Phật Học Cơ Bản - Chương trình Phật học Hàm thụ 1998-2002 (GHPGVN)

Phật Học Cơ Bản — Hàm thụ 1998–2002 (GHPGVN)

Ban Hoằng pháp Trung ọơng GHPGVN

PHẬT HỌC CƠ BẢN

Chọơng trình Phật học Hàm thụ (1998-2002)
Nguyệt san Giác Ngộ
Nguồn
Chuyển sang ebook 21-7-2009
Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com
Mục Lục
Lời nói đầu
Tập Một
Phần I - Nhận thức cơ bản về Phật giáo
Bài 1 - Nhận thức cơ bản về Phật giáo
Bài 2 - Đạo Phật
Bài 3 - Lịch sử Đức Phật Thích Ca Mâu Ni (từ Đản sanh đến Thành đạo)
Bài 4 - Lịch sử Đức Phật Thích Ca Mâu Ni (từ Thành đạo đến nhập Niết bàn)
Bài đọc thêm - Những quan niệm về Đạo Phật
Bài đọc thêm - Quan niệm về Đạo Phật sau khi Phật Thích Ca nhập diệt
Bài đọc thêm - Bức thông điệp từ con người của Đức Phật
Phần II - Giáo lý cơ bản
Bài 1 - Bốn Chân Lý (Tứ Diệu Đế)
Bài 2 - Tám phần Thánh đạo (Bát-Chánh Đạo)
Bài 3 - Nhân quả
Bài 4 - Nghiệp (Karma)
Bài 5 - Luân hồi
Bài 6 - Tam vô lậu học (Giới-Định-Tuệ)
Bài đọc thêm - Truyền bá Chánh Pháp
Bài đọc thêm - Phật giáo, Triết lý sống thời đại
Bài đọc thêm - Thuyết Nghiệp
Bài đọc thêm - Thuyết Tái sanh
Tập Hai
Phần I - Giáo lý cơ bản
Bài 1 - Mười hai nhân duyên (Thập nhị nhân duyên)
Bài 2 - Năm uẩn (Ngũ uẩn)
Bài 3 - Bốn Đại, Sáu Đại,Mười hai Xứ, và Mười tám Giới
Bài 5 - Bốn đề mục quán niệm(Tứ niệm xứ)

Bài 6 - Bảy phương pháp đi đến giác ngộ (Thất giác chi)
Bài đọc thêm - Năm Căn, Năm Lực
Tập Ba
Phần I - Lịch sử Phật giáoViệt Nam
Bài 1 - Lịch sử Phật giáo
Bài 2 - Phật Giáo: Thời kỳ từ Nhà nước Độc lập Vạn Xuân ra đời đến Vua Trần Nhân Tông
Bài 3 - Phật giáo từ thời Trần Nhân Tông đến cận đại
Phần II - Tư tưởng Phật giáo
Bài 1 - Các cấp độ Giới pháp
Bài 2 -Giới thiệu đường lối tu thiền của Phật giáo
Bài 3 - Giới thiệu học thuyết phân kỳ về hệ thống phán giáo
Bài 4 - Giới thiệu về Tịnh Độ Tông
Bài 5 - Giới thiệu về Mật Tông (Kim Cương Thừa)
Bài 6 - Giới thiệu Pháp Hoa Tông
Bài 7 - Giới thiệu về Kinh Hoa Nghiêm
Bài đọc thêm - Giới luật công truyền hay bí truyền?
Bài đọc thêm - Tính chất giáo dục của Giới luật Phật giáo
Bài đọc thêm - Chuỗi hạt huyền trong kinh tạng Pali
Bài đọc thêm - Giới thiệu về Kim Cang Thừa
Bài đọc thêm -Cơ sở triết lý của Tam Luận Tông
Bài đọc thêm - Duyên khởi và Tính không được đồ giải qua phương trình E=MC2 của nhà bác học Albert Enstein
Tập Bốn
Phần I - Tam tạng thánh điển Phật giáo
Bài 1 - Tam Tạng Thánh điển phật giáo
Bài 2 - Giới Thiệu Tổng quát hệ thống kinh điển Hán tạng
Phần II - Các vấn đề Phật học
Bài 1 - Các vấn đề Phật học
Bài 2 - Một vài khái niệm về triết lý trong đạo Phật
Bài 3 - Giới Thiệu đại cương về duy thức học (Tâm lý học Phật giáo)
Bài 4 - Giới thiệu khái quát về nhân minh học Phật giáo (Logic học Phật giáo)
Bài 5 - Giới thiệu vài nét về văn học Phật Giáo Việt Nam
Phần III - Bài đọc thêm
Bài 1 - Đặc Trưng Của Đạo Phật
Bài 2 - Ảnh hưởng của đạo Phật vào nền văn hóa Việt Nam
Bài 3 - Vài suy nghĩ về sự hội nhập của Phật giáo vào nền văn hóa Việt Nam Bài 4 - Quan niệm về Đức Phật trong lịch sử Phật giáo Việt Nam Bài 5 - Đạo lý uyên nguyên của dân tộc Việt Bài 6 - Đạo Phật có phải là tôn giáo không ? Bài 7 - Phật Giáo trong thời

đại khoa học Bài 8 - Quy ước trích dẫn tam tạng kinh điển nguyên thủy

---o0o---

Lời nói đầu Được sự chỉ đạo của Hòa thượng Trưởng ban Hoằng pháp Trung ương GHPGVN, Ban Biên tập Chương trình Phật học hàm thụ (PHHT) đã tiến hành biên soạn bộ sách «Phật học cơ bản« nhằm đáp ứng nhu cầu học tập của học viên đang theo học chương trình PHHT, cũng như của đông đảo Tăng Ni và Phật tử.

Bộ sách «Phật học cơ bản« này gồm 4 tập, được biên soạn bởi nhiều tác giả và trình bày theo thứ tự từ các vấn đề Phật học căn bản cho đến các chủ đề giáo lý chuyên sâu, nhằm giúp người học có một số kiến thức cơ bản về Phật giáo.

Trong tập sách đầu tiên này, chúng tôi in lại các bài giảng của chương trình PHHT năm thứ nhất (1998-1999) đã được đăng trên nguyệt san Giác Ngộ, thành một tuyển tập. Hy vọng tuyển tập này sẽ giúp quý độc giả trong việc tìm hiểu và nghiên cứu về những giáo lý Phật học.

Ban Biên Soạn Chương trình Phật học Hàm thụ

---o0o--- Thành phần Ban Tổ chức, Ban Giảng huấn và Ban Biên soạn của Chợương trình Phật học Hàm thụ (1998 - 2002)

Ban Tổ chức * Trợởng ban: HT Thích Trí Quảng, Trợởng ban Hoằng pháp T.U GHPGVN kiêm Tổng Biên tập Báo Giác Ngộ

* Phó ban: TT Thích Giác Toàn, Phó ban Giáo dục T.U GHPGVN kiêm Phó Tổng Biên tập báo Giác Ngộ

* Phó ban: TT Thích Thiện Tâm, Phó ban Hoằng pháp T.U GHPGVN

* Thợ ký kiêm Biên tập Chợương trình: ĐĐ Thích Tâm Thiện, Ủy viên Ban Văn hóa T.U GHPGVN

* Kiểm tra: CS Tống Hồ Cầm, Phó Viện trợởng Học viện PGVN tại TP HCM kiêm Phó Tổng Biên tập Báo Giác Ngộ

Ban Giảng huấn HT Tiến sĩ Thích Thiện Châu (Paris), HT Tiến sĩ Thích Trí Quảng, TT Tiến sĩ Thích Chơn Thiện và chợ tôn Thợợng tọa, Đại đức, Giáo sợ trực thuộc ngành Hoằng pháp GHPGVN.

Ban Biên soạn TT Thích Giác Toàn, TT Thích Thiện Tâm, TT Thích Thiện Bảo, GS Minh Chi, ĐĐ Thích Tâm Thiện, ĐĐ Thích Viên Giác, ĐĐ Thích Tố Huân, ĐĐ Thích Gia Tuệ, ĐĐ Thích Trí Chơn, ĐĐ Thích Tâm Khanh, ĐĐ Thích Tâm Hải, ĐĐ Thích Từ Hòa, ĐĐ Thích Phợớc Lợợng.

---o0o---

Học Phật bằng tinh thần đại học HT Thích Thiện Châu (Nguyễn Đăng Khải lược ghi)

LTS : Nhân dịp khai giảng khóa «Phật học hàm thụ« để đáp ứng nhu cầu học tập và nghiên cứu Phật học của độc giả, nguyệt san Giác Ngộ đã trao đổi với Hòa thượng

Thích Thiện Châu về một số vấn đề có liên quan đến chương trình «Phật học hàm thụ« trên các tờ báo, tạp chí Phật học tại hải ngoại. Chúng tôi xin trích và giới thiệu cùng bạn đọc. Trước hết, chúng tôi xin trân trọng tán dương Hòa thượng Tổng Biên tập Báo Giác Ngộ đã có sáng kiến trong việc mở khóa «Phật học hàm thụ« nhằm đáp ứng nhu cầu nghiên cứu giáo lý của độc giả. Tôi hy vọng việc làm này sẽ xây dựng một phong trào nghiên cứu Phật học cho đồng bào Phật tử trong nước và Phật tử ngoại kiều tại hải ngoại. Điều đó ít nhiều sẽ khơi gợi nguồn pháp lạc vô biên cũng như một luồng sinh khí mới cho độc giả của Giác Ngộ.

Một thực tế sinh động của xã hội thời đại cần phải được quan tâm trong quá trình truyền bá chánh pháp, đó là sự phát triển vượt bậc của nước ta về các mặt kinh tế, xã hội... và nhất là về mặt dân trí. Trong sự thay đổi đó, Phật giáo cần phải được lưu bố sao cho thích ứng với quần chúng, đồng bào Phật tử, tạo điều kiện cho hàng Phật tử thường xuyên tiếp cận với chánh pháp của

Đức Phật. Trong một xã hội công nghiệp hóa và hiện đại hóa như ngày nay, người Phật tử phần lớn bị cuốn hút vào đà tiến triển như vũ bão của công ăn việc làm v.v... nên họ ít có thời giờ nhàn rỗi để đến chùa học giáo lý hoặc nghe thuyết giảng. Trong các lớp giáo lý tập trung, phần lớn là người lớn tuổi tham dự. Tôi nghĩ rằng đây là một thực tế của Phật giáo tại hải ngoại, và trong nước có lẽ cũng như vậy. Vì thế, đa số các tờ báo, tạp chí Phật giáo tại hải ngoại đều có trang «Phật học đặc biệt« dành cho các Phật tử không có điều kiện đến chùa nghe giảng đạo. Và các học viên từ xa này thường xuyên liên lạc với Ban hướng dẫn qua thư từ, sách báo để nghiên cứu, học tập giáo lý. Đây là một cách học tập tiến bộ của ngày nay. Tôi nghĩ rằng, thông qua khóa «Phật học hàm thụ« này, bà con Phật tử sẽ có điều kiện tốt để nghiên cứu và tu tập theo lời dạy của Đức Phật và hiểu biết về đạo Phật một cách chính xác hơn.

Có điều cần ghi nhận về phong cách học tập của học viên đối với chương trình hàm thụ là học viên phải nỗ lực tự học và tự nghiên cứu theo sự chỉ dẫn cũng như các tài liệu được giới thiệu. Đây là điều kiện tốt để Phật tử bước đầu đi vào nghiên cứu Phật học một cách nghiêm túc. Ngoài các tài liệu được giới thiệu, học viên cần phải tự mình tìm hiểu thêm và cần thiết liên lạc thường xuyên với Ban hướng dẫn để có sự hỗ tương, giúp đỡ trên phương diện nghiên cứu. Do đó, có thể nói học Phật theo chương trình hàm thụ là học bằng tinh thần đại học, nghĩa là nó đòi hỏi một sự năng động, sáng tạo và kiên trì của người học, nhất là sự nỗ lực vận dụng Chánh tri kiến và Chánh tư duy theo dõi các chủ đề Phật học trong cuộc sống thực tiễn. Sự theo dõi một cách kiên trì và liên tục đó sẽ tạo ra một nền nếp đạo đức luân lý Phật giáo ngay trong tự thân của mỗi học viên. Chúng ta có thể nói quá trình học tập như thể là quá trình tu tập, tôi luyện đạo đức và trí tuệ hướng vào đời sống hiện thực của người Phật tử.

Và cuối cùng, niềm mong ước của chúng tôi là các Phật tử trong nước cũng như ở hải ngoại sẽ cố gắng tham dự khóa «Phật học hàm thụ« để trưởng dưỡng đạo tâm và ngày càng tiến sâu vào đời sống của sinh thức - tuệ giác. Đức Phật dạy rằng chỉ có «trí tuệ là sự nghiệp«. Và chúng ta cũng biết rằng, trí tuệ chân chính chỉ được phát sinh trong quá trình vận dụng Chánh kiến và Chánh tư duy của mỗi con người./

---o0o---

Tập Một

Phần I - Nhận thức cơ bản về Phật giáo

Bài 1 - Nhận thức cơ bản về Phật giáo

Thích Tố Huân

A. Dẫn nhập

Phật giáo (PG) được khai sinh từ chiếc nôi thành Ca Tỳ La Vệ (thuộc nước Ấn Độ bây giờ), trải qua hơn 2.500 năm lịch sử, đầy những thăng trầm, có lúc tưởng chừng như đã biến mất hẳn ngay trên bản địa, Phật giáo vẫn tồn tại và phát triển rộng rãi khắp năm châu. Hiện nay, sự thành tựu vượt bậc của khoa học cùng với tư tưởng tiến hóa của nhân loại đòi hỏi thẩm định lại giá trị của nhiều tư tưởng triết học xưa nay; và đương nhiên, những tư tưởng mang tính phi lý, lạc hậu, phản khoa học đều phải tự đào thải trước những văn minh tiến bộ của loài người. Thế mà tòa nhà cổ 25 thế kỷ của PG vẫn tồn tại cùâng với năm tháng thời gian, sừng sững như cây đại thọ giữa núi rừng trùng điệp. Điều này chứng minh rằng Phật giáo đã toát ra một sức sống mãnh liệt bắt nguồn từ một giá trị tinh thần phong phú. Tinh thần ấy chính là sự thể hiện giáo pháp trong mỗi đời sống con người. Để có thể khái niệm được ý nghĩa về tinh thần Phật giáo, chúng ta có thể liên hệ mấy đặc tính sau đây:

---o0o---

B. Nội dung

* Nhân bản
* Bình đẳng
* Từ bi
* Vô ngã

I- Nhân bản

Điểm căn bản nhất mà chúng ta nhận thấy được ở Phật giáo, vị giáo chủ không phải là một thần linh, không phải là một Thượng đế đầy quyền uy thưởng phạt, mà là một con người thật sự như bao người khác. Tên Ngài là Sĩ Đạt Ta (Tất Đạt Đa), tiếng Phạn là Siddhàrtha. Ngài thuộc giai cấp Sát Đế Lợi, dòng dõi vua chúa, con của Vua Tịnh Phạn và Hoàng hậu Ma Da. Ngài sinh ra, lớn lên, đi học; vợ Ngài là Công chúa Da Du Đà La, con Ngài là La Hầu La. Thấu rõ những nỗi thống khổ sinh, già, bệnh, chết..., chứng kiến

những lầm than cơ cực của dân chúng trước những bất công của xã hội Ấn thời bấy giờ, Ngài đã từ bỏ gia đình, vợ con, một mình ra đi tìm phương giải quyết. Sau những tháng năm học đạo cùng với những đạo sĩ nổi tiếng bấy giờ, kết quả ấy cũng không giúp được cho vị đạo sĩ trẻ tuổi thông minh Sĩ Đạt Ta giải quyết những vấn đề bức xúc trong lòng. Cuối cùng, Ngài đã tự quyết định tự mình tham cứu. Suốt 49 ngày tham thiền nhập định dưới cội bồ đề, khi sao Mai vừa mọc, Ngài đã thấu đạt được chân lý, rõ được chân tướng của vạn pháp, Ngài đã giác ngộ thành đạo, hiệu là Thích Ca Mâu Ni.

Sự kiện trên đây đã hình thành một khái niệm về tính nhân bản của Phật giáo, con người là trung tâm điểm của Phật giáo, hay nói một cách khác, không có nhân loại thì Phật giáo không hiện hữu trên cuộc đời này.

Trong thế giới quan Phật giáo, chủng loại được chia thành 6: Thiên, Nhơn, A tu la, Địa ngục, Ngạ quỷ, Súc sanh. Trong sáu cõi ấy, con người được ca ngợi là hội dủ điều kiện tốt nhất để đạt đến cái quả vị tu chứng trong Phật giáo. Phật giáo giải thích rằng chúng sanh ở cõi Thiên khó nhận thức được chân tướng khổ đau, vì cuộc sống của họ quá ư sung sướng. Trái lại, ở các cõi A tu la, Địa ngục, Súc sanh, Ngạ quỷ, chúng sanh quá si mê ngu dốt trong hoàn cảnh tối tăm đọa đày nên cũng không dễ gì nắm bắt được giáo nghĩa Phật Đà. Duy chỉ có ở cõi Nhân, bản thân con người cùng hoàn cảnh (là điều kiện thích ứng dễ dàng khơi sáng) nhận thức được những khổ đau của cuộc đời và có khả năng khơi sáng ngọn đèn trí tuệ nơi chính tấm thân nhỏ bé này.

Trong quan niệm Phật giáo, con người là chủ nhân của mọi hành vi của chính bản thân mình ở cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai, là vị Thượng đế duy nhất toàn quyền thưởng phạt cho chính cuộc đời mình; ngoài mình ra, không bất cứ ai hoặc thần linh nào khác có khả năng đưa mình lên thiên đàng hay vất mình xuống địa ngục. Kinh Pháp Cú, câu 345, Đức Phật dạy rằng: «Chỉ có ta làm điều tội lỗi, chỉ có ta làm cho ta ô nhiễm, chỉ có ta tránh điều tội lỗi, chỉ có ta gội rửa cho ta. Trong sạch hay ô nhiễm là tự nơi ta, không ai có thể làm cho người khác trở nên trong sạch«.

Lại nữa, Phật giáo luôn luôn đề cao nỗ lực và ý chí của con người. Tinh tấn là một trong những đức tính quyết định việc thành tựu đạo quả Bồ đề, bến bờ giác ngộ chẳng bao giờ có dấu chân của biếng lười và bạc nhược. Với những tâm hồn khát khao tự do tuyệt đối, dốc hết sức bình sinh cùng với sự hiểu biết chánh pháp một cách chân chính, mỗi chúng ta chắc chắn sẽ đạt được kết quả tốt đẹp trên bước đường tu tập. Bằng ngược lại, cho dù ngàn vị

Phật dang tay tế độ cũng không làm sao đưa ta thoát khỏi biển trần lao đầy thống khổ này.

Ngoài ra, Phật giáo còn đề cập đến những trường hợp của những thời kỳ không có Đức Phật ra đời, có những con người tự lực, tự vận dụng triệt để ý chí và khả năng của chính mình trong quá trình tư duy, chiêm nghiệm và tu tập đúng đắn, quán tưởng và thấu rõ lý vô thường của vạn pháp, vẫn có thể bừng sáng được chân lý. Đức Phật công nhận những người này là Bích Chi Phật. Tính nhân bản được thể hiện mạnh mẽ ở điểm này. Đây là một đặc điểm ưu việt của đạo Phật mà chúng ta khó tìm thấy ở một giáo lý của bất cứ tôn giáo nào khác, một đấng giáo chủ lại đề cao khả năng của con người một cách khách quan như vậy. Xuất phát từ tính nhân bản này, nhân cách con người được tôn trọng triệt để trong Phật giáo: quyền sống, quyền tự do, quyền bình đẳng... đều có một giá trị đích thực. Phần này, chúng ta sẽ bàn thêm ở sau.

Điều đáng nói nhất về khả năng của con người mà Phật giáo luôn nhấn mạnh chính là trí tuệ. Đó là khả năng tối cao của nhân loại, là di sản vô cùng quý báu mà bất kỳ ai nếu biết vận dụng và phát huy đúng đắn đều có thể tận diệt mọi khổ đau, đạt đến bến bờ

hạnh phúc. Điều này đã được minh chứng cụ thể qua đời sống của Đức Phật cùng những vị tiền nhân kế thừa trong lịch sử đạo Phật. Đồng thời, Đức Phật đã tuyên bố: «Tất cả chúng sanh đều có khả năng thành Phật«. Trong lịch sử tiến hóa của nhân loại, từ cuộc sống thô sơ lạc hậu của thời xa xưa cho đến hôm nay, những phát minh khoa học cùng những thành quả vinh quang của nó đã đưa nhân loại đến thời kỳ vàng son của tối tân hiện đại. Kết quả ấy có được là do từ khả năng khối óc của con người. Dù vậy, theo phân tích của Phật giáo, khả năng đó chỉ mới là giới hạn của một phần trí tuệ, hay nói một cách khác, con người của khoa học chỉ mới vận dụng được cái trí sáng thế gian của mình, chưa phải là trí tuệ của mỗi con người như Đức Phật đã chỉ rõ trong giáo điển, thuật ngữ đó tạm gọi là Trí tuệ Bát nhã, và chính trí tuệ ấy là chiếc chìa khóa vàng duy nhất để mở cánh cửa vô sanh của Niết bàn tịch tĩnh.

Tóm lại, đối với Phật giáo, con người vốn là một chúng sanh ưu việt, có rất nhiều tiềm năng phi thường; nếu chúng ta khéo triển khai thì không gì không thực hiện được trên cõi đời này. Như vậy, ta có thể nói rằng Phật giáo là Phật giáo của con người, xuất phát từ Đức Phật Thích Ca, Ngài là đấng Giác Ngộ nhưng Ngài là một con người; Ngài đã cất tiếng nói và có một đời sống rất người, và vì con người mà khai thị chân lý, hướng dẫn con người đến đời sống thực sự an vui.

---o0o---

II- Bình đẳng

Chúng ta biết rằng Phật giáo đã ra đời trong một hoàn cảnh vô cùng phức tạp của một đất nước mà trong đó, đời sống con người phải chịu nhiều bất công trong chế độ phân chia giai cấp lâu đời của xã hội Ấn thời bấy giờ. Giai cấp Bà La Môn tập trung số người tu của 62 đạo phái khác nhau, chủ trương công việc lễ nghi, tế tự; giai cấp này chiếm vị trí tối cao. Kế đến là giai cấp Sát Đế Lợi, tập trung dòng dõi vua chúa, là giai cấp nắm quyền điều hành xã hội. Giai cấp thứ ba là Tỳ Xá, bao gồm những người bình dân. Đa phần còn lại thuộc giai cấp Thủ Đà La, họ làm những nghề hạ tiện, cũng gọi là dân nô lệ. Hai giai cấp Bà La Môn và Sát Đế Lợi thuộc giai cấp thống trị, Thủ Đà La và Tỳ Xá thuộc giai cấp bị trị. Bốn giai cấp này theo chế độ thế tập, cha truyền con nối. Vì vậy, người dân nô lệ thì cứ đời đời làm nô lệ, tạo thành một xã hội bất công.

Ngay trong buổi hoàng hôn tăm tối của một thực trạng như vậy, một hiền nhân thuộc dòng dõi vua chúa đã dũng mãnh gióng tiếng chuông tiên phong phá tan bóng đêm của xích xiềng nô lệ và bức tường phi lý của phân chia giai cấp bằng một châm ngôn vĩ đại: «Không có giai cấp trong dòng máu cùng đỏ và dòng nước mắt cùng mặn«. Lời tuyên bố hùng hồn ấy của Đức Phật là nền tảng để hình thành một hệ thống giáo lý, mà trong đó tính bình đẳng được thể hiện trọn vẹn cả về phương diện lý thuyết lẫn thực tiễn.

Theo Phật giáo, mọi sai biệt trên thế giới này đều tùy thuộc vào các nhân duyên mà sinh khởi; cũng vậy, sự khác nhau về địa vị, hoàn cảnh giàu sang hay nghèo khổ, ngu dốt hoặc thông minh... tất cả đều hoàn toàn do hành vi tạo tác của mỗi con người chứ không phải do tự nhiên hay được sắp đặt theo bất kỳ một thông lệ hoặc quy định nào. Trên tinh thần này, sự phân chia giai cấp trở thành phi lý và vô nghĩa. Việc Thái tử Sĩ

Đạt Ta từ bỏ ngôi vị đế vương, quay lưng với tất cả vinh hoa phú quý, khước từ mọi đặc ân cao tột dành cho giai cấp vua chúa, một thân độc hành với chiếc áo thô sơ, đầu trần chân đất, vân du đây đó... đã thể hiện tinh thần bình đẳng tuyệt vời của Ngài. Và cũng chính Đức Phật, con người với đời sống giản dị khiêm tốn ấy, đã thể hiện lòng bình đẳng trong suốt cuộc đời giáo hóa chúng sinh. Ngài rải tình thương vô biên xuống tất cả muôn loài một cách công bằng vô phân biệt. Từ hạng người cùng đinh như gã gánh phân, thợ cạo tóc cho đến những người giàu sang phú quý, từ những hạng người thấp hèn ti tiện như gái giang hồ cho đến các bậc vua chúa quyền uy, Đức Phật luôn thương yêu, chân tình

giúp đỡ, khuyên dạy để họ nhận thức được chân giá trị của cuộc sống và tự thăng hoa tâm hồn, đạt đến an lạc hạnh phúc. Lòng bình đẳng ấy không phải dừng lại ở nhân loại mà lan tỏa đến muôn loài vạn vật. Ngài luôn dạy rằng tất cả sinh vật đều có cùng tâm lý tham sống sợ chết, vì vậy không vì lý do gì mà ta nỡ cướp đi mạng sống của kẻ khác, như vậy nghĩa là không bình đẳng. Tâm trạng buồn nhớ mẹ của một chú cừu non lạc đàn chẳng khác gì sự đau buồn của một người mẹ phải chia lìa với con thơ bởi một nguyên nhân nào đó. Và vì vậy, sinh mạng của một con vật cũng quý như bất kỳ sinh mạng của một ai. Với quan điểm này, trên bước đường du hóa, có lần Đức Phật đã tự tay bế một chú cừu non lạc đàn tìm về với mẹ. Và cũng chính Ngài đã lên tiếng giải thích và vạch rõ những ngu xuẩn của bọn người vì mê tín dị đoan, làm lễ tế thần bằng cách hiến dâng những con thú sống, để cứu lấy con vật vô tội thoát khỏi cái chết hỏa thiêu đau đớn chỉ vì một sự tin tưởng mù quáng.

Trong giáo điển, Phật giáo quan niệm rằng tất cả mọi loài chúng sanh, từ con người cho đến các sinh vật nhỏ bé côn trùng đều tiềm ẩn một khả năng phi thường như nhau, đó là khả năng thành Phật (Phật tính). Nhưng do các đặc tính cố hữu ở mỗi loài, việc triển khai khả năng ấy tùy đó mà khó dễ, nhanh chậm khác nhau. Điều này có thể tóm ý trong một câu kinh: «Ta là Phật đã thành, chúng sanh là Phật sẽ thành«. Đây là nền tảng để hình thành tính bình đẳng triệt để trong đạo đức luân lý Phật giáo.

---o0o---

III- Từ bi

Từ bi là chất liệu không thể không có trong Phật giáo. Từ thường cho vui, Bi thường cứu khổ. Đó là trọng trách thiêng liêng mà Phật giáo đã mang trên mình đi suốt 25 thế kỷ qua, bằng mọi cách để thực hiện ở bất cứ nơi nào. Và chính vì sứ mệnh cao cả này mà đạo Phật đã tồn tại trên một lịch sử lâu dài của loài người, và phát triển cũng chỉ bằng chất liệu yêu thương mà hoàn toàn không sử dụng một bạo lực bạo quyền, không dính dáng đến lưỡi gươm mũi súng. Chất liệu yêu thương của Phật giáo như dòng suối mát lịm ngọt ngào đã làm cho vạn vật xanh tươi, cỏ cây đâm chồi nẩy lộc. Cũng vậy, Từ bi đã hiện hữu giữa cuộc đời, là thần dược xoa dịu những niềm đau nhân thế, hàn gắn những rạn vỡ tình người, xua tan những oán hờn thù hận; và hơn thế nữa, giải quyết những căn bản khổ đau của kiếp phù sinh, đưa ta đến an vui trọn vẹn.

Theo nghĩa căn bản, «Từ« nói cho đủ là Từ năng dữ nhất thiết chúng sanh chi lạc, Bi năng bạt nhất thiết chúng sanh chi khổ, vắn tắt «Từ năng dữ lạc, Bi năng bạt khổ«, có nghĩa là lòng Từ thường mang niềm vui cho tất cả chúng sanh, lòng Bi diệt mọi khổ đau cho tất cả chúng sanh. Ở lãnh vực tình cảm, lòng thương yêu của Phật giáo có thể sánh với lòng mẹ thương con bao la rộng rãi. Tuy vậy, khi đi sâu vào ý nghĩa của nó, chúng ta thấy rằng lòng Từ bi là một tình thương vượt qua mọi ranh giới, mọi quan hệ và bao trùm lên trên tất cả muôn loài. Trong thế gian, thương yêu bao giờ cũng đi đôi với hạnh phúc; tuy nhiên, những loại tình cảm ở đời chỉ hạn cuộc trong một quan hệ, một đẳng cấp, một chủng loại, một phạm trù nào đó. Khi vượt ra ngoài phạm trù ấy, lắm khi chúng ta lại đối xử xa lạ, hững hờ, kỳ thị với nhau, thậm chí còn dẫn đến chống đối, tàn sát lẫn nhau một cách khủng khiếp.

Trong khi đó, Từ bi vượt lên tất cả mọi tình thương hẹp hòi của thế gian, không bến bờ, không biên cương, không hạn định. Lòng thương yêu ấy tuyệt nhiên không chứa đựng bất kỳ ý niệm kỳ thị nào, dù cho đó là một tín đồ Phật giáo hay không phải. Đối với Phật giáo, tất cả chúng sanh đều là bạn hữu, và mọi nơi chốn trên thế gian này đều là nơi chôn nhau cắt rốn, là quê hương xứ sở của mình. Lòng thương vô cùng ấy tựa như ánh mặt trời tỏa sáng khắp không gian, bao trùm muôn loài vạn vật, chẳng phân biệt đây hay kia, thân hay sơ, bạn hay thù, giàu hay nghèo, sang hay hèn, người hay vật.

Từ ý nghĩa này, Phật giáo đã có một tinh thần khoan dung, cảm thông và tha thứ. Chúng ta đang sống giữa một thời đại mà quyền lực và danh vọng đang khống chế con người, tham vọng nhân loại bùng vỡ một cách cùng cực, chiến tranh liên tục xảy ra, những cuộc chạy đua kinh tế, chính trị, quân sự đang phô bày khắp nơi trên thế giới, lửa hận thù tràn ngập khắp hành tinh. Thảm trạng này đang là cơ hội đưa nhân loại đến vực thẳm của diệt vong. Chính ngay lúc này, Từ bi là chất liệu rất cần thiết cho cuộc đời; và chỉ có vận dụng lòng thương yêu ấy của Phật giáo, chúng ta mới thật sự có đủ năng lực dập tắt ngọn lửa chiến tranh và hận thù đang ngút ngàn giữa buổi hoàng hôn của thế kỷ 20 này.

Đức Phật dạy: «Hận thù không dập tắt được hận thù, chỉ có tình thương yêu mới dập tắt được hận thù, đó là định luật của ngàn xưa«.

---o0o---

IV- Vô ngã

Nhận xét về thế giới sự vật hiện tượng, Phật giáo khẳng định rằng mọi sự vật trên đời đều không có một tướng trạng cố định, tất cả đều luôn luôn biến đổi, chuyển động không ngừng; hay nói cách khác, vạn pháp luôn luôn đang trôi chảy. Trong khi đó, nhận thức thông thường của chúng ta tưởng chừng như mọi sự vật đang thực sự hiện hữu và cố định; kỳ thực, tất cả đều đang chuyển động một cách vi tế mà ta khó nhận rõ được. Nhưng nếu bình tâm và chịu khó quan sát, ta có thể hiểu được điều này; chỉ cần nhìn vào các sự vật quen thuộc nhất trong đời sống thường nhật như cái bàn, căn nhà v.v..., ta sẽ nhận thức được ý nghĩa ấy. Cái bàn khi mới được đóng thành, nó rất mới; nhưng qua một thời gian, nó đã trở thành cũ. Và cứ thế, theo thời gian, nó cũ dần và

cuối cùng có thể chỉ còn lại những mảnh vụn. Tất cả các sự vật cũng đều cùng tuân thủ theo một cách như vậy, ta có thể nói rằng tất cả tướng trạng của sự vật đều là tạm thời; và vì luôn chuyển đổi, nên sự vật mà ta nhận biết được chẳng qua cũng chỉ là một chuỗi thay đổi liên tục của vô số tướng trạng từ mới đến cũ, từ trẻ đến già, từ sanh đến diệt... Phật giáo tạm phân quá trình vận động ấy thành 4 giai đoạn «sanh, trụ, dị, diệt« hoặc «thành, trụ, hoại, không«. Như vậy, theo Phật giáo, tất cả các sự vật, hiện tượng trên thế giới này đều hoàn toàn không có một cái chủ tể nhất định, luôn luôn chuyển động. Và vì vậy, tất cả đều vô ngã, nghĩa là không thật có một tướng trạng nhất định, bất di bất dịch. Đây gọi là Vô ngã tính.

Liên hệ đến bản thân của mỗi người, vì không thấy rõ được sự thật của tướng trạng này, không nhận biết được sự giả hợp của ngũ uẩn tạo thành tấm thân này; nên ngay từ lúc lọt lòng mẹ, một cái tên gọi cùng với nhận thức sai lầm về cái Tôi đã tạo thành một ngộ nhận căn bản về sự hiện hữu và giá trị của một con người. Từ đó, tính chấp thật và sự ích kỷ hình thành; đây chính là giềng mối của bao nỗi thống khổ mà chúng ta đã cưu mang suốt cả kiếp người. Chính ảo mộng về một cái Tôi và những cái Của Tôi đã đưa đến thảm trạng chiến tranh, hận thù cấu xé lẫn nhau.

Phật giáo đã soi sáng chân tướng của vạn pháp bằng ánh sáng của chân lý vô ngã. Sự soi sáng ấy không nhằm mục đích thỏa mãn tri thức của nhân loại, mà nó mang ý nghĩa trình bày một sự thật về tướng trạng của con người và thế giới, nhằm mục đích xây dựng cho nhân loại một nhận thức đúng đắn hướng đến một nếp sống cao đẹp, đầy tình người. Thật vậy, một khi chúng ta nhận thức được bản chất thực của tấm thân ta đang mang giữ giữa cuộc đời này, thấu rõ được cái ta gọi là Ta, là Tôi, là Của Tôi, chỉ là những gì rất mong manh, không bền chắc, luôn biến chuyển. Khi ấy, bức tường thành của ích kỷ hẹp hòi mới thực sự sụp đổ, ranh giới của chủ nghĩa cá nhân mới bị xóa nhòa, thành trì của bảo thủ mới thực sự bị phá vỡ, lòng bao dung vị tha

sẽ bừng sáng trong tâm hồn mỗi con người, nhân loại xích lại gần nhau để mỉm cười, thương yêu và cùng sống hòa ái với nhau trong tinh thần khoan dung và tha thứ, sẵn sàng quên đi những lầm lỗi mà chúng ta đã từng gây tạo cho nhau. Hạnh phúc thực sự hiện hữu ngay trên quả đất này.

Tóm lại, tinh thần Vô ngã vị tha là một trong những điểm quan trọng khiến Phật giáo phát huy và tồn tại khi đi đến bất cứ một quốc gia nào. Chính điểm này là một trong những căn bản tạo nên mạch sống cho Phật giáo tồn tại cùng với lịch sử tiến hóa của nhân loại, và bao giờ Phật giáo cũng luôn hiện hữu chỉ vì hạnh phúc và an sinh của loài người. Với tình trạng hiện thời của thế giới, tiếng chuông báo động của các nhà khoa học về các mối nguy cơ của trái đất thân yêu đang gióng lên liên tục, sinh mệnh của nhân loại đang bị đe dọa bởi quá nhiều nguyên nhân cũng do chính mình gây tạo. Ngồi lại với nhau trong tình thương yêu, đoàn kết liên hiệp trong cùng một chí hướng là điều quan trọng trong việc giải quyết các vấn đề trên. Tinh thần vô ngã vị tha, lòng từ bi, sự bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau là nhân tố cần thiết để thực hiện được điều ấy.

---o0o---

C. Kết luận

Những điều vừa trình bày trên đây: Nhân bản, Bình đẳng, Từ bi, Vô ngã là những trọng điểm được đề cập trong Phật giáo, nhưng đó chính là những yếu tố cần thiết của con người nếu muốn tạo hạnh phúc thật sự cho chính mình và thiết lập một nền hòa bình thực sự cho nhân loại. Như vậy, chúng ta có thể nói rằng, Phật giáo là Phật giáo của con người, nhằm giải quyết những vấn đề cơ bản nhất của con người. Mặc dù đối tượng của Phật giáo là tất cả chúng sanh, nhưng con người là trung tâm điểm, là đối tượng duy nhất để mang bức thông điệp trao cho cuộc đời, là loại chúng sanh có khả năng tốt nhất để thực hiện bức thông điệp ấy. Thực hiện bức thông điệp ấy có nghĩa là phải thực sự vận dụng được những tinh hoa Phật giáo vào trong đời sống và tâm hồn của chính mình.

Mặc dù đời sống luôn biến đổi theo dòng chảy của thời gian, nhưng trong sự mong manh phù du ấy của cuộc đời, ta vẫn luôn nhìn thấy được một điều gì thật dễ thương, thật ý nghĩa, thật thú vị giữa trần gian mộng mị. Và chỉ khi nào thực sự sống trọn vẹn trong tinh thần cao đẹp ấy của Phật giáo, chúng ta mới trọn hưởng niềm hạnh phúc vô biên./.

* Sách tham khảo

1. Đức Phật và Phật pháp - Nàrada, Phạm Kim Khánh dịch, Nxb Thuận Hóa và Thành hội PG TP HCM, 1994

2. Phật học khái luận, Thích Chơn Thiện, Viện NCPHVN, TP HCM, 1997

Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập

1)- Những đặc tính cơ bản của Phật giáo là gì? 2)- Sự khác biệt giữa tinh thần nhân bản và vô ngã như thế nào? 3)- Hãy phân tích tinh thần từ bi của đạo Phật thông qua cuộc đời hành đạo của Đức Phật. 4)- Phật giáo quan niệm về bình đẳng như thế nào?

---o0o---

Bài 2 - Đạo Phật

Thích Viên Giác

A. Dẫn nhập

Đạo Phật là một tôn giáo lớn của nhân loại; ảnh hưởng của đạo Phật đối với con người và xã hội mang ý nghĩa rất lớn trong quá trình tiến bộ của con người, và đã tạo nên nền văn hóa nhân bản theo tinh thần của xã hội Á Đông hơn 2.000 năm qua. Đạo Phật đã và đang chinh phục phương Tây một cách nhẹ nhàng đầy tính cảm hóa. Rhys Davids, Giáo sư sử học, phát biểu: «Là Phật tử hay không là Phật tử, tôi đã quan sát mọi hệ thống của các tôn giáo trên thế giới, tôi đã khám phá ra rằng không một tôn giáo nào có thể vượt qua được về phương diện vẻ đẹp và sự quán triệt của Bát chánh đạo và Tứ diệu đế của Đức Phật. Tôi rất mãn nguyện đem ứng dụng cuộc đời tôi theo con đường đó«. Không dừng ở đây, người phương Tây còn hy vọng đạo Phật sẽ làm nền tảng cho tôn giáo của tương lai; nhân loại cần phải có một tôn giáo đáp ứng được nhu

cầu sống còn và sự phát triển phù hợp với điều kiện mới của xã hội. Sự tiến bộ quá nhanh của khoa học kỹ thuật đã tạo ra những khủng hoảng xã hội, mất thăng bằng về sinh thái, về văn hóa, tâm lý, đạo đức... Albert Einsteins, nhà vật lý học, cho rằng: «Tôn giáo của tương lai sẽ là một tôn giáo của toàn cầu, vượt lên mọi thần linh, giáo điều và thần học. Tôn giáo ấy phải bao quát cả phương diện tự nhiên lẫn siêu nhiên, đặt trên căn bản của ý thức đạo lý phát xuất từ kinh nghiệm tổng thể gồm mọi phương diện trên, trong cái nhất thể đầy ý nghĩa. Chỉ có đạo Phật đáp ứng đủ các điều kiện ấy«.

Đạo Phật có gì đặc biệt mà được sự thiện cảm và ca ngợi của con người thời đại? Có lẽ điều nổi bật là đạo Phật là một tôn giáo không có Thượng đế, một nền giáo lý không có giáo điều.

Đức Phật, tiếng Phạn gọi là Buddha, nghĩa là người Giác ngộ, người Tỉnh thức, người đã tận diệt tham sân si, đã đạt được giải thoát viên mãn. Đạo Phật là con đường do Đức Phật tuyên bố, truyền đạt; con đường ấy đã được thực nghiệm, thực chứng. Vậy có thể nói rằng đạo Phật là phương thức sống, lẽ sống, lối sống để có được hạnh phúc chân thực, như Giám mục Milman nhận xét: «Tôi càng ngày càng cảm thấy Đức Thích Ca Mâu Ni gần gũi nhất trong tính cách và ảnh hưởng của Ngài; Ngài là đường lối, là chân lý, là lẽ sống«.

Tính cách của Đức Phật được thể hiện qua các kinh điển còn lưu lại, cho thấy Ngài chỉ dạy những gì Ngài đã thực nghiệm, cần thiết cho đời sống thoát khổ. Do vậy, nội dung của đạo Phật không ở nghi lễ, triết học hay thần thoại, mà chính là ở trong lối sống, cách ứng xử đối với bản thân, giữa con người với con người, giữa con người với thiên nhiên vũ trụ.

---o0o---

B. Nội dung

I- Mục đích của đạo Phật

Người Phật tử quy y theo Phật, thực tập hành trì tụng kinh, niệm Phật, nghiên cứu kinh điển, tọa thiền, hành đạo... có mục đích rất rõ rệt. Kinh Trung A Hàm, Đức Phật dạy 3 mục đích chính:

1)- Muốn tự điều phục mình:Tự điều phục tức là làm chủ được bản thân mình, là chế ngự được tham dục, sân hận, ác ý. Như vậy, tự điều phục mình có nghĩa là đạt được sự tự do. Tự do là khát vọng muôn đời của nhân loại, là nhu cầu thiết yếu sau nhu cầu ăn uống, nhưng bản chất của tự do là gì thì không giống với nhau. Con người càng tìm kiếm tự do ở bên ngoài thì càng mất tự do, đến nỗi có người nói: «Con người chỉ có tự do lựa chọn sự mất tự do«. Khái niệm về mất tự do trong đạo Phật là sự bị trói buộc, bị vướng mắc vào dục vọng, sân hận, hãm hại. Cho nên, tự điều phục mình, chế ngự bản năng dục vọng của mình, tự chiến thắng mình là sự vươn tới tự do.

Đức Phật dạy thêm rằng, người Phật tử có khả năng tự điều phục mình thì dù mưu cầu lợi lộc, công danh, sự nghiệp, xây dựng tình yêu... khi những cái ấy

bị thất bại, bị thay đổi, bị phản bội... người ấy vẫn an ổn, vững chãi, không bị ưu sầu phiền muộn, khóc than, phát cuồng, tự tử... Đó là mục đích thứ nhất của đạo Phật.

2)- Muốn đạt được sự thanh tịnh, an lạc: Sự an lạc tùy thuộc vào tư duy, cảm xúc của con người. Nếu tâm tư của một người bị chi phối, bị chế ngự bởi sự lo lắng, buồn rầu, sợ hãi thì họ không thể có an lạc. An lạc và hạnh phúc đi đôi với nhau; hạnh phúc có hay không tùy thuộc vào thái độ tâm lý ổn định hay không. Một người mạnh khỏe và giàu có, nhưng trong lòng sôi sục dục vọng hay hận thù thì người ấy không thể có sự an lạc và hạnh phúc; một người đầy danh vọng và sự thành đạt mà trong lòng sự lo lắng bất an, sợ hãi chế ngự thì không thể có hạnh phúc được.

Đức Phật dạy rằng, một người đạt được sự thanh tịnh, an lạc là người khi có điều không vui đến, những điều lo âu, sợ hãi đến thì không bị chúng làm chi phối, vướng bận; rằng một người không bị chi phối, vướng bận với cái tư duy tham dục, sân hận và ác ý; rằng một người đạt được các trạng thái tâm định như Sơ thiền cho đến Tứ thiền, như theo lời kinh Pháp Cú dạy: «Không có hạnh phúc nào lớn bằng sự yên tĩnh của tâm trí«. Đây là mục tiêu thứ hai của đạo Phật.

3)- Muốn đạt được giải thoát - Niết bàn: Đây là mục đích tối hậu của mọi người Phật tử: chấm dứt mọi đau khổ, thoát ly sanh tử luân hồi, thành tựu trí tuệ viên mãn. Nỗi khổ thật sự và lâu dài chính là vô minh; niềm hạnh phúc chân thực và vĩnh cửu là sự chấm dứt vô minh, đó là đáo bỉ ngạn, là «vô minh diệt minh sanh«.

Mục đích có 3, có thể chia làm 2 phần: mục đích gần và mục đích xa. Gần là sự vươn tới đời sống tự do và hạnh phúc, xa là đạt đến an lạc vĩnh cửu Niết bàn. Giáo lý của Phật giúp con người kềm chế, làm chủ bản thân. Đây là bước đầu, là nền tảng của mọi đức hạnh, mọi tiến bộ, từ đó thực hiện sự thanh tịnh và an lạc của tâm linh, chuyển hóa toàn bộ đời sống đã từng mang bất an và đau khổ, trở nên an ổn và hạnh phúc. Nói mục đích gần và xa là để dễ hiểu, thực ra cả hai là một. Thực hiện được tự do, tự chủ thì đưa đến an lạc, hạnh phúc. Có được an lạc, hạnh phúc dẫn đến giải thoát Niết bàn, Niết bàn được thực hiện ngay cõi đời này.

---o0o---

II- Những đặc tính tiêu biểu của đạo Phật

1)- Tự do tư tưởng: Đạo Phật không có hệ thống tín điều, không lấy tín điều làm căn bản như hầu hết các tôn giáo. Đức tin của đạo Phật luôn đi đôi với cái «thấy«, một trong những định nghĩa về giáo pháp là «đến để mà thấy«, chứ không phải «đến để mà tin«. Vì vậy, Chánh kiến luôn đứng đầu trong các đức tính. Lời Phật dạy cho dân Kàlama được các nhà học giả phương Tây coi là bản tuyên ngôn về tự do tư tưởng của nhân loại: «Này các Kàlama, đừng để bị dẫn dắt bởi những báo cáo, hay bởi truyền thống, hay bởi tin đồn. Đừng để bị dẫn dắt bởi thẩm quyền kinh điển, hay bởi lý luận suông, hay bởi suy lý, hay bởi sự xét đoán bề ngoài, hay bởi vì thích thú trong những lý luận, hay bởi những điều dường như có thể xảy ra, hay bởi ý nghĩ đây là bậc Đạo sư của chúng ta. Nhưng này các Kàlama, khi nào các ông biết chắc rằng những điều ấy là thiện, là tốt, hãy chấp nhận và theo chúng« (Tăng Chi I).

Bác bỏ các tín điều và đức tin mù quáng, khuyến khích tự do phân tích, khảo sát, đó là một đặc điểm của Phật giáo.

2)- Tinh thần tự lực: Đấng Thượng đế hoặc tạo hóa hay các thần linh được con người tin tưởng thờ phụng, vì các đấng ấy có thể ban phúc hay giáng họa. Ấy là quan điểm của tâm lý sợ hãi, yếu đuối, mất tự tin đã sản sinh ra thần thánh (hoặc đa thần hoặc nhất thần).

Đạo Phật với chủ trương luật nhân quả, nghiệp báo đã nói lên tinh thần trách nhiệm cá nhân và cộng đồng trước sự đau khổ và hạnh phúc của chính mình. Đức Phật dạy: «Chính ta là kẻ thừa kế của hành động của ta, là người mang theo với mình hành động của mình« (TAH 135).

Đức Phật không phải là đấng thần linh ban cho ta sự thay đổi hoàn cảnh hay tình trạng khốn đốn của mình. Đức Phật tuyên bố: «Như Lai chỉ là người chỉ đường, mỗi người phải tự đi đến, không ai đi thế cho ai được«. Công trình khơi mở kho tàng tri kiến Phật là công trình của mỗi cá nhân. Con đường tự lực ấy được Đức Phật dạy như sau: «Này các Tỳ kheo, hãy tự mình thắp lên ngọn đuốc của chính mình, thắp lên với chánh pháp, đừng thắp lên với một pháp nào khác. Hãy tự mình làm chỗ nương tựa của chính mình, nương tựa với chánh pháp, đừng nương tựa với một pháp nào khác« (Trường A Hàm I).

Tinh thần tự lực mang tính triệt để nhân bản này là một đặc tính của đạo Phật.

3)- Tinh thần từ, bi, hỷ, xả: Chúng sanh còn khổ thì đạo Phật còn vai trò và vị trí ở cuộc đời; đạo Phật thường được gọi là đạo từ bi, đạo cứu khổ. Ở đâu

có đạo Phật, ở đó có tình thương, ở đó hận thù được hóa giải. Bởi lẽ phương châm tu tập của Phật giáo là từ, bi, hỷ, xả, còn gọi là Tứ vô lượng tâm. Người Phật tử lấy từ, bi, hỷ, xả làm nền tảng cho sự phát triển thánh hạnh; tâm từ bi được coi là tâm Phật, «Phật tâm vô xứ bất từ bi«.

Trong quá trình truyền giáo, đạo Phật chưa bao giờ gây chiến tranh hay đổ máu. Thông điệp tình thương cứu khổ, giúp đời đã được Đức Phật tuyên thuyết ngay từ thời kỳ sơ khai thành lập Giáo đoàn: «Này các Tỳ kheo, hãy du hành vì hạnh phúc cho quần chúng, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người«.

Tâm từ là khả năng hiến tặng niềm vui cho tha nhân. Tâm bi là khả năng làm vơi đi nỗi khổ đang có mặt. Tâm hỷ là niềm vui, lòng thanh thản do từ bi đem tới. Tâm xả là thư thái nhẹ nhàng, tự do, không kỳ thị. Đức Phật dạy người Phật tử tu tập Tứ vô lượng tâm: «Vị ấy tâm an trú biến mãn một phương cho đến mười phương với tâm từ, bi, hỷ, xả quảng đại vô biên, không hận, không sân... đối với mọi hình thức của sự sống, không bỏ qua và bỏ sót một ai mà không biến mãn với tâm giải thoát cùng với từ, bi, hỷ, xả« (Trường Bộ I). Thương yêu đồng loại và vạn loại chúng sanh là chất liệu sống của đạo Phật.

4)- Tinh thần thực tiễn: Một trong những định nghĩa về pháp là «thiết thực hiện tại«, nghĩa là giáo lý đạo Phật là thiết thực, không mơ hồ, mang tính thực tiễn, có tác dụng cụ thể, không phải lý thuyết suông. «Hiện tại« có nghĩa là không chờ đợi kết quả ở tương lai, có tu tập là có hướng thượng, có giải thoát ngay hiện tại, đời này. Vì vậy, giáo lý đạo Phật là giáo lý thực nghiệm, không chờ đợi một ân sủng hay một mặc khải nào. Đức Phật thường từ chối trả lời những câu hỏi về những vấn đề siêu hình. Ngài chỉ dạy những gì là cần thiết cho cuộc đời, cho con đường thoát khổ. Có lần ở Kosambi, Đức Phật dạy: «Những gì Như Lai biết ví như lá trong rừng, còn những gì Như Lai giảng dạy như nắm lá ở trong tay, nhưng đây là những phương pháp diệt khổ«í (Tương Ưng V).

Đạo Phật cho rằng phần lớn những nỗi khổ của con người do họ không sống thực với hiện tại, họ thường nuối tiếc quá khứ, mơ tưởng tương lai; do đó, ý nghĩa của cuộc đời bị đánh mất:

«Do mong việc sắp tới Do than việc đã qua

Nên kẻ nghi héo mòn
Như lau xanh lìa cành« (Tương Ưng I)
Hoặc:
«Đừng tìm về quá khứ
Đừng tưởng tới tương lai
Quá khứ đã không còn
Tương lai thì chưa tới
Hãy quán chiếu sự sống
Trong giờ phút hiện tại...« (Kinh Trung Bộ)
Tính thực tiễn, thiết thực hiện tại là một đặc tính của đạo Phật.
5)- Tinh thần không chấp thủ:Đạo Phật là giải thoát và tự do; vướng mắc vào bất cứ điều gì cũng đều đưa đến đau khổ. Đức Phật dạy: «Cuộc đời là vô thường, nên nó đem đến đau khổ (vì chấp là thường). Cái vô thường mà ta cho là của ta, là ta thì hoàn toàn không hợp lý«. Giải thoát là vượt thoát mọi ràng buộc, bám víu vào cuộc đời.

Nhờ tinh thần không chấp thủ nên thái độ của đạo Phật rộng rãi, bao dung, tinh thần tu tập của người Phật tử rất thoáng. Kinh Ví dụ con rắn, Đức Phật ví dụ giáo pháp như chiếc bè để qua sông, không phải để nắm giữ; chánh pháp cũng phải xả, huống là phi pháp. Tương tự, kinh Kim Cang cũng nói: «Giáo lý như phiệt dụ giả chánh pháp thương ưng xả hà huống phi pháp«, hoặc nói: «Cái gọi là Phật pháp tức chẳng phải là Phật pháp nên gọi là Phật pháp«.

Tinh thần không chấp thủ là nội dung trí tuệ của đạo Phật; tác dụng của tinh thần ấy, ngoài sự đem đến giải thoát, còn đem đến sự giải tỏa tất cả mọi áp lực, ức chế của đời sống lên trên tâm lý của con người. Đây là một đặc tính của đạo Phật.

---o0o---

C. Kết luận

Sự có mặt của đạo Phật đã đem lại luồng sinh khí mới cho xã hội Ấn Độ thời ấy, đã mở ra một lối thoát cho con người trước những bế tắc, những khủng hoảng về xã hội, về tư tưởng triết học và đạo học. Lời tán dương Đức Phật của người đương thời còn ghi chép lại đã chứng minh điều đó: «Thưa ngài Cồ Đàm, thật vi diệu, như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho người bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để cho ai có mắt có thể thấy« (Nikàya).

Trải qua hơn 2.500 năm, đạo Phật đã được thử thách, cọ xát với thời gian và không gian; giá trị, tác dụng của đạo Phật vẫn như xưa. Ngày nay, trước tiến bộ văn minh vật chất quá độ đã xô đẩy con người vào trong hố thẳm của tham vọng, hận thù. Chiến tranh vẫn diễn ra khốc liệt trên thế giới, nghèo đói, bệnh tật, thiên tai vẫn đe dọa đời sống của nhân loại. Càng văn minh, con người càng có nhiều nỗi lo lắng, sợ hãi mới, nạn nhân mãn, ô nhiễm môi trường, hủy diệt sinh thái, áp lực kinh tế-xã hội đè nặng lên trên tâm trí của con người tạo nên ức chế tâm lý. Băng hoại về đạo đức làm mất thăng bằng giữa đạo đức và hưởng thụ. Đạo Phật với con đường thoát khổ thiết thực, nhân bản, với phương châm từ bi hỷ xả, xóa bỏ chấp thủ, hận thù, sẽ tiếp tục sứ mệnh hóa giải khổ đau cho nhân loại.

Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, đều có khả năng giác ngộ, có khả năng thực hiện niềm hạnh phúc chân thực trên cõi đời này. Đó là lời dạy của Đức Phật./.

Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập

1)- Vì sao nhà vật lý Albert Einsteins nhận định đạo Phật sẽ là tôn giáo của tương lai? 2)- Mục đích của đạo Phật là gì? Hãy nêu các đặc tính tiêu biểu của đạo Phật. 3)- Đạo Phật đã dạy cho bạn những gì trong cuộc sống bản thân?

---o0o---

Bài 3 - Lịch sử Đức Phật Thích Ca Mâu Ni (từ Đản sanh đến Thành đạo)

Gia Tuệ

A. Dẫn nhập

Một tôn giáo, không luận là cao siêu hay thâm thúy đến đâu, cũng vẫn là sản phẩm của xã hội. Là sản phẩm của xã hội, tất nhiên tôn giáo ảnh hưởng đến xã hội và đồng thời chịu ảnh hưởng ngược lại. Đó là điều không thể tránh khỏi.

Đời sống quốc gia dân tộc với hoàn cảnh địa lý và sự ảnh hưởng khí hậu, thiên nhiên, đã tạo dựng cho Ấn Độ có một lịch sử khác với các quốc gia trên thế giới. Đó là sự cố đặc biệt của xứ Ấn Độ xưa và nay, nơi có những

rừng núi thâm u, tục gọi là Lục địa xanh (Pays blues), đã ảnh hưởng nhiều tới luồng tư tưởng nhân bản, tiến bộ và giải thoát sớm được xuất hiện. Thật vậy, bất cứ tôn giáo, học thuyết, chủ nghĩa nào, khi sinh khởi, đều là phản ảnh (không nhiều thì ít) của hoàn cảnh, khí hậu, địa dư, xã hội, chủng tộc mà tạo dựng nên cả. Nếu xét nó ngoài hoàn cảnh thực tại, lẽ dĩ nhiên không thể thấu hiểu nổi. Văn hóa đạo Phật cũng do nhân duyên hội ngộ như thế mà nảy mầm và thúc đẩy tiến hóa...

Phật giáo có một lịch sử trên hai ngàn năm, Đông-Tây truyền bá, gieo rắc ảnh hưởng khắp cả các châu lục. Trong quá trình truyền bá ấy, qua mỗi thời đại, Phật giáo lại tùy theo tình trạng xã hội của mỗi phương sở mà có ít nhiều biến thiên về bản sắc. Vì thế, muốn nói đến điểm xuất phát của đạo Phật, không thể không đi sâu vào bối cảnh lịch sử của đất nước Ấn Độ đương thời. Đây là một đề tài rất rộng lớn, mà khi đi vào, ta phải trải qua những bước tìm hiểu như về nền chính trị, xã hội Ấn Độ trước khi Đức Phật ra đời; tư tưởng tôn giáo và triết học trước thời kỳ Đức Thế Tôn xuất thế v.v... Từ đây, ta càng thấy rõ hơn tầm quan trọng và ý nghĩa thiêng liêng cao quý trong sự Đản sanh của Đức Mâu Ni.

Nhưng chương trình học hàm thụ hẳn có ý nghĩa sắp xếp để đề tài to lớn này được trình bày trong một dịp thuận lợi hơn về cả không gian lẫn thời gian. Vì lý do đó, xin được thông qua phần bối cảnh lịch sử chi tiết; chỉ nêu lên ở đây vài đoạn đóng vai trò chuyển tiếp và đi thẳng vào lược sử của Đức Thích Ca Mâu Ni, một bậc thầy vĩ đại muôn thuở của nhân loại.

Trước thời Đức Thế Tôn ra đời, về tư tưởng tôn giáo, triết học cũng như về mặt chính trị, kinh tế và xã hội thật vô cùng phức tạp. Với pháp điển Manoa (Mànu) hỗn hợp cả chính trị lẫn tôn giáo đã ấn định nhiều sinh hoạt đầy bất công trong xã hội và góp phần đưa hai giai cấp thống trị Brahmana (tăng lữ Bà La Môn) cùng Ksatriya (Sát Đế Lỵ - vua quan) lên ngồi vững chắc trên hai giai cấp thuộc hàng tiện dân, bị xã hội khinh miệt, không được luật pháp bảo hộ, không được dự chung phần tín ngưỡng và tán tụng kinh điển Veda (Phệ Đà), đó là hai giai cấp Vaisya (Phệ Xá) và tệ hơn nữa là Sùdra (Thủ Đà La).

Tư tưởng Ấn Độ thời bấy giờ gần giống như tư tưởng đời Chiến Quốc ở Trung Hoa xưa. Xét về mặt xã hội thì trước Đức Phật giáng sinh gần 100 năm, trước Tây lịch độ 7 thế kỷ, đạo Bà La Môn thịnh hành đến cực điểm. Nhưng cũng do sự độc quyền của tăng lữ mà đạo đức tôn giáo thời đó chỉ có nghi thức phô trương bề ngoài. Do chế độ giai cấp nên cuộc sống xã hội

không công bằng, nhân dân không được tự do, mà tư tưởng yếm thế nảy sinh, nạn mê tín hoành hành trong xã hội. Số đông tu theo pháp môn khổ hạnh với quan niệm cho rằng gần sự khổ mới quen với cái khổ, và sẽ xem thường và không còn thấy khổ. Có người lại tin tu khổ hạnh sẽ được sanh lên cõi trời hưởng các điều vui. Ở một phương diện khác, xã hội đã phát sinh tư tưởng hoài nghi, phủ nhận tất cả những giá trị tôn giáo, nhân quả và đạo đức. Nương theo quan niệm ấy, họ cổ xúy tư tưởng phản kháng. Ngoài những giáo phái thuận theo hệ thống Veda, các chủ nghĩa khác như: Khoái lạc, Ngụy biện, Khổ hạnh, Hoài nghi... tiếp tục nổi lên.

Giáo lý Veda (Phệ Đà) diễn biến trong ba giai đoạn, thường được gọi là ba thời đại: Phệ Đà Thiên Thư (Veda 2500-1000 BC), Phạm Thư (Brahmana 1000-800 BC), Áo Nghĩa Thư (Upanishad 800-600 BC), đó là tạm lược chia tình trạng biến đổi về tư tưởng tôn giáo của dân tộc Ấn Độ từ đa thần giáo sang nhất thần, và từ nhất thần sang lãnh vực triết học theo ba giai đoạn trên. Song song với diễn biến của 3 tư trào này, đã có những phái

chịu ảnh hưởng của hệ thống Veda, căn cứ vào đó mở mang thêm cho giáo lý của mình có hệ thống hơn. Cũng có nhiều học giả thoát ly ra ngoài tư tưởng Veda, chủ trương tự do khảo cứu rồi thành lập phái triết học tự nhiên. Các phong trào tư tưởng đó, hoặc dung hòa hoặc xung đột lẫn nhau, làm cho nền học thuyết của Ấn Độ lâm vào một tình trạng rất rối ren. Tuy nhiên, nếu kiểm điểm lại, ta có thể chia các tư trào lúc bấy giờ thành hai hệ thống: hệ thống Veda và hệ thống phản Veda. Hệ thống trước tuy nhiều, nhưng đáng kể chỉ có lục đại học phái. Hệ thống phản lại thì có lục sư ngoại đạo.

Sống dưới một xã hội có thể chế giai cấp đầy bất công; tư tưởng tôn giáo lại rối ren như thế, con người không còn biết tin tưởng, bám víu vào đâu. Giữa hoàn cảnh bế tắc ấy, Đức Phật xuất hiện như một mặt trời sáng ấm buổi ban mai, làm tan đi bóng tối của đêm đen dày đặc đã từ lâu che phủ cuộc đời. Ngài không chỉ là cứu tinh cho xứ Ấn Độ thời bấy giờ, mà còn là người vạch ra hướng đi mới của nhân loại. Đức Phật là người đầu tiên xướng lên thuyết Nhân bản, lấy con người làm cứu cánh để giải quyết hết mọi vấn đề bế tắc của thời đại. Cuộc đời Ngài là cả một bài thánh ca trác tuyệt, là một sự biểu hiện của biển lớn Trí tuệ và Từ bi, là ánh sáng, là con thuyền, là niềm tin cho mọi người, mọi xã hội, dù ở bất cứ thời gian và không gian nào.

Dù không phải là người Phật tử, cũng cần tìm hiểu ý nghĩa thâm thúy đời sống của bậc Thánh cao cả ấy để rọi soi vào cuộc sống của chính mỗi con người. Và ở đây, chúng ta tìm hiểu về những nét chính về cuộc đời của Đức Mâu Ni.

---o0o---

B. Nội dung

I- Niên đại và thân thế

Đức Phật giáng sinh vào ngày 15 tháng 4 năm 623 BC tại vườn Lumbini (Lâm Tỳ Ni), cách thành Kapilavastu (Ca Tỳ La Vệ) khoảng 15 cây số, nay là xứ Ruminidhehi, thuộc quản hạt Aouth, phía Tây Nam xứ Népal và phía Đông Rapti. Song thân Ngài là Quốc vương Suddhodana (Tịnh Phạn) và Hoàng hậu Màyà (Ma Da). Thuộc dòng dõi Sakya (Thích Ca), Vua Suddhodana trị vì một vương quốc nằm ở ven sườn dãy núi cao ngất trời - Himalaya (Hy Mã Lạp Sơn) - nằm phía Đông-Bắc Ấn Độ, thủ phủ là Kapilavastu, nay là Népal. Địa điểm thủ phủ này nay được nhận ra là Bhulya trong quận Basti, cách Bengal 3 cây số nằm vào hướng Tây-Bắc nhà ga xe lửa Babuan.

Một hôm, trong thành Kapilavastu có lễ hội Tinh Tú, vua tôi cùng nhau cúng bái. Hoàng hậu Màyà sau khi dâng hương hoa trong nội điện và ra khỏi ngọ môn bố thí thức ăn, đồ mặc cho dân chúng, bà trở về cung an giấc, mộng thấy một tượng vương trắng 6 ngà từ trên hư không xuống, lấy ngà khai hông bên hữu mà chui vào. Các bốc sư đều cho rằng Hoàng hậu sẽ hạ sanh một quý tử tài đức song toàn. Nghe điều này, Vua Suddhodana rất vui mừng, vì từ nay ngôi báu đã có người truyền nối.

Đến thời khai hoa nở nhụy, theo tục lệ thời bấy giờ, Hoàng hậu phải trở về quê cha là trưởng giả Anjana ở nước Koly (Câu Ly) để an dưỡng, chờ ngày lâm bồn. Trên quãng đường đi, Hoàng hậu Màyà vào vườn Lumbini thưởng ngoạn mùa hoa đang đua nở.

Bên tàng cây asoka (vô ưu) che rợp mát, sắc màu tươi sáng, hương thoảng nhẹ bay, Hoàng hậu đã hạ sanh Thái tử. Tin lành Thái tử chào đời nhanh chóng được loan truyền trong dân chúng. Tất cả thần dân trong vương quốc đều vui mừng không xiết kể.

Ngày Đản sanh Thái tử, khắp Kapilavastu cảnh vật đều vui vẻ lạ thường, khí hậu mát mẻ, cây cối xanh tươi, sông ngòi mương giếng trong đầy, chim chóc reo vang, hào quang tỏa khắp. Đó là ngày hội của toàn vương quốc. Dân chúng khắp nơi tổ chức ăn mừng và kéo về kinh đô Kapilavastu để vui với hoàng gia. Lẫn trong đám đông, có nhiều đạo sĩ tu hành trên núi cao, cũng đi về dự lễ và xem tướng cho Thái tử. Đạo sĩ già tên Asita (A Tư Đà) 1, ẩn tu trên Himalaya - người được kính nể nhất vì đạo hạnh - đã chào Thái tử với thái độ rất mực cung kính, rồi cười và lại khóc. Được hỏi, đạo sĩ trả lời: ông

cười mừng là vì Thái tử có 32 tướng tốt, nhất định tương lai sẽ tu chứng Phật quả, và với lòng từ thương xót chúng sanh mà truyền bá chánh pháp trên thế gian này.

«... Thái tử này sẽ chứng
Tối thượng quả Bồ đề
Sẽ chuyển bánh xe pháp
Thấy thanh tịnh tối thắng
Vì lòng từ thương xót
Vì hạnh phúc nhiều người
Và đời sống phạm hạnh
Được truyền bá rộng rãi...« (Sutta-Nipata, Kinh tập, 101)

Và ông khóc là vì tuổi đã quá cao, không còn sống được bao lâu nữa để trực tiếp được giáo hóa bởi Đức Thế Tôn tương lai này.

«... Thọ mạng ta ở đời
Còn lại không bao nhiêu
Đến giữa đời sống Ngài
Ta sẽ bị mệnh chung
Ta không được nghe pháp
Bậc tinh cần vô tỉ
Do vậy ta sầu não
Bất hạnh và khổ đau« (Kinh tập, 103)

Lời tiên đoán làm Vua Suddhodana lặng lẽ không vui. Trong lễ đặt tên, vua đặt tên con là Siddhattha (Sĩ Đạt Đa-Tất Đạt Đa), họ là Gotama (Cồ Đàm), với hàm ý là kẻ phải giữ chức vụ mà mình phảãi giữ; còn có nghĩa là người được toại nguyện, mọi việc đều thành tựu. Ý nhà vua là muốn gởi gắm tất cả vương quyền của mình vào đứa con yêu quý này.

Hoàng hậu Màyà qua đời sau 7 ngày hạ sanh Thái tử; vì thế, sự nuôi dưỡng đều được chăm sóc trực tiếp bởi dì Maha Pajàpati (Ma Ha Ba Xà Ba Đề), em ruột của Hoàng hậu Màyà.

---o0o---

II- Đời sống của Thái tử trọước khi xuất gia

1)- Đời sống và giáo dục của Thái tử: Thái tử Siddhattha được nuôi nấng và dạy dỗ một cách toàn diện cả hai lãnh vực văn chương và võ thuật; những thầy giáo giỏi nhất trong nước được mời đến hoàng cung để dạy cho Thái tử các môn học đương đại như Thanh minh (ngôn ngữ, văn học), Công

xảo minh (công kỹ nghệ học), Y phương minh (y học), Nhân minh (luận lý học) và Nội minh (đạo học); lúc ấy, Ngài vừa tròn 7 tuổi. Về đạo học, Thái tử đã được học 4 thánh điển Veda. Kinh ghi lại rằng, chỉ trong khoảng thời gian từ 7 đến 12 tuổi, Thái tử đã học thông thạo 5 môn học trên. Với một tư chất đặc biệt, Thái tử đã làm cho hai danh sư nổi tiếng về võ là Ksantidiva (Sằn Đề Đề Bà) và về văn là Visvàmistra (Tỳ Sa Mật Đa La) phải cúi đầu thán phục. Ngoài sự thông minh dĩnh ngộ, Thái tử được mọi người quý kính về đức hạnh bao la của Ngài.

Trong một buổi lễ Hạ điền, giữa lúc mọi người mải mê xem lễ hội, Thái tử lúc ấy tuy còn nhỏ, đã lặng lẽ đến bên cội cây gioi (rose-apple) xếp bằng tĩnh tọa. Thấy con với dáng dấp trầm tư, tĩnh lặng, Vua Suddhodana đã phải kinh ngạc thốt lên: «Ôi, con thân yêu! Đây là lần thứ hai, cha nghiêng mình trước con!« (lần trước, khi thấy đạo sĩ Asita cúi đầu trước Thái tử, vua bất giác cũng nghiêng mình theo).

Càng yêu thương quý trọng con, Vua Suddhodana lại càng lo sợ Thái tử sẽ không nối nghiệp ngai vàng, mà sẽ xuất gia tìm đạo như lời tiên đoán của đạo sĩ Asita. Càng lớn lên, Thái tử càng lộ vẻ trầm tư về cuộc sống. Bởi thế, vua cùng triều thần sắp đặt nhiều kế hoạch để giữ Thái tử ở lại với ngai vàng. Vua Suddhodana đã cho xây 3 cung điện nguy nga, tráng lệ cho Thái tử thay đổi nơi ở hợp với thời tiết quanh năm của Ấn Độ. Hàng trăm cung phi mỹ nữ giỏi đàn ca hát múa được tuyển chọn để túc trực hầu hạ Thái tử. Đức Phật đã đề cập đến quãng đời này trong kinh Tăng Chi I như sau: «... Này các Tỳ kheo, ta được nuôi dưỡng tế nhị, quá mức tế nhị; các hồ nước được xây lên, một hồ trồng hoa sen xanh, một hồ sen đỏ và một hồ sen trắng... Đêm và ngày, lọng trắng được che trên đầu ta, để tránh xúc chạm lạnh, nóng, bụi, cỏ, sương. Này các Tỳ kheo, 3 lâu đài được xây dựng cho ta, một cái cho mùa Đông, một cái cho mùa Hạ và một cái cho mùa mưa... Các vũ công đàn hát múa xung quanh ta...«. Nhưng những hạnh phúc trần gian không làm khuây khỏa được ưu tư của người có ý chí xuất trần.

Muốn ngăn chặn tất cả những hình ảnh của cuộc sống trầm thống khổ đau mà kiếp người phải đeo mang không lọt vào mắt, vào tai Thái tử, để đứa con yêu không có thời gian mà nghĩ đến ngày xích lại với quyết định xuất gia; khi Thái tử vừa tròn 16 tuổi, Vua Suddhodana vội tiến hành lễ thành hôn cho Thái tử với Công chúa một nước láng giềng - Yosodhara (Da Du Đà La) - con Vua Suppabuddha (Thiện Giác), một trang quốc sắc thiên hương, với hy vọng hương ấm tình yêu thương đôi lứa sẽ buộc chặt đôi chân của Thái tử ở lại với ngai vàng.

2)- Tiếp xúc khổ đau nhân thế: Nhưng được một thời gian, do năng khiếu suy tư sâu sắc và lòng thương người vô hạn vô biên, Thái tử lại rơi vào tình trạng trầm tư lo lắng,

luôn cảm thấy lòng mình nặng trĩu bao nỗi băn khoăn thắc mắc. Được phép vua cha, Thái tử lần đầu tiên được ra khỏi cung vàng điện ngọc và tiếp xúc với thế giới bên ngoài. Trong phạm vi giới hạn của cấm thành, Ngài chỉ được thấy những gì tươi đẹp của đời sống; và phần còn lại, phần nhiều hơn, phần tương phản với những gì Ngài hiểu biết, giờ đây nó đang sờ sờ trước đôi mắt ngỡ ngàng và xót xa của Thái tử Siddhattha.

Lần lượt ra bốn cửa thành của hoàng cung, Ngài chứng kiến những sự thật đen tối và đáng sợ! Một cụ già chân mỏi, gối dùn; một người bệnh hoạn quằn quại; một thây ma hôi thối và một đạo sĩ ly dục nghiêm trang, tất cả đã làm cho tâm tư Thái tử dao động đến cực độ. Ngài càng nhận chân rằng tất cả những lạc thú, hạnh phúc mà mình đang thọ hưởng đều mang tính giả tạm vô thường. Cộng với lần tiếp chuyện cùng vị đạo sĩ ung dung, mà thoáng hiện đằng sau con người này một con đường giải thoát, Thái tử Siddhattha quyết định thoát khỏi ngục vàng, tìm ra một lối thoát, một cuộc sống chân thật có ý nghĩa và cao đẹp hơn; một con đường dẫn tới giác ngộ, vĩnh viễn khắc phục mọi nỗi khổ đau và bất hạnh của đời người và hướng đến an lạc.

Giữa lúc ấy, một tin đưa đến khiến Ngài không vui: Công chúa Yosodhara vừa hạ sanh một hoàng nam. Thái tử đã thốt lên rằng: «Một trở ngại (ràhu) đã được sanh, một ràng buộc đã xảy ra«. Nhân câu nói này mà Quốc vương Suddhodana đã đặt tên cháu là Ràhula (La Hầu La).

---o0o---

III- Sự từ bỏ vĩ đại

Và rồi, với cõi lòng nặng trĩu vì thương chúng sanh chìm đắm trong bể khổ; một đêm, sau khi đến trước phòng nhìn lần chót người vợ và hài nhi yêu dấu đang say nồng trong giấc ngủ, Ngài cùng nô bộc Channa (Xa Nặc) 2 dắt con tuấn mã Kantaka (Kiền Trắc)3 vượt thành ra đi.

Ánh sao khuya dẫn lối đưa đường, làn gió lạnh đẩy lùi tất cả lại sau lưng. Tình yêu thương phụ hoàng, di mẫu, vợ đẹp, con ngoan rất nồng nàn, nhưng trong Thái tử, lòng xót thương nhân loại đang chịu mọi nỗi bất hạnh lại còn da diết vượt trội hơn nhiều.

Ra đi, Ngài từ bỏ tất cả những người thân yêu, ngôi báu, vương quyền, cả cuộc sống nhung lụa tràn đầy hạnh phúc. Đây không phải là sự hy sinh từ bỏ

của một người già, người đau ốm, người nghèo, người tật bệnh, người bất đắc chí, người ngán ngẩm cuộc đời, người mang căm hờn oán giận... mà là sự hy sinh từ bỏ của một hoàng tử đang tuổi thanh xuân, đang sống trong quyền quý giàu sang, chứa chan hạnh phúc. Quả đó là một sự từ bỏ hy sinh vĩ đại, có một không hai trong lịch sử loài người. Một sự ra đi không tiền khoáng hậu. Năm ấy, Thái tử vừa tròn 19 tuổi (theo Nam truyền Phật giáo, Thái tử xuất gia năm 29 tuổi).

---o0o---

IV- Quãng đợời tu hành - tầm đạo

Khi tới bên kia bờ sông Anoma, Thái tử dưâng lại, cạo bỏ râu tóc, trao y phục và đồ trang sức cho Channa; và bảo người nô bộc trung thành ra về tạ lỗi cùng phụ hoàng. Còn lại một mình, Thái tử ra đi với bộ áo màu vàng giản dị của người tu sĩ, sống cuộc sống không nhà của người xuất gia, ly dục ly trần, không nơi cố định.

Một cây cao bóng mát hoặc một hang đá vắng vẻ, một cánh rừng u tịch, một làng mạc đìu hiu đều có thể là nơi che mưa đỡ nắng, nghỉ qua đêm của Ngài. Đi trong nắng cháy, đi trong sương gió lạnh lùng, xiêm y từ tốn chỉ là những mảnh vụn ráp lại, tài sản duy nhất chỉ là một bình bát để khất thực độ nhật; Thái tử Siddhattha dành hết thời gian cho sự tầm cầu thiền định hầu tìm ra sự thật tối hậu.

Lúc bấy giờ, có nhiều trí thức lỗi lạc xuất gia trở thành những đạo sư tâm linh danh tiếng, quy phục được nhiều đồ đệ. Thái tử Siddhattha trên đường đi tầm đạo cũng đã tới thụ giáo với hai vị đạo sư được tôn kính nhất thời ấy là A- la-ra Ka-la-ma và Uất Đầu Lam Phất, và chỉ trong một thời gian ngắn, ngộ Vô sở hữu xứ định mà Alara Kalama đã chứng và đạt định Phi phi tưởng xứ mà Uddaka Ràmaputta đã đạt. Biết rằng đây vẫn còn trong vòng sanh tử, Ngài lại ra đi, bỏ lại sau lưng lời yêu cầu ở lại cùng giáo hóa đồ đệ của hai vị đạo sĩ danh tiếng trên. Và thế là không còn ai để Ngài theo học đạo nữa.

---o0o---

V- Sáu năm khổ hạnh

Thời ấy, Ấn Độ còn có truyền thống và niềm tin rằng, người nào cầu đạo giải thoát đều phải nỗ lực và kiên trì tu khổ hạnh; Thái tử liền đi đến

Uruvela, một thị trấn của Senàni và cùng với năm anh em ông Kodanna (Kiều Trần Như) (4) , Bhadhya (Bạt Đề) , Vappa (Đề Bà) , Mahanama (Ma Ha Nam) và Asaji (Ác Bệ) , bắt đầu một cuộc tu khổ hạnh kéo dài đến 6 năm và dẫn đến kết quả là thân thể Ngài gầy đi như một bộ xương khô, đôi mắt sâu hoắm, không còn đi đứng được nữa.

Ngài đã trải qua những cảm giác nhức nhối, đau đớn tột cùng của thân thể, và Ngài đã kể lại trong kinh Majjihima Nikàya (Trung Bộ kinh) với những hình ảnh thật đáng sợ: Ngài như bị ai khoan vào sọ với lưỡi khoan thật bén; như bị một lực sĩ dùng dây siết chặt đầu; bị tên đồ tể dùng dao rạch bụng; như bị nắm và quăng lên giàn hỏa thiêu sống. Nhưng những cảm giác đau đớn ấy không hề ảnh hưởng và làm tổn thương đến tâm thức của Ngài.

Ở đây, qua thực nghiệm, Ngài thấy rằng chân lý tối hậu giải thoát an lạc, diệt trừ khổ đau không thể cầu được ở bên ngoài, ở bất kỳ một bậc đạo sư nào, cũng không phải qua pháp môn hành xác; mà sự chứng ngộ ấy cần phải được thể hiện ở chính trong nội tâm của mỗi người và không thể dựa vào một tha lực nào khác.

Ngài lấy lại sức nhờ uống bát sữa do một thôn nữ tên là Sujata (Su Dà Ta) dâng cúng, sau đó xuống tắm ở dòng sông Neranjara (Ni Liên Thuyền). Năm người bạn đồng tu cho rằng Ngài đã thối chí, quay về cuộc sống dục lạc tiện nghi, họ bèn rời bỏ Ngài và đi đến Isipatana gần thành phố Benares (Ba La Nại).

---o0o---

VI- Thành đạo

Còn lại một mình, Ngài đến ngồi dưới gốc cây pippala (tất bát la, sau này gọi là cây bodhi - bồ đề); và với tâm định tĩnh, chánh niệm, tỉnh giác, ly dục, đi vào sơ thiền (thời niên thiếu, trong buổi lễ Hạ điền, Ngài cũng đã một lần vào thiền này), nhị thiền, tam thiền và lần lượt nhập lên tứ thiền, sau đó hướng tâm đến tam minh.

Với trực giác, Ngài thấy rõ nguyên nhân của khổ đau. Chính sự tập khởi của 12 nhân duyên là tập khởi của toàn bộ khổ uẩn. Ở canh một, Ngài chứng Túc mệnh minh, thấy rõ vô lượng kiếp quá khứ của mình. Sang canh hai, Ngài chứng Thiên nhãn minh, thấy rõ vô lượng kiếp quá khứ của chúng sanh với các nghiệp nhân và nghiệp quả, thấy rõ con đường thọ nghiệp của chúng sanh. Qua canh ba, Ngài như thật quán chiếu thấy khổ đau, nguyên nhân của

khổ đau, sự đoạn tận của khổ đau, và con đường đưa đến đoạn tận khổ đau, và đã chứng Lậu tận minh. Sau cùng, Ngài chứng đắc quả vị Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, là vị Phật đầu tiên trong hiện kiếp, lúc ấy sao Mai vừa mọc; và danh hiệu Đức Phật Gotama, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni được thế gian tôn xưng từ đấy.

---o0o---

C. Kết luận

Nhìn qua lịch sử xưa nay, những anh hùng cái thế lập nhiều chiến công hiển hách trên những đấu trường, thắng ngàn quân, trăm trận nhiều vô số kể, nhưng thử hỏi có ai thắng được dục vọng của chính mình ? Thắng người đã là một việc khó, thắng được chính mình lại là một việc làm khó hơn. Đức Phật đã thắng cả ngoại ma lẫn nội ma, vượt qua tất cả dục vọng thấp hèn, Ngài thật xứng với danh xưng Đại Hùng, Đại Lực.

Ngài không vì quyền lợi riêng mà chiến đấu, cũng không vì tình thương yêu hạn hẹp ở cha mẹ, vợ con, bè bạn, quốc gia, lãnh thổ; mà vì lòng từ vô lượng đối với tất cả chúng sanh mà đi tìm con đường giải thoát cho mọi loài. Ngài xứng với danh hiệu Đại Từ, Đại Bi.

Vì tình thương yêu rộng lớn, không bỉ thử, không thân sơ, nhân ngã ấy, Ngài từ bỏ cung vàng điện ngọc, vợ đẹp con ngoan, uy quyền, lạc thú trần gian, cam chịu một cuộc đời sống trong kham khổ, đạm bạc thiếu thốn, giáo hóa đó đây, Ngài xứng với danh xưng Đại Hỷ, Đại Xả.

Đọc vài trang sử tóm gọn về cuộc đời của một đạo sư, một bậc thầy cao cả đáng tôn đáng kính của nhân loại, để hiểu về Ngài có khác nào con muỗi hút nước ở đại dương. Nhưng từ những nét đại cương, khái lược về cuộc đời của Đức Phật cũng đủ làm cho chúng ta suy gẫm ý nghĩa sâu sắc và đúng đắn mà nhân loại đã tôn xưng Ngài là bậc Đại Hùng, Đại Lực, Đại Từ, Đại Bi, Đại Hỷ, Đại Xả.

Sự xuất hiện của Đức Thích Ca Mâu Ni trong trần thế là cả một vinh hiển lớn cho con người và xã hội. Ngài là kết tinh của muôn ngàn hương hoa Bi, Trí, Dũng; là hiện thân

của chân lý giải thoát, là điềm lành cho hết thảy chúng sanh trong tam thiên đại thiên thế giới. Nếu cuộc đời không đau khổ tối tăm, Đức Phật đã không xuất hiện ở đời. Ngài ra đời vì một mục đích trọng đại là chỉ bày cho chúng sanh ngộ nhập Phật tri kiến của chính mình. Hay nói khác hơn, «vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh,

vì lòng thương tưởng cho đời, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người« mà Đức Thế Tôn xuất hiện ở thế gian.

Cuộc đời của Đức Phật là cả một bài thuyết pháp hùng hồn trác tuyệt, dù cho có dùng hàng vạn ngôn từ mỹ dụ cũng không thể nào diễn đạt cho hết ý nghĩa thiêng liêng. Đời sống của Ngài là một biểu hiện sống động cho giáo lý của Ngài. Ngài nói và thực hành với kết quả mỹ mãn, tương ứng với những gì Ngài thuyết giảng. Đời sống Đức Điều Ngự là cả một bằng chứng hiển nhiên cho giáo pháp khả thi, khả hành, khả chứng, vượt thời gian, không gian, hiện tại lạc trú của Ngài. Đó không phải là những tín điều mặc khải, càng không phải là những lời dạy suông, những ý niệm hoang tưởng, những lý thuyết xây dựng trên mây, trên khói.

Lịch sử của Đức Phật là lịch sử của một con người, nhờ tu tập bản thân, đã trở thành một con người hoàn thiện, một bậc thánh giữa thế gian. «Con người vĩ đại nhất sinh ra ở đời này«, như lời Tagore đã nói.

Bằng cuộc đời của Ngài, bằng những lời dạy của Ngài được kết tập lại trong ba tạng kinh điển, Đức Phật đã khai thị cho loài người biết rằng, bất cứ một người nào, với sự nỗ lực của bản thân, đều có thể vươn lên đỉnh cao của giác ngộ và giải thoát. Có thể nói, không một tôn giáo nào, không một hệ tư tưởng nào đề cao con người và đặt niềm tin vào con người như là đạo Phật. Tính nhân bản tuyệt vời của đạo Phật chính là chỗ đó.

Tránh mọi điều ác, làm mọi điều lành, gột rửa nội tâm để trở thành một bậc thánh, một con người hoàn thiện về đức hạnh và trí tuệ, mỗi con người chúng ta đều có khả năng và bổn phận thực hành bức thông điệp đó, bức thông điệp bất hủ mà Đức Phật đã trao cho loài người, cho mỗi chúng ta./.

* Sách tham khảo

1. Thích ThiệnSiêu, Tỏa ánh từ quang, BTS tỉnh Thừa Thiên-Huế, Huế,
1992.
2. Thích Thiện Siêu, Phật tử, VNCPHVN, TP HCM, 1997.
3. H.W.Schumann, Trần Phương Lan dịch, Đức Phật lịch sử, Viện
NCPHVN, TP HCM, 1997.

Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập

1)- Bạn hãy nêu ra những đặc điểm trong tính cách của Thái tử Tất Đạt Đa trên quá trình tìm đạo. 2)- Hãy trình bày bối cảnh xã hội và nguyên nhân Thái tử xuất gia tìm đạo.

3)- Thái tử đã nhận ra điều gì sau 6 năm khổ hạnh? 4)- Vì sao Đức Phật được tôn xưng là đấng Đại Hùng, Đại Lực, Đại Từ Bi, Đại Hỷ Xả?

---o0o---

Bài 4 - Lịch sử Đức Phật Thích Ca Mâu Ni (từ Thành đạo đến nhập Niết bàn)

Gia Tuệ

A- Dẫn nhập

Đức Thích Ca Mâu Ni đã vì một đại nguyện lớn lao, một lòng từ vô hạn mà khước từ mọi hạnh phúc, quyền uy, tiện nghi vật chất để cầu đạo giải thoát. Và cũng với đại tâm đại nguyện ấy, sau khi chứng được đạo quả Vô thượng Bồ đề, Ngài đã dâng hết thời gian cho công cuộc hoằng hóa độ sanh. Đức Thế Tôn đã chu du khắp đất nước Ấn Độ thời xa xưa ấy, từ cực Bắc dưới chân núi Himalaya (núi Hy Mã Lạp) đến cực Nam bên ven sông Gange (sông Hằng).

---o0o---

B- Nội dung

Đức Thế Tôn đã dành những tuần lễ đầu tiên để chiêm nghiệm đến giáo pháp thậm thâm vi diệu mà Ngài đã chứng đắc, và thọ hưởng pháp lạc mà quả phúc giải thoát mang đến. Pháp Cú kinh số 153, 154 đã ghi lại một trong những Phật ngôn đầu tiên mà Ngài đã thốt lên trong thời gian này:

Lang thang bao kiếp sống
Ta tìm nhưng không gặp
Người xây dựng nhà này
Khổ thay, phải tái sanh
Ôi! Người làm nhà kia
Nay ta đã thấy ngươi
Ngươi không làm nhà nữa
Đòn tay ngươi bị gãy
Kèo cột ngươi bị tan
Tâm ta được tịch diệt Tham ái thảy tiêu vong. (Bản dịch của HT Thích Minh Châu)

Câu kinh như một lời ca khải hoàn, mô tả sự chiến thắng vẻ vang rực rỡ sau cuộc chiến đấu nội tâm thầm lặng gian nan. Anh thợ tượng trưng cho ái dục, vô minh, phiền não luôn ẩn sâu kín trong mỗi con người, nay đã bị phát hiện.

Đức Phật cũng đã để lại cho thế gian một bài học luân lý đạo đức đẹp đẽ, đó là sự tỏ lòng tri ân sâu xa đối với cây bồ đề che nắng che mưa cho Ngài trong suốt thời gian tầm đạo. Đức Thế Tôn đã đứng cách một khoảng xa để chiêm bái đại thọ suốt trong một tuần. Sau này, nơi đây Vua Asoka (A Dục) dựng lên một tháp kỷ niệm gọi là Animisalocana Cetiya, nay vẫn còn.

Đức Thế Tôn đã suy nghĩ đến giáo lý giải thoát sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh cao thượng, siêu lý luận, ly dục, vô ngã mà Ngài đã chứng đắc; còn chúng sanh thì luôn chìm sâu vào ái dục, định kiến, chấp ngã, với nhiều thủ trước... làm thế nào để con

người dễ dàng chấp nhận giáo lý ấy. Và rồi, với trí tuệ của bậc giác ngộ, Đức Thế Tôn đã quan sát thế gian và thấy rằng: «Có hạng chúng sanh ít nhiễm bụi đời, nhiều nhiễm bụi đời; có hạng độn căn, lợi căn; có hạng thiện tánh, ác tánh; có hạng dễ giáo hóa, khó giáo hóa... Như trong hồ sen xanh, hồ sen hồng, hồ sen trắng, sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, không vươn lên khỏi mặt nước, được nuôi dưỡng dưới nước; có loại sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, vươn lên khỏi mặt nước, không bị nước thấm ướt...« (Trung Bộ I). Và như vậy, với hình ảnh những cành sen vươn ra khỏi mặt nước, những cành ở lưng chừng, những cành ở sâu trong lòng nước v.v..., đã gợi lên trong Thế Tôn về căn cơ bất đồng của mọi người. Có những căn cơ thấp như cánh sen ở đáy hồ, có những căn cơ trung bình như những cánh sen ở lưng chừng nước, cũng có những căn cơ cao có thể tiếp thu trọn vẹn giáo pháp của Ngài như những cành sen đã nhô ra khỏi mặt nước.

Dù sống trong nghiệp quả bất đồng, mỗi chúng sanh đều có hạt giống giác ngộ, như hoa sen dù sống trong bùn tanh hôi, vẫn tỏa hương thơm ngát.

Với ba lần thỉnh cầu và phát khởi thiện nguyện hộ trì giáo pháp của Phạm Thiên, Đức Thế Tôn quyết định gióng lên tiếng trống pháp và bắt đầu thực hiện sứ mạng của mình. Ngài tuyên bố với thế gian, với loài người, với cõi trời và với tất cả, con đường đạo cứu khổ và diệt khổ, con đường dẫn tới cõi bất sanh bất diệt, cõi Niết bàn đã được khai mở: «Cửa bất tử rộng mở, Cho

những ai chịu nghe...« (Trung Bộ I). Và bánh xe pháp đã bắt đầu chuyển vận.

---o0o---

I- Bài pháp đầu tiên - ngôi Tam bảo đợợc hình thành - sự khởi đầu của Giáo hội Phật giáo

Sau khi quyết định truyền bá đạo lý cứu khổ cho muôn loài, Đức Phật dùng tuệ nhãn quan sát thế gian xem ai là người có cơ duyên để hóa độ trước, và Ngài nghĩ ngay đến hai vị thầy cũ của mình là Alara Kàlama (A-la- ra Ka-la-ma) và Uddaka Ramaputta (Uất Đầu Lam Phất) , nhưng cả hai đã qua đời cách đó không lâu. Đức Thế Tôn nghĩ đến năm người bạn đồng tu khổ hạnh đã rời bỏ Ngài trước kia, đang ở tại vườn Nai (Lộc Uyển) - Benares (Ba La Nại) và lên đường đi đến đó.

1)- Bài pháp đầu tiên: Tại đây, bài pháp đầu tiên, bài giảng về Tứ diệu đế (Tứ thánh đế) được Đức Thế Tôn chỉ bày rõ ràng. Nghe xong, Tôn giả Kodanna (Kiều Trần Như) chứng quả Tu Đà Hoàn.

Đức Thế Tôn đã thu nhận năm Tôn giả làm các đệ tử xuất gia đầu tiên - và thế là ngôi Tam bảo đã được hình thành.

Để đánh dấu sự kiện đáng ghi nhớ này, về sau người ta đã biểu trưng nó với hình ảnh bánh xe với 2 con nai hai bên. Hai con nai biểu tượng cho địa điểm thuyết pháp (Lộc Uyển) và bánh xe Dhamma Cakka tức là bánh xe pháp (Pháp luân). Cả đầu đề bài kinh được giảng là: Dhamma Cakkappavattana, có nghĩa là Chuyển Pháp Luân (chuyển bánh xe pháp).

2)- Nội dung kinh Chuyển Pháp Luân: Đức Thế Tôn mở đầu bằng lời khuyên các tu sĩ không nên mắc vào hai cực đoan: một là đam mê thú vui dục lạc thế gian, vì nó giả tạm, nhất thời, tầm thường, ngăn cản mọi tiến bộ tâm linh; cực đoan thứ hai là khổ hạnh ép xác, nó làm mỏi mệt tinh thần, mê mờ trí tuệ. Và Ngài khuyến tấn họ nên theo con đường trung đạo dẫn tới một cuộc sống thanh tịnh, trí tuệ, sáng suốt, giải thoát tối hậu. Đó là con đường đạo tám nhánh - Bát chánh đạo: 1- Chánh tri kiến: thấy biết chân chánh. 2- Chánh tư duy: suy nghĩ chân chánh. 3- Chánh ngữ: nói năng chân chánh. 4- Chánh nghiệp: hành động chân chánh. 5- Chánh mạng: sinh sống chân chánh. 6- Chánh tinh tiến: siêng năng chân chánh. 7- Chánh niệm: nhớ nghĩ chân chánh. 8- Chánh định: tập trung tư tưởng chân chánh.

Và Bốn thánh đế được Đức Phật giảng tiếp theo, đó là chân lý về sự Khổ (Khổ đế), chân lý về nguyên nhân của sự Khổ (Tập đế), chân lý về sự diệt Khổ (Diệt đế) và chân lý về con đường diệt Khổ (Đạo đế).

Sau khi nghe Đức Thế Tôn giảng bài pháp thứ hai có đầu đề Anttalakkhana Sutta bàn về thuyết Vô ngã (không có cái ta), rằng năm uẩn là vô thường, nếu ai thoát khỏi tham ái thì ra khỏi tái sanh, được giải thoát; năm Tôn giả Kodanna (Kiều Trần Như), Bhadhya (Bạt Đề) , Vappa (Đề Bà) , Mahanama (Ma Ha Nam) và Asaji (Ác Bệ) lần lượt chứng quả A La Hán.

Bấy giờ là tháng Vesàkha (giữa tháng 4 và 5 dương lịch), đầu mùa kiết hạ, Giáo hội của Đức Thế Tôn an cư mùa mưa đầu tiên tại đây.

3)- Giáo hóa Yasa (Da Xá): Gần Benarès, có con trai của một người triệu phú tên là Yasa. Chán cuộc đời xa hoa phú quý tầm thường vô vị của thế gian, chàng tìm đến Đức Phật; sau khi nghe pháp đã xin xuất gia và chẳng bao lâu chứng quả vị A La Hán. Cha của Yasa trên đường đi tìm con cũng đến vườn Nai thính pháp và xin quy y. Ông trở thành đệ tử tại gia đầu tiên của Đức Phật. Tại nhà của Yasa, mẹ và vợ của chàng cũng quy y Tam bảo. Bốn người bạn thân của Yasa là Vimàla (Tỳ Ma La), Subhàhu (Tu Bà Hầu), Punnaji (Phú Lan Ca Na) và Gavàmpati (Già Bà Bạt Đế) cũng như hơn 50 bạn khác từ các gia đình và địa phương gần xa nghe tin Yasa xuất gia, cũng lạy cha mẹ, từ giã gia đình xin theo chân Đức Phật, và sau một thời gian đều đắc Thánh quả.

4)- Đoàn Tăng sĩ thuyết pháp đầu tiên: Lúc bấy giờ, Đức Thế Tôn đã có 60 người đệ tử đều là A La Hán. Ngài quyết định đưa họ đi khắp nơi để truyền bá chánh pháp. Trước khi họ lên đường, Ngài đã động viên, kêu gọi các đệ tử rằng: «Hỡi các Tỳ kheo! Như Lai đã được giải thoát khỏi mọi ràng buộc thế gian và xuất thế gian, các ông cũng vậy... Này các Tỳ kheo, hãy đi vì lợi lạc của nhiều người, vì hạnh phúc của số đông, vì lòng lân mẫn đối với thế gian, vì lợi lạc, vì hạnh phúc của trời và người. Các ông hãy đi, nhưng đừng đi hai người cùng một hướng, hãy đi mỗi người một ngả, hãy truyền bá chánh pháp. Này các Tỳ kheo, chánh pháp toàn thiện ở phần đầu, phần giữa cũng như phần cuối, cả trong ý tứ và lời văn. Hãy tuyên bố về cuộc sống toàn thiện và thanh tịnh... Chính Như Lai cũng đi, Như lai sẽ đi về hướng Uruvela (Ưu Lâu Tần Loa) ở Sanànigàma để hoằng dương giáo pháp. Hãy phất lên ngọn cờ của bậc thiện trí, hãy

truyền dạy giáo pháp cao siêu, hãy mang lại sự tốt đẹp cho người khác; được vậy, là các ông đã hoàn tất nhiệm vụ« (Mahavagga - Đại Phẩm 19, 20).

Đức Phật không khuyên tất cả mọi người nên rời bỏ đời sống gia đình để xuất gia, trở thành người sống không nhà cửa, không tài sản, sự nghiệp. Một người cư sĩ cũng có thể sống đời cao đẹp thích ứng với giáo pháp và đắc quả Thánh. Cha mẹ và vợ của Yasa là những người tu tại gia đầu tiên bước theo dấu chân của Đức Phật, tất cả đều tiến triển đầy đủ về tinh thần và thành tựu đạo quả Tu Đà Hoàn.

Lần đầu tiên trong lịch sử thế giới, Đức Phật và 60 người học trò chứng quả A La Hán tổ chức thành một Tăng đoàn những tu sĩ khất thực, không có trụ xứ nhất định, không có của cải vật chất nào khác ngoài tấm áo vàng che thân và một bình bát để khất thực nuôi thân. Trong mưa nắng, trong sương gió, làng mạc hay phố thị, rừng núi hay đồng hoang đều có dấu chân của những con người thuyết giảng về đạo lý cứu khổ và đời sống thánh hạnh, và tự mình nêu gương sáng về cuộc sống thanh tịnh và giải thoát. Đó là sự nghiệp, là nội dung chủ yếu của Tăng đoàn đầu tiên do Đức Thế Tôn đích thân thành lập và chỉ đạo.

Có thể nói, đây là sự khởi đầu của Giáo hội Phật giáo.

---o0o---

II- Hóa độ rộng lớn và cùng khắp

Sứ mạng hóa độ - con đường giáo hóa của Đức Thế Tôn thật vô cùng nặng nề và khó khăn, nhưng với lòng bi mẫn rộng sâu, tinh thần bình đẳng triệt để và một ý chí dũng mãnh vô song, Đức Thế Tôn đã tùy theo căn cơ của mọi người mà dùng nhiều phương tiện thiện xảo giáo hóa, như một bậc y vương đã tùy bệnh mà cho thuốc, đã hoàn thành sứ mạng thiêng liêng một cách viên mãn và đã đề ra một con đường giáo dục thật mới lạ trong lịch sử nhân loại.

1)- Cảm hóa ba anh em ông Kassapa (Ca Diếp) - giáo chủ thần lửa: Sau khi 60 vị Tỳ kheo mỗi người đi về một hướng, Đức Thế Tôn cũng đi về hướng Uruvela. Dọc đường, trong một khu rừng nhỏ, Đức Phật đãả hóa độ cho 30 thanh niên đang vi đùa cùng vợ của họ và một kỹ nữ ở trong rừng.

Gần Uruvela có ba anh em Kassapa: Uruvela Kassapa (Ưu Lâu Tần Loa Ca Diếp) , Nadi Kassapa (Na Đề Ca Diếp) và Gaya Kassapa (Già Da Ca Diếp). Ba anh em ông là những người có danh vọng lớn ở Magadha, đặc biệt là người anh cả Uruvela Kassapa, ông này thờ thần lửa và tự cho mình đã chứng quả A La Hán. Trọ qua đêm và bị cố ý thu xếp cho ở căn phòng thờ

thần lửa có một con rắn chúa rất độc và dữ tợn, Đức Phật đã hàng phục con rắn thiêng này, ngoài suy nghĩ của ông Uruvela Kassapa. Tin rằng chính Đức Phật là người đã chứng quả Thánh, chứ không phải là mình, ba anh em ông Kassapa và 1.000 đệ tử đều xin xuất gia theo Phật.

Sau đó, Đức Phật đã đến Gàya Sirà (rừng Thệ Đa) cách Uruvela không xa lắm. Chính nơi đây, Đức Thế Tôn đã thuyết giảng kinh Adittapariyàya Sutta (bài kinh với chủ đề: Thế gian là tòa nhà cháy rực bằng ngọn lửa tham, sân, si, sanh, già, bệnh, chết, sầu bi, khổ não và thất vọng). Các Tỳ kheo có mặt đều đắc quả A La Hán.

Khi vừa thoát ly gia đình để tầm đạo, Đức Phật có lúc đã ngụ tại Pàndavapabbata. Vua Bimbisàra (Tần Bà Sa La - Bình Sa Vương) lấy làm cảm kích trước tướng mạo oai nghi và tư cách trang nghiêm, sang trọng, khiêm tốn, đã cho người dò hỏi lai lịch. Sau khi biết được chí nguyện của vị Thái tử đầy hùng tâm này, đức Vua xin Ngài hãy trở lại viếng thăm vương quốc Magadha (Ma Kiệt Đà) do vua cai trị, khi chứng đạo quả.

Nhớ lời hứa xưa, Đức Thế Tôn cùng trên 1.000 đệ tử A La Hán từ Gàya đến Ràjagaha (Vương Xá) , thủ phủ của vương quốc Magadha giàu mạnh. Và tại đây, Vua Bimbisàra hiểu được giáo pháp cao diệu liền chứng Sơ quả và xin quy y Tam bảo, cùng dâng cúng tinh xá rộng lớn có tên là Veluvanàràma (Trúc Lâm tinh xá) gần thành Ràjagaha. Có thể coi đây là tự viện đầu tiên ra đời, và Vua Bimbisàra là vị thí chủ đầu tiên trong hàng vua chúa. Tại tinh xá yên tĩnh này, Đức Phật và đại chúng đã nhập hạ một lần 3 năm liên tiếp và 3 hạ khác, xa cách nhau.

2)- Thâu nhận Sàriputta (Xá Lợi Phất) và Moggallàna (Mục Kiền Liên): Gần Ràjagaha có một làng tên Upatissa, còn có tên là Nàlaka, Sàriputta - một chàng trai thông minh - là người ở làng này. Vì xuất thân ở một gia đình quyền quý nhất làng, nên chàng còn được gọi là Upatissa.

Cùng với người bạn thân ở làng Kolita tên gọi Moggallàna, có chung một nhận thức rằng tất cả những thú vui vật chất đều tạm bợ, trống rỗng và vô vị. Hai chàng trai quyết định từ bỏ gia đình, lang thang đi tìm chân lý và thọ giáo với đạo sĩ Sàsajaya, người có rất nhiều đồ đệ. Nhưng do không thỏa mãn với giáo lý của vị thầy hữu danh này và sau đó là nhiều đạo sĩ khác, cả hai chia tay nhau và thề hẹn rằng: Nếu ai tìm ra con đường đạo giải thoát trước, sẽ cho người kia hay.

Trong một dịp bất ngờ, ngài Sàriputta đã xúc động mạnh trước phong thái giải thoát, trầm tĩnh, siêu phàm đang đi trì bình một cách thong dong để giáo hóa mọi người ở thành Ràjagaha của ngài Assaji (Ác Bệ hay Mã Thắng hoặc Thuyết Thị). Cho rằng đây hẳn là bậc A La Hán, hay cũng là người đang trên con đường dẫn đến đạo giác ngộ, Sàriputta đã đợi cơ hội và liền đảnh lễ, thưa hỏi: «Kính bạch Tôn giả! Các căn của Ngài thật bình thản, an tịnh. Màu da của Ngài thật trong sáng. Vì sao Ngài thoát ly thế tục? Ai là đạo sư của Ngài? Giáo lý của Ngài là gì?«.

Trước những câu hỏi chân thật, khiêm tốn và sự khẩn khoản yêu cầu của Sàriputta, ngài Assaji đã đọc tóm tắt giáo lý mà Ngài đã học ở Đức Thế Tôn bằng bài kệ: «Các pháp do nhân duyên sanh, Duyên ấy Như Lai đã chỉ rõ, Và dạy phương tiện để chấm dứt, Đó là giáo pháp của bậc Đại Sa môn«.

Là người thông tuệ và trí óc đã thuần thục để thấu triệt chơn lý sâu xa, dù nó chỉ được gợi ra một cách vắn tắt, Sàriputta đã chứng Sơ quả (Sotàpayti - Tu Đà Hoàn) khi vừa nghe hai câu đầu.

Theo lời giao hẹn, Sàriputta liền thông tin cho bạn thân. Moggallàna cũng đã chứng Sơ quả. Do lời tha thiết yêu cầu của cả hai, Đức Phật đã nhận hai ông vào Tăng đoàn tại tinh xá Veluvana với câu nói đơn giản: «Etha, Bhikkhave! (Hãy đến đây, các Tỳ kheo!). Nửa tháng sau, Sàriputta chứng quả A La Hán, nhân nghe bài kinh Vedanà Pariggha mà Đức Phật giảng cho đạo sĩ Dìghnakha (Trường Trảo). Ngài Moggallàna đã chứng quả ấy trước đó một tuần.

Với cơ duyên lớn, Đức Phật đã triệu tập Tăng chúng và tuyên bố hai vị là Thượng thủ trong Tăng đoàn.

Từ đấy, hai Ngài thường thay mặt Thế Tôn để hướng dẫn Tăng chúng. Đây là thời điểm đánh dấu sự phát triển lớn mạnh của Giáo hội Phật giáo, dưới sự lãnh đạo của Đức Thế Tôn.

---o0o---

III- Đức Phật và thân quyến

1)- Vua Suddhodana (Tịnh Phạn Vương): Hay tin người con yêu dấu trí tuệ đã thành đạo và đang thuyết pháp giáo hóa nổi danh tại Ràjagaha, đức Vua Suddhodana nóng lòng gặp mặt, liền tức tốc sai nhiều sứ giả đến thỉnh Đức Phật về Kapilavatthu. Nhưng chín lần ra đi là chín lần sứ giả đều ở xin

xuất gia với Đức Phật. Vị sứ giả thứ mười là Kàludàyi (Ca Lưu Đà Di), vốn là bạn thân của Đức Phật khi còn là Thái tử, đến nơi nghe pháp cũng xin xuất gia và cũng chứng Thánh quả như những vị sứ giả trước, nhưng ông Kàludàyi đã chuyển đến Đức Phật lời yêu cầu được gặp mặt của vị vua già yếu. Sau hai tháng, Đức Thế Tôn và đại chúng đã về đến Kapilavatthu. Trước đạo phong của Đức Phật, Vua Suddhodana đã cúi đầu kính lễ lần thứ ba. Và sau khi Đức Thế Tôn thuyết pháp lần thứ nhất, đức Vua đã chứng Sơ quả, và đạt quả thứ hai (Sakkadagami - Tư Đà Hàm) khi nghe bài pháp kế tiếp. Lần thứ ba, khi nghe bài pháp có tên Dhammapala Jàtaka (Trì Pháp Túc Sanh truyện, số 447), đức Vua đắc quả Anagami (A Na Hàm). Với bài pháp này, di mẫu Pajapati Gotami đã chứng Sơ quả. Sau này trên giường bệnh, Vua Suddhodana lại được Đức Phật về thăm và giảng pháp cho nghe. Đức Vua sau 7 ngày tận hưởng pháp lạc do đắc quả A La Hán, đã băng hà trong định tĩnh. Năm ấy, Đức Phật ở tuổi 40 và đang an cư lần thứ năm. Cũng trong hạ thứ năm này, Giáo hội Ni được thành lập. Và ở hạ thứ bảy, Đức Phật đã lên cung trời Tusita (Đao Lợi) thuyết pháp độ chư Thiên và Hoàng hậu Maya.

2)- Yasodhara(Da Du Đà La): Sau khi Thái tử rời bỏ cung vàng, Công chúa Yasodhara cũng bỏ hết đồ trang sức, mặc y vàng của người tu sĩ, và trong khoảng 6 năm trường, đã thủy chung, tận tình nuôi dạy đứa con độc nhất Ràhula đến tuổi lớn khôn. Nghe vua cha tán dương đức hạnh của nàng dâu, Đức Thế Tôn đã giảng kinh Candakinnara Jàtaka và nói thêm rằng: «Không phải chỉ kiếp cuối cùng này, mà trong những tiền kiếp, Công chúa cũng đã từng bảo vệ, kính mộ và thủy chung với Như Lai«. Sau khi Vua Suddhodana qua đời, di mẫu Pajapati xuất gia làm Tỳ kheo ni, Công chúa cũng được xuất gia và đắc quả A La Hán sau đó. Trong hàng Ni chúng, Công chúa là người có thần thông bậc nhất. Bà nhập Niết bàn năm 78 tuổi. Trong kinh Apadana còn ghi lại những

câu kệ do bà giảng thuyết.

2)- Ràhula (La Hầu La): Ràhula sinh ra đúng ngày mà Thái tử quyết định thoát ly thế tục. Cậu bé trưởng thành trong cảnh không cha, được ông nội và mẹ nuôi dưỡng. Khi lên bảy tuổi, cũng đúng vào ngày thứ 7 Đức Thế Tôn lưu lại quê nhà, Ràhula luôn luôn quấn quýt bên chân Đức Phật, nũng nịu đòi gia tài như lời mẹ dặn. Đức Phật quyết định giao «Thất thánh tài«4 cho cậu bé bằng cách nhận cậu vào Tăng đoàn và giao cho ngài Sariputta dạy dỗ. Thật khó tưởng tượng một cậu bé lên bảy có thể sống đời sống cao thượng của bậc xuất trần thượng sĩ. Nhưng Sa di Ràhula vừa thông minh đặc biệt,

vừa biết vâng lời chuyên cần tu học. Kinh ghi rằng mỗi sáng, vị Sa di trẻ này dậy thật sớm, bốc một nắm cát tung lên và nguyện: «Mong rằng ngày hôm nay ta học được nhiều như bao nhiêu cát đây...«. Một trong những bài kinh nổi tiếng mà Đức Phật đích thân dạy cho Ràhula là bài Ambalatthika Rahulovada Sutta (kinh Giáo Giới La Hầu La), nhấn mạnh về tầm quan trọng của sự chân thật, phương pháp phản tỉnh để diệt trừ mọi ý niệm, lời nói, hành động bất thiện. Năm lên 18 tuổi, một lần cùng Đức Phật đi khất thực, phong độ và oai nghi quý phái của hai vị tu sĩ xem tựa như thớt ngự tượng dõng dạc cùng đi với tượng con ngoan hiền, như thiên nga của vua dắt con lội trên mặt hồ trong ngự uyển, như hổ chúa oai phong cùng hùm con lẫm liệt. Cả hai Ngài đều có thân hình vô cùng đẹp đẽ, cả hai đều thuộc dòng dõi quý tộc từ khước ngai vàng cất bước ra đi. Trong lúc chiêm ngưỡng Thế Tôn, Ràhula nảy lên ý niệm nghĩ về thân hình đẹp đẽ của mình và Đức Phật. Biết được ý tưởng đó, Đức Thế Tôn đã nói bài kệ bất hủ «N'etam mama (cái này không phải của ta); N'eso'ham'asmi (cái này không phải là ta); Na me so attà (cái này không phải tự ngã của ta)« - xem Anattalakkhana Sutta, bài II. Và sau khi nghe kinh Cùla Ràhulovàda Sutta, Ràhula chứng quả A La Hán. Ngài nhập diệt trước cả Đức Phật và ngài Sàriputta. Ngài nổi tiếng là người tôn trọng kỷ luật. Bạn bè thân gọi Ngài « Ràhula may mắn«, vì đời Ngài có được hai diễm phúc: là con của Đức Phật và chứng ngộ được chơn lý; như trong kinh Theragàthà (Trưởng Lão Tăng Kệ), Ngài đã đề cập đến điều ấy.

3)- Ananda (A Nan): Con của Hoàng thân Amitodana, em trai Vua Suddhodana, Ananda là anh em chú bác với Đức Phật. Ông sanh ra mang lại niềm hoan hỷ cho hoàng tộc, nên được đặt tên là Ananda (Khánh Hỷ). Hai năm sau khi Phật thành đạo, ông xuất gia cùng với các thanh niên của dòng họ Sakya là Anurudha (A Nâu Lâu Đà), Baddhiya (Ba Đề), Bhagu (Ba Gu), Kimbala (Kim Tỳ La) và Devadatta (Đề Bà Đạt Đa). Không bao lâu, ông chứng Sơ quả khi nghe bài pháp của Đại đức Puna Mantàniputta (Phú Lâu Na Mãn Từ Tử). Năm Đức Thế Tôn 55 tuổi, với 8 điều thỉnh cầu mà ông đưa ra là: 1- Đức Phật không ban cho Ngài những bộ y mà thiện tín dâng cho Đức Phật; 2- Không ban cho Ngài những vật thực mà thiện tín dâng cho Đức Phật; 3- Cho phép không ở chung tịnh thất với Đức Phật; 4- Không cho phép Ngài đi theo đến nơi thí chủ chỉ thỉnh Đức Phật; 5- Đức Phật hoan hỷ đến nơi mà thí chủ chỉ thỉnh Ngài đến; 6- Hoan hỷ cho phép Ngài tiếp dẫn những người từ phương xa đến ra mắt Phật; 7- Hoan hỷ cho Ngài thưa hỏi mỗi khi có điều hoài nghi; 8- Hoan hỷ giảng lại bài pháp mà Đức Phật giảng khi Ngài không có mặt.

Được Đức Phật chấp thuận với ý nghĩa của nó, và giữa đại chúng, ông được cử làm thị giả Đức Thế Tôn suốt 25 năm trường sau đó. Ông làm công việc của mình thật tận tụy. Kinh ghi rằng, đêm đêm Đại đức Ananda tay cầm gậy, tay cầm đuốc đi chung quanh tịnh thất của Đức Phật 9 lần, để Ngài khỏi bị quấy rầy. Tôn giả Ananda có một trí nhớ tốt lạ lùng: ông ghi nhớ không bỏ sót tất cả các bài pháp của Đức Phật, cũng như của một số các đệ tử lớn của Ngài, mà ông được nghe qua. Khi có một Bà La Môn hỏi Tôn giả nhớ được bao nhiêu bài kinh, Tôn giả trả lời là được 82.000 bài của Đức Phật và 2.000 bài của các Tôn giả khác thuyết. Đức Phật đã tán thán 5 đức hạnh của Tôn giả Ananda là học uyên bác, trí nhớ tuyệt hảo, kiên định, săn sóc chu đáo và ứng xử tốt. Mãi sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt, Tôn giả Ananda mới chứng quả A La Hán, trước một ngày Đại hội kết tập kinh điển lần thứ nhất xảy ra, trong khi nghiêng mình nằm xuống. Kinh sách ghi rằng, Ngài là vị A La Hán độc nhất đắc quả ngoài lúc đi, đứng, nằm, ngồi. Tôn giả mất năm 120 tuổi.

---o0o---

IV- Di mẫu Maha Majàpati Gotami xuất gia - Giáo hội Ni giới ra đời

Được gọi là Maha Pajàpati (Ma Ha Ba Xà Ba Đề) bởi vì các nhà tiên tri thời bấy giờ cho rằng về sau bà sẽ cầm đầu một đám đông người. Con trai bà là Nandà (Nan Đà), em một cha khác mẹ với Thái tử Siddhattha, cũng được Đức Thế Tôn độ cho xuất gia khi chàng trai này đang tổ chức 3 đại lễ quan trọng: kết hôn, phong tước và khánh thành cung điện mới. Tuy công bố rằng nữ giới cũng có thể chứng 4 Thánh quả (bà Maha Pajàpati đã chứng Sơ quả, như đã nói ở trước), nhưng con đường tu hành sống không gia đình, khép mình vào khuôn khổ của giáo pháp và giới luật, cũng như sứ mạng hoằng hóa độ sanh thật lắm gian nan, khó nhọc. Với bản tánh mềm yếu và dễ cảm xúc, phụ nữ khó đảm đương nổi trách nhiệm thiêng liêng, cao cả lẫn nặng nề của một sứ giả Như Lai. Vì thế mà sau khi Vua Suddhodana băng hà, di mẫu dù ba lần bạch xin xuất gia, Đức Thế Tôn vẫn từ chối không nêu lý do. Mãi đến khi bà cùng nhiều mệnh phụ phu nhân của dòng Sakya (Thích Ca) xuống tóc, đắp y vàng, đi bộ từ Kapilavatthu đến Vesàli (Tỳ Xá Ly), đoạn đường gian khổ dài khoảng 200 cây số, đôi chân sưng phồng, thân thể lấm lem cát bụi, đến bên tinh xá Đức Phật khóc than. Và chính nhờ Tôn giả Ananda thay mặt họ vào cầu thỉnh Đức Thế Tôn đến lần thứ tư, Ngài mới

chấp thuận cho di mẫu cùng các bà được sống đời sống xuất gia, với điều kiện phải chấp hành 8 điều quy định cho một người nữ trong Tăng đoàn. Khi nghe Ananda thuật lại 8 điều ấy, bà Maha Pajàpati cùng các vị trong đoàn đều hoan hỷ đồng ý, và thế là Giáo hội Ni giới được thành lập. Khi ưng thuận cho Ni giới được gia nhập vào Giáo hội, Đức Phật cũng đã lưu ý đại chúng nhiều vấn đề. Ngài dạy rằng: «Này Ananda, trong ngôi nhà nào nhiều nữ giới và ít đàn ông thì ăn trộm dễ lọt vào. Cũng dường như thế, nếu hàng phụ nữ sống trong pháp và luật của Như Lai thì giáo pháp thiêng liêng khó duy trì lâu. Cũng như người đắp đê bên một hồ nước rộng lớn cho nước không tràn qua, ta cũng vậy, chế ra Bát kỉnh pháp cho các Tỳ kheo ni để họ tuân thủ trọn đời«. Trong một tổ chức xã hội quy mô nào, ta cũng thấy vì tôn trọng và bảo vệ quyền lợi của một giới, một đối tượng cá biệt nào đó, mà ở trong những nguyên tắc sống, làm việc

luôn có những khoản ưu tiên dành riêng cho họ. Đức Phật đã không làm giảm suy giá trị của hàng phụ nữ, mà còn là vị giáo chủ đầu tiên trong lịch sử nhân loại đã thành lập một đoàn thể, một tổ chức, một giáo hội cho nữ giới với đầy đủ pháp và giới luật. Ấn Độ đương thời với nhiều tôn giáo, nhưng không có một đoàn thể nữ giới nào được sinh hoạt như vậy. Ít lâu sau, bà Tỳ kheo ni Maha Pajàpati đắc A La Hán. Kinh Therigàthà (Trưởng lão Ni kệ) còn ghi rất nhiều tên và các bài kệ do các Tỳ kheo ni chứng Thánh quả sáng tác.

---o0o---

V- Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) - những ngọời chống đối

Mặc dầu gia công kiến tạo hạnh phúc giải thoát cho mọi người với một chủ ý tuyệt đối tinh khiết và hoàn toàn bất vụ lợi, cũng như không có một sự phân biệt nào giữa giàu nghèo, quyền quý, mạt hạng, trí thức hay u mê, Đức Phật luôn phải đương đầu với nhiều sự đối nghịch mãnh liệt trên con đường chu du hoằng hóa. Ngài bị chỉ trích nghiêm khắc, bị đối xử tàn tệ, chửi mắng và tấn công một cách tàn bạo. Kẻ đối nghịch là những người theo các hệ thống tôn giáo chủ trương những nghi thức dị đoan, tạo ra phong tục vô ích, có hại đến xã hội và ngăn chặn sự tiến bộ của tinh thần, hoặc là những kẻ có tham vọng thấp hèn, vị kỷ. Trong ấy, Devadatta là một điển hình lớn nhất. Ông là con Vua Suppabuddha và Hoàng hậu Pamità, một người cô của Đức Phật; Công chúa Yasodharà là chị ông. Ông xuất gia cùng một lượt với Đại đức Ananda và các thanh niên hoàng tộc Sakya, tuy không chứng quả Thánh

nào, nhưng lại giỏi thần thông và được Vua Ajàtasattu (A Xà Thế) ủng hộ tối đa về mọi mặt. Thời gian đầu xuất gia, ông có nếp sống gương mẫu, cao thượng đến độ ngài Sàriputta đã ca ngợi tài đức của ông khắp Pajàgaha. Về sau, danh lợi trần thế đã làm ông thối chuyển, trở nên người sống đồi trụy, tà hạnh, tà kiến; dù vậy, ông có rất đông người ủng hộ. Khi niên thọ Đức Phật đã cao, ông yêu cầu Ngài giao quyền lãnh đạo Tăng già, nhưng Đức Phật đã từ chối. Ông tìm cách xúi giục Thái tử Ajàtasattu giết vua cha là Bimbisàra để nắm toàn quyền bính và cùng âm mưu hãm hại Đức Phật. Sau đó, các xạ thủ được thuê để giết Đức Phật đều được cảm hóa thành đệ tử. Devadatta tự thân ra tay, bằng cách đẩy một tảng đá lớn từ trên sườn núi Gijjhakuta (Linh Thứu) xuống ngay Đức Phật khi Ngài đi ngang qua. May thay, tảng đá ấy va vào một tảng đá khác, vỡ ra nhiều mảnh và chỉ một mảnh vụn làm chân Ngài rỉ máu, và lương y Jìvaka (nhà giải phẫu đại tài của thành Rajàgaha) đã có mặt liền sau đó. Mưu đồ bất thành, Devadatta lại chuốc rượu mạnh cho voi dữ Nàlàgin và xua nó chạy thẳng đến ngay Đức Phật, nhưng voi cũng bị đức từ bi của Thế Tôn cảm hóa. Dần dần mất hết uy tín, dư luận lên tiếng mạnh mẽ, Vua Ajàtasattu bỏ rơi, Devadatta chuyển qua một mưu toan có vẻ hòa bình hơn. Ông nêu ra 5 yêu cầu đối với sự sinh hoạt của Tăng đoàn, với nội dung rằng: Tỳ kheo phải sống trọn đời trong rừng, phải sống dưới gốc cây, mặc vải vụn lượm ở nghĩa địa, sống bằng khất thực và ăn chay trọn đời. Đức Phật đã đưa ra câu trả lời rất tự do dân chủ, không bắt buộc một cá nhân nào phải tuân theo điều ấy. Cuối đời không còn một ai ủng hộ, Devadatta rơi vào những ngày đen tối. Lâm bệnh trầm kha, với lòng ăn năn vô hạn, ông mong muốn được gặp Đức Thế Tôn lần cuối cùng, nhưng

không còn kịp nữa, chỉ thốt ra câu quy y Phật và trút hơi thở sau cùng. Tuy có một người đệ tử, một người con như vậy, nhưng Đức Phật chỉ khuyên can mà không bao giờ chỉ trích ông. Ngài còn thọ ký rằng, với đạo hạnh ban đầu, với lòng ăn năn khi hấp hối, Devadatta sẽ trở thành một vị Độc Giác Phật với danh hiệu Atthissara, ở một tương lai xa xôi.

---o0o---

VI- Những đại hộ pháp

1)- Anathapindika (Cấp Cô Độc):Vị thí chủ quan trọng nhất thời Đức Phật tại tiền phải kể đến là ông Sudatta (Tu Đạt), người Savatthi (Xá Vệ). Chuyên làm từ thiện xã hội, nuôi dưỡng chu cấp cho những người quan quả cô đơn, nên ông lại được mọi người tặng cho danh hiệu Trưởng giả Anathapindika (Cấp Cô Độc - giúp đỡ, trợ cấp cho những người cô đơn, hiu quạnh). Một

lần có việc, ông đến thành Ràjagaha, nghe anh rể đang chuẩn bị hôm sau đón Đức Phật quang lâm. Danh từ Phật - Buddha (người tỉnh giác) khiến ông cảm thấy có một sự thay đổi lạ lùng trong lòng. «Văn kỳ thinh« đã lâu, nay lại sắp được «kiến kỳ hình«, nhưng không thể chờ đợi đến ngày mai; như có một chuyện gì thôi thúc, ngay đêm khuya, ông băng rừng đến nơi Sìtavara ra mắt Đức Phật và được cảm độ từ ấy. Với lời thách thức nửa đùa nửa thiệt của Thái tử Jeta (Kỳ Đà), ông đã đem những đồng tiền vàng lót đầy mặt đất trong khu vườn của Jeta. Lòng tín thành của ông đã gây được lòng ngưỡng mộ của Thái tử Jeta đối với Đức Phật. Sau đó, hiệp với những tàng cây do Jeta cúng, ông xây dựng tinh xá Jetavana (Kỳ Viên) dâng lên Đức Phật. Chính nơi đây, Đức Thế Tôn trải qua 19 lần an cư kiết hạ. Phần lớn những bài pháp cũng được hình thành ở ngôi tinh xá nằm ở Savatthi này, và nó được nhận biết nhờ qua câu kinh «Xá Vệ, Kỳ thọ, Cấp Cô Độc viên...« (nước Savatthi, cây của Jeta và vườn ông Anathapindika). Các bài pháp liên quan đến hàng cư sĩ đều do công của ông thưa hỏi. Trong một bài pháp nói về hạnh bố thí, Đức Phật đã dạy rằng, cúng dường chỗ ăn, chỗ ở của chư Tăng là tạo nhiều công đức; nhưng quy y Tam bảo có công đức hơn, và cao hơn là nghiêm trì ngũ giới. Công đức cao hơn giữ giới là thiền quán và từ bi tâm. Nhưng công đức tối thượng phải là phát triển tuệ giác, thể nhập chơn như, thấy được thật tướng của các pháp - Vipassanà (Minh sát tuệ), Tăng Chi IV. Cũng từ gia đình ông trưởng giả này, Đức Phật đã giảng bài pháp phân chia 7 loại vợ trong cuộc sống kiến tạo hạnh phúc gia đình lứa đôi. Một bài pháp rất tinh tế, thiết thực; một bài học giáo dục đầy tâm lý cho cả xã hội ngày nay và mai sau.

2)- Visàkhà: Vị nữ thí chủ lớn nhất phải đề cập đến đầu tiên là bà Visàkhà, con gái triệu phú Dhananjaya và bà Summanà Devi; ông nội bà cũng là triệu phú tên Mendaka. Bà xây cúng tinh xá Pubbasama, cũng ở Savatthi (6 mùa an cư đã diễn ra ở đây). Là người phụ nữ được 5 điều diễm phúc: tóc, da, xương, vóc dáng và sức khỏe tuyệt hảo, bà còn là người công, dung, ngôn, hạnh vẹn toàn, sáng suốt trong công việc thế gian cũng như trong phạm vi tinh thần đạo đức. Bà Visàkhà đóng một phần quan trọng trong nhiều lĩnh vực khác nhau liên quan đến sinh hoạt Tăng đoàn. Có lần Phật dạy bà đi hòa giải

những mối bất đồng giữa các Tỳ kheo ni. Đôi lúc bà thỉnh cầu Đức Phật khai chế một vài giới cấm cho Tăng Ni. Cha chồng bà là triệu phú Migàra, vốn là tín đồ thuần thành của Nigantha Nataputta (Ni Kiền Tử Nhã Đề Tử), giáo chủ đạo Jain - đạo Lõa thể. Bà đã khuyến dụ cả gia đình bên chồng quy y Tam bảo và nhiều người đã chứng quả. Bà qua đời khi đã thọ 120 tuổi.

3)- Vua Pasenadi (Ba Tư Nặc): Ngài đại vương Bimbisàra như đã nói đến ở phần trước, và người con kế vị là Vua Ajàtasattu, sau khi cải ác tùng thiện đã trở nên một vị đại hộ pháp, một thiện tín lỗi lạc, có công hỗ trợ mọi mặt cho cuộc kết tập Tam tạng lần I. Một đại thí chủ nữa trong hàng vua chúa phải kể đến là Vua Pasenadi, trị vì xứ Kosala (Kiều Tát La), có thủ phủ là Savatthi (Xá Vệ). Tu viện Rajakamara là do vua cho xây cúng lên Đức Phật và đại tăng. Hoàng hậu Malika, vợ của vua, là người khéo hướng dẫn phu quân của mình trên con đường đạo đức, quy y Tam bảo. Bà đã khuyên vua nên tham vấn với Đức Phật để hiểu ý nghĩa 16 cơn mộng hơn là giết hại nhiều sinh mạng để tế lễ cầu an theo lời các đạo sĩ Bà La Môn. Samyutta Nikaya (kinh Tương Ưng) có trọn một chương mang tựa là Kosala Samyutta, là chương Đức Phật giảng cho vua nghe. Trong những bài pháp ấy, có những ý được nhấn mạnh như: 1- Đánh giá một người không phải là chuyện đơn giản; 2- Nên coi trọng phụ nữ như coi trọng nam giới - Itthì hi'pi ekacciyà seyyà (Trong hàng phụ nữ, có người còn tốt hơn nam giới). Với xã hội Ấn Độ thời ấy, phụ nữ không bao giờ được kính nể xứng đáng, lời nói cao quý của Đức Phật thật là một khích lệ lớn lao cho nữ giới; 3- Không nên coi thường giới trẻ (như Thái tử còn trẻ, con rắn còn bé, ngọn lửa nhỏ và Tỳ kheo trẻ); tất cả đều có thể trở thành quan trọng, ý nghĩa sau này; 4- Chiến thắng nuôi dưỡng hận thù: Thắng trận sanh thù oán Bại trận niệm khổ đau Ai bỏ thắng bỏ bại Tịch tĩnh hưởng an lạc (Tương Ưng VII)

---o0o---

VII- Độ những ngọời cùng đinh, mạt hạng

Đạo từ bi giải thoát mở rộng cho tất cả mọi người, không phân biệt giàu sang và đẳng cấp xã hội. Một sát nhân như Angulimàla, một dâm nữ như Ambapali, nếu quay về với con đường đạo cũng có thể chứng Thánh quả, như kinh đã ghi lại như sau: 1)- Angulimàla (Vô Não): Có tên là Ahimsaka (người vô tội), con của một quốc sư xứ Kosala, và là một đệ tử lỗi lạc, thân tín của một danh sư ở Trung tâm Giáo dục Taxila nổi tiếng, nhưng do vì lòng ganh tỵ của đồng môn khiến thầy dạy đã hiểu lầm ông và buộc ông phải dâng lên 1.000 ngón tay út để làm lễ cầu pháp.

Ông trở nên là một hiểm họa, một bóng đen thần chết bao trùm lên đất nước Kosala. Sợ quạ ăn những ngón tay kiếm được, ông đành đeo vào cổ nên có hỗn danh là Angulimàla (vòng hoa bằng ngón tay). Đức Phật là người thứ 1.000 mà ông định sát hại để tròn đủ vòng hoa mà ông thầy yêu cầu. Ông như bừng cơn mơ sát nhân hãi hùng khi nghe người ông đang cố sức rượt đuổi mà không sao đến gần được, thốt lên rằng: «Này Angulimàla, chính ngươi mới phải dừng lại, còn Như Lai đã dừng lại lâu rồi«. Ông quăng dao tội lỗi và được xuất gia bởi nhân duyên đó. Bởi tội ác gây ra, ông trở thành một Tỳ kheo luôn bị chửi bới, đánh đập, ném đá ở mọi nơi. Với ông, chuyện đầu cổ tay

chân mang nhiều thương tích, máu chảy đầy mình là chuyện cơm bữa. Với tâm ăn năn sám hối cùng với sự nỗ lực tinh tấn thiền định, ông đắc quả A La Hán sau đó.

2)- Ambapàli (Liên Hoa Sắc): Trường hợp kỹ nữ Ambapàli nổi danh tài sắc của thành Vesali là một điển hình khác của sự hóa độ vô phân biệt mà Đức Thế Tôn đang làm. Trên đường đi Kusinara (Câu Thi Na) để nhập Niết bàn, Đức Phật dừng chân ở vườn xoài của cô gái giang hồ này. Nghe tin, cô liền đến thỉnh Đức Phật và đại chúng về nhà để được cúng dường, dù các nhà quý tộc Licchavi (Lê Xa) đề nghị đền bù cho cô một số tiền rất lớn để họ có đặc ân làm điều này. Cô phát tâm cúng vườn xoài cho đại tăng, xin xuất gia; và sau sự gia công chuyên cần, cô đạt Thánh quả. «Như cơn gió lốc thổi dồn các thứ lá lại một chỗ, Đức Cù Đàm giáo hóa tất cả. Trí thức-ngu si, vương giả-bần cùng, nghèo hèn-giàu sang, già cả-niên thiếu, đàn bà-đàn ông, kẻ ác-người thiện, tất cả và hết thảy, Đức Cù Đàm đều mang vào giáo pháp và xem như nhau. Đạo của Đức Cù Đàm là đạo bình đẳng, không phân biệt vậy« (kinh Đại Báo Ân). Thật không có lời tán dương nào nói hết được sự vô biên của lòng từ bi, sự bình đẳng trong con đường giáo hóa của Đức Bổn Sư. VIII- Đức Phật tuyên bố nhập Niết bàn Đức Phật là một nhân vật phi thường, tuy nhiên còn mang thân ngũ uẩn là còn chịu sự hoại diệt của định luật vô thường. Khi 80 tuổi, thấy niên cao sức yếu, con đường giáo hóa đã viên mãn, Đức Thế Tôn quyết định nhập Niết bàn tại một làng mạc xa xôi, hẻo lánh là Kusinàrà (cách Patna, thủ phủ tiểu bang Bihar ngày nay 180 dặm - khoảng 300 cây số - về hướng Bắc), mà không phải ở những đô thị lớn như Savatthi hay Ràjagaha. Trong thời gian cuối cùng còn lưu lại Magadha, Đức Phật đã giảng cho đại thần của Ajàtavattu nghe 7 điều kiện thịnh suy của một quốc gia, khi ông

này tham vấn Thế Tôn về việc chinh phục nước Cộng hòa Vajjian (Bạt Kỳ). Nhân đó, Đức Phật cũng giảng 7 yếu tố thịnh suy của Giáo hội. Rời Ràjagaha, Đức Phật đi về Ambalatthika, và đến Nàlandà, rồi qua Pàtaligàma; nhân Đức Phật đến viếng nơi này, dân chúng đặt tên cổng thành là Gotama. Từ đó, Đức Phật vượt sông Hằng và hướng về Kotigàma đến làng Nàdika và sau đó đi về Vesàli, nhập Niết bàn cuối cùng tại đây. Mỗi nơi chốn Ngài đi qua đều có dấu ấn của sự tế độ mọi người. Trong năm này, Đức Phật đã tuyên bố giữa đại tăng: «Này Ananda, Giáo hội các đệ tử còn mong mỏi gì nữa ở Như Lai ? Như Lai đã truyền dạy giáo pháp không có sự phân biệt nào giữa giáo lý bí truyền và giáo lý công truyền. Về chơn lý, Như Lai không bao giờ có bàn tay nắm lại của một ông thầy...«. Và Ngài đã dạy rằng không nên nghĩ là có một ai phải lãnh đạo Giáo hội và Giáo hội phải tùy thuộc một ai; mà mỗi cá nhân phải là một Giáo hội, một hiện thân của giáo pháp chân chánh. Ngài tiếp lời: «... Như Lai đã già yếu, gần đến ngày lìa trần. Như Lai đã 80 tuổi, không khác nào cỗ xe quá cũ kỹ phải cần có những sợi dây để cột lại các bộ phận, giữ nó khỏi rời ra...«. Và Ngài lại kêu gọi sự nỗ lực tinh tấn, giác tỉnh chánh niệm, khước từ mọi tham ái thế gian, quán niệm Bốn niệm xứ 5... của các Tỳ kheo. Ngài nói thêm rằng: «Các ông hãy xem chính mình là hải đảo của mình, chính mình là nơi nương tựa của mình, không nên nương tựa bên ngoài. Hãy xem giáo pháp là hải đảo của các ông, giáo pháp như chỗ nương tựa, không nên nương tựa bên ngoài«. Ngài lại đặc biệt nhấn mạnh tầm quan trọng của nỗ lực cá nhân. Mặc dầu tuổi cao sức yếu, Đức Phật luôn vận dụng mọi cơ hội để khuyên dạy các Tỳ kheo bằng nhiều

phương thức khác nhau. Ở Càpalà, Đức Thế Tôn tuyên bố 3 tháng sau nhập Niết bàn. Trước đây, Đức Thế Tôn đã tạo cơ hội cho Ananda thỉnh cầu sự trụ thế lâu dài hơn nữa của Ngài, nhưng Ananda đã vô tình bỏ qua; giờ nghe Đức Phật tuyên bố như vậy, Ngài liền khẩn cầu nhưng bị từ chối. Trước khi cùng Ananda đi về Mahàvana, Đức Phật đã giảng cho đại chúng nghe về tính cách vô thường của cuộc sống khi thấy họ quá ư sầu não. Triệu tập Tăng chúng quanh thành Vesàli, Đức Phật nói lời cuối cùng và đưa mắt nhìn thành phố này lần chót và đi về Kusinara. Trên đường đi, Ngài dừng lại nhiều nơi để hóa độ kẻ hữu duyên. Ở Pava, người thợ rèn Cunda (Thuần Đà) cúng dường cho Đức Phật món sùkasamaddhara (nấm rừng), Ngài hoan hỷ nhận lãnh và dặn kỹ nên chôn phần còn lại. Sau bữa cơm này, Đức Phật bị kiết lỵ rất nặng. Với tinh thần bình thản, Ngài nói những lời chúc phúc để trấn an và thanh minh cho Cunda và từ giã đi về Kusinara cách Pava 6 dặm (khoảng 9 cây số), nơi có dòng tiểu vương của bộ tộc Malla ở.

Đến nơi, giữa hai tàng cây sala, Ngài nằm tĩnh lặng, nghiêng mình về hông mặt, chân trái để trên chân phải duỗi thẳng, đầu quay về hướng Bắc. Cây sala trổ bông trái mùa như để cúng dường cho ngày đại tang. Mọi người mọi cách biểu hiện sự kính lễ. Đức Phật lại dạy cách tỏ lòng kính ngưỡng và tôn sùng Đức Thế Tôn là hãy tuân thủ giáo pháp, tinh tấn tu hành, phẩm hạnh trang nghiêm. Kế đó, Ngài đề cập đến 4 Thánh tích (nơi Đản sanh, Thành đạo, Chuyển pháp luân lần đầu tiên và nơi Nhập diệt) liên quan đến đời sống của một Đức Phật, nếu với lòng thành kính chiêm bái sẽ được nhiều lợi lạc. Sau khi độ cho tu sĩ ngoại đạo Subhadda và đây là người đệ tử sau cùng, Đức Thế Tôn bảo Ananda báo cho dân chúng Malla biết rằng Ngài sẽ nhập Niết bàn vào canh cuối đêm nay, cũng như căn dặn Ananda không nên bận tâm với việc phải làm vẻ vang long trọng đối với nhục thể của Như Lai, mà hãy tận lực tinh tấn để chu toàn hạnh phúc cho chính mình. Được tin qua hàng nước mắt ràn rụa của Tôn giả Ananda, dân chúng Malla thành Kusinara tấp nập kéo về quây quần quỳ bên Đức Phật, cùng rừng cây sala chứng kiến giây phút thiêng liêng duy nhất trong đời và nghe những lời dạy sau rốt của Đức Bổn Sư: «Này Ananda, đừng nghĩ rằng chỉ còn lại giáo pháp cao cả mà không còn bậc Đạo sư nữa. Pháp và luật mà ta đã dạy bảo, đó là Đạo sư của các ông. Này Ananda, Tăng chúng nếu muốn, có thể bỏ các giới luật phụ và nhỏ, sau khi Như Lai nhập diệt. Có một nghi ngờ, thắc mắc, phân vân gì liên quan đến Phật Pháp Tăng, đến đạo, đến phương pháp, hãy hỏi đi, đừng để sau này hối tiếc«. Đức Thế Tôn nói như vậy ba lần, nhưng cả đại chúng đều im lặng. Và, Đức Đạo Sư đã khuyến tấn các đệ tử câu cuối cùng: «Hỡi các đệ tử, Như Lai khuyên các con, các pháp hữu vi đều vô thường, hãy tận lực, liên tục chuyên cần«. Đó là di huấn tối hậu của Đức Thế Tôn. Thế rồi Đức Bổn Sư yên lặng nhập và xuất Sơ thiền. Lần lượt Nhị thiền v.v... đến nhập và xuất Diệt thọ tưởng định. Ngài lại nhập và xuất Phi tưởng phi phi tưởng xứ định và lần lượt ngược trở lại đến nhập và xuất Sơ thiền. Và khi nhập và xuất lần thứ hai ra khỏi Tứ thiền, Đức Thế Tôn đã nhập Vô dư Niết bàn. Kim thân của Đức Phật được đưa đến Makutabandhana để cho mọi người chiêm bái, và sau 7 ngày được cử hành lễ trà tỳ dưới sự tổ chức của ngài Maha Kassapa. Xá lợi được chia làm 8 phần theo thỏa thuận của cuộc họp do ngài Maha Kassapa, đại vương Ajàtasattu và ông Dona đứng chủ trì và

phân phối cho 8 quốc gia lớn nhỏ cùng dân tộc Malla, xây tháp tôn thờ. Ông Dona xin được thờ phụng cái bình đựng xá lợi khi vừa thiêu xong. Những người Maurya ở Pipphalirana vì đến chậm, xin được lấy tro tàn của giàn hỏa để dựng tháp mà lễ bái.

Hình dáng của Như Lai khuất dạng từ đây. Con đường hoằng pháp lợi sanh của Đức Phật kéo dài hơn 45 năm. Từ lúc thành đạo cho đến lúc nhập Niết bàn, Ngài không ngừng phục vụ chúng sanh bằng hai lối đời sống của chính bản thân và những lời dạy. Suốt cả con đường, đôi lúc đi một mình, lắm khi cùng đại chúng, từ làng mạc, rừng núi đến thung lũng đồi cao, ở xã thôn nghèo khổ đến phố tứ phồn hoa, Ngài đều có mặt và đưa tất cả trở về với giáo pháp chơn như, giáo pháp của từ bi, tự do, dân chủ, bình đẳng, giải thoát.

---o0o---

C- Kết luận

Với sự hy sinh cao cả, lòng từ bi rộng lớn và một ý chí độ sanh dũng mãnh của Đức Phật, ta có thể tán dương hay quan niệm Ngài là vĩ nhân trên tất cả những vĩ nhân, siêu nhân đứng trên mọi siêu nhân. Nhưng lời tán dương, việc làm tôn vinh, kính ngưỡng Đức Phật đúng đắn nhất, ý nghĩa nhất phải là như lời dặn dò của Bổn Sư trước lúc Ngài ly trần: «Này Ananda, không nên tôn trọng, đảnh lễ, tán thán, quý mến Như Lai theo cách như vậy. Bất cứ Tỳ kheo, Tỳ kheo ni, Ưu bà tắc, Ưu bà di nào sống đúng với chánh pháp, tự mình ứng xử hợp với đạo, có hành động chân chánh, thì chính người đó, tôn trọng, đảnh lễ, tán thán, quý mến Như Lai một cách tốt đẹp nhất«./.

Câu hỏi hoướng dẫn ôn tập 1)- Hãy trình bày mối liên hệ của Đức Phật đối với hoàng tộc và thân quyến của Ngài, đặc biệt là đối với nữ giới. 2)- Bạn nghĩ gì về giáo lý Tứ đế (Bốn chân lý) và Bát chánh đạo, qua thời pháp đầu tiên của Đức Phật? 3)- Hãy trình bày những đặc điểm trong cuộc đời hành đạo của Đức Phật, từ Thành đạo đến nhập Niết bàn.

---o0o---

Bài đọc thêm - Những quan niệm về Đạo Phật

HT Thích Trí Quảng

Theo lịch sử, Đức Phật Thích Ca xuất thân là Thái tử, sống trong cảnh quyền uy nhung lụa, nhưng thường băn khoăn về kiếp sống trầm luân khổ

đau của con người. Ngài từ bỏ nếp sống xa hoa vật chất để đi tìm con đường giải thoát sanh tử cho mình và mọi người. Trải qua 5 năm tìm đạo, 6 năm khổ hạnh chốn rừng già và 49 ngày tư duy dưới cội bồ đề, Ngài đã chứng quả Vô thượng Chánh đẳng giác. Trên bước đường hoằng hóa độ sanh, Đức Phật trước tiên đến độ 5 anh em Kiều Trần Như, lập thành mô hình Tam bảo đầu tiên của Phật giáo. Với thời gian, giáo đoàn dưới sự hướng dẫn của Đức Phật đã phát triển, lên đến 12.000 Tỳ kheo và 6.000 Tỳ kheo ni cùng nhiều cư sĩ, từ vua chúa cho đến thường dân đều quy ngưỡng theo Phật. Đến năm Ngài 80 tuổi, thân tứ đại cũng hoại diệt như mọi người, kết thúc một đời giáo hóa độ

sanh. Tuy nhiên, cách đánh giá sự nghiệp của Đức Phật một cách giản đơn như vậy không được chấp nhận ở thời kỳ Phật giáo phát triển. Để xác định tư cách siêu phàm của Đức Phật, nhiều quan niệm khác nhau kiến giải về Ngài đã được hình thành theo hướng nhìn về chiều sâu tâm linh. Trước kia, người ta nghĩ rằng Ngài xuất hiện trên cuộc đời này, bỏ ngôi vua đi tu, ngồi cội bồ đề thành Phật; tức quan niệm Ngài vừa mới tu thành Phật. Nhưng nay, theo tinh thần Phật giáo phát triển, Đức Phật đã trải qua nhiều kiếp hành Bồ Tát đạo, tích lũy đạo hạnh và tri thức, nên hiện đời mới kết thành quả Vô thượng Đẳng giác. Kinh Bổn Sanh, Bổn Sự cũng nhằm nói lên quá trình tu Bồ Tát hạnh của Phật. Trên nền tảng ấy, dưới lăng kính Đại thừa Phật giáo, Đức Phật hiện hữu cao quý và trường tồn chính là vì Ngài đã thành tựu Báo thân. Nghĩa là Đức Phật không chỉ có nếp sống đơn thuần như một con người bình thường, nhưng cuộc đời Ngài là kết tinh của phước đức, trí tuệ và việc làm siêu việt. Ngài đã thành công trong việc giáo hóa là do đức hạnh và tri thức của Ngài đã tác động cho người thăng hoa thánh thiện. Từ căn bản nhận thức về Báo thân Phật hay thân phước đức, trí tuệ, kinh Hoa Nghiêm triển khai thêm, đưa ra quan niệm về Tỳ Lô Giá Na Pháp thân. Phật Tỳ Lô Giá Na tiêu biểu cho ánh sáng tuệ giác, có khả năng truyền thông khắp pháp giới, truyền đến tâm thức của tất cả chúng sanh mà không hề chướng ngại. Khi Tỳ Lô Giá Na Pháp thân chi phối đến đâu, chúng sanh tiếp nhận thì phát Bồ đề tâm tu hành, ai cũng thành Phật. Với lý giải ấy, Phật không còn mang hình thức nào cố định, không có một cái gì không phải là Phật mới là Phật. Lý giải Pháp thân Tỳ Lô Giá Na biến chiếu, thể hiện vô tất cả loại hình. Từ loài người cho đến loài thú, kể cả cây cỏ, đều là Phật. Quan niệm một Đức Phật như thế quá bao la, khó nắm bắt. Từ đó, chuyển sang kinh Pháp Hoa, đưa ra quan niệm kết hợp Pháp thân Phật của Hoa Nghiêm với Báo thân Phật, để hình thành một Đức Phật thường trú, hiện hữu ở dạng thức gọi là thế gian thường trụ Tam bảo.

Lý Hoa Nghiêm mà không có giải thích bổ sung của Pháp Hoa thì dễ làm chúng ta lầm tưởng Pháp thân Tỳ Lô Giá Na biến chiếu bàng bạc, vô ảnh vô hình. Nhưng kinh Pháp Hoa đã kéo ý niệm ấy trở lại thực tế; theo đó, Tỳ Lô Giá Na Pháp thân cũng phát xuất từ tứ đại ngũ uẩn thân. Vì Đức Phật cũng tu tập từ sanh thân tứ đại mà tạo thành Tỳ Lô Giá Na Pháp thân, và Ngài sử dụng Pháp thân ấy để tác động ngược lại chúng sanh. Nói khác, Ngài hiện hữu trên cuộc đời này, bên trong thân tứ đại hàm chứa một Báo thân viên mãn. Nghĩa là cuộc sống của Đức Phật tỏa sáng lòng từ bao la, đức hạnh cao quý, hiểu biết siêu quần, thể hiện thành những việc làm cứu đời, lợi ích cho người. Nhờ đó, chúng sanh mới hướng về Ngài và phát tâm tiến bước theo con đường giải thoát của Phật vạch ra. Đức Phật dùng Báo thân viên mãn đầy đủ phước đức trí tuệ để làm hạt nhân tạo thành Pháp thân Tỳ Lô Giá Na Phật. Tỳ Lô Giá Na Pháp thân hay ánh sáng trí tuệ rọi vào các pháp, điều động các pháp thành phương tiện giáo hóa của Như Lai, chuyển hóa xã hội đương thời. Ta chưa thành Phật vì không có Báo thân viên mãn, tức chưa đầy đủ phước đức trí tuệ, nên Pháp thân Tỳ Lô Giá Na Phật của ta không có tác dụng, gọi là Như Lai tại triền. Vì vậy, theo tinh thần Pháp Hoa, việc quan trọng trên bước đường tu là phải nuôi lớn Báo thân Phật của chính chúng ta, tức nỗ lực tu hành phát triển hiểu biết, đạo hạnh giống như Phật, bằng với Phật. Thấm nhuần sâu sắc tinh

thần này, Nhật Liên thánh nhân được nhân dân Nhật kính trọng như Thượng Hạnh Bồ Tát, là một trong bốn vị Bồ Tát tùng địa dũng xuất của kinh Pháp Hoa. Ngài đả phá cực mạnh những ai tu hành mà chỉ lo cầu khẩn ông Phật bên ngoài. Vì càng chạy theo tìm kiếm cái gì ở ngoài ta, thì càng làm cho Phật bên trong ta ốm o, gầy mòn. Ngài đưa ra hình ảnh chim trong lồng lắng nghe tiếng chim bên ngoài hót mà nó hình dung ra bầu trời bao la, tự do, tươi mát. Chúng ta ví như chim trong lồng, gia công tu tập theo dấu chân Phật, để đánh thức được Phật tâm bên trong của chúng ta mới là việc chính yếu phải thực hiện. Thiết nghĩ, mặc dù có Phật lực gia bị cho ta trên bước đường vượt 500 do tuần đường hiểm, nhưng điều cốt lõi là chúng ta nương theo lực của Phật để cải tạo thân tâm ta, thăng tiến lên địa vị hiền thánh, không phải núp bóng Phật để Ngài che chở cho ta mãi mãi. Chẳng thể có sự chở che của bất cứ vị Thánh nào lại dành cho những con người ăn bám, giúp đỡ những tâm hồn hèn mọn. Với tinh thần huân tu để thành tựu thân thanh tịnh, hòa hợp, trang nghiêm bằng phước đức, trí tuệ ở ngay trên cuộc đời này, thể hiện rõ nét ý nghĩa thường trụ Tam bảo hiện hữu đầy đủ trong mỗi con người chúng ta.

Tóm lại, trên lộ trình Pháp Hoa, trở về với chính mình, tiến tu ngõ hầu phát huy đạo hạnh, tri thức, việc làm vô ngã vị tha, lợi lạc cho người. Theo thời gian tu học, hành Bồ Tát đạo, đến khi nào thân tâm chúng ta cũng kết tinh bằng phước trí vẹn toàn, viên mãn hạnh lợi tha như Đức Phật, thì chúng ta chính là Phật vậy./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Quan niệm về Đạo Phật sau khi Phật Thích Ca nhập diệt

HT Thích Trí Quảng

Đức Phật Thích Ca hiện thân trên cuộc đời, mang thân tứ đại như chúng ta. Tuy nhiên, qua cuộc đời giáo hóa độ sanh của Ngài, chúng ta thấy thể hiện rõ nét ba đặc tính: Trí tuệ, Từ bi, Bình đẳng, hàm chứa đầy đủ trong con người siêu phàm ấy. Thật vậy, Đức Phật tiêu biểu cho một bậc thánh nhân toàn giác, toàn thiện, toàn mỹ, vì mọi việc làm của Ngài trong suốt 49 năm cứu nhân độ thế đã tỏa sáng trí tuệ tuyệt vời, tình thương bao la và tinh thần bình đẳng tuyệt đối. Trên bước đường vân du hóa độ, tinh thần bình đẳng, từ bi và trí tuệ của Đức Phật đã là chất liệu thu hút đông đảo quần chúng thuộc mọi tầng lớp xã hội theo Ngài, sống gắn bó với Ngài. Nhìn vào giáo đoàn của Đức Phật, thấy rõ một sự kết hợp hài hòa từ vương tôn công tử, các nhà quyền quý, trưởng giả cho đến hạng người trí thức, thương gia hay thường dân và kể cả những người nghèo khổ, cùng đinh. Đặc biệt có nhiều giáo chủ của các tôn giáo khác quy phục Đức Phật. Điển hình như Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, Ca Diếp là giáo chủ những ngoại đạo nổi tiếng đương thời trở thành đệ tử Phật, vì họ cảm nhận được lòng từ bi sâu xa, vô lượng của Ngài bao phủ trọn vẹn tâm hồn họ. Thật vậy, sống với ngoại đạo thì họ luôn tranh cãi, chống báng nhau; nhưng về với Phật, mọi bất hòa, hiềm khích tự tan biến như mây khói, không có ý thức chống đối nào có thể khởi lên trước ánh sáng từ bi cao cả của Đức Phật. Thực tế cuộc đời giáo hóa của Đức Phật thể hiện lòng từ ái bao dung của Ngài, đã từng làm dịu mát tâm ác độc của Ưu Lâu Tần Loa Ca Diếp đang sôi sục sân

hận, ghét ganh, trở thành người biết ăn năn và xin từ bỏ những việc làm tội lỗi, bỏ cả quyền lợi của một giáo chủ lãnh đạo tu viện với 500 đệ tử, để theo Phật tu hành. Điều đó thật không phải chuyện đơn giản, thiết nghĩ ngoài tấm lòng từ bi vô lượng của Đức Phật ra, không ai có khả năng cảm hóa như vậy.

Trí tuệ Phật, hay hiểu biết của Ngài về cuộc đời, về mọi việc trong vũ trụ giúp cho người thấy vấn đề sáng ra, trong kinh điển thường gọi là khai ngộ. Chưa gặp Phật, chấp đủ thứ, bị mọi định kiến ràng buộc, nhưng không giải quyết được gì. Về với Phật, trí tuệ Ngài chỉ đạo cho họ tháo gỡ mọi gút mắc, thoát khỏi những sai lầm trói buộc một cách nhẹ nhàng. Nói khác, nương theo Phật tu, trí sáng ra, nên họ tự vượt khó khăn dễ dàng, tự giải quyết được đúng đắn, lợi ích. Chúng ta còn nhớ Xá Lợi Phất hạnh ngộ Đức Phật, trí tuệ Ngài đã tác động vị thánh đệ tử này, giải tỏa được mọi thắc mắc, khổ đau cho ông. Bao nhiêu ẩn số về cuộc đời tồn đọng, làm đau đầu, nhức óc đại luận gia Xá Lợi Phất bỗng chốc được khai thông. Quả là kỳ diệu, ông đã thấy rõ đáp số cho mọi vấn đề khi vừa nhìn thấy hình bóng giải thoát của Đức Phật. Phần lớn những nhà trí thức theo Phật, thoát khỏi hố sâu của lý luận, thắc mắc tự tiêu tan, nhẹ nhàng thanh thản trước cuộc đời, thường được diễn tả là giải thoát tri kiến. Mặc dù Đức Phật được tôn là đấng Vô Thượng Sư, nhưng trong cuộc sống, Ngài đối xử với mọi người rất bình đẳng. Sinh hoạt của giáo đoàn dưới sự hướng dẫn của Ngài, thể hiện tinh thần phá bỏ giai cấp một cách triệt để. Đức Phật sống hài hòa với tất cả đệ tử, tâm bình đẳng của Ngài bao phủ trọn vẹn đại chúng, khiến họ tự quên mình thuộc giai cấp nào. Vì vậy, người quyền quý, giàu có, trí thức tu chung với người nghèo khổ, bình dân mà vẫn hòa hợp, thanh tịnh, không chướng ngại. Ba đức tính cao quý: Trí tuệ, Từ bi, Bình đẳng của Đức Phật được các thánh đệ tử tiếp nhận và tiếp tục thắp sáng trên bước đường truyền giáo. Các vị A La Hán hành đạo khắp nơi trên thế giới, đến nơi nào cũng thể hiện ba điều cao quý ấy, tạo thành nếp sống hài hòa với mọi người, mọi nơi, mọi hoàn cảnh, mà kinh thường gọi là tùy duyên. Thí dụ khi đặt chân đến Trung Hoa, các nhà sư truyền giáo đã kết hợp hài hòa tinh ba của Phật pháp với văn hóa truyền thống sẵn có là Lão-Trang, Khổng-Mạnh. Hài hòa đến độ dân chúng nơi ấy thấy các nhà sư Phật giáo là người của Lão-Trang hơn cả Lão-Trang. Trong lịch sử, cũng thể hiện rõ nét tinh thần ấy. Như Đạo Dung, Đạo Sanh, Tăng Triệu, Tăng Duệ là học trò nổi tiếng của hai đạo Lão-Trang và Khổng- Mạnh, sau này trở thành đệ tử của ngài Cưu Ma La Thập, đóng vai trò trợ thủ đắc lực nhất cho Ngài trong việc phiên dịch kinh điển. Thiết nghĩ, nối gót theo tinh thần bình đẳng, vô ngã hoàn toàn, các nhà sư truyền đạo không mang định kiến đạo Phật phải là thế này, không thể thế kia. Nhưng đối với họ, tinh ba của con người là một phần của đạo Phật, nên thường lựa chọn những gì tốt nhất của con người thì phát huy cái đó. Theo tinh thần ấy, các nhà truyền giáo đã lấy những điểm hay, đẹp của Lão-Trang,

Khổng-Mạnh để kết hợp với áo nghĩa của đạo Phật, dùng phương tiện hài hòa ấy mà chuyển hướng họ dần theo chánh pháp. Có thể khẳng định bản chất của người tu sĩ vô ngã vị tha, lấy văn minh của xã hội, những điều hay đẹp của quần chúng trang nghiêm cho đời, nên họ và người hài hòa được với nhau. Cũng trên tinh thần vô ngã, Phù Vân Quốc sư khuyên Vua Trần Thái Tông không nên bỏ ngai vàng để vô núi tu. Con đường

thăng hoa cuộc sống tâm linh đối với vua là phải lấy tâm người làm tâm mình, lấy yêu cầu của quần chúng làm yêu cầu của mình, trở về triều lo việc trị nước an dân. Phật giáo trên con đường phát triển, truyền sang Trung Hoa, Nhật Bản, Hàn Quốc, Việt Nam, Thái Lan v.v..., đến nơi nào, đạo Phật đều thích hợp với văn hóa dân tộc bản địa và trở thành lẽ sống cho người thăng hoa, tạo thành thế Phật giáo tồn tại vững chắc, lâu dài, hiền hòa. Sống tách biệt, chống đối, thù hiềm, mưu cầu lợi ích riêng tư... chưa bao giờ là hành trang của người đệ tử chân chính nối gót chân Phật. Đức Phật đã thể hiện trọn vẹn tinh thần vì lợi ích cho số đông trên bước đường giáo hóa, tạo thành nét đẹp tuyệt vời của một giáo đoàn thanh tịnh, hòa hợp với xã hội. Tinh thần hài hòa của Đức Phật là chất liệu quý báu đưa Phật giáo phát triển khắp năm châu, tồn tại hơn 25 thế kỷ. Đặc biệt ngày nay, Phật giáo đang lần bước mở rộng ở các nước Tây phương. Và những vị Thiền sư cũng theo tinh thần phục vụ vô ngã, đã nhẹ nhàng ảnh hưởng cho người phát triển tâm linh, khai thông được những bức bách của xã hội văn minh. Tóm lại, hàng đệ tử Phật đời sau nối tiếp hạnh nguyện của Ngài, thể hiện được chân tinh thần trí tuệ, từ bi, bình đẳng, vô ngã vị tha, thì hành đạo ở nơi nào cũng được mọi người kính mến, quý trọng, thành tựu mọi việc lợi cho đời, tốt cho đạo. Theo dòng thời gian, Phật giáo nhẹ nhàng lặng lẽ đi vào lòng người ở khắp mọi nơi trên thế giới. Không đâu không có hình bóng những người nối chí Phật, được kinh Hoa Nghiêm diễn tả là Pháp thân Phật. Thiết nghĩ, lòng từ bi bao la, vì người, lo cho người được soi sáng bởi trí tuệ toàn giác theo Phật dạy chắc chắn có giá trị muôn đời, ở bất cứ nơi nào trên trái đất này. Cảm nhận sâu sắc những đức tính cao thượng tuyệt vời ấy của Đức Từ Phụ, chúng ta sung sướng hướng về Ngài, ca ngợi, đảnh lễ: Phật thân thanh tịnh tợ lưu ly Phật diện du như mãn nguyệt huy Phật tại thế gian thường cứu khổ Phật tâm vô xứ bất từ bi.

---o0o---

Bài đọc thêm - Bức thông điệp từ con ngọời của Đức Phật

Thích Trí Chơn

A- Dẫn nhập

Cuộc đời hoằng pháp của Đức Thích Ca được nhân loại chiêm ngưỡng, khảo nghiệm dưới nhiều góc độ: giải thoát học, tôn giáo học, khoa học, triết học, sử học... Song, tất cả đều có chung một mẫu số rằng: «Suốt 25 thế kỷ qua, Đức Phật, người sáng lập ra đạo Phật, luôn được coi là một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của nhân loại« (Almanach - những nền văn minh thế giới, Nxb Văn hóa-Thông tin, 1996, tr.1410). Bằng tuệ giác siêu việt đạt được trong đêm thành đạo, Đức Phật trải gót khắp xứ Ấn Độ, đem hạt giác ngộ gieo khắp «đất tâm«, muốn tất cả chúng sanh đều được giác ngộ như chính Ngài. Và chẳng bao lâu, hoa trái giác ngộ rộ nở khắp nơi, tạo thành vườn đạo lý hiện hữu sinh động giữa cuộc đời và liên tục phát triển trên khắp năm châu cho đến ngày nay.

---o0o---

B- Nội dung

I- Khái quát về Đức Phật

Sống giam mình trong ngục thất vàng ngọc và bị ràng buộc bởi tình ái thê nhi, Thái tử Siddhattha (Sĩ Đạt Ta) vẫn không có được chút thảnh thơi, an lạc. Cuộc sống luôn bị rình rập bởi già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu não; chàng quyết định từ bỏ vinh hoa phú quý, làm vị Sa môn vô gia cư để tìm đường giải thoát, cứu mình và nhân sinh. Gần một năm theo học với hai đạo sĩ Alara Kalama (A-la-ra ka-la-ma), lãnh đạo phái Samkhya (Số Luận) ở thành Vesali (Tỳ Xá Lỵ) và với Uddaka Ramaputta (Uất Đâu Lam Phất), lãnh tụ phái Yoga (Du Già) tại kinh đô Rajagaha (Vương Xá), Sa môn Gotama đã quán triệt tất cả những gì hai đạo sĩ đạt được, nhưng Ngài không thỏa mãn; vì cho rằng chúng chưa phải là quả vị giác ngộ tối thượng. Ngài quyết định từ bỏ hai đạo sĩ, sau đó cùng với năm đệ tử của Uddaka là Kondanna (Kiều Trần Như), Bhaddya (Bạt Đề), Vappa (Đề Bà), Mahanama (Ma Ha Nam)và Assaji (Ác Bệ) xuôi về Nam, đến Uruvela (Ưu Lâu Tần Loa) lập cứ tu hành. Cuộc tìm kiếm chân lý trên

đường khổ hạnh kéo dài sáu năm, kết quả cũng chẳng có gì ngoài những cảm giác đớn đau, kiệt sức, ngất xỉu... Ngài một lần nữa, chối bỏ pháp tu (khổ hạnh) vô nghĩa và «tự mình thắp đuốc lên mà đi«. Sau 49 ngày đêm tư duy thiền quán dưới cội cây Assatha6, vào một đêm, khi sao Mai vừa ló dạng, tuệ giác siêu việt bừng sáng nội tâm. Sa môn Gotama chứng Vô thượng Chánh đẳng giác (Anuttara samana samboddhi), được trời người cung kính với 10 tôn hiệu: Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật Thế Tôn. Nhận lời thỉnh cầu của Phạm Thiên Sahampati (Tự Tại Thiên), Thế Tôn rời cội boddhi (bồ đề), bắt đầu cuộc hành trình dài 45 năm, truyền bá đạo giác ngộ. Hình ảnh một Thái tử sống trong nhung lụa với vợ đẹp, con xinh, nhận thức được sự thật cuộc đời, vượt thành xuất gia làm Sa môn khổ hạnh, cuối cùng tự tu, tự chứng ngộ, nắm được quy luật vận hành của vũ trụ - nhân sinh, đã trở thành thiên sử kỳ diệu vô tiền khoáng hậu trong lịch sử tôn giáo của nhân loại. Thiên sử ấy là bản hùng ca, là khúc khải hoàn trác tuyệt vang vọng trong sự sống suốt gần 3 thiên kỷ nay với những cung bậc đầy âm điệu, vừa nhân thế, vừa siêu thế qua các điểm dưới đây.

---o0o---

II- Ý nghĩa thành đạo

1- Thế Tôn - bậc Thánh khai sáng đạo Phật - là một người như bao nhiêu con người, tự giác ngộ chân lý, rồi đem sự giác ngộ ấy dạy lại cho con người. Ngài không phải là Thượng đế, thiên sứ hay thần linh ở một thế giới xa xăm nào xuất hiện giữa cuộc đời. Đức Phật dạy, nếu ai hiểu một cách chân chính về Ngài thì hãy hiểu rằng, Ngài là vị hữu tình không có si ám, sinh ra ở đời vì hạnh phúc cho muôn loài, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người (Trung Bộ I, kinh số 4, tr.53). Chân lý được Thế Tôn chứng ngộ, do đó, cũng ở ngay trong thế giới (hơn 5 tỷ người) này. Chân lý đó là những quy luật vận hành của vũ trụ-nhân sinh (định lý Duyên khởi - Paticcasamuppada). Nó tồn tại khách quan trong sự sống; Đức Phật dù xuất hiện hay không xuất hiện ở đời, nó vẫn luôn vận hành như vậy (Tương

Ưng Bộ kinhII, chương I, phẩm 2, tr.51). Định lý này thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu; chỉ có người trí mới hiểu thấu (kinh Pháp Hoa, phẩm Phương tiện số 2; kinh Trường Bộ I, số 13, tr.486).

2- Với ý nghĩa đó, Đức Phật là người «thấy« được chân lý mà không phải tạo dựng ra chân lý. Ngài cực lực phản đối những luận điệu cho rằng Ngài là người sáng tạo ra một học thuyết. Tỳ kheo Sunakkhatta là người mắc phải sai lầm nghiêm trọng này khi phát biểu giáo lý của Đức Phật được hình thành là do quá trình suy tư, phán đoán, suy luận, mường tượng rồi sau đó kiểm nghiệm, phổ biến và thuyết giảng. Và tất nhiên, Đức Phật đã cải chính sự hiểu biết sai lệch này (Trung Bộ I, kinh số 22, tr.161). 3- Sống trong sự hưởng thụ dục lạc (khi còn ở hoàng cung) không có hạnh phúc chân thật, nhưng ép xác khổ hạnh (lúc tu với năm anh em Kondanna) cũng chẳng được an vui. Từ bỏ hai cực đoan này, thực hành Bát thánh đạo (xem Phật học hàm thụ, bài 3), Thế Tôn tìm được an lạc trên con đường này. Và đây cũng là Trung đạo đưa đến sự chứng ngộ tối thượng (Trung Bộ I, kinh số 9, tr.111; Tương Ưng IV, chương I, tr.518). 4- Từ bỏ hai đạo sĩ thời danh và năm người bạn đồng tu để «tự mình thắp đuốc lên mà đi«, là bài pháp Thân giáo sinh động, thể hiện sự tự tu, tự chứng ngộ của bậc Đạo Sư, cho chúng ta đang tiến bước trên lộ trình giải thoát giác ngộ. Ngài luôn dạy đừng giao phó thân mạng, tư tưởng, lý tưởng, mục đích sống cho bất cứ ai, chủ thuyết nào, ý hệ nào dù chúng đã trở thành truyền thống, tập tục; vì chỉ có mình là chủ nhân tác nghiệp, tạo nên khổ đau hay hạnh phúc. Từ kinh nghiệm tu chứng bản thân, Đức Phật dạy các đệ tử hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình nương tựa nơi chính mình, chớ nương tựa một gì khác. Dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ có nương tựa một gì khác (Trường Bộ I, kinh số 15, tr.584; kinh Tương Ưng III, chương I, phẩm 5, tr.83). 5- Mặt khác, «tự mình thắp đuốc lên mà đi« cũng có nghĩa là tự mình khơi dậy ngọn đèn trí tuệ, khơi dậy hạt giống Phật nằm tiềm ẩn bên trong mỗi con người. Vì rằng, «tất cả chúng sinh đều có Phật tính« (Nhứt thiết chúng sinh giai hữu Phật tính - kinh Pháp Hoa), tức là ai cũng có khả năng thành Phật. Tiến trình đạt đến quả vị Phật là tiến trình chiến đấu với tự thân, chiến đấu với vô minh (àvijjà) và ái dục (tanhà). Đức Phật tuyên bố: «Biển có thể cạn, núi có thể sụp đổ, quả đất có thể băng hoại, nhưng khổ đau không bao giờ chấm dứt đối với người còn vô minh và ái dục (Tương Ưng III, chương I, phẩm 5, tr.267). Ngài đã đoạn trừ được vô minh và ái dục, nên Ngài là bậc tối tôn ở đời; Ngài thân dù ở trong muôn loài, tâm đã cao thượng trên tất cả muôn loài. 6- Một yếu tố tối trọng ảnh hưởng đến việc thành đạo của Thế Tôn: Chánh tinh tấn. Bốn mươi chín ngày đêm ròng rã tĩnh tọa dưới cội boddhi là biểu hiện của sự kiên trì, tinh tấn. Nhờ tinh tấn mà Thế Tôn chứng được đạo quả. Cảnh giới Niết bàn không có bóng dáng của kẻ biếng lười, cánh cửa giải thoát cũng không hé mở cho người không có sức mạnh tinh tấn.

7- Từ góc độ lịch sử, sự kiện thành đạo của Thế Tôn là điểm son trong lịch sử tôn giáo của nhân loại, mở ra một kỷ nguyên mới, kỷ nguyên của nhân bản, bình đẳng, vô ngã và từ bi (xem Phật học hàm thụ, bài 1). Bậc thầy vĩ đại của nhân loại xuất hiện từ đây, đạo Phật - đạo giải thoát vì hạnh phúc cho muôn loài - cũng bắt đầu từ đây.

---o0o---

III- Thánh hạnh vĩ đại của Đức Phật

Với thánh cách vô thượng và thánh hạnh vô song, Thế Tôn đã du hành qua nhiều quốc gia, cảm hóa được nhiều thành phần trong xã hội. Từ vua, quan, quý tộc, thức giả, tỷ phú đến giới thương gia, nông gia, nô lệ, tướng cướp, kỹ nữ cho đến ngoại đạo, tất cả đều được Ngài thâu nhận làm đệ tử tu hành thanh tịnh trong hội chúng của Ngài. Sự tổng hợp đa thành phần trong xã hội hỗn tạp thành đoàn thể hòa hợp thanh tịnh là điều kỳ diệu, nếu không phải Thế Tôn, sẽ không thực hiện được điều này. Kết quả kỳ diệu này là do đức chiêu cảm của bậc giác ngộ, nhưng phần lớn nhờ vào những lời dạy nhiệm mầu cùng với những phương thức giáo hóa vi diệu của Thế Tôn. Trong phần này, ta không lật lại những trang giáo lý, mà chỉ tìm hiểu những thánh hạnh, thánh cách và một vài con đường hoằng pháp của Ngài.

1- Sau khi thành đạo, Thế Tôn nghĩ ngay đến việc giác ngộ cho hai vị đạo sĩ Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Tuy không phải là hai vị thầy tối thượng, hai vị này đã là những vị thầy đầu tiên hướng dẫn Thế Tôn tu tập và Ngài đã đạt được những quả vị nhất định. Không độ được vì họ đã qua đời, nhưng lòng tưởng nhớ của Thế Tôn vẫn gợi lên trong ta tinh thần đại nghĩa của Ngài. Sau đó, Ngài nghĩ ngay đến năm anh em Kondanna và khởi hành đến Benares (Ba La Nại), cảm hóa họ thành những đệ tử đầu tiên. Ngài cũng không quên cảm hóa những thân chủ năm xưa: Sujata (Su Dà Ta) - cô thôn nữ cúng Ngài bát sữa, đánh dấu sự từ bỏ khổ hạnh vô nghĩa; Svastika - cậu thiếu niên cúng 8 bó cỏ mịn để lót nơi ngồi thiền mà sau đó Ngài chứng Vô thượng Chánh đẳng giác. Hình ảnh bậc Đạo Sư nhớ đến những vị thầy đã theo học lúc chưa thành đạo, những người bạn đồng tu, những thân chủ năm xưa, cho ta một cái nhìn đầy lạc quan, tin tưởng vào tình người của Ngài.

2- Tín - một ý nghĩa vô cùng quan trọng trong mọi lĩnh vực giữa con người với con người. Đức Phật, dù đối với vua chúa, quý tộc hay thứ dân, đều trân trọng chữ tín. Vua Bimbisara (Tần bà Sa La), lúc Thế Tôn chưa thành đạo, có đề nghị nếu tìm được đạo thì hãy nhớ hóa độ vua; vì vua vừa muốn có

bậc Đạo sư nương tựa tinh thần, vừa muốn giao hảo với Thế Tôn để cho xứ Magadha (Ma Kiệt Đà) có mối quan hệ tốt với Kapilavatthu (Ca Tỳ la Vệ) . Đồng thời, nếu Thế Tôn trở thành bậc thầy vĩ đại thì Vua Bimbisara sẽ ảnh hưởng được Ngài về mặt quần chúng. Đức Thế Tôn thừa hiểu việc này, vẫn giữ lời hứa năm nào, đến Magadha cảm hóa Vua Bimbisara, cuối cùng vua đã trở thành vị đệ tử nhiệt thành. Một lần khác, trong lúc đang ở Vesali, Đức Phật nhận lời mời của kỹ nữ Ambapàli (Liên Hoa Sắc), đến thọ thực tại nhà cô vào ngày hôm sau. Cùng lúc ấy, nhóm quý tộc Licchavi cũng thỉnh Ngài thọ thực tại nhà của họ, đúng vào ngày Ambapàli mời. Đức Phật từ chối trong sự thật rằng, Ngài đã nhận lời mời của Ambapàli trước rồi nên phải giữ chữ tín (Trường Bộ I, kinh số 15, tr.579). Khi ở tuổi 80, sắp vào Niết bàn, Đức Phật giảng bài pháp về 4 thần túc của bậc giác ngộ, có khả năng kéo dài tuổi thọ. Tôn giả A Nan nghe nhưng không thỉnh Thế Tôn trụ thân ở đời một thời gian, trong khi ác ma thỉnh Ngài nên sớm

vào Niết bàn. Đến khi Thế Tôn sắp nhập diệt, A Nan khẩn nài Ngài trụ thêm một thời gian, Ngài đã từ chối vì đã «hứa« với ác ma.

3- Không ít người đã dùng lăng kính « nhân giới« để tìm chữ hiếu trong «Phật giới« nên đã không tìm thấy, rồi vội kết luận Đức Phật bỏ gia đình, trốn cha mẹ xuất gia là bất hiếu. Cái hiếu của bậc hiền trí không phải là «quạt nồng ấp lạnh« hay «sửa gối dâng trà«, mà là cảm hóa phụ mẫu về với chánh đạo. Muốn vậy, phải tu theo chánh đạo và đạt được chánh đạo. Tinh thần hiếu của Đức Phật là cái đại hiếu của người đi phương xa để tìm «món thuốc« trường sinh bất tử về để cứu cha mẹ, mà không chịu ở quanh cha mẹ để lo bát cơm, tách nước. Do đó, ta thấy sau khi thành đạo và đã có được một số đông đệ tử, Đức Phật trở về quê hương Kapilavatthu để hóa độ thân phụ và các thân tộc họ Thích (Sakya). Kinh còn kể, Đức Phật đã vận thần thông lên cõi trời Tusita (Đao Lợi) để giáo hóa thân mẫu Maya (Ma Da) chứng quả A La Hán. Như thế, rõ ràng Đức Phật là bậc đại hiếu. Lòng hiếu của Ngài thoát khỏi chữ hiếu thường tình, không nhuốm màu ái dục. Đó là tinh thần hiếu đạo xuất thế của bậc giác ngộ.

---o0o---

IV- Một vài đặc tính hoằng pháp của Đức Phật

Với trí tuệ siêu phàm, Đức Phật đã hóa độ vô số thành phần trong xã hội với vô số phương thức khác nhau. Những phương thức này tùy vào bối

cảnh, đối tượng mà Ngài tùy cơ giáo hóa. Ngài không bao giờ đặt ra những bài học hay công thức cho việc truyền pháp. Ở đây có thể rút ra một vài phương thức được tìm thấy trong cuộc đời hoằng pháp của Ngài.

1)- Tính nhất quán: Nước trong bốn bể vô lượng, nhưng chỉ có một vị duy nhất - vị mặn. Cũng vậy, giáo lý của Đức Phật nhiều vô số, nhưng chỉ có một vị duy nhất - vị giải thoát. Bốn mươi lăm năm truyền đạo của Ngài là 45 năm khai mở đạo mạch giải thoát để tưới nhuần cho muôn loài, giải thoát khỏi tham, sân, si; giải thoát khỏi sanh, già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu não. Dưới cặp mắt của bậc Đại Giác, thế giới này là vô thường, cuộc sống này là vui ít khổ nhiều, con người này là vô ngã. Đây là ba dấu ấn để thẩm định lời dạy của Đức Phật. Một bản kinh, một bài kệ thiếu những dấu ấn này được xem là không phải lời Phật thuyết. Những ai chấp nhận rằng thế giới này là thường còn, cuộc sống này là hạnh phúc, con người này là thật ngã, thì không bao giờ đặt được chân lên bờ giải thoát. Cho nên, dù kinh điển có nhiều, pháp môn tu có nhiều, nhưng chỉ có một mục đích duy nhất là đưa ta đến sự giải thoát tối thượng.

2)- Tính ảnh dụ thực tiễn: Có lẽ đây là phương thức phổ biến nhất trên đường hoằng pháp của Đức Phật. Hầu như các bộ kinh Đức Phật thuyết đều ít nhiều mang đặc tính này. Cho đến ngay cả các tên kinh đều là biểu hiện của tính ảnh dụ, chẳng hạn như: kinh Ví dụ tấm vải, kinh Mật hoàn, kinh Gò mối, kinh Ví dụ cái cưa, kinh Dụ dấu chân voi, kinh Ví dụ lõi cây... Những bộ kinh này, Ngài đưa ra những ảnh dụ thực tiễn, cụ thể để làm sáng tỏ lời dạy của Ngài. Chẳng hạn như kinh Ví dụ con rắn số 22 trong Trung Bộ I, Ngài dạy các dục ví như đầu rắn; người học giáo lý áp dụng cho việc tu hành mà không nắm được những pháp môn căn bản, cũng như bắt rắn mà không biết cách bắt

sẽ bị rắn cắn.

3- Tính bất biến - tùy duyên: Tính bất biến - tùy duyên dạy ta có thể uyển chuyển trong mọi tình huống để làm việc đạo, nhưng không đánh mất tính chất thật của mình. Nhờ phương thức này mà giáo lý của Đức Phật dễ dàng có mặt ở mọi nơi, mọi chốn, mọi hoàn cảnh, đi đến đâu cũng dễ thích nghi, phù hợp với nơi đó. Đức Phật, với tinh thần này, rất linh hoạt trong mọi hoàn cảnh để thực hiện việc truyền bá chánh pháp. Nhờ vào tinh thần này mà Phật giáo mang nhiều màu, nhiều vẻ nhưng không đánh mất chất Phật - bản thể của đạo. Phật giáo Việt Nam không giống Phật giáo Nhật Bản, Phật giáo Trung Hoa không giống Phật giáo Thái Lan (tùy duyên), nhưng tất cả các hình thức Phật giáo đều thể hiện tinh thần từ bi, bình đẳng, giải thoát của Đức Thích Ca (bất biến).

4- Tính khế lý - khế cơ: Đây là một trong những yếu tố quan trọng mà Đức Phật thường ứng dụng trong việc hoằng pháp độ sinh. Tính khế lý dạy ta phải nắm vững chân lý, quy luật vận hành của thế giới nhân sinh. Tính khế cơ dạy ta phải biết áp dụng chân lý sống đúng thời, đúng lúc, đúng đối tượng; đặc biệt hiểu được căn cơ, trình độ và tư tưởng của đối tượng để theo đó sử dụng những «khế cơ« thích hợp áp dụng cho đối tượng. Tính khế lý - khế cơ khi mới khảo sát, nó gần giống với tính bất biến - tùy duyên, nhưng nghiên cứu kỹ thì hai phương thức này khác nhau. Tính tùy duyên - bất biến dùng để áp dụng cho bối cảnh không gian - thời gian; trong khi đó, tính khế lý - khế cơ dùng ứng dụng cho đối tượng là con người. Cùng là giáo lý vô thường (bất biến), nhưng có lúc Đức Phật xem nó như một dòng chảy, có khi Ngài nhìn nó như sự bốc cháy (tùy duyên). Vô thường là chân lý tồn tại khách quan trong cuộc sống (khế lý). Đức Phật xét thấy căn cơ, trình độ của ba anh em ông Uruvela Kassapa (Ưu Lâu Tần Loa ca Diếp) - những Bà La Môn thờ lửa - có thể thích hợp với giáo lý này, Ngài đã thuyết giảng cho họ một bài pháp rất vô thường, rất tâm lý (khế cơ): tất cả đều đang bốc cháy, đang thiêu hủy. Sau bài pháp này, ba anh em Kassapa và 1.000 đệ tử của họ đều quy y Phật. Như vậy, áp dụng tính khế lý - khế cơ đòi hỏi hành giả phải có tuệ nhãn sâu sắc hơn để tùy đối tượng trí, ngu mà ứng dụng giáo lý cao thấp để hóa độ.

---o0o---

C- Kết luận

Đức Phật, một con người hùng vĩ xuất hiện trong thế giới thường nhân, với trí tuệ siêu xuất thể hiện qua ngôn ngữ, văn tự thường tình đã gây âm vang chấn động trong lịch sử tôn giáo và triết học. Gần ba thiên niên kỷ trôi qua, tiến trình phát triển của con người đã bao lần thay da đổi thịt, vô số bài diễn văn được chép vào trang đại sử; trong đó, cuộc đời hoằng pháp của Đức Phật là bức thông điệp muôn thuở cho con người khảo nghiệm, nghiên cứu, thực hành. Đức Phật chỉ là một con người, nhưng là con người kết tinh của vô vàn tinh hoa tuyệt mỹ của nhân loại. Vì thế, đứng ở góc độ nào, người ta vẫn thấy được hiện thân của Ngài. Đó là hiện thân của chân lý, của trí tuệ và từ bi. Thật vậy, không phải thấy được xác thân bốn đại của hơn 2.000 năm trước mới gọi là thấy Phật. Ngài dạy, những ai thấy được lý Duyên khởi - luật vận hành của nhân

sinh-vũ trụ, người ấy thấy được pháp; những ai thấy được pháp, người ấy thấy được Như Lai (Trung Bộ I, kinh số 28).

Vâng, tất cả nhân loại đang tìm về chân lý, hướng về chân lý, đang mơ ước được diện kiến Như Lai./.

---o0o---

Phần II - Giáo lý cơ bản

Bài 1 - Bốn Chân Lý (Tứ Diệu Đế)

Thích Viên Giác

A- Dẫn nhập

Một hôm, Đức Phật đang ở tại Kosambi trong rừng cây simsàpa, Ngài nhặt một ít lá simsàpa đưa lên hỏi: «Này các Tỳ kheo, các ông nghĩ thế nào? Lá simsàpa ở trong tay ta nhiều hay là ở trong rừng simsàpa nhiều?«. «Bạch Đức Thế Tôn, lá trong tay Thế Tôn quá ít, còn lá trong rừng simsàpa thì quá nhiều«. Phật dạy: «Cũng vậy, này các Tỳ kheo, điều ta biết thì quá nhiều, nhưng những gì ta dạy cho các ông thì rất ít; nhưng đó là những gì cần thiết và căn bản cho sự giải thoát. Những gì ta đã dạy cho các ông? Chính là «Đây là Khổ«, «Đây là Khổ tập«, «Đây là Khổ diệt«, «Đây là con đường đưa đến Khổ diệt« (Tương Ưng V). Giáo lý Tứ đế là nền tảng của hệ thống giáo lý đạo Phật. Ngay sau khi Đức Phật thành đạo, Ngài đến vườn Nai thuyết pháp cho năm anh em Kiều Trần Như, những bạn tu khổ hạnh với Ngài trước đây; nội dung bài thuyết giáo đầu tiên ấy là Tứ diệu đế. Từ đó, xuyên suốt hành trình hoằng hóa của Ngài, giáo lý Tứ diệu đế được triển khai, mở rộng. Đức Phật nhiều lần xác định về tầm quan trọng và siêu việt của giáo lý Tứ đế, Ngài dạy: «Những bậc A La Hán chánh đẳng giác ở trong quá khứ, ở trong tương lai hay hiện tại, được coi là vị Chánh đẳng giác đúng nghĩa là Chánh đẳng giác về Bốn thánh đế« (Tương Ưng V). Mục đích của đạo Phật là giải thoát mọi đau khổ, vì vậy các pháp môn được thiết lập, mọi nỗ lực tu tập đều hướng về mục tiêu ấy. Giáo lý Tứ điệu đế được coi là thiện pháp tối thắng. Ngài Xá Lợi Phất nhận định: «Ví như tất cả dấu chân của mọi loài động vật đều bị nhiếp trong dấu chân voi, vì dấu chân này lớn nhất trong tất cả dấu chân. Cũng vậy, chư hiền giả, tất cả các thiện pháp đều tập trung trong Tứ thánh đế« (Trung Bộ kinh I). Đức Phật cũng dạy: «Này các Tỳ kheo, nếu có ai nói rằng không cần xây dựng tầng dưới của ngôi nhà, tôi sẽ xây tầng trên của ngôi nhà, sự kiện này không thể xảy

ra. Cũng vậy, nếu có ai nói rằng không cần giác ngộ Tứ thánh đế, ta sẽ đoạn diệt khổ đau, sự kiện này không thể xảy ra« (Tương Ưng V). Cho đến lúc sắp nhập Niết bàn dưới cây sa la song thọ, một lần cuối, Ngài nhắc lại giáo lý Tứ đế: «Các thầy Tỳ kheo, đối với Bốn chân lý, các thầy còn hoài nghi chỗ nào thì có thể chất vấn tức khắc, không nên giữ sự hoài nghi mà không cầu giải đáp« (kinh Di Giáo, Trí Quang dịch). Như vậy, tầm quan trọng của giáo lý Tứ diệu đế đã được xác định bởi chính Đức Phật và những đệ tử xuất sắc của Ngài. Trải qua hơn 2.500 năm, giáo lý Tứ diệu đế vẫn được tất cả các bộ phái Phật giáo, Nguyên thủy hay Đại thừa, đều xiển dương và hành trì.

---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa

Tứ diệu đế là Hán dịch từ chữ Phạn Catvary Aryasatyani. Arya là Diệu, cao quý, mầu nhiệm; Satya là Đế, là sự thật, là chân lý. Tứ diệu đế còn được gọi là Tứ chân đế, Tứ thánh đế, Bốn chân lý mầu nhiệm. 1- Khổ đế (Dukkha): là thực trạng đau khổ của con người. 2- Tập đế (Samudaya): là nguồn gốc hay nguyên nhân dẫn đến thực trạng đau khổ. 3- Diệt đế (Nirodha): là sự kết thúc hay sự chấm dứt khổ đau. 4- Đạo đế (Magga): là con đường hay phương pháp thực hành dẫn đến chấm dứt khổ đau. Giáo lý Tứ diệu đế được nói đến trong các kinh: Đế phân biệt tâm kinh (Trung Bộ III), kinh Phân biệt thánh đế (Trung A Hàm), kinh Chuyển pháp luân (Tương Ưng & Tạp A Hàm), và rải rác trong kinh tạng Pàli cũng như Hán tạng.

---o0o---

II- Nội dung Tứ diệu đế

1)- Khổ đế (Dukkha): Khổ đau là một thực trạng mà con người cảm nhận từ lúc lọt lòng mẹ cho đến khi nhắm mắt xuôi tay, không ai phủ nhận điều ấy. Con người luôn có xu hướng vượt thoát khổ đau, tìm kiếm hạnh phúc, nhưng vì không hiểu rõ bản chất của khổ đau nên không tìm được lối thoát

thực sự; đôi khi ngược lại, càng tìm kiếm hạnh phúc càng vướng vào khổ đau. Khổ đế là một chân lý, một sự thực về bản chất cái khổ. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, thương yêu mà biệt ly là khổ, mong cầu mà không được là khổ. Tóm lại, chấp thủ năm uẩn là khổ« (Tương Ưng V). Như vậy, Khổ có thể chia làm 3 phương diện như sau: a)- Về phương diện sinh lý: Khổ là một cảm giác khó chịu, bức xúc, đau đớn. Khi ta bị một gai nhọn đâm buốt bàn chân hay một hạt cát vào trong mắt khó chịu..., đây là sự bức bách đau đớn của thể xác. Sự đau đớn của thể xác rất lớn, như Lão Tử nói: «Ngô hữu đại hoạn do ngô hữu thân« (Có thân nên có khổ). Con người sinh ra đã vất vả khốn đốn; lớn lên già yếu, bệnh tật khốn khổ vô cùng; và cuối cùng, cái chết: sự tan rã cuối cùng của thể xác đem đến khổ thọ lớn lao. b)- Về phương diện tâm lý: Là sự khổ đau do không toại ý, không vừa lòng v.v... Sự không vừa ý sẽ tạo nên nỗi đau đớn về tâm lý. Những mất mát, thua thiệt trong cuộc đời làm mình khổ. Người mình thương muốn gần mà không được, người mình ghét mà cứ gặp gỡ hoài, mình muốn tiền tài, danh vọng, địa vị nhưng nó cứ vụt qua ngoài tầm tay của mình. Cuộc đời như muốn trêu ngươi, những ước mơ không toại ý, lòng mình luôn trống trải, bức bách v.v... Đây là nỗi khổ thuộc về tâm lý. c)- Khổ là sự chấp thủ năm uẩn (Upadana-skandhas): Cái khổ thứ ba này bao hàm hai cái khổ trên, như trong kinh đã dạy: «Chấp thủ năm uẩn là khổ«. Năm uẩn là 5 yếu tố nương tựa vào nhau để tạo thành con người, gồm có: thân thể vật lý và cấu trúc tâm lý như: cảm giác, niệm tưởng, hành và thức (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Nói một cách tổng quát, khi ta bám víu vào 5 yếu tố trên, coi đó là ta, là của ta, là tự ngã của ta, thì sự khổ đau có mặt. Ý niệm về «thân thể tôi«, «tình cảm tôi«, «tư tưởng tôi«, «tâm tư tôi«, «nhận thức của tôi«... hình

thành một cái tôi ham muốn, vị kỷ; từ đó, mọi khổ đau phát sinh. Mọi khổ đau, lo lắng, sợ hãi, thất vọng, điên cuồng đều gắn liền với ý niệm về «cái tôi« ấy. Tóm lại, cái khổ về mặt hiện tượng là cảm giác khổ về thân, sự bức xúc của hoàn cảnh, sự không toại nguyện của tâm lý. Về mặt bản chất, khổ đau là do sự chấp thủ, ngã hóa năm uẩn.

2)- Tập đế (Samudaya): Tập là tích tập, các phiền não tụ hội tạo thành năng lực đưa đến khổ đau; đây là nguyên nhân, là nguồn gốc của các khổ. Khi nhận thức được bản chất của khổ một cách rõ ràng, ta mới có thể đi vào con đường đoạn tận khổ đau (Đạo đế).

Cuộc đời là khổ đau hay không khổ? Câu trả lời là tùy thuộc vào thái độ tâm lý, cảm thọ và nhận thức của mỗi người; nguyên nhân của khổ có nguồn gốc sâu xa trong tâm tưởng của con người. Phật giáo cũng nhìn thấy các nguyên nhân của đau khổ; có cái phát sinh từ vật chất hay hoàn cảnh xã hội, nhưng nguyên nhân thật sự vẫn là tâm thức. Nguyên nhân của khổ thường được các kinh đề cập chính là tham ái, do tham ái mà chấp thủ, bám víu vào các đối tượng của tham ái. Sự khao khát về dục lạc sẽ dẫn đến khổ đau, bởi vì lòng khao khát ấy không bao giờ thỏa mãn. Nguyên nhân sâu hơn và căn bản hơn chính là vô minh, tức là si mê không thấy rõ bản chất của sự vật hiện tượng đều nương vào nhau mà sinh khởi, đều vô thường và chuyển biến, không có cái chủ thể, cái bền vững độc lập ở trong chúng. Do không thấy rõ nên sinh tâm tham muốn, ôm giữ lấy các đối tượng lạc thú. Do không thấy rõ mới lầm tưởng rằng «cái tôi« là quan trọng nhất, là cái có thực cần phải bám víu, củng cố và thỏa mãn nhu cầu của nó. Nói cách khác, do vô minh mà có chấp thủ «cái tôi« và «cái của tôi« như thân tôi, tình cảm tôi, tư tưởng tôi..., người yêu của tôi, tài sản của tôi, sự nghiệp của tôi... Do những chấp thủ ấy mà có những nỗi thống khổ của cuộc đời. Tóm lại, chúng ta có thể nhận thấy một cách rõ ràng, khổ hay không là do lòng mình; lòng mình đầy tham lam, chấp thủ, nhận thức sai lầm thì khổ là chắc chắn. Nói cách khác, do cái nhìn của mỗi người đối với cuộc đời mà có khổ hay không. Nếu không bị sự chấp ngã và dục vọng vị kỷ hay phiền não khuấy động, chi phối, ngự trị trong tâm thì cuộc đời đầy an lạc, hạnh phúc.

3)- Diệt đế (Nirodha): Diệt là chấm dứt, là dập tắt. Diệt đế là sự chấm dứt hay dập tắt phiền não, nguyên nhân đưa đến đau khổ và sự chấm dứt khổ đau; cũng có nghĩa là hạnh phúc, an lạc. Diệt đế đồng nghĩa với Niết bàn (Nirvana/Nibbàna). Đạo Phật xác nhận cuộc đời đầy dẫy những đau khổ, đồng thời cũng xác định có một sự thật khác nữa là an lạc, hạnh phúc. Vì vậy mà có sự tu tập để đạt được hạnh phúc. Hạnh phúc là gì? Hạnh phúc có các mức độ khác nhau. a)- Hạnh phúc tương đối: Một khi bạn đã làm lắng dịu lòng tham ái, chấp thủ, thì những nỗi lo âu, sợ hãi, bất an giảm hẳn, thân tâm của bạn trở nên thanh thản, đầu óc tỉnh táo; bạn nhìn mọi vấn đề trở nên đơn giản và rộng lượng hơn. Đó là một hình thức của hạnh phúc. Kinh Trung Bộ có một ví dụ: Có một người con trai đang yêu một cô gái. Tình cờ, anh ta bắt gặp cô gái nói chuyện, cười đùa với một chàng trai khác. Tâm hồn của người con trai đang yêu ấy bị xáo trộn mạnh mẽ, khó chịu, bực bội và đau khổ. Thời gian sau, người con trai ấy không còn yêu thương cô gái ấy nữa; lần này, anh

ta gặp cô ái ấy đang nói chuyện, cười đùa với những chàng trai khác, nhưng hình ảnh ấy không làm tâm hồn anh ta đau đớn nữa. Cũng vậy, nhờ tâm trí không bị chi phối bởi những tư tưởng chấp thủ, nhờ không bị đun nóng bởi các ngọn lửa phiền muộn, lo lắng, sợ hãi, mà tâm ý của bạn trầm tĩnh và sáng suốt hơn, khả năng nhận thức sự vật hiện tượng sâu sắc và chính xác hơn, bạn tạo nên một phép lạ: thân tâm được chuyển hóa, thái độ ứng xử của bạn đối với mọi người độ lượng, bao dung và khiêm tốn; đối với của cải, tài sản, danh vọng trở nên thanh thản hơn, không còn bị áp lực của nó đè nặng lên trái tim mình. Trên cơ sở ấy, bạn hưởng thụ đời sống có phẩm chất hơn. Tóm lại, tùy vào khả năng giảm thiểu lòng tham, sân và vô minh đến mức độ nào thì đời sống của bạn sẽ được tăng phần hạnh phúc lên mức độ ấy. Nếu bạn phát triển hạnh phúc tinh thần cao hơn bằng cách tu tập thiền định thì bạn sẽ có sự an lạc tuyệt vời. Đức Phật dạy: «Có người có thể không bị bệnh về thể xác trong một năm hay có thể đến cả trăm năm, nhưng thật hiếm có người không bị bệnh về tinh thần, dù chỉ trong một phút«. Những tâm lý được coi là bệnh của tinh thần gồm có 5 trạng thái tâm lý, thường gọi là 5 triền cái: tham lam, sân hận, hôn trầm ngủ nghỉ, dao động và hối hận, hoài nghi và do dự. Khi 5 loại tâm lý này có mặt, nó sẽ trói buộc và ngăn che tâm trí bạn; loại trừ chúng thì tinh thần sẽ sáng tỏ thanh tịnh và an lạc như mặt trăng thoát khỏi mây che. Các trạng thái hạnh phúc tinh thần này được gọi là Tứ thiền. b)- Hạnh phúc tuyệt đối: Trên nền tảng hạnh phúc tinh thần, bạn phát triển tuệ quán, hướng tâm đến đoạn trừ toàn bộ phiền não vi tế, thâm sâu, bạn có thể đạt hạnh phúc tuyệt đối, tối thượng là Niết bàn. Diệt đế chính là Niết bàn. Niết bàn là sự thanh tịnh, là hạnh phúc tuyệt đối. Đức Phật dạy: «Vô bệnh lợi tối thắng, Niết bàn lạc tối thắng« (K.Magandiya, TBK II). Niết bàn còn được diễn tả dưới nhiều danh từ khác nhau, tiêu biểu như: vô sanh, giải thoát, vô vi, vô lậu, đáo bỉ ngạn, tịch tịnh, chân như, thực tướng, pháp thân... Niết bàn không phải là đối tượng của tư duy, khái niệm hay ngôn ngữ. Đây là trạng thái an lạc, hạnh phúc tuyệt đối khi tâm ý đã vắng mặt tham, sân, si. Chúng ta thường quan niệm Niết bàn như một cảnh giới, một cõi nào đó cao cấp hơn cõi người, như là cõi thiên đường của các tôn giáo khác; đó là một sai lầm lớn. Niết bàn vượt thoát mọi khái niệm đối đãi về thời gian, không gian, có, không, lớn, nhỏ... Dù vậy, Niết bàn không phải là hư vô, mà là một thực tại thanh tịnh, siêu việt, không nằm trong phạm vi phân biệt của ý thức, hay nói cách khác, không thể nhận thức được Niết bàn khi đang còn tham, sân, si. Một vị Thiền sư nói: «Hãy nhìn những rặng núi, những con suối chảy, những rừng cây xanh ngắt đẹp tuyệt vời kia. Khi biết nhìn mọi vật với một nhãn quan mới, một nhãn quan không bị chi phối bởi tham sân si, thì

cảnh đẹp kia chính là Niết bàn đó ! Niết bàn không phải là một nơi chốn nào khác biệt với thế gian, một cảnh giới nào mà người ta có thể tìm đến. Niết bàn chính là ở đây«. Đức Phật và các vị Bồ Tát, A La Hán đã đạt Niết bàn ngay trong đời sống này. Điều đó nghĩa là Niết bàn nằm ngay trong tầm tay của mỗi người. Biểu hiện của Niết bàn là không còn tạo nghiệp và không còn tái sinh.

4)- Đạo đế (Magga): Đạo là con đường, là phương pháp thực hiện để đạt được an lạc, hạnh phúc trong đời sống hàng ngày hay hạnh phúc tuyệt đối Niết bàn. Như vậy, toàn bộ giáo lý mà Đức Phật đã dạy đều là Đạo đế, tổng quát và căn bản gồm có 37 pháp,

thường gọi là 37 phẩm trợ đạo. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, đây là những pháp do ta chứng ngộ và giảng dạy, các con phải khéo học hỏi, thực chứng tu tập, truyền bá rộng rãi để chánh pháp được trường tồn, vì hạnh phúc cho chúng sinh, vì an lạc cho chúng sinh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người. Đó là Bốn niệm xứ, Bốn chánh cần, Bốn thần túc, Năm căn, Năm lực, Bảy Bồ đề phần, Tám thánh đạo phần« (kinh Đại Bát Niết Bàn). Trong 37 pháp thì Tám thánh đạo được coi là tiêu biểu và căn bản nhất của Đạo đế. Tám thánh đạo, còn gọi là Tám chánh đạo - con đường chân chính - có 8 chi phần: 1)- Chánh kiến (Sammà Ditthi): Thấy và hiểu đúng đắn, nghĩa là nhận thức đúng về đạo đức của cuộc sống, cái nào là thiện, cái nào là ác. Nhận biết đúng về bản chất của sự vật là vô thường, vô ngã, duyên sinh. Nhận thức rõ bản chất của khổ, nguyên nhân của khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến hết khổ. 2)- Chánh tư duy (Sammà Sankappa): Suy nghĩ đúng đắn, nghĩa là đừng để đầu óc của mình nghĩ ngợi những vấn đề bất thiện như tham dục, tức tối giận hờn, bạo động hãm hại... dẫn tư duy của mình hướng về tâm cao thượng như tư duy về sự buông thả, sự giải thoát, về thương yêu giúp đỡ chúng sinh, về sự bất bạo động, nhẫn nhục, trầm tĩnh. 3)- Chánh ngữ (Sammà Vàcà): Ngôn ngữ đúng đắn, nghĩa là không nói những lời đưa đến đau khổ, chia rẽ, hung bạo, căm thù. Nói những lời lẽ đưa đến xây dựng niềm tin, đoàn kết hòa hợp, thương yêu và lợi ích. 4)- Chánh nghiệp (Sammà Kammanta): Hành vi đúng đắn, nghĩa là không có hành vi giết hại, trộm cướp, hành dâm phi pháp. Thực hành sự thương yêu, cứu giúp, không ham muốn thú vui bất thiện. 5)- Chánh mạng (Sammà Ajivà): Đời sống đúng đắn, nghĩa là phương tiện mưu sinh, nghề nghiệp chân chính, không sống bằng những nghề phi pháp, độc ác, gian xảo.

