Phật Học Cơ Bản - Tập 3 - 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 III

CHƯƠNG TRÌNH PHẬT HỌC HÀM THỤ (1998 – 2002)

HÀ NỘI – PL 2555 – DL 9/2011

MỤC LỤC

Lời nói đầu
Thành phần Ban Tổ chức, Ban Giảng huấn và Ban Biên soạn
Phần I - Lịch sử Phật giáo Việt Nam
Bài 1: Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam
Bài 2 : Phật Giáo thời kỳ từ Nhà nước Độc lập Vạn Xuân ra đời
Bài 3: Phật giáo từ thời Trần Nhân Tông đến cận đại
Phần II - Tư tưởng Phật giáo
Bài 1: Các cấp độ Giới pháp
Bài 2: Giới thiệu đường lối tu thiền của Phật giáo
Bài 3: Giới thiệu học thuyết phân kỳ về hệ thống phán giáo
Bài 4: Giới thiệu về Tịnh Độ Tông
Bài 5: Giới thiệu về Mật Tông (Kim Cương Thừa)
Bài 6: Giới thiệu Pháp Hoa Tông
Bài 7: Giới thiệu về Kinh Hoa Nghiêm
Bài đọc thêm 1: Giới luật công truyền hay bí truyền ?
Bài đọc thêm 2: Tính chất giáo dục của Giới luật Phật giáo
Bài đọc thêm 3: Chuỗi hạt huyền trong kinh tạng Pali
Bài đọc thêm 4: Giới thiệu về Kim Cang Thừa
Bài đọc thêm 5: Cơ sở triết lý của Tam Luận Tông
Bài đọc thêm 6: Duyên khởi và Tính không

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 Ba này, chúng tôi in lại các bài giảng chính khóa của chương trình PHHT năm thứ ba (2000-2001) đã được đăng trên nguyệt san Giác Ngộ và một số bài đọc

thêm, thành một tuyển tập. Hy vọng tuyển tập này sẽ giúp ích quý độc giả trong việc tìm hiểu và nghiên cứu về những vấn đề Phật học cơ bản.

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.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần I - Lịch sử Phật giáo Việt Nam Bài 1: Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam Thích Tâm Hải

A- Dẫn nhập

Phật giáo từ Ấn Độ du nhập Việt Nam đã trên hai ngàn năm. Ngay từ rất sớm, Phật giáo đã được tiếp nhận và trở thành một tư tưởng chủ đạo trong nền văn hóa dân tộc, dĩ nhiên là sau khi đã bản địa hóa Phật giáo. Suốt hơn hai ngàn năm lịch sử, Phật giáo luôn đồng cam cộng khổ với vận mệnh thăng trầm của xứ sở, trong công cuộc chống

ngoại xâm cũng như sự nghiệp dựng nước, mở mang bờ cõi, đánh bạt âm mưu xâm lăng và nô dịch về văn hóa của thế lực phương Bắc trong nhiều giai đoạn. Do vậy, lịch sử Phật giáo Việt Nam phải được trình bày như thế nào để phản ánh được sự thật sinh động và mối quan hệ mật thiết đó? Đây là một vấn đề không đơn giản, bởi những khó khăn nhất định, đặc biệt là về tư liệu, mà chúng ta gặp phải.

Với khuôn khổ của bài giới thiệu tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, đối tượng là học viên trong chương trình Phật học hàm thụ năm thứ ba, chúng tôi không thể trình bày các vấn đề một cách tường tận, đặc biệt là các dữ kiện và quan điểm lịch sử mới. Nếu muốn tìm hiểu một cách kỹ lưỡng hơn, thì xin tham khảo các sách và tài liệu chúng tôi sẽ giới thiệu trong phần cuối bài cũng như trong các phần trích dẫn.

Vả lại, nghiên cứu lịch sử là một địa hạt luôn sôi động với các phát hiện mới, hoặc có thể là bổ sung hoặc có thể làm thay đổi các quan điểm cũ. Và trong những thập niên gần đây, lĩnh vực này đã được sự quan tâm lớn của giới làm công tác nghiên cứu văn hóa, lịch sử nước nhà (1), đáng chú ý hơn cả là công trình Lịch sử Phật giáo Việt Nam của tác giả Lê Mạnh Thát vừa mới xuất bản (2). Với tinh thần đó, những gì được giới thiệu ở đây cũng vậy, chúng tôi cố gắng cập nhật những phát hiện và quan điểm mới về lịch sử Phật giáo dân tộc để góp phần giúp học viên có những kiến thức cơ bản về truyền thống và bản sắc của dân tộc nói chung và Phật giáo Việt Nam nói riêng. Từ

đó làm cơ sở để tìm hiểu và góp phần hiểu thêm, hiểu chính xác hơn về nền Phật học Việt Nam.

Nội dung của phần Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam này trình bày qua năm thời đại, chia thành 3 bài. Bài 1 là Phật giáo từ thời du nhập đến sự ra đời của Nhà nước độc lập Vạn Xuân thế kỷ thứ VI. Bài 2 là Phật giáo từ Nhà nước Vạn Xuân của Lý Nam Đế đến thời Trần Nhân Tông. Bài 3 là giai đoạn Phật giáo từ thời ngài Trần Nhân Tông đến cận đại.

-oOo-

B - Nội dung

Phật giáo Việt Nam từ Du nhập đến thời Lý Nam Đế với sự ra đời của Nhà nước độc lập Vạn Xuân

Một quan niệm thông thường khi nói về Phật giáo giai đoạn này là không ít người cho rằng tư liệu nghiên cứu hiện quá ít, nếu không nói là nghèo nàn hay thậm chí có thời kỳ không có. Nói khác đi, vô hình trung đánh giá Phật giáo giai đoạn này là không phát triển, gán lý do cho hoàn cảnh xã hội, nói thẳng ra là vì đất nước ta bị ngoại bang [phương Bắc] đô hộ. Tuy nhiên, dẫu cho ở hoàn cảnh nào, lúc đất nước độc lập cũng như khi bị xâm lăng, sau khi hòa nhập với văn hóa bản địa, Phật giáo vẫn có mặt trong sức sống của nền văn hóa, trong cuộc đấu tranh bền bỉ và mãnh liệt chống lại âm mưu nô dịch của của ngoại xâm, để tồn tại và góp phần làm nên một tính cách bất khuất của dân tộc mà chúng ta hằng tự hào, và thành quả cụ thể của nó là sự ra đời của Nhà nước độc lập Vạn Xuân với sự kiện xưng đế của Lý Bôn vào năm 544. Những dữ kiện lịch sử

mới trong sách Lịch sử Phật giáo Việt Nam của tác giả Lê Mạnh Thát đã phần nào cho thấy điều đó. Thừa kế những thành quả của các nhà nghiên cứu, các công trình hiện có, chúng tôi cố gắng trình bày được phần nào tinh thần trên. Nhưng trước hết, chúng ta đi vào tìm hiểu những điểm cơ bản về vấn đề con đường du nhập của Phật giáo vào nước ta, niên đại và trung tâm Phật giáo đầu tiên, sau đó sẽ lần lượt tìm hiểu các vấn đề khác để có thể hình dung và đánh giá sơ bộ tình hình Phật giáo ở nước ta trong giai đoạn phát triển đầu.

I. Con đường và Niên đại Du Nhập

Vị trí địa lý của nước ta nằm ở bán đảo Đông Dương, trên con đường giao thông đường bộ cũng như đường thủy giữa hai lục địa, nơi sản sinh những nền văn minh lớn của loài người là Ấn Độ và Trung Quốc. Do đó, từ rất sớm, qua con đường buôn bán, các nền văn hóa của hai chiếc nôi văn minh này đã đi theo các đoàn thương nhân đến với nước ta, trong đó có Phật giáo.

Theo Thiền uyển tập anh (3), một bộ sách quan trọng về các vấn đề lịch sử, tư tưởng, văn học của Phật giáo Việt Nam nói riêng và của dân tộc nói chung, thì Phật giáo được truyền vào nước ta trực tiếp từ Ấn Độ, trước cả Trung Quốc. Trong tiểu sử Thiền sư Thông Biện (? -1134), một vị Quốc sư ở đời Lý, có chép cuộc đối thoại giữa Ngài và Hoàng thái hậu Ỷ Lan về nguồn gốc của Phật giáo Việt Nam, trả lời của vị Quốc sư này, đoạn dẫn những ghi nhận của Pháp sư Đàm Thiên (542-607) trình với vua [Trung Quốc] Tùy Cao Tổ, có chi tiết: "Một phương Giao Châu, đường thông Thiên Trúc, Phật pháp lúc mới tới, thì Giang Đông chưa có, mà Luy Lâu lại dựng chùa hơn hai mươi ngôi, độ Tăng hơn năm trăm người, kinh dịch mười lăm quyển..." (4). Như vậy, Phật giáo được du nhập nước ta (thời bấy giờ là Giao Châu) trực tiếp từ Ấn Độ, nhưng chính xác vào năm nào thì chưa thấy ai khẳng định. Tuy nhiên, điều chắc chắn là vào khoảng thế kỷ thứ II dương lịch (từ đây trở đi viết tắt là dl), Phật giáo đã trở nên thịnh hành ở nước ta với một cơ sở mạnh mẽ thể hiện qua hệ thống những cứ liệu về số lượng Tăng sĩ, chùa chiền, thành quả của công tác dịch thuật kinh điển, v.v... tại trung tâm Luy Lâu. Với tình hình phát triển vào nửa cuối thế kỷ thứ II như vậy, dứt khoát nó phải được hình thành trên cơ sở ban đầu khá lâu.

Nếu liên kết với những sự kiện khác, như là truyền thuyết Chử Đồng Tử học đạo với nhà sư Phật Quang; sự kiện Bát Nàn phu nhân, một nữ tướng của Hai Bà Trưng, xuất gia sau cuộc kháng chiến vệ quốc thất bại năm 43 dl; và, những xác nhận về tín ngưỡng của người Việt mà Dương Phù đã ghi lại, rằng khoảng 100 năm sdl dân chúng tại nước ta có trồng một loài hoa [uất kim hương] dùng để cúng Phật; v.v...Một hiện trạng Phật giáo sinh động như thế chắc chắn phải là kết quả của một quá trình đâm

chồi nẩy lộc trước đó khá lâu trên mảnh đất này. Như vậy, Phật giáo đã có mặt ngay tại nước ta từ những năm đầu của kỷ nguyên dl, nếu không nói là sớm hơn. Cũng có quan điểm cho rằng, Phật giáo truyền vào nước ta có thể là vào thời vua A Dục (Asoka) ở thế kỷ III trước dương lịch (từ đây trở đi viết tắt là tdl) với sự hiện diện của đoàn truyền giáo do Sona dẫn đầu; nhưng đây mới chỉ là giả thuyết, điều này cần được xác minh

bằng các cuộc khảo cổ tại một số địa điểm nghi vấn là có khả năng còn các chứng cứ lịch sử quan trọng ở khu vực chùa Nê Lê (Tam Đảo), núi Quỳnh Viên (Cửa Sót, Hà Tĩnh)...

Vậy, về con đường du nhập, các nghiên cứu mới đây cho biết rằng, Phật giáo từ Ấn Độ du nhập nước ta chủ yếu theo đường biển, một phần khác là theo đường bộ, con đường mà các nhà sử học thường gọi là "Con đường Tơ lụa". Vào những năm đầu của kỷ nguyên dl, Phật giáo đã phát triển trên đất nước ta với tư cách là một trong những hệ thống tín ngưỡng, tôn giáo phổ biến trong quần chúng nhân dân, qua các dữ kiện đã nêu trên.

II. Trung tâm Phật giáo Luy Lâu

Về sự hiện diện của trung tâm Luy Lâu trên đất nước ra (thuở đó là Giao Châu) nay đã được giới nghiên cứu sử học khẳng định rõ ràng. Đây là một trung tâm Phật giáo hình thành sớm nhất trong khu vực, trước cả các trung tâm của Trung Quốc như Bành Thành hay Lạc Dương. Tuy nhiên, nó được hình thành từ lúc nào thì vẫn chưa thể xác định. Những sử liệu còn lại chỉ cho chúng ta biết chính xác về tình hình của trung tâm ở nửa cuối thế kỷ II dl, khi mà Luy Lâu đã là một trung tâm Phật giáo hoàn chỉnh với số lượng khoảng 500 Tăng sĩ, xây dựng 20 chùa và dịch được 15 bộ kinh (5). Với những con số như thế cho phép chúng ta hình dung về tình hình hoạt động khá sôi động của Phật giáo ngay từ những thế kỷ đầu du nhập và phát triển trên đất Việt, và chắc chắn nó phải được hình thành từ trước đó khá xa.

Luy Lâu được Quốc sư đời Lý là Thông Biện nhắc đến trong sách Thiền uyển tập anh, qua sự dẫn lại lời của sư Đàm Thiên tâu với một ông vua nhà Tùy là dữ liệu ít ỏi trực tiếp cho biết về Luy Lâu mà chúng ta có được. Ngoài những lời trên, Quốc sư

Thông Biện không cho chúng ta biết thêm điều gì cụ thể hơn về tên của 20 ngôi chùa, (việc độ) 500 vị Tăng sĩ và tên của 15 bộ kinh đã được dịch. Nhưng điều đáng nói là, việc một trung tâm Phật giáo ở nơi bị đô hộ được nhắc đến trong lời của một vị pháp sư Trung Quốc là Đàm Thiên nói với vua Tùy là Tùy Cao Tổ như thế là một minh chứng về tình hình phát triển rầm rộ của Phật giáo tại nước ta ở thời điểm đó. Điều này thể hiện rõ hơn trong phần sau mà chúng ta sẽ tìm hiểu, qua những thành quả cụ thể của nền giáo dục Phật giáo, mà tài năng của các gương mặt Tăng sĩ, Phật tử là minh chứng tiêu biểu và thuyết phục.

Với sự ra đời của Trung tâm Luy Lâu, Phật giáo Việt Nam được xem là một trong những trung tâm Phật giáo lớn và hình thành sớm nhất tại vùng Viễn Đông.

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

1. Người Phật tử Việt Nam đầu tiên

Trong sách Lịch sử Phật giáo Việt Nam tập 1, bằng cách chứng minh qua truyền thuyết Chử Đồng Tử, về niên đại xuất hiện và giá trị lịch sử của nó, tác giả Lê Mạnh Thát cho rằng, Chử Đồng Tử là người Phật tử Việt Nam đầu tiên liên hệ và học Phật pháp trực tiếp qua người thầy Ấn Độ là nhà sư Phật Quang tại núi Quỳnh Viên (Cửa Sót, Hà Tĩnh

ngày nay). Niên đại của Chử Đồng Tử cũng được tác giả xác lập là có thể khoảng vào thời Hùng Nghị Vương thứ nhất hoặc thứ hai, tức khoảng thế kỷ II-III tdl (6). Nếu xem Chử Đồng Tử và Tiên Dung là những người Phật tử Việt Nam đầu tiên hiện biết được tên tuổi có nghĩa là xác định được sự hiện diện của Phật giáo trên nước ta là vào thế kỷ thứ II-III tdl.

2. Tiến trình tiếp thu và bản địa hóa Phật giáo

Một vấn đề cần được nhắc đến đầu tiên là trước khi Phật giáo du nhập nước ta, tại đây đã có một nền văn hóa phong phú. Căn bản của nền văn hóa này xây dựng trên cơ sở của nền văn minh nông nghiệp với các thành tựu rực rỡ, mà cụ thể là ngoài những chứng tích của các nền văn minh còn lại, như vào thời Hai Bà Trưng, tại nước ta đã có bộ Việt luật, trong đó hơn 10 điều khác với Hán luật (7), những dấu tích về ngôn ngữ Việt qua bài Việt ca còn sót lại trong thư tịch cổ Trung Quốc (8), có hệ thống lịch

pháp riêng, hoàn toàn khác với lịch pháp phương Bắc (9), những tín ngưỡng đặc thù cổ xưa còn lưu lại trong tín ngưỡng Phật điện đến tận ngày nay, và đặc biệt là nền văn hóa này có sức mạnh tiếp thu và đã chủ động bản địa hóa Phật giáo, một yếu tố văn hóa nước ngoài, để phù hợp với nó; và hơn thế nữa, biến nó trở thành một trong những vũ khí sắc bén và uy vũ đối kháng âm mưu đồng hóa và nô dịch về văn hóa của phương Bắc ngay từ những ngày đầu.

a. Tư tưởng Phật giáo tại nước ta trong buổi đầu

Tư tưởng Phật giáo được truyền bá đến nước ta trong buổi đầu là gì? Giáo lý mà ông cha ta tiếp nhận đầu tiên, ít ra là vào thời điểm xưa nhất mà chúng ta biết được, là theo hệ thống giáo lý nào? Theo học giả Lê Mạnh Thát, đó là tư tưởng Phật giáo có tính chất quyền năng. Nghĩa là quan niệm cơ bản như Phật là con người siêu nhiên, có khả năng làm tất cả những điều ngoài óc tưởng tượng bình thường của con người, như có thể biến hóa khôn cùng, có thể làm mọi điều theo ý muốn, v.v...

b. Sự ra đời của tín ngưỡng Phật Pháp Vân, một sự hòa nhập bước đầu giữa Phật giáo và văn hóa bản địa, hay chính là bước Việt hóa Phật giáo và Phật giáo hóa văn hóa bản địa đầu tiên

Như đã nói, trước khi Phật giáo đến nước ta, tại đây đã có một nền văn hóa phát triển rực rỡ với hệ thống các quan niệm đặc thù trong đời sống văn hóa tinh thần, trong đó có tín ngưỡng sùng bái các vị thần biểu tượng cho các yếu tố tự nhiên có ý nghĩa sống còn đối với một nền văn minh nông nghiệp là thần mây, thần mưa, thần sấm, thần sét. Là một triết lý phóng khoáng, không câu nệ giáo điều và cố chấp hay chủ trương loại trừ các tín lý ngoài tôn giáo mình, Phật giáo đến nước ta, theo các thương nhân Phật tử và Tăng sĩ Ấn Độ trong thời gian lưu trú tạm thời để buôn bán, trao đổi hàng hóa, đã sớm ảnh hưởng vào lối sống của người dân bản địa, và rồi được nhân dân ta từng bước chấp nhận bởi sự gần gũi của nó, đặc biệt là trong tín ngưỡng, đời sống của người Phật tử tại gia.

Nước ta vào khoảng thế kỷ thứ II có thể nói là có một nền kinh tế khá mạnh, có chính sách mở cửa đón và đã thu hút nhiều nước khác đến giao dịch buôn bán, trong

đó có các đoàn thương nhân Ấn Độ, và trong số họ có người là Phật tử thọ trì năm giới cũng như có sự hiện diện các Tăng sĩ đi theo đoàn để cầu nguyện trong những chuyến vượt biển đầy hiểm nguy. Họ đã đến dù không phải vì mục đích truyền đạo, nhưng sự có mặt của họ, thông qua sinh hoạt tín ngưỡng của người Phật tử hàng ngày, đã ảnh hưởng đến đời sống văn hóa tinh thần của nhân dân ta.

Nếu nói Chử Đồng Tử là người Phật tử đầu tiên mà chúng ta biết được hiện nay, thì đạo Phật mà Chử Đồng Tử và Tiên Dung tiếp nhận từ nhà sư Phật Quang còn mang nặng tính chất Ấn Độ, đến những người Phật tử Việt Nam tiếp sau, như Man Nương (người trở thành Phật Mẫu trong tín ngưỡng của Phật giáo Việt Nam sau này, được thờ tại chùa Phúc Nghiêm, làng Mãn Xá, gần Luy Lâu), đặc biệt là sự ra đời của tín ngưỡng Phật điện (Tứ pháp) mà tiêu biểu là Phật Pháp Vân, đã thể hiện sự hòa nhập của Phật giáo vào văn hóa vốn có của bản địa. Nói khác đi là nó phản ảnh một quá trình bản địa hóa Phật giáo, và ngược lại, Phật giáo hóa tín ngưỡng (văn hóa) bản địa một cách hòa bình và tự nhiên. Các vị thần mà cư dân nông nghiệp nước ta thờ tự như thần mây, thần mưa, thần sấm và thần sét được Phật hóa, trở thành Phật Pháp Vân, Phật PhápVũ, Phật Pháp Lôi, và Phật Pháp Điện. Qua sự kiện này, chúng ta khẳng định rằng Phật giáo ngay từ ban đầu không hề có sự chống đối với nền văn hóa bản địa, và nền văn hóa bản địa cũng không có dấu hiệu gì phản kháng với hệ thống triết lý này.

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

Sau Chử Đồng Tử và Tiên Dung, hai gương mặt được xem là những Phật tử Việt Nam đầu tiên mà hiện nay chúng ta biết được, có nhiều gương mặt hoặc là Tăng sĩ bản địa, hoặc từ nước ngoài đến như Khâu Đà La và Ma Ha Kỳ Vực (đến nước ta vào cuối thế kỷ thứ II), hay các "sĩ nhân Trung Quốc đến tỵ nạn", có các nhân vật được sử sách nhắc nhiều như Tu Định, Man Nương (sống khoảng 175-255)...đã sinh sống hoặc đến ở nước ta một thời gian và đã chịu những ảnh hưởng nhất định; trong đó có những Phật tử, cao tăng như Mâu Tử, Khương Tăng Hội, Đạo Thanh, Huệ Thắng, Đạo

Thiền... tiếng tăm không những vang trong nước mà còn vọng đến kinh đô của kẻ đô hộ và họ là thành quả được đào tạo hay ít ra là chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi môi trường văn hóa dân tộc và Phật giáo Việt Nam, có người đã "chống gậy Đông du" sang truyền đạo ở xứ người, để lại tiếng thơm muôn thuở. Chúng tôi sẽ điểm vài gương mặt tiêu biểu ở giai đoạn này mà sử liệu hiện nay đã xác định.

1. Mâu Tử, người đầu tiên dùng Phật giáo làm cơ sở để đánh tan luận điệu tự tôn dân tộc của dân tộc Hán

a. Đôi nét về con người Mâu Tử

Tên tuổi của Mâu Tử gắn liền với tác phẩm nổi tiếng Lý hoặc luận (10). Mâu Tử tên Dung, tự Tử Bác, nên có nơi gọi là Mâu Bác, người Việt, có thời gian sống ở Thương Ngô, niên đại khoảng 198-230 (11). Mâu Tử là người đọc rộng biết nhiều, thông kinh làu sử,

được đánh giá là một trong những nhân tài nổi bật đương thời: "văn võ kiêm bị, có tài chuyên đối". Gặp lúc Thương Ngô loạn lạc, ông đem mẹ trở về nước ta (Giao Chỉ) rồi trở thành Phật tử. Năm 26 tuổi, ông trở sang Thương Ngô để cưới vợ rồi về lại Việt Nam. Khoảng mười năm sau đó thì mẹ mất, ông dốc lòng vào đạo. Khi Mâu Tử về Giao Chỉ thì nước ta đang trong thời kỳ độc lập về chính trị với chính quyền do Chu Phù và Sĩ Nhiếp (12) lãnh đạo. Dù được cử đi đô hộ, là ngoại tộc, nhưng khi đến nước ta, có người đã bị Việt hóa và Phật giáo hóa, mà Chu Phù và Sĩ Nhiếp là hai điển hình. Chính quyền của Chu Phù và Sĩ Nhiếp là những chính quyền độc lập không lệ thuộc văn hóa Hán, "vứt thánh điển của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia" để theo một quy cách mới, được xây dựng trên cơ sở của một nền văn hóa mới vừa Việt Nam vừa Phật giáo. Phật giáo nước ta thời bấy giờ do thế đã phát triển rực rỡ lắm rồi. Điều này được xác nhận qua dữ liệu nói về trung tâm Luy Lâu đã nêu trước và qua những quan điểm của Mâu Tử trong tác phẩm của ông. Đó là bối cảnh đã sản sinh những anh tài cho đất nước như Mâu Tử và là động lực để ông viết nên tác phẩm Lý hoặc luận bất hủ. Là người tài giỏi, nhưng ông không thích ra làm quan, đã từ chối nhiều lời mời của các đại diện chính quyền trong thời gian ông sống ở Giao Chỉ như Chu Phù và Sĩ Nhiếp, cũng như lúc về Thương Ngô.

Điều này sẽ được làm sáng tỏ hơn trong những quan điểm của Mâu Tử ở tác phẩm Lý hoặc luận, ở chí khí tự tín và tư tưởng đối kháng đã đánh tan luận điệu tự tôn dân tộc và khinh miệt các dân tộc khác của Trung Quốc vào thời bấy giờ.

b. Vài nét về nội dung sách "Lý hoặc luận"

Lý hoặc luận được Mâu Tử viết năm 198, nội dung các vấn đề được triển khai dưới hình thức những câu hỏi và trả lời, tất cả có 37 điều. Khảo sát nội dung của 37 điều này, học giả Lê Mạnh Thát chia nó thành 3 nhóm chính. Nhóm 1 trình bày tổng quát về Phật giáo (điều 1 đến điều 3). Nhóm 2 tập trung bàn về những mối quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo (điều 4 đến điều 28). Nhóm 3 tập trung phê phán Đạo giáo (điều 29 đến điều 37). Bằng những thủ pháp trình bày vấn đề tài tình, thuyết phục và có hệ thống, tác giả của Lý hoặc luận đã không những đề cao giá trị của đạo Phật (dĩ nhiên là đạo Phật mà Mâu Tử đã tiếp thu được ở Giao Chỉ), mà với những nhận xét tinh tế, nhất là về Nho giáo, ông đã phê phán các quan điểm sai lầm và cứng nhắc của nó một cách kịch liệt. Điểm nổi bật của Lý hoặc luận là ở chỗ, qua sự bài Nho và Lão giáo, đề cao Phật giáo, Mâu Tử đã đánh tan luận điệu tự tôn dân tộc và thái độ khinh bạc các dân tộc khác của Trung Quốc. ơâng đã khẳng khái tuyên bố, rằng "Thi Thư chưa phải là lời thánh hiền", "đất Hán chưa hẳn là trung tâm của trời đất", đây là đòn chí mạng đánh vào óc tự tôn và hẹp hòi của văn hóa Hán lúc bấy giờ cũng như cả sau này. Giá trị cơ bản của tác phẩm Lý hoặc luận là gì? Theo học giả Lê Mạnh Thát, "trong bối cảnh văn hóa Việt Nam thời Mâu Tử, Lý hoặc luận không phải viết để xiển dương Phật giáo, mà là cuộc tổng kết cuộc đấu tranh về văn hóa, giữa văn hóa Việt Nam đối với văn hóa phương Bắc, mà chủ yếu là Phật giáo đối với Nho giáo..." (13). Bối cảnh văn hóa thời Mâu Tử là như thế nào? Đấy là lúc đất nước ta bị Bắc thuộc. Chính quyền đô hộ sử dụng chính sách "đức giáo" để cai trị, nhưng thực chất là áp đặt văn hóa Hán để âm mưu đồng hóa

dân tộc ta. Họ đem Kinh Thi, Kinh Thư ra dạy cho người Việt, và tuyên truyền tư tưởng độc tôn "đất Hán là trung tâm của trời đất". Trong Lý hoặc luận, Mâu Tử đã phân tích vạch trần những điều man trá đó một cách hùng hồn. Qua những phê phán về Nho giáo và Lão giáo, ông đã cho thấy rằng hai hệ

tư tưởng này không có quan hệ với Phật giáo và văn hóa Việt Nam. Lập trường đối thoại của Mâu Tử được thiết lập trên nền tảng của ý thức văn hóa dân tộc Việt Nam và văn hóa Phật giáo, một nền văn hóa không bảo thủ và luôn cởi mở, được nhân dân ta tiếp nhận và nhanh chóng được vận dụng làm vũ khí sắc bén chống lại âm mưu đồng hóa và nô dịch văn hóa của nhà nước Trung Quốc, cụ thể là qua tư tưởng của Lý hoặc luận mà chúng ta biết được cho đến tận hôm nay. Xu hướng này luôn được thể hiện rõ qua các thời kỳ lịch sử, trước những yêu cầu của thời đại, trong giai đoạn xây dựng nền độc lập tự chủ của dân tộc cũng như trong công cuộc bảo vệ đất nước của nhân dân ta.

Những tư liệu về văn hóa và lịch sử của dân tộc ta trước thế kỷ XV hiện có rất ít, các tác phẩm sớm hơn càng hiếm hoi do bị thất lạc hoặc bị kẻ thù thủ tiêu ở các giai đoạn nước ta bị phương Bắc xâm lăng và đô hộ. Do đó, Lý hoặc luận của Mâu Tử là một trong những tư liệu rất quý hiếm. Nó không những cho phép chúng ta truy về tình hình văn hóa, học thuật, tư tưởng, chính trị của đất nước ta ở thế kỷ II và III sdl, mà còn cho biết vị trí hết sức quan trọng của Phật giáo trong nền văn hóa dân tộc, và tư tưởng Phật giáo phổ biến của tổ tiên chúng ta thời bấy giờ là tư tưởng Phật giáo mang tính quyền năng, thí dụ quan niệm Đức Phật có những năng lực siêu nhiên mà Mâu Tử đã viết trong Lý hoặc luận: "Phật nghĩa là giác ngộ, nhanh chóng biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay lớn hay nhỏ, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay rõ, đạp lửa không cháy, đi dao không đứt, gặp bẩn không dơ, mắc tai không họa, muốn đi thì bay, ngồi thì tỏa sáng..." (14). Và đồng thời thông qua đó, chúng ta biết được tình hình phát triển rực rỡ của Phật giáo Việt Nam ở thế kỷ thứ II và thứ III sdl, mà gương mặt người Phật tử anh tài đại diện là Mâu Tử.

2. Khương Tăng Hội, vị Tăng Việt Nam đầu tiên thành công rực rỡ trong công tác khai hóa truyền bá Phật giáo ở nước ngoài (Trung Quốc)

a. Vài nét về con người Khương Tăng Hội

Khương Tăng Hội là một nhân vật đặc biệt không những đối với Phật giáo nước ta mà ngay cả đối với Phật giáo Trung Quốc, bởi Ngài là người đầu tiên sau khi học đạo

ở Việt Nam đã mang những sở học và sở tu của mình sang truyền bá ở Trung Quốc (nước Ngô), gây dựng một phong trào học Phật ngay tại đó.

Ngài là người gốc Khương Cư (Sogdiane), nhưng tổ tiên đã mấy đời di cư đến Ấn Độ. Cha Ngài là một thương nhân, đến nước ta (Giao Chỉ) sống để buôn bán và sinh Ngài tại đây. Năm sinh của Ngài không rõ, nhưng khoảng những năm 200-220 sdl. Về thân thế của mẹ Ngài thì không thấy sử liệu nào ghi chép, nhiều nhà nghiên cứu giả thiết có thể là một người con gái Việt Nam. Năm Ngài hơn 10 tuổi thì cha mẹ qua đời. Sau khi chịu tang song thân, ngài xuất gia tu học, nổi bật là người có tính siêng năng hết mực. Đánh giá về con người Khương Tăng Hội, Cao tăng truyện (15), một tác phẩm quan trọng ghi

chép tiểu sử các cao tăng Trung Quốc, viết: "Là con người học rộng và nhã nhặn, có tầm hiểu biết, dốc chí hiếu học, rõ hiểu ba tạng (16), xem khắp sáu kinh (17), thiên văn đồ vỹ, phần lớn đều biết, giỏi việc ăn nói, lanh việc viết văn" (18).

Khương Tăng Hội sinh ra, xuất gia và thọ giới Tỳ kheo ở nước ta, được thừa hưởng và trưởng thành trong môi trường văn hóa Việt Nam và giáo dục Phật giáo Việt Nam, "một nền giáo dục tổng hợp toàn diện", "không chỉ giới hạn trong chức năng truyền giáo, đào tạo ra những con người Phật giáo, mà trên hết và trước hết là đào tạo ra những trí thức dân tộc toàn diện có tính bách khoa am hiểu và lãnh hội được tinh hoa dân tộc và nhân loại của thời đại mình, rồi trở lại đóng góp bằng những thành quả của mình cho kho tàng hiểu biết của loài người" (19). Bởi vậy, không ngạc nhiên gì khi các nhà viết sử Trung Quốc đã nhận định về ngài Khương Tăng Hội như đã trích dẫn ở trên.

Sau khi được đào tạo trong môi trường giáo dục như thế, Khương Tăng Hội lên đường vân du hóa đạo. Năm Xích Ô thứ mười theo lịch phương Bắc, tức năm 247 dl, Ngài đến Kiến Nghiệp, thủ đô của nước Ngô (nay là Nam Kinh, Trung Quốc) để hoằng pháp. Ngài đã hành đạo trên đất nước này khoảng 33 năm, thuyết phục vua Ngô là Tôn Quyền dựng chùa Kiến Sơ, một ngôi chùa đầu tiên tại đây, rồi quy y năm giới cho Tôn Hạo (ở ngôi 264-280), và dịch thuật, chú giải nhiều kinh điển. Ngài mất vào

tháng Chín năm 280 (năm Thiên Kỷ thứ tư), không biết chính xác thọ bao nhiêu tuổi, nhưng theo học giả Lê Mạnh Thát thì chắc chắn phải ngoài sáu mươi, nếu chấp nhận giả thiết Ngài sinh vào khoảng những năm 200-220 dl (20). Khương Tăng Hội là vị Tăng Việt Nam đầu tiên hiện biết được đã thành công rực rỡ trong công tác hoằng pháp và đã để lại dấu ấn lớn trong lịch sử Phật giáo không những của nước ta mà của cả Trung Quốc.

b. Vài nét về sự nghiệp hoằng pháp của ngài Khương Tăng Hội và tình hình Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ III

Sự nghiệp phiên dịch và trước tác của ngài Khương Tăng Hội khá lớn, có nơi nói tất cả gồm "14 bộ hợp thành 29 quyển" (21), những nghiên cứu mới đây cho biết tác phẩm của Ngài gồm có Lục độ tập kinh, Đạo phẩm, Tạp thí dụ kinh, An ban thủ ý kinh chú, Pháp kính kinh chú, Đạo thọ kinh chú, An ban thủ ý kinh tự, Pháp kính kinh tự, Đạo thọ kinh tự, nhưng hiện đã bị mất phân nửa, chẳng hạn các tác phẩm Đạo phẩm, Pháp kính kinh chú, Đạo thọ kinh chú và Đạo thọ kinh tựa không còn. Tuy nhiên, qua những tác phẩm còn lại trên là những tư liệu vô cùng quý giá, giúp chúng ta nhận thức đúng hơn về lịch sử và đời sống văn hóa của dân tộc nói chung, và tình hình của Phật giáo Việt Nam sau thời của Mâu Tử, tức thế kỷ thứ III, nói riêng.

Khương Tăng Hội là một thành quả cụ thể và sống động của nền giáo dục dân tộc và giáo dục Phật giáo thời bấy giờ. Trong con người vị Tăng này luôn âm ỉ ý thức về quê hương là đất nướcViệt. Điều đó được Ngài thể hiện vào các dịch phẩm của mình, bảo lưu những đặc trưng văn hóa của nơi chôn nhau cắt rốn, đặc biệt là về truyền thuyết Trăm trứng trong Lục độ tập kinh (22), hay những tình cảm tha thiết mà Ngài bộc bạch trong bài tựa (tự) kinh An ban thủ ý: "Hội tôi, sinh ra tới tuổi vác củi thì cha mẹ đã qua

đời. Các bậc tam sư cũng theo nhau khuất núi, mỗi khi ngước nhìn đất trời không khỏi cảm thấy xúc động, buồn thương rơi lệ...". Đó là những thông tin hết sức quý giá cho chúng ta biết về lịch sử khởi nguyên của dân tộc, về sức mạnh của nền văn hóa Việt Nam vào giai đoạn những thế kỷ đầu kỷ nguyên dương lịch, mà Phật giáo là nhân tố nuôi dưỡng và gìn giữ.

Qua con người Khương Tăng Hội, một vị cao tăng xuất gia tu học trong môi trường văn hóa dân tộc và Phật giáo Việt Nam, đã nói lên điều gì về tình hình Phật giáo nước ta thời bấy giờ? Về vấn đề này, học giả Lê Mạnh Thát nhận định: "Phật giáo Việt Nam vào thời Khương Tăng Hội đã xây dựng thành công một cơ cấu giáo dục khá hoàn chỉnh và đa dạng, bao gồm toàn bộ tất cả các ngành tri thức có mặt ở thời đó, mà không đóng khung vào một giới hạn chật hẹp nào. Người ta không chỉ học ba tạng kinh điển, sáu kinh của Nho giáo, mà còn học tới cả khoa sấm vỹ thiên văn, thậm chí cả khoa ứng đối, và đặc biệt truyền thống dân tộc Việt Nam. Nền giáo dục ấy, vì vậy, có thể nói là đại diện cho nền giáo dục Việt Nam thế kỷ thứ II và thứ III đối lập lại với nền giáo dục nô dịch Trung Quốc đang tồn tại song song cùng nó. Nhờ thế, qua lịch sử nó đã đào tạo ra những thiên tài đáp ứng được yêu cầu của đất nước, và được tiếp nối cho đến ngày nay" (23). Một nền giáo dục Phật giáo tự tin như thế chỉ có thể tồn tại trong một môi trường đất nước có những độc lập về văn hóa, và ở đó Phật giáo phát triển mạnh mẽ. Dĩ nhiên, nền giáo dục này không thuần túy tôn giáo, mà hòa quyện trong đó là một ý thức dân tộc sâu sắc. Con người, sự nghiệp và tư tưởng của Khương Tăng Hội là một thí dụ điển hình.

Đến thế kỷ thứ III, với Khương Tăng Hội và những hoạt động hoằng pháp thành công của Ngài trên đất nước Trung Quốc, Phật giáo Việt Nam đã phát triển rực rỡ và khẳng định một bản lĩnh và sứ mệnh của Phật giáo đối với dân tộc mà Mâu Tử trước đó đã vạch đường. Để đánh giá về vị thế của con người này trong lịch sử Phật giáo Việt Nam và lịch sử dân tộc, tác giả của Lịch sử Phật giáo Việt Nam Lê Mạnh Thát đã viết, "...lần đầu tiên Phật giáo nước ta đã thành công khi thực hiện nghĩa vụ hoằng pháp của mình đối với thế giới và dân tộc ta, đã khẳng định mạnh mẽ bản lĩnh văn hóa ưu việt của mình qua việc Đông du khai hóa của Khương Tăng Hội..." (24), và " ...dân tộc ta thông qua và kết hợp chặt chẽ với Phật giáo đã xây dựng xong bức tường thành văn hóa có khả năng chận đứng mọi âm mưu xâm lược và đồng hóa của kẻ thù, mà Khương Tăng Hội là một cột mốc trong bức tường thành đó" (25). Đấy cũng chính là điểm đáng chú ý của Phật giáo nước ta ở thế kỷ thứ III. Con đường này được tiếp nối

sau đó với những gương mặt nổi bật hiện biết được như các ngài Thích Huệ Thắng, Thích Đạo Thiền, Đại Thừa Đăng, v.v...

3. Đôi nét về nhà dịch thuật Thích Đạo Thanh

Ngoài ngài Khương Tăng Hội, thế kỷ thứ III còn có tên tuổi Tăng sĩ Việt Nam cự phách khác hiện biết được là nhà dịch thuật Việt Nam Đạo Thanh (26) (sinh khoảng năm 220, mất năm 300), người đã bút thọ cho bản dịch Pháp Hoa tam muội kinh (27) của Chi Cương Lương Tiếp (28) dịch từ tiếng Phạn sang chữ Hán, lưu hành tại nước ta khoảng

sau năm 258. Qua ngài Đạo Thanh và mối liên hệ trong bản dịch kinh Pháp Hoa, chúng ta biết thêm về Chi Cương Lương Tiếp, một nhà sư người gốc Ấn Độ đến ở và làm việc tại Việt Nam vào khoảng những năm 256.

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

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

4. Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy, hai danh tăng của Phật giáo Trung Quốc đến Việt Nam vào thế kỷ IV

Phật giáo thế kỷ thứ IV thường bị hiểu một cách sai lệch, không ít người cho rằng giai đoạn này Phật giáo nước ta không có gì nổi bật, không có các gương mặt Phật tử và Tăng sĩ tiếng tăm vang dội chẳng những ở trong nước mà còn cả ở nước ngoài như trước. Đó là một ngộ nhận hết sức sai lầm. Vào thế kỷ thứ IV, Phật giáo Việt Nam vẫn là một trung tâm Phật giáo lớn ở phương Đông, vẫn thu hút các danh nhân, cao tăng ngoài nước tụ hội về, mà trường hợp các ngài Vu Pháp Lan (khoảng 270-320) và Vu Đạo Thúy (khoảng 285-315), hai nhân vật cự phách trong học giới Phật giáo Trung Quốc, vị Tăng Ấn Độ Kỳ Vực với nhiều khả năng linh dị, đã đến hoặc ghé qua nước ta là những thí dụ điển hình. Đấy là chưa kể đến những gương mặt như Chí Hàm, tác giả của Triệt tâm ký (sống ở nước ta khoảng từ năm 300 đến 360), hay Hiền Pháp sư , người viết Minh tường ký nổi tiếng, v.v...

Theo Cao tăng truyện của Huệ Hạo, Vu Pháp Lan người Cao Dương, xuất gia năm 15 tuổi, có tư chất thông minh khác thường, tu học rất tinh tấn, đạo phong lẫy lừng núi sông, lại có tính thích thưởng ngoạn phong thủy. Tương truyền, Ngài có nhiều khả năng khác thường, ở chung với cọp mà không bị cọp hại, lại có thể thuần hóa nó. Đương thời, mặc dù được mọi giới trọng vọng, nhưng tự thấy chưa thỏa mãn với những gì đã tiếp thu, Ngài quyết định lên đường đi Ấn Độ nhằm có thể tham cứu kinh điển Phật giáo một cách đầy đủ hơn. Trên đường đi, Ngài đã dừng chân ở Giao Châu, mắc

bệnh rồi mất tại nước ta. Vu Pháp Lan có nhiều học trò, nhưng nổi bật hơn cả là Vu Pháp Khai và Vu Đạo Thúy, hai nhà y dược tiếng tăm đồng thời là những nhà Phật học lớn. Hai vị này là người đã chủ trương hai trong bảy trường phái Bát nhã học của Trung Quốc (29).

Cũng Cao tăng truyện cho biết, Vu Đạo Thúy là người Đôn Hoàng, cha mẹ mất lúc tuổi còn nhỏ, ở với người chú, là người có lòng hiếu nghĩa hết mực. Năm 16 tuổi xuất gia làm đệ tử của ngài Vu Pháp Lan. Vu Đạo Thúy là người có học nghiệp cao minh, kiến thức rộng rãi, không chỉ uyên thâm Phật học mà còn giỏi cả nghề y, nhân

cách thì thanh cao giản dị, tính cũng thích thưởng ngoạn phong cảnh núi non sông nước. Người đời rất ngưỡng mộ tài năng và nhân cách của Ngài. Ngài theo thầy là Vu Pháp Lan đi Ấn Độ, nhưng chưa đi hết chuyến hành trình thì mất tại bình nguyên Bắc bộ của nước ta.

Sự kiện hai nhân vật Tăng sĩ tầm cỡ như thế chọn con đường phương Nam để đi Ấn Độ và đã hiện diện ở Việt Nam vào thế kỷ thứ IV (khoảng sau năm 307) dĩ nhiên không thể diễn ra trong không khí im lặng, mà nhất định phải có những hoạt động trao đổi về học thuật Phật giáo giữa họ với các cao tăng, các học giả huyền học bản xứ. Và do đó, những vấn đề quan trọng trong tư tưởng và triết học Phật giáo như Bát nhã, Không, Phật, Tâm, v.v... có thể đã được đem ra thảo luận một cách sôi nổi. Nhưng đáng tiếc là hiện chúng ta chưa biết được gì nhiều. Hơn thế nữa, cũng có khả năng hai nhân vật này đã ghé lại đây để tìm hiểu thêm văn hóa và học ngôn ngữ để chuẩn bị cho việc đến Thiên Trúc, bởi như đã nói, tại nước ta ở giai đoạn này có không ít người Ấn Độ đến sinh sống và giao thương. Về mặt tư tưởng, có một đặc điểm đáng chú ý là, học phong của hai vị Tăng trên mặc dù thuộc trường phái Bát nhã học, nhưng bản chất nó, đặc biệt là đối với ngài Vu Pháp Lan, là tư tưởng Phật giáo mang tính quyền năng, biểu hiện cụ thể qua việc hàng phục thú dữ, điều được quỷ thần, mà tiểu truyện về Ngài trong Cao tăng truyện đã chép. Đây là điểm phù hợp với xu hướng chung của Phật giáo Việt Nam, xu hướng Phật giáo quyền năng vốn có trước đó mà Mâu Tử và Khương Tăng Hội đã từng quan niệm. Và, chính điều này là điểm lôi cuốn người Phật tử Việt Nam khi các Ngài sang nước ta, chứ không phải là học phong Bát nhã học của họ.

Trước khi hai thầy trò tiếng tăm lẫy lừng Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy đến và mất tại nước ta, có một nhà sư Ấn Độ là Kỳ Vực đã ghé ở. Trong thời gian lưu lại đất Việt, cũng như hai nhân vật trên, hành tích của ngài Kỳ Vực không thấy sử sách Trung Quốc ghi rõ, nhưng qua hành trạng của Ngài, một người với những khả năng phi thường, có thể qua sông mà không cần đò, xoa đầu cọp dữ, có thể biến hóa tùy ý, biết được tiền kiếp của người khác...như một minh chứng cho mẫu người giác ngộ mà

Mâu Tử đã quan niệm trong Lý hoặc luận từ thế kỷ thứ II và Khương Tăng Hội tiếp theo sau (thế kỷ thứ III) đã chỉ ra phương cách để đạt đến mục tiêu đó là bằng pháp tu thiền định (an bang) gồm bốn giai đoạn được viết trong bài tựa cho bản dịch An bang thủ ý của Pháp sư An Thế Cao. Xu hướng Phật giáo quyền năng đến thế kỷ IV lại càng được khẳng định, bổ trợ qua sự hiện diện của những vị Tăng Ấn Độ và Trung Quốc có

khả năng linh dị, khác thường như các ngài Kỳ Vực, Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy... mà chúng ta hiện biết được.

Vậy, Phật giáo ở nước ta vào thế kỷ thứ IV vẫn phát triển, nếu không nói là phát triển rực rỡ trong các phạm trù Phật giáo do các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội thiết lập nên ở hơn một trăm năm trước, đó là nền tư tưởng Phật giáo quyền năng. Về mặt xã hội, Phật giáo Việt Nam vẫn là một trong những trung tâm lớn được sự chú ý đặc biệt, là nơi chọn dừng chân, hoặc đến ở tu học của nhiều danh tăng nước ngoài, kể cả Ấn Độ và Trung Quốc; vẫn tồn tại một nền giáo dục toàn diện, thành công trong công tác đào tạo nhân tài cho Phật giáo và đất nước, như trường hợp ngài Đạo Thiền, mà kiến thức lẫn đạo phong vang dội ở Trung Quốc, được mọi giới trí thức và bình dân đều trọng vọng và kính ngưỡng.

5. Sự kiện "sáu lá thư" trao đổi giữa hai vị Tăng Việt Nam là Đạo Cao và Pháp Minh với Lý Miễu, và cuộc đấu tranh tư tưởng chuẩn bị cho một giai đoạn phát triển mới của Phật giáo Việt Nam

a. Về các nhân vật Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu

Sáu lá thư trao đổi giữa hai vị Tăng Việt Nam là Đạo Cao và Pháp Minh với Lý Miễu là một trong những phát hiện quan trọng của học giả Lê Mạnh Thát từ thư tịch chữ Hán của Trung Quốc (30), cống hiến cho sự nghiệp nghiên cứu lịch sử dân tộc nói chung và lịch sử Phật giáo Việt Nam nói riêng một tư liệu hết sức giá trị, đặc biệt là cho biết về cuộc vận động tư tưởng của dân tộc và của Phật giáo ở giai đoạn trước khi Nhà nước độc lập Vạn Xuân ra đời năm 544.

Đạo Cao và Pháp Minh là hai vị Tăng người Việt Nam (Giao Châu pháp sư), niên đại được xác định như sau: ngài Đạo Cao sinh khoảng năm 365 và mất năm 445, ngài

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

Về Lý Miễu thì cũng không khá hơn. Tư liệu Trung Quốc ghi là sứ quân của Giao Châu. Tuy nhiên, trong số những người mà chính quyền phương Bắc cử đi làm thái thú ở nước ta không thấy ai tên là Lý Miễu. Có giả thiết cho rằng, Lý Miễu có thể là tên khác của Lý Trường Nhân (khoảng 420-470) , hoặc cũng có thể là một người lãnh đạo của nước ta, đứng đằng sau chính quyền "hữu danh vô thực" dưới danh nghĩa là các thái thú để điều hành đất nước với sự độc lập về chính trị cũng như văn hóa thường thấy trong giai đoạn này. Căn cứ vào cách xưng hô của hai vị thầy của Lý Miễu (31), thì ông phải là một trong những vị hoàng đế của nhà nước độc lập Việt Nam thời bấy giờ. Nhưng dẫu thế nào đi nữa, khi tiểu sử của các nhân vật như Pháp sư Đạo Cao, Pháp Minh, Phật tử Lý Miễu chưa thể xác định rõ, thì sự kiện "sáu lá thư" vẫn là một hiện thực lịch sử, có niên đại khoảng 435-455, và tại nước ta đã diễn ra một cuộc vận động, đấu tranh tư tưởng gay gắt, mà nội dung của sáu lá thư đã phản ánh được vấn đề chính của cuộc đấu tranh tư tưởng ấy.

b. Nguyên nhân sự ra đời của sáu lá thư hay tình hình của Phật giáo Việt Nam thế kỷ V

Vấn đề nổi bật trong cuộc trao đổi giữa Lý Miễu với các vị thầy của ông qua sáu lá thư là gì? Và lý do tại sao nó diễn ra trong giai đoạn này? Ở đây không thể nói kỹ, mà chỉ nêu lên vài nguyên nhân sơ lược tạm để hình dung bối cảnh của nó, đồng thời qua đó thấy được tình hình của Phật giáo trong thế kỷ thứ V, thời điểm mà những tư tưởng Phật giáo quyền năng do các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội thiết lập từ thế kỷ thứ II và III đang rơi vào khủng hoảng.

Sau hơn năm trăm năm du nhập, Phật giáo được tiếp nhận và đã có nền tảng vững vàng. Người Phật tử không chỉ tin theo giáo lý do những nhà truyền giáo tiên phong thiết lập nên, mà chủ động đặt vấn đề đối với giáo lý đó. Sự hoài nghi và liên hệ so

sánh giữa các hệ thống tư tưởng, nói rõ hơn là giữa Phật giáo với Nho và Lão giáo, thậm chí ngay trong nội thân các khuynh hướng tư tưởng của Phật giáo, đã tạo nên một cuộc tranh luận sôi nổi vào thế kỷ thứ V ở Trung Quốc cũng như ở nước ta.

Ở Trung Quốc, nổi bật đáng chú ý của cao trào đó là sự ra đời của tác phẩm Quân thiện luận (32) của một vị sư nổi tiếng đa tài là Huệ Lâm, người từng có một vai trò chính trị quan trọng trong triều đại của Tống Văn đế cầm quyền, từng được mệnh danh là "Hắc y tể tướng" (Tể tướng thầy tu). Trong đó, sư Huệ Lâm công kích Phật giáo, nói đúng hơn là phê phán hiện trạng Phật giáo Trung Quốc đương thời, một cách kịch liệt. Sư Huệ Lâm, qua tác phẩm này, bộc lộ ý đồ xã hội hóa Phật giáo để nó trở thành một lực lượng tích cực dấn thân xây dựng đất nước qua việc thiết lập một quan niệm Phật giáo dung hòa tư tưởng Nho gia, đặc biệt là về mặt đạo đức xã hội, với thuyết "thù đồ đồng quy" (33). Quan điểm này bị chống đối nhiều hơn là ủng hộ. Nó đã tạo nên làn sóng phản ứng giận dữ trong hàng ngũ Phật giáo, kết quả là sư Huệ Lâm bị trục xuất sang Việt Nam vào khoảng sau năm 456 và sống những năm cuối đời tại nước ta.

Sau khi sang Việt Nam, với tài năng như thế, chắc chắn sư Huệ Lâm sẽ được người lãnh đạo nước ta hoặc lãnh đạo các phong trào khởi nghĩa giành độc lập dân tộc thời bấy giờ quan tâm đặc biệt, đồng thời cũng tạo nên ảnh hưởng trong giới Phật giáo. Một vấn đề hết sức đáng quan tâm là vào thế kỷ thứ V, tại nước đang ở cao trào vận động giành quyền tự chủ độc lập cho dân tộc, chống lại thế lực phương Bắc. Về mặt chính trị, chúng ta đã có những thành quả lớn, chẳng hạn cuộc khởi nghĩa của Lý Trường Nhân thành công, mở ra một giai đoạn độc lập tự chủ dân tộc tạm thời. Về mặt trận văn hóa và tư tưởng, cũng trong tình hình đó, đòi hỏi chúng ta có một nền văn hóa, tư tưởng không những đủ sức mạnh để phản kháng với văn hóa phương Bắc mà còn đối thoại trong thế bình đẳng. Đó có thể nói là bối cảnh ra đời của sự kiện "sáu lá thư", hay cuộc đấu tranh về tư tưởng của Phật giáo để tương thích với xu thế mới của lịch sử và thời đại.

Với tầm quan trọng như thế, vậy nội dung chính mà "sáu lá thư" đặt ra là gì?

c. Nội dung của cuộc trao đổi giữa Lý Miễu và hai vị thầy của ông là Pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh, hay sự khủng hoảng của nền Phật giáo quyền năng

Nội dung cơ bản của cuộc trao đổi giữa Phật tử Lý Miễu với hai người thầy của ông là các ngài Đạo Cao và Pháp Minh xoay quanh vấn đề tại sao nói Phật linh nghiệm, quyền năng biến hóa tùy ý, nhưng không thể thấy được Phật, Đức Phật không thị hiện ra giữa đời cho người Phật tử chứng kiến? (34) Cuộc thảo luận qua thư từ này đã giải quyết được vấn đề gì? Và quan niệm về Đức Phật nói riêng và Phật giáo nói chung có gì khác so với quan niệm trước đó và của Trung Quốc?

Trọng tâm của "sáu lá thư" là bàn luận quan niệm về Đức Phật, một vấn đề cơ bản của tư tưởng Phật giáo. Tuy nhiên, nó không xây dựng hay đề ra một định nghĩa mới so với quan niệm mà các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội xiển dương. Những nghi vấn tại sao không thấy được Phật hay Phật không thị hiện cho người đời thấy mà Phật tử Lý Miễu đã đặt ra được Pháp sư Đạo Cao đáp lại bằng thuyết cảm ứng (35) vốn phổ biến trong dân gian và đã được Phật giáo hóa thành tín ngưỡng tôn giáo của dân tộc khá lâu trước đó. Sự kiện này đã phản ánh tình trạng khủng hoảng niềm tin tôn giáo trước một xu thế đang trỗi dậy của ý thức dân tộc, xu thế tự ý thức khả năng và sức mạnh vô cùng to lớn của bản thân, xu thế tư duy mang tính duy lý hơn đang diễn ra trong xã hội, trong yêu cầu cấp thiết là xây dựng nền độc lập tự chủ lâu dài cho dân tộc.

Mặc dù có những ảnh hưởng qua lại giữa Phật giáo nước ta và Trung Quốc, nhưng với quan niệm trên, qua "sáu lá thư", đã cho thấy Phật giáo mà tổ tiên chúng ta tiếp thu và xây dựng có những đặc thù so với Phật giáo phát triển ở Trung Quốc. Thế kỷ thứ V, hệ thống kinh điển được đưa đến Trung Quốc khá đầy đủ, quan niệm về Đức Phật cũng đã khác, yếu tố lịch sử được chú trọng nhiều hơn. Đức Phật là bậc Giác ngộ nhưng Ngài cũng có nơi xuất thân, danh tánh, sinh quán, dòng tộc cụ thể. Và như vậy, mặc dù có những ảnh hưởng qua lại, đặc biệt là ở thế kỷ thứ V, lúc sư Huệ Lâm bị trục xuất sang nước ta, nhưng tính độc lập trong việc tiếp thu và xây dựng các quan niệm về Phật giáo của nước ta vẫn được giữ vững. Tính chất độc lập này có nền tảng

sâu xa là sự độc lập của nền văn hóa Việt Nam, của sức sống bền bỉ và mãnh liệt của nền văn hóa đó.

Bên cạnh vấn đề trung tâm như đã sơ bộ nói trên, "sáu lá thư" còn cung cấp nhiều thông tin quan trọng khác đối với lịch sử, văn học, ngôn ngữ...của dân tộc mà không thể nói ra ở đây, vì khá dài dòng. Chỉ qua một vài điều nói trên cũng cho thấy giá trị tư liệu mà nó đem lại nhằm soi sáng cho việc tìm hiểu về tình hình Phật giáo giai đoạn này, ở một thời điểm rất sôi nổi của cuộc vận động tư tưởng Phật giáo để thích nghi với những xu thế mới của thời đại.

Đến thời điểm này, nền Phật giáo được thiết lập bởi Mâu Tử và sau đó được củng cố, bổ sung bởi ngài Khương Tăng Hội tỏ ra không còn là niềm tin tuyệt đối ở nước ta, những thắc mắc mà Lý Miễu nêu ra là đại diện cho người Phật tử Việt Nam thời bấy giờ. Nền tư tưởng Phật giáo quyền năng bị lay chuyển thực sự. Phật giáo nước ta rơi vào cuộc khủng hoảng về tư tưởng, cái cũ thì ngày càng không đủ sức thuyết phục, các quan niệm mới thì chưa thấy hình thành. Cuộc đấu tranh tư tưởng đó đến hồi gay gắt với sự kiện sư Đàm Hoằng (36) tự thiêu tại chùa Tiên Sơn năm 455, để lại nhiều điều linh dị,

có thể nói là một câu trả lời hùng hồn cuối cùng của nền tư tưởng Phật giáo quyền năng trước những hoài nghi có xu hướng ngày càng phổ biến tại nước ta.

Hồi kết thúc của cuộc đấu tranh này ra sao, sẽ được đề cập qua việc tìm hiểu các nhân vật Phật giáo nổi bật sau đó, "những ngọn đèn cuối cùng của một thời đại Phật giáo" (37), thời đại đủợc xây dựng trên nền tảng tư tưởng Phật giáo quyền năng, đó là các ngài Huệ Thắng và Đạo Thiền.

6. Về các ngài Huệ Thắng và Đạo Thiền, hai bậc cao tăng Việt Nam cuối cùng của thời đại Phật giáo thứ nhất, thời đại Phật giáo quyền năng

a. Về ngài Huệ Thắng

Năm sinh của ngài Huệ Thắng không thấy tài liệu nào ghi rõ. Cao tăng truyện cho biết sư thọ 70 tuổi và mất vào khoảng những năm 502-519. Vậy chắc chắn năm sinh của Ngài khoảng 432-449. Ngài sống tại chùa núi Tiên Châu của nước ta, chuyên hành trì kinh Pháp Hoa. Người giản dị, thích tịch lặng. Ngài học Thiền (38) với một vị

Tăng nước ngoài tên là Đạt Ma Đề Bà (Dharmadeva). Mỗi khi nhập định, hết ngày mới thôi; đạo phong được người đời kính trọng. Tiếng tăm vang xa, quan đô hộ Lưu Hội (39) nghe danh đến mời về và đưa sang Trung Quốc, an trí tại chùa U Thê. Sư cương quyết không hợp tác bằng cách thường tỏ ra như người ngu, không hưởng những đãi ngộ của kẻ cầm quyền phương Bắc mà sống trinh bạch, thanh bần bằng đồ khất thực trong nhân dân. Năm 487 (Vĩnh Bình ngũ niên), sư bị đưa đến tinh xá Diên Hiền ở Chung sơn và mất năm 70 tuổi. Bị đưa sang và sống trên đất Trung Quốc, xa quê hương gần ba mươi năm nhưng lòng sư vẫn "trinh bạch ngay thẳng".

Trước khi đến Trung Quốc, sư Huệ Thắng đã từng học Thiền với một vị thầy nước ngoài là Đạt Ma Đề Bà, và khi đến Trung Quốc, Ngài có thể không cổ xúy cho phong trào Thiền học tại đây; tuy nhiên, chắc chắn rằng Ngài đã có những ảnh hưởng quan trọng đối với lịch sử Phật giáo Trung Quốc, cho nên các nhà viết sử Phật giáo nước này mới dành những dòng viết về Ngài với thái độ trân trọng, cảm khái trước đạo phong và nhân cách "từ nhỏ tới già, lòng Thắng trinh bạch thẳng ngay" (40) của một vị cao tăng Việt Nam.

b. Ngài Đạo Thiền với công tác giảng dạy và hoằng pháp thành công rực rỡ tại Trung Quốc

Sau ngài Khương Tăng Hội, thế kỷ thứ IV, có một vị Tăng Việt Nam lại "chống gậy Đông du" sang giảng dạy, hoằng pháp thành công rực rỡ tại Trung Quốc, đã để lại cho giới trí thức tại đây niềm kính trọng sâu sắc, bất kể rằng con người này xuất thân từ một xứ mà họ thường miệt thị vào loại "mọi rợ", đó là ngài Đạo Thiền.

