Phật Học Cơ Bản - Tập 2 - Chương trình Phật học Hàm thụ 1998-2002 (GHPGVN)

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

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM BAN HOẰNG PHÁP TRUNG ƯƠNG ----------o0o----------

PHẬT HỌC CƠ BẢN Tập II

CHƯƠNG TRÌNH PHẬT HỌC HÀM THỤ (1998 – 2002)

HÀ NỘI – PL 2555 - DL 7/2011

MỤC LỤC

Lời nói đầu
Thành phần Ban Tổ chức, Ban Giảng huấn và Ban Biên soạn
Quy chế Chương trình Phật học Hàm thụ Khóa II
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 4: Ba dấu ấn của chánh pháp (Tam pháp ấn)
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 1: Mười hai nhân duyên và đời sống đạo
Bài đọc thêm 2: Tôn giáo và giá trị thực tại
Bài đọc thêm 3: Năm Căn, Năm Lực
Phần II - Lịch sử Phật giáo
Bài 1: Sơ lược lịch sử Phật giáo Ấn độ sau thời đức Phật
Bài 2: Đại cương lịch sử Phật giáo Trung quốc
Bài 3: Sơ lược lịch sử hình thành và phát triển
Bài đọc thêm 1: Lịch sử kết tập kinh luật lần thứ nhất
Bài đọc thêm 2: Lịch sử kết tập kinh luật lần thứ hai
Bài đọc thêm 3: Lịch sử kết tập kinh-luật-luận lần thứ ba
Bài đọc thêm 4: Lịch sử kết tập Pháp tạng lần thứ tư
Bài đọc thêm 5: Lý do Phân phái và tình hình Phân phái trong đạo Phật
Bài đọc thêm 6: Bàn về chủ thuyết các bộ phái

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 Hai này, chúng tôi in lại các bài giảng của chương trình PHHT năm thứ hai (1999-2000) 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 Phật học.

Ban Biên Soạn

Chương trình Phật học Hàm thụ

Thành phần Ban Tổ chức, Ban Giảng huấn và Ban Biên soạn

của "Chương trình Phật học Hàm thụ (1998 - 2002)"

Ban Tổ chức

* Trưởng ban: HT Thích Trí Quảng, Trưởng 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

* Thư ký kiêm biên tập Chương trình: ĐĐ Thích Tâm Thiện, Ủy viên Ban Văn hóa T.U GHPGVN

* Phó Thư ký: ĐĐ Thích Tâm Khanh, Ủy viên Ban Phật giáo Quốc tế T.U GHPGVN, Biên tập viên Báo Giác Ngộ

* Phó Thư ký: ĐĐ Thích Tâm Hải, Biên tập viên Báo Giác Ngộ

* Kiểm tra: CS Tống Hồ Cầm, Phó Viện trưởng 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 chư tôn Thượng tọa, Đại đức, Giáo sư 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 Phước Lượng.

Quy chế Chương trình Phật học Hàm thụ Khóa II (1999-2003) Được sự chỉ đạo của Hòa thượng Trưởng ban Hoằng pháp Trung ương GHPGVN, kể từ tháng 5-1999, Ban Biên tập Báo Giác Ngộ sẽ kết hợp với Ban Hoằng pháp Trung ương tiếp tục tổ chức khóa II (1999-2003) của Chương trình Phật học Hàm thụ (PHHT), nội dung như sau:

1- Mục đích: Nhằm nâng cao tri thức Phật học cho Tăng Ni Phật tử và độc giả nguyệt san Giác Ngộ.

2- Đối tượng: Đối tượng tham dự khóa II PHHT gồm Tăng Ni Phật tử và độc giả nguyệt san Giác Ngộ.

3- Thời gian: Thời gian của khóa học được bắt đầu từ tháng 5-1999 đến tháng 5- 2003 (4 năm). Học viên sẽ thi kiểm tra vào cuối mỗi năm học và một kỳ thi tập trung vào cuối khóa.

4- Thể lệ ghi danh, học tập và dự thi :

a. Học viên muốn tham dự khóa II PHHT phải ghi danh trên phiếu đăng ký. Trên phiếu đăng ký, học viên cần ghi rõ họ tên, pháp danh (nếu có), ngày tháng năm sanh, nơi sanh, địa chỉ, nghề nghiệp và gởi theo phiếu đăng ký 2 tấm ảnh khổ 3 x 4 (mới chụp) về Tòa soạn (theo mục d).

b. Học viên ở tại nhà học tập theo cách học từ xa. Tài liệu PHHT của học viên khóa II là 4 cuốn Phật Học Cơ Bản do Ban Tổ chức biên soạn mỗi năm. Ban Hướng dẫn Chương trình PHHT sẽ lần lượt giải đáp trên nguyệt san Giác Ngộ các nghi vấn của học viên trong phạm vi nội dung các bài học của tài liệu PHHT. Học viên cần theo dõi các thông báo hàng tháng của Ban Hướng dẫn trên nguyệt san Giác Ngộ.

c. Vào cuối mỗi năm học, câu hỏi hướng dẫn ôn tập, thời gian thi, đề thi và các thông báo thi cuối năm sẽ được đăng trên nguyệt san Giác Ngộ. Kết quả thi kiểm tra cuối năm sẽ được công bố trên tuần báo Giác Ngộ.

d. Mọi thư từ liên hệ cần ghi rõ:

- Họ tên, học viên khóa II Chương trình PHHT, địa chỉ (nơi gởi thư đi).

- Nơi nhận: Ban Hướng dẫn Chương trình PHHT, Tòa soạn Báo Giác Ngộ, 85 Nguyễn Đình Chiểu, Q3, TP Hồ Chí Minh - ĐT: 8.222120 - 8.292388 - FAX: 84.8.8.231112.

5- Thể lệ kiểm tra:

a. Cuối mỗi năm học, mỗi học viên phải làm một bài kiểm tra do Ban Tổ chức ra đề và đăng trên nguyệt san Giác Ngộ. Bài viết được làm tại nhà và gởi về Tòa soạn Báo Giác Ngộ theo quy định của Ban Tổ chức.

b. Riêng đối với kỳ thi cuối khóa, tức sau 4 năm học, học viên sẽ tham dự một kỳ thi tập trung do Ban Tổ chức quy định.

c. Các học viênt ham dự kỳ thi cuối khóa phải có văn bằng tốt nghiệp phổ thông trung học (của các trường chính quy hoặc của trung tâm giáo dục thường xuyên hoặc tương đương).

6- Cấp chứng chỉ và khen thưởng:

a. Học viên sau mỗi năm học nếu có làm bài kiểm tra và đạt kết quả (theo quy định của Ban Tổ chức) sẽ được ban Hoằng pháp Trung ương cấp chứng chỉ. Đối với các học viên đạt kết quả xuất sắc, sẽ được khen thưởng (theo quy định của Ban Tổ chức).

b. Đối với học viên dự kỳ thi tập trung sau 4 năm học, nếu đủ điểm theo quy định của Ban Tổ chức, sẽ được Ban Hoằng pháp Trung ương cấp chứng chỉ tốt nghiệp Phật học hàm thụ.

Ban Tổ chức

Chương trình Phật học Hàm thụ

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản Bài 1 Mười 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) (1). 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.

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 diệt (2) 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 uẩn (3) 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.

II- Ý nghĩa của mười 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.

III- Sự vận hành của mười 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.

IV- Một số cách giải thích về mười 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 na (4) 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).

V- Một số hệ luận từ giáo lý Mười 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" (5).

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.

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-

* Chú thích:

(1) 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.

(2) Diệt trừ, xả bỏ, chuyển hóa (Pàli: uccheda).

(3) Hình thể (sắc), cảm thọ (thọ), ấn tượng của tri giác (tưởng), ý chí tạo tác (hành) và tri giác hiện hữu (thức).

(4) Khoảng thời gian rất ngắn giữa hai biến cố, nhỏ hơn rất nhiều so với đơn vị thời gian là giây (Pàli: khana).

(5) Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimagga).

-oOo-

Câu hỏi hướng 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?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

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.

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.

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.

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.

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./.

-oOo-

Câu hỏi hướng 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"?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

Bài 3: Bốn Đại, Sáu Đại, Mười hai Xứ và Mười 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.

B- Nội dung

I- Định nghĩa: Bốn Đại, sáu Đại, mười hai Xứ và mười 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).

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

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 thủ (1).

III- Sáu Đại và con người 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.

IV- Mười hai Xứ và mười 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 giáo (2).

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] (3) 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 tâm (4)".

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.

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.

* Chú thích:

(1) 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).

(2) Xem Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo, Thích Tâm Thiện, Nxb TP Hồ Chí Minh, 1998.

(3) Để trong ngoặc [ ] là phụ chú của tác giả

(4) Lăng Già Đại thừa kinh, bản dịch của Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn, Nxb TP Hồ Chí Minh, 1998, tr.305.

-oOo-

Câu hỏi hướng 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?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

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.

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.

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 na (1).

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.

III. Mối liên hệ giữa Tam pháp ấn trong cơ chế tâm lý của người 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.

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./.

* Chú thích:

(1) Sát na (Skrt: Kohana): một khoảng thời gian cực ngắn. Mỗi niệm tưởng thoáng qua trong tâm thức có 90 sát na.

-oOo-

Câu hỏi hướng 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".

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

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.

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.

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 chi (1), hay hoạt động của Thất giác chi (2).

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.

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 vi(3). 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).

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./.

* Chú thích:

(1) 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.

(2) 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.

(3) 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.

-oOo-

Câu hỏi hướng 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.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

Bài 6: Bảy phương 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.

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.

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".

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.

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"./.

-oOo-

Câu hỏi hướng 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.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

Bài đọc thêm 1: Mười hai nhân duyên và đời sống đạo Nhựt Chiếu

Phương pháp tu tập trong đạo Phật nói chung có hai phần: một là tu chỉ; hai là tu quán. Tu chỉ là đình chỉ vọng niệm, phiền não, không làm các việc ác, biết vọng không theo, cho đến đình chỉ sanh tử mà đắc Niết bàn. Tu quán là để tâm quán sát trên một đối tượng, dùng trí chiếu phá phiền não vô minh mà thành Bồ đề. Nay nói tu quán Mười hai nhân duyên là dùng trí tuệ quán chiếu để thấy rõ sự sanh khởi, lưu chuyển và hoàn diệt của Mười hai nhân duyên. Trong quá trình quán chiếu, hành giả sẽ nhận thức rõ

ràng thực tướng của vạn pháp là duyên sanh vô ngã thì thoát ra vòng sai sử của hoàn cảnh.

Giáo lý duyên khởi giải thích nguồn gốc của vòng sanh tử luân hồi là do vô minh tạo nghiệp mê lầm rồi cảm ra quả báo khổ đau. Để cắt đứt con đường luân hồi, hành giả phải đoạn diệt được một trong Mười hai chi phần nhân duyên. Khi một chi phần đã diệt thì 11 chi còn lại cũng không còn. Cách cắt đứt vòng xích 12 nhân duyên có nhiều phương pháp, như quán lưu chuyển, quán hoàn diệt, quán vô sanh v.v... Khi quán một trong các pháp trên thành công thì trí tuệ khai mở, phá được vô minh phiền não, thoát vòng sanh tử luân hồi.

Khi một vật được soi rọi dưới ánh sáng trí tuệ hay trải qua một cuộc quán sát nghiêm mật thì sự vật ấy sẽ hiện rõ chân tướng của chúng, bấy giờ không còn đánh lừa được tâm trí của mình.

Sau đây chúng ta tìm hiểu về các phương pháp quán chiếu để thấy rõ và phá vỡ vòng xích 12 nhân duyên.

*- Quán lưu chuyển: là quán sát, suy xét quá trình sanh khởi; trạng thái luân lưu của 12 nhân duyên. Có 3 cách:

- Quán sự sanh khởi của 12 nhân duyên từ vô thỉ: Tâm tánh của con người vốn tự thanh tịnh, vốn tự quang minh. Nhưng chúng sanh chúng ta từ vô thỉ đã khởi niệm bất giác, khiến vô minh che lấp. Vì một niệm vọng động mà bị sinh diệt lưu chuyển nên chuyển sáng thành tối, chuyển tĩnh thành động, tự tâm vốn linh minh chiếu suốt trở thành tối tăm che lấp, đó là vô minh. Từ đây các vọng động sanh khởi biến diệt là hành. Do hành mà có thức, đồng thời có cả thế giới và chúng sanh, đó là danh sắc. Đã có chúng sanh thì sáu căn là chỗ của sáu trần đi vào, gọi là lục nhập. Căn trần giao tiếp là xúc. Nhân sự tiếp xúc mà phát sanh ra các cảm giác đó là thọ. Do thọ sanh ưa thích là ái. Vì ưa nên tìm cách nắm giữ là thủ. Rồi có hữu, sanh và lão tử.

Đây là Mười hai nhân duyên đã được hình thành từ vô thỉ. Rồi vô minh vọng động cứ tiếp tục khởi diệt, làm cho Mười hai nhân duyên sanh khởi triển chuyển cho đến ngày nay và mãi về sau.

- Quán trạng thái lưu chuyển của Mười hai nhân duyên trong ba đời: Tức là khảo sát trạng thái sanh khởi và lưu chuyển của Mười hai nhân duyên từ quá khứ đến hiện tại và tương lai. Nếu trải vòng xích Mười hai nhân duyên lên ba thời, thì vô minh và hành thuộc nhân quá khứ. Nhân này sanh ra thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ là quả hiện thực. Quả này lại tạo nhân hiện tại là ái, thủ, hữu. Rồi thành ra quả vị lai là sanh và lão tử. Như thế do vô minh mà tạo nghiệp, do tạo nghiệp mà chịu khổ, do chịu khổ lại mê hoặc tạo nghiệp... Cứ luân lưu như thế, từ nhân đến quả, quả lại sanh nhân nối tiếp nhau trong ba đời.

- Quán sự sanh khởi của Mười hai nhân duyên trong một niệm hiện tại: Trong ba cách quán lưu chuyển, pháp này đối với phàm phu chúng ta khó mà thấy sự hiện hữu của Mười hai nhân duyên trong một niệm. Nhưng chúng ta tạm hình dung như sau: Khi

nhìn một người mà không thấy sự thay đổi biến diệt trong người ấy là vô minh, rồi khởi ra các vọng niệm phân biệt đẹp xấu, cao, thấp v.v... đó là hành, thức, danh sắc. Các trần cảnh phản ảnh vào sáu căn là lục nhập. Căn tiếp xúc với trần là xúc. Do sự xúc chạm sanh ra cảm giác là thọ. Nhân thọ sanh ra ưa thích là ái. vì ái nên mong

muốn chiếm đoạt là thủ. Từ đó tạo nghiệp là hữu, rồi theo nghiệp thọ báo là sanh và lão tử.

*- Quán hoàn diệt: Là dùng trí tuệ quán chiếu tiêu diệt vô minh, phá vỡ Mười hai nhân duyên để trở về với bản thân thanh tịnh sáng suốt. Phương pháp tận diệt vô minh này cũng có hai cách

- Diệt căn bản vô minh: Đây là cách quán sát dành cho hàng Bồ tát, hay hành giả trải qua nhiều kiếp tu hành, đến địa vị Đẳng giác. Theo lý duyên khởi do vô minh mà có hành, do hành mà có thức... cho đến lão-tử. Như thế khi vô minh diệt tìh hành diệt, hành diệt thì thức diệt... cho đến lão-tử diệt. Nói cách khác, do mê hoặc mà tạo nghiệp, do tạo nghiệp mà chịu khổ. Vậy muốn hết khổ phải cắt đứt nghiệp, muốn hết nghiệp thì trước tiên phải dứt trừ vô minh.

Bậc Bồ tát thấy rất rõ do vô minh khởi vọng động, từ đó có thế giới và chúng sanh, nên các Ngài dùng trí tuệ Bát nhã phá trừ căn bản vô minh. Khi vô minh diệt, thì bản lai diện mục hiện tiền, bản tâm thanh tịnh sáng suốt hiển lộ, vượt qua sự sai sử của năm uẩn. Đó là trường hợp ngài Quán Tự Tại đi sâu vào trí tuệ Bát nhã, soi thấy năm uẩn đều không mà vượt qua tất cả khổ ách.

- Diệt chi mạt vô minh: Đối với hàng căn cơ thấp kém, không thể trực tiếp phá vô minh gốc rễ, mà chỉ diệt trừ vô minh ngành ngọn, đó là ái, thủ, hữu. Phép quán này có hai cách.

*- Quán lý: Đây là cách dùng lý lẽ để hướng dẫn nhận thức của mình. Tất cả các pháp do nhân duyên hòa hợp mà có, chứ không có thật. Vì cái có không thật nên không thể gọi là hữu. Khi đã có cái thấy duyên sinh vô ngã, tức sự vật không có tự thể, không có chi là ta, là của ta, là tự ngã của ta, thì không tham đắm tìm cầu, tức không thủ. Đã không chấp thủ thì không ái. Như vậy, theo pháp quán này thì quán hữu trước rồi đến thủ và ái. Khi ba cái nhân ái, thủ, hữu bị thiêu hủy dưới trí tuệ quán chiếu thì cái quả sanh, lão-tử cũng không còn.

*- Quán sự: Là quán sự tướng đang hiện hành trôi chảy. Khi đối cảnh, lòng ham muốn nổi lên, đó là ái. Đã có lòng tham ái thì tạo nghiệp là chấp thủ, rồi sau đó chịu

khổ sanh tử là hữu. Biết như thế thì đối duyên xúc cảnh cố giữ tâm như như bất động, không khởi tham ái. Từ đó không tìm cầu chấp thủ. Và khi không chấp thủ thì không tạo nghiệp sanh tử luân hồi, tức không hữu. Như vậy theo pháp quán này thì quán ái trước rồi đến thủ và hữu. Khi mê hoặc (ái) hết thì nghiệp không sanh (thủ), nghiệp không thì khổ cũng hết (hữu). Mê, nghiệp và khổ hết thì mười hai nhân duyên cũng không còn.

*- Quán vô sanh: Hành giả quán sát các pháp thì thấy do sự đối đãi mà sinh ra, kỳ thực chẳng có pháp nào được sanh ra cả. Hơn nữa, dù có được gọi là sanh, cũng chỉ vì so sánh với cái bị diệt mà nói. Như củi diệt thì than sanh, tức cái diệt của sự vật này là cái sanh của một sự vật khác. Như thế, căn cứ vào đâu mà nói có sanh diệt? Thấy được cái huyễn sanh huyễn diệt thì lìa tham ái. Do ly tham, ly thủ mà trí tuệ giải thoát phát sanh. Tuệ sanh, minh sanh thì vô minh diệt. Do đó cắt đứt vòng luân chuyển Mười hai nhân duyên.

Những phép quán nói trên đều đem Mười hai nhân duyên ra phân tích, quán sát, khảo cứu dưới những góc độ khác nhau để thấy được một cách tường tận trạng thái sanh khởi luân chuyển của Mười hai nhân duyên. Thực tướng của nó là duyên sinh vô ngã, là huyễn sinh huyễn diệt, thực chất là không, là vô sanh. Khi đạt đến cái thấy này thì vô minh diệt, minh sanh. Do đó vòng xích Mười hai nhân duyên bị phá vỡ và hành giả giải thoát ra khỏi vòng sanh tử luân hồi. Điều này cho thấy tu tập thiền quán là điều không thể thiếu được trên lộ trình giải thoát. Ngoài những phép quán nói trên có khả năng tận diệt vô minh, chúng ta cũng có thể đi đến tiêu đích giải thoát bằng con đường khác. Nhưng dù đi bằng con đường nào, cũng lấy trí tuệ làm ngọn đèn để chiếu phá bóng tối vô minh. Như chúng ta có thể gần gũi với các bậc chân nhân để được nghe diệu pháp và đi đến đoạn tận năm triền cái, đó là thức ăn của vô minh. Khi năm triền cái bị diệt thì vô minh cũng không có nhân duyên để tồn tại. Đó cũng là cách tu tập hợp với căn cơ của chúng ta mà kết quả đem lại là diệt tham, sân, si. Nếu đối chiếu với Mười hai nhân duyên thì đó là ái, thủ, hữu. Khi ái, thủ, hữu diệt thì vòng luân chuyển Mười hai nhân duyên bị cắt đứt và hành giả được giải thoát hoàn toàn.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

Bài đọc thêm 2: 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.

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.

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."./.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần I - Giáo lý cơ bản

Bài đọc thêm 3: 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.

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.

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.

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./.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo Bài 1: Sơ lược lịch sử Phật giáo Ấn độ sau thời đức Phật Thích Tâm Hải

Dẫn nhập

Từ Ấn Độ, Phật giáo được truyền bá rộng rãi và trở thành một trong những tôn giáo lớn của nhân loại. Ấn Độ là nơi xuất phát của Phật giáo nên việc tìm hiểu lịch sử Phật giáo Ấn Độ trở thành một vấn đề quan trọng trong lĩnh vực Phật học.

Ở đầu chương trình của năm học thứ nhất (xem PHCB Tập 1), chúng ta đã được giới thiệu về lịch sử của Đức Phật Thích Ca mâu Ni, sau đó chúng ta cũng đã được học các vấn đề giáo lý cơ bản. Do đó, tiếp theo đây, chúng ta sẽ tìm hiểu sơ lược về lịch sử Phật giáo Ấn Độ sau thời Đức Phật diệt độ, tạm gọi là qua ba thời kỳ: thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy (Theravada), thời kỳ Phật giáo Bộ phái (Abhidhamma), và thời kỳ Phật giáo Phát triển (Mahayanà).

Nội dung

A. Thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy

Thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) được tính từ thời Đức Phật tại thế đến thời điểm sau khi Ngài diệt độ khoảng một trăm năm. Như đã nói, lịch sử ở giai đoạn Đức Phật tại thế, chúng ta đã được học qua trong phần lịch sử của Ngài, nên ở đây chỉ điểm lại một vài nét đặc thù về tổ chức Giáo hội của thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy và sự kiện nổi bật là Hội nghị kết tập kinh điển đầu tiên trong lịch sử.

I- Vài nét về tổ chức Giáo hội

Giáo hội thời Đức Phật đã có đủ bốn chúng là Tăng, Ni, nam cư sĩ và nữ cư sĩ; hình thành hai thành phần là xuất gia và tại gia. Giáo hội này do Đức Phật sáng lập, tổ chức và trực tiếp điều hành; với những uy đức và trí tuệ lớn của Ngài, nên Giáo hội được tổ chức khéo léo, là một cơ thể thống nhất hữu cơ, luôn đặt mục tiêu tu tập để

đạt đến giải thoát, giác ngộ lên hàng đầu. Đặc biệt, Tăng đoàn (đoàn thể những người xuất gia) có sự hiện diện của nhiều vị chứng ngộ các quả Thánh (1). Giáo hội được tổ

chức trên cơ sở của sự bình đẳng, tôn trọng giới luật, đề cao trí tuệ của sự tu chứng; không phân biệt thành phần xã hội, tuổi tác và giới tính.

Mặc dù vậy, trong Giáo hội vẫn có một vài vị Tỷ kheo sống bất tuân giới luật, cố tình gây chia rẽ Giáo hội, như trường hợp của Tỷ kheo Đề Bà Đạt Đa (Devadatta) - em họ của Đức Phật - mà sử liệu đã ghi lại...; bên ngoài thì có những công kích của ngoại đạo ác cảm với sự thật mà Đức Phật đã tuyên bố và chủ trương của Giáo hội do Ngài lãnh đạo, nhưng Giáo hội vẫn giữ vững đặc trưng thanh tịnh và hòa hợp.

Về giáo lý, Đức Phật là người trực tiếp truyền dạy cho các đệ tử của Ngài. Mọi vấn đề hoài nghi đối với đường lối tu tập, giới luật... đều được Ngài giải quyết một cách cụ thể, rõ ràng trên cơ sở của trí tuệ mà Ngài đã chứng nghiệm, nên không hề có những mâu thuẫn, bất đồng xảy ra trong Giáo hội nói chung và Tăng đoàn nói riêng. Có thể nói, tổ chức Giáo hội thời Đức Phật là một tổ chức hoàn chỉnh, hiệu năng và thuần nhất, mọi thành viên đều sống trong tinh thần của giới - định - tuệ, cùng tôn xưng Đức Phật là Đấng Giác Ngộ có trí tuệ vĩ đại, xứng đáng là bậc Thầy của trời và người.

Sau thời Đức Phật diệt độ, Tôn giả Đại Ca Diếp (Maha Kassapa) thay Ngài lãnh đạo Giáo hội, thành phần Thánh tăng trong Giáo hội hiện diện còn nhiều nên đặc trưng của Giáo hội, như đã đề cập trên, vẫn được duy trì mãi cho đến Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai, tức khoảng một trăm năm sau Phật diệt độ, mới có những bất đồng về giới luật gay gắt, đưa đến sự phân hóa về tổ chức Giáo hội.

II- Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ nhất

1)- Lý do kết tập:

Sau khi Đức Phật diệt độ không lâu, mầm mống của những kiến giải bất đồng về lời Ngài dạy dần dần nảy sinh trong Giáo hội. Điều này không có gì là bất ngờ, nguyên vì khi Đức Phật tại thế, lời giảng pháp của Ngài chỉ được truyền miệng mà không ghi thành văn bản; và pháp mà Ngài nói là bất định pháp, tùy theo căn cơ, trình

độ của mỗi người, nhóm người... Phương pháp thuyết giảng rất linh động, nên sự nhận thức về nội dung Phật pháp bất đồng là đương nhiên. Thêm vào đó, khi hay tin Đức Phật diệt độ, có một Tỳ kheo phóng túng reo mừng rằng từ nay không còn bị ràng buộc bởi sự nhắc nhở của Đức Phật: "điều này nên làm", "điều kia không nên làm"... Lời này đã đến tai Tôn giả Đại Ca Diếp. Trước thực trạng đó, Tôn giả lo ngại rằng Phật pháp mà Đức Thế Tôn giảng dạy có thể bị xuyên tạc và phá hoại trong tương lai, nên Tôn giả với vai trò là trưởng tử của Đức Phật, đã khẩn cấp triệu tập các Thánh đệ tử của Ngài, để ôn lại lời Phật dạy và củng cố Tăng đoàn. Sau này, gọi đây là Hộại nghị kết tập kinh điển lần thứ nhất.

2)- Diễn tiến và kết quả:

Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ nhất do Tôn giả Đại Ca Diếp chủ trương, vua A Xà Thế (Ajatasatu) trị vì nước Ma Kiệt Đà (Maggadha) bảo trợ; tổ chức tại thành Vương Xá (Rajagaha), với sự tham dự chính thức gồm năm trăm vị A La Hán dưới sự chủ tọa của Tôn giả Đại Ca Diếp. Tôn giả A Nan (Ananda) phụ trách tuyên tụng lại phần kinh, Tôn

giả Ưu Ba Li (Upali) tuyên tụng phần luật. Có tài liệu ghi rằng, hội nghị đã diễn ra trong thời gian là bảy tháng mới kết thúc.

Phương pháp kết tập là trùng tụng bằng ký ức (2), chưa ghi thành văn bản. Những điều được các vị A La Hán xác quyết, sau này được ghi thành bốn bộ A Hàm (Agama):

1. Kinh Trường A Hàm (Digha agama)

2. Kinh Trung A Hàm (Majjhima agama)

3. Kinh Tăng Nhất A Hàm (Anguttara agama)

4. Kinh Tạp A Hàm (Samyutta agama)

Nội dung nhằm ôn lại những lời thuyết pháp và sinh hoạt thường nhật của Đức Phật cùng Thánh chúng đệ tử của Ngài. Ở Hội nghị kết tập lần này, chỉ mới hình thành kinh và luật tạng. Đây là những ký lục được xem như là tài liệu cổ xưa nhất ghi

lại cuộc đời của Đức Phật và sinh hoạt của Giáo hội thời Ngài tại thế, là căn bản cho tư tưởng Phật giáo thời kỳ Nguyên thủy.

Hội nghị này, về sau còn được gọi là "Ngũ bách kết tập" (Hội nghị kết tập kinh điển của năm trăm vị A La Hán).

B. Thời kỳ Phật giáo Bộ phái

Thời kỳ Phật giáo Bộ phái ở đây được dùng như là khái niệm phân kỳ lịch sử, chỉ cho thời kỳ khởi đầu diễn ra sự phân hóa của Giáo hội thành hai bộ, rồi từ hai bộ tiếp tục phân hóa và hình thành thêm mười tám bộ phái, tức khoảng đầu trăm năm thứ hai đến cuối trăm năm thứ tư sau Phật diệt độ (thế kỷ II sau TL). Trong thời kỳ này cũng đã diễn ra các hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai, thứ ba và thứ tư. Để cho học viên tiện theo dõi, trước hết chúng ta sẽ tìm hiểu sơ lược về các hội nghị kết tập kinh điển tiếp theo, sau đó sẽ đi vào tình hình của sự phân hóa các bộ phái một cách cụ thể.

I- Các hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai, thứ ba và thứ tư

1)- Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai:

a/- Lý do kết tập:

Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai diễn ra sau Hội nghị kết tập lần thứ nhất khoảng một trăm năm. Nguyên nhân đưa đến hội nghị kết tập kinh điển lần này là do một số Tỳ kheo sống tại thành phố Phệ Xá Li (Vesali) đề xướng mười điều không có trong giới luật do Phật chế, nhưng họ tự cho là hợp pháp. Mười điều đó bao gồm:

1. Diêm tịnh: thức ăn ướp muối để cách đêm vẫn được dùng.

2. Chỉ tịnh: có thể ăn quá giờ ngọ một chút, trong khoảng thời gian mặt trời xế bóng chừng hai lóng tay.

3. Tụ lạc gian tịnh: được ăn thêm lần nữa nếu đến làng khác mà chưa quá ngọ.

4. Trụ xứ tịnh: ở đâu thì bố tát tại đó.

5. Tùng ý tịnh: những quyết định đã thông qua, dù đa phần hay thiểu số, đều có hiệu lực.

6. Cửu trụ tịnh: làm theo thói quen tiền lệ vẫn không trái với giới luật.

7. Sinh hòa hợp tịnh: sau giờ ngọ, có thể uống nước pha với sữa.

8. Bất ích lũ ni sư đàn tịnh: tọa cụ nếu không có viền chung quanh thì có thể dùng khổ lớn hơn quy định.

9. Thủy tịnh: có thể dùng rượu pha với nước để uống trong trường hợp chữa bệnh.

10. Kim tiền tịnh: trong trường hợp cần thiết, Tỳ kheo có thể giữ tiền bạc.

Lúc bấy giờ, có một vị trưởng lão tên là Da Xá (Yasa), nhân du hành đến Phệ Xá Li (Vesali), chứng kiến một số Tỳ kheo sống theo những điều trên, Ngài rất ngạc nhiên bèn đến trước công chúng tuyên bố rằng mười điều trên là hoàn toàn phi pháp. Các Tỳ kheo đó phản ứng với Ngài và buộc Tôn giả Da Xá phải sám hối trước công chúng, nhưng Tôn giả không chấp thuận và bỏ trốn về thành Kiều Thưởng Di (Kosambi) và rồi đi vận động các vị trưởng lão Tăng già tổ chức hội nghị kết tập kinh điển để xác quyết chánh pháp và phi pháp.

b/- Diễn tiến và kết quả:

Hội nghị kết tập kinh điển lần này tập hợp bảy trăm vị Tỳ kheo, tổ chức tại thành Phệ Xá Li (Vesali) trong khoảng tám tháng. Hội nghị đã cử chủ tọa đoàn gồm tám vị cao tăng, bốn vị ở phương Tây và bốn vị ở phương Đông.

Bốn vị ở phương Tây gồm có:

1. Ngài Li Bà Đa (Revata)

2. Ngài Tam Phù Đà (Sambhùta)

3. Ngài Da Xá (Yasa)

4. Ngài Tu Ma Na (Sumana)

Bốn vị ở phương Đông gồm có:

1. Ngài Khuất Xà Tu Tì Đa (Khùjjasobhita)

2. Ngài Sa Lưu (Sàtha)

3. Ngài Bồ Tát Bà Già Ni (Vàsabhagàmi)

4. Ngài Bồ Tát Ca Mi (Sabhakàmi)

Mục đích của Hội nghị kết tập thứ hai không đơn thuần chỉ nhằm việc xác quyết mười điều (đã nêu trước) là phi pháp hay hợp pháp mà còn để củng cố kinh, luật Phật dạy, không để cho các học thuyết ngoại đạo trà trộn vào. Về "mười điều phi pháp", Hội nghị đã không có sự đồng nhất quan điểm. Một số đông Tỳ kheo không tán thành việc cho rằng mười điều trên là phi pháp bèn tổ chức một hội nghị kết tập riêng và thành lập Đại chúng bộ (Mahàsamghika); số các trưởng lão còn lại cho rằng mười điều trên là

hoàn toàn phi pháp vẫn tiếp tục công tác kết tập kinh điển, sau đó hình thành Thượng tọa bộ (Theravada).

Như vậy, điều nổi bật ở Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai là đánh dấu khởi đầu của sự phân hóa về tổ chức Giáo hội. Giáo hội Tăng già sau Hội nghị, đã chính thức phân thành hai bộ với những quan điểm đối lập về giới luật. Thượng tọa bộ gồm thiểu số các vị trưởng lão có khuynh hướng bảo thủ, Đại chúng bộ gồm đa số Tỳ kheo trẻ tuổi có khuynh hướng cấp tiến.

Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai, có nơi gọi là "Phệ Xá Li (Vesali) kết tập" hay "Thất bách kết tập".

2)- Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ ba:

a/- Lý do kết tập:

Phật giáo ngày càng được truyền bá rộng rãi trên nhiều vùng của lãnh thổ Ấn Độ. Đặc biệt, dưới triều đại của vua A Dục (Asoka), vì vua là người mộ đạo nên Phật giáo được ưu đãi rất lớn. Tăng, Ni trở nên đông đảo, trong đó có không ít kẻ cơ hội trà trộn vào đoàn thể Tăng già và gây nên những mối bất hòa, do đó, Phật giáo trở nên hỗn loạn, khó phân biệt chánh, tà. Đây cũng là lúc mà các bộ phái phân hóa đến cực điểm. Trước thực trạng như vậy, vua A Dục đã phát tâm khởi xướng và là người bảo trợ cho Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ ba trong lịch sử Phật giáo.

b/- Diễn tiến và kết quả:

Thành phần của Hội nghị lần này gồm có một ngàn vị Tăng ưu tú được tuyển chọn từ khắp đất nước, dưới sự chủ tọa của Tôn giả Mục Liên Đế Tu (Moggaliputta Tissa), tổ chức tại Lâm Viên (Uyyàna), Hoa Thị thành (Pataliputta), thuộc nước Ma Kiệt Đà (Maggadha), vào khoảng 218 năm sau Phật diệt độ, tức khoảng năm 325 trước TL. Hội nghị diễn ra ròng rã trong chín tháng. Theo nhiều cứ liệu thì phương thức kết tập cũng không khác mấy lần trước.

Sau hội nghị, ngoài sự kết tập về kinh và luật tạng, ngài Mục Liên Đế Tu đã soạn bộ Thuyết sự (Kathàvatnu) để nêu lên những điểm khác biệt giữa Phật giáo và các học thuyết ngoại đạo, nhằm phản bác giáo nghĩa của các ngoại đạo đương thời, loại trừ những hỗn loạn trong Tăng già và củng cố sự trong sáng vốn có của Phật pháp. Điểm nổi bật của Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ ba là lần đầu tiên, Tam tạng Thánh điển được hình thành trọn vẹn.

3)- Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ tư:

Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ tư diễn ra vào thời vua Ca Nị Sắc Ka (Kanishka). Có nhiều sử liệu ghi nhận khác nhau về niên đại, nhưng hợp lý nhất là vào khoảng bốn trăm năm sau Phật diệt độ, đây là giai đoạn cuối của thời kỳ phân hóa bộ phái.

a/- Lý do kết tập:

Vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishka) là người thâm tín Phật giáo, ham thích học hỏi giáo lý. Tương truyền, mỗi ngày nhà vua đều có thỉnh một vị Tăng vào cung thuyết giảng. Tuy

nhiên, mỗi vị giảng sư đều có những kiến giải bất đồng về lời Phật dạy nên nhà vua rất phân vân. Được sự gợi ý của Hiếp Tôn Giả (Parsva), nhà vua đã khởi tâm bảo trợ cho Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ tư.

b/- Diễn tiến và kết quả:

Hội nghị đã tuyển chọn năm trăm học giả tinh thông Tam tạng Thánh giáo từ khắp nơi trong nước, do ngài Thế Hữu (Vasamitra) làm đệ nhất chủ tọa và ngài Hiếp Tôn Giả (Parsva) làm đệ nhị chủ tọa. Hội nghị tổ chức tại tinh xá Hoàn Lâm (Kundalavana

Samgharama), nước Kamistra. Hội nghị lần này đã bàn luận rất kỹ lưỡng nghĩa lý cũng như các vấn đề khác của kinh và luật. Kết quả của Hội nghị kết tập, ngoài kinh và luật tạng, những vấn đề thảo luận được biên tập thành ba bộ luận (Ưu Bà Đề Xá, Tì Nại Da Tì Bà Sa và A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa) gồm chín trăm sáu mươi vạn lời (ba mươi vạn bài tụng).

Vua Ca Nị Sắc Ca đã ra lệnh khắc toàn bộ kinh, luật, luận sau khi đã biên tập lên trên những lá đồng, bảo quản nghiêm ngặt tại một nơi cố định, ai có nhu cầu nghiên cứu thì đến đọc tại chỗ, tuyệt đối không cho mang ra ngoài. Tuy nhiên, những bảo vật này cũng sớm bị thất lạc, nay chỉ còn phần thích luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa (Abhidharma Mahavibhasa sastra) mà ngài Huyền Trang đã dịch sang chữ Hán, gồm hai trăm quyển.