6)- Chánh tinh tấn (Sammà Vàyàma): Nỗ lực đúng đắn, nghĩa là nỗ lực đoạn trừ điều ác, nỗ lực thực hành điều thiện. 7)- Chánh niệm (Sammà Sati): Nhớ nghĩ đúng đắn, nghĩa là đừng nhớ nghĩ các pháp bất thiện, đừng để cho các đối tượng bất chính dẫn dắt mình đi lang thang. An trú tâm ý vào thiện pháp, không quên thiện pháp. 8)- Chánh định (Sammà Samàthi): Tập trung tư tưởng đúng đắn, nghĩa là đừng để tâm thức bị rối loạn, tập trung tư tưởng làm an tịnh tâm thức một cách đúng đắn, có hiệu quả phát triển tuệ giác. Mối quan hệ giữa các chi phần Bát chánh đạo là không thể phân ly, chi phần này có trong chi phần kia, cái kia hỗ trợ cho cái này. Tám chánh đạo có thể chia làm 3 bước là Giới, Định và Tuệ. Giới là Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng; Định là Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định; Tuệ là Chánh kiến, Chánh tư duy. Xác định Bát chánh đạo là con đường đưa đến giải thoát, Đức Phật dạy: «Này Subhadda, trong pháp luật nào không có Bát thánh đạo thì ở đấy không có Tứ quả Sa môn« (kinh Đại Bát Niết bàn, TB I). Đức Phật dạy thêm: «Nếu những Tỳ kheo sống chân chính (theo Bát chánh đạo) thì cõi đời này không thiếu vắng những vị A La Hán«. Con đường tu tập của Đạo đế là con đường nỗ lực tự thân của mỗi hành giả Phật tử; con đường ấy vừa thực tiễn vừa có hiệu quả ngay tại đời sống này.

---o0o---

III- Tu tập Bốn chân lý

Giáo lý đạo Phật không phải là một học thuyết, mà là một công trình tu tập, có thực hành mới biến lý thuyết thành thực tiễn, thành chất liệu sống trong mỗi con người, như ăn cơm mới no, uống nước mới hết khát. Đó là chỗ khó khăn của người Phật tử, không thể nhờ cậy vào ai tu giúp cho mình, hoặc ai ban cho mình được giải thoát, hết khổ. Trong kinh đưa ra 3 giai đoạn nhận thức và hành trì đối với Bốn chân lý, thuật ngữ gọi là Tam chuyển: Thị chuyển, Khuyến chuyển, Chứng chuyển. 1)- Đối với Khổ đế:Thị chuyển là nhận thức, hay nhận diện cái khổ. Thấy được khổ là bước đầu tiên; nếu không thấy, không biết thì sẽ không có hành động diệt khổ. Khuyến chuyển là đi sâu hơn vào bản chất cái khổ, khởi lên ước muốn đoạn trừ khổ. Chứng chuyển cảm nhận một cách sâu sắc và toàn diện về bản chất của khổ đau. 2)- Đối với Tập đế: Thị chuyển là nhận diện nguyên nhân đưa đến đau khổ. Khuyến chuyển là khởi lên ước muốn đoạn trừ các nguyên nhân ấy. Chứng chuyển là tu tập, nỗ lực để đoạn trừ chúng.

3)- Đối với Diệt đế: Thị chuyển là nhận thức được sự vắng mặt của đau khổ là hạnh phúc, là không có đau khổ, ta phải thấy điều ấy. Khuyến chuyển là khởi lên ước muốn được hạnh phúc, hưởng được niềm vui, thanh thản an lạc của đời sống. Chứng chuyển là đạt được, hưởng thụ thật sự trạng thái an lạc ấy. 4)- Đối với Đạo đế: Thị chuyển là nhìn thấy con đường, thấy được phương pháp diệt khổ, thấy rõ rằng đây là con đường đưa đến giải thoát; nói cách khác, thấy được lối thoát ! Khuyến chuyển là khởi lên ước muốn đi trên con đường ấy, khởi hành trên lộ trình ấy. Chứng chuyển là đi trên con đường ấy một cách trọn vẹn. Tóm lại, đối với mỗi chân lý, chúng ta đều phải nhận thức rõ ràng. Từ nhận thức thông suốt sẽ dẫn đến ước muốn hành động, và cuối cùng đạt được mục đích. Chúng ta phải thấy rõ diễn biến của hành vi, ngôn ngữ và tư duy của chính mình, cái nào có đau khổ, gây ra đau khổ, ta phải nhận diện và diệt trừ chúng; ta chuyển hóa nó để hưởng được niềm an bình hạnh phúc của Diệt đế. Hạnh phúc hay đau khổ đều xuất phát từ nơi thân tâm của chúng ta.

---o0o---

C- Kết luận

Con người đau khổ không phải vì thiếu thốn vật chất, tiền của, danh vọng, mà chính là vì vô minh. Sự mê muội làm cho con người chưa nhận thức đúng đắn bản chất của cuộc đời. Đạo Phật chỉ dẫn cho con người một hướng đi, một lối thoát, cung cấp phương tiện để cho con người khai mở kho tàng trí tuệ của chính mình. Định nghĩa về vô minh, Đức Phật dạy: «Chính là không biết rõ khổ, nguyên nhân của khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến diệt khổ, này các Tỳ kheo, đấy gọi là vô minh« (Tương Ưng V). Và ngược lại là minh, là trí tuệ. Dưới cái nhìn của trí tuệ, mối quan hệ duyên sinh của Bốn chân lý hiển lộ rõ ràng, thấy được một chân lý là thấy được toàn bộ chân lý. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, ai thấy khổ, người ấy cũng thấy nguyên nhân của khổ, thấy khổ diệt, thấy con đường đưa đến khổ diệt. Ai thấy được nguyên nhân của khổ, cũng thấy được khổ, thấy được khổ diệt và con đường đưa đến diệt khổ. Ai thấy được khổ diệt, cũng thấy được khổ, nguyên nhân của khổ, con đường đưa đến khổ diệt. Ai thấy được con dường đưa đến khổ diệt, thì cũng thấy được khổ, nguyên nhân của khổ và sự diệt khổ« (Tương Ưng V). Nhận thức đúng như thế là Chánh kiến, nó đóng vai trò rất quan trọng

trong quá trình tu tập Bốn chân lý; nói cách khác, Chánh kiến đi hàng đầu trong mọi pháp môn. Nhận thức sáng tỏ ấy còn gọi là Kiến đạo.

Giáo lý Bốn chân lý vừa là phương tiện, vừa là cứu cánh. Một giáo lý hoàn chỉnh đầy tính nhân bản đem lại niềm tin, sức sống cho con người, xã hội đương thời và vẫn thiết thực lợi ích cho con người và xã hội hiện đại. Đặc tính của giáo lý Tứ diệu đế là con đường Trung đạo, không rơi vào cực đoan hưởng thụ dục lạc hay khổ hạnh ép xác. Giáo lý Tứ diệu đế bao hàm tất cả các giáo pháp mà Đức Phật đã dạy. Giáo lý Tứ diệu đế có thể thực hành cho người xuất gia cũng như tại gia, ai cũng tu tập được, ai cũng có thể nếm hương vị giải thoát, đáp ứng được nhu cầu thoát khổ cho cá nhân và chuyển hóa xã hội./. Câu hỏi hoướng dẫn ôn tập 1)- Tứ diệu đế là gì? 2)- Hãy trình bày mối quan hệ giữa giáo lý Tứ diệu đế và Bát chánh đạo. 3)- Tại sao Khổ (Dukkha) được xem là một chân lý (thánh đế)?

---o0o---

Bài 2 - Tám phần Thánh đạo (Bát-Chánh Đạo)

Thích Tâm Khanh

A- Dẫn nhập

Thánh đạo (Noble path) hay chánh đạo (Right path) đều biểu thị con đường chân chánh, đưa đến thánh thiện, thánh quả, giải thoát. Đạo (Pàli: magga) là con đường chuyển hóa, là phương thức, pháp môn tu tập đưa đến hạnh phúc, an lạc. Trong Phật giáo, chữ «Thánh« không mang ý nghĩa siêu hình hay siêu thế. Nó diễn tả tất cả giáo lý đạo Phật đều do chính Đức Thế Tôn tuyên thuyết và vì mục đích thoát ly mọi ràng buộc của vô minh, tham ái, nguyên nhân của khổ đau. Vì thế, cũng như các phương pháp tu tập khác thuộc 37 phẩm trợ đạo, như 4 đề mục quán niệm (tứ niệm xứ), 4 phạm trù về tinh cần và như ý (Iddhi; Tứ chánh cần - Tứ như ý túc), 7 con đường đưa đến giác ngộ (Thất bồ đề phần)..., tám phần thánh đạo (Bát chánh đạo) là tám con đường hành trì của một người quyết tâm đi tìm sự thật và hạnh phúc chân thiện ở đời. Người tu tập Bát thánh đạo là người hạnh phúc. Gia đình được xây dựng theo Bát Thánh đạo là gia đình hạnh phúc và tương tự, một xã hội quốc gia sống theo bát chánh đạo hẳn nhiên sẽ là một xã hội an lạc. Có thể khẳng định tám phần thánh đạo là tám điều kiện cần và đủ để được hạnh phúc, an lạc ngay tại cõi đời này gồm: Chánh kiến, Chánh tư duy,

Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

---o0o---

B- Nội dung

I- Nội dung Bát thánh đạo:

1)- Chánh tri kiến (Sammà ditthi): Trong Pàli ngữ, ditthi là biến từ của dittha. Dittha, nếu là động từ sẽ mang nghĩa «thấy, trông thấy«; khi là danh từ lại có nghĩa: «người được giác ngộ đến mục tiêu cuối cùng«. Trong khi Sammà mang ý nghĩa: «chánh trực, chơn chánh«. Sammà ditthi do vậy có nguyên nghĩa là: sự thấy, hiểu biết chân chánh,

chánh trực hay nhận thức đúng, rõ ràng như thật. Các kinh Thánh Đạo (Trung A Hàm 189), kinh Maha Cattarisanka (Trung Bộ III - số 114), kinh Chánh tri kiến (Trung Bộ I - số 9) đã đề cập đến Chánh tri kiến như sau: - Hiểu rõ về 4 sự thật (tứ đế), duyên khởi - vô ngã, mối liên hệ nhân quả trong sự vận hành, từ nguồn gốc sanh tạo đến đoạn diệt và phương thức tu tập để đoạn diệt các thức ăn nuôi dưỡng ái dục là chánh tri kiến. - Biết được thiện và bất thiện, các tính chất căn bản của chúng là chánh tri kiến. - Sự am tường về 5 uẩn của tự thân và thế giới là chánh tri kiến.

2)- Chánh tư duy (Sammà samkappa): Chánh tư duy là chi phần thứ hai trong bát chánh đạo sau chánh tri kiến. Do sự hiểu biết, cái nhìn chân chánh mà sự suy niệm hay ý nghĩ đúng đắn phát sinh. Quá trình suy niệm liên tục sẽ hình thành các tư tưởng (thoughts). Chánh tư duy vì vậy là kết quả của quá trình trầm tư lâu dài, định hình các tư tưởng hay hệ tư tưởng chánh trực. Tương tự như chánh tri kiến, các tư duy được gọi là chân chánh khi chúng được tạo ra từ sự chuyên chú khảo sát về tứ đế, duyên khởi - vô ngã, 5 uẩn... Những tư tưởng nào không phản ánh được nội dung của 4 sự thật, duyên khởi - vô ngã là tư tưởng sai lầm hay còn gọi là tà tư duy như đức Phật đã tuyên bố: «Ai thấy duyên khởi là thấy pháp. Ai thấy pháp là thấy Như Lai« (Tương Ưng III, tr.144).

3)- Chánh ngữ (Sammà vàcà): Do có hiểu biết và tư tưởng đúng đắn, lời nói và ngôn hạnh của hành giả cũng nhu hòa, chánh trực. Luận Thanh Tịnh Đạo (Visudhi Magga) viết: «Khi hành giả thấy và tư duy như vậy (tức trên cơ sở 4 sự thật và duyên khởi - vô ngã), sự từ bỏ tà ngữ của vị ấy, một sự từ

bỏ tương ưng với chánh kiến, từ bỏ ác ngữ nghiệp gọi là chánh ngữ« (trang 40 - tập III). Tà ngữ là những lời nói - ngôn hạnh sai lạc gồm 4 biểu hiện: nói dối (vọng ngữ), nói lời ác (ác khẩu), nói hai lưỡi (lưỡng thiệt) và ỷ ngữ. Trong kinh ví dụ cái cưa (Trung Bộ kinh I - số 21), đức Phật dạy về 5 loại ngữ hành mà một người tu tập chánh ngữ cần thực hành: - Nói đúng thời, không nói phi thời; - Nói lời chân thật, không nói lời hư ngụy; - Nói lời nhu hòa, không nói lời thô bạo; - Nói điều lợi ích, không nói điều vô ích; - Nói lời xuất phát từ lòng từ, không nói lời xuất phát từ lòng sân.

4)- Chánh nghiệp (Samma kammanta): Nghiệp (Kamma) là hành vi có tác ý. Một hành động hay hành vi xuất phát từ nhận thức và tư duy chân chánh được gọi là chánh nghiệp. Ngược với chánh nghiệp là tà nghiệp. Sự từ bỏ các hành vi bất thiện thuộc tà nghiệp - như giết hại, chiếm đoạt tài sảãn của người khác (bao gồm cả hối lộ, nhận hối lộ, thâm lạm công quỹ...), tà hạnh trong các dục (như nam nữ quan hệ bất chính, tự thủ dục...) - là những hành vi chân chánh hay chánh nghiệp. Nguồn gốc của mọi hành vi thuộc tà nghiệp đều dẫn khởi từ ba yếu tố: lòng tham lam, sự sân hận và sự ái luyến si mê. Với nhận thức và tư duy thanh tịnh không uế nhiễm, người tu tập nỗ lực loại trừ tất cả mọi tư tưởng luyến ái, lòng thù hận. Tâm thức trở nên thanh tịnh. Tâm thanh tịnh thì đời sống cũng trong sạch. Chánh nghiệp do vậy cũng là đời sống trong sạch, gương mẫu, chánh trực.

5)- Chánh mạng (Sammà àjìva): Yếu tố hay chi phần thứ năm trong Bát thánh đạo là Chánh mạng. Trong tự điển Pàli, Ajìva có nghĩa là sự nuôi sống, sự sanh sống, hàm nghĩa các hoạt động lao động chân tay hay trí não để nuôi sống sinh mạng. Mọi hoạt động nghề nghiệp sinh nhai được hiểu là chân chánh khi chúng không được thực hiện bằng sự xảo trá, lừa lọc, làm hại đến bản thân, gia đình, xã hội và quốc gia (dù của người hay của mình) như buôn bán độc dược, heroin, vũ khí,... Luận Thanh Tịnh Đạo giải thích: «Chánh mạng có đặc tính là làm sạch. Nhiệm vụ của nó là đem lại sự phát sinh một nghề sinh nhai thích đáng. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà mạng« (sđd, tr.41).

6)- Chánh tinh tấn (Sammà vàyàma): Tinh tấn (Vàyàma) là sự nỗ lực, siêng năng chuyên cần, cố gắng hết sức bằng tất cả nghị lực bản thân. Chánh tinh tấn là năng lực thúc đẩy tiến trình tu tập của một hành giả khi vị này

quyết tâm cắt đứt mọi bất thiện pháp trong cuộc sống tự thân. Nó được biểu hiện qua 4 phạm vi: - Nỗ lực làm tiêu trừ các bất thiện pháp đã phát sanh như các tật xấu, khiếm khuyết của bản thân. - Nỗ lực ngăn ngừa, dập tắt các ác pháp đang hoặc chưa phát sanh. - Nỗ lực làm phát sanh các thiện pháp như các tư tưởng, hành vi, ngôn ngữ có chất liệu từ bi, vô ngã, hy sinh, phụng sự... - Nỗ lực trau dồi và làm tăng trưởng các thiện pháp đã phát sanh. Các phạm trù thiện, ác thuộc đạo đức, luân lý được thể hiện qua hành vi của thân, lời nói của miệng và tư tưởng của ý. Do đó, chánh tinh tấn còn là năng lực kiểm soát chuyên chú các hoạt động của thân, khẩu và ý.

7)- Chánh niệm (Sammà sati): Sati theo Pàli ngữ mang nghĩa: sự ghi nhớ, sự chú tâm, thường được dịch là Niệm. Chánh niệm là sự chú tâm quán tưởng 4 đề mục: thân thể, cảm thọ, tâm thức và các pháp. Sự chú tâm và ghi nhớ, suy nghĩ thường trực về 4 đề mục trên đưa đến sự loại trừ 4 tà niệm: - Thân thể là một hợp thể bất tịnh mà cho là đẹp đẽ, thanh tịnh, đáng ưa thích. - Các cảm thọ (bao gồm tất cả các trạng thái, thái độ tâm lý của các quan năng 6 căn khi tiếp xúc 6 trần) dù là đau khổ, vui sướng hay vô kí 7 đều do nhân duyên sanh, có khuynh hướng đưa đến khổ (dukkha) mà cố chấp là hạnh phúc, an lạc. - Tâm lý, tâm thức con người luôn thay đổi, vô thường mà bảo thủ cho là trường tồn. - Mọi sự vật, hiện tượng trên đời luôn chuyển biến theo vô ngã mà chấp là có ngã, không phải do nhân duyên sanh. Luận Thanh Tịnh Đạo viết: «Khi hành giả nỗ lực như thế (tức luôn chú tâm trên 4 đề mục) sự không quên lãng trong tâm tương ưng chánh kiến, rũ bỏ tà niệm, thì gọi là chánh niệm. Nó có đặc tính là an lập. Nhiệm vụ của nó là không quên« (sđd, tr.41).

8)- Chánh định (Sammà samàdhi): Định (Samàdhi) là trạng thái tâm tập trung thuần nhất, an tịnh, không dao động. Kinh Đại Tứ Thập (Trung Bộ III, số 117) định nghĩa về chánh định: «Thế nào là chánh định với các cận duyên và tư trợ ? Chính là Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm. Này các Tỷ kheo, phàm có sự nhất tâm nào được tư trợ với bảy chi phần này, như vậy, gọi là chánh định cùng với các cận duyên và tư trợ« (tr.205).

Theo lời dạy trên, Chánh định là sự nhất tâm có mặt của 7 chi phần trước mà đặc biệt là Chánh kiến. Như vậy, định hay sự nhất tâm, an định nào không có mặt của chánh kiến được gọi là tà định.

---o0o---

II- Liên hệ giữa Bát thánh đạo và Giới, Định, Tuệ

Con đường đưa đến giác ngộ theo 8 chi phần thánh đạo tuy không mô tả đầy đủ về 3 nhóm Giới luật, Thiền định và Trí tuệ nhưng về đặc tính thực nghiệm, chúng luôn được bao gồm trong ba môn học vô lậu: Giới, Định, Tuệ. Đức Phật đã giảng rõ: «Hiền giả Visakha, tám thánh đạo không bao gồm trong ba uẩn, nhưng ba uẩn bao gồm được cả tám thánh đạo. Bất cứ chánh ngữ nào, chánh hành nghiệp nào, chánh mạng nào, đều thuộc Giới uẩn. Bất cứ chánh tinh tấn nào, chánh niệm nào, chánh định nào, đều thuộc về Định uẩn. Bất cứ chánh kiến nào, chánh tư duy nào đều thuộc về Tuệ uẩn« (Tiểu kinh Phương Quảng - Trung Bộ I, số 44). Sự liên hệ giữa các chi phần trong bát chánh đạo với ba nhóm giới luật, thiền định và trí tuệ không phải là mối liên hệ khách quan, máy móc, chúng biểu thị tính nhất quán trong học tập giáo lý và thực nghiệm. Có thể giải thích theo hai hướng: Sự liên hệ giữa các chi phần trong nhóm và sự liên hệ giữa ba nhóm Giới, Định và Tuệ.

1)- Liên hệ về tính chất thực nghiệm giữa các chi phần trong nhóm: - Các chi phần chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng được xếp chung vì có tính chất chung loại. Lời nói, hành vi cuộc sống và nghề nghiệp đều biểu hiện ở thân và khẩu. Vì vậy chúng được xếp vào nhóm Giới. - Niệm, nhất tâm và tinh tấn là ba yếu tố hỗ tương đưa đến Định. Luận Thanh Tịnh Đạo giải thích: «Định không thể tự bản chất làm phát sinh an chỉ, nhưng với tinh tấn hoàn tất nhiệm vụ nỗ lực, niệm làm nhiệm vụ ngăn ngừa dao động, thì Định có thể đạt đến an chỉ« (sđd, tr.42). - Tuệ gồm chánh kiến và chánh tư duy. Ngoài sự nhận thức, hiểu biết là biểu hiện cụ thể của trí tuệ, tư duy hay tư tưởng cũng được xếp vào Tuệ uẩn. Vì sao ? Ngài Buddha Ghosa Thera (Phật Âm) giải thích: «Tuệ (tức chánh kiến) tự nó không thể định rõ một vật là vô thường, khổ, vô ngã. Nhưng với tầm - tư duy trợ lực, bằng cách liên tục đánh vào đối tượng, thì có thể... Bởi thế, trong Tuệ uẩn chỉ có chánh kiến là đồng loại, nhưng chánh tư duy cũng được hàm trong đó, vì chánh tư duy trợ lực cho chánh kiến« (sđd, tr.43).

2)- Sự liên hệ giữa các nhóm Giới, Định, Tuệ: Thông thường, con đường giải thoát được giới thiệu theo thứ tự tiệm tiến Giới, Định, Tuệ như Luật tạng viết: «Do Giới sanh Định, do Định sanh Tuệ«. Tuy nhiên, do quan hệ duyên khởi và thực tiễn tu tập theo căn tánh, tam vô lậu học được trình bày khởi từ nhóm Tuệ. Các kinh Chánh Tri Kiến, kinh Đại Tứ Thập xác định chánh kiến là chi phần chủ yếu của Bát thánh đạo. Tất cả các chi phần còn lại đều phải có mặt của chánh kiến hay quá trình tu tập Giới và Định luôn phải song hành với Tuệ.

---o0o---

III- Hai con đợờng

Như đã nêu, đạo là con đường tu tập chuyển hóa đưa đến thánh quả. Trong kinh Đại Tứ Thập, Đức Phật đã dạy về hai con đường của các bậc hữu học và vô học8: «Do có chánh kiến, chánh tư duy khởi lên; do có chánh tư duy, chánh ngữ khởi lên; do có chánh ngữ, chánh nghiệp khởi lên;..., do có chánh định, chánh trí khởi lên; do có chánh trí, chánh giải thoát khởi lên. Như vậy, này các Tỳ kheo, con đường của vị hữu học gồm có tám chi phần và con đường của vị A La Hán gồm có mười chi phần« (tr.191). Do đó, Bát chánh đạo cũng có hai loại: hữu lậu và vô lậu. Dù được trình bày dưới hình thức 8 chi phần hay 10 chi phần, trọng điểm của việc tu tập Bát thánh đạo vẫn là đoạn trừ lậu hoặc, tham ái, chấp thủ. Sự phân loại trên chỉ nhằm mục đích nhấn mạnh đến vai trò của trí tuệ (Chánh trí) trong việc giải thoát (Chánh giải thoát) mọi lậu hoặc khỏi tâm thức. Điều này khẳng định tầm quan trọng của trí tuệ. Đạo Phật là đạo của trí tuệ như kinh Bát Đại Nhân Giác đã viết: «Duy tuệ thị nghiệp«.

---o0o---

IV- Tu tập Bát thánh đạo

Cũng như tất cả giáo lý khác, Bát thánh đạo là giáo lý hướng đến và phục vụ cho cuộc sống. Vì vậy, học tập Bát thánh đạo không thể dừng lại ở mức độ khảo sát, tìm hiểu. Chúng cần được thể nghiệm trong cuộc sống. Con người là một tập hợp hai thành phần thân thể vật lý và đời sống tinh thần. Tu tập Bát thánh đạo vì vậy được đặt trên nền tảng của hai phương diện: tu tập thân và tu tập tâm.

1)- Tu tập thân: Thân thể vật lý (tức nội sắc uẩn) luôn có liên hệ với thế giới môi sinh (ngoại sắc uẩn). Một cơn gió thoảng qua đem lại cho cơ thể cảm giác mát mẻ nhưng cũng có thể đem lại những chứng bệnh cảm mạo, phong hàn. Sống trong hoàn cảnh bất như ý, điều kiện cư trú ẩm thấp hay khô hạn, không vệ sinh hay thiếu môi cảnh cây xanh... đều đem lại những biến chứng bệnh tật. Tu tập chánh kiến, chánh tư duy là thấy và tự nhận thức mối liên hệ duyên khởi của các nội phần cơ thể và ngoại phần cơ thể hay tương quan của thân thể và môi sinh. Tu tập chánh nghiệp - chánh mạng - chánh ngữ là tự điều chỉnh khả năng đề kháng của cơ thể phù hợp với môi trường học tập, lao động, làm việc; góp ý và thực hiện công tác cải tạo môi trường sinh thái và tăng cường rèn luyện cơ thể qua tập thể thao, sinh hoạt điều độ. Tu tập chánh niệm - chánh định về thân là biết rõ và làm chủ các hoạt động của cơ thể, giữ trạng thái quân bình không để các dục làm kích động hay ức chế. Trong kinh Thân Hành Niệm (Trung Bộ kinh - số 119), Đức Phật dạy: «Này các thầy, khi bước tới, bước lui biết rõ việc mình làm; khi ngó tới ngó lui biết rõ việc mình làm; khi ăn, uống, nhai, nếm...; khi đi, đứng, ngồi, ngủ, thức, nói, im lặng biết rõ việc mình làm. Trong khi vị ấy sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và tư duy thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy, nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất, định tĩnh«. Tu tập Bát thánh đạo dù bất cứ chi phần nào cũng đều phải có mặt của chánh kiến. Do vậy, tự nhận thức và theo dõi, làm chủ bản thân luôn là hai yếu tố không thể thiếu trong quá trình tu tập thân.

2)- Tu tập tâm: Tâm thức luôn trôi nổi, biến động theo các điều kiện bên trong hay bên ngoài cơ thể. Tu tập thân không thể đặt ngoài phạm vi tu tập tâm và ngược lại. Khi tâm bị dao động hay ức chế bởi phiền não (kilesa), hoạt động thân thể sẽ rối loạn ngay cả cái nhìn về cuộc đời cũng trở nên buồn thảm. Thơ ca vẫn để lại bao lời than oán, ngậm ngùi: «Cảnh nào cảnh chẳng đeo sầu, Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ« -- (Kiều, câu 1243-1244) Do vậy, tu tập tâm có tầm quan trọng đặc biệt trong việc ổn định cuộc sống. Toàn bộ kinh điển, luật, luận Phật giáo không đi ra ngoài định hướng ấy. Nhận thức hay có chánh kiến, suy nghĩ tìm ra mối liên hệ nhân duyên trong liên hệ nội tại của các trạng thái tâm lý và thái độ tâm lý ứng xử là bước khởi đầu để điều chỉnh, sửa đổi các hành vi thân khẩu (thuộc chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng) và cuối cùng là gột rửa khỏi tâm những bất thiện pháp, phiền não, ganh ghét, oán hận có nguồn cội từ tham, sân, si. Nỗ lực tu tập thiền định (chánh định - chánh niệm) là con đường đặc biệt quan trọng, giải quyết tất cả các rối loạn tâm lý của nhân sinh. Đồng thời nó xác định tính chất đặc thù của Phật giáo, khác hẳn các tôn giáo khác.

«Chúng ta có thể rút ra một kết luận rõ ràng về những gì phải làm của một người tu tập giải thoát. Hành giả chỉ có hai việc phải làm, như Thế tôn đã dạy, học hỏi Phật pháp và tu tập thiền định. Đây là ngõ đường chúng ta đến với đạo Phật, đi vào đạo Phật« (Phật học khái luận, tr.283).

---o0o---

C- Kết luận

Thế giới hiện nay đang từng bước phát triển, đi vào đa phương hóa toàn diện. Nhiều học thuyết, lý thuyết triết học, đạo học đang được tái thẩm định để tìm ra những giá trị ứng dụng cho nền văn minh hiện đại. Các nguyên lý, quy tắc đạo đức cổ lệ cũng được thay đổi. Tuy nhiên, nếu phải tìm ra những phạm trù đạo đức chung để xây dựng và góp phần ổn định mọi rối loạn trong cuộc sống nhân sinh thì Bát thánh đạo chính là định hướng cho đời sống cá nhân, gia đình và xã hội ở mọi quốc gia trên thế giới. Chừng nào con người còn đau khổ, Bát thánh đạo vẫn còn là kim chỉ nam hướng dẫn mọi hành vi, lời nói và tư tưởng thuộc tam nghiệp; chừng nào xã hội còn có nhu cầu phát triển tốt đẹp, bát thánh đạo vẫn còn là định hướng tu chính chính sách, đường hướng tổ chức hoạt động xã hội; và chừng nào mọi quốc gia trên thế giới còn mong muốn đem lại an lạc cho nhân loại, chừng đó bát chánh đạo vẫn là đóng góp của Phật giáo vào tiếng nói chung của nhân loại trong tiến trình hòa bình thế giới. Có thể khẳng định giá trị của tám phần thánh đạo như một bản đồ tu tập cho mọi người ở mọi thời đại. Đây cũng là ý kiến được rút ra từâ kinh nghiệm tu tập của Giáo sư Rhys Davids, chủ tịch hội Pàli Text Society: «Dầu là Phật tử hay không phải Phật tử, tôi nghiên cứu từng hệ thống tôn giáo lớn trên thế giới, và trong tất cả, tôi không tìm thấy trong tôn giáo nào có cái gì tốt, cao đẹp và toàn vẹn hơn Bát thánh đạo của đức Phật. Tôi chỉ còn có một việc làm là thu xếp nếp sống tôi cho phù hợp với con đường ấy«. (Đức Phật và Phật pháp, 1989, tr.295,bd)./.

* Thọ mục sách tham khảo: 1. Đức Phật và Phật pháp (bd), HT. Nàrada, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh, 1989, (dịch giả: Phạm Kim Khánh) 2. Phật học khái luận, TT. Thích Chơn Thiện, Ban giáo dục Tăng Ni, 1993 3. Thanh tịnh đạo luận (bd), Buddhaghosa, tập III, 1993 (dịch giả: Trí Hải) Câu hỏi họớng dẫn ôn tập

1- Trình bày nội dung Bát thánh đạo và liên hệ với Giới - Định - Tuệ. 2- Rút ra các giá trị thực nghiệm qua ứng dụng giáo lý Bát thánh đạo trong cuộc sống tự thân.

---o0o---

Bài 3 - Nhân quả

Khải Thiên

A- Dẫn nhập

Héraclite, một triết gia Hy Lạp cổ đại, bảo rằng: «Không ai có thể đặt chân hai lần trên cùng một dòng nước«. Điều đó đã nói lên sự chuyển biến liên tục của con người và thế giới sự vật hiện tượng. Tất cả hiện hữu ấy đều là hiện hữu của tương duyên, chúng luôn diễn ra trong vòng nhân quả. và cũng chính trong mối tương quan nhân quả này mà vấn đề luân lý đạo đức Phật giáo được đặt ra dưới tên gọi của nghiệp thiện và ác. Do đó, nói đến nhân quả - nghiệp báo là nói đến một tiến trình tạo tác của con người, và từ đó hình thành đời sống an lạc hoặc khổ đau cho mỗi con người; trong đó, mỗi tư duy và hành động cụ thể là một nguyên động lực kiến tạo nên trạng thái tâm lý an hay bất an, kiến tạo nên cuộc sống hạnh phúc hay bất hạnh. Tất nhiên, trong suốt tiến trình tạo tác (nhân quả - nghiệp báo) đó, con người luôn luôn đóng vai trò trung tâm và chủ động. Ở đây, theo lời Đức Phật dạy, không hề có bất kỳ một sự chi phối nào bởi một quyền năng, bởi một đấng tạo hóa, thần thánh v.v... trong tiến trình tạo tác ấy, mà chỉ có con người và các hành động tâm lý của nó mà thôi.

---o0o---

B/- Nội dung

I- Định nghĩa

Các tôn giáo nói chung đều có quan niệm khác nhau về nhân quả. Ở đây, chúng ta chỉ tìm hiểu thuần túy về nhân quả theo quan niệm của Phật giáo. Nhân là nguyên nhân, quả là kết quả. Trong thế giới tương quan duyên sinh, mỗi sự vật, hiện tượng đều có những nguyên nhân của nó. Nguyên nhân của

một sự thể (pháp) gọi là nhân, và hiện hữu (pháp) của sự thể đang tồn tại là quả. Trong mối tương quan nhân quả này, mỗi hiện hữu vừa là nguyên nhân vừa là kết quả như sự tuần hoàn của mây, mưa, nước, hơi nước... Nguyên nhân chính (trực tiếp) của một hiện hữu gọi là nhân, nguyên nhân phụ (gián tiếp) có ảnh hưởng đến quả gọi là duyên (hay các điều kiện phụ thuộc); do đó, nếu nói đủ là nhân - duyên - quả.

---o0o---

II- Nội dung

Trong tương quan nhân quả, như đã đề cập, còn có các yếu tố duyên (trung gian) xen vào; do đó, sự thành tựu một quả hẳn là còn tùy thuộc vào các duyên. Vì thế, ở đây chúng ta cần ghi nhận một số điểm như sau: * Trong giáo thuyết nhân quả, một nhân không thể đưa đến một quả, hay một quả không thể chỉ có một nhân. Và nhân quả thường là đồng loại. Ví dụ: trứng gà chỉ nở ra con gà, chứ không thể có trường hợp trứng gà nở ra con vịt. Như thế là không có sự lẫn lộn trong đồng loại. * Nhân quả tuy cùng một giống (đồng loại), nhưng do các duyên trung gian xen vào, cho nên có thể quả cùng loại với nhân nhưng vẫn khác với nhân. Ví dụ: một nắm muối nếu bỏ vào tô canh thì mặn, nhưng nếu bỏ vào hồ nước mênh mông thì không mặn. Sự khác biệt này tùy thuộc vào các duyên (thuận hay nghịch) và theo đó mà quả hình thành. * Nhân quả - nghiệp báo là sự hiện hữu của các mối tương quan thiện-ác, chánh-tà v.v..., nó thuộc pháp hữu vi sanh diệt vốn là hiện thân của ý niệm phân biệt; do đó, với tâm thanh tịnh và xả ly thì vấn đề nhân quả - nghiệp báo không còn được bàn đến.

---o0o---

III- Phân loại nhân quả

Thông thường, một quả khi hình thành nó cần có đầy đủ nguyên nhân chính và các nhân duyên phụ, cho nên nhân quả được xét đến qua nhiều góc độ như thời gian, không gian, vật lý, tâm lý v.v... 1- Phân loại 1 (theo thời gian): a- Nhân quả đồng thời: Là loại nhân quả mà từ nhân đi đến quả rất nhanh. Ví dụ: ăn thì no, uống nước thì hết khát, tức giận thì buồn phiền v.v... b- Nhân quả khác thời: Là loại nhân quả mà thời gian đi đến quả có một khoảng thời gian. Và khoảng thời gian đó được chia làm 3 loại như sau:

* Hiện báo: Nghĩa là nghiệp nhân trong đời này đưa đến quả báo ngay trong đời này. Ví dụ: tuổi nhỏ lo học hành chăm chỉ nên lớn lên trở thành người có tri thức. * Sinh báo: Nghĩa là tạo nhân trong đời này nhưng đến đời sau mới thọ quả báo. Ví dụ: kinh Địa Tạng bảo rằng ai hay trêu chọc người, đời sau sẽ thác sinh vào loài vượn, khỉ. * Hậu báo: Nghĩa là tạo nhân trong đời này nhưng đến các đời sau mới thọ quả báo (xem Truyện tiền thân, Bổn Sinh, Bổn Sự). Ba thời nhân quả này vì có một thời gian tương đối ổn định (có khoảng cách), do đó chúng được xếp vào loại định nghiệp. Cũng có trường hợp do các nhân duyên trung gian can thiệp mạnh vào làm cho nghiệp quả trở nên khó xác định về thời gian và chủng loại. Trong trường hợp này, chúng được gọi là bất định nghiệp. Ba thời nhân quả, đồng thời cũng là câu trả lời tại sao (một số trường hợp) có người làm lành trong đời này lại gặp những điều bất hạnh, và ngược lại, người làm việc ác lại gặp may mắn.

2)- Phân loại 2 (theo vật lý và tâm lý): Cách phân loại này nhằm chỉ đến sự biểu hiện của nghiệp quả thông qua thái độ tâm lý tiếp thọ nghiệp, đồng thời nói lên những khoảng cách khác nhau của nghiệp quả giữa tâm lý và vật lý, giữa nội tâm và ngoại cảnh. a- Nội tâm và ngoại giới: Nhân quả biểu hiện ở trong tâm lý của con người được gọi là nhân quả nội tâm (nội giới) và ngược lại là ngoại cảnh (ngoại giới). Như trường hợp một vị sư bị vu khống phải ở tù, thân vị ấy ở trong tù nhưng tâm vị ấy thì an định,

ly thủ, giải thoát. Như thế, nghiệp quả chỉ biểu hiện ở thân chứ không biểu hiện ở tâm.
b- Tâm lý và vật lý: Sự biểu hiện khác nhau của nhân quả trên cùng một con người được chia thành hai phần: tâm lý và vật lý. Như một người có thân thể (thể chất vật lý) xấu xí, khó nhìn, nhưng tâm thì thông minh và sáng suốt, hiền từ, độ lượng và tu tập tốt (tương tự như vậy đối với các trường hợp ngược lại). Tuy nhiên, cũng có trường hợp được phước báo cả hai mặt thân và tâm, hoặc ngược lại.

---o0o---

IV- Các phạm trù nhân quả

Có thể nói rằng, nhân quả là giáo lý gắn liền với đời sống tu tập của hàng Phật tử, gắn liền với các vấn đề luân lý đạo đức của con người; và nhân

quả đã nghiêm túc đặt ra vấn đề trách nhiệm của con người đối với chính tự thân cũng như xã hội. Bởi lẽ, Đức Phật dạy rằng: «Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp« (Tăng Chi II, HT Thích Minh Châu, Viện Phật học Vạn Hạnh, 1982, tr.101). Từ đó, nhân quả được bàn đến thông qua các phạm trù cơ bản của đời sống con người.

1- Nhân quả - vấn đề luân lý đạo đức Phật giáo: Trước hết, giáo lý nhân quả dạy con người thức tỉnh trong các hành động tạo tác của mình để xa lánh các việc ác và nỗ lực làm các việc lành nhằm đem lại sự an vui, thanh bình cho cuộc sống. Giáo lý nhân quả chú trọng đến vấn đề thiện ác, tức là vấn đề luân lý đạo đức của con người nói chung và của hàng Phật tử nói riêng. Tuy nhiên, vấn đề trọng yếu của giáo lý nhân quả là ở chỗ nó đặt ra trách nhiệm cá nhân của mỗi con người đối với các điều kiện sống của con người ấy. Do đó, không thể quy ước giáo lý nhân quả - tức luân lý đạo đức Phật giáo - theo khuôn mẫu ước lệ như luật pháp được ban hành trong xã hội. Chẳng hạn, một người phạm tội, luật pháp sẽ trừng phạt y khi hành vi phạm tội được xác định - nghĩa là y đã thực hiện điều tội lỗi, Trong khi, với đạo đức và luân lý, anh ta sẽ có tội ngay khi những ý niệm tội lỗi (xấu ác) phát sinh trong tâm của y, mặc dù đó chỉ là ý niệm chứ chưa phải là hành vi. Do đó, trách nhiệm cá nhân theo giáo lý nhân quả, ở đây, là trách nhiệm cao nhất đối với thái độ tâm lý đạo đức của mỗi con người, mà không phải là trách nhiệm theo quy ước luật pháp trong xã hội. Trong một số trường hợp, những người khôn ngoan có thể chạy trốn pháp luật, nhưng với luân lý đạo đức, họ không thể chạy trốn lương tâm của chính mình. Vì thế, nếu đứng trên phương diện giáo dục, giáo lý nhân quả thực là một phương pháp giáo dục vô cùng lành mạnh và tích cực. Vì ngay từ đầu, tinh thần nhân quả đã đưa con người về với chính nó. Con người phải hoàn toàn chịu trách nhiệm về những tư duy và hành động của chính mình. Hạnh phúc hay khổ đau là do mình tự tạo cho mình. Ở đây không hề có một sự trừng phạt hay ban thưởng nào, cũng không có một giáo điều hay tín lý nào có thể thiết lập trên cơ sở nhân quả của Phật giáo. Một nền luân lý đạo đức như thế, nhân bản và tích cực như thế, trí tuệ và đầy tình người như thế, nếu được áp dụng vào mỗi con người, gia đình, học đường và xã hội; ắt hẳn sẽ đưa đến một cuộc sống an lạc, hạnh phúc.

2- Nhân quả - khởi điểm của tiến trình giải thoát: Như đã đề cập, giáo lý nhân quả đặt trọng tâm vào vấn đề thiện-ác, chánh-tà, , tốt-xấu v.v..., tức là các vấn đề liên quan đến đời sống đạo đức của con người. Tuy nhiên, đó cũng là điểm khởi đầu của con người để đi vào đạo. Nhưng đối với Phật giáo, sự giác ngộ và giải thoát không chỉ dừng lại ở lĩnh vực nhân quả-thiện

ác, mà nó còn đi xa hơn nữa, đó là đi ra khỏi thế giới phân biệt, đối đãi giữa thiện-ác (thực tại giải thoát). Vì lẽ, Đức Phật dạy các pháp là vô ngã. Do đó, mọi sự phân biệt thiện-ác, chánh-tà... đều là sản phẩm của ý niệm vốn sanh khởi từ sự có mặt của ngã tưởng. Ở đây, điều tối quan trọng là hãy nỗ lực tư duy và nhận ra rằng không hề có mặt bất luận một ngã tưởng nào thực sự hiện hữu; tất cả là vô ngã. Khi nhận ra điều này nghĩa là đã bước lên đường để đi vào thế giới thực tại giải thoát - một thế giới vượt lên trên mọi ý niệm phân biệt, mọi ngã tưởng điên đảo, thế giới của sự thanh tịnh, xả ly và vô niệm. Tại đây, thần chết sinh tử của nhân quả không còn nữa, vì rằng khi ngã tưởng được buông bỏ thì tham ái và chấp thủ sẽ tiêu tan, và khi ngã tưởng, tham ái và chấp thủ bị đoạn diệt thì trụ cột của thế giới tương quan nhân quả của nghiệp báo thiện ác đã bị sụp đổ; đây là ý nghĩa của Niết bàn tối thượng.

---o0o---

V- Một số nhận định về giáo lý nhân quả

Qua các phần được trình bày ở trên, nhân quả có vị trí rất quan trọng trong việc giải thích sự khác biệt nghiệp quả ở mỗi con người, và sự thiết lập nên một nền tảng đạo đức luân lý Phật giáo rất nhân bản và tích cực. Nhân quả theo Phật giáo không phải là định mệnh, cũng không mang tính chất tiền định cố hữu. Bởi lẽ, sự hiện hữu của con người không đơn giản chỉ tùy thuộc vào các nhân đã gieo trong đời sống quá khứ, mà nó còn tùy thuộc ngay nơi các hành động (nghiệp mới) tạo tác trong hiện tại. Điều này cũng khai phóng cho con người một lối đi năng động, tích cực để vượt qua mọi trở ngại của nghiệp quả, thậm chí có thể chấm dứt dòng sinh tử khổ đau ngay tại cuộc đời này. Thực ra, theo lời Đức Phật dạy, tất cả nghiệp quả (của vô lượng kiếp quá khứ) đã tập trung vào thân năm uẩn này rồi, vấn đề còn lại là hành vi tạo tác (xúc) giữa thân căn và thế giới, nói cụ thể là những nghiệp mới được tạo tác thông qua sự giao tiếp giữa 6 căn, 6 trần để ý thức (hay 6 thức) cảm thọ vui, buồn, khổ, lạc hoặc không khổ, không lạc mà thôi. Từ đó, lối đi của giải thoát chân thực, thực sự không phải là nghiệp quả của năm uẩn, mà chính là hành vi tạo tác của năm uẩn. Cho đến khi nào chúng ta ngộ được rằng năm uẩn là vô ngã, chúng không có tự tánh và không còn tham ái và chấp thủ năm uẩn là ta, là của ta, là tự ngã của ta; ngay lúc đó, nhân quả - nghiệp báo sẽ không còn hiện hữu. Trong kinh điển, thảng hoặc có nói về nhân quả xuất thế gian, nhưng thực ra, nếu ngay tại thế gian này mà phiền não, lậu hoặc đã được đoạn tận thì xuất

thế chính là tại thế, cũng như hoa sen đã vươn lên khỏi mặt nước và nở rộ giữa hư không vô tận.

---o0o---

C- Kết luận

Nhân quả - nghiệp báo là pháp duyên sinh, do đó không có lý do gì mà nó thường trụ vĩnh hằng. Vấn đề là nỗ lực tận dụng năng lực của trí tuệ soi sáng bóng mờ của tự ngã để đi vào chân trời thực tại như thực; đó chính là hình ảnh của bậc A La Hán đã chấm dứt dòng sinh tử luân hồi ngay trên mảnh đất trần thế này. Và đối với người Phật tử, cần phải hiểu rõ nhân quả, xây dựng niềm tin trên cơ sở của nhân quả, để từ đó kiến tạo cho mình một đời sống thanh bình, an lạc. Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy rằng: «Ý dẫn đầu các pháp, ý làm chủ tạo tác, đối với ý nhiễm ô, nói năng hay hành động, khổ não bước theo sau, như xe (đi) theo chân vật kéo, ... đối với ý thanh tịnh, an lạc bước theo sau, như bóng không rời hình«./. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1)- Hãy trình bày đại cương về giáo lý nhân quả. 2)- Có bao nhiêu loại nhân quả? 3)- Mối quan hệ giữa nhân quả và luân lý đạo đức Phật giáo như thế nào? 4)- Hãy trình bày mối quan hệ giữa nhân quả và con đường giải thoát

---o0o---

Bài 4 - Nghiệp (Karma)

Thích Tâm Thiện

A- Dẫn nhập

Trong kinh Majjhima Nikàya (Trung Bộ), Đức Phật dạy rằng: «Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp. Nghiệp là thai tạng mà từ đó con người được sanh ra; nghiệp là quyến thuộc, là nơi nương tựa« (Owners of their karma are the beings, heirs of their karma. The karma is their womb f rom which they are born, their karma is their friend, their refuge - 155). Như thế, sự hiện hữu của mỗi con người đồng thời là sự hiện hữu của nghiệp thiện và bất thiện từ (vô lượng kiếp) quá khứ. Mỗi con người

cá thể là điểm trung tâm của nghiệp; ngoài mỗi cá thể ấy sẽ không có bất kỳ một cái nghiệp nào được bàn đến.

---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa

Nghiệp là gì? Theo từ nguyên, nghiệp, tiếng Sanskrit gọi là karma, Pàli gọi là kamma, có nghĩa là hành động có tác ý (volitional action). Nói cách khác, nghiệp luôn luôn được bắt nguồn từ những tạo tác của tâm (ý) thông qua những hoạt động của thân, miệng và ý, gọi chung là tam nghiệp. Do đó, một hành động (tạo tác) nếu không phát sinh từ tâm thì không thể gọi là nghiệp, mà hành động ấy chỉ được gọi là hành động hay hành động duy tác (kriyà). Và như vậy, định nghĩa của nghiệp là: hành động có tác ý, hay hành động được phát sinh từ tâm.

---o0o---

II- Nội dung của nghiệp

Thông thường, nói đến nghiệp là nói đến vấn đề thiện, ác trong vòng sinh diệt và tương tục của đời sống con người. Thông qua việc tạo nghiệp (thiện hay ác) mà con người tự xây dựng cho mình một định nghiệp - một đời sống khổ đau hay hạnh phúc. Nhưng khổ đau hay hạnh phúc là những cảm nhận của riêng mỗi con người khác nhau và nó là những pháp sinh diệt, tương tục trên cơ sở tâm lý khác nhau. Vì thế, sẽ không có một khuôn mẫu ước lệ nào có thể quy ước một cách đầy đủ về nghiệp. Tuy nhiên, cơ sở của nghiệp là tâm (ý), do đó, khảo sát về nghiệp chính là khảo sát về cội nguồn của tâm. Đức Phật dạy: «Ý dẫn đầu các pháp Ý làm chủ tạo tác Nếu với ý nhiễm ô (ác) Nói năng hay hành động Khổ não bước theo sau Như chiếc xe theo chân con vật kéo« -- (Dhp 1) «Ý dẫn đầu các pháp Ý làm chủ tạo tác Nếu với ý thanh tịnh (thiện)

Nói năng hay hành động An lạc bước theo sau Như bóng không rời hình« -- (Dhp 2) Qua bài kinh trên, chúng ta nhận rõ rằng chính mối tương quan nhân-quả từ nơi tâm ý của con người đã hình thành nên cái nghiệp thiện hay ác mà con người phải thọ nhận. Vì thế, Đức Phật dạy về nghiệp là nhằm đánh thức con người thức tỉnh từ nơi tâm ý của chính mình (tự tịnh kỳ ý) để từ đó đi vào một đời sống an lạc giải thoát. Tất nhiên, cái mà gọi là nghiệp ở đây là những gì thuộc pháp hữu lậu (nghiệp hữu lậu), tức là những gì thuộc thiện- ác, khổ đau-hạnh phúc v.v..., nó gắn liền với đời sống đạo đức, luân lý của con người, với những cảm thọ vui buồn - khổ lạc, mà không phải là những gì thuộc vô lậu - giải thoát. Do đó, trong một số trường hợp, khi các kinh văn đề cập đến nghiệp và lậu, chúng ta cần hiểu rằng đó là một lối diễn đạt nhằm phân biệt giữa cái thiện, ác và cái đã thoát ly mọi ý niệm về thiện, ác. Chẳng hạn tham-sân-si là nghiệp bất thiện, nghiệp ác; nhưng tự thân không tham- không sân-không si đã là thanh tịnh giải thoát rồi. Ở đây, trên phương diện nào đó, không cần thiết phải gọi không tham-không sân-không si là cái nghiệp thiện, hay cái nghiệp thanh tịnh-giải thoát. Bởi lẽ, thanh tịnh-giải thoát tự nó đã thoát ly mọi khái niệm thiện-ác, hữu-vô. Do vậy, khi bàn đến nội dung của nghiệp, ở đây chúng ta chỉ thuần túy nói đến nghiệp thiện và nghiệp ác, tức là nghiệp hữu lậu mà không nói đến nghiệp vô lậu. Cố nhiên, định nghĩa «Nghiệp là hành động có tác ý hay hành động phát sinh từ tâm« chỉ được dùng cho tất cả nghiệp hữu lậu, tức là mọi vấn đề liên quan đến thiện và ác.

---o0o---

III- Phân loại nghiệp

Thông thường, nghiệp được tạo tác trên cơ sở của thân, khẩu và ý. Tất nhiên, cả ba nghiệp trên đều xuất phát từ ý hay còn gọi là tâm. Như thế, khi xét đến nghiệp của một con người là xét đến thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp. Ngoài ba nghiệp này, không còn một cái nghiệp nào khác. Tuy nhiên, nghiệp có những tính chất và chức năng khác nhau nên chúng được phân làm nhiều loại và có nhiều tên gọi khác nhau.

1)- Phân loại 1 (theo tên gọi): Theo trình tự, trước hết, giáo lý về nghiệp được chia thành hai loại: a- Nghiệp thiện: Tư duy và hành động về các điều lành như thực hành Ngũ giới và Thập thiện giới.

b- Nghiệp ác: Tư duy hành động về các điều ác như thực hành những điều trái ngược với Ngũ giới và Thập thiện giới. Từ hai loại nghiệp trên, chúng ta phải xét đến quá trình tạo tác, tư duy và hành động để hình thành nên nghiệp (thiện hay ác). Do đó, nếu xét về tiến trình của nghiệp (process of karma) thì nghiệp lại được chia thành hai loại nữa: a- Nghiệp nhân: Những tư duy, hành động tạo nghiệp chưa đưa đến một kết quả. b- Nghiệp quả: Những tư duy, hành động tạo tác sau một tiến trình đã tạo thành nghiệp, còn gọi là nghiệp quả hay nghiệp báo. Trong thực tế, khi nói đến nghiệp, hàng Phật tử thường chú trọng đến nghiệp báo (nghiệp quả) hơn là nghiệp nhân. Và đây là chỗ thiếu sót của chúng sanh khi đối diện với nghiệp. Và cũng chính điều này khiến cho chúng sanh quan tâm đến quả báo hơn là gieo nhân. Nghiệp quả hay nghiệp báo còn được gọi là quả dị thục (nghiệp đã chín muồi).

2)- Phân loại 2 (theo tiến trình): Xét theo tiến trình (từ nhân đến quả) của nghiệp thì có hai loại nghiệp cơ bản: a- Định nghiệp: Là nghiệp được lưu chuyển trong thời gian ổn định và từ nhân đến quả thống nhất với nhau. Ví dụ, trứng gà sau khi được ấp trong một thời gian sẽ nở ra con gà. Nói chung, các nghiệp nhất định sẽ đưa đến kết quả (như ăn thì sẽ no) thì được gọi là định nghiệp. b- Bất định nghiệp: Là nghiệp không dẫn đến kết quả, hoặc kết quả sẽ thành tựu trong thời gian bất định, hoặc có thể giữa kết quả và nguyên nhân không hoàn toàn thống nhất với nhau, thì được gọi là bất định nghiệp.

3)- Phân loại 3 (theo thời gian): Nếu căn cứ theo thời gian, chúng ta nhận ra hai loại nghiệp, một đã chín muồi và một đang và sẽ diễn tiến trong dòng nghiệp tạo tác: a- Nghiệp cũ: Là nghiệp đã được tích lũy từ nhiều đời sống quá khứ, và hiện tại nó đã chín muồi. Chẳng hạn thân thể của ta (cao, thấp, mập, ốm, thông minh, ngu đần, hạnh phúc hay bất hạnh v.v...) ngày nay là do cái nghiệp đã gieo từ trong vô thủy. Các nghiệp quả (y báo và chánh báo) của thân này là quả dị thục của các nghiệp nhân từ vô thủy. Ngoài thân này, không hề có một cái nghiệp riêng lẻ, cũ xưa nào khác. b- Nghiệp mới: Nếu như thân thể này là nghiệp cũ thì mọi tạo tác đang làm và sẽ làm của chính thân thể này là nghiệp mới. Ví dụ, sự thành đạt của ta ngày hôm nay là do các tạo tác trước đó. Và sự thành đạt của ngày mai như thế nào sẽ tùy thuộc vào tư duy và hành động của ngày hôm nay. Kinh Tương Ưng IV, Đức Phật dạy: «Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý là nghiệp cũ.

Các hành động của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý trong hiện tại là nghiệp mới«. Trong Truyện Kiều, thi hào Nguyễn Du đã chỉ rõ cái nghiệp cũ và mới của con người: «Sư rằng phúc họa đạo trời Cội nguồn cũng ở lòng người mà ra Có trời mà cũng có ta Tu là cội phúc, tình là dây oan« Họa và phúc (thiện, ác) là đạo trời, nhưng cái đạo trời ấy cội nguồn của nó chính ở tại lòng người (tâm, ý) mà sinh ra. Và trời ở đây là nghiệp cũ, còn ta chính là nghiệp mới.

4)- Phân loại 4 (theo tính chất): Như đã trình bày, nghiệp báo là sự chín muồi (quả dị thục) của các nghiệp thuộc về bất thiện. Do đó, khi nói đến nghiệp báo (nghiệp quả) là nói đến tiến trình nhân - quả của nghiệp. Theo giáo lý về nghiệp, một nhân không thể tạo thành một quả, mà phải có các duyên phụ trợ. Cho nên, nói đủ phải nói là nhân - duyên - quả. Duyên là các nhân phụ làm cho nhân chính thành quả; như nước, phân,

đất, sự cần mẫn chăm bón của con người (là các duyên) làm cho hạt giống thành tựu nẩy nở. Vì thế, khi tìm hiểu về quả dị thục (sự chín muồi) của nghiệp, ta phải tìm hiểu về 3 đặc tính sau: a- Dị thời nhi thục: Thời gian chín muồi của nghiệp quả khác với thời gian tạo nghiệp (nghiệp nhân). Ví dụ như trái xoài, thời điểm khi sinh ra cho tới khi nó chín muồi là khác nhau (khác thời mà chín). b- Dị loại nhi thục: Kết quả bị biến chất (dị loại) so với thời gian mới tạo nghiệp. Ví dụ, trái xoài khi nhỏ thì chua, nhưng khi chín thì ngọt (biến chất rồi mới chín). c- Biến dị nhi thục: Kết quả bị biến thái và biến tướng (biến dị) so với thời gian mới tạo nghiệp. Ví dụ trái xoài non thì màu xanh, đến khi chín thì màu vàng.

5)- Phân loại 5 (theo năng lực): Năng lực của nghiệp được hình thành theo từng loại nghiệp khác nhau trong một tiến trình tâm lý rồi đưa đến sự hình thành các đặc tính của nghiệp. a- Tập quán nghiệp: Là nghiệp được huân tập bởi một thói quen trong đời sống hàng ngày. Có thể đó là thói quen thuộc tâm lý, hành vi, cách ứng xử v.v... Ví dụ, hút thuốc lá là một tập quán nghiệp. b- Tích lũy nghiệp: Là các nghiệp được tích lũy dần như rót nước vào thùng, có thể xem thân của ta như là một tích lũy nghiệp từ vô thủy.

c- Cực trọng nghiệp: Là các nghiệp gây ấn tượng xấu ác cực mạnh và sâu trong tâm lý của con người như phạm các tội ngũ nghịch (giết cha, mẹ (giết người) v.v...). d- Cận tử nghiệp: Là nghiệp lúc sắp chết hay những sức mạnh tâm lý của con người trước lúc tắt thở. Nghiệp này cực kỳ hệ trọng trong việc hướng dẫn nghiệp thức đi tái sinh. Những tư tưởng cuối cùng của người sắp chết sẽ tạo nên một cận tử nghiệp (thiện hoặc bất thiện). Một người có thể suốt đời làm ác, nhưng trước lúc tắt thở, nỗ lực sinh khởi ý thức về thiện pháp, về những điều thiện trong đời, và nhờ ý lực đó có thể tái sinh vào cõi tốt đẹp (tương tự như vậy đối với trường hợp ngược lại). Từ đó, qua những kinh nghiệm cận tử, chúng ta cần huân tập các thiện nghiệp trong đời sống của mình để tạo thành một sức mạnh (ý lực) đoạn trừ các ác nghiệp ngay trong đời sống hàng ngày và cả đến giờ phút lâm chung.

6)- Một số danh từ về nghiệp mà bạn cần biết: - Bạch nghiệp (nghiệp trắng): các nghiệp thiện - Hắc nghiệp (nghiệp đen): các nghiệp ác - Phi hắc phi bạch nghiệp: các hành động duy tác (không thiện không ác) - Biệt nghiệp: nghiệp riêng của mỗi người - Cộng nghiệp: nghiệp chung của tập thể (gia đình) - Thánh nghiệp: nghiệp đưa đến thánh đạo - Duy tác nghiệp: nghiệp không có sanh y (không có quả) - Chướng nghiệp: nghiệp cản trở sự kết thành của quả - Đoạn nghiệp: nghiệp tiêu diệt các năng lực sanh nghiệp

---o0o---

IV- Thái độ tâm lý tiếp thọ nghiệp

Đây là một vấn đề vô cùng quan trọng trong giáo lý nghiệp báo. Vì mỗi người đều có cái nghiệp riêng do vô minh, ái thủ đã tạo nên, do đó đương nhiên phải đối diện với quả báo của mình. Sự trốn tránh nghiệp lực là điều vô ích. Cụ Nguyễn Du, trong Truyện Kiều, đã nói rằng: «Đã mang lấy nghiệp vào thân Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa Thiện căn ở tại lòng ta Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài« Vì thế, vấn đề quan trọng

được đặt ra đối với người đang trên đường tu tập không phải là nghiệp báo mà chính là thái độ tâm lý tiếp thọ nghiệp. Kinh Nipata, Đức Phật dạy rằng: «Người đã tiêu diệt ảo kiến, phá tan lớp tối tăm

dày đặc trong tâm sẽ không còn thênh thang đi mãi. Đối với người ấy, vấn đề nhân quả (nghiệp báo) không còn nữa«. Đoạn kinh trên cho ta thấy rằng tâm lý của người giải thoát sẽ hóa giải mọi nghiệp lực của chính họ. Như một nhà sư vô cớ bị tù, ở trong tù mà lòng thì vô cùng bình an, không hề dao động; nghĩa là nhà sư ấy không còn bị nghiệp lực chi phối nữa. Chẳng hạn, cùng một hành động xảy ra đối với hai người, nhưng thái độ thọ nhận hành động (nghiệp) ấy của hai người thì hoàn toàn khác nhau như trường hợp «nhà giàu đứt tay bằng ăn mày đổ ruột«. Do đó, đối với nghiệp, thái độ tâm lý của người tiếp thọ thì quan trọng hơn là chính cái nghiệp ấy. Ngài Huyền Giác, trong Chứng đạo ca, bảo rằng: «Sát na diệt khước A Tỳ nghiệp«, có nghĩa là khi đã giác ngộ thì mọi nghiệp chướng (nặng như A Tỳ) trong tích tắc cũng đều băng tiêu. Vì lý do này, nên trong kinh thường nói đến thọ nghiệp (chịu đựng nghiệp) và phi thọ nghiệp (không bị chi phối bởi nghiệp).

---o0o---

C- Kết luận

Đức Phật dạy rằng: «Không ai làm cho ta nhiễm ô, cũng không ai làm cho ta trong sạch; trong sạch hay ô nhiễm là tự nơi ta, chỉ có ta làm cho ta ô nhiễm, chỉ có ta làm cho ta trong sạch« (Dhp). Lời dạy trên đã mở ra cho con người một hướng đi rất chủ động trong việc tạo nên một đời sống an lạc giải thoát ngay tại cuộc đời này./. Câu hỏi hợướng dẫn ôn tập 1)- Nghiệp là gì? 2)- Có bao nhiêu loại nghiệp cơ bản? 3)- Hãy trình bày cách phân loại nghiệp. 4)- Hãy trình bày vai trò của thái độ tâm lý tiếp thọ nghiệp.

---o0o---

Bài 5 - Luân hồi

Thích Tâm Thiện

A- Dẫn nhập

Luân hồi là một thể tài rất sinh động và rất được quan tâm đối với con người. Chết rồi sẽ đi về đâu? Tại sao sinh, rồi tái sinh? Có cõi âm hay

không? v.v... Đó là những dấu hỏi lơ lửng trong tâm của phần lớn của nhân loại. Các nền tín ngưỡng và tôn giáo trên thế giới đều có những quan niệm khác nhau về luân hồi. Riêng đối với Phật giáo, luân hồi không phải là một giáo lý đặc thù, cũng không phải là một vấn đề triết học cơ bản, nhưng nó là một sự thật hiển nhiên đối với những con người còn bị trầm luân trong sanh tử khổ đau. Do đó, trong các kinh điển của cả Nam tạng và Bắc tạng đều thảng hoặc đề cập đến vấn đề luân hồi, như là một hiện tượng trôi chảy của những đời sống nối tiếp nhau. Đặc biệt là trong Bổn Sinh (Tiểu Bộ kinh) đã ghi lại các mẩu chuyện tiền thân của Đức Phật, như là một xác chứng hùng hồn về cuộc sống luân hồi của một vị đại Bồ Tát.

---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa

Luân hồi, tiếng Phạn là Samsàra, có nghĩa là sự chuyển sinh, sự chuyển tiếp, sự diễn tiến liên tục của những kiếp sống; và, sự chuyển sinh liên tục đó, thường được biểu thị bằng bánh xe (cakka) và được gọi là bánh xe luân hồi (samsaracakka). Chúng ta có thể hình dung bánh xe luân hồi như là một «vòng tròn sinh sinh - hóa hóa« của đời sống của muôn loài chúng sanh. Trên vòng tròn ấy, không có điểm khởi đầu cũng không có điểm kết thúc, và bánh xe ấy cứ quay mãi trong vòng trầm luân của sanh tử khổ đau cho đến khi nào con người tu tập và đạt đến sự giải thoát tối thượng. Đức Phật dạy: «Đêm dài đối với kẻ thức Đường dài đối với kẻ mệt Luân hồi dài đối với kẻ ngu Không biết rõ chân diệu pháp« -- (PC 60)

---o0o---

II- Nội dung

Sau khi thành đạo tại cội bồ đề, một trong những tuyên ngôn (khải hoàn ca) đầu tiên của Đức Phật đã được cất lên giữa dòng đời với nội dung giải thoát vòng luân hồi - trầm luân, đã được ghi lại trong kinh tạng như sau:

«Trong dòng sống chết vô tận
Ta đi mãi không dừng
Từ bào thai này sang bào thai khác
Đuổi theo người chủ ngôi nhà (trong vòng luân hồi)
Chủ nhà ! Ta đã nắm được ngươi rồi
Ngươi không cất nhà lại được
Cột kèo đã gãy hết
Mái, rường đã sụp đổ
Tâm lìa hết tạo tác
Tất cả đã diệt trừ xong (giải thoát khỏi vòng luân hồi) -- (Pháp Cú - 153-154)
1)- Luân hồi - tái sinh: Qua bài kinh trên, chúng ta thấy rõ Đức Phật đã xác định sự thật về luân hồi một cách cụ thể qua hình ảnh tái sinh (từ bào thai này sang bào thai khác). Tái sinh (reincarnation) là sự trở lại một đời sống mới hoặc cao hơn, hoặc thấp hơn hoặc như cũ trong lục đạo (trời, người, a tu la, địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh) sau khi đã kết thúc một chu kỳ sống (life cycles), hay còn gọi là thọ mạng đã hết - chết. Thông thường, khi nói đến luân hồi - tái sinh, trong Phật giáo thường đề cập đến hai khái niệm cơ bản về sự sinh tử, đó là: a)- Chu kỳ sinh tử của từng sát na b)- Chu kỳ sinh tử của một đời sống * Về chu kỳ sinh tử của từng sát na, vì nó diễn ra quá nhanh chóng như sự sinh ra rồi mất đi của một làn chớp (điện chớp) mà thuật ngữ Phật học gọi là «niệm niệm - sinh diệt« (sự sinh tử diễn ra trong từng ý niệm), do đó vấn đề chỉ được bàn đến trên một bình diện cao hơn, như trong thiền định, hoặc các cảnh giới của tâm thức v.v... * Về chu kỳ sinh tử của một đời sống, do tính cách giới hạn của một chu kỳ

sống, nghĩa là có thể ghi nhận qua bốn giai đoạn: sanh, lão, bệnh, tử và / hoặc sinh thành (sinh), tồn tại (trụ), biến chuyển (dị) và hoại diệt (diệt) của một chúng sinh, nên chu kỳ này trở thành chủ đề nghiên cứu về luân hồi - tái sinh. Theo quan điểm của Phật giáo, tất cả muôn loài chúng sinh đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường. Đối với con người, vô thường chính là sự biểu hiện của sinh, lão, bệnh, tử trải qua nhiều kiếp sống, và cứ mỗi kiếp sống như thế đều được giới hạn bởi hai đầiu sinh và tử. Tuy nhiên, sinh và tử chỉ là sự hoàn tất của một chu kỳ. Như thế, khi thân xác này hủy hoại, cái gì sẽ tiếp tục tái sinh - mở đầu một kiếp sống mới? Đây là then chốt để tìm hiểu về luân hồi.

Kinh Trung Bộ (Majjhima Nikaya - 135), Đức Phật dạy rằng: «Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp, là quyến thuộc của nghiệp; nghiệp là thai tạng mà từ đó con người được sinh ra«. Từ lời dạy trên, chúng ta thấy rằng nghiệp (karma) luôn luôn có mặt cùng với sự có mặt của con người. Và khi chết, thì sự thể vật lý này tan hoại, còn nghiệp vẫn cứ tiếp tục trôi lăn theo dòng trầm luân của nó (hoặc thiện nghiệp, hoặc ác nghiệp). Nhưng nghiệp không phải là linh hồn bất tử để nối kết các kiếp sống, vì bản thân nó là vô ngã. Tuy nhiên, chính nghiệp là cơ sở, là điểm trung tâm, để qua đó, vòng luân hồi xoay chuyển. Vậy, nghiệp là gì? Nghiệp là hành động có tác ý, hay hành động được phát sinh từ tâm; và thông qua hành động của thân, miệng và ý mà nghiệp được hình thành. Nói đến nghiệp là nói đến thiện ác trong tương quan nhân quả; và trong mối tương quan đó, động cơ chính để kiến tạo nghiệp là tham, sân, si (ác nghiệp) và ngược lại là không tham, không sân, không si (thiện nghiệp). Từ đây, chúng ta thấy rõ rằng, chính tâm lý của mình là cơ sở để tạo nên nghiệp của mỗi người. Con người là kẻ quyết định cái nghiệp của mình - cái định niệm do mình tạo tác. Và cũng chính con người là kẻ duy nhất có thể giải thoát mọi nghiệp lực của mình, đi ra khỏi vòng luân hồi - tái sinh.

2)- Nghiệp và tái sinh: Trong đạo Phật, nghiệp được trình bày gồm nhiều loại, nhưng nghiệp cơ bản là thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp. Về mặt tính chất, nghiệp được phân thành bốn loại như sau: 1) Cực trọng nghiệp (weighty karma): nghiệp loại nặng như giết cha mẹ, giết người v.v... 2) Tập quán nghiệp (habitual karma): nghiệp do thói quen hình thành. 3) Tích lũy nghiệp (stored up karma): nghiệp do tích tụ từ cuộc sống thường ngày. 4) Cận tử nghiệp (death-proximate karma): nghiệp lúc sắp chết. Như đã trình bày, trong suốt vòng luân lưu của sinh tử, tử sinh, từ đời sống này sang đời sống khác, nghiệp bao giờ cũng đóng vai trò trung tâm của sự luân chuyển. Tuy nhiên, trong lĩnh vực tái sinh (reincarnation), thì cận tử nghiệp là điều kiện quan trọng nhất ảnh hưởng trực tiếp đến sự tái sinh. Cận tử nghiệp, trên một góc độ nào đó, có thể nói là hệ quả được cô kết trong suốt đời sống của một kiếp người; đồng thời, nó cũng là dòng nghiệp thức mạnh nhất, thúc đẩy thần thức của con người trước, trong hoặc sau khi chết tìm kiếm một sự tái sinh. Thông thường khi sinh tiền, con người làm lành hay làm ác, các hành động (của thân, miệng, ý) đó đều được lưu vào trong tàng thức (alaya) như những hạt giống được gieo vào và nằm im trong lòng đất, cho đến khi sắp chết hoặc

chết, thân thể và các quan năng không còn hoạt động, lúc bấy giờ chỉ có tâm thức hoạt động. Tuy nhiên, tâm thức lúc đó không phải là tâm thức ở trạng thái định tĩnh, tự chủ, linh hoạt v.v..., mà trái lại nó rơi vào trạng thái bất tỉnh, hôn mê, hoảng hốt, phách lạc hồn xiêu... Và ngay lúc bấy giờ, mọi tạo tác của con người hoặc thiện hoặc ác (còn gọi là thiện nghiệp hoặc ác nghiệp) từ trong quá khứ (khi còn sống) sẽ tạo thành dòng nghiệp thức gồm những ý lực cực mạnh để thôi thúc thần thức của con người đi tìm cảnh giới tái sinh. Cần lưu ý rằng, các tập quán, thói quen, nhất là sự luyến ái, chấp thủ khi còn sống sẽ ảnh hưởng rất lớn đến cận tử nghiệp. Do đó, nếu sống an lạc thì chết cũng an lạc. Sống còn khổ đau vì tham, sân, si thì đương nhiên chết cũng khổ đau như thế. Vì sống và chết chỉ xuất hiện trên một tiến trình, như thức và ngủ. Vì vậy, để có sự giải thoát, ngay tại đây và bây giờ, cần phải luôn luôn hướng tâm đến với sự xả ly thanh tịnh, xóa bỏ mọi sự tham ưa và bám víu. Thánh nhân có dạy rằng: «Thế gian như một con thuyền, hãy đi trên nó chứ đừng mang vác...«. Từ một vài chi tiết trên, chúng ta thấy rằng sự sống và sự chết của con người có được an lạc hay không là tùy thuộc vào dòng tâm thức của mỗi cá thể. Sau khi thọ mạng đã hết - chết, thì thân xác sẽ tan hoại, nhưng dòng nghiệp thức (thần thức) sẽ tiếp tục đi vào các đời sống mới trong sáu cõi: trời, người, a tu la, địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh, tùy theo nghiệp lực thiện hay bất thiện.

3)- Nghiệp thức - sinh và tái sinh: Theo kinh Trung Bộ (tập I), sự xuất hiện của một con người bao giờ cũng hội đủ 3 điều kiện: a/- Cha mẹ có giao hợp; b/- Người mẹ có thể thụ thai; và c/- Phải có mặt nghiệp thức. Nếu không có mặt nghiệp thức thì thai nhi không thể sống. Về nghiệp thức (conscious), còn được gọi là hương ấm, hay là kiết sinh thức (Gandhabha). Khi điều kiện hội đủ và do nghiệp chiêu cảm mà kiết sinh thức đi vào thai mẹ; lúc bấy giờ, kiết sinh thức được xem như là «ý niệm tối sơ« của một đời sống mới. Cho đến khi chết, cũng dòng nghiệp thức ấy thúc đẩy tìm kiếm tái sinh, nên được gọi là «nghiệp dẫn tái sinh«. Thực ra, cả sự sinh và tái sinh đều được căn cứ trên dòng vận hành của nghiệp thức. Và từ sinh cho đến tái sinh (sau khi chết), trong suốt quá trình đó, đời sống của một sinh thể được hình thành qua cơ cấu của 12 nhân duyên: vô minh - duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục nhập, lục nhập duyên xúc, xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sinh, sinh duyên lão, tử, sầu, bi, khổ, ưu não... (về ý nghĩa của 12 nhân duyên, xem bài Tam bảo, ba pháp ấn). Như vậy, 12 nhân duyên chính là sự hiện hữu của con người. Và trong 12 nhân duyên, các chi phần vô minh, hành, thức và danh (sắc) là các yếu tố chính của nghiệp dẫn tái sinh.

4)- Các quan niệm về chết và thân trung ấm: Trong Nikàya đề cập đến sự chết một cách cụ thể như sau: thứ nhất là chết do sắc thân đoạn diệt, hai là chết do thọ mạng đã hết, và do nghiệp ở đời đã hết. Bên cạnh đó, còn có trường hợp chết đột ngột (bất đắc kỳ tử, chưa đến lúc mà chết). Nhìn chung, sự chết được xem như là sắc thân (cơ thể) đã đoạn diệt. Một vấn đề khác nữa là thân trung ấm. Theo một số chủ thuyết của Đông sơn bộ, Chính lượng bộ thuộc Hữu bộ cho rằng, sau khi chết và trước khi tái sinh, ở giữa đó là thân trung ấm (trung gian). Thời gian của thân này là thời gian chuẩn bị tái sinh, nó kéo dài không quá 49 ngày (theo Thiết Ma Đạt Đa). Có thể do ảnh hưởng của quan niệm

này mà có tục lệ cúng thất - thất trai tuần (7 x 7 = 49 ngày). Tuy nhiên, theo Nikàya và A Hàm thì từ «tử tâm« cho đến «kiết sinh tâm« chỉ diễn ra trong vòng một đến hai sát na (tích tắc), do đó không cần có thân trung ấm (trung hữu). Thật ra, theo người viết nhận định, thân trung ấm cũng là một thân vi tế (tịnh sắc thân), một cảnh giới trong hằng hà sa thế giới; và đương nhiên nó cũng vô thường, biến dị, cũng luân hồi sinh diệt. Vì thế, không có gì mâu thuẫn giữa «tử tâm« và «kiết sinh tâm« trong Nikàya với quan điểm có hay không có quan điểm sắc thân trung ấm. Vì lẽ, thời gian 49 ngày cho một thân - thức đương nhiên không có gì vô lý khi tại trần gian có những đời sống dài nhất chỉ một vài ngày, như loài muỗi mòng v.v...

5)- Để có một sự chết trong thanh bình - an lạc: Đây là vấn đề trọng yếu của con người. Như đã đề cập, sống và chết cũng như thức và ngủ, vậy thôi. Chúng ta không nên quan tâm quá đáng về cái chết, vì ai cũng chết. Nhưng điều đáng quan tâm hơn là sống và sống như thế nào để lúc chết được bình an. Vì lẽ đó, đối với Phật tử cần phải sống giữ tâm linh trong sạch, đừng làm điều gì gây khổ đau cho chính mình và cho kẻ khác, nhất là phải luôn luôn ý thức rằng cuộc đời là vô thường, «trần gian này là chiếc cầu, hãy đi qua nó chứ đừng xây nhà trên nó«. Cho đến khi nào tâm được trong sạch, thanh bình, không còn luyến tiếc, không còn bám víu vào bất cứ điều gì, dầu gia tài sự nghiệp, dầu vợ đẹp con ngoan v.v..., thì khi đó sự chết của bạn như lên thuyền sang sông, giải thoát mọi khổ đau, chết trong sự bình an phúc lạc. Đức Phật dạy: «Bỏ quá khứ, hiện tại và vị lai Đến bên kia cuộc đời Ý giải thoát tất cả Chớ vướng bận sinh, già, bệnh, chết« -- (PC 348)

---o0o--- C- Kết luận

Tìm hiểu về luân hồi là để sống được an nhiên, tự tại và chết cũng được an nhiên, tự tại. Chúng ta không cố tìm gặp luân hồi, vì luân hồi đang trôi chảy ngay trên thân của mỗi con người, như dòng máu luân lưu. Cái khổ đau nhất của người đời là tham muốn và nắm giữ các đối tượng «của tôi« và của «cái tôi thích, tôi yêu«. Bạn có thể tập buông bỏ từ từ cái tâm lý tham muốn và nắm giữ đó, nhưng nếu một mai... khi vô thường đến, thần chết đến hỏi bạn thì bạn hãy ngay lập tức hướng tâm đến sự từ bỏ tất cả, sự không tham luyến tất cả, sự thanh tịnh bình an, sự chánh niệm tỉnh giác; vì đó là điều kiện tối cần thiết cho sự tái sinh vào một đời sống tốt đẹp hơn và cao cả hơn. Và để làm được điều đó, ngay bây giờ và ở đây, bạn hãy thực tập tư duy về vô thường - vô ngã. «Ta còn để lại gì không Kìa non đá lở, nọ sông cát bồi Lang thang từ độ luân hồi Vô minh nẻo trước xa xôi dặm về...« -- (Vũ Hoàng Chương) Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1)- Luân hồi là gì? 2)- Cái gì thúc đẩy chúng sinh đi vào luân hồi? 3)- Bạn hiểu như thế nào về thân trung ấm? 4)- Làm thế nào để thoát ly luân hồi sinh tử?

---o0o---

Bài 6 - Tam vô lậu học (Giới-Định-Tuệ)

Thích Từ Hòa và Thích Phước Lượng

A- Dẫn nhập

Tam vô lậu học là môn học thù thắng gồm có Giới-Định-Tuệ. Ba môn học này chỉ có trong giáo pháp của Đức Phật. Trong ý nghĩa chiết tự: lậu có nghĩa là phiền não. Do vậy, Tam vô lậu học có ý nghĩa là ba môn học giúp hành giả vượt khỏi sự trói buộc của mọi phiền não, hoàn toàn tự tại. Lậu cũng có nghĩa là rơi rớt, nên Tam vô lậu học là phương tiện giúp hành giả không còn rơi rớt trong ba cõi, tâm không còn bị ràng buộc bởi mọi lậu hoặc9.

Như vậy, Tam vô lậu học là ba môn học đoạn trừ phiền não, chứng nhập quả vị giải thoát hoàn toàn, không còn nằm trong sự kiềm tỏa của tam giới và không dừng lại ở phước báo sanh thiên.

---o0o---

B- Nội dung

I- Giới vô lậu học

1)- Định nghĩa: Giới có những ý nghĩa như sau: - Giới (Sila) tức là «phòng phi chỉ ác«, nghĩa là đề phòng điều trái quấy, dừng chỉ mọi điều ác, cũng có nghĩa là «chỉ ác tác thiện« tức là ngưng làm điều ác, làm mọi điều thiện, trên đây là chỉ về ý nghĩa tổng quát của giới. - Giới có nghĩa là điều phục, chế ngự, tức Tỳ nại da (Vinaya). Chế ngự ở đây với những ý nghĩa chế ngự bằng sự tỉnh giác, chế ngự bằng tri kiến, chế ngự bằng kham nhẫn, chế ngự bằng tinh tấn... mục đích để đạt sự thanh tịnh ba nghiệp. - Giới luật cũng có nghĩa là Biệt giải thoát (Pratimoksa-s), cũng gọi là xứ xứ giải thoát hay tùy thuận giải thoát. Biệt giải thoát tức là giữ giới phần nào thì được giải thoát phần đó. Giữ giới nhiều thì giải thoát nhiều, giữ giới ít thì giải thoát ít. Còn tùy thuận giải thoát là tùy hành giả trì giới cách nào thì hiệu quả theo đó mà thành tựu thuộc về hữu vi hay vô vi. Pratimoksa-(s) cũng có nghĩa là trói buộc, giữ gìn, thúc liễm những hành động của thân và khẩu không để tạo ác nghiệp. Giới luật cũng đồng ý nghĩa luân lý đạo đức, cách cư xử, nếp sống hướng thượng...

2)- Mục đích hình thành giới bổn (Pratimoksa; Patimokkha): Trong Tăng Chi Bộ kinh, 3B - trang 73, Đức Phật dạy 10 mục đích hình thành giới bổn như sau: 1. Để Tăng chúng được cực thịnh 2. Để Tăng chúng được an ổn 3. Để chặn đứng các người khó điều phục 4. Để các vị Tỳ kheo tốt được sống an ổn 5. Để chế ngự các lậu hoặc ngay trong hiện tại 6. Để chặn đứng các lậu hoặc trong tương lai 7. Để đem lại niềm tin thanh tịnh chính đáng cho những người chưa tin 8. Để làm tăng trưởng niềm tin thanh tịnh chính đáng cho những ai đã có lòng tin

9. Để cho chánh pháp được tồn tại 10. Để cho giới luật được chấp nhận Với những điều kiện trên, chúng ta thấy mục đích hình thành giới bổn cũng là để ngăn ngừa điều ác, làm và tăng trưởng điều thiện. Như Luật tạng nói: «Giới là để chế ngự, chế ngự là để khỏi hối hận, không hối hận là để được hân hoan, hân hoan là để được hỷ, hỷ là để được khinh an, khinh an là để được lạc, lạc để được định, định để được chánh kiến, chánh kiến để được vô dục, vô dục để được ly tham, ly tham để được giải thoát, giải thoát để có giải thoát tri kiến, giải thoát tri kiến để đi đến vô thủ trước Niết bàn«.

3)- Phân loại giới: a)- Giới theo quan điểm Đại thừa (Mahayana) gồm ba loại: * Nhiếp luật nghi giới: Là giới có những giới điều cụ thể để thực hành theo các thứ bậc tu hành, gồm có các giới của tại gia và xuất gia. Đó là Ngũ giới, Bát quan trai giới, Thập thiện giới cho hàng Phật tử tại gia. Sa di và Sa di ni có 10 giới, Thức xoa ma na ni thêm 6 học giới, Tỳ kheo 250 giới, Tỳ kheo ni 348 giới, Bồ Tát (tại gia và xuất gia) có 10 giới trọng và 48 giới khinh. * Nhiếp thiện pháp giới: Có nghĩa là người thực hành chuyên tâm thực hành những hành vi toàn thiện, coi đó cũng là một hình thức thực hành giới. * Nhiêu ích hữu tình giới: Nghĩa là lấy tiêu chí hành động vì mục đích lợi lạc tha nhân và quần sanh làm giới hạnh. b)- Giới thế gian và xuất thế gian: * Giới thế gian: Là giới luật đưa đến quả báo hữu lậu, tức chưa ra khỏi tam giới. Nghĩa là người thực hành giới này chỉ hưởng phước nhân thiên, vẫn còn luân hồi trong ba cõi: Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới. Ví dụ: 5 giới thuộc về nhân thừa, hay các dạng giới cấm thủ của ngoại đạo. * Giới xuất thế gian: Là giới đưa hành giả đến quả vị vô lậu, tức được tự tại giải thoát khỏi tam giới, không còn bị rơi rớt trong sanh tử. Ví dụ người thực hành giới Tỳ kheo tinh chuyên và viên mãn, đó là nhân. Sẽ được hưởng quả vị A La Hán (vô sanh), đó là quả. Thực hành giới vô lậu sẽ được hưởng quả vô lậu. Đây mới chính là Giới vô lậu học. c)- Giới theo ba bậc: Hạ, Trung và Thượng: * Giới bậc Hạ: Là giới thọ trì do mưu cầu danh lợi, vì động lực tham ái, do vậy còn tái sinh. * Giới bậc Trung: Giới thọ trì vì còn ham quả báo được công đức, tức còn chấp tướng, chấp phước, hay giữ giới để có lợi lạc giải thoát riêng mình, gọi là giới bậc Trung. * Giới bậc Thượng: Là thực hành giới vì kỉnh giới, tin giới, vì mục đích lợi tha, không chấp ngã nhân vì cầu với ý nghĩa Ba la mật, là giới bậc Thượng.

4)- Tính chất - nền tảng của giới - lợi ích của sự giữ giới: a)- Tính chất: Giới bổn được đặt trên căn bản để giữ thân tâm được thanh tịnh, dần dần triệt tiêu những phiền não, tham, sân, si. Giới trong Phật pháp mang đậm tính nhân văn, nhân bản, đó là tinh thần linh động trong sự phân biệt từng loại: khinh, trọng, tánh tướng, hay trong mỗi trường hợp mà có cách ứng xử trì giới phù hợp: khai, giá, trì, phạm. Vậy nên giới học trong Phật pháp không mang tính giáo điều (dognia) cứng nhắc và cực đoan bế tắc như một số tôn giáo khác. Tinh thần này phù hợp với quan điểm «tự tại vô ngại« và «tùy duyên bất biến« hay «Phật pháp bất định pháp« của Phật giáo. b)- Nền tảng: Giới được đặt trên nền tảng tự lợi và lợi tha, tự thanh tịnh bản thân, cũng là để thanh tịnh quần thể sống, thanh tịnh quốc độ. Nếu bạn trì giới đúng nghĩa thì cũng có nghĩa góp phần thánh hóa nếp sống của mọi người. c)- Lợi ích của sự giữ giới: «Giới luật chính là bậc thang đầu của đạo quả giác ngộ, là nền tảng của thiền định, trí tuệ, là ngọc anh lạc để trang nghiêm pháp thân, là thuyền bè để đưa người qua bể khổ sanh tử, là kho tàng vô lượng công đức« (HT Thích Thiện Siêu). Giới như đèn sáng lớn Soi sáng đêm tối tăm Giới như gương báu sáng Chiếu rõ tất cả pháp -- (Kinh Phạm Võng - Bồ Tát giới) Người có giới đức sẽ hưởng được 5 sự lợi ích như sau: 1. Người trì giới sẽ thừa hưởng gia tài pháp bảo nhờ có tinh cần 2. Được tiếng tốt đồn xa 3. Không sợ hãi rụt rè khi đến trước hội chúng đông đảo 4. Khi chết, tâm không rối loạn 5. Sau khi mệnh chung được sanh vào thiện thú, thiên giới -- (Trung Bộ II) Tuy nhiên, trong kinh Hạt muối (Tăng Chi Bộ kinh I) và kinh Đại nghiệp phân biệt (Trung Bộ III), Đức Phật đã nêu rõ sự trì giới và

phạm giới với những hậu quả còn tùy thuộc vào tâm ý hay những tác nghiệp (ác hay thiện) đã gây tạo ra trước đó.

---o0o---

II- Định vô lậu học

1)- Định nghĩa: Định (Samàdhi-p) cũng dịch là Tam ma đề, hay chỉ, là chỉ cho trạng thái tâm ý chuyên chú tập trung vào một đề mục, một đối tượng, một biểu thức nhất định ngõ hầu để tâm không bị xao động, nhiễu loạn, phân tán do những tác động chủ quan và khách quan.

2)- Phân loại: a)- Định cận hành và định an chỉ - Định cận hành: Là định có được do hành giả sử dụng các pháp quán sát và tưởng tư những đề mục: sáu tưởng niệm, quán xác chết, quán sự an ổn, quán Tứ niệm xứ, quán sự hình thành và phân tán của tứ đại. - Định an chỉ: Là sự nhất tâm đạt được liền sau định cận hành, do quán tưởng mà tâm ý được lắng đọng, dừng nghỉ mọi vọng thức. b)- Định thế gian và định xuất thế gian - Định thế gian: Là sự nhất tâm có chiều hướng thiện nhưng không có được tác dụng liễu thoát sanh tử, xuất ly tam giới, nghĩa là hành giả còn bế tắc trong lục đạo. Ví dụ sự chuyên chú của những nhà khoa hoạc vào một mục tiêu thí nghiệm, đưa đến sự nhất tâm, tâm ý không bị chi phối bởi những ngoại duyên, nhưng đó là định phát sinh có giới hạn, tự phát và không có chí hướng. Người ta còn gọi đó là một thứ «phàm phu thiền«. Hay như hình thức tu định của một số ngoại đạo hạn chế ở mức độ cầu phước báo sanh thiên, vì theo quan niệm của họ, Phạm Thiên (Brahma) hay Thượng đế là đấng chí thượng. Người ta còn gọi đây là «ngoại đạo thiền«. - Định xuất thế gian: Là định thuộc về Thánh đạo, người đạt được định này tức đã thoát khỏi sự kiềm tỏa của tam giới (Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới), được giải thoát khỏi dòng bộc lưu sanh tử. Định xuất thế gian câu hữu đi những quả vị vô sanh (A La Hán), Duyên Giác (Bích Chi Phật)... Đây mới chính là Định vô lậu học. Theo quan điểm Đại thừa, định xuất thế gian còn được phân loại như sau: - Tiểu thừa thiền: Chỉ cho phương tiện tu định đưa đến kết quả Thanh Văn (A La Hán) do tu 16 pháp quán, và Duyên Giác do tu pháp quán nhân duyên. Đây là pháp tu cho người có chí cầu giải thoát, tâm thích trầm lặng yên tĩnh, tránh cảnh duyên... thường thực hành các pháp Ngũ đình tâm quán, Tứ niệm xứ, Thập nhị nhân duyên... để phá trừ kiến chấp, ngã chấp, cũng gọi là thiền đối trị. Quả vị pháp tu này là các bậc Thánh: Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm, A La Hán, Bích Chi Phật an trú trong cảnh Niết bàn tịch tịnh. - Đại thừa thiền: Thiền định câu hữu với 51 bậc của Bồ Tát do tu quán nhị không (ngã không và pháp không). Trong Bát Nhã Tâm kinh có đoạn: «Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm Bát nhã Ba la mật đa thời chiếu kiến ngũ uẩn giai không độ nhất thiết khổ ách... Tam thế chư Phật y Bát nhã Ba la mật đa cố đắc A nậu đa la tam miệu tam Bồ đề«. Pháp tu này để cho những người có căn cơ cao, thích hoạt động, có lòng từ bi thương xót chúng sanh, thường lăn lộn trong cảnh đời, chung sống trong xã hội mà tâm hồn luôn luôn an định: «cư trần bất nhiễm trần«, có hạnh nguyện của Bồ Tát.

Pháp tu thiền định Đại thừa là dùng trí Bát nhã quán chiếu các pháp ngũ uẩn giai không (ngã, nhân, chúng sanh, thọ mệnh), dứt được vô minh hoặc chướng và trần sa hoặc chướng, phổ độ chúng sanh đồng thành Phật đạo. Phương pháp tu thiền định này là y cứ vào kinh Kim Cương, Lăng Nghiêm, Viên Giác, Hoa Nghiêm, Pháp Hoa... mà quán Tứ cú kệ, Nhất tâm tam quán, Lục độ, Thập độ..., không chấp nhị biên, không thiên vô hữu. Hành thiền pháp Đại thừa là định trong cảnh động, lấy cảnh trần lao để làm môi trường tu hành và hóa độ chúng sanh. Chỗ giải thoát của hàng Đại thừa thiền là Vô trụ xứ Niết bàn, lên đến Thập địa Bồ Tát thì phá được một phần vô minh, chứng được một phần pháp thân, cho đến khi viên mãn thành bậc Diệu giác tức là Phật. - Tối thượng thừa thiền: Là pháp thiền định dành cho các bậc thượng căn, thượng trí, khỏi dùng phương tiện, giáo ngoại biệt truyền, không dùng văn tự dài dòng mà là «trực chỉ chơn tâm, kiến tánh thành Phật« (chỉ thẳng nơi tâm người, kiến tánh thành Phật). Người đại trí không cần giảng dạy nhiều, chỉ cần nói qua một câu, một bài kệ hay một cử chỉ, hành động là khai thị được tánh giác của họ, làm tỏ ngộ tức khắc bao nhiêu nghiệp hoặc, phiền não chấp trước lâu đời. Nay chỉ trong một sát na là tiêu tan hết, tâm quang sáng suốt, định tánh hiển bày, cũng như khi mây tan gió tạnh thì mặt trời chiếu sáng giữa hư không.

---o0o---

III.- Tuệ vô lậu học

1)- Định nghĩa: Tuệ vô lậu học là môn học làm phát sinh trí tuệ vô lậu. Tuệ là nói gọn của hai từ trí và tuệ. Theo Từ điển Phật học (Phân viện Nghiên cứu PH - Hà Nội) định nghĩa: Trí là đối với đạo lý hết thảy sự vật có khả năng đoán định phải trái, chánh tà... mà chọn lấy hay từ bỏ mặt này hay mặt khác thì gọi là trí. Quán lý Tứ đế hay Thập nhị nhân duyên đều là trí. Tuệ là cái tác dụng phân biệt sự lý, quyết đoán nghi ngờ, thông đạt sự lý... Thông đạt sự tướng hữu vi thì gọi là trí. Thông đạt không tướng vô vi thì gọi là tuệ. Hay định nghĩa chung về trí tuệ là: quyết đoán là trí, tuyển chọn là tuệ. Biết rõ Tục đế là trí, biết rõ Chân đế là tuệ. Theo Đại cương câu xá luận (HT Thích Thiện Siêu) xác định: «Đặc sắc của trí là tính quyết định, đặc sắc của tuệ là tính phân biệt rõ ràng sự lý các pháp«. Như vậy, tuy có những nhận định khác nhau về trí và tuệ, nhưng ta nhận thấy rằng có một sự đồng nhất về mặt ý nghĩa. Trí có tác dụng của tuệ, tuệ bao hàm tác dụng của trí. Do vậy, gộp chung trí và tuệ lại mà gọi chung

là trí tuệ. Nhưng có một quan điểm chung nhất đó là: Thông đạt sự tướng hữu vi, hay chỉ biết rõ Tục đế gọi là trí. Thông đạt không tướng vô vi hay biết rõ Chân đế gọi là Tuệ. Và đây chính là Tuệ vô lậu (Anàsravam). Theo định nghĩa của ngài Buddhaghosa thì: «Trí tuệ có đặc tính thấu nhập vào các pháp. Trí tuệ có phận sự phá tan bóng tối của ảo tưởng bao phủ tự tính của các pháp - biểu hiện của nó là không bị mê mờ bởi vì thiền định là nguyên nhân trực tiếp của nó« (Tinh hoa và sự phát triển của đạo Phật, dịch giả Chơn Pháp - Nguyễn Hữu Hiệu - Tu thư ĐH Vạn Hạnh, Saigon, 1970). Như vậy, dù nhìn góc độ nào đi nữa thì trí tuệ (vô lậu) vẫn là chất liệu tinh anh cao tột nhất để quyết đoán và chọn lựa đối với mọi sự, mọi vật.

2)- Nội dung của tuệ học: Nội dung của tuệ học chính là toàn bộ giáo lý mà Đức Phật đã thuyết giảng trong 45 năm, được tập trung trong giáo lý Tứ đế và lý Duyên khởi. Nó bao gồm đủ cả giới học và định học. Do vậy, đối tượng của tuệ học là giới học và định học, hay giáo lý Tứ đế và Nhân duyên sinh. Trong phẩm Chuyển pháp luân thứ 2 của kinh Tương Ưng V, nội dung của Tuệ học là sự thấu rõ tường tận về 4 chân lý bao gồm: - Thế nào là khổ - Nguồn gốc của khổ - Sự diệt tận các khổ - Các phương pháp để diệt tận khổ Cốt lõi thứ hai nội dung của Tuệ học chính là sự hiểu rõ về giáo lý Nhân duyên hay Duyên khởi. Trong kinh Phật Tự Thuyết thuộc kinh Tiểu Bộ số 1, nội dung của giáo lý Duyên khởi là: «Do cái này có mặt, cái kia có mặt. Do cái này không có mặt, cái kia không có mặt. Do cái này sinh, cái kia sinh. Do cái này diệt, cái kia diệt«. Như vậy, hiểu rõ hay có trí tuệ về lý Duyên khởi chính là trực nhận rằng các pháp hiện hữu trên thế gian này đều do nhiều yếu tố, nhờ nhiều nhân duyên mà có mặt và cũng do nhân duyên mà đoạn diệt. Hiểu rằng vì bản chất của các pháp là như vậy, cho nên các pháp là vô thường, là vô ngã, nằm ngoài sự sáng tạo của đấng «tối cao«. Từ hai nội dung cốt lõi trên, chúng ta có thể kết luận: trí tuệ vô lậu khác hẳn trí tuệ hay trí thức thế gian. Trí tuệ thế gian là nhờ sự học tập hay kinh nghiệm cuộc sống mà có được. Còn trí tuệ vô lậu là thành quả có được nhờ vào công năng tu tập và thể nghiệm bản thân. Trí tuệ thế gian chỉ là yếu tố trợ duyên để có thể làm tăng trưởng trí tuệ vô lậu, chứ nó không thể giải thoát hoàn toàn được. Trí tuệ vô lậu là con đường đưa đến cuộc sống an lạc hạnh phúc, giải thoát ngay trong hiện tại và tương lai. Trí tuệ vô lậu nhìn đúng sự thật nhân sinh và vũ trụ; nó không bao giờ xem xét sự vật bằng cảm quan, bằng suy lường, bằng cảm nhận; mà nó nhìn vào sự vật, hiện tượng

nhờ vào sự thể nghiệm thiền tập và đi vào chánh định, chánh kiến. Do vậy, chỉ có hành thiền mới đưa đến trí tuệ vô lậu.

3)- Phân loại trí tuệ: a) Đứng về mặt phân biệt thì trí tuệ có hai loại: tuệ hữu lậu và tuệ vô lậu, hay còn gọi là tuệ thế gian và xuất thế gian. Tuệ hữu lậu là tuệ có quan hệ mật thiết với phiền não thế gian và không có khả năng dứt trừ phiền não ấy. Đó là thứ trí tuệ phổ thông, còn gọi là thế tục trí (Jnànam-laukikam; Knowledge of the world). Trí tuệ này chỉ có công năng hiểu biết các pháp trên mặt hiện tượng. Trí tuệ này còn câu hữu với tham, sân, si, mạn, phiền não... Do vậy chưa có công năng đoạn trừ chấp thủ. Trí vô lậu là trí thanh tịnh, có công năng cắt đứt mối quan hệ với phiền não. Sự hiểu biết các pháp nằm ngoài phạm trù đối đãi và chấp thủ, đưa đến giải thoát và giải thoát tri kiến, chứng vô lậu Niết bàn. b) Đứng về mặt tính chất thì trí tuệ được chia làm hai loại là căn bản trí và hậu đắc trí. * Căn bản trí hay còn gọi là chánh trí, vô phân biệt trí. Trí này là căn bản sinh ra nhất thiết công đức, là giác tánh viên minh mà mỗi chúng sanh vốn đã có sẵn. Đó là bản thể của tâm vốn là trong lặng, sáng suốt, nhưng vì bị vọng niệm, phiền não che lấp, cho nên những đức tính sáng suốt trong lặng ấy không hiển lộ ra được. * Hậu đắc trí hay còn gọi là tục trí, như lượng trí. Là trí tuệ có được nhờ công phu tu tập Giới-Định-Tuệ mà có được. Có thể hiểu hậu đắc trí là một quá trình thanh lọc tâm khỏi các triền phược, phiền não... để trở về căn bản trí. Trong hậu đắc trí đã có mầm mống của căn bản trí. Nơi tâm thể của chúng ta đã có căn bản trí, sở dĩ chúng ta chưa nhận diện được nó do vì mê chấp vọng cầu... dấy khởi che lấp. Như gã

cùng tử có viên minh châu trong tay áo mà không nhận biết. Cho nên chúng ta cần phải tu tập để có hậu đắc trí, và nhờ vào hậu đắc trí như là một phương tiện để thể nhập căn bản trí vốn có của mình. c) Trên phương diện tu tập thì trí tuệ có ba loại: văn tuệ, tư tuệ và tu tuệ. Đây là các cấp độ trí tuệ thứ tự từ thấp lên cao và làm căn bản liên hệ cho nhau. * Văn tuệ: Là phương pháp tu tập trí tuệ nhờ vào sự nghe hoặc trực tiếp nghiên cứu, tụng đọc giáo lý mà lãnh hội ý nghĩa, phát sanh trí tuệ. * Tư tuệ: Là trí tuệ có được nhờ vào quá trình tư duy, xét đoán, trầm tư về những lời dạy của Đức Phật mà khai sáng thêm trí tuệ. Đây là giai đoạn tiếp theo văn tuệ, tư duy những gì đã được nghe, được đọc... Đó là tư duy về giáo lý Tứ đế, Thập nhị nhân duyên... liên hệ đến con người và sự vật. * Tu tuệ: Khi đã có văn tuệ, tư tuệ thì đem áp dụng trí tuệ đó vào cuộc sống mà tu tập và hành trì thông qua thiền định, để thể nghiệm và thể nhập sự thật

của các pháp. Chính nhờ tu tuệ mà có được chánh trí, chứng ngộ Niết bàn tối thượng. Chính trí tuệ này là trí tuệ thâm nhập thực tại vô ngã của các pháp mà Đức Phật có được ngay đêm thành đạo. 4- Lợi ích của trí tuệ: Lợi ích của trí tuệ không thể nghĩ bàn đối với cuộc sống hiện tại và tương lai. Chính vì thế mà Phật giáo lấy trí tuệ làm sự nghiệp (duy tuệ thị nghiệp). Muốn xây dựng một cuộc sống hạnh phúc, an lạc trọn vẹn cho tự thân và cho tha nhân, muốn hiểu được chính mình và hiểu được người thì phải có trí tuệ để quán chiếu; muốn bước lên bờ giác ngộ giải thoát, trí tuệ vô lậu là yếu tố quyết định. Tu tập về trí tuệ vô lậu sẽ đạt được nhiều lợi ích. Tuy thế, tóm tắt lại thì có những lợi ích thiết thực thể hiện rõ qua các điểm sau: * Trí tuệ tẩy trừ phiền não Phiền não là ngọn lửa luôn luôn ngủ ngầm và bốc cháy trong con người chúng ta bất cứ lúc nào. Nó có công năng thiêu đốt mọi hạnh lành, mọi công đức mà chúng ta đã tạo. Tu tập là nhằm từng bước đoạn trừ phiền não (tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến...). Vậy thì lấy gì để đoạn trừ phiền não? Ấy là trí tuệ. Trí tuệ ấy chất chứa lòng từ, bi, hỷ, xả, chánh định và chánh kiến. Phật giáo chỉ sử dụng một lưỡi gươm - gươm trí tuệ, và chỉ công nhận một kẻ thù - vô minh (Avijjà). Đây là một minh chứng hiện thực và sống động, chứ không phải là lời nói suông. Và đạo Phật đặt sự hiểu biết bằng thực nghiệm lên trên hiểu qua sách vở và suy nghĩ. Phật giáo xây dựng cuộc sống an lạc, hạnh phúc bằng trí tuệ chứ không phải bằng đức tin. Đức tin đối với Phật giáo chỉ là một phương tiện bước đầu trong tiến trình đi đến giác ngộ. Cốt tủy của đạo Phật là vậy. Trong kinh Di Giáo, Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, nếu người có trí tuệ thì không có tham trước, thường tự tỉnh giác, không để sanh ra tội lỗi. Thế là trong pháp của ta có thể được sự giải thoát... Người có trí tuệ chân thật, ấy là chiếc thuyền chắc vượt qua biển già, bệnh, chết; cũng là ngọn đèn chiếu sáng cảnh tối tăm mờ ám; là món thuốc hay trị các thứ bệnh; là lưỡi búa bén chặt đứt cây phiền não. Thế nên các ông phải dùng tuệ: văn, tư, tu mà tự làm cho thêm phần lợi ích. Nếu người có trí tuệ chiếu soi, dù cho nhục nhãn thì cũng là người thấy được rõ ràng«. * Nếm được vị ngọt Thánh quả và xứng đáng được cúng dường Chúng ta biết rằng tuệ được phát sanh là nhờ tu tập thiền định. Vị ngọt của Thánh quả là vị ngọt trong trạng thái thành tựu thiền định của các bậc Thánh. Trong lúc an trú tâm vào định cũng như xuất định, thì bậc Thánh giả cảm nhận được niềm hỷ lạc vô biên sâu lắng trong tâm thức, không thể diễn tả được trọn vẹn bằng ngôn từ. Vị ngọt thiền lạc ấy vượt ra ngoài nhận thức của phàm phu, vị ngọt ấy đậm

nhạt khác nhau tùy vào công hạnh thành tựu của từng Thánh quả. Cũng như vị vua thưởng thức sự hoan lạc của bậc đế

vương, chư Thiên thưởng thức Thiên lạc, còn các bậc Thánh thì thưởng thức Thánh lạc siêu thế. Thánh lạc này đạt được nhờ vào tâm tác ý duy nhất vào Niết bàn. Và chỉ có hành giả nào thực sự thành tựu trí tuệ trong tu tập thì mới cảm nhận được trạng thái ấy mà thôi. Người có được trí tuệ vô lậu như các bậc Thánh quả và chư Phật thì xứng đáng được sự cúng dường của chư Thiên và loài người. Vì đã thành tựu mọi công hạnh xuất thế, là ruộng phước của thế gian, là nơi quy ngưỡng của chúng sanh gieo trồng mọi công đức trong cuộc đời. * Thẩm thấu được sự vật và thể nhập chân lý Lợi ích rốt ráo của tuệ là giúp cho hành giả nhìn thấy rõ nhân sinh và vũ trụ đúng như thật với bản chất của chúng; đó là thấy được duyên sinh tính, vô thường tính và vô ngã tính qua giáo lý Tứ đế và Duyên khởi. Do thấy được như vậy nên hành giả tự tin nơi mình khả năng chuyển mê khai ngộ. Trí tuệ mở cửa đi đến tự do (tự tại), xa lìa khổ đau do chấp thủ, không thấy có «ta« và «tự ngã của ta«. Từ đó mà thể nhập chân lý, đó là chân như, là tuệ giác của tự tâm, của bản lai diện mục, là Phật tính hằng chuyển.

---o0o---

C- Kết luận

Giới-Định-Tuệ là ba môn học căn bản nhất trong hệ thống giáo dục
Phật giáo. Bởi vì toàn bộ giáo lý Phật giáo không nằm ngoài phạm vi Giới-
Định-Tuệ. Do vậy, nói học Phật là học Giới-Định-Tuệ, tu Phật là tu Giới-
Định-Tuệ./.
-oOo-
Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1)- Định nghĩa Tam vô lậu học. 2)- Những đặc tính cơ bản của Giới-Định-Tuệ là gì?

---o0o---

Bài đọc thêm - Truyền bá Chánh Pháp

HT Thích Trí Quảng

Quan sát lịch sử truyền bá Phật giáo trên khắp năm châu trải qua hơn 25 thế kỷ, không bao giờ chúng ta thấy có một nhà truyền giáo nào dùng sức

mạnh vật chất để cám dỗ, mua chuộc hay đe dọa người nhằm kéo họ đến với đạo Phật. Trái lại, với phương cách hết sức hiền hòa, tùy thuận, Phật giáo đã từng bước nhẹ nhàng hội nhập vào những nơi có đủ duyên lành, không vì một ý đồ đen tối hay mưu cầu một tư lợi nào, mà chỉ nhằm mang lại lợi ích, an lạc cho nhiều người. Thật vậy, Đức Phật đã khẳng định sự hiện hữu của Ngài trên cuộc đời này vì lòng thương tưởng cho đời, vì hạnh phúc cho mọi người. Với bản chất của một đấng cứu đời, vô ngã vị tha, Ngài hoằng hóa độ sanh một cách thanh thản. Không một tấc sắt trong tay, không phô trương những lời hoa mỹ, Đức Phật chỉ trải lòng từ, mang tri thức vô thượng đến cho người. Qua hình bóng giải thoát và tâm hồn thánh thiện của Đức Phật đã tạo thành sức

thuyết phục, cảm hóa người đến với Ngài từ bỏ việc ác, sống với việc lành. Chỉ một thí dụ điển hình như vua Ba Tư Nặc nhìn thấy thân tướng Phật từ bi, giải thoát, khiến ông thay đổi tâm lý một cách đột ngột, không còn tin theo hủ tục lâu đời ăn sâu vào nếp nghĩ của mọi người thời đó. Vua đã quyết định bãi bỏ việc giết hại 500 dê, bò để cúng tế và xin Phật có dịp trở lại để cứu độ ông. Hàng đệ tử Phật tu tập theo Ngài, như Mã Thắng cũng tỏa sáng phạm hạnh giải thoát. Trên đường hành đạo, bước đi trong yên lặng tỉnh giác mà Mã Thắng đã tác động sâu xa tâm hồn nhà đại hùng biện Xá Lợi Phất, khiến ông đột nhiên từ bỏ địa vị giáo chủ đạo thần lửa, phát tâm quy ngưỡng Phật. Đức Phật tại thế, hình bóng giải thoát và tâm từ bi của Ngài cùng hàng Thánh chúng đệ tử đã tạo thành sức sống an bình, lợi lạc cho xã hội đương thời. Đến khi Phật Niết bàn, tinh thần giải thoát, lợi lạc quần sanh vẫn là ngọn đuốc chỉ đạo cho đời sống của các vị chân tu thật học ở khắp chân trời góc bể. Thậm chí có những nơi mà đạo hạnh từ bi, giải thoát soi sáng bởi trí tuệ vô lậu của các bậc tu hành đã một thời tác động những kẻ chiến thắng phải hướng tâm tìm hiểu Phật pháp. Lịch sử đã từng cho thấy khi quân Mông Cổ hoặc Mãn Thanh sang chiếm Trung Quốc, họ phải cho dịch kinh Phật sang tiếng Mông Cổ hay tiếng Mãn Thanh để nghiên cứu. Vì mặc dù là kẻ chiến thắng, nắm quyền bính trong tay, nhưng họ vẫn cảm thấy e dè trước sức mạnh văn hóa của Trung Quốc, mà tư tưởng Phật giáo bấy giờ là chỉ đạo chính yếu. Hoặc trường hợp người Mỹ có mặt ở Nhật Bản với tư cách kẻ chiến thắng trong trận Thế chiến thứ hai. Họ nhận thấy tướng lãnh Nhật tuy bại trận, nhưng nhờ ảnh hưởng Phật giáo nên đã có thái độ điềm tĩnh lạ thường. Điều này khiến một số người Mỹ phải kính nể và gợi cho họ ý thức muốn tìm hiểu Phật giáo.

Chúng tôi xin đơn cử một thí dụ về Thiền sư Philip Kapleau, là một trong những Thiền sư người Mỹ đầu tiên. Ông nổi tiếng ở Mỹ và các nước châu Âu. Năm 1947, ông đến làm việc tại Tokyo. Theo ông nhận xét, tinh thần Phật giáo thẩm thấu sâu sắc vào dân Nhật, nên đối trước hậu quả khốc liệt của chiến tranh giáng lên cuộc sống, họ chấp nhận với một thái độ bình tĩnh và ứng xử sáng suốt. Điều này khiến ông ngạc nhiên và khâm phục, quyết định tìm hiểu Phật giáo. Tại Kamakura, ông gặp Đại sư Suzuki giảng giải về thiền Đại thừa. Ông rất vui mừng, từ đó tìm hiểu Phật giáo sâu hơn, cho đến năm 1953 thì xuất gia. Có thể nói, từ giai đoạn khởi đầu ở Tây phương, phần lớn văn minh Âu-Mỹ đã tiếp xúc với thiền học Nhật Bản và biết kết hợp hài hòa để tạo thành nếp sống văn minh vật chất kèm theo hương vị giải thoát của đạo Phật. Thật vậy, các Thiền sư Nhật Bản nổi tiếng như Takakutsu, Suzuki, Kimura, họ truyền bá Phật giáo sang Tây phương với tư cách vừa là du học tăng, vừa là giáo sư giảng dạy Phật học tại các đại học ở Âu-Mỹ. Họ quan sát xem sự suy nghĩ của người Tây phương như thế nào, để từ đó truyền tải Phật giáo sao cho người Tây phương chấp nhận được. Với hướng truyền bá như vậy, đạo Phật đã thu hút được các học giả Tây phương và đi thẳng vào đại học, trực tiếp truyền thông đến những nhà trí thức, tạo cho họ có cuộc sống đẹp; chứ không phải tìm đến nước chậm tiến truyền bá để trục lợi. Điều quan trọng chúng ta cần quan tâm là chiều hướng phát triển của Phật giáo phương Tây ngày nay không cần xây dựng chùa chiền. Điểm chính yếu là làm thế nào để tạo được tâm lý cao cả và đời sống tốt đẹp. Trên tinh thần ấy, ở Âu-Mỹ, Phật giáo không phát triển mạnh về mặt số lượng tín

đồ như các nước Á châu. Tuy nhiên, người trí thức Tây phương tiếp thu Phật giáo với tinh thần ứng dụng thực tiễn, họ rút ra được những tinh ba và thường có khuynh hướng viết sách ghi lại hiểu biết, sở đắc của họ. Nhờ vậy, người phương Tây hình thành được những tác phẩm Phật giáo rất có giá trị về triết học, tư duy, đạo đức, hướng người đến đời sống tỉnh thức, an lạc. Vì vậy mà người phương Đông muốn nghiên cứu Phật giáo một cách rốt ráo, họ phải tìm đọc sách phương Tây. Chúng ta có thể sơ lược vài tác phẩm nổi tiếng về Phật giáo, ở Mỹ có quyển Three Pillars of Zen của Philip Kapleau, đã dược dịch ra nhiều thứ tiếng, The Awakening of the West của Stephen Batchelor, Brief History of Buddhist in Europe and America của De Jong... Ở Pháp có dịch phẩm nổi tiếng về kinh Pháp Hoa của Hàn lâm học sĩ E. Burnouf, dịch ra từ Phạn ngữ Népal năm 1925 còn lưu truyền đến ngày nay. Đặc biệt là quyển chú giải kinh Duy Ma giúp chúng ta hiểu Phật giáo chính xác và sâu sắc của tác giả A. Bareau

v.v... Ở Anh, có bản dịch kinh Duy Ma The Teaching of Vimalakirti của Sara Boin... Ngày nay, cùng với làn sóng mới trong việc truyền bá Phật giáo sang các nước phương Tây, Phật giáo Nhật Bản, ngoài sự hoằng truyền ở trường đại học và phổ biến các tác phẩm hướng dẫn tu tập, họ còn truyền bá đạo pháp dưới nhiều hình thức kinh tế, xã hội, văn hóa. Sở dĩ Phật giáo Nhật phổ cập tư tưởng Phật Đà qua các dạng thức đó vì người Nhật sớm chịu ảnh hưởng tinh thần kinh Hoa Nghiêm, theo đó không giới hạn nhà truyền giáo trong hình thức tu sĩ. Hành đạo theo Hoa Nghiêm, Thiền sư có thể là thương buôn theo mẫu Di Già hay Giải Thoát trưởng giả, hoặc người lái thuyền Bà Thi La. Với phương cách hành đạo ấy, hầu hết Phật giáo Nhật sinh hoạt ở châu Âu thường không phải ở chùa, mà ở các tiệm buôn, các nhà máy sản xuất hay siêu thị. Ở những nơi đó, từ công nhân đến giám đốc đều là thiền giả, nhưng đặc biệt tu hành của họ tạo ra của cải, đóng góp lợi ích cho xã hội mà vẫn giữ được nếp sống bình dị, tâm hồn thanh thản. Kết quả thiết thực của mẫu tu như vậy được người Tây phương chấp nhận dễ dàng hơn là cách sống trong các thiền đường quy củ, khắc khổ như ở Nhật thời xưa. Ngoài ra, người Nhật còn đầu tư hàng tỷ đô-la vào việc tạo lập công viên ở Pháp, Mỹ. Họ được chính phủ các nước này cho phép xây dựng các công viên thật rộng lớn mang dáng dấp thiền. Ở Paris và Toulouse đều có công viên giống như các đình viên của các chùa ở Nhật, rộng cả trăm mẫu. Ở California cũng có vườn Nhật Bản nổi tiếng. Khách tham quan đến các công viên này có thể hít thở không khí trong lành, có thể thư giãn tâm hồn bên dòng suối trong vắt, phong cảnh nên thơ với những bãi cỏ xanh mướt trải dài, đây đó hoa nở xinh tươi, chim hót ríu rít. Vào đó, bao âu lo phiền trược dứt bỏ dễ dàng và hướng tâm người hòa nhập vào dòng sống đại tự nhiên của vũ trụ, đó là mục tiêu mà các nhà truyền giáo tạo lập vườn thiền này mong mỏi khách thập phương đạt được. Xưa kia, Đức Phật và Thánh chúng đã thể hiện mô hình tiêu biểu sống như thế nào để trở về bản tâm thanh tịnh, hòa nhập cùng pháp giới, vĩnh hằng bất tử. Chúng ta hy vọng, trên đà phát triển Phật giáo ở phương Tây với chiều hướng phục hưng theo những mô hình nói trên sẽ giải tỏa những bế tắc của thời đại, mang lại nhiều lợi ích cho mọi loài trên trái đất này ở thế kỷ 21./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Phật giáo, Triết lý sống thời đại

HT Thích Trí Quảng

Ngày nay, nói đến Phật giáo, người ta thường xem như một tôn giáo nặng phần cúng bái, cầu nguyện. Thiết nghĩ việc cúng lễ, cầu nguyện là điều đương nhiên không thể thiếu đối với tôn giáo. Tuy nhiên, thực chất của đạo Phật đặt nặng vấn đề tu hành hơn; vì vậy cầu nguyện, lễ bái cũng là một trong những phương pháp tu hành, không phải là cứu cánh. Thật vậy, Đức Phật khẳng định Ngài đưa ra vô số phương tiện, thường được tiêu biểu bằng con số 84.000 pháp tu, để giúp mọi người đạt đến cứu cánh giác ngộ, giải thoát. Pháp phương tiện Đức Phật chỉ dạy nhiều như vậy, vì tùy hoàn cảnh, khả năng của từng người khác nhau; tùy phong tục, tập quán, luật lệ thay đổi theo từng địa phương và tùy thời điểm mà Ngài hướng dẫn pháp tương ưng thích hợp cho người chấp nhận được. Một cách khách quan, chúng ta thấy rõ nhu cầu tín ngưỡng là đòi hỏi thiết yếu, không thể thiếu được trong cuộc sống con người ở thời Đức Phật. Vì vậy, với trí tuệ của bậc Chánh Biến Tri, Ngài chấp nhận thực tại khách quan ấy; nhưng thực sự, Đức Phật ít nói đến việc cầu nguyện, mà thường đề cập đến vấn đề tu tập để làm chủ bản thân, làm chủ xã hội, làm chủ thiên nhiên : đó là mục tiêu chính trong việc giáo hóa của Đức Phật. Điều này thể hiện rõ nét trong hầu hết các kinh điển, Đức Phật thường hướng dẫn người thực hiện 3 việc: làm chủ bản thân, làm chủ xã hội và làm chủ thiên nhiên; nói khác, Ngài khẳng định con người không lệ thuộc thần linh, nhưng buộc thần linh phải phục vụ cho người. Trước nhất, Đức Phật dạy rằng mọi người đều có khả năng thành Phật, tức đạt đỉnh cao của tri thức và việc làm siêu việt, nhưng chúng ta tự đánh mất khả năng cao quý ấy, kinh gọi là đánh mất bản tâm. Tự mình đánh mất khả năng làm chủ bản thân và tự van xin cầu nguyện, đem trao vận mạng cho thế lực thần quyền quyết định giùm, mà không hề biết họ là ai. Từ đó, con người tưởng tượng ra đủ các thứ thần có quyền năng chi phối cuộc sống họ, cần phải cầu nguyện: từ thần sông, thần núi, thần cây..., thậm chí đến thần vôi, thần bếp. Vì không thấy được khả năng vô tận của mình, nên cảm thấy nhỏ bé trước thiên nhiên bao la, sợ hãi thế lực siêu nhiên đè bẹp, nên tự hạ thấp mình, cầu nguyện các thế lực khác. Và thực tế cho thấy các thế lực đó chẳng giúp được gì cho con người, nên không mấy người cầu nguyện được kết quả. Phải chăng người cầu nguyện có kết quả là nhờ họ biết kết hợp việc cầu nguyện với sự phát huy khả năng mình. Trên tinh thần ấy, Phật giáo chủ trương có vấn đề tha lực chi phối ta, nhưng bản thân ta cũng cần hướng về đối tượng để tự phát huy khả năng. Điển hình như người tu pháp môn Tịnh độ, nương vào Đức Phật Di Đà ở cảnh giới Tây phương. Phật A Di Đà tiêu

biểu cho vị đã thành đạt vô lượng quang, vô lượng thọ, vô lượng công đức; nói khác, Ngài có đầy đủ trí tuệ, sức khỏe và phương tiện. Khi Đức Phật Thích Ca dạy chúng ta tu nương với Phật Di Đà hay mười phương Phật, Ngài đều đưa ra những đức tánh tốt của những vị đó, nhằm gợi ý cho chúng ta phát huy những đức tánh ấy ở chính cuộc sống chúng ta. Nương Phật Di Đà tu cũng có nghĩa là đánh thức khả năng hiểu biết, khả năng sống lâu, khả năng sử dụng phương cách độ sanh, giúp người. Nhờ nương với vị sáng suốt, tuổi thọ cao, nhiều phước đức như Phật Di Đà, từng bước mình cũng khắc

phục được mặt yếu và phát huy được bản thân. Khi kết hợp tha lực với tự lực, tạo được sức mạnh cho bản thân, lúc ấy, chủ động được cuộc sống, nên không cần phải nhờ đến sự giúp đỡ bên ngoài nữa, và giảm thiểu việc cầu nguyện để tự giải quyết. Quá trình tiến tu này đạt kết quả nhờ khéo kết hợp cầu nguyện và tu hành. Trái lại, chỉ cầu nguyện mà không tu, giao phó toàn bộ cho Phật làm giùm ta, chắc chắn không thể được và cũng không phải là điều Phật muốn. Ngày nay, chúng ta nương theo Đức Phật A Di Đà tu, suy nghĩ về vô lượng thọ của Ngài, tức vấn đề sức khỏe, tại sao Ngài sống đạm bạc mà lại khỏe mạnh, trường thọ. Từ đó, chúng ta tu, làm chủ bản thân hay làm thế nào để xây dựng cuộc sống mình không bị khổ sở vì bịnh tật thể xác lẫn tinh thần hành hạ. Kinh nghiệm cho thấy ốm đau sanh ra vì sống không hợp lý, như người tu khổ hạnh ép xác, không đủ dinh dưỡng, tất phải bịnh. Ngược lại, các vị Thiền sư sống rất đơn giản nhưng lại rất khỏe, tuổi thọ cao. Quan sát thấy rõ các Ngài thường sống ở môi trường không khí trong lành, yên tĩnh, lượng thực thực phẩm đủ dinh dưỡng dùng cho cơ thể và sống không tổn hại cho các loài, không tranh chấp tính toán vơ vét lợi cho mình. Phương cách sống như vậy hoàn toàn phù hợp với tinh thần khoa học ngày nay. Thật vậy, qua các kiểm nghiệm khoa học cho biết không khí ô nhiễm, ăn uống quá độ, ăn nhiều thứ độc tố, cùng với đủ thứ stress vì lo toan, thủ lợi cho cá nhân một cách quá tham lam, mù quáng, cộng với vô số tiếng động đinh tai nhức óc, hoặc chạy theo biết bao bận rộn không cần thiết trong cuộc sống..., tất cả đã tác hại rất nhiều cho sức khỏe, gây ra đủ thứ bịnh tật, làm giảm tuổi thọ con người. Vì vậy, trên bước đường tu theo Phật giáo, làm chủ lấy mình, tự lành mạnh hóa thân tâm, cố làm sao bớt lệ thuộc vật chất, ăn mặc, giảm tiêu hao năng lượng, tránh gây ồn náo, bớt tác hại ô nhiễm môi sinh, hạn chế tranh giành hơn thua, đừng quá tham lam ích kỷ. Thực hiện được phần nào những điều ấy, tinh thần chúng ta chắc chắn có được phần nào sảng khoái, cơ thể tươi vui, khỏe mạnh.

Bước thứ hai của người tu phát tâm Đại thừa, giáo hóa chúng sanh, thường nghĩ chúng ta không thể nào sống một mình và không thể tốt với xã hội không tốt. Chúng ta ý thức sự tác hại lớn lao của ô nhiễm môi sinh, không dám làm gì tổn hại, nhưng người khác không nhận thức như vậy hoặc quá tham lam cứ gây ô nhiễm, tất nhiên cuộc sống ta cũng bị vạ lây. Hoặc chúng ta đạo đức trong một xã hội tuột dốc, sa đọa, nhiều tệ nạn nhiễu nhương, thì cũng khó lòng an ổn. Vì vậy, Bồ Tát hành đạo không tìm chỗ trong lành, yên tĩnh, an nhàn như giai đoạn một, mà tiến một bước xa hơn nhằm tịnh hóa xã hội và thiên nhiên, tức con người và thế giới con người. Bấy giờ, Bồ Tát lo giải quyết việc cho người, làm sao giúp họ hiểu được gây ô nhiễm tác hại cho sự sống của họ, của tất cả mọi người, mọi vật trên hành tinh này. Bồ Tát đã lo xong phần tự giác và đến giai đoạn giác tha, dùng vô số phương tiện để nâng hiểu biết của người, khiến họ ý thức được tốt xấu, lợi hại, điều đáng làm và điều không nên làm. Trên tinh thần ấy, bước thứ hai, Bồ Tát đã thực hiện công việc giáo dục người, vì theo Phật dạy, tất cả thành bại đều do con người quyết định. Hướng dẫn cho người đồng tình với mình trong việc bảo vệ thiên nhiên, làm cho xã hội lành mạnh, đó chính là xây dựng Tịnh độ ở Ta bà. Với ý thức như vậy, Bồ Tát dấn thân không biết mệt mỏi, giúp người an lành là giúp mình an lành, cứu người thoát khổ là cứu mình khỏi khổ. Mang tinh thần giáo dục rộng lớn vô

cùng ấy mà Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi cho biết tất cả chúng sanh thành Phật, thì Ngài mới thành, hoặc Địa Tạng Bồ Tát phát nguyện nếu còn chúng sanh trong địa ngục thì Ngài không thành Phật. Tóm lại, Phật giáo hướng dẫn triết lý sống hiểu biết đúng đắn, lành mạnh, đạo đức cho riêng bản thân mỗi người, được hàng Thanh Văn tu tập, ứng dụng ở giai đoạn một. Sau khi đạt được thành quả tốt đẹp ở bước đường tự giác xong, Thanh Văn tiến tu Bồ Tát đạo, giáo dưỡng cho người hướng thiện, xây dựng xã hội tốt đẹp, thế giới hòa bình, an lạc. Triết lý sống tròn đủ chân thiện mỹ của Phật giáo đã trường tồn hơn 25 thế kỷ và cũng sẽ là mô hình lý tưởng hiện đại và trong tương lai cho nhân loại nương theo để kiến tạo ngôi nhà chung xanh sạch, đầy cảm thông, hiểu biết, đầy tình thương, hạnh phúc, ấm no./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Thuyết Nghiệp

Minh Chi

Dàn bài và những ý chính
1)- Định nghĩa nghiệp là gì?
- Nghiệp là mọi hành động có dụng tâm.
- Thân thọ nghiệp và tâm thọ nghiệp.
2)- Nghiệp của người sắp chết
- Vai trò của hộ niệm.
3)- Tầm quan trọng lớn lao của thuyết nghiệp đối với cá nhân và xã hội
-oOo-

Mỗi cá nhân đều tin rằng mình là chủ nhân cuộc sống của mình, mỗi cá nhân đều thấy mình có trách nhiệm đầy đủ về mọi hành vi của mình, lời nói và ý nghĩ hàng ngày, hàng giờ, phút của mình. Mọi người đều tin sống thiện là sống hạnh phúc ngay trong hiện tại, và cả sau này. Và sống ác là sống đau khổ và bất hạnh, ngay trong hiện tại và cả về sau nữa. Do đó mà không ai bảo ai, mọi người đều lo làm điều thiện, sống thiện, không những không làm hại ai, mà còn sẵn sàng giúp người. Giúp người là giúp mình, hại người là hại mình. Đó là bài học thiết thực và đơn giản của thuyết nghiệp. Với thuyết nghiệp được phổ biến và áp dụng rộng rãi, đạo đức xã hội sẽ có bước cải thiện đáng kể, tệ mê tín dị đoan giảm bớt, số tiền trước đây dành cho các chuyện cúng sao, giải oan, giải nghiệp, giải hạn sẽ được đem bố thí cho kẻ nghèo đói, đem giúp cho quỹ xóa đói giảm nghèo. Thuyết nghiệp của đạo Phật tạo ra một xã hội, trong đó, người người làm thiện, nói thiện và nghĩ thiện. Các tệ nạn xã hội sẽ dần dần bị loại trừ. Mọi người sẽ được sống yên ổn và hạnh phúc.

1)- Định nghĩa về Nghiệp Sách Phật định nghĩa nghiệp là hành động có dụng tâm. Đạo Phật có một quan niệm rộng về hành động. Hành động ở nơi thân, thường được gọi là việc làm, và một việc làm có dụng tâm được gọi là thân nghiệp. Nhân ngày Tết, chúng ta tổ chức phóng sanh, với lòng thương yêu loài vật, thì đó là một thân nghiệp lành. Lời nói có dụng tâm thì gọi là khẩu nghiệp. Người bình thường hay nói: "Lời nói rồi bay

mất". Câu ấy không đúng. Mọi lời nói ác, khi có đủ nhân duyên và đúng thời gian đều sẽ đem lại quả báo xấu cho người nói. Lời nói thiện lành cũng có tác dụng như vậy, theo hướng thiện lành. Thí dụ, tôi không có tiền. Nhưng gặp người nghèo đói, bất hạnh, tôi có lời an ủi, thông cảm. Lời an ủi đó, bắt nguồn từ tình thương chân thật là một nghiệp miệng lành, tương lai sẽ đem lại cho tôi quả báo lành. Có dụng tâm thiện hay ác là ý nghiệp, mặc dù ý nghĩ đó chưa thành lời nói hay hành động. Một người tuy cả ngày ngồi nhà, nhưng đầu óc anh ta luôn bày mưu tính kế

làm giàu bằng những thủ đoạn như buôn gian, bán lận, đút lót cán bộ v.v... thì những mưu gian, kế độc của anh ta, tuy chưa đem ra thi hành, nhưng cũng đều là những ý nghiệp xấu, tương lai sẽ mang lại quả báo xấu cho anh ta. Tuy nhiên, mọi hành động, dù là thân làm, miệng nói, hay ý suy nghĩ, không phải là nghiệp tất cả, mà chỉ có những hành động có dụng tâm hay dụng ý mới gọi là nghiệp. Những điều nói trên đây đưa tới hai kết luận quan trọng: thứ nhất, chúng ta hàng giờ, hàng phút có thể tạo nghiệp mà không biết, bởi vì, chỉ trừ khi chúng ta ngủ, còn thì chúng ta thường xuyên hoạt động, nói năng và suy nghĩ; và mỗi ý nghĩ, lời nói và việc làm , cử chỉ, hành động của chúng ta đều có thể tạo nghiệp, làm thay đổi cuộc sống của chúng ta hiện nay và mai sau. Kết luận quan trọng thứ hai là một nghiệp thiện hay ác, lành hay dữ, nặng hay nhẹ, đều do ở chỗ dụng tâm. Dụng tâm thiện đưa tới quả báo thiện, dụng tâm ác đưa tới quả báo đau khổ. Cũng như người trồng dưa thì sẽ có cây dưa và quả dưa để ăn. Không thể trồng dưa mà lại mọc ra cây đậu. Tất nhiên, trồng dưa vẫn có thể không có dưa ăn, nếu không biết trồng. Hơn nữa, dù cho có biết trồng thì cũng phải có thời gian nhất định, cây dưa mới mọc và lớn lên và cho quả. Tạo nghiệp ác hay nghiệp thiện cũng như vậy, nghĩa là phải có đủ nhân duyên và thời gian thích hợp thì mới có quả báo thiện hay ác. Có người tuy hiện nay tạo ra nhiều nghiệp ác, nhưng vẫn sống sung sướng trong hoàn cảnh giàu sang, là vì người ấy trong một kiếp trước đã tạo ra nhiều nghiệp thiện, đến đời này vừa đúng thời gian lại có điều kiện thích hợp cho nên được quả báo lành, được hưởng giàu sang phú quý. Còn những nghiệp ác anh ta tạo ra trong đời sống hiện tại, thì chưa đến thời gian chín muồi, lại chưa có nhân duyên thích hợp, cho nên quả báo ác chưa đến (chứ không phải không đến!). Hơn nữa, chúng ta cần phân biệt thân thọ nghiệp, tức là nghiệp mà thân cảm thọ, với tâm thọ nghiệp, là nghiệp mà tâm cảm thọ. Một người đã làm điều ác, thì tâm thọ nghiệp bao giờ cũng khổ, anh ta ray rứt không yên. Hay là, trong khi làm điều ác, anh ta có thể thản nhiên, nhưng sau đó, nhất là về đêm, anh ta sẽ hối hận, bức xúc, không ngủ được. Ngược lại, có người hiện nay có nếp sống rất thiện lành, nhưng đời sống lại nghèo khổ, cơ cực, lại thường gặp nhiều rủi ro, bất hạnh. Đó là do những nghiệp ác mà người ấy làm trong một đời sống trước, đến đời này đã chín muồi, lại gặp nhân duyên đầy đủ, cho nên quả báo đau khổ hiện tiền, không thể tránh được. Nhưng vì anh ta có duyên lành được nghe giảng Phật pháp, hiểu được thuyết nghiệp, cho nên quyết tâm bỏ mọi điều ác, làm mọi điều lành. Người đó tuy sống nghèo khổ, có thể gặp phải nhiều điều bất hạnh ở đời này, do nghiệp ác đã làm trong đời trước nay đã chín muồi, nhưng do

hiện tại anh thường xuyên làm điều thiện, cho nên trong tâm vẫn được an vui... Nói tóm lại, nếu đứng về tâm thọ nghiệp thì có thể nói là quả báo xảy ra tức thời, như bóng

theo hình, hay là như bánh xe lăn theo chân con bò, đúng như trong kinh Pháp Cú, bài kệ I và II viết: "Ý dẫn đầu các pháp Ý làm chủ tạo tác Nếu với ý ô nhiễm Nói lên hay hành động Khổ não bước theo sau Như xe chân vật kéo" "Ý dẫn đầu các pháp Ý làm chủ, ý tạo Nếu với ý thanh tịnh Nói lên hay hành động An lạc bước theo sau Như bóng không rời hình". -- (Kinh Pháp Cú, bản dịch Th. Minh Châu, tr. 11 và 12) Hai bài kệ trên còn cho thấy vai trò làm chủ của ý, tức là của dụng tâm đối với thân nghiệp và khẩu nghiệp, tức là nghiệp nơi thân (thân nghiệp) và nghiệp nơi lời nói (khẩu nghiệp). Cũng do vậy mà đạo Phật luôn luôn nhấn mạnh trong thuyết nghiệp là dụng tâm, chế ngự tâm, làm sao cho tâm mình luôn luôn nghĩ thiện, nghĩ lành, tâm luôn luôn được thanh tịnh, trong sáng thì tự khắc mọi nghiệp nơi thân và lời nói cũng sẽ tự khắc trong sáng và thanh tịnh, đời này và đời sau sẽ được an lạc, hạnh phúc. Không có hành động nhỏ, tầm thoờng; chỉ có dụng tâm nhỏ, tầm thoờng Khi thuyết nghiệp của đạo Phật nhấn mạnh ý nghĩa quyết định của dụng tâm, nó còn cảnh tỉnh chúng ta không nên xem thường những hành động nhỏ nhặt. Vì những hành động nhỏ nhặt và bình thường đó có thể đem lại những hậu quả rất lớn, tích cực hay tiêu cực, thiện hay ác. "Một đốm lửa có thể đốt cháy cả cánh đồng", câu nói này trong dân gian rất đáng suy ngẫm, nếu chúng ta muốn tiến bộ tâm linh và đến gần đích giác ngộ và giải thoát tối hậu. Thế gian là vô thường, biến đổi trong từng giây phút. Ai có chú ý quan sát đều có thể cảm nhận tánh vô thường đó. Yếu tố quyết định sự thay đổi chính là hành vi của từng cá nhân con người và cộng đồng loài người. Và, nội dung chính của hành vi là cái dụng tâm của chúng ta. Đạo Phật cho rằng không có kẻ thù nào hại mình hơn là cái tâm nghĩ bậy làm hại mình. Cũng không có người nào giúp ích được mình hơn là cái tâm của mình nghĩ thiện,

nghĩ lành. Vì vậy mà kinh Phật khuyên phải luôn chánh niệm tỉnh giác. Hai bài kệ 42 và 43 của kinh Pháp Cú viết như sau: "Kẻ thù hại kẻ thù Oan gia hại oan gia Không bằng tâm hướng tà Gây ác cho tự thân" "Điều mẹ cha, bà con Không có thể làm được Tâm hướng chánh làm được Làm được còn tốt hơn" -- (Kinh Pháp Cú, bản dịch Th. Minh Châu, tr. 32-33) Trong đạo Phật, Bồ Tát tiêu biểu cho những người phát tâm rộng lớn, thường được gọi là vô lượng tâm. Sách Phật thường nói tới Bốn tâm vô lượng là từ, bi, hỷ, xả. Kinh Từ Bi định nghĩa lòng từ vô lượng như là lòng thương của người mẹ đối với đứa con một của mình. Lòng bi vô lượng là lòng thông cảm sâu sắc với nỗi khổ của tất cả mọi loài. Lòng hỷ vô lượng là lòng sẵn sàng chia sẻ niềm vui với tất cả mọi loài. Và cuối cùng, lòng xả vô lượng là tâm của vị Bồ Tát rộng lớn như hư không, như biển cả không còn bợn chút vị kỷ, không còn vướng mắc dù là một chút hệ lụy thế tục, cho nên vị Bồ Tát có thể dũng mãnh hy sinh để cứu độ tất cả chúng sanh ra khỏi biển khổ. Vì có dụng tâm lớn như vậy, cho nên việc làm của vị Bồ Tát thật khó mà đánh giá được theo bậc thang giá trị bình thường. Công đức của họ là vô lượng vô biên. Vì họ làm bất cứ công việc gì, nhỏ cũng như lớn, với Bốn tâm vô lượng như vậy, cho nên công đức của họ cũng là vô lượng. Chúng ta có thể có một khái niệm về tâm vô lượng của Bồ Tát, qua bốn lời nguyện: "Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn Pháp môn vô lượng thệ nguyện học Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành" Một truyền thống rất đẹp và cũng rất có ích về mặt giáo dục nhân cách của Tăng chúng

Phật giáo trong các chùa, tu viện là làm bất cứ việc gì cũng đề cao ý nghĩa biểu trưng của việc đó đối với sự nghiệp độ thoát chúng sanh, tẩy sạch mọi phiền nào, thành tựu đạo giải thoát và giác ngộ vô thượng, cả những việc hàng ngày như quét sân, bửa củi, phóng uế v.v..., họ cũng nghĩ tới sự nghiệp độ sanh, nhiệm vụ giữ gìn tâm mình luôn luôn trong sạch, thanh tịnh v.v... Thực ra, sự phân biệt giữa tâm thọ nghiệp và thân thọ nghiệp rất là tương đối. Khi chúng ta nhìn một người ở nhà lầu, đi ô-tô, có một địa vị xã hội cao

thì chúng ta nói người ấy có một thân thọ nghiệp sung sướng, để phân biệt với một loại cảm thọ khác mà cũng người ấy đang chịu đựng. thí dụ, anh ta có một người vợ ngoại tình, không chung thủy, có một đứa con trai lêu lổng, không chịu học hành, một đứa con gái mất nết, bị bệnh AIDS v.v..., và chúng ta nói, anh ta đang có một tâm thọ nghiệp khổ sở, vì những chuyện gia đình bất hạnh. Chúng ta hãy đi sâu thêm một bước nữa và hỏi: Với một tâm trạng đau khổ như vậy, con người này có cảm thấy sung sướng được ở nhà lầu, đi ô-tô và có địa vị xã hội cao hay không? Chắc chắn là không. Chỉ nhìn bộ mặt thiểu não của ông ngồi trên ô-tô thì biết ngay. Trên thực tế, tâm dao động hay ức chế thì sẽ không có cảm thọ gì hết. Đúng như Khổng Tử nói: "Tâm bất tại yên, thị nhi bất kiến, thính nhi bất văn, thực nhi bất tri kỳ vị" (Tâm mà không hiện hữu, thì nhìn mà không thấy, nghe mà không biết, ăn mà không biết mùi vị). Nói tâm không hiện hữu cũng như nói "tâm nghĩ đâu đâu". Chúng ta một lần nữa, trở về với một chân lý của đạo Phật: Ở trong con người tâm là cái quyết định, cái làm chủ. Hãy tu tập tâm để cho tâm bao giờ cũng trong sáng, thuần thiện, không nhỏ nhen vị kỷ, mà có tình thương rộng rãi đối với mọi người, mọi loài. Tự khắc, mọi nghiệp chúng ta tạo ra đều thiện lành, và chúng ta sẽ có một đời này và đời sau hạnh phúc.

2)- Nghiệp của ngọời sắp chết: một vấn đề phức tạp Trên đây đã trình bày thuyết nghiệp của Phật giáo trên những nét đại cương. Một thuyết dễ được chấp nhận, vì nó công bằng, và đề cao trách nhiệm của con người đối với cuộc sống, của bản thân cũng như đối với cuộc sống xã hội. Cuộc sống đó hạnh phúc hay bất hạnh không phải là do thần thánh xếp đặt, mà là do tự bản thân chúng ta. Cuộc sống xã hội cũng vậy, nó do nỗ lực tập thể của cộng đồng người trong xã hội đó quyết định, chứ không phải do thần thánh nào an bài. Tuy nhiên, trong thuyết nghiệp cũng có một vài vấn đề phức tạp, cần làm sáng tỏ. Thí dụ, vấn đề nghiệp của người khi lâm chung. Theo thuyết nghiệp của đạo Phật, tâm trạng của người sắp chết có ảnh hưởng rất lớn đến hướng tái sanh của người đó ở kiếp sau. Nếu đó là tâm trạng thiện lành, vui vẻ, tỉnh táo thì có thể đoan chắc người đó sẽ được tái sanh vào các cõi lành, cõi sung sướng, tức là cõi người và cõi trời. Trái lại, nếu người đó bị hôn mê, vật vã, la hét như là cảnh khổ đang hiện tiền, thì có thể đoan chắc người đó sẽ tái sanh vào các cõi khổ, như địa ngục, quỷ đói và súc sanh. Cuộc sống của chúng ta như thế nào, thì chúng ta sẽ có một cái chết và một đời sống kiếp sau tương xứng với cuộc sống đó. Người sống với lòng tốt, có đạo đức, với tâm hồn luôn trong sáng và bình thản, thì sẽ được hưởng một cái chết tỉnh táo, nhẹ nhàng, như lá rụng mùa Thu, và một đời

sống kiếp sau an lạc, sung sướng. Đó là một quy luật hết sức công bằng và hợp lý. Vì vậy, cái được gọi là nghiệp gần chết (sách Hán gọi là cận tử nghiệp) thực ra là kết quả hợp thành của tất cả các nghiệp mà con người đó đã tạo ra trong cả một đời. Đây không phải là một vấn đề lý thuyết, mà là một vấn đề rất thực tiễn. Mọi người sắp chết đều nhớ lại, thấy lại mọi nghiệp thiện hay ác mà mình đã tạo ra trong suốt cuộc đời, kể cả những ảnh hưởng tiêu cực hay tích cực, mà những nghiệp đó đã gây ra cho những người khác. Nếu đa số những nghiệp đó là thiện, thì tâm trạng của người sắp chết sẽ an vui. Anh ta sẽ chết một cách thanh thản, đời sống kiếp sau của anh ta sẽ được sung sướng. Trái lại, nếu sống nghiệp ác nhiều hơn sống nghiệp thiện, nhất là có những nghiệp ác lớn, nặng nề thì anh ta sẽ cảm thấy đau khổ, hối hận, ray rứt trong tâm. Anh ta có một cái chết bức xúc, vật vã, đời sống kiếp sau của anh ta sẽ bất hạnh. Thậm chí, anh ta có thể bị mất thân phận làm người, sẽ phải đọa xuống những cõi sống cực khổ hơn cõi người rất nhiều. Tác dụng của việc tổ chức hộ niệm cho ngọời sắp chết Có người tin rằng nếu mời chư Tăng tụng kinh hộ niệm cho người sắp chết, thì sẽ giúp cho người chết tái sanh vào cõi lành. Niềm tin đó có đúng hay không? Hộ niệm là tụng niệm để gia hộ hay hỗ trợ. Vai trò quyết định vẫn là nghiệp của người đương sự, người sắp chết. Nếu nghiệp của người sắp chết nặng như tảng đá, thì dù có đông đảo chư Tăng hộ niệm, người đó cũng không thể tránh phải đọa vào các cõi ác, cũng như tảng đá nặng không thể nổi lên được, mà phải chìm. Trái lại, một người sống thiện, nghĩ thiện, nói và làm đều thiện lành, thì dù có bao nhiêu kẻ thù lập đàn cầu đảo cho anh ta phải xuống địa ngục, anh ta cũng vẫn được sanh vào cõi lành, cũng như một chiếc ghe chứa đầy bơ sữa, dù ai muốn nhận chìm cũng không được. Nói tóm lại, chúng ta phải chuẩn bị cái chết của chúng ta, ngay khi chúng ta còn sống khỏe mạnh, còn đầy đủ tinh thần tỉnh táo. Chúng ta chuẩn bị bằng cách ngày ngày tạo ra các nghiệp lành nơi ý nghĩ, lời nói và việc làm, bằng cách tu tập tâm, khiến cho tâm bao giờ cũng trong sáng, thuần thiện. Sống như vậy thì chết sẽ thanh thản, an vui, đời sống kiếp sau sẽ hạnh phúc, sung sướng, không còn phải lo âu sợ hãi gì nữa.

3)- Kết luận: Tầm quan trọng lớn lao của thuyết nghiệp đối với cá nhân và xã hội Thuyết nghiệp, nếu được giảng giải rõ, phân tích kỹ và phổ biến rộng rãi thì sẽ có tác dụng to lớn cải thiện cuộc sống đạo đức của cá nhân và xã hội. Mỗi cá nhân đều có ý thức đầy đủ trách nhiệm của mình đối với mỗi hành vi, lời nói và ý nghĩ của mình. Mỗi cá nhân đều lo lắng làm sao cho mỗi

hành động của mình, mỗi lời nói và ý nghĩ của mình đều thiện lành, có ích đối với bản thân, đối với người khác và đối với toàn xã hội. Mỗi cá nhân đều có nhận thức sâu sắc gây thiệt hại cho người, cho xã hội tức là gây thiệt hại cho bản thân mình trước, và giúp đỡ người tức là giúp đỡ mình. Nhờ có nhận thức đúng đắn về thuyết nghiệp, cho nên mọi người đều sống lạc quan, không còn lo âu sợ hãi, cũng không cần mất tiền và mất thời giờ đi xem tướng, xem bói, không nhờ thầy cúng sao hay là xem nhà, xem đất v.v... Chính phủ không cần hô hào bài trừ mê tín dị đoan, mà mọi biểu hiện mê tín dị đoan sẽ dần dần bị loại trừ ra khỏi xã hội, nếu thuyết nghiệp được phổ biến rộng rãi. Nhờ sống đạo đức và hay giúp đỡ mọi người, cho nên tâm của người Phật tử hiểu thấu thuyết nghiệp bao giờ cũng yên vui, thanh thản. Niềm vui sâu lắng đó hơn hẳn những

niềm vui giả tạo do những trò giải trí không lành mạnh đem lại, như cờ bạc, ma túy, rượu chè nhậu nhẹt, quan hệ tình dục bừa bãi v.v... Do đó, nếu tất cả mọi người trong xã hội đều sống như thế, thì các tệ nạn xã hội sẽ dần dần bị loại trừ. Sống khỏe mạnh, không bệnh tật là điều ai cũng muốn, nhưng không phải ai cũng được khỏe mạnh, sống lâu. Có những người trông bề ngoài khỏe mạnh, nhưng lại chết sớm. Lại có người tuy gầy yếu mà không mang bệnh tật gì, lại sống rất thọ. Thuyết nghiệp dạy rằng, lý do sâu xa khiến cho người ta sống mạnh khỏe, không bệnh tật và sống thọ là do người ấy, trong một kiếp trước, biết tôn trọng sự sống của người khác và của muôn loài, không gây thiệt hại cho sự sống của người khác và muôn loài. Sống ở đời, ai cũng muốn được giàu có, dư dật. Có người làm ăn vất vả suốt ngày vẫn không đủ ăn, trái lại có người không làm việc gì nhiều, nhưng lại không thiếu thốn một thứ gì. Thuyết nghiệp dạy rằng người bây giờ nghèo, là do ở đời sống trước, anh ta keo kiệt, không biết bố thí giúp đỡ người khác. Còn người sống ngày nay giàu có, dư dật là vì ở đời sống trước, anh ta có tấm lòng tốt thương người, lúc nào cũng sẵn sàng giúp đỡ người khác về tiền của và cơm ăn, áo mặc. Trong một xã hội mà ai ai cũng hiểu rõ thuyết nghiệp, họ luôn luôn sẵn sàng giúp đỡ người khác. Sống ở đời không ai muốn mình làm người xấu xí, mà đều muốn làm người có dung sắc đẹp đẽ, nhất là chị em phụ nữ. Muốn có sắc đẹp và trẻ lâu, chị em thường đi mỹ viện và tập thể dục thẩm mỹ. Thế nhưng, điều khó khăn là có người sinh ra là đã rất đẹp rồi, chỉ cần sửa sang thêm là có thể thành một tuyệt sắc giai nhân. Trái lại, có người sinh ra đã có một thân hình mất cân đối, mặt bủng da chì, và khuôn mặt xấu xí, răng vẩu, mắt xếch. Thuyết nghiệp dạy rằng muốn có dung sắc đẹp, thì đừng có giận dữ, phải biết nhẫn nhục, và sống hiền lành, có từ tâm.

Ở đời, ai cũng muốn có nhiều bạn bè tốt để giúp đỡ mình, đều muốn được có nhiều người tin mình, quý trọng mình. Và cũng có những người được như vậy thật. Họ đi đâu, làm gì cũng được nhiều người mến chuộng; nói gì, làm gì cũng được nhiều người tin theo. Trái lại, cũng không ít người sống cô đơn, không bạn bè, làm gì cũng không được người khác giúp đỡ, nói gì cũng không ai tin theo. Đó là do một người từ đời trước cũng như đời này, biết sống trung thực, không dối trá, sống đoàn kết với mọi người, không bao giờ gây chia rẽ. Còn người kia thì trái lại, trong đời sống trước và cả đời này cũng vậy, sống không trung thực, hay nói dối, lại hay gây chia rẽ v.v... Như chúng ta thấy, nếu thuyết nghiệp của đạo Phật được giảng giải rõ ràng và phổ biến rộng rãi trong xã hội, thì xã hội này sẽ tốt đẹp biết bao! Từng mỗi con người sẽ có cuộc sống tốt đẹp biết bao!

-oOo-

Phụ lục: Mười nghiệp ác và mười nghiệp thiện

Đạo Phật phân biệt có ba nghiệp ác về thân là: 1- Sát sanh; 2- Lấy của không cho; 3- Tà dâm hay là quan hệ tình dục không chính đáng. Ba nghiệp trên, nếu không làm, mà trái lại biết tôn trọng sự sống của muôn loài, hay bố thí và giúp đỡ người khác, sống cuộc sống tình cảm chân chính, trong sáng, không xâm phạm hạnh phúc gia đình người khác; nếu sống được như vậy tức là đã có ba nghiệp thiện về thân. Sách Phật phân biệt có bốn nghiệp ác về lời nói, tức là: 1- Nói dối; 2- Nói lời ác; 3- Nói lời chia rẽ;

4- Nói lời vô nghĩa, nói không đúng thời, đúng chỗ. Bốn điều ác trên mà không làm, trái lại đã không nói dối mà nói lời chân thật, đã không nói ác mà nói lời dịu hiền, đã không nói chia rẽ mà nói lời đoàn kết, đã không nói lời vô nghĩa mà nói toàn những lời có giá trị, đúng thời và đúng chỗ, thì đó là bốn nghiệp thiện về lời nói. Cuối cùng, đạo Phật phân biệt có ba nghiệp ác về ý nghĩ là: 1- Tham lam; 2- Sân giận; 3- Tà kiến. Nếu ngược lại, đã không tham lại hay bố thí và giúp đỡ người khác, đã không giận dữ lại còn biết lấy ơn báo oán, đã không có và tuyên truyền những tà kiến, như không tin có luật nhân quả, không tin là có các bậc Thánh đã giác ngộ và giải thoát v.v..., đã không có tà kiến lại còn thường xuyên giảng giải, tuyên truyền về luật nhân quả - nghiệp báo, khuyến khích mọi người bỏ ác, làm thiện, đó là mười thiện nghiệp./. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1)- Định nghĩa nghiệp là gì?

2)- Vì sao không nên coi thường những việc làm bình thường, gọi là "nhỏ nhặt"? 3)- Vì sao nói thân thọ nghiệp, về thực chất cũng là tâm thọ nghiệp; mặc dù vẫn có sự phân biệt giữa thân thọ nghiệp và tâm thọ nghiệp? 4)- Cận tử nghiệp là gì? Vì sao nói cuộc sống đạo đức hàng ngày ảnh hưởng lớn tới cận tử nghiệp lúc lâm chung?

---o0o---

Bài đọc thêm - Thuyết Tái sanh

Minh Chi

Dàn bài và những ý chính

Phần I - Bốn quan niệm về sống và chết

1- Triết phái duy vật cổ đại ở Ấn Độ: Chết là hết - Ý nghĩa cao nhất của nhân sinh là hưởng thụ. 2- Phái hoài nghi: Không thể và không cần biết chết là gì, khi đang còn sống. 3- Thuyết của một số tôn giáo thần quyền, cho rằng chỉ có một lần sống và chết. 4- Quan niệm Phật giáo về sống và chết: Quan niệm sống và chết nhiều lần. Chết rồi lại sống tiếp một đời khác, mà thân phận và hoàn cảnh được quyết định bởi hành vi trong đời này (thuyết nghiệp). Phần II - Các chứng cứ của thuyết tái sanh. Phần III - Thân trung hữu và các vấn đề có liên quan. Phần IV - Kết luận: Ý nghĩa giáo dục to lớn của thuyết tái sanh.

-oOo-

I- Nội dung của thuyết Tái sanh, và bốn quan niệm về Sống và Chết

Thuyết tái sanh khẳng định rằng, con người cũng như mọi loài hữu tình, không phải chỉ sống một đời, mà đã từng sống nhiều đời, và sau đời sống này, sẽ tiếp tục sống nhiều đời nữa. Và sức mạnh, dẫn con người sống đi sống lại nhiều đời như vậy là nghiệp lực, tức là sức mạnh của nghiệp. Thành quả của mọi việc làm của chúng ta trong đời này, tạo thành một sức mạnh, gọi là sức mạnh của nghiệp tái sanh, đẩy chúng ta tới một cuộc sống

mới, một cuộc đời khác, trong đó thân phận và hoàn cảnh sống của chúng ta là do thành quả các nghiệp của đời này quyết định. Thuyết tái sanh và thuyết nghiệp có liên

quan mật thiết với nhau, nương tựa vào nhau. Đời người, nói chung quá ngắn ngủi, khoảng trên dưới 100 năm, cho nên có nhiều nghiệp tuy tạo ra trong đời này, nhưng phải chờ tới đời sau, hay thậm chí tới đời sau nữa mới chín muồi, và đem lại quả báo. Không có tái sanh, thì thuyết nghiệp sẽ không thành tựu. Có những triết thuyết và tôn giáo không chấp nhận thuyết tái sanh. Thí dụ: 1)- Chủ nghĩa duy vật cổ đại ở Ấn Độ Chủ nghĩa duy vật thời Ấn Độ cổ đại có tên Sanskrit là Carvaka. Những người theo thuyết này cho rằng, người ta chỉ sống và chết một lần. Chết là hết, không còn gì nữa. Mục đích của đời người, theo họ là hưởng thụ càng nhiều càng hay, là sống cho thật sung sướng. Carvaka có gốc từ Sanskrit là car nghĩa là ăn. Phái này tuyên bố họ chỉ biết ăn mà thôi, còn thì họ chối bỏ mọi trách nhiệm về hành động của mình.

2)- Chủ nghĩa hoài nghi và bất khả tri luận Khổng Tử nói: "Sống còn chưa biết thì biết chết làm gì?". Lời nói trên phản ánh thái độ của Khổng Tử, cho rằng con người không thể biết và cũng không cần biết chết là gì. Epicuya, nhà triết học Hy Lạp cổ đại (341-270 B.C) thì cho rằng: "Khi sống thì không thể biết chết là gì, còn khi đã chết rồi thì lại càng không thể biết chết là gì". Câu nói này cho thấy nhà triết học Hy Lạp này tin rằng, sự chết là chuyện không thể biết được đối với con người, cho nên, tìm hiểu sự chết là chuyện vô ích. Đó là một loại "chủ nghĩa hoài nghi và bất khả tri luận" khá triệt để.

3)- Con người chỉ sống và chết một lần, sau khi chết sẽ lên thiên đàng sống với Thượng đế hay là xuống địa ngục sống vĩnh viễn với quỷ Đây là quan niệm về sống và chết của một số tôn giáo thần quyền. Quan niệm này thường tạo ra một tâm lý bức xúc, lo âu, vì con người không biết mình có được Thượng đế ban ơn hay không. Nếu không được ban ơn thì có nỗ lực sống đạo đức cũng vô ích. Theo quan niệm của một số tôn giáo thần quyền, đời sống con người đầy tội lỗi, dù là trẻ sơ sinh cũng đã phạm nguyên tội, cho nên để được cứu rỗi, thì chỉ có sự ban ơn của Thượng đế mà thôi.

4)- Quan niệm Phật giáo về sống và chết Thuyết nghiệp báo - tái sanh của đạo Phật đề cao trách nhiệm của con người đối với cuộc sống của mình ở đời này và cả đời sau. Do đấy cũng kêu gọi

con người phải có ý thức trách nhiệm đầy đủ về mọi hành vi, lời nói và ý nghĩ của mình hàng ngày, hàng giờ, thậm chí trong từng giây phút của cuộc sống, khuyến khích con người luôn luôn nghĩ thiện, làm thiện, tránh mọi ý nghĩ, lời nói và việc làm bất thiện. Có thể nói, thuyết nghiệp và tái sanh động viên mọi người luôn nỗ lực để sống thiện, đạo đức.

---o0o---

II- Các chứng cứ của thuyết Tái sanh

* Kinh Phật ghi lại những lời Phật khẳng định có tái sanh

"Với thiên nhãn thanh tịnh, hoàn toàn vượt xa con mắt của loài người, Bồ Tát nhìn thấy chúng sanh chết rồi tái sanh, ở các đẳng cấp cao quý hay bần tiện, thân phận giàu sang hay nghèo hèn, cao hay thấp..." (Trích quyển Lalistavatara). Theo sách Lalistavatara, vào canh đầu đêm, Đức Phật ngồi thiền định dưới gốc cây bồ đề, Ngài đã đạt tới cái

nhìn sáng suốt, thấy được các đời sống trước của chúng sanh. Cần chú ý là Thế Tôn không phải nhớ lại, mà là nhìn thấy với con mắt Phật của Ngài, chứ không phải là nhớ lại như với trí nhớ bình thường của chúng ta. "Rồi vào canh giữa của đêm thành đạo, vị Bồ Tát hướng tâm của Ngài nhớ lại các kiếp sống trước của chúng sanh cũng như của bản thân Ngài, nhớ lại một đời, hai, ba, bốn, năm, hai mươi đời, vô lượng đời trước đây..." (Sách Lalistavatara đã dẫn). Không những chỉ có Đức Phật, mà các vị đệ tử lớn của Ngài, sau khi chứng quả A La Hán, cũng đạt được Túc mạng thông, tức là quyền năng nhớ lại các kiếp trước của mình. Không phải chỉ có tu sĩ Phật giáo, mà cả những tu sĩ ngoại đạo, tu luyện thiền định có kết quả cũng có Túc mạng thông.

* Những hiện tọợng và lý lẽ khác chứng minh thuyết tái sanh 1)- Hiện tượng những trẻ con nhớ lại đời sống trước của chúng Ở châu Á cũng như châu Âu, đã thu thập được nhiều tài liệu về hiện tượng này. Thông thường, đó là những trường hợp đột tử, chết một cách không bình thường, như bị tai nạn xe cộ, hay bị giết v.v... Người chết tái sanh vào một gia đình, ở không xa lắm nơi mình chết. Đến tuổi nói và đi lại được, cậu hay cô bé yêu cầu được dẫn về thăm nơi ở trước đây, trong đời sống trước, thăm lại cha mẹ, thậm chí cả người vợ góa của mình. Có những trường hợp thân hình cậu hay cô bé tái sanh mang dấu vết của sự cố hay tai nạn đã khiến các em bị chết trong đời sống trước.

Giáo sư Ian Stevenson, thuộc trường Đại học Mỹ Virginia đã nghiên cứu cẩn thận 1.600 trường hợp "nhớ lại đời sống trước một cách tự nhiên" (Xem Ian Stevenson, Twenty cases suggestive of reincarnation - Hai mươi trường hợp gợi ý có tái sanh - Nxb trường Đại học Virginia, 1974).

2)- Hiện tượng người lớn nhớ lại các đời sống trước của mình Khác với sự nhớ lại tự nhiên của trẻ con ngay về đời sống trước của chúng, trường hợp những người lớn tuổi nhớ lại những đời sống, có thể cách rất xa đời sống hiện tại. Trước hết, đó là trường hợp của những đạo sĩ Du Già Ấn Độ hay là những tu sĩ Phật giáo tu tập lâu năm về thiền định. Sau khi tu tập bốn cấp thiền của Sắc giới và chứng cấp thiền thứ năm, họ chứng được Túc mạng thông, nhớ lại các đời sống trước của họ, cùng với một số quyền năng khác. Ở nước Anh, có hiện tượng lạ lùng của bà Joan Grant, bà này kể rằng bà đã từng tu tập định tâm phát triển trí nhớ trong 10 năm, khi bà là công chúa Sekeeta, dưới triều đại đầu tiên của Ai Cập cổ đại. Và trong đời sống hiện nay, bà vẫn giữ lại được quyền năng siêu nhiên "Túc mạng thông" đó cùng với một số quyền năng khác. Trong một loạt sách xuất bản dưới dạng truyện ngắn, bà đã kể lại khá chi tiết các kiếp sống tiếp tục của bà, đặc biệt là kiếp sống đầu tiên bà nhớ lại được, khi bà là công chúa Ai Cập Sekeeta. Một số nhà Ai Cập học thừa nhận tính chính xác lịch sử của nhiều chi tiết bà kể về đời sống của công chúa Sekeeta. Ở Mỹ, có trường hợp bác sĩ John Lilly tuyên bố đã nhớ lại được những kiếp sống trước của mình, trong khi bác sĩ nghiên cứu các tầng lớp sâu của tâm thức. Để có thể tập trung tư tưởng, ông thiết kế một hầm kín đặc biệt (an isolation tank), trong đó ông có thể ngồi yên, không bị quấy rối bởi các kích thích của ngoại cảnh.

3)- Hiện tượng một người thấy và kể lại kiếp sống trước của những người khác Hiện tượng này rất hiếm có. Ngay trong đạo Phật, chỉ có Đức Phật và một số đệ tử hàng đầu

như ngài Xá Lợi Phất mới có được quyền năng này, được gọi là Chúng sanh trí, chứ không gọi là Túc mạng thông. Tuy nhiên, ở ngoài đời cũng có một vài người hiếm hoi có được năng khiếu lạ lùng đó, mà một ví dụ là Edgar Cayce, một người Mỹ sanh ở Kentucky năm 1877. Cuộc đời và sự nghiệp của Cayce được Germinara kể lại trong các cuốn sách, mang tựa đề "Thế giới nội tâm" (The world within), và cuốn "Nhiều lâu đài" (Many mansions), đều xuất bản tại Luân Đôn trong các năm 1967 và 1973. Cayce có năng khiếu lạ lùng là, khi được thôi miên, anh ta bỗng nhiên trở thành một bác sĩ chẩn đoán bệnh chính xác, kê đơn thuốc trị

bệnh và dùng những ngôn từ y khoa, mà khi tỉnh dậy, ông ta không bao giờ biết và nói tới. Ông ta có thể chữa bệnh cho những người ở cách ông ta hàng trăm dặm, mà ông ta chỉ được cho biết tên họ và địa chỉ mà thôi. Đối với một số bệnh nhân, ông chẩn đoán là không phải do nguyên nhân vật chất và sinh lý, mà do những nghiệp đã tạo ra trong một kiếp trước. Vì vậy, đối với số bệnh nhân này, ông tuyên bố không cần thuốc mà chỉ cần giải nghiệp bằng những hoạt động tâm linh thích hợp. Nên nhớ rằng, Cayce là một tín đồ đạo Thiên Chúa, và khi tỉnh dậy, ông rất ngạc nhiên và hoảng hốt khi biết là mình đã dùng những từ trái với Kinh Thánh như là nghiệp (karma) và đời sống kiếp trước. Nhưng sau đó, ông cũng yên tâm vì được giải thích là trong Kinh Thánh, không có đoạn nào chống đối cụ thể thuyết nghiệp và tái sanh. Từ năm 1923 cho tới năm 1945 là năm ông qua đời, Cayce được yêu cầu mô tả lại đời sống kiếp trước của 2.500 trường hợp là bệnh nhân hay những người đến yêu cầu. Có trường hợp, cha mẹ một đứa bé sơ sinh bế con đến và yêu cầu Cayce nói rõ kiếp trước của đứa bé, và nhờ đoán xem tương lai, vận mệnh của đứa bé sẽ ra sao. Được hỏi về các kiếp trước của mình, Cayce cho biết, ông ta trong một đời sống trước, từng là một giáo sĩ cao cấp ở xứ Ai Cập cổ đại, chứng được nhiều quyền năng siêu nhiên, nhưng sau bị sa ngã vì tánh ích kỷ và quan hệ tình dục bất chính. Cayce xem tái sanh ở đời này là một cơ hội để ông ta chuộc lại những lỗi lầm xưa bằng một đời sống hoàn toàn phục vụ lợi ích cho quần chúng.

4)- Hiện tượng mộng

Có ba loại mộng. Hai loại mộng thứ nhất và thứ hai có liên quan tới những sự việc ở đời này, có thể là chuyện quá khứ hay là chuyện tương lai, nhưng đều hạn chế trong phạm vi thời gian của đời này. Loại mộng thứ ba có liên quan tới những sự việc xảy ra ở một đời sống trước hay là tới đời sống tương lai. Thí dụ, một người nằm mơ thấy mình đang bay trên không. Một người bay như chim là chuyện không thể có trong đời này, ít nhất là với trình độ khoa học hiện tại. Có thể giải thích con người này trong một đời sống trước, đã từng là một loài trời có thân hình nhẹ nhàng, có thể di chuyển trên không được. Một trường hợp khác là người gần chết có thể nằm mơ thấy trước thân phận mình ở kiếp sau. Nếu phải đọa vào các cảnh sống ác như địa ngục, súc sanh, quỷ đói thì nằm mơ thấy các cảnh rùng rợn, ghê sợ. Nếu có nhiều phước đức, sẽ được tái sanh lên các cõi trời, thì nằm mơ thấy những cảnh giới vô cùng đẹp đẽ ở các cõi trời: phong cảnh xinh tươi, nhà cửa tráng lệ. Loại mộng thứ ba này chứng minh là có đời sống trước, cũng như có đời sống kiếp sau.

5)- Hiện tượng liên tục của tâm thức Tâm thức của con người là một dòng chảy liên tục của các niệm. Niệm trước diệt thì niệm sau sanh khởi. Tác động của ngoại cảnh có thể làm cho niệm sau thay đổi, nhưng đó là một tác dụng phụ, hỗ trợ. Còn nguyên nhân chính bao giờ cũng là một niệm trước diệt, dọn đường cho niệm sau sanh khởi, và cứ như vậy, dòng chảy liên tục, không đứt quãng của tâm thức từ đời này sang đời khác cho đến khi con người được giải thoát ra khỏi vòng sanh tử luân hồi mới thôi. Vậy thì, nguyên nhân khiến cho niệm đầu tiên trong bào thai sanh khởi là gì? Theo Phật giáo, đó chính là niệm cuối cùng của người sắp chết, ở đời trước.

6)- Hiện tượng "người bị ám" Các bác sĩ tâm thần nói tới hiện tượng lạ lùng có người bị lưỡng phân, hình như có hai người cùng sống những đời sống khác nhau cùng trong một người. Hai con người đó có lối sống hoàn toàn khác nhau, một người chẳng hạn, ban ngày thì ứng xử như một người rất đạo đức, rất mô phạm, nhưng đêm tới lại sống như một con quỷ tình dục, tìm cách cưỡng hiếp bất cứ phụ nữ nào anh ta gặp trong đêm. Các bác sĩ nói, con người thật của anh ta là con người ban ngày, còn ban đêm thì anh ta bị ám (to be possessed). Nhưng đó chỉ là một cách giải thích, mà lý trí bình thường khó chấp nhận. Một cách giải thích khác, có thể dùng để chứng minh thuyết tái sanh, là con người đó, trong một đời sống trước đã từng ăn chơi trác táng, quan hệ tình dục bừa bãi. Sự hồi tưởng đó mãnh liệt tới mức, anh ta như bị hôn mê, và một cách vô thức, sống như một người trác táng thật sự... cho đến khi anh ta tỉnh lại, và sống như con người bình thường. Cũng xếp vào loại trường hợp này là câu chuyện của một bác sĩ tâm thần, phải chữa bệnh sợ nước cho một người sợ nước tới mức không chịu tắm rửa. Bác sĩ tâm thần thôi miên người bệnh, và động viên anh ta, trong lúc ngủ mê, nhớ lại đời sống trước của mình. Và anh ta kể lại là trong đời sống trước, anh ta đi một chuyến tàu biển, tàu đắm trong một cơn bão và anh ta bị chết đuối. Khi chết đuối, tinh thần anh ta bị căng thẳng cực độ, tạo ra một tâm lý sợ nước, vẫn tồn tại mãi cho tới cuộc sống hiện tại. Tìm hiểu được nguyên nhân của bệnh sợ nước của bệnh nhân rồi, bác sĩ chỉ cần đánh thức anh ta dậy, ôn tồn giải thích cho anh ta rõ, "sợ nước" là chuyện đắm tàu của đời sống trước đây, và thế là bệnh nhân dần dần khỏi bệnh mà không cần phải thuốc thang gì.

7)- Hiện tượng tiếng sét ái tình Có những mối tình nảy nở ngay lần gặp gỡ đầu tiên, nhưng rất sâu sắc đậm đà, tuy chưa từng trải qua một thời gian tìm hiểu nào. Sách Phật kể

truyện Matanga, một thiếu nữ thuộc đẳng cấp hạ tiện Thủ Đà La, đang kéo nước ở giếng, thì gặp ngài A Nan, thị giả Phật, đi qua xin nước uống. "Ngài không biết em là thuộc đẳng cấp Thủ Đà La hay sao mà lại xin nước?". Ông A Nan trả lời: "Tôi xin nước chứ có xin đẳng cấp đâu !". Thế là từ đó, nàng Matanga đem lòng yêu thương ngài A Nan. Tình yêu mãnh liệt đến nỗi, ngài A Nan đi đâu, Matanga cũng theo sau bén gót, khiến cho trong thành phố có tiếng đồn không hay đối với tu sĩ. Phật biết chuyện, cho gọi Matanga đến, cho phép xuống tóc đi tu làm Ni. Matanga sau khi xuất gia, học tu tinh tiến, không bao lâu nổi tiếng khắp kinh thành là một Ni sư có trình độ Phật học uyên bác. Vua Ba Tư Nặc và các đại thần nghe chuyện lạ, bèn đến thăm và hỏi Phật về

lai lịch Matanga. Phật giải thích là ngài A Nan và Matanga đã từng là vợ chồng trong một đời trước, nàng Matanga lại có duyên với Phật pháp, cho nên đã xảy ra câu chuyện tình yêu trái thường như trên, không có gì đáng làm lạ. Trên đây là một câu chuyện điển hình trong sách Phật. Ngoài đời, trên sách báo xưa và nay, những chuyện như vậy không hiếm.

8)- Hiện tượng hai người gặp nhau lần đầu mà như đã từng quen biết từ lâu Hiện tủợng này khá nhiều người đã từng gặp phải, nhưng không tự mình giải thích được vì sao. Thuyết tái sanh có thể giải thích dễ dàng là hai người trong một đời sống trước đã từng quen biết nhau, từng là bạn bè đi lại thân thiết với nhau.

9)- Hiện tượng một người lần đầu tiên đến một xứ xa lạ, nhưng lại có cảm giác mình rất quen thuộc xứ này từ lâu rồi Thuyết tái sanh giải thích là trong một hay nhiều đời sống trước, người này đã từng sống tại xứ này rồi. Ở Anh, có một người ở thành phố Norfolk, chưa từng đi Trung Đông bao giờ, nhưng lại tuyên bố trong một đời sống trước, vào đầu Công nguyên, anh ta từng làm một lính gác tại một trạm gác trong thành phố, và anh ta bị một kẻ thù đâm chết ngay trước trạm gác. Thành phố Petra là một thành phố cổ nổi tiếng ở Jordanie (vùng Trung Đông), được bảo tồn như một di tích lịch sử quốc gia, và được nhiều nhà khảo cổ phương Tây nghiên cứu chu đáo. Người Anh đặc biệt này vốn tên là Flowerdew, được một trong các nhà khảo cổ nói trên tiếp xúc, phỏng vấn và nhà khảo cổ vô cùng ngạc nhiên về sự hiểu biết tường tận của anh ta đối với thành phố cổ Petra. Chính phủ Jordanie biết chuyện này và mời Flowerdew cùng với một đoàn làm phim của Hãng BBC đến thăm Petra. Đoàn nhận thấy, khi Flowerdew tiến gần Petra, đường hẻm dẫn tới cửa thành, khi vào

trong thành, anh ta lập tức nhận ra ngay cái trạm gác nơi anh đã từng phục vụ, kể cả nơi anh bị đâm chết v.v... Câu chuyện này không thể là một hoang tưởng, vì có sự hiện diện của các nhà khảo cổ học đi kèm cùng với đoàn làm phim của Hãng BBC nước Anh. Chỉ có thuyết tái sanh mới giải thích nổi câu chuyện kỳ lạ nhưng rất thực nói trên mà thôi.

10)- Hiện tượng thần đồng Thuyết tái sanh còn giúp giải thích những hiện tượng thần đồng âm nhạc, như Mozart hay Beethoven, mới 3 hay 4 tuổi đã soạn được những bản nhạc phức tạp ; hay những hiện tượng thần đồng như Stuart Mill và Bentham mới 6, 7 tuổi đã thông thạo nhiều ngoại ngữ. Những thần đồng này trong một đời sống trước đã từng sành âm nhạc và giỏi ngoại ngữ rồi. Đời này, họ không phải học cái gì mới mẻ, mà chỉ là học lại mà thôi.

11)- Hiện tượng những anh em sinh đôi rất khác tính nết Chỉ có thuyết tái sanh mới giải thích được hiện tượng này, còn thuyết di truyền và bối cảnh giáo dục gia đình không thể giải thích nổi. Sao hai anh em sinh đôi, từ cùng một cha một mẹ, được hưởng một chế độ nuôi dưỡng và giáo dục gia đình hoàn toàn giống nhau, mà một người có bản tính hiền lành, thương người, còn người kia lại trở thành một quỷ dữ, rất hung ác.

12)- Thực nghiệm của những người chết sống lại Đó là trường hợp những người chết rồi, nhưng sau một thời gian, có thể là nhờ sự can thiệp kịp thời của y tế, mà họ sống

trở lại và kể những chuyện họ thấy sau khi chết. Ở phương Tây, tại các nước công nghiệp phát triển, có nhiều tiến bộ trong ngành y tế, người ta ghi nhận có khá nhiều những trường hợp người chết lâm sàng sống lại. Tuyệt đại đa số những người đó đều cho rằng, chết không phải là cái gì đáng sợ, và sau khi chết, sự sống vẫn tiếp diễn. "Chuyện xảy ra với tôi lúc bấy giờ là một kinh nghiệm rất là không bình thường, mà tôi chưa từng bao giờ có. Nó làm cho tôi tin rằng, có một cuộc sống sau khi chết" (It has made me realize that there is life after death) (Margot Grey - Return from death. An explanation of the meaning of near death experience - Từ cõi chết trở về. Một giải thích về kinh nghiệm gần chết - Boston and London-Arkana. p.205). Sau đây là một ghi nhận khác: "Tôi biết là có một cuộc sống sau khi chết ! Không ai có thể lay chuyển được niềm tin đó của tôi. Tôi không còn nghi ngờ gì nữa. Đấy là một cái gì êm dịu, tôi không còn sợ gì hết. Tôi không biết gì thêm bên ngoài thực

nghiệm đó. Nhưng nó cũng quá đầy đủ đối với tôi rồi" (Kenneth Ring - In search of the meaning of near death experience - Tìm ý nghĩa của thực nghiệm gần chết - New York. Quill 1985, p.156). Có thể chép thêm nhiều ghi nhận của những người từng trải qua cuộc thực nghiệm gần chết. Nhưng, tôi thấy hai đoạn chép lại trên đây cũng đủ. Những người kinh qua thực nghiệm gần chết đều tin rằng, chết không phải là hết, sự sống vẫn tiếp tục sau khi con người chết.

---o0o---

III- Cơ chế tái sanh và thân trung ấm

Cơ chế tái sanh được Phật giải thích trong bài "Đại ái tận kinh" thuộc Trung Bộ kinh, như là lệ thuộc vào sự hiện hữu của ba điều kiện: 1- Cha mẹ có giao hợp ; 2- Mẹ ở đúng trong thời kỳ sanh nở, nghĩa là có thể thụ thai ; 3- Sự có mặt của hương ấm (gandhaba). Hương ấm là gì? Hương ấm là tâm thức mang theo nghiệp của người sẽ tái sanh (ở đây, để đơn giản hóa vấn đề cho dễ hiểu, chỉ bàn trường hợp con người tái sanh lại làm người). Tâm thức mang theo nghiệp đó được sách Phật gọi là nghiệp thức. Nghiệp thức đó cũng được gọi là kết sanh thức, vì rằng nghiệp thức sẽ kết hợp với tinh trùng của cha và trứng của mẹ để sanh ra bào thai. Nhưng vì sao trong kinh "Đại ái tận", Phật lại dùng từ hương ấm? Đó là vì, trong phần lớn trường hợp, người chết, trước khi tái sanh, thường trải qua một giai đoạn trung gian ; trong đó, người chết mang một cái thân đặc biệt gọi là thân trung ấm được cấu tạo bằng loại vật chất tế nhị, và được nuôi dưỡng không phải bằng thức ăn thô, mà bằng mùi, bằng hương, cho nên gọi là hương ấm. Vấn đề trung hữu hay trung ấm tức là vấn đề tồn tại của con người (trong bài này, chỉ bàn loài người ; đối với các loài khác, thì cũng tương tự, tuy không phải giống hẳn) sau khi chết. Con người đó sau khi chết, thì tái sanh ngay, hay là kinh qua một thời kỳ nhất định, mà sự tồn tại gọi là trung hữu, mang một cái thân đặc biệt gọi là thân trung ấm. Nếu có một thời kỳ như vậy, thì trong thời kỳ đó, thân trung ấm có hình dạng như thế nào, hoạt động ra sao, vì sao mắt người không thấy được? Kinh sách Phật - Bắc và Nam tông - nói về vấn đề này như thế nào, các bộ phái Phật giáo bàn về vấn đề này như thế nào? Sau đây là những bộ phái không chấp nhận có thân trung hữu: Đại chúng bộ, Hóa địa bộ, Phân biệt thuyết bộ, cuốn Thành thực luận (quyển 3), Xá Lợi Phất A tỳ đàm

luận, Thượng tọa bộ Nam truyền.

Còn chấp nhận có thân trung hữu là Đông sơn bộ, Chánh lượng bộ, và đặc biệt là Hữu bộ (Nhất thiết hữu bộ - Câu Xá luận) (xem bài "Sanh hữu chi nghiên cứu" của Dương Bá Y trong tập Phật giáo căn bổn vấn đề nghiên cứu, quyển II, tr. 375, bản Hán). Như vậy thì ai đúng, ai sai? Bên khẳng định đúng hay bên phủ định là đúng? Kinh Niết Bàn của Bắc tông đã trả lời như sau: "Không nhất định có cũng không nhất định không có thân trung hữu. Nếu là nghiệp cực ác (thí dụ đọa địa ngục) hay là nghiệp cực thiện, như sanh thiên (các cõi trời) thì không có thân trung hữu (nghĩa là hóa sanh). Còn đối với các loại nghiệp khác, thì có thân trung hữu". Như vậy là theo kinh Niết Bàn của Đại thừa, thì trong đa số trường hợp, nghiệp ác-thiện xen lẫn, không phải cực ác hay cực thiện thì có thân trung hữu, tức là một giai đoạn ngắn hoặc dài, chúng sanh chết rồi nhưng chưa tái sanh. Và, trong giai đoạn trung gian, chết rồi mà chưa tái sanh đó, chúng sanh mang một cái thân đặc biệt gọi là thân trung hữu hay thân trung ấm. * Thân trung ấm tồn tại trong thời gian bao lâu? Luận Tỳ Bà Sa khẳng định thời gian tồn tại của thân trung ấm phải rất ngắn. Nhưng bao lâu? Thế Hữu nói tối đa là 7 ngày. Thiết Ma Đạt Đa nói tối đa 49 ngày. Còn Pháp Cứu thì nói bao nhiêu ngày là tùy có đủ nhân duyên hay không, nếu chưa đầy đủ nhân duyên thì thân trung ấm vẫn tồn tại, không hạn chế thời gian. Thí dụ, nhân duyên cho một Chuyển Luân Vương tái sanh không phải là dễ. Thời gian chờ đợi có thể lâu. * Đặc điểm của thân trung ấm Luận Câu Xá mô tả khá cụ thể. Thân trung ấm cùng một dạng với thân bổn hữu. Thân bổn hữu là thân sẽ tái sanh. Nếu do nghiệp mà sẽ tái sanh làm người thì thân trung ấm là thân của con người bé khoảng 5 tuổi, có năm giác quan đầy đủ, nhưng những cảm quan đó được cấu tạo bằng sắc pháp vi tế, nhỏ nhiệm cho nên mắt người không trông thấy được. Nếu thân trung ấm là thân người thì nó có năm giác quan đầy đủ, làm bằng chất liệu vi tế, cho nên công năng thấy, nghe v.v... của nó nhạy bén hơn là công năng thấy, nghe của thân người sống, có giác quan được cấu tạo bằng những chất liệu thô nặng hơn. Nói cách khác, họ (tức là thân trung ấm) thấy chúng ta được, nhưng chúng ta không thấy họ được. Thân trung ấm không đi đứng như chúng ta bình thường, mà có thể đi ngang qua vật cản, bay liệng trên không để chờ cơ hội tái sanh. Khi đã có chỗ thích đáng cho họ tái sanh, thì không có gì ngăn cản họ được. Nhưng năng lực thần thông này không phải do rèn luyện thiền định mà có, cho nên sách Câu Xá gọi là nghiệp thông, ý nói thần thông không phải do rèn luyện hay thiền định, mà là do nghiệp của thân trung ấm là như vậy.

Thân trung ấm được nuôi dưỡng bằng mùi (sách Trung Quốc gọi là hương). Nghĩa là không phải ăn thức ăn như chúng ta, mà là ăn cái mùi vị mà thôi. Thí dụ dĩa thịt. Thân trung ấm chỉ ngửi mùi thịt, chứ không phải ăn thịt thật sự. Vì vậy mà sách Phật cũng gọi thân trung ấm là hương ấm (gandhaba). Thực ra, hướng tái sanh đã được quyết định, khi người mới chết, vừa tắt thở ; cho nên nếu hướng tái sanh là cõi người, thì lập tức thân trung ấm là thân người, như một cậu bé độ 5, 6 tuổi, với năm giác quan nhạy bén hơn là giác quan của người sống, và di chuyển không có vật gì cản được. Như đã nói trên, thời gian tồin tại của thân trung ấm là vấn đề còn bàn cãi, nhưng người Tây Tạng cho rằng, thời gian tồn tại tối đa của thân trung ấm là bảy tuần, và cứ sau mỗi

tuần thì trung ấm có biến đổi. Con người có thể nhớ lại trung ấm thân trước đây của mình hay không? Học giả Francis Story, qua thu thập và nghiên cứu nhiều tài liệu liên quan, đã tổng kết kinh nghiệm đó thành những điểm sau: 1- Khi người mới chết, trung ấm thân tách khỏi cái thân chết bất động, nhưng lại không có cảm giác là mình vừa chết, mà là mình vẫn sống. Cảm giác này rất giống cảm giác của những người nhờ thôi miên hay bị uống thuốc mê mà xuất thần. 2- Trung ấm thân thấy xuất hiện một người khác hướng dẫn mình. 3- Trung ấm thân di chuyển không bị trở ngại bởi bất cứ vật cản gì, có thể thấy những trung ấm thân khác. Giác quan của trung ấm thân bén nhạy. 4- Cõi sống của các trung ấm thân là cõi sống riêng biệt, khác với các cõi sống khác như cõi người, cõi súc sanh, ngạ quỷ, địa ngục và cõi trời là những cõi sống thường được mô tả trong các sách Phật. 3- Francis Story kể lại chuyện một người Thái Lan tên là Kawn, chết vì bệnh thương hàn, thấy các sư cầu nguyện bên cạnh giường nằm của mình, sau đó thấy các sư đi ra, và mình cũng theo ra, và khi đó anh ta mới biết là mình đã chết. Anh thấy mọi sự vật xung quanh anh không có gì thay đổi, không khác gì lúc anh còn sống. Anh thấy mình đi ngang qua nhiều người khác như là đi vào chỗ không người. Và khi anh nghĩ tới bất cứ một nơi nào thì lập tức anh thấy mình xuất hiện ngay tại nơi đó. Anh ta không có cảm giác đói, cũng không thấy sợ hãi khi thấy một gã say rượu và một cậu bé chạy thẳng vào phía anh ta. Anh có cảm giác mình trở nên bé nhỏ. Anh ta không cảm thấy giận dữ khi gặp những người sống ném đá vào mình, nhưng anh thấy các trung ấm thân khác tỏ ra giận dữ trong cảnh ngộ tương tự, nhưng anh cũng sợ là mình bị thương nếu bị ném phải. 6- Đại sư Tsong Khapa (Tây Tạng) dẫn chứng cuốn "Di Già sư địa luận" (Yogacara Bhumi), khẳng định là trung ấm thân không có hối tiếc lại thân phận mình, khi còn sống.

7- Trung ấm thân có giống như một đứa bé 5, 6 tuổi ở trần hay không thì còn là vấn đề bàn cãi. Có tư liệu nói trung ấm thân mặc quần áo giống như khi lâm chung. 8- Trung ấm thân thường theo dự tang lễ của mình, và quan sát bà con thân thích mà mình vốn yêu mến. 9- Trung ấm thân không cảm thấy đói và mệt, nhưng phạm vi hoạt động và giao tiếp bị hạn chế. Trung ấm thân không còn chịu cái khổ của cuộc sống thế gian, với cái thân vật chất thô nặng, thường phải chịu những đau đớn vật chất. 10- Trung ấm thân mất ý thức về thời gian. Vài chục năm đối với trung ấm thân như trôi qua trong nháy mắt.

---o0o---

IV- Kết luận

Thuyết tái sanh và thuyết nghiệp có một tầm quan trọng rất lớn đối với đời sống cá nhân và xã hội. Nó cho biết, con người hiện tại từ đâu đến, và sau khi chết thì con người sẽ đi về đâu? Nó cũng cho biết, ý nghĩa của nhân sinh là gì. Vì sao con người lại có mặt ở đời này? Vì sao tuy cùng là một loài người cả, mà thân phận giữa các con người lại khác biệt nhau đến thế? Đó là những vấn đề rất căn bản, rất hệ trọng ; thế nhưng con người hiện đại, sống một cuộc sống thác loạn, vùi đầu vào cuộc săn đuổi quyền lực, đồng tiền và sắc đẹp... hầu như không bao giờ nghĩ tới, còn nói gì đặt thành vấn đề để suy tư, giải quyết. Chỉ khi cái chết đã gần kề, hay là khi gặp phải một bất

hạnh lớn, con người hiện đại mới tỉnh ngộ, chợt thấy mình đã phung phí gần trọn cả một đời để đeo đuổi những giá trị không thật, chỉ là những bọt nước, những bèo trôi v.v... theo đúng như hai câu thơ của vua Trần Nhân Tông, một ông vua ngộ đạo: Thị phi niệm trục triêu hoa lạc Danh lợi tâm tùy dạ vũ hàn..." Nghĩa: Niệm chạy theo chuyện thị phi như hoa rụng ban sớm, Tâm chạy theo danh lợi như mưa lạnh chiều hôm. Trên bình diện lý luận, chứ không phải trên bình diện thơ ca, thuyết tái sanh và nghiệp của đạo Phật là một liều thuốc cảnh tỉnh tốt cho con người hiện đại./. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập

1)- Thuyết tái sanh giúp giải thích những hiện tượng khó hiểu gì trong đời sống? Có thể phát hiện thêm những hiện tượng mà bài giảng chưa đề cập tới. 2)- Vì sao thuyết di truyền không thể giải thích được đầy đủ những sự khác biệt giữa các cuộc đời? 3)- Thân trung ấm là gì? Hãy nói và bàn về một vài đặc điểm của thân trung ấm.

---o0o---

Tập Hai Phần I - Giáo lý cơ bản

Bài 1 - Moời hai nhân duyên (Thập nhị nhân duyên)

Thích Tâm Hải

A- Dẫn nhập

Mười hai nhân duyên (Thập nhị nhân duyên) là cách trình bày đặc biệt của giáo lý Duyên khởi (Paticcasamuppada)10 . Giáo lý này do chính Bồ tát Tất Đạt Đa (Siddhartha) thể chứng dưới cội bồ đề sau 49 ngày tư duy thiền định, từ đó Ngài trở thành một bậc giác ngộ hoàn toàn. Mười hai nhân duyên, hay Duyên khởi, là một giáo lý rất đặc thù, là điểm xác định sự khác biệt giữa Phật giáo với các tôn giáo khác. Nó là cốt lõi của nhân sinh quan Phật giáo, được đề cập nhất quán trong tất cả các kinh điển. Nhận thức rõ về giáo lý Mười hai nhân duyên sẽ giúp người học Phật hiểu cặn kẽ hơn về các vấn đề khác như nghiệp, luân hồi, tái sinh, nhân quả... đồng thời gợi mở một hướng sống tích cực cho mỗi cá nhân trong hiện tại.

---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa:

1)- Thế nào là nhân duyên? Nhân là yếu tố quyết định, điều kiện chính làm sinh khởi, có mặt của một hiện hữu. Duyên là điều kiện hỗ trợ, tác động làm cho nhân sinh khởi. Ví dụ:

hạt lúa là nhân của cây lúa; các yếu tố như đất, độ ẩm, ánh sáng mặt trời, người gieo... là duyên để hạt lúa (nhân) nảy mầm phát triển thành cây lúa. Mối quan hệ nhân - duyên thực ra phức tạp và vi tế hơn nhiều, đặc biệt là trong thế giới tâm thức; và, nhân duyên nói cho đủ là nhân - duyên - quả. «Nhân duyên« trong «Mười hai nhân duyên« hàm ý nghĩa «nhân duyên khởi«: sự nương tựa vào nhau mà sinh khởi, sự tùy thuộc phát sinh, nói chính xác là «do cái này có mặt, cái kia có mặt; do cái này không có mặt,

cái kia không có mặt; do cái này sinh, cái kia sinh; do cái này diệt, cái kia diệt«.

2)- Mười hai nhân duyên là gì? Trong kinh Tương Ưng Bộ II (Samyutta Nikàya), Đức Phật đã thuyết minh về Mười hai nhân duyên (Duyên khởi) như sau: «Do vô minh, có hành sinh; do hành, có thức sinh; do thức, có danh sắc sinh; do danh sắc, có lục nhập sinh; do lục nhập, có xúc sinh; do xúc, có ái sinh; do ái, có thủ sinh; do thủ, có hữu sinh; do hữu, có sinh sinh; do sinh sinh, có lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não sinh, hay toàn bộ khổ uẩn sinh. Đây gọi là Duyên khởi«. «Do đoạn diệt11 tham ái, vô minh một cách hoàn toàn, hành diệt; do hành diệt nên thức diệt; do thức diệt nên danh sắc diệt; ...; do sinh diệt nên lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt. Này các Tỷ kheo, như vậy gọi là đoạn diệt« (tr.1-2). Mười hai nhân duyên dược Đức Phật định nghĩa gồm hai chiều hướng: chiều hướng sinh khởi (còn gọi là lưu chuyển: do vô minh, hành sinh...) và chiều hướng đoạn diệt (còn gọi là hoàn diệt: do đoạn diệt tham ái, vô minh một cách hoàn toàn nên hành diệt...). Khi Mười hai nhân duyên được thành lập (tập khởi), nghĩa là năm uẩn12 tập khởi, và đây là chiều hướng của khổ đau, luân hồi. Khi mười hai mắc xích này bị phá vỡ (đoạn diệt) thì cấu trúc năm uẩn cũng tan rã, và đây là con đường của an lạc, giải thoát. Năm uẩn chính là cấu trúc của con người và cuộc đời. Sự hiện hữu của con người tự nó nói lên mười hai nhân duyên đang vận hành theo chiều tập khởi. Theo cách trình bày trên, vô minh được xem như là căn nguyên, nguồn cội, cốt lõi của mười hai nhân duyên. Tuy nhiên, không nên hiểu nhầm vô minh là nguyên nhân đầu tiên của chuỗi liên kết đó. Bởi Đức Phật dạy, vô minh cũng do nhân duyên sinh, là duyên khởi. Khi có nhân duyên (tích cực) thì vô minh cũng sẽ chuyển hóa thành trí, tuệ; đây là ý nghĩa «vô minh diệt, minh sinh«. Cũng cần lưu ý một chút về số mục (12 chi phần) của dạng thức Duyên khởi này. Định nghĩa được nêu trên, trích từ kinh Trung Bộ II, là một cách trình bày tiêu biểu nhất, gồm đầy đủ cả 12 chi phần. Trong một số bản kinh khác, như kinh Đại Duyên (Trường Bộ kinh III), kinh Đại Bổn Duyên (Trường A Hàm I)..., Đức Phật trình bày chỉ gồm 5, 8, 10, 11 và đầy đủ nhất là 12 chi

phần. Vấn đề này được các nhà nghiên cứu Phật học có thẩm quyền phân tích rất tỉ mỉ, và tất cả đều thống nhất số mục 12 chi phần được xác định qua nội dung thiền quán của Đức Phật dưới cội bồ đề. Đây là dạng thức chính xác, đầy đủ và phù hợp nhất với tư duy của con người. Sự sai khác về số mục các chi phần chỉ là thể hiện phương pháp giáo hóa linh động của Đức Phật. Ngài tùy thuộc vào trình độ của người nghe mà nói vắn tắt hoặc đầy đủ. Điều này sẽ được làm sáng tỏ ở phần nói về sự vận hành của mười hai nhân duyên. Đối tượng nghe giáo lý Mười hai nhân duyên là con người, vì nặng về tâm luyến ái và chấp thủ, nên Đức Phật luôn nhấn mạnh đến các chi phần này, đặc biệt là trong chiều hướng, con đường đoạn diệt - giải thoát. Khi ái (hay bất luận là chi phần nào) sinh khởi, lập tức cấu trúc 12 nhân duyên hình thành; và ngược lại; khi chi phần ái hay thủ (hoặc một chi phần bất kỳ) đoạn diệt, lập tức chuỗi mắc xích 12 nhân duyên tan rã. Đây cũng là ý nghĩa, mà trong luận Đại Tỳ Bà Sa ghi rằng, nói Duyên khởi có một chi phần cũng được, hai, ba... cho đến 12 chiphần cũng được.

---o0o---

II- Ý nghĩa của mợời hai chi phần nhân duyên:

1)- Vô minh (Avijjà): sự mê mờ, cuồng si của tâm thức; hay nói cách khác là sự không hiểu biết như thật về hiện hữu là duyên sinh, vô thường và không có một tự thể độc lập, bất biến. 2)- Hành (Sankhàra): động lực, ý chí hành động tạo tác (ý hành) của thân, miệng và ý. 3)- Thức (Vinnana): tri giác của con người về thế giới thông qua các cơ quan chức năng như mắt (nhãn thức), tai (nhĩ thức), mũi (tỷ thức), lưỡi (thiệt thức), thân (thân thức) và ý (ý thức). 4)- Danh sắc (Nàma-rùpa): sắc là phần vật lý và sinh lý, danh là phần tâm lý. Với con người, sắc là cơ thể vật chất, các giác quan và chức năng của chúng; danh là các tâm phụ thuộc (tâm sở), như xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư. 5)- Lục nhập (Chabbithàna): có nơi gọi là sáu xứ, là sự tương tác giữa sáu căn (= 6 nội xứ: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý) và đối tượng của chúng là sáu trần (= 6 ngoại xứ: hình thể, âm thanh, hương vị, mùi vị, xúc chạm và ý tưởng - pháp). 6)- Xúc (Phassa): sự gặp gỡ, tiếp xúc, giao thoa giữa các căn (chủ thể) và trần (đối tượng). Nói rõ hơn, xúc chính là sự tiếp xúc giữa con người và thế giới thông qua 6 cơ quan tri giác. Lưu ý là, khi có thức phát sinh do mắt tiếp

xúc với hình thể (sắc trần), thì sự nhận biết đó mới gọi là nhãn thức... Vậy, xúc là sự gặp gỡ, giao thoa giữa căn, trần và thức. 7)- Thọ (Vedanà): sự cảm thọ. Nói khác đi là các phản ứng tâm lý phát sinh khi mắt tiếp xúc với hình thể, tai tiếp xúc với âm thanh... ý tiếp xúc với ý tưởng (pháp). Cảm thọ có ba loại: cảm thọ dễ chịu (lạc thọ), cảm thọ khó chịu (khổ thọ) và cảm thọ trung tính (phi khổ phi lạc). Đây là chất liệu mà con người thường lấy để xây dựng những giá trị gọi tên là hạnh phúc và khổ đau, bất hạnh. Thực ra, chúng là do duyên sinh, luôn thay đổi, không hề có một tự tính cố định. 8)- Ái (Tanhà): gọi đủ là ái dục hay khát ái: sự vướng mắc, yêu thích, tham luyến; gồm có dục ái, sắc ái và vô sắc ái. 9)- Thủ (Upadàna): gọi đủ là chấp thủ: sự kẹt vào, bám víu, đeo chặt của tâm thức vào một đối tượng. 10)- Hữu (Bhava): tiến trình tương duyên để hình thành, gồm dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu. 11)- Sinh (Jati): sự ra đời, tạo nên, xuất hiện. Sinh ở đây không phải là sự sinh ra em bé, mà là sự thành tựu các bộ phận cấu thành (năm uẩn), thành tựu các xứ (các cơ quan tri giác và chức năng của chúng). 12)- Lão-tử (Jaramrana): sự suy nhược, tàn lụi, tuổi thọ lớn, tan rã, tiêu mất, tử vong. Với sinh mạng con người, lão tử được biểu hiện dưới các hiện tượng: răng long, tóc bạc, da nhăn, các cơ quan tri giác suy yếu và chết.

---o0o---

III- Sự vận hành của mợời hai nhân duyên

Thông qua ý nghĩa của các chi phần mười hai nhân duyên, đặc biệt là chi phần lục nhập, một lần nữa khẳng định rằng, dạng thức duyên khởi này là giáo lý nói về con người, bởi vì chỉ ở con người mới có đầy đủ 6 cơ quan tri giác. Do vậy, khi nói về sự vận hành của mười hai nhân duyên cũng chính là nói về sự vận hành của con người. Vì không nhận biết hiện hữu (con người và thế giới) là do nhân duyên hòa hợp mà sinh khởi, luôn biến dịch và không có một tự thể thường hằng, nên con người ảo tưởng về một tự ngã: đây là cái tôi và đây là cái của tôi (Vô minh). Chính ảo tưởng và sự bất giác

này quấy động tâm thức, làm sinh khởi lòng tham ái, chấp thủ... Và đó là động cơ cho các hành động của thân, lời và ý (Hành). Mỗi khi ý niệm về một tự ngã sinh khởi thì Thức có mặt. Sự hiện hữu của Thức tất yếu đòi hỏi sự có mặt của chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức (Danh sắc, Lục nhập). Khi căn, trần và thức gặp gỡ nhau

(Lục nhập), thì Xúc sinh khởi. Cảm thọ (Thọ) có mặt ngay khi căn, trần và thức giao thoa nhau; cảm thọ sẽ tuôn chảy như một dòng thác mà không một năng lượng nào có thể ngăn cản được, vì bản chất của cảm thọ là thế. Thọ bao gồm những phản ứng tâm lý trước đối tượng như là buồn, vui, yêu, ghét, trung tính... Cảm thọ dễ chịu sẽ làm phát sinh luyến ái (Ái). Trong Ái đã bao hàm chấp thủ và nó được biểu hiện dưới nhiều hình thức tương ứng với các cảnh giới của tâm thức (Hữu). Hữu tạo ra Sinh, và mỗi khi đã có Sinh, thì tiến trình suy yếu, tan rã, mất đi sẽ vận hành như một hệ quả đương nhiên: nghĩa là lão-tử, sầu, bi, khổ, ưu, não; hay khổ đau có mặt. Đó là sự vận hành của mười hai nhân duyên theo chiều sinh khởi (lưu chuyển) - chiều vận hành này có động lực là vô minh, tham ái và chấp thủ. Nói khác đi, đây là con đường của khổ đau, luân hồi được dẫn dắt và chi phối bởi vô minh. Trong phần thuyết minh về mười hai nhân duyên, Đức Phật không chỉ nêu lên con đường tập khởi, như đã phân tích ở trên, mà Ngài đã chỉ ra nguyên nhân tập khởi và con đường đoạn tận (hoàn diệt). Mỗi khi đoạn diệt bất kỳ một chi phần nào trong chuỗi 12 mắc xích (nhân duyên), thì lập tức nó tự tan rã. Tuy nhiên, với con người, tham ái và chấp thủ là nặng nề nhất; nên đoạn tận tham ái hoặc chấp thủ thì vòng xích mười hai nhân duyên không còn lý do để hiện hữu. Đó là ý nghĩa của lời Phật dạy: «Ái diệt tức Niết bàn«. Sự vận hành của mười hai nhân duyên không chỉ đơn giản là tiến trình hình thành một sinh mạng (từ ý niệm tối sơ về hiện hữu đến hơi thở cuối cùng), mà sự vận hành của nó (chiều thành lập - lưu chuyển) nói lên căn nguyên có mặt của con người (và cuộc đời); nó không bị giới hạn bởi thời gian và không gian. Bao giờ tham ái, chấp thủ hoặc vô minh chưa được đoạn tận thì con người vẫn bị chi phối bởi sự vận hành của mười hai nhân duyên - nghĩa là vẫn luẩn quẩn trong luân hồi, khổ đau bất tận - khi mười hai nhân duyên đoạn diệt, đồng nghĩa với toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt.