Về ngài Đạo Thiền, Tục cao tăng truyện (41) cho biết, Ngài là người Giao Chỉ, xuất gia từ nhỏ, giới pháp trong sạch, được trong tăng ngoài tục đều kính trọng không những vì sự tu hành khắc kỷ, mà còn vì sở học uyên thâm, đặc biệt là về luật học. Ngài là người có những khả năng kỳ lạ, như chuyện ghi rằng, tại chùa núi Tiên Châu có nhiều cọp dữ hại người, nhưng kể từ khi Ngài đến ở thì nạn ấy không còn. Sau đó, Ngài sang Trung

Quốc giảng dạy Phật pháp ở Kim Lăng, tham dự các đại hội thuyết giảng do Cánh Lăng Vương nhà Tề tổ chức vào khoảng những năm 483-487. Ngài ở

lại giảng dạy Thiền và Luật, đặc biệt là về Luật Thập tụng tại đây, anh tài Trung Quốc khắp nơi đã rong ruổi ngàn dặm về Kim Lăng để thọ giáo, "họ đều là tiêu lĩnh của bốn bể, người tài trong đời và tay giỏi trong đạo" (42). Năm Vĩnh Minh thứ nhất (483), Ngài đến ở chùa Vân Cư hạ tại Chung sơn và được mời làm công tác điều khiển Tăng chúng. Uy tín của Ngài càng vang xa do sự uyên bác, đức hạnh và phong thái đạm bạc nơi Ngài, nên hàng ngàn người ở kinh đô tìm đến cầu pháp. Cuộc sống của Ngài thường giản dị và đơn sơ, thích sự tĩnh lặng. Hễ ai cúng dường đồ ngon vật đẹp, Ngài liền phân phát cho người nghèo và kẻ đau ốm. Cuối đời, Ngài đến ẩn cư trong núi rừng, không giao thiệp với thế cuộc cao sang cho đến khi mất ở tuổi 70, năm Đại Thông thứ nhất, tức năm 527.

Là người Việt Nam (Giao Chỉ), trên danh nghĩa đang bị nội thuộc và thường bị miệt thị là "Nam di" (mọi rợ phương Nam), nhưng sử sách Trung Quốc vẫn dành những lời hết sức trân trọng khi viết về Ngài, về tài năng và đức hạnh, những đóng góp của Ngài đối với sự phát triển của Phật giáo tại đất nước này cũng đủ thấy bản lĩnh sự ảnh hưởng của Ngài là lớn và rất sâu đậm đối với sự phát triển của Phật giáo tại Trung Quốc.

Trên đây là hai gương mặt nổi bật của Phật giáo Việt Nam sống vào cuối thế kỷ thứ V và đầu thế kỷ thứ VI hiện biết được, các ngài Huệ Thắng và Đạo Thiền, những thành quả cuối cùng của nền giáo dục Phật giáo theo truyền thống mà các Phật tử, Tăng sĩ tiền nhân đã kiến thiết. Họ sinh ra và sống trong tình hình Phật giáo Việt Nam đang diễn ra cuộc đấu tranh tư tưởng, tình trạng khủng hoảng niềm tin đối với nền Phật giáo do các ngài Mâu Tử và Khương Tăng Hội gầy dựng; để cứu vãn nền Phật giáo ấy, họ đã có những nỗ lực, thậm chí cả đến việc tự thiêu như ngài Đàm Hoằng, dẫu vậy cũng không thể vực nó dậy trước xu thế mới của thời đại, xu thế tự ý thức khả năng tiềm tàng ngay trong bản thân và ý thức xây dựng nền độc lập tự chủ cho dân tộc, mà cao điểm của nó là phong trào khởi nghĩa của Lý Bôn thành công dẫn đến sự kiện xưng đế của ông năm 544, khai sinh đất nước độc lập Vạn Xuân tồn tại hơn nửa thế kỷ (544-603).

Nhà nước độc lập Vạn Xuân ra đời với sự kiện xưng đế của Lý Bôn năm 544 là một sự kiện trọng đại đánh dấu một bước ngoặt mới của lịch sử dân tộc, một thời đại phát triển mới của Phật giáo Việt Nam. Chúng ta sẽ tiếp tục tìm hiểu sơ lược trong các phần sau./.

* Chú thích:

(1) Sau những công trình mở đường trước năm 1975, như khuyết danh, Phật giáo Nam lai khảo (1928); Trần Văn Giáp, Le Bouddhisme en dès orgigines au XIII e- siècle (1932); Mật Thể, Việt Nam Phật giáo sử lược (1943); Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận tập I; v.v...một số cố gắng nghiên cứu trong lĩnh vực này được công bố như Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận tập II (1978), tập III (1985); Viện Triết học, Lịch sử Phật giáo Việt Nam (1988), bản này sau đó được dịch sang chữ Anh và chữ Pháp.

(2) Tập 1, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế thực hiện, Nxb. Thuận Hóa, 1999.

(3) Tác phẩm bằng chữ Hán, trước đây thường được xem là khuyết danh, nhưng theo học giả Lê Mạnh Thát thì có thể là do Thiền sư Kim Sơn soạn, niên soạn là năm Đinh Sửu Khai Hựu (1337). Tham khảo Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh của Lê Mạnh Thát, Nxb. TPHCM, 1999.

(4) Xem Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Nxb. TPHCM, 1999, trang 203-204.

(5) Xem tiểu sử Thiền sư Thông Biện, Thiền uyển tập anh.

(6) Xem Lê Mạnh Thát. Lịch sử Phật giáo Việt Nam tập 1, Nxb.Thuận Hóa, 1999, trang 23-27.

(7) Sđd, trang 36.

(8) Sđd, trang 38-45.

(9) Sđd, trang 61-70.

(10) Xem Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Mâu Tử, tập 1, Tu thư Vạn Hạnh ấn hành, 1982.

(11) Lê Mạnh Thát. Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 213-283.

(12) Chính quyền độc lập của Chu Phù - Sĩ Nhiếp tồn tại khoảng thời gian 180 - 197.

(13) Sđd, trang 293.

(14) Điều 2 của Lý hoặc luận. Xem Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Mâu Tử, tập II, Tu thư Vạn Hạnh, 1982, trang 443.

(15) Do Huệ Hạo soạn vào đời Lương.

(16) Kinh tạng, Luật tạng và Luận tạng của Phật giáo.

(17) Kho tàng điển huấn của Nho giáo, gồm Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Dịch và Xuân Thu.

(18) Dẫn lại theo bản dịch của Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 300.

(19) Lê Mạnh Thát. Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 317.

(20) Xem Lê Mạnh Thát, Khương Tăng Hội toàn tập, tập I, Tu thư Vạn Hạnh, 1975.

(21) Theo Phí Trương Phòng, Lịch đại tam bảo ký, soạn năm 597 (Khai Hoàng thứ 17, đời Tùy). Dẫn lại theo Lê Mạnh Thát, Sđd, trang 119. Về danh mục các tác phẩm do ngài Khương Tăng Hội dịch, chú giải hoặc trước tác có sự sai khác về số lượng, nhưng cơ bản vẫn không có gì sai khác mấy, chủ yếu là do khác quan điểm phân loại.

(22) Một bộ kinh thuộc tư tưởng Phật giáo Đại thừa, nói về hạnh Lục độ ba-la- mật, do ngài Khương Tăng Hội dịch sang chữ Hán. Có ý kiến cho rằng nó được dịch từ Phạn bản. Nhưng bằng những nghiên cứu và đối chiếu về ngữ học, học giả Lê Mạnh Thát khẳng định là Khương Tăng Hội đã dịch bộ kinh này từ một bản tiếng

Việt, lưu hành ở nước ta từ thế kỷ I đến thế kỷ II và có thể là sớm hơn. Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972.

(23) Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 321.

(24) Sđd, trang 364-365.

(25) Sđd, trang 364-365

(26) Còn gọi là Đạo Hinh, hay Sa môn Trúc Đạo Thanh.

(27) Bản chữ Việt nay đã mất.

(28) Theo học giả Lê Mạnh Thát thì Chi Cương Lương Tiếp tiếng Phạn là Kalyànàsiva, khác với Chi Cương Lương Lâu sống ở Quảng Châu khoảng 266 mà nhiều người đã đồng hóa. Xem Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, mục Chi Cương Lương Tiếp, trang 279-283.

(29) Quan niệm về Không được bàn luận sôi nổi, đưa đến sự hình thành các trường phái với các cách luận giải khác nhau, như là: 1. Vốn không nên không (bản vô), do Thích Đạo An chủ trương; 2. Vốn không khác nên không (bản vô dị), do Trúc Pháp Thâm chủ trương; 3. Không tức sắc (tức sắc), do Chi Đạo Lâm đề xướng; 4. Lật đổ mê hoặc diệt được thức thì thấy ba cõi là không (thức hàm), do Vu Pháp Khai chủ trương; 5. Huyễn hóa là không (huyễn hóa), do Thích Đạo Nhất khởi xướng; 6. Tâm không thì gọi là không (tâm không), do Trúc Pháp Ôn đứng đầu; 7. Nhân duyên tập hợp nên gọi là không (duyên hội), do Vu Đạo Thúy chủ trương.

(30) Thuộc Minh hoằng tập do ngài Tăng Hựu (445-519) kết tập, Đại Chính tân tu Đại tạng kinh 2102.

(31) Trong lá thư thứ tư, ngoài danh xưng "sứ quân", Pháp sư Đạo Cao đã gọi ám chỉ Lý Miễu là "cư đại bảo chi địa" (ở vào địa vị của một bậc thiên tử); và trong lá thư thứ hai, khi nhắc đến học thức của ông, Pháp sư dùng bốn chữ "thánh tư uyên viễn", nghĩa là suy nghĩ của một bậc thánh, một bậc đế vương...

(32) Còn gọi là Bạch hắc luận, hay Quân thánh luận, được viết vào khoảng năm 433. Với quan điểm trong Quân thiện luận, những đóng góp cho Phật giáo của sư Huệ Lâm là đáng ghi nhận. Một mặt, sư là người dám nói lên thực trạng của Phật giáo Trung Quốc đương thời, quá nặng về hình thức và tín ngưỡng mà không quan tâm đến vấn đề xây dựng đời sống xã hội thiết thực hiện tại; mặt khác, với thuyết "thù đồ đồng quy", sư là một trong những người tiên phong trong xu hướng địa phương hóa Phật giáo, đồng thời xây dựng một lý thuyết xã hội dấn thân cho nó, khiến cho Phật giáo gắn bó với sự thịnh suy của một xứ sở nhất định.

(33) Khác đường nhưng cùng đích đến.

(34) Nạn Phật bất kiến hình sự (Thắc mắc về việc tại sao không thấy hình Phật thị hiện giữa đời).

(35) Thuyết cảm ứng được Pháp sư Đạo Cao quan niệm trong bức thư trả lời như sau: "...Quên mình và đem hết lòng thành thì có cảm, có cảm tất có thấy, không có cảm thì không thấy,người có thấy đem (điều thấy được) nói với người không thấy thì rốt cuộc người không thấy cũng không tin (sự) có thấy, (nên) thánh nhân đâu phải là không thường ở với chúng sinh, đâu phải là không thường thấy." Rõ ràng, cơ sở lý luận của quan điểm này được xây dựng trên quan niệm về Phật trong kinh Pháp Hoa có ở nước ta khoảng hai trăm năm trước, qua bản dịch Pháp Hoa tam muội của các ngài Chi Cương Lương Tiếp và Đạo Thanh.

(36) Một vị Tăng Trung Quốc, không biết chính xác năm sinh. Xuất gia từ nhỏ, sư đặc biệt giỏi về Luật học. Sư đến nước ta, tu tại chùa Tiên Sơn vào khoảng năm 425, chuyên trì tụng các kinh Vô lượng thọ, Thập lục quán... với ước nguyện vãng sinh về thế giới Cực lạc. Sư hai lần tự thiêu, lần thứ nhất bất thành do học trò phát hiện và dập tắt lửa giữa chừng, lần thứ hai vào năm 455. Sau khi sư tịch, nhiều người kể lại rằng thấy sư thân vàng sắc vàng, cưỡi một con nai vàng đi về phía Tây rất gấp, không nói gì. Ngài Đàm Hoằng được biết là một người có công trong việc truyền bá tư tưởng Tịnh độ ở nước ta sớm nhất.

(37) Chữ dùng của học giả Lê Mạnh Thát trong Lịch sử Phật giáo Việt Nam.

(38) Sách Cao tăng truyện viết: "Học các quán hạnh".

(39) Lưu Hội (547-502), thuộc gia đình quyền quý ở Trung Quốc thời bấy giờ, làm quan dưới trướng của Dự Chương vương Tiêu Dạo Ngung đến chức Lục sự, nhưng về sau do có những xích mích và sợ liên lụy nên xin đi làm tướng quận Nam Khương khoảng năm 485. Ông là người thông minh nhạy bén, có văn nghĩa và giỏi ứng đối hơn người.

(40) Huệ Hạo trong Cao tăng truyện, về tiểu sử Huệ Thắng.

(41) Một tác phẩm lịch sử quan trọng của Phật giáo Trung Quốc, do nhà viết sử Phật giáo Trung Quốc là Đạo Tuyên soạn vào đời Đường.

(42) Tục cao tăng truyện.

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Hãy trình bày những sự kiện liên quan đến thời điểm du nhập của Phật giáo vào Việt Nam, và qua đó cho biết tổ tiên chúng ta đã tiếp nhận Phật giáo như thế nào?

2- Trung tâm Phật giáo đầu tiên của nước ta là gì, phát triển ra sao?

3- Hãy trình bày về một gương mặt người Phật tử Việt Nam nổi bật trong thời đại Phật giáo này, từ đó nói sơ lược về tình hình của Phật giáo giai đoạn mà nhân vật đó sống.

4- Sự kiện "sáu lá thư" mang ý nghĩa như thế nào trong lịch sử Phật giáo Việt Nam?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần I - Lịch sử Phật giáo Việt Nam

Bài 2 : Phật Giáo thời kỳ từ Nhà nước Độc lập Vạn Xuân ra đời đến Vua Trần Nhân Tông

Thích Tâm Hải

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

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

Sự ra đời của nhà nước độc lập Vạn Xuân là kết quả của một quá trình vận động và đấu tranh lâu dài của dân tộc suốt hơn nửa thiên niên kỷ, trong đó Phật giáo là lực lượng nòng cốt, trọng yếu, đặc biệt là trên mặt trận văn hóa và tư tưởng. Nhà nước do Lý Nam Đế thành lập là một nhà nước Phật giáo đầu tiên trong lịch sử dân tộc ta. Nói như vậy là hoàn toàn có cơ sở. Bởi, ngay sau khi dựng nước, dù đang ngổn ngang những khó khăn và chật vật về mọi mặt, nhưng một trong những công tác quốc gia trước tiên là xây dựng một ngôi chùa lớn lấy tên là Khai Quốc tự, nghĩa là chùa Mở Nước, tiền thân của chùa Trấn Quốc tại thủ đô Hà Nội hiện nay. Việc dựng chùa và đặt tên là Khai Quốc ngay trong những ngày đầu của một nhà nước vừa thành lập là một công tác có ý thức văn hóa, chính trị sâu sắc, tỏ rõ bản chất của nhà nước Vạn Xuân là nhà nước Phật giáo và Phật giáo là lực lượng nòng cốt kiến thiết nên nhà

nước độc lập này. Đấy là chưa kể đến bản thân Lý Nam Đế là người Phật tử được đào tạo hơn 10 năm trong chùa (1), và một vị vua lấy niên hiệu cho mình là Lý Phật Tử (Hậu Lý Nam Đế, 571-603).

Nhà nước độc lập Vạn Xuân non trẻ của Lý Nam Đế tồn tại hơn năm mươi năm thì bị nhà Tùy thôn tính vào năm 603, rồi đến nhà Đường đô hộ. Thanh bình chưa được lâu dài thì lại bị xâm lăng, cả dân tộc lại phải bước vào cuộc đấu tranh vô cùng khốc liệt về mọi mặt để chuẩn bị cho một nền độc lập hoàn toàn và lâu dài.

Điều hết sức quan trọng của Phật giáo trong khoảng thời gian tồn tại của nhà nước Vạn Xuân là sự ra đời của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi (2), hay còn gọi là dòng thiền Pháp Vân, một dòng thiền đầu tiên trong lịch sử Phật giáo nước ta. Dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ra đời là một sự kiện quan trọng, nó đã bước đầu giải quyết tình trạng khủng hoảng tư tưởng Phật giáo mà thời đại trước để lại đồng thời mở ra một nền tư tưởng mới chỉ đạo sự phát triển của Phật giáo Việt Nam.

1. Dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ra đời, bước đầu giải quyết những khủng hoảng của nền Phật giáo quyền năng

a. Đôi nét về ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi

Theo Thiền uyển tập anh, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinitaruci), người Nam Ấn Độ, năm Đại Kiến thứ 6 đời Trần Tuyên Đế (574) đến Trường An, Trung Quốc, gặp lúc Phật giáo Trung Quốc đang bị khủng bố bởi Chu Vũ đế, Ngài lánh nạn sang đất Nghiệp (3), gặp tổ Tăng Xán tại đây và đắc pháp với Ngài. Sau đó, Ngài đi về phía nam đến trú ngụ tại chùa Chế Chỉ ở Quảng Châu, và đã dịch các bộ kinh như Tượng đầu tinh xá và Báo nghiệp sai biệt (4) tại ngôi chùa này. Sáu năm sau (580), Ngài sang nước ta trụ trì chùa Pháp Vân (5) và dịch kinh Tổng trì (6) ở đây. Ngài mất năm 594 tại nước ta, nhưng không rõ sinh năm nào và thọ bao nhiêu tuổi. Truyền nhân của Ngài là thiền sư Pháp Hiền (?-626), người có vai trò quan trọng trong việc thành lập dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi.

Việc các vị Tăng nước ngoài đến Việt Nam tu học hay các vị Tăng Việt Nam ra nước ngoài truyền bá, giảng dạy Phật pháp không phải là trường hợp đặc biệt, mà đã

thành một hiện tượng quen thuộc như phần trước đã nói sơ lược. Tại nước ta, trước thời điểm ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi sang, đã có một vị thiền sư nước ngoài tên là Đạt Ma Đề Bà (Dharmadeva) đến giảng dạy thiền học cho ngài Huệ Thắng, với phương pháp "quán hạnh", đồng thời trước đó các kinh quan trọng về thiền học như An ban thủ ý kinh, Pháp hoa tam muội... cũng đã lưu hành ở nước ta muộn nhất là thế kỷ thứ III. Tuy nhiên, không thấy một dòng thiền nào được thành lập. Khi ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến chùa Pháp Vân, và sau đó, dòng thiền thứ nhất trong lịch sử Phật giáo Việt Nam ra đời. Điều này có nguyên nhân tại sao? Chúng ta sẽ có được câu trả lời qua việc tìm hiểu bối cảnh của Phật giáo Việt Nam thời bấy giờ và tư tưởng của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi.

b. Tư tưởng của Tỳ Ni Đa Lưu Chi và nguyên nhân ra đời của dòng thiền mang tên Ngài

Hơn nửa đầu thế kỷ thứ VI, cuộc khủng hoảng tư tưởng của nền Phật giáo quyền năng vẫn chưa đến hồi kết thúc. Vấn nạn tại sao không thấy được hình của Phật mà Phật tử Lý Miễu nêu lên vẫn chưa được giải đáp một cách thỏa đáng. Nói đúng hơn, nền tư tưởng Phật giáo quyền năng dẫu có nỗ lực qua cách viện dẫn thuyết "cảm ứng" mà các Pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh đã trả lời cũng không thể hàn gắn nổi những rạn nứt này, đặc biệt là trong tình hình mới, ở đó sức mạnh của tự thân được thể hiện một cách mạnh mẽ qua những thành quả trước mắt mà con người đạt được với sự thành công rực rỡ của phong trào đấu tranh giành độc lập, nước Vạn Xuân ra đời. Do thế, ý thức về sức mạnh của con người được bộc lộ một cách mãnh liệt. Trong bối cảnh đó, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi mang những tư tưởng Phật giáo mới lạ sang nước ta, và lập tức thu hút người Phật tử Việt Nam đang đi tìm giải đáp cho những thắc mắc bấy lâu của mình. Những tư tưởng đó là gì?

Đắc pháp với ngài Tăng Xán và là dịch giả của kinh Tượng đầu tinh xá, Tổng trì..., tư tưởng Thiền của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi hẳn phải chịu ảnh hưởng sâu đậm của tư tưởng Bát nhã. Kinh Tượng đầu tinh xá đặc biệt nói về bản chất của Giác ngộ. Giác ngộ (Bồ đề) không mang tính quyền năng như các ngài Mâu Tử, Khương Tăng Hội và

cả đến Đạo Cao, Pháp Minh sau đó quan niệm. Giác ngộ là trạng thái tâm không chấp trước và tâm giác ngộ này vốn có trong mỗi con người. Muốn đạt đến giác ngộ phải thực hành mười pháp thiền quán như trong kinh Tượng đầu tinh xá nói (7). Rõ ràng, giác ngộ ở đây không phải quan niệm như một địa vị có khả năng vô biên, tùy ý biến hiện, có năng lực siêu nhiên và không bị chế ngự bởi các điều kiện khách quan; bậc Giác ngộ (Phật) không phải là một đối tượng quyền năng tồn tại trong vũ trụ, thường thì con người không thấy được nhưng lại có thể cảm ứng nếu con người có lòng thành khẩn. Trong bài kệ mà Ngài nói với đệ tử là ngài Pháp Hiền trước lúc mất, biểu hiện rõ nhất quan niệm này:

"Tâm ấn chư Phật

Tất không lừa dối

Tròn đồng thái hư

Không thiếu không dư

(...)

Vì đối vọng duyên

Nên giả đặt tên

Bởi thế chư Phật ba đời

Cũng dùng như thế mà được

Tổ sư nhiều đời

Cũng dùng như thế mà được

Ta cũng dùng như thế mà được

Ngươi cũng dùng như thế mà được

Cho đến hữu tình, vô tình

Cũng dùng như thế mà được..." (8)

Giác ngộ hay thành Phật không phải là một địa vị cao siêu và đầy quyền năng, mà ở đây, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã đưa đến một quan niệm mới, giác ngộ là tâm chuyển hóa, là nhận được "tâm ấn" của Phật, giác ngộ là vấn đề xảy ra ngay trong tâm mỗi người mà không phải bên ngoài, và ai cũng tiềm tàng cái khả năng này, tâm tức Phật, nếu thực hành đúng phương pháp tu tập. Và đây chính là lời giải đáp cho cuộc khủng hoảng niềm tin về một Đức Phật quyền năng tồn tại bên ngoài con người, mà Phật tử Lý Miễu đã nêu lên và tranh luận với các vị Đạo Cao, Pháp Minh qua sự kiện "sáu lá thư" hơn một trăm năm trước.

Trong lịch sử không có những hiện tượng ngẫu nhiên, sự ra đời của một tư tưởng hay trào lưu mới bao giờ cũng có những bối cảnh và các nguyên nhân của nó, nó cáo chung một trào lưu và mở ra một xu thế phát triển mới. Vào cuối thế kỷ thứ VI, với thuyết

Tâm tức Phật, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã đem đến cho Phật giáo nước ta lời giải đáp về vấn nạn "Phật bất kiến hình" mà Phật tử Lý Miễu đã nêu lên, khép lại thời đại thứ nhất trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, thời đại Phật giáo quyền năng, và mở ra một thời đại Phật giáo mới, với những bước chuẩn bị cho nền độc lập dân tộc và hưng thịnh của đất nước vào các thế kỷ sau.

c. Về ngài Pháp Hiền và hệ thống truyền thừa của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi

Không kể từ vị tổ sáng lập, ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi, theo Thiền uyển tập anh, dòng thiền Pháp Vân truyền thừa được19 đời, từ ngài Pháp Hiền (?-626) đến thiền sư Y Sơn (?-1216) thì chấm dứt. Như vậy, nếu tính từ ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến thiền sư Y Sơn, dòng thiền Pháp Vân tồn tại trong thời gian khá dài, hơn 600 năm. Một trong những nhân vật có vai trò quan trọng đối với sự hình thành của dòng Thiền này là vị thiền sư thế hệ thứ nhất, ngài Pháp Hiền.

Theo Thiền uyển tập anh, Thiền sư Pháp Hiền (?-626) người họ Đỗ làng Chu Diên (thuộc vùng phụ cận phía đông nam của huyện Gia Lâm, Bắc Ninh ngày nay), tu ở chùa Chúng Thiện núi Tiên Du (Bắc Ninh). Là đệ tử đắc pháp của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi, nhưng trước khi học Thiền với Ngài thì đã từng học đạo và thọ giới tỳ kheo với đại sư Quán Duyên tại chùa Pháp Vân. Sau khi ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi mất, sư

vào núi chuyên tâm tu tập thiền định. Dẫu ở trong núi rừng nhưng tiếng tăm đạo phong của Ngài vang xa, nhiều người tìm đến xin thọ giáo và Ngài phải lập chùa làm nơi giảng dạy. Tăng chúng đến ở tu học thường hơn 300 người. Dòng thiền này nhân đó mà thịnh, được kế tục qua nhiều thế hệ, có không ít tông môn xuất chúng không chỉ trong lĩnh vực Phật học mà còn đóng vai trò quan trọng trong sự nghiệp xây dựng đất nước, điển hình như các ngài Định Không (?-808) thế hệ thứ 8, Đỗ Pháp Thuận (?- 991) thế hệ thứ 10, đặc biệt là ngài Vạn Hạnh (?-1025), thế hệ thứ 12...mà chúng tôi sẽ trở lại đề cập kỹ hơn trong phần sau.

2. Sự ra đời của dòng thiền Vô Ngôn Thông ở thế kỷ thứ IX

Sau khi dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ra đời khoảng gần 250 năm, một dòng thiền thứ hai ở nước ta được thành lập. Đó là dòng thiền Vô Ngôn Thông. Sự ra đời của dòng thiền này có ý nghĩa như thế nào trong lịch sử Phật giáo Việt Nam? Trước khi trả lời cho câu hỏi đó, chúng ta tìm hiểu đôi nét về vị tổ khai sáng ra nó, ngài Vô Ngôn Thông (759?-826).

a. Vài nét về Thiền sư Vô Ngôn Thông

Theo Thiền uyển tập anh, Thiền sư Vô Ngôn Thông người họ Trịnh, gốc ở Quảng Châu, Trung Hoa. Từ nhỏ Ngài đã có những tư chất khác thường, mộ đạo, không màng đến gia sản. Ngài xuất gia tại chùa Song Lâm ở Vũ Châu, tính tình trầm hậu, ít nói. Tuy luôn im lặng, nhưng lại là người biết mọi chuyện một cách tổng quát. Vô Ngôn Thông (9) là tên người đương thời gọi Ngài, cũng từ tính cách ấy mà có. Trong thời gian ở Trung Quốc, Ngài học Thiền với Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải (749- 814), học trò của ngài Mã Tổ Đạo Nhất (709-788), và là đệ tử đắc pháp với vị Thiền sư cự phách này.

Năm 820 Ngài đến nước ta, ở chùa Kiến Sơ (10), sống tĩnh lặng, ngoài việc cơm cháo, thì thường ngồi quay mặt vào vách, vui cái vui của Thiền, không nói năng gì suốt mấy năm. Trong chùa có một vị Tăng tên là Cảm Thành nhận ra ở Ngài một con người đặc biệt và hết lòng tôn kính, hầu hạ thường xuyên, từ đó tiếp nhận được những tinh túy của Thiền tông qua cuộc sống hàng ngày của Ngài. Và, trước khi mất, Ngài

gọi sư Cảm Thành đến nhắc lại bài kệ thị tịch của thiền sư Hoài Nhượng (677-744), đệ tử đắc pháp của Lục tổ Huệ Năng và là thầy của thiền sư Mã tổ Đạo Nhất:

Tất cả các pháp

Đều từ tâm sinh

Tâm không chỗ sinh

Pháp không chỗ trụ

Nếu đạt đất lòng

Chỗ làm không ngại

Không gặp thượng căn

Cẩn thận chớ nói (11).

Ngài mất vào ngày 12 tháng giêng năm Bính Ngọ, tức năm 826, thọ khoảng 68 tuổi. Nhục thân của Ngài được học trò là ngài Cảm Thành hỏa thiêu và xây tháp thờ tại núi Tiên Du. Sau khi Ngài mất, dòng thiền mang tên Ngài được hình thành. Do Ngài sang nước ta tu tại chùa Kiến Sơ, nên dòng thiền này cũng được gọi là dòng thiền Kiến sơ.

b. Tư tưởng Thiền của ngài Vô Ngôn Thông hay nguyên nhân ra đời của dòng Thiền mang tên Ngài ở nước ta vào thế kỷ thứ IX

Là học trò đắc pháp của Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải, chắc chắn rằng tư tưởng của ngài Vô Ngôn Thông cũng đã ảnh hưởng sâu đậm bởi tư tưởng thiền của kinh Pháp Hoa và Viên Giác cũng như thanh quy của Tổ Bách Trượng. Nhưng tư tưởng ấy được thể hiện trong thời gian Ngài ở nước ta như thế nào? Hiện chúng ta biết được qua bài kệ mà Ngài đã nói cho học trò là thiền sư Cảm Thành (?-860), được ghi lại trong Thiền uyển tập anh, trong đó có hai câu:

Tây thiên cõi này

Cõi này Tây thiên (12)

Những câu này rất quan trọng, nó cho biết một trong những đặc điểm tư tưởng Thiền của ngài Vô Ngôn Thông, và cũng chính là cơ sở lý luận để dòng thiền này ra đời. Cơ sở này cũng không ngoài căn bản của quan niệm "tức tâm tức Phật" mà ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã tuyên bố trước đó, nhưng có những bổ sung làm cho cơ sở lý luận trên hoàn chỉnh hơn.

Nếu ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đưa ra một giải đáp cấp thời cho vấn nạn tại sao không thấy Phật của người Phật tử Việt Nam ở thế kỷ thứ V, rằng Phật không ở bên ngoài mà hiện

hữu ngay trong lòng mỗi người, thì đến ngài Vô Ngôn Thông, câu trả lời đó được bổ sung để hoàn chỉnh về mặt lý luận. Tư tưởng của ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi mới chỉ nói đến một mặt của vấn đề Phật tại tâm, tức phương diện chánh báo, mà chưa đề cập đến hoàn cảnh tương ứng bên ngoài, tức phần y báo của đức Phật trong tâm đó. Đến ngài Vô Ngôn Thông, vấn đề này mới được giải quyết một cách trọn vẹn.

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

c. Sự truyền thừa của dòng thiền Vô Ngôn Thông

Không kể vị sáng lập, ngài Vô Ngôn Thông, theo Thiền uyển tập anh, dòng thiền Kiến sơ truyền thừa được 15 thế hệ, từ ngài Cảm Thành (?-860) đến cư sĩ ng Vương, đầu thế kỷ thứ XIII, hơn 400 năm. Dòng thiền này đã sản sinh nhiều bậc cao tăng cho Phật giáo Việt Nam và đồng thời là những anh tài, trí thức có những đóng góp quan trọng cho sự nghiệp gầy dựng và bảo vệ nền độc lập của đất nước, mà nổi bật là Thái

sư Khuông Việt (?-1011) (13) thế hệ thứ IV, các ngài Đa Bảo thế hệ thứ V, Quốc sư Thông Biện (?-1134) thế hệ thứ VIII, v.v... Điểm đáng chú ý của dòng thiền Vô Ngôn Thông là đã thấy sự xuất hiện của hình thức cư sĩ-thiền sư, cư sĩ ng Thuận Vương thế hệ thứ XV, và đây là xuất phát của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử đời Trần sẽ đề cập trong phần nói về Phật giáo ở thời của vua Trần Nhân Tông.

3. Một số đặc điểm của Phật giáo giai đoạn từ thời Lý Nam Đế đến thời Lý Thánh Tông

Sự ra đời của nhà nước độc lập Vạn Xuân ở thế kỷ thứ VI có một ý nghĩa hết sức quan trọng đối với lịch sử dân tộc ta. Nó làm phát huy mạnh mẽ ý thức độc lập dân tộc trong nhân dân đồng thời chứng tỏ khả năng độc lập tự chủ lâu dài là có thể. Từ năm 603, nước ta rơi vào tình trạng mất chủ quyền, bị thuộc nhà Tùy (603-617), nhà Đường (618-721), Hậu Lương... Nhưng trong suốt thời kỳ này luôn sôi động bởi các phong trào đấu tranh trên các mặt trận văn hóa cũng như vũ trang liên tục nổ ra khắp nơi, mà nổi bật hơn cả là cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế (722), cuộc khởi nghĩa thắng lợi với sự ra đời của chính quyền độc lập do Phùng Hưng (Bố Cái Đại Vương) đứng đầu (791) (14)...và đến Ngô Quyền với chiến thắng năm 938, đã đẩy lùi quân xâm lược ra khỏi lãnh thổ, mở ra một thời kỳ tái kiến thiết quốc gia qua các triều Ngô, Đinh, Tiền Lê, và đỉnh cao của giai đoạn này là sự ra đời của triều đại Phật giáo nhà Lý do Lý Công Uẩn đứng đầu với sự hậu thuẫn của Thiền sư Vạn Hạnh. Sơ lược như thế để thấy được sức sống của dân tộc không bao giờ bị gián đoạn, và ở hoàn cảnh nào, Phật giáo cũng có

mặt và người Phật tử là lực lượng đại diện cho tầng lớp tiên phong trong các phong trào, chuẩn bị về mọi mặt để tái lập nền tự chủ cho dân tộc lâu dài, xây dựng một đất nước giàu văn hiến cũng như mở mang bờ cõi, tạo thế phát triển vững chắc không những cho Phật giáo mà cho cả dân tộc. Sau đây, chúng tôi sẽ nói tới ba đặc điểm nổi bật của Phật giáo trong giai đoạn này.

a. Phong trào du học cầu pháp ở Ấn Độ

Ngay từ rất sớm, người Phật tử Việt Nam đã tiếp thu Phật giáo một cách chủ động, như đã nói qua quá trình bản địa hóa Phật giáo và sự kiện "sáu lá thư" ở các

phần trước. Đến giai đoạn này, câu hỏi tại sao không thấy Phật thị hiện giữa đời đã được giải quyết với sự ra đời của hai dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Vô Ngôn Thông (dòng thiền Pháp vân và Kiến sơ). Tuy nhiên, nó cũng không được thỏa đáng lắm. Do thế, từ thế kỷ thứ VII trở đi, một phong trào du học tại quê hương của Phật giáo (Ấn Độ) chắc chắn là một phong trào rầm rộ, mà tên tuổi các danh tăng hiện biết được như các ngài Vận Kỳ, Giải Thoát Thiên, Khuy Xung, Huệ Diệm, Trí Hành, và đặc biệt là ngài Đại Thừa Đăng (15)...

Ngài Đại Thừa Đăng (16) sau khi đã học tập và nghiên cứu ở Ấn Độ, đã ghé Trung Quốc và gặp ngài Huyền Tráng ở Trường An, có thể đã cộng tác dịch thuật kinh điển, sau đó Ngài về thăm quê hương, rồi lại lên đường sang Ấn lần nữa. Theo học giả Lê Mạnh Thát, ngài Đại Thừa Đăng là tác giả của nhiều tác phẩm Phật học giá trị như Câu xá luận lý, Duy thức chỉ nguyên, Đại thừa bách pháp minh môn luận thuật ký...được viết vào khoảng những năm 660. Ngài đã đi khắp nơi trên đất nước Ấn Độ để chiêm bái các Thánh tích của Đức Phật và Thánh chúng đệ tử của Ngài cũng như nghiên cứu học tập. Ngài mất tại nơi Đức Phật nhập diệt, ở Kusinara lúc khoảng 60 tuổi. Trước khi mất, Ngài có để lại một bài thơ ẩn chứa đầy tình cảm tha thiết đối với quê hương đất nước:

Khốn khổ Tử vương

Sức vẫn còn cường

Truyền đăng một đấng

Bỗng chốc vân vong

Châu thần vọng đoạn

Cảnh thánh hồn dương

Đoái trông buồn mà rơi lệ

Nghĩ khổ cực mà tình thương (17)

Đó chỉ là những tên tuổi nổi bật hiện nay biết được, chắc chắn rằng, du học là một phong trào rầm rộ ở giai đoạn này, chưa kể những vị Tăng Trung Quốc đã ghé lại

nước ta trước khi đi Tây Trúc khá nhiều ở thời gian này. Điều đó chứng tỏ Phật giáo vẫn phát triển trong xu thế mới, xu thế của ý thức dân tộc đang trỗi dậy mạnh mẽ và chuẩn bị cho một nền độc lập thực sự lâu dài.

b. Phong trào các cao tăng sang giảng kinh ở Trung Quốc

Thế kỷ thứ VII-VIII, Phật giáo nước ta đã đào tạo nên những anh tài làm vẻ vang cho dân tộc, trong đó có không ít người tiếng tăm lẫy lừng, được vua Đường mời sang thuyết pháp tại kinh đô như các ngài Định Không (18), Duy Giám mà chúng ta biết được. Việc sang Trung Quốc để giảng dạy Phật pháp không phải là một hiện tượng mới lạ đối với Phật giáo Việt Nam, điều này đã được các ngài Khương Tăng Hội, Đạo Thiền trước đó thực hiện. Tuy nhiên, việc các danh tăng Việt Nam đi giảng đạo ở giai đoạn này, thế kỷ thứ VII-VIII, không giống với các trường hợp trước, mà có những đặc điểm riêng. Một mặt, các Ngài sang giảng đạo ở Trung Quốc theo lời mời của triều đình phương Bắc, thuyết pháp cho vua quan và giới trí thức; mặt khác, trong giai đọan này ở Trung Quốc không hiếm những anh tài, các gương mặt cự phách trong giới Phật học, tiêu biểu như các ngài Huệ Năng, Thần Tú, Nam Nhạc, Hạnh Tư, Thanh Nguyên, Mã Tổ Đạo Nhất, Bách Trượng Hoài Hải, Huyền Tráng...Như vậy, đặt trong bối cảnh đó mới thấy tài năng và đạo phong của Tăng sĩ Việt Nam, đồng thời sự ảnh hưởng của Phật giáo nước ta đối với các nước trong khu vực là rất lớn.Và, điểm đáng chú ý là các Ngài sau khi thuyết giảng lại về quê hương, để lại niềm kính trọng sâu sắc trong giới trí thức đương thời, điều này được thể hiện qua những bài thơ tiễn đưa của các thi hào lớn như Dương Cự Nguyên viết thơ tặng Định (Không) pháp sư; thi hào lỗi lạc Giả Đảo làm thơ tiễn ngài Duy Giám... còn lưu lại đến hôm nay. Đấy là chưa kể đến những tình cảm và sự kính trọng của các thi hào khác đối với các cao Tăng nước ta khi có dịp gặp gỡ như nhà thơ lớn Thẩm Thuyên Kỳ với ngài Vô Ngại ở chùa Tịnh Cư, Trương Tịch đối với một vị Tăng người Nhật Nam... (19)

Nếu như giai đoạn trước, Phật giáo đã phát triển với một nền giáo dục toàn diện mà Khương Tăng Hội là một điển hình cho thành quả đó, thì nay với các ngài Duy Giám, Định Không..., nền giáo dục Phật giáo nước ta đã một lần nữa khẳng định tính

ưu việt của nó. Phải có một tri thức và đạo hạnh toàn diện mới có thể chinh phục được tầng lớp vua quan và giới trí thức phương Bắc như thế; với một ý thức và tình yêu đất nước sâu sắc mới không bị vinh hoa phú quý ở nước người cám dỗ, mà luôn hướng về hay trở lại quê hương như ngài Đại Thừa Đăng hay các ngài Duy Giám, Định Không..., sau khi thuyết pháp xong thì quay về Việt Nam, để lại nhiều lưu luyến và sự kính trọng trong giới trí thức Trung Quốc đương thời mà hôm nay chúng ta biết được một cách rõ ràng. Đấy là chưa kể đến những người không để lại tên tuổi hay những Phật tử, Tăng sĩ ở trong nước đã có những đóng góp hết sức quan trọng cho nền độc lập, văn học, tư tưởng, đặc biệt là nền giáo dục nước nhà, như các ngài Định Hương (?-1050), Thiền Lão (sống thời Lý Thái Tông)..., sách Thiền uyển tập anh cho biết người theo học với các Ngài đông đến hàng nghìn.

Bị đô hộ, với chính sách ngu dân nhằm đồng hóa về mặt văn hóa để cai trị lâu dài, nhưng chính sách này đã thất bại. Nó đã gặp sức đối kháng trên cả nhiều mặt, vũ trang lẫn văn hóa. Giai đoạn này, nhà chùa là trường học, các thiền sư là người đã không những dạy chữ mà còn nhen nhúm và kích động ý thức tự chủ trong nhân dân. Và hơn thế nữa, môi trường giáo dục Phật giáo còn là nơi đào tạo nhân tài lãnh đạo đất nước,

như các ngài Khuông Việt, Vạn Hạnh, và đặc biệt là Lý Công Uẩn, tức Lý Thái Tổ, người mở đầu triều đại nhà Lý với sự kiện quan trọng là quyết định dời đô từ Hoa Lư chật hẹp về Thăng Long, mở ra một xu thế phát triển mới của dân tộc, thời kỳ Đại Việt hùng cường. Đặc điểm này sẽ được đề cập rõ hơn trong phần tiếp theo.

c. Sử dụng sấm vỹ để nuôi dưỡng ý thức độc lập tự chủ dân tộc và làm nên các cuộc cách mạng bất bạo động hiếm thấy trong lịch sử

Sau khi nhà nước độc lập Vạn Xuân do Lý Nam Đế mở đầu sụp đổ, dân tộc ta lại một lần nữa đấu tranh gian nan để tái thiết nền độc lập tự chủ lâu dài hơn, và Phật giáo lại thực hiện vai trò của mình, ráo riết chuẩn bị lực lượng, đặc biệt là đã vận dụng sấm vỹ để nuôi dưỡng ý thức dân tộc, làm nên những cuộc vận động chính trị và cách mạng thay đổi một triều đại mà không đổ một giọt máu. Đây là một trong những đặc điểm nổi bật của tình hình Phật giáo ở giai đoạn này, đồng thời nó là một thể hiện về

tính chất toàn diện của nền giáo dục Phật giáo Việt Nam có từ thời ngài Khương Tăng Hội ở thế kỷ thứ III.

Thiền uyển tập anh có ghi lại những tiên đoán của ngài Định Không (?-808) được lưu truyền trong quần chúng thời bấy giờ, trước khi dòng thiền Vô Ngôn Thông ra đời, rằng trong tương lai, tại làng Cổ Pháp sẽ xuất hiện một vị vua họ Lý làm hưng long Phật giáo (20). Những lời tiên đoán này được lưu truyền trong nhân dân, và mãi cho đến gần 200 năm sau, thời ngài Vạn Hạnh (?-1025) mới thành hiện thực.

Trong mấy trăm năm xâm lược nước ta, các triều đại phương Bắc không thể thực thi chính sách đô hộ và đồng hóa, bởi đã gặp một sức đối kháng mạnh mẽ trong quần chúng, các cuộc khởi nghĩa nổ ra và đã có những thành công nhất định. Năm 722, Mai Thúc Loan khởi nghĩa, xưng là Mai Hắc Đế. Kế đến là Phùng Hưng, vương hiệu là Bố Cái Đại Vương, khởi nghĩa thành công lập nên một bộ máy hành chính độc lập. Và sau đó là các triều đại độc lập của Khúc (906-923), Dương (931-938), Ngô (939-967), Đinh (968-980), Tiền Lê (980-1009), và đặc biệt là thời kỳ thịnh trị của đất nước dưới sự lãnh đạo của triều đại Phật giáo là nhà Lý (1010-1225), một triều đại làm hưng thịnh đất nước trên mọi phương diện, nhất là về mặt văn hiến. Đó là những thành quả của một quá trình đấu tranh và chuẩn bị hết sức gian lao, và Phật giáo giai đoạn này đã hoàn thành sứ mệnh của mình, không những nuôi dưỡng ý thức dân tộc mà còn chuẩn bị lực lượng, trực tiếp tham gia vào nhà nước trong buổi đầu xây dựng Tổ quốc với những vai trò chính trị xung yếu, như trường hợp của ngài Đỗ Pháp Thuận (925-990), một người "bác học, hay thơ, có tài vương tá, hiểu rõ việc đời" (21), đã thay mặt Hoàng đế thảo các văn thư ngoại giao của quốc gia (22); ngài Khuông Việt Thái sư (933-1011) được vua giao những trọng trách của nước nhà, đại diện triều đình để tiếp sứ nhà Tống và đã để lại một bài thơ ngoại giao sớm nhất hiện biết được trong lịch sử ngoại giao của nước ta (23); và đặc biệt là các ngài Vạn Hạnh, Đa Bảo, không những đã đào tạo Lý Công Uẩn tài đức kiêm toàn, mà còn là người đã làm nên cuộc vận động đưa Lý Công Uẩn lên nắm quyền lãnh đạo tối cao của đất nước khi nhà Tiền Lê đã rơi vào chỗ mục nát, Lê Long Đĩnh cai trị với những chính sách bạo ngược; đồng thời

ngài Vạn Hạnh là cố vấn cho vua Lý Thái Tổ, và có thể là người "kiến trúc sư" cho việc dời đô từ Hoa Lư chật hẹp về Thăng Long, mở ra một thời đại phát triển mới của dân tộc, của tinh thần Đại Việt bất khuất.

Việc các thiền sư sử dụng sấm vỹ để truyền bá Phật pháp không phải là hiện tượng lạ, nhưng sử dụng sấm vỹ để làm nên những cuộc vận động chính trị, không những cổ xúy cho ý thức độc lập trong người Việt, mà còn thay đổi cả triều đại như các ngài Đa Bảo và Vạn Hạnh đã làm đối với việc đưa Lý Công Uẩn lên chấp chính, chấm dứt sự cai trị bạo ngược của Lê Ngọa Triều, là một đặc điểm nổi bật của Phật giáo giai đoạn này. Từ những năm đầu của thế kỷ thứ IX, ngài Định Không đã dấy lên trong dư luận quần chúng một tiên đoán có người họ Lý làng Cổ Pháp sẽ ở vào ngôi thiên tử làm hưng thịnh Phật giáo. Nó được các học trò của Ngài thừa kế, và có thể nói là tạo nên một làn sóng dư luận dữ dội bởi vào những năm sau đó, quan đô hộ của triều đình phương Bắc nổi tiếng về địa lý là Cao Biền (?-887) đến làm phép yểm để nước ta không thể sinh vua. Sách Thiền uyển tập anh cũng chép rằng, ngài Pháp Thuận "mỗi khi nói năng đều đọc thành những câu sấm", ngài Vạn Hạnh thì "mỗi khi sư nói câu gì, người đời đều cho là câu sấm"...Những lời sấm được vận dụng như một phương thức vận động chính trị, tạo tiền đề cho những cuộc cách mạng giành độc lập dân tộc cũng như xây dựng một nhà nước hợp lòng dân, với xu thế phát triển mới của đất nước.

Trên là những đặc điểm nổi bật của Phật giáo giai đoạn này được nói sơ lược. Tình hình Phật giáo giai đoạn này còn có những điểm mới, nhất là sau khi các triều đại độc lập ra đời. Nói một cách tổng quát, Phật giáo đã ảnh hưởng sâu sắc và rộng lớn trong nhân dân, cả tầng lớp vua chúa quan lại lẫn quần chúng. Những cột kinh có niên đại nhà Đinh (năm 973) (24) do Nam Việt Vương Đinh Khuông Liễn dựng để cầu siêu cho em cùng những người chết trước sau và là một biểu hiện sám hối tội lỗi đã sát hại em là (Đại đức) Đỉnh Noa Tăng Noa, mặc dù với nguyên nhân là vì em "không trung hiếu thờ cha và trưởng huynh, lại có ác tâm", cho biết tầng lớp lãnh đạo đất nước thời bấy giờ đã thấm nhuần đạo lý của Phật giáo. Chỉ có thấm nhuần đạo lý

của Phật giáo mới biết ăn năn sám hối như thế, và khi người lãnh đạo đất nước biết ăn năn trước những lỗi lầm của mình thì mới làm cho đất nước phát triển theo chiều hướng tốt đẹp được.

Phật giáo ở giai đoạn này không những đã phát triển sâu rộng trong nhân dân, mà đi vào các chính sách của nhà nước. Trong các triều đại Đinh, Lê và đầu đời Lý, các vị cao Tăng đã trực tiếp tham gia chính sự, làm cố vấn cho nhà vua như ngài Ngô Chân Lưu, người được vua Đinh Tiên Hoàng (ở ngôi 970-979) tặng tên hiệu hết sức ý nghĩa là "Giúp nước Việt" (Khuông Việt), đến thời Lê Đại Hành (ở ngôi 980-1005), tài đức của Ngài càng được nhà vua kính trọng, Thiền uyển tập anh chép rằng "phàm việc quân, việc nước ở triều đình, Sư đều dự vào" (25). Thiền uyển tập anh cũng chép về ngài Đỗ Pháp Thuận: "Đang lúc nhà Lê mới dựng nghiệp, trù kế định sách lược, Sư tham dự đắc lực. Đến khi thiên hạ thái bình, Sư không nhận phong thưởng. Vua Lê Đại Hành càng thêm kính trọng, thường không gọi tên, chỉ gọi Đỗ Pháp sư và đem việc soạn thảo văn thư giao phó cho sư". Ngài cũng từng giả dạng người đưa đò trong cuộc đón sứ Tống là

Lý Giác năm 987 và đã để lại những bài thơ ứng khẩu tài tình, cùng với ngài Khuông Việt, đã khiến Lý Giác không thể không khâm phục nhân tài của nước Nam. Ngoài ra, các ngài như Ma Ha, Vạn Hạnh đã từng được vua Lê Đại Hành mời vào cung để hỏi về đạo lý cũng như kế sách quốc gia, trong đó đặc biệt là ngài Vạn Hạnh, người đã cố vấn cho Lê Đại Hạnh nhiều lần về các vấn đề hệ trọng của nước nhà, như việc hỏi ý kiến của Ngài về kết quả của cuộc kháng chiến chống quân xâm lược nhà Tống năm 980, và kết quả đúng như tiên đoán của Ngài. Các ngài Đa Bảo và Vạn Hạnh không những là người thầy của Lý Thái Tổ mà còn là những cố vấn chính trị quan trọng cho nhà vua trong đường lối lãnh đạo đất nước, không những dạy cho nhà vua về Phật pháp mà còn nhiều lần được vua mời vào cung để hỏi ý kiến và tham dự quyết định các kế sách quốc gia. Những đóng góp của ngài Vạn Hạnh là hết sức to lớn, được hậu thế là vua Lý Nhân Tông (ở ngôi 1072-1128) truy tán bằng những lời đầy kính ngưỡng: "Vạn Hạnh thông ba cõi, thật hiệp lời sấm xưa, quê hương tên Cổ Pháp, chống gậy trấn kinh đô" (26).

Trong giai đoạn này, đặc biệt là từ các thời Đinh, Tiền Lê, chùa chiền được xây dựng nhiều, kinh sách được thỉnh về khá đầy đủ. Đến đời Lý Thái Tổ, ngay sau khi dời đô từ Hoa Lư về Thăng Long, nhà vua đã sai người đi thỉnh đại tạng kinh từ Trung Quốc, cho xây dựng hàng loạt ngôi chùa tại kinh đô, trong và ngoài thành như chùa Hưng Phước, Thắng Nghiêm; năm sau (1011) lại sai dựng các chùa Vạn Tuế, Tứ Đại Thiên Vương, Cẩm Y, Long Hưng Thánh Thọ, và nhiều đài kinh các. Năm 1024 lại dựng chùa Chân Giáo ngay tại nội thành để làm nơi tu tập, tụng kinh bái sám của nhà vua. Thời Lý Thái Tông (ở ngôi 1028-1054), nhà vua đã phát tâm xây dựng hàng trăm ngôi chùa, trong đó đặc biệt là chùa Diên Hựu (dựng năm 1049) ngay giữa kinh đô Thăng Long (tức chùa Một Cột tại Hà Nội ngày nay) và hình ảnh của nó đã đi vào lòng mọi người trên thế giới, trở thành một biểu tượng cho đất nước Việt Nam.

Tóm lại, với sự ra đời của hai dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi (dòng thiền Pháp vân) và Vô Ngôn Thông (dòng thiền Kiến sơ), Phật giáo không chỉ giải quyết được cuộc khủng hoảng tư tưởng của tự thân mà hơn thế nữa, đã thực sự hòa nhập với dân tộc, trở thành dòng tư tưởng chủ lưu trong đời sống văn hóa, chính trị của đất nước. Phật giáo đã bổ sung, làm giàu và làm mạnh mẽ thêm cho bản lĩnh Việt Nam quật cường. Tinh thần này được kế thừa và phát triển trong những giai đoạn sau mà chúng ta sẽ tiếp tục tìm hiểu.

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

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

1. Sự ra đời của dòng thiền Thảo Đường đời Lý

Năm 1069, vua Lý Thánh Tông đi chinh phạt Chiêm Thành thắng lợi, lấy thêm được các châu Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính, mở rộng biên cương của Tổ quốc vào tận huyện Do Linh của tỉnh Quảng Trị ngày nay; và đã bắt về một số tù nhân, trong đó có ngài Thảo Đường. Ngài Thảo Đường người Trung Quốc, rất giỏi Thiền học. Truyện chép rằng, lúc bị đưa về nước ta, Ngài được bố trí giúp việc cho một vị Tăng lục. Một hôm, Ngài lén chữa bản Ngữ lục mà vị Tăng lục đang biên soạn. Vị Tăng lục đó hết sức ngạc nhiên về tài năng và sự hiểu biết của Ngài, liền mang chuyện này trình lên vua, nhà vua bèn phong Ngài làm Quốc sư và mời về ở tại chùa Khai Quốc. Và dòng thiền thứ ba trong lịch sử Phật giáo Việt Nam từ đó ra đời - dòng thiền Thảo Đường. Vậy bối cảnh để dòng thiền này thành lập là như thế nào?

Nước ta đến thời Lý Thánh Tông đã là một quốc gia hùng cường. Cuộc chinh phạt Chiêm Thành năm 1069 thắng lợi đã tạo cho đất nước một xu thế phát triển mới, xu thế Nam tiến mạnh mẽ. Với xu thế phát triển đó, Phật giáo cần có những bứt phá mới để đáp ứng được yêu cầu của thời đại. Là một nhà lãnh đạo chính trị đồng thời là một Phật tử, vua Lý Thánh Tông không thể không nhận thức được việc chọn Phật giáo làm tư tưởng chủ đạo cho sự phát triển và việc đào tạo con người, do vậy chính vị vua Phật tử này đã cho xây dựng Văn miếu năm 1070 và sáu năm sau đó, tức năm 1076, vua Lý Nhân Tông cho thành lập Quốc tử giám, một ngôi trường đại học đầu tiên trong lịch sử giáo dục Việt Nam. Và với mục tiêu xây dựng đất nước, vị vua Phật tử này đã không ngần ngại trong việc đưa tư tưởng Nho giáo vào để bổ sung cho ý đồ giáo dục của mình. Chính sự xuất hiện của hệ thống trường học và đường lối giáo dục như vậy đã chứng tỏ nền giáo dục Phật giáo đến giai đoạn này đã được hợp thức hóa, và có một sự chuyển biến hết sức căn bản từ một nền giáo dục tự phát tại các chùa thành nền giáo dục chính quy do nhà nước thành lập. Trong tình hình đó, Phật giáo cần có những đổi thay để phù hợp với yêu cầu của thực tiễn, và dòng thiền Thảo Đường ra đời với sự xuất hiện của các thế hệ truyền thừa chính thức không phải là giới xuất gia như trước mà đa phần là cư sĩ, đấy là một đặc điểm nổi bật của Phật giáo trong tình hình phát triển mới của dân tộc. Bởi lẽ, Phật giáo nếu thực sự đi vào đời thì không chỉ giới hạn trong giới Tăng sĩ, mà cần phải phổ biến trong giới tại gia cư sĩ; đồng thời, để cho

Phật giáo được phát triển thì ngoài thành phần cốt tủy là Tăng già, cần phải có một sự ngoại hộ vững chắc. Lực lượng đó không thể ai khác ngoài giới tại gia, những người sống trong đời thường mà thực hành Phật pháp, vẫn tham gia vào mọi hoạt động xã hội để xây dựng đất nước, ngay cả vai trò của người lãnh đạo cao nhất, mà vẫn có thể là một thiền sư, chẳng hạn như các hoàng đế Lý Thánh Tông (thế hệ thứ nhất), Lý Anh Tông (thế hệ thứ ba), v.v...

Theo Thiền uyển tập anh, không tính sáng tổ là ngài Thảo Đường, dòng thiền Thảo Đường truyền thừa được 5 thế hệ, từ vua Lý Thánh Tông đến Phụng Ngự Phạm Đẳng thì thất truyền. Về tư tưởng Thiền thì không thấy gì đặc sắc, nhưng điểm nổi bật của dòng thiền này là lần đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, vai trò của giới cư sĩ được khẳng định một cách chính thức, phù hợp với yêu cầu phát triển mới của dân tộc,

của việc đưa đạo vào đời, nhằm định hướng cho đời sống tâm linh, văn hóa của dân tộc. Chủ trương này được phát triển mạnh mẽ vào đời Trần, với đỉnh cao là tư tưởng "cư trần lạc đạo" của nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông.

2. Vài nét về tình hình Phật giáo

Trong giai đoạn này, các dòng thiền ra đời trước đó vẫn tồn tại. Tuy có sự hiện diện của ba dòng thiền, nhưng về cơ bản, nền tảng tư tưởng của chúng không có gì khác xa nhau, mà chỉ bổ sung và ảnh hưởng qua lại lẫn nhau. Đặc điểm nổi bật là sự có mặt chính thức của giới cư sĩ trong dòng thiền Thảo Đường, phù hợp với xu thế Nam tiến của dân tộc, vì yêu cầu về con người cho các vùng đất mới. Nó cũng đã ảnh hưởng đến các dòng thiền khác. Điều đáng chú ý là nhà vua-thiền sư Lý Thánh Tông trong thời đại của mình đã làm được hai việc quan trọng: một là dựng Văn miếu, và hai là thành lập dòng thiền cư sĩ, tuy không thấy một tác phẩm nào hiện có của Ngài lý giải về hai sự kiện trên, và mãi đến thời Trần Thái Tông, qua các tác phẩm của Ngài, những việc làm này mới được lý giải một cách rõ ràng. Trong Thiền tông chỉ nam tự, Ngài cho biết chủ trương lập Văn miếu là để dùng Nho làm công cụ truyền bá cho Phật giáo (27), và cư sĩ hóa với những lý giải bằng thuyết "cư trần lạc đạo".

Với sự mở mang biên cương của Tổ quốc về phương Nam, và với yêu cầu cấp thiết đào tạo nhân tài cho đất nước một cách chính quy, nhà lãnh đạo Phật tử-hoàng đế Lý Nhân Tông đã lập Văn miếu, chủ trương đưa Phật giáo vào đời sống hằng ngày, vào tận từng đơn vị gia đình với hình thức thiền sư- cư sĩ, đồng thời tạo lập một thế lực vững mạnh hộ trì Phật giáo, làm cho Phật giáo phát triển sâu rộng trong xã hội. Xu hướng này là một tiền đề cho sự xuất hiện của các thiền sư-nhà tư tưởng lớn của dân tộc như Tuệ Trung Thượng sĩ, Trần Thái Tông, v.v... sau này.

Biến cố chính trị năm 1226 đã chấm dứt một thời kỳ rối ren cuối nhà Lý và cáo chung luôn cả triều đại này, Trần Cảnh (1218-1277) được đưa lên nắm chính quyền, lấy hiệu là Thái Tông, mở ra một triều đại mới là nhà Trần. Tuy nhiên, sự thay đổi đó không ảnh hưởng lớn đến đời sống tinh thần của dân tộc, mà về cơ bản, đặc biệt là Phật giáo, vẫn tiếp tục phát triển với nền tảng của thời đại trước cho đến thời vua Trần Nhân Tông mới thực sự chuyển biến một cách rõ rệt. Triều đại nhà Trần là một triều đại Phật giáo, với nhiều chiến công hiển hách, ba lần đánh tan quân xâm lược Nguyên-Mông, và đạt được những thành tựu rực rỡ trong công cuộc xây dựng đất nước./.

* Chú thích:

(1) Xem Quỳnh Cư-Đỗ Đức Hùng, Các triều đại Việt Nam, nxb. Thanh Niên, 1995, phần nói về Lý Nam Đế.

(2) Do ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi sang nước ta và ở tại chùa Pháp Vân, nên dòng thiền này cũng còn được gọi là dòng thiền Pháp Vân.

(3) Không phải là Kiến Nghiệp, kinh đô của nhà Ngô xưa (222-280) như một số người lầm tưởng, theo học giả Lê Mạnh Thát (trong Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh), "đất Nghiệp" ở đây là kinh đô của nhà Bắc Tề, nơi có núi Tư Không mà ngài Tăng Xán từng

lánh nạn (nay thuộc tỉnh Hà Nam, Trung Quốc).

(4) Gọi đủ là Phật thuyết thủ trưởng giả nghiệp báo sai biệt kinh. Theo tác giả của Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh Lê Mạnh Thát, thì bản dịch hiện mang số 80 trong Đại tạng kinh có thể không phải là bản mà ngài tỳ Ni Đa Lưu Chi đã dịch như tiểu sử

về Ngài trong Thiền uyển tập anh đã kể. Phải chăng bản dịch của Ngài đã mất và chắc chắn nôi dung không phải thuộc loại kinh này, bởi nghiên cứu về học lý của Ngài qua hai bản dịch đã kể không có điểm tương thích mà học lý của bản dịch ngày nay thể hiện. Xem chú thích 9, sđd, trang 498.

