Phật Học Cơ Bản - Tập 4 - 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 IV
CHƯƠNG TRÌNH PHẬT HỌC HÀM THỤ
(1998 – 2002)
HÀ NỘI – PL 2555 - DL 9/2011

Lời nói đầu

Thành phần ban tổ chức, ban giảng huấn, ban biên soạn

Phần I - Tam Tạng Thánh Điển Phật giáo

Bài 1: Tam tạng thánh giáo Nam truyền

Bài 2: Giới thiệu tổng quát hệ thống kinh điển hán tạng

Phần II - Các vấn đề Phật học

Bài 1: Giáo lý duyên khởi

Bài 2: Một vài khái niệm về triết lý trong đạo Phật

Bài 3: Giới thiệu đại cương về Duy thức học (Tâm lý học Phật giáo)

Bài 4: Giới thiệu đại cương về Nhân Minh học Phật giáo

Bài 5: Giới thiệu vài nét về văn học Phật giáo Việt Nam

Phần III – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 1: Đặc trưng của Đạo Phật

Bài đọc thêm 2: Ảnh hưởng của Đạo Phật vào nền văn hóa Việt Nam

Bài đọc thêm 3: Vài suy nghĩ về sự hội nhập của Phật giáo

Bài đọc thêm 4: Quan niệm về Đức Phật trong lịch sử Phật giáo Việt Nam

Bài đọc thêm 5: Đạo lý uyên nguyên của dân tộc Việt

Bài đọc thêm 6: Đạo Phật có phải là tôn giáo không ?

Bài đọc thêm 7: Phật giáo trong thời đại khoa học

Bài đọc thêm 8: Quy ước trích dẫn Tam Tạng Kinh điển Nguyên thủy

LỜI GIỚI THIỆU 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 gồm 4 tập, được biên soạn bởi nhiều tác giả, trình bày theo cấu trúc từ các vấn đề Phật học nhập môn đến một số chủ đề giáo lý chuyên sâu nhằm giới thiệu đến học viên và độc giả những kiến thức cơ bản về Phật giáo.

Trong tập bốn, chúng tôi cho in lại các bài giảng chính khóa trong năm thứ tư và một số bài đọc thêm đã được giới thiệu trên nguyệt san Giác Ngộ. Hy vọng rằng, bộ sách Phật học cơ bản (4 tập) do Ban Hoằng pháp Trung ương GHPGVN thực hiện sẽ là một tài liệu hữu ích cho những ai bước đầu muốn tìm hiểu và nghiên cứu về Phật giáo.

BAN BIÊN SOẠN CHƯƠNG TRÌNH PHẬT HỌC HÀM THỤ

THÀNH PHẦN BAN TỔ CHỨC, BAN GIẢNG HUẤN VÀ BAN BIÊN SOẠN Ban tổ chức

* Trưởng ban: HT Thích Trí Quảng, Trưởng ban Hoằng pháp T.Ư GHPGVN kiêm Tổng Biên tập Báo Giác Ngộ

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

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

* Ban Thư ký và biên tập Chương trình: Khải Thiên, Ủy viên Ban Văn hóa T.Ư

* GHPGVN; 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, HT Tiến sĩ THÍCH TRÍ QUẢNG, TT Tiến sĩ THÍCH CHƠN THIỆN, và chư tônThượng tọa, Đại đức, Giáo sư trực thuộc ngành Hoằng pháp GHPGVN

Ban biên soạn

HT THÍCH TRÍ QUẢNG, TT THÍCH CHƠN THIỆN, TT THÍCH PHƯỚC SƠN, GS. MINH CHI, TUỆ HẠNH, KHẢI THIÊN, THÍCH TÂM HẢI, PHẬT ĐIỂN HÀNH TƯ, ĐÀO NGUYÊN, TRẦN CHUNG NGỌC, NGỌC KINH LANG HOÀN, THẢO HIỀN SUCITTO

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần I - Tam Tạng Thánh Điển Phật giáo Bài 1: Tam tạng thánh giáo Nam truyền TT. Thích Phước Sơn

DẪN NHẬP

Sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt, tôn giả Ma Ha Ca Diếp (Mahàkassapa) lãnh đạo 500 vị A la hán mở đại hội kết tập Pháp tạng lần thứ nhất. Kế đến, khoảng 100 năm sau, 700 vị A la hán lại kết tập Pháp tạng lần thứ hai, dưới sự chủ trì của trưởng lão Nhất Thiết Khứ và Ly Bà Đa. Thế rồi, cách chừng 118 năm sau đó, 1.000 vị A la hán lại kết tập Pháp tạng lần thứ ba, dưới sự chủ trì của tôn giả Mục Kiền Liên Tử Đế Tu

(Moggaliputta-tissa). Lần kết tập này mới bắt đầu biên tập Luận điển. Sau đó, vương tử Ma Sẩn Đà (Mahinda) đem tam tạng này truyền sang Sri Lanka (Tích Lan) và được gọi là Tam tạng Thánh giáo Pàli (Pàli Tipitaka). Các điển tịch Đại tạng kinh hiện còn nói về niên đại thành lập không nhất trí. Do đó, niên đại thành lập chậm nhất được suy đoán là vào khoảng thế kỷ thứ hai đến thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Nhưng theo Đảo sử Tích Lan thì lần đầu tiên Tam tạng được ghi chép trên lá bối tại Sri Lanka (Tích Lan) là vào khoảng năm 83 trước Tây lịch, dưới triều vua Sinhala Vattagamani Abhaya. Tam tạng này chứa đựng tinh hoa giáo lý của Đức Phật, gồm có tạng Luật (Vinaya pitaka), tạng Kinh (Sutta pitaka) và tạng Luận (Abhidhamma pitaka), tất cả 41 tập.

Phần một: LUẬT TẠNG (VINAYA PITAKA)

Luật tạng nhằm thuyết minh về những giới cấm và những chế định mà đời sống của Tăng già cần phải thực hành. Tương tự như Luật tạng Pàli, Hán dịch Bắc truyền gồm có các bộ sau đây:

1. Tứ Phần luật, 60 quyển;

2. Ngũ Phần luật, 30 quyển;

3. Thập Tụng luật, 60 quyển;

4. Ma Ha Tăng Kỳ luật, 40 quyển;

5. Căn bản Thuyết Nhất thiết hữu bộ Tì nại da, 50 quyển.

Bốn bộ đầu nội dung hoàn toàn tương đồng với Luật Pàli. Đây chính là 4 bộ luật mà xưa nay thường được nói đến. Hơn nữa, luật của Tây Tạng cũng tương đương với Quảng luật này. Những bộ này đều phát xuất từ một nguồn gốc, nội dung đại thể nhất trí, chỉ vì bộ phái truyền thừa bất đồng mà có sự sai khác ít nhiều. Điều đáng chú ý là sự hình thành của Luật Pàli, Tứ Phần, Ngũ Phần là sớm hơn tất cả. Và bộ Luật Pàli đối với các bộ luật khác được xem là hoàn chỉnh nhất.

Nội dung tổ chức của Luật Pàli gồm 3 bộ phận cấu thành:

1. Kinh Phân biệt;

2. Kiền độ;

3. Phụ tùy.

Những giới bản bằng tiếng Phạn của bộ Luật này đã được Bá Hi Hòa (Paul Pelliot) phát hiện tại Trung Á, nhưng bài tựa và tiêu đề của 4 giới Ba la di đã bị mất.

I. KINH PHÂN BIỆT (Sutta Vibhanga)

Phần này được chia làm 2 loại như sau:

A. Đại phân biệt (Mahà Vibhanga), tức là giới bản của Tỷ kheo, gồm có 8 nhóm:

1. Ba la di (Pàràjika): Tương đương với tội cực hình của Tỷ kheo, người vi phạm bị mất tư cách của Tỷ kheo và bị trục xuất ra khỏi Tăng đoàn. Giới này gồm có 4 điều: Theo ý

nghĩa được giải thích thì người phạm giới này sẽ bị Tăng đoàn đả kích; còn theo sự giải thích của Bắc truyền Hán dịch thì gọi là Đoạn đầu (bị chặt đứt đầu); Thối một (bị thoái hóa); Tha thắng (bị kẻ khác đánh bại).

2. Tăng già bà thi sa (Sanghàdisesa): Tội này tuy cũng nặng nhưng kém hơn Ba la di một bậc. Người vi phạm tuy không mất tư cách của Tỷ kheo, nhưng phải ở riêng

thực hành 6 ngày đêm pháp tùy hỷ (làm cho Tăng chúng hoan hỷ). Sau đó, Tăng sẽ giải tội (xuất tội). Giới này gồm có 13 điều:

3. Bất định pháp (Aniyata): Tôi không thể quyết định được. Khi Tỷ kheo ngồi một mình với phụ nữ ở chỗ khuất hoặc chỗ trống và bị một tín nữ thuần thành phát hiện, báo cho Tăng biết. Tăng sẽ tùy theo sự tường thuật ấy mà kết một trong 3 tội: Ba la di, Tăng tàn, hoặc Ba dật đề.

4. Ni tát kì ba dật đề (Nissaggiya-pàcittiya): Tỷ kheo cất chứa những y phục và vật dụng quá quy định, do đó, phải đem những vật ấy ra xả giữa chúng Tăng hoặc cho người khác, rồi sám hối tội phạm. Nghĩa là xả bỏ tài vật đã vi phạm và sám hối tội đọa địa ngục. Giới này gồm có 30 điều.

5. Ba dật đề (Pàcittiya): Cũng như pháp Ni tát kì ba dật đề (xả đọa) ở trên, nhưng tội này không liên quan đến tài vật mà liên quan đến các vấn đề như vọng ngữ, sát sinh, uống rượu v.v..., và các tội thuộc về phiền não, chấp trước. Người phạm tội này sám hối trước 3 vị Tỷ kheo thanh tịnh. Giới này gồm có 92 điều, Bắc truyền gọi là Đơn đọa.

6. Ba la đề đề xá ni (Pàtidesanìya): Nghĩa là hướng đến người khác mà sám hối. Hán dịch là Hối quá, nghĩa là phải đối diện với người khác mà tự bạch sám hối tội phạm. Giới này gồm 4 điều, liên quan đến việc ăn uống.

7. Chúng học (Sekhiya): Nguyên ngữ có nghĩa là học tập, đây không phải là tên tội mà là những việc cần phải học, cho nên còn gọi là Ưng đương học. Giới này thuộc về oai nghi, liên quan đến tác phong của Tỷ kheo khi tiếp xúc với người thế tục. Nếu Tỷ kheo cố ý phạm thì phải sám hối với một Thượng tọa, còn khi vô tình phạm thì sám hối bằng cách tự trách tâm mình. Giới này gồm 75 điều. Bắc truyền đến 100 điều.

8. Diệt tránh (Adhikarana-samatha): Đây không phải là tên tội mà là những phương thức dùng để giải quyết các sự tranh chấp, xung đột gây nên mối bất hòa giữa Tăng đoàn. Nếu Thượng tọa không giải quyết được những rắc rối xảy ra trong chúng thì phạm tội Đột cát la (hành vi xấu).

B. Tiểu phân biệt (Cùla Vibhanga) hay Tỷ kheo ni phân biệt:

1. Ba la di: Gồm 8 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 4 giới.

2. Tăng già bà thi sa: Gồm 17 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 4 giới.

3. Xả đọa: Gồm 30 giới, giống như Tỷ kheo.

4. Ba dật đề: Gồm 166 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 74 giới.

5. Ba la đề đề xá ni: Gồm 8 giới, nhiều hơn Tỷ kheo 4 giới.

6. Chúng học: Gồm 75 giới, giống như Tỷ kheo.

7. Diệt tránh: Gồm 7 điều, giống như Tỷ kheo.

Tỷ kheo ni không có giới Bất định như Tỷ kheo.

II. KIỀN ĐỘ (Khandha)

Kiền độ có nghĩa là khối, nhóm hay chuyên đề, được chia làm 2 phần lớn và nhỏ như sau:

A- Đại phẩm (Mahà-bhanga)

Đại phẩm bao gồm 10 Kiền độ, trình bày về những chế độ, quy tắc, nghi thức và nguyên nhân thành lập giới luật.

1. Đại kiền độ (Mahà-khandha): Nói về nguyên nhân Đức Phật thành đạo, đến việc Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên xuất gia, cùng những phương thức thọ giới Cụ túc và các quy tắc khác. Kiền độ này gồm có 10 phẩm.

2. Bố tát kiền độ (Uposatha-khandha): Trình bày về thể thức tụng giới của Tăng đoàn vào mỗi nửa tháng.

3. An cư kiền độ (Vassupanayika-khandha): Trình bày về quy chế an cư của Tăng đoàn mỗi năm 3 tháng vào mùa mưa hay mùa Hạ.

4. Tự tứ kiền độ (Pavàrana-khandha): Trình bày về cách thức Tự tứ - yêu cầu Tăng đoàn chỉ bảo những sai phạm của mình - sau khi an cư kết thúc.

5. Bì cách kiền độ (Camma-khandha): Đề cập về cách thức dùng các loại da đối với chúng Tỳ kheo.

6. Dược kiền độ (Bhesajja-khandha): Thuyết minh về các loại thuốc mà các Tỷ kheo được phép sử dụng.

7. Ca hi na kiền độ (Kathina-khandha): Thuyết minh về y công đức, tức y được tưởng thưởng sau mùa An cư.

8. Y kiền độ (Civara-khandha): Thuyết minh về vấn đề y phục của Tỷ kheo.

9. Chiêm ba kiền độ (Campà-khandha): Đề cập đến những việc rắc rối xảy ra tại Chiêm Ba.

10. Kiều thưởng di kiền độ (Kosambi-khandha): Đề cập đến những sự xung đột xảy ra tại Kiều Thưởng Di.

B. Tiểu phẩm (Culla-vagga)

Sau Đại phẩm là Tiểu phẩm, tức là những chuyên đề nhỏ hơn, và được chia thành 12 loại, hay 12 Kiền độ.

1. Yết ma kiền độ (Kamma-khandha): Thuyết minh về các phương pháp thực hiện việc yết ma.

2. Biệt trú kiền độ (Pasivàsika-khandha): Thuyết minh thể thức xử phạt Biệt trú đối với Tỷ kheo phạm tội Tăng tàn mà che giấu.

3. Tập kiền độ (Samuccaya-khandha): Thuyết minh về phương thức xử trí đối với Tỷ kheo phạm tội Tăng tàn.

4. Diệt tránh kiền độ (Samatha-khandha): Thuyết minh về phương pháp dập tắt những sự xung đột trong nội bộ Tăng đoàn.

5. Tiểu sự kiền độ (Khuddaka vatthu-khandha): Những quy định về các tư cụ và các việc khác trong nếp sinh hoạt của Tỷ kheo.

6. Ngọa tọa cụ kiền độ (Sesàsana-khandha): Những quy định về cách thức kiến lập tinh xá và các dụng cụ dùng để ngồi, nằm của các Tỷ kheo.

7. Phá Tăng kiền độ (Sanghabhedaka-khandha): Thuyết minh về nhân duyên xuất gia của các đồng tử dòng họ Thích và sự kiện Đề Bà Đạt Đa phá Tăng.

8. Nghi pháp kiền độ (Vatta-khandha): Trình bày về thể thức tập hợp Tăng chúng để giải quyết các công việc.

9. Già thuyết giới kiền độ (Patimakhàthapana-khandha): Thuyết minh về thể thức ngăn cản Tỷ kheo phạm tội tụng giới.

10. Tỷ kheo ni kiền độ (Bhikkhuni-khandha): Thuyết minh về những qui định liên quan đến sinh hoạt của Tỷ kheo ni.

11. Ngũ bách (kết tập) kiền độ (Pãncasatika-khandha): Thuyết minh về việc 500 Tỷ kheo kết tập pháp tạng lần đầu tiên tại thành Vương Xá, sau khi Phật vừa nhập diệt.

12. Thất bách (kết tập) kiền độ (Sattasatika-khandha): Sau Phật diệt độ khoảng 100 năm, nhóm Tỷ kheo ở Bạt Kỳ đề xướng 10 điều phi pháp, do đó, 700 Tỷ kheo tập họp tại Tỳ Xá Li để giải quyết việc ấy, đồng thời kết tập pháp tạng.

III. PHỤ TÙY (Parivàra)

Phần này thuộc về phụ lục, dùng để toát yếu những điểm chính của 2 phần trên : Kinh Phân biệt và Kiền độ. Phương thức biên soạn phần lớn dùng lối kệ tụng để cho dễ đọc tụng [1].

Phần hai: KINH TẠNG (SUTTA - PITAKA)

Tạng kinh này được chia thành 5 bộ, là : Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ưng Bộ, Tăng Chi Bộ và Tiểu Bộ. Trường Bộ và Trung Bộ được sắp theo hình thức của kinh, tức kinh dài và kinh trung bình. Tương Ưng Bộ và Tiểu Bộ được sắp theo thể tài của kinh. Còn Tăng Chi Bộ thì được sắp theo pháp số từ ít đến nhiều. Ta có thể trình bày rõ hơn như sau:

I. KINH TRƯỜNG BỘ (Dìgha-nikàya)

Bộ kinh này tập hợp những bài kinh dài, gồm tất cả 34 kinh, tương đương với kinh Trường A Hàm thuộc Hán tạng.

II. KINH TRUNG BỘ (Majjhima-nikàya)

Bộ kinh này tập hợp những bài kinh trung bình, gồm tất cả 152 kinh, tương đương với kinh Trung A Hàm thuộc Hán tạng.

III. KINH TƯƠNG ƯNG BỘ (Samyutta-nikàya)

Bộ kinh này tập hợp những bài kinh cùng chung thể loại theo sự tương quan của từng vấn đề, gồm tất cả 7.762 kinh, tương đương với kinh Tạp A Hàm thuộc Hán tạng.

IV. KINH TĂNG CHI BỘ (Anguttara-nikàya)

Bộ kinh này được sắp theo pháp số, chia thành 11 chương, từ chương một pháp đến chương 11 pháp, gồm tất cả 171 phẩm, 2.203 kinh (có chỗ nói 2.198 kinh, hoặc 2.308 kinh). Tương đương với bộ kinh này là kinh Tăng Nhất A Hàm thuộc Hán tạng.

V. KINH TIỂU BỘ (Khuddaka-nikàya)

Bộ kinh này tập hợp những bài kinh tương đối nhỏ, và không có tương đương trong Hán tạng. Nội dung được chia thành 15 loại như sau:

1. Tiểu tụng kinh (Khuddaka-pàtha): Nội dung bao gồm 9 loại:

a) Văn 3 quy y; b) Văn 10 giới; c) Ba mươi hai thân phần; d) Văn chất vấn Sa di; e) Kinh Cát tường; f) Kinh Tam bảo; g) Kinh Hộ ngoại; h) Kinh Phục tạng; i) Kinh Từ bi.

Bốn loại đầu từ trong kinh luật chép ra, văn cú giản lược, nhằm giúp những kẻ sơ học dễ dàng đọc tụng. Kinh Cát tường, kinh Tam bảo và kinh Từ bi thuộc về một bộ trong Kinh tập. Kinh Hộ ngoại được rút ra từ Ngạ quỉ sự. Kinh Phục tạng thuyết minh về phương pháp giữ gìn sự giàu có [2].

2. Pháp Cú kinh (Dhammapada): Những câu kệ này có tác dụng rất mãnh liệt làm cho hành giả phấn khởi nỗ lực tiến tu; vì thế được giới Phật giáo rất xem trọng. Đây vừa là nấc thang của những người mới học, vừa là tạng bí áo của những người đã thâm nhập. Bộ này gồm có 26 phẩm, 423 bài kệ.

3. Tự thuyết kinh (Udàna): Bộ này còn được dịch là "Vô vấn tự thuyết", nghĩa là không do ai hỏi mà Phật tự trình bày; hay còn gọi là "Cảm hứng ngữ", tức là những lời cảm hứng. Bộ này gồm có 8 phẩm, mỗi phẩm gồm 10 kinh, cộng tất cả 80 kinh.

4. Như thị ngữ (Itivuttaka): Đây là bộ thứ tư của kinh Tiểu Bộ, được biên tập theo lối trùng tụng từ một pháp tăng dần đến nhiều pháp, gồm có 4 tập, 112 kinh. Bộ này tương truyền do nữ cư sĩ Dhammapàla Khijjuttara nghe Phật thuyết giảng rồi về tường thuật lại.

5. Kinh tập (Sutta-nipàta): Thể văn của bộ này theo lối kệ tụng, gồm 5 phẩm, 71 kinh. Bộ này gồm những kinh được xem là xưa nhất, gần với thời Đức Phật hơn hết.

6. Thiên cung sự (Vimàna-vatthu): Bộ này được chia làm 7 phẩm, 85 mẩu chuyện, thuyết minh về những người được sinh lên cõi trời hưởng hạnh phúc, rồi thuật lại những nỗi khổ đau bi thảm trong kiếp ngạ quỉ trước kia của mình. Hễ ai gây nhân lành

thì được hưởng phước báo an lạc, ai gây nhân bất thiện thì phải chịu quả báo đau khổ, nó có tác dụng cổ vũ mọi người bố thí cúng dường, làm những việc phước đức. Bộ này và Ngạ quỉ sự liên quan với nhau rất mật thiết. Về thể tài và ý nghĩa thì 2 bộ này vô cùng nhất trí.

7. Ngạ quỉ sự (Peta-vatthu): Bộ này gồm 6 phẩm, 51 mẩu chuyện. Về giá trị của nó như đã trình bày ở Thiên cung sự.

8. Trưởng lão kệ (Thera-gàthà): Bộ này gồm có 1.279 bài kệ của 264 vị trưởng lão, chia thành 21 chương, từ chương một kệ đến chương cuối cùng 71 kệ. Phần kệ tụng là do các vị trưởng lão nói lên hạnh tu, quả chứng của chính mình.

9. Trưởng lão ni kệ (Theri-gàthà): Bộ này gồm 522 kệ do 73 vị trưởng lão Ni trình bày, được chia thành 16 chương. Nội dung của bộ này với Trưởng lão kệ nói lên tinh thần thiểu dục, tri túc, nhàm chán nếp sinh hoạt của trần thế, nỗ lực thực hiện nếp sống tự tại giải thoát của các đệ tử Đức Phật. Có thể nói những vần thi kệ này rất gần gũi với những bài kệ của các Thiền sư Trung Hoa.

10. Thí dụ (Apadàna): Thể văn của bộ này theo lối kệ tụng, được chia làm 4 chương:

a) Phật thí dụ; b) Bích chi Phật; c) Trưởng lão thí dụ; d) Trưởng lão Ni thí dụ.

Tuy chia làm 4 chương nhưng chủ yếu là Trưởng lão thí dụ. Các trưởng lão đệ tử Phật tự thuật lại nhân hạnh kiếp trước của mình, trải qua nhiều đời, nhiều kiếp, cuối cùng được theo Phật Thích Ca xuất gia tu hành, chứng đắc cứu cánh giải thoát.

11. Bản sinh kinh (Jàtaka): Trong Tiểu Bộ kinh, chỉ có bộ này là dài nhất và được hoàn thành khá muộn so với các bộ khác. Toàn bộ gồm có 547 mẩu chuyện Bản sinh. Bộ này được lưu hành rất phổ biến tại Sri Lanka và được xem là tư liệu chủ yếu dùng để tuyên dương Phật pháp. Theo Gandhavamasa thì nguyên bản Pàli chỉ có kệ tụng, còn bản văn là do ngôn ngữ Sri Lanka được chuyển dịch thành tiếng Pàli.

12. Vô ngại giải đạo (Patisambhidà-magga): Nội dung bản kinh này phân loại trình bày về đường hướng tu hành giải thoát. Toàn kinh được chia làm 3 phẩm là: Đại phẩm, Song kết phẩm và Tuệ phẩm, đồng thời mỗi phẩm có phụ thêm 10 luận. Ở đây Đại phẩm là trung tâm của toàn kinh. Bản kinh này tuy thuộc về Kinh tạng, nhưng hình thức và nội dung lại mang tính chất của một luận thư.

13. Phật chủng tánh kinh (Buddha-vamsa): Kinh này gồm 28 phẩm, do kệ tụng hợp thành, thuyết minh về chủng tộc, nhân hạnh của Đức Thích Ca trong đời quá khứ. Đoạn nói về 7 Đức Phật quá khứ từ Phật Tì Bà Thi đến Đức Thích Ca trong kinh này cũng được tìm thấy trong kinh Đại bản và kinh A sá nang chi thuộc kinh Trường Bộ. Trong kinh tạng Pàli, bản kinh này với Thí dụ và Sở hành tàng bị xem là được biên tập muộn màng nhất.

14. Sở hành tàng (Cariyà-pitaka): Bộ này còn được dịch là Nhược dụng tàng, nội dung tự thuật về những việc làm (sở hành) của Đức Thế Tôn trong các kiếp quá khứ, tức những cố sự Bản sanh của Đức Phật, được chia thành 7 Ba la mật, gồm 35 mẩu chuyện.

15. Nghĩa thích (Niddesa): Bộ sách này nhằm chú thích về Kinh tập của Tiểu Bộ kinh. Nội dung được chia làm 2 phần: Đại nghĩa thích (Mahà-niddesa) và Tiểu nghĩa thích (Culla-niddesa). Đại nghĩa thích dùng chú thích phẩm thứ tư của Kinh tập tức phẩm Nghĩa. Tiểu nghĩa thích dùng chú thích phẩm thứ 5 của Kinh tập túc phẩm Bỉ ngạn đạo và phần kết luận. Toàn sách chủ yếu dựa vào các từ ngữ mà giải thích ý nghĩa.

Phần ba: LUẬN TẠNG

So với Luật tạng và Kinh tạng thì Luận tạng được trước thuật muộn hơn, bắt đầu từ lần kết tập Pháp tạng thứ 3 trở đi, còn hai lần kết tập thứ nhất và thứ nhì thì chưa có. Do đó, các nhà Phật học thế giới cho là không mang tính chất nguyên thỉ, vì vậy mà họ ít trọng thị. Tuy thế, đối với giới Phật giáo Sri Lanka và Myanmar lại gọi đây là Vi diệu pháp, cho nên đôi khi còn xem trọng hơn cả Kinh và Luật. Bộ này gồm có 7 quyển như sau:

1. Pháp tập luận (Dhamma-sangani): Nội dung quyển sách này nhằm phân loại giải thích tất cả các pháp. Đây là một trong 7 bộ luận thuộc phân biệt Thượng tọa bộ Sri Lanka. Quyển sách nêu ra Thiện pháp, Bất thiện pháp, Vô ký pháp v.v... bao gồm 122 mục thuộc bản luận gốc, và Hữu lậu pháp, Vô lậu pháp v.v... gồm 42 loại thuộc danh mục của bản kinh gốc để giải thích.

2. Phân biệt luận (Vibhanga): Bộ này nhằm phân tích, giải thích tất cả các pháp trên nhiều phương diện. Có người cho rằng bộ này là tục biên của Pháp tập luận. Trong các luận thư thuộc Hữu bộ thì Pháp uẩn túc luận rất giống với quyển này. Bộ luận này gồm có 18 phân biệt (phẩm), 15 phẩm đầu trình bày 2 phần là: Kinh Phân biệt, Luận Phân biệt và những chất vấn. Ba phẩm cuối chia làm 2 đoạn là Bản mẫu và Quảng thích để giải thích các pháp.

3. Giới luận (Dhàtu-kathà): Nội dung trình bày về mối quan hệ giữa các pháp Uẩn, xứ, giới được thu nhiếp, không thu nhiếp, có tương ưng hay không tương ưng. Bộ này tương đương với các quyển 3, quyển 8, 9, 10 và quyển 18 của phẩm Loại túc luận thuộc Luận tạng Hán dịch.

4. Nhân thi thiết luận (Puggala-pannanatti): Bộ luận này nhằm phân loại thuyết minh về "bỗ đặc già la" (Puggala: con người), chủ yếu luận về 6 phần: Uẩn, xứ, giới, căn, đế, nhân. Nội dung chia làm Mẫu luận và phần giải thích, nhưng phần giải thích là bộ phận chủ yếu. Mọi người đều công nhận bộ này và phân biệt luận là 2 bộ được trước tác sớm nhất. Bộ luận này có mối quan hệ mật thiết với phẩm Nhân (người) trong bộ "Xá Lợi Phất A tì đàm luận" và "Tập dị môn túc luận" thuộc hệ Hán dịch.

5. Song luận (Yamaka): Đây là bộ luận thứ 5 thuộc văn hệ Pàli của Nam truyền. Nội dung nhằm thuyết minh tính chất hỗ tương của các pháp có nhiếp nhập hay không nhiếp nhập, và các mối quan hệ sinh khởi, biến diệt, bao gồm 10 phẩm:

1) Căn bản song luận; 2) Uẩn song luận; 3) Xứ song luận; 4) Giới song luận; 5) Đế song luận; 6) Hành song luận; 7) Tùy miên song luận; 8) Tâm song luận; 9) Pháp song luận; 10) Căn song luận. Trong mỗi phẩm này lại chia ra 3 phần: phần Thi thiết, phần

Chuyển dịch và phần Biến tri.

6. Phát thú luận (Patthàra-kathà): Bộ luận này thuyết minh về mối quan hệ giữa 122 môn với 24 duyên. Phần đầu là phần thiết trí của luận mẫu và phần riêng biệt thuộc Duyên phần; tiếp đến thuật về Bản văn, do 24 phát thú (vấn đề) mà thành lập.

7. Luận sự (Kathà-vatthu): Tác phẩm này trình bày lập trường của Đại tự phái ở Sri Lanka nhằm mục đích đả phá những chấp trước sai khác của các bộ phái. Tương truyền bộ luận này do Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggaliputta-tissa), người chủ trì cuộc kết tập pháp tạng lần thứ 3, trước tác. Trọn bộ gồm 213 phẩm, 217 luận, cuối mỗi phẩm đều có bài tụng tóm tắt. Nội dung của bản luận này có mối quan hệ mật thiết với Di Lan vương vấn kinh.

PHỤ LỤC

Ngoài 3 tạng giáo kể trên, Đại tạng Nam truyền Tích Lan còn thu thập một số tác phẩm khác vào Đại tạng gồm các trước tác sau đây:

1. Di Lan Vương vấn kinh (Milinda-panha): Kinh này so với kinh Na Tiên Tỷ kheo thuộc Hán tạng thì đại đồng tiểu dị. Nội dung nguyên thỉ chia làm 2 quyển, phần

mở đầu và phần đối thoại chính. Phần đầu lược thuật về hành trạng của vua Di Lan (Milanda) và Tỷ kheo Nàgasena (Na Tiên). Phần hai đề cập đến cuộc đối thoại giữa hai người về các vấn đề như: Duyên khởi, vô ngã, nghiệp báo, luân hồi v.v..., vốn là những giáo lý căn bản của Phật giáo nguyên thỉ; nhưng cách trình bày thật là sắc sảo, mạnh mẽ, sáng sủa, tinh vi và nhất là sống động, luôn luôn kèm theo nhiều thí dụ rất sát ý, khiến người đọc thấy tâm hồn mình phấn khởi một cách phơi phới. Đặc điểm độc đáo chính là ở đây. Và chính vì đặc điểm độc đáo ấy mà Milindapanha được Giáo hội Phật giáo Sri Lanka tôn thờ ngang hàng với Thánh điển Ngũ bộ kinh; Phật giáo Myanmar thì xếp Milindapanha vào Thánh điển hẳn... Trải qua thời gian, Phật giáo Sri Lanka thêm dần dần vào, ngày nay thành ra 7 quyển" [3].

Bộ kinh này ngày nay đã được dịch sang các thứ tiếng: Anh, Nhật, Pháp, Đức, Ý và Việt Nam.

2. Đảo vương thống sử (Dipa-vamsa): Gọi tắt là Đảo sử hay Châu sử, được biên soạn khoảng thế kỷ thứ tư, thứ năm, không rõ tác giả. Đây là loại sử thi biên niên tối cổ của Sri Lanka. Ai muốn nghiên cứu về Phật giáo Sri Lanka thì không thể thiếu bộ sử này. Bộ sách được chia thành 37 chương, tường thuật vắn tắt về sự sinh hoạt của Phật, về sự tích Ngài đến Sri Lanka truyền giáo (?); đồng thời đề cập đến 3 lần kết tập pháp tạng, lịch sử của các bộ phái và sự quy y Phật giáo của vua A Dục [4]

3. Tiểu vương thống sử (Culla-vamsa): Còn gọi là Tiểu sử; đây là bộ sử biên niên nói về mối quan hệ giữa vương triều với Phật giáo tại Sri Lanka. Bộ này là tục biên của Đại sử (Đại vương thống sử). Học giả của Sri Lanka trước đây đem Đại sử và Tiểu sử viết chung thành một bộ và gọi là Đại sử. Về sau, vị học giả tiếng Pàli người Đức là Uy Khiêm Cái Cách Nhĩ (Wilhelm Geiyer, 1856-1943) đem chia ra thành Đại sử và Tiểu sử, rồi dịch sang tiếng Đức, hiệu đính lại nguyên điển, và đem xuất bản.

4. Thanh tịnh đạo luận (Visuddhi-magga): Bộ luận này gồm 3 quyển, chia làm 23 chương, do Phật Âm (Buddhaghosa), vị cao tăng người Ấn Độ, trước tác khoảng thế kỷ thứ 5 Tây lịch. Nội dung nhằm giải thích giáo nghĩa của Thượng tọa bộ, chủ yếu là Tam vô lậu học, được trình bày theo thứ tự Giới, Định và Tuệ. Quyển sách này

là một luận thư có quyền uy tối cao đối với Phật giáo Nam truyền. Nội dung của nó ví như một bộ bách khoa toàn thư, giải thích khá tường tận về những điểm giáo lý căn bản, có thể so sánh với bộ Đại tì bà sa luận của Thượng tọa hữu bộ. Hiện nay, bộ luận này đã được dịch sang các thứ tiếng: Hán, Nhật, Anh và Việt.

5. Nhiếp A tì đạt ma nghĩa luận (Abhidhammattha-sanghaha): Bộ luận này do A Nậu Lâu Đà (Anuruddha) soạn, nội dung trình bày những điểm cương yếu trong giáo lý A tì đạt ma của phân biệt Thượng tọa bộ Sri Lanka, được chia làm 9 phẩm.

6. A Dục Vương khắc văn (Dhamma-lipi): Còn gọi là A Dục vương pháp sắc, chỉ cho những bản cáo thị bằng giáo pháp, do vua A Dục cho khắc tại những hang động và trụ đá v.v... Niên đại khắc văn khoảng năm 250 trước Tây lịch. Văn tự được dùng tương tự như loại phương ngôn của Phạn văn và Pàli văn. Ngày nay, người ta đã phát hiện được tại những tảng đá lớn và nhỏ gồm 7 chỗ, trụ đá gồm 10 trụ, những bài kinh và những thạch bản gồm chừng 5 loại.

Tạng thánh giáo này khởi thủy bằng tiếng Pàli thuộc Phật giáo Sri Lanka, gồm có 41 tập, trải qua thời gian dần dần nó được dịch sang các tiếng:

1. Myanmar (gồm thành 21 tập)

2. Thái Lan (gồm 45 tập)

3. Campuchia (gồm 52 tập)

4. Anh văn (gồm 46 tập)

5. Nhật văn (gồm 65 tập)

6. Hán văn (gồm 65 tập)

Trong tạng Nhật văn được phân phối như sau:

(1) Luật tạng gồm 5 tập đầu, từ tập 1 đến tập 5.

(2) Kinh tạng gồm tất cả 39 tập, từ tập 6 đến tập 44.

(3) Luận tạng gồm tất cả 14 tập, từ tập 45 đến tập 58.

(4) Phần phụ lục gồm 7 tập, từ tập 59 đến tập 65. Trong đây, các tập 11, 16, 22, 48, 59 đều có 2 quyển thượng và hạ, riêng tập 65 gồm có 3 quyển.

Theo quan điểm của các nhà Phật học quốc tế có uy tín mà cụ thể là Pháp sư Ấn Thuận [5] và Kimura Taiken [6] thì chỉ công nhận tạng Luật và Kinh là Thánh giáo, còn tạng Luận và các tác phẩm khác thì không công nhận. Vì các tác phẩm này được trước tác theo quan điểm riêng của bộ phái và được hình thành khá muộn màng không phải thuần túy nguyên thủy, thậm chí một số kinh trong Tiểu Bộ cũng rơi vào tình trạng ấy.

Tuy vậy, Pháp sư Ấn Thuận vẫn tán thành việc soạn thuật những tác phẩm Phật giáo phù hợp với thời đại, để cập nhật hóa giáo lý Đức Phật, làm cho giáo lý đạo Phật luôn luôn sinh động, hiện thực, thích hợp với mọi trào lưu tiến hóa của nhân loại. Có như vậy, chánh pháp thậm thâm vi diệu của Đức Đạo Sư mới thực sự đem lại lợi ích cho mọi người và mọi thời đại.

-ooOoo-

* Tài liệu tham khảo:

1. Hán dịch Nam truyền Đại tạng kinh, Luật bộ tập 1-5, chủ nhiệm: Thích Bồ Diệu, Dân Quốc 79-1990.

2. Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành, Ấn Thuận trước, Đài Bắc, 1988, tr.859, 870.

3. Cao Hữu Đính, Kinh Na Tiên Tỳ kheo, Minh Đức xuất bản, 1971, Lời nói đầu, tr.4-5.

4. Phật Quang đại từ điển, chủ biên: Từ Di, Đài Bắc, xb.1989, tr.4088. Ngoài ra, nhiều chỗ khác cũng dùng tư liệu của từ điển này.