II. Sự phân hóa của các bộ phái

1)- Nguyên nhân của sự phân hóa:

Nguyên nhân đưa đến khởi đầu sự phân hóa các bộ phái gồm nhiều yếu tố, nhưng có thể phân thành hai, đó là nguyên nhân sâu xa và nguyên nhân trực tiếp.

a/- Nguyên nhân sâu xa:

Như chúng ta biết, Phật pháp là bất định pháp, tùy theo căn cơ, khả năng nhận thức mà có những kiến giải bất đồng về nó. Ở thời kỳ Đức Phật, những bất đồng bao giờ cũng được Ngài hóa giải một cách êm thấm. Sau khi Ngài diệt độ, không ai có thể thay thế được vai trò của Ngài, và mầm mống của sự bất đồng, phân hóa dần dần lớn lên, trở nên gay gắt và đưa tới sự phân chia bộ phái.

Thêm nữa, Phật giáo ngày càng được truyền bá rộng rãi trên khắp lãnh thổ Ấn Độ nhưng lại chưa có một trung tâm cho Tăng già - Giáo hội quy tụ, các vị Thánh tăng lần lượt qua đời, hoàn cảnh xã hội có những thay đổi nhất định, từ những cách biệt đó có thể đưa đến những quan điểm bất đồng, thậm chí đối lập trong nhận thức về lời Phật dạy...

b/- Nguyên nhân trực tiếp (nguyên nhân chính):

Theo sử liệu của Phật giáo Nam truyền thì nguyên nhân đưa ra sự phân chia Giáo hội thành hai bộ là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ là do bất đồng quan điểm về mười điều (phi pháp), như đã đề cập ở Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ hai, vào khoảng một trăm năm sau Phật diệt độ.

Các tài liệu Phật giáo Bắc truyền, như bộ luận Dị bộ tông luận (3), được viết vào khoảng giữa thế kỷ thứ II sau TL, thì cho rằng nhân vì bất đồng về năm sự mà ngài Đại Thiên (Mahadeva) (Ngũ sự Đại Thiên) nêu ra nên Giáo hội chia thành hai bộ là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. Năm điều mà ngài Đại Thiên đề xướng được tóm tắt trong bài kệ sau:

"Dư sở dụ, vô tri,

Do dự, tha linh nhập,

Đạo nhân thanh cố khởi,

Thị danh chân Phật giáo"

Nghĩa là:

(1) Bậc A La Hán tuy đã đoạn tận hết phiền não nhưng vì còn nhục thân nên về sinh lý vẫn có hiện tượng di tinh trong mộng mị (Dư sở dụ).

(2) A La Hán đã đoạn tận vô minh nhưng không phải là người biết hết mọi điều trong đời sống thế tục (vô tri).

(3) A La Hán tuy không còn do dự về con đường giải thoát, nhưng vẫn còn những do dự về các điều vô hại, như làm thế nào thì hợp lý, thế nào thì không (Do dự).

(4) Có vị đã chứng đắc A La Hán đôi khi phải nhờ Phật hay bậc sư trưởng chỉ dẫn mới biết là mình đã chứng ngộ (tha linh nhập).

(5) A La Hán cũng có vị ngộ đạo nhờ vào âm thanh thuyết pháp, trong đó có sự thuyết khổ và than khổ (Đạo nhân thanh cố khởi).

Và ngài Đại Thiên cho như vậy là hoàn toàn đúng với Phật pháp (Thị danh chân Phật giáo).

Thực tế năm điều mà ngài Đại Thiên nêu ra là nhằm để so sánh quả vị Phật và A La Hán, Ngài quan niệm rằng chỉ có Phật mới là hoàn hảo, còn A La Hán vẫn còn những khiếm khuyết. Quan niệm này đã dấy lên những bất đồng. Nhóm tán thành lập ra Đại chúng bộ, nhóm phản đối lập nên Thượng tọa bộ.

Quan điểm Nam truyền thì cho rằng khởi nguồn của sự phân hóa Giáo hội là từ những bất đồng về "mười điều phi pháp", như vậy là bất đồng về giới luật; trong lúc đó quan điểm Bắc truyền thì cho rằng, nguyên nhân là từ sự đối lập quan điểm về "ngũ sự Đại Thiên", và đây là bất đồng về giáo nghĩa. Nhìn chung, nguyên nhân trực tiếp của sự phân hóa Giáo hội, ban đầu do bất đồng về việc ứng dụng giới luật là phù hợp hơn; còn những bất đồng trong quan điểm về giáo lý, cụ thể là qua "ngũ sự Đại Thiên" hẳn cũng đang ngấm ngầm, sau đó mới bộc phát.

Sau này, khi Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ có sự phân hóa thêm nhiều bộ con, lại xuất phát từ nhiều nguyên nhân khác nhau, cụ thể như thế nào sẽ đề cập ở phần tiếp theo.

2)- Diễn tiến của sự phân hóa và đặc điểm về giáo nghĩa của các bộ phái:

Về niên đại diễn ra sự phân hóa các bộ phái, hiện nay có hai căn cứ chính. Theo sử liệu Phật giáo Nam truyền thì sự phân hóa của cả hai bộ phái diễn ra từ sau Phật diệt độ khoảng một trăm năm đến hơn hai trăm năm. Sử liệu Phật giáo Bắc truyền thì ghi nhận: Đại chúng bộ phân hóa các bộ phái trong khoảng sau Phật diệt độ từ một trăm năm đến hai trăm năm; niên đại phân hóa các bộ phái từ Thượng tọa bộ diễn ra muộn hơn, trong khoảng sau Phật diệt độ từ hai trăm năm đến ba trăm năm.

Về tổng số các bộ phái thì có đến nhiều chứng cứ: có nơi nói là có 24 bộ phái tất cả, có nơi ghi là chỉ có 18 bộ phái hoặc 20 bộ phái, và tên gọi cũng có đôi chỗ bất đồng. Ở đây, căn cứ vào Dị tông luận (4) thống nhất tổng số các bộ phái là hai mươi (20).

a/- Sự phân hóa từ Đại chúng bộ:

Đại chúng bộ có sự phân hóa nội bộ diễn ra trước hết. Như chúng ta đã biết, Đại chúng bộ có khuynh hướng cấp tiến, tư tưởng tự do nên nội bộ luôn có mầm mống của sự phân hóa, nhất là khi nảy sinh những vấn đề mới.

Trung tâm hoằng pháp của Đại chúng bộ đặt tại Ương Xà Quật (Amgotara), thuộc vùng Trung Ấn. Đại chúng bộ có bốn lần phân hóa, trước sau gồm chín bộ, kể cả bộ gốc. Theo Ngao đầu tam luận huyền nghĩa quán chú của ngài Chân Đế (5), thì trong lúc Đại chúng bộ đang phổ biến tư tưởng của các bộ kinh như Hoa Nghiêm, Niết bàn, Thắng Man, Duy Ma, Kim Quang Minh, Bát Nhã..., ngay trong nội bộ có ý kiến ủng hộ nhưng cũng có những phản ứng bất đồng, và kết quả là tại đây, từ Đại chúng bộ đã phân hóa và hình thành thêm ba bộ mới là Nhất thuyết bộ, Thuyết xuất thế bộ và Kê dận bộ.

* Nhất thuyết bộ (Ekavyavahàrikah) chủ trương rằng các pháp thế gian và xuất thế gian đều là giả danh, không có thực thể.

* Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravàdinàh) thì quan niệm pháp thế gian là do vọng tưởng mà có, nhân vọng tưởng mà sinh ra phiền não, do phiền não mà tạo nghiệp, do nghiệp mà chiêu cảm quả báo. Vì từ vọng tưởng điên đảo mà có nên các pháp thế gian đều là hư vọng và giả danh. Bộ phái này chỉ thừa nhận các pháp xuất thế gian mới thật có, vì nó được khởi lên từ cảnh và trí chân thật.

* Kê dận bộ (Kankkutikàh) tập hợp những vị đề cao luận tạng. Họ cho rằng kinh tạng và luật tạng là giáo lý do Đức Phật phương tiện thuyết tùy căn cơ, chỉ có luận tạng mới là giáo lý chân thật vì nó giải thích rõ ý nghĩa của kinh và luật.

Lần phân hóa thứ hai, từ Đại chúng bộ lại chia ra thành lập một bộ nữa là Đa văn bộ (Bàhusrutiyàh), do ngài Tự Y Bì (Yajnavalkya) khởi xướng. Tương truyền, thời Đức Phật có đạo sĩ hiệu Tự Y Bì, sau khi xuất gia theo Phật, chứng quả A La Hán, rồi vào núi Tuyết ẩn dật. Khoảng hai trăm năm sau Phật diệt độ lại xuất hiện ở Ương Xà Quật - trung tâm của Đại chúng bộ đương thời - nhân nghe bộ này hoằng truyền Tam tạng với giáo nghĩa thô thiển nên Ngài đã thành lập Đa văn bộ để tuyên dương nghĩa lý thâm sâu của Phật pháp. Đa văn bộ không đồng tình với chủ trương của Đại chúng

bộ cho rằng tất cả lời Phật đều là chuyển pháp luân, mà quan niệm chỉ có ngũ ấm (vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết bàn) và Bát chánh đạo mới là chuyển pháp luân;

những lời dạy khác của Đức Phật chỉ là thánh giáo, thuộc thế gian pháp.

Thuyết giả bộ (Prajnàptivadinàh) là kết quả của sự phân hóa lần thứ tư từ Đại chúng bộ, do ngài Đại Ca Chiên Diên (Mahakatyayana) ở nước Đại Lạt Đà (Maharattha) thành lập. Thuyết giả bộ có lập trường là phân biệt thánh giáo gồm có nhiều cấp độ: do Phật giả lập thuyết, chân thật thuyết, có ý nghĩa tương đối, ý nghĩa tuyệt đối; các pháp thế gian và xuất thế gian đều có một phần là giả thuyết.

Lần phân hóa thứ tư, từ Đại chúng bộ chia ra và thành lập thêm ba bộ là Chế đa sơn bộ (Caityasailàh), Tây sơn trú bộ (Aparasailàh) và Bắc sơn trú bộ (Uttarasailàh). Nguyên do của sự phân hóa này là, khoảng cuối trăm năm thứ hai sau Phật diệt độ, Đại chúng bộ được ưu đãi nên có nhiều ngoại đạo trà trộn vào hàng ngũ Tăng già, trong đó có không ít người nghiên cứu thông suốt Tam tạng kinh điển. Khi bộ này tổ chức sàng lọc để loại thành phần này ra khỏi đoàn thể, thì có một nhóm khoảng ba trăm người tài trí do Tỳ kheo Đại Thiên làm thủ lĩnh không chịu bị khai trừ, đã nhóm họp tại núi Chế Đa, đem "ngũ sự Đại Thiên" ra tranh luận, do bất đồng quan điểm nên lại chia thành ba bộ, gọi tên bộ phái theo căn cứ như đã thấy ở trên.

Tóm lại, sự phân hóa của Đại chúng bộ có thể giản lược theo sơ đồ sau:

Đại chúng bộ 1. Nhất thuyết bộ

2. Thuyết xuất thế bộ Phân hóa lần I

3. Kê dận bộ
4. Đa văn bộ Phân hóa lần II
5. Thuyết giả bộ Phân hóa lần III
6. Chế đa sơn bộ Phân hóa lần IV
7. Tây sơn trú bộ
8. Bắc sơn trú bộ

b/- Sự phân hóa từ Thượng tọa bộ:

Trong khi Đại chúng bộ diễn ra sự phân hóa thì Thượng tọa bộ, với khuynh hướng thủ cựu, coi trọng sự truyền thừa nên vẫn hòa hợp và đồng nhất. Tuy nhiên, dưới sự tác động của sự phân hóa từ Đại chúng bộ cũng như sự thay đổi của những điều kiện xã hội, đến đầu trăm năm thứ ba sau Phật diệt độ, nội bộ của Thượng tọa bộ nảy sinh những bất đồng về quan điểm đối với Tam tạng và bắt đầu quá trình phân hóa. Tổng cộng có tám lần phân chia tất cả, hình thành mười một bộ (kể cả bộ gốc: Thượng tọa bộ = Tuyết sơn bộ).

Như chúng ta đã biết, Thượng tọa bộ chủ trương coi trọng kinh tạng mà xem thường luật và luận tạng. Vì bộ này quan niệm luật là do Phật tùy căn cơ chế định, luận thì chỉ nhằm giải thích kinh và luật nên thường đi xa sự thật của lời Phật dạy, chỉ có kinh tạng là uyên nguyên, là căn bản cho mọi quy củ. Nhưng đến đầu trăm năm thứ ba sau Phật diệt độ, quan niệm này không còn được nhất trí trong bộ phái. Trong thành viên của Thượng tọa bộ có một nhóm người theo khuynh hướng tư biện lý luận, nổi bật hơn cả

là ngài Ca Đa Diễn Ni Tử (Katyayaniputra), chủ trương đề cao luận tạng, nhân sự bất đồng trên nên nhóm này tách khỏi Thượng tọa bộ và thành lập Thuyết nhất thiết hữu bộ (Saivàstivàdàh), gọi tắt là Hữu bộ, cũng có tên khác là Thuyết nhân bộ (Hetuvàdàh). Hữu bộ sau khi thành lập liền có thanh thế rất lớn, chiếm hẳn căn cứ của bộ gốc và Thượng tọa bộ yếu thế dần, chuyển căn cứ đến Tuyết sơn rồi tự đổi tên thành Tuyết sơn bộ (Haimavàtàh) nhưng thực chất chính là nội dung của Thượng tọa bộ. Đặc điểm cơ bản của giáo nghĩa Hữu bộ là quan niệm tất cả các pháp đều là thực hữu.

Từ Hữu bộ lại có sự phân hóa và thành lập thêm Độc Tử bộ (Vatsipatriyàli). Độc Tử (Vatsiputra) là tên vị bộ chủ đệ tử của ngài La Hầu La (Lahula), La Hầu La là học trò của ngài Xá Lợi Phất (Sariputra). Bộ này vẫn chủ trương đề cao luận tạng, nhưng

điểm khác biệt với Hữu bộ là chỉ căn cứ vào Pháp uẩn túc luận tương truyền do ngài Xá Lợi Phất soạn.

Sau đó, nhân vì những bất đồng quan điểm trong việc giải thích một bài kệ nói về bốn quả Thánh (6) trong bộ luận của ngài Xá Lợi Phất, có quan điểm dùng ý kinh thêm vào nhằm bổ túc nghĩa lý cho bài kệ mà Độc Tử bộ lại phân hóa và thành lập thêm bốn bộ phái độc lập là Pháp Thượng bộ (Dharmottariyàh), Hiền trú bộ (Dhadrayàniyàh), Chánh lượng bộ (Sammitiyàh) và Mật lâm sơn bộ (Sandagirikàh). Ngoài những quan điểm bất đồng trong việc giải thích bài kệ như đã nói ở trên, bốn bộ phái này đều có một nét chung là vẫn cùng đề cao luận tạng.

Vào khoảng sau Phật diệt độ ba trăm năm, lại từ Hữu bộ phân hóa và thành lập thêm một bộ phái nữa là Hóa Địa bộ (Mahìsarakàh). Tân bộ phái này lập tên bộ phái theo tên bộ chủ (Hóa Địa), ngài Hóa Địa nguyên là một Bà La Môn thông hiểu bốn Vệ Đà, sau xuất gia theo Hữu bộ và chứng ngộ A La Hán, ngài thường vận dụng tri thức quảng lãm của mình để giải thích lời Phật dạy và được một nhóm người đồng tình, do đó đã tách ra khỏi Hữu bộ và lập một bộ phái riêng.

Từ Hóa địa bộ tiếp tục phân hóa, có thêm Pháp Tạng bộ (Dharmaguptakàh). Pháp Tạng (Dharmagupta) là tên của bộ chủ, nói là đệ tử của Tôn giả Mục Kiền Liên (Moggallàna). Lúc Tôn giả Mục Kiền Liên sinh tiền, Ngài thường theo thầy mình và được nghe Tôn giả thuyết giảng. Sau khi thầy của Ngài tịch, Ngài đã kết tập theo ký ức những lời giảng đó và chia thành năm tạng là kinh, luật, luận, chú và Bồ tát tạng. Chủ kiến của Ngài đã được một số trong Hóa Địa bộ ủng hộ và rồi tách ra thành một bộ phái độc lập.

Hữu bộ, về sau này, vẫn còn tiếp tục phân hóa thêm hai lần nữa. Trong hàng ngũ của Hữu bộ có một Tỳ kheo chứng quả A La Hán tên là Ẩm Quang (Kàsyapa), một hôm Ngài tuyên bố rằng, những lời Phật dạy tựu trung có hai loại: một nhằm đối trị phiền não, và một là để chỉ ra những bất ổn của các học thuyết ngoại đạo. Ngài Ẩm Quang được nhiều người theo, rồi lập nên Ẩm Quang bộ (Kàsyapiyàh), lấy tên Ngài để gọi tên cho bộ phái.

Trong Hữu bộ lại nảy sinh quan điểm xem kinh tạng mới là căn cứ giáo lý quan trọng nhất, như lập trường của Thượng tọa bộ trước đây, điều này cũng có nghĩa là mâu thuẫn với Hữu bộ, từ đó thành lập một bộ phái độc lập lấy tên là Kinh lượng bộ

(Sautràntikàh) hay còn có tên khác là Thuyết chuyển bộ (Samkràntivàdàh). Đây là lần phân hóa cuối cùng trong hệ thống của Thượng tọa bộ.

Tóm lại, diễn tiến của sự phân hóa các bộ phái từ Thượng tọa bộ có thể tóm tắt trong lược đồ sau:

4. Pháp thượng bộ (III)
5. Hiền trụ bộ (III)
3. Độc tử bộ (II)
1. Thuyết 6. Chánh lượng bộ (III) nhất thuyết hữu bộ, 7. Mật lâm sơn bộ (III)
Thượng tọa (Hữu bộ) 8. Hóa địa bộ (IV) 9. Pháp ttạng bộ (V) bộ (I)
10. Ẩm quang bộ (VI)
11. Kinh lượng bộ
(VII)
2. Tuyết sơn bộ
(Thượng tọa bộ) (I)
(I, II, III... VII là ký hiệu của số lần phân hóa)

c/- Đặc điểm về giáo nghĩa của các bộ phái:

Từ những bất đồng về giới luật (tán thành và không tán thành về "mười điều phi pháp"), Giáo hội đã phân hóa ra hai, là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. Trên cơ sở sự phân hóa về tổ chức giáo đoàn, ngoài những điểm tương đồng trong các vấn đề giáo lý

cơ bản, hai bộ trên đã dần dần hình thành một số điểm dị biệt trong nhận thức về vạn pháp, sự tu hành, quả vị chứng ngộ... Nhìn một cách khái quát, như đã đề cập ở phần trước, cả hai bộ đều y cứ vào giáo nghĩa nguyên thủy; tuy nhiên, Thượng tọa bộ có khuynh hướng bảo thủ, tôn trọng giới luật, coi trọng truyền thống và nỗ lực nhằm bảo lưu mọi giá trị của truyền thống, nên có phần nặng về hình thức; Đại chúng bộ thì có khuynh hướng cấp tiến, đề cao trí tuệ, có phần chú trọng lý tưởng hơn là những quy định vốn có trong truyền thống, đặc biệt là về quy định trong tổ chức giáo đoàn. Những điểm tương đồng và dị biệt rất tinh tế và tương đối phức tạp, không thể nói ra một cách cụ thể ở đây, vì rất dài dòng, mà chỉ sơ lược đặc điểm tinh thần như thế. Xin đơn cử một thí dụ: cả Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ đều lấy giáo lý Tứ diệu đế làm căn bản, nhưng không đồng nhau trong sự nhấn mạnh bốn chi phần của giáo lý này. Thượng tọa bộ thì nhấn mạnh đến Khổ đế và Tập đế, tức là có chủ ý lấy thế giới thực tại làm trọng tâm; giáo nghĩa của Đại chúng bộ thì nhấn mạnh Diệt đế và Đạo đế, tức là có ý xem trọng thế giới lý tưởng...

Về mặt tổ chức, sau khi phân hóa thì Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ hình thành như hai hệ thống. Tuy nhiên, trong giáo nghĩa của các bộ phái thì không đơn thuần thừa kế và phát huy theo khuôn khổ của hai hệ thống trên. Thực tế cho thấy là, có bộ phái phân hóa từ Đại chúng bộ nhưng giáo nghĩa lại phần nhiều tương đồng với giáo nghĩa của Thượng tọa bộ, và ngược lại, có một số bộ phái phân hóa từ Thượng tọa bộ nhưng giáo nghĩa lại gần gũi với Đại chúng bộ, hay có bộ phái dung hợp rồi phát triển thêm những

quan điểm giáo nghĩa rất đặc thù... Đó là trường hợp của Đa văn bộ, được phân hóa từ Đại chúng bộ nhưng giáo nghĩa thì phần nhiều tương đồng với Hữu bộ; hoặc như Hóa Địa bộ, Pháp Tạng bộ, Ẩm Quang bộ đều thuộc Thượng tọa bộ nhưng giáo nghĩa thì đa phần gần gũi với Đại chúng bộ...

Đối chiếu và phân tích những đặc điểm giáo nghĩa của các bộ phái, các nhà nghiên cứu Phật học đã chia hai mươi bộ phái thành các hệ thống, như hệ thống Đại chúng bộ, hệ thống Hữu bộ, hệ thống Độc Tử bộ, hệ thống Kinh lượng bộ và hệ thống chiết trung (những bộ phái có sự ảnh hưởng giáo nghĩa của các bộ phái khác ngoài bộ

gốc). Trong đó có hệ thống Độc Tử bộ và Kinh lượng bộ đã phổ biến một số học thuyết rất đặc thù và gần gũi với tư tưởng của Phật giáo Phát triển (Mahayana) sau này. Tiêu biểu là thuyết "Bất khả thuyết tạng" (7) của Độc Tử bộ và học thuyết "vô lậu chủng tử" (8), "Thắng nghĩa ngã" của Kinh lượng bộ (9).

Nhìn chung, tư tưởng Phật giáo trong thời kỳ phân hóa các bộ phái là "phong phú đến phức tạp về học thuyết". Về mặt tư tưởng thì nó góp phần làm cho tư tưởng Phật giáo thêm phong phú và đồ sộ, vì các bộ phái đều nỗ lực phát huy, khai triển một phần nào đó của Phật pháp, sự khác nhau là chỉ ở góc độ nhận thức. Tuy nhiên, tài liệu lịch sử nói về thời kỳ này thì khá hiếm hoi. Đã vậy, các nguồn sử liệu lại có đôi chỗ bất đồng về niên đại cũng như nguyên nhân phân hóa, có lẽ là do xuất phát từ hạn chế trong quan niệm. Trên đây chỉ là những nét sơ lược về nguyên nhân, tiến trình phân hóa và đặc điểm giáo nghĩa của các bộ phái.

Điều đáng chú ý là suốt mấy trăm năm, trong quá trình phân hóa cũng như sau khi phân hóa, tuy có những bất đồng về quan điểm nhưng không hề xảy ra cuộc bạo động nào nhằm áp chế bộ phái đối lập và để biểu dương thanh thế của bộ phái. Qua đó đã nói lên một trong những đặc điểm của Phật giáo là tự do tư tưởng. Điều này thể hiện rất rõ trong thời kỳ Phật giáo bộ phái.

Mặt khác, sau khi thành lập, các bộ phái phải nỗ lực phát huy tư tưởng nhằm để giữ vững vị trí của mình. Sự nỗ lực đó đã đem lại kết quả là hệ thống văn học A Tỳ Đàm (Abhidhamma) đã hình thành, nổi bật là kho tàng luận thư của Thượng tọa bộ và Hữu bộ.

III. Phật giáo từ triều đại vua A Dục (Asoka) đến triều đại vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishka)

1)- Vai trò của vua A Dục trong sự truyền bá Phật giáo:

Vua A Dục (trị vì 269-232 trước TL, khoảng hơn hai trăm năm sau Phật diệt độ) là người có công thống nhất Ấn Độ, xây dựng đất nước trở nên hùng cường về mọi mặt. Nhà vua là vị lãnh đạo đã áp dụng đạo đức Phật giáo vào đường lối, chính sách

cai trị, và đồng thời, vua A Dục là một Phật tử hộ đạo vĩ đại bậc nhất trong lịch sử, đặc biệt là lịch sử truyền bá Phật giáo ra ngoài Ấn Độ.

Sau những cuộc chiến đẫm máu, dù thắng lợi vẻ vang nhưng nhà vua chợt nhận ra một điều hệ trọng là cội nguồn hạnh phúc, giá trị của con người không phải ở bên ngoài mà

ở ngay trong chính bản thân của mỗi cá nhân. Từ một ông vua hung hãn, vua A Dục đã quy y Phật giáo và trở thành một Phật tử nhiệt thành hộ trì Phật giáo, được lịch sử ca ngợi là một đấng anh quân vĩ đại nhất trong lịch sử Ấn Độ.

Tự xưng là Phật tử, nhà vua đã thân hành chiêm bái các thánh tích, và tại mỗi nơi quan trọng, nhà vua đều cho dựng trụ đá để tưởng niệm Đức Phật. Những trụ đá và các sắc lệnh được khắc lên đó sau này là một chứng tích khảo cổ quý giá, giúp chúng ta hiểu thêm về Đức Phật và lịch sử của giai đoạn này.

Ý thức rõ giá trị thiết thực của tư tưởng Phật giáo trong việc xây dựng xã hội, đất nước lâu dài, vua A Dục đã tích cực truyền bá tư tưởng Phật giáo không chỉ khắp trong lãnh thổ Ấn Độ, mà còn ra ngoài nước, cử các đoàn truyền giáo đến Hy Lạp, Ai Cập, các nước thuộc vùng Địa Trung Hải, Tích Lan (Sri Lanka)... khiến cho thế giới biết đến Phật giáo và đạo Phật trở thành một trong những tôn giáo, tư tưởng lớn của nhân loại.

Một trong những đoàn truyền giáo do nhà vua cử đi có đoàn của hoàng tử Mahinda, đã mang kinh điển sau khi đã được kết tập ở Hội nghị kết tập lần thứ hai, do nhà vua bảo trợ và tổ chức, đến Tích Lan (Sri Lanka) để sau đó kinh điển này được kết tập ở đây thành tạng Pali, xem như là một căn cứ văn bản Tam tạng Thánh giáo cổ xưa nhất hiện nay.

Có một điều không thể quên là, triều đại của vua A Dục gặp lúc Phật giáo phân hóa có thể nói là đến cực điểm, tuy vậy chúng ta vẫn không thấy nhà vua có sự can thiệp vào sự phân hóa các bộ phái và cũng không thấy nhà vua có thái độ thiên vị một bộ phái nào. Đặc điểm đạo đức mà nhà vua khích lệ dân chúng thực hành là con đường trung đạo, tránh xa những cực đoan. Chính sách cai trị của nhà vua là cởi mở, không thiên vị người Phật tử hay không Phật tử...

Tóm lại, Phật giáo ở đời vua A Dục phát triển rất mạnh mẽ. Phật giáo không chỉ được truyền bá khắp nơi trong lãnh thổ mà còn truyền bá đến các nước Hy Lạp, Ai Cập, Syria và hầu hết vùng phía Đông của bờ biển Địa Trung Hải; các nước Aparantaka, Kamboja thuộc phía Bắc Ấn Độ; Pulinda, Bhoja, Pitinika, Andhra, Cola, Pandya và Sri Lanka (Tambapanni) ở phía Nam lãnh thổ Ấn Độ...

2)- Phật giáo sau triều đại vua A Dục:

Sau khi vua A Dục qua đời (khoảng năm 232 trước TL), những người kế vị phần nhiều tin theo Bà La Môn giáo và Kỳ Na giáo nên Phật giáo không còn được ưu đãi, bảo hộ như xưa. Khoảng đầu thế kỷ II trước TL, có võ tướng tên là Bổ Sa Mật Đa (Pusyamitra) tiếm ngôi vua và lập nên một triều đại mới là Sunga. Pusyamitra là người mộ Bà La Môn giáo và đã bức hại Phật giáo. Những vương triều kế tiếp đều tin theo tín ngưỡng Bà La Môn, nên Phật giáo tại vùng Trung Ấn, nơi mà thế lực của các vương triều trên chi phối, suy yếu dần; tuy nhiên, tại các vùng Bắc Ấn và Tây Ấn, Phật giáo vẫn tiếp tục phát triển, có nhiều bậc cao minh du hóa.

Giai đoạn này đặc biệt để lại hàng loạt di tích kiến trúc Phật giáo. Ngoài hàng ngàn ngôi bảo sát được vua A Dục cho xây dựng khắp nơi để thờ Phật, hiện nay vẫn còn lưu giữ

dấu ấn của thời đại này qua những công trình như tháp Phật ở vườn Nai (Lộc Uyển), Bồ đề đạo tràng, động Ellora, Ajanta (niên đại khoảng thế kỷ II trước TL)...

3)- Phật giáo ở triều đại vua Ca Nị Sắc Na (Kanishka):

Vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishka) trị vì Ấn Độ sau vua A Dục khoảng ba trăm năm (tức khoảng đầu thế kỷ thứ II sau TL). Vua là người rất mộ Phật giáo, công lao của ông đối với Phật giáo được so sánh gần ngang với vua A Dục.

Vương triều Kanishka có thế lực rất hùng mạnh, đã chinh phục sang cả một số vùng lãnh thổ của nhà Hậu Hán như Kashgar, Varkand, Khotan... Sử liệu ghi lại rằng, trong các bộ phái, vua Kanishka chuộng Hữu bộ hơn cả.

Công lao hộ trì Phật giáo của nhà vua được ghi nhận qua việc khởi xướng, bảo trợ và cho khắc ghi thành văn bản Tam tạng kinh điển ở Hội nghị kết tập lần thứ tư, như đã đề cập ở phần trước. Trong thời gian trị vì, nhà vua đã cho xây dựng nhiều công trình kiến trúc Phật giáo như bảo tháp để tôn thờ xá lợi Phật khắp nơi trong nước.

Trong ba mươi năm trị vì của vua Kanishka, dưới sự hộ trì của người lãnh đạo tối cao của đất nước, Phật giáo đã phát triển rất mạnh, không thua kém gì thời vua A Dục trước đó. Tuy nhiên, sau triều đại vua Ca Nị Sắc Ca, có triều đại thì ủng hộ, có triều đại thì bài xích, nên Phật giáo cũng thăng trầm, biến thiên theo lịch sử; nhưng lúc phát triển nhất cũng không thể sánh với tầm ảnh hưởng sâu rộng như dưới triều đại của vua A Dục và vua Ca Nị Sắc Ca.

C. Thời kỳ Phật giáo Phát triển (Mahayana)

I- Khái niệm

Chữ Mahayana dịch âm Hán-Việt là Đại thừa, thường được hiểu là cỗ xe (pháp) lớn. Thuật ngữ này có thể xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước TL, nhưng đến thế kỷ thứ III sau TL mới được xác định rõ ràng qua những tác phẩm của ngài Long Thọ (Nagarjuna) với lập trường các pháp không có tự thể bất biến (tánh Không). Đại thừa (Mahayana) cũng có ý chỉ cho những tư tưởng thượng thừa, cao siêu, thâm thúy...

Thuật ngữ Mahayana (Đại thừa) thường đi đôi với Hinayana (Tiểu thừa) mà thường bị phân biệt hai phương pháp tu hành: ích kỷ, chỉ vì mục đích giải thoát cho cá nhân (Tiểu thừa) và vị tha, giúp người giải thoát đồng thời giải thoát cho mình (Đại thừa). Các nhà nghiên cứu Phật học đã chỉ ra đó là một sự nhầm lẫn. Mahayana là khái niệm chỉ cho khuynh hướng khai triển tư tưởng vô ngã thành một hệ thống triết học thâm thúy, hoàn hảo, chặt chẽ.

Ở đây, gọi "thời kỳ Phật giáo Phát triển" là chỉ cho thời kỳ lịch sử mà tư tưởng trên hưng thịnh, truyền bá rộng rãi và trở thành một tư tưởng nổi bật nhất của Phật giáo, khoảng từ đầu thế kỷ thứ III đến hết thế kỷ thứ VIII sau TL.

II- Nguồn gốc của tư tưởng Phật giáo Đại thừa (Mahayana)

Nói một cách dứt khoát rằng, tư tưởng Phật giáo Đại thừa đã có từ thời Đức Phật. Trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái, tư tưởng này đã hình thành tương đối rõ ở Đại chúng bộ và

xen lẫn trong giáo nghĩa của các bộ phái khác. Trước ngài Long Thọ (Nagarjuna) đã có những Thánh tăng hoằng dương Phật giáo Đại thừa như Na Tiên Tỳ kheo (Nagasenna), ngài Thế Hữu (Vasumitra), Mã Minh (Asvaghosa)... chủ yếu là ở vùng Bắc Ấn.

Như đã có lần đề cập, trước thế kỷ thứ III sau TL, tức trước thời đại của ngài Long Thọ, những bộ kinh quan trọng của Đại thừa như Bát Nhã (Prajnàparamita sutra), Hoa Nghiêm (Gandavỳuha), Duy Ma Cật (Vimàlakirtinirdèsa sutra), Thủ Lăng Nghiêm tam muội (Surangama samadhi sutra), Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharma Pundarika sutra) và một số bản kinh thuộc tư tưởng Tịnh độ đã được phổ biến, nhất là tại Nam Ấn và Đông Ấn và đặc biệt là tại Bắc Ấn, những nơi chịu ảnh hưởng mạnh của Đại chúng bộ.

Tuy nhiên, phải đến thời đại của ngài Long Thọ, tư tưởng này mới được phát triển rực rỡ chưa từng có trước đó. Tư tưởng này cũng đã sớm tạo nên những ảnh hưởng rất lớn lên các hệ tư tưởng khác, không những trong nước mà cũng được truyền bá và thích hợp đối với nhiều nước như Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, Tây Tạng, Việt Nam... ngay khi mới du nhập.

Trên phương diện giáo lý, những tư tưởng trên không gì khác hơn là sự phát triển về sau và dồi dào, hệ thống hóa giáo lý Phật giáo Nguyên thủy; và với lý tưởng Bồ tát, có thể nói, là một khuynh hướng, phương thức "xã hội hóa" Phật giáo để phù hợp với những thay đổi của thời đại.

Bây giờ, chúng ta sẽ tìm hiểu lịch sử Phật giáo qua những thời đại gắn liền với tên tuổi của các vị luận sư nổi tiếng, tiêu biểu trong thời kỳ này.

III- Phật giáo ở thời đại của ngài Long Thọ

1)- Vài nét về ngài Long Thọ:

Nói đến Phật giáo Phát triển (Đại thừa), trước hết người ta thường nhắc đến tên tuổi của ngài Long Thọ, vì Ngài là người có công trong việc chú thích các bộ kinh căn bản rồi hệ thống hóa giáo nghĩa và hoằng dương cho tư tưởng này rất tích cực.

Ngài sinh vào đầu thế kỷ thứ III sau TL, tức khoảng bảy trăm năm sau Phật diệt độ, thuộc dòng dõi Bà La Môn tại Nam Ấn, bẩm tính thông minh xuất chúng; trước Ngài tu theo ngoại đạo, sau theo Phật giáo, thông hiểu các giáo nghĩa. Ngài là tác giả của nhiều bộ luận nổi tiếng như Trung Quán, Đại Trí Độ, Thập trụ tỳ bà sa..., tổng cộng trên mười ba bộ, chú thích về kinh Bát Nhã, Pháp Hoa, Hoa Nghiêm...

2)- Tư tưởng của ngài Long Thọ:

Do uyên thâm nhiều lĩnh vực, trước tác nhiều bộ luận giải thích các bộ kinh, tư tưởng quan trọng nên Ngài được nhiều tông phái như Tịnh độ, Hoa Nghiêm, Tam Luận tông... tôn xưng là Tổ khai sáng. Tuy nhiên, có thể nhận ra tư tưởng chủ đạo của Ngài là triết học tánh Không được trình bày qua bộ luận bất hủ Trung Quán, đại để là "Tất cả các pháp là vô ngã hay không. Để đạt đến chấm dứt khổ đau, cần phải chứng ngộ đạo lý không ấy. Niết bàn là không tánh (vô ngã)".

Sau thời ngài Long Thọ, có các nhân vật nổi bật là Đề Bà (Deva) - đệ tử của Ngài - và La Hầu La Bạt Đa La (Ràhula Bhadra) - học trò của ngài Đề Bà.

Ngài Đề Bà cũng là người Nam Ấn, sinh khoảng cuối thế kỷ thứ III sau TL. Ngài là người xuất chúng, có tài hùng biện, thường được cử đi hàng phục ngoại đạo và các giáo nghĩa khác khắp nơi. Một số nguồn sử liệu cho biết, về sau Ngài đã bị ngoại đạo hãm hại. Ngài Đề Bà là người kế thừa và phát huy tư tưởng của thầy mình, dựa trên lập trường Trung Quán luận để viết các bộ luận nhằm xây dựng một hệ thống lý luận chặt chẽ có mục đích là "phá tà hiển chánh". Ngài La Hầu La Bạt Đà La thì cũng sinh trưởng vào khoảng cuối thế kỷ thứ III sau TL, người Trung Ấn, tiếp tục sự nghiệp của thầy viết các bộ luận chú thích Trung Quán luận, nhưng tác phẩm của Ngài nay đã thất truyền. Tư tưởng Phật giáo Đại thừa do ngài Long Thọ khai triển truyền bá rộng rãi ở miền Nam Ấn Độ, có xu hướng phát triển về Trung Ấn, có ảnh hưởng rất lớn đương thời.