(5) Tức chùa Diên ứng, còn gọi là chùa Dâu, nay thuộc tỉnh Bắc Ninh.

(6) Gọi đầy đủ là Đại phương quảng tổng trì kinh.

(7) 1.Quán nội giới của thân là không, 2. Quán ngoại giới của thân là không, 3. Quán các pháp trong và ngoài đều không, 4. Không bị chấp trước vào Nhất thiết trí, 5. Không bị chấp trước vào những phương tiện tu hành, 6. Không bị chấp trước vào các địa vị tu chứng của các bậc hiền thánh, 7. Không bị chấp trước vào sự thanh tịnh đạt được do sự hành đạo lâu ngày, 8. An trú ở Trí tuệ Ba la mật, 9. Không bị chấp trước vào công việc giảng luận giáo hóa, và 10. Quán sát chúng sinh phát khởi từ bi và lòng lân mẫn.

(8) Tiểu truyện Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi, Thiền uyển tập anh.

(9) Cũng có người gọi Ngài là Bất Ngữ Thông.

(10) Thuộc làng Phù Đổng, tỉnh Bắc Ninh ngày nay.

(11) Phiên âm Hán -Việt nguyên văn:

Nhất thiết chư pháp

Giai tùng tâm sinh

Tâm vô sở sinh

Pháp vô sở trụ

Nhược đạt tâm địa

Sở tác vô ngại

Phi ngộ thượng căn

Thận vật khinh hứa.

(12) Nguyên văn phiên âm chữ Hán: " Tây thiên thử độ/ Thử độ Tây Thiên". Tây Thiên ở đây có thể hiểu 2 nghĩa, một là chỉ cho Ấn Độ, nơi xuất phát của Thiền tông,; và hai là chỉ cho cõi Phật. Xem toàn văn bài kệ trong Thiền uyển tập anh.

(13) Thái sư là chức danh của triều đình như Tể tướng, Khuông Việt là tước hiệu của vua Đinh Tiên Hoàng tặng, nghĩa là vị Thái sư khuông phò nước Việt.

(14) Một trong những dấu vết hiếm hoi còn lại của thời kỳ lịch sử này là chiếc chuông Thanh Mai, niên đại 798, được phát hiện tháng 4/1986 tại tỉnh Hà Sơn Bình, có khắc tên những người đứng cúng đúc chuông, trong đó có tướng của triều đại Phùng Hưng là Đỗ Anh Hàn với đầy đủ tước hiệu. Xem Đinh Khắc Thuân-Hoàng Ngọc, Văn bản chuông Thanh Mai thế kỷ VIII, tạp chí Hán-Nôm số 1+2/1987.

(15) Tiểu sử của các vị danh tăng Việt Nam được ngài Nghĩa Tịnh (682-727) ghi lại trong sách Đại Đường Tây Vức cầu pháp cao tăng truyện.

(16) Có tên chữ Phạn là Mahayanapradìpa.

(17) Nguyên văn phiên âm Hán-Việt:

Ta hỷ Tử vương

Kỳ cực di cường

Truyền đăng chi sĩ

Yến dĩ vân vong

Thần châu vọng đọan

Thánh cảnh hồn dương

Quyến dư trường nhi lưu thế

Khoái bố tố nhi tình thương.

(18) Có nơi gọi là Phụng Đình, đó là một nhầm lẫn.

(19) Về các bài thơ, xem Lê Mạnh Thát, Về mấy bài Đường thi liên quan đến Phật giáo Việt Nam, Tập văn Ban Văn hóa Trung ương GHPGVN, số 46-2000.

(20) Ngài Định Không họ Nguyễn, mấy đời vọng tộc, am tường thế số, hành động đúng pháp tắc,được mọi người kính trọng. Chuyện chép rằng, khoảng năm Đường Trinh Nguyên (785-804), Ngài lập chùa Quỳnh Lâm tại quê mình, trong lúc đào đất đắp nền thì phát hiện có 1 cái lư hương và 10 cái khánh, Ngài cho người đem xuống bến sông để rửa và không biết tại sao 1 cái bị chìm xuống đáy sông. Nhân đó Ngài đổi tên cho làng từ Diên Uẩn thành Cổ Pháp (theo kiểu chiết tự của chữ Hán) và nói những lời sấm tiên đoán rằng tại làng này sẽ có người họ Lý làm vua làm cho Tam bảo hưng thịnh (Xem thêm tiểu truyện Thiền sư Định Không).

(21) Tiểu truyện Thiền sư Pháp Thuận, Thiền uyển tập anh.

(22) Sách Thiền uyển tập anh, tiểu truyện Thiền sư Pháp Thuận chép: "Đang lúc nhà (Tiền) Lê mới dựng nghiệp, trù kế hoạch sách lược, sư tham gia đắc lực. Đến khi thiên hạ thái bình, sư không nhận phong thưởng. Vua Lê Đại Hành càng thêm kính trọng, thường không gọi tên, chỉ gọi Đỗ Pháp sư và đem việc soạn thảo văn thư giao phó cho sư". Đáng tiếc là những tác phẩm của Ngài nay còn không nhiều, hầu hết đã bị thất lạc. Gần đây, trong Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, học giả Lê Mạnh Thát đã rà soát trong các thư tịch cổ Trung Quốc (Toàn thư và Tống hội yếu), đã phát hiện một lá thư

do Ngài chấp bút.

(23) Thiền uyển tập anh chép (phiên âm Hán-Việt nguyên văn):

Tường quang phong hảo cẩm phàm trương

Thần tiên phục đế hương

Thiên trùng vạn lý thiệp thương lương

Cữu thiên quy lộ trường

(Nhân) tình thảm thiết đối ly trường

Phan luyến tinh tinh lang

Nguyện tương thâm ý vị Nam cương

Phân minh báo ngã hoàng.

Dịch nghĩa:

Trời lành gió thuận, gấm buồm trương

Thần tiên về đế hương

Muôn trùng vạn dặm biển mênh mang

Trời xanh xa dặm trường

Tình day dứt chén lên đường

Bịn rịn sứ tinh lang

Nguyện đem thâm ý vị Nam bang

Phân minh tấu Thượng hoàng.

(24) Phát hiện năm 1963 tại xã Gia Trường, huyện Gia Viễn, tỉnh Ninh Bình. Xem Hà Văn Tấn, Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư, in trong Theo dấu các văn hóa cổ, nxb. KHXH, 1998.

(25) Tiểu truyện Đại sư Khuông Việt.

(26) Nguyên văn phiên âm Hán-Việt:

Vạn Hạnh dung tam tế

Chân phù cổ sấm ky

Hương quan danh Cổ Pháp

Trụ tích trấn vương kỳ.

(27) "Ngã Phật chi giáo hựu giả tiên thánh nhân dĩ truyền ư thế giả". Xem Thơ văn Lý-Trần, tập II, quyển thượng, nxb. KHXH, 1989, trang 26.

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập 1- Sự ra đời của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi có ý nghĩa như thế nào trong lịch sử Phật giáo nước ta? 2- Trình bày khái quát các đặc điểm của tình hình Phật giáo trong giai đoạn từ thời vua Lý Nam đế đến thời vua Lý Thánh Tông.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần I - Lịch sử Phật giáo Việt Nam

Bài 3: Phật giáo từ thời Trần Nhân Tông đến cận đại Thích Tâm Hải

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

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

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

1. Đôi nét về con người vua Trần Nhân Tông và sự ra đời của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử

a. Đôi nét về ngài Trần Nhân Tông

Vua Trần Nhân Tông tên là Trần Khâm (1258-1308), con của vua Trần Thánh Tông (Trần Hoảng), lên ngôi năm 1278, đến năm 1293 thì tự nhường ngôi cho con là Trần Anh Tông để làm thái thượng hoàng. Trong thời gian làm thái tử và ở ngôi, Trần Nhân Tông đã hai lần lãnh đạo toàn dân đánh tan quân xâm lược Nguyên- Mông năm 1285 và 1288. Trần Nhân Tông là một vị vua Phật tử thuần thành, được học đạo trực tiếp với Tuệ Trung Thượng sĩ trong lúc còn làm thái tử cũng như sau khi đã lên ngôi. Năm 1299, Ngài xuất gia, vào tu ở núi Yên Tử và lấy pháp hiệu là Trúc Lâm cư sĩ, tự xưng là Hương Vân đại đầu đà, người đời gọi Ngài bằng mỹ hiệu là Trúc Lâm Điều ngự (1), Điều ngự

Giác hoàng...

Là một nhà lãnh đạo cao nhất của đất nước nhưng Trần Nhân Tông đã tự nhường ngôi lại cho con để rút lui làm thái thượng hoàng. Tuy vậy, ngay cả khi đã xuất gia, vai trò chính trị của Ngài vẫn không kém phần quan trọng. Ngài đã vân du giảng Phật pháp tại nhiều trung tâm Phật giáo của nước ta thời bấy giờ, như các chùa Phổ Minh, Sùng Nghiêm, Báo Ân, Vĩnh Nghiêm...và đi vào quần chúng để truyền bá những nguyên tắc đạo đức căn bản của Phật giáo. Sách Tam tổ thực lục chép rằng, năm 1304 Ngài "đi khắp các chốn thôn quê, trừ bỏ các dâm từ và dạy dân thực hành thập thiện". Trước đó, Ngài đã từng chống gậy vân du nhiều nơi, vào tận Bố Chính (Bố Trạch, Quảng Trạch, thuộc tỉnh Quảng Bình ngày nay), lập am Tri Kiến ở đây. Năm 1301, Ngài sang Chiêm Thành, gặp gỡ vua nước này và tạo được mối bang giao hòa bình giữa hai nước bằng cách gả công chúa Huyền Trân cho vua Chế Mân. Cuộc sang thăm đó đã đem về cho dân tộc thêm vùng đất rộng lớn là hai châu Ô và Rí (2) mà không tốn một sinh lực nào.

Về việc xây dựng giáo hội, Ngài đã thể hiện một tầm nhìn chiến lược khi chọn và đào tạo người lãnh đạo kế tục là ngài Pháp Loa. Nền Phật giáo mà Ngài thiết định là nền Phật giáo nhập thế, phục vụ dân tộc và xây dựng một xã hội lành mạnh theo nền

tảng của mười thiện nghiệp. Những quan niệm về Phật giáo của Ngài hiện biết được chủ yếu là qua các bài Cư trần lạc đạo phú và Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca. Sách Tam tổ thực lục cho biết Ngài là tác giả của nhiều tác phẩm như Thiền lâm thiết chủy ngữ lục, Trúc lâm hậu lục, Thạch thất mị ngữ, Đại hương hải ân thi tập và Tăng già toái sự, nhưng đã thất lạc khá nhiều, hiện còn một số bài thơ được chép trong Việt âm thi tập, Toàn Việt thi lục. Ngài mất năm 1308 tại Yên Tử, thọ 51 tuổi.

b. Bối cảnh ra đời của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử

Ở đời Trần, cả dân tộc phải đối diện một mặt với các cuộc kháng chiến chống ngoại xâm đầy cam go để bảo vệ toàn vẹn lãnh thổ, và mặt khác là nhiệm vụ phục hồi kinh tế, khai khẩn đất đai ở những vùng đất mới, ổn định đời sống của nhân dân. Trước xu thế đó, mọi nguồn tinh lực của dân tộc đều được huy động. Và đó là bối cảnh để dòng thiền Trúc lâm Yên tử ra đời.

Ngài Trần Nhân Tông là người lập ra dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, và theo phả hệ thì dòng thiền này xuất phát từ dòng thiền Vô Ngôn Thông. Bởi đệ nhất Tổ của Trúc Lâm Yên Tử là học trò của Tuệ Trung Thượng sĩ. Ngài Tuệ Trung Thượng sĩ thì học đạo với ngài Tiêu Diêu, ngài Tiêu Diêu là đệ tử của ngài ng Thuận thuộc thế hệ thứ XV của dòng thiền vô Ngôn Thông.

c. Đặc điểm của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử

Tư tưởng của dòng thiền Trúc Lâm là phát triển đỉnh cao của quan niệm "tức tâm tức Phật". Trong bài phú Cư trần lạc đạo, ngài Trần Nhân Tông đã viết:

Nhân khuấy bổn nên ta tìm Bụt

Chỉnh mới hay chính Bụt là ta.

Và trước đó, quan niệm này đã được ngài Viên Chứng thức tỉnh vua Trần Thái Tông khi nhà vua bỏ ngai vàng trốn vào núi để tìm đạo: "Trong núi vốn không có Phật. Phật chỉ có ở trong tâm. Tâm lặng mà biết thì đó đích thị là Phật" (3). Tuệ Trung Thượng sĩ thì nói: " Khi mê không biết ta là Phật, khi ngộ thì ra Phật là ta" hay "Thân ta tức là thân Phật, không có hai tướng" (4)...Chính quan niệm đó đã đánh thức sức

sống mãnh liệt bên trong con người thời bấy giờ và làm nên lẽ sống cao quý của thời đại, một thời đại Phật giáo với nhiều sự kiện kỳ tích trong lịch sử, để lại nhiều kinh nghiệm hết sức xương máu trong công cuộc chống ngoại xâm và xây dựng đất nước.

Nền tảng chung là thế, nhưng chúng ta dễ dàng nhận ra những đặc điểm của phương pháp tu hành ở dòng Thiền này, nó không thuần túy pháp môn Thiền định mà bao gồm cả yếu tố Tịnh độ. Theo ngài Trúc Lâm Đầu Đà thì những pháp môn Tịnh độ cũng chính là Thiền. Đây có thể nói là đặc điểm của Thiền tông Việt Nam. Trong Cư trần lạc đạo phú, Ngài viết:

Miễn được lòng rồi,

Chẳng còn phép khác.

Gìn tính sáng, tính mới hầu an,

Nén niềm vọng, niềm dừng chẳng thác (...)

Tịnh độ là lòng trong sạch, chớ còn hỏi đến Tây phương,

Di Đà là tính soi sáng, mựa phải nhọc tìm về Cực lạc...

Phật giáo ở đời Trần nói chung và Phật giáo mà ngài Trần Nhân Tông thiết định nói riêng là một nền Phật giáo nhập thế, đưa Phật pháp vào tận hang cùng ngõ hẻm của xã hội và làm một chuẩn mực đạo đức, định hướng cho đời sống của nhân dân. Và, như đã đề cập, nền tảng của nó được xây dựng trên cơ sở của mười thiện nghiệp mà chính bản thân nhà vua sau khi xuất gia đã vân du khắp nơi để quảng bá. Mẫu người Phật tử lý tưởng của nền Phật giáo này là ngài Tuệ Trung Thượng sĩ, với tư tưởng "hòa quang đồng trần", như chính lời của ngài Trần NhânTông đã ca ngợi: "Thượng sĩ sống giữa lòng thế tục, hòa ánh sáng mình trong cuộc đời bụi bặm; trong mọi cuộc tiếp xúc, Thượng sĩ luôn luôn giữ thái độ hòa ái nên chưa bao giờ gặp phải những trường hợp phiền nghịch (...) Thượng sĩ không bị ràng buộc với hình thức; khi thì ẩn tàng, khi thì lộ diện...". Chúng ta lại gặp tư tưởng này trong bài phú chữ Nôm nói về việc ở giữa đời sống bình thường mà hành đạo (Cư trần lạc đạo phú) của chính vị Tổ khai sáng dòng thiền này.

2. Về các ngài Pháp Loa, Huyền Quang và Kim Sơn

Pháp Loa (1284-1330) tên đời là Đồng Kiên Cương, xuất gia năm 21 tuổi, là người được ngài Trần Nhân Tông chọn để lãnh đạo giáo hội Trúc Lâm Yên Tử từ khi Ngài còn rất trẻ, chỉ mới 24 tuổi (năm1308). Sau khi được giao phó trọng trách đứng đầu giáo hội, Ngài đã có những cải cách về mặt tổ chức đáng kể, với nhiều hoạt động Phật sự sôi nổi. Trong thời gian Ngài lãnh đạo, số lượng Tăng sĩ và Phật tử tại gia, chùa tháp được Tăng

lên rất nhiều, phong trào tu học được đẩy mạnh và phổ biến trong các thành phần xã hội, đặc biệt là ấn hành được Đại tạng kinh. Ngoài ra, ngài Pháp Loa còn là một tác gia lớn, người đã viết, biên soạn và biên tập khoảng 10 tác phẩm. Đáng tiếc là nhiều tác phẩm của Ngài đã thất lạc.

Ngài Huyền Quang (1254-1334) là một trong những người kế tục ngắn ngủi của ngài Pháp Loa, thường được gọi là đệ tam Tổ của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, tên đời là Lý Đạo Tái, người tỉnh Bắc Ninh, từng thi đỗ và làm quan. Năm 51 tuổi xuất gia, từng học Thiền với ngài Trần Nhân Tông, và phụ giúp Ngài soạn một số sách, sau khi ngài Trần Nhân Tông mất thì theo ngài Pháp Loa.

Nếu ngài Pháp Loa thường được nhắc đến với những tài năng về mặt lãnh đạo và xây dựng giáo hội, thì ngài Huyền Quang được biết đến là một tác gia văn học lớn của Phật giáo và nền văn học của dân tộc đời Trần.

Ngài Kim Sơn (1300-1370) cũng là một trong những đệ tử của ngài Pháp Loa, là nhà sử học Phật giáo lớn, tác giả của Thiền uyển tập anh, Thánh đăng ngữ lục..., những bộ sử Phật giáo Việt Nam xuất hiện sớm nhất trong lịch sử dân tộc và Phật giáo nước ta, người đã có những đóng góp quan trọng để Phật giáo phát triển mạnh mẽ. Tình trạng Phật giáo cuối thế kỷ XIV vẫn được phát triển rầm rộ đến nỗi nhà nho Lê Quát đã vô tình mô tả trong lời than vãn viết ở văn bia chùa Thiên Phúc (Hà Bắc), rằng: "Việc họa phúc của nhà Phật rung động lòng người sao mà sâu và mạnh đến thế! Trên thì từ vương công, dưới thì đến thứ dân, phàm lo việc Phật thì tuy hết của cải cũng không tiếc gì. Ngày nay cúng tiền vào chùa tháp thì hớn hở như cầm tờ chứng khoán để được báo đáp ngày mai. Cho nên từ kinh thành ở trong cho đến châu phủ ở

ngoài, khắp hang cùng ngõ hẻm, người ta không được lệnh mà cứ theo, không thề thốt mà cứ tin, nơi nào có dân cư là nơi đó có chùa Phật, phế rồi lại hưng, đổ rồi lại sửa, chuông trống lâu đài, gần nửa dân cư lao vào đó." (5), qua đây chúng ta có thể hình dung phần nào tình hình Phật giáo thời bấy giờ. Tuy nhiên, cuối đời Trần, bị sự tác động của các nho thần như Lê Quát và Phạm Sư Mạnh với chủ trương vọng ngoại, những người lãnh đạo bất tài đã không làm chủ được tình hình, khiến cho xã hội ngày càng đi vào chỗ suy vi, và hậu quả là đưa đến cuộc chính biến năm 1400 và họa mất nước vào năm 1407.

3. Đôi nét về tình hình Phật giáo sau thời ngài Kim Sơn

a. Cuộc nổi dậy của sư Phạm Sư Ôn cuối đời Trần

Vào cuối nhà Trần, do sự bất tài của những người lãnh đạo, bị cuốn theo xu hướng vọng ngoại bởi sự tác động của một số nho sĩ, đã không giữ được sự độc lập dân tộc trong đường lối chính trị và văn hóa, và rơi vào chỗ khủng hoảng trầm trọng. Trước cảnh đổ nát và phản động ấy, nhiều phong trào phản kháng nổ ra, trong đó đặc biệt là cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Sư Ôn (?-1390).

Bất bình trước tình trạng trên, sư Phạm Sư Ôn, đạo hiệu là Thiên Nhiên, đã lãnh đạo nhân dân, tầng lớp nông dân nghèo bị đè nén, khởi nghĩa chống lại chính sách cai trị

của triều đình đương thời. Cuộc khởi nghĩa nổ ra ở Quốc Oai Thượng (Hà Tây), nghĩa quân lập thành 3 đạo Thần Kỳ, Dũng Đấu và Vô Hạn đánh thẳng vào Thăng Long khiến cho vua quan phải bỏ kinh thành mà chạy. Nghĩa quân làm chủ Thăng Long được một thời gian ngắn, nhưng sau đó thì bị phản công, và bị đàn áp (6).

Tuy thất bại, nhưng cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Sư Ôn có ý nghĩa hết sức quan trọng. Nó nói lên tinh thần và phản ứng của giới Phật giáo đối với nhà nước, dẫu đấy là một nhà nước Phật giáo. Giới Phật giáo luôn đứng về phía nhân dân và dân tộc, chứ không hề đồng tình để vụ lợi khi một nhà nước trở nên mục nát và phản động.

Những nỗ lực như cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Sư Ôn chưa đủ mạnh để làm nên một thay đổi cho dân tộc, và nhà Trần càng ngày càng mất uy tín, không còn khả năng khôi phục tình hình để cuối cùng đưa đến cuộc chính biến năm 1400, Hồ Quý Ly lên

nắm quyền, lập ra nhà Hồ. Nhưng nhà Hồ tồn tại chỉ được 7 năm (1400-1407). Chính quyền của Hồ Quý Ly không được lòng dân, không dám dựa vào dân, lại sai lầm trong chiến lược về quân sự, nên đã thất bại trước âm mưu xâm lược của nhà Minh, để đất nước ta rơi vào một giai đoạn đau thương nhất trong lịch sử.

Ngay sau khi chiếm nước ta, chính quyền xâm lược đã thực thi các chính sách đô hộ vô cùng khốc liệt và thâm độc nhằm tiêu hủy toàn bộ di sản văn hóa mà dân tộc ta đã xây dựng nên, vơ vét tất cả để đem về nước, bắt bớ nhân tài Việt Nam, áp đặt văn hóa Hán lên nước ta (7)... Trước nỗi đau đó, hơn bao giờ hết, ý thức dân tộc của nhân dân ta bùng dậy mạnh mẽ, phong trào kháng chiến cứu nước nổ ra nhiều nơi, ngoài cuộc kháng chiến trong giai đoạn đầu như của sư An Quốc và nhà Hậu Trần (1407- 1413), sau đó là cuộc khởi nghĩa Lam Sơn do Lê Lợi lãnh đạo, còn có nhiều cuộc nổi dậy khác mà đáng chú ý hơn cả là cuộc khởi nghĩa kháng chiến chống Minh của nhà sư Phạm Ngọc.

b. Sư Phạm Ngọc với cuộc kháng chiến chống Minh cứu nước

Lâu nay, trong quốc sử lẫn sử Phật giáo, đã có những nhận định hết sức sai lầm về cuộc khởi nghĩa kháng chiến cứu nước do sư Phạm Ngọc lãnh đạo. Gần đây, vấn đề này đã được đem ra dưới ánh sáng của sự thật lịch sử, và qua đó cho chúng ta biết thêm về những hy sinh của người Phật tử trong cuộc kháng chiến chống Minh cứu nước đầy cam go (1407-1428) (8).

Sư Phạm Ngọc ở tại chùa Đồ Sơn, huyện An Lão, tỉnh Kiến An (thuộc TP. Hải Phòng ngày nay), nhóm nghĩa quân, thành lập chính quyền kháng chiến, tự xưng là La Bình vương, được sự ủng hộ của đông đảo đồng bào vùng trung du và đồng bằng Bắc bộ. Về thời gian nổ ra cuộc khởi nghĩa không được ghi chép rõ, nhưng có thể cùng thời điểm với cuộc khởi nghĩa Lam Sơn.

Cuộc khởi nghĩa này đã đánh nhiều trận, gây tổn thất không nhỏ đối với chính quyền của quân xâm lăng. Tuy thất bại, sư Phạm Ngọc bị bắt, giặc Minh áp tải sang Trung Quốc rồi bị giết tại đó, nhưng cuộc khởi nghĩa này có một ý nghĩa quan trọng, nó phần nào cho phép chúng ta hình dung những phản ứng của Phật giáo ở nửa đầu

thế kỷ XV, những đóng góp của người Phật tử vào công cuộc chống Minh cứu nước của dân tộc.

c. Sơ lược về tình hình Phật giáo

Cuộc kháng chiến chống Minh cứu nước do Lê Lợi lãnh đạo thành công, Lê Lợi lên ngôi hoàng đế, mở ra triều đại nhà Hậu Lê. Sự thay đổi triều đại ở thời kỳ này dĩ nhiên là có những ảnh hưởng đến xã hội, nhưng Phật giáo về cơ bản vẫn không có thay đổi gì nổi bật. Phật giáo vẫn là một hệ tư tưởng chủ đạo trong đời sống của dân tộc.

Những quan niệm trước đây cho rằng, từ thời Lê trở đi, Nho giáo chiếm vị trí độc tôn trong đời sống chính trị và văn hóa và Phật giáo đi vào chỗ suy yếu. Đấy là một nhận định thiếu chính xác. Vào cuối thế kỷ XIV, nhà nho Lê Quát đã thành thật thừa nhận sự thất bại của tư tưởng Nho giáo, bởi Phật giáo đã ăn sâu vào trong tâm thức của dân tộc Việt Nam, ông đã than rằng: "Ta từ thuở bé đi học, chí dốc vào cổ kim, cũng biết qua về đạo Thánh, muốn lấy đó mà dạy dân, thế nhưng rốt cuộc không một làng nào tin theo cả..." (9).

Đến thời Lê sơ, với sự lãnh đạo của vị vua Phật tử Lê Lợi (Thái Tổ, ở ngôi 1428- 1433) và các danh thần như Lê Sát, Trần Nguyên Hãn, Lê Ngân..., Phật giáo vẫn tiếp tục được phát triển. Vua Lê Thánh Tông (ở ngôi 1460-1497) là một người đã nhận thức sâu sắc vai trò của đạo Phật đối với dân tộc. Trong Hồng Đức quốc âm thi tập của ông đã có những bài thơ vịnh về chùa Trấn Quốc, chùa Pháp Vân...với một niềm tin sâu sắc, chẳng hạn ông ca ngợi Phật Pháp Vân bằng một bài thơ dài, trong đó có câu: "Tỉnh phò thế nước dường như tại" (lặng lẽ phò trì cho đất nước như luôn thường trực một bên), hay:

Nguyện xem ấm tý thần thông ấy

Phổ độ nào đâu chẳng phỉ nguyền...;

và trong bài thơ ca ngợi về chùa Trấn Quốc, nhà vua đã viết: "Trung lập càn khôn vững đế đô" (10).

Vào thời vua Lê Thánh Tông, các lễ hội tâm linh truyền thống như lễ hội rước Phật Pháp Vân tổ chức rầm rộ, được ngài Pháp Tính (1470-1550), một cao tăng thời đó, kể lại rất sinh động trong tác phẩm chữ Nôm Cổ châu Pháp Vân Phật bản hạnh lục (11).

Về Phật giáo thời Lê, hoàn toàn khác với những đánh giá trước đây, học giả Lê Mạnh Thát đã nhận định tổng quát: "Thời Lê là thời đại Phật giáo Việt Nam phát triển rầm rộ, do đối kháng lại với nền Phật giáo mà nhà Minh đưa qua..." (12). Phật giáo ở giai đoạn này đã kế thừa các nền tảng hình thành trước, tiếp tục phát triển, nổi bật với các gương mặt Phật tử, danh Tăng như nhà toán học Phật tử Lương Thế Vinh (1441- ?), đỗ trạng nguyên năm 1463; nhà chính trị -quân sự thiên tài Nguyễn Trãi (1380- 1442), người đã lấy tư tưởng Phật giáo để xây dựng quan niệm nhân nghĩa trong tư tưởng quân sự của mình; ngài Viên Thái (1400-1460), người đầu tiên dịch kinh Phật ra chữ Nôm hiện biết được (13); ngài Pháp Tính (1470-1550), người viết Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa, Cổ châu Pháp Vân Phật bản hạnh lục; và không ít vị Tăng sĩ Trung Quốc sang nước ta tu hành,

như trường hợp các ngài Chuyết Chuyết (1590-1644), thế hệ thứ 34 dòng thiền Lâm Tế Trung Quốc, ngài Minh Hành, học trò của ngài Chuyết Chuyết...

Về mặt lễ hội văn hóa tâm linh và xây dựng chùa chiền, ở thời Lê vẫn diễn ra tuy không nhiều như trước nhưng vẫn khá mạnh mẽ. Đạo Phật đã thâm nhập và hòa quyện với văn hóa dân tộc, đã trở nên một bất khả phân ly. Chùa chiền vẫn là nơi sinh hoạt tín ngưỡng và văn hóa của các tầng lớp nhân dân. Tuy phát triển lúc thiên về lĩnh vực này hay phương diện khác, nhưng Phật giáo không bao giờ rơi vào tình trạng gọi là suy yếu, bởi nó đã hòa quyện trong tâm hồn của dân tộc, cùng bước với bước tiến của đất nước qua các thời đại, bất chấp những cuộc chính biến và thay đổi triều đại. Chúng ta tiếp tục tìm hiểu tổng quan về tình hình Phật giáo ở giai đoạn thứ năm, giai đoạn từ thời chúa Nguyễn Phúc Chu đến cận đại.

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

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

1. Chúa Nguyễn Phúc Chu, một Trần Nhân Tông thứ hai trong lịch sử

Chúa Nguyễn Phúc Chu (1675-1725) là một trong những nhà lãnh đạo Phật tử thời Nguyễn trước Gia Long, có một vai trò hết sức quan trọng không những đối với công cuộc Nam tiến của dân tộc, mà còn đối với sự phát triển của Phật giáo Việt Nam. Trong 34 năm ở ngôi chúa (1691-1725), ông đã có những đóng góp quan trọng đối với lịch sử mở đất của dân tộc. Năm 1698, ông đã sai Lễ Thành hầu Nguyễn Hữu Cảnh vào thành lập trấn Gia Định, chính thức mở rộng biên cương với địa hình cơ bản như hiện nay.

Chúa Nguyễn Phúc Chu là một Phật tử nhiệt thành với tư tưởng mang đạo vào đời, ông có pháp danh là Hưng Long, còn có hiệu là Thiên Túng Đạo nhân do ngài Thạch Liêm, một danh tăng thuộc phái thiền Tào Động Trung Quốc đặt, và được xem là truyền thừa chánh tông đời thứ 30 của dòng thiền này. Bốn năm sau khi lên ngôi chúa, ông thọ Bồ tát giới, thường tự ví mình là Duy Ma Cật. Tư tưởng Phật giáo của chúa Nguyễn Phúc Chu có thể nói là một thể hiện khác của tư tưởng Trần Nhân Tông như đã đề cập phần trước, nghĩa là chủ trương lấy tinh thần Phật pháp định hướng cho đời sống dân tộc. Ông đã có những quan hệ mật thiết với ngài Thạch Liêm. Ngài Thạch Liêm đã có lần trình bày với chúa quan điểm trị nước theo tinh thần Phật giáo, được giải thích qua ý nghĩa "trai giới" đối với một vị quân vương: "Trai giới là làm cho quốc gia từ trên xuống dưới được thanh lý chỉnh tề, không một người nào không ngồi đúng chỗ, không một việc nào chẳng giải quyết được chính đáng. Làm được như thế mới là sự trai giới viên mãn của một ông vua". Chúa Nguyễn Phúc Chu có thể ví là một Trần Nhân Tông thứ hai trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, một nhà lãnh đạo hộ pháp tích cực, và vận dụng tinh thần của Phật giáo vào chính sách lãnh đạo của mình.

Chúa Nguyễn Phúc Chu đã cho xây dựng và trùng tu nhiều ngôi danh lam tại Thuận Hóa như trùng tu chùa Thúy Vân, chùa Linh Mụ... Sai người sang Trung Quốc thỉnh bộ Đại tạng kinh, xây Tàng kinh lâu để bảo quản, v.v...

Trong thời đại của ông, với sự có mặt của nhiều cao tăng và sự ngoại hộ tích cực của nhà nước, Phật giáo nước ta phát triển trên cơ sở của một nền học lý mới mà chúng ta sẽ đề cập sơ bộ trong phần tiếp, qua các danh tăng của thời đại này.

2. Một số đại biểu của nền học lý Phật giáo ở thời đại Nguyễn Phúc Chu

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

a. Dòng thiền Tào Động

Tào Động là một dòng thiền xuất phát từ Trung Quốc, do các ngài Tào Sơn Bản Tịch (840-901) và Động Sơn Lương Giới (807-869) sáng lập, được truyền đến nước ta từ thế kỷ XVII, có xu hướng sử dụng dịch lý, ảnh hưởng trên cả hai miền Nam và Bắc. Ở miền Bắc (Đàng Ngoài), cuối thế kỷ XVII và trong thế kỷ XVIII, dòng thiền Tào Động đã có những ảnh hưởng to lớn, và nó còn ảnh hưởng đến tận ngày nay, nhiều chùa ở Hà Nội như Trấn Quốc, Hàm Long và Hòe Nhai...đến nay vẫn xem là truyền thừa của dòng thiền này (14).

Tại xứ Đàng Trong, có lẽ người đầu tiên mang dòng thiền này đến là Quốc sư Hưng Liên tại chùa Tam Thai, Quảng Nam. Tuy nhiên, người đã làm cho nó trở nên thịnh là ngài Thạch Liêm (1633-1704). Ngài được chúa Nguyễn Phúc Chu mời đến nước ta (Thuận Hóa, Huế) vào năm1695, tổ chức đại giới đàn truyền giới cho nhiều người xuất gia và tại gia. Chúa Nguyễn Phúc Chu và nhiều hoàng thân quốc thích của chúa thọ giới Bồ tát tại đây. Về mặt tư tưởng Thiền, ngài Thạch Liêm không mang đến những tư tưởng gì mới, Ngài xiển dương phương pháp Thiền-Tịnh song tu, vốn là truyền thống của Phật giáo nước ta. Tuy nhiên, tư tưởng đưa đạo vào đời thì được ủng

hộ mạnh mẽ, điều đó được thể hiện qua con người của chúa Nguyễn Phúc Chu, đệ tử của Ngài. Ngoài ra, Ngài còn viết một số tác phẩm Phật học, đặc biệt là cuốn Kim cương trực sớ, một tác phẩm gối đầu giường của nhiều thế hệ Phật tử miền Nam. Về truyền thừa thì dường như dòng thiền này không có duyên lắm với xứ Đàng Trong, không thấy nhắc đến các thế hệ tiếp sau thời chúa Nguyễn Phúc Chu.

b. Dòng thiền Lâm Tế

Nếu như dòng thiền Tào Động thịnh ở miền Bắc thì dòng Lâm Tế tỏ ra phát triển ở miền Nam. Từ thế kỷ XVII, đã có sự hiện diện của nhiều Tăng sĩ thuộc dòng thiền Lâm Tế, như các ngài Viên Minh và Viên Khoan ở Quảng Trị, Minh Hoằng Tử Dung khai sơn chùa Từ Đàm, ngài Giác Phong sáng lập chùa Báo Quốc tại Huế, ngài Pháp Bảo lập chùa Chúc Thánh ở Quảng Nam, ngài Nguyên Thiều sáng lập các chùa Thập Tháp Di Đà tại Bình Định, chùa Quốc Ân và Hà Trung tại Thuận Hóa (Huế)...Đặc biệt trong đó có các

ngài Nguyên Thiều đã thành lập nên các dòng truyền thừa theo phả hệ Thập Tháp và Quốc Ân, ngài Pháp Bảo thành lập nên dòng truyền thừa hệ Chúc Thánh (15). Ngoài các dòng truyền thừa trên, tại miền Nam có một hệ truyền thừa ảnh hưởng rất sâu rộng cho đến hôm nay, đó là dòng Liễu Quán, do ngài Liễu Quán thành lập.

Ngài Liễu Quán (1670-1742) quê ở Phú Yên, từng học đạo với các ngài Giác Phong và Tử Dung tại Thuận Hóa. Ngài là Tổ khai sơn chùa Thiền Tôn tại núi Thiên Thai (Thuận Hóa), nơi Ngài dựng am cỏ (thảo am) để chuyên tu. Chúa Nguyễn Phúc Khoát là người rất kính ngưỡng Ngài, từng mời Ngài vào phủ nhưng Ngài thường từ chối. Đạo phong của Ngài được đông đảo Phật tử mến mộ, người đến cầu pháp rất đông, gần bốn nghìn người cả xuất gia lẫn cư sĩ. Ngài mất năm 1742, thọ 72 tuổi. Chúa Nguyễn Phúc Khoát truy tặng Ngài thụy hiệu "Đạo Hạnh Thụy Chánh Giác Viên Ngộ Hòa thượng". Tính theo truyền thừa của dòng thiền Lâm Tế, Ngài là thế hệ thứ 35. Ngài là bậc cao tăng mà tư tưởng đã ảnh hưởng rất lớn đối với Phật giáo xứ Đàng Trong, được đánh giá là người đã Việt hóa dòng thiền Lâm Tế, làm cho nó phổ

biến, hiện nay dòng kệ truyền pháp của Ngài (16) vẫn còn được tiếp nối, nhất là miền Nam nước ta, kể từ Huế trở vào.

c. Các ngài Chân Nguyên, Minh Châu-Hương Hải và tình hình Phật giáo ở Đàng Ngoài

Thế kỷ XVII tại miền Bắc nước ta, dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử phát triển mạnh mẽ, người đứng đầu là ngài Chân Nguyên (1647-1726). Ý đồ phát triển nền Phật giáo thời Trần Nhân Tông là một trong những nỗ lực nhằm tìm một giải pháp cho những bế tắc của thời đại, khi mà các thế lực phong kiến cấu xé nhau để giành giựt quyền bính mà không đếm xỉa gì đến quyền lợi của dân tộc và xã hội đang trên đà băng hoại. Ngài đã viết nhiều tác phẩm về Phật giáo với nhận thức khá mới mẻ. Tuy nhiên, những cố gắng đó vẫn không xoay chuyển được tình thế, nhưng dẫu sao cũng đã tạo nên một sự phấn khích cho thế hệ đương thời và sau đó, mà một trong những người kế thừa xuất sắc là Ngô Thì Nhậm (1746-1802), tức Hải Lượng Thiền sư, tự xưng là Tổ thứ tư (17) của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử, người đã viết tác phẩm nổi tiếng Trúc lâm tông chỉ nguyên thanh.

Về ngài Minh Châu-Hương Hải (1628-1715), theo Toàn tập Minh Châu-Hương Hải (18), Ngài xuất thân từ một gia đình truyền thống danh gia thế phiệt, gốc Nghi Lộc, Nghệ An, nhưng sinh ra và lớn lên tại miền Nam. Trước khi xuất gia, Ngài từng thi đỗ và làm quan, học đạo với các ngài Lục Hồ Viên Cảnh và Viên Khoan Đại Thâm, sau đó từ quan xuất gia và trú trì viện Thiền Tịnh ở núi Qui Kính. Do một số bất đồng với chúa Nguyễn Phúc Tần (1649-1687), Ngài bỏ ra Bắc năm 1682. Cuộc đời hành đạo của ngài Minh Châu-Hương Hải đã có những ảnh hưởng lớn đối với tình hình Phật giáo đương thời bằng cách tác động vào chính sách triều đình, tiếp nối truyền thống gắn bó giữa Phật giáo và dân tộc vốn có trong truyền thống của Phật giáo nước ta. Ngoài ra, Ngài là một tác gia lớn, người đã đào tạo nhiều học trò xuất sắc, là một ngôi sao sáng trên bầu trời Phật giáo thế kỷ XVII- đầu XVIII.

Trong giai đoạn này, Phật giáo đã cống hiến cho dân tộc nhiều thiên tài, trên các lĩnh vực, chẳng hạn những gương mặt nổi bật như các ngài Chân Nguyên, Minh Châu-

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

d. Cuộc khủng hoảng của xã hội Việt Nam ở thời Nguyễn và những phản ứng của Phật giáo

Từ thế kỷ thứ XVIII, xã hội nước ta rơi vào cuộc khủng hoảng ý thức hệ trầm trọng. Trong bối cảnh đó, Phật giáo đã có nhiều nỗ lực nhằm tìm cách xây dựng một hệ ý thức mới phù hợp với yêu cầu của thời đại. Tuy nhiên, sau khi nhà Tây Sơn sụp đổ, Gia Long lên ngôi (1802), ông đã chủ trương phục hồi hệ ý thức Nho giáo cực kỳ phản động, đưa đất nước đến chỗ bế tắc, dân tộc ta lại rơi vào đại họa ngoại xâm. Trước tình hình đó, triều đình không đủ can đảm để đánh giặc thì nhân dân tự dấy lên khởi nghĩa, và trong đó có những phản ứng của giới Phật giáo, điển hình là các cuộc khởi nghĩa chống pháp cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX của các vị sư Nguyễn Văn Quý, Trần Văn Thành, Võ Trứ, Vương Quốc Chính, Cao Văn Long, v.v... Đây không phải là một đặc điểm mới mà vốn đã có trước đó khá lâu, qua gương mặt của sư Phạm Sư Ôn, An Quốc, Phạm Ngọc mà chúng ta đã đề cập.

Cũng trong thế kỷ XVIII-XIX, nhiều gương mặt cao tăng với nhiều nỗ lực nhằm tìm ra một lối đi cho dân tộc, nổi bật ngoài Hải Lượng Ngô Thì Nhậm, còn có các ngài Pháp Chuyên (1726-1798), tác giả của 20 bộ sách; Toàn Nhật (1755-1832), tác giả của hơn 24 tác phẩm; ngài Tính Quảng (1740-1780), ngài An Thiền-Phúc Điền (1790- 1860), người đã dấy lên một phong trào nghiên cứu lịch sử Phật giáo dân tộc và đã soạn một số tác phẩm giá trị như Đại nam Thiền uyển truyền đăng chấp lục, Đạo giáo nguyên lưu, Khóa hư lục giải nghĩa, v.v...; ngài Như Như (1836-1899), tác giả của tác phẩm nổi tiếng Hàm long sơn chí, v.v...

3. Đôi nét về phong trào chấn hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX

Cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, phong trào phục hưng Phật giáo diễn ra tại nhiều nước như Tích Lan, Ấn Độ, đặc biệt là cuộc vận động phục hưng Phật giáo Trung Quốc do Thái Hư Đại sư chủ trương từ năm 1912, đã ảnh hưởng đến cuộc vận động chấn hưng Phật giáo tại nước ta. Theo Nguyễn Lang, tác giả của Việt Nam Phật giáo

sử luận, thì người châm ngòi cho cuộc vận động chấn hưng Phật giáo ở nước ta là ngài Khánh Hòa, năm 1923, tại tỉnh Bến Tre. Qua những phương tiện thông tin ngôn luận, cuộc vận động đã lan đi nhanh chóng. Bắt đầu từ Nam, ra Huế rồi Hà Nội. Nhiều hội đoàn Phật giáo, hội nghiên cứu Phật học được thành lập khắp nơi từ Bắc chí Nam, các trường truyền dạy Phật học được mở, nhiều tờ báo được xuất bản, tạo nên một phong trào hết sức rộng rãi. Đặc biệt là ý thức về lịch sử Phật giáo dân tộc trỗi dậy, và hàng loạt công trình chuyên khảo cứu về vấn đề này ra đời, đáng chú ý hơn cả là các công trình của nhà sử học Trần Văn Giáp và ngài Mật Thể (19) về lịch sử Phật giáo Việt Nam đã tạo nên ý thức về vai trò của Phật giáo đối với dân tộc một cách sâu sắc. Cuộc vận động tiếp tục diễn ra và đã có những thành tựu rất to lớn. Tuy nhiên, nó chỉ làm sống

dậy tinh thần của Phật giáo Việt Nam, mà chưa tạo được những sự bứt phá. Nội dung cơ bản, về truyền thống và học lý, vẫn chưa có gì mới đủ để đưa Phật giáo bước sang một thời kỳ mới. Phật giáo nước ta cho đến tận bây giờ vẫn chịu ảnh hưởng của những học lý và truyền thống của thời đại Phật giáo kể từ chúa Nguyễn Phúc Chu, và từ những thiết định tư tưởng của nền Phật giáo từ thời vua Trần Nhân Tông.

* Kết Luận

Bất kỳ dân tộc nào cũng có nền văn hóa của mình, không ai có quyền phủ bác hay coi thường, hoặc chụp lên nó một nền văn hóa mới. Dân tộc Việt Nam là một dân tộc vốn có một nền văn hóa với những thành tựu rực rỡ trước khi Phật giáo du nhập. Và, là một hệ thống tư tưởng không giáo điều, khiêm tốn khép mình, nên khi vào nước ta, Phật giáo sẵn sàng tiếp thu truyền thống bản địa, không buộc người Việt phải từ bỏ những gì vốn có trong nền văn hóa bản xứ, do đó nó đi sâu vào tâm hồn của con người một cách tự nhiên. Về phía dân tộc, dĩ nhiên là nhận thức rằng cần tiếp thu Phật giáo để làm phong phú thêm đời sống văn hóa của chính mình. Hơn thế nữa, dân tộc ta luôn phải đối mặt với âm mưu đồng hóa văn hóa của kẻ thù phương Bắc, tư tưởng Phật giáo sau khi đã bản địa hóa, kết hợp với những yếu tố dân tộc, là một bức tường thành kiên cố chặn đứng mọi sự tấn công, góp phần giữ gìn bản sắc văn hóa dân tộc.

Năm giai đoạn phát triển của Phật giáo đã trình bày trên phản ánh được điều đó. Năm giai đoạn này được xây dựng cơ bản trên hai nền tảng tư tưởng, một là nền tư tưởng Phật giáo quyền năng và hai là tư tưởng tức tâm tức Phật. Hai nền tảng tư tưởng Phật giáo này hòa quyện với nhau, thấm sâu vào đời sống tâm linh của con người Việt Nam. Và nó gắn liền với sự phát triển của lịch sử dân tộc, lấy sứ mệnh của dân tộc làm sứ mệnh của mình. Đó là tính nhất quán của lịch sử Phật giáo Việt Nam, được biểu hiện qua những bước chuyển mình, đáp ứng yêu cầu của từng chặng đường lịch sử cụ thể, vì lợi ích chung của dân tộc. Giáo sư Trần Văn Giàu đã rất có lý khi nhận định rằng: "Bình minh của dân tộc ta đã gắn với Phật giáo..." (20).

Sự phát triển của lịch sử là sự phát triển có ý thức. Năm giai đoạn, năm chặng đường đồng cam cộng khổ với dân tộc là một minh chứng cho bản chất của Phật giáo Việt Nam./.

* Chú thích:

(1) Có nghĩa là Phật Trúc Lâm (Điều ngự là một trong 10 danh hiệu tôn xưng Đức Phật).

(2) Sau này đổi tên thành hai châu Thuận và Hóa, từ thị xã Đông Hà, tỉnh Quảng Trị đến Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam ngày nay.

(3) Xem Thiền tông chỉ nam tự.

(4) Xem Niệm Phật luận, Khóa hư lục.

(5) Dẫn lại theo Trần Văn Giàu, Sự phát triển của tư tưởng Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng Tháng Tám , tập I: Hệ ý thức phong kiến và sự thất bại của nó trước các nhiệm vụ lịch sử, Nxb. Chính trị quốc gia, HN, 1996, trang 484. Những chỗ in đậm là

chúng tôi (TTH) nhấn mạnh.

(6) Xem Trương Hữu Quýnh-Phan Đại Doãn, Danh nhân lịch sử Việt Nam, tập I, Nxb. Giáo Dục, 1987, trang 96.

(7) Năm 1407, vua nhà Minh sai Trương Phụ, Trần Húc phá hủy toàn bộ những di sản văn hóa của dân tộc ta: "một mảnh giấy, một nửa chữ, cùng những bia khắc của

nước ấy dựng lên, hễ thấy thì lập tức hủy hoại hết". Do thế, ngày nay những tư liệu của Phật giáo nói riêng và dân tộc nói chung trước năm 1407 rất hiếm, chúng đã bị quân Minh phá hoặc thu gom về nước.

(8) Xem Lê Mạnh Thát, Cuộc khởi nghĩa chống Minh cứu nước của Tăng sĩ Phạm Ngọc, Tập văn Thành Đạo, số 43 và Phật đản, số 44 năm 1999.

(9) Đại Việt sử ký toàn thư.

(10) Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Thơ văn Lê Thánh Tông, nxb. KHXH, 1986.

(11) Xem Lê Mạnh Thát, Viên Thái thiền sư toàn tập, Tu thư Vạn Hạnh, 1977.

(12) Lịch sử Phật giáo Việt Nam, sđd, trang 156.

(13) Đại báo phụ mẫu ân trọng kinh.

(14) Về Thiền phả truyền thừa tại miền Bắc nước ta, xem tông tào Động truyền sang miền Bắc Việt Nam, HT. Thích Thanh Từ, Thiền sư Việt Nam, Nxb. TPHCM, 1999, trang 395-396.

(15) Bài kệ truyền pháp của Ngài là:

Minh thật pháp toàn chương

Ấn chân như thị đồng

Chúc thánh thọ thiên cửu

Kỳ quốc tộ địa trường

Đắc chính luật vi tuyên

Tổ đạo hạnh giải thông

Giác hoa bồ đề thọ

Sung mãn nhân thiên trung.

(16) Dòng kệ truyền pháp theo phả hệ của ngài Liễu Quán:

Thiệt tế đại đạoTánh hải thanh trừng

Tâm nguyên quảng nhuận Đức bổn từ phong

Giới định phước huệ Thể dụng viên thông

Vĩnh siêu trí quả Một khế thành công

Truyền trì diệu lý Diễn xướng chánh tông

Hành giải tương ứng Đạt ngộ chơn không.

(17) Sau ngài Trần Nhân Tông, Pháp Loa và Huyền Quang.

(18) Lê Mạnh Thát, Nxb. TPHCM, 2000.

(19) Xem chú thích (1) trong bài 1.

(20) Trần Văn Giàu, Đạo Phật và một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt Nam, in trong Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam, Viện Triết học xuất bản, HN, 1986, trang 15.

* Tài liệu tham khảo chủ yếu cho học viên

1. Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1, tác giả Lê Mạnh Thát, Nxb. Thuận Hóa, 1999.

2. Việt Nam Phật giáo sử luận, 3 tập, tác giả Nguyễn Lang, Nxb. Văn Học, 1994.

3. Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, tác giả Lê Mạnh Thát, Nxb. TPHCM, 1999.

4. Thiền sư Việt Nam, tác giả Thích Thanh Từ, Nxb. TPHCM, 1999.

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày nét đặc sắc của nền Phật giáo Trúc Lâm Yên Tử do ngài Trần Nhân Tông thiết lập.

2- Truyền thống và học lý của Phật giáo Việt Nam hiện tại đang chịu ảnh hưởng của nền học lý nào?

3- Bạn có suy nghĩ gì về đặc tính của Phật giáo Việt Nam qua năm giai đoạn phát triển?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo Bài 1: Các cấp độ Giới pháp Thích Phước Sơn

A- Dẫn nhập

Trải qua nửa thế kỷ thuyết pháp độ sinh, Đức Đạo sư đã hóa độ đủ mọi hạng người, không phân biệt màu da, chủng tộc, giai cấp, sang hèn. Những đệ tử được Thế Tôn hóa độ, do căn cơ trình độ, tuổi tác, giới tính bất đồng, vì thế được chia thành 7 nhóm và được gọi là 7 chúng đệ tử của Phật.

Trong đó, hai nhóm đầu là Ưu bà tắc và Ưu bà di thuộc hàng đệ tử tại gia; năm nhóm sau là Sa di, Sa di ni, Thức xoa ma na, Tỷ kheo và Tỷ kheo ni thuộc hàng đệ tử xuất gia. Trong bài này, chúng tôi sẽ tuần tự trình bày những giới pháp mà mỗi chúng đệ tử phải lãnh thọ, hành trì trên lộ trình tiến đến giải thoát.

B- Nội dung

I. Tam quy Ngũ giới

Hai thành phần cư sĩ tại gia là Ưu bà tắc và Ưu bà di. Ưu bà tắc (Upàsaka) được dịch ý là Cận sự nam, nghĩa là người nam cư sĩ thân cận chùa chiền, phụng sự Tam bảo; ngoài ra còn gọi là Thanh tín sĩ, nghĩa là trang nam tử có niềm tin Tam bảo trong sáng. Hạng thứ hai là Ưu bà di (Upàsikà), được dịch ý là Cận sự nữ, Thanh tín nữ, nghĩa là người nữ đã thọ ba quy y, giữ gìn năm giới, thực hành thiện pháp, thân cận phụng sự Tam bảo

Theo lịch sử Phật giáo thì hai thương gia Đề Vị (Trapusa) và Ba Lợi (Bhallika) là hai đệ tử Ưu bà tắc đầu tiên của Phật, người mẹ và vợ trước khi xuất gia của tôn giả Da Xá (Yasa) là hai đệ tử Ưu bà di đầu tiên trong hàng nữ Phật tử tại gia.

Giới pháp căn bản mà hai hạng người này thọ trì là năm giới. Nhưng trước khi thọ năm giới, điều kiện tiên quyết cho tất cả mọi tầng lớp người có niềm tin hướng về Phật giáo là thọ ba pháp quy y.

Nội dung ba pháp quy y

* Trở về nương tựa Phật, người dẫn đường chỉ lối cho con trong cuộc đời.

* Trở về nương tựa Pháp, con đường của tình thương và sự hiểu biết.

* Trở về nương tựa Tăng, đoàn thể của những người nguyện sống cuộc đời tỉnh thức (1).

Phật, Pháp và Tăng có mặt trong mười phương thế giới mà cũng có mặt trong mọi người và mọi loài. Trở về nương tựa Phật nơi Phật, Pháp và Tăng cũng có nghĩa là tin tưởng ở khả năng giác ngộ nơi tự tánh mình, ở khả năng khai mở và phát triển của tình thương và trí tuệ nơi bản thân cũng như những người đồng đạo.

Năm giới là những nguyên tắc hướng dẫn chúng ta về hướng an lạc, giải thoát và giác ngộ. Đó cũng là những nguyên tắc để xây dựng nền tảng cho hạnh phúc cá nhân, hạnh phúc gia đình và xã hội. Học hỏi và thực hành 5 giới, ta sẽ đi đúng con đường chánh pháp, sẽ tránh được lỗi lầm, khổ đau, sợ hãi và thất vọng. Ta sẽ xây dựng được an lạc, hạnh phúc cho ta, cho gia đình ta và góp phần vào sự an ổn cho toàn xã hội.

Giới tướng của 5 giới

* Giới thứ nhất: Không được sát sinh

Ý thức được những khổ đau do sự sát hại gây ra, người Phật tử phải học theo hạnh đại bi để bảo vệ sự sống của mọi người và mọi loài. Người Phật tử không giết hại sinh mạng, không tán thành sự giết chóc và không để kẻ khác giết hại mọi loài có mạng sống.

* Giới thứ hai: Không được trộm cắp

Ý thức được những khổ đau do lường gạt, trộm cắp và bất công xã hội gây ra, người Phật tử theo học hạnh đại từ để đem niềm vui đến cho mọi người và mọi loài, chia sẻ thì giờ, năng lực và tài lực của mình cho những kẻ đang thật sự thiếu thốn.

Người Phật tử nguyện không lấy bất cứ một thứ của cải nào không được người khác vui lòng đem cho. Đồng thời nguyện tôn trọng quyền tư hữu của kẻ khác, tích cực ngăn

ngừa những kẻ tích trữ và làm giàu một cách bất lương trên sự đau khổ của cá nhân và tập thể.

* Giới thứ ba: Không được tà dâm

Ý thức được những đau khổ do thói tà dâm gây ra, người Phật tử học theo tinh thần trách nhiệm, giúp bảo vệ tiết hạnh và sự an toàn của mọi người và mọi gia đình trong xã hội. Ý thức được những hành động bất chính sẽ gây ra khổ đau cho kẻ khác và cho chính mình, người Phật tử nguyện không ngoại tình mà sống chung thủy với người bạn đời có hôn phối hợp pháp.

* Giới thứ tư: Không được nói dối

Ý thức được những khổ đau do lời nói hư vọng gây ra, người Phật tử học theo hạnh ái ngữ và biết lắng nghe để dâng tặng niềm vui cho người và làm vơi bớt khổ đau của người. Biết rằng lời nói có thể đem lại hạnh phúc hoặc đau khổ cho người khác, người Phật tử chỉ nên nói những lời có thể gây thêm niềm tự tin, an vui và hy vọng, những lời chân thật có giá trị xây dựng sự hiểu biết và hòa giải. Người Phật tử nguyện không nói những lời sai với sự thật, không nói những lời gây chia rẽ và căm thù. Nguyện không lan truyền những tin tức thất thiệt, không phê bình và lên án những điều mà mình không biết chắc. Nguyện không nói những điều có thể tạo nên sự bất hòa trong gia đình và đoàn thể.

* Giới thứ năm: Không được uống rượu

Ý thức được những khổ đau do sự sử dụng ma túy và độc tố gây ra, người Phật tử học cách chuyển hóa thân tâm, bồi dưỡng sức khỏe thân thể và tâm hồn bằng cách thực tập chánh niệm trong việc ăn uống và tiêu thụ. Người Phật tử chỉ nguyện tiêu thụ những gì có thể đem lại an lạc cho thân tâm minh, cho gia đình và cho xã hội. Nguyện không uống rượu, không sử dụng các chất ma túy, không ăn uống hoặc tiêu thụ những sản phẩm có độc tố (trong đó có một số sản phẩm truyền thanh, truyền hình, sách báo và phim ảnh). Những ai tàn hại thân tâm bằng rượu và các độc tố là phản bội tổ tiên,

cha mẹ và cũng là phản bội các thế hệ tương lai. Người Phật tử nguyện chuyển hóa bạo động, căm thù, sợ hãi và buồn giận bằng cách thực tập phép kiêng cữ cho bản thân, cho gia đình và cho xã hội (2).

II. Bát quan trai giới

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

ngày cuối cùng thành ra 28 và 29). Vì người thọ giới này phải rời bỏ gia đình đến chùa sống gần với chư Tăng trong một ngày đêm nên gọi là Cận trụ nam, Cận trụ nữ.

Nội dung của 8 giới pháp

* Giới thứ nhất: Không được sát sinh

* Giới thứ hai: Không được trộm cắp

* Giới thứ ba: Không được hành dâm

* Giới thứ tư: Không được nói dối

* Giới thứ năm: Không được uống rượu

* Giới thứ sáu: Không được trang sức bằng vòng hoa, không được ca hát, nhảy múa và cố ý đi xem nghe

* Giới thứ bảy: Không được ngồi nằm giường ghế cao sang lộng lẫy

* Giới thứ tám: Không được ăn phi thời.

Trong 5 giới đầu ở đây tương tự như ngũ giới ở trước, chỉ khác là trong giới thứ ba, giới tử tuyệt đối không được hành dâm - giống như nếp sống phạm hạnh của người xuất gia - còn giới thứ ba trong ngũ giới thì người cư sĩ được phép ân ái với người hôn phối chính thức, chỉ trừ việc ngoại tình mà thôi. Ngoài ra, luận Thành Thật và luận Trí Độ thì tách giới thứ 6 ra làm hai, như vậy thành ra 8 điều, rồi ghép điều cuối cùng "Không ăn phi thời", gọi là 8 trai giới.

III. Thập thiện giới

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

Mười thiện giới bao gồm trong 3 tụ tịnh giới sau đây:

1- Nhiếp luật nghi giới: Người con Phật phải nguyện từ bỏ mọi điều ác.

2- Nhiếp thiện pháp giới: Người con Phật vâng làm các việc lành.

3- Nhiêu ích hữu tình giới: Người con Phật phải đem lại lợi ích cho tất cả chúng sinh.

Nội dung của mười thiện giới

1. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không giết hại chúng sanh mà còn đem sự sống đến cho muôn loài.

2. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không trộm cắp mà còn đem tài sản của mình bố thí cho kẻ khác.

3. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không tà dâm, tôn trọng tiết hạnh và sự chung thủy của mọi người.

4. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói dối, luôn luôn nói đúng sự thật.

5. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói lưỡi hai chiều, chỉ nói những lời đưa đến hòa hợp, đoàn kết.

6. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói thêu dệt, mà nói những lời chính xác, có thật.

7. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không nói thô lỗ mà luôn luôn nói những lời nhã nhặn, từ ái.

8. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không tham lam keo kiệt mà thực hành hạnh bố thí.

9. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không sân hận mà thực hành hạnh từ bi.

10. Noi gương chư Phật và Bồ tát, vĩnh viễn không tà kiến, cố chấp mà tu hành chánh kiến (3).

Trong mười giới này, 3 giới đầu (1-3) thuộc về thân nghiệp; 4 giới giữa (4-7) thuộc về khẩu nghiệp; 3 giới cuối cùng (8-10) thuộc về ý nghiệp.

IV. Giới pháp của Sa di và Sa di ni

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

Luật Ma Ha Tăng Kỳ, quyển 29, căn cứ theo tuổi tác, chia Sa di thành 3 hạng:

1. Khu ô Sa di (Sa di lo phận sự đuổi quạ) từ 7 tuổi đến 13 tuổi.

2- Đáng pháp Sa di (Sa di đúng pháp) từ 14 tuổi đến 19 tuổi.

3. Danh tự Sa di (Sa di trên danh nghĩa) từ 20 tuổi trở lên.

Những người đã thọ 10 giới thì gọi là Pháp đồng Sa di, nghĩa là Sa di đã đủ giới pháp; còn những người mới xuất gia đã cạo đầu mà chưa thọ giới thì gọi là Hình đồng Sa di, nghĩa là hình thức giống với Sa di.

