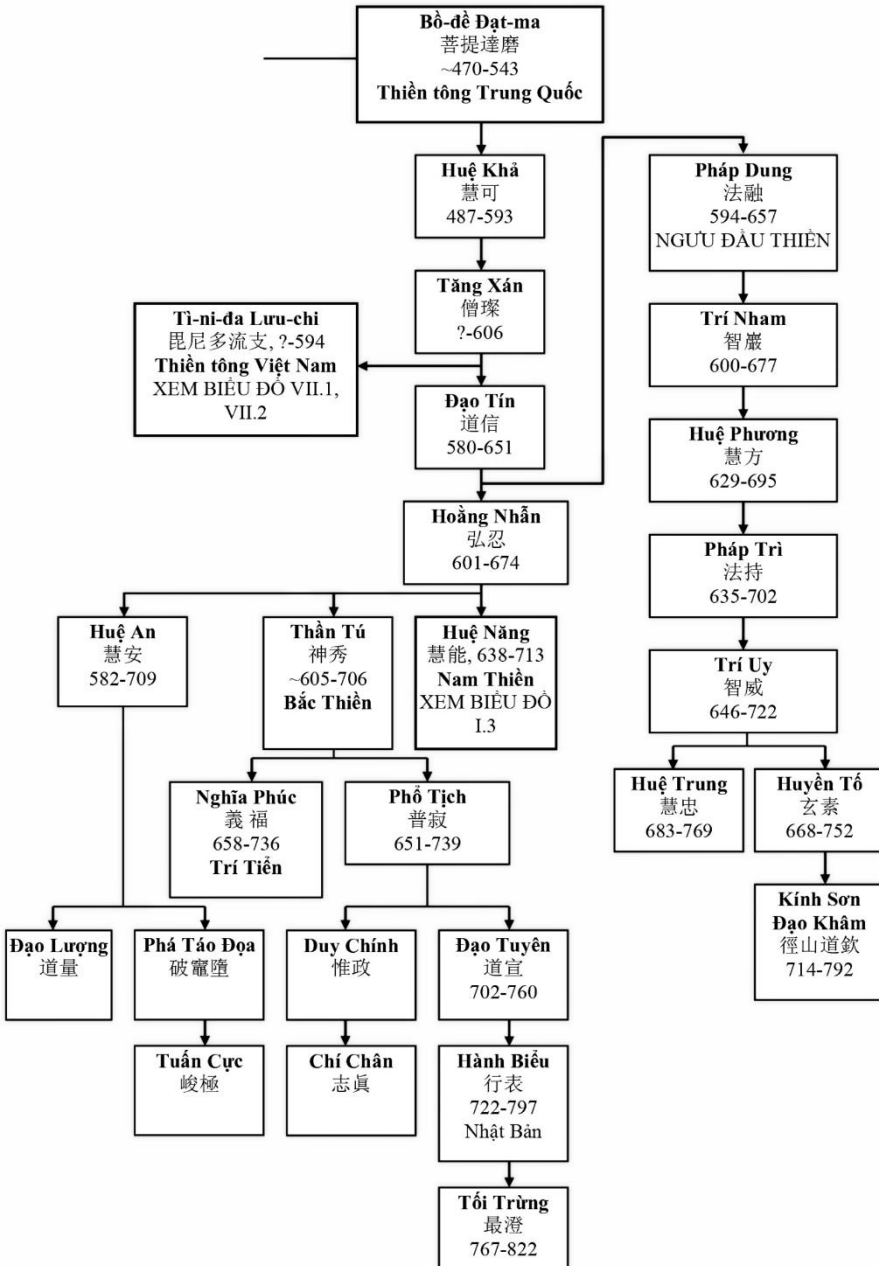
釋迦牟尼佛

- | | |
|--|--|
| 01. Ma-ha Ca-diếp (<i>mahākāśyapa</i>)
摩訶迦葉 | 15. Ka-na-đê-bà (<i>kāṇadeva</i>) hoặc Thánh Thiên (<i>āryadeva</i>)
迦那提婆, 聖天 |
| 02. A-nan (<i>ānanda</i>)
阿難陀 | 16. La-hầu-la-đa (<i>rāhulabhadra</i>)
羅睺羅多 |
| 03. Thương-na Hòa-tu (<i>sānavāsin</i>)
商那和修 | 17. Tăng-già Nan-đê (<i>saṃghanandī</i>)
僧伽難提 |
| 04. Ưu-bà-cúc-đa (<i>upagupta</i>)
優婆拘多 | 18. Tăng-già Xá-đa (<i>saṃghayathata</i>)
僧伽舍多 |
| 05. Đê-đa-ca (<i>dhīka</i>)
提多迦 | 19. Cưu-ma-la-đa (<i>kumārālāta</i>)
鳩摩羅多 |
| 06. Di-già-ca (<i>miśaka</i>)
彌遮迦 | 20. Xá-dạ-đa (<i>śayata</i>)
闍夜多 |
| 07. Bà-tu-mật (cũng gọi là Thế Hữu, <i>vasumitra</i>)
婆須密 | 21. Thế Thân (<i>vasubandhu</i>)
婆修盤頭, 世親 |
| 08. Phù-đa Nan-đê (<i>buddhanandī</i>)
浮陀難提, 佛陀難提 | 22. Ma-noa-la (<i>manorata</i>)
摩拏羅 |
| 09. Phù-đa Mật-đa (<i>buddhamitra</i>)
浮陀密多, 佛陀密多 | 23. Cưu-lặc-na (<i>haklenayaśa</i>)
鳩勒那, 鶴勒那 |
| 10. Bà-lật Tháp-bà (<i>pārśva</i>)
婆栗濕婆, 脅尊者 | 24. Sư Tử Bồ Đề (<i>siṃhabodhi</i>)
師子菩提 |
| 11. Phú-na Dạ-xa (<i>puṇayaśa</i>)
富那夜奢 | 25. Bà-xá Tư-đa (<i>baśaṣita</i>)
婆舍斯多 |
| 12. A-na Bồ-đê (<i>ānabodhi</i>) hoặc Mã Minh (<i>aśvaghōsa</i>)
阿那菩提, 馬鳴 | 26. Bất-như Mật-đa (<i>puṇyamitra</i>)
不如密多 |
| 13. Ca-ti-ma-la (<i>kapimala</i>)
迦毘摩羅 | 27. Bất-nhã Đa-la (<i>prajñādhāra</i>)
般若多羅 |
| 14. Long Thụ (<i>nāgārjuna</i>)
龍樹 | 28. Bồ-đê Đạt-ma (<i>bodhidharma</i>)
菩提達磨 |