---o0o---

IV- Một số cách giải thích về mọời hai nhân duyên

Mười hai nhân duyên, hay Duyên khởi, là nguyên lý của mọi hiện hữu. Nó là sự thật nên không bị giới hạn trong không gian và thời gian. Đức Phật khẳng định rằng: «Duyên sinh là thực tính của mọi hiện hữu, sự thật này không thay đổi dù Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện«. Một hiện hữu dù nhỏ như hạt nhân của nguyên tử đến to lớn như vũ trụ cũng không nằm ngoài nguyên lý này. Với đặc tính đó, giáo lý Mười hai nhân duyên có thể dùng để soi sáng nhiều vấn đề khác trong cuộc đời như luân hồi, nhân

quả... tùy thuộc theo góc độ quan sát của người giải thích. Ở đây chỉ giới thiệu 4 cách giải thích phổ biến.

1)- Dạng thức tổng quát: «Do cái này có mặt, cái kia có mặt; do cái này không có mặt, cái kia không có mặt; do cái này sinh, cái kia sinh; do cái này diệt, cái kia diệt« (Tiểu Bộ kinh, tr.291). Dạng thức này là cách trình bày khái quát, tóm tắt và đơn giản nhất do chính Đức Phật nói. Nó được xem như là một nguyên lý cho mọi hiện hữu trong thế giới hiện tượng. Nói chính xác hơn, nếu mười hai nhân duyên là dạng thức duyên khởi riêng về con người, thì dạng thức tổng quát nói về bản chất của thế giới hiện tượng, đặc biệt là thế giới không có tình thức (khí thế giới).

2)- Ba đời hai tầng nhân quả (Tam thế lưỡng trùng nhân quả): Ba đời là quá khứ, hiện tại và tương lai (vị lai). Theo cách giải thích này, vô minh và hành thuộc về quá khứ; hiện tại gồm có các chi phần (từ thức đến hữu); sinh và lão-tử thuộc về vị lai. Mặt khác, thức, danh, sắc, lục nhập được xem là quả hiện tại của nhân quá khứ là vô minh và hành, đây là tầng nhân quả thứ nhất. Các chi phần thọ, ái, thủ và hữu là nhân hiện tại cho quả vị lai là sinh và lão-tử; đây là lớp nhân quả thứ hai. Sự phối hợp giữa hai lớp nhân quả này với các duyên tạo nên một mối quan hệ có vẻ chặt chẽ, tương tục của dòng chảy thời gian: quá khứ - hiện tại - vị lai. Qua cách giải thích này, ý đồ dùng giáo lý Mười hai nhân duyên để giải thích luân hồi đã thể hiện rõ. Tuy nhiên, cách phân chia như trên sẽ dễ đưa đến một ngộ nhận, như là vô minh và hành chỉ có ở quá khứ, 8 chi phần tiếp theo chỉ có ở hiện tại, sinh và lão tử thì thuộc về tương lai (!). Thực ra, trong hiện tại (và ngay trong mỗi chi phần) đã có mặt vô minh. Khi một chi phần hiện hữu thì lập tức có sự hiện hữu của 11 chi phần còn lại. Nếu một chi phần bất kỳ vắng mặt thì mối liên kết 12 chi phần nhân duyên tự sụp đổ. Như đã phân tích, mười hai nhân duyên là một dòng tương tục, chẳng chịt, không hề lệ thuộc vào thời gian (quá khứ, hiện tại hay tương lai). Cách giải thích này vô tình làm thô thiển và đơn giản hóa giáo lý Mười hai nhân duyên - một giáo lý vốn được xem là rất thâm áo và tinh tế.

3)- Nhân quả đồng thời: Khi nói «Do vô minh, hành sinh...«, không nên hiểu là hành do vô minh sinh ra. Giữa vô minh và hành... là mối quan hệ nhân quả tuyến tính, đơn phương; nghĩa là các chi phần trong mười hai nhân duyên hiện hữu tùy thuộc vào yếu tố thời gian (trước - sau). Cách giải thích này nói rằng, ngay trong một sát na13 đã có sự hiện hữu đầy đủ của cả 12 chi phần. Khi ý niệm

lệch lạc về một cái tôi và cái của tôi (tự ngã) có mặt, lập tức có mặt chuỗi nhân quả tương tục: ý chí tạo tác (hành), tri giác phân biệt và chấp thủ (thức)... đến lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não. Mỗi một chi phần vừa là quả vừa là nhân cho các chi phần khác, chúng nuôi dưỡng lẫn nhau.

4)- Sự hiện hữu của một đời sống con người (mạng căn): Một trong 3 yếu tố quyết định để hình thành một thai nhi là có sự hiện hữu nghiệp thức đi đầu thai. Nghiệp thức này là kết quả của vô minh và hành trong quá khứ. Giai đoạn tượng thai chính là thời điểm danh sắc có mặt. Lục nhập là giai đoạn thai nhi hình thành đầy đủ các căn. Giai đoạn trẻ bú mớm là giai đoạn của xúc. Trẻ từ 3 - 5 tuổi là lúc thọ hình thành. Từ đây trở về trước, theo lối giải thích này, là biểu hiện của nghiệp quá khứ, trẻ chưa tác ý thiện ác để tạo nên nghiệp hiện tại. Khi trẻ biết vui, buồn, ưa, ghét... là lúc ái, thủ, hữu hình thành và chính đây mới là giai đoạn mà trẻ tạo nghiệp để đưa đến hình thành một thân

mạng mới ở tương lai (sinh, lão, tử).

---o0o---

V- Một số hệ luận từ giáo lý Mọời hai nhân duyên

1)- Con người (và cuộc đời) là hiện hữu của cấu trúc mười hai nhân duyên, nên không hề có một tự ngã độc lập và thường hằng. Con người chính là chủ nhân của cuộc đời mình, bởi giáo lý Mười hai nhân duyên cho thấy sự thật: «Không thể tìm ra một đấng sáng tạo, một Brahman, hay một vị nào khác, làm chủ vòng luân chuyển của đời sống; chỉ có những hiện tượng diễn tiến, tùy thuộc vào những điều kiện« 14. 2)- Con người và cuộc đời là vô ngã, không có một tự tính thường hằng (vô thường), nên bên trong mỗi người luôn tiềm ẩn một khả năng giác ngộ, và cuộc đời luôn có cơ hội để xây dựng trở nên tốt đẹp. 3)- Khi một chi phần trong mười hai nhân duyên vận hành, nghĩa là 11 chi phần còn lại cũng vận hành. Điều này nói lên sự dung thông giữa cái «một« và cái «tất cả«, vượt ra ngoài khái niệm không gian, thời gian, từ đó có thể khẳng định có sự hiện hữu của các loại thần thông.

---o0o---

C- Kết luận

1)- Mười hai nhân duyên là giáo lý về con người và nói cho đối tượng nghe là con người. Vì con người bị vướng nặng vào vô minh, ái và chấp thủ nên

Đức Phật đặc biệt nhấn mạnh đến các chi phần này khi hướng dẫn con người tu tập vì mục đích giải thoát, giác ngộ. 2)- Mười hai nhân duyên, hay Duyên khởi, không phải là một giáo lý dùng để đối trị chấp ngã hay nhằm giải thích thế giới; mà đây là sự thật và là một pháp tu tập vì giải thoát thiết thực cho con người. Do vậy, giáo lý này là căn bản của chánh kiến (thứ nhất trong Bát chánh đạo). Nói khác đi, chánh kiến là cái nhìn toàn diện, như thật về các pháp là do duyên sinh. 3)- Vô ngã hay giải thoát, Niết bàn không phải là một trạng thái trống trơn, mà là sự trống rỗng ý niệm về một tự ngã thường hằng. Nói cách khác, đó là trạng thái không có mặt vô minh, tham ái và chấp thủ. 4)- Mọi giá trị trong cuộc đời đều mang tính tương đối, bởi cuộc sống là duyên sinh, luôn trôi chảy và không thể nắm bắt. 5)- Hiện hữu hay cuộc sống là hiện hữu của các mối tương quan đa phương giữa con người với con người, giữa con người với môi trường xã hội, môi trường tự nhiên... Khi một cá nhân sống tốt là đang góp phần xây dựng một xã hội tốt đẹp, và ngược lại. Mỗi người phải có trách nhiệm với cộng đồng, bởi xây dựng cộng đồng chính là đang bảo vệ cá nhân mình. 6)- Mười hai nhân duyên, hay giáo lý Duyên khởi nói chung, là một giáo lý vô cùng tinh tế và khó hiểu, bởi con người vốn đã quen với nếp tư duy hữu ngã từ vô thỉ. Muốn có một nhận thức đúng về giáo lý này, đòi hỏi phải có sự quán sát và tư duy thường xuyên về nó. Suy tư và thực tập giáo lý Mười hai nhân duyên (theo chiều đoạn diệt), chắc chắn rằng sẽ từng bước mang đến cho hành giả một cuộc sống độ lượng, vị tha, giải thoát và an lạc trong hiện tại. Bởi như lời Phật dạy: «Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp, ai thấy Pháp là thấy Phật (Ta)«. Thấy Phật là thấy được thực tại tối hậu, vượt ra ngoài mọi ràng buộc của thế giới ngã tính - bị giới hạn bởi vô minh, tham ái và chấp thủ này./. -oOo-

Câu hỏi hoặớng dẫn ôn tập 1- Định nghĩa về các chi phần trong mười hai nhân duyên. 2- Trình bày mối liên hệ và sự vận hành của các chi phần nhân duyên đối với đời sống của con người. 3- Từ giáo lý Mười hai nhân duyên, bạn có suy tư gì về đời sống tu tập của cá nhân?

---o0o---

Bài 2 - Năm uẩn (Ngũ uẩn)

Thích Viên Giác

A- Dẫn nhập

Theo đạo Phật, những nỗi khổ đau của con người đều xuất phát từ sự thiếu hiểu biết, thiếu trí huệ. Vô minh thường được coi là nỗi bất hạnh lớn nhất của chúng sinh. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, tất cả những nỗi sợ hãi, thất vọng, vấp ngã và tai nạn đều do ngu si mà sinh khởi. Tất cả những điều ấy không sinh khởi nơi người có trí tuệ, cũng như ngọn lửa bùng cháy từ bụi lau, bụi cỏ làm cháy luôn cả nhà cửa, lầu gác và cung điện. Cũng vậy, ngọn lửa ngu si bùng lên làm cho những nỗi sợ hãi, thất vọng, vấp ngã và tai nạn có mặt« (Kinh Đa Giới, Trung Bộ kinh III). Đức Phật khuyên dạy mọi người hãy trở thành kẻ hiền trí bằng cách suy tư quán chiếu để nhận chân được bản chất của nhân sinh và vũ trụ, qua đó dập tắt ngọn lửa ngu si, thành tựu trí tuệ và đoạn diệt khổ đau. - Suy tư quán chiếu về cái gì? Suy tư quán chiếu như thế nào để có trí huệ và đoạn diệt khổ đau? Đó là những gì mà Đức Phật đã thuyết giáo suốt cuộc đời hoằng hóa của Ngài. Đó là điều mà đạo Phật cống hiến cho nhân loại hơn 25 thế kỷ qua. - Đối tượng mà chúng ta cần suy tư và quán chiếu chính là đời sống của chính ta: con người và thế giới mà chúng ta đang sống. Nhưng con người và thế giới quá bao la, thiên hình vạn trạng, muôn màu muôn vẻ làm sao rõ biết hết được? Đối tượng của tư duy là vô tận, vậy phải tư duy theo hướng nào?... Để giải quyết vấn đề ấy, đạo Phật đã phân tích, hệ thống hóa, khái quát hóa những cái tưởng như phức tạp ấy thành những phạm trù, những lãnh vực có thể nắm bắt được, đó là Uẩn, Xứ, Giới - tức là 5 uẩn, 12 xứ, 18 giới. Sự biết rõ về Uẩn, Xứ, Giới nghĩa là biết rõ về bản chất của thế giới hiện tượng bao gồm con người và thế giới mà con người đang sống. Trong phạm vi của bài viết này, chúng tôi sẽ trình bày khái quát về 5 uẩn. Đề tài năm uẩn được đề cập đến ở nhiều nơi trong kinh tạng và luận tạng, thuộc truyền thống Nguyên thủy cũng như Đại thừa. Lý thuyết năm uẩn là một cách phân tích, một lối nhìn về con người và thế giới, nhưng đây không phải là cách duy nhất mà chỉ là cách phổ biến nhất mà thôi. Điểm đặc biệt của phân tích năm uẩn là chú trọng về con người và nhấn mạnh phần tâm lý hơn vật lý.

---o0o---

B- Nội dung

I. Định nghĩa

Năm uẩn, Phạn ngữ là Pãnca-skandha (Sanskrit), Pãnca khandha (Pàli). Pãnca là năm; Khandha là nhóm, là yếu tố là tích tụ, Ngài Huyền Trang dịch là Ngũ uẩn; Ngài La Thập dịch là Ngũ ấm, ấm nghĩa là ngăn che, chướng ngại (che mất chân tánh) - Năm uẩn

được dùng phổ biến hơn. Năm uẩn là năm yếu tố hay năm nhóm kết hợp lại tạo thành con người; hay nói cách khác, con người là một hợp thể của năm yếu tố, gồm có: Sắc uẩn (Rùpa) là yếu tố sinh lý - vật lý; Thọ uẩn (Vedanà) là yếu tố cảm giác; Tưởng uẩn (Sãnnã) là yếu tố tri giác, là sự nhận biết đối tượng giác quan hay tâm lý; Hành uẩn (Sankhàra) là yếu tố tâm lý hoạt động ngoài Thọ và Tưởng là những tâm lý tạo động lực đi tới tạo nghiệp và kết quả của nghiệp như ước muốn, quyết định... thuộc ý chí còn gọi là Tư; Thức uẩn (Vinãna) là yếu tố nhận thức, phát hiện sự có mặt của đối tượng, gồm có sáu thức. Thức làm nền tảng cho Thọ, Tưởng và Hành, theo Duy thức học thì có tám thức. Thức là Tâm vương (Citta); Thọ, Tưởng, Hành là Tâm sở (Cetasika). Trong kinh tạng Nikàya và A Hàm thường dùng từ Năm thủ uẩn (Pãnca upàdana khandha), nghĩa là năm uẩn là đối tượng của sự chấp thủ, của tâm tham ái thì gọi là năm thủ uẩn.

---o0o---

II. Nội dung năm uẩn

1)- Sắc uẩn (Rùpa-khandha): Là yếu tố vật chất bao gồm vật lý - sinh lý, có bốn yếu tố vật chất căn bản là Địa (chất rắn), Thủy (chất lỏng), Hỏa (nhiệt độ), Phong (chất khí). Các yếu tố do bốn đại tạo ra thuộc về sinh lý như: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân; các đối tượng của giác quan như: hình sắc, âm thanh, mùi vị, vật xúc chạm. Tóm lại như Đức Phật dạy: « Này các Tỳ kheo, phàm sắc gì thuộc quá khứ, vị lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, như vậy là sắc uẩn« (Kinh Đại Kinh Mãn Nguyệt, Trung Bộ kinh III). Như vậy yếu tố vật chất là thân thể hay ngoài thân thể, thuộc vật chất hay năng lượng, thuộc thời gian hay không gian đều bao hàm trong sắc uẩn. Thân thể là sắc uẩn, vì vậy chúng không phải là một thực thể độc lập mà là một hợp thể vật chất biến động và mâu thuẫn. Thân thể muốn tồn tại phải nương vào các yếu tố sắc không phải là thân thể như mặt trời, dòng sông, ruộng lúa, thời tiết, không khí... Quan điểm của Phật giáo về thân thể vật lý dựa trên cơ sở lý duyên sinh, nghĩa là trình bày rõ về mối tương hệ bất khả

phân ly giữa yếu tố con người với yếu tố vũ trụ thiên nhiên gồm môi trường, hoàn cảnh... Đó là cái nhìn về con người một cách toàn diện. Bản chất của sắc uẩn là vô thường, vô ngã và chuyển biến bất tận theo lý duyên sinh, vậy bản chất của chúng là không. Sự chấp thủ, tham ái thân thể (sắc uẩn), hoặc bất cứ một đối tượng vật lý, sinh lý nào cũng đều tiềm ẩn nguy cơ đau khổ. Như trong kinh Phật đã dạy, ai cho rằng sắc uẩn là ta, là của ta, là tự ngã của ta thì chắc chắn gặt hái đau khổ, thất vọng, sầu muộn, vấp ngã và tai nạn. Nhờ thấy rõ thân thể qua phân tích sắc uẩn đưa đến trí tuệ sâu sắc làm rơi rụng tâm lý tham ái thân thể, chặt đứt sợi dây trói buộc vào sắc uẩn.

2)- Thọ uẩn (Vedanà-khandha): Thọ là cảm giác, do sự tiếp xúc giữa giác quan và đối tượng mà sinh ra thọ. Đức Phật dạy có sáu thọ: mắt tiếp xúc với hình sắc mà sinh thọ, tai với âm thanh, mũi với mùi, lưỡi với vị, thân với vật cứng-mềm, ý với đối tượng tâm ý. Cảm giác theo Phật giáo không dừng lại ở mức độ tiếp xúc đơn thuần mà là cảm xúc, một biểu hiện sâu hơn của cảm giác; cảm giác có ba loại: một là cảm giác khổ, hai là cảm giác vui sướng, ba là cảm giác không vui không khổ. Cảm giác khổ là một loại cảm

giác khó chịu khi ta tiếp xúc với một đối tượng không thích ý, nó kèm theo một chuỗi tâm lý khó chịu, bất mãn, tránh xa... Ví dụ khi ta nhìn thấy một con vật dơ bẩn xấu xí, ta nảy sinh cảm giác ghê tởm không muốn nhìn. Cảm giác vui sướng là một loại cảm giác dễ chịu, thoải mái, phấn khởi khi ta tiếp xúc với một đối tượng thích ý, nó tạo cho ta niềm vui, sung sướng xích lại gần... Cảm giác trung tính không khổ không vui, nó không tạo cho ta cảm giác khó chịu hay dễ chịu, nó không tạo ra một lực hút hay lực đẩy nào. Ví dụ khi ta nhìn một dòng sông, không khởi lên khổ hay lạc mà chỉ là cảm giác thông thường. Đức Phật dạy: «Này các thầy Tỳ kheo, phàm cảm thọ gì quá khứ, vị lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, như vậy là thọ uẩn« (sđd). Như vậy, những loại cảm giác về thời gian, không gian, cảm giác sâu sắc bên trong tâm như thiền định chẳng hạn, hay cảm giác bên ngoài qua các giác quan, cảm giác cường độ mạnh hay yếu đều nằm trong thọ uẩn. Phân tích ta sẽ thấy có những cảm giác đến từ thân thể (sắc uẩn) như ăn uống khoái khẩu hay bị thương tích đau đớn; có những cảm giác đến từ tâm lý (tưởng, hành) như thiền định hay tưởng tượng; có những cảm giác đến từ tâm lý và vật lý như thưởng thức một bản nhạc hoặc ngắm một bức tranh, hoặc sự đau khổ do hoàn cảnh bất hạnh... Tất cả những loại cảm thọ ấy tạo thành một dòng sông cảm thọ tâm lý chi phối hệ thống tâm thức, chúng sinh khởi biến hiện thay đổi vô chừng; chúng chuyển biến vô tận, vô

thường, vô ngã và hiện hữu có điều kiện. Chấp thủ vào cảm thọ bao giờ cũng sai lầm và gặt hái khổ đau.

3)- Tưởng uẩn (Sãnnã-khandha): Là nhóm tri giác có khả năng nhận biết đối tượng là cái gì, đây là khả năng kinh nghiệm của sáu giác quan và sáu đối tượng của giác quan. Sự nhận biết đối tượng có hai loại: một là nhận biết đối tượng bên ngoài như mắt thấy sắc nhận biết đó là đóa hoa hồng, tai nghe âm thanh nhận ra bản nhạc tiền chiến...; hai là khả năng nhận biết đối tượng bên trong, tức là các đối tượng tâm lý như những khái niệm, hồi tưởng ký ức... Như vậy, tưởng uẩn là cái thấy, cái biết của mình về con người, hoặc sự việc hay sự kiện. Tri giác là một trong những tác dụng của thức. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, phàm tri giác gì thuộc quá khứ, vị lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, như vậy là tưởng uẩn« (sđd). Như vậy, những tri giác về các đối tượng bên ngoài, bên trong, thuộc thời gian, không gian, đơn giản hay phức tạp đều gồm trong tưởng uẩn. Tri giác là tri giác về cái gì, không thể có một tri giác thuần chủ thể; vì vậy, tưởng bao gồm mọi nhận thức về thế giới vật lý, tâm lý. Tuy nhiên, thế giới vật lý, tâm lý ấy được ký hiệu hóa, khái niệm hóa, nên giữa tri giác và thực tại luôn có một khoảng cách. Sự có mặt của tri giác là sự có mặt của kinh nghiệm. Tri giác tùy thuộc vào những kinh nghiệm đã qua như khi thấy đóa hoa hồng biết đây là đóa hoa hồng, cái tri giác về đóa hoa hồng đã có sẵn (chủng tử) nên cái kinh nghiệm đã cho biết đó là đóa hoa hồng. Vì vậy tri giác dễ bị đánh lừa bởi kinh nghiệm, do vì thực tại thì luôn sinh động. Tri giác tồn tại có điều kiện, vì vậy chúng vô thường, trống rỗng; và do duyên sinh nên tri giác đầy hư vọng mà ta thường gọi là vọng tưởng.

4)- Hành uẩn (Sankhàra-khandha): Hành là từ gọi cho mọi hiện tượng sinh diệt như trong câu kệ «Chư hành vô thường«. Hành uẩn ở đây có nghĩa là các hiện tượng tâm lý

mang tính chất tạo tác nghiệp, có năng lực đưa đến quả báo của nghiệp, nói cách khác là tạo động lực tái sinh. Hành uẩn là những hiện tượng tâm lý còn được gọi là tâm sở. Duy thức học chia thành 51 tâm sở gồm cả thọ, tưởng, tức là cảm giác và tri giác cũng gọi là hành. Nhưng ở đây không xếp cảm giác và tri giác vào nhóm hành vì chúng (thọ và tưởng) không có khả năng tạo nghiệp và quả của nghiệp. Hành uẩn cũng có sáu loại do sự tiếp xúc giữa sáu giác quan và sáu đối tượng, hành còn gọi là Tư. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, thế nào là hành? Có sáu tư thân này: sắc tư, thinh tư, hương tư, vị tư, xúc tư và pháp tư. Đây gọi là hành« (Tương Ưng Bộ kinh III). Tư là động lực quyết định, là ý chí, ý muốn; tâm sở này tạo động lực dẫn dắt tâm ý theo xu hướng thiện, bất

thiện. Một số tâm sở có tác động mạnh mẽ để hình thành nghiệp hay hành như: dục, xác định, niềm tin, tinh tấn, tham lam, sân hận, ngu si, kiêu mạn, tà kiến... Hành uẩn bao gồm mọi hiện tượng tâm lý, Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, phàm hành gì thuộc quá khứ, hiện tại hay vị lai, nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, như vậy là hành uẩn« (sđd). Tất cả những hiện tượng tâm lý, sinh lý hiện tại là kết quả của hành trong quá khứ, nghĩa là hành tạo nên một năng lực tiềm ẩn điều khiển thúc đẩy ở trong chiều sâu tâm thức mà trong kinh thường gọi là «phiền não tùy miên«, hay trong luận gọi là «câu sanh phiền não«. Chúng làm nền tảng và lực đẩy để hình thành một năng lực hành mới, dẫn dắt con người đi tới tương lai. Hành uẩn tồn tại nhờ các điều kiện do duyên sinh nên chúng vô thường, trống rỗng và biến động bất tận.

5)- Thức uẩn (Vinnãna-khandha): Thức là có khả năng rõ biết, phản ánh thế giới hiện thực. Khi giác quan tiếp xúc với đối tượng, thực nhận biết sự có mặt của đối tượng, thức không nhận ra đối tượng ấy là gì, là cái gì, màu gì... đó là chức năng của tri giác (tưởng); thức chỉ nhận biết sự hiện diện của đối tượng giống như tấm gương phản chiếu tất cả những hình ảnh đi ngang qua nó. Thức có sáu loại: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Thức là nền tảng của thọ, tưởng, hành. Thức là Tâm vương; thọ, tưởng, hành là Tâm sở. Thức uẩn là nền tảng của các hiện tượng tâm lý như biển là nền tảng của các ngọn sóng nhấp nhô, vì vậy thức còn gọi là yếu tố căn bản của tâm lý, thức dung chứa các hiện tượng tâm lý và căn cứ để các hiện tượng tâm lý phát khởi. Duy thức học triển khai lý thuyết tám thức, ngoài sáu thức trên còn phát triển thêm hai thức nữa là Mạt na thức (Manas) và A lại da thức (Alaya), mục đích là khai thác các khía cạnh sâu kín của thức. Mạt na thức là ý căn, là căn cứ của ý thức đồng thời nó cũng có tác dụng nhận thức sự tồn tại của một thực thể, một bản ngã. A lại da thức là khả năng duy trì và bảo tồn những chủng tử, những kinh nghiệm; chúng được tích lũy, lưu trữ ở trong thức (A lại da). Mặt khác, A lại da làm căn bản cho các hoạt động tâm lý trở về sau khi không còn điều kiện hoạt động. Nhờ khả năng bảo tồn của thức (A lại da) mà các hiện tượng tâm lý phát khởi trở lại khi hội đủ các yếu tố. Mặc dù thức uẩn là nền tảng của tâm lý nhưng nó không tồn tại độc lập, chúng hiện hữu do duyên sinh, cụ thể là do sắc, thọ, tưởng, hành; mối quan hệ giữa chúng với nhau là bất khả phân ly. Đức Phật dạy: «Thức tồn tại nhờ sắc làm điều kiện, làm đối tượng, sắc làm nơi nương tựa... Thức phát triển hưng thịnh nhờ sắc. Thức tồn tại nhờ thọ... nhờ tưởng... nhờ hành... (như trên). Nếu có ai nói tôi sẽ chỉ ra sự đi, sự đến, sự sinh, sự diệt của thức biệt

lập với sắc, thọ, tưởng, hành thì người ấy đã nói một điều không thực« (Kinh Tương Ưng III). Như vậy, thức là một hợp thể của bốn uẩn kia, vì vậy đạo Phật không chấp nhận có một thức nào đó độc lập, tự chủ như khái niệm về một linh hồn bất tử chẳng hạn. Thức vô thường lưu chuyển, vô ngã và do duyên sinh. Tóm lại, con người dưới sự phân tích năm nhóm thì thân thể thuộc một nhóm - nhóm vật lý, sinh lý; tâm lý thì chia thành bốn nhóm: cảm giác, tri giác, động lực hay ý chí và thức. Mỗi nhóm là một tập hợp của các yếu tố, đồng thời mỗi nhóm đều nương tựa vào nhóm kia mà tồn tại, nhóm này có trong nhóm kia và ngược lại. Nói khác, trong sắc có thọ, trong thọ có sắc, chúng nương vào nhau mà có mặt, suy rộng ra đều như vậy. Một cảm giác khổ sở nó bao gồm luôn cả thân thể và tri giác, tâm tư và thức. Năm uẩn là các khía cạnh khác nhau của một thể thống nhất là con người. Thể thống nhất ấy mới nhìn qua tưởng như độc lập, bất biến được điều khiển bởi một chủ thể, nhưng thật ra chúng chỉ là một hợp thể vô ngã, vô thường và rất tạm bợ. Trong kinh có một thí dụ như cây chuối không có lõi, nó chỉ là một hợp thể của các bẹ chuối. Đó là bản chất của năm uẩn, đó cũng là mục tiêu của sự phân tích năm uẩn: thấy rõ bản chất của con người và vũ trụ mà con người đang sống, nhờ đó mà khai mở tuệ giác, đoạn diệt khổ đau.

---o0o---

III. Tu tập quán chiếu năm uẩn

Mục đích của phân tích năm uẩn không phải là hình thành một hệ thống triết lý về con người và vũ trụ, mà để nhìn thấy một cách rõ rệt bản chất của con người và thế giới hiện tượng. Như đã nói, những khổ đau của con người là do vô minh, là không thấy rõ bản chất của sự sống. Do vô minh nên chấp ngã, chấp vào cái chủ thể bất biến; do chấp ngã mà có tham ái, sân hận, si mê; do tham, sân, si mà có sợ hãi, thất vọng, vấp ngã và tai nạn. Tu tập quán chiếu sâu sắc năm uẩn thì «minh« sẽ sinh, trí tuệ sẽ sinh, chấp thủ và tham ái sẽ diệt, đó là mục đích chính của tu tập quán chiếu năm uẩn. Tương tự trong Bát Nhã Tâm kinh nói: «Quán Tự Tại hành thâm Bát nhã Ba la mật đa thời chiếu kiến ngũ uẩn giai không độ nhất thiết khổ ách«, tạm dịch: Bồ tát Quán Tự Tại (tức Quán Thế Âm) thực hành trí tuệ thâm sâu thấy rõ tự tánh của năm uẩn là không, nên vượt thoát mọi khổ ách. Quán chiếu sâu sắc năm uẩn như sau:

1)- Quán chiếu trên cơ sở các pháp ấn:

Tức là quán năm uẩn là vô thường, là khổ đau, là trống rỗng, là vô ngã. Trang bị cho mình một cái nhìn sáng tỏ, chánh kiến về thân thể, về tình cảm, về nhận thức tư tưởng, về những hoạt động sâu kín của tâm lý, rằng chúng là vô thường, vô ngã; nếu chấp thủ tham ái chúng sẽ đưa đến khổ đau. Đức Phật thường thức tỉnh các đệ tử quán chiếu về năm uẩn một cách đơn giản như Ngài hỏi các Tỳ kheo: - «Thân thể là thường hay vô thường? - Bạch Thế Tôn, vô thường. - Vô thường thì đưa đến khổ hay vui? - Bạch Thế Tôn, khổ. - Cái mà vô thường và khổ thì có hợp lý không khi cho rằng cái này là tôi, là của tôi, là tự ngã của tôi? - Bạch Thế Tôn... không hợp lý« (Tương Ưng III). Với sức quán chiếu thường xuyên như vậy sẽ tạo nên năng lực làm rơi rụng tâm tham ái và chấp thủ.

2)- Quán chiếu năm uẩn do duyên sinh: Quán chiếu thân thể do bốn đại và bốn đại sở tạo tạo nên, nghĩa là do các yếu tố như thực phẩm, mặt trời, không khí, dòng sông, di truyền, đất đá... thân thể hình thành và tồn tại do vô số nhân duyên. Quán chiếu cảm thọ khổ, vui, không khổ không vui do sự tiếp xúc giữa sáu giác quan và sáu đối tượng mà sinh, các cảm giác ấy tùy thuộc vào rất nhiều yếu tố như không gian, thời gian, trình độ văn hóa, thời tiết, điều kiện xã hội... chỉ một cảm giác vui hay buồn chứa đựng cả một bầu trời duyên sinh và duyên diệt. Quán chiếu tri giác do sự tiếp xúc với hình sắc, âm thanh, mùi vị... mà sinh cái biết về sự vật, hình thành các khái niệm, nhận thức, chúng tùy thuộc vào các yếu tố không gian, thời gian, điều kiện văn hóa, xã hội... Quán chiếu các hoạt động ý chí ước muốn cũng do tiếp xúc giữa giác quan và đối tượng mà sinh, nếu các tiếp xúc không có thì không có các hoạt động tâm lý ấy. Quán thức tồn tại do duyên danh sắc tức là do thân thể, do cảm giác, tri giác và tâm hành mà có mặt, chúng không độc lập, tự có... Cuối cùng quán các uẩn đều nương vào nhau, có ở trong nhau, cái này là cái kia. Như vậy thấy một cách sâu sắc và toàn diện về con người và mối quan hệ con người với thiên nhiên và vũ trụ.

---o0o---

C- Kết luận

Lý thuyết năm uẩn phân tích con người là hợp thể của yếu tố sinh lý, vật lý, tâm lý để làm nổi bật tính vô ngã, biến động, bất an và duyên sinh của con người và vũ trụ. Trên cơ sở phân tích quán chiếu năm uẩn sẽ đem đến trí tuệ và giải thoát khổ đau. Đức Phật dạy: «Ai không chấp trước, không tham luyến, không suy tưởng, không hoan hỷ về sắc, thọ, tưởng, hành, thức... người ấy giải thoát khỏi ác ma« (Kinh Tương Ưng III). Như vậy, vấn đề chủ yếu không phải là sự hiện hữu của năm uẩn mà chính là sự có mặt của chấp trước và tham luyến năm uẩn. Con người có thói quen tư duy về ngã, về cái tồn tại, cái chủ động đằng sau cái biến động, nên mọi sự rối loạn từ đó mà sinh. Mặt khác, chúng ta thường bị dính mắc, bị cột chặt vào một cái gì đó như là thân thể hay tình cảm, tư tưởng... nếu cái ấy bị mất mát, bị lấy đi, tâm tư chúng ta sẽ trống rỗng, bị khủng hoảng ngay. Phật dạy: «Người ngu thường nghĩ rằng thân này là chính ta, ta có cái thân này, thân này ở trong tự ngã hoặc có tự ngã ở trong thân... Cái khổ này là chính ta, ta có nỗi khổ này, nỗi khổ này ở trong ta, ta đang ở trong cái khổ...«. Do vậy, khi sắc thân, cảm thọ... thay đổi, con người thay đổi theo; sợ hãi, chướng ngại, khát vọng và phiền muộn phát sinh. Khi tâm chấp trước và tham luyến được rũ bỏ, năm uẩn là thanh tịnh, là vô lậu, là pháp uẩn. Khi ấy sắc thân là thân tự tại, thọ là tâm từ bi, tưởng là trí vô phân biệt, hành là trí thanh tịnh và thức là trí căn bản. Như vậy, đạt được giải thoát hoàn toàn như Bát Nhã Tâm kinh nói: Vượt thoát mọi khổ ách./. Câu hỏi hoặớng dẫn ôn tập 1- Định nghĩa và giải thích ngắn gọn năm uẩn. 2- Đức Phật dã dạy tu tập quán năm uẩn như thế nào? 3- Vì sao Đức Phật dạy: «Ai không chấp trước, không tham luyến, không suy tưởng, không hoan hỷ về sắc, thọ, tưởng, hành, thức... người ấy giải thoát khỏi ác ma«?

---o0o---

Bài 3 - Bốn Đại, Sáu Đại,Mợời hai Xứ, và Mợời tám Giới

(Tứ đại, Lục đại, Thập nhị xứ và Thập bát giới)

Thích Tâm Thiện

A- Dẫn nhập

Các vấn đề liên quan đến con người và sự hình thành con người, theo quan điểm của Phật giáo, thường được bàn đến gồm: bốn Đại, sáu Đại, mười

hai Xứ và mười tám Giới. Trong quá trình tu tập, các vấn đề trên được Đức Phật phân tích cụ thể, nhằm xây dựng cho người tu tập một cái nhìn chính xác về bản chất của thân năm Uẩn và thế giới sự vật hiện tượng chung quanh con người. Do đó, phân tích về các Uẩn (Skandha), Xứ (Ayatana) và Giới (Dhàtu) chính là phân tích về sự hiện hữu của con người và thế giới. Đấy cũng chính là thế giới quan, nhân sinh quan Phật giáo. Mục đích của sự phân tích nội quán này là cái nhìn giúp người học đạo thấy rõ sự thật vô ngã của các pháp.

---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa: Bốn Đại, sáu Đại, mợời hai Xứ và mợời tám Giới 1)- Bốn Đại: Bốn Đại (Caturmahàdhàtu) là bốn yếu tố cơ bản hình thành nên thể chất (thân vật lý) của con người, bao gồm: chất khoáng (Pathavi - đất), chất lỏng (€po - nước), nhiệt độ (Tejo - sức nóng) và hơi khí (Vàyo - gió). Chúng ta thường gọi một cách hình tượng về thân tứ đại là đất, nước, gió, lửa. 2)- Sáu Đại: Sáu Đại là sáu yếu tố cơ bản hình thành nên con người toàn diện với ba thành tố đặc thù là: thể chất vật lý (gồm bốn Đại) cộng với ý thức (thuộc tâm lý) và không gian. 3)- Mười hai Xứ: Mười hai Xứ là cơ sở giao tiếp giữa con người với thế giới thực tại khách quan, bao gồm sáu nội xứ (thuộc về tự thân) và sáu ngoại xứ (thuộc về ngoại cảnh). Sáu nội xứ là: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức. Sáu ngoại xứ là: hình thể, âm thanh, hương khí, mùi vị, sự tiếp xúc và các sự vật hiện tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp). 4)- Mười tám Giới: Mười tám Giới là cơ sở giao tiếp toàn diện của con người với thế giới thực tại khách quan, bao gồm: sáu nội xứ, sáu ngoại xứ và sáu tình thức của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý (nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức).

---o0o---

II- Phân tích bốn Đại qua thể chất vật lý của con ngợời

Như được trình bày ở phần định nghĩa, bốn Đại là nói tóm tắt về cơ thể con người. Bốn Đại này do nhân duyên hợp thành, chúng không có gì là bền chắc. Con người từ khi sinh ra được nuôi dưỡng bởi các loại thức ăn (thực tố) và dưỡng khí, và tiếp tục sinh trưởng theo thời gian. Trong suốt quá

trình sống của một đời người, thân thể vật lý này không ngừng thay đổi qua các chu kỳ sinh thành, tồn tại, biến đổi và phân hủy (chết). Cái mà chúng ta gọi là sự chết (sự ngưng hoạt động và phân hủy hay thọ mạng chấm dứt), thực chất chỉ là sự tan rã của

bốn Đại). Cơ thể của con người hình thành là do sự hội tụ của bốn Đại. Trong bốn Đại, nếu tiếp tục phân tích, chúng ta sẽ có thêm bốn nhóm vật chất như sau: 1. Yếu tố đất: gồm có: tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, phân, mỡ, não, ghèn. 2. Yếu tố nước: gồm có: mật, đàm, niêm dịch, mủ, máu, mồ hôi, nước mắt, nước miếng, nước mũi, nước khớp xương, nước tiểu. 3. Yếu tố gió: gồm có: hơi thở (sự hô hấp) và khí. 4. Yếu tố lửa: gồm có: nhiệt độ hay sức nóng do sự vận hành của cơ thể phát ra. Theo kinh Đại Bát Niết Bàn, cơ thể con người gồm có 36 thứ bất tịnh và được chia thành ba nhóm: 1. Nhóm một: gồm có 12 thứ ngoài thân: tóc, lông, móng, răng, ghèn, nước mắt, nước mũi, nước miếng, phân, nước tiểu và mồ hôi. 2. Nhóm hai: gồm có 12 thứ trong thân: da, da non, máu, thịt, gân, mạch, xương, tủy, lớp mỡ da, mỡ óc, màng bọc gân, thịt. 3. Nhóm ba: gồm có 12 thứ nằm sâu trong thân: gan, mật, ruột, dạ dày, lá lách, thận, tim, phổi, bàng quang, mề phân, đàm đỏ và đàm trắng. Mục đích của sự phân tích cụ thể như trên là nhằm giúp chúng ta nhìn thấy rõ ràng, chính xác về thân tướng bất tịnh của con người để hướng tâm đến trạng thái xả ly, không chấp thủ15.

---o0o---

III- Sáu Đại và con ngọời toàn diện

Như đã trình bày, sáu Đại gồm có bốn Đại (như trên) cộng với không gian và ý thức. Do đó, con người (theo sáu Đại) là con người hoàn chỉnh, bao gồm cả tâm lý và vật lý. Riêng về phần tâm lý hay tâm thức nói chung, đã được nói đến trong năm Uẩn. Theo đó, tâm thức của con người bao gồm các phần chính là: cảm thọ, niệm tưởng, tư duy và ý thức (thọ, tưởng, hành, thức), nói chung là cấu trúc và sự vận hành của tâm lý. Do đó, sáu Đại thực ra chỉ là cách nói tóm tắt của năm Uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Vì lẽ, đối với con người, cơ cấu tâm lý chỉ có thể vận hành khi nó dựa vào sinh thân, tức là thân thể vật lý. Nếu chỉ có tâm thức hiện hữu mà không có thân hiện hữu, hoặc ngược lại, chỉ có thân hiện hữu mà không có tâm thức hiện hữu, thì không thể gọi là con người.

Tương tự như thế đối với khái niệm tâm thức. Ở đây, nên hiểu rằng, tâm không đơn giản chỉ là tâm, mà trong tâm luôn luôn hàm chứa hoạt động của các cảm thọ, các ảnh tượng của tri giác, các hình thức tư duy và các hoạt động của tâm thức nói chung. Nên nhớ rằng, mọi khái niệm phân biệt trong tâm thức của chúng ta như: tài sản, nhà cửa, sông suối, núi đồi v.v... cho đến các khái niệm như: tư duy, ý thức, tình cảm, lý trí, tưởng tượng v.v..., tất cả đều là biểu hiện của tâm. Và đây là lý do tại sao Đức Phật dạy «Nhất thiết duy tâm« (tất cả đều là sự tạo tác của tâm). Như thế, sáu Đại và năm Uẩn dù khác nhau trên mặt ngôn ngữ, nhưng chúng giống nhau về mặt ý nghĩa. Tuy nhiên sẽ rất giới hạn nếu chúng ta dừng lại ở đây. Do đó những gì cần được khảo sát tiếp theo, chính là mười hai Xứ và mười tám Giới.

---o0o---

IV- Mọời hai Xứ và mọời tám Giới

Để hiểu rõ cơ cấu của tâm thức, cũng như sự vận hành của nó, chúng ta cần thiết tìm hiểu về 12 Xứ và 18 Giới. Mười hai Xứ, như đã trình bày, là cơ sở giao tiếp cơ bản để hình thành những nhận thức, phân biệt của con người. Đó là sự giao thoa, tương tác giữa sáu nội Xứ (hay còn gọi là sáu căn - Ajjhattika-àyatana) với sáu ngoại Xứ (còn gọi là sáu trần - Bàhyu-àyatana). Căn là thân thể, mạng căn, tức là thể chất vật lý của con người. Trần là trần cảnh, hay còn gọi là thế giới sự vật hiện tượng. Sáu căn thuộc về chủ thể, sáu trần thuộc về đối tượng. Do chủ thể giao tiếp với đối tượng mà hình thành nên những nhận thức, phân biệt, như sông, suối, núi, đồi, đàn ông, đàn bà, con chim, hòn đá, giọt sương... Chúng ta có sáu căn và sáu trần. Sáu căn là: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; sáu trần là: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. - Sắc: gồm có màu sắc, hình thể, vật thể, hiện tượng, sự vật. Sắc còn được chia thành hai phần đó là: biểu sắc (hình tượng, sự vật...), vô biểu sắc (năng lượng vô hình..., năng lượng tâm thức [mental energy] cũng được xem là một loại sắc). - Thanh: gồm tiếng nói, tiếng động, âm thanh, âm nhạc... - Hương: hương khí, hương thơm... - Vị: mùi vị như chua, chát, cay, ngọt, mặn, đắng, the, lờ lợ... - Xúc: sự giao thoa giữa căn và trần, giữa vật này với vật khác... - Pháp: tất cả thế giới sự vật hiện tượng tâm lý và vật lý nói chung..

Khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần, thì liền phát sinh những nhận thức, phân biệt. Do đó, có sáu loại phân biệt của thức (sự nhận biết) gồm: sự thấy biết của mắt, sự nghe biết của tai, sự ngửi biết của mũi, sự nếm biết của lưỡi, sự tri giác của toàn thân và sự hiểu biết của ý thức. Như thế, từ sáu căn tiếp xúc với sáu trần để hình thành sáu thức (Vijnàna) và cộng chung lại là mười tám Giới. Đây là tiến trình nhận thức luận về thế giới quan và nhân sinh quan Phật giáo16.

---o0o---

V- Mối quan hệ giữa 12 Nhân duyên, 5 Uẩn, 4 Đại và 6 Đại, 12 Xứ và 18 Giới Trong giáo lý về 12 Nhân duyên có đề cập đến chi phần Lục nhập, và trong giáo lý 5 Uẩn có đề cập đến hai chi phần: vật lý (sắc) và tâm lý (thọ, tưởng, hành, thức); trong 4 Đại và 6 Đại cũng đề cập đến hai chi phần: vật lý và tâm lý; đặc biệt trong 12 Xứ và 18 Giới lại nhấn mạnh đến sự giao thoa, tiếp xúc giữa sáu căn và sáu trần. Sự giao thoa và tiếp xúc này chính là chi phần Xúc (Phassa) - đứng hàng thứ sáu trong giáo lý 12 Nhân duyên. Như thế, chúng ta có một bảng tương đương như sau: (Lục nhập = 5 Uẩn + Xúc) # 6 Đại + (4 Đại) = 12 Xứ + (18 Giới) 5 Uẩn = Xúc + 12 Xứ # (18 Giới = Xúc + 6 Đại) Từ những chi tiết này cho thấy rằng, cái thế giới sự vật hiện tượng với muôn ngàn khác biệt mà chúng ta nhận biết thì không gì khác / ngoài sự phân biệt của tri giác. Và yếu tố hình thành nên tri giác của con người chính là sự tiếp xúc giữa các căn thân và trần cảnh, hay nói khác hơn là giữa chủ thể nhận thức (ví dụ - con mắt) và đối tượng được nhận thức (ví dụ - đám mây). Mặc dù trên nền trời xanh bao la không giới tuyến chỉ có một đám mây, nhưng đứng ở góc độ này thì đám mây trông giống cô gái; đứng ở góc độ khác thì đám mây trông giống con cọp v.v..., cứ như thế mà đám mây được xuất hiện với nhiều hình thức khác nhau, tùy theo điểm nhìn và chủ thể nhìn. Nên lưu ý rằng, trước mắt chúng ta chỉ có một đối tượng, nhưng do mỗi người có một duyên phận khác nhau và trình độ nhận thức khác nhau, và do đó, đối tượng bị nhìn cũng được tri nhận và đánh giá khác

nhau. Đấy chính là thế giới sai biệt đa thù của nhận thức. Và sự sai biệt đó hoàn toàn tùy thuộc vào yếu tố Xúc (tiếp xúc) ở mỗi con người khác nhau. Có một điều tối quan trọng cần lưu ý rằng, để có một nhận thức, bao giờ cũng phải có một chủ thể nhận thức và một đối tượng được nhận thức xuất hiện trong tương quan. Và như thế, suy cho cùng, cái mà chúng ta gọi là thế giới quan, hay nhân sinh quan, hay vũ trụ quan đó, thực ra không gì khác hơn là sự sinh khởi ý niệm của Thức trong tiến trình giao tiếp giữa căn và

trần. Và điều này, trong kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: «Cái đa tính của đối tượng sinh khởi từ sự nối kết giữa tập khí và phân biệt; nó sinh ra từ tâm, nhưng người ta lại thấy nó hiện hữu bên ngoài; cái đa tính ấy [ta gọi] 17 là Duy tâm«. «(Và) thế giới bên ngoài là không có, nên cái đa tính của các đối tượng là cái được thấy từ Tâm; thân thể, tài sản, nhà cửa..., những thứ ấy ta gọi là Duy tâm18«. Từ những trưng dẫn trên, chúng ta biết rằng, tri giác của con người rất giới hạn, và mọi sự đo lường phân biệt, nhận thức của con người đối với thế giới cũng rất giới hạn. Giới hạn ở chỗ sự hiểu biết của chúng ta là do cái thấy từ một tâm thức còn vô minh, thấy bằng tri giác phân biệt của tự ngã chứ không phải là thấy từ một tâm thức toàn tri (giác ngộ). Do đó, cái mà chúng ta cho là thường thì bản chất của nó là vô thường, như dòng sông không ngừng trôi chảy. Bản chất của ý thức phân biệt và vô minh là như thế. Nó luôn luôn biến động, vô thường. Con người khổ đau chỉ vì lầm chấp vào ý thức phân biệt của mình, cho rằng cái này là tôi, cái này là của tôi, cái này là tự ngã của tôi, rồi cố gượng sống và bám víu vào những suy nghĩ như thế nên chìm đắm trong sinh tử trầm luân, vậy thôi.

---o0o---

C- Kết luận

Nói tóm lại, giáo lý về các Đại, Uẩn, Xứ, Giới là những phần giáo lý rất cơ bản và quan trọng, giúp chúng ta có một cái nhìn chính xác về cuộc sống vô thường, khổ và vô ngã. Bao lâu con người chưa biết Uẩn, Xứ, Giới là gì, thì vẫn không thể biết được thế nào là con đường thoát ly sinh tử. Các Uẩn, Xứ, Giới là đề mục của pháp hiện quán - thiền định, do vậy, con đường tu tập bao giờ cũng được khởi đầu từ các Uẩn, Xứ, Giới; đấy chính là tu tập Chánh tri kiến./. * Sách tham khảo: Đề nghị học viên tìm đọc cuốn Tâm lý học Phật giáo của tác giả Thích Tâm Thiện, do Nxb TP Hồ Chí Minh ấn hành, 1998. Phần đọc: Phần II, chương I; phần III, chương II và phần IV, chương I & II. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1- Bốn Đại là gì? 2- Trình bày mối quan hệ giữa 6 Đại và 18 Giới. 3- Uẩn, Xứ và Giới khác nhau như thế nào?

---o0o---

Bài 4 - Ba dấu ấn của chánh pháp (Tam pháp ấn)

Nguyên Tuấn

A- Dẫn nhập

Tam pháp ấn là giáo lý mang tính pháp định trong hệ thống giáo lý của Phật giáo. Trong kinh Tương Ưng III, Đức Phật đã có lần hỏi các thầy Tỳ kheo: «Này các thầy, cái

gì được thấy, được nghe, được nghĩ đến, được biết, được tìm cầu, được ý tư duy, cái ấy là thường hay vô thường? - Là vô thường, bạch Thế Tôn. - Cái gì vô thường là khổ hay vui? - Là khổ, bạch Thế Tôn. - Cái gì vô thường, khổ, chịu sự biến hoại, nếu không chấp thủ cái ấy, thì có thể khởi lên suy nghĩ: «Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi«? - Thưa không, bạch Thế Tôn« (vô ngã). Như vậy, vô thường, khổ và vô ngã là ba dấu ấn xác định, chứng nhận tính chính thống của giáo lý đạo Phật. Mọi giáo lý của đạo Phật đều phải mang ba dấu ấn đó. Chính vì tính chất quan trọng này mà Tam pháp ấn luôn được nhắc đến trong hầu hết kinh điển, từ kinh tạng Nam truyền đến Bắc truyền và cả trong các bộ luận quan trọng như luận Đại Trí Độ của Bồ tát Long Thọ.

---o0o---

B- Nội dung

I. Định nghĩa:

Ấn là chiếc ấn hay khuôn dấu. Pháp có nghĩa là chánh pháp hay toàn bộ hệ thống tư tưởng trong lời dạy của Đức Phật được ghi lại trong ba tạng thánh điển. Pháp ấn có nghĩa là khuôn dấu của chánh pháp. Tam pháp ấn là ba khuôn dấu của chánh pháp gồm vô thường, khổ và vô ngã. Ba khuôn dấu hay tính chất này xác định tính chính thống và đích thực của giáo lý đạo Phật nhằm đảm bảo mọi suy tư, ngôn thuyết, diễn giải, thực hành của người Phật tử không vượt ra ngoài mục tiêu giải thoát mà Đức Thế

Tôn đã tuyên thuyết. Mọi giáo lý không có ba khuôn ấn trên đều không phải của đạo Phật. Trong kinh tạng A Hàm, đôi khi Đức Phật cũng dạy về Tứ pháp ấn là vô thường, khổ, vô ngã và Niết bàn (kinh Tăng Nhất A Hàm - phẩm Tăng thượng thứ 23). Tuy nhiên, đấy chỉ là sự triển khai của Tam pháp ấn. Bởi lẽ, Niết bàn chỉ là tên gọi khác của vô ngã như Hòa thượng Thích Thiện Siêu đã khẳng định: «Niết bàn là một cái gì tuyệt đối không dung ngã... Hữu ngã là luân hồi mà vô ngã là Niết bàn« (Vô ngã là Niết bàn, tr.65). Tứ pháp ấn đôi khi cũng được phát biểu là vô thường, khổ, vô ngã và không (kinh Tăng Nhất A Hàm - phẩm Thất tà tụ thứ 2). Cũng như trên, «không« vẫn chỉ là một cách nhìn khác về các điều kiện duyên khởi của mọi sự, mọi vật. Một hữu thể được gọi là vô ngã hoặc không vì bản chất của nó là do điều kiện nhân duyên tạo thành. Do vậy, có thể xem vô thường, khổ và vô ngã là một định thức chuẩn mực, tổng quát của Tam pháp ấn.

---o0o---

II. Nội dung Tam pháp ấn

1)- Pháp ấn thứ nhất: Vô thường (Anitya) Pháp ấn đầu tiên hay khuôn ấn đầu tiên là vô thường. Vô thường, tiếng Phạn là Anitya, hàm nghĩa sự biến đổi, thay đổi, không cố định. Mọi giáo lý, học thuyết nào không mang dấu ấn này thì không phải là Phật pháp. - Theo đạo Phật, tất cả mọi hiện tượng, sự vật trên thế gian do các tập hợp duyên sanh đều mang tính vô thường. Nói cách khác, vô thường nghĩa là sự vật không mang tính đồng nhất bất biến. Hòn núi là một tập hợp duyên sanh, thân thể con người là một tập hợp duyên sanh, lá cây rụng bên đường là một tập hợp duyên sanh, cho đến hạt bụi

nhỏ cũng là tập hợp do duyên mà hiện hữu. Do vậy, hòn núi, thân thể con người, lá cây, hòn sỏi, hạt bụi... đều luôn biến đổi, không bao giờ có tính đồng nhất và phải chịu sự tác động của vô thường. Mọi sự, mọi vật trong thế giới hiện tượng từ các vật thể vĩ mô đến các thế giới vật chất hạt cực nhỏ vi mô như nguyên tử, hạt proton, hạt neutron... luôn biến chuyển, thay đổi liên tục không ngừng nghỉ. Tuy nhiên, không chỉ trong thế giới vật chất mà ngay cả trong thế giới tâm thức, vô thường vẫn luôn có mặt. - Trong đạo Phật, con người là sự cấu hợp của hai thành phần Danh và Sắc, hay phần tinh thần - các trạng thái tâm lý và phần vật chất - thân thể sinh-vật lý, và hai thành phần này luôn ở trong trạng thái luôn luôn biến đổi như một dòng suối chảy mãi không ngừng trong đời sống con người. «Nó giống như giọt sương buổi sáng tan đi khi mặt trời vừa moc; nó giống như bọt nước,

như một dòng thác cuốn trôi đi tất cả những gì nó gặp và trôi chảy mãi không ngừng; nó giống như một con vật tại lò sát sanh, lúc nào cũng đương đầu với cái chết« (Tăng Chi Bộ kinh III, tr.70). Mọi hoạt động, vận hành tâm lý: cảm giác, tri giác, tình cảm, tư duy... của con người luôn tồn tại trong khoảng thời gian cực ngắn mà đạo Phật gọi là sát na19. Trong khoa tâm lý học, các biến chuyển trạng thái tâm lý theo thời gian được chia làm hai loại là thường biến tâm lý và đột biến tâm lý. - Thường biến tâm lý là sự thay đổi các trạng thái tâm lý theo những phản xạ chức năng của ý thức và tập quán nghiệp. Ví dụ như vui thì cười nhưng sau đó buồn thì khóc lóc, ưu sầu. Thành đạt thì vui mừng, thất bại thì đau khổ, buồn rầu... - Đột biến tâm lý là sự biến đổi tâm trạng đột ngột trong khoảng thời gian rất ngắn. Tần số dao động tâm diễn ra rất nhanh. Ví dụ như trạng thái tâm dao động, tán loạn trong khi gặp các sự cố nguy hiểm: nhà cháy, người thân qua đời.... Thường biến hay đột biến tâm lý đều phản ánh tính vô thường trong phương diện tinh thần của đời sống con người. Thế nhưng hiện tượng vô thường không tất yếu đưa đến khổ - pháp ấn thứ hai. Trong đoạn kinh ở phần dẫn nhập, nếu chỉ hiểu đơn giản rằng hễ vô thường là khổ, thì khi đó giáo lý vô thường không còn là một khuôn dấu của chánh pháp nữa. Trong thực tế, nếu không có vô thường thì sẽ không thể có sự sống và không thể có sự phát triển. Nếu hạt thóc giống thường tại thì nó không bao giờ trở thành cây lúa cho ra những hạt gạo trắng được, nếu sự vật không vô thường thì lịch sử tiến hóa của nhân loại sẽ không thể có và nền văn minh nhân loại sẽ chỉ luôn tồn đọng ở thời kỳ đồ đá cũ. Và nếu không có sự tác động của vô thường thì chúng ta sẽ không bao giờ có hy vọng đoạn tận các tập khí tham ái phiền não đang tiềm ẩn sâu kín trong nội tâm chúng ta. Do vậy, giáo lý vô thường đem lại niềm tin cho mọi nỗ lực sáng tạo và phát triển của con người. Vô thường là đặc chất đích thực của sự sống.

2)- Pháp ấn thứ hai: Khổ (Dukkha) Khổ trong tiếng Pàli Dukkha có nghĩa là sự bức bách, khó chịu, sự nóng bức... Theo Hán tự, «Khổ« có nghĩa là đắng - hàm ý sự đau khổ trong thế giới hữu tình chứa đựng nhiều vị đắng chát, chua cay, đem lại cảm giác bất an. Đức Phật đã diễn tả sự khổ đau của con người như một sự bùng cháy, đổ vỡ của toàn thể thế giới: «Toàn thể thế giới bốc cháy, toàn thể vũ trụ đắm chìm trong khói lửa, toàn thể vũ trụ làm mồi cho lửa, toàn thể vũ trụ run lập cập« (kinh Tương Ưng Bộ, tr.133). Khổ là một sự thật mang tính phổ biến và hiện diện với nhiều hình thái đa

dạng. Ôn Như hầu Nguyễn Gia Thiều đã diễn bày nỗi khổ trần gian như một định chế đeo mang trọn một kiếp người:

Trắng răng đến thuở bạc đầu Tử, sanh, kinh, cụ làm đau mấy lần -- (Cung oán ngâm khúc, câu 59-60) Trong đạo Phật, khổ đau trong đời sống con người có đôi khi được trình bày qua 8 hiện tượng là: 1- Sanh là khổ. 2- Già là khổ. 3- Bệnh là khổ. 4- Chết là khổ. 5- Buộc lòng phải sống chung với người mình không ưa thích là khổ. 6- Phải xa lìa những người thân yêu là khổ. 7- Mong muốn mà không được là khổ. 8- Chính thân ngũ uẩn là khổ. Cách nhìn này được Đức Phật dạy trong bài pháp cực kỳ quan trọng, kinh Chuyển pháp luân (Dhammacakkappavattana sutta), cho năm vị đệ tử đầu tiên tại vườn Lộc Uyển. Trong các kinh về sau, khổ được phân biệt thành ba loại là khổ khổ, hoại khổ và hành khổ. Cách nhìn này đơn giản hơn và có thể giúp ta tìm căn nguyên của khổ. - Khổ khổ (Dukkha dukkhata) có nghĩa là một cảm thọ khó chịu (khổ thọ). Ví dụ như cảm giác đau đớn vì một chiếc răng hư là một khổ thọ, trời lạnh mà không có áo ấm thân thể run cập là một khổ thọ, chứng kiến sự ra đi vĩnh viễn của người thân yêu là một khổ thọ, bị người khác chọc giận làm thương tổn đến danh dự, tức đến đỏ mặt tía tai là một khổ thọ... Nói chung, những cảm giác bất an trong thân thể vật lý và các trạng thái tâm-sinh lý đều là khổ thọ, loại khổ thứ nhất. - Hoại khổ (Vinarupamam dukkhata) có nghĩa là những thứ vốn không khổ nhưng khi tiêu hoại thì sẽ tạo ra khổ. Ví dụ: khi còn trẻ, thân thể chúng ta rất khỏe mạnh, nhưng khi tuổi già đến, thân ta sẽ suy nhược, lá gan của ta hiện giờ không bệnh nhưng theo thời gian nó sẽ yếu, sẽ bệnh, sẽ mất khả năng làm tiêu chất cholesterol. Nụ cười và khuôn mặt rạng rỡ ngày hôm nay có thể sẽ biến mất để nhường chỗ cho những giọt nước mắt ưu sầu ở ngày mai. Hễ có sinh thành là có hoại diệt. Ý tưởng này dễ đưa tới những cách nhìn bi quan. Do vậy, những thứ bây giờ tốt cách mấy cũng mang sẵn mầm khổ trong ấy. Nói cách khác, sự biến đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác, sự biến hoại trong cơ chế tâm-sinh-vật lý của con người đem lại sự bất an, bứt rứt, không an tịnh trong tư duy và tình cảm là hoại khổ. - Hành khổ (Samskhara dukkhata): Hành là các hiện tượng kết tập các điều kiện nhân duyên mà thành. Trong kinh Đại Bát Niết Bàn, có hai câu mà Đức Phật luôn nhấn mạnh «chư hành vô thường, thị sanh diệt pháp«, có nghĩa là những thứ gì do nhân duyên tạo thành, sinh ra đều là vô thường, đều thuộc về thế giới tương đối, thế giới của sanh và diệt, của luân hồi sanh tử. Thân thể, thế giới bên ngoài thân ngũ uẩn, hoàn cảnh sống, các trạng thái tâm lý của con người như đã nói đều là nhân duyên sanh nên phải chịu sự tác động của vô thường. Vô thường, thay đổi thì thế nào cũng đưa đến khổ. Cho nên

trong các hành, các hiện tượng đều chứa sẵn hạt giống của khổ hay gọi là hành khổ. Cả hai cách trình bày về khổ mang tính phân loại trên đều mang tính phổ quát. Thật ra, bất cứ khi nào phiền não xuất hiện thì khi đó khổ đau có mặt; và chỉ khi nào dòng tâm thức chúng ta không còn bị quấy nhiễu bởi bóng hình của phiền não thì khi đó là an lạc. Trong các bộ luận của Phật giáo có đề cập đến nhiều loại phiền não. Chẳng hạn trong 5 vị - 75 pháp của luận Câu Xá (Abhidharma Kosa) do ngài Thế Thân viết vào đầu thế kỷ thứ V TL, có 6 đại phiền não và 10 tiểu phiền não; Duy thức học, môn tâm thức học của Phật giáo thời phát triển, đã triển khai thành 6 loại phiền não chính và 20 loại

tiểu tùy phiền não. Hẳn nhiên, đó cũng chỉ là những con số mang tính chất tượng trưng. Có rất nhiều loại phiền não và tùy thuộc vào tần số xuất hiện của chúng mà mức độ thống khổ sẽ khác nhau. Do vậy, hiện tượng vô thường không hẳn là nguyên nhân của mọi khổ đau trong cuộc sống. Nguyên nhân của khổ nằm trong nhận thức và thái độ sống tích cực hay tiêu cực của con người. Nhận thức là thấy rõ và đánh giá về một sự kiện, còn thái độ sống thuộc về hành vi và tâm lý chủ động của con người trước sự kiện đó. Sự vật luôn luôn biến đổi vô thường mà chúng ta cứ tưởng và mong ước chúng sẽ thường còn, tồn tại mãi mãi. «Cái khổ của con lừa, con lạc đà chở nặng, cái khổ của kẻ trôi lăn trong lục đạo chưa gọi là khổ. Ngu si không nhận thức được thực tại, không biết được hướng đi mới thật là đau khổ« (Sa di luật giải, tr.103). Chính nhận thức sai lạc, cho những gì vô thường là thường tại cho nên phát sinh mọi khổ đau. Thế nhưng, vì sao khổ lại là một pháp ấn của chánh pháp? Trong một lần, tại rừng Ta La song thọ ở Kosambi (Kiều-thướng-di), Đức Thế Tôn đã dạy các thầy Tỳ kheo về lý do Ngài tuyên thuyết Bốn chân lý cao thượng (Tứ diệu đế): «Này các thầy, Như Lai đã dạy các thầy những gì? Như Lai đã dạy các thầy các sự thật về đau khổ, nguyên nhân đau khổ, đoạn diệt đau khổ và con đường đi đến diệt khổ. Tại sao Như Lai dạy các thầy các chân lý đó? Vì chúng thật sự có ích và cần thiết để đi đến một đời sống lý tưởng, vì chúng làm cho các thầy từ bỏ mọi dục lạc, giải thoát khỏi mọi say đắm, chấm dứt mọi khổ đau, đi đến thanh tịnh, giác ngộ, Niết bàn« (Tương Ưng Bộ kinh V, tr.437). Như vậy, khổ đau chính là phát biểu ngắn gọn của Tứ diệu đế trong giáo lý Tam pháp ấn và cần được xem là một vấn đề thường trực trong thực tại cuộc đời và cả trong ý thức của người Phật tử. Chúng ta chỉ có thể trị được bệnh khi ý thức là chúng ta đang bệnh. Cũng vậy, giải thoát khổ đau chỉ trở thành hiện thực khi người Phật tử biết ý thức và thực nghiệm về khổ đau trong cuộc sống nội tại. Một khi không nhận chân về chân tướng của cuộc đời và nuôi dưỡng ảo tưởng cuộc đời là hạnh phúc, bị buộc ràng trong cuộc sống

vật chất dễ dãi, chúng ta rất dễ đánh mất đi mục đích tu tập của mình. Can đảm nhìn thẳng vào khổ đau để giải quyết, đó là nhận thức căn bản. Như hoa sen được nuôi dưỡng bằng đất bùn, lý tưởng giải thoát được nuôi dưỡng bằng nhận thức căn bản ấy. Toàn bộ hệ tư tưởng, đạo học của Phật giáo cũng được bắt nguồn từ nhận thức ấy. Có thể khẳng định không một kinh điển nào trong đạo Phật không đề cập đến khổ và con đường đi ra khỏi khổ đau. Chính vì vậy, khổ đau được xem là một khuôn dấu của chánh pháp.

3)- Pháp ấn thứ ba: Vô ngã (Anatma) Vô ngã là giáo lý đặc biệt quan trọng trong Phật giáo. Giáo lý này là hệ quả thẩm sát liên tục các nguyên lý duyên khởi - vô thường. Vô thường là tính thay đổi trong khi vô ngã là tính không đồng nhất. Khi một cái gì do nhân duyên mà thay đổi thì nó không còn tính cách đồng nhất, do đó nó vô ngã, hay về bản chất nó không có chủ thể riêng biệt. Ví dụ nói cái bàn là vô thường là bởi vì chúng ta thấy rõ nó đang thay đổi, đang biến hoại dần dần về hình thức; nhưng nói cái bàn là vô ngã thì chúng ta phải nhìn bằng cái nhìn duyên khởi. Trong cái nhìn đó, cái bàn là một tập hợp của các điều kiện nhân duyên, của cây gỗ, của công sức người thợ... Nhiều hệ tư tưởng khác cũng đã đề cập đến ý niệm vô thường. Chẳng hạn, khi đứng trên bờ sông nhìn xuống dòng nước đang trôi chảy, Đức Khổng Tử đã viết: «Thệ giả như tư

phù, bất xả trú dạ?«, nghĩa là «Trôi chảy hoài, ngày đêm không thôi, như thế này ư?«. Héraclite cũng nhìn tính vô thường qua dòng sông nhưng với góc độ khác: «Bước xuống cùng một dòng sông, thường gặp phải những dòng nước mới. Linh hồn cũng thoát ra từ nơi ẩm ướt« (Theo Triết học Hy Lạp - La Mã, Viện KHXH TP HCM, 1994). Cả Nho gia và triết học phương Tây nhìn chung tuy có ý niệm về tính vô thường, nhưng dường như không có ý niệm về tính vô ngã trong vạn sự, vạn vật. Do đó, có thể nói giáo lý vô ngã của Đức Phật là một giáo lý mang tính cách mạng rất vĩ đại. Ngay trong bài pháp thứ hai tại vườn Nai, kinh Vô ngã tướng (Anattalakkhana sutta), Đức Phật đã dạy tính vô ngã trong thân năm uẩn của con người: «Này các thầy, sắc (rùpa: thể chất, thân thể vật lý) này là vô ngã. Này các thầy, nếu trong sắc có ngã như vậy, sắc không phải chịu đau khổ và ta có thể ra lệnh «sắc phải như thế này hay phải như thế kia«. Nhưng vì sắc không có ngã (vô ngã), nên sắc này còn phải chịu khổ đau và không thể có trường hợp (ra lệnh) «sắc này phải như thế này hay sắc phải như thế kia« (Tương Ưng Bộ kinh III, tr.66). Các uẩn còn lại: thọ (cảm giác), tưởng (tri giác), hành (các trạng thái tama lý và thái độ tâm lý), thức (nhận thức) cũng tương tự. Cả năm uẩn tạo thành một ý niệm giả tạo về một «cái ngã« hay một hữu thể chúng sanh đ�ìng nhất, không thay đổi. Từ đó rất dễ dàng sanh ra tâm lý tham đắm, mê say,

ôm ấp, bảo thủ và chấp chặt vào những gì thuộc về năm uẩn (ngã sở). Thế nhưng, mọi hữu thể hay ngã thể ấy luôn chuyển biến theo quy trình tương quan duyên khởi. Sự sinh thành và hoại diệt trong hình thể và ngay trong bản chất của năm uẩn là kết quả của các điều kiện nhân duyên và quá trình sanh-già-bệnh-chết, hay hình thành-tồn tại-thay đổi, hoại diệt-tiêu hủy, luôn là chân lý công ước cho mọi con người và mọi loài, mọi vật. Một lần, tại thành Xá Vệ, Đức Phật cũng dạy các thầy Tỳ kheo về tính vô ngã trong một vật thể nhỏ bé như miếng phân bò: «Này các thầy, cho đến một ngã thể nhỏ như thế này cũng không thường còn, thường hằng, thường trú, không chịu sự biến hoại, vĩnh viễn thường hằng, thường trú. Nếu có một ngã thể nhỏ như thế này, này các thầy, là thường còn, thường hằng... thường trú, thì đời sống phạm hạnh để chơn chánh đoạn tận khổ đau không thể trình bày (Tương Ưng Bộ kinh III, phẩm Hoa, tr.259). Sự thiếu suy tư, cân nhắc trong hành vi đối với thực tại vô ngã của vạn sự, vạn vật thường là nẻo đường dẫn đến các phiền lụy, tham ái - nguyên nhân gần dẫn đến khổ đau. Pháp ấn vô ngã không những xác định tính pháp định của chánh pháp mà còn là đặc tính riêng biệt trong giáo lý đạo Phật. Chính vì tầm quan trọng này, vô ngã được xem là pháp ấn thứ ba trong Tam pháp ấn.

---o0o---

III. Mối liên hệ giữa Tam pháp ấn trong cơ chế tâm lý của ngọời tu tập:

Ưu tư lớn nhất đối với người tu tập là làm sao tìm được sự an tịnh nội tâm trong cuộc sống. Mọi phương pháp hành trì (pháp môn tu tập) trong đạo Phật đều có định hướng đưa người tu tập vượt khỏi bức màn vô minh, tham ái - nguồn gốc của khổ đau. Vô minh và tham ái chính là cội rễ của mọi suy tư, hành vi thiên chấp. Một khi thái độ sống của chúng ta bị nhuốm màu chấp thủ (bảo thủ ý kiến và bị cột chặt trong tư tưởng nào đó), khi đó khổ đau có mặt. Hai ý niệm mà con người thường bị lôi cuốn và bị buộc

ràng là «cái tôi« hay tự ngã và các quan điểm, lý thuyết, học thuyết tư tưởng... Trong đạo Phật, sự chấp thủ hai đối tượng này được gọi là ngã chấp và pháp chấp. Ngã chấp là chấp chặt vào ý niệm cho rằng mọi sinh thể trong đời đều có một bản chất đồng nhất hay một «linh hồn« tồn tại mãi mãi. Trong khi đó, pháp chấp lại thuộc về sự bảo thủ trong quan niệm, ý kiến và cho rằng chúng luôn luôn đúng trong mọi trường hợp, với mọi con người khác nhau trong các hoàn cảnh khác nhau. Chẳng hạn, trong kinh Brahman sutra của học phái Védanta, một học phái ở Ấn Độ vào thời Đức Phật, con người được xem là thuộc về một cá ngã, và cá ngã ấy do Phạm Thiên (Brahman: tương tự khái

niệm Thượng đế của một số tín ngưỡng ngày nay) sanh ra. Từ đó sinh ra ý niệm con người chỉ là một bộ phận của Phạm Thiên, từ vô thỉ đến nay tuy khác hình tướng (nghĩa là mỗi người sanh ra đều có dung mạo, hình dạng khác nhau) nhưng đồng nhất và bị an bài trong hệ thống luân hồi. Do vậy, mục đích duy nhất trong đời sống ấy chỉ là khoảng thời gian đi tìm lối ra khỏi luân hồi để tự giải thoát và trở về hợp nhất với cội gốc cũ của mình là Phạm Thiên. Các quan điểm và học thuyết ca tụng, cổ xướng cho ý niệm «có một thực thể vô hình thường còn mãi mãi trong mỗi hiện hữu« như vậy dường như hiện diện trong hầu hết các tôn giáo cùng thời Đức Phật và còn ảnh hưởng khá đậm nét trong đời sống tinh thần của nhân loại ngày nay. Do vậy, nền đạo học Phật giáo trên cơ sở Tam pháp ấn mang tính cách mạng như trên thường tạo ra những mối ưu tư như: «Nếu con người luôn biến đổi, vô thường, không có thật ngã thì ai tạo nghiệp, ai chịu quả báo?«, hay «Nếu không có ngã thì cái gì sanh tử luân hồi trong các thú?«... (Theo Thành duy thức luận - HT Thích Thiện Siêu dịch và chú, tr.38 & 39). Trong kinh Năm vị - Tương Ưng Bộ kinh III, Đức Phật đã dạy các thầy Tỳ kheo phương pháp quán niệm về bản chất thật sự của thân năm uẩn trong khi tu tập trên cơ sở Tam pháp ấn như sau: «Này các thầy, các thầy nghĩ thế nào sắc... thọ... tưởng... hành... thức... là thường hay vô thường? - Bạch Thế Tôn, là vô thường. - Cái gì là vô thường là khổ hay là lạc? - Bạch Thế Tôn, là khổ. - Cái gì vô thường, khổ, chịu sự biến hoại, có hợp lý không khi quán cái ấy là: cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi? - Bạch Thế Tôn, không. - Do vậy, này các thầy, thân năm uẩn này dù ở quá khứ, hiện tại, vị lai hoặc ở trong thân hay ở ngoài thân, thô hay tế, thắng hay liệt, xa hay gần, cần phải được như thật quán với chánh trí như sau: «Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi«. Lời dạy trên chính là câu đáp trọn vẹn và khái quát nhất cho tất cả mọi nghi vấn phát xuất từ ý thức chấp thủ và bảo vệ tự ngã. Tuy nhiên, cần hiểu vô thường, khổ và vô ngã theo tinh thần của giáo lý duyên khởi. Trong đạo Phật, một giáo pháp trùm chứa tất cả các giáo pháp khác, và tất cả giáo pháp sống nằm ở trong tâm thức mỗi người. Đó là tinh thần của các câu: «Nhất pháp nhập nhất thiết pháp, nhất thiết pháp nhập nhất pháp« và «Nhất thiết duy tâm tạo« trong kinh Hoa Nghiêm (quyển V, phẩm Thiện Tài đồng tử sở vấn, tr.316 & 478). Do vậy, trong thực tại của thế giới hiện tượng, vô thường cũng chính là vô ngã khi đứng về phương diện thời

gian để thẩm định. Và khổ đau thật sự không phải nằm trên bình diện hiện tượng sanh tử, thành hoại của con người và thế giới, mà phụ thuộc rất nhiều vào nhận thức của

con người đối với tính vô thường - vô ngã của vạn sự, vạn vật.

---o0o---

C- Kết luận

Nhận thức đúng hay có chánh kiến đối với các hoạt động tâm-sinh-vật lý của bản thân là có cái nhìn thật rõ về ba pháp ấn vô thường - khổ - vô ngã của năm uẩn. Chừng nào mọi suy tư của con người còn bị buộc ràng trong các ý niệm về sự thường trú vĩnh hằng của tự ngã và các pháp chấp sai lầm, khi đó Tam pháp ấn vẫn còn giá trị và hiện hữu giữa cõi đời. Với người Phật tử, Tam pháp ấn chính là ba chiếc chìa khóa để mở cánh cửa đi vào giải thoát, là ba phương pháp quán niệm để chuyển hóa tự thân. Và vô thường, khổ, vô ngã như đã trình bày cũng là các khuôn dấu, nguyên lý y cứ để hiệu chỉnh, tái thẩm định mọi lý thuyết, ngôn luận, pháp môn tu tập trong đạo Phật./. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1- Định nghĩa và giải thích ngắn gọn nội dung của Tam pháp ấn. 2- Học viên hiểu như thế nào lời dạy của Đức Phật trong Năm vị (Tương Ưng Bộ kinh III) về phương pháp quán niệm của tự thân: «Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi«.

---o0o---

Bài 5 - Bốn đề mục quán niệm(Tứ niệm xứ)

Thích Phước Lượng

A- Dẫn nhập

Sau khi thành đạo, Đức Thế Tôn đã vận dụng phương tiện để dẫn dắt chúng sanh đến với con đường giác ngộ theo từng cấp độ tùy thuận. Bốn đề mục quán niệm là một trong những phương pháp tu tập được Thế Tôn thuyết giảng đầu tiên. Giáo lý Đức Phật thuyết giảng tuy bao la từ nhân sinh đến vũ trụ, nhưng tựu trung vẫn xoay quanh vấn đề con người. Lấy con người làm đối tượng quán

chiếu để thấy được vũ trụ vạn hữu, pháp môn Bốn đề mục quán niệm giúp chúng ta nhận diện được sự thật của tự thân, tha nhân và xã hội. Đó cũng chính là ý nghĩa cao cả mà Đức Phật nhắm đến khi muốn giác ngộ chúng sanh. ---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa

Giáo lý Phật giáo khẳng định rằng: Muốn thấu triệt một sự vật hiện tượng nào, nhất thiết phải dùng phương pháp quán niệm. Không có quán niệm thì không thể đánh giá được sự vật chân thật, khách quan được. Quán là dùng trí tuệ để tư duy, soi rọi và phân tích đối tượng, để thấu triệt được bản chất sự vật. Niệm được hiểu một cách đơn giản là nhớ nghĩ đến đối tượng để thực hiện một quá trình quán sát, tư duy. Ở giai đoạn sơ khởi thì niệm là tiền đề cho quán. Nếu không có niệm thì quán không thể xảy ra. Niệm còn có nghĩa là ký ức lưu giữ đối tượng sau khi quán. Nếu đối tượng cho ta một kết quả tích cực, lợi ích cho việc tu tập dẫn đến giác ngộ, thì ta dùng niệm để nhớ nghĩ mà hành trì. Trong giáo lý Tứ diệu đế, Bốn đề mục quán niệm được Thế Tôn tuyên giảng ở phần

Đạo đế. Trước hết, đây là một pháp môn tu tập quân bình về chỉ và quán. Gồm có: 1. Quán niệm về thân 2. Quán niệm về thọ 3. Quán niệm về tâm 4. Quán niệm về pháp. Theo dõi về sự có mặt của thân, các cảm thọ, tâm thức và các pháp, đây gọi là thiền chỉ. Đi sâu vào quán tánh sanh diệt để thấy được bản chất của chúng, đây gọi là thiền quán.

---o0o---

II- Nội dung Bốn đề mục quán niệm

1. Quán niệm về thân:

Quán niệm về thân có nghĩa là thực hành thiền định về thân. Thực hành phép quán niệm này để ý thức được về sự bình yên, thanh thản trong cuộc sống hiện tại, để thực hành nếp sống oai nghi và để thấy được mặt trái của thân này.

a/ Quán thân thông qua hơi thở Đây là hình thức quán sổ tức (đếm hơi thở). Tuy nhiên, quán thân thông qua hơi thở không chỉ có đếm hơi thở mà còn phải theo dõi hơi thở vào, hơi thở ra dài ngắn như thế nào và biết rõ như vậy. Nói cách khác, lúc ấy ta đang ý thức và nhận biết chính mình. Hơi thở đối với sự sống con người là tối quan trọng. Con người có thể nhịn ăn, nhịn uống trong một thời gian dài, nhưng mạng sống sẽ kết thúc nếu thiếu thở trong vài phút đồng hồ. Trong kinh Tứ thập nhị chương, Đức Phật hỏi các vị Sa môn: Mạng người sống được bao lâu? Vị thứ nhất trả lời trong vài ngày. Vị thứ hai trả lời trong một bữa ăn. Phật bảo hai vị ấy chưa hiểu đạo. Vị thứ ba trả lời mạng sống trong chừng hơi thở. Phật khen vị ấy là người hiểu đạo. Chúng ta thở suốt ngày suốt đêm, nhưng ít khi chúng ta nắm bắt được hơi thở của mình. Chúng ta quá bận bịu lo cho cái ăn cái mặc mà quên đi tính diệu dụng của hơi thở. Chúng ta chưa quan tâm hơi thở cho buồng phổi và trái tim của chúng ta. Khi lo lắng, cáu giận làm cho tim đập nhanh, phổi khó hấp thu không khí, thì chính lúc này việc nắm bắt hơi thở là hết sức quan trọng, giúp ta lấy lại trạng thái bình tĩnh của tâm và điều hòa của thân. Khi hơi thở và thân thể được điều hòa thì trạng thái an tịnh của thân sẽ sanh khởi. Thật ra, việc hít vào thở ra sâu cạn chưa phải là điều quan trọng. Điều quan trọng hơn cả là ta có ý thức được trong khi thở. Phật dạy khi hít vào thở ra ta phải ý thức theo dõi hơi thở ấy. Hơi thở ra dài, ngắn thì phải biết là dài, ngắn thật sáng suốt và tỉnh táo. Ngày nay trong cuộc sống văn minh hiện đại, con người hoạt động như con thoi trong khung cửi. Con người có thể thực tập phép quán niệm hơi thở để đem lại sức khỏe cũng như năng suất công việc. Ở mức độ cao hơn, nó giúp hoàn thiện và phát triển trí lực.

b/ Quán thân thông qua các cử chỉ hoạt động Đây là hình thức quán thân thông qua đi, đứng, ngồi, nằm, các hoạt động khác của thân, nhằm kiểm soát hoạt động của thân bằng chánh niệm. Có nghĩa là dùng chánh kiến để duy trì và phát huy chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng. Thật ra, ý nghĩa của việc quán niệm là nhằm tập trung tư tưởng để sanh khởi ý thức. Đức Phật khuyến cáo người Phật tử phải ý thức trong từng hành động dù nhỏ nhặt nhất. Cũng như ý thức về hơi thở, khi đi ta biết mình đang đi, khi đứng biết mình đang đứng... Biết như vậy để cảm nhận hành động được trọn vẹn trong giây phút hiện tại. Sống như vậy là sống trong chánh niệm, sống trong tỉnh thức và trong an lạc. Ý thức về bước đi của mình để thấy rằng ta đang đi giữa đất trời mây

nước, với cỏ cây hoa lá chim muông... Mỗi bước đi của ta đang hòa với cảnh vật, không gian và thời gian, hòa với cả vũ trụ bao la, và vũ trụ bao la đang có mặt trong mỗi bước đi của mình. Ý

thức rằng lời nói ta đang nói có mặt của tham lam, sân hận hay không. Bởi vì ngôn từ mà ta nói ra đều hàm chứa những tâm tư, suy nghĩ của mình. Trong cuộc sống, đôi lúc chúng ta không có đủ bản lĩnh để ý thức và kiểm nghiệm về mình. Cuối cùng ta chỉ có ý thức về sự nông nổi, và cuộc sống bị đánh mất trong giây phút hiện tại. Thường thì trong cuộc sống, chúng ta bị chi phối bởi quá khứ và tương lai. Do vậy, ta không thưởng thức được hạnh phúc hiện tại. Hãy nhìn một người đang ngồi trong giảng đường nghe pháp, nhưng tâm người ấy đang nghĩ đến số tiền cho vay chưa lấy lại được và đang tìm cách lấy lại trong một ngày gần đây. Thử hỏi người ấy có cảm nhận trọn vẹn nguồn pháp lạc hay đang vun đắp cho một mối lo toan sầu não? Do vậy, ý nghĩa thật sự của việc tỉnh thức đối với hoạt động của thân là sống với hành động hiện tại. Khi ta ý thức, tỉnh táo trước một hành động thì có hai khả năng xảy ra: hoặc ta đang đắm mình trong hành động, sống với hành động mà không nghĩ gì khác ngoài chánh niệm, giác tỉnh, không thấy mình trong hành động thì ngay đó đã là một kết quả tốt đẹp rồi. Hoặc là ta tự ý thức đến cái «tôi« trong hành động, tức tư duy hữu ngã gắn liền với hành động. Như vậy, ý thức về hành động của thân để nhiệt tâm tinh cần thì đó là ý nghĩa đích thực của chánh niệm tỉnh giác. Còn khi ý thức ta đang hành động gắn liền với cái «tôi« thì đó là bước đầu quay về với sự tự chủ trong dòng vận hành của tự thân. Như vậy, quán thân thông qua các hành động nhằm giúp ta kiểm soát hoạt động của thân bằng chánh niệm, để thực tập oai nghi chánh hạnh, đưa ta trở về sống với hiện tại; xa lìa lối sống tìm cầu hạnh phúc bằng tưởng tượng, bằng mong cầu và bằng hồi tưởng.

c/ Quán thân bất tịnh thông qua các bộ phận sai biệt cấu thành Bình thường ta ít khi để ý đến thân thể của mình một cách chi tiết. Ta chỉ quan tâm nó về những nhu cầu như ăn uống, ngủ nghỉ... làm thế nào cho có sức khỏe, cho thân hình cân đối đẹp đẽ. Ta tự hào và trân quí thân ta, vì dưới con mắt mọi người ta có được một thân thể đẹp đẽ, nhan sắc... Ta nâng niu, nuôi dưỡng và bảo vệ nó tối đa. Ngược lại ta thật khổ đau và hổ thẹn khi ta có một khuyết tật nào đó trên thân như mắt lé, mũi tẹt... ta cảm thấy khổ tâm khi đối diện với mọi người. Thế nhưng dù đẹp hay xấu, thân này vẫn là bất tịnh, là duyên sinh, vô thường, vô ngã. Trong quan điểm truyền thống của Phật giáo, thân con người là do tứ đại hợp thành, tức bốn yếu tố: đất, nước, gió, lửa, hay còn gọi là bốn giới: địa giới là chất rắn (xương, thịt), thủy giới là chất lỏng (máu, mủ...), hỏa giới là sức nóng (nhiệt độ), phong giới là sức động (hơi thở). Trong kinh Niệm xứ (Trung Bộ I), Đức Phật đã dạy phương pháp quán sát thân tứ đại như sau: quán từ lòng bàn chân lên đến đỉnh tóc được bọc bởi lớp

da và chứa đầy những thứ sai biệt bất tịnh. Không những thế, thân này bất tịnh ngay khi còn nằm trong bụng mẹ, hấp thụ huyết khí mà sống. Sự bất tịnh và tính giả hợp của thân này càng được biểu lộ rõ hơn, mạnh mẽ hơn khi ta quán một thi thể quăng ngoài nghĩa địa. Bước thứ nhất là quán thi thể trương phồng lên, thối rữa ra. Bước thứ hai quán thi thể ấy bị các loài chim và côn trùng ăn thịt. Bước thứ ba quán thi thể ấy chỉ

còn lại bộ xương kết dính với nhau nhờ vào các sợi gân. Bước thứ tư là quán thi thể ấy chỉ còn lại các đốt xương trắng rời rạc, theo thời gian tan hoại thành bột trắng. Trong khi quán niệm như vậy, người Phật tử biết rõ rằng: «Thân này tính chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh ấy«. Đấy là lời khẳng định chắc thật của Thế Tôn. Thân này chịu sự chi phối của sanh, già, bệnh, chết. Thời gian trôi qua thì mạng sống cũng giảm dần. Một thân thể mà ta yêu chuộng ngày nào giờ đây chỉ còn lại đống tro tàn nguội lạnh. Xấu - đẹp, giàu - nghèo, sang - hèn... đều như thế cả. Tuy nhiên, quán thân là bất tịnh, là vô thường không có nghĩa là ta bi quan về nó, bỏ rơi hay hủy diệt nó. Đức Phật không cho phép người Phật tử bi quan về bất cứ một điều gì trong cuộc sống. Nếu chúng ta thấy được mặt trái của thân mà bi quan, tức chúng ta tự hủy hoại thân mình. Đó là đi ngược lại lý tưởng cao đẹp của Thế Tôn. Bởi lẽ, mục đích của quán thân bất tịnh là nhằm đưa con người vượt khỏi những vướng mắc, quị lụy đau khổ chấp trước vào thân này. Quán như vậy nhằm để đối trị lòng ham muốn sắc dục. Tóm lại, quán thân có thể được hiểu trên hai mặt: quán phần thô và quán phần tế. Phần thô là quán các hoạt động bên ngoài của thân như đi, đứng, ngồi, nằm... Phần tế là quán thân này do tứ đại hợp thành, được kết cấu với nhau qua các thứ bất tịnh.

2. Quán niệm về thọ: a/ Thọ là gì? Thọ là nói tắt của cảm thọ. Khi nhận lấy một vật gì, hay chấp nhận một điều gì thì gọi là thọ. Thọ gồm có thân thọ và tâm thọ. Hai mặt này tương tác với nhau. Có thể thân thọ mà tâm không thọ, hoặc thân và tâm đồng cảm thọ. Từ ý này, ta có nội dung của thọ gồm có ba trạng thái: lạc thọ là tâm lý hưng khởi sung sướng, thích thú trước đối tượng. Khổ thọ là trạng thái tâm lý khổ não, buồn chán... Bất khổ bất lạc thọ là tâm lý trung dung, không thiên lệch về phía lạc cũng như về phía khổ. Ta có thể hiểu rằng: lạc thọ và khổ thọ là tâm lý chủ quan, bất khổ bất lạc thọ là tâm lý khách quan. Cảm thọ là cơ sở không thể thiếu được trong việc hình thành tâm thức của con người. Do vậy, quán niệm về cảm thọ chính là khảo sát tâm lý con người.

b/ Nội dung của quán niệm về thọ Để cảm thọ có mặt, điều tất yếu phải hội đủ ba yếu tố: nội căn, ngoại trần và xúc. Kinh Tương Ưng III, Đức Phật dạy rõ: «Thọ do nhãn xúc sanh, thọ do nhĩ xúc sanh... thọ do ý xúc sanh. Do xúc sanh khởi nên thọ sanh khởi, do xúc đoạn diệt nên thọ đoạn diệt«. Sáu xúc xứ là những ấn tượng về tình cảm liên hệ mật thiết với tất cả nhận thức của sáu giác quan: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý khi đối diện với sáu cảnh trần tương ứng: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Cơ sở của những cảm thọ khổ, vui, trung tính là gì? Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, do duyên tiếp xúc với lạc nên lạc thọ khởi. Do duyên tiếp xúc với khổ nên khổ thọ khởi. Do duyên tiếp xúc với bất khổ bất lạc nên bất khổ bất lạc thọ khởi« (theo kinh Trung Bộ III, số 140). Và làm thế nào để nhận diện được thọ? Đó là phải có mặt của ý thức. Khi căn và trần duyên nhau, nếu không có ý thức về nó thì sẽ không có cảm tưởng về lạc thọ, khổ thọ, hay bất khổ bất lạc thọ. Khi ta nhìn vào một bông hoa thì có hai khả năng xảy ra: hoặc có sự đánh giá xấu đẹp, hoặc không có một sự đánh giá nào. Nếu ý thức được bông hoa đẹp, có hương thơm... thì cảm giác lạc thọ sẽ sanh khởi. Nếu bông hoa có những điểm dị ứng với ta thì ta cảm thấy khó chịu, khi đó cảm giác khổ thọ sanh khởi. Còn khi nhìn bông hoa ta vẫn cảm nhận được sắc đẹp, hương thơm hoặc những dị ứng khó chịu, nhưng ta không bận tâm về nó, không thích thú cũng không buồn chán. Đó là trạng

thái tâm lý không khổ không vui sanh khởi. Đức Phật khẳng định: «Khi thức được trong sạch, trong trắng, vị ấy biết được một số sự việc nhờ thức ấy. Vị ấy thức tri được lạc, được khổ, được bất lạc bất khổ« (sđd). Chúng ta thọ những gì và tại sao nói thọ là khổ? Cả ba trạng thái lạc thọ, khổ thọ, bất khổ bất lạc thọ có thể thuộc về vật chất, có thể không thuộc về vật chất; thuộc về nội thọ hay thuộc về ngoại thọ. Ta thọ nhận cái thân này là của ta, là ta. Muốn thân này tồn tại và đẹp đẽ, ta thọ nhận thực phẩm và y phục, những nhu cầu trang bị cho cuộc sống; và luôn có khuynh hướng muốn thọ nhiều hơn để chứng tỏ «cái ta« với cuộc đời. Thọ càng nhiều chúng ta càng thấy hạnh phúc, nhưng thực ra sự đau khổ luôn có mặt cùng niềm hạnh phúc. Con người luôn lo sợ cái thân này chết sớm không thọ hưởng được của cải vật chất đã tạo ra. Đồng thời họ luôn lo sợ của cải bị đánh cắp và thật khổ đau khi điều ấy xảy ra. Khi sa cơ lỡ vận trở nên trắng tay con người lại càng đau khổ, cuộc đời đối với họ bây giờ là một bờ vực thẳm. Đó là nỗi khổ của những lạc thọ thuộc vật chất. Cảm thọ tiền tài, danh vọng địa vị, tiếng khen, lời chê, lòng tham, sân hận, lòng yêu thương của người... là những cảm thọ không thuộc vật chất. Khi sáu căn duyên sáu trần sinh ra cảm thọ thì đây thuộc về ngoại thọ. Cảm thọ về các trạng thái thiền lạc gọi là nội thọ. Chung qui dù cảm thọ thuộc vật chất hay không vật chất đều do tâm bị ràng buộc trong ngũ dục: tài, sắc, danh, thực, thùy (tức các

ham muốn về tiền bạc - của cải, sắc đẹp, danh vọng - địa vị, ăn ngon, ngủ kỹ). Tuy nhiên, cảm thọ đưa đến khổ đau hay an lạc tùy thuộc rất nhiều vào mức độ giác ngộ của chúng ta. Đối với người Phật tử có tu tập, có trí tuệ quán chiếu thì luôn làm chủ được tâm mình trước những cảm thọ. Biết cảm giác ấy là vô thường và sẽ dễ bị trói buộc bởi cảm giác ấy, người Phật tử không nhận cảm thọ ấy bằng dục vọng. Sống trong lạc thọ nhưng không hệ lụy, sống trong khổ thọ nhưng không khổ đau cùng cực vì có quán sát và liễu tri được bản chất của chúng.

3. Quán niệm về tâm: a/ Tâm là gì? Khi bàn về tâm là bàn đến một vấn đề phức tạp bởi vì khó mà định nghĩa tâm như thế nào. Ta không thể nói tâm là... như nói đến một sự vật cụ thể. Vì lẽ, nói đến con người là nói đến hoạt động của thân và tâm. Hoạt động của thân thuộc phần thô, hoạt động của tâm thuộc phần tế. Tuy thế, ta vẫn nắm bắt và nhận diện được nó. Ta vẫn thường nghe nói đến tâm qua các khái niệm: tâm thiện, tâm ác, tâm ích kỷ, tâm tham, tâm sân... Tất cả đều là những biểu hiện của tâm trong đời sống. Trong cùng một thời điểm không thể có hai niệm đồng tồn tại. Tâm thiện đang hoạt động thì vắng mặt tâm ác, tâm tham hoạt động thì vắng mặt tâm bố thí (tâm từ)... b/ Nội dung của quán niệm về tâm Quán tâm tức là ta đang dùng tâm để quán tâm, ngay trong bản thân của tâm mà không phải quán sát một đối tượng nào khác ngoài tâm. Tức là ta đang ý thức về tâm mình để thấy được sự có mặt và hoạt động của nó. Như đã đề cập, con người năm uẩn được chia làm hai phần thân và tâm. Thân thuộc về sắc, và tâm chính là thọ, tưởng, hành, thức. Thân và tâm có một sự liên hệ mật thiết với nhau. Thân là cơ sở hoạt động của tâm và tâm mượn thân để biểu hiện. Tâm là vô hình nhưng nó có những đặc tính của thân. Nó có thể xúc chạm được (giao cảm), nó cũng có cảm giác đau khổ và an tịnh. Vì vậy mà con người luôn tồn tại một căn bệnh trầm kha khó chữa: tâm bệnh. Thân bệnh là do năm căn bất hòa (thiếu ăn, thiếu uống, thiếu

thuốc men...). Tâm bệnh thì có nhiều nguyên nhân, nhưng nguyên nhân chính là do tham, sân, si: những vi trùng gây bệnh. Tham về của cải vật chất, địa vị, tình cảm... Tham không được thì sân hận, khổ đau sầu não mà sinh ra bệnh. Và thân bệnh có thể đưa đến tâm bệnh và ngược lại. Có khi thân bệnh nhưng tâm không bệnh, và có khi tâm bệnh đưa đến thân bệnh. Tâm chúng ta không cố định tại một chỗ nào cả, mà nó thường xuyên biến chuyển từ trạng thái này sang trạng thái khác, tùy theo điều kiện khách quan hay chủ quan của chủ thể và đối tượng. Trong Phật giáo, tâm thường được ví như con vượn leo cây, chuyền từ cành này sang cành khác suốt ngày. Niệm

trước như vậy niệm sau đã khác, sanh diệt liên tục như dòng thác đổ. Hôm nay yêu thương người hết mực, ngày mai lại ghét bỏ. Tâm là do nhân duyên sanh diệt. Do vậy, tâm không phải là một thực thể tồn tại độc lập. Trên cơ sở đó, tâm không có cái ngã của nó. Tâm sanh là do sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Bản thân của các yếu tố này cũng do duyên sinh, vô thường, vô ngã. Cho nên tâm cũng vô thường - vô ngã. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, chấp tâm thức là thường còn, còn sai lầm và tệ hại hơn là chấp thân xác là thường còn. Vì thân xác người còn có thể tồn tại vài chục năm cho tới một trăm năm, còn tâm thức của người thì sanh diệt đổi thay trong từng giây phút« (Tạp A Hàm, T.II). Thật nguy hiểm khi chấp rằng tâm là thường còn, là bất biến. Nếu chấp như vậy thì cuộc đời này quả là một xã hội bất bình đẳng và mãi mãi rối loạn, băng hoại. Vì nhân tâm con người không thể thay đổi được. Vai trò của giáo dục, đạo đức sẽ không có giá trị. Người tham vẫn cứ tham, người sân vẫn cứ sân. Không có quá trình tu tập đi đến giác ngộ giải thoát. Chúng ta biết rằng nghiệp là do tâm tạo, mà đã chấp tâm là thường thì làm sao chuyển đổi được nghiệp. Như vậy, trầm luân vẫn cứ trầm luân, không thể khai phóng trí tuệ để đi vào giác ngộ.

4. Quán niệm về pháp: a/ Pháp là gì? Chữ «pháp« không có nghĩa giới hạn ở những sự vật cụ thể thuộc về thế giới vật chất không tri giác. Theo giáo lý đạo Phật, chữ pháp được hiểu với ý nghĩa rộng rãi, bao hàm cả vũ trụ và nhân sinh, vật chất và tinh thần, tâm lý và vật lý. Pháp được chia làm hai nhóm: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp có hình chất gây trở ngại và không có tri giác; như cái bàn, cái cây, ly nước... Tâm pháp là pháp không có hình tướng, không thể nhìn thấy được, nhưng có tri giác. Ở đây , con người hội đủ hai pháp ấy. Đó chính là con người ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Sắc pháp là sắc trong 5 uẩn (thân thể vật lý). Tâm pháp là thọ, tưởng, hành, thức; là thế giới tâm thức nội tại mà tác dụng của nó là suy lường, tư lự... để biểu hiện các trạng thái tâm lý buồn, vui... Ví dụ sự dao động của tâm khi hoạt động của năm Triền cái và năm Thiền chi20, hay hoạt động của Thất giác chi21. b/ Nội dung của quán niệm về pháp Con người là đối tượng để thực hành quán niệm pháp. Vì nó hợp đủ sắc pháp và tâm pháp. Người Phật tử quán chiếu thân ngũ uẩn để ý thức được mối liên hệ giữa bản thân và vũ trụ vạn hữu. Nếu không có vũ trụ thì hợp thể ngũ uẩn này không có được. Từ thực tính này ta càng thấy rõ về ý nghĩa vô ngã của các pháp. Trong các kinh - luận của Phật giáo Phát triển, vô ngã bao gồm pháp vô ngã và nhân vô ngã, hay sắc pháp vô ngã và tâm pháp vô ngã. Ở đây sắc pháp

được chỉ chung cho thân người và các pháp ngoại giới. Sắc pháp và tâm pháp đều nương vào nhân duyên mà thành nên chúng là hư vọng. Kinh Lăng Nghiêm dạy: «Nhân duyên hòa hợp hư vọng hữu sanh, nhân duyên ly tán hư vọng hữu diệt«. Khi nhìn vào cốc nước chanh, nó không có tự ngã của nó. Vì nó không phải là một thực thể độc lập, mà nó chỉ có mặt trong mối tương quan duyên khởi: nào là nước, nào là đường, là chanh... Tâm của ta cũng vậy, nó tùy thuộc vào nội căn ngoại cảnh, vào xúc, thọ, tưởng, hành, thức. Khi chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức đều duyên sinh vô ngã thì còn một cái ngã nào để tồn tại mà chấp trước. Cần nói thêm rằng, thân và tâm chỉ tồn tại trong một thời gian nào đó rồi theo qui luật sinh - thành - hoại - diệt mà mất đi. Thân không thể tồn tại ngoài tâm, tâm không thể tồn tại ngoài thân. Cũng như sắc không thể tồn tại ngoài thọ, tưởng, hành, thức. Do vậy, Phật giáo không chấp nhận một linh hồn trường cửu sau khi sắc thân hủy diệt. Sở dĩ có một tư tưởng về một linh hồn trường cửu và xem đó là ngã, là do khẳng định tính tự tồn của con người theo thời gian vô tận. Ý tưởng về một linh hồn, ngã như vậy - theo Phật giáo là thật sai lầm và trống rỗng. Đó chỉ là một khái niệm vọng tưởng của tâm thức sai lạc không thể có mặt trong thực tại.

---o0o---

III- Ý nghĩa nhất quán và lợi ích thiết thực khi tu tập Bốn đề mục quán niệm

Khi chọn Bốn đề mục quán niệm để tu tập, chính là tu tập tự thân. Bởi vì giải thoát sanh tử luân hồi cho con người là mục tiêu chính mà Đức Phật nhắm vào cuộc đời này. Hiểu được chính mình thì hiểu được tha nhân và vạn hữu. Thấy được nhân duyên sanh diệt, vô thường, vô ngã trong con người thì thấy được các pháp khác cũng như thế. Tính vô thường nơi con người là ấn tượng mạnh mẽ nhất làm ta thức tỉnh. Một con vật hay một cây xanh chết không đủ sức mạnh cho ta giác tỉnh bằng chính bản thân con người. Trong quá trình quán niệm các đề mục ấy, ta thấy chúng có chung một đặc điểm về mặt bản thể - đó là tính nhân duyên sanh diệt, vô thường, vô ngã. Đó cũng là đặc tính chung cho tất cả các pháp hữu vi22. Thật ra, nói quán thân bất tịnh, quán tâm vô thường chỉ là một cách nói để làm nổi bật lên đặc điểm biểu hiện rõ nét nhất của chúng mà thôi. Ví dụ thân bất tịnh thì rất dễ nhận diện. Thân bất tịnh là chính nó bất tịnh. Còn tâm bất tịnh thì vi tế hơn. Do vậy, pháp quán niệm này trước hết là đưa thân và tâm trở về sống với giây phút hiện tại. Xua đuổi quên lãng và phân tán để duy trì chánh niệm và

duy trì sự sống. Bốn đề mục quán niệm là giáo lý thực tiễn được rút ra từ những thể nghiệm thiết thân trong đời sống. Đó cũng là yếu lý trong giáo lý đạo Phật: không tách rời cuộc sống, mà liên hệ mật thiết với đời sống. Khi quán niệm về thân là quán niệm về phương diện vật lý, tức là thấy được sự tổng hợp các yếu tố vật chất cụ thể tạo nên thân người và thấy được sự bất tịnh của thân khi còn sống cũng như khi chết nhằm đối trị lòng ham muốn sắc dục. Quán niệm về cảm thọ và tâm thức là quán niệm trên phương diện tâm lý, tức là thấy được sự sanh khởi và sự biến chuyển vô thường của tâm, nhằm để hiểu biết tâm và làm tâm thanh tịnh. Quán niệm về pháp để thấy tính vô ngã mà xa rời chấp trước. Bát Nhã Tâm kinh dạy: «Khi Bồ tát Quán Thế Âm quán chiếu

về hợp thể ngũ uẩn và phát hiện ra cái trống rỗng của tự ngã thì Ngài vượt qua tất cả mọi khổ đau ách nạn«. Khi sự thăng trầm và tính cách vô thường của vạn hữu không chi phối đời sống tâm linh nội tại thì ta vượt qua được khổ đau như Bồ tát Quán Âm vậy. Đức Phật đã khẳng định lợi ích của việc tu tập Bốn niệm xứ này: «Đây là con đường duy nhất đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh trí, chứng ngộ Niết bàn« (Kinh Niệm xứ, Trung Bộ I).

---o0o---

C. Kết luận

Đối với cuộc sống thực tại, nếu Bốn đề mục quán niệm được tu tập thì con người sẽ phần nào vượt qua được những chướng ngại liên hệ đến thân và tâm. Tập khí thế gian khiến con người khó có thể vượt qua những căn bệnh tâm sinh lý được xem như là bản năng tiềm ẩn. Con người luôn có chiều hướng sống trong dục vọng, khát ái. Khi bản năng không được giáo dục thì khổ đau vẫn còn chồng chất. Hướng giáo dục của Bốn đề mục quán niệm lấy tự tâm và tự thân làm cơ sở. Dù được giáo dục qua Bốn đề mục quán niệm, thấy rõ bản chất con người và sự vật là như vậy, thấy được sự tác hại khi đắm trước, thấy được lợi ích khi xuất ly, nhưng thông thường chúng ta chưa có đủ bản lĩnh để tự chủ và giới hạn mình trước sức mạnh của lòng ham muốn. Đó là do chúng ta chỉ mới hiểu vấn đề mà chưa thực sự hành trì. Cần chú ý rằng, người học Phật khác với người tu Phật. Học Phật chỉ để làm giàu kiến thức Phật học, thỏa mãn nhu cầu tìm hiểu, là người chỉ mới đứng ngoài ngõ mà chưa vào trong nhà. Người học Phật lại vừa tu Phật mới chính là người thực sự sống và hành trì theo chánh pháp. Chính những người này mới có được hạnh phúc lâu dài, thành tựu đạo hạnh và có khả năng chứng

ngộ. Cái hiểu chưa phải là vốn sống thực sự của người cầu đạo. Hành trì mới là vốn sống, là cốt lõi của người Phật tử trên bước đường tìm về giải thoát./. Câu hỏi hợướng dẫn ôn tập 1- Trình bày sơ lược nội dung các đề mục quán niệm. 2- Học viên hãy trình bày các lợi ích thiết thực khi tu tập Bốn đề mục quán niệm theo kinh nghiệm bản thân.

---o0o---

Bài 6 - Bảy phợương pháp đi đến giác ngộ (Thất giác chi)

Thích Thiện Bảo

A- Dẫn nhập

Giáo lý đạo Phật được xem là một nền giáo lý thực nghiệm, nhằm giải quyết những vấn đề về con người, đưa con người thoát khỏi những khổ đau trói buộc do chính con người tạo nên, và nó đã trở nên một phương tiện, hay một phương pháp giúp cho mọi người vượt khỏi những bế tắc trong đời sống mà con người gặp phải, hay nói cách khác, giáo lý đạo Phật là những phương thuốc trị những căn bệnh cho mọi người, chính vì thế mà chúng ta thường nghe: «Chúng sanh đa bệnh, Phật pháp đa phương« (chúng sanh có nhiều bệnh, Phật pháp cũng có nhiều phương thuốc trị cho nhiều căn bệnh khác nhau). Thất giác chi là bảy phương pháp nhằm giúp cho chúng sanh thoát khỏi những vọng niệm mê lầm để đạt sự tỉnh giác trong đời sống.

---o0o---

B- Nội dung

I- Định nghĩa

Thất giác chi (Satta sambojjhanga, Seven Factors of Enlightenment), còn gọi là Thất bồ đề phần, Trung Hoa dịch là Giác đạo (con đường đưa đến giác ngộ), một trong những thắng pháp (paramattha dhamma) của 37 phẩm trợ đạo được Đức Phật đề cập ở phần Đạo đế. Thất giác chi là bảy phương pháp tu tập nhằm giúp cho hành giả đạt được giác ngộ, thành tựu đạo quả giải thoát.

---o0o---

II- Nội dung của Thất giác chi

1)- Trạch pháp giác chi (Dhammavicaya sambojjhanga): Trạch là sự chọn lựa, pháp là pháp môn, trạch pháp là sự chọn lựa pháp môn tu tập sao cho phù hợp với trình độ căn cơ của chính mình. Nó còn giúp cho mọi người nhận thức một cách sáng suốt để phân biệt, lựa chọn một cách chính xác những phương thức khế hợp với chính mình, vì thế cho nên các vị Tổ sư thường dạy: «Thuốc không có quý-tiện, lành bệnh là thuốc hay, Pháp không có đốn-tiệm (mau, chậm), hợp cơ là pháp diệu«. Chọn được hướng để đi đúng với chánh pháp là chúng ta đã thực hiện tinh thần trạch pháp giác chi. Trong kinh Sa Di Thập Giới nói: «Cái khổ ở địa ngục, của con lừa, con lạc đà chở nặng chưa phải là khổ, không tìm thấy được hướng đi mới thực sự là khổ«. Người muốn có một chánh tư duy (suy tư một cách chân chánh) phải thực hành trạch pháp, vì chính đây là một phương pháp phân tích, suy luận nhận chân các giá trị hiện thực. Đạo Phật xem sự tự giác trong niềm tin phải được qua gạn lọc của trí tuệ được gọi là chánh kiến (sự thấy biết một cách chân chánh), điều này Đức Phật nói: «Tin ta mà không hiểu ta là phỉ báng ta«. Trong kinh Kamala (Tăng Chi I), Đức Phật nói: «Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó thường nghe nhắc nhở đến luôn. Đừng tin tưởng điều gì mà điều đó là một tập tục đã qua cả ngàn xưa để lại. Đừng tin tưởng những điều sáo ngữ hay bất cứ một điều gì mà người ta thường nói đến nhiều quá. Đừng tin tưởng bất cứ điều gì, dù cho điều đó là bút tích của thánh nhân xưa để lại bảo ta phải tin. Đừng tin một điều gì dù điều đó ở dưới mãnh lực của ông thầy hay nhà truyền giáo. Tất cả những sự thật, theo suy nghiệm riêng của mình và sau khi xác nhận rõ ràng, phù hợp với lẽ phải, tạo thành hạnh phúc riêng cho mình và hạnh phúc cho tất cả mọi người thì chính đó là sự thật và ta cố gắng sống theo sự thật ấy«. Người xưa cũng thường dạy: «Thà ngàn năm không ngộ, còn hơn một phút sai lầm«. Tổ Lâm Tế nói: «Nhất niệm hào ly, thiên địa huyền cách« (Một niệm lìa xa, đất trời xa cách). Nếu chúng ta chọn sai con đường đi không đúng chánh pháp thì muôn kiếp khó tìm lại được. Cho nên trạch pháp giác chi là yếu tố để giúp người học Phật nhận thức một cách sáng suốt tỉnh táo trên con đường chọn lựa pháp môn tu tập.

2)- Niệm giác chi (Sati sambojjhanga): Niệm là nhớ nghĩ, giác là sự tỉnh giác. Niệm giác chi là luôn luôn nhớ đến sự tỉnh giác. Đây là phương pháp được Đức Phật đề cập nhằm giúp cho con người phát triển tuệ giác, đồng thời có công năng làm cho các vọng niệm

không dấy khởi. Như chúng ta biết, tạp niệm là nguyên nhân làm cho con

người kinh nghi và thoái hóa, nó là bước trở ngại đáng kể cho tuệ giác phát triển, làm phân tán sức mạnh của tâm thức. Trái lại, chánh niệm giúp cho chúng ta nhận thức một cách rõ sự vật hiện tượng qua các pháp vô thường, khổ, vô ngã trong đời sống, những đổi thay của những dục niệm, cho chúng ta cái nhìn xét đoán chuyển biến của tâm thức trong từng sát na sanh diệt, thấy rõ các tà niệm, có nhận thức đúng đắn (chánh kiến) và nhờ đó chúng ta nhận thức rõ sự thật của các pháp. Niệm giác chi giúp cho chúng ta luôn tỉnh táo trong mọi hoàn cảnh khi đối diện với thực tế của đời sống.

3)- Tinh tấn giác chi (Virya sambojjhanga): Tinh tấn giác chi là nỗ lực chuyên ròng hướng đến tỉnh giác để loại trừ các tư hoặc, thực hành chánh pháp làm cho tuệ giác được phát triển, dù chúng ta có một lý tưởng cao đẹp nhưng thiếu chuyên chú, nỗ lực và bền bỉ (tinh tấn) thì khó thành tựu được chí nguyện. Nhà triết gia Huxley đã nói: «Mục đích tối cao trong đời người là sự hành động, không phải là sự hiểu biết suông«. Vì thế cho nên tinh tấn là yếu tố tối quan trọng trong việc thực hiện lý tưởng giải thoát giác ngộ; thiếu sự tinh tấn, nỗ lực của tự thân để tạo thành sức mạnh nội tại thì không thể chiến đấu chống giặc phiền não. Hình ảnh đầy sinh động dưới cội cây bồ đề khi Đức Bổn Sư Thích Ca dùng bát sữa của Sujàta, xong Ngài quăng bát đựng sữa xuống dòng sông Ni Liên Thuyền và phát đại nguyện: «Dù thân ta có khô, máu ta có cạn, nếu không thành đạo, ta nguyện không rời khỏi chỗ ngồi này«. Qua đó, chúng ta nhận thấy trong tu tập hay đời sống thường nhật của con người, bao giờ sự thành công cũng dành cho những con người siêng năng và chăm chỉ (tinh tấn), thiếu chuyên cần thì dù có thông minh đến đâu cũng khó thành tựu được sự nghiệp. Đức Phật dạy: «Hết ngày này qua tháng khác, hết giờ nọ sang giờ kia, người thợ vàng phải nỗ lực công phu mới lọc được vàng ròng. Con người muốn cho thân tâm trong sạch cũng phải cố gắng rèn luyện như thế« (Pháp Cú).

4)- Hỷ giác chi (Piti sambojjhanga): Hỷ giác chi là sự vui có tỉnh giác, khi tu tập, chúng ta luôn luôn cảm nhận niềm an lạ trong đời sống hàng ngày, không bị phiền não trói buộc, tùy hỷ với những thiện pháp mà mọi người xung quanh đã đạt được. Vì thế cho nên người tu tập phải biết khởi tâm hoan hỷ trong mọi hoàn cảnh để vượt qua mọi chướng duyên, trở ngại trên bước đường tìm cầu sự an lạc giải thoát. Nếu như trong đời sống không có sự vui tỉnh giác thì việc tu tập của hành giả khó mà đạt được cứu cánh của sự giác ngộ. Trong nền giáo lý của đạo Phật, tâm hỷ là yếu tố cơ bản, có công năng chuyển hóa và hóa giải các cấu

uế phiền não, nó là nhân tố giúp cho người thực hành pháp cảm nhận phấn khởi trên bước đường tu tập, giúp cho hành giả có một niềm tin mãnh liệt để đi đến thành tựu đạo quả Bồ đề. Mục đích chính của đạo Phật là «chuyển mê khai ngộ, ly khổ đắc lạc« (chuyển sự mê mờ làm cho chúng sanh giác ngộ, lìa khổ được vui).

5)- Khinh an giác chi (Passaddhi sambojjhanga): Khinh có nghĩa nhẹ nhàng, an là an ổn, khinh an giác chi là trạng thái nhẹ nhàng an lạc tỉnh giác trong đời sống, luôn luôn thư thái do đạt được niềm hỷ lạc thanh tịnh của các pháp thiện. Nó có công năng làm

cho các phiền não trói buộc bị tiêu trừ và đối trị những bất thiện tâm sở làm dao động bất an. khi người tu tập đạt được khinh an sẽ cảm nhận một trạng thái nhẹ nhàng, ví như người bị bệnh qua được cơn đau lâu ngày hành hạ cơ thể. Do đó, họ có thể vững bước trên con đường đi tới đích vì đã đạt được sự nhẹ nhàng của tâm. Trong kinh A Hàm kể một pháp thoại: Có một vị Tỳ kheo đang ngồi tĩnh tọa trong rừng bỗng nhiên tâm hoan hỷ phát sanh thốt lớn lên: «Ôi, hạnh phúc quá. Ôi, hạnh phúc quá...«. Những người bạn đồng tu ngồi bên cạnh nghe được liền đem bạch lại với Phật. Đức Phật nhân câu chuyện đó giảng cho mọi người nghe và hỏi vị Tỳ kheo kia nguyên nhân vì sao khi tĩnh tọa lại phát ra những lời như thế? Vị Tỳ kheo bạch Phật: «Trong lúc ngồi thiền đạt được trạng thái an lạc, cảm nhận thân tâm được nhẹ nhàng, con có thốt ra những lời đó vì trước đây con làm quan trong triều, có đầy đủ cao lương mỹ vị, kẻ hầu người hạ nhưng không ngày nào con cảm thấy yên tâm, luôn luôn lo sợ bị người khác chiếm lấy quyền lực, địa vị của mình, đối với nhà vua thì sợ bị khiển trách do kẻ sàm tấu tâu lên. Trái lại từ khi con vào đây sống với đời sống phạm hạnh, con thấy không bị những bất an sợ hãi lo lắng như ở triều đình, nên khi ngồi tĩnh tọa dưới gốc cây, con cảm nhận có một niềm an lạc khinh an (nhẹ nhàng) hạnh phúc tràn ngập trong lòng nên con thốt lên những lời như thế«.

6)- Định giác chi (Samadhi sambojjhanga): Định là samadhi, là giữ tâm an trụ vào một điểm, một đối tượng, không cho tâm phan duyên phóng đi nơi khác. Định giác chi là tâm luôn luôn an định tỉnh giác, không bị chi phối bởi phiền não vọng tưởng và các duyên bên ngoài tác động vào tâm thức. Chúng ta biết giáo lý đạo Phật là giáo lý nội quan, cho nên việc thực hành chánh định không thể thiếu trong đời sống của người con Phật. Mục tiêu của đạo Phật là giúp con người quay lại tìm về chính mình, nhận chân giá trị của mọi giá trị không có giá trị nào bằng giá trị nơi từng con người, vì chính hạnh phúc hay khổ đau đều do con người tạo

nên. Cho nên Đức Phật từng nói: con người là tối thượng. Việc tu tập để tâm định không có nghĩa là để biết người khác, tìm tòi «soi căn, soi kiếp của người khác«, hay để có thần thông, phép lạ trị bệnh chữa tà, sai khiến quỷ thần, những điều đó trái với tinh thần đạo Phật. Trái lại, định của Phật dạy là để chữa căn bệnh vọng tưởng chạy theo cảnh duyên bên ngoài, không nhận chân được giá trị của nguồn hạnh phúc của chính mình, đây thực sự là điểm khác biệt của đạo Phật với các tôn giáo khác.

7)- Xả giác chi (Upekkhà sambojjhanga): Xả là upekkhà, do hai từ gốc upa là đúng đắn, chân chánh, vô tư, và ikkha trông thấy, nhận thức, suy luận. Vậy, upekkhà là trông thấy đúng đắn, nhận định chân chánh, hoặc suy luận vô tư, không luyến ái, không ghét bỏ, không ưa thích cũng không bất mãn. Kinh Jãtaka nói: «Trong hạnh phúc, trong phiền não, lúc thăng, lúc trầm, ta phải giữ tâm như đất. Cũng như thế, trên đất, ta có thể vất bất cứ vật gì, dầu chua, ngọt, sạch, dơ, đất vẫn thản nhiên, một mực trơ trơ. Đất không giận cũng không thương«. Dùng tuệ quán đối trị với chấp thủ của tâm, không để cho bóng dáng của vọng tưởng lưu lại nơi tâm thức, luôn luôn để tâm đạt được sự an tịnh, đó là chúng ta thực hành tâm xả. Không một đối tượng nào có thể làm cho người có tâm xả bị lay chuyển. Thuận và nghịch cảnh không làm cho người có tâm xả cảm

thấy bất an trước những thuận nghịch của ngoại duyên. Bát phong không làm cho người thực hành pháp xả bị cuốn theo. Người thực hành tâm xả không chấp thủ vào các pháp mình đã tu, đã đạt được. Kinh Kim Cang Sớ nói: «Người tu tập phải như thuyền qua sông, khi thuyền đã cập bến, nếu ta không bỏ để lên bờ thì đừng hòng đi đến đâu và biết được gì«.

---o0o---

III- Một số ý niệm khi thực hành pháp giác chi

1)- Khi thực hành trạch pháp giúp cho người con Phật nhận thức một cách độc lập, tự do, tự chủ, có tỉnh giác, không bị những tín điều, giáo điều, những xu hướng ỷ lại vào những quyền năng thần lực gia hộ, phù trì, làm đức tin bị mù quáng, thủ tiêu hết mọi ý chí suy tư tự chủ cá nhân của con người. 2)- Con người luôn luôn bị những tà niệm, tạp niệm chi phối không giữ được chánh niệm, phân tán sức mạnh nội tại, làm tiêu tan ý chí với những hoài nghi tìm cầu viển vông không thiết thực. Thực hành niệm giác chi là chúng ta đã điều chỉnh tâm sinh lý về mặt tự thân.

3)- Thực hành pháp tinh tấn giác chi là chúng ta loại trừ tính biếng nhác, do dự và bất nhất trong đời sống khi gặp nhiều chướng duyên trắc trở. Có thể nói tinh tấn là yếu tố phát triển đức tính kiên trì giúp cho con người thành công trên bước đường lập nghiệp. 4)- Những lo âu phiền muộn là nguyên nhân gặm nhấm thiêu đốt con người trở nên héo tàn theo thời gian, cho nên người ta thường nói: «Nụ cười hơn mười thang thuốc bổ«. Thật vậy, ứng dụng hỷ giác chi là chúng ta có nụ cười trong tỉnh thức. Ngài Dhammanda nói: «Bí quyết của một đời sống hạnh phúc và thành công là cố gắng làm những điều đáng làm trong hiện tại, không lo âu tương lai, không phiền muộn về quá khứ«. 5)- Mọi sự chấp trước bất an, sợ sệt đều là những nguyên nhân làm cho thân tâm chúng ta nặng nề không thoải mái trong đời sống, bực dọc trong sinh hoạt. Thực hành khinh an giác chi là chúng ta có một thân tâm nhẹ nhàng, trút bỏ gánh nặng của lo âu, sợ hãi. Thảnh thơi tự tại ung dung trong công việc là chúng ta đã thể hiện người con Phật hưởng được pháp vị của Phật. 6)- Oán thù, chiến tranh, tranh chấp quyền lợi hơn thua, phải quấy làm khổ mình, khổ người. Mọi sự đổ vỡ hạnh phúc, bạn bè thân thuộc, trong gia đình đều bắt nguồn từ nguyên nhân không làm chủ được tâm. Hành pháp định giác chi là người con Phật học pháp làm chủ mình, phát triển sức mạnh tinh thần, không bị những tác duyên bên ngoài sai khiến. 7)- Những đố kỵ, ganh ghét, bỏn xẻn đều bắt nguồn từ chỗ thiếu tâm xả mà ra, cho nên phiền não khổ đau cũng từ nơi đất này phát sinh trổ quả. Thực hành xả giác chi là chúng ta đã mở rộng lòng từ, buông xả, tiêu trừ hết mọi tâm lý nhỏ hẹp, ích kỷ, đập tan tường thành cá nhân chủ nghĩa. Vì thế cho nên muốn cho đời sống của mình và người có hạnh phúc an vui, phải thực hành xả giác chi: chỉ có lòng thương yêu chân thật đặt trên tư tưởng bình đẳng mới đem lại ý nghĩa cho cuộc sống.

---o0o---

C- Kết luận

Qua những yếu tố trên, cho chúng ta một nhận thức: chỉ có con đường thực hành bảy phương pháp đưa đến giác ngộ (Thất giác chi) mới đem lại đời sống an vui hạnh phúc, thoát khỏi khổ đau mà Đức Phật đã tuyên bố: «Nước của bốn biển chỉ có một vị duy nhất, đó là vị mặn của muối; giáo pháp của Như Lai cũng thế, chỉ có một vị, đó là vị giải thoát«./. Câu hỏi hoợớng dẫn ôn tập 1- Thất giác chi là gì? 2- Hãy giải thích tóm tắt từng giác chi.

3- Trong những giác chi thì giác chi nào giúp cho người Phật tử xây dựng quyền tự do cá nhân tuyệt đối? 4- Theo quan niệm của riêng từng cá nhân thì Thất giác chi góp phần được gì trong việc xây dựng một gia đình tin Phật có hạnh phúc? Cho thí dụ về gia đình mình sau khi ứng dụng tu tập.

---o0o---

Bài đọc thêm - Tôn giáo và giá trị thực tại

Thích Tâm Thiện

I- Phật giáo và khái niệm tôn giáo

Đi vào quy ngưỡng một đời sống tôn giáo, trước hết, con người cần phải biết tôn giáo là gì và tôn giáo ấy như thế nào. Nếu không thấy được điều đó, thì sự quy ngưỡng sẽ trở nên một lưu lộ của sương mù ảo ảnh. Cố nhiên, ở đây sẽ không có bất kỳ một giá trị tâm chứng nào được bàn đến. Từ xưa đến nay, các nhà tư tưởng triết học tôn giáo thường nỗ lực tạo ra một định nghĩa về tôn giáo, song, đối với Phật giáo, các định nghĩa ấy chưa hề tạo nên một chân dung hoàn thiện nào. Ở đây, tôi xin dẫn một vài định nghĩa như sau: - Từ điển Oxford ghi rằng: «Tôn giáo là hệ thống của niềm tin và sự tôn thờ, là sự trực nhận của con người về năng lực chế ngự siêu nhiên, đặc biệt là về một ngôi vị Thượng đế có quyền uy được tuân phục, là kết quả của sự trực nhận như thế trong cách ứng xử, v.v... (System of faith and worship; human recognition of super human controlling power and especially of a personal God entitled to obedience, effect of such recognition on conduct etc...). - Carlyle thì cho rằng: «Tôn giáo là điều mà con người thực sự tin tưởng, thực sự ghi khắc trong lòng và hiểu biết chắc chắn, có liên quan đến các mối tương hệ sống còn của con người và vũ trụ u huyền này, cũng như bổn phận và định mệnh của con người trong vũ trụ« (The thing a man does practically to heart and knows for certain, concerning his vital relations to this mysterious universe and his duty and destiny therein). - J.S.Mill thì bảo rằng: «Yếu tính của tôn giáo là sự hướng dẫn một cách mạnh mẽ và nhiệt thành những cảm xúc và ước vọng hướng đến một đối tượng lý tưởng được xem là tuyệt hảo, là đỉnh cao tột cùng để vượt qua mọi đối tượng ích kỷ của dục vọng« (The essence of religion is the strong and earnest direction of the condions and desires towards an ideal object

recognized as of the highest excellence, and as rightly paramount over all selfish objects of desire). - Aldous Huxley thì cho rằng: «Tôn giáo là một hệ thống giáo dục mà qua đó, con người có thể tự rèn luyện, trước hết là để tạo ra những thay đổi cần thiết trong bản thân con người và xã hội, rồi sau đó, để nâng cao ý thức nhằm kiến tạo những quan hệ thích đáng hơn giữa họ và vũ trụ mà họ là một thành phần« (Religion

is, among many other things, a system of education, by means of which human beings may train themselves, first to make desirable changes in their own personalities and, at one remove, in society, and in the second place, to heighten consciousness and to establish more adequate relations between themselves and the universe of which they are parts). Nói chung, từ những định nghĩa trên, tôn giáo có thể được phân làm hai khuynh hướng: Thứ nhất, xu hướng định nghĩa tôn giáo như là một hệ thống luân lý đạo đức mà qua đó, bằng lý trí, con người có thể trực nhận được. Thứ hai, xu hướng quan niệm tôn giáo theo một thể cách nhiệm mầu, mà ở đây đòi hỏi một sự cảm nhận và suy tưởng. Bên cạnh đó, còn có những quan niệm thuần lý về tôn giáo như phát biểu của Thomas Paine, ông đã thốt lên trong giây phút cuối cùng của cuộc đời rằng: «Thế giới là quê hương tôi, nhân loại là anh em của tôi, và làm lành là tôn giáo của tôi« (The world is my country, mankind are my brotherhood, and to do good is my religion). Hay một số trường hợp, khi bàn luận về tôn giáo và giá trị của nó, các triết gia Ấn hiện đại thường quan niệm rằng, tôn giáo không phải là một chuỗi các học thuyết uyên áo, mà là kinh nghiệm nội tại (inner experience), kinh nghiệm này luôn luôn được đặt trên căn bản của sự trực nhận cái hiện hữu thánh thiện (Presence of the divine) trong con người. Từ đây, có một giao điểm giữa các tôn giáo Đông phương và Tây phương hay tôn giáo nhân loại nói chung, là đặc tính Thiện (Loving-kindness) mà trên đây, Thomas Paine, một triết gia nhân bản người Anh, một cách hùng hồn bảo rằng: «... Làm lành là tôn giáo của tôi«. Tuy nhiên, cũng rất phức tạp nếu cho rằng tôn giáo là làm lành, vì như thế, những ai làm lành đều có tôn giáo ư? Vả lại, quan niệm về làm lành cũng không giống nhau giữa các quốc gia, dân tộc, sắc tộc, bộ tộc. Ở đây, chỉ xin đơn cử một việc là vấn đề kế hoạch hóa gia đình theo phương pháp y học hiện đại là thiện hay bất thiện, điều đó ngày nay thế giới vẫn còn đang bàn cãi ! Từ những tiền đề trên, chúng tôi xin đi vào trình bày một khái niệm tôn giáo theo tinh thần Phật giáo, nhằm góp phần soi sáng giá trị đích thực của tôn giáo trong đời sống hiện đại.

Phật giáo, theo cách ngôn của Thiền sư D.T.Suzuki, là một tôn giáo khước từ mọi định nghĩa khách quan, vì định nghĩa là đặt giới hạn cho sự thăng hoa của nguồn mạch tâm thần (Rligion refuses to be objectively defined, for this will be setting a limit to the growth of its spirit). Ở đây, định nghĩa này hướng vào hai mục tiêu: một là lý trí thuần lý, hai là kinh nghiệm nội tại. Về mặt lý trí thuần lý, theo Phật giáo, ngôn ngữ và tư duy chỉ có khả năng phân tích, quan sát trên bề mặt sinh thái của con người và vũ trụ, nó là thể cách hoạt động thuộc hình nhi hạ (physique). Trong khi đó, kinh nghiệm tâm linh là một cơ cấu thuyên thích nội tại (implicit hermeneutical structure), tự nó vốn đã thoát ly nhất nguyên (monisme), nhị nguyên (dualisme) và đa nguyên (pluralisme), nó thoát ly ngôn ngữ hình thái vì nó vô tướng, nó thuộc hình nhi thượng (métaphysique), tạm gọi là như vậy. Nói như thế không có nghĩa là Phật giáo chủ trương dẫn dắt con người đi vào một thế giới mông lung hương khói, mà chính là giúp con người xé toang bức màn mông lung hương khói của logic tư duy hữu ngã, đưa con người trở về cái bản thể thánh thiện ngay trong cái cơ cấu nội tại (inner necessity) của chính con người. Từ đây, nếu cần định nghĩa về Phật giáo thì sẽ định nghĩa như vầy: Suzuki tiếp: «Định nghĩa của Phật giáo phải là nguồn sinh lực uyên nguyên của chính nó thúc đẩy tới

trước một dòng động mạch tâm linh, mang tên là Phật giáo« (The definition of Buddhism must be that of the life-force which carries forward a spiritual movement called Buddhism). Tại đây, tôn giáo theo Phật giáo sẽ không được bàn đến ở bất luận nơi nào thiếu vắng sinh thái tâm linh, hay là một sự nội chứng tự thể (inner individual experience). Cố nhiên ở đây ta không thể tìm được một phê bác nào cho rằng sự quay trở về với bản thể uyên nguyên của mỗi người là quan điểm quy kỷ (egocentric). Vì ngay từ đầu, khi cất bước quay trở về, tự thân của mỗi cá thể, trước hết, phải rũ sạch mọi chấp trước về cái tôi (I), cái của tôi (mine) và cái tự ngã của tôi (myself). Nhưng cũng không vì vậy mà con đường ấy bị gọi là vô quy kỷ (nonegocentric), vì ngay tại đó, Phật giáo thiết lập một cứu cánh thực tại (ultimate reality) vốn bản nguyên, tự hữu và vĩnh hằng: nó là Tathata - Như như, một thực tại hiện sinh (existential), một nguồn sống tương tục của tri giác và thực tại. Do vậy, Phật giáo không phải là tín ngưỡng suông hay quy tắc thần khải do quyền lực thiêng liêng khai sáng và chỉ bảo, hoặc lòng kinh sợ một cái gì u huyền mình không biết, mà Phật giáo là giáo huấn đưa con người đi đến giác ngộ bằng con đường thực nghiệm, nội chứng tự thân. Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: «Như đất, người giữ tâm quân bình, có nếp sống kỷ cương, không còn nghe xúc động. Người ấy như trụ đồng, như ao hồ phẳng lặng, không bị bùn đất làm nhơ. Với người có tâm quân bình như thế, cuộc đi lang thang bất định của đời sống không còn lặp lại nữa« (Like earth, a balanced and well disciplined person recents not. He is comparable to an

indakhila. Like a pool unsullied by mud, is he, to such a balanced one life’s wanderings do not arise -- Dhp, 95.

---o0o---

II- Phật giáo - tôn giáo thời đại

Nhà bác học A.Einstein phát biểu rằng: «Tôn giáo của tương lai sẽ là một tôn giáo toàn cầu, vượt lên mọi thần linh, giáo điều và thần học. Tôn giáo ấy phải bao quát cả phương diện tự nhiên lẫn siêu nhiên, đặt trên căn bản của ý thức đạo lý, phát xuất từ kinh nghiệm tổng thể gồm mọi phương diện trên trong cái nhất thể đầy ý nghĩa, và Phật giáo đáp ứng đủ các điều kiện ấy« (The religion of the future will be a cosmic religion. It should transcend a person God and avoid dogmas and theology. Covering both the natural and the spiritual, it should be based on a religion sence, arising from the experience of all things, natural and spiritual, as a meaningful unity. Buddhism answers this description - Einstein Testament). Trên cơ sở của lời phát biểu này, tôi xin tập chú vào Phật giáo với những tính cách như sau: 1)- Phật giáo - một tôn giáo vượt lên mọi thần linh, giáo điều và thần học. Suy cho cùng, Phật giáo là một lối sống phản bổn hoàn nguyên, một lối sống quay trở về với chính mình, rồi từ nơi tự thân nhận chân cái giá trị hiện hữu của con người, cũng như hàng loạt hệ thống giá trị có liên quan với con người, với thiên nhiên, như con chim, hòn đá, cành me... Đó chính là mối tương quan Duyên sinh (paticcasamuppàda) của hiện hữu. Thông qua đó, con người thấy được mình, thấy được giá trị hiện hữu của mình cũng như đồng loại và dị loại, mà trong đó ý thức và hành động của con người cá thể tự nó quy định cho nó một định mệnh. Đức

Phật dạy rằng: «Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp; nghiệp là quyến thuộc, là nơi nương tựa, nghiệp là thai tạng mà từ đó con người sinh ra« (Owner of their karma are the beings, heirs of there karma, the karma is their womb from which they are born, their karma is their friend, their refuge...). Kinh Pháp Cú, Đức Phật cũng dạy rằng: «Không ai có thể làm cho ta trở nên trong sạch, cũng không ai làm cho ta ô nhiễm; trong sạch hay ô nhiễm là tự nơi ta, chính ta làm cho ta ô nhiễm, và cũng chính ta làm cho ta trong sạch«. Ở đây, Đức Phật không hề thừa nhận vô luận một năng lực quyền uy tối cao có thể ngự trị cuộc sống của con người; chỉ có con người là kẻ duy nhất tạo tác, gặt hái, và điều hành định mệnh của chính y. Giáo thuyết tương quan nhân quả cũng nhấn mạnh rằng, thiện nghiệp hay ác nghiệp đều là nhân quả chín muồi của tâm lý và hành động. Trong mối

tương quan nhân-quả, thông qua thiện ác, con người kiến tập cho mình một định mệnh. Đồng thời, con người cũng có khả năng giải phóng y ra khỏi cái định mệnh thực hữu hiện tiền, mà trong một quá khứ liên tiến xa xôi, y đã gieo trồng thông qua mọi hành vi, cử chỉ, tâm lý, thái độ... của chính y. Như vậy, nhân-quả ở đây, theo Phật giáo, không phải là mối tương quan cơ giới, mà là một hệ thống tương quan nhân-quả sinh vật định hướng (orientated biological causation). Do vậy, giáo thuyết nhân quả, trên góc độ triết học, là một sức mạnh nội tại nhằm đánh thức con người và trả con người về với chính nó, về với trách nhiệm và bổn phận của chính tự thể, chủ thể tạo tác. Như thế, vô hình trung giáo thuyết nhân quả đã dìu dắt con người đi ra khỏi vòng cương tỏa của thần linh, giáo điều và thần học. Con người ý thức rằng, y buộc phải gánh chịu mọi hậu quả do tâm lý và hành động tạo tác của chính mình mà không cần trông đợi bất kỳ một sự cứu rỗi nào. Thánh Phao-lồ nói rằng: «Nếu Chúa Ki-tô không thức dậy trong ông thì lòng tin của ông hóa ra hư giả, và ông vẫn đắm chìm trong tội lỗi« (If Christ be not raised, your faith is vain, ye are yet in your sins). 2)- Phật giáo - một tôn giáo bao quát cả phương diện tự nhiên lẫn siêu nhiên Với thế giới tự nhiên, Phật giáo nhìn chúng qua đôi mắt Duyên sinh; với thế giới siêu nhiên, Phật giáo đi vào bản thể - thoát ly hình tướng, âm thanh, thoát ly các phạm trù đối lập (nondualism). Như vừa trình bày, trước hết, Phật giáo nhìn nhận sự tồn tại và hiện hữu của con người và thế giới như là sự hiện hành của tương duyên (interconnecting # condition). Trong đó không hề có bất kỳ một sinh thể nào tồn tại một cách độc lập mà không cùng tương hệ, hòa điệu với các điều kiện cấu thành. Từ mối tương quan Duyên sinh này, Đức Phật dạy rằng, không thể tìm ra một nguyên động lực nào làm chủ vòng luân chuyển của tiến trình sinh thái (ecosystem) hay cấu trúc sinh thái (ecological structure) trong sự hiện hữu của con người và thế giới. Đây là nội dung của đạo lý Duyên sinh vô ngã (paticcasamuppàda-anatta); bao gồm cả nhân vô ngã (pudgalanairatmya); hay cũng gọi là Không (Sunyata). Trên bình diện triết học, tính Không là cái cứu kính của thực tại bản nguyên; tri giác về tính Không nghĩa là thể nhập thực tại tối hậu. Nhưng cần ghi nhận rằng, Không ở đây không mang tính đối lập giữa các phạm trù của Hữu và Vô, nó cũng không phải là sự rỗng tuếch. Để rõ ràng hơn, tôi xin trình bày khái lược một số «ý niệm« về tính Không như vầy. Trước viễn cảnh của thực tại (ontological), con người hằng tưởng rằng có một «trú xứ vĩnh hằng« ở một thế giới xa xăm nào đó mà y luôn

ước vọng

rằng sau khi hoàn tất cuộc đời trần thế, với một ân sủng nào đó, y sẽ được trở về với nó. Đây quả tình là một ý tưởng mông lung, hão huyền ! Nhưng khi Phật giáo nói «Nhất thiết không«, con người lại thường rơi vào logic tư duy, mong soi sáng nó trong tương quan của những phạm trù (category) hoặc bán phạm trù (sub-category) trong dòng đối lập hữu ngã, hoặc hữu (abhava) hoặc vô (bhava) theo một khuôn mẫu triết lý (philosophical # pattern), hoặc đồ giải (map-out) theo những cắt nghĩa (interpretine concepts) thông tục. Vì thế, y cứ luẩn quẩn trong hữu vô, sinh- diệt, thường-đoạn, khứ-lai, mà không thể trực nhận cái thực tại bản nguyên (original reality) vốn mang một giá trị bất biến và vĩnh hằng trong đời sống thực tại này. Đức Phật dạy rằng: «Tất cả hiện tượng (dharma) tự nó không có tự tính (svabhava), không sinh khởi, không tận diệt, vốn thanh tịnh và như như (tathata)«. Ở đây, trên cơ sở thực tại luận (ontological analysis) và giải thoát luận (soteriological attainment), chúng ta sẽ khảo sát sơ lược về tính Không theo quan điểm của triết học Duy thức hay tư tưởng Đại thừa nói chung. Trước hết, tính Không được xem là Chân tính (true nature) của tất cả hiện hữu (dharma). Do tri nhận về tính Không mà con người đạt đến sự toàn tri (hay giác ngộ). Nói vạn hữu là Không, không phải là cách ngôn phủ định thế giới thực hữu của sự vật hiện tượng (the world of phenomena) mà nhằm minh giải rằng chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức đều được sinh khởi, tồn tại và hiện hữu (becoming) trên cơ sở của hàng loạt giá trị nhân-duyên; vì thế, chúng được gọi là không có thực thể (non-entity), không tự hữu và độc lập. Theo tiến trình Duy thức, bất kỳ một hiện hữu nào cũng được nhận diện qua tự tính, đó là: a. Tự tính giả lập (Parikalpita-svabhava) b. Tự tính tùy thuộc (Paratantra-svabhava) c. Tự tính tuyệt đối (Parinispanna-svabhava) a/- Tự tính giả lập: Rằng theo quan niệm tự nhiên (natural stance), chúng ta thường xu hướng sở hữu hóa tự tính của sự vật, xem nó như một sinh thể cá biệt (visera). Nhưng tự nó thực sự không có tự tính cố hữu, mà thuộc tính của nó là vô tự tính (nihsvakhava), vô ngã tính (anatta). Cho nên, cái tự tính mà con người áp đặt lên sự vật hiện hành đó, gọi là tự tính giả lập. Nó là sự hình thành của sự tiếp xúc giữa các giác quan (mang tâm lý của chủ thể) và thế giới khách quan - thế giới sự vật hiện tượng (thuộc khách thể - đối tượng) mà thuật ngữ gọi là các uẩn (skandhas), xứ (ayatanas), và giới (dhatus). b/- Tự tính tùy thuộc: Rằng các sự vật không thực có cái tự tính giả lập, như thế không có nghĩa là sự vật không hiện hữu. Ở đây, vấn đề nhằm giải minh cái tiến trình hiện hữu (process of becoming) của sự vật, thực chất nó là hệ

quả của tương duyên, nên đặc tính của nó là vô thường, đoạn diệt. Quan điểm này vừa phê bác các học thuyết quy nạp (reduction) thế giới hiện sinh vào một thực thể đơn nhất và vừa không chấp nhận những luận thuyết «ngẫu nhiên«, theo đó, sự vật hình thành theo một thứ chủ nghĩa vật chất đơn thuần. Vì vậy, nếu khước từ tự tính tùy thuộc này, tất yếu sẽ rơi vào hư vô chủ nghĩa, nếu không muốn nói là phản bác chân lý thực tại - đang là. c/- Tự tính tuyệt đối: Rằng hiện hữu là Như như (Tathata), vì trong tự thể của sự vật vốn không mang tự tính giả lập, và ngay cả cái tự tính tùy thuộc thực chất là tự tính Không, hay là thực tính vô tính. Như thế, rõ ràng trên bình diện ngôn ngữ và tư duy, cái mà gọi là tự tính thì không bao giờ hiện hữu và thực hữu, nó là vô

ngã (anatta). Như vậy, sự biện biệt về ba tự tính nhằm giải minh rằng tự tính giả lập soi sáng sự vật vốn «Không«; rằng tự tính tùy thuộc soi sáng thế giới và con người là «Duyên khởi«; rằng tự tính tuyệt đối minh định bản thể «Như như« (mang đặc tính Niết bàn) vốn hiện hữu ngay trong thế giới này, con người này mà không phải là một cõi mênh mang, vô định nào khác. Do đó, thấu triệt và biện minh về tính Không qua ba tự tính cốt là để thể nhập ba vô tính của hiện hữu; đây là toàn thể tiến trình thể nhập thực tại và thành tựu giải thoát của triết học Duy thức. ---o0o---

III- Phật giáo - một tôn giáo của đạo lý tri thức và kinh nghiệm tổng thể

Nói đến Phật giáo là nói đến một đời sống đạo với phương châm: «Không làm các việc ác, chỉ làm các việc lành, làm cho tâm ý trong sạch« (Not to do evil,to do good, to purify one’s mind). Sự giác ngộ của Đức Phật là đoạn kết của một cuộc hành trình về tâm linh, một cuộc hành trình đầy gian truân, vất vả. Nhưng chính cái ý chí siêu phàm và nghị lực phi thường đã biến Thái tử Siddhartha từ một con người (với ý thức đạo lý sâu sắc và kinh nghiệm tổng thể về con người và cuộc đời) trở thành một vị Phật. Như thế, Phật là một con người đã giác ngộ, một chúng sinh đã đạt được tuệ giác bình đẳng vĩ đại. Từ đây, cần xác định rằng, chính cái kinh nghiệm nội tại (inner experience) là yếu tố làm thăng hoa Vô thượng Chánh giác tâm và «ngộ« là giây phút nở nụ trưng bày Vô thượng Chánh giác tâm giữa lòng hiện hữu của muôn loài. Đức Phật dạy: «Tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật, trên lộ trình giác ngộ, các con hãy tự thắp đuốc lên mà đi, trong đại dương luân hồi, các con là hải đảo của chính mình, Như Lai chỉ là bậc Đạo sư trên nguyên tắc«. Trong con đường tu tập, Phật giáo đặc biệt coi trọng ý thức đạo lý và cái kinh nghiệm nội tại của tự thân con người. Vì rằng trong các quan năng giao

tiếp, ý thức được xem như là chủ nhân điều động tư duy và tạo tác của con người, cho nên lộ trình tu tập bao giờ cũng lấy ý thức làm cơ sở. Đức Phật, trong kinh Pháp Cú, dạy rằng: «Ý dẫn đầu các pháp, ý làm chủ tạo tác, đối với ý nhiễm ô, nói lên hay hành động, khổ não bước theo sau, như xe chân vật kéo... Đối với ý thanh tịnh nói lên hay hành động an lạc, bước theo sau, như bóng không rời hình«. Từ đây, trong lối sống Phật giáo, từ niềm tin cho đến sư quy ngưỡng ba ngôi Tam bảo, bao giờ cũng đòi hỏi một sự ý thức đúng đắn hay là cái tâm thanh tịnh mà thuật ngữ thường gọi là Ehi-pasiko, tức là «hãy đến và tri nhận«. Phật giáo không dạy con người tin và quy ngưỡng những gì mình không biết. Mặt khác, đó là cái kinh nghiệm cá thể hay sự tâm chứng nội tại cũng được hàm chứa trong thuật ngữ Ehi-pasiko. Về đời sống đạo, yếu tố con người là chính mà không phải là đối tượng tôn thờ. Vì đạo vốn ở thực tại và đời sống thực tại. Tuy nhiên, Phật giáo không phủ nhận các phương tiện để đưa con người vào đạo, đó chính là nội dung của câu nói: «Mượn chỉ đưa diều lên khỏi gió Buông thuyền lúc khách đã sang sông« Như vậy, người Phật tử đúng nghĩa phải xây dựng cho mình một đời sống ý thức đạo lý và một kinh nghiệm nội chứng. Kết hợp hai yếu tố này nghĩa là gặt hái được một giá trị chân lý vĩnh hằng - hay giá trị tâm linh. Tất nhiên ở đây đòi hỏi một sự toàn tri vượt lên mọi huyễn hoặc và rũ sạch mọi cảm nhiễm của cuộc đời trần thế này. Ở đó, bấy giờ là một dòng động mạch tâm linh tuôn trào bất tận vào cuộc đời với hào quang sáng chói, mà không hề chối từ bất kỳ một sự phủ dẫm nào, cũng như không bị

ngăn che bởi bất luận một chướng ngại nào. Trên bước đường vươn đến sự hoàn thiện cao nhất trong đời sống đạo, mỗi bước thăng hoa là một lần ý thức tự ngã được buông thả, cho đến khi nào con người thực sự sống trọn với trạng thái không bản ngã - lúc ấy, Niết bàn chân thực hiển lộ ngay tại con người này và ngay tại cuộc đời. Để kết thúc, tôi xin dẫn lời phát biểu của Hòa thượng Thích Thiện Siêu như sau: «Niết bàn là một cái gì tuyệt đối không dung ngã. Niết bàn không có hạn lượng, không có nơi chốn, vì Niết bàn vô tướng - vô tướng nên khó vào. Muốn vào Niết bàn, ta cũng phải vô tướng như Niết bàn. Cửa Niết bàn rất hẹp, chỉ bằng tơ tóc, nên ta không thể mang thêm một hành lý nào mà hy vọng vào Niết bàn được cả. Cái thân đã không mang theo được, mà cả ý niệm về tôi, về ta cũng không thể mang theo được. Cái ta càng to thì càng xa Niết bàn. Nên biết rằng: hễ hữu ngã là luân hồi, mà vô ngã là Niết bàn.«./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Năm Căn, Năm Lực

Thích Viên Giác

Con đường tu tập của đạo Phật để đạt được mục đích giải thoát tối hậu bao gồm trong 37 phẩm trợ đạo, còn gọi là 37 yếu tố giác ngộ (Bodhi pàksika-Dharma), đó là Bốn niệm xứ, Bốn chánh cần, Bốn như ý túc, Năm căn, Năm lực, Bảy giác chi và Tám chánh đạo. Đây là những nguyên tắc căn bản của mọi đường lối tu tập cho cả Nguyên thủy và Đại thừa Phật giáo. Có lần Đức Phật nhấn mạnh rằng «...Về sau giáo đoàn có sự sai khác về nếp sống, sinh hoạt, về quy chế tổ chức nhưng không thể có sự sai khác về đường lối tu tập, về 37 phẩm trợ đạo« (Trung Bộ kinh III, kinh Làng Soma). Mỗi pháp đều có lãnh vực riêng và lộ trình tâm riêng, nhưng đồng thời nó mang tính thống nhất và đan quyện vào nhau, bổ sung cho nhau. Trong phạm vi đề tài, chúng tôi sẽ trình bày phần Năm căn và Năm lực, là một phần của con đường tu tập nhưng rất quan trọng, có thể nói Năm căn, Năm lực là những yếu tố giác ngộ căn bản làm nền cho 37 phẩm trợ đạo.

---o0o---

I- Định nghĩa

a/- Năm căn (Panca-Indriya): Căn nghĩa là rễ, là nguồn gốc, là cơ sở xuất phát. Năm căn là năm cơ sở tâm lý thiện, từ đó mọi thiện pháp sinh khởi, nói cách khác, chúng là 5 đức tính căn bản cho thiện tính, giải thoát tính, gồm có: 1. Tín căn (Saddhà): niềm tin đối với Tam bảo, Tứ đế 2. Tấn căn (Viriya): nỗ lực tu tập thiện pháp 3. Niệm căn (Sati): nhớ nghĩ chánh pháp 4. Định căn (Samàdhi): trụ tâm vào một cảnh 5. Tuệ căn (Panna): hiểu rõ chân lý. Tóm lại, Năm căn là năm cơ sở sinh khởi của tất cả các thiện pháp. b/- Năm lực (Panca-Bala): Lực là năng lực, là sức mạnh, là năm sức mạnh tinh thần, năm khả năng do thực hành 5 căn đưa tới, làm cho hành giả giác ngộ. Nói cách khác, 5 lực là kết quả thực hành 5 căn, như do tín căn mà có tín lực. Gồm có 5 lực: 1. Tín lực: là tâm loại bỏ được hoài nghi và những niềm tin sai lầm. 2. Tấn lực: là năng lực tu tập diệt trừ bất thiện pháp gồm trong Bốn chánh cần. 3. Niệm lực: là sức mạnh do tu tập hành Bốn niệm xứ.

4. Định lực: là sức mạnh do tu tập thiền định loại bỏ mọi tham ái. 5. Tuệ lực: là sức mạnh nhờ tuệ tri về Bốn chân lý, đoạn tận vô minh. Mối quan hệ giữa Căn và Lực là mối quan hệ nhân quả hỗ tương: tu tập căn thì phát huy sức mạnh của lực, sức mạnh của lực sẽ làm cho căn càng vững chắc. Ví dụ: khi phát khởi đức tin đối với Tam bảo, đức tin ấy có tác dụng đưa mình vào con đường thiện, khi vào con đường thiện thì đức tin đối với Tam bảo càng sâu.

---o0o---

II- Nội dung của Năm căn và Năm lực

1)- Tín căn và Tín lực (Saddhà): là niềm tin, là sự tin tưởng hay một lý tưởng để hướng đến. Ở đây là niềm tin vào bậc Đạo Sư (Đức Phật) và giáo pháp của Ngài, là bước đầu xây dựng lộ trình tâm hướng thượng và hướng thiện. Niềm tin của người Phật tử là biểu hiện của sự thấy biết sâu sắc của chánh kiến. Con người ai cũng có một niềm tin, một lý tưởng tựa cho tinh thần và hành động, ai cũng có một mục tiêu để hướng đến. Một người nếu không có một niềm tin nào trong đời sống của mình, người đó sẽ mất phương hướng, sẽ sống vội và sống ích kỷ, sẽ bị sa đọa và gặt hái khổ đau. Có người tin vào tài sản tiền bạc, lấy tài sản làm nơi trú ẩn, nương tựa, họ an tâm khi tài sản tăng trưởng. Có người tin vào tình yêu, cho đó là lẽ sống của đời họ, nếu không có tình yêu, cuộc đời sẽ mất hết ý nghĩa v.v... Nhưng sớm muộn gì, những người ấy sẽ nhận ra rằng những đối tượng của niềm tin thế tục có nguy cơ đưa đến bất an, bất hạnh và khổ đau. Kinh nghiệm về khổ đau thường trực trong cuộc đời làm cho con người thức tỉnh, họ bắt đầu hướng tâm tìm kiếm những đối tượng cao siêu nào đó để tin tưởng, để làm mục tiêu và lý tưởng của đời mình. Người Phật tử khởi lên niềm tin đối với Đức Phật, hay nói một cách đầy đủ: Phật, Pháp và Tăng, lấy Tam bảo làm nơi nương tựa, làm mục tiêu và lý tưởng của đời mình. Như vậy, tín căn bắt đầu phát triển. Đức Phật dạy về tín căn như sau: «Này các Tỳ kheo, vị Thánh đệ tử có lòng tin, đặt lòng tin vào sự giác ngộ của Như Lai rằng:«Đây là Như Lai, ng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn«. Này các Tỳ kheo, đây được gọi là tín căn« (Tương Ưng V, 308). Chữ «căn« trong đạo Phật có ý nghĩa là gốc rễ ở tâm thức, như nói: «Thiện căn ở tại lòng ta« (Nguyễn Du). Lòng tin của người Phật tử xuất phát từ một cuộc chuyển hóa nội tâm, một sự hiểu biết khởi lên từ kinh nghiệm thực tiễn: cuộc đời đầy đau khổ. Thấy khổ và mong muốn

thoát khổ là cơ sở của niềm tin trong đạo Phật; như vậy, niềm tin của đạo Phật luôn bao hàm lý trí chứ không thuần túy đức tin, thuần túy theo quan điểm thần học. Đức Phật thường dạy: «Tin ta mà không hiểu ta là phỉ báng ta«. Tin tưởng vào Đức Phật, giáo pháp và chúng Tăng có nghĩa là tin tưởng vào điều thiện, hướng về con đường giải thoát. Khi niềm tin đối với Tam bảo được xác lập thì con người sẽ từ bỏ các hành vi bất thiện, làm giảm nhẹ áp lực của tham lam, sân hận và si mê. Ở trong tâm thức mình sẽ hình thành sức mạnh hướng về điều thiện, thích thú với điều thiện và nỗ lực thực hành điều thiện, đó gọi là tín lực. Tu tập phát triển sức mạnh của niềm tin sẽ đưa đến khả năng từ bỏ một cách dứt khoát đối với điều ác, coi nhẹ các dục lạc thế tục bao gồm tình cảm, tài sản, danh vọng..., sức mạnh ấy sẽ đưa đến đoạn trừ tham, sân, si, ích kỷ...

Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, tu tập tín lực liên hệ đến viễn ly, ly tham, đoạn diệt sẽ hướng đến từ bỏ..., hướng đến Niết bàn« (Tương Ưng V). Mặt khác, khi phát triển năng lực, niềm tin bạn sẽ không còn nghi ngờ hay do dự đối với thiện pháp và pháp môn, như bạn có niềm tin vững chắc với Tam bảo thì bạn sẽ nhận thức rõ rằng điều thiện là đáng làm, rằng tu tập thiền định là tốt đẹp cho tâm thức, là cách đoạn trừ phiền não... bạn không nghi ngờ gì về điều ấy, cuộc đời bạn có một đường lối rõ ràng. Người Phật tử có niềm tin đối với Tam bảo mà cuộc sống vẫn đầy rẫy những tranh chấp, tham đắm, hận thù, thì người ấy chưa thật sự có niềm tin đúng đắn, do đó không phát huy được sức mạnh của niềm tin. Tóm lại, tín căn và tín lực là cơ sở và năng lực của niềm tin đưa đến từ bỏ điều ác, thực hành điều thiện, là lối thoát cho mọi bất hạnh và khổ đau, bất an. Đó cũng là thái độ coi trọng chân lý, đặt mục tiêu và lý tưởng mình nơi chân lý.

2)- Tấn căn và tấn lực (Viriya): chính là nội dung của Chánh tinh tấn trong Bát chánh đạo, Tứ chánh cần trong 37 phẩm trợ đạo và Tinh tấn trong Thất giác chi. Tấn căn là sự nỗ lực đúng đắn để đoạn trừ điều ác, phát triển điều thiện. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, dựa vào Tứ chánh cần để thu nhận tinh tấn gì? Đây gọi là Tấn căn« (Tương Ưng V). Khi đã có được niềm tin đối với Tam bảo một cách vững chắc, năng lực của niềm tin sẽ đẩy bạn đi tới, nghĩa là khởi lên tâm ước muốn hành động, muốn dấn thân để vươn tới cái tối thiện. Do đó, sự nỗ lực tinh cần, nhiệt tâm khởi lên, đó là tấn căn. Tấn căn như là hệ quả tất yếu của niềm tin, nếu tấn căn không xuất hiện tức là đức tin của bạn chưa đúng mức. Bất cứ một công việc gì hay ước nguyện gì nếu không có sự nỗ lực tinh cần thì không thể thành đạt gì. Vì vậy, tinh tấn là một đức tính căn bản luôn luôn

có mặt trên lộ trình tu tập từ bước đầu tiên cho đến mục tiêu cuối cùng. Một người có nhiệt tâm siêng năng làm việc hay thực hành các hình thức tu tập như tụng kinh, làm việc thiện, dầu vậy vẫn không được coi là tinh tấn. Bởi lẽ có thể có những động cơ vì danh, vì lợi đằng sau các hoạt động siêng năng ấy, có thể đưa đến phá hoại các thiện pháp. Tiêu chuẩn của tinh tấn được trình bày qua Tứ chánh cần, 4 lãnh vực nỗ lực chân chánh: a/- Nỗ lực tinh cần không cho sinh khởi các điều ác chưa sinh. b/- Nỗ lực tinh cần đoạn trừ các điều ác đã sinh. c/- Nỗ lực tinh cần làm phát khởi các thiện pháp chưa sinh. d/- Nỗ lực tinh cần làm tăng trưởng những điều thiện đã sinh. Bốn lãnh vực tinh cần có thể được hiểu như sau: a/- Tinh cần chế ngự sáu giác quan đừng để sáu giác quan bị chi phối và lôi cuốn theo các đối tượng tham dục, làm cho các phiền não chưa sinh sẽ sinh. b/- Tinh cần đoạn trừ những tư duy bất thiện gồm có lòng tham dục, sân hận và hãm hại. Đó chính là động cơ của mọi lỗi lầm, tội ác. c/- Tinh cần tu tập các phương pháp mà Đức Phật đã dạy như Thất giác chi, Bát chánh đạo, qua đó làm phát khởi các thiện tâm, các công đức. d/- Tinh cần hộ trì, tu tập giữ gìn các thiện pháp đã có mặt đừng để thối thất, nhờ đó mà phát triển đạo lực và tuệ giác (kinh Tăng Chi). Các công đức, thiện tâm được hiển lộ dần dần chi phối toàn bộ dòng tâm thức, những tâm lý ô nhiễm không có điều kiện tồn tại, tâm thức được năng lực tinh tấn bảo vệ như người chiến sĩ khoác chiếc áo giáp, đây là tác dụng của tinh tấn là tấn lực. Người có tấn lực không dễ sa ngã vào dòng đời vì tấn lực có năng lực đưa bạn thiên về Niết bàn, hướng về Niết bàn, xuôi về Niết bàn. Tóm lại, niềm tin tạo nên ước muốn hướng thiện và hành thiện và tinh tấn là thực hiện một cách tích cực các thiện pháp. Không có tinh

tấn thì sẽ dang dở công phu như kinh Di Giáo dạy: «Nếu người hành đạo mà hay biếng nhác phế bỏ thì cũng như kéo lửa chưa nóng mà ngừng, dầu thiết tha có lửa, lửa cũng không có được«. Sức mạnh của tinh tấn sẽ nhanh chóng đưa hành giả đến mục đích giải thoát như kinh Pháp Cú, Phật dạy: «Tinh cần giữa phóng dật Tỉnh thức giữa quần mê Người trí như ngựa phi Bỏ sau những ngựa què« -- (PC 29)

3)- Niệm căn và niệm lực (Sati): niệm căn là khả năng chánh niệm tỉnh giác, là dụng tâm an trú vào các đối tượng cần an trú để đình chỉ sự đi hoang của tâm lý, đồng thời phát triển tuệ giác nhờ an trú tâm nên các đối tượng

ấy, nghĩa là an trú tâm vào 4 lãnh vực thân thể, cảm giác, tâm ý và đối tượng tâm lý, ta quen gọi là Tứ niệm xứ hay Tứ niệm trụ. Đức Phật dạy: «Này các Tỳ kheo, cần phải quán niệm căn trong Bốn niệm xứ« (Tương Ưng V). Năng lực chánh niệm sẽ làm nền cho định lực và tuệ giác phát triển, năng lực ấy đều có sẵn trong tự thân của mỗi người. Thông thường ta phóng tâm chạy theo ngoại cảnh qua các giác quan, bị ngoại cảnh chi phối dẫn dắt làm phân tán năng lực tâm thức. Chánh niệm là không phóng tâm theo ngoại cảnh nữa mà quay về nội quán, làm chủ các hoạt động của thân tâm, nghĩa là biết rõ và chú ý về các hoạt động của thân thể, của các cảm giác vui buồn, các tư duy và các đối tượng tư duy. Nhờ Chánh niệm, ta thấy rõ các hoạt động của thân thể và tâm lý nên ta có thể chuyển hóa chúng từ thác loạn thành ổn định, từ ô nhiễm thành thanh tịnh, từ khổ đau thành hạnh phúc. Con đường Chánh niệm được coi là con đường duy nhất phải đi qua để đạt được mục đích giải thoát. Đức Phật dạy: «Đây là con đường duy nhất để giúp chúng sanh thực hiện thanh tịnh, vượt thắng phiền não, tiêu diệt khổ ưu, đạt tới Chánh đạo và chứng nhập Niết bàn, đó là con đường an trú Bốn niệm xứ« (kinh Niệm Xứ - Trung Bộ kinh). Niệm lực là tác dụng của chánh niệm, nhờ chánh niệm mà phiền não được tiêu diệt và thiện pháp được an trú vững chắc. Tác dụng của chánh niệm có thể phân tích như sau: a/- Nhờ chánh niệm mà các tâm lý tham dục, sân hận và tà kiến dừng lại, sự kích thích các tâm lý bất thiện không sinh, các phiền não lo lắng, sợ hãi không có cơ hội phát triển và xâm nhập, như Phật dạy: «Như ngôi nhà khéo lợp Mưa không xâm nhập vào Cũng vậy, tâm khéo tu Tham dục không xâm nhập« -- (PC 14) b/- Nhờ chánh niệm mà giữ gìn và an trú các thiện pháp, các công đức như bố thí, trì giới, tinh tấn, thiền định và trí tuệ, các công đức này được bảo vệ và phát triển. Nếu mất chánh niệm thì các công đức cũng mất. c/- Nhờ chánh niệm mà tâm hồn được vững chãi, an ổn, thanh thản. Có thể làm việc, sinh hoạt, tham dự mọi hoạt động xã hội mà không bị ô nhiễm hay phiền não tác động chi phối, như Phật dạy trong kinh Di Giáo: «Nếu chánh niệm có sức lực vững mạnh thì dầu vào trong đám giặc ngũ dục cũng không bị chúng sát hại như tướng sĩ lâm trận mà mặc áo giáp lát đồng thì không còn sợ hãi gì nữa«. Sống gần gũi với ngũ dục mà không bị chúng làm hại, đó là đặc tính và tác dụng độc đáo của chánh niệm. Tóm lại, khi ta trở về an trú tâm, tỉnh giác trên các đối tượng như thân thể khi đi, đứng, nằm, ngồi... an trú tâm vào hơi thở vào ra, ta bắt đầu lấy lại quyền tự chủ, tâm lý đi hoang trở nên thuần thục. Phát triển năng lực chánh

niệm sâu hơn, ta làm chủ các cảm giác sung sướng hay khổ đau, tâm tư có hay không có tham lam, giận hờn, hãm hại, an trú tâm trên các pháp môn tu tập quán chiếu như

vô thường, vô ngã, duyên sinh... Nhờ đó, các hoạt động tán loạn và vô ích của tâm sẽ đình chỉ, tâm sẽ ổn định và hướng về một hướng: thanh tịnh Niết bàn.

4)- Định căn và Định lực (Samàdhi): định căn là khả năng tập trung của tâm vào một đối tượng, thường thì tâm ta theo đuổi các đối tượng liên tiếp không ngừng nghỉ, những đối tượng thường được tâm ta bám víu theo đuổi là sắc đẹp, tiếng hay, hương thơm, vị ngon, xúc chạm êm dịu và những ảnh tượng tư duy. Nói về định căn, Phật dạy: «Thế nào là định căn? Vị Thánh đệ tử sau khi từ bỏ các pháp sở duyên, được định, được nhất tâm« (Tương Ưng V). Hoặc nói theo kinh Di Giáo: «Các thầy Tỳ kheo, tập trung tâm lại thì tâm sẽ ở trong thiền định«. Các pháp sở duyên là các đối tượng mà tâm nhận thức, khi bị các đối tượng dẫn dắt chi phối, tâm ở vào trạng thái tán loạn. Tập trung tâm lại là gom tâm về một mối, nghĩa là trên một đối tượng cho đến khi tâm chủ thể và đối tượng là một thì tâm ở trong trạng thái thiền định. Khi ta tập trung vào một đối tượng chuyên nhất mà sự chuyên nhất ấy làm lòng tham, sân, hại tăng trưởng thì gọi là tà định. Nếu sự chuyên nhất ấy đưa đến thanh tịnh, viễn ly tham, sân... thì gọi là chánh định. Tập trung tâm vào một đối tượng là ý nghĩa của chữ Samàdhi, tịnh hay chỉ. Tập trung tâm vào một đề mục quán chiếu là ý nghĩa của chữ Dhyàna, Thiền hay Thiền quán. Thiền định chân chính là bao gồm cả hai ý nghĩa ấy. Định lực là năng lực của thiền định, thiền định tạo ra năng lực đoạn trừ các thế lực tâm lý bất thiện, các thế lực ấy sâu có cạn có, tùy theo tác dụng mạnh hay yếu mà thiền định có thể đưa tâm an tĩnh đến mức độ nào. Đức Phật thường đề cập đến thiền định qua 4 cấp độ: sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền. Khi tâm có định thì có tác dụng đoạn trừ 5 yếu tố trói buộc và gây bất ổn tâm lý, đó là: a/- Tham dục: những ước muốn bất thiện, là các đối tượng thích ý làm tâm dao động. b/- Sân hận: những sự bất mãn không thích đối với các đối tượng không vừa ý, làm tâm dao động. c/- Hôn trầm thụy miên: trạng thái buồn ngủ, thụ động trầm uất u trệ làm tâm không tỉnh giác. d/- Trạo hối: trạng thái tâm chao đảo, chập chờn làm tâm dao động không yên. e/- Hoài nghi: trạng thái tâm lý do dự không quyết định làm têm không vào định được.

Năm trạng thái tâm lý tích cực dần dần đi sâu vào nhất tâm được thành tựu, đó là: tầm, là trạng thái tâm ý và đối tượng hướng vào nhau; tứ, là trạng thái tâm ý và đối tượng gắn chặt với nhau, tuy hai mà một; hỷ, là trạng thái tâm lý hoan hỷ do định mà có; lạc, là trạng thái vượt qua hỷ, một sự thỏa mãn thân tâm; nhất tâm, là trạng thái không còn dao động, đây là ý nghĩa của định. Tóm lại, định có được là nhờ niệm lực, như khu vườn được làm sạch cỏ, cây trái được trồng chỉ cần siêng năng chăm bón là đơm hoa kết trái. Thiền định chủ yếu là đừng để các đối tượng tham dục khuấy động, đừng để dòng tư duy tuôn chảy bất tận, phải làm cho tâm dục đình chỉ và xả ly sự rối loạn của tư duy. Như vậy, những tạp niệm, những tâm lý bất an, thụ động, bám víu đều được xả ly và tâm định an trú.

5)- Tuệ căn và Tuệ lực (Panna): trí tuệ là khả năng thấy biết một cách sâu sắc về bản chất của con người và thế giới, biết rõ các nguyên lý chánh tà, thiện ác; thấy rõ tính vô thường, vô ngã duyên sinh một cách trực tiếp. Chánh kiến, chánh tư duy là những biểu hiện của trí tuệ. Trí tuệ là nền tảng của mọi đức tính, Đức Phật dạy: «Với vị Thánh đệ tử

có trí tuệ, này các Tỳ kheo, tất nhiên tín được an trú, tinh tấn được an trú, niệm được an trú, định được an trú« (Tương Ưng V). Như vậy, trí tuệ vừa là nguyên nhân vừa là kết quả của các thành quả tu tập. Trong mọi lãnh vực, mọi pháp môn, trí tuệ luôn luôn dẫn đầu, do đó trí tuệ được người Phật tử coi là sự nghiệp của đời mình (Duy tuệ thị nghiệp). Trong kinh Căn Bản Pháp Môn (Trung Bộ I), Đức Phật dạy có có 3 cấp độ nhận thức: a/- Cấp độ một gọi là tưởng tri; là nhận thức thông thường qua kinh nghiệm các giác quan, nhận thức bị hạn chế bởi sự hạn chế của giác quan, chúng mang tính nhị nguyên phân biệt chủ thể và đối tượng, còn gọi là nhận thức hữu ngã. b/- Cấp độ hai gọi là thắng tri (Abhinnattha), là nhận thức trực tiếp qua thiền định, thấy rõ tâm lý và vật lý là một chuỗi duyên sinh vô ngã, ở đây chủ thể và đối tượng tan biến trong cái thấy sáng tỏ. c/- Cấp độ ba gọi là liễu tri (Parinnattha), là trên cơ sở thắng tri nhận thức viên mãn nhổ tận gốc rễ của sự tham ái và chấp thủ. Chủ thể và đối tượng là một, giải thoát mọi ràng buộc của ba cõi. Trí tuệ chính là khả năng thắng tri và liễu tri, có thể nói gọn trí tuệ là nhận thức không ô nhiễm, đoạn tận mọi tham ái. Sức mạnh của trí tuệ gọi là tuệ lực, một người có trí tuệ là có sức mạnh: a/- Đoạn trừ phiền não, bất thiện pháp mà căn bản là sự tham đắm si mê đối với năm dục lạc.

b/- Đoạn trừ sự chấp thủ, mê đắm đối với các quan điểm, luận thuyết, tư duy, tư tưởng..., biết rõ đấy là mê cung đưa đến rối loạn và khổ đau. c/- Đoạn trừ sự chấp ngã, sự bám víu vào cái ta và cái của ta, đồng thời xuất hiện tâm từ, bi, hỷ, xả. d/- Đoạn trừ vô minh vi tế , thành tựu giải thoát và giải thoát tri kiến, đủ phương tiện độ sanh. Tóm lại, «trí tuệ chân thực là chiếc thuyền chắc nhất vượt biển sinh, lão, bệnh, tử; là ngọn đèn sáng nhất đối với hắc ám vô minh; là thần dược cho mọi kẻ bệnh tật; là búa sắc chặt cây phiền não« (kinh Di Giáo). Như vậy, tuệ được coi là tối thượng của sự giải thoát.

---o0o---

III- Kết luận

Năm căn, Năm lực là những đức tính căn bản cho mọi thiện pháp và mọi đường lối giải thoát sinh tử. Lộ trình tâm được trình bày qua Năm căn, Năm lực là lộ trình giải thoát, một pháp môn tu tập tuần tự từ thấp đến cao. Khi bạn có niềm tin vào điều thiện, có chỗ để hướng tâm trí của mình, bạn sẽ có niềm vui, lòng nhiệt thành và nỗ lực thực hiện lý tưởng của mình. Khi nỗ lực nhiệt tâm đã phát khởi, tâm ý của bạn sẽ an trú vào những đối tượng và mục đích cần thiết, bạn không còn hoang mang do dự theo kiểu «tiền lộ mang mang vị tri hà vãng« (Cảnh sách văn) - nghĩa là đường trước mịt mờ chẳng biết đi về đâu. Tâm trí của bạn chỉ hướng về một điểm, soi sáng vào một điểm, dần dần sự thật hiển lộ dưới tuệ giác của bạn. Đến đây, mọi ưu phiền, đau khổ, tham dục, hận sầu đều rơi rụng. Bạn có một đời sống thanh thản và tịnh lạc. Năm căn, Năm lực là một pháp môn có thể thực tập riêng và đưa đến kết quả giải thoát, đồng thời pháp môn này vẫn có thể tu tập một cách dung thông với tất cả các phẩm trợ đạo mà không có chướng ngại gì, tất cả đều quy về một hướng: hướng về Niết bàn./.

---o0o---

Tập Ba

Phần I - Lịch sử Phật giáoViệt Nam

Bài 1 - Lịch sử Phật giáo

Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam Thích Tâm Hải

A- Dẫn nhập

Phật giáo từ Ấn Độ du nhập Việt Nam đã trên hai ngàn năm. Ngay từ rất sớm, Phật giáo đã được tiếp nhận và trở thành một tư tưởng chủ đạo trong nền văn hóa dân tộc, dĩ nhiên là sau khi đã bản địa hóa Phật giáo. Suốt hơn hai ngàn năm lịch sử, Phật giáo luôn đồng cam cộng khổ với vận mệnh thăng trầm của xứ sở, trong công cuộc chống ngoại xâm cũng như sự nghiệp dựng nước, mở mang bờ cõi, đánh bạt âm mưu xâm lăng và nô dịch về văn hóa của thế lực phương Bắc trong nhiều giai đoạn. Do vậy, lịch sử Phật giáo Việt Nam phải được trình bày như thế nào để phản ánh được sự thật sinh động và mối quan hệ mật thiết đó? Đây là một vấn đề không đơn giản, bởi những khó khăn nhất định, đặc biệt là về tư liệu, mà chúng ta gặp phải. Với khuôn khổ của bài giới thiệu tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, đối tượng là học viên trong chương trình Phật học hàm thụ năm thứ ba, chúng tôi không thể trình bày các vấn đề một cách tường tận, đặc biệt là các dữ kiện và quan điểm lịch sử mới. Nếu muốn tìm hiểu một cách kỹ lưỡng hơn, thì xin tham khảo các sách và tài liệu chúng tôi sẽ giới thiệu trong phần cuối bài cũng như trong các phần trích dẫn. Vả lại, nghiên cứu lịch sử là một địa hạt luôn sôi động với các phát hiện mới, hoặc có thể là bổ sung hoặc có thể làm thay đổi các quan điểm cũ. Và trong những thập niên gần đây, lĩnh vực này đã được sự quan tâm lớn của giới làm công tác nghiên cứu văn hóa, lịch sử nước nhà23, đáng chú ý hơn cả là công trình Lịch sử Phật giáo Việt Nam của tác giả Lê Mạnh Thát vừa mới xuất bản24. Với tinh thần đó, những gì được giới thiệu ở đây cũng vậy, chúng tôi cố gắng cập nhật những phát hiện và quan điểm mới về lịch sử Phật giáo dân tộc để góp phần giúp học viên có những kiến thức cơ bản về truyền thống và bản sắc của dân tộc nói chung và Phật giáo Việt Nam nói riêng. Từ đó làm cơ sở để tìm hiểu và góp phần hiểu thêm, hiểu chính xác hơn về nền Phật học Việt Nam. Nội dung của phần Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam này trình bày qua năm thời đại, chia thành 3 bài. Bài 1 là Phật giáo từ thời du nhập đến sự ra đời của Nhà nước độc lập Vạn Xuân thế kỷ thứ VI. Bài 2 là Phật giáo từ Nhà nước Vạn Xuân của Lý Nam Đế đến thời Trần Nhân Tông. Bài 3 là giai đoạn Phật giáo từ thời ngài Trần Nhân Tông đến cận đại.

---o0o---

Bài 1 - Phật giáo Việt Nam từ Du nhập đến thời Lý Nam Đế với sự ra đời của Nhà nước độc lập Vạn Xuân Thích Tâm Hải

Một quan niệm thông thường khi nói về Phật giáo giai đoạn này là không ít người cho rằng tư liệu nghiên cứu hiện quá ít, nếu không nói là nghèo nàn hay thậm chí có thời kỳ không có. Nói khác đi, vô hình trung đánh giá Phật giáo giai đoạn này là không phát triển, gán lý do cho hoàn cảnh xã hội, nói thẳng ra là vì đất nước ta bị ngoại bang

[phương Bắc] đô hộ. Tuy nhiên, dẫu cho ở hoàn cảnh nào, lúc đất nước độc lập cũng như khi bị xâm lăng, sau khi hòa nhập với văn hóa bản địa, Phật giáo vẫn có mặt trong sức sống của nền văn hóa, trong cuộc đấu tranh bền bỉ và mãnh liệt chống lại âm mưu nô dịch của của ngoại xâm, để tồn tại và góp phần làm nên một tính cách bất khuất của dân tộc mà chúng ta hằng tự hào, và thành quả cụ thể của nó là sự ra đời của Nhà nước độc lập Vạn Xuân với sự kiện xưng đế của Lý Bôn vào năm 544. Những dữ kiện lịch sử mới trong sách Lịch sử Phật giáo Việt Nam của tác giả Lê Mạnh Thát đã phần nào cho thấy điều đó. Thừa kế những thành quả của các nhà nghiên cứu, các công trình hiện có, chúng tôi cố gắng trình bày được phần nào tinh thần trên. Nhưng trước hết, chúng ta đi vào tìm hiểu những điểm cơ bản về vấn đề con đường du nhập của Phật giáo vào nước ta, niên đại và trung tâm Phật giáo đầu tiên, sau đó sẽ lần lượt tìm hiểu các vấn đề khác để có thể hình dung và đánh giá sơ bộ tình hình Phật giáo ở nước ta trong giai đoạn phát triển đầu.

---o0o---

I. Con đường và Niên đại Du Nhập

Vị trí địa lý của nước ta nằm ở bán đảo Đông Dương, trên con đường giao thông đường bộ cũng như đường thủy giữa hai lục địa, nơi sản sinh những nền văn minh lớn của loài người là Ấn Độ và Trung Quốc. Do đó, từ rất sớm, qua con đường buôn bán, các nền văn hóa của hai chiếc nôi văn minh này đã đi theo các đoàn thương nhân đến với nước ta, trong đó có Phật giáo. Theo Thiền uyển tập anh25, một bộ sách quan trọng về các vấn đề lịch sử, tư tưởng, văn học của Phật giáo Việt Nam nói riêng và của dân tộc nói chung, thì Phật giáo được truyền vào nước ta trực tiếp từ Ấn Độ, trước cả Trung Quốc. Trong tiểu sử Thiền sư Thông Biện (? -1134), một vị Quốc sư ở đời Lý, có chép cuộc đối thoại giữa Ngài và Hoàng thái hậu Ỷ Lan về nguồn gốc của Phật giáo Việt Nam, trả lời của vị Quốc sư này, đoạn dẫn những ghi

nhận của Pháp sư Đàm Thiên (542-607) trình với vua [Trung Quốc] Tùy Cao Tổ, có chi tiết: «Một phương Giao Châu, đường thông Thiên Trúc, Phật pháp lúc mới tới, thì Giang Đông chưa có, mà Luy Lâu lại dựng chùa hơn hai mươi ngôi, độ Tăng hơn năm trăm người, kinh dịch mười lăm quyển...«26. Như vậy, Phật giáo được du nhập nước ta (thời bấy giờ là Giao Châu) trực tiếp từ Ấn Độ, nhưng chính xác vào năm nào thì chưa thấy ai khẳng định. Tuy nhiên, điều chắc chắn là vào khoảng thế kỷ thứ II dương lịch (từ đây trở đi viết tắt là dl), Phật giáo đã trở nên thịnh hành ở nước ta với một cơ sở mạnh mẽ thể hiện qua hệ thống những cứ liệu về số lượng Tăng sĩ, chùa chiền, thành quả của công tác dịch thuật kinh điển, v.v... tại trung tâm Luy Lâu. Với tình hình phát triển vào nửa cuối thế kỷ thứ II như vậy, dứt khoát nó phải được hình thành trên cơ sở ban đầu khá lâu. Nếu liên kết với những sự kiện khác, như là truyền thuyết Chử Đồng Tử học đạo với nhà sư Phật Quang; sự kiện Bát Nàn phu nhân, một nữ tướng của Hai Bà Trưng, xuất gia sau cuộc kháng chiến vệ quốc thất bại năm 43 dl; và, những xác nhận về tín ngưỡng của người Việt mà Dương Phù đã ghi lại, rằng khoảng 100 năm sdl dân chúng tại nước ta có trồng một loài hoa [uất kim hương] dùng để cúng Phật; v.v...Một hiện trạng Phật giáo sinh động như thế chắc chắn phải là kết quả của một quá trình

đâm chồi nẩy lộc trước đó khá lâu trên mảnh đất này. Như vậy, Phật giáo đã có mặt ngay tại nước ta từ những năm đầu của kỷ nguyên dl, nếu không nói là sớm hơn. Cũng có quan điểm cho rằng, Phật giáo truyền vào nước ta có thể là vào thời vua A Dục (Asoka) ở thế kỷ III trước dương lịch (từ đây trở đi viết tắt là tdl) với sự hiện diện của đoàn truyền giáo do Sona dẫn đầu; nhưng đây mới chỉ là giả thuyết, điều này cần được xác minh bằng các cuộc khảo cổ tại một số địa điểm nghi vấn là có khả năng còn các chứng cứ lịch sử quan trọng ở khu vực chùa Nê Lê (Tam Đảo), núi Quỳnh Viên (Cửa Sót, Hà Tĩnh)... Vậy, về con đường du nhập, các nghiên cứu mới đây cho biết rằng, Phật giáo từ Ấn Độ du nhập nước ta chủ yếu theo đường biển, một phần khác là theo đường bộ, con đường mà các nhà sử học thường gọi là «Con đường Tơ lụa«. Vào những năm đầu của kỷ nguyên dl, Phật giáo đã phát triển trên đất nước ta với tư cách là một trong những hệ thống tín ngưỡng, tôn giáo phổ biến trong quần chúng nhân dân, qua các dữ kiện đã nêu trên.

---o0o---

II. Trung tâm Phật giáo Luy Lâu

Về sự hiện diện của trung tâm Luy Lâu trên đất nước ra (thuở đó là Giao Châu) nay đã được giới nghiên cứu sử học khẳng định rõ ràng. Đây là một trung tâm Phật giáo hình thành sớm nhất trong khu vực, trước cả các trung tâm của Trung Quốc như Bành Thành hay Lạc Dương. Tuy nhiên, nó được hình thành từ lúc nào thì vẫn chưa thể xác định. Những sử liệu còn lại chỉ cho chúng ta biết chính xác về tình hình của trung tâm ở nửa cuối thế kỷ II dl, khi mà Luy Lâu đã là một trung tâm Phật giáo hoàn chỉnh với số lượng khoảng 500 Tăng sĩ, xây dựng 20 chùa và dịch được 15 bộ kinh 27. Với những con số như thế cho phép chúng ta hình dung về tình hình hoạt động khá sôi động của Phật giáo ngay từ những thế kỷ đầu du nhập và phát triển trên đất Việt, và chắc chắn nó phải được hình thành từ trước đó khá xa. Luy Lâu được Quốc sư đời Lý là Thông Biện nhắc đến trong sách Thiền uyển tập anh, qua sự dẫn lại lời của sư Đàm Thiên tâu với một ông vua nhà Tùy là dữ liệu ít ỏi trực tiếp cho biết về Luy Lâu mà chúng ta có được. Ngoài những lời trên, Quốc sư Thông Biện không cho chúng ta biết thêm điều gì cụ thể hơn về tên của 20 ngôi chùa, (việc độ) 500 vị Tăng sĩ và tên của 15 bộ kinh đã được dịch. Nhưng điều đáng nói là, việc một trung tâm Phật giáo ở nơi bị đô hộ được nhắc đến trong lời của một vị pháp sư Trung Quốc là Đàm Thiên nói với vua Tùy là Tùy Cao Tổ như thế là một minh chứng về tình hình phát triển rầm rộ của Phật giáo tại nước ta ở thời điểm đó. Điều này thể hiện rõ hơn trong phần sau mà chúng ta sẽ tìm hiểu, qua những thành quả cụ thể của nền giáo dục Phật giáo, mà tài năng của các gương mặt Tăng sĩ, Phật tử là minh chứng tiêu biểu và thuyết phục. Với sự ra đời của Trung tâm Luy Lâu, Phật giáo Việt Nam được xem là một trong những trung tâm Phật giáo lớn và hình thành sớm nhất tại vùng Viễn Đông.

---o0o---

III. Tình hình Phật giáo trong giai đoạn đầu du nhập

1. Ngọời Phật tử Việt Nam đầu tiên Trong sách Lịch sử Phật giáo Việt Nam tập 1, bằng cách chứng minh qua truyền thuyết Chử Đồng Tử, về niên đại xuất hiện và giá trị lịch sử của nó, tác giả Lê Mạnh Thát cho rằng, Chử Đồng Tử là người Phật tử Việt Nam đầu tiên liên hệ và học Phật pháp trực tiếp qua người thầy Ấn Độ là nhà sư Phật Quang tại núi Quỳnh Viên (Cửa Sót, Hà Tĩnh ngày nay). Niên đại của Chử Đồng Tử cũng được tác giả xác lập là có thể khoảng vào thời Hùng Nghị Vương thứ nhất hoặc thứ hai, tức khoảng thế kỷ II-III tdl28. Nếu xem Chử Đồng Tử và Tiên Dung là những người Phật tử Việt Nam đầu tiên hiện

biết được tên tuổi có nghĩa là xác định được sự hiện diện của Phật giáo trên nước ta là vào thế kỷ thứ II-III tdl.

2. Tiến trình tiếp thu và bản địa hóa Phật giáo Một vấn đề cần được nhắc đến đầu tiên là trước khi Phật giáo du nhập nước ta, tại đây đã có một nền văn hóa phong phú. Căn bản của nền văn hóa này xây dựng trên cơ sở của nền văn minh nông nghiệp với các thành tựu rực rỡ, mà cụ thể là ngoài những chứng tích của các nền văn minh còn lại, như vào thời Hai Bà Trưng, tại nước ta đã có bộ Việt luật, trong đó hơn 10 điều khác với Hán luật29, những dấu tích về ngôn ngữ Việt qua bài Việt ca còn sót lại trong thư tịch cổ Trung Quốc30, có hệ thống lịch pháp riêng, hoàn toàn khác với lịch pháp phương Bắc31, những tín ngưỡng đặc thù cổ xưa còn lưu lại trong tín ngưỡng Phật điện đến tận ngày nay, và đặc biệt là nền văn hóa này có sức mạnh tiếp thu và đã chủ động bản địa hóa Phật giáo, một yếu tố văn hóa nước ngoài, để phù hợp với nó; và hơn thế nữa, biến nó trở thành một trong những vũ khí sắc bén và uy vũ đối kháng âm mưu đồng hóa và nô dịch về văn hóa của phương Bắc ngay từ những ngày đầu. a. Tư tưởng Phật giáo tại nước ta trong buổi đầu Tư tưởng Phật giáo được truyền bá đến nước ta trong buổi đầu là gì? Giáo lý mà ông cha ta tiếp nhận đầu tiên, ít ra là vào thời điểm xưa nhất mà chúng ta biết được, là theo hệ thống giáo lý nào? Theo học giả Lê Mạnh Thát, đó là tư tưởng Phật giáo có tính chất quyền năng. Nghĩa là quan niệm cơ bản như Phật là con người siêu nhiên, có khả năng làm tất cả những điều ngoài óc tưởng tượng bình thường của con người, như có thể biến hóa khôn cùng, có thể làm mọi điều theo ý muốn, v.v... b. Sự ra đời của tín ngưỡng Phật Pháp Vân, một sự hòa nhập bước đầu giữa Phật giáo và văn hóa bản địa, hay chính là bước Việt hóa Phật giáo và Phật giáo hóa văn hóa bản địa đầu tiên Như đã nói, trước khi Phật giáo đến nước ta, tại đây đã có một nền văn hóa phát triển rực rỡ với hệ thống các quan niệm đặc thù trong đời sống văn hóa tinh thần, trong đó có tín ngưỡng sùng bái các vị thần biểu tượng cho các yếu tố tự nhiên có ý nghĩa sống còn đối với một nền văn minh nông nghiệp là thần mây, thần mưa, thần sấm, thần sét. Là một triết lý phóng khoáng, không câu nệ giáo điều và cố chấp hay chủ trương loại trừ các tín lý ngoài tôn giáo mình, Phật giáo đến nước ta, theo các thương nhân Phật tử và Tăng sĩ Ấn Độ trong thời gian lưu trú tạm thời để buôn bán, trao đổi hàng hóa, đã sớm ảnh hưởng vào lối sống của người dân bản địa, và rồi được nhân dân ta từng bước chấp nhận bởi sự gần gũi của nó, đặc biệt là trong tín ngưỡng, đời sống của người Phật tử tại gia.

Nước ta vào khoảng thế kỷ thứ II có thể nói là có một nền kinh tế khá mạnh, có chính sách mở cửa đón và đã thu hút nhiều nước khác đến giao dịch buôn bán, trong đó có các đoàn thương nhân Ấn Độ, và trong số họ có người là Phật tử thọ trì năm giới cũng như có sự hiện diện các Tăng sĩ đi theo đoàn để cầu nguyện trong những chuyến vượt biển đầy hiểm nguy. Họ đã đến dù không phải vì mục đích truyền đạo, nhưng sự có mặt của họ, thông qua sinh hoạt tín ngưỡng của người Phật tử hàng ngày, đã ảnh hưởng đến đời sống văn hóa tinh thần của nhân dân ta. Nếu nói Chử Đồng Tử là người Phật tử đầu tiên mà chúng ta biết được hiện nay, thì đạo Phật mà Chử Đồng Tử và Tiên Dung tiếp nhận từ nhà sư Phật Quang còn mang nặng tính chất Ấn Độ, đến những người Phật tử Việt Nam tiếp sau, như Man Nương (người trở thành Phật Mẫu trong tín ngưỡng của Phật giáo Việt Nam sau này, được thờ tại chùa Phúc Nghiêm, làng Mãn Xá, gần Luy Lâu), đặc biệt là sự ra đời của tín ngưỡng Phật điện (Tứ pháp) mà tiêu biểu là Phật Pháp Vân, đã thể hiện sự hòa nhập của Phật giáo vào văn hóa vốn có của bản địa. Nói khác đi là nó phản ảnh một quá trình bản địa hóa Phật giáo, và ngược lại, Phật giáo hóa tín ngưỡng (văn hóa) bản địa một cách hòa bình và tự nhiên. Các vị thần mà cư dân nông nghiệp nước ta thờ tự như thần mây, thần mưa, thần sấm và thần sét được Phật hóa, trở thành Phật Pháp Vân, Phật PhápVũ, Phật Pháp Lôi, và Phật Pháp Điện. Qua sự kiện này, chúng ta khẳng định rằng Phật giáo ngay từ ban đầu không hề có sự chống đối với nền văn hóa bản địa, và nền văn hóa bản địa cũng không có dấu hiệu gì phản kháng với hệ thống triết lý này.

---o0o---

IV. Những gương mặt tiêu biểu và tình hình Phật giáo từ thế kỷ II đến thế kỷ VI

Sau Chử Đồng Tử và Tiên Dung, hai gương mặt được xem là những Phật tử Việt Nam đầu tiên mà hiện nay chúng ta biết được, có nhiều gương mặt hoặc là Tăng sĩ bản địa, hoặc từ nước ngoài đến như Khâu Đà La và Ma Ha Kỳ Vực (đến nước ta vào cuối thế kỷ thứ II), hay các «sĩ nhân Trung Quốc đến tỵ nạn«, có các nhân vật được sử sách nhắc nhiều như Tu Định, Man Nương (sống khoảng 175-255)...đã sinh sống hoặc đến ở nước ta một thời gian và đã chịu những ảnh hưởng nhất định; trong đó có những Phật tử, cao tăng như Mâu Tử, Khương Tăng Hội, Đạo Thanh, Huệ Thắng, Đạo Thiền... tiếng tăm không những vang trong nước mà còn vọng đến kinh đô của kẻ đô hộ và họ là thành quả được đào tạo hay ít ra là chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi môi trường văn hóa dân tộc và Phật giáo Việt Nam, có người đã

«chống gậy Đông du« sang truyền đạo ở xứ người, để lại tiếng thơm muôn thuở. Chúng tôi sẽ điểm vài gương mặt tiêu biểu ở giai đoạn này mà sử liệu hiện nay đã xác định.

1. Mâu Tử, ngọời đầu tiên dùng Phật giáo làm cơ sở để đánh tan luận điệu tự tôn dân tộc của dân tộc Hán a. Đôi nét về con người Mâu Tử Tên tuổi của Mâu Tử gắn liền với tác phẩm nổi tiếng Lý hoặc luận 32. Mâu Tử tên Dung, tự Tử Bác, nên có nơi gọi là Mâu Bác, người Việt, có thời gian sống ở Thương Ngô, niên đại khoảng 198-23033. Mâu Tử là người đọc rộng biết nhiều, thông kinh làu sử, được đánh giá là một trong những nhân tài nổi bật đương thời: «văn võ kiêm bị, có tài chuyên đối«. Gặp lúc Thương Ngô loạn

lạc, ông đem mẹ trở về nước ta (Giao Chỉ) rồi trở thành Phật tử. Năm 26 tuổi, ông trở sang Thương Ngô để cưới vợ rồi về lại Việt Nam. Khoảng mười năm sau đó thì mẹ mất, ông dốc lòng vào đạo. Khi Mâu Tử về Giao Chỉ thì nước ta đang trong thời kỳ độc lập về chính trị với chính quyền do Chu Phù và Sĩ Nhiếp34 lãnh đạo. Dù được cử đi đô hộ, là ngoại tộc, nhưng khi đến nước ta, có người đã bị Việt hóa và Phật giáo hóa, mà Chu Phù và Sĩ Nhiếp là hai điển hình. Chính quyền của Chu Phù và Sĩ Nhiếp là những chính quyền độc lập không lệ thuộc văn hóa Hán, «vứt thánh điển của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia« để theo một quy cách mới, được xây dựng trên cơ sở của một nền văn hóa mới vừa Việt Nam vừa Phật giáo. Phật giáo nước ta thời bấy giờ do thế đã phát triển rực rỡ lắm rồi. Điều này được xác nhận qua dữ liệu nói về trung tâm Luy Lâu đã nêu trước và qua những quan điểm của Mâu Tử trong tác phẩm của ông. Đó là bối cảnh đã sản sinh những anh tài cho đất nước như Mâu Tử và là động lực để ông viết nên tác phẩm Lý hoặc luận bất hủ. Là người tài giỏi, nhưng ông không thích ra làm quan, đã từ chối nhiều lời mời của các đại diện chính quyền trong thời gian ông sống ở Giao Chỉ như Chu Phù và Sĩ Nhiếp, cũng như lúc về Thương Ngô. Điều này sẽ được làm sáng tỏ hơn trong những quan điểm của Mâu Tử ở tác phẩm Lý hoặc luận, ở chí khí tự tín và tư tưởng đối kháng đã đánh tan luận điệu tự tôn dân tộc và khinh miệt các dân tộc khác của Trung Quốc vào thời bấy giờ.

b. Vài nét về nội dung sách «Lý hoặc luận« Lý hoặc luận được Mâu Tử viết năm 198, nội dung các vấn đề được triển khai dưới hình thức những câu hỏi và trả lời, tất cả có 37 điều. Khảo sát nội dung của 37 điều này, học giả Lê Mạnh Thát chia nó thành 3 nhóm chính. Nhóm 1 trình bày tổng quát về Phật giáo (điều 1 đến điều 3). Nhóm 2 tập trung bàn về những mối quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo (điều 4 đến điều

28). Nhóm 3 tập trung phê phán Đạo giáo (điều 29 đến điều 37). Bằng những thủ pháp trình bày vấn đề tài tình, thuyết phục và có hệ thống, tác giả của Lý hoặc luận đã không những đề cao giá trị của đạo Phật (dĩ nhiên là đạo Phật mà Mâu Tử đã tiếp thu được ở Giao Chỉ), mà với những nhận xét tinh tế, nhất là về Nho giáo, ông đã phê phán các quan điểm sai lầm và cứng nhắc của nó một cách kịch liệt. Điểm nổi bật của Lý hoặc luận là ở chỗ, qua sự bài Nho và Lão giáo, đề cao Phật giáo, Mâu Tử đã đánh tan luận điệu tự tôn dân tộc và thái độ khinh bạc các dân tộc khác của Trung Quốc. ông đã khẳng khái tuyên bố, rằng «Thi Thư chưa phải là lời thánh hiền«, «đất Hán chưa hẳn là trung tâm của trời đất«, đây là đòn chí mạng đánh vào óc tự tôn và hẹp hòi của văn hóa Hán lúc bấy giờ cũng như cả sau này. Giá trị cơ bản của tác phẩm Lý hoặc luận là gì? Theo học giả Lê Mạnh Thát, «trong bối cảnh văn hóa Việt Nam thời Mâu Tử, Lý hoặc luận không phải viết để xiển dương Phật giáo, mà là cuộc tổng kết cuộc đấu tranh về văn hóa, giữa văn hóa Việt Nam đối với văn hóa phương Bắc, mà chủ yếu là Phật giáo đối với Nho giáo...« 35. Bối cảnh văn hóa thời Mâu Tử là như thế nào? Đấy là lúc đất nước ta bị Bắc thuộc. Chính quyền đô hộ sử dụng chính sách «đức giáo« để cai trị, nhưng thực chất là áp đặt văn hóa Hán để âm mưu đồng hóa dân tộc ta. Họ đem Kinh Thi, Kinh Thư ra dạy cho người Việt, và tuyên truyền tư tưởng độc tôn «đất Hán là trung tâm của trời đất«. Trong Lý hoặc luận, Mâu Tử đã phân tích vạch trần những điều man trá đó một cách hùng hồn. Qua những phê phán về Nho giáo và Lão giáo, ông

đã cho thấy rằng hai hệ tư tưởng này không có quan hệ với Phật giáo và văn hóa Việt Nam. Lập trường đối thoại của Mâu Tử được thiết lập trên nền tảng của ý thức văn hóa dân tộc Việt Nam và văn hóa Phật giáo, một nền văn hóa không bảo thủ và luôn cởi mở, được nhân dân ta tiếp nhận và nhanh chóng được vận dụng làm vũ khí sắc bén chống lại âm mưu đồng hóa và nô dịch văn hóa của nhà nước Trung Quốc, cụ thể là qua tư tưởng của Lý hoặc luận mà chúng ta biết được cho đến tận hôm nay. Xu hướng này luôn được thể hiện rõ qua các thời kỳ lịch sử, trước những yêu cầu của thời đại, trong giai đoạn xây dựng nền độc lập tự chủ của dân tộc cũng như trong công cuộc bảo vệ đất nước của nhân dân ta. Những tư liệu về văn hóa và lịch sử của dân tộc ta trước thế kỷ XV hiện có rất ít, các tác phẩm sớm hơn càng hiếm hoi do bị thất lạc hoặc bị kẻ thù thủ tiêu ở các giai đoạn nước ta bị phương Bắc xâm lăng và đô hộ. Do đó, Lý hoặc luận của Mâu Tử là một trong những tư liệu rất quý hiếm. Nó không những cho phép chúng ta truy về tình hình văn hóa, học thuật, tư tưởng, chính trị của đất nước ta ở thế kỷ II và III sdl, mà còn cho biết vị trí hết sức quan trọng của Phật giáo trong nền văn hóa dân tộc, và tư tưởng Phật giáo phổ biến của tổ tiên chúng ta thời bấy giờ là tư tưởng Phật giáo mang tính

quyền năng, thí dụ quan niệm Đức Phật có những năng lực siêu nhiên mà Mâu Tử đã viết trong Lý hoặc luận: «Phật nghĩa là giác ngộ, nhanh chóng biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay lớn hay nhỏ, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay rõ, đạp lửa không cháy, đi dao không đứt, gặp bẩn không dơ, mắc tai không họa, muốn đi thì bay, ngồi thì tỏa sáng...« 36. Và đồng thời thông qua đó, chúng ta biết được tình hình phát triển rực rỡ của Phật giáo Việt Nam ở thế kỷ thứ II và thứ III sdl, mà gương mặt người Phật tử anh tài đại diện là Mâu Tử.