5. Như tài liệu 2.

6. Kimura Taiken, Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận, HT.Thích Quảng Độ dịch, Khuông Việt xb.1971, tr.14.

* Ngoài ra còn dùng: Nam truyền Đại tạng kinh sách dẫn, Thủy Dã Hoằng Nguyên trước, Nhật Bản học thuật Chấn hưng hội phát hành, Đông Kinh 1960.

-ooOoo-

Câu hỏi ôn tập

1. Tam tạng thánh điển Nam truyền là gì?

2. Học viên hãy trình bày sơ lược nội dung của Kinh tạng Nam truyền.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần I - Tam Tạng Thánh Điển Phật giáo

Bài 2: Giới thiệu tổng quát hệ thống kinh điển hán tạng Đào Nguyên

DẪN NHẬP

Phật giáo phát xuất từ Ấn Độ, về sau được truyền bá sang nhiều nước quanh khu vực qua hai ngả: Nam, Bắc. Các cụm từ: Phật giáo Nam phương, Phật giáo Nam truyền, Phật giáo Bắc phương, Phật giáo Bắc truyền đã được hình thành và tồn tại dựa trên yếu tố địa lý của sự truyền bá ấy. Kinh điển theo hệ Nam truyền được ghi chép bằng tiếng Pàli. Kinh điển theo hệ Bắc truyền được ghi chép bằng tiếng Phạn. Từ chữ Phạn, kinh điển Phật giáo lần lượt được phiên dịch sang chữ Hán và chữ Tây Tạng, hình thành và hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán (Hán tạng), Đại tạng kinh chữ Tây Tạng (Tạng tạng) là 2 Đại tạng kinh tiêu biểu của Phật giáo Bắc truyền. Trong bài viết này, chúng tôi xin

giới thiệu tổng quát về hệ thống kinh điển thuộc Hán tạng của Phật giáo Bắc truyền.

Phật giáo, nhất là Phật giáo trên con đường truyền bá và hội nhập, đã luôn nói đến cùng cố gắng thực hiện hai yếu tố: khế lý và khế cơ. Khế lý là nhấn mạnh về tính tư tưởng. Khế cơ là nhấn mạnh về tính lịch sử. Nhờ khế lý, tư tưởng luôn phong phú, sâu sắc, mà mình vẫn là mình. Do khế cơ nên mọi hình thái sinh hoạt, thể hiện, truyền đạt luôn đa dạng, gắn bó mà không hề mất gốc. Giáo sư D.T.Suzuki (1870-1966), nhà Phật học người Nhật nỗi tiếng, trong tác phẩm "Nghiên cứu kinh Lăng Già" (Studies in the Lankavatara Sutra), nơi phần bàn về "Tầm cỡ của Phật giáo Đại thừa" đã viết: "Chẳng hạn, kinh Pháp Hoa đánh dấu thời kỳ lịch sử Phật giáo khi Đức Thích Ca Mâu Ni không còn được xem là một nhân vật lịch sử phải chịu nhận số phận của một chúng sinh giả tạm, vì Ngài không còn là Đức Phật mang tính chất người, mà chính là một vị sống bằng sự vĩnh cửu đối với lợi ích của mọi chúng sinh" [1]. Hòa thượng Trí Quang, trong bản dịch kinh Pháp Hoa do mình thực hiện, phần "Ghi nhận mở đầu", nhân bàn

đến câu kệ nơi phẩm Thọ lượng, đã viết: "Chỗ này nói gì? Nói Phật không mất đi đâu cả. Phật ở bên ta. Ta không thấy Phật vì cái thấy của ta thấy có sống chết mà Phật thì bất sinh bất diệt" [2].

Những kiến giải như thế đã là những khơi gợi vô cùng quý giá giúp chúng ta trong tiến trình tiếp cận với kinh điển của Phật giáo Bắc truyền. Và chúng ta sẽ thấy, cũng như hầu hết các nhà nghiên cứu Phật học đã khẳng định, Phật giáo Bắc truyền, trong hơn 2000 năm phát triển và tồn tại, đã có những nỗ lực tuyệt vời để thể hiện những thành tựu về tính chất khế lý - khế cơ của mình. Chính từ ý nghĩa đó, mà ở đây bài viết tuy mang tính giáo khoa, chúng tôi vẫn luôn chú ý đến cả hai khía cạnh tư tưởng và lịch sử.

A. TÓM LƯỢC VỀ TIẾN TRÌNH DỊCH THUẬT KINH ĐIỂN HÁN TẠNG

Đạo Phật được truyền vào Trung Quốc khá sớm. Nơi đây, với vùng đất rộng lớn, dân cư đông đúc và một nền văn hóa có từ lâu đời, Phật giáo đã gặp được một số điều kiện thuận lợi để phát huy cả về chiều rộng, chiều sâu. Kinh điển của Phật giáo bằng tiếng Phạn - trong giai đoạn đầu có cả những bản kinh bằng chữ của một số nước Tây Vực - đã được đưa vào Trung Quốc qua nhiều ngả và bằng nhiều cách, đồng thời phong trào dịch thuật kinh điển ấy đã phát triển rộng khắp do sự kết hợp giữa các vị sư người Ấn Độ, Tây Vực tới truyền đạo với các vị đại sư và cư sĩ ưu tú của Phật giáo Trung Quốc - trong số này, nhiều vị đã từng lặn lội sang tận Tây Trúc để cầu học, thỉnh kinh. Toàn bộ quá trình dịch thuật và hỗ trợ cho sự dịch thuật ấy đã được thực hiện liên tục, đồng bộ, trải qua hàng mấy trăm năm, dẫn tới việc hình thành Đại tạng kinh chữ Hán đầu tiên vào năm 983, đầu đời Triệu Tống (960-1276). Thêm vào đấy là những công trình chú giải, nghiên cứu, soạn thuật, giảng luận v.v... có giá trị của các vị đại sư và học giả xuất sắc của Phật giáo Trung Quốc, tất cả đã tạo cho Đại tạng kinh chữ Hán một sự phong phú, xứng đáng là tiêu biểu nhất cho mảng kinh điển của Phật giáo Bắc truyền.

Ngày nay, người học Phật, trong mọi cố gắng tự thân để tiếp cận với hệ thống kinh điển Bắc truyền, không thể không có những hiểu biết nhất định về tiến trình dịch thuật ấy.

I. Mấy điểm tổng quát:

Có thể ghi nhận 3 điểm tổng quát như sau:

1. Tính chất dung hợp, mở rộng: Về đặc điểm tổng quát này, có thể bàn qua hai khía cạnh: đối ngoại và đối nội.

a. Về đối ngoại: "Phải tạo được những dung hợp bước đầu đối với một số bản sắc văn hóa nơi dân tộc Trung Hoa". Vấn đề này chắc chắn là đã được đặt ra cho các nhà truyền đạo và dịch thuật thời bấy giờ. Đây là ý kiến của học giả Nguyễn Hiến Lê trong sách "Sử Trung Quốc": "Có điều đáng để ý là đạo Phật, khi mới vào Trung Quốc thì các tín đồ Đạo giáo đều thấy ngay nó hợp với họ; mà các nhà sư cũng thấy các tín đồ Đạo giáo như là anh em của mình... Cả hai tôn giáo đó (Lão và Phật) có những điểm giống nhau: thờ phụng, trầm tư, luyện hơi thở, kiêng một số thức ăn..., nhất là có truyền thuyết cho Lão Tử về già qua phương Tây, mà đạo Phật cũng ở phương Tây, cho nên tín đồ Đạo giáo cho rằng Phật với Lão là một. Do đó, những người Hán đầu tiên theo đạo Phật phần nhiều là đã theo Đạo giáo, và những nhà sư phương Tây qua muốn dịch kinh Phật, đã dùng ngay một số từ ngữ trong Đạo Đức kinh... [3].

Thêm nữa, theo Đại tạng kinh Đại Chính tân tu (ĐTKĐCTT), chúng ta có một số bản kinh được dịch vào giai đoạn đầu, đã dùng những khái niệm mang đậm ảnh hưởng của Nho giáo để giải thích về 5 Giới của nhà Phật. Chẳng hạn, kinh số 76, ĐTKĐCTT/tập I, do cư sĩ Chi Khiêm dịch:

5 Giới là:

- Thủ nhân bất sát (Giữ trọn lòng nhân, không giết hại sinh mạng);

- Tri túc bất đạo (Biết đủ không trộm cắp);

- Trinh khiết bất dâm (Trinh khiết, không dâm dật);

- Chấp tín bất khi (Giữ lấy điều tín nghĩa, không lừa dối);

- Tận hiếu bất túy (Dốc lòng hiếu thuận, không rượu chè say sưa) [4].

Hoặc kinh số 687, ĐTKĐCTT tập 16, (mất tên người dịch), 5 giới gồm:

- Nhân trắc bất sát (Nhân từ, thương người, vật, nên không sát sinh);

- Thanh nhượng bất đạo (Trong lành, khiêm cung, không trộm cắp);

- Trinh khiết bất dâm (Trinh khiết, không dâm dật);

- Thủ tín bất khi (Giữ lấy điều tín nghĩa, không lừa dối);

- Hiếu thuận bất túy (Hết lòng hiếu thảo, không say sưa) [5].

b. Về đối nội: Đối với Phật giáo Ấn Độ và vùng Tây Vực, nhất là các bậc lãnh đạo giàu tâm huyết, các vị danh tăng đã chọn con đường hoằng dương chánh pháp làm sự nghiệp, thì công việc đem Phật giáo vào miền Đông độ, vào đất Trung Hoa quả là một sứ mạng. Chính vì thế mà các nhà sư truyền đạo, dịch thuật, trong thời kỳ đầu cũng như mãi về sau này, đã tùy theo sở học và chỗ tâm đắc của mình, thuận theo hoàn cảnh và sự hỗ trợ thích hợp, đều dốc hết tâm lực để dịch thuật, truyền bá, không có sự

phân biệt, cục bộ. Tất nhiên, vẫn có những quan điểm bất đồng, những kiến giải không giống nhau, nhưng đấy đều là chuyện thứ yếu; cái chính, cái trọng tâm là sự nghiệp hoằng pháp luôn được đặt ở hàng đầu. Đấy là lý do chính để cắt nghĩa tính chất dung hợp, mở rộng trong hướng dịch thuật, dẫn tới việc khẳng định sự phong phú trong Hán tạng. Có thể tham khảo ý kiến của học giả Nguyễn Duy Cần, trong sách Phật học tinh hoa, phần bàn về "Kinh điển Phật giáo": "Các nhà nghiên cứu Phật học thường hay chia kinh điển ra làm hai phần đặc biệt là Nam tông và Bắc tông. Tuy hai bộ phận ấy chưa hề có sự chia rẽ hay chống đối nhau, nhưng riêng về phương diện giáo lý cũng như về lối nhận thức thì hẳn có nhiều điểm khác nhau... Ngày nay, khi đặt vấn đề tìm hiểu coi hệ thống kinh điển nào có trước, Pàli hay Sanskrit, và hệ thống kinh điển nào còn giữ đúng tinh thần Phật giáo, thật khó mà quyết đoán được. Vậy, muốn tìm hiểu Phật giáo, không thể dừng ở bộ phận nào, mà phải kiêm cả hai bộ phận (Nam tông, Bắc tông) mới được. Chúng ta cũng cần phải lưu ý về hai điểm này trong khi nghiên cứu về kinh điển Phật giáo:

* Hệ thống kinh điển Bắc tông rất dồi dào, phong phú hơn hệ thống Nam tông nhiều, cả về kinh, luận.

* Kinh điển Nam tông không hề thấy có lẫn lộn kinh điển Bắc tông, trái lại trong kinh điển Bắc tông thấy rất nhiều kinh điển Nam tông... [6].

2. Tính chất đa dạng: Đây là hệ luận của đặc điểm kể trên. Với một địa bàn hoạt động hết sức rộng lớn, mà các phương tiện in ấn, truyền đạt còn hạn chế, nên trong cùng một thời gian, một giai đoạn, một bản kinh chữ Phạn cùng được nhiều người dịch. Hơn nữa, trong tinh thần cầu tiến, cầu toàn, người đi sau cần bổ sung, hỗ trợ cho người đi trước, nên có thể một bản kinh đã được dịch rồi vẫn được dịch lại v.v... Tất cả đã dẫn tới tính chất đa dạng nơi kinh điển của Hán tạng. Hầu hết các bộ kinh tiêu biểu của Phật giáo Bắc truyền như Hoa Nghiêm, Bát Nhã, Lăng Già, Pháp Hoa, Duy Ma, Niết Bàn, v.v... mỗi bộ đều có nhiều bản Hán dịch. Mỗi bản Hán dịch đều là những cố gắng tột bực của người dịch, mang đậm dấu ấn về ngôn từ, tư duy của thời đại, lại mở ra cho nhà nghiên cứu đi sau nhiều phát hiện, soi sáng mới. Xin nêu dẫn thêm trường hợp một bản kinh ngắn, có mặt trong cả điển tịch Nam truyền và Bắc truyền. Đó là kinh Thiện Sinh, còn gọi là kinh Thiện Sinh Tử, kinh Thi Ca La Việt Lục Phương Lễ.

a. Về kinh tạng của Phật giáo Nam truyền, kinh Thiện Sinh được ghi lại trong Trường Bộ kinh (Digha-Nikaya), kinh số 31, có tên là Singalovàda Suttanta (kinh Giáo Thọ Thi Ca La Việt) [7].

b. Về kinh tạng thuộc Hán tạng thì kinh Thiện Sinh hiện còn 4 bản Hán dịch, kể theo thứ tự thời gian dịch thuật như sau:

- Kinh Thi Ca La Việt Lục Phương Lễ: 1 quyển, do Đại sư An Thế Cao dịch vào đời Hậu Hán (25-220) [8], thời điểm dịch là vào khoảng 148-170.

- Kinh Phật Thuyết Thiện Sinh Tử: 1 quyển, do Sa môn Chi Pháp Độ dịch vào thời Tây Tấn (265-317) [9], thời điểm dịch là vào khoảng năm 301.

- Kinh Thiện Sinh trong kinh Trung A Hàm, quyển thứ 33, kinh số 135 [10] do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào đời Đông Tấn (317-419) thời điểm dịch là vào khoảng năm 397.

- Kinh Thiện Sinh trong kinh Trường A Hàm, quyển thứ 11, kinh số 16 [11] do hai Đại sư Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch vào đời Hậu Tần (384-417), thời điểm dịch là vào khoảng năm 408.

3. Tính chất kế thừa và phát huy: Cũng là những chi tiết trong tinh thần khế lý - khế cơ vốn có, kinh điển đã được dịch ra chữ Hán cần có sự trợ lực để dễ dàng và thuận tiện hơn trong quá trình nghiên cứu, quảng diễn, truyền bá, phổ cập. Đó là công việc chú thích, sớ giải, do các đại sư thuộc vào hàng kiệt xuất của Phật học Trung Hoa đảm trách và chúng ta có thể nói đến một ngành "Sớ giải học" vô cùng phong phú trong Hán tạng. Ngoại trừ một vài mặt hạn chế do yếu tố thời đại, yếu tố lịch sử, nhìn chung, trên nền tảng là tính chất kế thừa và phát huy, mỗi bản sớ giải về kinh dù ngắn, dù dài đều là những công trình nghiên cứu nghiêm túc, thể hiện mọi nỗ lực của người viết nhằm phát hiện, khám phá, soi sáng, lý giải, giúp người đọc tiếp cận bộ kinh qua nhiều góc độ, không chỉ lĩnh hội ở tầng hiển ngôn mà còn vươn tới tầng vô ngôn thăm thẳm. Chính từ những chú giải, những phát hiện ấy mà nhiều tông phái Phật giáo đã được hình thành trong nỗ lực kế thừa cùng phát huy chánh pháp. Và với sự xuất hiện của 10 tông phái Phật giáo thì rõ ràng là tư tưởng của Phật học Trung Hoa nói riêng, của Phật giáo Bắc truyền nói chung, đã đạt tới mức toàn thịnh, viên mãn. Giáo sư Tưởng Duy Kiều (1872-?) trong tác phẩm "Đại cương triết học Phật giáo", phần bàn về "Các giáo phái Phật giáo", đã khẳng định: "Phật giáo tuy xuất xứ tại Ấn Độ, nhưng các giáo phái được mở mang rực rỡ đặc biệt và sự nghiên cứu, tổ chức có hệ thống, chúng ta thấy chỉ có nước Trung Hoa" [12]. Xin nêu dẫn một chi tiết thuộc tông Hoa Nghiêm. Đại sư Pháp Thuận (Đỗ Thuận, 557-640), vị Tổ thứ nhất của tông Hoa Nghiêm, đã dựa trên bộ kinh ấy để lập ra 3 pháp quán về Pháp giới là Chân không quán, Lý sự vô ngại quán và Chu biến hàm dung quán [13]. Từ Chu biến hàm dung quán, Đại sư lại chia ra làm 10 môn, nhấn mạnh về tính chất dung thông vô ngại của

lý, sự. Từ 10 môn này, vị Tổ thứ hai của tông Hoa Nghiêm là Đại sư Trí Nghiễm (còn gọi là Tôn giả Vân Hoa, 602-668) đã lập thành 10 Huyền môn (còn gọi là 10 Huyền nghĩa duyên khởi), rồi được Đại sư Pháp Tạng, tức Quốc sư Hiền Thủ (643-712) vị Tổ thứ ba, người được D.T. Suzuki đánh giá là một trong số các học giả xuất sắc nhất của Phật giáo Trung Hoa [14], bổ sung để hoàn thành "Tân thập Huyền môn", là một phát hiện, một lý giải sáng giá nhất trong sứ mạng kế thừa và phát huy giáo lý Duyên khởi [15].

II. Thời kỳ mở đầu:

Bước đầu bao giờ cũng khó khăn nên luôn trân trọng đối với những đóng góp trong thời kỳ này. Ba gương mặt dịch thuật đáng chú ý nhất của thời kỳ mở đầu là Đại sư An Thế Cao (thế kỷ II), Đại sư Chi Lâu Ca Sấm (147-?) và cư sĩ Chi Khiêm (thế kỷ III).

1. Đại sư An Thế Cao: Người nước An Tức, tên là Thanh, tự Thế Cao, bác học đa văn, là vương tử nhưng không nối ngôi cha mà quy ngưỡng Phật, học thông về A tỳ đàm và

Thiền, có mặt ở Trung Hoa trong khoảng 148-170 (đời Đông Hán), đóng góp nhiều công sức vào buổi đầu của quá trình dịch thuật kinh điển Hán tạng. Hầu hết các bản Hán dịch của Đại sư An Thế Cao đều là những bản kinh ngắn, thuộc hệ A Hàm (như các kinh mang số 13, 14, 16, 31, 32, 36, 48 v.v... [16] và Thiền (như các kinh: số 602: Phật thuyết Đại An Ban Thủ Ý kinh. số 603: Ấm Trì Nhập kinh. số 604: Phật Thuyết Thiền Hành Tam Thập Thất Phẩm kinh. số 605: Thiền Hành Pháp Tưởng kinh... [17]. Thành tựu về dịch thuật của Đại sư tạo được âm vang đáng kể đối với hậu thế là bản dịch kinh Bát Đại Nhân Giác (số 779: ĐTKĐCTT, tập 17, tr.715B-715C). kinh Bát Đại Nhân Giác được xem là sự quảng diễn về một số điểm đã được nêu ra trong kinh Trường A Hàm [18]. Tuy chỉ là một bản kinh rất ngắn, nhưng đã hàm chứa những đề xuất thiết thực, sâu sắc đối với người tu Phật, nên từ lâu (ở Việt Nam) kinh ấy đã được dùng làm tài liệu giáo khoa giảng dạy cho các lớp Phật học sơ cấp. Cụm từ "Duy tuệ thị nghiệp" vốn xuất xứ từ kinh Bát Đại Nhân Giác [19].

2. Đại sư Chi Lâu Ca Sấm (147-?): Chi Lâu Ca Sấm (Lokasema) còn gọi là Chi Sấm, người nước Đại Nhục Chi, học rộng, thông đạt kinh tạng, vào những năm cuối đời vua Hoàng đế nhà Đông Hán, Đại sư đến kinh đô Lạc Dương, từ 178-189 tham gia vào công việc dịch kinh với những đóng góp thật lớn lao. Các kinh do Đại sư dịch gồm:

a. Thuộc hệ Bản Duyên: số 204: Tạp Thí Dụ kinh, 1 quyển [20]

b. Thuộc hệ Bát Nhã: số 224: Đạo Hành Bát Nhã kinh, 10 quyển [21]

c. Thuộc hệ Hoa Nghiêm: số 280: Phật thuyết Đâu Sa kinh, 1 quyển [22]

d. Thuộc hệ Bảo Tích:

- số 313: A Súc Phật Quốc kinh, 2 quyển

- số 350: Phật thuyết Di Nhật Ma Ni Bảo kinh,1 quyển... [23].

Trong số này, đáng chú ý hơn hết là bản dịch kinh Đại Hành Bát Nhã (10 quyển), được xem là bản Hán dịch đầu tiên về một phần chủ yếu của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa. (Kinh Đạo Hành Bát Nhã tương đương với hội thứ 4, gồm 18 quyển, từ quyển 538-555 của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa gồm 600 quyển do Pháp sư Huyền Tráng, 602-664, dịch).

Ngoài ra, với 2 bản dịch kinh Phật Thuyết Ban Chu Tam Muội (số 417, 1 quyển) và Ban Chu Tam Muội kinh (số 418, 3 quyển) [24], Đại sư Chi Lâu Ca Sấm được xem là người đầu tiên phổ biến tư tưởng niệm Phật, thế giới Tây phương với Phật A Di Đà, làm cơ sở cho tín ngưỡng Tịnh độ sau này [25].

3. Cư sĩ Chi Khiêm (thế kỷ III): Tự là Cung Minh, gốc người nước Đại Nhục Chi, theo ông bà nhập cư vào Trung Quốc, sau lánh nạn nên dời xuống phương Nam (Đông Ngô), từng theo học với Đại sư Chi Lượng (đệ tử của Chi Lâu Ca Sấm), là người học rộng, đọc nhiều, được người đương thời xưng tụng là "Trí nang" (túi chứa trí tuệ). Vãn niên ẩn tu nơi núi sâu, thọ khoảng 60 tuổi. Sự nghiệp dịch thuật của cư sĩ Chi Khiêm kéo dài hơn 30 năm, từ năm 222-253, với những thành tựu đáng kể:

a. Thuộc hệ A Hàm: Các kinh mang số hiệu 20, 21, 27, 54, 59, 67, 68 v.v... [26]

b. Thuộc hệ Bản Duyên: số 153: Bồ Tát Bản Duyên kinh, 3 quyển; số 185: Phật Thuyết Thái tử Thụy Ứng Bản khởi kinh, 2 quyển [27]; số 200: Soạn Tập Bách Duyên kinh, 10 quyển [28]...

c. Thuộc hệ Bát Nhã: số 225: Đại Minh Độ kinh, 6 quyển [29].

d. Thuộc hệ Hoa Nghiêm: số 281: Phật Thuyết Bồ tát Bản Nghiệp kinh, 1 quyển [30]...

Ngoài ra, cư sĩ Chi Khiêm còn là dịch giả các bản kinh như: số 474: Phật Thuyết Duy Ma Cật kinh, 2 quyển [31]. số 710: Phật Thuyết Bột kinh sao, 1 quyển [32]...

Cư sĩ Chi Khiêm được xem là vị dịch giả thành công nhất trong thời kỳ đầu, xét về mặt ngôn từ, cách thế diễn đạt. Tiến sĩ Lê Mạnh Thát, nhân giới thiệu một kinh trong bộ "Soạn Tập Bách Duyên kinh", đã nhận xét: "Soạn Tập Bách Duyên kinh do Chi Khiêm dịch khoảng giữa những năm 220-252 tại Kiến Nghiệp, và ai cũng biết Chi Khiêm là một dịch giả thiên trọng về văn vẻ và bóng gió, một sự kiện mà ta chỉ cần đọc bản Hán dịch dẫn trên (Bách tử đồng sản duyên: Chuyện 100 người con cùng sinh) cũng đủ để chứng minh. Lời văn dịch lưu loát, hoa mỹ đến nội ngay cả bản Việt dịch ngày nay của chúng tôi cũng không cần phải thêm thắt gì nhiều để "hiện đại hóa" [33].

Điều nhận xét trên lại càng thấy rõ hơn nữa nơi bản dịch kinh "Phật Thuyết Bột kinh sao" [34]. Đây là một bản kinh ngắn nhưng thuyết minh một cách phong phú, sinh động về tính chất xử thế và trị nước, nên hàm chứa những giá trị lớn về nhân sinh theo quan điểm của Phật giáo. Người dịch - cư sĩ Chi Khiêm - với lối diễn đạt lưu loát, uyển chuyển, bố cục hài hòa, chuyển mạch hợp lý, đối thoại gãy gọn, hàm súc, tất cả đã khiến cho người đọc bản kinh như đọc một truyện ngắn văn học giá trị. "Kinh Phật Thuyết Bột kinh sao" từ lâu đã được Hòa thượng Hành Trụ dịch sang tiếng Việt với nhan đề "Kinh Hiền Nhân" và được dùng làm tài liệu giảng dạy cho các lớp Phật học sơ cấp.

III. Ba dấu mốc tiêu biểu:

Ba dấu mốc tiêu biểu trong quá trình dịch thuật và hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán nói chung, kinh điển Hán tạng nói riêng, là Pháp sư Trúc Pháp Hộ của hậu bán thế kỷ III, đầu thế kỷ IV, Pháp sư Cưu Ma La Thập cuối thế kỷ IV đầu thế kỷ V và Pháp sư Huyền Tráng của thế kỷ VII TL.

1. Pháp sư Trúc Pháp Hộ (226-304): Trúc Pháp Hộ còn gọi là Chi Pháp Hộ, dịch âm theo tiếng Phạn là Đàm Ma La Sát (Dharmaraksa), gốc người Đại Nhục Chi, nhưng tiền nhân đã định cư ở Đôn Hoàng. Xuất gia tu Phật từ lúc 8 tuổi, theo thầy là Trúc Cao Tọa. Bản tính thông minh, hiếu học, có chí lớn, đọc rộng, xem nhiều, từng đi khắp 36 nước vùng Tây Vực để học hỏi và thu thập kinh điển. Sự nghiệp dịch thuật bắt đầu từ năm 226 kéo dài đến cuối đời, luôn tận tụy với công việc, nên đã đạt được nhiều thành tựu lớn lao: "Kinh điển lưu hành rộng rãi tại Trung Hoa, đầu tiên là nhờ ngài" [35]. Theo mục lục của ĐTKĐCTT thì số lượng dịch phẩm của Pháp sư Trúc Pháp Hộ hiện còn là 95 tên kinh, 208 cuốn bao gồm hầu hết các hệ, từ A Hàm, Bản Duyên, Bát Nhã đến Pháp Hoa,

Hoa Nghiêm, Bảo Tích, Niết Bàn, Đại Tập, Kinh Tập, Mật giáo, và ở một số hệ, ngài là vị dịch giả mở đầu, đặt nền tảng. Chẳng hạn:

a. Thuộc hệ Bản Duyên: số 154: kinh Sinh, 5 quyển (tiền thân Phật); số 186: Phật Thuyết Phổ Diệu kinh, 8 quyển (lịch sử Đức Phật) [36]...

b. Thuộc hệ Bát Nhã: số 222: Quang Tán kinh, 10 quyển [37] (Tương đương với hội thứ nhì, từ quyển 401-478 của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, 600 quyển do Pháp sư Huyền Tráng dịch).

c. Thuộc hệ Pháp Hoa:

số 263: Chánh Pháp Hoa kinh, 10 quyển. Đây là bản Hán dịch đầu tiên về kinh Pháp Hoa(38); số 266: Phật thuyết A Duy Việt Trí Già kinh, 3 quyển [38].

d. Thuộc hệ Hoa Nghiêm:

số 283: Bồ tát Thập trụ Hành Đạo phẩm, 1 quyển (Tương đương với phẩm Thập Trụ (phẩm 15) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); - số 285: Tiệm Bị Nhất Thiết Trí Đức kinh, 5 quyển (Tương đương với phẩm thứ 26 (phẩm Thập địa) của kinh Hoa

Nghiêm 80 quyển); số 288: Đẳng Mục Bồ tát Sở Vấn Tam Muội kinh, 3 quyển (Tương đương với phẩm thứ 27 (phẩm Thập định) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); số 291: Phật Thuyết Như Lai Hưng Hiển kinh, 4 quyển (Tương đương với phẩm thứ 37 (phẩm Như Lai xuất hiện) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển); số 292: Độ Thế Phẩm kinh, 6 quyển (Tương đương với phẩm thứ 38 (phẩm Ly thế gian) của kinh Hoa Nghiêm 80 quyển) [39].

e. Thuộc hệ Niết Bàn: - số 378: Phật Thuyết Phương Đẳng Bát Nê Hoàn kinh, 2 quyển; số 381: Đẳng Tập Chúng Đức Tam Muội kinh, 3 quyển; số 391: Bát Nê Hoàn Hậu Quán Lạp kinh, 1 quyển [40], v.v...

Học giả Lương Khải Siêu (1873-1929) đã chú ý về hai điểm trong sự nghiệp dịch thuật của Pháp sư Pháp Trúc Hộ để ghi vào "Phật giáo đại sự biểu" của Trung Hoa:

- Năm 269, kinh Niết Bàn của Đại thừa bắt đầu xuất hiện do ngài dịch.

- Năm 288, kinh Pháp Hoa bắt đầu xuất hiện do ngài dịch [41].

Một bản kinh rất ngắn do Pháp sư Trúc Pháp Hộ dịch đã tạo được sự gắn bó đậm đà với hậu thế là kinh Vu Lan Bồn [42]. Hòa thượng Trí Quang, nơi bản Việt dịch kinh Vu Lan, phần giới thiệu dịch giả, đã kết luận: "Lịch sử phiên dịch của Phật giáo Trung Hoa rõ ràng có 3 cái mốc là Pháp Hộ, La Thập và Huyền Tráng. Nhưng ngài Pháp Hộ thuộc thời kỳ phôi thai, lại không có sự hỗ trợ của thế quyền. Cộng tác với ngài chỉ có cha con cư sĩ Nhiếp Thừa Viễn, Nhiếp Đạo Chân... nhưng truyện tích không có một tỳ vết nào về Tăng cách và Nhân cách. Do đó, bất cứ ai đọc và học kinh sách Hoa văn đều ngưỡng mộ ngài không ít. Chỉ nói, tuy đã gần hết 17 bách kỷ, mà Vu Lan Bồn, một bản kinh rất ngắn, nhưng hàng năm cứ đến mùa Vu Lan báo hiếu, lời dịch của ngài non 1700 năm về trước, vẫn được duy nhất tụng lên, và hình ảnh của ngài lại càng hiện rõ trong bao niềm ngưỡng mộ..." [43].

2. Pháp sư Cưu Ma La Thập (344-413): Cưu Ma La Thập (Kumàrajiva) là gương mặt dịch thuật vào hàng kiệt xuất của Phật giáo Bắc truyền, có một ảnh hưởng rất lớn đến sự hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán, cả về mặt tư tưởng và thuật ngữ. Pháp sư người nước Quy Tư, xuất thân từ hàng vương tộc, mẹ là em gái vua nước này,

7 tuổi xuất gia đầu Phật, chịu ảnh hưởng của mẹ, thông tuệ tột vời, đọc rộng, xem khắp, đi nhiều. Từ Hải, bộ từ điển có giá trị của Trung Hoa, đã dùng 8 chữ để tóm kết tính chất xuất chúng nơi ngài La Thập: "Tổng quán quần tịch, diệu giải Đại thừa" [44] (thâu tóm mọi thứ điển tịch sách vở, lý giải thấu đạt diệu chỉ nơi giáo pháp Đại thừa).

Pháp sư Cưu Ma La Thập có mặt tại đất Trường An vào năm 401, bấy giờ là kinh đô của nhà Hậu Tần (384-417), thời vua Diêu Hưng (366-416), sự nghiệp dịch thuật bắt đầu từ đấy cho tới cuối đời, thời gian tuy không nhiều nhưng thành quả đạt được thật là vĩ đại. Hỗ trợ cho thành tựu ấy phải kể đến công đức hộ pháp của vua Diêu Hưng cùng những đóng góp của hàng môn đồ, nhất là 4 vị đệ tử xuất sắc là Tăng Duệ, Tăng Triệu, Đạo Sinh và Đạo Dung, trong đó đáng kể nhất là Tăng Duệ, người đã tham gia hầu hết vào các bản dịch tiêu biểu của thầy (đọc lại, viết lời tựa...). Theo mục lục của ĐTKĐCTT, tổng số dịch phẩm của Pháp sư Cưu Ma La Thập hiện còn là 15 loại, 53 đề mục, 343 cuốn, bao gồm hết thảy các hệ của Kinh tạng (A Hàm, Bản Duyên, Bát Nhã, Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Bảo Tích, Niết Bàn, Đại Tập, Kinh Tập), Luật tạng, Luận tạng (Thích kinh luận, Trung quán, Luận tập) và Sử truyện. Học giả Lương Khải Siêu, trong "Phật giáo đại sự biểu" của Phật giáo Trung Hoa, đã ghi nhận [45]:

- Năm 403: Kinh Đại Bát Nhã xuất hiện lần thứ 3, do ngài La Thập dịch [46].

- Năm 404: Bách luận xuất hiện, do ngài La Thập dịch [47].

- Năm 405: Luận Đại Trí Độ xuất hiện, do ngài La Thập dịch [48].

- Năm 406: Kinh Pháp Hoa (định bản) và kinh Duy Ma (định bản) xuất hiện, do ngài La Thập dịch [49].

- Năm 408: Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã xuất hiện lần thứ 3, và luận Thập Nhị môn xuất hiện, do ngài La Thập dịch [50].

- Năm 409: Trung luận xuất hiện, do ngài La Thập dịch [51].

- Năm 411: Luận Thành Thật xuất hiện, do ngài La Thập dịch [52].

Chữ định bản ở đây là chỉ cho sự thành tựu bậc nhất của bản dịch, xét về mặt tư tưởng và ngôn từ. Nói rõ hơn, một số kinh quen thuộc như kinh A Di Đà [53], kinh Pháp Hoa, kinh Kim Cương [54], kinh Duy Ma... với bản dịch của Pháp sư Cưu Ma La Thập, được xem là những định bản, tức là từ trước tới giờ, mọi sự đọc tụng, nghiên cứu, sớ giải, bình luận... đều dựa trên các định bản ấy. Hơn thế nữa, hệ thống thuật ngữ Phật học trong Hán tạng đã nhờ vào sự nghiệp dịch thuật của ngài cùng ảnh hưởng của sự nghiệp ấy mà định hình (sẽ bàn ở phần sau). Học giả Lương Khải Siêu kết luận: "Phật giáo thuộc văn hệ Trung Hoa có một cơ sở vững chắc về học lý để có một sự phát triển có hệ thống thực bắt nguồn từ ngài Cưu Ma La Thập" [55].

Cũng giống như kinh Vu Lan qua bản dịch của ngài Trúc Pháp Hộ, bản dịch kinh A Di Đà của ngài Cưu Ma La Thập đã tạo được sự gắn bó thân thiết với bao thế hệ Phật tử Trung Hoa và Việt Nam.

3. Pháp sư Huyền Tráng (602-664): Huyền Tráng là bậc danh tăng vào hàng kỳ vĩ của Phật giáo Trung Quốc. Hai sự nghiệp cầu pháp và dịch thuật trong cuộc dời ngài đều là siêu quần. Để thêm tư liệu tham khảo, chúng tôi xin nêu dẫn những dòng viết của học giả Nguyễn Hiến Lê trong sách "Sử Trung Quốc", tập 1, nhận xét về sự nghiệp cầu pháp và sự nghiệp dịch thuật của Pháp sư Huyền Tráng: "Huyền Tráng sinh năm 602 ở Hà Nam (xuất gia tu Phật từ năm 13 tuổi, học rộng, đi nhiều, có tinh thần nhận xét, phê phán. Chúng tôi thêm - ĐN). Năm thứ 3 đời Đường Thái Tôn (629), một mình qua sa mạc Qua Bích dài non 500 cây số, tới nước Cao Xương, được vua nước đó rất trọng, rồi leo núi Thông Lĩnh cao 7.200 thước trong dãy Thiên Sơn, tiến theo đường chở lụa tới Thiết Môn Sơn, một nơi vô cùng hiểm trở. Từ đây, ông theo hướng Đông Nam qua nhiều nước nhỏ, vòng qua Đại Tuyết Sơn rồi vào Tây Trúc.

Ông thật là một nhà mạo hiểm, đời sau không chắc có ai hơn. Lại có tinh thần nhận xét của nhà khoa học, ghi rất kỹ và đúng những điều mắt thấy tai nghe ở các nơi ông đã đi qua. Ông đi một vòng nước Tây Trúc, coi hết các nơi có di tích của Phật Thích Ca, lại ở hơn 1 năm tại chùa Nalanda, một ngôi chùa lớn nhất, đẹp nhất, mà

cũng là một trường đại học cổ nhất. Ông tả cảnh chùa đó, giọng bóng bẩy như giọng thi sĩ Tràng An. Ông học hết bộ Du Già luận, học thêm triết lý Bà la môn và Phạn ngữ, rồi đi chu du Tây Trúc tìm hiểu thêm các giáo phái khác... Tới đâu, ông cũng thuyết pháp được hoan nghênh, ai cũng muốn lưu ông lại. Lần về, ông theo một con đường khác, ghé nhiều nơi để giảng đạo. Năm 645 ông về tới Tràng An sau khi xa quê hương 16 năm, đi gần 30 ngàn cây số, qua 128 nước, đem về được 657 bộ kinh, không kể nhiều vật quý khác. Mới về nước được hơn 1 tháng, ông bắt tay ngay vào công việc dịch thuật đại quy mô và mải miết làm luôn trong 19 năm cho tới khi tắt thở. Ông tổ chức một ban dịch thuật, mời các vị cao tăng thông cả Hoa ngữ lẫn Phạn ngữ hợp tác. Công việc làm rất có phương pháp và kỹ lưỡng, soát đi soát lại nhiều lần... Ông dịch những kinh khó nhất và chỉ huy việc dịch những kinh khác. Tới năm 663, ông dịch được 600 quyển.