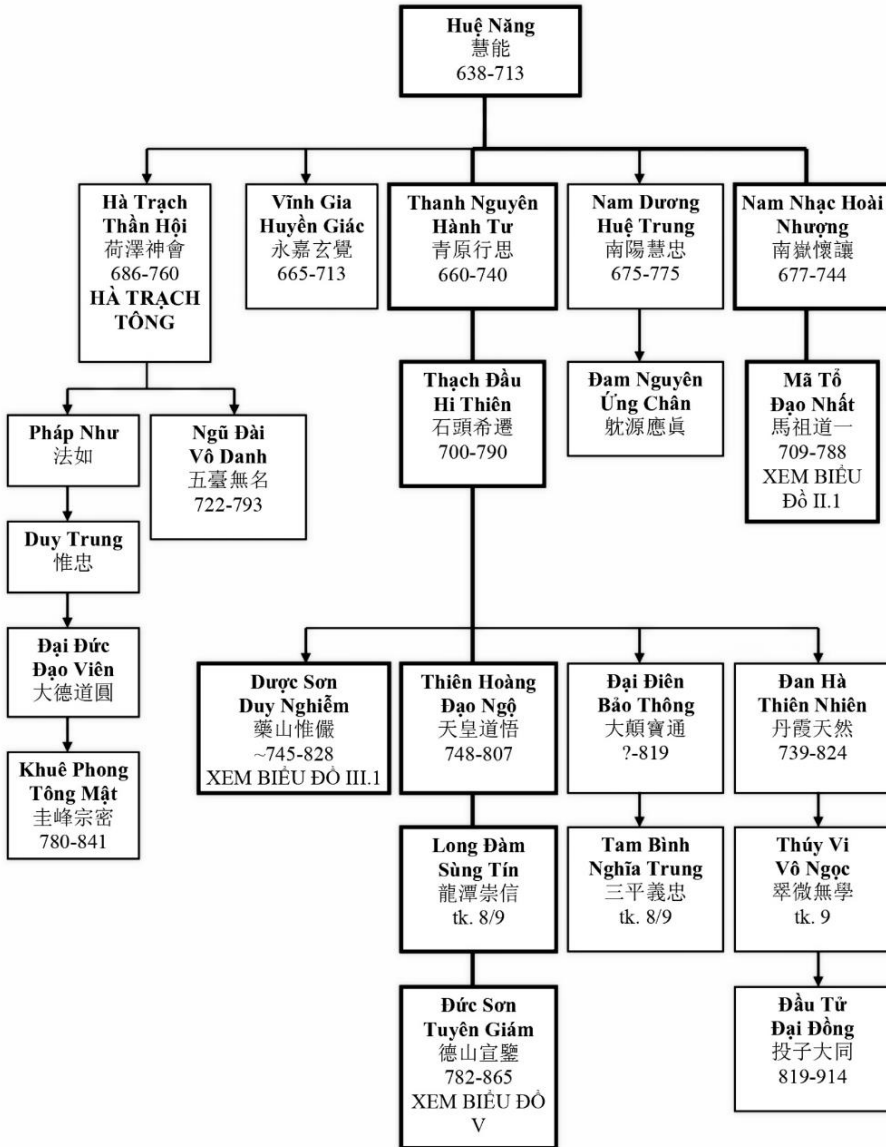
THIÊN TÔNG ẤN ĐỘ

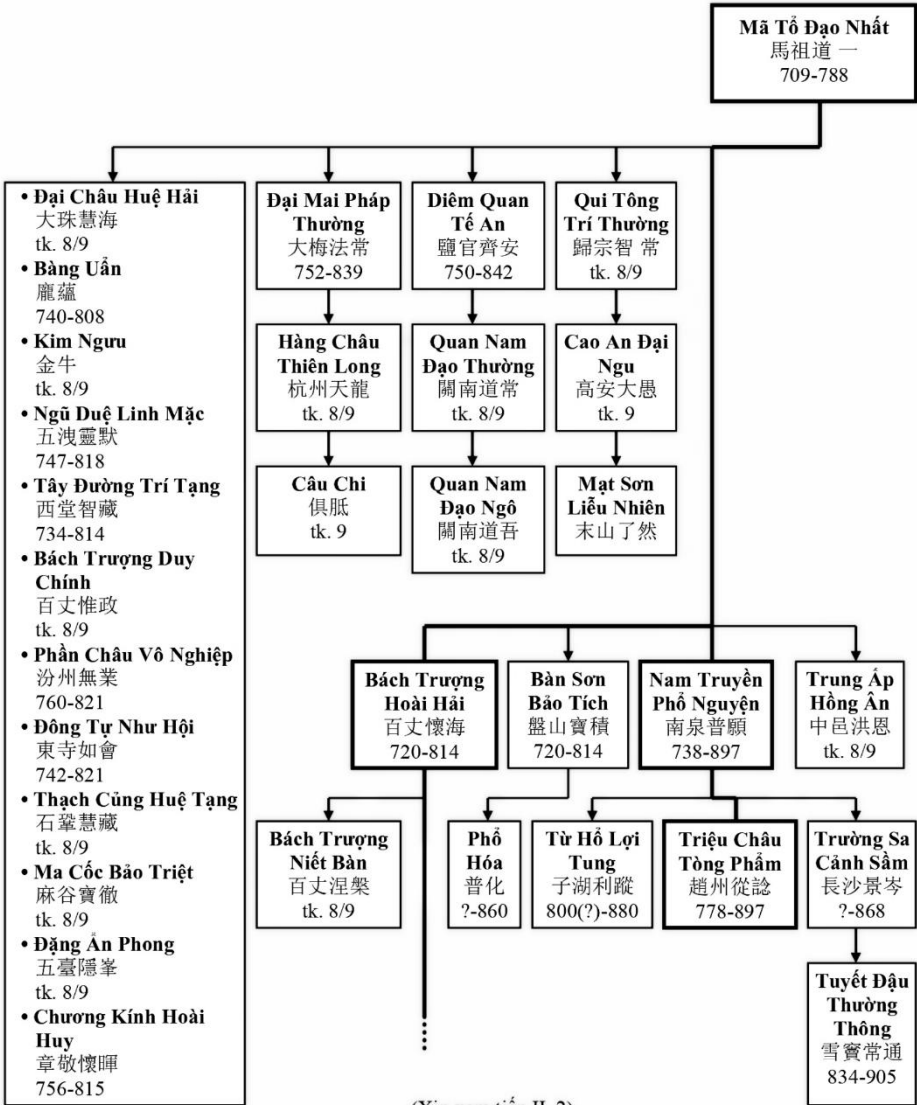
(Xin xem tiếp)