Vị Sa di đầu tiên trong hàng ngũ đệ tử xuất gia của Phật là La Hầu La (Rahula). Phật đã bảo Trưởng lão Xá Lợi Phất (Sàriputta) làm Đường đầu Hòa thượng truyền giới cho tôn giả La Hầu La.

Mười giới pháp của Sa di

Về phương diện giới pháp thì hai chúng Sa di và Sa di ni cũng tuân thủ mười giới căn bản như nhau, chỉ khác đôi chút về vấn đề oai nghi, nhưng không đáng kể.

Mười giới pháp được kể như sau:

1. Không được sát sinh

2. Không được trộm cắp

3. Không được dâm dục

4. Không được nói dối

5. Không được uống rượu

6. Không được mang vòng hoa thơm, không được dùng hương thơm xoa mình

7. Không được ca, vũ, hòa tấu, biểu diễn hay đi xem nghe

8. Không được ngồi nằm giường ghế cao đẹp lộng lẫy

9. Không được ăn phi thời (ăn sau giờ ngọ)

10. Không được giữ vàng bạc, bảo vật (4).

Ngoài 10 giới đã kể trên, hai chúng này còn phải tuân thủ một số quy tắc theo nếp sinh hoạt hàng ngày của thiền gia, tức là "Tỳ ni nhật dụng" gồm chừng 45 điều; đồng thời phải giữ tác phong đạo hạnh gồm khoảng 24 điều, gọi là 24 oai nghi.

Hiện nay, ở nước ta gồm có Phật giáo Bắc truyền, Phật giáo Nguyên thủy (hay Nam tông) và hệ phái Khất sĩ. Nhưng về giới pháp của Sa di thì trên căn bản gần như

đồng nhất. Chỗ khác nhau là Phật giáo Nam tông không có Sa di ni (có lẽ do thất truyền) mà chỉ có tịnh nhân nữ (tu nữ). Nghĩa là người nữ mặc áo hoại sắc, sống ở tự viện, theo nếp sống của người xuất gia.

V. Giới pháp của Thức xoa ma ni

Thức xoa ma ni hay Thức xoa ma na là từ dịch âm chữ Phạn Siksamànà, hay chữ Pàli Sikkhamànà, được dịch ý là Học giới nữ (người nữ học giới), Chánh học nữ (người nữ đang học những pháp cơ bản). Người nữ xuất gia, trước khi thọ giới Cụ túc làm Tỷ kheo ni, phải trải qua 2 năm học tập những học pháp căn bản của Tỷ kheo ni. Ở đây có hai trường hợp: Nếu là đồng nữ xuất gia thì khi được 18 tuổi, cho thọ học Thức xoa ma ni 2 năm, lúc đủ 20 tuổi sẽ cho thọ giới Cụ túc. Nếu người nữ đã có chồng lúc 10 tuổi (ở Êẽn Độ ngày xưa có việc tảo hôn), mà xuất gia, cũng cho 2 năm học giới làm Thức xoa ma ni, sau 2 năm học giới xong, mới cho thọ Cụ túc. Trong 2 năm này, một là để học hết những giới pháp căn bản, tôi luyện tính tình, tập quen nếp sống xuất gia, khiến cho tâm ý được kiên cố; hai là để tránh tình trạng đã có thai ở nhà mà không biết, đến khi thọ giới Cụ túc rồi mới phát hiện [theo luật Thập Tụng]. (Vấn đề này rất phức tạp, ai muốn hiểu thêm xin xem bài "Thập tuế tằng giá là thế nào?" đăng trên nguyệt san Giác Ngộ số 27, tháng 6-1998).

Sáu giới căn bản

1. Không được sát sinh

2. Không được trộm cắp

3. Không được dâm dục

4. Không được nói dối

5. Không được uống rượu

6. Không được ăn phi thời.

Ngoài 6 giới kể trên, Thức xoa ma ni còn phải học 18 tùy pháp (những pháp phụ), như trong Ni luật đã đề cập, hoặc rộng rãi hơn là học tập 292 pháp (xem Thức xoa ma ni giới, HT Trí Quang dịch, bản ấn hành năm 1994).

VI. Giới pháp của Tỷ kheo

Trong 7 chúng đệ tử của Phật thì Tỷ kheo được xem là trưởng tử của Như Lai, chiếm một địa vị tôn quý nhất trong hàng ngũ đệ tử, cả tại gia lẫn xuất gia. Tiếng Pàli Bhikkhu được phiên âm là Tỷ kheo, tiếng Sanskrit Bhiksu được phiên âm là Bí-sô. Hai chữ Bhikkhu và Bhiksu cùng một nghĩa và được dịch ý là Khất sĩ, Bố ma, Phá ác.

- Khất sĩ: Đi khất thực để tự nuôi sống mình một cách thanh tịnh, nên gọi là Khất sĩ.

- Bố ma: Tỷ kheo có thể tu đạo khiến cho ác ma kinh hồn, nên gọi là Bố ma.

- Phá ác: Tỷ kheo tu giới, định, tuệ, có thể phá trừ hai thức ác là Kiến hoặc và Tư hoặc, nên gọi là Phá ác.

Đây là những người nam xuất gia đã thọ Đại giới hay giới Cụ túc. Tiếng Phạn Upasampadà. Hán dịch là Cụ túc hay Cận viên. Cụ túc nghĩa là thành tựu đầy đủ; Cận viên nghĩa là đến gần Niết bàn viên mãn. Luật quy định số tuổi tối thiểu để thọ giới Cụ túc là 20 tuổi. Một giới tử muốn thọ giới Cụ túc phải là người đầy đủ 6 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý), đây là điều kiện chung, chủ yếu, từ xưa đến nay các bộ phái đều nhất trí chấp hành. Những điều kiện này bao gồm cụ thể trong 13 già nạn và 15 khinh nạn hay chướng pháp (xem Giới đàn Tăng, HT Thiện Hòa).

Theo giáo sử thì 5 anh em tôn giả Kiều Trần Như (Kondanna, Bhaddiya, Vappa, Mahànàma và Assaji) là những đệ tử đầu tiên trong hàng ngũ đệ tử Tỷ kheo của Phật.

Luật Thập Tụng chia Tỷ kheo làm 4 hạng:

1. Danh tự Tỷ kheo: Tỷ kheo hữu danh mà vô thực

2. Tự ngôn Tỷ kheo: Người tự xưng mình là Tỷ kheo

3. Vi khất Tỷ kheo: Tỷ kheo đi khất thực để nuôi sống

4. Phá phiền não Tỷ kheo: Tỷ kheo chuyên phá trừ các phiền não.

Giới pháp của Tỷ Kheo (Theo Luật Tứ phần gồm 250 giới)

1. Ba-la-di, gồm có 4 giới

2. Tăng-già-bà-thị-sa, gồm có 13 giới

3. Bất định, gồm có 2 giới

4. Ni-tát-kỳ-ba-dạ-đề, gồm có 30 giới

5. Ba-dạ-đề, gồm có 90 giới

6. Ba-la-đề-đề-xá-ni, gồm có 4 giới

7. Chúng học pháp, gồm có 100 giới

8. Diệt tránh, gồm có 7 giới

Giải thích các thuật ngữ:

1. Ba-la-di (Pàràjika) được dịch ý là Khí hay Đoạn đầu. Khí nghĩa là người phạm tội này coi như bị bỏ ra ngoài Phật pháp. Đoạn đầu nghĩa là giống như người đã bị chặt đầu, không thể dùng thuốc để cứu chữa được nữa.

2. Tăng-già-bà-thị-sa (Sangha-disesa) nghĩa là Tăng tàn, tức là người bị trọng thương đối với tịnh pháp của Tăng đoàn; tuy bị trọng thương nhưng còn có thể dùng phương pháp sám hối để cứu chữa được.

3. Bất định (Aniyata), loại này không phải phạm một tội danh nào nhất định, mà có thể phạm Ba-la-di, Tăng tàn hoặc Ba-dật-đề, nên gọi là Bất định.

4. Ni-tát-kì-ba-dật-đề (Nissaggiya-pàcittiya): Ni-tát-kì nghĩa là xả bỏ tất cả; Ba- dật-đề nghĩa là đọa. Hợp cả hai gọi là Xả đọa. Người phạm tội này là do cất giữ những vật vượt ra ngoài quy định. Vì thế, trước hết phải đem vật ấy ra thí xả giữa chúng Tăng, rồi sám hối tội đọa.

5. Ba-dạ-đề (Pacittiya) nghĩa là tội bị đọa lạc. Người phạm tội này không có vật phải xả bỏ nên gọi là Đơn đọa, cần phải sám hối với 3 thầy Tỷ kheo thanh tịnh để diệt tội.

6. Ba-la-đề-đề-xá-ni (Patidesaniya) được dịch nghĩa là Hướng bỉ hối. Người phạm tội này phải sám hối với một thầy Tỷ kheo để trừ tội.

7. Chúng học pháp: Tiếng Pàli "Sekkhiyavatta" được phiên âm là Thức-xoa-ca-la- ni, dịch ý là Chúng học pháp hay Ưng đương học, nghĩa là những pháp cần phải học. Loại này thuộc về oai nghi.

8. Diệt tránh: Tiếng Pàli Adhikarana-samattha được dịch ý là Diệt tránh, nghĩa là dập tắt sự tranh chấp. Pháp này gồm có 7 yếu tố. Một khi trong Tăng đoàn xảy ra sự xung đột, tranh chấp, thì dùng một hoặc nhiều yếu tố này để giải quyết, dập tắt sự xung đột ấy.

(Về nội dung chi tiết, xin xem Luật Tỳ kheo, tập II, Tứ phần Hiệp chú, HT Thích Trí Thủ, bản ấn hành năm 1991).

Các giới trên không phải được chế định một lần mà tùy phạm tùy chế, nghĩa là phạm đến đâu, Phật chế giới đến đó. Sau khi chế định xong, được đem ra phân loại thành 8 cột, rồi sắp xếp từ nặng đến nhẹ. Cột thứ 8 "Diệt tránh" tuy gọi là giới, nhưng tính chất của nó là do kết hợp giữa giới và luật mà thành.

VII. Giới pháp của Tỷ kheo ni

Tỷ kheo ni (Bhikkunì) hay Bí-sô-ni (Bhiksunì) là những người nữ xuất gia đã thọ giới Cụ túc; về ý nghĩa thì như ở phần Tỷ kheo đã giải thích. Ngoài ra còn là Khất sĩ nữ (những người nữ sống bằng sự khất thực) hay nói gọn là Ni. Về tuổi tối thiểu để thọ giới thì trên nguyên tắc là 20 tuổi, nhưng có trường hợp châm chước như ở phần Thức xoa ma ni đã nói.

Vị Tỷ kheo ni đầu tiên trong hàng ngũ Ni chúng là bà Ma Ha Ba Xà Ba Đề (Mahàpajàpati), di mẫu của Phật, được Phật cho phép xuất gia thọ giới Cụ túc. Tiếp theo sau bà là 500 người nữ dòng họ Thích cũng được Phật độ cho xuất gia, thành lập Ni chúng.

Để đảm bảo tính chất tôn nghiêm của giáo pháp và sự thanh tịnh của Tăng đoàn, người nữ muốn xuất gia thọ giới, trước hết phải tuân thủ 8 kính pháp mà Phật quy định (5).

Giới của Tỷ Kheo Ni (Theo Luật Tứ phần gồm 348 giới)

1. Ba-la-di 8 giới

2. Tăng tàn 17 giới

3. Xả đọa 30 giới

4. Đơn đọa 178 giới

5. Hối quá 8 giới

6. Chúng học100 giới

7. Diệt tránh 7 giới

Trên đây, giới bản của Tỷ kheo ni chỉ có 7 cột, không có cột "Bất định" như giới của Tỷ kheo; đồng thời trong mỗi cột, số giới hoặc bằng, hoặc nhiều hơn giới của Tỷ kheo, và nội dung mỗi giới cũng có sai khác ít nhiều.

Hiện nay, có hai loại giới bản được lưu truyền phổ biến là giới bản của Luật Tứ phần và giới bản của Luật Pàli. Ở nước ta, người xuất gia theo hệ thống Bắc tông cũng như hệ phái Khất sĩ thì áp dụng giới bản của Tứ phần, còn người xuất gia theo Nam tông thì áp dụng theo giới bản của Luật Pàli. Về số lượng và nội dung của giới bản giữa hai bộ luật sai khác nhau không nhiều lắm. Ta có thể so sánh:

- Luật Tứ phần: Tỷ kheo 250 giới; Tỷ kheo ni 348 giới

- Luật Pàli: Tỷ kheo 227 giới; Tỷ kheo ni 311 giới

(Về nội dung chi tiết, xin xem Tỷ kheo giới, HT Trí Quang, bản ấn hành năm 1994; Tỷ kheo ni giới cũng như trên).

VIII. Giới pháp của Bồ tát

Những bản kinh liên quan đến giới bản của Bồ tát gồm có:

1. Bồ tát Anh Lạc bản nghiệp kinh

2. Phạm Võng kinh Bồ tát giới bản

3.Du già Sư địa luận Bồ tát giới bản

4. Bồ tát Địa trì kinh

5. Bồ tát Thiện giới kinh

6. Ưu bà tắc giới kinh.

Trong các kinh nêu trên thì hai kinh Anh Lạc, Phạm Võng có nguồn gốc từ hệ thống kinh Hoa Nghiêm và được các học giả suy định là do người Trung Quốc biên soạn. Ba kinh Du già, Địa trì và Thiện giới bắt nguồn từ luận Du già Sư địa, cùng chung một nguyên bản, nhưng các bản dịch có tên khác nhau. Tại Trung Quốc, Việt Nam thì giới bản Phạm Võng tỏ ra thịnh hành nhất, nhưng ở Tây Tạng thì chỉ dùng giới bản Du giaâ.

Giới Bồ tát được gọi là Đạo tục thông hành giới, nghĩa là người xuất gia và tại gia đều thọ trì như nhau. Không những thế mà các loài chúng sanh từ cõi trời Sắc giới trở xuống, hễ ai hiểu được lời nói của pháp sư đều có thể thọ giới, chỉ trừ những kẻ phạm 7 tội nghịch (giết cha, giết mẹ, giết A la hán, phá sự hòa hợp của Tăng, làm cho thân Phật ra máu, giết Hòa thượng Bổn sư và giết thầy dạy phép tắc). Hơn nữa, giới này có thể thọ toàn phần hay từng phần, tùy theo khả năng. Ai đã thọ lãnh giới này rồi thì vĩnh viễn không mất giới, dù tái sinh ở bất cứ nơi đâu, chỉ trừ phạm 7 tội nghịch, phạm thượng phẩm trọng giới và bỏ mất tâm Bồ đề.

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

10 giới trọng

1. Không được sát sinh

2. Không được trộm cướp

3. Không được dâm dục

4. Không được vọng ngữ

5. Không được mua bán rượu

6. Không được nói xấu người đồng đạo

7. Không được khen mình, chê người

8. Không được tiếc lẫn tài và pháp

9. Không được ấp ủ sự giận hờn

10. Không được phỉ báng Tam bảo.

48 giới khinh

1. Không được bất kính với thầy, bạn

2. Không được uống các thứ rượu

3. Không được ăn các loại thịt

4. Không được ăn những thức ăn cay nồng

5. Không được không khuyên bảo người sám hối

6. Không được không siêng cầu chánh pháp

7. Không được không đi nghe pháp

8. Không được phản bội giới pháp Đại thừa

9. Không được không giúp đỡ người bệnh

10. Không được tàng trữ dụng cụ sát sinh

11. Không được làm kẻ chủ mưu gây chiến

12. Không được buôn bán một cách tàn nhẫn

13. Không được vô cớ phỉ báng người khác

14. Không được thiêu đốt bừa bãi

15. Không được chỉ dạy sai lệch

16. Không được nói pháp rối loạn

17. Không được dựa thế lực để cầu lợi

18. Không được làm thầy mà mù quáng

19. Không được hủy báng người có giới đức

20. Không được không phóng sinh và làm phước

21. Không được giận dữ báo thù

22. Không được kiêu căng, không học

23. Không được thọ giới trái quy định

24. Không được học các sách khác

25. Không được lạm dụng gây rối

26. Không được không đãi khách Tăng chu đáo

27. Không được lấy của chúng Tăng làm của riêng

28. Không được mời riêng chư Tăng

29. Không được sống bằng tà mạng

30. Không được làm những việc điên đảo

31. Không được không cứu chuộc đồng đạo và kinh tượng

32. Không được làm tổn hại chúng sinh

33. Không được tà tâm làm quấy

34. Không được rời bỏ tâm Bồ đề

35. Không được không phát đại nguyện

36. Không được không phát đại thệ

37. Không được không hành Đầu đà và bố tát hàng tháng

38. Không được ngồi lộn xộn mất trật tự

39. Không được không làm việc lợi ích

40. Không được lựa chọn người để truyền giới

41. Không được vì tham lợi mà làm thầy

42. Không được nói giới cho kẻ ác

43. Không được cố ý phạm giới

44. Không được không tôn trọng kinh luật

45. Không được không giáo hóa người và vật

46. Không được thuyết pháp trái với thể thức

47. Không được tìm cách khống chế Phật giáo

48. Không được phá hoại đạo pháp.

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

C- Kết luận

Qua những trình bày trên đây, chúng tôi đã giới thiệu khái quát về những điểm cơ bản trong giới pháp của 7 chúng đệ tử Đức Phật. Những giới pháp này do Phật chế định cách nay đã 25 thế kỷ, thời gian và không gian có nhiều thay đổi, nhất là ngày nay nhân loại đã văn minh hơn xưa, khoa học đạt được những tiến bộ vượt bậc, thế nhưng, giới pháp của Phật vẫn còn mang đầy đủ tính chất hiện đại và vô cùng thiết thực. Bởi lẽ, mục đích của giới pháp đặt trên nền tảng đạo đức nhân bản, nhằm hoàn thiện phẩm giá con người, đem lại an lạc cho cá nhân, hạnh phúc cho gia đình, ổn định cho xã hội và thanh bình cho toàn thể nhân loại. Vì vậy, bao lâu cuộc đời còn đau khổ, con người còn khiếm khuyết, thì giới pháp của Phật vẫn còn tồn tại như những nguyên tắc tối ưu để giải phóng con người thoát khỏi mọi khổ đau và lầm lỗi./,

* Chú thích:

(1), (2): Thiền sư N.H, Nghi thức tụng niệm, Lá Bối, 1994, tr.182, 189

(3) HT Thích Thiện Hòa, Giới đàn Tăng, tái bản 1999, tr.280, 284

(4) Sa di giới và Sa di ni giới, tập I, HT Trí Quang, xb 1994, tr.5

(5) Nội dung tám kính pháp gồm có:

1. Tỷ kheo ni dù 100 tuổi hạ mà khi thấy vị Tỷ kheo mới thọ giới cũng phải đứng dậy chào hỏi, mời ngồi

2. Tỷ kheo ni không được trách mắng Tỷ kheo

3. Tỷ kheo ni khôngđược nêu tội Tỷ kheo

4. Thức xoa ma ni sau 2 năm học giới hoàn tất phải đến Tỷ kheo thỉnh cầu thọ Đại giới (giới Cụ túc)

5. Nếu Tỷ kheo ni phạm tội Tăng tàn thì phải đến trước 2 bộ Tăng, Ni làm phép ý hỉ (làm cho mọi người hoan hỷ) trong vòng nửa tháng

6. Tỷ kheo ni phải đến Tỷ kheo thỉnh cầu thầy Giáo thọ vào những dịp bố tát của mỗi nửa tháng

7. Tỷ kheo ni không được kiết hạ an cư tại những nơi không có Tỷ kheo

8. Tỷ kheo ni an cư xong phải đến Tỷ kheo cầu tự tứ (vui lòng chỉ bảo) về ba phương diện: thấy, nghe và nghi trong những tình huống phạm tội.

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày ý nghĩa của Tam quy.

2- Trình bày giới tướng của năm giới.

3- Từ sự phân tích giới tướng của năm giới, học viên có suy nghĩ gì về giới luật trong Phật giáo?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 2: Giới thiệu đường lối tu thiền của Phật giáo HT. Thích Thanh Từ

A- Dẫn nhập

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

B- Nội dung

(A). Thiền không phải của đạo Phật

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

chuyển luân xa.

2- Thiền xuất hồn: Hành giả mở các khiếu huyệt trên thân rồi xuất hồn bay đi học đạo với các bậc thầy chưa từng biết, sau đó tự thực hành. Thiền này có hai cái hại: Cái hại thứ nhất là khi mở huyệt đạo để xuất hồn, có người mở không khéo phát điên. Cái hại thứ hai là xuất hồn bay đi học đạo, ai nói là minh sư liền theo, không giảng trạch chánh tà nên dễ bị thần linh đánh lừa.

3- Thiền thai tức: Hành giả thở vô, giữ hơi tại đan điền một lúc rồi mới thở ra, lâu ngày bụng dưới lớn dần như người nữ có thai, nên gọi là thiền thai tức.

4- Thiền luyện tinh hóa khí, luyện khí hóa thần: Hành giả luyện tinh hóa thành khí, luyện khí hóa thành thần. Đây là lối tu tiên, đưa người đạt được thần thông du hí khắp mọi nơi.

5- Thiền Yoga hay Du già: Thiền này có nhiều cách tu, trọng tâm thiền này luyện cho cơ thể khỏe mạnh hơn là giải thoát.

Năm loại thiền kể trên thuộc thiền ngoại đạo, không phải thiền của đạo Phật.

(B). Thiền của đạo Phật

Thiền của đạo Phật trọng tâm phát huy trí tuệ, phá si mê chấp ngã chấp pháp, để giải thoát sanh tử luân hồi đau khổ. Tạm chia ra: Thiền nguyên thủy, Thiền Đại thừa phát triển, Thiền tông.

I. Thiền nguyên thủy: Thiền nguyên thủy được truyền bá ở các nước: Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào, Campuchia... Thiền nguyên thủy có rất nhiều pháp, ở đây chỉ nêu lên những pháp thường dùng.

1- Tứ niệm xứ:

* Quán thân bất tịnh: Là thấy đúng như thật về thân. Quán xét thân mình từ đầu tới chân toàn là một đãy da bao bọc não, tủy, thịt, gân, xương, máu, mủ... Những món này còn nằm trong đãy da thì dễ coi một chút, nếu nó ra khỏi đãy da thì rất nhơ nhớp. Phần đầu là quý nhất, thế mà những chất tiết ra từ mắt là ghèn, từ tai là cức ráy, từ mũi là nước mũi, từ miệng là đờm dãi đều tanh hôi nhơ nhớp, ai thấy cũng gớm ghê. Thân mình và tay chân cũng như thế; chỗ nào trong thân bài tiết ra cũng đều tanh hôi nhơ nhớp, không có cái nào là sạch, là quý cả. Nếu bên trong thân sạch sẽ thì khi tiết ra có mùi thơm. Nhưng vì quá dơ bẩn nên tiết ra có mùi tanh hôi nhơ nhớp mà lúc nào chúng ta cũng ảo tưởng thân mình là đẹp, là sạch, là quý... Do si mê thấy thân lầm lẫn như thế, nên tự cao ngã mạn phát sanh bao nhiêu thứ phiền não. Do đó, Phật dạy chúng ta phải thấy đúng như thật về thân, để phá cái nhân si mê chấp ngã, dứt mầm luân hồi sanh tử.

* Quán thọ là khổ: Thọ là những cảm giác mà mình lãnh thọ. Mắt thấy hình sắc đẹp tâm ưa thích là cảm thọ lạc, thấy hình sắc xấu tâm chán ghét là cảm thọ khổ. Tai nghe âm thanh nhẹ nhàng trầm bổng vừa ý là cảm thọ lạc, nghe âm thanh nặng nề chát tai tâm bực bội là cảm thọ khổ. Mũi, lưỡi, thân, ý cũng như thế. Mắt thấy sắc không xấu

không đẹp, tai nghe tiếng không hay không dở... tâm không ưa không ghét là cảm thọ không khổ không lạc. Thọ khổ thì thấy khổ quá rõ, còn thọ lạc tại sao lại khổ? Ví dụ lưỡi nếm thức ăn ngon là thọ lạc, nhưng thọ lạc chỉ trong phút chốc, thức ăn qua khỏi cổ là hết, hết rồi nhưng còn muốn nữa nên khổ. Cảm thọ không khổ không lạc cũng thế, có rồi mất, nó vô thường nên khổ.

Con người có hai cái chấp nặng nhất là chấp thân thật và chấp cảm giác của thân là quý, cho nên mắt đòi sắc đẹp, tai đòi âm thanh hay, mũi đòi hương thơm... Hết đòi cái này tới đòi cái kia, không có ngày dừng. Vì không thấy thọ đúng như thật, nên say đắm theo những cái ưa thích tạm bợ vô thường nên khổ. Phật dạy chúng ta biết đúng như thật những cảm thọ là vô thường, là khổ, để không đua đòi thụ hưởng thì không bị lệ thuộc với ngoại trần, được tự do giải thoát hết khổ.

* Quán tâm vô thường: Tâm người lúc nghĩ tốt lúc nghĩ xấu, lúc nghĩ chuyện mình lúc nghĩ chuyện người, nghĩ hết chuyện này tới chuyện khác, không phút giây dừng nghỉ. Tâm nghĩ suy chợt khởi chợt diệt, không nhất định, luôn luôn chuyển biến vô thường. Thế mà ai cũng cho là thường, là cố định, là chân lý, người nào nghĩ khác, làm khác ý nghĩ mình là nổi giận. Vì chấp những nghĩ suy là thường, là chân lý nên cãi vã, đấu tranh, sát hại, gây đau khổ cho nhau. Do đó, Phật dạy quán tâm nghĩ suy chợt khởi chợt diệt là vô thường không thật, để không lầm chấp nó là thường là thật, mới phá được kiến chấp mình đúng, kẻ khác sai.

* Quán pháp vô ngã: Có hai cách quán.

a)- Pháp chỉ cho những niệm buồn, thương, giận, ghét... Những niệm này không có chủ thể, không cố định; khi thì buồn lúc thì vui, khi thì thương lúc thì ghét... làm cho con người rối rắm bất an. Phật dạy quán những pháp này là tướng không cố định, không có thật, để phá niệm chấp ngã về tâm.

b)- Pháp còn chỉ cho tất cả sự vật như bàn, ghế, nhà cửa, ruộng vườn... Với mắt người phàm tục thì thấy cái bàn thật, cái ghế thật... Nhưng với mắt người trí tuệ thì thấy cái bàn cái ghế không thật mà do các duyên như gỗ, đinh, công thợ... hợp lại tạm có, có một thời gian rồi hoại diệt, nên nói là vô ngã, không có chủ thể. Thân người cũng là một pháp, cũng do đất nước gió lửa hợp lại tạm có, có rồi hoại diệt.

Phật dạy quán các pháp đúng như thật của nó là vô ngã để phá chấp thân là thật, chấp tâm là thật, chấp cảnh là thật. Khi thấy thân, tâm, cảnh không thật thì hết mê muội, hết luyến ái, hết chạy theo người, chạy theo cảnh.

2- Minh sát tuệ:

Hành giả dùng trí tuệ thấy rõ và theo dõi từng cử động nơi thân, hoặc những ý nghĩ khởi lên nơi tâm. Ví dụ hơi thở vô bụng phồng lên, hành giả biết và chú ý niệm thầm "phồng à". Khi thở ra bụng xẹp xuống, hành giả biết và chú ý niệm "xẹp à". Hoặc tâm khởi tưởng điều gì phải biết ngay tâm đang tưởng tượng và niệm (thầm) liền "tưởng tượng à, tưởng tượng à"... Đó là thiền Minh sát tuệ.

Người theo Phật giáo Nguyên thủy tu thiền, hoặc quán Tứ niệm xứ, hoặc ứng dụng Minh sát tuệ, hoặc quán Ngũ đình tâm. Đó là những pháp thiền người tu theo Phật giáo Nguyên thủy thường dùng.

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

Thiền Phật giáo Đại thừa hay Phật giáo Phát triển được truyền bá ở Trung Hoa. Đại sư Trí Khải dạy tu thiền theo Lục diệu pháp môn gốc từ Phật giáo Nguyên thủy, nhờ ứng dụng khéo thành pháp tu của Đại thừa.

1- Lục diệu pháp môn:

- Sổ tức: Hành giả điều hòa hơi thở không mạnh, không gấp, yên ổn, thong thả... hít vô thở ra đếm từ một tới mười, nhiếp tâm tại số, không cho dong ruổi gọi là sổ tức. Tâm hành giả vận chuyển tự nhiên theo hơi thở với số không cần gia công, biết hơi thở rỗng nhẹ, tưởng tâm lần lần tế nhị. Khi không muốn đếm thì bỏ sổ tức tu tùy tức.

- Tùy tức: Xả pháp sổ tức, tâm nương theo hơi thở ra vào, hơi thở vào thì theo vào, hơi thở ra thì theo ra, dứt hết các duyên, ý không phân tán. Biết hơi thở ra vô là thô, muốn bỏ, khi ấy xả tùy tức tu chỉ.

- Chỉ: Dứt các duyên lự, không nhớ đếm hơi thở hay theo hơi thở, tâm ngưng lặng gọi là tu chỉ. Biết thân tâm đứng lặng vào định, không thấy tướng mạo trong ngoài, hành giả khởi nghĩ định này tuy vô vi tịch tịnh, an ổn, khoái lạc, nhưng không có trí tuệ, không thể phá hoại nhân sanh tử. Khởi nghĩ như thế, không đắm nơi chỉ mà khởi quán.

- Quán: Tâm ở trong định dùng tuệ quán tưởng hơi thở ra vào vi tế như gió trong hư không, ba mươi sáu vật trong thân không thật, như bẹ chuối; tâm thức vô thường sanh diệt, từng sát na không có ta và người, người đã không có thì định nương vào đâu? Quán như thế, biết hơi thở ra vào khắp các lỗ chân lông, tâm sáng, thấy trong thân ngoài thân đều bất tịnh, biến đổi từng sát na, tâm quán lưu động, không phải đạo chân thật. Khi ấy xả quán tu hoàn.

- Hoàn: Đã biết quán từ tâm sanh hoặc từ phân tích cảnh sanh đều không hợp bản nguyên, phải phản quán, quán lại tâm năng quán, quán tâm này từ đâu sanh, gọi là tu hoàn.

- Tịnh: Bấy giờ tâm đã thanh tịnh, không còn nương theo hơi thở, không còn quán. Đó là tịnh.

2- Tam quán:

Đại sư Trí Khải còn dạy tu theo Tam quán là quán không, quán giả và quán trung. Hành giả quán tất cả pháp trên thế gian này do nhân duyên hợp mà tạm có hình tướng, tạm có tên gọi, không có thật thể, nên nói là không. Tuy là không nhưng duyên hợp thì nó giả có. Vì giả có nên quán giả. Nếu thấy được nghĩa không giả hòa hợp là quán trung.

III. Thiền tông:

Sau đây là pháp tu của Thiền tông. Tổ Bồ Đề Đạt Ma từ Êẽn Độ sang Trung Hoa, Ngài ở chùa Thiếu Lâm, ngồi xoay mặt vào vách không tiếp người gần chín năm. Hôm ấy vào tiết mùa Đông có Thần Quang là một thiền khách đến yết kiến, thấy Tổ ngồi xoay mặt vào vách, đứng chắp tay chờ mãi, tuyết rơi lên tới gối. Tổ quay lại thấy, hỏi:

- Ngươi đến đây cầu cái gì mà chịu khổ hạnh như vậy?

Thần Quang thưa:

- Cúi mong Hòa thượng từ bi mở cửa cam lồ rộng độ chúng con.

- Diệu đạo vô thượng của chư Phật dù nhiều kiếp tinh tấn, hay làm việc khó làm, hay nhẫn được việc khó nhẫn, còn không thể đến thay, huống là dùng chút công lao nhỏ này mà cầu được pháp chân thừa!

Thần Quang nghe dạy bèn lén lấy dao chặt cánh tay đặt trước Tổ tỏ lòng thiết tha cầu đạo. Tổ biết đây là pháp khí bèn dạy:

- Chư Phật lúc ban đầu cầu đạo, vì pháp quên thân, nay ngươi chặt cánh tay để trước ta, tâm cầu đạo như vậy cũng khá.

Qua câu chuyện, chúng ta thấy Phật pháp cao siêu tuyệt vời đưa tới giải thoát sanh tử. Người tu đạo phải quyết tâm gan dạ xem thường thân mạng mới có thể đạt được, còn tu lai rai cầm chừng thì không thể tiến được.

Sau đó, Thần Quang thưa:

- Pháp ấn của chư Phật, con có thể được nghe chăng?

- Pháp ấn của chư Phật không phải từ người khác mà được.

- Tâm con chưa an, xin thầy dạy pháp an tâm.

- Ngươi đem tâm ra đây ta an cho.

Thần Quang nhìn lại tâm mình, tìm mãi không thấy ở đâu, bèn thưa:

- Bạch Hòa thượng, con tìm tâm không được.

- Ta đã an tâm cho ngươi rồi.

Ngay đó Thần Quang lãnh hội, biết pháp an tâm, Tổ đặt tên là Huệ Khả.

Từ lâu, ai cũng như ai đều cho cái nghĩ suy là tâm mình, nên hết nghĩ việc này, tới nghĩ việc kia, tâm lúc nào cũng loạn động bất an. Tổ bảo đem tâm ra ta an cho là bảo xoay lại tìm cái nghĩ suy lăng xăng đó ở đâu? - Khi xoay lại tìm thì nó lặng mất. Ý nghĩ lăng xăng mất ngay để tâm an. Vậy, xoay lại tìm ý nghĩ lăng xăng, thì ý nghĩ lăng xăng lặng, đó là phương pháp tu để được an tâm, để được định. Đây là phản quang tự kỷ, xoay lại soi sáng tâm mình, Tổ dạy tu một cách đơn giản, rõ ràng và thực tế, không phải chuyện xa vời không thực hiện được.

Về sau, Tổ Huệ Khả cũng dạy cho ngài Tăng Xán như thế. Một hôm có một cư sĩ đến đảnh lễ Tổ, thưa:

- Đệ tử mang bệnh ghẻ lở đầy mình, xin thầy từ bi vì đệ tử sám tội.

Tổ bảo:

- Đem tội ra, ta sẽ vì ngươi sám hối.

Cư sĩ đứng sững giây lâu, thưa:

- Đệ tử tìm tội không được.

- Ta vì ngươi sám hối rồi.

Sám hối cũng là lối phản quang tự kỷ. Ở trước thì phản quang tìm tâm (vọng tưởng), bây giờ thì phản quang tìm tội.

Về sau nữa, Tổ Tăng Xán cũng dạy cho Sa di Đạo Tín như thế. Sa di Đạo Tín đến đảnh lễ Tổ, thưa:

- Xin Hòa thượng từ bi ban cho con pháp môn giải thoát.

Tổ hỏi:

- Ai trói buộc ngươi?

- Không ai trói buộc.

- Không ai trói buộc đâu cần cầu giải thoát?

Đạo Tín nghe liền đại ngộ.

Các Ngài ngộ đạo đều xoay lại mình tìm coi vọng niệm có thật không, nghiệp tội có thật không, sự trói buộc có thật không? Thấy tất cả đều là ảo tưởng không có thật. Thấy nó không thật là ngộ được lý Thiền. Đó là lối phản quang tự kỷ.

Từ đời Tống trở về trước, Thiền tông chưa có pháp tu khán thoại đầu. Từ đời Tống trở về sau, các Thiền sư Trung Hoa trong tông Lâm Tế thấy đa số Tăng Ni đều thông hiểu lý Thiền, nhưng không chịu tu mà chỉ nói suông, nên các Ngài dạy khán thoại đầu, không cho tìm hiểu nghĩa lý để nói suông nữa.

Khán thoại đầu là pháp tu mà hành giả dồn hết tâm lực khán câu thoại đầu do vị thầy hướng dẫn đưa ra cho tới khi ngộ. Trong thời gian này không học kinh luận, ngoại trừ những buổi khai thị của vị thầy. Hiện giờ, đa số Tăng Ni và Phật tử chưa thấu suốt lý Thiền, nên chúng tôi không hướng dẫn khán thoại đầu mà phải giảng dạy cho hiểu lý Thiền, hiểu rồi mới biết đường lối tu. Đó là tùy thời tùy cảnh mà dùng phương tiện cho hợp với căn cơ của người đương thời để tu cho có kết quả tốt.

C- Kết luận

Tu thiền là một pháp tu thực tế phù hợp với tinh thần khoa học hiện đại. Tâm chúng ta khởi vọng tưởng phiền não, chúng ta khéo quán thì vọng tưởng lặng, hết phiền não, tâm an định. Tu tới đâu có kết quả lợi ích tới đó, rất cụ thể, không xa vời. Vọng tưởng phiền não là cái không thật hư ảo, nơi mình sẵn có Phật tánh là cái chân thật bị vọng tưởng phiền não che khuất, bây giờ bỏ hết vọng tưởng thì Phật tánh hiện ra. Đó là

những vấn đề chủ yếu của việc tu thiền./.

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Thiền ngoại đạo là những pháp nào?

2- Thiền của đạo Phật có mấy thứ?

3- Thiền của đạo Phật trọng tâm phát huy cái gì?

4- Tu thiền được lợi ích gì?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 3: Giới thiệu học thuyết phân kỳ về hệ thống phán giáo Khải Thiên

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

A- Dẫn nhập

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

B- Nội dung

I.- Học thuyết phân kỳ - Lịch sử tư tưởng

Một trong những học thuyết Phân kỳ nổi tiếng được các nhà Phật học chuyên môn, đặc biệt là về tánh Không luận như T.R.V. Murti, Ed. Conze, J. May... đánh giá rất cao, đó là học thuyết của Stcherbatsky, một nhà luận lý học Phật giáo (1).

Trong những trang đầu của tác phẩm "Logic học Phật giáo", cũng như trong quyển "The Conception of Buddhist Nirvana" (Khái niệm về Niết bàn Phật giáo), ông đã có những nhận định chính xác và toàn diện về bối cảnh lịch sử-tư tưởng của Phật giáo tại Ấn Độ. Và theo Stcherbatsky, lịch sử phát triển của Phật giáo Ấn Độ có thể

được chia thành 3 thời kỳ chính cộâng với một số tư tưởng trung tâm của mỗi thời kỳ. Các giai đoạn của lịch sử được bắt đầu và kết thúc trong vòng 1.500 năm, kể từ 500 năm trước Tây lịch. Và mỗi 500 năm là một thời kỳ, gồm có: sơ kỳ, trung kỳ và hậu kỳ.

1- Thời kỳ thứ nhất (500 năm tr.TL)

Sơ kỳ - Thời kỳ này, triết học Phật giáo được gọi chung là "đa nguyên luận" - phủ định về Ngã thể. Ở đây, khi nói đến từ Đa nguyên luận là nhằm chỉ đến cách thức phân tích các "pháp" hiện hữu trên cơ sở của 5 uẩn, 12 xứ và 18 giới. Và cũng trên cơ sở của các uẩn, xứ, giới này, Phật giáo hoàn toàn phủ nhận về Ngã thể bất biến - (Unreality of the Ego).

2- Thời kỳ thứ hai (500 năm sau TL)

Trung kỳ - Thời kỳ này, triết học Phật giáo được gọi chung là "Nhất nguyên luận" - phủ định về pháp - pháp vô ngã (Unreality of the Elements of existence). Triết gia xuất sắc trong thời kỳ này là Luận sư Long Thọ, người xiển dương về tánh Không luận - tất cả pháp vốn không có tự tính.

3- Thời kỳ thứ ba (500 năm kế tiếp)

Hậu kỳ - Thời kỳ của "Quan niệm luận", do hai Luận sư Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) xiển dương triết học Duy thức - tất cả pháp đều được xem như là sự biểu hiện của tâm thức, chúng không có tự ngã, và do đó, sự hiện hữu của chúng là không thực (Unreality of the External world).

Bảng 1 (Học thuyết phân kỳ)

Sơ kỳ (500 năm tr.TL)

Dòng triết học: Đa nguyên thực tại luận

"Nhân Không": Phủ định Ngã thể (Ego)

Trung kỳ (500 năm s.TL)

Dòng triết học: Nhất nguyên luận

"Pháp không": Phủ định Ngã tính của các pháp

Triết gia đầu tiên - Long Thọ - Tánh Không luận

Hậu kỳ (500 năm tiếp theo)

Dòng triết học: Duy thức

Triết gia xuất sắc: Vô Trước và Thế Thân

Chủ trương: Tam giới Duy thức (Tất cả pháp đều là sự biến hiện của Tàng thức Alaya)

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

Bảng 2

Thế kỷ I - Hưng khởi của Đại thừa

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

Thế kỷ II

Dòng triết học: Tánh Không, Duyên khởi luận do Long Thọ và Đề Bà (còn gọi Thánh Thiên) thành lập

Thế kỷ III & IV

Một khoảng trống

Thế kỷ V

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

Thế kỷ VI

Sự phân hóa giữa phái Duy thức và tánh Không - An Huệ (Sthiramati) và Trần Na (Dingnàga) đại diện cho phái Duy thức; Phật Hộ (Buddhapalita) và Thanh Biện (Bhàvaviveka) đại diện cho phái Không luận

Thế kỷ VII

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

Bảng phân kỳ (số 2) trên, theo học giả J.Takakusu, trong "The Essentials of Buddhism Philosophy" (2), khoảng trống của thế kỷ thứ III và thứ IV, có thể điền vào bằng Kiên Huệ (Saramati) và Di Lạc (Maitreya). Di Lạc là thầy trực tiếp hoặc gián tiếp dạy Duy thức cho Vô Trước. Tuy nhiên, có lẽ do Di Lạc được truyền tụng bởi quá nhiều huyền thoại - có thuyết nói Ngài là vị Bồ tát trên cung trời Đâu Suất, xuống trần gian dạy Duy thức cho Vô Trước... - nên về mặt lịch sử, Stcherbatsky đã không đề cập đến.

Từ các hệ thống phân kỳ lịch sử trên, giáo sư Takakusu đề xuất thêm một bảng phân kỳ mới, khác hơn, bao gồm 4 thời kỳ: Thực tại luận, Hư vô luận, Quan niệm luận và Phủ định luận.

Bảng 3

1- Thực tại luận: Thuộc Tiểu thừa hữu tông, đại biểu: thuyết Nhất thiết hữu bộ, xác định tất cả pháp đều có. Phủ định về ngã tính (Nhân không - Pudgala Sùnyata). Kết luận: Đây là thuyết về Hữu (Ens).

2- Hư vô luận: Thuộc Tiểu thừa không tông, chủ trương "Nhất thiết pháp không" - phủ định thực tính của tâm và vật. Kết luận: Đây là thuyết về Không (non-ens). Harivarman (Ha Lê Bạt Man) (kh. 250-350 tr.TL). Ở đây, Hư vô luận đối lập với Thực tại luận.

3- Quan niệm luận: Thuộc Đại thừa bán giáo, chủ trương Duy thức luận, phủ định thực tính của tất cả pháp, chỉ có sự biểu hiện của thức. Kết luận: Đây là giáo lý về Hữu (Ens) và phi hữu (non-ens).

4- Phủ định luận: Thuộc Đại thừa không luận, chủ trương Trung quán luận (Madhyamika), cho rằng thực tại có thể nhận thức bằng phủ định tổng hợp (synthetic negation) - phủ định cái phủ định. Đại biểu là Long Thọ, giáo thuyết cơ bản là "Bát bất Trung đạo". Kết luận: Đây là giáo lý về phi hữu - phi phi hữu.

Trong bảng (số 3) phân kỳ này, mục đích của Giáo sư Takakusu là đưa Không luận của Harivarman (3) lên trên Long Thọ.

Trên đây là một số nét cơ bản của sự phân kỳ trong tiến trình phát triển của lịch sử-tư tưởng Phật giáo Ấn Độ. Như thế, trong suốt 1.500 năm này là thời kỳ phát triển hưng thịnh của Phật giáo Ấn Độ. Và từ đó, kéo dài cho đến thế kỷ thứ XI TL thì Phật giáo Ấn Độ rơi vào suy vong. Có điều, chúng ta nên nhớ rằng, trước khi Phật giáo Ấn Độ đi vào thời kỳ suy vong, thì mọi sự phát triển của nó đã được truyền sang các nước (theo hai hướng Nam truyền và Bắc truyền) khác. Và tất nhiên, trong sự truyền thừa đó, có cả những phát triển khác biệt mà nó được nảy sinh từ Ấn Độ. Trong trường hợp này, có thể nói tại Trung Hoa là nơi có những bước phát triển mới làm cho nền Phật học trở nên hoàn thiện, đặc biệt là quá trình hệ thống hóa các tư tưởng dị đồng được du nhập từ Phật giáo Ấn Độ. Điều này được trình bày cụ thể trong hệ thống phán giáo của Phật học Trung Hoa.

II.- Hệ thống phán giáo Phật học Trung hoa

Phán giáo cũng có nội dung và tính chất như phân kỳ, nhưng phần lớn nó được tập trung vào hệ thống giáo lý, kinh điển. Nếu, nói một cách chính xác thì lịch sử phán giáo bắt nguồn từ Ấn Độ vào thời đại của ngài Giới Hiền và Trí Quang, hai vị Luận sư này đều phân chia giáo lý Phật giáo theo ba thời giáo khác nhau, như được tìm thấy trong Pháp tướng tông (của ngài Giới Hiền) và Tam luận tông (của ngài Trí Quang) (4). Tuy nhiên, khi Phật giáo truyền sang Trung Hoa, thì phần lớn đều được hình thành qua hình thức tông phái, và trên cơ sở của mỗi tông phái mà hệ thống phán giáo được tổ chức khác nhau, theo hình thức khởi nguyên từ Ấn Độ. Hệ thống phán giáo Phật học Trung Hoa, như đã đề cập, bắt đầu từ thời đại Nam Bắc triều (5) (cũng gọi là thời đại Lục triều), các nhà Phật học đã tổ chức hệ thống phán giáo khởi đầu, thông qua việc nghiên cứu kinh Niết Bàn mà ngài Đạo Sinh đề xuất học thuyết "đốn ngộ thành Phật", và ngài Tuệ Quán đề xuất học thuyết "đốn tiệm bất địch", và học thuyết của Tuệ Quán được xem là một trong những sự khởi xướng hệ thống Phán giáo đầu

tiên của nền Phật học Trung Hoa mà đời sau gọi là "Nam tam - Bắc thất" (ba hệ thống phán giáo ở phương Nam và bảy hệ ở phương Bắc).

A/- Ba hệ thống phán giáo ở Giang Nam

a)- Hệ thống một (do Pháp sư Hổ Khưu Sơn Cập lập thành) - có ba pháp luân:

1- Đốn giáo: Kinh Hoa Nghiêm

2- Tiệm giáo:

Hữu tướng giáo: (11 năm thuyết giáo của Phật sau thời Hoa Nghiêm)

Vô tướng giáo: (12 năm sau cho đến thời Pháp Hoa)

Thường trụ giáo: (thời Niết bàn)

3- Bất định giáo: Các kinh điển ngoài đốn, tiệm như luật, kinh Thắng Man, Giải Thâm Mật...

b)- Hệ thống hai (do Pháp sư Tăng Ai lập thành) - có ba pháp luân:

1- Đốn giáo: (như hệ thống một)

2- Tiệm giáo:

Hữu tướng giáo: (như hệ thống một)

Vô tướng giáo: (12 năm sau Phương Đẳng và Bát Nhã)

Đồng qui giáo: (thời Pháp Hoa)

Thường trụ giáo: (thời Niết bàn)

3- Bất định giáo: (như hệ thống một)

c)- Hệ thống ba (do Tăng Nhu, Huệ Thứ, Huệ Quán lập thành) - có ba pháp luân:

1- Đốn giáo: (như hệ thống một)

2- Tiệm giáo:

Hữu tướng giáo: (như hệ thống một)

Vô tướng giáo: (Bát Nhã)

Ức dương giáo: (Phương Đẳng)

Đồng qui giáo: (như hệ thống một)

Thường trụ giáo: (như hệ thống một)

3- Bất định giáo: (như hệ thống một)

B/- Bảy hệ thống phán giáo ở Giang Bắc

a)- Hệ thống một (Hoặc Sư lập) - có năm pháp luân:

1- Nhân thiên giáo: (Đề-vị-bà-lợi)

2- Vô tướng giáo: (Tịnh độ)

3- Đốn giáo: (Hoa Nghiêm)

4- Tiệm giáo: (Phương Đẳng)

5- Bất định giáo: (như trước)

b)- Hệ thống hai (Bồ Đề Lưu Chi lập) - có hai pháp luân:

1- Tiên giáo bán tự: (12 năm trước - Tiểu thừa giáo)

2- Hậu giáo mãn tự: (12 năm sau - Đại thừa giáo)

Bán tự và mãn tự - dụ cho trẻ con khi mới học thì trước hết dạy nửa chữ (tiên giáo bán tự), rồi sau đó mới dạy tiếp nguyên chữ (hậu giáo mãn tự).

c)- Hệ thống ba (Quang Thống lập)

Hệ thống này do ngài Giác Hiền, Huệ Quang đề xuất, có 4 tông:

1- Nhân duyên tông: (thuộc Tiểu thừa - Hữu bộ, chủ thuyết Tứ nhân lục duyên)

2- Giả danh tông: (thuộc Thành Thật tông, chủ thuyết Thành Thật luận: giảng về Tam giả - Nhân thành giả, Tương tục giả, Tương đãi giả)

3- Cuống tướng tông: (học thuyết Tam luận - Nhất thiết pháp không - Tính không luận)

4- Thường tông: (giáo lý Hoa Nghiêm và Niết bàn)

d)- Hệ thống bốn (Hoặc Sư lập) - có năm tông:

1- Nhân duyên tông: (A Tỳ Đàm)

2- Giả danh tông: (Thành Thật)

3- Cuống tướng tông: (Tam luận)

4- Thường trụ tông: (Niết bàn)

5- Pháp giới tông: (Hoa Nghiêm)

e)- Hệ thống năm (Pháp Sư ở Kỳ Xà) - có sáu tông:

1- Nhân duyên tông: (A Tỳ Đàm)

2- Giả danh tông: (Thành Thật)

3- Cuống tướng tông: (Tam luận)

4- Thường trụ tông: (Hoa Nghiêm - Niết bàn)

5- Chân tông: (Pháp Hoa)

6- Viên tông: (Đại Tập)

f)- Hệ thống sáu (Hoặc Sư lập) - có hai tông:

1- Hữu tướng Đại thừa

2- Vô tướng Đại thừa

g)- Hệ thống bảy (Hoặc Sư lập) - có một tông:

Nhất âm giáo: (Phật dùng một âm thanh thuyết pháp, chúng sanh tùy theo đó mà hiểu biết về giáo pháp khác nhau).

Trên đây là phần trình bày đại cương về "Nam tam - Bắc thất" - sự khái lược hóa về các hệ thống phán giáo Phật học Trung Hoa.

C/- Hệ thống phán giáo của các tông phái Đại thừa

Khi các tông phái Đại thừa Phật giáo hình thành tại Trung Hoa, thì mỗi tông phái lại tổ chức hệ thống phán giáo đặc thù theo tư tưởng của từng tông phái. Theo truyền

thống lịch sử Phật giáo Trung Hoa, các tông phái chính có hệ thống phán giáo được thành lập như sau:

1- Pháp tướng tông

Tông phái này y cứ trên cơ sở của kinh Giải Thâm Mật rồi đem giáo pháp của Phật chia làm ba pháp luân (ba lần chuyển pháp luân của Phật).

a)- Pháp luân I: Phật nói về Hữu (Hữu giáo)

b)- Pháp luân II: Phật nói về Vô (Không giáo)

c)- Pháp luân III: Phật nói về Trung đạo (Trung giáo)

- Hữu giáo là giáo lý thời Nguyên thủy và Bộ phái

- Không giáo là giáo lý tiền Đại thừa và Đại thừa

- Trung giáo là giáo lý Đại thừa và hậu Đại thừa

* Pháp luân I: Giáo lý cơ bản là 4 thánh đế và 12 nhân duyên

* Pháp luân II: Giáo lý cơ bản là "Nhất thiết pháp không"

* Pháp luân III: Giáo lý cơ bản là "Trung đạo đế"

Hai pháp luân đầu, Phật nói về pháp phương tiện và bất liễu nghĩa (khế lý, khế cơ). Pháp luân thứ ba, Phật nói về pháp liễu nghĩa - chân thật tối thượng - Chủ đề cơ bản là Trung đạo: - 3 tự tính và 3 vô tính (tam tính và tam vô tính).

Về kinh điển, người đời sau đối chiếu như vầy:

* Pháp luân I: Gồm 4 bộ A Hàm ~ 4 bộ Nikàya

* Pháp luân II: Gồm kinh Bát Nhã (không tông)

* Pháp luân III: Gồm kinh Giải Thâm Mật, Hoa Nghiêm...

2- Tam luận tông

Tông phái này phân chia giáo pháp của Phật làm hai tạng và ba pháp luân:

- Hai tạng (Tùng pháp giảng): Thinh Văn tạng , Bồ Tát tạng

- Ba pháp luân (Tùng nhân giảng): Pháp luân gốc, Pháp luân ngọn, Pháp luân ngọn về gốc

- Thinh Văn tạng: gồm các kinh A Hàm và Nikàya

- Bồ Tát tạng: gồm các kinh Đại thừa

* Pháp luân gốc: Phật nói kinh Hoa Nghiêm

* Pháp luân ngọn: Phật nói kinh A Hàm đến Phương Đẳng

* Pháp luân ngọn về gốc: Phật nói kinh Pháp Hoa

Hệ thống Phán giáo này do Cát Tạng đề xuất.

3- Thiên thai tông

Tông phái này chia giáo pháp của Phật thành ngũ thời, bát giáo.

Ngũ thời: Hoa Nghiêm, A Hàm, Phương Đẳng (Duy Ma, Lăng Già...), Bát Nhã, Pháp Hoa - Niết Bàn. Năm thời tương ứng với năm vị (của kinh Niết Bàn): Sữa tươi (ngưu nhũ), Váng sữa (lạc), Váng bơ (sinh tô), Bơ kết (thục tô), Bơ lỏng (đề hồ). Đề hồ là tối thượng trong 5 vị, và kinh Pháp Hoa, Niết Bàn được ví như đề hồ - tối thượng trong các kinh.

Bát giáo:

- 4 hóa nghi (Hóa nghi tứ giáo) [4 phương pháp giáo hóa]

1- Đốn ; 2- Tiệm ; 3- Bí mật ; 4- Bất định

- 4 hóa pháp (Hóa pháp tứ giáo) [4 nội dung giáo lý cơ bản]

1- Tạng giáo ; 2- Thông giáo ; 3- Biệt giáo ; 4- Viên giáo

Tứ giáo:

- Tạng giáo: hệ thống kinh điển A Hàm và Nikàya

- Thông giáo: hệ thống kinh điển xuyên thông cả Tam thừa

- Biệt giáo: giáo lý đặc biệt dành cho đối tượng đặc biệt, như hàng Bôi tát, (Lục độ, Nhị đế v.v...)

- Viên giáo: giáo lý viên dung - nhất thừa, chỉ cho kinh Hoa Nghiêm, Niết Bàn, Pháp Hoa

Tứ nghi:

- Đốn giáo: giáo lý đốn ngộ, dành cho hàng trí giả - Đại thừa

- Tiệm giáo: giáo lý được giảng tùy theo trình độ, căn cơ (các kinh A Hàm, Phương Đẳng)

- Bí mật: giáo lý đặc thù dành cho đối tượng đặc thù (không phải ai cũng được nghe và hiểu được)

- Bất định: cùng một giáo lý, cùng một pháp hội nhưng chỗ này là đốn giáo, chỗ kia là tiệm giáo - tùy theo trình độ mà nói.

Ở đây, có một vấn đề. Tương truyền, ngũ thời bát giáo là do ngài Trí Khải (6), đệ tử của Huệ Tư, sáng lập. Nhưng học giả Sekiguchi Shindai trong bài viết "Khởi nguyên ngũ thời bát giáo" (Goji hakkyo kyohanron no kigen) (xem Taisho daigaku kiyo, tr.1-15 (1975)) cho rằng chính Trạm Nhiên (711-782) là người hệ thống hóa phán giáo này (?).

4- Hoa nghiêm tông

Tông phái này do sư Đỗ Thuận, Trí Nghiễm và Pháp Tạng thành lập. Giáo pháp được chia thành 5 giáo, 10 tông.

* Năm giáo:

1- Tiểu thừa giáo: giáo lý cho hàng Thanh văn, như A Hàm, A Tỳ Đàm luận, Thành Thật luận; 2- Đại thừa sơ giáo: giáo lý cho hàng Đại thừa, như Trung Quán luận, Du Già Sư Địa luận...; 3- Đại thừa chung giáo: giáo lý cho hàng Đại thừa cao cấp, như kinh Lăng

Già, Thắng Man...; 4- Đại thừa đốn giáo: giáo lý cho hàng Đại thừa ưu tú, như Thiền tông...; 5- Nhất thừa viên giáo: giáo lý viên dung, tối thượng, như kinh Hoa Nghiêm...,

Nhất thừa viên giáo có hai loại:

a)- Nhất thừa đồng giáo: tương ứng với Tam thừa (kinh Pháp Hoa)

b)- Nhất thừa biệt giáo: khác với Tam thừa (kinh Hoa Nghiêm)

* Mười tông: (10 học thuyết cơ bản của Phật giáo Bộ phái và Đại thừa)

Sáu học thuyết của Phật giáo Bộ phái:

1- Tông Ngã pháp đều có: thuộc giáo lý của Độc tử bộ, Pháp thượng bộ, Hiền vị bộ, Chính lượng bộ, Mật lâm sơn bộ, Kê dân bộ trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái.

2- Tông Ngã không pháp có: thuộc giáo lý của Nhất thiết hữu bộ, Tuyết sơn bộ, Ẩn quang bộ, Kinh lượng bộ.

3- Tông Pháp không khứ lai: thuộc quan niệm "Hiện tại hữu thể, quá vị vô thể" của Hóa địa bộ, Pháp tạng bộ, Đại chúng bộ, Đa văn bộ, Chế đa sơn bộ, Tây sơn trụ bộ, Bắc sơn trụ bộ.

4- Tông Hiện thông giả thật: thuộc quan niệm "Chân giả tịnh hữu" của Thuyết giả bộ.

5- Tông tục vọng chân thật: Quan niệm của thuyết Xuất thế bộ.

6- Tông chư pháp giả danh: Quan niệm "Tam thế chư pháp giả danh vô thể" của Nhất thuyết bộ.

Bốn học thuyết của Đại thừa:

7- Tông "Nhất thiết pháp không": thuộc Đại thừa thỉ giáo.

8- Tông "Chư pháp thực tướng": thuộc Đại thừa chung giáo.

9- Tông "Tướng và Tưởng đều không": thuộc Đại thừa đốn giáo.

10- Tông "Như thị - viên mãn": thuộc Nhất thừa viên giáo (7).

Trên đây là các tông phái có hệ thống phán giáo cụ thể. Còn Thiền tông, Tịnh độ tông và Mật tông (Chân ngôn tông) thì hệ thống phán giáo không cụ thể và cũng khá đa diện. Tuy nhiên, với ba tông này, chủ yếu là đi vào tu tập thực tiễn. Do đó, nếu lập phán giáo thì phải lập theo một thể cách đặc thù của nó.

Riêng về phần phán giáo như vừa trình bày trên đây, chúng ta thấy lộ rõ một điều ở các hệ thống phán giáo, đó là sự tương quan thống thiết giữa nhận thức của con người và chân lý thực tại. Bởi lẽ, nhận thức của con người thì bất khả thuyết - có bao nhiêu người thì có bấy nhiêu nhận thức khác nhau. Ở đây, sẽ không bao giờ có bất kỳ một khuôn mẫu tư duy nào có thể dùng cho mọi người; cũng như, tất cả mọi người đều mang giày, nhưng không thể có một đôi giày nào khả dĩ được dùng cho tất cả mọi người. Vả lại, chân lý thực tại cũng chỉ có Một, Đông phương hay Tây phương, đều chỉ có Một và chỉ Một mà thôi. Vì lẽ đó, vấn đề được đặt ra ở đây là: chân lý luôn luôn, lúc

nào, và ở đâu, cũng bình đẳng trước mọi người; và, làm thế nào để mọi người có thể trực nhận được chân lý? Đây là lý do tại sao Phật tử Trung Hoa đề xuất và tổ chức các hệ thống phán giáo. Nó xuất hiện như là sự nối kết các nhịp cầu phương tiện để giúp người sang sông. Từ đó, ba thừa phân đốn, tiệm, quyền, thật tất cả đều viên dung. Đây là phương tiện thiện xảo để mỗi người với căn tánh và trình độ khác nhau đều có thể tu tập Phật giáo. Có thể tóm tắt ý nghĩa trên qua phát biểu của Long Thọ như sau: "Nếu không nương tục đế, thì không thể đạt đến chân lý. Nếu không đạt đến chân lý, thì không thể hiểu được Phật pháp" (8)./.

Ghi chú: Học viên đọc thêm cuốn"Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo" của tác giả Thích Tâm Thiện (phần Lược sử các bộ phái Phật giáo); cuốn "Lịch sử tư tưởng và triết học tánh Không" của tác giả Thích Tâm Thiện (phần Học thuyết Phân kỳ và hệ thống Phán giáo); "Tâm lý học Phật giáo" của tác giả Thích Tâm Thiện (phần Đại cương triết học Duy thức)./.