Ngoài ra, ông còn cho hậu thế:

- Bản dịch Đạo đức kinh ra tiếng Phạn để giới thiệu triết học Trung Hoa với Ấn Độ.

- Bản dịch Đại Thừa Khởi Tín luận từ Hoa ngữ ngược về Phạn ngữ. Nguyên bản chữ Phạn của Ấn Độ đã thất lạc từ lâu, nhưng ở Trung Hoa còn giữ lại được bản chữ Hán...

- Soạn một cuốn ngữ pháp Phạn, giản lược mà sáng sủa và đúng.

- Viết bộ Đại Đường Tây Vực ký gồm 12 quyển, chép những điều mắt thấy tai nghe trong chuyến đi thỉnh kinh. Bộ này chứa những tài liệu rất quý cho các nhà khảo cổ Ấn Độ và Trung Á sau này, được dịch ra nhiều thứ tiếng: Anh, Pháp, Nga, Đức, Nhật... và đã giúp các học giả Ấn sửa lại nhiều điều sai lầm trong lịch sử của họ về thế kỷ VII.

Công việc dịch kinh của ông chẳng những làm cho đạo Phật phát triển mạnh ở Đông Á mà còn ảnh hưởng lớn đến ngôn ngữ và văn học Trung Hoa... Huyền Tráng tịch năm 664, 1 triệu người ở Tràng An và tứ xứ đi đưa linh cữu ông [56].

Về con số "600 quyển được dịch" vừa nêu trên, chúng tôi không rõ học giả Nguyễn Hiến Lê đã dựa theo tài liệu nào. Căn cứ nơi mục lục của ĐTKĐCTT, tổng số dịch phẩm của Pháp sư Huyền Tráng hiện còn trên 70 tên kinh, luật, luận, gồm 1.322 quyển, không chỉ dịch các bộ kinh, luận lớn như kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, 600 quyển [57], luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, 200 quyển [58], luận Du Già Sư Địa, 100 quyển [59], luận A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý, 80 quyển [60], v.v... mà số bản kinh ngắn, rất ngắn cũng được Pháp sư dịch lại một cách kỹ lưỡng, như: Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh [61]; kinh A Di Đà (bản dịch của ngài Huyền Tráng mang tên là: Xưng Tán Tịnh Độ Phật Nhiếp Thọ kinh [62]; kinh Hiển Vô Biên Phật Độ Công Đức [63] v.v... Vốn có những sở học và tâm đắc về hệ thống Pháp tướng ở Ấn Độ, lại là dịch giả các bộ kinh, luận như kinh Giải Thâm Mật [64], luận Du Già Sư Địa, luận Nhiếp Đại Thừa [65], luận Thành Duy Thức [66], về sau được đệ tử là Đại sư Khuy Cơ (632-682) phát huy, nên Pháp sư Huyền Tráng được xem là sơ tổ của tông Duy Thức ở Trung Hoa. Về đường hướng dịch thuật, Pháp sư đã đề xuất quan điểm "Ngũ chủng bất phiên" [67] và tạo nên một phong cách riêng. Các nhà nghiên cứu Phật học đã dùng từ Cựu dịch, Tân dịch để chỉ cho các công trình và lối dịch thuật kinh điển Phật giáo trước ngài Huyền Tráng (cựu dịch) và từ ngài Huyền Tráng trở về sau (tân dịch), đủ thấy phong cách dịch thuật ấy đã có một ảnh hưởng rất lớn. Ngoài ra, Tâm kinh Bát Nhã được xem là dịch phẩm thành công nhất của Pháp sư Huyền Tráng, tạo được sự gắn bó thân thiết đối với bao thế hệ người tu Phật.

IV. Mấy nét chính về quá trình sử dụng thuật ngữ Phật học trong kinh điển thuộc Hán tạng:

Về tiến trình dịch thuật kinh điển thuộc Hán tạng, chúng ta đã lần lượt bàn qua: Mấy điểm tổng quát, Thời kỳ mở đầu, Ba dấu mốc tiêu biểu, và bây giờ là Quá trình sử dụng thuật ngữ Phật học, trước khi bước sang phần 2 là Giới thiệu hệ thống kinh điển thuộc Hán tạng theo ĐTKĐCTT.

Kinh điển đã vô cùng phong phú nên mảng thuật ngữ Phật học, chỉ xét về số lượng thôi cũng hết sức dồi dào, đa dạng. Và như chúng ta sẽ thấy, các thuật ngữ ấy,

để đạt đến sự chuẩn xác, dù là tương đối, và trở thành thông dụng, phổ biến, là cả một quá trình đóng góp của nhiều thế hệ dịch giả qua các thời đại.

Ở thời kỳ mở đầu, thời kỳ phôi thai, bậc dịch giả được xem là tiêu biểu nhất cho giai đoạn định hình của mảng thuật ngữ Phật học trong Hán tạng chính là Pháp sư Cưu Ma La Thập (344-413). Chúng tôi nêu sơ lược mấy nét chính:

1. Cụm từ mở đầu một bản kinh:

a. Không có cụm từ mở đầu: Một số bản kinh được dịch vào thời kỳ đầu, người dịch hầu như chưa chú ý về điểm này. Chẳng hạn:

- Kinh số 701: Do Đại sư An Thế Cao dịch vào đời Hậu Hán đã mở đầu: "A Nan viết: Ngô tùng Phật văn như thị, nhất thời Phật tại..." (Tôn giả A Nan nói: Tôi theo Phật, được nghe như vầy, một thời Phật ở tại...) [68].

- Kinh Trung Bản Khởi, số 196, 2 quyển, do Đàm Quả và Khang Mạnh Tường dịch vào đời Hậu Hán, đã mở đầu: "A Nan viết: Ngô tích tùng Phật văn như thị, nhất thời Phật tại..." (Tôn giả A Nan nói: Tôi ngày trước theo Phật, được nghe như vầy, một thời Phật ở tại...) [69].

- Kinh Đạo Hành Bát Nhã, số 224, do Đại sư Chi Lâu Ca Sấm dịch vào đời Hậu Hán đã mở đầu: "Phật tại La duyệt kỳ, Kỳ Xà Quật sơn trung, ma ha Tỳ kheo Tăng bất khả kế..." (Phật ở tại núi Kỳ Xà Quật thuộc thành Vương Xá, chúng đại Tỳ kheo Tăng rất đông, chẳng thể tính kể...) [70].

b. Cụm từ mở đầu là: "Văn như thị" (Nghe như vầy). Hầu hết bản kinh được dịch từ cuối đời Tây Tấn (265-317), đầu đời Đông Tấn (317-419) trở về trước đều được mở đầu bằng cụm từ ấy.

c. Cụm từ mở đầu: "Ngã văn như thị": Kinh Trung A Hàm, số 26, 60 quyển với 222 kinh, do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà (Samghadeva) dịch vào năm 397-398 TL, đời Đông Tấn (317-419) đều được mở đầu bằng cụm từ "Ngã văn như thị" [71].

d. Cụm từ mở đầu định hình "Như thị ngã văn": Toàn bộ các kinh được dịch từ giữa thế kỷ IV TL trở về sau đều sử dụng cụm từ mở đầu là: "Như thị ngã văn" (Tôi nghe như vầy), mang tính chất định hình.

2. Bốn quả Thanh văn: Trong thời kỳ đầu, tên của 4 quả Thanh văn được dịch là:

- Câu cảng (Dự lưu, Tu đà hoàn) [72]

- Tần lai (Tư đà hàm)

- Bất hoàn (A na hàm)

- Ứng chơn hoặc Ứng nghi (A la hán)

Chẳng hạn:

- Kinh số 225: (Đại Minh Độ kinh) do Chi Khiêm dịch (đời Đông Ngô), 4 quả Thanh văn là: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng nghi [73].

- Kinh số 20: (Chi Khiêm dịch) 4 quả Thanh văn là: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng chơn [74].

- Kinh số 152: Lục Độ Tập kinh do Khương Tăng Hội dịch (đời Đông Ngô), 4 quả Thanh văn gồm: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng chơn [75].

- Kinh số 5 (Kinh Phật Bát Nê Hoàn) do Bạch Pháp Tổ dịch vào đời Tây Tấn, 4 quả Thanh văn giống như trên: Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng chơn [76].

"4 hướng, 4 quả" được Chi Khiêm dịch là:

- Câu cảng thọ, Câu cảng chứng (Tu đà hoàn hướng, Tu đà hoàn quả).

- Tần lai thọ, Tần lai chứng (Tư đà hàm hướng, Tư đà hàm quả)

- Bất hoàn thọ, Bất hoàn chứng (A na hàm hướng, A na hàm quả)

- Ứng chơn thọ, Ứng chơn chứng (A la hán hướng, A la hán quả) [77].

3. Năm uẩn:

- Thứ tự của năm uẩn được Đại sư An Thế Cao (Hậu Hán) dịch là: Sắc, Thống dương (Thọ) Tư tưởng (Tưởng) Sinh tử (Hành) Thức (Thức) [78].

- Năm uẩn theo cách dịch của Đại sư Chi Diệu (Hậu Hán): Sắc, Thống (Thọ), Tưởng, Hành, Thức [79].

- Năm uẩn theo cách dịch của cư sĩ Chi Khiêm: Sắc, Thống (Thọ), Tưởng, Hành, Thức [80] và Sắc, Thống Dương (Thọ), Tư tưởng (Tưởng), Sinh tử (Hành), Thức [81].

- Năm uẩn theo cách dịch của Đại sư Tăng Già Đề Bà (đời Đông Tấn): Sắc ấm, Giác ấm (Thọ), Tưởng ấm, Tư ấm (Hành), Thức ấm [82].

4. Tám chánh đạo:

- Tám chánh đạo được Đại sư An Thế Cao (đời Hậu Hán) dịch là Bát chủng đạo, gồm: Trực kiến, Trực niệm hoặc Trực trị; Trực ngữ, Trực pháp hoặc Trực hành; Trực nghiệp, Trực phương tiện, Trực ý hoặc Trực niệm; Trực định [83; 84].

- Đại sư Chi Diệu (Hậu Hán) thì dịch là Bát trực đạo, gồm: Chánh kiến; Chánh tư; Chánh ngôn; Chánh hành; Chánh trị; Chánh mạng; Chánh chí; Chánh định [85].

- Tám chánh đạo theo hai dịch giả kinh Trường A Hàm là Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm (dịch vào đời Hậu Tần 384-417) gồm: Chánh kiến; Chánh trí; Chánh ngữ; Chánh nghiệp; Chánh mạng; Chánh phương tiện; Chánh niệm; Chánh định [86].

- Theo Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468), dịch giả kinh Tạp A Hàm, dịch vào đời Lưu Tống (420-478) thì 8 chánh đạo, thứ tự cũng giống như trên (Trường A Hàm) [87].

5. Mười hai Nhân duyên: Cũng như các thuật ngữ Ngũ uẩn, Bát chánh đạo, thuật ngữ Thập nhị nhân duyên cũng trải qua những biến chuyển rồi mới đạt đến sự định hình như ta đã biết. Xin nêu lên mấy ví dụ:

- Theo Sa môn Nghiêm Phật Điều và cư sĩ An Huyền (đời Hậu Hán) thì tên gọi của 12 nhân duyên là: 1- Bản vi si (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Danh sắc (danh sắc), 5- Lục suy (lục nhập), 6- Sở cánh (xúc), 7- Thống (thọ), 8- Ái (ái), 9- Cầu (thủ), 10- Đắc (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão bệnh tử (lão tử) (kinh A Hàm Khẩu Giải Thập nhị nhân duyên. số 1508) [88].

- So với cách dịch của Đại sư An Thế Cao trước đó thì cũng có một vài chỗ khác: 1- Bản vi si (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Tự (danh sắc), 5- Lục nhập (lục nhập), 6- Tài (xúc), 7- Thống (thọ), 8- Ái (ái), 9- Thọ (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão Tử (lão tử) [89].

- 12 nhân duyên theo cách dịch của Sa môn Bạch Pháp Tổ (Tây Tấn) gồm: 1- Si (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Tự sắc (danh sắc),), 5- Lục nhập (lục nhập), 6- Tài (xúc), 7- Thống (thọ), 8- Ái (ái), 9- Cầu (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Tử (lão tử) [90].

- Theo cách dịch của Pháp sư Trúc Pháp Hộ (Tây Tấn) thì 12 nhân duyên gồm: 1- Vô minh (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Danh sắc (danh sắc), 5- Lục nhập (lục nhập), 6- Sở cánh (xúc), 7- Thống (thọ), 8-Ái (ái), 9- Thọ (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão bệnh tử (lão tử) [91].

- 12 nhân duyên theo cách dịch của Đại sư Tăng Già Đề Bà (Đông Tấn) dịch giả kinh Trung A Hàm: 1- Vô minh (vô minh), 2- Hành (hành), 3- Thức (thức), 4- Danh sắc (danh sắc), 5- Lục xứ (lục nhập), 6- Cánh lạc (xúc), 7- Giác (thọ), 8-Ái (ái), 9- Thọ (thủ), 10- Hữu (hữu), 11- Sinh (sinh), 12- Lão tử (lão tử) [92].

B. HỆ THỐNG KINH ĐIỂN THUỘC HÁN TẠNG THEO ĐTKĐCTT

ĐTKĐCTT đã dùng khái niệm bộ - chỉ cho sự tập hợp các kinh cùng loại - làm đơn vị để phân toàn bộ hệ thống kinh điển của Hán tạng ra làm 10 bộ như sau:

- A Hàm bộ (gồm 2 tập 1 & 2)

- Bản Duyên bộ (2 tập)

- Bát Nhã bộ (4 tập)

- Pháp Hoa bộ (1 tập) (chưa đầy 1 tập)

- Hoa Nghiêm bộ (1 tập) (nhiều hơn 1 tập)

- Bảo Tích bộ (1 tập) (nhiều hơn 1 tập)

- Niết Bàn bộ (1 tập) (chưa đầy 1 tập)

- Đại Tập bộ (1 tập)

- Kinh Tập bộ (4 tập)

- Mật Giáo bộ (4 tập)

I. A Hàm bộ: (tập 1 & 2)

Chủ yếu của bộ này là giới thiệu 4 bộ kinh A Hàm:

1. Trường A Hàm: số 1, 22 quyển với 30 kinh, do hai Đại sư Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch vào khoảng đầu thế kỷ 5 TL, đời Hậu Tần (384-417).

2. Trung A Hàm: số 26, gồm 60 quyển với 222 kinh, do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào năm 397-398 TL, đời Đông Tấn (317-419) [93].

3. Tạp A Hàm: số 99, gồm 50 quyển với 1.362 kinh ngắn, do Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào khoảng sau năm 435 TL, đời Lưu Tống (420-478).

4. Tăng Nhất A Hàm: số 125, gồm 51 quyển, 52 phẩm với 471 kinh và phẩm Tự do Đại sư Cù Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào khoảng cuối thế kỷ 4 TL, đời Đông Tấn.

Đại sư cũng là dịch giả kinh Trung A Hàm. Cả hai bộ kinh ấy đều là dịch lại (trước do Đại sư Đàm Ma Nan Đề dịch vào năm 388 TL).

A Hàm (Àgama) là đọc theo lối dịch âm, còn gọi là A Cấp Ma, A Già Ma, dịch ý là Pháp quy (nơi quy về của muôn pháp), Pháp bản (gốc của các pháp) Vô tỉ pháp (pháp tối thượng), Thánh huấn tập (tập hợp các lời dạy của bậc giác ngộ), kinh điển (chỉ chung cho kinh điển lưu truyền). Học giả Lương Khải Siêu trong bài viết "Bàn về bốn bộ A Hàm" đã đưa ra 6 điểm để nhấn mạnh về tầm quan trọng của 4 bộ kinh ấy:

- A Hàm là kinh điển được thành lập trước nhất, dùng hình thức kiết tập công khai, rất đáng tin cậy...

- Phần lớn kinh Phật đều là tác phẩm văn học, A Hàm vẫn theo hướng ấy nhưng ít hơn, mang đậm tính chất phác, đơn giản. Vì thế, dù không dám cho rằng mỗi câu mỗi chữ của A Hàm đều là Phật nói, nhưng nó chứa nhiều và thuần túy lời Phật...

- A Hàm mang thể tài của một loại "Ngôn hành lục", tính chất đại khái giống với sách Luận ngữ, nên muốn thể nghiệm nhân cách hiện thực của Đức Thế Tôn thì không thể không nghiên cứu A Hàm.

- Các nguyên lý căn bản của Phật giáo như Tứ đế, Ngũ uẩn, Thập nhị nhân duyên, Tứ niệm xứ, Bát chánh đạo... đều được thuyết minh trong A Hàm. Nếu đối với các giáo lý căn bản này mà không nắm vững thì không thể nào hiểu được kinh điển Đại thừa.

- A Hàm chẳng những không xung đột với kinh điển Đại thừa, mà giáo nghĩa Đại thừa được cưu mang trong đó không ít.

- A Hàm trình bày rất nhiều về tình hình xã hội đương thời. Đọc A Hàm có thể biết được hoàn cảnh sinh hoạt của Đức Thế Tôn và Ngài đã có những nỗ lực để ứng cơ giáo hóa như thế nào...[94].

Trước 1975 và gần đây, 4 bộ A Hàm đã được dịch ra Việt văn góp phần hình thành Đại tạng kinh Việt Nam.

Ngoài 4 bộ A Hàm, A Hàm bộ còn có khá nhiều các kinh, tạm gọi là "A Hàm rời". Những kinh này hầu hết đều có mặt trong 4 bộ kể trên, nhưng đã được dịch riêng, lẻ tẻ, phần lớn được dịch từ thời Tây Tấn trở về trước, soi sáng thêm cho 4 bộ A Hàm, góp phần khẳng định sự phong phú của Hán tạng.

II. Bản Duyên bộ: (tập 3 & 4)

Bản Duyên đồng nghĩa với Bản Sinh (Jàtaka). Bộ này gồm 2 tập 3 & 4, tập hợp toàn bộ các kinh dài, ngắn, kệ tán (mang số hiệu từ 152 đến 219) viết về lịch sử Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, tiền thân của Phật Thích Ca, Phật A Di Đà, Phật Di Lặc, chư vị Bồ tát, các vị đại đệ tử Phật... Đây là mảng kinh mang đậm tính chất văn học hơn hết, có một ảnh hưởng rất lớn đối với văn học Trung Quốc, là điều mà học giả Lương Khải Siêu đã khẳng định. Học giả Nguyễn Hiến Lê (1912-1984) trong sách "Sử Trung Quốc", phần

"Bàn về tiểu thuyết đời Đường" (618-906) đã cho rằng: "Nhờ đọc kinh Phật trong đó chép đời nhiều vị Phật, nhiều truyện tưởng tượng, nên văn nhân Trung

Quốc bắt chước lối viết truyện của Ấn" [95]. Kinh Phật mà ông Nguyễn nói đến ấy chính là mảng kinh thuộc Bản Duyên bộ.

Còn Lương Khải Siêu thì nhấn mạnh:

"Thủ xướng Đại thừa, ai cũng suy tôn là ngài Mã Minh, mà căn cứ nơi truyện của ngài do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch, ta được biết ngài thật là một văn hào, một nhà âm nhạc lớn, sự nghiệp hoằng pháp của ngài thường dùng hai thứ ấy làm lợi khí. Kiểm tra tác phẩm của ngài trong Đại tạng kinh nước ta, thì "Phật sở hành tán" - số 192 [96], đúng là một thiên trường ca hơn 30 ngàn lời dầu bản dịch không có âm vận. Đến như Đại Trang Nghiêm kinh luận - số 201 [97] mà Pháp sư Cưu Ma La Thập đã dịch thì thật là một bộ tiểu thuyết giống như Nho Lâm Ngoại Sử. Tài liệu lấy trong 4 bộ A Hàm, nhưng qua sự điểm xuyết của ngài Mã Minh, đã khiến cho người đọc có những xúc động mãnh liệt..." [98].

Một số kinh thuộc Bản Duyên bộ đã được dịch ra tiếng Việt và ấn hành như:

- Kinh Lục Độ tập, số 152, 8 quyển.

- Kinh Đại Phương Tiện Phật Báo Ân, số 156, 7 quyển.

- Kinh Bi Hoa, số 157, 10 quyển.

- Kinh Đại thừa Bản sinh Tâm Địa Quán, số 159, 8 quyển.

- Kinh Phương Quảng Đại Trang Nghiêm, số 187, 12 quyển.

- Kinh Hiền Ngu, số 202, 13 quyển.

- Kinh Cựu Tạp Thí Dụ, số 206, 2 quyển.

- Kinh Bách Dụ, số 209, 4 quyển.

- Kinh Pháp Cú, số 210, 2 quyển.

- Kinh Pháp Cú Thí Dụ, số 211, 4 quyển.

Đó là chỉ kể số kinh đã được in ấn. Ngoài ra, còn có khá nhiều kinh thuộc bộ này đã được dịch xong, trong tương lai sẽ được ấn hành, có mặt trong Đại tạng kinh Việt Nam.

III. Bát Nhã bộ: (tập 5, 6, 7, 8)

Bộ này gồm 4 tập (từ tập 5 - tập 8). Chủ yếu là giới thiệu kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa.

1. Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, số 220, 600 quyển, chiếm hết 3 tập 5, 6, 7 với hơn 3.000 trang Hán tạng, do Pháp sư Huyền Tráng dịch từ tháng Giêng năm 660 đến tháng 10 năm 663 TL. Kinh gồm 16 hội, trong ấy, so với các kinh đã được dịch từ trước thì:

- 9 hội (1,3, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 16) với tổng số 481 quyển là phần ngài Huyền Tráng dịch mới.

- 7 hội còn lại (2, 4, 6, 7, 8, 9, 10), đã có các vị đi trước dịch rồi và ngài Huyền Tráng dịch lại, gồm 119 quyển. Chẳng hạn:

a. Hội thứ 2: gồm 78 quyển, từ quyển 401-478. Các kinh sau đây đã được dịch trước ngài Huyền Tráng, thuộc về hội này:

- Kinh Phóng Quang Bát Nhã, 20 quyển, do Đại sư Vô La Xoa dịch vào đời Tây Tấn, số 221, tập 8.

- Kinh Quang Tán Bát Nhã, 10 quyển, do Pháp sư Trúc Pháp Hộ dịch vào đời Tây Tấn, số 222, tập 8.

- Kinh Ma ha Bát Nhã Ba La Mật, 27 quyển, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần, số 223, tập 8.

b. Hội thứ 4: gồm 18 quyển (từ quyển 538-555). Bốn kinh sau đây đã được dịch trước ngài Huyền Tráng, thuộc về hội này:

- Kinh Đạo Hành Bát Nhã, 10 quyển, do Đại sư Chi Lâu Ca Sấm dịch vào đời Hậu Hán, số 224, tập 8.

- Kinh Đại Minh Độ, 6 quyển, do cư sĩ Chi Khiêm dịch vào đời Đông Ngô (229- 280), số 225, tập 8.

- Kinh Ma ha Bát Nhã Sao, 5 quyển, do hai Đại sư Đàm Ma Bì và Trúc Phật Niệm dịch vào đời Tiền Tần (351-384), số 226, tập 8.

- Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã, 10 quyển, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần, số 227, tập 8.

c. Hội thứ 9: gồm 1 quyển (quyển 577) mang tên là "Năng Đoạn Kim Cương Phần", tức là kinh Kim Cương mà phần đông người học Phật biết đến. Chúng ta cần ghi nhận thêm là, trước và sau ngài Huyền Tráng, kinh Kim Cương đã được nhiều bậc dịch giả dịch riêng. Hiện còn 5 bản dịch kinh Kim Cương sau đây (4 trước, 1 sau ngài Huyền Tráng):

- Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần (đầu thế kỷ thứ V TL). số 235, tập 8.

- Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Đại sư Bồ Đề Lưu Chi dịch vào đời Nguyên Ngụy (339-556) đầu thế kỷ VI TL, số 236, tập 8.

- Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Đại sư Chân Đế (499-569) dịch vào đời Trần (557-588) giữa thế kỷ VI TL, số 237, tập 8.

- Kinh Kim Cương Năng Đoạn Bát Nhã Ba La Mật, 1 quyển, Đại sư Cấp Đa (?- 619) dịch vào đời Tùy (580-618) cuối thế kỷ VI TL, số 238, tập 8.

- Kinh Phật thuyết Năng Đoạn Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa, 1 quyển, Đại sư Nghĩa Tịnh (635-713) dịch vào đời Đường (618-906) đầu thế kỷ VIII TL (sau ngài Huyền Tráng), số 239, tập 8.

Trong số này, bản dịch ra đời sớm nhất là bản dịch của ngài La Thập, như đã nói ở trước, chính là định bản.

2. Tập 8: Ngoài 3 tập 5, 6, 7 là kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, tập còn lại (tập 8) của Bát Nhã bộ đã tập hợp giới thiệu các kinh thuộc hệ Bát Nhã (mang số từ 221 đến số 261) như các kinh đã nêu trong phần đối chiếu ở trên. Và đáng chú ý thêm nữa là Tâm kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa với 7 bản Hán dịch (mang số từ 250-257), trong đó, bản dịch ngắn gọn, súc tích và uyển chuyển nhất là bản dịch của Pháp sư Huyền

Tráng (số 251), chính là bản mà người Phật tử thường đọc tụng. Pháp thoại ngắn này được xem là một thâu tóm phần tinh túy nơi diệu nghĩa của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, đồng thời nhấn mạnh những nét chính về diệu dụng bất khả tư nghì của quá trình tu tập Bát Nhã Ba La Mật theo nẻo trí tuệ vượt bờ đó. Theo Hòa thượng Trí Quang thì Đại sư Tăng Triệu (384-414), một trong số các đệ tử xuất sắc của Pháp sư Cưu Ma La Thập, trong khi chú giải kinh Kim Cương đã cho rằng: "Chủ yếu của kinh Kim Cương là Không tuệ". Và Hòa thượng giải thích thêm: "Không tuệ là tuệ giác Bát Nhã. Tuệ giác tri kiến như thật về Như, nghĩa là không còn ngã chấp nên gọi là không tuệ. Không tuệ ấy, tri kiến như thật về đối tượng của nó thì gọi là cảnh không, tri kiến như thật về bản thân của nó thì gọi là tuệ không, tri kiến như thật về chủ thể của nó (người tu không tuệ) thì gọi là người không..."[99].

Toàn bộ những điểm vừa nêu cũng có thể dùng để thâu tóm diệu nghĩa của kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, và quá trình tu tập để chứng đắc Không tuệ ấy luôn khởi đầu cũng như chung cuộc, là từ việc khám phá, lý giải, hội nhập tính chất không của năm uẩn trong mối tương quan hai chiều hay nhiều chiều của chúng. Đây chính là chỗ mà Tâm kinh Bát Nhã đã đúc kết và thuyết minh: "Quán Tự Tại Bồ tát hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách...". Nhiều nhà nghiên cứu Phật học đã cho rằng câu: "Chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách" của Tâm kinh Bát Nhã chính là một thâu tóm sinh động về toàn bộ diệu chỉ nơi kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa.

Như đã nói ở trước, kinh điển thuộc hệ Bát Nhã đã được dịch sớm ở Trung Quốc, tạo được ảnh hưởng đáng kể đối với tầng lớp trí thức. Nhà Phật học Trung Quốc đã có những tiếp cận thấu đạt nhất về diệu lý không của tư tưởng Bát Nhã chính là Đại sư Tăng Triệu (384-414). Bài viết "Bát Nhã Vô Tri luận" in trong Triệu luận [100] là những phát hiện, soi sáng, mang tính lý giải, khẳng định hết sức sâu sắc, hàm súc về diệu lý không ấy. Cứ xem trong ĐTKĐCTT hiện có đến 2 bản Sớ giải về Triệu luận [101] cũng đủ thấy giá trị của tác phẩm Triệu luận nói chung, của bài viết "Bát Nhã Vô Tri luận" nói riêng.

Một số kinh thuộc Bát Nhã bộ đã được dịch ra tiếng Việt như:

- Kinh Ma ha Bát Nhã Ba La Mật, số 223, 27 quyển.

- Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, số 235, 1 quyển.

- Tâm kinh Bát Nhã Ba La Mật, số 251, 1 quyển.

Riêng bộ kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa gồm 600 quyển (số 220) đã được Hòa thượng Trí Nghiêm dịch ra Việt văn từ lâu, hiện đang được biên tập, hiệu đính, đối chiếu một cách cẩn trọng, để tiến tới xuất bản, góp phần hoàn thành Đại tạng kinh Việt Nam.

IV. Pháp Hoa bộ: (tập 9)

Bộ này chưa đầy 1 tập (tập 9) tập hợp, giới thiệu kinh Pháp Hoa và những kinh thuộc hệ Pháp Hoa.

1. Kinh Pháp Hoa: Hiện có 3 bản Hán dịch kinh Pháp Hoa, theo thứ tự thời gian như sau:

a. Kinh Chánh Pháp Hoa, số 263, 10 quyển, 27 phẩm, do Pháp sư Trúc Pháp Hộ dịch vào đời Tây Tấn. Đây là bản Hán dịch đầu tiên về kinh Pháp Hoa.

b. Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, số 262, 7 quyển, 28 phẩm, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần. Đây là định bản: mọi sự đọc tụng, nghiên cứu, sớ giải, bình luận... đều theo bản dịch này.

c. Kinh Thiêm Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa: số 264, 7 quyển, 27 phẩm, do hai Đại sư Xà Na Quật Đa (523-600) và Đạt Ma Cấp Đa (?-619) dịch vào khoảng cuối thế kỷ VI TL, đời Tùy (580-618).

Kinh Pháp Hoa, xét về mặt số lượng thì chỉ là một bộ kinh loại vừa, nhưng về mặt tư tưởng, với việc thuyết minh cùng khẳng định giáo pháp Nhất thừa, khẳng định khả tính giác ngộ nơi mọi chúng sinh, khẳng định tính thường trụ của Phật trong mọi hiện hữu..., nên các nhà nghiên cứu Phật học Đông, Tây, xưa nay đều xác nhận đây là bộ kinh thuộc loại vĩ đại của Phật giáo Bắc truyền. Học giả Nhật Bản Nikkyò Niwano, nơi lời nói đầu của sách "Đạo Phật ngày nay, một diễn dịch mới về 3 bộ Pháp Hoa"

(Buddhism For Today, a modern interpretation of the threefold Lotus Sùtra) đã viết: "Theo ý kiến thông thường được chấp nhận thì trong các kinh Phật, kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharma-pundarika-sùtra) thường được gọi là kinh Pháp Hoa, là kinh tuyệt diệu nhất..." [102].

Nhìn vào số lượng các sách chú giải, bình luận về kinh Pháp Hoa hiện có trong ĐTKĐCTT: hơn 10 đề mục với trên 150 quyển (tập 33 và tập 34, không kể tác phẩm của các tác giả Nhật Bản) cũng đủ thấy kinh ấy đã được chú trọng và có ảnh hưởng lớn như thế nào. Tác giả của những bộ sách chú giải, giảng luận đó đều là các bậc danh tăng vào hàng đầu của Phật giáo Trung Quốc: Pháp Vân (467-529), Trí Khải (538-597), Cát Tạng (549-623), Quán Đỉnh (561-632), Nguyên Hiểu (617-?), Khuy Cơ (632-682), Huệ Chiểu (651-714), Trạm Nhiên (711-782)...

Về phương diện kế thừa và phát huy, kinh Pháp Hoa được xem là nền tảng giáo pháp của tông Thiên Thai với những xiển dương của Đại sư Trí Khải. Kinh Pháp Hoa đã được dịch ra tiếng Việt khá sớm. Hiện chúng ta có gần 10 bản Việt dịch, chú giải, giảng luận về kinh Pháp Hoa.

2. Mảng kinh thuộc hệ Pháp Hoa (từ số 265-277) cũng được lần lượt dịch sang tiếng Việt góp phần soi sáng thêm phần giáo nghĩa của kinh Pháp Hoa.

V. Hoa Nghiêm bộ: (một phần tập 9 và tập 10)

Cũng giống như Pháp Hoa bộ, Hoa Nghiêm bộ tập hợp, giới thiệu kinh Hoa Nghiêm và các kinh ngắn, vừa thuộc hệ Hoa Nghiêm.

1. Kinh Hoa Nghiêm: gọi đủ là kinh Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm (Buddha àvatamà sakamahàvaipulya-sùtra), hiện có 3 bản Hán dịch:

a. Lục Thập Hoa Nghiêm: số 278 (tập 9), gồm 7 xứ (nơi chốn thuyết giảng), 8 hội, 34 phẩm, 60 quyển, do Đại sư Phật Đà Bạt Đà La (Budddabhadra, 359-429) dịch vào năm 418, cuối đời Đông Tấn (317-419).

b. Bát Thập Hoa Nghiêm: số 279 (tập 10), gồm 7 xứ, 9 hội, 39 phẩm, 80 quyển, do Đại sư Thật Xoa Nan Đà (Siksànanda, 652-710) dịch vào năm 695-699, đời Đường (Võ Tắc Thiên, 624-705). Đây là bản dịch đầy đủ nhất về kinh Hoa Nghiêm.

c. Tứ Thập Hoa Nghiêm: số 293, gồm 40 quyển, do Đại sư Bát Nhã (Prajnnà, 734- ?) dịch vào năm 796-798) đời Đường (vua Đường Đức Tông), từ quyển 1-39 tương đương với phẩm 39 (phẩm Nhập Pháp giới), quyển 40 tương đương với phẩm 36 (phẩm Phổ Hiền hạnh). Bản dịch này có tính chất bổ sung cho 2 phẩm 39 và 36 của kinh Bát Thập Hoa Nghiêm.

Kinh Hoa Nghiêm là bộ kinh vĩ đại của Phật giáo Bắc truyền, xét về mặt số lượng, cách thế diễn đạt và tư tưởng. Giáo sư D.T.Suzuki viết:

"Còn về kinh Hoa Nghiêm, đấy quả thực là một toàn hảo của tư tưởng Phật giáo. Theo ý tôi, không có nền văn học tôn giáo nào trên thế giới có thể sánh kịp với sự lớn lao về quan niệm, sự sâu thẳm của cảm thụ và mức vĩ đại của việc biên soạn mà kinh này đạt được. Đấy là cái dòng suối vĩnh cửu của cuộc đời mà không tâm thức nào có tính cách tôn giáo đến đó rồi quay về mà còn khao khát hay còn chưa hoàn toàn thỏa mãn..." [103].

Cũng giống kinh Pháp Hoa đối với tông Thiên Thai, kinh Hoa Nghiêm là giáo pháp căn bản của tông Hoa Nghiêm, người khởi xướng là ngài Pháp Thuận (557-640), với phát hiện về pháp quán "Chu biến hàm dung", một lý giải sâu sắc về diệu lý tương tức, tương nhập của kinh Hoa Nghiêm, dẫn tới việc thành lập 10 Huyền môn nỗi tiếng. Nối tiếp là các Đại sư Trí Nghiễm (602-668), Nghĩa Tương (625-702, Sơ Tổ tông Hoa Nghiêm ở Triều Tiên), Pháp Tạng (643-712), Trừng Quán (738-839), Tông Mật (780- 841). Công việc chú giải, giảng luận về kinh Hoa Nghiêm đều do các đại sư kể trên đảm trách, trong đó, đóng góp nhiều công sức và trí tuệ để hình thành và xác lập tư tưởng cho tông Hoa Nghiêm là Đại sư Pháp Tạng, còn gọi là Quốc sư Hiền Thủ. Và đến Đại sư Trừng Quán, với 2 tác phẩm nỗi tiếng "Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm kinh sớ", 60 quyển. "Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh Tùy Sớ Diễn Nghĩa Sao", 90 quyển [104] thì tư tưởng của tông Hoa Nghiêm đã được tập đại thành.

Giáo sư Tưởng Duy Kiều viết: "Đến đời Đường, ngài Thật Xoa Nan Đà phiên dịch kinh Hoa Nghiêm gồm 80 quyển, gọi là Bát Thập Hoa Nghiêm. Ngài Quốc sư Thanh Lương (tức Đại sư Trừng Quán) căn cứ vào đó mà làm những bộ chú thích như Huyền Đàm và Sớ Sao, trong ấy thâu tóm tất cả Đại thừa, Tiểu thừa, Tánh tông và Tướng tông, thật là rộng rãi, tinh thâm. Đến đây, ý nghĩa thâm thúy của Hoa Nghiêm rực rỡ như mặt trời chói lọi giữa thiên không" [105].

Ngoài ra, còn có những đóng góp của cư sĩ Lý Thông Huyền (635-730), một học giả về Hoa Nghiêm nỗi tiếng ở đời Đường, vốn xuất thân từ hàng vương tộc, tác giả bộ "Tân Hoa Nghiêm kinh luận", 40 quyển [106].