IV- Phật giáo ở thời đại ngài Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu)

1)- Các bộ kinh xuất hiện sau thời ngài Long Thọ:

Sau thời đại ngài Long Thọ và trước khi hai anh em ngài Vô Trước và Thế Thân ra đời, bấy giờ có một số bộ kinh hình thành và được truyền bá tương đối rộng rãi như kinh Thắng Man với tư tưởng Như Lai tạng (Phật tính) làm trung tâm; kinh Đại Bát Niết Bàn thuyết minh về Pháp thân thường trụ, tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và Nhất xiển đề thành Phật; kinh Lăng Già (Lankavatara) với giáo nghĩa nổi bật là Như Lai tạng và A lại da thức; kinh Giải Thâm Mật với tư tưởng làm căn bản cho lĩnh vực duy thức học...

2)- Vài nét về ngài Vô Trước và Thế Thân:

Theo nhiều nguồn tài liệu, các ngài Vô Trước và Thế Thân là anh em cùng mẹ khác cha, ra đời sau ngài Long Thọ hơn một trăm năm, tức khoảng cuối thế kỷ thứ IV sau TL. Ngài Thế Thân lớn hơn em là ngài Vô Trước khoảng hai mươi tuổi.

Ngài Vô Trước đã từng tin theo Bà La Môn giáo, sau xuất gia theo Hữu bộ rồi nghiên cứu kinh điển Phật giáo Đại thừa và tích cực truyền bá tư tưởng này. Tương truyền, Ngài đã được nghe Đức Di Lặc Bồ tát (Maitreya) thuyết pháp tại cung trời Đâu Suất (Tusit) (?). Ngài là người đã viết nhiều bộ luận, trong đó phân thành hai: một, do Ngài thuật lại lời Bồ tát Di Lặc; và một, do chính Ngài soạn.

Ngài Thế Thân lúc đầu cũng xuất gia theo Hữu bộ, dấu ấn đó để lại qua bộ luận Câu Xá nổi tiếng, tổng hợp giáo nghĩa của bộ phái này; sau được anh khuyên, Ngài chuyển sang nghiên cứu và tích cực hoằng dương tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Ngài là người có một đầu óc phi thường, tác giả của cả ngàn bộ luận, được mệnh danh là "Thiên bộ luận sư", trong số đó có những bộ luận làm cơ sở của ngành Duy thức học, có giá trị như những tác phẩm "kinh điển", như Duy thức tam thập tụng, Đại thừa bách pháp minh môn luận, A Tỳ Đạt Ma Câu Xá luận...

Ngài Vô Trước mất ở tuổi bảy mươi sáu, còn ngài Thế Thân thì thọ đến tám mươi tuổi. Những tác phẩm chú thích kinh điển của hai Ngài, cùng với ngài Di Lặc, là những bộ luận bất hủ, rất quan trọng trong lịch sử Phật giáo.

3)- Đặc điểm tư tưởng của ngài Vô Trước và Thế Thân:

Đối với ngài Vô Trước, hầu hết những trước tác của Ngài nhằm để thuyết minh cho tư tưởng "Ai lại da duyên khởi" (Duyên khởi luận), nghĩa là các pháp trên thế gian đều không ngoài tâm thức con người mà có, và cội nguồn cho sự hiện hữu của các pháp là thức A lại da (thức thứ tám - Alaya). Riêng với Thiên bộ luận sư, vì Ngài là một đầu óc quảng lãm nên tư tưởng của Ngài cũng phong phú; tuy nhiên, về căn bản, kể từ sau khi Ngài chuyển sang nghiên cứu kinh điển Phật giáo Đại thừa, thì tư tưởng của Ngài là tương đồng với lập trường của ngài Vô Trước, nghĩa là cũng thuộc "Duyên khởi luận".

Tư tưởng do anh em các ngài Vô Trước, Thế Thân phát triển chủ yếu phổ biến trước hết ở Bắc Ấn, có xu hướng ngày càng truyền bá về phía Nam.

V- Sự hình thành và hưng thịnh của đại tòng lâm Na Lan Đà (Nalanda) - trung tâm của thời kỳ Phật giáo Phát triển

1)- Sự hình thành hai hệ thống tư tưởng Phật giáo lớn:

Tư tưởng do ngài Long Thọ và anh em ngài Vô Trước, Thế Thân phát triển không lâu sau trở thành hai hệ thống tư tưởng chính của Phật giáo đương thời, gọi là trường phái Trung Quán và trường phái Du Già.

Trường phái Trung Quán thuộc "Thật tướng luận", do ngài Long Thọ khởi xướng, xuất phát từ Nam Ấn lan dần xuống phía Nam. Sau ngài Đề Bà (Deva) và La hầu La Bạt Đà La (Rahula Badhra), từ thế kỷ thứ IV trở đi có các vị luận sư xuất sắc kế thừa và phát huy như các ngài Thanh Mục (Pingala), Phật Hộ (Buddhapàlita); thế kỷ VI sau TL lại có các ngài Thanh biện (Bhàvaviveka), Trí Quang, Nguyệt Xứng (Candrakirti)... tích cực truyền bá, làm cho trường phái này hưng thịnh, có một vị trí quan trọng trong Phật giáo. Đầu thế kỷ thứ VII sau TL lại có các ngài Sư Tử Quang,

Thắng Quang, Trí Hộ... tiếp tục truyền bá và xiển dương tư tưởng của Trung Quán luận.

Trường phái Du Già thuộc "Duyên khởi luận", do anh em luận sư Vô Trước và Thế Thân khởi xướng, xuất phát từ Bắc Ấn rồi lan truyền đến miền Nam. Sau thời đại các ngài Vô Trước và Thế Thân khoảng hai trăm năm (tức khoảng thế kỷ thứ VI sau TL, trường phái này xuất hiện nhiều bậc luận sư tài ba như ngài Thân Thắng (Bandhusri), Hỏa Biện (Citrabhàna), Đức Tuệ (Gunamati), Trần Na (Dignàga), An Tuệ (Sthiramati)... Tiếp theo lại có các Ngài như Hộ Pháp (Dharmapàla), Giới Hiền (Silabhadra) - vị thầy đã trực tiếp dạy Duy thức học cho ngài Huyền Trang tại Nalanda... Thanh thế của trường phái này không thua kém gì trường phái Trung Quán.

2)- Đại tòng lâm Na Lan Đà (Nalanda) - giao điểm, nơi hội tụ tinh hoa của Phật giáo:

Na Lan Đà là một "học viện Phật giáo" có một không hai trong lịch sử, tọa lạc tại phía Bắc thành Vương Xá (Ràjagaha, nay là Ràjgir), thuộc Trung Ấn. Nalanda có thể được xây dựng vào cuối thế kỷ thứ V sau TL. Trong ký sự của mình, ngài Huyền Trang đã ghi chép rằng, khi đặt chân đến đây (nửa đầu thế kỷ thứ VII sau TL) thì Na Lan Đà đã là một đại tòng lâm quy mô; ngài Nghĩa Tịnh (cuối thế kỷ thứ VII sau TL) thì mô tả Na Lan

Đà có tám viện, ba trăm phòng, kiến trúc nguy nga, tráng lệ...

Với vị trí đặc biệt đó, Na Lan Đà là nơi gặp gỡ của hai hệ thống tư tưởng từ Bắc và từ Nam truyền đến; đây trở thành nơi quy tụ các danh tăng, học giả Phật giáo lỗi lạc thời bấy giờ. Sử liệu ghi rằng, tại đây, hàng ngày có đến hàng ngàn người theo học, nghiên cứu và tu tập. Quy chế tuyển chọn vào Na Lan Đà cũng rất khắt khe. Vì thế, những người theo học tại Na Lan Đà, sau khi hoàn thành chương trình, đều trở thành các học giả Phật học uy tín.

Na Lan Đà trở nên một trung tâm Phật giáo, đặc biệt là về mặt học thuật, của Ấn Độ. Đây là nơi đào tạo chất lượng, đồng thời là "diễn đàn" đối thoại giữa các tư tưởng Phật giáo và giữa Phật giáo với các tư tưởng khác trong suốt mấy trăm năm.

VI- Phật giáo từ thời đại ngài Trần Na đến ngài Giới Hiền

1)- Phật giáo thời đại ngài Trần Na (Dignàgà):

Ngài Trần Na là người Nam Ấn, sinh vào cuối thế kỷ thứ V sau TL. Ngài là người có sở học bản lĩnh với mọi giáo nghĩa Phật giáo. Nổi bật ở Ngài là việc tiếp thu tinh hoa của lĩnh vực luận lý học từ triết học Ấn Độ, cải biến thành những nguyên lý mới, xây dựng nền tảng cho luận lý học Phật giáo. Về tư tưởng, Ngài kế thừa tư tưởng của các ngài Vô Trước và Thế Thân, thuộc lập trường "Duyên khởi luận".

Ngài Trần Na đã viết nhiều bộ luận, đặc biệt là bộ Nhân minh chính lý môn luận bản, mà sau này đệ tử của Ngài là Hộ Pháp đã viết chú thích đồng thời soạn thêm một số bộ luận bổ sung làm cho Nhân minh học (= luận lý học hay lô-gích học) trở thành một lĩnh vực quan trọng trong Phật học.

2)- Phật giáo thời đại ngài Thanh Biện (Bhavaviveka):

Ngài Thanh Biện là người kế thừa và phát huy tư tưởng của ngài Long Thọ. Ngài là người Nam Ấn, sống vào nửa sau thế kỷ VI sau TL. Thanh Biện không chỉ là người tinh thông giáo nghĩa Phật giáo mà còn hiểu rõ giáo nghĩa của một số ngoại đạo, đặc biệt là phái Số luận. Ngài đã viết nhiều bộ luận để làm sáng tỏ thêm tư tưởng của ngài Long Thọ trong Trung Quán luận.

Ngài thường hoằng hóa tại nướác Dhanakataka, thuộc miền Nam Ấn Độ.

3)- Phật giáo ở thời đại ngài Hộ Pháp (Dharmapàla):

Ngài Hộ Pháp đã từng học Duy thức học từ ngài Trần Na và là người cùng thời với ngài Giới Hiền. Vì cầu học, Ngài đã đến Na Lan Đà để nghiên cứu, và không bao lâu sau, trở thành một đại học giả của Phật giáo đương thời. Ngài là tác giả của nhiều bộ luận như Thành duy thức, Thành duy thức bảo sinh... nội dung nhằm chú giải các bộ luận của các ngài Thế Thân, Trần Na... Nổi bật là bộ Thành duy thức luận, sớ giải Tam thập tụng luận của ngài Thế thân, trở thành một trong những tác phẩm trọng yếu của Duy thức học. Tương truyền, năm hai mươi chín tuổi, Ngài rời Na Lan Đà và đến ẩn tu tại chùa Đại Bồ Đề, Ngài mất khi còn rất trẻ, chỉ mới ba mươi hai tuổi. Tuy vậy,

những dấu ấn của Ngài để lại, qua các bộ luận, đối với lịch sử Phật giáo là rất quan trọng.

4)- Phật giáo ở thời đại ngài Trí Quang và Giới Hiền:

Những đóng góp của ngài Trí Quang được đánh giá cao là ở sự phân loại toàn bộ giáo lý Phật giáo theo ba lập trường, được sắp xếp từ thấp đến cao: (1) "Tâm cảnh hữu giáo" (quan niệm rằng tâm và cảnh đều thực có) gồm giáo nghĩa nguyên thủy và bộ phái; (2) lập trường "Tâm hữu cảnh không giáo" (tâm có nhưng cảnh thì không thực có) gồm giáo nghĩa của ngài Vô Trước, Thế Thân chủ trương; và (3) "Tâm cảnh câu không giáo" (tâm và cảnh đều không thực có) gồm giáo nghĩa do ngài Long Thọ khởi xướng. Đây là quan điểm phân loại giáo lý (phán giáo) đầu tiên trong lịch sử.

Nhằm phản ứng lại quan điểm trên của ngài Trí Quang và để tuyên dương giáo nghĩa Duy thức học, ngài Giới Hiền đã nêu lên một thuyết phân loại mới. Ngài cho rằng, giáo nghĩa cũng gồm ba cấp độ: (1) "Hữu giáo" gồm giáo nghĩa của nguyên thủy và bộ phái; (2) "Không giáo" là giáo nghĩa của ngài Long Thọ, ở vị trí trung gian; và (3) là "Trung đạo giáo" gồm giáo nghĩa do các ngài Vô Trước và Thế Thân khởi xướng, ở vị trí cao nhất.

Ngài Giới Hiền học môn Duy thức từ ngài Hộ Pháp và trở thành một bậc đại luận sư về lĩnh vực này. Khi ngài Huyền Trang (Đường Tam Tạng Pháp sư) sang du học tại Na Lan Đà thì ngài Giới Hiền đã hơn một trăm tuổi và là đương kim Viện chủ của đại tòng lâm này. Do đó, sự bất đồng giữa Ngài và ngài Trí Quang tạo nên một hiện tượng tranh biện lớn về tư tưởng "Hữu, Vô" trong giới Phật học đương thời, diễn tiến của nó kéo dài một thời gian sau đó. Phật giáo có lúc lại sa vào sự cực đoan, rối rắm và phức tạp trong lý luận.

VII- Sự hình thành và hưng thịnh của Mật giáo

Mật giáo là gọi tắt của "Bí mật Phật giáo", gồm có hai hệ thống: Chân ngôn thừa (Mantrayàna), chú trọng lý luận; và Kim cương thừa (Vajrayàna), chú trọng thực tế. Theo các nhà nghiên cứu Phật học thì tư tưởng Mật giáo có từ thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, được biểu hiện qua những câu chú thủ hộ trong các bộ luật và trong

kinh Khổng Tước. Suốt thời gian rất dài, Mật giáo không thấy xuất hiện. Sự hình thành như một hệ thống tư tưởng và hưng thịnh của nó gắn liền với ngôi tự viện Vikramasila, thế kỷ thứ VIII sau TL, dưới triều đại vua Dharmapala, ở miền Đông Ấn Độ. Ngôi tự viện này là trung tâm của Mật giáo.

Mật giáo thường chú trọng mục đích cầu phước, trừ tai cho nhân thế hơn là hoàn thiện về trí tuệ thông qua việc giữ giới và thực hành thiền định.

Lịch sử truyền bá Mật giáo nổi bật với tên tuổi của các ngài Thiên Vô Úy (Subha Karasimha, 637-735), Kim Cương Trí (Vajra Bodhi, 671-741), Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 705-774), Liên Hoa Sinh (Padmasambhava, cuối thế kỷ thứ VIII), Atisa (tức Dipankarasrijanàna, cuối thế kỷ thứ XI)... Đặc biệt là ngài Liên Hoa Sinh đã truyền bá Mật giáo sang Tây Tạng để rồi tư tưởng này đâm hoa kết trái sum suê ở đây cho đến

ngày nay; và, ngài Atisa, sau khi sang Tây Tạng, trở thành một đại dịch giả kinh điển của xứ sở này. Điều đáng nói là, tuy Mật giáo được xuất phát từ Ấn Độ, nhưng lại không phát triển mạnh tại đây, mà đến khi truyền bá ra bên ngoài thì lại phát triển rực rỡ.

VIII- Thảm họa của đạo Phật trước sự tàn bạo của Hồi giáo

Năm 1203, Ấn Độ bị quân đội Hồi giáo xâm lăng. Nhằm thiết lập một đế quốc Hồi giáo trên lãnh thổ Ấn, quân đội Hồi giáo đã phá hủy toàn bộ cơ sở vật chất, tinh thần của Ấn Độ. Gánh chịu hậu quả nặng nề nhất là Phật giáo và Ấn Độ giáo. Quân xâm lăng Hồi giáo đã đối xử với Phật giáo rất khắc nghiệt. Họ đập phá chùa chiền, tu viện, bảo tháp, giết hại tu sĩ, đốt phá kinh điển... với ý đồ nhằm thủ tiêu Phật giáo nói riêng và tôn giáo ở bản địa nói chung. Đây là trang sử đau thương nhất của Phật giáo, khiến cho Phật giáo gần như vắng bóng ngay trên quê hương của Đức Phật hơn nửa thế kỷ.

Tuy nhiên, ý đồ tiêu diệt Phật giáo của họ không thể thực hiện được, bởi trước đó rất lâu, Phật giáo đã truyền bá ra những quốc gia xa xôi ngoài Ấn Độ, và rất hưng thịnh tại các nơi này.

Mãi đến cuối thế kỷ XIX, nghĩa là hơn sáu trăm năm sau thảm kịch trên, có một Phật tử người Tích Lan (Sri Lanka), nhà nghiên cứu Phật học nổi tiếng Anagarika Dharmapàla, đã sang Ấn Độ khởi xướng phong trào chấn hưng Phật giáo. Từ đó đến nay, Phật giáo được tái hồi sinh, các thánh tích đã và đang được trùng tu, nhiều trung tâm Phật giáo được xây dựng làm nơi đào tạo Phật học và sinh hoạt tín ngưỡng cho Phật tử tại Ấn Độ cũng như từ các nước khác đến tu học, chiêm bái.

Kết luận

Sau khi Đức Phật diệt độ (*), Phật giáo có những ảnh hưởng rất lớn đối với xã hội và ngày càng được truyền bá rộng rãi trên các miền của lãnh thổ Ấn Độ cũng như ra các nước bên ngoài, đặc biệt là ở thời đại vua A Dục (Asoka). Giáo lý mà Đức Phật giảng dạy, như "ngón tay chỉ mặt trăng", chỉ là một phương tiện để đi đến sự chứng ngộ trong mỗi cá nhân, mà không phải là giáo điều cứng nhắc, nên sự nhận thức bất đồng về lời Phật dạy (kinh, luật) là đương nhiên.

Thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, với Giáo hội Tăng già gồm đa phần các vị Thánh tăng; vả lại, trong thời kỳ này, ranh giới truyền bá của Phật giáo cũng còn hẹp, chỉ có các vùng thuộc vòng đai trung tâm từ Đông sang Tây của Ấn Độ, tương đối có sự liên hệ mật thiết nên chưa có những bất đồng gay gắt xảy ra.

Sau Phật diệt độ khoảng một trăm năm, ranh giới địa lý truyền bá của Phật giáo mở rộng, do sự khác biệt về văn hóa cùng với những thay đổi của điều kiện xã hội đã đưa đến những bất đồng gay gắt trong nhận thức lời Phật dạy và Phật giáo bị phân hóa thành nhiều (20) bộ phái. Như trước đã đề cập, thời kỳ này, tình hình Phật giáo trở nên phức tạp trong tổ chức cũng như trong việc giải thích giáo lý; tuy nhiên, sự phân hóa không gì khác hơn là nhằm thích ứng để tồn tại, ở phương diện tư tưởng, nó làm cho Phật giáo phong phú thêm. Điểm nổi bật trong thời kỳ này là những đóng góp vĩ đại của vua A Dục đối với Phật giáo, đặc biệt là trong sự nghiệp truyền bá chánh pháp và

khảo cổ - lịch sử. Nhờ có việc cử những đoàn sứ giả truyền giáo đi đến các nước xa xôi, trong đó có thể có nước ta, mà Phật giáo có điều kiện sớm trở thành một tôn giáo,

tư tưởng lớn của nhân loại; cũng nhờ vào những trụ đá do nhà vua xây dựng tại các thánh địa đã giúp rất nhiều trong việc xác định niên đại của Đức Phật lịch sử.

Từ khoảng thế kỷ thứ I trước TL, tư tưởng Phật giáo Đại thừa (Mahayana) hưng khởi và đến thế kỷ thứ III sau TL, thời đại ngài Long Thọ, thì hưng thịnh, mở ra thời kỳ Phật giáo Phát triển. Thời kỳ này xuất hiện nhiều bậc luận sư xuất chúng, đặc biệt là sự hình thành của Trung tâm Phật học Na Lan Đà ở Bihar. Nhờ có Na Lan Đà nên Phật học ở thời kỳ này phát triển hoàn bị, hình thành các lĩnh vực chuyên môn riêng biệt.

Sự phân kỳ lịch sử Phật giáo thành ba thời kỳ chỉ là tương đối. Thí dụ trong thời kỳ Phật giáo Phát triển, các bộ phái vẫn tồn tại song song với các hệ thống tư tưởng Đại thừa và chúng tất nhiên sẽ có ảnh hưởng qua lại với nhau...

Nhìn khái quát, Phật giáo Ấn Độ sau thời Đức Phật, luôn có những biến thiên, thăng trầm. Điều này là biểu hiện rất sinh động và thực tế đối với Phật giáo - một cơ thể sống gồm các đặc tính khế cơ, khế thời và khế lý, do đó vận động để thích ứng là một sự thật tất yếu. Diễn biến qua ba thời kỳ của Phật giáo Ấn Độ đã thể hiện điều đó. Tuy nhiên, vấn đề cốt lõi là bản chất giáo lý không hề thay đổi, có lúc phân hóa dường như phức tạp nhưng chỉ là một tiến trình nhất quán và liên tục, không có sự gián đoạn hoặc đột ngột, lệch lạc.

Qua bài học này, hy vọng sẽ giúp các học viên có một cái nhìn tổng quát, sơ lược về lịch sử Phật giáo trên quê hương Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Trong phần kế tiếp, học viên sẽ được giới thiệu về lịch sử Phật giáo Trung Quốc và Việt Nam với những cứ liệu gần gũi, mật thiết với chúng ta hơn./.

-oOo-

* Tài liệu tham khảo cho học viên

1- Lược sử Phật giáo Ấn Độ, HT TS Thích Thanh Kiểm, Thành hội PG TP HCM ấn hành, 1995.

2- Dị tông luận của ngài Thế Hữu, Trí Quang thượng nhân dịch, Nxb TP HCM, 1994.

3- Vô ngã là Niết bàn, HT Thích Thiện Siêu, Viện Nghiên cứu Phật học VN ấn hành, 1990 (tham khảo phần Nguyên ủy các tông phái Phật giáo, tr.110-148).

* Chú thích:

(1) Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm và A La Hán.

(2) Lối trùng tụng phổ biến trong truyền thống Ấn Độ thời cổ đại, chỉ đọc lên bằng trí nhớ chứ chưa có văn bản.

(3) Gọi tắt là "Dị tông luận", tác giả là ngài Thế Hữu (Vasumtra), ngài Huyền Trang dịch sang chữ Hán, Trí Quang thượng nhân dịch ra Việt ngữ, ấn hành 1994.

(4) Sđd.

(5) Dẫn theo HT Thích Thiện Siêu, Nguyên ủy các tông phái Phật giáo.

(6) Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm và A La Hán.

(7) "Bất khả thuyết tạng": quan niệm có một "thực thể" (Pudgala - Bổ đặc già la) thường hằng nối kết sinh mạng con người (quá khứ - hiện tại - vị lai), hiện hữu từ con người phàm phu cho đến cả sau khi thành Phật, nó không thuộc hữu vi pháp và vô vi pháp (phi nhị tụ).

(8) Vô lậu chủng tử: tuy còn là phàm phu nhưng đã sẵn có chủng tử xuất thế - khả năng đạt đến giải thoát, chứng ngộ tối hậu. Có thể nói, đây là tiền đề của tư tưởng "Phật tính luận" rất phổ biến ở thời kỳ Phật giáo Phát triển hưng thịnh.

(9) Một thực thể vô thủy vô chung, dung thông cả pháp hữu lậu và vô lậu.

(10) HT Trí Quang, Dị tông luận, 1994, tr.37.

(*) Theo cách tính Phật lịch hiện nay (2543) là năm 544 trước TL.

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày nét đặc trưng của thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy.

2- Trình bày nguyên nhân của bốn Hội nghị kết tập kinh điển. Bạn có suy nghĩ gì về các nguyên nhân này?

3- Tóm tắt các quan niệm về nguyên nhân phân hóa bộ phái Phật giáo? Có ý kiến cho rằng phân hóa bộ phái là vượt ra ngoài đặc tính của Phật giáo, như vậy có đúng không?

4- Bạn biết gì về nhân vật đã có một vai trò quan trọng trong việc truyền bá Phật giáo ra ngoài Ấn Độ?

5- Trình bày hai hệ thống tư tưởng nổi bật trong thời kỳ Phật giáo Phát triển (Mahayana)?

6- Ý nghĩa vai trò của đại tòng lâm Na Lan Đà trong việc truyền bá Phật giáo?

7- Bạn có suy nghĩ gì về Phật giáo sau khi được giới thiệu lược sử Phật giáo tại quê hương của Đức Phật?

-oOo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài 2: Đại cương lịch sử Phật giáo Trung quốc Thích Tâm Khanh

A- Dẫn nhập

Nếu xem Phật giáo (PG) như một thực thể văn hóa - tôn giáo sống động góp phần tạo ra văn hiến - văn minh nhân loại thì chính vì lý do này đã khiến PG có nhiều khuôn mẫu, hình thái rất khác nhau trong mỗi thời đại lịch sử và ở mỗi quốc gia khác nhau. Từ

nguồn cội Ấn Độ, PG đã theo dòng thời gian truyền đi khắp nơi. Cách đây hơn 2000 năm, PG đã có mặt tại Trung Quốc. Trên phương diện tổng quát, quá trình du nhập - phát triển của Phật giáo Trung Quốc (PGTQ) có liên hệ mật thiết với lịch sử phát triển PG của các nước trong khu vực, mà đặc biệt là PG Việt Nam. Do vậy, tìm hiểu về lịch sử PGTQ giúp chúng ta rất nhiều trong việc nghiên cứu lịch sử PG Việt Nam.

B- Nội dung

I- Phật giáo du nhập vào Trung Quốc

1)- Con đường du nhập của PG vào Trung Quốc:

Về mặt địa lý, PG đã theo chân các nhà sư truyền giáo Phạm Tăng được truyền đến Trung Quốc theo hai ngả đường là đường bộ và đường thủy. Về đường bộ, chủ yếu là hai con đường giao thông lớn: phía Bắc và phía Nam của các nước Tây vực. Về sau, giữa hai con đường trên, còn có con đường "Nhập Trúc cầu pháp" của ngài Pháp Hiển. Về đường thủy thì chủ yếu là từ các hải cảng ở tỉnh Quảng Đông (1).

2)- Niên đại du nhập:

Hiện nay, có rất nhiều thuyết khác nhau đề cập đến niên đại du nhập của PG vào Trung Quốc. Có hai thuyết đáng tin tưởng hơn cả là thuyết Khẩu truyền PG của Y Tồn

được chép trong sách Ngụy thư Thích Lão Chí và thuyết Niên hiệu Vĩnh Bình năm thứ 10 (67 TL) chép trong sách Hậu Hán Kỷ và sách Phật Tổ Thống Kỷ.

- Theo thuyết thứ nhất thì PG được biết đến ở Trung Quốc sớm nhất cũng từ năm thứ 2 trước Tây lịch (niên hiệu Nguyên Thọ năm đầu - đời vua Ai Đế nhà Tiền Hán).

- Theo thuyết thứ hai thì PG có mặt ở Trung Quốc từ năm 67 Tây lịch (niên hiệu Vĩnh Bình năm thứ 10 - đời vua Minh Đế nhà Hậu Hán).

Từ hai thuyết trên, có thể nói PG được truyền vào Trung Quốc rất sớm, chủ yếu là theo hai con đường thủy - bộ từ phía Bắc và phía Nam của các nước Tây vực vào thế kỷ đầu Tây lịch.

II- Đại cương lịch sử phát triển của PGTQ

1)- Năm thời đại phát triển của PGTQ:

Trên đại cương, một số nhà nghiên cứu sử học PG hiện nay (2) đã theo những nét đặc trưng của quá trình hoạt động PG mà phân lịch sử phát triển của PGTQ thành 5 thời đại là:

a/- Thời đại phiên dịch: từ khi PG bắt đầu truyền tới cho đến đầu đời Đông Tấn.

b/- Thời đại nghiên cứu: từ đầu đời Đông Tấn cho đến thời đại Nam - Bắc triều.

c/- Thời đại kiến thiết: từ đời Tùy đến đời Đường.

d/- Thời đại kế thừa: kể từ đời Ngũ đại đến đời nhà Minh.

e/- Thời đại suy vi: từ đời Thanh trở về sau.

Đến thời đại Trung Hoa Dân quốc thì nhiều phong trào chấn hưng PG nổi lên tạo cho PG Trung Hoa cận đại có nhiều bước phát triển.

2)- Các danh tăng và các sự kiện Phật giáo nổi bật của PGTQ qua 5 thời đại:

a/- Thời đại phiên dịch:

PGTQ thời kỳ này bao gồm PG ở các đời Hậu Hán (25-220 TL); Tam quốc (220- 280 TL) gồm hai nhà Ngụy (220-265 TL), Ngô (222-280 TL) và Tây Tấn (265-317 TL).

PGTQ giai đoạn này chủ yếu lấy việc phiên dịch làm công tác Phật sự chính. Tuy ở mỗi triều đại, mức độ phát triển của PG có khác nhau, nhưng nhìn chung sự thành tựu của các công trình phiên dịch đã dần định hình, tạo tiền đề cho các công trình nghiên cứu ở thời đại sau. Trong thời đại này có các danh tăng kiệt xuất xuất hiện với các công trình phiên dịch giá trị như sau:

* Đời Hậu Hán (25-220 TL): Ca Diếp Ma Đằng (Kàsyapamátanga) và Trúc Pháp Lan (Dharmaraksa) là hai vị Tăng Ấn Độ đầu tiên đến Trung Quốc vào niên hiệu Vĩnh Bình năm thứ 10 (67 TL) thời vua Minh Đế Hậu Hán. Trong khi truyền đạo tại miền Bắc Ấn, hai Ngài đã sang Trung Quốc theo lời thỉnh cầu của phái đoàn 18 người do vua cử đến Tây Trúc tìm đạo. Khi hai Ngài tới Trung Quốc, vua Minh Đế rất tôn kính, vua cho dựng chùa Bạch Mã, là ngôi chùa đầu tiên ở Trung Quốc, để hai Ngài phiên dịch kinh điển. Tứ Thập Nhị Chương là bộ kinh đầu tiên được hai Ngài dịch tại chùa Bạch Mã.

Sau hai ngài Ca Diếp Ma Đằng và Trúc Pháp Lan, được sự ủng hộ của Sở Vương Anh - người em khác mẹ của Hán Minh Đế, nhiều vị Tăng và cư sĩ người Ấn khác cũng tới Trung Quốc và tiếp tục các công trình phiên dịch kinh điển từ tiếng Phạn (chủ yếu là Bắc Phạn, Sanskrit) sang Hán ngữ như ngài Trúc Phật Sóc (Sangha Buddha), cư sĩ An Huyền - người nước An Tức (Parthia), ngài Đàm Quả (Dharmaphàla) - người Tây vực... Nổi bật trong số đó là các ngài An Thế Cao (Arsakes) và Chi Lâu Ca Sấm (Lokaraksa), đến Trung Quốc vào đời vua Hoàn Đế cuối đời Hậu Hán. Đặc biệt, có ngài Nghiêm Phật Điều là vị tu sĩ người Trung Quốc đầu tiên tham gia vào công trình phiên dịch kinh điển. PG đã dần dần được phổ cập trong dân gian.

* Đời Tam quốc (220-280 TL): Sau đời Hậu Hán, Trung Quốc chia thành ba nước là Ngụy, Thục, Ngô. PG trong thời kỳ này phổ cập chủ yếu ở hai nước Ngụy và Ngô. Cũng như thời kỳ mới du nhập, các hoạt động PG ở thời kỳ này chủ yếu vẫn là các công trình phiên dịch kinh điển.

Ở nước Ngụy, có các bậc cao tăng có công phiên dịch và quảng bá giới luật đầu tiên là các ngài Đàm Ma Ca La (Dharmakàla) và ngài Đàm Đế. Bộ Tăng kỳ giới bản của ngài Đàm Ma Ca La và bộ Đàm vô đức Yết ma là hai bản giới pháp căn bản đầu tiên của người xuất gia. Tuy vào thời Hậu Hán đã có tu sĩ người Hán, nhưng người Trung Quốc được thọ giới luật theo các pháp Yết ma đầu tiên lại là ngài Chu Sĩ Hành, người nước Ngụy. Cũng chính Ngài là Tăng sĩ Trung Quốc đầu tiên sang Tây vực để cầu pháp, là người mở đường cho các chuyến "nhập Trúc cầu pháp" của các thời đại sau này.

Các bậc cao tăng thạc học của PG nhà Ngô nổi bật là ngài Khương Tăng Hội và cư sĩ Chi Khiêm. Trước khi sang Ngô, ngài Khương Tăng Hội (Kang Seng-Hui) là một trong những vị Tăng sĩ Ấn Độ đã có công đưa PG vào Việt Nam (thời đó gọi là Giao Chỉ). Tác phẩm kinh điển của Ngài phiên dịch nổi bật còn lại đến ngày nay là Lục độ tập kinh, cũng là nguồn sử liệu giá trị cho việc xác định niên đại du nhập của PG Việt Nam (3).

* Đời Tây Tấn (265-317 TL): Theo bộ sách Khai nguyên Thích giáo lục, PG đời Tây Tấn có nhiều vị Tăng sĩ rất có công trong việc phiên dịch Tam tạng, nhưng nổi bật hơn cả là ngài Đàm Ma La Sát (Dharmaraksa - Hán dịch âm là Trúc Pháp Hộ).

Sau hơn 3 thế kỷ, PG đã phổ cập trong nhân dân. Các cơ sở vật chất của PG như chùa, tháp được xây dựng, số lượng Tăng Ni và tín đồ Phật tử tuy chưa nhiều nhưng đã đặt nền móng vững chắc cho các thời đại PG sau này. Nét đặc trưng chủ yếu của PGTQ thời đại này là các công trình phiên dịch kinh điển của các vị Tăng sĩ Ấn Độ cũng như Trung Quốc.

b/- Thời đại nghiên cứu:

Về phương diện lịch sử, thời đại PG này bao gồm trong hai thời đại lịch sử Đông Tấn và Nam - Bắc triều. Trong cả hai thời đại lịch sử này, PGTQ ngoài công tác phiên dịch, đã dần bước vào nghiên cứu những giáo nghĩa trong kho tàng kinh luận PG. Xu hướng nghiên cứu này được bắt đầu từ thời Đông Tấn. HT Thích Thanh Kiểm đã nhận định: "Trong thời đại Đông Tấn, PG đều được phát triển trên cả hai phương diện hình

thức tín ngưỡng và tư tưởng giáo học. Vì trong thời đại này có nhiều bậc Phạm tăng từ Tây phương tới, lại có nhiều bậc cao tăng của Trung Quốc xuất hiện" (4).

Các bậc cao tăng của thời Đông Tấn có rất nhiều. Nổi bật là các ngài Phật Đồ Trừng (Buddhasimha), Đạo An, Cưu Ma La Thập (Kumarajiva), Đạo Sinh, Tăng Triệu, Tăng Duệ, Đạo Dong... của các nước Ngũ hồ ở phía Bắc Trung Quốc. PG nhà Đông Tấn ở phương Nam có các ngài Tuệ Viễn, Giới Hiền, Phật Đà Ba La (Buddhabhadra)... Về tổng quan, PGTQ thời đại này có các sự kiện nổi bật là:

* Phong trào "nhập Trúc cầu pháp": Theo bước chân của ngài Chu Sĩ Hành của thời Tam quốc sang Tây vực học đạo, phong trào du học trong thời đại này đã phát triển khá mạnh với các vị nổi tiếng như ngài Pháp Hiển, ngài Trí Nghiêm, ngài Bảo Vân. Nhưng đáng kể nhất vẫn là ngài Pháp Hiển. Ngoài những kinh sách phiên dịch, tác phẩm Phật quốc ký (còn gọi là Cao tăng Pháp Hiển truyện) là bộ sách tư liệu PG sử đầu tiên của PGTQ.

* Giáo đoàn của PGTQ hình thành: Kể từ ngài Chu Sĩ Hành, vị Tăng sĩ thọ giới đầu tiên của PGTQ, đến thời Đông Tấn, số lượng Tăng sĩ đã phát triển rất nhanh và theo sau đó là sự gia tăng số lượng chùa cảnh. Đã có 1.768 ngôi chùa lớn với 23.000 Tăng Ni trong thời kỳ này. Các tổ chức Tăng đoàn do vậy cũng nhanh chóng được thành lập. Giáo đoàn PGTQ được hình thành đầu tiên là tổ chức giáo đoàn của ngài Phật Đồ Trừng và sau đó là của các ngài Thích Đạo An, ngài La Thập ở phía Bắc Trung Quốc. Về phương Nam có tổ chức giáo đoàn "Bạch Liên xã" của ngài Tuệ Viễn. Các chức vụ Tăng như

Tăng chính, Tăng lục... cũng bắt đầu có trong thời kỳ này.

* Phiên dịch bốn bộ kinh điển trọng yếu và sự phát huy của giáo lý Đại thừa - nền tảng cho sự thành lập các tông phái: Có thể nói PGTQ là nơi triển khai mạnh mẽ tư tưởng Đại thừa PG. Các kinh luận thuộc hệ thống Đại thừa PG được phiên dịch và trở thành những bộ sách căn bản cho giới học Phật nghiên cứu. Trong thời PG Đông Tấn (kể cả 16 nước thuộc Ngũ hồ ở phương Bắc Trung Quốc), có 4 bộ kinh quan trọng được phiên dịch là kinh Bát Nhã (bao gồm đại phẩm Bát Nhã và tiểu phẩm Bát Nhã)

và kinh Pháp Hoa do ngài La Thập dịch, kinh Đại Bát Niết Bàn do ngài Đàm Vô Sấm dịch, kinh Hoa Nghiêm do ngài Giác Hiền dịch. Các bộ luận liên quan đến Bát Nhã được dịch trong thời kỳ này là Đại Trí Độ luận, Trung luận, Thập Nhị Môn luận đều do ngài La Thập dịch. Các kinh luận nêu trên cùng với một số kinh luận Đại thừa khác, sau khi phiên dịch đã là các tác phẩm y cứ cho tư tưởng Đại thừa và ảnh hưởng mạnh mẽ đến giáo nghĩa của các tông phái PGTQ các thời kỳ sau.