* Chú thích:

(1) T.H.Stcherbatsky sinh ngày 19-9-1855 ở Keltse, Ba Lan (bấy giờ thuộc Nga), trong một gia đình công chức khá giả. Tại Đại học Saint Petersburg, năm 1885, ông học các ngôn ngữ Ấn-Âu dưới sự hướng dẫn của GS Minayeff và S.Oldenberg. Năm 1888, ông đến Viene (Áo) để học Sanskrit. Từ 1893-1900, ông tập trung nghiên cứu Phật học. Ông có nhiều tác phẩm: "The Theory of knowledge and logic in the doctrine of later Buddhism" xuất bản năm 1903 bằng tiếng Nga; "Buddhist Logic" 2 tập, tác

phẩm này được Thủ tướng Nehru (Ấn Độ) đánh giá cao như một tác phẩm về logic học xuất sắc nhất được xuất bản trong vòng hai thế kỷ. Ông là Giáo sư viện sĩ Hàn lâm viện Nga, thông thạo 6 thứ tiếng châu Âu và tiếng Sanskrit, tiếng Tây Tạng. Những công trình của ông là sự cống hiến vĩ đại cho nền Phật học Ấn Độ và châu Âu.

(2) Xem bản dịch "Các tông phái của đạo Phật" của Tuệ Sỹ, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1973, tr.192-193.

(3) Harlvarman, tác giả bộ "Thành Thật luận" (Satyasiddhi-sastra, 16 quyển). Ông là người thuộc Kinh Lượng bộ, sinh ở vùng Trung Ểẽn, trong một gia đình Bà la môn. Trong "Thành Thật luận" (gồm 202 phẩm), ở phẩm "Diệt Pháp Tâm", Harlvarman nói rõ về quan điểm "Nhân-pháp đều là không". Quan điểm này có lẽ là được kế thừa từ học thuyết "Quá, vị về thể hiện tại hữu thể" của Kinh Lượng bộ (Sautràntika).

(4) Trí Quang (Jnànaprabha), đệ tử của Thanh Biện theo dòng triết "Thật tướng luận" của Long Thọ tại chùa Nalanda. Ngài là bậc tinh thông Tam tạng của Đại thừa và Tiểu thừa, nên tổng hợp lại giáo lý và lần đầu tiên lập ra hệ thống Phán giáo gồm 3 hạng: a- "Tâm cảnh câu hữu giáo", b- "Tâm hữu cảnh không giáo", c- Tâm cảnh câu không giới". Theo đó, Tiểu thừa Phật giáo thuộc "Tâm cảnh câu hữu giáo"; giáo nghĩa của Vô Trước và Thế Thân thuộc "Tâm hữu cảnh không giới"; và giáo nghĩa của Long Thọ thuộc về "Tâm cảnh câu không giáo". Giới Hiền (Siladhadra), đệ tử của Hộ Pháp, nước Samatata, Trung Ểẽn. Ngài học Duy thức với ngài Hộ Pháp tại Nalanda, khi Huyền Trang sang Ểẽn vào niên hiệu Chính Quán, năm thứ 16, đời Đường (636 TL). Huyền Trang đã thọ giáo

với ngài Giới Hiền tại Phật viện Nalanda, lúc đó, ngài Giới Hiền đã 106 tuổi. Vì ngài Giới Hiền là luận sư xiển dương Duy thức học, nên để đối ứng lại Phán giáo của ngài Trí Quang, Giới Hiền lập ra ba thời giáo khác, gồm: "Hữu giáo", "Không giáo" và "Trung giáo". Hữu giáo là giáo nghĩa của Tiểu thừa, Không giáo là giáo nghĩa của Long Thọ, và Trung giáo là giáo nghĩa của Vô Trước và Thế Thân. Trung giáo là ngôi vị cao nhất trong ba thời giáo.

(5) Nhà Đông Tấn suy vong, các vương hầu kế tiếp nổi dậy, ở phương Nam có các triều Lương, Tề, Tống, Trần; ở phương Bắc, nhà Ngụy thống nhất Ngũ Hồ và lập

thành Đông Ngụy và Tây Ngụy, kế Đông Ngụy là Bắc Tề, kế Tây Ngụy là Bắc Chu; về sau, nhà Tùy thống nhất Nam Bắc, Nam triều ủng hộ Phật giáo, Bắc triều ủng hộ Đạo giáo. Cho đến thời Võ đế-Bắc Chu và Thái Võ đế-Ngụy, Phật giáo rơi vào suy vong (xem Tôn giáo tỷ giảo - Thích Thánh Nghiêm).

(6) Trí Khải là tác giả của nhiều kinh sớ, và 3 tác phẩm: a- Ma ha chỉ quán - 209, Pháp Hoa huyền nghĩa - 109, và c- Pháp Hoa văn cú - 209, là 3 bộ chính yếu của Thiên thai tông. - Nguồn gốc truyền thừa: Long Thọ-Bắc Tề Huệ Văn - Nam Nhạc Huệ Tư _ Thiên Thai Trí Khải - Chương An quán đảnh - Tấn Văn Trí Oai - Tả Khê Huyền Lăng - Kinh Khê Trạm Nhiên - Hưng Đạo Đạo Thúy - Chí Hành Quảng Tu - Chỉ Định vật ngoại - Diệu thuyết Nguyên Tú - Cao Luận Thanh.

(7) Sự truyền thừa của Hoa Nghiêm tông như sau: Bồ tát Mã Minh - Long Thọ _ Đỗ Thuận - Trí Nghiễm - Pháp Tạng (Hiền Thủ) - Thanh Lương - Tông Mật... Dưới tay Pháp Tạng có 6 đồ đệ ưu tú, gọi là Lục triết: Trí Quang, Tông Nhất, Huệ Uyển, Huệ Anh, Hoằng Quán và Văn Siêu.

(8) Tục đế (Samvrtti-satya) là chân lý của người còn vô minh, nó còn được gọi là chân lý công ước, nó khác biệt với Chân đế (Paramàrtha-satya) - tức chân lý tuyệt đối - là cảnh giới hiện quán của chư Phật. Hai chân lý này, khi ứng dụng khéo léo, được gọi là "Nhị đế viên dung" - như qua bên kia bờ thì phải dùng thuyền, con thuyền là Tục đế (mang ý nghĩa phương tiện), và bờ bên kia là Chân đế (mang ý nghĩa cứu cánh).

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày sơ lược học thuyết Phân kỳ tư tưởng Phật giáo theo quan điểm của T.H. Stcherbatsky.

2- Tóm tắt những điểm cơ bản trong tổ chức hệ thống Phán giáo của Phật học Trung Hoa.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 4: Giới thiệu về Tịnh Độ Tông Thích Viên Giác

A- Dẫn nhập

Tịnh độ là một trong những pháp môn tu tập phổ biến đối với người Phật tử tại nhiều nước như Trung Hoa, Nhật Bản, Việt Nam. Giáo nghĩa Tịnh độ tông thuộc hệ tư tưởng Đại thừa và xuất hiện vào thời kỳ Phật giáo Phát triển.

Phật giáo Nguyên thủy chú trọng tự lực, Phật giáo Phát triển (Đại thừa) đa dạng hóa đường lối tu tập nên có những pháp môn chú trọng tha lực, tức nhờ vào Phật lực mà thành tựu đạo quả hoặc vượt thoát khổ đau, lý tưởng như pháp môn Tịnh độ. Vì vậy, Tịnh độ là một đường lối tu tập phổ biến, đáp ứng nhu cầu tâm linh về một đời sống vĩnh cửu và hoàn toàn giải thoát khổ đau của con người.

B- Nội dung

I. Lịch sử và sự truyền thừa Tịnh độ tông

Lý thuyết Tịnh độ được phát triển ở Ấn Độ, là một đường lối tu tập nhưng không thiết lập tông phái, chỉ khi các kinh điển Tịnh độ truyền qua Trung Hoa thì Tịnh độ trở thành tông phái.

Phật giáo truyền vào Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ nhất cho đến đầu thế kỷ thứ hai nhưng những kinh luận thuộc giáo nghĩa Tịnh độ phải đến thế kỷ thứ ba mới xuất hiện. Vào thời Ngụy (250), ngài Khang Tăng Ngãi (Sanghavarman) dịch kinh Vô Lượng Thọ, cư sĩ Chí Khiếm (thời Tôn Quyền) dịch bộ Đại A Di Đà kinh. Đến đời Diêu Tần (thế kỷ IV), ngài La Thập dịch Phật thuyết A Di Đà kinh, còn gọi là tiểu kinh A Di Đà, ngài Phật Đà Bạt Đà La (Giác Hiền) dịch Tân Vô Lượng Thọ kinh, Quán Phật tam muội kinh, ngài Trí Nghiêm dịch Tịnh độ tam muội. Thời Lưu Tống (thế kỷ V), ngài Cương Lương Da Xá (Kàlayàsas) dịch Quán Vô Lượng Thọ kinh,

ngài Bồ Đề Lưu Chi (thế kỷ VI) dịch Vô Lượng Thọ kinh luận. Đặc biệt, ngài Thế Thân trước tác Vãng sinh Tịnh độ luận..., đến đây giáo nghĩa Tịnh độ tông tương đối hoàn chỉnh. Ba tác phẩm được coi là nền tảng của Tịnh độ tông là kinh Vô Lượng Thọ, Quán Vô Lượng Thọ, kinh A Di Đà, cộng thêm tác phẩm Vãng sinh Tịnh độ luận của Thế Thân. Mặc dù chỉ một vài bộ kinh triển khai giáo lý Tịnh độ, nhưng rất nhiều kinh luận trong hệ thống giáo lý Đại thừa ca ngợi tư tưởng Tịnh độ, làm cho Tịnh độ tông trở nên phổ biến và nổi bật trong nền tư tưởng Phật học Trung Hoa.

Lịch sử truyền thừa của Tịnh độ tông không theo đường lối thông thường là người trước truyền cho người sau như các tông phái khác, mà chỉ căn cứ vào sự đóng góp nhiều ít công cuộc xiển dương giáo lý Tịnh độ.

Tịnh độ tông Trung Hoa, ngài Huệ Viễn (333-416) được coi là người sáng lập. Ngài quê ở Nhạn Môn, 21 tuổi xuất gia làm môn đệ của ngài Đạo An. Ngài thông minh xuất chúng, được ngài Đạo An khen ngợi. Vì hoàn cảnh loạn lạc, Ngài di cư xuống Tương Dương, sau đó trên đường hành đạo, Ngài đến Lô Sơn, thấy cảnh trí u tịch, phù hợp với chí nguyện tu hành, Ngài ở lại đó và thành lập chùa Đông Lâm. Ngài chủ trương tu tập pháp môn niệm Phật, ẩn dật tu hành không màng thế sự..., nhất là quan hệ gần gũi với vua chúa. Để phản đối sắc lệnh của nhà vua về việc người xuất gia vào chầu phải lạy, Ngài viết bộ Sa môn bất bái vương giả luận. Năm 402, Ngài lập ra Hội Niệm Phật tại Lô

Sơn, lấy tên là Bạch liên xã, đây là một hình thức tổ chức quần chúng tu tập, manh nha một đường lối tu Tịnh độ cho tứ chúng về sau. Tổ chức Bạch liên xã không phân biệt tại gia hay xuất gia, cách tu đơn giản là thành kính lễ bái và niệm hồng danh Đức Phật A Di Đà. Pháp tu của ngài Huệ Viễn đã tạo nên đường lối của Tịnh độ tông.

Đến thế kỷ sau, ngài Đàm Loan (476-542) tiếp nối xiển dương pháp môn Tịnh độ. Ngài cũng là người ở Nhạn Môn, tu học rất tinh cần, chuyên nghiên cứu chú giải kinh sách nhưng nửa chừng bị bệnh nặng, Ngài tìm thầy chữa bệnh, nhân đó gặp đạo sĩ Đạo Hoằng Cảnh dạy cho tiên thuật và giao cho 10 cuốn tiên kinh. Trên đường về phương Bắc gặp được ngài Bồ Đề Lưu Chi (Bodhiruci) trao cho Ngài những tác phẩm

pháp môn Tịnh độ, căn cứ vào đó Ngài chuyên tu Tịnh độ. Ngài trước tác những bộ: Vãng sinh luận chú, Tán Phật A Di Đà kệ... Ngài dạy chúng tu học và xiển dương giáo lý Tịnh độ, chú trọng yếu tố "Tín tâm niệm Phật", đây cũng là sắc thái khác của Tịnh độ tông.

Ngài Đạo Xước (562-645) có nhân duyên với ngài Đàm Loan dù sống cách nhau vài chục năm. Ngài đã tiếp nhận pháp môn Tịnh độ trong trường hợp đặc biệt. Ngài Đạo Xước xuất gia năm 14 tuổi, chuyên nghiên cứu về Niết bàn tông, một hôm đến chùa Huyền Trung núi Thạch Bích, đọc bia đá ghi chép sự tích ngài Đàm Loan thì lòng sinh cảm kích, Ngài quay sang tu Tịnh độ và thường giảng dạy Quán Vô Lượng Thọ kinh. Ngài nỗ lực giáo hóa dân chúng trong vùng tu Tịnh độ và là người chế ra tràng hạt để dạy cách trì danh niệm Phật. Đối với nông dân, Ngài bày cách lấy hạt đậu đếm số niệm Phật gọi là "tiểu đậu niệm Phật". Ngài trước tác An lạc tập và một số tác phẩm khác, triển khai ý nghĩa tu dễ và tu khó để kết luận rằng tu Tịnh độ là dễ. Ngài biện minh ý nghĩa tha lực của Đức Phật A Di Đà làm cho mọi người đều thích thú pháp môn này. Đệ tử của Ngài khá đông, xuất sắc gồm có Thiện Đạo, Đạo Phủ, Tăng Điền...

Ngài Thiện Đạo (613-681) nối chí thầy mình xiển dương giáo lý Tịnh độ. Phật giáo đời Đường rất hưng thịnh, Tịnh độ tông cũng phát triển mạnh mẽ, phần lớn nhờ công lao của Thiện Đạo. Ngài là người ở Lâm Truy, khi xuất gia tìm thầy học đạo, Ngài gặp Đạo Xước học pháp môn Tịnh độ. Sau khi thầy mất, Ngài về Trường An trụ trì chùa Quang Minh và chùa Từ Ân, giảng dạy và truyền bá pháp môn Tịnh độ. Ngài viết 10 vạn cuốn kinh A Di Đà và vẽ 300 đồ hình tả cảnh Tịnh độ, làm cho thế giới Tịnh độ trở nên sống động và hiện thực trong tâm người tu nên họ theo rất đông. Ngài trước tác nhiều kinh sách như Quán Vô Lượng Thọ kinh sớ, Vãng sinh lễ tán, Quán niệm pháp môn, Ban châu tán. Đường lối tu tập của Ngài được đời sau ca ngợi và trở thành một phương thức đặc trưng của Tịnh độ tông.

Ngài Từ Mẫn (680-748) là một hành giả Tịnh độ khá nổi tiếng vào đời Đường, Ngài noi gương các vị tiền bối, lên đường "nhập Trúc cầu pháp". Ngài ra đi năm 702

(thời Võ Tắc Thiên), đến Bắc Thiên Trúc (Ấn Độ) gặp được hóa thân của Quán Thế Âm Bồ tát trao cho pháp môn Tịnh độ. Ngài ở Ấn Độ 18 năm mới về nước, được vua Huyền Tôn tặng danh hiệu "Từ Mẫn tam tạng". Ngài trước tác Vãng sinh Tịnh độ tập để truyền bá pháp môn Tịnh độ mà Ngài đã lãnh hội trên đất Ấn, trở thành một dòng tư tưởng

Tịnh độ độc lập. Tuy nhiên, hệ thống của Ngài không hưng thịnh lâu.

Như vậy, hệ thống truyền thừa pháp môn Tịnh độ từ sơ khởi cho đến đời Đường không tiếp nối đời này qua đời khác mà tùy thuận vào nhân duyên của mỗi hành giả. Bắt đầu từ đời Đường mới có sự truyền thừa, và rõ nét nhất phải chờ đến đời Tống. Sau này, các học giả phân chia đường hướng tu tập của pháp môn Tịnh độ thành 4 hệ thống: Huệ Viễn chú trọng "Quán tưởng niệm Phật", Đàm Loan chú trọng "Tín tâm niệm Phật", Thiện Đạo chú trọng "Khẩu xưng niệm Phật", Từ Mẫn thiên về "Thiện căn niệm Phật".

Đến đời Tống (960-1279), Phật giáo vẫn duy trì các hệ tư tưởng và truyền thống tu tập của các tông phái. Tịnh độ tông mặc dù vẫn duy trì truyền thống độc lập của mình, nhưng vẫn bị ảnh hưởng tác động của các hệ tư tưởng khác. Vào thời kỳ này, các tông phái nói chung đều có xu hướng dung hợp, ví dụ Thiên thai tông chủ trương kiêm tu Tịnh độ, đại biểu cho chủ trương này có ngài Tuân Thức, Từ Lễ, Trí Viên. Luật tông cũng kiêm tu Tịnh độ do ngài Nguyên Chiếu chủ trương. Thiền tông cũng kiêm tu Tịnh độ do ngài Diên Thọ chủ trương... cho nên sắc thái Tịnh độ muôn màu muôn vẻ. Những hội niệm Phật đua nhau xuất hiện, nổi bật là hội "Tịnh hạnh xã" của ngài Tĩnh Thường.

Đời Minh (1360-1661), Tịnh độ tông được phát triển do các đại sư Vân Thê, Liên Trì, Trí Húc, nhất là hàng cư sĩ tu Tịnh độ phát triển mạnh phổ cập sâu rộng trong quần chúng. Đến đời Thanh, tư tưởng Tịnh độ dung hợp trong mọi pháp môn, tông phái. Những đại sư xiển dương Tịnh độ có ngài Tĩnh An, Thực Hiền (1686-1734). Ngài Ếến Quang ở cuối đời Thanh là một bậc cao đức truyền bá pháp môn Tịnh độ. Pháp môn Tịnh độ hưng khởi ở Trung Quốc, sau đó được truyền qua các nước Tây

Tạng, Nhật Bản, Việt Nam, Triều Tiên, được tiếp nhận nhanh chóng và phát triển mạnh mẽ.

II. Giáo nghĩa Tịnh độ tông

Tịnh độ tông lấy 3 bộ kinh và 1 bộ luận làm nền tảng cho tư tưởng của mình: kinh "Vô Lượng Thọ" nói về tiền thân Đức Phật A Di Đà khi còn là Pháp Tạng Tỳ kheo đã phát nguyện 48 lời nguyện để cứu độ chúng sanh, kinh Quán Vô Lượng Thọ nói rõ phép quán tưởng niệm Phật, kinh A Di Đà miêu tả thế giới Cực lạc đẹp đẽ trang nghiêm có Đức Phật A Di Đà đang thuyết pháp, và bộ luận Vãng sinh Tịnh độ của ngài Thế Thân tán thán và giảng về ý nghĩa của ba bộ kinh trên.

Theo kinh Quán Vô Lượng Thọ thì giáo lý Tịnh độ đã được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết cho hoàng hậu của nước Kosala là Videhi. Bà bị chính con trai bà giam lỏng và chán nản vô cùng trước cảnh thế thái nhân tình. Bà cầu mong Đức Phật cứu giúp vượt qua nỗi khốn khổ này, Đức Phật đã xuất hiện và giới thiệu các quốc độ chỉ có an lạc không có khổ đau, bà chọn cõi Phật A Di Đà. Đức Phật dạy bà phương pháp niệm danh hiệu Phật để được vãng sanh về cõi ấy. Trong kinh tạng Nguyên thủy không đề cập đến chi tiết ấy, có thể nói kinh tạng Nguyên thủy ít quan tâm đến yếu tố tha lực. Đến thời kỳ đầu của Phật giáo Phát triển, ngài Nagasena đã đưa lý thuyết Phật cứu độ vào trong lý luận của mình, trở thành tiền đề cho tư tưởng Phật lực về sau.

Cực lạc thế giới, Hán dịch từ tiếng Phạn Sukhànatì, là nơi có hạnh phúc mà không có khổ đau. Cõi giới này do Đức Phật A Di Đà giáo hóa. Có thể nói thế giới Cực lạc là một khái niệm khác của Niết bàn, vì Niết bàn (Nirvana) có nghĩa là dập tắt mọi phiền não khổ đau. Trong ý nghĩa hẹp hơn thì đó là một thế giới hiện thực ở phương Tây, khác với thế giới Ta bà đầy đau khổ này mà kinh A Di Đà gọi là "ngũ trược ác thế".

Thế giới Cực lạc có những ưu điểm tiêu biểu như không có ô uế, không có phiền não, thọ mạng lâu dài, ăn uống tự có, có các thần thông... Đất nước rất đẹp được cấu tạo bằng các chất quý báu như vàng, ngọc, lưu ly...; cây cối, ao hồ, cung điện, đường sá đều bằng các thứ báu, có ca nhạc như âm nhạc cõi trời, các loài chim hót ca như

thuyết pháp... Tóm lại, đó là một thế giới lý tưởng, là môi trường tốt cho sự tu hành và đạt được hạnh phúc tối thượng.

Đức Phật A Di Đà là vị giáo chủ của thế giới Cực lạc. A Di Đà là danh từ dịch âm của Amitàbha, dịch nghĩa là Vô lượng quang, còn Amitàyus là Vô lượng thọ. Vô lượng quang chỉ cho ánh sáng vô lượng, biểu tượng cho trí tuệ viên mãn hay cho Pháp thân (Dharma-kàya). Vô lượng thọ chỉ cho đời sống vĩnh cửu, biểu tượng của đại định hay còn gọi là Giải thoát thân (Vinuktikàya). Với ý nghĩa danh hiệu như vậy, Đức Phật A Di Đà tượng trưng cho sự sống vĩnh cửu và giải thoát hoàn toàn khổ đau, đó là mục đích cao cả và hấp dẫn đối với con người ở mọi thời đại.

Theo kinh Vô Lượng Thọ thì Đức Phật A Di Đà từng là một nhà vua. Sau khi ngộ đạo, Ngài phát tâm xuất gia và trở thành vị Tỳ kheo tên là Pháp Tạng (Dharmàkara). Ngài quyết tâm tu hành thành Phật và phát nguyện độ hết chúng sanh trong cõi Cực lạc của mình. Ngài lập 48 lời nguyện giúp chúng sanh giải thoát. Những nguyện quan trọng là nguyện thứ 18: "Ví con được thành Phật, mười phương chúng sanh muốn sanh về cõi nước con mà chí tâm tin mến niệm từ một niệm cho đến mười niệm, nếu không được sinh thì con không thành bậc Chánh giác. Chỉ trừ những kẻ tạo tội ngũ nghịch, hủy báng chánh pháp". Nguyện thứ 19: "Ví con được thành Phật, mười phương chúng sanh phát Bồ đề tâm, tu các công đức, dốc lòng phát nguyện muốn sanh về cõi nước con, đến lúc mạng chung, ví con chẳng cùng đại chúng vây quanh hiện thân trước người đó, thì con không thành bậc Chánh giác". Nguyện thứ 20: "Ví con được thành Phật, chúng sanh khắp mười phương nghe danh hiệu con, nhớ nghĩ quốc độ con, vun trồng các công đức, rồi dốc lòng hồi hướng muốn sanh về cõi nước con, nếu không được toại nguyện thì con không thành bậc Chánh giác" (Kinh Vô Lượng Thọ, Chân Thường dịch, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, 1992).

Qua nội dung 48 lời nguyện cho thấy con đường tu tập Tịnh độ dựa vào nguyện lực của Đức Phật A Di Đà và nhất tâm niệm Phật là con đường tu dễ nhất, đó là lý do tại sao Tịnh độ tông được truyền bá rộng rãi nhất.

Con đường tu tập của pháp môn Tịnh độ dựa trên ba nguyên tắc:

1- Niềm tin (Tín): Đây là điều kiện tiên quyết, không có niềm tin hay niềm tin không đủ mạnh thì không thể tu Tịnh độ được. Sự tin tưởng là nền tảng khởi lên ước muốn và hướng tâm về thế giới Cực lạc. Như tất cả các pháp môn khác, niềm tin là mẹ của các

thiện pháp và phát sinh công đức.

Niềm tin của hành giả Tịnh độ rất rõ, tin rằng Đức Phật A Di Đà và thế giới Cực lạc là có thực, Đức Phật và Thánh chúng luôn sẵn sàng tiếp độ chúng ta, chỉ cần chuyên tâm tin tưởng và niệm Phật quyết chí vãng sanh thì chắc chắn được vãng sanh. Vì vậy, các kinh sách Tịnh độ và các hành giả Tịnh độ thường nói xác quyết chứ không có thái độ lưỡng lự, phân hai.

2- Nguyện lực hay tâm mong muốn (Nguyện): Niềm tin ổn định sẽ đưa đến ước muốn vãng sanh gọi là ước nguyện. Mọi hoạt động tâm lý đều hướng về Tịnh độ, mọi ước muốn đều được kích thích bằng sự nhàm chán đối với đời sống uế trược và bất an này. Nếu ta còn ham muốn vật chất, tình cảm, tư tưởng của cuộc đời này thì ước muốn vãng sanh không mạnh. Nghiệp liên kết với đời sống này không giảm thì Tịnh độ không hấp dẫn ta được, nên có chán Ta bà mới ước mong mãnh liệt về Tịnh độ được. Đó cũng là lý do tại sao người lớn tuổi ưa tu Tịnh độ hơn là giới trẻ.

Biểu hiện của ước nguyện về Tịnh độ là mọi hành vi, lời nói và tâm ý đều phải thể hiện ước nguyện đó. Với lời nguyện mạnh mẽ từ bỏ uế độ vãng sanh Tịnh độ, mong có khả năng để cứu độ chúng sanh. Tâm nguyện như vậy mới tương ứng với tâm nguyện của Tịnh độ, mới có cảm ứng với Phật và Thánh chúng ở Cực lạc.

3- Hành trì (Hạnh): Khi tâm nguyện hướng về Tịnh độ thì mọi hành động, ngôn ngữ đều được tu tập liên tục, nghĩa là thực hành phương pháp niệm Phật, quán tưởng... đều đưa đến hợp nhất thân khẩu ý, không để cho các đối tượng của trần gian lôi kéo làm tâm bị tán loạn. Mọi công đức, thiện pháp ta có đều hồi hướng về Tịnh độ, thường thì hành giả thiết lập cho mình một thời khóa tu niệm, ví dụ như trong một ngày một đêm chia thành sáu thời khóa để tụng niệm, tạo cho mình tiêu chuẩn niệm bao nhiêu lần, nhờ hành trì mà hành giả có thể đắc định, thấy Phật và Thánh chúng cõi Cực lạc.

III. Phương pháp niệm Phật

Mục đích của pháp niệm Phật A Di Đà là đưa đến nhất tâm, chế ngự mọi vọng tưởng của tâm. Niệm Phật là thực hành chánh niệm, như vậy về mặt bản chất, pháp môn niệm Phật không khác biệt với thiền quán, là cốt lõi của các pháp môn.

Phương pháp niệm Phật có bốn cách:

1- Trì danh niệm Phật: Niệm danh hiệu Phật A Di Đà, hoặc niệm thầm hoặc phát âm thanh.

2- Quán tượng niệm Phật: Niệm Phật và chăm chú nhìn vào tượng Phật, thấy rõ tướng tốt của Phật, hoặc tướng tốt của các Bồ tát và Thánh chúng.

3- Quán tưởng niệm Phật: Quán tưởng hình ảnh của Đức Phật A Di Đà cho đến khi thấy được linh ảnh của Đức Phật. Pháp quán này khác với quán tượng là không sử dụng hình ảnh bên ngoài. Trong kinh Quán Vô Lượng Thọ đề cập đến 16 pháp quán.

4- Thật tướng niệm Phật: Niệm Phật đạt đến chỗ vô niệm, không còn chủ thể và đối tượng. Pháp quán này mang sắc thái Thiền hơn là Tịnh độ cho nên không phổ biến

được.

Phương pháp tu Tịnh độ được nhiều người chấp nhận và hành trì, nhất là Trì danh niệm Phật, ai thực hành cũng được, có thể niệm lớn tiếng gọi là Cao thanh trì, niệm thầm gọi là Mặc trì, mấp máy môi mà không ra tiếng gọi là Kim cang trì. Người xưa còn đưa ra 4 sắc thái niệm Phật: Hòa hoãn niệm là niệm từ từ không cần gấp, không nôn nóng, chỉ cần bền bỉ, có thể vừa làm việc vừa niệm Phật, không cần "tu mau kẻo trễ"; thứ hai là Truy đảnh niệm, là đưa câu niệm Phật nằm trên đỉnh cao của dòng tâm thức, nghĩa là niệm Phật luôn hiện tiền, không bị chi phối bởi công việc, quyết chí cao, ấn định thời gian và cần có kết quả rõ; thứ ba là Thiền định niệm, tức trụ tâm vào định rồi sử dụng tâm định ấy mà niệm Phật. Đây là lối tu dựa trên cơ sở truyền thống nguyên thủy, khi tâm đạt định, hướng tâm ấy về tam minh, ở đây hành giả hướng tâm về cõi Tịnh độ và Đức Phật A Di Đà; thứ tư là Tham cứu niệm, là cách niệm Phật ảnh hưởng thiền công án, như nêu câu hỏi: Niệm Phật là gì? Sự nung nấu nghi tình đến đỉnh cao sẽ bùng vỡ ý thức và giác ngộ. Sắc thái này mang dấu ấn của Thiền hơn là của Tịnh độ.

C- Kết luận

Tịnh độ tông chú trọng vào niềm tin của cá nhân và sự cứu độ của Đức Phật A Di Đà. Pháp tu chủ yếu là niệm danh hiệu Phật A Di Đà và quán tưởng đến thế giới Cực lạc. Đây là một tông phái được phổ biến rộng rãi nhất và cũng được nhiều tông phái khác phổ biến và hành trì. Pháp môn niệm Phật là con đường tu tập khá phù hợp với nhiều căn cơ khác nhau. Thực ra, pháp môn niệm Phật có từ thời Phật giáo Nguyên thủy, Đức Phật dạy các đối tượng quán niệm trong đó niệm Phật là đứng đầu, vì đây là đối tượng dễ đưa tâm vào chánh niệm, trong Phật giáo Nguyên thủy, ý nghĩa về Phật lực đã được bao hàm trong pháp niệm Phật. Qua thời kỳ tiền Đại thừa, luận sư Nagasena (Na Tiên Tỳ kheo) chủ trương thuyết cứu độ qua cuộc vấn đạo của vua Milinda (hoàng đế Hy Lạp). Vua cho rằng không thể chấp nhận được khi một người ác lại được cứu độ nếu y tin tưởng vào một vị Phật vào đêm trước ngày chết. Nagasena đáp: "Một hòn đá dầu nhỏ cách mấy vẫn chìm trong nước, nhưng một tảng đá vẫn nổi trên nước nếu đặt lên thuyền". Về sau, các luận sư Đại thừa triển khai triệt để hơn về thuyết Phật cứu độ và qua kinh điển, Tịnh độ tông tiêu biểu rõ cho luận thuyết ấy.

Con đường giải thoát của đạo Phật căn bản là ở tâm, tức là nỗ lực cá nhân, pháp môn Tịnh độ vẫn không ngoài đường lối ấy, hòn đá lớn nhờ thuyền chở mà nổi trên nước, nhưng vận chuyển hòn đá ấy lên thuyền phải là công phu tự thân, để có được 10 niệm nhất tâm và sự cứu độ của Phật, hành giả phải có công phu tích lũy lớn, nghĩa là có một quá trình tu tập. Sau này, khi các tông phái khác phát triển đã ảnh hưởng đến tư tưởng Tịnh độ, nhất là tư tưởng Tịnh độ tại tâm như "Tự tánh Di Đà, duy tâm Tịnh độ" làm cho pháp môn Tịnh độ có tính tự lực nhiều hơn nhưng có lẽ đó không phải là bản ý của Tịnh độ tông.

Để kết luận, xin dẫn lời bàn về niệm Phật của nhà vua, Thiền sư Việt Nam thời Trần là Trần Thái Tông trong tác phẩm Khóa hư lục: "Người niệm Phật có ba bậc: bậc thượng trí thì tâm tức Phật chẳng nhờ tu chứng, thân Phật là thân ta không có hai tướng, tánh

tướng không hai, tịch mà thường còn, còn mà chẳng biết. Đó là hoạt Phật.

Bậc trung trí phải nương vào niệm Phật, chú ý chuyên cần, niệm Phật không quên tự nhiên thuần thiện. Niệm thiện đã hiện niệm ác liền tiêu. Niệm ác đã tiêu duy còn niệm thiện. Bởi niệm ý niệm niệm niệm tất diệt. Khi niệm đã diệt, ắt về chánh đạo. Tới khi mạng chung được vui Niết bàn. Bậc hạ trí thì miệng chuyên niệm lời Phật, tâm muốn thấy tướng Phật, thân nguyện sinh nước Phật, ngày đêm siêng năng không thoái chuyển. Sau khi mạng chung thì nhờ thiện niệm đó được sinh sang nước Phật, nghe Phật nói pháp mà chứng đạo Bồ đề" (Khóa hư lục, HT. Thanh Kiểm dịch, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, 1992). Ngài kết luận ba hạng người trên đây sâu cạn khác nhau nhưng mục đích và kết quả là một, tuy nhiên bậc thượng trí nói thì dễ làm thì khó, bậc trung trí nếu chuyên cần nỗ lực sẽ thành tựu trong đời này nhưng nếu nghiệp nặng chưa dứt thì khó thành tựu, bậc hạ trí lối tu lấy niệm Phật làm nấc thang bước từng bước vững chắc được qua nước Phật rồi thì chí nguyện sẽ thành. Vậy muốn thành tựu cái siêu việt phải bắt đầu bằng cái đơn giản./.

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày sơ lược lịch sử truyền thừa của Tịnh độ tông.

2- Những nguyên tắc cơ bản của pháp môn Tịnh độ là gì?

3- Trình bày các phương pháp niệm Phật.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 5: Giới thiệu về Mật Tông (Kim Cương Thừa) Thích Viên Giác

A- Dẫn nhập

Mật tông là một trong những tông phái của Phật giáo, xuất phát từ Ấn Độ vào khoảng thế kỷ thứ VII, rồi sau đó được truyền bá sang Trung Hoa, Nhật Bản... và đặc biệt là phát triển mạnh mẽ ở Tây Tạng. Ở Tây Tạng, Mật tông còn được gọi là Kim cương thừa.

Kim cương thừa được coi như là con đường thẳng dốc đứng để đi lên đỉnh núi; điều đó vừa nói lên tính siêu việt, đồng thời cũng nói lên sự khó khăn và nguy hiểm của con đường, lối tu Mật giáo. Trong các kinh điển Đại thừa, có nhiều bộ kinh lồng vào những thần chú, Đà la ni như là để khai triển ý nghĩa sâu thẳm của tâm linh quả chứng hay ý lực chư Phật, Bồ tát; có lẽ đây là cơ sở để Mật giáo phát triển về sau.

Lịch sử phát triển Mật tông đôi khi đã có những xu hướng lệch lạc ra ngoài quỹ đạo hướng đến giải thoát theo lý tưởng của đạo Phật. Bởi có sự biểu hiện thiên về phù phép, tà thuật... làm cho uy tín của Mật giáo bị tổn thương nặng nề. Ngày nay, với sự nỗ lực truyền bá Mật giáo hay Kim cương thừa của các bậc đại sư Tây Tạng đã làm sáng tỏ ý nghĩa đích thực của tông phái này. Kim cương thừa là một con đường giải thoát đặc biệt của Phật giáo Phát triển.

B- Nội dung

I. Lịch sử Mật tông

Mật giáo được thành lập vào thế kỷ thứ VII ở vùng Nam Ấn với sự xuất hiện của bộ kinh Đại Nhật (Mahàvairocana sùtra). Đây là bộ kinh căn bản của Mật tông. Ở Ấn Độ, giai đoạn mà Mật giáo phát triển mạnh mẽ nhất là dưới thời các vương triều Pàla

(750-1150) ở Bengale. Nhà vua Dharmapala (thế kỷ VII), người đã nhiệt thành ủng hộ xây dựng tu viện Vikramasilà, làm trung tâm truyền bá Mật giáo.

Ngài Long Thọ (Nagarjuna, 600-650) được coi là vị Tổ sư của Mật giáo. Ngài thuộc dòng Bà la môn, thọ giới tại Nalanda, sau đó đến Vương Xá tu 12 năm đắc thánh quả Đại thủ ấn tất địa (Mahamudràsiddhi). Theo truyền thuyết, có lần Ngài gặp đứa trẻ chăn cừu giúp Ngài qua sông; để đền ơn, Ngài thi triển thần thông giúp đứa trẻ làm vua. Tranh tượng vẽ về Ngài có hình rắn phủ quanh đầu. Phật giáo Tây Tạng cho rằng Long Thọ (thế kỷ VII) và Long Thọ luận sư (thế kỷ II) là một, tức Long Thọ đầu thai trở lại. Ngài có đệ tử truyền pháp là Long Trí.

Long Trí (Nagabodhi) là truyền nhân của ngài Long Thọ. Ngài dòng dõi Bà la môn, nhưng lại thường đi ăn trộm, khi ngài Long Thọ đang ở tịnh xá Suvarna, Long Trí đến rình xem thấy ngài Long Thọ đang ăn bằng một cái bát vàng, bèn nảy ý trộm lấy cái bát. Ngài Long Thọ biết tâm ý của Long Trí, liền ném cái bát cho Ngài. Ngài kinh ngạc và cảm phục bèn xin đi theo tu học. Ngài Long Thọ làm phép quán đỉnh cho Ngài nhập môn. Sau 12 năm tu luyện, Ngài chứng ngộ thánh quả.

Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 663-723) người Nam Ấn, tu học ở Nalanda. Năm 15 tuổi qua Tây Ấn học về Nhân Minh luận với ngài Pháp Xứng, sau đó tham học về Luật, Trung Quán luận, Du Già luận, Duy Thức luận..., sau cùng tu học và nghiên cứu Kim Cương Đỉnh (Vajra-Sekhàra) và các kinh Mật giáo với ngài Long Trí ở Nam Ấn 7 năm. Năm 720, Ngài qua Trung Hoa, đến Lạc Dương truyền bá Mật giáo. Ngài được coi như vị Tổ đầu tiên của Mật tông Trung Hoa đồng thời với ngài Thiện Vô Úy.

Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 750-774) là đệ tử xuất sắc của ngài Kim Cương Trí. Ngài người Bắc Ấn, thọ Sa di năm 15 tuổi, theo thầy đến Lạc Dương thọ Tỳ kheo giới năm 20 tuổi. Tu học 12 năm thông suốt Mật giáo. Sau khi thầy mất, Ngài cùng với các đệ tử qua Tích Lan nghiên cứu giáo lý Kim cương đỉnh du già và Đại Nhật thai tạng. Trở về Trường An với số kinh điển đồ sộ, Ngài khởi công dịch thuật. Ngài Bất Không Kim Cương là Quốc sư của ba triều vua Huyền Tông, Túc Tông và Đại Tông.

Thiện Vô Úy (Subhakarasimha, 637-735) là đệ tử của ngài Long Trí, tức là huynh đệ với ngài Kim Cương Trí, từng là vua xứ Orissa, tu học ở tu viện Nalanda, thâm hiểu Du Già, chân ngôn và ấn quyết. Ngài đến Trung Hoa năm 716, đời vua Huyền Tông, trước ngài Kim Cương Trí 4 năm và cũng được coi là vị Tổ sư của Mật tông Trung Hoa, được vua Huyền Tông trọng đãi. Ngài dịch nhiều kinh quan trọng của Mật tông như Đại Nhật kinh, Tô Tất Địa Yết La kinh... Đệ tử của Ngài có các ngài Nhất Hạnh, Huyền Siêu, Minh Trí, Nghĩa Lâm...

Ngài Nhất Hạnh (638-727) quê quán ở Thuận Đức, tỉnh Nhật Lệ, Trung Hoa, là người tinh thông Tam luận, Thiền học, Thiên Thai..., đặc biệt tinh thông cả thiên văn học. Khi ngài Thiện Vô Úy đến Trung Hoa, Ngài được truyền pháp "Thai tạng giới" của Mật giáo. Ngài cùng với thầy dịch kinh Đại Nhật và trước tác bản sớ Đại Nhật kinh. Sau đó, Ngài cũng học với Kim Cương Trí, được truyền cho nghi quỹ của Kim Cương giới. Ngài được lãnh hội cả hai phái của Mật giáo Ấn Độ.

Mật giáo Ấn Độ được khởi xướng và truyền bá do các cao tăng như Long Thọ, Long Trí, Kim Cương Trí, Thiện Vô Úy. Trên mặt giáo nghĩa và hành trì thì chia làm hai phái Chân ngôn thừa (Mantrayàna) và Kim cương thừa (Vajrayàna), dựa theo tư tưởng của hai bộ kinh Đại Nhật và Kim Cương Đỉnh. Qua Trung Hoa, cả hai dòng hợp lưu ở Nhất Hạnh, đường lối Mật tông Trung Hoa tổng hợp của lý luận và thực tiễn. Mật tông phát triển mạnh và đã tạo nhiều ảnh hưởng đến nền văn hóa nghệ thuật Trung Hoa, được các triều vua ủng hộ nên rất hưng thịnh. Công đức truyền bá Mật giáo Trung Hoa do các ngài Thiện Vô Úy, Kim Cương Trí, Bất Không, Nhất Hạnh, Vô Hành...

Mật giáo được truyền vào Tây Tạng thế kỷ VIII do ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava), người Ấn Độ, sống cùng thời với vua Tây Tạng Ngật Lật Song Đề Tán (755-797). Ngài đến Tây Tạng, đem Mật giáo truyền bá và sáng lập tông phái Ninh Mã (Nuyingmapa), một trong bốn phái lớn của Mật giáo Tây Tạng. Ngài được coi là Đức Phật Thích Ca tái thế, có tài chinh phục ma quỷ, thiên tai và các giáo phái.

Ngài xây dựng tu viện Tang Duyên (Samye) năm 775 và trước tác nhiều tác phẩm quan trọng như bộ Tử thư... Ngài là Tổ sư của Phật giáo Tây Tạng.

Sự truyền thừa của Mật tông Tây Tạng không rõ nét và rất phức tạp; những bậc đại sư nổi bật đóng góp làm hưng thịnh và sáng rỡ Phật giáo Tây Tạng sau Liên Hoa Sinh có Atisa (A Đề Sa, 982-1054), thế kỷ X, Ngài người Đông Ấn, được mời sang Tây Tạng và sống ở đó 12 năm, đóng góp rất nhiều cho Phật giáo Tây Tạng nói chung và Mật giáo Tây Tạng nói riêng. Ngài sáng lập ra trường phái Kadampa (Cam Đan) ảnh hưởng lớn Phật giáo Tây Tạng, trước tác Bồ đề đạo đăng luận, đặc biệt công trình sắp xếp hệ thống kinh sách Phật giáo Tây Tạng, lấy triết học Tánh không và Duy thức làm tư tưởng cho Phật giáo Tây Tạng, điều đó ảnh hưởng đến các hệ tư tưởng Mật giáo Tây Tạng rất lớn.

Người cải cách nổi tiếng của Mật giáo Tây Tạng là Tông Khách Ba (1357-1419), Ngài sinh tại Amdo, thuộc vùng Đông bắc Tây Tạng. Xuất gia khi còn nhỏ, tham học với nhiều vị đại sư khác nhau, tư tưởng của Ngài ảnh hưởng của Atisa. Ngài sáng lập tông phái Gelugpa (Hoàng Mạo phái), một tông phái quan trọng nhất của Tây Tạng hiện nay. Ngài chủ trương xét lại toàn bộ kinh điển và tổng kết thành hai tác phẩm chính: Lamrin Chenmo (Bồ đề đạo thứ đệ) tiêu biểu cho đường lối tu tập Hiển giáo, Ngagrim Chenmo (Chân ngôn đạo thứ đệ) tiêu biểu cho đường lối tu tập của Mật giáo. Phật giáo Tây Tạng được chấn chỉnh và phát huy rực rỡ nhờ Tông Khách Ba. Trước khi mất, Ngài phó chúc cho hai đệ tử là Dalai Blama và Panchen Blama, tức Đạt lai Lạt ma và Ban thiền Lạt ma; theo truyền thuyết thì hai vị này chuyển sinh để tiếp tục cai trị Tây Tạng, được dân chúng coi là hai vị Phật sống. Mật tông được Phật giáo Tây Tạng bảo tồn và

phát triển, còn ở các nơi khác không phát triển mấy.

II. Giáo nghĩa Mật tông

1- Mandala:

Xuất phát từ tư tưởng của hai bộ kinh Đại Nhật và Kim Cương Đỉnh, Mật giáo thiết lập hai Mandala: Thai tạng giới Mandala và Kim cương giới Mandala.

Mandala, Hán dịch là luân viên cụ túc, nghĩa là vòng tròn đầy đủ. Đây là biểu tượng của vũ trụ và năng lực trong vũ trụ được trình bày bằng các hình vẽ. Mandala, về mặt triết lý, là cơ sở hợp nhất thế giới hiện tượng và thế giới bản thể, là đối tượng của thiền quán. Trong ý nghĩa thực tiễn thì Mandala là đàn tràng bằng đất để hành giả bày biện các lễ vật hay pháp khí phục vụ cho nghi thức hành lễ, cầu nguyện, tu luyện...

Thai tạng giới Mandala (Garbhadhàtu mandala) là yếu tố thụ động tâm linh, cũng có nghĩa chỉ cho vũ trụ về mặt tĩnh, mặt lý tánh. Tác dụng lý tánh như thai mẹ chứa đựng đứa con, từ lý tánh thai tạng mà xuất sinh mọi công đức.

Kim cương giới Mandala (Vajradhatu mandala) là yếu tố tác động, biểu hiện cho trí tuệ viên mãn, còn gọi là trí thủy giác. Kim cương giới là trí tuệ nội chứng của Phật. Bí tạng ký nói: "Thai tạng là lý, Kim cương là trí".

Như vậy, Thai tạng giới biểu hiện cho bản thể Phật tính của mọi chúng sanh và Kim cương giới biểu tượng cho trí tuệ viên mãn. Từ Thai tạng giới mà xuất sinh Kim cương giới theo tiến trình nhân quả. Sự hợp nhất Kim cương giới và Thai tạng giới là sự chứng ngộ tối thượng.

Đức Phật Đại Nhật (Tỳ Lô Xá Na) là biểu tượng hợp nhất tối thượng, vũ trụ là sự hợp nhất viên mãn. Vì vậy, Đức Đại Nhật chính là vũ trụ thân. Mật tông dựa trên cơ sở ấy cho rằng vũ trụ thân là pháp thân và pháp thân biểu hiện trong mọi hiện hữu, sở dĩ chúng ta không nhận thấy được vì tâm thức mê mờ, chúng ta chỉ thấy thế giới là bất an và khổ đau vì thiếu trí tuệ Kim cương; trí tuệ Kim cương có công năng là phá tan mọi chướng ngại pháp. Con đường trở về hợp nhất với vũ trụ thân, nói cách khác, muốn đi vào quỹ đạo của pháp thân phải có những tác pháp thiêng liêng, thể hiện sự gia trì giúp ta thể nhập một cách sâu xa và phổ quát của pháp giới tính. Lý thuyết này có phần tương tự với lý thuyết Bất tư nghì giải thoát trong kinh Duy Ma Cật.

Mạn đà la có nhiều loại, tựu trung có 4:

a) Đại Mạn đà la (Maha mandala): vòng tròn hội tụ các Đức Phật và Bồ tát, trình bày bằng hình vẽ hoặc điêu khắc. Mạn đà la này biểu tượng cho tự thân của Phật và mối quan hệ giữa tự thân Phật với toàn thể vũ trụ nên gọi là Đại.

b) Tam muội gia Mạn đà là (Samaya mandala): vòng tròn hội chúng với những pháp khí trong tay tùy theo bản nguyện của mỗi vị. Samaya dịch là bổn thệ, tức là xu hướng và khả năng hóa hiện độ sanh của mỗi vị Phật, Bồ tát.

c) Pháp Mạn đà la (Dharma mandala): là Mạn đà la của văn tự lý giải chân lý. Tất cả những lời Phật dạy, những chân ngôn của Phật và Bồ tát đều bao hàm trong đó.

d) Yết ma Mạn đà la (Karma mandala): là Mạn đà la bằng điêu khắc chạm trổ biểu hiện các động tác, các hành trạng độ sanh của Phật và Bồ tát.

Tóm lại, Đại mandala là tổng thể pháp giới, là tự thân của Phật; pháp môn mà chư Phật, Bồ tát thuyết gọi là Pháp mandala; vũ khí mà chư tôn cầm trong tay là Tam muội gia mandala và những hình ảnh của chư tôn gọi là Yết ma mandala. Bốn mandala này biểu tượng cho năng lực thiêng liêng của Tam mật: thân mật, khẩu mật và ý mật.

Trên đây là 4 mandala của chư Phật và Bồ tát; ngoài ra, tất cả muôn loài, mọi hiện tượng đều có 4 mandala của chúng, đại khái sắc tướng của chúng gọi là Đại mandala, đặc tính - khả năng riêng của chúng là Tam muội mandala, danh từ để gọi chúng là Pháp mandala, hành vi của chúng là Yết ma mandala. Điều cần chú ý là 4 mạn đà la không độc lập, chúng có mối liên hệ duyên sinh và mặc dù Phật, Bồ tát có mạn đà la riêng nhưng không tách rời mọi mạn đà la của pháp giới. Vì vậy, Phật và chúng sinh là một, cùng chung thể tánh là sáu đại: Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không, Thức. Sự khác nhau giữa Phật và chúng sanh ở chỗ Phật thì tỉnh thức mà chúng sanh thì mê muội.

2- Mantra:

Mantra là một số âm chứa đựng sức mạnh của vũ trụ hay biểu hiện khía cạnh nào đó của Phật. Mantra chính là thần chú, được đọc lặp đi lặp lại nhiều lần trong các buổi tu tập hành trì. Định nghĩa về thần chú, Lama Govinda nói: "Chữ "thần" là tinh thần,

tức năng lực suy nghiệm; chữ "chú" là lời, là tiếng dùng làm công cụ biểu diễn. Như vậy, "thần chú" là công cụ để suy nghiệm, là hiện tướng dẫn khởi một ảnh tượng tinh thần. Thần chú vang lên kêu gọi nội dung của nó nơi thực tại trước mắt một cách trực tiếp. Thần chú là năng lực chứ không phải đơn thuần là ý kiến mà tâm trí có thể tránh trớ hay cãi lại. Thần chú phát lồ, tự thị hiện như thế, như vậy đó. Chính ở nơi đây chứ không phải bất cứ nơi đâu, lời nói là hành động mà sự thực hiện thì trực tiếp và tức khắc" (Cơ sở Mật giáo, Trần Ngọc Sinh dịch, tr.14).

Thần chú còn gọi là đà la ni (Dhàranì), Hán dịch là tổng trì, tức bao gồm tất cả, đó là những thần chú mang sức mạnh siêu nhiên, thường thì đà la ni dài hơn thần chú (mantra). Đà la ni là biểu hiện khía cạnh chứng đắc của Phật hay Bồ tát được thấy trong thiền định, biểu tượng hay ký hiệu hóa hình ảnh, nội dung chứng đắc ấy, được lưu trữ và dễ dàng hiện hành khi gọi chúng trở lại. Chức năng đà la ni không khác với thần chú. Mặt khác, tác dụng của thần chú hay đà la ni được coi như là phương tiện để đạt được thiền định.

Một vấn đề cần nói rõ là hình thức của thần chú hay cách đọc thần chú không phải làm cho ta thoát khỏi khổ đau hay những nỗi bất hạnh hoặc tiêu trừ được nghiệp chướng; mà chính là nhờ tâm trong sạch và thành thực mới cứu vớt được chúng ta, như Đại sư Milarepa nói: "Khi chư vị tự hỏi ác nghiệp có được tiêu trừ hay không, chư vị nên biết rằng: nó chỉ tiêu trừ bằng sự ước mong của thiện tâm" (Sđd).

Sự hành trì và đọc tụng thần chú là một trong ba khía cạnh thân mật, khẩu mật và ý mật. Đọc thần chú là khẩu mật. Thần chú thường được nhiều người Phật tử đọc nhất,

tiêu biểu là thần chú "OM MANI PAD - MEHUM" được coi là của ngài Quán Thế Âm. Thần chú không phải là một công thức chết, cũng không phải là những sóng âm thanh tác động vào thế giới siêu hình để kêu gọi năng lực trong vũ trụ. Thần chú là một công cụ để biểu diễn tinh thần, thái độ tâm lý, tri thức, ý chí và thành thực mới là những yếu tố quan trọng để biến thần chú thành năng lực hay mời gọi các năng lực siêu nghiệm khác. Hơn nữa, thần chú chỉ có thần lực với những ai đã trải qua kinh nghiệm do thụ pháp và hành trí dưới sự hướng dẫn của một đạo sư (Guru).

Tóm lại, thần chú (mantra) là một phương tiện trong những phương tiện mà Mật tông thực hành để thanh lọc tâm linh và đạt được thiền định, sau cùng là hợp nhất và đồng hóa với vạn hữu. Thần chú được coi là "mật" vì nó chứng tỏ mối liên hệ mật thiết bên trong của sự vật hiện tượng, nhất là sự nối kết giữa vật chất và tinh thần.

3) Tam mật tương ứng:

Như đã nói, Tam mật là thân mật, khẩu mật và ý mật. Theo Mật tông, để đạt được khả năng điều động năng lượng vũ trụ hay năng lượng tâm linh thì phải thực hành nghi thức đúng phép gồm cả ba lãnh vực của thân, khẩu, ý. Thân thể tác động qua điệu bộ, nhất là của hai bàn tay, được diễn theo lời thần chú sẽ tạo nên thái độ tâm linh phù hợp theo một điểm. Miệng đọc các mantra (thần chú), âm thanh biểu tượng, là hiện tượng thiêng liêng làm cho rung động nội tâm của hành giả. Tâm ý thì quán tưởng mandala, tạo thành một thể thống nhất để thể nhập Tam mật của Phật.

Tam mật của Như Lai bản thể bình đẳng, không giới hạn, có mặt khắp pháp giới, hay nói cách khác: mọi hình sắc đều là thân mật, mọi âm thanh đều là khẩu mật, mọi lý đều là ý mật. Như đã nói, thân Phật và thân vũ trụ là một nên quan điểm về thân mật trong Mật giáo lấy tư tưởng trùng trùng duyên khởi của Hoa Nghiêm làm cơ sở. Sự hiện hữu của thân không đơn giản là một hữu thể độc lập, mà có các mối quan hệ mật thiết với thế giới bên ngoài, hay nói cách khác là với cái không phải thân. Điều kiện mà thên tồn tạo gồm cả pháp giới, gọi là mọi hình sắc là thân. Tương tự trong Trung Bộ kinh, Phật dạy quán sắc uẩn bao gồm nội sắc, ngoại sắc, thô tế, liệt thắng, xa gần đều không hiện hữu (vô ngã). Sự mầu nhiệm hay bí mật của thân là cái mầu nhiệm của thân vô ngã.

Tương tự như thân, về ngữ mật thì mọi âm thanh đều là ngữ mật. Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới được biểu hiện bằng ngôn ngữ, mọi thứ đều có tên gọi, mọi thứ đều được khái niệm hóa qua ký hiệu ngôn ngữ, mọi vật đều được nhận thức và giải thích qua mẫu tự và văn cú, ngôn ngữ diễn biến linh động để làm hiển lộ cái mầu nhiệm bên trong, đó chính là sức mạnh của âm thanh. Mật tông cho rằng thế giới

được tạo ra bởi 14 nguyên âm và 33 phụ âm. Thể nhập thực tại qua ngôn ngữ âm thanh là một phương cách đặc biệt của Mật tông.

Ý mật là sự cảm nhận một cách trực tiếp của tâm. Đó là cái tâm thuần túy, không bị chi phối bởi các kiến thức, không phải cái tâm suy nghĩa có đối tượng, mà tâm ấy nguyên vẹn đơn sơ cảm nhận trực tiếp thực tại vô ngã, thực tại vô ngã ấy được cảm nhận qua nhiều khía cạnh khác nhau. Thế giới tâm là một, Duy thức học gọi là thế giới tánh cảnh.

Tâm nhận thức trực tiếp những gì đang diễn ra như thường nói: "Đương thể tức không". Đó là thực tại được cảm nhận một cách tích cực.

Thực hành tantra (nghi thức) là tạo thế cân bằng hòa điệu của thân tâm, rồi tạo mối quan hệ hay sự nối tiếp thân khẩu ý các vị tương ứng với Tam mật của Phật, Phật cũng chính là vũ trụ thân. Đó là sự thể hiện hòa điệu giữa con người và vũ trụ. Sự gia trì Tam mật của Phật sẽ nhập vào Tam mật của ta. Đó gọi là Tam mật tương ưng hay Tam mật du già.

C- Kết luận

Những gì được trình bày về Mật tông ở trên chỉ là những nét phác họa sơ sài, còn nghĩa lý bí mật, phương pháp thực hành tantra của Mật tông thì phức tạp vô cùng, cần phải nghiên cứu sâu rộng và hành trì nghiêm túc may ra mới có cái nhìn chính xác và đầy đủ.

Triết lý của Mật tông là triết lý của Bát nhã Ba la mật (Prajnãpàramità) và giáo lý Hoa Nghiêm cộng với Duy thức học. Sự phối hợp giáo lý siêu nghiệm với hình thức ấn, chú, mandala... là một sự kết hợp đặc biệt. Vũ trụ, thế giới, con người, vạn vật... đều mang một giá trị thiêng liêng đối với một hành giả Mật tông. Nếu nhìn phớt qua các biểu tượng và nghi quỹ của Mật tông có vẻ như sự thành tín sơ khai hoặc mê tín, nhưng chính thái độ tinh thần được thể hiện qua nghi quỹ ấy lại là hiển lộ mối liên hệ giữa tinh thần và vật chất, giữa con người và vũ trụ với những năng lượng vô cùng tận. Các biểu tượng Mật tông rất dễ bị ngộ nhận và phê phán, tuy nhiên khi lặn sâu vào biển tâm, ta mới khám phá ra được tác dụng và ý nghĩa của chúng, chúng là những phương tiện diễn đạt những kinh nghiệm tâm linh sâu sắc nhất của hành giả.

Triết lý và phương pháp hành trì của Mật tông cơ bản vẫn xây dựng theo tiến trình Giới-Định-Tuệ như tất cả mọi đường lối tu tập khác của Phật giáo. Nó có mối liên hệ khá chặt chẽ với giáo lý Nguyên thủy và giáo lý Đại thừa. Sự khác biệt của Mật tông là ở phương tiện để thể nhập thực tại (Tánh không, Vô ngã), đó là phương tiện huyền bí.

Sự phát triển của đạo Phật tạo ra nhiều tông phái khác nhau và các phương pháp hành trì khác nhau; đã là phương tiện thì "đa môn", cho nên bất cứ phương tiện gì mà đưa đến niềm tin, loại bỏ chướng ngại nội tâm, giúp cho tâm thực chứng giải thoát tối hậu thì đều được sử dụng: Mật tông là một trong những phương tiện ấy./.

-oOo-

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày sơ lược lịch sử hình thành và phát triển của Mật tông.

2- Giáo nghĩa cơ bản của Mật tông là gì?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 6: Giới thiệu Pháp Hoa Tông HT Thích Trí Quảng

Pháp Hoa tông còn được gọi là Thiên Thai tông. Thiên Thai là tên của hòn núi ở Thai Châu, miền Nam Trung Hoa. Ngài Trí Giả sống tại núi này và giảng dạy đại chúng suốt đời nhà Trần và nhà Tùy.

Tông phái này do Ngài thành lập, nên được gọi là Thiên Thai theo tên núi mà Ngài ở. Nhưng đúng tên là Pháp Hoa, đặt theo tên kinh Diệu Pháp Liên Hoa là bộ kinh căn bản của tông này.

I. Lịch sử

1- Long Thọ

Tuy ngài Trí Giả thành lập tông Pháp Hoa, nhưng tông này đặt ngài Long Thọ làm sơ Tổ. Nargajuna, Hán dịch là Long Thọ, Long Thắng hay Long Mãnh, nhưng tên Long Thọ phổ thông hơn. Ngài thuộc dòng Bà la môn ở Nam Ên Độ, nước Tỳ Đạt Bà, thông minh xuất chúng, sớm hiểu được bốn bộ Vệ Đà kinh, được coi như hàng lãnh đạo của Bà La Môn giáo.

Sau, Ngài theo Phật giáo, bắt đầu học Tiểu thừa, rồi chuyển sang Đại thừa. Cuối cùng, Ngài phát huy tư tưởng Trung Quán và là Tổ của phái Trung Quán. Ngài cũng là Tổ thứ 13 trong 28 Tổ của Thiền tông và cũng là Tổ của tất cả 10 tông phái ở Trung Hoa, 21 tông phái ở Nhật Bản.

Về năm sanh của ngài Long Thọ, có nhiều thuyết khác nhau. Theo Cao tăng truyện, Ngài sanh sau Phật nhập diệt 900 năm, Ma Da kinh ghi sau 700 năm, Pháp Hoa truyền ký ghi sau 600 năm. Theo cận đại học giả Đông Tây, năm sanh của Ngài vào khoảng 150-250 T.L.