2. Kinh Hoa Nghiêm (80 quyển) đã được HT.Thích Trí Tịnh dịch ra Việt văn. Mảng kinh ngắn và vừa còn lại thuộc hệ Hoa Nghiêm (mang số hiệu từ số 280 đến 309), trừ số 293 là Tứ Thập Hoa Nghiêm đã nói ở trước) trong ấy phần nhiều do các Đại sư Chi Lâu Ca Sấm, Trúc Pháp Hộ, Trúc Phật Niệm, Cưu Ma La Thập, Địa Bà Ha La (613-687) dịch, cũng đang lần lượt được dịch ra Việt văn, góp phần làm sáng tỏ thêm tư tưởng kinh Hoa Nghiêm và làm phong phú cho Đại tạng kinh tiếng Việt.

VI. Bảo Tích bộ: (tập 11 và 1/3 tập 12)

Tập hợp, giới thiệu kinh Đại Bảo Tích và các kinh thuộc hệ Bảo Tích.

1. Kinh Đại Bảo Tích: Kinh Đại Bảo Tích (Màhà ratna kùta-sùtra) số 310 gồm 120 quyển, 49 hội, do Đại sư Bồ Đề Lưu Chí (562-727) dịch và tập hợp các kinh đã được dịch từ trước. Trong tổng số 49 hội, 120 quyển thì:

- Các kinh được dịch từ trước: 23 hội, hơn 80 quyển.

- Các kinh do Đại sư Bồ Đề Lưu Chi dịch: 26 hội, hơn 39 quyển.

Công việc này bắt đầu từ năm 706 (đời Đường) kéo dài trong 8 năm thì hoàn thành.

Bảo Tích có nghĩa là tích tập các pháp bảo, nên mỗi hội có thể xem như một bộ kinh với chủ đề riêng và có một vài sự trùng lặp với các bộ khác. Chẳng hạn:

- Hội thứ 48, mang tên Thắng Man phu nhân hội, 1 quyển (quyển 119) do Đại sư Bồ Đề Lưu Chi dịch (mới). Nhưng kinh này đã được Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394- 468) dịch vào khoảng 435-443 TL đời Lưu Tống mang tên là "Kinh Thắng Man Sư Tử Hống nhất thừa Đại Phương Tiện Phương Quảng" (số 353, tập 12). Đại sư Cầu Na Bạt Đà La cũng là dịch giả kinh Tạp A Hàm.

- Hội thứ 5 mang tên "Vô Lượng Thọ Như Lai hội", gồm 2 quyển 17, 18 thì tương đương với các kinh số 360, số 364, tập 12 (sẽ nói thêm ở phần sau).

- Hội thứ 46 mang tên "Văn Thù Thuyết Bát Nhã hội", gồm 2 quyển 25, 26 do Đại sư Mạn Đà La Tiên dịch vào khoảng đầu thế kỷ VI TL đời Lương (502-556) chính là hội thứ 7 của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (quyển 574, 575).

- Hội thứ 47 mang tên "Bảo Kế Bồ tát hội", gồm 2 quyển 117, 118 do Đại sư Trúc Pháp Hộ dịch vào đời Tây Tấn, thì trùng với kinh Đại Tập, quyển 25, 26 (do Đại sư Đàm Vô

Sấm 385-433 dịch vào đời Bắc Lương 397-439).

Kinh Đại Bảo Tích đã được HT.Thích Trí Tịnh dịch sang Việt văn.

2. Mảng kinh thuộc hệ Bảo Tích mang số hiệu từ số 311 đến số 373 nói chung là rất dồi dào, trong ấy kinh Thắng Man như đã nêu, là một bản kinh ngắn, nội dung có những liên hệ với kinh Pháp Hoa, đã được dịch ra Việt văn. Ngoài ra, đáng chú ý là các kinh:

- số 360: Phật Thuyết Vô Lượng Thọ kinh, 2 quyển, Đại sư Khương Tăng Khải (Samghavarman) dịch vào khoảng hậu bán thế kỷ 3 TL đời Tào Ngụy (220-265).

- số 364: Phật Thuyết Đại A Di Đà kinh, 2 quyển, do cư sĩ Vương Nhật Hưu (?- 1173) hiệu đính, biên tập vào khoảng năm 1160-1162 đời Triệu Tống (960-1276).

- số 365: Phật Thuyết Quán Vô Lượng Thọ kinh, 1 quyển, do Đại sư Cương Lương Da Xá (383-442) dịch vào khoảng năm 424, đời Lưu Tống (420-478).

- số 366: Phật Thuyết A Di Đà kinh, 1 quyển, do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần (3 kinh số 360, 365, 366 đã được dịch ra Việt văn). Đó là những kinh chủ yếu của tông Tịnh Độ và tín ngưỡng Tịnh độ.

VII. Niết bàn bộ (2 phần tập 12)

Bộ này gồm các kinh từ số 374 đến 396, tập 12, nội dung là giới thiệu kinh Đại Bát Niết Bàn và các kinh ngắn, vừa, thuộc hệ Niết Bàn.

1. Kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahàparinirvàna-sùtra) cũng là một bộ kinh lớn của Phật giáo Bắc truyền, thuyết minh về các giáo nghĩa Như Lai thường trụ, Chúng sinh đều có Phật tánh, Xiển đề đều thành Phật (xiển đề là chỉ cho loại chúng sinh đoạn trừ căn lành, thiếu nhân giải thoát). Kinh này có hai bản Hán dịch:

a. Bắc bản Đại Bát Niết Bàn kinh: số 374 gồm 40 quyển, 13 phẩm, do Đại sư Đàm Vô Sấm (385-433) dịch vào khoảng năm 415-421 đời Bắc Lương (397-439).

b. Nam bản Đại Bát Niết Bàn kinh: số 375, gồm 36 quyển, 25 phẩm, do các Đại sư Huệ Nghiêm (363-443), Huệ Quán (thế kỷ V TL) và cư sĩ Tạ Linh Vận (385-433), dựa vào bản dịch kinh Đại Bát Nê Hoàn gồm 6 quyển của Đại sư Pháp Hiển (380- 418/423), tham khảo Bắc bản của Đại sư Đàm Vô Sấm để tu đính, soạn thành, khoảng sau năm 421, đầu đời Lưu Tống (420-478).

Sự kiện "Niết bàn" đã được nói đến trong kinh Trường A Hàm (kinh số 2, mang tên Du Hành kinh [107] và một số kinh thuộc hệ A Hàm như kinh Phật Bát Nê Hoàn, số 5, 2 quyển, do Đại sư Bạch Pháp Tổ dịch vào đời Tây Tấn; kinh Bát Nê Hoàn, số 6, 2 quyển, mất tên người dịch, phụ vào dịch phẩm đời Đông Tấn (317-419), kinh Đại Niết Bàn, số 7, 3 quyển, do Đại sư Pháp Hiển dịch vào đời Đông Tấn [108]. Nhưng với kinh Đại Bát Niết Bàn (40 quyển, 36 quyển) nội dung đã không dừng ở việc thuật lại giai đoạn sau cùng của cuộc đời Đức Thế Tôn, mà đã nhân nơi bối cảnh ấy thuyết minh, quảng diễn một số diệu lý then chốt như đã nêu ở trên. Chính vì thế mà sau khi kinh Đại Bát Niết Bàn (Bắc bản, Nam bản) được lưu hành, đã tạo nên một ảnh hưởng rộng lớn trong giới Phật học Trung Hoa đương thời ở cả hai miền Bắc Nam, dẫn đến việc thành lập tông Niết Bàn

hưng thịnh một thời.

Kinh Đại Bát Niết Bàn (Nam bản) đã được HT.Thích Trí Tịnh dịch ra Việt văn (bản Việt dịch ngoài 25 phẩm của Nam bản Đại Bát Niết Bàn kinh còn có thêm 4 phẩm nữa: phẩm 26-29, không rõ người dịch đã dịch theo Tạng nào).

2. Phần còn lại của Niết Bàn bộ gồm các kinh từ số 376 đến số 396, với những kinh tiêu biểu như kinh: Phật Thuyết Phương Đẳng Bát Nê Hoàn kinh, số 378, 2 quyển; Đẳng Tập Chúng Đức Tam Muội kinh, số 381, 3 quyển; Bát Nê Hoàn Hậu Quán Lạp kinh, số 391, 1 quyển; đều do Đại sư Trúc Pháp Hộ dịch vào thời Tây Tấn. Kinh Bồ tát Đâu Thuật Thiên Giáng Thần... số 384, 7 quyển, Trung Ấm kinh, số 385, 2 quyển (kinh này đã được dịch ra Việt văn)... đều do Đại sư Trúc Phật Niệm dịch vào đời Hậu Tần. Kinh Tập Nhất Thiết Phước Đức Tam Muội, số 382, 3 quyển, kinh Phật Thùy Bát Niết Bàn Lược Thuyết Giáo Giới, số 389, 1 quyển (tức kinh Di Giáo, đã được dịch ra Việt văn), cả hai kinh đều do Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch vào đời Hậu Tần. Kinh Phật Thuyết Đại Bát Nê Hoàn, số 376, do Đại sư Pháp Hiển dịch vào đời Đông Tấn. Kinh Đại Bát Niết Bàn Hậu Phần, số 377, 2 quyển, do Đại sư Nhược Na Bạt Đà La dịch vào đầu đời Đường (618-906). Kinh Phật Lâm Niết Bàn Ký Pháp Trú, số 390, 1 quyển, do Pháp sư Huyền Tráng dịch vào đời Đường... Tất cả đều được lần lượt dịch ra tiếng Việt, góp phần làm rõ thêm về giai đoạn sau cùng của cuộc đời Đức Bổn Sư.

VIII. Đại Tập bộ (tập 13)

Bộ này tập hợp giới thiệu kinh Đại Tập và những kinh ngắn, vừa thuộc hệ Đại Tập.

1. Kinh Đại Tập: Gọi đủ là Đại Phương Quảng Đại Tập kinh (Mahàsamnipàta - Sùtra), số 397, 17 phẩm, 60 quyển, do các Đại sư: Đàm Vô Sấm (385-433) dịch vào đời Bắc Lương (397-439), từ phẩm 1 đến phẩm 11 và phẩm 13, gồm 29 quyển; Đại sư Trí Nghiêm (350-427) và Bảo Vân (376-449) dịch phẩm 12 (4 quyển) vào đời Lư Tống (420-478); Đại sư Na Liên Đề Da Xá (490-589) dịch vào đời Cao Tề (550-576) gồm các phẩm 15, 16, 17 (15 quyển), và phẩm 14 gồm 12 quyển, dịch vào đầu đời Tùy (580-618).

Công việc tập hợp sắp xếp này là do Đại sư Tăng Tựu thực hiện vào đời Tùy. Nội dung kinh Đại Tập thuyết minh về một số pháp tu tập của hạnh Bồ tát như Tam học, 6

Ba la mật, các pháp Tam muội, các pháp Tổng trì... cùng nhấn mạnh về sự nghiệp hộ pháp của 8 bộ chúng.

2. Phần còn lại của bộ Đại Tập gồm các kinh ngắn, vừa mang số hiệu từ số 398 đến 424, nhìn chung rất là dồi dào, phần nhiều là những bản dịch khác của những kinh đã có nơi kinh Đại Phương Đẳng Đại Tập. Ngoài ra có hai kinh đáng chú ý là:

- số 411, kinh Đại Thừa Đại Tập Địa Tạng Thập Luân, 10 quyển, do Pháp sư Huyền Tráng dịch.

- số 412, kinh Địa Tạng Bồ tát Bản Nguyện, 2 quyển, do Đại sư Thật Xoa Nan Đà (652-710) dịch vào đời Đường (Đại sư cũng là người dịch kinh Hoa Nghiêm 80 quyển).

Đó là hai kinh thuyết minh về hạnh nguyện độ sinh của Bồ tát Địa Tạng (kinh số 412 đã được dịch ra Việt văn).

IX. Kinh Tập bộ (tập 14, 15 đến 4, 16, 17)

Bộ này, về số lượng chiếm đến 4 tập của ĐTKĐCTT (tập 14-17) tập hợp giới thiệu toàn bộ các kinh còn lại không thể sắp vào 8 bộ trước (các kinh mang số hiệu từ số 425 đến 847).

Xin có mấy ghi nhận:

1. Kinh dài nhất ở bộ này là kinh Chánh Pháp Niệm Xứ (Saddharma-smràty-upasthàma-sùtra) gồm 7 phẩm, 70 quyển, do Đại sư Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi cùng dịch với các Đại sư Đàm Diệu, Bồ Đề Lưu Chí dịch trong khoảng năm 538-543, vào cuối đời Hậu Ngụy (339-556). Nội dung của kinh là thông qua 7 phẩm: Thập thiện nghiệp đạo, Sinh tử, Địa ngục. Ngạ quỷ, Súc sinh, Quán thiên và Thân niệm xứ, thuyết minh về tính nhân quả của sự sinh tử nơi sáu đường để người tu Phật nhận ra nẻo giải thoát. Kinh này đã được dịch ra tiếng Việt, trong tương lai sẽ được xuất bản.

2. Mảng kinh nói về Thiền, Quán, Tam muội và các vấn đề liên hệ, nhìn chung là khá nhiều, do các vị Đại sư như An Thế Cao (Hậu Hán), Trúc Pháp Hộ (Tây Tấn), Chi Lâu Ca Sấm (Hậu Hán), Cưu Ma La Thập (Hậu Tần), Na Liên Đề Da Xá (Tùy),

Huyền Tráng (Đường)... dịch (các kinh mang số hiệu từ số 463, 464, 465, 466, 602, 603, 604, 605, 611, 612, 613, 614, 616, 617, 618, 619, 621, 622, 623, 635 đến 643...) đáng lẽ nên được tách ra thành một tập. Công việc này sẽ được thực hiện khi chúng ta hoàn thành Đại Tạng kinh tiếng Việt chăng?

3. Một số kinh trong Kinh Tập bộ với nội dung hàm chứa những giá trị tiêu biểu, thiết thực nên đã được lần lượt dịch ra tiếng Việt như:

a. Kinh Dược Sư: Kinh này hiện có 3 bản Hán dịch:

- Bản dịch của Đại sư Đạt Ma Cấp Đa (?-619) dịch vào đầu thế kỷ VII, đời nhà Tùy, mang tên: Phật Thuyết Dược Sư Như Lai Bản Nguyện kinh, số 449 tập 1 quyển.

- Bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, dịch vào đời Đường, mang tên "Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai Bản Nguyện Công Đức kinh": 1 quyển, số 450, T 14. Đây là bản dịch phổ cập hơn cả.

- Bản dịch của Đại sư Nghĩa Tịnh (635-713) dịch vào khoảng cuối thế kỷ VII đầu thế kỷ VIII, đời Đường, mang tên: "Dược Sư Lưu Ly Quang Thất Phật Bản Nguyện Công Đức kinh" 1 quyển, số 451, T14.

b. Kinh Di Lặc Hạ Sinh: Cũng có 3 bản Hán dịch:

- Bản dịch của Pháp sư Trúc Pháp Hộ, dịch vào đời Tây Tấn mang tên: "Phật Thuyết Di Lặc Hạ Sinh kinh", 1 quyển, số 453, tập 14.

- Bản dịch của Pháp sư Cưu Ma La Thập, dịch vào đầu thế kỷ V, đời hậu Tần, mang tên: "Phật Thuyết Di Lặc Hạ Sinh Thành Phật kinh" 1 quyển, No.454, tập 14.

- Bản dịch của Đại sư Nghĩa Tịnh, mang tên giống như bản dịch của ngài La Thập, số 455, tập 14.

c. Kinh Duy Ma: Kinh này hiện cũng có 3 bản Hán dịch:

- Bản dịch của cư sĩ Chi Khiêm, đời Đông Ngô (224-280) mang tên: "Phật Thuyết Duy Ma Cật kinh", số 474, 2 quyển, tập 14.

- Bản dịch của Pháp sư Cưu Ma La Thập, mang tên: "Duy Ma Cật Sở Thuyết kinh", số 475, 3 quyển, tập 14. Đây là định bản.

- Bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, nhan đề: "Thuyết Vô Cấu Xưng kinh", số 476, 6 quyển, tập 14.

d. Kinh Thập Thiện: gọi đủ là kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo, số 600, 1 quyển, tập 15, do Đại sư Thật Xoa Nan Đà dịch vào cuối thế kỷ VII, đời Đường, đây là bản dịch thông dụng. Ngoài ra, còn có 2 bản Hán dịch khác:

- Phẩm 11 của kinh Phật Thuyết Hải Long Vương, số 518, 4 quyển, tập 15, dịch giả là Pháp sư Trúc Pháp Hộ [109].

- Kinh Phật Vị Sa Già La Long Vương Sở Thuyết Đại Thừa, số 601, 1 quyển, tập 15, dịch giả là Đại sư Thi Hộ, dịch vào cuối thế kỷ X, đời Triệu Tống (960-1276).

đ. Kinh Kim Quang Minh: Hiện có 3 bản Hán dịch:

- Bản dịch của Đại sư Đàm Vô Sấm (385-433) dịch vào đầu thế kỷ V, đời Bắc Lương (397-439) mang tên: "Kim Quang Minh kinh", số 663, 4 quyển, tập 16.

- Bản của Đại sư Bảo Quý san định vào cuối thế kỷ VI, đời Tùy, mang tên: "Hợp Bộ Kim Quang Minh kinh", 8 quyển, số 664, tập 16.

- Bản dịch của Đại sư Nghĩa Tịnh, mang tên: "Kim Quang Minh Tối Thắng Vương kinh", 10 quyển, số 665, tập 16 [110]

e. Kinh Thắng Man: Kinh này có 2 bản Hán dịch:

- Bản dịch của Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào khoảng 435-443 đời Lưu Tống, mang tên: "Kinh Thắng Man Sư Tử Hống Nhất Thừa Đại Phương Tiện Phương Quảng", số 353, 1 quyển (ĐTK/tập 12).

- Bản dịch của Đại sư Bồ Đề Lưu Chi (562-727) dịch, là hội 48 trong kinh Đại Bảo Tích, mang tên "Thắng Man Phu Nhân hội", 1 quyển (quyển 119) (ĐTK/tập 11).

g. Kinh Lăng Già: Cũng hiện có 3 bản Hán dịch:

- Bản dịch mang tên: "Lăng Già A Bạt Đa La Bảo kinh", 4 quyển, số 670, tập 16, dịch giả là Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) đời Lưu Tống (420-478).

- Bản dịch của Đại sư Bồ Đề Lưu Chi (thế kỷ VI) đời Nguyên Ngụy (339-556), mang tên: "Thập Lăng Già kinh", 10 quyển, số 671, tập 16.

- Bản dịch mang tên: "Đại Thừa Nhập Lăng Già kinh", 7 quyển, số 672, tập 16, dịch giả là Đại sư Thật Xoa Nan Đà, đời Đường.

h. Kinh Giải Thâm Mật: Hiện có 4 bản Hán dịch:

- Bản dịch của Đại sư Bồ Đề Lưu Chi, mang tên: "Thâm Mật Giải Thoát kinh", 5 quyển, 10 phẩm, số 675, tập 16.

- Bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, nhan đề: "Giải Thâm Mật kinh", 5 quyển, 8 phẩm, số 676, tập 16.

- Bản dịch của Đại sư Chân Đế (499-569) đời Trần, (557-588), mang tên: "Phật Thuyết Giải Tiết kinh", 1 quyển, số 677, tập 16, tức là phẩm thứ 2 so với bản dịch của ngài Huyền Tráng.

- Bản dịch của Đại sư Cầu Na Bạt Đà La (394-468) dịch vào đời Lưu Tống (420- 478). "Tương Tục Giải Thoát Liễu Nghĩa kinh", 2 quyển, số 678, số 679, tập 16, tương đương với 2 phẩm 7, 8 nơi bản dịch của ngài Huyền Tráng.

i. Kinh Vu Lan: Gọi đủ là kinh Phật Thuyết Vu Lan Bồn, 1 quyển, số 685, tập 16, dịch giả là Pháp sư Trúc Pháp Hộ đời Tây Tấn. Kinh Vu Lan còn một bản Hán dịch nữa mang tên: "Phật Thuyết Báo Ân Phụng Bồn kinh", 1 quyển, số 686, tập 16, mất tên người dịch.

j. Kinh Bát Đại Nhân Giác: 1 quyển, số 779, tập 17, dịch giả là Đại sư An Thế Cao (Hậu Hán).

k. Kinh Tứ Thập Nhị Chương: 1 quyển, số 784, tập 17, dịch giả là hai Đại sư Ca Diếp Ma Đằng (?-73) và Trúc Pháp Lan, dịch vào năm 67, đời Hậu Hán, được xem là bản kinh Hán dịch đầu tiên của Phật giáo Trung Quốc.

l. Kinh Hiền Nhân: Bản Hán dịch mang tên "Phật Thuyết Bột Kinh Sao", số 790, 1 quyển, tập 17, dịch giả là cư sĩ Chi Khiêm.

m. Kinh Viên Giác: Gọi đủ là "Đại Phương Quảng Viên Giác Tu Đa La Liễu Nghĩa kinh", số 842, 1 quyển, tập 17, dịch giả là Đại sư Phật Đà Đa La, dịch vào đầu đời Đường.

Ngoài ra, kinh Thủ Lăng Nghiêm (gọi đủ là: Đại Phật Đảnh Như Lai Mật Nhân Tu Chứng Liễu Nghĩa Chư Bồ tát Vạn Hạnh Thủ Lăng Nghiêm kinh), 10 quyển, do Đại sư Bát Thích Mật Đế dịch vào khoảng đầu thế kỷ VIII đời Đường, đã được dịch ra tiếng Việt (nhiều bản Việt dịch) khá phổ biến trong giới Phật học Việt Nam, ĐTKĐCTT đã xếp vào phần Mật giáo bộ, số 945, tập 19.

X. Mật giáo bộ (tập 18, 19, 20, 21)

Gồm 4 tập, tập hợp giới thiệu toàn bộ mảng kinh điển, minh chú, nghi quỹ... của Mật giáo.

- Mật giáo là giai đoạn phát triển thứ 3 của tư tưởng Phật giáo Đại thừa ở Ấn Độ (giai đoạn thứ nhất là Bát Nhã, giai đoạn thứ hai là Duy Thức). Giai đoạn này bắt đầu từ thế kỷ IV, trở nên hưng thịnh từ đầu thế kỷ VI... Đứng về phương diện tư tưởng, Mật giáo là một phản ứng đối với khuynh hướng quá thiên trọng về trí thức và nghiên cứu của các

hệ thống Bát nhã và Duy thức. Theo Mật giáo, trong vũ trụ có ẩn tàng những thế lực siêu nhiên; nếu ta biết sử dụng những thế lực siêu nhiên kia thì ta có thể đi rất mau trên con đường giác ngộ, thành đạo..." [111].

Mật giáo được truyền vào Trung Quốc vào cuối thập kỷ 2 của thế kỷ VIII với công sức của các vị Đại sư Thiện Vô Úy (637-735), Kim Cương Trí (671-741) và Bất Không (705-774). Các vị Đại sư này vừa là nhà truyền đạo vừa là những dịch giả đóng góp nhiều trong quá trình dịch thuật kinh sách Mật giáo ra chữ Hán. Vị Đại sư người Trung Quốc có nhiều hỗ trợ đắc lực cho sự phát triển của Mật giáo ở Trung Hoa trong giai đoạn đầu là Đại sư Nhất Hành (683-727).

Những kinh điển làm nền tảng cho Mật giáo là các kinh Đại Nhật, kinh Kim Cương Đỉnh.

1. Kinh Đại Nhật: Gọi đủ là "Đại Tỳ Lô Giá Na Thành Phật Thần Biến Gia Trì kinh", 7 quyển, 36 phẩm, số 848, tập 18, trang 1A-55A, do hai Đại sư Thiện Vô Úy và Nhất Hành dịch vào khoảng năm 716-720, đời Đường.

2. Kinh Kim Cương Đỉnh: Kinh này có 3 bản Hán dịch:

a. Bản dịch của Đại sư Bất Không (705-774) mang tên: "Kim Cương Đỉnh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương kinh", 3 quyển, số 865, tập 18, trang 207A-223B.

b. Bản do Đại sư Kim Cương Trí (671-741), dịch vào năm 723, mang tên "Kim Cương Đỉnh Du Già Trung Lược Xuất Niệm Tụng kinh", 4 quyển, số 866, tập 18, trang 223B-253C.

c. Bản do Đại sư Thi Hộ (thế kỷ X TL) dịch vào khoảng 980, đời Triệu Tống (960-1279), nhan đề: "Phật Thuyết Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Tam Muội Đại Giáo Vương kinh", 30 quyển, số 882, tập 18, trang 341A- 445B.

Một số khái niệm cơ bản của Mật giáo như Tam đại, 4 thứ Mạn đồ la, Tam mật, Ngũ tướng v.v... cần được quảng diễn trong một dịp khác. Trên đây là những nét chính về hệ thống kinh điển của Hán tạng, là sơ đồ cần thiết để lần lượt tiếp cận với nội dung Kinh tạng.

Tham khảo:

1) Nghiên cứu kinh Lăng Già, Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn dịch, Ban Giáo dục Tăng Ni xb, 1992, tr.105.

2) Kinh Pháp Hoa, HT.Trí Quang dịch, 1994, T1, tr.6.

3) Nguyễn Hiến Lê, Sử Trung Quốc, Nhà Xuất bản Văn Hóa, 1997, T1, tr.226- 227.

4) ĐTKĐCTT, T1, tr.886A.

5) ĐTKĐCTT, T16, tr.780B.

6) Nguyễn Duy Cần, Phật học tinh hoa, bản in 1997, tr.83-89.

7) Xem kinh Trường Bộ, T2, HT.Minh Châu dịch, 1991, tr.529-547.

8) ĐTKĐCTT, T1, số 16, tr.250-252B.

9) ĐTKĐCTT, T1, số 17, tr.252B-255A.

10) ĐTKĐCTT, T1, số 26, tr.638C-642A.

11) ĐTKĐCTT, T1, số 1, tr.70A-72C.

12) Tưởng Duy Kiều, Đại cương triết học Phật giáo, Thích Đạo Quang dịch, 1958, tr.61.

13) Chu biến, Hàm dung: Chu biến là không một đối tượng nào là không hiện diện. Hàm dung là không một pháp nào là không được thâu tóm, tức tính chất dung thông vô ngại của vạn pháp.

14) Nghiên cứu kinh Lăng Già, sđd, tr.5.

15) Về 10 Huyền môn có thể tham khảo: - Đại cương triết học Phật giáo, Thích Đạo Quang dịch, 1958. - Các tông phái Phật giáo, Tuệ Sĩ dịch, 1973. - Chư Kinh Tập Yếu, Thích Duy Lực dịch giải, 1997. - Phật học phổ thông, HT.Thiện Hoa biên soạn, khóa 5, in trong T2, 1992, phần giới thiệu về tông Hoa Nghiêm.

16) ĐTKĐCTT, T1.

17) ĐTKĐCTT.

18) Kinh Trường A Hàm, quyển thứ 9, kinh số 10. ĐTKĐCTT, T1, tr.55C.

19) Kinh Bát Đại Nhân Giác, ĐTKĐCTT, T17, 779, tr.715B.

20) ĐTKĐCTT, T4.

21) ĐTKĐCTT, T8.

22) ĐTKĐCTT, T10.

23) ĐTKĐCTT, T11, 12.

24) ĐTKĐCTT, T13.

25) Phật Quang đại từ điển, 1988, tr.1416B-C.

26) ĐTKĐCTT, T1.

27) ĐTKĐCTT, T3.

28) ĐTKĐCTT, T4.

29) ĐTKĐCTT, T8.

30) ĐTKĐCTT, T10.

31) ĐTKĐCTT, T14.

32) ĐTKĐCTT, T17.

33) Lê Mạnh Thát, Lục Độ Tập kinh và Lịch sử khởi nguyên dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972, tr.53.

34) Phật Thuyết Bột kinh sao, số 790, ĐTKĐCTT, T17, tr.729A-736A.

35) HT.Trí Quang, Kinh Vu Lan, 1994, tr.48.

36) ĐTKĐCTT, T3.

37) ĐTKĐCTT, T8.

38) ĐTKĐCTT, T9. Xem thêm bài viết của chúng tôi: "Nghĩ về một cách hàng phục ma trong một bộ kinh". Tập văn Thành đạo, số 46, 1-2000, tr.33-42.

39) ĐTKĐCTT, T10.

40) ĐTKĐCTT, T12.

41) Dẫn theo HT.Trí Quang, Kinh Vu Lan, sđd, tr.49.

42) Phật thuyết Vu Lan Bồn kinh, ĐTKĐCTT, T16, số 685, tr.779A-779C.

43) Kinh Vu Lan, sđd, tr.50-51.

44) Từ Hải, Tối Tân Tăng đính bản, Đài Loan Trung Hoa thư cục ấn hành, 1994, tập Hạ, tr.5005B.

45) Dẫn theo HT.Trí Quang, Ngài La Thập, Phật học viện Trung Phần xb, 1962, tr.85-86.

46) Kinh Đại Phẩm Bát Nhã, số 223, 27 quyển, ĐTKĐCTT, T8.

47) Bách luận, số 1569, 2 quyển, ĐTKĐCTT, T30.

48) Luận Đại Trí Độ, số 1509, 100 quyển, ĐTKĐCTT, T25.

49) Kinh Pháp Hoa, số 262, 7 quyển, ĐTKĐCTT, T9. Kinh Duy Ma, số 475, 3 quyển, ĐTKĐCTT, T14.

50) Kinh Tiểu phẩm Bát Nhã, số 227, 10 quyển, ĐTKĐCTT, T8. Luận Thập Nhị Môn, số 1568, 1 quyển, ĐTKĐCTT, T30.

51) Trung luận, số 1534, 4 quyển, ĐTKĐCTT, T30.

52) Luận Thành Thật, số 1646, 16 quyển, ĐTKĐCTT, T32.

53) Kinh A Di Đà, số 366, 1 quyển, ĐTKĐCTT, T8.

54) Kinh Kim Cương, số 235, 1 quyển, ĐTKĐCTT, T8.

55) Dẫn theo HT Trí Quang, Ngài La Thập, sđd, tr.47.

56) Sử Trung Quốc, T1, sđd, tr.331-333.

57) Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, số 220, ĐTKĐCTT, T5, 6, 7.

58) Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, số 1545, ĐTKĐCTT, T27.

59) Luận Du Già Sư Địa, số 1579, ĐTKĐCTT, T30.

60) Luận A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý, số 1562, ĐTKĐCTT, T30.

61) Tâm kinh Bát Nhã, số 251, ĐTKĐCTT, T8.

62) Xưng Tán Tịnh Độ Nhiếp Thọ kinh, số 367, ĐTKĐCTT, T12.

63) Kinh Hiển Vô Biên Phật Độ Công Đức, số 289, ĐTKĐCTT, T10.

64) Kinh Giải Thâm Mật, số 676, ĐTKĐCTT, T16.

65) Luận Nhiếp Đại Thừa, số 1594, ĐTKĐCTT, T31.(66) Luận Thành Duy Thức, số 1585, ĐTKĐCTT, T31.

67) Ngũ chủng bất phiên: Năm trường hợp được giữ lại nguyên bản, không nên dịch ra.

68) ĐTKĐCTT, T16, tr.802C.

69) ĐTKĐCTTu, T4, tr.147C.

70) ĐTKĐCTT, T8, tr.425C.

71) Kinh Trung A Hàm, số 26, ĐTKĐCTT, T1, tr.421A-809C.

72) Câu: là rãnh nước, ngòi nước. Cảng là sông lớn, thuyền bè có thể qua lại. Câu cảng ý cũng như Dự lưu, tức dòng nước nhỏ hội nhập nơi sông nước lớn.

73) Kinh Đại Minh Độ, số 225, ĐTKĐCTT, tr.482B, 482C, 483A, 484A...

74) Kinh số 20, ĐTKĐCTT, T1, tr.260C, 262B.

75) Kinh Lục Độ Tập, số 152, ĐTKĐCTT, T3, tr.2B, 12B.

76) ĐTKĐCTT, T1, tr.164A.

77) ĐTKĐCTT, T1, số 87, tr.911B.

78) Kinh số 13, ĐTKĐCTT, T1, tr.237A. Kinh số 150A, ĐTKĐCTT, T2, tr.875B.

79) Kinh số 46, ĐTKĐCTT, T1, tr.836B.

80) Kinh số 225, ĐTKĐCTT, T8, tr.479A, 479B, 479C, 480B.

81) Nt, T8, tr.479B.

82) ĐTKĐCTT, T1, tr.467A.

83) ĐTKĐCTT, T1, tr.237A.

84) ĐTKĐCTT, T1, tr.816A.

85) Kinh số 46, ĐTKĐCTT, T1, tr.836B.

86) ĐTKĐCTT, T1, tr.52B, tr.55A.

87) Kinh Tạp A Hàm, số 99, ĐTKĐCTT, T2, tr.10, 18C, 56C...

88) ĐTKĐCTT, T25, tr.53A-53B.

89) Kinh số 151, ĐTKĐCTT, T2, tr.883C.

90) Kinh số 5, Bạch Pháp Tổ dịch, ĐTKĐCTT, T1, tr.163B.

91) Kinh Quang Tán Bát Nhã, số 222, ĐTKĐCTT, T8, tr.164C.

92) Kinh Trung A Hàm, kinh số 55, ĐTKĐCTT, T1, tr.490C-491A.

93) Xin chú ý về phần niên đại của thời kỳ lịch sử Trung Quốc sau nhà Tây Tấn (265-317). Nhà Tây Tấn mất ngôi năm 317, hoàng tộc chạy xuống phương Nam, đóng đô ở Kiến Nhiếp, lập ra nhà Đông Tấn (317-419). Sau đấy, các triều đại kế tiếp của phương Nam là: Lưu Tống (420-478), Nam Tề (479-501), Lương (502-556) và Trần (557-588). Về phương Bắc, sau khi nhà Tây Tấn sụp đổ là tình trạng hùng cứ của những bộ tộc miền Bắc, có tất cả 16 nước, nhiều nước được tạo lập cả khi còn nhà Tây Tấn, chỉ nêu ra mấy nước có liên quan tới Phật giáo: - Tiền Lương (301-376), - Tiền Tần, Phù Tần (351-384), - Hậu Tần, Diêu Tần (384-417), - Bắc Lương

397-439), - Bắc Ngụy, Hậu Ngụy, Nguyên Ngụy (339-534). Về sau, Bắc Ngụy phân ra Tây Ngụy (534-556) và Đông Ngụy (534-550). Nhà Đông Ngụy mất về tay nhà Bắc Tề, Cao Tề (550-576). Nhà Tây Ngụy thì mất về tay nhà Bắc Chu còn gọi là Vũ Văn Chu, Hậu Chu (557-579). Nhà Hậu Chu diệt nhà Bắc Tề, thống nhất phương Bắc (576). Nhà Tùy (580-618) diệt nhà Hậu Chu ở phương Bắc và nhà Trần ở phương Nam, thống nhất đất nước (580).

94) Định Huệ dịch, Tập văn Suối nguồn, số 4, Vu Lan 1999, tr.52-53.

95) Sử Trung Quốc, T1, sđd, tr.351.

96) Phật sở hành tán, số 192, 5 quyển, Bồ tát Mã Minh tạo, Đại sư Đàm Vô Sấm dịch, ĐTKĐCTT, T4, tr.1A-54C. (Xem thêm bài viết của chúng tôi: "Phật sở hành tán, tác phẩm thi ca đầu tiên thuộc Phật giáo Bắc truyền viết về cuộc đời Đức Phật", nguyệt san Giác Ngộ, số 26, Phật Đản 1998, tr.16-21.

97) Đại Trang Nghiêm kinh luận, số 201, 15 quyển, Bồ tát Mã Minh tạo, Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch, ĐTKĐCTT, T4, tr.277-349.

98) Dẫn theo HT Trí Quang, Ngài La Thập, sđd, tr.82-83.

99) Kinh Kim Cương, HT Trí Quang dịch, 1994, tr.129-130.

100) Bát Nhã Vô Tri luận, in trong Triệu luận, số 1858, ĐTKĐCTT, T45, tr.153A-154C.

101) Một bản của Đại sư Nguyên Khang, đời Đường, số 1859, 3 quyển. Một bản của Đại sư Văn Tài, đời Nguyên, số 1860, 3 quyển, ĐTKĐCTT, T45.

102) Đạo Phật ngày nay... Trần Tuấn Mẫn dịch, 1997, tr.5.

103) Nghiên cứu kinh Lăng Già, sđd, tr.110-111.

104) Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm kinh sớ, 60 quyển, số 1735, ĐTKĐCTT, tập 35. Đại Phương Quảng Phật Hoa nghiêm kinh Tùy Sớ Diễn Nghĩa Sao, 90 quyển, số 1736, nt, T36.

105) Đại cương triết học Phật giáo, sđd, tr.107.

106) Tân Hoa Nghiêm kinh luận, số 1738, 40 quyển, ĐTKĐCTT, T36.

107) Kinh Trường A Hàm, kinh số 2, ĐTKĐCTT, T1, tr.11A-30B.

108) ĐTKĐCTT, T1.

109) ĐTKĐCTT, T15, tr.146A-148A.

110) Việt dịch kinh Kim Quang Minh, ngoài bản dịch của TT Thiện Trì còn có bản dịch, chú giải kỹ lưỡng của HT Trí Quang, mang tên: Kinh Ánh Sáng Hoàng Kim, 1994.

111) Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận I, 1974, tr.128-129.