PGTQ trong thời kỳ Nam - Bắc triều (420-588 TL) (5) tuy chịu nhiều thăng trầm do hai lần bị "phế Phật" vào đời vua Võ Đế - Bắc Ngụy và vua Võ Đế - Bắc Chu, cũng như các nghịch duyên về chiến tranh, nhưng nhìn chung PG vẫn phát triển về mọi phương diện từ tư tưởng - tín ngưỡng, tổ chức giáo đoàn và các mặt văn hóa vật chất như kiến trúc, điêu khắc, hội họa...

Các bậc danh tăng của Nam triều có các ngài Phật Đà Thập (Buddhajìva), Cương Lương Da Xá (Kàlayàsas), Câu Na Bạt Ma (Gunavarman), Cầu Na Bạt Đà La (Gunabhadra)... của nhà Tống. Ở nước Tề có các ngài Tăng Tuệ, Huyền Xướng, Tăng Già Bạt Đa La (Sanghabhadra)... Đến đời Lương, vua Lương Võ Đế rất thâm tín PG. Do vậy, PG ở Nam triều thịnh phát nhất trong giai đoạn này. Các bậc danh tăng trong và ngoài nước có rất nhiều như Trí Tạng, Pháp Vân và Tăng Mân đều là những bậc cao tăng người Trung Quốc .; Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma), Tăng Già Bà La (Sanghapàla), Ba La Mật Đa (Paramàntha) tức ngài Chân Đế. Điểm đặc biệt là trong thời nhà Lương, nhiều bộ luận PG quan trọng cũng được dịch, giảng, và không khí nghiên cứu học thuật ấy còn được kéo dài cho đến PG đời Trần.

PG ở Bắc triều khá phát triển trong quảng đại quần chúng. Do ảnh hưởng của hai pháp nạn dưới thời vua Thái Võ Đế nước Bắc Ngụy (466 TL) và sau đó hơn 100 năm là của vua Võ Đế nước Bắc Chu (560 TL), nên sự phát triển của PG không có tính ổn định như PG Nam triều. Tuy vậy, không khí sinh hoạt của PG không vì thế mà bị tắc trệ. Hàng ngàn bậc danh tăng từ Tây vực và Ấn Độ vẫn đến Trung Quốc. Nhiều bộ kinh, luận được phiên dịch từ thời Đông Tấn hoặc trong đương đại đã trở thành kim chỉ nam lập tông cho các tông phái PG như Niết Bàn tông lấy giáo nghĩa kinh Niết

Bàn làm chỗ y cứ, Thành Thật tông theo bộ luận Thành Thật để lập tông. Các tông phái PG khác cũng theo khuynh hướng trên mà thành lập như Tỳ Đàm tông, Tam Luận tông, Tịnh Độ tông, Địa Luận tông, Thiền tông...

Như vậy, có thể nói không khí nghiên cứu học thuật của PG dưới thời Nam - Bắc triều đã được nâng lên ở mức độ cao hơn và cũng phức tạp hơn. Đặc biệt là sự xuất hiện của

Thiền tông do Sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma với tuyên ngôn "bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền" (không dựa vào văn tự, chỉ truyền riêng ngoài giáo) thành lập. Điều này dường như phản ánh thái độ cách mạng tư tưởng của PG giai đoạn này. Bởi lẽ, khi nghiên cứu học thuật trong PG một khi đã trở thành lối mòn trí thức, gây nhiều tranh cãi luận lý, thiếu hẳn hơi thở của sự chứng nghiệm thì sự ra đời của tinh thần chú trọng vào thực nghiệm tâm linh của Thiền tông hẳn là hết sức cần thiết.

PGTQ thời Đông Tấn và Nam - Bắc triều đã phát triển khá mạnh về mặt nghiên cứu học thuật, thành lập tông phái và đặt nền tảng cho sự thăng hoa của PG trong các thời đại sau. Đến thời Tùy - Đường, sự ổn định trong cơ cấu kinh tế - văn hóa xã hội đã tạo điều kiện cho PG thực hiện những công trình Phật sự quan trọng.

c/- Thời đại kiến thiết:

Cuối thời Nam - Bắc triều, PG do ảnh hưởng của nạn "phế Phật" nên suy yếu trầm trọng. Bước sang đời nhà Tùy, được sự ủng hộ của các vị minh quân Tùy Văn Đế và Tùy Dạng Đế nên được phục hưng nhanh chóng. Sách Lịch sử Phật giáo Trung Quốc viết: "Ngay sau khi tức vị, vua (Văn Đế) hạ chiếu dựng chùa ở các danh sơn thuộc Ngũ Nhạc, và dựng một chùa công cộng lớn ở mỗi châu, gồm có 45 châu, đều lấy tên là "Đại Hưng Quốc", công hứa cho dân gian được tự do đi xuất gia, nên số Tăng Ni đã có tới 100.000 người" (sđd, tr.135-136). Sau khi Văn Đế băng hà, tiếp nối truyền thống của vua cha, Tùy Dạng Đế cũng tận lực hưng long PG. Năm Khai Hoàng thứ 11 (năm 591 TL), vua thọ giới Bồ tát với ngài Trí Khải, tổ chức hội "Thiên Tăng trai" cúng dường cho 1.000 vị Tăng và sau đó đặt tên hiệu "Trí Giả Đại sư" cho ngài Trí Khải. Tông Thiên Thai (Pháp Hoa tông) do vậy cũng được hoằng truyền mạnh mẽ kể từ đời vua Tùy Dạng Đế. Các học phái, tông phái có từ trước như Tam Luận tông có

từ thời Đông Tấn giờ đây được cách tân thành Tân Tam Luận tông do công của ngài Cát Tạng.

Các danh tăng của các học phái nổi bật là các ngài Đàm Thiên của Nhiếp Luận tông, ngài Đàm Diên, ngài Tuệ Viễn của Niết Bàn tông... Các công trình phiên dịch kinh tạng vẫn tiếp tục với các ngài Na Liên Đề Xá (Nàrendrayasas), Xà La Quật Đa (Jnanagupta) và Đạt Ma Cấp Đa (Dharmagupta). Đặc biệt PGTQ đời Tùy có các công trình biên soạn để chỉnh lý những kinh điển đã phiên dịch từ trước như Chúng kinh mục lục, Lịch đại Tam bảo ký của các ngài Pháp Kinh, Phi Trưởng Phòng, Ngạn Tôn đều là các tư liệu rất giá trị cho việc nghiên cứu lịch sử PGTQ.

Từ nền tảng của PG nhà Tùy, PGTQ đời Đường đã phát triển vượt bậc. Có thể nói đây là thời kỳ PG phát triển mạnh mẽ nhất trong lịch sử PGTQ. Gần 300 năm (618- 907 TL), PG được các đế vương bảo hộ nên nhiều bậc cao tăng thạc đức cũng xuất hiện tổ chức các tông phái PG mang tính quy củ ảnh hưởng không những trong đương đại mà còn đến tận các thời kỳ sau; không những trong phạm vi Trung Quốc mà còn quảng bá đến các nước khác như Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam... Đó là Tịnh Độ tông của ngài Đạo Xước, Thiện Đạo; Nam Sơn Luật tông của ngài Đạo Tuyên; Pháp Tướng tông của ngài Huyền Trang và Từ Ân; Hoa Nghiêm tông của ngài Pháp Tạng; Thiền tông của ngài Thần Tú và

Huệ Năng; Mật giáo của ngài Thiện Vô Úy, Kim Cương Trí và Bất Không. Sự nghiệp phiên dịch kinh điển và các tác phẩm trước tác của ngài Huyền Trang đã vượt quá khuôn khổ PG trở thành một công trình văn hóa - lịch sử của toàn nhân loại. Tác phẩm Đại Đường Tây vực ký (Tây du ký) của Ngài là nguồn tư liệu vô giá cho khoa văn bản học, văn hiến học... và các ngành khoa học lịch sử hiện nay. Có thể nói PGTQ kể từ đời Đường đã thoát ra khỏi các tư tưởng PG từ thời đại Đông Tấn và Nam - Bắc triều và phát triển thành một hệ tư tưởng mới mà về sau các ngài Nghĩa Tịnh, Bát Nhã, Thiện Vô Úy... kế thừa. Tuy nhiên, cuối đời Đường, do chịu pháp nạn Võ Tôn phế Phật (năm 842 TL) nên PG đã kém phát triển, không còn rực rỡ như các giai đoạn lịch sử PG sơ Đường và thịnh Đường trước đó.

d/- Thời đại kế thừa:

Sau thời kỳ PG toàn thịnh của đời Đường, PG ở các thời Ngũ đại (gồm Hậu Lương, Hậu Đường, Hậu Tấn, Hậu Hán, Hậu Chu), Tống, Liêu - Kim, Nguyên, Minh vẫn phát triển nhưng không được rực rỡ như trước. Chủ yếu tư tưởng của PG các thời đại lịch sử nêu trên là kế thừa các thành tựu của PG đời Đường. Lần thứ tư trong lịch sử PGTQ, PG lại gặp pháp nạn "phế Phật" vào đời Hậu Chu theo lệnh của vua Thế Tôn Anh Mại (năm 955 TL). Ngoài ra, xu hướng thoái hóa trong tổ chức giáo đoàn phần nào cũng tác động khiến PG thời đại này hầu như không tạo ra các giai đoạn thăng hoa tư tưởng nào như PG đời Đường. Tuy nhiên, có thể nói PG từ Ngũ đại đến đời Minh vẫn kế thừa được tư tưởng cơ bản của PG thịnh Đường. PG trong thời đại này có các sự kiện nổi bật như sau:

- Sau suốt 200 năm gián đoạn, kể từ đời vua Đức Tôn cuối nhà Đường, công tác phiên dịch kinh điển đến đời Tống lại được phục hưng. Dưới các triều đại Bắc Tống và sau đó là Nam Tống, PG đã tiến hành công trình khắc in Đại tạng kinh PG. Trong suốt đời Tống, tổng cộng có 5 lần khắc ván ấn hành Đại tạng kinh. Bản Đại tạng kinh (thục bản) khắc vào năm Thái Bình Hưng Quốc thứ 8 (năm 983 TL) là bộ Đại tạng kinh lịch sử đầu tiên của PGTQ.

Về sinh hoạt của các tông phái PG thì trong các tông phái PG có từ trước, chỉ Thiền tông vẫn duy trì và phát triển qua các thời kỳ lịch sử. Các tông phái còn lại vẫn hiện diện nhưng không đạt đến tầm vóc quốc tế như Thiền tông. Đến đời Nguyên - Minh, Lạt Ma giáo của Mật tông Tây Tạng trở thành tông phái chính và có ảnh hưởng khá mạnh trong xã hội. Vào đời nhà Minh, Đại tạng kinh Tây Tạng cũng truyền vào và được chuyển ngữ sang chữ Hán. Tuy nhiên, chính do khuynh hướng quá chú trọng các hình thức lễ nghi và biểu tượng hư ảo cộng thêm sự thoái hóa trong tổ chức giáo đoàn đã khiến PG thời đại Nguyên - Minh dần dần thu hẹp sự phát triển và khởi đầu cho thời đại suy vi của PG trong các giai đoạn sau.

e/- Thời đại suy vi và công cuộc chấn hưng Phật giáo của Thái Hư Đại sư:

Trong 12 đời vua nhà Thanh từ Thế Tổ Hoàng đến đời vua cuối cùng là vua Tuyên Thống, suốt gần 250 năm (1622-1911 TL), PG vẫn được xem như tôn giáo

chính thống. Trong các đời vua Thế Tổ Thuận Trị, Thánh Tổ Khang Hy, Thế Tôn Ung Chính và Cao Tôn Càn Long, tông phái PG được chú trọng đặc biệt là Lạt Ma giáo (Mật

tông). Thiền tông và Tịnh Độ tông là hai tông phái còn có ảnh hưởng trong quần chúng. PG dưới thời bốn vị vua trên đã có một số công trình Phật sự quan trọng mà nổi bật nhất là công tác ấn hành và xuất bản Đại tạng kinh. Vào đời Thanh có ba bản Đại tạng kinh được khắc in là Tục tạng kinh vào đời vua Khang Hy, Long tạng bản khắc in kéo dài trong hai đời vua Thế Tôn Ung Chính và Cao Tôn Càn Long; Mãn Châu văn Đại tạng kinh là bản Đại tạng kinh Hán được chuyển ngữ sang chữ Mãn Châu, cũng hoàn thành trong thời vua Càn Long. Trong ba bản Đại tạng kinh trên, hai bộ đầu được xem là có nhiều giá trị nghiên cứu.

Tình hình giáo đoàn PG dưới thời nhà Thanh tuy đông đảo về số lượng tự viện và Tăng Ni, nhưng về thực chất, tổ chức giáo đoàn khá lỏng lẻo, việc độ người xuất gia tùy tiện khiến cho PG rơi vào tình hình "có lượng mà không chất". Sách Lịch sử Phật giáo Trung Quốc viết: "Riêng về giáo học của PG thì không có gì phát triển mới lạ, chỉ là duy trì các học thuyết của tiền nhân. Trong giới PG lại không có nhân tài xuất hiện, Tăng Ni không có chí hoằng pháp. Hơn nữa, PG lại bị tai nạn phá hủy của loạn "Thái Bình thiên quốc" nên PG ở đời nhà Thanh đã bước xuống dốc suy vi" (6).

Sau loạn Thái Bình thiên quốc, ngày 25-12-1911, Cách mạng Tân Hợi thành công đã mở ra một thời đại mới cho nhân dân Trung Quốc, PG cũng theo đó mà có cơ hội phục hưng. Ngay từ năm 1912, Hiệp hội Trung Quốc PG Tổng hội được thành lập tại Thượng Hải; năm 1913, Trung ương PG Công hội cũng ra đời tại Bắc Kinh. Tuy nhiên, mãi đến năm 1924, sự nghiệp vận động hộ pháp mới bắt đầu phát triển mạnh mẽ do công lao của các ngài Thái Hư, Ấn Quang, Đế Nhàn, Đạo Giai, Viên Anh, Nhân Sơn, Vương Nhất Đình, Đại Bi... Đến tháng 8-1931, PG mới chính thức được sự bảo hộ của Chính phủ. Kể từ đó, PGTQ nhanh chóng được phục hưng về mọi phương diện, từ tổ chức giáo đoàn, tông phái đến các công trình Phật sự kiến thiết, trùng tu danh lam, văn hóa học thuật, xuất bản Đại tạng kinh... Công cuộc vận động phục hưng PGTQ không những thành công trong nước mà còn ảnh hưởng sâu rộng đến PG trên

thế giới. PG Việt Nam cũng do đó mà thành lập nhiều tổ chức hội đoàn PG - Phật học trên cả ba miền Bắc, Trung, Nam.

C- Kết luận

Lịch sử PGTQ trên phương diện lịch đại đã trải qua nhiều thăng trầm biến đổi. Như lớp sóng sau phủ lên lớp sóng trước, các giai đoạn PG đi sau luôn kế thừa, phát huy những thành tựu của các giai đoạn PG trước đó tuy mức độ đậm nhạt có khác nhau. Có thể nói PGTQ từ thời đại phiên dịch đến thời đại kiến thiết đã từng bước đạt đến đỉnh cao mà thời kỳ rực rỡ nhất là triều đại nhà Đường. Từ thời đại kế thừa trở về sau, PGTQ cũng đã duy trì được các thành tựu PG trong các thời kỳ trước đó. Tuy nhiên, đến đời Thanh, ngoài công trình Phật sự đáng chú ý nhất là công tác in ấn xuất bản Đại tạng kinh, sự vắng mặt của các bậc cao tăng khiến cho công tác quản lý và công tác tổ chức Tăng đoàn lỏng lẻo. PGTQ thời kỳ này dường như đánh mất vị trí trong lòng người dân. Sự suy vi của PG do vậy là điều không tránh khỏi. Các phong trào chấn hưng trong những thập niên đầu thế kỷ XX của Thái Hư Đại sư đã đem lại cho PGTQ luồng sinh khí mới.

Từ đó đến nay, theo khuynh hướng ấy, PGTQ đã được phát triển nhanh chóng và trở thành một tôn giáo có tầm ảnh hưởng rất quan trọng trong đời sống tinh thần của nhân dân Trung Quốc./.

-oOo-

* Chú thích:

(1) Theo ý kiến của các học giả nghiên cứu sử PGVN hiện nay, PG đã du nhập vào trung tâm Luy Lâu - Giao Chỉ (Việt Nam hiện nay) rất lâu trước khi truyền sang trung tâm Bành Thành và sau đó là trung tâm Lạc Dương của nhà Hán.

(2) Thích Thanh Kiểm, Lịch sử Phật giáo Trung Quốc, TP HCM, 1991, tr.6-7.

(3) Xem Lục độ tập kinh và Lịch sử khởi nguyên dân tộc ta, Lê Mạnh Thát, 1972.

(4) Lịch sử Phật..., sđd, tr.47.

(5) Nam triều gồm các nước Tống (420), Tề (479), Lương (502), Trần - Tùy (589). Bắc triều có các nước Bắc Ngụy (439), sau chia thành Đông Ngụy (534) và Tây

Ngụy (535). Kế tiếp triều Đông Ngụy là Bắc Tề (550), kế tiếp triều Tây Ngụy là Bắc chu (536). Về sau, Bắc Chu thôn tính Bắc Tề nhưng cuối cùng bị nhà Tùy diệt vong.

(6) Lịch sử Phật..., sđd, tr.271.

* Giới thiệu sách đọc thêm:

1- Lịch sử Phật giáo Trung Quốc, tác giả Thích Thanh Kiểm, Thành hội PG TP HCM xuất bản, 1991.

2- Lịch sử Phật giáo thế giới, tập I (nguyên tác: Thế giới Phật giáo thông sử, tác giả Thích Thánh Nghiêm, Việt dịch: Trung tâm Tư liệu Phật học - Phân viện Nghiên cứu Phật học Hà Nội), Nxb Hà Nội, 1995 (xem Chương VII, từ tr.450 đến tr.461).

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày khái quát các thời đại phát triển của PGTQ.

2- Trình bày và nhận định ngắn gọn các nguyên nhân chính đưa Phật giáo đời Đường phát triển đến mức toàn thịnh (học viên có thể tham khảo các sách, tư liệu khác để trả lời).

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài 3: Sơ lược lịch sử hình thành và phát triển các tông phái Phật giáo Trung Quốc

Thích Tâm Khanh

A- Dẫn nhập

Từ Ấn Độ du nhập vào Trung Quốc, Phật giáo đã nhanh chóng hòa nhập vào các hệ tư tưởng văn hóa - tôn giáo bản địa. Trong quá trình du nhập, hình thành và phát triển có thể nói Phật giáo Trung Quốc đã tạo ra bản sắc riêng so với nguồn cội Ấn, đồng thời đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến hệ thống tư tưởng - văn hóa Trung Quốc. Công lao ấy thuộc về các bậc cao tăng của nhiều thế hệ Phật giáo Trung Quốc.Đây là ý kiến nhận định chung của các nhà nghiên cứu văn hóa - tư tưởng Trung Quốc: Giáo sư Zenryu Tsukamoto trong tác phẩm The Path of the Buddha đã nhận định: "Chính nhiều các thế hệ thiền sư trong nỗ lực truyền giáo đã đưa tư tưởng và nghệ thuật Phật giáo vào trong nền văn hóa Trung Quốc và đem lại sự thay đổi vĩ đại trong văn hóa, triết học, văn học, nghệ thuật và ngay cả trong các tập tục truyền thống của dân tộc Trung Quốc" (1).

B- Nội dung

I. Phật giáo và Nho gia: sự tiếp xúc của hai nền văn hóa Á Đông

Văn hóa Trung Quốc và Ấn Độ là hai nguồn tư tưởng văn hóa tối cổ của Á Đông. Trước khi Phật giáo, đại diện cho luồng tư tưởng văn hóa Ấn Độ có mặt tại Trung Quốc thì ngay tại bản địa đã hình thành nền văn hóa khá cao.Trong hệ tư tưởng lúc bấy giờ, Nho gia theo tư tưởng hiện thực "lễ nghi chủ nghĩa" được xem là hệ tư tưởng chủ đạo. Tư tưởng Nho gia được khởi đầu từ thời Xuân Thu -Chiến Quốc (kéo dài từ 722 - 221 TTL) với các học thuyết của Bách gia chư tử và hoàn thiện trong khoảng 400 năm thời kỳ nhà Hán. Từ khi Phật giáo Ấn Độ và Tây Vực được truyền tới Trung

Quốc vào cuối đời Hậu Hán, có thể nói đây là thời điểm tiếp xúc đầu tiên của hai nền văn hóa Á Đông. Dân tộc Trung Quốc theo tinh thần hiện thực của tư tưởng Nho gia tiếp nhận Phật giáo, và do vậy ngay từ đầu Phật giáo ở Trung Quốc đã có những nét đổi thay so với cội nguồn Ấn Độ mà biểu hiện rõ là sự hình thành và phát triển của các tông phái Phật giáo.

II. Sơ lược lịch sử hình thành và phát triển của các tông phái Phật giáo Trung Quốc

Khác với Phật giáo Ấn Độ, quá trình hình thành và phát triển các tông phái Phật giáo Trung Quốc luôn đi liền với công tác phiên dịch thánh điển. Theo quá trình phiên dịch, các tông phái Phật giáo Trung Quốc thường y cứ và cổ xướng theo tư tưởng của kinh luận để lập tông.Tuy quá trình phân phái và lập tông đã manh nha từ thời Đông Tấn nhưng hoàn chỉnh việc lập tông thì rõ nét nhất là ở thời đại Nam - Bắc triều. Theo nhận định của các nhà Phật học như Thích Thanh Kiểm trong "Lịch sử Phật giáo Trung Quốc" và J. Takakusu trong "The Essentials of the Buddhism Philosophy" (Các tông phái Phật giáo, bản Việt dịch của Tuệ Sỹ), chúng ta có thể phác thảo sơ lược lịch sử hình thành và phát triển của các tông phái Phật giáo Trung Quốc như sau:

1. Tỳ Đàm tông (Câu Xá tông):

Tỳ Đàm (nói đủ là A Tỳ Đàm) là tên gọi tắt của Trung Hoa về Abhidharma. Trước khi luận Câu Xá (Abhidharma Kosa) được dịch sang Hán ngữ thì đã có một học phái mệnh danh là Tỳ Đàm tông. Người đầu tiên nghiên cứu về A Tỳ Đàm là Ngài An Thế Cao ở đời Hậu Hán. Các tác phẩm của A Tỳ Đàm được dịch sang Hán ngữ rất sớm trong giai đoạn

từ 383 đến 434 TL như "A Tỳ Đàm Cửu Thập Bát Kết Kinh" của Ngài An Thế Cao, "A Tỳ Đàm Tâm Luận", "A Tỳ Đàm Bát Kiền Độ Luận"...của Ngài Tăng Già Đề Bà đời Tiền Tần. Các học giả thuộc Tỳ Đàm tông nổi bật có thể kể đến là các Ngài Huệ Tập, Tăng Mân, Pháp Vân,Tăng Tung... Tuy nhiên, khi Luận Câu Xá của Ngài Thế Thân được Ngài Chân Đế (Paramartha) dịch sang Hán ngữ từ năm 563- 567 TL, sau đó là Ngài Huyền Trang dịch từ 651-654 TL và được truyền bá rộng rãi thì Tỳ Đàm tông được thay thế bằng Câu Xá tông.

2. Thành Thật tông:

Tông này được lập và cổ xướng từ thời Ngài La Thập theo tư tưởng của Luận Thành Thật (Satyasiddhi), một bộ luận thuộc Tiểu thừa Phật giáo.Bộ luận này do Ngài Ha Lê Bạt Ma (Harivarman) viết và được Ngài Cưu Ma La Thập (Kumàrajìva) chuyển sang Hán ngữ thật sớm,vào 411-412 TL.Kể từ thời Ngài La Thập về sau, không khí nghiên cứu học thuật của Thành Thật tông được phát triển nhanh chóng.Trong khoảng từ 411 đến 498 TL đã có hơn 12 bộ sớ giải của các môn đồ Ngài La Thập viết về Luận Thành Thật và đã có: "Hàng trăm buổi giảng thuyết về bản văn này được truyền bá khắp Trung Hoa" (2). Đến đời Lương (502-507) thì Thành Thật tông phát triển cực thịnh và được phổ biến rộng rãi với công lao của ba ngài Pháp Vân, Trí Tạng và Tăng Mẫn. Trong giai đoạn này, Thành Thật tông được xem là khuynh hướng Đại thừa. Thế nhưng, vào đời Tùy, kể từ khi Ngài Gia Tường Đại Sư Cát Tạng nhận định Thành Thật luận là bộ luận thuộc Tiểu thừa Phật giáo thì Thành Thật tông bắt đầu kém phát triển. Đến đời Đường, Ngài Đạo Tuyên tuyên bố luận Thành Thật thuộc kinh Lượng bộ,một tông phái Ấn Độ được xem là tiểu thừa, thì Thành Thật tông bước vào thời kỳ suy vi và không còn phát triển ở các thời kỳ sau đó.

3. Nhiếp luận tông (Pháp tướng tông):

Nhiếp luận tông (Samparigraha) là tiền thân của Pháp tướng tông (Dharmalaksana). Nhiếp luận tông được thành lập từ khi Ngài Chân Đế (499-569) dịch và giảng về bộ Nhiếp Đại Thừa luận (Mahàyànasamparihraha) Nhiếp Đại Thừa Luận do Ngài Vô Trước viết vào thế kỷ V (được Ngài Thế Thân chú giải) là bộ luận đầu tiên phát biểu học thuyết Duy thức. Ngài Phật Thủ (Buddhasanta) dịch bộ luận này sang Hán văn lần đầu vào năm 531 TL, nhưng kể từ khi bản dịch của ngài Chân Đế vào năm 563 hoàn thành và do nỗ lực truyền bá của Ngài thì Nhiếp Luận tông mới chính thức phát triển tại phía Nam Trung Quốc.Sau khi Ngài Chân Đế viên tịch, do công lao của ngài Đàm Thiên nên tông phái này cũng dần dần phát triển ở phía Bắc Trung Quốc. Đến đời Đường, Ngài Huyền Trang đã dịch lại hai bản "Nhiếp Đại thừa luận" và "Nhiếp Đại thừa luận thích", đồng thời theo học thuyết "Thành Duy Thức

luận " của Ngài Hộ Pháp mà thành lập và truyền giảng tư tưởng Duy Thức.Đệ tử Ngài Huyền Trang là Ngài Khuy Cơ là người có công hệ thống hóa và chính thức thành lập nên Pháp tướng tông. Hai sáng tác quan trọng của Ngài: "đại thừa Pháp Uyển Nghĩa Lâm Chương" và "Thành Duy Thức luận thuật ký" là căn bản của tông phái này. Nhiếp luận tông kể từ đời Đường đã được hòa nhập vào Pháp tướng tông.

4. Tam Luận tông:

Tam luận là ba bộ Trung luận, Bách luận và Thập nhị môn luận. Lịch sử của tam luận bắt đầu ở Trung Quốc với sự xuất hiện của Ngài Cưu Ma La Thập. Ngài là người có công phiên dịch cả ba bộ luận trên sang Hán ngữ. Quá trình truyền thừa của Tam luận tông bắt đầu từ thời Ngài Cưu Ma La Thập và được phân thành hai giai đoạn:

- Giai đoạn 1: Giai đoạn này được sử Phật giáo Trung Quốc gọi là "Cổ Tam luận tông" gồm các Ngài Cưu Ma La Thập, Đạo Sinh, Đàm Tế, Đạo Lãng (Tăng Lãng), Tăng Thuyên, Pháp Lãng.Trong đó, Ngài Tăng Lãng là người có công tách hẳn Tam luận tông khỏi ảnh hưởng của Thành Thật tông, và Tam luận tông kể từ Ngài Tăng Lãng đã có một nền móng thật sự.

- Giai đoạn 2: là giai đoạn truyền thừa của Ngài Cát Tạng. Ngài ngụ ở chùa Gia Tường nên thường được gọi Gia Tường Đại Ar Cát Tạng. Ngài đã trước tác và biên soạn nhiều khá nhiều tác phẩm. Trong đó có 3 tác phẩm Tam Luận sớ, Tam Luận Huyền Nghĩa và Đại thừa Huyền Luận đã đem lại một cái nhìn mới cho tông Tam luận. Do vậy, Tam Luận tông trong thời kỳ của Ngài Cát Tạng được gọi là "Tân Tam Luận tông".

Cả hai giai đoạn trên kéo dài trong hai thế kỷ thứ V và VI TL.Tuy nhiên, khi Pháp Tướng tông hưng khởi do công của các Ngài Huyền Trang và Khuy Cơ thì Tam Luận tông tại Trung Quốc đã không còn phát triển như trước mà được truyền sang và quảng bá tại Nhật Bản do công Ngài Tuệ Quán (người Cao Ly) và sau đó là Phúc Lượng (người Nhật Bản).Tam Luận tông bắt đầu có mặt tại Phật giáo Nhật Bản từ thế kỷ thứ XII.

5. Hoa Nghiêm tông:

Khai tổ chính thức của Hoa Nghiêm tông là ngài Đỗ Thuận (551-640).Pháp danh của Ngài là Pháp Thuận nhưng vì Ngài họ Đỗ nên thường được gọi là Đỗ Thuận. Tuy nhiên, trước khi Hoa Nghiêm tông chính thức được thành lập ở đời Đường thì tại Trung Quốc đã có hai học phái là Niết Bàn tông và Địa Luận tông.

Niết Bàn tông là học phái y cứ trên nội dung của kinh Niết Bàn. Địa Luận tông là học phái chuyên nghiên cứu và truyền giảng trên tinh thần và nội dung của tác phẩm "Thập Địa Kinh Luận", bản luận giải của Ngài Thế Thân về kinh Thập Địa (Dasabhumi sutra) vốn là một bộ phận của Kinh Hoa Nghiêm.Về sau do có nhận thức, giải thích khác nhau về các chủ đề tư tưởng trong hai bộ kinh luận trên nên cả Niết Bàn tông và Địa Luận tông đều được phân thành hai dòng phía Bắc và phía Nam. Các nhóm học giả của "Bắc phái Niết Bàn" cũng như "Nam phái Thập địa" về sau đều hòa nhập vào tông Hoa Nghiêm. Các bậc cao tăng trong phổ hệ truyền thừa của Hoa Nghiêm tông của Phật giáo Trung Quốc tiếp theo Ngài Đỗ Thuận là các Ngài Trí Nghiễm (602-668), Nghĩa Tương (625-702), Pháp Tạng (643-712), Trừng Quán (738- 839), Tôn Mật (780- 841). Trong các vị trên, Pháp Tạng là người có công rất lớn trong việc hệ thống hóa toàn vẹn nền triết học Hoa Nghiêm. Có thể nói Hoa Nghiêm tông trở thành một tông phái đích thực là do công lao của Ngài.

6. Thiên Thai tông (Pháp Hoa tông):

Thiên Thai là tên một hòn núi ở tỉnh Thai Châu miền Nam Trung Quốc. Suốt trong hai thời đại Trần và Tùy, Ngài Trí Khải (531-597) trú ở núi này và xiển dương kinh Pháp Hoa. Tông phái do Ngài thành lập do vậy có tên Thiên Thai tông hoặc Pháp Hoa tông. Trước Ngài Trí Khải, kinh Pháp Hoa vốn đã là bộ kinh được nghiên cứu rất kỹ ngay sau khi Ngài La Thập phiên dịch xong bộ kinh này, gồm 7 quyển - 27 phẩm, vào năm 406 TL. Về sau, Ngài Pháp Hiển từ Ấn trở về đã phiên dịch và bổ sung thêm phẩm Đề Bà Đạt Đa vào nên mới có 28 phẩm. Trong giai đoạn đầu, quá trình hình thành giáo nghĩa của Pháp Hoa tông có liên hệ tới việc nghiên cứu của Ngài Huệ Văn (505-577) về tư tưởng: "Không - Giả - Trung trong Đại Trí Độ luận. Ngài đã dựa theo đó mà lập tư tưởng: "Nhất tâm tam quán" (3). Phương pháp quán niệm này được

truyền bá mạnh do công của đồ đệ Ngài là Ngài Huệ Tư (514-577). Đồng thời Huệ Tư còn đề ra pháp tu thiền quán theo tư tưởng "chỉ quán nhất như", tức chủ trương việc kiêm tu định và huệ. Tuy nhiên, chỉ khi truyền đến Ngài Trí Khải thì giáo nghĩa Thiên Thai tông mới chính thức được kiện toàn. Kể từ đấy tông này mới được gọi là Thiên Thai tông. Từ pháp tu quán "Nhất tâm tam quán", Ngài Trí Khải đề ra một pháp tu quán mới là "Nhất niệm tam thiên" (4). Sự nghiệp trước tác, chú sở của Ngài Trí Khải là một công trình đồ sộ, nhưng nổi bật là ba bộ sách Pháp Hoa Văn Cú, Pháp Hoa Huyền Nghĩa và Ma Ha Chỉ Quán; giải thích rõ ràng về yếu nghĩa kinh Pháp Hoa.Về sau ba bộ này được Ngài Quán Đảnh (561-632), đệ tử truyền thừa của Ngài Trí Khải soạn tập và thường được gọi là "Pháp Hoa Tam Đại Bộ".Sau khi Ngài Quán Đảnh viên tịch, do sự ảnh hưởng mạnh mẽ của các tông phái khác như Pháp Tướng, Hoa Nghiêm,Thiền và Chân Ngôn nên Thiên Thai tông đã suy yếu dần. Đến thế kỷ thứ VIII, Thiên Thai tông được phục hưng do công của Ngài Trạm Nhiên (717-782) và sau đó được Ngài Đạo Toại, đồ đệ của Ngài Trạm Nhiên dạy cho Ngài Tối Trừng (người Nhật).Thiên Thai tông chính thức được truyền sang Nhật Bản kể từ Ngài Tối Trừng.

7- Mật tông (Chân Ngôn tông):

Chân Ngôn dịch nghĩa Phạn ngữ "Mantra", nghĩa là "Bí mật giáo", giáo pháp không thể phát hiểu bằng những ngôn ngữ thông thường. Chân Ngôn tông hay Mật tông phát xuất từ Ấn Độ và được truyền tới Trung Quốc khá muộn. Vào thời Đông Tấn, tuy đã có một vài bản kinh tiếng Phạn được các vị Tăng Ấn Độ như Ngài Cát Hữu (Srimitra), Ngài Bạch Thi Lê Mật Đa La dịch sang Hán ngữ như Đại Quán Đính kinh, Khổng Tước Vương Kinh...và rải ráác các bài thần chú trong các kinh điển, nhưng đó không phải là thuần túy Mật giáo.Phải đến đời Đường (618-907) thì Mật tông mới chính thức du nhập vào Phật giáo Trung Quốc, khởi đầu với sự hiện diện của ba đại học giả Ấn Độ là Ngài Thiện Vô Úy (Subhakarasimha, 637-735), Ngài Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 671-741), Ngài Bất Không (Anoghavajra,705-774). Bộ kinh căn bản của Mật tông là bộ Đại Nhật kinh được Ngài Thiện Vô úy dịch sang Hánngữ

với sự trợ giúp của đệ tử là Ngài Nhất Hành (cũng là đệ tử của Ngài Kim Cương Trí, 638-727).

Sự truyền thừa của Mật tông tại Trung Quốc tương đối giản đơn hơn các tông phái khác. Tuy vậy, tông này lại rất được các triều vua Đường: Huyền Tông, Túc Tôn, và Đại Tôn ủng hộ.Đặc biệt là Ngài Bất Không đều được ba đời vua trên trọng đãi. Các công trình phiên dịch kinh điển Mật tông được tiến hành với qui mô đồ sộ.Theo sử Phật giáo Trung Quốc, Ngài Bất Không cùng với các ngài La Thập, Chân Đế và Huyền Trang được gọi là "bốn nhà đại phiên dịch" của Phật giáo Trung quốc. Không những trong Phật giáo mà Mật tông còn ảnh hưởng đến nhiều lĩnh vực trong nền văn hóa Trung Quốc như điêu khắc, kiến trúc, hội họa...Tuy nhiên, do chịu ảnh hưởng của nạn Võ Tôn phế Phật vào cuối đời Đường (5) nên Mật tông của Phật giáo Trung Quốc bị suy yếu trầm trọng nhưng lại được truyền sang Nhật Bản do thầy trò hai ngài Huệ Quả (người Trung Quốc, đệ tử Ngài Bất Không) và Không Hải (người Nhật Bản theo học với Ngài Huệ Quả). Ngài Không Hải là người sáng lập ra "Chân Ngôn tông" của Phật giáo Nhật Bản.