Ngài Long Thọ được coi là sơ Tổ của tông Pháp Hoa vì theo Chân đế tam tạng, sau khi Phật diệt độ, có nhiều học giả nghiên cứu kinh Pháp Hoa, nhưng tác phẩm mang tên Pháp Hoa của Ngài soạn, Kiên Ý Bồ tát chú thích, là một tác phẩm được coi như xuất sắc nhất.

Ngoài bộ Pháp Hoa luận chưa tìm thấy, nếu theo dõi những tác phẩm khác của Bồ tát Long Thọ cũng bắt gặp những ý nghĩa thâm huyền của kinh Pháp Hoa.

Thuyết nhị thừa tác Phật được dẫn dụng trong Đại Trí Độ luận đã nói lên được tư tưởng của Bồ tát Long Thọ phát nguồn từ kinh Pháp Hoa. Và hơn thế nữa, trong bộ Đại luận đã nhắc đến kinh Pháp Hoa trên 20 lần. Các phẩm Tựa, Phương tiện, Thí dụ, Dược thảo dụ, Hóa thành dụ, Thọ ký, Hiện Bảo tháp, Tùng địa dũng xuất, Như Lai thọ lượng, Phổ Môn, Phổ Hiền v.v... đều được dùng dẫn chứng cho học thuyết của Đại luận.

Cuối cùng, Ngài viết: "Kinh Bát Nhã chưa phải là pháp rốt ráo giải thoát. Duy có kinh Pháp Hoa thọ ký cho A la hán được thành Phật và là pháp của các bậc đại Bồ tát hành trì, mới là rốt ráo. Kinh này cũng như một vị đại lương y mới dám sử dụng chất độc làm thuốc cứu người".

2- Huệ Văn (505-577)

Khi Đại Trí Độ luận và Trung Quán luận của Bồ tát Long Thọ được truyền sang Trung Hoa, ngài Huệ Văn cảm nhận sâu sắc tư tưởng của Bồ tát Long Thọ trong hai bộ luận này và sử dụng nó để triển khai thành sở đắc của Ngài. Ngài được coi là Tổ thứ hai của tông Pháp Hoa.

Về phần truyền thừa từ Long Thọ đến Huệ Văn, cách nhau một khoảng thời gian thật xa. Hai người sanh ở hai thời đại khác nhau. Ngài Long Thọ ở vào thế kỷ I đầu kỷ nguyên, còn Huệ Văn ở vào thế kỷ thứ 4. Vì vậy, không thể nói trực tiếp truyền thừa được. Nhưng vì Huệ Văn tiếp thu tư tưởng của ngài Long Thọ và lấy đó làm căn bản cho học phái mình nên đặt Ngài là Tổ thứ hai của tông này.

Tiếp nhận tư tưởng của Bồ tát Long Thọ, ngài Huệ Văn triển khai thành "Tam Trí Tam Quán". Nghĩa là trên bước đường tu, chuyển nhận thức từ Thanh văn sang Duyên giác và Bồ tát, từng bước đi lên, trí tuệ mở ra, dùng ba trí quán ba pháp, gọi là tam trí tam quán.

Sử dụng trí Thanh văn quán các pháp, thấy tất cả là Không. Tiến lên trí quán sát của hàng Duyên giác, thấy các pháp tuy có, nhưng không thực, gọi là quán giả. Và đến sau cùng là Trung đạo theo trí của Bồ tát, quán thấy các pháp có mà cũng không có.

3- Huệ Tư (515-577)

Tổ thứ ba là ngài Huệ Tư (515-577). Ngài học Pháp Hoa và thực tập thiền quán với Tổ Huệ Văn. Trên bước đường hành đạo, Ngài bị thuốc độc vì không nghe theo các phe phái chính trị. Nhưng vì tu chứng pháp vô duyên đại từ bi tâm, Ngài vẫn an lành.

Ngài ẩn tu ở núi Đại Tô, thực hành ba pháp: Niệm Phật tam muội, Ban châu tam muội và Pháp Hoa tam muội.

Đời Đông Ngụy Võ Định thứ 6, năm 554, khi giảng kinh Bát Nhã tại Hà Nam, Ngài lại bị bỏ thuốc độc hai lần. Và khi Ngài đến chùa Quang Êẽp, Quang Châu, tỉnh Hà Nam, giảng Đại luận trong 50 ngày, người ta bỏ đói Ngài. Nhưng Ngài vẫn tiếp tục giảng kinh được, chứng tỏ Ngài đã đắc Pháp Hoa tam muội.

Sau đó, Ngài trở về núi Đại Tô, chú giải bộ Bát Nhaả và Pháp Hoa và phát nguyện rằng: "Tôi nguyện ở lại thế giới này duy trì bộ Bát Nhã và Pháp Hoa để độ chúng sanh, cho đến khi nào Phật Di Lặc ra đời".

Huệ Tư ngộ được pháp Tam trí tam quán của Tổ Huệ Văn và triển khai thành tư tưởng Nhứt tâm tam quán. Tu theo thứ bậc của Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát phát sanh ra ba trí. Nhưng khi đã sử dụng được ba trí này thì theo Huệ Tư kiến giải, trong Bồ tát quán pháp đã gồm đủ cả trí quán của Thanh văn và Duyên giác. Đứng ở vị trí Bồ tát nhìn xuống, thấy được giáo nghĩa tam thừa thông suốt, Bồ tát hành đạo hoàn

toàn tự tại, không còn chướng ngại. Trong một niệm tâm (chơn tâm) có đủ tam thừa giáo, hay đầy đủ các pháp, độ được tất cả chúng sanh.

4- Trí Khải (538-597)

Tổ thứ tư là Trí Khải (538-597) thọ pháp với Huệ Tư ở núi Đại Tô và được truyền cho pháp tu quán theo kinh Pháp Hoa. Khi Tổ Huệ Tư viên tịch, Ngài nhớ lại lời Huệ Tư dạy "Núi Thiên Thai là chỗ của ông", Ngài liền lên núi Thiên Thai (tỉnh Triết Giang) ẩn tu trên đỉnh núi cao nhất tên Hoa Đảnh Phong, chuyên tu tập thiền quán trong 10 năm.

Năm Ngài 48 tuổi, triều đình rước Ngài về giảng kinh và chính vua Tuyên đế đảnh lễ Ngài ba lạy trước khi giảng kinh.

Lúc Ngài giảng Pháp Hoa văn cú ở chùa Quang Trạch, Nam triều, thì ở phương Bắc, Tùy Văn đế lên ngôi. Năm 588, thái tử là Tấn Vương Quảng đánh Nam Kinh, tiêu diệt nhà Trần, thống nhất đất nước và lên ngôi, lấy hiệu là Tùy Dạng đế. Ông tổ chức Thiên Tăng hội, lập đàn tràng cầu nguyện quốc thái dân an và thỉnh Ngài về chứng minh. Tấn Vương Quảng phát nguyện ăn chay, xin Ngài truyền giới Bồ tát và phong tặng Ngài tước hiệu là Trí Giả đại sư.

Ở Trung Hoa, từ các thời đại trước cho đến thời ngài Pháp Vân, thì nặng về phần giáo học, tức tư tưởng. Đến thời ngài Huệ Tư, ngả về chiều hướng sinh hoạt tâm linh, tức tu thiền. Đến ngài Trí Giả là người tổng hợp được cả hai phần: giáo học và thiền quán. Ngài chủ trương thiền giáo song tu.

Tiếp nhận tư tưởng nhứt tâm tam quán do Huệ Tư Thiền sư truyền cho, Trí Giả chuyển thành pháp tu Nhứt niệm tam thiên. Với pháp chứng đắc Nhứt niệm tam thiên, trong một niệm tâm bao gồm cả 3000 thế giới, dung được tất cả hữu tình không chướng ngại, dùng một pháp thuyết, nhưng mọi người ở trình độ khác nhau đều tiếp thu như pháp dành riêng cho họ.

Từ pháp chân thật tu chứng được là Nhứt niệm tam thiên, Ngài thuyết pháp suốt 8 năm mà chỉ giảng có 5 chữ Diệu Pháp Liên Hoa kinh, khai triển không biết bao nhiêu ý hay.

Tác phẩm của Ngài chủ yếu là Pháp Hoa tam đại bộ gồm: Pháp Hoa huyền nghĩa, Pháp Hoa văn cú và Ma ha chỉ quán. Pháp Hoa tông được khai ra từ đó, nhưng thực sự tông Pháp Hoa cũng chưa chính thức thành lập.

5- Quán Đảnh (561-632)

Phải đợi đến khi Quán Đảnh biên soạn tất cả bài giảng của ngài Trí Giả, tông Pháp Hoa mới được chính thức thành. Ba tác phẩm lớn của ngài Trí Giả là Pháp Hoa tam đại bộ cũng do Quán Đảnh tập thành. Quán Đảnh được coi là Tổ thứ năm của tông Pháp Hoa.

6- Trạm Nhiên (717-782)

Tổ thứ sáu, ngài Trạm Nhiên, là người phục hưng Pháp Hoa tông, vì bấy giờ tông này đang suy yếu. Và từ Trạm Nhiên về sau, vẫn còn tông Pháp Hoa, nhưng không có người nào xuất sắc, nên không nổi tiếng như trước kia.

7- Tối Trừng (767-822)

Cho đến khi Tối Trừng (Saicho, tức Truyền Giáo đại sư, Dengyô) ở Nhật Bản sang Trung Hoa cầu pháp với Trạm Nhiên. Trở về nước, ngài Tối Trừng thành lập tông Thiên Thai trên núi Tỷ Duệ. Ngài được coi là sơ Tổ của tông Pháp Hoa ở Nhật Bản.

Tuy ngài Tối Trừng học Pháp Hoa với Trạm Nhiên và lập tông Thiên Thai, nhưng Ngài lại chịu ảnh hưởng của Mật giáo. Vì thế, sau đó, đệ tử của Ngài là Trí Chứng, Viên Nhân kế nghiệp tông này, nhưng không thuần tu Pháp Hoa, nên chuyển sang Thiền và Mật tông.

8- Nhật Liên (1222-1282)

Từ đó kéo dài mãi đến khi ngài Nhật Liên ra đời vào thế kỷ 12, tông Pháp Hoa ở Nhật Bản mới được Ngài thành lập lại. Ngài xây dựng Bổn môn Pháp Hoa, hành đạo

đến nơi nào là dựng cờ có chữ Diệu Pháp Liên Hoa kinh và niệm đề kinh này. Ngài Nhật Liên được tôn danh là Bổn môn đại sư. Ngài triển khai phần tiềm ẩn sâu xa của kinh Pháp Hoa, không căn cứ trên 28 phẩm kinh, nhưng căn cứ trên tam đại bí pháp. Theo Ngài, tam đại bí pháp gồm Bổn môn bổn tôn, Bổn môn đề mục và Bổn môn giới đàn.

Bổn môn bổn tôn chỉ cho vị giáo chủ được tôn thờ là Đức Phật thường trú vĩnh hằng, bất sanh bất diệt. Không phải Đức Phật Thích Ca mang thân hữu hạn sanh diệt.

Bổn môn đề mục là 5 chữ Diệu Pháp Liên Hoa kinh. Chỉ thọ trì 5 chữ này là thấy được toàn bộ những gì Phật thuyết và thấy đủ nhân hạnh quả đức của Phật mười phương.

Bổn môn giới đàn là đại mạn trà la, tức tổng thể của vũ trụ. Đây là giới đàn vô tướng có Bổn Phật, không thể dùng mắt thường thấy được. Chỉ dùng nhân duyên căn lành và tâm thanh tịnh mới có thể thâm nhập thế giới bao la ấy và làm bạn lữ với các Bồ tát đang trụ nơi đó.

Đây là pháp tu chứng, bề ngoài thấy đơn giản, nhưng hành trì mang lại kết quả có sức thuyết phục lớn lao.

Thật vậy, ngày nay, các hội đoàn Phật giáo phát xuất từ Nhật Liên tông hay Pháp Hoa tông như: Risshio Kosei kai, Sokai Gakkai, Buksho Gonenkai, mỗi hội này có từ 1 triệu đến 7, 8 triệu tín đồ, tổng cộng tín đồ của riêng ba hội đoàn này đã chiếm hơn phân nửa số tín đồ của Phật giáo Nhật Bản.

II. Triết lý

Phán giáo của Pháp Hoa tông hay Thiên Thai tông là "Ngũ thời Bát giáo". Thật ra, cách phán giáo này chính là của ngài Trí Giả, chia một đời thuyết pháp của Đức Phật Thích Ca thành 5 thời.

1- Thời kỳ thứ nhất là thời Hoa Nghiêm. Căn cứ theo kinh Pháp Hoa, phẩm Phương tiện nói rằng Đức Phật ngồi cội bồ đề 21 ngày nói kinh Hoa Nghiêm. Đây là pháp tu chứng của Phật nói về sự giác ngộ của Ngài, chỉ có Bồ tát trụ trong đại thiền

định nghe được. Còn hàng thính chúng trên cuộc đời hoàn toàn không hiểu nổi, kinh ví họ như người điếc, đui mù.

2- Thời kỳ thứ hai là thời Lộc Uyển. Nói kinh Hoa Nghiêm, chúng Thanh văn không nghe được, Phật mới rời Bồ đề đạo tràng, đến Lộc Uyển nói pháp cho 5 anh em Kiều

Trần Như. Từ đó, suốt 12 năm, Ngài giảng 4 bộ kinh A Hàm. Thời kỳ này cũng được gọi là thời dụ dẫn, nhằm giúp đệ tử tiến lên giáo lý cao hơn.

3- Thời kỳ thứ ba là thời Phương Đẳng. Trong 8 năm, Phật giảng nói các kinh thuộc quyền thừa, chuyển mạch từ Tiểu thừa sang Đại thừa giáo, gọi là kinh Phương Đẳng. Trong thời này, Đức Phật thường khiển trách các vị La hán bị rơi vào thiên kiến và Ngài thức tỉnh họ, cho họ thấy giá trị của pháp Đại thừa.

4- Thời kỳ thứ tư là thời Bát Nhã. Đức Phật nói kinh Đại Bát Nhã phủ nhận hoàn toàn mọi ý niệm phân biệt và chấp thủ. 22 năm làm nghề hốt phân của gã cùng tử ngầm ví cho thời Bát Nhã của Phật hướng dẫn chúng đệ tử dọn sạch tâm hoàn toàn trống không, được thanh tịnh.

5- Thời kỳ thứ năm là thời Pháp Hoa hay Niết Bàn. Đến đây, quan niệm ba thừa: Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát có thể đạt đến Thánh quả chỉ là pháp phương tiện tạm thời đưa ra, để cuối cùng cả ba thừa này đều hội nhập vào một thừa.

Nhân duyên Đức Phật xuất hiện ở thế gian này là cứu độ tất cả chúng sanh và chỉ có kinh Pháp Hoa mới hoàn thành được nhân duyên ấy. Vì vậy, Pháp Hoa là pháp rốt ráo của Phật, là vua của các kinh.

Kinh Niết Bàn được giảng vào thời này, nhưng chỉ là toát yếu lại những gì Phật đã giảng trước kia.

Đó là sự phân chia giáo lý của Phật thành 5 thời. Nhưng trong 5 thời này, giáo lý có sai biệt, nên lại chia ra hóa nghi tứ giáo và hóa pháp tứ giáo, hợp lại thành Bát giáo.

Hóa Nghi Tứ Giáo là bốn phương thức giáo hóa như sau:

1- Đốn giáo

Kinh Hoa Nghiêm thuộc Đốn giáo, Phật nói thẳng sự giác ngộ của Ngài, không cần dùng bất cứ phương tiện nào. Và người nghe là các đại Bồ tát cũng chứng ngộ ngay tức khắc chân lý mà Phật nói.

2- Tiệm giáo

Vì nói thẳng chân lý như ở thời Hoa Nghiêm, thính chúng không thể hiểu nổi, nên sau đó, Đức Phật phải dùng tất cả phương tiện để từ từ dẫn dắt chúng hội đi lần vào thế giới tâm linh, tiến gần đến chân lý.

3- Bí mật giáo

Trong các thời pháp của Đức Phật giảng dạy, có những vị Bồ tát tham dự. Nhưng bề ngoài thấy họ chỉ là cư sĩ hay hàng nhị thừa bình thường. Tuy nhiên, chỉ có Đức Phật nhận biết được pháp tu "Nội bí ngoại hiện" của các vị Bồ tát, nghĩa là Bồ tát hiện thân trên cuộc đời, đóng vai cư sĩ hay xuất gia như mọi người khác, nhưng bên trong họ hàm chứa Pháp thân Bồ tát.

Và Đức Phật đã dùng thần lực thuyết pháp bí mật cho Bồ tát. Với Pháp thân Bồ tát, họ đã tiếp thu được bí mật pháp của Phật truyền trao riêng cho họ, mà những người hiện

diện trong pháp hội, ở kế cận họ, cũng không hay biết được việc Phật giáo hóa bằng bí mật pháp như vậy.

Thí dụ như trong pháp hội, Đức Phật đưa một cành hoa lên và ngài Ca Diếp mỉm cười. Thế là Phật truyền pháp cho Ca Diếp. Chúng hội chẳng nghe Phật nói gì và cũng không hiểu Phật muốn nói gì. Ca Diếp cũng không nói gì, chỉ mỉm cười thôi. Sinh mệnh trọng đại của Phật pháp được truyền trao cho Ca Diếp một cách giản dị như vậy đó.

Và đến khi Ca Diếp truyền pháp cho ngài A Nan, đưa cho A Nan cái y. A Nan hỏi Ca Diếp: "Ngoài y ra, Phật còn dặn gì không?". Ca Diếp chỉ trả lời: "A Nan!". Thế là A Nan nhận biết ngay ý của Ca Diếp và đảnh lễ lui ra.

Thí dụ trên là một trong muôn ngàn thí dụ của đạo, cho c húng ta hiểu được thế nào là bí mật giáo. Về sau, bí mật pháp được triển khai thành đà la ni, tức mật ngữ.

4- Bất định giáo

Đức Phật thuyết pháp tùy người, tùy chỗ, tùy thời, Ngài nói pháp khác nhau cho thích hợp. Pháp đó là phương tiện hay bất định, nhằm mục tiêu làm người phát tâm, hướng về Vô thượng Bồ đề. Kinh thường gọi là khai thị.

Giáo lý của Phật ở khoảng giữa, tức ngoài thời Hoa Nghiêm ban đầu và Pháp Hoa ở thời cuối ra, đều thuộc về bất định giáo.

Thời Pháp Hoa không thuộc đốn, tiệm, bí mật hay bất định. Thời Hoa Nghiêm gồm đốn giáo, bí mật giáo. Thời Lộc Uyển, Phương Đẳng và Bát Nhã gồm tiệm giáo, bí mật giáo và bất định giáo.

Hóa Pháp Tứ Giáo là bản chất của giáo lý, gồm có Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo và Viên giáo.

1- Tạng giáo: là A Hàm và tất cả giáo lý Tiểu thừa có trong văn học Tỳ bà sa, phần nhiều chủ yếu dạy cho con người những gì gần gũi, dễ hiểu, nắm bắt được.

2- Thông giáo: chung cho cả ba thừa và là giáo lý sơ cơ của Đại thừa.

3- Biệt giáo: thuần Đại thừa và dành riêng cho Bồ tát. Trong khi Tạng giáo và Thông giáo chỉ giảng về Không phiến diện (thiên không), thì Biệt giáo giảng về Trung đạo. Do đó, nó riêng biệt.

4- Viên giáo: "Viên" nghĩa là hoàn toàn, viên mãn. Biệt giáo giảng về Trung đạo độc lập, riêng biệt. Viên giáo giảng về Trung đạo viên thông. Do đó, nó không phiến diện, nhưng chứa đựng tất cả pháp, thường được diễn tả là "Nhất tức nhất thiết và Nhất thiết tức nhất".

Nếu chúng ta xét 5 giai đoạn của giáo lý này trong tương quan với bốn bản chất của giáo lý (Hóa pháp tứ giáo), sẽ có kết quả sau:

1- Thời Hoa Nghiêm thuộc Viên giáo vì dạy Đại thừa, nhưng chính yếu dẫn đến Nhứt Phật thừa, thành Phật quả.

2- Thời Lộc Uyển thuộc Tạng giáo, phần nhiều giảng dạy những gì bình thường mà con người có thể nắm bắt được.

3- Thời Phương Đẳng thông cả tứ giáo, nhưng vẫn còn tương đối.

4- Thời Bát Nhã chủ yếu giảng Biệt giáo, triển khai pháp Không. Nhưng pháp Không này chưa có phần diệu hữu. Vì vậy, Bát Nhã không thể coi là Viên giáo và còn liên hệ với Thông giáo. Vì Bát Nhã thuộc phần chuyển mạch từ Tiểu thừa sang Đại thừa, nói với Thanh văn, phần nhiều triển khai pháp Không của nhị thừa, chỉ nói đến chân đế, không nói tục đế.

5- Thời Pháp Hoa mới là thuần Viên giáo và tối thượng, vì nhân duyên xuất hiện của Đức Phật trên cuộc đời này được thể hiện trọn vẹn đầy đủ ở thời này. Và tất cả giáo lý của Phật dạy sau cùng đều quy tụ vào Pháp Hoa. Kinh Niết Bàn tóm tắt những gì Phật dạy trong suốt cuộc đời Ngài, tam thừa và tứ giáo đều được xóa bỏ, quy tụ tam thừa về nhứt thừa. Tông Pháp Hoa chỉ công nhận duy nhất có một thừa cứu độ tất cả chúng sanh ra khỏi sanh tử. Vì phương tiện thiện xảo mà Đức Phật giảng dạy ba thừa Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát. Nhưng cứu cánh là đưa ba thừa này về một thừa chân thật là Phật thừa.

Ngoài ra, tông Pháp Hoa không chủ xướng thuyết nhị đế giống như một số kinh Đại thừa. Thuyết nhị đế phân ra hai chân lý: thế tục và tối thượng. Nhưng Pháp Hoa tông đề ra tam đế (ba chân lý): Không đế, Giả đế và Trung đế. Cả ba chân lý ấy luôn luôn hợp nhất và dung hòa, nên có thể nói ba trong một, một trong ba. Nghĩa là bất cứ sự hiện hữu nào cũng là giả tạm, vì các pháp đều tùy thuộc vào nhân quả. Chúng chỉ hiện hữu bằng giả danh. Vì vậy, không có bất cứ hiện hữu nào thường hằng, nhưng phải công nhận rằng có nó. Mọi sự đều là Không và giả danh. Đó là trung đạo, là tuyệt đối.

Pháp Hoa tông cũng đưa ra lý thuyết về thật tướng của các pháp hay còn gọi là thế gian tướng thường trụ. Chúng ta không thể nhìn thấy được trực tiếp thật tướng của các pháp. Các hiện tượng luôn luôn biến chuyển và thay đổi, tính chất linh hoạt này chính là thật tướng của các pháp mà thuật ngữ thường gọi là như như. Thí dụ cho dễ hiểu, nước tĩnh lặng và sóng dữ dội, cả hai đều là biểu hiện của nước. Cái được biểu hiện ra bên ngoài không gì khác hơn là chính nó hay thật tướng của nó. Nói về vũ trụ quan,

theo Pháp Hoa tông, toàn thể vũ trụ là sự tập hợp của 3.000 thế giới. 3.000 không phải chỉ cho tính chất bao la hay bản thể, nhưng để nói lên sự tương dung của tất cả các pháp và cứu cánh đồng nhất thể của toàn vũ trụ. Pháp Hoa tông kiến giải thế giới hữu tình chia thành 10 cõi: 4 cõi Thánh (Phật giới, Bồ tát giới, Duyên giác giới và Thanh văn giới) và 6 cõi phàm (Thiên giới, A tu la giới, Nhân giới, Ngạ quỷ giới, Súc sanh giới, Địa ngục giới). Mười thế giới này tương dung tương nhiếp lẫn nhau, mỗi thế giới tự bao hàm 9 thế giới còn lại.Ví dụ, nhân giới có đủ cả 9 thế giới, từ Phật giới cho đến cõi địa ngục. Mỗi một thế giới bao hàm 10 thế giới, được nhân lên thành 100 thế giới.

Và mỗi cảnh giới có 10 trạng thái khác nhau gọi là thập như thị: tướng, tánh, thể, lực, tác, nhân, duyên, quả, báo và bản mạt cứu cánh. Mười như thị này có đủ ở trong 100 thế giới, nên trở thành 10 x 100 = 1.000.

Lại thêm mỗi thế giới có 3 phần: chúng sanh, quốc độ và ngũ ấm được tách ra từ chúng sanh giới (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Do đó, có 1.000 x 3 = 3.000 thế giới. Đó là vũ trụ của hữu tình và vô tình, tức toàn thể sự sống của thế giới. Theo Pháp Hoa tông, trong một sát na tâm đều có đủ 3.000 thế giới. Với quan niệm thế giới tiềm tàng trong một khoảnh khắc của tư tưởng (sát na tâm), đó là triết học về bản thể nội tại, theo đó thì hiện tượng và tác động của tâm là một. Pháp Hoa tông cũng đưa ra lý thuyết đặc biệt về ba thân của Phật. Bất cứ Phật nào viên mãn quả vị toàn giác đều có 3 thân: Pháp thân, Báo thân và sanh thân.

Pháp thân là lý tánh bất sanh bất diệt của đấng toàn giác. Báo thân là phước đức vô lượng và trí tuệ vô cùng của đấng toàn giác. Và sanh thân là thân hữu hạn xuất hiện trên cuộc đời để dẫn dắt chúng sanh về bến giác./.

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày sơ lược lịch sử của Pháp Hoa tông.

2- Triết lý cơ bản của Pháp Hoa tông là gì?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài 7: Giới thiệu về Kinh Hoa Nghiêm HT Thích Trí Quảng

I. Lịch sử kinh Hoa Nghiêm

1- Khái niệm về lịch sử kinh Hoa Nghiêm

Về mặt học thuật, chúng ta học lịch sử phần lớn căn cứ vào dữ liệu mà người trước đã ghi lại để đánh giá. Nhưng đứng ở lãnh vực tôn giáo để quan sát, chúng ta lại có nhận thức về lịch sử khác hơn là những điều được các nhà học thuật ghi nhận.

Từ hiểu biết theo học thuật thông thường, tiến lên một bước nữa để hiểu lịch sử Đại thừa Phật giáo theo tinh thần của người tu có niềm tin, có trí tuệ. Và bước sang lịch sử kinh Hoa Nghiêm, chúng ta phải phát Bồ đề tâm. Có thể nói, chúng ta học Đại thừa bằng Bồ đề tâm của chính mình, không học bằng vọng thức, nghĩa là tiếp nhận tinh ba của giáo nghĩa bằng tâm hồn thanh tịnh, không phải chỉ dừng lại ở phân tích, học hiểu theo văn tự, ngữ ngôn.

Kinh Hoa Nghiêm có ba bộ: Bộ thứ nhất gọi là Đại Hoa Nghiêm do Pháp thân Tỳ Lô Giá Na chuyển. Bộ thứ hai là Trung Hoa Nghiêm do Báo thân Lô Xá Na chuyển và bộ thứ ba do ng thân Thích Ca Mâu Ni Phật thuyết.

Như vậy, kinh Hoa Nghiêm có cái nhìn về Đức Phật khác hơn các hệ tư tưởng khác và đương nhiên cũng khác với lịch sử thông thường mà chúng ta học.

Cả ba bộ kinh này đều ở cung rồng Ta Kiệt La. Nhưng hai bộ đại kinh và trung kinh quá đồ sộ, không thể mang về, nên ngài Long Thọ Bồ tát chỉ thỉnh được bộ Tiểu Hoa Nghiêm gồm có 100.000 bài kệ. Và mang về nhân gian, Ngài lọc lại, chỉ còn một nửa là 45.000 bài kệ.

Bộ Tiểu Hoa Nghiêm mà ngài Long Thọ đem về, rồi truyền sang Trung Hoa, được dịch ra tiếng Trung Hoa, còn lại ngày nay hai bộ. Bộ Hoa Nghiêm 60 quyển do ngài Giác Hiền dịch đời Tấn và bộ 80 quyển dịch ở đời Đường, dưới sự bảo trợ của Tắc Thiên hoàng đế, quen gọi là Võ hậu.

Bộ kinh Hoa Nghiêm mà chúng ta tu học chủ yếu nương theo bộ kinh đời Đường. Kinh Hoa Nghiêm do Báo thân viên mãn Lô Xá Na và kinh do Pháp thân Tỳ Lô Giá Na Phật chuyển thì chúng ta không thấy được Báo thân và Pháp thân Phật, nên không thể nghe, không thể đọc và không hiểu được.

Điều này gợi cho chúng ta ý thức rằng khi học Phật pháp, nhất là học Đại thừa, đòi hỏi quá trình thiết thân thể nghiệm pháp trong cuộc sống.

Hiểu kinh Hoa Nghiêm là từ văn tự đi vào tư duy, vào thiền định, phát sinh được trí tuệ và dùng trí tuệ quán sát mọi sự, mọi vật. Nói cách khác, kinh Hoa Nghiêm dẫn chúng ta vào pháp giới hay nhìn thế giới chân thật. Và biết được việc ở dạng chân thật, thì ta không còn lỗi lầm trên sinh hoạt hiện tượng của cuộc đời. Kinh Hoa Nghiêm muốn dạy ta cốt lõi ấy.

Theo phán giáo của ngài Trí Giả, Đức Phật nói kinh Hoa Nghiêm 21 ngày. Chỉ có 21 ngày ngắn ngủi, làm sao Phật nói được vô lượng bài kệ gọi là vi trần? Trong khi các bộ kinh khác, Đức Phật nói trong thời gian dài hơn mà lại không nhiều.

Phật nói Hoa Nghiêm 21 ngày trong thiền định. 21 ngày của cuộc sống vật chất theo đời thường tất nhiên quá ngắn ngủi. Nhưng 21 ngày tư duy thiền định thiết nghĩ thật lớn lao không thể tính được. Ai không hành đạo, không công phu tu tập không thể nào biết được điều này.

Một niệm tâm trong thiền định, Bồ tát cứu độ được vô số chúng sanh. Ngài Thiên Thai chứng được 3.000 pháp biến dịch trong một niệm tâm. Và 3.000 pháp này tác động lẫn nhau, tạo thành trùng trùng duyên khởi theo Hoa Nghiêm.

21 ngày Phật tư duy dưới cội bồ đề lại càng lớn không thể tưởng, vì hoạt động dưới dạng Pháp thân, trở thành đại tự nhiên. Tư duy bằng vọng niệm chẳng là bao.

Nhưng tư duy dưới cội bồ đề nghĩa là ở dạng bản thể của sự vật, ở chơn như tâm thì Phật, chúng sanh và tâm, tuy ba nhưng thông làm một.

Từ bồ đề đạo tràng, Phật thuyết kinh Hoa Nghiêm 21 ngày, nhưng thuyết được tất cả. Thuyết tất cả, nghĩa là thuyết những gì xảy ra từ khi Ngài phát tâm Bồ đề và giáo hóa chúng sanh cho đến ngày thành Phật. Và hiện giờ, Ngài đang tiếp tục giáo hóa. Tất cả mọi người trên khắp năm châu bốn biển vẫn đang tiếp tục học pháp với Tỳ Lô Giá Na Phật, là ý nghĩa quan trọng nhất của lịch sử kinh Hoa Nghiêm theo tinh thần Đại thừa.

Thật vậy, Đức Phật vẫn còn giáo hóa và hộ niệm cho chúng ta, nên chúng ta mới tu học được. Nếu không có lực gia trì đó, Phật pháp không thể tồn tại đến ngày nay.

Thái độ của người học Phật giáo Đại thừa nói chung và lịch sử kinh Hoa Nghiêm nói riêng, là phải thấy cái bao la vô cùng tận, còn cái chúng ta hiểu được giống như con

muỗi uống nước biển. Tôi thấm thía ý này trong kinh Pháp Hoa dạy rằng khi nào tu tròn hạnh Bồ tát, thành Phật mới hiểu được Phật. Vì vậy, cho rằng học hết giáo lý là xong, quả là sai lầm lớn.

Trên tinh thần bao la vô tận của Phật pháp, chúng ta phải nhận ra thọ mạng Phật pháp tồn tại thường hằng miên viễn ở dạng Pháp thân vĩnh hằng bất tử. Đức Phật chỉ phương tiện hiện Niết bàn, nhưng kỳ thực Ngài vẫn hiện hữu ở khắp mọi nơi, ở bên cạnh chúng ta trong từng niệm tâm vậy.

2- Lịch sử truyền thừa và phát triển kinh Hoa Nghiêm

Kinh Hoa Nghiêm phát xuất từ Êẽn Độ, nhưng được phát triển mạnh ở Trung Quốc, Nhật Bản. Thật vậy, theo sự nghiên cứu, kinh Hoa Nghiêm chỉ còn tìm thấy rải rác trong vài tác phẩm ở Êẽn Độ. Đó là bộ Đại Trí Độ luận của ngài Long Thọ có dẫn dụng kinh Hoa Nghiêm và những tác phẩm chú sớ như Thập Trụ Tỳ Bà Sa luận, hoặc Thập địa kinh luận giải thích về hai phẩm: Thập trụ, Thập địa của kinh. Như vậy, chỉ có một phần nhỏ của kinh được truyền thừa. Còn toàn bộ kinh Hoa Nghiêm không có.

Tuy nhiên về sau, kinh Hoa Nghiêm được truyền sang Trung Quốc có 3 bộ, nhưng đều phát xuất từ nước Vu Điền của Trung Á (ngày nay thuộc khu tự trị của Trung Quốc).

Kinh Hoa Nghiêm mang về Trường An, đến đời Tấn thì ngài Phật Đà Bạt Đà La (Giác Hiền) là người đầu tiên dịch sang tiếng Trung Quốc bộ lục thập Hoa Nghiêm, gồm có 60 quyển, thường gọi là bộ cựu dịch.

Cách 200 năm sau, đến đời Đường, ngài Thập Sa Nan Đà dịch, chia thành 80 quyển, gọi là bát thập Hoa Nghiêm hay bộ tân dịch.

Và cũng ở đời Đường, ngài Bát Nhã dịch riêng phẩm Nhập pháp giới, gọi là tứ thập Hoa Nghiêm, gồm 40 quyển.

Kinh Hoa Nghiêm phát triển mạnh ở Trung Quốc, tiến đến thành lập tông Hoa Nghiêm. Sơ tổ của tông này là ngài Đỗ Thuận (557-640), nhưng đến ngài Trí Nghiêm (602-668) là Nhị tổ mới chính thức thành lập tông Hoa Nghiêm.

Và Tổ thứ ba của tông này rất nổi tiếng, đó là ngài Pháp Tạng (Hiền Thủ, 643- 712). Phải nói là đến thời của ngài Pháp Tạng mới luận giải kinh Hoa Nghiêm và giảng kinh này cho Tắc Thiên hoàng hậu.

Ngài Đỗ Thuận và Trí Nghiêm cùng giảng giải kinh theo bộ lục thập Hoa Nghiêm. Nhưng ngài Đỗ Thuận chịu ảnh hưởng của hệ Bát Nhã, vì lúc ấy pháp tánh học thịnh hành. Còn ngài Trí Nghiêm chịu ảnh hưởng của Duy thức, tức pháp tướng học do ngài Huyền Trang xương minh và theo đó mà phát triển Hoa Nghiêm.

Ngài Pháp Tạng lý giải theo bộ bát thập Hoa Nghiêm. Ngài giảng giải đầy đủ hơn, vì đã tổng hợp được hai hệ tư tưởng Bát Nhã và Duy Thức của Sơ tổ và Nhị tổ, kết hợp thành bộ Hoa Nghiêm sớ. Đây là cốt lõi của tông Hoa Nghiêm, làm cho Phật pháp thịnh hành ở thời này.

Hai vị Đỗ Thuận và Trí Nghiêm đều là người Hán. Riêng ngài Pháp Tạng sanh ở Trung Quốc mà gốc người Trung Á. Vì vậy, Ngài thừa hưởng được tư tưởng triết học Ên Độ và văn minh Trung Quốc; đồng thời tổng hợp được tinh ba của hai luồng tư

tưởng vĩ đại này, tạo thành nét đặc thù nổi bật của tông Hoa Nghiêm, khiến cho giới trí thức đời Đường bấy giờ phải thán phục.

Có thể nói tông Hoa Nghiêm phát triển mạnh ở Trung Quốc vì tư tưởng kinh Hoa Nghiêm thích hợp với người Trung Quốc. Trước khi kinh này được truyền sang, tư tưởng Lão Trang thịnh hành ở Trung Quốc, có cái nhìn về vũ trụ gần giống với tinh thần Hoa Nghiêm, nên người trí thức đương thời dễ tiếp thu được tư tưởng Hoa Nghiêm.

Tuy nhiên, cần khẳng định rằng, kinh Hoa Nghiêm phát triển được là nhờ các vị cao đức thông suốt được áo nghĩa Hoa Nghiêm và biết kết hợp với tinh thần Lão Trang để triển khai thành tư tưởng chỉ đạo của tông Hoa Nghiêm.

Tư tưởng Lão Trang quan niệm mọi sinh hoạt của vũ trụ vận hành theo lý "Tự nhiên", tự nhiên là "Vô", và tính chất của "Vô" là bản thể của vũ trụ. Và theo Trang tử: "Đạo không chỗ nào không có, ở chỗ con kiến, con dế, ở chỗ cỏ Đế, cỏ Bại, ở chỗ gạch ngói, ở chỗ phân tiểu...".

Người trí thức chịu ảnh hưởng Lão Trang có thể thấy vấn đề nói trên của họ sáng hơn khi tiếp thu tư tưởng Hoa Nghiêm do các vị cao tăng lý giải; theo đó, mọi sự, mọi vật đều bình đẳng, trong tốt có xấu, trong xấu có tốt. Tất cả sinh hoạt tương quan tương duyên chằng chịt trong pháp giới.

Người chứng đạo thấy rõ sự tác động của mối tương quan sâu xa ấy, mà thuật ngữ gọi là lý sự vô ngại pháp giới, thì sẽ hóa giải được tất cả. Còn chướng ngại, vướng mắc, không dung thông thì trở thành đối nghịch, đối đầu, từ đó phiền não trùng trùng duyên khởi.

Thực chất của sự hành trì theo yếu nghĩa Hoa Nghiêm là thiện ác đều do chính ta tạo nên, kinh gọi là muôn pháp duy tâm tạp. Liễu ngộ Hoa Nghiêm thì tất cả viên dung vô ngại vì mọi loài trong pháp giới cho đến con ong, cái kiến, cỏ cây, hoa lá đều là pháp âm của Tỳ Lô Giá Na Phật.

Kinh Hoa Nghiêm chuyên chở một tư tưởng quá lớn lao, người bình thường không tiếp thu nổi, không hiểu thì làm sao ứng dụng được. Vì thế, dù là tư tưởng siêu tuyệt như vậy, vẫn bị mai một.

Phải có những bậc danh đức ngộ đạo hiện hữu, như ngài Đỗ Thuận, Trí Nghiêm, Pháp Tạng nắm trọn được tinh yếu của Hoa Nghiêm và lý giải cũng như thể hiện trong cuộc sống, mới có thể phát triển tư tưởng này sáng chói lên. Nhưng về sau, không có người thừa kế đủ khả năng tiếp nối đạo nghiệp, nên ngọn đèn Hoa Nghiêm cũng phải tàn lụn.

Tiếp theo, kinh Hoa Nghiêm được một nhà sư Trung Hoa mang sang Nhật Bản, nhưng không thuyết giảng. Đến đời Thánh Vũ thiên hoàng, ngài Thẩm Tường là nhà sư Triều

Tiên sang Nhật Bản, kinh này mới được Ngài giảng giải và tông Hoa Nghiêm ra đời ở Nhật.

Đặc biệt là nhờ công đức thuyết pháp của ngài Thẩm Tường khiến cho Thánh Vũ thiên hoàng phát tâm xây dựng ở Nara tượng Tỳ Lô Giá Na bằng đồng lớn nhất thế giới. Có điều kỳ lạ cần nhắc lại, theo truyền thuyết, người ta chỉ đúc được pho tượng này tới cổ, vì phần đầu của tượng quá lớn, đường kính của mặt tượng Tỳ Lô Giá Na rộng đến 5 thước, nên rót đồng vô chảy xuống đến cổ là bị rã.

Sau đó, nhà sư Phật Triết từ Giao Châu, Việt Nam, đóng bè tre sang Nhật Bản. Ngài Hạnh Cơ Bồ tát ra đón ngài Phật Triết ở bờ biển về để chỉ dạy phương cách đúc tượng.

Pho tượng được hoàn thành một cách hoàn hảo, nên Thánh Vũ thiên hoàng thỉnh ngài Phật Triết về chủ lễ điểm nhãn tượng. Và Ngài soạn ra nghi thức cúng dường khai quang, còn truyền tụng đến ngày nay.

Như đã nói, tư tưởng Hoa Nghiêm quá trác tuyệt, khó tiếp thu. Vì vậy, công đức hoằng truyền kinh Hoa Nghiêm mà ngài Thẩm Tường đã tu tạo, không có người tiếp nối đạo mạch. Những gì tiêu biểu còn lưu lại dấu vết như tông Hoa Nghiêm, chùa Đông Đại và tượng Tỳ Lô Giá Na, thì ngày nay chỉ còn hiện hữu như một kỷ niệm mà thôi.

Tóm lại, kinh Hoa Nghiêm phát xuất từ Ấn Độ, nhưng vì quá cao siêu nên hiếm người tiếp thu được và tất nhiên việc phát triển càng khó hơn nữa. Phải đợi đến khi truyền sang Trung Quốc hay Nhật Bản và gặp được những vị vua chúa có phước báo và quyền thế phát tâm mới đủ điều kiện hỗ trợ cho công việc phiên dịch, truyền bá kinh, cũng như xây dựng chùa chiền, đúc tượng được thành công.

Riêng ở Việt Nam, Phật giáo đương nhiên cũng có phần ảnh hưởng tinh thần Hoa Nghiêm. Một số vị cao tăng cũng thọ trì kinh này, ứng dụng được phần nào tinh ba của kinh trong cuộc sống. Tuy nhiên, nói chung, bộ kinh này không phát triển mạnh được ở Việt Nam.

II. Nội dung kinh Hoa Nghiêm

Theo phán giáo của Thiên Thai Trí Giả đại sư, sau khi Đức Phật thành đạo, Ngài thuyết kinh Hoa Nghiêm trong 21 ngày và sau đó Ngài đến Lộc Uyển độ 5 anh em Kiều Trần Như, bắt đầu lập giáo khai tông. Trên đường hoằng truyền chánh pháp, Đức Phật giảng kinh Phương Đẳng, Bát Nhã, Pháp Hoa, Niết Bàn.

Cách phán giáo của Trí Giả đại sư được Phật giáo Đại thừa tán đồng. Phật giáo Nguyên thủy cũng ghi nhận giống ở điểm sau khi thành đạo, Đức Phật ngồi tư duy ở Bồ đề đạo tràng trong 21 ngày. Theo kiến giải của Phật giáo Đại thừa, trong 21 ngày tư duy ấy, Ngài thuyết kinh Hoa Nghiêm trong thiền định.

Thiết lập pháp hội Hoa Nghiêm với hội chúng, hội trường có điểm khác lạ. Theo kinh Hoa Nghiêm lục thập quyển thì có 8 hội, nhưng kinh Hoa Nghiêm bát thập quyển ghi nhận có 9 hội. Đến phần kết của hội Hoa Nghiêm vẫn có mặt Xá Lợi Phật, Mục Kiền Liên, A Nan, nhưng các Ngài không nghe được. Ý này được kinh diễn tả rằng chúng

Thanh văn như người mù, người điếc dự hội.

Vì khó hiểu như vậy, một số người cho rằng kinh Hoa Nghiêm có tính cách giả tưởng. Ngày nay, chúng ta có thể hiểu ý này qua thực tế như vấn đề trình bày trong cuộc hội thảo dành cho các nhà bác học thì người có trình độ đại học trở xuống có tham dự cũng không thể nào hiểu được.

Pháp Phật nói cho Bồ tát, hàng nhị thừa không thể biết, huống chi là phàm phu. Cần hiểu rằng không riêng gì Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên... mà kể cả chúng ta cũng hiện diện trong hội Hoa Nghiêm, nhưng không thấy, không nghe vì bị ngũ ấm ngăn che, vướng mắc sắc ấm. Đức Phật nói kinh Hoa Nghiêm trong thiền định, dùng tâm chuyển vật. Chúng ta chưa thấy tâm, làm sao thấy được sự chuyển vật.

Tinh thần Đại thừa đặt nền tảng trên sinh hoạt của tâm là chính. Nếu tâm thực sự tốt sẽ kết thành quả tốt, dù cho hành động bề ngoài không tốt. Sức mạnh phi thường của tâm chi phối, khiến việc thành tựu, không cần phải cử thân động niệm, kinh gọi là vô tác diệu lực. Đó là ý chính mà kinh Hoa Nghiêm muốn đề cập đến.

Khi Đức Phật đắc quả Vô thượng giác ở Bồ đề đạo tràng, không còn lệ thuộc ngũ ấm thân, Ngài phát hiện ra con người thật bên trong là chơn tâm hay Tỳ Lô Giá Na Pháp thân và thấy Bồ tát vi trần. Phật pháp thân ấy nói với các vị Bồ tát trong thiền định, không phải là người bằng xương bằng thịt nói và cũng không nói cho người nhân gian. Vì vậy, người nhân gian làm thế nào biết được và tạng kinh Hoa Nghiêm phải đợi đến Long Thọ Bồ tát kiết tập.

Đến pháp hội thứ hai, đi vào thế giới Quang Minh điện của Phật, nghĩa là ánh quang Phật thuyết pháp. Ánh quang này chiếu đến Trời Phạm Thiên, nên vị Đại Phạm Thiên vương xuống Bồ đề đạo tràng thỉnh Phật thuyết pháp.

Ở pháp hội một, thuyết trong thiền định dành cho người trụ định mới nghe được. Đến pháp hội thứ hai, Phật thuyết bằng ánh quang, đòi hỏi người có trí tuệ, nghe bằng Bồ đề tâm, huệ giải thoát mới thâm nhập được. Lúc ấy, người tu ngộ đạo nhìn sông núi, cá chim đều là Phật thuyết pháp.

Sau đó, Phật thuyết ở Trời Đao Lợi, đến Dạ Ma thiên, Đâu Suất thiên, Tha Hóa Tự Tại. Đến đây, Ngài giảng thập hồi hướng, thập địa nhằm chỉ cho biết đối tượng của pháp cao sâu này phải là Bồ tát, là người có đầy đủ phương tiện giáo hóa chúng sanh.

Bồ tát pháp trong kinh Hoa Nghiêm rất cao sâu. Hàng thấp nhất là Bồ tát sơ địa cũng phải có khả năng làm vua một cõi, tức tiểu vương mới có thể hành đạo tự tại. Bồ tát nhị địa phải là Chuyển luân Thánh vương cai quản bốn phương thiên hạ, ai nghe

đến danh cũng phải kính nể. Bồ tát đệ tam địa phải làm vua Trời Đao Lợi, cai quản 33 tầng trời. Cứ như vậy lần lên cõi Trời Dục cao nhất là Tha Hóa Tự Tại.

Đức Phật giảng cho các vị trời, đồng nghĩa với nhắc nhở những người có phước báo, quyền uy ở trần gian nên phát tâm làm Phật sự, dễ tu tạo công đức lớn lao. Nếu không, hưởng hết phước rồi đọa, lúc đó không còn điều kiện tạo công đức, như vua Tần Bà Sa

La bị A Xà Thế nhốt vô ngục rồi mới phát tâm.

Từ cõi Trời Tha Hóa Tự Tại, Đức Phật trở lại Phổ Quang đường thuyết thập nhẫn, thập định. Cuối cùng, Ngài trở lại thực tế cuộc sống ở rừng Thệ Đa nói phẩm Nhập pháp giới.

III. Quan niệm về đạo Phật theo kinh Hoa Nghiêm

Kinh Pháp Hoa và Hoa Nghiêm là hai bộ kinh nòng cốt của Phật giáo Đại thừa. Kinh Pháp Hoa đặt nặng về pháp, trong khi kinh Hoa Nghiêm triển khai về Phật là vị có đầy đủ tư cách để tuyên thuyết diệu pháp.

Quan niệm về Đức Phật theo kinh Hoa Nghiêm tất nhiên cũng khởi đầu từ Phật nguyên thủy là Đức Thích Ca. Ngài cũng mang thân tứ đại giống như chúng ta và trải qua quá trình tu hành, đắc quả Vô thượng Bồ đề.

Quan điểm cho rằng Phật là người giống như ta và tiến tu thành bậc Chánh giác, được xét lại trong thời Phật giáo Phát triển. Vì câu hỏi được đặt ra là tại sao người đều giống nhau, nhưng chỉ duy nhất có Phật thành tựu quả vị toàn giác, còn những vị tu hành khác thì có người thành Tổ, có người làm trụ trì hoặc người chẳng đạt được quả vị nào.

Từ đó, Phật giáo Phát triển bắt đầu mở tầm nhìn về chiều sâu, nhìn bên trong cái thực của con người, tức chân linh, để định giá trị khác nhau của mỗi người. Theo tinh thần ấy, kinh Bổn Sanh, Bổn Sự được hình thành, nói về vô số tiền kiếp của Phật đã xả thân hành Bồ tát đạo. Thân xác giống như chiếc áo mặc cho chân linh. Đó là quan niệm mới của Phật giáo Phát triển bắt đầu quán sát người ở hai mặt: mặt bề ngoài là sanh thân hay thân mạng hữu hình và thân mạng vô hình bên trong là Báo thân.

Theo Đại thừa, Báo thân là phước đức, trí tuệ của Phật. Ngài giáo hóa thành tựu dễ dàng vì lời nói, hành động, việc làm đều phát xuất từ trí tuệ siêu tuyệt và đạo đức hoàn toàn thánh thiện.

Như vậy, Đại thừa nhìn Phật qua tri thức và đức hạnh của Ngài và triển khai Báo thân. Suy nghĩ về Báo thân, nương Báo thân Phật tu hành nhằm mục tiêu phát triển Báo thân của chính mình. Nói cách khác, trên bước đường tu, chúng ta xem Phật, Tổ, Bồ tát làm gì, ta cũng làm vậy để nuôi lớn Báo thân của riêng mình.

Đức Phật dạy rằng ai cũng có thể thành Phật nếu tu tập cho đầy đủ tâm đại bi, viên mãn hạnh Bồ tát. Vô lượng kiếp qua khứ, Phật, Hiền Thánh đều trải thân hành Bồ tát đạo, làm lợi ích chúng hữu tình, mới đạt đến Vô thượng Đẳng giác. Ngày nay, muốn thành tựu quả vị như Phật, chúng ta cũng phải phát tâm Bồ đề, dấn thân tu Bồ tát đạo. Đó là tư tưởng nòng cốt của Phật giáo Đại thừa.

Tiến đến đỉnh cao của hệ tư tưởng này là kinh Hoa Nghiêm. Kinh Hoa Nghiêm giới thiệu Đức Phật và cách tu thế nào để thành Phật, tức Bồ tát pháp.

Tinh thần Hoa Nghiêm cho chúng ta ý niệm về Đức Phật hoàn toàn mới, khác hẳn các bộ kinh Đại thừa khác. Đức Phật không bị giới hạn trong một loại hình cố định nào.

Thật vậy, Hoa Nghiêm mở ra cho chúng ta tầm nhìn phóng khoáng, theo đó không có gì không phải là Phật, đó mới là Đức Phật chân thật. Phật này là Phật huệ, nên trí tuệ Phật

hiện vô thân đồng nữ thì đồng nữ đó là Phật, hiện trong thân trưởng lão thì trưởng lão là Phật.

Tư tưởng đặc biệt của Hoa Nghiêm về sự hiện hữu vĩnh hằng của một Đức Phật toàn diện đòi hỏi chúng ta phải đạt đến trình độ nhất định nào đó mới có thể hiểu, sống và hành đạo như vậy.

Đứng trên lập trường bao quát, thấy Phật là tất cả, là pháp giới, được kinh Hoa Nghiêm tiêu biểu qua hình ảnh Phật với 10 loại thân: Ngũ ấm thân, Quốc độ thân, Chúng sanh thân, Thanh văn thân, Duyên giác thân, Bồ tát thân, Như Lai thân, Trí

thân, Pháp thân, Hư không thân. Hay có thể nói 10 loại hình này là diễn tiến sự sống từ thấp nhất tiến đến quả vị Phật và từ Phật giới chi phối ngược xuống toàn bộ các loài hữu tình, vô tình.

Theo Hoa Nghiêm, trước tiên lấy ngũ ấm làm căn bản, vì tất cả muôn vật đều phát xuất từ ngũ ấm: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Đức Phật cũng hiện hữu từ ngũ ấm, nhưng Ngài tiến đến quả vị toàn giác vì Ngài không bị ngũ ấm chi phối. Trong khi chúng sanh cũng mang thân ngũ ấm, nhưng do bị ràng buộc triệt để, nên luôn gánh chịu khổ đau sanh tử.

Đức Phật khẳng định rằng ngũ ấm cấu tạo nên con người và con người bị lệ thuộc nó. Chính vì còn kẹt vào thân vật chất, tức sắc uẩn, nên chúng ta còn bị 4 thứ: đói, khát, nóng, lạnh hành hạ. Hương vị giải thoát đầu tiên của người đắc được sơ quả là xa lìa được đói khát, nóng lạnh. Vì vậy, chúng ta thấy các Thiền sư trong lúc nhập định không cần ăn uống, ngủ nghỉ mà không cảm giác đói khát, mệt mỏi, vì họ đang sống với chân linh, vượt ngoài sự chi phối của thân xác.

Thân của Đức Phật khởi đầu cũng phát xuất từ thân ngũ ấm như chúng ta và Ngài cũng sử dụng nó. Nhưng chính yếu là Phật điều khiển được thân hoàn toàn theo mục tiêu mà Ngài đặt ra.

Đối với Phật, Ngài mang thân ngũ ấm trang nghiêm bằng 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp, thành Vô thượng Đẳng giác để giáo hóa chúng sanh. Khi việc đáng làm đã làm, người đáng độ đã độ, Ngài rời bỏ thân một cách nhẹ nhàng. Đức Phật khác hơn chúng sanh là như vậy.

Chúng sanh thì bị thân ngũ uẩn dày xéo, hành hạ, sống khổ với thân, chết cũng không yên với nó. Đức Phật thì tự tại hoàn toàn vì biến đổi được ngũ uẩn thành Pháp thân mà kinh diễn tả là: "Nhược năng chuyển vật tức đồng Như Lai".

Đức Phật sử dụng, biến ngũ uẩn thành ngũ phần Pháp thân, nên ngũ uẩn được kinh Hoa Nghiêm coi là một trong 10 thân Phật Tỳ Lô Giá Na.

Từ ngũ uẩn làm gốc, nảy sinh ra sự sống, hiện thân thứ hai là quốc độ thân, chỉ cho sơn hà đại địa. Nói chung, sự sống đơn bào tiến lên đa bào, phát triển lần đến các sinh vật hữu tình và vô tình.

Theo tinh thần Hoa Nghiêm, nhìn sông núi hùng vĩ, ngắm dòng suối chảy, nụ hoa mơn mởn, cá bơi chim liệng hay thấy tượng Phật trang nghiêm, cảnh chùa thanh tịnh, khiến ta phát tâm, đó là vô tình thuyết pháp.

Nói cách khác, thân Tỳ Lô Giá Na đã tác động vào cảnh quan, tạo thành lực hấp dẫn đưa ta đến với Phật đạo. Trong kinh thường diễn tả quá trình hành Bồ tát đạo, Phật hiện thân trong tất cả các loài, không riêng gì loài người, Ngài đã từng làm nai, chim, sư tử... Vì vậy, trong vũ trụ, cỏ cây hoa lá cho đến động vật đều có Tỳ Lô Giá Na ảnh hưởng đến và trong các hữu tình chúng sanh thuộc tứ sanh lục đạo cũng chịu lực chi phối của Tỳ Lô Giá Na để tồn tại.

Như vậy, loại thân hình thứ hai của thân Phật Tỳ Lô Giá na là trải thân ra làm đất đai, làm cây cỏ, làm núi sông để che chở, nuôi sống, dung nhiếp muôn loài.

Không loài nào mà tâm đại bi Phật không tác động đến, thể hiện sự hiện hữu loại thân thứ ba của Phật gọi là chúng sanh thân.

Dưới mắt người hành đạo theo tinh thần Hoa Nghiêm, con ong, cái kiến cho đến cọng cỏ, bụi gai, không cái gì mà không dễ thương, không phải là Phật. Ngược lại, mọi sự vật trên cuộc đời đều chướng tai gai mắt với phàm phu, ràng buộc làm họ khổ đau.

Trên tinh thần tất cả đều đẹp, người thật dạ tu hành ở bên phiến đá, cạnh dòng suối trong núi rừng, nhưng có cảm nghĩ nơi đó hiện diện ba đời mười phương Phật, nên họ dễ dàng tiến tu giải thoát. Nhưng khởi vọng tâm đòi hỏi phải ở chỗ này mới tu được, ở chỗ kia buồn khổ, thì không thể nào sống trong thiền môn.

Bước theo lộ trình Hoa Nghiêm, chúng ta cũng tập sống theo tinh thần rộng lớn như vậy, tập làm những việc bao dung, giúp đỡ người phát triển. Đó là con đường đưa chúng ta đến quả vị toàn giác trong tương lai.

Từ trong chúng sanh thân, nhận ra cuộc đời không bền chắc, nên khởi tâm đi tìm hằng hữu. Từ bỏ đời sống thế nhân, đi theo lộ trình Phật đạo, mang thân tu sĩ trắc nghiệm 37 phẩm trợ đạo giữa lòng cuộc đời, được coi như là Pháp thân của Đức Phật hay Thanh văn thân là một phần trong tổng thân của Phật Thích Ca.

Kế đến là hàng Duyên giác thuộc tầng lớp trí thức, tinh thần rất bén nhạy. Họ quán nhân duyên để thấy được mối quan hệ giữa mọi người với nhau trong xã hội. Và theo lời Phật dạy, người nào thấy nhân duyên thì thấy được pháp chân thật, đó là điều tiên quyết để tiến đến quả vị toàn giác.

Vì vậy, hàng Duyên giác hay Bích chi Phật ẩn tu, thâm nhập thiền định, nhận chân được mối quan hệ của chúng sanh trong tứ sanh lục đạo và hành xử theo đúng với lý nhân duyên ấy, thì họ vẫn được coi là một hiện thân của Phật trên cuộc đời.

Thanh văn tu hành tập thể và Duyên giác hay Độc giác ẩn tu quán sát các pháp. Tổng hợp hai cách tu này, chúng ta có mẫu người thứ ba vừa có đạo đức, vừa có tri thức, đi vào đời độ sanh gọi là Bồ tát.

Bồ tát hay bậc giác hữu tình, tức người đem ánh sáng giác ngộ đến các loài hữu tình. Họ phát tâm Bồ đề, khởi niệm thương chúng sanh và đến giúp đỡ, cũng là do Phật lực chi phối đến.

Trên tinh thần hành đạo cứu đời vì tiếp nhận được lực Tỳ Lô Giá Na, nên Bồ tát thân cũng là thân của Phật.

Khi người tu tròn đủ hạnh Bồ tát và tâm đại bi thì đạt quả vị Phật, tức Như Lai thân. Với thân Như Lai, không còn phải dấn thân vào đời để cứu độ như Bồ tát, không phải ẩn tu như hàng Duyên giác, cũng không cần sống trong tập thể để trao đổi sách tấn nhau tu hành như Thanh văn.

Vì Như Lai thân không từ đâu tới và cũng không đi về đâu. Chính thân đó tác động đến các loài chúng sanh và giáo hóa được tất cả mà không cần cử thân động niệm.

Từ ngũ ấm thân, trải qua quá trình tu hành tiến lên quốc độ thân, chúng sanh thân, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát thân và Như Lai thân là thân thứ 7.

Bấy giờ, ở quả vị Như Lai, không cần làm như trước nữa, nhưng các loài hữu tình chúng sanh tự phát tâm tu và tự giải thoát. Đó là đặc biệt của sự giáo hóa bằng Như Lai thân, không cần cứu độ mà mọi loài được nương nhờ, tự tôn kính, quy ngưỡng Phật.

Trên bước đường tu, sử dụng thân của từng giai đoạn tu khác nhau, thành đạt đến vị trí Như Lai. Lúc ấy, như như bất động mà vẫn hóa độ được chúng sanh, nên hoạt động chính của Như Lai không phải bằng thân xác vật chất, bằng ngôn ngữ bình thường, nhưng bằng trí tuệ, nên gọi là trí thân (thân thứ 8).

Dùng trí thân, tức dùng trí tuệ Như Lai tác động chúng sanh, khiến họ phát tâm Bồ đề. Chúng sanh chịu sự chi phối của trí thân gồm cả hữu tình và vô tình chúng sanh, tức nhứt thiết pháp. Tất cả pháp không có pháp nào mà trí tuệ Như Lai không chiếu tới. Trí Như Lai chiếu tới đâu thì biến các pháp ấy thành Pháp thân của Đức Phật. Đó là điểm then chốt của kinh Hoa Nghiêm quan niệm về Đức Phật. Trí tuệ Phật chiếu vào một tu sĩ hay cư sĩ, tác động họ phát tâm, chiếu vào tất cả sự vật thì làm vật đó biến chuyển thành pháp của Phật.