Biểu đồ I.2: Thiên Ân Độ Đến Trung Quốc

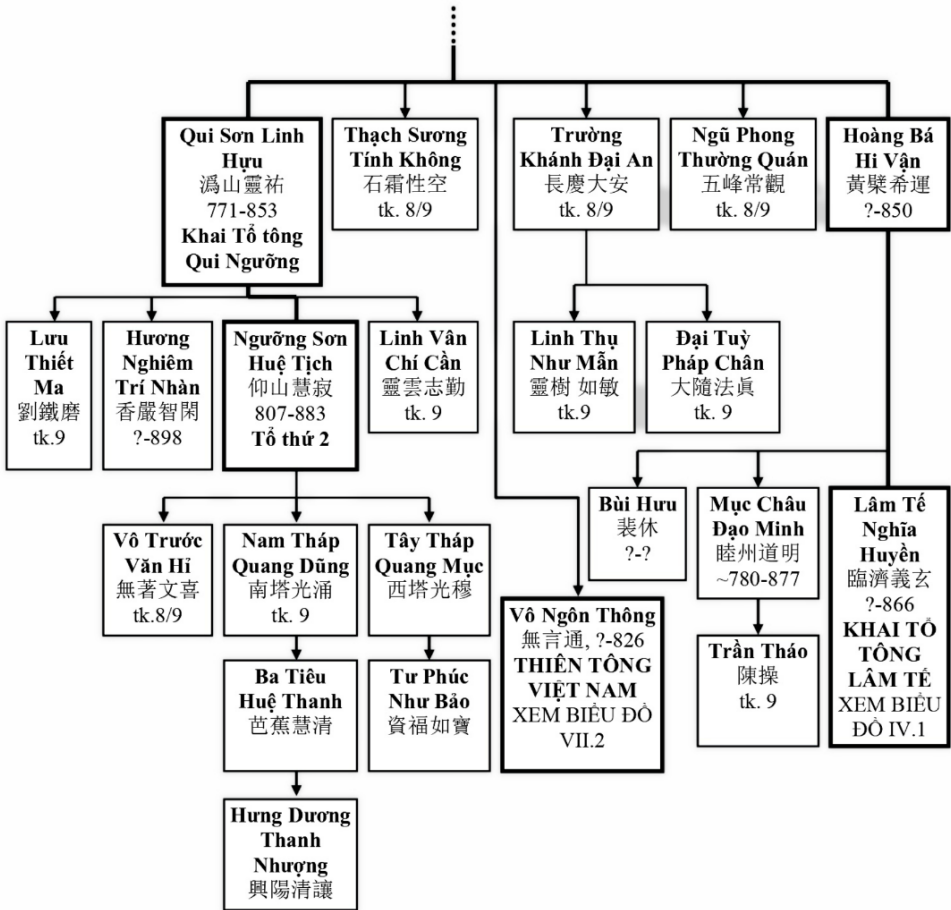


Biểu đồ I.3: Thiên Trung Quốc – Huệ Năng và Môn Đệ



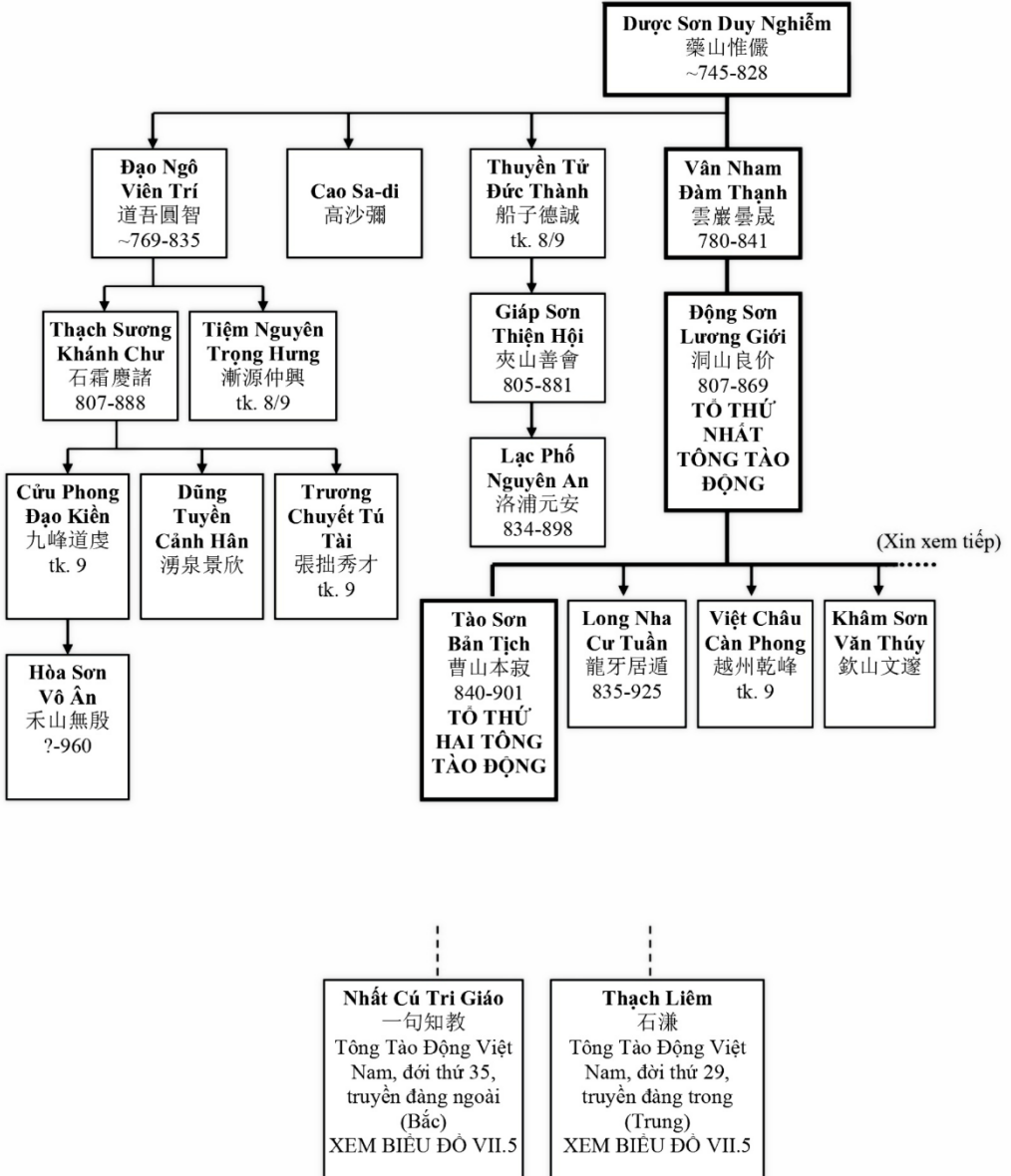


Biểu đồ II.2: Dòng Mã Tổ

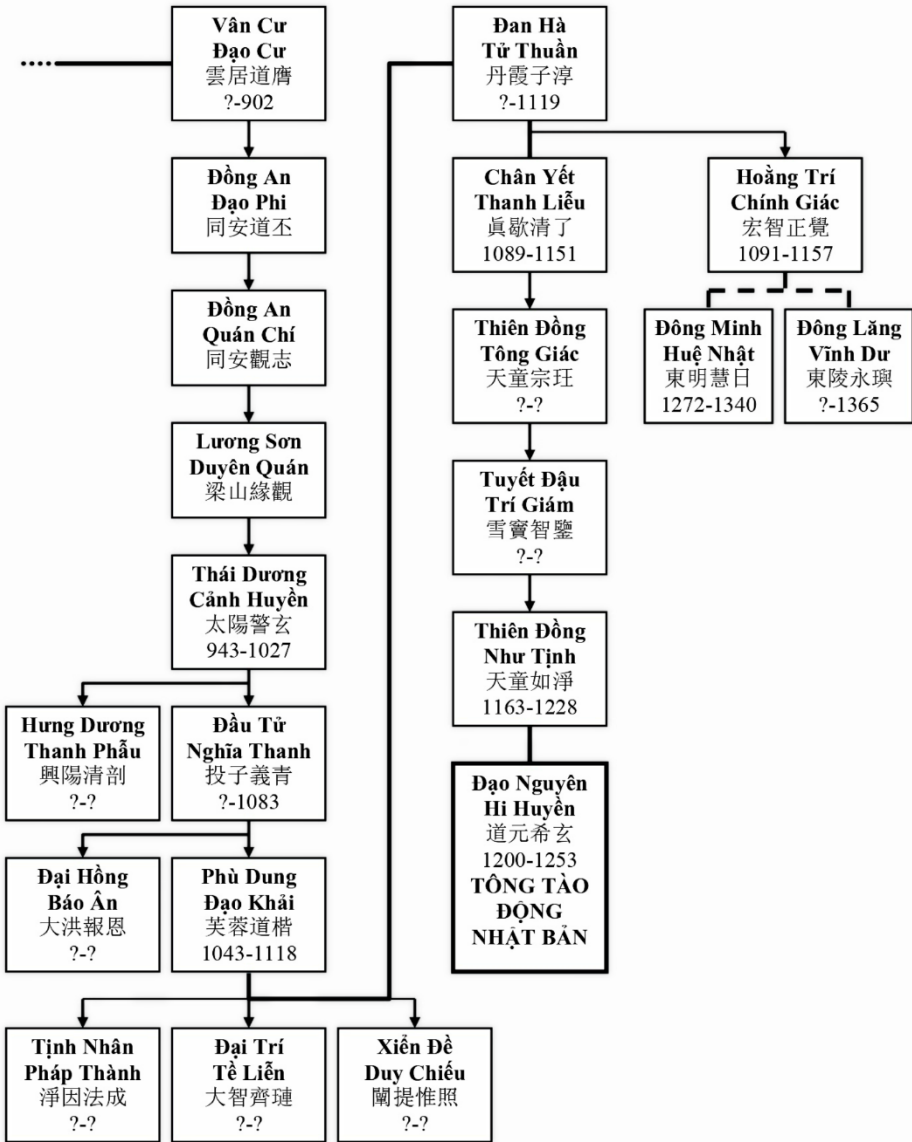


QUI NGƯỠNG TỔNG

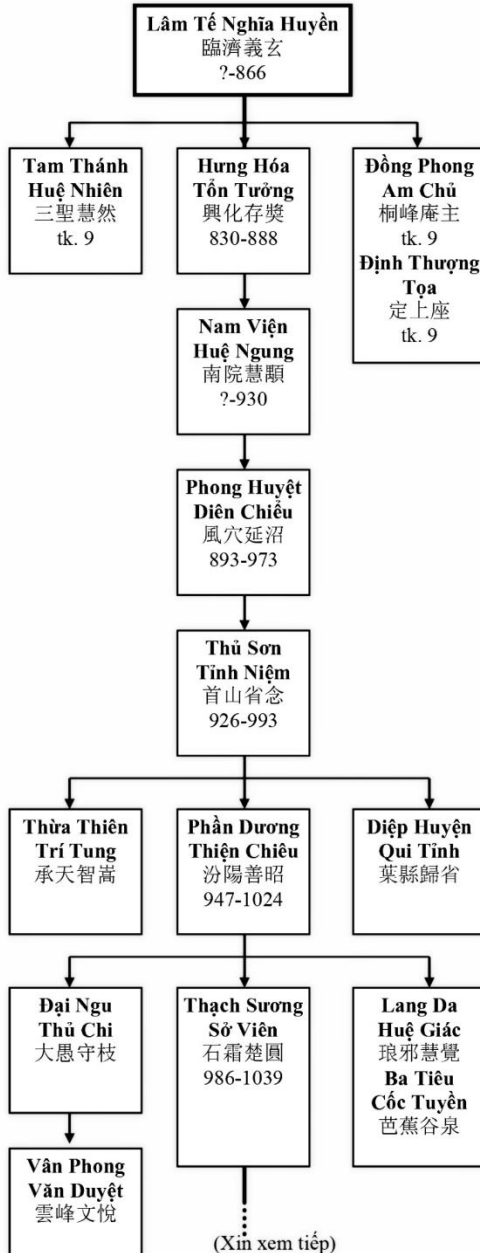