8. Thiền tông:

Trong các tông phái Phật giáo Trung Quốc, Thiền tông là tông phái có tầm ảnh hưởng quan trọng nhất đối với toàn bộ hệ thống tư tưởng Phật giáo Trung Quốc từ đời Đường trở về sau.Đây là nhận định chung của hầu hết các nhà nghiên cứu Phật học hiện nay. Nếu xét từ cội nguồn thì hai phái chính trong hệ thống Thiền tông là Như Lai Thiền và Tổ Sư Thiền. Như Lai Thiền được xem là phương pháp tu thiền có cội nguồn từ Phật giáo Ấn Độ, trong khi Tổ Sư Thiền lại có khuynh hướng được xem là sáng tạo riêng của Phật giáo Trung Quốc và khởi nguyên với sự hiện diện của Ngài Bồ Đề Đạt Ma. HT Thích Thanh Kiểm viết: "Ở Trung Quốc, đời Hậu Hán, Ngài An Thế Cao đã thông đạt thiền kinh và đã thực hành về Tiểu thừa Thiền.Nhưng tới khi Ngài La Thập dịch kinh "Tọa Thiền tam muội" và sau đó Ngài Phật Đà Bạt Đà La (Giác Hiền) dịch "Đạt Ma Đa La Thiền kinh" thì thời đại cơ vận Đại thừa Thiền được

nhanh chóng lưu hành. Trong tình thế ấy, lại xuất hiện một hệ thống Thiền của Tổ Bồ Đề Đạt ma và trở thành nền tảng cho Thiền tông các đời sau" (6).

Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma) là thái tử thứ 3, con vua Kancipura xứ Nam Ấn. Theo lời dạy của thầy là Ngài Bát Nhã Đa La (Prajnàtara), Ngài sang Trung Quốc vào đời Lương ,khoảng năm 470-520 TL (7). Theo phổ hệ truyền thừa của Thiền tông Ấn Độ, từ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đến đời Ngài là thứ 28, nhưng Ngài được xem là người khai sáng của phổ hệ truyền thừa Thiền tông Trung Quốc gồm; 1/Bồ Đề Đạt Ma. 2/Huệ Khả (? - 593) 3/ Tăng Xán (?-606) 4/ Đạo Tín (580-651) 5/ Hoằng Nhẫn (602-675). Bắt đầu từ Ngài Hoằng Nhẫn, Thiền tông Trung Quốc đã bắt đầu phát triển cực mạnh với sự truyền giảng của hai ngài Thần Tú (605-706) và Huệ Năng (được xem là Tổ thứ 6 của Thiền tông Trung Quốc, 638-713). Ngài Thần Tú truyền giáo ở phương Bắc nên dòng thiền này gọi là dòng thiền Bắc tông.Tương tự dòng thiền của Huệ Năng được gọi là dòng thiền Nam tông.Thiền Bắc tông chủ trương giáo pháp tiệm ngộ (sự bừng sáng của trí tuệ giải thoát có được theo quá trình tu tập thứ lớp) nên được gọi là "Bắc tiệm".Trong khi đó, Thiền Nam tông lại có mục tiêu đốn ngộ (giác ngộ ngay, không theo thứ lớp) nên được gọi là "Nam đốn".Trong các thời đại sau đó,thiền phái của Ngài Huệ Năng phát triển rất mạnh và phân thành 5 tôn là Lâm Tế, Quy Ngưỡng, Tào Động, Vân Môn và Pháp Nhãn.

Lâm Tế tôn sau lại chia thành hai phái là Hoàng Long và Dương Kỳ. Năm tôn trên, thêm vào hai phái sau thường được sử viết là "Ngũ gia thất tôn".

Vào các thời đại Nguyên, Minh, Thanh, trong khi một số tôn phái khác bị suy thoái dần do sự du nhập và phát triển mạnh mẽ của Lạt ma giáo Tây Tạng thì Thiền tông lại trở thành tông phái phổ biến nhất. Từ Trung Hoa Dân Quốc đến nay, Thiền tông vẫn là một tông phái chủ đạo của Phật giáo Trung Quốc.

9. Tịnh Độ tông:

Tịnh Độ tông là tông phái cùng với Thiền và Mật tông có ảnh hưởng trong Phật giáo Trung Quốc hiện nay.Tịnh Độ tông là tông phái chủ trương pháp môn "Vãng sanh Tịnh Độ". Pháp môn tu Tịnh Độ ở Trung Quốc khởi thủy từ khi Ngài Tuệ Viễn

lập ra hội "Bạch Liên xã" ở Lư Sơn vào đời Đông Tấn, chủ trương quán tưởng niệm Phật, tức quán niệm tướng tốt của Đức Phật A Di Đà. Đến thời Nam - Bắc triều, Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch bộ "Vãng sanh Tịnh Độ luận" do Ngài Thế Thân trước tác và trở thành bộ luận căn bản cho tông Tịnh Độ. Pháp tu Tịnh Độ của Ngài Bồ Đề Lưu Chi được Ngài Đàm Loan kế thừa và truyền cho cao đệ là Ngài Thiện Đạo (613-681). Ngài Thiện Đạo là vị có công hoàn thành giáo nghĩa của tông Tịnh Độ.Các tác phẩm của Ngài viết như "Quán Kinh Sớ", "Vãng Sinh Lễ Tán", "Ban Chu tán", "Quán Niệm Phật Môn", "Pháp Sự tán" bao hàm giáo lý tinh yếu của Tịnh Độ tông, giải thích kinh Quán Vô Lượng Thọ, bộ kinh trọng yếu của tông phái này.

Sau Ngài Thiện Đạo còn có pháp môn niệm Phật của Ngài Từ Mẫn (Tuệ Nhật, 680-740) nhưng đã chịu ảnh hưởng của Thiền tông.Từ Ngài Từ Mẫn trở về sau, giáo nghĩa Tịnh Độ có khuynh hướng "Thiền Tịnh song tu". Tịnh Độ tông vẫn âm thầm phát triển theo khuynh hướng trên và được hưng khởi mạnh mẽ vào thời nhà Minh do công của các Ngài Vân Thê Châu Hoằng (1535-1615), Ngẫu Ích Trí Húc (1599-1655) và Đại sư Ấn Quang ở cuối đời nhà Thanh tới thời Trung Hoa Dân Quốc.

10- Luật tông:

Luật tông là tông phái nương theo giới luật mà thành lập nên có những điểm khác với tông phái khác.Giới luật là những qui giới phải tuân thủ của giáo đoàn Phật giáo. Trước khi truyền vào Trung Quốc, mỗi bộ phái Ấn Độ đều có giới luật của bộ phái mình. Thế nhưng, khi truyền đến Trung Quốc chỉ có 4 bộ "Ma Ha Tăng Kỳ luật" do Ngài Pháp Hiển và Phật Đà Bật Đà La dịch; "Thập Tụng luật" do hai Ngài Phất Nhã Đa la và Đàm Ma Lưu Chi dịch; "Tứ phần luật" do Ngài Phật Đà Da Xá đời Diêu Tần dịch; "Ngũ Phần luật" do Ngài Phật Đà Thập dịch là được lưu hành. Dưới thời đại Nam - Bắc triều, việc nghiên cứu Thập Tụng Luật rất được thịnh hành ở phương Nam; nhưng kể từ khi Ngài Huệ Quang ở Bắc Ngụy bắt đầu nghiên cứu và truyền giảng Tứ Phần luật thì xu hướng theo Tứ Phần luật được hưng thịnh. Trong suốt đời Tùy đầu đời Đường, qua sự nghiên cứu và giảng giải của các Ngài Pháp Thông đời Bắc Ngụy, Ngài Đạo Phú, Ngài Tuệ Quang (468-537), Đạo Vân, Đạo Huy,Trí Thủ (môn đệ của

Ngài Đạo Vân), Hồng Tuân (đệ tử Ngài Đạo Huy) thì Tứ Phần luật trở thành bản luật phổ biến của Phật giáo Trung Quốc. Đến đời Đường, Tứ Phần luật tôn hoàn toàn được thành lập và chia thành ba phái: Nam Sơ tôn của Ngài Đạo Tuyên, (môn đồ Ngài Huyền Trang, 596-667), Tướng Bộ tôn của Ngài Pháp Lệ (569-635) và Đông Tháp tôn của Ngài Hoài Tố (624-697).Tuy nhiên, chỉ có Nam Sơn tôn của Ngài Đạo Tuyên còn được duy trì và phát triển cho tới ngày nay.

C- Kết luận

Quá trình hình thành và phát triển của các tông phái Phật giáo Trung Quốc luôn gắn liền với lịch sử văn hóa - tư tưởng Trung Quốc. Trong mỗi giai đoạn lịch sử, ở từng thời đại và mỗi triều đại, sự phát triển của các tông phái Phật giáo Trung Quốc như nước ở trong đại dương, đôi khi lặng lẽ êm đềm nhưng cũng có lúc hưng khởi mãnh liệt. Sự hưng khởi của tông phái này dường như là để bổ túc cho sự suy vi của một tông phái khác. Điều này phản ánh trọn vẹn tinh thần Duyên khởi rất hiện thực của đạo Phật. Tuy nhiên, một đặc điểm quan trọng cần lưu ý là không bao giờ có sự đối kháng đến trở thành mâu thuẫn trong quá trình phát triển các tông phái của Phật giáo Trung Quốc nói riêng và Phật giáo nói chung. Bởi lẽ toàn bộ quá trình ấy luôn nằm trong tinh thần xây dựng những tư tưởng hướng nghiệm cho con người trong quá trình sống - tu tập - đạt đến giải thoát. HT Thích Thanh Kiểm trong sách Lịch sử Phật giáo Trung Quốc đã viết: "Giáo học của Phật giáo được cấu thành bởi ba môn học là "Giới học", "Định học" và "Tuệ học". Phật giáo Trung Quốc vì nghiên cứu về Tuệ học nên Tam Luận tông, Thiên Thai tông, Hoa Nghiêm tông được thành lập; vì tu tập về "Định học" nên có Thiền tông ra đời; và nương theo "Giới học" để tu trì nên có Luật tông xuất hiện (8). Đây có lẽ không phải là một đặc tính riêng Phật giáo Trung Quốc mà còn là đặc điểm chung của toàn bộ lịch sử phát triển Phật giáo từ Ấn Độ cho đến các quốc gia có Phật giáo trên thế giới và cả ở Phật giáo Việt Nam chúng ta hiện nay./.

-oOo-

* Chú thích:

(1) Kenneth W. Morgan, The Path of the Buddha, Chapter V: Buddhism in China and Korea (Zenryu Tsukamoto, translated by Leon Hurvitz).The Ronard Press Company. NewYork 1956, p 183-184.

(2) J. Takakusu, The Essentials of the Buddhism Philosophy (Xem "Các tông phái Phật giáo" bản dịch Tuệ Sỹ, Tu thư Đại học Vạn Hạnh , 1973, tr.147).

(3) Tam quán là "Không quán", "Trung quán" và "Giả quán". Nhất tâm tam quán nghĩa là trong một tích tắc của ý niệm đều có đầy đủ ba tính chất không , giả và trung.

(4) Nhất niệm tam thiên: Theo Ngài Trí Khải, mỗi ý niệm mê vọng của con người đều bao hàm toàn thể thế giới , nói hẹp là 10 giới (Tứ thánh và lục phàm), nói rộng là 3000 pháp, có nghĩa là toàn thể thế giới. Ba tính Không, Giả, Trung trong mỗi ý tưởng đều có quan hệ mật thiết với nhau, chúng thật ra chỉ là một. Ở đây, Ngài Trí Khải chủ yếu muốn nêu lên phương pháp quán niệm trên để người tu tập có nhận thức đúng về bản

chất của tâm mình.

(5) Xem lại bài PHHT, Đại cương lịch sử Phật giáo Trung Quốc, phần 2b.

(6) Thích Thanh Kiểm, Giáo trình lịch sử Phật giáo Trung Quốc (Tài liệu giảng dạy của Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM) tr.14 (bản ronéo).

(7) Tài liệu của Thích Thanh Kiểm ghi "khoảng năm 470" (Giáo trình lịch sử ...Sđd,t.14) trong khi J. Takakusu trong Essentials of Buddhism Philosophy lại viết "đến Trung Hoa năm 520" (Xem "Các tông phái Phật giáo" , bản Việt dịch của Tuệ Sỹ, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1973, tr. 304). Do vậy, chúng tôi ghi khoảng thời gian ước định để học viên tiện việc tham khảo (tg).

(8) Thích Thanh Kiểm, Lịch sử Phật giáo Trung Quốc, Thành hội PG TP.HCM ấn hành,1991. tr 157.

(*) Sđd: Sách đã dẫn.

(*) TL: Tây lịch . TTL: trước Tây lịch

* Sách tham khảo:

1. Kenneth W. Morgan, "The Path of the Buddha", Chapter V: Buddhism in China and Korea (Zenryu Tsukamoto, translated by Leon Hurvitz). The Ronard Press Company. NewYork 1956.

2. J. Takakusu, The Essentials of the Buddhism Philosophy (Các tông phái Phật giáo; bản Việt dịch của Tuệ Sỹ, Tu thư Đại học Vạn Hạnh ấn hành 1991).

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

Trình bày và nêu nhận định về quá trình hình thành và phát triển của một tông phái Phật giáo Trung Quốc

(Học viên nên tham khảo thêm các tài liệu khác để trả lời).

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài đọc thêm 1: Lịch sử kết tập kinh luật lần thứ nhất Thích Phước Sơn

Không bao lâu sau khi Đức Thế Tôn nhập Niết bàn, tôn giả Đại Ca Diếp tập họp 500 vị đại Tỳ kheo tại giảng đường Trùng Các, bên dòng sông Di Hầu, thành Tỳ Xá Ly, để chuẩn bị kết tập kinh luật. Trong số 500 Tỳ kheo này, 499 vị đã đắc quả A La Hán, chỉ trừ tôn giả A Nan.

Bấy giờ, tôn giả Đại Ca Diếp nói với các vị Tỳ kheo: "Này chư hiền, trên đường tôi trở về thành Câu Thi (Kusinàrà) để đảnh lễ Đức Thế Tôn lần cuối cùng, khi hay tin Ngài nhập Niết bàn, thì có một việc đáng buồn xảy ra: Trong khi các Tỳ kheo khóc than thảm thiết, không thể kiềm chế được lòng thương tiếc Đức Thế Tôn, có người lảo đảo trên

mặt đất, bước đi không nổi, thì Tỳ kheo Bạt Nan Đà (Upananda) đang đi trước họ, bảo họ im lặng và nói: "Vị trưởng lão ấy thường dạy chúng ta nên làm như thế này, không nên làm như thế kia; nên học những điều này, không nên học những điều kia, thật là phiền toái.Bọn chúng ta ngày nay mới thoát được nỗi khổ ấy, tùy ý muốn làm gì làm, không còn ai ngăn cản nữa.Vì sao các ông lại thương tiếc khóc than?". Ta nghe lời nói ấy, cảm thấy đau đớn và lo âu. Ngày nay, tuy Phật đã Niết bàn, nhưng giới luật vẫn còn đó, chúng ta phải hợp sức kết tập lại giới luật chớ để cho Bạt Nan Đà cấu kết cùng bè đảng phá hoại chánh pháp.

Các Tỳ kheo đều tán đồng lời nói của tôn giả Đại Ca Diếp, và thưa rằng: "Thưa trưởng lão, A Nan thường hầu cận Thế Tôn, Thầy ấy thông minh, nghe nhiều, gìn giữ kho tàng chánh pháp đầy đủ, nay ta nên mời Thầy vào trong số những người kết tập luật tạng".

Tôn giả Ca Diếp liền bảo: "A Nan còn ở địa vị cần phải học (hữu học),còn bị tham ái, sân hận, si mê và sợ hãi chi phối, không nên cho tham dự".

Thế nhưng, lúc này tôn giả A Nan đang ở tại thành Tỳ Xá Ly, ngày đêm thường thuyết pháp cho 4 chúng.Mọi người nghe pháp đông đúc chẳng kém gì khi Phật tại thế. Tại đây, có một Tỳ kheo người xứ Bạt Kỳ đang ngồi thiền trên lầu, vì không khí ồn ào không thể du hí trong tam muội giải thoát, bèn quán chiếu xem A Nan đã giác ngộ hay chưa, thì thấy rằng A Nan còn ở bậc hữu học, liền đến chỗ A Nan, đọc lên bài kệ:

" Ngồi dưới chỗ cây vắng

Tâm hướng đến Niết bàn.

Thiền định chớ phóng dật

Nói nhiều có ích chi?"

A Nan nghe vị Tỳ kheo ấy đọc kệ như vậy, lại biết việc Ca Diếp không cho mình tham dự kết tập luật tạng nên đầu đêm, giữa đêm và cuối đêm đều siêng năng đi kinh hành, mong cầu được giải thoát, nhưng vẫn chưa đạt được. Đến lúc nửa đêm, thân thể mỏi mệt cực độ, thầy định nằm nghĩ một chút, liền nghiêng đầu xuống gối, khi đầu vừa chấm gối, thì bỗng dưng dứt hết lậu hoặc. Các Tỳ kheo biết thế bèn thưa với Ca Diếp: " Đêm qua A Nan đã được giải thoát, giờ đây nên cho thầy vào trong số người kết tập luật tạng". Ca Diếp liền chấp nhận đề nghị ấy. Thế rồi tôn giả chọn thành Vương Xá làm nơi kết tập; vì ở đây có đầy đủ các phương tiện và thực phẩm.

Bấy giờ, 500 vị La Hán liền đến thành Vương Xá. Trong tháng đầu mùa hạ, họ lo sửa chữa phòng ốc và chuẩn bị ngọa cụ; tháng thứ hai tọa thiền để hưởng pháp vị giải thoát; đến tháng thứ ba mới tập họp lại một chỗ. Thế rồi, tôn giả Ca Diếp đề cử tôn giả Ưu Ba Ly kết tập Luật tạng, và được đại chúng chấp thuận.Ca Diếp bắt đầu hỏi Ưu Ba Ly: Giới nào Phật chế trước nhất, chế tại đâu, người nào sai phạm, phạm về tội gì v.v... Ưu Ba Ly trình bày rằng: Phật chế giới dâm trước nhất, do Tu Đề Na (Sudinna) vi phạm đầu tiên v.v...Một người hỏi, một người đáp và cuối cùng hỏi lại đại chúng, đại chúng cũng hoàn toàn nhất trí với sự trình bày của tôn giả Ưu Ba Ly. Công việc này kéo dài đến 80 lần mới hoàn tất gồm đủ cả giới Tỳ kheo, Tỳ kheo Ni và được đặt tên là Bát thập

tụng luật (Bộ luật được đọc đến 80 lần).

Tiếp theo, tôn giả Ca Diếp đề cử tôn giả A Nan kết tập kinh tạng và được đại chúng nhất trí.Tôn giả A Nan lần lượt kết tập các kinh sau đây:Tăng nhất, Tăng thập, Đại nhân duyên, Tăng Kỳ Đà, Sa môn quả, Phạm Động và những kinh Phật thuyết giảng cho Tỳ kheo, Tỳ kheo Ni, Ưu bà tắc, Ưu bà di, chư Thiên và nhân loại. Những kinh dài kiết tập thành một bộ gọi là Trường A Hàm, những kinh trung bình kết tập lại thành một bộ gọi là Trung A Hàm. Những kinh nói cho nhiều đối tượng như Tỳ kheo, Tỳ kheo Ni, Ưu bà tắc, Ưu bà di và chư Thiên kết tập thành một bộ gọi là Tạp A Hàm. Những kinh lần lượt nói từ một pháp tăng dần đến mười một pháp kết tập thành một bộ gọi là Tăng Nhất A Hàm. ngoài ra tập họp các kinh nói bao quát nhiều vấn đề thành một bộ gọi là Tạp Tạng. Thế rồi,tôn giả Ca Diếp tuyên bố: "Từ nay chúng ta đã kết tập giáo pháp hoàn tất. Từ nay trở đi, những gì Phật không chế định thì không được tùy tiện chế định, những gì Phật đã chế định thì không được vi phạm. Chúng ta phải kính cẩn học tập những gì Phật đã chế định".

Tôn giả A Nan bấy giờ thưa với tôn giả Ca Diếp: "Chính bản thân tôi từng nghe Phật dạy rằng: "Sau khi ta Niết bàn, nếu thấy những giới nào có tính cách nhỏ nhặt, các ngươi có thể loại bỏ".

Ca Diếp liền hỏi: "Thầy cho những giới nào là nhỏ nhặt?".

A Nan đáp: "Không biết".

- Vì sao không biết?

- Vì tôi không hỏi Thế Tôn.

- Vì sao không hỏi?

- Vì bấy giờ thân Phật đang bất an, sợ làm não loạn Ngài.

- Vì thầy không hỏi ý nghĩa những vấn đề ấy, nên phạm tội Đột cát la, phải tự mình nhận tội và sám hối.

- Thưa Đại đức, không phải là tôi không tôn kính giới mà không hỏi ý nghĩa những vấn đề ấy nhưng vì sợ làm phiền Đức Thế Tôn, nên không hỏi. Trong vấn đề

này, tôi không thấy mình phạm tội, nhưng vì kính trọng và tin tưởng Đại đức, nên tôi xin sám hối.

- Khi thầy vá y Tăng già lê cho Thế Tôn, thầy đã dùng chân đạp lên y, do đó, phạm tội Đột cát la...(nt).

- Thưa Đại đức, không phải là tôi không kính trọng Phật, nhưng vì lúc đó không có ai cầm y,nên tôi phải dùng chân đạp lên y để vá...(nt).

- Thầy đã ba lần cầu xin Thế Tôn cho phép nữ giới xuất gia trong chánh pháp, nên phạm tội Đột cát la...(nt).

- Thưa Đại đức, không phải là tôi không tôn kính pháp, nhưng vì bà Ma Ha Ba Xà Ba Đề Cù Đàm Di từng nuôi dưỡng Thế Tôn đến trưởng thành, rồi Ngài đi xuất gia mà thành Chánh giác. Công ơn ấy cần phải báo đáp, nên tôi mới ba lần cầu thỉnh Thế Tôn cho phép nữ giới xuất gia...(nt).

- Khi Phật sắp nhập Niết bàn đã hiện tướng nói với Thầy rằng: Nếu người nào đạt được bốn thần túc, muốn giữ thọ mạng một kiếp hoặc hơn một kiếp đều có thể làm được, Đức Như Lai đã thành tựu vô lượng thiền định, và đã ba lần hiện tướng nói với thầy như thế mà thầy không cung thỉnh Phật trụ thế một kiếp, hoặc hơn một kiếp, nên phạm tội Đột cát la...(nt).

- Thưa Đại đức, không phải tôi không muốn thỉnh Phật trụ thế lâu dài, nhưng vì ác ma Ba Tuần che mờ tâm trí của tôi, nên tôi không thưa thỉnh... (nt).

- Ngày xưa, Phật đã ba lần nhờ thầy đi lấy nước cho Phật uống, mà rốt cuộc thầy không dâng nước cho Phật, nên phạm tội Đột cát la...(nt).

- Thưa Đại đức, không phải là tôi không dâng nước cho Phật, nhưng vì bấy giờ có 500 chiếc xe vừa đi qua phía trên dòng sông khiến cho nước đục sợ uống vào sinh bệnh, nên tôi không lấy nước cho Thế Tôn...(nt).

- Thầy đã cho phép nữ giới lễ Xá lợi Phật trước mọi người, nên phạm tội Đột cát la...(nt).

- Thưa Đại đức, không phải tôi muốn cho phép nữ giới lễ Xá lợi Phật trước nhưng vì trời sắp tối,họ vào thành không kịp, nên tôi mới cho phép...(nt).

Tiếp theo, đại hội cứu xét những giới nào có thể loại bỏ,tôn giả Ca Diếp trình bày: " Nếu chúng ta xem chúng học pháp (những pháp cần phải học) là những giới nhỏ nhặt có thể loại bỏ thì các Tỳ kheo khác sẽ bảo: Bốn giới Ba la đề đề xá ni cũng là những giới nhỏ nhặt có thể loại bỏ. Nếu chúng ta bảo bốn giới Ba la đề đề xá ni là những giới nhỏ nhặt, thì các Tỳ kheo khác sẽ bảo: Các giới Ba dật đề cũng là những giới nhỏ nhặt v.v... giờ đây, chúng ta không thể khẳng định giới nào là giới nhỏ nhặt mà loại bỏ một cách tùy tiện thì bọn ngoại đạo sẽ bảo: "Pháp của sa môn Thích tử giống như mây khói, khi thầy còn sống thì những pháp do thầy chế định các đệ tử tuân thủ một cách nghiêm túc, nhưng sau khi thầy nhập Niết bàn, họ không chịu thực hành nữa". Do vậy, tôi xin khẳng định lại: "Những gì không do Phật chế thì không được tự ý chế định, và những gì do Phật chế định thì không được vi phạm. Chúng ta phải kính cẩn học tập những gì mà Phật đã truyền dạy".

Sau khi nghe trình bày, tất cả đại chúng đồng thanh nhất trí với lời tuyên bố của tôn giả Ca Diếp.

Lúc này trưởng lão Phú Lâu Na đang ở phương Nam, nghe Phật Niết bàn tại thành Câu Thi, và các trưởng lão Tỳ kheo đang kết tập Tỳ Ni pháp tạng tại thành Vương Xá, liền dẫn đồ chúng đến đó tham dự. Nhưng khi đến nơi, đại hội kết tập vừa xong.Do đó, trưởng lão yêu cầu đại hội đọc tụng lại một lần nữa để trưởng lão và đồ chúng cùng nghe. Đại hội đã hoan hỷ đáp ứng lời yêu cầu ấy.

Trong đại hội kết tập này, được các trưởng lão sau đây chủ trì:

1. Trưởng lão A Nhã Kiều Trần Như làm đệ nhất Thượng tọa

2. Phú Lâu Na làm đệ nhị Thượng tọa

3. Đàm Di làm đệ tam thượng tọa

4. Đà Bà Ca Diếp làm đệ tứ Thượng tọa

5. Bạt Đà Ca Diếp làm đệ ngũ Thượng tọa

6. Đại Ca Diếp làm đệ lục Thượng tọa

7. Ưu Ba Ly làm đệ thất Thượng tọa

8. A Na Luật làm đệ bát Thượng tọa.

Vì cuộc kết tập này vừa đúng 500 vị La hán, không nhiều, không ít, nên được gọi là cuộc kết tập giáo pháp của 500 vị La hán (ngũ phần luật, ĐTK.1421, tr 190b- 192a).

So sánh và nhận xét

1. Nhận xét tổng quát:

- Luật ngũ phần trình bày tóm tắt, cô đọng, và chỉ trình bày về sự kết tập.

- Luật tứ phần, ngoài phần trình bày sự kiện kết tập, còn nói thêm đôi nét về lúc Phật Niết bàn.

- Luật Thập tụng trình bày tương đối phong phú nhất, vì còn thêm nhiều chi tiết lúc Phật Niết bàn.

2. Những vị chủ trì cuộc kết tập:

- Luật Ngũ phần (xem lại trước)

- Luật Tứ phần ghi: a) Đà Ê La Ca Diếp, b) Trưởng lão Bà bà Na, c) Đại Ca Diếp, d) Trưởng lão Đại Châu Na.

- Luật Thập tụng ghi: a) A Nhã Kiều Trần Như, b) Trưởng lão Quản Đà, c) Thập Lực Ca Diếp, d) Ma Ha Ca Diếp.

3. Những vấn đề Ca Diếp chất vấn A Nan:

- Luật Ngũ phần (tóm tắt những trình bày trên): a)- A Nan không hỏi Phật những giới nào là nhỏ nhặt có thể loại bỏ, b)- A Nan đạp chân lên y Tăng già lê của Phật, c)- A Nan đã xin Phật cho phụ nữ xuất gia, d)- A Nan không xin Phật trụ thế lâu hơn nữa mà để Phật Niết bàn, e)- A Nan không lấy nước cho Phật uống khi Phật đang cần. f)- A Nan đã cho phép nữ giới lễ xá lợi Phật trước nhất.

- Luật Tứ phần: Bộ này đề cập đến 7 điều.Riêng điều thứ hai khác hẳn hai bộ kia, như sau: Phật đã ba lần yêu cầu A Nan làm người cúng dường mà A Nan nhất quyết

không nhận. Còn các điều 1, 3 , 4, 5, 6, thì giống như các điều 1-5 của Ngũ phần, chỉ đảo lộn vị trí. Điều 7 cuối cùng thì viết: A Nan không ngăn nữ giới khiến họ làm bẩn chân Phật (1) (ĐTK, 1428, tr 966a).

- Luật Thập tụng: 5 điều trước giống như Luật ngũ phần, chỉ đảo lộn vị trí. Riêng điều thứ sáu, luật này nói "A Nan đã để lộ âm tàng tướng của Phật cho nữ giới xem (2) (ĐTK 1428, tr 449b).

4- Một số khía cạnh khác:

a. Địa điểm kết tập: cả ba bộ đều nhất trí cho là tại thành Vương Xá.

b. Thời gian kết tập: cả ba bộ đều đồng ý cho rằng vào mùa hạ năm Phật Niết bàn.

c. Số người tham dự kết tập: cả ba bộ đều ghi nhận con số 500 vị La hán.

d. Người phấn khởi nhất khi hay Phật nhập Niết bàn: cả ba bộ đều cho là Tỳ kheo Bạt Nan Đà, một Tỳ kheo bán thế xuất gia khi đã lớn tuổi.

e. Tất cả đều đồng ý giữ nguyên những gì Phật chế, nhưng tùy nghi áp dụng, không thêm cũng không bớt.

g . Vấn đề tạng Luật: cả 3 bộ đều nhất trí cho rằng kết tập Luật tạng trước do Ưu Ba Ly đảm trách, Kinh tạng sau, do A Nan thực hiện,

- Bộ Ngũ phần: chỉ nói kết tập tạng Luật và tạng Kinh. Hai bộ kia thì bảo kết tập cả Luận tạng và do A Nan phụ trách, như sau:

- Bộ Tứ phần nói: điều gì liên quan đến những việc làm có nạn hay không có nạn, đều tập họp lại thành tạng Luận.

- Bộ Thập tụng nói: Phật dạy rằng ai phạm 5 tội - sát sinh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ, uống rượu thì sau khi chết sẽ đọa vào địa ngục nhanh như tên bắn, đó là tạng Luận. Bộ này nói rõ: Từ nay trở đi, mở đầu tất cả các bộ Kinh, Luật, Luận đều dùng câu "Như thị ngã văn, nhất thời ...." (Tôi nghe như vầy, một thuở...)

Có một điều khiến chúng ta phải lưu ý:tuy xuất phát từ một đại hội kết tập mà khi tường thuật lại vẫn có những điều dị biệt. Đó là do trình độ ghi nhận, phương thức

trình bày và quan điểm của mỗi bộ phái. Thế nhưng, đặc biệt tư liệu này nằm trong luận tạng, được bảo trì khá tốt, và tương đối còn giữ được tính chất nguyên thủy và trung thực, chưa bị tình trạng "tam sao thất bổn" làm cho sai lạc. Vì vậy, khi đề cập đến lịch sử kết tập Tam tạng giáo điển, chúng ta có thể yên tâm phần nào trong việc dẫn chứng về phương diện sử liệu./.

* Chú thích:

(1) Tôn giả Ca Diếp chất vấn A Nan: "Vì sao thầy không ngăn cản nữ giới để họ làm bẩn chân Phật?", A Nan đáp: "không phải tôi cố ý làm như vậy, nhưng vì tâm hồn nữ giới rất mềm yếu, nên khi đảnh lễ chân Phật, họ khóc lóc làm rơi nước mắt trên chân Phật, khiến chân Phật bị nhiễm bẩn".

(2) Tôn giả Ca Diếp hỏi A Nan: "Vì sao thầy để lộ âm tàng của Phật cho nữ giới xem?", A Nan đáp: "Vì nữ giới phúc đức mỏng manh, nên muốn cho họ xem tướng âm tàng của Phật. Khi thấy rồi họ sẽ nhàm chán cái thân nữ giới, sau đó mong được cái thân nam tử, nên tôi cho họ xem".

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài đọc thêm 2: Lịch sử kết tập kinh luật lần thứ hai Thích Phước Sơn

Sau khi Phật Niết bàn độ 100 năm, các Tỳ kheo Bạt Kỳ ở Tỳ Xá Ly đề ra 10 điều phi pháp như sau:

1/ Tỳ kheo ăn muối gừng để dành qua đêm vẫn hợp pháp,

2/ Tỳ kheo ăn xong, nhận được thức ăn khác, dùng hai ngón tay cầm thức ăn để ăn vẫn hợp pháp,

3/ Tỳ kheo ăn xong, rời khỏi chỗ, rồi ngồi ăn lại vẫn hợp pháp,

4/ Tỳ kheo ăn xong, đi sang nơi khác ăn thêm vẫn hợp pháp,

5/ Tỳ kheo dùng sữa đường hòa lại uống ngoài bữa ăn chính vẫn hợp pháp,

6/ Tỳ kheo uống rượu tự chế biến từ trái cây vẫn hợp pháp,

7/ Tỳ kheo tùy ý làm tọa cụ lớn hoặc nhỏ vừa với mình vẫn hợp pháp,

8/ Tỳ kheo có thể làm những việc mà lúc còn cư sĩ đã làm vẫn hợp pháp, tất nhiên có việc có thể làm được và có việc không thể làm được,

9/ Trong một trú xứ có một nhóm Tỳ kheo làm pháp yết ma riêng, sau đó đến yêu cầu chúng Tăng chấp nhận pháp yết ma ấy vẫn hợp pháp,

10/ Tỳ kheo có thể thu nhận và cất giữ vàng bạc, tiền của vẫn hợp pháp.

Thế rồi, vào các ngày mồng 8, 14 và 15, các Tỳ kheo ấy thường ngồi ở chỗ đông người qua lại, đặt một cái bát nước trước mặt, nói với mọi người rằng đó là cái bát điềm lành, rồi yêu cầu họ bố thí:

"Những điềm lành ở trong này, các vị hãy bố thí y bát, giày dép và thuốc men". Những người muốn bố thí, liền bố thí, những người không muốn bố thí thì chê trách,

hủy báng, nói: "Sa môn Thích tử không nên nhận vàng bạc, tiền của, giả sử có ai đem cho, cũng không nên đưa mắt nhìn đến, nay vì sao lại bày ra cái trò xin bố thí như thế này?".

Bấy giờ, Trưởng lão Da Xá ở trên giảng đường Trùng Các, bên dòng sông Di Hầu thấy thế, liền nói với các Tỳ kheo: "Các Thầy chớ bày ra cái trò xin bố thí như vậy. Chính tai tôi từng nghe Phật dạy: Người cầu xin bố thí phi pháp, và người cầu bố thí cho kẻ xin phi pháp, cả hai đều có tội". Thầy nói với các Tỳ kheo xong, lại nói với các bạch y nam nữ già trẻ: "Các người đừng bố thí như thế. Chính tôi từng nghe Phật dạy: Người cầu

xin phi pháp và người bố thí cho kẻ xin phi pháp, cả hai đều có tội".

Khi các Tỳ kheo được vàng bạc, tiền của rồi, liền đem chia cho Da Xá, nói với Thầy: "Đại đức có thể nhận phần này".

Da Xá đáp: "Tôi không nhận cái phần bố thí do xin phi pháp như vậy".

- Nếu thầy không nhận thì có thể cho lại chư Tăng.

- Tôi đã không nhận thì lấy đâu mà cho chư Tăng?

Thế rồi, các Tỳ kheo ấy bèn hạch tội Da Xá rằng trước đây Thầy đã nói cho bạch y biết việc đó, làm như thế là nhục mạ bạch y, nên họ phạt Da Xá bằng pháp yết ma hạ ý (làm vui lòng người khác).

Sau khi tuân thủ pháp yết ma hạ ý, Da Xá liền bảo các Tỳ kheo cử một Tỳ kheo cùng đi với Thầy đến các nhà bạch y để xin lỗi họ. Da Xá bèn đi đến chỗ 500 Ưu bà tắc đang tụ họp, nói với họ: "Các người nên biết, điều gì chánh pháp thì tôi nói là chánh pháp, điều gì phi pháp thì tôi nói là phi pháp, điều gì chánh luật thì tôi nói là chánh luật, điều gì phi luật thì tôi nói là phi luật. Những gì do Phật dạy thì tôi bảo là do Phật dạy, những gì không phải do Phật dạy thì tôi bảo là không phải do Phật dạy. Trước đây tôi đã nói như thế, khiến các Ưu bà tắc nổi giận, nên hôm nay tôi đến để xin lỗi".

Các Ưu bà tắc nghe thế, hoảng kinh bảo: "Thưa Đại đức, lúc nào Đại đức bảo đây là pháp, đây là luật, đây là lời Phật dạy, khiến cho chúng tôi nổi giận mà nay phải đến xin lỗi?".

Nhân đó, Da Xá mới nói với họ rằng, ngày trước tại thành Vương Xá, Đức Thế Tôn có nói với các đại thần của vua Bình Sa Vương rằng: "Sa môn Thích tử không nên cất giữ vàng bạc châu báu và dùng nó để buôn bán". Rồi Phật nêu ví dụ về mặt trời, mặt trăng không sáng tỏ là vì bị 4 thứ khói, bụi và A tu la che khuất. Cũng thế, Sa môn Thích tử cũng bị 4 thứ sau đây che khuất: 1/ Không đoạn trừ ái dục, làm điều bất tịnh, 2/ Đam mê rượu thịt không chịu trừ bỏ, 3/ Chuyên làm những việc tà vạy để mưu sinh, 4/ Thu nhận vàng bạc châu báu rồi dùng nó để mua bán kiếm lời. Chỉ có những ai xem ngũ dục là thanh tịnh mới cất giữ vàng bạc châu báu, và dùng nó để mua bán, rồi xem như một việc làm hợp pháp. Phật thường bảo: "Tỳ kheo cần xe thì xin xe, cần người thì nhờ người, tùy theo những nhu cầu cần thiết Ta đều cho phép cầu xin, nhưng hoàn toàn không được thu nhận vàng bạc châu báu và dùng nó để mua bán".