Câu hỏi ôn tập

1. Trình bày tóm tắt về tiến trình dịch thuật kinh điển Hán tạng.

2. Trình bày những đóng góp của ngài Huyền Tráng đối với sự hình thành Tam tạng thánh điển chữ Hán.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP III

Phần II - Các vấn đề Phật học Bài 1: Giáo lý duyên khởi (Paticca samuppada - Dependent Origination)

TT. Thích Chơn Thiện

Giáo lý Duyên khởi là căn bản của hệ thống triết học Phật giáo. Nhận thức đúng giáo lý Duyên khởi sẽ giúp cho các học viên, hành giả thấy rõ sự thật của con người, cuộc đời và giá trị hạnh phúc. Do vị trí nền tảng trong toàn bộ giáo lý Phật giáo nên các học viên cần nghiên cứu và suy tư về nội dung bài giảng này một cách kỹ lưỡng.

Sau đây, Ban Hướng dẫn Chương trình PHHT trân trọng giới thiệu đề cương bài giảng về giáo lý Duyên khởi của Thượng tọa tiến sĩ Thích Chơn Thiện. Nội dung này nguyên là đề cương bài giảng của Thượng tọa tại các Học viện PGVN. Ngoài nội dung được giới thiệu ở đây, học viên cần tham khảo thêm phần triển khai giáo lý này trong các tác phẩm Phật học khái luận, lý thuyết nhân tính hiển lộ qua kinh tạng Pàli, cùng tác giả.

Ban hướng dẫn chương trình PHHT

-ooOoo-

I. TỔNG QUÁT:

- Theo Tương Ưng Bộ kinh, tập II (tập 16, 17, đại 2, 85a);

- Theo kinh Phật Tự Thuyết (Udàna), Tiểu Bộ kinh;

- Theo kinh Đại Bỗn, Trường Bộ kinh II, Đại tạng kinh Việt Nam (ĐTKVN);

- Theo kinh Đại Duyên, Trường Bộ kinh II, ĐTKVN;

- Theo kinh Trường Đại Bỗn Duyên, Trường A Hàm I, ĐTKVN;

- Theo kinh Điển Tôn, Trường A Hàm I, ĐTKVN, và nhiều kinh khác thuộc Nam tạng, Bắc tạng (Pháp Hoa...).

Duyên khởi là giáo lý mà từ đó Thế Tôn giác ngộ Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni và chư Thế Tôn quá khứ đều giác ngộ Vô thượng giác từ giáo lý Duyên khởi (vì Duyên khởi là thực tính, thực tướng của tất cả pháp).

- Kinh 28, Trung Bộ kinh I (Tượng Tích Dụ Đại kinh).

- Tương Ưng III, tr.144 (bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, ĐTKVN);

- Tiểu Bộ kinh I, tr.48 (bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, ĐTKVN);

Ghi lại lời Thế Tôn dạy rằng: "Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp. Ai thấy Pháp là thấy Ta (Phật)".

Từ đấy, thấy Duyên khởi triệt để quả là một cái thấy của một vị Phật. Thấy Duyên khởi là thấy sự thật Vô ngã của các pháp (hữu vi và vô vi), đây là cái thấy độc đáo nhất trong lịch sử tôn giáo và triết học xưa nay. Chính Vô ngã là nét đặc thù của giáo lý Phật giáo, khác biệt hẳn với mọi triết thuyết, tín ngưỡng của thế gian: Giữa khi 62 học thuyết của Ấn Độ đương thời và giữa khi nhân loại đang chấp thủ ngã và ngã sở (Ta, của ta) để chìm sâu vào sinh tử thì Đức Phật nói lên tiếng nói Vô ngã (không phải ta, không phải của ta).

Tóm lược sự kiện giác ngộ vào đêm cuối cùng sau 7 tuần lễ (có tài liệu ghi 4 tuần lễ) thiền quán dưới cội bồ đề của Thế Tôn...

Kết luận:

* Vào cuối canh 1: Thấy nhân quả ở tự thân (thấy rõ nhân quả qua Túc mệnh).

* Vào cuối canh 2: Thấy nhân quả ở chúng sanh (Minh và Thiên nhãn minh).

* Vào cuối canh 3: Thấy rõ nhân quả và sự thật của Tứ đế (đắc Lậu tận minh).

* Vào cuối canh 5: Chứng ngộ Vô thượng Bồ đề sau khi thiền quán xuôi ngược chiều Duyên khởi.

Chứng ngộ Duyên khởi, Nhân quả và Tứ đế cùng lúc cuối canh 3 (đó là toàn bộ nội dung chứng ngộ Vô thượng Bồ đề của Thế Tôn). Từ ba giáo lý căn bản đó, Phật giáo ra đời. Và cũng từ đó, sau đó 18 bộ phái Phật giáo ra đời. Đấy là Phật giáo!

II. ĐỊNH NGHĨA DUYÊN KHỞI:

Duyên khởi là gì? Thế Tôn định nghĩa:

- "Do vô minh, có hành sinh; do hành, có thức sinh; do thức, có danh sắc sinh; do danh sắc, có lục nhập sinh; do lục nhập, có xúc sinh; do xúc, có thọ sinh; do thọ, có ái sinh; do ái, có thủ sinh; do thủ, có hữu sinh; do hữu, có sinh sinh; do sinh, có lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não sinh, hay toàn bộ Khổ uẩn sinh. Đây gọi là Duyên khởi". (Tương Ưng Bộ kinh II, tr.1-2).

- "Do đoạn diệt tham ái, vô minh một cách hoàn toàn, hành diệt; do hành diệt nên thức diệt;..., sầu, bi, khổ, ưu, não diệt.

Như vậy là toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt. Này các Tỳ kheo, như vậy là đoạn diệt" (Ibid, tr.1-2).

Khi 12 nhân duyên sinh khởi thì đồng nghĩa với khổ uẩn khởi.

Khi 12 nhân duyên đoạn diệt thì đồng nghĩa với khổ uẩn diệt.

Tất cả đó gọi là Duyên khởi.

- "Pháp Duyên khởi ấy, dù Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy, pháp quyết định ấy, y duyên tánh ấy. Như Lai hoàn toàn chứng ngộ, chứng đạt, Như Lai tuyên thuyết, tuyên bố, khai triển, khai thị, minh hiển, minh thị. Ngài dạy: "Duyên vô minh, này các Tỳ kheo, có các hành,... Như vậy, này các Tỳ kheo, ở đây là như tánh, bất hư vọng tánh, bất dị như tánh, y duyên tánh ấy. Này các Tỳ kheo, đây gọi là Duyên khởi", (Ibid, tr.31).

[Ghi chú: Do duyên nên các pháp khởi lên, tồn tại nên gọi là pháp trú tánh ấy (Dhammatthitatà). Các duyên ra lệnh hay an trú các pháp, do vậy được gọi là Pháp quyết định tánh ấy. Các duyên của sanh, già, bệnh, chết... là các duyên đặc biệt gọi là y duyên tánh ấy].

* Thế nào là pháp do duyên mà sinh (Duyên sinh pháp)?

"Gọi là duyên sinh pháp là các pháp được tác thành, hữu vi, biến hoại, tan rã, đoạn diệt, vô thường" (Ibid, tr.31).

* Trong kinh Phật Tự Thuyết (Udàna; Tiểu Bộ kinh), Duyên khởi được tóm tắt như sau:

- Do cái này có mặt nên cái kia có mặt.

- Do cái này không có mặt, nên cái kia không có mặt.

- Do cái này sinh, nên cái kia sinh.

- Do cái này diệt, nên cái kia diệt.

III. NỘI DUNG CỦA 12 CHI PHẦN DUYÊN KHỞI:

- Vô minh (Avijjà): "Không hiểu rõ Tứ đế gọi là Vô minh" (Tương Ưng II, tr.4). Có thể phát biểu cách khác rằng, không hiểu rõ Duyên khởi, Vô ngã là Vô minh.

- Hành (Sànikharà): "Gồm có thân hành, khẩu hành và ý hành" (Ibid, tr.4).

- Thức (Vinänäànà): "Nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức" (Ibid, tr.4).

- Danh sắc (Nàma-rùpa): "Danh gồm xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư (có nơi trình bày Danh sắc gồm có Thọ, Tưởng, Hành và Thức uẩn). Sắc là tứ đại và các pháp do tứ đại sanh" (Ibid, tr.4).

- Lục nhập (Chabbithàna: sáu xứ): "Gồm có 6 nội xứ (nhãn căn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý căn) và 6 ngoại xứ (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp)" (Ibid, tr.4).

- Xúc (Phassa): "Có 6 xúc: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc và ý xúc" (Ibid, tr.4).

- Thọ (Vedàna): "Có 6 thọ: thọ do nhãn xúc sanh..., và thọ do ý xúc sanh" (Ibid, tr.4).

- Ái (Tanhà): "Sắc ái, thanh, hương, vị, xúc và pháp ái; hay dục ái, sắc ái, và vô sắc ái" (Ibid, tr.4).

- Thủ (Upàdàna): "Có 4 thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã luận thủ" (Ibid, tr.3).

- Hữu (Bhava): "Dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu" (Ibid, tr.3).

- Sinh (Jàti): "Cái gì thuộc loài chúng sinh bị sinh, xuất sinh, giáng sinh, đản sinh, xuất hiện các uẩn, thành tựu các xứ thì gọi là sinh". (Ibid, tr.3).

- Lão tử (Jarà-marana): "Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị già, yếu, suy nhược, răng rụng, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ lớn, các căn chín muồi thì gọi là già. Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị từ bỏ, hủy hoại, tiêu mất, các uẩn tàn lụn, thân thể vứt bỏ, tử vong thì gọi là chết" (Ibid, tr.3).

IV. CÁC HỆ LUẬN TỪ DUYÊN KHỞI:

1. Hệ luận 1: Các pháp do duyên mà sinh nên thật sự chúng là không có tự ngã.

Nói khác đi, cái gọi là tự ngã thì rỗng không. Đây là ý nghĩa "Nhất thiết pháp vô ngã".

2. Hệ luận 2: Các pháp hữu vi do duyên mà sinh nên biến dịch không ngừng.

Đây là ý nghĩa: Các pháp hữu vi là Vô thường (các hành = vô thường).

3. Hệ luận 3: Các pháp hữu vi do 12 nhân duyên mà sinh (trong đó có ái, thủ) nên khổ đau (do vô thường mà khổ đau).

4. Hệ luận 4: Cái gì vô thường, cái ấy là vô ngã. Cái gì vô thường, cái ấy là khổ đau. Cái gì khổ đau, cái ấy là vô ngã.

5. Hệ luận 5: Do vì vô ngã là sự thật của các pháp, mà sự thật là Niết bàn, nên vô ngã là Niết bàn và là pháp tánh, Phật tánh (hữu vi và vô vi đều vô ngã).

6. Hệ luận 6: Giác ngộ sự thật toàn triệt là chứng đắc Niết bàn, nên chứng đắc Niết bàn là chứng đắc thực tại Vô ngã hay thể nhập Pháp tánh.

7. Hệ luận 7: Do vì sự thực rốt ráo là Vô ngã nên chứng đắc Niết bàn hay chứng đắc thực tại vô ngã là không chứng đắc (do chủ thể và đối tượng của chứng đắc đều là vô ngã). Có thể nói rằng đắc cái vô đắc là thật đắc, là thực sự thể nhập Pháp tánh.

8. Hệ luận 8: "Vô đắc" hay đắc "Vô đắc" thì ở ngoài phạm trù tương hệ giữa chủ thể và đối tượng; do vậy ở ngoài trí của thế gian: Đây gọi là trí xuất thế gian (xuất thế gian trí).

9. Hệ luận 9: Nếu Duyên khởi hay Vô ngã không phải là sự thật, thì sự kiện "Vô đắc" hay "Đắc vô đắc" không có mặt, do vậy "Giải thoát" và "Tri kiến giải thoát" không được

thành lập. Nhưng vì sự thật có giải thoát nên Duyên khởi hay Vô ngã quyết định là sự thật.

10. Hệ luận 10: Vì sự thật là Vô ngã hay Duyên khởi nên nó không thể được gọi là thường, đoạn, khứ, lai, nhất, dị, sanh là diệt (Đây là ý nghĩa của Bát Bất Trung đạo).

11. Hệ luận 11: Từ sự thật của 12 chi phần Duyên khởi, vận hành của một chi là sự vận hành của 11 chi còn lại (hay là vận hành của toàn thể 12 chi). Các pháp hiện hữu, do vậy, tất cả đều là vận hành của 12 chi Duyên khởi. Điều này có nghĩa là một là tất cả hay tất cả là một, hoặc tất cả là tất cả; và đây chính là kia, kia chính là đây; quá khứ, hiện tại, vị lai là một và do vậy có các loại thần thông tự tại.

12. Hệ luận 12: Vì tất cả các tông phái Phật giáo đều chủ trương Duyên khởi, Vô ngã là sự thật duy nhất và tối hậu, nên Câu Xá tông, Thành Thật tông, Trung Quán luận (hay Tam Luận tông) Duy Thức tông và Hoa Nghiêm tông đều cơ bản là "Nhất thừa" hay "Đại thừa". (Nếu cho rằng Câu Xá và Thành Thật tông là Tiểu thừa; còn Duy Thức tông là bán Đại thừa, v.v... thì là lầm lẫn!).

13. Hệ luận 13: Có thể nói rằng Phật giáo là Duy Duyên khởi hay Duy Vô ngã (tương tự Vô duy: nonism), Duy thức là Duy Duyên khởi (hay Duy hành, Duy danh sắc, Duy xúc, v.v...); Bát Nhã, Hoa Nghiêm, ..., là Duy Duyên khởi, Vô ngã.

14. Hệ luận 14: Vì hết thảy các pháp là Vô ngã, nên khi diễn đạt sự chứng ngộ toàn triệt thực tại của Thế Tôn, các luận sư có thể phát biểu không có Niết bàn (không thể thành lập khái niệm về Niết bàn: nhất thiết vô Niết bàn). Do không có khái niệm Niết bàn nên không có khái niệm về "Phật Niết bàn", không có "Niết bàn Phật" [Bởi vì chủ thể chứng đắc Niết bàn là Vô ngã và đối tượng chứng đắc ấy (là Niết bàn) là Vô ngã]. Đây là điểm giáo lý truyền thống.

15. Hệ luận 15: Vì Duyên khởi là sự thật tối hậu của thực tại (Vô ngã cũng thế), nên Duyên khởi là nền tảng của tất cả giáo lý, bộ phái, tôn giáo, triết thuyết nào nói về sự thật. Đây là điểm thống nhất giáo lý các bộ phái. Sự khác biệt giữa các bộ phái chỉ

là sự khác biệt về thể thức, phương thức trình bày, và khác biệt về pháp môn hành trì đi đến giải thoát cho tự thân và cho số đông quần chúng, mà không phải là sự khác biệt về bản chất.

16. Hệ luận 16: (về bảo vệ môi sinh): Vì không gian là Vô ngã (kia là đây, đây là kia), nên môi sinh là các cá nhân, các cá nhân là môi sinh. Không thể tách ly cá nhân và môi sinh, tập thể xã hội.

17. Hệ luận 17: (về xây dựng nền văn hóa mới): Nền văn hóa thế gian là nền văn hóa do sự vận hành của Hữu ngã (hay của Vô minh) chỉ dẫn đến khổ đau và những tác nhân gây ra khổ đau như bạo động, chiến tranh. Một nền văn hóa dẫn đến hòa bình, an lạc, hạnh phúc, do vậy phải là nền văn hóa Vô ngã.

18. Hệ luận 18: Một hệ thống giáo dục thường xây dựng các mẫu người giáo dục, các lý thuyết về nhân tính như là các lý thuyết về sự hiện diện một tự ngã (Self-ego), do vậy

bất ổn, chỉ dẫn đến các lúng túng. Chính Duyên khởi, Vô ngã hay Ngũ uẩn là mẫu giáo dục hay mẫu nhân tính dẫn đến an lạc, giải thoát cần được xây dựng.

19. Hệ luận 19: (phủ nhận nguyên nhân đầu tiên): Vì sự thật là Vô ngã nên không có nguyên nhân đầu tiên (bởi nguyên nhân đầu tiên được dựng lên bởi ý niệm hữu ngã).

Vì sự thật là sự thật chính nó nên nó không thể do bị sinh.

20. Hệ luận 20: [Phủ nhận các câu hỏi về nguồn gốc hay bản chất của sự vật - cái bản chất được hiểu như là noumène (nomeno)].

Phủ nhận Siêu hình học phương Tây.

21. Hệ luận 21: (Kinh Kim Cương): Phủ nhận các chủ trương cho rằng có cái ngã tuyệt đối như là sự thật tối hậu (bởi sự thật tối hậu là Duyên sinh, Vô ngã).

22. Hệ luận 22: (Hoa Nghiêm, Pháp Hoa): Vì thực tại là Duyên khởi, trùng trùng Duyên khởi, nên giáo lý Duyên khởi là Hiện tượng luận (Phenomenology) của Phật giáo (là toàn thể tính Duyên sinh; thoát ly nhị kiến, nhị biên hay nhị nguyên).

23. Hệ luận 23: (về Tứ đức Niết bàn mà một số học giả Phật giáo đề cập: Thường, Lạc, Ngã, Tịnh): Vì thực tại là Trung đạo hay Vô ngã, nên Thường là sự thật thoát ngoài ý nghĩa của thường và đoạn; Lạc là ý nghĩa thoát ngoài lạc và khổ của Thọ uẩn; Ngã là thật ngã Vô ngã; Tịnh có nghĩa là dập tắt hết Khổ, hết Lậu hoặc, hết Ái, Thủ.

24. Hệ luận 24: (ba nguyên lý căn bản của tư duy của Aristotle): Vì thực tại là Vô ngã, nên tư duy nhị nguyên đầy ngã tính thì khác với thực tại, nó là những gì của vọng niệm sinh diệt.

25. Hệ luận 25: Do nhất thiết pháp là Duyên khởi nên hữu tình, vô tình đều là Duyên khởi, do thế mà có lời nguyện: "Tình dữ vô tình (tam hữu), giai cọng thành Phật đạo).

V. CÁC CÂU HỎI VỀ DUYÊN KHỞI:

Câu hỏi 1:

Khi Thế Tôn giảng về Duyên khởi, Tôn giả Moliya Phagguna hỏi: "Bạch Thế Tôn, ai cảm xúc? Ai thọ? Ai khát ái? Ai chấp thủ? (Tương Ưng Bộ kinh II, tr. 15-16).

Đức Phật dạy: "Như Lai chỉ dạy xúc, thọ, ái, thủ..., chớ không dạy người nào xúc, thọ, ái, thủ..., nên câu hỏi của Tôn giả không phù hợp với định lý Duyên khởi. Câu hỏi phù hợp là: "Do duyên gì, xúc sinh? Thọ sinh? v.v..." (Tương Ưng II, tr.16).

Câu hỏi 2:

Ngoại đạo lõa thể Kassapa (Tương Ưng II, tr.22) và ngoại đạo du sĩ Timbakura (Tương Ưng II, tr.26) đặt câu hỏi với Thế Tôn rằng: "Có phải khổ do mình làm ra hay do người khác làm ra? Hay do mình và người khác làm ra? Hoặc khổ do tự nhiên sinh?".

Đức Phật dạy nghĩa Trung đạo rằng: "Khổ do duyên sinh" (khổ do xúc sinh).

Tương Ưng II (tr.20) ghi, một hôm Đức Phật cắt nghĩa với Tôn giả Kaccayana rằng: Ai không chấp thủ, vị ấy không nghĩ đây là tự ngã của tôi, thì khi khổ sinh thì

xem là sinh, khi khổ diệt thì xem là khổ diệt, mà không xem có tôi khổ, hay tôi hết khổ.

Câu hỏi 3:

Nếu là Vô ngã thì ai tu? Ai chứng đắc? Ai luân hồi?

Các câu hỏi này tương tự như câu hỏi của Moliya Phagguna bạch hỏi Thế Tôn. Câu trả lời đã có: Câu hỏi không phù hợp với sự thật Duyên khởi! (Vô minh chính là nội dung thấy có cái "Ai", cái ngã hiện hữu. Giải thoát là giải thoát khỏi tham ái, chấp thủ ngã ấy).

Câu hỏi 4:

Kimura Taiken, trong "Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận" (bản dịch: Thích Quảng Độ, Tu thư Vạn Hạnh, 1969) cho rằng Duyên khởi cũng không ngoài tâm mà có, gốc của nó là cái Tâm. Đây cũng là một ngộ nhận rất lớn và rất tế nhị! Thực ra Tâm (hay Thọ, Tưởng, Hành và Thức) là do "Duyên khởi" sinh. Tu tâm là tu để đoạn trừ tham ái tâm, chấp thủ tâm để thể nhập được thực tại Vô ngã. Thế đấy!

VI. VẬN HÀNH CỦA DUYÊN KHỞI:

Có nhiều sự trình bày về sự vận hành của Duyên khởi bằng cách chia 12 chi phần nhân duyên ra làm 3 nhóm của Quá khứ (Vô minh và Hành), Hiện tại (8 chi kế tiếp) và Tương lai (hai chi sau cùng) như Câu Xá và A Tỳ Đàm và nhiều nơi khác. Đây chỉ là một ngộ nhận! Hãy đi vào sự vận hành của 12 nhân duyên thì ý nghĩa trên sẽ hiển lộ.

Từ định nghĩa 12 chi phần nhân duyên ở phần trước (III), ta thấy rõ Vô minh là suối nguồn của sinh tử và khổ đau. Chính nó cũng không có như một thực thể, mà là do duyên mà sinh. Nó không phải là nguyên nhân đầu tiên.

Không biết rằng Vô minh là do duyên (hay 11 chi phần còn lại) mà sinh là Vô minh. Đấy là hiện tượng Vô minh chồng chất. Do đó, con người chấp thủ rằng: Có tự ngã. Do tà kiến và tà tưởng này, con người đi tìm kiếm sự thật hay nguyên nhân đầu

tiên của thế giới, và khởi lên lòng tham ái, sân hận, si mê vốn là động cơ của các hành (của hành động của thân, lời và ý).

Khi tư duy Hữu ngã vận hành, thì thức có mặt và vận hành. Sự vận hành của thức đòi hỏi sự có mặt của chủ thể và đối tượng nhận thức (Lục nhập, Danh sắc) hay thế giới bên ngoài (Tam hữu); sự gặp gỡ của chủ thể và đối tượng nhận thức là Xúc; bấy giờ Cảm thọ tức thì có mặt. Như thế các chi phần Vô minh, Hành, Thức, Danh sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ, Hữu cùng có mặt trong mọi quá trình vận hành của tâm lý. Cảm thọ bao gồm phản ứng tâm lý (Tham và Si hay Sân và Si); Ái ấy bao hàm chấp thủ. Chúng là vô cùng và biểu hiện dưới vô vàn hình thức bất tận. Điều này hẳn là một lần nữa đòi hỏi sự hiện diện của Tam hữu (Tibhava).

Nói tóm, một khi tư duy Hữu ngã vận hành thì toàn thể 12 chi phần Duyên khởi vận hành. Các chi phần Duyên khởi và các pháp bị tác thành đều vận hành theo Vô ngã. Vô thường và Khổ đau. Con người là một pháp hữu vi (Sànkharà) là sự vận hành của 12 chi phần nhân duyên dẫn đến Khổ đau nếu tư duy bị chế ngự bởi chấp thủ tự ngã, hay nếu bị tư duy Hữu ngã chế ngự. Nếu giác tỉnh Vô ngã và tư duy vận hành trong thế giới Vô ngã thì sự vận hành tâm lý sẽ dẫn đến sự đoạn diệt Khổ đau. Bấy giờ, thế giới (hay Tam giới) vẫn còn nguyên ở đó, nhưng lại hiện diện trong vận hành Vô ngã của tâm lý. Bấy giờ giấc mơ dài của sự an lạc và hạnh phúc trở thành hiện thực; giấc mơ đẹp của văn hóa, giáo dục trở thành hiện thực.

Chỉ cần sự có mặt của hai chi phần Chánh kiến và Chánh tư duy của Bát Thánh đạo là đủ để mở ra một hướng vận hành của văn hóa và giáo dục, mở ra một vận hội mới cho trái đất đi ra các khủng hoảng của xã hội và môi sinh.

Tại đây, giáo lý Duyên khởi không phải xuất hiện như một giáo lý Phật giáo, mà là một triết lý, lý thuyết của một nền giáo dục hiện đại của thế kỷ XXI vậy.

VII. DUYÊN KHỞI VÀ CÁC GIÁO LÝ KHÁC:

Vì Duyên khởi là sự thật mở ra đạo Phật, nên Duyên khởi là suối nguồn của các giáo lý Phật giáo, từ đó có sự ra đời của Luật tạng, Kinh tạng và Luận tạng. Nay thử đi vào từng giáo lý cụ thể.

1. Duyên khởi và Tứ Thánh đế:

Từ định nghĩa Duyên khởi (II), Khổ đế hay Khổ uẩn là kết quả của sự vận hành của 12 chi phần nhân duyên khởi đầu là Vô minh. Diệt đế là khổ diệt, kết quả của sự vận hành của Duyên khởi khởi hành từ sự giác tỉnh Vô ngã (hay Vô minh diệt); do Vô minh diệt, mà hành diệt..., khổ diệt. Tập đế là Ái (dục ái, hữu ái và vô hữu ái), hay 12 chi phần Duyên khởi, bởi vì sự vận hành của Ái là sự vận hành của 12 chi phần Duyên khởi ấy. Đạo đế là 37 phẩm trợ đạo, hay Bát Thánh đạo, khởi đầu là sự vận hành của Chánh kiến và Chánh tư duy (hay là sự vận hành của Vô minh diệt); do Vô minh diệt mà dẫn đến Diệt đế (hay sầu, bi, khổ, ưu, não diệt).

Duyên khởi tập khởi thì Khổ uẩn tập khởi: Đây là ý nghĩa và nội dung của Khổ, Tập đế. Duyên khởi vận hành theo chiều đoạn diệt thì khổ uẩn diệt: Đây là ý nghĩa và nội dung của Đạo, Diệt đế.

Khi Đức Phật, ở dưới cội bồ đề vào đêm cuối cùng thành đạo, thấy rõ lý Duyên khởi thì cùng lúc thấy rõ Tứ đế. Nói rằng bài pháp Sơ Chuyển Pháp Luân là Tứ đế cũng hệt như nói rằng bài pháp đầu tiên là Duyên khởi. Vận chuyển bánh xe pháp là ý nghĩa vận chuyển Duyên khởi và Tứ đế vậy.

2. Duyên khởi và Ngũ uẩn:

Ngũ uẩn là Sắc uẩn, Thọ, Tưởng, Hành và Thức uẩn. Vận hành của năm uẩn đúng là vận hành của Danh sắc; vận hành của 4 uẩn còn lại là vận hành của Danh trong Danh sắc. Vận hành của Danh sắc đúng là vận hành của Duyên khởi.

Vận hành của Thọ uẩn là vận hành của chi phần Thọ (chi thứ 7) của 12 chi nhân duyên, và là vận hành Duyên khởi.

Vận hành của Hành uẩn là vận hành của Hành (chi thứ 2) của 12 chi nhân duyên, và là vận hành của Duyên khởi.

Vận hành của Thức uẩn là vận hành của Thức (chi thứ 3) trong 12 chi nhân duyên, và là vận hành của Duyên khởi.

Năm uẩn không thể hiện hữu tách rời nhau nên vận hành của Ngũ thủ uẩn đích thị là vận hành của Duyên khởi.

Như thế giáo lý Duyên khởi, Tứ đế và Ngũ thủ uẩn thực chất chỉ là một.

3. Duyên khởi và Nhân quả:

Duyên khởi được trình bày theo vận hành nhân quả: Vô minh là nhân, hành là quả; hành là nhân, thức là quả v.v... sinh là nhân, lão, tử, sầu, bi, khổ, ưu, não là quả.

Khi nói vận hành của Vô minh chính là vận hành của Duyên khởi, điều này có nghĩa là Vô minh có mặt trong 11 chi phần còn lại; và 11 chi phần còn lại có mặt trong Vô minh. Nói khác đi, Vô minh chính là Hành, là Thức, ..., là sầu, bi, khổ, ưu, não. Nếu theo quy luật nhân quả phải đồng loại thì quả thực Vô minh và đau khổ quả là đồng loại khổ. Tương tự, đối với các chi còn lại.

Đức Phật, ở dưới cội bồ đề vào thời điểm giác ngộ, đã thấy rõ con đường nhân quả của tự thân và nhân quả của mọi loài chúng sinh ngay sau khi đắc Tam minh vào cuối canh 3, lúc mà Ngài giác ngộ hoàn toàn định lý Duyên khởi. Điều này nói lên sự thật Duyên khởi bao trùm Tứ đế và Nhân quả. Nói khác đi, bốn giáo lý Duyên khởi, Nhân quả, Ngũ uẩn và Tứ đế thực chất chỉ là một.

Rốt cùng mà nói, toàn bộ giáo lý Phật giáo chỉ là sự triển khai của Duyên khởi, chỉ là sự triển khai của sự tập khởi và đoạn diệt của toàn bộ Khổ uẩn, như chính Đức Thế Tôn đã nhiều lần xác nhận: "Ta chỉ nói khổ và con đường diệt khổ".

4. Duyên khởi và 3 (hay 4) Pháp ấn:

Như đã được đề cập ở phần hệ luận Duyên khởi, 3 pháp ấn (hay 4 pháp ấn) chỉ là hệ luận từ Duyên khởi. Quả thực, Duyên khởi quyết định tánh của tất cả hiện hữu nên ấn định các tính chất đặc biệt của hữu vi là Vô ngã, Vô thường và Khổ đau. Nhìn pháp hữu vi từ Duyên khởi (Nikàya rất hiếm bàn đến pháp vô vi, nếu đề cập thì chỉ đề cập dưới hình thức gián tiếp và phủ định) thì thấy rõ 3 tính chất ấy. Thực ra 3 tính chất chỉ là một: Vô ngã = Khổ đau; Vô thường = Khổ đau, hay hữu vi là Khổ đau, tam giới là Khổ đau, hoặc là cuộc đời là Khổ đau.

[Ghi chú: Vô ngã (ở Nikàya) Vô ngã và Không ở giáo lý Phát triển Đại thừa].

5. Duyên khởi và Duy thức:

a/ Trong "Bát Thức Quy Củ" do Pháp sư Huyền Tráng sáng tác, Pháp sư cắt nghĩa từ Duy thức như sau: "Duy thức nghĩa là chỉ có Thức, không có sự vật nào ngoài thức mà có

được. Do tất cả sự vật đều phải nhờ cái duyên của Thức mới thành sự vật nên gọi là Duy thức Duyên khởi; do tất cả sự vật đều phải nhờ cái duyên của Thức mới có tướng, có danh nên gọi là Duy thức biến hiện. Lại bản tính của Thức là pháp giới tính, pháp giới tính Duyên khởi ra tất cả sự vật thì cùng là Thức tính Duyên khởi ra tất cả sự vật.

Xét như vậy thì biết do lấy một tâm niệm làm trung tâm chi phối các vật trong pháp giới nên gọi là Duy thức. Ngược lại, nếu lấy một hạt bụi hay một quả núi làm trung tâm chi phối các sự vật trong pháp giới tính thì cũng có thể gọi là Duy Hạt Bụi hay Duy Quả Núi". (Bản dịch của cư sĩ Lê Đình Thám, Tu thư Phật học Vạn Hạnh sưu tập, 1982, tr.2)

Thức ở đây, dù hiểu chức năng có phần sai khác với 6 thức được trình bày ở Nikàya, cũng chỉ là chi phần thức (chi thứ 3) của 12 chi phần nhân duyên. Nó cũng là Hữu vi, Vô ngã, Vô thường và dẫn đến Khổ đau (trừ Bạch tịnh thức). Nói khác đi, Duy thức nếu được nhìn dưới ánh sáng Duyên khởi thì sẽ sáng tỏ và dễ nhận hơn nhiều.

b/ Bài tụng 17 của "Tam thập tụng" viết:

"Thị chư Thức chuyển biến

Phân biệt, sở phân biệt,

Do thử, bỉ giai vô

Cố nhất thế Duy thức"

(Các thức ấy chuyển biến

Thành chủ thể và đối tượng phân biệt

Vì chủ thể và đối tượng đều không (vô ngã)

Nên nói hết thảy là Duy thức).

Nói Duy thức là nói nghĩa Duyên sinh, Vô ngã ấy.

c/ Bài tụng 28 viết:

"Nhược thời ư sở duyên

Trí đô vô sở đắc

Nhĩ thời trú Duy thức

Ly nhị thủ tướng cố".

[Nếu không có cái để làm duyên

Bấy giờ trú vào Duy thức

Trí đều không sở đắc

Do vì rời chấp thủ năng, sở

(Chủ thể và đối tượng)].

Ở đây, thực tánh Duy thức là Vô ngã tánh hay Duyên sinh tánh vậy.

6. Duyên khởi và Pháp Hoa:

a/ Mở đầu kinh Pháp Hoa ghi Thế Tôn nhập "Vô lượng nghĩa xứ định" rồi xuất "Vô lượng nghĩa xứ định" mới tuyên thuyết Pháp Hoa. Hình ảnh biểu tượng ấy chỉ vô lượng nghĩa là thoát ly ý nghĩa. Thoát ly ý nghĩa là thoát ly niệm, là rời tất cả tướng. Nói khác đi, thật tướng trong định ấy là Vô ngã tướng. Tuyên thuyết Pháp Hoa là chỉ rõ con đường thể nhập Phật tri kiến, cái tri kiến thể nhập Vô ngã tướng. Đây là sự thật Duyên khởi.

b/ Phẩm Phương tiện (phẩm hai) chép:

"Chư Phật lưỡng túc tôn

Tri pháp thường vô tánh

Phật chủng tùng Duyên khởi

Thị cố thuyết nhất thừa".

[Chư Phật đầy đủ Trí và Hạnh

Biết pháp luôn vẫn vô tánh

Quả Phật do từ Duyên mà khởi

(hay từ Duyên khởi)

Cho nên bảo là Nhất thừa].

Qua đó, giác ngộ quả vị Phật là giác ngộ Duyên khởi, Vô ngã tánh ấy, quả Phật cũng từ duyên sinh ấy mà khởi (nếu Vô minh tận diệt, ái diệt, thủ diệt, thức tận diệt thì viên thành Phật quả).

c/ Trong 3 điều kiện để thành một pháp sư tuyên thuyết Pháp Hoa (Nhập Như Lai thất, trước Như Lai y, tọa Như Lai tòa), thì ngồi tòa Như Lai là ngồi vào chỗ "Nhất thiết pháp không": Không ở đây là Vô ngã tính hay Vô tự tánh (không có ngã tính). Thế là, Pháp Hoa cũng là kinh phát triển đang phát triển giáo lý Duyên khởi.

7. Duyên khởi và Kim Cương (Bát Nhã):

a/ Tâm kinh Bát Nhã ghi:

"Thấy năm uẩn là không thì liền thoát ly khổ ách"

(Chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách).

Ngũ uẩn đây là con người và pháp giới. Thấy con người và pháp giới là Vô ngã hay không tự tính thì liền rời xa tham ái, chấp thủ và đoạn tận khổ đau. Đấy là thấy rõ thật nghĩa của Duyên khởi thật nghĩa của các pháp hữu vi do duyên mà sinh. nội dung tinh yếu của Bát nhã Tâm kinh nói trên cũng là điểm tinh yếu rút rà từ Duyên khởi.

b/ Kinh Kim Cương thì tập chú vào công phu đoạn trừ 8 ngã tưởng: Ngã tưởng, Nhân tưởng, Chúng sanh tưởng, Thọ giả tưởng, Pháp tưởng, Phi pháp tưởng, Tưởng và Phi tưởng. Đoạn trừ 8 ngã tưởng là đoạn trừ chấp thủ các ngã tưởng. Đấy là sự vận hành

khổ diệt của Duyên khởi.

Chặng giữa kinh, vị Bồ tát được gọi là Đại Bồ tát, theo Kim Cương, là vị thể nhập được Vô ngã pháp (thực ra thì chỉ cần thông đạt mà thôi). Đây là vị nhuần nhuyễn pháp hữu vi theo Duyên khởi vậy.

Cuối bản kinh Kim Cương dạy:

"Nhất thiết hữu vi pháp

Như mộng, huyễn, bào ảnh

Như lộ, diệc như điển

Ưng tác như thị quán".

(Hãy khởi lên cái nhìn các pháp do duyên sinh là như mộng, không thật, như bọt nước, như sương, như ánh chớp).

Đấy là cách để thông đạt sự, lý kinh Kim Cương. Thấy như thế, an trú vào cái thấy như thế thì tâm hành giả sẽ rời khỏi tham ái, chấp thủ mà đắc thực tại Vô ngã.

Kim Cương hay Bát Nhã cũng là nội dung triển khai, phát triển giáo lý Duyên khởi là cơ bản.

8. Duyên khởi và Trung luận: - Trung quán luận (hay Tam luận tông).

Có 3 bản văn chính của Trung quán luận là:

a/ Trung quán luận (Mandhyamika) của Long Thọ, Pháp sư Cưu Ma La Thập dịch ra Hoa ngữ. Trung quán luận bài bác các tà kiến của Bà La Môn, Tiểu thừa, và một số sai lầm của Đại thừa.

b/ Thập nhị môn luận (Dvàdasa-dvàra) của Long Thọ, bản Phạn đã thất lạc, chỉ còn dịch bản Hoa văn, Thập nhị môn luận là bàn về Duyên khởi và hiệu chính các sai lầm của các nhà Đại thừa.

c/ Bách luận (Sata Sastra) của Đề Bà (Aryadeva: Thánh Thiên), đệ tử của Long Thọ. Bản luận này nhằm bác các tà kiến của Bà La Môn giáo.