Biểu đồ III.1: Tông Tào Động



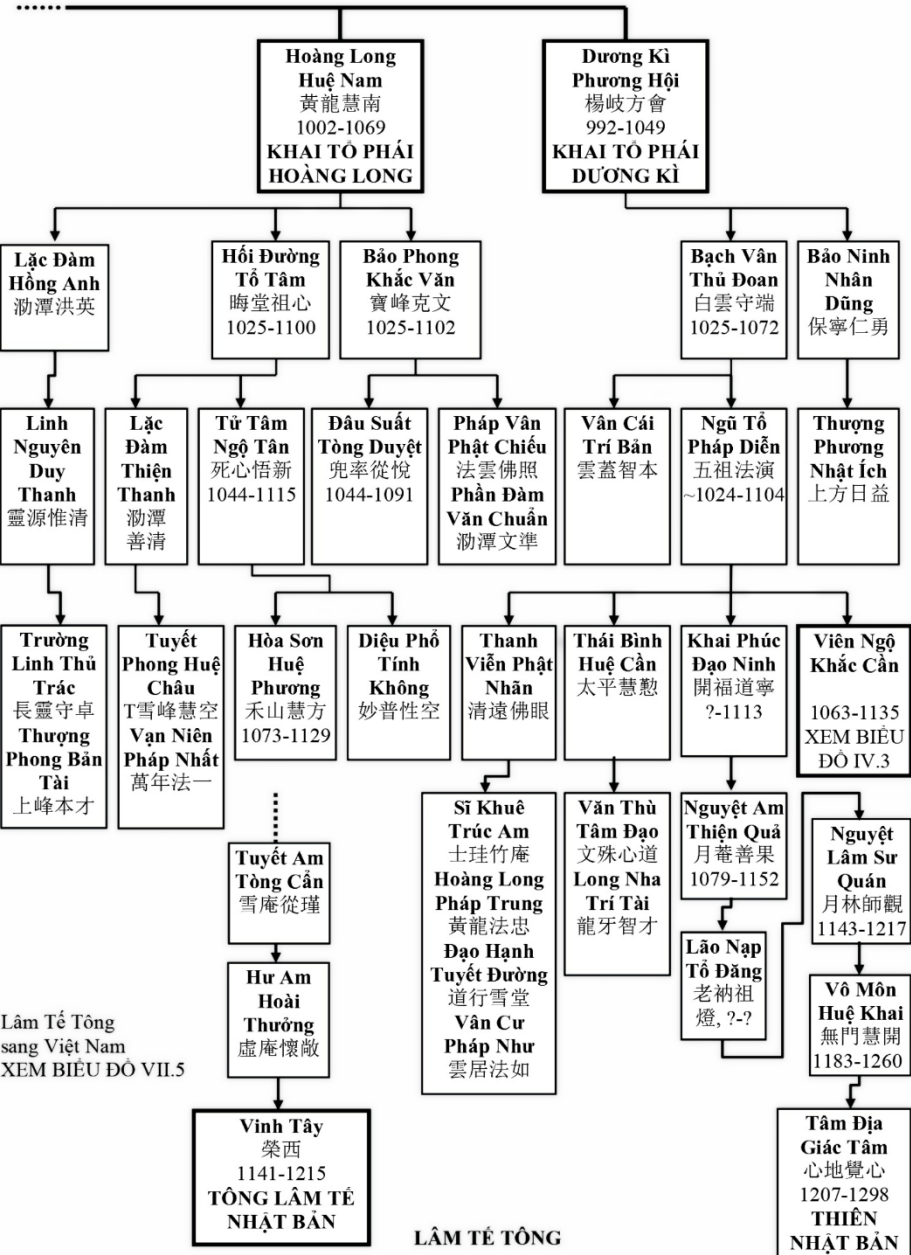
Biểu đồ III.2: Tông Tào Động



TÔNG TÀO ĐỘNG



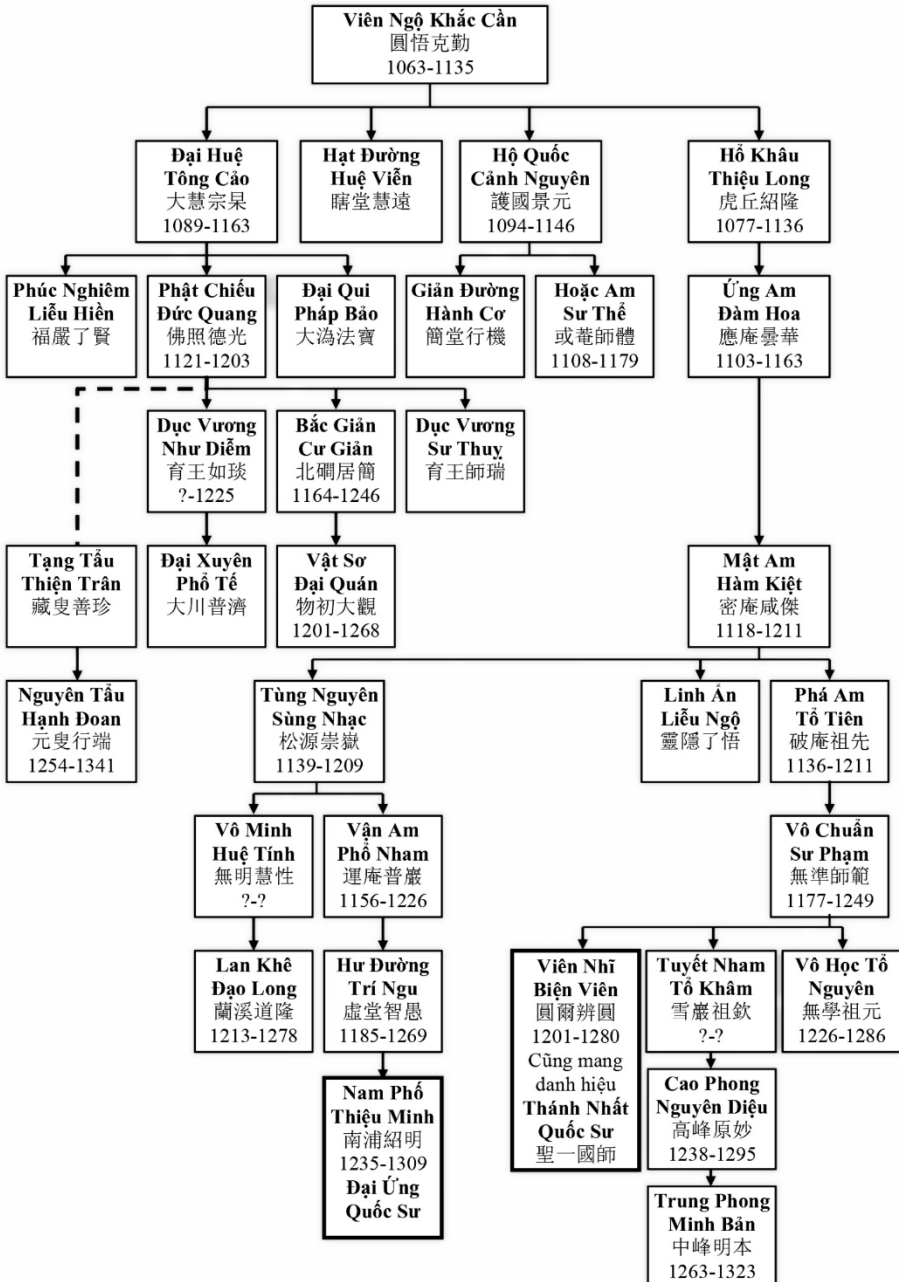
Biểu đồ IV.2: Tông Lâm Tế



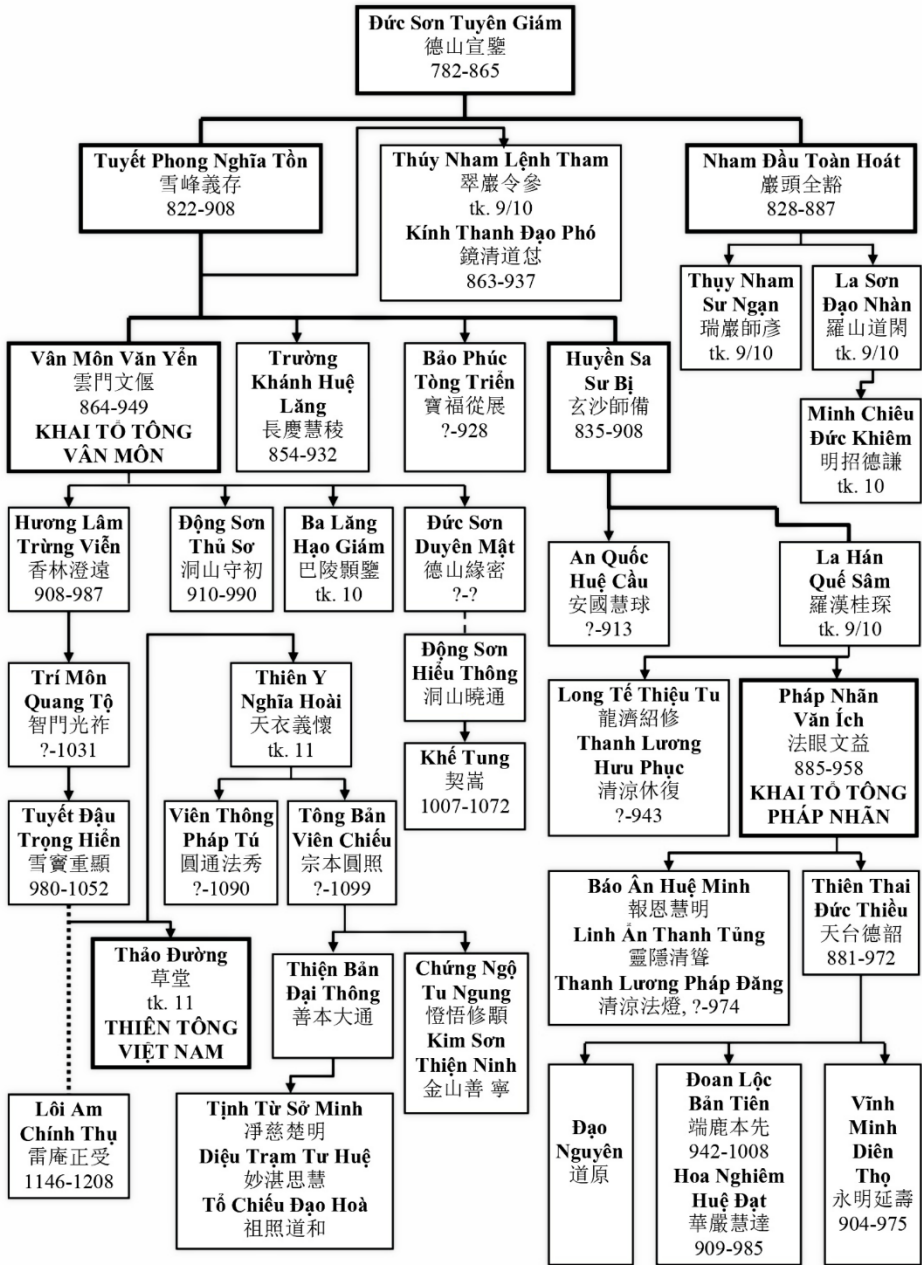
Lâm Tế Tông
sang Việt Nam
XEM BIỂU ĐỒ VII.5