Da Xá lặp lại lời Phật dạy xong, bèn hỏi các người Ưu bà tắc là những điều đó có đúng luật, đúng lời Phật dạy hay không. Các người ấy đều nhất trí thừa nhận là đúng, và phát biểu: "Tại thành Tỳ Xá Ly hiện nay chỉ có Đại đức Da Xá là số một trong hàng Sa môn Thích tử". Thế rồi, họ yêu cầu Thầy trụ trì tại thành Tỳ Xá Ly để họ cúng dường tứ sự (4 món cần thiết suốt đời).

Sau đó, Da Xá từ giã các cư sĩ rồi trở về lại trú xứ. Các Tỳ kheo Bạt Kỳ biết Da Xá được các người Ưu bà tắc tín nhiệm, nên xoay qua kết tội thầy phạm Ba dật đề, vì trước đây đã xúc phạm các Tỳ kheo, do đó, phải sám hối. Da Xá khẳng định rằng mình vô tội nên

không có lý do gì phải sám hối. Các Tỳ kheo Bạt Kỳ bèn tập họp lại, định làm yết ma kết tội Da Xá ngoan cố không nhận tội. Thấy tình thế gay cấn, Da Xá liền dùng thần thông bay đến nước Ba Tuần. Trên đường đi, Thầy gặp 60 Tỳ kheo đã đắc tam minh, lục thông, đều là đệ tử của A Nan, Thầy liền yêu cầu họ họp sức để diệt trừ 10 điều phi pháp của nhóm Tỳ kheo Bạt Kỳ, đồng thời Thầy tiếp tục vận động hai nhóm Tỳ kheo khác, mỗi nhóm gồm 30 người. Họ cũng đã đạt được đạo quả cao siêu

như nhóm Tỳ kheo trước, và ai nấy đều nhiệt tình hưởng ứng công việc chính nghĩa của thầy. Rồi thầy tiếp tục đến núi A Phù mời trưởng lão Tam Phù Đà hợp tác, và trưởng lão cũng tùy hỷ.

Bấy giờ, trưởng lão Ly Bà Đa đã đạt được từ tâm tam muội, có đông đảo đồ chúng, đang ở tại thành Câu Xá Di. Da Xá cũng đến đó mời trưởng lão tham gia, và trưởng lão cũng hoan hỷ.

Các Tỳ kheo Bạt Kỳ nghe tin Da Xá đã đến gặp trưởng lão Ly Bà Đa, họ bèn chở đầy thuyền những y bát của Sa môn và những vật dụng cần thiết khác, cùng đến đó định mua chuộc trưởng lão để trưởng lão yểm trợ. Trong thuyền ấy, có một Tỳ kheo tên Sa Lan, thấy sự việc phức tạp, thầy bèn căn cứ vào kinh luật chiêm nghiệm xem các Tỳ kheo Bạt Kỳ hành động đúng pháp hay phi pháp, thì thầy thấy rằng họ phi pháp. Bỗng dưng, trên không trung có vị thiên thần ba lần xướng lên rằng: "Đúng thế ! đúng thế ! Các Tỳ kheo Bạt Kỳ hành động phi pháp như ông đã thấy".

Khi đi đến Câu Xá Di, các Tỳ kheo Bạt Kỳ liền vào diện kiến trưởng lão Ly Bà Đa và thưa rằng: "Chúng tôi chở rất nhiều vật dụng cần thiết của Sa môn đến để cúng dường đại đức, mong đại đức nạp thọ". Trưởng lão từ chối nói: "Y bát của tôi đã đầy đủ chẳng cần chi nữa". Họ lại nài nỉ: "Nếu không nhận nhiều, xin đại đức nhận cho chút ít". Trưởng lão khẳng định: "Y bát của tôi đã đủ không thể nào nhận thêm những vật của các thầy một cách phi pháp".

Biết Trưởng lão Ly Bà Đa có một đệ tử tên Đạt Ma thường hầu bên cạnh, các Tỳ kheo Bạt Kỳ liền đến xin cúng dường vật dụng cho thầy, thầy cũng từ chối. Họ bèn thuyết phục: "Khi Phật còn tại thế, người ta đến cúng dường Phật, nếu Phật không nhận thì họ đem cúng dường A Nan, A Nan đều nhận cả. A Nan nhận thì cũng như Phật nhận". Đạt Ma nghe thế liền nhận một vật. Nhận rồi liền hỏi: "Các Thầy muốn điều gì mà cưỡng ép bố thí cho tôi?". Họ đáp: "Chúng tôi muốn đại đức thưa với Hòa thượng Bổn sư, tận lực hỗ trợ chúng tôi, đừng để cho Da xá phá hoại pháp luật của chúng tôi".

Đạt Ma liền đến thưa với thầy mình: "Hòa thượng nên ủng hộ các Tỳ kheo Bạt Kỳ", Ly Bà Đa nói: "Những người làm điều phi pháp, ta không ủng hộ". Đạt Ma thưa: "Mong thầy suy nghĩ lại". Ly Bà Đa liền khiển trách Đạt Ma: "Nay ngươi khuyên ta hỗ trợ những kẻ phi pháp, ngươi chẳng phải là đệ tử của ta nữa. Từ nay trở đi chớ có ở quanh quẩn bên ta".

Đạt Ma sợ hãi, xấu hổ, đến thuật lại với các Tỳ kheo Bạt Kỳ sự kiện vừa rồi và họ bèn an ủi, khuyên Thầy đừng sợ gì cả.

Thế rồi, trưởng lão Ly Bà Đa suy nghĩ: "Nếu ta dẹp trừ những việc phi pháp của bọn họ tại đây, họ sẽ khởi lên trở lại, vậy ta phải cùng nhau đến chỗ ở của họ mà dẹp trừ". Nghĩ vậy, liền cùng với Da Xá đến thành Tỳ Xá Ly. Nơi thành này, có vị Tỳ kheo tên là Nhất Thiết Khứ, Thầy là vị Thượng tọa có uy vọng nhất trong hàng Sa môn Thích tử ở cõi Diêm phù đề này, đã đắc quả A la hán, có tam minh, lục thông, cũng là đệ tử lớn nhất của A Nan. Da Xá liền bàn với Ly Bà Đa, cùng đến gặp Nhất Thiết Khứ để bàn bạc công việc rồi sẽ thực hiện. Sau khi gặp Thượng tọa Nhất Thiết Khứ, chào hỏi xong xuôi, Ly Bà Đa một mình đến phòng Thượng tọa, trải tọa cụ an nghỉ. Đêm đến, Ly Bà Đa suy nghĩ: "Thượng tọa Nhất Thiết Khứ này đã quá già nua mà còn nỗ lực ngồi thiền suốt đêm, thì ta nay đâu được phép an nghỉ". Nhất Thiết Khứ cũng suy nghĩ: "Vị khách Tỳ kheo này đi đường cực nhọc mà còn ngồi thiền suốt đêm để hành đạo, thì ta đâu được phép nằm yên".

Hai người ngồi thiền suốt đêm suy nghĩ về nhau như thế. Đến cuối đêm, Nhất Thiết Khứ hỏi Ly Bà Đa: "Đêm nay Thầy nhập vào loại thiền định nào?"

Ly Bà Đa đáp: "Tính tôi rất nặng lòng từ bi, đêm nay tôi nhập vào từ tâm tam muội".

- Đó là loại Thiền định thô thiển. Chẳng hay Thầy đã đắc quả A la hán chưa?

- Đã đắc rồi. Thế còn Thượng tọa đêm nay nhập vào loại Thiền định nào?

- Tính tôi thích quán tưởng về "không", đêm rồi tôi nhập vào không tam muội.

- Đó là việc làm của bậc đại nhân. Vì không tam muội là pháp của bậc đại nhân. Nhưng Thượng tọa đã đắc quả vị A la hán chưa?

- Đã đắc rồi.

- Vậy xin Thượng tọa cho biết, muối để cách đêm có được phép dùng không?

- Việc ấy nên hỏi giữa chúng Tăng, nếu hỏi riêng tôi, những kẻ phi pháp sẽ cho tôi là có ý thiên vị và không chấp nhận tôi vào thành phần bàn luận Tỳ ni (giới luật).

Bấy giờ, Ly Bà Đa liền tập họp Tăng chúng để luận bàn Tỳ ni, nhưng vì Tăng chúng đông đảo, không khí ồn náo, khó quyết đoán Tăng sự nên Thầy đề nghị bạch nhị yết ma đề cử một số đại diện để chủ trì cuộc họp và quyết đoán các sự việc. Nhóm Tỳ keo Bạt Kỳ trước hết đề cử 4 vị: 1/Nhất Thiết Khứ, 2/ Ly Bà Đa, 3/ Bất Xà Tôn, 4/ Tu Ma Na. Nhóm Tỳ kheo Ấp Ba Lợi cũng đề cử 4 người: 1/ Tam Phù Đà, 2/ Sa Lan, 3/ Trường Phát, 4/ Ba Sa Lam.

Các Thượng tọa được Tăng sai bèn nhất trí chọn khu vườn của một nữ thí chủ đã cúng dường cho chư Tăng, tại Tỳ Xá Ly làm nơi nghị sự.

Bấy giờ Ly Bà Đa bèn hỏi Thượng tọa Nhất Thiết Khứ điểm thứ nhất: "Muối để cách đêm có được phép dùng không?"

Nhất Thiết Khứ đáp: "Không được dùng".

- Phật chế định điều này tại nơi nào?

- Tại thành Vương Xá.

- Do ai mà chế?

- Do một Tỳ kheo ở nơi A lan nhã.

- Phạm về việc gì?

- Phạm về việc dùng thức ăn để cách đêm, thuộc tội Ba dật đề.

Thế rồi, Ly Bà Đa kết luận: Đó là pháp, đó là luật, đó là lời Phật dạy, các Tỳ kheo Bạt Kỳ làm điều phi pháp, phi luật, trái lời Phật dạy, giờ đây bỏ xuống một thẻ.

Và cứ thế, Ly Bà Đa hỏi, Nhất Thiết Khứ đáp, cho đến khi kết thúc 10 điều phi pháp.

Tiếp theo, 8 vị này bèn suy cử 4 người đại diện là: Nhất Thiết Khứ 136 tuổi hạ, Ly Bà Đa 120 tuổi hạ, Tam Phù Đà và Da Xá đều 110 tuổi hạ, những vị này có trách nhiệm đem các quyết định của Đại hội vừa rồi ra công bố trước 700 vị A la hán, theo thể thức Ly Bà Đa hỏi và Nhất Thiết Khứ đáp như trên. Cuối cùng, Ly Bà Đa kết luận: "Những gì không do Phật chế thì không được tùy tiện chế định, những gì do Phật đã chế thì không được vi phạm. Tăng chúng phải chăm chỉ học tập những gì Phật đã truyền dạy".

Cuộc kết tập này vừa đúng 700 vị A la hán, nên gọi là cuộc kết tập của 700 người. (Ngũ phần Luật, ĐTK.1421, tr.192a-194b).

Vài điều ghi nhận

1/ Lý do kết tập: cả hai bộ Tứ Phần luật (ĐTK.1428, tr.969c-976a) và Thập Tụng luật (ĐTK.1435, tr.453c-455c) đều nhất trí với Ngũ Phần Luật cho rằng do 10 điều phi pháp của nhóm Tỳ kheo Bạt Kỳ mà phải mở Đại hội kết tập pháp tạng lần thứ hai này.

2/ Thời gian kết tập: Ngũ Phần luật và Tứ Phần luật đều ghi nhận là sau Phật Niết bàn 100 năm. Riêng Thập Tụng luật thì bảo là sau Phật Niết bàn 110 năm.

3/ Địa điểm kết tập: cả ba bộ đều nhất trí bảo là tại Tỳ Xá Ly.

4/ Thành phần chủ trì cuộc kết tập: Hai bộ kia cũng không khác mấy với Ngũ Phần (xem lại trên), chỉ có cách phiên âm tên của các trưởng lão hơi khác đôi chút mà thôi.

5/ Số người tham dự kết tập: Cả ba bộ đều nhất trí cho rằng cuộc kết tập lần này có tất cả 700 vị A la hán.

6/ Về 10 điều phi pháp: Cả ba bộ, kể cả Luật Thiện Kiến (ĐTK.1462,tr.677c) và Luật Nam tông (Luật xuất gia, quyển thượng, T.K.Hộ Tông, 241) cũng ghi nhận là có tất cả 10 điều, nhưng về thứ tự của 10 điều thì có đảo lộn chút ít (xem bản so sánh ở

sau). Tuy thế, nội dung của từng điều thì các bộ gần như nhất trí, chỉ khác nhau về cách diễn giải rộng hay hẹp mà thôi.

Ở điều 2, Ngũ Phần luật ghi: "Lưỡng chỉ" sao thực thực tịnh" (dùng hai ngón tay cầm thức ăn để ăn vẫn hợp pháp), và được giải thích rõ là: Tỳ kheo ăn xong, rời khỏi chỗ ngồi, nếu nhận được thức ăn khác, không cần xin phép ăn thêm, dùng hai ngón tay

cầm thức ăn mà ăn vẫn hợp pháp. Chúng tôi đã so sánh các bộ Tứ Phần luật, Thập Tụng luật, Thiện Kiến luật - là những tư liệu rất căn bản, cổ xưa, còn giữ nguyên vẹn - cũng đều giải thích ý nghĩa như Ngũ Phần. Nhưng không hiểu sao phần lớn các loại luật giải về sau, thường giải thích điều này khác hẳn. Cụ thể như Phật Quang Đại Từ Điển, tr.442a, giải thích điều 2 Nhị chỉ tịnh như sau: Từ lúc mặt trời đúng ngọ cho đến lúc bóng xế hai ngón tay vẫn có thể ăn được (mà không phạm luật). Nhân đây, người viết muốn nêu lên thắc mắc này, xin chất chính các vị tôn túc luật sư, và rất mong vấn đề này được làm sáng tỏ.

Tại sao gọi 10 điều ấy là phi pháp? Thiết nghĩ, lúc bấy giờ cách Phật Niết bàn mới khoảng 100 năm, các vị tôn túc trưởng lão nghiêm trì giới luật vẫn còn nhiều, chánh pháp còn được nhiều người sùng thượng, mà các Tỳ kheo Bạt Kỳ lại tự tiện đặt ra những điều luật mới khác với giới luật Phật chế, nên mới bị lên án gắt gao như vậy. Kỳ thực, trong 10 điều ấy chỉ có vài điều là trái luật, ngoài ra, các điều khác cũng không có gì là trầm trọng lắm, nếu đem so sánh với thời đại chúng ta ngày nay. Vả lại, nếu muốn cho chánh pháp tồn tại lâu dài và được truyền bá rộng rãi, thì các sứ giả Như Lai phải biết tùy theo căn cơ, thời đại và hoàn cảnh mà áp dụng giới luật một cách uyển chuyển, linh động, miễn sao không phương hại đến mục đích giải thoát là được. Nếu không thì giới luật của Phật sẽ có nhiều điều trở nên vô hiệu. Thế nên, Phật đã cẩn thận căn dặn: "Này các Tỳ kheo, tuy là những điều do Ta chế định, nhưng nếu không phù hợp với phong tục tập quán của địa phương đó, thì không nên áp dụng. Trái lại, có những điều không do Ta quy định, nhưng vốn là phong tục tập quán của địa phương ấy thì không thể không thi hành" (Ngũ Phần luật, ĐTK.1421, tr.153a).

Rồi Đức Phật bổ túc: "Tỳ kheo khi làm việc vì, nên đem đối chiếu với kinh, luật, nếu việc làm đó phù hợp với tinh thần của kinh, luật thì hãy làm. Ngược lại, nếu việc làm đó trái với tinh thần của kinh, luật, thì không nên làm" (Tứ Phần Luật, ĐTK.1428, tr.970a).

Tóm lại, tinh thần của Phật giáo là "Tùy duyên mà bất biến, bất biến mà vẫn tùy duyên". Chúng ta có thể linh động áp dụng giới luật sao cho tốt nhất để đạt đến mục đích giải thoát, nhưng phải thận trọng trong việc đề xuất những quy định mới, và nhất là không nên tùy tiện sửa đổi giới luật của Phật./.

Phụ lục: Bản so sánh 10 điều phi pháp.

Các bộ luật - Những điều khoản

- Ngũ Phần luật: 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

- Tứ Phần luật: 7 1 3 2 6 8 9 5 4 10

- Thập Tụng luật: 1 2 5 3 4 7 9 8 6 10

- Thiện Kiến luật: 1 2 4 3 7 8 9 6 5 10

- Nam Tông luật: 1 2 4 3 7 8 9 6 5 10

Chỉ có cột 3 của Ngũ Phần luật (3 Tứ Phần: 5 Thập Tụng: 4 Thiện Kiến: 4 Nam Tông) về nội dung, so với mỗi bộ có sai khác đôi chút, còn 9 cột kia, tuy vị thứ của mỗi bộ có khác nhau, nhưng nội dung căn bản có thể nói tương đối nhất quán. (Khi nào có dịp, chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này).

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài đọc thêm 3: Lịch sử kết tập kinh-luật-luận lần thứ ba Thích Phước Sơn

Sau Phật Niết bàn 100 năm thì Đại hội kết tập Pháp Tạng lần thứ hai diễn ra, và sau lần kết tập lần thứ 2 đúng 118 năm lại diễn ra cuộc kết tập lần thứ 3. Như vậy lần kết tập này xảy ra sau Phật Niết bàn 218 năm, tức là 325 năm trước Tây lịch. Đại hội lần này do Hoàng đế A Dục (Asoka) đề xướng và bảo trợ .

Vua A Dục ra đời khoảng 200 năm sau Phật Niết Bàn, tức khoảng 340 năm trước Tây lịch. Lúc ông còn trẻ vốn tính tình hung bạo, nên không được phụ vương yêu thích, do đó ông bị đưa đi trấn nhậm một vùng đất xa xôi. Đến khi phụ vương băng hà, ông liền đem quân về triều, giết người anh cả là Hoàng thái tử Tu Ma Na (Sumara) và tất cả những người anh em khác, chỉ để lại người em cùng mẹ là Túc Đại Đa (còn gọi là Đế Tu) rồi lên ngôi vua. Sau khi tức vị, trong khoảng 3 năm đầu, nhà vua chỉ phụng sự ngoại đạo, theo truyền thống của tiên vương để lại.Đến năm thứ ba, nhân trông thấy một Sa di tên Nê Cù Đà (Nigrodha) oai nghi tề chỉnh, tướng mạo đoan trang, nên vua phát tâm tín kính Phật pháp.

Vị Sa di này chính là con của Tu Ma Na khi vua sát hại các người anh em trong hoàng tộc, thì người chị dâu, vợ Tu Ma Na, đang mang thai, trốn được.Sau đó bà sinh ra Nê Cù Đà.Lúc Nê Cù Đà lên 7 tuổi, thì được A la hán Bà Lưu Na (Mahàvaruna) độ cho xuất gia làm Sa di. Chuyện kể rằng, lúc Bổn sư thế phát, tóc rơi chưa tới đất thì Nê Cù Đà đã đắc quả La hán. Vị Sa di này, trong một tiền kiếp xa xưa, vốn là anh của A Dục. Hai anh em cùng mộ đạo tu hành, tạo nhiều công đức. Do nhân duyên ấy nên khi vừa thấy ông, vua A Dục đã có thiện cảm ngay tức khắc.Hơn nữa, nhờ đã gieo trồng phước đức trong quá khứ, nên nhà vua dễ dàng kính tín Tam bảo, và phát tâm cúng dường Tăng chúng một cách nhiệt thành. Số người nhận được sự cúng dường

của Vua lên đến 6 vạn người trong mỗi ngày. Đồng thời, vua cho xây cất 84.000 ngôi già lam, và kiến tạo 84.000 ngôi bảo tháp trong khắp quốc độ, cũng như tại các nước chư hầu xung quanh.

Khi các ngôi bảo tháp và tự viện hoàn thành, nhà vua mở tiệc khánh hạ, cúng dường rộng rãi chư Tăng. Nhân thấy oai nghi tề chỉnh và đạo hạnh thanh cao của Thánh chúng, nhà vua càng thêm tin tưởng Phật pháp nhiệm mầu. Do đó, vua cho một người con trai là Ma Sẩn Đà (Mahinda) và một người con gái tên là Tăng Già Mật Đa (Sanghamitta) cùng xuất gia một lúc.Ma Sẩn Đà bấy giờ đúng 20 tuổi.Hòa thượng Bổn sư của Thầy là Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggaliputta - tissa) và Tăng Già Mật Đa vừa 18 tuổi, Hòa thượng Bổn sư của cô là Đàm Ma Ba La (Dhammapàli).

Nhà vua càng ngày càng nhiệt thành ủng hộ Phật pháp, cúng dường Tăng chúng một cách trọng hậu, thì ngoại đạo đi khất thực mỗi ngày mỗi trở nên khó khăn. Do đó, họ gia nhập vào hàng ngũ Tăng chúng càng lúc càng đông. Trong số đó, có người xuất thân từ đạo thờ lửa, có người theo đạo lõa thể, và có người theo đạo dầm nước lạnh. Do tiêm nhiễm lối sống ngoại đạo, nên mặc dù đã vào trong Tăng chúng, các Tỳ kheo tân tòng này vẫn hành xử như ngoại đạo. Thậm chí, họ còn đem giáo luật ngoại đạo ra giảng dạy cho tín chúng, khiến cho Phật pháp trở nên hỗn loạn.Vì thế, các Tỳ kheo chân chính không thể hòa hợp bố tát, tự tứ và làm Phật sự chung với họ. Tình trạng bất ổn cứ kéo dài mãi, khiến Tăng chúng sống trong sự rạn nứt, bất hòa, suốt 7 năm mà không bố tát được. Vua A Dục chứng kiến tình trạng chia rẽ của Tăng đoàn như vậy, nên rất đau lòng. Nhằm chấn chỉnh lại hàng ngũ Tăng chúng, vua bèn sai một viên quan đại thần đem sắc lệnh của mình đến các tự viện, truyền cho Tăng chúng phải cùng nhau hòa hợp Bố Tát. Nhưng họ không nói gì cả. Vị quan Khâm sai không biết làm thế nào, đành phải trở về triều, bàn bạc với một viên quan đồng liêu.Vị quan này bèn hiến kế bằng cách gợi ý: "Tôi thấy đại vương khi chinh phục các nước, hễ ai không tuân lệnh thì giết chết; trường hợp này cũng phải làm như thế".

Nghe bạn nói có lý, viên Khâm sai liền trở lại tu viện, chất vấn vị Thượng tọa: "Đại vương đã có sắc lệnh khiến Tăng chúng phải hòa hợp thuyết giới, vì sao các vị

không phục tùng?". Thượng tọa đáp: "Thưa thượng quan. vì các thiện Tỳ kheo không chịu bố tát chung với các Tỳ kheo ngoại đạo, chứ không phải không phục tùng".

Ngay lậập tức, viên Khâm sai liền tuốt gươm giết vị Thượng tọa ấy, và lần lượt giết đến chỗ Tỳ kheo Túc Đại Đa, Túc Đại Đa lền bảo vị ấy dừng tay lại không được cuồng sát bừa bãi những người vô tội.Viên Khâm sai đành phải dừng tay, rồi trở về triều để yết kiến nhà vua.

Bây giờ nói về nguyên nhân khiến cho Túc Đại Đa đi tu: Sau khi vua A Dục lên ngôi bèn phong cho em là Túc Đại Đa làm Thái tử. Một hôm Túc Đại Đa vào rừng du ngoạn, bỗng thấy các con ni làm việc theo bản năng chúng sinh để duy trì nòi giống. Ông nghĩ: "Các con nai này ăn cỏ xanh, uống nước lã, mà còn như thế, thì các chư Tăng ở trong phòng kín, có chăn êm nệm ấm, ăn uống no đủ thì lẽ nào lại không việc ấy". Thế rồi ông trở về hoàng cung, đem ý nghĩ ngây thơ của mình trình bày với hoàng huynh A Dục, vua nghe thế, tự nhủ: "Thật quái lạ! Chuyện không đáng nghi ngờ mà bỗng dưng sinh nghi ngờ. Có khác nào nơi bình địa bỗng khởi phong ba!". Do đó, để dạy cho Túc Đại Đa một bài học, vua âm thầm sắp đặt mưu kế, khiến Túc Đại Đa phạm phải tội nặng đáng bị tử hình. Lúc ấy, vua phẫn nộ bảo với em mình: "Nay ta ban cho ngươi một ân huệ cuối cùng, cho phép ngươi làm vua trong vòng 7 ngày, sau đó ta sẽ trị tội".

Thế rồi Túc Đại Đa được lên ngôi báu, ngự nơi lầu son điện ngọc, có cung tần mỹ nữ, đờn ca xướng hát và đủ các thứ sơn hào hải vị không thiếu thứ gì. Nhưng ông chẳng màng để tâm đến những thứ ấy mà chỉ ngong ngóng sợ chết đến nỗi thân thể cực kỳ tiều tụy. Sau 7 hôm, A Dục hỏi Túc Đại Đa trong thời gian qua hưởng vinh hoa phú quí tột bực như vậy có cảm thấy thích thú hay không, thì Túc Đại Đa thực thà bộc bạch hết

những tâm sự khổ đau của mình. Vua liền bảo: "Chỉ vì biết trước sinh mệnh mình trong 7 hôm nữa sẽ kết thúc mà ngươi còn hốt hoảng, quên ăn bỏ ngủ, thân thể trở nên tàn tạ đến thế, huống gì các Tỳ kheo trong từng hơi thở đều nghĩ đến lẽ vô thường, không

biết cái chết đến lúc nào, thử hỏi còn tâm trí đâu nữa mà đắm trước những vật dục ở đời?".

Được lời như cởi tấm lòng, Túc Đại Đa liền sinh tín tâm đối với Phật pháp và chẳng bao lâu ông phát tâm xuất gia làm một Tỳ kheo.

Nhắc lại việc trước, khi viên quan Khâm sai bị Túc Đại Đa ngăn lại. Ông liền trở về triều tâu lên nhà vua sự kiện diễn tiến vừa rồi.Vua nghe thế vô cùng kinh ngạc, đau đớn tột cùng, ngất xỉu, té quỵ xuống đất. Hồi lâu vua mới tỉnh lại, thống trách viên quan ấy: "Trẫm sai khanh đến tu viện là để truyền lệnh cho các Tỳ kheo phải hòa hợp thuyết giới chứ đâu phải bảo đến giết họ!". Thế rồi, vua tức tốc ngự giá đến hỏi chư Tăng, trong trường hợp vừa rồi, vua có tội hay viên Khâm sai kia có tội.Trong các Tỳ kheo, có người nói do có lệnh của vua mà Tăng chúng bị chết oan, nên vua có tội. Có người thì bảo cả hai đều có tội. Nhưng có người bình tĩnh hơn, hỏi vua có ý định giết hại hay không, thì vua đáp là chỉ muốn xây dựng Tăng đoàn, tạo lập công đức chứ không có tâm sát hại. Vị ấy kết luận: "Nếu tâm đại vương như thế, thì đại vương vô tội,mà kẻ giết người kia có tội"

Qua những trình bày khác nhau như thế, vua càng thêm phân vân, liền hỏi các Tỳ kheo, ai có thể làm cho vua hết nghi hoặc. Các Tỳ kheo bảo rằng chỉ có trưởng lão Mục Kiền Liên Tử Đế Tu, người đã đạt tam minh, chứng quả A la hán, mới có thể chấm dứt được sự nghi ngờ của vua mà thôi.Sau khi nghe lời chỉ dẫn, vua liền cáo từ các Tỳ kheo, trở về cung đình, chuẩn bị lễ cúng dường.Chuẩn bị xong các việc, vua phái người đến tu viện cung thỉnh Mục Kiền Liên Tử Đế Tu và đại chúng vào triều thọ trai.Thọ trai xong, vua mời trưởng lão Đại Tu cùng Tăng chúng đến một đạo tràng đã được thiết lập tại Viên Lâm (Uyyàna). Khi đến nơi, để biết chắc trưởng lão có thể đoạn trừ được điều nghi ngờ của mình hay không, vua thỉnh cầu trưởng lão thi thố vài phép thần thông. Trưởng lão đã hoan hỷ đáp ứng lời yêu cầu ấy khiến vua rất khâm phục nghĩ rằng ác pháp sẽ diệt trừ, Phật pháp sẽ lại trùng hưng. Thế rồi, vua đem sự việc trước kia ra chất vấn trưởng lão. Trưởng lão bèn hỏi lại nhà vua: "Khi ấy đại vương có tâm sát hại hay không?", vua đáp: "Đệ tử chỉ mong có công đức,chứ không

có tâm sát hại". Trưởng lão khẳng định: "Nếu không có tâm giết hại thì đại vương vô tội". Rồi trưởng lão đem kinh Bản sinh ra giảng cho vua nghe. Sau khi nghe pháp, mọi thắc mắc trong lòng của vua đều giải tỏa. Tiếp đến trưởng lão trình bày thế nào là đúng luật, thế nào là trái luật, thế nào là đúng pháp, thế nào là phi pháp, những gì do Phật dạy và những gì không phải do Phật dạy...Vua được diễm phúc nghe pháp liên tục như thế suốt 7 ngày.Với tâm trạng hân hoan sau khi nghe pháp, vua nghĩ rằng lần kết tập pháp tạng này chắc chắn sẽ thành công, liền sai người ngăn đạo tràng ra thành hai khu vực a và b. Những ai cùng một kiến giải thì ở chung một khu vực. Đồng thời mỗi khu

vực cử ra một vị đại diện để trả lời những điều vua hỏi.

Thế rồi, vua hỏi vị đại diện của một khu vực: "Thưa Đại đức, Phật pháp như thế nào?". Họ bèn lao nhao lên. Có người bảo là thường; có người bảo là đoạn; có người nói là có tưởng, có người nói là không phải tưởng cũng không phải không tưởng; có người nói là thế gian Niết bàn...".

Vua nghe họ đáp lung tung như thế, biết chắc nhóm Tỳ kheo này đích thực là ngoại đạo, chứ không phải Tỳ kheo chân chính. Do đó, vua ra lệnh họ cởi bỏ pháp phục, ban cho y phục màu trắng, và đuổi ra khỏi Tăng đoàn. Rồi vua sang khu vực của 6 vạn Tỳ kheo kia, lên tiếng hỏi vị đại diện: "Thưa Đại đức, Phật pháp như thế nào?". Vị ấy đáp: "Thưa đại vương, Đức Phật phân biện giảng dạy theo từng trình độ". Quay sang trưởng lão Mục Kiền Liên Tử Đế Tu, vua hỏi: "Có đúng thế không, thưa Đại đức?". Trưởng lão đáp: "Đúng thế, thưa đại vương".Biết Phật pháp đã được thanh tịnh, vua bèn thỉnh cầu chư Tăng thuyết giới bố tát trở lại, và sai người bảo vệ chúng Tăng rồi từ biệt, hồi loan.

Sau khi vua rời khỏi đạo tràng, 6 vạn Tỳ kheo liền suy cử trưởng lão Mục Kiền Liên Tử Đế Tu làm chủ tọa và tuyển chọn 999 Tỳ kheo tinh thông tam tạng, đã đắc tam minh,mở cuộc đại hội kết tập pháp tạng. Thể thức kết tập lần này giống hai lần trước, không khác gì cả.Do vậy, Phật pháp trở lại thanh tịnh, mọi hỗn loạn, cấu uế đều được dẹp trừ.

Đại hội kết tập lần này trải qua 9 tháng thì hoàn tất, do trưởng lão Mục Kiền Liên Tử Đế Tu làm chủ tọa, 999 vị Tỳ kheo A la hán tham dự, nên gọi là cuộc kết tập của 1000 vị La hán.

Sau khi kết tập, trưởng lão Mục Kiền Liên Tử Đế Tu bèn soạn ra luận thư để phản bác nghĩa lý của các phái ngoại đạo đương thời. Đến khi biết mình sắp viên tịch, trưởng lão bèn sai vị cao đồ là Đại đức Ma Sẩn Đà đem luật tạng truyền sang nước Sư Tử (Srilanca:Tích Lan). Vâng lệnh sư phụ, Đại đức Ma Sẩn Đà đem giáo pháp sang Tích Lan truyền bá. Đến khi sắp viên tịch, Đại đức lại đem truyền cho đệ tử là A Túc Tra (Arittha); A Túc Tra truyền cho đệ tử là Đế Tu Đạt Đa (Tissadatta); Đế Tu truyền cho đệ tử là Già La Tu Mạt Na (Kàlasumana); Già La Tu Mạt Na truyền cho đệ tử là Địa Già Na (Dìghanàmaka); Địa Già Na truyền cho Tu Mạt Na (Dìghasumana); Tu Mạt Na truyền cho Đàm Vô Đức (Dhamarakkhita); Đàm Vô Đức truyền cho Đế Tu (Tissa); Đế Tu truyền cho Đề Bà (Deva); Đề Bà truyền cho Tu Mạt Na (Sumana); Tu Mạt Na truyền cho Chuyên Na Già (Cùlagàna); Chuyên Na Già truyền cho Đàm Vô Ba Li (Dhammapàlinàma); Đàm Vô Ba Li truyền cho Xí Ma (Khemanàma); Xí Ma truyền cho Ưu Ba Đế Tu (Upatissa); Ưu Ba Đế Tu truyền cho Pháp Cự (?); Pháp Cự truyền cho A Bà Gia (Abhaya); A Bà Gia truyền cho Tiểu Đề Bà (Cùladeva); Tiểu Đề Bà truyền cho Tư bà (Sìva).

Đó là các luận sư trí tuệ đệ nhất, thần thông vô ngại, ái tận La hán, thầy trò truyền nhau, đến nay không dứt (Thiện Kiến Luật Tỳ Bà Sa, quyển I,II ĐTK 24, tr 678b - 684).

Vài điều ghi nhận:

1. Lý do kết tập: Vì các ngoại đạo trà trộn vào hàng ngũ Tăng đoàn làm cho Tăng chúng bất hòa và Phật pháp trở nên hỗn loạn, nên mới mở đại hội kết tập.

2. Thời gian kết tập: Lần kết tập này diễn ra sau khi Phật Niết Bàn 218 năm, tức trước Tây lịch 325 năm. Và công việc được thực hiện trong thời gian 9 tháng.

3. Địa điểm kết tập: Tại Viên Lâm (Uyỳana), thành Hoa Thị (Pàtaliputta) nước Ma Kiệt Đà (Magadha).

4. Vị chủ tọa cuộc kết tập: Trưởng lão Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggaputta - Tissa).

5. Số người tham dự kết tập: gồm 1000 vị A La Hán (kể cả vị chủ tọa) đã chứng Tam minh, tinh thông Tam tạng.

6, Người khởi xướng và bảo trợ cuộc kết tập: Hoàng đế A Dục (sinh khoảng năm 350 trước Tây lịch).

7. Giá trị của cuộc kết tập: hai lần kết tập thứ nhất và thứ nhì sử Phật giáo Nam truyền và Bắc truyền đều có ghi chép, và đều công nhận. Nhưng lần kết tập thứ ba này chỉ thấy ghi lại trong Thiện Kiến Luật Tỳ Bà Sa (bộ sớ giải Luật tạng của Nam truyền) và Đảo sử Tích Lan. Còn thư tịch của Bắc truyền không ghi chép. Vì quan điểm của Bắc truyền cho đây là sự kết tập của Bộ phái mà thôi, nên không công nhận như một cuộc kết tập chính thức./.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài đọc thêm 4: Lịch sử kết tập Pháp tạng lần thứ tư Thích Phước Sơn

I- Thuyết thứ nhất

Sau Phật Niết bàn khoảng 400 năm, tại nước Kiền Đà La (Gandhàra) có vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishca) trị vì, đất nước phú cường, danh vang khắp nơi ,các nước xung quanh đều quy phục. Trong những lúc rảnh rỗi việc triều đình, nhà vua thường đọc kinh Phật. Mỗi ngày vua thỉnh một vị cao tăng vào cung thuyết pháp. Nhưng vua thấy quan điểm mỗi người một khác, không ai giống ai, nên rất băn khoăn, không biết làm sao để giải tỏa. Vì vậy vua liền thỉnh giáo Hiếp Tôn Giả (Parsva), Hiếp Tôn Giả liền thưa: " Tâu Đại vương, vì đức Như Lai nhập diệt trải qua năm tháng đã lâu, các đệ tử thường dựa theo quan điểm của thầy mình, có những nhận thức bất đồng, do đó mà sinh ra mâu thuẫn với nhau".

vua nghe nói thế rất lấy làm buồn lòng, trầm ngâm hồi lâu, rồi bạch với tôn giả: "Trẫm nhờ hưởng được phúc đức của tổ tiên, nên được kế thừa tông miếu, cai trị muôn dân, nay tuy xả cách Thánh nhân (Phật), nhưng còn may mắn nếm được pháp vị. Trẫm muốn quên sự hèn kém của mình, dốc lòng thiệu long chánh pháp, mở đại hội kết tập pháp tạng để thống nhất những quan điểm riêng của các bộ phái".