Bản dịch gọn bằng Hoa ngữ về Bát bất Trung đạo là như sau:

Ngài La Thập dịch:

"Bất sanh diệc bất diệt

Bất thường diệc bất đoạn

Bất nhất diệc bất nhị

Bất lai diệc bất xuất

Năng thuyết nhị nhân duyên

Thiện diệt chư hý luận

Ngã khể thủ lễ Phật

Chư thuyết Trung đệ nhất".

Tạm dịch:

(Không sanh cũng không diệt

Không thường cũng không đoạn

Không đồng nhất cũng không khác biệt

Không đến cũng không đi

Ngài dạy đó là nhân duyên

Khéo dập tắt các hý luận

Con nay đảnh lễ Phật

Bậc đệ nhất trong các bậc đạo sư).

Bản tiếng Anh như sau:

The perfect Buddha

The foremost of all teachers.

He has proclaimed

The principle of (Universal) relativity

is like Blissfull (Nirvàna)

Quiescence of plurality

There is nothing disappears, nor anything appears.

Nothing has an end, nor is there anything eternal.

Nothing is identical (with itself)

Nor is there anything differentiated

Nothing moves

Neither hither nor thither.

Tạm dịch:

(Đấng toàn giác

Bậc đạo sư vô thượng

Ngài đã tuyên thuyết

Nguyên lý tương đối của vũ trụ (Duyên khởi)

Như Niết bàn,

Tịch lặng mất tính sai biệt.

Không có gì biến mất

Cũng chẳng có gì xuất hiện.

Không có gì đoạn

Cũng chẳng có gì thường.

Không có gì đồng nhất với chính nó

Cũng chẳng có gì dị biệt.

Không có gì di chuyển

Đến chỗ này hay chỗ kia).

Hán ngữ tóm tắt 8 phủ định trên thành:

Không sanh, không diệt (No production, no extinction).

Không đoạn, không thường (No annihilation, no permanence).

Không nhất, không dị (No unity, no diversity)

Không lai, không khứ (No coming, no departure).

Thực thì, có một bài kệ khác về Trung đạo do ngài Long Thọ sáng tác như sau: (theo Takakusu)

Anh văn:

"What is produced by causes

That, I say, is identical with void

It is also identical with merename

It is again the purport of the Middle Path".

Hán văn:

"Nhân duyên sở sanh pháp

Ngã thuyết tức thị không

Diệc danh thị giả danh

Diệc danh trung đạo nghĩa".

Việt văn:

(Cái gì do nhân duyên mà sanh

Tôi nói cái ấy đồng nhất với Không (hay không tự tính)

Cái ấy cũng đồng với cái tên ròng (chỉ là tên gọi)

Đó là nghĩa trung đạo).

Như thế, tinh yếu của Trung luận hay Trung quán luận, hoặc Trung đạo thực chất là Duyên khởi: Cái gì do duyên mà sanh thì cái ấy rồng không tự ngã (vô tự tính); nó chỉ là cái tên gọi mà khởi chớ không có hiện hữu như một thực thể (tự ngã); cái ấy nghĩa là Trung đạo (Duyên khởi Trung đạo).

Thế nên Trung luận mới thành lập Bát bất: Bát bất là phủ nhận 8 phạm trù Hữu ngã biểu trưng. Phủ nhận 8 phạm trù ngã tính ấy là phủ nhận tất cả ngã tính: tất cả ngã

tính (ngã tướng) ấy chỉ ròng là tên gọi mà không thực, bởi sự thật là Trung đạo (hay duyên sinh tính).

Đây chỉ là nghĩa triển khai của Duyên khởi: Chỉ có nhân duyên sinh diệt mà không có các ngã thể sinh diệt: đó là nghĩa Trung đạo, hệt như ý Đức Phật dạy như đã được trình bày ở các phần các câu hỏi về Duyên khởi.

Chỉ có Duyên khởi của Phật giáo mới bài bác các tà thuyết về ngã của Bà La Môn (hay 62 học thuyết ở Ấn).

9. Duyên khởi và Lăng Già:

Lăng Già thì đề cập rất nhiều vấn đề tâm thức và thế giới. Sau bài kệ tán Lăng Già đầu kinh đã gợi ý đến các điểm giáo lý Lăng Già nhắm đến:

Bài 1:

Thế gian ly sanh diệt

Do như hư không hoa

Trí bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm

(Thế gian rời sanh diệt

Cũng như hoa đốm giữa hư không

Trí chẳng đắc hữu, vô

Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 2:

Nhất thiết pháp như huyễn

Viễn ly ư tâm thức

Trí bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm.

(Các pháp như ảo huyễn

Xa rời với tâm thức

Trí chẳng đắc hữu, vô

Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 3:

Viễn ly ư đoạn, thường

Thế gian hằng như mộng

Trí bất đắc hữu, vô

Nhi hưng đại bi tâm.

(Rời khỏi đoạn và thường

Thế gian thường như mộng

Trí chẳng đắc hữu, vô

Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 4:

Tri nhân, pháp Vô ngã

Phiền não cập nhĩ diệm

Thường thanh tịnh vô tướng

Nhi hưng đại bi tâm.

(Biết người, Pháp đều Vô ngã

Phiền não cùng sở tri chướng

Vẫn thường bặt các tướng-ngã tướng

Mà hưng khởi tâm đại bi).

Bài 5:

Nhất thiết vô Niết bàn

Vô hữu Niết bàn Phật

Viễn ly giác, sở giác

Nhược hữu, nhược vô hữu

Thị nhị tất câu ly.

(Thảy thảy không có Niết bàn

Không có Phật Niết bàn

Xa rời chủ thể biết, đối tượng biết (chứng)

Dù hữu, dù vô hữu

Đều xa rời hai thứ ấy).

Bài 6:

Mâu ni tịch tịnh quán

Thị tắc viễn ly sanh

Thị danh vi bất thủ

Kim thế, hậu thế tịnh.

(Quán tịch tịnh tất cả tướng

Làm sinh khởi tâm viễn ly

Quán ấy gọi là không chấp thủ

Đời này, đời sau tịnh).

Các bài kệ nói trên tóm tắt các nét về sự thật của các pháp, và nói đến hướng vào giải thoát (sự thật là rời khỏi phiền não để vào giải thoát mà không nỗ lực để nói lên sự thật là gì).

Các nét giáo lý chính là: Các pháp tánh là Duyên khởi tánh nên chúng rời khỏi cá cặp nhị nguyên của đoạn, thường, hữu, vô, sinh, diệt; chủ thể giác và đối tượng giác, rời khỏi tất cả ngã tướng. Do giác tỉnh như vậy mà tâm ly tham, ly thủ đi vào giải thoát, đi vào thực tại Duyên sinh.

* Trong chương "Kiến lập Niết bàn" của Lăng Già, vì thế, dạy: "Ta nói vọng tưởng thức diệt là Niết bàn". Do Vô minh, Hành (chấp thủ, tham ái) mà Thức sinh, theo Duyên khởi. Khi thức diệt - vọng tưởng thức - thì Hành diệt, Vô minh diệt. Hành diệt, Vô minh diệt là nghĩa Niết bàn vậy.

Cách trình bày thực tướng và ngõ vào giải thoát của Lăng Già, dù nỗi bật sắc thái rất triết học, cũng chỉ là hình thức triển khai giáo lý Duyên khởi.

10. Duyên khởi và Hoa Nghiêm:

- Giáo lý trùng trùng Duyên khởi của Hoa Nghiêm và Thập Huyền Môn luận của kinh này đều chỉ là những hệ luận, triển khai của giáo lý Duyên khởi từ kinh tạng Nikàya và Agama.

- Về "Đại Lâu Các Trang Nghiêm Tạng" (Vairochara - Vyùha Alankara - Garbha) mà Đức Phật Di Lặc hóa hiện, Thiện Tài đồng tử phát biểu:

"Đại lâu các này là trú xứ của những ai đã hiểu ý nghĩa của Không, Vô tướng và Vô nguyện (Vô dục), của những ai đã hiểu rằng hết thảy các pháp là vô phân biệt, rằng pháp giới vốn là vô sai biệt, rằng chúng sanh giới vốn là bất khả đắc, rằng hết thảy các pháp vốn là vô sinh. Đây là trú xứ, nơi thường thích ở đối với những ai biết rằng hết thảy các pháp đều không tự tánh, những ai không phân biệt pháp theo bất cứ loại tướng nào... (Suzuki, Thiền luận, cuốn hạ, Tuệ Sỹ dịch, tr.173).

Đấy là những gì đang nói về Duyên khởi, đang nói về các pháp được nhìn từ Duyên khởi.

VIII. DUYÊN KHỞI VÀ CÁC LÝ THUYẾT VỀ NHÂN TÍNH:(Xem luận án Ph.D., cùng tác giả)

Các lý thuyết gia về "Nhân tính" (Personality) nỗ lực để phát hiện con người như thật là gì để áp dụng vào kỹ thuật và nội dung giảng dạy của nhà trường thế kỷ XX và XXI. Tất cả lý thuyết nhân tính vì vậy đều rất thiết thực và hữu ích. Duy chỉ do giới hạn của lý tính (Rationality) và của tư duy Hữu ngã mà các lý thuyết ấy bị hạn chế về mặt giá trị.

Thực sự, giáo lý Duyên khởi đã trình bày rất sống động con người ấy là Danh sắc, là Duyên khởi (12 chi nhân duyên) hay là Ngũ thủ uẩn. Con người ấy rất là thực tại, như là những gì nó đang là. Qua đó, Duyên khởi có thể soi sáng mặt giới hạn của các lý thuyết Hữu ngã trên, và giới thiệu một "Nhân tính" như thật. Chỉ khi thấu rõ con người thật sự là gì thì học đường mới có một hướng phát triển ổn định. Đây là vấn đề có vẻ giản dị nhưng thật vô cùng quan yếu: Học đường cần có hướng đi rất là nhân bản, thống thiết tình Người, tính Người và phát triển một xã hội rất là Người và rất hòa điệu.

1. Duyên khởi và vấn đề môi sinh:

Hướng giáo dục và văn hóa nhiều thế kỷ qua của nền khoa học, kỹ nghệ hiện đại của nhân loại đang đưa nhân loại đến giới vức báo động của sự kiện môi sinh ô nhiễm trầm trọng. Hướng văn hóa giáo dục đó đang đi sâu vào các khủng hoảng về đạo đức, xã hội và môi sinh, và đang cần có giải đáp giải quyết khủng hoảng. Chẳng hạn, đang cần một hướng phát triển văn hóa, giáo dục có cơ sở vừa khoa học vừa triết lý (triết lý tôn giáo) thuyết phục được đại đa số quần chúng hưởng ứng tích cực bảo vệ môi sinh thoát khỏi mọi hình thức ô nhiễm.

Duyên khởi thực sự có thể giới thiệu một triết lý như thế.

2. Duyên khởi và các vấn đề văn hóa giáo dục:

Như được trình bày ở trên, Duyên khởi quyết định "cái nhìn" đúng như thật về con người, thế giới, tương hệ giữa con người và xã hội, thiên nhiên, và gồm cả con đường sống dẫn đến khổ đau hay hạnh phúc nên giữ một vai trò rất chủ yếu trong công cuộc xây dựng một nền văn hóa giáo dục vì an lạc, hạnh phúc lâu dài cho con người và tập thể.

a/ Nhân sinh quan và Vũ trụ quan:

Khảo sát nguồn gốc, hay bản chất của nhân sinh và vũ trụ là công việc chính của lãnh vực siêu hình học. Nó giữ một vị tí quan trọng trong triết học. Vấn đề môi sinh và vũ trụ đã được khảo sát từ buổi bình minh của tư tưởng Hy Lạp, Ấn Độ và Trung Hoa.

Đấy là sự tìm hiểu bản chất của vạn hữu liên quan đến vấn đề "Thường" và "Đoạn", "Ngã" và "Vô ngã", "Thực tại" và "Hư vô", "Sáng tạo chủ" và "Sáng tạo vật" v.v...

Đức Phật Gotama, đấng đã tự mình chứng đạt chân lý tối hậu, xem các vấn đề siêu hình là trống rỗng. Ngài thường ngồi im lặng không trả lời các câu hỏi siêu hình như thế, bởi

vì theo Ngài, các vấn đề siêu hình không thiết thực liên hệ đến mục tiêu giải thoát sau cùng mà một số tu sĩ Phật giáo nhắm đến. Thái độ tâm lý thực nghiệm này của Ngài đã được đề cập trong nhiều kinh thuộc kinh tạng Pàli. Tuy thế, trên đường tìm hiểu con người và vũ trụ, thì con người đang cùng vũ trụ hiện hữu trong hiện tại và tại đây. Làm sao con người có thể biết được sự thật của vũ trụ khi con người không thể biết được sự thật của chính mình? Thế nên, điều thực tiễn cho con người là quay trở về chính mình để biết mình là ai, đang ở đâu để có thể loại trừ hết thảy các thứ ngăn che mình khỏi sự thật của vạn hữu. Muốn làm thế, con người phải đi theo phương pháp thực tiễn của hiện tượng luận (và của Phật giáo) và phương pháp chứng nghiệm tâm lý của Đức Phật.

Về vật chất, Đức Phật tuyên bố do tứ đại hình thành như nhiều nhà tư tưởng Ấn trước Ngài đã tuyên bố: Đó là yếu tố đất, nước, gió, lửa. Các yếu tố này là vận động và Vô thường, nên vạn hữu do chúng làm nên cũng Vô thường. Câu hỏi về nguồn gốc của tứ đại đối với sự thật Duyên khởi thì trở nên vô nghĩa và không được chấp nhận.

Theo Duyên khởi, thế giới hiện tượng là do duyên mà sanh, là Vô ngã và rỗng không; con người chỉ là tập hợp của năm thủ uẩn, là Vô uẩn và rỗng không; con người và thế giới thì trường tồn, bất khả phân ly. Tại đây vũ trụ hiện ra như là một phần cơ thể con người cần được bảo vệ.

Một lần, theo kinh Pàtigamya (Tiểu Bộ), Đức Phật Thích Ca nói đến thế giới vô vi (Asankhàra) là thế giới hiện hữu ngoài các phạm trù "Đi, đến", "Sanh, diệt" v.v... và tuyên bố đây là thế giới của đoạn tận Khổ đau, đoạn tận Chấp thủ. Điều này nói lên rằng thế giới mà con người đang thấy và biết là thế giới của chấp thủ.

Đức Phật dạy: "Bất cứ khi nào một người chứng đắc Giải thoát, thanh tịnh, người ấy thấy rằng thế giới là thanh tịnh". (Discourse on Pàtika, Long Discourses, tr.382).

Từ đây, vấn đề giáo dục của Đức Phật là dạy con người tu tập đoạn tận lậu hoặc để thấy rõ mình, thế giới và hạnh phúc cùng lúc, mà không phải là vấn đề đi tìm nguồn gốc của con người hay vũ trụ...

b/ Con người và tập thể, văn hóa, truyền thống:

Từ sự thật Duyên khởi, cá nhân con người hay Danh sắc (Nàma-rùpa) thì cọng sinh, cọng tồn với Tam hữu (Tibhava) nghĩa là với tha nhân, xã hội và thiên nhiên, bao gồm cả văn hóa và truyền thống...

IX. DUYÊN KHỞI VÀ THIỀN ĐỊNH (SAMATHA & VIPASSANA):

- Điểm khác biệt giữa thiền định Phật giáo và thiền định Bà La Môn giáo (hay thiền định ngoại đạo) là: Thiền định Phật giáo thì có cả hai Samtha (Chỉ) và Vipassana (Quán), trong khi thiền định Bà La Môn giáo chỉ có Samatha (Chỉ). Nét đặc thù của thiền định Phật giáo là Vipassana. (Vi+Passana = thấy rõ sự vật như sự vật đang là).

- Thấy sự vật như sự vật đang là cái nhìn của Vipassana. Chỉ khi nào hành giả kiểm soát hết thảy mọi phản ứng tâm lý của người can thiệp vào đối tượng nhìn thì sự vật sẽ xuất hiện như chính nó. Bấy giờ là lúc hành giả đã chế ngự được tham, sân, si, ngũ cái và các

tâm lý loạn động khác. Khi sự can thiệp của tâm lý hoàn toàn được dập tắt, là khi các lậu hoặc của tâm đã bị loại trừ, thì sự vật (trong thân cũng như ngoài thân) sẽ tự phơi bày thực tướng Duyên sanh của chúng - Bởi tất cả hiện tượng đều do duyên mà sinh, đều là Duyên sinh. Đây trọn vẹn là cái nhìn trí tuệ của thiền định, là cái nhìn Duyên khởi thấy rõ thực tại Duyên khởi.

- Hành giả sẽ khởi đầu nhìn sự vật kèm theo với sự phân tích nhân duyên; rồi tiến đến nhìn đơn thuần (pure attention); rồi đến nhìn đi ra khỏi Năm triền cái và đi vào Tứ sắc định; rồi tiếp đến nhìn đi ra khỏi Mười kiết sử. Đây là công phu giải thoát rất trí tuệ qua cái nhìn và cái nhìn Duyên khởi. (cái nhìn từ Tứ sắc định có thể làm thêm mạnh hoạt động của Chánh tư duy, nghĩa là bao gồm Chánh kiến và Chánh tư duy...).

X. DUYÊN KHỞI VÀ SỰ ÁP DỤNG DUYÊN KHỞI VÀO CÁC LĨNH VỰC XÃ HỘI:

Bởi Duyên khởi là sự thật tối hậu và là sự thật của tất cả hiện hữu nên mọi hình thức sinh hoạt cá nhân và cộng đồng đều được soi sáng dưới ánh sáng Duyên khởi.

1. Về cá nhân:

* Nhận thức quan trọng nhất cho cá nhân để tu tập giải thoát là ghi nhớ mãi công thức sau đây, và thực hành công thức này đối với 5 thủ uẩn, hay đối với mọi hiện hữu:

Cái này không phải là tôi, không phải là của tôi và không phải là tự ngã của tôi. (N'esoham, N'eso mama, Na m'eso attà' ti).

* Cá nhân ý thức rằng mình cùng gia đình, xã hội và thiên nhiên là cọng sinh, cọảng tồn để có thái độ sống theo lẽ đạo. (Nho giáo nói: Thuận thiên giả dĩ tồn; Nghịch thiên giả dĩ vong)

* Sống là thể hiện lẽ sống, lý tưởng sống, mà không phải đi tìm sự thật từ các câu hỏi và các câu trả lời.

* Tâm lý, vật lý và sinh lý là một tập hợp thể có ảnh hưởng qua lại mật thiết với nhau. Không thể xem nhẹ một hiện hữu nào trong 3 hiện hữu đó. Chúng cùng cọng sinh và cọng tồn.

* Con đường sống dẫn đến tối tăm và đau khổ cho mình và người là nuôi dưỡng và phát triển dục vọng. Ngược lại, là con đường sống đi vào hạnh phúc trong hiện tại và trong tương lai.

2. Về xã hội:

Thế giới là một ngôi nhà chung: Rối loạn, khổ đau ở chỗ này cũng là rối loạn khổ đau ở chỗ kia. Tất cả đang hiện hữu trong một tương quan mật thiết với nhau. Từ nhận thức này, thế giới nếu đi vào hòa hợp, hợp tác xây dựng hòa bình, an lạc sẽ là quyết định tốt nhất, khôn ngoan nhất (Một viên sỏi được ném vào biển, thì tất cả biển đều động).

Trong một quốc gia, các sinh hoạt quốc phòng, an ninh, kinh tế, xã hội, văn hóa và giáo dục đều có mối tương quan mật thiết và dây chuyền. Cần thực hiện sự phát triển quân bình, mất quân bình là rối loạn.

Cá nhân và tập thể cùng cọng sinh và cọng tồn. Thiên về một hiện hữu nào trong hai hiện hữu đều là thiên lệch, lệch hướng sống, dễ đi vào rối loạn, hay ít nhất sẽ làm ngưng trệ sự phát triển xã hội.

Cá nhân và các cá nhân khác cũng thế, có ảnh hưởng hỗ tương. Cần thể hiện sự công bằng xã hội.

Cá nhân và môi sinh cùng cọng sinh, cọng tồn. Vì thế, cần bảo vệ môi sinh khỏi ô nhiễm như là đang bảo vệ sức khỏe và hạnh phúc của cá nhân.

Về vật chất và tinh thần, tim và óc cũng thế, chúng là cọảng sinh và cọng tồn. Xem nhẹ phía nào cũng đi vào rối loạn cả.

Về vấn đề hưng thịnh bền bỉ của một xứ sở cũng cần thể hiện theo nguyên lý vận hành của các pháp. Miễn cưỡng sẽ đi vào rối loạn v.v...

XI. KẾT LUẬN:

Từ những gì được trình bày khái lược về giáo lý Duyên khởi, chúng ta (người đọc) có thể đi đến một số điểm nhận định về giáo lý ấy, nói riêng, và Phật giáo nói chung, rằng:

1. Giáo lý Duyên khởi là nền tảng của các giáo lý Phật giáo thuộc các bộ phái.

2. Giáo lý Duyên khởi là linh hồn của thiền quán Phật giáo (thiền định).

3. Giáo lý Duyên khởi là căn bản của nhận thức luận, giá trị luận và bản thể của Phật giáo. Nó cũng là nền tảng của luận lý học Phật giáo.

4. Giáo lý Duyên khởi không phải để hiểu như là triết lý, mà là để thực hiện giải thoát. Các bước đi giải thoát sau cùng sẽ giúp hành giả thấy rõ sự thật của bản thân, xã hội, thế giới và hạnh phúc.

5. Giáo lý Duyên khởi vì là sự thật của vạn hữu nên nó là ánh sáng chỉ đường cho các tư duy có giá trị xây dựng hòa bình, an lạc, hạnh phúc cho các cá nhân và cộng đồng.

6. Ngoài giá trị giải thoát, Duyên khởi còn là một lý thuyết về nhân tính làm cơ sở cho tâm lý học, tâm lý giáo dục và triết lý giáo dục mở ra một hướng văn hóa, giáo dục mới.

7. Giáo lý Duyên khởi là cơ sở thống nhất giáo lý các bộ phái.

8. Giáo lý Duyên khởi có thể là ánh sáng chỉ hướng phát triển tốt cho các ngành xã hội, khoa học và tổ chức xã hội.

9. Giáo lý Duyên khởi là nội dung của Hiện tượng luận Phật giáo (Buddhist Phenomenology).

10. Sau hết (hẳn nhiên là có thể triển khai thêm nhiều điểm nữa). Duyên khởi hay Phật giáo ngoài ý nghĩa tôn giáo còn có ý nghĩa triết học, và đặc biệt là ý nghĩa Phật giáo được hiểu như là một con đường giáo dục thiết thực, nhân bản và trí tuệ.

11. Con đường nghiên cứu Phật học ngày nay phát triển rất mạnh trên thế giới, được nghiên cứu như là một khoa học Phật học, vì vậy đòi hỏi sinh viên và các nhà nghiên

cứu có cái nhìn mới mẻ về nhiều mặt lịch sử, văn bản, ngôn ngữ, tư tưởng và tông chỉ để Phật giáo các bộ phái và Phật giáo tự thân được hiểu đúng nghĩa của nó.

12. Các quan điểm phân biệt về Tiểu thừa, Đại thừa, Bán Đại thừa, về Hữu tông, Không tông, Pháp tướng, Pháp tánh, v.v... cần được hệ thống lại và soát xét lại thế nào để phù hợp với ý nghĩa tôn giáo của một đấng Giáo chủ duy nhất, của một sự thật tối hậu duy nhất, và cùng với một nguồn Kinh, Luật được kết tập gần hệt nhau ở kỳ đại hội kết tập lần thứ nhất và lần thứ hai.

Tinh thần của Phật học là phê phán dựa vào kinh nghiệm thực nghiệm của cá nhân. Tinh thần căn bản của đại học cũng là tinh thần phê phán. Vì thế, người học cần tiếp thu giáo lý với tinh thần phê phán ấy để vấn đề giáo nghĩa ngày một thêm sáng tỏ và nhất quán.

Duyên khởi sẽ là giáo lý, là chỗ dựa cho tinh thần phê phán ấy vậy.

* Tài liệu tham khảo (giới hạn)

1. Tương Ưng Bộ kinh II, III, ĐTKVN;

2. Trung Bộ kinh I, ĐTKVN, (kinh số 28);

3. Trường Bộ kinh II, ĐTKVN, (kinh Đại Bỗn);

4. Trường Bộ kinh II, ĐTKVN, (kinh Đại Duyên);

5. Trường A Hàm I, kinh Điển Tôn, ĐTKVN;

6. Kinh Trường A Hàm I, Sơ Đại Bản Duyên, ĐTKVN;

7. Tiểu Bộ kinh I, ĐTKVN;

8. Phật học khái luận, Thích Chơn Thiện, 1997, Viện NCPHVN;

9. Kinh Hoa Nghiêm;

10. Kinh Lăng Già;

11. Kinh Kim Cương;

12. Kinh Pháp Hoa;

13. Duy thức Tam thập tụng;

14. Tam Luận tông - Trung Quán luận (Madhyamika);

15. Bát Nhã Tâm kinh.

-ooOoo-

Câu hỏi ôn tập

1. Trình bày nội dung của giáo lý Duyên khởi.

2. Trình bày sự vận hành của Duyên khởi.

3. Giáo lý Duyên khởi có ý nghĩa như thế nào trong toàn bộ giáo lý Phật giáo?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần II - Các vấn đề Phật học

Bài 2: Một vài khái niệm về triết lý trong đạo Phật Phật-Điển Hành-Tư

DẪN NHẬP

Nói đến đạo Phật, một câu hỏi thường được đặt ra: Đạo Phật là tôn giáo hay là triết học? Qua bao nhiêu giấy mực bàn cãi sôi nổi, giới học thuật Đông Tây hiện nay chung quy đưa đến kết luận rằng đạo Phật không phải là tôn giáo, cũng không phải là triết học, nếu căn cứ theo định nghĩa của các khái niệm này một cách đơn thuần. Bởi vì, đạo Phật không chủ trương có một chủ tể toàn quyền toàn năng sáng lập vũ trụ, không nương dựa thần quyền và cũng không phải là những phiếm luận hão, những bàn thảo suông. Nhưng chỉ vì sinh hoạt con người luôn phải đặt để vào hai phạm trù trên cho nên, vấn đề lại cứ được - hay "bị"- nêu lên, và câu giải đáp khả thể là: Nếu là tôn giáo thì đạo Phật là một tôn giáo cá nhân, và nếu là triết học thì đạo Phật là một triết học thực tiễn. Tôn giáo cá nhân, bởi vì đạo Phật không có giáo quyền, không có giáo hội tập trung bắt buộc giáo đồ phải tuân phục theo những giáo lệnh do các giáo sĩ cấp cao đặt để ra và gán ghép cho là lời thánh phán của một đấng giáo chủ nào đó; tín đồ đạo Phật hoàn toàn được tự do khi phát nguyện tuân giữ những giới luật vốn không phải là những luật lệ nghiêm cấm bắt buộc mà chính là những phương tiện có mục đích nâng cao đời sống tinh thần của người trì giữ giới đã thọ, gồm cả hai giới xuất gia và tại gia. Triết học thực tiễn, bởi vì đạo Phật không thiết lập những nguyên lý chỉ để bàn cãi hay quảng diễn bằng danh từ ngôn thuyết, mà chính là để áp dụng những nguyên lý đó vào cuộc sống tu tập của mỗi cá nhân với mục đích tự đạt đến giác ngộ.

Trong phạm vi bài này, chúng ta chỉ lược qua một vài ý niệm về triết lý của đạo Phật mà ý nghĩa sâu rộng đã có nhiều sách vở bàn đến rồi. Khi nói đến triết lý của đạo Phật, ai cũng nghĩ ngay đến Trung quán và Duy thức, hai trường phái lớn đã phát huy

và xiển dương tư tưởng triết học Đại thừa đến tột đỉnh. Hai hệ thống triết lý này, riêng ở phương Tây hiện nay đã có hàng trăm tác phẩm khảo luận nghiêm túc, đưa triết học đạo Phật làm đối tượng nghiên cứu cách khoa học và logic. Ở đây, ta trở về lại ngay chính nguồn cội của hiện tượng được gọi là triết lý của đạo Phật, tức trở về lại với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và bài pháp đầu tiên mà Ngài tuyên bố, khai mở một trong những hệ thống tư tưởng lớn của nhân loại.

NỘI DUNG

Bài pháp đầu tiên, được thâu tóm trong kinh Chuyển Pháp Luân (Dhamma-cakkappa-vattana-sutta), làm căn bản cho nền tư tưởng và sinh hoạt tâm linh của đạo Phật. Đó là lời tuyên bố khẳng định của Bậc Giác ngộ về Tứ diệu đế (Bốn chân lý):

1. Đời là khổ (dukkha);

2. Khổ có nguyên nhân nơi tham ái (dukkha-samudaya);

3. Khổ có thể tiêu diệt được (dukkha-nirodha); và

4. Do tu tập theo con đường (dukkha-nirodha-gàminpatipadà) gọi là 37 phẩm trợ đạo, trong đó có Bát chánh đạo và Ngũ lực.

Lời tuyên bố này được chia làm 2 vế: vế trước bao gồm hai chân lý đầu, là một mô tả về thực tại tương đối, và vế tiếp, gồm hai chân lý sau, là lý tưởng về thực tại cần phải được đạt tới.

1. Khổ (Khổ đế)

2. Nguyên nhân của Khổ (Tập đế) -- Thực tại tương đối (Tục đế)

3. Khổ có thể diệt (Diệt đế)

4. Con đường thoát Khổ (Đạo đế) -- Lý tưởng đạt tới (Chân đế)

Cũng giống như một bệnh nhân tìm thầy thuốc trị bệnh, người thầy thuốc nói: ông có bệnh, đây là lý do ông bị bệnh, bệnh này có thể chữa khỏi, và đây là toa thuốc trị hết bệnh. Như thế, đây là một thái độ hết sức tích cực, đưa đến kết quả thực tiễn, không nương dựa theo một thần quyền nào, và cho con người một tự do chọn lựa tuyệt

đối: uống thuốc hay không uống thuốc là tùy bệnh nhân muốn hết bệnh hay không. Nói cách khác, hai chân lý đầu là một mô tả khách quan về Tục đế, và hai chân lý sau là lý tưởng về Chân đế. Xưa nay, có nhiều quan niệm sai lầm, thiển cận, cho rằng đạo Phật yếm thế, than van đời là khổ, là tiêu cực và bi quan. Nếu Đức Phật dừng lại ở chân lý đầu, tuyên bố "hễ có sự sống là có khổ" rồi thôi, thì đúng thật nguồn đạo mà chúng ta đang tu tập theo quả là yếm thế, và như vậy, đã không có thể tồn tại đến hôm nay. Nhưng mà, tuyên bố "đời là khổ" chính là một lời sấm sét đánh thức con người trong cơn mê, là một mô tả đúng thật về một thực tại chứng nghiệm được để đưa đến mục đích là "phải thoát ra cái khổ" đó.

Thế nào là Khổ? Sinh, già, bệnh, tử (hay thành, trụ, hoại, diệt); yêu nhau phải xa cách, ghét mà phải gần hoài, cầu mà không được; những sự kiện đổi thay ảnh hưởng đến năm uẩn... Nói chung, tất cả những gì khiến con người không được thỏa mãn gọi là Khổ. Đây là một chân lý phổ quát, không tùy thuộc vào thời gian và không gian, hễ có sự sống là có sự bị tùy thuận vào điều kiện sinh diệt, đồng thời có cơ hội cho con người nỗ lực vượt thoát những điều kiện khiến con người cứ trôi lăn trong vòng sinh tử luân hồi. Cho nên Đức Phật Thích Ca tuyên bố giáo pháp của Ngài, cũng như của chư Phật quá khứ, là: "Cũng như nước biển chỉ có vị mặn, Đạo của ta chỉ có một vị, đó là vị giải thoát".

Do vậy, sở dĩ gọi là "chuyển pháp luân", chính vì Tứ diệu đế là cơ sở căn bản, là động lực chính yếu đưa đến một hiện tượng hi hữu là đạo Phật. Bởi lẽ, mỗi một chân lý đều bao gồm rất nhiều nguyên lý của đạo Phật, thí dụ như trong Khổ đế, đã có nói đến nguyên lý vô ngã, vô thường, không v.v..., từ đó các học phái về sau triển khai ra chi tiết như ngã không, pháp không, ngã vô thường, pháp vô thường, tịch không, chân không diệu hữu, v.v... làm cơ sở cho học phái của họ. Nói cách khác, hai chân lý trước là một mô tả lục đạo luân hồi, còn hai chân lý sau là con đường đưa đến giải thoát, Niết bàn. Cho nên, đạo Phật không yếm thế, không bi quan; trái lại, rất tích cực, rất thực

tiễn trong mục đích giải quyết những thắc mắc tâm linh về sự hiện hữu của con người và của vũ trụ.

Có thể nói, Chuyển Pháp Luân là bài pháp độc đáo, nhất quán, siêu việt, thâm áo, bao hàm toàn thể tất cả những học thuyết, những hệ phái, dù theo pháp học hay pháp hành, của đạo Phật. Cho nên chúng ta cần thấu triệt tư tưởng Tứ diệu đế, một giáo lý tích cực, có mục tiêu hướng thượng và có con đường (phương pháp) để đạt kết quả giải thoát một cách cụ thể. Chỉ có một thấu triệt như thế ta mới có thể sáng suốt triển khai chân lý này nơi các học thuyết và học phái, nhất là các phái thuộc Đại thừa của đạo Phật mà ta sẽ bàn đến sau.

Ở đây, ta thử nhận định về Bát chánh đạo, một phần của chân lý thứ 4, 37 phẩm trợ đạo, mà thông thường được diễn đạt theo hàng dọc:

(1) Chánh kiến

(2) Chánh tư duy

(3) Chánh ngữ

(4) Chánh nghiệp

(5) Chánh mạng

(6) Chánh tinh tấn

(7) Chánh niệm

(8) Chánh định

Theo diễn đạt này, ta không thể giải thích thỏa đáng tại sao Chánh kiến lại dẫn đầu để rồi kết thúc với Chánh định. Đã gọi là chúng sinh đang đắm chìm trong vô minh nên phải lăn lộn trong sinh tử luân hồi, thì làm sao có được Chánh kiến, điều kiện tiên quyết để thực hiện trọn Bát chánh đạo? Vậy tất yếu phải có một diễn đạt khác, không có điểm khởi đầu cũng không có điểm kết thúc:

Chánh kiến Chánh tư duy Chánh ngữ

Chánh định Bát chánh đạo Chánh nghiệp

Chánh niệm Chánh tinh tấn Chánh mạng

Bởi, "Kiến" (thấy biết) ở đây không phải là thiên kiến, biên kiến hạn cuộc bên này hay bên kia, mà là một cái "thấy" đúng sự thật. Do vậy có thể nói, Chánh kiến không phải là điểm khởi đầu của một chuỗi thực hành theo con đường thẳng, theo chiều dọc, mà là kết quả của một chuỗi thực hành liên hoàn tám chi phần trong Bát chánh đạo. Bởi vì, để có được Chánh kiến, hành giả cần phải biết nghe, rồi suy nghĩ về những điều nghe đó và sau hết tu tập theo những điều nghe đó. Nghe gì? Nghe đạo pháp của Đức Phật Thích Ca, bắt đầu bằng Tứ diệu đế, các nguyên lý căn bản khác như Nhân quả, Duyên sinh, Vô thường, Vô ngã v.v..., rồi tự suy tư về giá trị của những nguyên lý trên, từ đó hành giả bắt đầu tu tập, hành trì dựa trên căn bản của một nguyên lý nào phù hợp với

căn cơ của chính mình. Từ đó, ta thấy Bát chánh đạo đã là một mạng lưới bối cảnh bao quát tất cả các vấn đề thuộc phương diện pháp học và pháp hành của đạo Phật. Để có Chánh kiến, đòi hỏi trước tiên phải Văn - Tư - Tu, nhưng trong Tư (suy nghiệm) thì đã có yếu tố đưa đến Chánh tư duy, trong lúc Tu (thực hành sự tu tập) đòi hỏi không những chỉ Chánh ngữ là để giữ giới khẩu, Chánh nghiệp giữ giới ý, Chánh mạng giới thân, mà cả luôn Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định, là một hành trình tu tập thiền quán tâm linh, rồi tuệ mới có thể sinh khởi làm điều kiện phát sinh Chánh kiến. Do đó, Bát chánh đạo có thể được hiểu là một vòng liên hoàn, không thể nào thiếu mất một chi phần, cũng không thể nói chi phần nào là bắt đầu, bởi chi phần này làm điều kiện cho những chi phần kia cùng là thao tác chúng, cũng như ngược lại.