LÂM TẾ TỔNG

Biểu đồ IV.3: Dòng Lâm Tế – Viên Ngộ



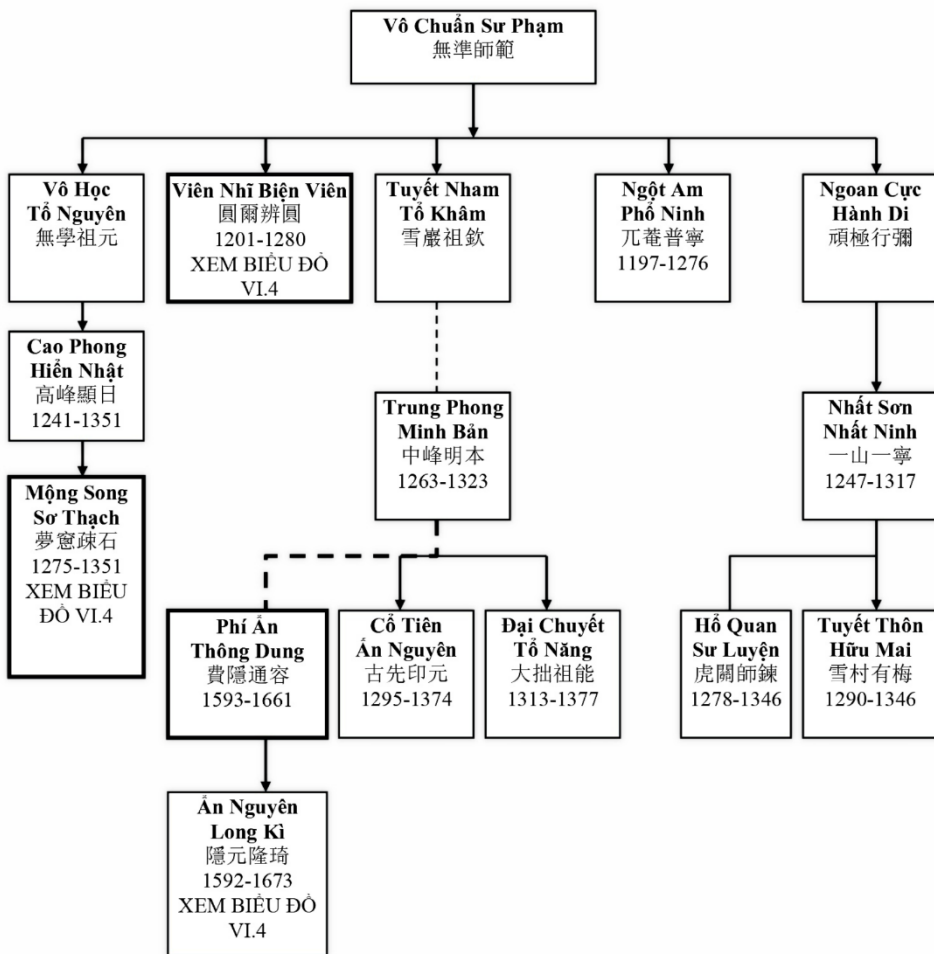
Biểu đồ V: Tông Vân Môn & Pháp Nhân



VÂN MÔN TÔNG

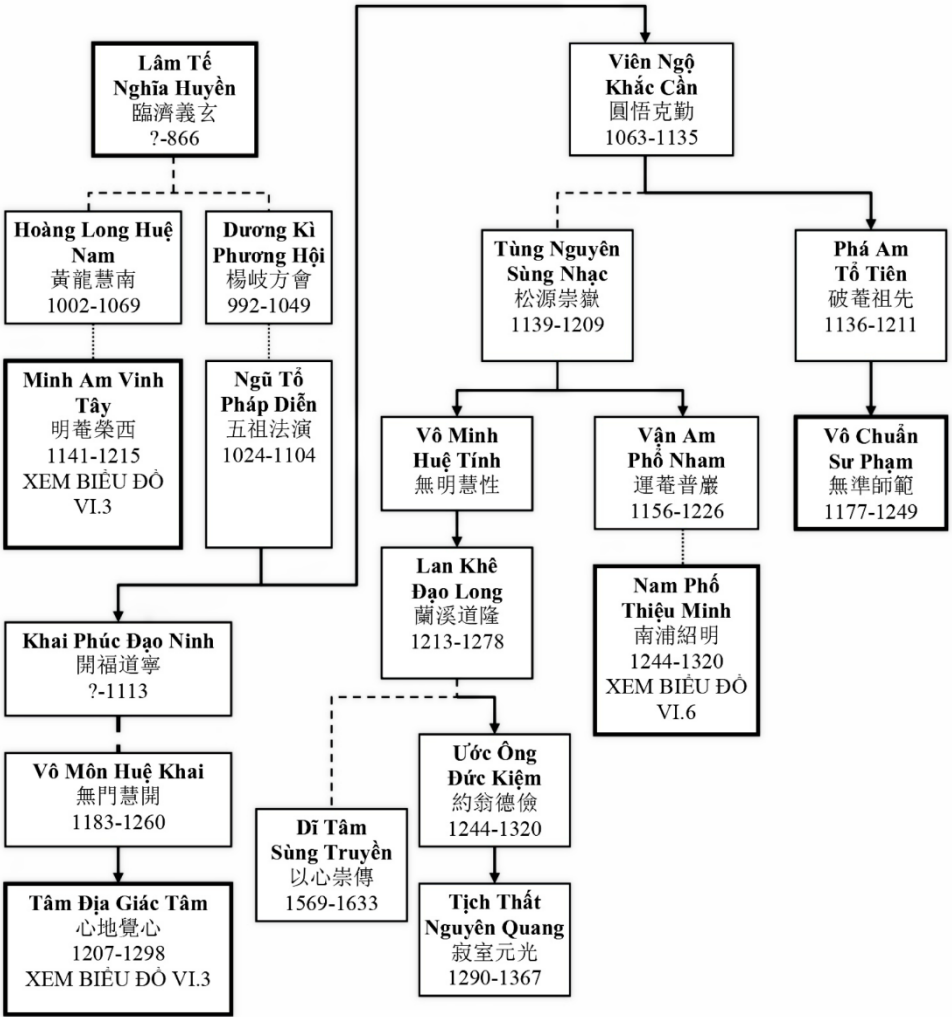
PHÁP NHÂN TÔNG

Biểu đồ VI.1: Thiên Nhật Bản – Cội nguồn của Phong Trào Ngũ Sơn Thập Sát



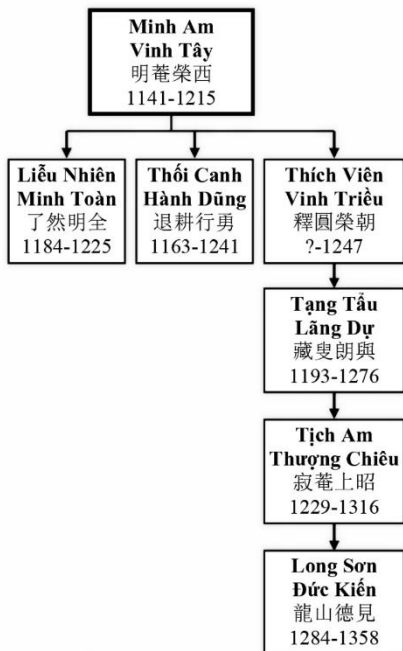
CỘI NGUỒN CỦA PHONG TRÀO NGŨ SƠN

Biểu đồ VI.2: Thiên Nhật Bản – Việc truyền bá thiền Lâm Tế từ Trung Quốc sang Nhật

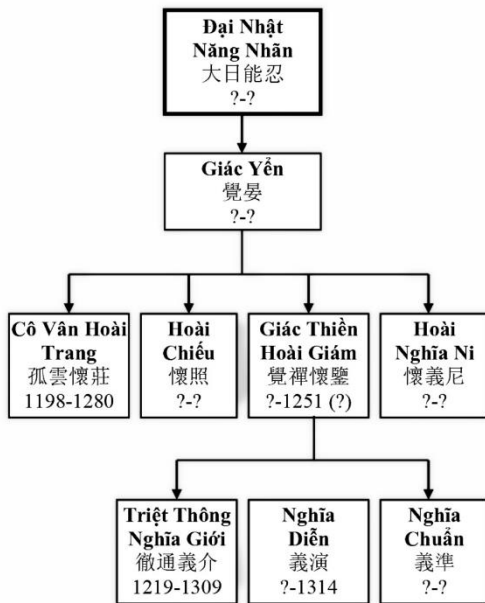


BƯỚC DU NHẬP CỦA TÔNG LÂM TẾ TẠI NHẬT BẢN

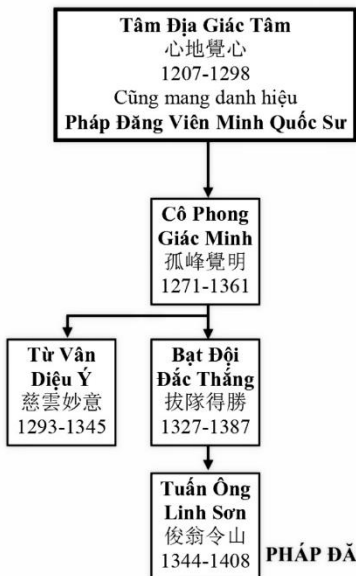
Biểu đồ VI.3: Thiên Nhật Bản – Các chi phái của Tông Lâm Tế I