2. Khoƣng Tăng Hội, vị Tăng Việt Nam đầu tiên thành công rực rỡ trong công tác khai hóa truyền bá Phật giáo ở noƣớc ngoài (Trung Quốc) a. Vài nét về con người Khương Tăng Hội Khương Tăng Hội là một nhân vật đặc biệt không những đối với Phật giáo nước ta mà ngay cả đối với Phật giáo Trung Quốc, bởi Ngài là người đầu tiên sau khi học đạo ở Việt Nam đã mang những sở học và sở tu của mình sang truyền bá ở Trung Quốc (nước Ngô), gây dựng một phong trào học Phật ngay tại đó. Ngài là người gốc Khương Cư (Sogdiane), nhưng tổ tiên đã mấy đời di cư đến Ấn Độ. Cha Ngài là một thương nhân, đến nước ta (Giao Chỉ) sống để buôn bán và sinh Ngài tại đây. Năm sinh của Ngài không rõ, nhưng khoảng những năm 200-220 sdl. Về thân thế của mẹ Ngài thì không thấy sử liệu nào ghi chép, nhiều nhà nghiên cứu giả thiết có thể là một người con gái Việt Nam. Năm Ngài hơn 10 tuổi thì cha mẹ qua đời. Sau khi chịu tang song thân, ngài xuất gia tu học, nổi bật là người có tính siêng năng hết mực. Đánh giá về con người Khương Tăng Hội, Cao tăng truyện37, một tác phẩm quan trọng ghi chép tiểu sử các cao tăng Trung Quốc, viết: «Là con người học rộng và nhã nhặn, có tầm hiểu biết, dốc chí hiếu học, rõ hiểu ba tạng 38, xem khắp sáu kinh39, thiên văn đồ vỹ, phần lớn đều biết, giỏi việc ăn nói, lanh việc viết văn«40. Khương Tăng Hội sinh ra, xuất gia và thọ giới Tỳ kheo ở nước ta, được thừa hưởng và trưởng thành trong môi trường văn hóa Việt Nam và giáo dục Phật giáo Việt Nam, «một nền giáo dục tổng hợp toàn diện«, «không chỉ giới hạn trong chức năng truyền giáo, đào tạo ra những con người Phật

giáo, mà trên hết và trước hết là đào tạo ra những trí thức dân tộc toàn diện có tính bách khoa am hiểu và lãnh hội được tinh hoa dân tộc và nhân loại của thời đại mình, rồi trở lại đóng góp bằng những thành quả của mình cho kho tàng hiểu biết của loài người«41. Bởi vậy, không ngạc nhiên gì khi các nhà viết sử Trung Quốc đã nhận định về ngài Khương Tăng Hội như đã trích dẫn ở trên. Sau khi được đào tạo trong môi trường giáo dục như thế, Khương Tăng Hội lên đường vân du hóa đạo. Năm Xích Ô thứ mười theo lịch phương Bắc, tức

năm 247 dl, Ngài đến Kiến Nghiệp, thủ đô của nước Ngô (nay là Nam Kinh, Trung Quốc) để hoằng pháp. Ngài đã hành đạo trên đất nước này khoảng 33 năm, thuyết phục vua Ngô là Tôn Quyền dựng chùa Kiến Sơ, một ngôi chùa đầu tiên tại đây, rồi quy y năm giới cho Tôn Hạo (ở ngôi 264-280), và dịch thuật, chú giải nhiều kinh điển. Ngài mất vào tháng Chín năm 280 (năm Thiên Kỷ thứ tư), không biết chính xác thọ bao nhiêu tuổi, nhưng theo học giả Lê Mạnh Thát thì chắc chắn phải ngoài sáu mươi, nếu chấp nhận giả thiết Ngài sinh vào khoảng những năm 200-220 dl42. Khương Tăng Hội là vị Tăng Việt Nam đầu tiên hiện biết được đã thành công rực rỡ trong công tác hoằng pháp và đã để lại dấu ấn lớn trong lịch sử Phật giáo không những của nước ta mà của cả Trung Quốc. b. Vài nét về sự nghiệp hoằng pháp của ngài Khương Tăng Hội và tình hình Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ III Sự nghiệp phiên dịch và trước tác của ngài Khương Tăng Hội khá lớn, có nơi nói tất cả gồm «14 bộ hợp thành 29 quyển« 43, những nghiên cứu mới đây cho biết tác phẩm của Ngài gồm có Lục độ tập kinh, Đạo phẩm, Tạp thí dụ kinh, An ban thủ ý kinh chú, Pháp kính kinh chú, Đạo thọ kinh chú, An ban thủ ý kinh tự, Pháp kính kinh tự, Đạo thọ kinh tự, nhưng hiện đã bị mất phân nửa, chẳng hạn các tác phẩm Đạo phẩm, Pháp kính kinh chú, Đạo thọ kinh chú và Đạo thọ kinh tựa không còn. Tuy nhiên, qua những tác phẩm còn lại trên là những tư liệu vô cùng quý giá, giúp chúng ta nhận thức đúng hơn về lịch sử và đời sống văn hóa của dân tộc nói chung, và tình hình của Phật giáo Việt Nam sau thời của Mâu Tử, tức thế kỷ thứ III, nói riêng. Khương Tăng Hội là một thành quả cụ thể và sống động của nền giáo dục dân tộc và giáo dục Phật giáo thời bấy giờ. Trong con người vị Tăng này luôn âm ỉ ý thức về quê hương là đất nướcViệt. Điều đó được Ngài thể hiện vào các dịch phẩm của mình, bảo lưu những đặc trưng văn hóa của nơi chôn nhau cắt rốn, đặc biệt là về truyền thuyết Trăm trứng trong Lục độ tập kinh 44 , hay những tình cảm tha thiết mà Ngài bộc bạch trong bài tựa (tự) kinh An ban thủ ý: «Hội tôi, sinh ra tới tuổi vác củi thì cha mẹ đã qua đời. Các bậc tam sư cũng theo nhau khuất núi, mỗi khi ngước nhìn đất trời không khỏi cảm thấy xúc động, buồn thương rơi lệ...«. Đó là những thông tin hết sức quý giá cho chúng ta biết về lịch sử khởi nguyên của dân tộc, về sức mạnh của nền văn hóa Việt Nam vào giai đoạn những thế kỷ đầu kỷ nguyên dương lịch, mà Phật giáo là nhân tố nuôi dưỡng và gìn giữ. Qua con người Khương Tăng Hội, một vị cao tăng xuất gia tu học trong môi trường văn hóa dân tộc và Phật giáo Việt Nam, đã nói lên điều gì về tình hình Phật giáo nước ta thời bấy giờ? Về vấn đề này, học giả Lê Mạnh Thát nhận định: «Phật giáo Việt Nam vào thời Khương Tăng Hội đã xây dựng thành công một cơ cấu giáo dục khá hoàn chỉnh và đa dạng, bao gồm toàn

bộ tất cả các ngành tri thức có mặt ở thời đó, mà không đóng khung vào một giới hạn chật hẹp nào. Người ta không chỉ học ba tạng kinh điển, sáu kinh của Nho giáo, mà còn học tới cả khoa sấm vỹ thiên văn, thậm chí cả khoa ứng đối, và đặc biệt truyền thống dân tộc Việt Nam. Nền giáo dục ấy, vì vậy, có thể nói là đại diện cho nền giáo dục Việt Nam thế kỷ thứ II và thứ III đối lập lại với nền giáo dục nô dịch Trung Quốc đang tồn tại song song cùng nó. Nhờ thế, qua lịch sử nó đã đào tạo ra những thiên tài đáp ứng được yêu cầu của đất nước, và được tiếp nối cho đến ngày nay« 45. Một nền giáo dục Phật giáo tự tin như thế chỉ có thể tồn tại trong một môi trường đất nước có những độc lập về văn hóa, và ở đó Phật giáo phát triển mạnh mẽ. Dĩ nhiên, nền giáo dục này không thuần túy tôn giáo, mà hòa quyện trong đó là một ý thức dân tộc sâu sắc. Con người, sự nghiệp và tư tưởng của Khương Tăng Hội là một thí dụ điển hình. Đến thế kỷ thứ III, với Khương Tăng Hội và những hoạt động hoằng pháp thành công của Ngài trên đất nước Trung Quốc, Phật giáo Việt Nam đã phát triển rực rỡ và khẳng định một bản lĩnh và sứ mệnh của Phật giáo đối với dân tộc mà Mâu Tử trước đó đã vạch đường. Để đánh giá về vị thế của con người này trong lịch sử Phật giáo Việt Nam và lịch sử dân tộc, tác giả của Lịch sử Phật giáo Việt Nam Lê Mạnh Thát đã viết, «...lần đầu tiên Phật giáo nước ta đã thành công khi thực hiện nghĩa vụ hoằng pháp của mình đối với thế giới và dân tộc ta, đã khẳng định mạnh mẽ bản lĩnh văn hóa ưu việt của mình qua việc Đông du khai hóa của Khương Tăng Hội...«46, và « ...dân tộc ta thông qua và kết hợp chặt chẽ với Phật giáo đã xây dựng xong bức tường thành văn hóa có khả năng chận đứng mọi âm mưu xâm lược và đồng hóa của kẻ thù, mà Khương Tăng Hội là một cột mốc trong bức tường thành đó« 47 . Đấy cũng chính là điểm đáng chú ý của Phật giáo nước ta ở thế kỷ thứ III. Con đường này được tiếp nối sau đó với những gương mặt nổi bật hiện biết được như các ngài Thích Huệ Thắng, Thích Đạo Thiền, Đại Thừa Đăng, v.v...

3. Đôi nét về nhà dịch thuật Thích Đạo Thanh Ngoài ngài Khương Tăng Hội, thế kỷ thứ III còn có tên tuổi Tăng sĩ Việt Nam cự phách khác hiện biết được là nhà dịch thuật Việt Nam Đạo Thanh 48 (sinh khoảng năm 220, mất năm 300), người đã bút thọ cho bản dịch Pháp Hoa tam muội kinh49 của Chi Cương Lương Tiếp50 dịch từ tiếng Phạn sang chữ Hán, lưu hành tại nước ta khoảng sau năm 258. Qua ngài Đạo Thanh và mối liên hệ trong bản dịch kinh Pháp Hoa, chúng ta biết thêm về Chi Cương Lương Tiếp, một nhà sư người gốc Ấn Độ đếân ở và làm việc tại Việt Nam vào khoảng những năm 256.

Ngài Đạo Thanh là người đã cộng tác với Chi Cương Lương Tiếp trong công việc phiên dịch kinh điển, mà một trong những kết quả hiện biết được là bút thọ bản dịch kinh Pháp Hoa từ chữ Phạn sang chữ Hán. Việc phân trách nhiệm bút thọ bản dịch kinh Pháp Hoa chứng tỏ rằng Ngài phải là người có một trình độ Phật học vững vàng, có sự hiểu biết chắc chắn không những về Phạn ngữ mà còn thông thạo tiếng Việt và Hán văn. Đây lại là một bằng chứng về thành quả của nền giáo dục Phật giáo chất lượng và uy tín tại nước ta ở giai đoạn bấy giờ; và việc các nhà Phật học đến nước ta, cộng tác với các nhà sư Việt Nam, cho biết nước ta là một trung tâm Phật giáo lớn trong khu vực, đủ sức hấp dẫn để thu hút các nhà Phật học từ các nơi khác hội tụ về, và các nền giáo dục Phật giáo nước ta đã đào tạo nên những con người thực chất, mà những đại

biểu ưu tú là các ngài Mâu Tử, Khương Tăng Hội, Đạo Thanh... Cũng qua việc ngài Đạo Thanh hợp tác với nhà sư nước ngoài là Chi Cương Lương Tiếp dịch kinh Pháp Hoa tam muội, một bộ kinh có sự liên hệ chặt chẽ với phương pháp thiền định an ban do Khương Tăng Hội xiển dương trước đó; nói đúng hơn, đây chính là cơ sở lý luận vững vàng cho phương pháp trên, cũng như là một trong những nền tảng để giải đáp các thắc mắc nảy sinh trong quá trình đấu tranh để phát triển của tư tưởng Phật giáo tại nước ta sau này.

4. Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy, hai danh tăng của Phật giáo Trung Quốc đến Việt Nam vào thế kỷ IV Phật giáo thế kỷ thứ IV thường bị hiểu một cách sai lệch, không ít người cho rằng giai đoạn này Phật giáo nước ta không có gì nổi bật, không có các gương mặt Phật tử và Tăng sĩ tiếng tăm vang dội chẳng những ở trong nước mà còn cả ở nước ngoài như trước. Đó là một ngộ nhận hết sức sai lầm. Vào thế kỷ thứ IV, Phật giáo Việt Nam vẫn là một trung tâm Phật giáo lớn ở phương Đông, vẫn thu hút các danh nhân, cao tăng ngoài nước tụ hội về, mà trường hợp các ngài Vu Pháp Lan (khoảng 270-320) và Vu Đạo Thúy (khoảng 285-315), hai nhân vật cự phách trong học giới Phật giáo Trung Quốc, vị Tăng Ấn Độ Kỳ Vực với nhiều khả năng linh dị, đã đến hoặc ghé qua nước ta là những thí dụ điển hình. Đấy là chưa kể đến những gương mặt như Chí Hàm, tác giả của Triệt tâm ký (sống ở nước ta khoảng từ năm 300 đến 360), hay Hiền Pháp sư , người viết Minh tường ký nổi tiếng, v.v... Theo Cao tăng truyện của Huệ Hạo, Vu Pháp Lan người Cao Dương, xuất gia năm 15 tuổi, có tư chất thông minh khác thường, tu học rất tinh tấn, đạo phong lẫy lừng núi sông, lại có tính thích thưởng ngoạn phong thủy. Tương truyền, Ngài có nhiều khả năng khác thường, ở chung với cọp mà không bị cọp hại, lại có thể thuần hóa nó. Đương thời, mặc dù được mọi giới trọng

vọng, nhưng tự thấy chưa thỏa mãn với những gì đã tiếp thu, Ngài quyết định lên đường đi Ấn Độ nhằm có thể tham cứu kinh điển Phật giáo một cách đầy đủ hơn. Trên đường đi, Ngài đã dừng chân ở Giao Châu, mắc bệnh rồi mất tại nước ta. Vu Pháp Lan có nhiều học trò, nhưng nổi bật hơn cả là Vu Pháp Khai và Vu Đạo Thúy, hai nhà y dược tiếng tăm đồng thời là những nhà Phật học lớn. Hai vị này là người đã chủ trương hai trong bảy trường phái Bát nhã học của Trung Quốc51. Cũng Cao tăng truyện cho biết, Vu Đạo Thúy là người Đôn Hoàng, cha mẹ mất lúc tuổi còn nhỏ, ở với người chú, là người có lòng hiếu nghĩa hết mực. Năm 16 tuổi xuất gia làm đệ tử của ngài Vu Pháp Lan. Vu Đạo Thúy là người có học nghiệp cao minh, kiến thức rộng rãi, không chỉ uyên thâm Phật học mà còn giỏi cả nghề y, nhân cách thì thanh cao giản dị, tính cũng thích thưởng ngoạn phong cảnh núi non sông nước. Người đời rất ngưỡng mộ tài năng và nhân cách của Ngài. Ngài theo thầy là Vu Pháp Lan đi Ấn Độ, nhưng chưa đi hết chuyến hành trình thì mất tại bình nguyên Bắc bộ của nước ta. Sự kiện hai nhân vật Tăng sĩ tầm cỡ như thế chọn con đường phương Nam để đi Ấn Độ và đã hiện diện ở Việt Nam vào thế kỷ thứ IV (khoảng sau năm 307) dĩ nhiên không thể diễn ra trong không khí im lặng, mà nhất định phải có những hoạt động trao đổi về học thuật Phật giáo giữa họ với các cao tăng, các học giả huyền học bản xứ. Và do đó, những vấn đề quan trọng trong tư tưởng và triết học Phật giáo như Bát nhã, Không, Phật, Tâm, v.v... có thể đã được đem ra thảo luận một cách sôi nổi. Nhưng đáng tiếc là hiện chúng ta

chưa biết được gì nhiều. Hơn thế nữa, cũng có khả năng hai nhân vật này đã ghé lại đây để tìm hiểu thêm văn hóa và học ngôn ngữ để chuẩn bị cho việc đến Thiên Trúc, bởi như đã nói, tại nước ta ở giai đoạn này có không ít người Ấn Độ đến sinh sống và giao thương. Về mặt tư tưởng, có một đặc điểm đáng chú ý là, học phong của hai vị Tăng trên mặc dù thuộc trường phái Bát nhã học, nhưng bản chất nó, đặc biệt là đối với ngài Vu Pháp Lan, là tư tưởng Phật giáo mang tính quyền năng, biểu hiện cụ thể qua việc hàng phục thú dữ, điều được quỷ thần, mà tiểu truyện về Ngài trong Cao tăng truyện đã chép. Đây là điểm phù hợp với xu hướng chung của Phật giáo Việt Nam, xu hướng Phật giáo quyền năng vốn có trước đó mà Mâu Tử và Khương Tăng Hội đã từng quan niệm. Và, chính điều này là điểm lôi cuốn người Phật tử Việt Nam khi các Ngài sang nước ta, chứ không phải là học phong Bát nhã học của họ. Trước khi hai thầy trò tiếng tăm lẫy lừng Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy đến và mất tại nước ta, có một nhà sư Ấn Độ là Kỳ Vực đã ghé ở. Trong thời gian lưu lại đất Việt, cũng như hai nhân vật trên, hành tích của ngài Kỳ Vực không thấy sử sách Trung Quốc ghi rõ, nhưng qua hành trạng của Ngài, một

người với những khả năng phi thường, có thể qua sông mà không cần đò, xoa đầu cọp dữ, có thể biến hóa tùy ý, biết được tiền kiếp của người khác...như một minh chứng cho mẫu người giác ngộ mà Mâu Tử đã quan niệm trong Lý hoặc luận từ thế kỷ thứ II và Khương Tăng Hội tiếp theo sau (thế kỷ thứ III) đã chỉ ra phương cách để đạt đến mục tiêu đó là bằng pháp tu thiền định (an bang) gồm bốn giai đoạn được viết trong bài tựa cho bản dịch An bang thủ ý của Pháp sư An Thế Cao. Xu hướng Phật giáo quyền năng đến thế kỷ IV lại càng được khẳng định, bổ trợ qua sự hiện diện của những vị Tăng Ấn Độ và Trung Quốc có khả năng linh dị, khác thường như các ngài Kỳ Vực, Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy... mà chúng ta hiện biết được. Vậy, Phật giáo ở nước ta vào thế kỷ thứ IV vẫn phát triển, nếu không nói là phát triển rực rỡ trong các phạm trù Phật giáo do các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội thiết lập nên ở hơn một trăm năm trước, đó là nền tư tưởng Phật giáo quyền năng. Về mặt xã hội, Phật giáo Việt Nam vẫn là một trong những trung tâm lớn được sự chú ý đặc biệt, là nơi chọn dừng chân, hoặc đến ở tu học của nhiều danh tăng nước ngoài, kể cả Ấn Độ và Trung Quốc; vẫn tồn tại một nền giáo dục toàn diện, thành công trong công tác đào tạo nhân tài cho Phật giáo và đất nước, như trường hợp ngài Đạo Thiền, mà kiến thức lẫn đạo phong vang dội ở Trung Quốc, được mọi giới trí thức và bình dân đều trọng vọng và kính ngưỡng.

5. Sự kiện «sáu lá thọ« trao đổi giữa hai vị Tăng Việt Nam là Đạo Cao và Pháp Minh với Lý Miễu, và cuộc đấu tranh tọ tợởng chuẩn bị cho một giai đoạn phát triển mới của Phật giáo Việt Nam a. Về các nhân vật Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu Sáu lá thư trao đổi giữa hai vị Tăng Việt Nam là Đạo Cao và Pháp Minh với Lý Miễu là một trong những phát hiện quan trọng của học giả Lê Mạnh Thát từ thư tịch chữ Hán của Trung Quốc52, cống hiến cho sự nghiệp nghiên cứu lịch sử dân tộc nói chung và lịch sử Phật giáo Việt Nam nói riêng một tư liệu hết sức giá trị, đặc biệt là cho biết về cuộc vận động tư tưởng của dân tộc và của Phật giáo ở giai đoạn trước khi Nhà nước độc lập Vạn Xuân ra đời năm 544. Đạo Cao và Pháp Minh là hai vị Tăng người Việt Nam (Giao Châu pháp sư), niên đại được xác định như sau: ngài Đạo Cao sinh khoảng năm 365 và mất năm

445, ngài Pháp Minh sinh khoảng năm 370 và tịch khoảng năm 460. Ngài Đạo Cao được biết thêm là tác giả của tác phẩm Tá âm, Đạo Cao pháp sư tập, nhưng đáng tiếc là nay đã mất. Ngoài những thông tin ít ỏi trên, và những thông tin từ các lá thư cho biết, chúng ta hiện chưa biết gì rõ hơn về thân thế và sự nghiệp của hai vị Tăng uyên thâm này.

Về Lý Miễu thì cũng không khá hơn. Tư liệu Trung Quốc ghi là sứ quân của Giao Châu. Tuy nhiên, trong số những người mà chính quyền phương Bắc cử đi làm thái thú ở nước ta không thấy ai tên là Lý Miễu. Có giả thiết cho rằng, Lý Miễu có thể là tên khác của Lý Trường Nhân (khoảng 420-470) , hoặc cũng có thể là một người lãnh đạo của nước ta, đứng đằng sau chính quyền «hữu danh vô thực« dưới danh nghĩa là các thái thú để điều hành đất nước với sự độc lập về chính trị cũng như văn hóa thường thấy trong giai đoạn này. Căn cứ vào cách xưng hô của hai vị thầy của Lý Miễu 53, thì ông phải là một trong những vị hoàng đế của nhà nước độc lập Việt Nam thời bấy giờ. Nhưng dẫu thế nào đi nữa, khi tiểu sử của các nhân vật như Pháp sư Đạo Cao, Pháp Minh, Phật tử Lý Miễu chưa thể xác định rõ, thì sự kiện «sáu lá thư« vẫn là một hiện thực lịch sử, có niên đại khoảng 435-455, và tại nước ta đã diễn ra một cuộc vận động, đấu tranh tư tưởng gay gắt, mà nội dung của sáu lá thư đã phản ánh được vấn đề chính của cuộc đấu tranh tư tưởng ấy. b. Nguyên nhân sự ra đời của sáu lá thư hay tình hình của Phật giáo Việt Nam thế kỷ V Vấn đề nổi bật trong cuộc trao đổi giữa Lý Miễu với các vị thầy của ông qua sáu lá thư là gì? Và lý do tại sao nó diễn ra trong giai đoạn này? Ở đây không thể nói kỹ, mà chỉ nêu lên vài nguyên nhân sơ lược tạm để hình dung bối cảnh của nó, đồng thời qua đó thấy được tình hình của Phật giáo trong thế kỷ thứ V, thời điểm mà những tư tưởng Phật giáo quyền năng do các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội thiết lập từ thế kỷ thứ II và III đang rơi vào khủng hoảng. Sau hơn năm trăm năm du nhập, Phật giáo được tiếp nhận và đã có nền tảng vững vàng. Người Phật tử không chỉ tin theo giáo lý do những nhà truyền giáo tiên phong thiết lập nên, mà chủ động đặt vấn đề đối với giáo lý đó. Sự hoài nghi và liên hệ so sánh giữa các hệ thống tư tưởng, nói rõ hơn là giữa Phật giáo với Nho và Lão giáo, thậm chí ngay trong nội thân các khuynh hướng tư tưởng của Phật giáo, đã tạo nên một cuộc tranh luận sôi nổi vào thế kỷ thứ V ở Trung Quốc cũng như ở nước ta. Ở Trung Quốc, nổi bật đáng chú ý của cao trào đó là sự ra đời của tác phẩm Quân thiện luận54 của một vị sư nổi tiếng đa tài là Huệ Lâm, người từng có một vai trò chính trị quan trọng trong triều đại của Tống Văn đế cầm quyền, từng được mệnh danh là «Hắc y tể tướng« (Tể tướng thầy tu). Trong đó, sư Huệ Lâm công kích Phật giáo, nói đúng hơn là phê phán hiện trạng Phật giáo Trung Quốc đương thời, một cách kịch liệt. Sư Huệ Lâm, qua tác phẩm này, bộc lộ ý đồ xã hội hóa Phật giáo để nó trở thành một lực lượng tích cực dấn thân xây dựng đất nước qua việc thiết lập một quan niệm Phật giáo dung hòa tư tưởng Nho gia, đặc biệt là về mặt đạo đức xã hội, với thuyết «thù đồ đồng

quy«55. Quan điểm này bị chống đối nhiều hơn là ủng hộ. Nó đã tạo nên làn sóng phản ứng giận dữ trong hàng ngũ Phật giáo, kết quả là sư Huệ Lâm bị trục xuất sang Việt Nam vào khoảng sau năm 456 và sống những năm cuối đời tại nước ta. Sau khi sang Việt Nam, với tài năng như thế, chắc chắn sư Huệ Lâm sẽ được người lãnh đạo nước ta

hoặc lãnh đạo các phong trào khởi nghĩa giành độc lập dân tộc thời bấy giờ quan tâm đặc biệt, đồng thời cũng tạo nên ảnh hưởng trong giới Phật giáo. Một vấn đề hết sức đáng quan tâm là vào thế kỷ thứ V, tại nước đang ở cao trào vận động giành quyền tự chủ độc lập cho dân tộc, chống lại thế lực phương Bắc. Về mặt chính trị, chúng ta đã có những thành quả lớn, chẳng hạn cuộc khởi nghĩa của Lý Trường Nhân thành công, mở ra một giai đoạn độc lập tự chủ dân tộc tạm thời. Về mặt trận văn hóa và tư tưởng, cũng trong tình hình đó, đòi hỏi chúng ta có một nền văn hóa, tư tưởng không những đủ sức mạnh để phản kháng với văn hóa phương Bắc mà còn đối thoại trong thế bình đẳng. Đó có thể nói là bối cảnh ra đời của sự kiện «sáu lá thư«, hay cuộc đấu tranh về tư tưởng của Phật giáo để tương thích với xu thế mới của lịch sử và thời đại. Với tầm quan trọng như thế, vậy nội dung chính mà «sáu lá thư« đặt ra là gì? c. Nội dung của cuộc trao đổi giữa Lý Miễu và hai vị thầy của ông là Pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh, hay sự khủng hoảng của nền Phật giáo quyền năng Nội dung cơ bản của cuộc trao đổi giữa Phật tử Lý Miễu với hai người thầy của ông là các ngài Đạo Cao và Pháp Minh xoay quanh vấn đề tại sao nói Phật linh nghiệm, quyền năng biến hóa tùy ý, nhưng không thể thấy được Phật, Đức Phật không thị hiện ra giữa đời cho người Phật tử chứng kiến? 56 Cuộc thảo luận qua thư từ này đã giải quyết được vấn đề gì? Và quan niệm về Đức Phật nói riêng và Phật giáo nói chung có gì khác so với quan niệm trước đó và của Trung Quốc? Trọng tâm của «sáu lá thư« là bàn luận quan niệm về Đức Phật, một vấn đề cơ bản của tư tưởng Phật giáo. Tuy nhiên, nó không xây dựng hay đề ra một định nghĩa mới so với quan niệm mà các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội xiển dương. Những nghi vấn tại sao không thấy được Phật hay Phật không thị hiện cho người đời thấy mà Phật tử Lý Miễu đã đặt ra được Pháp sư Đạo Cao đáp lại bằng thuyết cảm ứng57 vốn phổ biến trong dân gian và đã được Phật giáo hóa thành tín ngưỡng tôn giáo của dân tộc khá lâu trước đó. Sự kiện này đã phản ánh tình trạng khủng hoảng niềm tin tôn giáo trước một xu thế đang trỗi dậy của ý thức dân tộc, xu thế tự ý thức khả năng và sức mạnh vô cùng to lớn của bản thân, xu thế tư duy mang tính duy lý hơn đang diễn ra trong xã hội, trong yêu cầu cấp thiết là xây dựng nền độc lập tự chủ lâu dài cho dân tộc.

Mặc dù có những ảnh hưởng qua lại giữa Phật giáo nước ta và Trung Quốc, nhưng với quan niệm trên, qua «sáu lá thư«, đã cho thấy Phật giáo mà tổ tiên chúng ta tiếp thu và xây dựng có những đặc thù so với Phật giáo phát triển ở Trung Quốc. Thế kỷ thứ V, hệ thống kinh điển được đưa đến Trung Quốc khá đầy đủ, quan niệm về Đức Phật cũng đã khác, yếu tố lịch sử được chú trọng nhiều hơn. Đức Phật là bậc Giác ngộ nhưng Ngài cũng có nơi xuất thân, danh tánh, sinh quán, dòng tộc cụ thể. Và như vậy, mặc dù có những ảnh hưởng qua lại, đặc biệt là ở thế kỷ thứ V, lúc sư Huệ Lâm bị trục xuất sang nước ta, nhưng tính độc lập trong việc tiếp thu và xây dựng các quan niệm về Phật giáo của nước ta vẫn được giữ vững. Tính chất độc lập này có nền tảng sâu xa là sự độc lập của nền văn hóa Việt Nam, của sức sống bền bỉ và mãnh liệt của nền văn hóa đó. Bên cạnh vấn đề trung tâm như đã sơ bộ nói trên, «sáu lá thư« còn cung cấp nhiều thông tin quan trọng khác đối với lịch sử, văn học, ngôn ngữ...của dân tộc mà không thể nói ra ở đây, vì khá dài dòng. Chỉ qua một vài điều nói trên cũng cho thấy giá trị tư liệu mà

nó đem lại nhằm soi sáng cho việc tìm hiểu về tình hình Phật giáo giai đoạn này, ở một thời điểm rất sôi nổi của cuộc vận động tư tưởng Phật giáo để thích nghi với những xu thế mới của thời đại. Đến thời điểm này, nền Phật giáo được thiết lập bởi Mâu Tử và sau đó được củng cố, bổ sung bởi ngài Khương Tăng Hội tỏ ra không còn là niềm tin tuyệt đối ở nước ta, những thắc mắc mà Lý Miễu nêu ra là đại diện cho người Phật tử Việt Nam thời bấy giờ. Nền tư tưởng Phật giáo quyền năng bị lay chuyển thực sự. Phật giáo nước ta rơi vào cuộc khủng hoảng về tư tưởng, cái cũ thì ngày càng không đủ sức thuyết phục, các quan niệm mới thì chưa thấy hình thành. Cuộc đấu tranh tư tưởng đó đến hồi gay gắt với sự kiện sư Đàm Hoằng58 tự thiêu tại chùa Tiên Sơn năm 455, để lại nhiều điều linh dị, có thể nói là một câu trả lời hùng hồn cuối cùng của nền tư tưởng Phật giáo quyền năng trước những hoài nghi có xu hướng ngày càng phổ biến tại nước ta. Hồi kết thúc của cuộc đấu tranh này ra sao, sẽ được đề cập qua việc tìm hiểu các nhân vật Phật giáo nổi bật sau đó, «những ngọn đèn cuối cùng của một thời đại Phật giáo«59, thời đại đủợc xây dựng trên nền tảng tư tưởng Phật giáo quyền năng, đó là các ngài Huệ Thắng và Đạo Thiền.

6. Về các ngài Huệ Thắng và Đạo Thiền, hai bậc cao tăng Việt Nam cuối cùng của thời đại Phật giáo thứ nhất, thời đại Phật giáo quyền năng a. Về ngài Huệ Thắng Năm sinh của ngài Huệ Thắng không thấy tài liệu nào ghi rõ. Cao tăng truyện cho biết sư thọ 70 tuổi và mất vào khoảng những năm 502-519. Vậy

chắc chắn năm sinh của Ngài khoảng 432-449. Ngài sống tại chùa núi Tiên Châu của nước ta, chuyên hành trì kinh Pháp Hoa. Người giản dị, thích tịch lặng. Ngài học Thiền60 với một vị Tăng nước ngoài tên là Đạt Ma Đề Bà (Dharmadeva). Mỗi khi nhập định, hết ngày mới thôi; đạo phong được người đời kính trọng. Tiếng tăm vang xa, quan đô hộ Lưu Hội61 nghe danh đến mời về và đưa sang Trung Quốc, an trí tại chùa U Thê. Sư cương quyết không hợp tác bằng cách thường tỏ ra như người ngu, không hưởng những đãi ngộ của kẻ cầm quyền phương Bắc mà sống trinh bạch, thanh bần bằng đồ khất thực trong nhân dân. Năm 487 (Vĩnh Bình ngũ niên), sư bị đưa đến tinh xá Diên Hiền ở Chung sơn và mất năm 70 tuổi. Bị đưa sang và sống trên đất Trung Quốc, xa quê hương gần ba mươi năm nhưng lòng sư vẫn «trinh bạch ngay thẳng«. Trước khi đến Trung Quốc, sư Huệ Thắng đã từng học Thiền với một vị thầy nước ngoài là Đạt Ma Đề Bà, và khi đến Trung Quốc, Ngài có thể không cổ xúy cho phong trào Thiền học tại đây; tuy nhiên, chắc chắn rằng Ngài đã có những ảnh hưởng quan trọng đối với lịch sử Phật giáo Trung Quốc, cho nên các nhà viết sử Phật giáo nước này mới dành những dòng viết về Ngài với thái độ trân trọng, cảm khái trước đạo phong và nhân cách «từ nhỏ tới già, lòng Thắng trinh bạch thẳng ngay«62 của một vị cao tăng Việt Nam. b. Ngài Đạo Thiền với công tác giảng dạy và hoằng pháp thành công rực rỡ tại Trung Quốc Sau ngài Khương Tăng Hội, thế kỷ thứ IV, có một vị Tăng Việt Nam lại «chống gậy Đông du« sang giảng dạy, hoằng pháp thành công rực rỡ tại Trung Quốc, đã để lại cho giới trí thức tại đây niềm kính trọng sâu sắc, bất kể rằng con người này xuất thân từ một xứ mà họ thường miệt thị vào loại «mọi rợ«, đó là ngài Đạo Thiền. Về ngài Đạo Thiền, Tục cao tăng truyện63 cho biết, Ngài là người Giao Chỉ, xuất gia từ nhỏ, giới pháp trong sạch, được trong tăng ngoài tục đều kính trọng không những vì sự tu hành

khắc kỷ, mà còn vì sở học uyên thâm, đặc biệt là về luật học. Ngài là người có những khả năng kỳ lạ, như chuyện ghi rằng, tại chùa núi Tiên Châu có nhiều cọp dữ hại người, nhưng kể từ khi Ngài đến ở thì nạn ấy không còn. Sau đó, Ngài sang Trung Quốc giảng dạy Phật pháp ở Kim Lăng, tham dự các đại hội thuyết giảng do Cánh Lăng Vương nhà Tề tổ chức vào khoảng những năm 483-487. Ngài ở lại giảng dạy Thiền và Luật, đặc biệt là về Luật Thập tụng tại đây, anh tài Trung Quốc khắp nơi đã rong ruổi ngàn dặm về Kim Lăng để thọ giáo, «họ đều là tiêu lĩnh của bốn bể, người tài trong đời và tay giỏi trong đạo« 64. Năm Vĩnh Minh thứ nhất (483), Ngài đến ở chùa Vân Cư hạ tại Chung sơn và được mời làm công tác điều khiển Tăng chúng. Uy tín của Ngài càng vang xa do sự uyên bác, đức hạnh và phong thái đạm bạc nơi Ngài, nên hàng ngàn

người ở kinh đô tìm đến cầu pháp. Cuộc sống của Ngài thường giản dị và đơn sơ, thích sự tĩnh lặng. Hễ ai cúng dường đồ ngon vật đẹp, Ngài liền phân phát cho người nghèo và kẻ đau ốm. Cuối đời, Ngài đến ẩn cư trong núi rừng, không giao thiệp với thế cuộc cao sang cho đến khi mất ở tuổi 70, năm Đại Thông thứ nhất, tức năm 527. Là người Việt Nam (Giao Chỉ), trên danh nghĩa đang bị nội thuộc và thường bị miệt thị là «Nam di« (mọi rợ phương Nam), nhưng sử sách Trung Quốc vẫn dành những lời hết sức trân trọng khi viết về Ngài, về tài năng và đức hạnh, những đóng góp của Ngài đối với sự phát triển của Phật giáo tại đất nước này cũng đủ thấy bản lĩnh sự ảnh hưởng của Ngài là lớn và rất sâu đậm đối với sự phát triển của Phật giáo tại Trung Quốc. Trên đây là hai gương mặt nổi bật của Phật giáo Việt Nam sống vào cuối thế kỷ thứ V và đầu thế kỷ thứ VI hiện biết được, các ngài Huệ Thắng và Đạo Thiền, những thành quả cuối cùng của nền giáo dục Phật giáo theo truyền thống mà các Phật tử, Tăng sĩ tiền nhân đã kiến thiết. Họ sinh ra và sống trong tình hình Phật giáo Việt Nam đang diễn ra cuộc đấu tranh tư tưởng, tình trạng khủng hoảng niềm tin đối với nền Phật giáo do các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội gầy dựng; để cứu vãn nền Phật giáo ấy, họ đã có những nỗ lực, thậm chí cả đến việc tự thiêu như ngài Đàm Hoằng, dẫu vậy cũng không thể vực nó dậy trước xu thế mới của thời đại, xu thế tự ý thức khả năng tiềm tàng ngay trong bản thân và ý thức xây dựng nền độc lập tự chủ cho dân tộc, mà cao điểm của nó là phong trào khởi nghĩa của Lý Bôn thành công dẫn đến sự kiện xưng đế của ông năm 544, khai sinh đất nước độc lập Vạn Xuân tồn tại hơn nửa thế kỷ (544-603). Nhà nước độc lập Vạn Xuân ra đời với sự kiện xưng đế của Lý Bôn năm 544 là một sự kiện trọng đại đánh dấu một bước ngoặt mới của lịch sử dân tộc, một thời đại phát triển mới của Phật giáo Việt Nam. Chúng ta sẽ tiếp tục tìm hiểu sơ lược trong các phần sau./.

Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1- Hãy trình bày những sự kiện liên quan đến thời điểm du nhập của Phật giáo vào Việt Nam, và qua đó cho biết tổ tiên chúng ta đã tiếp nhận Phật giáo như thế nào? 2- Trung tâm Phật giáo đầu tiên của nước ta là gì, phát triển ra sao? 3- Hãy trình bày về một gương mặt người Phật tử Việt Nam nổi bật trong thời đại Phật giáo này, từ đó nói sơ lược về tình hình của Phật giáo giai đoạn mà nhân vật đó sống. 4- Sự kiện «sáu lá thư« mang ý nghĩa như thế nào trong lịch sử Phật giáo Việt Nam?

---o0o---

Bài 2 - Phật Giáo: Thời kỳ từ Nhà nợớc Độc lập Vạn Xuân ra đời đến Vua Trần Nhân Tông

Thích Tâm Hải

Đây là một thời kỳ đặc biệt của Phật giáo Việt Nam, và đỉnh cao của nó là sự thành lập các nhà nước Phật giáo thời Lý, Trần với các chiến công hiển hách không chỉ trong việc nhiều lần đánh bại đế quốc xâm lược Nguyên-Mông bảo vệ trọn vẹn ranh giới của Tổ quốc, mà còn vẻ vang trong sự nghiệp xây dựng đất nước và mở mang bờ cõi. Giai đoạn này đặc biệt sôi nổi với phong trào vận động xây dựng nền độc lập lâu dài cho nước ta, cùng với sự xuất hiện của các dòng Thiền lớn. Căn cứ vào những đặc thù của sự phát triển tư tưởng Phật giáo và dân tộc, nội dung bài này trình bày về hai thời kỳ phát triển, một là thời kỳ từ nhà nước độc lập Vạn Xuân ra đời (544) đến thời Lý Thánh tông (ở ngôi 1054-1072), hai là thời kỳ từ vua Lý Thánh tông đến vua Trần Nhân tông (ở ngôi 1279-1293).

---o0o---

I. Phật giáo từ thời Lý Nam Đế đến Lý Thánh Tông

Sự ra đời của nhà nước độc lập Vạn Xuân là kết quả của một quá trình vận động và đấu tranh lâu dài của dân tộc suốt hơn nửa thiên niên kỷ, trong đó Phật giáo là lực lượng nòng cốt, trọng yếu, đặc biệt là trên mặt trận văn hóa và tư tưởng. Nhà nước do Lý Nam Đế thành lập là một nhà nước Phật giáo đầu tiên trong lịch sử dân tộc ta. Nói như vậy là hoàn toàn có cơ sở. Bởi, ngay sau khi dựng nước, dù đang ngổn ngang những khó khăn và chật vật về mọi mặt, nhưng một trong những công tác quốc gia trước tiên là xây dựng một ngôi chùa lớn lấy tên là Khai Quốc tự, nghĩa là chùa Mở Nước, tiền thân của chùa Trấn Quốc tại thủ đô Hà Nội hiện nay. Việc dựng chùa và đặt tên là Khai Quốc ngay trong những ngày đầu của một nhà nước vừa thành lập là một công tác có ý thức văn hóa, chính trị sâu sắc, tỏ rõ bản chất của nhà nước Vạn Xuân là nhà nước Phật giáo và Phật giáo là lực lượng nòng cốt kiến thiết nên nhà nước độc lập này. Đấy là chưa kể đến bản thân Lý Nam Đế là người Phật tử được đào tạo hơn 10 năm trong chùa 65, và một vị vua lấy niên hiệu cho mình là Lý Phật Tử (Hậu Lý Nam Đế, 571-603). Nhà nước độc lập Vạn Xuân non trẻ của Lý Nam Đế tồn tại hơn năm mươi năm thì bị nhà Tùy thôn tính vào năm 603, rồi đến nhà Đường đô hộ. Thanh

bình chưa được lâu dài thì lại bị xâm lăng, cả dân tộc lại phải bước vào cuộc đấu tranh vô cùng khốc liệt về mọi mặt để chuẩn bị cho một nền độc lập hoàn toàn và lâu dài. Điều hết sức quan trọng của Phật giáo trong khoảng thời gian tồn tại của nhà nước Vạn Xuân là sự ra đời của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi66, hay còn gọi là dòng thiền Pháp Vân, một dòng thiền đầu tiên trong lịch sử Phật giáo nước ta. Dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ra đời là một sự kiện quan trọng, nó đã bước đầu giải quyết tình trạng khủng hoảng tư tưởng Phật giáo mà thời đại trước để lại đồng thời mở ra một nền tư tưởng mới chỉ đạo sự phát triển của Phật giáo Việt Nam.

1. Dòng thiền Tỳ Ni Đa Lợu Chi ra đời, bợớc đầu giải quyết những khủng hoảng của nền Phật giáo quyền năng a. Đôi nét về ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi Theo Thiền uyển tập

anh, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinitaruci), người Nam Ấn Độ, năm Đại Kiến thứ 6 đời Trần Tuyên Đế (574) đến Trường An, Trung Quốc, gặp lúc Phật giáo Trung Quốc đang bị khủng bố bởi Chu Vũ đế, Ngài lánh nạn sang đất Nghiệp67, gặp tổ Tăng Xán tại đây và đắc pháp với Ngài. Sau đó, Ngài đi về phía nam đến trú ngụ tại chùa Chế Chỉ ở Quảng Châu, và đã dịch các bộ kinh như Tượng đầu tinh xá và Báo nghiệp sai biệt68 tại ngôi chùa này. Sáu năm sau (580), Ngài sang nước ta trụ trì chùa Pháp Vân69 và dịch kinh Tổng trì70 ở đây. Ngài mất năm 594 tại nước ta, nhưng không rõ sinh năm nào và thọ bao nhiêu tuổi. Truyền nhân của Ngài là thiền sư Pháp Hiền (?-626), người có vai trò quan trọng trong việc thành lập dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Việc các vị Tăng nước ngoài đến Việt Nam tu học hay các vị Tăng Việt Nam ra nước ngoài truyền bá, giảng dạy Phật pháp không phải là trường hợp đặc biệt, mà đã thành một hiện tượng quen thuộc như phần trước đã nói sơ lược. Tại nước ta, trước thời điểm ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi sang, đã có một vị thiền sư nước ngoài tên là Đạt Ma Đề Bà (Dharmadeva) đến giảng dạy thiền học cho ngài Huệ Thắng, với phương pháp «quán hạnh«, đồng thời trước đó các kinh quan trọng về thiền học như An ban thủ ý kinh, Pháp hoa tam muội... cũng đã lưu hành ở nước ta muộn nhất là thế kỷ thứ III. Tuy nhiên, không thấy một dòng thiền nào được thành lập. Khi ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến chùa Pháp Vân, và sau đó, dòng thiền thứ nhất trong lịch sử Phật giáo Việt Nam ra đời. Điều này có nguyên nhân tại sao? Chúng ta sẽ có được câu trả lời qua việc tìm hiểu bối cảnh của Phật giáo Việt Nam thời bấy giờ và tư tưởng của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi. b. Tư tưởng của Tỳ Ni Đa Lưu Chi và nguyên nhân ra đời của dòng thiền mang tên Ngài

Hơn nửa đầu thế kỷ thứ VI, cuộc khủng hoảng tư tưởng của nền Phật giáo quyền năng vẫn chưa đến hồi kết thúc. Vấn nạn tại sao không thấy được hình của Phật mà Phật tử Lý Miễu nêu lên vẫn chưa được giải đáp một cách thỏa đáng. Nói đúng hơn, nền tư tưởng Phật giáo quyền năng dẫu có nỗ lực qua cách viện dẫn thuyết «cảm ứng« mà các Pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh đã trả lời cũng không thể hàn gắn nổi những rạn nứt này, đặc biệt là trong tình hình mới, ở đó sức mạnh của tự thân được thể hiện một cách mạnh mẽ qua những thành quả trước mắt mà con người đạt được với sự thành công rực rỡ của phong trào đấu tranh giành độc lập, nước Vạn Xuân ra đời. Do thế, ý thức về sức mạnh của con người được bộc lộ một cách mãnh liệt. Trong bối cảnh đó, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi mang những tư tưởng Phật giáo mới lạ sang nước ta, và lập tức thu hút người Phật tử Việt Nam đang đi tìm giải đáp cho những thắc mắc bấy lâu của mình. Những tư tưởng đó là gì? Đắc pháp với ngài Tăng Xán và là dịch giả của kinh Tượng đầu tinh xá, Tổng trì..., tư tưởng Thiền của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi hẳn phải chịu ảnh hưởng sâu đậm của tư tưởng Bát nhã. Kinh Tượng đầu tinh xá đặc biệt nói về bản chất của Giác ngộ. Giác ngộ (Bồ đề) không mang tính quyền năng như các ngài Mâu Tử, Khương Tăng Hội và cả đến Đạo Cao, Pháp Minh sau đó quan niệm. Giác ngộ là trạng thái tâm không chấp trước và tâm giác ngộ này vốn có trong mỗi con người. Muốn đạt đến giác ngộ phải thực hành mười pháp thiền quán như trong kinh Tượng đầu tinh xá nói 71. Rõ ràng, giác ngộ ở đây không phải quan niệm như một địa vị có khả năng vô biên, tùy ý biến hiện, có năng lực siêu nhiên và không bị chế ngự bởi các điều kiện khách quan; bậc Giác ngộ (Phật) không phải là một đối tượng quyền năng tồn tại trong

vũ trụ, thường thì con người không thấy được nhưng lại có thể cảm ứng nếu con người có lòng thành khẩn. Trong bài kệ mà Ngài nói với đệ tử là ngài Pháp Hiền trước lúc mất, biểu hiện rõ nhất quan niệm này: «Tâm ấn chư Phật Tất không lừa dối Tròn đồng thái hư Không thiếu không dư (...) Vì đối vọng duyên Nên giả đặt tên Bởi thế chư Phật ba đời Cũng dùng như thế mà được Tổ sư nhiều đời Cũng dùng như thế mà được Ta cũng dùng như thế mà được Ngươi cũng dùng như thế mà được

Cho đến hữu tình, vô tình Cũng dùng như thế mà được...«72 Giác ngộ hay thành Phật không phải là một địa vị cao siêu và đầy quyền năng, mà ở đây, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã đưa đến một quan niệm mới, giác ngộ là tâm chuyển hóa, là nhận được «tâm ấn« của Phật, giác ngộ là vấn đề xảy ra ngay trong tâm mỗi người mà không phải bên ngoài, và ai cũng tiềm tàng cái khả năng này, tâm tức Phật, nếu thực hành đúng phương pháp tu tập. Và đây chính là lời giải đáp cho cuộc khủng hoảng niềm tin về một Đức Phật quyền năng tồn tại bên ngoài con người, mà Phật tử Lý Miễu đã nêu lên và tranh luận với các vị Đạo Cao, Pháp Minh qua sự kiện «sáu lá thư« hơn một trăm năm trước. Trong lịch sử không có những hiện tượng ngẫu nhiên, sự ra đời của một tư tưởng hay trào lưu mới bao giờ cũng có những bối cảnh và các nguyên nhân của nó, nó cáo chung một trào lưu và mở ra một xu thế phát triển mới. Vào cuối thế kỷ thứ VI, với thuyết Tâm tức Phật, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã đem đến cho Phật giáo nước ta lời giải đáp về vấn nạn «Phật bất kiến hình« mà Phật tử Lý Miễu đã nêu lên, khép lại thời đại thứ nhất trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, thời đại Phật giáo quyền năng, và mở ra một thời đại Phật giáo mới, với những bước chuẩn bị cho nền độc lập dân tộc và hưng thịnh của đất nước vào các thế kỷ sau. c. Về ngài Pháp Hiền và hệ thống truyền thừa của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi Không kể từ vị tổ sáng lập, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi, theo Thiền uyển tập anh, dòng thiền Pháp Vân truyền thừa được19 đời, từ ngài Pháp Hiền (?- 626) đến thiền sư Y Sơn (?-1216) thì chấm dứt. Như vậy, nếu tính từ ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến thiền sư Y Sơn, dòng thiền Pháp Vân tồn tại trong thời gian khá dài, hơn 600 năm. Một trong những nhân vật có vai trò quan trọng đối với sự hình thành của dòng Thiền này là vị thiền sư thế hệ thứ nhất, ngài Pháp Hiền. Theo Thiền uyển tập anh, Thiền sư Pháp Hiền (?-626) người họ Đỗ làng Chu Diên (thuộc vùng phụ cận phía đông nam của huyện Gia Lâm, Bắc Ninh ngày nay), tu ở chùa Chúng Thiện núi Tiên Du (Bắc Ninh). Là đệ tử đắc pháp của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi, nhưng trước khi học Thiền với Ngài thì đã từng học đạo và thọ giới tỳ kheo với đại sư Quán Duyên tại chùa Pháp Vân. Sau khi ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi mất, sư vào núi chuyên tâm tu tập thiền định. Dẫu ở trong núi rừng nhưng tiếng tăm đạo phong của Ngài vang xa, nhiều người tìm đến xin thọ giáo và Ngài phải lập chùa làm nơi giảng dạy. Tăng chúng đến ở tu học thường hơn 300 người. Dòng thiền này nhân đó mà thịnh, được kế tục qua nhiều thế hệ, có không ít tông môn xuất chúng không chỉ trong lĩnh vực Phật học mà còn đóng vai trò quan trọng trong sự nghiệp

xây dựng đất nước, điển hình như các ngài Định Không (?-808) thế hệ thứ 8, Đỗ Pháp Thuận (?-991) thế hệ thứ 10, đặc biệt là ngài Vạn Hạnh (?-1025), thế hệ thứ 12...mà chúng tôi sẽ trở lại đề cập kỹ hơn trong phần sau.

2. Sự ra đời của dòng thiền Vô Ngôn Thông ở thế kỷ thứ IX Sau khi dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ra đời khoảng gần 250 năm, một dòng thiền thứ hai ở nước ta được thành lập. Đó là dòng thiền Vô Ngôn Thông. Sự ra đời của dòng thiền này có ý nghĩa như thế nào trong lịch sử Phật giáo Việt Nam? Trước khi trả lời cho câu hỏi đó, chúng ta tìm hiểu đôi nét về vị tổ khai sáng ra nó, ngài Vô Ngôn Thông (759?-826). a. Vài nét về Thiền sư Vô Ngôn Thông Theo Thiền uyển tập anh, Thiền sư Vô Ngôn Thông người họ Trịnh, gốc ở Quảng Châu, Trung Hoa. Từ nhỏ Ngài đã có những tư chất khác thường, mộ đạo, không màng đến gia sản. Ngài xuất gia tại chùa Song Lâm ở Vũ Châu, tính tình trầm hậu, ít nói. Tuy luôn im lặng, nhưng lại là người biết mọi chuyện một cách tổng quát. Vô Ngôn Thông73 là tên người đương thời gọi Ngài, cũng từ tính cách ấy mà có. Trong thời gian ở Trung Quốc, Ngài học Thiền với Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải (749-814), học trò của ngài Mã Tổ Đạo Nhất (709-788), và là đệ tử đắc pháp với vị Thiền sư cự phách này. Năm 820 Ngài đến nước ta, ở chùa Kiến Sơ74, sống tĩnh lặng, ngoài việc cơm cháo, thì thường ngồi quay mặt vào vách, vui cái vui của Thiền, không nói năng gì suốt mấy năm. Trong chùa có một vị Tăng tên là Cảm Thành nhận ra ở Ngài một con người đặc biệt và hết lòng tôn kính, hầu hạ thường xuyên, từ đó tiếp nhận được những tinh túy của Thiền tông qua cuộc sống hàng ngày của Ngài. Và, trước khi mất, Ngài gọi sư Cảm Thành đến nhắc lại bài kệ thị tịch của thiền sư Hoài Nhượng (677-744), đệ tử đắc pháp của Lục tổ Huệ Năng và là thầy của thiền sư Mã tổ Đạo Nhất: Tất cả các pháp Đều từ tâm sinh Tâm không chỗ sinh Pháp không chỗ trụ Nếu đạt đất lòng Chỗ làm không ngại Không gặp thượng căn Cẩn thận chớ nói 75. Ngài mất vào ngày 12 tháng giêng năm Bính Ngọ, tức năm 826, thọ khoảng 68 tuổi. Nhục thân của Ngài được học trò là ngài Cảm Thành hỏa thiêu và xây tháp thờ tại núi Tiên Du.

Sau khi Ngài mất, dòng thiền mang tên Ngài được hình thành. Do Ngài sang nước ta tu tại chùa Kiến Sơ, nên dòng thiền này cũng được gọi là dòng thiền Kiến sơ. b. Tư tưởng Thiền của ngài Vô Ngôn Thông hay nguyên nhân ra đời của dòng Thiền mang tên Ngài ở nước ta vào thế kỷ thứ IX Là học trò đắc pháp của Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải, chắc chắn rằng tư tưởng của ngài Vô Ngôn Thông cũng đã ảnh hưởng sâu đậm bởi tư tưởng thiền của kinh Pháp Hoa và Viên Giác cũng như thanh quy của Tổ Bách Trượng. Nhưng tư tưởng ấy được thể hiện trong thời gian Ngài ở nước ta như thế nào? Hiện chúng ta biết được qua bài kệ mà Ngài đã nói cho học trò là thiền sư Cảm Thành (?-860), được ghi lại trong Thiền uyển tập anh, trong đó có hai câu: Tây thiên cõi này Cõi này Tây thiên 76 Những câu này rất quan trọng, nó cho biết một trong những đặc điểm tư tưởng Thiền của ngài Vô Ngôn Thông, và cũng chính là cơ sở lý luận để dòng thiền này ra đời. Cơ sở này cũng không ngoài căn bản của quan niệm «tức tâm tức Phật« mà ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã tuyên bố trước đó, nhưng có những bổ sung làm cho cơ sở lý luận trên hoàn chỉnh hơn. Nếu ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đưa ra một giải đáp cấp thời cho vấn nạn tại sao không thấy Phật của người Phật tử Việt Nam ở thế kỷ thứ V, rằng Phật không ở bên ngoài mà hiện hữu ngay trong lòng mỗi người, thì đến ngài Vô Ngôn Thông, câu trả lời đó được bổ sung để hoàn chỉnh về mặt lý luận. Tư tưởng của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi mới chỉ nói đến một mặt của vấn đề Phật tại tâm, tức phương diện chánh báo, mà chưa đề cập đến hoàn cảnh tương ứng bên ngoài, tức phần

y báo của đức Phật trong tâm đó. Đến ngài Vô Ngôn Thông, vấn đề này mới được giải quyết một cách trọn vẹn. Khi con người giác ngộ, «tâm địa nhược không, tuệ nhật tự chiếu« (đất tâm nếu không, trời tuệ tự chiếu), thì không những tâm là Phật, mà hoàn cảnh bên ngoài cũng là cảnh Phật, chứ không riêng gì Tây thiên mới là đất Phật, mà hơn thế nữa, tại đất nước Việt Nam này cũng là đất Phật. Đây là một tư tưởng hết sức quan trọng, chứng tỏ một bước phát triển mới của Phật giáo và dân tộc, khẳng định sự bình đẳng giữa các quốc gia, các nền văn hóa trên thế giới. Đồng thời nó khơi dậy ý thức tự tín và độc lập không những của người Phật tử mà cả dân tộc Việt Nam. Tư tưởng này phù hợp với bối cảnh của nước ta ở giai đoạn mà các phong trào đấu tranh giành độc lập của nhân dân bùng lên mạnh mẽ, nó được vị Thiền sư nước ta là Cảm Thành xiển dương, và đó là những nguyên nhân cơ bản để dòng thiền Vô Ngôn Thông ra đời. c. Sự truyền thừa của dòng thiền Vô Ngôn Thông

Không kể vị sáng lập, ngài Vô Ngôn Thông, theo Thiền uyển tập anh, dòng thiền Kiến sơ truyền thừa được 15 thế hệ, từ ngài Cảm Thành (?-860) đến cư sĩ ng Vương, đầu thế kỷ thứ XIII, hơn 400 năm. Dòng thiền này đã sản sinh nhiều bậc cao tăng cho Phật giáo Việt Nam và đồng thời là những anh tài, trí thức có những đóng góp quan trọng cho sự nghiệp gầy dựng và bảo vệ nền độc lập của đất nước, mà nổi bật là Thái sư Khuông Việt (?-1011)77 thế hệ thứ IV, các ngài Đa Bảo thế hệ thứ V, Quốc sư Thông Biện (?-1134) thế hệ thứ VIII, v.v... Điểm đáng chú ý của dòng thiền Vô Ngôn Thông là đã thấy sự xuất hiện của hình thức cư sĩ-thiền sư, cư sĩ ng Thuận Vương thế hệ thứ XV, và đây là xuất phát của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử đời Trần sẽ đề cập trong phần nói về Phật giáo ở thời của vua Trần Nhân Tông.

3. Một số đặc điểm của Phật giáo giai đoạn từ thời Lý Nam Đế đến thời Lý Thánh Tông Sự ra đời của nhà nước độc lập Vạn Xuân ở thế kỷ thứ VI có một ý nghĩa hết sức quan trọng đối với lịch sử dân tộc ta. Nó làm phát huy mạnh mẽ ý thức độc lập dân tộc trong nhân dân đồng thời chứng tỏ khả năng độc lập tự chủ lâu dài là có thể. Từ năm 603, nước ta rơi vào tình trạng mất chủ quyền, bị thuộc nhà Tùy (603-617), nhà Đường (618-721), Hậu Lương... Nhưng trong suốt thời kỳ này luôn sôi động bởi các phong trào đấu tranh trên các mặt trận văn hóa cũng như vũ trang liên tục nổ ra khắp nơi, mà nổi bật hơn cả là cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế (722), cuộc khởi nghĩa thắng lợi với sự ra đời của chính quyền độc lập do Phùng Hưng (Bố Cái Đại Vương) đứng đầu (791) 78...và đến Ngô Quyền với chiến thắng năm 938, đã đẩy lùi quân xâm lược ra khỏi lãnh thổ, mở ra một thời kỳ tái kiến thiết quốc gia qua các triều Ngô, Đinh, Tiền Lê, và đỉnh cao của giai đoạn này là sự ra đời của triều đại Phật giáo nhà Lý do Lý Công Uẩn đứng đầu với sự hậu thuẫn của Thiền sư Vạn Hạnh. Sơ lược như thế để thấy được sức sống của dân tộc không bao giờ bị gián đoạn, và ở hoàn cảnh nào, Phật giáo cũng có mặt và người Phật tử là lực lượng đại diện cho tầng lớp tiên phong trong các phong trào, chuẩn bị về mọi mặt để tái lập nền tự chủ cho dân tộc lâu dài, xây dựng một đất nước giàu văn hiến cũng như mở mang bờ cõi, tạo thế phát triển vững chắc không những cho Phật giáo mà cho cả dân tộc. Sau đây, chúng tôi sẽ nói tới ba đặc điểm nổi bật của Phật giáo trong giai đoạn này. a. Phong trào du học cầu pháp ở Ấn Độ Ngay từ rất sớm, người Phật tử Việt Nam đã tiếp thu Phật giáo một cách chủ động, như đã nói qua quá

trình bản địa hóa Phật giáo và sự kiện «sáu lá thư« ở các phần trước. Đến giai đoạn này, câu hỏi tại sao không thấy Phật thị hiện giữa đời đã được giải quyết với sự ra đời của hai dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Vô Ngôn Thông (dòng thiền Pháp vân và Kiến sơ). Tuy nhiên, nó

cũng không được thỏa đáng lắm. Do thế, từ thế kỷ thứ VII trở đi, một phong trào du học tại quê hương của Phật giáo (Ấn Độ) chắc chắn là một phong trào rầm rộ, mà tên tuổi các danh tăng hiện biết được như các ngài Vận Kỳ, Giải Thoát Thiên, Khuy Xung, Huệ Diệm, Trí Hành, và đặc biệt là ngài Đại Thừa Đăng 79... Ngài Đại Thừa Đăng80 sau khi đã học tập và nghiên cứu ở Ấn Độ, đã ghé Trung Quốc và gặp ngài Huyền Tráng ở Trường An, có thể đã cộng tác dịch thuật kinh điển, sau đó Ngài về thăm quê hương, rồi lại lên đường sang Ấn lần nữa. Theo học giả Lê Mạnh Thát, ngài Đại Thừa Đăng là tác giả của nhiều tác phẩm Phật học giá trị như Câu xá luận lý, Duy thức chỉ nguyên, Đại thừa bách pháp minh môn luận thuật ký...được viết vào khoảng những năm 660. Ngài đã đi khắp nơi trên đất nước Ấn Độ để chiêm bái các Thánh tích của Đức Phật và Thánh chúng đệ tử của Ngài cũng như nghiên cứu học tập. Ngài mất tại nơi Đức Phật nhập diệt, ở Kusinara lúc khoảng 60 tuổi. Trước khi mất, Ngài có để lại một bài thơ ẩn chứa đầy tình cảm tha thiết đối với quê hương đất nước: Khốn khổ Tử vương Sức vẫn còn cường Truyền đăng một đấng Bỗng chốc vân vong Châu thần vọng đoạn Cảnh thánh hồn dương Đoái trông buồn mà rơi lệ Nghĩ khổ cực mà tình thương 81 Đó chỉ là những tên tuổi nổi bật hiện nay biết được, chắc chắn rằng, du học là một phong trào rầm rộ ở giai đoạn này, chưa kể những vị Tăng Trung Quốc đã ghé lại nước ta trước khi đi Tây Trúc khá nhiều ở thời gian này. Điều đó chứng tỏ Phật giáo vẫn phát triển trong xu thế mới, xu thế của ý thức dân tộc đang trỗi dậy mạnh mẽ và chuẩn bị cho một nền độc lập thực sự lâu dài. b. Phong trào các cao tăng sang giảng kinh ở Trung Quốc Thế kỷ thứ VII-VIII, Phật giáo nước ta đã đào tạo nên những anh tài làm vẻ vang cho dân tộc, trong đó có không ít người tiếng tăm lẫy lừng, được vua Đường mời sang thuyết pháp tại kinh đô như các ngài Định Không 82, Duy Giám mà chúng ta biết được. Việc sang Trung Quốc để giảng dạy Phật pháp không phải là một hiện tượng mới lạ đối với Phật giáo Việt Nam, điều này đã được các ngài Khương Tăng Hội, Đạo Thiền trước đó thực hiện. Tuy nhiên, việc các danh tăng Việt Nam đi giảng đạo ở giai đoạn này, thế kỷ thứ VII-VIII, không giống với các trường hợp trước, mà có những đặc điểm riêng. Một mặt, các Ngài sang giảng đạo ở Trung Quốc theo lời mời của

triều đình phương Bắc, thuyết pháp cho vua quan và giới trí thức; mặt khác, trong giai đọan này ở Trung Quốc không hiếm những anh tài, các gương mặt cự phách trong giới Phật học, tiêu biểu như các ngài Huệ Năng, Thần Tú, Nam Nhạc, Hạnh Tư, Thanh Nguyên, Mã Tổ Đạo Nhất, Bách Trượng Hoài Hải, Huyền Tráng...Như vậy, đặt trong bối cảnh đó mới thấy tài năng và đạo phong của Tăng sĩ Việt Nam, đồng thời sự ảnh hưởng của Phật giáo nước ta đối với các nước trong khu vực là rất lớn.Và, điểm đáng chú ý là các Ngài sau khi thuyết giảng lại về quê hương, để lại niềm kính trọng sâu sắc trong giới trí thức đương thời, điều này được thể hiện qua những bài thơ tiễn đưa của các thi hào lớn như Dương Cự Nguyên viết thơ tặng Định (Không) pháp sư; thi hào lỗi lạc Giả Đảo làm thơ tiễn ngài Duy Giám... còn lưu lại đến hôm nay. Đấy là chưa kể đến những

tình cảm và sự kính trọng của các thi hào khác đối với các cao Tăng nước ta khi có dịp gặp gỡ như nhà thơ lớn Thẩm Thuyên Kỳ với ngài Vô Ngại ở chùa Tịnh Cư, Trương Tịch đối với một vị Tăng người Nhật Nam...83 Nếu như giai đoạn trước, Phật giáo đã phát triển với một nền giáo dục toàn diện mà Khương Tăng Hội là một điển hình cho thành quả đó, thì nay với các ngài Duy Giám, Định Không..., nền giáo dục Phật giáo nước ta đã một lần nữa khẳng định tính ưu việt của nó. Phải có một tri thức và đạo hạnh toàn diện mới có thể chinh phục được tầng lớp vua quan và giới trí thức phương Bắc như thế; với một ý thức và tình yêu đất nước sâu sắc mới không bị vinh hoa phú quý ở nước người cám dỗ, mà luôn hướng về hay trở lại quê hương như ngài Đại Thừa Đăng hay các ngài Duy Giám, Định Không..., sau khi thuyết pháp xong thì quay về Việt Nam, để lại nhiều lưu luyến và sự kính trọng trong giới trí thức Trung Quốc đương thời mà hôm nay chúng ta biết được một cách rõ ràng. Đấy là chưa kể đến những người không để lại tên tuổi hay những Phật tử, Tăng sĩ ở trong nước đã có những đóng góp hết sức quan trọng cho nền độc lập, văn học, tư tưởng, đặc biệt là nền giáo dục nước nhà, như các ngài Định Hương (?-1050), Thiền Lão (sống thời Lý Thái Tông)..., sách Thiền uyển tập anh cho biết người theo học với các Ngài đông đến hàng nghìn. Bị đô hộ, với chính sách ngu dân nhằm đồng hóa về mặt văn hóa để cai trị lâu dài, nhưng chính sách này đã thất bại. Nó đã gặp sức đối kháng trên cả nhiều mặt, vũ trang lẫn văn hóa. Giai đoạn này, nhà chùa là trường học, các thiền sư là người đã không những dạy chữ mà còn nhen nhúm và kích động ý thức tự chủ trong nhân dân. Và hơn thế nữa, môi trường giáo dục Phật giáo còn là nơi đào tạo nhân tài lãnh đạo đất nước, như các ngài Khuông Việt, Vạn Hạnh, và đặc biệt là Lý Công Uẩn, tức Lý Thái Tổ, người mở đầu triều đại nhà Lý với sự kiện quan trọng là quyết định dời đô từ Hoa Lư chật hẹp

về Thăng Long, mở ra một xu thế phát triển mới của dân tộc, thời kỳ Đại Việt hùng cường. Đặc điểm này sẽ được đề cập rõ hơn trong phần tiếp theo. c. Sử dụng sấm vỹ để nuôi dưỡng ý thức độc lập tự chủ dân tộc và làm nên các cuộc cách mạng bất bạo động hiếm thấy trong lịch sử Sau khi nhà nước độc lập Vạn Xuân do Lý Nam Đế mở đầu sụp đổ, dân tộc ta lại một lần nữa đấu tranh gian nan để tái thiết nền độc lập tự chủ lâu dài hơn, và Phật giáo lại thực hiện vai trò của mình, ráo riết chuẩn bị lực lượng, đặc biệt là đã vận dụng sấm vỹ để nuôi dưỡng ý thức dân tộc, làm nên những cuộc vận động chính trị và cách mạng thay đổi một triều đại mà không đổ một giọt máu. Đây là một trong những đặc điểm nổi bật của tình hình Phật giáo ở giai đoạn này, đồng thời nó là một thể hiện về tính chất toàn diện của nền giáo dục Phật giáo Việt Nam có từ thời ngài Khương Tăng Hội ở thế kỷ thứ III. Thiền uyển tập anh có ghi lại những tiên đoán của ngài Định Không (?-808) được lưu truyền trong quần chúng thời bấy giờ, trước khi dòng thiền Vô Ngôn Thông ra đời, rằng trong tương lai, tại làng Cổ Pháp sẽ xuất hiện một vị vua họ Lý làm hưng long Phật giáo84. Những lời tiên đoán này được lưu truyền trong nhân dân, và mãi cho đến gần 200 năm sau, thời ngài Vạn Hạnh (?-1025) mới thành hiện thực. Trong mấy trăm năm xâm lược nước ta, các triều đại phương Bắc không thể thực thi chính sách đô hộ và đồng hóa, bởi đã gặp một sức đối kháng mạnh mẽ trong quần chúng, các cuộc khởi nghĩa nổ ra và đã có những thành công nhất định. Năm 722, Mai Thúc Loan khởi nghĩa, xưng là Mai Hắc Đế. Kế đến là Phùng Hưng,

vương hiệu là Bố Cái Đại Vương, khởi nghĩa thành công lập nên một bộ máy hành chính độc lập. Và sau đó là các triều đại độc lập của Khúc (906-923), Dương (931-938), Ngô (939-967), Đinh (968-980), Tiền Lê (980-1009), và đặc biệt là thời kỳ thịnh trị của đất nước dưới sự lãnh đạo của triều đại Phật giáo là nhà Lý (1010-1225), một triều đại làm hưng thịnh đất nước trên mọi phương diện, nhất là về mặt văn hiến. Đó là những thành quả của một quá trình đấu tranh và chuẩn bị hết sức gian lao, và Phật giáo giai đoạn này đã hoàn thành sứ mệnh của mình, không những nuôi dưỡng ý thức dân tộc mà còn chuẩn bị lực lượng, trực tiếp tham gia vào nhà nước trong buổi đầu xây dựng Tổ quốc với những vai trò chính trị xung yếu, như trường hợp của ngài Đỗ Pháp Thuận (925-990), một người «bác học, hay thơ, có tài vương tá, hiểu rõ việc đời«85, đã thay mặt Hoàng đế thảo các văn thư ngoại giao của quốc gia86; ngài Khuông Việt Thái sư (933-1011) được vua giao những trọng trách của nước nhà, đại diện triều đình để tiếp sứ nhà Tống và đã để lại một bài thơ ngoại giao sớm nhất hiện biết được trong lịch sử ngoại giao của nước ta87; và đặc biệt là các ngài Vạn Hạnh, Đa Bảo, không những đã đào tạo Lý Công Uẩn tài đức kiêm toàn, mà còn là người đã

làm nên cuộc vận động đưa Lý Công Uẩn lên nắm quyền lãnh đạo tối cao của đất nước khi nhà Tiền Lê đã rơi vào chỗ mục nát, Lê Long Đĩnh cai trị với những chính sách bạo ngược; đồng thời ngài Vạn Hạnh là cố vấn cho vua Lý Thái Tổ, và có thể là người «kiến trúc sư« cho việc dời đô từ Hoa Lư chật hẹp về Thăng Long, mở ra một thời đại phát triển mới của dân tộc, của tinh thần Đại Việt bất khuất. Việc các thiền sư sử dụng sấm vỹ để truyền bá Phật pháp không phải là hiện tượng lạ, nhưng sử dụng sấm vỹ để làm nên những cuộc vận động chính trị, không những cổ xúy cho ý thức độc lập trong người Việt, mà còn thay đổi cả triều đại như các ngài Đa Bảo và Vạn Hạnh đã làm đối với việc đưa Lý Công Uẩn lên chấp chính, chấm dứt sự cai trị bạo ngược của Lê Ngọa Triều, là một đặc điểm nổi bật của Phật giáo giai đoạn này. Từ những năm đầu của thế kỷ thứ IX, ngài Định Không đã dấy lên trong dư luận quần chúng một tiên đoán có người họ Lý làng Cổ Pháp sẽ ở vào ngôi thiên tử làm hưng thịnh Phật giáo. Nó được các học trò của Ngài thừa kế, và có thể nói là tạo nên một làn sóng dư luận dữ dội bởi vào những năm sau đó, quan đô hộ của triều đình phương Bắc nổi tiếng về địa lý là Cao Biền (?-887) đến làm phép yểm để nước ta không thể sinh vua. Sách Thiền uyển tập anh cũng chép rằng, ngài Pháp Thuận «mỗi khi nói năng đều đọc thành những câu sấm«, ngài Vạn Hạnh thì «mỗi khi sư nói câu gì, người đời đều cho là câu sấm«...Những lời sấm được vận dụng như một phương thức vận động chính trị, tạo tiền đề cho những cuộc cách mạng giành độc lập dân tộc cũng như xây dựng một nhà nước hợp lòng dân, với xu thế phát triển mới của đất nước. Trên là những đặc điểm nổi bật của Phật giáo giai đoạn này được nói sơ lược. Tình hình Phật giáo giai đoạn này còn có những điểm mới, nhất là sau khi các triều đại độc lập ra đời. Nói một cách tổng quát, Phật giáo đã ảnh hưởng sâu sắc và rộng lớn trong nhân dân, cả tầng lớp vua chúa quan lại lẫn quần chúng. Những cột kinh có niên đại nhà Đinh (năm 973)88 do Nam Việt Vương Đinh Khuông Liễn dựng để cầu siêu cho em cùng những người chết trước sau và là một biểu hiện sám hối tội lỗi đã sát hại em là (Đại đức) Đỉnh Noa Tăng Noa, mặc dù với nguyên nhân là vì em «không trung hiếu thờ cha và trưởng huynh, lại có ác tâm«, cho biết tầng

lớp lãnh đạo đất nước thời bấy giờ đã thấm nhuần đạo lý của Phật giáo. Chỉ có thấm nhuần đạo lý của Phật giáo mới biết ăn năn sám hối như thế, và khi người lãnh đạo đất nước biết ăn năn trước những lỗi lầm của mình thì mới làm cho đất nước phát triển theo chiều hướng tốt đẹp được. Phật giáo ở giai đoạn này không những đã phát triển sâu rộng trong nhân dân, mà đi vào các chính sách của nhà nước. Trong các triều đại Đinh, Lê và đầu đời Lý, các vị cao Tăng đã trực tiếp tham gia chính sự, làm cố vấn cho

nhà vua như ngài Ngô Chân Lưu, người được vua Đinh Tiên Hoàng (ở ngôi 970-979) tặng tên hiệu hết sức ý nghĩa là «Giúp nước Việt« (Khuông Việt), đến thời Lê Đại Hành (ở ngôi 980-1005), tài đức của Ngài càng được nhà vua kính trọng, Thiền uyển tập anh chép rằng «phàm việc quân, việc nước ở triều đình, Sư đều dự vào«89. Thiền uyển tập anh cũng chép về ngài Đỗ Pháp Thuận: «Đang lúc nhà Lê mới dựng nghiệp, trù kế định sách lược, Sư tham dự đắc lực. Đến khi thiên hạ thái bình, Sư không nhận phong thưởng. Vua Lê Đại Hành càng thêm kính trọng, thường không gọi tên, chỉ gọi Đỗ Pháp sư và đem việc soạn thảo văn thư giao phó cho sư«. Ngài cũng từng giả dạng người đưa đò trong cuộc đón sứ Tống là Lý Giác năm 987 và đã để lại những bài thơ ứng khẩu tài tình, cùng với ngài Khuông Việt, đã khiến Lý Giác không thể không khâm phục nhân tài của nước Nam. Ngoài ra, các ngài như Ma Ha, Vạn Hạnh đã từng được vua Lê Đại Hành mời vào cung để hỏi về đạo lý cũng như kế sách quốc gia, trong đó đặc biệt là ngài Vạn Hạnh, người đã cố vấn cho Lê Đại Hạnh nhiều lần về các vấn đề hệ trọng của nước nhà, như việc hỏi ý kiến của Ngài về kết quả của cuộc kháng chiến chống quân xâm lược nhà Tống năm 980, và kết quả đúng như tiên đoán của Ngài. Các ngài Đa Bảo và Vạn Hạnh không những là người thầy của Lý Thái Tổ mà còn là những cố vấn chính trị quan trọng cho nhà vua trong đường lối lãnh đạo đất nước, không những dạy cho nhà vua về Phật pháp mà còn nhiều lần được vua mời vào cung để hỏi ý kiến và tham dự quyết định các kế sách quốc gia. Những đóng góp của ngài Vạn Hạnh là hết sức to lớn, được hậu thế là vua Lý Nhân Tông (ở ngôi 1072-1128) truy tán bằng những lời đầy kính ngưỡng: «Vạn Hạnh thông ba cõi, thật hiệp lời sấm xưa, quê hương tên Cổ Pháp, chống gậy trấn kinh đô«90. Trong giai đoạn này, đặc biệt là từ các thời Đinh, Tiền Lê, chùa chiền được xây dựng nhiều, kinh sách được thỉnh về khá đầy đủ. Đến đời Lý Thái Tổ, ngay sau khi dời đô từ Hoa Lư về Thăng Long, nhà vua đã sai người đi thỉnh đại tạng kinh từ Trung Quốc, cho xây dựng hàng loạt ngôi chùa tại kinh đô, trong và ngoài thành như chùa Hưng Phước, Thắng Nghiêm; năm sau (1011) lại sai dựng các chùa Vạn Tuế, Tứ Đại Thiên Vương, Cẩm Y, Long Hưng Thánh Thọ, và nhiều đài kinh các. Năm 1024 lại dựng chùa Chân Giáo ngay tại nội thành để làm nơi tu tập, tụng kinh bái sám của nhà vua. Thời Lý Thái Tông (ở ngôi 1028-1054), nhà vua đã phát tâm xây dựng hàng trăm ngôi chùa, trong đó đặc biệt là chùa Diên Hựu (dựng năm 1049) ngay giữa kinh đô Thăng Long (tức chùa Một Cột tại Hà Nội ngày nay) và hình ảnh của nó đã đi vào lòng mọi người trên thế giới, trở thành một biểu tượng cho đất nước Việt Nam. Tóm lại, với sự ra đời của hai dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi (dòng thiền Pháp vân) và Vô Ngôn Thông (dòng thiền Kiến sơ), Phật giáo không chỉ giải

quyết được cuộc khủng hoảng tư tưởng của tự thân mà hơn thế nữa, đã thực sự hòa nhập với dân tộc, trở thành dòng tư tưởng chủ lưu trong đời sống văn hóa, chính trị

của đất nước. Phật giáo đã bổ sung, làm giàu và làm mạnh mẽ thêm cho bản lĩnh Việt Nam quật cường. Tinh thần này được kế thừa và phát triển trong những giai đoạn sau mà chúng ta sẽ tiếp tục tìm hiểu.

---o0o---

II. Phật giáo từ thời Lý Thánh Tông đến thời Trần Nhân Tông

Phật giáo giai đoạn từ thời Lý Thánh Tông (ở ngôi 1054-1072) đến thời vua Trần Nhân Tông (ở ngôi 1279-1293) đã có những bước phát triển hết sức đặc thù, cùng với việc mở rộng biên giới Tổ quốc về phương nam, Phật giáo giai đoạn này đã chuyển mình theo một xu thế phát triển mới, xu thế cư sĩ hóa Phật giáo, chuẩn bị tiền đề cho sự ra đời của một trào lưu nhập thế tích cực của Phật giáo Việt Nam kể từ Trần Nhân Tông trở đi. Tuy nhiên, trước hết chúng ta nói sơ lược về sự ra đời dòng thiền thứ ba trong lịch sử Phật giáo dân tộc, một dòng thiền tuy tồn tại không lâu, chỉ khoảng 150 năm (1055-1205), nhưng ý nghĩa lịch sử của nó thì không kém phần quan trọng.

1. Sự ra đời của dòng thiền Thảo Đợờng đời Lý Năm 1069, vua Lý Thánh Tông đi chinh phạt Chiêm Thành thắng lợi, lấy thêm được các châu Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính, mở rộng biên cương của Tổ quốc vào tận huyện Do Linh của tỉnh Quảng Trị ngày nay; và đã bắt về một số tù nhân, trong đó có ngài Thảo Đường. Ngài Thảo Đường người Trung Quốc, rất giỏi Thiền học. Truyện chép rằng, lúc bị đưa về nước ta, Ngài được bố trí giúp việc cho một vị Tăng lục. Một hôm, Ngài lén chữa bản Ngữ lục mà vị Tăng lục đang biên soạn. Vị Tăng lục đó hết sức ngạc nhiên về tài năng và sự hiểu biết của Ngài, liền mang chuyện này trình lên vua, nhà vua bèn phong Ngài làm Quốc sư và mời về ở tại chùa Khai Quốc. Và dòng thiền thứ ba trong lịch sử Phật giáo Việt Nam từ đó ra đời - dòng thiền Thảo Đường. Vậy bối cảnh để dòng thiền này thành lập là như thế nào? Nước ta đến thời Lý Thánh Tông đã là một quốc gia hùng cường. Cuộc chinh phạt Chiêm Thành năm 1069 thắng lợi đã tạo cho đất nước một xu thế phát triển mới, xu thế Nam tiến mạnh mẽ. Với xu thế phát triển đó, Phật giáo cần có những bứt phá mới để đáp ứng được yêu cầu của thời đại. Là một nhà lãnh đạo chính trị đồng thời là một Phật tử, vua Lý Thánh Tông không thể không nhận thức được việc chọn Phật giáo làm tư tưởng chủ đạo cho sự phát triển và việc đào tạo con người, do vậy chính vị vua Phật tử này đã cho xây

dựng Văn miếu năm 1070 và sáu năm sau đó, tức năm 1076, vua Lý Nhân Tông cho thành lập Quốc tử giám, một ngôi trường đại học đầu tiên trong lịch sử giáo dục Việt Nam. Và với mục tiêu xây dựng đất nước, vị vua Phật tử này đã không ngần ngại trong việc đưa tư tưởng Nho giáo vào để bổ sung cho ý đồ giáo dục của mình. Chính sự xuất hiện của hệ thống trường học và đường lối giáo dục như vậy đã chứng tỏ nền giáo dục Phật giáo đến giai đoạn này đã được hợp thức hóa, và có một sự chuyển biến hết sức căn bản từ một nền giáo dục tự phát tại các chùa thành nền giáo dục chính quy do nhà nước thành lập. Trong tình hình đó, Phật giáo cần có những đổi thay để phù hợp với yêu cầu của thực tiễn, và dòng thiền Thảo Đường ra đời với sự xuất hiện của các thế hệ truyền thừa chính thức không phải là giới xuất gia như trước mà đa phần là cư sĩ, đấy

là một đặc điểm nổi bật của Phật giáo trong tình hình phát triển mới của dân tộc. Bởi lẽ, Phật giáo nếu thực sự đi vào đời thì không chỉ giới hạn trong giới Tăng sĩ, mà cần phải phổ biến trong giới tại gia cư sĩ; đồng thời, để cho Phật giáo được phát triển thì ngoài thành phần cốt tủy là Tăng già, cần phải có một sự ngoại hộ vững chắc. Lực lượng đó không thể ai khác ngoài giới tại gia, những người sống trong đời thường mà thực hành Phật pháp, vẫn tham gia vào mọi hoạt động xã hội để xây dựng đất nước, ngay cả vai trò của người lãnh đạo cao nhất, mà vẫn có thể là một thiền sư, chẳng hạn như các hoàng đế Lý Thánh Tông (thế hệ thứ nhất), Lý Anh Tông (thế hệ thứ ba), v.v... Theo Thiền uyển tập anh, không tính sáng tổ là ngài Thảo Đường, dòng thiền Thảo Đường truyền thừa được 5 thế hệ, từ vua Lý Thánh Tông đến Phụng Ngự Phạm Đẳng thì thất truyền. Về tư tưởng Thiền thì không thấy gì đặc sắc, nhưng điểm nổi bật của dòng thiền này là lần đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, vai trò của giới cư sĩ được khẳng định một cách chính thức, phù hợp với yêu cầu phát triển mới của dân tộc, của việc đưa đạo vào đời, nhằm định hướng cho đời sống tâm linh, văn hóa của dân tộc. Chủ trương này được phát triển mạnh mẽ vào đời Trần, với đỉnh cao là tư tưởng «cư trần lạc đạo« của nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông.

2. Vài nét về tình hình Phật giáo Trong giai đoạn này, các dòng thiền ra đời trước đó vẫn tồn tại. Tuy có sự hiện diện của ba dòng thiền, nhưng về cơ bản, nền tảng tư tưởng của chúng không có gì khác xa nhau, mà chỉ bổ sung và ảnh hưởng qua lại lẫn nhau. Đặc điểm nổi bật là sự có mặt chính thức của giới cư sĩ trong dòng thiền Thảo Đường, phù hợp với xu thế Nam tiến của dân tộc, vì yêu cầu về con người cho các vùng đất mới. Nó cũng đã ảnh hưởng đến các dòng thiền khác. Điều đáng chú ý là nhà vua-thiền sư Lý Thánh Tông trong thời đại của mình đã làm được hai việc quan trọng: một là dựng Văn miếu, và hai là

thành lập dòng thiền cư sĩ, tuy không thấy một tác phẩm nào hiện có của Ngài lý giải về hai sự kiện trên, và mãi đến thời Trần Thái Tông, qua các tác phẩm của Ngài, những việc làm này mới được lý giải một cách rõ ràng. Trong Thiền tông chỉ nam tự, Ngài cho biết chủ trương lập Văn miếu là để dùng Nho làm công cụ truyền bá cho Phật giáo91, và cư sĩ hóa với những lý giải bằng thuyết «cư trần lạc đạo«. Với sự mở mang biên cương của Tổ quốc về phương Nam, và với yêu cầu cấp thiết đào tạo nhân tài cho đất nước một cách chính quy, nhà lãnh đạo Phật tử-hoàng đế Lý Nhân Tông đã lập Văn miếu, chủ trương đưa Phật giáo vào đời sống hằng ngày, vào tận từng đơn vị gia đình với hình thức thiền sư- cư sĩ, đồng thời tạo lập một thế lực vững mạnh hộ trì Phật giáo, làm cho Phật giáo phát triển sâu rộng trong xã hội. Xu hướng này là một tiền đề cho sự xuất hiện của các thiền sư-nhà tư tưởng lớn của dân tộc như Tuệ Trung Thượng sĩ, Trần Thái Tông, v.v... sau này. Biến cố chính trị năm 1226 đã chấm dứt một thời kỳ rối ren cuối nhà Lý và cáo chung luôn cả triều đại này, Trần Cảnh (1218-1277) được đưa lên nắm chính quyền, lấy hiệu là Thái Tông, mở ra một triều đại mới là nhà Trần. Tuy nhiên, sự thay đổi đó không ảnh hưởng lớn đến đời sống tinh thần của dân tộc, mà về cơ bản, đặc biệt là Phật giáo, vẫn tiếp tục phát triển với nền tảng của thời đại trước cho đến thời vua Trần Nhân Tông mới thực sự chuyển biến một cách rõ rệt. Triều đại nhà Trần là một triều đại Phật giáo, với nhiều chiến công hiển hách, ba lần đánh tan quân

xâm lược Nguyên- Mông, và đạt được những thành tựu rực rỡ trong công cuộc xây dựng đất nước./. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1- Sự ra đời của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi có ý nghĩa như thế nào trong lịch sử Phật giáo nước ta? 2- Trình bày khái quát các đặc điểm của tình hình Phật giáo trong giai đoạn từ thời vua Lý Nam đế đến thời vua Lý Thánh Tông.

---o0o---

Bài 3 - Phật giáo từ thời Trần Nhân Tông đến cận đại

Thích Tâm Hải

Từ Trần Nhân Tông (ở ngôi 1279-1293) cho đến nay, Phật giáo nước ta về cơ bản vẫn chịu những ảnh hưởng bởi những thiết định của nền Phật giáo do dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, trực tiếp là nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông, đệ nhất Tổ thiết lập. Chúng ta sẽ tìm hiểu thời kỳ này qua hai

giai đoạn: giai đoạn từ vua Trần Nhân Tông đến chúa Nguyễn Phúc Chu và từ chúa Nguyễn Phúc Chu đến cận đại.

---o0o---

I. Phật giáo từ thời Vua Trần Nhân Tông đến Chúa Nguyễn Phúc Chu

Vua Trần Nhân Tông là một trong những nhà lãnh đạo Phật tử có một vị trí hết sức quan trọng không những đối với Phật giáo nước ta mà đối với cả dân tộc. Ngài là nhà tư tưởng và là một nhà chính trị kiệt xuất. Trong thời gian lãnh đạo đất nước, Ngài đã làm nên những trang sử vẻ vang cho dân tộc, đưa Phật giáo Việt Nam phát triển đến chỗ cực thịnh. Phật giáo ở thời nhà Trần được các tài liệu đề cập dưới nhiều góc độ, qua các gương mặt cự phách như các vua Trần Thái Tông, người viết nhiều tác phẩm Phật học nổi tiếng như Khóa hư lục, Thiền tông chỉ nam, Lục thời sám hối khoa nghi, Kim cương tam muội kinh chú giải, Bình đẳng lễ sám văn; Tuệ Trung Thượng sĩ Trần Tung (1230-1291), đệ tử của ngài Tiêu Diêu và là thầy của vua Trần Nhân Tông, tư tưởng và hành trạng của Ngài được ghi lại trong tác phẩm Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục. Phật giáo đời Trần được nghiên cứu một cách kỹ lưỡng, hiện có nhiều tài liệu để tham khảo và những đánh giá đã khá toàn diện, nên ở đây chúng tôi chỉ nói sơ một số điểm cần nhấn mạnh lại. Và, trước hết, chúng ta tìm hiểu đôi nét về con người của ngài Trần Nhân Tông, những thiết định của nền Phật giáo do Ngài thiết lập và nguyên nhân ra đời của dòng Thiền thứ tư, một dòng thiền được xem là sản phẩm hoàn toàn của Việt Nam mà nó còn ảnh hưởng đến tận hôm nay.

1. Đôi nét về con ngọời vua Trần Nhân Tông và sự ra đời của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử a. Đôi nét về ngài Trần Nhân Tông Vua Trần Nhân Tông tên là Trần Khâm (1258-1308), con của vua Trần Thánh Tông (Trần Hoảng), lên ngôi năm 1278, đến năm 1293 thì tự nhường ngôi cho con là Trần Anh Tông để làm thái thượng hoàng. Trong thời gian làm thái tử và ở ngôi, Trần Nhân Tông đã hai lần lãnh đạo toàn dân đánh tan quân xâm lược Nguyên- Mông năm 1285 và 1288. Trần Nhân Tông là một vị vua Phật tử thuần thành, được học đạo trực tiếp với Tuệ Trung Thượng sĩ trong lúc còn làm thái

tử cũng như sau khi đã lên ngôi. Năm 1299, Ngài xuất gia, vào tu ở núi Yên Tử và lấy pháp hiệu là Trúc Lâm cư sĩ, tự xưng là Hương Vân đại đầu đà, người đời gọi Ngài bằng mỹ hiệu là Trúc Lâm Điều ngự92, Điều ngự Giác hoàng...

Là một nhà lãnh đạo cao nhất của đất nước nhưng Trần Nhân Tông đã tự nhường ngôi lại cho con để rút lui làm thái thượng hoàng. Tuy vậy, ngay cả khi đã xuất gia, vai trò chính trị của Ngài vẫn không kém phần quan trọng. Ngài đã vân du giảng Phật pháp tại nhiều trung tâm Phật giáo của nước ta thời bấy giờ, như các chùa Phổ Minh, Sùng Nghiêm, Báo Ân, Vĩnh Nghiêm...và đi vào quần chúng để truyền bá những nguyên tắc đạo đức căn bản của Phật giáo. Sách Tam tổ thực lục chép rằng, năm 1304 Ngài «đi khắp các chốn thôn quê, trừ bỏ các dâm từ và dạy dân thực hành thập thiện«. Trước đó, Ngài đã từng chống gậy vân du nhiều nơi, vào tận Bố Chính (Bố Trạch, Quảng Trạch, thuộc tỉnh Quảng Bình ngày nay), lập am Tri Kiến ở đây. Năm 1301, Ngài sang Chiêm Thành, gặp gỡ vua nước này và tạo được mối bang giao hòa bình giữa hai nước bằng cách gả công chúa Huyền Trân cho vua Chế Mân. Cuộc sang thăm đó đã đem về cho dân tộc thêm vùng đất rộng lớn là hai châu Ô và Rí93 mà không tốn một sinh lực nào. Về việc xây dựng giáo hội, Ngài đã thể hiện một tầm nhìn chiến lược khi chọn và đào tạo người lãnh đạo kế tục là ngài Pháp Loa. Nền Phật giáo mà Ngài thiết định là nền Phật giáo nhập thế, phục vụ dân tộc và xây dựng một xã hội lành mạnh theo nền tảng của mười thiện nghiệp. Những quan niệm về Phật giáo của Ngài hiện biết được chủ yếu là qua các bài Cư trần lạc đạo phú và Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca. Sách Tam tổ thực lục cho biết Ngài là tác giả của nhiều tác phẩm như Thiền lâm thiết chủy ngữ lục, Trúc lâm hậu lục, Thạch thất mị ngữ, Đại hương hải ân thi tập và Tăng già toái sự, nhưng đã thất lạc khá nhiều, hiện còn một số bài thơ được chép trong Việt âm thi tập, Toàn Việt thi lục. Ngài mất năm 1308 tại Yên Tử, thọ 51 tuổi. b. Bối cảnh ra đời của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử Ở đời Trần, cả dân tộc phải đối diện một mặt với các cuộc kháng chiến chống ngoại xâm đầy cam go để bảo vệ toàn vẹn lãnh thổ, và mặt khác là nhiệm vụ phục hồi kinh tế, khai khẩn đất đai ở những vùng đất mới, ổn định đời sống của nhân dân. Trước xu thế đó, mọi nguồn tinh lực của dân tộc đều được huy động. Và đó là bối cảnh để dòng thiền Trúc lâm Yên tử ra đời. Ngài Trần Nhân Tông là người lập ra dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, và theo phả hệ thì dòng thiền này xuất phát từ dòng thiền Vô Ngôn Thông. Bởi đệ nhất Tổ của Trúc Lâm Yên Tử là học trò của Tuệ Trung Thượng sĩ. Ngài Tuệ Trung Thượng sĩ thì học đạo với ngài Tiêu Diêu, ngài Tiêu Diêu là đệ tử của ngài ng Thuận thuộc thế hệ thứ XV của dòng thiền vô Ngôn Thông. c. Đặc điểm của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử Tư tưởng của dòng thiền Trúc Lâm là phát triển đỉnh cao của quan niệm «tức tâm tức Phật«. Trong bài phú Cư trần lạc đạo, ngài Trần Nhân Tông đã viết:

Nhân khuấy bổn nên ta tìm Bụt Chỉnh mới hay chính Bụt là ta. Và trước đó, quan niệm này đã được ngài Viên Chứng thức tỉnh vua Trần Thái Tông khi nhà vua bỏ ngai vàng trốn vào núi để tìm đạo: «Trong núi vốn không có Phật. Phật chỉ có ở trong tâm. Tâm lặng mà biết thì đó đích thị là Phật«94. Tuệ Trung Thượng sĩ thì nói: « Khi mê không biết ta là Phật, khi ngộ thì ra Phật là ta« hay «Thân ta tức là thân Phật, không có hai tướng« 95 ...Chính quan niệm đó đã đánh thức sức sống mãnh liệt bên trong con người

thời bấy giờ và làm nên lẽ sống cao quý của thời đại, một thời đại Phật giáo với nhiều sự kiện kỳ tích trong lịch sử, để lại nhiều kinh nghiệm hết sức xương máu trong công cuộc chống ngoại xâm và xây dựng đất nước. Nền tảng chung là thế, nhưng chúng ta dễ dàng nhận ra những đặc điểm của phương pháp tu hành ở dòng Thiền này, nó không thuần túy pháp môn Thiền định mà bao gồm cả yếu tố Tịnh độ. Theo ngài Trúc Lâm Đầu Đà thì những pháp môn Tịnh độ cũng chính là Thiền. Đây có thể nói là đặc điểm của Thiền tông Việt Nam. Trong Cư trần lạc đạo phú, Ngài viết: Miễn được lòng rồi, Chẳng còn phép khác. Gìn tính sáng, tính mới hầu an, Nén niềm vọng, niềm dừng chẳng thác (...) Tịnh độ là lòng trong sạch, chớ còn hỏi đến Tây phương, Di Đà là tính soi sáng, mựa phải nhọc tìm về Cực lạc... Phật giáo ở đời Trần nói chung và Phật giáo mà ngài Trần Nhân Tông thiết định nói riêng là một nền Phật giáo nhập thế, đưa Phật pháp vào tận hang cùng ngõ hẻm của xã hội và làm một chuẩn mực đạo đức, định hướng cho đời sống của nhân dân. Và, như đã đề cập, nền tảng của nó được xây dựng trên cơ sở của mười thiện nghiệp mà chính bản thân nhà vua sau khi xuất gia đã vân du khắp nơi để quảng bá. Mẫu người Phật tử lý tưởng của nền Phật giáo này là ngài Tuệ Trung Thượng sĩ, với tư tưởng «hòa quang đồng trần«, như chính lời của ngài Trần NhânTông đã ca ngợi: «Thượng sĩ sống giữa lòng thế tục, hòa ánh sáng mình trong cuộc đời bụi bặm; trong mọi cuộc tiếp xúc, Thượng sĩ luôn luôn giữ thái độ hòa ái nên chưa bao giờ gặp phải những trường hợp phiền nghịch (...) Thượng sĩ không bị ràng buộc với hình thức; khi thì ẩn tàng, khi thì lộ diện...«. Chúng ta lại gặp tư tưởng này trong bài phú chữ Nôm nói về việc ở giữa đời sống bình thường mà hành đạo (Cư trần lạc đạo phú) của chính vị Tổ khai sáng dòng thiền này.

2. Về các ngài Pháp Loa, Huyền Quang và Kim Sơn Pháp Loa (1284-1330) tên đời là Đồng Kiên Cương, xuất gia năm 21 tuổi, là người được ngài Trần Nhân Tông chọn để lãnh đạo giáo hội Trúc Lâm Yên

Tử từ khi Ngài còn rất trẻ, chỉ mới 24 tuổi (năm1308). Sau khi được giao phó trọng trách đứng đầu giáo hội, Ngài đã có những cải cách về mặt tổ chức đáng kể, với nhiều hoạt động Phật sự sôi nổi. Trong thời gian Ngài lãnh đạo, số lượng Tăng sĩ và Phật tử tại gia, chùa tháp được Tăng lên rất nhiều, phong trào tu học được đẩy mạnh và phổ biến trong các thành phần xã hội, đặc biệt là ấn hành được Đại tạng kinh. Ngoài ra, ngài Pháp Loa còn là một tác gia lớn, người đã viết, biên soạn và biên tập khoảng 10 tác phẩm. Đáng tiếc là nhiều tác phẩm của Ngài đã thất lạc. Ngài Huyền Quang (1254-1334) là một trong những người kế tục ngắn ngủi của ngài Pháp Loa, thường được gọi là đệ tam Tổ của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, tên đời là Lý Đạo Tái, người tỉnh Bắc Ninh, từng thi đỗ và làm quan. Năm 51 tuổi xuất gia, từng học Thiền với ngài Trần Nhân Tông, và phụ giúp Ngài soạn một số sách, sau khi ngài Trần Nhân Tông mất thì theo ngài Pháp Loa. Nếu ngài Pháp Loa thường được nhắc đến với những tài năng về mặt lãnh đạo và xây dựng giáo hội, thì ngài Huyền Quang được biết đến là một tác gia văn học lớn của Phật giáo và nền văn học của dân tộc đời Trần. Ngài Kim Sơn (1300-1370) cũng là một trong những đệ tử của ngài Pháp Loa, là nhà sử học Phật giáo lớn, tác giả của Thiền uyển tập anh, Thánh đăng ngữ lục..., những bộ sử Phật giáo Việt Nam xuất hiện sớm nhất trong lịch sử dân tộc và Phật giáo nước ta, người đã có những đóng góp

quan trọng để Phật giáo phát triển mạnh mẽ. Tình trạng Phật giáo cuối thế kỷ XIV vẫn được phát triển rầm rộ đến nỗi nhà nho Lê Quát đã vô tình mô tả trong lời than văn viết ở văn bia chùa Thiên Phúc (Hà Bắc), rằng: «Việc họa phúc của nhà Phật rung động lòng người sao mà sâu và mạnh đến thế! Trên thì từ vương công, dưới thì đến thứ dân, phàm lo việc Phật thì tuy hết của cải cũng không tiếc gì. Ngày nay cúng tiền vào chùa tháp thì hớn hở như cầm tờ chứng khoán để được báo đáp ngày mai. Cho nên từ kinh thành ở trong cho đến châu phủ ở ngoài, khắp hang cùng ngõ hẻm, ngợời ta không đợợc lệnh mà cứ theo, không thề thốt mà cứ tin, nơi nào có dân cợ là nơi đó có chùa Phật, phế rồi lại hợng, đổ rồi lại sửa, chuông trống lâu đài, gần nửa dân cư lao vào đó.«96, qua đây chúng ta có thể hình dung phần nào tình hình Phật giáo thời bấy giờ. Tuy nhiên, cuối đời Trần, bị sự tác động của các nho thần như Lê Quát và Phạm Sư Mạnh với chủ trương vọng ngoại, những người lãnh đạo bất tài đã không làm chủ được tình hình, khiến cho xã hội ngày càng đi vào chỗ suy vi, và hậu quả là đưa đến cuộc chính biến năm 1400 và họa mất nước vào năm 1407.

3. Đôi nét về tình hình Phật giáo sau thời ngài Kim Sơn a. Cuộc nổi dậy của sư Phạm Sư Ôn cuối đời Trần

Vào cuối nhà Trần, do sự bất tài của những người lãnh đạo, bị cuốn theo xu hướng vọng ngoại bởi sự tác động của một số nho sĩ, đã không giữ được sự độc lập dân tộc trong đường lối chính trị và văn hóa, và rơi vào chỗ khủng hoảng trầm trọng. Trước cảnh đổ nát và phản động ấy, nhiều phong trào phản kháng nổ ra, trong đó đặc biệt là cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Sư Ôn (?-1390). Bất bình trước tình trạng trên, sư Phạm Sư Ôn, đạo hiệu là Thiên Nhiên, đã lãnh đạo nhân dân, tầng lớp nông dân nghèo bị đè nén, khởi nghĩa chống lại chính sách cai trị của triều đình đương thời. Cuộc khởi nghĩa nổ ra ở Quốc Oai Thượng (Hà Tây), nghĩa quân lập thành 3 đạo Thần Kỳ, Dũng Đấu và Vô Hạn đánh thẳng vào Thăng Long khiến cho vua quan phải bỏ kinh thành mà chạy. Nghĩa quân làm chủ Thăng Long được một thời gian ngắn, nhưng sau đó thì bị phản công, và bị đàn áp 97. Tuy thất bại, nhưng cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Sư Ôn có ý nghĩa hết sức quan trọng. Nó nói lên tinh thần và phản ứng của giới Phật giáo đối với nhà nước, dẫu đấy là một nhà nước Phật giáo. Giới Phật giáo luôn đứng về phía nhân dân và dân tộc, chứ không hề đồng tình để vụ lợi khi một nhà nước trở nên mục nát và phản động. Những nỗ lực như cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Sư Ôn chưa đủ mạnh để làm nên một thay đổi cho dân tộc, và nhà Trần càng ngày càng mất uy tín, không còn khả năng khôi phục tình hình để cuối cùng đưa đến cuộc chính biến năm 1400, Hồ Quý Ly lên nắm quyền, lập ra nhà Hồ. Nhưng nhà Hồ tồn tại chỉ được 7 năm (1400-1407). Chính quyền của Hồ Quý Ly không được lòng dân, không dám dựa vào dân, lại sai lầm trong chiến lược về quân sự, nên đã thất bại trước âm mưu xâm lược của nhà Minh, để đất nước ta rơi vào một giai đoạn đau thương nhất trong lịch sử. Ngay sau khi chiếm nước ta, chính quyền xâm lược đã thực thi các chính sách đô hộ vô cùng khốc liệt và thâm độc nhằm tiêu hủy toàn bộ di sản văn hóa mà dân tộc ta đã xây dựng nên, vơ vét tất cả để đem về nước, bắt bớ nhân tài Việt Nam, áp đặt văn hóa Hán lên nước ta98... Trước nỗi đau đó, hơn bao giờ hết, ý thức dân tộc của nhân dân ta bùng dậy mạnh mẽ, phong trào kháng chiến cứu nước nổ ra nhiều nơi, ngoài cuộc kháng chiến trong giai

đoạn đầu như của sư An Quốc và nhà Hậu Trần (1407-1413), sau đó là cuộc khởi nghĩa Lam Sơn do Lê Lợi lãnh đạo, còn có nhiều cuộc nổi dậy khác mà đáng chú ý hơn cả là cuộc khởi nghĩa kháng chiến chống Minh của nhà sư Phạm Ngọc. b. Sư Phạm Ngọc với cuộc kháng chiến chống Minh cứu nước Lâu nay, trong quốc sử lẫn sử Phật giáo, đã có những nhận định hết sức sai lầm về cuộc khởi nghĩa kháng chiến cứu nước do sư Phạm Ngọc lãnh đạo. Gần đây, vấn đề này đã được đem ra dưới ánh sáng của sự thật lịch sử, và

qua đó cho chúng ta biết thêm về những hy sinh của người Phật tử trong cuộc kháng chiến chống Minh cứu nước đầy cam go (1407-1428)99. Sư Phạm Ngọc ở tại chùa Đồ Sơn, huyện An Lão, tỉnh Kiến An (thuộc TP. Hải Phòng ngày nay), nhóm nghĩa quân, thành lập chính quyền kháng chiến, tự xưng là La Bình vương, được sự ủng hộ của đông đảo đồng bào vùng trung du và đồng bằng Bắc bộ. Về thời gian nổ ra cuộc khởi nghĩa không được ghi chép rõ, nhưng có thể cùng thời điểm với cuộc khởi nghĩa Lam Sơn. Cuộc khởi nghĩa này đã đánh nhiều trận, gây tổn thất không nhỏ đối với chính quyền của quân xâm lăng. Tuy thất bại, sư Phạm Ngọc bị bắt, giặc Minh áp tải sang Trung Quốc rồi bị giết tại đó, nhưng cuộc khởi nghĩa này có một ý nghĩa quan trọng, nó phần nào cho phép chúng ta hình dung những phản ứng của Phật giáo ở nửa đầu thế kỷ XV, những đóng góp của người Phật tử vào công cuộc chống Minh cứu nước của dân tộc.

c. Sơ lược về tình hình Phật giáo Cuộc kháng chiến chống Minh cứu nước do Lê Lợi lãnh đạo thành công, Lê Lợi lên ngôi hoàng đế, mở ra triều đại nhà Hậu Lê. Sự thay đổi triều đại ở thời kỳ này dĩ nhiên là có những ảnh hưởng đến xã hội, nhưng Phật giáo về cơ bản vẫn không có thay đổi gì nổi bật. Phật giáo vẫn là một hệ tư tưởng chủ đạo trong đời sống của dân tộc. Những quan niệm trước đây cho rằng, từ thời Lê trở đi, Nho giáo chiếm vị trí độc tôn trong đời sống chính trị và văn hóa và Phật giáo đi vào chỗ suy yếu. Đấy là một nhận định thiếu chính xác. Vào cuối thế kỷ XIV, nhà nho Lê Quát đã thành thật thừa nhận sự thất bại của tư tưởng Nho giáo, bởi Phật giáo đã ăn sâu vào trong tâm thức của dân tộc Việt Nam, ông đã than rằng: «Ta từ thuở bé đi học, chí dốc vào cổ kim, cũng biết qua về đạo Thánh, muốn lấy đó mà dạy dân, thế nhưng rốt cuộc không một làng nào tin theo cả...« 100. Đến thời Lê sơ, với sự lãnh đạo của vị vua Phật tử Lê Lợi (Thái Tổ, ở ngôi 1428-1433) và các danh thần như Lê Sát, Trần Nguyên Hãn, Lê Ngân..., Phật giáo vẫn tiếp tục được phát triển. Vua Lê Thánh Tông (ở ngôi 1460-1497) là một người đã nhận thức sâu sắc vai trò của đạo Phật đối với dân tộc. Trong Hồng Đức quốc âm thi tập của ông đã có những bài thơ vịnh về chùa Trấn Quốc, chùa Pháp Vân...với một niềm tin sâu sắc, chẳng hạn ông ca ngợi Phật Pháp Vân bằng một bài thơ dài, trong đó có câu: «Tỉnh phò thế nước dường như tại« (lặng lẽ phò trì cho đất nước như luôn thường trực một bên), hay: Nguyện xem ấm tý thần thông ấy Phổ độ nào đâu chẳng phỉ nguyền...;

và trong bài thơ ca ngợi về chùa Trấn Quốc, nhà vua đã viết: «Trung lập càn khôn vững đế đô« 101. Vào thời vua Lê Thánh Tông, các lễ hội tâm linh truyền thống như lễ hội rước Phật Pháp Vân tổ chức rầm rộ, được ngài Pháp Tính (1470-1550), một cao tăng

thời đó, kể lại rất sinh động trong tác phẩm chữ Nôm Cổ châu Pháp Vân Phật bản hạnh lục102. Về Phật giáo thời Lê, hoàn toàn khác với những đánh giá trước đây, học giả Lê Mạnh Thát đã nhận định tổng quát: «Thời Lê là thời đại Phật giáo Việt Nam phát triển rầm rộ, do đối kháng lại với nền Phật giáo mà nhà Minh đưa qua...« 103. Phật giáo ở giai đoạn này đã kế thừa các nền tảng hình thành trước, tiếp tục phát triển, nổi bật với các gương mặt Phật tử, danh Tăng như nhà toán học Phật tử Lương Thế Vinh (1441-?), đỗ trạng nguyên năm 1463; nhà chính trị -quân sự thiên tài Nguyễn Trãi (1380-1442), người đã lấy tư tưởng Phật giáo để xây dựng quan niệm nhân nghĩa trong tư tưởng quân sự của mình; ngài Viên Thái (1400-1460), người đầu tiên dịch kinh Phật ra chữ Nôm hiện biết được104; ngài Pháp Tính (1470-1550), người viết Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa, Cổ châu Pháp Vân Phật bản hạnh lục; và không ít vị Tăng sĩ Trung Quốc sang nước ta tu hành, như trường hợp các ngài Chuyết Chuyết (1590-1644), thế hệ thứ 34 dòng thiền Lâm Tế Trung Quốc, ngài Minh Hành, học trò của ngài Chuyết Chuyết... Về mặt lễ hội văn hóa tâm linh và xây dựng chùa chiền, ở thời Lê vẫn diễn ra tuy không nhiều như trước nhưng vẫn khá mạnh mẽ. Đạo Phật đã thâm nhập và hòa quyện với văn hóa dân tộc, đã trở nên một bất khả phân ly. Chùa chiền vẫn là nơi sinh hoạt tín ngưỡng và văn hóa của các tầng lớp nhân dân. Tuy phát triển lúc thiên về lĩnh vực này hay phương diện khác, nhưng Phật giáo không bao giờ rơi vào tình trạng gọi là suy yếu, bởi nó đã hòa quyện trong tâm hồn của dân tộc, cùng bước với bước tiến của đất nước qua các thời đại, bất chấp những cuộc chính biến và thay đổi triều đại. Chúng ta tiếp tục tìm hiểu tổng quan về tình hình Phật giáo ở giai đoạn thứ năm, giai đoạn từ thời chúa Nguyễn Phúc Chu đến cận đại.

---o0o---

II. Phật giáo từ thời Chúa Nguyễn Phúc Chu đến thời cận đại

Năm 1527, Mạc Đăng Dung cướp ngôi nhà Lê và lập ra nhà Mạc, tiếp sau đó là những mâu thuẫn nội bộ, đưa đến cuộc chia cắt đất nước thành hai miền là Đàng Trong và Đàng Ngoài. Xứ Đàng Ngoài nằm trong tay của vua Lê-chúa Trịnh. Xứ Đàng Trong do các chúa Nguyễn cai trị, bắt đầu là Nguyễn Hoàng, và nổi bật là vai trò của chúa Nguyễn Phúc Chu.

1. Chúa Nguyễn Phúc Chu, một Trần Nhân Tông thứ hai trong lịch sử Chúa Nguyễn Phúc Chu (1675-1725) là một trong những nhà lãnh đạo Phật tử thời Nguyễn trước Gia Long, có một vai trò hết sức quan trọng không những đối với công cuộc Nam tiến của dân tộc, mà còn đối với sự phát triển của Phật giáo Việt Nam. Trong 34 năm ở ngôi chúa (1691-1725), ông đã có những đóng góp quan trọng đối với lịch sử mở đất của dân tộc. Năm 1698, ông đã sai Lễ Thành hầu Nguyễn Hữu Cảnh vào thành lập trấn Gia Định, chính thức mở rộng biên cương với địa hình cơ bản như hiện nay. Chúa Nguyễn Phúc Chu là một Phật tử nhiệt thành với tư tưởng mang đạo vào đời, ông có pháp danh là Hưng Long, còn có hiệu là Thiên Túng Đạo nhân do ngài Thạch Liêm, một danh tăng thuộc phái thiền Tào Động Trung Quốc đặt, và được xem là truyền thừa chánh tông đời thứ 30 của dòng thiền này. Bốn năm sau khi lên ngôi chúa, ông thọ Bồ tát giới, thường tự ví mình là Duy Ma Cật. Tư tưởng Phật giáo của chúa Nguyễn Phúc Chu có thể nói là

một thể hiện khác của tư tưởng Trần Nhân Tông như đã đề cập phần trước, nghĩa là chủ trương lấy tinh thần Phật pháp định hướng cho đời sống dân tộc. Ông đã có những quan hệ mật thiết với ngài Thạch Liêm. Ngài Thạch Liêm đã có lần trình bày với chúa quan điểm trị nước theo tinh thần Phật giáo, được giải thích qua ý nghĩa «trai giới« đối với một vị quân vương: «Trai giới là làm cho quốc gia từ trên xuống dưới được thanh lý chỉnh tề, không một người nào không ngồi đúng chỗ, không một việc nào chẳng giải quyết được chính đáng. Làm được như thế mới là sự trai giới viên mãn của một ông vua«. Chúa Nguyễn Phúc Chu có thể ví là một Trần Nhân Tông thứ hai trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, một nhà lãnh đạo hộ pháp tích cực, và vận dụng tinh thần của Phật giáo vào chính sách lãnh đạo của mình. Chúa Nguyễn Phúc Chu đã cho xây dựng và trùng tu nhiều ngôi danh lam tại Thuận Hóa như trùng tu chùa Thúy Vân, chùa Linh Mụ... Sai người sang Trung Quốc thỉnh bộ Đại tạng kinh, xây Tàng kinh lâu để bảo quản, v.v... Trong thời đại của ông, với sự có mặt của nhiều cao tăng và sự ngoại hộ tích cực của nhà nước, Phật giáo nước ta phát triển trên cơ sở của một nền học lý mới mà chúng ta sẽ đề cập sơ bộ trong phần tiếp, qua các danh tăng của thời đại này.

2. Một số đại biểu của nền học lý Phật giáo ở thời đại Nguyễn Phúc Chu Nền học lý thời đại chúa Nguyễn Phúc Chu được thiết định bởi các ngài Thạch Liêm, Nguyên Thiều, Liễu Quán ở xứ Đàng Trong, và các ngài Minh Châu Hương Hải, Chân Nguyên, Toàn Nhật... ở Đàng Ngoài. Vậy cơ bản của truyền thống và nền học lý này là gì? Chúng ta sơ bộ khái quát từ tư tưởng của các dòng thiền ra đời trong giai đoạn này. a. Dòng thiền Tào Động

Tào Động là một dòng thiền xuất phát từ Trung Quốc, do các ngài Tào Sơn Bản Tịch (840-901) và Động Sơn Lương Giới (807-869) sáng lập, được truyền đến nước ta từ thế kỷ XVII, có xu hướng sử dụng dịch lý, ảnh hưởng trên cả hai miền Nam và Bắc. Ở miền Bắc (Đàng Ngoài), cuối thế kỷ XVII và trong thế kỷ XVIII, dòng thiền Tào Động đã có những ảnh hưởng to lớn, và nó còn ảnh hưởng đến tận ngày nay, nhiều chùa ở Hà Nội như Trấn Quốc, Hàm Long và Hòe Nhai...đến nay vẫn xem là truyền thừa của dòng thiền này105. Tại xứ Đàng Trong, có lẽ người đầu tiên mang dòng thiền này đến là Quốc sư Hưng Liên tại chùa Tam Thai, Quảng Nam. Tuy nhiên, người đã làm cho nó trở nên thịnh là ngài Thạch Liêm (1633-1704). Ngài được chúa Nguyễn Phúc Chu mời đến nước ta (Thuận Hóa, Huế) vào năm1695, tổ chức đại giới đàn truyền giới cho nhiều người xuất gia và tại gia. Chúa Nguyễn Phúc Chu và nhiều hoàng thân quốc thích của chúa thọ giới Bồ tát tại đây. Về mặt tư tưởng Thiền, ngài Thạch Liêm không mang đến những tư tưởng gì mới, Ngài xiển dương phương pháp Thiền-Tịnh song tu, vốn là truyền thống của Phật giáo nước ta. Tuy nhiên, tư tưởng đưa đạo vào đời thì được ủng hộ mạnh mẽ, điều đó được thể hiện qua con người của chúa Nguyễn Phúc Chu, đệ tử của Ngài. Ngoài ra, Ngài còn viết một số tác phẩm Phật học, đặc biệt là cuốn Kim cương trực sớ, một tác phẩm gối đầu giường của nhiều thế hệ Phật tử miền Nam. Về truyền thừa thì dường như dòng thiền này không có duyên lắm với xứ Đàng Trong, không thấy nhắc đến các thế hệ tiếp sau thời chúa Nguyễn Phúc Chu. b. Dòng thiền Lâm Tế Nếu như dòng thiền Tào Động thịnh ở miền Bắc thì dòng Lâm Tế tỏ ra phát triển ở miền Nam. Từ thế kỷ XVII, đã có sự hiện diện của nhiều Tăng sĩ thuộc dòng thiền Lâm

Tế, như các ngài Viên Minh và Viên Khoan ở Quảng Trị, Minh Hoằng Tử Dung khai sơn chùa Từ Đàm, ngài Giác Phong sáng lập chùa Báo Quốc tại Huế, ngài Pháp Bảo lập chùa Chúc Thánh ở Quảng Nam, ngài Nguyên Thiều sáng lập các chùa Thập Tháp Di Đà tại Bình Định, chùa Quốc Ân và Hà Trung tại Thuận Hóa (Huế)...Đặc biệt trong đó có các ngài Nguyên Thiều đã thành lập nên các dòng truyền thừa theo phả hệ Thập Tháp và Quốc Êân, ngài Pháp Bảo thành lập nên dòng truyền thừa hệ Chúc Thánh 106 . Ngoài các dòng truyền thừa trên, tại miền Nam có một hệ truyền thừa ảnh hưởng rất sâu rộng cho đến hôm nay, đó là dòng Liễu Quán, do ngài Liễu Quán thành lập. Ngài Liễu Quán (1670-1742) quê ở Phú Yên, từng học đạo với các ngài Giác Phong và Tử Dung tại Thuận Hóa. Ngài là Tổ khai sơn chùa Thiền Tôn tại núi Thiên Thai (Thuận Hóa), nơi Ngài dựng am cỏ (thảo am) để chuyên tu. Chúa Nguyễn Phúc Khoát là người rất kính ngưỡng Ngài, từng mời Ngài

vào phủ nhưng Ngài thường từ chối. Đạo phong của Ngài được đông đảo Phật tử mến mộ, người đến cầu pháp rất đông, gần bốn nghìn người cả xuất gia lẫn cư sĩ. Ngài mất năm 1742, thọ 72 tuổi. Chúa Nguyễn Phúc Khoát truy tặng Ngài thụy hiệu «Đạo Hạnh Thụy Chánh Giác Viên Ngộ Hòa thượng«. Tính theo truyền thừa của dòng thiền Lâm Tế, Ngài là thế hệ thứ 35. Ngài là bậc cao tăng mà tư tưởng đã ảnh hưởng rất lớn đối với Phật giáo xứ Đàng Trong, được đánh giá là người đã Việt hóa dòng thiền Lâm Tế, làm cho nó phổ biến, hiện nay dòng kệ truyền pháp của Ngài 107 vẫn còn được tiếp nối, nhất là miền Nam nước ta, kể từ Huế trở vào.

c. Các ngài Chân Nguyên, Minh Châu-Hương Hải và tình hình Phật giáo ở Đàng Ngoài Thế kỷ XVII tại miền Bắc nước ta, dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử phát triển mạnh mẽ, người đứng đầu là ngài Chân Nguyên (1647-1726). Ý đồ phát triển nền Phật giáo thời Trần Nhân Tông là một trong những nỗ lực nhằm tìm một giải pháp cho những bế tắc của thời đại, khi mà các thế lực phong kiến cấu xé nhau để giành giựt quyền bính mà không đếm xỉa gì đến quyền lợi của dân tộc và xã hội đang trên đà băng hoại. Ngài đã viết nhiều tác phẩm về Phật giáo với nhận thức khá mới mẻ. Tuy nhiên, những cố gắng đó vẫn không xoay chuyển được tình thế, nhưng dẫu sao cũng đã tạo nên một sự phấn khích cho thế hệ đương thời và sau đó, mà một trong những người kế thừa xuất sắc là Ngô Thì Nhậm (1746-1802), tức Hải Lượng Thiền sư, tự xưng là Tổ thứ tư108 của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, người đã viết tác phẩm nổi tiếng Trúc lâm tông chỉ nguyên thanh. Về ngài Minh Châu-Hương Hải (1628-1715), theo Toàn tập Minh Châu- Hương Hải109, Ngài xuất thân từ một gia đình truyền thống danh gia thế phiệt, gốc Nghi Lộc, Nghệ An, nhưng sinh ra và lớn lên tại miền Nam. Trước khi xuất gia, Ngài từng thi đỗ và làm quan, học đạo với các ngài Lục Hồ Viên Cảnh và Viên Khoan Đại Thâm, sau đó từ quan xuất gia và trú trì viện Thiền Tịnh ở núi Qui Kính. Do một số bất đồng với chúa Nguyễn Phúc Tần (1649-1687), Ngài bỏ ra Bắc năm 1682. Cuộc đời hành đạo của ngài Minh Châu-Hương Hải đã có những ảnh hưởng lớn đối với tình hình Phật giáo đương thời bằng cách tác động vào chính sách triều đình, tiếp nối truyền thống gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc vốn có trong truyền thống của Phật giáo nước ta. Ngoài ra, Ngài là một tác gia lớn, người đã đào tạo nhiều học trò xuất sắc, là một ngôi sao sáng trên bầu trời Phật giáo thế kỷ XVII- đầu XVIII. Trong giai đoạn này, Phật giáo đã cống hiến cho

dân tộc nhiều thiên tài, trên các lĩnh vực, chẳng hạn những gương mặt nổi bật như các ngài Chân

Nguyên, Minh Châu-Hương Hải, Chân An-Tuệ Tĩnh... Chính những nhân tố đó đã làm nên một diện mạo phát triển của Phật giáo giai đoạn này.

d. Cuộc khủng hoảng của xã hội Việt Nam ở thời Nguyễn và những phản ứng của Phật giáo Từ thế kỷ thứ XVIII, xã hội nước ta rơi vào cuộc khủng hoảng ý thức hệ trầm trọng. Trong bối cảnh đó, Phật giáo đã có nhiều nỗ lực nhằm tìm cách xây dựng một hệ ý thức mới phù hợp với yêu cầu của thời đại. Tuy nhiên, sau khi nhà Tây Sơn sụp đổ, Gia Long lên ngôi (1802), ông đã chủ trương phục hồi hệ ý thức Nho giáo cực kỳ phản động, đưa đất nước đến chỗ bế tắc, dân tộc ta lại rơi vào đại họa ngoại xâm. Trước tình hình đó, triều đình không đủ can đảm để đánh giặc thì nhân dân tự dấy lên khởi nghĩa, và trong đó có những phản ứng của giới Phật giáo, điển hình là các cuộc khởi nghĩa chống pháp cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX của các vị sư Nguyễn Văn Quý, Trần Văn Thành, Võ Trứ, Vương Quốc Chính, Cao Văn Long, v.v... Đây không phải là một đặc điểm mới mà vốn đã có trước đó khá lâu, qua gương mặt của sư Phạm Sư Ôn, An Quốc, Phạm Ngọc mà chúng ta đã đề cập. Cũng trong thế kỷ XVIII-XIX, nhiều gương mặt cao tăng với nhiều nỗ lực nhằm tìm ra một lối đi cho dân tộc, nổi bật ngoài Hải Lượng Ngô Thì Nhậm, còn có các ngài Pháp Chuyên (1726-1798), tác giả của 20 bộ sách; Toàn Nhật (1755-1832), tác giả của hơn 24 tác phẩm; ngài Tính Quảng (1740- 1780), ngài An Thiền-Phúc Điền (1790-1860), người đã dấy lên một phong trào nghiên cứu lịch sử Phật giáo dân tộc và đã soạn một số tác phẩm giá trị như Đại nam Thiền uyển truyền đăng chấp lục, Đạo giáo nguyên lưu, Khóa hư lục giải nghĩa, v.v...; ngài Như Như (1836-1899), tác giả của tác phẩm nổi tiếng Hàm long sơn chí, v.v...

3. Đôi nét về phong trào chấn hợng Phật giáo đầu thế kỷ XX Cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, phong trào phục hưng Phật giáo diễn ra tại nhiều nước như Tích Lan, Ấn Độ, đặc biệt là cuộc vận động phục hưng Phật giáo Trung Quốc do Thái Hư Đại sư chủ trương từ năm 1912, đã ảnh hưởng đến cuộc vận động chấn hưng Phật giáo tại nước ta. Theo Nguyễn Lang, tác giả của Việt Nam Phật giáo sử luận, thì người châm ngòi cho cuộc vận động chấn hưng Phật giáo ở nước ta là ngài Khánh Hòa, năm 1923, tại tỉnh Bến Tre. Qua những phương tiện thông tin ngôn luận, cuộc vận động đã lan đi nhanh chóng. Bắt đầu từ Nam, ra Huế rồi Hà Nội. Nhiều hội đoàn Phật giáo, hội nghiên cứu Phật học được thành lập khắp nơi từ Bắc chí Nam, các trường truyền dạy Phật học được mở, nhiều tờ báo được xuất bản, tạo nên một phong trào hết sức rộng rãi. Đặc biệt là ý thức về lịch sử Phật giáo dân tộc trỗi dậy, và hàng loạt công trình chuyên khảo cứu về vấn đề này ra

đời, đáng chú ý hơn cả là các công trình của nhà sử học Trần Văn Giáp và ngài Mật Thể110 về lịch sử Phật giáo Việt Nam đã tạo nên ý thức về vai trò của Phật giáo đối với dân tộc một cách sâu sắc. Cuộc vận động tiếp tục diễn ra và đã có những thành tựu rất to lớn. Tuy nhiên, nó chỉ làm sống dậy tinh thần của Phật giáo Việt Nam, mà chưa tạo được những sự bứt phá. Nội dung cơ bản, về truyền thống và học lý, vẫn chưa có gì mới đủ để đưa Phật giáo bước sang một thời kỳ mới. Phật giáo nước ta cho đến tận bây giờ

vẫn chịu ảnh hưởng của những học lý và truyền thống của thời đại Phật giáo kể từ chúa Nguyễn Phúc Chu, và từ những thiết định tư tưởng của nền Phật giáo từ thời vua Trần Nhân Tông. * Kết Luận Bất kỳ dân tộc nào cũng có nền văn hóa của mình, không ai có quyền phủ bác hay coi thường, hoặc chụp lên nó một nền văn hóa mới. Dân tộc Việt Nam là một dân tộc vốn có một nền văn hóa với những thành tựu rực rỡ trước khi Phật giáo du nhập. Và, là một hệ thống tư tưởng không giáo điều, khiêm tốn khép mình, nên khi vào nước ta, Phật giáo sẵn sàng tiếp thu truyền thống bản địa, không buộc người Việt phải từ bỏ những gì vốn có trong nền văn hóa bản xứ, do đó nó đi sâu vào tâm hồn của con người một cách tự nhiên. Về phía dân tộc, dĩ nhiên là nhận thức rằng cần tiếp thu Phật giáo để làm phong phú thêm đời sống văn hóa của chính mình. Hơn thế nữa, dân tộc ta luôn phải đối mặt với âm mưu đồng hóa văn hóa của kẻ thù phương Bắc, tư tưởng Phật giáo sau khi đã bản địa hóa, kết hợp với những yếu tố dân tộc, là một bức tường thành kiên cố chặn đứng mọi sự tấn công, góp phần giữ gìn bản sắc văn hóa dân tộc. Năm giai đoạn phát triển của Phật giáo đã trình bày trên phản ánh được điều đó. Năm giai đoạn này được xây dựng cơ bản trên hai nền tảng tư tưởng, một là nền tư tưởng Phật giáo quyền năng và hai là tư tưởng tức tâm tức Phật. Hai nền tảng tư tưởng Phật giáo này hòa quyện với nhau, thấm sâu vào đời sống tâm linh của con người Việt Nam. Và nó gắn liền với sự phát triển của lịch sử dân tộc, lấy sứ mệnh của dân tộc làm sứ mệnh của mình. Đó là tính nhất quán của lịch sử Phật giáo Việt Nam, được biểu hiện qua những bước chuyển mình, đáp ứng yêu cầu của từng chặng đường lịch sử cụ thể, vì lợi ích chung của dân tộc. Giáo sư Trần Văn Giàu đã rất có lý khi nhận định rằng: «Bình minh của dân tộc ta đã gắn với Phật giáo...«111. Sự phát triển của lịch sử là sự phát triển có ý thức. Năm giai đoạn, năm chặng đường đồng cam cộng khổ với dân tộc là một minh chứng cho bản chất của Phật giáo Việt Nam./.

* Tài liệu tham khảo chủ yếu cho học viên

1. Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1, tác giả Lê Mạnh Thát, Nxb. Thuận Hóa, 1999. 2. Việt Nam Phật giáo sử luận, 3 tập, tác giả Nguyễn Lang, Nxb. Văn Học, 1994. 3. Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, tác giả Lê Mạnh Thát, Nxb. TPHCM, 1999. 4. Thiền sư Việt Nam, tác giả Thích Thanh Từ, Nxb. TPHCM, 1999. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1- Trình bày nét đặc sắc của nền Phật giáo Trúc Lâm Yên Tử do ngài Trần Nhân Tông thiết lập. 2- Truyền thống và học lý của Phật giáo Việt Nam hiện tại đang chịu ảnh hưởng của nền học lý nào? 3- Bạn có suy nghĩ gì về đặc tính của Phật giáo Việt Nam qua năm giai đoạn phát triển?

---o0o---

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 1 - Các cấp độ Giới pháp

Thích Phước Sơn

A- Dẫn nhập

Trải qua nửa thế kỷ thuyết pháp độ sinh, Đức Đạo sư đã hóa độ đủ mọi hạng người, không phân biệt màu da, chủng tộc, giai cấp, sang hèn. Những đệ tử được Thế Tôn hóa độ, do căn cơ trình độ, tuổi tác, giới tính bất đồng, vì thế được chia thành 7 nhóm và được gọi là 7 chúng đệ tử của Phật. Trong đó, hai nhóm đầu là Ưu bà tắc và Ưu bà di thuộc hàng đệ tử tại gia; năm nhóm sau là Sa di, Sa di ni, Thức xoa ma na, Tỷ kheo và Tỷ kheo ni thuộc hàng đệ tử xuất gia. Trong bài này, chúng tôi sẽ tuần tự trình bày những giới pháp mà mỗi chúng đệ tử phải lãnh thọ, hành trì trên lộ trình tiến đến giải thoát.

---o0o---

B- Nội dung

I. Tam quy Ngũ giới

Hai thành phần cư sĩ tại gia là Ưu bà tắc và Ưu bà di. Ưu bà tắc (Upàsaka) được dịch ý là Cận sự nam, nghĩa là người nam cư sĩ thân cận chùa chiền, phụng sự Tam bảo; ngoài ra còn gọi là Thanh tín sĩ, nghĩa là trang nam tử có niềm tin Tam bảo trong sáng. Hạng thứ hai là Ưu bà di (Upàsikà), được dịch ý là Cận sự nữ, Thanh tín nữ, nghĩa là người nữ đã thọ ba quy y, giữ gìn năm giới, thực hành thiện pháp, thân cận phụng sự Tam bảo Theo lịch sử Phật giáo thì hai thương gia Đề Vị (Trapusa) và Ba Lợi (Bhallika) là hai đệ tử Ưu bà tắc đầu tiên của Phật, người mẹ và vợ trước khi xuất gia của tôn giả Da Xá (Yasa) là hai đệ tử Ưu bà di đầu tiên trong hàng nữ Phật tử tại gia. Giới pháp căn bản mà hai hạng người này thọ trì là năm giới. Nhưng trước khi thọ năm giới, điều kiện tiên quyết cho tất cả mọi tầng lớp người có niềm tin hướng về Phật giáo là thọ ba pháp quy y. Nội dung ba pháp quy y * Trở về nương tựa Phật, người dẫn đường chỉ lối cho con trong cuộc đời. * Trở về nương tựa Pháp, con đường của tình thương và sự hiểu biết. * Trở về nương tựa Tăng, đoàn thể của những người nguyện sống cuộc đời tỉnh thức 112. Phật, Pháp và Tăng có mặt trong mười phương thế giới mà cũng có mặt trong mọi người và mọi loài. Trở về nương tựa Phật nơi Phật, Pháp và Tăng cũng có nghĩa là tin tưởng ở khả năng giác ngộ nơi tự tánh mình, ở khả năng khai mở và phát triển của tình thương và trí tuệ nơi bản thân cũng như những người đồng đạo. Năm giới là những nguyên tắc hướng dẫn chúng ta về hướng an lạc, giải thoát và giác ngộ. Đó cũng là những nguyên tắc để xây dựng nền tảng cho hạnh phúc cá nhân, hạnh phúc gia đình và xã hội. Học hỏi và thực hành 5 giới, ta sẽ đi đúng con đường chánh pháp, sẽ tránh được lỗi lầm, khổ đau, sợ hãi và thất vọng. Ta sẽ xây dựng được an lạc, hạnh phúc cho ta, cho gia đình ta và góp phần vào sự an ổn cho toàn xã hội.

Giới tợớng của 5 giới * Giới thứ nhất: Không được sát sinh Ý thức được những khổ đau do sự sát hại gây ra, người Phật tử phải học theo hạnh đại bi để bảo vệ sự sống của mọi người và mọi loài. Người Phật tử không giết hại sinh mạng, không tán thành sự giết chóc và không để kẻ khác giết hại mọi loài có mạng sống. * Giới thứ hai: Không được trộm cắp

Ý thức được những khổ đau do lường gạt, trộm cắp và bất công xã hội gây ra, người Phật tử theo học hạnh đại từ để đem niềm vui đến cho mọi người và mọi loài, chia sẻ

thì giờ, năng lực và tài lực của mình cho những kẻ đang thật sự thiếu thốn. Người Phật tử nguyện không lấy bất cứ một thứ của cải nào không được người khác vui lòng đem cho. Đồng thời nguyện tôn trọng quyền tư hữu của kẻ khác, tích cực ngăn ngừa những kẻ tích trữ và làm giàu một cách bất lương trên sự đau khổ của cá nhân và tập thể. * Giới thứ ba: Không được tà dâm Ý thức được những đau khổ do thói tà dâm gây ra, người Phật tử học theo tinh thần trách nhiệm, giúp bảo vệ tiết hạnh và sự an toàn của mọi người và mọi gia đình trong xã hội. Ý thức được những hành động bất chính sẽ gây ra khổ đau cho kẻ khác và cho chính mình, người Phật tử nguyện không ngoại tình mà sống chung thủy với người bạn đời có hôn phối hợp pháp. * Giới thứ tọ: Không được nói dối Ý thức được những khổ đau do lời nói hư vọng gây ra, người Phật tử học theo hạnh ái ngữ và biết lắng nghe để dâng tặng niềm vui cho người và làm vơi bớt khổ đau của người. Biết rằng lời nói có thể đem lại hạnh phúc hoặc đau khổ cho người khác, người Phật tử chỉ nên nói những lời có thể gây thêm niềm tự tin, an vui và hy vọng, những lời chân thật có giá trị xây dựng sự hiểu biết và hòa giải. Người Phật tử nguyện không nói những lời sai với sự thật, không nói những lời gây chia rẽ và căm thù. Nguyện không lan truyền những tin tức thất thiệt, không phê bình và lên án những điều mà mình không biết chắc. Nguyện không nói những điều có thể tạo nên sự bất hòa trong gia đình và đoàn thể. * Giới thứ năm: Không được uống rượu Ý thức được những khổ đau do sự sử dụng ma túy và độc tố gây ra, người Phật tử học cách chuyển hóa thân tâm, bồi dưỡng sức khỏe thân thể và tâm hồn bằng cách thực tập chánh niệm trong việc ăn uống và tiêu thụ. Người Phật tử chỉ nguyện tiêu thụ những gì có thể đem lại an lạc cho thân tâm minh, cho gia đình và cho xã hội. Nguyện không uống rượu, không sử dụng các chất ma túy, không ăn uống hoặc tiêu thụ những sản phẩm có độc tố (trong đó có một số sản phẩm truyền thanh, truyền hình, sách báo và phim ảnh). Những ai tàn hại thân tâm bằng rượu và các độc tố là phản bội tổ tiên, cha mẹ và cũng là phản bội các thế hệ tương lai. Người Phật tử nguyện chuyển hóa bạo động, căm thù, sợ hãi và buồn giận bằng cách thực tập phép kiêng cữ cho bản thân, cho gia đình và cho xã hội 113.

---o0o---

II. Bát quan trai giới

Đây là loại giới pháp Phật chế định cho đệ tử tại gia học tập xuất gia tạm thời. Những giới tử này rời bỏ gia đình đến ở chùa để tập sự nếp sống của người xuất gia trong vòng một ngày đêm. Bát nghĩa là tám, Quan nghĩa là đóng cửa (của 6 căn) lại, Trai nghĩa là chay lạt., Giới nghĩa là những điều răn nhằm ngăn ngừa những sai phạm. Người giữ 8 giới này có thể phòng hộ các ác hạnh của ba nghiệp thân, khẩu, ý, lại có thể đóng cửa con đường ác, nên gọi là Bát quan trai giới. Trong 8 giới này, 7 điều đầu gọi là giới, một điều sau «không ăn phi thời« gọi là trai, họp chung lại thành ra 8 trai giới. Phật chế định những giới này để Phật tử, không phân biệt nam nữ, thọ trì vào 6 ngày trai của mỗi tháng, tức ngày mùng 8, 14, 15, 23, 29, 30 (theo âm lịch, nếu tháng thiếu thì đổi hai ngày cuối cùng thành ra 28 và 29). Vì người thọ giới này phải rời bỏ gia đình đến chùa sống gần với chư Tăng trong một ngày đêm nên gọi là Cận trụ nam, Cận trụ nữ. Nội

dung của 8 giới pháp * Giới thứ nhất: Không được sát sinh * Giới thứ hai: Không được trộm cắp * Giới thứ ba: Không được hành dâm * Giới thứ tư: Không được nói dối * Giới thứ năm: Không được uống rượu * Giới thứ sáu: Không được trang sức bằng vòng hoa, không được ca hát, nhảy múa và cố ý đi xem nghe * Giới thứ bảy: Không được ngồi nằm giường ghế cao sang lộng lẫy * Giới thứ tám: Không được ăn phi thời. Trong 5 giới đầu ở đây tương tự như ngũ giới ở trước, chỉ khác là trong giới thứ ba, giới tử tuyệt đối không được hành dâm - giống như nếp sống phạm hạnh của người xuất gia - còn giới thứ ba trong ngũ giới thì người cư sĩ được phép ân ái với người hôn phối chính thức, chỉ trừ việc ngoại tình mà thôi. Ngoài ra, luận Thành Thật và luận Trí Độ thì tách giới thứ 6 ra làm hai, như vậy thành ra 8 điều, rồi ghép điều cuối cùng «Không ăn phi thời«, gọi là 8 trai giới.

---o0o---

III. Thập thiện giới

Các nam nữ Phật tử sau khi thọ Tam quy, Ngũ giới, thấy đạt được nhiều tiến bộ trong sự tu học, muốn tiến xa hơn nữa trên bước đường đi đến giải thoát, có thể thọ trì 10 thiện giới. Mười thiện giới bao gồm trong 3 tụ tịnh giới sau đây:

1- Nhiếp luật nghi giới: Người con Phật phải nguyện từ bỏ mọi điều ác. 2- Nhiếp thiện pháp giới: Người con Phật vâng làm các việc lành. 3- Nhiêu ích hữu tình giới: Người con Phật phải đem lại lợi ích cho tất cả chúng sinh. Nội dung của mọời thiện giới 1. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không giết hại chúng sanh mà còn đem sự sống đến cho muôn loài. 2. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không trộm cắp mà còn đem tài sản của mình bố thí cho kẻ khác. 3. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không tà dâm, tôn trọng tiết hạnh và sự chung thủy của mọi người. 4. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói dối, luôn luôn nói đúng sự thật. 5. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói lưỡi hai chiều, chỉ nói những lời đưa đến hòa hợp, đoàn kết. 6. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói thêu dệt, mà nói những lời chính xác, có thật. 7. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói thô lỗ mà luôn luôn nói những lời nhã nhặn, từ ái. 8. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không tham lam keo kiệt mà thực hành hạnh bố thí. 9. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không sân hận mà thực hành hạnh từ bi. 10. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không tà kiến, cố chấp mà tu hành chánh kiến114 . Trong mười giới này, 3 giới đầu (1-3) thuộc về thân nghiệp; 4 giới giữa (4- 7) thuộc về khẩu nghiệp; 3 giới cuối cùng (8-10) thuộc về ý nghiệp.

---o0o---

IV. Giới pháp của Sa di và Sa di ni

Sa di là tiếng dịch âm của Pàli Sàmanera, và được dịch ý là Cầu tịch, Cần sách hay Tức từ. Nghĩa là ưa sự vắng lặng, siêng năng tu học, dứt bỏ việc ác, thực hành từ bi. Đây là những người nam xuất gia từ 7 tuổi đến 70 tuổi, đã thọ mười giới mà chưa thọ giới Cụ túc. Nếu người nữ xuất gia thì gọi là Sa di ni (Sàmaneri) được dịch ý là Cần sách nữ, Tức từ nữ. Hai chúng này cùng chung một giới pháp. Phật quy định tuổi xuất gia nhỏ

nhất là 7 tuổi, lớn nhất là 70 tuổi. Người 70 tuổi mà còn tráng kiện, có thể tu học tiến bộ thì cho xuất gia, nhưng nếu già yếu lụm cụm thì không cho xuất gia.

Luật Ma Ha Tăng Kỳ, quyển 29, căn cứ theo tuổi tác, chia Sa di thành 3 hạng: 1. Khu ô Sa di (Sa di lo phận sự đuổi quạ) từ 7 tuổi đến 13 tuổi. 2- Đáng pháp Sa di (Sa di đúng pháp) từ 14 tuổi đến 19 tuổi. 3. Danh tự Sa di (Sa di trên danh nghĩa) từ 20 tuổi trở lên. Những người đã thọ 10 giới thì gọi là Pháp đồng Sa di, nghĩa là Sa di đã đủ giới pháp; còn những người mới xuất gia đã cạo đầu mà chưa thọ giới thì gọi là Hình đồng Sa di, nghĩa là hình thức giống với Sa di. Vị Sa di đầu tiên trong hàng ngũ đệ tử xuất gia của Phật là La Hầu La (Rahula). Phật đã bảo Trưởng lão Xá Lợi Phất (Sàriputta) làm Đường đầu Hòa thượng truyền giới cho tôn giả La Hầu La. Mợời giới pháp của Sa di Về phương diện giới pháp thì hai chúng Sa di và Sa di ni cũng tuân thủ mười giới căn bản như nhau, chỉ khác đôi chút về vấn đề oai nghi, nhưng không đáng kể. Mười giới pháp được kể như sau: 1. Không được sát sinh 2. Không được trộm cắp 3. Không được dâm dục 4. Không được nói dối 5. Không được uống rượu 6. Không được mang vòng hoa thơm, không được dùng hương thơm xoa mình 7. Không được ca, vũ, hòa tấu, biểu diễn hay đi xem nghe 8. Không được ngồi nằm giường ghế cao đẹp lộng lẫy 9. Không được ăn phi thời (ăn sau giờ ngọ) 10. Không được giữ vàng bạc, bảo vật115. Ngoài 10 giới đã kể trên, hai chúng này còn phải tuân thủ một số quy tắc theo nếp sinh hoạt hàng ngày của thiền gia, tức là «Tỳ ni nhật dụng« gồm chừng 45 điều; đồng thời phải giữ tác phong đạo hạnh gồm khoảng 24 điều, gọi là 24 oai nghi. Hiện nay, ở nước ta gồm có Phật giáo Bắc truyền, Phật giáo Nguyên thủy (hay Nam tông) và hệ phái Khất sĩ. Nhưng về giới pháp của Sa di thì trên căn bản gần như đồng nhất. Chỗ khác nhau là Phật giáo Nam tông không có Sa di ni (có lẽ do thất truyền) mà chỉ có tịnh nhân nữ (tu nữ). Nghĩa là người nữ mặc áo hoại sắc, sống ở tự viện, theo nếp sống của người xuất gia. V. Giới pháp của Thức xoa ma ni Thức xoa ma ni hay Thức xoa ma na là từ dịch âm chữ Phạn Siksamànà, hay chữ Pàli Sikkhamànà, được dịch ý là Học giới nữ (người nữ học giới), Chánh học nữ (người nữ đang học những pháp cơ bản). Người nữ xuất gia, trước khi thọ giới Cụ túc làm Tỷ kheo ni, phải trải qua 2 năm học tập những

học pháp căn bản của Tỷ kheo ni. Ở đây có hai trường hợp: Nếu là đồng nữ xuất gia thì khi được 18 tuổi, cho thọ học Thức xoa ma ni 2 năm, lúc đủ 20 tuổi sẽ cho thọ giới Cụ túc. Nếu người nữ đã có chồng lúc 10 tuổi (ở Êẽn Độ ngày xưa có việc tảo hôn), mà xuất gia, cũng cho 2 năm học giới làm Thức xoa ma ni, sau 2 năm học giới xong, mới cho thọ Cụ túc. Trong 2 năm này, một là để học hết những giới pháp căn bản, tôi luyện tính tình, tập quen nếp sống xuất gia, khiến cho tâm ý được kiên cố; hai là để tránh tình trạng đã có thai ở nhà mà không biết, đến khi thọ giới Cụ túc rồi mới phát hiện [theo luật Thập Tụng]. (Vấn đề này rất phức tạp, ai muốn hiểu thêm xin xem bài «Thập tuế tằng giá là thế nào?« đăng trên nguyệt san Giác Ngộ số 27, tháng 6-1998). Sáu giới căn bản 1. Không được sát sinh 2. Không được trộm cắp 3. Không được dâm dục 4. Không được nói dối 5. Không được uống rượu 6. Không được ăn phi thời. Ngoài 6 giới kể trên, Thức xoa ma ni còn phải học 18 tùy pháp (những pháp phụ), như trong Ni luật đã đề cập, hoặc rộng rãi hơn là học tập 292 pháp (xem Thức xoa ma ni giới, HT Trí Quang dịch, bản ấn hành năm 1994).

---o0o---

VI. Giới pháp của Tỷ kheo

Trong 7 chúng đệ tử của Phật thì Tỷ kheo được xem là trưởng tử của Như Lai, chiếm một địa vị tôn quý nhất trong hàng ngũ đệ tử, cả tại gia lẫn xuất gia. Tiếng Pàli Bhikkhu được phiên âm là Tỷ kheo, tiếng Sanskrit Bhiksu được phiên âm là Bí-sô. Hai chữ Bhikkhu và Bhiksu cùng một nghĩa và được dịch ý là Khất sĩ, Bố ma, Phá ác. - Khất sĩ: Đi khất thực để tự nuôi sống mình một cách thanh tịnh, nên gọi là Khất sĩ. - Bố ma: Tỷ kheo có thể tu đạo khiến cho ác ma kinh hồn, nên gọi là Bố ma. - Phá ác: Tỷ kheo tu giới, định, tuệ, có thể phá trừ hai thức ác là Kiến hoặc và Tư hoặc, nên gọi là Phá ác. Đây là những người nam xuất gia đã thọ Đại giới hay giới Cụ túc. Tiếng Phạn Upasampadà. Hán dịch là Cụ túc hay Cận viên. Cụ túc nghĩa là thành tựu đầy đủ; Cận viên nghĩa là đến gần Niết bàn viên mãn. Luật quy định số tuổi tối thiểu để thọ giới Cụ túc là 20 tuổi. Một giới tử muốn thọ giới Cụ túc

phải là người đầy đủ 6 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý), đây là điều kiện chung, chủ yếu, từ xưa đến nay các bộ phái đều nhất trí chấp hành. Những điều kiện này bao gồm cụ thể trong 13 già nạn và 15 khinh nạn hay chướng pháp (xem Giới đàn Tăng, HT Thiện Hòa). Theo giáo sử thì 5 anh em tôn giả Kiều Trần Như (Kondanna, Bhaddiya, Vappa, Mahànàma và Assaji) là những đệ tử đầu tiên trong hàng ngũ đệ tử Tỷ kheo của Phật. Luật Thập Tụng chia Tỷ kheo làm 4 hạng: 1. Danh tự Tỷ kheo: Tỷ kheo hữu danh mà vô thực 2. Tự ngôn Tỷ kheo: Người tự xưng mình là Tỷ kheo 3. Vi khất Tỷ kheo: Tỷ kheo đi khất thực để nuôi sống 4. Phá phiền não Tỷ kheo: Tỷ kheo chuyên phá trừ các phiền não. Giới pháp của Tỷ Kheo (Theo Luật Tứ phần gồm 250 giới) 1. Ba-la-di, gồm có 4 giới 2. Tăng-già-bà-thị-sa, gồm có 13 giới 3. Bất định,gồm có 2 giới 4. Ni-tát-kỳ-ba-dạ-đề, gồm có 30 giới 5. Ba-dạ-đề, gồm có 90 giới 6. Ba-la-đề-đề-xá-ni, gồm có 4 giới 7. Chúng học pháp, gồm có 100 giới 8. Diệt tránh, gồm có 7 giới Giải thích các thuật ngữ: 1. Ba-la-di (Pàràjika)đọợc dịch ý là Khí hay Đoạn đầu. Khí nghĩa là ngọời phạm tội này coi nhọ bị bỏ ra ngoài Phật pháp. Đoạn đầu nghĩa là giống nhọ ngọời đã bị chặt đầu, không thể dùng thuốc để cứu chữa đọợc nữa. 2. Tăng-già-bà-thị-sa (Sangha-disesa)nghĩa là Tăng tàn, tức là người bị trọng thương đối với tịnh pháp của Tăng đoàn; tuy bị trọng thương nhưng còn có thể dùng phương pháp sám hối để cứu chữa được. 3. Bất định (Aniyata), loại này không phải phạm một tội danh nào nhất định, mà có thể phạm Ba-la-di, Tăng tàn hoặc Ba-dật-đề, nên gọi là Bất định. 4. Ni-tát-kì-ba-dật-đề (Nissaggiya-pàcittiya): Ni-tát-kì nghĩa là xả bỏ tất cả; Ba-dật-đề nghĩa là đọa. Hợp cả hai gọi là Xả đọa. Người phạm tội này là do cất giữ những vật vượt ra ngoài quy định. Vì thế, trước hết phải đem vật ấy ra thí xả giữa chúng Tăng, rồi sám hối tội đọa. 5. Ba-dạ-đề (Pacittiya)nghĩa là tội bị đọa lạc. Người phạm tội này không có vật phải xả bỏ nên gọi là Đơn đọa, cần phải sám hối với 3 thầy Tỷ kheo thanh tịnh để diệt tội.

6. Ba-la-đề-đề-xá-ni (Patidesaniya) được dịch nghĩa là Hướng bỉ hối. Người phạm tội này phải sám hối với một thầy Tỷ kheo để trừ tội. 7. Chúng học pháp: Tiếng Pàli «Sekkhiyavatta« được phiên âm là Thức- xoa-ca-la-ni, dịch ý là Chúng học pháp hay

Ưng đương học, nghĩa là những pháp cần phải học. Loại này thuộc về oai nghi. 8. Diệt tránh: Tiếng Pàli Adhikarana-samattha được dịch ý là Diệt tránh, nghĩa là dập tắt sự tranh chấp. Pháp này gồm có 7 yếu tố. Một khi trong Tăng đoàn xảy ra sự xung đột, tranh chấp, thì dùng một hoặc nhiều yếu tố này để giải quyết, dập tắt sự xung đột ấy. (Về nội dung chi tiết, xin xem Luật Tỳ kheo, tập II, Tứ phần Hiệp chú, HT Thích Trí Thủ, bản ấn hành năm 1991). Các giới trên không phải được chế định một lần mà tùy phạm tùy chế, nghĩa là phạm đến đâu, Phật chế giới đến đó. Sau khi chế định xong, được đem ra phân loại thành 8 cột, rồi sắp xếp từ nặng đến nhẹ. Cột thứ 8 «Diệt tránh« tuy gọi là giới, nhưng tính chất của nó là do kết hợp giữa giới và luật mà thành.

---o0o---

VII. Giới pháp của Tỷ kheo ni

Tỷ kheo ni (Bhikkunì) hay Bí-sô-ni (Bhiksunì) là những người nữ xuất gia đã thọ giới Cụ túc; về ý nghĩa thì như ở phần Tỷ kheo đã giải thích. Ngoài ra còn là Khất sĩ nữ (những người nữ sống bằng sự khất thực) hay nói gọn là Ni. Về tuổi tối thiểu để thọ giới thì trên nguyên tắc là 20 tuổi, nhưng có trường hợp châm chước như ở phần Thức xoa ma ni đã nói. Vị Tỷ kheo ni đầu tiên trong hàng ngũ Ni chúng là bà Ma Ha Ba Xà Ba Đề (Mahàpajàpati), di mẫu của Phật, được Phật cho phép xuất gia thọ giới Cụ túc. Tiếp theo sau bà là 500 người nữ dòng họ Thích cũng được Phật độ cho xuất gia, thành lập Ni chúng. Để đảm bảo tính chất tôn nghiêm của giáo pháp và sự thanh tịnh của Tăng đoàn, người nữ muốn xuất gia thọ giới, trước hết phải tuân thủ 8 kính pháp mà Phật quy định 116. Giới của Tỷ Kheo Ni (Theo Luật Tứ phần gồm 348 giới) 1. Ba-la-di 8 giới 2. Tăng tàn 17 giới 3. Xả đọa 30 giới 4. Đơn đọa 178 giới 5. Hối quá 8 giới

6. Chúng học100 giới 7. Diệt tránh7 giới Trên đây, giới bản của Tỷ kheo ni chỉ có 7 cột, không có cột «Bất định« như giới của Tỷ kheo; đồng thời trong mỗi cột, số giới hoặc bằng, hoặc nhiều hơn giới của Tỷ kheo, và nội dung mỗi giới cũng có sai khác ít nhiều. Hiện nay, có hai loại giới bản được lưu truyền phổ biến là giới bản của Luật Tứ phần và giới bản của Luật Pàli. Ở nước ta, người xuất gia theo hệ thống Bắc tông cũng như hệ phái Khất sĩ thì áp dụng giới bản của Tứ phần, còn người xuất gia theo Nam tông thì áp dụng theo giới bản của Luật Pàli. Về số lượng và nội dung của giới bản giữa hai bộ luật sai khác nhau không nhiều lắm. Ta có thể so sánh: - Luật Tứ phần: Tỷ kheo 250 giới; Tỷ kheo ni 348 giới - Luật Pàli: Tỷ kheo 227 giới; Tỷ kheo ni 311 giới (Về nội dung chi tiết, xin xem Tỷ kheo giới, HT Trí Quang, bản ấn hành năm 1994; Tỷ kheo ni giới cũng như trên).

---o0o---

VIII. Giới pháp của Bồ tát

Những bản kinh liên quan đến giới bản của Bồ tát gồm có: 1. Bồ tát Anh Lạc bản nghiệp kinh 2. Phạm Võng kinh Bồ tát giới bản 3.Du già Sư địa luận Bồ tát giới bản 4. Bồ tát Địa trì kinh 5. Bồ tát Thiện giới kinh 6. Ưu bà tắc giới kinh. Trong các kinh nêu trên thì hai kinh Anh Lạc, Phạm Võng có nguồn gốc từ hệ thống kinh Hoa Nghiêm và được các học giả suy định là do người Trung Quốc biên soạn. Ba kinh Du già, Địa trì và Thiện giới bắt

nguồn từ luận Du già Sư địa, cùng chung một nguyên bản, nhưng các bản dịch có tên khác nhau. Tại Trung Quốc, Việt Nam thì giới bản Phạm Võng tỏ ra thịnh hành nhất, nhưng ở Tây Tạng thì chỉ dùng giới bản Du già. Giới Bồ tát được gọi là Đạo tục thông hành giới, nghĩa là người xuất gia và tại gia đều thọ trì như nhau. Không những thế mà các loài chúng sanh từ cõi trời Sắc giới trở xuống, hễ ai hiểu được lời nói của pháp sư đều có thể thọ giới, chỉ trừ những kẻ phạm 7 tội nghịch (giết cha, giết mẹ, giết A la hán, phá sự hòa hợp của Tăng, làm cho thân Phật ra máu, giết Hòa thượng Bổn sư và giết thầy dạy phép tắc). Hơn nữa, giới này có thể thọ toàn phần hay từng phần, tùy theo khả năng. Ai đã thọ lãnh giới này rồi thì vĩnh viễn không mất

giới, dù tái sinh ở bất cứ nơi đâu, chỉ trừ phạm 7 tội nghịch, phạm thượng phẩm trọng giới và bỏ mất tâm Bồ đề.

Giới này lấy tinh thần Tam tụ tịnh giới (xem lời giải thích ở Thập thiện giới) làm nền tảng. Sau đây, xin giới thiệu 10 giới trọng và 48 giới khinh thuộc giới bản Phạm Võng vốn phổ biến trong đời sống tu tập của người Phật tử

Việt Nam:

10 giới trọng

1. Không được sát sinh
2. Không được trộm cướp
3. Không được dâm dục
4. Không được vọng ngữ
5. Không được mua bán rượu
6. Không được nói xấu người đồng đạo
7. Không được khen mình, chê người
8. Không được tiếc lẫn tài và pháp
9. Không được ấp ủ sự giận hờn
10. Không được phỉ báng Tam bảo.

48 giới khinh

1. Không được bất kính với thầy, bạn
2. Không được uống các thứ rượu
3. Không được ăn các loại thịt
4. Không được ăn những thức ăn cay nồng
5. Không được không khuyên bảo người sám hối
6. Không được không siêng cầu chánh pháp
7. Không được không đi nghe pháp
8. Không được phản bội giới pháp Đại thừa
9. Không được không giúp đỡ người bệnh
10. Không được tàng trữ dụng cụ sát sinh
11. Không được làm kẻ chủ mưu gây chiến
12. Không được buôn bán một cách tàn nhẫn
13. Không được vô cớ phỉ báng người khác

14. Không được thiêu đốt bừa bãi
15. Không được chỉ dạy sai lệch
16. Không được nói pháp rối loạn
17. Không được dựa thế lực để cầu lợi
18. Không được làm thầy mà mù quáng
19. Không được hủy báng người có giới đức
20. Không được không phóng sinh và làm phước
21. Không được giận dữ báo thù
22. Không được kiêu căng, không học
23. Không được thọ giới trái quy định
24. Không được học các sách khác
25. Không được lạm dụng gây rối
26. Không được không đãi khách Tăng chu đáo
27. Không được lấy của chúng Tăng làm của riêng
28. Không được mời riêng chư Tăng
29. Không được sống bằng tà mạng
30. Không được làm những việc điên đảo
31. Không được không cứu chuộc đồng đạo và kinh tượng
32. Không được làm tổn hại chúng sinh
33. Không được tà tâm làm quấy
34. Không được rời bỏ tâm Bồ đề
35. Không được không phát đại nguyện
36. Không được không phát đại thệ
37. Không được không hành Đầu đà và bố tát hàng tháng
38. Không được ngồi lộn xộn mất trật tự
39. Không được không làm việc lợi ích
40. Không được lựa chọn người để truyền giới
41. Không được vì tham lợi mà làm thầy
42. Không được nói giới cho kẻ ác
43. Không được cố ý phạm giới
44. Không được không tôn trọng kinh luật
45. Không được không giáo hóa người và vật
46. Không được thuyết pháp trái với thể thức
47. Không được tìm cách khống chế Phật giáo
48. Không được phá hoại đạo pháp.

(Bản tóm tắt này dựa vào Bồ tát Phạm Võng của HT Trí Quang, bản ấn hành năm 1994).

---o0o---

C- Kết luận

Qua những trình bày trên đây, chúng tôi đã giới thiệu khái quát về những điểm cơ bản trong giới pháp của 7 chúng đệ tử Đức Phật. Những giới pháp này do Phật chế định cách nay đã 25 thế kỷ, thời gian và không gian có nhiều thay đổi, nhất là ngày nay nhân loại đã văn minh hơn xưa, khoa học đạt được những tiến bộ vượt bậc, thế nhưng, giới pháp của Phật vẫn còn

mang đầy đủ tính chất hiện đại và vô cùng thiết thực. Bởi lẽ, mục đích của giới pháp đặt trên nền tảng đạo đức nhân bản, nhằm hoàn thiện phẩm giá con người, đem lại an lạc cho cá nhân, hạnh phúc cho gia đình, ổn định cho xã hội và thanh bình cho toàn thể nhân loại. Vì vậy, bao lâu cuộc đời còn đau khổ, con người còn khiếm khuyết, thì giới pháp của Phật vẫn còn tồn tại như những nguyên tắc tối ưu để giải phóng con người thoát khỏi mọi khổ đau và lầm lỗi./, Câu hỏi hợướng dẫn ôn tập 1- Trình bày ý nghĩa của Tam quy. 2- Trình bày giới tướng của năm giới. 3- Từ sự phân tích giới tướng của năm giới, học viên có suy nghĩ gì về giới luật trong Phật giáo?

---o0o---

Bài 2 -Giới thiệu đợờng lối tu thiền của Phật giáo

HT. Thích Thanh Từ

A- Dẫn nhập

Tu thiền là thực hiện theo nguồn gốc của đạo Phật. Vì xưa kia, Đức Phật tọa thiền suốt bốn mươi chín ngày đêm dưới cội bồ đề mới được giác ngộ thành Phật. Chúng ta là Tăng Ni, Phật tử học giáo lý của Phật thì phải đi theo con đường mà Phật đã đi, không đi con đường nào khác, dù đường ấy người thuyết giảng nói linh thiêng mầu nhiệm, chúng ta cũng không theo. Chúng ta cần phải giảng trạch pháp thiền nào không phải của Phật dạy và pháp thiền nào của Phật dạy, để có cái nhìn chính xác, để tu và đạt được kết quả tốt đúng với giáo lý mà mình đã tôn thờ.

---o0o---

B- Nội dung

A. Thiền không phải của đạo Phật

1- Thiền chuyển luân xa: Thiền này hành giả dẫn điện từ rốn ra sau lưng, lên đầu xuống rốn, từ rốn ra sau lưng, lên đầu xuống rốn, dẫn điện chạy vòng vòng như vậy là chuyển luân xa.

2- Thiền xuất hồn: Hành giả mở các khiếu huyệt trên thân rồi xuất hồn bay đi học đạo với các bậc thầy chưa từng biết, sau đó tự thực hành. Thiền này có hai cái hại: Cái hại thứ nhất là khi mở huyệt đạo để xuất hồn, có người mở không khéo phát điên. Cái hại thứ hai là xuất hồn bay đi học đạo, ai nói là minh sư liền theo, không giảng trạch chánh tà nên dễ bị thần linh đánh lừa. 3- Thiền thai tức: Hành giả thở vô, giữ hơi tại đan điền một lúc rồi mới thở ra, lâu ngày bụng dưới lớn dần như người nữ có thai, nên gọi là thiền thai tức. 4- Thiền luyện tinh hóa khí, luyện khí hóa thần: Hành giả luyện tinh hóa thành khí, luyện khí hóa thành thần. Đây là lối tu tiên, đưa người đạt được thần thông

du hí khắp mọi nơi. 5- Thiền Yoga hay Du già: Thiền này có nhiều cách tu, trọng tâm thiền này luyện cho cơ thể khỏe mạnh hơn là giải thoát. Năm loại thiền kể trên thuộc thiền ngoại đạo, không phải thiền của đạo Phật. B. Thiền của đạo Phật Thiền của đạo Phật trọng tâm phát huy trí tuệ, phá si mê chấp ngã chấp pháp, để giải thoát sanh tử luân hồi đau khổ. Tạm chia ra: Thiền nguyên thủy, Thiền Đại thừa phát triển, Thiền tông. I. Thiền nguyên thủy: Thiền nguyên thủy được truyền bá ở các nước: Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào, Campuchia... Thiền nguyên thủy có rất nhiều pháp, ở đây chỉ nêu lên những pháp thường dùng. 1- Tứ niệm xứ: * Quán thân bất tịnh: Là thấy đúng như thật về thân. Quán xét thân mình từ đầu tới chân toàn là một đãy da bao bọc não, tủy, thịt, gân, xương, máu, mủ... Những món này còn nằm trong đãy da thì dễ coi một chút, nếu nó ra khỏi đãy da thì rất nhơ nhớp. Phần đầu là quý nhất, thế mà những chất tiết ra từ mắt là ghèn, từ tai là cức ráy, từ mũi là nước mũi, từ miệng là đờm dãi đều tanh hôi nhơ nhớp, ai thấy cũng gớm ghê. Thân mình và tay chân cũng như thế; chỗ nào trong thân bài tiết ra cũng đều tanh hôi nhơ nhớp, không có cái nào là sạch, là quý cả. Nếu bên trong thân sạch sẽ thì khi tiết ra có mùi thơm. Nhưng vì quá dơ bẩn nên tiết ra có mùi tanh hôi nhơ nhớp mà lúc nào chúng ta cũng ảo tưởng thân mình là đẹp, là sạch, là quý... Do si mê thấy thân lầm lẫn như thế, nên tự cao ngã mạn phát sanh bao nhiêu thứ phiền não. Do đó, Phật dạy chúng ta phải thấy đúng như thật về thân, để phá cái nhân si mê chấp ngã, dứt mầm luân hồi sanh tử. * Quán thọ là khổ: Thọ là những cảm giác mà mình lãnh thọ. Mắt thấy hình sắc đẹp tâm ưa thích là cảm thọ lạc, thấy hình sắc xấu tâm chán ghét là cảm thọ khổ. Tai nghe âm thanh nhẹ nhàng trầm bổng vừa ý là cảm thọ lạc, nghe

âm thanh nặng nề chát tai tâm bực bội là cảm thọ khổ. Mũi, lưỡi, thân, ý cũng như thế. Mắt thấy sắc không xấu không đẹp, tai nghe tiếng không hay không dở... tâm không ưa không ghét là cảm thọ không khổ không lạc. Thọ khổ thì thấy khổ quá rõ, còn thọ lạc tại sao lại khổ? Ví dụ lưỡi nếm thức ăn ngon là thọ lạc, nhưng thọ lạc chỉ trong phút chốc, thức ăn qua khỏi cổ là hết, hết rồi nhưng còn muốn nữa nên khổ. Cảm thọ không khổ không lạc cũng thế, có rồi mất, nó vô thường nên khổ. Con người có hai cái chấp nặng nhất là chấp thân thật và chấp cảm giác của thân là quý, cho nên mắt đòi sắc đẹp, tai đòi âm thanh hay, mũi đòi hương thơm... Hết đòi cái này tới đòi cái kia, không có ngày dừng. Vì không thấy thọ đúng như thật, nên say đắm theo những cái ưa thích tạm bợ vô thường nên khổ. Phật dạy chúng ta biết đúng như thật những cảm thọ là vô thường, là khổ, để không đua đòi thụ hưởng thì không bị lệ thuộc với ngoại trần, được tự do giải thoát hết khổ. * Quán tâm vô thường: Tâm người lúc nghĩ tốt lúc nghĩ xấu, lúc nghĩ chuyện mình lúc nghĩ chuyện người, nghĩ hết chuyện này tới chuyện khác, không phút giây dừng nghỉ. Tâm nghĩ suy chợt khởi chợt diệt, không nhất định, luôn luôn chuyển biến vô thường. Thế mà ai cũng cho là thường, là cố định, là chân lý, người nào nghĩ khác, làm khác ý nghĩ mình là nổi giận. Vì chấp những nghĩ suy là thường, là chân lý nên cãi vã, đấu tranh, sát hại, gây đau khổ cho nhau. Do đó, Phật dạy quán tâm nghĩ suy chợt khởi chợt diệt là vô thường không thật, để không lầm chấp nó là thường là thật, mới phá được kiến chấp mình đúng, kẻ khác sai. * Quán pháp vô ngã: Có hai cách quán. a)- Pháp chỉ cho những niệm buồn, thương, giận, ghét... Những niệm này không

có chủ thể, không cố định; khi thì buồn lúc thì vui, khi thì thương lúc thì ghét... làm cho con người rối rắm bất an. Phật dạy quán những pháp này là tướng không cố định, không có thật, để phá niệm chấp ngã về tâm. b)- Pháp còn chỉ cho tất cả sự vật như bàn, ghế, nhà cửa, ruộng vườn... Với mắt người phàm tục thì thấy cái bàn thật, cái ghế thật... Nhưng với mắt người trí tuệ thì thấy cái bàn cái ghế không thật mà do các duyên như gỗ, đinh, công thợ... hợp lại tạm có, có một thời gian rồi hoại diệt, nên nói là vô ngã, không có chủ thể. Thân người cũng là một pháp, cũng do đất nước gió lửa hợp lại tạm có, có rồi hoại diệt. Phật dạy quán các pháp đúng như thật của nó là vô ngã để phá chấp thân là thật, chấp tâm là thật, chấp cảnh là thật. Khi thấy thân, tâm, cảnh không thật thì hết mê muội, hết luyến ái, hết chạy theo người, chạy theo cảnh. 2- Minh sát tuệ: Hành giả dùng trí tuệ thấy rõ và theo dõi từng cử động nơi thân, hoặc những ý nghĩ khởi lên nơi tâm. Ví dụ hơi thở vô bụng phồng lên, hành giả biết và

chú ý niệm thầm «phồng à«. Khi thở ra bụng xẹp xuống, hành giả biết và chú ý niệm «xẹp à«. Hoặc tâm khởi tưởng điều gì phải biết ngay tâm đang tưởng tượng và niệm (thầm) liền «tưởng tượng à, tưởng tượng à«... Đó là thiền Minh sát tuệ. Người theo Phật giáo Nguyên thủy tu thiền, hoặc quán Tứ niệm xứ, hoặc ứng dụng Minh sát tuệ, hoặc quán Ngũ đình tâm. Đó là những pháp thiền người tu theo Phật giáo Nguyên thủy thường dùng.

---o0o---

II. Thiền Phật giáo Đại thừa hay Phật giáo Phát triển:

Thiền Phật giáo Đại thừa hay Phật giáo Phát triển được truyền bá ở Trung Hoa. Đại sư Trí Khải dạy tu thiền theo Lục diệu pháp môn gốc từ Phật giáo Nguyên thủy, nhờ ứng dụng khéo thành pháp tu của Đại thừa. 1- Lục diệu pháp môn: - Sổ tức: Hành giả điều hòa hơi thở không mạnh, không gấp, yên ổn, thong thả... hít vô thở ra đếm từ một tới mười, nhiếp tâm tại số, không cho dong ruổi gọi là sổ tức. Tâm hành giả vận chuyển tự nhiên theo hơi thở với số không cần gia công, biết hơi thở rỗng nhẹ, tưởng tâm lần lần tế nhị. Khi không muốn đếm thì bỏ sổ tức tu tùy tức. - Tùy tức: Xả pháp sổ tức, tâm nương theo hơi thở ra vào, hơi thở vào thì theo vào, hơi thở ra thì theo ra, dứt hết các duyên, ý không phân tán. Biết hơi thở ra vô là thô, muốn bỏ, khi ấy xả tùy tức tu chỉ. - Chỉ: Dứt các duyên lự, không nhớ đếm hơi thở hay theo hơi thở, tâm ngưng lặng gọi là tu chỉ. Biết thân tâm đứng lặng vào định, không thấy tướng mạo trong ngoài, hành giả khởi nghĩ định này tuy vô vi tịch tịnh, an ổn, khoái lạc, nhưng không có trí tuệ, không thể phá hoại nhân sanh tử. Khởi nghĩ như thế, không đắm nơi chỉ mà khởi quán. - Quán: Tâm ở trong định dùng tuệ quán tưởng hơi thở ra vào vi tế như gió trong hư không, ba mươi sáu vật trong thân không thật, như bẹ chuối; tâm thức vô thường sanh diệt, từng sát na không có ta và người, người đã không có thì định nương vào đâu? Quán như thế, biết hơi thở ra vào khắp các lỗ chân lông, tâm sáng, thấy trong thân ngoài thân đều bất tịnh, biến đổi từng sát na, tâm quán lưu động, không phải đạo chân thật. Khi ấy xả quán tu hoàn. - Hoàn: Đã biết quán từ tâm sanh hoặc từ phân tích cảnh sanh đều không hợp bản nguyên, phải phản quán, quán lại tâm năng quán, quán tâm này từ đâu sanh, gọi là tu hoàn.

- Tịnh: Bấy giờ tâm đã thanh tịnh, không còn nương theo hơi thở, không còn quán. Đó là tịnh. 2- Tam quán: Đại sư Trí Khải còn dạy tu theo Tam quán là quán không, quán giả và quán trung. Hành giả quán tất cả pháp trên thế gian này do nhân duyên hợp mà tạm có hình tướng, tạm có tên gọi, không có thật thể, nên nói là không. Tuy là không nhưng duyên hợp thì nó giả có. Vì giả có nên quán giả. Nếu thấy được nghĩa không giả hòa hợp là quán trung.

---o0o---

III. Thiền tông

Sau đây là pháp tu của Thiền tông. Tổ Bồ Đề Đạt Ma từ Êên Độ sang Trung Hoa, Ngài ở chùa Thiếu Lâm, ngồi xoay mặt vào vách không tiếp người gần chín năm. Hôm ấy vào tiết mùa Đông có Thần Quang là một thiền khách đến yết kiến, thấy Tổ ngồi xoay mặt vào vách, đứng chắp tay chờ mãi, tuyết rơi lên tới gối. Tổ quay lại thấy, hỏi: - Ngươi đến đây cầu cái gì mà chịu khổ hạnh như vậy? Thần Quang thưa: - Cúi mong Hòa thượng từ bi mở cửa cam lồ rộng độ chúng con. - Diệu đạo vô thượng của chư Phật dù nhiều kiếp tinh tấn, hay làm việc khó làm, hay nhẫn được việc khó nhẫn, còn không thể đến thay, huống là dùng chút công lao nhỏ này mà cầu được pháp chân thừa! Thần Quang nghe dạy bèn lén lấy dao chặt cánh tay đặt trước Tổ tỏ lòng thiết tha cầu đạo. Tổ biết đây là pháp khí bèn dạy: - Chư Phật lúc ban đầu cầu đạo, vì pháp quên thân, nay ngươi chặt cánh tay để trước ta, tâm cầu đạo như vậy cũng khá. Qua câu chuyện, chúng ta thấy Phật pháp cao siêu tuyệt vời đưa tới giải thoát sanh tử. Người tu đạo phải quyết tâm gan dạ xem thường thân mạng mới có thể đạt được, còn tu lai rai cầm chừng thì không thể tiến được. Sau đó, Thần Quang thưa: - Pháp ấn của chư Phật, con có thể được nghe chăng? - Pháp ấn của chư Phật không phải từ người khác mà được. - Tâm con chưa an, xin thầy dạy pháp an tâm. - Ngươi đem tâm ra đây ta an cho. Thần Quang nhìn lại tâm mình, tìm mãi không thấy ở đâu, bèn thưa: - Bạch Hòa thượng, con tìm tâm không được. - Ta đã an tâm cho ngươi rồi. Ngay đó Thần Quang lãnh hội, biết pháp an tâm, Tổ đặt tên là Huệ Khả.

Từ lâu, ai cũng như ai đều cho cái nghĩ suy là tâm mình, nên hết nghĩ việc này, tới nghĩ việc kia, tâm lúc nào cũng loạn động bất an. Tổ bảo đem tâm ra ta an cho là bảo xoay lại tìm cái nghĩ suy lăng xăng đó ở đâu? - Khi xoay lại tìm thì nó lặng mất. Ý nghĩ lăng xăng mất ngay để tâm an. Vậy, xoay lại tìm ý nghĩ lăng xăng, thì ý nghĩ lăng xăng lặng, đó là phương pháp tu để được an tâm, để được định. Đây là phản quang tự kỷ, xoay lại soi sáng tâm mình, Tổ dạy tu một cách đơn giản, rõ ràng và thực tế, không phải chuyện xa vời không thực hiện được. Về sau, Tổ Huệ Khả cũng dạy cho ngài Tăng Xán như thế. Một hôm có một cư sĩ đến đảnh lễ Tổ, thưa: - Đệ tử mang bệnh ghẻ lở đầy mình, xin thầy từ bi vì đệ tử sám tội. Tổ bảo: - Đem tội ra, ta sẽ vì ngươi sám hối. Cư sĩ đứng sững giây lâu, thưa: - Đệ tử tìm tội không được. - Ta vì ngươi sám hối rồi. Sám hối cũng là lối phản quang tự kỷ. Ở trước thì phản quang tìm tâm (vọng tưởng), bây giờ thì phản quang tìm tội. Về sau nữa, Tổ Tăng Xán cũng dạy cho Sa di Đạo Tín như thế. Sa di Đạo Tín đến đảnh lễ Tổ, thưa: - Xin Hòa thượng từ bi ban cho con pháp môn giải thoát. Tổ hỏi: - Ai trói buộc ngươi? - Không ai trói buộc. - Không ai trói buộc đâu cần cầu giải

thoát? Đạo Tín nghe liền đại ngộ. Các Ngài ngộ đạo đều xoay lại mình tìm coi vọng niệm có thật không, nghiệp tội có thật không, sự trói buộc có thật không? Thấy tất cả đều là ảo tưởng không có thật. Thấy nó không thật là ngộ được lý Thiền. Đó là lối phản quang tự kỷ. Từ đời Tống trở về trước, Thiền tông chưa có pháp tu khán thoại đầu. Từ đời Tống trở về sau, các Thiền sư Trung Hoa trong tông Lâm Tế thấy đa số Tăng Ni đều thông hiểu lý Thiền, nhưng không chịu tu mà chỉ nói suông, nên các Ngài dạy khán thoại đầu, không cho tìm hiểu nghĩa lý để nói suông nữa. Khán thoại đầu là pháp tu mà hành giả dồn hết tâm lực khán câu thoại đầu do vị thầy hướng dẫn đưa ra cho tới khi ngộ. Trong thời gian này không học kinh luận, ngoại trừ những buổi khai thị của vị thầy. Hiện giờ, đa số Tăng Ni và Phật tử chưa thấu suốt lý Thiền, nên chúng tôi không hướng dẫn khán thoại đầu mà phải giảng dạy cho hiểu lý Thiền, hiểu rồi mới biết đường lối

tu. Đó là tùy thời tùy cảnh mà dùng phương tiện cho hợp với căn cơ của người đương thời để tu cho có kết quả tốt.

---o0o---

C- Kết luận Tu thiền là một pháp tu thực tế phù hợp với tinh thần khoa học hiện đại. Tâm chúng ta khởi vọng tưởng phiền não, chúng ta khéo quán thì vọng tưởng lặng, hết phiền não, tâm an định. Tu tới đâu có kết quả lợi ích tới đó, rất cụ thể, không xa vời. Vọng tưởng phiền não là cái không thật hư ảo, nơi mình sẵn có Phật tánh là cái chân thật bị vọng tưởng phiền não che khuất, bây giờ bỏ hết vọng tưởng thì Phật tánh hiện ra. Đó là những vấn đề chủ yếu của việc tu thiền./. Câu hỏi hợướng dẫn ôn tập 1- Thiền ngoại đạo là những pháp nào? 2- Thiền của đạo Phật có mấy thứ? 3- Thiền của đạo Phật trọng tâm phát huy cái gì? 4- Tu thiền được lợi ích gì?

---o0o---

Bài 3 - Giới thiệu học thuyết phân kỳ về hệ thống phán giáo

Khải Thiên

Nội dung của bài này sẽ giới thiệu khái quát về học thuyết Phân kỳ và hệ thống Phán giáo. Đây là cách thức tiếp cận hệ thống giáo lý Phật giáo rất quan trọng, giúp học viên nắm rõ tiêu chí cơ sở của các bộ kinh thuộc Nam tạng và Bắc tạng. Bài này sẽ là bước mở đầu để học viên đi vào nội dung cơ bản của một số tông phái của đạo Phật tiếp theo.

---o0o---

A- Dẫn nhập

Học thuyết Phân kỳ và hệ thống Phán giáo (của Phật học Trung Hoa) có thể nói là một phương pháp tiếp cận lịch sử-tư tưởng có hệ thống và rất bao quát. Các giai đoạn trong lịch sử Phân kỳ và Phán giáo, ở đó phần lớn các tư tưởng đã được hệ thống hóa hoàn chỉnh. Một cách tương đối, nó giúp chúng ta nắm bắt và xác định các học thuyết cơ bản của các giai đoạn đáng

chú ý trong tiến trình lịch sử-tư tưởng triết học Phật giáo. Vì lẽ đó, ngày nay khi nghiên cứu Phật học, phần lớn đều dựa vào phương pháp tiếp cận này.

---o0o---

B- Nội dung

I.- Học thuyết phân kỳ - Lịch sử tọ tọởng

Một trong những học thuyết Phân kỳ nổi tiếng được các nhà Phật học chuyên môn, đặc biệt là về tánh Không luận như T.R.V. Murti, Ed. Conze, J. May... đánh giá rất cao, đó là học thuyết của Stcherbatsky, một nhà luận lý học Phật giáo117. Trong những trang đầu của tác phẩm «Logic học Phật giáo«, cũng như trong quyển «The Conception of Buddhist Nirvana« (Khái niệm về Niết bàn Phật giáo), ông đã có những nhận định chính xác và toàn diện về bối cảnh lịch sử- tư tưởng của Phật giáo tại Ấn Độ. Và theo Stcherbatsky, lịch sử phát triển của Phật giáo Ấn Độ có thể được chia thành 3 thời kỳ chính cộâng với một số tư tưởng trung tâm của mỗi thời kỳ. Các giai đoạn của lịch sử được bắt đầu và kết thúc trong vòng 1.500 năm, kể từ 500 năm trước Tây lịch. Và mỗi 500 năm là một thời kỳ, gồm có: sơ kỳ, trung kỳ và hậu kỳ. 1- Thời kỳ thứ nhất (500 năm tr.TL) Sơ kỳ - Thời kỳ này, triết học Phật giáo được gọi chung là «đa nguyên luận« - phủ định về Ngã thể. Ở đây, khi nói đến từ Đa nguyên luận là nhằm chỉ đến cách thức phân tích các «pháp« hiện hữu trên cơ sở của 5 uẩn, 12 xứ và 18 giới. Và cũng trên cơ sở của các uẩn, xứ, giới này, Phật giáo hoàn toàn phủ nhận về Ngã thể bất biến - (Unreality of the Ego). 2- Thời kỳ thứ hai (500 năm sau TL) Trung kỳ - Thời kỳ này, triết học Phật giáo được gọi chung là «Nhất nguyên luận« - phủ định về pháp - pháp vô ngã (Unreality of the Elements of existence). Triết gia xuất sắc trong thời kỳ này là Luận sư Long Thọ, người xiển dương về tánh Không luận - tất cả pháp vốn không có tự tính. 3- Thời kỳ thứ ba (500 năm kế tiếp) Hậu kỳ - Thời kỳ của «Quan niệm luận«, do hai Luận sư Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) xiển dương triết học Duy thức - tất cả pháp đều được xem như là sự biểu hiện của tâm thức, chúng không có tự ngã, và do đó, sự hiện hữu của chúng là không thực (Unreality of the External world).

Bảng 1 (Học thuyết phân kỳ)

Sơ kỳ (500 năm tr.TL)
Dòng triết học: Đa nguyên thực tại luận
«Nhân Không«: Phủ định Ngã thể (Ego)
Trung kỳ (500 năm s.TL)
Dòng triết học: Nhất nguyên luận
«Pháp không«: Phủ định Ngã tính của các pháp
Triết gia đầu tiên - Long Thọ - Tánh Không luận
Hậu kỳ (500 năm tiếp theo)
Dòng triết học: Duy thức
Triết gia xuất sắc: Vô Trước và Thế Thân
Chủ trương: Tam giới Duy thức (Tất cả pháp đều là sự biến hiện của

Tàng thức Alaya)

Trên cơ sở này, chúng ta thấy được bối cảnh phân kỳ tư tưởng của Phật giáo Ấn Độ khá rõ ràng. Tuy nhiên, giữa thời kỳ thứ hai (trung kỳ) và thứ ba (hậu kỳ) còn có những mốc lịch sử tư tưởng quan trọng, do đó Stcherbatsky tiếp tục phân chia thêm một bảng phân kỳ dành cho sự phát triển của tư tưởng Đại thừa Phật giáo.

Bảng 2

Thế kỷ I - Hợng khởi của Đại thừa

Dòng triết học: A lại da và chân như Duyên khởi của Mã Minh

Thế kỷ II

Dòng triết học: Tánh Không, Duyên khởi luận do Long Thọ và Đề

Bà (còn gọi Thánh Thiên) thành lập

Thế kỷ III & IV

Một khoảng trống

Thế kỷ V

Dòng triết học: Duy thức luận (Vijnànavàda) của Vô Trước và Thế

Thân

Thế kỷ VI

Sự phân hóa giữa phái Duy thức và tánh Không - An Huệ

(Sthiramati) và Trần Na (Dingnàga) đại diện cho phái Duy thức;

Phật Hộ (Buddhapalita) và Thanh Biện (Bhàvaviveka) đại diện cho phái Không luận

Thế kỷ VII

Hệ thống Trung quán do Nguyệt Xứng (Candrakirti) xiển dương và hoàn thành.

Bảng phân kỳ (số 2) trên, theo học giả J.Takakusu, trong «The Essentials of Buddhism Philosophy«118, khoảng trống của thế kỷ thứ III và thứ IV, có thể điền vào bằng Kiên Huệ (Saramati) và Di Lạc (Maitreya). Di Lạc là thầy trực tiếp hoặc gián tiếp dạy Duy thức cho Vô Trước. Tuy nhiên, có lẽ do Di Lạc được truyền tụng bởi quá nhiều huyền thoại - có thuyết nói Ngài là vị Bồ tát trên cung trời Đâu Suất, xuống trần gian dạy Duy thức cho Vô Trước... - nên về mặt lịch sử, Stcherbatsky đã không đề cập đến. Từ các hệ thống phân kỳ lịch sử trên, giáo sư Takakusu đề xuất thêm một bảng phân kỳ mới, khác hơn, bao gồm 4 thời kỳ: Thực tại luận, Hư vô luận, Quan niệm luận và Phủ định luận.

Bảng 3 1- Thực tại luận: Thuộc Tiểu thừa hữu tông, đại biểu: thuyết Nhất thiết hữu bộ, xác định tất cả pháp đều có. Phủ định về ngã tính (Nhân không - Pudgala Sùnyata). Kết luận: Đây là thuyết về Hữu (Ens). 2- Hợ vô luận: Thuộc Tiểu thừa không tông, chủ trương «Nhất thiết pháp không« - phủ định thực tính của tâm và vật. Kết luận: Đây là thuyết về Không (non-ens). Harivarman (Ha Lê Bạt Man) (kh. 250- 350 tr.TL). Ở đây, Hư vô luận đối lập với Thực tại luận. 3- Quan niệm luận: Thuộc Đại thừa bán giáo, chủ trương Duy thức luận, phủ định thực tính của tất cả pháp, chỉ có sự biểu hiện của thức. Kết luận: Đây là giáo lý về Hữu (Ens) và phi hữu (non-ens). 4- Phủ định luận: Thuộc Đại thừa không luận, chủ trương Trung quán luận (Madhyamika), cho rằng thực tại có thể

nhận thức bằng phủ định tổng hợp (synthetic negation) - phủ định cái phủ định. Đại biểu là Long Thọ, giáo thuyết cơ bản là «Bát bất Trung đạo«. Kết luận: Đây là giáo lý về phi hữu - phi phi hữu.

Trong bảng (số 3) phân kỳ này, mục đích của Giáo sư Takakusu là đưa Không luận của Harivarman119 lên trên Long Thọ. Trên đây là một số nét cơ bản của sự phân kỳ trong tiến trình phát triển của lịch sử-tư tưởng Phật giáo Ấn Độ. Như thế, trong suốt 1.500 năm này là thời kỳ phát triển hưng thịnh của Phật giáo Ấn Độ. Và từ đó, kéo dài cho đến thế kỷ thứ XI TL thì Phật giáo Ấn Độ rơi vào suy vong. Có điều, chúng ta nên nhớ rằng, trước khi Phật giáo Ấn Độ đi vào thời kỳ suy vong, thì mọi sự phát triển của nó đã được truyền sang các nước (theo hai hướng Nam truyền và Bắc truyền) khác. Và tất nhiên, trong sự truyền thừa đó, có cả những phát triển khác biệt mà nó được nảy sinh từ Ấn Độ. Trong trường hợp này, có thể nói tại Trung Hoa là nơi có những bước phát triển mới làm cho nền Phật học

trở nên hoàn thiện, đặc biệt là quá trình hệ thống hóa các tư tưởng dị đồng được du nhập từ Phật giáo Ấn Độ. Điều này được trình bày cụ thể trong hệ thống phán giáo của Phật học Trung Hoa.

---o0o---

II.- Hệ thống phán giáo Phật học Trung hoa

Phán giáo cũng có nội dung và tính chất như phân kỳ, nhưng phần lớn nó được tập trung vào hệ thống giáo lý, kinh điển. Nếu, nói một cách chính xác thì lịch sử phán giáo bắt nguồn từ Ấn Độ vào thời đại của ngài Giới Hiền và Trí Quang, hai vị Luận sư này đều phân chia giáo lý Phật giáo theo ba thời giáo khác nhau, như được tìm thấy trong Pháp tướng tông (của ngài Giới Hiền) và Tam luận tông (của ngài Trí Quang)120. Tuy nhiên, khi Phật giáo truyền sang Trung Hoa, thì phần lớn đều được hình thành qua hình thức tông phái, và trên cơ sở của mỗi tông phái mà hệ thống phán giáo được tổ chức khác nhau, theo hình thức khởi nguyên từ Ấn Độ. Hệ thống phán giáo Phật học Trung Hoa, như đã đề cập, bắt đầu từ thời đại Nam Bắc triều121 (cũng gọi là thời đại Lục triều), các nhà Phật học đã tổ chức hệ thống phán giáo khởi đầu, thông qua việc nghiên cứu kinh Niết Bàn mà ngài Đạo Sinh đề xuất học thuyết «đốn ngộ thành Phật«, và ngài Tuệ Quán đề xuất học thuyết «đốn tiệm bất địch«, và học thuyết của Tuệ Quán được xem là một trong những sự khởi xướng hệ thống Phán giáo đầu tiên của nền Phật học Trung Hoa mà đời sau gọi là «Nam tam - Bắc thất« (ba hệ thống phán giáo ở phương Nam và bảy hệ ở phương Bắc).

A/- Ba hệ thống phán giáo ở Giang Nam a)- Hệ thống một (do Pháp sư Hổ Khưu Sơn Cập lập thành) - có ba pháp
luân:
1- Đốn giáo: Kinh Hoa Nghiêm
2- Tiệm giáo:
Hữu tướng giáo: (11 năm thuyết giáo của Phật sau thời Hoa Nghiêm)
Vô tướng giáo: (12 năm sau cho đến thời Pháp Hoa)

Thường trụ giáo: (thời Niết bàn)
3- Bất định giáo: Các kinh điển ngoài đốn, tiệm như luật, kinh Thắng Man,
Giải Thâm Mật...
b)- Hệ thống hai (do Pháp sư Tăng Ai lập thành) - có ba pháp luân:
1- Đốn giáo: (như hệ thống một)
2- Tiệm giáo:
Hữu tướng giáo: (như hệ thống một)
Vô tướng giáo: (12 năm sau Phương Đẳng và Bát Nhã)
Đồng qui giáo: (thời Pháp Hoa)
Thường trụ giáo: (thời Niết bàn)
3- Bất định giáo: (như hệ thống một) c)- Hệ thống ba (do Tăng Nhu, Huệ Thứ, Huệ Quán lập thành) - có ba pháp
luân:
1- Đốn giáo: (như hệ thống một)
2- Tiệm giáo:
Hữu tướng giáo: (như hệ thống một)
Vô tướng giáo: (Bát Nhã)
Ức dương giáo: (Phương Đẳng)
Đồng qui giáo: (như hệ thống một)
Thường trụ giáo: (như hệ thống một)
3- Bất định giáo: (như hệ thống một)
B/- Bảy hệ thống phán giáo ở Giang Bắc a)- Hệ thống một (Hoặc Sư lập) - có năm pháp luân: 1- Nhân thiên giáo: (Đề-vị-bà-lợi) 2- Vô tướng giáo: (Tịnh độ) 3- Đốn giáo: (Hoa Nghiêm) 4- Tiệm giáo: (Phương Đẳng) 5- Bất định giáo: (như trước) b)- Hệ thống hai (Bồ Đề Lưu Chi lập) - có hai pháp luân: 1- Tiên giáo bán tự: (12 năm trước - Tiểu thừa giáo) 2- Hậu giáo mãn tự: (12 năm sau - Đại thừa giáo) Bán tự và mãn tự - dụ cho trẻ con khi mới học thì trước hết dạy nửa chữ (tiên giáo bán tự), rồi sau đó mới dạy tiếp nguyên chữ (hậu giáo mãn tự). c)- Hệ thống ba (Quang Thống lập) Hệ thống này do ngài Giác Hiền, Huệ Quang đề xuất, có 4 tông: 1- Nhân duyên tông: (thuộc Tiểu thừa - Hữu bộ, chủ thuyết Tứ nhân lục duyên) 2- Giả danh tông: (thuộc Thành Thật tông, chủ thuyết Thành Thật luận: giảng về Tam giả - Nhân thành giả, Tương tục giả, Tương đãi giả) 3- Cuống tướng tông: (học thuyết Tam luận - Nhất thiết pháp không - Tính không luận) 4- Thường tông: (giáo lý Hoa Nghiêm và Niết bàn) d)- Hệ thống bốn (Hoặc Sư lập) - có năm tông: 1- Nhân duyên tông: (A Tỳ Đàm) 2- Giả danh tông: (Thành Thật)

3- Cuống tướng tông: (Tam luận) 4- Thường trụ tông: (Niết bàn) 5- Pháp giới tông: (Hoa Nghiêm) e)- Hệ thống năm (Pháp Sư ở Kỳ Xà) - có sáu tông: 1- Nhân duyên tông: (A Tỳ Đàm) 2- Giả danh tông: (Thành Thật) 3- Cuống tướng tông: (Tam luận) 4- Thường trụ tông: (Hoa Nghiêm - Niết bàn) 5- Chân tông: (Pháp Hoa) 6- Viên tông: (Đại Tập) f)- Hệ thống sáu (Hoặc Sư lập) - có hai tông: 1- Hữu tướng Đại thừa 2- Vô tướng Đại thừa g)- Hệ thống bảy (Hoặc Sư lập) - có một tông: Nhất âm giáo: (Phật dùng một âm thanh

thuyết pháp, chúng sanh tùy theo đó mà hiểu biết về giáo pháp khác nhau). Trên đây là phần trình bày đại cương về «Nam tam - Bắc thất« - sự khái lược hóa về các hệ thống phán giáo Phật học Trung Hoa.

---o0o---

C/- Hệ thống phán giáo của các tông phái Đại thừa

Khi các tông phái Đại thừa Phật giáo hình thành tại Trung Hoa, thì mỗi tông phái lại tổ chức hệ thống phán giáo đặc thù theo tư tưởng của từng tông phái. Theo truyền thống lịch sử Phật giáo Trung Hoa, các tông phái chính có hệ thống phán giáo được thành lập như sau: 1- Pháp tọướng tông Tông phái này y cứ trên cơ sở của kinh Giải Thâm Mật rồi đem giáo pháp của Phật chia làm ba pháp luân (ba lần chuyển pháp luân của Phật). a)- Pháp luân I: Phật nói về Hữu (Hữu giáo) b)- Pháp luân II: Phật nói về Vô (Không giáo) c)- Pháp luân III: Phật nói về Trung đạo (Trung giáo) - Hữu giáo là giáo lý thời Nguyên thủy và Bộ phái - Không giáo là giáo lý tiền Đại thừa và Đại thừa - Trung giáo là giáo lý Đại thừa và hậu Đại thừa * Pháp luân I: Giáo lý cơ bản là 4 thánh đế và 12 nhân duyên * Pháp luân II: Giáo lý cơ bản là «Nhất thiết pháp không« * Pháp luân III: Giáo lý cơ bản là «Trung đạo đế«

Hai pháp luân đầu, Phật nói về pháp phương tiện và bất liễu nghĩa (khế lý, khế cơ).
Pháp luân thứ ba, Phật nói về pháp liễu nghĩa - chân thật tối thượng
- Chủ đề cơ bản là Trung đạo: - 3 tự tính và 3 vô tính (tam tính và tam vô tính).
Về kinh điển, người đời sau đối chiếu như vầy:
* Pháp luân I: Gồm 4 bộ A Hàm ~ 4 bộ Nikàya
* Pháp luân II: Gồm kinh Bát Nhã (không tông)
* Pháp luân III: Gồm kinh Giải Thâm Mật, Hoa Nghiêm...
2- Tam luận tông
Tông phái này phân chia giáo pháp của Phật làm hai tạng và ba pháp luân:
- Hai tạng (Tùng pháp giảng): Thinh Văn tạng , Bồ Tát tạng
- Ba pháp luân (Tùng nhân giảng): Pháp luân gốc, Pháp luân ngọn, Pháp luân ngọn về gốc
- Thinh Văn tạng: gồm các kinh A Hàm và Nikàya
- Bồ Tát tạng: gồm các kinh Đại thừa
* Pháp luân gốc: Phật nói kinh Hoa Nghiêm
* Pháp luân ngọn: Phật nói kinh A Hàm đến Phương Đẳng
* Pháp luân ngọn về gốc: Phật nói kinh Pháp Hoa
Hệ thống Phán giáo này do Cát Tạng đề xuất.
3- Thiên thai tông
Tông phái này chia giáo pháp của Phật thành ngũ thời, bát giáo.
Ngũ thời: Hoa Nghiêm, A Hàm, Phương Đẳng (Duy Ma, Lăng Già...), Bát
Nhã, Pháp Hoa - Niết Bàn. Năm thời tương ứng với năm vị (của kinh Niết

Bàn): Sữa tươi (ngưu nhũ), Váng sữa (lạc), Váng bơ (sinh tô), Bơ kết (thục tô), Bơ lỏng (đề hồ). Đề hồ là tối thượng trong 5 vị, và kinh Pháp Hoa, Niết

Bàn được ví như đề hồ - tối thượng trong các kinh.

Bát giáo:

- 4 hóa nghi (Hóa nghi tứ giáo) [4 phương pháp giáo hóa]

1- Đốn

2- Tiệm

3- Bí mật

4- Bất định - 4 hóa pháp (Hóa pháp tứ giáo) [4 nội dung giáo lý cơ bản]

1- Tạng giáo

2- Thông giáo

3- Biệt giáo

4- Viên giáo

Tứ giáo:

- Tạng giáo: hệ thống kinh điển A Hàm và Nikàya

- Thông giáo: hệ thống kinh điển xuyên thông cả Tam thừa

- Biệt giáo: giáo lý đặc biệt dành cho đối tượng đặc biệt, như hàng Bôi tát, (Lục độ, Nhị đế v.v...) - Viên giáo: giáo lý viên dung - nhất thừa, chỉ cho kinh Hoa Nghiêm, Niết Bàn, Pháp Hoa Tứ nghi: - Đốn giáo: giáo lý đốn ngộ, dành cho hàng trí giả - Đại thừa - Tiệm giáo: giáo lý được giảng tùy theo trình độ, căn cơ (các kinh A Hàm, Phương Đẳng) - Bí mật: giáo lý đặc thù dành cho đối tượng đặc thù (không phải ai cũng được nghe và hiểu được) - Bất định: cùng một giáo lý, cùng một pháp hội nhưng chỗ này là đốn giáo, chỗ kia là tiệm giáo - tùy theo trình độ mà nói. Ở đây, có một vấn đề. Tương truyền, ngũ thời bát giáo là do ngài Trí Khải 122 , đệ tử của Huệ Tư, sáng lập. Nhưng học giả Sekiguchi Shindai trong bài viết «Khởi nguyên ngũ thời bát giáo« (Goji hakkyo kyohanron no kigen) (xem Taisho daigaku kiyo, tr.1-15 (1975)) cho rằng chính Trạm Nhiên (711- 782) là người hệ thống hóa phán giáo này (?). 4- Hoa nghiêm tông Tông phái này do sư Đỗ Thuận, Trí Nghiễm và Pháp Tạng thành lập. Giáo pháp được chia thành 5 giáo, 10 tông. * Năm giáo: 1- Tiểu thừa giáo: giáo lý cho hàng Thanh văn, như A Hàm, A Tỳ Đàm luận, Thành Thật luận; 2- Đại thừa sơ giáo: giáo lý cho hàng Đại thừa, như Trung Quán luận, Du Già Sư Địa luận...; 3- Đại thừa chung giáo: giáo lý cho hàng Đại thừa cao cấp, như kinh Lăng Già, Thắng Man...; 4- Đại thừa đốn giáo: giáo lý cho hàng Đại thừa ưu tú, như Thiền tông...; 5- Nhất thừa viên giáo: giáo lý viên dung, tối thượng, như kinh Hoa Nghiêm..., Nhất thừa viên giáo có hai loại: a)- Nhất thừa đồng giáo: tương ứng với Tam thừa (kinh Pháp Hoa) b)- Nhất thừa biệt giáo: khác với Tam thừa (kinh Hoa Nghiêm) * Mười tông: (10 học thuyết cơ bản của Phật giáo Bộ phái và Đại thừa) Sáu học thuyết của Phật giáo Bộ phái: 1- Tông Ngã pháp đều có: thuộc giáo lý của Độc tử bộ, Pháp thượng bộ, Hiền vị bộ, Chính lượng bộ, Mật lâm sơn bộ, Kê dân bộ trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái. 2- Tông Ngã không pháp có: thuộc giáo lý của Nhất thiết hữu bộ, Tuyết sơn bộ, Ẩn quang bộ, Kinh lượng bộ. 3- Tông Pháp không khứ lai: thuộc quan niệm «Hiện tại hữu thể, quá vị vô thể« của Hóa địa bộ, Pháp tạng bộ, Đại

chúng bộ, Đa văn bộ, Chế đa sơn bộ, Tây sơn trụ bộ, Bắc sơn trụ bộ.

4- Tông Hiện thông giả thật: thuộc quan niệm «Chân giả tịnh hữu« của Thuyết giả bộ. 5- Tông tục vọng chân thật: Quan niệm của thuyết Xuất thế bộ. 6- Tông chư pháp giả danh: Quan niệm «Tam thế chư pháp giả danh vô thể« của Nhất thuyết bộ. Bốn học thuyết của Đại thừa: 7- Tông «Nhất thiết pháp không«: thuộc Đại thừa thỉ giáo. 8- Tông «Chư pháp thực tướng«: thuộc Đại thừa chung giáo. 9- Tông «Tướng và Tưởng đều không«: thuộc Đại thừa đốn giáo. 10- Tông «Như thị - viên mãn«: thuộc Nhất thừa viên giáo123. Trên đây là các tông phái có hệ thống phán giáo cụ thể. Còn Thiền tông, Tịnh độ tông và Mật tông (Chân ngôn tông) thì hệ thống phán giáo không cụ thể và cũng khá đa diện. Tuy nhiên, với ba tông này, chủ yếu là đi vào tu tập thực tiễn. Do đó, nếu lập phán giáo thì phải lập theo một thể cách đặc thù của nó. Riêng về phần phán giáo như vừa trình bày trên đây, chúng ta thấy lộ rõ một điều ở các hệ thống phán giáo, đó là sự tương quan thống thiết giữa nhận thức của con người và chân lý thực tại. Bởi lẽ, nhận thức của con người thì bất khả thuyết - có bao nhiêu người thì có bấy nhiêu nhận thức khác nhau. Ở đây, sẽ không bao giờ có bất kỳ một khuôn mẫu tư duy nào có thể dùng cho mọi người; cũng như, tất cả mọi người đều mang giày, nhưng không thể có một đôi giày nào khả dĩ được dùng cho tất cả mọi người. Vả lại, chân lý thực tại cũng chỉ có Một, Đông phương hay Tây phương, đều chỉ có Một và chỉ Một mà thôi. Vì lẽ đó, vấn đề được đặt ra ở đây là: chân lý luôn luôn, lúc nào, và ở đâu, cũng bình đẳng trước mọi người; và, làm thế nào để mọi người có thể trực nhận được chân lý? Đây là lý do tại sao Phật tử Trung Hoa đề xuất và tổ chức các hệ thống phán giáo. Nó xuất hiện như là sự nối kết các nhịp cầu phương tiện để giúp người sang sông. Từ đó, ba thừa phân đốn, tiệm, quyền, thật tất cả đều viên dung. Đây là phương tiện thiện xảo để mỗi người với căn tánh và trình độ khác nhau đều có thể tu tập Phật giáo. Có thể tóm tắt ý nghĩa trên qua phát biểu của Long Thọ như sau: «Nếu không nương tục đế, thì không thể đạt đến chân lý. Nếu không đạt đến chân lý, thì không thể hiểu được Phật pháp«124./. Ghi chú: Học viên đọc thêm cuốn«Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo« của tác giả Thích Tâm Thiện (phần Lược sử các bộ phái Phật giáo); cuốn «Lịch sử tư tưởng và triết học tánh Không« của tác giả Thích Tâm Thiện (phần Học thuyết Phân kỳ và hệ thống Phán giáo); «Tâm lý học Phật giáo« của tác giả Thích Tâm Thiện (phần Đại cương triết học Duy thức)./.

Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập

1- Trình bày sơ lược học thuyết Phân kỳ tư tưởng Phật giáo theo quan điểm của T.H. Stcherbatsky. 2- Tóm tắt những điểm cơ bản trong tổ chức hệ thống Phán giáo của Phật học Trung Hoa.

---o0o---

Bài 4 - Giới thiệu về Tịnh Độ Tông

Thích Viên Giác

A- Dẫn nhập

Tịnh độ là một trong những pháp môn tu tập phổ biến đối với người Phật tử tại nhiều nước như Trung Hoa, Nhật Bản, Việt Nam. Giáo nghĩa Tịnh độ tông thuộc hệ tư tưởng Đại thừa và xuất hiện vào thời kỳ Phật giáo Phát triển. Phật giáo Nguyên thủy chú trọng tự lực, Phật giáo Phát triển (Đại thừa) đa dạng hóa đường lối tu tập nên có những pháp môn chú trọng tha lực, tức nhờ vào Phật lực mà thành tựu đạo quả hoặc vượt thoát khổ đau, lý tưởng như pháp môn Tịnh độ. Vì vậy, Tịnh độ là một đường lối tu tập phổ biến, đáp ứng nhu cầu tâm linh về một đời sống vĩnh cửu và hoàn toàn giải thoát khổ đau của con người.

---o0o---

B- Nội dung

I. Lịch sử và sự truyền thừa Tịnh độ tông

Lý thuyết Tịnh độ được phát triển ở Ấn Độ, là một đường lối tu tập nhưng không thiết lập tông phái, chỉ khi các kinh điển Tịnh độ truyền qua Trung Hoa thì Tịnh độ trở thành tông phái. Phật giáo truyền vào Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ nhất cho đến đầu thế kỷ thứ hai nhưng những kinh luận thuộc giáo nghĩa Tịnh độ phải đến thế kỷ thứ ba mới xuất hiện. Vào thời Ngụy (250), ngài Khang Tăng Ngãi (Sanghavarman) dịch kinh Vô Lượng Thọ, cư sĩ Chí Khiếm (thời Tôn Quyền) dịch bộ Đại A Di Đà kinh. Đến đời Diêu Tần (thế kỷ IV), ngài La Thập dịch Phật thuyết A Di Đà kinh, còn gọi là tiểu kinh A Di Đà, ngài Phật Đà Bạt Đà La (Giác Hiền) dịch Tân Vô Lượng Thọ kinh, Quán Phật tam

muội kinh, ngài Trí Nghiêm dịch Tịnh độ tam muội. Thời Lưu Tống (thế kỷ V), ngài Cương Lương Da Xá (Kàlayàsas) dịch Quán Vô Lượng Thọ kinh, ngài Bồ Đề Lưu Chi (thế kỷ VI) dịch Vô Lượng Thọ kinh luận. Đặc biệt, ngài Thế Thân trước tác Vãng sinh Tịnh độ luận..., đến đây giáo nghĩa Tịnh độ tông tương đối hoàn chỉnh. Ba tác phẩm được coi là nền tảng của Tịnh độ tông là kinh Vô Lượng Thọ, Quán Vô Lượng Thọ, kinh A Di Đà, cộng thêm tác phẩm Vãng sinh Tịnh độ luận của Thế Thân. Mặc dù chỉ một vài bộ kinh triển khai giáo lý Tịnh độ, nhưng rất nhiều kinh luận trong hệ thống giáo lý Đại thừa ca ngợi tư tưởng Tịnh độ, làm cho Tịnh độ tông trở nên phổ biến và nổi bật trong nền tư tưởng Phật học Trung Hoa. Lịch sử truyền thừa của Tịnh độ tông không theo đường lối thông thường là người trước truyền cho người sau như các tông phái khác, mà chỉ căn cứ vào sự đóng góp nhiều ít công cuộc xiển dương giáo lý Tịnh độ. Tịnh độ tông Trung Hoa, ngài Huệ Viễn (333-416) được coi là người sáng lập. Ngài quê ở Nhạn Môn, 21 tuổi xuất gia làm môn đệ của ngài Đạo An. Ngài thông minh xuất chúng, được ngài Đạo An khen ngợi. Vì hoàn cảnh loạn lạc, Ngài di cư xuống Tương Dương, sau đó trên đường hành đạo, Ngài đến Lô Sơn, thấy cảnh trí u tịch, phù hợp với chí nguyện tu hành, Ngài ở lại đó và thành lập chùa Đông Lâm. Ngài chủ trương tu tập pháp môn niệm Phật, ẩn dật tu hành không màng thế sự..., nhất là quan hệ gần gũi với vua chúa. Để phản đối sắc lệnh của nhà vua về việc người xuất gia vào chầu phải lạy, Ngài viết bộ Sa môn bất bái vương giả luận. Năm 402, Ngài lập ra Hội Niệm Phật tại Lô Sơn, lấy tên là Bạch liên xã, đây là một hình thức tổ chức quần chúng tu tập, manh nha một đường lối tu Tịnh độ cho tứ chúng về sau. Tổ chức Bạch liên xã không phân biệt tại gia hay xuất gia, cách

tu đơn giản là thành kính lễ bái và niệm hồng danh Đức Phật A Di Đà. Pháp tu của ngài Huệ Viễn đã tạo nên đường lối của Tịnh độ tông. Đến thế kỷ sau, ngài Đàm Loan (476-542) tiếp nối xiển dương pháp môn Tịnh độ. Ngài cũng là người ở Nhạn Môn, tu học rất tinh cần, chuyên nghiên cứu chú giải kinh sách nhưng nửa chừng bị bệnh nặng, Ngài tìm thầy chữa bệnh, nhân đó gặp đạo sĩ Đạo Hoằng Cảnh dạy cho tiên thuật và giao cho 10 cuốn tiên kinh. Trên đường về phương Bắc gặp được ngài Bồ Đề Lưu Chi (Bodhiruci) trao cho Ngài những tác phẩm pháp môn Tịnh độ, căn cứ vào đó Ngài chuyên tu Tịnh độ. Ngài trước tác những bộ: Vãng sinh luận chú, Tán Phật A Di Đà kệ... Ngài dạy chúng tu học và xiển dương giáo lý Tịnh độ, chú trọng yếu tố «Tín tâm niệm Phật«, đây cũng là sắc thái khác của Tịnh độ tông. Ngài Đạo Xước (562-645) có nhân duyên với ngài Đàm Loan dù sống cách nhau vài chục năm. Ngài đã tiếp nhận pháp môn Tịnh độ trong trường hợp đặc biệt. Ngài Đạo Xước xuất gia năm 14 tuổi, chuyên nghiên cứu về Niết

bàn tông, một hôm đến chùa Huyền Trung núi Thạch Bích, đọc bia đá ghi chép sự tích ngài Đàm Loan thì lòng sinh cảm kích, Ngài quay sang tu Tịnh độ và thường giảng dạy Quán Vô Lượng Thọ kinh. Ngài nỗ lực giáo hóa dân chúng trong vùng tu Tịnh độ và là người chế ra tràng hạt để dạy cách trì danh niệm Phật. Đối với nông dân, Ngài bày cách lấy hạt đậu đếm số niệm Phật gọi là «tiểu đậu niệm Phật«. Ngài trước tác An lạc tập và một số tác phẩm khác, triển khai ý nghĩa tu dễ và tu khó để kết luận rằng tu Tịnh độ là dễ. Ngài biện minh ý nghĩa tha lực của Đức Phật A Di Đà làm cho mọi người đều thích thú pháp môn này. Đệ tử của Ngài khá đông, xuất sắc gồm có Thiện Đạo, Đạo Phủ, Tăng Điền... Ngài Thiện Đạo (613-681) nối chí thầy mình xiển dương giáo lý Tịnh độ. Phật giáo đời Đường rất hưng thịnh, Tịnh độ tông cũng phát triển mạnh mẽ, phần lớn nhờ công lao của Thiện Đạo. Ngài là người ở Lâm Truy, khi xuất gia tìm thầy học đạo, Ngài gặp Đạo Xước học pháp môn Tịnh độ. Sau khi thầy mất, Ngài về Trường An trụ trì chùa Quang Minh và chùa Từ Ân, giảng dạy và truyền bá pháp môn Tịnh độ. Ngài viết 10 vạn cuốn kinh A Di Đà và vẽ 300 đồ hình tả cảnh Tịnh độ, làm cho thế giới Tịnh độ trở nên sống động và hiện thực trong tâm người tu nên họ theo rất đông. Ngài trước tác nhiều kinh sách như Quán Vô Lượng Thọ kinh sớ, Vãng sinh lễ tán, Quán niệm pháp môn, Ban châu tán. Đường lối tu tập của Ngài được đời sau ca ngợi và trở thành một phương thức đặc trưng của Tịnh độ tông. Ngài Từ Mẫn (680-748) là một hành giả Tịnh độ khá nổi tiếng vào đời Đường, Ngài noi gương các vị tiền bối, lên đường «nhập Trúc cầu pháp«. Ngài ra đi năm 702 (thời Võ Tắc Thiên), đến Bắc Thiên Trúc (Ấn Độ) gặp được hóa thân của Quán Thế Âm Bồ tát trao cho pháp môn Tịnh độ. Ngài ở Ấn Độ 18 năm mới về nước, được vua Huyền Tôn tặng danh hiệu «Từ Mẫn tam tạng«. Ngài trước tác Vãng sinh Tịnh độ tập để truyền bá pháp môn Tịnh độ mà Ngài đã lãnh hội trên đất Ấn, trở thành một dòng tư tưởng Tịnh độ độc lập. Tuy nhiên, hệ thống của Ngài không hưng thịnh lâu. Như vậy, hệ thống truyền thừa pháp môn Tịnh độ từ sơ khởi cho đến đời Đường không tiếp nối đời này qua đời khác mà tùy thuận vào nhân duyên của mỗi hành giả. Bắt đầu từ đời Đường mới có sự truyền thừa, và rõ nét nhất phải chờ đến đời Tống. Sau này, các học giả phân chia đường hướng tu tập của pháp môn Tịnh độ thành 4 hệ thống: Huệ Viễn chú trọng «Quán tưởng niệm Phật«, Đàm Loan chú trọng «Tín

tâm niệm Phật«, Thiện Đạo chú trọng «Khẩu xưng niệm Phật«, Từ Mẫn thiên về «Thiện căn niệm Phật«. Đến đời Tống (960-1279), Phật giáo vẫn duy trì các hệ tư tưởng và truyền thống tu tập của các tông phái. Tịnh độ tông mặc dù vẫn duy trì truyền thống độc lập của mình, nhưng vẫn bị ảnh hưởng tác động của các hệ tư tưởng khác. Vào thời kỳ này, các tông phái nói chung đều có xu hướng dung hợp,

ví dụ Thiên thai tông chủ trương kiêm tu Tịnh độ, đại biểu cho chủ trương này có ngài Tuân Thức, Từ Lễ, Trí Viên. Luật tông cũng kiêm tu Tịnh độ do ngài Nguyên Chiếu chủ trương. Thiền tông cũng kiêm tu Tịnh độ do ngài Diên Thọ chủ trương... cho nên sắc thái Tịnh độ muôn màu muôn vẻ. Những hội niệm Phật đua nhau xuất hiện, nổi bật là hội «Tịnh hạnh xã« của ngài Tĩnh Thường. Đời Minh (1360-1661), Tịnh độ tông được phát triển do các đại sư Vân Thê, Liên Trì, Trí Húc, nhất là hàng cư sĩ tu Tịnh độ phát triển mạnh phổ cập sâu rộng trong quần chúng. Đến đời Thanh, tư tưởng Tịnh độ dung hợp trong mọi pháp môn, tông phái. Những đại sư xiển dương Tịnh độ có ngài Tĩnh An, Thực Hiền (1686-1734). Ngài Êẽn Quang ở cuối đời Thanh là một bậc cao đức truyền bá pháp môn Tịnh độ. Pháp môn Tịnh độ hưng khởi ở Trung Quốc, sau đó được truyền qua các nước Tây Tạng, Nhật Bản, Việt Nam, Triều Tiên, được tiếp nhận nhanh chóng và phát triển mạnh mẽ.

---o0o---

II. Giáo nghĩa Tịnh độ tông

Tịnh độ tông lấy 3 bộ kinh và 1 bộ luận làm nền tảng cho tư tưởng của mình: kinh «Vô Lượng Thọ« nói về tiền thân Đức Phật A Di Đà khi còn là Pháp Tạng Tỳ kheo đã phát nguyện 48 lời nguyện để cứu độ chúng sanh, kinh Quán Vô Lượng Thọ nói rõ phép quán tưởng niệm Phật, kinh A Di Đà miêu tả thế giới Cực lạc đẹp đẽ trang nghiêm có Đức Phật A Di Đà đang thuyết pháp, và bộ luận Vãng sinh Tịnh độ của ngài Thế Thân tán thán và giảng về ý nghĩa của ba bộ kinh trên. Theo kinh Quán Vô Lượng Thọ thì giáo lý Tịnh độ đã được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết cho hoàng hậu của nước Kosala là Videhi. Bà bị chính con trai bà giam lỏng và chán nản vô cùng trước cảnh thế thái nhân tình. Bà cầu mong Đức Phật cứu giúp vượt qua nỗi khốn khổ này, Đức Phật đã xuất hiện và giới thiệu các quốc độ chỉ có an lạc không có khổ đau, bà chọn cõi Phật A Di Đà. Đức Phật dạy bà phương pháp niệm danh hiệu Phật để được vãng sanh về cõi ấy. Trong kinh tạng Nguyên thủy không đề cập đến chi tiết ấy, có thể nói kinh tạng Nguyên thủy ít quan tâm đến yếu tố tha lực. Đến thời kỳ đầu của Phật giáo Phát triển, ngài Nagasena đã đưa lý thuyết Phật cứu độ vào trong lý luận của mình, trở thành tiền đề cho tư tưởng Phật lực về sau. Cực lạc thế giới, Hán dịch từ tiếng Phạn Sukhànatì, là nơi có hạnh phúc mà không có khổ đau. Cõi giới này do Đức Phật A Di Đà giáo hóa. Có thể nói thế giới Cực lạc là một khái niệm khác của Niết bàn, vì Niết bàn (Nirvana)

có nghĩa là dập tắt mọi phiền não khổ đau. Trong ý nghĩa hẹp hơn thì đó là một thế giới hiện thực ở phương Tây, khác với thế giới Ta bà đầy đau khổ này mà kinh A Di Đà gọi là «ngũ trược ác thế«. Thế giới Cực lạc có những ưu điểm tiêu biểu như không có ô uế, không có phiền não, thọ mạng lâu dài, ăn uống tự có, có các thần thông... Đất nước rất

đẹp được cấu tạo bằng các chất quý báu như vàng, ngọc, lưu ly...; cây cối, ao hồ, cung điện, đường sá đều bằng các thứ báu, có ca nhạc như âm nhạc cõi trời, các loài chim hót ca như thuyết pháp... Tóm lại, đó là một thế giới lý tưởng, là môi trường tốt cho sự tu hành và đạt được hạnh phúc tối thượng. Đức Phật A Di Đà là vị giáo chủ của thế giới Cực lạc. A Di Đà là danh từ dịch âm của Amitàbha, dịch nghĩa là Vô lượng quang, còn Amitàyus là Vô lượng thọ. Vô lượng quang chỉ cho ánh sáng vô lượng, biểu tượng cho trí tuệ viên mãn hay cho Pháp thân (Dharma-kàya). Vô lượng thọ chỉ cho đời sống vĩnh cửu, biểu tượng của đại định hay còn gọi là Giải thoát thân (Vinuktikàya). Với ý nghĩa danh hiệu như vậy, Đức Phật A Di Đà tượng trưng cho sự sống vĩnh cửu và giải thoát hoàn toàn khổ đau, đó là mục đích cao cả và hấp dẫn đối với con người ở mọi thời đại. Theo kinh Vô Lượng Thọ thì Đức Phật A Di Đà từng là một nhà vua. Sau khi ngộ đạo, Ngài phát tâm xuất gia và trở thành vị Tỳ kheo tên là Pháp Tạng (Dharmàkara). Ngài quyết tâm tu hành thành Phật và phát nguyện độ hết chúng sanh trong cõi Cực lạc của mình. Ngài lập 48 lời nguyện giúp chúng sanh giải thoát. Những nguyện quan trọng là nguyện thứ 18: «Ví con được thành Phật, mười phương chúng sanh muốn sanh về cõi nước con mà chí tâm tin mến niệm từ một niệm cho đến mười niệm, nếu không được sinh thì con không thành bậc Chánh giác. Chỉ trừ những kẻ tạo tội ngũ nghịch, hủy báng chánh pháp«. Nguyện thứ 19: «Ví con được thành Phật, mười phương chúng sanh phát Bồ đề tâm, tu các công đức, dốc lòng phát nguyện muốn sanh về cõi nước con, đến lúc mạng chung, ví con chẳng cùng đại chúng vây quanh hiện thân trước người đó, thì con không thành bậc Chánh giác«. Nguyện thứ 20: «Ví con được thành Phật, chúng sanh khắp mười phương nghe danh hiệu con, nhớ nghĩ quốc độ con, vun trồng các công đức, rồi dốc lòng hồi hướng muốn sanh về cõi nước con, nếu không được toại nguyện thì con không thành bậc Chánh giác« (Kinh Vô Lượng Thọ, Chân Thường dịch, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, 1992). Qua nội dung 48 lời nguyện cho thấy con đường tu tập Tịnh độ dựa vào nguyện lực của Đức Phật A Di Đà và nhất tâm niệm Phật là con đường tu dễ nhất, đó là lý do tại sao Tịnh độ tông được truyền bá rộng rãi nhất. Con đường tu tập của pháp môn Tịnh độ dựa trên ba nguyên tắc: 1- Niềm tin (Tín): Đây là điều kiện tiên quyết, không có niềm tin hay niềm tin không đủ mạnh thì không thể tu Tịnh độ được. Sự tin tưởng là nền tảng

khởi lên ước muốn và hướng tâm về thế giới Cực lạc. Như tất cả các pháp môn khác, niềm tin là mẹ của các thiện pháp và phát sinh công đức. Niềm tin của hành giả Tịnh độ rất rõ, tin rằng Đức Phật A Di Đà và thế giới Cực lạc là có thực, Đức Phật và Thánh chúng luôn sẵn sàng tiếp độ chúng ta, chỉ cần chuyên tâm tin tưởng và niệm Phật quyết chí vãng sanh thì chắc chắn được vãng sanh. Vì vậy, các kinh sách Tịnh độ và các hành giả Tịnh độ thường nói xác quyết chứ không có thái độ lưỡng lự, phân hai. 2- Nguyện lực hay tâm mong muốn (Nguyện): Niềm tin ổn định sẽ đưa đến ước muốn vãng sanh gọi là ước nguyện. Mọi hoạt động tâm lý đều hướng về Tịnh độ, mọi ước muốn đều được kích thích bằng sự nhàm chán đối với đời sống uế trược và bất an này. Nếu ta còn ham muốn vật chất, tình cảm, tư tưởng của cuộc đời này thì ước muốn vãng sanh không mạnh. Nghiệp liên kết với đời sống này không giảm thì Tịnh độ không hấp dẫn ta được, nên có chán Ta bà mới ước mong mãnh liệt về Tịnh độ được. Đó cũng là lý

do tại sao người lớn tuổi ưa tu Tịnh độ hơn là giới trẻ. Biểu hiện của ước nguyện về Tịnh độ là mọi hành vi, lời nói và tâm ý đều phải thể hiện ước nguyện đó. Với lời nguyện mạnh mẽ từ bỏ uế độ vãng sanh Tịnh độ, mong có khả năng để cứu độ chúng sanh. Tâm nguyện như vậy mới tương ứng với tâm nguyện của Tịnh độ, mới có cảm ứng với Phật và Thánh chúng ở Cực lạc. 3- Hành trì (Hạnh): Khi tâm nguyện hướng về Tịnh độ thì mọi hành động, ngôn ngữ đều được tu tập liên tục, nghĩa là thực hành phương pháp niệm Phật, quán tưởng... đều đưa đến hợp nhất thân khẩu ý, không để cho các đối tượng của trần gian lôi kéo làm tâm bị tán loạn. Mọi công đức, thiện pháp ta có đều hồi hướng về Tịnh độ, thường thì hành giả thiết lập cho mình một thời khóa tu niệm, ví dụ như trong một ngày một đêm chia thành sáu thời khóa để tụng niệm, tạo cho mình tiêu chuẩn niệm bao nhiêu lần, nhờ hành trì mà hành giả có thể đắc định, thấy Phật và Thánh chúng cõi Cực lạc.

---o0o---

III. Phoợng pháp niệm Phật

Mục đích của pháp niệm Phật A Di Đà là đưa đến nhất tâm, chế ngự mọi vọng tưởng của tâm. Niệm Phật là thực hành chánh niệm, như vậy về mặt bản chất, pháp môn niệm Phật không khác biệt với thiền quán, là cốt lõi của các pháp môn. Phương pháp niệm Phật có bốn cách: 1- Trì danh niệm Phật: Niệm danh hiệu Phật A Di Đà, hoặc niệm thầm hoặc phát âm thanh.

2- Quán tượng niệm Phật: Niệm Phật và chăm chú nhìn vào tượng Phật, thấy rõ tướng tốt của Phật, hoặc tướng tốt của các Bồ tát và Thánh chúng. 3- Quán tưởng niệm Phật: Quán tưởng hình ảnh của Đức Phật A Di Đà cho đến khi thấy được linh ảnh của Đức Phật. Pháp quán này khác với quán tượng là không sử dụng hình ảnh bên ngoài. Trong kinh Quán Vô Lượng Thọ đề cập đến 16 pháp quán. 4- Thật tướng niệm Phật: Niệm Phật đạt đến chỗ vô niệm, không còn chủ thể và đối tượng. Pháp quán này mang sắc thái Thiền hơn là Tịnh độ cho nên không phổ biến được. Phương pháp tu Tịnh độ được nhiều người chấp nhận và hành trì, nhất là Trì danh niệm Phật, ai thực hành cũng được, có thể niệm lớn tiếng gọi là Cao thanh trì, niệm thầm gọi là Mặc trì, mấp máy môi mà không ra tiếng gọi là Kim cang trì. Người xưa còn đưa ra 4 sắc thái niệm Phật: Hòa hoãn niệm là niệm từ từ không cần gấp, không nôn nóng, chỉ cần bền bỉ, có thể vừa làm việc vừa niệm Phật, không cần «tu mau kẻo trễ«; thứ hai là Truy đảnh niệm, là đưa câu niệm Phật nằm trên đỉnh cao của dòng tâm thức, nghĩa là niệm Phật luôn hiện tiền, không bị chi phối bởi công việc, quyết chí cao, ấn định thời gian và cần có kết quả rõ; thứ ba là Thiền định niệm, tức trụ tâm vào định rồi sử dụng tâm định ấy mà niệm Phật. Đây là lối tu dựa trên cơ sở truyền thống nguyên thủy, khi tâm đạt định, hướng tâm ấy về tam minh, ở đây hành giả hướng tâm về cõi Tịnh độ và Đức Phật A Di Đà; thứ tư là Tham cứu niệm, là cách niệm Phật ảnh hưởng thiền công án, như nêu câu hỏi: Niệm Phật là gì? Sự nung nấu nghi tình đến đỉnh cao sẽ bùng vỡ ý thức và giác ngộ. Sắc thái này mang dấu ấn của Thiền hơn là của Tịnh độ.

---o0o---

C- Kết luận

Tịnh độ tông chú trọng vào niềm tin của cá nhân và sự cứu độ của Đức Phật A Di Đà. Pháp tu chủ yếu là niệm danh hiệu Phật A Di Đà và quán tưởng đến thế giới Cực lạc. Đây là một tông phái được phổ biến rộng rãi nhất và cũng được nhiều tông phái khác phổ biến và hành trì. Pháp môn niệm Phật là con đường tu tập khá phù hợp với nhiều căn cơ khác nhau. Thực ra, pháp môn niệm Phật có từ thời Phật giáo Nguyên thủy, Đức Phật dạy các đối tượng quán niệm trong đó niệm Phật là đứng đầu, vì đây là đối tượng dễ đưa tâm vào chánh niệm, trong Phật giáo Nguyên thủy, ý nghĩa về Phật lực đã được bao hàm trong pháp niệm Phật. Qua thời kỳ tiền Đại thừa, luận sư Nagasena (Na Tiên Tỳ kheo) chủ trương thuyết cứu độ qua cuộc vấn đạo của vua Milinda (hoàng đế Hy Lạp). Vua cho rằng không thể chấp nhận

được khi một người ác lại được cứu độ nếu y tin tưởng vào một vị Phật vào đêm trước ngày chết. Nagasena đáp: «Một hòn đá dầu nhỏ cách mấy vẫn chìm trong nước, nhưng một tảng đá vẫn nổi trên nước nếu đặt lên thuyền«. Về sau, các luận sư Đại thừa triển khai triệt để hơn về thuyết Phật cứu độ và qua kinh điển, Tịnh độ tông tiêu biểu rõ cho luận thuyết ấy. Con đường giải thoát của đạo Phật căn bản là ở tâm, tức là nỗ lực cá nhân, pháp môn Tịnh độ vẫn không ngoài đường lối ấy, hòn đá lớn nhờ thuyền chở mà nổi trên nước, nhưng vận chuyển hòn đá ấy lên thuyền phải là công phu tự thân, để có được 10 niệm nhất tâm và sự cứu độ của Phật, hành giả phải có công phu tích lũy lớn, nghĩa là có một quá trình tu tập. Sau này, khi các tông phái khác phát triển đã ảnh hưởng đến tư tưởng Tịnh độ, nhất là tư tưởng Tịnh độ tại tâm như «Tự tánh Di Đà, duy tâm Tịnh độ« làm cho pháp môn Tịnh độ có tính tự lực nhiều hơn nhưng có lẽ đó không phải là bản ý của Tịnh độ tông. Để kết luận, xin dẫn lời bàn về niệm Phật của nhà vua, Thiền sư Việt Nam thời Trần là Trần Thái Tông trong tác phẩm Khóa hư lục: «Người niệm Phật có ba bậc: bậc thượng trí thì tâm tức Phật chẳng nhờ tu chứng, thân Phật là thân ta không có hai tướng, tánh tướng không hai, tịch mà thường còn, còn mà chẳng biết. Đó là hoạt Phật. Bậc trung trí phải nương vào niệm Phật, chú ý chuyên cần, niệm Phật không quên tự nhiên thuần thiện. Niệm thiện đã hiện niệm ác liền tiêu. Niệm ác đã tiêu duy còn niệm thiện. Bởi niệm ý niệm niệm niệm tất diệt. Khi niệm đã diệt, ắt về chánh đạo. Tới khi mạng chung được vui Niết bàn. Bậc hạ trí thì miệng chuyên niệm lời Phật, tâm muốn thấy tướng Phật, thân nguyện sinh nước Phật, ngày đêm siêng năng không thoái chuyển. Sau khi mạng chung thì nhờ thiện niệm đó được sinh sang nước Phật, nghe Phật nói pháp mà chứng đạo Bồ đề« (Khóa hư lục, HT. Thanh Kiểm dịch, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, 1992). Ngài kết luận ba hạng người trên đây sâu cạn khác nhau nhưng mục đích và kết quả là một, tuy nhiên bậc thượng trí nói thì dễ làm thì khó, bậc trung trí nếu chuyên cần nỗ lực sẽ thành tựu trong đời này nhưng nếu nghiệp nặng chưa dứt thì khó thành tựu, bậc hạ trí lối tu lấy niệm Phật làm nấc thang bước từng bước vững chắc được qua nước Phật rồi thì chí nguyện sẽ thành. Vậy muốn thành tựu cái siêu việt phải bắt đầu bằng cái đơn giản./. Câu hỏi hoướng dẫn ôn tập 1- Trình bày sơ lược lịch sử truyền thừa của Tịnh độ tông. 2- Những nguyên tắc cơ bản của pháp môn Tịnh độ là gì? 3- Trình bày các phương pháp niệm Phật.

---o0o---

Bài 5 - Giới thiệu về Mật Tông (Kim Cọơng Thừa)

Thích Viên Giác

A- Dẫn nhập

Mật tông là một trong những tông phái của Phật giáo, xuất phát từ Ấn Độ vào khoảng thế kỷ thứ VII, rồi sau đó được truyền bá sang Trung Hoa, Nhật Bản... và đặc biệt là phát triển mạnh mẽ ở Tây Tạng. Ở Tây Tạng, Mật tông còn được gọi là Kim cương thừa. Kim cương thừa được coi như là con đường thẳng dốc đứng để đi lên đỉnh núi; điều đó vừa nói lên tính siêu việt, đồng thời cũng nói lên sự khó khăn và nguy hiểm của con đường, lối tu Mật giáo. Trong các kinh điển Đại thừa, có nhiều bộ kinh lồng vào những thần chú, Đà la ni như là để khai triển ý nghĩa sâu thẳm của tâm linh quả chứng hay ý lực chư Phật, Bồ tát; có lẽ đây là cơ sở để Mật giáo phát triển về sau. Lịch sử phát triển Mật tông đôi khi đã có những xu hướng lệch lạc ra ngoài quỹ đạo hướng đến giải thoát theo lý tưởng của đạo Phật. Bởi có sự biểu hiện thiên về phù phép, tà thuật... làm cho uy tín của Mật giáo bị tổn thương nặng nề. Ngày nay, với sự nỗ lực truyền bá Mật giáo hay Kim cương thừa của các bậc đại sư Tây Tạng đã làm sáng tỏ ý nghĩa đích thực của tông phái này. Kim cương thừa là một con đường giải thoát đặc biệt của Phật giáo Phát triển.

---o0o---

B- Nội dung

I. Lịch sử Mật tông

Mật giáo được thành lập vào thế kỷ thứ VII ở vùng Nam Ấn với sự xuất hiện của bộ kinh Đại Nhật (Mahàvairocana sùtra). Đây là bộ kinh căn bản của Mật tông. Ở Ấn Độ, giai đoạn mà Mật giáo phát triển mạnh mẽ nhất là dưới thời các vương triều Pàla (750-1150) ở Bengale. Nhà vua Dharmapala (thế kỷ VII), người đã nhiệt thành ủng hộ xây dựng tu viện Vikramasilà, làm trung tâm truyền bá Mật giáo. Ngài Long Thọ (Nagarjuna, 600-650) được coi là vị Tổ sư của Mật giáo. Ngài thuộc dòng Bà la môn, thọ giới tại Nalanda, sau đó đến Vương Xá tu 12 năm đắc thánh quả Đại thủ ấn tất địa (Mahamudràsiddhi). Theo truyền thuyết, có lần Ngài gặp đứa trẻ chăn cừu giúp Ngài qua sông; để đền ơn,

Ngài thi triển thần thông giúp đứa trẻ làm vua. Tranh tượng vẽ về Ngài có hình rắn phủ quanh đầu. Phật giáo Tây Tạng cho rằng Long Thọ (thế kỷ VII) và Long Thọ luận sư (thế kỷ II) là một, tức Long Thọ đầu thai trở lại. Ngài có đệ tử truyền pháp là Long Trí. Long Trí (Nagabodhi) là truyền nhân của ngài Long Thọ. Ngài dòng dõi Bà la môn, nhưng lại thường đi ăn trộm, khi ngài Long Thọ đang ở tịnh xá Suvarna, Long Trí đến rình xem thấy ngài Long Thọ đang ăn bằng một cái bát vàng, bèn nảy ý trộm lấy cái bát. Ngài Long Thọ biết tâm ý của Long Trí, liền ném cái bát cho Ngài. Ngài kinh ngạc và cảm phục bèn xin đi theo tu học. Ngài Long Thọ làm phép quán đỉnh cho Ngài nhập môn. Sau 12 năm tu luyện, Ngài chứng ngộ thánh quả. Kim Cương Trí (Vajrabodhi,

663-723) người Nam Ấn, tu học ở Nalanda. Năm 15 tuổi qua Tây Ấn học về Nhân Minh luận với ngài Pháp Xứng, sau đó tham học về Luật, Trung Quán luận, Du Già luận, Duy Thức luận..., sau cùng tu học và nghiên cứu Kim Cương Đỉnh (Vajra-Sekhàra) và các kinh Mật giáo với ngài Long Trí ở Nam Ấn 7 năm. Năm 720, Ngài qua Trung Hoa, đến Lạc Dương truyền bá Mật giáo. Ngài được coi như vị Tổ đầu tiên của Mật tông Trung Hoa đồng thời với ngài Thiện Vô Úy. Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 750-774) là đệ tử xuất sắc của ngài Kim Cương Trí. Ngài người Bắc Ấn, thọ Sa di năm 15 tuổi, theo thầy đến Lạc Dương thọ Tỳ kheo giới năm 20 tuổi. Tu học 12 năm thông suốt Mật giáo. Sau khi thầy mất, Ngài cùng với các đệ tử qua Tích Lan nghiên cứu giáo lý Kim cương đỉnh du già và Đại Nhật thai tạng. Trở về Trường An với số kinh điển đồ sộ, Ngài khởi công dịch thuật. Ngài Bất Không Kim Cương là Quốc sư của ba triều vua Huyền Tông, Túc Tông và Đại Tông. Thiện Vô Úy (Subhakarasimha, 637-735) là đệ tử của ngài Long Trí, tức là huynh đệ với ngài Kim Cương Trí, từng là vua xứ Orissa, tu học ở tu viện Nalanda, thâm hiểu Du Già, chân ngôn và ấn quyết. Ngài đến Trung Hoa năm 716, đời vua Huyền Tông, trước ngài Kim Cương Trí 4 năm và cũng được coi là vị Tổ sư của Mật tông Trung Hoa, được vua Huyền Tông trọng đãi. Ngài dịch nhiều kinh quan trọng của Mật tông như Đại Nhật kinh, Tô Tất Địa Yết La kinh... Đệ tử của Ngài có các ngài Nhất Hạnh, Huyền Siêu, Minh Trí, Nghĩa Lâm... Ngài Nhất Hạnh (638-727) quê quán ở Thuận Đức, tỉnh Nhật Lệ, Trung Hoa, là người tinh thông Tam luận, Thiền học, Thiên Thai..., đặc biệt tinh thông cả thiên văn học. Khi ngài Thiện Vô Úy đến Trung Hoa, Ngài được truyền pháp «Thai tạng giới« của Mật giáo. Ngài cùng với thầy dịch kinh Đại Nhật và trước tác bản sớ Đại Nhật kinh. Sau đó, Ngài cũng học với Kim Cương Trí, được truyền cho nghi quỹ của Kim Cương giới. Ngài được lãnh hội cả hai phái của Mật giáo Ấn Độ.

Mật giáo Ấn Độ được khởi xướng và truyền bá do các cao tăng như Long Thọ, Long Trí, Kim Cương Trí, Thiện Vô Úy. Trên mặt giáo nghĩa và hành trì thì chia làm hai phái Chân ngôn thừa (Mantrayàna) và Kim cương thừa (Vajrayàna), dựa theo tư tưởng của hai bộ kinh Đại Nhật và Kim Cương Đỉnh. Qua Trung Hoa, cả hai dòng hợp lưu ở Nhất Hạnh, đường lối Mật tông Trung Hoa tổng hợp của lý luận và thực tiễn. Mật tông phát triển mạnh và đã tạo nhiều ảnh hưởng đến nền văn hóa nghệ thuật Trung Hoa, được các triều vua ủng hộ nên rất hưng thịnh. Công đức truyền bá Mật giáo Trung Hoa do các ngài Thiện Vô Úy, Kim Cương Trí, Bất Không, Nhất Hạnh, Vô Hành... Mật giáo được truyền vào Tây Tạng thế kỷ VIII do ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava), người Ấn Độ, sống cùng thời với vua Tây Tạng Ngật Lật Song Đề Tán (755-797). Ngài đến Tây Tạng, đem Mật giáo truyền bá và sáng lập tông phái Ninh Mã (Nuyingmapa), một trong bốn phái lớn của Mật giáo Tây Tạng. Ngài được coi là Đức Phật Thích Ca tái thế, có tài chinh phục ma quỷ, thiên tai và các giáo phái. Ngài xây dựng tu viện Tang Duyên (Samye) năm 775 và trước tác nhiều tác phẩm quan trọng như bộ Tử thư... Ngài là Tổ sư của Phật giáo Tây Tạng. Sự truyền thừa của Mật tông Tây Tạng không rõ nét và rất phức tạp; những bậc đại sư nổi bật đóng góp làm hưng thịnh và sáng rỡ Phật giáo Tây Tạng sau Liên Hoa Sinh có Atisa (A Đề Sa, 982-1054), thế kỷ X, Ngài người Đông Ấn, được mời sang Tây Tạng và sống ở đó 12 năm, đóng góp rất nhiều cho Phật giáo Tây Tạng nói chung và Mật giáo Tây Tạng nói riêng. Ngài sáng lập ra trường phái Kadampa

(Cam Đan) ảnh hưởng lớn Phật giáo Tây Tạng, trước tác Bồ đề đạo đăng luận, đặc biệt công trình sắp xếp hệ thống kinh sách Phật giáo Tây Tạng, lấy triết học Tánh không và Duy thức làm tư tưởng cho Phật giáo Tây Tạng, điều đó ảnh hưởng đến các hệ tư tưởng Mật giáo Tây Tạng rất lớn. Người cải cách nổi tiếng của Mật giáo Tây Tạng là Tông Khách Ba (1357- 1419), Ngài sinh tại Amdo, thuộc vùng Đông bắc Tây Tạng. Xuất gia khi còn nhỏ, tham học với nhiều vị đại sư khác nhau, tư tưởng của Ngài ảnh hưởng của Atisa. Ngài sáng lập tông phái Gelugpa (Hoàng Mạo phái), một tông phái quan trọng nhất của Tây Tạng hiện nay. Ngài chủ trương xét lại toàn bộ kinh điển và tổng kết thành hai tác phẩm chính: Lamrin Chenmo (Bồ đề đạo thứ đệ) tiêu biểu cho đường lối tu tập Hiển giáo, Ngagrim Chenmo (Chân ngôn đạo thứ đệ) tiêu biểu cho đường lối tu tập của Mật giáo. Phật giáo Tây Tạng được chấn chỉnh và phát huy rực rỡ nhờ Tông Khách Ba. Trước khi mất, Ngài phó chúc cho hai đệ tử là Dalai Blama và Panchen Blama, tức Đạt lai Lạt ma và Ban thiền Lạt ma; theo truyền thuyết thì hai vị này chuyển sinh để tiếp tục cai trị Tây Tạng, được dân chúng coi là hai vị

Phật sống. Mật tông được Phật giáo Tây Tạng bảo tồn và phát triển, còn ở các nơi khác không phát triển mấy.

---o0o---

II. Giáo nghĩa Mật tông 1- Mandala: Xuất phát từ tư tưởng của hai bộ kinh Đại Nhật và Kim Cương Đỉnh, Mật giáo thiết lập hai Mandala: Thai tạng giới Mandala và Kim cương giới Mandala. Mandala, Hán dịch là luân viên cụ túc, nghĩa là vòng tròn đầy đủ. Đây là biểu tượng của vũ trụ và năng lực trong vũ trụ được trình bày bằng các hình vẽ. Mandala, về mặt triết lý, là cơ sở hợp nhất thế giới hiện tượng và thế giới bản thể, là đối tượng của thiền quán. Trong ý nghĩa thực tiễn thì Mandala là đàn tràng bằng đất để hành giả bày biện các lễ vật hay pháp khí phục vụ cho nghi thức hành lễ, cầu nguyện, tu luyện... Thai tạng giới Mandala (Garbhadhàtu mandala) là yếu tố thụ động tâm linh, cũng có nghĩa chỉ cho vũ trụ về mặt tĩnh, mặt lý tánh. Tác dụng lý tánh như thai mẹ chứa đựng đứa con, từ lý tánh thai tạng mà xuất sinh mọi công đức. Kim cương giới Mandala (Vajradhatu mandala) là yếu tố tác động, biểu hiện cho trí tuệ viên mãn, còn gọi là trí thủy giác. Kim cương giới là trí tuệ nội chứng của Phật. Bí tạng ký nói: «Thai tạng là lý, Kim cương là trí«. Như vậy, Thai tạng giới biểu hiện cho bản thể Phật tính của mọi chúng sanh và Kim cương giới biểu tượng cho trí tuệ viên mãn. Từ Thai tạng giới mà xuất sinh Kim cương giới theo tiến trình nhân quả. Sự hợp nhất Kim cương giới và Thai tạng giới là sự chứng ngộ tối thượng. Đức Phật Đại Nhật (Tỳ Lô Xá Na) là biểu tượng hợp nhất tối thượng, vũ trụ là sự hợp nhất viên mãn. Vì vậy, Đức Đại Nhật chính là vũ trụ thân. Mật tông dựa trên cơ sở ấy cho rằng vũ trụ thân là pháp thân và pháp thân biểu hiện trong mọi hiện hữu, sở dĩ chúng ta không nhận thấy được vì tâm thức mê mờ, chúng ta chỉ thấy thế giới là bất an và khổ đau vì thiếu trí tuệ Kim cương; trí tuệ Kim cương có công năng là phá tan mọi chướng ngại pháp. Con đường trở về hợp nhất với vũ trụ thân, nói cách khác, muốn đi vào quỹ đạo của pháp thân phải có những tác pháp thiêng liêng, thể hiện sự gia trì giúp ta thể nhập một cách sâu xa và phổ quát của pháp giới tính. Lý thuyết này có phần tương tự với lý thuyết Bất tư nghì giải thoát

trong kinh Duy Ma Cật. Mạn đà la có nhiều loại, tựu trung có 4:

a) Đại Mạn đà la (Maha mandala): vòng tròn hội tụ các Đức Phật và Bồ tát, trình bày bằng hình vẽ hoặc điêu khắc. Mạn đà la này biểu tượng cho tự thân của Phật và mối quan hệ giữa tự thân Phật với toàn thể vũ trụ nên gọi là Đại. b) Tam muội gia Mạn đà là (Samaya mandala): vòng tròn hội chúng với những pháp khí trong tay tùy theo bản nguyện của mỗi vị. Samaya dịch là bổn thệ, tức là xu hướng và khả năng hóa hiện độ sanh của mỗi vị Phật, Bồ tát. c) Pháp Mạn đà la (Dharma mandala): là Mạn đà la của văn tự lý giải chân lý. Tất cả những lời Phật dạy, những chân ngôn của Phật và Bồ tát đều bao hàm trong đó. d) Yết ma Mạn đà la (Karma mandala): là Mạn đà la bằng điêu khắc chạm trổ biểu hiện các động tác, các hành trạng độ sanh của Phật và Bồ tát. Tóm lại, Đại mandala là tổng thể pháp giới, là tự thân của Phật; pháp môn mà chư Phật, Bồ tát thuyết gọi là Pháp mandala; vũ khí mà chư tôn cầm trong tay là Tam muội gia mandala và những hình ảnh của chư tôn gọi là Yết ma mandala. Bốn mandala này biểu tượng cho năng lực thiêng liêng của Tam mật: thân mật, khẩu mật và ý mật. Trên đây là 4 mandala của chư Phật và Bồ tát; ngoài ra, tất cả muôn loài, mọi hiện tượng đều có 4 mandala của chúng, đại khái sắc tướng của chúng gọi là Đại mandala, đặc tính - khả năng riêng của chúng là Tam muội mandala, danh từ để gọi chúng là Pháp mandala, hành vi của chúng là Yết ma mandala. Điều cần chú ý là 4 mạn đà la không độc lập, chúng có mối liên hệ duyên sinh và mặc dù Phật, Bồ tát có mạn đà la riêng nhưng không tách rời mọi mạn đà la của pháp giới. Vì vậy, Phật và chúng sinh là một, cùng chung thể tánh là sáu đại: Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không, Thức. Sự khác nhau giữa Phật và chúng sanh ở chỗ Phật thì tỉnh thức mà chúng sanh thì mê muội. 2- Mantra: Mantra là một số âm chứa đựng sức mạnh của vũ trụ hay biểu hiện khía cạnh nào đó của Phật. Mantra chính là thần chú, được đọc lặp đi lặp lại nhiều lần trong các buổi tu tập hành trì. Định nghĩa về thần chú, Lama Govinda nói: «Chữ «thần« là tinh thần, tức năng lực suy nghiệm; chữ «chú« là lời, là tiếng dùng làm công cụ biểu diễn. Như vậy, «thần chú« là công cụ để suy nghiệm, là hiện tướng dẫn khởi một ảnh tượng tinh thần. Thần chú vang lên kêu gọi nội dung của nó nơi thực tại trước mắt một cách trực tiếp. Thần chú là năng lực chứ không phải đơn thuần là ý kiến mà tâm trí có thể tránh trớ hay cãi lại. Thần chú phát lồ, tự thị hiện như thế, như vậy đó. Chính ở nơi đây chứ không phải bất cứ nơi đâu, lời nói là hành động mà sự thực hiện thì trực tiếp và tức khắc« (Cơ sở Mật giáo, Trần Ngọc Sinh dịch, tr.14).

Thần chú còn gọi là đà la ni (Dhàranì), Hán dịch là tổng trì, tức bao gồm tất cả, đó là những thần chú mang sức mạnh siêu nhiên, thường thì đà la ni dài hơn thần chú (mantra). Đà la ni là biểu hiện khía cạnh chứng đắc của Phật hay Bồ tát được thấy trong thiền định, biểu tượng hay ký hiệu hóa hình ảnh, nội dung chứng đắc ấy, được lưu trữ và dễ dàng hiện hành khi gọi chúng trở lại. Chức năng đà la ni không khác với thần chú. Mặt khác, tác dụng của thần chú hay đà la ni được coi như là phương tiện để đạt được thiền định. Một vấn đề cần nói rõ là hình thức của thần chú hay cách đọc thần chú không phải làm cho ta thoát khỏi khổ đau hay những nỗi bất hạnh hoặc tiêu trừ được nghiệp chướng; mà chính là nhờ tâm trong sạch và thành thực mới cứu vớt được chúng ta, như Đại sư Milarepa nói: «Khi chư vị tự hỏi ác nghiệp có được tiêu trừ

hay không, chư vị nên biết rằng: nó chỉ tiêu trừ bằng sự ước mong của thiện tâm« (Sđd). Sự hành trì và đọc tụng thần chú là một trong ba khía cạnh thân mật, khẩu mật và ý mật. Đọc thần chú là khẩu mật. Thần chú thường được nhiều người Phật tử đọc nhất, tiêu biểu là thần chú «OM MANI PAD - MEHUM« được coi là của ngài Quán Thế Âm. Thần chú không phải là một công thức chết, cũng không phải là những sóng âm thanh tác động vào thế giới siêu hình để kêu gọi năng lực trong vũ trụ. Thần chú là một công cụ để biểu diễn tinh thần, thái độ tâm lý, tri thức, ý chí và thành thực mới là những yếu tố quan trọng để biến thần chú thành năng lực hay mời gọi các năng lực siêu nghiệm khác. Hơn nữa, thần chú chỉ có thần lực với những ai đã trải qua kinh nghiệm do thụ pháp và hành trí dưới sự hướng dẫn của một đạo sư (Guru). Tóm lại, thần chú (mantra) là một phương tiện trong những phương tiện mà Mật tông thực hành để thanh lọc tâm linh và đạt được thiền định, sau cùng là hợp nhất và đồng hóa với vạn hữu. Thần chú được coi là «mật« vì nó chứng tỏ mối liên hệ mật thiết bên trong của sự vật hiện tượng, nhất là sự nối kết giữa vật chất và tinh thần. 3) Tam mật tương ứng: Như đã nói, Tam mật là thân mật, khẩu mật và ý mật. Theo Mật tông, để đạt được khả năng điều động năng lượng vũ trụ hay năng lượng tâm linh thì phải thực hành nghi thức đúng phép gồm cả ba lãnh vực của thân, khẩu, ý. Thân thể tác động qua điệu bộ, nhất là của hai bàn tay, được diễn theo lời thần chú sẽ tạo nên thái độ tâm linh phù hợp theo một điểm. Miệng đọc các mantra (thần chú), âm thanh biểu tượng, là hiện tượng thiêng liêng làm cho rung động nội tâm của hành giả. Tâm ý thì quán tưởng mandala, tạo thành một thể thống nhất để thể nhập Tam mật của Phật. Tam mật của Như Lai bản thể bình đẳng, không giới hạn, có mặt khắp pháp giới, hay nói cách khác: mọi hình sắc đều là thân mật, mọi âm thanh đều là khẩu mật, mọi lý đều là ý mật. Như đã nói, thân Phật và thân vũ trụ là một

nên quan điểm về thân mật trong Mật giáo lấy tư tưởng trùng trùng duyên khởi của Hoa Nghiêm làm cơ sở. Sự hiện hữu của thân không đơn giản là một hữu thể độc lập, mà có các mối quan hệ mật thiết với thế giới bên ngoài, hay nói cách khác là với cái không phải thân. Điều kiện mà thên tồn tạo gồm cả pháp giới, gọi là mọi hình sắc là thân. Tương tự trong Trung Bộ kinh, Phật dạy quán sắc uẩn bao gồm nội sắc, ngoại sắc, thô tế, liệt thắng, xa gần đều không hiện hữu (vô ngã). Sự mầu nhiệm hay bí mật của thân là cái mầu nhiệm của thân vô ngã. Tương tự như thân, về ngữ mật thì mọi âm thanh đều là ngữ mật. Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới được biểu hiện bằng ngôn ngữ, mọi thứ đều có tên gọi, mọi thứ đều được khái niệm hóa qua ký hiệu ngôn ngữ, mọi vật đều được nhận thức và giải thích qua mẫu tự và văn cú, ngôn ngữ diễn biến linh động để làm hiển lộ cái mầu nhiệm bên trong, đó chính là sức mạnh của âm thanh. Mật tông cho rằng thế giới được tạo ra bởi 14 nguyên âm và 33 phụ âm. Thể nhập thực tại qua ngôn ngữ âm thanh là một phương cách đặc biệt của Mật tông. Ý mật là sự cảm nhận một cách trực tiếp của tâm. Đó là cái tâm thuần túy, không bị chi phối bởi các kiến thức, không phải cái tâm suy nghĩa có đối tượng, mà tâm ấy nguyên vẹn đơn sơ cảm nhận trực tiếp thực tại vô ngã, thực tại vô ngã ấy được cảm nhận qua nhiều khía cạnh khác nhau. Thế giới tâm là một, Duy thức học gọi là thế giới tánh cảnh. Tâm nhận thức trực tiếp những gì đang diễn ra như thường nói: «Đương thể tức không«. Đó

là thực tại được cảm nhận một cách tích cực. Thực hành tantra (nghi thức) là tạo thế cân bằng hòa điệu của thân tâm, rồi tạo mối quan hệ hay sự nối tiếp thân khẩu ý các vị tương ứng với Tam mật của Phật, Phật cũng chính là vũ trụ thân. Đó là sự thể hiện hòa điệu giữa con người và vũ trụ. Sự gia trì Tam mật của Phật sẽ nhập vào Tam mật của ta. Đó gọi là Tam mật tương ưng hay Tam mật du già.

---o0o---

C- Kết luận

Những gì được trình bày về Mật tông ở trên chỉ là những nét phác họa sơ sài, còn nghĩa lý bí mật, phương pháp thực hành tantra của Mật tông thì phức tạp vô cùng, cần phải nghiên cứu sâu rộng và hành trì nghiêm túc may ra mới có cái nhìn chính xác và đầy đủ. Triết lý của Mật tông là triết lý của Bát nhã Ba la mật (Prajnãpàramità) và giáo lý Hoa Nghiêm cộng với Duy thức học. Sự phối hợp giáo lý siêu nghiệm với hình thức ấn, chú, mandala... là một sự kết hợp đặc biệt. Vũ trụ,

thế giới, con người, vạn vật... đều mang một giá trị thiêng liêng đối với một hành giả Mật tông. Nếu nhìn phớt qua các biểu tượng và nghi quỹ của Mật tông có vẻ như sự thành tín sơ khai hoặc mê tín, nhưng chính thái độ tinh thần được thể hiện qua nghi quỹ ấy lại là hiển lộ mối liên hệ giữa tinh thần và vật chất, giữa con người và vũ trụ với những năng lượng vô cùng tận. Các biểu tượng Mật tông rất dễ bị ngộ nhận và phê phán, tuy nhiên khi lặn sâu vào biển tâm, ta mới khám phá ra được tác dụng và ý nghĩa của chúng, chúng là những phương tiện diễn đạt những kinh nghiệm tâm linh sâu sắc nhất của hành giả. Triết lý và phương pháp hành trì của Mật tông cơ bản vẫn xây dựng theo tiến trình Giới-Định-Tuệ như tất cả mọi đường lối tu tập khác của Phật giáo. Nó có mối liên hệ khá chặt chẽ với giáo lý Nguyên thủy và giáo lý Đại thừa. Sự khác biệt của Mật tông là ở phương tiện để thể nhập thực tại (Tánh không, Vô ngã), đó là phương tiện huyền bí. Sự phát triển của đạo Phật tạo ra nhiều tông phái khác nhau và các phương pháp hành trì khác nhau; đã là phương tiện thì «đa môn«, cho nên bất cứ phương tiện gì mà đưa đến niềm tin, loại bỏ chướng ngại nội tâm, giúp cho tâm thực chứng giải thoát tối hậu thì đều được sử dụng: Mật tông là một trong những phương tiện ấy./. Câu hỏi hoớng dẫn ôn tập 1- Trình bày sơ lược lịch sử hình thành và phát triển của Mật tông. 2- Giáo nghĩa cơ bản của Mật tông là gì?

---o0o---

Bài 6 - Giới thiệu Pháp Hoa Tông

HT Thích Trí Quảng

Pháp Hoa tông còn được gọi là Thiên Thai tông. Thiên Thai là tên của hòn núi ở Thai Châu, miền Nam Trung Hoa. Ngài Trí Giả sống tại núi này và giảng dạy đại chúng suốt đời nhà Trần và nhà Tùy. Tông phái này do Ngài thành lập, nên được gọi là Thiên Thai theo tên núi mà Ngài ở. Nhưng đúng tên là Pháp Hoa, đặt theo tên kinh Diệu Pháp Liên Hoa là bộ kinh căn bản của tông này.

---o0o---

I. Lịch sử

1- Long Thọ Tuy ngài Trí Giả thành lập tông Pháp Hoa, nhưng tông này đặt ngài Long Thọ làm sơ Tổ. Nargajuna, Hán dịch là Long Thọ, Long Thắng hay Long Mãnh, nhưng tên Long Thọ phổ thông hơn. Ngài thuộc dòng Bà la môn ở Nam Ênn Độ, nước Tỳ Đạt Bà, thông minh xuất chúng, sớm hiểu được bốn bộ Vệ Đà kinh, được coi như hàng lãnh đạo của Bà La Môn giáo. Sau, Ngài theo Phật giáo, bắt đầu học Tiểu thừa, rồi chuyển sang Đại thừa. Cuối cùng, Ngài phát huy tư tưởng Trung Quán và là Tổ của phái Trung Quán. Ngài cũng là Tổ thứ 13 trong 28 Tổ của Thiền tông và cũng là Tổ của tất cả 10 tông phái ở Trung Hoa, 21 tông phái ở Nhật Bản. Về năm sanh của ngài Long Thọ, có nhiều thuyết khác nhau. Theo Cao tăng truyện, Ngài sanh sau Phật nhập diệt 900 năm, Ma Da kinh ghi sau 700 năm, Pháp Hoa truyền ký ghi sau 600 năm. Theo cận đại học giả Đông Tây, năm sanh của Ngài vào khoảng 150-250 T.L. Ngài Long Thọ được coi là sơ Tổ của tông Pháp Hoa vì theo Chân đế tam tạng, sau khi Phật diệt độ, có nhiều học giả nghiên cứu kinh Pháp Hoa, nhưng tác phẩm mang tên Pháp Hoa của Ngài soạn, Kiên Ý Bồ tát chú thích, là một tác phẩm được coi như xuất sắc nhất. Ngoài bộ Pháp Hoa luận chưa tìm thấy, nếu theo dõi những tác phẩm khác của Bồ tát Long Thọ cũng bắt gặp những ý nghĩa thâm huyền của kinh Pháp Hoa. Thuyết nhị thừa tác Phật được dẫn dụng trong Đại Trí Độ luận đã nói lên được tư tưởng của Bồ tát Long Thọ phát nguồn từ kinh Pháp Hoa. Và hơn thế nữa, trong bộ Đại luận đã nhắc đến kinh Pháp Hoa trên 20 lần. Các phẩm Tựa, Phương tiện, Thí dụ, Dược thảo dụ, Hóa thành dụ, Thọ ký, Hiện Bảo tháp, Tùng địa dũng xuất, Như Lai thọ lượng, Phổ Môn, Phổ Hiền v.v... đều được dùng dẫn chứng cho học thuyết của Đại luận. Cuối cùng, Ngài viết: «Kinh Bát Nhã chưa phải là pháp rốt ráo giải thoát. Duy có kinh Pháp Hoa thọ ký cho A la hán được thành Phật và là pháp của các bậc đại Bồ tát hành trì, mới là rốt ráo. Kinh này cũng như một vị đại lương y mới dám sử dụng chất độc làm thuốc cứu người«.

2- Huệ Văn (505-577) Khi Đại Trí Độ luận và Trung Quán luận của Bồ tát Long Thọ được truyền sang Trung Hoa, ngài Huệ Văn cảm nhận sâu sắc tư tưởng của Bồ tát Long Thọ trong hai bộ luận này và sử dụng nó để triển khai thành sở đắc của Ngài. Ngài được coi là Tổ thứ hai của tông Pháp Hoa. Về phần truyền thừa từ Long Thọ đến Huệ Văn, cách nhau một khoảng thời gian thật xa. Hai người sanh ở hai thời đại khác nhau. Ngài Long Thọ ở vào thế kỷ I đầu kỷ nguyên, còn Huệ Văn ở vào thế kỷ thứ 4. Vì vậy, không thể

nói trực tiếp truyền thừa được. Nhưng vì Huệ Văn tiếp thu tư tưởng của ngài Long Thọ và lấy đó làm căn bản cho học phái mình nên đặt Ngài là Tổ thứ hai của tông này. Tiếp nhận tư tưởng của Bồ tát Long Thọ, ngài Huệ Văn triển khai thành «Tam Trí Tam Quán«. Nghĩa là trên bước đường tu, chuyển nhận thức từ Thanh văn sang Duyên giác và Bồ tát, từng bước đi lên, trí tuệ mở ra, dùng ba trí quán ba pháp, gọi là tam trí tam quán. Sử dụng trí Thanh văn quán các pháp, thấy tất cả là Không. Tiến lên trí quán sát của hàng Duyên giác, thấy các pháp tuy có, nhưng không thực, gọi là quán giả. Và đến sau cùng là Trung đạo theo trí của Bồ tát, quán thấy các pháp có mà cũng không có.

3- Huệ Tư (515-577) Tổ thứ ba là ngài Huệ Tư (515-577). Ngài học Pháp Hoa và thực tập thiền quán với Tổ Huệ Văn. Trên bước đường hành đạo, Ngài bị thuốc độc vì không

nghe theo các phe phái chính trị. Nhưng vì tu chứng pháp vô duyên đại từ bi tâm, Ngài vẫn an lành. Ngài ẩn tu ở núi Đại Tô, thực hành ba pháp: Niệm Phật tam muội, Ban châu tam muội và Pháp Hoa tam muội. Đời Đông Ngụy Võ Định thứ 6, năm 554, khi giảng kinh Bát Nhã tại Hà Nam, Ngài lại bị bỏ thuốc độc hai lần. Và khi Ngài đến chùa Quang Êếp, Quang Châu, tỉnh Hà Nam, giảng Đại luận trong 50 ngày, người ta bỏ đói Ngài. Nhưng Ngài vẫn tiếp tục giảng kinh được, chứng tỏ Ngài đã đắc Pháp Hoa tam muội. Sau đó, Ngài trở về núi Đại Tô, chú giải bộ Bát Nhaả và Pháp Hoa và phát nguyện rằng: «Tôi nguyện ở lại thế giới này duy trì bộ Bát Nhã và Pháp Hoa để độ chúng sanh, cho đến khi nào Phật Di Lặc ra đời«. Huệ Tư ngộ được pháp Tam trí tam quán của Tổ Huệ Văn và triển khai thành tư tưởng Nhứt tâm tam quán. Tu theo thứ bậc của Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát phát sanh ra ba trí. Nhưng khi đã sử dụng được ba trí này thì theo Huệ Tư kiến giải, trong Bồ tát quán pháp đã gồm đủ cả trí quán của Thanh văn và Duyên giác. Đứng ở vị trí Bồ tát nhìn xuống, thấy được giáo nghĩa tam thừa thông suốt, Bồ tát hành đạo hoàn toàn tự tại, không còn chướng ngại. Trong một niệm tâm (chơn tâm) có đủ tam thừa giáo, hay đầy đủ các pháp, độ được tất cả chúng sanh.

4- Trí Khải (538-597) Tổ thứ tư là Trí Khải (538-597) thọ pháp với Huệ Tư ở núi Đại Tô và được truyền cho pháp tu quán theo kinh Pháp Hoa. Khi Tổ Huệ Tư viên tịch, Ngài nhớ lại lời Huệ Tư dạy «Núi Thiên Thai là chỗ của ông«, Ngài liền lên núi

Thiên Thai (tỉnh Triết Giang) ẩn tu trên đỉnh núi cao nhất tên Hoa Đảnh Phong, chuyên tu tập thiền quán trong 10 năm. Năm Ngài 48 tuổi, triều đình rước Ngài về giảng kinh và chính vua Tuyên đế đảnh lễ Ngài ba lạy trước khi giảng kinh. Lúc Ngài giảng Pháp Hoa văn cú ở chùa Quang Trạch, Nam triều, thì ở phương Bắc, Tùy Văn đế lên ngôi. Năm 588, thái tử là Tấn Vương Quảng đánh Nam Kinh, tiêu diệt nhà Trần, thống nhất đất nước và lên ngôi, lấy hiệu là Tùy Dạng đế. Ông tổ chức Thiên Tăng hội, lập đàn tràng cầu nguyện quốc thái dân an và thỉnh Ngài về chứng minh. Tấn Vương Quảng phát nguyện ăn chay, xin Ngài truyền giới Bồ tát và phong tặng Ngài tước hiệu là Trí Giả đại sư. Ở Trung Hoa, từ các thời đại trước cho đến thời ngài Pháp Vân, thì nặng về phần giáo học, tức tư tưởng. Đến thời ngài Huệ Tư, ngả về chiều hướng sinh hoạt tâm linh, tức tu thiền. Đến ngài Trí Giả là người tổng hợp được cả hai phần: giáo học và thiền quán. Ngài chủ trương thiền giáo song tu. Tiếp nhận tư tưởng nhứt tâm tam quán do Huệ Tư Thiền sư truyền cho, Trí Giả chuyển thành pháp tu Nhứt niệm tam thiên. Với pháp chứng đắc Nhứt niệm tam thiên, trong một niệm tâm bao gồm cả 3000 thế giới, dung được tất cả hữu tình không chướng ngại, dùng một pháp thuyết, nhưng mọi người ở trình độ khác nhau đều tiếp thu như pháp dành riêng cho họ. Từ pháp chân thật tu chứng được là Nhứt niệm tam thiên, Ngài thuyết pháp suốt 8 năm mà chỉ giảng có 5 chữ Diệu Pháp Liên Hoa kinh, khai triển không biết bao nhiêu ý hay. Tác phẩm của Ngài chủ yếu là Pháp Hoa tam đại bộ gồm: Pháp Hoa huyền nghĩa, Pháp Hoa văn cú và Ma ha chỉ quán. Pháp Hoa tông được khai ra từ đó, nhưng thực sự tông Pháp Hoa cũng chưa chính thức thành lập. 5- Quán Đảnh (561-632) Phải đợi đến khi Quán Đảnh biên soạn tất cả bài giảng của ngài Trí Giả, tông Pháp Hoa mới được chính thức thành. Ba tác phẩm lớn của ngài Trí Giả là Pháp Hoa tam đại bộ cũng do Quán Đảnh tập thành. Quán Đảnh được coi là Tổ thứ năm của tông Pháp Hoa.

6- Trạm Nhiên (717-782) Tổ thứ sáu, ngài Trạm Nhiên, là người phục hưng Pháp Hoa tông, vì bấy giờ tông này đang suy yếu. Và từ Trạm Nhiên về sau, vẫn còn tông Pháp Hoa, nhưng không có người nào xuất sắc, nên không nổi tiếng như trước kia.

7- Tối Trừng (767-822) Cho đến khi Tối Trừng (Saicho, tức Truyền Giáo đại sư, Dengyô) ở Nhật Bản sang Trung Hoa cầu pháp với Trạm Nhiên. Trở về nước, ngài Tối Trừng

thành lập tông Thiên Thai trên núi Tỷ Duệ. Ngài được coi là sơ Tổ của tông Pháp Hoa ở Nhật Bản. Tuy ngài Tối Trừng học Pháp Hoa với Trạm Nhiên và lập tông Thiên Thai, nhưng Ngài lại chịu ảnh hưởng của Mật giáo. Vì thế, sau đó, đệ tử của Ngài là Trí Chứng, Viên Nhân kế nghiệp tông này, nhưng không thuần tu Pháp Hoa, nên chuyển sang Thiền và Mật tông.

8- Nhật Liên (1222-1282) Từ đó kéo dài mãi đến khi ngài Nhật Liên ra đời vào thế kỷ 12, tông Pháp Hoa ở Nhật Bản mới được Ngài thành lập lại. Ngài xây dựng Bổn môn Pháp Hoa, hành đạo đến nơi nào là dựng cờ có chữ Diệu Pháp Liên Hoa kinh và niệm đề kinh này. Ngài Nhật Liên được tôn danh là Bổn môn đại sư. Ngài triển khai phần tiềm ẩn sâu xa của kinh Pháp Hoa, không căn cứ trên 28 phẩm kinh, nhưng căn cứ trên tam đại bí pháp. Theo Ngài, tam đại bí pháp gồm Bổn môn bổn tôn, Bổn môn đề mục và Bổn môn giới đàn. Bổn môn bổn tôn chỉ cho vị giáo chủ được tôn thờ là Đức Phật thường trú vĩnh hằng, bất sanh bất diệt. Không phải Đức Phật Thích Ca mang thân hữu hạn sanh diệt. Bổn môn đề mục là 5 chữ Diệu Pháp Liên Hoa kinh. Chỉ thọ trì 5 chữ này là thấy được toàn bộ những gì Phật thuyết và thấy đủ nhân hạnh quả đức của Phật mười phương. Bổn môn giới đàn là đại mạn trà la, tức tổng thể của vũ trụ. Đây là giới đàn vô tướng có Bổn Phật, không thể dùng mắt thường thấy được. Chỉ dùng nhân duyên căn lành và tâm thanh tịnh mới có thể thâm nhập thế giới bao la ấy và làm bạn lữ với các Bồ tát đang trụ nơi đó. Đây là pháp tu chứng, bề ngoài thấy đơn giản, nhưng hành trì mang lại kết quả có sức thuyết phục lớn lao. Thật vậy, ngày nay, các hội đoàn Phật giáo phát xuất từ Nhật Liên tông hay Pháp Hoa tông như: Risshio Kosei kai, Sokai Gakkai, Buksho Gonenkai, mỗi hội này có từ 1 triệu đến 7, 8 triệu tín đồ, tổng cộng tín đồ của riêng ba hội đoàn này đã chiếm hơn phân nửa số tín đồ của Phật giáo Nhật Bản.

---o0o---

II. Triết lý

Phán giáo của Pháp Hoa tông hay Thiên Thai tông là «Ngũ thời Bát giáo«. Thật ra, cách phán giáo này chính là của ngài Trí Giả, chia một đời thuyết pháp của Đức Phật Thích Ca thành 5 thời.

1- Thời kỳ thứ nhất là thời Hoa Nghiêm. Căn cứ theo kinh Pháp Hoa, phẩm Phương tiện nói rằng Đức Phật ngồi cội bồ đề 21 ngày nói kinh Hoa Nghiêm. Đây là pháp tu chứng của Phật nói về sự giác ngộ của Ngài, chỉ có Bồ tát trụ trong đại thiền định nghe được. Còn hàng thính chúng trên cuộc đời hoàn toàn không hiểu nổi, kinh ví họ như người điếc, đui mù. 2- Thời kỳ thứ hai là thời Lộc Uyển. Nói kinh Hoa Nghiêm, chúng Thanh văn không nghe được, Phật mới rời Bồ đề đạo tràng, đến Lộc Uyển nói pháp cho 5 anh em Kiều Trần Như. Từ đó, suốt 12 năm, Ngài giảng 4 bộ kinh A Hàm. Thời kỳ này cũng

được gọi là thời dụ dẫn, nhằm giúp đệ tử tiến lên giáo lý cao hơn. 3- Thời kỳ thứ ba là thời Phương Đẳng. Trong 8 năm, Phật giảng nói các kinh thuộc quyền thừa, chuyển mạch từ Tiểu thừa sang Đại thừa giáo, gọi là kinh Phương Đẳng. Trong thời này, Đức Phật thường khiển trách các vị La hán bị rơi vào thiên kiến và Ngài thức tỉnh họ, cho họ thấy giá trị của pháp Đại thừa. 4- Thời kỳ thứ tư là thời Bát Nhã. Đức Phật nói kinh Đại Bát Nhã phủ nhận hoàn toàn mọi ý niệm phân biệt và chấp thủ. 22 năm làm nghề hốt phân của gã cùng tử ngầm ví cho thời Bát Nhã của Phật hướng dẫn chúng đệ tử dọn sạch tâm hoàn toàn trống không, được thanh tịnh. 5- Thời kỳ thứ năm là thời Pháp Hoa hay Niết Bàn. Đến đây, quan niệm ba thừa: Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát có thể đạt đến Thánh quả chỉ là pháp phương tiện tạm thời đưa ra, để cuối cùng cả ba thừa này đều hội nhập vào một thừa. Nhân duyên Đức Phật xuất hiện ở thế gian này là cứu độ tất cả chúng sanh và chỉ có kinh Pháp Hoa mới hoàn thành được nhân duyên ấy. Vì vậy, Pháp Hoa là pháp rốt ráo của Phật, là vua của các kinh. Kinh Niết Bàn được giảng vào thời này, nhưng chỉ là toát yếu lại những gì Phật đã giảng trước kia. Đó là sự phân chia giáo lý của Phật thành 5 thời. Nhưng trong 5 thời này, giáo lý có sai biệt, nên lại chia ra hóa nghi tứ giáo và hóa pháp tứ giáo, hợp lại thành Bát giáo. Hóa Nghi Tứ Giáo là bốn phương thức giáo hóa như sau:

1- Đốn giáo Kinh Hoa Nghiêm thuộc Đốn giáo, Phật nói thẳng sự giác ngộ của Ngài, không cần dùng bất cứ phương tiện nào. Và người nghe là các đại Bồ tát cũng chứng ngộ ngay tức khắc chân lý mà Phật nói. 2- Tiệm giáo

Vì nói thẳng chân lý như ở thời Hoa Nghiêm, thính chúng không thể hiểu nổi, nên sau đó, Đức Phật phải dùng tất cả phương tiện để từ từ dẫn dắt chúng hội đi lần vào thế giới tâm linh, tiến gần đến chân lý. 3- Bí mật giáo Trong các thời pháp của Đức Phật giảng dạy, có những vị Bồ tát tham dự. Nhưng bề ngoài thấy họ chỉ là cư sĩ hay hàng nhị thừa bình thường. Tuy nhiên, chỉ có Đức Phật nhận biết được pháp tu «Nội bí ngoại hiện« của các vị Bồ tát, nghĩa là Bồ tát hiện thân trên cuộc đời, đóng vai cư sĩ hay xuất gia như mọi người khác, nhưng bên trong họ hàm chứa Pháp thân Bồ tát. Và Đức Phật đã dùng thần lực thuyết pháp bí mật cho Bồ tát. Với Pháp thân Bồ tát, họ đã tiếp thu được bí mật pháp của Phật truyền trao riêng cho họ, mà những người hiện diện trong pháp hội, ở kế cận họ, cũng không hay biết được việc Phật giáo hóa bằng bí mật pháp như vậy. Thí dụ như trong pháp hội, Đức Phật đưa một cành hoa lên và ngài Ca Diếp mỉm cười. Thế là Phật truyền pháp cho Ca Diếp. Chúng hội chẳng nghe Phật nói gì và cũng không hiểu Phật muốn nói gì. Ca Diếp cũng không nói gì, chỉ mỉm cười thôi. Sinh mệnh trọng đại của Phật pháp được truyền trao cho Ca Diếp một cách giản dị như vậy đó. Và đến khi Ca Diếp truyền pháp cho ngài A Nan, đưa cho A Nan cái y. A Nan hỏi Ca Diếp: «Ngoài y ra, Phật còn dặn gì không?«. Ca Diếp chỉ trả lời: «A Nan!«. Thế là A Nan nhận biết ngay ý của Ca Diếp và đảnh lễ lui ra. Thí dụ trên là một trong muôn ngàn thí dụ của đạo, cho c húng ta hiểu được thế nào là bí mật giáo. Về sau, bí mật pháp được triển khai thành đà la ni, tức mật ngữ.

4- Bất định giáo Đức Phật thuyết pháp tùy người, tùy chỗ, tùy thời, Ngài nói pháp khác nhau bcho thích hợp. Pháp đó là phương tiện hay bất định, nhằm mục tiêu làm người

phát tâm, hướng về Vô thượng Bồ đề. Kinh thường gọi là khai thị. Giáo lý của Phật ở khoảng giữa, tức ngoài thời Hoa Nghiêm ban đầu và Pháp Hoa ở thời cuối ra, đều thuộc về bất định giáo. Thời Pháp Hoa không thuộc đốn, tiệm, bí mật hay bất định. Thời Hoa Nghiêm gồm đốn giáo, bí mật giáo. Thời Lộc Uyển, Phương Đẳng và Bát Nhã gồm tiệm giáo, bí mật giáo và bất định giáo. Hóa Pháp Tứ Giáo là bản chất của giáo lý, gồm có Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo và Viên giáo. 1- Tạng giáo: là A Hàm và tất cả giáo lý Tiểu thừa có trong văn học Tỳ bà sa, phần nhiều chủ yếu dạy cho con người những gì gần gũi, dễ hiểu, nắm bắt được. 2- Thông giáo: chung cho cả ba thừa và là giáo lý sơ cơ của Đại thừa.

3- Biệt giáo:thuần Đại thừa và dành riêng cho Bồ tát. Trong khi Tạng giáo và Thông giáo chỉ giảng về Không phiến diện (thiên không), thì Biệt giáo giảng về Trung đạo. Do đó, nó riêng biệt. 4- Viên giáo: «Viên« nghĩa là hoàn toàn, viên mãn. Biệt giáo giảng về Trung đạo độc lập, riêng biệt. Viên giáo giảng về Trung đạo viên thông. Do đó, nó không phiến diện, nhưng chứa đựng tất cả pháp, thường được diễn tả là «Nhất tức nhất thiết và Nhất thiết tức nhất«. Nếu chúng ta xét 5 giai đoạn của giáo lý này trong tương quan với bốn bản chất của giáo lý (Hóa pháp tứ giáo), sẽ có kết quả sau: 1- Thời Hoa Nghiêm thuộc Viên giáo vì dạy Đại thừa, nhưng chính yếu dẫn đến Nhứt Phật thừa, thành Phật quả. 2- Thời Lộc Uyển thuộc Tạng giáo, phần nhiều giảng dạy những gì bình thường mà con người có thể nắm bắt được. 3- Thời Phương Đẳng thông cả tứ giáo, nhưng vẫn còn tương đối. 4- Thời Bát Nhã chủ yếu giảng Biệt giáo, triển khai pháp Không. Nhưng pháp Không này chưa có phần diệu hữu. Vì vậy, Bát Nhã không thể coi là Viên giáo và còn liên hệ với Thông giáo. Vì Bát Nhã thuộc phần chuyển mạch từ Tiểu thừa sang Đại thừa, nói với Thanh văn, phần nhiều triển khai pháp Không của nhị thừa, chỉ nói đến chân đế, không nói tục đế. 5- Thời Pháp Hoa mới là thuần Viên giáo và tối thượng, vì nhân duyên xuất hiện của Đức Phật trên cuộc đời này được thể hiện trọn vẹn đầy đủ ở thời này. Và tất cả giáo lý của Phật dạy sau cùng đều quy tụ vào Pháp Hoa. Kinh Niết Bàn tóm tắt những gì Phật dạy trong suốt cuộc đời Ngài, tam thừa và tứ giáo đều được xóa bỏ, quy tụ tam thừa về nhứt thừa. Tông Pháp Hoa chỉ công nhận duy nhất có một thừa cứu độ tất cả chúng sanh ra khỏi sanh tử. Vì phương tiện thiện xảo mà Đức Phật giảng dạy ba thừa Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát. Nhưng cứu cánh là đưa ba thừa này về một thừa chân thật là Phật thừa. Ngoài ra, tông Pháp Hoa không chủ xướng thuyết nhị đế giống như một số kinh Đại thừa. Thuyết nhị đế phân ra hai chân lý: thế tục và tối thượng. Nhưng Pháp Hoa tông đề ra tam đế (ba chân lý): Không đế, Giả đế và Trung đế. Cả ba chân lý ấy luôn luôn hợp nhất và dung hòa, nên có thể nói ba trong một, một trong ba. Nghĩa là bất cứ sự hiện hữu nào cũng là giả tạm, vì các pháp đều tùy thuộc vào nhân quả. Chúng chỉ hiện hữu bằng giả danh. Vì vậy, không có bất cứ hiện hữu nào thường hằng, nhưng phải công nhận rằng có nó. Mọi sự đều là Không và giả danh. Đó là trung đạo, là tuyệt đối. Pháp Hoa tông cũng đưa ra lý thuyết về thật tướng của các pháp hay còn gọi là thế gian tướng thường trụ. Chúng ta không thể nhìn thấy được trực tiếp thật tướng của các pháp. Các hiện tượng luôn luôn biến chuyển và thay đổi,

tính chất linh hoạt này chính là thật tướng của các pháp mà thuật ngữ thường gọi là như như. Thí dụ cho dễ hiểu, nước tĩnh lặng và sóng dữ dội, cả hai đều là biểu hiện của nước. Cái được biểu hiện ra bên ngoài không gì khác hơn là chính nó hay thật tướng của nó. Nói về vũ trụ quan, theo Pháp Hoa tông, toàn thể vũ trụ là sự tập hợp của 3.000 thế giới. 3.000 không phải chỉ cho tính chất bao la hay bản thể, nhưng để nói lên sự tương dung của tất cả các pháp và cứu cánh đồng nhất thể của toàn vũ trụ. Pháp Hoa tông kiến giải thế giới hữu tình chia thành 10 cõi: 4 cõi Thánh (Phật giới, Bồ tát giới, Duyên giác giới và Thanh văn giới) và 6 cõi phàm (Thiên giới, A tu la giới, Nhân giới, Ngạ quỷ giới, Súc sanh giới, Địa ngục giới). Mười thế giới này tương dung tương nhiếp lẫn nhau, mỗi thế giới tự bao hàm 9 thế giới còn lại.Ví dụ, nhân giới có đủ cả 9 thế giới, từ Phật giới cho đến cõi địa ngục. Mỗi một thế giới bao hàm 10 thế giới, được nhân lên thành 100 thế giới. Và mỗi cảnh giới có 10 trạng thái khác nhau gọi là thập như thị: tướng, tánh, thể, lực, tác, nhân, duyên, quả, báo và bản mạt cứu cánh. Mười như thị này có đủ ở trong 100 thế giới, nên trở thành 10 x 100 = 1.000. Lại thêm mỗi thế giới có 3 phần: chúng sanh, quốc độ và ngũ ấm được tách ra từ chúng sanh giới (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Do đó, có 1.000 x 3 = 3.000 thế giới. Đó là vũ trụ của hữu tình và vô tình, tức toàn thể sự sống của thế giới. Theo Pháp Hoa tông, trong một sát na tâm đều có đủ 3.000 thế giới. Với quan niệm thế giới tiềm tàng trong một khoảnh khắc của tư tưởng (sát na tâm), đó là triết học về bản thể nội tại, theo đó thì hiện tượng và tác động của tâm là một. Pháp Hoa tông cũng đưa ra lý thuyết đặc biệt về ba thân của Phật. Bất cứ Phật nào viên mãn quả vị toàn giác đều có 3 thân: Pháp thân, Báo thân và sanh thân. Pháp thân là lý tánh bất sanh bất diệt của đấng toàn giác. Báo thân là phước đức vô lượng và trí tuệ vô cùng của đấng toàn giác. Và sanh thân là thân hữu hạn xuất hiện trên cuộc đời để dẫn dắt chúng sanh về bến giác./. Câu hỏi hợướng dẫn ôn tập 1- Trình bày sơ lược lịch sử của Pháp Hoa tông. 2- Triết lý cơ bản của Pháp Hoa tông là gì?

---o0o---

Bài 7 - Giới thiệu về Kinh Hoa Nghiêm

HT Thích Trí Quảng

I. Lịch sử kinh Hoa Nghiêm

1- Khái niệm về lịch sử kinh Hoa Nghiêm

Về mặt học thuật, chúng ta học lịch sử phần lớn căn cứ vào dữ liệu mà người trước đã ghi lại để đánh giá. Nhưng đứng ở lãnh vực tôn giáo để quan sát, chúng ta lại có nhận thức về lịch sử khác hơn là những điều được các nhà học thuật ghi nhận. Từ hiểu biết theo học thuật thông thường, tiến lên một bước nữa để hiểu lịch sử Đại thừa Phật giáo theo tinh thần của người tu có niềm tin, có trí tuệ. Và bước sang lịch sử kinh Hoa Nghiêm, chúng ta phải phát Bồ đề tâm. Có thể nói, chúng ta học Đại thừa bằng Bồ đề tâm của chính mình, không học bằng vọng thức, nghĩa là tiếp nhận tinh ba của giáo nghĩa bằng tâm hồn thanh tịnh, không phải chỉ dừng lại ở phân tích, học hiểu theo văn tự, ngữ ngôn. Kinh Hoa Nghiêm có ba bộ: Bộ thứ nhất gọi là Đại Hoa Nghiêm do Pháp thân Tỳ Lô Giá Na chuyển. Bộ thứ hai là Trung Hoa Nghiêm do Báo thân Lô Xá Na

chuyển và bộ thứ ba do ng thân Thích Ca Mâu Ni Phật thuyết. Như vậy, kinh Hoa Nghiêm có cái nhìn về Đức Phật khác hơn các hệ tư tưởng khác và đương nhiên cũng khác với lịch sử thông thường mà chúng ta học. Cả ba bộ kinh này đều ở cung rồng Ta Kiệt La. Nhưng hai bộ đại kinh và trung kinh quá đồ sộ, không thể mang về, nên ngài Long Thọ Bồ tát chỉ thỉnh được bộ Tiểu Hoa Nghiêm gồm có 100.000 bài kệ. Và mang về nhân gian, Ngài lọc lại, chỉ còn một nửa là 45.000 bài kệ. Bộ Tiểu Hoa Nghiêm mà ngài Long Thọ đem về, rồi truyền sang Trung Hoa, được dịch ra tiếng Trung Hoa, còn lại ngày nay hai bộ. Bộ Hoa Nghiêm 60 quyển do ngài Giác Hiền dịch đời Tấn và bộ 80 quyển dịch ở đời Đường, dưới sự bảo trợ của Tắc Thiên hoàng đế, quen gọi là Võ hậu. Bộ kinh Hoa Nghiêm mà chúng ta tu học chủ yếu nương theo bộ kinh đời Đường. Kinh Hoa Nghiêm do Báo thân viên mãn Lô Xá Na và kinh do Pháp thân Tỳ Lô Giá Na Phật chuyển thì chúng ta không thấy được Báo thân và Pháp thân Phật, nên không thể nghe, không thể đọc và không hiểu được. Điều này gợi cho chúng ta ý thức rằng khi học Phật pháp, nhất là học Đại thừa, đòi hỏi quá trình thiết thân thể nghiệm pháp trong cuộc sống. Hiểu kinh Hoa Nghiêm là từ văn tự đi vào tư duy, vào thiền định, phát sinh được trí tuệ và dùng trí tuệ quán sát mọi sự, mọi vật. Nói cách khác, kinh Hoa Nghiêm dẫn chúng ta vào pháp giới hay nhìn thế giới chân thật. Và biết

được việc ở dạng chân thật, thì ta không còn lỗi lầm trên sinh hoạt hiện tượng của cuộc đời. Kinh Hoa Nghiêm muốn dạy ta cốt lõi ấy. Theo phán giáo của ngài Trí Giả, Đức Phật nói kinh Hoa Nghiêm 21 ngày. Chỉ có 21 ngày ngắn ngủi, làm sao Phật nói được vô lượng bài kệ gọi là vi trần? Trong khi các bộ kinh khác, Đức Phật nói trong thời gian dài hơn mà lại không nhiều. Phật nói Hoa Nghiêm 21 ngày trong thiền định. 21 ngày của cuộc sống vật chất theo đời thường tất nhiên quá ngắn ngủi. Nhưng 21 ngày tư duy thiền định thiết nghĩ thật lớn lao không thể tính được. Ai không hành đạo, không công phu tu tập không thể nào biết được điều này. Một niệm tâm trong thiền định, Bồ tát cứu độ được vô số chúng sanh. Ngài Thiên Thai chứng được 3.000 pháp biến dịch trong một niệm tâm. Và 3.000 pháp này tác động lẫn nhau, tạo thành trùng trùng duyên khởi theo Hoa Nghiêm. 21 ngày Phật tư duy dưới cội bồ đề lại càng lớn không thể tưởng, vì hoạt động dưới dạng Pháp thân, trở thành đại tự nhiên. Tư duy bằng vọng niệm chẳng là bao. Nhưng tư duy dưới cội bồ đề nghĩa là ở dạng bản thể của sự vật, ở chơn như tâm thì Phật, chúng sanh và tâm, tuy ba nhưng thông làm một. Từ bồ đề đạo tràng, Phật thuyết kinh Hoa Nghiêm 21 ngày, nhưng thuyết được tất cả. Thuyết tất cả, nghĩa là thuyết những gì xảy ra từ khi Ngài phát tâm Bồ đề và giáo hóa chúng sanh cho đến ngày thành Phật. Và hiện giờ, Ngài đang tiếp tục giáo hóa. Tất cả mọi người trên khắp năm châu bốn biển vẫn đang tiếp tục học pháp với Tỳ Lô Giá Na Phật, là ý nghĩa quan trọng nhất của lịch sử kinh Hoa Nghiêm theo tinh thần Đại thừa. Thật vậy, Đức Phật vẫn còn giáo hóa và hộ niệm cho chúng ta, nên chúng ta mới tu học được. Nếu không có lực gia trì đó, Phật pháp không thể tồn tại đến ngày nay. Thái độ của người học Phật giáo Đại thừa nói chung và lịch sử kinh Hoa Nghiêm nói riêng, là phải thấy cái bao la vô cùng tận, còn cái chúng ta hiểu được giống như con muỗi uống nước biển. Tôi thấm thía ý này trong kinh Pháp Hoa dạy rằng khi nào tu tròn hạnh Bồ tát, thành Phật mới hiểu được Phật. Vì vậy, cho rằng học hết giáo lý là xong, quả là sai lầm lớn. Trên tinh

thần bao la vô tận của Phật pháp, chúng ta phải nhận ra thọ mạng Phật pháp tồn tại thường hằng miên viễn ở dạng Pháp thân vĩnh hằng bất tử. Đức Phật chỉ phương tiện hiện Niết bàn, nhưng kỳ thực Ngài vẫn hiện hữu ở khắp mọi nơi, ở bên cạnh chúng ta trong từng niệm tâm vậy.

---o0o---

2- Lịch sử truyền thừa và phát triển kinh Hoa Nghiêm

Kinh Hoa Nghiêm phát xuất từ Êẽn Độ, nhưng được phát triển mạnh ở Trung Quốc, Nhật Bản. Thật vậy, theo sự nghiên cứu, kinh Hoa Nghiêm chỉ còn tìm thấy rải rác trong vài tác phẩm ở Êẽn Độ. Đó là bộ Đại Trí Độ luận của ngài Long Thọ có dẫn dụng kinh Hoa Nghiêm và những tác phẩm chú sớ như Thập Trụ Tỳ Bà Sa luận, hoặc Thập địa kinh luận giải thích về hai phẩm: Thập trụ, Thập địa của kinh. Như vậy, chỉ có một phần nhỏ của kinh được truyền thừa. Còn toàn bộ kinh Hoa Nghiêm không có. Tuy nhiên về sau, kinh Hoa Nghiêm được truyền sang Trung Quốc có 3 bộ, nhưng đều phát xuất từ nước Vu Điền của Trung Á (ngày nay thuộc khu tự trị của Trung Quốc). Kinh Hoa Nghiêm mang về Trường An, đến đời Tấn thì ngài Phật Đà Bạt Đà La (Giác Hiền) là người đầu tiên dịch sang tiếng Trung Quốc bộ lục thập Hoa Nghiêm, gồm có 60 quyển, thường gọi là bộ cựu dịch. Cách 200 năm sau, đến đời Đường, ngài Thập Sa Nan Đà dịch, chia thành 80 quyển, gọi là bát thập Hoa Nghiêm hay bộ tân dịch. Và cũng ở đời Đường, ngài Bát Nhã dịch riêng phẩm Nhập pháp giới, gọi là tứ thập Hoa Nghiêm, gồm 40 quyển. Kinh Hoa Nghiêm phát triển mạnh ở Trung Quốc, tiến đến thành lập tông Hoa Nghiêm. Sơ tổ của tông này là ngài Đỗ Thuận (557-640), nhưng đến ngài Trí Nghiêm (602-668) là Nhị tổ mới chính thức thành lập tông Hoa Nghiêm. Và Tổ thứ ba của tông này rất nổi tiếng, đó là ngài Pháp Tạng (Hiền Thủ, 643-712). Phải nói là đến thời của ngài Pháp Tạng mới luận giải kinh Hoa Nghiêm và giảng kinh này cho Tắc Thiên hoàng hậu. Ngài Đỗ Thuận và Trí Nghiêm cùng giảng giải kinh theo bộ lục thập Hoa Nghiêm. Nhưng ngài Đỗ Thuận chịu ảnh hưởng của hệ Bát Nhã, vì lúc ấy pháp tánh học thịnh hành. Còn ngài Trí Nghiêm chịu ảnh hưởng của Duy thức, tức pháp tướng học do ngài Huyền Trang xương minh và theo đó mà phát triển Hoa Nghiêm. Ngài Pháp Tạng lý giải theo bộ bát thập Hoa Nghiêm. Ngài giảng giải đầy đủ hơn, vì đã tổng hợp được hai hệ tư tưởng Bát Nhã và Duy Thức của Sơ tổ và Nhị tổ, kết hợp thành bộ Hoa Nghiêm sớ. Đây là cốt lõi của tông Hoa Nghiêm, làm cho Phật pháp thịnh hành ở thời này. Hai vị Đỗ Thuận và Trí Nghiêm đều là người Hán. Riêng ngài Pháp Tạng sanh ở Trung Quốc mà gốc người Trung Á. Vì vậy, Ngài thừa hưởng được tư tưởng triết học Êẽn Độ và văn minh Trung Quốc; đồng thời tổng hợp được tinh ba của hai luồng tư tưởng vĩ đại này, tạo thành nét đặc thù nổi bật

của tông Hoa Nghiêm, khiến cho giới trí thức đời Đường bấy giờ phải thán phục. Có thể nói tông Hoa Nghiêm phát triển mạnh ở Trung Quốc vì tư tưởng kinh Hoa Nghiêm thích hợp với người Trung Quốc. Trước khi kinh này được truyền sang, tư tưởng Lão Trang thịnh hành ở Trung Quốc, có cái nhìn về vũ trụ gần giống với tinh thần Hoa Nghiêm, nên người trí thức đương thời dễ tiếp thu được tư tưởng Hoa Nghiêm. Tuy nhiên, cần khẳng định rằng, kinh Hoa Nghiêm phát triển được là nhờ các vị cao đức

thông suốt được áo nghĩa Hoa Nghiêm và biết kết hợp với tinh thần Lão Trang để triển khai thành tư tưởng chỉ đạo của tông Hoa Nghiêm. Tư tưởng Lão Trang quan niệm mọi sinh hoạt của vũ trụ vận hành theo lý «Tự nhiên«, tự nhiên là «Vô«, và tính chất của «Vô« là bản thể của vũ trụ. Và theo Trang tử: «Đạo không chỗ nào không có, ở chỗ con kiến, con dế, ở chỗ cỏ Đế, cỏ Bại, ở chỗ gạch ngói, ở chỗ phân tiểu...«. Người trí thức chịu ảnh hưởng Lão Trang có thể thấy vấn đề nói trên của họ sáng hơn khi tiếp thu tư tưởng Hoa Nghiêm do các vị cao tăng lý giải; theo đó, mọi sự, mọi vật đều bình đẳng, trong tốt có xấu, trong xấu có tốt. Tất cả sinh hoạt tương quan tương duyên chằng chịt trong pháp giới. Người chứng đạo thấy rõ sự tác động của mối tương quan sâu xa ấy, mà thuật ngữ gọi là lý sự vô ngại pháp giới, thì sẽ hóa giải được tất cả. Còn chướng ngại, vướng mắc, không dung thông thì trở thành đối nghịch, đối đầu, từ đó phiền não trùng trùng duyên khởi. Thực chất của sự hành trì theo yếu nghĩa Hoa Nghiêm là thiện ác đều do chính ta tạo nên, kinh gọi là muôn pháp duy tâm tạp. Liễu ngộ Hoa Nghiêm thì tất cả viên dung vô ngại vì mọi loài trong pháp giới cho đến con ong, cái kiến, cỏ cây, hoa lá đều là pháp âm của Tỳ Lô Giá Na Phật. Kinh Hoa Nghiêm chuyên chở một tư tưởng quá lớn lao, người bình thường không tiếp thu nổi, không hiểu thì làm sao ứng dụng được. Vì thế, dù là tư tưởng siêu tuyệt như vậy, vẫn bị mai một. Phải có những bậc danh đức ngộ đạo hiện hữu, như ngài Đỗ Thuận, Trí Nghiêm, Pháp Tạng nắm trọn được tinh yếu của Hoa Nghiêm và lý giải cũng như thể hiện trong cuộc sống, mới có thể phát triển tư tưởng này sáng chói lên. Nhưng về sau, không có người thừa kế đủ khả năng tiếp nối đạo nghiệp, nên ngọn đèn Hoa Nghiêm cũng phải tàn lụn. Tiếp theo, kinh Hoa Nghiêm được một nhà sư Trung Hoa mang sang Nhật Bản, nhưng không thuyết giảng. Đến đời Thánh Vũ thiên hoàng, ngài Thẩm Tường là nhà sư Triều Tiên sang Nhật Bản, kinh này mới được Ngài giảng giải và tông Hoa Nghiêm ra đời ở Nhật.

Đặc biệt là nhờ công đức thuyết pháp của ngài Thẩm Tường khiến cho Thánh Vũ thiên hoàng phát tâm xây dựng ở Nara tượng Tỳ Lô Giá Na bằng đồng lớn nhất thế giới. Có điều kỳ lạ cần nhắc lại, theo truyền thuyết, người ta chỉ đúc được pho tượng này tới cổ, vì phần đầu của tượng quá lớn, đường kính của mặt tượng Tỳ Lô Giá Na rộng đến 5 thước, nên rót đồng vô chảy xuống đến cổ là bị rã. Sau đó, nhà sư Phật Triết từ Giao Châu, Việt Nam, đóng bè tre sang Nhật Bản. Ngài Hạnh Cơ Bồ tát ra đón ngài Phật Triết ở bờ biển về để chỉ dạy phương cách đúc tượng. Pho tượng được hoàn thành một cách hoàn hảo, nên Thánh Vũ thiên hoàng thỉnh ngài Phật Triết về chủ lễ điểm nhãn tượng. Và Ngài soạn ra nghi thức cúng dường khai quang, còn truyền tụng đến ngày nay. Như đã nói, tư tưởng Hoa Nghiêm quá trác tuyệt, khó tiếp thu. Vì vậy, công đức hoằng truyền kinh Hoa Nghiêm mà ngài Thẩm Tường đã tu tạo, không có người tiếp nối đạo mạch. Những gì tiêu biểu còn lưu lại dấu vết như tông Hoa Nghiêm, chùa Đông Đại và tượng Tỳ Lô Giá Na, thì ngày nay chỉ còn hiện hữu như một kỷ niệm mà thôi. Tóm lại, kinh Hoa Nghiêm phát xuất từ Ấn Độ, nhưng vì quá cao siêu nên hiếm người tiếp thu được và tất nhiên việc phát triển càng khó hơn nữa. Phải đợi đến khi truyền sang Trung Quốc hay Nhật Bản và gặp được những vị vua chúa có phước báo và quyền thế phát tâm mới đủ điều kiện hỗ trợ cho công việc phiên dịch, truyền bá kinh, cũng như xây dựng chùa chiền, đúc tượng được thành công. Riêng ở Việt Nam, Phật giáo đương

nhiên cũng có phần ảnh hưởng tinh thần Hoa Nghiêm. Một số vị cao tăng cũng thọ trì kinh này, ứng dụng được phần nào tinh ba của kinh trong cuộc sống. Tuy nhiên, nói chung, bộ kinh này không phát triển mạnh được ở Việt Nam.

---o0o---

II. Nội dung kinh Hoa Nghiêm

Theo phán giáo của Thiên Thai Trí Giả đại sư, sau khi Đức Phật thành đạo, Ngài thuyết kinh Hoa Nghiêm trong 21 ngày và sau đó Ngài đến Lộc Uyển độ 5 anh em Kiều Trần Như, bắt đầu lập giáo khai tông. Trên đường hoằng truyền chánh pháp, Đức Phật giảng kinh Phương Đẳng, Bát Nhã, Pháp Hoa, Niết Bàn. Cách phán giáo của Trí Giả đại sư được Phật giáo Đại thừa tán đồng. Phật giáo Nguyên thủy cũng ghi nhận giống ở điểm sau khi thành đạo, Đức Phật ngồi tư duy ở Bồ đề đạo tràng trong 21 ngày. Theo kiến giải của Phật giáo

Đại thừa, trong 21 ngày tư duy ấy, Ngài thuyết kinh Hoa Nghiêm trong thiền định. Thiết lập pháp hội Hoa Nghiêm với hội chúng, hội trường có điểm khác lạ. Theo kinh Hoa Nghiêm lục thập quyển thì có 8 hội, nhưng kinh Hoa Nghiêm bát thập quyển ghi nhận có 9 hội. Đến phần kết của hội Hoa Nghiêm vẫn có mặt Xá Lợi Phật, Mục Kiền Liên, A Nan, nhưng các Ngài không nghe được. Ý này được kinh diễn tả rằng chúng Thanh văn như người mù, người điếc dự hội. Vì khó hiểu như vậy, một số người cho rằng kinh Hoa Nghiêm có tính cách giả tưởng. Ngày nay, chúng ta có thể hiểu ý này qua thực tế như vấn đề trình bày trong cuộc hội thảo dành cho các nhà bác học thì người có trình độ đại học trở xuống có tham dự cũng không thể nào hiểu được. Pháp Phật nói cho Bồ tát, hàng nhị thừa không thể biết, huống chi là phàm phu. Cần hiểu rằng không riêng gì Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên... mà kể cả chúng ta cũng hiện diện trong hội Hoa Nghiêm, nhưng không thấy, không nghe vì bị ngũ ấm ngăn che, vướng mắc sắc ấm. Đức Phật nói kinh Hoa Nghiêm trong thiền định, dùng tâm chuyển vật. Chúng ta chưa thấy tâm, làm sao thấy được sự chuyển vật. Tinh thần Đại thừa đặt nền tảng trên sinh hoạt của tâm là chính. Nếu tâm thực sự tốt sẽ kết thành quả tốt, dù cho hành động bề ngoài không tốt. Sức mạnh phi thường của tâm chi phối, khiến việc thành tựu, không cần phải cử thân động niệm, kinh gọi là vô tác diệu lực. Đó là ý chính mà kinh Hoa Nghiêm muốn đề cập đến. Khi Đức Phật đắc quả Vô thượng giác ở Bồ đề đạo tràng, không còn lệ thuộc ngũ ấm thân, Ngài phát hiện ra con người thật bên trong là chơn tâm hay Tỳ Lô Giá Na Pháp thân và thấy Bồ tát vi trần. Phật pháp thân ấy nói với các vị Bồ tát trong thiền định, không phải là người bằng xương bằng thịt nói và cũng không nói cho người nhân gian. Vì vậy, người nhân gian làm thế nào biết được và tạng kinh Hoa Nghiêm phải đợi đến Long Thọ Bồ tát kiết tập. Đến pháp hội thứ hai, đi vào thế giới Quang Minh điện của Phật, nghĩa là ánh quang Phật thuyết pháp. Ánh quang này chiếu đến Trời Phạm Thiên, nên vị Đại Phạm Thiên vương xuống Bồ đề đạo tràng thỉnh Phật thuyết pháp. Ở pháp hội một, thuyết trong thiền định dành cho người trụ định mới nghe được. Đến pháp hội thứ hai, Phật thuyết bằng ánh quang, đòi hỏi người có trí tuệ, nghe bằng Bồ đề tâm, huệ giải thoát mới thâm nhập được. Lúc ấy, người tu ngộ đạo nhìn sông núi, cá chim đều là Phật thuyết pháp. Sau đó, Phật thuyết ở

Trời Đao Lợi, đến Dạ Ma thiên, Đâu Suất thiên, Tha Hóa Tự Tại. Đến đây, Ngài giảng thập hồi hướng, thập địa nhằm chỉ cho biết

đối tượng của pháp cao sâu này phải là Bồ tát, là người có đầy đủ phương tiện giáo hóa chúng sanh. Bồ tát pháp trong kinh Hoa Nghiêm rất cao sâu. Hàng thấp nhất là Bồ tát sơ địa cũng phải có khả năng làm vua một cõi, tức tiểu vương mới có thể hành đạo tự tại. Bồ tát nhị địa phải là Chuyển luân Thánh vương cai quản bốn phương thiên hạ, ai nghe đến danh cũng phải kính nể. Bồ tát đệ tam địa phải làm vua Trời Đao Lợi, cai quản 33 tầng trời. Cứ như vậy lần lên cõi Trời Dục cao nhất là Tha Hóa Tự Tại. Đức Phật giảng cho các vị trời, đồng nghĩa với nhắc nhở những người có phước báo, quyền uy ở trần gian nên phát tâm làm Phật sự, dễ tu tạo công đức lớn lao. Nếu không, hưởng hết phước rồi đọa, lúc đó không còn điều kiện tạo công đức, như vua Tần Bà Sa La bị A Xà Thế nhốt vô ngục rồi mới phát tâm. Từ cõi Trời Tha Hóa Tự Tại, Đức Phật trở lại Phổ Quang đường thuyết thập nhẫn, thập định. Cuối cùng, Ngài trở lại thực tế cuộc sống ở rừng Thệ Đa nói phẩm Nhập pháp giới. III. Quan niệm về đạo Phật theo kinh Hoa Nghiêm Kinh Pháp Hoa và Hoa Nghiêm là hai bộ kinh nòng cốt của Phật giáo Đại thừa. Kinh Pháp Hoa đặt nặng về pháp, trong khi kinh Hoa Nghiêm triển khai về Phật là vị có đầy đủ tư cách để tuyên thuyết diệu pháp. Quan niệm về Đức Phật theo kinh Hoa Nghiêm tất nhiên cũng khởi đầu từ Phật nguyên thủy là Đức Thích Ca. Ngài cũng mang thân tứ đại giống như chúng ta và trải qua quá trình tu hành, đắc quả Vô thượng Bồ đề. Quan điểm cho rằng Phật là người giống như ta và tiến tu thành bậc Chánh giác, được xét lại trong thời Phật giáo Phát triển. Vì câu hỏi được đặt ra là tại sao người đều giống nhau, nhưng chỉ duy nhất có Phật thành tựu quả vị toàn giác, còn những vị tu hành khác thì có người thành Tổ, có người làm trụ trì hoặc người chẳng đạt được quả vị nào. Từ đó, Phật giáo Phát triển bắt đầu mở tầm nhìn về chiều sâu, nhìn bên trong cái thực của con người, tức chân linh, để định giá trị khác nhau của mỗi người. Theo tinh thần ấy, kinh Bổn Sanh, Bổn Sự được hình thành, nói về vô số tiền kiếp của Phật đã xả thân hành Bồ tát đạo. Thân xác giống như chiếc áo mặc cho chân linh. Đó là quan niệm mới của Phật giáo Phát triển bắt đầu quán sát người ở hai mặt: mặt bề ngoài là sanh thân hay thân mạng hữu hình và thân mạng vô hình bên trong là Báo thân. Theo Đại thừa, Báo thân là phước đức, trí tuệ của Phật. Ngài giáo hóa thành tựu dễ dàng vì lời nói, hành động, việc làm đều phát xuất từ trí tuệ siêu tuyệt và đạo đức hoàn toàn thánh thiện. Như vậy, Đại thừa nhìn Phật qua tri thức và đức hạnh của Ngài và triển khai Báo thân. Suy nghĩ về Báo thân, nương Báo thân Phật tu hành nhằm mục

tiêu phát triển Báo thân của chính mình. Nói cách khác, trên bước đường tu, chúng ta xem Phật, Tổ, Bồ tát làm gì, ta cũng làm vậy để nuôi lớn Báo thân của riêng mình. Đức Phật dạy rằng ai cũng có thể thành Phật nếu tu tập cho đầy đủ tâm đại bi, viên mãn hạnh Bồ tát. Vô lượng kiếp qua khứ, Phật, Hiền Thánh đều trải thân hành Bồ tát đạo, làm lợi ích chúng hữu tình, mới đạt đến Vô thượng Đẳng giác. Ngày nay, muốn thành tựu quả vị như Phật, chúng ta cũng phải phát tâm Bồ đề, dấn thân tu Bồ tát đạo. Đó là tư tưởng nòng cốt của Phật giáo Đại thừa. Tiến đến đỉnh cao của hệ tư tưởng này là kinh Hoa Nghiêm. Kinh Hoa Nghiêm giới thiệu Đức Phật và cách tu thế nào để thành Phật, tức Bồ tát pháp. Tinh thần Hoa Nghiêm cho chúng ta ý niệm về Đức Phật hoàn

toàn mới, khác hẳn các bộ kinh Đại thừa khác. Đức Phật không bị giới hạn trong một loại hình cố định nào. Thật vậy, Hoa Nghiêm mở ra cho chúng ta tầm nhìn phóng khoáng, theo đó không có gì không phải là Phật, đó mới là Đức Phật chân thật. Phật này là Phật huệ, nên trí tuệ Phật hiện vô thân đồng nữ thì đồng nữ đó là Phật, hiện trong thân trưởng lão thì trưởng lão là Phật. Tư tưởng đặc biệt của Hoa Nghiêm về sự hiện hữu vĩnh hằng của một Đức Phật toàn diện đòi hỏi chúng ta phải đạt đến trình độ nhất định nào đó mới có thể hiểu, sống và hành đạo như vậy. Đứng trên lập trường bao quát, thấy Phật là tất cả, là pháp giới, được kinh Hoa Nghiêm tiêu biểu qua hình ảnh Phật với 10 loại thân: Ngũ ấm thân, Quốc độ thân, Chúng sanh thân, Thanh văn thân, Duyên giác thân, Bồ tát thân, Nhọ Lai thân, Trí thân, Pháp thân, Hợ không thân. Hay có thể nói 10 loại hình này là diễn tiến sự sống từ thấp nhất tiến đến quả vị Phật và từ Phật giới chi phối ngược xuống toàn bộ các loài hữu tình, vô tình. Theo Hoa Nghiêm, trước tiên lấy ngũ ấm làm căn bản, vì tất cả muôn vật đều phát xuất từ ngũ ấm: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Đức Phật cũng hiện hữu từ ngũ ấm, nhưng Ngài tiến đến quả vị toàn giác vì Ngài không bị ngũ ấm chi phối. Trong khi chúng sanh cũng mang thân ngũ ấm, nhưng do bị ràng buộc triệt để, nên luôn gánh chịu khổ đau sanh tử. Đức Phật khẳng định rằng ngũ ấm cấu tạo nên con người và con người bị lệ thuộc nó. Chính vì còn kẹt vào thân vật chất, tức sắc uẩn, nên chúng ta còn bị 4 thứ: đói, khát, nóng, lạnh hành hạ. Hương vị giải thoát đầu tiên của người đắc được sơ quả là xa lìa được đói khát, nóng lạnh. Vì vậy, chúng ta thấy các Thiền sư trong lúc nhập định không cần ăn uống, ngủ nghỉ mà không cảm giác đói khát, mệt mỏi, vì họ đang sống với chân linh, vượt ngoài sự chi phối của thân xác.

Thân của Đức Phật khởi đầu cũng phát xuất từ thân ngũ ấm như chúng ta và Ngài cũng sử dụng nó. Nhưng chính yếu là Phật điều khiển được thân hoàn toàn theo mục tiêu mà Ngài đặt ra. Đối với Phật, Ngài mang thân ngũ ấm trang nghiêm bằng 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp, thành Vô thượng Đẳng giác để giáo hóa chúng sanh. Khi việc đáng làm đã làm, người đáng độ đã độ, Ngài rời bỏ thân một cách nhẹ nhàng. Đức Phật khác hơn chúng sanh là như vậy. Chúng sanh thì bị thân ngũ uẩn dày xéo, hành hạ, sống khổ với thân, chết cũng không yên với nó. Đức Phật thì tự tại hoàn toàn vì biến đổi được ngũ uẩn thành Pháp thân mà kinh diễn tả là: «Nhược năng chuyển vật tức đồng Như Lai«. Đức Phật sử dụng, biến ngũ uẩn thành ngũ phần Pháp thân, nên ngũ uẩn được kinh Hoa Nghiêm coi là một trong 10 thân Phật Tỳ Lô Giá Na. Từ ngũ uẩn làm gốc, nảy sinh ra sự sống, hiện thân thứ hai là quốc độ thân, chỉ cho sơn hà đại địa. Nói chung, sự sống đơn bào tiến lên đa bào, phát triển lần đến các sinh vật hữu tình và vô tình. Theo tinh thần Hoa Nghiêm, nhìn sông núi hùng vĩ, ngắm dòng suối chảy, nụ hoa mơn mởn, cá bơi chim liệng hay thấy tượng Phật trang nghiêm, cảnh chùa thanh tịnh, khiến ta phát tâm, đó là vô tình thuyết pháp. Nói cách khác, thân Tỳ Lô Giá Na đã tác động vào cảnh quan, tạo thành lực hấp dẫn đưa ta đến với Phật đạo. Trong kinh thường diễn tả quá trình hành Bồ tát đạo, Phật hiện thân trong tất cả các loài, không riêng gì loài người, Ngài đã từng làm nai, chim, sư tử... Vì vậy, trong vũ trụ, cỏ cây hoa lá cho đến động vật đều có Tỳ Lô Giá Na ảnh hưởng đến và trong các hữu tình chúng sanh thuộc tứ sanh lục đạo cũng chịu lực chi phối của Tỳ Lô Giá Na để tồn tại. Như vậy, loại thân

hình thứ hai của thân Phật Tỳ Lô Giá na là trải thân ra làm đất đai, làm cây cỏ, làm núi sông để che chở, nuôi sống, dung nhiếp muôn loài. Không loài nào mà tâm đại bi Phật không tác động đến, thể hiện sự hiện hữu loại thân thứ ba của Phật gọi là chúng sanh thân. Dưới mắt người hành đạo theo tinh thần Hoa Nghiêm, con ong, cái kiến cho đến cọng cỏ, bụi gai, không cái gì mà không dễ thương, không phải là Phật. Ngược lại, mọi sự vật trên cuộc đời đều chướng tai gai mắt với phàm phu, ràng buộc làm họ khổ đau. Trên tinh thần tất cả đều đẹp, người thật dạ tu hành ở bên phiến đá, cạnh dòng suối trong núi rừng, nhưng có cảm nghĩ nơi đó hiện diện ba đời mười phương Phật, nên họ dễ dàng tiến tu giải thoát. Nhưng khởi vọng tâm đòi hỏi phải ở chỗ này mới tu được, ở chỗ kia buồn khổ, thì không thể nào sống trong thiền môn.

Bước theo lộ trình Hoa Nghiêm, chúng ta cũng tập sống theo tinh thần rộng lớn như vậy, tập làm những việc bao dung, giúp đỡ người phát triển. Đó là con đường đưa chúng ta đến quả vị toàn giác trong tương lai. Từ trong chúng sanh thân, nhận ra cuộc đời không bền chắc, nên khởi tâm đi tìm hằng hữu. Từ bỏ đời sống thế nhân, đi theo lộ trình Phật đạo, mang thân tu sĩ trắc nghiệm 37 phẩm trợ đạo giữa lòng cuộc đời, được coi như là Pháp thân của Đức Phật hay Thanh văn thân là một phần trong tổng thân của Phật Thích Ca. Kế đến là hàng Duyên giác thuộc tầng lớp trí thức, tinh thần rất bén nhạy. Họ quán nhân duyên để thấy được mối quan hệ giữa mọi người với nhau trong xã hội. Và theo lời Phật dạy, người nào thấy nhân duyên thì thấy được pháp chân thật, đó là điều tiên quyết để tiến đến quả vị toàn giác. Vì vậy, hàng Duyên giác hay Bích chi Phật ẩn tu, thâm nhập thiền định, nhận chân được mối quan hệ của chúng sanh trong tứ sanh lục đạo và hành xử theo đúng với lý nhân duyên ấy, thì họ vẫn được coi là một hiện thân của Phật trên cuộc đời. Thanh văn tu hành tập thể và Duyên giác hay Độc giác ẩn tu quán sát các pháp. Tổng hợp hai cách tu này, chúng ta có mẫu người thứ ba vừa có đạo đức, vừa có tri thức, đi vào đời độ sanh gọi là Bồ tát. Bồ tát hay bậc giác hữu tình, tức người đem ánh sáng giác ngộ đến các loài hữu tình. Họ phát tâm Bồ đề, khởi niệm thương chúng sanh và đến giúp đỡ, cũng là do Phật lực chi phối đến. Trên tinh thần hành đạo cứu đời vì tiếp nhận được lực Tỳ Lô Giá Na, nên Bồ tát thân cũng là thân của Phật. Khi người tu tròn đủ hạnh Bồ tát và tâm đại bi thì đạt quả vị Phật, tức Như Lai thân. Với thân Như Lai, không còn phải dấn thân vào đời để cứu độ như Bồ tát, không phải ẩn tu như hàng Duyên giác, cũng không cần sống trong tập thể để trao đổi sách tấn nhau tu hành như Thanh văn. Vì Như Lai thân không từ đâu tới và cũng không đi về đâu. Chính thân đó tác động đến các loài chúng sanh và giáo hóa được tất cả mà không cần cử thân động niệm. Từ ngũ ấm thân, trải qua quá trình tu hành tiến lên quốc độ thân, chúng sanh thân, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát thân và Nhọ Lai thân là thân thứ 7. Bấy giờ, ở quả vị Như Lai, không cần làm như trước nữa, nhưng các loài hữu tình chúng sanh tự phát tâm tu và tự giải thoát. Đó là đặc biệt của sự giáo hóa bằng Như Lai thân, không cần cứu độ mà mọi loài được nương nhờ, tự tôn kính, quy ngưỡng Phật. Trên bước đường tu, sử dụng thân của từng giai đoạn tu khác nhau, thành đạt đến vị trí Như Lai. Lúc ấy, như như bất động mà vẫn hóa độ được chúng sanh, nên hoạt động chính của Như Lai không phải bằng thân xác vật chất,

bằng ngôn ngữ bình thường, nhưng bằng trí tuệ, nên gọi là trí thân (thân thứ 8). Dùng trí thân, tức dùng trí tuệ Như Lai tác động chúng sanh, khiến họ phát tâm Bồ đề. Chúng sanh chịu sự chi phối của trí thân gồm cả hữu tình và vô tình chúng sanh, tức nhứt thiết pháp. Tất cả pháp không có pháp nào mà trí tuệ Như Lai không chiếu tới. Trí Như Lai chiếu tới đâu thì biến các pháp ấy thành Pháp thân của Đức Phật. Đó là điểm then chốt của kinh Hoa Nghiêm quan niệm về Đức Phật. Trí tuệ Phật chiếu vào một tu sĩ hay cư sĩ, tác động họ phát tâm, chiếu vào tất cả sự vật thì làm vật đó biến chuyển thành pháp của Phật. Ví dụ trí tuệ Như Lai tác động vào chúng ta, khiến chúng ta phát nguyện đi theo Phật đạo và cũng tác động qua các pháp, biến gạch ngói, đất đá thành chùa chiền. Tu sĩ, tín đồ, chùa, cảnh vật, pháp khí hiện hữu để Phật pháp tồn tại, phát triển, thì tất cả đều là Pháp thân của Đức Phật (thân thứ 9). Quang cảnh thiền môn tuy không phát ra âm thanh, nhưng tác động cho người hình dung ra Phật, liên tưởng đến cách sống của Ngài và họ phát tâm tu theo, tức Pháp thân của Phật đã thuyết pháp. Như vậy, Pháp thân Phật theo tinh thần Hoa Nghiêm được triển khai rộng hơn ý niệm Pháp thân của Phật giáo Nguyên thủy chỉ hạn hẹp trong giáo pháp Phật còn lưu lại. Kinh Hoa Nghiêm quan niệm tất cả pháp, kể cả sơn hà đại địa đều nhận lực chi phối của huệ Như Lai, đều là Pháp thân Phật. Từ căn bản ấy, tất cả mọi sự vật trên cuộc đời đều biến thành Phật pháp nếu có huệ Như Lai rọi vào. Một miếng gỗ, cục đá hay đồng chì đều biến thành Phật khi người tạo ra nó, hoặc chiêm ngưỡng, kính lễ nhận được huệ Như Lai, có ý niệm về Phật. Trái lại, không có huệ Như Lai đầu tư vào, thì đất đá vẫn là đất đá. Triển khai mạnh về ý nghĩa này, kinh Hoa Nghiêm chủ trương bằng mọi cách phát huy được Như Lai huệ để chiếu sáng vào lòng cuộc đời, vào vũ trụ, biến tất cả thành Phật pháp. Tiến theo lộ trình Hoa Nghiêm, đạt đến đỉnh cao nhất là Hư không thân hay Tỳ Lô Giá Na thân. Tỳ Lô Giá Na dịch là phổ quang minh chiếu, chỉ cho trí tuệ rọi vô pháp, biến pháp thành Pháp thân. Lúc ấy, trí và lý bất nhị, kết hợp thành một. Thiết nghĩ, đây là loại hình của thế giới tu chứng, khó diễn tả bằng ngôn ngữ bình thường. Mười thân Phật nói trên là một tổng thân của Tỳ Lô Giá Na Phật, kết hợp giữa chân lý và trí tuệ, chi phối ngược xuống 9 loại hình, từ hàng Thánh giả đến người thường trên cuộc đời và cả loài hữu tình, vô tình. Trong vô hình, lực Tỳ Lô Giá Na chi phối xuống hữu tình chúng sanh và vô tình khí thế giới, khiến cho tất cả phát tâm Bồ đề, tiến tu đạo nghiệp, kết hợp thành pháp giới.

Đó là thế giới huyền môn của đạo Phật dành cho những người tiến bước theo Bồ tát đạo, đạt đến bằng sự tu chứng thật sự, nằm ngoài lạm bàn của phàm phu điên đảo vọng tưởng./. Câu hỏi hoướng dẫn ôn tập 1- Trình bày sơ lược lịch sử kinh Hoa Nghiêm. 2- Nội dung cơ bản của kinh Hoa Nghiêm là gì? 3- Trình bày quan niệm về Đức Phật theo kinh Hoa Nghiêm.

---o0o---

Bài đọc thêm - Giới luật công truyền hay bí truyền?

Thích Phước Sơn

Trong lời phàm lệ của quyển Tứ phần giới bổn như thích, Luật sư Hoằng Tán (1611-1685) nói: «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 Tỷ 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«. Dịch nghĩa: «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 Tỷ 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«. Ý kiến này có lẽ bắt nguồn từ Luật sư Châu Hoằng (1532-1612) trong quyển Luật Sa di: «Bất đắc đạo thính Đại Sa môn thuyết giới«. Thật ra, câu cảnh cáo của ngài Châu Hoằng là nhằm nhắc nhở Sa di không được nghe lén khi Tỷ kheo tụng giới; vì nghe lén là hành vi bất chính. Bởi lẽ, Sa di chưa đủ tư cách pháp nhân của một vị Tăng thực thụ nên không được phép tham dự vào những sinh hoạt chính yếu của Đại tăng như các việc yết ma, bố tát, tự tứ v.v... Nếu người chưa thọ Cụ túc mà khoác áo cà sa, len lỏi vào hàng ngũ Tỷ kheo, tham dự các pháp yết ma, bố tát, tự tứ thì phạm tội tặc trú (ở trong Tăng chúng để trộm pháp), về sau không được thọ Đại giới, hay giới Tỷ kheo. Do đó, khi Tăng tiến hành tiền phương tiên (thủ tục ban đầu) thì thầy Yết ma phải hỏi trong Tăng chúng: «Người chưa thọ giới Cụ túc đã ra chưa?«. Và khi được xác nhận trong Tăng không có người nào chưa thọ giới Cụ túc, thì Tăng mới tiến hành các pháp yết ma. Như vậy, việc làm này rất chính đáng và đâu có dụng ý gì ngăn cấm người chưa thọ giới Cụ túc xem giới pháp của Tỷ kheo? Còn việc không cho Sa di, bạch y

tham dự bố tát là có nguyên do. Lúc Phật còn tại thế, một hôm chư Tăng bố tát, có một người bạch y tham dự, sau đó, một Tỷ kheo phạm tội, người bạch y này bèn hạch tội Tỷ kheo. Các Tỷ kheo thấy thế liền bạch với Phật, Phật dạy: «Từ nay trở đi không nên cho bạch y và Sa di tham dự bố tát« (Ngũ phần luật, Đ.22, tr.123a). Phát xuất từ lời Phật dạy trên đây mà ngài Châu Hoằng nhắc nhở các Sa di không được nghe lén Tỷ kheo tụng giới. Nhưng nếu Sa di vì tha thiết cầu học, có thiện chí tiến tu, thì Ngài cổ vũ: «Nhược nhạo quảng lãm, tự đương duyệt Luật tạng toàn thư« (Nếu muốn hiểu biết rộng thì nên xem toàn bộ Luật tạng). Và một đoạn khác trong Luật Sa di, Ngài khuyến khích: «Tuy Tỷ kheo sự, Sa di đương dự tri chi« (Tuy là việc của Tỷ kheo, nhưng Sa di cũng nên tham dự để biết). Như vậy, thiết nghĩ quan điểm của Luật sư Châu Hoằng đã quá rõ, thế nhưng vẫn có người ngộ nhận như trường hợp ngài Hoằng Tán. Rồi từ ý kiến của ngài Hoằng Tán, có người đã luận giải, nêu ra ba lý do: 1- Nếu Sa di xem trước giới luật Tỷ 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 Tỷ kheo, khi họ thấy các Tỷ kheo thọ giới rồi mà không giữ gìn nghiêm túc, hủy phạm cấm giới, họ sẽ sanh tâm kiêu mạn, khinh rẻ các Tỷ 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. Lý luận ấy mới nghe qua có vẻ như hợp lý, nhưng xét kỹ thì hoàn toàn không ổn. Vì các lẽ: Thứ nhất, chẳng lẽ những người xuất gia toàn là những kẻ bạc nhược hết hay sao mà

«thấy giới pháp nhiều sanh tâm thối thất?«; thứ hai, lẽ nào những người xuất gia lại quá kém phẩm chất, chuyên bới lông tìm vết, hễ «thấy Tỷ kheo phạm giới liền sanh tâm khinh rẻ?«; thứ ba, vấn đề giới tử đắc giới thể là do ba việc: «Giới sư thanh tịnh, Giới đàn trang nghiêm và Giới tử chí thành«, chứ đâu phải nhờ giới tử không biết trước giới luật mà đắc giới thể? Quả thật lối lập luận trên có nhiều chỗ đi xa tinh thần giới pháp và giới luật. Ai cũng biết ngài Qui Sơn (771-833) định nghĩa người xuất gia: «Phàm là người xuất gia là mong cất bước đến chân trời cao rộng, hình dáng và tâm hồn khác với thế tục. Vì mục đích làm rạng rỡ dòng thánh, trấn áp quân ma, báo đáp bốn ân và cứu vớt ba cõi«. Và các bậc cổ đức cũng đã nói: «Thế thượng phi trượng phu đại giải thoát hán, hà năng kham thủ?« (Trên đời này, nếu chẳng phải là bậc trượng phu đại giải thoát, thì làm sao đảm đương nổi «sứ mệnh xuất trần«?). Vả lại Luật dạy, vị thầy khi nhận đệ tử xuất gia phải chọn những người: về hình dạng thì sáu căn phải đầy đủ, không mắc một khuyết tật nào, về tâm

hồn thì phải là người hảo tâm xuất gia, có dũng khí kiên cường bất thối, chứ không phải ai cũng xuất gia được. Chả thế mà ca dao ta có câu «Năm lừa mười lọc mới trọc cái đầu«. Đúng ra, vì nhờ xem trước giới pháp nên Sa di biết được công dụng của giới là «phòng phi chỉ ác«, là «thuyền bè đưa người qua bể khổ«, nên họ mới sinh tâm khát ngưỡng, trông mong được lãnh thọ giới pháp. Khi đã hiểu giới luật, thấy những điều khó làm mà các Tỷ kheo vẫn tuân thủ nghiêm túc, thì họ càng tăng thêm tâm cung kính, chứ làm sao dám khinh thường? Mặt khác, các Tỷ kheo khi đã hiểu rằng mọi người đều biết những giới luật mình đã lãnh thọ, thì càng phải nỗ lực hộ trì không dám buông lung, vì sợ thiên hạ phê bình. Kinh nghiệm thực tế cho thấy các nước Nam phương như Campuchia, Thái Lan..., mọi Phật tử đều biết giới luật của Tỷ kheo và họ rất tôn kính các nhà sư, chứ không bao giờ dám coi thường hay chỉ trích. Chính nhờ biết trước giới luật nên họ mới có thể tạo điều kiện và tìm cách yểm trợ các sư giữ giới tốt hơn. Tình trạng hiện nay ở thành phố ta có những kẻ lợi dụng chiếc y vàng để đi xin ăn làm tổn thương Phật pháp. Nếu Phật tử biết rõ giới luật, ắt họ sẽ tẩy chay và tìm cách ngăn chặn hành vi phi pháp của những hạng người ấy, để giữ gìn sự trong sáng của đạo pháp. Còn vấn đề này nữa, tạng Luật phải chăng là bí tạng dành riêng cho các thầy Tỷ kheo, các chúng khác không có quyền biết đến? Khẳng định như vậy thật là vô căn cứ, không có cơ sở và trái hẳn thực tế. Vì trong các giới điều dành cho Phật tử cũng như Sa di, không có một giới nào ngăn cấm họ tìm hiểu giới bổn của Tỷ kheo hết. Đành rằng chỉ có các Tỷ kheo thọ 250 giới, và các Tỷ kheo ni thọ 348 giới mới có bổn phận tuân thủ giới pháp của mình, còn những người khác không ai có quyền bắt họ phải tuân thủ. Đó là nói về trách nhiệm gìn giữ, còn việc cầu thị, tìm hiểu với thiện chí hướng thượng thì ai cũng có quyền nghiên cứu giới luật Tỷ kheo mà không vi phạm bất cứ điều khoản nào. Giả sử một hội đoàn nào đó gọi chúng ta gia nhập, rồi mới cho biết nội quy và điều lệ, thì liệu chúng ta có yên tâm gia nhập hay nghi ngờ hội đoàn đó có điều gì mờ ám, bất chính? Theo lẽ thường, người có trí mỗi khi muốn tham dự một tổ chức nào chắc chắn phải tìm hiểu tường tận điều lệ của tổ chức ấy rồi mới tham gia. Đó là một việc làm hợp lý và có tinh thần khoa học. Vả lại, Phật giáo là đạo công truyền chứ không phải bí truyền, là đạo trí tuệ chứ không phải giáo điều, lại càng không chấp

nhận sự cuồng tín. Chính Đức Phật đã bác bỏ quan điểm độc quyền của Bà La Môn cho rằng chỉ có giáo sĩ Bà La môn mới có quyền đọc Thánh kinh Vệ Đà. Phật còn dạy: «Tin Ta mà không hiểu Ta, tức là hủy báng Ta«. Và một chỗ khác lại nói: «Chánh pháp được thuyết giảng giống như bàn tay mở ra, chứ không phải bàn tay nắm lại«. Hoặc nói: «Phật pháp là thiết thực hiện tại, vượt ngoài thời gian,

đến để mà thấy, được người trí chứng ngộ«. Chung quy cũng chỉ nhằm nói lên tinh thần cởi mở, phóng khoáng, tự do tư tưởng và tôn trọng sự thật của đạo trí tuệ mà thôi. Hơn nữa, bàng bạc đó đây trong một số kinh điển đều có đề cập đến giới Tỷ kheo; như kinh Di Giáo, Phật dạy Tỷ kheo không được buôn bán đổi chác, không được mua ruộng tạo nhà, không được đào đất, đốn cây, không được coi ngày, xem tướng v.v... Như vậy toàn là giới cả, chứ có gì khác đâu. Vả lại ngày nay, kinh điển, giới luật được in ấn, phát hành rộng rãi, ai cũng có thể tự do tìm đọc, thì làm sao cấm người ta xem giới cho được. Hơn nữa, giá như ông cha ta để lại lời di chúc cho chúng ta theo đó sống hợp với đạo lý làm người, hầu trở thành một người hữu ích, có giá trị, rồi chúng ta đem cất trên khám mà thờ, không biết trong đó nói gì, thì thử hỏi hành vi ấy là tôn kính hay bất kính đối với tổ tiên? Ai cũng biết rằng tính chất của giới luật là «thanh lương«, nghĩa là mát mẻ, là «biệt biệt giải thoát«, tức là giữ được điều nào giải thoát được điều ấy, thế mà bảo rằng «người nào xem trước giới luật Tỷ kheo thì phạm tội ngang bằng tội ngũ nghịch« thì thực không còn biết nói thế nào nữa! Như vậy chẳng hóa ra quyển Luật Tứ phần là một tác phẩm văn hóa độc hại hay sao? Nói kiểu ấy là chỉ nhìn vấn đề một cách rất phiến diện và lệch lạc. Thực sự, nếu nhiều người hiểu rành giới luật thì có lẽ xã hội sẽ tốt đẹp hơn nhiều; và những tội ác xảy ra hàng ngày làm cho chúng ta phải đau lòng chắc chắn sẽ giảm đi không ít. Đành rằng công đức xiển dương Luật học của ngài Hoằng Tán là đáng trân trọng, chúng ta chẳng dám xem thường; nhưng nếu bảo phải tin một cách tuyệt đối, không được tìm hiểu thấu đáo, thì chúng ta cũng không thể chấp nhận, vì nó trái hẳn với tinh thần học Phật. Đức Phật dạy: «Khi nghe một điều gì, các ngươi chớ vội bác bỏ, cũng chớ vội tin ngay, dù nó là Thánh điển«. Thử hỏi, từ khi Đức Đạo sư chế giới, trải qua Tổ Tổ tương truyền cho đến Tổ Châu Hoằng (1532-1612), giới luật vẫn thuần khiết, nhất vị, không có điều gì phải thắc mắc, đến khi ngài Hoằng Tán (1611-1685) xuất hiện sau Tổ Châu Hoằng gần cả thế kỷ, đưa ra một câu nói khiến cho nhiều người hoang mang, thì làm sao chúng ta không bức xúc cho được? Do vậy, chúng tôi mạo muội nêu vấn đề này ra thương xác ở đây là nhằm hai mục đích: thứ nhất là hy vọng trấn an được phần nào nỗi hoang mang của tầng lớp Tăng Ni trẻ, nhất là những người mới xuất gia, chưa thọ Đại giới; thứ hai là để cho những ai tha thiết tìm hiểu giới pháp có thể nhận thức đúng đắn tinh thần giới luật mà đấng Đại giác đã từ bi truyền dạy. Vì thế, tuyệt nhiên không hề có ý phê bình ngài Hoằng Tán ở đây. Tuy vậy, chúng

tôi cũng rất mong thỉnh thị các bậc tôn túc luật sư cao minh, và hy vọng nhận được sự quan tâm chỉ giáo của các vị nếu có điều chi sai sót./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Tính chất giáo dục của Giới luật Phật giáo

Thích Phước Sơn

Lịch sử cho chúng ta thấy có những tôn giáo, những chủ thuyết tỏ ra sáng giá một thời, nhưng khi trải qua những thử thách khắt khe của thời gian thì liền chìm vào quên lãng. Tại sao vậy? Tại vì nó thiếu những nguyên tắc chỉ đạo đúng đắn và thiếu các tu sĩ để duy trì. Phật giáo nói riêng, các tôn giáo khác nói chung, tỏ ra đủ sức mạnh để tồn tại với thời gian là vì có những nguyên tắc sống tương đối hoàn chỉnh và có các tu sĩ thuộc thành phần cốt cán để duy trì. Các tu sĩ thường có bổn phận giữ gìn những giới luật mang tính chất giáo dục rất đa dạng, nhằm hướng dẫn cuộc sống của mình đến chỗ hoàn thiện. Sau đây, chúng tôi xin trình bày về tính chất giáo dục trong giới luật của đạo Phật.

---o0o---

1- Phát huy lòng từ bi, cứu khổ

Đức từ bi, cứu khổ gần như là đặc trưng của Phật giáo. Nói đến đạo Phật, người ta nghĩ ngay đến «cửa từ bi«, «đạo cứu khổ«, vì đó là bản chất của Phật giáo, nên kinh điển và giới luật luôn đề cập đến. Giới thứ 9 của Bồ tát nói: «Không được giận dữ kẻ khác, mà phải phát khởi từ tâm tha thứ những lỗi lầm của họ«. Giới thứ 21 lại bảo: «Không được đem sự thù hận để đáp lại sự thù hận, không được đem sự đánh đập trả lại sự đánh đập, không mang tâm niệm trả thù những kẻ đã tàn sát những người thân yêu của mình. Tóm lại, tàn sát sự sống để trả thù sự sống là hành vi trái với đạo hiếu sinh của Bồ tát«. Cố nhiên, «hại nhân nhân hại«, «sát nhân thường mạng« đó là lẽ thường tình của cuộc đời, nhưng cứ «dĩ oán báo oán« thì oán oán sẽ chập chùng, vòng nhân quả «vay trả trả vay« sẽ trở nên bất tận khiến cho những nỗi khổ đau của kẻ khác và của chính mình sẽ không bao giờ kết thúc. Thế nên Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài phải «dĩ đức báo oán« thì mới chuyển hóa được oan gia trở thành bạn lữ. Tha thứ và cứu giúp kẻ khác là trách nhiệm của hàng đệ tử đấng Giác ngộ, như trong giới thứ 6 Bồ tát trình bày: «Nếu có người đến cầu xin, thì người Phật tử phải tùy theo khả năng của

mình mà giúp đỡ họ«, và «Khi thấy người bệnh tật, người Phật tử phải cứu giúp họ như phụng sự chư Phật«. Giúp đỡ người cùng khốn, cứu chữa kẻ bệnh tật là việc ai cũng làm được và đều có nghĩa vụ phải làm chứ không riêng gì đệ tử của Phật. Điều đáng nói ở đây là Đức Phật xem những việc từ thiện đó như là biểu lộ sự quan tâm và phụng sự chính Ngài. Lời khuyên dạy này nói lên tấm lòng nhân ái bao la của Đức Đạo sư, chính vì thế mà nhân loại tôn xưng Ngài là đấng Từ bi và đạo của Ngài là đạo Cứu khổ. Đức từ bi của Phật không những nhằm cho con người mà còn phổ cập đến cả muôn loài qua giới «Không sát sinh« (giới thứ nhất của người tại gia). Nhưng muốn giữ trọn vẹn giới không sát sinh, người thọ giới Bồ tát còn phải giữ giới «Không ăn thịt« (giới 20 của Bồ tát); không ăn thịt là thể hiện trọn vẹn lòng từ bi của Đức Phật và của hàng đệ tử Phật đối với muôn loại sinh linh.

---o0o---

2- Thực hiện nếp sống tri túc, kiệm ọớc

Muốn giúp đỡ kẻ khác hữu hiệu, đúng ý nghĩa thì chính bản thân mình phải sống bằng một nếp sống kỷ cương và tri túc. Do đó, các vị Tăng sĩ phải tuân thủ những giới điều như: «Chỉ may sắm ba y, dùng một bình bát, một tọa cụ v.v... Ngoài ra, nếu có thí chủ cúng dường thêm thì phải đem bố thí cho kẻ khác. Vị Tỷ kheo phải dùng ngọa cụ đủ 6 năm mới được thay cái mới, phải dùng bình bát cho đến khi vỡ mới được sắm cái khác. Không được thu góp, cất chứa vàng bạc châu báu làm của riêng mình (ngoại trừ trường hợp giữ gìn cho tập thể). Thầy Tỷ kheo không được nằm giường cao, nệm êm, không được trang sức hoa mỹ«. Tất cả đều nói lên tinh thần ít muốn, biết đủ, sống giản dị nhằm đoạn trừ lòng tham, dốc tâm tu học hầu đạt đến an lạc thật sự. Người xuất gia còn phải giữ giới «Không ăn phi thời (ăn không đúng giờ), không ăn nhiều bữa, không chuộng thức ngon v.v...«. Tóm lại, người xuất gia còn phải tuân thủ phương châm «Tam thường bất túc«, nghĩa là ba sự ăn, mặc và ngủ không được quá thừa thãi, sung túc. Bởi vì, nếu sự hưởng thụ vật chất quá sung mãn thì dễ làm cho tinh thần người ta trở nên nhu nhược, chậm lụt. Nói như thế không có nghĩa là đạo Phật chủ trương trở về cuộc sống lạc hậu. Phật giáo không bao giờ phủ nhận những giá trị của các phương tiện văn minh vật chất, vì cuộc sống con người cần phải được ăn ngon, mặc đẹp, hưởng thụ những nhu cầu cần thiết. Tuy nhiên, cái gì thái quá cũng đều không hay. Phật giáo không chủ trương con người phải sống nghèo đói, thiếu thốn, mà chỉ cổ vũ tinh thần tri túc, tiết kiệm, vừa

mức trung bình. Có như vậy mới không bị sự sung mãn cám dỗ, và nhờ thế mới có thì giờ và điều kiện quan tâm giúp đỡ, chia sẻ mọi nỗi thống khổ của những người thiếu may mắn. ---o0o---

3- Thanh liêm, công chính, tôn trọng tài sản kẻ khác

Đức thanh liêm công chính là đức tính cần thiết tạo nên niềm tin cậy và kính trọng lẫn nhau trong mối tương giao giữa cá nhân và xã hội. Luật dạy, thầy Tỷ kheo muốn cử tội (phê bình) kẻ khác phải hội đủ 5 điều kiện sau đây thì lời cử tội mới có giá trị: a)- Nói đúng lúc, không bạ đâu nói đó. b)- Nói chân thật, không nói hư ngụy. c)- Nói có lợi ích, không nói vô ích. d)- Nói nhã nhặn, không nói thô lỗ. e)- Nói với từ tâm, không nói với ác tâm. Điều này phù hợp truyền thống đạo đức mà ông cha ta đã dạy: «Tiên xử kỷ, hậu lai xử bỉ - xét lỗi người phải biết xét lỗi mình«. Nghĩa là chính bản thân mình phải công tâm, chân chính thì tác dụng xây dựng mới đem lại kết quả, bằng ngược lại, nếu «Thân mình không độ được, thì làm sao độ được thân người khác. Bệnh mình không chữa được, thì làm sao chữa được bệnh tha nhân« (Thử thân bất độ, hà thân độ. Tự bệnh bất năng cứu, hà cứu bệnh nhân). Thiết tưởng đức công chính không chỉ có giới tu sĩ Phật giáo mới cần đến mà mọi người ai cũng phải có, nhất là những người cầm quyền chính và luật pháp lại càng cần nó hơn ai hết. Người có lòng công chính tất nhiên sẽ tôn trọng tài sản của người khác. Thế nên, giới thứ 30 trong thiên Ni-tát-kỳ-ba-dật-đề của Tỷ kheo viết: «Không được biển thủ tài sản của chúng Tăng« và giới 16, 17 Ba-dật-đề viết: «Không được chiếm đoạt chỗ ở hay vật sở hữu của người khác«. Những điều này dạy cho người đệ tử Phật từ bỏ lòng tham, sống theo lương tâm, liêm khiết, biết quý trọng vật sở hữu của tha nhân và tôn trọng tài sản của cộng đồng xã hội. Có như vậy mới tạo

nên cuộc sống ổn định và tin cậy lẫn nhau giữa các thành viên trong gia đình, đoàn thể và xã hội. Do đó, giới thứ 17 của Bồ tát còn nhấn mạnh: «Nếu là Phật tử mà vì danh lợi thúc đẩy, thân cận với kẻ quyền quý, rồi ỷ thế sách nhiễu, chiếm đoạt tài sản của người, đó là hành vi tàn ác, phạm tội khinh cấu«. Điều này không phải chỉ có người Phật tử thọ giới Bồ tát mới giữ gìn, mà thiết tưởng bất cứ ai muốn sống đúng với truyền thống đạo đức của tổ tiên, sống theo lương tâm và lẽ công bằng chánh trực đều phải cố gắng tuân thủ. Bởi lẽ, nếu dựa dẫm vào những kẻ có thế lực, hay lạm dụng quyền hành để chiếm đoạt tài sản của kẻ khác, hoặc

biển thủ công quỹ, thì đó là hành vi tội ác, trái với đạo lý, chắc chắn sẽ gánh lấy quả báo đau khổ ngay trong hiện tại hoặc trong tương lai. Vì của cải của người ta là núm ruột của họ, ai mất của mà không đau xót, tiếc rẻ. Nhưng dù cho của chung, công quỹ đi nữa thì cũng do mồ hôi nước mắt của tất cả những người dân lương thiện tạo thành, chứ đâu có phải những thứ từ trên trời rơi xuống. Thế nên, những người càng có chức, có quyền, có trách nhiệm lại càng phải sống hết sức thanh liêm và công chính. Lẽ ra giới này phải dành cho hạng người có quyền cao chức trọng, có trách nhiệm quản lý tài sản của tập thể và của quốc gia mới đúng. Vì chính những hạng người này mới dễ bị tiền tài cám dỗ, kích động lòng tham đâm ra làm nhiều điều phi pháp. Bằng chứng cụ thể là hàng ngày chúng ta nghe những tiếng kêu than, những lời lên án của giới báo chí và của những người dân lương thiện về tình trạng tham nhũng. Quả thực hiện nay không có bất cứ một giới điều nào khác mang đầy đủ tính thiết thực và tính thời đại cho bằng giới điều này. Phải chăng đây là một trong những cống hiến rất có ý nghĩa của giới luật đạo Phật trên phương diện giáo dục con người về đức tính thanh liêm?

---o0o---

4- Kính nhoợng bậc trợởng thoợng, tôn trọng danh dự kẻ khác

Đức hiếu thuận, kính cẩn là đức tính cao quý của con người, cho nên giới thứ 35 của Bồ tát nói: «Phải phát khởi tâm nguyện hiếu thuận với cha mẹ, tôn kính sư trưởng«. Ngoài ra, đã là một đệ tử Bồ tát thì không được «khen mình, chê người« như giới thứ 7 của Bồ tát đề cập. Hơn thế nữa, giới này còn nói: «Việc xấu thì tự nhận về cho mình, việc tốt thì gán cho kẻ khác. Nếu làm trái lại, tự khoe cái hay của mình, giấu cái tốt của người, làm cho họ phải chịu mọi sự phỉ báng thì đó là tội Ba-la-di của Bồ tát«. Thiết nghĩ, hành động như vậy thật là cực kỳ cao thượng, mà có lẽ chỉ có hạng đại sĩ mới thực hiện được. Nhằm xây dựng cuộc sống tập thể lý tưởng, thân ái, hài hòa, giới Tăng tàn thứ 8, thứ 9 của Tỷ kheo nói: «Không được vu khống kẻ khác, không được giả tạo chứng cứ để vu oan giá họa cho người, cũng không được chụp mũ những người mà mình không thích«. Thế còn giới Ba-dật-đề thứ 23 thì bảo: «Không được chế nhạo bạn đồng phạm hạnh«, và giới Ba-dật-đề thứ 55 còn thêm: «Không được khủng bố, dọa nạt các bạn đồng tu«. Nếu như trong một tập thể, ai nấy đều tuân thủ nghiêm chỉnh những điều giáo huấn trên đây thì sẽ không bao giờ xảy ra những việc xích mích. Do đó, sẽ đảm bảo được đời sống thanh tịnh an lạc cho chính mình và mọi người. Tiến xa hơn nữa, nhằm

mục đích mở rộng phạm vi giao lưu từ cá nhân đến đoàn thể xã hội và quốc gia, giới Bồ tát thứ 13 nói: «Không được vô cớ hủy báng những người hiền lương, đức hạnh, những vị pháp sư, quý nhân và quốc vương«. Với những nội dung như trên, quả thực giới luật bao hàm ý nghĩa rất là hoàn hảo. Nếu như tập thể nào, xã hội nào, quốc gia nào cũng khuyến khích mọi người áp dụng giới luật của Phật (chứ không riêng gì Phật tử), thì thử hỏi xã hội sẽ tốt đẹp biết chừng nào! Vì đó là những nguyên tắc sống rất nhân bản, rất đời thường và rất dễ thực hiện, ai cũng có thể vận dụng để hoàn thiện phẩm giá của chính mình và góp phần tạo dựng một cộng đồng nhân loại hòa bình, an lạc. Tóm lại, qua những gì đã trình bày trên đây, chúng ta thấy giới luật của Đức Phật dạy con người phát huy lòng từ bi, cứu khổ; thực hiện nếp sống tri túc, kiệm ước; giữ gìn đức thanh liêm công chính, tôn trọng tài sản kẻ khác; kính nhường bậc trưởng thượng, tôn trọng danh dự kẻ khác... Thiết nghĩ, đây là những nguyên tắc giáo dục rất lý tưởng không riêng gì cho đệ tử của Phật mà là cho tất cả mọi hạng người, không riêng gì cho thời đại Đức Phật mà là cho tất cả mọi thời đại, nhất là trong thời đại văn minh tiến bộ ngày nay. Tuy nhiên, trên đời này không có bất cứ một thứ gì là hoàn hảo tuyệt đối, giới luật của Phật cũng không ra ngoài công lệ ấy, cho nên khó mà tránh khỏi một vài nhược điểm. Đó là điều mà chúng ta sẽ bàn đến trong phần tổng luận sau đây. Tổng luận Mục đích của người tu hành là hướng đến giải thoát và giác ngộ, mà muốn được giải thoát, giác ngộ thì đương nhiên phải tuân thủ một số nguyên tắc. Những nguyên tắc căn bản ấy đầu tiên được thiết lập dựa vào tinh thần của bài kệ: «Không làm các điều ác, Vâng làm các hạnh lành, Giữ tâm ý trong sạch, Lời Phật dạy rành rành«. (Chư ác mạc tác, Chúng thiện phụng hành, Tự tịnh kỳ ý, Thị chư Phật giáo). và được cô đọng thành những tiêu ngữ như: «Phòng phi chỉ ác« (Ngăn ngừa điều sai trái, chấm dứt việc xấu ác) «Biệt biệt giải thoát« (Giữ gìn chừng mực nào thì giải thoát chừng mực ấy) hay: «Tị thế cơ hiềm« (Tránh những sự chê bai của người đời) v.v..., đồng thời tóm tắt thành 10 mục đích sau đây:

1. Để nhiếp phục Tăng chúng 2. Để Tăng chúng đạt đến cực thiện 3. Để Tăng chúng sống an lạc 4. Để chiết phục những người không biết hổ thẹn 5. Để những người biết hổ thẹn sống yên ổn 6. Để cho những người chưa tin sinh khởi lòng tin 7. Để cho những người đã tin càng thêm tin tưởng 8. Để diệt trừ các lậu hoặc trong hiện tại 9. Để ngăn ngừa các lậu hoặc trong tương lai 10. Để cho chánh pháp được tồn tại lâu dài125. Giáo sử cho chúng ta biết rằng trong giai đoạn đầu, Phật chỉ đề ra những nguyên tắc khái quát như thế mà chưa quy định thành những giới điều cụ thể. Thế nhưng, đến năm thứ 12 sau khi Phật thành đạo, trong hàng ngũ Tỷ kheo có người làm những việc sai trái khiến cho người đời chê trách, làm tổn thương đến thanh danh của Thánh chúng, gây trở ngại cho sự tu tập, do đó Phật mới tùy phạm tùy chế, nghĩa là vi phạm việc gì thì chế định ngay việc ấy. Thế rồi, dần dần trải qua thời gian, những giới luật mà Phật đã chế định được gom lại thành Ngũ thiên bát tụ (5 cột 8 nhóm) mà cụ thể là 250 giới của Tỷ kheo và 348 giới của Tỷ kheo ni theo luật Pàli. Tất nhiên, ở đây có sự dị biệt giữa Nam tông và Bắc tông, nhưng rất nhỏ, không đáng kể. Đó là sự hình thành của giới luật thời Phật còn tại thế và được kết tập lần đầu sau khi Phật nhập Niết bàn. Thế rồi, các đệ tử của Phật căn cứ theo đó mà hành trì cho đến ngày nay. Thiết nghĩ không gian và

thời gian luôn luôn thay đổi, nếu cứ áp dụng nguyên xi một thứ giới luật được quy định từ thời Đức Phật thì khó mà tránh khỏi có nhiều điều bất cập. Chúng ta thấy rằng những bản hiến pháp và những bộ luật của thế gian luôn luôn được cập nhật hóa (bằng cách thay đổi và bổ sung) thì mới thích ứng được với sự biến đổi của hoàn cảnh và thời đại. Nếu như chúng không được điều chỉnh và bổ sung đúng lúc thì sau một thời gian, ắt hẳn sẽ có nhiều điều trở nên lỗi thời và vô tác dụng. Đó là quy luật đào thải rất khắt khe của vạn sự trong vũ trụ. Thế còn đối với giới luật thì sao? Chúng ta biết rằng Đức Phật sinh tại Ên Độ, cách nay 25 thế kỷ, và giới luật được chế định từ lúc đó. Nhưng mỗi quốc gia có những truyền thống văn hóa, khí hậu, địa lý, phong tục tập quán khác nhau và mỗi thời đại cũng luôn luôn tiến hóa đổi khác, thế thì giới luật của Phật có thể thích hợp với mọi không gian và mọi thời đại hay không? Và nếu như không hoàn toàn thích hợp thì tại sao các đệ tử của Phật không điều chỉnh để cho phù hợp với từng không gian và từng thời đại? Thiết nghĩ có mấy lý do như sau: 1. Giới luật chỉ do Phật chế định. Chúng ta biết rằng kinh do Phật thuyết, ngoài ra còn do các cao đồ của Phật cũng như những vị thánh hiền xưa nay

tuyên thuyết, còn luận thì do các bậc cao tăng thạc học, các vị luận sư uyên bác mổ xẻ phân tĐch, chú giải kinh điển mà tạo thành. Thế nhưng, giới luật thì chỉ có Phật chế định, ngoài ra không ai được phép chế định cũng như không đủ thẩm quyền để chế tác. Đó là điều mà giáo sử đã khẳng định. 2. Lý do thứ hai là trong lần kết tập pháp tạng thứ nhất, tôn giả A Nan cho tôn giả Ca Diếp biết rằng trước lúc nhập diệt, Phật có di chúc rằng trong những giới luật do Ngài chế định, sau này nếu các Tỷ kheo thấy có những giới nhỏ nào không còn phù hợp thì có thể tùy nghi bỏ đi. Ca Diếp bèn hỏi A Nan: «Vậy chứ Phật có nói cụ thể những giới nào được xem là nhỏ có thể bỏ đi hay không?«, thì A Nan đáp rằng: «Phật không nói cụ thể«. Do đó, tôn giả Ca Diếp kết luận: «Vì Phật không nói cụ thể, cho nên, nếu giờ đây chúng ta cho rằng những giới Đột-cát-la (ác hạnh) là nhỏ nhiệm nên bỏ đi, thì có người sẽ nói rằng không những giới Đột-cát-la nên bỏ đi mà giới Ba-la-đề- đề-xá-ni cũng nên bỏ đi. Rồi người khác lại nói, không những giới Ba-la-đề- đề-xá-ni nên bỏ mà giới Ba-dật-đề (bị đọa lạc) cũng nên bỏ v.v..., cứ như thế thì không biết đến đâu là giới hạn và trong đại chúng sẽ nảy sinh sự tranh cãi, khó mà nhất trí. Bởi vậy, tốt hơn hết là những gì Phật đã chế định, chúng ta phải kết tập đầy đủ (và khi áp dụng thì tùy nghi châm chước), còn những gì Phật không chế định thì chúng ta không được tùy tiện đặt thêm«. Chung cuộc, lời kết luận ấy đã được đại chúng đồng thanh nhất trí tán thành126. 3. Lý do thứ ba là sự kiện Đề Bà phá Tăng: Đề Bà Đạt Đa (Devadatta) phát tâm xuất gia với thiện chí tu hành tinh tấn trong 12 năm đầu, nhưng về sau ưa thích phép thần thông, phế bỏ chánh đạo. Thầy muốn đảo chánh Phật để giành quyền lãnh đạo chúng Tỷ kheo, bèn cấu kết với vua A Xà Thế (Ajatasattu), xúi giục, thuyết phục vua sát hại phụ vương để đoạt ngôi báu, như sau: «Ngươi giết cha, ta giết Phật; ngươi sẽ làm vua nước Ma Kiệt Đà (Magadha), ta sẽ làm Phật. Bấy giờ tại nước Ma Kiệt Đà này có một vị vua mới, một vị Phật mới, như thế chẳng khoái sao?«. Thế rồi, Đề Bà Đạt Đa bàn bạc cùng bốn đệ tử tâm phúc, đi đến thưa với Phật: «Bạch Thế Tôn! Thế Tôn tuổi tác đã cao, nên giao chúng Tăng lại cho con. Thế Tôn chỉ cần thụ hưởng pháp lạc hiện tại, để Tăng chúng cho con lãnh đạo«. Phật dạy: «Này Đề Bà Đạt

Đa! Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên có đại trí tuệ và thần thông như thế, Ta còn không giao chúng Tăng cho họ thay, huống chi ngươi là người ngu, là cái thây ma, mà Ta lại đem Tăng chúng giao cho ngươi hay sao?«. Bị Phật thẳng thừng bác bỏ ý đồ đen tối của mình, Đề Bà liền bàn với bốn đệ tử: «Ta với các ngươi hãy cùng nhau phá hòa hợp Tăng, hoại pháp luân của Sa môn Cù Đàm; làm như thế, chúng ta đã nổi tiếng là người đã phá hòa hợp Tăng, hoại pháp luân của Phật«.

Vì đã rắp tâm làm điều nghịch đạo, Đề Bà liền xướng xuất 5 việc phi pháp sau đây: 1. Tỷ kheo suốt đời mặc y phấn tảo (loại vải nhặt được từ những đống rác). 2. Tỷ kheo suốt đời sống theo hạnh khất thực. 3. Tỷ kheo suốt đời chỉ ăn mỗi ngày một bữa. 4. Tỷ kheo suốt đời phải ngủ ngoài trời. 5. Tỷ kheo suốt đời không được ăn thịt 127. Thực ra, trong 5 điều trên chỉ có điều thứ 5 là khác với Phật, vì Phật cho phép Tỷ kheo được ăn tịnh nhục (món thịt hợp pháp) nếu như không thấy, không nghe và không nghi người ta giết con vật để lấy thịt cúng dường cho mình. Ngoài ra, 4 điều còn lại Phật cũng đã quy định, nhưng được áp dụng một cách uyển chuyển mà thôi. Ở đây, thâm ý của Đề Bà là mong được thiên hạ thán phục và đặc biệt là cố ý phá sự hòa hợp của Tăng đoàn, do thế mà phạm phải tội nghịch. Và tội nghịch này phải rơi vào địa ngục Vô gián, chịu lấy khổ quả trọn một kiếp không thể cứu vớt được, như lời Phật đã khẳng định 128. Đó là ba lý do chính khiến cho giới luật của Phật không thể bổ sung và thay đổi được. Ngoài ra, còn một lý do nữa là từ khi Phật diệt độ cho đến ngày nay đã có biết bao bậc tôn túc, trưởng lão thạc đức cao hạnh - mặc dù biết trong giới luật có đôi điều bất cập - vẫn uyển chuyển tuân thủ nghiêm túc mà không có ý định thay đổi thêm bớt; ngoại trừ việc các Ngài soạn thuật, phân tích, chú giải để cho người sau dễ hiểu và dễ thực hành. Có lẽ các Ngài đã vận dụng lời Phật di huấn trong Luật Ngũ phần như sau: «Tuy là những điều do Ta chế định, nhưng nếu như không phù hợp với (phong tục, tập quán của) một địa phương nào đó thì không nên áp dụng; trái lại, tuy là những điều không do Ta chế định, mà là những việc phải làm theo (phong tục, tập quán) của địa phương đó, thì không thể không tuân hành« (Tuy thị Ngã sở chế nhi ư dư phương bất dĩ vi thanh tịnh giả, giai bất ưng dụng. Tuy phi Ngã sở chế nhi ư dư phương tất ưng hành giả, giai bất đắc bất hành)129. Bây giờ, chúng ta thử tiến hành khảo sát đại khái những giới luật của người xuất gia, xem chúng còn có giá trị hiện thực đến mức độ nào. Muốn làm việc này, trước hết hãy bàn về tính chất của giới. Theo các luật sư thì tính chất của giới được chia làm hai loại là Tánh giới và Giả giới. Tánh giới nghĩa là tính chất của giới đó hễ vi phạm thì có tội, dù Phật có chế định hay không chế định. Ví dụ như kẻ nào trộm cướp, giết người, thì (vừa vi phạm luật pháp quốc gia vừa) phải chuốc lấy quả báo. Thế nên gọi là Tánh giới. Còn Giả giới tức là những giới do Phật chế định để ngăn ngừa các nguyên nhân dẫn đến phạm tội. Nó có tính chất gián tiếp đề phòng, chứ bản thân nó chưa phải là tội lỗi. Ví dụ như việc uống rượu và tích trữ châu báu v.v... Vì kẻ uống rượu sẽ khiến cho tâm trí mê loạn, rồi làm những việc sai trái mà

không hay biết. Cũng như người cất chứa vàng bạc sẽ dễ kích thích lòng tham, gây chướng ngại cho sự tu dưỡng. Do đó mà Phật cấm các Tỷ kheo không được uống rượu và cất giữ vàng bạc, chứ kỳ thực hai việc này không vi phạm luật pháp và không bị quả báo trực tiếp. Thế nên hai việc này gọi là Giả giới. Khi một người ở thế gian phạm Tánh

giới như trộm cướp hay giết người thì y chỉ phạm tội mà thôi, còn đệ tử của Phật nếu phạm các việc ấy thì vừa phạm tội mà vừa phạm giới, làm trái những điều do Phật đã cấm chế. Nếu khảo sát về 5 thiên giới của Tỷ kheo thì chúng ta thấy rằng phần lớn các giới ấy - những giới cơ bản - ngày nay vẫn còn đầy đủ những giá trị thiết thực, nhưng có một số giới ít quan trọng khác thuộc thiên Ba-dật-đề thì quả thực ngày nay không còn phù hợp với nếp sống tu học của Tăng sĩ nữa. Do đó, chúng không thể phát huy hết giá trị tích cực của chúng. Thiết nghĩ trong thời đại hiện nay, nền văn minh khoa học rất tiến bộ, những sinh hoạt của xã hội và nếp sống cá nhân khác xa với nếp sống ngày xưa. Nếu như giới luật không kịp thời điều chỉnh, bổ sung và cập nhật hóa, thì chắc chắn có nhiều điều trở nên vô hiệu, không còn phù hợp với thời thế hiện tại. Mà giới luật là sinh mệnh của Phật giáo, nếu như nó không phát huy đầy đủ hiệu năng tích cực của nó thì làm sao bảo đảm cho sự sinh tồn và hưng thịnh của Phật giáo? Đó chính là những trăn trở, bức xúc rất chính đáng của đa số Tăng Ni trẻ mà chúng tôi muốn nêu lên để thỉnh thị cao kiến của các bậc cao tăng thiền đức./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Chuỗi hạt huyền trong kinh tạng Pali

Thích Chơn Thiện

Nói đến chuỗi hạt thì có người nghĩ ngay đến pháp môn «niệm Phật công cứ« của quý Phật tử trọng tuổi, hay pháp tu «Tịnh độ« của quý vị xuất gia với bài kệ kèm theo: «Ái hà thiên xích lãng Khổ hải vạn trùng ba Dục thoát luân hồi khổ Tảo cấp niệm Di Đà« Trong bài viết này, chuỗi hạt xuất hiện như một thanh kiếm báu của một hiệp sĩ hành hiệp ngày xưa. Bài kệ lần hạt trên nói rõ lần hạt là công phu kiểm soát, chế ngự lòng khát ái của hành giả: mỗi một hạt huyền là một biểu tượng của khát ái. Như thế, lần

hạt là nỗ lực để tận trừ cái nhân của khổ (đoạn Tập), là hành Tứ thánh đế hay hành Giới, Định, Tuệ vậy. Chuỗi hạt 18 hay chuỗi hạt 36 là biểu trưng của 18 dòng ái hay 36 dòng ái; chuỗi hạt 108 là biểu trưng của 108 dòng ái đang chế ngự tâm hành giả. Lòng khát ái sáu căn, sáu trần và sáu thức là 18 dòng ái; nam có 18, nữ có 18, vị chi là 36 dòng ái; 36 dòng ái của quá khứ, hiện tại và vị lai, cộng thành 108 dòng ái. Công phu lần hạt là công phu nhiếp tâm, giác tỉnh đi qua sông ái, biển mê của 108 dòng ái ấy để cập bến «Ái diệt«, giải thoát. Kinh Tăng Chi Bộ, tập II, ghi: «Có mười tám tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến nội tâm và mười tám tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến ngoại cảnh. Thế nào là mười tám tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến nội tâm? Này các Tỷ kheo, khi nào có tư tưởng: «Ta có mặt«, thì sẽ có những tư tưởng: «ta có mặt trong đời này«: «ta có mặt như vầy«: «ta có mặt khác như vậy«: «ta không thường hằng«: «ta thường hằng«; «ta phải có mặt không?«: «ta phải có mặt trong đời này không?«: «ta phải có mặt như vậy«: «ta phải có mặt khác như vậy«; «mong rằng ta có mặt«: «mong rằng ta có mặt trong đời này«: «mong rằng ta có mặt như vậy«: «mong rằng ta có mặt khác như vậy«; «ta sẽ có mặt«: «ta sẽ có mặt trong đời này«: «ta sẽ có mặt như vậy«: «ta sẽ có mặt khác như vậy«. Và này các Tỷ kheo, thế nào là 18 tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến ngoại cảnh? Khi nào có tưởng: «Do cái này ta có mặt«, thì sẽ có các tư tưởng: «do

cái này ta có mặt trong đời này«: (tương tự như trên)« 130. Tăng Chi cũng gọi đó là 36 dòng ái của quá khứ, hiện tại và vị lai, cộng thành 108 dòng ái. Đó là 36 ngã tưởng đã cuốn trôi con người vào sinh tử. Kinh Kim Cương thì nói đến 8 loại ngã tưởng: ngã tưởng, nhơn tưởng, chúng sanh tưởng, thọ giả tưởng, pháp tưởng, phi pháp tưởng, tưởng, phi tưởng đã làm dao động tâm chúng sanh và Bồ tát cần được hàng phục. Ba mươi sáu dòng «ái« trên chính là 36 dòng «thủ«; cho nên tôn giả Tu Bồ Đề, trong kinh Kim Cương, là vị đệ nhất ly dục, ly ái; lại là vị đệ nhất thiện xảo về các Ba la mật, về con đường dập tắt ngã tưởng, dập tắt chấp thủ để vào trí tuệ ba la mật. Tại đây, chuỗi hạt trong bàn tay của nhà sư Việt Nam hiện rõ là bản kinh Kim Cương Bát Nhã ba la mật, là kinh tạng Bát Nhã, cũng là kinh tạng Nikàya (Pàli). Nó như thanh kiếm báu của một đại hiệp sĩ, khi vung lên thì liền viết thành bản Tâm kinh bất hủ tận trừ hết thảy khổ đau, xóa tan hết thảy bóng tối của tư duy để dựng thành một nền văn hóa mới của vô ngã, của an lạc, hạnh phúc, dập tắt hết các khủng hoảng của cá nhân và xã hội. Phải chăng «chuỗi hạt huyền« ấy là niềm tin to lớn của số đông thời đại? Phải chăng chỉ một «chuỗi-hạt-tay« không thôi đã là một hành trang quá lớn cho cuộc đời? Đã là một tài sản quá lớn cho cuộc đời?

Bạn còn nghi ngờ gì về nếp sống của chuỗi hạt ấy không? - Tiêu cực? Yếm thế? Mê tín? v.v... Đó là chuỗi hạt huyền có thể chuyển cực khổ thành cực lạc cho thế gian./.

---o0o---

Bài đọc thêm - Giới thiệu về Kim Cang Thừa

Nguyễn Thế Đăng

1- Đôi nét về ý nghĩa và lịch sử của Kim cọơng thừa

Kim cương thừa (Vajrayana), còn gọi là Mật thừa, cũng như mọi tông phái khác của Phật giáo, đều nhắm đến mục đích đạt đến trọn vẹn Phật tánh để thành Phật. Có thể nói rằng, tông phái nào không nhắm đến mục đích giải thoát, đạt đến Phật tánh, thì tông phái ấy không phải là Phật giáo đích thực. Ngay trong tên gọi đã nói lên điều đó: Kim cương thừa, là con đường để đạt đến trí tuệ kim cương, Phật tánh như kim cương bất hoại, không ô nhiễm bởi phiền não sinh tử. Phật tánh ấy bản chất là sáng (như Phật A Di Đà có nghĩa là Vô lượng quang), nên trong Kim cương thừa, tánh sáng đó được gọi tên là Tịnh quang (Clear light). Phật tánh ấy thể hiện trong ba thân: Pháp thân, Báo thân và Hóa thân, cho nên mục đích của Kim cương thừa là đạt đến ba thân ấy. Một ý nghĩa nữa là: Kim cương là sự kết hợp không thể phân chia của trí tuệ, tánh Không và Đại bi. Kim cương thừa còn gọi là Tantrayana. Tulku Pema Wangyal giải thích chữ Tantra như sau: «Kim cương thừa gồm các giáo pháp được biết dưới tên Tantra. Phần đông chúng ta đã quen với từ Phạn này: tan có nghĩa là một dòng, tra là cái giải thoát cho. Giải thoát cho dòng gì? Dòng tâm thức. Tantra là cái giải thoát cho dòng tâm thức bị nhiễm ô của chúng ta một cách rất nhanh chóng«. Theo sự giải thích của Tsongkapa thì Tantra có nghĩa là Phật tánh thể hiện trong ba phần nhân, hạnh, quả. «Nghĩa của tantra là tương tục, không đứt đoạn, có 3 phần: «căn bản« tức là Phật tánh, Như Lai tạng tánh; «con đường« là 4 kỹ thuật tiếp thông và chứng nghiệm nhờ vào hai giai đoạn

phát triển và thành tựu; và tính Bất hoại tức là Vô trụ xứ Niết bàn (PhậtVajradhara: Kim Cương Trì), khuôn mẫu của Nhất như, hay là tương tục như là Quả« (The life and teaching of Naropa - Hebert V.Guenther). Kim cương thừa còn gọi là Mật chú thừa (Mantrayana). Mật chú (mantra) có nghĩa là cái hộ trì, bảo vệ tâm để tiến đến giải thoát.

Mục đích của Kim cương thừa là đạt đến cái tri kiến của Phật: tất cả âm thanh đều là chân ngôn (tức là pháp âm Phật), tất cả hiện tượng đều là Niết bàn, tất cả chúng sanh đều là Phật. Đó cũng là mục đích của Thiền tông, Hoa Nghiêm tông, Thiên Thai tông... Trong lịch sử, Kim cương thừa xuất hiện gần như cùng lúc với Đại thừa, là sự thực hành để thành tựu của Đại thừa, như Thiền tông Trung Hoa là sự thực hành để thành tựu của Đại thừa. Nagarjuna (Long Thọ, khoảng 500 năm sau Phật nhập diệt) là luận sư vĩ đại số một làm hưng khởi Đại thừa, cũng là một vị Tổ của Kim cương thừa. Ngài đã viết những giảng luận về Kim cương thừa, điều đó cho chúng ta thấy hầu như Đại thừa và Kim cương thừa có cùng một lúc. Phái chính thống Prasangika Madhyamika của ngài Long Thọ là cột trụ cho mọi quan điểm về tánh Không của 4 phái Phật giáo Tây Tạng. Cả hai trường phái Trung quán và Duy thức đều đóng góp rất nhiều vào việc phát triển Kim cương thừa. Cụ thể với Trung quán là tánh Không và với Duy thức là sự nghiên cứu những biến hiện của tâm thức, trở thành một lý thuyết cho sự quán tưởng và tương ưng (Du già) của Kim cương thừa. Phát xuất từ Ấn Độ, Kim cương thừa được những đại sư nổi tiếng ở Nalanda như Shantirashita và Padmasambhava... truyền vào Tây Tạng từ thế kỷ thứ 8. Hầu hết kinh điển Phạn ngữ đã được dịch, và qua sự truyền trực tiếp, bởi thế Phật giáo Tây Tạng rất gần gũi với Phật giáo Ấn Độ vào thời kỳ Đại thừa và Kim cương thừa ở Ấn Độ.

---o0o---

2- Đoờng lối của Kim coơng thừa

Kim cương thừa là sự tịnh hóa ba nghiệp thân, khẩu, tâm để trở thành thân, khẩu, tâm của một vị Phật. Khi ba sự tịnh hóa ấy thành tựu, gọi là ba nghiệp tương ưng, tức là ba nghiệp tương ưng trọn vẹn với Phật tánh. Thân trở thành Hóa thân, khẩu trở thành Báo thân và tâm trở thành Pháp thân của Phật. «Mật thừa có 4 đặc tính: thứ nhất là pháp Du già tịnh hóa triệt để môi trường chung quanh; thứ hai là pháp Du già tịnh hóa triệt để thân xác; thứ ba là tịnh hóa triệt để mọi cảm thọ; thứ tư là pháp Du già tịnh hóa triệt để mọi hành vi. Bất cứ giáo lý nào chứa đựng bốn sự tịnh hóa ấy đều là Mật thừa« (Geshe Kelsang Gyatso). Đức Đạt lai Lạt ma thứ 13 nói: «Đối với những ai chưa thỏa mãn các pháp thực hành Hiển thừa, thì có 4 loại tantra: krya, charya, yoga và yoga tantra tối thượng. Tinh túy của bốn loại này là yoga tantra tối thượng hay là «phần tantra tối cao«; qua nó, sự giác ngộ viên mãn về Phật tánh rốt ráo có thể

được hoàn thành chỉ trong một đời này. Để hoàn thành Phật tánh tròn đủ, người ta cần một con đường kết hợp cả hai mặt: phương tiện (năng lực) và trí tuệ (quán chiếu). Điều này tạo ra trạng thái đại hòa hợp của thân và tâm đã được tịnh hóa, đây là sự đạt đạo tối hậu. Trong các tantra tối thượng, «phương tiện« ám chỉ các yoga thân huyễn

(illusory body) và «trí tuệ« để chỉ các yoga tịnh quang (clear light) (The practice of Kalachakra). Sự tịnh hóa, thăng hoa, tương ưng ấy được thực hiện qua nhiều phương tiện, phương pháp, kỹ thuật. * Thần chú (mantra): Bình thường, câu nói nào của chúng ta cũng tạo thành một tâm tương ứng. Như nói, tôi thương A lắm, tôi ghét B lắm. Lập tức, câu nói ấy tạo thành một trạng thái tâm thương và tâm ghét nơi ta. Thần chú cũng ảnh hưởng đến chúng ta theo cách ấy. Thần chú là những âm thanh, những tần số mà vũ trụ này tạo thành bằng những tần số rung động. Năng lượng là những rung động ở tần số rất cao. Vật chất là những rung động ở tần số cấp thấp. Khi khoa học nói: vật chất là năng lượng cô đặc, có nghĩa là tùy theo mức độ rung động mà có những thế giới từ thô đến tế. Vì thần chú là những rung động, nên nó có thể làm cho chúng ta tương ưng với những rung động vi tế, những năng lượng vi tế, những thế giới vi tế. Thần chú là những âm thanh do chư Phật, Bồ tát nói ra khi đang ở trong tam muội, trong cảnh giới tự chứng, trong tâm giác ngộ của các Ngài; nên khi trì chú, chúng ta cũng có thể tương ưng với tam muội ấy, cảnh giới ấy, tâm ấy của chư vị. Thần chú là cây cầu âm thanh bắc từ tâm thức thấp trược của chúng ta đến tâm cao sáng của chư vị giải thoát. Ngôn ngữ lại có tính cách thông tin, truyền đạt, khai mở, duy trì; thần chú cũng có tính cách thông tin, truyền đạt, khai mở, duy trì tâm giác ngộ như thế. Một ví dụ là muốn khai mở tình thương ở nơi ta bằng cách tiếp thông với tâm từ bi của Quán Thế Âm Bồ tát, chúng ta có thể trì chú Lục tự đại minh hoặc Đại Bi của Ngài. * Ấn (mudra): Kim cương thừa quan niệm thân tâm ta là một tiểu vũ trụ tương tự với đại vũ trụ bên ngoài. Như kinh nói: «Trong thân thể này có sự sinh thành thế giới, sự duy trì thế giới và sự hoại diệt của thế giới«, sự tương quan mật thiết của thân tâm ta và thế giới là như vậy. Ấn là những cách thế, xếp đặt thân thể (nhất là 5 ngón tay tượng trưng cho 5 đại) để có được một sự điều hòa đem lại một trạng thái tâm thức nào đó. Các hóa thần ôm ấp nhau thường thấy ở các hình ảnh Kim cương thừa cũng là một loại ấn (karma mudra). Ở đây chẳng có gì là dục tính. Sự ôm ấp âm dương ấy là sự kết hợp của phương tiện «dương« và trí tuệ «âm«, sự kết hợp của Đại lạc «dương« và tánh Không «âm«. Sự kết hợp khách quan ấy còn phản ánh vào trong chính thân tâm của con người: khi quán tưởng các hình ảnh kết hợp âm dương ấy, những năng lực âm dương, bên tả và bên hữu

trong thân thể sẽ kết hợp với nhau, tạo thành một sự bùng nổ năng lực rất cao. * Mạn đà la (mandala): là một hình vẽ biểu thị vũ trụ, vũ trụ trong cái nhìn của một bậc giác ngộ. Theo Duy thức, vũ trụ chính là sự biến hiện của tâm ta, cho nên mạn đà la vừa biểu thị vũ trụ, vừa biểu thị tâm ta. Quán tưởng mạn đà la là quán tưởng vũ trụ, đồng thời quán tưởng tâm mình. Sự quán tưởng đó dựa trên tánh Không, nên vũ trụ vốn Không mà tâm ta cũng vốn không. Ở đây, chúng ta thấy Thiền tông cũng diễn tả về tâm và vũ trụ tương tự như vậy; tâm mở ra thì đầy khắp pháp giới, quy về thì nhỏ thành một điểm không thể thấy. Quán tưởng mạn đà la cũng bắt đầu từ một điểm trung tâm; từ đó nới rộng ra đến ngoại biên. Quán tưởng Kim cương thừa thường bắt đầu từ một chủng tử (bija) ở trung tâm lực trái tim, phóng ánh sáng đến tất cả chúng sanh và chư Phật trong mười phương thế giới, rồi ánh sáng và thế giới đó lại thu về trong chủng tử tự; sau cùng, cả chủng tử tự này cũng tan biến vào tánh Không bổn nhiên. Mạn đà la là

một đồ hình vũ trụ thu nhỏ. Theo lý thuyết cắt phần đồ hình khoa học hiện nay, nếu cắt một phần của tấm ảnh, một phần đồ hình biểu lộ toàn thể tấm ảnh. Mạn đà la là hình ảnh thu nhỏ của vũ-trụ-trong-bản-chất- giác-ngộ-của-nó, nên năng lực của vũ-trụ-trong-bản-chất-giác-ngộ đó cũng biểu hiện nơi mạn đà la. Cũng như một tượng Phật, tuy không phải là chính Đức Phật, nhưng nó cũng mang một năng lực nào đó của giác ngộ. Bởi thế, trong những lễ quán đảnh, đệ tử nhập môn được đưa vào chiêm ngưỡng mạn đà la, để tiếp xúc với năng lực giác ngộ. Mạn đà la Kalachakra được đặt vĩnh viễn ở Bảo tàng New York, theo cảm tưởng của khách đến tham quan, cho một cảm giác an bình kỳ lạ (The wheel of time). * Hóa thần (yidam, tiếng Anh: deity): Nói là thần theo lối nói bình dân, thật ra hóa thần là hóa thân của một vị Phật trong Kim cương thừa. Ví dụ Đức Quán Thế Âm có nhiều hóa thân: Tara, Quán Âm 11 mặt... Kinh nói đến 32 tướng thân (Hóa thân) của Quán Thế Âm. Như thế, khi quán tưởng hóa thần tức là quán tưởng Hóa thân của một vị Phật. Cũng như nhìn thấy hình tướng của người nào, ta cảm thông với tâm người đó; nghe tiếng nói ai đó bên kia vách, ta cảm nhận được phần nào tâm người đó; khi quán tưởng hóa thần, chúng ta cũng tương ưng với tâm giải thoát của chư Phật. Khi trì thần chú, tức âm thanh của vị ấy, ta tiến gần đến «khẩu«, «ngữ« của bậc giải thoát ấy. Những hóa thần có loại hiền lành, có loại dữ tợn để đối trị với tâm bệnh của hành giả. Qua vài điểm trên với lời giải thích sơ sài, chúng ta thấy Kim cương thừa là sự thực hành của Đại thừa với nhiều phương tiện, nhưng mục đích đều là đạt đến thực tại rốt ráo như Đại thừa. Có điều Kim cương thừa nhấn mạnh đến năng lực, như khi Thiền tông biểu thị thực tại rốt ráo - tức là tánh Không -

thì vẽ một vòng tròn trắng. Kim cương thừa cũng đồng ý với vòng tròn trắng đó, nhưng với Kim cương thừa thì vòng tròn trắng Không ấy chứa đầy năng lực. Chú ý đến phương diện năng lực của thực tại là một điểm rất đặc thù của Kim cương thừa. Vũ trụ là năng lực, như thế giới Hoa Nghiêm là sự giao thoa trùng trùng của ánh sáng và năng lực, như năng lực vũ trụ được gọi là Phật lực trong phẩm Như Lai thần lực của kinh Pháp Hoa. Bởi thế, những phương tiện thiện xảo của Kim cương thừa phần nhiều chú trọng đến năng lực, nhưng trong một hình thức cụ thể, do đó dễ thực hành và có nhiều hiệu quả.

---o0o---

3- Những đặc điểm của Kim cọơng thừa

Trong lời giới thiệu cuốn The practice of Kalachakra, Đức Đạt lai Lạt ma viết: «Tu hành tantra mạnh mẽ hơn sự tu hành tổng quát của kinh điển, vì một số lý do. Một trong số đó là tantra bao gồm cả hai yếu tố «phương tiện« và «trí tuệ«. Trong con đường kinh điển, người ta thiền định về tánh Không, hay là tính cách và tự tánh của các hiện tượng trong ước nguyện đạt đến giác ngộ vì động lực đại bi. Thiền định về tánh Không là yếu tố trí tuệ, còn nguyện vọng Bồ tát là phương tiện. Tuy nhiên, trong con đường Kinh thừa này, hai yếu tố ấy không thể thực hiện đồng thời trong một tâm niệm bởi một hành giả ở mức độ bình thường. Trong con đường Mật thừa (Tantra), người ta quán tưởng mạn đà la và các hóa thần bổn tôn, và rồi tập trung vào tánh Không của chúng. Theo con đường này, phương tiện và trí tuệ sanh khởi đồng thời trong một tâm. Trong

Phật tánh, phương tiện và trí tuệ, thân và tâm, là một vị. Con đường tantra dùng động lực này ngay từ khởi điểm, và như thế làm phát sinh giác ngộ rất nhanh chóng. Tính cách đặc biệt của con đường tantra là nó đem một phương diện quan trọng của kết quả do thực hành - tính toàn diện của Phật tánh - vào trong cơ cấu của sự tu hành ngay lúc khởi đầu. Thiền định được tiến hành với trí tuệ soi thấu tánh Không, và chính cái tâm thức tập trung vào tánh Không này được phát sinh trong hình tướng của các hóa thần thủ hộ của mạn đà la. Đây là đặc trưng của tất cả bốn loại tantra. Trong yoga tantra tối cao, nguyên lý này được vận dụng hơn nữa, hành giả sử dụng những mức độ vi tế nhất của những năng lực thân thể và của tâm thức, những mức độ mà người không tu hành không thể thâm nhập. Ở đây, tịnh quang được dùng như nguyên nhân chất thể đặc biệt của Pháp thân Phật. Qua việc đem tịnh quang vào con đường tu hành, giác ngộ tức

thời trở nên có thể. Kỹ thuật tối tinh tế này chỉ được tìm thấy trong yoga tantra tối cao«. Kim cương thừa sử dụng tất cả những gì mà con người có thể có được trong thân tâm mình để tiến bộ trên đường giải thoát. Bởi thế, có một câu nói nổi tiếng rằng: «Con người đã ngã té trên đất, hắn phải nhờ chính mặt đất để đứng dậy«. Sự nhấn mạnh vào phương tiện, phương pháp, kỹ thuật là một đặc điểm của Kim cương thừa. Những phương tiện đó với người không theo Kim cương thừa đôi khi có vẻ kỳ lạ, ví như quán tưởng mình là một vị hóa thần (deity) và thế giới chung quanh là một mạn đà la của hóa thần ấy. Thật ra, sự quán tưởng ấy có tác dụng rất mạnh để phá chấp ngã và chấp pháp: không có ngã, không có pháp là cốt tủy của Đại thừa. Khi quán tưởng tự thân là hóa thần, có được sự kiêu hãnh kim cương (vajra pride), cái ngã sẽ tan biến vào chính tánh Không của hóa thần; và khi thấy thế giới bên ngoài là một mạn đà la, sự phân biệt ta- người, xấu-tốt, dơ-sạch, tăng-giảm... sẽ biến mất. Đây là sự phá hủy các hình tướng thế tục, sự xuất hiện của thế gian do vọng tưởng kết thành - là những thứ mà kinh Kim Cương gọi là «phi tướng« trong câu kinh: «Kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như Lai«. Và vì là quán tưởng cho nên cả hóa-thần-ta và mạn-đà-la-thế-giới đều là tánh Không, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điển... Dĩ nhiên, đây chỉ là một công dụng của việc quán tưởng hóa thần và mạn đà la, còn nhiều công dụng không thể nói hết đối với con đường Phật pháp. Và vì nhiều công dụng không thể nói trọn, nên Kim cương thừa được gọi là Mật. Một phương tiện khác là nguyên lý tâm-khí bất nhị. Theo quan niệm này, một loại tâm bao giờ cũng cưỡi trên một loại khí nào đó. Tâm sân thì cưỡi trên khí sân. Khí là thân vi tế của tâm. Không có khí, tâm sẽ không có hình tướng, sẽ không hiện hành. Khi trong ta không có khí sân, tâm sân sẽ không có chỗ hiện hữu; dầu có muốn tưởng đến sân, nó cũng không hiện hành. Bởi thế, khác với các tông khác nhằm tịnh hóa tâm thức, Kim cương thừa còn nhằm đến sự tịnh hóa cái khí (winds). Một trong những công dụng của thần chú là: vì thần chú là một rung động đặc biệt và vi tế, nên nó là một phương tiện để tịnh hóa cái khí này, tịnh hóa khí cũng là tịnh hóa nghiệp, vì chủng tử nghiệp có «nhà ở« trong khí. Khí được tịnh hóa thì tâm cũng được tịnh hóa. Khí được tịnh hóa cùng cực thì tâm giải thoát. Khí là thân thể vi tế của chúng ta. Khí cùng với những hạt (drops) vi tế trong thân và hệ thống kinh mạch (channels) tạo thành thân thể vi tế (như có thân của giấc mộng, thân sau khi chết - thân trung ấm...). Thân vi tế này được tịnh hóa thì gọi là thân kim cương. Ở những chỗ kinh mạch

đan nhau, thắt gút với nhau trên đường kinh mạch trung ương (central channel), gọi là các trung tâm lực hay luân xa (chakra). Cũng chính trong khí này và trong những luân xa mà nghiệp trú

ngụ, gọi là khí nghiệp (karam winds). Tịnh hóa thân trong Kim cương thừa chính là tịnh hóa khí nghiệp này để xóa tan những ngăn che với ánh sáng của tánh Giác. Thân thể vi tế bằng khí đó khi được tịnh hóa cùng cực sẽ thành thân huyễn (illusory body), thân trống không (empty body), thân kim cương và cuối cùng là Sắc thân (Rupa-kaya) hay Hóa thân của một vị Phật. Trong Kim cương thừa, khí là phương tiện ám chỉ illusory body, đây là cái mà các father tantra (như Guhyasamaja, Yamantaka...) thiên về. Còn tâm là «trí tuệ« ám chỉ clear light, đây là cái mà các mother tantra (như Kalachakra, Heruba...) thiên về. Trong các tantra tối cao, chính cái thân cùng cực vi tế và trong sạch này (illusory body) sẽ kết hợp với tâm tịnh quang để tựu thành giác ngộ; lúc ấy, thân này là Hóa thân của một vị Phật và tâm tịnh quang là Pháp thân. Danh từ chuyên môn gọi điều này là sự kết hợp không còn học hỏi nữa. Với Kim cương thừa, sự việc đó được diễn tả trong các hình vẽ bằng một vị hóa thần ôm người nữ của mình, tức là thân vi tế cùng cực sạch hết nghiệp kết hợp với tâm vi tế cùng cực, thân kim cương kết hợp với ánh sáng trí tuệ kim cương, xóa tan mọi che chướng đạt đến toàn giác. Một trong những phân biệt khác của Kim cương thừa và Kinh thừa là theo quan niệm của Kim cương thừa, Kinh thừa là thừa nhân (cause vehicle) và Kim cương thừa là thừa quả (effect vehicle). Gọi Đại thừa hiển giáo là thừa Nhân, vì sự tu hành của nó y cứ trên những nhân là sáu Ba la mật, hai thứ tích tập phước đức và trí tuệ... trải qua nhiều đời để thành tựu quả là Phật. Còn Kim cương thừa là thừa Quả, nghĩa là Kim cương thừa đặt nền tảng tu hành trên chính cái quả là Phật tánh vốn có nơi mỗi hành giả ngay tự bước khởi đầu. Thay vì con người là một vị Phật sẽ thành, thì ở đây người ấy vốn có Phật tánh, vốn tự là Phật; sự tu hành, tiến bộ chỉ là sự hiển lộ của Phật tánh sẵn có thôi. Sống ở trên Quả có nghĩa là một hành giả Kim cương thừa phải thấy thế giới này như thế giới của một vị Phật đã chứng, một Tịnh độ của Phật, phải thấy mình là một Hóa thân Phật, ăn uống, ngủ nghỉ đều là sự sinh hoạt của một vị Phật trong cảnh giới tự chứng của mình. Nói theo ngài Tangtong Gyalso (thế kỷ 14) khi dạy về pháp Quán Thế Âm: «Hành giả quán thấy toàn thể ngoại cảnh đều được quang minh chiếu soi. Tất cả những sự vật bình thường đều trở thành những vật phẩm trang nghiêm của cõi Tịnh độ Cực lạc, tất cả chúng sanh đều thành tựu viên mãn, thân họ là thân Quán Thế Âm, bất cứ họ nói gì đều là Lục tự chân ngôn, bất cứ họ nghĩ gì đều là hoạt dụng tự phát của tâm giác ngộ. Hiển nhiên, bản thân hành giả cũng được chuyển hóa như vậy. Nói một cách dễ hiểu hơn, tất cả những hiện tượng trong vũ trụ đều chuyển hóa thành những hình thái mà lẽ ra chỉ có thể có được nơi cảnh giới của một vị Phật giác ngộ«.

Một đặc điểm nữa của Kim cương thừa là biến tất cả mọi sinh hoạt đời sống thành sự tu hành, thành con đường giác ngộ, lợi dụng tất cả cơ hội của đời sống để đạt đến Phật tánh; ví dụ lợi dụng giấc ngủ để thành tựu clear light của giấc ngủ, lợi dụng giấc mơ để thành tựu illusory body, lợi dụng cái chết để đạt đến clear light của cái chết... Có chín cách đưa những trạng thái của đời sống vào sự thực hiện Pháp thân, Báo thân, Hóa thân như vậy: hội nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái thức; hòa

nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái ngủ; hòa nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái chết (Clear Light of Bliss, Geshe Kelsang Gyalso). Cuộc sống sau lúc ngồi thiền cũng là một sự tu hành. Tsongkapa nói: «Khi đã thấy Lạc và tánh Không trong thiền định, thì trong đời sống sau thiền định, hành giả phải thấy sắc, thanh... là sự kết hợp giữa Lạc và Không, do đó suốt đời sống hàng ngày là một «xuất thần« liên tục (Six Yogas of Naropa). Một đặc điểm của Kim cương thừa là sự tích tập phước đức nhanh hơn so với Đại thừa thông thường. Như chúng ta đã biết, Phật là bậc Lưỡng Túc Tôn, hai thứ tích lũy trí tuệ và phước đức đã trọn vẹn. Quá trình tích lũy phước đức đã đầy đủ rồi, thì có được Sắc thân Phật với 32 tướng chánh và những tướng phụ. Đây là một quá trình mà theo Kinh thừa phải tu tập lâu dài nhiều kiếp. Với Kim cương thừa, sự tích lũy phước đức này có thể rút ngắn lại trong một đời bằng sự quán tưởng hóa thần (và những quán tưởng khác). Sự thiền định này tạo ra một tương tự về Sắc thân, nơi cư trú, tài nguyên và hoạt động của một vị Phật. Một đặc điểm nữa của Kim cương thừa là việc chuyển hóa các phiền não tiêu cực (tham, sân, si...) thành Bồ đề. Đây cũng là một chủ đề của Kinh thừa, nhưng ở Kinh thừa có tính cách lý thuyết hơn, như nói: Phiền não tức Bồ đề, tánh của tham sân si là Bồ đề... Chúng ta hãy xem một đoạn rút ngắn lời dạy của Padmasambhava về sự chuyển hóa sợ hãi bằng những chủ đề của Đại thừa thông thường như tánh Không, như huyễn, bất nhị... «Để cắt đứt sự chấp ngã và tin vào ma quỷ, hãy đến một nơi dễ sợ nhất cắm trại. Hãy bắt đầu với việc quy y Tam bảo, phát triển Bồ đề tâm và cầu xin bổn sư. Rồi sau một hồi lâu quán tưởng Từ bi và Bồ đề tâm đối với tất cả chúng sanh nhiều như hư không, mà trước hết là với ma quỷ của vùng ấy... Thứ hai, để cắt đứt sự chấp ngã, hãy nhận biết rằng mọi đối tượng là không thực. Khi nhận ra mọi đối tượng là không thực, mọi ý niệm đều là vọng tưởng, mọi sự đều trống không, và cái thấy biết của con bấy giờ cũng như một giấc mộng, hay một ảo giác huyễn hóa, lúc ấy hãy đi ngủ trong một trạng thái Không - vô quái ngại, trong đó rốt ráo không có gì hiện hữu... Thứ ba, để cắt đứt, hãy hiểu tánh bất nhị nhờ vào cái thấy vững chắc của giai đoạn thành tựu. Dùng sự sợ hãi, sự tin vào ma quỷ để nâng cao tính chất bất

nhị. An trụ thư thả trong trạng thái bất nhị, trong đó thân và tâm là không hai, bạn và thù là không hai, chư Thiên và ma quỷ là không hai. Tóm lại, an trụ trong trạng thái nơi đó không có bất kỳ hiện tượng nhị nguyên nào. Nếu ma quỷ thực sự xuất hiện, hãy nhảy vào lòng ma quỷ và con sẽ đi xuyên qua nó không chướng ngại trong tánh Không bất nhị và không nền tảng. Cuối cùng, ma quỷ không có một thực thể nào. Kết quả là, khi con hiện hữu thì các ma quỷ còn hiện hữu; khi con bình an thì các ma quỷ bình an; khi con giải thoát thì các ma quỷ được giải thoát; khi con được thuần hóa, các ma quỷ cũng được thuần hóa. Ma quỷ là ma quỷ của chính con, và cắt đứt nó làm cho con an bình. Thế nên, chính là một sự nâng cao, làm mạnh thêm trí huệ khi giáp mặt với một nơi chốn đáng sợ hơn là thiền định trong ba năm« (Advice from Lotus, Born). Cuối cùng, trong Kim cương thừa cũng có những phương pháp chỉ dạy trực tiếp như Thiền tông với «bất lập văn tự, ngoại giáo biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật«. Đó là Đại Ấn (Mahamudra) của phái Kargyu và Đại Toàn Thiện (Maha-Ati) của phái Nyingma. Đại Ểẽn chính là tánh Không. Trong kinh Định Vương (King of

Concentration Sutra), Đức Phật nói: «Tánh của tất cả các pháp là Đại Ấn«. Dùng ấn tánh Không này ấn tất cả các pháp, kể cả tâm thức và tư tưởng, đưa tất cả trở về tánh Không để giải thoát«. Mức độ cao nhất của Đại Ấn là chỉ thẳng thực tại. Shamar Rinpoche nói: «Loại Mahamudra thứ ba, Mahamudra cốt lõi thì không có gì chung với hai loại trước. Trong cách tiếp cận của Trung quán, sự tham cứu mãnh liệt thiết lập một niềm tin vững chắc trong tâm hành giả, dẫn người ấy thấu hiểu Đại Ấn. Trong Mahamudra Mật thừa, anh ta dựa vào thiền định về hóa thần và cách thực hành Yoga. Nhưng ở đây không cần đến những việc đó. Vị thầy đã giác ngộ và học trò sẵn sàng được giác ngộ. Nó là sự nhận biết trực tiếp về tâm bởi tâm, trực tiếp thiền định về Quả hơn là trải qua nhiều bước. Đệ tử có thể nhận ra tâm mình và những biểu lộ của nó mà không dựa vào bất cứ phương pháp nào ở trên, đơn giản vì có người chỉ thẳng nó ra cho y; lúc đó, trí tuệ thông tỏ của y nhận ra cái y được chỉ cho. Với một số người, sự nhận ra ấy là tức thời. Đây là phương pháp rất sâu xa, cao hơn hết mọi thứ, được Saraha, Tilopa và Milarepa truyền thụ« (The Change of Expression). Còn Đại Toàn Thiện có nghĩa là Phật tánh vốn sẵn đủ, vốn tự toàn thiện ở mỗi chúng ta, không cần chỉnh trị, sửa sang thêm bớt, không phải tu tập, chỉ cần thấy nó (kiến), tham thiền về nó (thiền định) và sống với nó (hạnh). Chúng ta thấy lời dạy của Padmasambhava cho đệ tử không khác gì «tức tâm tức Phật« của Mã Tổ: Hãy nghe đây, Dorje Dudjom họ Nanam!

Cái có tên là «tâm sáng tỏ của giác ngộ« Là vốn sẵn bên trong, bổn nhiên tự hữu và không có trung tâm, cũng chẳng có chu vi Chớ sửa chữa, chỉnh trị nó, mà ở trong trạng thái tự thông tỏ và trống sáng tự nhiên Không thay đổi, không làm biến chất, mà an trụ giải thoát trong tánh bổn nhiên! Ở yên như thế, tâm con người thoát khỏi động niệm Chính tâm ấy là Phật! Với Đại Ấn và Đại Toàn Thiện, chúng ta có thêm những phương cách để làm phong phú thêm Thiền tông. Qua vài điểm đại cương ở trên, chúng ta có thể có một cái nhìn khái quát về Kim cương thừa và cũng hiểu phần nào tại sao hiện nay Kim cương thừa là tông phái có ảnh hưởng lớn trong việc thâm nhập của Phật giáo vào Tây phương. Kim cương thừa cũng là một tông phái ít bị thay đổi so với Phật giáo Ấn Độ, cho nên còn mang những tinh túy của Phật giáo Ấn Độ./.

---o0o---

Bài đọc thêm -Cơ sở triết lý của Tam Luận Tông

Khải Thiên

I. Lịch sử truyền thừa của Tam Luận Tông

Tam luận tông là một trong những tông phái của Phật giáo, thiên về duy tâm luận phủ định. Về cơ sở truyền bá và xiển dương, Tam luận lấy kinh Bát Nhã làm nền tảng; từ Bát Nhã mà tạo ra Trung quán luận (Màdhyamika- sàstra), Thập nhị môn luận (Dvàdasadvara-sàstra). Hai tác phẩm vĩ đại này đều do Long Thọ trước tác. Bên cạnh đó, là tác phẩm Bách luận (Satasàstra) của Đề Bà (Arya-deva). Do y cứ trên ba bộ kinh-luận này mà có tên là «Tam luận«. Về sau, có thêm một bộ luận kỳ vĩ nữa, cũng của Long Thọ, là Đại Trí Độ luận (Prajna pàramità-sàstra), vì thế có khi gọi là «Tứ luận«. Mục tiêu của luận thuyết này là «phá tà hiển chánh«, do đó, những nỗ lực và

bước đi táo bạo của nó đều nghiêm túc phê bình các quan điểm sai lầm về Phật pháp của tất cả bộ phái Phật giáo cũng như là ngoại đạo tà giáo 131. Ở đây, trước hết nó phê bình những quan điểm sai lầm của các bộ phái Phật giáo, rồi đến phê bình những quyết đoán lệch lạc của các nhà Đại thừa (Mahayanists). Đây là lý do khai sinh của Tam luận.

Nhưng cho đến khi Tam luận được truyền sang Trung Hoa, thì nó bắt đầu xuất hiện như là một tông phái cùng với sự xuất hiện của Cưu Ma La Thập (Kumàrajìva), người Kucca (Qui Tư). Từ đó, Tam luận tông ra đời. Khởi đầu vào thế kỷ thứ V TL, Cưu Ma La Thập đã phiên dịch Trung luận và truyền cho Đạo Sanh, Đàm Tế và Đạo Lãng132. Đến thế kỷ thứ VI.TL, Pháp Lãng, một đạo sư trứ danh đương thời, truyền cho Cát Tạng133. Đến thế kỷ thứ VII.TL, Cát Tạng truyền cho Huệ Quán, Huệ Quán sang Nhật năm 625 và truyền bá Tam luận tại chùa Nguyên Hưng (Gwangoji) ở Nại Lương (Nara)... Sau Cát Tạng, Tam luận tông tạm dừng phát triển (mà chuyển sang Nhật Bản bởi Huệ Quán) vì bấy giờ Huyền Trang và đệ tử là Khuy Cơ đang hưng khởi Pháp tướng tông. Mãi đến năm 679, một vị Tăng tên là Suryaprabhàsa đến Trung Hoa giảng Tam luận cho Hiền Thủ, từ đó dòng tân Tam luận tông ra đời134.

---o0o---

II.- Cơ sở lý luận - phê bình của Tam Luận Tông

Trong bài tụng mở đầu của Trung quán luận, Long Thọ viết rằng:
«Bất sinh diệc bất diệt
Bất thường diệc bất đoạn
Bất nhất diệc bất dị
Bất lai diệc bất xuất
Năng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận
Ngã khể thủ lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất«135
Bản dịch tiếng Anh của Stcherbatsky136:
«The perfect Buddha,
The foremost of all teachers I salute,
He has proclaimed
The principle of (universal) relativity.
Is like Blissful (nirvana),
Quiescence of plurality
There nothing appears,
Nothing has an end,
Nor is there anything eternal
Nothing is identical (with itself)
Nor is there anything differentiated,

Nothing moves, Neither hither no thither«. Bài tụng trên có thể tạm dịch như sau: «Đấng Toàn giác Vô thượng Ngài đã tuyên thuyết Nguyên lý tương đối trong vũ trụ Như Niết bàn Vắng lặng mọi sai biệt Không có gì biến mất Cũng không có gì xuất hiện Không có gì đoạn diệt Cũng không có gì thường hằng Không có gì đồng nhất (với chính nó) Cũng không có gì sai biệt Không có gì di chuyển từ chỗ này hay chỗ kia«. A- Cơ sở một: Từ bài tụng trên, trước hết chúng ta thấy chủ đích của nó được thể hiện qua hàng loạt cách ngôn phủ định «không... không... không...«. Như thế, có thể nói, cơ sở lý luận-phê bình của Tam luận (mà ở đây là Trung luận) là «phủ định biện chứng« (dialectical negation). Và, mục đích của phủ định biện chứng của Trung luận là «diệt hý luận« (nisprapãnca); và, luận cứ cơ bản của phéáp phủ định biện chứng này là «tứ cú« 137: 1- Hữu (sat) 2- Vô (asat) 3- Diệc hữu diệc vô (cũng có, cũng không) 4- Phi hữu phi vô (không có, không không) Bốn luận cứ trên là một hàng rào «tối hậu«, nhằm đưa mọi lý luận trở về kết luận. Ở đây buộc đối phương phải trả lời một cách dứt khoát; và đương nhiên sẽ không có bất kỳ một câu trả lời xuất sắc nào có thể lẩn trốn được bốn luận cứ xác quyết này, khỏi cần bàn đến câu hỏi, cũng không màng đến câu trả lời nữa! Do đó, nếu không nắm được luận cứ cơ bản này, thì sẽ không hiểu được cách lý luận phê bình của phép phủ định biện chứng.

---o0o---

B- Cơ sở hai: Bước thứ hai của phép phủ định biện chứng này, cần phải biết, đó là Bát bất (tám cái KHÔNG), hay còn gọi là tám cái phủ định:

1- Không sinh

2- Không diệt

3- Không thường

4- Không đoạn 5- Không giống 6- Không khác 7- Không đến 8- Không đi Như thế, trên nền tảng của tám cái phủ định này, cái gì có thể tồn tại? Thực ra đây là sự phủ định, phủ định tất cả sắc thái đặc thù của hiện hữu. Ở đây, hễ cái gì bám vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai thì đều là sai lầm, hay những hiện hữu nào sinh khởi từ chúng cũng đều là sai lầm. Do đó, đặc điểm của phép phủ định biện chứng này là phủ định liên tiếp, phủ định luôn cả cái được phủ định. Tỉ dụ, phủ định ý niệm sinh khởi (sinh) bằng ý niệm đoạn diệt; phủ định ý niệm đoạn diệt bằng ý niệm đến (lai); phủ định ý niệm đến bằng ý niệm đi (khứ); phủ định mọi ý niệm trên bằng thường hằng; phủ định ý niệm thường hằng bằng đoạn diệt; phủ định ý niệm đoạn diệt bằng đồng thể (nhất); phủ định ý niệm đồng thể bằng sai biệt (dị); phủ định ý niệm sai biệt bằng sinh khởi... Cứ như thế mà phủ định sạch sẽ mọi ý niệm chấp trước bám víu vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai.

---o0o---

C- Cơ sở ba: Bước thứ ba của phép biện chứng phủ định này là Trung đạo (Middle way) - tức con đường Giữa; mà, đã ở Giữa đương nhiên phải có hai bên - hai bên đó được gọi là Nhị đế: Chân đế và Tục đế. Từ đó suy luận, hễ bên này là Chân, thì bên kia là Tục. Tỉ dụ: 1- Hữu đối lập với vô: Hữu là tục; vô là chân 2- Hữu-vô đối lập với phi hữu-phi vô: Hữu-vô là tục; phi hữu phi vô là chân. 3- Nếu cả 4 luận cứ trên là tục, thì luận cứ nào

phủ định chúng là chân: Hữu- vô, phi hữu-phi vô là tục; phi phi hữu, phi phi vô là chân. 4- Nếu cả 4 luận cứ trên đều là tục, thì luận cứ nào đứng trên chúng và phủ định chúng là chân: Phi phi hữu, phi phi vô là tục, phi phi bất hữu, phi phi bất vô là chân... Cứ phủ định như thế, càng đi sâu, càng tiến gần đến cửa chân lý. Cho đến khi nào «nhất thiết, nhất thiết buông xả hết«, thì khi đó bạn đối diện với chân lý thực tại tánh Không - không thủ đắc (apràptitva). Trên đây chỉ là lối lập luận, vậy thôi. Nó không có một điều gì u huyền kỳ bí hết.

---o0o---

D- Cơ sở bốn: Vấn đề quan trọng là sự xác định giá trị của chữ Trung = Giữa, đầu mối là nằm ở đó.