Cũng từ cơ sở liên hoàn như thế, nên khi Thái tử Tất Đạt Đa kiên trì thiền định dưới cội Bồ đề ròng rã 49 ngày đêm, Ngài đã nghiệm chứng nguyên lý Duyên khởi (paticca-samuppàda), vì cái này có cho nên cái kia có, vì cái này không cho nên cái kia không, không có điểm bắt đầu, nhưng ngôn từ đòi hỏi một phân tích cho nên thông thường được đề cập khởi sự bằng từ vô minh, vô minh sinh hành, hành sinh thức, ..., vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt..., hữu diệt thì sinh diệt, sinh diệt thì lão tử diệt, mỗi khi chuỗi xích này bị phá vỡ thì giải thoát, giác ngộ có mặt. Ngày nay, học giả cũng như các nhà hoằng pháp tại phương Tây đều nhất trí quan điểm rằng, sự vô thượng của Đức Phật Thích Ca ở nơi Ngài là người đầu tiên duy nhất ở cõi Ta bà này đã khám phá ra lý Duyên sinh, gồm 12 khoanh liên hoàn nhau, và cũng chính sự

khám phá này làm nguyên nhân tối thắng đưa Ngài đến Chánh đẳng giác, sự giải thoát, giác ngộ rốt ráo.

Trong tiếng Anh có nhiều các dịch ngữ cho từ này như: Interdependent Origination, Conditioned Co-production, Dependent Co-arising, v.v... Có thể nói, với nguyên lý Duyên sinh, ngay từ đầu đạo Phật đã không chấp nhận quan niệm về một đấng tối cao, một đấng tạo hóa, bởi vì không có một sinh thể nào có thể hiện hữu một cách tự lập, tự tạo, không từ nhiều nguyên nhân và điều kiện khác phối hợp lại mà có thể hình thành. Nguyên lý này đưa địa vị con người lên tột đỉnh, không quỵ lụy khuất phục run sợ hay bị sai khiến cúi đầu trước một chủ tể thần linh nào, mà con người được tự do tuyệt đối chọn lựa "định mệnh" của mình, nói theo thế gian, làm chủ lấy mình và giải quyết thân phận của mình nếu biết tu tập theo đúng tinh thần Duyên khởi như chính Đức Phật đã thể nghiệm qua.

Triết lý Trung quán, đặt nền tảng trên bộ luận Trung Quán (Madhyàmàka-sàstra) do Bồ tát Long Thọ (Nagarjuna) tạo, được xem như là biện chứng pháp tuyệt đỉnh của triết lý đạo Phật, là dựa trên nguyên lý Duyên sinh này. Bốn vế tám câu lừng danh của ngài Long Thọ, "Bất sinh diệc bất diệt, bất cấu diệc bất tịnh, bất tăng diệc bất giảm, bất thường diệc bất đoạn" có thể tóm tắt vào hai câu: "Vì cái này có nên cái kia có, cái này không cho nên cái kia không", xuyên suốt cả thời gian (sinh diệt, tăng giảm) và không gian (cấu tịnh, thường đoạn), hai nguyên tố tiên khởi làm điều kiện cho mọi sinh thể, trong đó có con người, hiện hữu. Nguyên lý này, Đức Phật đã dạy, tức là vào buổi sơ thời đạo Phật đã đặt nền tảng cơ sở cho những triển khai của triết lý Đại thừa rồi. Và

cũng từ nơi lý Duyên sinh này mà Pháp Tạng (643-712), được xem như là đệ nhất tổ Hoa Nghiêm tông Trung Hoa, nỗi tiếng với bộ Kim sư tử chương, dùng kính ảnh kính chiếu các tượng sư tử trước cung đình Võ Tắc Thiên để biện giải thuyết "trùng trùng duyên khởi" trong triết học Hoa Nghiêm. Cho nên không phải không có lý khi Đại thừa quan niệm trong năm thời giáo của Đức Phật, sau khi Ngài chứng đắc Tam miệu Tam bồ đề (Sammyak Sambodhi) thì lại giảng về Hoa Nghiêm (Hoa Nghiêm thời), nhưng vì thính chúng không ai thấu triệt được nguyên lý biện chứng

Sinh khởi này, cho nên Đức Phật mới lại phải tuyên bố về thực tại tương đối trước (A Hàm thời). Kinh Hoa Nghiêm được xem như là bộ kinh thâm áo nhất của Phật giáo.

Ngoài nguyên lý Duyên sinh, mà Trung luận là đại biểu sâu nhất cho Luận bộ và Hoa Nghiêm cao nhất cho Kinh bộ, Đại thừa còn thêm một hệ tư tưởng khác sánh vai với Trung luận đã đi vào dòng triết học thế giới, nhất là triết học Tây phương, một cách thuyết phục mà hiện tại đã trở thành một khuynh hướng tâm lý thực nghiệm ứng dụng để làm trị pháp tâm linh, đó là triết lý Duy thức. Duy thức (Vijnanaptimàtra) hay Duy tâm (Cittamàtra) hay Du già (Yogàcàra), đặt cơ sở trên nguyên lý tất cả hiện hữu chỉ do thức. Ngoài thức, không có gì tất cả. Thức, hay Tâm, của nền triết học do Bồ tát Thế Thân (Vasubandhu) xiển dương, lại cũng là một quảng diễn lời dạy của chính Đức Phật: "Tâm dẫn đầu các pháp, Tâm làm chủ, Tâm tạo tác..." trong phẩm "Song yếu" của kinh Pháp Cú (Dhammapàda). Từ những lời dạy căn bản này, cũng chính ngài Thế Thân đã trước tác bộ A-tì-đàm Câu-xá luận (Abhidharmakosa-sàstra) thuộc khuynh hướng Nhất thiết hữu (Sarvastivàda) và Tì bà sa (Vaibhàsika) của Nguyên thủy, rồi sau đó, lại phát huy khuynh hướng Đại thừa với hai bộ luận ngắn: Duy thức Nhị thập tụng (Vimsatika) và Duy thức tam thập tụng (Trimsika-vijnäàpti-kàrikà), làm căn bản cho Duy thức học Đại thừa Ấn Độ, để rồi ngài Huyền Tráng dựa theo để soạn Thành Duy Thức luận (Vijnanàptimàtratasiddhi), lập thành Duy thức học Trung Hoa.

Duy thức được giải thích trên nền tảng "chủng tử" (bìja), là nơi chất chứa và phát sinh ngũ uẩn - sắc, thọ, tưởng, hành, thức - tạo thành sinh thể; và do vì sinh thể chỉ là do ngũ uẩn hợp thành, cho nên sinh thể không có tự tính thật sự độc lập; nói cách khác, những gì là Duyên sinh thì Vô ngã. Ta thấy, một tràng lý giải về vai trò tâm thức trong đạo Phật như thế, đã được Đức Phật giảng giải tận tường hơn hai ngàn năm trăm năm về trước rồi, không phải đợi đến Freud hay Carl Jung nhắc đến mới hình thành. Và tất cả cũng đều quy tụ về đích điểm: con người. Khi còn trong vòng vô minh, thì thấy "cái ta" hiện hữu, khi ngộ đạt rồi thì tất cả đều không: "Vô sắc, vô thọ, tưởng, hành, thức...".

Dựa trên nguyên lý Vô ngã, Phật giáo Nguyên thủy bắt đầu bằng Ngã để tu tập tiến đến Vô ngã của hành giả, không nhấn mạnh khía cạnh cứu độ chúng sinh; trong khi Đại thừa bắt đầu bằng vô ngã đi đến chỗ thấy không có chúng sinh để độ. Cả hai quan niệm chỉ khác biệt nhau từ điểm xuất phát, cùng đưa đến đích điểm là giải thoát, phối hợp cả hai pháp học và pháp hành, quán sát chân tánh của thực tại (Chân đế) xuyên qua thực nghiệm trạng thái của hiện tượng (Tục đế).

KẾT LUẬN

Ngoài Bát chánh đạo áp dụng cho cá nhân hành giả, thì một cụm khác trong 37 phẩm trợ đạo, Ngũ lực, gồm Tín, Tấn, Niệm, Định và Tuệ lực, lại còn làm động lực cho các học phái lớn phát triển, trong đó, Tấn lực, tinh tấn, là yếu tố và điều kiện tiên quyết. Trong 37 phẩm trợ đạo, có bốn nơi nhắc đến Tấn hạnh (vìrya): Tứ chánh cần (catursamyak-prahànàni), một danh nghĩa khác để gọi Chánh tinh tấn, một chi quan trọng trong Bát chánh đạo; Tinh tấn giác chi trong Thất giác chi (sapta-bodhyanga); và là một trong Ngũ lực này. Đó là không kể Lục độ, trong đó Tinh tấn Ba la mật là điều kiện phải có để thực hiện Thiền định Ba la mật, v.v... Những điều đó cho thấy rằng đạo Phật không xem trọng tư duy bằng hành động, và chủ trương lý luận phải thực tiễn; con người lúc nào cũng phải tinh tấn, không được giải đãi, mới có thể tiến phát trên đường tu. Tu tập Ngũ lực hoàn toàn sẽ đạt được quả La hán (kinh Tạp A Hàm XLVIII.IV.II.ii), nhưng về sau, các hành giả và trí giả có khuynh hướng triển khai riêng một trong Ngũ lực để từ đó đạt giác ngộ, do vậy mà phát sinh các học phái khác nhau. Thí dụ như Trung quán thì triển khai Tuệ lực, Thiền hay Du già tức Duy thức triển khai Định lực, Tịnh độ thì Tín lực và Mật tông thì Niệm lực. Do đó, nhìn nguyên tắc tu tập 37 phẩm trợ đạo từ góc độ triết lý, ta thấy Ngũ lực có thể được xem như là căn bản để thiết lập tư tưởng Trung quán, Thiền hay Du già (Duy thức), Tịnh độ và Mật, bốn khuynh hướng lớn của triết học Phật giáo.

Chúng ta thường mỗ xẻ các hệ luận trong đạo Phật một cách riêng biệt, theo chiều dọc hay chiều ngang bằng con đường thẳng bị cắt thành từng đoạn và từ nhiều góc độ, phương pháp cũng như mục đích khác nhau, điều này giống như người mù sờ voi,

không thể có một cái nhìn toàn diện và siêu việt ý niệm về sự hiện hữu của một sinh thể gọi là "con voi". Cũng thế, vì chúng ta không có được cái nhìn nhất quán về đạo Phật, cho nên có những tranh cãi theo biên kiến, cho rằng Nguyên thủy là truyền thống còn Đại thừa là sai lạc; hoặc tự cho Đại thừa là lợi tha, còn Nguyên thủy ích kỷ, v.v... Nhưng thật ra, những hành động hy sinh vô bờ bến của những quan niệm về Bồ tát hạnh trong Đại thừa đã có mặt trong các truyện Tiền thân của Đức Phật rồi. Có điều, Nguyên thủy quan niệm chỉ có một Bồ tát, đó là những tiền thân của Đức Phật, trong khi Đại thừa thì quan niệm ai cũng có thể lập hạnh hy sinh vô bờ bến như Bồ tát cả.

Cho nên, nếu nhất quán, ta sẽ thấy tất cả các nguyên lý căn bản của đạo Phật, đều đã được Đức Phật Thích Ca thuyết giảng ngay buổi sơ thời, làm cơ sở cho gốc cây truyền thống nguyên thủy để cho thân cây vươn lên sừng sững chắc thật với bao cành lá hoa trái tươi đẹp xum xuê cho bao người được lợi lạc. Không có gốc cây khi không có cành lá hoa trái, nhưng không có hoa trái lá cành thì cũng không ai biết đến gốc cây. Mà nhất quán chỉ có những lời dạy nguyên thủy từ chính kim khẩu của Đức Phật để rồi qua thời gian, triển khai thành tám vạn bốn ngàn pháp môn, pháp môn nào đưa đến giải thoát, đến Niết bàn thì đó là Chánh pháp.

Bởi vì, Chánh pháp không phải là một con đường trong nhiều con đường, mà chính là Con đường (Đạo). Không phải vì chúng ta theo đạo Phật mà mù quáng bênh vực và tự cho là triết lý đạo của mình độc tôn, như những thái độ bảo vệ tôn giáo khác của các tín đồ của họ, nhưng vì Đạo pháp được trình bày một cách minh bạch và chính xác, hai

điều kiện làm cơ sở thiết yếu cho khoa học chứ không phải cho tôn giáo, trình bày những phương pháp và luật tắc phổ cập để con người có thể đạt đến Giác ngộ mà không cần đến một thần quyền nào, có thể nghiệm chứng được một cách logic, do đó là những điều kiện mà Đạo pháp đặt làm căn bản và là phương tiện để đạt đến. Cho nên Đạo pháp không phải là một trong những con đường đưa đến Niết bàn, mà là nguyên lý cơ bản, là logic, của mọi con đường. Sự biến mất của Đạo không đồng nghĩa với sự tiêu diệt của một tôn giáo, mà là sự biến mất của phương tiện đưa đến

Niết bàn. Sự biến mất đó có thể kéo dài đến hàng triệu năm, cho đến khi một vị Phật ra đời, để con đường giải thoát một lần nữa được khám phá ra, được tu tập theo, và được tuyên bố xiển dương. Sự vĩ đại của Đức Phật Thích Ca không phải là Ngài chứng đắc Niết bàn, mà ở chỗ, sau hàng trăm triệu năm, Niết bàn lại một lần nữa được Ngài diễn đạt cách thực tiễn, không phải cho riêng Ngài, mà là cho vô số chúng sinh, vì lợi ích, vì hạnh phúc an lạc cho số đông.

-ooOoo-

Câu hỏi ôn tập

1. Trình bày tóm tắt nội dung cơ bản của bài pháp đầu tiên mà Đức Phật thuyết sau khi thành đạo.

2. Trình bày nguyên lý cơ bản trong triết học Phật giáo.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần II - Các vấn đề Phật học

Bài 3: Giới thiệu đại cương về Duy thức học (Tâm lý học Phật giáo) Tuệ Hạnh

Duy thức học (Tâm lý học Phật giáo Phát triển) là một trong những hệ thống tư tưởng lớn của Phật giáo đã gây sự kinh ngạc đối với khoa Tâm lý học phương Tây hiện đại, đặc biệt là chuyên ngành Tâm lý học trị liệu. Tuy nhiên, khác với Tâm lý học thông thường, Duy thức học không phải là một nhận thức luận đơn thuần, cũng không nhằm xiển dương cho một triết lý nào đó, mà trong mục tiêu cứu kính của Phật giáo, Duy thức học đã khai sáng một nhận thức mới về sự giác ngộ qua hành trình tìm hiểu Tâm. Đây là một vấn đề Phật học quan trọng và rộng, nhưng trong giới hạn dung lượng của chương trình Phật học hàm thụ, Ban Hướng dẫn trân trọng giới thiệu bài giảng: "Đại cương về Duy thức học" của tác giả Tuệ Hạnh, Ph.D.; ngoài bài giảng này, trong điều kiện cho phép, học viên cần tham khảo thêm các tài liệu được giới thiệu ở cuối bài.

DẪN NHẬP

Duy thức và Trung quán là hai trường phái lớn, triển khai tư tưởng Đại thừa đến cực điểm của triết học Phật giáo vào những thế kỷ II đến thế kỷ VI tại Ấn Độ. Duy thức được biết qua Phạn ngữ bằng 3 từ: 1) Cittamàtra, chủ trương tất cả đều do tâm, duy tâm; 2) Yogacàra, gồm 2 từ Du-già và hạnh, đề xướng hành trì du-già, quán tưởng thiền định để phát huy hạnh nguyện Bồ tát; 3) Vijnanaptivàda, học thuyết cho rằng tất cả vạn vật đều do thức hiện khởi, duy thức. Cả ba từ này được dùng cùng nghĩa với nhau, tuy rằng

về sau, do các bộ luận chuyên về "duy thức" của Thế Thân, Vijnanaptivàda được phổ biến hơn và chấp nhận như là tên gọi cho triết thuyết của tông này (Vijnanaptimatràtavàda). Trong khi đó, Cittamàtra hầu như không còn được nhắc tới, còn Yogàcàra được dùng xen lẫn với Vijnanaptivàda như là đồng nghĩa. Trong khi Trung quán chú trọng về biện chứng bằng trí tuệ thì Du-già đặt trọng tâm

vào việc hành trì thiền định; cả hai đều nhằm mục đích nhận chân thực tánh của hiện hữu.

Tuy rằng sự ra đời của trường phái Duy thức được xem là xiển dương và phát huy triết lý Đại thừa đến cực điểm, nhưng căn bản tư tưởng của nó, cũng như của Trung quán, bắt nguồn từ truyền thống sớm nhất của Phật giáo, tức ngay vào thời Đức Phật tại thế, khi Ngài dạy trong kinh Pháp Cú, rằng "Tâm làm chủ, Tâm dẫn đầu, Tâm tạo tác tất cả các pháp", rằng Thức vốn có bản tánh thanh tịnh, v.v... Tâm do đó rất quan trọng trong Phật giáo ngay từ thời nguyên thủy. Có thể nói rằng tất cả các học phái của Phật giáo, tại Ấn Độ cũng như tại Trung Hoa, cũng đều xây dựng triết thuyết trên vấn đề hiện hữu hay không hiện hữu của Tâm.

Du-già [1] thực ra không phải là một phương pháp thực hành thiền quán đặc biệt nào, mà là một phương tiện diễn đạt dùng để tìm hiểu nội trạng của hành giả khi hành động và ý nghĩ của hành giả khi thực hiện hành động đó. Mục đích là để chuyển biến thức thành trí (tuệ). Sự ra đời của triết thuyết Duy thức, theo vậy, không phải là để xiển dương một triết lý, mà là để khai sáng một nhận thức mới về sự giác ngộ qua hành trình tìm hiểu Tâm thức bằng thuyết Ba tự tánh (trisvabhava) rồi thiết lập một con đường thực hành (Bồ tát đạo), tạo nên một triết thuyết đưa nội dung tư tưởng Đại thừa đến chỗ toàn vẹn.

I. CÁC LUẬN SƯ DUY THỨC

Thế Thân (Vasubandhu) và người anh là Vô Trước (Asanga), sống khoảng thế kỷ IV, được xem là hai khuôn mặt vĩ đại, đã chủ xướng, hệ thống hóa và xiển dương triết lý Duy thức khiến chỉ trong một thời gian ngắn, học phái này được phổ biến rộng rãi và lôi cuốn một số luận sư tài danh khác, đương thời cũng như các thế kỷ sau, nhập cuộc và khởi đầu cho một số luận sớ, sớ giải, v.v..., hoặc tán thành và triển khai thêm, hoặc biện bác, phủ quyết, v.v... với học thuyết này.

Thế Thân (315-395 sdl) [2] nổi tiếng qua hai quyển luận ngắn, luận thuyết rằng tất cả đều duy chỉ là thức [3] (Duy thức Nhị thập tụng và Duy thức Tam thập tụng, Vimsatikà- và Trimsikà-vijnịapti-kàrikà) [4], cùng một quyển nhỏ khác, nói về ba tánh

của hiện hữu, tức tam tự tánh (Trisvabhàva-nirdesa), hay còn gọi là Tam vô tự tánh luận (Trinisvabhàva-sàstra) [5]. Truyền thuyết cho rằng sau khi được người anh khác mẹ là Vô Trước thuyết phục theo Đại thừa, Thế Thân mới viết các luận trên để bày tỏ quan điểm mới và phủ nhận ý hướng Tiểu thừa được biết qua bộ A-tì-đạt-ma Câu-xá luận (Abhidharma-kosa-bhàsya) cũng vô cùng nổi tiếng của ngài. Thật ra, là một triết gia lỗi lạc, càng lớn tuổi thì kinh nghiệm tâm linh càng thâm sâu và tư tưởng triết lý càng cao rộng, cho nên các bộ luận trên chỉ là thành quả triển khai đương nhiên của

nhà luận sư tài ba này mà thôi. Vô Trước là tác giả của Bồ tát địa (Bodhisattvabhùmi), A-tì-đạt-ma Tạp tập luận (Abhidharmasamuccàya), và Du-già sư địa luận (Yogàcàryà-bhùmi-sàstra) [6], viết theo quan niệm Duy thức.

Thầy của Vô Trước là luận sư Di Lặc (Maitreyanàtha) [7], một nhân vật lịch sử, mà các học giả ngày nay như giáo sư Giuseppe Tucci đã có ý kiến rằng ngài mới chính là người xiển dương và là sáng tổ của Duy thức tông; tài năng của ngài không kém Long Thọ, tuy rằng tên tuổi và niên đại của ngài lại ít người biết đến [8]. Theo truyền thống Tây Tạng, ngài là tác giả 5 bộ luận, mà nổi tiếng nhất là Biện trung biên luận tụng (Madhyànta-vibhàga-kàrika) [9], luận giải về sự phân biệt giữa trung đạo đối với các cực đoan [10]; cùng với Đại thừa trang nghiêm (Mahàyànasùtra-lankàra), Hiện chứng trang nghiêm (Abhisamayàlamkàra) v.v...

Đại diện trường phái Duy thức tại Ấn Độ có Sthiramàti (An Huệ, sống khoảng thế kỷ VI), vốn là đại đệ tử của Gunamàti, Đức Huệ, người sáng lập trung tâm Valabhì, trong khi Dharmapàla, Pháp Hộ (530-591), người có công xác lập vị trí của trung tâm Đại học Nàlandà với khuynh hướng xiển dương Duy thức, là hai trung tâm học thuật Phật giáo nổi tiếng đương thời. Pháp Hộ chủ trương Duy thức tuyệt đối, trong khi An Huệ có ý muốn dung hòa quan điểm "thực tướng" của Nagarjuna (Long Thọ) với quan niệm "nhất thiết duy tâm tạo" của Duy thức [11]. Ngoài ra còn có đệ tử Thế Thân là Dignàga (Trần Na), và đệ tử Trần Na là Dharmakìrti (Pháp Xứng); cả hai dựa trên quan điểm nội hàm luận lý học của Thế Thân về tương liên giữa nhận thức về đối

tượng để xiển dương Nhân minh học (Hetuvidyà), một phương pháp tranh luận bằng lý luận, logic.

Tại Trung Hoa, Duy thức được xiển dương bởi ngài Huyền Tráng và đệ tử là Khuy Cơ (K'uei-chi, 632-685), người được xem như là sáng tổ Duy thức hay Pháp Tướng tông (Fa-hsiang), một trong 8 tông phái lớn của Phật giáo Trung Hoa. Ngài Huyền Tráng (Hsuan-tsang, 596-664) sau khi dịch Duy thức Nhị thập tụng và nhất là Duy thức Tam thập tụng, bèn hội ý tất cả mười bản luận giải của các luận sư Ấn Độ về Duy thức Tam thập tụng để viết Thành Duy thức luận (Vijnịapti-màtratà-siddhi), làm căn bản triết thuyết cho Pháp Tướng tông Trung Hoa [12]. Ngoài ra còn có Đại Thừa Đăng, một đại sư người Việt Nam, cùng với Khuy Cơ được xem như là hai đại đệ tử đã cộng tác với Huyền Tráng trong công trình dịch thuật các bộ luận về Duy thức này, cho thấy tài năng của một đại sư Việt Nam mà tên tuổi chưa được giới học thuật Phật giáo Việt Nam trước đây chú ý [13].

II. SƠ LƯỢC VỀ DUY THỨC NHỊ THẬP TỤNG VÀ DUY THỨC TAM THẬP TỤNG (Nhị thập tụng và Tam thập tụng)

Vasubandhu viết Nhị thập tụng và tự viết thêm phần chú giải, trong khi Tam thập tụng thì có phần chú giải của Sthiramati (An Huệ). Theo hai bản luận căn bản của Duy thức tông này [14], thì tất cả mọi hiện tượng đều là sự biến hiện của thức trong hành vi và hoạt động nội tại của chúng; những nhận thức của chúng ta không phải là do từ đối tượng ngoại tại tạo thành, những đối tượng mà ta tưởng là hiện hữu bên ngoài và tạo

thành ý nghĩ của chúng ta. Cũng giống như trong giấc mộng, chúng ta có những kinh nghiệm về thiên hình vạn trạng, người ta, cảnh vật, thời điểm, cảm giác, v.v..., tất cả đều y như thật trong giấc mộng đó. Đến khi tỉnh giấc, ta còn vẫn còn có những cảm giác như thật khi tiếp xúc và phản ứng với những gì trong mộng [15]. Ấy thế mà khi tỉnh giấc, thì chẳng có gì. Cũng vậy, tất cả các đối tượng ngoại tại chẳng qua chỉ là do thức hiện khởi mà thôi.

Do đó mà Thế Thân mới kết luận rằng những chứng cớ bằng nhận thức về sự hiện hữu của thế giới đối tượng không thể tin được. Dụ như, ta có thể đặt vấn đề, là những

đối tượng của nhận thức qua đôi mắt, nhãn thức, chỉ hoàn toàn là một hiện thể trọn vẹn, hay nhiều thành tố như nguyên tử hợp lại. Chúng không thể hoàn toàn là một, bởi vì nếu là một trọn vẹn thì phải bao gồm nhiều thành phần trong chúng; chúng cũng không thể có đặc tính của những nguyên tử, là những thành tố không còn có thể chia chẻ phân tách ra nữa được [16]; bởi lý do đơn giản là nếu chúng có thể phối hợp được thì chúng đã không thể được xem là nguyên tử. Để phối hợp, một thành tố phải có 6 cạnh, Nam Bắc Đông Tây trên dưới [17], như vậy có nghĩa là nguyên tử đó không còn phải là nguyên tử nữa. Lại nữa, nếu những đối tượng của nhận thức hoàn toàn là một, thì sự tiếp diễn và kết quả của nó không thể giải thích được và nhận thức của ta về sự vật khác biệt nhau cũng không thể nào kể đến được. Do thế mà tuy chúng không có một hiện hữu thật sự là đối thể, nhận thức đó lại dẫn dắt ta đến việc tin tưởng là chúng hiện hữu thật sự bên ngoài. Như trong giấc mộng, chúng ta tạo dựng một thế giới khách thể mà chỉ khi nào ta đạt được trí tuệ siêu việt đối đãi, nhị nguyên, ta và không-ta (lokottaranirvikalpa- jnanalabhat prabuddho bhavati), khi ấy chúng ta mới biết rằng thế giới đó cũng giả tá như giấc mộng giả tá với thiên hình vạn trạng mà thôi. Theo quan điểm này, thì không có một thế giới khách thể bên ngoài, và nhận thức của chúng ta không phải bị ảnh hưởng bởi những đối tượng ngoại tại.

Trong Tam thập tụng của Vasubandhu và chú giải của Sthiramati, quan điểm Duy thức được quảng diễn rõ ràng hơn. Chủ thể tri nhận và những gì được tri nhận như là ý tưởng chủ thể hay đối tượng khách thể đều chỉ là sự hiện hành của thức (vijnnànaparinàma) tàng trữ thanh tịnh. Sự hiện hành hay chuyển biến (parinàma) của thức là sự hình thành của một kết quả khác biệt với sự hình thành của một gian kỳ nhân-quả mà cùng lúc, gian kỳ nhân-quả đó cũng chấm dứt. Ở nơi thức này, không có ngoại tại cũng không có chủ thể, nhưng chúng bị lầm tưởng là có; mà vì bị tưởng lầm như thế cho nên phải có một tồn thể nào đó hiện hữu nhưng bị tưởng lầm là một cái gì khác. Tồn thể đó, Thế Thân định nghĩa là Thức (Thức a-lại-da nơi trạng thái thanh tịnh, vijnanaptimatràta), mà Thế Thân và cả An Huệ đều cho là thực tại chân thật tối hậu. Trong khi đó, kinh Lăng Già cùng một số luận sư cực đoan khác lại phủ định luôn cả thực tại của thức này (asat).

Thức tối hậu vốn hàm chứa tất cả mọi biến thái do hai thức trước gửi vào, gọi là àlayavijnanana (thức A-lại-da) trong dạng thức bị biến thái, bởi vì nó là cái kho chứa đựng (huân tập) tất cả kinh nghiệm nhận thức. Khi tâm của bậc giác ngộ đã định tĩnh (pratisthita) trên thức thanh tịnh này, thì khuynh hướng suy nghĩ nhị nguyên về chủ

thể và khách thể (grahyagrahaka-anusaya) chấm dứt và trí vô phân biệt (nirvikalpa) và siêu việt thế gian (lokottara) hiện khởi. Trí này đã tẩy sạch hết tất cả phiền não (klesa), không còn một khuynh hướng đối đãi nào nữa cả, nên được gọi là trí vô lậu (anàsrava), có nghĩa là không còn rơi lọt vào vòng nhị nguyên nữa. Nó không thể nghĩ bàn được (bất khả tư nghị), không thể diễn đạt được (bất khả thuyết) vì đó là trí tự chứng (pratyatmavedya) đồng thời biết tất cả, nhất thiết trí tri (sarvajnanata; omniscience), vì không còn gì có thể hạn cuộc, không gì có thể chướng ngại (àvarana) được nó nữa. Alayavijnnana trong trạng thái trong sạch thuần túy được gọi là pháp giới (dharmadhàtu) của mọi đức tính, và cũng là nơi mà tất cả những tâm thức đã đánh mất tất cả những phiền não hạn cuộc và được gọi là Pháp thân (dharmakàya) của Phật (klesajneyavarana-prahanat [...] sarvadharma-vibhutualabhata's ca dharmakaya ity ucyate). Đây là giai đoạn chuyển thức thành trí.

III. HỌC THUYẾT

1. Bốn điểm quan yếu của học thuyết Duy thức: Đó là

a. tất cả hiện hữu chỉ là do thức, duy thức (vijnanapti-màtratà);

b. tất cả do vì tạng thức (àlayavijnanana) hiện khởi;

c. thức có ba tự tánh (tri-svabhàva), mà sau khi phân tích, thật ra lại là ba vô tự tánh;

d. tương liên giữa ba tự tánh và ba thân Phật (trikàya).

Theo Duy thức, a-lại-da huân tập các hạt giống (chủng tử, bìja) trong quá khứ, từ đó sinh khởi các hiện tượng tâm thức do vì chủng tử chín muồi theo tác động của nghiệp (nghiệp quả). Chúng tác động nhau tạo nên ảo ảnh mà chúng ta cho là thật. Cảm nhận của con người do đó bị nhiễm ô, khiến phát sinh ra ấn tượng về một cái

"ta". Ấn tượng này là sai lầm, vì chỉ có sự cảm nhận (thức), chứ không có "người" cảm nhận; do vì sai lầm bám víu vào cái ngã cho nên phải đau khổ. Sự cảm nhận, hay nhận thức ngoại cảnh, được phân tích là vốn không có tự tánh (ba tự tánh). Để không còn bị thức chuyển hiện, ta phải hành trì Du-già để chuyển thức thành trí, chuyển ba tự tánh thành ba thân Phật.

2. A. Thế nào là tất cả hiện hữu chỉ duy thức?

Duy thức học hay Duy thức tông chủ trương mọi hiện tượng đều chỉ là thức, là cảm nhận của tâm, ngoài thức đang cảm nhận thì không có gì hiện hữu, không có một đối tượng khách thể, độc lập. Thế gian chỉ là ảo ảnh (màyà), hay tợ cảnh, bởi vì tất cả hiện thể đều không bền vững, không có tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Tâm thức, bị ảnh hưởng của vô minh (avidyà), tin vào những gì mà nó tiếp xúc, trong cả hai trạng thái tỉnh giấc và ngủ mơ, cho rằng đối tượng thật sự hiện hữu bên ngoài nó, trong khi thật ra, chỉ vì cái tâm thức đó phóng thể, hay là hiện ra (tập khởi), cho nên thấy như là thế gian như là hiện hữu, vậy thôi. Chủ thể, cái ta, do đó không có thật; và khách thể, thế giới bên ngoài, cũng không có thật.

KHÁI NIỆM VỀ THỨC

Thức, hay ý thức, là sự nhận biết về một "cái ngã", "cái ta". Nguyên lý căn bản của Duy thức học là "tất cả một hiện hữu đều do thức tạo tác" (nhất thiết duy tâm tạo). Thức là nền tảng của tất cả mọi hiện hành, từ khi sinh ra cho đến khi đạt giác ngộ; "tất cả đều đặt trên tiến trình sinh khởi và diệt tận của ý thức, tức là sự phân biệt tự bên trong của tâm. Thức là hành vi, hoạt động tạo tác phân biệt của tâm, vừa tạo tác (tập khởi tâm) vừa sinh khởi phân biệt (tư lương tâm), không chỉ trong trạng thái tỉnh thức mà ngay cả trong trạng thái vô thức hay tiềm thức nữa. Ý thức, trong khi phân biệt cái ta và tất cả những gì không phải là ta, trở thành chủ thể và xem tất cả những hiện tượng bên ngoài cái ngã đó là đối tượng, là khách thể. Ý thức, tự nó, là thật. Nó hiện hữu như là một tràng tiếp nối liên tục nhau của từng gian kỳ (moment) nhận biết về những hiện tượng diễn biến bên ngoài nó (duyên lự tâm); mỗii một gian kỳ như thế vừa hiện khởi lên thì liền được thay thế bởi gian kỳ kế tiếp liên tục nhau, không gián

đoạn (tương tục thức). Ý thức do đó, không có thực chất, nó sinh khởi nhờ nương dựa vào ý thức của gian kỳ hiện khởi trước. Do vì tất cả, cho đến khi hành giả đạt đến giây phút giác ngộ, đều là do thức, cho nên tất cả mọi đối tượng của thế giới ngoại tại đều chỉ là những biểu hiện, những "đại diện", những biểu hiện của thức (hiện thức) mà thôi. Do vì tất cả đều chỉ là biểu hiện của thức, cho nên mỗii một hiện tượng sinh khởi đều không có tự tánh nội tại của chúng. Cho nên cái mà ta tưởng là "cái ta", cái ngã của ta, chỉ là một ảo tưởng, không có cái "Ngã" chân thật; mọi vật đều chỉ là hiện tượng do thức tạo thành. Cuối cùng, khi ý thức dính mắc vào những biểu hiện để rồi phát sinh ra phân biệt nhị nguyên đó được nhận diện, và chuyển thành trí tuệ, thì tất cả mọi chấp trước vào cái ngã và những hiện tượng ngoài ngã đều bị diệt tận, và giác ngộ hiện tiền.

Khi cho rằng "thế gian chỉ do tâm hiện khởi", triết thuyết Duy thức phủ quyết rằng thế gian không phải là một thể hiện hay tạo cụ của một đấng tối cao vô biên hay tuyệt đối nào đó. Thượng đế, chúa trời, hay thiên chủ, v.v..., chỉ là một đối tượng sản xuất do bởi tâm thức mà thôi.

Không có gì có thể hiện hữu độc lập hay bên ngoài thức. Thế gian chỉ là sự cấu tạo bằng nhận thức của chúng ta, và nếu ta phân tích cái tâm chưa giác ngộ sẽ khám phá ra có nhiều cấp độ nhận thức khác nhau dựa trên ý thức tàng trữ, tạng thức hay a- lại-da thức, thức thứ 8, nơi chứa đựng các hạt giống, chủng tử (bìja), nghiệp lực của các hành vi, hoạt động thuộc quá khứ.

2. B. Tám thức

Tâm lý học phương Tây thông thường giải thích cơ cấu của sự nhận thức bằng 6 thức, dựa trên 6 căn (indriyas), tức là 6 giác quan: mắt (nhãn, caksu-), tai (nhĩ, srotra-), mũi (tĩ, ghràna-), lưỡi (thiệt, jihva-), thân (kàya-) và ý căn (mana-indriyas). Mắt, khi tiếp nhận đối tượng của nó là cảnh vật bên ngoài (trần cảnh), thì thấy; cũng vậy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm, thân xúc chạm và ý nghĩ suy. Nhưng nếu nhận thức của chúng ta chỉ dựa trên các căn, thì chỉ là một mớ nhận thức rất rời rạc, không thể giải thích được những hiện tượng tâm lý tương quan và thâm sâu. Thí dụ, từ thuở nhỏ, ta

quen biết một người bạn, cách xa nhau ba mươi mấy năm, tình cờ gặp lại, ta nhận được ngay là người bạn cũ thuở xưa. Trong hơn 30 năm đó, ta không hề nghĩ nhớ đến người ấy, mà nay bỗng nhiên gặp, vẫn nhận ra ngay, vậy thì trong suốt thời gian này, hình ảnh của người đó được giữ ở đâu trong 6 giác quan trên để khi vừa gặp lại nhận biết ra ngay? Vấn đề này Tâm lý học phương Tây không giải thích được.

Trong khi đó, ngài Thế Thân đã tiến xa một bước, và đóng góp một thành quả lớn lao cho tư tưởng thế giới, đó là đề nghị một cơ cấu ý thức gồm 4 thành tố: i. 5 thức trước; ii. thức thứ 6; iii. thức thứ 7, gọi là mạt-na thức; và iv. thức thứ 8, tức a-lại-da thức, hay tạng thức. Hai thành tố sau, mạt-na và a-lại-da thức là đóng góp vĩ đại của Thế Thân đối với lịch sử triết lý của nhân loại. Thức thứ 8, như tên gọi, là tạng thức, tức tàng trữ tất cả những nhận thức của chúng ta, có thể ví như bộ nhớ (memory) của máy vi tính. Chính nơi tạng thức này mà hình ảnh của người quen 30 năm trước được cất giữ; khi gặp lại, thì thức thứ 7, vừa tiếp nhận hình ảnh người mới vừa gặp lại, vừa tìm kiếm trong tận cùng sâu thẳm của thức thứ 8 hình ảnh người quen cũ trước đó 30 năm, phối hợp lại, để trong nháy mắt cho ta biết ngay đây là người đã quen. Thức thứ 7 này là bộ xử lý (DOS) của vi tính.