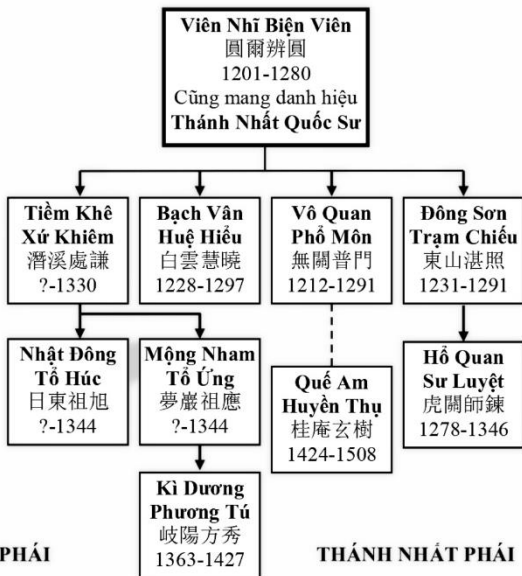
DÔNG MINH AM VINH TÂY



NHẬT BẢN ĐẠT-MA TÔNG

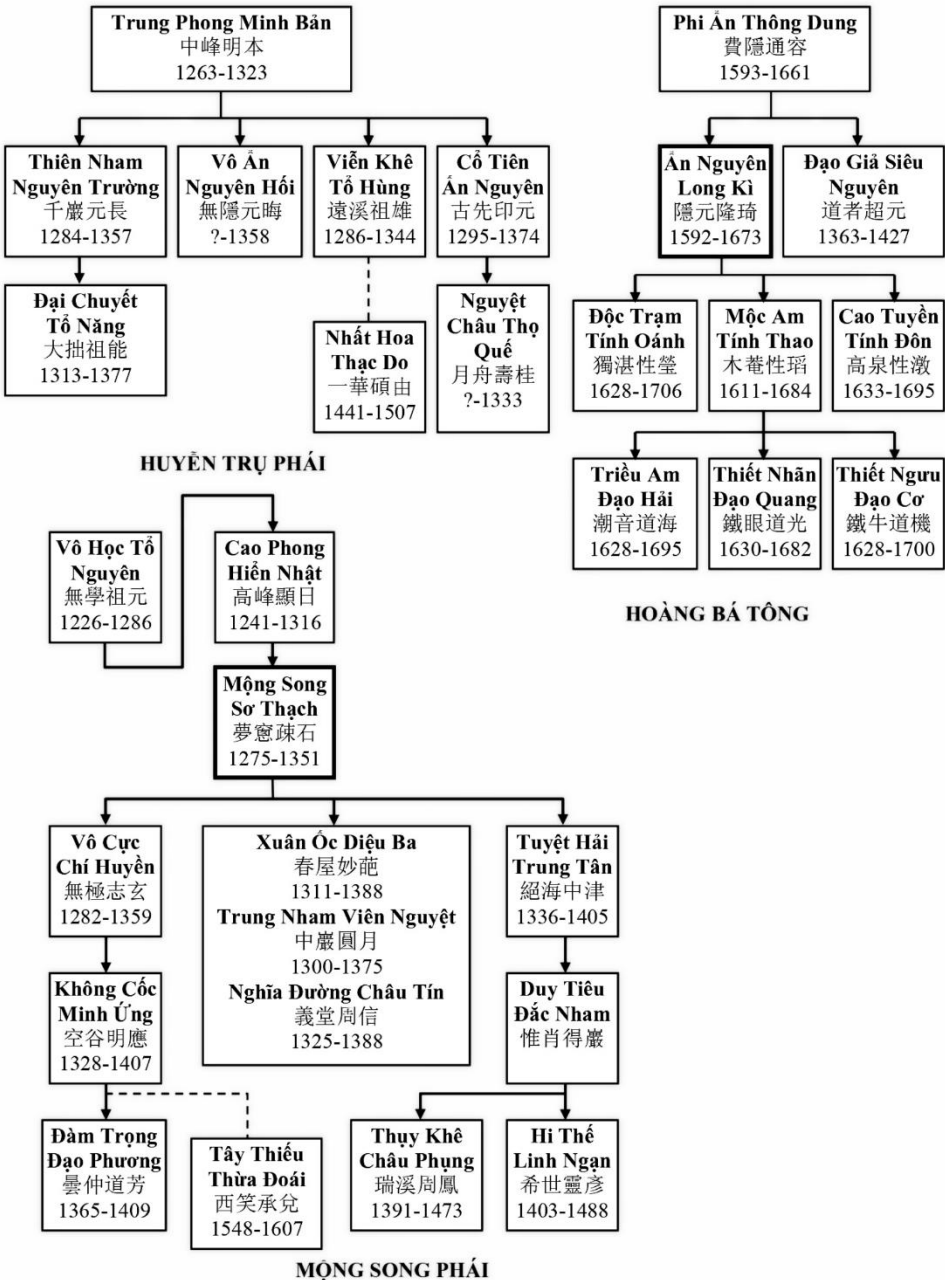


PHÁP ĐĂNG PHÁI

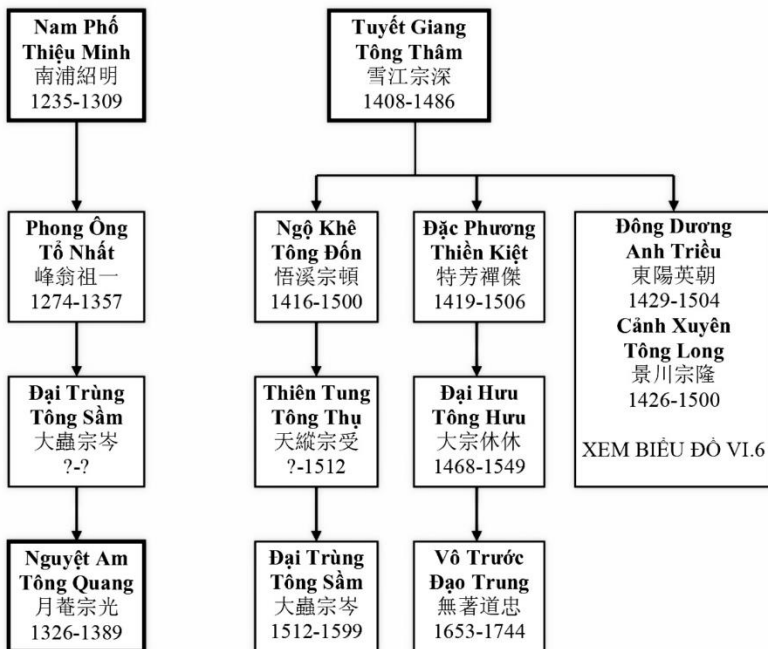


THÁNH NHẤT PHÁI

Biểu đồ VI.4: Thiên Nhật Bản – Các chi phái của Tông Lâm Tế II



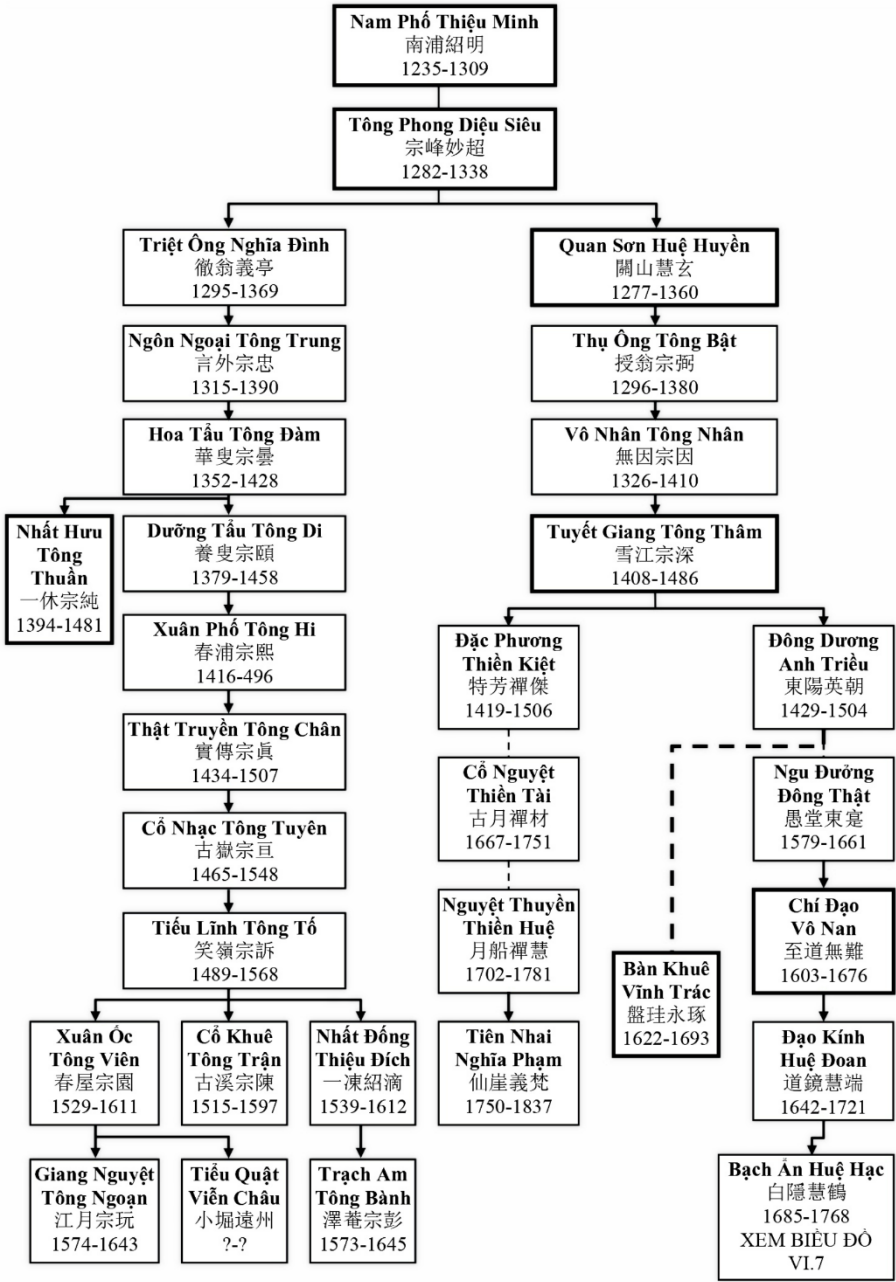
Biểu đồ VI.5: Thiên Nhật Bản – Các chi phái của Tông Lâm Tế II