Chúng ta biết rằng, Trung là một khoảng ở Giữa, một khoảng trống vô cùng giá trị mà bên nào cũng muốn lấn chiếm để kéo về phần mình. Do đó, Trung là vị trí then chốt, là điểm tựa của hai thái cực; nếu bám víu vào một trong hai thái cực là điều sai lầm, sẽ rơi vào cực đoan, như kiến chấp về hữu-vô, về thường hằng, về đoạn diệt v.v..., nhưng nếu bám víu vào cả hai thái cực thì cũng là điều sai lầm, như muốn đến thì lại đi, muốn sinh thì lại diệt; nhưng ngay tại đây, nếu một phen buông bỏ mọi kiến chấp vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai, thì đó là lúc trực nhận chân lý. Vì thế, Tam luận đề cập đến «Năm huyền nghĩa« như sau: 1- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là thực sinh thực diệt, thì đó là tục đế phiến diện. 2- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là bất sinh bất diệt, thì đó là chân đế phiến diện. 3- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không thực sinh, không thực diệt, thì đó là trung đạo của tục đế. 4- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không thực bất sinh, không thực bất diệt, thì đó là trung đạo của chân đế. 5- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt, thì đó là trung đạo được biểu thị từ sự kết hợp GI_A tục đế và chân đế (Nhị đế hiệp minh trung đạo). Do vậy, Trung luận viết rằng: «Nếu không nương vào tục đế, thì không thể đạt đến chân đế«. Cũng như nếu không dùng thuyền, thì không thể sang sông. Và «Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với Tánh Không, tất cả không hợp lý vì không hợp lý với Táng Không«. (Mk. XXIV.14).

---o0o---

E- Cơ sở năm: Cuối cùng là nguyên lý Duyên khởi. Chúng ta biết rằng, Duyên khởi (Paticcasamuppàda) là giáo lý vô cùng quan trọng, có một không hai trong lịch sử tôn giáo và triết Đông-Tây. Đây cũng là giáo lý thống nhất được ghi lại trong hệ thống kinh tạng Nam truyền và Bắc truyền. Như Phật nói, Ngài và các Đức Phật thời quá khứ đều chứng đắc giác ngộ từ giáo lý Duyên khởi138. Từ đó, cho thấy tính cách quan trọng của giáo lý này139. Ở đây, nếu muốn hiểu một phần nào đó về Tánh Không, thì trước hết phải nghiên cứu về Duyên khởi, vì nó là con đường «độc nhất vô nhị« dẫn đến tri nhận thực tại tính Không. Duyên khởi và tính Không là hai mặt của một thực tại, dầu nó được giải minh trên bất kỳ bình diện nào, công ước hay tuyệt đối, tục đế hay chân đế. Duyên khởi, trên mặt hiển thị, là hiện tượng của tính Không; và tính Không, trên cái

nhìn tuyệt đối, là bản chất của Duyên khởi.

Đây là một loại hệ luận, mà nói theo ngôn ngữ của Hoa Nghiêm là «tương tức«, «tương nhập« - cùng sinh khởi và cùng hiện hữu. Do đó, «tính Không« (sunyata), nếu được xem là một loại thể tính đặc thù, một loại thể tính mà nó luôn luôn phá hủy chính nó - phá hủy liên hồi, thì tác dụng khả thể của tính Không là như Tâm kinh (Hridaya sutra) nói «viễn ly điên đảo mộng tưởng«, «cứu cánh Niết bàn«. Như thế, Duyên khởi và tính Không chính là khái niệm cuối cùng của ngôn ngữ - vì không còn ngôn từ nào khác hơn có thể thay thế cho nó được - khả dĩ nói về Viễn Ly (Naiskramya). Nó viễn ly mọi tự tính (svahàva), mọi tự tướng (svalaksana). Duyên khởi như bọt bóng, bất giác từ khi nào chẳng biết, lặng lẽ trôi theo ghềnh thác đổ, và khi chạm phải dòng nước, nó liền biệt tăm - trở về với bản thể ư? Không. Ở đây không có bất kỳ một bản thể nào hiện hữu cả! Vì, như theo lối nói của viễn ly, bản thể của Duyên khởi là «Không Tự Tính« (svabhavaabhàva), nó trôi lăn từ nơi này đến nơi kia trong cơn tuần hoàn mộng mị của những sự nối kết và nương tựa nhau (y tha), như từng giọt nước, nối kết và nương tựa nhau để tạo thành dòng nước; còn cái mà được gọi là dòng nước chỉ là lâm thời, nó là «duyên hội«140 vậy thôi. Duyên khởi là như thế. Qua năm cơ sở như được đề cập trên đây, chúng ta phần nào nắm bắt được những điểm khái quát về Tam luận tông, và đây cũng là tiền đề để đi vào tìm hiểu triết học tánh Không.

---o0o---

III. Nguyên lý Trung đạo (Madhyama-pratipada)

Như đã được nói đến ngay từ đầu, Trung đạo là một khái niệm do chính Đức Phật nói lên sau những biến cố quan trọng trong cuộc hành trình trở về Niết bàn của Ngài. Nó, ngay từ thời Phật giáo Nguyên thủy, vốn được xem là một giáo lý đặc thù trên cả hai bình diện: đời sống thực tiễn tu hành và đạo lý đưa đến giải thoát. Lịch sử ghi nhận rằng, trải qua sáu năm tu khổ hạnh ở núi Tuyết, thân thể của Bồ tát Tất Đạt Đa chỉ còn da bọc xương. Bồ tát đã đánh đổi mọi sức sống năng động và nhiệm mầu của chính mình cho những cơn đói lạnh khôn lường, có lúc Ngài đã rơi vào hôn mê, bất tỉnh. Song, chính nhờ vào những kinh nghiệm thống thiết như thế mà Ngài mới ngộ ra rằng, sự hủy diệt xác thân này để cầu Vô thượng đạo là điều phi lý vô bờ, không thể có được. Từ đó, Bồ tát thức tỉnh, và Ngài bắt đầu tìm lại cuộc sống quân bình, một đời sống vốn tiềm tàng một khả tính nhiệm mầu vô biên trong mỗi con người, bằng cách ăn uống, tắm rửa và nghỉ ngơi141; rồi đi vào thiền định.

Sau khi thành đạo, bài pháp đầu tiên mà Phật giảng tại vườn Nai là Tứ thánh đế; trên cơ sở của pháp thoại này, nguyên lý Trung đạo được Phật nhấn mạnh như sau: «Có hai cực đoan mà người học đạo muốn hướng đến một đời sống giải thoát cần phải tránh xa: cực đoan thứ nhất, nếu lấy lạc thú của thân thể làm mục đích của đời người, thì đó là một đời sống thô bỉ và ngu xuẩn; cực đoan thứ hai, nếu sống một đời khổ hạnh ép xác, chỉ tạo thêm khổ đau và vất vả«. Đây được gọi là Trung đạo tu tập; con đường Giữa, không rơi vào hai cực đoan. Một loại Trung đạo khác, đó là Trung đạo giải thoát. Có nghĩa là đi vào giác ngộ và thể nghiệm chân lý từ thế giới của thực tính Duyên khởi.

Vì lẽ, đối với Duyên khởi thì mọi pháp không thể được xem là có hay không. Do đó, Duyên khởi được xem như là Trung đạo của giải thoát. Từ cái nền móng cơ bản này, mà về sau, trải qua một lịch sử lâu dài, cũng lắm phen phiêu lưu bồng bềnh, Long Thọ đã xây dựng lại nguyên lý Trung đạo trên cơ sở của Bát bất. Cố nhiên, tại sao Long Thọ không xây dựng luận thuyết của mình trên cái đã có (như Trung đạo thời Nguyên thủy) mà lại y cứ trên một nền tảng mới là có lý do của nó; và lý do đó là những gì được trình bày trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái và Phật giáo tiền Đại thừa. Đó là một đề tài thuộc sự phát triển của lịch sử-tư tưởng, khi mà giới tuyến giữa «ngôn« và «hành« bị xóa nhòa, và kinh nghiệm thể chứng tự nội phải nhường chỗ cho sự biện biệt phân tranh. Lúc bấy giờ kẻ chấp có, người chấp không, kẻ chấp vừa có lại vừa không, người chấp vừa không có lại vừa không không..., cứ như thế, những định kiến của có và không đã diễn tiến trong suốt quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo. Hết thời đại này, đến thời đại khác, vấn đề đó cứ sinh rồi diệt, diệt rồi sinh như là vòng luân hồi vĩnh cửu (le retouré ternel) của Nietzsche. Có lẽ vì thế mà Long Thọ phải xây dựng lại nguyên lý Trung đạo trên một nền tảng mới của Bát không142. Như thế, rõ ràng Trung đạo ở đây được ra đời trong một bối cảnh mới, hẳn nhiên nó cũng cưu mang theo những thể cách đặc thù của nó. Tuy nhiên, không vì vậy mà học thuyết của Long Thọ khác biệt với hay chống trái với giáo lý của Phật; trái lại, nó chỉ có thể được xem là sự phát triển bản ý của Phật trong một bối cảnh mới, cũng tựa hồ như dùng một tên gọi mới cho một khái niệm cũ, vậy thôi. Do đó, khi Trung đạo nằm giữa chiến trận của Bát bất hay được bao quanh bởi Bát bất, thế có nghĩa Trung đạo là chân lý lâm thời, khả dĩ không rơi vào mọi kiến chấp của hữu vô sinh diệt thường đoạn khứ lai. Do đó, nếu nhìn từ thực tế, Trung đạo không phải là bản chất của chân lý tuyệt đối, hay là bản thể của chân lý thực tại nào cả, nó chỉ đóng vai trò-biểu hiện trong kết cấu của tư duy mà thôi. Cũng như giữa bóng tối và ánh sáng, trong tư duy chúng ta cho rằng nó phải có một giới tuyến hão huyền nào đó để phân chia hai thái cực sáng và tối khác nhau; và đó là một nhu cầu của tư duy hữu ngã. Nhưng

với chân lý thực tại, sẽ không hề có và không bao giờ có bất kỳ một giới tuyến lẻ loi nào hiện hữu như là biên tế của giữa ánh sáng và bóng tối. Vì thế, cái mà gọi laâ Trung-đạo-đế, nên nhớ rằng, chỉ là điểm tựa của những kết cấu lâm thời trong tư duy hữu ngã, đây là điểm đặc thù nhất về nguyên lý Trung đạo. Như vừa đề cập trong luận đề trên, chúng ta thấy rõ Trung đạo không phải là Niết bàn, mà là con đường dẫn đến Niết bàn. Ở đây, một vấn nạn khác có thể được đặt ra là tại sao Trung đạo, một con đường mong manh như thế, lại có khả năng dẫn đến Niết bàn, và chỉ có nó mới có đủ năng lực để dẫn đến Niết bàn? Ngay tại chi tiết này lộ rõ cho ta thấy tính cách nhiệm mầu và vô cùng kỳ vĩ của những cái vốn được xem là mong manh, sương khói; và có khi chúng được xem là vô tích sự, vô giá trị. Trong viễn kiến của các nhà Đại thừa độc đoán, họ cho rằng chỉ có vô là trên hết, hoặc chỉ có chân đế là trên hết v.v..., mà họ không biết rằng vô chỉ có thể được nhận diện trong hữu, cũng như chân đế hiện hữu từ tục đế143. Và khi đã ôm chặt lấy quan điểm (hoặc vô, hoặc hữu) của mình, thì lập tức họ rơi vào lầm lỗi. Vì thế, cái biên giới mong manh mà gần như là không biên giới này, tác dụng của nó là cực mạnh và dùng để phá hủy mọi thiên chấp trong cơ đồ của ngã

kiến; nó phóng thích tất cả mọi phần tử cấu uế trong ngục tù của tâm thức, rồi đập tan luôn cả cái ngục tù huyễn mộng này để cho mọi tâm thức trở về với cái bản thể thanh nguyên. Và, khi tâm thức đã được gội rửa, nó sẽ trở nên trong sạch như Trung đạo, mọi ý niệm về có và không không còn hiện hữu trong nó nữa, bấy giờ nó đang đối diện và tắm mình trước chân lý thực tại đấy. Do đó, chính cái không là gì cả và không có hệ lụy nào cả mới có thể đập vỡ cái hữu hạn, biến nó trở thành vô biên. Đó là vai trò trọng yếu của Trung đạo. Có thể tỉ dụ như người lái xe đạp, nó không vướng bận vào đâu cả, bên phải hay bên trái, phía trước hay phía sau; nó chỉ chủ động không nghiêng ngả về bất kỳ bên nào trong một thể cách lắm diệu vợi và bấp bênh. Nhưng chính sự nối kết của từng giây phút bấp bênh đó mà con người có thể đạt đến mục đích. Trung đạo là như thế. Như vậy, do tính cách bao dung và không thiên chấp mà Trung đạo được xem là con đường giữa dẫn đến trú xứ của Niết bàn. Đây là điểm đặc thù thứ hai về nguyên lý Trung đạo. Cuối cùng là vấn đề của chính Trung đạo. Thông qua bút pháp của La Thập, chúng ta hiểu được tôn chỉ của Tam luận, mà cụ thể là Trung đạo trong Trung luận. Ngay từ đầu, ý nghĩa của chữ Trung đã đóng vai trò trung tâm của mọi luận thuyết, nó là cánh cửa giữa của ba «huyền môn« để bước vào thực tại tính Không. Do đó, trên cơ sở của tư duy và ngôn ngữ, thì «Trung« thủ vai của những chứng lý tối thượng. Và cũng tại đó là điểm cao nhất mà bậc thức giả khả dĩ đạt đến bằng con đường ngôn ngữ. Còn cảnh giới thực

tại, cho dù có được xem là đối tượng của nhận thức hay không, thì nghìn năm vẫn bất khả thuyết bởi ngôn ngữ. Song, nếu như thế thì làm sao Phật độ chúng sinh, vì cái mà Phật biết thì chúng sinh không thể biết? Từ đó, cánh cửa phương tiện được mở ra cho những ai có mắt để nhìn thấy, có tai để nghe. Ở đây, chữ «LU_N« đóng vai trò của phương tiện. Như thế, nếu Trung là cứu cánh, thì Luận là con đường phương tiện dẫn đến cứu cánh, tương tự như thế đối với Trung đạo. Và hai bình diện phương tiện và cứu cánh trong nguyên lý Trung đạo được gọi là Nhị đế - tức hai chân lý: chân lý công ước (tục đế) và chân lý tuyệt đối (chân đế). Mối quan hệ của hai chân lý này là bất khả phân ly. Nếu chỉ chấp nhận một trong hai thì lại tiếp tục rơi vào hoặc thường kiến, hoặc đoạn kiến... Cho đến khi nào đạt đến cảnh giới Niết bàn vô thượng, thì chân hay tục sẽ không còn được bàn đến nữa. Tuy nhiên, ở đây trên góc độ nhận thức, hai chân lý này mở ra cho chúng ta một chân trời bao la mênh mông đầy hy vọng. Đó chính là khả tính vô biên của Duyên khởi được biểu hiện trên cả hai phương diện của chân đế lẫn tục đế. Và cũng từ đây, cuộc đối thoại giữa Phật và chúng sinh bắt đầu. «Mượn chỉ đưa diều lên khỏi gió Buông thuyền lúc khách đã sang sông Gaté gaté, paragaté, parasamgaté Bodhi Svahà !«.

---o0o---

Bài đọc thêm - Duyên khởi và Tính không đoợc đồ giải qua phoợng trình E=MC2 của nhà bác học Albert Enstein

Khải Thiên và Nguyễn Chung Tú

I. Tổng quan về Duyên khởi và tính Không

Triết lý Duyên khởi (Paticcasamuppàda) và tính Không (Sunyàta) là hai điểm giáo lý then chốt của Phật giáo được trình bày xuyên suốt trong các kinh điển, từ Nikaya, Agama cho đến các kinh điển thuộc văn hệ Đại thừa (Mahayàna). Đây cũng là phần giáo lý độc nhất vô nhị của Phật giáo, mà không hề tìm thấy trong bất kỳ hệ thống giáo lý nào khác trong lịch sử của tôn giáo và triết học, trước cũng như sau thời Đức Phật. Đứng trên góc độ lịch sử-tư tưởng, Duyên khởi được xem như là phần triết lý nền tảng của cả hai hệ thống Nam tạng và Bắc tạng, từ thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy (Theravàda) đến Phật giáo Phát triển sau này. Riêng về triết học tính Không, sự phát triển của nó bắt nguồn từ khởi điểm của Phật giáo Mahayàna (Phật

giáo Phát triển) và nội dung như đã được trình bày cụ thể trong kinh Bát Nhã (Prajanaparamita Sùtra), một bộ kinh đầu tiên thuộc văn hệ Đại thừa. Mặc dầu vậy, về nội dung triết lý, giữa Duyên khởi và tính Không không có sự khác biệt về bản chất. Trên phương diện logic học, mối quan hệ giữa Duyên khởi và tính Không được xem như là «một dòng vận hành tất yếu«, như nước trăm sông cùng đổ về biển cả; nó vừa là nguyên nhân, lại vừa là kết quả sinh khởi nên vạn hữu trong vũ trụ vô biên này. Sự thể như thế nào sẽ được trình bày ở phần nội dung.

---o0o---

II. Nội dung của Duyên khởi và tính Không

1- Duyên khởi:Nếu như thế giới bao la mênh mông này được chia thành hai loại: hữu tình chúng sinh (tức những loài có tri giác như động vật, con người) và vô tình chúng sinh (tức những loài vô tri như cỏ cây hoa lá, sông suối, đá đồi v.v...), thì Duyên khởi, ở một góc độ nào đó, cũng có thể chia thành hai loại: một loại tập chú vào sự hiện hữu của con người được Đức Phật dạy qua 12 Nhân duyên, và một loại khác chỉ đến sự tương duyên, tương tác trong sự hình thành và hiện hữu của thế giới khách quan, tự nhiên được dạy qua định thức tổng quát về Duyên khởi. Tuy nhiên, cả hai đều trình bày về sự thật Duyên khởi - nguyên lý tương tác, sinh khởi và vận hành của vũ trụ nhân sinh. Ở đây, phạm vi của bài viết chỉ đề cập đến Duyên khởi qua định thức tổng quát. Kinh Phật Tự Thuyết (Tiểu Bộ I, tr.291), Đức Phật đã trình bày tóm tắt về nguyên lý Duyên khởi như sau: «Do A hiện hữu nên B hiện hữu Do A sinh khởi nên B sinh khởi Do A không hiện hữu nên B không hiện hữu Do A đoạn diệt nên B đoạn diệt« Nguyên lý này bảo rằng, tất cả hiện hữu trong thế giới bao la mênh mông này, không một hiện hữu (sự vật, hiện tượng) nào có thể tồn tại một cách độc lập mà không nương tựa vào nhau. Sự nương tựa và tùy thuộc nhau để hình thành và tồn tại v.v... là nguyên lý vận hành của vũ trụ nhân sinh này; tương tự như thế đối với hằng hà sa thế giới. Do đó, Đức Phật bảo rằng: «Do A hiện hữu nên B hiện hữu... Do A đoạn diệt nên B đoạn diệt«. Có thể lấy tỷ dụ như nước và sóng gió, do có nước và gió nên mới có sóng cuộn nhấp nhô. Nếu không có nước thì sẽ không bao giờ có sóng. Sóng có mặt là do nương vào nước và gió v.v... Rồi tiếp tục suy luận như thế, bản thân của nước cũng không phải do đơn độc hình thành, mà cơ cấu của nước là H2O. Vì thế, qua

đôi mắt bình thường, nước là nước; nhưng qua lăng kính khoa học, nước không phải là nước, mà nước là hợp chất của hydro và oxy v.v... Tương tự như thế đối với tất cả hiện tượng, sự vật, cả hữu tình (động vật) và vô tình (thực vật - hay vật vô tri). Sự có mặt của mỗi hiện hữu luôn luôn bao gồm trong nó hàng loạt các giá trị của nhân và duyên. Đây là nội dung cơ bản của định thức tổng quát về Duyên khởi.

---o0o---

2- Tính Không:Tính Không (Sunyàta) không phải là một khái niệm đối lập với Có, mà Không ở đây là thực tính của các pháp (những gì có mặt trong cuộc đời). Tính Không cũng không phải là chủ nghĩa hư vô không tận; nó vốn thoát ly mọi đối ngẫu phân biệt giữa hữu-vô, sanh-diệt, thường-đoạn, khứ-lai, siêu việt lên trên tất cả mọi phạm trù đối lập của thế giới nhị nguyên. Do đó, mọi khái niệm về Không được xây cất trên tư duy logic đều không phải là thực tại - tính Không; trái lại, ở đây đòi hỏi một sự thể nhập trực tiếp vào thế giới thực tại sau khi mọi ý niệm tự ngã được buông bỏ. Như thế, khi con người còn đầy ắp những tập khí, cảm nhiễm, những khát vọng, mong cầu được thiết lập trên cơ sở của ý niệm về tự ngã, thì sự bàn bạc về tính Không chẳng khác nào dã tràng xe cát. Tuy nhiên, trên mặt hiện tượng, tính Không được nhận thức như một hệ quả tất yếu trong tiến trình Duyên khởi mà ngài Nàgàrjuna, qua Trung Quán luận, gọi là «Duyên khởi tức Không«. Điều đó cho thấy rằng, nếu thế giới vũ trụ này được hình thành theo cơ cấu trật tự của Duyên khởi, thì đương nhiên nó cũng hoại diệt theo cơ cấu hoàn diệt của Duyên khởi. Vì lẽ, một sự thể nếu được hình thành từ nhiều nhân duyên (theo như định lý Duyên khởi nói) thì chính sự thể ấy đã loại trừ cái mà gọi là thực thể (entity) đơn nhất ngay nơi tự thân của nó. Do đó, trên bình diện công ước, tính Không đã khước từ và phủ định hoàn toàn mọi ngã thể, nếu ngã thể ấy được xem như là một thực thể độc lập bất biến hay thường tại vĩnh hằng. Ở đây, cần ghi nhận rằng tính Không không phải là sự đồng hóa hay đánh mất mọi bản sắc cá biệt của hiện tượng giới (the world of phenomena). Mà trái lại, cội nguồn của «Duyên khởi tức Không« giải trình hiện tượng giới qua ba tính chất đặc thù của một sự thể, đó là: Giả danh, Không và Trung đạo. a)- Giả danh: Thông thường, tất cả sự vật, hiện tượng đều được định danh bởi một tên gọi khác nhau, như nước, mây, mưa, hơi nước v.v... Nhưng các tên gọi đó chỉ là giả danh, vì chúng tạm thời mà có. Như nước gặp sức nóng-hút của ánh sáng mặt trời thì gọi là hơi, hơi ngưng tụ thì gọi là mây, mây rơi xuống thì gọi là mưa, mưa đọng lại thì gọi là nước v.v... Vì thế, các tên gọi mây, mưa, hơi nước... đều là tên gọi tạm thời được hình thành trên bề

mặt của mỗi mỗi sự vật, hiện tượng. Và cái mà gọi là bản sắc cá biệt của hiện tượng giới chính là hiện thân của tác dụng và tên gọi tạm thời đó. b)- Không: Một sự thể, như đã đề cập, xuất hiện là do các nhân duyên hình thành, và các nhân duyên đó luôn luôn điều kiện hóa lẫn nhau. Trong khi đó, thực tính của các nhân duyên đều là Duyên khởi; và, như đã nói, Duyên khởi tức Không, thế có nghĩa Không là tự tính vô tính của Duyên khởi và là thực tính như tính của Duyên khởi. Tỷ dụ, nếu phân tích bản chất của nước, hơi nước, mây, mưa, ta sẽ không nắm bắt được gì ngoài hydro và oxy - công thức là H2O. Và nếu tiếp tục phân tích cho đến độ không thể phân tích được nữa, thì tự thân

của hydro và oxy cũng là Duyên khởi của một dạng thức năng lượng không hình thù, không màu sắc và không biên giới. Năng lượng là vô biên, hiện diện ở mọi lúc, mọi nơi. Ngay tại đây, chính năng lượng hiển thị bản tính Không; nó xóa nhòa mọi khuôn khổ, chiều kích trong từng mỗi bản sắc cá biệt của hiện tượng giới. Do vậy, sự thể vốn không. c)- Trung đạo: Trung đạo, trên mặt triết lý, là lối dẫn vào thực tại tính Không - Niết bàn vô thượng; trên mặt nhận thức, là sự phủ dẫm mọi định kiến về hữu-vô, sinh-diệt, thường-đoạn, khứ-lai... Do đó, có thể nói Trung đạo là con đường dắt dẫn mọi sinh linh một phen đi vào «đô thị tính Không«, một cảnh giới Niết bàn vô thượng hiển hiện ngay trên mặt đất gồ ghề của trần thế này. Trung luận viết rằng: «Nếu không y vào chân lý công ước (chân lý của kẻ còn vô minh) thì không thể đạt đến chân lý tuyệt đối; nếu không đạt đến chân lý tuyệt đối (chân đế), thì không thể hiểu được Phật pháp«. Như thế, với Trung đạo, một sự thể không thể nói là có hay là không, mà chỉ có thể nói nó là Duyên khởi.

---o0o---

III. Duyên khởi và tính Không qua phoƚơng trình: E = MC2

Trước năm 1905, Einstein đã phát biểu công thức E = MC 2 trong thuyết Tương đối hẹp. Mặc dầu công thức này không được in thành sách, nhưng Paul Langeoin đã giảng dạy nó cho sinh viên. Công thức E = MC2 nói lên một sự thật Duyên khởi trong thế giới sự vật, hiện tượng qua lăng kính của vật lý học. Ở đây, E biểu thị cho năng lượng, M biểu thị cho khối lượng vật chất và C biểu thị cho vận tốc ánh sáng trong chân không. Về năng lượng (E), được ví như những làn sóng vô hình mà con người không thể thấy, nghe hay sờ mó được. Năng lượng E là cội nguồn của tất cả hiện hữu (thế giới thực tại khách quan và con người); vì thiếu nó, thì mỗi mỗi sự thể M (hay khối lượng vật chất) không thể hình thành. Cho đến sự vận hành của tâm thức cũng được xem là một dòng năng lượng đặc biệt

(năng lượng tâm thức). Thông qua công thức E = MC2, ta có thể thấy rằng vật chất chính là năng lượng được cô đọng lại, và năng lượng chính là vật chất được phân tỏa đến độ tan biến vào hư không vô biên, như hạt muối được bỏ vào dòng sông. Từ chi tiết này cho thấy rằng, thế giới sum la vạn tượng này, mỗi hiện hữu, sự thể đều được tạo nên bởi một bản sắc cá biệt, như: cây, củi, than, tro..., nhưng bản chất của nó thật sự là chân không - Duyên khởi. Và, mỗi mỗi bản sắc cá biệt đó luôn luôn mang tính cách lâm thời mà không phải là vĩnh hằng. Cũng từ công thức E = MC2, thí nghiệm cho biết rằng khi một điện tử âm mà khối lượng là M = 0,90 x 10-30 kg gặp một điện tử dương mà khối lượng cũng là M, thì cả hai đều biến mất, để cho một tia gama mà năng lượng E = 1,01 mega-electron-volt. Đổi năng lượng này ra joule rồi chia cho 2M để được C2 , trong đó C là vận tốc ánh sáng trong chân không (300.000km/s). Và nếu đảo lại, một tia gama mà năng lượng E = 1,10 mega-electron-volt có thể biến đi để cho hai điện tử: một âm, một dương. Đây là sự trao đổi năng lượng hai chiều giữa bức xạ và vật chất. Công thức E = MC2 trong vật lý vi mô, như vừa trình bày, cũng tương tự với công thức W = MC 2 trong ngành vật lý vĩ mô (thiên văn). Từ một vài dữ kiện được trưng dẫn qua phương trình E = MC 2, hiện hữu chung quanh con người - tức thế giới thực tại khách quan của

vô số sự vật, hiện tượng - được nhìn nhận không gì khác / ngoài nguyên lý Duyên khởi. Và tất nhiên, chân lý đằng sau Duyên khởi chính là thế giới thực tại - tính Không, mà Bồ tát Mã Minh, trong Mahàyàna-sradhotspàda-Sàstra, gọi là Chân như - Duyên khởi. Công thức: Chân như = Duyên khởi; và đảo ngược: Duyên khởi = Chân như. Công thức này sẽ trả lời cho người trần một câu hỏi vĩ đại, rằng tại sao Chân như lại Duyên khởi? Và nó cũng hiển thị cho thấy tính chất bất khả phân ly của thực tại - hiện hữu: Sóng về xóa dấu chân không Bỗng dưng thuyền đã bên dòng chân như« -- (Sakya T.Th)

---o0o---

Tập Bốn

Phần I - Tam tạng thánh điển Phật giáo

Bài 1 - Tam Tạng Thánh điển phật giáo

TAM TẠNG THÁNH GIÁO NAM TRUYỀN

TT. Thích Phước Sơn

DẪN NHẬP

Sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt, tôn giả Ma Ha Ca Diếp (Mahàkassapa) lãnh đạo 500 vị A la hán mở đại hội kết tập Pháp tạng lần thứ nhất. Kế đến, khoảng 100 năm sau, 700 vị A la hán lại kết tập Pháp tạng lần thứ hai, dưới sự chủ trì của trưởng lão Nhất Thiết Khứ và Ly Bà Đa. Thế rồi, cách chừng 118 năm sau đó, 1.000 vị A la hán lại kết tập Pháp tạng lần thứ ba, dưới sự chủ trì của tôn giả Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggaliputta-tissa). Lần kết tập này mới bắt đầu biên tập Luận điển. Sau đó, vương tử Ma Sẩn Đà (Mahinda) đem tam tạng này truyền sang Sri Lanka (Tích Lan) và được gọi là Tam tạng Thánh giáo Pàli (Pàli Tipitaka). Các điển tịch Đại tạng kinh hiện còn nói về niên đại thành lập không nhất trí. Do đó, niên đại thành lập chậm nhất được suy đoán là vào khoảng thế kỷ thứ hai đến thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Nhưng theo Đảo sử Tích Lan thì lần đầu tiên Tam tạng được ghi chép trên lá bối tại Sri Lanka (Tích Lan) là vào khoảng năm 83 trước Tây lịch, dưới triều vua Sinhala Vattagamani Abhaya. Tam tạng này chứa đựng tinh hoa giáo lý của Đức Phật, gồm có tạng Luật (Vinaya pitaka), tạng Kinh (Sutta pitaka) và tạng Luận (Abhidhamma pitaka), tất cả 41 tập.

---o0o---

Phần một: LUẬT TẠNG (VINAYA PITAKA)

Luật tạng nhằm thuyết minh về những giới cấm và những chế định mà đời sống của Tăng già cần phải thực hành. Tương tự như Luật tạng Pàli, Hán dịch Bắc truyền gồm có các bộ sau đây: 1. Tứ Phần luật, 60 quyển; 2. Ngũ Phần luật, 30 quyển; 3. Thập Tụng luật, 60 quyển; 4. Ma Ha Tăng Kỳ luật, 40 quyển; 5. Căn bản Thuyết Nhất thiết hữu bộ Tì nại da, 50 quyển. Bốn bộ đầu nội dung hoàn toàn tương đồng với Luật Pàli. Đây chính là 4 bộ luật mà xưa nay thường được nói đến. Hơn nữa, luật của Tây Tạng cũng tương đương với Quảng luật này. Những bộ này đều phát xuất từ một nguồn gốc, nội dung đại thể nhất trí, chỉ vì bộ phái truyền thừa bất đồng mà có sự sai khác ít nhiều.

Điều đáng chú ý là sự hình thành của Luật Pàli, Tứ Phần,

Ngũ Phần là sớm hơn tất cả. Và bộ Luật Pàli đối với các bộ luật khác được xem là hoàn chỉnh nhất. Nội dung tổ chức của Luật Pàli gồm 3 bộ phận cấu thành: 1. Kinh Phân biệt; 2. Kiền độ; 3. Phụ tùy. Những giới bản bằng tiếng Phạn của bộ Luật này đã được Bá Hi Hòa (Paul Pelliot) phát hiện tại Trung Á, nhưng bài tựa và tiêu đề của 4 giới Ba la di đã bị mất.

---o0o---

I. KINH PHÂN BIỆT (Sutta Vibhanga)

Phần này được chia làm 2 loại như sau: A. Đại phân biệt (Mahà Vibhanga), tức là giới bản của Tỷ kheo, gồm có 8 nhóm: 1. Ba la di (Pàràjika): Tương đương với tội cực hình của Tỷ kheo, người vi phạm bị mất tư cách của Tỷ kheo và bị trục xuất ra khỏi Tăng đoàn. Giới này gồm có 4 điều: Theo ý nghĩa được giải thích thì người phạm giới này sẽ bị Tăng đoàn đả kích; còn theo sự giải thích của Bắc truyền Hán dịch thì gọi là Đoạn đầu (bị chặt đứt đầu); Thối một (bị thoái hóa); Tha thắng (bị kẻ khác đánh bại). 2. Tăng già bà thi sa (Sanghàdisesa): Tội này tuy cũng nặng nhưng kém hơn Ba la di một bậc. Người vi phạm tuy không mất tư cách của Tỷ kheo, nhưng phải ở riêng thực hành 6 ngày đêm pháp tùy hỷ (làm cho Tăng chúng hoan hỷ). Sau đó, Tăng sẽ giải tội (xuất tội). Giới này gồm có 13 điều: 3. Bất định pháp (Aniyata): Tôi không thể quyết định được. Khi Tỷ kheo ngồi một mình với phụ nữ ở chỗ khuất hoặc chỗ trống và bị một tín nữ thuần thành phát hiện, báo cho Tăng biết. Tăng sẽ tùy theo sự tường thuật ấy mà kết một trong 3 tội: Ba la di, Tăng tàn, hoặc Ba dật đề. 4. Ni tát kì ba dật đề (Nissaggiya-pàcittiya): Tỷ kheo cất chứa những y phục và vật dụng quá quy định, do đó, phải đem những vật ấy ra xả giữa chúng Tăng hoặc cho người khác, rồi sám hối tội phạm. Nghĩa là xả bỏ tài vật đã vi phạm và sám hối tội đọa địa ngục. Giới này gồm có 30 điều. 5. Ba dật đề (Pàcittiya): Cũng như pháp Ni tát kì ba dật đề (xả đọa) ở trên, nhưng tội này không liên quan đến tài vật mà liên quan đến các vấn đề như vọng ngữ, sát sinh, uống rượu v.v..., và các tội thuộc về phiền não, chấp trước. Người phạm tội này sám hối trước 3 vị Tỷ kheo thanh tịnh. Giới này gồm có 92 điều, Bắc truyền gọi là Đơn đọa.

6. Ba la đề đề xá ni (Pàtidesanìya): Nghĩa là hướng đến người khác mà sám hối. Hán dịch là Hối quá, nghĩa là phải đối diện với người khác mà tự bạch sám hối tội phạm. Giới này gồm 4 điều, liên quan đến việc ăn uống. 7. Chúng học (Sekhiya): Nguyên ngữ có nghĩa là học tập, đây không phải là tên tội mà là những việc cần phải học, cho nên còn gọi là Ưng đương học. Giới này thuộc về oai nghi, liên quan đến tác phong của Tỷ kheo khi tiếp xúc với người thế tục. Nếu Tỷ kheo cố ý phạm thì phải sám hối với một Thượng tọa, còn khi vô tình phạm thì sám hối bằng cách tự trách tâm mình. Giới này gồm 75 điều. Bắc truyền đến 100 điều. 8. Diệt tránh (Adhikarana-samatha): Đây không phải là tên tội mà là những phương thức dùng để giải quyết các sự tranh chấp, xung đột gây nên mối bất hòa giữa Tăng đoàn. Nếu Thượng tọa không giải quyết được những rắc rối xảy ra trong chúng thì phạm tội Đột cát la (hành vi xấu).

---o0o---

B. Tiểu phân biệt (Cùla Vibhanga) hay Tỷ kheo ni phân biệt:

1. Ba la di: Gồm 8 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 4 giới.

2. Tăng già bà thi sa: Gồm 17 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 4 giới.

3. Xả đọa: Gồm 30 giới, giống như Tỷ kheo.

4. Ba dật đề: Gồm 166 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 74 giới.

5. Ba la đề đề xá ni: Gồm 8 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 4 giới.

6. Chúng học: Gồm 75 giới, giống như Tỷ kheo.

7. Diệt tránh: Gồm 7 điều, giống như Tỷ kheo.

Tỷ kheo ni không có giới Bất định như Tỷ kheo.

---o0o---

II. KIỀN ĐỘ (Khandha)

Kiền độ có nghĩa là khối, nhóm hay chuyên đề, được chia làm 2 phần lớn và nhỏ như sau: A- Đại phẩm (Mahà-bhanga) Đại phẩm bao gồm 10 Kiền độ, trình bày về những chế độ, quy tắc, nghi thức và nguyên nhân thành lập giới luật. 1. Đại kiền độ (Mahà-khandha): Nói về nguyên nhân Đức Phật thành đạo, đến việc Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên xuất gia, cùng những phương thức thọ giới Cụ túc và các quy tắc khác. Kiền độ này gồm có 10 phẩm. 2. Bố tát kiền độ (Uposatha-khandha): Trình bày về thể thức tụng giới của Tăng đoàn vào mỗi nửa tháng.

3. An cư kiền độ (Vassupanayika-khandha): Trình bày về quy chế an cư của Tăng đoàn mỗi năm 3 tháng vào mùa mưa hay mùa Hạ. 4. Tự tứ kiền độ (Pavàrana-khandha): Trình bày về cách thức Tự tứ - yêu cầu Tăng đoàn chỉ bảo những sai phạm của mình - sau khi an cư kết thúc. 5. Bì cách kiền độ (Camma-khandha): Đề cập về cách thức dùng các loại da đối với chúng Tỳ kheo. 6. Dược kiền độ (Bhesajja-khandha): Thuyết minh về các loại thuốc mà các Tỷ kheo được phép sử dụng. 7. Ca hi na kiền độ (Kathina-khandha): Thuyết minh về y công đức, tức y được tưởng thưởng sau mùa An cư. 8. Y kiền độ (Civara-khandha): Thuyết minh về vấn đề y phục của Tỷ kheo. 9. Chiêm ba kiền độ (Campà-khandha): Đề cập đến những việc rắc rối xảy ra tại Chiêm Ba. 10. Kiều thưởng di kiền độ (Kosambi-khandha): Đề cập đến những sự xung đột xảy ra tại Kiều Thưởng Di.

---o0o---

B. Tiểu phẩm (Culla-vagga)

Sau Đại phẩm là Tiểu phẩm, tức là những chuyên đề nhỏ hơn, và được chia thành 12 loại, hay 12 Kiền độ. 1. Yết ma kiền độ (Kamma-khandha): Thuyết minh về các phương pháp thực hiện việc yết ma. 2. Biệt trú kiền độ (Pasivàsika-khandha): Thuyết minh thể thức xử phạt Biệt trú đối với Tỷ kheo phạm tội Tăng tàn mà che giấu. 3. Tập kiền độ (Samuccaya-khandha): Thuyết minh về phương thức xử trí đối với Tỷ kheo phạm tội Tăng tàn. 4. Diệt tránh kiền độ (Samatha-khandha): Thuyết minh về phương pháp dập tắt những sự xung đột trong nội bộ Tăng đoàn. 5. Tiểu sự kiền độ (Khuddaka

vatthu-khandha): Những quy định về các tư cụ và các việc khác trong nếp sinh hoạt của Tỷ kheo. 6. Ngọa tọa cụ kiền độ (Sesàsana-khandha): Những quy định về cách thức kiến lập tinh xá và các dụng cụ dùng để ngồi, nằm của các Tỷ kheo. 7. Phá Tăng kiền độ (Sanghabhedaka-khandha): Thuyết minh về nhân duyên xuất gia của các đồng tử dòng họ Thích và sự kiện Đề Bà Đạt Đa phá Tăng. 8. Nghi pháp kiền độ (Vatta-khandha): Trình bày về thể thức tập hợp Tăng chúng để giải quyết các công việc. 9. Già thuyết giới kiền độ (Patimakhàthapana-khandha): Thuyết minh về thể thức ngăn cản Tỷ kheo phạm tội tụng giới.

10. Tỷ kheo ni kiền độ (Bhikkhuni-khandha): Thuyết minh về những qui định liên quan đến sinh hoạt của Tỷ kheo ni. 11. Ngũ bách (kết tập) kiền độ (Pãncasatika-khandha): Thuyết minh về việc 500 Tỷ kheo kết tập pháp tạng lần đầu tiên tại thành Vương Xá, sau khi Phật vừa nhập diệt. 12. Thất bách (kết tập) kiền độ (Sattasatika-khandha): Sau Phật diệt độ khoảng 100 năm, nhóm Tỷ kheo ở Bạt Kỳ đề xướng 10 điều phi pháp, do đó, 700 Tỷ kheo tập họp tại Tỳ Xá Li để giải quyết việc ấy, đồng thời kết tập pháp tạng.

---o0o---

III. PHỤ TÙY (Parivàra)

Phần này thuộc về phụ lục, dùng để toát yếu những điểm chính của 2 phần trên : Kinh Phân biệt và Kiền độ. Phương thức biên soạn phần lớn dùng lối kệ tụng để cho dễ đọc tụng. ---o0o---

Phần hai: KINH TẠNG (SUTTA - PITAKA)

Tạng kinh này được chia thành 5 bộ, là : Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ưng Bộ, Tăng Chi Bộ và Tiểu Bộ. Trường Bộ và Trung Bộ được sắp theo hình thức của kinh, tức kinh dài và kinh trung bình. Tương Ưng Bộ và Tiểu Bộ được sắp theo thể tài của kinh. Còn Tăng Chi Bộ thì được sắp theo pháp số từ ít đến nhiều. Ta có thể trình bày rõ hơn như sau: I. KINH TRƠỜNG BỘ (Dìgha-nikàya) Bộ kinh này tập hợp những bài kinh dài, gồm tất cả 34 kinh, tương đương với kinh Trường A Hàm thuộc Hán tạng. II. KINH TRUNG BỘ (Majjhima-nikàya) Bộ kinh này tập hợp những bài kinh trung bình, gồm tất cả 152 kinh, tương đương với kinh Trung A Hàm thuộc Hán tạng. III. KINH TƠƠNG ƠNG BỘ (Samyutta-nikàya) Bộ kinh này tập hợp những bài kinh cùng chung thể loại theo sự tương quan của từng vấn đề, gồm tất cả 7.762 kinh, tương đương với kinh Tạp A Hàm thuộc Hán tạng. IV. KINH TĂNG CHI BỘ (Anguttara-nikàya) Bộ kinh này được sắp theo pháp số, chia thành 11 chương, từ chương một pháp đến chương 11 pháp, gồm tất cả 171 phẩm, 2.203 kinh (có chỗ nói

2.198 kinh, hoặc 2.308 kinh). Tương đương với bộ kinh này là kinh Tăng Nhất A Hàm thuộc Hán tạng. V. KINH TIỂU BỘ (Khuddaka-nikàya) Bộ kinh này tập hợp những bài kinh tương đối nhỏ, và không có tương đương trong Hán tạng. Nội dung được chia thành 15 loại như sau: 1. Tiểu tụng kinh (Khuddaka-pàtha): Nội dung bao gồm 9 loại: a) Văn 3 quy y; b) Văn 10 giới; c) Ba mươi hai thân phần; d) Văn chất vấn Sa di; e) Kinh Cát tường; f) Kinh Tam bảo; g) Kinh Hộ ngoại; h) Kinh Phục tạng; i) Kinh Từ bi. Bốn loại đầu từ trong kinh luật chép ra, văn cú giản lược, nhằm giúp những kẻ sơ học dễ dàng

đọc tụng. Kinh Cát tường, kinh Tam bảo và kinh Từ bi thuộc về một bộ trong Kinh tập. Kinh Hộ ngoại được rút ra từ Ngạ quỉ sự. Kinh Phục tạng thuyết minh về phương pháp giữ gìn sự giàu có. 2. Pháp Cú kinh (Dhammapada): Những câu kệ này có tác dụng rất mãnh liệt làm cho hành giả phấn khởi nỗ lực tiến tu; vì thế được giới Phật giáo rất xem trọng. Đây vừa là nấc thang của những người mới học, vừa là tạng bí áo của những người đã thâm nhập. Bộ này gồm có 26 phẩm, 423 bài kệ. 3. Tự thuyết kinh (Udàna): Bộ này còn được dịch là "Vô vấn tự thuyết", nghĩa là không do ai hỏi mà Phật tự trình bày; hay còn gọi là "Cảm hứng ngữ", tức là những lời cảm hứng. Bộ này gồm có 8 phẩm, mỗi phẩm gồm 10 kinh, cộng tất cả 80 kinh. 4. Nhọ thị ngữ (Itivuttaka): Đây là bộ thứ tư của kinh Tiểu Bộ, được biên tập theo lối trùng tụng từ một pháp tăng dần đến nhiều pháp, gồm có 4 tập, 112 kinh. Bộ này tương truyền do nữ cư sĩ Dhammapàla Khijjuttara nghe Phật thuyết giảng rồi về tường thuật lại. 5. Kinh tập (Sutta-nipàta): Thể văn của bộ này theo lối kệ tụng, gồm 5 phẩm, 71 kinh. Bộ này gồm những kinh được xem là xưa nhất, gần với thời Đức Phật hơn hết. 6. Thiên cung sự (Vimàna-vatthu): Bộ này được chia làm 7 phẩm, 85 mẩu chuyện, thuyết minh về những người được sinh lên cõi trời hưởng hạnh phúc, rồi thuật lại những nỗi khổ đau bi thảm trong kiếp ngạ quỉ trước kia của mình. Hễ ai gây nhân lành thì được hưởng phước báo an lạc, ai gây nhân bất thiện thì phải chịu quả báo đau khổ, nó có tác dụng cổ vũ mọi người bố thí cúng dường, làm những việc phước đức. Bộ này và Ngạ quỉ sự liên quan với nhau rất mật thiết. Về thể tài và ý nghĩa thì 2 bộ này vô cùng nhất trí. 7. Ngạ quỉ sự (Peta-vatthu): Bộ này gồm 6 phẩm, 51 mẩu chuyện. Về giá trị của nó như đã trình bày ở Thiên cung sự. 8. Trọởng lão kệ (Thera-gàthà): Bộ này gồm có 1.279 bài kệ của 264 vị trưởng lão, chia thành 21 chương, từ chương một kệ đến chương cuối cùng

71 kệ. Phần kệ tụng là do các vị trưởng lão nói lên hạnh tu, quả chứng của chính mình. 9. Trọởng lão ni kệ (Theri-gàthà): Bộ này gồm 522 kệ do 73 vị trưởng lão Ni trình bày, được chia thành 16 chương. Nội dung của bộ này với Trưởng lão kệ nói lên tinh thần thiểu dục, tri túc, nhàm chán nếp sinh hoạt của trần thế, nỗ lực thực hiện nếp sống tự tại giải thoát của các đệ tử Đức Phật. Có thể nói những vần thi kệ này rất gần gũi với những bài kệ của các Thiền sư Trung Hoa. 10. Thí dụ (Apadàna): Thể văn của bộ này theo lối kệ tụng, được chia làm 4 chương: a) Phật thí dụ; b) Bích chi Phật; c) Trưởng lão thí dụ; d) Trưởng lão Ni thí dụ. Tuy chia làm 4 chương nhưng chủ yếu là Trưởng lão thí dụ. Các trưởng lão đệ tử Phật tự thuật lại nhân hạnh kiếp trước của mình, trải qua nhiều đời, nhiều kiếp, cuối cùng được theo Phật Thích Ca xuất gia tu hành, chứng đắc cứu cánh giải thoát. 11. Bản sinh kinh (Jàtaka): Trong Tiểu Bộ kinh, chỉ có bộ này là dài nhất và được hoàn thành khá muộn so với các bộ khác. Toàn bộ gồm có 547 mẩu chuyện Bản sinh. Bộ này được lưu hành rất phổ biến tại Sri Lanka và được xem là tư liệu chủ yếu dùng để tuyên dương Phật pháp. Theo Gandhavamasa thì nguyên bản Pàli chỉ có kệ tụng, còn bản văn là do ngôn ngữ Sri Lanka được chuyển dịch thành tiếng Pàli. 12. Vô ngại giải đạo (Patisambhidà-magga): Nội dung bản kinh này phân loại trình bày về đường hướng tu hành giải thoát. Toàn kinh được chia làm 3 phẩm là: Đại phẩm, Song kết phẩm và Tuệ phẩm, đồng thời mỗi phẩm có phụ thêm 10 luận. Ở đây Đại phẩm là trung tâm của toàn kinh. Bản kinh này tuy thuộc về Kinh tạng, nhưng hình

thức và nội dung lại mang tính chất của một luận thư. 13. Phật chủng tánh kinh (Buddha-vamsa): Kinh này gồm 28 phẩm, do kệ tụng hợp thành, thuyết minh về chủng tộc, nhân hạnh của Đức Thích Ca trong đời quá khứ. Đoạn nói về 7 Đức Phật quá khứ từ Phật Tì Bà Thi đến Đức Thích Ca trong kinh này cũng được tìm thấy trong kinh Đại bản và kinh A sá nang chi thuộc kinh Trường Bộ. Trong kinh tạng Pàli, bản kinh này với Thí dụ và Sở hành tàng bị xem là được biên tập muộn màng nhất. 14. Sở hành tàng (Cariyà-pitaka): Bộ này còn được dịch là Nhược dụng tàng, nội dung tự thuật về những việc làm (sở hành) của Đức Thế Tôn trong các kiếp quá khứ, tức những cố sự Bản sanh của Đức Phật, được chia thành 7 Ba la mật, gồm 35 mẩu chuyện. 15. Nghĩa thích (Niddesa): Bộ sách này nhằm chú thích về Kinh tập của Tiểu Bộ kinh. Nội dung được chia làm 2 phần: Đại nghĩa thích (Mahà-

niddesa) và Tiểu nghĩa thích (Culla-niddesa). Đại nghĩa thích dùng chú thích phẩm thứ tư của Kinh tập tức phẩm Nghĩa. Tiểu nghĩa thích dùng chú thích phẩm thứ 5 của Kinh tập túc phẩm Bỉ ngạn đạo và phần kết luận. Toàn sách chủ yếu dựa vào các từ ngữ mà giải thích ý nghĩa. Phần ba: LUẬN TẠNG So với Luật tạng và Kinh tạng thì Luận tạng được trước thuật muộn hơn, bắt đầu từ lần kết tập Pháp tạng thứ 3 trở đi, còn hai lần kết tập thứ nhất và thứ nhì thì chưa có. Do đó, các nhà Phật học thế giới cho là không mang tính chất nguyên thỉ, vì vậy mà họ ít trọng thị. Tuy thế, đối với giới Phật giáo Sri Lanka và Myanmar lại gọi đây là Vi diệu pháp, cho nên đôi khi còn xem trọng hơn cả Kinh và Luật. Bộ này gồm có 7 quyển như sau: 1. Pháp tập luận (Dhamma-sangani): Nội dung quyển sách này nhằm phân loại giải thích tất cả các pháp. Đây là một trong 7 bộ luận thuộc phân biệt Thượng tọa bộ Sri Lanka. Quyển sách nêu ra Thiện pháp, Bất thiện pháp, Vô ký pháp v.v... bao gồm 122 mục thuộc bản luận gốc, và Hữu lậu pháp, Vô lậu pháp v.v... gồm 42 loại thuộc danh mục của bản kinh gốc để giải thích. 2. Phân biệt luận (Vibhanga): Bộ này nhằm phân tích, giải thích tất cả các pháp trên nhiều phương diện. Có người cho rằng bộ này là tục biên của Pháp tập luận. Trong các luận thư thuộc Hữu bộ thì Pháp uẩn túc luận rất giống với quyển này. Bộ luận này gồm có 18 phân biệt (phẩm), 15 phẩm đầu trình bày 2 phần là: Kinh Phân biệt, Luận Phân biệt và những chất vấn. Ba phẩm cuối chia làm 2 đoạn là Bản mẫu và Quảng thích để giải thích các pháp. 3. Giới luận (Dhàtu-kathà): Nội dung trình bày về mối quan hệ giữa các pháp Uẩn, xứ, giới được thu nhiếp, không thu nhiếp, có tương ưng hay không tương ưng. Bộ này tương đương với các quyển 3, quyển 8, 9, 10 và quyển 18 của phẩm Loại túc luận thuộc Luận tạng Hán dịch. 4. Nhân thi thiết luận (Puggala-pannanatti): Bộ luận này nhằm phân loại thuyết minh về "bỗ đặc già la" (Puggala: con người), chủ yếu luận về 6 phần: Uẩn, xứ, giới, căn, đế, nhân. Nội dung chia làm Mẫu luận và phần giải thích, nhưng phần giải thích là bộ phận chủ yếu. Mọi người đều công nhận bộ này và phân biệt luận là 2 bộ được trước tác sớm nhất. Bộ luận này có mối quan hệ mật thiết với phẩm Nhân (người) trong bộ "Xá Lợi Phất A tì đàm luận" và "Tập dị môn túc luận" thuộc hệ Hán dịch. 5. Song luận (Yamaka): Đây là bộ luận thứ 5 thuộc văn hệ Pàli của Nam truyền. Nội dung nhằm thuyết minh tính chất hỗ tương của các pháp có nhiếp nhập hay không nhiếp nhập, và các mối quan hệ sinh khởi, biến diệt, bao gồm 10 phẩm: 1) Căn bản song luận; 2) Uẩn song luận; 3) Xứ song luận; 4) Giới song luận; 5) Đế

song luận; 6) Hành song luận; 7) Tùy miên song luận; 8) Tâm song

luận; 9) Pháp song luận; 10) Căn song luận. Trong mỗi phẩm này lại chia ra 3 phần: phần Thi thiết, phần Chuyển dịch và phần Biến tri. 6. Phát thú luận (Patthàra-kathà): Bộ luận này thuyết minh về mối quan hệ giữa 122 môn với 24 duyên. Phần đầu là phần thiết trí của luận mẫu và phần riêng biệt thuộc Duyên phần; tiếp đến thuật về Bản văn, do 24 phát thú (vấn đề) mà thành lập. 7. Luận sự (Kathà-vatthu): Tác phẩm này trình bày lập trường của Đại tự phái ở Sri Lanka nhằm mục đích đả phá những chấp trước sai khác của các bộ phái. Tương truyền bộ luận này do Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggaliputta-tissa), người chủ trì cuộc kết tập pháp tạng lần thứ 3, trước tác. Trọn bộ gồm 213 phẩm, 217 luận, cuối mỗi phẩm đều có bài tụng tóm tắt. Nội dung của bản luận này có mối quan hệ mật thiết với Di Lan vương vấn kinh. PHỤ LỤC Ngoài 3 tạng giáo kể trên, Đại tạng Nam truyền Tích Lan còn thu thập một số tác phẩm khác vào Đại tạng gồm các trước tác sau đây: 1. Di Lan Vọơng vấn kinh (Milinda-panha): Kinh này so với kinh Na Tiên Tỷ kheo thuộc Hán tạng thì đại đồng tiểu dị. Nội dung nguyên thỉ chia làm 2 quyển, phần mở đầu và phần đối thoại chính. Phần đầu lược thuật về hành trạng của vua Di Lan (Milanda) và Tỷ kheo Nàgasena (Na Tiên). Phần hai đề cập đến cuộc đối thoại giữa hai người về các vấn đề như: Duyên khởi, vô ngã, nghiệp báo, luân hồi v.v..., vốn là những giáo lý căn bản của Phật giáo nguyên thỉ; nhưng cách trình bày thật là sắc sảo, mạnh mẽ, sáng sủa, tinh vi và nhất là sống động, luôn luôn kèm theo nhiều thí dụ rất sát ý, khiến người đọc thấy tâm hồn mình phấn khởi một cách phơi phới. Đặc điểm độc đáo chính là ở đây. Và chính vì đặc điểm độc đáo ấy mà Milindapanha được Giáo hội Phật giáo Sri Lanka tôn thờ ngang hàng với Thánh điển Ngũ bộ kinh; Phật giáo Myanmar thì xếp Milindapanha vào Thánh điển hẳn... Trải qua thời gian, Phật giáo Sri Lanka thêm dần dần vào, ngày nay thành ra 7 quyển". Bộ kinh này ngày nay đã được dịch sang các thứ tiếng: Anh, Nhật, Pháp, Đức, Ý và Việt Nam. 2. Đảo vọơng thống sử (Dipa-vamsa): Gọi tắt là Đảo sử hay Châu sử, được biên soạn khoảng thế kỷ thứ tư, thứ năm, không rõ tác giả. Đây là loại sử thi biên niên tối cổ của Sri Lanka. Ai muốn nghiên cứu về Phật giáo Sri Lanka thì không thể thiếu bộ sử này. Bộ sách được chia thành 37 chương, tường thuật vắn tắt về sự sinh hoạt của Phật, về sự tích Ngài đến Sri Lanka truyền giáo (?); đồng thời đề cập đến 3 lần kết tập pháp tạng, lịch sử của các bộ phái và sự quy y Phật giáo của vua A Dục

3. Tiểu vọơng thống sử (Culla-vamsa): Còn gọi là Tiểu sử; đây là bộ sử biên niên nói về mối quan hệ giữa vương triều với Phật giáo tại Sri Lanka. Bộ này là tục biên của Đại sử (Đại vương thống sử). Học giả của Sri Lanka trước đây đem Đại sử và Tiểu sử viết chung thành một bộ và gọi là Đại sử. Về sau, vị học giả tiếng Pàli người Đức là Uy Khiêm Cái Cách Nhĩ (Wilhelm Geiyer, 1856-1943) đem chia ra thành Đại sử và Tiểu sử, rồi dịch sang tiếng Đức, hiệu đính lại nguyên điển, và đem xuất bản. 4. Thanh tịnh đạo luận (Visuddhi-magga): Bộ luận này gồm 3 quyển, chia làm 23 chương, do Phật Âm (Buddhaghosa), vị cao tăng người Ấn Độ, trước tác khoảng thế kỷ thứ 5 Tây lịch. Nội dung nhằm giải thích giáo nghĩa của Thượng tọa bộ, chủ yếu là Tam vô lậu học, được trình bày theo thứ tự Giới, Định và Tuệ. Quyển sách này là một luận thư có quyền uy tối cao đối với Phật giáo Nam truyền. Nội dung của nó ví như một bộ bách khoa toàn

thư, giải thích khá tường tận về những điểm giáo lý căn bản, có thể so sánh với bộ Đại tì bà sa luận của Thượng tọa hữu bộ. Hiện nay, bộ luận này đã được dịch sang các thứ tiếng: Hán, Nhật, Anh và Việt. 5. Nhiếp A tì đạt ma nghĩa luận (Abhidhammattha-sanghaha): Bộ luận này do A Nậu Lâu Đà (Anuruddha) soạn, nội dung trình bày những điểm cương yếu trong giáo lý A tì đạt ma của phân biệt Thượng tọa bộ Sri Lanka, được chia làm 9 phẩm. 6. A Dục Vǫ̣ơng khắc văn (Dhamma-lipi): Còn gọi là A Dục vương pháp sắc, chỉ cho những bản cáo thị bằng giáo pháp, do vua A Dục cho khắc tại những hang động và trụ đá v.v... Niên đại khắc văn khoảng năm 250 trước Tây lịch. Văn tự được dùng tương tự như loại phương ngôn của Phạn văn và Pàli văn. Ngày nay, người ta đã phát hiện được tại những tảng đá lớn và nhỏ gồm 7 chỗ, trụ đá gồm 10 trụ, những bài kinh và những thạch bản gồm chừng 5 loại. Tạng thánh giáo này khởi thủy bằng tiếng Pàli thuộc Phật giáo Sri Lanka, gồm có 41 tập, trải qua thời gian dần dần nó được dịch sang các tiếng: 1. Myanmar (gồm thành 21 tập) 2. Thái Lan (gồm 45 tập) 3. Campuchia (gồm 52 tập) 4. Anh văn (gồm 46 tập) 5. Nhật văn (gồm 65 tập) 6. Hán văn (gồm 65 tập) Trong tạng Nhật văn được phân phối như sau: (1) Luật tạng gồm 5 tập đầu, từ tập 1 đến tập 5. (2) Kinh tạng gồm tất cả 39 tập, từ tập 6 đến tập 44. (3) Luận tạng gồm tất cả 14 tập, từ tập 45 đến tập 58.

(4) Phần phụ lục gồm 7 tập, từ tập 59 đến tập 65. Trong đây, các tập 11, 16, 22, 48, 59 đều có 2 quyển thượng và hạ, riêng tập 65 gồm có 3 quyển. Theo quan điểm của các nhà Phật học quốc tế có uy tín mà cụ thể là Pháp sư Ấn Thuận và Kimura Taiken thì chỉ công nhận tạng Luật và Kinh là Thánh giáo, còn tạng Luận và các tác phẩm khác thì không công nhận. Vì các tác phẩm này được trước tác theo quan điểm riêng của bộ phái và được hình thành khá muộn màng không phải thuần túy nguyên thủy, thậm chí một số kinh trong Tiểu Bộ cũng rơi vào tình trạng ấy. Tuy vậy, Pháp sư Ấn Thuận vẫn tán thành việc soạn thuật những tác phẩm Phật giáo phù hợp với thời đại, để cập nhật hóa giáo lý Đức Phật, làm cho giáo lý đạo Phật luôn luôn sinh động, hiện thực, thích hợp với mọi trào lưu tiến hóa của nhân loại. Có như vậy, chánh pháp thậm thâm vi diệu của Đức Đạo Sư mới thực sự đem lại lợi ích cho mọi người và mọi thời đại. -ooOoo- * Tài liệu tham khảo: 1. Hán dịch Nam truyền Đại tạng kinh, Luật bộ tập 1-5, chủ nhiệm: Thích Bồ Diệu, Dân Quốc 79-1990. 2. Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành, Ấn Thuận trước, Đài Bắc, 1988, tr.859, 870. 3. Cao Hữu Đính, Kinh Na Tiên Tỳ kheo, Minh Đức xuất bản, 1971, Lời nói đầu, tr.4-5. 4. Phật Quang đại từ điển, chủ biên: Từ Di, Đài Bắc, xb.1989, tr.4088. Ngoài ra, nhiều chỗ khác cũng dùng tư liệu của từ điển này. 5. Như tài liệu 2. 6. Kimura Taiken, Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận, HT.Thích Quảng Độ dịch, Khuông Việt xb.1971, tr.14. * Ngoài ra còn dùng: Nam truyền Đại tạng kinh sách dẫn, Thủy Dã Hoằng Nguyên trước, Nhật Bản học thuật Chấn hưng hội phát hành, Đông Kinh 1960. CÂU HỎI ÔN TẬP 1. Tam tạng thánh điển Nam truyền là gì? 2. Học viên hãy trình bày sơ lược nội dung của Kinh tạng Nam truyền.

---o0o---

Bài 2 - Giới Thiệu Tổng quát hệ thống kinh điển Hán tạng

Đào Nguyên

DẪN NHẬP

Phật giáo phát xuất từ Ấn Độ, về sau được truyền bá sang nhiều nước quanh khu vực qua hai ngả: Nam, Bắc. Các cụm từ: Phật giáo Nam phương, Phật giáo Nam truyền, Phật giáo Bắc phương, Phật giáo Bắc truyền đã được hình thành và tồn tại dựa trên yếu tố địa lý của sự truyền bá ấy. Kinh điển theo hệ Nam truyền được ghi chép bằng tiếng Pàli. Kinh điển theo hệ Bắc truyền được ghi chép bằng tiếng Phạn. Từ chữ Phạn, kinh điển Phật giáo lần lượt được phiên dịch sang chữ Hán và chữ Tây Tạng, hình thành và hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán (Hán tạng), Đại tạng kinh chữ Tây Tạng (Tạng tạng) là 2 Đại tạng kinh tiêu biểu của Phật giáo Bắc truyền. Trong bài viết này, chúng tôi xin giới thiệu tổng quát về hệ thống kinh điển thuộc Hán tạng của Phật giáo Bắc truyền. Phật giáo, nhất là Phật giáo trên con đường truyền bá và hội nhập, đã luôn nói đến cùng cố gắng thực hiện hai yếu tố: khế lý và khế cơ. Khế lý là nhấn mạnh về tính tư tưởng. Khế cơ là nhấn mạnh về tính lịch sử. Nhờ khế lý, tư tưởng luôn phong phú, sâu sắc, mà mình vẫn là mình. Do khế cơ nên mọi hình thái sinh hoạt, thể hiện, truyền đạt luôn đa dạng, gắn bó mà không hề mất gốc. Giáo sư D.T.Suzuki (1870-1966), nhà Phật học người Nhật nỗi tiếng, trong tác phẩm "Nghiên cứu kinh Lăng Già" (Studies in the Lankavatara Sutra), nơi phần bàn về "Tầm cỡ của Phật giáo Đại thừa" đã viết: "Chẳng hạn, kinh Pháp Hoa đánh dấu thời kỳ lịch sử Phật giáo khi Đức Thích Ca Mâu Ni không còn được xem là một nhân vật lịch sử phải chịu nhận số phận của một chúng sinh giả tạm, vì Ngài không còn là Đức Phật mang tính chất người, mà chính là một vị sống bằng sự vĩnh cửu đối với lợi ích của mọi chúng sinh"144. Hòa thượng Trí Quang, trong bản dịch kinh Pháp Hoa do mình thực hiện, phần "Ghi nhận mở đầu", nhân bàn đến câu kệ nơi phẩm Thọ lượng, đã viết: "Chỗ này nói gì? Nói Phật không mất đi đâu cả. Phật ở bên ta. Ta không thấy Phật vì cái thấy của ta thấy có sống chết mà Phật thì bất sinh bất diệt"145. Những kiến giải như thế đã là những khơi gợi vô cùng quý giá giúp chúng ta trong tiến trình tiếp cận với kinh điển của Phật giáo Bắc truyền. Và chúng ta sẽ thấy, cũng như hầu hết các nhà nghiên cứu Phật học đã khẳng định, Phật giáo Bắc truyền, trong hơn 2000 năm phát triển và tồn tại, đã có những nỗ lực tuyệt vời để thể hiện những thành tựu về tính chất khế lý - khế cơ của mình. Chính từ ý nghĩa đó, mà ở đây bài viết tuy mang tính giáo khoa, chúng tôi vẫn luôn chú ý đến cả hai khía cạnh tư tưởng và lịch sử.

---o0o---

A. Tóm lọợc về tiến trình dịch thuật kinh điển Hán tạng:

Đạo Phật được truyền vào Trung Quốc khá sớm. Nơi đây, với vùng đất rộng lớn, dân cư đông đúc và một nền văn hóa có từ lâu đời, Phật giáo đã gặp được một số điều kiện thuận lợi để phát huy cả về chiều rộng, chiều sâu. Kinh điển của Phật giáo bằng tiếng Phạn - trong giai đoạn đầu có cả những bản kinh bằng chữ của một số nước Tây Vực - đã được đưa vào Trung Quốc qua nhiều ngả và bằng nhiều cách, đồng thời phong trào dịch thuật kinh điển ấy đã phát triển rộng khắp do sự kết hợp giữa các vị sư người Ấn Độ, Tây Vực tới truyền đạo với các vị đại sư và cư sĩ ưu tú của Phật giáo Trung Quốc - trong số này, nhiều vị đã từng lặn lội sang tận Tây Trúc để cầu học, thỉnh kinh. Toàn bộ

quá trình dịch thuật và hỗ trợ cho sự dịch thuật ấy đã được thực hiện liên tục, đồng bộ, trải qua hàng mấy trăm năm, dẫn tới việc hình thành Đại tạng kinh chữ Hán đầu tiên vào năm 983, đầu đời Triệu Tống (960-1276). Thêm vào đấy là những công trình chú giải, nghiên cứu, soạn thuật, giảng luận v.v... có giá trị của các vị đại sư và học giả xuất sắc của Phật giáo Trung Quốc, tất cả đã tạo cho Đại tạng kinh chữ Hán một sự phong phú, xứng đáng là tiêu biểu nhất cho mảng kinh điển của Phật giáo Bắc truyền. Ngày nay, người học Phật, trong mọi cố gắng tự thân để tiếp cận với hệ thống kinh điển Bắc truyền, không thể không có những hiểu biết nhất định về tiến trình dịch thuật ấy.

---o0o---

I. Mấy điểm tổng quát

Có thể ghi nhận 3 điểm tổng quát như sau: 1. Tính chất dung hợp, mở rộng: Về đặc điểm tổng quát này, có thể bàn qua hai khía cạnh: đối ngoại và đối nội. a. Về đối ngoại: "Phải tạo được những dung hợp bước đầu đối với một số bản sắc văn hóa nơi dân tộc Trung Hoa". Vấn đề này chắc chắn là đã được đặt ra cho các nhà truyền đạo và dịch thuật thời bấy giờ. Đây là ý kiến của học giả Nguyễn Hiến Lê trong sách "Sử Trung Quốc": "Có điều đáng để ý là đạo Phật, khi mới vào Trung Quốc thì các tín đồ Đạo giáo đều thấy ngay nó hợp với họ; mà các nhà sư cũng thấy các tín đồ Đạo giáo như là anh em của mình... Cả hai tôn giáo đó (Lão và Phật) có những điểm giống nhau: thờ phụng, trầm tư, luyện hơi thở, kiêng một số thức ăn..., nhất là có truyền thuyết cho Lão Tử về già qua phương Tây, mà đạo Phật cũng ở phương Tây, cho nên tín đồ Đạo giáo cho rằng Phật với Lão là một. Do đó, những người Hán đầu tiên theo đạo Phật phần nhiều là đã theo Đạo giáo, và những nhà sư

phương Tây qua muốn dịch kinh Phật, đã dùng ngay một số từ ngữ trong Đạo Đức kinh...146. Thêm nữa, theo Đại tạng kinh Đại Chính tân tu (ĐTKĐCTT), chúng ta có một số bản kinh được dịch vào giai đoạn đầu, đã dùng những khái niệm mang đậm ảnh hưởng của Nho giáo để giải thích về 5 Giới của nhà Phật. Chẳng hạn, kinh số 76, ĐTKĐCTT/tập I, do cư sĩ Chi Khiêm dịch: 5 Giới là: - Thủ nhân bất sát (Giữ trọn lòng nhân, không giết hại sinh mạng); - Tri túc bất đạo (Biết đủ không trộm cắp); - Trinh khiết bất dâm (Trinh khiết, không dâm dật); - Chấp tín bất khi (Giữ lấy điều tín nghĩa, không lừa dối); - Tận hiếu bất túy (Dốc lòng hiếu thuận, không rượu chè say sưa)147. Hoặc kinh số 687, ĐTKĐCTT tập 16, (mất tên người dịch), 5 giới gồm: - Nhân trắc bất sát (Nhân từ, thương người, vật, nên không sát sinh); - Thanh nhượng bất đạo (Trong lành, khiêm cung, không trộm cắp); - Trinh khiết bất dâm (Trinh khiết, không dâm dật); - Thủ tín bất khi (Giữ lấy điều tín nghĩa, không lừa dối); - Hiếu thuận bất túy (Hết lòng hiếu thảo, không say sưa) 148. b. Về đối nội: Đối với Phật giáo Ấn Độ và vùng Tây Vực, nhất là các bậc lãnh đạo giàu tâm huyết, các vị danh tăng đã chọn con đường hoằng dương chánh pháp làm sự nghiệp, thì công việc đem Phật giáo vào miền Đông độ, vào đất Trung Hoa quả là một sứ mạng. Chính vì thế mà các nhà sư truyền đạo, dịch thuật, trong thời kỳ đầu cũng như mãi về sau này, đã tùy theo sở học và chỗ tâm đắc của mình, thuận theo hoàn cảnh và sự hỗ trợ thích hợp, đều dốc hết tâm lực để dịch thuật, truyền bá, không có sự phân biệt, cục bộ. Tất nhiên, vẫn có những quan điểm bất đồng,

những kiến giải không giống nhau, nhưng đấy đều là chuyện thứ yếu; cái chính, cái trọng tâm là sự nghiệp hoằng pháp luôn được đặt ở hàng đầu. Đấy là lý do chính để cắt nghĩa tính chất dung hợp, mở rộng trong hướng dịch thuật, dẫn tới việc khẳng định sự phong phú trong Hán tạng. Có thể tham khảo ý kiến của học giả Nguyễn Duy Cần, trong sách Phật học tinh hoa, phần bàn về "Kinh điển Phật giáo": "Các nhà nghiên cứu Phật học thường hay chia kinh điển ra làm hai phần đặc biệt là Nam tông và Bắc tông. Tuy hai bộ phận ấy chưa hề có sự chia rẽ hay chống đối nhau, nhưng riêng về phương diện giáo lý cũng như về lối nhận thức thì hẳn có nhiều điểm khác nhau... Ngày nay, khi đặt vấn đề tìm hiểu coi hệ thống kinh điển nào có trước, Pàli hay Sanskrit, và hệ thống kinh điển nào còn giữ đúng tinh thần Phật giáo, thật khó mà quyết đoán được. Vậy, muốn tìm hiểu Phật giáo, không thể dừng ở bộ phận nào, mà phải kiêm cả hai bộ phận (Nam tông, Bắc tông) mới được. Chúng ta cũng cần phải lưu ý về hai điểm này trong khi nghiên cứu về kinh điển Phật giáo:

* Hệ thống kinh điển Bắc tông rất dồi dào, phong phú hơn hệ thống Nam tông nhiều, cả về kinh, luận. * Kinh điển Nam tông không hề thấy có lẫn lộn kinh điển Bắc tông, trái lại trong kinh điển Bắc tông thấy rất nhiều kinh điển Nam tông... 149. 2. Tính chất đa dạng: Đây là hệ luận của đặc điểm kể trên. Với một địa bàn hoạt động hết sức rộng lớn, mà các phương tiện in ấn, truyền đạt còn hạn chế, nên trong cùng một thời gian, một giai đoạn, một bản kinh chữ Phạn cùng được nhiều người dịch. Hơn nữa, trong tinh thần cầu tiến, cầu toàn, người đi sau cần bổ sung, hỗ trợ cho người đi trước, nên có thể một bản kinh đã được dịch rồi vẫn được dịch lại v.v... Tất cả đã dẫn tới tính chất đa dạng nơi kinh điển của Hán tạng. Hầu hết các bộ kinh tiêu biểu của Phật giáo Bắc truyền như Hoa Nghiêm, Bát Nhã, Lăng Già, Pháp Hoa, Duy Ma, Niết Bàn, v.v... mỗi bộ đều có nhiều bản Hán dịch. Mỗi bản Hán dịch đều là những cố gắng tột bực của người dịch, mang đậm dấu ấn về ngôn từ, tư duy của thời đại, lại mở ra cho nhà nghiên cứu đi sau nhiều phát hiện, soi sáng mới. Xin nêu dẫn thêm trường hợp một bản kinh ngắn, có mặt trong cả điển tịch Nam truyền và Bắc truyền. Đó là kinh Thiện Sinh, còn gọi là kinh Thiện Sinh Tử, kinh Thi Ca La Việt Lục Phương Lễ. a. Về kinh tạng của Phật giáo Nam truyền, kinh Thiện Sinh được ghi lại trong Trường Bộ kinh (Digha-Nikaya), kinh số 31, có tên là Singalovàda Suttanta (kinh Giáo Thọ Thi Ca La Việt) 150. b. Về kinh tạng thuộc Hán tạng thì kinh Thiện Sinh hiện còn 4 bản Hán dịch, kể theo thứ tự thời gian dịch thuật như sau: - Kinh Thi Ca La Việt Lục Phương Lễ: 1 quyển, do Đại sư An Thế Cao dịch vào đời Hậu Hán (25-220)151, thời điểm dịch là vào khoảng 148-170. - Kinh Phật Thuyết Thiện Sinh Tử: 1 quyển, do Sa môn Chi Pháp Độ dịch vào thời Tây Tấn (265-317)152, thời điểm dịch là vào khoảng năm 301. - Kinh Thiện Sinh trong kinh Trung A Hàm, quyển thứ 33, kinh số 135 153 do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào đời Đông Tấn (317-419) thời điểm dịch là vào khoảng năm 397. - Kinh Thiện Sinh trong kinh Trường A Hàm, quyển thứ 11, kinh số 16154 do hai Đại sư Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch vào đời Hậu Tần (384- 417), thời điểm dịch là vào khoảng năm 408. 3. Tính chất kế thừa và phát huy: Cũng là những chi tiết trong tinh thần khế lý - khế cơ vốn có, kinh điển đã được dịch ra chữ Hán cần có sự trợ lực để dễ dàng và thuận tiện hơn trong quá trình nghiên cứu, quảng diễn, truyền bá, phổ cập. Đó là công việc chú

thích, sớ giải, do các đại sư thuộc vào hàng kiệt xuất của Phật học Trung Hoa đảm trách và chúng ta có thể nói đến một ngành "Sớ giải học" vô cùng phong phú trong Hán tạng. Ngoại trừ một vài mặt hạn chế do yếu tố thời đại, yếu tố lịch sử, nhìn chung, trên nền tảng là

tính chất kế thừa và phát huy, mỗi bản sớ giải về kinh dù ngắn, dù dài đều là những công trình nghiên cứu nghiêm túc, thể hiện mọi nỗ lực của người viết nhằm phát hiện, khám phá, soi sáng, lý giải, giúp người đọc tiếp cận bộ kinh qua nhiều góc độ, không chỉ lĩnh hội ở tầng hiển ngôn mà còn vươn tới tầng vô ngôn thăm thẳm. Chính từ những chú giải, những phát hiện ấy mà nhiều tông phái Phật giáo đã được hình thành trong nỗ lực kế thừa cùng phát huy chánh pháp. Và với sự xuất hiện của 10 tông phái Phật giáo thì rõ ràng là tư tưởng của Phật học Trung Hoa nói riêng, của Phật giáo Bắc truyền nói chung, đã đạt tới mức toàn thịnh, viên mãn. Giáo sư Tưởng Duy Kiều (1872-?) trong tác phẩm "Đại cương triết học Phật giáo", phần bàn về "Các giáo phái Phật giáo", đã khẳng định: "Phật giáo tuy xuất xứ tại Ấn Độ, nhưng các giáo phái được mở mang rực rỡ đặc biệt và sự nghiên cứu, tổ chức có hệ thống, chúng ta thấy chỉ có nước Trung Hoa"155. Xin nêu dẫn một chi tiết thuộc tông Hoa Nghiêm. Đại sư Pháp Thuận (Đồ Thuận, 557-640), vị Tổ thứ nhất của tông Hoa Nghiêm, đã dựa trên bộ kinh ấy để lập ra 3 pháp quán về Pháp giới là Chân không quán, Lý sự vô ngại quán và Chu biến hàm dung quán156. Từ Chu biến hàm dung quán, Đại sư lại chia ra làm 10 môn, nhấn mạnh về tính chất dung thông vô ngại của lý, sự. Từ 10 môn này, vị Tổ thứ hai của tông Hoa Nghiêm là Đại sư Trí Nghiễm (còn gọi là Tôn giả Vân Hoa, 602-668) đã lập thành 10 Huyền môn (còn gọi là 10 Huyền nghĩa duyên khởi), rồi được Đại sư Pháp Tạng, tức Quốc sư Hiền Thủ (643-712) vị Tổ thứ ba, người được D.T. Suzuki đánh giá là một trong số các học giả xuất sắc nhất của Phật giáo Trung Hoa157, bổ sung để hoàn thành "Tân thập Huyền môn", là một phát hiện, một lý giải sáng giá nhất trong sứ mạng kế thừa và phát huy giáo lý Duyên khởi 158.

---o0o---

II. Thời kỳ mở đầu:

Bước đầu bao giờ cũng khó khăn nên luôn trân trọng đối với những đóng góp trong thời kỳ này. Ba gương mặt dịch thuật đáng chú ý nhất của thời kỳ mở đầu là Đại sư An Thế Cao (thế kỷ II), Đại sư Chi Lâu Ca Sấm (147-?) và cư sĩ Chi Khiêm (thế kỷ III). 1. Đại soị An Thế Cao: Người nước An Tức, tên là Thanh, tự Thế Cao, bác học đa văn, là vương tử nhưng không nối ngôi cha mà quy ngưỡng Phật, học thông về A tỳ đàm và Thiền, có mặt ở Trung Hoa trong khoảng 148-170 (đời Đông Hán), đóng góp nhiều công sức vào buổi đầu của quá trình dịch thuật kinh điển Hán tạng. Hầu hết các bản Hán dịch của Đại sư An Thế Cao đều là những bản kinh ngắn, thuộc hệ A Hàm (như các kinh mang số 13, 14, 16,

31, 32, 36, 48 v.v...159 và Thiền (như các kinh: số 602: Phật thuyết Đại An Ban Thủ Ý kinh. số 603: Ấm Trì Nhập kinh. số 604: Phật Thuyết Thiền Hành Tam Thập Thất Phẩm kinh. số 605: Thiền Hành Pháp Tưởng kinh... 160 . Thành tựu về dịch thuật của Đại sư

tạo được âm vang đáng kể đối với hậu thế là bản dịch kinh Bát Đại Nhân Giác (số 779: ĐTKĐCTT, tập 17, tr.715B-715C). kinh Bát Đại Nhân Giác được xem là sự quảng diễn về một số điểm đã được nêu ra trong kinh Trường A Hàm161. Tuy chỉ là một bản kinh rất ngắn, nhưng đã hàm chứa những đề xuất thiết thực, sâu sắc đối với người tu Phật, nên từ lâu (ở Việt Nam) kinh ấy đã được dùng làm tài liệu giáo khoa giảng dạy cho các lớp Phật học sơ cấp. Cụm từ "Duy tuệ thị nghiệp" vốn xuất xứ từ kinh Bát Đại Nhân Giác162. 2. Đại sọ Chi Lâu Ca Sấm (147-?): Chi Lâu Ca Sấm (Lokasema) còn gọi là Chi Sấm, người nước Đại Nhục Chi, học rộng, thông đạt kinh tạng, vào những năm cuối đời vua Hoàng đế nhà Đông Hán, Đại sư đến kinh đô Lạc Dương, từ 178-189 tham gia vào công việc dịch kinh với những đóng góp thật lớn lao. Các kinh do Đại sư dịch gồm: a. Thuộc hệ Bản Duyên: số 204: Tạp Thí Dụ kinh, 1 quyển163 b. Thuộc hệ Bát Nhã: số 224: Đạo Hành Bát Nhã kinh, 10 quyển164 c. Thuộc hệ Hoa Nghiêm: số 280: Phật thuyết Đâu Sa kinh, 1 quyển165 d. Thuộc hệ Bảo Tích: - số 313: A Súc Phật Quốc kinh, 2 quyển - số 350: Phật thuyết Di Nhật Ma Ni Bảo kinh,1 quyển...166. Trong số này, đáng chú ý hơn hết là bản dịch kinh Đại Hành Bát Nhã (10 quyển), được xem là bản Hán dịch đầu tiên về một phần chủ yếu của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa. (Kinh Đạo Hành Bát Nhã tương đương với hội thứ 4, gồm 18 quyển, từ quyển 538-555 của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa gồm 600 quyển do Pháp sư Huyền Tráng, 602-664, dịch). Ngoài ra, với 2 bản dịch kinh Phật Thuyết Ban Chu Tam Muội (số 417, 1 quyển) và Ban Chu Tam Muội kinh (số 418, 3 quyển)167 , Đại sư Chi Lâu Ca Sấm được xem là người đầu tiên phổ biến tư tưởng niệm Phật, thế giới Tây phương với Phật A Di Đà, làm cơ sở cho tín ngưỡng Tịnh độ sau này 168. 3. Cọ sĩ Chi Khiêm (thế kỷ III): Tự là Cung Minh, gốc người nước Đại Nhục Chi, theo ông bà nhập cư vào Trung Quốc, sau lánh nạn nên dời xuống phương Nam (Đông Ngô), từng theo học với Đại sư Chi Lượng (đệ tử của Chi Lâu Ca Sấm), là người học rộng, đọc nhiều, được người đương thời xưng tụng là "Trí nang" (túi chứa trí tuệ). Vãn niên ẩn tu nơi núi sâu, thọ khoảng 60 tuổi. Sự nghiệp dịch thuật của cư sĩ Chi Khiêm kéo dài hơn 30 năm, từ năm 222-253, với những thành tựu đáng kể: a. Thuộc hệ A Hàm: Các kinh mang số hiệu 20, 21, 27, 54, 59, 67, 68 v.v...

b. Thuộc hệ Bản Duyên: số 153: Bồ Tát Bản Duyên kinh, 3 quyển; số 185: Phật Thuyết Thái tử Thụy Ứng Bản khởi kinh, 2 quyển170; số 200: Soạn Tập Bách Duyên kinh, 10 quyển 171... c. Thuộc hệ Bát Nhã: số 225: Đại Minh Độ kinh, 6 quyển172. d. Thuộc hệ Hoa Nghiêm: số 281: Phật Thuyết Bồ tát Bản Nghiệp kinh, 1 quyển 173... Ngoài ra, cư sĩ Chi Khiêm còn là dịch giả các bản kinh như: số 474: Phật Thuyết Duy Ma Cật kinh, 2 quyển174. số 710: Phật Thuyết Bột kinh sao, 1 quyển 175... Cư sĩ Chi Khiêm được xem là vị dịch giả thành công nhất trong thời kỳ đầu, xét về mặt ngôn từ, cách thế diễn đạt. Tiến sĩ Lê Mạnh Thát, nhân giới thiệu một kinh trong bộ "Soạn Tập Bách Duyên kinh", đã nhận xét: "Soạn Tập Bách Duyên kinh do Chi Khiêm dịch khoảng giữa những năm 220-252 tại Kiến Nghiệp, và ai cũng biết Chi Khiêm là một dịch giả thiên trọng về văn vẻ và bóng gió, một sự kiện mà ta chỉ cần đọc bản Hán dịch dẫn trên (Bách tử đồng sản duyên: Chuyện 100 người con cùng sinh) cũng đủ để chứng minh. Lời văn dịch lưu loát, hoa mỹ đến nội ngay cả bản Việt dịch ngày nay của chúng tôi cũng không cần phải thêm thắt gì nhiều để "hiện đại hóa" 176. Điều nhận xét trên lại càng thấy rõ hơn nữa

nơi bản dịch kinh "Phật Thuyết Bột kinh sao"177. Đây là một bản kinh ngắn nhưng thuyết minh một cách phong phú, sinh động về tính chất xử thế và trị nước, nên hàm chứa những giá trị lớn về nhân sinh theo quan điểm của Phật giáo. Người dịch - cư sĩ Chi Khiêm - với lối diễn đạt lưu loát, uyển chuyển, bố cục hài hòa, chuyển mạch hợp lý, đối thoại gãy gọn, hàm súc, tất cả đã khiến cho người đọc bản kinh như đọc một truyện ngắn văn học giá trị. "Kinh Phật Thuyết Bột kinh sao" từ lâu đã được Hòa thượng Hành Trụ dịch sang tiếng Việt với nhan đề "Kinh Hiền Nhân" và được dùng làm tài liệu giảng dạy cho các lớp Phật học sơ cấp.

---o0o---

III. Ba dấu mốc tiêu biểu

Ba dấu mốc tiêu biểu trong quá trình dịch thuật và hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán nói chung, kinh điển Hán tạng nói riêng, là Pháp sư Trúc Pháp Hộ của hậu bán thế kỷ III, đầu thế kỷ IV, Pháp sư Cưu Ma La Thập cuối thế kỷ IV đầu thế kỷ V và Pháp sư Huyền Tráng của thế kỷ VII TL. 1. Pháp sọ Trúc Pháp Hộ (226-304): Trúc Pháp Hộ còn gọi là Chi Pháp Hộ, dịch âm theo tiếng Phạn là Đàm Ma La Sát (Dharmaraksa), gốc người Đại Nhục Chi, nhưng tiền nhân đã định cư ở Đôn Hoàng. Xuất gia tu Phật từ

lúc 8 tuổi, theo thầy là Trúc Cao Tọa. Bản tính thông minh, hiếu học, có chí lớn, đọc rộng, xem nhiều, từng đi khắp 36 nước vùng Tây Vực để học hỏi và thu thập kinh điển. Sự nghiệp dịch thuật bắt đầu từ năm 226 kéo dài đến cuối đời, luôn tận tụy với công việc, nên đã đạt được nhiều thành tựu lớn lao: "Kinh điển lưu hành rộng rãi tại Trung Hoa, đầu tiên là nhờ ngài" 178 . Theo mục lục của ĐTKĐCTT thì số lượng dịch phẩm của Pháp sư Trúc Pháp Hộ hiện còn là 95 tên kinh, 208 cuốn bao gồm hầu hết các hệ, từ A Hàm, Bản Duyên, Bát Nhã đến Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Bảo Tích, Niết Bàn, Đại Tập, Kinh Tập, Mật giáo, và ở một số hệ, ngài là vị dịch giả mở đầu, đặt nền tảng. Chẳng hạn: a. Thuộc hệ Bản Duyên: số 154: kinh Sinh, 5 quyển (tiền thân Phật); số 186: Phật Thuyết Phổ Diệu kinh, 8 quyển (lịch sử Đức Phật)179... b. Thuộc hệ Bát Nhã: số 222: Quang Tán kinh, 10 quyển 180 (Tương đương với hội thứ nhì, từ quyển 401-478 của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, 600 quyển do Pháp sư Huyền Tráng dịch). c. Thuộc hệ Pháp Hoa: số 263: Chánh Pháp Hoa kinh, 10 quyển. Đây là bản Hán dịch đầu tiên về kinh Pháp Hoa(38); số 266: Phật thuyết A Duy Việt Trí Già kinh, 3 quyển 181 . d. Thuộc hệ Hoa Nghiêm: số 283: Bồ tát Thập trụ Hành Đạo phẩm, 1 quyển (Tương đương với phẩm Thập Trụ (phẩm 15) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); - số 285: Tiệm Bị Nhất Thiết Trí Đức kinh, 5 quyển (Tương đương với phẩm thứ 26 (phẩm Thập địa) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); số 288: Đẳng Mục Bồ tát Sở Vấn Tam Muội kinh, 3 quyển (Tương đương với phẩm thứ 27 (phẩm Thập định) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); số 291: Phật Thuyết Như Lai Hưng Hiển kinh, 4 quyển (Tương đương với phẩm thứ 37 (phẩm Như Lai xuất hiện) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); số 292: Độ Thế Phẩm kinh, 6 quyển (Tương đương với phẩm thứ 38 (phẩm Ly thế gian) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển) 182. e. Thuộc hệ Niết Bàn: - số 378: Phật Thuyết Phương Đẳng Bát Nê Hoàn kinh, 2 quyển; số 381: Đẳng Tập Chúng Đức Tam Muội kinh, 3 quyển; số 391: Bát Nê Hoàn Hậu Quán Lạp kinh, 1 quyển183, v.v... Học giả Lương Khải Siêu (1873-1929) đã chú ý về

hai điểm trong sự nghiệp dịch thuật của Pháp sư Pháp Trúc Hộ để ghi vào "Phật giáo đại sự biểu" của Trung Hoa: - Năm 269, kinh Niết Bàn của Đại thừa bắt đầu xuất hiện do ngài dịch. - Năm 288, kinh Pháp Hoa bắt đầu xuất hiện do ngài dịch184. Một bản kinh rất ngắn do Pháp sư Trúc Pháp Hộ dịch đã tạo được sự gắn bó đậm đà với hậu thế là kinh Vu Lan Bồn185. Hòa thượng Trí Quang, nơi bản

Việt dịch kinh Vu Lan, phần giới thiệu dịch giả, đã kết luận: "Lịch sử phiên dịch của Phật giáo Trung Hoa rõ ràng có 3 cái mốc là Pháp Hộ, La Thập và Huyền Tráng. Nhưng ngài Pháp Hộ thuộc thời kỳ phôi thai, lại không có sự hỗ trợ của thế quyền. Cộng tác với ngài chỉ có cha con cư sĩ Nhiếp Thừa Viễn, Nhiếp Đạo Chân... nhưng truyện tích không có một tỳ vết nào về Tăng cách và Nhân cách. Do đó, bất cứ ai đọc và học kinh sách Hoa văn đều ngưỡng mộ ngài không ít. Chỉ nói, tuy đã gần hết 17 bách kỷ, mà Vu Lan Bồn, một bản kinh rất ngắn, nhưng hàng năm cứ đến mùa Vu Lan báo hiếu, lời dịch của ngài non 1700 năm về trước, vẫn được duy nhất tụng lên, và hình ảnh của ngài lại càng hiện rõ trong bao niềm ngưỡng mộ..." 186. 2. Pháp sọ Cọu Ma La Thập: (344-413): Cưu Ma La Thập (Kumàrajiva) là gương mặt dịch thuật vào hàng kiệt xuất của Phật giáo Bắc truyền, có một ảnh hưởng rất lớn đến sự hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán, cả về mặt tư tưởng và thuật ngữ. Pháp sư người nước Quy Tư, xuất thân từ hàng vương tộc, mẹ là em gái vua nước này, 7 tuổi xuất gia đầu Phật, chịu ảnh hưởng của mẹ, thông tuệ tột vời, đọc rộng, xem khắp, đi nhiều. Từ Hải, bộ từ điển có giá trị của Trung Hoa, đã dùng 8 chữ để tóm kết tính chất xuất chúng nơi ngài La Thập: "Tổng quán quần tịch, diệu giải Đại thừa" 187 (thâu tóm mọi thứ điển tịch sách vở, lý giải thấu đạt diệu chỉ nơi giáo pháp Đại thừa). Pháp sư Cưu Ma La Thập có mặt tại đất Trường An vào năm 401, bấy giờ là kinh đô của nhà Hậu Tần (384-417), thời vua Diêu Hưng (366-416), sự nghiệp dịch thuật bắt đầu từ đấy cho tới cuối đời, thời gian tuy không nhiều nhưng thành quả đạt được thật là vĩ đại. Hỗ trợ cho thành tựu ấy phải kể đến công đức hộ pháp của vua Diêu Hưng cùng những đóng góp của hàng môn đồ, nhất là 4 vị đệ tử xuất sắc là Tăng Duệ, Tăng Triệu, Đạo Sinh và Đạo Dung, trong đó đáng kể nhất là Tăng Duệ, người đã tham gia hầu hết vào các bản dịch tiêu biểu của thầy (đọc lại, viết lời tựa...). Theo mục lục của ĐTKĐCTT, tổng số dịch phẩm của Pháp sư Cưu Ma La Thập hiện còn là 15 loại, 53 đề mục, 343 cuốn, bao gồm hết thảy các hệ của Kinh tạng (A Hàm, Bản Duyên, Bát Nhã, Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Bảo Tích, Niết Bàn, Đại Tập, Kinh Tập), Luật tạng, Luận tạng (Thích kinh luận, Trung quán, Luận tập) và Sử truyện. Học giả Lương Khải Siêu, trong "Phật giáo đại sự biểu" của Phật giáo Trung Hoa, đã ghi nhận 188: - Năm 403: Kinh Đại Bát Nhã xuất hiện lần thứ 3, do ngài La Thập dịch 189. - Năm 404: Bách luận xuất hiện, do ngài La Thập dịch 190. - Năm 405: Luận Đại Trí Độ xuất hiện, do ngài La Thập dịch 191. - Năm 406: Kinh Pháp Hoa (định bản) và kinh Duy Ma (định bản) xuất hiện, do ngài La Thập dịch 192. - Năm 408: Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã xuất hiện lần thứ 3, và luận Thập Nhị môn xuất hiện, do ngài La Thập dịch 193.

- Năm 409: Trung luận xuất hiện, do ngài La Thập dịch 194. - Năm 411: Luận Thành Thật xuất hiện, do ngài La Thập dịch 195. Chữ định bản ở đây là chỉ cho sự thành tựu bậc nhất của bản dịch, xét về mặt tư tưởng và ngôn từ. Nói rõ hơn, một số kinh quen thuộc như kinh A Di Đà 196 , kinh Pháp Hoa, kinh Kim Cương 197, kinh Duy Ma... với

bản dịch của Pháp sư Cưu Ma La Thập, được xem là những định bản, tức là từ trước tới giờ, mọi sự đọc tụng, nghiên cứu, sớ giải, bình luận... đều dựa trên các định bản ấy. Hơn thế nữa, hệ thống thuật ngữ Phật học trong Hán tạng đã nhờ vào sự nghiệp dịch thuật của ngài cùng ảnh hưởng của sự nghiệp ấy mà định hình (sẽ bàn ở phần sau). Học giả Lương Khải Siêu kết luận: "Phật giáo thuộc văn hệ Trung Hoa có một cơ sở vững chắc về học lý để có một sự phát triển có hệ thống thực bắt nguồn từ ngài Cưu Ma La Thập" 198. Cũng giống như kinh Vu Lan qua bản dịch của ngài Trúc Pháp Hộ, bản dịch kinh A Di Đà của ngài Cưu Ma La Thập đã tạo được sự gắn bó thân thiết với bao thế hệ Phật tử Trung Hoa và Việt Nam. 3. Pháp sọ Huyền Tráng (602-664): Huyền Tráng là bậc danh tăng vào hàng kỳ vĩ của Phật giáo Trung Quốc. Hai sự nghiệp cầu pháp và dịch thuật trong cuộc dời ngài đều là siêu quần. Để thêm tư liệu tham khảo, chúng tôi xin nêu dẫn những dòng viết của học giả Nguyễn Hiến Lê trong sách "Sử Trung Quốc", tập 1, nhận xét về sự nghiệp cầu pháp và sự nghiệp dịch thuật của Pháp sư Huyền Tráng: "Huyền Tráng sinh năm 602 ở Hà Nam (xuất gia tu Phật từ năm 13 tuổi, học rộng, đi nhiều, có tinh thần nhận xét, phê phán. Chúng tôi thêm - ĐN). Năm thứ 3 đời Đường Thái Tôn (629), một mình qua sa mạc Qua Bích dài non 500 cây số, tới nước Cao Xương, được vua nước đó rất trọng, rồi leo núi Thông Lĩnh cao 7.200 thước trong dãy Thiên Sơn, tiến theo đường chở lụa tới Thiết Môn Sơn, một nơi vô cùng hiểm trở. Từ đây, ông theo hướng Đông Nam qua nhiều nước nhỏ, vòng qua Đại Tuyết Sơn rồi vào Tây Trúc. Ông thật là một nhà mạo hiểm, đời sau không chắc có ai hơn. Lại có tinh thần nhận xét của nhà khoa học, ghi rất kỹ và đúng những điều mắt thấy tai nghe ở các nơi ông đã đi qua. Ông đi một vòng nước Tây Trúc, coi hết các nơi có di tích của Phật Thích Ca, lại ở hơn 1 năm tại chùa Nalanda, một ngôi chùa lớn nhất, đẹp nhất, mà cũng là một trường đại học cổ nhất. Ông tả cảnh chùa đó, giọng bóng bẩy như giọng thi sĩ Tràng An. Ông học hết bộ Du Già luận, học thêm triết lý Bà la môn và Phạn ngữ, rồi đi chu du Tây Trúc tìm hiểu thêm các giáo phái khác... Tới đâu, ông cũng thuyết pháp được hoan nghênh, ai cũng muốn lưu ông lại. Lần về, ông theo một con đường khác, ghé nhiều nơi để giảng đạo. Năm 645 ông về tới Tràng An sau khi xa quê hương 16 năm, đi gần 30 ngàn cây số, qua 128 nước, đem về được 657 bộ kinh, không kể nhiều vật quý khác. Mới về nước được hơn 1 tháng, ông bắt

tay ngay vào công việc dịch thuật đại quy mô và mải miết làm luôn trong 19 năm cho tới khi tắt thở. Ông tổ chức một ban dịch thuật, mời các vị cao tăng thông cả Hoa ngữ lẫn Phạn ngữ hợp tác. Công việc làm rất có phương pháp và kỹ lưỡng, soát đi soát lại nhiều lần... Ông dịch những kinh khó nhất và chỉ huy việc dịch những kinh khác. Tới năm 663, ông dịch được 600 quyển. Ngoài ra, ông còn cho hậu thế: - Bản dịch Đạo đức kinh ra tiếng Phạn để giới thiệu triết học Trung Hoa với Ấn Độ. - Bản dịch Đại Thừa Khởi Tín luận từ Hoa ngữ ngược về Phạn ngữ. Nguyên bản chữ Phạn của Ấn Độ đã thất lạc từ lâu, nhưng ở Trung Hoa còn giữ lại được bản chữ Hán... - Soạn một cuốn ngữ pháp Phạn, giản lược mà sáng sủa và đúng. - Viết bộ Đại Đường Tây Vực ký gồm 12 quyển, chép những điều mắt thấy tai nghe trong chuyến đi thỉnh kinh. Bộ này chứa những tài liệu rất quý cho các nhà khảo cổ Ấn Độ và Trung Á sau này, được dịch ra nhiều thứ tiếng: Anh, Pháp, Nga, Đức, Nhật... và đã giúp các học giả Ấn sửa lại nhiều

điều sai lầm trong lịch sử của họ về thế kỷ VII. Công việc dịch kinh của ông chẳng những làm cho đạo Phật phát triển mạnh ở Đông Á mà còn ảnh hưởng lớn đến ngôn ngữ và văn học Trung Hoa... Huyền Tráng tịch năm 664, 1 triệu người ở Tràng An và tứ xứ đi đưa linh cữu ông 199. Về con số "600 quyển được dịch" vừa nêu trên, chúng tôi không rõ học giả Nguyễn Hiến Lê đã dựa theo tài liệu nào. Căn cứ nơi mục lục của ĐTKĐCTT, tổng số dịch phẩm của Pháp sư Huyền Tráng hiện còn trên 70 tên kinh, luật, luận, gồm 1.322 quyển, không chỉ dịch các bộ kinh, luận lớn như kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, 600 quyển 200, luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, 200 quyển 201, luận Du Già Sư Địa, 100 quyển 202, luận A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý, 80 quyển 203, v.v... mà số bản kinh ngắn, rất ngắn cũng được Pháp sư dịch lại một cách kỹ lưỡng, như: Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh 204; kinh A Di Đà (bản dịch của ngài Huyền Tráng mang tên là: Xưng Tán Tịnh Độ Phật Nhiếp Thọ kinh 205; kinh Hiển Vô Biên Phật Độ Công Đức 206 v.v... Vốn có những sở học và tâm đắc về hệ thống Pháp tướng ở Ấn Độ, lại là dịch giả các bộ kinh, luận như kinh Giải Thâm Mật 207, luận Du Già Sư Địa, luận Nhiếp Đại Thừa 208, luận Thành Duy Thức [66], về sau được đệ tử là Đại sư Khuy Cơ (632-682) phát huy, nên Pháp sư Huyền Tráng được xem là sơ tổ của tông Duy Thức ở Trung Hoa. Về đường hướng dịch thuật, Pháp sư đã đề xuất quan điểm "Ngũ chủng bất phiên" 209 và tạo nên một phong cách riêng. Các nhà nghiên cứu Phật học đã dùng từ Cựu dịch, Tân dịch để chỉ cho các công trình và lối dịch thuật kinh điển Phật giáo trước ngài Huyền Tráng (cựu dịch) và từ ngài Huyền Tráng trở về sau (tân

dịch), đủ thấy phong cách dịch thuật ấy đã có một ảnh hưởng rất lớn. Ngoài ra, Tâm kinh Bát Nhã được xem là dịch phẩm thành công nhất của Pháp sư Huyền Tráng, tạo được sự gắn bó thân thiết đối với bao thế hệ người tu Phật.

---o0o---

IV. Mấy nét chính về quá trình sử dụng thuật ngữ Phật học trong kinh điển thuộc Hán tạng:

Về tiến trình dịch thuật kinh điển thuộc Hán tạng, chúng ta đã lần lượt bàn qua: Mấy điểm tổng quát, Thời kỳ mở đầu, Ba dấu mốc tiêu biểu, và bây giờ là Quá trình sử dụng thuật ngữ Phật học, trước khi bước sang phần 2 là Giới thiệu hệ thống kinh điển thuộc Hán tạng theo ĐTKĐCTT. Kinh điển đã vô cùng phong phú nên mảng thuật ngữ Phật học, chỉ xét về số lượng thôi cũng hết sức dồi dào, đa dạng. Và như chúng ta sẽ thấy, các thuật ngữ ấy, để đạt đến sự chuẩn xác, dù là tương đối, và trở thành thông dụng, phổ biến, là cả một quá trình đóng góp của nhiều thế hệ dịch giả qua các thời đại. Ở thời kỳ mở đầu, thời kỳ phôi thai, bậc dịch giả được xem là tiêu biểu nhất cho giai đoạn định hình của mảng thuật ngữ Phật học trong Hán tạng chính là Pháp sư Cưu Ma La Thập (344-413). Chúng tôi nêu sơ lược mấy nét chính: 1. Cụm từ mở đầu một bản kinh: a. Không có cụm từ mở đầu: Một số bản kinh được dịch vào thời kỳ đầu, người dịch hầu như chưa chú ý về điểm này. Chẳng hạn: - Kinh số 701: Do Đại sư An Thế Cao dịch vào đời Hậu Hán đã mở đầu: "A Nan viết: Ngô tùng Phật văn như thị, nhất thời Phật tại..." (Tôn giả A Nan nói: Tôi theo Phật, được nghe như vầy, một thời Phật ở tại...) 210. - Kinh Trung Bản Khởi, số 196, 2 quyển, do Đàm Quả và Khang Mạnh Tường dịch vào đời Hậu

Hán, đã mở đầu: "A Nan viết: Ngô tích tùng Phật văn như thị, nhất thời Phật tại..." (Tôn giả A Nan nói: Tôi ngày trước theo Phật, được nghe như vầy, một thời Phật ở tại...) 211. - Kinh Đạo Hành Bát Nhã, số 224, do Đại sư Chi Lâu Ca Sấm dịch vào đời Hậu Hán đã mở đầu: "Phật tại La duyệt kỳ, Kỳ Xà Quật sơn trung, ma ha Tỳ kheo Tăng bất khả kế..." (Phật ở tại núi Kỳ Xà Quật thuộc thành Vương Xá, chúng đại Tỳ kheo Tăng rất đông, chẳng thể tính kể...) 212. b. Cụm từ mở đầu là: "Văn như thị" (Nghe như vầy). Hầu hết bản kinh được dịch từ cuối đời Tây Tấn (265-317), đầu đời Đông Tấn (317-419) trở về trước đều được mở đầu bằng cụm từ ấy.

c. Cụm từ mở đầu: "Ngã văn như thị": Kinh Trung A Hàm, số 26, 60 quyển với 222 kinh, do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà (Samghadeva) dịch vào năm 397-398 TL, đời Đông Tấn (317-419) đều được mở đầu bằng cụm từ "Ngã văn như thị" 213. d. Cụm từ mở đầu định hình "Như thị ngã văn": Toàn bộ các kinh được dịch từ giữa thế kỷ IV TL trở về sau đều sử dụng cụm từ mở đầu là: "Như thị ngã văn" (Tôi nghe như vầy), mang tính chất định hình. 2. Bốn quả Thanh văn: Trong thời kỳ đầu, tên của 4 quả Thanh văn được dịch là: - Câu cảng (Dự lưu, Tu đà hoàn) 214 - Tần lai (Tư đà hàm) - Bất hoàn (A na hàm) - Ứng chơn hoặc Ứng nghi (A la hán) Chẳng hạn: - Kinh số 225: (Đại Minh Độ kinh) do Chi Khiêm dịch (đời Đông Ngô), 4 quả Thanh văn là: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng nghi 215. - Kinh số 20: (Chi Khiêm dịch) 4 quả Thanh văn là: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng chơn 216. - Kinh số 152: Lục Độ Tập kinh do Khương Tăng Hội dịch (đời Đông Ngô), 4 quả Thanh văn gồm: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng chơn 217. - Kinh số 5 (Kinh Phật Bát Nê Hoàn) do Bạch Pháp Tổ dịch vào đời Tây Tấn, 4 quả Thanh văn giống như trên: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng chơn 218. "4 hướng, 4 quả" được Chi Khiêm dịch là: - Câu cảng thọ, Câu cảng chứng (Tu đà hoàn hướng, Tu đà hoàn quả). - Tần lai thọ, Tần lai chứng (Tư đà hàm hướng, Tư đà hàm quả) - Bất hoàn thọ, Bất hoàn chứng (A na hàm hướng, A na hàm quả) - Ứng chơn thọ, Ứng chơn chứng (A la hán hướng, A la hán quả) 219. 3. Năm uẩn: - Thứ tự của năm uẩn được Đại sư An Thế Cao (Hậu Hán) dịch là: Sắc, Thống dương (Thọ) Tư tưởng (Tưởng) Sinh tử (Hành) Thức (Thức) 220. - Năm uẩn theo cách dịch của Đại sư Chi Diệu (Hậu Hán): Sắc, Thống (Thọ), Tưởng, Hành, Thức 221. - Năm uẩn theo cách dịch của cư sĩ Chi Khiêm: Sắc, Thống (Thọ), Tưởng, Hành, Thức 222 và Sắc, Thống Dương (Thọ), Tư tưởng (Tưởng), Sinh tử (Hành), Thức 223. - Năm uẩn theo cách dịch của Đại sư Tăng Già Đề Bà (đời Đông Tấn): Sắc ấm, Giác ấm (Thọ), Tưởng ấm, Tư ấm (Hành), Thức ấm 224. 4. Tám chánh đạo:

- Tám chánh đạo được Đại sư An Thế Cao (đời Hậu Hán) dịch là Bát chủng đạo, gồm: Trực kiến, Trực niệm hoặc Trực trị; Trực ngữ, Trực pháp hoặc Trực hành; Trực nghiệp, Trực phương tiện, Trực ý hoặc Trực niệm; Trực định225 226 - Đại sư Chi Diệu (Hậu Hán) thì dịch là Bát trực đạo, gồm: Chánh kiến; Chánh tư; Chánh ngôn; Chánh hành; Chánh trị; Chánh mạng; Chánh chí; Chánh định 227. - Tám chánh đạo theo hai dịch giả kinh Trường A Hàm là Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm (dịch vào đời Hậu Tần 384-417) gồm: Chánh kiến; Chánh trí; Chánh ngữ; Chánh nghiệp; Chánh mạng; Chánh phương tiện; Chánh niệm; Chánh định 228. - Theo Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468), dịch giả kinh Tạp A Hàm, dịch vào đời Lưu Tống (420-478) thì 8 chánh đạo, thứ tự cũng giống như trên (Trường A Hàm) 229. 5. Mọời hai Nhân duyên: Cũng như các thuật ngữ

Ngũ uẩn, Bát chánh đạo, thuật ngữ Thập nhị nhân duyên cũng trải qua những biến chuyển rồi mới đạt đến sự định hình như ta đã biết. Xin nêu lên mấy ví dụ: - Theo Sa môn Nghiêm Phật Điều và cư sĩ An Huyền (đời Hậu Hán) thì tên gọi của 12 nhân duyên là: 1- Bản vi si (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Danh sắc (danh sắc), 5- Lục suy (lục nhập), 6- Sở cánh (xúc), 7- Thống (thọ), 8- Ái (ái), 9- Cầu (thủ), 10- Đắc (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão bệnh tử (lão tử) (kinh A Hàm Khẩu Giải Thập nhị nhân duyên. số 1508) 230. - So với cách dịch của Đại sư An Thế Cao trước đó thì cũng có một vài chỗ khác: 1- Bản vi si (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Tự (danh sắc), 5- Lục nhập (lục nhập), 6- Tài (xúc), 7- Thống (thọ), 8- Ái (ái), 9- Thọ (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão Tử (lão tử) 231. - 12 nhân duyên theo cách dịch của Sa môn Bạch Pháp Tổ (Tây Tấn) gồm: 1- Si (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Tự sắc (danh sắc),), 5- Lục nhập (lục nhập), 6- Tài (xúc), 7- Thống (thọ), 8- Ái (ái), 9- Cầu (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Tử (lão tử) 232. - Theo cách dịch của Pháp sư Trúc Pháp Hộ (Tây Tấn) thì 12 nhân duyên gồm: 1- Vô minh (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Danh sắc (danh sắc), 5- Lục nhập (lục nhập), 6- Sở cánh (xúc), 7- Thống (thọ), 8-Ái (ái), 9- Thọ (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão bệnh tử (lão tử) 233 . - 12 nhân duyên theo cách dịch của Đại sư Tăng Già Đề Bà (Đông Tấn) dịch giả kinh Trung A Hàm: 1- Vô minh (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Danh sắc (danh sắc), 5- Lục xứ (lục nhập), 6- Cánh lạc (xúc), 7- Giác (thọ), 8-Ái (ái), 9- Thọ (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão tử (lão tử) 234.

---o0o---

B. Hệ thống kinh điển thuộc Hán tạng theo ĐTKĐCTT:

ĐTKĐCTT đã dùng khái niệm bộ - chỉ cho sự tập hợp các kinh cùng loại làm đơn vị để phân toàn bộ hệ thống kinh điển của Hán tạng ra làm 10 bộ như sau:
- A Hàm bộ (gồm 2 tập 1 & 2)
- Bản Duyên bộ (2 tập)
- Bát Nhã bộ (4 tập)
- Pháp Hoa bộ (1 tập) (chưa đầy 1 tập)
- Hoa Nghiêm bộ (1 tập) (nhiều hơn 1 tập)
- Bảo Tích bộ (1 tập) (nhiều hơn 1 tập)
- Niết Bàn bộ (1 tập) (chưa đầy 1 tập)
- Đại Tập bộ (1 tập)
- Kinh Tập bộ (4 tập)
- Mật Giáo bộ (4 tập)

---o0o---

I. A Hàm bộ: (tập 1 & 2)

Chủ yếu của bộ này là giới thiệu 4 bộ kinh A Hàm: 1. Trợờng A Hàm: số 1, 22 quyển với 30 kinh, do hai Đại sư Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch vào khoảng đầu thế kỷ 5 TL, đời Hậu Tần (384- 417). 2. Trung A Hàm: số 26, gồm 60 quyển với 222 kinh, do Đại

sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào năm 397-398 TL, đời Đông Tấn (317-419) 235. 3. Tạp A Hàm: số 99, gồm 50 quyển với 1.362 kinh ngắn, do Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào khoảng sau năm 435 TL, đời Lưu Tống (420-478). 4. Tăng Nhất A Hàm: số 125, gồm 51 quyển, 52 phẩm với 471 kinh và phẩm Tự do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào khoảng cuối thế kỷ 4 TL, đời Đông Tấn. Đại sư cũng là dịch giả kinh Trung A Hàm. Cả hai bộ kinh ấy đều là dịch lại (trước do Đại sư Đàm Ma Nan Đề dịch vào năm 388 TL). A Hàm (Àgama) là đọc theo lối dịch âm, còn gọi là A Cấp Ma, A Già Ma, dịch ý là Pháp quy (nơi quy về của muôn pháp), Pháp bản (gốc của các pháp) Vô tỉ pháp (pháp tối thượng), Thánh huấn tập (tập hợp các lời dạy của

bậc giác ngộ), kinh điển (chỉ chung cho kinh điển lưu truyền). Học giả Lương Khải Siêu trong bài viết "Bàn về bốn bộ A Hàm" đã đưa ra 6 điểm để nhấn mạnh về tầm quan trọng của 4 bộ kinh ấy: - A Hàm là kinh điển được thành lập trước nhất, dùng hình thức kiết tập công khai, rất đáng tin cậy... - Phần lớn kinh Phật đều là tác phẩm văn học, A Hàm vẫn theo hướng ấy nhưng ít hơn, mang đậm tính chất phác, đơn giản. Vì thế, dù không dám cho rằng mỗi câu mỗi chữ của A Hàm đều là Phật nói, nhưng nó chứa nhiều và thuần túy lời Phật... - A Hàm mang thể tài của một loại "Ngôn hành lục", tính chất đại khái giống với sách Luận ngữ, nên muốn thể nghiệm nhân cách hiện thực của Đức Thế Tôn thì không thể không nghiên cứu A Hàm. - Các nguyên lý căn bản của Phật giáo như Tứ đế, Ngũ uẩn, Thập nhị nhân duyên, Tứ niệm xứ, Bát chánh đạo... đều được thuyết minh trong A Hàm. Nếu đối với các giáo lý căn bản này mà không nắm vững thì không thể nào hiểu được kinh điển Đại thừa. - A Hàm chẳng những không xung đột với kinh điển Đại thừa, mà giáo nghĩa Đại thừa được cưu mang trong đó không ít. - A Hàm trình bày rất nhiều về tình hình xã hội đương thời. Đọc A Hàm có thể biết được hoàn cảnh sinh hoạt của Đức Thế Tôn và Ngài đã có những nỗ lực để ứng cơ giáo hóa như thế nào...236. Trước 1975 và gần đây, 4 bộ A Hàm đã được dịch ra Việt văn góp phần hình thành Đại tạng kinh Việt Nam. Ngoài 4 bộ A Hàm, A Hàm bộ còn có khá nhiều các kinh, tạm gọi là "A Hàm rời". Những kinh này hầu hết đều có mặt trong 4 bộ kể trên, nhưng đã được dịch riêng, lẻ tẻ, phần lớn được dịch từ thời Tây Tấn trở về trước, soi sáng thêm cho 4 bộ A Hàm, góp phần khẳng định sự phong phú của Hán tạng.

---o0o---

II. Bản Duyên bộ: (tập 3 & 4)

Bản Duyên đồng nghĩa với Bản Sinh (Jàtaka). Bộ này gồm 2 tập 3 & 4, tập hợp toàn bộ các kinh dài, ngắn, kệ tán (mang số hiệu từ 152 đến 219) viết về lịch sử Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, tiền thân của Phật Thích Ca, Phật A Di Đà, Phật Di Lặc, chư vị Bồ tát, các vị đại đệ tử Phật... Đây là mảng kinh mang đậm tính chất văn học hơn hết, có một ảnh hưởng rất lớn đối với văn học Trung Quốc, là điều mà học giả Lương Khải Siêu đã khẳng định. Học giả Nguyễn Hiến Lê (1912-1984) trong sách "Sử Trung Quốc", phần

"Bàn về tiểu thuyết đời Đường" (618-906) đã cho rằng: "Nhờ đọc kinh Phật trong đó chép đời nhiều vị Phật, nhiều truyện tưởng tượng, nên văn nhân Trung Quốc bắt chước

lối viết truyện của Ấn" 237. Kinh Phật mà ông Nguyễn nói đến ấy chính là mảng kinh thuộc Bản Duyên bộ. Còn Lương Khải Siêu thì nhấn mạnh: "Thủ xướng Đại thừa, ai cũng suy tôn là ngài Mã Minh, mà căn cứ nơi truyện của ngài do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch, ta được biết ngài thật là một văn hào, một nhà âm nhạc lớn, sự nghiệp hoằng pháp của ngài thường dùng hai thứ ấy làm lợi khí. Kiểm tra tác phẩm của ngài trong Đại tạng kinh nước ta, thì "Phật sở hành tán" - số 192 238, đúng là một thiên trường ca hơn 30 ngàn lời dầu bản dịch không có âm vận. Đến như Đại Trang Nghiêm kinh luận - số 201 239 mà Pháp sư Cưu Ma La Thập đã dịch thì thật là một bộ tiểu thuyết giống như Nho Lâm Ngoại Sử. Tài liệu lấy trong 4 bộ A Hàm, nhưng qua sự điểm xuyết của ngài Mã Minh, đã khiến cho người đọc có những xúc động mãnh liệt..." 240. Một số kinh thuộc Bản Duyên bộ đã được dịch ra tiếng Việt và ấn hành như: - Kinh Lục Độ tập, số 152, 8 quyển. - Kinh Đại Phương Tiện Phật Báo Ân, số 156, 7 quyển. - Kinh Bi Hoa, số 157, 10 quyển. - Kinh Đại thừa Bản sinh Tâm Địa Quán, số 159, 8 quyển. - Kinh Phương Quảng Đại Trang Nghiêm, số 187, 12 quyển. - Kinh Hiền Ngu, số 202, 13 quyển. - Kinh Cựu Tạp Thí Dụ, số 206, 2 quyển. - Kinh Bách Dụ, số 209, 4 quyển. - Kinh Pháp Cú, số 210, 2 quyển. - Kinh Pháp Cú Thí Dụ, số 211, 4 quyển. Đó là chỉ kể số kinh đã được in ấn. Ngoài ra, còn có khá nhiều kinh thuộc bộ này đã được dịch xong, trong tương lai sẽ được ấn hành, có mặt trong Đại tạng kinh Việt Nam. ---o0o---

III. Bát Nhã bộ: (tập 5, 6, 7, 8)

Bộ này gồm 4 tập (từ tập 5 - tập 8). Chủ yếu là giới thiệu kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa. 1. Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, số 220, 600 quyển, chiếm hết 3 tập 5, 6, 7 với hơn 3.000 trang Hán tạng, do Pháp sư Huyền Tráng dịch từ tháng Giêng năm 660 đến tháng 10 năm 663 TL. Kinh gồm 16 hội, trong ấy, so với các kinh đã được dịch từ trước thì:

- 9 hội (1,3, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 16) với tổng số 481 quyển là phần ngài Huyền Tráng dịch mới. - 7 hội còn lại (2, 4, 6, 7, 8, 9, 10), đã có các vị đi trước dịch rồi và ngài Huyền Tráng dịch lại, gồm 119 quyển. Chẳng hạn: a. Hội thứ 2: gồm 78 quyển, từ quyển 401-478. Các kinh sau đây đã được dịch trước ngài Huyền Tráng, thuộc về hội này: - Kinh Phóng Quang Bát Nhã, 20 quyển, do Đại sư Vô La Xoa dịch vào đời Tây Tấn, số 221, tập 8. - Kinh Quang Tán Bát Nhã, 10 quyển, do Pháp sư Trúc Pháp Hộ dịch vào đời Tây Tấn, số 222, tập 8. - Kinh Ma ha Bát Nhã Ba La Mật, 27 quyển, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần, số 223, tập 8. b. Hội thứ 4: gồm 18 quyển (từ quyển 538-555). Bốn kinh sau đây đã được dịch trước ngài Huyền Tráng, thuộc về hội này: - Kinh Đạo Hành Bát Nhã, 10 quyển, do Đại sư Chi Lâu Ca Sấm dịch vào đời Hậu Hán, số 224, tập 8. - Kinh Đại Minh Độ, 6 quyển, do cư sĩ Chi Khiêm dịch vào đời Đông Ngô (229-280), số 225, tập 8. - Kinh Ma ha Bát Nhã Sao, 5 quyển, do hai Đại sư Đàm Ma Bì và Trúc Phật Niệm dịch vào đời Tiền Tần (351-384), số 226, tập 8. - Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã, 10 quyển, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần, số 227, tập 8. c. Hội thứ 9: gồm 1 quyển (quyển 577) mang tên là "Năng Đoạn Kim Cương Phần", tức là kinh Kim Cương mà phần đông người học Phật biết đến. Chúng ta cần ghi nhận thêm là, trước và sau ngài Huyền Tráng, kinh Kim Cương đã được nhiều bậc dịch giả dịch riêng. Hiện còn 5 bản dịch kinh Kim Cương sau đây (4 trước, 1 sau ngài Huyền Tráng): - Kinh

Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần (đầu thế kỷ thứ V TL). số 235, tập 8. - Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Đại sư Bồ Đề Lưu Chi dịch vào đời Nguyên Ngụy (339-556) đầu thế kỷ VI TL, số 236, tập 8. - Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Đại sư Chân Đế (499-569) dịch vào đời Trần (557-588) giữa thế kỷ VI TL, số 237, tập 8. - Kinh Kim Cương Năng Đoạn Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Đại sư Cấp Đa (?-619) dịch vào đời Tùy (580-618) cuối thế kỷ VI TL, số 238, tập 8. - Kinh Phật thuyết Năng Đoạn Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa, 1 quyển, Đại sư Nghĩa Tịnh (635-713) dịch vào đời Đường (618-906) đầu thế kỷ VIII TL (sau ngài Huyền Tráng), số 239, tập 8. Trong số này, bản dịch ra đời sớm nhất là bản dịch của ngài La Thập, như đã nói ở trước, chính là định bản.

2. Tập 8: Ngoài 3 tập 5, 6, 7 là kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, tập còn lại (tập 8) của Bát Nhã bộ đã tập hợp giới thiệu các kinh thuộc hệ Bát Nhã (mang số từ 221 đến số 261) như các kinh đã nêu trong phần đối chiếu ở trên. Và đáng chú ý thêm nữa là Tâm kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa với 7 bản Hán dịch (mang số từ 250-257), trong đó, bản dịch ngắn gọn, súc tích và uyển chuyển nhất là bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng (số 251), chính là bản mà người Phật tử thường đọc tụng. Pháp thoại ngắn này được xem là một thâu tóm phần tinh túy nơi diệu nghĩa của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, đồng thời nhấn mạnh những nét chính về diệu dụng bất khả tư nghì của quá trình tu tập Bát Nhã Ba La Mật theo nẻo trí tuệ vượt bờ đó. Theo Hòa thượng Trí Quang thì Đại sư Tăng Triệu (384-414), một trong số các đệ tử xuất sắc của Pháp sư Cưu Ma La Thập, trong khi chú giải kinh Kim Cương đã cho rằng: "Chủ yếu của kinh Kim Cương là Không tuệ". Và Hòa thượng giải thích thêm: "Không tuệ là tuệ giác Bát Nhã. Tuệ giác tri kiến như thật về Như, nghĩa là không còn ngã chấp nên gọi là không tuệ. Không tuệ ấy, tri kiến như thật về đối tượng của nó thì gọi là cảnh không, tri kiến như thật về bản thân của nó thì gọi là tuệ không, tri kiến như thật về chủ thể của nó (người tu không tuệ) thì gọi là người không..."241. Toàn bộ những điểm vừa nêu cũng có thể dùng để thâu tóm diệu nghĩa của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, và quá trình tu tập để chứng đắc Không tuệ ấy luôn khởi đầu cũng như chung cuộc, là từ việc khám phá, lý giải, hội nhập tính chất không của năm uẩn trong mối tương quan hai chiều hay nhiều chiều của chúng. Đây chính là chỗ mà Tâm kinh Bát Nhã đã đúc kết và thuyết minh: "Quán Tự Tại Bồ tát hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách...". Nhiều nhà nghiên cứu Phật học đã cho rằng câu: "Chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách" của Tâm kinh Bát Nhã chính là một thâu tóm sinh động về toàn bộ diệu chỉ nơi kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa. Như đã nói ở trước, kinh điển thuộc hệ Bát Nhã đã được dịch sớm ở Trung Quốc, tạo được ảnh hưởng đáng kể đối với tầng lớp trí thức. Nhà Phật học Trung Quốc đã có những tiếp cận thấu đạt nhất về diệu lý không của tư tưởng Bát Nhã chính là Đại sư Tăng Triệu (384-414). Bài viết "Bát Nhã Vô Tri luận" in trong Triệu luận 242 là những phát hiện, soi sáng, mang tính lý giải, khẳng định hết sức sâu sắc, hàm súc về diệu lý không ấy. Cứ xem trong ĐTKĐCTT hiện có đến 2 bản Sớ giải về Triệu luận 243 cũng đủ thấy giá trị của tác phẩm Triệu luận nói chung, của bài viết "Bát Nhã Vô Tri luận" nói riêng. Một số kinh thuộc Bát Nhã bộ đã được dịch ra tiếng Việt như:

- Kinh Ma ha Bát Nhã Ba La Mật, số 223, 27 quyển. - Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, số 235, 1 quyển. - Tâm kinh Bát Nhã Ba La Mật, số 251, 1 quyển. Riêng bộ kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa gồm 600 quyển (số 220) đã được Hòa thượng Trí Nghiêm dịch ra Việt văn từ lâu, hiện đang được biên tập, hiệu đính, đối chiếu một cách cẩn trọng, để tiến tới xuất bản, góp phần hoàn thành Đại tạng kinh Việt Nam. ---o0o---

IV. Pháp Hoa bộ: (tập 9)

Bộ này chưa đầy 1 tập (tập 9) tập hợp, giới thiệu kinh Pháp Hoa và những kinh thuộc hệ Pháp Hoa. 1. Kinh Pháp Hoa: Hiện có 3 bản Hán dịch kinh Pháp Hoa, theo thứ tự thời gian như sau: a. Kinh Chánh Pháp Hoa, số 263, 10 quyển, 27 phẩm, do Pháp sư Trúc Pháp Hộ dịch vào đời Tây Tấn. Đây là bản Hán dịch đầu tiên về kinh Pháp Hoa. b. Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, số 262, 7 quyển, 28 phẩm, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần. Đây là định bản: mọi sự đọc tụng, nghiên cứu, sớ giải, bình luận... đều theo bản dịch này. c. Kinh Thiêm Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa: số 264, 7 quyển, 27 phẩm, do hai Đại sư Xà Na Quật Đa (523-600) và Đạt Ma Cấp Đa (?-619) dịch vào khoảng cuối thế kỷ VI TL, đời Tùy (580-618). Kinh Pháp Hoa, xét về mặt số lượng thì chỉ là một bộ kinh loại vừa, nhưng về mặt tư tưởng, với việc thuyết minh cùng khẳng định giáo pháp Nhất thừa, khẳng định khả tính giác ngộ nơi mọi chúng sinh, khẳng định tính thường trụ của Phật trong mọi hiện hữu..., nên các nhà nghiên cứu Phật học Đông, Tây, xưa nay đều xác nhận đây là bộ kinh thuộc loại vĩ đại của Phật giáo Bắc truyền. Học giả Nhật Bản Nikkyò Niwano, nơi lời nói đầu của sách "Đạo Phật ngày nay, một diễn dịch mới về 3 bộ Pháp Hoa" (Buddhism For Today, a modern interpretation of the threefold Lotus Sùtra) đã viết: "Theo ý kiến thông thường được chấp nhận thì trong các kinh Phật, kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharma-pundarika-sùtra) thường được gọi là kinh Pháp Hoa, là kinh tuyệt diệu nhất..." 244. Nhìn vào số lượng các sách chú giải, bình luận về kinh Pháp Hoa hiện có trong ĐTKĐCTT: hơn 10 đề mục với trên 150 quyển (tập 33 và tập 34, không kể tác phẩm của các tác giả Nhật Bản) cũng đủ thấy kinh ấy đã được chú trọng và có ảnh hưởng lớn như thế nào. Tác giả của những bộ sách chú giải, giảng luận đó đều là các bậc danh tăng vào hàng đầu của Phật giáo Trung Quốc: Pháp Vân (467-529), Trí Khải (538-597), Cát Tạng (549-623),

Quán Đỉnh (561-632), Nguyên Hiểu (617-?), Khuy Cơ (632-682), Huệ Chiểu (651-714), Trạm Nhiên (711-782)... Về phương diện kế thừa và phát huy, kinh Pháp Hoa được xem là nền tảng giáo pháp của tông Thiên Thai với những xiển dương của Đại sư Trí Khải. Kinh Pháp Hoa đã được dịch ra tiếng Việt khá sớm. Hiện chúng ta có gần 10 bản Việt dịch, chú giải, giảng luận về kinh Pháp Hoa. 2. Mảng kinh thuộc hệ Pháp Hoa (từ số 265-277) cũng được lần lượt dịch sang tiếng Việt góp phần soi sáng thêm phần giáo nghĩa của kinh Pháp Hoa.

---o0o---

V. Hoa Nghiêm bộ: (một phần tập 9 và tập 10)

Cũng giống như Pháp Hoa bộ, Hoa Nghiêm bộ tập hợp, giới thiệu kinh Hoa Nghiêm và các kinh ngắn, vừa thuộc hệ Hoa Nghiêm. 1. Kinh Hoa Nghiêm: gọi đủ là kinh Đại

Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm (Buddha àvatamà sakamahàvaipulya-sùtra), hiện có 3 bản Hán dịch: a. Lục Thập Hoa Nghiêm: số 278 (tập 9), gồm 7 xứ (nơi chốn thuyết giảng), 8 hội, 34 phẩm, 60 quyển, do Đại sư Phật Đà Bạt Đà La (Budddabhadra, 359-429) dịch vào năm 418, cuối đời Đông Tấn (317-419). b. Bát Thập Hoa Nghiêm: số 279 (tập 10), gồm 7 xứ, 9 hội, 39 phẩm, 80 quyển, do Đại sư Thật Xoa Nan Đà (Siksànanda, 652-710) dịch vào năm 695-699, đời Đường (Võ Tắc Thiên, 624-705). Đây là bản dịch đầy đủ nhất về kinh Hoa Nghiêm. c. Tứ Thập Hoa Nghiêm: số 293, gồm 40 quyển, do Đại sư Bát Nhã (Prajnnà, 734-?) dịch vào năm 796-798) đời Đường (vua Đường Đức Tông), từ quyển 1-39 tương đương với phẩm 39 (phẩm Nhập Pháp giới), quyển 40 tương đương với phẩm 36 (phẩm Phổ Hiền hạnh). Bản dịch này có tính chất bổ sung cho 2 phẩm 39 và 36 của kinh Bát Thập Hoa Nghiêm. Kinh Hoa Nghiêm là bộ kinh vĩ đại của Phật giáo Bắc truyền, xét về mặt số lượng, cách thế diễn đạt và tư tưởng. Giáo sư D.T.Suzuki viết: "Còn về kinh Hoa Nghiêm, đấy quả thực là một toàn hảo của tư tưởng Phật giáo. Theo ý tôi, không có nền văn học tôn giáo nào trên thế giới có thể sánh kịp với sự lớn lao về quan niệm, sự sâu thẳm của cảm thụ và mức vĩ đại của việc biên soạn mà kinh này đạt được. Đấy là cái dòng suối vĩnh cửu của cuộc đời mà không tâm thức nào có tính cách tôn giáo đến đó rồi quay về mà còn khao khát hay còn chưa hoàn toàn thỏa mãn..." 245. Cũng giống kinh Pháp Hoa đối với tông Thiên Thai, kinh Hoa Nghiêm là giáo pháp căn bản của tông Hoa Nghiêm, người khởi xướng là ngài Pháp Thuận (557-640), với phát hiện về pháp quán "Chu biến hàm dung", một lý

giải sâu sắc về diệu lý tương tức, tương nhập của kinh Hoa Nghiêm, dẫn tới việc thành lập 10 Huyền môn nổi tiếng. Nối tiếp là các Đại sư Trí Nghiễm (602-668), Nghĩa Tương (625-702, Sơ Tổ tông Hoa Nghiêm ở Triều Tiên), Pháp Tạng (643-712), Trừng Quán (738-839), Tông Mật (780-841). Công việc chú giải, giảng luận về kinh Hoa Nghiêm đều do các đại sư kể trên đảm trách, trong đó, đóng góp nhiều công sức và trí tuệ để hình thành và xác lập tư tưởng cho tông Hoa Nghiêm là Đại sư Pháp Tạng, còn gọi là Quốc sư Hiền Thủ. Và đến Đại sư Trừng Quán, với 2 tác phẩm nổi tiếng "Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm kinh sớ", 60 quyển. "Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh Tùy Sớ Diễn Nghĩa Sao", 90 quyển 246 thì tư tưởng của tông Hoa Nghiêm đã được tập đại thành. Giáo sư Tưởng Duy Kiều viết: "Đến đời Đường, ngài Thật Xoa Nan Đà phiên dịch kinh Hoa Nghiêm gồm 80 quyển, gọi là Bát Thập Hoa Nghiêm. Ngài Quốc sư Thanh Lương (tức Đại sư Trừng Quán) căn cứ vào đó mà làm những bộ chú thích như Huyền Đàm và Sớ Sao, trong ấy thâu tóm tất cả Đại thừa, Tiểu thừa, Tánh tông và Tướng tông, thật là rộng rãi, tinh thâm. Đến đây, ý nghĩa thâm thúy của Hoa Nghiêm rực rỡ như mặt trời chói lọi giữa thiên không" 247. Ngoài ra, còn có những đóng góp của cư sĩ Lý Thông Huyền (635-730), một học giả về Hoa Nghiêm nổi tiếng ở đời Đường, vốn xuất thân từ hàng vương tộc, tác giả bộ "Tân Hoa Nghiêm kinh luận", 40 quyển 248. 2. Kinh Hoa Nghiêm (80 quyển) đã được HT.Thích Trí Tịnh dịch ra Việt văn. Mảng kinh ngắn và vừa còn lại thuộc hệ Hoa Nghiêm (mang số hiệu từ số 280 đến 309), trừ số 293 là Tứ Thập Hoa Nghiêm đã nói ở trước) trong ấy phần nhiều do các Đại sư Chi Lâu Ca Sấm, Trúc Pháp Hộ, Trúc Phật Niệm, Cưu Ma La Thập, Địa Bà Ha La (613-687) dịch, cũng đang lần lượt được dịch ra Việt văn, góp phần làm sáng tỏ thêm tư tưởng kinh Hoa

Nghiêm và làm phong phú cho Đại tạng kinh tiếng Việt.

---o0o---

VI. Bảo Tích bộ: (tập 11 và 1/3 tập 12) Tập hợp, giới thiệu kinh Đại Bảo Tích và các kinh thuộc hệ Bảo Tích. 1. Kinh Đại Bảo Tích: Kinh Đại Bảo Tích (Màhà ratna kùta-sùtra) số 310 gồm 120 quyển, 49 hội, do Đại sư Bồ Đề Lưu Chí (562-727) dịch và tập hợp các kinh đã được dịch từ trước. Trong tổng số 49 hội, 120 quyển thì: - Các kinh được dịch từ trước: 23 hội, hơn 80 quyển. - Các kinh do Đại sư Bồ Đề Lưu Chi dịch: 26 hội, hơn 39 quyển. Công việc này bắt đầu từ năm 706 (đời Đường) kéo dài trong 8 năm thì hoàn thành.

Bảo Tích có nghĩa là tích tập các pháp bảo, nên mỗi hội có thể xem như một bộ kinh với chủ đề riêng và có một vài sự trùng lặp với các bộ khác. Chẳng hạn: - Hội thứ 48, mang tên Thắng Man phu nhân hội, 1 quyển (quyển 119) do Đại sư Bồ Đề Lưu Chi dịch (mới). Nhưng kinh này đã được Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào khoảng 435-443 TL đời Lưu Tống mang tên là "Kinh Thắng Man Sư Tử Hống nhất thừa Đại Phương Tiện Phương Quảng" (số 353, tập 12). Đại sư Cầu Na Bạt Đà La cũng là dịch giả kinh Tạp A Hàm. - Hội thứ 5 mang tên "Vô Lượng Thọ Như Lai hội", gồm 2 quyển 17, 18 thì tương đương với các kinh số 360, số 364, tập 12 (sẽ nói thêm ở phần sau). - Hội thứ 46 mang tên "Văn Thù Thuyết Bát Nhã hội", gồm 2 quyển 25, 26 do Đại sư Mạn Đà La Tiên dịch vào khoảng đầu thế kỷ VI TL đời Lương (502-556) chính là hội thứ 7 của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (quyển 574, 575). - Hội thứ 47 mang tên "Bảo Kế Bồ tát hội", gồm 2 quyển 117, 118 do Đại sư Trúc Pháp Hộ dịch vào đời Tây Tấn, thì trùng với kinh Đại Tập, quyển 25, 26 (do Đại sư Đàm Vô Sấm 385-433 dịch vào đời Bắc Lương 397-439). Kinh Đại Bảo Tích đã được HT.Thích Trí Tịnh dịch sang Việt văn. 2. Mảng kinh thuộc hệ Bảo Tích mang số hiệu từ số 311 đến số 373 nói chung là rất dồi dào, trong ấy kinh Thắng Man như đã nêu, là một bản kinh ngắn, nội dung có những liên hệ với kinh Pháp Hoa, đã được dịch ra Việt văn. Ngoài ra, đáng chú ý là các kinh: - số 360: Phật Thuyết Vô Lượng Thọ kinh, 2 quyển, Đại sư Khương Tăng Khải (Samghavarman) dịch vào khoảng hậu bán thế kỷ 3 TL đời Tào Ngụy (220-265). - số 364: Phật Thuyết Đại A Di Đà kinh, 2 quyển, do cư sĩ Vương Nhật Hưu (?-1173) hiệu đính, biên tập vào khoảng năm 1160-1162 đời Triệu Tống (960-1276). - số 365: Phật Thuyết Quán Vô Lượng Thọ kinh, 1 quyển, do Đại sư Cương Lương Da Xá (383-442) dịch vào khoảng năm 424, đời Lưu Tống (420- 478). - số 366: Phật Thuyết A Di Đà kinh, 1 quyển, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần (3 kinh số 360, 365, 366 đã được dịch ra Việt văn). Đó là những kinh chủ yếu của tông Tịnh Độ và tín ngưỡng Tịnh độ.

---o0o---

VII. Niết bàn bộ (2 phần tập 12)

Bộ này gồm các kinh từ số 374 đến 396, tập 12, nội dung là giới thiệu kinh Đại Bát Niết Bàn và các kinh ngắn, vừa, thuộc hệ Niết Bàn. 1. Kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahàparinirvàna-sùtra) cũng là một bộ kinh lớn của Phật giáo Bắc truyền, thuyết minh về các giáo nghĩa Như Lai thường trụ, Chúng sinh đều có Phật tánh, Xiển đề đều

thành Phật (xiển đề là chỉ cho loại chúng sinh đoạn trừ căn lành, thiếu nhân giải thoát). Kinh này có hai bản Hán dịch: a. Bắc bản Đại Bát Niết Bàn kinh: số 374 gồm 40 quyển, 13 phẩm, do Đại sư Đàm Vô Sấm (385-433) dịch vào khoảng năm 415-421 đời Bắc Lương (397-439). b. Nam bản Đại Bát Niết Bàn kinh: số 375, gồm 36 quyển, 25 phẩm, do các Đại sư Huệ Nghiêm (363-443), Huệ Quán (thế kỷ V TL) và cư sĩ Tạ Linh Vận (385-433), dựa vào bản dịch kinh Đại Bát Nê Hoàn gồm 6 quyển của Đại sư Pháp Hiển (380-418/423), tham khảo Bắc bản của Đại sư Đàm Vô Sấm để tu đính, soạn thành, khoảng sau năm 421, đầu đời Lưu Tống (420- 478). Sự kiện "Niết bàn" đã được nói đến trong kinh Trường A Hàm (kinh số 2, mang tên Du Hành kinh 249 và một số kinh thuộc hệ A Hàm như kinh Phật Bát Nê Hoàn, số 5, 2 quyển, do Đại sư Bạch Pháp Tổ dịch vào đời Tây Tấn; kinh Bát Nê Hoàn, số 6, 2 quyển, mất tên người dịch, phụ vào dịch phẩm đời Đông Tấn (317-419), kinh Đại Niết Bàn, số 7, 3 quyển, do Đại sư Pháp Hiển dịch vào đời Đông Tấn 250. Nhưng với kinh Đại Bát Niết Bàn (40 quyển, 36 quyển) nội dung đã không dừng ở việc thuật lại giai đoạn sau cùng của cuộc đời Đức Thế Tôn, mà đã nhân nơi bối cảnh ấy thuyết minh, quảng diễn một số diệu lý then chốt như đã nêu ở trên. Chính vì thế mà sau khi kinh Đại Bát Niết Bàn (Bắc bản, Nam bản) được lưu hành, đã tạo nên một ảnh hưởng rộng lớn trong giới Phật học Trung Hoa đương thời ở cả hai miền Bắc Nam, dẫn đến việc thành lập tông Niết Bàn hưng thịnh một thời. Kinh Đại Bát Niết Bàn (Nam bản) đã được HT.Thích Trí Tịnh dịch ra Việt văn (bản Việt dịch ngoài 25 phẩm của Nam bản Đại Bát Niết Bàn kinh còn có thêm 4 phẩm nữa: phẩm 26-29, không rõ người dịch đã dịch theo Tạng nào). 2. Phần còn lại của Niết Bàn bộ gồm các kinh từ số 376 đến số 396, với những kinh tiêu biểu như kinh: Phật Thuyết Phương Đẳng Bát Nê Hoàn kinh, số 378, 2 quyển; Đẳng Tập Chúng Đức Tam Muội kinh, số 381, 3 quyển; Bát Nê Hoàn Hậu Quán Lạp kinh, số 391, 1 quyển; đều do Đại sư Trúc Pháp Hộ dịch vào thời Tây Tấn. Kinh Bồ tát Đâu Thuật Thiên Giáng Thần... số 384, 7 quyển, Trung Ấm kinh, số 385, 2 quyển (kinh này đã được dịch ra Việt văn)... đều do Đại sư Trúc Phật Niệm dịch vào đời Hậu Tần. Kinh Tập Nhất Thiết Phước Đức Tam Muội, số 382, 3 quyển, kinh Phật

Thùy Bát Niết Bàn Lược Thuyết Giáo Giới, số 389, 1 quyển (tức kinh Di Giáo, đã được dịch ra Việt văn), cả hai kinh đều do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần. Kinh Phật Thuyết Đại Bát Nê Hoàn, số 376, do Đại sư Pháp Hiển dịch vào đời Đông Tấn. Kinh Đại Bát Niết Bàn Hậu Phần, số 377, 2 quyển, do Đại sư Nhược Na Bạt Đà La dịch vào đầu đời Đường (618-906). Kinh Phật Lâm Niết Bàn Ký Pháp Trú, số 390, 1 quyển, do Pháp sư Huyền Tráng dịch vào đời Đường... Tất cả đều được lần lượt dịch ra tiếng Việt, góp phần làm rõ thêm về giai đoạn sau cùng của cuộc đời Đức Bổn Sư.

---o0o---

VIII. Đại Tập bộ (tập 13)

Bộ này tập hợp giới thiệu kinh Đại Tập và những kinh ngắn, vừa thuộc hệ Đại Tập. 1. Kinh Đại Tập: Gọi đủ là Đại Phương Quảng Đại Tập kinh (Mahàsamnipàta - Sùtra), số 397, 17 phẩm, 60 quyển, do các Đại sư: Đàm Vô Sấm (385-433) dịch vào đời Bắc Lương (397-439), từ phẩm 1 đến phẩm 11 và phẩm 13, gồm 29 quyển; Đại sư Trí Nghiêm

(350-427) và Bảo Vân (376-449) dịch phẩm 12 (4 quyển) vào đời Lư Tống (420-478); Đại sư Na Liên Đề Da Xá (490-589) dịch vào đời Cao Tề (550-576) gồm các phẩm 15, 16, 17 (15 quyển), và phẩm 14 gồm 12 quyển, dịch vào đầu đời Tùy (580- 618). Công việc tập hợp sắp xếp này là do Đại sư Tăng Tựu thực hiện vào đời Tùy. Nội dung kinh Đại Tập thuyết minh về một số pháp tu tập của hạnh Bồ tát như Tam học, 6 Ba la mật, các pháp Tam muội, các pháp Tổng trì... cùng nhấn mạnh về sự nghiệp hộ pháp của 8 bộ chúng. 2. Phần còn lại của bộ Đại Tập gồm các kinh ngắn, vừa mang số hiệu từ số 398 đến 424, nhìn chung rất là dồi dào, phần nhiều là những bản dịch khác của những kinh đã có nơi kinh Đại Phương Đẳng Đại Tập. Ngoài ra có hai kinh đáng chú ý là: - số 411, kinh Đại Thừa Đại Tập Địa Tạng Thập Luân, 10 quyển, do Pháp sư Huyền Tráng dịch. - số 412, kinh Địa Tạng Bồ tát Bản Nguyện, 2 quyển, do Đại sư Thật Xoa Nan Đà (652-710) dịch vào đời Đường (Đại sư cũng là người dịch kinh Hoa Nghiêm 80 quyển). Đó là hai kinh thuyết minh về hạnh nguyện độ sinh của Bồ tát Địa Tạng (kinh số 412 đã được dịch ra Việt văn).

---o0o---

IX. Kinh Tập bộ (tập 14, 15 đến 4, 16, 17)

Bộ này, về số lượng chiếm đến 4 tập của ĐTKĐCTT (tập 14-17) tập hợp giới thiệu toàn bộ các kinh còn lại không thể sắp vào 8 bộ trước (các kinh mang số hiệu từ số 425 đến 847). Xin có mấy ghi nhận: 1. Kinh dài nhất ở bộ này là kinh Chánh Pháp Niệm Xứ (Saddharma-smràty- upasthàma-sùtra) gồm 7 phẩm, 70 quyển, do Đại sư Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi cùng dịch với các Đại sư Đàm Diệu, Bồ Đề Lưu Chí dịch trong khoảng năm 538-543, vào cuối đời Hậu Ngụy (339-556). Nội dung của kinh là thông qua 7 phẩm: Thập thiện nghiệp đạo, Sinh tử, Địa ngục. Ngạ quỷ, Súc sinh, Quán thiên và Thân niệm xứ, thuyết minh về tính nhân quả của sự sinh tử nơi sáu đường để người tu Phật nhận ra nẻo giải thoát. Kinh này đã được dịch ra tiếng Việt, trong tương lai sẽ được xuất bản. 2. Mảng kinh nói về Thiền, Quán, Tam muội và các vấn đề liên hệ, nhìn chung là khá nhiều, do các vị Đại sư như An Thế Cao (Hậu Hán), Trúc Pháp Hộ (Tây Tấn), Chi Lâu Ca Sấm (Hậu Hán), Cưu Ma La Thập (Hậu Tần), Na Liên Đề Da Xá (Tùy), Huyền Tráng (Đường)... dịch (các kinh mang số hiệu từ số 463, 464, 465, 466, 602, 603, 604, 605, 611, 612, 613, 614, 616, 617, 618, 619, 621, 622, 623, 635 đến 643...) đáng lẽ nên được tách ra thành một tập. Công việc này sẽ được thực hiện khi chúng ta hoàn thành Đại Tạng kinh tiếng Việt chăng? 3. Một số kinh trong Kinh Tập bộ với nội dung hàm chứa những giá trị tiêu biểu, thiết thực nên đã được lần lượt dịch ra tiếng Việt như: a. Kinh Dược Sư: Kinh này hiện có 3 bản Hán dịch: - Bản dịch của Đại sư Đạt Ma Cấp Đa (?-619) dịch vào đầu thế kỷ VII, đời nhà Tùy, mang tên: Phật Thuyết Dược Sư Như Lai Bản Nguyện kinh, số 449 tập 1 quyển. - Bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, dịch vào đời Đường, mang tên "Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai Bản Nguyện Công Đức kinh": 1 quyển, số 450, T 14. Đây là bản dịch phổ cập hơn cả. - Bản dịch của Đại sư Nghĩa Tịnh (635-713) dịch vào khoảng cuối thế kỷ VII đầu thế kỷ VIII, đời Đường, mang tên: "Dược Sư Lưu Ly Quang Thất Phật Bản Nguyện Công Đức kinh" 1 quyển, số 451, T14. b. Kinh Di Lặc Hạ Sinh: Cũng có 3 bản Hán dịch: - Bản dịch của Pháp sư Trúc Pháp Hộ, dịch vào đời Tây Tấn

mang tên: "Phật Thuyết Di Lặc Hạ Sinh kinh", 1 quyển, số 453, tập 14. - Bản dịch của Pháp sư Cưu Ma La Thập, dịch vào đầu thế kỷ V, đời hậu Tần, mang tên: "Phật Thuyết Di Lặc Hạ Sinh Thành Phật kinh" 1 quyển, No.454, tập 14.

- Bản dịch của Đại sư Nghĩa Tịnh, mang tên giống như bản dịch của ngài La Thập, số 455, tập 14. c. Kinh Duy Ma: Kinh này hiện cũng có 3 bản Hán dịch: - Bản dịch của cư sĩ Chi Khiêm, đời Đông Ngô (224-280) mang tên: "Phật Thuyết Duy Ma Cật kinh", số 474, 2 quyển, tập 14. - Bản dịch của Pháp sư Cưu Ma La Thập, mang tên: "Duy Ma Cật Sở Thuyết kinh", số 475, 3 quyển, tập 14. Đây là định bản. - Bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, nhan đề: "Thuyết Vô Cấu Xưng kinh", số 476, 6 quyển, tập 14. d. Kinh Thập Thiện: gọi đủ là kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo, số 600, 1 quyển, tập 15, do Đại sư Thật Xoa Nan Đà dịch vào cuối thế kỷ VII, đời Đường, đây là bản dịch thông dụng. Ngoài ra, còn có 2 bản Hán dịch khác: - Phẩm 11 của kinh Phật Thuyết Hải Long Vương, số 518, 4 quyển, tập 15, dịch giả là Pháp sư Trúc Pháp Hộ 251. - Kinh Phật Vị Sa Già La Long Vương Sở Thuyết Đại Thừa, số 601, 1 quyển, tập 15, dịch giả là Đại sư Thi Hộ, dịch vào cuối thế kỷ X, đời Triệu Tống (960-1276). đ. Kinh Kim Quang Minh: Hiện có 3 bản Hán dịch: - Bản dịch của Đại sư Đàm Vô Sấm (385-433) dịch vào đầu thế kỷ V, đời Bắc Lương (397-439) mang tên: "Kim Quang Minh kinh", số 663, 4 quyển, tập 16. - Bản của Đại sư Bảo Quý san định vào cuối thế kỷ VI, đời Tùy, mang tên: "Hợp Bộ Kim Quang Minh kinh", 8 quyển, số 664, tập 16. - Bản dịch của Đại sư Nghĩa Tịnh, mang tên: "Kim Quang Minh Tối Thắng Vương kinh", 10 quyển, số 665, tập 16 252 e. Kinh Thắng Man: Kinh này có 2 bản Hán dịch: - Bản dịch của Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào khoảng 435- 443 đời Lưu Tống, mang tên: "Kinh Thắng Man Sư Tử Hống Nhất Thừa Đại Phương Tiện Phương Quảng", số 353, 1 quyển (ĐTK/tập 12). - Bản dịch của Đại sư Bồ Đề Lưu Chi (562-727) dịch, là hội 48 trong kinh Đại Bảo Tích, mang tên "Thắng Man Phu Nhân hội", 1 quyển (quyển 119) (ĐTK/tập 11). g. Kinh Lăng Già: Cũng hiện có 3 bản Hán dịch: - Bản dịch mang tên: "Lăng Già A Bạt Đa La Bảo kinh", 4 quyển, số 670, tập 16, dịch giả là Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) đời Lưu Tống (420- 478). - Bản dịch của Đại sư Bồ Đề Lưu Chi (thế kỷ VI) đời Nguyên Ngụy (339- 556), mang tên: "Thập Lăng Già kinh", 10 quyển, số 671, tập 16. - Bản dịch mang tên: "Đại Thừa Nhập Lăng Già kinh", 7 quyển, số 672, tập 16, dịch giả là Đại sư Thật Xoa Nan Đà, đời Đường.

h. Kinh Giải Thâm Mật: Hiện có 4 bản Hán dịch: - Bản dịch của Đại sư Bồ Đề Lưu Chi, mang tên: "Thâm Mật Giải Thoát kinh", 5 quyển, 10 phẩm, số 675, tập 16. - Bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, nhan đề: "Giải Thâm Mật kinh", 5 quyển, 8 phẩm, số 676, tập 16. - Bản dịch của Đại sư Chân Đế (499-569) đời Trần, (557-588), mang tên: "Phật Thuyết Giải Tiết kinh", 1 quyển, số 677, tập 16, tức là phẩm thứ 2 so với bản dịch của ngài Huyền Tráng. - Bản dịch của Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào đời Lưu Tống (420-478). "Tương Tục Giải Thoát Liễu Nghĩa kinh", 2 quyển, số 678, số 679, tập 16, tương đương với 2 phẩm 7, 8 nơi bản dịch của ngài Huyền Tráng. i. Kinh Vu Lan: Gọi đủ là kinh Phật Thuyết Vu Lan Bồn, 1 quyển, số 685, tập 16, dịch giả là Pháp sư Trúc Pháp Hộ đời Tây Tấn. Kinh Vu Lan còn một bản Hán dịch nữa mang tên: "Phật Thuyết Báo Ân Phụng Bồn kinh", 1 quyển, số 686, tập 16, mất tên người dịch. j. Kinh Bát Đại Nhân Giác: 1 quyển, số 779, tập 17, dịch giả là Đại sư An Thế Cao (Hậu Hán). k. Kinh Tứ

Thập Nhị Chương: 1 quyển, số 784, tập 17, dịch giả là hai Đại sư Ca Diếp Ma Đằng (?-73) và Trúc Pháp Lan, dịch vào năm 67, đời Hậu Hán, được xem là bản kinh Hán dịch đầu tiên của Phật giáo Trung Quốc. l. Kinh Hiền Nhân: Bản Hán dịch mang tên "Phật Thuyết Bột Kinh Sao", số 790, 1 quyển, tập 17, dịch giả là cư sĩ Chi Khiêm. m. Kinh Viên Giác: Gọi đủ là "Đại Phương Quảng Viên Giác Tu Đa La Liễu Nghĩa kinh", số 842, 1 quyển, tập 17, dịch giả là Đại sư Phật Đà Đa La, dịch vào đầu đời Đường. Ngoài ra, kinh Thủ Lăng Nghiêm (gọi đủ là: Đại Phật Đảnh Như Lai Mật Nhân Tu Chứng Liễu Nghĩa Chư Bồ tát Vạn Hạnh Thủ Lăng Nghiêm kinh), 10 quyển, do Đại sư Bát Thích Mật Đế dịch vào khoảng đầu thế kỷ VIII đời Đường, đã được dịch ra tiếng Việt (nhiều bản Việt dịch) khá phổ biến trong giới Phật học Việt Nam, ĐTKĐCTT đã xếp vào phần Mật giáo bộ, số 945, tập 19.

---o0o---

X. Mật giáo bộ (tập 18, 19, 20, 21)

Gồm 4 tập, tập hợp giới thiệu toàn bộ mảng kinh điển, minh chú, nghi quỹ... của Mật giáo.

- Mật giáo là giai đoạn phát triển thứ 3 của tư tưởng Phật giáo Đại thừa ở Ấn Độ (giai đoạn thứ nhất là Bát Nhã, giai đoạn thứ hai là Duy Thức). Giai đoạn này bắt đầu từ thế kỷ IV, trở nên hưng thịnh từ đầu thế kỷ VI... Đứng về phương diện tư tưởng, Mật giáo là một phản ứng đối với khuynh hướng quá thiên trọng về trí thức và nghiên cứu của các hệ thống Bát nhã và Duy thức. Theo Mật giáo, trong vũ trụ có ẩn tàng những thế lực siêu nhiên; nếu ta biết sử dụng những thế lực siêu nhiên kia thì ta có thể đi rất mau trên con đường giác ngộ, thành đạo..." 253. Mật giáo được truyền vào Trung Quốc vào cuối thập kỷ 2 của thế kỷ VIII với công sức của các vị Đại sư Thiện Vô Úy (637-735), Kim Cương Trí (671-741) và Bất Không (705-774). Các vị Đại sư này vừa là nhà truyền đạo vừa là những dịch giả đóng góp nhiều trong quá trình dịch thuật kinh sách Mật giáo ra chữ Hán. Vị Đại sư người Trung Quốc có nhiều hỗ trợ đắc lực cho sự phát triển của Mật giáo ở Trung Hoa trong giai đoạn đầu là Đại sư Nhất Hành (683-727). Những kinh điển làm nền tảng cho Mật giáo là các kinh Đại Nhật, kinh Kim Cương Đỉnh. 1. Kinh Đại Nhật:: Gọi đủ là "Đại Tỳ Lô Giá Na Thành Phật Thần Biến Gia Trì kinh", 7 quyển, 36 phẩm, số 848, tập 18, trang 1A-55A, do hai Đại sư Thiện Vô Úy và Nhất Hành dịch vào khoảng năm 716-720, đời Đường. 2. Kinh Kim Cương Đỉnh: Kinh này có 3 bản Hán dịch: a. Bản dịch của Đại sư Bất Không (705-774) mang tên: "Kim Cương Đỉnh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương kinh", 3 quyển, số 865, tập 18, trang 207A-223B. b. Bản do Đại sư Kim Cương Trí (671-741), dịch vào năm 723, mang tên "Kim Cương Đỉnh Du Già Trung Lược Xuất Niệm Tụng kinh", 4 quyển, số 866, tập 18, trang 223B-253C. c. Bản do Đại sư Thi Hộ (thế kỷ X TL) dịch vào khoảng 980, đời Triệu Tống (960-1279), nhan đề: "Phật Thuyết Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Tam Muội Đại Giáo Vương kinh", 30 quyển, số 882, tập 18, trang 341A-445B. Một số khái niệm cơ bản của Mật giáo như Tam đại, 4 thứ Mạn đồ la, Tam mật, Ngũ tướng v.v... cần được quảng diễn trong một dịp khác. Trên đây là những nét chính về hệ thống kinh điển của Hán tạng, là sơ đồ cần thiết để lần lượt tiếp cận với nội

dung Kinh tạng.

CÂU HỎI ÔN TẬP

1. Trình bày tóm tắt về tiến trình dịch thuật kinh điển Hán tạng.

2. Trình bày những đóng góp của ngài Huyền Tráng đối với sự hình thành Tam tạng thánh điển chữ Hán.

---o0o---

Phần II - Các vấn đề Phật học

Bài 1 - Các vấn đề Phật học

GIÁO LÝ DUYÊN KHỞI (Paticca samuppada - Dependent Origination) TT. Thích Chơn Thiện

Giáo lý Duyên khởi là căn bản của hệ thống triết học Phật giáo. Nhận thức đúng giáo lý Duyên khởi sẽ giúp cho các học viên, hành giả thấy rõ sự thật của con người, cuộc đời và giá trị hạnh phúc. Do vị trí nền tảng trong toàn bộ giáo lý Phật giáo nên các học viên cần nghiên cứu và suy tư về nội dung bài giảng này một cách kỹ lưỡng. Sau đây, Ban Hướng dẫn Chương trình PHHT trân trọng giới thiệu đề cương bài giảng về giáo lý Duyên khởi của Thượng tọa tiến sĩ Thích Chơn Thiện. Nội dung này nguyên là đề cương bài giảng của Thượng tọa tại các Học viện PGVN. Ngoài nội dung được giới thiệu ở đây, học viên cần tham khảo thêm phần triển khai giáo lý này trong các tác phẩm Phật học khái luận, lý thuyết nhân tính hiển lộ qua kinh tạng Pàli, cùng tác giả.

BAN HƠ]ỚNG DẪN CHƠ]ƠNG TRÌNH PHHT -ooOoo-

I. TỔNG QUÁT

- Theo Tương Ưng Bộ kinh, tập II (tập 16, 17, đại 2, 85a); - Theo kinh Phật Tự Thuyết (Udàna), Tiểu Bộ kinh; - Theo kinh Đại Bỗn, Trường Bộ kinh II, Đại tạng kinh Việt Nam (ĐTKVN); - Theo kinh Đại Duyên, Trường Bộ kinh II, ĐTKVN; - Theo kinh Trường Đại Bỗn Duyên, Trường A Hàm I, ĐTKVN; - Theo kinh Điển Tôn, Trường A Hàm I, ĐTKVN, và nhiều kinh khác thuộc Nam tạng, Bắc tạng (Pháp Hoa...). Duyên khởi là giáo lý mà từ đó Thế Tôn giác ngộ Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni và chư Thế Tôn quá khứ đều giác ngộ Vô thượng giác từ giáo lý Duyên khởi (vì Duyên khởi là thực tính, thực tướng của tất cả pháp).

- Kinh 28, Trung Bộ kinh I (Tượng Tích Dụ Đại kinh). - Tương Ưng III, tr.144 (bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, ĐTKVN); - Tiểu Bộ kinh I, tr.48 (bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, ĐTKVN); Ghi lại lời Thế Tôn dạy rằng: "Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp. Ai thấy Pháp là thấy Ta (Phật)". Từ đấy, thấy Duyên khởi triệt để quả là một cái thấy của một vị Phật. Thấy Duyên khởi là thấy sự thật Vô ngã của các pháp (hữu vi và vô vi), đây là cái thấy độc đáo nhất trong lịch sử tôn giáo và triết học xưa nay. Chính Vô ngã là nét đặc thù của giáo lý Phật giáo, khác biệt hẳn với mọi triết thuyết, tín ngưỡng của thế gian: Giữa khi 62 học thuyết của Ấn Độ đương thời và giữa khi nhân loại đang chấp thủ ngã và ngã sở (Ta, của ta) để chìm sâu vào sinh tử thì Đức Phật nói lên tiếng nói Vô ngã

(không phải ta, không phải của ta). Tóm lược sự kiện giác ngộ vào đêm cuối cùng sau 7 tuần lễ (có tài liệu ghi 4 tuần lễ) thiền quán dưới cội bồ đề của Thế Tôn... Kết luận: * Vào cuối canh 1: Thấy nhân quả ở tự thân (thấy rõ nhân quả qua Túc mệnh). * Vào cuối canh 2: Thấy nhân quả ở chúng sanh (Minh và Thiên nhãn minh). * Vào cuối canh 3: Thấy rõ nhân quả và sự thật của Tứ đế (đắc Lậu tận minh). * Vào cuối canh 5: Chứng ngộ Vô thượng Bồ đề sau khi thiền quán xuôi ngược chiều Duyên khởi. Chứng ngộ Duyên khởi, Nhân quả và Tứ đế cùng lúc cuối canh 3 (đó là toàn bộ nội dung chứng ngộ Vô thượng Bồ đề của Thế Tôn). Từ ba giáo lý căn bản đó, Phật giáo ra đời. Và cũng từ đó, sau đó 18 bộ phái Phật giáo ra đời. Đấy là Phật giáo!

---o0o---

II. ĐỊNH NGHĨA DUYÊN KHỞI:

Duyên khởi là gì? Thế Tôn định nghĩa: - "Do vô minh, có hành sinh; do hành, có thức sinh; do thức, có danh sắc sinh; do danh sắc, có lục nhập sinh; do lục nhập, có xúc sinh; do xúc, có thọ sinh; do thọ, có ái sinh; do ái, có thủ sinh; do thủ, có hữu sinh; do hữu, có sinh sinh; do sinh, có lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não sinh, hay toàn bộ Khổ uẩn sinh. Đây gọi là Duyên khởi". (Tương Ưng Bộ kinh II, tr.1-2). - "Do đoạn diệt tham ái, vô minh một cách hoàn toàn, hành diệt; do hành diệt nên thức diệt;..., sầu, bi, khổ, ưu, não diệt.

Như vậy là toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt. Này các Tỳ kheo, như vậy là đoạn diệt" (Ibid, tr.1-2). Khi 12 nhân duyên sinh khởi thì đồng nghĩa với khổ uẩn khởi. Khi 12 nhân duyên đoạn diệt thì đồng nghĩa với khổ uẩn diệt. Tất cả đó gọi là Duyên khởi. - "Pháp Duyên khởi ấy, dù Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy, pháp quyết định ấy, y duyên tánh ấy. Như Lai hoàn toàn chứng ngộ, chứng đạt, Như Lai tuyên thuyết, tuyên bố, khai triển, khai thị, minh hiển, minh thị. Ngài dạy: "Duyên vô minh, này các Tỳ kheo, có các hành,... Như vậy, này các Tỳ kheo, ở đây là như tánh, bất hư vọng tánh, bất dị như tánh, y duyên tánh ấy. Này các Tỳ kheo, đây gọi là Duyên khởi", (Ibid, tr.31). [Ghi chú: Do duyên nên các pháp khởi lên, tồn tại nên gọi là pháp trú tánh ấy (Dhammatthitatà). Các duyên ra lệnh hay an trú các pháp, do vậy được gọi là Pháp quyết định tánh ấy. Các duyên của sanh, già, bệnh, chết... là các duyên đặc biệt gọi là y duyên tánh ấy]. * Thế nào là pháp do duyên mà sinh (Duyên sinh pháp)? "Gọi là duyên sinh pháp là các pháp được tác thành, hữu vi, biến hoại, tan rã, đoạn diệt, vô thường" (Ibid, tr.31). * Trong kinh Phật Tự Thuyết (Udàna; Tiểu Bộ kinh), Duyên khởi được tóm tắt như sau: - Do cái này có mặt nên cái kia có mặt. - Do cái này không có mặt, nên cái kia không có mặt. - Do cái này sinh, nên cái kia sinh. - Do cái này diệt, nên cái kia diệt.

---o0o---

III. NỘI DUNG CỦA 12 CHI PHẦN DUYÊN KHỞI:

- Vô minh (Avijjà): "Không hiểu rõ Tứ đế gọi là Vô minh" (Tương Ưng II, tr.4). Có thể phát biểu cách khác rằng, không hiểu rõ Duyên khởi, Vô ngã là Vô minh. - Hành (Sànikharà): "Gồm có thân hành, khẩu hành và ý hành" (Ibid, tr.4). - Thức (Vinäääànà): "Nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức" (Ibid, tr.4). - Danh sắc

(Nàma-rùpa): "Danh gồm xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư (có nơi trình bày Danh sắc gồm có Thọ, Tưởng, Hành và Thức uẩn). Sắc là tứ đại và các pháp do tứ đại sanh" (Ibid, tr.4).

- Lục nhập (Chabbithàna: sáu xứ): "Gồm có 6 nội xứ (nhãn căn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý căn) và 6 ngoại xứ (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp)" (Ibid, tr.4). - Xúc (Phassa): "Có 6 xúc: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc và ý xúc" (Ibid, tr.4). - Thọ (Vedàna): "Có 6 thọ: thọ do nhãn xúc sanh..., và thọ do ý xúc sanh" (Ibid, tr.4). - Ái (Tanhà): "Sắc ái, thanh, hương, vị, xúc và pháp ái; hay dục ái, sắc ái, và vô sắc ái" (Ibid, tr.4). - Thủ (Upàdàna): "Có 4 thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã luận thủ" (Ibid, tr.3). - Hữu (Bhava): "Dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu" (Ibid, tr.3). - Sinh (Jàti): "Cái gì thuộc loài chúng sinh bị sinh, xuất sinh, giáng sinh, đản sinh, xuất hiện các uẩn, thành tựu các xứ thì gọi là sinh". (Ibid, tr.3). - Lão tử (Jarà-marana): "Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị già, yếu, suy nhược, răng rụng, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ lớn, các căn chín muồi thì gọi là già. Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị từ bỏ, hủy hoại, tiêu mất, các uẩn tàn lụn, thân thể vứt bỏ, tử vong thì gọi là chết" (Ibid, tr.3).

---o0o---

IV. CÁC HỆ LUẬN TỪ DUYÊN KHỞI

1. Hệ luận 1: Các pháp do duyên mà sinh nên thật sự chúng là không có tự ngã. Nói khác đi, cái gọi là tự ngã thì rỗng không. Đây là ý nghĩa "Nhất thiết pháp vô ngã". 2. Hệ luận 2: Các pháp hữu vi do duyên mà sinh nên biến dịch không ngừng. Đây là ý nghĩa: Các pháp hữu vi là Vô thường (các hành = vô thường). 3. Hệ luận 3: Các pháp hữu vi do 12 nhân duyên mà sinh (trong đó có ái, thủ) nên khổ đau (do vô thường mà khổ đau). 4. Hệ luận 4: Cái gì vô thường, cái ấy là vô ngã. Cái gì vô thường, cái ấy là khổ đau. Cái gì khổ đau, cái ấy là vô ngã. 5. Hệ luận 5: Do vì vô ngã là sự thật của các pháp, mà sự thật là Niết bàn, nên vô ngã là Niết bàn và là pháp tánh, Phật tánh (hữu vi và vô vi đều vô ngã). 6. Hệ luận 6: Giác ngộ sự thật toàn triệt là chứng đắc Niết bàn, nên chứng đắc Niết bàn là chứng đắc thực tại Vô ngã hay thể nhập Pháp tánh.

7. Hệ luận 7: Do vì sự thực rốt ráo là Vô ngã nên chứng đắc Niết bàn hay chứng đắc thực tại vô ngã là không chứng đắc (do chủ thể và đối tượng của chứng đắc đều là vô ngã). Có thể nói rằng đắc cái vô đắc là thật đắc, là thực sự thể nhập Pháp tánh. 8. Hệ luận 8: "Vô đắc" hay đắc "Vô đắc" thì ở ngoài phạm trù tương hệ giữa chủ thể và đối tượng; do vậy ở ngoài trí của thế gian: Đây gọi là trí xuất thế gian (xuất thế gian trí). 9. Hệ luận 9: Nếu Duyên khởi hay Vô ngã không phải là sự thật, thì sự kiện "Vô đắc" hay "Đắc vô đắc" không có mặt, do vậy "Giải thoát" và "Tri kiến giải thoát" không được thành lập. Nhưng vì sự thật có giải thoát nên Duyên khởi hay Vô ngã quyết định là sự thật. 10. Hệ luận 10: Vì sự thật là Vô ngã hay Duyên khởi nên nó không thể được gọi là thường, đoạn, khứ, lai, nhất, dị, sanh là diệt (Đây là ý nghĩa của Bát Bất Trung đạo). 11. Hệ luận 11: Từ sự thật của 12 chi phần Duyên khởi, vận hành của một chi là sự vận hành của 11 chi còn lại (hay là vận hành của toàn thể 12 chi). Các pháp hiện hữu, do vậy, tất cả đều là vận hành của 12 chi Duyên khởi. Điều này có nghĩa là một là tất cả hay tất cả là một, hoặc tất cả là tất cả; và đây chính là kia, kia chính là đây; quá khứ,

hiện tại, vị lai là một và do vậy có các loại thần thông tự tại. 12. Hệ luận 12: Vì tất cả các tông phái Phật giáo đều chủ trương Duyên khởi, Vô ngã là sự thật duy nhất và tối hậu, nên Câu Xá tông, Thành Thật tông, Trung Quán luận (hay Tam Luận tông) Duy Thức tông và Hoa Nghiêm tông đều cơ bản là "Nhất thừa" hay "Đại thừa". (Nếu cho rằng Câu Xá và Thành Thật tông là Tiểu thừa; còn Duy Thức tông là bán Đại thừa, v.v... thì là lầm lẫn!). 13. Hệ luận 13: Có thể nói rằng Phật giáo là Duy Duyên khởi hay Duy Vô ngã (tương tự Vô duy: nonism), Duy thức là Duy Duyên khởi (hay Duy hành, Duy danh sắc, Duy xúc, v.v...); Bát Nhã, Hoa Nghiêm, ..., là Duy Duyên khởi, Vô ngã. 14. Hệ luận 14: Vì hết thảy các pháp là Vô ngã, nên khi diễn đạt sự chứng ngộ toàn triệt thực tại của Thế Tôn, các luận sư có thể phát biểu không có Niết bàn (không thể thành lập khái niệm về Niết bàn: nhất thiết vô Niết bàn). Do không có khái niệm Niết bàn nên không có khái niệm về "Phật Niết bàn", không có "Niết bàn Phật" [Bởi vì chủ thể chứng đắc Niết bàn là Vô ngã và đối tượng chứng đắc ấy (là Niết bàn) là Vô ngã]. Đây là điểm giáo lý truyền thống. 15. Hệ luận 15: Vì Duyên khởi là sự thật tối hậu của thực tại (Vô ngã cũng thế), nên Duyên khởi là nền tảng của tất cả giáo lý, bộ phái, tôn giáo, triết thuyết nào nói về sự thật. Đây là điểm thống nhất giáo lý các bộ phái. Sự

khác biệt giữa các bộ phái chỉ là sự khác biệt về thể thức, phương thức trình bày, và khác biệt về pháp môn hành trì đi đến giải thoát cho tự thân và cho số đông quần chúng, mà không phải là sự khác biệt về bản chất. 16. Hệ luận 16: (về bảo vệ môi sinh): Vì không gian là Vô ngã (kia là đây, đây là kia), nên môi sinh là các cá nhân, các cá nhân là môi sinh. Không thể tách ly cá nhân và môi sinh, tập thể xã hội. 17. Hệ luận 17: (về xây dựng nền văn hóa mới): Nền văn hóa thế gian là nền văn hóa do sự vận hành của Hữu ngã (hay của Vô minh) chỉ dẫn đến khổ đau và những tác nhân gây ra khổ đau như bạo động, chiến tranh. Một nền văn hóa dẫn đến hòa bình, an lạc, hạnh phúc, do vậy phải là nền văn hóa Vô ngã. 18. Hệ luận 18: Một hệ thống giáo dục thường xây dựng các mẫu người giáo dục, các lý thuyết về nhân tính như là các lý thuyết về sự hiện diện một tự ngã (Self-ego), do vậy bất ổn, chỉ dẫn đến các lúng túng. Chính Duyên khởi, Vô ngã hay Ngũ uẩn là mẫu giáo dục hay mẫu nhân tính dẫn đến an lạc, giải thoát cần được xây dựng. 19. Hệ luận 19: (phủ nhận nguyên nhân đầu tiên): Vì sự thật là Vô ngã nên không có nguyên nhân đầu tiên (bởi nguyên nhân đầu tiên được dựng lên bởi ý niệm hữu ngã). Vì sự thật là sự thật chính nó nên nó không thể do bị sinh. 20. Hệ luận 20: [Phủ nhận các câu hỏi về nguồn gốc hay bản chất của sự vật - cái bản chất được hiểu như là noumène (nomeno)]. Phủ nhận Siêu hình học phương Tây. 21. Hệ luận 21: (Kinh Kim Cương): Phủ nhận các chủ trương cho rằng có cái ngã tuyệt đối như là sự thật tối hậu (bởi sự thật tối hậu là Duyên sinh, Vô ngã). 22. Hệ luận 22: (Hoa Nghiêm, Pháp Hoa): Vì thực tại là Duyên khởi, trùng trùng Duyên khởi, nên giáo lý Duyên khởi là Hiện tượng luận (Phenomenology) của Phật giáo (là toàn thể tính Duyên sinh; thoát ly nhị kiến, nhị biên hay nhị nguyên). 23. Hệ luận 23: (về Tứ đức Niết bàn mà một số học giả Phật giáo đề cập: Thường, Lạc, Ngã, Tịnh): Vì thực tại là Trung đạo hay Vô ngã, nên Thường là sự thật thoát ngoài ý nghĩa của thường và đoạn; Lạc là ý nghĩa thoát ngoài lạc và khổ của Thọ uẩn; Ngã là thật ngã Vô ngã; Tịnh có nghĩa là dập tắt hết Khổ, hết Lậu hoặc, hết Ái, Thủ. 24. Hệ luận 24: (ba nguyên lý căn bản của tư duy

của Aristotle): Vì thực tại là Vô ngã, nên tư duy nhị nguyên đầy ngã tính thì khác với thực tại, nó là những gì của vọng niệm sinh diệt.

25. Hệ luận 25: Do nhất thiết pháp là Duyên khởi nên hữu tình, vô tình đều là Duyên khởi, do thế mà có lời nguyện: "Tình dữ vô tình (tam hữu), giai cọng thành Phật đạo).

---o0o---

V. CÁC CÂU HỎI VỀ DUYÊN KHỞI

Câu hỏi 1: Khi Thế Tôn giảng về Duyên khởi, Tôn giả Moliya Phagguna hỏi: "Bạch Thế Tôn, ai cảm xúc? Ai thọ? Ai khát ái? Ai chấp thủ? (Tương Ưng Bộ kinh II, tr. 15-16). Đức Phật dạy: "Như Lai chỉ dạy xúc, thọ, ái, thủ..., chớ không dạy người nào xúc, thọ, ái, thủ..., nên câu hỏi của Tôn giả không phù hợp với định lý Duyên khởi. Câu hỏi phù hợp là: "Do duyên gì, xúc sinh? Thọ sinh? v.v..." (Tương Ưng II, tr.16). Câu hỏi 2: Ngoại đạo lõa thể Kassapa (Tương Ưng II, tr.22) và ngoại đạo du sĩ Timbakura (Tương Ưng II, tr.26) đặt câu hỏi với Thế Tôn rằng: "Có phải khổ do mình làm ra hay do người khác làm ra? Hay do mình và người khác làm ra? Hoặc khổ do tự nhiên sinh?". Đức Phật dạy nghĩa Trung đạo rằng: "Khổ do duyên sinh" (khổ do xúc sinh). Tương Ưng II (tr.20) ghi, một hôm Đức Phật cắt nghĩa với Tôn giả Kaccayana rằng: Ai không chấp thủ, vị ấy không nghĩ đây là tự ngã của tôi, thì khi khổ sinh thì xem là sinh, khi khổ diệt thì xem là khổ diệt, mà không xem có tôi khổ, hay tôi hết khổ. Câu hỏi 3: Nếu là Vô ngã thì ai tu? Ai chứng đắc? Ai luân hồi? Các câu hỏi này tương tự như câu hỏi của Moliya Phagguna bạch hỏi Thế Tôn. Câu trả lời đã có: Câu hỏi không phù hợp với sự thật Duyên khởi! (Vô minh chính là nội dung thấy có cái "Ai", cái ngã hiện hữu. Giải thoát là giải thoát khỏi tham ái, chấp thủ ngã ấy). Câu hỏi 4: Kimura Taiken, trong "Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận" (bản dịch: Thích Quảng Độ, Tu thư Vạn Hạnh, 1969) cho rằng Duyên khởi cũng không ngoài tâm mà có, gốc của nó là cái Tâm. Đây cũng là một ngộ nhận rất lớn và rất tế nhị! Thực ra Tâm (hay Thọ, Tưởng, Hành và Thức) là do "Duyên khởi" sinh. Tu tâm là tu để đoạn trừ tham ái tâm, chấp thủ tâm để thể nhập được thực tại Vô ngã. Thế đấy!

---o0o---

VI. VẬN HÀNH CỦA DUYÊN KHỞI

Có nhiều sự trình bày về sự vận hành của Duyên khởi bằng cách chia 12 chi phần nhân duyên ra làm 3 nhóm của Quá khứ (Vô minh và Hành), Hiện tại (8 chi kế tiếp) và Tương lai (hai chi sau cùng) như Câu Xá và A Tỳ Đàm và nhiều nơi khác. Đây chỉ là một ngộ nhận! Hãy đi vào sự vận hành của 12 nhân duyên thì ý nghĩa trên sẽ hiển lộ. Từ định nghĩa 12 chi phần nhân duyên ở phần trước (III), ta thấy rõ Vô minh là suối nguồn của sinh tử và khổ đau. Chính nó cũng không có như một thực thể, mà là do duyên mà sinh. Nó không phải là nguyên nhân đầu tiên. Không biết rằng Vô minh là do duyên (hay 11 chi phần còn lại) mà sinh là Vô minh. Đấy là hiện tượng Vô minh chồng chất. Do đó, con người chấp thủ rằng: Có tự ngã. Do tà kiến và tà tưởng này, con người đi tìm kiếm sự thật hay nguyên nhân đầu tiên của thế giới, và khởi lên lòng tham ái, sân hận, si mê vốn là động cơ của các hành (của hành động của thân, lời và ý). Khi tư duy Hữu ngã

vận hành, thì thức có mặt và vận hành. Sự vận hành của thức đòi hỏi sự có mặt của chủ thể và đối tượng nhận thức (Lục nhập, Danh sắc) hay thế giới bên ngoài (Tam hữu); sự gặp gỡ của chủ thể và đối tượng nhận thức là Xúc; bấy giờ Cảm thọ tức thì có mặt. Như thế các chi phần Vô minh, Hành, Thức, Danh sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ, Hữu cùng có mặt trong mọi quá trình vận hành của tâm lý. Cảm thọ bao gồm phản ứng tâm lý (Tham và Si hay Sân và Si); Ái ấy bao hàm chấp thủ. Chúng là vô cùng và biểu hiện dưới vô vàn hình thức bất tận. Điều này hẳn là một lần nữa đòi hỏi sự hiện diện của Tam hữu (Tibhava). Nói tóm, một khi tư duy Hữu ngã vận hành thì toàn thể 12 chi phần Duyên khởi vận hành. Các chi phần Duyên khởi và các pháp bị tác thành đều vận hành theo Vô ngã. Vô thường và Khổ đau. Con người là một pháp hữu vi (Sànkharà) là sự vận hành của 12 chi phần nhân duyên dẫn đến Khổ đau nếu tư duy bị chế ngự bởi chấp thủ tự ngã, hay nếu bị tư duy Hữu ngã chế ngự. Nếu giác tỉnh Vô ngã và tư duy vận hành trong thế giới Vô ngã thì sự vận hành tâm lý sẽ dẫn đến sự đoạn diệt Khổ đau. Bấy giờ, thế giới (hay Tam giới) vẫn còn nguyên ở đó, nhưng lại hiện diện trong vận hành Vô ngã của tâm lý. Bấy giờ giấc mơ dài của sự an lạc và hạnh phúc trở thành hiện thực; giấc mơ đẹp của văn hóa, giáo dục trở thành hiện thực. Chỉ cần sự có mặt của hai chi phần Chánh kiến và Chánh tư duy của Bát Thánh đạo là đủ để mở ra một hướng vận hành của văn hóa và giáo dục, mở ra một vận hội mới cho trái đất đi ra các khủng hoảng của xã hội và môi sinh.

Tại đây, giáo lý Duyên khởi không phải xuất hiện như một giáo lý Phật giáo, mà là một triết lý, lý thuyết của một nền giáo dục hiện đại của thế kỷ XXI vậy.

---o0o---

VII. DUYÊN KHỞI VÀ CÁC GIÁO LÝ KHÁC

Vì Duyên khởi là sự thật mở ra đạo Phật, nên Duyên khởi là suối nguồn của các giáo lý Phật giáo, từ đó có sự ra đời của Luật tạng, Kinh tạng và Luận tạng. Nay thử đi vào từng giáo lý cụ thể.

1. Duyên khởi và Tứ Thánh đế: Từ định nghĩa Duyên khởi (II), Khổ đế hay Khổ uẩn là kết quả của sự vận hành của 12 chi phần nhân duyên khởi đầu là Vô minh. Diệt đế là khổ diệt, kết quả của sự vận hành của Duyên khởi khởi hành từ sự giác tỉnh Vô ngã (hay Vô minh diệt); do Vô minh diệt, mà hành diệt..., khổ diệt. Tập đế là Ái (dục ái, hữu ái và vô hữu ái), hay 12 chi phần Duyên khởi, bởi vì sự vận hành của Ái là sự vận hành của 12 chi phần Duyên khởi ấy. Đạo đế là 37 phẩm trợ đạo, hay Bát Thánh đạo, khởi đầu là sự vận hành của Chánh kiến và Chánh tư duy (hay là sự vận hành của Vô minh diệt); do Vô minh diệt mà dẫn đến Diệt đế (hay sầu, bi, khổ, ưu, não diệt). Duyên khởi tập khởi thì Khổ uẩn tập khởi: Đây là ý nghĩa và nội dung của Khổ, Tập đế. Duyên khởi vận hành theo chiều đoạn diệt thì khổ uẩn diệt: Đây là ý nghĩa và nội dung của Đạo, Diệt đế. Khi Đức Phật, ở dưới cội bồ đề vào đêm cuối cùng thành đạo, thấy rõ lý Duyên khởi thì cùng lúc thấy rõ Tứ đế. Nói rằng bài pháp Sơ Chuyển Pháp Luân là Tứ đế cũng hệt như nói rằng bài pháp đầu tiên là Duyên khởi. Vận chuyển bánh xe pháp là ý nghĩa vận chuyển Duyên khởi và Tứ đế vậy.

2. Duyên khởi và Ngũ uẩn: Ngũ uẩn là Sắc uẩn, Thọ, Tưởng, Hành và Thức uẩn. Vận hành của năm uẩn đúng là vận hành của Danh sắc; vận hành của 4 uẩn còn lại là vận hành của Danh trong Danh sắc. Vận hành của Danh sắc đúng là vận hành của Duyên khởi. Vận hành của Thọ uẩn là vận hành của chi phần Thọ (chi thứ 7) của 12 chi nhân duyên, và là vận hành Duyên khởi. Vận hành của Hành uẩn là vận hành của Hành (chi thứ 2) của 12 chi nhân duyên, và là vận hành của Duyên khởi.

Vận hành của Thức uẩn là vận hành của Thức (chi thứ 3) trong 12 chi nhân duyên, và là vận hành của Duyên khởi. Năm uẩn không thể hiện hữu tách rời nhau nên vận hành của Ngũ thủ uẩn đích thị là vận hành của Duyên khởi. Như thế giáo lý Duyên khởi, Tứ đế và Ngũ thủ uẩn thực chất chỉ là một.

3. Duyên khởi và Nhân quả: Duyên khởi được trình bày theo vận hành nhân quả: Vô minh là nhân, hành là quả; hành là nhân, thức là quả v.v... sinh là nhân, lão, tử, sầu, bi, khổ, ưu, não là quả. Khi nói vận hành của Vô minh chính là vận hành của Duyên khởi, điều này có nghĩa là Vô minh có mặt trong 11 chi phần còn lại; và 11 chi phần còn lại có mặt trong Vô minh. Nói khác đi, Vô minh chính là Hành, là Thức, ..., là sầu, bi, khổ, ưu, não. Nếu theo quy luật nhân quả phải đồng loại thì quả thực Vô minh và đau khổ quả là đồng loại khổ. Tương tự, đối với các chi còn lại. Đức Phật, ở dưới cội bồ đề vào thời điểm giác ngộ, đã thấy rõ con đường nhân quả của tự thân và nhân quả của mọi loài chúng sinh ngay sau khi đắc Tam minh vào cuối canh 3, lúc mà Ngài giác ngộ hoàn toàn định lý Duyên khởi. Điều này nói lên sự thật Duyên khởi bao trùm Tứ đế và Nhân quả. Nói khác đi, bốn giáo lý Duyên khởi, Nhân quả, Ngũ uẩn và Tứ đế thực chất chỉ là một. Rốt cùng mà nói, toàn bộ giáo lý Phật giáo chỉ là sự triển khai của Duyên khởi, chỉ là sự triển khai của sự tập khởi và đoạn diệt của toàn bộ Khổ uẩn, như chính Đức Thế Tôn đã nhiều lần xác nhận: "Ta chỉ nói khổ và con đường diệt khổ".

4. Duyên khởi và 3 (hay 4) Pháp ấn: Như đã được đề cập ở phần hệ luận Duyên khởi, 3 pháp ấn (hay 4 pháp ấn) chỉ là hệ luận từ Duyên khởi. Quả thực, Duyên khởi quyết định tánh của tất cả hiện hữu nên ấn định các tính chất đặc biệt của hữu vi là Vô ngã, Vô thường và Khổ đau. Nhìn pháp hữu vi từ Duyên khởi (Nikàya rất hiếm bàn đến pháp vô vi, nếu đề cập thì chỉ đề cập dưới hình thức gián tiếp và phủ định) thì thấy rõ 3 tính chất ấy. Thực ra 3 tính chất chỉ là một: Vô ngã = Khổ đau; Vô thường = Khổ đau, hay hữu vi là Khổ đau, tam giới là Khổ đau, hoặc là cuộc đời là Khổ đau. [Ghi chú: Vô ngã (ở Nikàya) Vô ngã và Không ở giáo lý Phát triển Đại thừa].

5. Duyên khởi và Duy thức:

a/ Trong "Bát Thức Quy Củ" do Pháp sư Huyền Tráng sáng tác, Pháp sư cắt nghĩa từ Duy thức như sau: "Duy thức nghĩa là chỉ có Thức, không có sự vật nào ngoài thức mà có được. Do tất cả sự vật đều phải nhờ cái duyên của Thức mới thành sự vật nên gọi là Duy thức Duyên khởi; do tất cả sự vật đều phải nhờ cái duyên của Thức mới có tướng, có danh nên gọi là Duy thức biến hiện. Lại bản tính của Thức là pháp giới tính, pháp giới tính Duyên khởi ra tất cả sự vật thì cùng là Thức tính Duyên khởi ra tất cả sự vật. Xét như vậy thì biết do lấy một tâm niệm làm trung tâm chi phối các vật trong pháp

giới nên gọi là Duy thức. Ngược lại, nếu lấy một hạt bụi hay một quả núi làm trung tâm chi phối các sự vật trong pháp giới tính thì cũng có thể gọi là Duy Hạt Bụi hay Duy Quả Núi". (Bản dịch của cư sĩ Lê Đình Thám, Tu thư Phật học Vạn Hạnh sưu tập, 1982, tr.2) Thức ở đây, dù hiểu chức năng có phần sai khác với 6 thức được trình bày ở Nikàya, cũng chỉ là chi phần thức (chi thứ 3) của 12 chi phần nhân duyên. Nó cũng là Hữu vi, Vô ngã, Vô thường và dẫn đến Khổ đau (trừ Bạch tịnh thức). Nói khác đi, Duy thức nếu được nhìn dưới ánh sáng Duyên khởi thì sẽ sáng tỏ và dễ nhận hơn nhiều. b/ Bài tụng 17 của "Tam thập tụng" viết: "Thị chư Thức chuyển biến Phân biệt, sở phân biệt, Do thử, bỉ giai vô Cố nhất thế Duy thức" (Các thức ấy chuyển biến Thành chủ thể và đối tượng phân biệt Vì chủ thể và đối tượng đều không (vô ngã) Nên nói hết thảy là Duy thức). Nói Duy thức là nói nghĩa Duyên sinh, Vô ngã ấy. c/ Bài tụng 28 viết: "Nhược thời ư sở duyên Trí đô vô sở đắc Nhĩ thời trú Duy thức Ly nhị thủ tướng cố". [Nếu không có cái để làm duyên Bấy giờ trú vào Duy thức Trí đều không sở đắc Do vì rời chấp thủ năng, sở (Chủ thể và đối tượng)]. Ở đây, thực tánh Duy thức là Vô ngã tánh hay Duyên sinh tánh vậy.

6. Duyên khởi và Pháp Hoa:

a/ Mở đầu kinh Pháp Hoa ghi Thế Tôn nhập "Vô lượng nghĩa xứ định" rồi xuất "Vô lượng nghĩa xứ định" mới tuyên thuyết Pháp Hoa. Hình ảnh biểu tượng ấy chỉ vô lượng nghĩa là thoát ly ý nghĩa. Thoát ly ý nghĩa là thoát ly niệm, là rời tất cả tướng. Nói khác đi, thật tướng trong định ấy là Vô ngã tướng. Tuyên thuyết Pháp Hoa là chỉ rõ con đường thể nhập Phật tri kiến, cái tri kiến thể nhập Vô ngã tướng. Đây là sự thật Duyên khởi. b/ Phẩm Phương tiện (phẩm hai) chép: "Chư Phật lưỡng túc tôn Tri pháp thường vô tánh Phật chủng tùng Duyên khởi Thị cố thuyết nhất thừa". [Chư Phật đầy đủ Trí và Hạnh Biết pháp luôn vẫn vô tánh Quả Phật do từ Duyên mà khởi (hay từ Duyên khởi) Cho nên bảo là Nhất thừa]. Qua đó, giác ngộ quả vị Phật là giác ngộ Duyên khởi, Vô ngã tánh ấy, quả Phật cũng từ duyên sinh ấy mà khởi (nếu Vô minh tận diệt, ái diệt, thủ diệt, thức tận diệt thì viên thành Phật quả). c/ Trong 3 điều kiện để thành một pháp sư tuyên thuyết Pháp Hoa (Nhập Như Lai thất, trước Như Lai y, tọa Như Lai tòa), thì ngồi tòa Như Lai là ngồi vào chỗ "Nhất thiết pháp không": Không ở đây là Vô ngã tính hay Vô tự tánh (không có ngã tính). Thế là, Pháp Hoa cũng là kinh phát triển đang phát triển giáo lý Duyên khởi.

7. Duyên khởi và Kim Cọơng (Bát Nhã): a/ Tâm kinh Bát Nhã ghi: "Thấy năm uẩn là không thì liền thoát ly khổ ách" (Chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách). Ngũ uẩn đây là con người và pháp giới. Thấy con người và pháp giới là Vô ngã hay không tự tính thì liền rời xa tham ái, chấp thủ và đoạn tận khổ đau. Đấy là thấy rõ thật nghĩa của Duyên khởi thật nghĩa của các pháp hữu vi do duyên mà sinh. nội dung tinh yếu của Bát nhã Tâm kinh nói trên cũng là điểm tinh yếu rút rà từ Duyên khởi. b/ Kinh Kim Cương thì tập chú vào công phu đoạn trừ 8 ngã tưởng: Ngã tưởng, Nhân tưởng, Chúng sanh tưởng, Thọ giả tưởng, Pháp tưởng, Phi pháp tưởng, Tưởng và Phi tưởng. Đoạn trừ 8 ngã tưởng là đoạn trừ chấp thủ các ngã tưởng. Đấy là sự vận hành khổ diệt của Duyên khởi.

Chặng giữa kinh, vị Bồ tát được gọi là Đại Bồ tát, theo Kim Cương, là vị thể nhập được Vô ngã pháp (thực ra thì chỉ cần thông đạt mà thôi). Đây là vị nhuần nhuyễn pháp hữu vi theo Duyên khởi vậy. Cuối bản kinh Kim Cương dạy: "Nhất thiết hữu vi pháp Như mộng, huyễn, bào ảnh Như lộ, diệc như điển Ưng tác như thị quán". (Hãy khởi lên cái nhìn các pháp do duyên sinh là như mộng, không thật, như bọt nước, như sương, như ánh chớp). Đấy là cách để thông đạt sự, lý kinh Kim Cương. Thấy như thế, an trú vào cái thấy như thế thì tâm hành giả sẽ rời khỏi tham ái, chấp thủ mà đắc thực tại Vô ngã. Kim Cương hay Bát Nhã cũng là nội dung triển khai, phát triển giáo lý Duyên khởi là cơ bản.

8. Duyên khởi và Trung luận: - Trung quán luận (hay Tam luận tông).
Có 3 bản văn chính của Trung quán luận là:
a/ Trung quán luận (Mandhyamika) của Long Thọ, Pháp sư Cưu Ma La
Thập dịch ra Hoa ngữ. Trung quán luận bài bác các tà kiến của Bà La Môn,
Tiểu thừa, và một số sai lầm của Đại thừa.
b/ Thập nhị môn luận (Dvàdasa-dvàra) của Long Thọ, bản Phạn đã thất lạc, chỉ còn dịch bản Hoa văn, Thập nhị môn luận là bàn về Duyên khởi và hiệu chính các sai lầm của các nhà Đại thừa.
c/ Bách luận (Sata Sastra) của Đề Bà (Aryadeva: Thánh Thiên), đệ tử của
Long Thọ. Bản luận này nhằm bác các tà kiến của Bà La Môn giáo.
Bản dịch gọn bằng Hoa ngữ về Bát bất Trung đạo là như sau:
Ngài La Thập dịch:
"Bất sanh diệc bất diệt
Bất thường diệc bất đoạn
Bất nhất diệc bất nhị
Bất lai diệc bất xuất
Năng thuyết nhị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận
Ngã khể thủ lễ Phật
Chư thuyết Trung đệ nhất".
Tạm dịch:
(Không sanh cũng không diệt
Không thường cũng không đoạn
Không đồng nhất cũng không khác biệt
Không đến cũng không đi
Ngài dạy đó là nhân duyên
Khéo dập tắt các hý luận
Con nay đảnh lễ Phật
Bậc đệ nhất trong các bậc đạo sư).
Bản tiếng Anh như sau:
The perfect Buddha

The foremost of all teachers.
He has proclaimed
The principle of (Universal) relativity is like Blissfull (Nirvàna)
Quiescence of plurality
There is nothing disappears, nor anything appears.
Nothing has an end, nor is there anything eternal.
Nothing is identical (with itself)
Nor is there anything differentiated
Nothing moves
Neither hither nor thither.
Tạm dịch:
(Đấng toàn giác
Bậc đạo sư vô thượng
Ngài đã tuyên thuyết
Nguyên lý tương đối của vũ trụ (Duyên khởi)
Như Niết bàn,
Tịch lặng mất tính sai biệt.
Không có gì biến mất
Cũng chẳng có gì xuất hiện.
Không có gì đoạn
Cũng chẳng có gì thường.
Không có gì đồng nhất với chính nó
Cũng chẳng có gì dị biệt.
Không có gì di chuyển
Đến chỗ này hay chỗ kia).
Hán ngữ tóm tắt 8 phủ định trên thành:
Không sanh, không diệt (No production, no extinction).
Không đoạn, không thường (No annihilation, no permanence).
Không nhất, không dị (No unity, no diversity)
Không lai, không khứ (No coming, no departure).
Thực thì, có một bài kệ khác về Trung đạo do ngài Long Thọ sáng tác như
sau: (theo Takakusu)
Anh văn: "What is produced by causes That, I say, is identical with void It is also identical with merename It is again the purport of the Middle Path". Hán văn: "Nhân duyên sở sanh pháp Ngã thuyết tức thị không Diệc danh thị giả danh Diệc danh trung đạo nghĩa". Việt văn: (Cái gì do nhân duyên mà sanh Tôi nói cái ấy đồng nhất với Không (hay không tự tính) Cái ấy cũng đồng với cái tên ròng (chỉ là tên gọi) Đó là nghĩa trung đạo). Như thế, tinh yếu của Trung luận hay Trung quán luận, hoặc Trung đạo thực chất là Duyên khởi: Cái gì do duyên mà sanh thì cái ấy rồng không tự ngã (vô tự tính); nó chỉ là cái tên gọi mà khởi chớ không có hiện hữu như một thực thể (tự ngã);

cái ấy nghĩa là Trung đạo (Duyên khởi Trung đạo). Thế nên Trung luận mới thành lập Bát bất: Bát bất là phủ nhận 8 phạm trù Hữu ngã biểu trưng. Phủ nhận 8 phạm trù ngã tính ấy là phủ nhận tất cả ngã tính: tất cả ngã tính (ngã tướng) ấy chỉ ròng là tên gọi mà không thực, bởi sự thật là Trung đạo (hay duyên sinh tính). Đây chỉ là nghĩa triển khai của Duyên khởi: Chỉ có nhân duyên sinh diệt mà không có các ngã thể sinh diệt: đó là nghĩa Trung đạo, hệt như ý Đức Phật dạy như đã được trình bày ở các phần các câu hỏi về Duyên khởi. Chỉ có Duyên khởi của Phật giáo mới bài bác các tà thuyết về ngã của Bà La Môn (hay 62 học thuyết ở Ấn).

9. Duyên khởi và Lăng Già:

Lăng Già thì đề cập rất nhiều vấn đề tâm thức và thế giới. Sau bài kệ tán Lăng Già đầu kinh đã gợi ý đến các điểm giáo lý Lăng Già nhắm đến:

Bài 1:

Thế gian ly sanh diệt
Do như hư không hoa
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm
(Thế gian rời sanh diệt
Cũng như hoa đốm giữa hư không
Trí chẳng đắc hữu, vô
Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 2:

Nhất thiết pháp như huyễn
Viễn ly ư tâm thức
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.
(Các pháp như ảo huyễn
Xa rời với tâm thức
Trí chẳng đắc hữu, vô
Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 3:

Viễn ly ư đoạn, thường
Thế gian hằng như mộng
Trí bất đắc hữu, vô
Nhi hưng đại bi tâm.
(Rời khỏi đoạn và thường
Thế gian thường như mộng
Trí chẳng đắc hữu, vô
Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 4:

Tri nhân, pháp Vô ngã
Phiền não cập nhĩ diệm
Thường thanh tịnh vô tướng
Nhi hưng đại bi tâm.
(Biết người, Pháp đều Vô ngã
Phiền não cùng sở tri chướng
Vẫn thường bặt các tướng-ngã tướng
Mà hưng khởi tâm đại bi).
Bài 5:
Nhất thiết vô Niết bàn
Vô hữu Niết bàn Phật
Viễn ly giác, sở giác
Nhược hữu, nhược vô hữu
Thị nhị tất câu ly.
(Thảy thảy không có Niết bàn
Không có Phật Niết bàn
Xa rời chủ thể biết, đối tượng biết (chứng)
Dù hữu, dù vô hữu
Đều xa rời hai thứ ấy).
Bài 6: Mâu ni tịch tịnh quán Thị tắc viễn ly sanh Thị danh vi bất thủ Kim thế, hậu thế tịnh. (Quán tịch tịnh tất cả tướng Làm sinh khởi tâm viễn ly Quán ấy gọi là không chấp thủ Đời này, đời sau tịnh). Các bài kệ nói trên tóm tắt các nét về sự thật của các pháp, và nói đến hướng vào giải thoát (sự thật là rời khỏi phiền não để vào giải thoát mà không nỗ lực để nói lên sự thật là gì). Các nét giáo lý chính là: Các pháp tánh là Duyên khởi tánh nên chúng rời khỏi cá cặp nhị nguyên của đoạn, thường, hữu, vô, sinh, diệt; chủ thể giác và đối tượng giác, rời khỏi tất cả ngã tướng. Do giác tỉnh như vậy mà tâm ly tham, ly thủ đi vào giải thoát, đi vào thực tại Duyên sinh. * Trong chương "Kiến lập Niết bàn" của Lăng Già, vì thế, dạy: "Ta nói vọng tưởng thức diệt là Niết bàn". Do Vô minh, Hành (chấp thủ, tham ái) mà Thức sinh, theo Duyên khởi. Khi thức diệt - vọng tưởng thức - thì Hành diệt, Vô minh diệt. Hành diệt, Vô minh diệt là nghĩa Niết bàn vậy. Cách trình bày thực tướng và ngõ vào giải thoát của Lăng Già, dù nỗi bật sắc thái rất triết học, cũng chỉ là hình thức triển khai giáo lý Duyên khởi.