Ví dụ trí tuệ Như Lai tác động vào chúng ta, khiến chúng ta phát nguyện đi theo Phật đạo và cũng tác động qua các pháp, biến gạch ngói, đất đá thành chùa chiền. Tu sĩ, tín đồ, chùa, cảnh vật, pháp khí hiện hữu để Phật pháp tồn tại, phát triển, thì tất cả đều là Pháp thân của Đức Phật (thân thứ 9). Quang cảnh thiền môn tuy không phát ra âm thanh, nhưng tác động cho người hình dung ra Phật, liên tưởng đến cách sống của Ngài và họ phát tâm tu theo, tức Pháp thân của Phật đã thuyết pháp. Như vậy, Pháp thân Phật theo tinh thần Hoa Nghiêm được triển khai rộng hơn ý niệm Pháp thân của Phật giáo Nguyên thủy chỉ hạn hẹp trong giáo pháp Phật còn lưu lại.

Kinh Hoa Nghiêm quan niệm tất cả pháp, kể cả sơn hà đại địa đều nhận lực chi phối của huệ Như Lai, đều là Pháp thân Phật. Từ căn bản ấy, tất cả mọi sự vật trên cuộc đời đều biến thành Phật pháp nếu có huệ Như Lai rọi vào. Một miếng gỗ, cục đá

hay đồng chì đều biến thành Phật khi người tạo ra nó, hoặc chiêm ngưỡng, kính lễ nhận được huệ Như Lai, có ý niệm về Phật. Trái lại, không có huệ Như Lai đầu tư vào, thì đất đá vẫn là đất đá. Triển khai mạnh về ý nghĩa này, kinh Hoa Nghiêm chủ trương bằng mọi cách phát huy được Như Lai huệ để chiếu sáng vào lòng cuộc đời, vào vũ trụ, biến tất cả thành Phật pháp.

Tiến theo lộ trình Hoa Nghiêm, đạt đến đỉnh cao nhất là Hư không thân hay Tỳ Lô Giá Na thân. Tỳ Lô Giá Na dịch là phổ quang minh chiếu, chỉ cho trí tuệ rọi vô pháp, biến pháp thành Pháp thân. Lúc ấy, trí và lý bất nhị, kết hợp thành một. Thiết nghĩ, đây là loại hình của thế giới tu chứng, khó diễn tả bằng ngôn ngữ bình thường.

Mười thân Phật nói trên là một tổng thân của Tỳ Lô Giá Na Phật, kết hợp giữa chân lý và trí tuệ, chi phối ngược xuống 9 loại hình, từ hàng Thánh giả đến người thường trên cuộc đời và cả loài hữu tình, vô tình.

Trong vô hình, lực Tỳ Lô Giá Na chi phối xuống hữu tình chúng sanh và vô tình khí thế giới, khiến cho tất cả phát tâm Bồ đề, tiến tu đạo nghiệp, kết hợp thành pháp giới.

Đó là thế giới huyền môn của đạo Phật dành cho những người tiến bước theo Bồ tát đạo, đạt đến bằng sự tu chứng thật sự, nằm ngoài lạm bàn của phàm phu điên đảo vọng tưởng./.

Câu hỏi hướng dẫn ôn tập

1- Trình bày sơ lược lịch sử kinh Hoa Nghiêm.

2- Nội dung cơ bản của kinh Hoa Nghiêm là gì?

3- Trình bày quan niệm về Đức Phật theo kinh Hoa Nghiêm.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài đọc thêm 1: Giới luật công truyền hay bí truyền ? Thích Phước Sơn

Trong lời phàm lệ của quyển Tứ phần giới bổn như thích, Luật sư Hoằng Tán (1611-1685) nói: "Tam thế chư Phật câu thuyết Kinh-Luật-Luận tam tạng Thánh giáo. Kinh luận nhị tạng hàm thông tại gia, xuất gia, duy Luật nhất tạng Tỷ kheo độc trì, như vương bí tạng phi ngoại quan sở tư. Nhược Sa di, bạch y tiên lâm giả, vĩnh bất thọ đại giới, tội dữ ngũ nghịch đồng liệt. Vị sư giả tối nghi cẩn thận". Dịch nghĩa: "Ba đời chư Phật đều nói ba tạng Thánh giáo Kinh-Luật-Luận. Hai tạng Kinh-Luận chung cả tại gia, xuất gia, riêng tạng Luật chỉ dành cho Tỷ kheo gìn giữ, như tạng bí mật của vua, hàng ngoại quan không được biết đến. Nếu Sa di, bạch y mà xem trước, thì vĩnh viễn không được thọ đại giới, mắc tội ngang với tội ngũ nghịch. Phàm là người làm thầy phải hết sức cẩn thận".

Ý kiến này có lẽ bắt nguồn từ Luật sư Châu Hoằng (1532-1612) trong quyển Luật Sa di: "Bất đắc đạo thính Đại Sa môn thuyết giới".

Thật ra, câu cảnh cáo của ngài Châu Hoằng là nhằm nhắc nhở Sa di không được nghe lén khi Tỷ kheo tụng giới; vì nghe lén là hành vi bất chính. Bởi lẽ, Sa di chưa đủ tư cách pháp nhân của một vị Tăng thực thụ nên không được phép tham dự vào những sinh hoạt chính yếu của Đại tăng như các việc yết ma, bố tát, tự tứ v.v... Nếu người chưa thọ Cụ túc mà khoác áo cà sa, len lỏi vào hàng ngũ Tỷ kheo, tham dự các pháp yết ma, bố tát, tự tứ thì phạm tội tặc trú (ở trong Tăng chúng để trộm pháp), về sau không được thọ Đại giới, hay giới Tỷ kheo. Do đó, khi Tăng tiến hành tiền phương tiên (thủ tục ban đầu) thì thầy Yết ma phải hỏi trong Tăng chúng: "Người chưa thọ giới Cụ túc đã ra chưa?". Và khi được xác nhận trong Tăng không có người nào chưa thọ giới Cụ túc, thì Tăng mới tiến hành các pháp yết ma. Như vậy, việc làm này rất chính đáng và đâu có dụng ý gì ngăn cấm người chưa thọ giới Cụ túc xem giới pháp

của Tỷ kheo? Còn việc không cho Sa di, bạch y tham dự bố tát là có nguyên do. Lúc Phật còn tại thế, một hôm chư Tăng bố tát, có một người bạch y tham dự, sau đó, một Tỷ kheo phạm tội, người bạch y này bèn hạch tội Tỷ kheo. Các Tỷ kheo thấy thế liền bạch với Phật, Phật dạy: "Từ nay trở đi không nên cho bạch y và Sa di tham dự bố tát" (Ngũ phần luật, Đ.22, tr.123a).

Phát xuất từ lời Phật dạy trên đây mà ngài Châu Hoằng nhắc nhở các Sa di không được nghe lén Tỷ kheo tụng giới. Nhưng nếu Sa di vì tha thiết cầu học, có thiện chí tiến tu, thì Ngài cổ vũ: "Nhược nhạo quảng lãm, tự đương duyệt Luật tạng toàn thư" (Nếu muốn hiểu biết rộng thì nên xem toàn bộ Luật tạng). Và một đoạn khác trong Luật Sa di, Ngài khuyến khích: "Tuy Tỷ kheo sự, Sa di đương dự tri chi" (Tuy là việc của Tỷ kheo, nhưng Sa di cũng nên tham dự để biết). Như vậy, thiết nghĩ quan điểm của Luật sư Châu Hoằng đã quá rõ, thế nhưng vẫn có người ngộ nhận như trường hợp ngài Hoằng Tán. Rồi từ ý kiến của ngài Hoằng Tán, có người đã luận giải, nêu ra ba lý do:

1- Nếu Sa di xem trước giới luật Tỷ kheo rồi thấy giới pháp quá nhiều, khó khăn, sẽ sanh tâm thối thất, không dám thọ giới Cụ túc.

2- Nếu Sa di biết giới luật Tỷ kheo, khi họ thấy các Tỷ kheo thọ giới rồi mà không giữ gìn nghiêm túc, hủy phạm cấm giới, họ sẽ sanh tâm kiêu mạn, khinh rẻ các Tỷ kheo, do đó sẽ tổn phước, mất lợi ích.

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

Lý luận ấy mới nghe qua có vẻ như hợp lý, nhưng xét kỹ thì hoàn toàn không ổn. Vì các lẽ: Thứ nhất, chẳng lẽ những người xuất gia toàn là những kẻ bạc nhược hết hay sao mà "thấy giới pháp nhiều sanh tâm thối thất?"; thứ hai, lẽ nào những người xuất gia lại quá kém phẩm chất, chuyên bới lông tìm vết, hễ "thấy Tỷ kheo phạm giới liền sanh tâm khinh rẻ?"; thứ ba, vấn đề giới tử đắc giới thể là do ba việc: "Giới sư thanh tịnh, Giới đàn trang nghiêm và Giới tử chí thành", chứ đâu phải nhờ giới tử không biết trước giới luật mà đắc giới thể?

Quả thật lối lập luận trên có nhiều chỗ đi xa tinh thần giới pháp và giới luật. Ai cũng biết ngài Qui Sơn (771-833) định nghĩa người xuất gia: "Phàm là người xuất gia là mong

cất bước đến chân trời cao rộng, hình dáng và tâm hồn khác với thế tục. Vì mục đích làm rạng rỡ dòng thánh, trấn áp quân ma, báo đáp bốn ân và cứu vớt ba cõi". Và các bậc cổ đức cũng đã nói: "Thế thượng phi trượng phu đại giải thoát hán, hà năng kham thủ?" (Trên đời này, nếu chẳng phải là bậc trượng phu đại giải thoát, thì làm sao đảm đương nổi "sứ mệnh xuất trần"?).

Vả lại Luật dạy, vị thầy khi nhận đệ tử xuất gia phải chọn những người: về hình dạng thì sáu căn phải đầy đủ, không mắc một khuyết tật nào, về tâm hồn thì phải là người hảo tâm xuất gia, có dũng khí kiên cường bất thối, chứ không phải ai cũng xuất gia được. Chả thế mà ca dao ta có câu "Năm lừa mười lọc mới trọc cái đầu".

Đúng ra, vì nhờ xem trước giới pháp nên Sa di biết được công dụng của giới là "phòng phi chỉ ác", là "thuyền bè đưa người qua bể khổ", nên họ mới sinh tâm khát ngưỡng, trông mong được lãnh thọ giới pháp. Khi đã hiểu giới luật, thấy những điều khó làm mà các Tỷ kheo vẫn tuân thủ nghiêm túc, thì họ càng tăng thêm tâm cung kính, chứ làm sao dám khinh thường? Mặt khác, các Tỷ kheo khi đã hiểu rằng mọi người đều biết những giới luật mình đã lãnh thọ, thì càng phải nỗ lực hộ trì không dám buông lung, vì sợ thiên hạ phê bình. Kinh nghiệm thực tế cho thấy các nước Nam phương như Campuchia, Thái Lan..., mọi Phật tử đều biết giới luật của Tỷ kheo và họ rất tôn kính các nhà sư, chứ không bao giờ dám coi thường hay chỉ trích. Chính nhờ biết trước giới luật nên họ mới có thể tạo điều kiện và tìm cách yểm trợ các sư giữ giới tốt hơn. Tình trạng hiện nay ở thành phố ta có những kẻ lợi dụng chiếc y vàng để đi xin ăn làm tổn thương Phật pháp. Nếu Phật tử biết rõ giới luật, ắt họ sẽ tẩy chay và tìm cách ngăn chặn hành vi phi pháp của những hạng người ấy, để giữ gìn sự trong sáng của đạo pháp.

Còn vấn đề này nữa, tạng Luật phải chăng là bí tạng dành riêng cho các thầy Tỷ kheo, các chúng khác không có quyền biết đến? Khẳng định như vậy thật là vô căn cứ, không có cơ sở và trái hẳn thực tế. Vì trong các giới điều dành cho Phật tử cũng như

Sa di, không có một giới nào ngăn cấm họ tìm hiểu giới bổn của Tỷ kheo hết. Đành rằng chỉ có các Tỷ kheo thọ 250 giới, và các Tỷ kheo ni thọ 348 giới mới có bổn phận tuân thủ giới pháp của mình, còn những người khác không ai có quyền bắt họ phải tuân thủ. Đó là nói về trách nhiệm gìn giữ, còn việc cầu thị, tìm hiểu với thiện chí hướng thượng thì ai cũng có quyền nghiên cứu giới luật Tỷ kheo mà không vi phạm bất cứ điều khoản nào.

Giả sử một hội đoàn nào đó gọi chúng ta gia nhập, rồi mới cho biết nội quy và điều lệ, thì liệu chúng ta có yên tâm gia nhập hay nghi ngờ hội đoàn đó có điều gì mờ ám, bất chính? Theo lẽ thường, người có trí mỗi khi muốn tham dự một tổ chức nào chắc chắn phải tìm hiểu tường tận điều lệ của tổ chức ấy rồi mới tham gia. Đó là một việc làm hợp lý và có tinh thần khoa học.

Vả lại, Phật giáo là đạo công truyền chứ không phải bí truyền, là đạo trí tuệ chứ không phải giáo điều, lại càng không chấp nhận sự cuồng tín. Chính Đức Phật đã bác bỏ quan điểm độc quyền của Bà La Môn cho rằng chỉ có giáo sĩ Bà La môn mới có quyền đọc

Thánh kinh Vệ Đà. Phật còn dạy: "Tin Ta mà không hiểu Ta, tức là hủy báng Ta". Và một chỗ khác lại nói: "Chánh pháp được thuyết giảng giống như bàn tay mở ra, chứ không phải bàn tay nắm lại". Hoặc nói: "Phật pháp là thiết thực hiện tại, vượt ngoài thời gian, đến để mà thấy, được người trí chứng ngộ". Chung quy cũng chỉ nhằm nói lên tinh thần cởi mở, phóng khoáng, tự do tư tưởng và tôn trọng sự thật của đạo trí tuệ mà thôi.

Hơn nữa, bàng bạc đó đây trong một số kinh điển đều có đề cập đến giới Tỷ kheo; như kinh Di Giáo, Phật dạy Tỷ kheo không được buôn bán đổi chác, không được mua ruộng tạo nhà, không được đào đất, đốn cây, không được coi ngày, xem tướng v.v... Như vậy toàn là giới cả, chứ có gì khác đâu. Vả lại ngày nay, kinh điển, giới luật được in ấn, phát hành rộng rãi, ai cũng có thể tự do tìm đọc, thì làm sao cấm người ta xem giới cho được.

Hơn nữa, giá như ông cha ta để lại lời di chúc cho chúng ta theo đó sống hợp với đạo lý làm người, hầu trở thành một người hữu ích, có giá trị, rồi chúng ta đem cất

trên khám mà thờ, không biết trong đó nói gì, thì thử hỏi hành vi ấy là tôn kính hay bất kính đối với tổ tiên?

Ai cũng biết rằng tính chất của giới luật là "thanh lương", nghĩa là mát mẻ, là "biệt biệt giải thoát", tức là giữ được điều nào giải thoát được điều ấy, thế mà bảo rằng "người nào xem trước giới luật Tỷ kheo thì phạm tội ngang bằng tội ngũ nghịch" thì thực không còn biết nói thế nào nữa! Như vậy chẳng hóa ra quyển Luật Tứ phần là một tác phẩm văn hóa độc hại hay sao? Nói kiểu ấy là chỉ nhìn vấn đề một cách rất phiến diện và lệch lạc. Thực sự, nếu nhiều người hiểu rành giới luật thì có lẽ xã hội sẽ tốt đẹp hơn nhiều; và những tội ác xảy ra hàng ngày làm cho chúng ta phải đau lòng chắc chắn sẽ giảm đi không ít.

Đành rằng công đức xiển dương Luật học của ngài Hoằng Tán là đáng trân trọng, chúng ta chẳng dám xem thường; nhưng nếu bảo phải tin một cách tuyệt đối, không được tìm hiểu thấu đáo, thì chúng ta cũng không thể chấp nhận, vì nó trái hẳn với tinh thần học Phật. Đức Phật dạy: "Khi nghe một điều gì, các ngươi chớ vội bác bỏ, cũng chớ vội tin ngay, dù nó là Thánh điển".

Thử hỏi, từ khi Đức Đạo sư chế giới, trải qua Tổ Tổ tương truyền cho đến Tổ Châu Hoằng (1532-1612), giới luật vẫn thuần khiết, nhất vị, không có điều gì phải thắc mắc, đến khi ngài Hoằng Tán (1611-1685) xuất hiện sau Tổ Châu Hoằng gần cả thế kỷ, đưa ra một câu nói khiến cho nhiều người hoang mang, thì làm sao chúng ta không bức xúc cho được?

Do vậy, chúng tôi mạo muội nêu vấn đề này ra thương xác ở đây là nhằm hai mục đích: thứ nhất là hy vọng trấn an được phần nào nỗi hoang mang của tầng lớp Tăng Ni trẻ, nhất là những người mới xuất gia, chưa thọ Đại giới; thứ hai là để cho những ai tha thiết tìm hiểu giới pháp có thể nhận thức đúng đắn tinh thần giới luật mà đấng Đại giác đã từ bi truyền dạy. Vì thế, tuyệt nhiên không hề có ý phê bình ngài Hoằng Tán ở đây. Tuy vậy, chúng tôi cũng rất mong thỉnh thị các bậc tôn túc luật sư cao minh, và hy vọng nhận được sự quan tâm chỉ giáo của các vị nếu có điều chi sai sót./.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài đọc thêm 2: Tính chất giáo dục của Giới luật Phật giáo Thích Phước Sơn

Lịch sử cho chúng ta thấy có những tôn giáo, những chủ thuyết tỏ ra sáng giá một thời, nhưng khi trải qua những thử thách khắt khe của thời gian thì liền chìm vào quên lãng. Tại sao vậy? Tại vì nó thiếu những nguyên tắc chỉ đạo đúng đắn và thiếu các tu sĩ để duy trì. Phật giáo nói riêng, các tôn giáo khác nói chung, tỏ ra đủ sức mạnh để tồn tại với thời gian là vì có những nguyên tắc sống tương đối hoàn chỉnh và có các tu sĩ thuộc thành phần cốt cán để duy trì. Các tu sĩ thường có bổn phận giữ gìn những giới luật mang tính chất giáo dục rất đa dạng, nhằm hướng dẫn cuộc sống của mình đến chỗ hoàn thiện. Sau đây, chúng tôi xin trình bày về tính chất giáo dục trong giới luật của đạo Phật.

1- Phát huy lòng từ bi, cứu khổ

Đức từ bi, cứu khổ gần như là đặc trưng của Phật giáo. Nói đến đạo Phật, người ta nghĩ ngay đến "cửa từ bi", "đạo cứu khổ", vì đó là bản chất của Phật giáo, nên kinh điển và giới luật luôn đề cập đến. Giới thứ 9 của Bồ tát nói: "Không được giận dữ kẻ khác, mà phải phát khởi từ tâm tha thứ những lỗi lầm của họ". Giới thứ 21 lại bảo: "Không được đem sự thù hận để đáp lại sự thù hận, không được đem sự đánh đập trả lại sự đánh đập, không mang tâm niệm trả thù những kẻ đã tàn sát những người thân yêu của mình. Tóm lại, tàn sát sự sống để trả thù sự sống là hành vi trái với đạo hiếu sinh của Bồ tát". Cố nhiên, "hại nhân nhân hại", "sát nhân thường mạng" đó là lẽ thường tình của cuộc đời, nhưng cứ "dĩ oán báo oán" thì oán oán sẽ chập chùng, vòng nhân quả "vay trả trả vay" sẽ trở nên bất tận khiến cho những nỗi khổ đau của kẻ khác và của chính mình sẽ không bao giờ kết thúc. Thế nên Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài phải "dĩ đức báo oán" thì mới chuyển hóa được oan gia trở thành bạn lữ. Tha thứ và cứu giúp kẻ khác là trách nhiệm của hàng đệ tử đấng Giác ngộ, như trong giới thứ

6 Bồ tát trình bày: "Nếu có người đến cầu xin, thì người Phật tử phải tùy theo khả năng của mình mà giúp đỡ họ", và "Khi thấy người bệnh tật, người Phật tử phải cứu giúp họ như phụng sự chư Phật".

Giúp đỡ người cùng khốn, cứu chữa kẻ bệnh tật là việc ai cũng làm được và đều có nghĩa vụ phải làm chứ không riêng gì đệ tử của Phật. Điều đáng nói ở đây là Đức Phật xem những việc từ thiện đó như là biểu lộ sự quan tâm và phụng sự chính Ngài. Lời khuyên dạy này nói lên tấm lòng nhân ái bao la của Đức Đạo sư, chính vì thế mà nhân loại tôn xưng Ngài là đấng Từ bi và đạo của Ngài là đạo Cứu khổ.

Đức từ bi của Phật không những nhằm cho con người mà còn phổ cập đến cả muôn loài qua giới "Không sát sinh" (giới thứ nhất của người tại gia). Nhưng muốn giữ trọn vẹn giới không sát sinh, người thọ giới Bồ tát còn phải giữ giới "Không ăn thịt" (giới 20 của Bồ tát); không ăn thịt là thể hiện trọn vẹn lòng từ bi của Đức Phật và của hàng đệ tử Phật đối với muôn loại sinh linh.

2- Thực hiện nếp sống tri túc, kiệm ước

Muốn giúp đỡ kẻ khác hữu hiệu, đúng ý nghĩa thì chính bản thân mình phải sống bằng một nếp sống kỷ cương và tri túc. Do đó, các vị Tăng sĩ phải tuân thủ những giới điều như: "Chỉ may sắm ba y, dùng một bình bát, một tọa cụ v.v... Ngoài ra, nếu có thí chủ cúng dường thêm thì phải đem bố thí cho kẻ khác. Vị Tỷ kheo phải dùng ngọa cụ đủ 6 năm mới được thay cái mới, phải dùng bình bát cho đến khi vỡ mới được sắm cái khác. Không được thu góp, cất chứa vàng bạc châu báu làm của riêng mình (ngoại trừ trường hợp giữ gìn cho tập thể). Thầy Tỷ kheo không được nằm giường cao, nệm êm, không được trang sức hoa mỹ". Tất cả đều nói lên tinh thần ít muốn, biết đủ, sống giản dị nhằm đoạn trừ lòng tham, dốc tâm tu học hầu đạt đến an lạc thật sự. Người xuất gia còn phải giữ giới "Không ăn phi thời (ăn không đúng giờ), không ăn nhiều bữa, không chuộng thức ngon v.v...". Tóm lại, người xuất gia còn phải tuân thủ phương châm "Tam thường bất túc", nghĩa là ba sự ăn, mặc và ngủ không được quá thừa thãi, sung túc. Bởi vì, nếu sự hưởng thụ vật chất quá sung mãn thì dễ làm cho tinh thần người ta trở nên nhu nhược, chậm lụt. Nói như thế không có nghĩa là đạo Phật chủ trương trở

về cuộc sống lạc hậu. Phật giáo không bao giờ phủ nhận những giá trị của các phương tiện văn minh vật chất, vì cuộc sống con người cần phải được ăn ngon, mặc đẹp, hưởng thụ những nhu cầu cần thiết. Tuy nhiên, cái gì thái quá cũng đều không hay. Phật giáo không chủ trương con người phải sống nghèo đói, thiếu thốn, mà chỉ cổ vũ tinh thần tri túc, tiết kiệm, vừa mức trung bình. Có như vậy mới không bị sự sung mãn cám dỗ, và nhờ thế mới có thì giờ và điều kiện quan tâm giúp đỡ, chia sẻ mọi nỗi thống khổ của những người thiếu may mắn.

3- Thanh liêm, công chính, tôn trọng tài sản kẻ khác

Đức thanh liêm công chính là đức tính cần thiết tạo nên niềm tin cậy và kính trọng lẫn nhau trong mối tương giao giữa cá nhân và xã hội.

Luật dạy, thầy Tỷ kheo muốn cử tội (phê bình) kẻ khác phải hội đủ 5 điều kiện sau đây thì lời cử tội mới có giá trị:

a)- Nói đúng lúc, không bạ đâu nói đó.

b)- Nói chân thật, không nói hư ngụy.

c)- Nói có lợi ích, không nói vô ích.

d)- Nói nhã nhặn, không nói thô lỗ.

e)- Nói với từ tâm, không nói với ác tâm.

Điều này phù hợp truyền thống đạo đức mà ông cha ta đã dạy: "Tiên xử kỷ, hậu lai xử bỉ - xét lỗi người phải biết xét lỗi mình". Nghĩa là chính bản thân mình phải công tâm, chân chính thì tác dụng xây dựng mới đem lại kết quả, bằng ngược lại, nếu "Thân mình không độ được, thì làm sao độ được thân người khác. Bệnh mình không chữa được, thì làm sao chữa được bệnh tha nhân" (Thử thân bất độ, hà thân độ. Tự bệnh bất năng cứu, hà cứu bệnh nhân). Thiết tưởng đức công chính không chỉ có giới tu sĩ Phật giáo

mới cần đến mà mọi người ai cũng phải có, nhất là những người cầm quyền chính và luật pháp lại càng cần nó hơn ai hết.

Người có lòng công chính tất nhiên sẽ tôn trọng tài sản của người khác. Thế nên, giới thứ 30 trong thiên Ni-tát-kỳ-ba-dật-đề của Tỷ kheo viết: "Không được biển thủ tài

sản của chúng Tăng" và giới 16, 17 Ba-dật-đề viết: "Không được chiếm đoạt chỗ ở hay vật sở hữu của người khác". Những điều này dạy cho người đệ tử Phật từ bỏ lòng tham, sống theo lương tâm, liêm khiết, biết quý trọng vật sở hữu của tha nhân và tôn trọng tài sản của cộng đồng xã hội. Có như vậy mới tạo nên cuộc sống ổn định và tin cậy lẫn nhau giữa các thành viên trong gia đình, đoàn thể và xã hội. Do đó, giới thứ 17 của Bồ tát còn nhấn mạnh: "Nếu là Phật tử mà vì danh lợi thúc đẩy, thân cận với kẻ quyền quý, rồi ỷ thế sách nhiễu, chiếm đoạt tài sản của người, đó là hành vi tàn ác, phạm tội khinh cấu". Điều này không phải chỉ có người Phật tử thọ giới Bồ tát mới giữ gìn, mà thiết tưởng bất cứ ai muốn sống đúng với truyền thống đạo đức của tổ tiên, sống theo lương tâm và lẽ công bằng chánh trực đều phải cố gắng tuân thủ. Bởi lẽ, nếu dựa dẫm vào những kẻ có thế lực, hay lạm dụng quyền hành để chiếm đoạt tài sản của kẻ khác, hoặc biển thủ công quỹ, thì đó là hành vi tội ác, trái với đạo lý, chắc chắn sẽ gánh lấy quả báo đau khổ ngay trong hiện tại hoặc trong tương lai. Vì của cải của người ta là núm ruột của họ, ai mất của mà không đau xót, tiếc rẻ. Nhưng dù cho của chung, công quỹ đi nữa thì cũng do mồ hôi nước mắt của tất cả những người dân lương thiện tạo thành, chứ đâu có phải những thứ từ trên trời rơi xuống.

Thế nên, những người càng có chức, có quyền, có trách nhiệm lại càng phải sống hết sức thanh liêm và công chính. Lẽ ra giới này phải dành cho hạng người có quyền cao chức trọng, có trách nhiệm quản lý tài sản của tập thể và của quốc gia mới đúng. Vì chính những hạng người này mới dễ bị tiền tài cám dỗ, kích động lòng tham đâm ra làm nhiều điều phi pháp. Bằng chứng cụ thể là hàng ngày chúng ta nghe những tiếng kêu than, những lời lên án của giới báo chí và của những người dân lương thiện về tình trạng tham nhũng. Quả thực hiện nay không có bất cứ một giới điều nào khác mang đầy đủ tính thiết thực và tính thời đại cho bằng giới điều này. Phải chăng đây là một trong những cống hiến rất có ý nghĩa của giới luật đạo Phật trên phương diện giáo dục con người về đức tính thanh liêm?

4- Kính nhường bậc trưởng thượng, tôn trọng danh dự kẻ khác

Đức hiếu thuận, kính cẩn là đức tính cao quý của con người, cho nên giới thứ 35 của Bồ tát nói: "Phải phát khởi tâm nguyện hiếu thuận với cha mẹ, tôn kính sư trưởng". Ngoài ra, đã là một đệ tử Bồ tát thì không được "khen mình, chê người" như giới thứ 7 của Bồ tát đề cập. Hơn thế nữa, giới này còn nói: "Việc xấu thì tự nhận về cho mình, việc tốt thì gán cho kẻ khác. Nếu làm trái lại, tự khoe cái hay của mình, giấu cái tốt của người, làm cho họ phải chịu mọi sự phỉ báng thì đó là tội Ba-la-di của Bồ tát". Thiết nghĩ, hành động như vậy thật là cực kỳ cao thượng, mà có lẽ chỉ có hạng đại sĩ mới thực hiện được.

Nhằm xây dựng cuộc sống tập thể lý tưởng, thân ái, hài hòa, giới Tăng tàn thứ 8, thứ 9 của Tỷ kheo nói: "Không được vu khống kẻ khác, không được giả tạo chứng cứ để vu

oan giá họa cho người, cũng không được chụp mũ những người mà mình không thích". Thế còn giới Ba-dật-đề thứ 23 thì bảo: "Không được chế nhạo bạn đồng phạm hạnh", và giới Ba-dật-đề thứ 55 còn thêm: "Không được khủng bố, dọa nạt các bạn đồng tu". Nếu như trong một tập thể, ai nấy đều tuân thủ nghiêm chỉnh những điều giáo huấn trên đây thì sẽ không bao giờ xảy ra những việc xích mích. Do đó, sẽ đảm bảo được đời sống thanh tịnh an lạc cho chính mình và mọi người. Tiến xa hơn nữa, nhằm mục đích mở rộng phạm vi giao lưu từ cá nhân đến đoàn thể xã hội và quốc gia, giới Bồ tát thứ 13 nói: "Không được vô cớ hủy báng những người hiền lương, đức hạnh, những vị pháp sư, quý nhân và quốc vương". Với những nội dung như trên, quả thực giới luật bao hàm ý nghĩa rất là hoàn hảo. Nếu như tập thể nào, xã hội nào, quốc gia nào cũng khuyến khích mọi người áp dụng giới luật của Phật (chứ không riêng gì Phật tử), thì thử hỏi xã hội sẽ tốt đẹp biết chừng nào! Vì đó là những nguyên tắc sống rất nhân bản, rất đời thường và rất dễ thực hiện, ai cũng có thể vận dụng để hoàn thiện phẩm giá của chính mình và góp phần tạo dựng một cộng đồng nhân loại hòa bình, an lạc.

Tóm lại, qua những gì đã trình bày trên đây, chúng ta thấy giới luật của Đức Phật dạy con người phát huy lòng từ bi, cứu khổ; thực hiện nếp sống tri túc, kiệm ước; giữ gìn đức thanh liêm công chính, tôn trọng tài sản kẻ khác; kính nhường bậc trưởng

thượng, tôn trọng danh dự kẻ khác... Thiết nghĩ, đây là những nguyên tắc giáo dục rất lý tưởng không riêng gì cho đệ tử của Phật mà là cho tất cả mọi hạng người, không riêng gì cho thời đại Đức Phật mà là cho tất cả mọi thời đại, nhất là trong thời đại văn minh tiến bộ ngày nay.

Tuy nhiên, trên đời này không có bất cứ một thứ gì là hoàn hảo tuyệt đối, giới luật của Phật cũng không ra ngoài công lệ ấy, cho nên khó mà tránh khỏi một vài nhược điểm. Đó là điều mà chúng ta sẽ bàn đến trong phần tổng luận sau đây.

Tổng luận

Mục đích của người tu hành là hướng đến giải thoát và giác ngộ, mà muốn được giải thoát, giác ngộ thì đương nhiên phải tuân thủ một số nguyên tắc. Những nguyên tắc căn bản ấy đầu tiên được thiết lập dựa vào tinh thần của bài kệ:

"Không làm các điều ác,

Vâng làm các hạnh lành,

Giữ tâm ý trong sạch,

Lời Phật dạy rành rành".

(Chư ác mạc tác,

Chúng thiện phụng hành,

Tự tịnh kỳ ý,

Thị chư Phật giáo).

và được cô đọng thành những tiêu ngữ như:

"Phòng phi chỉ ác" (Ngăn ngừa điều sai trái, chấm dứt việc xấu ác)

"Biệt biệt giải thoát" (Giữ gìn chừng mực nào thì giải thoát chừng mực ấy)

hay:

"Tị thế cơ hiềm" (Tránh những sự chê bai của người đời)

v.v..., đồng thời tóm tắt thành 10 mục đích sau đây:

1. Để nhiếp phục Tăng chúng

2. Để Tăng chúng đạt đến cực thiện

3. Để Tăng chúng sống an lạc

4. Để chiết phục những người không biết hổ thẹn

5. Để những người biết hổ thẹn sống yên ổn

6. Để cho những người chưa tin sinh khởi lòng tin

7. Để cho những người đã tin càng thêm tin tưởng

8. Để diệt trừ các lậu hoặc trong hiện tại

9. Để ngăn ngừa các lậu hoặc trong tương lai

10. Để cho chánh pháp được tồn tại lâu dài (1).

Giáo sử cho chúng ta biết rằng trong giai đoạn đầu, Phật chỉ đề ra những nguyên tắc khái quát như thế mà chưa quy định thành những giới điều cụ thể. Thế nhưng, đến năm thứ 12 sau khi Phật thành đạo, trong hàng ngũ Tỷ kheo có người làm những việc sai trái khiến cho người đời chê trách, làm tổn thương đến thanh danh của Thánh chúng, gây trở ngại cho sự tu tập, do đó Phật mới tùy phạm tùy chế, nghĩa là vi phạm việc gì thì chế định ngay việc ấy. Thế rồi, dần dần trải qua thời gian, những giới luật mà Phật đã chế định được gom lại thành Ngũ thiên bát tụ (5 cột 8 nhóm) mà cụ thể là 250 giới của Tỷ kheo và 348 giới của Tỷ kheo ni theo luật Pàli. Tất nhiên, ở đây có sự dị biệt giữa Nam tông và Bắc tông, nhưng rất nhỏ, không đáng kể.

Đó là sự hình thành của giới luật thời Phật còn tại thế và được kết tập lần đầu sau khi Phật nhập Niết bàn. Thế rồi, các đệ tử của Phật căn cứ theo đó mà hành trì cho đến ngày nay. Thiết nghĩ không gian và thời gian luôn luôn thay đổi, nếu cứ áp dụng nguyên xi một thứ giới luật được quy định từ thời Đức Phật thì khó mà tránh khỏi có nhiều điều bất cập. Chúng ta thấy rằng những bản hiến pháp và những bộ luật của thế gian luôn luôn được cập nhật hóa (bằng cách thay đổi và bổ sung) thì mới thích ứng được với sự biến đổi của hoàn cảnh và thời đại. Nếu như chúng không được điều

chỉnh và bổ sung đúng lúc thì sau một thời gian, ắt hẳn sẽ có nhiều điều trở nên lỗi thời và vô tác dụng. Đó là quy luật đào thải rất khắt khe của vạn sự trong vũ trụ.

Thế còn đối với giới luật thì sao? Chúng ta biết rằng Đức Phật sinh tại Ên Độ, cách nay 25 thế kỷ, và giới luật được chế định từ lúc đó. Nhưng mỗi quốc gia có những truyền

thống văn hóa, khí hậu, địa lý, phong tục tập quán khác nhau và mỗi thời đại cũng luôn luôn tiến hóa đổi khác, thế thì giới luật của Phật có thể thích hợp với mọi không gian và mọi thời đại hay không? Và nếu như không hoàn toàn thích hợp thì tại sao các đệ tử của Phật không điều chỉnh để cho phù hợp với từng không gian và từng thời đại? Thiết nghĩ có mấy lý do như sau:

1. Giới luật chỉ do Phật chế định. Chúng ta biết rằng kinh do Phật thuyết, ngoài ra còn do các cao đồ của Phật cũng như những vị thánh hiền xưa nay tuyên thuyết, còn luận thì do các bậc cao tăng thạc học, các vị luận sư uyên bác mổ xẻ phân tĐch, chú giải kinh điển mà tạo thành. Thế nhưng, giới luật thì chỉ có Phật chế định, ngoài ra không ai được phép chế định cũng như không đủ thẩm quyền để chế tác. Đó là điều mà giáo sử đã khẳng định.

2. Lý do thứ hai là trong lần kết tập pháp tạng thứ nhất, tôn giả A Nan cho tôn giả Ca Diếp biết rằng trước lúc nhập diệt, Phật có di chúc rằng trong những giới luật do Ngài chế định, sau này nếu các Tỷ kheo thấy có những giới nhỏ nào không còn phù hợp thì có thể tùy nghi bỏ đi. Ca Diếp bèn hỏi A Nan: "Vậy chứ Phật có nói cụ thể những giới nào được xem là nhỏ có thể bỏ đi hay không?", thì A Nan đáp rằng: "Phật không nói cụ thể". Do đó, tôn giả Ca Diếp kết luận: "Vì Phật không nói cụ thể, cho nên, nếu giờ đây chúng ta cho rằng những giới Đột-cát-la (ác hạnh) là nhỏ nhiệm nên bỏ đi, thì có người sẽ nói rằng không những giới Đột-cát-la nên bỏ đi mà giới Ba-la- đề-đề-xá-ni cũng nên bỏ đi. Rồi người khác lại nói, không những giới Ba-la-đề-đề-xá- ni nên bỏ mà giới Ba-dật-đề (bị đọa lạc) cũng nên bỏ v.v..., cứ như thế thì không biết đến đâu là giới hạn và trong đại chúng sẽ nảy sinh sự tranh cãi, khó mà nhất trí. Bởi vậy, tốt hơn hết là những gì Phật đã chế định, chúng ta phải kết tập đầy đủ (và khi áp

dụng thì tùy nghi châm chước), còn những gì Phật không chế định thì chúng ta không được tùy tiện đặt thêm". Chung cuộc, lời kết luận ấy đã được đại chúng đồng thanh nhất trí tán thành (2).

3. Lý do thứ ba là sự kiện Đề Bà phá Tăng:

Đề Bà Đạt Đa (Devadatta) phát tâm xuất gia với thiện chí tu hành tinh tấn trong 12 năm đầu, nhưng về sau ưa thích phép thần thông, phế bỏ chánh đạo. Thầy muốn đảo chánh Phật để giành quyền lãnh đạo chúng Tỷ kheo, bèn cấu kết với vua A Xà Thế (Ajatasattu), xúi giục, thuyết phục vua sát hại phụ vương để đoạt ngôi báu, như sau: "Ngươi giết cha, ta giết Phật; ngươi sẽ làm vua nước Ma Kiệt Đà (Magadha), ta sẽ làm Phật. Bấy giờ tại nước Ma Kiệt Đà này có một vị vua mới, một vị Phật mới, như thế chẳng khoái sao?".

Thế rồi, Đề Bà Đạt Đa bàn bạc cùng bốn đệ tử tâm phúc, đi đến thưa với Phật: "Bạch Thế Tôn! Thế Tôn tuổi tác đã cao, nên giao chúng Tăng lại cho con. Thế Tôn chỉ cần thụ hưởng pháp lạc hiện tại, để Tăng chúng cho con lãnh đạo".

Phật dạy: "Này Đề Bà Đạt Đa! Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên có đại trí tuệ và thần thông như thế, Ta còn không giao chúng Tăng cho họ thay, huống chi ngươi là người ngu, là cái thây ma, mà Ta lại đem Tăng chúng giao cho ngươi hay sao?".

Bị Phật thẳng thừng bác bỏ ý đồ đen tối của mình, Đề Bà liền bàn với bốn đệ tử: "Ta với các ngươi hãy cùng nhau phá hòa hợp Tăng, hoại pháp luân của Sa môn Cù Đàm; làm như thế, chúng ta đã nổi tiếng là người đã phá hòa hợp Tăng, hoại pháp luân của Phật".

Vì đã rắp tâm làm điều nghịch đạo, Đề Bà liền xướng xuất 5 việc phi pháp sau đây:

1. Tỷ kheo suốt đời mặc y phấn tảo (loại vải nhặt được từ những đống rác).

2. Tỷ kheo suốt đời sống theo hạnh khất thực.

3. Tỷ kheo suốt đời chỉ ăn mỗi ngày một bữa.

4. Tỷ kheo suốt đời phải ngủ ngoài trời.

5. Tỷ kheo suốt đời không được ăn thịt (3).

Thực ra, trong 5 điều trên chỉ có điều thứ 5 là khác với Phật, vì Phật cho phép Tỷ kheo được ăn tịnh nhục (món thịt hợp pháp) nếu như không thấy, không nghe và không nghi người ta giết con vật để lấy thịt cúng dường cho mình. Ngoài ra, 4 điều còn lại Phật cũng đã quy định, nhưng được áp dụng một cách uyển chuyển mà thôi. Ở đây, thâm ý của Đề Bà là mong được thiên hạ thán phục và đặc biệt là cố ý phá sự hòa hợp của Tăng đoàn, do thế mà phạm phải tội nghịch. Và tội nghịch này phải rơi vào địa ngục Vô gián, chịu lấy khổ quả trọn một kiếp không thể cứu vớt được, như lời Phật đã khẳng định (4).

Đó là ba lý do chính khiến cho giới luật của Phật không thể bổ sung và thay đổi được. Ngoài ra, còn một lý do nữa là từ khi Phật diệt độ cho đến ngày nay đã có biết bao bậc tôn túc, trưởng lão thạc đức cao hạnh - mặc dù biết trong giới luật có đôi điều bất cập - vẫn uyển chuyển tuân thủ nghiêm túc mà không có ý định thay đổi thêm bớt; ngoại trừ việc các Ngài soạn thuật, phân tích, chú giải để cho người sau dễ hiểu và dễ thực hành. Có lẽ các Ngài đã vận dụng lời Phật di huấn trong Luật Ngũ phần như sau: "Tuy là những điều do Ta chế định, nhưng nếu như không phù hợp với (phong tục, tập quán của) một địa phương nào đó thì không nên áp dụng; trái lại, tuy là những điều không do Ta chế định, mà là những việc phải làm theo (phong tục, tập quán) của địa phương đó, thì không thể không tuân hành" (Tuy thị Ngã sở chế nhi ư dư phương bất dĩ vi thanh tịnh giả, giai bất ưng dụng. Tuy phi Ngã sở chế nhi ư dư phương tất ưng hành giả, giai bất đắc bất hành) (5).

Bây giờ, chúng ta thử tiến hành khảo sát đại khái những giới luật của người xuất gia, xem chúng còn có giá trị hiện thực đến mức độ nào. Muốn làm việc này, trước hết hãy bàn về tính chất của giới. Theo các luật sư thì tính chất của giới được chia làm hai loại là Tánh giới và Giả giới. Tánh giới nghĩa là tính chất của giới đó hễ vi phạm thì có tội, dù Phật có chế định hay không chế định. Ví dụ như kẻ nào trộm cướp, giết người, thì (vừa vi phạm luật pháp quốc gia vừa) phải chuốc lấy quả báo. Thế nên gọi là Tánh giới. Còn Giả giới tức là những giới do Phật chế định để ngăn ngừa các

nguyên nhân dẫn đến phạm tội. Nó có tính chất gián tiếp đề phòng, chứ bản thân nó chưa phải là tội lỗi. Ví dụ như việc uống rượu và tích trữ châu báu v.v... Vì kẻ uống

rượu sẽ khiến cho tâm trí mê loạn, rồi làm những việc sai trái mà không hay biết. Cũng như người cất chứa vàng bạc sẽ dễ kích thích lòng tham, gây chướng ngại cho sự tu dưỡng. Do đó mà Phật cấm các Tỷ kheo không được uống rượu và cất giữ vàng bạc, chứ kỳ thực hai việc này không vi phạm luật pháp và không bị quả báo trực tiếp. Thế nên hai việc này gọi là Giả giới. Khi một người ở thế gian phạm Tánh giới như trộm cướp hay giết người thì y chỉ phạm tội mà thôi, còn đệ tử của Phật nếu phạm các việc ấy thì vừa phạm tội mà vừa phạm giới, làm trái những điều do Phật đã cấm chế.

Nếu khảo sát về 5 thiên giới của Tỷ kheo thì chúng ta thấy rằng phần lớn các giới ấy - những giới cơ bản - ngày nay vẫn còn đầy đủ những giá trị thiết thực, nhưng có một số giới ít quan trọng khác thuộc thiên Ba-dật-đề thì quả thực ngày nay không còn phù hợp với nếp sống tu học của Tăng sĩ nữa. Do đó, chúng không thể phát huy hết giá trị tích cực của chúng. Thiết nghĩ trong thời đại hiện nay, nền văn minh khoa học rất tiến bộ, những sinh hoạt của xã hội và nếp sống cá nhân khác xa với nếp sống ngày xưa. Nếu như giới luật không kịp thời điều chỉnh, bổ sung và cập nhật hóa, thì chắc chắn có nhiều điều trở nên vô hiệu, không còn phù hợp với thời thế hiện tại. Mà giới luật là sinh mệnh của Phật giáo, nếu như nó không phát huy đầy đủ hiệu năng tích cực của nó thì làm sao bảo đảm cho sự sinh tồn và hưng thịnh của Phật giáo? Đó chính là những trăn trở, bức xúc rất chính đáng của đa số Tăng Ni trẻ mà chúng tôi muốn nêu lên để thỉnh thị cao kiến của các bậc cao tăng thiền đức./.

* Chú thích:

(1) Ma Ha Tăng Kỳ luật, quyển 1, ký hiệu 1425, Đ.22, tr.228c.

(2) Đại Chính Tân Tu Đại Tạng kinh, ký hiệu 1421, tập 22, tr.190-192.

(3) Thập tụng luật, quyển 36, Đ.23, tr.259a.

(4) Tăng Chi Bộ kinh, IIB, tr.446.

(5) Ngũ phần luật, quyển 22, Đ.22, tr.153a.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài đọc thêm 3: Chuỗi hạt huyền trong kinh tạng Pali Thích Chơn Thiện

Nói đến chuỗi hạt thì có người nghĩ ngay đến pháp môn "niệm Phật công cứ" của quý Phật tử trọng tuổi, hay pháp tu "Tịnh độ" của quý vị xuất gia với bài kệ kèm theo:

"Ái hà thiên xích lãng

Khổ hải vạn trùng ba

Dục thoát luân hồi khổ

Tảo cấp niệm Di Đà"

Trong bài viết này, chuỗi hạt xuất hiện như một thanh kiếm báu của một hiệp sĩ hành hiệp ngày xưa. Bài kệ lần hạt trên nói rõ lần hạt là công phu kiểm soát, chế ngự lòng

khát ái của hành giả: mỗi một hạt huyền là một biểu tượng của khát ái. Như thế, lần hạt là nỗ lực để tận trừ cái nhân của khổ (đoạn Tập), là hành Tứ thánh đế hay hành Giới, Định, Tuệ vậy. Chuỗi hạt 18 hay chuỗi hạt 36 là biểu trưng của 18 dòng ái hay 36 dòng ái; chuỗi hạt 108 là biểu trưng của 108 dòng ái đang chế ngự tâm hành giả. Lòng khát ái sáu căn, sáu trần và sáu thức là 18 dòng ái; nam có 18, nữ có 18, vị chi là 36 dòng ái; 36 dòng ái của quá khứ, hiện tại và vị lai, cộng thành 108 dòng ái. Công phu lần hạt là công phu nhiếp tâm, giác tỉnh đi qua sông ái, biển mê của 108 dòng ái ấy để cập bến "Ái diệt", giải thoát.

Kinh Tăng Chi Bộ, tập II, ghi: "Có mười tám tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến nội tâm và mười tám tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến ngoại cảnh. Thế nào là mười tám tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến nội tâm? Này các Tỷ kheo, khi nào có tư tưởng: "Ta có mặt", thì sẽ có những tư tưởng: "ta có mặt trong đời này": "ta có mặt như vầy": "ta có mặt khác như vậy": "ta không thường hằng": "ta thường hằng"; "ta phải có mặt không?": "ta phải có mặt trong đời này không?": "ta phải có mặt như

vậy": "ta phải có mặt khác như vậy"; "mong rằng ta có mặt": "mong rằng ta có mặt trong đời này": "mong rằng ta có mặt như vậy": "mong rằng ta có mặt khác như vậy"; "ta sẽ có mặt": "ta sẽ có mặt trong đời này": "ta sẽ có mặt như vậy": "ta sẽ có mặt khác như vậy". Và này các Tỷ kheo, thế nào là 18 tư duy bị ám ảnh bởi ái liên hệ đến ngoại cảnh? Khi nào có tưởng: "Do cái này ta có mặt", thì sẽ có các tư tưởng: "do cái này ta có mặt trong đời này": (tương tự như trên)" (1). Tăng Chi cũng gọi đó là 36 dòng ái của quá khứ, hiện tại và vị lai, cộng thành 108 dòng ái. Đó là 36 ngã tưởng đã cuốn trôi con người vào sinh tử.

Kinh Kim Cương thì nói đến 8 loại ngã tưởng: ngã tưởng, nhơn tưởng, chúng sanh tưởng, thọ giả tưởng, pháp tưởng, phi pháp tưởng, tưởng, phi tưởng đã làm dao động tâm chúng sanh và Bồ tát cần được hàng phục. Ba mươi sáu dòng "ái" trên chính là 36 dòng "thủ"; cho nên tôn giả Tu Bồ Đề, trong kinh Kim Cương, là vị đệ nhất ly dục, ly ái; lại là vị đệ nhất thiện xảo về các Ba la mật, về con đường dập tắt ngã tưởng, dập tắt chấp thủ để vào trí tuệ ba la mật. Tại đây, chuỗi hạt trong bàn tay của nhà sư Việt Nam hiện rõ là bản kinh Kim Cương Bát Nhã ba la mật, là kinh tạng Bát Nhã, cũng là kinh tạng Nikàya (Pàli). Nó như thanh kiếm báu của một đại hiệp sĩ, khi vung lên thì liền viết thành bản Tâm kinh bất hủ tận trừ hết thảy khổ đau, xóa tan hết thảy bóng tối của tư duy để dựng thành một nền văn hóa mới của vô ngã, của an lạc, hạnh phúc, dập tắt hết các khủng hoảng của cá nhân và xã hội.

Phải chăng "chuỗi hạt huyền" ấy là niềm tin to lớn của số đông thời đại? Phải chăng chỉ một "chuỗi-hạt-tay" không thôi đã là một hành trang quá lớn cho cuộc đời? Đã là một tài sản quá lớn cho cuộc đời?

Bạn còn nghi ngờ gì về nếp sống của chuỗi hạt ấy không?

- Tiêu cực? Yếm thế? Mê tín? v.v...

Đó là chuỗi hạt huyền có thể chuyển cực khổ thành cực lạc cho thế gian./.

* Chú thích:

(1) Gradual Sayings, Vol. II, PTS, London, 1992, p.226

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài đọc thêm 4: Giới thiệu về Kim Cang Thừa Nguyễn Thế Đăng

1- Đôi nét về ý nghĩa và lịch sử của Kim cương thừa

Kim cương thừa (Vajrayana), còn gọi là Mật thừa, cũng như mọi tông phái khác của Phật giáo, đều nhắm đến mục đích đạt đến trọn vẹn Phật tánh để thành Phật. Có thể nói rằng, tông phái nào không nhắm đến mục đích giải thoát, đạt đến Phật tánh, thì tông phái ấy không phải là Phật giáo đích thực.

Ngay trong tên gọi đã nói lên điều đó: Kim cương thừa, là con đường để đạt đến trí tuệ kim cương, Phật tánh như kim cương bất hoại, không ô nhiễm bởi phiền não sinh tử. Phật tánh ấy bản chất là sáng (như Phật A Di Đà có nghĩa là Vô lượng quang), nên trong Kim cương thừa, tánh sáng đó được gọi tên là Tịnh quang (Clear light). Phật tánh ấy thể hiện trong ba thân: Pháp thân, Báo thân và Hóa thân, cho nên mục đích của Kim cương thừa là đạt đến ba thân ấy. Một ý nghĩa nữa là: Kim cương là sự kết hợp không thể phân chia của trí tuệ, tánh Không và Đại bi.

Kim cương thừa còn gọi là Tantrayana. Tulku Pema Wangyal giải thích chữ Tantra như sau: "Kim cương thừa gồm các giáo pháp được biết dưới tên Tantra. Phần đông chúng ta đã quen với từ Phạn này: tan có nghĩa là một dòng, tra là cái giải thoát cho. Giải thoát cho dòng gì? Dòng tâm thức. Tantra là cái giải thoát cho dòng tâm thức bị nhiễm ô của chúng ta một cách rất nhanh chóng".

Theo sự giải thích của Tsongkapa thì Tantra có nghĩa là Phật tánh thể hiện trong ba phần nhân, hạnh, quả. "Nghĩa của tantra là tương tục, không đứt đoạn, có 3 phần: "căn bản" tức là Phật tánh, Như Lai tạng tánh; "con đường" là 4 kỹ thuật tiếp thông và chứng nghiệm nhờ vào hai giai đoạn phát triển và thành tựu; và tính Bất hoại tức là

Vô trụ xứ Niết bàn (PhậtVajradhara: Kim Cương Trì), khuôn mẫu của Nhất như, hay là tương tục như là Quả" (The life and teaching of Naropa - Hebert V.Guenther).

Kim cương thừa còn gọi là Mật chú thừa (Mantrayana). Mật chú (mantra) có nghĩa là cái hộ trì, bảo vệ tâm để tiến đến giải thoát.

Mục đích của Kim cương thừa là đạt đến cái tri kiến của Phật: tất cả âm thanh đều là chân ngôn (tức là pháp âm Phật), tất cả hiện tượng đều là Niết bàn, tất cả chúng sanh đều là Phật. Đó cũng là mục đích của Thiền tông, Hoa Nghiêm tông, Thiên Thai tông... Trong lịch sử, Kim cương thừa xuất hiện gần như cùng lúc với Đại thừa, là sự thực hành để thành tựu của Đại thừa, như Thiền tông Trung Hoa là sự thực hành để thành tựu của Đại thừa. Nagarjuna (Long Thọ, khoảng 500 năm sau Phật nhập diệt) là luận sư vĩ đại số một làm hưng khởi Đại thừa, cũng là một vị Tổ của Kim cương thừa. Ngài đã viết những giảng luận về Kim cương thừa, điều đó cho chúng ta thấy hầu như Đại thừa

và Kim cương thừa có cùng một lúc. Phái chính thống Prasangika Madhyamika của ngài Long Thọ là cột trụ cho mọi quan điểm về tánh Không của 4 phái Phật giáo Tây Tạng.

Cả hai trường phái Trung quán và Duy thức đều đóng góp rất nhiều vào việc phát triển Kim cương thừa. Cụ thể với Trung quán là tánh Không và với Duy thức là sự nghiên cứu những biến hiện của tâm thức, trở thành một lý thuyết cho sự quán tưởng và tương ưng (Du già) của Kim cương thừa.

Phát xuất từ Ấn Độ, Kim cương thừa được những đại sư nổi tiếng ở Nalanda như Shantirashita và Padmasambhava... truyền vào Tây Tạng từ thế kỷ thứ 8. Hầu hết kinh điển Phạn ngữ đã được dịch, và qua sự truyền trực tiếp, bởi thế Phật giáo Tây Tạng rất gần gũi với Phật giáo Ấn Độ vào thời kỳ Đại thừa và Kim cương thừa ở Ấn Độ.

2- Đường lối của Kim cương thừa

Kim cương thừa là sự tịnh hóa ba nghiệp thân, khẩu, tâm để trở thành thân, khẩu, tâm của một vị Phật. Khi ba sự tịnh hóa ấy thành tựu, gọi là ba nghiệp tương ưng, tức là ba nghiệp tương ưng trọn vẹn với Phật tánh. Thân trở thành Hóa thân, khẩu trở

thành Báo thân và tâm trở thành Pháp thân của Phật. "Mật thừa có 4 đặc tính: thứ nhất là pháp Du già tịnh hóa triệt để môi trường chung quanh; thứ hai là pháp Du già tịnh hóa triệt để thân xác; thứ ba là tịnh hóa triệt để mọi cảm thọ; thứ tư là pháp Du già tịnh hóa triệt để mọi hành vi. Bất cứ giáo lý nào chứa đựng bốn sự tịnh hóa ấy đều là Mật thừa" (Geshe Kelsang Gyatso).

Đức Đạt lai Lạt ma thứ 13 nói: "Đối với những ai chưa thỏa mãn các pháp thực hành Hiển thừa, thì có 4 loại tantra: krya, charya, yoga và yoga tantra tối thượng. Tinh túy của bốn loại này là yoga tantra tối thượng hay là "phần tantra tối cao"; qua nó, sự giác ngộ viên mãn về Phật tánh rốt ráo có thể được hoàn thành chỉ trong một đời này. Để hoàn thành Phật tánh tròn đủ, người ta cần một con đường kết hợp cả hai mặt: phương tiện (năng lực) và trí tuệ (quán chiếu). Điều này tạo ra trạng thái đại hòa hợp của thân và tâm đã được tịnh hóa, đây là sự đạt đạo tối hậu. Trong các tantra tối thượng, "phương tiện" ám chỉ các yoga thân huyễn (illusory body) và "trí tuệ" để chỉ các yoga tịnh quang (clear light) (The practice of Kalachakra).

Sự tịnh hóa, thăng hoa, tương ưng ấy được thực hiện qua nhiều phương tiện, phương pháp, kỹ thuật.

* Thần chú (mantra): Bình thường, câu nói nào của chúng ta cũng tạo thành một tâm tương ứng. Như nói, tôi thương A lắm, tôi ghét B lắm. Lập tức, câu nói ấy tạo thành một trạng thái tâm thương và tâm ghét nơi ta. Thần chú cũng ảnh hưởng đến chúng ta theo cách ấy. Thần chú là những âm thanh, những tần số mà vũ trụ này tạo thành bằng những tần số rung động. Năng lượng là những rung động ở tần số rất cao. Vật chất là những rung động ở tần số cấp thấp. Khi khoa học nói: vật chất là năng lượng cô đặc, có nghĩa là tùy theo mức độ rung động mà có những thế giới từ thô đến tế. Vì thần chú là những rung động, nên nó có thể làm cho chúng ta tương ưng với những rung động vi

tế, những năng lượng vi tế, những thế giới vi tế. Thần chú là những âm thanh do chư Phật, Bồ tát nói ra khi đang ở trong tam muội, trong cảnh giới tự chứng, trong tâm giác ngộ của các Ngài; nên khi trì chú, chúng ta cũng có thể tương ưng với tam muội ấy, cảnh giới ấy, tâm ấy của chư vị. Thần chú là cây cầu âm thanh

bắc từ tâm thức thấp trược của chúng ta đến tâm cao sáng của chư vị giải thoát. Ngôn ngữ lại có tính cách thông tin, truyền đạt, khai mở, duy trì; thần chú cũng có tính cách thông tin, truyền đạt, khai mở, duy trì tâm giác ngộ như thế. Một ví dụ là muốn khai mở tình thương ở nơi ta bằng cách tiếp thông với tâm từ bi của Quán Thế Âm Bồ tát, chúng ta có thể trì chú Lục tự đại minh hoặc Đại Bi của Ngài.

* Ấn (mudra): Kim cương thừa quan niệm thân tâm ta là một tiểu vũ trụ tương tự với đại vũ trụ bên ngoài. Như kinh nói: "Trong thân thể này có sự sinh thành thế giới, sự duy trì thế giới và sự hoại diệt của thế giới", sự tương quan mật thiết của thân tâm ta và thế giới là như vậy.

Ấn là những cách thế, xếp đặt thân thể (nhất là 5 ngón tay tượng trưng cho 5 đại) để có được một sự điều hòa đem lại một trạng thái tâm thức nào đó. Các hóa thần ôm ấp nhau thường thấy ở các hình ảnh Kim cương thừa cũng là một loại ấn (karma mudra). Ở đây chẳng có gì là dục tính. Sự ôm ấp âm dương ấy là sự kết hợp của phương tiện "dương" và trí tuệ "âm", sự kết hợp của Đại lạc "dương" và tánh Không "âm". Sự kết hợp khách quan ấy còn phản ánh vào trong chính thân tâm của con người: khi quán tưởng các hình ảnh kết hợp âm dương ấy, những năng lực âm dương, bên tả và bên hữu trong thân thể sẽ kết hợp với nhau, tạo thành một sự bùng nổ năng lực rất cao.

* Mạn đà la (mandala): là một hình vẽ biểu thị vũ trụ, vũ trụ trong cái nhìn của một bậc giác ngộ. Theo Duy thức, vũ trụ chính là sự biến hiện của tâm ta, cho nên mạn đà la vừa biểu thị vũ trụ, vừa biểu thị tâm ta. Quán tưởng mạn đà la là quán tưởng vũ trụ, đồng thời quán tưởng tâm mình. Sự quán tưởng đó dựa trên tánh Không, nên vũ trụ vốn Không mà tâm ta cũng vốn không. Ở đây, chúng ta thấy Thiền tông cũng diễn tả về tâm và vũ trụ tương tự như vậy; tâm mở ra thì đầy khắp pháp giới, quy về thì nhỏ thành một điểm không thể thấy. Quán tưởng mạn đà la cũng bắt đầu từ một điểm trung tâm; từ đó nới rộng ra đến ngoại biên. Quán tưởng Kim cương thừa thường bắt đầu từ một chủng tử (bija) ở trung tâm lực trái tim, phóng ánh sáng đến tất cả chúng sanh và chư Phật trong mười phương thế giới, rồi ánh sáng và thế giới đó lại

thu về trong chủng tử tự; sau cùng, cả chủng tử tự này cũng tan biến vào tánh Không bổn nhiên.