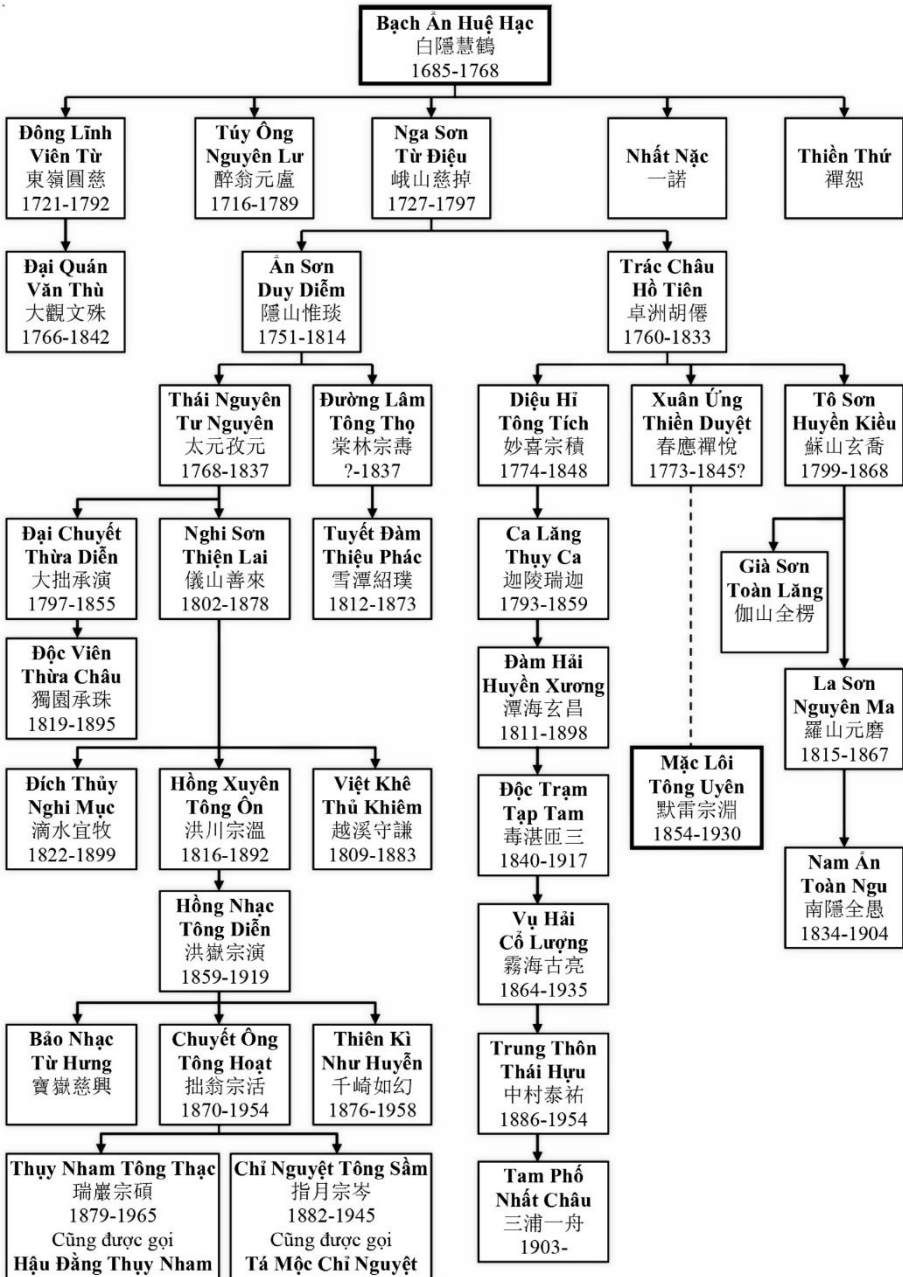
NGUYỆT AM PHÁI

TUYẾT GIANG PHÁI

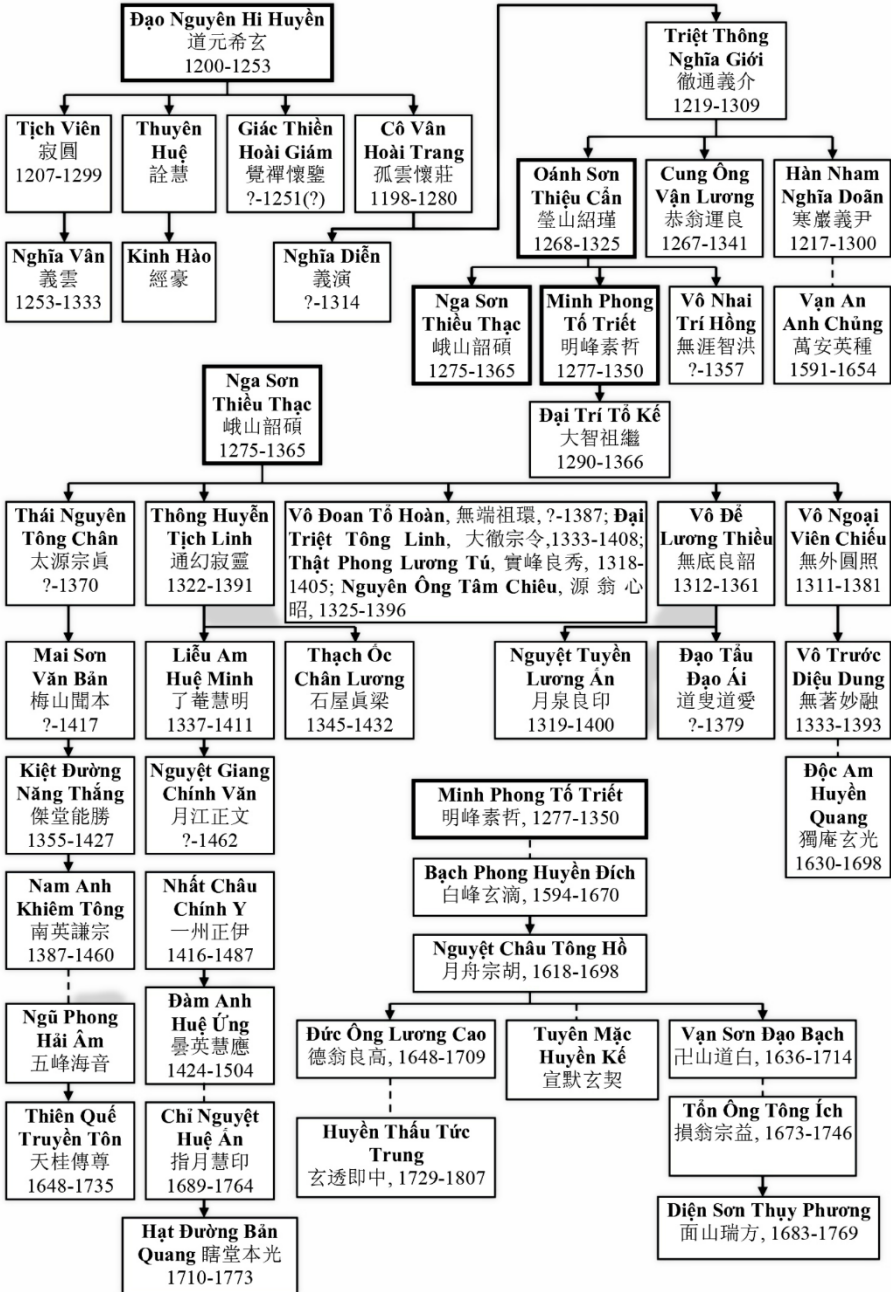
Biểu đồ VI.6: Thiên Nhật Bản – Lâm Tế Chính Mạch I – Dòng Nam Phổ Thiệu Minh



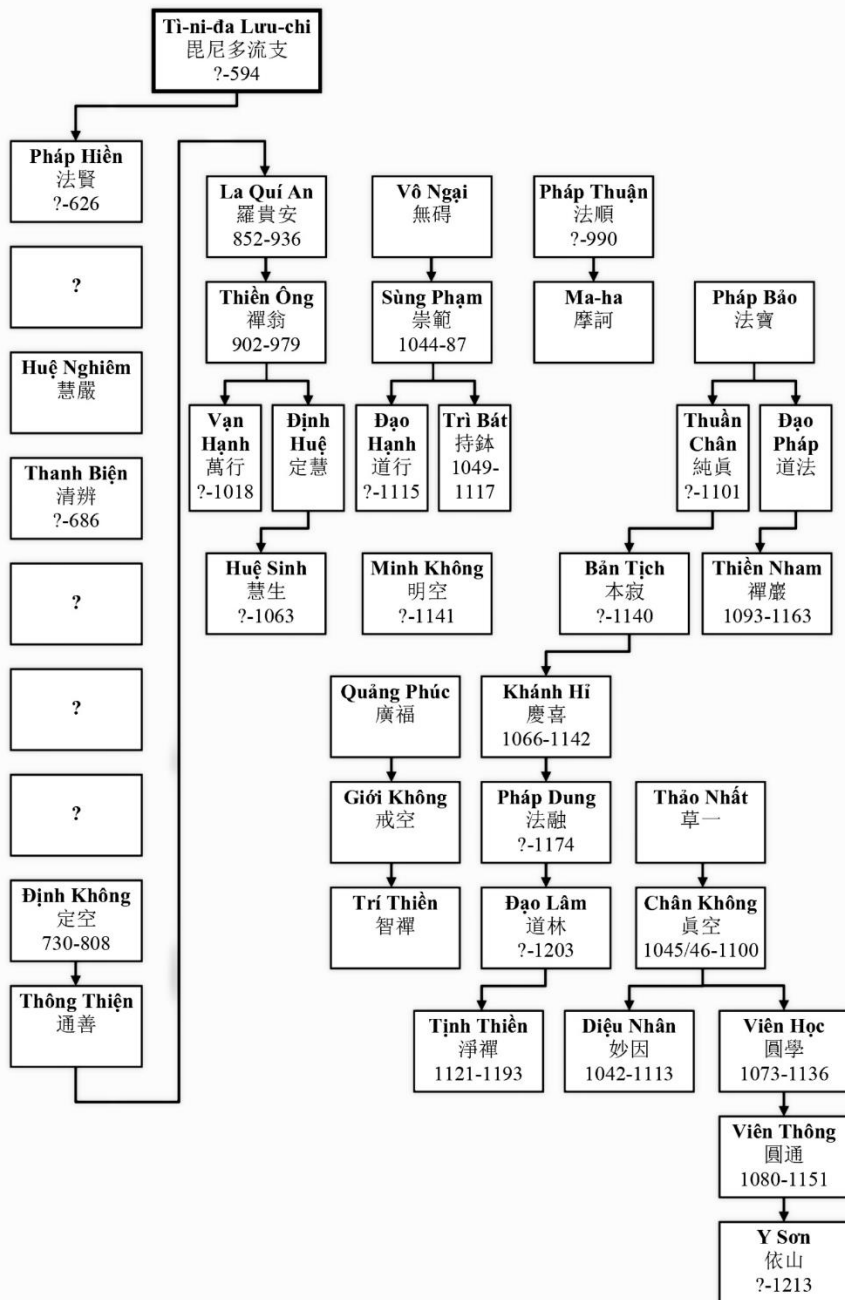
Biểu đồ VI.7: Thiên Nhật Bản – Lâm Tế Chính Mạch II – Dòng Bạch Ẩn Huệ Hạc



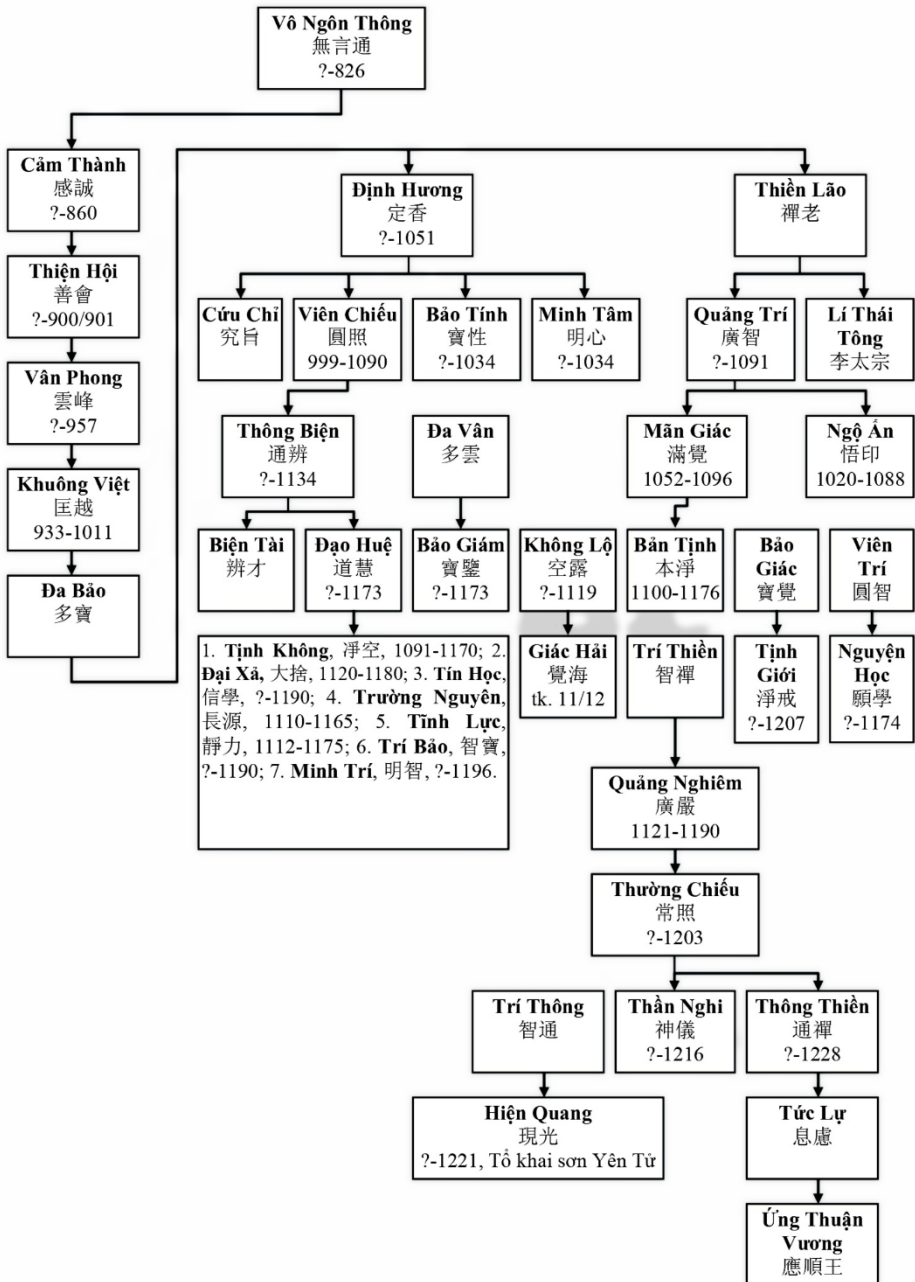
Biểu đồ VI.8: Thiên Nhật Bản – Đạo Nguyên và Tông Tào Động