10. Duyên khởi và Hoa Nghiêm: - Giáo lý trùng trùng Duyên khởi của Hoa Nghiêm và Thập Huyền Môn luận của kinh này đều chỉ là những hệ luận, triển khai của giáo lý Duyên khởi từ kinh tạng Nikàya và Agama. - Về "Đại Lâu Các Trang Nghiêm Tạng" (Vairochara - Vyùha Alankara - Garbha) mà Đức Phật Di Lặc hóa hiện, Thiện Tài đồng tử phát biểu: "Đại lâu các này là trú xứ của những ai đã hiểu ý nghĩa của Không, Vô tướng và Vô nguyện (Vô dục), của những ai đã hiểu rằng hết thảy các pháp là vô phân biệt, rằng pháp giới vốn là vô sai biệt, rằng chúng sanh giới vốn là bất khả đắc, rằng hết thảy các pháp vốn là vô sinh. Đây là trú xứ, nơi thường thích ở đối với những ai biết

rằng hết thảy các pháp đều không tự tánh, những ai không phân biệt pháp theo bất cứ loại tướng nào... (Suzuki, Thiền luận, cuốn hạ, Tuệ Sỹ dịch, tr.173). Đấy là những gì đang nói về Duyên khởi, đang nói về các pháp được nhìn từ Duyên khởi.

---o0o---

VIII. DUYÊN KHỞI VÀ CÁC LÝ THUYẾT VỀ NHÂN TÍNH:

(Xem luận án Ph.D., cùng tác giả) Các lý thuyết gia về "Nhân tính" (Personality) nỗ lực để phát hiện con người như thật là gì để áp dụng vào kỹ thuật và nội dung giảng dạy của nhà trường thế kỷ XX và XXI. Tất cả lý thuyết nhân tính vì vậy đều rất thiết thực và hữu ích. Duy chỉ do giới hạn của lý tính (Rationality) và của tư duy Hữu ngã mà các lý thuyết ấy bị hạn chế về mặt giá trị. Thực sự, giáo lý Duyên khởi đã trình bày rất sống động con người ấy là Danh sắc, là Duyên khởi (12 chi nhân duyên) hay là Ngũ thủ uẩn. Con người ấy rất là thực tại, như là những gì nó đang là. Qua đó, Duyên khởi có thể soi sáng mặt giới hạn của các lý thuyết Hữu ngã trên, và giới thiệu một "Nhân tính" như thật. Chỉ khi thấu rõ con người thật sự là gì thì học đường mới có một hướng phát triển ổn định. Đây là vấn đề có vẻ giản dị nhưng thật vô cùng quan yếu: Học đường cần có hướng đi rất là nhân bản, thống thiết tình Người, tính Người và phát triển một xã hội rất là Người và rất hòa điệu.

1. Duyên khởi và vấn đề môi sinh: Hướng giáo dục và văn hóa nhiều thế kỷ qua của nền khoa học, kỹ nghệ hiện đại của nhân loại đang đưa nhân loại đến giới vức báo động của sự kiện môi sinh ô nhiễm trầm trọng. Hướng văn hóa giáo dục đó đang đi sâu vào các khủng hoảng về đạo đức, xã hội và môi sinh, và đang cần có giải đáp giải quyết khủng hoảng. Chẳng hạn, đang cần một hướng phát triển văn hóa, giáo dục có cơ sở vừa khoa học vừa triết lý (triết lý tôn giáo) thuyết phục được đại đa số quần chúng hưởng ứng tích cực bảo vệ môi sinh thoát khỏi mọi hình thức ô nhiễm. Duyên khởi thực sự có thể giới thiệu một triết lý như thế.

2. Duyên khởi và các vấn đề văn hóa giáo dục: Như được trình bày ở trên, Duyên khởi quyết định "cái nhìn" đúng như thật về con người, thế giới, tương hệ giữa con người và xã hội, thiên nhiên, và gồm cả con đường sống dẫn đến khổ đau hay hạnh phúc nên giữ một vai trò rất chủ yếu trong công cuộc xây dựng một nền văn hóa giáo dục vì an lạc, hạnh phúc lâu dài cho con người và tập thể. a/ Nhân sinh quan và Vũ trụ quan: Khảo sát nguồn gốc, hay bản chất của nhân sinh và vũ trụ là công việc chính của lãnh vực siêu hình học. Nó giữ một vị tí quan trọng trong triết học. Vấn đề môi sinh và vũ trụ đã được khảo sát từ buổi bình minh của tư tưởng Hy Lạp, Ấn Độ và Trung Hoa. Đấy là sự tìm hiểu bản chất của vạn hữu liên

quan đến vấn đề "Thường" và "Đoạn", "Ngã" và "Vô ngã", "Thực tại" và "Hư vô", "Sáng tạo chủ" và "Sáng tạo vật" v.v... Đức Phật Gotama, đấng đã tự mình chứng đạt chân lý tối hậu, xem các vấn đề siêu hình là trống rỗng. Ngài thường ngồi im lặng không trả lời các câu hỏi siêu hình như thế, bởi vì theo Ngài, các vấn đề siêu hình không thiết thực liên hệ đến mục tiêu giải thoát sau cùng mà một số tu sĩ Phật giáo nhắm đến. Thái độ tâm lý thực nghiệm này của Ngài đã được đề cập trong nhiều kinh thuộc kinh tạng Pàli.

Tuy thế, trên đường tìm hiểu con người và vũ trụ, thì con người đang cùng vũ trụ hiện hữu trong hiện tại và tại đây. Làm sao con người có thể biết được sự thật của vũ trụ khi con người không thể biết được sự thật của chính mình? Thế nên, điều thực tiễn cho con người là quay trở về chính mình để biết mình là ai, đang ở đâu để có thể loại trừ hết thảy các thứ ngăn che mình khỏi sự thật của vạn hữu. Muốn làm thế, con người phải đi theo phương pháp thực tiễn của hiện tượng luận (và của Phật giáo) và phương pháp chứng nghiệm tâm lý của Đức Phật. Về vật chất, Đức Phật tuyên bố do tứ đại hình thành như nhiều nhà tư tưởng Ấn trước Ngài đã tuyên bố: Đó là yếu tố đất, nước, gió, lửa. Các yếu tố này là vận động và Vô thường, nên vạn hữu do chúng làm nên cũng Vô thường. Câu hỏi về nguồn gốc của tứ đại đối với sự thật Duyên khởi thì trở nên vô nghĩa và không được chấp nhận. Theo Duyên khởi, thế giới hiện tượng là do duyên mà sanh, là Vô ngã và rỗng không; con người chỉ là tập hợp của năm thủ uẩn, là Vô uẩn và rỗng không; con người và thế giới thì trường tồn, bất khả phân ly. Tại đây vũ trụ hiện ra như là một phần cơ thể con người cần được bảo vệ. Một lần, theo kinh Pàtigamya (Tiểu Bộ), Đức Phật Thích Ca nói đến thế giới vô vi (Asankhàra) là thế giới hiện hữu ngoài các phạm trù "Đi, đến", "Sanh, diệt" v.v... và tuyên bố đây là thế giới của đoạn tận Khổ đau, đoạn tận Chấp thủ. Điều này nói lên rằng thế giới mà con người đang thấy và biết là thế giới của chấp thủ. Đức Phật dạy: "Bất cứ khi nào một người chứng đắc Giải thoát, thanh tịnh, người ấy thấy rằng thế giới là thanh tịnh". (Discourse on Pàtika, Long Discourses, tr.382). Từ đây, vấn đề giáo dục của Đức Phật là dạy con người tu tập đoạn tận lậu hoặc để thấy rõ mình, thế giới và hạnh phúc cùng lúc, mà không phải là vấn đề đi tìm nguồn gốc của con người hay vũ trụ... b/ Con người và tập thể, văn hóa, truyền thống: Từ sự thật Duyên khởi, cá nhân con người hay Danh sắc (Nàma-rùpa) thì cọng sinh, cọng tồn với Tam hữu (Tibhava) nghĩa là với tha nhân, xã hội và thiên nhiên, bao gồm cả văn hóa và truyền thống...

---o0o---

IX. DUYÊN KHỞI VÀ THIỀN ĐỊNH (SAMATHA & VIPASSANA)

- Điểm khác biệt giữa thiền định Phật giáo và thiền định Bà La Môn giáo (hay thiền định ngoại đạo) là: Thiền định Phật giáo thì có cả hai Samtha (Chỉ) và Vipassana (Quán), trong khi thiền định Bà La Môn giáo chỉ có Samatha (Chỉ). Nét đặc thù của thiền định Phật giáo là Vipassana. (Vi+Passana = thấy rõ sự vật như sự vật đang là). - Thấy sự vật như sự vật đang là cái nhìn của Vipassana. Chỉ khi nào hành giả kiểm soát hết thảy mọi phản ứng tâm lý của người can thiệp vào đối tượng nhìn thì sự vật sẽ xuất hiện như chính nó. Bấy giờ là lúc hành giả đã chế ngự được tham, sân, si, ngũ cái và các tâm lý loạn động khác. Khi sự can thiệp của tâm lý hoàn toàn được dập tắt, là khi các lậu hoặc của tâm đã bị loại trừ, thì sự vật (trong thân cũng như ngoài thân) sẽ tự phơi bày thực tướng Duyên sanh của chúng - Bởi tất cả hiện tượng đều do duyên mà sinh, đều là Duyên sinh. Đây trọn vẹn là cái nhìn trí tuệ của thiền định, là cái nhìn Duyên khởi thấy rõ thực tại Duyên khởi. - Hành giả sẽ khởi đầu nhìn sự vật kèm theo với sự phân tích nhân duyên; rồi tiến đến nhìn đơn thuần (pure attention); rồi đến nhìn đi ra khỏi Năm triền cái và đi vào Tứ sắc định; rồi tiếp đến nhìn đi ra khỏi Mười kiết sử. Đây

là công phu giải thoát rất trí tuệ qua cái nhìn và cái nhìn Duyên khởi. (cái nhìn từ Tứ sắc định có thể làm thêm mạnh hoạt động của Chánh tư duy, nghĩa là bao gồm Chánh kiến và Chánh tư duy...).

---o0o---

X. DUYÊN KHỞI VÀ SỰ ÁP DỤNG DUYÊN KHỞI VÀO CÁC LĨNH VỰC XÃ HỘI

Bởi Duyên khởi là sự thật tối hậu và là sự thật của tất cả hiện hữu nên mọi hình thức sinh hoạt cá nhân và cộng đồng đều được soi sáng dưới ánh sáng Duyên khởi. 1. Về cá nhân: * Nhận thức quan trọng nhất cho cá nhân để tu tập giải thoát là ghi nhớ mãi công thức sau đây, và thực hành công thức này đối với 5 thủ uẩn, hay đối với mọi hiện hữu:

Cái này không phải là tôi, không phải là của tôi và không phải là tự ngã của tôi. (N'esoham, N'eso mama, Na m'eso attà' ti). * Cá nhân ý thức rằng mình cùng gia đình, xã hội và thiên nhiên là cọng sinh, cọảng tồn để có thái độ sống theo lẽ đạo. (Nho giáo nói: Thuận thiên giả dĩ tồn; Nghịch thiên giả dĩ vong) * Sống là thể hiện lẽ sống, lý tưởng sống, mà không phải đi tìm sự thật từ các câu hỏi và các câu trả lời. * Tâm lý, vật lý và sinh lý là một tập hợp thể có ảnh hưởng qua lại mật thiết với nhau. Không thể xem nhẹ một hiện hữu nào trong 3 hiện hữu đó. Chúng cùng cọng sinh và cọng tồn. * Con đường sống dẫn đến tối tăm và đau khổ cho mình và người là nuôi dưỡng và phát triển dục vọng. Ngược lại, là con đường sống đi vào hạnh phúc trong hiện tại và trong tương lai.

2. Về xã hội: Thế giới là một ngôi nhà chung: Rối loạn, khổ đau ở chỗ này cũng là rối loạn khổ đau ở chỗ kia. Tất cả đang hiện hữu trong một tương quan mật thiết với nhau. Từ nhận thức này, thế giới nếu đi vào hòa hợp, hợp tác xây dựng hòa bình, an lạc sẽ là quyết định tốt nhất, khôn ngoan nhất (Một viên sỏi được ném vào biển, thì tất cả biển đều động). Trong một quốc gia, các sinh hoạt quốc phòng, an ninh, kinh tế, xã hội, văn hóa và giáo dục đều có mối tương quan mật thiết và dây chuyền. Cần thực hiện sự phát triển quân bình, mất quân bình là rối loạn. Cá nhân và tập thể cùng cọng sinh và cọng tồn. Thiên về một hiện hữu nào trong hai hiện hữu đều là thiên lệch, lệch hướng sống, dễ đi vào rối loạn, hay ít nhất sẽ làm ngưng trệ sự phát triển xã hội. Cá nhân và các cá nhân khác cũng thế, có ảnh hưởng hỗ tương. Cần thể hiện sự công bằng xã hội. Cá nhân và môi sinh cùng cọng sinh, cọng tồn. Vì thế, cần bảo vệ môi sinh khỏi ô nhiễm như là đang bảo vệ sức khỏe và hạnh phúc của cá nhân. Về vật chất và tinh thần, tim và óc cũng thế, chúng là cọảng sinh và cọng tồn. Xem nhẹ phía nào cũng đi vào rối loạn cả. Về vấn đề hưng thịnh bền bỉ của một xứ sở cũng cần thể hiện theo nguyên lý vận hành của các pháp. Miễn cưỡng sẽ đi vào rối loạn v.v...

---o0o---

XI. KẾT LUẬN

Từ những gì được trình bày khái lược về giáo lý Duyên khởi, chúng ta (người đọc) có thể đi đến một số điểm nhận định về giáo lý ấy, nói riêng, và Phật giáo nói chung, rằng:

1. Giáo lý Duyên khởi là nền tảng của các giáo lý Phật giáo thuộc các bộ phái. 2. Giáo lý Duyên khởi là linh hồn của thiền quán Phật giáo (thiền định). 3. Giáo lý Duyên khởi là căn bản của nhận thức luận, giá trị luận và bản thể của Phật giáo. Nó cũng là nền tảng của luận lý học Phật giáo. 4. Giáo lý Duyên khởi không phải để hiểu như là triết lý, mà là để thực hiện giải thoát. Các bước đi giải thoát sau cùng sẽ giúp hành giả thấy rõ sự thật của bản thân, xã hội, thế giới và hạnh phúc. 5. Giáo lý Duyên khởi vì là sự thật của vạn hữu nên nó là ánh sáng chỉ đường cho các tư duy có giá trị xây dựng hòa bình, an lạc, hạnh phúc cho các cá nhân và cộng đồng. 6. Ngoài giá trị giải thoát, Duyên khởi còn là một lý thuyết về nhân tính làm cơ sở cho tâm lý học, tâm lý giáo dục và triết lý giáo dục mở ra một hướng văn hóa, giáo dục mới. 7. Giáo lý Duyên khởi là cơ sở thống nhất giáo lý các bộ phái. 8. Giáo lý Duyên khởi có thể là ánh sáng chỉ hướng phát triển tốt cho các ngành xã hội, khoa học và tổ chức xã hội. 9. Giáo lý Duyên khởi là nội dung của Hiện tượng luận Phật giáo (Buddhist Phenomenology). 10. Sau hết (hẳn nhiên là có thể triển khai thêm nhiều điểm nữa). Duyên khởi hay Phật giáo ngoài ý nghĩa tôn giáo còn có ý nghĩa triết học, và đặc biệt là ý nghĩa Phật giáo được hiểu như là một con đường giáo dục thiết thực, nhân bản và trí tuệ. 11. Con đường nghiên cứu Phật học ngày nay phát triển rất mạnh trên thế giới, được nghiên cứu như là một khoa học Phật học, vì vậy đòi hỏi sinh viên và các nhà nghiên cứu có cái nhìn mới mẻ về nhiều mặt lịch sử, văn bản, ngôn ngữ, tư tưởng và tông chỉ để Phật giáo các bộ phái và Phật giáo tự thân được hiểu đúng nghĩa của nó. 12. Các quan điểm phân biệt về Tiểu thừa, Đại thừa, Bán Đại thừa, về Hữu tông, Không tông, Pháp tướng, Pháp tánh, v.v... cần được hệ thống lại và soát xét lại thế nào để phù hợp với ý nghĩa tôn giáo của một đấng Giáo chủ duy nhất, của một sự thật tối hậu duy nhất, và cùng với một nguồn Kinh, Luật được kết tập gần hệt nhau ở kỳ đại hội kết tập lần thứ nhất và lần thứ hai. Tinh thần của Phật học là phê phán dựa vào kinh nghiệm thực nghiệm của cá nhân. Tinh thần căn bản của đại học cũng là tinh thần phê phán. Vì thế,

người học cần tiếp thu giáo lý với tinh thần phê phán ấy để vấn đề giáo nghĩa ngày một thêm sáng tỏ và nhất quán.

Duyên khởi sẽ là giáo lý, là chỗ dựa cho tinh thần phê phán ấy vậy.

* Tài liệu tham khảo (giới hạn)

1. Tương Ưng Bộ kinh II, III, ĐTKVN;
2. Trung Bộ kinh I, ĐTKVN, (kinh số 28);
3. Trường Bộ kinh II, ĐTKVN, (kinh Đại Bổn);
4. Trường Bộ kinh II, ĐTKVN, (kinh Đại Duyên);
5. Trường A Hàm I, kinh Điển Tôn, ĐTKVN;
6. Kinh Trường A Hàm I, Sơ Đại Bản Duyên, ĐTKVN;
7. Tiểu Bộ kinh I, ĐTKVN;
8. Phật học khái luận, Thích Chơn Thiện, 1997, Viện NCPHVN;
9. Kinh Hoa Nghiêm;
10. Kinh Lăng Già;
11. Kinh Kim Cương;

12. Kinh Pháp Hoa;
13. Duy thức Tam thập tụng;
14. Tam Luận tông - Trung Quán luận (Madhyamika);
15. Bát Nhã Tâm kinh.
-ooOoo-
CÂU HỎI ÔN TẬP
1. Trình bày nội dung của giáo lý Duyên khởi.
2. Trình bày sự vận hành của Duyên khởi.
3. Giáo lý Duyên khởi có ý nghĩa như thế nào trong toàn bộ giáo lý Phật giáo?
---o0o---

Bài 2 - Một vài khái niệm về triết lý trong đạo Phật

Phật-Điển Hành-Tư

DẪN NHẬP

Nói đến đạo Phật, một câu hỏi thường được đặt ra: Đạo Phật là tôn giáo hay là triết học? Qua bao nhiêu giấy mực bàn cãi sôi nổi, giới học thuật Đông Tây hiện nay chung quy đưa đến kết luận rằng đạo Phật không phải là tôn giáo, cũng không phải là triết học, nếu căn cứ theo định nghĩa của các khái niệm này một cách đơn thuần. Bởi vì, đạo Phật không chủ trương có một chủ tể toàn quyền toàn năng sáng lập vũ trụ, không nương dựa thần

quyền và cũng không phải là những phiếm luận hão, những bàn thảo suông. Nhưng chỉ vì sinh hoạt con người luôn phải đặt để vào hai phạm trù trên cho nên, vấn đề lại cứ được - hay "bị"- nêu lên, và câu giải đáp khả thể là: Nếu là tôn giáo thì đạo Phật là một tôn giáo cá nhân, và nếu là triết học thì đạo Phật là một triết học thực tiễn. Tôn giáo cá nhân, bởi vì đạo Phật không có giáo quyền, không có giáo hội tập trung bắt buộc giáo đồ phải tuân phục theo những giáo lệnh do các giáo sĩ cấp cao đặt để ra và gán ghép cho là lời thánh phán của một đấng giáo chủ nào đó; tín đồ đạo Phật hoàn toàn được tự do khi phát nguyện tuân giữ những giới luật vốn không phải là những luật lệ nghiêm cấm bắt buộc mà chính là những phương tiện có mục đích nâng cao đời sống tinh thần của người trì giữ giới đã thọ, gồm cả hai giới xuất gia và tại gia. Triết học thực tiễn, bởi vì đạo Phật không thiết lập những nguyên lý chỉ để bàn cãi hay quảng diễn bằng danh từ ngôn thuyết, mà chính là để áp dụng những nguyên lý đó vào cuộc sống tu tập của mỗi cá nhân với mục đích tự đạt đến giác ngộ. Trong phạm vi bài này, chúng ta chỉ lược qua một vài ý niệm về triết lý của đạo Phật mà ý nghĩa sâu rộng đã có nhiều sách vở bàn đến rồi. Khi nói đến triết lý của đạo Phật, ai cũng nghĩ ngay đến Trung quán và Duy thức, hai trường phái lớn đã phát huy và xiển dương tư tưởng triết học Đại thừa đến tột đỉnh. Hai hệ thống triết lý này, riêng ở phương Tây hiện nay đã có hàng trăm tác phẩm khảo luận nghiêm túc, đưa triết học đạo Phật làm đối tượng nghiên cứu cách khoa học và logic. Ở đây, ta trở về lại ngay chính nguồn cội của hiện tượng được gọi là triết lý của đạo Phật, tức trở về lại với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và bài pháp đầu tiên mà Ngài tuyên bố, khai mở một trong những hệ thống tư tưởng lớn

của nhân loại.

---o0o---

NỘI DUNG Bài pháp đầu tiên, được thâu tóm trong kinh Chuyển Pháp Luân (Dhamma-cakkappa-vattana-sutta), làm căn bản cho nền tư tưởng và sinh hoạt tâm linh của đạo Phật. Đó là lời tuyên bố khẳng định của Bậc Giác ngộ về Tứ diệu đế (Bốn chân lý): 1. Đời là khổ (dukkha); 2. Khổ có nguyên nhân nơi tham ái (dukkha-samudaya); 3. Khổ có thể tiêu diệt được (dukkha-nirodha); và 4. Do tu tập theo con đường (dukkha-nirodha-gàminpatipadà) gọi là 37 phẩm trợ đạo, trong đó có Bát chánh đạo và Ngũ lực.

Lời tuyên bố này được chia làm 2 vế: vế trước bao gồm hai chân lý đầu, là một mô tả về thực tại tương đối, và vế tiếp, gồm hai chân lý sau, là lý tưởng về thực tại cần phải được đạt tới. 1. Khổ (Khổ đế) 2. Nguyên nhân của Khổ (Tập đế) -- Thực tại tương đối (Tục đế) 3. Khổ có thể diệt (Diệt đế) 4. Con đường thoát Khổ (Đạo đế) -- Lý tưởng đạt tới (Chân đế) Cũng giống như một bệnh nhân tìm thầy thuốc trị bệnh, người thầy thuốc nói: ông có bệnh, đây là lý do ông bị bệnh, bệnh này có thể chữa khỏi, và đây là toa thuốc trị hết bệnh. Như thế, đây là một thái độ hết sức tích cực, đưa đến kết quả thực tiễn, không nương dựa theo một thần quyền nào, và cho con người một tự do chọn lựa tuyệt đối: uống thuốc hay không uống thuốc là tùy bệnh nhân muốn hết bệnh hay không. Nói cách khác, hai chân lý đầu là một mô tả khách quan về Tục đế, và hai chân lý sau là lý tưởng về Chân đế. Xưa nay, có nhiều quan niệm sai lầm, thiển cận, cho rằng đạo Phật yếm thế, than van đời là khổ, là tiêu cực và bi quan. Nếu Đức Phật dừng lại ở chân lý đầu, tuyên bố "hễ có sự sống là có khổ" rồi thôi, thì đúng thật nguồn đạo mà chúng ta đang tu tập theo quả là yếm thế, và như vậy, đã không có thể tồn tại đến hôm nay. Nhưng mà, tuyên bố "đời là khổ" chính là một lời sấm sét đánh thức con người trong cơn mê, là một mô tả đúng thật về một thực tại chứng nghiệm được để đưa đến mục đích là "phải thoát ra cái khổ" đó. Thế nào là Khổ? Sinh, già, bệnh, tử (hay thành, trụ, hoại, diệt); yêu nhau phải xa cách, ghét mà phải gần hoài, cầu mà không được; những sự kiện đổi thay ảnh hưởng đến năm uẩn... Nói chung, tất cả những gì khiến con người không được thỏa mãn gọi là Khổ. Đây là một chân lý phổ quát, không tùy thuộc vào thời gian và không gian, hễ có sự sống là có sự bị tùy thuận vào điều kiện sinh diệt, đồng thời có cơ hội cho con người nỗ lực vượt thoát những điều kiện khiến con người cứ trôi lăn trong vòng sinh tử luân hồi. Cho nên Đức Phật Thích Ca tuyên bố giáo pháp của Ngài, cũng như của chư Phật quá khứ, là: "Cũng như nước biển chỉ có vị mặn, Đạo của ta chỉ có một vị, đó là vị giải thoát". Do vậy, sở dĩ gọi là "chuyển pháp luân", chính vì Tứ diệu đế là cơ sở căn bản, là động lực chính yếu đưa đến một hiện tượng hi hữu là đạo Phật. Bởi lẽ, mỗi một chân lý đều bao gồm rất nhiều nguyên lý của đạo Phật, thí dụ như trong Khổ đế, đã có nói đến nguyên lý vô ngã, vô thường, không v.v..., từ đó các học phái về sau triển khai ra chi tiết như ngã không, pháp không, ngã vô thường, pháp vô thường, tịch không, chân không diệu hữu, v.v... làm cơ sở cho học phái của họ. Nói cách khác, hai chân lý trước là một mô tả lục đạo luân hồi, còn hai chân lý sau là con đường đưa đến giải thoát, Niết bàn.

Cho nên, đạo Phật không yếm thế, không bi quan; trái lại, rất tích cực, rất thực tiễn trong mục đích giải quyết những thắc mắc tâm linh về sự hiện hữu của con người và của vũ trụ. Có thể nói, Chuyển Pháp Luân là bài pháp độc đáo, nhất quán, siêu việt, thâm áo, bao hàm toàn thể tất cả những học thuyết, những hệ phái, dù theo pháp học hay pháp hành, của đạo Phật. Cho nên chúng ta cần thấu triệt tư tưởng Tứ diệu đế, một giáo lý tích cực, có mục tiêu hướng thượng và có con đường (phương pháp) để đạt kết quả giải thoát một cách cụ thể. Chỉ có một thấu triệt như thế ta mới có thể sáng suốt triển khai chân lý này nơi các học thuyết và học phái, nhất là các phái thuộc Đại thừa của đạo Phật mà ta sẽ bàn đến sau. Ở đây, ta thử nhận định về Bát chánh đạo, một phần của chân lý thứ 4, 37 phẩm trợ đạo, mà thông thường được diễn đạt theo hàng dọc: (1) Chánh kiến (2) Chánh tư duy (3) Chánh ngữ (4) Chánh nghiệp (5) Chánh mạng (6) Chánh tinh tấn (7) Chánh niệm (8) Chánh định Theo diễn đạt này, ta không thể giải thích thỏa đáng tại sao Chánh kiến lại dẫn đầu để rồi kết thúc với Chánh định. Đã gọi là chúng sinh đang đắm chìm trong vô minh nên phải lăn lộn trong sinh tử luân hồi, thì làm sao có được Chánh kiến, điều kiện tiên quyết để thực hiện trọn Bát chánh đạo? Vậy tất yếu phải có một diễn đạt khác, không có điểm khởi đầu cũng không có điểm kết thúc: Chánh kiến Chánh tư duy Chánh ngữ

Chánh định Bát chánh đạo Chánh nghiệp

Chánh niệm Chánh tinh tấn Chánh mạng Bởi, "Kiến" (thấy biết) ở đây không phải là thiên kiến, biên kiến hạn cuộc bên này hay bên kia, mà là một cái "thấy" đúng sự thật. Do vậy có thể nói, Chánh kiến không phải là điểm khởi đầu của một chuỗi thực hành theo con đường thẳng, theo chiều dọc, mà là kết quả của một chuỗi thực hành liên hoàn tám chi phần trong Bát chánh đạo. Bởi vì, để có được Chánh kiến, hành giả cần phải biết nghe, rồi suy nghĩ về những điều nghe đó và sau hết tu tập theo những điều nghe đó. Nghe gì? Nghe đạo pháp của Đức Phật

Thích Ca, bắt đầu bằng Tứ diệu đế, các nguyên lý căn bản khác như Nhân quả, Duyên sinh, Vô thường, Vô ngã v.v..., rồi tự suy tư về giá trị của những nguyên lý trên, từ đó hành giả bắt đầu tu tập, hành trì dựa trên căn bản của một nguyên lý nào phù hợp với căn cơ của chính mình. Từ đó, ta thấy Bát chánh đạo đã là một mạng lưới bối cảnh bao quát tất cả các vấn đề thuộc phương diện pháp học và pháp hành của đạo Phật. Để có Chánh kiến, đòi hỏi trước tiên phải Văn - Tư - Tu, nhưng trong Tư (suy nghiệm) thì đã có yếu tố đưa đến Chánh tư duy, trong lúc Tu (thực hành sự tu tập) đòi hỏi không những chỉ Chánh ngữ là để giữ giới khẩu, Chánh nghiệp giữ giới ý, Chánh mạng giới thân, mà cả luôn Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định, là một hành trình tu tập thiền quán tâm linh, rồi tuệ mới có thể sinh khởi làm điều kiện phát sinh Chánh kiến. Do đó, Bát chánh đạo có thể được hiểu là một vòng liên hoàn, không thể nào thiếu mất một chi phần, cũng không thể nói chi phần nào là bắt đầu, bởi chi phần này làm điều kiện cho những chi phần kia cùng là thao tác chúng, cũng như ngược lại. Cũng từ cơ sở liên hoàn như thế, nên khi Thái tử Tất Đạt Đa kiên trì thiền định dưới cội Bồ đề ròng rã 49 ngày đêm, Ngài đã nghiệm chứng nguyên lý Duyên khởi (paticca-samuppàda), vì cái này có cho nên cái kia có, vì cái này không cho nên cái kia không, không có điểm bắt

đầu, nhưng ngôn từ đòi hỏi một phân tích cho nên thông thường được đề cập khởi sự bằng từ vô minh, vô minh sinh hành, hành sinh thức, ..., vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt..., hữu diệt thì sinh diệt, sinh diệt thì lão tử diệt, mỗi khi chuỗi xích này bị phá vỡ thì giải thoát, giác ngộ có mặt. Ngày nay, học giả cũng như các nhà hoằng pháp tại phương Tây đều nhất trí quan điểm rằng, sự vô thượng của Đức Phật Thích Ca ở nơi Ngài là người đầu tiên duy nhất ở cõi Ta bà này đã khám phá ra lý Duyên sinh, gồm 12 khoanh liên hoàn nhau, và cũng chính sự khám phá này làm nguyên nhân tối thắng đưa Ngài đến Chánh đẳng giác, sự giải thoát, giác ngộ rốt ráo. Trong tiếng Anh có nhiều các dịch ngữ cho từ này như: Interdependent Origination, Conditioned Co-production, Dependent Co-arising, v.v... Có thể nói, với nguyên lý Duyên sinh, ngay từ đầu đạo Phật đã không chấp nhận quan niệm về một đấng tối cao, một đấng tạo hóa, bởi vì không có một sinh thể nào có thể hiện hữu một cách tự lập, tự tạo, không từ nhiều nguyên nhân và điều kiện khác phối hợp lại mà có thể hình thành. Nguyên lý này đưa địa vị con người lên tột đỉnh, không quỵ lụy khuất phục run sợ hay bị sai khiến cúi đầu trước một chủ tể thần linh nào, mà con người được tự do tuyệt đối chọn lựa "định mệnh" của mình, nói theo thế gian, làm chủ lấy mình và giải quyết thân phận của mình nếu biết tu tập theo đúng tinh thần Duyên khởi như chính Đức Phật đã thể nghiệm qua.

Triết lý Trung quán, đặt nền tảng trên bộ luận Trung Quán (Madhyàmàka- sàstra) do Bồ tát Long Thọ (Nagarjuna) tạo, được xem như là biện chứng pháp tuyệt đỉnh của triết lý đạo Phật, là dựa trên nguyên lý Duyên sinh này. Bốn vế tám câu lừng danh của ngài Long Thọ, "Bất sinh diệc bất diệt, bất cấu diệc bất tịnh, bất tăng diệc bất giảm, bất thường diệc bất đoạn" có thể tóm tắt vào hai câu: "Vì cái này có nên cái kia có, cái này không cho nên cái kia không", xuyên suốt cả thời gian (sinh diệt, tăng giảm) và không gian (cấu tịnh, thường đoạn), hai nguyên tố tiên khởi làm điều kiện cho mọi sinh thể, trong đó có con người, hiện hữu. Nguyên lý này, Đức Phật đã dạy, tức là vào buổi sơ thời đạo Phật đã đặt nền tảng cơ sở cho những triển khai của triết lý Đại thừa rồi. Và cũng từ nơi lý Duyên sinh này mà Pháp Tạng (643- 712), được xem như là đệ nhất tổ Hoa Nghiêm tông Trung Hoa, nỗi tiếng với bộ Kim sư tử chương, dùng kính ảnh kính chiếu các tượng sư tử trước cung đình Võ Tắc Thiên để biện giải thuyết "trùng trùng duyên khởi" trong triết học Hoa Nghiêm. Cho nên không phải không có lý khi Đại thừa quan niệm trong năm thời giáo của Đức Phật, sau khi Ngài chứng đắc Tam miệu Tam bồ đề (Sammyak Sambodhi) thì lại giảng về Hoa Nghiêm (Hoa Nghiêm thời), nhưng vì thính chúng không ai thấu triệt được nguyên lý biện chứng Sinh khởi này, cho nên Đức Phật mới lại phải tuyên bố về thực tại tương đối trước (A Hàm thời). Kinh Hoa Nghiêm được xem như là bộ kinh thâm áo nhất của Phật giáo. Ngoài nguyên lý Duyên sinh, mà Trung luận là đại biểu sâu nhất cho Luận bộ và Hoa Nghiêm cao nhất cho Kinh bộ, Đại thừa còn thêm một hệ tư tưởng khác sánh vai với Trung luận đã đi vào dòng triết học thế giới, nhất là triết học Tây phương, một cách thuyết phục mà hiện tại đã trở thành một khuynh hướng tâm lý thực nghiệm ứng dụng để làm trị pháp tâm linh, đó là triết lý Duy thức. Duy thức (Vijnanaptimàtra) hay Duy tâm (Cittamàtra) hay Du già (Yogàcàra), đặt cơ sở trên nguyên lý tất cả hiện hữu chỉ do thức. Ngoài thức, không có

gì tất cả. Thức, hay Tâm, của nền triết học do Bồ tát Thế Thân (Vasubandhu) xiển dương, lại cũng là một quảng diễn lời dạy của chính Đức Phật: "Tâm dẫn đầu các pháp, Tâm làm chủ, Tâm tạo tác..." trong phẩm "Song yếu" của kinh Pháp Cú (Dhammapàda). Từ những lời dạy căn bản này, cũng chính ngài Thế Thân đã trước tác bộ A-tì-đàm Câu-xá luận (Abhidharmakosa-sàstra) thuộc khuynh hướng Nhất thiết hữu (Sarvastivàda) và Tì bà sa (Vaibhàsika) của Nguyên thủy, rồi sau đó, lại phát huy khuynh hướng Đại thừa với hai bộ luận ngắn: Duy thức Nhị thập tụng (Vimsatika) và Duy thức tam thập tụng (Trimsika-vijnääpti-kàrikà), làm căn bản cho Duy thức học Đại thừa Ấn Độ, để rồi ngài Huyền Tráng dựa theo để soạn Thành Duy Thức luận (Vijnanàptimàtratasiddhi), lập thành Duy thức học Trung Hoa.

Duy thức được giải thích trên nền tảng "chủng tử" (bìja), là nơi chất chứa và phát sinh ngũ uẩn - sắc, thọ, tưởng, hành, thức - tạo thành sinh thể; và do vì sinh thể chỉ là do ngũ uẩn hợp thành, cho nên sinh thể không có tự tính thật sự độc lập; nói cách khác, những gì là Duyên sinh thì Vô ngã. Ta thấy, một tràng lý giải về vai trò tâm thức trong đạo Phật như thế, đã được Đức Phật giảng giải tận tường hơn hai ngàn năm trăm năm về trước rồi, không phải đợi đến Freud hay Carl Jung nhắc đến mới hình thành. Và tất cả cũng đều quy tụ về đích điểm: con người. Khi còn trong vòng vô minh, thì thấy "cái ta" hiện hữu, khi ngộ đạt rồi thì tất cả đều không: "Vô sắc, vô thọ, tưởng, hành, thức...". Dựa trên nguyên lý Vô ngã, Phật giáo Nguyên thủy bắt đầu bằng Ngã để tu tập tiến đến Vô ngã của hành giả, không nhấn mạnh khía cạnh cứu độ chúng sinh; trong khi Đại thừa bắt đầu bằng vô ngã đi đến chỗ thấy không có chúng sinh để độ. Cả hai quan niệm chỉ khác biệt nhau từ điểm xuất phát, cùng đưa đến đích điểm là giải thoát, phối hợp cả hai pháp học và pháp hành, quán sát chân tánh của thực tại (Chân đế) xuyên qua thực nghiệm trạng thái của hiện tượng (Tục đế).

---o0o---

KẾT LUẬN

Ngoài Bát chánh đạo áp dụng cho cá nhân hành giả, thì một cụm khác trong 37 phẩm trợ đạo, Ngũ lực, gồm Tín, Tấn, Niệm, Định và Tuệ lực, lại còn làm động lực cho các học phái lớn phát triển, trong đó, Tấn lực, tinh tấn, là yếu tố và điều kiện tiên quyết. Trong 37 phẩm trợ đạo, có bốn nơi nhắc đến Tấn hạnh (vìrya): Tứ chánh cần (catursamyak-prahànàni), một danh nghĩa khác để gọi Chánh tinh tấn, một chi quan trọng trong Bát chánh đạo; Tinh tấn giác chi trong Thất giác chi (sapta-bodhyanga); và là một trong Ngũ lực này. Đó là không kể Lục độ, trong đó Tinh tấn Ba la mật là điều kiện phải có để thực hiện Thiền định Ba la mật, v.v... Những điều đó cho thấy rằng đạo Phật không xem trọng tư duy bằng hành động, và chủ trương lý luận phải thực tiễn; con người lúc nào cũng phải tinh tấn, không được giải đãi, mới có thể tiến phát trên đường tu. Tu tập Ngũ lực hoàn toàn sẽ đạt được quả La hán (kinh Tạp A Hàm XLVIII.IV.II.ii), nhưng về sau, các hành giả và trí giả có khuynh hướng triển khai riêng một trong Ngũ lực để từ đó đạt giác ngộ, do vậy mà phát sinh các học phái khác nhau. Thí dụ như Trung quán thì triển khai Tuệ lực, Thiền hay Du già tức Duy thức triển khai Định lực, Tịnh độ thì Tín lực và Mật tông thì Niệm lực. Do đó, nhìn nguyên tắc tu tập 37

phẩm trợ đạo từ góc độ triết lý, ta thấy Ngũ lực có thể được xem như

là căn bản để thiết lập tư tưởng Trung quán, Thiền hay Du già (Duy thức), Tịnh độ và Mật, bốn khuynh hướng lớn của triết học Phật giáo. Chúng ta thường mỗ xẻ các hệ luận trong đạo Phật một cách riêng biệt, theo chiều dọc hay chiều ngang bằng con đường thẳng bị cắt thành từng đoạn và từ nhiều góc độ, phương pháp cũng như mục đích khác nhau, điều này giống như người mù sờ voi, không thể có một cái nhìn toàn diện và siêu việt ý niệm về sự hiện hữu của một sinh thể gọi là "con voi". Cũng thế, vì chúng ta không có được cái nhìn nhất quán về đạo Phật, cho nên có những tranh cãi theo biên kiến, cho rằng Nguyên thủy là truyền thống còn Đại thừa là sai lạc; hoặc tự cho Đại thừa là lợi tha, còn Nguyên thủy ích kỷ, v.v... Nhưng thật ra, những hành động hy sinh vô bờ bến của những quan niệm về Bồ tát hạnh trong Đại thừa đã có mặt trong các truyện Tiền thân của Đức Phật rồi. Có điều, Nguyên thủy quan niệm chỉ có một Bồ tát, đó là những tiền thân của Đức Phật, trong khi Đại thừa thì quan niệm ai cũng có thể lập hạnh hy sinh vô bờ bến như Bồ tát cả. Cho nên, nếu nhất quán, ta sẽ thấy tất cả các nguyên lý căn bản của đạo Phật, đều đã được Đức Phật Thích Ca thuyết giảng ngay buổi sơ thời, làm cơ sở cho gốc cây truyền thống nguyên thủy để cho thân cây vươn lên sừng sững chắc thật với bao cành lá hoa trái tươi đẹp xum xuê cho bao người được lợi lạc. Không có gốc cây khi không có cành lá hoa trái, nhưng không có hoa trái lá cành thì cũng không ai biết đến gốc cây. Mà nhất quán chỉ có những lời dạy nguyên thủy từ chính kim khẩu của Đức Phật để rồi qua thời gian, triển khai thành tám vạn bốn ngàn pháp môn, pháp môn nào đưa đến giải thoát, đến Niết bàn thì đó là Chánh pháp. Bởi vì, Chánh pháp không phải là một con đường trong nhiều con đường, mà chính là Con đường (Đạo). Không phải vì chúng ta theo đạo Phật mà mù quáng bênh vực và tự cho là triết lý đạo của mình độc tôn, như những thái độ bảo vệ tôn giáo khác của các tín đồ của họ, nhưng vì Đạo pháp được trình bày một cách minh bạch và chính xác, hai điều kiện làm cơ sở thiết yếu cho khoa học chứ không phải cho tôn giáo, trình bày những phương pháp và luật tắc phổ cập để con người có thể đạt đến Giác ngộ mà không cần đến một thần quyền nào, có thể nghiệm chứng được một cách logic, do đó là những điều kiện mà Đạo pháp đặt làm căn bản và là phương tiện để đạt đến. Cho nên Đạo pháp không phải là một trong những con đường đưa đến Niết bàn, mà là nguyên lý cơ bản, là logic, của mọi con đường. Sự biến mất của Đạo không đồng nghĩa với sự tiêu diệt của một tôn giáo, mà là sự biến mất của phương tiện đưa đến Niết bàn. Sự biến mất đó có thể kéo dài đến hàng triệu năm, cho đến khi một vị Phật ra đời, để con đường giải thoát một lần nữa được khám phá ra, được tu tập theo, và được tuyên bố xiển dương. Sự vĩ đại của Đức Phật Thích Ca không phải là Ngài chứng đắc Niết bàn, mà ở chỗ,

sau hàng trăm triệu năm, Niết bàn lại một lần nữa được Ngài diễn đạt cách thực tiễn, không phải cho riêng Ngài, mà là cho vô số chúng sinh, vì lợi ích, vì hạnh phúc an lạc cho số đông.

CÂU HỎI ÔN TẬP 1. Trình bày tóm tắt nội dung cơ bản của bài pháp đầu tiên mà Đức Phật thuyết sau khi thành đạo. 2. Trình bày nguyên lý cơ bản trong triết học Phật giáo.

---o0o---

Bài 3 - Giới Thiệu đại cọơng về duy thức học (Tâm lý học Phật giáo)

Tuệ Hạnh

Duy thức học (Tâm lý học Phật giáo Phát triển) là một trong những hệ thống tư tưởng lớn của Phật giáo đã gây sự kinh ngạc đối với khoa Tâm lý học phương Tây hiện đại, đặc biệt là chuyên ngành Tâm lý học trị liệu. Tuy nhiên, khác với Tâm lý học thông thường, Duy thức học không phải là một nhận thức luận đơn thuần, cũng không nhằm xiển dương cho một triết lý nào đó, mà trong mục tiêu cứu kính của Phật giáo, Duy thức học đã khai sáng một nhận thức mới về sự giác ngộ qua hành trình tìm hiểu Tâm. Đây là một vấn đề Phật học quan trọng và rộng, nhưng trong giới hạn dung lượng của chương trình Phật học hàm thụ, Ban Hướng dẫn trân trọng giới thiệu bài giảng: "Đại cương về Duy thức học" của tác giả Tuệ Hạnh, Ph.D.; ngoài bài giảng này, trong điều kiện cho phép, học viên cần tham khảo thêm các tài liệu được giới thiệu ở cuối bài.

BAN HƠỚNG DẪN CHƠƠNG TRÌNH PHHT

-ooOoo-

DẪN NHẬP

Duy thức và Trung quán là hai trường phái lớn, triển khai tư tưởng Đại thừa đến cực điểm của triết học Phật giáo vào những thế kỷ II đến thế kỷ VI tại Ấn Độ. Duy thức được biết qua Phạn ngữ bằng 3 từ: 1) Cittamàtra, chủ trương tất cả đều do tâm, duy tâm; 2) Yogacàra, gồm 2 từ Du-già và hạnh, đề xướng hành trì du-già, quán tưởng thiền định để phát huy hạnh nguyện Bồ tát; 3) Vijnanaptivàda, học thuyết cho rằng tất cả vạn vật đều do

thức hiện khởi, duy thức. Cả ba từ này được dùng cùng nghĩa với nhau, tuy rằng về sau, do các bộ luận chuyên về "duy thức" của Thế Thân, Vijnanaptivàda được phổ biến hơn và chấp nhận như là tên gọi cho triết thuyết của tông này (Vijnanaptimatràtavàda). Trong khi đó, Cittamàtra hầu như không còn được nhắc tới, còn Yogàcàra được dùng xen lẫn với Vijnanaptivàda như là đồng nghĩa. Trong khi Trung quán chú trọng về biện chứng bằng trí tuệ thì Du-già đặt trọng tâm vào việc hành trì thiền định; cả hai đều nhằm mục đích nhận chân thực tánh của hiện hữu. Tuy rằng sự ra đời của trường phái Duy thức được xem là xiển dương và phát huy triết lý Đại thừa đến cực điểm, nhưng căn bản tư tưởng của nó, cũng như của Trung quán, bắt nguồn từ truyền thống sớm nhất của Phật giáo, tức ngay vào thời Đức Phật tại thế, khi Ngài dạy trong kinh Pháp Cú, rằng "Tâm làm chủ, Tâm dẫn đầu, Tâm tạo tác tất cả các pháp", rằng Thức vốn có bản tánh thanh tịnh, v.v... Tâm do đó rất quan trọng trong Phật giáo ngay từ thời nguyên thủy. Có thể nói rằng tất cả các học phái của Phật giáo, tại Ấn Độ cũng như tại Trung Hoa, cũng đều xây dựng triết thuyết trên vấn đề hiện hữu hay không hiện hữu của Tâm. Du-già254 thực ra không phải là một phương pháp thực hành thiền quán đặc biệt nào, mà là một phương tiện diễn đạt dùng để tìm hiểu nội trạng của hành giả khi hành động và ý nghĩ của hành giả khi thực hiện hành động đó.

Mục đích là để chuyển biến thức thành trí (tuệ). Sự ra đời của triết thuyết Duy thức, theo vậy, không phải là để xiển dương một triết lý, mà là để khai sáng một nhận thức mới về sự giác ngộ qua hành trình tìm hiểu Tâm thức bằng thuyết Ba tự tánh (trisvabhava) rồi thiết lập một con đường thực hành (Bồ tát đạo), tạo nên một triết thuyết đưa nội dung tư tưởng Đại thừa đến chỗ toàn vẹn.

---o0o---

I. CÁC LUẬN SƯ DUY THỨC

Thế Thân (Vasubandhu) và người anh là Vô Trước (Asanga), sống khoảng thế kỷ IV, được xem là hai khuôn mặt vĩ đại, đã chủ xướng, hệ thống hóa và xiển dương triết lý Duy thức khiến chỉ trong một thời gian ngắn, học phái này được phổ biến rộng rãi và lôi cuốn một số luận sư tài danh khác, đương thời cũng như các thế kỷ sau, nhập cuộc và khởi đầu cho một số luận sớ, sớ giải, v.v..., hoặc tán thành và triển khai thêm, hoặc biện bác, phủ quyết, v.v... với học thuyết này. Thế Thân (315-395 sdl) 255 nỗi tiếng qua hai quyển luận ngắn, luận thuyết rằng tất cả đều duy chỉ là thức256 (Duy thức Nhị thập tụng và Duy thức Tam

thập tụng, Vimsatikà- và Trimsikà-vijnịapti-kàrikà)257, cùng một quyển nhỏ khác, nói về ba tánh của hiện hữu, tức tam tự tánh (Trisvabhàva-nirdesa), hay còn gọi là Tam vô tự tánh luận (Trinisvabhàva-sàstra)258. Truyền thuyết cho rằng sau khi được người anh khác mẹ là Vô Trước thuyết phục theo Đại thừa, Thế Thân mới viết các luận trên để bày tỏ quan điểm mới và phủ nhận ý hướng Tiểu thừa được biết qua bộ A-tì-đạt-ma Câu-xá luận (Abhidharma- kosa-bhàsya) cũng vô cùng nỗi tiếng của ngài. Thật ra, là một triết gia lỗi lạc, càng lớn tuổi thì kinh nghiệm tâm linh càng thâm sâu và tư tưởng triết lý càng cao rộng, cho nên các bộ luận trên chỉ là thành quả triển khai đương nhiên của nhà luận sư tài ba này mà thôi. Vô Trước là tác giả của Bồ tát địa (Bodhisattvabhùmi), A-tì-đạt-ma Tạp tập luận (Abhidharmasamuccàya), và Du-già sư địa luận (Yogàcàryà-bhùmi- sàstra)259, viết theo quan niệm Duy thức. Thầy của Vô Trước là luận sư Di Lặc (Maitreyanàtha)260, một nhân vật lịch sử, mà các học giả ngày nay như giáo sư Giuseppe Tucci đã có ý kiến rằng ngài mới chính là người xiển dương và là sáng tổ của Duy thức tông; tài năng của ngài không kém Long Thọ, tuy rằng tên tuổi và niên đại của ngài lại ít người biết đến261. Theo truyền thống Tây Tạng, ngài là tác giả 5 bộ luận, mà nỗi tiếng nhất là Biện trung biên luận tụng (Madhyànta-vibhàga-kàrika)262, luận giải về sự phân biệt giữa trung đạo đối với các cực đoan 263; cùng với Đại thừa trang nghiêm (Mahàyànasùtra-lankàra), Hiện chứng trang nghiêm (Abhisamayàlamkàra) v.v... Đại diện trường phái Duy thức tại Ấn Độ có Sthiramàti (An Huệ, sống khoảng thế kỷ VI), vốn là đại đệ tử của Gunamàti, Đức Huệ, người sáng lập trung tâm Valabhì, trong khi Dharmapàla, Pháp Hộ (530-591), người có công xác lập vị trí của trung tâm Đại học Nàlandà với khuynh hướng xiển dương Duy thức, là hai trung tâm học thuật Phật giáo nỗi tiếng đương thời. Pháp Hộ chủ trương Duy thức tuyệt đối, trong khi An Huệ có ý muốn dung hòa quan điểm "thực tướng" của Nagarjuna (Long Thọ) với quan niệm "nhất thiết duy tâm tạo" của Duy thức 264. Ngoài ra còn có đệ tử Thế Thân là Dignàga (Trần Na), và đệ tử Trần Na là Dharmakìrti (Pháp

Xứng); cả hai dựa trên quan điểm nội hàm luận lý học của Thế Thân về tương liên giữa nhận thức về đối tượng để xiển dương Nhân minh học (Hetuvidyà), một phương pháp tranh luận bằng lý luận, logic. Tại Trung Hoa, Duy thức được xiển dương bởi ngài Huyền Tráng và đệ tử là Khuy Cơ (K'uei-chi, 632-685), người được xem như là sáng tổ Duy thức hay Pháp Tướng tông (Fa-hsiang), một trong 8 tông phái lớn của Phật giáo Trung Hoa. Ngài Huyền Tráng (Hsuan-tsang, 596-664) sau khi dịch Duy thức Nhị thập tụng và nhất là Duy thức Tam thập tụng, bèn hội ý tất cả mười bản luận giải của các luận sư Ấn Độ về Duy thức Tam thập tụng để viết

Thành Duy thức luận (Vijnịapti-màtratà-siddhi), làm căn bản triết thuyết cho Pháp Tướng tông Trung Hoa 265. Ngoài ra còn có Đại Thừa Đăng, một đại sư người Việt Nam, cùng với Khuy Cơ được xem như là hai đại đệ tử đã cộng tác với Huyền Tráng trong công trình dịch thuật các bộ luận về Duy thức này, cho thấy tài năng của một đại sư Việt Nam mà tên tuổi chưa được giới học thuật Phật giáo Việt Nam trước đây chú ý 266.

---o0o---

II. SƠ LƠỊỢC VỀ DUY THỨC NHỊ THẬP TỤNG VÀ DUY THỨC TAM THẬP TỤNG (Nhị thập tụng và Tam thập tụng)

Vasubandhu viết Nhị thập tụng và tự viết thêm phần chú giải, trong khi Tam thập tụng thì có phần chú giải của Sthiramati (An Huệ). Theo hai bản luận căn bản của Duy thức tông này 267, thì tất cả mọi hiện tượng đều là sự biến hiện của thức trong hành vi và hoạt động nội tại của chúng; những nhận thức của chúng ta không phải là do từ đối tượng ngoại tại tạo thành, những đối tượng mà ta tưởng là hiện hữu bên ngoài và tạo thành ý nghĩ của chúng ta. Cũng giống như trong giấc mộng, chúng ta có những kinh nghiệm về thiên hình vạn trạng, người ta, cảnh vật, thời điểm, cảm giác, v.v..., tất cả đều y như thật trong giấc mộng đó. Đến khi tỉnh giấc, ta còn vẫn còn có những cảm giác như thật khi tiếp xúc và phản ứng với những gì trong mộng 268 . Ấy thế mà khi tỉnh giấc, thì chẳng có gì. Cũng vậy, tất cả các đối tượng ngoại tại chẳng qua chỉ là do thức hiện khởi mà thôi. Do đó mà Thế Thân mới kết luận rằng những chứng cớ bằng nhận thức về sự hiện hữu của thế giới đối tượng không thể tin được. Dụ như, ta có thể đặt vấn đề, là những đối tượng của nhận thức qua đôi mắt, nhãn thức, chỉ hoàn toàn là một hiện thể trọn vẹn, hay nhiều thành tố như nguyên tử hợp lại. Chúng không thể hoàn toàn là một, bởi vì nếu là một trọn vẹn thì phải bao gồm nhiều thành phần trong chúng; chúng cũng không thể có đặc tính của những nguyên tử, là những thành tố không còn có thể chia chẻ phân tách ra nữa được 269; bởi lý do đơn giản là nếu chúng có thể phối hợp được thì chúng đã không thể được xem là nguyên tử. Để phối hợp, một thành tố phải có 6 cạnh, Nam Bắc Đông Tây trên dưới 270, như vậy có nghĩa là nguyên tử đó không còn phải là nguyên tử nữa. Lại nữa, nếu những đối tượng của nhận thức hoàn toàn là một, thì sự tiếp diễn và kết quả của nó không thể giải thích được và nhận thức của ta về sự vật khác biệt nhau cũng không thể nào kể đến được. Do thế mà tuy chúng không có một hiện hữu thật sự là đối thể, nhận thức đó lại dẫn dắt ta đến việc tin tưởng là chúng hiện hữu thật sự bên ngoài. Như trong giấc mộng, chúng ta tạo dựng một thế giới khách thể mà

chỉ khi nào ta đạt được trí tuệ siêu việt đối đãi, nhị nguyên, ta và không-ta (lokottaranirvikalpa- jnanalabhat prabuddho bhavati), khi ấy chúng ta mới biết rằng thế giới đó cũng giả tá như giấc mộng giả tá với thiên hình vạn trạng mà thôi. Theo quan điểm này, thì không có một thế giới khách thể bên ngoài, và nhận thức của chúng ta không phải bị ảnh hưởng bởi những đối tượng ngoại tại. Trong Tam thập tụng của Vasubandhu và chú giải của Sthiramati, quan điểm Duy thức được quảng diễn rõ ràng hơn. Chủ thể tri nhận và những gì được tri nhận như là ý tưởng chủ thể hay đối tượng khách thể đều chỉ là sự hiện hành của thức (vijnnànaparinàma) tàng trữ thanh tịnh. Sự hiện hành hay chuyển biến (parinàma) của thức là sự hình thành của một kết quả khác biệt với sự hình thành của một gian kỳ nhân-quả mà cùng lúc, gian kỳ nhân-quả đó cũng chấm dứt. Ở nơi thức này, không có ngoại tại cũng không có chủ thể, nhưng chúng bị lầm tưởng là có; mà vì bị tưởng lầm như thế cho nên phải có một tồn thể nào đó hiện hữu nhưng bị tưởng lầm là một cái gì khác. Tồn thể đó, Thế Thân định nghĩa là Thức (Thức a-lại-da nơi trạng thái thanh tịnh, vijnanaptimatràta), mà Thế Thân và cả An Huệ đều cho là thực tại chân thật tối hậu. Trong khi đó, kinh Lăng Già cùng một số luận sư cực đoan khác lại phủ định luôn cả thực tại của thức này (asat). Thức tối hậu vốn hàm chứa tất cả mọi biến thái do hai thức trước gửi vào, gọi là àlayavijnanana (thức A-lại-da) trong dạng thức bị biến thái, bởi vì nó là cái kho chứa đựng (huân tập) tất cả kinh nghiệm nhận thức. Khi tâm của bậc giác ngộ đã định tĩnh (pratisthita) trên thức thanh tịnh này, thì khuynh hướng suy nghĩ nhị nguyên về chủ thể và khách thể (grahyagrahaka- anusaya) chấm dứt và trí vô phân biệt (nirvikalpa) và siêu việt thế gian (lokottara) hiện khởi. Trí này đã tẩy sạch hết tất cả phiền não (klesa), không còn một khuynh hướng đối đãi nào nữa cả, nên được gọi là trí vô lậu (anàsrava), có nghĩa là không còn rơi lọt vào vòng nhị nguyên nữa. Nó không thể nghĩ bàn được (bất khả tư nghị), không thể diễn đạt được (bất khả thuyết) vì đó là trí tự chứng (pratyatmavedya) đồng thời biết tất cả, nhất thiết trí tri (sarvajnanata; omniscience), vì không còn gì có thể hạn cuộc, không gì có thể chướng ngại (àvarana) được nó nữa. Alayavijnnana trong trạng thái trong sạch thuần túy được gọi là pháp giới (dharmadhàtu) của mọi đức tính, và cũng là nơi mà tất cả những tâm thức đã đánh mất tất cả những phiền não hạn cuộc và được gọi là Pháp thân (dharmakàya) của Phật (klesajneyavarana-prahanat [...] sarvadharma-vibhutualabhata's ca dharmakaya ity ucyate). Đây là giai đoạn chuyển thức thành trí.

---o0o---

III. HỌC THUYẾT

1. Bốn điểm quan yếu của học thuyết Duy thức: Đó là a. tất cả hiện hữu chỉ là do thức, duy thức (vijnanapti-màtratà); b. tất cả do vì tạng thức (àlayavijnanana) hiện khởi; c. thức có ba tự tánh (tri-svabhàva), mà sau khi phân tích, thật ra lại là ba vô tự tánh; d. tương liên giữa ba tự tánh và ba thân Phật (trikàya). Theo Duy thức, a-lại-da huân tập các hạt giống (chủng tử, bìja) trong quá khứ, từ đó sinh khởi các hiện tượng tâm thức do vì chủng tử chín muồi theo tác động của nghiệp (nghiệp quả). Chúng tác động nhau tạo nên ảo ảnh mà chúng ta cho là thật. Cảm nhận của con người do đó bị nhiễm ô,

khiến phát sinh ra ấn tượng về một cái "ta". Ấn tượng này là sai lầm, vì chỉ có sự cảm nhận (thức), chứ không có "người" cảm nhận; do vì sai lầm bám víu vào cái ngã cho nên phải đau khổ. Sự cảm nhận, hay nhận thức ngoại cảnh, được phân tích là vốn không có tự tánh (ba tự tánh). Để không còn bị thức chuyển hiện, ta phải hành trì Du-già để chuyển thức thành trí, chuyển ba tự tánh thành ba thân Phật.

2. A. Thế nào là tất cả hiện hữu chỉ duy thức? Duy thức học hay Duy thức tông chủ trương mọi hiện tượng đều chỉ là thức, là cảm nhận của tâm, ngoài thức đang cảm nhận thì không có gì hiện hữu, không có một đối tượng khách thể, độc lập. Thế gian chỉ là ảo ảnh (màyà), hay tợ cảnh, bởi vì tất cả hiện thể đều không bền vững, không có tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Tâm thức, bị ảnh hưởng của vô minh (avidyà), tin vào những gì mà nó tiếp xúc, trong cả hai trạng thái tỉnh giấc và ngủ mơ, cho rằng đối tượng thật sự hiện hữu bên ngoài nó, trong khi thật ra, chỉ vì cái tâm thức đó phóng thể, hay là hiện ra (tập khởi), cho nên thấy như là thế gian như là hiện hữu, vậy thôi. Chủ thể, cái ta, do đó không có thật; và khách thể, thế giới bên ngoài, cũng không có thật.

---o0o---

KHÁI NIỆM VỀ THỨC

Thức, hay ý thức, là sự nhận biết về một "cái ngã", "cái ta". Nguyên lý căn bản của Duy thức học là "tất cả một hiện hữu đều do thức tạo tác" (nhất thiết duy tâm tạo). Thức là nền tảng của tất cả mọi hiện hành, từ khi sinh ra cho đến khi đạt giác ngộ; "tất cả đều đặt trên tiến trình sinh khởi và diệt tận của ý thức, tức là sự phân biệt tự bên trong của tâm. Thức là hành vi, hoạt

động tạo tác phân biệt của tâm, vừa tạo tác (tập khởi tâm) vừa sinh khởi phân biệt (tư lương tâm), không chỉ trong trạng thái tỉnh thức mà ngay cả trong trạng thái vô thức hay tiềm thức nữa. Ý thức, trong khi phân biệt cái ta và tất cả những gì không phải là ta, trở thành chủ thể và xem tất cả những hiện tượng bên ngoài cái ngã đó là đối tượng, là khách thể. Ý thức, tự nó, là thật. Nó hiện hữu như là một tràng tiếp nối liên tục nhau của từng gian kỳ (moment) nhận biết về những hiện tượng diễn biến bên ngoài nó (duyên lự tâm); mỗii một gian kỳ như thế vừa hiện khởi lên thì liền được thay thế bởi gian kỳ kế tiếp liên tục nhau, không gián đoạn (tương tục thức). Ý thức do đó, không có thực chất, nó sinh khởi nhờ nương dựa vào ý thức của gian kỳ hiện khởi trước. Do vì tất cả, cho đến khi hành giả đạt đến giây phút giác ngộ, đều là do thức, cho nên tất cả mọi đối tượng của thế giới ngoại tại đều chỉ là những biểu hiện, những "đại diện", những biểu hiện của thức (hiện thức) mà thôi. Do vì tất cả đều chỉ là biểu hiện của thức, cho nên mỗii một hiện tượng sinh khởi đều không có tự tánh nội tại của chúng. Cho nên cái mà ta tưởng là "cái ta", cái ngã của ta, chỉ là một ảo tưởng, không có cái "Ngã" chân thật; mọi vật đều chỉ là hiện tượng do thức tạo thành. Cuối cùng, khi ý thức dính mắc vào những biểu hiện để rồi phát sinh ra phân biệt nhị nguyên đó được nhận diện, và chuyển thành trí tuệ, thì tất cả mọi chấp trước vào cái ngã và những hiện tượng ngoài ngã đều bị diệt tận, và giác ngộ hiện tiền. Khi cho rằng "thế gian chỉ do

tâm hiện khởi", triết thuyết Duy thức phủ quyết rằng thế gian không phải là một thể hiện hay tạo cụ của một đấng tối cao vô biên hay tuyệt đối nào đó. Thượng đế, chúa trời, hay thiên chủ, v.v..., chỉ là một đối tượng sản xuất do bởi tâm thức mà thôi. Không có gì có thể hiện hữu độc lập hay bên ngoài thức. Thế gian chỉ là sự cấu tạo bằng nhận thức của chúng ta, và nếu ta phân tích cái tâm chưa giác ngộ sẽ khám phá ra có nhiều cấp độ nhận thức khác nhau dựa trên ý thức tàng trữ, tạng thức hay a-lại-da thức, thức thứ 8, nơi chứa đựng các hạt giống, chủng tử (bìja), nghiệp lực của các hành vi, hoạt động thuộc quá khứ.

---o0o---

2. B. Tám thức

Tâm lý học phương Tây thông thường giải thích cơ cấu của sự nhận thức bằng 6 thức, dựa trên 6 căn (indriyas), tức là 6 giác quan: mắt (nhãn, caksu-), tai (nhĩ, srotra-), mũi (tĩ, ghràna-), lưỡi (thiệt, jihva-), thân (kàya-) và ý căn (mana-indriyas). Mắt, khi tiếp nhận đối tượng của nó là cảnh vật bên ngoài (trần cảnh), thì thấy; cũng vậy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm, thân xúc chạm và ý nghĩ suy. Nhưng nếu nhận thức của chúng ta chỉ dựa trên các

căn, thì chỉ là một mớ nhận thức rất rời rạc, không thể giải thích được những hiện tượng tâm lý tương quan và thâm sâu. Thí dụ, từ thuở nhỏ, ta quen biết một người bạn, cách xa nhau ba mươi mấy năm, tình cờ gặp lại, ta nhận được ngay là người bạn cũ thuở xưa. Trong hơn 30 năm đó, ta không hề nghĩ nhớ đến người ấy, mà nay bỗng nhiên gặp, vẫn nhận ra ngay, vậy thì trong suốt thời gian này, hình ảnh của người đó được giữ ở đâu trong 6 giác quan trên để khi vừa gặp lại nhận biết ra ngay? Vấn đề này Tâm lý học phương Tây không giải thích được. Trong khi đó, ngài Thế Thân đã tiến xa một bước, và đóng góp một thành quả lớn lao cho tư tưởng thế giới, đó là đề nghị một cơ cấu ý thức gồm 4 thành tố: i. 5 thức trước; ii. thức thứ 6; iii. thức thứ 7, gọi là mạt-na thức; và iv. thức thứ 8, tức a-lại-da thức, hay tạng thức. Hai thành tố sau, mạt-na và a-lại-da thức là đóng góp vĩ đại của Thế Thân đối với lịch sử triết lý của nhân loại. Thức thứ 8, như tên gọi, là tạng thức, tức tàng trữ tất cả những nhận thức của chúng ta, có thể ví như bộ nhớ (memory) của máy vi tính. Chính nơi tạng thức này mà hình ảnh của người quen 30 năm trước được cất giữ; khi gặp lại, thì thức thứ 7, vừa tiếp nhận hình ảnh người mới vừa gặp lại, vừa tìm kiếm trong tận cùng sâu thẳm của thức thứ 8 hình ảnh người quen cũ trước đó 30 năm, phối hợp lại, để trong nháy mắt cho ta biết ngay đây là người đã quen. Thức thứ 7 này là bộ xử lý (DOS) của vi tính.

---o0o---

2. B. i. A-lại-da thức (àlaya-vijnanana)

Như vậy, phần chính yếu của nhận thức của chúng ta là thức thứ 8, a- lại-da thức, hay thức tàng trữ (tạng thức, năng tàng) làm cơ sở cho 7 thức kia. A-lại-da thức còn gọi là "chứa đựng mọi ảnh tượng" (sở tàng); từ nơi a- lại-da này mà tất cả những ý niệm về cái ta (ngã chấp), và những hành vi hoạt động của nó trong thế giới ngoại tại (pháp chấp) sinh khởi. Nếu ta có thể lấy ví dụ a-lại-da thức này như là một biển nước rộng lớn

mênh mông, thì 7 thức kia chính là những đợt sóng nhấp nhô, hay ào ạt, trên mặt nước đó. Theo đó, 7 thức trước không thể tách rời khỏi thức thứ 8 này, cũng không làm quấy động sự yên tịnh nơi đáy sâu của biển; nước và sóng là một, thì cả 8 thức này căn bản cũng không hai. Ta cũng tìm thấy tỷ dụ về nước và sóng này trong học thuyết Tánh Không. Thức thứ 8 này siêu việt "nhị nguyên của chủ thể và khách thể, của hiện hữu và không hiện hữu"; nó không có một chủ ý nào trong hoạt trình của nó, không hề nhận biết đến đối tượng, không phân biệt, không bị ngăn che (vô phú), không tốt cũng không xấu (vô ký). A-lại-da thức là nơi tàng trữ các hạt

giống (chủng tử) do hành động tạo tác bắt đầu từ nguyên nhân đưa đến kết quả (nghiệp), do vì những hành động mê muội của chúng ta. Thức này không tạo nên nghiệp chủng, nhưng nó giữ vai trò như là chủ thể của quả báo đối với những hành hoạt cố ý trong quá khứ, dẫn đến kết quả nơi hiện tại, và ảnh hưởng đến những hoạt động và chấp trước vào tương lai, khiến chúng sinh phải luân hồi trong 3 cõi (tam giới) và 9 vùng (cửu địa). Tiến trình chín muồi của các chủng tử, những suy tư, những nhận thức về đối thể, tất cả đều là chủ quan; cho nên tiến trình đó và kết quả của nó đều không có thật. Giải thoát khỏi vòng luân hồi khi tất cả những hạt giống phiền não được thay thế bởi các chủng tử thanh tịnh do những tịnh nghiệp tạo thành. A-lại-da thức cũng huân chứa các hạt giống thanh tịnh nội tại, là nguồn gốc cho ý chí hướng về giác ngộ. Khi đạt được giác ngộ, thì thức thứ 8 này không còn những hạt giống chưa chín muồi (dị thục chủng) nữa, và chuyển thành Trí của tấm gương tròn lớn (Đại viên cảnh trí, Great mirror wisdom). A-lại-da thức có 2 phần: phần chủ thể và phần đối tượng được nhận thức. Phần trước thì tương duyên với thức thứ 7, phần sau duyên với thức thứ 6 và 5 thức trước, thể hiện qua các trạng thái trí thức, đạo đức và tâm linh, như tham ái, tính toán, phân tích, thiền định, tin tưởng, hỗ thẹn, trí tuệ, v.v... Khi phần sau chuyển biến trong lúc giác ngộ, thì nó trở thành Hậu đắc trí (subsequently-attained wisdom). Tuy A-lại-da thức phải duyên với tất cả 3 loại biến chuyển (parinàma) để chuyển thức thành trí, nhưng bên trong nó còn có một cơ sở thường tồn trì giữ tư tưởng trong sạch, bất biến và vĩnh cửu. Đó là thức thứ 9, a-mạt-na hay a-mà-na thức (amàna-vijnanana) do Phật giáo Tây Tạng chủ trương nhưng chưa được bàn rộng sâu, bởi vì đến đó, chỉ còn trạng thái tự nhận mà thôi, không còn phải nương theo những loại hình ngôn ngữ thông thường.

---o0o---

B. ii. Thức thứ 7 (Mạt-na thức, mano-vijnanana)

Thức thứ 7 che lấp chân tánh của con người bởi quan niệm về cái ngã, cái tôi (ngã chấp). Đây cũng gọi là thức truyền thống (defiling-transmitter consciousness), bởi vì nó là nơi chất chứa, huân tập những hiện hữu của thế giới không thật bên ngoài, biến chúng thành những hạt giống ảo tưởng, từ đó cho rằng có một cái ngã cá biệt bên trong, làm cho ô nhiễm 6 thức trước. Thức thứ 7 này cũng làm nhiễm ô thức thứ 8 bằng cách liên tục cung cấp cho thức A-lại-da một cái ngã tưởng rằng có thật (chấp nội ngã, ngã thật tướng), trong không gian và thời gian.

Tri nhận của thức thứ 7 này là sai lầm (phi lượng) do vì bản tánh chấp trước của nó, tạo nên 4 loại ảo ảnh: ngã kiến, ngã ái, ngã si và ngã mạn. Nó cũng duyên với 8 đại tùy phiền não, như giải đãi, bất tín, v.v...

---o0o---

B. iii. Thức thứ 6 (manaskàra)

Tri kiến và nhận thức hiện hành nơi thức thứ 6, ý thức. Thức này, cùng 5 thức trước, "nhìn thấy" thế giới hiện tượng bên ngoài. Thức này chấp mắc vào những hiện hành của 5 uẩn như là đối tượng và nảy sinh những ý niệm không ngừng nghỉ về cái ta như là chủ thể, trong tiến trình tương duyên 51 pháp với tâm. Thức này là thức phân biệt nhị nguyên, phải trái, trắng đen, lạnh nóng, v.v..., và tự chuyên phê phán, phân biệt, tính toán, so lường trên căn bản đạo đức (duyên lự tâm) những gì mà 5 thức trước thâu nhập vào. Phân biệt (vikalpavasana), gồm có 3: i. tự tánh phân biệt; ii. kế độ phân biệt, phân biệt do tính toán khiến tạo nghiệp trong tương lai; iii. tuỳ niệm phân biệt, phân biệt do hồi tưởng những kinh nghiệm quá khứ. Thức này cũng duyên với các tâm sở căn bản và tùy phiền não đồng thời với tam tánh và tam trí khi các tánh trí này xâm nhập vào ba trạng huống bên ngoài (tam cảnh). Trong tiến trình đó, thức thứ 6 tạo nên nghiệp bởi do phân biệt, suy đoán, và quyết định đưa đến thể hiện những hành động cụ thể bằng thân và khẩu, hoặc bằng hành động tâm linh như tính toán, nghĩ ngợi, hoặc bằng hành động tình cảm như yêu, ghét, tham muốn, v.v... Khi hành giả đạt đến địa thứ 8, thì những dính mắc chấp trước vào cái ngã của thức thứ 6 này đã đoạn dứt, chỉ còn chấp mắc vào pháp.

---o0o---

B. iv. Năm thức trọớc (panäca-parijnananas)

Năm thức trước được gọi là thức tiếp nhận, do 5 giác quan (căn) cảm nhận, gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức. Những cảm nhận này sinh khởi từ nơi thức thứ 8. Mỗi căn thức gồm có 2 phần: a. Phần chất thể, tức 5 căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân; và b. Phần nhận thức; và những thần kinh dẫn đưa 5 căn vào phần nhận thức của a-lại-da. Chúng có thể hiện sinh cùng một lúc nhưng không nhất thiết phải theo thứ tự như liệt kê, hoặc chỉ 1 hay 2 căn hiện sinh mà thôi, tùy theo hoàn cảnh. Năm căn thức này duyên với 31 tâm sở (5 biến hành, 5 biệt cảnh, 11 thiện, 10 tùy phiền não), và đồng thời duyên

với thức thứ 6 khi thức này tiếp nhận những gì mà 5 căn thức thâu nhập vào, để tạo nên một hình ảnh trong tâm thức về thực tại. Sau khi những nhận thức của 5 căn thức này được thức thứ 6 tiếp thu, chúng được chuyển qua thức thứ 7, để từ đó những tri nhận này được gửi vào thức thứ 8 là nơi tàng trữ tất cả những gì mà 5 căn nhận thức xuyên qua quá trình tiếp nhận của thức thứ 6 và 7. Tiến trình này tương tục tiếp diễn không ngừng, và tạo nên những hạt giống nghiệp nơi thức thứ 8. Tất cả 5 thức tiếp nhận này đều không có khả năng phân biệt đạo đức, cho nên chúng thuộc tánh trung dung (vô ký tánh). Cả 5 căn thức đều có mặt nơi cõi dục giới, trong khi nhãn, nhĩ và thân thức còn có mặt nơi địa thứ nhất của cõi sắc giới. Qua đến địa thứ hai (nhị thiền định, sinh hỷ lạc địa) của sắc giới thì 5 căn thức này không còn sinh khởi.

---o0o---

B. v. Tiến trình phân biệt của thức

a. Ba loại trí phân biệt (Tam lọợng) Sự phân biệt, là thấy có ta có người, có chủ thể và khách thể, có cái ngã nội tại và thế giới ngoại tại. Chủ thể có 3 loại trí phân biệt (tam lượng): i. Nhận thức trực tiếp ngay tức thời hiện tượng đang xảy ra (hiện lượng, direct veridical perception), duyên với 5 thức trước, cho thấy hình ảnh chân thật của thực tại. Thí dụ: Quả cam màu xanh. ii. Dựa trên nhận thức đó, nảy sinh suy đoán (tỷ lượng). Thí dụ: Trái cam này chắc sẽ ngọt/chua. iii. Nhận thức tưởng tượng, ảo giác, không phù hợp với giá trị chân thật của thực tại (phi lượng). Thí dụ: Quả cam này chắc sẽ có nhiều người giành mua. b. Ba cảnh (Tam cảnh) Ba trí phân biệt thì duyên với chủ thể, đến phần hai của sự phân biệt thì duyên với đối tượng hay khách thể của nhận thức. i. Khi những phương diện của cảnh giới tự nhiên bên ngoài (tánh cảnh) được thức tiếp nhận, chúng chưa bị méo mó bởi dính mắc vào ngã và pháp. Tánh cảnh này chưa bị điều kiện của nhân quả chen vào, tương đương với nhận thức a/i. của tam trí kể trên. Thí dụ: ta thấy một đóa hoa mọc bên vệ đường. ii. Những ấn tượng do trí suy đoán và tưởng tượng a/ii. & a/iii. của thức thứ 6 tạo thành (đới chất cảnh) khiến ta lại suy đoán. Thí dụ: đóa hoa này đẹp quá. iii. Quan niệm về cái ngã khiến ta suy nghĩ sai lạc và bóp méo thực chất của đối tượng, tạo nên một ảnh tượng không có thật (độc ảnh cảnh). Thí dụ: đóa hoa này chắc chắn là vì ta mà nở đây.

c. Ba loại cảm thọ (Tam thọ) Tất cả những kinh nghiệm tình cảm hay tâm linh của chúng ta, do 6 căn duyên hợp với 6 trần, để sinh ra 6 thức, được phân tích thành 3 loại: i. vui vẻ (lạc), ii. không được như ý (khổ), iii. không khổ không vui (vô ký). Mỗi một kinh nghiệm đều phải thuộc một trong 3 loại này. d. Ba [đức] tánh Để phân biệt với Tam tự tánh là 3 đặc thái thuộc về hiện tượng của thức, ta gọi đặc thái thuộc về đạo đức là 3 đức tánh, phân tích theo hành hoạt nhân quả của thức mà diễn đạt. Ba tánh này, theo khái niệm đạo đức, thay đổi từng giây phút một, và gồm 3 loại: i. Tốt, thiện (wholesome); khi một hành động mang lại lợi ích, là kết quả của những nghiệp chủng từ những hành hoạt thiện trong quá khứ. Hành hoạt thiện này duyên với 11 thiện pháp. ii. Không tốt, bất thiện (unwholesome); hành động trái với thiện là bất thiện, tạo thành những nghiệp chủng xấu. Tánh này duyên với các tâm sở tùy phiền não. iii. Vô ký, những hành động không thiện không ác. Tánh này duyên với 5 thức trước.

---o0o---

B. vi. Pháp

Duy thức tông, cũng như các tông phái khác trong đạo Phật, có mục đích tối hậu là diệt tận cái tâm thức nhị nguyên (pratisamkhyà-nirodha) đó, bằng phương pháp phân tích tâm hay thức, đưa đến kết luận rằng chúng vốn chỉ là thành tố của các pháp (bách pháp) cho nên vô ngã, vì chỉ là một phối hợp của ngũ uẩn. Do vậy không có một bản thể (dravya) có thể tìm thấy được; cho nên khi nói rằng một cái tâm hay một người có ý nghĩ là vì tâm thức (vijnanana) đó chỉ là một dòng lưu chuyển của những ý nghĩ (vijnanapti) mà thôi. Pháp là những yếu tố tối hậu củng cố và duy trì sự hiện hữu của

vạn vật. Trong truyền thống triết học Ấn Độ, trong đó có Phật giáo, quan niệm tất cả mọi hiện hữu đều là pháp. Con người là một pháp; con người gồm có đầu, thân, tay chân, v.v..., thì đầu là một pháp; đầu gồm có mắt, mũi, miệng, tóc, chân mày, v.v., thì mắt là một pháp, tai là một pháp; mắt gồm có vành mi, tròng trắng, tròng đen, lông nheo, v.v..., thì tròng trắng, lông nheo, v.v..., lại cũng là pháp, v.v... Và cứ thế mà chia chẻ ra cho đến tận cùng, đến chỗ không còn có thể chia chẻ được nữa, mà khoa học gọi là nguyên tử. Những nguyên tử này là những thực thể hiện hữu liên đới nhau, tạo nên bản tánh

của thực tại. Do đó mà Thế Thân đã nêu lên vấn đề, ngay cả nguyên tử cũng không phải là không chia chẻ được, bởi vì chúng phải liên hợp nhau, mà khi có liên hợp thì phải có chất thể, gồm 6 mặt, Đông, Tây, Nam, Bắc, trên, dưới, không phải là không có gì hết để không còn chia chẻ được nữa. Cho nên, mỗi một pháp là do tâm thức tạo thành theo một chuỗi các sự cố liên hợp theo gian kỳ. Từ đó, những gì hiện hữu cũng chỉ là sự dính mắc chấp trước vào một thực tại huyễn hóa do thức tạo tác mà thôi. Trong tiến trình các sự cố hiện hình, thì các pháp đều ảnh hưởng và bị ảnh hưởng (tương tức) bởi 8 thức. Duy thức học kê 100 pháp thuộc về tâm thức, vốn có thể xếp làm nhiều loại dựa trên 3 tánh (thiện, bất thiện và vô ký, đã kể trên) của chúng, bởi vì các pháp đều không hiện hữu thực sự. Có 5 loại pháp (ngũ vị): a. Tâm pháp, gồm có 8, thể hiện 8 thức; b. Tâm sở hữu pháp, gồm 51, liên đới hiện hành (tương ưng) với 8 tâm pháp. 51 tâm sở hữu pháp này lại được chia làm 6 loại phụ: i. liên đới hoạt động phổ quát, có 5 (5 tâm sở biến hành); ii. 5 trạng thái đặc biệt (5 biệt cảnh); iii. 11 pháp hoàn toàn tốt (11 tâm sở thiện: tin tưởng, biết hổ thẹn, v.v.); iv. 6 căn bản phiền não: tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến; v. 20 tâm sở tùy phiền não: trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, bất chánh tri, vô tàm, vô quí, v.v...; và vi. 4 tâm sở bất định (hối, miên, v.v...). c. Sắc pháp, gồm có 11: 5 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); các pháp này là hình bóng của hai loại trên; d. Bất tương ưng hành pháp, gồm có 24 pháp không tương ưng với 3 loại trên, dụ như thời gian, sinh diệt, phân biệt, v.v...; e. Vô vi pháp, gồm có 6, là những pháp không bị điều kiện, như hư không, sự suy nghĩ, v.v..., do 4 loại trên hiển bày. Nhận diện được ngũ vị trăm pháp này khi chúng tương ưng hay câu sinh với các thức, là bước đầu căn bản trên đường giác ngộ, cho đến khi đạt đến Đại viên cảnh trí, khi hành giả không còn phân biệt về ngã và ngã sở nữa.

---o0o---

2. C. Ba tự tánh hay ba vô tự tánh

Luận Trisvabhavanirdesa đặc biệt xiển dương ba tự tánh, phân tích tường tận các đặc thái của chúng và sự liên hệ giữa 3 tánh này với nhau. Trong Nhị thập tụng, ngài Thế Thân bảo vệ thuyết Duy thức và đả kích các chủ trương chống đối bài bác Duy thức, nhưng chưa nói rõ vai trò và cấu trúc của ba tánh trong học thuyết Duy thức của mình. Trong Tam thập tụng, ngài Thế Thân bàn đến sự liên hệ giữa ba tánh vốn trở thành là ba "vô tự

tánh", khi phân tích theo đặc tánh về tướng trạng của chúng (laksana- nihsvabhavata), khi phân tích về sự tạo tác của chúng (utpatti-nihsvabhavat), và cuối cùng là về tự tánh chân thật của chúng (paramartha-nihsvabhavata). Kinh Giải Thâm Mật (Samdhinirmocana -sùtra) có bàn đến Ba tự tánh này, nhưng không đề cập đến liên hệ của chúng với quan điểm Duy thức, cũng không đi sâu vào những liên hệ giữa chúng với nhau. Duy chỉ có ngài Thế Thân trong luận Tam tự tánh này mới phân tích tỉ mỉ về triết lý Duy thức khi bàn đến ba tự tánh và giải thích chúng tương liên sự vận hành và hoạt động cùng nhau như thế nào. An Huệ, khi chú giải Tam thập tụng (Trimsikà-kàrika), đã đồng nhất Ba tự tánh với ba vô tự tánh theo trong kinh Giải Thâm Mật. Quan điểm này của An Huệ được các luận sư Tây Tạng như Tsong-Khapa và MKhas Grub tuyệt đối chấp nhận không tranh cãi thêm. Bởi vì: a. Một đối tượng khi hiện hữu, mang nhiều ý nghĩa cho nhiều chủ thể khi nhìn thấy đối tượng đó. Thí dụ: i. Một cô gái đẹp có thể khiến nhiều thanh niên ham muốn nhục dục, mà cũng là miếng mồi ngon cho con cọp trong rừng, hay chỉ là một đãy thịt thúi đối với vị La hán đã giác ngộ; ii. một ly rượu, đối với người ghiền là "nước cam lồ", với người bệnh gan là thuốc độc, v.v... b. Duy thức thường dùng thí dụ về giấc mộng để chỉ sự không có thật có thực tại. Điều thích thú là, ngày nay, khoa học nhất là phân tâm học, cũng đã tiến đến trình độ chứng minh những sai lầm và thiếu sót của các căn thức. Thí dụ như một người, sau khi dùng các ngón tay để bịt kín đôi mắt và đôi tai, sau một lúc sẽ thấy mắt chói lòa và tai lùng bùng, tiếp đến sẽ sinh ra những ảo giác như tự bay được lên mây, lên trời, vào thiên đình nghe Ngọc hoàng Thượng đế sai phán, v.v... Người đó tự tạo một thế gian đầy đủ ba chiều (3 dimensions) y như thật. Tỷ dụ với những hiện tượng xảy ra trong giấc mộng cũng thế, đối với phân tâm học và tâm lý học phương Tây ngày càng có cơ sở chứng thực và được chấp nhận học tập cũng như ứng dụng để trị bệnh 271. c. Duy thức phủ bác sự hiện hữu độc lập của các đối tượng bằng dẫn chứng là ngay cả nguyên tử cũng vẫn còn có thể bị chia chẻ đến vô cùng vô tận. Thuyết này nay cũng được tân vật lý học phương Tây chấp nhận, khi khám phá ra rằng, cũng như ngài Thế Thân đã đề xướng gần hai ngàn năm về trước, là nguyên tử (atom) - một đơn vị chất thể không còn bị chia chẻ ra được nữa- là bất khả thể. Bởi vì sau atom còn có thêm một loạt những đơn vị chi li hơn atom nữa, nào là proton, neutron, negatron, v.v... Sau khi phủ bác sự hiện hữu chân thật của đối tượng vật chất, các luận sư Duy thức bèn xướng lập thuyết tương đối giữa chủ thể và khách thể, nội ngã và ngoại tại, để nhận diện đối tượng của thức trong tương liên với chính các

thức tự nó/chúng. Thuyết này rất quan trọng trong Duy thức học, tức là thuyết ba tự tánh của thực tại. Nói cách khác, ba tự tánh là 3 đặc tánh của một pháp, được nhận diện qua kinh nghiệm của hành giả. Cả ba tánh này đều trực tiếp có mặt khi nhận thức hiện khởi. a. Tánh biến kế sở chấp, là tánh chấp trước vào những biến hiện bên ngoài mà cho là thực (biến kế sở chấp tánh, parikalpita). Thật ra, tất cả những hiện hữu trong thế gian đều chỉ là ảo ảnh (màyà), hay tợ cảnh, bởi vì chúng không bền vững, không chắc thật có không tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Đây là tánh tưởng tượng do phân biệt chủ thể-khách thể tạo thành; là tánh chấp nhận thực tại của "cái ngã", chấp nhận giá trị của sự tưởng tượng đó cho là thật. Thí dụ, khi đi trên sa mạc

khô khan và nóng bỏng, ta thấy có nước lấp lánh, thì liền cho là có nước thật, nhưng thật ra chỉ là ảo ảnh, là bóng nước mà thôi. b. Tánh y tha khởi, là tánh nương dựa vào những yếu tố khác để có thể sinh khởi được (y tha khởi tánh, paratantra). Tánh này là cơ sở cho tánh biến kế phát sinh, và cho tánh viên thành thật xuất hiện. Tánh này dựa theo các nguyên nhân và điều kiện bên ngoài mà tạo hình thành, cho nên những hình ảnh mà ta nhận thức đều bị méo mó theo những nguyên nhân và điều kiện kia. Từ đó, ta đau khổ, bởi vì những hình ảnh đó không duyên hợp với thực tại được nhận thức. Thí dụ: Thấy bóng nước, ngỡ là sẽ được hết khát; đến chừng khám phá ra bóng nước không có, ta thất vọng, đau khổ. Tánh y tha khởi này, tự nó cũng chính là một bóng nước mà thôi. c. Tánh viên thành thật, là tánh tròn đầy, chân thật (viên thành thật tánh, parinispanna). Đây là tánh đầy đủ, chân thật và hoàn toàn, là tánh tối hậu, tánh duy nhất có thật. Tánh này không còn phân biệt nhị nguyên, nhìn thế giới như là những biểu hiện mà thôi. Do vì lúc nào tánh này cũng như thế, không bị ảnh hưởng bởi điều kiện, cho nên tánh này là như vậy, là "như thật" của tất cả. Tánh này khi nhìn thấy bóng nước, biết là đang nhìn thấy bóng nước. Khi ta kinh nghiệm sự tương duyên trong tiến trình của tâm, biết là thức y tha hiện khởi không có những đặc tánh đối thể ngoại tại của thức biến kế sở chấp, khi đó ta còn có thức viên thành thật; mọi khái niệm về "cái ta", về "đối tượng" đều đoạn diệt, thì kết quả là "sự vật như là tự nó", là giác ngộ. Tô Đông Pha đã diễn đạt kinh nghiệm này qua hai câu sau viết về Lô Sơn: "... Đi rồi về lại không gì lạ, Lô Sơn mù tỏa khói triều dâng". (Lô Sơn yên tỏa Triết giang triều Vị đáo bình sinh hận bất tiêu Đáo đắc hoàn lai vô biệt sự Lô Sơn yên tỏa Triết giang triều).

Trong 3 tánh trên, Y tha khởi tánh giữ vai trò hết sức quan trọng, làm trọng tâm cho triết thuyết Duy thức, bởi vì tánh này, một mặt có thể tạo nên ảo giác làm ta phải lăn lộn trong sinh tử luân hồi; mặt khác, cũng tánh này, có khả năng đưa ta đến giác ngộ, Niết bàn. Khi tâm thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến tánh y tha khởi này nhận thức là có chủ thể và khách thể, tạo nên tánh biến kế sở chấp, rồi ta chấp mắc vào đó, thì đó là luân hồi. Nhưng cũng tánh y tha khởi này, một khi đã thanh tịnh, siêu việt những ý nghĩ có tánh cách phân biệt, khi Tánh Không của chủ thể và khách thể được nhận diện, thì cũng có thể duyên với tạng thức (thức thứ 8, hay căn bản thức, theo Tây Tạng), khiến thức này thanh tịnh, siêu việt nhị nguyên, thì hành giả đạt giải thoát. Như thế, tánh y tha khởi này đứng giữa hai lộ trình của tâm thức, hoặc tạo tác ảo tưởng khiến đi vào sinh tử luân hồi, hoặc duyên với tánh chân thật tròn đầy do trí tuệ bất nhị điều hành, thì đó là Niết bàn.

---o0o---

D. Ba thân Phật

Tuy rằng tâm giác ngộ thì bất nhị, nhưng căn bản Duy thức thì lại là một phương pháp diễn đạt và phân tích, cho nên ta cần biết đến sự phân loại hoạt trình của tâm thức trong tương quan với 4 bậc tâm giác ngộ (được gọi là trí, tức trí tuệ). Đó là sự chuyển biến 8 thức thành 4 trí, khi tánh Y tha khởi duyên với tánh chân thật tròn đầy, khi hành giả đạt giác ngộ. i. Năm thức trước (tiền ngũ thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) trở thành trí thành công trong hành hoạt, tức Thành sở tác trí (wisdom of successful performance).

Đặc tính của trí này là thanh tịnh và không còn bị vướng mắc khi tiếp xúc với các căn và đối tượng của chúng, tức các trần. ii. Thức thứ 6, trở thành trí quán sát tuyệt vời, tức Diệu quan sát trí (wonderful contemplation wisdom). Đặc tính của trí này là biết tường tận về cái hoàn toàn không của ngã (cái ta) và của pháp (vạn vật bên ngoài), tức ngã không và pháp không. Với trí này, Đức Phật biết rõ các pháp như thật không bị bóp méo, không bị ngăn trở, từ đó, Ngài biết rõ tất cả các điều kiện thuộc tâm và thân của vạn vật, hữu tình cũng như vô tình, cho nên có thể tùy phương tiện giáo hóa chúng. iii. Thức thứ 7 trở thành trí có tánh bình đẳng, Bình đẳng tánh trí (wisom of equality), với đặc tánh là nhận biết tận tường bản tánh bình đẳng giữa cái tưởng là ta và những hiện hữu không phải ta. iv. Thức thứ 8 trở nên trí sáng soi như tấm gương tròn lớn, tức Đại viên cảnh trí (Great mirror wisdom), phản chiếu toàn thể vũ trụ một cách như thật, không sai trái, méo mó.

Tuy rằng 4 trí này chỉ hiện hành sau khi con người đã đạt được giác ngộ, nhưng một vài khía cạnh của Diệu quan sát trí và Đại viên cảnh trí cũng đã bắt đầu hoạt động trong một cường độ yếu kém hơn trước khi bước đến cảnh giới giác ngộ. Trước khi giác ngộ, sự hiểu biết của chúng ta chỉ là mớ kiến thức thu thập qua kinh nghiệm, đọc sách, học hỏi khi giao tiếp với thế giới hàng ngày của chúng ta mà tập thành. Một khi tri kiến đó tập trung vào nơi giác ngộ, thì tri kiến này bắt đầu chuẩn bị để tiếp nhận trí căn bản (Căn bản trí). Cần nhắc lại, trí tuệ là sự hiểu biết nhất nguyên, nhận biết sự vật là như thật, như là chính nó, không có phân biệt chủ thể và đối thể, không phê phán, không có nhận thức nhị nguyên chen vào. Trí tuệ này siêu việt ngôn từ, văn cú, khái niệm; hoàn toàn là sự biết thanh tịnh rằng Chân như là căn bản của thực tại. Trí căn bản này nảy sinh Trí hậu đắc (Hậu đắc trí: subsequently-attained wisdom) là một hình thức thanh tịnh của trí tuệ phát sinh khi không còn phân biệt, nhưng chưa đạt đến giác ngộ giải thoát, cho nên đó gọi là "trí thế gian đã thanh tịnh". Đây là trí cần thiết phải có để có thể phân biệt tất cả các pháp, mà không vướng mắc dính chấp vào chúng hay bởi chúng, nên có thể loại bỏ mọi mê lầm về hiện tượng giả tá do thức tạo thành. Đức Phật dùng trí hậu đắc này để thuyết pháp độ sinh mà không thấy có người được độ, cho nên thong dong tự tại, đi lại không còn buộc ràng, là bậc Như Lai. Trí hậu đắc này giải thích hành vi, hoạt động của bậc sau khi đã giác ngộ, vẫn có thể đối diện với tất cả những hình danh sắc tướng của ngoại tại trong thế gian huyễn hóa này. Phật có ba thân: Pháp thân, Báo thân và Hóa (hay Ứng) thân. Chỉ có thân thứ 3, Pháp thân (Dharmakàya) là chân thật. Báo thân (Sambhogakàya, Enjoyment body) và Hóa thân (Nirmànakàya, Transformation body) chỉ là những biểu hiện của Pháp thân, và là những hiện thể dùng làm phương tiện tương đối tương đương với thức còn mê muội, chưa giác ngộ. a. Hóa thân, nói đến thân thể vật chất trong thế giới hiện tượng này. Hóa thân này cần thiết để Đức Phật giáo hóa chúng sinh, đưa họ đến con đường giác ngộ. Thành sở tác trí hiện hữu nơi Hóa thân này để Đức Phật có thể hành vi, hoạt động bằng nhận thức, như người bình thường trong chúng ta. Đó là Đức Phật lịch sử, Đức Thích Ca Mâu Ni, thị hiện nơi cõi Ta bà này để thuyết giảng giáo lý vạn pháp duy thức. b. Báo thân là một hiện thể vô hạn, diệu dụng mà Đức Phật dùng để giáo hóa bậc Bồ tát, những đấng hữu tình trước giai đoạn cuối cùng của giác ngộ. Có rất nhiều Báo thân, mỗi Báo thân có

một cõi trời, hay một tịnh độ riêng, siêu việt ngoài hệ thống mặt trời của thế giới chúng ta, nơi rất dễ dàng để được nghe và thực tập pháp. Bình đẳng tánh trí tương đương với Báo thân này. c. Pháp thân Phật có 2 tướng:

i. Tổng tướng, là cái Nhất siêu việt cả một và nhiều, là chân thể tuyệt đối, là bản tánh nội tại mà tất cả chư Phật đều có, thể hiện như là trí vẹn toàn, hoàn hảo, tuyệt đỉnh; là bản tánh tối thượng của thực tại, của chân như, như thị, không; ii. Biệt tướng, là Sai biệt, là hoạt trình hiện tượng, là hình thức đặc thù của Pháp; đó là thức thứ 8, tạng thức, hay a-lại-da thức chuyển biến và là Pháp thân được trực nhận thể hiện ngay khi đạt giác ngộ. Pháp thân này tương đương với Đại viên cảnh trí. Lý tưởng và mục đích của con người theo Phật giáo là đạt đến giác ngộ. Duy thức quan niệm giác ngộ là thực trạng của Chân như (True Suchness, hoặc Thusness), là bản tánh tối thượng của vạn vật. Chân như là trạng thái hiện hữu duy nhất của thực tại. Khi không còn phân biệt giữa nội tại và ngoại giới, thì hành giả đạt giác ngộ, trực nhận một sự thật bất nhị tuyệt đối, siêu việt ý thức về một "cái ta" phân biệt, chấp trước, dính mắc. Trong ý nghĩa này, ta thấy Duy thức học không phải là thuần túy một triết lý dùng để biện luận suông. Khi giác ngộ, tiến trình đi tìm kiếm đối tượng bên ngoài của tâm chấm dứt, cũng như tiến trình liên tục phóng thể năng lực của thức vào thế giới ngoại tại vốn bị điều kiện ràng buộc cũng đoạn diệt. Khi đó, tâm thức đã ở trong trạng thái định tĩnh, tiếp thu năng lực ngoại tại để củng cố và tăng trưởng tâm thức không còn phân biệt đó, giống như cành hoa cúc tiếp nhận năng lượng ánh sáng mặt trời để rạng rỡ.

---o0o---

E. Phản đề của Ba thân Phật

Đoạn trên, ta đã nói đến chuyển thức thành trí, do từ nơi tánh y tha khởi. Cũng tánh này, khi tâm thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến tánh y tha khởi nhận thức là có chủ thể và khách thể, tạo nên tánh biến kế sở chấp, rồi ta chấp mắc vào đó, tạo nhân đưa đến quả, gây thành nghiệp, thì đó là luân hồi. a. Nghiệp Kết quả của những hành động tạo tác, cố ý hay vô tình, của chúng ta, gọi là nghiệp. Hậu quả của những hành động đó để lại dấu vết hay là hạt giống gieo trồng trong tạng thức. Những hạt giống này nẩy mầm theo thời gian và nảy sinh thêm những hạt giống mới. Từ đó, những cuộc đời của chúng ta, trong quá khứ, hiện tại cũng như ở tương lai, đều bị dẫn dắt bởi những hành động trong quá khứ kết thành nơi hiện tại (dị thục, vipaka) và đưa đẩy đến những hành động trong tương lai. Nghiệp chịu trách nhiệm cho sự tiếp diễn liên tục của cá tánh mỗi hiện thể, thông qua sự chết hoặc vô thức. Sau khi

một hạt giống kết trái, thì nó đã xong trách vụ. Tuy nhiên, những hạt giống mới cũng theo đó mà sinh khởi ngay, trong mỗi gian kỳ nhanh hơn nháy mắt. Và cứ thế mà chúng ta cứ bị dẫn dắt mãi trong vòng ảo ảnh của hiện tượng ngoại tại, vẫn cứ mãi tin tưởng vào sự thật bị bóp méo trong khuôn khổ của nhận thức nhị nguyên, cho đến khi nào mà ta đạt đến giây phút giác ngộ mới thôi. Bởi vì giữa các chủng tử của nghiệp và những ảo tượng mà chúng tạo tác giống nhau, cho nên sự nhận thức của mỗi người về thế gian bên ngoài đều tương tự với nhau. Cho nên, chúng ta thường đồng ý với mọi

người về cái thế giới ngoại tại mà chúng ta đang đắm chìm trong vòng sinh tử luân hồi trong đó. Đồng thời, chúng ta cũng kinh nghiệm những ảnh hưởng từ bên ngoài theo dòng hiện tượng tâm thức, bởi vì những thể hiện của riêng mình cũng ảnh hưởng đến thế giới bên ngoài, trong đó có những người khác. Tiến trình của nghiệp có 3 giai đoạn: i. Ảo tưởng hiện khởi bắt nguồn từ nơi thức thứ 6, là thức tạo tác nên hành động dẫn đưa đến nghiệp (dẫn nghiệp); ii. Nghiệp tạo tác do vì gây giống (chủng tử) nơi thức thứ 8, là nơi chứa đựng tất cả mọi tâm thức (tạng thức). Vòng sinh tử và luân hồi trong tương lai dẫn đưa tạng thức này tái sinh vào trong 6 cõi (lục đạo luân hồi, 6 levels of existence); iii. Cuối cùng, thọ nhận nghiệp báo là sự nảy nở của các hạt giống nghiệp (mãn nghiệp); chúng ta gặt hái những gì chúng ta gieo trồng, gieo gió gặt bão. b. Nghiệp báo luân hồi dẫn dắt chúng ta trong 3 cõi (tam giới: dục, sắc và vô sắc giới). Ba cõi này, bậc phát tâm Bồ tát hành trì Du-già, lần lượt kinh nghiệm qua, trải qua 9 vùng (cửu địa), trước khi giác ngộ viên mãn, bởi vì, tuy nói là đạt giác ngộ, nhưng đấy chỉ là một kinh nghiệm chớp nhoáng, là một "satori", chứ chưa phải thực chứng Niết bàn. Cửu địa trong tam giới gồm có: b-1. Dục giới : địa thứ nhất, thế giới của ái dục, nơi của 6 nẻo luân hồi, nơi 5 loại chúng sinh đồng sống lẫn lộn chung nhau (ngũ thú tạp cư địa); b-2. Sắc giới: 4 tầng thiền: i. Sơ thiền ly sinh, hỉ lạc địa (Joyful stage of leaving production); ii. Nhị thiền định, sinh hỉ lạc địa (Joyful stage of the arising of samàdhi); iii. Tam thiền ly hỉ, diệu lạc địa (Stage of wonderful bliss of being apart from joy); iv. Tứ thiền xả niệm, thanh tịnh địa (Stage of renouncing thought); b-3. Vô sắc giới: 4 bậc thiền: i. Không vô biên xứ địa (Infinite Space);

ii. Thức vô biên xứ địa (Infinite Consciousness); ở bậc thiền này, thức thứ 7 không còn câu sinh với thức thứ 8, phá chấp ngã và trở thành Bình đẳng tánh trí; iii. Vô sở hữu xứ địa (Unmoving Ground or Nothing Whatsoever); tất cả thức thứ 6 và 7 đều diệt tận, trở thành Diệu quan sát trí; iv. Phi tưởng phi phi tưởng xứ địa (Neither Cognition nor Non-cognition).

---o0o---

KẾT LUẬN

Một lần nữa, cần nhận định rằng Duy thức hay Du-già không phải là một trường phái nhận thức luận, thiết lập cơ cấu ý thức 4 nhánh chỉ để biện luận suông. Trong khi Duy thức, như tên gọi, chú trọng đến luận lý suy diễn về thức, thì Du-già, cũng theo tên gọi, chú trọng đến sự thực hành tâm linh để chuyển thức đó thành trí. Ta cũng nên ghi nhận ở đây những điểm tương tựả giữa hai triết lý Tánh Không và Duy thức. Quan niệm về luân hồi và Niết bàn của Duy thức tương liên với quan niệm Tục đế và Chân đế của Trung quán. Nhân duyên (pratìtyasamutpàda, interdependent origination) là nguyên lý nối liền Tục đế và Chân đế, nối liền luân hồi và Niết bàn, sinh tử và giác ngộ. Như Long Thọ đề xướng, nếu ta xem nhân duyên như là mốc nối giữa nhân và quả, ta có luân hồi (samsara), nhưng nếu ta dụng nhân duyên như Tánh Không, ta có Niết bàn. Điều làm mốc nối giữa nhân và quả, giữa nghiệp và những hậu quả của nghiệp lực, đó là khái niệm, là nhận thức, là tưởng tượng. Tục đế của Trung quán như thế tương hợp với tánh biến kế sở chấp của Duy thức, bởi vì cả hai đều luận về nhân và quả, về

chủ-khách, về nội-ngoại; trong lúc Chân đế cũng là tánh viên thành thật, vì cả hai là thực tánh, là không, bất nhị, vô-nhân (duyên). Nguyên lý về nhân duyên của Trung quán là nguyên lý về tánh y tha khởi của Duy thức. Cơ sở cho cả hai thuyết này là Tâm (hay Thức); tâm rất quan yếu trong cả hai, nhân duyên và y tha khởi. Giữa hai triết thuyết, ta có một bên là tương đối, thực tại giả tá, đối đãi nhị nguyên; một bên là tuyệt đối, chân như, tánh viên thành thật; và mốc nối giữa hai cực đoan đó là nguyên lý tương đối (của Trung quán), hay nguyên lý y tha khởi (của Duy thức), vốn là căn bản của Tâm. Tóm lại, tất cả các triết thuyết của Phật giáo đều xoay quanh vấn đề Tâm (Thức) và, bằng biện luận hay bằng hành trì, cũng đều đặt cơ sở trên Tâm để đạt giác ngộ. Giác ngộ là mục đích tối hậu của hành giả; ngoài giải thoát và

giác ngộ, không còn mục đích nào khác. Bồ tát phải đạt giác ngộ xong mới có thể hoằng hóa mà không phải bị trầm luân trong luân hồi sinh tử.

---o0o---

Phụ lục

CÁC TÁC PHẨM CHÍNH TRONG DUY THỨC TÔNG 1. Kinh: i. Lankàvatàra-sùtra: Lăng già kinh; Suzuki Daisetz Taitero dịch ra Anh văn, một nguyên bản kinh và một tập luận giải, gọi là Studies in the Lankavatara- sùtra; ii. Mahàvaipulya-Buddha-Avatamsaka-sùtra: Đại phương quảng Phật Hoa Nghiêm kinh, còn gọi là Bát thập [chương] Hoa Nghiêm; Anh dịch: Flower Ornament sùtra. Ngoài ra còn có Gandavyuha-sùtra, Lục thập Hoa Nghiêm, Garland sùtra; iii. Sandhinirmocana-sùtra: Giải thâm mật kinh; iv. Mahàyàna-Abhidharma-sùtra, Đại thừa A-tì-đạt-ma, thường được các bản văn Nhiếp Đại thừa luận, Dugià sư địa luận..., nhắc đến, nhưng nay không còn tồn bản nào. 2. Luận: i. Vimsika-vijnịaptimàtratà-kàrika: Duy thức Nhị thập tụng. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.; ii. Trimsika-vijnịaptimàtratà-kàrika: Duy thức Tam thập tụng. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.; iii. Yogàcàryabhùmi-sàstra; Du Già sư địa luận. Vô Trước soạn, Huyền Tráng dịch, 100q.; iv. Trisvabhàva-nirdesa: Tam tự tánh hay Trinisvabhàva-sàstra: Tam vô tự tánh luận. Thế Thân soạn, Chân Đế dịch, 2 q.; v. Mahàyànasatadharma-vidyàvàra-sàstra: Đại thừa Bách pháp minh môn luận. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.; vi. Abhisamayàlankàra: Hiện chứng trang nghiêm. vii. Mahàyàna-samparigraha-sàstra: Nhiếp đại thừa luận. Vô Trước soạn; Chân Đế (Paramàrtha) dịch, 3q.; Huyền Tráng trùng dịch, 3q.; viii. Abhidharma-samuccaya-sàstra: A-tì-đạt-ma Tạp tập luận. Vô Trước soạn; Simhabodhi (Sư Tử Trí) chú thích, Sthiramati (An Huệ) tập; Huyền Tráng dịch, 16q.; ix. Madhyànta-vibhàga-kàrika-sàstra: Biện trung biên luận. Di Lặc đại sư, Maitreyanàrtha, thuyết; Huyền Tráng dịch, 3q.;

x. Mahàyàna-panịcaskandhakaprakarana: Đại thừa ngũ uẩn luận. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.; xi. Àrya-sàsana-prakarana-sàstra: Hiển dương thánh giáo luận. Vô Trước soạn, Huyền Tráng dịch; 20q.; xii. Mahàyànasùtra-alankàra-sàstra: Đại thừa trang nghiêm kinh luận. Vô Trước soạn, Ba-la-phả Mật-đa (Prabhàkàrànamitra) dịch,

13 q.; 3. Các luận khác: do An Huệ (Sthiramati, thế kỷ VI) và các luận sư khác, viết: i. Abhidharmakosa-bhàsya-tìkà-tattvàrtha-nàma: A-tì-đạt-ma Câu-xá luận thuật nghĩa sớ; ii. Vijnịàptimàtratàsiddhi-trimsikà-bhàsya: Duy thức Tam thập tụng thích luận; iii. Abhidharmasamuccaya-bhàsya-tìrka: A-tì-đạt-ma Tạp tập luận thích; iv. Mahàyànasùtralankàrawrtti-bhàsya-tìrka: Đại thừa Trang nghiêm luận nghĩa thích; v. Mahàyànaratnakùta-dharma-paryàya: Đại bảo tích kinh luận;

---o0o---

3. Thọ mục về Duy thức tông (Anh ngữ)

Vasubandhu. Basic Teachings of Consciusness (Yogacara) Only; compiled by Ron Epstein. New Delhi: Karmasiddhiprakarana, 1992. Vasubandhu's 'Treatise on the Three Natures' translated from the Tibetan edition with a commentary by Garfield, Jay L. Asian Philosophy 6 No.2, July 1997. Vasubandhu. A Buddhist Doctrine of Experience : a New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin, by Thomas A. Kochumutt. Boston: Shambala, 1996. Vasubandhu. The Trisvabhàvanirdesa of Vasubandhu. Tr. and edited by S. Mukhopadhyaya. New Delhi: Visvabharati, 1939. Madhyanta-vibhàga : discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Boddhisattve Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati. Benares: Motilal Banarsidass, 1948. Ch'eng Wei-Shih Lun; the Doctrine of Mere-Consciousness by Hsuan Tsang. Tr. by Wei Tat. Hongkong: The Ch'eng Wei-Shih Lun Publication Committee, 1973. Dịch Thành Duy thức luận của Huyền Tráng. La Siddhi de Hiuan-Tsang; Louis de la Vallée-Poussin dịch giải Thành Duy thức luận của Huyền Trang. Bruselles: Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1928-1948.

Deux traités de Vasubandhu: Vimsatika et Trimsikà. Sylvain Lévi dịch Nhị thập và Tam thập tụng. Paris: 1925. Madhyàntavibhàga-kàrikà-bhàsya. Theodore Stcherbatsky dịch Biện trung biên biện luận tụng. St. Petersburg: Academie, 1936. The Seven Works of Vasubandhu. Stefan Anacker dịch và phê bình 7 tác phẩm của Thế Thân., trong đó có Nhị thập và Tam thập tụng. Delhi: M. Banarsidass, 1984. The Tattvasangraha of Sàntaraksita, with the Commentary of Kamalasìla. Tr. into English by Ganganatha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 2 vols. Anacker, Stefan. Vasubandhu: Three Aspects; a Study of a Buddhist Philosopher. Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin at Madison, 1970. Beyer, Steven. The Twenty Verses by Vasubandhu with an anonymous commentary. Typescript. Chatterjee, A. K. The Yogàcàra Idealism. New rev. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. Clark, Joseph and Paul Panish. Remarks on Vasubandhu's "Thirty Verses Proving the Doctrine of Mind Only. Typescript. 1974. Das Gupta, Surendra Nath. Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika, in The Indian Historical Quarterly, vol. 4:1 (March, 1928): 36-43. de Silva, M. W. Buddhist and Freudian Psychology. Colombo: Lake House, 1973. Dịch Trimsika từ Phạn ngữ và so sánh với Duy thức Tam thập tụng do Huyền Tráng dịch với chú giải của Dharmapàla (Pháp Hộ). Epstein, Ronald. General Pathways of Discrimination/Differentiation; Interrelation of the Eight Consciousnesses; Levels of Meditation Prior to Enlightenment. Charts. Các hình đồ trên Internet. Epstein, Ronald. Tranformation of

Consciousness into Wisdom in the Chinese Consciousness-Only School according to Cheng Wei-Shr Lun. Vajra Bodhi Sea Journal. January-March, 1985. Epstein, Ronald. Verse Delineating the Eight Consciousnesses. Dịch Bát thức quy củ tụng của Huyền Tráng ra Anh văn. Internet. Ganguli, Swatì. Treatise on Groups of Elements; Abhidharmadhàtu- kàyapàdasàstra (Giới thân túc luận), based on Sanskrit & Pali Sources on Buddhism. Delhi, M. Banarsidass, 1994. Ganguli, Swati. Treatise in Thirty-verses on Mere-Consciousness. Delhi: M. Banarsidass, 1992. Guenther, Herbert V. & Leslie S. Kawamura. Mind in Buddhist Psychology. Emeryville: Dharma Pub., 1975.

Huntington, C.W. The Emptiness of Emptiness. Honolulu: University of Hawaii. 1989. Jha, Subhadra. The Abhidharmakosa of Vasubandhu: with commentary. Patna: TSWS, 1983 Katsura Shoryu. "Dharmakirti's Theory of Truth" in Journal of Indian Philosophy 12: 215-235 Lê MạnhThát. The Philosophy of Vasubandhu. Ph. D. thesis. University of Wisconsin-Madison. 1974. MacLeod, D. N. G. A Study of Yogàcàra Thought : the Integral Philosophy of Buddhism. Ph.D. Dissertation, University of Dundee, 1978. Nagao, G. M. Madhyamika and Yogacara. Trans. by L. S. Kawamura. Albany: State University of New York Press. 1991. Paul, Diana Y. Philosophy of Mind in Sixth Century China. Ph.D. Dissertation. Stanford University, 1984. Pradhan, Prahlad. Abhiharmakosabhàsyam of Vasubandhu; deciphered and edited by P. Pradhan. Rev. with introd. & indexes by Aruna Haldar. Patna: 1978. Sharma, Ramesh Kumar. "Dharmakirti on the Existence of Other Minds" in Journal of Indian Philosophy 13: 55-71 Sutton, Florin G. Existence and Enlightenment in the Lankavatara- sutra; a Study in the Ontology & Epistemology of the Yogacara School. New York: State Univ. of New York Press, 1995. (SUNY Series in Buddhist Studies). Tucci, Giuseppe. On Some Aspects of the Doctrine of Maitreyanàtha and Asanga. Roma: IIMEO, 1938 Verdu, Alfonso. The Philosophy of Buddhism: A "Totalistic" Synthesis. Boston: Martinus Nijhoff. 1981. Willis, Janice D. On Knowing Reality. Tr. with introd., commentary and notes. New York: Columbia University Press, 1979. Wood, Thomas A. Mind-Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijnànavàda. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. (Society for Asian and Comparative Philosophy, Monograph no. 9).

CÂU HỎI ÔN TẬP

1. Thế nào là Duy thức?

2. Tóm tắt sơ lược về 8 thức.

2. Trình bày về Ba tự tánh và Ba vô tánh.

---o0o---

Bài 4 - Giới thiệu khái quát về nhân minh học Phật giáo (Logic học Phật giáo)

Minh Chi

DẪN NHẬP

Nhân minh học là gì? Môn học này của Phật giáo ở phương Tây thường gọi là logic học hay là Luận lý học. Viện sĩ Nga Th.Scherbatsky, trong bản dịch Anh ngữ cuốn "Nyaya bindu" của Luận sư Ấn Độ Dharmakirti (Pháp Xứng) cũng dịch đầu đề cuốn sách là "A

short treatise of logic" tức "Một bộ luận ngắn về logic". Trong bài giảng nhập môn này, tôi dùng hai khái niệm "Nhân minh học" và "logic học" như là đồng nghĩa, với dụng ý để cho các bạn quen thuộc với môn logic học phương Tây không bỡ ngỡ khi tiếp xúc với môn Nhân minh học của Ấn Độ giáo và Phật giáo. Tuy nhiên, trong bài, tôi cũng sẽ nói về những điểm khác biệt giữa môn Nhân minh học và môn logic học phương Tây, cũng như giữa môn Nhân minh học của Ấn Độ giáo (học phái Nyaya, dịch sang Hán ngữ là học phái Chánh lý), thường gọi là Cổ Nhân minh (Nhân minh học cổ) và môn Nhân minh học của Phật giáo, thường gọi là Tân Nhân minh (Nhân minh học mới). Nếu nghiên cứu kết cấu của các bộ luận hiện có về Nhân minh, như cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Luận sư Ấn Độ Sankaravisman (Thương Yết La Chủ), hay cuốn "Nyaya bindu" (Một giọt logic) của Luận sư Ấn Độ Dharmakirti, chúng ta sẽ thấy, kết cấu của một bộ luận về Nhân minh học Phật giáo bao gồm hai phần: Phần Nhận thức luận và phần Tam đoạn luận. Nếu giới thiệu theo từ ngữ phương Tây, thì phần Nhận thức luận là Épistémology và phần Tam đoạn luận là Syllogism. Phần Nhận thức luận lại được chia làm hai, ứng với hai nguồn gốc khác nhau của nhận thức: nhận thức trực tiếp gọi là hiện lượng và nhận thức gián tiếp gọi là tỷ lượng. Hiện lượng là nhận thức trực tiếp một sự vật hiện tiền, chủ yếu bằng cảm quan, còn tỷ lượng là nhận thức gián tiếp một sự vật không hiện hữu, hay là bị che giấu thông qua cái mà Nhân minh học gọi là dấu hiệu logic của nó (the logical mark). Theo ý kiến của tác giả viết bài giới thiệu này thì trong Nhân minh luận Phật giáo, phần chủ yếu là Nhận thức luận. Còn phần Tam đoạn luận (Syllogism) trên thực tế, theo quan điểm của Luận sư Trần Na (Dignaga) thì chỉ là sự diễn đạt bằng lời của nhận thức tỷ lượng mà thôi. Ngài Trần Na gọi Tam đoạn luận là Nhận thức luận, hay đúng hơn là nhận thức tỷ lượng cho người

khác (inference for others). Vấn đề này tôi sẽ nói rõ trong phần giới thiệu Nhận thức luận. Mục đích của Nhận thức luận trong Nhân minh học Phật giáo rất là thực tiễn, như có thể thấy trong câu của Pháp Xứng mở đầu bộ luận "Nyaya bindu" của ông: "Nhận thức đúng đắn mở đầu cho mọi hành động thành công của con người. Vì vậy, bộ luận này sẽ nghiên cứu nhận thức (đúng đắn) đó". (Câu Anh ngữ của Th.Scherbatsky như sau: "All successful human action is preceded by right knowledge. Therefore, this knowledge is here investigated"). Đảm bảo sự thành công trong mọi hành động của con người, đó là mục đích thực tiễn của Nhận thức luận Phật giáo. Tất nhiên, Dharmakirti, khi nói "mọi hành động thành công của con người" là muốn nói tất cả mọi hành động, kể cả những hành động thế tục, chứ không phải nói riêng hành động tu hành nhằm đạt tới sự giác ngộ và giải thoát cho bản thân (tự ngộ) và cho tất cả mọi chúng sinh (tha ngộ). Môn Nhân minh học Phật giáo dạy chúng ta tư duy đúng đắn để có nhận thức đúng đắn, là chìa khóa của mọi thành công ở đời. Môn Nhân minh học Phật giáo, ngoài ra, còn dạy chúng ta diễn đạt tư duy đúng đắn đó bằng lời lẽ có sức thuyết phục, để cho những người khác, nghe chúng ta nói, đọc bài chúng ta viết sẽ tán thành quan điểm của chúng ta, và sống, thực hành theo quan điểm đó. Và đó chính là chức năng của phần gọi là "Tam đoạn luận" (Syllogism) trong Nhân minh học Phật giáo.

---o0o---

NHẬN THỨC LUẬN PHẬT GIÁO

Phật giáo thừa nhận có hai loại nhận thức, một là nhận thức trực tiếp; hai là nhận thức gián tiếp. Nhận thức trực tiếp cũng gọi là hiện lượng, nhận thức gián tiếp cũng gọi là tỷ lượng. Cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Thương Yết La Chủ viết về mục đích của hiện tượng và tỷ lượng như sau: "Hiện lượng dữ tỷ lượng cập tợ duy tự ngộ". Dịch nghĩa: Hiện lượng và tỷ lượng, cũng như tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng, duy chỉ có một mục đích là tự mình giác ngộ. Tợ hiện lượng là hiện lượng sai. Tợ tỷ lượng là tỷ lượng sai. Nhưng dù có sai, cũng là nhằm mục đích tự ngộ. Đó là sai về phương pháp, còn mục đích thì vẫn là tìm đến sự thật cho bản thân. Bây giờ, đầu tiên, chúng ta hãy tìm hiểu xem hiện lượng hay nhận thức trực tiếp là thế nào? Sau đó, sẽ tiếp tục tìm hiểu về tỷ lượng tức là nhận thức gián tiếp.

1. Thế nào là hiện lọợng? Lượng là tìm hiểu, tìm biết. Hiện là sự vật hiện tiền, có trước mặt trong hiện tại. Ngài Thương Yết La Chủ trong cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" định nghĩa hiện lượng là không có phân biệt. Và giải thích không có phân biệt là đối với đối tượng, xa lìa mọi phân biệt về danh ngôn và chủng loài v.v... (ư sắc đẳng nghĩa, ly danh chủng đẳng sở hữu phân biệt). Định nghĩa trên rất quan trọng, nó đặc trưng cho Nhận thức luận của Phật giáo, khác biệt về căn bản với Nhận thức luận của Ấn Độ giáo. Các Luận sư của Nhân minh học Phật giáo như Trần Na đều phân biệt minh bạch hai nguồn gốc của nhận thức: Một là cảm quan, tạo ra nhận thức cảm quan. Hai là tâm thức hay tri thức tạo ra nhận thức của tri thức (understanding hay intellect). Nhận thức cảm quan là nhận thức không có phân biệt, như Thương Yết La Chủ nói. Khi đã có phân biệt, thì phải có sự can thiệp của tri thức. Trên thực tế, nhận thức cảm quan không nên gọi là nhận thức (perception) mà chỉ là cảm giác (sensation). Khi chúng ta thấy cái bàn trước mặt, như là cái bàn trước mặt tôi đây, thì đó là có phân biệt, không phải là hiện lượng theo đúng nghĩa của nó nữa. Chính tâm thức hay tri thức phân biệt rõ đối tượng trước mặt thuộc loại cái bàn (không phải là tủ, là ghế v.v...), và tiến thêm một bước còn phân biệt cả cái bàn này khác với cái bàn kia. Nói tóm lại, cái bàn cũng như mọi sự vật và hiện tượng khác trong thế giới hiện tượng mà chúng ta tiếp xúc hàng ngày không phải là những cái gì hoàn toàn khách quan như các nhà thực tại luận (realists) lầm tưởng, mà là sản phẩm được tạo ra bởi sự kết hợp của các cảm giác cảm quan và hoạt động của tâm thức hay tri thức. Người không nghiên cứu khi nói "thấy cái bàn" vội tưởng rằng con mắt thấy cái bàn, nhưng trên thực tế, con mắt vì là một cảm quan, nên chỉ có cảm giác đại khái về màu sắc, hình dáng, những cái gì mà tâm lý học hiện đại gọi là dữ kiện cảm quan (sense-data), sau đó tri thức, tức là tâm thức với những khả năng mà con mắt hay những cảm quan khác không có được, như trí nhớ, so sánh, khái niệm hóa, tạo hình ảnh v.v..., cuối cùng mới phân biệt đó là cái bàn, thậm chí còn tiến hơn nữa, phân biệt cái bàn kiểu này với cái bàn kiểu khác. Đó là thuyết Nhận thức luận độc đáo của Nhân minh học Phật giáo, phân biệt rõ hai nguồn gốc khác nhau của nhận thức: Một là cảm quan như mắt, tai, mũi... khi tiếp xúc với đối tượng, thí dụ cái bàn, thì trong giây phút đầu tiên sự tiếp xúc đó chỉ cung cấp cho chúng ta một cảm giác thuần túy về một đối tượng trước mặt; cảm giác đó, Luận sư Thương Yết La Chủ gọi là vô phân biệt, các sách Anh ngữ dịch là indeterminate perception, có thể

dịch nghĩa là một nhận thức không xác định. Trên thực tế, gọi cảm giác ban sơ đó

là một nhận thức không xác định cũng không được đúng lắm, bởi lẽ, đã là không có phân biệt, không được xác định thì không thể gọi đó là nhận thức được. Vì vậy mà Luận sư Dharmakirti gọi đó là cảm giác thuần túy (pure sensation). Đó là một cảm giác thuần túy không xác định nhưng đó lại là điểm xuất phát của mọi nhận thức sâu nông, đúng sai của chúng ta đối với thế giới thực tại. Hơn nữa, cảm giác thuần túy lại chỉ tồn tại trong giây lát (sách Phật gọi là sát na,ksana), vì trực tiếp, nối theo sau là sự xuất hiện của một cảm giác khác, mà Luận sư Dharmakirti gọi là cảm giác tâm thức (mental sensation, theo cách dịch của Th.Scherbatsky). Cảm giác này tuy là cảm giác nhưng không còn thuộc về cảm quan nữa, mà là thuộc về tâm thức hay tri thức hay hay ý thức (Ý thức là một từ ngữ của môn Duy thức học Phật giáo chỉ cho thức thứ sáu của con người với tất cả những thao tác quen thuộc như trí nhớ, khái niệm, tạo hình ảnh, đặt tên...). Nhận thức của chúng ta đối với thế giới hiện tượng có được minh bạch và xác định hay không chính là nhờ vào ý thức, hay thức thứ sáu này. Viện sĩ Th.Scherbatsky, trong bản dịch Anh ngữ cuốn "Nyaya bindu" hay dùng các từ intellect hay understanding, mà tôi tạm dịch là tri thức chính là nói thức thứ sáu này. Điều mâu thuẫn là nhờ thao tác của ý thức mà nhận thức của chúng ta đối với thế giới và hiện tượng được minh bạch và xác định rõ ràng, nhưng lại cũng vì tính phức tạp của tri thức này trong những thao tác nhiều mặt của nó, như trí nhớ, đặt tên, tạo hình ảnh, tưởng tượng v.v... mà nhận thức của chúng ta hay phạm sai lầm. Mà cũng vì lẽ đó mà môn Nhân minh học Phật giáo ra đời với Luận sư Trần Na với các thế hệ đệ tử nỗi danh của ông như Thương Yết La Chủ (Sankaravisman), Dharmakirti (Pháp Xứng), Dharmottara (Pháp Thượng) v.v... nhằm mục đích dạy chúng ta nhận thức đúng đắn (tự ngộ), và diễn đạt nhận thức đó cho những người khác một cách logic, có sức thuyết phục (ngộ tha). Nhiệm vụ ngộ tha do phần Tam đoạn luận (cũng gọi là Tam chi tác pháp) trong Nhân minh học Phật giáo phụ trách. Bốn loại hiện lượng: Nhân minh học Phật giáo phân biệt có bốn loại nhận thức trực tiếp, tức hiện lượng. * Một là nhận thức cảm quan là nhận thức trực tiếp bằng cảm quan như mắt, tai, mũi... đối với một đối tượng hiện hữu, có trước mặt, không thông qua một khâu trung gian nào. * Hai là cảm giác tâm thức là cảm giác không phải của cảm quan mà là của tâm thức. Với từ cảm giác, rõ ràng Luận sư Dharmakirti xem tâm thức (ý thức) cũng là một loại cảm quan, nhưng là cảm quan nội tại (inner organ). Với từ tâm thức, Dharmakirti muốn phân biệt rõ đây không còn là cảm quan lộ ra bên ngoài như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, vốn được gọi chung là cảm

quan bên ngoài (the outer organs), mà là thức hay tâm thức. Nhãn thức khác với nhãn căn, tức là tâm thức của mắt khác với con mắt, cũng như tâm thức của tai khác với cái tai v.v... Căn và thức khác nhau nhưng phối hợp với nhau. Kinh sách của Phật giáo Nguyên thủy thường chỉ nói một cách đơn giản, thí dụ trong trường hợp của nhãn thức (tâm thức của mắt) tức là nhãn thức hình thành do sự tiếp xúc của con mắt (nhãn căn) với đối tượng tức sắc pháp. Đối với Nhận thức luận của Nhân minh học, thì đây là một quá trình: Một là: Cảm giác thuần túy của cảm quan (pure sensation). Hai là: Cảm giác tâm thức, tuy cũng là hiện lượng, nhưng không phải là của cảm quan nữa mà là của

tâm thức, kèm theo sau là một loạt thao tác của tâm thức như trí nhớ, tạo hình ảnh, đặt tên v.v... Cần chú ý là các sự kiện như cảm quan hay cảm giác thuần túy, rồi cảm giác tâm thức với các thao tác tiếp theo diễn ra một cách tự phát, nhưng tuần tự, theo nguyên lý nhân duyên sinh. * Loại hiện lượng thứ ba gọi là hiện lượng tự ý thức. Theo Nhân minh học, mọi trạng thái hay hoạt động tâm thức cũng đều là hiện lượng và là tự ý thức. Thí dụ, khi chúng ta có cảm giác vui, thì chúng ta tự biết, một cách trực tiếp là chúng ta đang vui. Còn nếu chúng ta vui mà không biết thì tức là chúng ta thiếu tỉnh giác mà thôi. Vấn đề tỉnh giác đối với đạo Phật sở dĩ quan trọng là vì như vậy. Khi chúng ta thấy cái bàn, thì chúng ta tỉnh giác, tự biết mình đang thấy cái bàn. Đó cũng là hiện lượng. * Loại hiện lượng thứ tư gọi là trực giác thiền định của bậc Thánh đối với thực tại siêu việt. Trong thiền định, tâm thức của bậc Thánh nắm bắt đối tượng không thông qua cảm quan, mà trực tiếp bằng tâm thức. Đây cũng là trực cảm, nhưng là trực cảm bằng tâm thức. Th.Scherbatsky dịch là intelligible intuition. Bậc Thánh của đạo Phật không cần phối hợp tâm thức với cảm quan để nắm bắt ngoại cảnh. Bậc Thánh trực cảm nắm bắt ngoại cảnh bằng tâm thức của Ngài đã được giác ngộ và giải thoát, không cần dựa vào những cảm quan rất hạn chế của con người. Vì vậy, chúng ta không lấy làm lạ khi trong "Bát Nhã Tâm kinh", viết là Bồ tát Quán Tự Tại thực hành trí tuệ Bát Nhã siêu việt, quán chiếu năm uẩn đều là không và thoát khỏi mọi khổ ách... Bồ tát không phải thấy bằng mắt mà quán chiếu với trí tuệ Bát Nhã siêu việt. Các bậc Bồ tát trình độ như Bồ tát Quán Tự tại, tuy gọi là năm căn viên thông, nhưng thật ra đâu có nhờ vào các căn mà quan sát thế giới, tuy là khi các Ngài xuất hiện dưới dạng người như chúng ta, thì các Ngài cũng thị hiện "năm căn viên thông" như thấy bằng tai, nghe bằng mắt, nói bằng mùi hương v.v... Mà cũng không chờ đạt tới trình độ Bồ tát tầm cỡ như Ngài, các chúng sanh ở cõi trời Quang Âm (một cõi trời thuộc Sắc giới) cũng nói được không phải bằng âm thanh mà bằng ánh sáng phát ra từ miệng

(vì vậy mà gọi là Quang Âm), hay là chúng sanh ở cõi trời Hương Tích (nơi vốn là trụ xứ của ngài Duy Ma Cật), nói chuyện với nhau bằng mùi hương... Sai lầm của nhận thức hiện lượng: Cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Thương Yết La Chủ gọi hiện lượng sai lầm là tợ hiện lượng, nghĩa là hiện lượng tương tợ, không phải là hiện lượng đích thực. Hiện lượng sai lầm xảy ra, theo Dharmakirti, khi con mắt bị bệnh, đối tượng chuyển động nhanh, khi đi trên tàu, khi có bệnh hay do một số nguyên nhân khác. Nói chung lại, hiện lượng sai lầm xảy ra khi các cảm quan vì một nguyên nhân nào đó, như bệnh tật v.v... mà không còn ở trong trạng thái bình thường nữa. Vấn đề hiện lượng có thể phạm sai lầm không những được Dharmakirti, Luận sư Nhân minh nỗi tiếng công nhận, mà cả học phái Nyaya của Ấn Độ giáo cũng khẳng định. Đến đây, tạm thời kết thúc phần hiện lượng (nhận thức trực tiếp) của giáo tài, chúng ta chuyển sang nghiên cứu phần tỷ lượng (nhận thức gián tiếp). 2. Nhận thức tỷ lọợng (inference hay inferential knowledge) Định nghĩa: Luận sư Dharmakirti trong cuốn "Nyaya bindu" đã định nghĩa về nhận thức tỷ lượng như sau: "Một nhận thức được tạo ra gián tiếp, thông qua một dấu hiệu có ba đặc điểm, và nhằm tới một đối tượng không phải được nhận thức trực tiếp mà được suy diễn mà biết, thì gọi là tỷ lượng nội tại". "A cognition which is produced indirectly through a mark that has threefold aspect and which refers to an

object, not perceived but inferred is internal reference". ("Nyaya bindu", p.48). Định nghĩa trên có một số từ ngữ cần giải thích: a) Dấu hiệu có ba đặc điểm: Chính vì nhận thức tỷ lượng không trực tiếp nắm bắt đối tượng như nhận thức trực tiếp của cảm quan, cho nên mới gọi là nhận thức gián tiếp. Và nhận thức gián tiếp đó được thực hiện ngang qua một dấu hiệu, mà logic học gọi là dấu hiệu logic (logical mark). Ví dụ sau đây minh họa rõ vấn đề: Trên núi ở đàng xa có lửa. Vì là có khói bốc lên. Chúng ta đứng đàng xa nhìn không thấy lửa, chỉ thấy có khói. Khói là dấu hiệu logic, thông qua đó, chúng ta biết là có lửa. Sao gọi là dấu hiệu logic? Bởi vì kinh nghiệm cho thấy rằng nơi nào có lửa là có khói, hễ thấy lửa là có khói, hoặc là thấy có khói biết rằng có lửa. Vì vậy, mà định nghĩa nói là đối tượng (lửa) không được nhận thức trực tiếp mà do suy diễn mà biết. Suy diễn như thế nào? Suy diễn từ hiện tượng có khói. Bây giờ đến từ ngữ dấu hiệu có ba đặc điểm là thế nào?

Logic học Phật giáo có một từ chuyên môn để chỉ cho dấu hiệu logic tức là Nhân, từ Sanskrit là Hetu, Th.Scherbatsky dịch ra tiếng Anh là the Reason. Dịch là Nhân vì rằng, như trong ví dụ khói và lửa, thì khói là cái nhân giúp chúng ta biết là có lửa trên đồi, mặc dù mắt chúng ta không trực tiếp thấy có lửa. Vì sao nói cái nhân đó có ba đặc điểm và đó là ba đặc điểm gì? Ý tứ là khi lập cái nhân có khói, nhằm chứng minh trên đồi xa có lửa, thì cái nhân đó phải có đủ ba đặc điểm mới là cái nhân đúng đắn, đủ sức thuyết phục. Sách Hán gọi ba đặc điểm là ba tướng. (Xem cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận"). Đặc điểm thứ nhất là cái nhân đó phải có mặt ở nơi đối tượng được nhận thức tỷ lượng. Như trong trường hợp lửa và khói, thì cái nhân khói phải có mặt ở lửa là đối tượng được nhận thức bằng tỷ lượng. Vì sao? Vì khói chính là dấu hiệu logic của lửa. ặc điểm thứ hai của cái nhân đó là nó phải hiện hữu ở khắp mọi trường hợp đồng phẩm. Đồng phẩm có nghĩa là đồng loại. Thí dụ, tất cả mọi trường hợp có lửa, nghĩa là đồng loại đều có cái nhân khói. Bếp lò chẳng hạn có lửa, nhất định là có khói. Th.Scherbatsky dịch trường hợp đồng phẩm là "similar cases". Đặc điểm thứ ba là cái nhân đó tuyệt đối phải vắng mặt trong mọi trường hợp dị phẩm. Dị phẩm là khác loại. Nếu trường hợp đồng phẩm là trường hợp có lửa như cái bếp lò, thì trong mọi trường hợp dị phẩm là trường hợp không có lửa, thí dụ như mặt nước hồ, tuyệt đối không có khói. Th.Scherbatsky dịch ra tiếng Anh là "dissimilar cases". Dharmakirti còn giải thích rõ thêm đó là những trường hợp khác biệt (với trường hợp đồng phẩm), "hoặc đối lập, hoặc là không tồn tại của vật đồng phẩm". Thí dụ, vật đồng phẩm là lửa thì vật dị phẩm có thể là khác biệt với lửa, như đất, đối lập với lửa như nước, hay là một cách đơn giản không có lửa tồn tại. Ở trên đây, tôi đã giải thích thế nào là ba đặc điểm hay là ba tướng của nhân. Khi đưa ra một mệnh đề hay một thuyết (sách Phật gọi là lập tôn), và để chứng minh tôn mà chúng ta thành lập là đúng đắn không sai, thì chúng ta phải lập một cái nhân đúng đắn làm minh chứng. Và cái nhân đó, nếu là đúng đắn thì phải thỏa mãn ba điều kiện hay là ba đặc điểm như trên đã trình bày. Ba đặc điểm ấy, sách Hán gọi là ba tướng. Và nếu diễn đạt theo chữ Hán như trong cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Thương Yết La Chủ thì sẽ là: - Biến thị tôn pháp tánh - Đồng phẩm định hữu tánh - Dị phẩm biến vô tánh

Lối diễn đạt bằng chữ Hán như trong bộ luận khiến chúng ta gặp một số khái niệm và từ ngữ mới. Như trong đặc điểm I: Biến thị tôn pháp tánh. Chúng ta gặp từ tôn, có nghĩa là thuyết, hay mệnh đề. Như lập tôn: Âm thanh là vô thường. Một tôn như vậy là một mệnh đề thường gồm hai phần: Phần đứng trước âm thanh gọi là tiền trần hay là hữu pháp. Phần đứng sau gọi là hậu trần hay là pháp. Người nào quen thuộc với từ ngữ tiếng Anh đều biết phần đứng trước là chủ ngữ (subject) và phần đứng sau là vị ngữ (predicate). Bây giờ, trở lại cái tôn được lập: Âm thanh là vô thường. Người lập tôn nói: âm thanh là vô thường (tôn), vì âm thanh là cái bị làm ra (nhân). Yêu cầu hay đặc điểm của cái nhân bị làm ra là phải hiện hữu, tức có mặt trong cả hai thành phần của tôn, hữu pháp (tiền trần hay chủ ngữ) và ở pháp (hậu trần hay vị ngữ). Đúng như vậy, mọi âm thanh đều do người làm ra hay là do các nguyên nhân khác hợp thành mà có. Và, mọi cái vô thường cũng đều do người làm ra hay là do các nguyên nhân khác kết hợp tạo ra. Chúng ta trở lại ví dụ lửa và khói, có thể dễ hiểu hơn: Tôn: Trên đồi có lửa Nhân: Vì có khói. Cái nhân khói phải có mặt trên đồi (tiền trần hay là hữu pháp), đồng thời và chủ yếu là có mặt ở nơi cụ thể có lửa. Hai đặc điểm: Đồng phẩm định hữu tánh và Dị phẩm biến vô tánh thì có thể hiểu dễ dàng. Cái gì đồng phẩm - tức là lửa thì nhất định có khói. Và tất cả những gì không phải lửa thì nhất định không có khói. Như vậy là đã giải thích rõ ba đặc điểm hay là ba tướng của nhân. Bất cứ một cái nhân nào thành lập mà thiếu một trong ba tướng hay là ba đặc điểm nói trên đều là những cái nhân sai lầm, thiếu sức thuyết phục. Tất cả mọi nhận thức tỷ lượng, đều thông qua cái nhân đúng đắn mà được thành tựu. Nếu nhân lập ra mà có sai sót, không có đầy đủ ba tướng hay ba đặc điểm nói trên thì việc lập thuyết (tức tôn) sẽ không thành. Do đó mà trong nhận thức tỷ lượng, nhân đóng vai trò quan trọng hàng đầu. b) Ba định nghĩa về tỷ lượng: Có thể tổng kết có ba định nghĩa tỷ lượng: - Tỷ lượng là nhận thức một đối tượng thông qua dấu hiệu của nó. Dấu hiệu đó, Nhân minh học gọi là nhân (the reason). - Tỷ lượng là nhận thức một đối tượng bị che giấu, cảm quan không thể nắm bắt trực tiếp được. Chính vì đối tượng bị che giấu nên phải thông qua dấu hiệu, từ đó suy diễn ra đối tượng. Chính vì suy diễn mà biết được một cách gián tiếp cho nên gọi là tỷ lượng. Lượng là biết. Suy diễn, so đo mà biết được nên gọi là tỷ lượng. - Tỷ lượng là nhận thức một sự vật che giấu, cảm quan không nắm bắt trực tiếp được, dựa vào mối liên hệ tất yếu giữa đối tượng đó với dấu hiệu của

nó. Người quan sát đã từng nhiều lần quan sát thấy có mối liên hệ tất yếu giữa đối tượng và dấu hiệu của nó, cho nên có thể kết luận chắc chắn, nơi nào có dấu hiệu đó, thì nơi ấy phải có đối tượng. Thí dụ, vì đã từng quan sát thấy nhiều lần nơi nào có lửa thì ở đấy có khói cho nên chỉ cần thấy khói là biết có lửa. Ba định nghĩa trên tất nhiên là có liên quan với nhau. Định nghĩa thứ nhất cho biết nguồn gốc của tỷ lượng thông qua một dấu hiệu. Định nghĩa thứ hai cho biết đối tượng được nắm bắt là một vật bị che giấu, cảm quan không nắm bắt được, và định nghĩa cuối cho thấy mối liên hệ tất yếu, có quy luật giữa đối tượng và dấu hiệu. c) Phân loại tỷ lượng: Như chúng ta biết, hiện lượng tức nhận thức trực tiếp, có bốn loại là: (1) Nhận thức cảm quan, hay cảm giác thuần túy (2) Cảm giác tâm thức (3) Hiện lượng tự ý thức (4) Trực cảm thiền định của bậc Thánh trong đạo Phật. Còn tỷ lượng thì có ba loại: tỷ lượng phủ định, tỷ lượng

đồng nhất và tỷ lượng nhân quả. Thế nào là tỷ lượng phủ định? Ví dụ sau đây sẽ cho thấy rõ: Lập tôn: Ở đây không có cái bàn. Nhân: Vì rằng không thấy có cái bàn nào cả, mặc dù các điều kiện thấy có đầy đủ. Loại tỷ lượng như được trình bày trong ví dụ trên gọi là tỷ lượng phủ định. Còn thế nào là tỷ lượng đồng nhất? Ví dụ sau đây cho thấy thế nào là tỷ lượng đồng nhất. Lập tôn: Trên núi đàng kia có cây. Nhân: Vì thấy ở đấy có cây lan. Cây lan là một loại cây. Chỉ cần biết trên núi có cây lan là có thể phán xét trên núi có cây. Vì cây và cây lan là đồng nhất. Loại tỷ lượng như vậy gọi là tỷ lượng đồng nhất. Cuối cùng, thế nào là loại tỷ lượng nhân quả? Ví dụ: Lập tôn: Trên đồi đàng xa có lửa. Nhân: Vì thấy có khói bốc lên. Lửa và nhân, khói là quả. Lửa và khói có liên hệ nhân quả tất yếu với nhau. Thấy có khói (quả), thì phán xét biết ở đó có lửa (nhân). Mọi nhận thức tỷ lượng dựa trên nguyên lý nhân quả đều gọi là tỷ lượng nhân quả. Như chúng ta thấy, sự phân loại trên đây dựa vào tính chất của cái nhân được sử dụng. Với cái nhân phủ định, chúng ta có loại tỷ lượng phủ định.

Với cái nhân đồng nhất, chúng ta có loại tỷ lượng đồng nhất. Với cái nhân là nguyên lý nhân quả, chúng ta có loại tỷ lượng nhân quả. d) Phân loại tỷ lượng dựa theo mục đích: Luận sư Trần Na phân biệt có hai loại tỷ lượng tùy theo mục đích. Một là tỷ lượng cho bản thân, hay tỷ lượng nội tại, mà Th.Scherbatsky dịch ra Anh ngữ là internal inference, còn nếu dịch ra chữ Hán là tự tỷ lượng. Loại tỷ lượng này có mục đích tự mình tìm hiểu vấn đề, tự mình suy tư để tìm ra chân lý cho bản thân mình, mục đích là tự ngộ. Loại tỷ lượng thứ hai gọi là tỷ lượng cho người khác, sách Anh ngữ gọi là inference for others. Sách Hán dịch là tha tỷ lượng. Người lập thuyết, muốn thuyết phục đối phương thực hành một thao tác tỷ lượng, minh chứng rõ ràng thuyết của mình lập là đúng. Quá trình thao tác tỷ lượng mà người lập thuyết chỉ bày cho đối phương gọi là tha tỷ lượng hay là tỷ lượng cho người khác. Đúng như Luận sư Trần Na khẳng định, Tam đoạn luận Phật giáo không phải gì khác mà là một hình thức của tha tỷ lượng. Trình bày xong những nét lớn khái quát của hiện lượng và tỷ lượng cũng là trình bày xong phần I của Nhân minh học Phật giáo là Nhận thức luận. Tôi xin nói lại, đây là những nét cơ bản và khái quát của Nhận thức luận Phật giáo. Còn nếu đi vào chi tiết, ngọn ngành của Nhận thức luận Phật giáo, thì phải có nhiều bài bổ sung khác, thậm chí cả một bộ sách chuyên khảo. Bây giờ, chúng ta chuyển sang phần hai của Nhân minh học Phật giáo: phần Tam đoạn luận mà từ ngữ tương đương trong Nhân minh là tam chi tác pháp. Tuy nhiên, vì từ ngữ Tam đoạn luận phổ thông hơn, ở phương Tây cũng như phương Đông, cho nên tôi vẫn dùng ở đây từ "Tam đoạn luận" (syllogism).

3. Tam đoạn luận (syllogism) Trong toàn bộ môn logic học Phật giáo thì Nhận thức luận là phần chính yếu, còn Tam đoạn luận chỉ là phần phụ thuộc. Vì sao? Vì rằng, như Th.Scherbatsky khẳng định rõ trong cuốn "Logic học Phật giáo" (Buddhist logic), mục đích của logic học Phật giáo là nghiên cứu các nguồn gốc của nhận thức chúng ta... mà Tam đoạn luận không phải là một nguồn gốc của nhận thức (Syllogism is not a source of knowledge, p.275). Tam đoạn luận, như viện sĩ Th.Scherbatsky nói, gồm những mệnh đề được dùng để truyền đạt cho người khác một nhận thức đã có sẵn. Chính vì vậy mà Trần Na gọi Tam đoạn luận là "nhận thức tỷ lượng cho người khác" (inference

for others), (sđd, tr.275). Dưới con mắt của Luận sư Trần Na, người sáng lập Nhân minh học Phật giáo, Tam đoạn luận trên thực tế chỉ là "cái đuôi" của Nhận thức luận mà thôi, tuy rằng cái đuôi ấy cũng quan trọng. Bởi lẽ, vấn đề không phải là tự

mình nhận thức đúng đắn, mà còn phải diễn đạt nhận thức đúng đắn đó làm cho người khác cũng nhận thức đúng đắn như mình. Đạo Phật trong quá trình truyền bá khắp nơi trên thế giới từ Á sang Âu-Mỹ, từ Đông sang Tây, tuyệt đối không bao giờ dùng bạo lực, mà chỉ thuyết phục và thuyết phục. Mà vũ khí chính để thuyết phục là logic học hay Nhân minh học. Trong cuốn "Triết học Ấn Độ" (Indian philosophy) tập II, tiến sĩ Radhakrishnan, ngay trong bài dẫn nhập ở trang 17, đã nói rõ: "Đối với các tư tưởng gia Phật giáo lớn, logic học là kho vũ khí chủ yếu, tạo ra những vũ khí phê phán hủy diệt phổ biến". Phê phán gì và hủy diệt gì? Tác giả viết tiếp: "Phật giáo phục vụ như một liều thuốc tẩy quét sạch tâm thức khỏi hậu quả xơ cứng của những trở ngại cổ xưa...". (Nguyên bản: "For the great Buddhist thinkers, logic was the main arsenal, where were forged the weapons of universal destructive criticism... Buddhism served as a cathartic in clearing the mind of the cramping effects of ancient obsttructions..." - sđd, p.17). Với môn Nhân minh học Phật giáo được hoàn chỉnh bởi Luận sư Trần Na vào thế kỷ VI Tây lịch, sự nghiệp giác tha của đạo Phật được đẩy lên một bước mới. Công trình logic học đồ sộ của ông, "Pramana samuccaya" (Hán dịch: Tập lượng luận) là một tập hợp nhiều công trình logic học của ông viết rải rác trong một thời gian dài, được ông soạn thống nhất trong một bộ sách duy nhất, có bản sớ giải của Jinendrabuddhi. Đáng tiếc là trong bản Hán dịch của Nghĩa Tịnh đã bị thất lạc. Sự nghiệp truyền bá đạo Phật của Trần Na, thông qua các công trình logic học của ông và học trò ông đã được nỗi tiếng một thời với danh xưng "chinh phục thế giới" (The conquest of the world, Th.Scherbatsky, Buddhist logic, trang 34). Cũng như bậc Chuyển Luân Vương chinh phục toàn cõi Ấn Độ, và đặt Ấn Độ dưới quyền thống trị của mình, Luận sư Trần Na cũng chinh phục thế giới tức là toàn cõi Ấn Độ, và đặt Ấn Độ dưới sự thống trị của Phật giáo. a) Điểm khác biệt chủ yếu giữa Tam đoạn luận của Nhân minh học Phật giáo và Tam đoạn luận của phương Tây: Tam đoạn luận (syllogism) của phương Tây chủ yếu là của Aristotle. Tuy phương Đông hay phương Tây (Aristotle) đều dùng từ syllogism, tức Tam đoạn luận, nhưng giữa hai bên có một sự khác biệt căn bản, cần lưu ý ngay từ đầu. Tam đoạn luận của Aristotle là ba phần hay ba mục của một quá trình tư duy, để tìm ra sự thật cho chính bản thân mình. Nếu nói theo từ ngữ Phật giáo, thì Tam đoạn luận của Aristotle nhằm mục đích tự ngộ. Hãy dùng một ví dụ quen thuộc của logic học phương Tây:

Đại tiền đề: Tất cả mọi người đều phải chết (mục I) Tiểu tiền đề: Socrates là người (mục II) Kết luận: Cho nên Socrates cũng chết (mục III) Mục I của Tam đoạn luận gọi là Đại tiền đề (tiếng Anh là Major premise). Mọi người đều phải chết là một chân lý mọi người đều đồng thuận. Mục II là Tiểu tiền đề cũng là một chân lý nữa mà mọi người đều đồng thuận. Xuất phát từ hai tiền đề lớn và nhỏ nói trên, chúng ta đi đến kết luận là Socrates, vì cũng là người cho nên cũng phải chết. Nói chung lại, Tam đoạn luận là quá trình tư duy đi từ cái đã biết đến cái chưa biết. Một quá trình tư duy logic, nhằm giải quyết một vấn đề mà bản thân mình còn phân vân. Socrates, bậc vĩ nhân Hy Lạp cổ đại, thầy dạy của Platon và bao nhiêu danh nhân khác, phải chăng là thần thánh, là bất

tử? Nhưng đâu có phải, Socrates cũng chỉ là con người, tuy là con người vĩ đại, và như tất cả mọi người, ông cũng phải chết, không thể là bất tử. Tam đoạn luận của Phật giáo không phải xuất phát từ một vấn đề mà mọi người đồng thuận, trái lại xuất phát từ một vấn đề đang tranh luận, ít nhất là giữa người lập thuyết và đối phương. Hãy trở lại ví dụ đã dẫn chứng. Người lập thuyết nói: Trên đồi đàng xa có lửa. Đứng đàng xa, không ai thấy có lửa cả. Nhiều người đặt nghi vấn và phân vân, không rõ là có lửa hay không có lửa, cho nên cãi nhau. Người lập thuyết bèn nói: Trên đồi, đúng là không thấy có lửa, nhưng chúng ta thấy có khói. Mà nơi nào có khói là có lửa, cho nên biết là có lửa. Anh ta nói: Nơi nào có khói là có lửa. Trên đồi có khói, cho nên ở đấy có lửa. Như chúng ta thấy, điểm xuất phát của Tam đoạn luận Phật giáo là một điểm tranh luận, trong khi điểm xuất phát của Tam đoạn luận của logic học của Aristotle là một điểm đồng thuận. Ngoài ra, còn có một số điểm khác biệt nữa, như trong từ ngữ sử dụng. Trong khi ba mục chủ yếu của tam đoạn luận Phật giáo là tôn, nhân, dụ, thì ba mục của Tam đoạn luận của Aristotle là Đại tiền đề, tiểu tiền đề và kết luận. b) Về các lỗi logic trong Tam đoạn luận Phật giáo: Vì Tam đoạn luận của Nhân minh học Phật giáo được sáng lập để phục vụ những cuộc tranh luận khoa học công khai giữa Phật giáo và Ấn Độ giáo, lúc bấy giờ, đang có chiều hướng phục hưng và bắt đầu công kích Phật giáo kịch liệt, cho nên, trong tranh luận, bên nào cũng phấn đấu giành thắng lợi bằng cách lập thuyết hoàn hảo, không phạm lỗi. Hơn nữa, các cuộc tranh luận công khai như vậy đều có người chủ tọa và đông đảo học giả, người nghiên cứu thuộc cả hai phái, phái người lập thuyết cũng như phái người phản bác, và tất nhiên là có đông đảo quần chúng cũng

tham gia. Để cho công việc điều khiển đi vào nề nếp, không thiên vị, người ta soạn ra những cuốn sách hướng dẫn tranh luận, thí dụ như cuốn sách mang tựa đề "Sách về lỗi của người lập thuyết" ("Vigraha sthana sastra", mà Th.Scherbatsky dịch ra Anh ngữ là "Manual of the Respondent's failures"). Cuốn sách cho thấy người lập thuyết có thể phạm tới 22 lỗi. Nếu xác nhận là người lập thuyết phạm một hay vài lỗi trong số 22 lỗi, thì không chờ đợi bị phản bác, người lập thuyết xem như bị thua cuộc và cuộc tranh luận kết thúc ngay lập tức. Sau đây là nội dung 22 lỗi, qua sự giới thiệu của Th.Scherbatsky: (1) Tự mình, một cách vô ý thức phản bác thuyết của mình, do đưa ra những ví dụ sai lầm. (2) Trong quá trình tranh luận, tự động chuyển sang một thuyết khác không phải thuyết mình chủ trương lúc ban đầu. (3) Bản thân thuyết của mình đầy dẫy mâu thuẫn nội tại. (4) Trong quá trình thảo luận, tự động từ bỏ thuyết của mình. (5) và (6) Thay thế cái nhân lúc ban đầu dùng để minh chứng thuyết của mình, bằng một cái nhân khác. (7-10) Đưa ra những lý lẽ vô nghĩa, lộn xộn, không ai hiểu. (11-12) Lối diễn đạt dài dòng, tối nghĩa. (13) Nói trùng lắp nhiều làm mất thời giờ. (14) Đột nhiên im lặng, không nói nữa. (15) Thú thật mình dốt. (16) Không hiểu nổi lời chất vấn của người phản bác và người chủ trì. (17) Xin tạm thời hoãn cuộc tranh luận, lấy cớ bận việc, nhưng thật ra là biết mình sắp thua cuộc. (18) Gián tiếp thừa nhận mình có lỗi. (19-20) Không trả lời người phản bác khi cần thiết lại trả lời khi không phải lúc. (21) Không lập luận theo đúng những nguyên tắc mình nêu ra lúc ban đầu. (22) Đưa ra những lập luận logic sai lầm, không thể chấp nhận. Vì cuốn sách này xuất hiện kèm

theo cuốn "Những cách ngôn của học phái Nyaya", cho nên Th.Scherbatsky phỏng đoán tác giả phải là một người thuộc học phái Nyaya. Xin nhắc lại, học phái Nyaya là học phái logic của Ấn Độ giáo, sách Hán dịch là học phái Chánh lý. Do thời lượng dành cho bài "Nhân minh học Phật giáo nhập môn" bị hạn chế, cho nên không thể trình bày chi tiết tất cả mọi lỗi có thể phạm, vốn được gọi là lỗi lầm logic (logical fallacies). Nhân minh học Phật giáo phân biệt có tất cả 33 lỗi lầm logic, chia thành: a) 9 lỗi của tôn (lập tôn cũng như nói lập thuyết vậy, và tôn thường được diễn đạt thành mệnh đề gồm có chủ ngữ logic và vị ngữ logic).

b) 14 lỗi của nhân. Nhân là đạo lý được viện ra để chứng minh tôn hay là thuyết được lập ra là đúng đắn, không sai lầm.
c) 10 lỗi của dụ hay ví dụ được dùng để minh họa, khiến cho tôn và nhân thêm sức thuyết phục.
Sau đây là bản tóm tắt liệt kê các lỗi logic và tên gọi chuyên môn của mỗi lỗi:
Các lỗi logic:
Các lỗi logic theo Nhân minh học Phật giáo có thể thấy rõ ở biểu sau đây:
Tôn: 9 lỗi 4 lỗi bất cực thành:
- Năng biệt bất cực thành
- Sở biệt bất cực thành
- Câu bất cực thành
- Tương phù bất cực thành.
5 lỗi tương vi:
- Hiện lượng tương vi
- Tỷ lượng tương vi
- Tự giáo tương vi
- Thế gian tương vi
- Tự ngữ tương vi.
Nhân: 14 lỗi: chia ra 4 lỗi bất thành:
- Sở y bất thành
- Do dự bất thành
- Tùy nhất bất thành
- Lưỡng câu bất thành.
6 lỗi bất định:
- Cộng bất định
- Bất cộng bất định
- Đồng phần dị toàn bất định
- Dị phần đồng toàn bất định
- Câu phần bất định
- Tương vi quyết định 4 lỗi tương vi:
- Pháp tự tướng tương vi

- Pháp sai biệt tương vi
- Hữu pháp tự tướng tương vi
- Hữu pháp sai biệt tương vi

Dụ: 10 lỗi:

5 lỗi đồng dụ:

- Năng lập bất thành
- Sở lập bất thành
- Câu bất thành
- Vô hợp
- Đảo hợp 5 lỗi dị dụ:
- Năng lập bất khiển
- Sở lập bất khiển
- Bất ly
- Đảo ly.

-ooOoo-

Phụ lục I - Sự khác biệt giữa logic tức Nhân minh học Phật giáo và logic của phoợng Tây Đại diện điển hình của logic học phương Tây là logic học hình thức của Aristotle, sau này được bổ sung và cải tiến bởi logic học của phái Khắc kỷ (Stoiciens) và logic toán học. Trong bài này, tôi chủ yếu giới thiệu những nét cơ bản của logic học hình thức của Aristotle. Aristotle là học trò của triết gia Platon. Ông cũng là thầy dạy của hoàng đế Alexander vĩ đại. Ông sinh năm 382 và mất năm 322 trước Tây lịch. Công thức luận lý hình thức của ông bắt đầu bằng hai tiền đề (premise, theo Anh ngữ), và từ hai tiền đề đó, rút ra kết luận thích đáng. Tiền đề thứ nhất gọi là Đại tiền đề (Major premise), như nói: Tất cả mọi người đều phải chết. Thứ hai là tiểu tiền đề (Minor premise), như nói: Socrates là người. Thứ ba là kết luận hay đoán án, rút ra từ hai tiền đề trên: Vì Socrates là người cho nên ông ta cũng chết. Tất nhiên, chúng ta giả định là đại tiền đề và tiểu tiền đề chính xác, đó là điều kiện tiên quyết. Bởi lẽ, có trường hợp, kết luận có thể rất đúng, rút ra một cách thích đáng từ hai tiền đề trên. Nhưng hai tiền đề này lại sai. Một ví dụ để minh họa: Đại tiền đề: Trái đất là hình vuông Tiểu tiền đề: Cái gì vuông đều tròn Kết luận: Do đó, trái đất là tròn. Ai cũng có thể thấy hai tiền đề sai như thế nào rồi. Khi lập luận, Aristotle thiên về kiểu hình thức các mệnh đề hay luận thức đều theo mô thức chủ ngữ, vị ngữ. Như nói: Mọi người đều phải chết. Mọi người là chủ ngữ, đều phải chết là vị ngữ. Hay trong câu Socrates là người. Socrates là chủ ngữ, là người là vị ngữ. Có thể vì Aristotle không thích toán, cho nên ông không dùng mô thức toán để lập luận, đơn giản hơn.

Một con đường thẳng, trên có ba điểm A, B, C. Và A đứng giữa B và C. Bây giờ, hãy thêm một điểm D ở bên ngoài. Chúng ta có chuỗi các điểm D, B, A, C. Chúng ta có thể kết luận ngay là A nằm giữa D và C. Hãy đem Tam đoạn luận (syllogism) gồm 3 thành tố đại tiền đề, tiểu tiền đề và kết luận của công thức của Aristotle, so sánh với công thức ngũ chi tác pháp của triết phái Nyaya, và tam chi tác pháp của Trần Na. Chỉ cần đưa ví dụ minh họa là thấy ngay sự khác biệt. Trong đại tiền đề của lập luận của Aristotle: Tất cả mọi

người đều phải chết, rõ ràng đó là một khái quát hóa mà mọi người đều đồng thuận. Còn trong lập luận của Nhân minh, dù là cũ hay mới, thì mệnh đề đầu tiên gọi là tôn, lại chính là đề tài tranh chấp giữa bên lập và bên phá, tức là giữa người lập thuyết và người phản bác, như nói: Tôn: Trên núi đàng xa có lửa. Nhưng đứng đàng xa làm sao mà thấy được lửa, cho nên người nghe phân vân, hay ít nhất cũng nói điều nghi của mình: Lửa có thấy đâu? Người lập thuyết bèn nói: Bởi vì khói um lên. Khói là yếu tố thứ ba, cũng gọi là thành tố trung gian (the middle term). Đó là thành tố quan trọng nhất của Tam đoạn luận của Nhân minh học Phật giáo, bởi vì nó minh chứng cho mệnh đề: trên núi đàng xa có lửa. Hai bên có đồng thuận là đồng thuận ở thành tố trung gian này. Đúng là trên núi có khói, ai cũng thấy. Bên lập bèn nói tiếp: bất cứ ở đâu có khói là có lửa. Về điểm này, thì tất cả hai bên lập và phá đều đồng thuận, cũng giống như đại tiền đề trong lập luận của Aristotle. Đó là một khái quát hóa từ rất nhiều hiện tượng đã được quan sát: Ở đâu có khói là có lửa. Đó là một thao tác quen thuộc của tư duy gọi là quy nạp (induction). Nghĩa là từ rất nhiều hiện tượng, cụ thể cá biệt quy nạp lại thành một khái quát hóa chung, tiếng Anh gọi là generalisation. Các mệnh đề như: "Tất cả mọi người đều phải chết" (Aristotle) hay như: "Ở đâu có khói là có lửa", cũng đều là những khái quát hóa, quy nạp nhiều hiện tượng, sự vật hay quá trình cá biệt và cụ thể. Và cả hai luận lý học phương Tây và luận lý học phương Đông (Ấn Độ giáo và Phật giáo), cũng đều rút ra kết luận, một bên (Aristotle) thì rút từ hai tiền đại và tiểu, và một bên (phương Đông) thì rút ra từ thành tố thứ ba là nhân, tức là cái dấu hiệu logic liên hệ tất yếu với sự vật, hiện tượng hay quá trình bị che giấu, mà cảm quan không nắm bắt được trực tiếp, như lửa trong trường hợp ở trên núi đàng xa. Khói là cái nhân, cái dấu hiệu logic, giúp chúng ta biết là trên núi có lửa, mặc dù chúng ta không trực tiếp thấy có lửa.

-ooOoo-

Phụ lục II - Phân biệt giữa Nhân minh học mới của Phật giáo với Nhân minh cũ của Ấn Độ giáo, cụ thể là của học phái Nyaya (Chánh lý phái) Lập luận của Nhân minh học của triết phái Nyaya dựa trên cái gọi là ngũ chi tác pháp. Tác pháp là kiểu thức hay mô thức hoạt động. Ngũ chi là năm thành tố. Thí dụ lập: (Lập tôn cũng như nói lập thuyết vậy) 1. Tôn: Trên núi có lửa. 2. Nhân: Vì trên núi có khói. 3. Dụ: Nơi nào có khói thì có lửa, ví dụ cái bếp. 4. Hợp: Trên núi, đã có khói thì phải có lửa. 5. Kết: Trên núi kia có lửa. Lập như trên, có tới 5 thành tố, gọi là 5 đoạn hay 5 chi. Nhân minh mới của Trần Na rút 5 đoạn xuống còn ba đoạn, gọi là tam chi tác pháp, về số lượng thành tố, thì cũng tương đương với Tam đoạn luận của logic học phương Tây (syllogism). Trong 5 chi của Nhân minh luận cũ, chỉ có ba thành tố tôn, nhân, dụ là cần thiết, không có không được, còn hai thành tố hợp và kết, bất quá chỉ là rút ra từ ba thành tố trên mà thôi. Vì vậy, với Trần Na, chỉ còn để lại ba thành tố là tôn, nhân, và dụ. Tôn: Trên núi có lửa. Nhân: Vì trên núi có khói. Dụ: Tất cả những nơi nào có khói đều có lửa, như cái bếp. Như vậy là đủ, không cần hai thành tố hợp và kết nữa. Hơn nữa, trong dụ, có thêm: Tất cả những nơi nào có khói đều có lửa. Hai từ tất cả nhấn mạnh tính khẳng định của dụ, không những có tính cá biệt mà mang tính phổ biến. Điểm khác biệt thứ hai là nội dung khác nhau của năng lập và sở lập. Đối với Nhân minh cũ, thì cả ba tôn,

nhân, dụ đều cấu thành năng lập và lấy hai thành tố tự tánh (như âm thanh trong tôn âm thanh là vô thường), và sai biệt (tức vô thường) là sở lập. Còn đối với Trần Na, thì trong ba thành phần tôn, nhân, dụ thì nhân và dụ tạo thành năng lập, còn tôn là sở lập. Như chúng ta dễ thấy, tôn là cái tranh chấp giữa bên lập và bên phá, còn nhân và dụ lại là cái nhất trí giữa hai bên. Điểm khác biệt thứ ba thuộc về nhận thức về hai thành phần của tôn, tức phần trước gọi là tiền trần, phần sau gọi là hậu trần. Như trong mệnh đề quen thuộc: Âm thanh là vô thường. Âm thanh là tiền trần, vô thường là hậu trần. Điểm tranh luận của hai bên ở chỗ nào? Trong Nhân minh cũ, có sự tranh cãi về điểm này. Có người nói đó là tiền trần, có người nói là hậu trần, có người nói là cả hai. Với Nhân minh mới của Trần Na, tiền trần hay hậu trần đều không phải là điểm tranh luận, mà điểm tranh luận chính là sự liên

kết giữa tiền trần và hậu trần thành một mệnh đề, như âm thanh là vô thường, hay là trên núi có lửa. Ngài Khuy Cơ, học trò ngài Huyền Tráng, giải: hai thành phần tiền trần và hậu trần gọi là tôn y, còn sự liên kết giữa hai tôn y lại gọi là tôn thể. Tôn thể là đầu mối của tranh luận. Còn hai điểm khác biệt nữa liên quan tới nhân và dụ, nội dung khá phức tạp, không tiện giới thiệu ở đây. Trong bài dẫn nhập, chỉ bàn sự khác nhau đại khái giữa hai môn Nhân minh mới và cũ mà thôi.

-ooOoo-

Tài liệu tham khảo

Tiếng Việt:

1. Lối vào Nhân minh học của Hòa thượng Thích Thiện Siêu do Viện

Nghiên cứu Phật học ấn hành, 1994. (Trong cuốn sách này, có đăng lại bài giảng của cụ Lê Đình Thám về Nhân minh học ở Phật học đường Báo Quốc.

Đồng thời cũng đăng bộ luận "Nhân minh nhập chánh lý luận" của ngài

Thương Yết La Chủ kèm theo bản Việt dịch).

2. Đông phương luận lý học của Nhất Hạnh.

Tiếng Anh:

1. Nyaya bindu của Luận sư Dharmakirti, sớ giải của Luận sư Dharmottara.

Bản dịch ra Anh ngữ của viện sĩ Nga Th.Scherbatsky.

2. Buddhist logic của viện sĩ Nga Th.Scherbatsky (bản Anh ngữ).

Tiếng Hoa:

1. Nhân minh chánh lý môn luận bổn (1 cuốn). Đại Vực Long soạn, Huyền

Tráng dịch.

2. Nhân minh chánh lý môn luận (1 cuốn). Đại Vực Long soạn, Nghĩa Tịnh dịch.

3. Nhân minh nhập chánh lý luận (1 cuốn). Thương Yết La Chủ soạn, Huyền

Trááng dịch.

4. Hồi Tranh luận, Long Thọ soạn.

5. Nhân minh thanh minh dữ Phật học nghiên cứu pháp. Tuyết Phàm soạn

(Hội Phật học Đài Loan xuất bản) -ooOoo-

CÂU HỎI ÔN TẬP

1. Nhân minh học Phật giáo là gì?

2. Trình bày tóm tắt về nhận thức luận Phật giáo.

3. Nhân minh học (logic học) Phật giáo khác với logic học phương Tây ở những điểm căn bản nào?

---o0o---

Bài 5 - Giới thiệu vài nét về văn học Phật Giáo Việt Nam

Thích Tâm Hải

DẪN NHẬP

Trong bài Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam ở chương trình của năm thứ ba, chúng ta đã được giới thiệu sơ lược về các giai đoạn phát triển của Phật giáo nước ta. Để cụ thể một mặt của sự phát triển và tính chất đặc thù của nền Phật giáo đó, trong bài này, chúng tôi sẽ giới thiệu vài nét về văn học, một lĩnh vực quan trọng không những giúp cho việc xác định nền Phật học nước nhà mà còn là một nguồn tư liệu quan trọng, nếu không nói là quan trọng nhất, để tìm hiểu tư tưởng Phật giáo Việt Nam nói riêng và của dân tộc nói chung. Văn học là một ngành khoa học lớn, tuy nhiên ở đây, với đặc trưng của nền văn học Phật giáo và trong phạm vi một bài giảng cho đối tượng là học viên của chương trình Phật học hàm thụ, chúng tôi không thể đi sâu khảo sát các vấn đề của ngành khoa học này đặt ra, mà như đã nói, chỉ giới thiệu vài nét dưới góc độ lịch sử văn học. Đây chỉ là một nỗ lực giới thiệu bước đầu để cung cấp bổ sung cho học viên một khía cạnh của nền Phật học Việt Nam, địa hạt gặp không ít khó khăn không những trong vấn đề văn bản học mà còn vì sự cách biệt về ngôn ngữ, bởi hầu hết đều được viết bằng chữ Hán và chữ Nôm và không phải ai cũng có thể tiếp xúc được. Một vấn đề khác, ở đây chúng tôi chỉ xét đến những tác giả mà tác phẩm của họ chủ yếu viết về nội dung Phật giáo, chứ chưa đề cập đến các tác giả dẫu là Phật tử nhưng nội dung Phật giáo không phải là chủ lưu trong sự nghiệp văn học của họ, như Nguyễn Trãi, Lê Quý Đôn, Ngô Thời Sỹ, Đặng Huy Trứ... Ngôn ngữ là chất liệu của văn học, trong nền văn học nước ta từ thời cổ đến cận đại có hai bộ phận chính, đó là bộ phận văn học sáng tác bằng chữ Hán và bộ phận văn học sáng tác bằng tiếng nói của dân tộc (chữ Nôm). Bộ phận văn học sáng tác bằng chữ Nôm với các văn bản hiện nay đã xác định được tính từ các tác phẩm của Trần Nhân Tông. Do đó, ở đây chúng tôi sẽ trình bày sự phát triển của nền văn học Phật giáo qua hai giai đoạn: giai đoạn từ du nhập đến đầu đời Trần, và từ thời Trần Nhân Tông đến cận đại.

---o0o---

I. Văn học Phật giáo Việt Nam từ thời du nhập đến đầu đời Trần

Phật giáo có mặt tại nước ta rất sớm, có khả năng vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch. Thiền uyển tập anh, một tác phẩm lịch sử Phật giáo Việt Nam xưa nhất hiện biết được, xác định rằng, vào thế kỷ thứ II, tại nước ta đã hình thành trung tâm Luy Lâu, một trong những trung tâm Phật giáo sớm nhất ở Viễn Đông, với sự hiện diện của nhiều Tăng sĩ, tự viện và đặc biệt là đã dịch được 15 bộ kinh272. Nhưng đáng tiếc là tên và nội dung của 15 bộ kinh ấy như thế nào thì Thiền uyển tập anh không nêu ra. Tuy

nhiên, qua một số dấu vết còn lại trong lịch sử, chúng ta có thể xác minh một vài bộ kinh có mặt tại nước ta, những kinh điển làm kim chỉ nam trong đời sống tâm linh-tôn giáo cho người Phật tử, đồng thời là cơ sở lý luận của Phật giáo Việt Nam trong buổi đầu và cả sau này.

---o0o---

1. Những bộ kinh xoạa nhất của Phật giáo Việt Nam

Theo một một số công trình nghiên cứu mới đây, Lục độ tập kinh, Tạp thí dụ kinh và Cựu tạp thí dụ kinh... là những bộ kinh được lưu hành tại nước ta muộn lắm là vào thời ngài Khương Tăng Hội (?-280), trong đó, Lục độ tập kinh có thể được tập thành vào khoảng nửa đầu thế kỷ thứ II 273. Lục độ tập kinh và Cựu tạp thí dụ kinh sau đó được Khương Tăng Hội dịch sang tiếng Hán khi ngài du hóa tại Trung Hoa, còn dịch giả Tạp thí dụ kinh hiện chưa được xác định. Chúng ta sẽ điểm qua nội dung của các bộ kinh này. Lục độ tập kinh hiện nay, bản chữ Hán do ngài Khương Tăng Hội dịch vào thời Tam quốc, là một bộ kinh thuộc tư tưởng Đại thừa, gồm 91 truyện có tính tương đối độc lập trong nội dung, thuyết minh về lý tưởng và hành động của các vị Bồ tát (sáu hạnh ba la mật). Khảo sát vấn đề văn bản học của bộ kinh này, so sánh với những điển tích trong văn học Phạn cùng cấu trúc ngôn ngữ của tiếng Hán, nó được xác định là dịch từ một bản tiếng Việt, chứ không phải từ một bản Phạn ngữ như một số nhà Phật học Trung Quốc đã giả thiết274. Lục độ tập kinh thuộc văn hệ Bát nhã, nhưng nội dung của nó có những khái niệm độc đáo, không thấy trong văn học Phật giáo Ấn Độ hay Trung Hoa. Chúng ta có thể tìm thấy trong Lục độ tập kinh các quan niệm về giới luật, lý tưởng và hành động của một vị Bồ tát, cũng như các phạm trù giải thoát, giác ngộ, con đường tu tập để được sinh thiên275, v.v... Bên cạnh những nội dung quan trọng đó, bộ kinh này còn phản ánh các đặc điểm văn hiến của dân tộc ta thời bấy giờ như các quan niệm về hạnh, hiếu nghĩa, đời sống tín ngưỡng, ngôn ngữ, lịch pháp276... Điều này là một minh chứng cho tính độc lập của nền văn hóa nước ta, đồng thời cho biết người Phật tử Việt Nam đã

tiếp thu Phật giáo một cách lựa chọn, và khi lưu hành, dịch thuật kinh điển Phật giáo, họ đã gởi gắm các quan niệm của mình vào đó, làm cho nó trở nên thân thiết và gần gũi với đời sống văn hóa của người Việt. Lưu hành đồng thời với Lục độ tập kinh, còn có hai bộ kinh khác hiện nay biết được nội dung của chúng là Tạp thí dụ kinh và Cựu tạp thí dụ kinh. Cựu tạp thí dụ kinh cũng do ngài Khương Tăng Hội dịch ra chữ Hán. Bản hiện nay được kết tập trong Đại tạng kinh Đại Chính tân tu gồm 2 quyển (thượng và hạ), phân thành 61 truyện, nhưng qua nội dung thực tế thì có đến 65 truyện. Về thể tài, nó được chia làm hai, thể tài truyện thí dụ chiếm đa số (56 truyện), phần còn lại là những truyện tiền thân (bản sinh). Ngoài trọng tâm nội dung Phật giáo, chẳng hạn đề cao các giá trị của việc hành trì giới luật, giúp người không vụ lợi..., chúng ta còn tìm thấy trong loại truyện thí dụ những lời giáo huấn và cảnh tỉnh dưới dạng minh triết thường gặp trong kho tàng truyện cổ tích, ngụ ngôn của các dân tộc. Một vấn đề đáng lưu ý là, qua cụm truyện "Chiết La hán thí dụ sao" (Bẻ gãy La hán, các truyện 55, 56, 57, 58, 59...), nội dung có những phê phán đối với La hán, mẫu người lý tưởng trong văn

học Pàli; bên cạnh đó, Cựu tạp thí dụ cũng có đề cập đến Phật A Di Đà (truyện 60)và một số truyện có tính chất như công án thiền... Như vậy, ở đây có sự nhất quán giữa tư tưởng của bộ kinh này với Lục độ tập kinh... Chúng là tiền đề cho sự ra ra đời cho sự ra đời và phát triển của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ở thế kỷ thứ VI. Tạp thí dụ kinh hiện chưa xác định được dịch giả (thất dịch), gồm 2 quyển, Đại tạng kinh liệt kê có 32 truyện nhưng thực tế thì chỉ có 29 truyện, được dịch sang chữ Hán vào trước những năm 220. Qua nghiên cứu về văn bản học, điểm nổi bật ở đây là có những cấu trúc ngôn ngữ không tuân thủ văn phạm Hán văn mà mang đặc trưng của tiếng Việt. Theo tác giả Lê Mạnh Thát, nó được dịch từ một bản tiếng Việt lưu hành tại nước ta vào khoảng thế kỷ thứ II277. Bản kinh này đặc biệt có những ảnh hưởng rất lớn đến nền văn học nước ta thời bấy giờ, mà dấu tích của nó hiện có thể tìm thấy trong một số truyện cổ tích thuộc kho tàng văn học dân gian của dân tộc. Nội dung của Tạp thí dụ kinh thuyết minh về các vấn đề giáo lý như mười hai nhân duyên, bốn chân lý, năm uẩn, bốn đại, sáu hạnh ba la mật, 37 phẩm trợ đạo...; như vậy, có thể nói là đã đề cập đến các vấn đề giáo lý Phật giáo tương đối có hệ thống tuy chỉ ở mức độ hệ thống đơn giản. Cùng với những nội dung đó, Tạp thí dụ kinh còn đề cập đến các khía cạnh những khả năng phi thường của đức Phật và các tăng sĩ, đặc biệt là có đề cập đến Duy Ma Cật và bốn ân, những khái niệm đặc thù của tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Xét dưới góc độ tác phẩm văn học, những truyện trong các bộ kinh này, đặc biệt là Cựu tạp thí Dụ kinh, có cấu trúc của thể loại truyện kể, một trong những thể loại xuất hiện sớm nhất trong lịch sử văn học.

Ngoài ba bộ kinh trên, chúng ta còn được biết vào khoảng năm 258 tại nước ta còn có mặt Pháp hoa tam muội kinh, do ngài Chi Cương Lương Tiếp (người Ấn Độ, tên tiếng Phạn là Kalyànàsiva) dịch từ Phạn văn ra chữ Hán và ngài Đạo Thanh (khoảng 220 - 300), một tăng sĩ Việt Nam, bút thọ. Chúng ta chỉ biết như thế, còn bản tiếng Việt ra sao thì hiện chưa có manh mối gì. Tư tưởng cơ bản của những kinh điển này thuộc hệ tư tưởng Đại thừa, ca ngợi mẫu hình lý tưởng là các vị bồ tát "quên mình cứu người". Những nội dung đó đã xác định nền Phật giáo mà người Phật tử Việt Nam đã lựa chọn từ đầu là Phật giáo Đại thừa, nó không chỉ gồm các phạm trù tâm linh cá nhân, mà việc tu tập vì mục tiêu giải thoát - giác ngộ gắn liền với đời sống xã hội, với hoàn cảnh thực tế của nước ta, cụ thể là vì sự thanh bình của xứ sở. Đây cũng chính là nền tảng ban đầu của Phật giáo Việt Nam.

---o0o---

2. Lý hoặc luận, tác phẩm lý luận đầu tiên trong văn học Phật giáo Việt Nam

Với sự lưu hành kinh điển và với sự phát triển của trung tâm Phật giáo Luy Lâu (dịch được 15 bộ kinh), một môi trường đào tạo nên những gương mặt điển hình như Khương Tăng Hội, người đã sang Trung Quốc truyền bá Phật giáo và dịch những kinh điển đã được học tập tại quê hương nơi mình sinh trưởng, chắc chắn thời bấy giờ nước ta có một bộ phận văn học giảng luận, chú giải và trước tác phong phú. Tuy nhiên, qua chiến tranh cùng những hoàn cảnh khác, hiện chúng ta chưa biết được gì nhiều, ngoài một vài tác phẩm hiếm hoi, mà sớm hơn hết là Lý hoặc luận. Lý hoặc luận do Mâu Tử, một Phật tử người Việt278, viết vào năm 198, nhằm đề cao những giá trị của đạo Phật,

được viết dưới hình thức hỏi và trả lời, gồm tất cả 37 điều. Đây là một tác phẩm lý luận - tư tưởng đầu tiên không những của văn học Phật giáo Việt Nam mà còn của cả nền văn học và tư tưởng dân tộc. Những lập luận của Mâu Tử trong tác phẩm này không chỉ nhắm vào mục tiêu giải đáp những nghi vấn và đánh tan các chỉ trích về đạo Phật, mà mặt khác, trong sự so sánh với Đạo giáo và Nho gia, ông đã đập đổ luận điệu tự tôn dân tộc của Trung Hoa thời bấy giờ. Lập trường của Lý hoặc luận với trọng tâm là các vấn đề Phật giáo, nhưng bên cạnh đó, ý thức văn hóa dân tộc cũng được vận dụng một cách nhuần nhuyễn, nó được xây dựng trên tư tưởng trong những bộ kinh phổ biến tại nước ta và trên nền tảng của một nền văn hóa độc lập.

Các vấn đề Phật học mà Lý hoặc luận đặt ra có thể nói là vẫn còn giá trị cho đến hôm nay. Đặc biệt, nó không những là một nguồn tư liệu văn học quan trọng giúp chúng ta tìm hiểu tư tưởng của Phật giáo Việt Nam trong giai đoạn đầu, nền tư tưởng Phật giáo quyền năng, mà còn góp phần xác định tính độc lập trong văn hóa của dân tộc, đồng thời nói lên sự gắn bó giữa dân tộc và Phật giáo ngay ở buỗi đầu.

---o0o--- 3. Sáu lá thơ - cuộc tranh luận về tơ tưởng đầu tiên trong văn học Phật giáo Việt Nam và sự lơu hành của các kinh Duy Ma, Vô lơợng thọ, Quán vô lơợng thọ...

Tiếp sau những giải đáp của Lý hoặc luận cuối thế kỷ thứ II, trong thời kỳ sau đó, Phật giáo nước ta chắc chắn có những bước phát triển, nhiều danh tăng nước ngoài (Ấn Độ và Trung Hoa) đã đến tu học và chắc chắn có nhiều kinh điển Phật giáo được mang vào, dịch thuật và chú giải bằng tiếng Việt, nhưng thật đáng tiếc là hiện chưa tìm được một văn bản nào. Mãi đến thế kỷ thứ V, may mắn chúng ta có được văn bản của sáu lá thư trao đổi về tư tưởng Phật giáo mà vấn đề trọng tâm là tại sao không thấy đức Phật hiện chân hình trong đời cho người Phật tử thấy (nạn Phật bất kiến hình sự). Đây là những trao đỗi mang tính tranh luận, giữa "sứ quân Giao Châu" Lý Miễu và hai vị thầy của ông là Đạo Cao và Pháp Minh279. Văn bản của sáu lá thư này hiện được kết tập trong Minh hoằng tập thuộc Đại tạng kinh Đại Chính tân tu. Đó là những tư liệu hết sức quý của nền văn học Phật giáo nói riêng và văn học dân tộc nói chung, nó cho biết một cách sinh động tình hình tư tưởng của Phật giáo nước ta đương thời và sự phát triển của nền văn hóa, vị thế độc lập trong chính trị của đất nước một thời. Cũng qua những lập luận mà các ngài Đạo Cao và Pháp Minh viện dẫn để trả lời nghi vấn của Phật tử Lý Miễu, chúng ta còn biết thêm ngoài sự có mặt có kinh Pháp Hoa (Pháp Hoa tam muội kinh), kinh Duy Ma Cật cũng đã được lưu hành tại nước ta. Cũng trong khoảng thời gian này, có ngài Đàm Hoằng, một vị tăng Trung Hoa đến nước ta tu tại chùa Tiên Sơn (năm 423). Là người chuyên tu tập pháp môn Tịnh độ với ước nguyện vãng sinh về cõi Cực lạc, ngài đã mang một những kinh điển của truyền thống này đến mà hiện tại chúng ta biết được tên hai bộ kinh quan trọng của hệ tư tưởng Tịnh độ là Vô lượng thọ và Quán Vô lượng thọ (Quán thọ)280. Như vậy, đến thế kỷ thứ V, tại nước ta đã có mặt nhiều kinh điển quan trọng thuộc hệ tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Những bộ kinh này làm nên một nền tảng tư tưởng Phật giáo quyền năng. Và, cuộc đấu tranh tư tưởng được thể

hiện qua sáu lá thư đã nói trên cho biết rằng, đã đến lúc nó cần vận động để chuyển sang một giai đoạn phát triển khác, người Phật tử Việt Nam đã bắt đầu đi tìm một giải đáp mới trước những bước phát triển của thời đại như chúng ta đã điểm qua trong phần tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam ở năm thứ 3.

---o0o---

4. Sự du nhập của các bộ kinh quan trọng thuộc văn hệ Bát nhã, Hoa nghiêm và Mật giáo

Ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến nước ta (năm 580), cùng với kinh Tổng trì dịch tại đây, chắc chắn hai bộ kinh khác là Tượng đầu tinh xá và Nghiệp báo sai biệt do ngài đã dịch ở Quảng Châu 6 năm trước đó đã được giới thiệu cho Phật tử Việt Nam. Điều này dễ thấy qua sự ra đời của dòng thiền đầu tiên trong lịch sử Phật giáo nước nhà, bước đầu giải tỏa những khủng hoảng tư tưởng của nền Phật giáo quyền năng mà đại biểu là nghi vấn của Lý Miễu qua những lá thư với hai vị thầy của ông. Qua tiểu sử của thiền sư Thanh Biện (?-686) trong Thiền uyển tập anh, chúng ta biết được vào thời bấy giờ, kinh Kim Cương, một bản kinh cốt lõi của văn hệ Bát nhã đã thịnh hành, và có thể được đưa vào nước ta muộn lắm là đầu thế kỷ thứ VII. Như vậy, nếu trước đó, chúng ta biết được ngài Khương Tăng Hội có dịch Đạo phẩm (Bát thiên tụng Bát nhã) nhưng lại ở Kiến Nghiệp (sau năm 247), thì đến thời ngài Thanh Biện, tại nước ta đã có mặt các bộ kinh như Tổng trì, Tượng đầu tinh xá, và đặc biệt là kinh Kim Cương, người Phật tử Việt Nam đã được tiếp nhận tinh túy của văn hệ Bát nhã, làm kim chỉ nam cho đời sống thực nghiệm tâm linh và nền tảng cho triết lý hành động tích cực trong phong trào vận động vì độc lập dân tộc mà chúng ta sẽ đề cập trong một trào lưu văn học sau. Cũng qua Thiền uyển tập anh, các tiểu truyện về thiền sư Pháp Thuận (925- 990), Hứa Đại Xả (1120-1180)... các kinh văn thuộc hệ tư tưởng Hoa nghiêm như Diệu môn phổ hiền, Hương hải đại bi đà la ni....cũng đã có mặt, các thiền sư hành trì hàng ngày giảng dạy cho đồ chúng. Những cột kinh do Nam Việt vương Đinh Liễn cho khắc Phật đỉnh tôn thắng gia cú linh nghiệm đà la ni 281 vào khoảng năm 979 được giới khảo cổ nước ta phát hiện gần đây, cùng các chi tiết khác trong tiểu truyện của các thiền sư được Thiền uyển tập anh ghi lại, như truyện Giác Hải 282, Nguyện Học 283, Ma Ha 284, v.v..., là một xác chứng cho sự có mặt của hệ tư tưởng Thai tạng giáo thuộc Mật tạng ở thế kỷ thứ X tại nước ta.

Không những thế, cũng trong khoảng thời gian này, ngài Pháp Thuận (925- 990) đã viết Bồ tát sám hối văn, thiền sư Huệ Sinh (?-1064) viết Pháp sự trai nghi, thiền sư Viên Chiếu (999-1090) soạn Tán Viên Giác kinh, ngài Viên Thông (1080-1151) viết Tăng già tạp lục, v.v... Đây là những tư liệu văn học quan trọng, cho phép chúng ta nghiên cứu và xác định truyền thống sinh hoạt tu tập lâu đời của người Phật tử Việt Nam, khác với những hình thức của Trung Hoa, Nhật Bản hay Tây Tạng... Trong thế kỷ thứ VIII, chúng ta hiện biết được có một danh tăng Việt Nam là Đại Thừa Đăng, người đã từng cộng tác dịch thuật với ngài Huyền Trang (600-664) tại Trung Hoa và những bài thơ của các nhà thơ Đường cự phách như Dương Cự Nguyên, Cỗ Đảo, Trương Tịch tặng các thiền sư Việt Nam Định Không, Duy Giám... khi các ngài được mời sang hoằng pháp ở Trung Hoa

285... ---o0o---

5. Trào loạu văn học vận động vận động độc lập dân tộc (dòng văn học thời sự)

Ngay từ thế kỷ thứ II, với Lý hoặc luận của Mâu Tử, mối quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và dân tộc đã được người Phật tử Việt Nam xác định là không thể phân ly. Mối quan hệ này ngày càng được củng cố qua các giai đoạn phát triển của Phật giáo và dân tộc. Đến thời thiền sư Định Không (?- 808), nó được đẩy lên cao và trở thành một trong những sứ mệnh của người Phật tử, bên cạnh mục tiêu tu tập để đạt đến giải thoát-giác ngộ, nó được lưu truyền qua nhiều thế hệ, trở thành một phong trào lớn mạnh mà đỉnh điểm của nó có thể nói là thời thiền sư Vạn Hạnh (?-1025). Một trong những âm vang của phong trào này là sự ra đời của dòng văn học Phật giáo đặc thù, những bài sấm, thi kệ, thi tụng nuôi dưỡng ý thức quốc gia và vận động cho nền độc lập của dân tộc của các thiền sư mà Thiền uyển tập anh và một số nguồn tư liệu khác đã ghi lại được đôi phần. Đọc những tác phẩm của các thiền sư giai đoạn từ ngài Định Không đến các thời Đinh, Tiền Lê, Lý..., chúng ta dễ dàng nhận thấy bên cạnh nội dung biểu hiện những thực nghiệm trong đời sống tâm linh-tôn giáo, các thiền sư còn bộc lộ hoặc kín đáo hoặc thẳng thắn các quan niệm chính trị của mình mà điển hình là bài thơ Quốc tộ (Vận nước) của thiền sư Pháp Thuận và bài từ tiễn sứ thần Lý Giác về nước (Vương lang quy từ) của thiền sư Khuông Việt, một tác phẩm văn học hết sức đặc sắc ở nội dung tư tưởng lẫn nghệ thuật thuộc bộ phận văn học ngoại giao hiếm thấy trong lịch sử văn học dân tộc 286. Dòng văn học này có hệ thống tác phẩm hiện bảo lưu được với số lượng khoảng 20 bài, nó không những đặc trưng cho Phật giáo Việt Nam

giai đoạn này mà còn là một hiện tượng văn học độc đáo của dân tộc. Lâu nay, nó đã được giới thiệu nhiều, nên ở đây chỉ điểm qua sơ lược như thế 287. Cũng cần lưu ý thêm về bối cảnh, ý nghĩa và vai trò tư tưởng của người khởi xướng, thiền sư Định Không. Ngài Định Không đã thành công trong việc kết hợp hai nội dung để làm nên một xu hướng phát triển mới của thời đại, đấy là chủ nghĩa địa linh và lấy Phật giáo làm ý thức hệ cho phong trào đấu tranh 288 . Dòng chủ lưu của văn học giai đoạn này cũng nằm trong xu hướng phát triển đó. Bên cạnh các sáng tác của các thiền sư, đây cũng là thời kỳ ra đời của những tác phẩm văn học như truyền thuyết Phù Đổng thiên vương, truyện Tấm Cám... với sự xuất hiện của những "ông tiên", "Bụt" từ bi, trở thành những hình tượng văn học, hiện hữu trong tâm thức của người dân, là một thế lực siêu nhiên luôn thường trực sẵn sàng giúp đỡ người ăn hiền ở lành mỗi khi gặp nguy khốn. Văn học Phật giáo Việt Nam giai đoạn này nở rộ, không chỉ với sự có mặt đầy đủ các hệ tư tưởng Phật giáo Đại thừa, mà còn phong phú trong bộ phận văn học chú giải 289, lịch sử (bi ký, bi minh), trước tác sám văn, đặc biệt là trào lưu văn học vận động cho nền độc lập và phát triển của dân tộc như đã nói. Có thể nói, đây là giai đoạn văn học mang tính bản lề của nền văn học Phật giáo Việt Nam và văn học dân tộc. Dòng văn học sáng tác mang tính trữ tình cũng hết sức đặc sắc, nhất là trong thời đại nhà Lý đến đầu đời Trần. Về nghệ thuật, thể loại văn xuôi đạt đến "cỗ áo xương kính, phảng phất như văn đời Hán" 290, đối với thơ thì "... có thể tìm thấy trong tâm hồn của thi sĩ, người đời, những đường nét, những màu sắc hài hòa cùng với những tình tứ chân thật mà

sâu rộng và một ý vị say sưa mà trong trẻo..." 291. Có thể tạm mượn lời nhận định của một nhà nghiên cứu về giá trị của giai đoạn văn học thời trung đại mà văn học Phật giáo là dòng chủ lưu : "... dù thiên về triết lý cao thâm hay cuộc sống đời thường đều có những phần, những tác phẩm đạt đến độ sâu sắc, có thể xếp vào hàng danh tác. Tùy theo mức độ thành công và con đường khác nhau, chúng đem đến cho người đọc niềm vui trí tuệ và những cảm xúc thẩm mỹ. Chúng là phần quan trọng làm phong phú bộ phận văn học nước nhà" 292. Cũng thật may mắn, dù còn không nhiều, nhưng qua những gì còn sót lại đã phần nào giúp chúng ta hình dung diện mạo của nền văn học Phật giáo trong mấy trăm năm đầu của thời kỳ độc lập và kiến thiết quốc gia. Văn học Phật giáo thời kỳ này cũng chính là văn học dân tộc, bởi trong hơn mười thế kỷ, Phật giáo từ một hệ tư tưởng được du nhập trở thành một trong những nội dung quan trọng của nền văn hóa bản địa, và trải qua quá trình đấu tranh bền bỉ vì mục tiêu độc lập dân tộc, mối quan hệ đó càng khăng khít và đã thành một thể thống nhất, nói như Giáo sư Trần Văn Giàu đã từng nhận định: "Bình minh của lịch sử dân tộc ta đã gắn liền với Phật giáo. Phật giáo là

ngọn đuốc văn minh ở xứ ta" 293. Do thế, trong lĩnh vực văn học nói riêng và văn hóa - tư tưởng nói chung, đặc biệt là ở giai đoạn này, chúng ta dễ dàng nhận ra điều đó, những gì còn lại của nền văn hiến nước ta một phần được bảo lưu trong các kinh điển của Phật giáo như Lục độ tập kinh, Tạp thí dụ, Cựu tạp thí dụ kinh, Lý hoặc luận, Sáu lá thư, văn bia chùa Linh Xứng (Đạo tràng Bảo An, năm 618), bài minh trên chuông chùa Thanh Mai, các cột kinh ở Hoa Lư, trào lưu văn học vận động cho mục tiêu độc lập dân tộc khởi đầu với thiền sư Định Không và cao trào là trong thời của các thiền sư Khuông Việt, Pháp Thuận, đặc biệt là Vạn Hạnh... Nói cách khác, văn học Phật giáo giai đoạn trước đời Trần cũng chính là diện mạo của nền văn học dân tộc ở giai đoạn này.

---o0o---

II. Văn học Phật giáo từ thời vua - thiền sọ Trần Nhân Tông (1258- 1308) đến cận đại

Phật giáo Việt Nam luôn vận động và phát triển trong xu thế gắn bó với dân tộc mà sự ra đời của các dòng thiền và sự có mặt của các hệ tư tưởng Phật giáo cùng các dòng văn học là một trong những biểu hiện sinh động. Đến thời Trần, nó phát triển tiếp tục với đỉnh cao là sự ra đời của dòng thiền thuần túy Việt Nam Trúc Lâm Yên Tử. Nền văn học Phật giáo cũng có những bước phát triển mới theo xu hướng đó. Trong thời kỳ độc lập của dân tộc, khi mà mọi ưu tiên dành cho công cuộc xây dựng đất nước, ngoài sự phát triển kinh tế, thì việc xây dựng văn hóa mà cơ bản là tư tưởng, là một lĩnh vực quan trọng. Điều đó được thể hiện rõ trong giai đoạn này. Nhiều tác giả văn học Phật giáo xuất hiện với những thành tựu nhất định trong cả nội dung tư tưởng, ngôn ngữ và nghệ thuật. Đầu đời Trần, chúng ta có những tác phẩm quan trọng của Trần Thái Tông (1218-1277), như Khóa hư lục, nội dung bàn về các vấn đề triết lý và giới luật, phương pháp và các nghi thức hành trì của Phật giáo một cách toàn diện. Ngoài ra, văn bản hiện còn có các bài tựa viết cho kinh Kim Cương (Kim cương tam muội kinh tự), và sách Thiền tông chỉ nam (Thiền tông chỉ nam tự)... Đặc biệt là bài tựa viết cho sách Thiền tông chỉ nam mà nội dung chứa những quan điểm hoằng pháp mới của người

Phật tử Việt Nam 294. Không thể không nói đến một "hiện tượng tư tưởng" thời bấy giờ là những tác phẩm của Tuệ Trung Thượng Sỹ (1230-1291), một nhà tư tưởng và là một tác giả văn học lớn không chỉ của Phật giáo mà của cả dân tộc. Văn bản

tác phẩm của ngài hiện nay gần như đầy đủ, tiêu biểu là Tuệ Trung Thượng Sỹ ngữ lục. Tuy nhiên, phải đến vua Trần Nhân Tông, những quan điểm đó mới được thực hiện một cách sinh động. Tác phẩm của nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông tuy không đồ sộ nhưng lại có những đóng góp vĩ đại cho nền văn học Phật giáo nói riêng và dân tộc nói chung, đặc biệt là đối với nền văn học tiếng Việt 295...

---o0o---

1. Trần Nhân Tông, ngọời đặt nền móng cho nền văn học tiếng Việt

Với những tác phẩm bằng tiếng Việt (Cư trần lạc đạo phú và Thú đắc lâm tuyền thành đạo ca), lần đầu tiên chúng ta có được những văn bản hoàn chỉnh sử dụng ngôn ngữ dân tộc để để diễn đạt những phạm trù tư tưởng và lý luận, nhưng vẫn có những giá trị nghệ thuật của nó. Với những thành tựu về tư tưởng và ngôn ngữ nghệ thuật đó, chúng có một vị trí hết sức quan trọng trong sự phát triển không chỉ trong nền văn học Phật giáo mà cả dân tộc. Chữ Nôm dùng để ghi tiếng Việt được hình thành trước thời vua Trần Nhân Tông 296. Tương truyền thiền sư Từ Đạo Hạnh (?-1117) ở đời Lý có viết bài "Giáo trò", đây là một "bài thơ" ngắn nhưng vấn đề văn bản học đến nay vẫn chưa được giám định; Nguyễn Thuyên (thế kỷ XIII) có viết Văn tế cá sấu song văn bản hiện không còn. Dẫu cho bài Giáo trò với văn bản hiện nay của thiền sư Từ Đạo Hạnh có được xác định đi nữa, thì tiếng Việt ở đấy hãy còn chất phác và đơn giản. Phải đến hai tác phẩm Cư trần lạc đạo phú và Thú đắc lâm tuyền thành đạo ca của vua Trần Nhân Tông, nó mới thực sự trở thành ngôn ngữ văn học, có khả năng diễn đạt những chủ đề tư tưởng-triết lý một cách nhuần nhuyễn và cuốn hút. Nói cách khác, chữ Nôm đã chính thức đi vào đời sống văn học, mà trước hết là văn học Phật giáo, đặc biệt là với bài phú Cư trần lạc đạo thể hiện chủ trương cơ bản của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử của nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông. Hai tác phẩm văn học trên đã cắm một cột mốc lớn đánh dấu một giai đoạn phát triển cả trong nền văn học Phật giáo lẫn dân tộc. Đây là nền móng cho sự phát triển của bộ phận văn học chú giải kinh điển, với sự xuất hiện ồ ạt của các tác phẩm văn học dịch, chú giải cũng như sáng tác bằng tiếng Việt trong các thế kỷ sau.

---o0o---

2. Sự phát triển của bộ phận văn học tiếng Việt

Các văn bản dịch và chú giải kinh điển bằng tiếng Việt xuất hiện sớm nhất trong lịch sử văn học nước ta hiện có được là Phật thuyết đại báo phụ mẫu ân trọng kinh và Phật thuyết báo phụ mẫu ân trọng kinh của thiền sư Viên Thái (1400-1460). Viên Thái cũng chính là người dịch Cổ châu Pháp Vân bản hạnh ngữ lục. Đồng thời, chúng ta có Thập giới cô hồn văn và một số bài thơ ca ngợi Phật Pháp Vân, chùa Trấn Quốc của vua Lê Thánh Tông (1442-1497). Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa và Cỗ châu Pháp Vân bản hạnh của thiền sư Pháp Tính (1470-1550) cũng ra đời trong trào lưu này. Thế kỷ XVI có thiền

sư Thọ Tiên Diễn Khánh với Nam hải Quan AÂm Phật sử tích ca; Thế Nghi lần đầu tiên dịch Tân biên truyền kỳ mạn lục. Thế kỷ XVII- XVIII, xuất hiện hàng loạt tác giả lớn như Minh Châu Hương Hải (1628- 1708) với các bản dịch kinh A Di Đà, Kim cương, Tâm kinh Bát Nhã... 297; thiền sư Chân An Tuệ Tĩnh với các tác phẩm về y học; thiền sư Chân Nguyên (1647-1726) viết các truyện Nôm Nam hải Quan AÂm, Đạt Ma thái tử hạnh...; Như Trừng (1690-1728) với Sa di thập giới quốc âm, Ngũ giới quốc âm...; Như Thị với Oai nghi quốc ngữ; thiền sư Toàn Nhật (1755-1832) với Hứa sử truyện vãn...; Nguyễn Du (1765-1820) với Văn tế thập loại chúng sinh...; thiền sư Pháp Liên (1800-1860) với tác phẩm dịch thơ đồ sộ Pháp Hoa quốc ngữ kinh (3214 câu), dịch từ Diệu pháp liên hoa kinh của ngài Cưu Ma La Thập, v.v... Ấy chỉ là đại khái điểm qua, và như vậy, kể từ thời Trần Nhân Tông, nền văn học chữ Nôm đã phát triển mạnh mẽ, nó tạo nên một phong trào sáng tác văn học rầm rộ, không còn là một loại chữ bị cho là "nôm na cha mách qué", như thiền sư Pháp Tính đã khẳng định trong Ngọc âm chỉ nam: "Thánh xưa đặt chữ xem hình Lấy bàng làm nghĩa, lấy mình làm tên Giáo ra muôn nước thừa truyền Khác nước khác tiếng chữ in một lề Nói Nôm tiếng thị tiếng phi Đến lập văn tự lại y thánh hiền..." Như vậy, nền văn học viết tiếng Việt không chỉ có những tác phẩm sớm nhất mỗi Quốc âm thi tập của Nguyễn Trãi (1380-1442) và Hồng Đức quốc âm thi tập của vua Lê Thánh Tông (1442-1497) như Từ điển văn học Việt Nam 298 đã nhận định, mà còn có rất nhiều tác phẩm và tác giả lớn khác và những đóng góp của họ là rất có ý nghĩa. Đấy là những tác phẩm văn học đích thực, xứng đáng làm đối tượng để nghiên cứu một cách khách quan và nghiêm túc. Không phải vì những tác giả này là Phật tử-thiền sư và tác phẩm của họ thuộc nội dung Phật giáo mà không kể đến, bởi văn học Phật giáo là một bộ

phận của nền văn học dân tộc. Điều này sẽ là một lý giải cho sự vận động đi đến những đỉnh cao của các tác phẩm văn học, nếu không có những bước đi của bộ phận văn học này thì khó lý giải về sự xuất hiện của các tuyệt tác trong nền văn học dân tộc như Truyện Kiều và Văn tế thập loại chúng sinh của Nguyễn Du (1765-1820)... Song song với sự phát triển ồ ạt của bộ phận văn học tiếng Việt, bộ phận văn học sáng tác bằng chữ Hán cũng nở rộ chưa từng có. Trong giai đoạn này, chúng ta có các tác giả lớn như Trần Thái Tông, Tuệ Trung Thượng Sỹ, Trần Nhân Tông, thiền sư Kim Sơn, Minh Châu Hương Hải, thiền sư Chân Nguyên với hơn 12 tác phẩm viết bằng chữ Hán lẫn chữ Nôm, thiền sư Pháp Chuyên viết trên dưới 20 tác phẩm, sự nghiệp văn học của thiền sư Toàn Nhật hiện được xác định có ngoài 24 tác phẩm, hòa thượng An Thiền Phúc Điền đã để lại gần 10 công trình... Đấy là chưa kể đến những tên tuổi như các thiền sư Huyền Quang, Viên Văn Chuyết Chuyết, Như Trừng, Minh Giác Kỳ Phương, Tính Quảng Điều Điều, Hải Lượng (Ngô Thì Nhiệm), Nguyễn Du, Thanh Đàm, Nhất Định, Từ Phong, Viên Thành... sự nghiệp văn học của họ không chỉ có ý nghĩa đối với nền văn học Phật giáo Việt Nam, mà còn có những đóng góp tích cực cho nền văn học-văn hóa dân tộc.