Hiếp Tôn Giả tán thán: "Đại vương đã gieo trồng căn lành từ đời trước, nên đời này đủ phước lộc, lại lưu tâm đến Phật pháp,thực là hợp với nguyện vọng của bần tăng". Thế

rồi, vua truyền lệnh triệu tập các bậc thánh triết xa gần. Nhận được sắc chỉ, các bậc minh triết thông đạt tam tạng, những bậc hiền tài xuất chúng từ bốn phương vân tập về kinh thành.Vua bèn thiết lễ cúng dường suốt 7 ngày, và bàn kế hoạch mở đại hội kết tập. Nhưng thấy số người khá đông đúc, sợ khó tránh khỏi ô hợp, nên vua đem điều thao thức của mình trình lên Tăng chúng rồi truyền lệnh: "Những vị nào đã

chứng đắc Thánh quả thì ở lại, những vị nào còn triền phược xin hãy trở về chỗ cũ". Tuy vậy, chúng hội vẫn còn quá đông, nên vua lại ra lệnh: "Các bậc vô học (chứng quả A la hán) xin hãy ở lại,còn các bậc hữu học hãy ra về. Thế nhưng số người vẫn còn nhiều, vì thế vua lại hạ lệnh: "Những vị đầy đủ tam minh lục thông hãy ở lại, còn những vị khác đều hãy trở về". Nhưng hội chúng vẫn còn đông, buộc lòng vua phải hạ lệnh một lần cuối cùng: "Những ai đối với nội giáo thì tinh thông Tam tạng, đối với ngoại điển thì quán triệt ngũ minh, xin mời ở lại, còn những vị khác xin hoan hỷ lui về trú xứ".

Chung cục, sau bốn lần gạn lọc, số người còn lại tính được 499 người.Lúc ấy, nhà vua thấy trong nước mình hay mưa nắng bất thường, sợ làm khổ nhọc các vị tôn túc, nên định đưa hội chúng đến thành Vương Xá - nơi thạch thất mà tôn giả Ca Diếp xưa kia đã kết tập giáo pháp - mở đại hội kết tập.Nhưng Hiếp Tôn Giả cùng các vị tôn túc can rằng: "Thưa Đại vương, không nên. Vì ở đó có nhiều ngoại đạo, nhiều luận sư khác phái rất phức tạp. Chúng ta sẽ phải bận rộn thù tiếp,giao tế với họ mất hết thì giờ, ắt hẳn sẽ gây trở ngại công việc kết tập và soạn ra luận giải. Hơn nữa, đại chúng giờ đây đều nhất trí muốn thực hiện việc kết tập tại nước này. Vì đất nước này ở bốn phía có núi non kiên cố,có thần Dược Xoa gìn giữ, đất đai phì nhiêu , sản vật phong phú, là nơi thánh hiền vân tập, các bậc thần tiên qua lại,và hiện giờ Tăng chúng đang quy tụ tại đây". Sau khi nghe trình bày, vua thấy hợp lý, nên chuẩn thuận đề nghị ấy.

Thế rồi, vua truyền lệnh cho công nhân xây dựng lo thiết lập già lam tại thành Ca Thấp Di La (Kasmira) để kết tập pháp tạng.

Lúc bấy giờ, các vị A la hán thấy tôn giả Thế Hữu (Vasumitra) mặc y phục luộm thuộm, đang đứng trước hành lang, bèn nói với tôn giả: "Ông chưa đoạn trừ kiết sử, nếu luận nghị giáo pháp sẽ vấp phải sai lầm, vậy ông nên rời khỏi đây mà đi nơi khác".

Thế Hữu nói: "Nay chư hiền đối với chánh pháp không có điều chi nghi ngờ, muốn thay Phật để tuyên dương nên mới tập họp nơi đây mà luận bàn Phật pháp. Tôi tuy không được thông tuệ, nhưng cũng hiểu giáo pháp ít nhiều, văn chương u huyền

của tam tạng và những lý luận khúc chiết của ngũ minh cũng đã từng nghiên cứu và đạt được những ý thú nhất định".

Các vị A la hán nói: "Lời nói suông không có gì làm bằng chứng, nếu vậy thì thầy hãy ẩn cư nơi vắng vẻ một thời gian, lo tu tập gấp để chứng đạt quả vô học, rồi mới tham dự cũng chưa muộn".

Thế Hữu nói: " Tôi xem quả vô học cũng như đàm dãi, chí tôi chỉ cầu Phật quả, chẳng thèm đi con đường nhỏ". Bèn vò cái y rách ném đi.Khi chiếc y chưa rơi tới đất, thì tôn

giả (tuyên bố mình) chứng được thánh quả vô học.

Lúc ấy, các vị A la hán lại khiển trách: "Kẻ Tăng thượng mạn chính là người này đây. Quả vô học được chư Phật hết lời tán thán, đâu có thể chứng đắc dễ dàng như thế?"

Muốn cho mọi người hết mối ngờ vực, Thế Hữu bèn ném chiếc y lên hư không, chư Thiên bèn tiếp lấy và cung kính thỉnh cầu: "Tôn giả nên chứng Phật quả để sau này kế thừa Đức Từ Thị (Di Lặc), làm bậc tôn quý nhất trong ba cõi, và làm chỗ nương tựa cho bốn loài, chứ giờ đây tôn giả chứng quả nhỏ làm chi?".

Bấy giờ các vị A la hán thấy sự ly kỳ như thế bèn tạ lỗi, và mời tôn giả tham gia đại hội kết tập cho đủ số 500 người. Đồng thời hội chúng suy cử Thế Hữu làm đệ nhất và Hiếp Tôn Giả làm đệ nhị chủ tọa cuộc kết tập để quyết đoán những ý kiến bất đồng của cử tọa.Những vấn đề của kinh điển, sau khi được hội nghị thảo luận và biểu quyết, bèn biên tập thành ba bộ luận, đó là:

1. Bộ luận "Ưu Ba Đề Xá" gồm 10 vạn bài tụng, dùng để giải thích Kinh tạng.

2. Bộ luận "Tì Nại Da Tì Bà Sa" cũng gồm 10 vạn bài tụng, để giải thích Luật tạng.

3. Bộ luận " A Tì Đạt Ma Tì Bà Sa" cũng gồm 10 vạn bài tụng, để giải thích Luận tạng.

Như vậy cả ba bộ gồm 30 vạn bài tụng, chín trăm sáu mươi vạn lời (9.600.000), giải thích đầy đủ ba tạng giáo điển. Trong đó, không có chi tiết nào là không bàn bạc

tận cùng, không có chỗ sâu xa nào là không cứu xét rốt ráo. Những nghĩa lý thâm u được làm cho sáng tỏ, những lời nói còn mù mờ được làm cho rõ ràng. Thành quả này nhằm truyền lại muôn đời cho hậu thế dùng làm cương lĩnh.

Kế đến, vua Ca Nị Sắc Ca bèn sai thợ đúc đồng dùng đồng đỏ dát thành lá mỏng, để chép luận văn, rồi đem cất vào trong hang đá, xây thép lên trên để cúng dường. Vua lại sai thần Dược Xoa phòng vệ khắp nước, không để cho ngoại đạo mang bộ luận ấy ra khỏi lãnh thổ. Những ai muốn học tập nó thì phải đến đó mà học .

Sau khi xong việc, vua bèn thiết lễ trai tăng cúng dường rất trọng hậu để chúc mừng đại hội kết tập vừa thành công viên mãn (Đại Đường Tây Vức, quyển ba, Sa môn Biện Cơ soạn tại chùa Từ Ân, ĐTK 51, ký hiệu 2087, tr 886b).

Tóm tắt:

1/ Lý do kết tập: vì chư Tăng của các bộ phái có những kiến giải bất đồng về kinh điển,nên mới mở đại hội kết tập.

2/ Thời gian kết tập: Khoảng 400 năm sau Phật Niết Bàn.

3/ Địa điểm kết tập: tại thành Ca Thấp Di La (Kasmira), tên cũ gọi là Kế Tân, nước Kiền Đà La (Gandhàra) thuộc miền Tây Bắc Ấn Độ.

4/ Vị chủ tọa cuộc kết tập: Tôn giả Thế Hữu (Vasumitra) với sự trợ thủ của Hiếp Tôn Giả.

5/ Số người tham dự kết tập: 500 vị Hiền thánh (kể cả vị chủ tọa) đã đạt địa vị vô lậu, tức quả A la hán.

6/ Người khởi xướng cuộc kết tập: vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishka), vị hộ pháp được xem là có công tương đương với hoàng đế A Dục.

7/ Thành quả cuộc kết tập: Soạn ra ba bộ luận: kinh sớ, luật sớ, và luận sớ, gồm ba mươi vạn bài tụng, 9.600.000 lời.

8/ Phương thức bảo quản: Vua ra sắc lệnh sai thần Dược Xoa bảo vệ không cho ngoại đạo hay người nào mang bộ luận này ra khỏi nước.

II- Thuyết thứ hai

1. Thời gian kết tập: Sau Phật Niết bàn 500 năm, và thời gian biên tập xong các bộ luận kéo dài đến 12 năm.

2. Địa điểm kết tập: Tại Kế Tân, tức Ca Thấp Di La (Kasmira)

3. Vị chủ tọa cuộc kết tập: Tôn giả Ca Chiên Diên Tử, và Bồ tát Mã Minh chấp bút.

4. Số người tham dự: 500 vị La hán và 500 vị Bồ tát.

5. Thành quả: Soạn một bộ luận gồm 8 kiền độ (tức 8 phần), đặt tên là Phát Tuệ luận (hay Phát Trí luận) gồm 5 vạn bài kệ. Sau 12 năm mới hoàn thành, giả thích rộng rãi, gồm thành 100 vạn bài kệ.

6. Phương thức bảo quản: Các thánh giả dùng thần lực khiến các thần linh bảo vệ không cho bất cứ một ai mang bộ luận này ra khỏi nước (Bà Tẩu Bàn Đậu - Vasubandhu) pháp sư truyện, Chân Đế đời Trần dịch, ĐTK 50, ký hiệu 2049, tr 189a).

III- Thuyết thứ ba

1.Thời gian kết tập: Vào thời vua Bà Tha Già Mã Ni (Vattagàmani) cai trị Tích Lan (ước chừng 400 năm sau Phật nhập diệt (?).

2. Địa điểm kết tập: tại thôn Mã Đặc Lê, phía Đông A Lư Ca, nước Tích Lan.

3. Vị chủ tọa cuộc kết tập: Thượng tọa La Hi Da Đại.

4. Số người tham dự: 500 vị Tỳ kheo.

5. Người khởi xướng và bảo trợ: Vua Ba Tha Già Mã Ni (Vattagàmani).

6. Thành quả kết tập: Kỳ kết tập này đọc lại giáo điển 3 tạng của Thượng tọa bộ, hiệu đính lại những chú thích của ba tạng, sắp xếp lại thứ tự của kinh điển, viết một bộ Tam tạng bằng tiếng Pàli, và làm bản chú thích bằng văn Tăng Già La (Tích Lan) (đảo sử Tích Lan, theo sự dẫn lại của Phật Quang Đại từ điển, tr 5189a).

* Vài điều ghi nhận

- Thuyết thứ nhất, tư liệu lấy từ Tây Vức ký, một tác phẩm viết khá súc tích, khúc chiết và chặt chẽ, khá nổi tiếng, nhất là về phương diện sử liệu. Do đó, gần như hầu hết các học giả đều công nhận học thuyết này.

- Thuyết thứ hai lấy từ Bà Tẩu Bàn Đậu pháp sư truyện. Văn của tập truyện này viết chuệch choạc rời rạc, các dữ kiện phần lớn không giống với Tây Vức ký. Tuy cũng được xem là lần kết tập pháp tạng thứ tư, nhưng rất ít học giả công nhận giá trị của nó.

- Thuyết thứ ba, tư liệu còn ghi lại đầy đủ trong Đảo sử. Địa điểm và thành phần tham dự hoàn toàn khác hẳn với cuộc kết tập tại Ca Thấp Di La. Tuy vậy, các học giả đều công nhận đây là lần kết tập thứ tư của Phật giáo Thượng tọa bộ tại Tích Lan.

- Nếu như nước Kiền Đà La hay miền Tây-Bắc Ấn Độ được xem là cái nôi, là căn cứ địa mà Phật giáo đại thừa thai nghén và phát triển, rồi từ đó truyền sang các nước thì trái lại, Tích Lan chính là trung tâm của Phật giáo của các nước khác trong vùng.

- Thời điểm vua Ca Nị Sắc Ca ra đời có tới 5 mảng tư liệu đề cập đến, xê dịch từ 300 đến 700 năm, nhưng chỉ có thuyết cho rằng ông ra đời vào khoảng 400 năm sau Phật nhập diệt, là được các học giả đồng tình hơn hết (Xem thêm Phật Quang đại từ điển, tr.3976b)./.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài đọc thêm 5: Lý do Phân phái và tình hình Phân phái trong đạo Phật Minh Chi

A- Tình hình chung

Sự phân phái đã từng xảy ra hai lần trong thời kỳ Phật còn tại thế. Lần phân phái thứ nhất ở Kausambi được giải quyết nhanh chóng. Lần phân phái thứ hai, do Devadatta chủ xướng, dẫn tới thành lập một bộ phái riêng rẽ, mà đến thế kỷ thứ VII, khi Huyền Trang qua Ấn Độ vẫn còn ghi tiếng vang. Dưới thời vua Asoka (300 trước CN), Phật giáo tuy đại thịnh, nhưng nội bộ Phật giáo đã có sự chia rẽ nghiêm trọng, mà Asoka có nói tới trong các trụ đá ở Kosambi, Sanchi và Sarnath. Trong các trụ đá, Asoka đe dọa sẽ tẩn xuất khỏi Tăng chúng tất cả những ai chủ xướng chia rẽ và phân phái. Nhưng cũng dưới thời Asoka đã xảy ra lần phân phái nghiêm trọng và lớn nhất, khiến tách ra bộ phái Đại chúng bộ (Mahasanghika) chiếm số đông, tán thành 5 điểm của Mahadeva (Đại Thiên), đối lập với Thượng tọa bộ, thiểu số và có tư tưởng bảo thủ. Ngay ở Sri Lanka, nơi truyền giáo của Mahinda cũng không tránh được sự phân phái. Các Tăng sĩ của tu viện lớn Mahavihara, dưới triều vua Dutthagamani tách khỏi bạn đồng tu mà lập ra ở Abhayagira một đồ chúng mới, cắt đứt mọi quan hệ với Tăng chúng ngày trước do chính Mahinda thành lập.

Thời ấy, người ta phân biệt rõ hai khái niệm: phân phái (samghabheda) và chia rẽ (samgharaji). Sự phân phái xảy ra khi có ít nhất là 9 Tỷ kheo, sinh hoạt trong một hội chúng tại cùng một địa phương, nhưng có một số quan điểm khác biệt về Luật hay Pháp, so với quan điểm truyền thống của hội chúng, và sau một cuộc bỏ phiếu tổ chức theo đúng Luật, bèn tách khỏi hội chúng đó và tiến hành riêng rẽ lễ bố tát và một số Phật sự khác. Nếu số Tỷ kheo không đến 9 người, thì không phải là phân phái mà là chia rẽ.

Chính thể theo một cuộc bầu phiếu đúng luật mà Đại chúng bộ hình thành và tách khỏi Thượng tọa bộ. Và sau một thời gian, cả hai bộ phái chính nói trên lại tách ra nhiều bộ phái khác với những quan điểm khác nhau về một hay một vài điểm trong Luật và Pháp. Không bao lâu, con số bộ phái lên đến 20, kể cả hai bộ phái chính Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ. Quá trình phân phái nhiều khi xảy ra một cách tự phát, do địa bàn Phật giáo mở rộng ra khắp đất nước Ấn Độ, rồi vượt biên giới Ấn Độ, lan rộng nhiều vùng khác nhau trên thế giới.

Có thể nói, phân phái là hệ quả không thể tránh của sự phát triển của đạo Phật trong không gian và thời gian. Không gian mới, thời gian mới khiến nảy sinh ra những nhu cầu mới về tâm linh, về tri thức trong dân chúng nói chung cũng như trong Phật giáo đồ nói riêng. Sự phân phái thể hiện yêu cầu cập nhật hóa và bản địa hóa của Phật giáo. Để khỏi bị lạc hậu so với thời thế, đạo Phật phải cập nhật hóa, hiện đại hóa. Để tránh khỏi mâu thuẫn, xung đột với truyền thống văn hóa, tập tục và tín ngưỡng địa phương, Phật giáo bắt buộc phải bản địa hóa. Hoàn cảnh địa lý, chính trị xã hội, kinh tế rất đa dạng của các vùng mà Phật giáo mới du nhập vào đặt ra cho những người lãnh đạo Tăng chúng ở các vùng khác nhau hàng loạt vấn đề mới phải giải quyết. Thí dụ có những vùng điều kiện sinh hoạt dễ dàng. Tăng chúng có thể rất đông đảo và sống dựa một chiều vào sự cúng dường của thập phương; nhưng cũng có những vùng điều kiện sinh hoạt rất khó khăn, Tăng chúng phải tự tăng gia và nuôi sống mình, hoặc một phần hoặc toàn bộ. Có những vùng và quốc gia, trong đó chính quyền ủng hộ Phật giáo. Nhưng có những vùng chính quyền công khai chống đối Phật giáo. Cũng có những vùng chính quyền giữ thái độ trung lập đối với các tôn giáo và hệ tín ngưỡng khác nhau. Có những nước, những vùng vốn là cái nôi của một nền văn minh và văn hóa lâu đời, có tiếng tăm, như Trung Quốc, v.v... Nhưng cũng có những vùng, dân chúng sống rất lạc hậu, mù chữ, có thể nói là trong tình trạng dã man, hay bán khai. Có những vùng có khí hậu rất khắc nghiệt, quanh năm chỉ là băng tuyết, hay là có địa hình hiểm trở, giao thông đi lại khó khăn, hay chỉ là sa mạc cát nóng v.v... Đạo Phật muốn du nhập và tồn tại, phát triển tại những vùng khác nhau như thế, chắc chắn là

không thể giữ nguyên tình trạng và tổ chức như khi còn ở vùng trù phú của trung châu sông Hằng.

Ở Ấn Độ, thời bấy giờ, tuy có tình trạng phân phái, thế nhưng giữa các bộ phái, quan hệ vẫn là quan hệ giữa những người đồng đạo, những người con Phật. Khi Huyền Trang qua Ấn Độ vào thế kỷ VII Tây lịch, ông có nhận xét là các Tăng sĩ Tiểu thừa giáo và Đại thừa giáo có thể ở cùng trong một chùa, một tu viện mà không xảy ra xích mích gì. Chỉ có điều khác là Tăng sĩ Tiểu thừa thì tụng các kinh sách Tiểu thừa, còn các Tăng sĩ Đại thừa giáo thì tụng các kinh Đại thừa. Tăng sĩ bất cứ thuộc bộ phái nào, đều được các chùa và tu viện Phật giáo tiếp đón tử tế lịch sự, theo đúng nghi thức của Tăng đoàn.

Ngày nay, chúng ta có thể biết các tình hình bộ phái Phật giáo ở Ấn Độ vào đầu Tây lịch qua các tác phẩm lịch sử Phật giáo, đặc biệt là cuốn "Samayabhado paracanacakra" (Dị bộ tôn luận) của Vasumitra, hay là cuốn Kathavathu, đối với một thời kỳ phân phái sớm hơn.

B- Về những lý do đặt tên các bộ phái

1. Dựa vào nội dung của quan điểm giáo lý:

như Sthaviravada - Thượng tọa bộ - tức là bộ phái của các vị Trưởng lão, Thượng tọa. Lokottaravada - Thuyết xuất thế bộ - là bộ phái thuyết minh những pháp siêu thế, Ekavya vaharika - Nhất thuyết bộ, Prajnaptivadin - Thuyết giả bộ - phân biệt giữa thực giáo và giả danh, Sautrantika - Kinh lượng bộ - chỉ thừa nhận giáo lý chính thống ghi trong kinh tạng.

2. Dựa vào cơ cấu của Hội chúng thành lập bộ phái:

Mahasanghika - Đại chúng bộ khẳng định tính đại chúng của hội chúng thành lập. Bahusratva (Đa văn) là bộ phái mà hội chúng thành lập gồm toàn những bậc học rộng đa văn. Dharmottarya - (Pháp thượng bộ) là bộ phái của những người đề cao giáo pháp. Bhadrayaniya - Hiền vị bộ, bộ phái của các bậc trí giả v.v...

3. Dựa vào địa bàn hoạt động của bộ phái:

Haimavata (Tuyết sơn bộ) địa bàn hoạt động là vùng núi Tuyết Sơn (Himalaya), Caityasaila (Chế đa sơn bộ) có địa bàn hoạt động tại vùng núi Kaitya (ở xứ Andhra) Aparasaila - Tây sơn trụ bộ, có địa bàn hoạt động ở phía Tây dãy núi (xứ Andhra).

4. Dựa vào tên vị cao tăng sáng lập ra bộ phái:

Vatsiputrya - (Độc tử bộ), dựa vào tên vị A la hán có tên như vậy. Mahisasaka (Hóa địa bộ), tên một người Bà la môn sáng lập có tên như vậy. Dharmaguptaka (Pháp tạng bộ) được sáng lập bởi một đệ tử của Maudgalyayana, tên là Dharmapupta. Và Sammatiya (Chánh lượng bộ) do Sammita sáng lập v.v...

C- Số bộ phái thật sự có bao nhiêu?

Lịch sử hình thành các bộ phái đã trải qua nhiều năm, thì các sử gia Ấn Độ cũng như Trung Hoa mới bắt đầu công việc thu thập tài liệu để viết về lịch sử truyền thừa các bộ phái, cũng như nội dung chủ thuyết của các bộ phái. Vì thiếu tài liệu, cho nên cái gọi là sử liệu các bộ phái, do các sử gia Ấn và Trung Hoa viết không tránh khỏi có những phần hư cấu. Các sử gia chú trọng nhiều tới lịch sử truyền thừa của các bộ phái, lịch sử đó do chính người của các bộ phái viết, do đó mà tùy theo bộ phái, lịch sử truyền thừa có điểm khác nhau. Vì ai cũng muốn nói tốt cho bộ phái mình.

a/ Bảng hai bộ phái chính của sử gia Tây Tạng Taranatha:

Trong cuốn lịch sử Phật giáo Ấn Độ, xuất bản 1968, Taranatha công bố bảng hai bộ phái chính, mà ông cho là do Thượng tọa bộ soạn:

(A)- Mahasanghika: phân thành 8 bộ:

1. Nulamahasanghika;

2. Ekavyavaharika;

3. Lokottaravadin (Thuyết xuất thế bộ).

4. Bahusrutya (Đa văn bộ);

5. Prajnativadin (Thuyết giả bộ);

6. Caitika (Chế đa sơn bộ);

7. Purvasaila (Đông sơn trụ bộ);

8. Aparasaila (Tây sơn trụ bộ).

(B)- Sthavira: phân thành 10 bộ:

1. Mulasthavira;

2. Sarvastivada (Nhất thiết hữu bộ);

3. Vatsiputrya (Độc tử bộ);

4. Dharmottarya (Pháp thượng bộ);

5. Bhadrayaniya (Hiền vị bộ);

6. Sammatiya (Chánh lượng bộ);

7. Mahisasaka (Hóa địa bộ);

8. Dharmaguptaka (Pháp tạng bộ);

9. Suvarsaka (Ấm quang bộ);

10. Uttariya (Mật lâm bộ).

Bảng phân phái trên đây mà Taranatha cho là thuộc bộ phái Sthavira (hay Theravada), trùng hợp với các bảng của Vasumitra được La Thập và Chân Đế (Paramartha) dịch ra chữ Hán, với đầu đề Dị bộ tôn luận. Bộ luận của Vasumitra cũng được Huyền Trang dịch. Bản Hán dịch của Huyền Trang được Masuda dịch ra tiếng Anh: Origin and Doctrines of Buddhist Schools (Asia Major II 1925, p.I-78, cũng được A.Barreau dịch ra tiếng Pháp Trois traités sur les sectes bouddhiques. J.A 1954 P.235-266).

Đệ tử của Huyền Trang là Khuy Cơ có viết cuốn "Dị bộ tôn luận thuật ký" là bản sớ giải về bản dịch của Huyền Trang, được viết theo những chỉ dẫn của Huyền Trang. Theo bản dịch của Huyền Trang thì Vadumitra phân chia các bộ phái như sau:

b/ Bảng Vadumitra:

(A)- Mahasanghika:

1. Ehavyavaharika (Nhất thuyết bộ),

2. Lokottaravadin (Thuyết xuất thế bộ),

3. Kaukutika (Kê dẫn bộ),

4. Bahusrutya (Đa văn bộ),

5. Prajnativa (Thuyết giả bộ),

6. Caityasala (Chế đa sơn bộ),

7. Aparasaila (Tây sơn trụ bộ),

8. Uttarasaila (Đông sơn trụ bộ).

(B)- Sthaviravada:

1. Sarvastivada hay là Hetuvada, phân phái thành,

2. Vataiputrya (độc tử bộ),

3. Dharmottariya (Pháp thượng bộ),

4. Bhadrayaniya (Hiền vị bộ),

5.Channagarika (hay Sannagarika) (Mật lâm bộ),

6. Mahisasaka (Hóa địa bộ),

7. Dharmaguptaka (Pháp tạng bộ),

8. Kasyapiya hay Sauvaraika (Ấm quang bộ),

9. Sautrantika hay Samkrantivadin (Kinh lượng bộ),

10. Mulasanrvastivada hay Haimavata (Tuyết sơn bộ).

Cũng theo Vasumitra, chính thuyết năm điểm do Mahadeva (Đại thiên) đề xuất vào năm 116 sau Niết bàn đã dẫn tới sự phân phái giữa Thượng tọa bộ (Sthavira) và Đại chúng bộ (Mahasanghika). Đại chúng bộ rút về phía Bắc thành Vương xá (Rajagrha), và đến thế kỷ II sau Niết bàn thì chia thành 4 bộ phái: Ekavyavaharika (Nhất thuyết bộ), Lokottaravadin (Thuyết xuất thế bộ), Kaukuttika (Kê dẫn bộ) và Bahusrutya (Đa văn bộ). Bốn bộ phái này đều tôn luận chủ Yajnava kya làm thầy. Đến

thế kỷ III sau Niết bàn, một cuộc chia rẽ mới dẫn tới thành lập tại vùng núi Andhra bộ phái Caityasaila (Chế đa sơn bộ), và bộ phái này lại chia làm hai Tây sơn trụ bộ và Đông sơn trụ bộ.

Trong thời gian hai thế kỷ sau Niết bàn, Thượng tọa bộ vẫn giữ được sự thống nhất nội bộ dưới sự hướng dẫn của các vị Thượng thủ tiếng tăm như các Ngài Kasyapa (Ca Diếp) Ananda (Anan), Madhyantika, Sanavasin, Upagupta, Purna, Mecaka và Katyayaniputra. Sau khi Ngài Katyayaniputra tịch, vào đầu thế kỷ III sau Niết bàn, thì Thượng tọa bộ phân làm hai nhánh:

1). Nhánh các vị trưởng lão, trung thành với truyền thống Kinh tạng, rút về vùng dãy núi Tuyết Sơn và lấy tên là Tuyết Sơn bộ (Haimavata) và

2). là nhóm theo luận chủ Katyayaniputra, chủ trương phát triển Luận tạng Abhidharma, và có những đổi mới được phái Thượng tọa bộ chính thống xem là nguy hiểm. Nhóm này mang tên Sarvastivadin (Nhất thiết hữu bộ).

Trong thế kỷ III và vào đầu thế kỷ IV sau Niết bàn, thì Hữu bộ Sarvastivada sinh ra bốn bộ phái mới là Vatsiputrya (Độc tử bộ) Mahisasaka (Hóa địa bộ), Kasyapiya (Ấm quang

bộ) và Sautrantika (Kinh lượng bộ). Thành lập bộ phái Độc tử bộ là một Bà la môn tên là Vataiputrya, học trò của Rabula. Chính Rahula đã truyền bộ luận A Tỳ Đàm của Xá lợi Phất (Sariputra abhdharma Vatsiputrya. Sau đó, từ Độc tử bộ lại nảy sinh ra bốn bộ phái mới là Dharmottarya (Pháp thượng bộ), Bhadrayaniya (Hiền vị bộ), Sammatiya (Chánh lượng bộ) và Channagirika (Mật Lâm bộ).

Bộ phái Mahisasaka được thành lập bởi một Bà la môn, trước khi xuất gia có làm quan chức về địa bạ, địa chính, sau đó xuất gia, chứng quả A la hán. Một bộ phái mới, Dharmaguptaka (Pháp tạng bộ) sinh ra từ bộ phái Mahisasaka (Hóa địa bộ).

Còn bộ phái Kasyapiya hay Sauvarsaka (Ấm quang bộ) là do A la hán Suvarsaka Kasyapiya thành lập.

Bộ phái Kinh lượng bộ (Sautrantika) theo tên gọi của nó cho biết, chỉ công nhận tính chính thống của Kinh tạng, do Phật đích thân thuyết giảng mà thôi.

c/ Bảng phân phái của Đại chúng bộ:

Bảng này thuộc Đại chúng bộ, nhưng không rõ tác giả là ai. Bản này được dịch ra chữ Hán, giữa các năm 317 và 420.

I. Đại chúng bộ:

1.Ekavyavahara (Nhất thuyết bộ)

2. Lokottara (Thuyết xuất thế bộ)

3. Kukukklika (Kê dẫn bộ)

4. Bahusrutaka (Đa văn bộ)

5. Prajnativadin (Thuyết giả bộ)

6. Mahadeva - thế kỷ III sau Niết bàn.

7. Caitika (Caitra) (Chế đa sơn bộ)

8. Matara (Uttarasaila)

II. Thượng tọa bộ:

1. Sarvastivada (Hữu bộ)

2. Mahisasaka (Hóa địa)

3. Dharmaguptaka (Pháp tạng)

4. Suvarsa (Ấm quang)

5. Vatsiputrya (Độc tử)

6. Dharmottarika (Pháp thượng)

7. Shadrayanya (Hiền vị)

8. Sammatiya (Chánh lượng)

9. Sannagarika (lâm sơn bộ)

10. Kasyapiya

11. Sutravadin

12. Samkrantika (Kinh lượng bộ)

d/ Bảng phân phái, lập ra từ các kinh sách chữ Pàli:

Trong tư liệu dẫn chứng, có thể kể: Dipavamsa (đảo sử), Mahavamsa, cuốn Kathavattu v.v...

I. Mahasanghikas:

1. Cokulika

2. Pannati

3. Bahussutaka hay Bahulika

4. Cetya

5. Bkavyoharika

II. Theravada:

1. Mahimsasaka

2. Sabbatthivada

3. Kassapiya

4. Samhantika

5. Suttavada

6. Dhammaguttika.

7. Vajjiputtaka

8. Dhammuttarya

9. Bhadrayanika

10. Chandagarika

11. Sammitya

Về thời điểm phân phái, các tài liệu Tích Lan cho biết:

1. Trong thế kỷ đầu tiên sau Niết bàn (486-386), hiện tượng phân phái chưa xảy ra.

2. Trong thế kỷ II, tức là giữa Đại hội kiết tập lần thứ hai, (386 trước CN hay là 100 sau NB), và Đại hội Kiết tập lần thứ ba (256 trước CN hay 236 sau NB) có 18 bộ phái xuất hiện.

3. Trong thế kỷ III sau NB, tức từ 286 đến 186 trước CN, có 6 bộ phái mới xuất hiện và phát triển ở Ấn Độ: Hemavata, Rajagirya, Siddhatika, Pubbaseliya Aparaseliya và Vajiriya.

Có thể đây là sáu bộ phái nhánh, tách khỏi Đại chúng bộ năm 255 sau NB (236 trước CN), rồi sau đó tạo thành ba bộ phái mới là: Vetulya, Andhaka và Anya-Mahasamghika.

4. Năm 236 sau NB, tức 250 trước CN, Thượng tọa bộ du nhập vào Xây Lan, dưới sự chỉ đạo của Mahinda. Đại biểu của Thượng tọa bộ ở Xây Lan là các du sĩ thuộc tu viện Mahavira, kể cả tu viện mới Mahameghavana, do vua Devanampiyatissa tặng họ. Trong khuôn viên của tu viện mới này có bảo tháp Thuparama, do vua Devanampiyatissa xây, và cây bồ đề lớn lên từ một nhánh của cây bồ đề ở Caya, do em gái của Mahinda là Sanghamitta đem sang. Có phòng làm lễ bố tát (Uposatha) do vua Dutthagamani xây cũng như bảo tháp nổi tiếng Mahathupa hay là Dagoba Ruvanveli cũng do vua này tạo dựng. Hiện nay các tu sĩ thuộc tu viện Mahavira cũng tự xem mình là đại biểu uy quyền nhất của Kinh và Luật tạng Phật giáo nguyên thủy.

Thế nhưng, ngay ở Xây Lan, sự thống nhất của Thượng tọa bộ cũng không giữ vững được.

Dưới triều vua Vattagamani, tức năm 454 sau NB hay năm 32 trước CN, một số tu sĩ tách khỏi bạn đồng tu của mình ở tu viện Mahavira và đến tu viện Abhayagira, phía Bắc thủ đô Anuradhapura, lập ra bộ phái Dhammarucika.

Dưới triều vua Vcharikatissa, 746-768 sau NB, tức 260-262 TL, một nhánh Đại thừa gọi là Vetullavada xuất hiện ở Xây Lan, gặp sự chống đối của Kapila, một

Thượng thư trong triều, nhánh Đại thừa này vẫn còn một số Tăng sĩ trung thành trong bộ phái Dhammarucika.

Dưới triều vua Gothakabhaaya (785-798 sau NB, tức 299-317 TL) một số Tăng sĩ thuộc bộ phái Dhamamrucika tách ra sang ở chùa Dakhinavihara, lập ra bộ phái mới gọi là Sangaliya. Sự phân phái này do Thượng tọa Sagala chủ xướng xảy ra vào năm 795 sau Niết bàn.

Dưới triều vua Mahasena (322-349 TL) bộ phái mới này chiếm tu viện mới Jevatana ở Anuradhapura. Từ đó, bộ phái đổi tên là Jetavaniya.

e/ Bảng của Manjusriparipracchha:

Bảng phân phái này được dịch ra chữ Hán bởi Sanghabhara, năm 518.

I. Mahasanghika:

- Ekavyavaharika

- Lokottaravada

- Kaukulika

- Bahusrutya

- Caitika

- Purvasaila (Tây sơn trụ)

- Uttarasaila

II. Sthavira:

- Sarvastivada

- Haimavata

- Vatsiputrya

- Dharmottariya

- Bhadrayarmya

- Sammatiya

- Sangdagatika

- Mahisasaka

- Dharmaguptaka

- Kasyapiya

- Sautrantika

g/ Bảng phân phái của Bhavya:

Shavya có thể là tu sĩ kiêm nhà văn lớn Bhavaviveka, sống vào hậu bán thế kỷ VI, là người sáng lập ra nhánh Svatantrika - Sautrantika của trường phái Trung quán. Bảng này mở đầu bằng lời ghi nhận cuộc phân phái lớn thứ nhất xảy ra dưới triều vua Asoka, khoảng 160 năm sau Niết bàn, dẫn tới thành lập hai bộ phái chính là Sthavira và Mahasanghika.

I. Mahasanghika:

- Malamahasanghika

- Ekavyavaharika

- Lokottaravadin

- Bahusrutya

- Prajnaptivadin

- Caitika

- Prvasaila

- Aparasaila

II. Sthavira:

- Mulasthavira hay là Haimavata

- Sarvastivada hay là Vibhajyavadin, Hetuvadin, Muruntaka.

- Vatsiputrya

- Dharmottariya

- Bhadrayaniya

- Sammatiya cũng gọi là Avantaka hay Kurukulla

- Mahisasaka

- Dharmaguptaka hay Kasyapiya

- Uttariya hay Samkrantivadin.

h/ Bảng của bộ phái Sammatiya:

I. Mahasanghika

- Ekavyavaharika

- Gokulika

- Bahusrutya

- Prajnaptivadin

- Caitika

II. Sthavira

- Malasthavira

- Sarvastivadin

- Vibhajyavadin

- Mahasisaka

- Dharmaguptaka

- Tamrasatiya

- Kasyapiya

- Samkrantivadin

- Vassiputrya

- Mahagirya

- Dharmattariya

- Bhadrayaniya

- Sannagarika

- Sammatiya

- Haimavata.

i/ Bảng phân phái của Đại chúng bộ, theo sử gia Tây Tạng Taranatha:

I. Sthavira

- Sarvastivadin

- Mulasarvastivadin

- Sautrantika

- Vatsiputriya

- Sammatiya

- Dharmottariya

- Bhadrayaniya

- Sannagarika.

II. Mahasanghika:

- Mulamahassanghika

- Purvasaila

- Aparasaila

- Pajagirika

- Haimavata

- Siddharthika

- Cokulika

III. Vibhajyavadin:

- Mahisasaka

- Kasyakiya

- Dharmaguptaka

- Tamrasatiya.

Bảng phân phái này chắc là ra đời muộn, cho nên có ghi thêm nhiều bộ phái mới. Thí dụ, bộ phái Tamrasatiya, còn gọi là Tamrasarniya chính là các tu sĩ ở vùng Xây Lan Taprobane, bao gồm nhiều luận sư nổi tiếng với các chủ thuyết từng được các luận sư Vasubandhu và Asanga bàn tới.

k/ Bảng năm bộ phái:

Không rõ tác giả lập ra bảng 5 bộ phái. Nhưng hình như năm bộ phái này là nổi tiếng nhất và còn tồn tại khi Huyền Trang tới Ấn Độ vào thế kỷ VII. Năm 630, khi Huyền Trang tới Uddiyana, thì có được năm bộ Luật, thuộc năm bộ phái: Dharmaguptaka, Mahisasaka, Kasyapiya, Sarvastivada và Mahasanghika. Ở Trung Quốc vào năm 587, có bản dịch Hán văn của 5 tiểu sử Phật Thích Ca, nhưng khác biệt nhau và thuộc về năm bộ phái khác nhau: Mahasanghika, Sarvastivada, Kasyapiya, Dharmaguptaka và Mahisasaka.

Sau đây là bảng năm bộ phái chính cùng với những bộ phái nhánh:

I. - Sarvastivada

- Vatsiputriya

- Dharmottariya

- Bhadrayaniya

- Sannagarika.