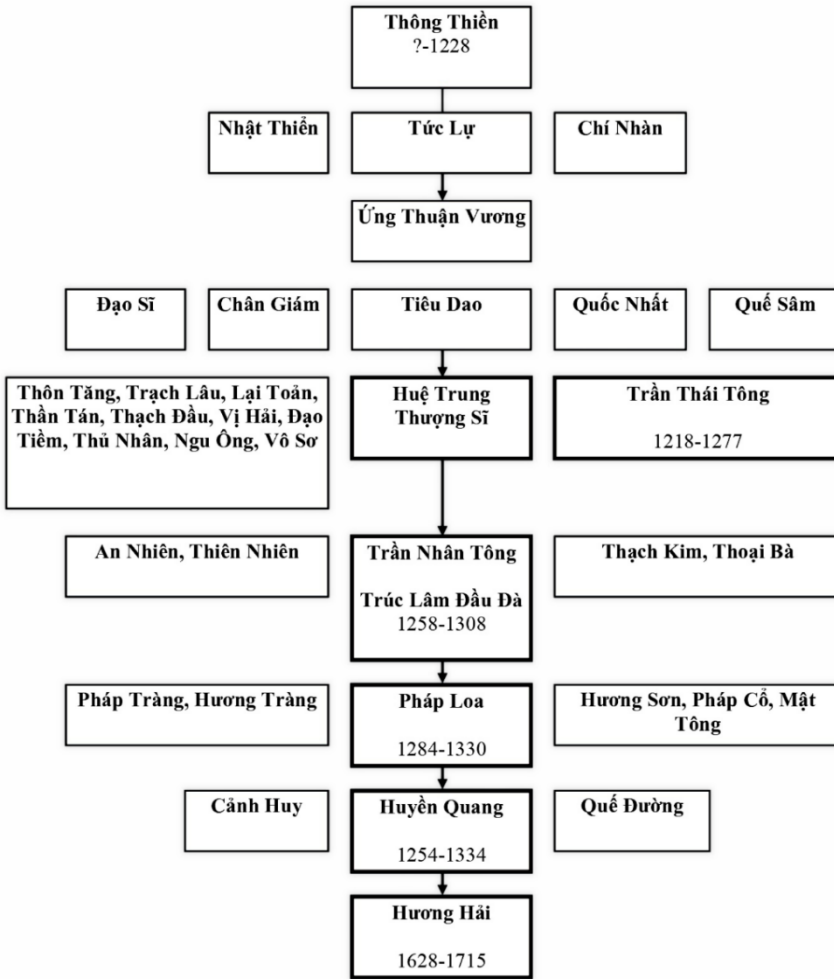
Biểu đồ VII.1: Thiền tông Việt Nam – Thiền phái Tì-ni-đa Lưu-chi



Biểu đồ VII.2: Thiên tông Việt Nam – Thiên phái Vô Ngôn Thông

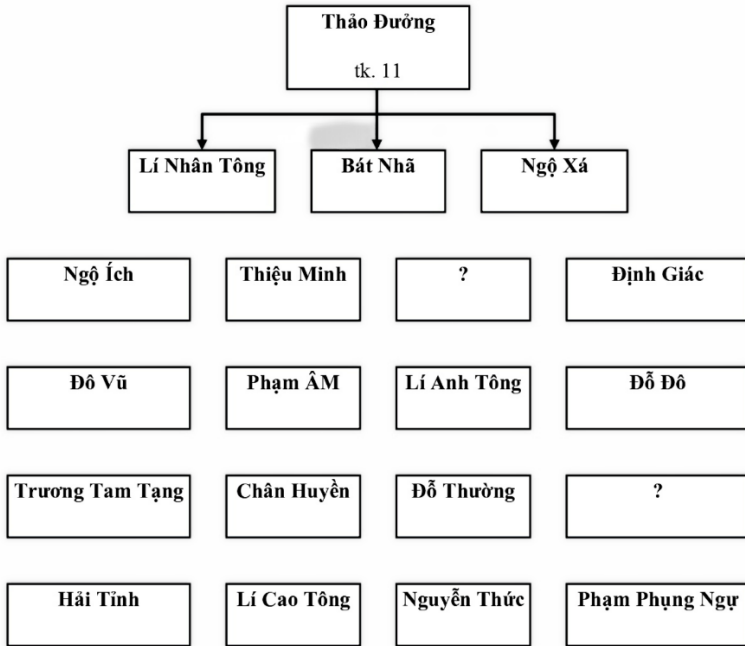


Biểu đồ VII.3: Thiên tông Việt Nam – Thiên phái Trúc Lâm Yên Tử



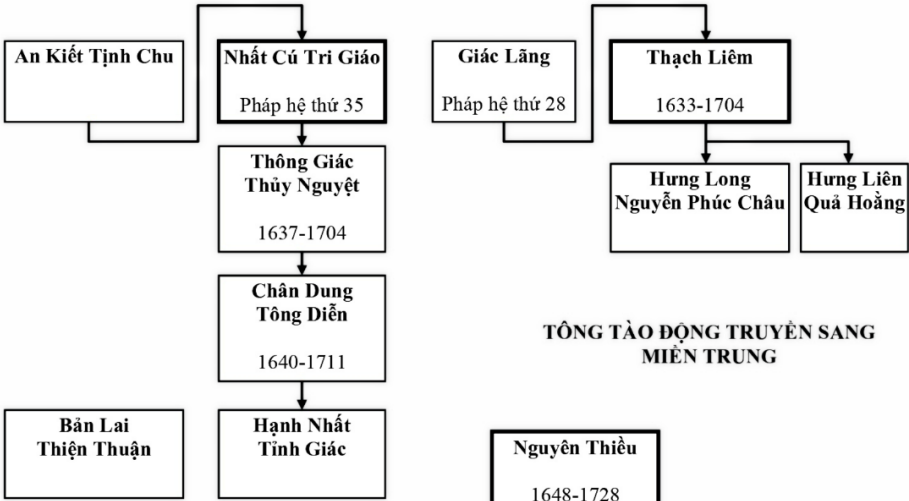
THIÊN PHÁI TRÚC LÂM YÊN TỬ

Biểu đồ VII.4: Thiên tông Việt Nam – Thiên phái Thảo Đường

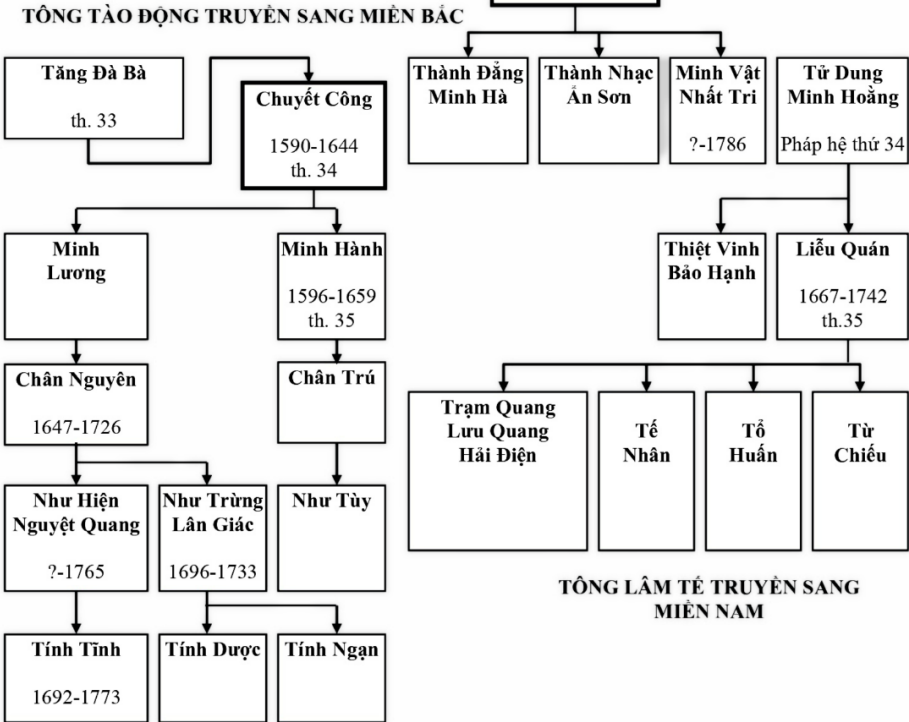


THIÊN PHÁI THẢO ĐƯỜNG

Biểu đồ VII.5: Thiên Việt Nam – Tông Tào Động và Lâm Tế



TÔNG TÀO ĐỘNG TRUYỀN SANG MIỀN TRUNG



TÔNG LÂM TẾ TRUYỀN SANG MIỀN NAM

TÔNG LÂM TẾ TRUYỀN SANG MIỀN BẮC

LỜI PHẬT NGUYÊN CHẤT

Tác giả: Bhikku Vissuddhamm

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

53 Tràng Thi - Hoàn Kiếm - Hà Nội

ĐT: 04.37822845 - Fax: 043 7822841

Email: nhaxuatbantongiao@gmail.com

Chịu trách nhiệm xuất bản

Giám đốc

ThS. Nguyễn Hữu Có

Chịu trách nhiệm nội dung:

Tổng biên tập

Lê Hồng Sơn

Biên tập

Nguyễn Thị Thanh Thủy

Đơn vị liên kết:

Ông Nguyễn Hoàng Sương, 10.01 Cao Ốc B,
Ngô Gia Tự, phường 2, quận 10, TP. Hồ Chí Minh

Số lượng in: 500 bản, khổ 14.5x20cm. In tại Công ty TNHH Cơ Khí In Ấn Pháp, 111/28/71 Phạm Văn Chiêu, phường 14, quận Gò Vấp, TP.HCM. Số ĐKXB: 2299-2024/CXBIPH/07-77/TG. Mã ISBN: 978-604-4985-78-7. Quyết định xuất bản số 427/QĐ-NXBTG ngày 19 tháng 07 năm 2024. In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2024.