---o0o---

3. Các bộ phận văn học khác

Tư tưởng Phật giáo phóng khoáng được thiết định bởi ngài Trần Nhân Tông đã mở ra một thời đại phát triển vượt bực của Phật giáo. Nền văn học Phật giáo trong giai đoạn này cũng vậy. Văn học Phật giáo không đóng khung trong các vấn đề Phật học, dịch thuật và chú giải kinh điển, mà bên cạnh vấn đề trọng tâm đó, chúng ta có thể tìm thấy nhiều bộ phần văn học khác, chẳng hạn ngôn ngữ, y học, lịch sử ... Quan tâm đến vấn đề ngôn ngữ có Ngọc âm chỉ nam của thiền sư Pháp Tính. Điển hình cho bộ phận y học có các tác phẩm của thiền sư Tuệ Tĩnh (1630- 1711). Đặc biệt, từ sau thời Trần Nhân Tông, bộ phận văn học viết về lịch sử Phật giáo Việt Nam đã xuất hiện nhiều tác phẩm giá trị như Thiền uyển tập anh, Thánh đăng ngữ lục... của Thiền sư Kim Sơn (1300-1460) 299, một trong những học trò của Trúc Lâm Điều Ngự. Đặc biệt, Thiền uyển tập anh là một cuốn sử xưa nhất của Phật giáo Việt Nam hiện có được. Ngoài ra, còn có các tác phẩm của các thiền sư Pháp Tính (Cổ châu Pháp Vân bản hạnh), Trương Thị Ngọc Trong (Truyện Ỷ Lan), Chân Nguyên (Thiền tông bản hạnh; Thiên Nam ngữ lục, bộ sử bằng tiếng Việt...), Như Sơn (Ngự chế thiền uyển kế

đăng lục), Tính Quảng Điều Điều (1740-1780, Tam tổ thực lục, Phật quốc ký...), v.v...

---o0o---

III. Những đóng góp về ngôn ngữ đối với ngôn ngữ dân tộc

Văn học Phật giáo Việt Nam là một kho tàng đồ sộ và quy mô. Nó không chỉ đồ sộ và quy mô trong nội dung mà hết sức phong phú trong thể loại và ngôn ngữ. Về thể loại, văn học Phật giáo đã cống hiến cho nền văn học dân tộc nhiều thành tựu trong các thể loại thơ, truyện kể, lý luận và dịch thuật-chú giải trong cả hai bộ phận chữ Hán và chữ Nôm. Với một kho tàng đồ sộ và phong phú như thế, văn học Phật giáo đã đóng góp một khối lượng khái niệm, từ ngữ làm giàu thêm cho tiếng Việt, đồng thời qua quá trình dịch thuật-chú giải, biên soạn và sáng tác, nó đã góp phần quan trọng trau dồi tiếng nói, góp phần làm cho tiếng Việt trở thành một ngôn ngữ hình tượng có thể diễn đạt được các mặt của cuộc sống xã hội và con người. Những khái niệm của Phật giáo không còn khu biệt trong phạm vi Phật giáo, mà đã đi vào đời sống, trở thành lời ăn tiếng nói của nhân dân và hơn thế nữa, là một chất liệu thân thiết để sáng tác văn học nghệ thuật.

---o0o---

KẾT LUẬN

Không phải đến thời Lý-Trần mới hiện diện một "dòng văn học Phật giáo" như một số người đã nhận định một cách dễ dãi và thiếu khách quan. Với lịch sử hơn hai ngàn năm phát triển và gắn bó với dân tộc, Phật giáo Việt Nam đã có một nền văn học đồ sộ và quy mô mà những gì trình bày sơ sài trên chỉ là bước đầu trong nỗ lực để giới thiệu về nó. Vào đầu kỷ nguyên Tây lịch, tại nước ta đã có mặt các tác phẩm kinh điển theo hệ tư tưởng Phật giáo Đại thừa, nó được người Phật tử Việt Nam tiếp nhận và gởi gắm các quan niệm của mình khi chuyển dịch và truyền bá. Những kinh điển này không những làm kim chỉ nam trong đời sống tâm linh-tôn giáo của người Phật tử mà còn là cơ sở lý luận cho Phật giáo Việt Nam trong giai đoạn đầu, để thiết định nền tư tưởng

Phật giáo quyền năng, và các ảnh hưởng của nó đối với văn học nói riêng và văn hóa dân tộc nói chung là rất lớn.

Qua các giai đoạn phát triển của Phật giáo 300, đáp ứng yêu cầu của thời đại, các hệ tư tưởng quan trọng của Phật giáo đã được du nhập nước ta. Trong hoàn cảnh đó, nhiều tác phẩm dịch thuật, chú giải kinh, luận và sáng tác văn học đã ra đời, nhiều tác giả văn học lớn cũng đã xuất hiện. Đặc biệt là từ sau thời vua Trần Nhân Tông với nền tư tưởng Phật giáo cởi mở mà ngài chủ trương, trong tình hình chung, văn học Phật giáo đã đi vào nhiều lĩnh vực của đời sống đất nước, cả trên hai bộ phận văn học chữ Nôm và chữ Hán. Đặc biệt, văn học Phật giáo đã đóng góp hết sức quan trọng đối với sự hình thành và phát triển của bộ phận văn học viết bằng tiếng nói dân tộc (chữ Nôm). Đấy là chưa kể đến những tác phẩm chịu sự ảnh hưởng sâu sắc hoặc lung linh tư tưởng Phật giáo trong các tác giảư mà chưa thể trình bày ở đây. Thật đáng tiếc là phần lớn của nền văn học ấy, trước thế kỷ XIII, nguồn tư liệu bằng văn bản hiện chúng ta còn rất ít, rất nhỏ so với tầm vóc phát triển của Phật giáo trên đất nước ta trong hơn một ngàn năm đầu. Nó đã bị hủy diệt dưới sự tàn bạo của mưu đồ triệt tiêu văn hóa Đại Việt trong vòng 20 năm dày xéo nước ta của quân xâm lăng nhà Minh đầu thế kỷ XV. Nhưng những gì còn lại cũng đã phần nào nói lên diện mạo, sự phong phú và đồ sộ của nền văn học đó. Với thực tế trên, chúng ta cần chú ý và nhìn lại một cách nghiêm túc đối với kho tàng văn học này. Bởi nghiên cứu văn học Phật giáo Việt Nam, chúng ta không những tìm hiểu và xác định được những đặc trưng của lý tưởng và phương pháp tu tập theo truyền thống Phật giáo nước nhà, mà còn tìm về cội nguồn bản sắc văn hóa dân tộc được bảo lưu và tiềm tàng trong đó. -ooOoo-

CÂU HỎI ÔN TẬP 1. Trình bày tóm tắt về những bộ kinh lưu hành sớm nhất tại nước ta. 2. Những tác phẩm của Trần Nhân Tông có vị trí như thế nào trong sự phát triển của nền văn học Phật giáo nói riêng và nền văn học dân tộc nói chung?

---o0o---

Phần III - Bài đọc thêm

Bài 1 - Đặc Trưng Của Đạo Phật

Thích Phước Sơn

Trăn trở trước nỗi trầm thống của kiếp người, Thái tử Tất Đạt Đa đã dũng cảm từ bỏ cuộc sống vàng son nhung lụa, từ bỏ địa vị của một bậc nhân vương mà mình sắp kế thừa, dấn thân vào nẻo đường gió bụi đi tìm chân lý. Cuối cùng, Ngài đã tìm được phương thuốc kỳ diệu cứu khổ cho nhân loại, trở thành đấng Vô thượng Y vương; và phương thuốc mà Ngài đã tìm ra đó chính là 4 Thánh đế: Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế. Vậy Khổ đế là gì? "Sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, phải kết hợp với những gì mình không ưa là khổ, phải xa lìa những gì mình thích là khổ, không đạt được những gì mình khao khát là khổ; tóm lại, chấp chặt vào năm uẩn là khổ". Nguyên nhân của Khổ đế (Tập đế) là gì? "Chính khát ái dẫn đến tái sinh, thích thú nơi này nơi kia; đó là khao khát những dục lạc (Dục ái: Kàmatanhà), khao khát được hiện hữu (Hữu ái: Bhavatanhà) và khao khát sự diệt tận (Vô hữu ái: Vibhavatanhà)". Diệt đế là

gì? "Đó là sự đoạn tận chính khát ái này không còn để sót, từ bỏ nó, buông xả nó, giải thoát khỏi nó". Con đường chính dẫn đến Diệt khổ (Đạo đế) là gì? "Đó là Tám Chánh đạo, gồm có Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định". Dù chư Phật có xuất hiện hay không, Bốn Diệu đế này vẫn có trong vũ trụ. Chư Phật chỉ phát hiện những chân lý này khi chúng tiềm ẩn trong vực thẳm của thời gian. Giải thích theo khoa học, pháp có thể được gọi là định luật nhân quả. Hai yếu tố này bao gồm toàn bộ giáo lý đạo Phật. Ba chi đầu tiêu biểu triết lý Phật giáo, chi thứ tư tiêu biểu luân lý Phật giáo, căn cứ vào triết lý trên. Tất cả 4 chi này đều dựa vào chính cái thân này. Đức Phật đã nhận định: "Căn cứ vào chính cái thân dài một trượng này với tri giác và tư duy, Ta tuyên bố thế giới, nguyên nhân của thế giới, chung cục của thế giới, và con đường dẫn đến chung cục thế giới". Ở đây, danh từ "thế giới" dùng để chỉ đau khổ. Đạo Phật đặt nền tảng trên trục đau khổ, nhưng không vì thế mà cho Phật giáo là bi quan. Nó chẳng phải hoàn toàn bi quan, hay hoàn toàn lạc quan; trái lại, Phật giáo dạy một chân lý ở giữa hai cực đoan ấy. Chúng ta có thể có lý khi bảo Đức Phật là một người bi quan nếu Ngài chỉ tuyên bố chân lý về đau khổ mà không đưa ra một phương pháp để chấm dứt khổ đau. Đức Phật đã nhận thấy tính phổ biến của đau khổ và chính Ngài đã đề ra một phương thuốc để chữa trị căn bệnh phổ biến này của nhân loại. Theo Đức Phật, hạnh phúc cao cả có thể nhận thức được là Niết bàn, đó là đoạn tận đau khổ.

Trong Từ điển Bách khoa của Anh, tác giả ở mục nói về chủ nghĩa bi quan, viết: "Chủ nghĩa bi quan chỉ rõ một thái độ thất vọng về cuộc đời, một quan niệm đại khái mơ hồ về đau khổ và tội lỗi, chúng chi phối những hành vi của con người. Giáo lý nguyên thủy của Đức Phật thực sự lạc quan như bất cứ một chủ nghĩa lạc quan nào khác của phương Tây. Bảo nó là chủ nghĩa bi quan chỉ là áp đặt cho nó một nguyên lý đặc biệt Tây phương, theo đó, không thể có hạnh phúc nếu không có bản ngã. Người Phật tử chân chính nhiệt thành mong đợi được thể nhập vào cảnh an lạc vĩnh cửu". Thông thường, sự hưởng thụ dục lạc là khoái lạc duy nhất của người thế tục. Hiển nhiên là có thứ hạnh phúc nhất thời trong khi ta mong đợi thỏa mãn và hồi tưởng những lạc thú vật chất thoáng qua như vậy, nhưng chúng thực là hão huyền, tạm bợ làm sao! Theo Đức Phật, không chấp thủ mới là niềm an lạc cao quý hơn hết. Đức Phật không mong các tín đồ của Ngài lúc nào cũng nghĩ đến khổ đau và sống một cuộc đời bất hạnh khốn cùng. Ngài khuyến khích họ phải luôn vui tươi và hoan hỷ, vì hỷ (piti) là một trong những yếu tố giác ngộ. Hạnh phúc chân thật được tìm thấy trong nội tâm, và không được định nghĩa bằng tài sản, con cái, vinh quang và những sự xâm lấn chiếm đoạt. Nếu những sở hữu được thủ đắc không chính đáng, do ức hiếp, chiếm đoạt bất công mà có, thậm chí nhìn chúng quyến luyến không rời, thì chúng sẽ là nguyên nhân đau khổ cho kẻ sở hữu. Thay vì cố dùng lý lẽ để giải thích đau khổ, Phật giáo thừa nhận nó là điều hiển nhiên và tìm nguyên nhân để diệt trừ nó. Chừng nào còn khát ái thì còn đau khổ. Chỉ có thể diệt trừ đau khổ bằng cách bước theo con đường Bát chánh và đạt đến an lạc tối thượng của Niết bàn. Bốn chân lý này có thể được xác chứng bằng thực nghiệm. Vì thế, Phật pháp không căn cứ trên lòng sợ hãi về cái không được biết, mà đặt nền tảng trên các sự kiện mà chúng ta có thể thí nghiệm và minh xác bằng chính kinh

nghiệm của chúng ta. Do đó, Phật giáo rất hợp lý và thực tiễn. Một hệ thống hợp lý và thực tiễn như thế không thể chứa những nghi lễ bí truyền và mật truyền. Do đó, lòng tin mù quáng rất xa lạ đối với đạo Phật. Nơi nào không có lòng tin mù quáng thì nơi đó không có sự cưỡng bức, đàn áp và cuồng tín. Đối với uy danh cao cả của đạo Phật, ta phải nói rằng trải qua tiến trình suốt 2500 năm không đổ một giọt máu nào vì nhân danh Đức Phật, không một thế lực quân chủ nào dùng lưỡi gươm đầy quyền uy của mình để truyền bá chánh pháp, và không có sự hóa đạo nào phải dùng đến bạo lực hay những giải pháp cưỡng bách. Tuy vậy, Đức Phật đã là nhà truyền đạo đầu tiên và vĩ đại nhất từng sống trên thế gian này.

Alodux Husley viết: "Trong tất cả các tôn giáo lớn của thế giới, chỉ riêng đạo Phật đi con đường của mình mà không cần đàn áp, kiểm duyệt, thẩm tra ai cả". Huân tước Rusell ghi nhận: "Trong những tôn giáo lớn của lịch sử, tôi thích đạo Phật hơn cả, đặc biệt ở hình thức nguyên thủy của nó, vì nó ít có tính cách khủng bố nhất từ xưa đến nay". Đạo Phật lôi cuốn người ta trên phương diện tri thức hơn là phương diện tình cảm, chú trọng đến nhân cách của tín đồ hơn là sức mạnh của số đông. Trường hợp Upali, một tín đồ của Nigantha Nataputta, đến gần Đức Phật, nghe Phật thuyết pháp, ông hoan hỷ đến độ tức thì bày tỏ ý muốn trở thành một đệ tử của Phật. Nhưng Đức Phật đã khuyên ông nên cẩn thận: "Này gia chủ, đối với chân lý, ông nên tìm hiểu thấu đáo, như vậy sẽ tốt hơn đối với một người xuất sắc như ông". Rất vui sướng trước ý kiến bất ngờ của Đức Phật, Upali thưa: "Bạch Thế Tôn, nếu con trở thành một tín đồ của một tôn giáo khác, thì các tín đồ của tôn giáo ấy sẽ công kênh con, rước đi quanh ngoài đường phố và tuyên bố rằng: "Một triệu phú như thế đấy, đã từ bỏ tín ngưỡng trước của y và đi theo chúng ta". Nhưng với Thế Tôn, Ngài lại khuyên con hãy tìm hiểu thấu đáo đã. Qua ý kiến này của Thế Tôn, con càng vui sướng hơn. Bạch Thế Tôn, một lần nữa, con xin quy y Phật, quy y Pháp và quy y Tăng". Phật giáo tràn ngập tinh thần tự do cầu thị và hoàn toàn bao dung như vậy. Đạo Phật là đạo có tâm hồn khai phóng và trái tim cảm thông, soi sáng và làm ấm áp toàn thể vũ trụ với hai tia sáng từ bi và trí tuệ; hào quang kỳ diệu của nó chiếu xuống tất cả chúng sinh đang lặn hụp trong biển sinh tử. Đức Phật bao dung đến nỗi Ngài cũng không hề dùng uy quyền để ra lệnh cho các tín đồ tại gia của Ngài. Thay vì dùng mệnh lệnh, Ngài nói: "Bổn phận các con nên làm điều này, bổn phận các con không nên làm điều kia". Ngài không ra lệnh nhưng khuyến khích. Đức Phật trải rộng lòng bao dung đến mọi người và mọi loài hữu tình. Chính Đức Phật lần đầu tiên đã cố hủy bỏ chế độ nô lệ và kịch liệt phản đối hệ thống giai cấp hủ lậu đã mọc rễ sâu xa trên mảnh đất Ấn Độ. Theo giáo lý Đức Phật, người ta trở thành kẻ hạ tiện hay cao quý không phải do giòng dõi mà do hành vi của mình. Giai cấp hay màu da không làm cản trở một người muốn trở thành một Phật tử hay gia nhập Tăng đoàn. Người chài lưới, kẻ đổ rác, gái giang hồ, cả đến những võ tướng và những người Bà la môn, đều tự do gia nhập Tăng đoàn, được hưởng sự đối xử bình đẳng, và cũng được giao cho những địa vị tương xứng. Ví dụ như Tôn giả Upali, thợ hớt tóc, giành được ưu thế hơn tất cả những người khác, đứng đầu trên phương diện giới luật. Sunita, người đổ rác nhút nhát, được chính Đức Phật nhận cô vào hàng ngũ Tăng già và đã đắc quả A la hán. Angulimala, tên tướng cướp và tội

phạm, đã được giáo dục thành một bậc Thánh từ bi. Alavaka kiêu hãnh, tìm đến quy y Phật và đã trở thành một vị Thánh. Cô gái giang hồ Ambapali gia nhập vào Tăng đoàn và đắc quả A la hán. Những điển hình như thế thường thấy rất nhiều trong Tam tạng, chứng tỏ cánh cửa của đạo Phật mở rộng cho tất cả, bất kể giai cấp, màu da hay chủng tộc. Đức Phật cũng nâng cao địa vị của những người phụ nữ bị chà đạp, không những khiến cho họ ý thức được vị trí quan trọng của mình trong xã hội, mà còn thành lập Giáo hội Ni giới sống độc thân đầu tiên cho phụ nữ với những kỷ luật và những giới điều. Đức Phật không hạ thấp nữ giới, mà chỉ xem họ như những người có bẩm tính yếu đuối hơn nam giới. Đức Phật thấy rõ tính thiện bản nhiên của cả nam và nữ giới, và quy định cho họ địa vị xứng đáng trong giáo pháp của Ngài. Giới tính không làm chướng ngại cho sự chứng đắc Thánh quả. Danh từ Pàli Matugàma đôi khi dùng để chỉ cho phụ nữ, nghĩa là hạng người mẹ hay xã hội những người mẹ. Là một người mẹ, người phụ nữ giữ được vị trí danh dự trong đạo Phật. Thậm chí người vợ còn được xem như là "người bạn tuyệt hảo" (paramà sakhà) của chồng. Những người phê phán vội vàng chỉ nhận định hời hợt bề ngoài khi họ trách Phật giáo là đố kỵ phụ nữ. Mặc dù ban đầu Đức Phật đã từ chối thu nhận phụ nữ vào Tăng đoàn, trên cơ sở hợp lý, nhưng về sau, Ngài đã nhượng bộ lời cầu xin của di mẫu Ngài là Ba Xà Ba Đề Kiều Đàm Di (Pajapati Gotami) và thành lập Giáo đoàn Tỳ kheo ni. Giống như hai vị A la hán Xá Lợi Phất (Sariputta) và Mục Kiền Liên (Moggallana) đã được đặt làm hai đệ tử thượng thủ trong Giáo đoàn Tỳ kheo, Đức Phật đã chỉ định các A la hán Khema và Uppalavannà như là hai vị thượng thủ trong hàng nữ đệ tử. Nhiều nữ đệ tử khác cũng được chính Đức Phật gọi là những đệ tử thuần thành và ưu tú của Ngài. Một dịp nọ, vua Kosala không hài lòng khi hay tin hoàng hậu sinh một bé gái, Đức Phật đã nói với nhà vua: "Thưa Đại vương, một bé gái biết đâu sau này có thể chứng tỏ là người con còn tốt hơn một nam nhi!". Nhiều phụ nữ đáng lẽ đã bị rơi vào quên lãng, lại tỏ ra xuất chúng trong nhiều mặt và đạt được giải thoát nhờ hành trì chánh pháp và gia nhập giáo đoàn. Trong giáo đoàn mới này đã chứng tỏ là một môi trường phước báu đối với nhiều phụ nữ; các hoàng hậu, những công chúa, các cô gái của những nhà quý tộc, các sương phụ, quả phụ, những phụ nữ bần cùng, các cô gái giang hồ đáng thương; tất cả những người này, dù giai cấp và địa vị xã hội khác nhau, đã gặp nhau trên cùng một chỗ thuyết giảng, cùng hưởng niềm an ủi, thanh tịnh tối thượng, và cùng hít thở bầu không khí tự do mà

những kẻ sống giam hãm trong các túp lều tranh hay nơi cung điện đều không thể nào có được. Chính Đức Phật cũng đã cấm sát hại những con vật đáng thương để tế lễ, và khuyên tín đồ của Ngài mở rộng lòng từ với tất cả chúng sinh, thậm chí đối với những sinh vật nhỏ bé nhất bò dưới chân mình. Không một ai có quyền hủy hoại mạng sống của một sinh vật khác, vì đời sống thực là quý báu đối với tất cả mọi loài. Người Phật tử chân chính phải thể hiện lòng từ bi với tất cả chúng sinh và phải tự đồng nhất mình với tất cả, không được phân biệt một chút nào về phương diện chủng tộc, màu da hay giới tính. Chính lòng từ bi này của đạo Phật đã đạp đổ mọi bức tường ngăn cách giữa người này và người khác. Không có lý do gì để tách rời mình ra khỏi những người khác chỉ vì họ thuộc về một tín ngưỡng hay một dân tộc khác. Trong "Sắc dụ khoan hồng" cao cả

ấy, dựa trên các kinh Tiểu Phân Biệt và Đại Phân Biệt (Culla Vyùha and Mahà Vyùha), vua A Dục (Asoka) nói: "Chỉ có hòa hợp là cao đẹp nhất, tất cả đều phải có thiện chí lắng nghe giáo lý mà người khác tin theo". Đạo Phật không giới hạn vào bất cứ một quốc gia hay một dân tộc đặc biệt nào. Đạo Phật là tôn giáo đại đồng. Phật giáo không phải là một chủ nghĩa dân tộc, nói cách khác, chủ nghĩa dân tộc này là một hình thức giai cấp dựa trên một nền tảng rộng lớn hơn. Đạo Phật là một chủ nghĩa siêu dân tộc, nếu được phép nói như vậy. Đối với một Phật tử, không có kẻ sơ hay người thân, kẻ thù hay người ngoại quốc, kẻ phản giáo hay người cùng đinh, vì tình thương đại đồng được thể hiện qua sự cảm thông tạo nên tình huynh đệ giữa mọi loài chúng sinh. Một Phật tử xem toàn thế giới như quê mẹ, và tất cả mọi người như anh chị em mình. Do đó, đạo Phật thực là độc đáo nhờ ở đức tính khoan dung, bất bạo động, hợp lý, thực tiễn, hiệu nghiệm và tính đại đồng của nó. Đó là ảnh hưởng cao cả nhất trong mọi ảnh hưởng kết hợp lại, và là đòn bẩy duy nhất có thể nâng thế giới lên cao. Đấy là một số nét đặc sắc của đạo Phật, và trong số giáo lý căn bản có thể kể đến một số vấn đề khác như: nghiệp hay định luật đạo đức nhân quả, thuyết tái sinh, vô ngã và Niết bàn. (Dịch từ "Buddhism in a Nutshell", Narada Thera)

---o0o---

Bài 2 - Ảnh hợởng của đạo Phật vào nền văn hóa Việt Nam

HT. Thích Trí Quảng

Phật giáo truyền sang Việt Nam từ hai hướng, từ Trung Hoa hoặc từ Ấn Độ. Và khi thâm nhập vào Việt Nam, đạo Phật đã gắn liền với tâm hồn người Việt, ảnh hưởng sâu sắc trong nhiều lĩnh vực sinh hoạt của dân tộc, thậm chí gắn liền với sự tồn vong của đất nước Việt Nam. Thật vậy, những nhà truyền giáo mang tinh thần kinh Pháp Hoa trên bước đường truyền bá chánh pháp, nghĩa là đến nơi nào, các ngài luôn luôn quán sát xem dân chúng bản địa muốn gì, nghĩ gì, làm được gì và theo đó mà hướng dẫn họ sống an vui, lợi ích. Thể hiện tinh thần này, ngay từ buổi sơ khai, đạo Phật đã trở thành đạo lý sống cho những tâm hồn yêu nước và đóng vai trò tích cực trong việc dựng nước và giữ nước. Đó chính là nét đặc thù của Phật giáo Việt Nam. Lịch sử còn ghi rõ trong suốt thời kỳ Bắc thuộc, những phong trào chống giặc phương Bắc của nhân dân ta đều chịu ảnh hưởng của Phật giáo hay xuất thân từ Phật giáo. Điển hình như một nữ tướng của Hai Bà Trưng là tu sĩ Phật giáo. Hoặc Lý Nam Đế lập nước Vạn Xuân ở thế kỷ thứ VI, vừa lên ngôi chưa xây cung điện, mà đã cho xây chùa Khai Quốc, sau đỗi thành Trấn Quốc. Đặc biệt đến thời Đinh, Lê, Lý, Trần, có thể khẳng định rằng đó là thời kỳ mà giáo lý đạo Phật đã hòa nhập sâu sắc vào nền văn hóa Việt Nam. Hai tác phẩm nổi tiếng còn lưu lại như Lĩnh Nam chích quái và Việt điện u linh đã thể hiện rõ nét tinh thần đạo Phật. "... Trong buổi đầu thời kỳ độc lập, ngoài văn học dân gian, lực lượng sáng tác văn học lúc đó chủ yếu là các nhà sư. Những tác phẩm văn học thành văn còn lưu truyền đến ngày nay là một số bài thơ chữ Hán của các nhà sư Đỗ Pháp Thuận, Ngô Chân Lưu, Vạn Hạnh, v.v...". "... Vào đời Lý, Phật giáo vẫn chiếm ưu thế và các nhà sư vẫn giữ vai trò quan trọng. Phật giáo được truyền bá rộng rãi trong mọi tầng lớp nhân dân và có ảnh hưởng sâu sắc trong đời sống xã hội, in rõ dấu ấn trong mọi lãnh vực

văn hóa (trích trang 150, 163, Lịch sử Việt Nam, tập I của UBKHXH). Đời Lý được coi là thời kỳ cực thịnh của Phật giáo Việt Nam, trong hơn 200 năm, Phật giáo đã giữ vị trí độc tôn và góp phần chính yếu cho nền văn hóa dân tộc. Về phương diện văn học, các Tăng sĩ đều thuộc hàng trí thức có ảnh hưởng lớn đến nền văn hóa đương thời. Qua sách Thiền uyển tập anh và một số bia tạo dựng từ đời Lý đã lưu lại cho chúng ta những tác phẩm văn thơ có giá trị. Trong 50 thi sĩ đời Lý, có đến 41 người là tăng lữ. Dưới triều Lý, nhờ sự lãnh đạo sáng suốt của 8 đời vua anh minh sùng kính đạo Phật, đã mở các khoa thi chọn nhân tài, giúp cho nền văn hóa nước nhà được phát triển tốt đẹp.

Về phương diện mỹ thuật, đối với các ngành kiến trúc, hội họa, điêu khắc, đạo Phật đã là động lực hỗ trợ cho việc phát triển mạnh mẽ qua các công trình mỹ thuật còn lưu lại như chùa tháp, tượng thờ, pháp khí, v.v... Đến thời nhà Trần, các vua là những chiến sĩ anh dũng dẹp tan giặc Nguyên Mông một cách vẻ vang. Khi đất nước thái bình, trí tuệ các ngài đã xây dựng nên những tư tưởng trong sáng của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử. Có thể nói, trải qua dòng lịch sử khá lâu dài và rõ nét, giáo lý đạo Phật đã hòa nhập mật thiết vào nền văn hóa Việt Nam, ảnh hưởng sâu đậm đến mọi sinh hoạt đời thường của người dân Việt. Tuy lời nói của các vị Thiền sư thật đơn giản cùng với nếp sống bình dị thanh thản, nhưng đã ảnh hưởng mãnh liệt, đi sâu vào lòng dân, đáp ứng được yêu cầu tình cảm, tri thức cho họ. Ảnh hưởng "hành vô hành" của các bậc chân tu ngộ đạo đến với người một cách dễ dàng tự nhiên, đến độ Lê Quát, một nho sĩ không mấy thiện cảm với Phật giáo, đã phải bực mình ganh tỵ. Sự bực tức ấy còn được ghi lại trong văn bia, bực tức vì nho sĩ học hành nhiều nhưng không ai để ý đến, không ai tin theo; trong khi nhà sư "chẳng thấy làm gì" mà lại được người kính phục, quy ngưỡng. Qua những sự kiện lịch sử còn ghi rõ dấu ấn son sắt của Phật giáo đối với nền văn hóa dân tộc, đối với nếp suy nghĩ, nếp sống của người dân Việt từ bao đời, có thể kết luận rằng, khi nào những vị tu sĩ tài đức hiện hữu thì đạo pháp hưng thạnh, góp phần lợi lạc cho đất nước, mang an vui cho dân tộc. Và ngược lại, Phật giáo suy đồi vì thiếu vắng người tu đắc đạo, thiếu người có khả năng hướng dẫn quần chúng phát huy trí tuệ và đạo đức, thì đất nước cũng bị ảnh hưởng, mất phần lợi lạc. Với nhịp tiến bước song hành cùng dân tộc Việt Nam theo tinh thần cha ông chúng ta đã từng thực hiện một cách mỹ mãn, thiết nghĩ ngày nay chúng ta phục hưng Phật giáo cũng có nghĩa là góp phần xây dựng đất nước. Phật giáo được phục hưng, tức đào tạo được những nhân tài trí thức, đạo đức, chúng ta đã trực tiếp đầu tư những nhân tố quý báu cho một xã hội phát triển giàu mạnh, hướng thiện, an vui. Phật giáo Việt Nam mãi mãi tồn tại với dân tộc.

---o0o---

Bài 3 - Vài suy nghĩ về sự hội nhập của Phật giáo vào nền văn hóa Việt Nam

Minh Chi

Từ thời lịch sử xa xưa, dân tộc Việt Nam đã có ý thức về vị trí địa lý văn hóa của đất nước mình, là nằm giữa hai trung tâm văn hóa lớn nhất của thế giới là Ấn Độ về phía Tây và Trung Hoa ở phía Bắc. Cũng qua các thời kỳ lịch sử, dân tộc Việt đã có sự giao

thoa và chịu ảnh hưởng của các nền văn hóa trên. Còn trung tâm văn hóa thế giới thứ ba là trung tâm ở Hy Lạp, vùng Lưỡng Hà và Ai Cập thì ở quá xa về Tây Bắc, cho nên ảnh hưởng đến nền văn hóa nước ta không có mấy, không rõ nét. Vị trí địa lý - văn hóa đặc biệt đó, dù dân tộc Việt có muốn hay không, cũng tạo ra một sự hội nhập văn hóa, không phải một sự hội nhập văn hóa bình thường, mà một sự hội nhập văn hóa kéo dài hơn hai mươi thế kỷ, một sự hội nhập của những tinh hoa đến từ hai trung tâm văn hóa tầm cỡ thế giới là Ấn Độ và Trung Hoa. Những tinh hoa văn hóa đó, được kết tinh trong các tôn giáo lớn, Phật giáo từ Ấn Độ và Khổng, Lão giáo từ Trung Hoa. Một sự hội nhập lấy cơ thể văn hóa bản địa làm chủ thể. Đúng vậy, bản thân văn hóa của dân tộc Việt Nam là cơ thể văn hóa chủ nhà. Nó tiêu hóa các yếu tố văn hóa ngoại lai, tiếp thu yếu tố này, loại bỏ yếu tố khác, biến những yếu tố ngoại nhập thành xương máu, da thịt của cơ thể mình, giúp cho cơ thể văn hóa chủ nhà tồn tại, phát triển và thăng hoa. Mô hình hội nhập này thường được gọi là mô hình hữu cơ301. Mô hình thứ hai, theo tôi, chỉ là hệ quả của mô hình hữu cơ, mặc dù người đề xướng là Walter Lebenthal, gán cho nó một nhãn hiệu khó dịch là stimulus diffusion. Ý tứ là văn hóa ngoại nhập tác động như chất xúc tác, tạo ra một hiện tượng văn hóa có giá trị dân tộc đích thực, mặc dù yếu tố xúc tác đó là ngoại lai. Lebenthal minh họa mô hình này bằng ví dụ của Phật giáo Ấn Độ, sau khi du nhập vào Trung Hoa, đã tác động như một chất xúc tác, giúp người Trung Hoa tạo ra một Phật giáo về cơ bản là Phật giáo Trung Hoa. Một mô hình hội nhập thứ ba do Arthur Link gợi ý, như là sự hỗn hợp (amalgam) của yếu tố văn hóa ngoại nhập và các yếu tố văn hóa bản địa. Với trường hợp cụ thể của Phật giáo Ấn Độ hội nhập vào nền văn hóa Trung Hoa, thì tác giả nhận định như là một tổng hợp của tư tưởng Ấn Độ và những khái niệm, lý tưởng Trung Hoa (a Synthesis of Indian thought and Sinic concepts and ideals)302. Tôi cho rằng hai mô hình hội nhập thứ hai và thứ ba, trên thực tế chỉ là một biến tướng của mô hình thứ nhất mà thôi, tức là mô hình hữu cơ (organic model). Trong đó, nền văn hóa chủ nhà được xem như là một cơ thể tiêu hóa, gạn lọc các yếu tố văn hóa ngoại nhập, đào thải mọi yếu tố mà dân tộc Việt Nam cho là có hại, tiêu cực, tiếp thu mọi yếu tố mà dân tộc Việt nhận định là có ích, tích cực, hỗ trợ cho sự tồn tại, phát triển và thăng hoa của dân tộc Việt Nam, như là một dân tộc độc lập, tự do, tự cường.

Đó là một sự hội nhập mà dân tộc Việt Nam làm chủ, lợi ích của dân tộc và đất nước là chuẩn mực cao nhất của sự hội nhập, sự hội nhập đó lại được thử thách và kiểm nghiệm bằng một bề dày lịch sử hai mươi thế kỷ. Trong đó, đỉnh cao nhất, rực rỡ và vinh quang nhất là hai triều đại Phật giáo Lý - Trần, với những ông vua vừa là nhà Phật học, Thiền sư, hay là Phật tử thuần thành. Trong suốt lịch sử nước ta, có thể nói, không thời kỳ nào mà tôn giáo - cụ thể là Phật giáo, hỗ trợ cho chính trị và xã hội một cách hiệu quả đến thế. So với hai triều đại Đinh và Tiền Lê, hai triều đại độc lập đầu tiên sau hơn 1000 năm Bắc thuộc, thì hai triều đại Phật giáo Lý và Trần rõ ràng là tương đối ổn định, với mỗi triều đại kéo dài trên dưới 200 năm, trong khi đó thì hai triều đại Đinh và Tiền Lê cộng lại không đầy 50 năm. Qua thực tế lịch sử cho thấy rằng, Phật giáo sau khi hội nhập vào nền văn hóa nước ta đã tạo ra một thế ổn định xã hội kéo dài. Phật giáo đến từ Ấn Độ và Trung Hoa trong những giai đoạn khác nhau của lịch sử, nhờ công lao

sáng tạo của các Thiền sư Việt Nam, đã tạo ra một nền văn hóa Việt Nam đích thực. Một nền văn hóa trong đó, những giá trị nhân bản sâu sắc, thực chất là siêu dân tộc và quốc gia, lại mang hình thức dân tộc và quốc gia Việt Nam. Và chỉ có như vậy, những giá trị nhân bản cao cả của đạo Phật, một đạo có tầm cỡ quốc tế, mới có thể bén rễ sâu sắc và cắm gốc vững bền trong tâm hồn người Việt chúng ta. Nhân dân Việt Nam, qua các thế hệ đã làm được điều này, một phần là nhờ ở tính uyển chuyển không giáo điều, tính bao dung không cố chấp của đạo Phật, nhưng một phần không nhỏ là do sức sáng tạo của mình. Viết một bài nghiên cứu đầy đủ và chi tiết về thuyết nghiệp báo đăng lên báo Giác Ngộ, có thể được một số trí thức ưa thích, thế nhưng vài ngàn chữ của nó e rằng ảnh hưởng không bằng hai chữ tội nghiệp thốt ra một cách tự nhiên ở đầu lưỡi người Việt Nam mỗi khi chứng kiến một tai nạn, một sự cố xảy ra cho mọi người hay một số người. Nhân dân Việt Nam truyền đạo theo ngẫu hứng sáng tạo của mình, điều này dù là Tam tạng Pháp sư như Huyền Tráng cũng không thể làm được. Bà mẹ Việt Nam mắng con "mày lục tặc lắm!". Thật là hay, tất nhiên không thể thay được, nhưng có thể hỗ trợ tốt cho câu trong kinh tạng Pàli: "Chánh niệm tỉnh giác, hộ trì các căn...". Chúng ta giải thích: "Hộ trì các căn", đề phòng gì? Chính là đề phòng 6 tên giặc (lục tặc) sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp thường xuyên xâm nhập và quấy rối thân tâm con người. Cũng không cần nói dông dài như Lão Tử trong Đạo Đức kinh, chương 12: "Ngũ sắc linh nhân mục manh, Ngũ vị linh nhân nhĩ lung..." Nghĩa là:

"Năm sắc khiến người mù mắt, Năm âm khiến người tai điếc..." Các bà mẹ Việt Nam chỉ cần mắng con "lục tặc", thay vì cả chương 12 cuốn "Đạo Đức kinh", hay là đoạn câu hàm ý trong kinh tạng Pàli đã nêu. Có những giáo lý cao siêu của Phật giáo, qua sự sáng tạo của nhân dân Việt Nam, bèn trở thành dễ hiểu, mà cũng nhờ dễ hiểu nên dễ thực hành, chẳng hạn: "Thứ nhất là tu tại gia Thứ hai tu chợ, thứ ba tu chùa..." Hay là: Phật ở trong nhà, Cầu Thích Ca ngoài đường v.v... Đó chính là hạt ngọc giáo lý: "Phật tại tâm, Phật tức tâm, tu Phật là tu tâm, biện tâm". Một giáo lý khích lệ mọi người rằng, ở đâu tu cũng được, làm gì cũng tu được, rõ ràng là đã khai thông con đường giác ngộ và giải thoát cho mọi người, biến tu hành thành một nếp sống, đạo lý nhà Phật thành một đạo lý sống. Khác với các tôn giáo thần quyền sùng bái một Thượng đế xa vời, đáng sợ hãi, Phật giáo Việt Nam tạo ra hình ảnh một ông Bụt thân thương, gần gũi phò hộ cho cô Tấm hiền lành, trong truyện "Tấm Cám". Đạo Phật hòa nhập vào nền văn hóa của dân tộc Việt Nam như sữa hòa vào với nước, đến mức không phân biệt được đâu là yếu tố của đạo Phật, đâu là yếu tố của dân tộc. Đức Phật đã gần gũi người dân như vậy thì chùa Phật không thể xa dân. Nếu ngôi đình biểu trưng cho ngôi thứ, tôn ti trật tự của Nho giáo, thì ngôi chùa lại thể hiện tinh thần bình đẳng, dân chủ của Phật giáo: "Đất vua, chùa làng, phong cảnh Bụt" Chùa không phải là của sư trụ trì mà là của tập thể dân làng. Sư chỉ là ông thầy hướng dẫn đời sống đạo đức và tâm linh của dân chúng mà thôi. Chùa là trung tâm văn hóa của làng hay của nhiều làng, nếu đó là một ngôi chùa lớn, một tổ đình. Chùa là nơi tổ chức các lễ hội tôn giáo, đồng thời là trường học, là nhà thương, là nơi nghỉ tạm của khách qua đường, thậm chí còn là nơi trọ thường xuyên của những kẻ không nhà, không cửa. Mái chùa che chở hồn dân tộc Nếp sống muôn đời của tổ tông. Hai câu thơ của Huyền Không thật là tiêu biểu rõ nét cho sự quyện chặt

giữa đạo Phật và dân tộc. Cũng chính sự gắn bó lâu đời giữa đạo Phật và dân tộc đã tạo cảm hứng cho nhà thơ hiện đại Hồ Dzếnh viết nên ý thơ:

"Trang sử Phật Đồng thời là trang sử Việt Trải bao độ hưng suy Có nguy mà chẳng mất..." Tuy Nho giáo du nhập vào Việt Nam ta đã lâu, nhưng mức độ phổ cập của nó không thể nào so sánh được với đạo Phật. Chứng cớ là tâm sự của nho sĩ Lê Quát đời Trần được chép trên một văn bia đặt tại chùa Thiên Phúc (Bắc Giang): "... Ta từ lúc nhỏ đọc sách, chăm lo việc cổ kim, cũng rõ được ít nhiều đạo lý thánh hiền, để khai hóa thứ dân, mà chưa được người trong một làng tin ta. Ta thường đi du lãm sơn xuyên, cùng Nam cực Bắc, tìm những chỗ gọi là học cung, là văn miếu, thì rất ít thấy, vì vậy ta rất hổ thẹn với Phật đồ, cho nên mới viết ra bài này...". Bài văn bia của Lê Quát, một nho sĩ không có thiện cảm gì với đạo Phật, có thể xem là một sử liệu đáng giá, cho thấy mức độ phổ cập của đạo Phật, và sở dĩ được như vậy là vì đạo Phật của phái thiền Trúc Lâm do vua Trần Nhân Tông kiêm Thiền sư sáng lập, đã thật sự được lòng dân, đã giải đáp được những nhu cầu tâm linh và tình cảm của dân chúng, hướng dẫn họ sống theo nếp sống 5 giới, 10 thiện, tránh điều ác, làm điều lành. Tin ở sức mình, tin ở dân tộc và đất nước mình, tin ở luật nhân quả nghiệp báo, động viên toàn dân hướng tới chân-thiện-mỹ, đó là công lao của văn hóa Phật giáo, là sự sáng tạo của nhân dân Việt Nam. Làng là hạt nhân của sinh hoạt xã hội Việt Nam. Đạo Phật đi vào làng với những chùa làng; hầu như làng Việt Nam nào cũng có chùa, thậm chí có tới hai, ba chùa. Chùa nằm ở rìa làng, thậm chí ngay ở gần chợ và được gọi là chùa chợ. Ngoài ra, còn có chùa núi, chùa hang, thường là nơi hành hương chiêm bái của nhân dân cả một vùng, hay thậm chí của cả nước, nếu đó là một thắng cảnh nổi tiếng. Trẩy hội chùa hàng năm là một nét độc đáo và tốt đẹp của sinh hoạt dân tộc, và cũng là đề tài gợi cảm hứng cho nhiều thi sĩ, như nhà thơ của hồn quê Việt Nam đã viết: "Trên đường cát mịn một đôi cô Yếm đỏ khăn thâm trẩy hội chùa Gậy trúc dắt bà già tóc bạc Lần làn tràng hạt niệm Nam mô!" Con người vừa là chủ thể sáng tạo ra văn hóa, vừa là kẻ hưởng thụ văn hóa, đồng thời cũng lại là đối tượng, là nguồn cảm hứng vô tận, là kho chủ đề không bao giờ cạn của sáng tạo văn hóa, nghệ thuật... Chừng nào mà Phật giáo Việt Nam cung cấp được cho nền văn hóa Việt Nam những chân giá trị nhân bản, tôn vinh con người, làm đẹp cuộc sống con người thì Phật giáo sẽ mãi mãi trường tồn trên đất nước này. Đó chính là chức năng, là sự nghiệp

của những người con Phật ở Việt Nam, không kể người đó là tu sĩ hay tại gia, mỗi người hãy tùy tâm, tùy sức đóng góp vào sự nghiệp thiêng liêng và cao cả đó, một sự nghiệp mà tự thân nó đã là nguồn khích lệ, cổ vũ cho những người tham gia rồi, không kể thành tích đạt được như thế nào.

---o0o---

Bài 4 - Quan niệm về Đức Phật trong lịch sử Phật giáo Việt Nam

Thích Tâm Hải

Trong bối cảnh rối ren về tư tưởng và xã hội ở thế kỷ thứ VII trước Tl, tại một tiểu vương quốc của Ấn Độ xưa (nay thuộc Nepal), đã xuất hiện một vị thái tử thuộc vương

tộc Thích Ca (Sakya) mà sau đó trở thành Bậc Giác Ngộ (Buddha, Phật), người đã "mở cánh cửa vĩnh cửu ra cho tất cả". Kinh văn ghi về sự kiện trọng đại này rằng: "Một chúng sinh duy nhất, một con người phi thường, xuất hiện trên thế gian này vì lợi ích của số đông, vì hạnh phúc cho số đông, vì lòng bi mẫn, vì sự tốt đẹp, vì ích lợi cho chư thiên và loài người"303. Đạo Phật hình thành từ đấy và sau đó nhanh chóng được truyền bá rộng rãi ra thế giới, là lẽ sống vĩnh hằng trong mọi nền văn hóa, cho những ai đi kiếm tìm đời sống hạnh phúc an lạc chân thật. Là Bậc Giác Ngộ, một Con Người lịch sử, Đức Phật không hề tuyên bố rằng Ngài là hiện thân của một lực lượng siêu nhiên nào, là người độc quyền nắm giữ chân lý, hay Đấng sáng tạo, mà là một người thể chứng Sự thật, một Bậc Thầy chỉ đường, con đường xuất phát từ thực tại và để mọi người đi đến giải thoát, giác ngộ như Ngài. Do thế, đạo Phật đến đâu lập tức được tiếp nhận mà không gặp sự chống đối từ các nền văn hóa và con người bản địa, mà hòa đồng và cộng sinh, mang đến một sinh lực mới cho các nền văn hóa. Nhân mùa Phật Đản PL. 2544, căn cứ theo những tài liệu lịch sử, chúng tôi bước đầu tìm hiểu những quan niệm về Đức Phật của người Phật tử Việt Nam qua các thời đại phát triển của lịch sử Phật giáo dân tộc.

---o0o---

ĐỨC PHẬT QUYỀN NĂNG PHÁP VÂN

Phật giáo hiện diện trong nền văn hóa Việt Nam đã hai nghìn năm. Ngay từ buổi mới du nhập, Phật giáo đã nhanh chóng được tổ tiên chúng ta tiếp nhận, bản địa hóa và trở nên một bức tường thành kiên cố chặn đứng thành công nhiều đợt sóng xâm lăng và đồng hóa về văn hóa của ngoại bang

trong nhiều thời đại. Với xu hướng đó, ngoài những giáo lý nền tảng, Phật giáo Việt Nam có những nét đặc thù, được thể hiện rõ nhất là trong quan niệm về Đức Phật, một Đức Phật phù hợp với những yếu tố có sẵn của nền văn hóa bản địa và những yêu cầu của lịch sử, mà giai đoạn đầu là Đức Phật Pháp Vân trong tín ngưỡng Tứ pháp. Theo những tài liệu lịch sử mới, những người Phật tử Việt Nam xưa nhất hiện biết được tên tuổi là Chử Đồng tử và vợ là công chúa Tiên Dung, tiếp nhận Phật pháp từ một vị Tăng Ấn Độ có tên là Phật Quang, sống vào khoảng thời Hùng Nghị Vương thứ nhất, tức khoảng thế kỷ thứ III-II trước TL304. Ở đây, chúng ta biết được tư tưởng mà các Phật tử này tiếp thu là tư tưởng Phật giáo quyền năng. Tuy nhiên, điều đó mãi đến thời Mâu Tử, một gương mặt Phật tử anh tài ở thế kỷ II-III sau TL, mới được xác lập qua điều thứ 2 trong 37 điều ông viết trong tác phẩm Lý hoặc luận của mình. Để trả lời cho câu hỏi Đức Phật là như thế nào, ông lập luận rằng Đức Phật là Bậc Giác Ngộ, có khả năng biến hóa khôn cùng, không bị những quy luật khách quan chi phối, làm được tất cả những gì mà con người không thể làm... 305. Đấy chính là chi tiết cho biết một cách cụ thể quan niệm về Đức Phật của người Phật tử Việt Nam, phổ biến ở những thế kỷ đầu, được Mâu Tử khái quát thành một định nghĩa trong Lý hoặc luận mà chúng ta biết được bằng văn bản cho tới tận hôm nay. Quan niệm này được khẳng định rõ hơn với sự ra đời của tín ngưỡng Tứ pháp, mà điển hình là hình tượng Đức Phật Pháp Vân, kết quả của sự kết hợp hài hòa giữa văn hóa bản địa và Phật giáo đến từ Ấn Độ. Dĩ nhiên,

những đặc tính cơ bản của Phật giáo trong hình tượng Đức Phật Pháp Vân quyền năng vẫn không bị mất đi. Người Việt tổ tiên chúng ta không quan niệm Ngài là đấng độc tôn và duy nhất có những khả năng phi thường mà con người không thể vươn đến; ngược lại, với lý thuyết Phật tính bình đẳng, mọi người đều có tiềm ẩn cái khả năng vô biên ấy, nên trong lý luận, người Phật tử Việt Nam thời bấy giờ quan niệm rằng, ai cũng có thể đạt đến, có thể thành Phật và sở hữu những quyền năng như thế, nếu thực hành đúng một số bước được vạch ra như những gợi ý hiện biết được qua bản dịch Lục Độ Tập kinh của ngài Khương Tăng Hội ở thế kỷ thứ III sau TL. Đây là cơ sở cho hiện tượng Phật hóa người Việt sau này, như trường hợp Phật Mẫu Man Nương (khoảng 175-255), Phật Trúc Lâm (Trúc Lâm Điều Ngự, Thích Ca tái thế, 1258-1308), v.v... Cũng nên lưu ý rằng, trước khi Phật giáo du nhập Việt Nam, tại nước ta đã có một nền văn hóa phát triển phong phú, với nền tảng vững chắc mà tiêu biểu là có hệ thống lịch pháp, ngôn ngữ, âm nhạc, luật pháp độc lập. Trong tín ngưỡng tại đây đã có mặt các vị thần biểu tượng cho những yếu tố tự nhiên có ý nghĩa sống còn đối với một nền văn minh nông nghiệp mà trồng

lúa nước là chủ yếu, như thần mây, mưa, sấm, sét v.v... Khi Phật giáo đến, những tín ngưỡng này vẫn được duy trì, nhưng kết hợp với quan niệm Phật của Ấn Độ, và kết quả là sự ra đời của tín ngưỡng theo mô hình mới: tín ngưỡng Phật điện, hay còn gọi là tín ngưỡng Tứ pháp, có thể xuất hiện vào thế kỷ thứ II. Các vị thần mây, mưa, sấm, sét được Phật hóa để trở thành Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, mà Phật Pháp Vân là biểu trưng và là hình tượng trung tâm. Tín ngưỡng này là một trong những nét đặc thù của Phật giáo Việt Nam. Ngay từ rất sớm, với sự ra đời của tín ngưỡng Phật Pháp Vân, Phật giáo Ấn Độ đã rũ bỏ lớp áo của mình để đâm rễ vào nền văn hóa Việt Nam. Nói khác đi, nền văn hóa của nước ta thời bấy giờ là một nền văn hóa độc lập và đủ sức mạnh để tiếp nhận và bản địa hóa Phật giáo, làm cho Phật giáo không còn là một yếu tố văn hóa ngoại lai, mà trở thành bản địa. Về Phật giáo, là một tôn giáo không giáo điều và không hề phủ nhận các hệ tư tưởng ngoài mình, đã không công kích hay tước bỏ những giá trị nền tảng có sẵn mà khiêm tốn khép mình đi vào đời sống văn hóa Việt Nam, đem đến cho nền văn hóa này một nội dung mới mang tính Phật giáo. Với tín ngưỡng Phật Pháp Vân, chúng ta không thể tìm ra hình ảnh của Đức Phật Ấn Độ, đồng thời nội dung của tín ngưỡng cũ cũng không còn nguyên vẹn mà được bổ sung một nội dung mới. Cả hai yếu tố bản địa và Ấn Độ không còn thuần nhất tính chất ban đầu trong tín ngưỡng Tứ pháp. Do thế, Đức Phật của người Việt cổ xưa không phải là Đức Phật theo nguyên mẫu đến từ Ấn Độ, mà đã được khúc xạ qua nền văn hóa bản địa, ở đó yếu tố lịch sử không được đề cập, để trở thành một Đức Phật đầy quyền năng, phò trợ cho nhân dân và cả dân tộc, mà sau này chính vua Lê Thánh Tông (ở ngôi 1460-1479) đã cảm khái thốt lên với một niềm tin sâu sắc: "Tĩnh phò thế nước dường như tại" (Lặng lẽ phò trì cho đất nước như thường trực một bên)306. Tín ngưỡng Phật Pháp Vân nói riêng và tín ngưỡng Tứ pháp nói chung là một trong những chỗ dựa về tâm linh của người Việt qua nhiều thời đại, và tồn tại cho đến ngày nay. Trong lịch sử Phật giáo Việt Nam và dân tộc, những ghi chép về các lễ hội rước Phật cầu mưa thuận gió hòa do nhà nước và nhân dân tổ chức diễn ra trong nhiều triều đại,

như vua Lê Nhân Tông (1443-1459) ở những năm mới lên ngôi đã tổ chức rước Phật Pháp Vân về kinh đô Thăng Long để cầu mưa, đặc biệt là lễ hội rầm rộ rước Phật đời Lê Thánh Tông được Thiền sư Pháp Tính (1470-1550) mô tả lại một cách sinh động trong tác phẩm chữ Nôm Cổ châu Pháp Vân Phật bản hạnh lục. Tín ngưỡng này vẫn được tồn tại cho đến hôm nay, đặc biệt thể hiện đậm nét ở miền Bắc nước ta307, chiếc nôi của Phật giáo Việt Nam.

---o0o---

PHẬT TẠI TÂM

Về mặt tư tưởng, sau khoảng 500 năm du nhập và bước đầu hòa quyện với nền văn hóa bản địa, mà một trong những biểu hiện quan trọng là sự ra đời của hình tượng Đức Phật Pháp Vân như đã nói trên, với sự trỗi dậy của ý thức độc lập dân tộc, từ thế kỷ thứ V, Phật giáo Việt Nam đã diễn ra một cuộc đấu tranh tư tưởng gay gắt đưa đến khủng hoảng trầm trọng hiện biết được qua sự kiện "sáu lá thư" trao đổi giữa Phật tử Giao Châu Lý Miễu với hai vị thầy của ông là các Pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh308. Cuộc khủng hoảng này được kết thúc bằng một cuộc cách mạng về tư tưởng với sự ra đời của dòng thiền do ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi và đệ tử là ngài Pháp Hiền khởi xướng vào cuối thế kỷ thứ VI. Hệ quả là một quan niệm hoàn toàn mới mẻ về Đức Phật hình thành. Phật không phải là Bậc Giác Ngộ với những khả năng phi thường tồn tại bên ngoài, mà hiện hữu ngay trong bản thân mỗi con người. Quan niệm này được ngài Vô Ngôn Thông bổ sung hoàn chỉnh hơn 200 năm sau đó. Đặc biệt, đến thời đại của ngài Trần Nhân Tông (ở ngôi 1279-1293), nó được phát triển đỉnh cao với chủ trương "Cư trần lạc đạo", và ở đấy, Đức Phật trở nên rất gần gũi với con người, Phật thể hiện hữu trong tâm qua hình tượng Bụt mà ngài khái quát trong bài phú chữ Nôm Cư trần lạc đạo: Bụt ở cuông nhà Chẳng phải tìm xa Nhân khuấy bổn nên ta tìm Bụt Đến cốc hay chỉn Bụt là ta309 Hay trước đó, ngài Trần Thái Tông (ở ngôi 1225-1258) cũng đã từng nói: "Thân ta tức là thân Phật, không có hai tướng" 310. Đây là quan niệm hết sức mới mẻ và mang tính cách mạng về tư tưởng. Chính những quan niệm mới này đã mở ra một thời đại phát triển mới của Phật giáo Việt Nam, thời đại gắn liền với những chặng đường phát triển của một tinh thần dân tộc đang lên. Sự hình thành nó mang tính cách mạng, tuy nhiên nó không phủ nhận và vứt bỏ quan niệm hình thành trước đó về một Đức Phật quyền năng, mà hỗ tương, tạo thành một nền Phật giáo hoàn chỉnh với hai tầng tư tưởng. Trong những thập niên trở lại đây, cụ thể là từ phong trào Chấn hưng Phật giáo từ những năm 20 đầu thế kỷ, sự giao lưu quốc tế được đẩy mạnh qua các phương tiện giao thông và thông tin hiện đại, người Phật tử Việt Nam đã được tiếp cận các khuynh hướng nghiên cứu Phật học từ nhiều nước và nhiều nền văn hóa khác nhau trên thế giới, chúng ta biết thêm về Đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni, nhưng cơ bản, vẫn chịu ảnh hưởng bởi hai quan niệm truyền thống như đã đề cập. Trong tâm thức của người Phật tử Việt

Nam luôn hiện hữu hai Đức Phật: một Đức Phật quyền năng vô biên luôn phò trợ cho nhân dân và dân tộc, là đối tượng thờ phượng và cầu đảo thiêng liêng; và một Đức Phật (Bụt) gần gũi, là biểu tượng cho trí tuệ, sự tỉnh giác, sự thanh khiết thuần tịnh của đời

sống tâm linh, và ai cũng có một vị Phật như vậy trong lòng, nhưng quan trọng là có nhiệt tâm làm hiển lộ hay không mà thôi. Hai hình tượng Đức Phật này không hề có những mâu thuẫn mà tạo nên hai tầng tư tưởng cơ bản của Phật giáo Việt Nam, và là một trong những yếu tố cơ bản để xác định bản sắc của Phật giáo dân tộc, đồng thời chứng minh cho bản chất của Phật giáo là không giáo điều và phủ nhận các hệ tư tưởng khác ngoài mình một cách cực đoan. Nói khác đi, từ Đức Phật Ấn Độ đến Đức Phật Pháp Vân, rồi hình tượng Bụt trong nền Phật giáo được thiết định bởi ngài Trần Nhân Tông, xây dựng trên cơ sở của quan niệm Phật tại tâm do ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi và ngài Pháp Hiền khởi xướng từ cuối thế kỷ thứ VI, là một quá trình hội nhập của Phật giáo vào nền văn hóa Việt Nam để trở thành một nền Phật giáo bản địa, vì lợi ích thiết thực của dân tộc, đáp ứng những yêu cầu cụ thể của lịch sử và đời sống tâm linh của người Việt. Những quan niệm về Đức Phật, Đức Phật quyền năng với hình tượng tiêu biểu là Đức Phật Pháp Vân trong tín ngưỡng Tứ pháp, và Đức Phật tại tâm hình thành sau cuộc cách mạng tư tưởng với sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân do các ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền đề xướng, được phát triển đến đỉnh cao với tư tưởng Phật giáo của ngài Trần Nhân Tông, là những tầng cơ bản của nền Phật giáo nước ta. Đức Phật trong tâm thức của người Việt không giống với Đức Phật Ấn Độ, hay Trung Quốc, Nhật Bản... Và, đấy là những yếu tố cơ bản cấu thành nền Phật giáo Việt Nam. Những yếu tố này được hình thành trong lịch sử và là một sự hình thành có ý thức. Mọi sự phát triển đều xây dựng trên nền tảng của nền Phật giáo này, trên kinh nghiệm của quá trình hòa nhập của Phật giáo vào nền văn hóa dân tộc, trở thành một cơ thể thống nhất, bất khả phân ly.

---o0o---

Bài 5 - Đạo lý uyên nguyên của dân tộc Việt

Ngọc Kinh Lang Hoàn

Theo các nguồn sử liệu đáng tin cậy, đạo Phật truyền vào Việt Nam khoảng đầu kỷ nguyên Tây lịch, cho đến Khương Tăng Hội là vị Tăng sĩ có sử tích đầu tiên trong lịch sử (sinh khoảng năm 190, mất năm 280 Tây lịch) và để lại nhiều tài liệu viết, dịch; từ ấy đến nay đã gần hai ngàn năm. Nhưng dân tộc Việt Nam lại thường tự hào là có một truyền thống hơn bốn ngàn

năm văn hiến, kể từ đời Hồng Bàng với Lạc Long Quân và Âu Cơ là tổ tiên chung dựng nên nước Văn Lang tối sơ. Vậy thử hỏi, hai ngàn năm trước khi đạo Phật du nhập Việt Nam, dân tộc chúng ta có hay theo đức tin tôn giáo - tín ngưỡng nào? Ở đây, chúng tôi không lạm bàn về dân tộc, chủng tộc, văn minh, sử địa, hay tôn giáo học, vì đã có rất nhiều học giả, nhất là các học giả Việt Nam thuộc Ủy ban Khoa học xã hội, vào những thập niên 60 và 70 của thế kỷ chúng ta, đã luận thảo rất nghiêm túc và chi tiết về nhiều phương diện khác nhau rồi. Chúng tôi chỉ muốn ghi lại nơi đây một vấn đề mà gần hai mươi năm nay vẫn thường thắc mắc: Chắc chắn phải có một đức tin tôn giáo hay một tín ngưỡng sơ khai nhưng mãnh liệt và thực tiễn nào đó làm thành tố giúp cho dân tộc Việt Nam mãi mãi tự hào với truyền thống anh dũng và uy hùng để giữ vững đất nước

và bản tính đặc thù của dân tộc cho đến ngày nay. Đi tìm thành tố đó, có nghĩa là chúng ta phải tìm trở về nguồn với những thần thoại và truyền thuyết dân gian của thời tiền sử, thời kỳ đồ đá và đồng thau, vốn là những chất liệu căn bản tạo thành tôn giáo địa phương hay bản địa (indigenous religion) của mỗi một dân tộc. Dựa vào những biên khảo của các học giả đi trước, tất cả đều đồng ý rằng, đứng đầu các truyện thần thoại và truyền thuyết của dân Việt là: 1. Truyện họ Hồng Bàng với Lạc Long Quân và AÂu Cơ sinh ra một bọc nở trăm trứng, nói lên nguồn gốc nòi giống con Rồng cháu Tiên cùng ý nghĩa "đồng bào" của dân tộc ta; 2. Truyện Thần Tản Viên, hay Sơn Tinh, đào sông lấp núi trị thủy, nói lên công trình xây dựng đất nước, kình chống với những đe dọa của thiên tai. 3. Truyện Thánh Gióng, hay Phù Đổng Thiên Vương, nói lên tinh thần giữ gìn bờ cõi đất nước chống cự ngoại xâm bất kỳ từ phương nào tới. Cả ba nhân vật thần thoại này được kể lại như là những thần tích truyền kỳ, những người khổng lồ biểu trưng cho sự khổng lồ của lịch sử mở nước, dựng nước và giữ nước của dân tộc Việt Nam. Từ đó, ta nhận ra rằng, truyền thuyết và thần thoại của người dân Việt mang đầy đủ tính chất hào hùng và kỳ vĩ trong quá trình hình thành và phát triển đất nước; và cho đến khi bước vào thời kỳ chính sử cho đến ngày nay, tính chất hào hùng và kỳ vĩ đó đã tạo thành một truyền thống đặc thù là lý tưởng hóa các anh hùng dân tộc qua những chiến công hiển hách của họ bằng cách tôn xưng họ thành thần, những linh khí oai đức có năng lực bảo vệ hạnh phúc cho con người và thanh bình cho đất nước. Ngoài ba huyền sử này, ta lại còn có: 4. Truyện Chử Đồng Tử nhường khố cho cha, nói lên lòng hiếu thảo của con cái đối với cha mẹ, ông bà, một đạo lý căn bản của nòi giống Việt.

Truyền thuyết và thần thoại của ta, do vậy "quan hệ đến cương thường phong hóa của dân tộc" (theo Vũ Quỳnh, trong Lĩnh Nam chích quái) và mang theo vào bản thân của những truyện đó một ý niệm đạo đức và tôn giáo, tạo thành một đặc thái của tôn giáo bản địa của người dân Việt. Qua truyện đứng đầu về họ Hồng Bàng, ta còn khám phá được rằng, tổ tiên chúng ta chỉ để tâm đến việc xác định nguồn gốc của dân tộc và đất nước, chứ không đặt nặng vấn đề giải thích căn nguyên của vũ trụ và loài người. Có lẽ chính vì không cần thiết tìm hiểu căn nguyên vũ trụ như thế cho nên mặc dù dân ta thờ Trời như là một hạo khí linh thiêng, nhưng mà ý niệm về Trời của dân tộc ta rất là độc đáo, khác ngược hẳn với khái niệm về một đấng thần linh sáng tạo vũ trụ của các tôn giáo lớn phương Tây và Trung Đông, chỉ biết có bắt tín đồ phải run sợ và phục tùng tuyệt đối, bằng không sẽ bị trừng phạt. Dân tộc Việt không cần thiết một thần linh tàn ác như thế, mà một cơn nổi giận có thể dâng nước hủy diệt hết nhân gian và sự sống toàn thế giới. Ngoài những chuyện xem Trời là đấng thần linh gần gũi và đầy bản tính con người như "con cóc là cậu ông Trời", dân ta lại còn có lúc "bắc thang lên hỏi ông Trời"... khi có việc bất bình phải đi hỏi cho ra lẽ, thì quả thật ít có một dân tộc nào có được một đầu óc cách mạng và ngang cuồng đến thế. Vì vậy mà đôi khi ta "ngắn cổ kêu không thấu Trời" - kêu cứu mà vẫn không cầu khẩn hay quỵ lụy, nhưng ta chỉ tuân phục Ngài khi Ngài tốt, mang lại mưa thuận gió hòa cho dân gian; ngược lại, nếu Ngài gây tai họa thì dân ta vẫn có thể "bẻ nạng chống Trời" lắm! Cùng với thái độ thờ Trời độc đáo đó, dân tộc ta lại tỏ lòng tôn kính các bậc anh hùng dân tộc - thuộc truyền

thuyết huyền thoại cũng như lịch sử - bằng cách thờ cúng họ và tôn xưng làm thần. Các vị thần đó, đối với dân tộc ta, khi sống thì bảo vệ đất nước, thác rồi linh khí lại trở về phò hộ dân gian, cho nên xứng đáng được hưởng sự sùng bái của họ. Đây cũng là một đặc thái đạo đức của dân tộc ta, biểu dương và ghi nhớ công đức dựng nước và giữ nước của các anh hùng dân tộc qua đức tin: "sống làm tiết nghĩa, chết nên phúc thần". Đại diện là thần Tản Viên, đệ nhất phúc thần, linh khí của núi non hùng vĩ. Cũng như Trời là linh khí hạo nhiên, các vị thần này là những sức sống thiêng liêng, chở che và bảo dưỡng vạn vật theo luật tuần hoàn sinh, trưởng, hoại, tàn của vũ trụ. Cho nên được dân gian kính ngưỡng tôn thờ mà không khiếp sợ run rẩy như đứng trước bạo chúa dã man. Thật khác hẳn với đấng thần linh của các tôn giáo phương Tây, đã là tối cao mà lại còn có những cơn thịnh nộ bạo tàn và nguyền rủa tiêu diệt tất cả những gì có sự sống trên mặt đất này - trong đó có loài người, do chính thần đó tạo dựng nên, thì đem so với bạo chúa Tần Thủy Hoàng, thần này còn đáng khủng khiếp gấp vạn triệu lần.

Các vị thần của dân tộc ta gần gũi để chở che ban phước cho con người, cho nên con người sống gần gũi với núi sông thì thờ thần sông, thần núi; ở đồng bằng thì thờ thần nông; ở phố thị thì thờ Thành hoàng, Thổ địa, ông Táo v.v... Mà đã có thờ cúng, nhất là trên bình diện quốc gia, như giỗ Tổ Hùng Vương, Trưng Nữ Vương, Đức Thánh Trần v.v..., thì đó là tín ngưỡng tôn giáo bản địa của toàn dân tộc Việt. Một điều đáng chú ý là tuy Việt Nam bị ảnh hưởng văn minh và tôn giáo của Trung Hoa rất lâu dài mà dân tộc ta không hề tôn thờ trên bình diện quốc gia một vị thần nào gốc tích là người Trung Hoa cả. Thí dụ điển hình là Quan Thánh Đế Quân, hay, Quan Công, Quan Vân Trường, được người dân miền biển tôn xưng là Tổ của ngành đánh cá và hàng hải; hàng năm, những vùng Phan Thiết, Khánh Hòa, Vũng Tàu v.v... tổ chức lễ hội cúng tế ngài linh đình kéo dài 3 - 4 ngày, nhưng cũng chỉ thuộc cục bộ địa phương chứ chưa bao giờ được tất cả người Việt thờ kính như Phạm Ngũ Lão, Hoàng Hoa Thám, Lê Lai... Hoa Đà là Tổ ngành thuốc của Trung Hoa, thì Việt Nam ta cũng có Tổ Tuệ Tĩnh, Hải Thượng Lãn Ông v.v... Đặc thái của đức tin tôn giáo của dân tộc Việt chính là đây. Qua thời huyền thoại, khi đất nước ta bước vào kỷ nguyên sử kỳ với những sử tích đứng đầu kiêu dũng chống xâm lăng của Hai Bà Trưng, Bà Triệu, Mai Thúc Loan, v.v... thì cũng là lúc đạo Phật du nhập Việt Nam từ ngả Ấn Độ, với Tăng sĩ Khương Tăng Hội là nhân vật có thật được biết đến trước tiên trong lịch sử khởi nguyên Phật giáo Việt Nam. Đạo Phật mang đến dân tộc ta một nền tảng đạo đức cho bản thân con người trong tương quan với xã hội qua Năm giới luật căn bản để mang lại hạnh phúc, an lạc cho cá nhân và trật tự hòa bình cho xã hội. Từ nguyên thủy, đạo Phật cũng không đặt nguồn gốc vũ trụ thành vấn đề, cho nên không mâu thuẫn mà trái lại, hài hòa với quan niệm về Trời của dân bản địa. Đạo Phật cũng quan niệm có thần thánh, là một (Thiên đạo) trong lục đạo của vòng luân hồi, cho nên chấp nhận và khuyến khích thái độ tôn thần của dân gian, không ngăn trở và nhất là không dùng bạo lực triệt hạ tín ngưỡng bình dân này, như các tôn giáo phương Tây từng làm khi họ nhân danh vị thần tàn bạo dã man gấp vạn triệu lần Tần Thủy Hoàng của họ vào các nước Trung AÂu, Mehico, các nước Nam Mỹ v.v... Người Phật tử Việt Nam trước tiên là người dân Việt Nam, cho nên ngoài việc thờ Phật là Đấng Giác Ngộ, họ còn thời Trời, tế lễ Hùng Vương, Đức Thánh Trần, cúng

bái Thành hoàng, ông Địa, ông Táo, v.v... Qua hai ngàn năm lịch sử, đạo Phật và tín ngưỡng dân tộc Việt đã hiện hữu song song nhau để trở thành là một. Không có vấn đề người Phật tử là người có thâm tâm nào khác bên ngoài là của người dân Việt. Qua bao lớp sóng hưng phế tang thương của lịch sử, người Phật tử - Tăng đoàn cũng như tín đồ - đều đặt

quốc gia lên trên, đất nước trước hết. Cuộc sống của dân tộc, đứng trước đe dọa xâm lăng từ phương Bắc mấy ngàn năm qua và thực tế thuộc địa phương Tây vài trăm năm trở lại đây và còn có thể dài dẳng hàng ngàn năm sau, chỉ vì địa thế đặc biệt của đất nước trong tương quan Đông-Nam Á và toàn cầu, đã không cho con người Việt Nam nhiều thì giờ để thắc mắc về vũ trụ luận hay nguyên nhân luận. Ước mơ nhỏ bé của người dân Việt, gồm có người Kinh và các tộc thiểu số, là chỉ cầu mong được có một cuộc sống an lành, đầy đủ và hạnh phúc dưới sự che chở của thần linh gần gũi. Khi những ước mơ nhỏ bé đó bị hăm dọa bởi những mưu đồ ngoại lai, người dân nhỏ bé của giống nòi Lạc Việt không ngần ngại đứng lên tranh đấu để bảo vệ những vị thần linh đó và đối lại, tin tưởng những thần linh này che chở cho họ trong cuộc đấu tranh ấy. Con người, đức tin của tôn giáo bản địa và Phật giáo, đất đai, quê hương, Tổ quốc, do đó chỉ là một. Con người hy sinh ngay cả đến tính mạng để giữ nước cho quê hương và đức tin thuần thành về Phật, Trời bằng một thái độ phóng khoáng, tự do, quân bình, chứ không cuồng nhiệt theo lập luận phản gốc ngoại lai thà mất nước chứ không chịu để mất vị thần của họ, đã từng vì một cơn thịnh nộ mà gây nạn hồng thủy để tiêu diệt hết thế gian! Một khi Phật giáo hội nhập với dân tộc tức là hội nhập với tôn giáo bản địa, với truyền thống dân gian, biến thái những chuyện Phật phổ biến trong dân gian và đưa chuyện dân gian vào hình thức tín ngưỡng trong đạo Phật. Để rồi không còn biết rõ rằng, chuyện Phật là gốc hay chuyện dân gian là gốc, thì khi đó không còn phân biệt gì nữa giữa đạo Phật và tín ngưỡng dân tộc. Nhưng đây không thể kể là bước thoái hóa hay cuộc đảo lộn giá trị giữa căn bản triết lý của đạo Phật với những sáng tạo địa phương; mà lại được xem như là một tương nhập hài hòa giữa tôn giáo bản địa và hình thức tôn giáo của đạo Phật mà thôi. (Hình thức tôn giáo, vì ngoài nó, đạo Phật còn có một nền triết lý uyên thâm thuộc pháp học bao quát và siêu việt mọi vấn đề triết học khi sánh với của phương Tây, cũng như là còn có thêm nữa một công phu thiền định tu tập thuộc pháp hành mà không có trong các tôn giáo lớn hay triết học phương Tây). Và từ đó, ta đi đến hệ luận rằng, Phật giáo Việt Nam không phải là Phật giáo Ấn Độ, hay Phật giáo Myanmar, Sri Lanka, hoặc Phật giáo Tây Tạng v.v..., lại càng không phải là Phật giáo Trung Hoa. Tuy về mặt hình thức nghi lễ tế tụng, chùa chiền Việt Nam phần lớn mang sắc thái sinh hoạt của chùa chiền Trung Hoa, nhất là ảnh hưởng trực tiếp và nặng nề kể từ thời Vân Thê-Châu Hoằng (thế kỷ XVII) đến nay, nhưng nếu điểm qua những cuộc lế tế thần linh đình tại các đình chùa, đền miếu như tại chùa Keo chẳng hạn, có lễ Phật lại có rước kiệu, cung phụng Thánh Tổ, hội Gióng v.v..., hay những sắp đặt nơi đất Phật như là chùa Hương, hai hiện tượng âm dương đối nghịch như núi Cô núi Cậu, động Ông hang Bà, lên

Trời xuống AÂm v.v... thì chúng ta thấy ngay một phối hợp hài hòa tương nhập tương kính giữa Phật giáo với tín ngưỡng dân gian. Bốn ngôi chùa mang tên Pháp Vân, Pháp

Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện được thành lập vào khoảng thế kỷ II lúc Phật giáo tiên khởi tại Việt Nam - là một điển hình cụ thể nhất: Phật giáo vừa du nhập là hài hòa ngay với nếp sống nông nghiệp và tín ngưỡng thờ các thần che mưa đỡ nắng cho mùa màng được nẩy lúa đơm bông. Một thí dụ nữa là trong thời Lý, tuy đạo Phật cực thịnh, hầu như là quốc giáo, mà Lý Thánh Tông cũng sắc chỉ rước Hậu Thổ phu nhân "tinh đất nước Nam" ở cửa Hoàn về lập miếu thờ tại An Lãng; hoặc dựng đàn Phong Vân (đời Nguyễn là đàn Nam Giao) tế sơn hà xã tắc; mỗi Rằm tháng Giêng lập hội Thề ở miếu Đông Cô, các quan đọc lời thề kính cáo Trời Đất, thần núi lớn (Sơn Tinh), sông to (Thủy Tinh), lập nguyện "vi thần tận trung, vi quan thanh bạch"; cho thấy ngay thời đạo Phật thịnh hành nhất, những yếu tố Lão và Khổng cùng tín ngưỡng dân gian cũng đã hòa điệu với nhau rồi. Qua dòng lịch sử sơ lược kể trên, ta đã ý niệm được đạo lý sinh động đang thấm nhuần khắp Tổ quốc giang sơn: tôn giáo nào đến với dân tộc mà hòa nhập và tôn trọng tín ngưỡng địa phương thì đều được hoan nghênh và phổ biến trở thành làm một với đức tin dân gian. Tôn giáo nào dùng bạo lực để tàn diệt tín ngưỡng địa phương để độc bá và thống trị qua danh nghĩa tôn giáo, thì chỉ như là một cưỡng chiếm nhất thời của kẻ có nhiều vũ khí, quyền lực hơn mà thôi. Đạo lý sinh động đó chính là động lực kết hợp và thúc đẩy con người Việt Nam trở thành một dân tộc hào hùng với nhiều chiến công hiển hách, với bao thành tích giữ nước và dựng nước huy hoàng. Đạo lý đó là Việt đạo, đạo giáo của dân tộc Việt, không phải là Lão giáo của Trung Hoa, vì từ thái độ thờ Trời cho đến tôn xưng các thần huyền thoại hay thần lịch sử, tất cả đều là nhân vật Việt Nam. Ngay cả Đức Quán Âm Bồ tát được sùng bái khắp nơi từ Tây Tạng qua đến Nhật Bản, từ Trung Quốc xuống đến Indonesia, khi đến Việt Nam cũng trở thành là Quán Âm Thị Kính với cuộc sống bình thường, hết sức gần gũi với dân dã, chứ không còn phải là Quán Âm Diệu Thiện công chúa cao sang xa cách. Căn bản Việt đạo phải nói chính là ở nơi phổ biến và bình dân như thế. Rất tiếc là về sau này, từ khi tín ngưỡng về Bà Chúa Liễu Hạnh thịnh hành đến nay, đạo lý đó bị pha trộn với màu sắc suy hoại của tôn giáo, của Lão giáo vốn đã là một hình thức phóng khí của Đạo gia ở Trung Hoa, chuyên chú đến bùa phép chú thuật để thỏa mãn nhu cầu ích kỷ của cá nhân, khiến sinh ra những tệ đoan như đồng bóng, lên cốt, bà nhập v.v... Đến nổi khi phương Tây xâm chiếm nước ta, họ viết nhiều tài liệu về tín ngưỡng Việt Nam, nhất là về Phật giáo, theo lập trường tôn giáo thống trị của họ, nên cố ý dụng tâm miệt thị và xuyên tạc những hình thức phóng khí này, cho tất cả

đó là tà giáo (paganism). Điều đáng buồn là về phía Việt Nam cũng lại không có một phản ứng hay đối kháng nào trước các sách vở xuyên tạc này. Có lẽ vì thực tế quả có phần đúng như vậy. Kể từ đời Trần, chúng ta biết đã có những dâm từ rải rác đó đây trong dân gian và bị Điều Ngự Giác Hoàng phế bỏ khi ngài vân du truyền bá đạo Phật. Nhưng mãi đến triều Lê, hình thức phóng khí của Việt đạo mới thịnh hành dưới dạng thờ Bà Chúa Liễu Hạnh, và sự thành lập phái Nội Đạo đã đưa đến những nghi thức tế lễ dựa trên mê tín dị đoan của đồng cốt quàng xiên, và vẫn còn ảnh hưởng sâu đậm cho đến ngày nay, không chỉ tại quốc nội mà ngay cả ở hải ngoại nữa. Ảnh hưởng đến nổi ngay cả đến những sách nghiên cứu về văn học và tín ngưỡng dân gian của Ủy ban Khoa học xã hội hiện tại cũng không dám phê phán, hay cải cách, mà chỉ đại khái ghi

rằng: "Cần nên trả lại đạo Thánh ý nghĩa đẹp đẽ của dân gian, của tâm thức dân tộc, khắc phục và bài trừ những trò mê tín dị đoan làm ô danh các Thánh" (Vũ Ngọc Khánh, tr.25). Trong lúc ấy, tác giả này giống như các vị khác lại cũng phạm phải một lỗi lầm căn bản là cứ liệt kê thần Tản Viên, Thánh Gióng, Chử Đồng Tử và Thánh mẫu Liễu Hạnh là Tứ bất tử, thì quả thật là không ổn chút nào, dựa theo đạo lý uyên nguyên đã ghi ở trước. Bởi vì, địa vị của Lạc Long Quân là Quốc Tổ Hùng Vương sẽ không còn ý nghĩa gì trong Việt đạo, nếu cứ theo liệt kê Tứ bất tử này. Và có lẽ cũng chính vì thế mà chúng ta cứ lẩn quẩn trong vòng phóng khí của tín ngưỡng dân gian, không có được một căn bản vững chắc để đối kháng với những miệt thị xuyên tạc của những người cố tình triệt hạ đạo lý uyên nguyên ngàn đời của dân tộc Việt. Ngoài ra, Thánh mẫu Liễu Hạnh cũng chỉ mới xuất hiện gần bốn trăm năm trở lại đây mà thôi, không đủ thời gian tính và dân tộc tính để có thể được liệt kê ngang hàng với ba vị thần Tản Viên, Thánh Gióng và Chử Đồng Tử được. Bởi vì ngoài Thánh mẫu Liễu Hạnh, còn có những vị được sùng bái không kém như Thiên Y Ana, như Thánh mẫu Chúa Xứ núi Sam, v.v... thì ta phải đặt họ vào đâu? Do đó, chúng tôi thử đặt lại vấn đề đi tìm một nguồn cội cho đạo lý uyên nguyên của dân tộc Việt. Nói cách khác, chúng ta cần phân giải xem ta có một triết lý cơ bản nào làm căn cứ cho nền tôn giáo bản địa cho dân tộc chúng ta không. Từ xưa nay, tuy đã có nhiều tác phẩm nghiên cứu nghiêm túc về tín ngưỡng và văn hóa bình dân cùng các lễ hội quốc gia, nhưng vẫn chưa ai dám hay có thẩm quyền để chính thức nhìn nhận tín ngưỡng dân gian của dân tộc Việt là một nền tôn giáo bản địa cả. Sở dĩ như thế là vì ta cứ đinh ninh hai chữ "tôn giáo" có nghĩa là phải có thế quyền, có chính phủ bảo trợ, có các tổ chức học tập, có tài liệu giảng đạo một chiều, và nhất là có lực lượng xâm lăng thuộc địa (mượn danh nghĩa Thánh để bành trướng giáo hội do con người dựng nên). Nghiên cứu lịch sử tôn giáo phương Tây sẽ minh xác những lời trên,

đúng thật từ thời đại đế Alexander cho đến ngày nay và thực hành ở khắp nơi trên thế giới. Do đó, ta cần những người có ý thức dân tộc, mang thao thức cội nguồn, đi tiên phong làm công việc cố gắng hệ thống hóa tư tưởng về nguồn gốc dân tộc theo nhân chủng học và văn minh học để đưa Quốc Tổ, gia thần, các đẳng thần, v.v... vào quan niệm tôn giáo thuần túy, lập thành một hệ thống đạo lý bản địa của dân tộc Việt (gọi là Việt đạo), nói lên một thách thức hiên ngang đối với những dụng ý tiêu diệt tín ngưỡng địa phương của thực dân Pháp và các lực lượng ngoại lai theo sau, là đằng sau tín ngưỡng địa phương có vẻ mê tín dị đoan đó, có cả một triết lý uyên nguyên làm nền tảng cho đức tin anh dũng dựng nước và giữ nước của dân tộc Việt. Tuy nhiên, trước khi thực hiện được mục tiêu vừa nêu, ta cần phải giải quyết một vấn đề cơ bản, là sự nhầm lẫn quan niệm về Tứ bất tử với tín ngưỡng tôn thờ Tứ phủ. Sự nhầm lẫn này rất tai hại vì đã khiến Việt đạo bị hiểu lầm, xuyên tạc, miệt thị, còn Việt giáo đồ thì mê tín dị đoan bị hạng buôn thần bán thánh lường gạt. Trong cố gắng "trả lại cho đạo lý uyên nguyên của Việt giáo ý nghĩa đẹp đẽ của dân gian, của tâm thức dân tộc", chúng tôi xin được đề nghị một phân biệt rõ ràng giữa Tứ bất tử và Tứ phủ như sau đây: A. Tứ bất tử gồm có: 1. Quốc Tổ Hùng Vương, là nguồn gốc tổ tiên của dân tộc Việt; Ngài lại còn dạy dân trồng lúa, là mạng mạch của kinh tế quốc gia; 2. Thần Tản Viên, tức Đức Thánh Tản hay Sơn Tinh, biểu trưng tinh thần dựng nước, dùng ý chí con người mở mang đất

nước, chinh phục những sức mạnh tàn phá của thiên nhiên (như lũ lụt, tượng trưng bằng sự thất bại của Thủy Tinh). Đức Thánh Tản còn là Thánh sư hay Bách nghệ Tổ sư, đã dạy dân làm ra lửa, khai phá đất đai để cày thành vườn ruộng trồng lúa, hoa màu, săn bắn, bắt cá, dệt vải, v.v...; 3. Phù Đổng Thiên Vương, hay Đức Thánh Gióng, biểu trưng tinh thần giữ nước, dùng sức mạnh đoàn kết chống ngoại xâm bảo vệ lãnh thổ, giữ vững quyền làm chủ bất khả xâm phạm của dân tộc con Rồng cháu Tiên; 4. Chử Đồng Tử hay Chử Đạo Tổ, biểu trưng đạo hiếu và phát triển đất nước để xây dựng một xã hội ổn định, biết cách đối nhân xử thế, thờ cúng tổ tiên ông bà, cứu độ chúng sanh, phát triển thương nghiệp. B. Tứ phủ: Trong khi đó, ngược lại, Tứ phủ chẳng có gì liên hệ đến Tứ bất tử cả. Tứ phủ gồm có bốn, mỗi phủ do một vương mẫu trông coi, gọi là Thiên phủ, Nhạc phủ, Thủy phủ và Địa phủ, tức bốn lĩnh vực của thế giới: bầu trời trên không, rừng núi, sông biển và đất đai.

1. Bà Chúa Liễu Hạnh là linh khí của Địa vương mẫu, cai quản đất đai của Địa phủ. Ngài giáng phàm hiển thánh cùng với tả hữu Thiên sứ Thụy Hoa và Quế Hoa; cả ba cùng được tôn xưng là Tam tòa Thánh mẫu. 2. Truyền thống tín ngưỡng này không đề cập nhiều đến ba phủ kia, nhất là liên hệ Địa phủ và Thiên phủ. Vấn đề đặt ra là, cả hai phủ đều đồng đẳng nhau, hay khác. Xuyên qua tiểu sử của Bà Chúa Liễu Hạnh, được cho là con của Trời, vì động lòng trần, xin cha là Ngọc hoàng Thượng đế xuống thế đầu thai trong gia đình bình dân, thì có lẽ Thượng đế trông coi, ngự trị và vượt lên trên hết bốn phủ; có nghĩa là Thiên phủ phải chịu sự cai quản của Trời - Thượng đế. 3. Về mặt tín ngưỡng, có thể nói phái Nội Đạo thờ Thánh mẫu (Tam tòa hay riêng Bà Chúa Liễu Hạnh) giống như Phật tử thờ Đức Quán Âm Bồ tát (còn gọi là Phật Bà Quan Âm); tuy rằng truyền thống tôn thờ Đức Bồ tát phổ quát và lâu đời hơn, ảnh hưởng từ Tây Tạng qua Trung Hoa, Triều Tiên cho đến Nhật Bản, từ Mông Cổ, Mãn Châu chí đến Cambodge, Sri Lanka và Indonesia từ những thế kỷ VII, VIII và thịnh hành đến ngày nay. Trong lúc đó thì tục thờ Bà Chúa Liễu chỉ thuộc cục bộ địa phương của Việt Nam và chỉ bắt đầu từ thế kỷ XVI, XVII trở lại đây mà thôi. Tuy nhiên, cường độ của tín ngưỡng về cả hai ngài đều giống nhau, đều thuộc lĩnh vực tâm linh, là đức tin cho quyền được sống và được hưởng hạnh phúc của con người. Đức tin này không ảnh hưởng đến triết lý uyên nguyên của đạo Phật thuộc trí tuệ, cũng như đến đạo lý về Tứ bất tử, tuy rằng có sự nhầm lẫn là đặt Bà Chúa Liễu Hạnh vào hàng Tứ bất tử này. Chỉ có một phân biệt rõ ràng như trên, chúng ta mới có hy vọng khơi sáng lại nền đạo Việt, tôn giáo bản địa của dân tộc Việt Nam từ hơn bốn ngàn năm qua để hài hòa thể nhập cùng đạo Phật là tôn giáo phổ cập thế giới siêu việt thời-không, vì cả hai cùng một cơ bản nhân sinh quan. Từ đó minh chứng điều mà lịch sử hai ngàn năm qua đã xác quyết: đạo Phật và Việt đạo là một; dân tộc với Việt đạo không hai thì đạo Phật và dân tộc chẳng khác. Đạo Phật đã sống trong lòng dân tộc vì đã tiếp nhận và chuyển hóa Việt đạo thành một đức tin mang đặc thái của đạo Phật Việt Nam, không bí ẩn khắc khổ như đạo Phật Ấn Độ, cũng không triết lý xa vời như đạo Phật Trung Hoa. Việt đạo cũng phải nương theo các triết lý căn bản về nhân sinh quan của Phật đạo để vươn lên thành một đức tin đời đời kiếp kiếp của dân tộc Việt: "Trong ý nghĩ dân gian, còn tổ tiên là còn đất nước, mà đất nước chúng ta thì không bao giờ có thể bị tiêu diệt, cho

nên Việt đạo vẫn còn sống mãi trong lòng dân gian". Từ đó, ta có thể kết luận rằng: Yếu tố tạo nên sức mạnh dân tộc là niềm tự hào về quá khứ uy dũng, về lịch sử vẻ vang của tổ tiên, niềm tin tưởng vào vận mệnh của non sông đất nước. Hướng đi của dân tộc là thế: "Không có một bạo lực nào, dù là chính trị hay

tôn giáo ngoại lai phản dân tộc, có thể áp bức người dân Việt Nam bỏ đi truyền thống bảo vệ đất nước, thờ cúng ông bà tổ tiên và tôn làm phúc thần các anh hùng huyền thoại hay lịch sử của dân tộc ta". Căn bản Việt đạo là đây, căn bản của Phật đạo Việt Nam cũng là đây.

SÁCH THAM KHẢO - Bình Nguyên Lộc - Nguồn gốc Mã Lai Á của dân tộc Việt, Saigon, Khai Trí, 1969 - Coulet, George, Cultes et religions de l'Indochine Annamite, Saigon, 1927, Đinh Gia Khánh và Chu Xuân Diên - Văn học dân gian Việt Nam, Nxb Đại học, 1972 - Dumoutier, G. Les cultes Annamites, Hanoi, 1907 - Eliade, Mircea, Aspect du Mythe, Paris, 1963 - Hưng Thế Nguyên, Việt giáo phục hưng, 1967 - Lê Quý Đôn, Kiến văn tiểu lục, Saigon, 1963 - Lý Tế Xuyên, Việt điện u linh tập, Saigon, 1961 - Maspéro, Henri, Le Taoisme, Paris, 1967 - Nguyễn Đổng Chi, Kho tàng cổ tích Việt Nam, UBKHXH, 1967 - Nguyễn Minh San, Tiếp cận tín ngưỡng dân dã Việt Nam, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1994 - Tạ Chí Đại Trường, Thần, Người và Đất Việt, Los Angeles, Cali., Nxb Văn nghệ, tái bản, 1989 - Toan Ánh, Nếp cũ tín ngưỡng Việt Nam, Saigon, Nam Chi tùng thư, 1967, 2 quyển - Trần Thế Pháp, Lĩnh Nam chích quái, Saigon, 1970 - Viện Văn hóa Dân gian, Lễ hội cổ truyền, chủ biên: Lê Trung Vũ, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1992 - Vũ Ngọc Khánh & Ngô Đức Thịnh, Tứ bất tử, Nxb Văn hóa dân tộc, 1990 - Cùng các sách ngoại ngữ Anh, Pháp khác viết về tôn giáo Việt Nam. Đặc biệt là bộ 3 tập của Joseph Campbell, The Mask of God: 1. Pimitive Mythology; 2. Oriental Mythology; 3. Occidental Mythology.

---o0o---

Bài 6 - Đạo Phật có phải là tôn giáo không ?

Huyền Chân

Câu hỏi này ở đầu cửa miệng nhiều người, nhất là những người mác- xít mà tôi được quen biết. Tôi nghĩ rằng, câu trả lời có hay không, phải hay không phải, tùy thuộc vào vấn đề chúng ta hiểu từ ngữ "tôn giáo" - một từ gốc phương Tây (religion), như thế nào? 1. Nếu định nghĩa tôn giáo, tức đạo, là con đường dẫn tới chân lý, giác ngộ và giải thoát, thì đạo Phật - một đạo giác ngộ và giải thoát, đúng là một tôn giáo. Vì bản thân Phật pháp đã từng được Đức Phật ví như cái bè dùng để qua sông, hay như ngón tay chỉ mặt trăng, nghĩa là như một phương tiện, chứ không phải là cứu kính, thì đạo Phật đúng là một tôn giáo như vậy. Khác với giáo chủ của các tôn giáo lớn khác, Đức Phật không bao giờ tự gán cho mình quy chế Thượng đế, con Thượng đế hay là phái viên của Thượng đế. Phật tự xem mình là "vị Thầy chỉ bày con đường" (Margadata), tức con đường Bát chánh đạo dẫn tới giác ngộ và giải thoát, con đường đoạn trừ mọi khổ đau. Đạo Phật xa lạ với mọi ý niệm về một Thượng đế cá nhân đầy quyền năng vô hạn. Đức Phật đến với loài người như một Con Người giản dị nhưng hoàn thiện, một Con Người đã được giác

ngộ và giải thoát, và chỉ bày cho loài người con đường giác ngộ và giải thoát đó. Cũng vì Đức Phật không tự cho mình quy chế một Thượng đế hay một thần linh tối thượng, cho nên các tôn giáo thần quyền thường đánh giá đạo Phật là đạo vô thần (atheistic). Vì Phật không tự cho mình là thần linh hay Thượng đế, cho nên Phật thường khuyến bảo học trò không nên tin lời Phật vì lòng kính trọng đối với Ngài, mà vì lời dạy của Phật là đúng đắn, dẫn con người đến giác ngộ và giải thoát. Lời dạy của Phật không được xem như là giáo điều, tuyệt đối phải tin tưởng. Lời dạy của Phật phải được chúng ta kiểm nghiệm qua cuộc sống thực tiễn, như là người thợ vàng thử vàng vậy. Phật thường dạy học trò rằng, một điều là đúng hay sai không phải là do quyền uy của vị Đạo sư nói ra, hay được ghi trong sách Thánh như là thần khải. Đối với Phật, quyền uy và thần khải không phải là tiêu chuẩn của chân lý. Đối với đạo Phật, tiêu chuẩn của chân lý và lý trí và sự kiểm nghiệm của cuộc sống. Khẳng định như vậy, để nói rằng đạo Phật sẽ không phải là tôn giáo, nếu tôn giáo nghĩa là chấp nhận giáo điều, là tư biện thần học, gọi là để tìm ra chân lý trong từng câu từng chữ của sách Thánh, là niềm lo sợ đối với cái thiêng liêng và siêu nhiên, là sự gửi gắm cả cuộc đời mình cho thần linh hay Thượng đế... Nếu tôn giáo là như vậy, thì đạo Phật sẽ không phải là tôn giáo, mà đúng hơn là một hệ thống triết lý và đạo đức, dẫn con người đến cái Chân, cái Thiện, cái Mỹ. 2. Nhưng nếu tôn giáo là một cái gì đó tạo cảm hứng cho con người hướng tới một cuộc sống tốt đẹp nhất, cao cả nhất, thúc đẩy con người tự hoàn thiện mình bằng một nỗ lực đạo đức không ngừng; nếu tôn giáo nâng bổng con

người, vượt trên những nhu cầu vật chất tầm thường của cuộc sống, thì đúng đạo Phật là một tôn giáo như vậy. Mà lạ lùng thay, một tôn giáo như đạo Phật, không công nhận có linh hồn bất tử, cũng không công nhận có Thượng đế tạo thế, ấy thế mà từ khi ra đời ở Ấn Độ cách đây hơn 2500 năm, nó đã làm chấn động tận gốc rễ xã hội đẳng cấp lâu đời, buộc tất cả mọi tôn giáo và triết phái truyền thống phải xét lại cơ sở giáo lý của mình. Và sau khi nó vượt biên giới, trở thành một tôn giáo thế giới, nó đã chinh phục trái tim và khối óc của hàng triệu người. Ngày nay cũng vậy, trong khi các tôn giáo truyền thống và thần quyền đang chịu đựng những thử thách lớn, đối diện với đà tiến bộ khoa học như vũ bão, thì đạo Phật vẫn đứng vững như bàn thạch, và mở con đường du nhập của mình vào ngay trong lòng những nước đứng hàng đầu trên thế giới về khoa học và công nghệ. Tôi muốn nói những nước như Mỹ, Anh, Pháp, Đức v.v... Có thể trích ra đây lời nhận xét của nhà bác học Albert Einstein đối với đạo Phật: "Tôn giáo trong tương lai sẽ là một tôn giáo vũ trụ, nó phải siêu việt lên trên một Thượng đế cá nhân, tránh giáo điều và thần học; bao quát cả hai mặt tự nhiên và tâm linh. Nó phải dựa trên một ý thức tôn giáo nảy sinh từ sự thực nghiệm của mọi sự vật, tự nhiên và tâm linh, được quan niệm như một thể thống nhất có ý nghĩa. Phật giáo đáp ứng một mô tả như vậy. Nếu có một tôn giáo thỏa mãn được những yêu cầu của khoa học hiện đại, thì tôn giáo đó là đạo Phật". (H.C nhấn mạnh). Tôi xin trích phần Anh ngữ của Einstein nói riêng về đạo Phật và tôi nhấn mạnh: "... Buddhism answers this description. If there is any religion that would cope with modern scientisfic needs, it would be Buddhism". Để minh chứng nhận xét của tôi về sự thành công của đạo Phật tại các nước phương Tây công nghiệp, cho phép tôi đưa ra một trích dẫn nữa, lần này

của một nhà nghiên cứu tôn giáo người Pháp, trong một bài đăng trong một đặc san nghiên cứu các tôn giáo của tờ "Thế giới ngoại giao" số tháng 11 và 12- 1999: "Phật giáo chủ yếu là tôn giáo hiện đại: dành cho cá nhân, không giáo điều, đạo đức, kết hợp thân với tâm. Phật giáo có tất cả cơ may để phát triển ở phương Tây, vì nó không đề xuất một sự cứu rỗi, xuất phát từ một thần linh bên ngoài, mà là một phương pháp thực tiễn để thoát khỏi khổ đau và đạt tới hạnh phúc, ngay tại thế giới này" (Frederic Lenoir, Monde diplomatique - Novembre-Decembre 1999). Không phải vì là Phật tử mà chúng ta ca ngợi đạo Phật. Chính các nhà khoa học lớn, có tiếng tăm ca ngợi đạo Phật. 3. Phật giáo không có một tổ chức Tăng đoàn chặt chẽ, theo kiểu các tôn giáo thần quyền phương Tây. Vì sao? Vì tinh thần dân chủ và bình đẳng trong đạo Phật không cho phép có một tổ chức chặt chẽ như vậy. Không

những trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái, không những ở Ấn Độ, mà ngay ở Trung Hoa, Nhật Bản, tổ chức Phật giáo vẫn bao gồm nhiều giáo phái và hệ phái khác nhau, với những chùa chiền, tu viện và thiết chế giáo dục, hoằng pháp của riêng các giáo phái và hệ phái đó. Ở Việt Nam, tuy có một Giáo hội Phật giáo Việt Nam được thành lập năm 1981, thế nhưng Hiến chương của Giáo hội tôn trọng sự tồn tại trong phạm vi Giáo hội những giáo phái và hệ phái khác nhau, như Phật giáo Nam tông, hệ phái Khất sĩ, Phật giáo Khmer v.v... Ngày xưa, khi Thiên Chúa giáo mới bắt đầu vào nước ta, có sự phân biệt đồng bào giáo và lương. Đồng bào giáo chỉ cho tất cả đồng bào theo tôn giáo mới, tức Thiên Chúa giáo; còn đồng bào lương chỉ cho tất cả đồng bào theo các đạo Phật, Lão, Nho hay bất cứ một tín ngưỡng bản địa nào khác. Vì sao vậy? Phải chăng vì người Việt Nam cũng như người Á Đông nói chung không có một quan niệm về tôn giáo chặt chẽ về mặt tổ chức như đạo Thiên Chúa? Một người Trung Hoa, người Nhật Bản hay người Việt Nam có thể theo cả ba đạo Phật, Lão, Nho và cả "đạo ông bà" nữa mà trong lương tâm họ tuyệt đối không có mặc cảm gì hết. Chẳng hạn, họ không bị chi phối về mặt tâm lý bởi những bài thuyết giảng kiểu như những bài thuyết giảng của các bậc tiên tri đạo Do Thái chống lại mọi biểu hiện của tà đạo và tà giáo, khi các bộ tộc Do Thái từ kiểu sống du mục chuyển thành những bộ tộc định cư và sản xuất nông nghiệp, sau khi vương quốc Israel đầu tiên được thành lập, với các vua David rồi Solomon, như đã được ghi chép trong sách Cựu ước. Người Á Đông, dù là ở Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản hay Việt Nam, chấp nhận tín ngưỡng đa thần giáo một cách tự nhiên, thông thoáng; có thể vì vậy mà họ cũng không có tư tưởng kỳ thị tôn giáo. Tôn giáo nào cũng cung cấp một trả lời mà tín đồ tin là thỏa đáng đối với ý nghĩa của nhân sinh, của cuộc sống. Niềm tin của tín đồ có thể nông hay sâu, liên tục hay ngắt quãng, nhưng niềm tin đó phải có, thì mới có tôn giáo; bởi lẽ niềm tin tôn giáo là động lực khiến tín đồ sống cả đời theo niềm tin đó. Đặc sắc của Phật giáo là kết hợp niềm tin với lý trí hay trí tuệ; cho rằng, hiểu biết càng sâu, thì niềm tin tôn giáo càng vững. Còn tổ chức của Giáo hội có chặt chẽ hay lỏng lẻo, cũng không thành vấn đề. Thậm chí, có những tín đồ thuần thành của Phật giáo, Thiên Chúa giáo hay một tôn giáo nào khác, rất có thể không đi chùa, không đến nhà thờ, không chấp hành những nghi lễ nào đó do Giáo hội quy định, nhưng họ vẫn là tín đồ tôn giáo thuần thành, theo đúng đòi hỏi của lương tâm họ. Đức Phật từng dạy học trò mình rằng: "Không nên chấp nhận lời dạy của Ta do lòng kính

trọng, mà trước hết hãy kiểm nghiệm lời dạy đó, như dùng lửa thử vàng vậy". Phật dạy: "Một điều là đúng hay sai, không phải do quyền uy

và thần khải". Phật ví những tín đồ Bà la môn giáo tụng thuộc lòng sách Veda như một đoàn người mù, dắt dẫn nhau đi, người đi đầu không thấy gì hết, người đi giữa cũng không thấy gì hết, và người đi sau cùng cũng không thấy gì hết. Phật cho rằng chấp nhận chân lý và giác ngộ chân lý là hai chuyện khác nhau. Giác ngộ chân lý như người nếm mật; còn chấp nhận chân lý mà không hiểu, thì cũng giống như người dùng thìa hứng mật, múc mật mà không nếm vậy. Cũng như thế, đơn thuần chấp nhận chân lý do quyền uy của người khác, dù người khác đó là bậc Đạo sư, sẽ không thể có được sự giác ngộ tâm linh, dẫn tới giải thoát tối hậu. Tuân thủ một truyền thống hay quyền uy, tự nó không có giá trị gì hết. Để được giác ngộ, học hỏi là cần thiết, nhưng sự học hỏi đó phải được bổ sung bằng thực nghiệm cá nhân. Tôn giáo luôn luôn là thực nghiệm, thực nghiệm qua cuộc sống như là vị thầy tốt nhất, qua thân tâm mình như là cuốn sách quý nhất. Phật giáo là như vậy.

---o0o---

Bài 7 - Phật Giáo trong thời đại khoa học

Trần Chung Ngọc

Trong thời đại khoa học, khi mà những tiến bộ khoa học đã làm lui đi phần nào quan niệm thần thánh và những mớ huyền thoại, mê tín dị đoan của con người, thì càng ngày Phật giáo càng chứng tỏ là một tôn giáo, từ cấu trúc, tư tưởng trong các kinh điển cho tới phương pháp hành trì, rất tương hợp với khoa học. Ngày nay, Phật giáo đã đi vào thế giới phương Tây một cách nhẹ nhàng, cởi mở và hòa đồng. Cho nên thế giới phương Tây càng ngày càng hâm mộ Phật giáo về những sắc thái tiến bộ của Phật giáo, và những khoa học gia thượng thặng ngày nay cũng đã nhận ra rằng tư tưởng Phật giáo đã giúp họ rất nhiều trong việc giải thích những hiện tượng khoa học và dẫn họ đến những tư tưởng mới và khám phá mới trong khoa học. Muốn hiểu được hiện tượng kỳ lạ trên, chúng ta cần duyệt sơ lại lịch lịch sử khoa học phương Tây cũng như tìm hiểu những sắc thái đặc biệt của Phật giáo đối với khoa học. Theo quan niệm của một số khá đông, nhất là ở phương Tây, thì có vẻ khoa học và tôn giáo khó có thể tương hợp. Thật vậy, tôn giáo phương Tây đặt căn bản trên niềm tin ở một đấng siêu nhiên vạn năng, tác giả của mọi vật trên thế gian và có toàn quyền quyết định số phận con người trong đời sau, dù rằng cho tới nay không có cách nào con người có thể kiểm chứng được sự hiện hữu của một đấng toàn năng, hoặc những ai đã được thưởng hay bị

phạt, và thưởng phạt như thế nào. Trái lại, khoa học đặt căn bản trên thực nghiệm, trực tiếp liên hệ tới những vấn đề xã hội ngay trong đời này, và không chấp nhận những sự việc có tính cách mơ hồ, viển vông, không phù hợp với đầu óc ngày càng tiến bộ của con người. Trong mấy thế kỷ gần đây, khoa học phát triển nhanh chóng và mạnh mẽ ở phương Tây, do đó phương Tây rất tự hào về nền văn minh thường được biết là "nền văn minh Thiên Chúa giáo phương Tây" (Western Christian Civilization), vì tôn giáo chính ở phương Tây là Thiên Chúa giáo, và vì những phát triển, tiến bộ ngoạn

mục nhất của khoa học và nhiều bộ môn khác cũng ở phương Tây. Nhưng ít người để ý đến sự nhập nhằng kết hợp tôn giáo và khoa học làm một nền văn minh chung. Ít người để ý sự kiện khoa học tiến bộ và phát triển ở phương Tây không phải vì niềm tin trong tôn giáo của các khoa học gia phương Tây, mà chính là vì các khoa học gia đã phủ nhận niềm tin này, hay ít ra cũng là lãnh đạm với niềm tin này. Thật vậy, lịch sử khoa học cho thấy tôn giáo phương Tây, thường tự cho là văn minh tiến bộ, là khai phóng, đã luôn luôn làm đủ mọi cách, trong phạm vi quyền lực thế gian, để ngăn ngừa những khả năng tự tại quý báu nhất của con người, thí dụ như óc sáng tạo, tự do suy tư v.v..., những thành tố tất yếu của sự phát triển khoa học nói riêng, kiến thức con người nói chung. Trong khi đó, Phật giáo, thường bị xuyên tạc là một tôn giáo yếm thế, chậm tiến, lại có rất nhiều điểm tương đồng với khoa học, luôn luôn hòa hợp, cổ vũ, và hỗ trợ những tiến bộ của khoa học, và ngày càng giữ một vị thế thoải mái trong thời đại khoa học. Điều này không có gì là lạ, vì căn bản tu tập trong Phật giáo dựa trên thực nghiệm giống như khoa học, và nếu ta để tâm tìm hiểu thì sẽ thấy, và phải nói rằng trong nhiều bộ môn, Phật giáo đã tiến trước khoa học khá xa về tư tưởng và phương pháp hành trì chứng nghiệm trực tiếp. Hẳn nhiên trong một bài báo ngắn ngủi, tôi không có cách nào trình bày toàn vẹn tinh thần khoa học trong Phật giáo cũng như không thể đi vào tất cả các bộ môn mà tư tưởng Phật giáo có thể coi như là tiền phong cho những khám phá khoa học sau này. Cho nên sau đây tôi chỉ đưa ra vài sự kiện so sánh giữa những khám phá của Phật giáo hơn 2500 năm trước và những khám phá mới đây của khoa học chính xác, và tôi sẽ tự hạn trong đề tài "Vũ trụ luận" trong Phật giáo. Tôi sẽ chứng tỏ cho bạn đọc thấy nhiều khi Phật giáo còn chính xác và đầy đủ hơn khoa học, và rằng một tư tưởng Phật giáo và phương pháp trình bày các tư tưởng này đã đi trước khoa học nhiều thế kỷ. Quan niệm của Phật giáo về vũ trụ như sau: Thế giới chúng ta đang sống không phải là duy nhất và cũng không phải là trung tâm vũ trụ. Ngoài thế giới chúng ta đang sống, còn có rất nhiều thế giới khác, và Phật giáo phân loại các thế giới thành ba loại: Tiểu thiên thế giới, Trung thiên thế giới và

Đại thiên thế giới. Danh từ thế giới trong Phật giáo chỉ một thiên thể (thí dụ như trái đất) hoặc một tập hợp các thiên thể được coi như thuộc một nhóm (thí dụ Thái dương hệ mà trái đất là một hành tinh trong đó). Vậy, một ngàn thế giới hợp thành một Tiểu thiên thế giới, một ngàn Tiểu thiên thế giới hợp thành một Trung thiên thế giới, và một ngàn Trung thiên thế giới hợp thành một Đại thiên thế giới. Như thế, lấy đơn vị là một hệ thống tương tự như hệ thống Thái dương hệ và gọi là thế giới thì Tiểu thiên thế giới gồm có khoảng một ngàn thế giới, Trung thiên thế giới gồm khoảng một triệu thế giới, Đại thiên thế giới gồm khoảng một tỷ thế giới v.v... Đó là quan niệm về vũ trụ của Phật giáo từ hơn 2500 năm về trước. Nhưng sau đó hai mươi hai thế kỷ, vào thế kỷ thứ XVII, phương Tây vẫn còn chưa thoát khỏi quan niệm tối tăm về trời tròn đất vuông, trái đất được coi là trung tâm vũ trụ, và rằng mặt trời quay xung quanh trái đất như đã viết trong Thánh kinh. Những khám phá mới, xác thực về vũ trụ của các khoa học gia như Copernicus (các hành tinh quay xung quanh mặt trời) và Galileo (trái đất quay xung quanh mặt trời) đều bị quyền lực tôn giáo đương thời lên án, vì không phù hợp với Thánh kinh. Vì trường hợp của Galileo đã nói lên phần nào tinh thần tôn trọng sự thật

và bất khuất của các khoa học gia, và vì Galileo được coi như là người mở một kỷ nguyên mới cho nền khoa học tân tiến phương Tây, nên tôi nghĩ kể lại vài dòng về trường hợp của ông cũng không phải là vô ích: "Năm 1633, dựa trên những dữ kiện khoa học không thể phủ nhận, đoan quyết trong một cuốn sách khảo cứu thiên văn của ông (Galileo) rằng: không phải là mặt trời quay xung quanh trái đất mà chính là trái đất quay xung quanh mặt trời, thì ông bị kéo ra trước Tòa án dị giáo của Giáo hoàng Urban VIII, khi đó ông đã già, gần chết. "Ngươi hãy sửa lại điều trên vì nó ngược lại với Thánh kinh. Bất cứ điều nào ngược lại với Thánh kinh đều đương nhiên sai lầm, vì Thánh kinh là lời của Thượng đế". Galileo là một khoa học gia vĩ đại, dù đã tám mươi tuổi, sắp chết, nhưng vẫn còn đầy đủ óc khôi hài tuyệt vời. Ông nói: "Không thành vấn đề, tôi sẽ sửa lại lời tôi viết, tôi sẽ viết lại trong sách của của tôi đúng như lời Thượng đế đã viết trong Thánh kinh - nghĩa là mặt trời quay xung quanh trái đất. Nhưng có một điều tôi cần trình ngài rõ: Cả trái đất lẫn mặt trời đều không đọc sách của tôi. Và sự thực thì, trái đất sẽ tiếp tục quay xung quanh mặt trời. Nếu ngài nhất định muốn biết tại sao thì tôi có đầy đủ bằng chứng. Tôi đã dùng cả đời tôi để nghiên cứu vấn đề này, và những người có đầu óc khoa học đều tuyệt đối đồng ý với sự khám phá của tôi. Trước sau gì rồi ngài cũng phải đồng ý vì không ai có thể chống lại sự thực lâu dài". (Galileo was a great scientist who, even at the age of eighty, when he was dying, had such a beautiful sense of humor. He said: There is no problem. I

will change it; I will write in my book exactly what God has written in the bible - that the sun goes around the earth. But one thing I must make clear to you: neither the earth nor the sun reads my book. As far as reality is concerned, the earth will continue going around the sun. And why shoudd you insist? Because I have every proof; I have devoted my whole life to the search, and all those who have a scientific miad in absolute agreement with me. Sooner or later you will have to agree because one cannot remain against truth for long. Priests and Politicians, Second revised edition, Cologne, West Germany, p.27). Tuy vậy, Galileo vẫn bị buộc phải sửa đổi sự thực khoa học ông đã viết trong sách, bị kết án là "lạc đạo" và bị biệt giam tại nhà cho đến khi ông chết năm 1642. Nhưng lời tiên đoán của ông đã thành sự thực, tuy hơi chậm. Ba trăm năm mươi chín năm sau, ngày hai mươi chín tháng mười năm 1992, Giáo hoàng John Paul II tuyên bố vụ án Galileo là một sai lầm và phục hồi danh dự cho Galileo, sau khi một ủy ban gồm những bộ óc thượng thặng của Tòa thánh nghiên cứu trong mười ba năm về vấn đề Galileo. Trong dòng thời gian vô tận, ba trăm năm mươi chín năm cũng chẳng phải là lâu. Và, mười ba năm dùng để nghiên cứu một vấn đề mà đối với toàn thế giới đã rõ như ban ngày từ mấy trăm năm nay cũng chẳng phải là điều vô ích. Trở lại quan niệm về vũ trụ của Phật giáo, chúng ta thấy rằng quan niệm này hầu như tương hợp hoàn toàn với những kiến thức ngày nay của những nhà thiên văn (astronomers) hay những nhà vật lý học về thiên thể (astrophysicists), và đã đi trước khoa học nhiều thế kỷ. Một Tiểu thiên thế giới có thể so sánh với quan niệm hiện đại về một thiên hà (galaxy) gồm có cả triệu ngôi sao và những hành tinh có thể có sinh vật trên đó. Thí dụ như giải Ngân hà (Milky Way) hay M31, hay chòm sao (consteliation andromeda). Một Trung thiên thế giới có thể so sánh với một chùm thiên hà (galactic

cluster), thí dụ như chùm Goma Berenices, và một Đại thiên thế giới có thể so sánh với cái mà Hannes Alfven gọi là siêu thiên hà (metagalaxy) ở trong Đại Vũng (Big Dipper) của Tiểu Ursa (Minor Ursa) trong đó có ít ra là cả triệu thiên hà. Cho tới nay, vì những giới hạn tự tại của những dụng cụ quan sát cho nên các khoa học gia chưa thể đi xa hơn trong việc khảo sát vũ trụ. Nhưng không phải vì những giới hạn theo, và nay chúng ta đã hiểu tại sao Đức Phật lại "bỏ ngỏ" quan niệm về vũ trụ hữu hạn hay vô hạn. Điều này chứng tỏ Đức Phật đã thấy rõ khả năng vô tận của con người, và rằng Phật pháp không phải là những giáo điều cứng nhắc không bao giờ thay đổi. Và đây cũng chính là tinh thần khoa học hiện đại, không có gì có thể coi như là vĩnh cửu, bất biến. Nói đến quan niệm về vũ trụ của Phật giáo thì chúng ta không thể bỏ qua kinh Hoa Nghiêm, phẩm Thế giới thành tựu. Trong phẩm này, Bồ tát Phổ

Hiền tuyên thuyết về 10 đặc tính của các thế giới: nhân duyên khởi, chôỵ trụ nương, hình trạng, thể tánh, trang nghiêm tánh, thanh tịnh tánh, Phật xuất hiện, kiếp trụ, kiếp chuyển biến sai biệt, và môn vô sai biệt. Để cho vấn đề tương hợp với khoa học được rõ ràng, sau đây tôi xin luận về hai điểm: hình trạng và kiếp trụ các thế giới. Chúng ta hãy xét đoạn kinh văn sau đây: "Lúc đó Phổ Hiền Bồ tát lại bảo đại chúng rằng: "Chư Phật tử! Thế giới hải có nhiều hình tướng sai khác, hoặc tròn... hoặc hình như nước xoáy... hoặc hình như hoa..., có vi trần số hình sai khác như vậy". Rồi trong phẩm tiếp theo, phẩm Hoa Tạng thế giới, Phổ Hiền Bồ tát lại tuyên thuyết: "Chư Phật tử! Tất cả thế giới chủng đó hình trạng đều khác nhau: hoặc hình núi Tu Di, hoặc hình nước xoáy, hoặc hình trục xe... hoặc hình hoa sen..., có vi trần số hình trạng như vậy" (Kinh Hoa Nghiêm, Thích Trí Tịnh dịch, Phật học viện Quốc tế xuất bản). So sánh với những hình trạng của các chòm sao, giải thiên hà, ngân hà khám phá bởi khoa học ngày nay, chúng ta thấy Phật giáo đã mô tả hình trạng của chúng một cách vô cùng chính xác. Thí dụ như các hình bánh xe, nước xoáy, chúng ta có thể quan sát được trong các chòm sao như Cetus, Pegasus và Hercules, hình sông là giải ngân hà (Milky Way) và nhiều thiên hà khác, hình dạng như hoa là những khối tinh vân trong khoảng không gian liên-thiên-hà (intergalactic clounds of gas) có chứa hàng tỷ ngôi sao v.v...). Thật tôi không thể tưởng tượng được ở một thời chưa hề có kính thiên văn, dù thô sơ nhất, mà Đức Phật và các Đại Bồ tát đã có những hiểu biết chính xác về vũ trụ như trên. Nếu không phải vì đã giác ngộ hoàn toàn, nắm vững cơ cấu huyền bí của vũ trụ, thì làm sao có thể biết được những điều như trên. Và chúng ta cũng nên nhớ là những điều Đức Phật và các Bồ tát chọn để tuyên thuyết cho người đời chẳng qua cũng chỉ là một nắm lá trong tay so với số lá cây trong rừng. Tiếp theo, về kiếp trụ của các thế giới, kinh văn viết rằng: "Lúc đó Phổ Hiền Bồ tát lại bảo đại chúng rằng: "Chư Phật tử! Nên biết thế giới hải có thế giới hải vi trần số kiếp trụ, hoặc có a tăng kỳ kiếp trụ, hoặc có vô lượng kiếp trụ, hoặc có vô biên kiếp trụ, hoặc có vô đẳng kiếp trụ, hoặc có bất khả sổ kiếp trụ, hoặc có bất khả xưng kiếp trụ, hoặc có bất khả tư kiếp trụ, hoặc có bất khả lượng kiếp trụ, hoặc có bất khả thuyết kiếp trụ..., có vi trần số kiếp trụ như vậy". Rồi trong bài kệ để tuyên lại nghĩa này, Bồ tát Phổ Hiền có giải thích bằng một câu: "Hoặc chỉ một kiếp hoặc vô số, bởi những tâm nguyện đều chẳng đồng". Chỉ một câu "Bởi những tâm nguyện đều chẳng đồng" cũng đã giải quyết vấn đề "thiên sai vạn biệt" trong vũ trụ.

Thật là đầy đủ, thật là rốt ráo,

thật là chính xác. Nếu chúng ta đi sâu vào một chút trong đoạn kinh văn trên, chúng ta sẽ thấy Phật giáo đã đi trước khoa học như thế nào. Phật giáo phân biệt: Tiểu kiếp có 16 triệu tám trăm ngàn năm, Trung kiếp có 336 triệu năm, và Đại kiếp có một tỷ 344 triệu năm. Theo khoa học hiện nay thì một ngôi sao (coi như là một thế giới) mà chất lượng (mass) càng nặng thì đời sống của ngôi sao chỉ "sống" được từ một tới vài tỷ năm và người ta đã tính được rằng một ngôi sao có chất lượng nhẹ hơn những ngôi sao trên khoảng chín mươi phần trăm thì ngôi sao này có thể sống tới ngàn tỷ năm. Điều này rất phù hợp với câu kệ trên của Phổ Hiền Bồ tát, có thế giới chỉ tồn tại một kiếp, có thế giới tồn tại vô số kiếp v.v... Thứ đến, những danh từ như a tăng kỳ, vô lượng, vô biên, bất khả thuyết... có vẻ mơ hồ và không rõ ràng như những con số trong thời đại khoa học. Thật ra không phải vậy, vì trong phẩm A tăng kỳ, kinh Hoa Nghiêm, ta đọc được như sau, tôi xin đánh số cho rõ ràng hơn: "Phật nói: Này thiện nam tử! 1. Một trăm Lạc Xoa làm một Câu Chi. 2. Câu Chi lần Câu Chi làm một A Giu Đa. 3. A Giu Đa lần A Giu Đa làm một Na Do Tha. 4. Na Do Tha lần Na Do Tha làm một Tần Bà La. và tiếp tục như vậy tất cả là 123 lần, trong đó số 10 là a tăng kỳ, số 106 là số lượng, số 108 là vô biên, số 110 là vô đẳng, số 112 là là bất khả sổ, số 114 là bất khả xưng, số 116 là bất khả tư, số 118 là bất khả lượng, và số 120 là bất khả thuyết". Chúng ta biết rằng khoa học ngày nay dùng ký hiệu thừa để viết những con số lớn. Thí dụ như một triệu là con số 1 với 6 con số 0 đằng sau, 1.000.000, theo ký hiệu điện toán được viết như sau: 106 và đọc là 10 lũy thừa 6; 1 tỷ gồm có số 1 và 9 số 0 được viết là 109 (billion), lớn hơn nữa là 1012 (1 ngàn tỷ hay trillion), 1015 (1 triệu tỷ hay zillion) và khoa học chưa có những danh từ riêng để chỉ những con số lớn hơn. Tiếng Việt thì chỉ tới số tỷ là cao nhất. Theo kinh Phật thì Lạc Xoa là 100 ngàn, nghĩa là 105. Như vậy, 1 Câu Chi là 10 triệu, nghĩa là 107; 1 A Giu Đa là 100 ngàn tỷ, nghĩa là 1014; 1 Na Do Tha là 10 tỷ tỷ tỷ, nghĩa là 1028. Tiếp tục tính ra, ta sẽ thấy 1 A Tăng Kỳ là khoảng, nếu chỉ lấy 9 con số lẻ, 10(7.098843361 x 103), nghĩa là con số 1 tiếp theo bởi hơn 7.000 tỷ tỷ tỷ con số 0 ở đằng sau, một con số vô cùng lớn nhưng vẫn có một tên riêng. Chúng ta có thể suy ra: Vô Lượng = 10(2.83953734 x 1032) Vô Biên = 10(1.13581938) x 1033) và Bất Khả Thuyết = 10(4.652297985 x 10320), nghĩa là con số 1 tiếp theo bởi khoảng hơn 4 tỷ tỷ tỷ con số 0 đứng đằng sau.

Những con số khoa học hiện đại dùng tới có lẽ chỉ vào khoảng 1040, nghĩa là chỉ có 40 con số 0 đứng sau. Chúng ta thấy ngay rằng, ngay cả về phương diện toán số, Phật giáo đã đi trước khoa học khá xa về sự biểu thị chính xác những con số và đã có quan niệm về những con số vô cùng lớn, lớn ngoài mức tưởng tượng của các khoa học gia hiện đại. Trên đây, tôi đã trình bày sơ lược, sơ lược vì còn rất nhiều chi tiết tôi chưa nói tới, những sự tương đồng giữa Phật giáo và khoa học hiện đại trong một số quan niệm về vũ trụ, và chứng tỏ rằng những tư tưởng Phật giáo đi trước khoa học nhiều thế kỷ, và rằng Phật giáo cũng vô cùng chính xác trong một số nhận định. Nhưng Phật giáo không phải chỉ có những tương đồng với khoa học trong bộ môn thiên văn như vừa trình bày ở trên, hay với môn vật lý các hạt nhỏ (particle physics) như đã trình bày trong cuốn The Tao of Physics của Fritjoff Capra, mà còn nhiều tương đồng khác trong các bộ môn như sinh học (bioscience), vật lý hạt nhân (nuclear physics), triết lý khoa học

(philosophy of science), tâm lý học (psychotheraphy), di truyền học (genetics) v.v... và nếu khảo sát kỹ thì trong bộ môn nào, tư tưởng Phật giáo cũng đi trước khoa học khá xa. Cũng vì vậy mà những bộ óc khai phóng, tiến bộ nhất của nhân loại hiện nay càng ngày càng phải tìm về những chất liệu trong Phật giáo với hy vọng giải quyết những bế tắc trong việc mở mang kiến thức loài người. Ngoài ra, cái tinh thần từ bi hỷ xả và bản chất khoan dung của Phật giáo cũng lần lần đi vào đầu óc của những con người tiến bộ trong thời đại khoa học. Để kết luận, tôi xin mượn lời của luận gia Gerald Du Pré như sau: "Trong thế kỷ này, đã có nhiều công cuộc hòa hợp tôn giáo trên thế giới, với mục đích đáng tán thưởng là tìm ra những điểm chung giữa các tôn giáo. Tuy nhiên, điều này không làm cho tôn giáo sống lại, vì những thứ mà hầu hết những tôn giáo cùng có là lòng tin, giáo điều, thánh kinh và các thần tính, tất cả những thứ này làm cho các tôn giáo đó không tương hợp với khoa học. Phật giáo (cùng với Lão giáo) là một biệt lệ, vì Phật giáo không phải là một tín giáo, không có giáo điều cứng nhắc, không có thần quyền và không chấp nhận hiệu lực của bất cứ ai khác. Tôi không tin rằng chúng ta nên tìm cách hợp nhất Phật giáo với các tôn giáo khác. Điều này chỉ dẫn đến sự lẫn lộn. Chúng ta hãy cố gắng tranh đấu để hợp nhất Phật giáo và khoa học, để tạo nên một tôn giáo khoa học cho thế giới hiện đại. Khoa học Phật giáo sẽ làm tan biến sự hoang mang, bối rối bằng cách làm sáng tỏ và hợp nhất lý thuyết và phương pháp hành trì Phật giáo để làm một căn bản giác ngộ vững chắc, hữu hiệu cho người phương Tây". (During this century, a great deal of works has been done for uniting the religions of the world, with the praiseworthy object pf discovering what they have in common, and for promoting tolerance among them. However, this

had not lead to a revival of religion, because what most religions have in common is faith, devine scriptures and deities, all of which make them incompatible with science. Buddhism (along with Taoism) is the great exception to this, for it is not a faith, has no dogma or devine authority of its own and does not accept the validity of anyone else's. I don't believe that we should be trying to unite Buddhism with other religions. This only leads to confusion. Instead, we should be striving to unite Buddhism and science, so as to produce a religions of science for our modern world. Science Buddhism will dispell confusion by clarifying and unifying Buddhists practice and theory and making it an effective stepping- stone to enlightenment for Westerners" (Scientific Buddhism by Gerald Du Pré, in "Buddhism and Science", Edited by Buddhadasa P.Kirthisinghe, New Delhi, India, 1984).

---o0o---

Bài 8 - Quy ọớc trích dẫn tam tạng kinh điển nguyên thủy

Thảo Hiền Sucitto

Trong nhiều năm qua, tác giả các sách báo Phật giáo thường dùng các quy ước khác nhau để trích dẫn kinh điển Nguyên thủy của tạng Pàli làm người đọc có nhiều bỡ ngỡ, đôi khi có nhiều nhầm lẫn, không biết đích xác nguồn gốc của những đoạn kinh điển trích dẫn đó. Vấn đề này thường gặp nhất trong các trích dẫn từ Tương Ưng Bộ

(Samyutta Nikàya) và Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikàya). Thí dụ có tác giả trích dẫn một đoạn kinh trích từ "S.i.100", có tác giả ghi là "S III: iii.5", có người ghi là "S 3:25", và người khác lại ghi là "SN III.25". Trong các bài viết tiếng Việt, có tác giả ghi theo tên kinh Pàli, nhưng cũng có người ghi theo bản dịch Việt như "Tư, q.1, t.223", làm người đọc cảm thấy rối ren, không biết rằng thật ra các tác giả này đều trích dẫn từ cùng một bài kinh (Pabbatopama Sutta, kinh Dụ hòn núi). Trong bài này, người viết xin mạn phép được trình bày tóm tắt các quy ước thường dùng để giúp quý độc giả có một nhận định rõ ràng hơn về các phương cách trích dẫn kinh điển Pàli. I. QUY ƠỊỚC PTS Hội Kinh điển Pàli (The Pàli Text Society, PTS) có hai cách viết tắt tên kinh: cách xưa trong quyển từ điển Pàli Text Society Dictionary, và cách mới trong quyển Critical Pàli Dictionary. Trong hơn 100 năm qua, Hội lần lượt xuất bản các kinh điển Pàli được ghi lại bằng mẫu tự Latin và các bản

dịch Anh ngữ. Cách đánh số, kể cả các bản Anh ngữ, đều được quy chiếu vào bản Pàli và số trang ghi trong bản Pàli, và các nhà Phật học ngày nay cũng thường căn cứ theo cách đánh số này. 1. Luật tạng (Vinaya Pitaka, Vin) Có 5 quyển luật, được trích dẫn qua quy ước: "Vin quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ: "Vin III 59" là đoạn văn trong quyển III của Luật tạng, tương ứng với trang 59 của bản Pàli. Cần ghi nhận ở đây là mặc dù đoạn văn có thể được trích từ bản dịch Anh, Pháp, Đức, Việt v.v..., đoạn văn đó luôn luôn được quy chiếu về bản gốc Pàli trong trang 59. 2. Kinh tạng (Sutta Pitaka) Kinh tạng gồm có 5 bộ chính: 2.1 Trọờng Bộ (Digha Nikàya, DN hoặc D): Hội PTS xuất bản 3 quyển, gồm 34 bài kinh. Quy ước trích dẫn: "DN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "DN III 33" là đoạn văn trong quyển III của Trường Bộ, tương ứng với trang 33 của bản Pàli. Có nhiều tác giả không trích số quyển mà chỉ trích số bài kinh, thí dụ "DN 12", nghĩa là bài kinh số 12 của Trường Bộ. Tuy nhiên, vì các bộ kinh trong bộ này là các bài kinh dài, trích dẫn như thế thường không được chính xác, và cần phải ghi thêm số đoạn kinh của bài kinh đó. 2.2 Trung Bộ (Majjhima Nikàya, MN hoặc M): Gồm 152 bài kinh, xuất bản thành 3 quyển: quyển I gồm 50 bài, quyển II gồm 50 bài, và quyển III gồm 52 bài còn lại. Quy ước trích dẫn: "MN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "MN I 350" là đoạn kinh trong quyển I, tương ứng với trang 350 của bản Pàli. Có tác giả chỉ trích số bài kinh và số đoạn, thí dụ: "MN 52.3", tương ứng đoạn kinh trên, nhưng được hiểu là đoạn 3 trong bài kinh số 52. 2.3 Tọơng Ơỵng Bộ (Samyutta Nikàya, SN hoặc S): Gồm 7.762 bài kinh, kết nhóm lại theo chủ đề trong 56 phẩm, và được xuất bản thành 5 quyển. Quy ước trích dẫn: "SN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "SN I 79" là đoạn kinh trong quyển I, tương ứng với trang 79 của bản Pàli. Vì đa số các bài kinh này rất ngắn, có người trích dẫn chi tiết hơn, với số phẩm và số đoạn, như "SN II.XV.1.2", nghĩa là đoạn kinh tương ứng với trang 2 của bản Pàli, quyển II, phẩm XV, đoạn I. Gần đây, có khuynh hướng chỉ trích dẫn số phẩm và số bài kinh mà thôi, theo quy ước: "SN số phẩm (số La Mã), số bài kinh". Thí dụ "SN III.25" hoặc "SN 3:25", nghĩa là kinh số 25 trong phẩm III của Tương Ưng. 2.4 Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikàya, AN hoặc A): Gồm 9.557 bài kinh, kết nhóm theo số đề mục (pháp số) liệt kê trong bài kinh thành 11 nhóm, từ nhóm 1 đến nhóm 11, và được Hội PTS xuất bản thành 5 quyển. Quy ước trích dẫn: "AN số quyển (số La Mã) số trang". Thí

dụ "AN IV 93" để chỉ đoạn kinh tương ứng với trang 93 của bản Pàli, trong quyển IV. Có người trích dẫn số nhóm và số chương, chẳng hạn "AN VI.VI.63" nghĩa là đoạn kinh tương ứng với trang 63 của bản Pàli, trong chương VI của nhóm VI. Gần đây, có khuynh hướng chỉ trích dẫn số nhóm và số kinh trong nhóm. Thí dụ "AN VI:78" hoặc AN 6:78", nghĩa là đoạn văn trong kinh số 78 của nhóm pháp số VI. 2.5 Tiểu Bộ (Khuddaka Nikàya, KN hoặc K): Đây là tập hợp 15 tập kinh, có nhiều bài kệ, trong đó có những bài ghi lại trong thời nguyên khai, và cũng có bài được ghi lại về sau này trước khi đúc kết và viết xuống giấy. (a) Tiểu tụng (Khuddakapatha, Khp hoặc Kh): gồm 9 bài kinh ngắn gồm nhiều câu kệ, thường được trích dẫn như: "Khp số bài kinh (số câu kệ)". Thí dụ "Khp IX" là bài kinh Từ Bi (Metta Sutta), kinh số 9. (b) Pháp cú (Dhammapada, Dhp hoặc Dh): gồm 423 câu kệ, trích dẫn bằng số câu kệ: "Dhp số câu kệ". Thí dụ "Dhp 100 " là câu kệ 100 trong kinh Pháp Cú. (c) Phật tự thuyết hay Cảm hứng ngữ (Udàna, Ud): gồm 80 bài kinh, trích dẫn như: "Ud số bài kinh (số La Mã) số câu kệ". Thí dụ "Ud III 4" là câu kệ số 4 của bài kinh số 3 trong kinh Phật tự thuyết. Đôi khi cũng được trích dẫn theo số trang trong bản Pàli. (d) Phật tự thuyết nhọ vậy (Ilivuttaka, It): gồm 112 bài kinh ngắn, trong 4 chương. Trích dẫn như: "It số chương (số La Mã) số bài kinh", hoặc "It số trang Pàli". Thí dụ "It IV 102" là bài kinh 102 trong chương IV. (e) Kinh tập (Suttanipàta, Sn): gồm 71 bài kinh kệ trong 5 chương, có những bài kệ được xem là cổ xưa nhất (chương IV, phẩm 8). Trích dẫn theo quy ước: "Sn số câu kệ", hoặc "Sn số chương số bài kinh số câu kệ". Thí dụ: Kinh Một sừng tê ngưu (Sn I 3) là bài kinh số 3, chương I của Kinh tập. (f) Thiên cung sự (Vimanavatthu, Vv): gồm 85 truyện trên các cung trời, trong 7 chương. Trích dẫn như: "Vv số chương (số La Mã) số bài kinh số bài kệ". (h) Trọởng lão Tăng kệ (Theragàthà, Th hoặc Thag): gồm 207 bài kinh chứa các câu kệ của 264 vị trưởng lão đệ tử của Đức Phật. Quy ước trích dẫn: "Th số câu kệ". (i) Trọởng lão Ni kệ (Therigàthà, Thi hoặc Thig): gồm 73 bài kinh chứa các câu kệ của 73 vị trưởng lão ni đệ tử của Đức Phật. Quy ước trích dẫn: "Thi số câu kệ". (j) Bổn sanh (Jàtaka, J): Đây là tập hợp 547 câu chuyện tiền thân của Đức Phật. Hội PTS xuất bản chung với phần chú giải (Jàtaka-Atthavannana, JA)

thành một bộ 6 quyển. Quy ước trích dẫn: "J số truyện", hoặc "J số quyển (số La Mã) số trang Pàli". (k) Nghĩa thích (Niddesa, Nd), gồm Đại nghĩa thích (Mahaniddesa, NiddI hoặc Nd1) và Tiểu nghĩa thích (Culaniddesa, NiddII hoặc Nd2), chứa các bài luận giải của ngài Xá Lợi Phất. Quy ước trích dẫn: "NiddI (hoặc NiddII) số trang Pàli". (l) Vô ngại giải đạo (Patisambhidà magga, Patis hoặc Ps): chia làm 3 phẩm, mỗi phẩm chứa 10 đề mục, gồm các bài luận giải của ngài Xá Lợi Phất. Hội PTS xuất bản thành 2 quyển. Quy ước trích dẫn: "Patis số quyển (số La Mã) số trang Pàli". (m) Thí dụ (Apadana, Ap): gồm các truyện, thể kệ, về cuộc đời và tiền thân của 41 vị Phật Độc giác, 550 vị Tỳ kheo A la hán và 40 vị Tỳ kheo ni A la hán, được xuất bản thành 2 quyển. Quy ước trích dẫn: "Ap số quyển (số La Mã) số trang Pàli". (n) Phật sử (Bhuddavamsa, Bv): gồm 29 đoạn với các bài kệ về cuộc đời của Phật Thích Ca và 24 vị Phật trong quá khứ. Quy ước trích dẫn: "Bv số đoạn (số La Mã) số câu kệ". (o) Sở hành tạng (Cariyà Pitaka, Cp): nói về 35 kiếp sống chót của ngài Bồ tát trước khi thành Phật Thích Ca, ghi lại 7 trong số 10 đức hạnh Ba la mật của Bồ tát. Quy ước trích dẫn: "Cp số đoạn (số La Mã) số câu kệ". 3. Thắng

Pháp tạng (Abhidhamma Pitaka) 3.1 Pháp Tập luận (Dhammasangani, Dhs): tóm tắt các pháp với định nghĩa của mỗi pháp. Quy ước trích dẫn: "Dhs số trang Pàli" hoặc "Dhs số đề mục". 3.2 Phân Biệt luận (Vibhanga, Vibh hoặc Vbh): gồm 18 chương. Quy ước trích dẫn: "Vibh số trang Pàli". 3.3 Giới Thuyết luận (Dhàtukatha, Dhatuk hoặc Dhtk): luận giải về các uẩn, xứ và giới. Quy ước trích dẫn: "Dhatuk số trang Pàli". 3.4 Nhân Thi Thiết luận (Puggalapannatti, Po hoặc Pug): về phân loại các hạng người, gồm 10 chương. Quy ước trích dẫn: "Pp số trang Pàli" hoặc "Pp số chương số đoạn". 3.5 Luận sự (Kathavatthu, Kv hoặc Kvu): chi tiết về các tranh luận để làm sáng tỏ các điểm trọng yếu trong đạo Phật, do ngài Moggaliputta Tissa (Mộc Kiền Liên Tu Đế) đề xướng trong Đại hội kết tập kinh điển lần thứ 3 trong thời đại vua A Dục (Asoka), gồm 23 chương. Quy ước trích dẫn: "Kv số trang Pàli" hoặc "Kv số chương số đoạn". 3.6 Song Đối luận (Yamaka, Yam): xuất bản thành 2 quyển, gồm 10 chương, bao gồm các đề tài đặt ra dưới hình thức vấn đáp từng đôi, theo chiều xuôi và chiều ngược. Quy ước trích dẫn: "Yam số trang Pàli".

3.7 Phát Thú luận (Patthana, Patth hoặc Pt): đây là bộ lớn nhất, luận giải chi tiết về nhân duyên và tương quan giữa các pháp, gồm 4 đại phẩm. Mỗi đại phẩm lại chia làm 6 tiểu phẩm. Quy ước trích dẫn: "Patth số trang Pàli".

---o0o---

II. ĐẠI TẠNG KINH VIỆT NAM

Trong 10 năm qua, Hội đồng Phiên dịch Đại tạng kinh Việt Nam đã lần lượt ấn hành các bộ kinh Việt ngữ dịch từ tạng Pàli (kinh Nikàya) và tạng Hán (kinh A Hàm). Đến năm 1999, 27 quyển đã được ấn hành: Trường Bộ (quyển 1-2), Trường A Hàm (quyển 3-4), Trung Bộ (quyển 5-7), Trung A Hàm (quyển 8-11), Tương Ưng Bộ (quyển 12-16), Tạp A Hàm (quyển 17- 20), Tăng Chi Bộ (quyển 21-24), Tăng Nhất A Hàm (quyển 25-27). Ngoài việc đánh số thứ tự theo tiến trình in ấn, mỗi quyển kinh còn có mã số: "A" là kinh, "B" là luật, "C" là luận, kế đó "p" là dịch từ bản gốc Pàli và "a" là dịch từ bản gốc Hán. Số cuối cùng là số thứ tự trong Tam tạng kinh điển. Thí dụ: Tương Ưng Bộ có mã số là "Ap3" nghĩa là kinh (A), dịch từ tạng Pàli (p), và bộ thứ 3 trong kinh tạng Nguyên thủy. Tuy nhiên, vấn đề trích dẫn kinh điển trong các tài liệu, sách báo Phật giáo hình như cũng chưa nhất quán, có khi dùng theo các quy ước của Hội PTS, có khi ghi lại tựa đề Việt ngữ, có khi ghi theo số trang của bộ cũ v.v... Mong rằng vấn đề này sẽ được quý học giả Tăng Ni cứu xét để thiết lập một quy ước chung và thống nhất trong việc trích dẫn kinh điển bằng tiếng Việt.

-ooOoo- *Sách tham khảo: (1) Pàli Text Society, 1997, Information on Pàli Literature and Publications. Association of Buddist Studies, U.K (2) John Bullitt, 1998, A note about sutta references schemes. Access to (3) Russell Webb, 1991, Ananlysis of the Pàli Canon. Wheel No.217/220, Buddhist Publication Society, Sri Lanka (4) U Ko Lay, 1991, Guide to Tipitaka. Burma Pitaka Association, Myanmar

---o0o--- HẾT

Asita (A Tư Đà): vị đạo sĩ ẩn tu trên đỉnh Hymalaya, người được kính nể nhất vì đạo hạnh và đức độ tại Ấn lúc bấy giờ 2 Channa (Xa Nặc): người hầu cận tâm phúc bên cạnh Thái tử. 3 Kantaka (Kiền Trắc): Theo truyền thuyết, con ngựa Kantaka rất hung dữ, không ai điều phục được ngoài Thái tử Siddhatta. 4 Thất thánh tài: Gia tài của bậc Thánh, gồm có: 1- Tín (đức tin, lòng chánh tín); 2- Giới (giới luật); 3- Tàm (lòng tự hổ thẹn); 4- Quí (biết xấu hổ với người); 5- Đa văn (nghe nhiều, biết rộng); 6- Trí tuệ; 7- Xả ly (sự từ bỏ tham, sân, si). 5 Tứ niệm xứ: 4 đối tượng thiền quán, gồm: 1- Thân thể; 2- Cảm thọ; 3- Tâm thức; 4- Pháp. 6 Tên khoa học là Ficus religiosa; sau khi Ngài thành đạo, người ta gọi nó là cây boddhi - bồ đề. 7 Vô kí: các cảm thọ không thuộc về thiện, ác cũng không thuộc về bất thiện hay khổ. 8 Hữu học, vô học: ba quả đầu trong 4 thánh quả Thanh văn được gọi là Hữu học (còn phải học) còn quả thứ tư (A La Hán) được gọi là Vô học. 9 Lậu hoặc: Là một tên gọi khác của phiền não. Chỉ cho cái tâm mê chấp, cái tâm bị phiền não chi phối. 10 Còn gọi là Duyên sinh, Y tha khởi: sự nương tựa vào các yếu tố khác mà sinh khởi, hình thành, hiện hữu; tùy thuộc phát sinh. 11 Diệt trừ, xả bỏ, chuyển hóa (Pàli: uccheda). 12 Hình thể (sắc), cảm thọ (thọ), ấn tượng của tri giác (tưởng), ý chí tạo tác (hành) và tri giác hiện hữu (thức). 13 Khoảng thời gian rất ngắn giữa hai biến cố, nhỏ hơn rất nhiều so với đơn vị thời gian là giây (Pàli: khana). 14 Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimagga). 15 Học viên xem thêm các kinh có đề cập đến bốn Đại và sáu Đại như: kinh Phân biệt sáu giới (M.140) = kinh Phân biệt lục giới (Trung A Hàm 42+7 kinh Đại Câu Hy La). 16 Xem Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo, Thích Tâm Thiện, Nxb TP Hồ Chí Minh, 1998. 17 Để trong ngoặc [ ] là phụ chú của tác giả 18 Lăng Già Đại thừa kinh, bản dịch của Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn, Nxb TP Hồ Chí Minh, 1998, tr.305. 19 Sát na (Skrt: Kohana): một khoảng thời gian cực ngắn. Mỗi niệm tưởng thoáng qua trong tâm thức có 90 sát na. 20 Năm triền cái: là năm sự ngăn che trí tuệ, là chướng ngại cho việc tu tập thiền định gồm: tham dục, sân hận, hôn trầm - thụy miên, trạo cử, nghi.

Năm thiền chi: có bản chất ngược lại với năm triền cái. Chúng là những yếu tố nhiếp phục năm triền cái để đưa tâm vào định. Gồm: tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất tâm.

21

Thất giác chi (còn gọi là Thất Bồ đề phần): là bảy phương tiện đưa đến giác ngộ, gồm: trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, niệm, định, xả.

22

Pháp hữu vi: các pháp sinh ra do nhân duyên tạo tác, đối lại với pháp vô vi là không do nhân duyên tạo tác, đó là chân như, Phật tánh.

23

Sau những công trình mở đường trước năm 1975, như khuyết danh, Phật giáo Nam lai khảo (1928); Trần Văn Giáp, Le Bouddhisme en dès orgigines au XIII e-siècle (1932); Mật Thể, Việt Nam Phật giáo sử lược (1943);

Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận tập I; v.v...một số cố gắng nghiên cứu trong lĩnh vực này được công bố như Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận tập II (1978), tập III (1985); Viện Triết học, Lịch sử Phật giáo Việt

Nam (1988), bản này sau đó được dịch sang chữ Anh và chữ Pháp.

24
Tập 1, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế thực hiện, Nxb. Thuận Hóa, 1999.
25
Tác phẩm bằng chữ Hán, trước đây thường được xem là khuyết danh, nhưng theo học giả Lê Mạnh Thát thì có thể là do Thiền sư Kim Sơn soạn, niên soạn là năm Đinh Sửu Khai Hựu (1337). Tham khảo Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh của Lê Mạnh Thát, Nxb. TPHCM, 1999.
26
Xem Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Nxb. TPHCM, 1999, trang 203-204.
27
Xem tiểu sử Thiền sư Thông Biện, Thiền uyển tập anh.
28
Xem Lê Mạnh Thát. Lịch sử Phật giáo Việt Nam tập 1, Nxb.Thuận Hóa, 1999, trang 23-27.
29
Sđd, trang 36.
30
Sđd, trang 38-45.
31
Sđd, trang 61-70.
32
Xem Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Mâu Tử, tập 1, Tu thư Vạn Hạnh ấn hành, 1982.
33
Lê Mạnh Thát. Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 213-283.
34
Chính quyền độc lập của Chu Phù - Sĩ Nhiếp tồn tại khoảng thời gian 180 -197.
35
Sđd, trang 293.
36
Điều 2 của Lý hoặc luận. Xem Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Mâu Tử, tập II, Tu thư Vạn Hạnh, 1982, trang 443.
37
Do Huệ Hạo soạn vào đời Lương.
38
Kinh tạng, Luật tạng và Luận tạng của Phật giáo.
Kho tàng điển huấn của Nho giáo, gồm Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Dịch và Xuân Thu. 40 Dẫn lại theo bản dịch của Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 300. 41 Lê

Mạnh Thát. Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 317. 42 Xem Lê Mạnh Thát, Khương Tăng Hội toàn tập, tập I, Tu thư Vạn Hạnh, 1975. 43 Theo Phí Trương Phòng, Lịch đại tam bảo ký, soạn năm 597 (Khai Hoàng thứ 17, đời Tùy). Dẫn lại theo Lê Mạnh Thát, Sđd, trang 119. Về danh mục các tác phẩm do ngài Khương Tăng Hội dịch, chú giải hoặc trước tác có sự sai khác về số lượng, nhưng cơ bản vẫn không có gì sai khác mấy, chủ yếu là do khác quan điểm phân loại. 44 Một bộ kinh thuộc tư tưởng Phật giáo Đại thừa, nói về hạnh Lục độ ba-lamật, do ngài Khương Tăng Hội dịch sang chữ Hán. Có ý kiến cho rằng nó được dịch từ Phạn bản. Nhưng bằng những nghiên cứu và đối chiếu về ngữ học, học giả Lê Mạnh Thát khẳng định là Khương Tăng Hội đã dịch bộ kinh này từ một bản tiếng Việt, lưu hành ở nước ta từ thế kỷ I đến thế kỷ II và có thể là sớm hơn. Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972. 45 Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 321. 46 Sđd, trang 364-365. 47 Sđd, trang 364-365 48 Còn gọi là Đạo Hinh, hay Sa môn Trúc Đạo Thanh. 49 Bản chữ Việt nay đã mất. 50 Theo học giả Lê Mạnh Thát thì Chi Cương Lương Tiếp tiếng Phạn là Kalyànàsiva, khác với Chi Cương Lương Lâu sống ở Quảng Châu khoảng 266 mà nhiều người đã đồng hóa. Xem Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, mục Chi Cương Lương Tiếp, trang 279-283. 51 Quan niệm về Không được bàn luận sôi nổi, đưa đến sự hình thành các trường phái với các cách luận giải khác nhau, như là: 1. Vốn không nên không (bản vô), do Thích Đạo An chủ trương; 2. Vốn không khác nên không (bản vô dị), do Trúc Pháp Thâm chủ trương; 3. Không tức sắc (tức sắc), do Chi Đạo Lâm đề xướng; 4. Lật đổ mê hoặc diệt được thức thì thấy ba cõi là không (thức hàm), do Vu Pháp Khai chủ trương; 5. Huyễn hóa là không (huyễn hóa), do Thích Đạo Nhất khởi xướng; 6. Tâm không thì gọi là không (tâm không), do Trúc Pháp Ôn đứng đầu; 7. Nhân duyên tập hợp nên gọi là không (duyên hội), do Vu Đạo Thúy chủ trương.

Thuộc Minh hoằng tập do ngài Tăng Hựu (445-519) kết tập, Đại Chính tân tu Đại tạng kinh 2102. 53 Trong lá thư thứ tư, ngoài danh xưng «sứ quân«, Pháp sư Đạo Cao đã gọi ám chỉ Lý Miễu là «cư đại bảo chi địa« (ở vào địa vị của một bậc thiên tử); và trong lá thư thứ hai, khi nhắc đến học thức của ông, Pháp sư dùng bốn chữ «thánh tư uyên viễn«, nghĩa là suy nghĩ của một bậc thánh, một bậc đế vương... 54 Còn gọi là Bạch hắc luận, hay Quân thánh luận, được viết vào khoảng năm 433. Với quan điểm trong Quân thiện luận, những đóng góp cho Phật giáo của sư Huệ Lâm là đáng ghi nhận. Một mặt, sư là người dám nói lên thực trạng của Phật giáo Trung Quốc đương thời, quá nặng về hình thức và tín ngưỡng mà không quan tâm đến vấn đề xây dựng đời sống xã hội thiết thực hiện tại; mặt khác, với thuyết «thù đồ đồng quy«, sư là một trong những người tiên phong trong xu hướng địa phương hóa Phật giáo, đồng thời xây dựng một lý thuyết xã hội dấn thân cho nó, khiến cho Phật giáo gắn bó với sự thịnh suy của một xứ sở nhất định. 55 Khác đường nhưng cùng đích đến. 56 Nạn Phật bất kiến hình sự (Thắc mắc về việc tại sao không thấy hình Phật thị hiện giữa đời). 57 Thuyết cảm ứng được Pháp sư Đạo Cao quan niệm trong bức thư trả lời như sau: « ...Quên mình và đem hết lòng thành thì có cảm, có cảm tất có thấy, không có cảm thì không thấy,người có thấy đem (điều thấy được) nói với người không thấy thì rốt cuộc người không thấy cũng không tin (sự) có thấy, (nên) thánh nhân đâu phải là không thường ở với chúng sinh,

đâu phải là không thường thấy.« Rõ ràng, cơ sở lý luận của quan điểm này được xây dựng trên quan niệm về Phật trong kinh Pháp Hoa có ở nước ta khoảng hai trăm năm trước, qua bản dịch Pháp Hoa tam muội của các ngài Chi Cương Lương Tiếp và Đạo Thanh. 58 Một vị Tăng Trung Quốc, không biết chính xác năm sinh. Xuất gia từ nhỏ, sư đặc biệt giỏi về Luật học. Sư đến nước ta, tu tại chùa Tiên Sơn vào khoảng năm 425, chuyên trì tụng các kinh Vô lượng thọ, Thập lục quán... với ước nguyện vãng sinh về thế giới Cực lạc. Sư hai lần tự thiêu, lần thứ nhất bất thành do học trò phát hiện và dập tắt lửa giữa chừng, lần thứ hai vào năm 455. Sau khi sư tịch, nhiều người kể lại rằng thấy sư thân vàng sắc vàng, cưỡi một con nai vàng đi về phía Tây rất gấp, không nói gì. Ngài Đàm Hoằng được biết là một người có công trong việc truyền bá tư tưởng Tịnh độ ở nước ta sớm nhất. 59 Chữ dùng của học giả Lê Mạnh Thát trong Lịch sử Phật giáo Việt Nam. 60 Sách Cao tăng truyện viết: «Học các quán hạnh«.

Lưu Hội (547-502), thuộc gia đình quyền quý ở Trung Quốc thời bấy giờ, làm quan dưới trướng của Dự Chương vương Tiêu Dạo Ngung đến chức Lục sự, nhưng về sau do có những xích mích và sợ liên lụy nên xin đi làm tướng quận Nam Khương khoảng năm 485. Ông là người thông minh nhạy bén, có văn nghĩa và giỏi ứng đối hơn người. 62 Huệ Hạo trong Cao tăng truyện, về tiểu sử Huệ Thắng. 63 Một tác phẩm lịch sử quan trọng của Phật giáo Trung Quốc, do nhà viết sử Phật giáo Trung Quốc là Đạo Tuyên soạn vào đời Đường. 64 Tục cao tăng truyện. 65 Xem Quỳnh Cư-Đỗ Đức Hùng, Các triều đại Việt Nam, nxb. Thanh Niên, 1995, phần nói về Lý Nam Đế. 66 Do ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi sang nước ta và ở tại chùa Pháp Vân, nên dòng thiền này cũng còn được gọi là dòng thiền Pháp Vân. 67 Không phải là Kiến Nghiệp, kinh đô của nhà Ngô xưa (222-280) như một số người lầm tưởng, theo học giả Lê Mạnh Thát (trong Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh), «đất Nghiệp« ở đây là kinh đô của nhà Bắc Tề, nơi có núi Tư Không mà ngài Tăng Xán từng lánh nạn (nay thuộc tỉnh Hà Nam, Trung Quốc). 68 Gọi đủ là Phật thuyết thủ trưởng giả nghiệp báo sai biệt kinh. Theo tác giả của Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh Lê Mạnh Thát, thì bản dịch hiện mang số 80 trong Đại tạng kinh có thể không phải là bản mà ngài tỳ Ni Đa Lưu Chi đã dịch như tiểu sử về Ngài trong Thiền uyển tập anh đã kể. Phải chăng bản dịch của Ngài đã mất và chắc chắn nôi dung không phải thuộc loại kinh này, bởi nghiên cứu về học lý của Ngài qua hai bản dịch đã kể không có điểm tương thích mà học lý của bản dịch ngày nay thể hiện. Xem chú thích 9, sđd, trang 498. 69 Tức chùa Diên ứng, còn gọi là chùa Dâu, nay thuộc tỉnh Bắc Ninh. 70 Gọi đầy đủ là Đại phương quảng tổng trì kinh. 71 1.Quán nội giới của thân là không, 2. Quán ngoại giới của thân là không, 3. Quán các pháp trong và ngoài đều không, 4. Không bị chấp trước vào Nhất thiết trí, 5. Không bị chấp trước vào những phương tiện tu hành, 6. Không bị chấp trước vào các địa vị tu chứng của các bậc hiền thánh, 7. Không bị chấp trước vào sự thanh tịnh đạt được do sự hành đạo lâu ngày, 8. An trú ở Trí tuệ Ba la mật, 9. Không bị chấp trước vào công việc giảng luận giáo hóa, và 10. Quán sát chúng sinh phát khởi từ bi và lòng lân mẫn. 72 Tiểu truyện Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi, Thiền uyển tập anh. 73 Cũng có người gọi Ngài là Bất Ngữ Thông. 74 Thuộc làng Phù Đổng, tỉnh Bắc Ninh ngày nay. 75 Phiên âm Hán -Việt nguyên văn:

Nhất thiết chư pháp

Giai tùng tâm sinh
Tâm vô sở sinh
Pháp vô sở trụ
Nhược đạt tâm địa
Sở tác vô ngại
Phi ngộ thượng căn
Thận vật khinh hứa.
76
Nguyên văn phiên âm chữ Hán: « Tây thiên thử độ/ Thử độ Tây Thiên«.
Tây Thiên ở đây có thể hiểu 2 nghĩa, một là chỉ cho Ấn Độ, nơi xuất phát của Thiền tông,; và hai là chỉ cho cõi Phật. Xem toàn văn bài kệ trong Thiền uyển tập anh.
77
Thái sư là chức danh của triều đình như Tể tướng, Khuông Việt là tước hiệu của vua Đinh Tiên Hoàng tặng, nghĩa là vị Thái sư khuông phò nước
Việt
78
Một trong những dấu vết hiếm hoi còn lại của thời kỳ lịch sử này là chiếc chuông Thanh Mai, niên đại 798, được phát hiện tháng 4/1986 tại tỉnh Hà
Sơn Bình, có khắc tên những người đứng cúng đúc chuông, trong đó có tướng của triều đại Phùng Hưng là Đỗ Anh Hàn với đầy đủ tước hiệu. Xem
Đinh Khắc Thuân-Hoàng Ngọc, Văn bản chuông Thanh Mai thế kỷ VIII, tạp chí Hán-Nôm số 1+2/1987.
79
Tiểu sử của các vị danh tăng Việt Nam được ngài Nghĩa Tịnh (682-727) ghi lại trong sách Đại Đường Tây Vức cầu pháp cao tăng truyện.
80
Có tên chữ Phạn là Mahayanapradìpa.
81
Nguyên văn phiên âm Hán-Việt:
Ta hỷ Tử vương
Kỳ cực di cường
Truyền đăng chi sĩ
Yến dĩ vân vong
Thần châu vọng đọan
Thánh cảnh hồn dương
Quyến dư trường nhi lưu thế
Khoái bố tố nhi tình thương.
82
Có nơi gọi là Phụng Đình, đó là một nhầm lẫn.
83

Về các bài thơ, xem Lê Mạnh Thát, Về mấy bài Đường thi liên quan đến Phật giáo Việt Nam, Tập văn Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, số 46-2000.

84

Ngài Định Không họ Nguyễn, mấy đời vọng tộc, am tường thế số, hành động đúng pháp tắc,được mọi người kính trọng. Chuyện chép rằng, khoảng năm Đường Trinh Nguyên (785-804), Ngài lập chùa Quỳnh Lâm tại quê mình, trong lúc đào đất đắp nền thì phát hiện có 1 cái lư hương và 10 cái khánh, Ngài cho người đem xuống bến sông để rửa và không biết tại sao 1 cái bị chìm xuống đáy sông. Nhân đó Ngài đổi tên cho làng từ Diên Uẩn thành Cổ Pháp (theo kiểu chiết tự của chữ Hán) và nói những lời sấm tiên đoán rằng tại làng này sẽ có người họ Lý làm vua làm cho Tam bảo hưng thịnh (Xem thêm tiểu truyện Thiền sư Định Không). 85 Tiểu truyện Thiền sư Pháp Thuận, Thiền uyển tập anh. 86 Sách Thiền uyển tập anh, tiểu truyện Thiền sư Pháp Thuận chép: «Đang lúc nhà (Tiền) Lê mới dựng nghiệp, trù kế hoạch sách lược, sư tham gia đắc lực. Đến khi thiên hạ thái bình, sư không nhận phong thưởng. Vua Lê Đại Hành càng thêm kính trọng, thường không gọi tên, chỉ gọi Đỗ Pháp sư và đem việc soạn thảo văn thư giao phó cho sư«. Đáng tiếc là những tác phẩm của Ngài nay còn không nhiều, hầu hết đã bị thất lạc. Gần đây, trong Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, học giả Lê Mạnh Thát đã rà soát trong các thư tịch cổ Trung Quốc (Toàn thư và Tống hội yếu), đã phát hiện một lá thư do Ngài chấp bút 87 Thiền uyển tập anh chép (phiên âm Hán-Việt nguyên văn): Tường quang phong hảo cẩm phàm trương Thần tiên phục đế hương Thiên trùng vạn lý thiệp thương lương Cữu thiên quy lộ trường (Nhân) tình thảm thiết đối ly trường Phan luyến tinh tinh lang Nguyện tương thâm ý vị Nam cương Phân minh báo ngã hoàng. Dịch nghĩa: Trời lành gió thuận, gấm buồm trương Thần tiên về đế hương Muôn trùng vạn dặm biển mênh mang Trời xanh xa dặm trường Tình day dứt chén lên đường Bịn rịn sứ tinh lang Nguyện đem thâm ý vị Nam bang Phân minh tấu Thượng hoàng. 88 Phát hiện năm 1963 tại xã Gia Trường, huyện Gia Viễn, tỉnh Ninh Bình. Xem Hà Văn Tấn, Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư, in trong Theo dấu các văn hóa cổ, nxb. KHXH, 1998. 89 Tiểu truyện Đại sư Khuông Việt.

Nguyên văn phiên âm Hán-Việt:

Vạn Hạnh dung tam tế

Chân phù cổ sấm ky

Hương quan danh Cổ Pháp

Trụ tích trấn vương kỳ.

91

«Ngã Phật chi giáo hựu giả tiên thánh nhân dĩ truyền ư thế giả«. Xem Thơ văn Lý-Trần, tập II, quyển thượng, nxb. KHXH, 1989, trang 26.

92

Có nghĩa là Phật Trúc Lâm (Điều ngự là một trong 10 danh hiệu tôn xưng Đức Phật).

93

Sau này đổi tên thành hai châu Thuận và Hóa, từ thị xã Đông Hà, tỉnh Quảng Trị đến Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam ngày nay.

94

Xem Thiền tông chỉ nam tự.

95

Xem Niệm Phật luận, Khóa hư lục.

96

Dẫn lại theo Trần Văn Giàu, Sự phát triển của tư tưởng Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng Tháng Tám , tập I : Hệ ý thức phong kiến và sự thất bại của nó trước các nhiệm vụ lịch sử, Nxb. Chính trị quốc gia, HN, 1996, trang 484. Những chỗ in đậm là chúng tôi (TTH) nhấn mạnh.

97

Xem Trương Hữu Quýnh-Phan Đại Doãn, Danh nhân lịch sử Việt Nam, tập I, Nxb Giáo Dục, 1987, trang 96.

98

Năm 1407, vua nhà Minh sai Trương Phụ, Trần Húc phá hủy toàn bộ những di sản văn hóa của dân tộc ta: "một mảnh giấy, một nửa chữ, cùng những bia khắc của nước ấy dựng lên, hễ thấy thì lập tức hủy hoại hết". Do thế, ngày nay những tư liệu của Phật giáo nói riêng và dân tộc nói chung trước năm 1407 rất hiếm, chúng đã bị quân Minh phá hoặc thu quén về nước.

99

Xem Lê Mạnh Thát, Cuộc khởi nghĩa chống Minh cứu nước của Tăng sĩ Phạm Ngọc, Tập văn Thành Đạo, số 43 và Phật Đản, số 44 năm 1999.

100

Đại Việt sử ký toàn thư.

101

Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Thơ văn Lê Thánh Tông, Nxb. KHXH, 1986

102

Xem Lê Mạnh Thát, Viên Thái thiền sư toàn tập, Tu thư Vạn Hạnh, 1977.

103

Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 156.

104

Đại báo phụ mẫu ân trọng kinh.

105

Về Thiền phả truyền thừa tại miền Bắc nước ta, xem tông Tào Động truyền sang miền Bắc Việt Nam, HT. Thích Thanh Từ, Thiền sư Việt Nam, Nxb. TPHCM, 1999, trang 395-396.

106

Bài kệ truyền pháp của Ngài là:

Minh thật pháp toàn chương
Ấn chân như thị đồng
Chúc thánh thọ thiên cửu
Kỳ quốc tộ địa trường
Dắc chính luật vi tuyên
Tổ đạo hạnh giải thông
Giác hoa bồ đề thọ
Sung mãn nhân thiên trung.
107
Dòng kệ truyền pháp theo phả hệ của ngài Liễu Quán:
Thiệt tế đại đạo Tánh hải thanh trừng
Tâm nguyên quảng nhuận Đức bổn từ phong
Giới định phước huệ Thể dụng viên thông
Vĩnh siêu trí quả Một khế thành công
Truyền trì diệu lý Diễn xướng chánh tông
Hành giải tương ứng Đạt ngộ chơn không.
108
Sau ngài Trần Nhân Tông, Pháp Loa và Huyền Quang
109
Lê Mạnh Thát, Nxb. TPHCM, 2000.
110
Xem chú thích (1) trong bài 1.
111
Trần Văn Giàu, Đạo Phật và một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt
Nam, in trong Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam, Viện Triết học xuất bản, HN, 1986, trang 15.
112
Thiền sư N.H, Nghi thức tụng niệm, Lá Bối, 1994, tr.182, 189
113
Thiền sư N.H, Nghi thức tụng niệm, Lá Bối, 1994, tr.182, 189
114
HT Thích Thiện Hòa, Giới đàn Tăng, tái bản 1999, tr.280, 284
115
Sa di giới và Sa di ni giới, tập I, HT Trí Quang, xb 1994, tr.5
116
Nội dung tám kính pháp gồm có:
1. Tỷ kheo ni dù 100 tuổi hạ mà khi thấy vị Tỷ kheo mới thọ giới cũng phải đứng dậy chào hỏi, mời ngồi
2. Tỷ kheo ni không được trách mắng Tỷ kheo

3. Tỷ kheo ni khôngđược nêu tội Tỷ kheo

4. Thức xoa ma ni sau 2 năm học giới hoàn tất phải đến Tỷ kheo thỉnh cầu thọ Đại giới (giới Cụ túc)

5. Nếu Tỷ kheo ni phạm tội Tăng tàn thì phải đến trước 2 bộ Tăng, Ni làm phép ý hỉ (làm cho mọi người hoan hỷ) trong vòng nửa tháng

6. Tỷ kheo ni phải đến Tỷ kheo thỉnh cầu thầy Giáo thọ vào những dịp bố tát của mỗi nửa tháng

7. Tỷ kheo ni không được kiết hạ an cư tại những nơi không có Tỷ kheo

8. Tỷ kheo ni an cư xong phải đến Tỷ kheo cầu tự tứ (vui lòng chỉ bảo) về ba phương diện: thấy, nghe và nghi trong những tình huống phạm tội.

117

T.H.Stcherbatsky sinh ngày 19-9-1855 ở Keltse, Ba Lan (bấy giờ thuộc

Nga), trong một gia đình công chức khá giả. Tại Đại học Saint Petersburg, năm 1885, ông học các ngôn ngữ Ấn-Âu dưới sự hướng dẫn của GS

Minayeff và S.Oldenberg. Năm 1888, ông đến Viene (Áo) để học Sanskrit. Từ 1893-1900, ông tập trung nghiên cứu Phật học. Ông có nhiều tác phẩm: "The Theory of knowledge and logic in the doctrine of later Buddhism" xuất bản năm 1903 bằng tiếng Nga; "Buddhist Logic" 2 tập, tác phẩm này được Thủ tướng Nehru (Ấn Độ) đánh giá cao như một tác phẩm về logic học xuất sắc nhất được xuất bản trong vòng hai thế kỷ. Ông là Giáo sư viện sĩ Hàn lâm viện Nga, thông thạo 6 thứ tiếng châu Âu và tiếng Sanskrit, tiếng Tây Tạng. Những công trình của ông là sự cống hiến vĩ đại cho nền Phật học Ấn Độ và châu Âu. 118 Xem bản dịch "Các tông phái của đạo Phật" của Tuệ Sỹ, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1973, tr.192-193. 119 Harlvarman, tác giả bộ "Thành Thật luận" (Satyasiddhi-sastra, 16 quyển). Ông là người thuộc Kinh Lượng bộ, sinh ở vùng Trung Êẽn, trong một gia đình Bà la môn. Trong "Thành Thật luận" (gồm 202 phẩm), ở phẩm "Diệt Pháp Tâm", Harlvarman nói rõ về quan điểm "Nhân-pháp đều là không". Quan điểm này có lẽ là được kế thừa từ học thuyết "Quá, vị về thể hiện tại hữu thể" của Kinh Lượng bộ (Sautràntika). 120 Trí Quang (Jnànaprabha), đệ tử của Thanh Biện theo dòng triết "Thật tướng luận" của Long Thọ tại chùa Nalanda. Ngài là bậc tinh thông Tam tạng của Đại thừa và Tiểu thừa, nên tổng hợp lại giáo lý và lần đầu tiên lập ra hệ thống Phán giáo gồm 3 hạng: a- "Tâm cảnh câu hữu giáo", b- "Tâm hữu cảnh không giáo", c- Tâm cảnh câu không giới". Theo đó, Tiểu thừa Phật giáo thuộc "Tâm cảnh câu hữu giáo"; giáo nghĩa của Vô Trước và Thế Thân thuộc "Tâm hữu cảnh không giới"; và giáo nghĩa của Long Thọ thuộc về "Tâm cảnh câu không giáo". Giới Hiền (Siladhadra), đệ tử của Hộ Pháp, nước Samatata, Trung Êẽn. Ngài học Duy thức với ngài Hộ Pháp tại Nalanda, khi Huyền Trang sang Êẽn vào niên hiệu Chính Quán, năm thứ 16, đời Đường (636 TL). Huyền Trang đã thọ giáo với ngài Giới Hiền tại Phật viện Nalanda, lúc đó, ngài Giới Hiền đã 106 tuổi. Vì ngài Giới Hiền là luận sư xiển dương Duy thức học, nên để đối ứng lại Phán giáo của ngài Trí Quang, Giới Hiền lập ra ba thời giáo khác, gồm: "Hữu giáo", "Không giáo" và "Trung giáo". Hữu giáo là giáo nghĩa của Tiểu thừa, Không giáo là giáo nghĩa của Long Thọ, và Trung giáo là giáo nghĩa của Vô Trước và Thế Thân. Trung giáo là ngôi vị cao nhất trong ba thời giáo. 121 Nhà Đông Tấn suy vong, các vương hầu kế

tiếp nổi dậy, ở phương Nam có các triều Lương, Tề, Tống, Trần; ở phương Bắc, nhà Ngụy thống nhất Ngũ Hồ và lập thành Đông Ngụy và Tây Ngụy, kế Đông Ngụy là Bắc Tề, kế Tây Ngụy là Bắc Chu; về sau, nhà Tùy thống nhất Nam Bắc, Nam triều ủng

hộ Phật giáo, Bắc triều ủng hộ Đạo giáo. Cho đến thời Võ đế-Bắc Chu và Thái Võ đế-Ngụy, Phật giáo rơi vào suy vong (xem Tôn giáo tỷ giảo - Thích Thánh Nghiêm). 122 Trí Khải là tác giả của nhiều kinh sớ, và 3 tác phẩm: a- Ma ha chỉ quán - 209, Pháp Hoa huyền nghĩa - 109, và c- Pháp Hoa văn cú - 209, là 3 bộ chính yếu của Thiên thai tông. - Nguồn gốc truyền thừa: Long Thọ-Bắc Tề Huệ Văn - Nam Nhạc Huệ Tư _ Thiên Thai Trí Khải - Chương An quán đảnh - Tấn Văn Trí Oai - Tả Khê Huyền Lăng - Kinh Khê Trạm Nhiên - Hưng Đạo Đạo Thúy - Chí Hành Quảng Tu - Chỉ Định vật ngoại - Diệu thuyết Nguyên Tú - Cao Luận Thanh. 123 Sự truyền thừa của Hoa Nghiêm tông như sau: Bồ tát Mã Minh - Long Thọ _ Đỗ Thuận - Trí Nghiễm - Pháp Tạng (Hiền Thủ) - Thanh Lương - Tông Mật... Dưới tay Pháp Tạng có 6 đồ đệ ưu tú, gọi là Lục triết: Trí Quang, Tông Nhất, Huệ Uyển, Huệ Anh, Hoằng Quán và Văn Siêu. 124 Tục đế (Samvrtti-satya) là chân lý của người còn vô minh, nó còn được gọi là chân lý công ước, nó khác biệt với Chân đế (Paramàrtha-satya) - tức chân lý tuyệt đối - là cảnh giới hiện quán của chư Phật. Hai chân lý này, khi ứng dụng khéo léo, được gọi là "Nhị đế viên dung" - như qua bên kia bờ thì phải dùng thuyền, con thuyền là Tục đế (mang ý nghĩa phương tiện), và bờ bên kia là Chân đế (mang ý nghĩa cứu cánh). 125 Ma Ha Tăng Kỳ luật, quyển 1, ký hiệu 1425, Đ.22, tr.228c. 126 Đại Chính Tân Tu Đại Tạng kinh, ký hiệu 1421, tập 22, tr.190-192 127 Thập tụng luật, quyển 36, Đ.23, tr.259a. 128 Tăng Chi Bộ kinh, IIB, tr.446. 129 Ngũ phần luật, quyển 22, Đ.22, tr.153a. 130 Gradual Sayings, Vol. II, PTS, London, 1992, p.226 131 Ngoại đạo tà giáo ở đây không hẳn là ngoài Phật giáo, mà trái lại, đó là người theo Phật giáo nhưng có những quan điểm sai lầm (tà kiến). 132 Xem bảng số 8 - Hệ truyền thừa của Long Thọ ở Ấn Độ và Trung Hoa. 133 134 Cựu Tam luận tông chỉ truyền bá từ ngài Cưu Ma La Thập đến Cát Tạng (kéo dài từ 409 - 623 TL). 135 Xem Đại tạng kinh, Đại chính tân tu, No 1564 (cf Nos, 1565-1567) thượng - Quán nhân duyên phẩm, đệ nhất, thập lục kệ, tập 30, tr.1, trung.. 136 Xem The Conception of Buddhist Nirvana, Stcherbatsky, tr.69. 137 "Tứ cú", ở đây là bốn mệnh đề xác định, hoặc là có, hoặc là không, hoặc là vừa có, vừa không, hoặc là vừa không có, vừa không không.

Kinh Tương Ưng Nhân Duyên, Tương Ưng Bộ II, bản dịch của Thích
Minh Châu, ĐTKVN
139
Xem Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo của Thích Tâm Thiện.
140
Tam luận tông ở Trung Hoa dùng từ "duyên hội" như là sự hội ngộ của
Duyên khởi và tánh Không để diễn đạt về ý nghĩa Trung đạo.
141
Trong suốt thời gian tu khổ hạnh, lúc nào bất luận ngày hay đêm, Ngài cũng đều dồn nén tư tưởng và thân thể để truy cầu chân lý vĩnh cửu.
142

Kinh Nikàya có không ít đoạn đề cập đến những loại thiên kiến này, như trường hợp của 62 tà thuyết trong Trường Bộ kinh, phẩm Sa môn quả (xem
ĐTKVN).
143
Phật thường dùng hình ảnh hoa sen mọc trong bùn để dụ cho điều này.
144
Nghiên cứu kinh Lăng Già, Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn dịch,
Ban Giáo dục Tăng Ni xb, 1992, tr.105.
145
Kinh Pháp Hoa, HT.Trí Quang dịch, 1994, T1, tr.6.
146
Nguyễn Hiến Lê, Sử Trung Quốc, Nhà Xuất bản Văn Hóa, 1997, T1, tr.226-227.
147
Nguyễn Hiến Lê, Sử Trung Quốc, Nhà Xuất bản Văn Hóa, 1997, T1, tr.226-227.
148
ĐTKĐCTT, T16, tr.780B.
149
Nguyễn Duy Cần, Phật học tinh hoa, bản in 1997, tr.83-89.
150
Xem kinh Trường Bộ, T2, HT.Minh Châu dịch, 1991, tr.529-547.
151
Xem kinh Trường Bộ, T2, HT.Minh Châu dịch, 1991, tr.529-547.
152
ĐTKĐCTT, T1, số 17, tr.252B-255A.
153
ĐTKĐCTT, T1, số 26, tr.638C-642A.
154
ĐTKĐCTT, T1, số 1, tr.70A-72C.
155
Tưởng Duy Kiều, Đại cương triết học Phật giáo, Thích Đạo Quang dịch, 1958, tr.61.
156
Chu biến, Hàm dung: Chu biến là không một đối tượng nào là không hiện diện. Hàm dung là không một pháp nào là không được thâu tóm, tức tính chất dung thông vô ngại của vạn pháp.
157
Nghiên cứu kinh Lăng Già, sđd, tr.5.
158
Về 10 Huyền môn có thể tham khảo: - Đại cương triết học Phật giáo,
Thích Đạo Quang dịch, 1958. - Các tông phái Phật giáo, Tuệ Sĩ dịch, 1973. -

Chư Kinh Tập Yếu, Thích Duy Lực dịch giải, 1997. - Phật học phổ thông, HT.Thiện Hoa biên soạn, khóa 5, in trong T2, 1992, phần giới thiệu về tông Hoa Nghiêm.

159

ĐTKĐCTT, T1.

160

ĐTKĐCTT.

161

Kinh Trường A Hàm, quyển thứ 9, kinh số 10. ĐTKĐCTT, T1, tr.55C.

Kinh Bát Đại Nhân Giác, ĐTKĐCTT, T17, 779, tr.715B.

163

ĐTKĐCTT, T4.

164

ĐTKĐCTT, T8.

165

ĐTKĐCTT, T10.

166

ĐTKĐCTT, T11, 12.

167

ĐTKĐCTT, T13.

168

Phật Quang đại từ điển, 1988, tr.1416B-C.

169

ĐTKĐCTT, T1.

170

ĐTKĐCTT, T3.

171

ĐTKĐCTT, T4.

172

ĐTKĐCTT, T8.

173

ĐTKĐCTT, T10.

174

ĐTKĐCTT, T14.

175

ĐTKĐCTT, T17.

176

Lê Mạnh Thát, Lục Độ Tập kinh và Lịch sử khởi nguyên dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972, tr.53.

177
Phật Thuyết Bột kinh sao, số 790, ĐTKĐCTT, T17, tr.729A-736A.
178
HT.Trí Quang, Kinh Vu Lan, 1994, tr.48.
179
ĐTKĐCTT, T3.
180
ĐTKĐCTT, T8.
181
ĐTKĐCTT, T9. Xem thêm bài viết của chúng tôi: "Nghĩ về một cách hàng phục ma trong một bộ kinh". Tập văn Thành đạo, số 46, 1-2000, tr.33-
42.
182
ĐTKĐCTT, T10.
183
ĐTKĐCTT, T12.
184
Dẫn theo HT.Trí Quang, Kinh Vu Lan, sđd, tr.49.
185
Phật thuyết Vu Lan Bồn kinh, ĐTKĐCTT, T16, số 685, tr.779A-779C.
186
Kinh Vu Lan, sđd, tr.50-51.
187
Từ Hải, Tối Tân Tăng đính bản, Đài Loan Trung Hoa thư cục ấn hành, 1994, tập Hạ, tr.5005B.
188
Dẫn theo HT.Trí Quang, Ngài La Thập, Phật học viện Trung Phần xb, 1962, tr.85-86
189
Kinh Đại Phẩm Bát Nhã, số 223, 27 quyển, ĐTKĐCTT, T8.
190
Bách luận, số 1569, 2 quyển, ĐTKĐCTT, T30.
191
Luận Đại Trí Độ, số 1509, 100 quyển, ĐTKĐCTT, T25.
192
Kinh Pháp Hoa, số 262, 7 quyển, ĐTKĐCTT, T9. Kinh Duy Ma, số 475, 3 quyển, ĐTKĐCTT, T14.
193
Kinh Tiểu phẩm Bát Nhã, số 227, 10 quyển, ĐTKĐCTT, T8. Luận Thập
Nhị Môn, số 1568, 1 quyển, ĐTKĐCTT, T30.

Trung luận, số 1534, 4 quyển, ĐTKĐCTT, T30.
195
Luận Thành Thật, số 1646, 16 quyển, ĐTKĐCTT, T32.
196
Kinh A Di Đà, số 366, 1 quyển, ĐTKĐCTT, T8.
197
Kinh Kim Cương, số 235, 1 quyển, ĐTKĐCTT, T8.
198
Dẫn theo HT Trí Quang, Ngài La Thập, sđd, tr.47.
199
Sử Trung Quốc, T1, sđd, tr.331-333.
200
Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, số 220, ĐTKĐCTT, T5, 6, 7.
201
Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, số 1545, ĐTKĐCTT, T27.
202
Luận Du Già Sư Địa, số 1579, ĐTKĐCTT, T30.
203
Luận A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý, số 1562, ĐTKĐCTT, T30.
204
Tâm kinh Bát Nhã, số 251, ĐTKĐCTT, T8.
205
Xưng Tán Tịnh Độ Nhiếp Thọ kinh, số 367, ĐTKĐCTT, T12.
206
Kinh Hiển Vô Biên Phật Độ Công Đức, số 289, ĐTKĐCTT, T10.
207
Kinh Giải Thâm Mật, số 676, ĐTKĐCTT, T16.
208
Luận Nhiếp Đại Thừa, số 1594, ĐTKĐCTT, T31.(66) Luận Thành Duy
Thức, số 1585, ĐTKĐCTT, T31.
209
Ngũ chủng bất phiên: Năm trường hợp được giữ lại nguyên bản, không nên dịch ra.
210
ĐTKĐCTT, T16, tr.802C.
211
ĐTKĐCTTu, T4, tr.147C.
212
ĐTKĐCTT, T8, tr.425C.
213

ĐTKĐCTT, T8, tr.425C.
214
Câu: là rãnh nước, ngòi nước. Cảng là sông lớn, thuyền bè có thể qua lại.
Câu cảng ý cũng như Dự lưu, tức dòng nước nhỏ hội nhập nơi sông nước lớn.
215
Kinh Đại Minh Độ, số 225, ĐTKĐCTT, tr.482B, 482C, 483A, 484A...
216
Kinh số 20, ĐTKĐCTT, T1, tr.260C, 262B.
217
Kinh Lục Độ Tập, số 152, ĐTKĐCTT, T3, tr.2B, 12B.
218
ĐTKĐCTT, T1, tr.164A.
219
ĐTKĐCTT, T1, số 87, tr.911B.
220
ĐTKĐCTT, T1, số 87, tr.911B.
221
Kinh số 46, ĐTKĐCTT, T1, tr.836B.
222
Kinh số 225, ĐTKĐCTT, T8, tr.479A, 479B, 479C, 480B.
223
Nt, T8, tr.479B.
224
ĐTKĐCTT, T1, tr.467A.
225
ĐTKĐCTT, T1, tr.237A.
226
ĐTKĐCTT, T1, tr.816A.
227
Kinh số 46, ĐTKĐCTT, T1, tr.836B.
228
ĐTKĐCTT, T1, tr.52B, tr.55A.
Kinh Tạp A Hàm, số 99, ĐTKĐCTT, T2, tr.10, 18C, 56C... 230 ĐTKĐCTT, T25, tr.53A-53B. 231 Kinh số 151, ĐTKĐCTT, T2, tr.883C. 232 Kinh số 5, Bạch Pháp Tổ dịch, ĐTKĐCTT, T1, tr.163B. 233 Kinh Quang Tán Bát Nhã, số 222, ĐTKĐCTT, T8, tr.164C. 234 Kinh Trung A Hàm, kinh số 55, ĐTKĐCTT, T1, tr.490C-491A. 235 Xin chú ý về phần niên đại của thời kỳ lịch sử Trung Quốc sau nhà Tây Tấn (265-317). Nhà Tây Tấn mất ngôi năm 317, hoàng tộc chạy xuống phương Nam, đóng đô ở Kiến Nhiếp, lập ra nhà Đông Tấn (317-419). Sau đấy, các triều đại kế tiếp của phương Nam là: Lưu Tống (420-478), Nam Tề (479-501), Lương (502-556) và Trần (557-588). Về phương Bắc, sau khi nhà Tây Tấn

sụp đỗ là tình trạng hùng cứ của những bộ tộc miền Bắc, có tất cả 16 nước, nhiều nước được tạo lập cả khi còn nhà Tây Tấn, chỉ nêu ra mấy nước có liên quan tới Phật giáo: - Tiền Lương (301-376), - Tiền Tần, Phù Tần (351-384), - Hậu Tần, Diêu Tần (384-417), - Bắc Lương 397-439), - Bắc Ngụy, Hậu Ngụy, Nguyên Ngụy (339-534). Về sau, Bắc Ngụy phân ra Tây Ngụy (534-556) và Đông Ngụy (534-550). Nhà Đông Ngụy mất về tay nhà Bắc Tề, Cao Tề (550-576). Nhà Tây Ngụy thì mất về tay nhà Bắc Chu còn gọi là Vũ Văn Chu, Hậu Chu (557-579). Nhà Hậu Chu diệt nhà Bắc Tề, thống nhất phương Bắc (576). Nhà Tùy (580-618) diệt nhà Hậu Chu ở phương Bắc và nhà Trần ở phương Nam, thống nhất đất nước (580). 236 Định Huệ dịch, Tập văn Suối nguồn, số 4, Vu Lan 1999, tr.52-53. 237 Sử Trung Quốc, T1, sđd, tr.351. 238 Phật sở hành tán, số 192, 5 quyển, Bồ tát Mã Minh tạo, Đại sư Đàm Vô Sấm dịch, ĐTKĐCTT, T4, tr.1A-54C. (Xem thêm bài viết của chúng tôi: "Phật sở hành tán, tác phẩm thi ca đầu tiên thuộc Phật giáo Bắc truyền viết về cuộc đời Đức Phật", nguyệt san Giác Ngộ, số 26, Phật Đản 1998, tr.16- 21. 239 Đại Trang Nghiêm kinh luận, số 201, 15 quyển, Bồ tát Mã Minh tạo, Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch, ĐTKĐCTT, T4, tr.277-349. 240 Dẫn theo HT Trí Quang, Ngài La Thập, sđd, tr.82-83. 241 Kinh Kim Cương, HT Trí Quang dịch, 1994, tr.129-130. 242 Bát Nhã Vô Tri luận, in trong Triệu luận, số 1858, ĐTKĐCTT, T45, tr.153A-154C. 243 Một bản của Đại sư Nguyên Khang, đời Đường, số 1859, 3 quyển. Một bản của Đại sư Văn Tài, đời Nguyên, số 1860, 3 quyển, ĐTKĐCTT, T45. 244 Đạo Phật ngày nay... Trần Tuấn Mẫn dịch, 1997, tr.5. 245 Nghiên cứu kinh Lăng Già, sđd, tr.110-111.

Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm kinh sớ, 60 quyển, số 1735,
ĐTKĐCTT, tập 35. Đại Phương Quảng Phật Hoa nghiêm kinh Tùy Sớ Diễn
Nghĩa Sao, 90 quyển, số 1736, nt, T36.
247
Đại cương triết học Phật giáo, sđd, tr.107.
248
Tân Hoa Nghiêm kinh luận, số 1738, 40 quyển, ĐTKĐCTT, T36.
249
Kinh Trường A Hàm, kinh số 2, ĐTKĐCTT, T1, tr.11A-30B.
250
ĐTKĐCTT, T1.
251
ĐTKĐCTT, T15, tr.146A-148A.
252
Việt dịch kinh Kim Quang Minh, ngoài bản dịch của TT Thiện Trì còn có bản dịch, chú giải kỹ lưỡng của HT Trí Quang, mang tên: Kinh Ánh Sáng
Hoàng Kim, 1994.
253
Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận I, 1974, tr.128-129.
254

Đây là Du Già tông, một tên khác của Duy Thức tông. Không nên nhầm lẫn với phương pháp tu tập Du Già của Ấn Độ giáo.

255

Theo Lê Mạnh Thát, The Philosophy of Vasubandhu, Ph.D. dissertation .
University of Wisconsin - Madison, 1974, p.71.

256

Cognition-Only, Mind-Only

257

Do Chân Đế (thế kỷ VI) dịch và sau, Huyền Tráng trùng dịch, từ Phạn bản Vimsatikà và Trimsikà, Đ.T.1586, 1587, 1588, 1589

258

Đ.T.1617

259

Asanga, Bodhisattvabhùmi. Ed. by H. Ui. Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan,
1961; Asanga, Abhidharma-samuccaya. Ed. by Pralhad Pradhan.
Santiniketan: Visvabharati, 1950; Asanga. Yogàcàrabhùmi. Ed. by
Bhattacharya. Calcutta: Calcutta University Press, 1957.

260

Cũng có truyền thuyết cho rằng đó là Di Lặc Phật hay Di Lặc Bồ tát (Maitreyabuddha, Maitreyabodhisattva) hóa thân, do trùng tên Maitreya.
Luận sư Di Lặc là một nhân vật lịch sử, sống khoảng thế kỷ IV sdl và được cho là tác giả của 5 bộ luận, trong đó có Abhisamayàlamkàra, Hiện chứng trang nghiêm, diễn tả 9 bậc thiền (anupurvasamapatti), đạt đến trạng thái phi tưởng phi phi tưởng xứ (naivasa mjnnanàsamjnànayatana).

261

Sangharakshita. A Survey of Buddhism; its Doctrin andMethods through the Ages. London: Tharpa, 1957, tr. 392-395, viết theo Giuseppe Tucci. On
Some Aspects of the Docrin of Maitreyanàtha and Asanga. Rome: IIMEO,
1938.

262

Còn gọi là Trung biên phân biệt luận, Đ.T.1959; được Thế Thân chú giải gọi là Madhyànta-vibhàga-kàrika-tìka, Đ.T.1960.

263

Có ý kiến cho rằng quyển này là để bài bác triết thuyết Trung quán của
Long thọ. Xem Shangarakshita. A Surveyof Buddhism, tr. 395.
Có ý kiến cho rằng quyển này là để bài bác triết thuyết Trung quán của Long thọ. Xem Shangarakshita. A Surveyof Buddhism, tr. 395. 265 Thành Duy thức luận đã được Wei Tat dịch sang Anh văn năm 1973. 266 Budden Gyoshi, Buddhism inVietnam, Ph.D. thesis. Columbia Pacific University, 1991, tr. 78, viết theo Phật quốc ký của Nghĩa Tịnh: "Đại thừa Đăng, được Phật giáo Ấn Độ biết đến qua tên Mahayanapradìpa, người Ái

châu, thuộc Trung bộ Việt Nam [...]. Ông du hành sang Phật quốc [...], giỏi tiếng Phạn, dã giảng Duyên sinh luận (Yuan sheng lun, Nirdanasastra) và một số kinh luận khác cho Tăng đoàn tại đây. Đã từng giúp Nghĩa Tịnh những buổi đầu khi nhà du hành lừng danh này mới đến Ấn Độ. Sau, ông sang Trung Hoa", có lẽ theo lời mời của Huyền Tráng, ngụ tại Từ AÂn tự (Tz'u-yin temple), để cùng với Khuy Cơ phụ tá Huyền Tráng trong công tác dịch thuật. Các bộ sử Trung Hoa chép tên ngài là Đại Thừa Quang. Học giả Lê Mạnh Thát đã chứng minh Đại Thừa Quang chính là Đại Thừa Đăng của Việt Nam. 267 Vijnanaptimatratasiddhi do Louis de la Vallée-Poussin tập thành năm 1925, Paris. 268 Lê Mạnh Thát trong Philosophy of Vasubandhu, tr. 12, note 22, dẫn chứng một thí dụ của Thế Thân trong Nhị thập tụng, chú giải 3a-4a. 269 Napi te samhata visayibhavanti, yasmat paramanurekam dravyam na sidhyati. Nhị thập tụng chú giải, tr. 7. 270 Lê Mạnh Thát, The Philosophy of Vasubandhu, tr. 236-237, dẫn chứng theo Nhị thập tụng, 12a-d & 13a-d. 271 Xem mục Sách Phật. The Authority of Experience: Essays on Buddhism and Psychology. Edited by John Pickering. London: Curzon Press, 1997. 272 Xem tiểu truyện về Thiền sư Thông Biện 273 Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1, Nxb Thuận Hóa, 1999, tr.97 274 Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vặn Hạnh, 1972 275 Chẳng hạn, lý tưởng hành động của Bồ tát được nhấn mạnh là ở sự "quên mình cứu người", "Bồ tát thấy dân kêu ca, do vậy gạt lệ xông mình vào nơi chính trị hà khắc để cứu dân khỏi nạn lầm than" (truyện 68) v.v... Quan niệm này không tìm thấy trong các kinh sách Phật giáo ở Trung Hoa hay Ấn Độ trong khoảng ba thế kỷ đầu của kỷ nguyên Tây lịch. 276 Thí dụ, về truyền thuyết "trăm trứng trăm con" nói về nguồn gốc của cộng đồng người Việt chúng ta hiện được bảo lưu trong Lục độ tập kinh (truyện 23). Một số chi tiết đặc thù của truyền thuyết này không tìm thấy trong nền văn học của Ấn Độ. Điều này chứng tỏ, truyền thuyết này xuất

hiện rất sớm, và nó phổ biến vào đầu kỷ nguyên Tây lịch và đã được Khương Tăng Hội đưa vào bản dịch của ngài để thay thế cho truyện Một trăm người con (một trăm bọc thịt sinh ra một trăm người con) trong văn học Phạn ngữ... Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972 277 Thí dụ, về truyền thuyết "trăm trứng trăm con" nói về nguồn gốc của cộng đồng người Việt chúng ta hiện được bảo lưu trong Lục độ tập kinh (truyện 23). Một số chi tiết đặc thù của truyền thuyết này không tìm thấy trong nền văn học của Ấn Độ. Điều này chứng tỏ, truyền thuyết này xuất hiện rất sớm, và nó phổ biến vào đầu kỷ nguyên Tây lịch và đã được Khương Tăng Hội đưa vào bản dịch của ngài để thay thế cho truyện Một trăm người con (một trăm bọc thịt sinh ra một trăm người con) trong văn học Phạn ngữ... Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972 278 Có quan niệm cho rằng nó là một tác phẩm thuộc văn học Trung Quốc, tuy nhiên phân tích nội dung tư tưởng, chúng ta thấy lập trường của tác giả Mâu Tử là lên án văn hóa Trung Quốc một cách trực diện, thí dụ ông cho rằng: "Thi thư chưa phải là lời Thánh hiền", "đất Hán chưa phải là trung tâm của trời đất"... Là tác phẩm của người Phật tử, nhưng nó không chỉ đề cập đến nội dung Phật giáo, mà có thể xem đây là một tác phẩm đấu tranh tư tưởng-văn hóa giữa hai nền văn hóa Việt-Hoa

279 Xem Thích Tâm Hải, Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, trong Phật học cơ bản, tập 3, Nxb TP.HCM, 2000, tr.34-40 280 Vô lượng thọ kinh chủ yếu trình bày những tiền thân của Đức Phật A Di Đà và 48 lời nguyện lớn của Ngài khi chưa thành Phật. Quán vô lượng thọ chủ yếu nói về 16 phép quán liên hệ đến thế giới của Đức Phật A Di Đà và các vị Bồ tát Quán Thế AÂm, Đại Thế Chí... 281 Nội dung của bản kinh khắc trên các cột đá này đã thu hút được sự chú ý của giới học thuật nước ta. Hiện có nhiều bài nghiên cứu về nó, chẳng hạn của giáo sư Hà Văn Tấn trong Theo dấu các văn hóa cỗ, Nxb Khoa học xã hội, 1998; Lê Mạnh Thát trong Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 2, Nxb TP.HCM, 2001, v.v... 282 Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Nxb TP.HCM, 1999, tr.232-233 283 Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Sđd, tr.234-245 284 Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Sđd, tr.262-264 285 Xem Lê Mạnh Thát, Về mấy bài Đường thi liên quan đến Phật giáo Việt Nam, Tập văn Ban Văn hóa TƯ GHPGVN, số 46 (2000)

Xem Nguyễn Tài Cẩn, "Về vấn đề lập trường đối với nhà Tống của bài 'Vương Lang quy từ' của Ngô Chân Lưu" trong Một số chứng tích về ngôn ngữ văn tự và văn hóa, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, HN, 2001, tr.48-57; và xem Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 2, Nxb TP.HCM, 2001, các chương VIII, XIX và X 287 Thơ văn Lý-Trần (Nguyễn Huệ Chi chủ biên), Thiền uyển tập anh... 288 Qua các bài sấm kệ, Thiền sư Định Không đã đánh thức ý thức tự chủ và độc lập dân tộc, rằng đất nước ta cũng là xứ sở địa linh nhân kiệt, có người có khả năng làm vua, và những vị vua ấy mỗi khi lãnh đạo đất nước sẽ làm cho Phật giáo hưng thịnh. Đây là một chủ thuyết hoàn hảo để đẩy cao phong trào đấu tranh vì độc lập dân tộc và xây dựng đất nước giai đoạn đầu. Bởi với kinh nghiệm từ sự đỗ vỡ nhanh chóng của Nhà nước Vạn Xuân trước đó, nếu vì chủ trương vì độc lập dân tộc thôi thì chưa đủ, mà muốn giữ được độc lập lâu dài thì cần phải có đề cương xây dựng đất nước, bởi nếu không có nó, trước sau gì cũng dẫn đến tình trạng phân hóa như kết cuộc của Nhà nước Vạn Xuân do Lý Nam Đế mở đầu. Điều này được khẳng định qua sự ra đời của các triều đại độc lập sau đó, mà hầu hết người lãnh đạo tối cao đều là Phật tử 289 Thiền uyển tập anh cho biết nhiều thiền sư ở giai đoạn này đã viết rất nhiều tác phẩm nhưng đã bị tán thất, ngày nay chúng ta chỉ được biết qua tên của chúng mà thôi. Chẳng hạn các Thiền sư Huệ Sinh (?-1063), Viên Chiếu (999-1091), Pháp Bảo (?-?), Khánh Hỷ (1067-1121), Viên Thông (1080- 1151)... Có nhiều tác phẩm được Thiền uyển tập anh ghi lại tên, phần lớn văn bản đều không còn 290 Phạm Đình Hổ (1769-1839). Trích theo Nguyễn Đổng Chi trong Việt Nam văn học cổ sử, Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa tái bản, Sài Gòn, 1970 291 Giáo sư Đặng Thái Mai, Mấy điều tâm đắc về một thời đại văn học trong Thơ văn Lý-Trần, tập I, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1997 292 PGS Nguyễn Thị Băng Thanh, Tạp chí Văn học, chuyên đề về văn học Phật giáo, số tháng 4 năm 1992, tr.35 293 Đạo Phật và một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt Nam, trong Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng của dân tộc, Viện Triết học xuất bản, Hà Nội, 1998, tr.15 294 Trong bài tựa này có một chủ trương về truyền bá Phật giáo xuất hiện trước đó, nhưng đến nay mới được Trần Nhân Tông khái quát thành một chủ trương: Phật giáo ta phải dùng phương tiện Nho gia để truyền bá (Ngã Phật chi giáo dĩ Thánh hiền nhi truyền chi)... Xem Thơ văn Lý-Trần, Nxb Khoa học

xã hội, HN, 1989

Xem Lê Mạnh Thát, Toàn tập Trần Nhân Tông, Nxb TP.HCM, 2000 296 Theo Thiền sư Viên Thái thì chữ Nôm có mặt vào thời Sĩ Nhiếp (Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa) 297 Xem Lê Mạnh Thát, Minh Châu Hương Hải toàn tập, Nxb TP.HCM, 2000 298 Lại Văn Ân và Bùi Văn Trọng Cường biên soạn, Nxb Giáo dục, 1995, tr.256 299 Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Nxb TP.HCM, 1999 300 Xem Thích Tâm Hải, Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, Sđd. 301 Mô hình này chính là cơ sở cho thuyết sử học của các triết gia hàng đầu như Hegel, Spengler, Toynbee. Anh ngữ thường gọi là organic model (H.Robinson - 1967. Early Madhyamika in India and China). 302 Xem Early Madhyamika in India and China (phái Trung luận sơ kỳ ở Ấn Độ và Trung Hoa). Richard Robinson, Madison, Milwaukee and London, 1967, tr.7. 303 Kinh Tăng Nhất A Hàm (Anguttara Nikàya) 304 Xem Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1, Nxb Thuận Hóa, 1999. 305 Phật nghĩa là bậc giác ngộ, biến hóa nhanh chóng, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, nhỏ lớn đều được, vuông được tròn được, già được trẻ được, ẩn được hiện được, đạp lửa không bỏng, đi [trên] dao không đau, ở [trong] dơ không bị bẩn, gặp họa không mắc, muốn đi thì bay, ngồi thì tỏa sáng& 306 Phật nghĩa là bậc giác ngộ, biến hóa nhanh chóng, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, nhỏ lớn đều được, vuông được tròn được, già được trẻ được, ẩn được hiện được, đạp lửa không bỏng, đi [trên] dao không đau, ở [trong] dơ không bị bẩn, gặp họa không mắc, muốn đi thì bay, ngồi thì tỏa sáng& 307 Đức Phật Pháp Vân hiện được thờ tại chùa Pháp Vân, còn gọi là chùa Diên Ứng hay chùa Dâu, thuộc tỉnh Bắc Ninh. 308 Xem Thích Tâm Hải, Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, NSGN số 48, tháng 3/2000, trang 84-88. 309 Thuộc hội thứ năm, Cư trần lạc đạo phù Trong đó có một số từ tiếng Việt cổ, diễn lại là "Bụt ở trong nhà/ Chẳng phải tìm xa/ Vì quên mất gốc nên ta tìm Bụt/Nào có hay Bụt chính là ta" 310 Phật thân tức ngã thân thị, vô hữu nhị tướng. Xem Niệm Phật luận, Khóa hư lục.Thơ văn Lý-Trần tập II Thượng, nxb KHXH, HN, 1989, trang 83.

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.