II. - Mahisasaka

III. - Kasyapiya

- Samkrantika

- Sammatiya

IV. - Mahasanghika

- Ekavyavaharika

- Bahusrutya

- Prajnaptinvada

- Caitika

- Aparasaila

- Uttarasaila

V. - Dharmaguptaka.

l- Nhận xét của Huyền Trang khi đến Ấn Độ, về tình trạng các bộ phái:

Trong cuốn Tây du ký, Huyền Trang mô tả ở Ấn Độ vào thời ông đến, có các loại Tỷ kheo như sau:

1. Số Tỷ kheo không thuộc bộ phái nào nhất định. Họ sống thành những nhóm nhỏ.

2. Tỷ kheo theo Tiểu thừa giáo, nhưng thuộc bộ phái nào không rõ.

3. Các Tỷ kheo thuộc Đại chúng bộ và Thuyết xuất thế bộ (Lokottavaradin).

4. Các Tỷ kheo thuộc Hữu bộ (Sarvastivadin).

5. Các Tỷ kheo Thượng tọa bộ và những Tỷ kheo Trưởng lão, chịu ảnh hưởng của tư tưởng Đại thừa.

6. Tỷ kheo thuộc bộ phái Sammitiya.

7. Những Tỷ kheo thuộc Đại thừa giáo, sống tập trung đông đảo ở các vùng Uddhiyana, Gharni, Magadha và miền Nam Kosala.

8. Số Tỷ kheo Đại thừa giáo, nhưng sống trong những tu viện trước đây thuộc Tiểu thừa, do đó, họ cũng nghiên cứu Kinh và Luật thuộc Tiểu thừa.

Theo các số liệu của Huyền Trang, thì ở Ấn Độ cũng như ở Trung Á, số Tỷ kheo theo Đại thừa và Tiểu thừa xấp xỉ nhau, không chênh lệch mấy: khoảng 134.000 Tỷ kheo Tiểu thừa đối lại với 119.430 Tỷ kheo Đại thừa giáo.

m/ Bảng bốn bộ phái chính của Nghĩa Tịnh:

Một thế kỷ sau Huyền Trang, Pháp sư Nghĩa Tịnh đi thăm Ấn Độ và các đảo vùng Nam Hải. Ông cho biết thêm những chi tiết sau về tình hình các bộ phái:

Nói chung chỉ còn lại bốn bộ phái chính:

1- Bộ phái Đại chúng bộ phân thành năm bộ phái nhỏ. Mỗi tạng của ba tạng của bộ phái này, gồm 100.000 câu kệ. Tổng cộng ba tạng có 300.000 câu kệ.

2- Bộ phái Sthavira phân thành ba bộ phái nhánh.

3- Bộ phái Hữu bộ phân thành bốn bộ phái nhánh: Dharmaguptaka, Mahisasaka, Kasyapiya...

4- Bộ phái Sammitya chia thành bốn bộ phái nhánh.

n/ Bảng của Vinitadeva thuộc Hữu bộ:

I. Mahasanghika:

- Purvasaila

- Aparasaila

- Haimavaita

- Lokottaravadin

- Prajnajtivadin.

II. Sarvastivadin:

- Mulasarvastivada

- Kasyapiya

- Mahisasaka

- Dharmaguptaka

- Bahusrutya

- Tamrasatiya

- Vibhagyavadin.

III. Sthavira:

- Jevataniya

- Abhayagirivasin

- Mahaviharavasin.

IV. Sammitiya:

- Kaurukullaka

- Avantaka

- Vatsiputrya.

Trên đây là tình hình phân phái qua các thời kỳ. Trong một bài sau (*) chúng ta sẽ nghiên cứu chủ thuyết khác biệt của các bộ phái./.

(*) "Bàn về chủ thuyết các bộ phái" . Minh Chi

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP II

Phần II - Lịch sử Phật giáo

Bài đọc thêm 6: Bàn về chủ thuyết các bộ phái Minh Chi

Ở đây, chỉ trình bày chủ thuyết của những bộ phái quan trọng nhất (*) :

1. Sthaviravadins hay là Theravadins (Thượng tọa bộ).

Giáo lý nguyên thủy của Đức Phật, được ghi bằng tiếng Pàli, thuộc về bộ phái Theravada (Thượng tọa bộ) có thể được gọi là bộ phái chính thống nhất của Phật giáo. Bộ phái này thừa nhận Thích Ca là một nhân vật lịch sử, một con người, với những hạn chế nhất định của con người, tuy vẫn có một số quyền năng siêu nhiên. Kinh Phật kể rằng có lúc Phật Thích Ca tỏ ra khó chịu trước một số Tỷ kheo làm ồn ào, mà Phật quở trách là mất trật tự như hàng cá ngoài chợ. Đôi khi Phật nói Phật già và đau lưng.

Theo bộ phái Thượng tọa bộ, giáo lý của Phật khá giản dị: trừ bỏ mọi điều ác, làm mọi điều lành và làm trong sạch tâm ý mình, nhờ học và hành ba môn giới, định, tuệ. Giới hay giới hạnh là nền tảng của mọi tiến bộ ở thế gian. Một Phật tử tại gia phải tránh không giết hại, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối và không say rượu. Nếu là xuất gia thì phải từ bỏ hẳn dâm dục, theo đúng bốn giới còn lại của người tại gia, ngoài ra còn giữ thêm một số giới như: không dùng vòng hoa và phấn son để trang sức mình, tránh ngồi, nằm ở giường cao, rộng, êm, không được dùng vàng bạc, không được dự các buổi hòa nhạc, diễn kịch, vũ hội, không được ăn quá trưa.

Mục đích của tu tập Thiền định là đạt tới một tình trạng tâm lý hoàn toàn cân bằng, nhờ đó mà có thể nhận thức được sự vật với thái độ khách quan, đúng đắn, như chúng tồn tại như thật. Nhờ tu tuệ mà có được nhận thức sâu sắc về bốn chân lý thánh, về luật

duyên khởi giải thích sự diễn biến của luân hồi sanh tử từ kiếp sống này sang kiếp sống khác.

Mọi hiện tượng của đời sống đều có ba đặc điểm là vô thường, khổ, vô ngã, nghĩa là không có gì chân thực, vĩnh cửu, không có thực thể. Mỗi chúng sanh kể cả con người chỉ là một tổng hợp của hai nhóm yếu tố danh (tinh thần) và sắc (vật chất), nếu phân tích chi ly hơn, thì thành năm uẩn (Skkandas) tức là sắc uẩn, là nhóm yếu tố vật chất; thọ uẩn, nhóm cảm thọ; tưởng uẩn, nhóm ghi nhớ và tưởng tượng; hành uẩn, nhóm dụng tâm và tác ý; thức uẩn, nhóm phân biệt. Bốn thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn bao gồm mọi yếu tố tinh thần trong con người. Nếu kể cả sáu trần, ngoại cảnh thì có 12 xứ: sáu căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý và sáu ngoại và nội trần tức là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Và nếu thêm sáu thức nữa: nhãn thức (sự phân biệt của mắt), nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức thì chúng ta có 18 giới (dhatua).

Năm uẩn, 12 xứ, 18 giới đó chính là tất cả thế giới của loài hữu tình. Có thể nói Thượng tọa bộ có một quan điểm đa nguyên về cấu trúc của loài hữu tình và thế giới.

Với các bộ phái khác, con số 18 giới còn tăng thêm nhiều nữa. Đến cuộc đại hội kiết tập lần thứ ba ở Pataliputra, bộ phái này được gọi là vibhajyavada (phân tích bộ, cũng gọi là phân biệt thuyết bộ).

Trong bộ luận Abhidhammattha-sangica, mà soạn giả là Anuruda-hacarya, sống vào thế kỷ 8-12 TL, toàn thể các pháp được phân làm 4 loại: Tâm pháp, tâm sở pháp, sắc pháp và niết bàn. Đó là bộ Luận tổng hợp nhất và mới nhất của bộ phái này. Tâm pháp được tác giả phân tích thành 89 loại, tâm sở pháp thành 52 loại, sắc pháp thành 28 loại. Niết bàn là trạng thái hỷ lạc tuyệt đối không thể mô tả.

Khi một người hiểu được thực chất của mọi sự vật và hiện tượng thế gian, thì anh ta rời bỏ cuộc sống thế tục, sống theo nếp sống Bát chánh đạo: Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Khi anh ta đạt được tới tâm trạng hoàn toàn thanh tịnh, mọi tham sân, si đều trừ diệt đến gốc rễ thì trở thành A La Hán. Quả A La Hán là lý tưởng của bộ phái này, khi cuộc sống Thánh đã được thành tựu, mọi việc cần làm đã được làm, đời sống này là đời cuối cùng, vĩnh viễn sẽ không còn phải tái sanh nữa.

2. Bộ phái Mahisasakas (Hóa địa bộ)

Về nguồn gốc của bộ phái này, có sự tranh cãi: Trong khi các tư liệu Pàli cho rằng, bộ phái này cùng với bộ phái Vatsiputriyas (Độc tử bộ) tách khỏi Thượng tọa bộ sau đó lại sản sinh ra Nhất thiết hữu bộ. Còn Vasumitra thì cho rằng, chính bộ phái Mahisasakas tách khỏi hữu bộ.

Người ta cho rằng có hai nhóm Mahisasakas hoạt động trong hai thời điểm khác nhau. Thuộc nhóm này, đầu tiên có thể là Purana, là vị A la hán không tán thành những quyết định của cuộc Đại hội kiết tập lần thứ nhất ở Vương Xá.

Cũng như Thượng tọa bộ, bộ phái Mahisasakas tin rằng đã tu đến quả vị A la hán, thì không có thối chuyển. Nhưng mới đến quả Dự lưu thì có thể thối chuyển

(arotapannas), chư thiên hay quỷ thần đều không thể sống cuộc sống Thánh, và ngoại đạo không thể chứng thần thông. Không có trung ấm thân giữa kiếp sống này và kiếp sống khác. Phật Đà bao gồm cả trong Tăng già cho nên cúng dường Tăng bảo sẽ được nhiều công đức hơn là cúng dường riêng cho Đức Phật. Trong tám mục của Bát thánh đạo, thì ba mục chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, không được xem là những mục thực có, bởi lẽ chúng không phải là những hoạt động tâm thức.

Điều hứng thú là những người theo bộ phái Mahisasakas về sau lại có những quan điểm trái ngược với những người theo bộ phái đó trước đây. Những người theo bộ phái này, về sau đồng ý với Hữu bộ cho rằng quá khứ, hiện tại và vị lai đều tồn tại, tin rằng có trung ấm thân, cho rằng các uẩn, xứ, giới đều luôn luôn tồn tại dưới hình thức chủng tử.

3. Bộ phái Sarvastivada (Nhất thiết hữu bộ)

(cũng gọi là "Thuyết nhất thiết hữu bộ")

Trong những bộ phái Phật giáo dùng chữ Sanskrit, thì bộ phái Sarvastivada tỏ ra gần gũi nhất với Thượng tọa bộ. Sau khi Thượng tọa bộ suy thoái, thì Hữu bộ đứng ở hàng đầu chống lại mọi mũi tiến công của Phật giáo Đại thừa. Luận sư Vasubandhu

(Thế Thân) là đại biểu xuất sắc của bộ phái này trước khi ông được người anh là Asanga (Vô Trước) giác ngộ theo Đại thừa.

Bộ phái này thịnh hành ở Ấn Độ tại tỉnh Penjeb và ở các tỉnh biên giới phía Bắc (nay thuộc Pakistan). Hoàng đế Kaniskha là thí chủ lớn của bộ phái này (thế kỷ 1 TL). Chính dưới triều vua Kaniskha, đã diễn ra cuộc đại hội kiết tập kinh điển nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo. Người ta kể rằng, trong cuộc đại hội này, ba tạng Kinh, Luật, Luận đã được sắp xếp và khắc trên bản đồng cất giấu trong một bảo tháp. Nhưng đến nay người ta vẫn chưa tìm ra được những bản đồng này.

Niềm tin tất cả mọi sự vật, mọi pháp đều tồn tại - sarvamsati, có nguồn gốc từ trong kinh tạng Pàli Samuytha Nikaya - Tương ưng bộ kinh (Sabbham atthi) là nguồn gốc của tên gọi bộ phái: Nhất thiết hữu nghĩa là tất cả đều tồn tại. Hữu bộ chủ trương thực tại luận cũng như Thượng tọa bộ vậy. Họ tin rằng, không những pháp hiện tại là có thực mà cả pháp quá khứ và vị lai đều có thực. Cũng như Độc tử bộ, (Vatsiputriyas) và Chánh lượng bộ (Sammityas), Hữu bộ cũng chống lại vị trí tuyệt đối của A la hán. Họ nói A la hán cũng có thể thối chuyển, nhưng thực là đáng ngạc nhiên, họ lại cho rằng những người mới chứng quả Tu đà hoàn (Dự lưu) lại không thối chuyển. Họ không tán thành quan điểm của Đại chúng bộ, cho rằng Phật và Bồ tát có những quyền năng siêu nhiên. Họ tin có trung ấm thân. Họ tin rằng các vị Bồ tát cũng chỉ là những người bình thường, và ngay các bậc A la hán cũng không thoát khỏi hậu quả của những nghiệp nhân quá khứ. Và A la hán vẫn còn phải học thêm nữa.

Trong con người, họ không tin là có một thực thể hay ngã nào tồn tại. Nhưng họ lại tin các pháp là có thực. Họ tin ở thế giới, một vũ trụ đa nguyên. Họ phân biệt có 75 pháp, trong số này, 72 là pháp hữu vi, có sanh diệt, do nhân duyên sanh và ba pháp vô vi,

không sanh diệt, không do nhân duyên sanh. Ba pháp vô vi là hư không Akasa, trạch diệt (đoạn diệt nhờ có trí tuệ phân biệt), và phi trạch diệt, nghĩa là đoạn diệt do quá trình tự nhiên, hay là do thiếu nhân duyên. 72 pháp hữu vi phân thành bốn nhóm: sắc pháp gồm 11 loại, tâm pháp, 46 tâm sở pháp và 14 pháp gọi là bất tương ưng hành pháp. Loại pháp này mang tên như vậy, vì chúng tuy không thuộc tâm pháp hay là sắc

pháp, nhưng chúng không thể hoạt động được nếu không có tâm pháp hay là sắc pháp làm nền tảng, làm nơi nương tựa.

Bộ phái Sarvastivadas còn có tên gọi Hetuvada: nhân duyên bộ.

4. Bộ phái Haimavata (Tuyết sơn bộ)

Qua tên gọi, có thể biết địa bàn hoạt động của bộ phái này đầu tiên ở vùng núi Tuyết Sơn (Himalayas). Vasumitra cho rằng, Tuyết Sơn bộ là một bộ phái nhánh tách ra từ Thượng tọa bộ, nhưng một vài tác giả khác như Bhavya Vinitadeva lại cho rằng Tuyết Sơn bộ là một bộ nhánh của Đại chúng bộ. Cũng như Hữu bộ, họ cho rằng Bồ tát không có vị trí ưu thế gì đặc biệt. Chư thiên và quỷ thần không thể sống cuộc sống Thánh, và ngoại đạo không thể chứng phép thần thông.

5. Bộ phái Vatsiputriyas (Độc tử bộ)

Đặc sắc của bộ phái này so với các bộ phái Phật giáo khác, là cùng với Chánh lượng bộ (Sammitiya) là một bộ phái nhánh của nó, chủ trương thuyết pudgala, một thực thể vĩnh cửu trong con người. Họ dựa vào nhiều đoạn trong kinh tạng nguyên thủy có dùng từ pudgala, và lập luận rằng, nếu không có pudgala, thì không thể có tái sinh. Theo họ, pudgala, không đồng nhất cũng không tách biệt khỏi năm uẩn. Giống như Hữu bộ, họ cho rằng A la hán có thể thối chuyển, và ngoại đạo cũng có thể chứng phép thần thông. Theo Chánh lượng bộ thì chư thiên hay quỷ thần đều không thể sống cuộc sống Thánh. Họ tin có trung ấm thân. Cũng như bộ phái Mahisasakas, trong tám mục của bát chánh đạo, họ không kể ba mục Chánh nghiệp, Chánh ngữ, Chánh mạng, vì không phải là hoạt động tâm thức. Dưới thời vua Harsa Ấn Độ, bộ phái này được người em gái của vua là Rajyasri đỡ đầu.

Bộ phái này còn có tên gọi Avantika (Bất khả diệp bộ) nghĩa là hoạt động ở Avanti.

6. Bộ phái Dharmaguptas (Pháp tạng bộ)

Bộ phái này tách khỏi bộ phái Mahisasaka ở điểm cúng dường Phật hay là cúng dường Tăng bảo. Họ rất chú trọng cúng dường Phật, những bảo tháp thờ Phật, như ghi

rõ trong luật tạng của họ. Cũng như bộ phái Mahisasakas, họ tin là A la hán đã diệt trừ mọi dục vọng, và ngoại đạo không thể chứng thần thông.

Bộ phái này phổ cập ở Trung Á và Trung Hoa, họ có Kinh tạng, Luật tạng của họ. Các tu viện chùa chiền ở Trung Hoa đều giống theo luật tạng của bộ phái này.

7. Bộ phái Kasyapiyas (Ấm quang bộ)

Bộ phái này rất gần gũi với Thượng tọa bộ, cho nên họ cũng có tên gọi Sthavariyas. Sách Tây tạng gọi họ là Suvaraaka. Họ cho rằng, thời quá khứ một khi đã sinh quả rồi thì không còn tồn tại nữa, nhưng phần thời quá khứ chưa sinh quả vẫn tồn tại. Đó là điểm khác biệt với Hữu bộ, vì đối với Hữu bộ, thời quá khứ cũng tồn tại như thời hiện tại vậy.

Người ta cho rằng bộ phái Kasyapiyas muốn điều hòa quan điểm giữa hai bộ phái Sarvastivada và Vibhajyavadina (phân tích bộ). Họ cũng có ba tạng kinh điển của họ.

8. Bộ phái Sautrantikas hay Sankrantivadins (Kinh lượng bộ)

Theo tài liệu Pàli, bộ phái Sànkrantivadins tách khỏi bộ phái Kasyapiyas, rồi bộ phái Sautrantikas lại tách khỏi bộ phái Sankrantivadins; còn theo Vasumitra, hai bộ phái này là một. Như tên gọi, bộ phái này tin ở sankranti, tức là có một thực thể chuyển từ cuộc sống này sang cuộc sống khác. Trong năm uẩn, thì chỉ có uẩn vi tế nhất là di chuyển từ cuộc sống này sang cuộc sống khác. Còn Độc tử bộ thì lại cho rằng một pudgala không phải đồng nhất nhưng cũng không tách khỏi năm uẩn, di chuyển từ cuộc sống này sang cuộc sống khác. Theo họ, cái uẩn vi tế nhỏ nhiệm đó chính là cái pudgala thực, giống như cái tâm thức vi tế nhỏ nhiệm của Đại chúng bộ, thấm nhuần vào toàn bộ sắc thân. Cũng giống như thức A lại gia của học phái Duy thức Du già vậy. Rất có thể là bộ phái này đã lấy thuyết tâm thức vi tế từ Đại chúng bộ sau đó truyền lại cho học phái Duy thức Du già. Bộ phái này cũng tin là trong mỗi người có khả năng tiềm ẩn trở thành Phật trong tương lai, một thuyết Đại thừa giáo. Vì những quan điểm như vậy, bộ phái này được xem là cái cầu bắc nối giữa Thanh văn thừa và Đại thừa giáo.

9. Bộ phái Mahasanghikas (Đại chúng bộ)

Hiện nay, mọi người đều cho rằng Đại chúng bộ là bộ phái chủ trương phân phái sớm nhất và là tiền thân của Phật giáo Đại thừa.

Do nhiệt tình truyền đạo lớn của họ, cho nên chỉ trong vòng vài thập kỷ, bộ phái của họ phát triển nhanh chóng, họ làm cho những giới luật hiện hành thích ứng với chủ thuyết của họ, và đưa thêm một số giới điều mới. Tăng già Phật giáo được cách tân, do ảnh hưởng của họ. Họ cũng cải biên nhiều trong việc sắp xếp và giải thích ba tạng kinh điển. Họ công bố nhiều kinh mới, mà họ cho rằng là do Đức Phật Thích Ca đích thân nói ra. Họ bác bỏ một số kinh được kiết tập trong kỳ đại hội kiết tập lần thứ nhất ở thành Vương Xá. Họ không công nhận là Phật đã thuyết các bộ kinh Parivara, Abhidamma (Luận tạng), Patisambhida, Niddesa và một bộ phận Jataka (Bổn sanh). Parivara là một phụ lục của luận tạng, và có thể là tác phẩm của một Tăng sĩ Xây-lan. Còn Luận tạng Abhidamma thì được kiết tập dưới triều vua Asoka, trong cuộc đại hội kiết tập lần thứ ba. Còn ngay thời hiện nay, nhiều người cũng công nhận là các sách Niddesa, Patisambhida và một bộ phận của truyện Bổn Sanh là không phải Phật thuyết. Những bộ sách này được soạn về sau này, do đó bộ phái Mahasanghikas không chịu xếp chúng vào ba tạng kinh điển của họ. Trái lại, họ thêm vào ba tạng kinh điển những kinh đã từng bị Đại hội kiết tập lần thứ nhất loại bỏ. Bộ Tam tạng của họ, gọi là

Acaryavada, khác với bộ Tam tạng được kiết tập ở Đại hội Vương Xá.

Theo Huyền Trang, Đại chúng bộ có kinh điển riêng của họ, chia thành năm phần: Kinh, Luật, Luận, Đà la ni tạng và Tạp tạng. Cũng theo Huyền Trang, Luật tạng của Đại chúng bộ giống như luật tạng được kiết tập tại thành Vương Xá, trong cuộc Đại hội lần thứ nhất. Trong số 657 bộ sách do Huyền Trang đưa về Trung Quốc, có 15 bộ sách của Đại chúng bộ viết về Kinh, Luật, và Luận. Trước Huyền Trang, Pháp Hiển cũng đem về toàn bộ Luật tạng của Đại chúng bộ, lấy được ở Pataliputra. Trong bộ danh mục Nanjo, có cả Luật Tỷ kheo và Luật Tỷ kheo ni thuộc Đại chúng bộ. Cuốn Mahavastu hay Mahavastu avadana là của Đại chúng bộ. Đó là cuốn đầu tiên trong bộ luật tạng của bộ phái Lokottaravadins (Thuyết xuất thế bộ) là một bộ phái nhánh của

Đại chúng bộ. Theo bộ phái này, Đức Phật là siêu thế (Lokottara) và chỉ quan hệ với cuộc sống thế gian trên hình thức bề ngoài mà thôi. Một quan niệm về Phật như vậy giúp nhiều cho sự phát triển triết lý của Đại thừa giáo. Lịch sử Đức Phật là chủ đề chính của cuốn Mahavastu, ngoài ra còn có tư liệu về sự hình thành Giáo hội Tăng già, những vị xuất gia đầu tiên. Cuốn sách viết một phần bằng tiếng Sanskrit, một phần bằng tiếng Sanskrit tạp, và có thể được soạn trong thời gian từ thế kỷ II trước CN và thế kỷ VI sau công nguyên. Sanskrit tạp là một loại chữ Prakrit.

Vào thế kỷ II sau NB, Đại chúng bộ phân thành Nhất thuyết bộ Ekavyaharika và Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravada), Kê dẫn bộ - Gokulika (cũng gọi là Kukkutika), Đa văn bộ (Bahusrutiya) và Thuyết giả bộ (Prajnaptivada), và một thời gian ngắn sau đó thì xuất hiện hai bộ phái Tây Sơn trụ bộ và Đông Sơn trụ bộ (Aparasaila và Uttarasaila).

Caityakas (Chế đa sơn bộ) có tên gọi như vậy, vì bộ phái này coi trọng việc xây dựng và cúng dường các Caityas (bảo tháp thờ xá lợi Phật). Tất cả những bộ phái trên đều mở đường cho sự hưng khởi của Đại thừa giáo.

Hai bộ phái Đông Sơn trụ bộ và Tây Sơn trụ bộ có tên gọi như vậy do địa bàn hoạt động xung quanh hai đồi phía đông và phía tây dãy núi Andha. Họ cũng có tên gọi chung là Andhakas, là tên địa lý vùng hoạt động của họ.

Cả ba bộ phái Chế đa sơn bộ, Đông Sơn trụ bộ và Tây Sơn trụ bộ đều có ảnh hưởng lớn ở miền Nam Ấn.

Lúc đầu, họ gặp sự chống đối quyết liệt của Thượng tọa bộ, nhưng dần dần họ trở thành một bộ phái lớn mạnh, có vị trí ở Pataliputra, Vaisali và phát triển cả về phía Nam lẫn phía Bắc Ấn.

Các chủ thuyết của Đại chúng bộ được ghi lại trong tập Kathavatthu, cuốn Mahavastu và trong các tác phẩm của Vasumitran Bhavya và Vinitadeva. Đại chúng bộ chấp nhận các chủ thuyết căn bản của Phật giáo như Tứ đế, 12 nhân duyên, Bát chánh đạo, thuyết Vô ngã, thuyết Nghiệp báo, thuyết Nhân duyên sanh, ba mươi bảy phẩm trợ đạo, thứ bậc các quả vị chứng đắc trên con đường tu đạo. Các Đức Phật đối

với họ là siêu thế, hoàn toàn thanh tịnh; thân, thọ, mạng và quyền năng của các Đức Phật là vô biên. Các Đức Phật không ngủ, không nằm mơ, luôn luôn ở trong định. Trí

tuệ của Phật nắm bắt mọi sự vật, hiện tượng trong một sát na. Nói tóm lại, tất cả những gì thuộc về các Đức Phật đều là siêu nhiên.

Quan niệm của Đại chúng bộ về Đức Phật, dẫn tới thuyết ba thân của Phật về sau này, cũng như khái niệm Bồ tát, sau này trở thành nhân vật trung tâm của Đại thừa giáo. Theo Đại chúng bộ, Bồ tát cũng là siêu nhiên. Vì hậu thân Bồ tát vào bụng mẹ dưới hình thức con voi trắng, và ra khỏi bụng mẹ ở hông bên phải. Vì lòng thương tưởng đối với chúng sanh, các Đức Phật chủ động giáng thế theo bất cứ hóa thân nào mà các Ngài chọn. Chính những khái niệm như thế dẫn tới sau này thần thánh hóa Phật và Bồ tát. Một bộ phận của Đại chúng bộ, những người theo Mahadeva, cho rằng A la hán cũng còn nhược điểm, cũng còn phải học, còn có điểm nghi hoặc.

Sau đây là một số chủ thuyết khác của Đại chúng bộ:

(1) Năm thức đầu hoạt động có thể dẫn tới tham trước những chuyện thế tục, nhưng đồng thời cũng có thể dẫn tới ly tham.

(2) Các quan năng (mắt...) chỉ là thịt cho nên chúng không biết được hoạt động của các tâm thức (vijnanas).

(3) Có thể diệt tận mọi đau khổ và chứng đạt cảnh Niết bàn tuyệt đối an lạc thông qua trí tuệ.

(4) Vị Dự lưu (Srotapanna) có thể bị thối chuyển, còn A la hán thì không còn thối chuyển. Vị Dự lưu có thể biết rõ tự thân mình, nhờ hoạt động của tâm và tâm sở. Dự lưu có thể phạm mọi loại giới tội trừ năm tội cực trọng là giết cha, giết mẹ, giết A la hán, làm Phật chảy máu và phá hòa hợp Tăng.

(5) Mọi hành động đều là ác hay thiện, không thể có hành động bất định, không phải ác, không phải thiện.

(6) Bản chất của tâm là thanh tịnh, nhưng nó có thể bị ô nhiễm bởi các dục vọng và những niệm xấu khác.

(7) Không có trung ấm thân giữa kiếp sống này và kiếp sống khác.

Tăng sĩ thuộc Đại chúng bộ mặc áo màu vàng, vạt áo dưới buộc chặt vào bên trái.

10. Bộ phái Bahusrutiyas (Đa văn bộ)

Bộ phái này được nhắc tới trong các bia ký ở Amaravati và Nagarjunakonda và là một bộ phái nhánh xuất hiện sau này của Đại chúng bộ, và được sáng lập bởi một luận sư có kiến thức uyên bác về triết học Phật giáo, tên là Bahusrutiya. Bộ phái này cho rằng các thuyết Vô thường, Khổ, Không, Niết bàn của đạo Phật đều có ý nghĩa xuất thế bởi vì chúng dẫn tới giải thoát. Còn những chủ thuyết khác chỉ có giá trị thế tục. Họ chủ trương Tăng già không bị luật pháp thế tục hạn chế. Họ chấp nhận năm thuyết của Đại Thiên (Mahadeva).

Theo Paramartha (Chân Đế), bộ phái này đã cố gắng điều hòa Thanh văn thừa (Sravakayana) và đại thừa. Bộ luận thành thực (Satyasiddhi) là bộ luận chủ yếu của bộ

phái này. Tác giả là Harivarman. Harivarman chủ trương tất cả các pháp không phải riêng các loài hữu tình mà mọi sự vật đều vô ngã, không có thực thể. Ông cũng công nhận có hai loại chân lý: chân lý quy ước gọi là Tục đế và chân lý tuyệt đối tức là Chân đế. Theo Tục đế, vũ trụ thế giới có thể chia thành 84 pháp; nhưng theo chân đế, thì cả 84 pháp đều không tồn tại, mà chỉ còn lại sự không rỗng (sunya). Ông chấp nhận thuyết Phật thân và pháp thân, mà ông giải thích như là có bao gồm giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến và tuệ giải thoát. Ông cho rằng chỉ có hiện tại mới thật sự tồn tại, còn quá khứ và vị lai là không tồn tại.

11. Bộ phái Caityakas (Chế đa sơn bộ)

Bộ phái này do Mahadeva thành lập vào khoảng 200 năm sau khi Phật nhập Niết bàn. Không nên nhầm Mahadeva này với mahadeva đề xuất năm điểm dẫn tới sự phân phái đầu tiên trong Phật giáo Ấn Độ. Ông Mahadeva sáng lập ra bộ phái Caityavada và một Tăng sĩ thông thái, xuất gia theo Đại chúng bộ. Vì ông sống trên một ngọn núi có bảo tháp Caitya, cho nên gọi bộ phái do ông thành lập là Caityavada. Chính từ bộ phái Caityavada, sau này tách ra hai bộ phái nhánh là Đông Sơn trụ bộ và Tây Sơn trụ bộ.

Các chủ thuyết của bộ phái Caityavada gồm các điểm như sau:

(1) Xây dựng, trang hoàng, cúng dường các bảo tháp Phật có công đức lớn. Ngay việc đi nhiễu xung quanh bảo tháp cũng có công đức.

(2) Cúng dường hương hoa cho bảo tháp Phật cũng là một công đức lớn.

(3) Nhờ cúng dường (bảo tháp Phật) mà có công đức và người ta có thể hồi hướng công đức đó cho người thân, và bạn bè vì hạnh phúc của những người này. Quan niệm hồi hướng công đức không thấy có trong Phật giáo nguyên thủy nhưng rất là phổ biến trong Phật giáo Đại thừa, và có sức hấp dẫn lớn đối với hàng Phật tử tại gia.

(4) Các Đức Phật đã hoàn toàn từ bỏ tham sân, si, và có được 10 quyền năng (bales-thập lực) mà A la hán không có.

(5) Một người có Chánh kiến, vẫn có thể có sân, do đó vẫn có nguy cơ phạm tội sát.

(6) Niết bàn là một trạng thái tích cực, không còn cấu nhiễm và khuyết điểm gì nữa.

Như chúng ta thấy trong Đại chúng bộ và các bộ phái chánh sau này tách khỏi Đại chúng bộ, đã sớm có những tư tưởng về sau được cụ thể hóa và phát triển bởi Phật giáo Đại thừa. Thí dụ, tư tưởng thần thánh hóa Phật và Bồ tát, xem Phật và Bồ tát là những đấng siêu nhiên. Có thể nói tư trào này làm thỏa mãn tình cảm tôn giáo của đại chúng Ấn Độ. Thuyết ba thân của Phật, sau này trở thành một đặc sắc của triết học Đai thừa chính là bắt nguồn từ thuyết Báo thân (Sambhogakaya) nảy sinh trong Đại chúng bộ. Truyền thống cúng dường bảo tháp Phật và chư Tăng và hồi hướng công đức của mình cho người khác đã giúp nhiều trong việc phổ thông hóa và phổ cập hóa đạo Phật trong đại chúng.

Cuốn Kathavattu có nhắc đến một số bộ phái như Rajagirika, Siddartaka, Pubbaseliya, Aparaseliya, Uttarapatha, Vajiriya, Veluya và Hetvadina.

Bốn bộ phái đầu liệt kê trên đây có tên chung là Andhakas, đều là những bộ phái nhánh của Đại chúng bộ hoạt động trong địa bàn vùng núi Andha phía Nam Ấn.

Không có tư liệu gì về bộ phái Vajitiya. Bộ phái Uttarapathakas hưng thịnh ở các vùng Bắc và Tây Bắc Ấn, bao gồm cả Apganistang. Bộ phái này đề xướng thuyết Chân như - Tathata, sau này trở thành một khái niệm quan trọng của Đại thừa giáo. Họ cho rằng chỉ có một thừa, thay vì bốn thừa như Phật giáo chính thống chủ trương. Theo họ, cư sĩ cũng có thể tu thành A la hán. Bộ phái Vetulyakas cho rằng Phật và Tăng già chỉ là khái niệm trừu tượng, không có tồn tại thực tế. Họ đề ra chủ thuyết, có thể là do ảnh hưởng của Phật giáo, rằng nam nữ tu sĩ có thể có quan hệ tình dục, vì lòng lân mẫn đối với chúng sinh. Bộ phái Netuvadina vốn được xem như là đồng nhất với Hữu bộ Sarvastivada, nhưng theo cuốn Kathavatthu, đây là một bộ phái riêng biệt, bộ phái này có thuyết cho rằng người thế tục không thể có trí tuệ nội quán để thấy rõ thực chất của sự vật.

Trên đây, đại khái là học thuyết của các bộ phái./.

Minh Chi

(Ban Phật giáo VN)

(Viết theo một bài bàn về những học phái và bộ phái Phật giáo chính ở Ấn Độ đăng trong cuốn "2.500 năm Phật giáo" do giáo sư Ấn Độ Bapat chủ biên - bản Anh ngữ.)

***

Cuốn "Tự điển Sanskrit-Chinese Dictionary of Buddhist Technical Terms" của Unrai Wogihara (Nhật Bản in lại năm 1959), ở trang 234, có bảng danh mục 18 bộ phái, nói chung giống danh mục trong bài chúng tôi, có bổ sung đối với những phái mới. Ngoài ra, cùng một bộ phái, lại có hai, ba sách Hán dịch khác nhau, chúng tôi chép cả ra đây để tiện tham khảo.

1. Aryasarvastivada: Thánh thuyết nhất thiết hữu bộ.

2. Mulasarvastivada: Căn bản thuyết Nhất thiết hữu bộ.

(Mula là căn bổn. Trong bài tôi viết là Nhất thiết hữu bộ chính thống. Ý tứ là đối với những bộ phái nhánh sau này tách ra khỏi Nhất thiết Hữu bộ, thì số người Hữu bộ

còn lại tự xem mình là chính thống. Còn, rõ rằng là Aryasarvastivada chỉ là một tên gọi xưng thán, chứ không chỉ một bộ phái nào riêng biệt -- Minh Chi).

3. Kasyapiyah: Ấm trung bộ (còn gọi là Ca Diếp tỳ bộ, Bộ quang gia bộ).

4. Mahisasakas: Hóa địa bộ.

5. Dharmaguptah: Pháp tạng bộ (còn gọi là pháp hộ bộ).

6. Bahusrutiya: Đa văn bộ.

7. Tamrasaiyah: Đồng điệp bộ (không có trong bài của tôi -- Minh Chi).

8. Vibhajgyavadinah: Phân biệt thuyết bộ (trong bản của tôi, dịch là Phân tích bộ).

9. Aryasummatiyah: Thánh chúng lượng bộ (cũng gọi là Nhất thiết sở quý bộ, Cung kính chư Thánh bộ).

10. Kaurukullakah: Cao câu lê kha bộ.

(Trong bản của tôi viết là Kê dẫn bộ, gồm có hai tên Sanskrit khác là Kukkulika và Gokulika, theo bảng của Bapat -- Minh Chi).

11. Avantakah: Bất khả diệp bộ (theo Bapat, đây là tên gọi chung cho các bộ nhánh của Đại chúng bộ hoạt động ở vùng Avanti).

12. Vatsiputriyah: Độc tử bộ hay Đâu tử bộ.

13. Mahasanghikah: Đại chúng bộ

14. Purvasailah: Đông sơn bộ

15. Amparasaila: Tây sơn bộ

16. Haimavatah: Thuyết sơn bộ.

17. Lokottaravadinah: Thuyết xuất thế bộ (cũng gọi là xuất thế gian ngữ ngôn bộ).

18. Prajnaptivadinah: Thuyết giả bộ

19. Aryasthaviruh: Thượng tọa bộ (Thánh thượng tọa bộ).

20. Mahaviharavasinah: Đại tự trụ bộ (cũng gọi là Pháp thắng bộ)

21. Jetavaniyah: Thắng lâm bộ

22. Abhayagirivasinah: Vô úy sơn trụ bộ. (*) Ghi chú: Xem thêm bài viết "Lý do phân phái và tình hình phân phái trong đạo Phật", Minh Chi

-----Hết tập 2-----

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.