Mạn đà la là một đồ hình vũ trụ thu nhỏ. Theo lý thuyết cắt phần đồ hình khoa học hiện nay, nếu cắt một phần của tấm ảnh, một phần đồ hình biểu lộ toàn thể tấm ảnh. Mạn đà la là hình ảnh thu nhỏ của vũ-trụ-trong-bản-chất-giác-ngộ-của-nó, nên năng lực của vũ-trụ-trong-bản-chất-giác-ngộ đó cũng biểu hiện nơi mạn đà la. Cũng như một tượng Phật, tuy không phải là chính Đức Phật, nhưng nó cũng mang một năng lực nào đó của giác ngộ. Bởi thế, trong những lễ quán đảnh, đệ tử nhập môn được đưa vào chiêm ngưỡng mạn đà la, để tiếp xúc với năng lực giác ngộ. Mạn đà la Kalachakra được

đặt vĩnh viễn ở Bảo tàng New York, theo cảm tưởng của khách đến tham quan, cho một cảm giác an bình kỳ lạ (The wheel of time).

* Hóa thần (yidam, tiếng Anh: deity): Nói là thần theo lối nói bình dân, thật ra hóa thần là hóa thân của một vị Phật trong Kim cương thừa. Ví dụ Đức Quán Thế Âm có nhiều hóa thân: Tara, Quán Âm 11 mặt... Kinh nói đến 32 tướng thân (Hóa thân) của Quán Thế Âm. Như thế, khi quán tưởng hóa thần tức là quán tưởng Hóa thân của một vị Phật. Cũng như nhìn thấy hình tướng của người nào, ta cảm thông với tâm người đó; nghe tiếng nói ai đó bên kia vách, ta cảm nhận được phần nào tâm người đó; khi quán tưởng hóa thần, chúng ta cũng tương ưng với tâm giải thoát của chư Phật. Khi trì thần chú, tức âm thanh của vị ấy, ta tiến gần đến "khẩu", "ngữ" của bậc giải thoát ấy. Những hóa thần có loại hiền lành, có loại dữ tợn để đối trị với tâm bệnh của hành giả.

Qua vài điểm trên với lời giải thích sơ sài, chúng ta thấy Kim cương thừa là sự thực hành của Đại thừa với nhiều phương tiện, nhưng mục đích đều là đạt đến thực tại rốt ráo như Đại thừa. Có điều Kim cương thừa nhấn mạnh đến năng lực, như khi Thiền tông biểu thị thực tại rốt ráo - tức là tánh Không - thì vẽ một vòng tròn trắng. Kim cương thừa cũng đồng ý với vòng tròn trắng đó, nhưng với Kim cương thừa thì vòng tròn trắng Không ấy chứa đầy năng lực. Chú ý đến phương diện năng lực của thực tại là một điểm rất đặc thù của Kim cương thừa. Vũ trụ là năng lực, như thế giới Hoa Nghiêm là sự giao thoa trùng trùng của ánh sáng và năng lực, như năng lực vũ trụ

được gọi là Phật lực trong phẩm Như Lai thần lực của kinh Pháp Hoa. Bởi thế, những phương tiện thiện xảo của Kim cương thừa phần nhiều chú trọng đến năng lực, nhưng trong một hình thức cụ thể, do đó dễ thực hành và có nhiều hiệu quả.

3- Những đặc điểm của Kim cương thừa

Trong lời giới thiệu cuốn The practice of Kalachakra, Đức Đạt lai Lạt ma viết: "Tu hành tantra mạnh mẽ hơn sự tu hành tổng quát của kinh điển, vì một số lý do. Một trong số đó là tantra bao gồm cả hai yếu tố "phương tiện" và "trí tuệ". Trong con đường kinh điển, người ta thiền định về tánh Không, hay là tính cách và tự tánh của các hiện tượng trong ước nguyện đạt đến giác ngộ vì động lực đại bi. Thiền định về tánh Không là yếu tố trí tuệ, còn nguyện vọng Bồ tát là phương tiện. Tuy nhiên, trong con đường Kinh thừa này, hai yếu tố ấy không thể thực hiện đồng thời trong một tâm niệm bởi một hành giả ở mức độ bình thường. Trong con đường Mật thừa (Tantra), người ta quán tưởng mạn đà la và các hóa thần bổn tôn, và rồi tập trung vào tánh Không của chúng. Theo con đường này, phương tiện và trí tuệ sanh khởi đồng thời trong một tâm.

Trong Phật tánh, phương tiện và trí tuệ, thân và tâm, là một vị. Con đường tantra dùng động lực này ngay từ khởi điểm, và như thế làm phát sinh giác ngộ rất nhanh chóng. Tính cách đặc biệt của con đường tantra là nó đem một phương diện quan trọng của kết quả do thực hành - tính toàn diện của Phật tánh - vào trong cơ cấu của sự tu hành ngay lúc khởi đầu. Thiền định được tiến hành với trí tuệ soi thấu tánh Không, và chính cái tâm thức tập trung vào tánh Không này được phát sinh trong hình tướng của các hóa thần thủ hộ của mạn đà la. Đây là đặc trưng của tất cả bốn loại tantra. Trong yoga

tantra tối cao, nguyên lý này được vận dụng hơn nữa, hành giả sử dụng những mức độ vi tế nhất của những năng lực thân thể và của tâm thức, những mức độ mà người không tu hành không thể thâm nhập.

Ở đây, tịnh quang được dùng như nguyên nhân chất thể đặc biệt của Pháp thân Phật. Qua việc đem tịnh quang vào con đường tu hành, giác ngộ tức thời trở nên có thể. Kỹ thuật tối tinh tế này chỉ được tìm thấy trong yoga tantra tối cao".

Kim cương thừa sử dụng tất cả những gì mà con người có thể có được trong thân tâm mình để tiến bộ trên đường giải thoát. Bởi thế, có một câu nói nổi tiếng rằng: "Con người đã ngã té trên đất, hắn phải nhờ chính mặt đất để đứng dậy". Sự nhấn mạnh vào phương tiện, phương pháp, kỹ thuật là một đặc điểm của Kim cương thừa.

Những phương tiện đó với người không theo Kim cương thừa đôi khi có vẻ kỳ lạ, ví như quán tưởng mình là một vị hóa thần (deity) và thế giới chung quanh là một mạn đà la của hóa thần ấy. Thật ra, sự quán tưởng ấy có tác dụng rất mạnh để phá chấp ngã và chấp pháp: không có ngã, không có pháp là cốt tủy của Đại thừa. Khi quán tưởng tự thân là hóa thần, có được sự kiêu hãnh kim cương (vajra pride), cái ngã sẽ tan biến vào chính tánh Không của hóa thần; và khi thấy thế giới bên ngoài là một mạn đà la, sự phân biệt ta-người, xấu-tốt, dơ-sạch, tăng-giảm... sẽ biến mất. Đây là sự phá hủy các hình tướng thế tục, sự xuất hiện của thế gian do vọng tưởng kết thành - là những thứ mà kinh Kim Cương gọi là "phi tướng" trong câu kinh: "Kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như Lai". Và vì là quán tưởng cho nên cả hóa-thần-ta và mạn-đà-la-thế-giới đều là tánh Không, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điển... Dĩ nhiên, đây chỉ là một công dụng của việc quán tưởng hóa thần và mạn đà la, còn nhiều công dụng không thể nói hết đối với con đường Phật pháp. Và vì nhiều công dụng không thể nói trọn, nên Kim cương thừa được gọi là Mật.

Một phương tiện khác là nguyên lý tâm-khí bất nhị. Theo quan niệm này, một loại tâm bao giờ cũng cưỡi trên một loại khí nào đó. Tâm sân thì cưỡi trên khí sân. Khí là thân vi tế của tâm. Không có khí, tâm sẽ không có hình tướng, sẽ không hiện hành. Khi trong ta không có khí sân, tâm sân sẽ không có chỗ hiện hữu; dầu có muốn tưởng đến sân, nó cũng không hiện hành. Bởi thế, khác với các tông khác nhằm tịnh hóa tâm thức, Kim cương thừa còn nhằm đến sự tịnh hóa cái khí (winds). Một trong những công dụng của thần chú là: vì thần chú là một rung động đặc biệt và vi tế, nên nó là một phương tiện để tịnh hóa cái khí này, tịnh hóa khí cũng là tịnh hóa nghiệp, vì chủng tử nghiệp có "nhà ở" trong khí. Khí được tịnh hóa thì tâm cũng được tịnh hóa. Khí được tịnh hóa cùng cực thì tâm giải thoát. Khí là thân thể vi tế của chúng ta. Khí

cùng với những hạt (drops) vi tế trong thân và hệ thống kinh mạch (channels) tạo thành thân thể vi tế (như có thân của giấc mộng, thân sau khi chết - thân trung ấm...). Thân vi tế này được tịnh hóa thì gọi là thân kim cương. Ở những chỗ kinh mạch đan nhau, thắt gút với nhau trên đường kinh mạch trung ương (central channel), gọi là các trung tâm lực hay luân xa (chakra). Cũng chính trong khí này và trong những luân xa mà nghiệp trú ngụ, gọi là khí nghiệp (karam winds). Tịnh hóa thân trong Kim cương

thừa chính là tịnh hóa khí nghiệp này để xóa tan những ngăn che với ánh sáng của tánh Giác.

Thân thể vi tế bằng khí đó khi được tịnh hóa cùng cực sẽ thành thân huyễn (illusory body), thân trống không (empty body), thân kim cương và cuối cùng là Sắc thân (Rupa-kaya) hay Hóa thân của một vị Phật. Trong Kim cương thừa, khí là phương tiện ám chỉ illusory body, đây là cái mà các father tantra (như Guhyasamaja, Yamantaka...) thiên về. Còn tâm là "trí tuệ" ám chỉ clear light, đây là cái mà các mother tantra (như Kalachakra, Heruba...) thiên về. Trong các tantra tối cao, chính cái thân cùng cực vi tế và trong sạch này (illusory body) sẽ kết hợp với tâm tịnh quang để tựu thành giác ngộ; lúc ấy, thân này là Hóa thân của một vị Phật và tâm tịnh quang là Pháp thân. Danh từ chuyên môn gọi điều này là sự kết hợp không còn học hỏi nữa. Với Kim cương thừa, sự việc đó được diễn tả trong các hình vẽ bằng một vị hóa thần ôm người nữ của mình, tức là thân vi tế cùng cực sạch hết nghiệp kết hợp với tâm vi tế cùng cực, thân kim cương kết hợp với ánh sáng trí tuệ kim cương, xóa tan mọi che chướng đạt đến toàn giác.

Một trong những phân biệt khác của Kim cương thừa và Kinh thừa là theo quan niệm của Kim cương thừa, Kinh thừa là thừa nhân (cause vehicle) và Kim cương thừa là thừa quả (effect vehicle). Gọi Đại thừa hiển giáo là thừa Nhân, vì sự tu hành của nó y cứ trên những nhân là sáu Ba la mật, hai thứ tích tập phước đức và trí tuệ... trải qua nhiều đời để thành tựu quả là Phật. Còn Kim cương thừa là thừa Quả, nghĩa là Kim cương thừa đặt nền tảng tu hành trên chính cái quả là Phật tánh vốn có nơi mỗi hành giả ngay tự bước khởi đầu. Thay vì con người là một vị Phật sẽ thành, thì ở đây người

ấy vốn có Phật tánh, vốn tự là Phật; sự tu hành, tiến bộ chỉ là sự hiển lộ của Phật tánh sẵn có thôi. Sống ở trên Quả có nghĩa là một hành giả Kim cương thừa phải thấy thế giới này như thế giới của một vị Phật đã chứng, một Tịnh độ của Phật, phải thấy mình là một Hóa thân Phật, ăn uống, ngủ nghỉ đều là sự sinh hoạt của một vị Phật trong cảnh giới tự chứng của mình. Nói theo ngài Tangtong Gyalso (thế kỷ 14) khi dạy về pháp Quán Thế Âm: "Hành giả quán thấy toàn thể ngoại cảnh đều được quang minh chiếu soi. Tất cả những sự vật bình thường đều trở thành những vật phẩm trang nghiêm của cõi Tịnh độ Cực lạc, tất cả chúng sanh đều thành tựu viên mãn, thân họ là thân Quán Thế Âm, bất cứ họ nói gì đều là Lục tự chân ngôn, bất cứ họ nghĩ gì đều là hoạt dụng tự phát của tâm giác ngộ. Hiển nhiên, bản thân hành giả cũng được chuyển hóa như vậy. Nói một cách dễ hiểu hơn, tất cả những hiện tượng trong vũ trụ đều chuyển hóa thành những hình thái mà lẽ ra chỉ có thể có được nơi cảnh giới của một vị Phật giác ngộ".

Một đặc điểm nữa của Kim cương thừa là biến tất cả mọi sinh hoạt đời sống thành sự tu hành, thành con đường giác ngộ, lợi dụng tất cả cơ hội của đời sống để đạt đến Phật tánh; ví dụ lợi dụng giấc ngủ để thành tựu clear light của giấc ngủ, lợi dụng giấc mơ để thành tựu illusory body, lợi dụng cái chết để đạt đến clear light của cái chết... Có chín cách đưa những trạng thái của đời sống vào sự thực hiện Pháp thân, Báo thân, Hóa thân như vậy: hội nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái thức; hòa nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái ngủ; hòa nhập với Pháp thân,

Báo thân, Hóa thân trong trạng thái chết (Clear Light of Bliss, Geshe Kelsang Gyalso).

Cuộc sống sau lúc ngồi thiền cũng là một sự tu hành. Tsongkapa nói: "Khi đã thấy Lạc và tánh Không trong thiền định, thì trong đời sống sau thiền định, hành giả phải thấy sắc, thanh... là sự kết hợp giữa Lạc và Không, do đó suốt đời sống hàng ngày là một "xuất thần" liên tục (Six Yogas of Naropa).

Một đặc điểm của Kim cương thừa là sự tích tập phước đức nhanh hơn so với Đại thừa thông thường. Như chúng ta đã biết, Phật là bậc Lưỡng Túc Tôn, hai thứ tích lũy

trí tuệ và phước đức đã trọn vẹn. Quá trình tích lũy phước đức đã đầy đủ rồi, thì có được Sắc thân Phật với 32 tướng chánh và những tướng phụ. Đây là một quá trình mà theo Kinh thừa phải tu tập lâu dài nhiều kiếp. Với Kim cương thừa, sự tích lũy phước đức này có thể rút ngắn lại trong một đời bằng sự quán tưởng hóa thần (và những quán tưởng khác). Sự thiền định này tạo ra một tương tự về Sắc thân, nơi cư trú, tài nguyên và hoạt động của một vị Phật.

Một đặc điểm nữa của Kim cương thừa là việc chuyển hóa các phiền não tiêu cực (tham, sân, si...) thành Bồ đề. Đây cũng là một chủ đề của Kinh thừa, nhưng ở Kinh thừa có tính cách lý thuyết hơn, như nói: Phiền não tức Bồ đề, tánh của tham sân si là Bồ đề... Chúng ta hãy xem một đoạn rút ngắn lời dạy của Padmasambhava về sự chuyển hóa sợ hãi bằng những chủ đề của Đại thừa thông thường như tánh Không, như huyễn, bất nhị...

"Để cắt đứt sự chấp ngã và tin vào ma quỷ, hãy đến một nơi dễ sợ nhất cắm trại. Hãy bắt đầu với việc quy y Tam bảo, phát triển Bồ đề tâm và cầu xin bổn sư. Rồi sau một hồi lâu quán tưởng Từ bi và Bồ đề tâm đối với tất cả chúng sanh nhiều như hư không, mà trước hết là với ma quỷ của vùng ấy...

Thứ hai, để cắt đứt sự chấp ngã, hãy nhận biết rằng mọi đối tượng là không thực. Khi nhận ra mọi đối tượng là không thực, mọi ý niệm đều là vọng tưởng, mọi sự đều trống không, và cái thấy biết của con bấy giờ cũng như một giấc mộng, hay một ảo giác huyễn hóa, lúc ấy hãy đi ngủ trong một trạng thái Không - vô quái ngại, trong đó rốt ráo không có gì hiện hữu...

Thứ ba, để cắt đứt, hãy hiểu tánh bất nhị nhờ vào cái thấy vững chắc của giai đoạn thành tựu. Dùng sự sợ hãi, sự tin vào ma quỷ để nâng cao tính chất bất nhị. An trụ thư thả trong trạng thái bất nhị, trong đó thân và tâm là không hai, bạn và thù là không hai, chư Thiên và ma quỷ là không hai. Tóm lại, an trụ trong trạng thái nơi đó không có bất kỳ hiện tượng nhị nguyên nào. Nếu ma quỷ thực sự xuất hiện, hãy nhảy vào lòng ma quỷ và con sẽ đi xuyên qua nó không chướng ngại trong tánh Không bất nhị và không nền tảng. Cuối cùng, ma quỷ không có một thực thể nào.

Kết quả là, khi con hiện hữu thì các ma quỷ còn hiện hữu; khi con bình an thì các ma quỷ bình an; khi con giải thoát thì các ma quỷ được giải thoát; khi con được thuần hóa, các ma quỷ cũng được thuần hóa. Ma quỷ là ma quỷ của chính con, và cắt đứt nó làm cho con an bình. Thế nên, chính là một sự nâng cao, làm mạnh thêm trí huệ khi giáp

mặt với một nơi chốn đáng sợ hơn là thiền định trong ba năm" (Advice from Lotus, Born).

Cuối cùng, trong Kim cương thừa cũng có những phương pháp chỉ dạy trực tiếp như Thiền tông với "bất lập văn tự, ngoại giáo biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật". Đó là Đại Ấn (Mahamudra) của phái Kargyu và Đại Toàn Thiện (Maha-Ati) của phái Nyingma. Đại Ễn chính là tánh Không. Trong kinh Định Vương (King of Concentration Sutra), Đức Phật nói: "Tánh của tất cả các pháp là Đại Ấn". Dùng ấn tánh Không này ấn tất cả các pháp, kể cả tâm thức và tư tưởng, đưa tất cả trở về tánh Không để giải thoát".

Mức độ cao nhất của Đại Ấn là chỉ thẳng thực tại. Shamar Rinpoche nói: "Loại Mahamudra thứ ba, Mahamudra cốt lõi thì không có gì chung với hai loại trước. Trong cách tiếp cận của Trung quán, sự tham cứu mãnh liệt thiết lập một niềm tin vững chắc trong tâm hành giả, dẫn người ấy thấu hiểu Đại Ấn. Trong Mahamudra Mật thừa, anh ta dựa vào thiền định về hóa thần và cách thực hành Yoga. Nhưng ở đây không cần đến những việc đó.

Vị thầy đã giác ngộ và học trò sẵn sàng được giác ngộ. Nó là sự nhận biết trực tiếp về tâm bởi tâm, trực tiếp thiền định về Quả hơn là trải qua nhiều bước. Đệ tử có thể nhận ra tâm mình và những biểu lộ của nó mà không dựa vào bất cứ phương pháp nào ở trên, đơn giản vì có người chỉ thẳng nó ra cho y; lúc đó, trí tuệ thông tỏ của y nhận ra cái y được chỉ cho. Với một số người, sự nhận ra ấy là tức thời. Đây là phương pháp rất sâu xa, cao hơn hết mọi thứ, được Saraha, Tilopa và Milarepa truyền thụ" (The Change of Expression).

Còn Đại Toàn Thiện có nghĩa là Phật tánh vốn sẵn đủ, vốn tự toàn thiện ở mỗi chúng ta, không cần chỉnh trị, sửa sang thêm bớt, không phải tu tập, chỉ cần thấy nó

(kiến), tham thiền về nó (thiền định) và sống với nó (hạnh). Chúng ta thấy lời dạy của Padmasambhava cho đệ tử không khác gì "tức tâm tức Phật" của Mã Tổ:

Hãy nghe đây, Dorje Dudjom họ Nanam!

Cái có tên là "tâm sáng tỏ của giác ngộ"

Là vốn sẵn bên trong, bổn nhiên tự hữu và không có trung tâm, cũng chẳng có chu vi

Chớ sửa chữa, chỉnh trị nó, mà ở trong trạng thái tự thông tỏ và trống sáng tự nhiên

Không thay đổi, không làm biến chất, mà an trụ giải thoát trong tánh bổn nhiên!

Ở yên như thế, tâm con người thoát khỏi động niệm

Chính tâm ấy là Phật!

Với Đại Ấn và Đại Toàn Thiện, chúng ta có thêm những phương cách để làm phong phú thêm Thiền tông.

Qua vài điểm đại cương ở trên, chúng ta có thể có một cái nhìn khái quát về Kim cương thừa và cũng hiểu phần nào tại sao hiện nay Kim cương thừa là tông phái có ảnh

hưởng lớn trong việc thâm nhập của Phật giáo vào Tây phương. Kim cương thừa cũng là một tông phái ít bị thay đổi so với Phật giáo Ấn Độ, cho nên còn mang những tinh túy của Phật giáo Ấn Độ./.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài đọc thêm 5: Cơ sở triết lý của Tam Luận Tông Khải Thiên

I. Lịch sử truyền thừa của Tam Luận Tông

Tam luận tông là một trong những tông phái của Phật giáo, thiên về duy tâm luận phủ định. Về cơ sở truyền bá và xiển dương, Tam luận lấy kinh Bát Nhã làm nền tảng; từ Bát Nhã mà tạo ra Trung quán luận (Màdhyamika-sàstra), Thập nhị môn luận (Dvàdasadvara-sàstra). Hai tác phẩm vĩ đại này đều do Long Thọ trước tác. Bên cạnh đó, là tác phẩm Bách luận (Satasàstra) của Đề Bà (Arya-deva). Do y cứ trên ba bộ kinh-luận này mà có tên là "Tam luận". Về sau, có thêm một bộ luận kỳ vĩ nữa, cũng của Long Thọ, là Đại Trí Độ luận (Prajna pàramità-sàstra), vì thế có khi gọi là "Tứ luận".

Mục tiêu của luận thuyết này là "phá tà hiển chánh", do đó, những nỗ lực và bước đi táo bạo của nó đều nghiêm túc phê bình các quan điểm sai lầm về Phật pháp của tất cả bộ phái Phật giáo cũng như là ngoại đạo tà giáo (1). Ở đây, trước hết nó phê bình những quan điểm sai lầm của các bộ phái Phật giáo, rồi đến phê bình những quyết đoán lệch lạc của các nhà Đại thừa (Mahayanists). Đây là lý do khai sinh của Tam luận.

Nhưng cho đến khi Tam luận được truyền sang Trung Hoa, thì nó bắt đầu xuất hiện như là một tông phái cùng với sự xuất hiện của Cưu Ma La Thập (Kumàrajìva), người Kucca (Qui Tư). Từ đó, Tam luận tông ra đời.

Khởi đầu vào thế kỷ thứ V TL, Cưu Ma La Thập đã phiên dịch Trung luận và truyền cho Đạo Sanh, Đàm Tế và Đạo Lãng (2). Đến thế kỷ thứ VI.TL, Pháp Lãng, một đạo sư trứ danh đương thời, truyền cho Cát Tạng (3). Đến thế kỷ thứ VII.TL, Cát

Tạng truyền cho Huệ Quán, Huệ Quán sang Nhật năm 625 và truyền bá Tam luận tại chùa Nguyên Hưng (Gwangoji) ở Nại Lương (Nara)...

Sau Cát Tạng, Tam luận tông tạm dừng phát triển (mà chuyển sang Nhật Bản bởi Huệ Quán) vì bấy giờ Huyền Trang và đệ tử là Khuy Cơ đang hưng khởi Pháp tướng tông. Mãi đến năm 679, một vị Tăng tên là Suryaprabhàsa đến Trung Hoa giảng Tam luận cho Hiền Thủ, từ đó dòng tân Tam luận tông ra đời (4).

II.- Cơ sở lý luận - phê bình của Tam Luận Tông

Trong bài tụng mở đầu của Trung quán luận, Long Thọ viết rằng:

"Bất sinh diệc bất diệt

Bất thường diệc bất đoạn

Bất nhất diệc bất dị

Bất lai diệc bất xuất

Năng thuyết thị nhân duyên

Thiện diệt chư hý luận

Ngã khể thủ lễ Phật

Chư thuyết trung đệ nhất" (5)

Bản dịch tiếng Anh của Stcherbatsky (6):

"The perfect Buddha,

The foremost of all teachers I salute,

He has proclaimed

The principle of (universal) relativity.

Is like Blissful (nirvana),

Quiescence of plurality

There nothing appears,

Nothing has an end,

Nor is there anything eternal

Nothing is identical (with itself)

Nor is there anything differentiated,

Nothing moves,

Neither hither no thither".

Bài tụng trên có thể tạm dịch như sau:

"Đấng Toàn giác Vô thượng

Ngài đã tuyên thuyết

Nguyên lý tương đối trong vũ trụ

Như Niết bàn

Vắng lặng mọi sai biệt

Không có gì biến mất

Cũng không có gì xuất hiện

Không có gì đoạn diệt

Cũng không có gì thường hằng

Không có gì đồng nhất (với chính nó)

Cũng không có gì sai biệt

Không có gì di chuyển từ chỗ này hay chỗ kia".

A- Cơ sở một: Từ bài tụng trên, trước hết chúng ta thấy chủ đích của nó được thể hiện qua hàng loạt cách ngôn phủ định "không... không... không...". Như thế, có thể nói, cơ sở lý luận-phê bình của Tam luận (mà ở đây là Trung luận) là "phủ định biện chứng" (dialectical negation). Và, mục đích của phủ định biện chứng của Trung luận là "diệt hý luận" (nisprapãnca); và, luận cứ cơ bản của phéáp phủ định biện chứng này là "tứ cú" (7):

1- Hữu (sat)

2- Vô (asat)

3- Diệc hữu diệc vô (cũng có, cũng không)

4- Phi hữu phi vô (không có, không không)

Bốn luận cứ trên là một hàng rào "tối hậu", nhằm đưa mọi lý luận trở về kết luận. Ở đây buộc đối phương phải trả lời một cách dứt khoát; và đương nhiên sẽ không có bất kỳ một câu trả lời xuất sắc nào có thể lẩn trốn được bốn luận cứ xác quyết này, khỏi cần bàn đến câu hỏi, cũng không màng đến câu trả lời nữa! Do đó, nếu không nắm được luận cứ cơ bản này, thì sẽ không hiểu được cách lý luận phê bình của phép phủ định biện chứng.

B- Cơ sở hai: Bước thứ hai của phép phủ định biện chứng này, cần phải biết, đó là Bát bất (tám cái KHÔNG), hay còn gọi là tám cái phủ định:

1- Không sinh

2- Không diệt

3- Không thường

4- Không đoạn

5- Không giống

6- Không khác

7- Không đến

8- Không đi

Như thế, trên nền tảng của tám cái phủ định này, cái gì có thể tồn tại? Thực ra đây là sự phủ định, phủ định tất cả sắc thái đặc thù của hiện hữu. Ở đây, hễ cái gì bám vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai thì đều là sai lầm, hay những hiện hữu nào sinh khởi từ chúng cũng đều là sai lầm. Do đó, đặc điểm của phép phủ định biện chứng này là phủ định liên tiếp, phủ định luôn cả cái được phủ định. Tỉ dụ, phủ định ý niệm sinh khởi (sinh) bằng ý niệm đoạn diệt; phủ định ý niệm đoạn diệt bằng ý niệm đến (lai); phủ định ý niệm đến bằng ý niệm đi (khứ); phủ định mọi ý niệm trên

bằng thường hằng; phủ định ý niệm thường hằng bằng đoạn diệt; phủ định ý niệm đoạn diệt bằng đồng thể (nhất); phủ định ý niệm đồng thể bằng sai biệt (dị); phủ định ý niệm sai biệt bằng sinh khởi... Cứ như thế mà phủ định sạch sẽ mọi ý niệm chấp trước bám víu vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai.

C- Cơ sở ba: Bước thứ ba của phép biện chứng phủ định này là Trung đạo (Middle way) - tức con đường Giữa; mà, đã ở Giữa đương nhiên phải có hai bên - hai bên đó được gọi là Nhị đế: Chân đế và Tục đế. Từ đó suy luận, hễ bên này là Chân, thì bên kia là Tục. Tỉ dụ:

1- Hữu đối lập với vô: Hữu là tục; vô là chân

2- Hữu-vô đối lập với phi hữu-phi vô: Hữu-vô là tục; phi hữu phi vô là chân.

3- Nếu cả 4 luận cứ trên là tục, thì luận cứ nào phủ định chúng là chân: Hữu-vô, phi hữu-phi vô là tục; phi phi hữu, phi phi vô là chân.

4- Nếu cả 4 luận cứ trên đều là tục, thì luận cứ nào đứng trên chúng và phủ định chúng là chân: Phi phi hữu, phi phi vô là tục, phi phi bất hữu, phi phi bất vô là chân... Cứ phủ định như thế, càng đi sâu, càng tiến gần đến cửa chân lý. Cho đến khi nào "nhất thiết, nhất thiết buông xả hết", thì khi đó bạn đối diện với chân lý thực tại tánh Không - không thủ đắc (apràptitva). Trên đây chỉ là lối lập luận, vậy thôi. Nó không có một điều gì u huyền kỳ bí hết.

D- Cơ sở bốn: Vấn đề quan trọng là sự xác định giá trị của chữ Trung = Giữa, đầu mối là nằm ở đó.

Chúng ta biết rằng, Trung là một khoảng ở Giữa, một khoảng trống vô cùng giá trị mà bên nào cũng muốn lấn chiếm để kéo về phần mình. Do đó, Trung là vị trí then chốt, là điểm tựa của hai thái cực; nếu bám víu vào một trong hai thái cực là điều sai lầm, sẽ rơi vào cực đoan, như kiến chấp về hữu-vô, về thường hằng, về đoạn diệt v.v..., nhưng nếu bám víu vào cả hai thái cực thì cũng là điều sai lầm, như muốn đến thì lại đi, muốn sinh thì lại diệt; nhưng ngay tại đây, nếu một phen buông bỏ mọi kiến

chấp vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai, thì đó là lúc trực nhận chân lý. Vì thế, Tam luận đề cập đến "Năm huyền nghĩa" như sau:

1- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là thực sinh thực diệt, thì đó là tục đế phiến diện.

2- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là bất sinh bất diệt, thì đó là chân đế phiến diện.

3- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không thực sinh, không thực diệt, thì đó là trung đạo của tục đế.

4- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không thực bất sinh, không thực bất diệt, thì đó là trung đạo của chân đế.

5- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt, thì đó là trung đạo được biểu thị từ sự kết hợp GI_A tục đế và chân đế (Nhị đế hiệp minh trung đạo).

Do vậy, Trung luận viết rằng: "Nếu không nương vào tục đế, thì không thể đạt đến chân đế". Cũng như nếu không dùng thuyền, thì không thể sang sông. Và "Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với Tánh Không, tất cả không hợp lý vì không hợp lý với Táng Không". (Mk. XXIV.14).

E- Cơ sở năm: Cuối cùng là nguyên lý Duyên khởi. Chúng ta biết rằng, Duyên khởi (Paticcasamuppàda) là giáo lý vô cùng quan trọng, có một không hai trong lịch sử tôn giáo và triết Đông-Tây. Đây cũng là giáo lý thống nhất được ghi lại trong hệ thống kinh tạng Nam truyền và Bắc truyền. Như Phật nói, Ngài và các Đức Phật thời quá khứ đều chứng đắc giác ngộ từ giáo lý Duyên khởi (8). Từ đó, cho thấy tính cách quan trọng của giáo lý này (9).

Ở đây, nếu muốn hiểu một phần nào đó về Tánh Không, thì trước hết phải nghiên cứu về Duyên khởi, vì nó là con đường "độc nhất vô nhị" dẫn đến tri nhận thực tại tính Không. Duyên khởi và tính Không là hai mặt của một thực tại, dầu nó được giải minh trên bất kỳ bình diện nào, công ước hay tuyệt đối, tục đế hay chân đế. Duyên khởi,

trên mặt hiển thị, là hiện tượng của tính Không; và tính Không, trên cái nhìn tuyệt đối, là bản chất của Duyên khởi. Đây là một loại hệ luận, mà nói theo ngôn ngữ của Hoa Nghiêm là "tương tức", "tương nhập" - cùng sinh khởi và cùng hiện hữu. Do đó, "tính Không" (sunyata), nếu được xem là một loại thể tính đặc thù, một loại thể tính mà nó luôn luôn phá hủy chính nó - phá hủy liên hồi, thì tác dụng khả thể của tính Không là như Tâm kinh (Hridaya sutra) nói "viễn ly điên đảo mộng tưởng", "cứu cánh Niết bàn". Như thế, Duyên khởi và tính Không chính là khái niệm cuối cùng của ngôn ngữ - vì không còn ngôn từ nào khác hơn có thể thay thế cho nó được - khả dĩ nói về Viễn Ly (Naiskramya). Nó viễn ly mọi tự tính (svahàva), mọi tự tướng (svalaksana). Duyên khởi như bọt bóng, bất giác từ khi nào chẳng biết, lặng lẽ trôi theo ghềnh thác đổ, và khi chạm phải dòng nước, nó liền biệt tăm - trở về với bản thể ư? Không. Ở đây không có bất kỳ một bản thể nào hiện hữu cả! Vì, như theo lối nói của viễn ly, bản thể của Duyên khởi là "Không Tự Tính" (svabhavaabhàva), nó trôi lăn từ nơi này đến nơi kia trong cơn tuần hoàn mộng mị của những sự nối kết và nương tựa nhau (y tha), như từng giọt nước, nối kết và nương tựa nhau để tạo thành dòng nước; còn cái mà được gọi là dòng nước chỉ là lâm thời, nó là "duyên hội" (10) vậy thôi. Duyên khởi là như thế.

Qua năm cơ sở như được đề cập trên đây, chúng ta phần nào nắm bắt được những điểm khái quát về Tam luận tông, và đây cũng là tiền đề để đi vào tìm hiểu triết học tánh Không.

III. Nguyên lý Trung đạo (Madhyama-pratipada)

Như đã được nói đến ngay từ đầu, Trung đạo là một khái niệm do chính Đức Phật nói lên sau những biến cố quan trọng trong cuộc hành trình trở về Niết bàn của Ngài. Nó, ngay từ thời Phật giáo Nguyên thủy, vốn được xem là một giáo lý đặc thù trên cả hai

bình diện: đời sống thực tiễn tu hành và đạo lý đưa đến giải thoát.

Lịch sử ghi nhận rằng, trải qua sáu năm tu khổ hạnh ở núi Tuyết, thân thể của Bồ tát Tất Đạt Đa chỉ còn da bọc xương. Bồ tát đã đánh đổi mọi sức sống năng động và nhiệm mầu của chính mình cho những cơn đói lạnh khôn lường, có lúc Ngài đã rơi

vào hôn mê, bất tỉnh. Song, chính nhờ vào những kinh nghiệm thống thiết như thế mà Ngài mới ngộ ra rằng, sự hủy diệt xác thân này để cầu Vô thượng đạo là điều phi lý vô bờ, không thể có được. Từ đó, Bồ tát thức tỉnh, và Ngài bắt đầu tìm lại cuộc sống quân bình, một đời sống vốn tiềm tàng một khả tính nhiệm mầu vô biên trong mỗi con người, bằng cách ăn uống, tắm rửa và nghỉ ngơi (11); rồi đi vào thiền định.

Sau khi thành đạo, bài pháp đầu tiên mà Phật giảng tại vườn Nai là Tứ thánh đế; trên cơ sở của pháp thoại này, nguyên lý Trung đạo được Phật nhấn mạnh như sau: "Có hai cực đoan mà người học đạo muốn hướng đến một đời sống giải thoát cần phải tránh xa: cực đoan thứ nhất, nếu lấy lạc thú của thân thể làm mục đích của đời người, thì đó là một đời sống thô bỉ và ngu xuẩn; cực đoan thứ hai, nếu sống một đời khổ hạnh ép xác, chỉ tạo thêm khổ đau và vất vả". Đây được gọi là Trung đạo tu tập; con đường Giữa, không rơi vào hai cực đoan. Một loại Trung đạo khác, đó là Trung đạo giải thoát. Có nghĩa là đi vào giác ngộ và thể nghiệm chân lý từ thế giới của thực tính Duyên khởi. Vì lẽ, đối với Duyên khởi thì mọi pháp không thể được xem là có hay không. Do đó, Duyên khởi được xem như là Trung đạo của giải thoát.

Từ cái nền móng cơ bản này, mà về sau, trải qua một lịch sử lâu dài, cũng lắm phen phiêu lưu bồng bềnh, Long Thọ đã xây dựng lại nguyên lý Trung đạo trên cơ sở của Bát bất. Cố nhiên, tại sao Long Thọ không xây dựng luận thuyết của mình trên cái đã có (như Trung đạo thời Nguyên thủy) mà lại y cứ trên một nền tảng mới là có lý do của nó; và lý do đó là những gì được trình bày trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái và Phật giáo tiền Đại thừa. Đó là một đề tài thuộc sự phát triển của lịch sử-tư tưởng, khi mà giới tuyến giữa "ngôn" và "hành" bị xóa nhòa, và kinh nghiệm thể chứng tự nội phải nhường chỗ cho sự biện biệt phân tranh. Lúc bấy giờ kẻ chấp có, người chấp không, kẻ chấp vừa có lại vừa không, người chấp vừa không có lại vừa không không..., cứ như thế, những định kiến của có và không đã diễn tiến trong suốt quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo. Hết thời đại này, đến thời đại khác, vấn đề đó cứ sinh rồi diệt, diệt rồi sinh như là vòng luân hồi vĩnh cửu (le retouré ternel) của Nietzsche. Có lẽ vì thế

mà Long Thọ phải xây dựng lại nguyên lý Trung đạo trên một nền tảng mới của Bát không (12).

Như thế, rõ ràng Trung đạo ở đây được ra đời trong một bối cảnh mới, hẳn nhiên nó cũng cưu mang theo những thể cách đặc thù của nó. Tuy nhiên, không vì vậy mà học thuyết của Long Thọ khác biệt với hay chống trái với giáo lý của Phật; trái lại, nó chỉ có thể được xem là sự phát triển bản ý của Phật trong một bối cảnh mới, cũng tựa hồ như dùng một tên gọi mới cho một khái niệm cũ, vậy thôi.

Do đó, khi Trung đạo nằm giữa chiến trận của Bát bất hay được bao quanh bởi Bát bất, thế có nghĩa Trung đạo là chân lý lâm thời, khả dĩ không rơi vào mọi kiến chấp của

hữu vô sinh diệt thường đoạn khứ lai. Do đó, nếu nhìn từ thực tế, Trung đạo không phải là bản chất của chân lý tuyệt đối, hay là bản thể của chân lý thực tại nào cả, nó chỉ đóng vai trò-biểu hiện trong kết cấu của tư duy mà thôi. Cũng như giữa bóng tối và ánh sáng, trong tư duy chúng ta cho rằng nó phải có một giới tuyến hão huyền nào đó để phân chia hai thái cực sáng và tối khác nhau; và đó là một nhu cầu của tư duy hữu ngã. Nhưng với chân lý thực tại, sẽ không hề có và không bao giờ có bất kỳ một giới tuyến lẻ loi nào hiện hữu như là biên tế của giữa ánh sáng và bóng tối. Vì thế, cái mà gọi laâ Trung-đạo-đế, nên nhớ rằng, chỉ là điểm tựa của những kết cấu lâm thời trong tư duy hữu ngã, đây là điểm đặc thù nhất về nguyên lý Trung đạo.

Như vừa đề cập trong luận đề trên, chúng ta thấy rõ Trung đạo không phải là Niết bàn, mà là con đường dẫn đến Niết bàn. Ở đây, một vấn nạn khác có thể được đặt ra là tại sao Trung đạo, một con đường mong manh như thế, lại có khả năng dẫn đến Niết bàn, và chỉ có nó mới có đủ năng lực để dẫn đến Niết bàn?

Ngay tại chi tiết này lộ rõ cho ta thấy tính cách nhiệm mầu và vô cùng kỳ vĩ của những cái vốn được xem là mong manh, sương khói; và có khi chúng được xem là vô tích sự, vô giá trị. Trong viễn kiến của các nhà Đại thừa độc đoán, họ cho rằng chỉ có vô là trên hết, hoặc chỉ có chân đế là trên hết v.v..., mà họ không biết rằng vô chỉ có thể được nhận diện trong hữu, cũng như chân đế hiện hữu từ tục đế (13). Và khi đã ôm chặt lấy quan điểm (hoặc vô, hoặc hữu) của mình, thì lập tức họ rơi vào lầm lỗi. Vì

thế, cái biên giới mong manh mà gần như là không biên giới này, tác dụng của nó là cực mạnh và dùng để phá hủy mọi thiên chấp trong cơ đồ của ngã kiến; nó phóng thích tất cả mọi phần tử cấu uế trong ngục tù của tâm thức, rồi đập tan luôn cả cái ngục tù huyễn mộng này để cho mọi tâm thức trở về với cái bản thể thanh nguyên. Và, khi tâm thức đã được gội rửa, nó sẽ trở nên trong sạch như Trung đạo, mọi ý niệm về có và không không còn hiện hữu trong nó nữa, bấy giờ nó đang đối diện và tắm mình trước chân lý thực tại đấy. Do đó, chính cái không là gì cả và không có hệ lụy nào cả mới có thể đập vỡ cái hữu hạn, biến nó trở thành vô biên. Đó là vai trò trọng yếu của Trung đạo. Có thể tỉ dụ như người lái xe đạp, nó không vướng bận vào đâu cả, bên phải hay bên trái, phía trước hay phía sau; nó chỉ chủ động không nghiêng ngả về bất kỳ bên nào trong một thể cách lắm diệu vợi và bấp bênh. Nhưng chính sự nối kết của từng giây phút bấp bênh đó mà con người có thể đạt đến mục đích. Trung đạo là như thế. Như vậy, do tính cách bao dung và không thiên chấp mà Trung đạo được xem là con đường giữa dẫn đến trú xứ của Niết bàn. Đây là điểm đặc thù thứ hai về nguyên lý Trung đạo.

Cuối cùng là vấn đề của chính Trung đạo. Thông qua bút pháp của La Thập, chúng ta hiểu được tôn chỉ của Tam luận, mà cụ thể là Trung đạo trong Trung luận. Ngay từ đầu, ý nghĩa của chữ Trung đã đóng vai trò trung tâm của mọi luận thuyết, nó là cánh cửa giữa của ba "huyền môn" để bước vào thực tại tính Không. Do đó, trên cơ sở của tư duy và ngôn ngữ, thì "Trung" thủ vai của những chứng lý tối thượng. Và cũng tại đó là điểm cao nhất mà bậc thức giả khả dĩ đạt đến bằng con đường ngôn ngữ. Còn cảnh giới thực tại, cho dù có được xem là đối tượng của nhận thức hay không, thì nghìn năm vẫn bất

khả thuyết bởi ngôn ngữ. Song, nếu như thế thì làm sao Phật độ chúng sinh, vì cái mà Phật biết thì chúng sinh không thể biết? Từ đó, cánh cửa phương tiện được mở ra cho những ai có mắt để nhìn thấy, có tai để nghe. Ở đây, chữ "LU_N" đóng vai trò của phương tiện. Như thế, nếu Trung là cứu cánh, thì Luận là con đường phương tiện dẫn đến cứu cánh, tương tự như thế đối với Trung đạo. Và hai bình diện phương tiện và cứu cánh trong nguyên lý Trung đạo được gọi là Nhị đế - tức hai chân lý: chân lý công ước (tục đế) và chân lý tuyệt đối (chân đế). Mối quan hệ của

hai chân lý này là bất khả phân ly. Nếu chỉ chấp nhận một trong hai thì lại tiếp tục rơi vào hoặc thường kiến, hoặc đoạn kiến... Cho đến khi nào đạt đến cảnh giới Niết bàn vô thượng, thì chân hay tục sẽ không còn được bàn đến nữa. Tuy nhiên, ở đây trên góc độ nhận thức, hai chân lý này mở ra cho chúng ta một chân trời bao la mênh mông đầy hy vọng. Đó chính là khả tính vô biên của Duyên khởi được biểu hiện trên cả hai phương diện của chân đế lẫn tục đế. Và cũng từ đây, cuộc đối thoại giữa Phật và chúng sinh bắt đầu.

"Mượn chỉ đưa diều lên khỏi gió

Buông thuyền lúc khách đã sang sông

Gaté gaté, paragaté, parasamgaté

Bodhi Svahà !".

* Chú thích:

(1) Ngoại đạo tà giáo ở đây không hẳn là ngoài Phật giáo, mà trái lại, đó là người theo Phật giáo nhưng có những quan điểm sai lầm (tà kiến).

(2) Xem bảng số 8 - Hệ truyền thừa của Long Thọ ở Ấn Độ và Trung Hoa.

(3) Cát Tạng là một trong 25 đồ đệ xuất sắc của Pháp Lăng. Ông sống vào đời Tùy, quê ở Kim Lăng, họ An Thế, tổ tiên là người An Túc (dân tộc Hồ) nên gọi là An Cát Tạng hoặc Hồ Cát Tạng. Thuở nhỏ, ông theo cha học đạo với ngài Chân Đế (Paramàrtha), được phú hiệu là Cát Tạng. Đến năm 13 tuổi, (có chỗ nói là 7 tuổi), ông theo học Tam luận với Pháp Lăng. Năm 19 tuổi bắt đầu đi thuyết giảng. Năm 32 tuổi, sau khi thầy tịch, Cát Tạng về chùa Gia Tường ở Cối Khê, tỉnh Chiết Giang, hành đạo. Vì mỗi pháp hội của sư có hơn 1.000 thính giả, nên được gọi là Gia Tường Đại sư. Về công trình nghiên cứu của sư, gồm: Tam luận huyền nghĩa, Đại thừa huyền luận, Nhị đế chương, 7 sớ giải về kinh Pháp Hoa, 2 tác phẩm sớ giải về kinh Niết Bàn, Đại Bát Nhã, và 120 quyển sớ giải về kinh Hoa Nghiêm, Thắng Man, Tịnh Danh, Đại Vô Lượng Thọ, Quán Vô Lượng Thọ... Sư đã từng biện luận với Tam quốc luận sư Tăng Xán. Năm 618, sư là một trong 10 vị thầy được vua Cao Tổ tuyển làm Quản tăng.

Tháng 5 năm 623, trước khi viên tịch, tắm gội xong, sư viết bài "Tử bất bố luận" (Luận không sợ chết) rồi thị tịch, thọ 75 tuổi. Nhà vua cấp kinh phí để an táng cho sư (xem Tục cao tăng truyện - Phật Tổ thống ký..., Phật Quang đại từ điển).

(4) Cựu Tam luận tông chỉ truyền bá từ ngài Cưu Ma La Thập đến Cát Tạng (kéo dài từ 409 - 623 TL).

(5) Xem Đại tạng kinh, Đại chính tân tu, No 1564 (cf Nos, 1565-1567) thượng - Quán nhân duyên phẩm, đệ nhất, thập lục kệ, tập 30, tr.1, trung.

(6) Xem The Conception of Buddhist Nirvana, Stcherbatsky, tr.69.

(7) "Tứ cú", ở đây là bốn mệnh đề xác định, hoặc là có, hoặc là không, hoặc là vừa có, vừa không, hoặc là vừa không có, vừa không không.

(8) Kinh Tương Ưng Nhân Duyên, Tương Ưng Bộ II, bản dịch của Thích Minh Châu, ĐTKVN.

(9) Xem Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo của Thích Tâm Thiện.

(10) Tam luận tông ở Trung Hoa dùng từ "duyên hội" như là sự hội ngộ của Duyên khởi và tánh Không để diễn đạt về ý nghĩa Trung đạo.

(11) Trong suốt thời gian tu khổ hạnh, lúc nào bất luận ngày hay đêm, Ngài cũng đều dồn nén tư tưởng và thân thể để truy cầu chân lý vĩnh cửu.

(12) Kinh Nikàya có không ít đoạn đề cập đến những loại thiên kiến này, như trường hợp của 62 tà thuyết trong Trường Bộ kinh, phẩm Sa môn quả (xem ĐTKVN).

(13) Phật thường dùng hình ảnh hoa sen mọc trong bùn để dụ cho điều này.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Tư tưởng Phật giáo

Bài đọc thêm 6: Duyên khởi và Tính không được đồ giải qua phương trình E=MC2 của nhà bác học Albert Enstein

Khải Thiên và Nguyễn Chung Tú

I. Tổng quan về Duyên khởi và tính Không

Triết lý Duyên khởi (Paticcasamuppàda) và tính Không (Sunyàta) là hai điểm giáo lý then chốt của Phật giáo được trình bày xuyên suốt trong các kinh điển, từ Nikaya, Agama cho đến các kinh điển thuộc văn hệ Đại thừa (Mahayàna). Đây cũng là phần giáo lý độc nhất vô nhị của Phật giáo, mà không hề tìm thấy trong bất kỳ hệ thống giáo lý nào khác trong lịch sử của tôn giáo và triết học, trước cũng như sau thời Đức Phật. Đứng trên góc độ lịch sử-tư tưởng, Duyên khởi được xem như là phần triết lý nền tảng của cả hai hệ thống Nam tạng và Bắc tạng, từ thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy (Theravàda) đến Phật giáo Phát triển sau này. Riêng về triết học tính Không, sự phát triển của nó bắt nguồn từ khởi điểm của Phật giáo Mahayàna (Phật giáo Phát triển) và nội dung như đã được trình bày cụ thể trong kinh Bát Nhã (Prajanaparamita Sùtra), một bộ kinh đầu tiên thuộc văn hệ Đại thừa. Mặc dầu vậy, về nội dung triết lý, giữa Duyên khởi và tính Không không có sự khác biệt về bản chất. Trên phương diện logic học, mối quan hệ giữa Duyên khởi và tính Không được xem như là "một dòng vận

hành tất yếu", như nước trăm sông cùng đổ về biển cả; nó vừa là nguyên nhân, lại vừa là kết quả sinh khởi nên vạn hữu trong vũ trụ vô biên này. Sự thể như thế nào sẽ được trình bày ở phần nội dung.

II. Nội dung của Duyên khởi và tính Không

1- Duyên khởi: Nếu như thế giới bao la mênh mông này được chia thành hai loại: hữu tình chúng sinh (tức những loài có tri giác như động vật, con người) và vô tình chúng sinh (tức những loài vô tri như cỏ cây hoa lá, sông suối, đá đồi v.v...), thì

Duyên khởi, ở một góc độ nào đó, cũng có thể chia thành hai loại: một loại tập chú vào sự hiện hữu của con người được Đức Phật dạy qua 12 Nhân duyên, và một loại khác chỉ đến sự tương duyên, tương tác trong sự hình thành và hiện hữu của thế giới khách quan, tự nhiên được dạy qua định thức tổng quát về Duyên khởi. Tuy nhiên, cả hai đều trình bày về sự thật Duyên khởi - nguyên lý tương tác, sinh khởi và vận hành của vũ trụ nhân sinh. Ở đây, phạm vi của bài viết chỉ đề cập đến Duyên khởi qua định thức tổng quát.

Kinh Phật Tự Thuyết (Tiểu Bộ I, tr.291), Đức Phật đã trình bày tóm tắt về nguyên lý Duyên khởi như sau:

"Do A hiện hữu nên B hiện hữu

Do A sinh khởi nên B sinh khởi

Do A không hiện hữu nên B không hiện hữu

Do A đoạn diệt nên B đoạn diệt"

Nguyên lý này bảo rằng, tất cả hiện hữu trong thế giới bao la mênh mông này, không một hiện hữu (sự vật, hiện tượng) nào có thể tồn tại một cách độc lập mà không nương tựa vào nhau. Sự nương tựa và tùy thuộc nhau để hình thành và tồn tại v.v... là nguyên lý vận hành của vũ trụ nhân sinh này; tương tự như thế đối với hằng hà sa thế giới. Do đó, Đức Phật bảo rằng: "Do A hiện hữu nên B hiện hữu... Do A đoạn diệt nên B đoạn diệt". Có thể lấy tỷ dụ như nước và sóng gió, do có nước và gió nên mới có sóng cuộn nhấp nhô. Nếu không có nước thì sẽ không bao giờ có sóng. Sóng có mặt là do nương vào nước và gió v.v... Rồi tiếp tục suy luận như thế, bản thân của nước cũng không phải do đơn độc hình thành, mà cơ cấu của nước là H2O. Vì thế, qua đôi mắt bình thường, nước là nước; nhưng qua lăng kính khoa học, nước không phải là nước, mà nước là hợp chất của hydro và oxy v.v... Tương tự như thế đối với tất cả hiện tượng, sự vật, cả hữu tình (động vật) và vô tình (thực vật - hay vật vô tri). Sự có mặt của mỗi hiện hữu luôn luôn bao gồm trong nó hàng loạt các giá trị của nhân và duyên. Đây là nội dung cơ bản của định thức tổng quát về Duyên khởi.

2- Tính Không: Tính Không (Sunyàta) không phải là một khái niệm đối lập với Có, mà Không ở đây là thực tính của các pháp (những gì có mặt trong cuộc đời). Tính Không cũng không phải là chủ nghĩa hư vô không tận; nó vốn thoát ly mọi đối ngẫu phân biệt giữa hữu-vô, sanh-diệt, thường-đoạn, khứ-lai, siêu việt lên trên tất cả mọi phạm trù đối

lập của thế giới nhị nguyên. Do đó, mọi khái niệm về Không được xây cất trên tư duy logic đều không phải là thực tại - tính Không; trái lại, ở đây đòi hỏi một sự thể nhập trực tiếp vào thế giới thực tại sau khi mọi ý niệm tự ngã được buông bỏ. Như thế, khi con người còn đầy ắp những tập khí, cảm nhiễm, những khát vọng, mong cầu được thiết lập trên cơ sở của ý niệm về tự ngã, thì sự bàn bạc về tính Không chẳng khác nào dã tràng xe cát.

Tuy nhiên, trên mặt hiện tượng, tính Không được nhận thức như một hệ quả tất yếu trong tiến trình Duyên khởi mà ngài Nàgàrjuna, qua Trung Quán luận, gọi là "Duyên khởi tức Không". Điều đó cho thấy rằng, nếu thế giới vũ trụ này được hình thành theo cơ cấu trật tự của Duyên khởi, thì đương nhiên nó cũng hoại diệt theo cơ cấu hoàn diệt của Duyên khởi. Vì lẽ, một sự thể nếu được hình thành từ nhiều nhân duyên (theo như định lý Duyên khởi nói) thì chính sự thể ấy đã loại trừ cái mà gọi là thực thể (entity) đơn nhất ngay nơi tự thân của nó. Do đó, trên bình diện công ước, tính Không đã khước từ và phủ định hoàn toàn mọi ngã thể, nếu ngã thể ấy được xem như là một thực thể độc lập bất biến hay thường tại vĩnh hằng. Ở đây, cần ghi nhận rằng tính Không không phải là sự đồng hóa hay đánh mất mọi bản sắc cá biệt của hiện tượng giới (the world of phenomena). Mà trái lại, cội nguồn của "Duyên khởi tức Không" giải trình hiện tượng giới qua ba tính chất đặc thù của một sự thể, đó là: Giả danh, Không và Trung đạo.

a)- Giả danh: Thông thường, tất cả sự vật, hiện tượng đều được định danh bởi một tên gọi khác nhau, như nước, mây, mưa, hơi nước v.v... Nhưng các tên gọi đó chỉ là giả danh, vì chúng tạm thời mà có. Như nước gặp sức nóng-hút của ánh sáng mặt trời thì gọi là hơi, hơi ngưng tụ thì gọi là mây, mây rơi xuống thì gọi là mưa, mưa đọng lại thì gọi là nước v.v... Vì thế, các tên gọi mây, mưa, hơi nước... đều là tên gọi tạm thời

được hình thành trên bề mặt của mỗi mỗi sự vật, hiện tượng. Và cái mà gọi là bản sắc cá biệt của hiện tượng giới chính là hiện thân của tác dụng và tên gọi tạm thời đó.

b)- Không: Một sự thể, như đã đề cập, xuất hiện là do các nhân duyên hình thành, và các nhân duyên đó luôn luôn điều kiện hóa lẫn nhau. Trong khi đó, thực tính của các nhân duyên đều là Duyên khởi; và, như đã nói, Duyên khởi tức Không, thế có nghĩa Không là tự tính vô tính của Duyên khởi và là thực tính như tính của Duyên khởi. Tỷ dụ, nếu phân tích bản chất của nước, hơi nước, mây, mưa, ta sẽ không nắm bắt được gì ngoài hydro và oxy - công thức là H2O. Và nếu tiếp tục phân tích cho đến độ không thể phân tích được nữa, thì tự thân của hydro và oxy cũng là Duyên khởi của một dạng thức năng lượng không hình thù, không màu sắc và không biên giới. Năng lượng là vô biên, hiện diện ở mọi lúc, mọi nơi. Ngay tại đây, chính năng lượng hiển thị bản tính Không; nó xóa nhòa mọi khuôn khổ, chiều kích trong từng mỗi bản sắc cá biệt của hiện tượng giới. Do vậy, sự thể vốn không.

c)- Trung đạo: Trung đạo, trên mặt triết lý, là lối dẫn vào thực tại tính Không - Niết bàn vô thượng; trên mặt nhận thức, là sự phủ dẫm mọi định kiến về hữu-vô, sinh- diệt, thường-đoạn, khứ-lai... Do đó, có thể nói Trung đạo là con đường dắt dẫn mọi sinh linh một phen đi vào "đô thị tính Không", một cảnh giới Niết bàn vô thượng hiển hiện ngay

trên mặt đất gồ ghề của trần thế này. Trung luận viết rằng: "Nếu không y vào chân lý công ước (chân lý của kẻ còn vô minh) thì không thể đạt đến chân lý tuyệt đối; nếu không đạt đến chân lý tuyệt đối (chân đế), thì không thể hiểu được Phật pháp". Như thế, với Trung đạo, một sự thể không thể nói là có hay là không, mà chỉ có thể nói nó là Duyên khởi.

III. Duyên khởi và tính Không qua phương trình: E = MC2

Trước năm 1905, Einstein đã phát biểu công thức E = MC2 trong thuyết Tương đối hẹp. Mặc dầu công thức này không được in thành sách, nhưng Paul Langeoin đã giảng dạy nó cho sinh viên. Công thức E = MC2 nói lên một sự thật Duyên khởi trong thế giới sự vật, hiện tượng qua lăng kính của vật lý học. Ở đây, E biểu thị cho năng

lượng, M biểu thị cho khối lượng vật chất và C biểu thị cho vận tốc ánh sáng trong chân không.

Về năng lượng (E), được ví như những làn sóng vô hình mà con người không thể thấy, nghe hay sờ mó được. Năng lượng E là cội nguồn của tất cả hiện hữu (thế giới thực tại khách quan và con người); vì thiếu nó, thì mỗi mỗi sự thể M (hay khối lượng vật chất) không thể hình thành. Cho đến sự vận hành của tâm thức cũng được xem là một dòng năng lượng đặc biệt (năng lượng tâm thức). Thông qua công thức E = MC2, ta có thể thấy rằng vật chất chính là năng lượng được cô đọng lại, và năng lượng chính là vật chất được phân tỏa đến độ tan biến vào hư không vô biên, như hạt muối được bỏ vào dòng sông. Từ chi tiết này cho thấy rằng, thế giới sum la vạn tượng này, mỗi hiện hữu, sự thể đều được tạo nên bởi một bản sắc cá biệt, như: cây, củi, than, tro..., nhưng bản chất của nó thật sự là chân không - Duyên khởi. Và, mỗi mỗi bản sắc cá biệt đó luôn luôn mang tính cách lâm thời mà không phải là vĩnh hằng.

Cũng từ công thức E = MC2, thí nghiệm cho biết rằng khi một điện tử âm mà khối lượng là M = 0,90 x 10-30 kg gặp một điện tử dương mà khối lượng cũng là M, thì cả hai đều biến mất, để cho một tia gama mà năng lượng E = 1,01 mega-electron- volt. Đổi năng lượng này ra joule rồi chia cho 2M để được C2 , trong đó C là vận tốc ánh sáng trong chân không (300.000km/s). Và nếu đảo lại, một tia gama mà năng lượng E = 1,10 mega-electron-volt có thể biến đi để cho hai điện tử: một âm, một dương. Đây là sự trao đổi năng lượng hai chiều giữa bức xạ và vật chất. Công thức E = MC2 trong vật lý vi mô, như vừa trình bày, cũng tương tự với công thức W = MC2 trong ngành vật lý vĩ mô (thiên văn).

Từ một vài dữ kiện được trưng dẫn qua phương trình E = MC2, hiện hữu chung quanh con người - tức thế giới thực tại khách quan của vô số sự vật, hiện tượng - được nhìn nhận không gì khác / ngoài nguyên lý Duyên khởi. Và tất nhiên, chân lý đằng sau Duyên khởi chính là thế giới thực tại - tính Không, mà Bồ tát Mã Minh, trong Mahàyàna-sradhotspàda-Sàstra, gọi là Chân như - Duyên khởi.

Công thức: Chân như = Duyên khởi;

và đảo ngược: Duyên khởi = Chân như.

Công thức này sẽ trả lời cho người trần một câu hỏi vĩ đại, rằng tại sao Chân như lại Duyên khởi? Và nó cũng hiển thị cho thấy tính chất bất khả phân ly của thực tại - hiện hữu:

Sóng về xóa dấu chân không

Bỗng dưng thuyền đã bên dòng chân như"

-- (Sakya T.Th)

---Hết tập 3---

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