2. B. i. A-lại-da thức (àlaya-vijnanana)

Như vậy, phần chính yếu của nhận thức của chúng ta là thức thứ 8, a-lại-da thức, hay thức tàng trữ (tạng thức, năng tàng) làm cơ sở cho 7 thức kia. A-lại-da thức còn gọi là "chứa đựng mọi ảnh tượng" (sở tàng); từ nơi a-lại-da này mà tất cả những ý niệm về cái ta (ngã chấp), và những hành vi hoạt động của nó trong thế giới ngoại tại (pháp chấp) sinh khởi. Nếu ta có thể lấy ví dụ a-lại-da thức này như là một biển nước rộng lớn mênh mông, thì 7 thức kia chính là những đợt sóng nhấp nhô, hay ào ạt, trên mặt nước đó. Theo đó, 7 thức trước không thể tách rời khỏi thức thứ 8 này, cũng không làm quấy động sự yên tịnh nơi đáy sâu của biển; nước và sóng là một, thì cả 8 thức này căn bản cũng không hai. Ta cũng tìm thấy tỷ dụ về nước và sóng này trong học thuyết Tánh Không.

Thức thứ 8 này siêu việt "nhị nguyên của chủ thể và khách thể, của hiện hữu và không hiện hữu"; nó không có một chủ ý nào trong hoạt trình của nó, không hề nhận biết đến đối tượng, không phân biệt, không bị ngăn che (vô phú), không tốt cũng không xấu (vô ký). A-lại-da thức là nơi tàng trữ các hạt giống (chủng tử) do hành động tạo tác bắt đầu từ nguyên nhân đưa đến kết quả (nghiệp), do vì những hành động mê muội của chúng ta. Thức này không tạo nên nghiệp chủng, nhưng nó giữ vai trò như là chủ thể của quả báo đối với những hành hoạt cố ý trong quá khứ, dẫn đến kết quả nơi hiện tại, và ảnh hưởng đến những hoạt động và chấp trước vào tương lai, khiến chúng sinh phải luân hồi trong 3 cõi (tam giới) và 9 vùng (cửu địa). Tiến trình chín muồi của các chủng tử, những suy tư, những nhận thức về đối thể, tất cả đều là chủ quan; cho nên tiến trình đó và kết quả của nó đều không có thật.

Giải thoát khỏi vòng luân hồi khi tất cả những hạt giống phiền não được thay thế bởi các chủng tử thanh tịnh do những tịnh nghiệp tạo thành. A-lại-da thức cũng huân chứa

các hạt giống thanh tịnh nội tại, là nguồn gốc cho ý chí hướng về giác ngộ. Khi đạt được giác ngộ, thì thức thứ 8 này không còn những hạt giống chưa chín muồi (dị thục chủng) nữa, và chuyển thành Trí của tấm gương tròn lớn (Đại viên cảnh trí, Great mirror wisdom).

A-lại-da thức có 2 phần: phần chủ thể và phần đối tượng được nhận thức. Phần trước thì tương duyên với thức thứ 7, phần sau duyên với thức thứ 6 và 5 thức trước, thể hiện qua các trạng thái trí thức, đạo đức và tâm linh, như tham ái, tính toán, phân tích, thiền định, tin tưởng, hỗ thẹn, trí tuệ, v.v... Khi phần sau chuyển biến trong lúc giác ngộ, thì nó trở thành Hậu đắc trí (subsequently-attained wisdom). Tuy A-lại-da thức phải duyên với tất cả 3 loại biến chuyển (parinàma) để chuyển thức thành trí, nhưng bên trong nó còn có một cơ sở thường tồn trì giữ tư tưởng trong sạch, bất biến và vĩnh cửu. Đó là thức thứ 9, a-mạt-na hay a-mà-na thức (amàna-vijnanana) do Phật giáo Tây Tạng chủ trương nhưng chưa được bàn rộng sâu, bởi vì đến đó, chỉ còn trạng thái tự nhận mà thôi, không còn phải nương theo những loại hình ngôn ngữ thông thường.

B. ii. Thức thứ 7 (Mạt-na thức, mano-vijnanana)

Thức thứ 7 che lấp chân tánh của con người bởi quan niệm về cái ngã, cái tôi (ngã chấp). Đây cũng gọi là thức truyền thống (defiling-transmitter consciousness), bởi vì nó là nơi chất chứa, huân tập những hiện hữu của thế giới không thật bên ngoài, biến chúng thành những hạt giống ảo tưởng, từ đó cho rằng có một cái ngã cá biệt bên trong, làm cho ô nhiễm 6 thức trước. Thức thứ 7 này cũng làm nhiễm ô thức thứ 8 bằng cách liên tục cung cấp cho thức A-lại-da một cái ngã tưởng rằng có thật (chấp nội ngã, ngã thật tướng), trong không gian và thời gian.

Tri nhận của thức thứ 7 này là sai lầm (phi lượng) do vì bản tánh chấp trước của nó, tạo nên 4 loại ảo ảnh: ngã kiến, ngã ái, ngã si và ngã mạn. Nó cũng duyên với 8 đại tùy phiền não, như giải đãi, bất tín, v.v...

B. iii. Thức thứ 6 (manaskàra)

Tri kiến và nhận thức hiện hành nơi thức thứ 6, ý thức. Thức này, cùng 5 thức trước, "nhìn thấy" thế giới hiện tượng bên ngoài. Thức này chấp mắc vào những hiện hành của 5 uẩn như là đối tượng và nảy sinh những ý niệm không ngừng nghỉ về cái ta như là chủ thể, trong tiến trình tương duyên 51 pháp với tâm. Thức này là thức phân biệt nhị nguyên, phải trái, trắng đen, lạnh nóng, v.v..., và tự chuyên phê phán, phân biệt, tính toán, so lường trên căn bản đạo đức (duyên lự tâm) những gì mà 5 thức trước thâu nhập vào. Phân biệt (vikalpavasana), gồm có 3:

i. tự tánh phân biệt;

ii. kế độ phân biệt, phân biệt do tính toán khiến tạo nghiệp trong tương lai;

iii. tuỳ niệm phân biệt, phân biệt do hồi tưởng những kinh nghiệm quá khứ.

Thức này cũng duyên với các tâm sở căn bản và tùy phiền não đồng thời với tam tánh và tam trí khi các tánh trí này xâm nhập vào ba trạng huống bên ngoài (tam cảnh).

Trong tiến trình đó, thức thứ 6 tạo nên nghiệp bởi do phân biệt, suy đoán, và quyết định đưa đến thể hiện những hành động cụ thể bằng thân và khẩu, hoặc bằng hành động tâm linh như tính toán, nghĩ ngợi, hoặc bằng hành động tình cảm như yêu,

ghét, tham muốn, v.v... Khi hành giả đạt đến địa thứ 8, thì những dính mắc chấp trước vào cái ngã của thức thứ 6 này đã đoạn dứt, chỉ còn chấp mắc vào pháp.

B. iv. Năm thức trước (panäca-parijnananas)

Năm thức trước được gọi là thức tiếp nhận, do 5 giác quan (căn) cảm nhận, gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức. Những cảm nhận này sinh khởi từ nơi thức thứ 8. Mỗi căn thức gồm có 2 phần: a. Phần chất thể, tức 5 căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân; và b. Phần nhận thức; và những thần kinh dẫn đưa 5 căn vào phần nhận thức của a-lại-da. Chúng có thể hiện sinh cùng một lúc nhưng không nhất thiết phải theo thứ tự như liệt kê, hoặc chỉ 1 hay 2 căn hiện sinh mà thôi, tùy theo hoàn cảnh. Năm căn thức này duyên với 31 tâm sở (5 biến hành, 5 biệt cảnh, 11 thiện, 10 tùy phiền não), và đồng thời duyên với thức thứ 6 khi thức này tiếp nhận những gì mà 5 căn thức thâu nhập vào, để tạo nên một hình ảnh trong tâm thức về thực tại. Sau khi những nhận thức của 5 căn thức này được thức thứ 6 tiếp thu, chúng được chuyển qua thức thứ 7, để từ đó những tri nhận này được gửi vào thức thứ 8 là nơi tàng trữ tất cả những gì mà 5 căn nhận thức xuyên qua quá trình tiếp nhận của thức thứ 6 và 7. Tiến trình này tương tục tiếp diễn không ngừng, và tạo nên những hạt giống nghiệp nơi thức thứ 8. Tất cả 5 thức tiếp nhận này đều không có khả năng phân biệt đạo đức, cho nên chúng thuộc tánh trung dung (vô ký tánh). Cả 5 căn thức đều có mặt nơi cõi dục giới, trong khi nhãn, nhĩ và thân thức còn có mặt nơi địa thứ nhất của cõi sắc giới. Qua đến địa thứ hai (nhị thiền định, sinh hỷ lạc địa) của sắc giới thì 5 căn thức này không còn sinh khởi.

B. v. Tiến trình phân biệt của thức

a. Ba loại trí phân biệt (Tam lượng)

Sự phân biệt, là thấy có ta có người, có chủ thể và khách thể, có cái ngã nội tại và thế giới ngoại tại. Chủ thể có 3 loại trí phân biệt (tam lượng):

i. Nhận thức trực tiếp ngay tức thời hiện tượng đang xảy ra (hiện lượng, direct veridical perception), duyên với 5 thức trước, cho thấy hình ảnh chân thật của thực tại. Thí dụ: Quả cam màu xanh.

ii. Dựa trên nhận thức đó, nảy sinh suy đoán (tỷ lượng). Thí dụ: Trái cam này chắc sẽ ngọt/chua.

iii. Nhận thức tưởng tượng, ảo giác, không phù hợp với giá trị chân thật của thực tại (phi lượng). Thí dụ: Quả cam này chắc sẽ có nhiều người giành mua.

b. Ba cảnh (Tam cảnh)

Ba trí phân biệt thì duyên với chủ thể, đến phần hai của sự phân biệt thì duyên với đối tượng hay khách thể của nhận thức.

i. Khi những phương diện của cảnh giới tự nhiên bên ngoài (tánh cảnh) được thức tiếp nhận, chúng chưa bị méo mó bởi dính mắc vào ngã và pháp. Tánh cảnh này chưa bị điều kiện của nhân quả chen vào, tương đương với nhận thức a/i. của tam trí kể trên. Thí dụ: ta thấy một đóa hoa mọc bên vệ đường.

ii. Những ấn tượng do trí suy đoán và tưởng tượng a/ii. & a/iii. của thức thứ 6 tạo thành (đới chất cảnh) khiến ta lại suy đoán. Thí dụ: đóa hoa này đẹp quá.

iii. Quan niệm về cái ngã khiến ta suy nghĩ sai lạc và bóp méo thực chất của đối tượng, tạo nên một ảnh tượng không có thật (độc ảnh cảnh). Thí dụ: đóa hoa này chắc chắn là vì ta mà nở đây.

c. Ba loại cảm thọ (Tam thọ)

Tất cả những kinh nghiệm tình cảm hay tâm linh của chúng ta, do 6 căn duyên hợp với 6 trần, để sinh ra 6 thức, được phân tích thành 3 loại: i. vui vẻ (lạc), ii. không được như ý (khổ), iii. không khổ không vui (vô ký). Mỗi một kinh nghiệm đều phải thuộc một trong 3 loại này.

d. Ba [đức] tánh

Để phân biệt với Tam tự tánh là 3 đặc thái thuộc về hiện tượng của thức, ta gọi đặc thái thuộc về đạo đức là 3 đức tánh, phân tích theo hành hoạt nhân quả của thức mà diễn đạt. Ba tánh này, theo khái niệm đạo đức, thay đổi từng giây phút một, và gồm 3 loại:

i. Tốt, thiện (wholesome); khi một hành động mang lại lợi ích, là kết quả của những nghiệp chủng từ những hành hoạt thiện trong quá khứ. Hành hoạt thiện này duyên với 11 thiện pháp.

ii. Không tốt, bất thiện (unwholesome); hành động trái với thiện là bất thiện, tạo thành những nghiệp chủng xấu. Tánh này duyên với các tâm sở tùy phiền não.

iii. Vô ký, những hành động không thiện không ác. Tánh này duyên với 5 thức trước.

B. vi. Pháp

Duy thức tông, cũng như các tông phái khác trong đạo Phật, có mục đích tối hậu là diệt tận cái tâm thức nhị nguyên (pratisamkhyà-nirodha) đó, bằng phương pháp phân tích tâm hay thức, đưa đến kết luận rằng chúng vốn chỉ là thành tố của các pháp (bách pháp) cho nên vô ngã, vì chỉ là một phối hợp của ngũ uẩn. Do vậy không có một bản thể (dravya) có thể tìm thấy được; cho nên khi nói rằng một cái tâm hay một người có ý nghĩ là vì tâm thức (vijnanana) đó chỉ là một dòng lưu chuyển của những ý nghĩ (vijnanapti) mà thôi.

Pháp là những yếu tố tối hậu củng cố và duy trì sự hiện hữu của vạn vật. Trong truyền thống triết học Ấn Độ, trong đó có Phật giáo, quan niệm tất cả mọi hiện hữu đều là pháp. Con người là một pháp; con người gồm có đầu, thân, tay chân, v.v..., thì đầu là một pháp; đầu gồm có mắt, mũi, miệng, tóc, chân mày, v.v., thì mắt là một pháp, tai là một pháp; mắt gồm có vành mi, tròng trắng, tròng đen, lông nheo, v.v..., thì tròng trắng, lông nheo, v.v..., lại cũng là pháp, v.v... Và cứ thế mà chia chẻ ra cho đến tận cùng, đến

chỗ không còn có thể chia chẻ được nữa, mà khoa học gọi là nguyên tử. Những nguyên tử này là những thực thể hiện hữu liên đới nhau, tạo nên bản tánh của thực tại. Do đó mà Thế Thân đã nêu lên vấn đề, ngay cả nguyên tử cũng không phải là không chia chẻ được, bởi vì chúng phải liên hợp nhau, mà khi có liên hợp thì phải có chất thể, gồm 6 mặt, Đông, Tây, Nam, Bắc, trên, dưới, không phải là không có gì hết để không còn chia chẻ được nữa. Cho nên, mỗi một pháp là do tâm thức tạo thành theo một chuỗi các sự cố liên hợp theo gian kỳ. Từ đó, những gì hiện hữu cũng

chỉ là sự dính mắc chấp trước vào một thực tại huyễn hóa do thức tạo tác mà thôi. Trong tiến trình các sự cố hiện hình, thì các pháp đều ảnh hưởng và bị ảnh hưởng (tương tức) bởi 8 thức.

Duy thức học kê 100 pháp thuộc về tâm thức, vốn có thể xếp làm nhiều loại dựa trên 3 tánh (thiện, bất thiện và vô ký, đã kể trên) của chúng, bởi vì các pháp đều không hiện hữu thực sự. Có 5 loại pháp (ngũ vị):

a. Tâm pháp, gồm có 8, thể hiện 8 thức;

b. Tâm sở hữu pháp, gồm 51, liên đới hiện hành (tương ưng) với 8 tâm pháp. 51 tâm sở hữu pháp này lại được chia làm 6 loại phụ: i. liên đới hoạt động phổ quát, có 5 (5 tâm sở biến hành); ii. 5 trạng thái đặc biệt (5 biệt cảnh); iii. 11 pháp hoàn toàn tốt (11 tâm sở thiện: tin tưởng, biết hổ thẹn, v.v.); iv. 6 căn bản phiền não: tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến; v. 20 tâm sở tùy phiền não: trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, bất chánh tri, vô tàm, vô quí, v.v...; và vi. 4 tâm sở bất định (hối, miên, v.v...).

c. Sắc pháp, gồm có 11: 5 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); các pháp này là hình bóng của hai loại trên;

d. Bất tương ưng hành pháp, gồm có 24 pháp không tương ưng với 3 loại trên, dụ như thời gian, sinh diệt, phân biệt, v.v...;

e. Vô vi pháp, gồm có 6, là những pháp không bị điều kiện, như hư không, sự suy nghĩ, v.v..., do 4 loại trên hiển bày.

Nhận diện được ngũ vị trăm pháp này khi chúng tương ưng hay câu sinh với các thức, là bước đầu căn bản trên đường giác ngộ, cho đến khi đạt đến Đại viên cảnh trí, khi hành giả không còn phân biệt về ngã và ngã sở nữa.

2. C. Ba tự tánh hay ba vô tự tánh

Luận Trisvabhavanirdesa đặc biệt xiển dương ba tự tánh, phân tích tường tận các đặc thái của chúng và sự liên hệ giữa 3 tánh này với nhau. Trong Nhị thập tụng, ngài Thế Thân bảo vệ thuyết Duy thức và đả kích các chủ trương chống đối bài bác Duy

thức, nhưng chưa nói rõ vai trò và cấu trúc của ba tánh trong học thuyết Duy thức của mình. Trong Tam thập tụng, ngài Thế Thân bàn đến sự liên hệ giữa ba tánh vốn trở thành là ba "vô tự tánh", khi phân tích theo đặc tánh về tướng trạng của chúng (laksana-nihsvabhavata), khi phân tích về sự tạo tác của chúng (utpatti-nihsvabhavat), và cuối cùng là về tự tánh chân thật của chúng (paramartha-nihsvabhavata). Kinh Giải

Thâm Mật (Samdhinirmocana -sùtra) có bàn đến Ba tự tánh này, nhưng không đề cập đến liên hệ của chúng với quan điểm Duy thức, cũng không đi sâu vào những liên hệ giữa chúng với nhau.

Duy chỉ có ngài Thế Thân trong luận Tam tự tánh này mới phân tích tỉ mỉ về triết lý Duy thức khi bàn đến ba tự tánh và giải thích chúng tương liên sự vận hành và hoạt động cùng nhau như thế nào. An Huệ, khi chú giải Tam thập tụng (Trimsikà-kàrika), đã đồng nhất Ba tự tánh với ba vô tự tánh theo trong kinh Giải Thâm Mật. Quan điểm này của An Huệ được các luận sư Tây Tạng như Tsong-Khapa và MKhas Grub tuyệt đối chấp nhận không tranh cãi thêm. Bởi vì:

a. Một đối tượng khi hiện hữu, mang nhiều ý nghĩa cho nhiều chủ thể khi nhìn thấy đối tượng đó. Thí dụ: i. Một cô gái đẹp có thể khiến nhiều thanh niên ham muốn nhục dục, mà cũng là miếng mồi ngon cho con cọp trong rừng, hay chỉ là một đãy thịt thúi đối với vị La hán đã giác ngộ; ii. một ly rượu, đối với người ghiền là "nước cam lồ", với người bệnh gan là thuốc độc, v.v...

b. Duy thức thường dùng thí dụ về giấc mộng để chỉ sự không có thật có thực tại. Điều thích thú là, ngày nay, khoa học nhất là phân tâm học, cũng đã tiến đến trình độ chứng minh những sai lầm và thiếu sót của các căn thức. Thí dụ như một người, sau khi dùng các ngón tay để bịt kín đôi mắt và đôi tai, sau một lúc sẽ thấy mắt chói lòa và tai lùng bùng, tiếp đến sẽ sinh ra những ảo giác như tự bay được lên mây, lên trời, vào thiên đình nghe Ngọc hoàng Thượng đế sai phán, v.v... Người đó tự tạo một thế gian đầy đủ ba chiều (3 dimensions) y như thật. Tỷ dụ với những hiện tượng xảy ra trong giấc mộng cũng thế, đối với phân tâm học và tâm lý học phương Tây ngày càng có cơ sở chứng thực và được chấp nhận học tập cũng như ứng dụng để trị bệnh [18].

c. Duy thức phủ bác sự hiện hữu độc lập của các đối tượng bằng dẫn chứng là ngay cả nguyên tử cũng vẫn còn có thể bị chia chẻ đến vô cùng vô tận. Thuyết này nay cũng được tân vật lý học phương Tây chấp nhận, khi khám phá ra rằng, cũng như ngài Thế Thân đã đề xướng gần hai ngàn năm về trước, là nguyên tử (atom) - một đơn vị chất thể không còn bị chia chẻ ra được nữa- là bất khả thể. Bởi vì sau atom còn có thêm một loạt những đơn vị chi li hơn atom nữa, nào là proton, neutron, negatron, v.v...

Sau khi phủ bác sự hiện hữu chân thật của đối tượng vật chất, các luận sư Duy thức bèn xướng lập thuyết tương đối giữa chủ thể và khách thể, nội ngã và ngoại tại, để nhận diện đối tượng của thức trong tương liên với chính các thức tự nó/chúng. Thuyết này rất quan trọng trong Duy thức học, tức là thuyết ba tự tánh của thực tại. Nói cách khác, ba tự tánh là 3 đặc tánh của một pháp, được nhận diện qua kinh nghiệm của hành giả. Cả ba tánh này đều trực tiếp có mặt khi nhận thức hiện khởi.

a. Tánh biến kế sở chấp, là tánh chấp trước vào những biến hiện bên ngoài mà cho là thực (biến kế sở chấp tánh, parikalpita). Thật ra, tất cả những hiện hữu trong thế gian đều chỉ là ảo ảnh (màyà), hay tợ cảnh, bởi vì chúng không bền vững, không chắc thật có không tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Đây là tánh tưởng tượng do phân biệt chủ thể-khách thể tạo thành; là tánh chấp nhận thực tại của "cái ngã", chấp

nhận giá trị của sự tưởng tượng đó cho là thật. Thí dụ, khi đi trên sa mạc khô khan và nóng bỏng, ta thấy có nước lấp lánh, thì liền cho là có nước thật, nhưng thật ra chỉ là ảo ảnh, là bóng nước mà thôi.

b. Tánh y tha khởi, là tánh nương dựa vào những yếu tố khác để có thể sinh khởi được (y tha khởi tánh, paratantra). Tánh này là cơ sở cho tánh biến kế phát sinh, và cho tánh viên thành thật xuất hiện. Tánh này dựa theo các nguyên nhân và điều kiện bên ngoài mà tạo hình thành, cho nên những hình ảnh mà ta nhận thức đều bị méo mó theo những nguyên nhân và điều kiện kia. Từ đó, ta đau khổ, bởi vì những hình ảnh đó không duyên hợp với thực tại được nhận thức. Thí dụ: Thấy bóng nước, ngỡ là sẽ

được hết khát; đến chừng khám phá ra bóng nước không có, ta thất vọng, đau khổ. Tánh y tha khởi này, tự nó cũng chính là một bóng nước mà thôi.

c. Tánh viên thành thật, là tánh tròn đầy, chân thật (viên thành thật tánh, parinispanna). Đây là tánh đầy đủ, chân thật và hoàn toàn, là tánh tối hậu, tánh duy nhất có thật. Tánh này không còn phân biệt nhị nguyên, nhìn thế giới như là những biểu hiện mà thôi. Do vì lúc nào tánh này cũng như thế, không bị ảnh hưởng bởi điều kiện, cho nên tánh này là như vậy, là "như thật" của tất cả. Tánh này khi nhìn thấy bóng nước, biết là đang nhìn thấy bóng nước.

Khi ta kinh nghiệm sự tương duyên trong tiến trình của tâm, biết là thức y tha hiện khởi không có những đặc tánh đối thể ngoại tại của thức biến kế sở chấp, khi đó ta còn có thức viên thành thật; mọi khái niệm về "cái ta", về "đối tượng" đều đoạn diệt, thì kết quả là "sự vật như là tự nó", là giác ngộ. Tô Đông Pha đã diễn đạt kinh nghiệm này qua hai câu sau viết về Lô Sơn: "... Đi rồi về lại không gì lạ, Lô Sơn mù tỏa khói triều dâng".

(Lô Sơn yên tỏa Triết giang triều

Vị đáo bình sinh hận bất tiêu

Đáo đắc hoàn lai vô biệt sự

Lô Sơn yên tỏa Triết giang triều).

Trong 3 tánh trên, Y tha khởi tánh giữ vai trò hết sức quan trọng, làm trọng tâm cho triết thuyết Duy thức, bởi vì tánh này, một mặt có thể tạo nên ảo giác làm ta phải lăn lộn trong sinh tử luân hồi; mặt khác, cũng tánh này, có khả năng đưa ta đến giác ngộ, Niết bàn. Khi tâm thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến tánh y tha khởi này nhận thức là có chủ thể và khách thể, tạo nên tánh biến kế sở chấp, rồi ta chấp mắc vào đó, thì đó là luân hồi. Nhưng cũng tánh y tha khởi này, một khi đã thanh tịnh, siêu việt những ý nghĩ có tánh cách phân biệt, khi Tánh Không của chủ thể và khách thể được nhận diện, thì cũng có thể duyên với tạng thức (thức thứ 8, hay căn bản thức, theo Tây Tạng), khiến thức này thanh tịnh, siêu việt nhị nguyên, thì hành giả đạt giải

thoát. Như thế, tánh y tha khởi này đứng giữa hai lộ trình của tâm thức, hoặc tạo tác ảo tưởng khiến đi vào sinh tử luân hồi, hoặc duyên với tánh chân thật tròn đầy do trí tuệ bất nhị điều hành, thì đó là Niết bàn.

D. Ba thân Phật

Tuy rằng tâm giác ngộ thì bất nhị, nhưng căn bản Duy thức thì lại là một phương pháp diễn đạt và phân tích, cho nên ta cần biết đến sự phân loại hoạt trình của tâm thức trong tương quan với 4 bậc tâm giác ngộ (được gọi là trí, tức trí tuệ). Đó là sự chuyển biến 8 thức thành 4 trí, khi tánh Y tha khởi duyên với tánh chân thật tròn đầy, khi hành giả đạt giác ngộ.

i. Năm thức trước (tiền ngũ thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) trở thành trí thành công trong hành hoạt, tức Thành sở tác trí (wisdom of successful performance). Đặc tính của trí này là thanh tịnh và không còn bị vướng mắc khi tiếp xúc với các căn và đối tượng của chúng, tức các trần.

ii. Thức thứ 6, trở thành trí quán sát tuyệt vời, tức Diệu quan sát trí (wonderful contemplation wisdom). Đặc tính của trí này là biết tường tận về cái hoàn toàn không của ngã (cái ta) và của pháp (vạn vật bên ngoài), tức ngã không và pháp không. Với trí này, Đức Phật biết rõ các pháp như thật không bị bóp méo, không bị ngăn trở, từ đó, Ngài biết rõ tất cả các điều kiện thuộc tâm và thân của vạn vật, hữu tình cũng như vô tình, cho nên có thể tùy phương tiện giáo hóa chúng.

iii. Thức thứ 7 trở thành trí có tánh bình đẳng, Bình đẳng tánh trí (wisom of equality), với đặc tánh là nhận biết tận tường bản tánh bình đẳng giữa cái tưởng là ta và những hiện hữu không phải ta.

iv. Thức thứ 8 trở nên trí sáng soi như tấm gương tròn lớn, tức Đại viên cảnh trí (Great mirror wisdom), phản chiếu toàn thể vũ trụ một cách như thật, không sai trái, méo mó.

Tuy rằng 4 trí này chỉ hiện hành sau khi con người đã đạt được giác ngộ, nhưng một vài khía cạnh của Diệu quan sát trí và Đại viên cảnh trí cũng đã bắt đầu hoạt động trong một cường độ yếu kém hơn trước khi bước đến cảnh giới giác ngộ.

Trước khi giác ngộ, sự hiểu biết của chúng ta chỉ là mớ kiến thức thu thập qua kinh nghiệm, đọc sách, học hỏi khi giao tiếp với thế giới hàng ngày của chúng ta mà tập thành. Một khi tri kiến đó tập trung vào nơi giác ngộ, thì tri kiến này bắt đầu chuẩn bị để tiếp nhận trí căn bản (Căn bản trí). Cần nhắc lại, trí tuệ là sự hiểu biết nhất nguyên, nhận biết sự vật là như thật, như là chính nó, không có phân biệt chủ thể và đối thể, không phê phán, không có nhận thức nhị nguyên chen vào. Trí tuệ này siêu việt ngôn từ, văn cú, khái niệm; hoàn toàn là sự biết thanh tịnh rằng Chân như là căn bản của thực tại. Trí căn bản này nảy sinh Trí hậu đắc (Hậu đắc trí: subsequently- attained wisdom) là một hình thức thanh tịnh của trí tuệ phát sinh khi không còn phân biệt, nhưng chưa đạt đến giác ngộ giải thoát, cho nên đó gọi là "trí thế gian đã thanh tịnh". Đây là trí cần thiết phải có để có thể phân biệt tất cả các pháp, mà không vướng mắc dính chấp vào chúng hay bởi chúng, nên có thể loại bỏ mọi mê lầm về hiện tượng giả tá do thức tạo thành. Đức Phật dùng trí hậu đắc này để thuyết pháp độ sinh mà không thấy có người được độ, cho nên thong dong tự tại, đi lại không còn buộc ràng, là bậc Như Lai. Trí hậu đắc này giải thích hành vi, hoạt động của bậc sau khi đã giác ngộ, vẫn có thể đối diện với tất cả những hình danh sắc tướng của ngoại tại trong thế gian

huyễn hóa này.

Phật có ba thân: Pháp thân, Báo thân và Hóa (hay Ứng) thân. Chỉ có thân thứ 3, Pháp thân (Dharmakàya) là chân thật. Báo thân (Sambhogakàya, Enjoyment body) và Hóa thân (Nirmànakàya, Transformation body) chỉ là những biểu hiện của Pháp thân, và là những hiện thể dùng làm phương tiện tương đối tương đương với thức còn mê muội, chưa giác ngộ.

a. Hóa thân, nói đến thân thể vật chất trong thế giới hiện tượng này. Hóa thân này cần thiết để Đức Phật giáo hóa chúng sinh, đưa họ đến con đường giác ngộ. Thành sở tác trí hiện hữu nơi Hóa thân này để Đức Phật có thể hành vi, hoạt động bằng nhận

thức, như người bình thường trong chúng ta. Đó là Đức Phật lịch sử, Đức Thích Ca Mâu Ni, thị hiện nơi cõi Ta bà này để thuyết giảng giáo lý vạn pháp duy thức.

b. Báo thân là một hiện thể vô hạn, diệu dụng mà Đức Phật dùng để giáo hóa bậc Bồ tát, những đấng hữu tình trước giai đoạn cuối cùng của giác ngộ. Có rất nhiều Báo thân, mỗi Báo thân có một cõi trời, hay một tịnh độ riêng, siêu việt ngoài hệ thống mặt trời của thế giới chúng ta, nơi rất dễ dàng để được nghe và thực tập pháp. Bình đẳng tánh trí tương đương với Báo thân này.

c. Pháp thân Phật có 2 tướng:

i. Tổng tướng, là cái Nhất siêu việt cả một và nhiều, là chân thể tuyệt đối, là bản tánh nội tại mà tất cả chư Phật đều có, thể hiện như là trí vẹn toàn, hoàn hảo, tuyệt đỉnh; là bản tánh tối thượng của thực tại, của chân như, như thị, không;

ii. Biệt tướng, là Sai biệt, là hoạt trình hiện tượng, là hình thức đặc thù của Pháp; đó là thức thứ 8, tạng thức, hay a-lại-da thức chuyển biến và là Pháp thân được trực nhận thể hiện ngay khi đạt giác ngộ. Pháp thân này tương đương với Đại viên cảnh trí.

Lý tưởng và mục đích của con người theo Phật giáo là đạt đến giác ngộ. Duy thức quan niệm giác ngộ là thực trạng của Chân như (True Suchness, hoặc Thusness), là bản tánh tối thượng của vạn vật. Chân như là trạng thái hiện hữu duy nhất của thực tại. Khi không còn phân biệt giữa nội tại và ngoại giới, thì hành giả đạt giác ngộ, trực nhận một sự thật bất nhị tuyệt đối, siêu việt ý thức về một "cái ta" phân biệt, chấp trước, dính mắc. Trong ý nghĩa này, ta thấy Duy thức học không phải là thuần túy một triết lý dùng để biện luận suông. Khi giác ngộ, tiến trình đi tìm kiếm đối tượng bên ngoài của tâm chấm dứt, cũng như tiến trình liên tục phóng thể năng lực của thức vào thế giới ngoại tại vốn bị điều kiện ràng buộc cũng đoạn diệt. Khi đó, tâm thức đã ở trong trạng thái định tĩnh, tiếp thu năng lực ngoại tại để củng cố và tăng trưởng tâm thức không còn phân biệt đó, giống như cành hoa cúc tiếp nhận năng lượng ánh sáng mặt trời để rạng rỡ.

E. Phản đề của Ba thân Phật

Đoạn trên, ta đã nói đến chuyển thức thành trí, do từ nơi tánh y tha khởi. Cũng tánh này, khi tâm thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến tánh y tha khởi nhận thức là

có chủ thể và khách thể, tạo nên tánh biến kế sở chấp, rồi ta chấp mắc vào đó, tạo nhân đưa đến quả, gây thành nghiệp, thì đó là luân hồi.

a. Nghiệp

Kết quả của những hành động tạo tác, cố ý hay vô tình, của chúng ta, gọi là nghiệp. Hậu quả của những hành động đó để lại dấu vết hay là hạt giống gieo trồng trong tạng thức. Những hạt giống này nẩy mầm theo thời gian và nảy sinh thêm những hạt giống mới. Từ đó, những cuộc đời của chúng ta, trong quá khứ, hiện tại cũng như ở tương lai, đều bị dẫn dắt bởi những hành động trong quá khứ kết thành nơi hiện tại (dị thục, vipaka) và đưa đẩy đến những hành động trong tương lai. Nghiệp chịu trách nhiệm cho sự tiếp diễn liên tục của cá tánh mỗi hiện thể, thông qua sự chết hoặc vô thức. Sau khi một hạt giống kết trái, thì nó đã xong trách vụ. Tuy nhiên, những hạt giống mới cũng theo đó mà sinh khởi ngay, trong mỗi gian kỳ nhanh hơn nháy mắt. Và cứ thế mà chúng ta cứ bị dẫn dắt mãi trong vòng ảo ảnh của hiện tượng ngoại tại, vẫn cứ mãi tin tưởng vào sự thật bị bóp méo trong khuôn khổ của nhận thức nhị nguyên, cho đến khi nào mà ta đạt đến giây phút giác ngộ mới thôi.

Bởi vì giữa các chủng tử của nghiệp và những ảo tượng mà chúng tạo tác giống nhau, cho nên sự nhận thức của mỗi người về thế gian bên ngoài đều tương tự với nhau. Cho nên, chúng ta thường đồng ý với mọi người về cái thế giới ngoại tại mà chúng ta đang đắm chìm trong vòng sinh tử luân hồi trong đó. Đồng thời, chúng ta cũng kinh nghiệm những ảnh hưởng từ bên ngoài theo dòng hiện tượng tâm thức, bởi vì những thể hiện của riêng mình cũng ảnh hưởng đến thế giới bên ngoài, trong đó có những người khác.

Tiến trình của nghiệp có 3 giai đoạn:

i. Ảo tưởng hiện khởi bắt nguồn từ nơi thức thứ 6, là thức tạo tác nên hành động dẫn đưa đến nghiệp (dẫn nghiệp);

ii. Nghiệp tạo tác do vì gây giống (chủng tử) nơi thức thứ 8, là nơi chứa đựng tất cả mọi tâm thức (tạng thức). Vòng sinh tử và luân hồi trong tương lai dẫn đưa tạng thức này tái sinh vào trong 6 cõi (lục đạo luân hồi, 6 levels of existence);

iii. Cuối cùng, thọ nhận nghiệp báo là sự nảy nở của các hạt giống nghiệp (mãn nghiệp); chúng ta gặt hái những gì chúng ta gieo trồng, gieo gió gặt bão.

b. Nghiệp báo luân hồi dẫn dắt chúng ta trong 3 cõi (tam giới: dục, sắc và vô sắc giới). Ba cõi này, bậc phát tâm Bồ tát hành trì Du-già, lần lượt kinh nghiệm qua, trải qua 9 vùng (cửu địa), trước khi giác ngộ viên mãn, bởi vì, tuy nói là đạt giác ngộ, nhưng đấy chỉ là một kinh nghiệm chớp nhoáng, là một "satori", chứ chưa phải thực chứng Niết bàn.

Cửu địa trong tam giới gồm có:

b-1. Dục giới : địa thứ nhất, thế giới của ái dục, nơi của 6 nẻo luân hồi, nơi 5 loại chúng sinh đồng sống lẫn lộn chung nhau (ngũ thú tạp cư địa);

b-2. Sắc giới: 4 tầng thiền:

i. Sơ thiền ly sinh, hỉ lạc địa (Joyful stage of leaving production);

ii. Nhị thiền định, sinh hỉ lạc địa (Joyful stage of the arising of samàdhi);

iii. Tam thiền ly hỉ, diệu lạc địa (Stage of wonderful bliss of being apart from joy);

iv. Tứ thiền xả niệm, thanh tịnh địa (Stage of renouncing thought);

b-3. Vô sắc giới: 4 bậc thiền:

i. Không vô biên xứ địa (Infinite Space);

ii. Thức vô biên xứ địa (Infinite Consciousness); ở bậc thiền này, thức thứ 7 không còn câu sinh với thức thứ 8, phá chấp ngã và trở thành Bình đẳng tánh trí;

iii. Vô sở hữu xứ địa (Unmoving Ground or Nothing Whatsoever); tất cả thức thứ 6 và 7 đều diệt tận, trở thành Diệu quan sát trí;

iv. Phi tưởng phi phi tưởng xứ địa (Neither Cognition nor Non-cognition).

KẾT LUẬN

Một lần nữa, cần nhận định rằng Duy thức hay Du-già không phải là một trường phái nhận thức luận, thiết lập cơ cấu ý thức 4 nhánh chỉ để biện luận suông. Trong khi Duy thức, như tên gọi, chú trọng đến luận lý suy diễn về thức, thì Du-già, cũng theo tên gọi, chú trọng đến sự thực hành tâm linh để chuyển thức đó thành trí.

Ta cũng nên ghi nhận ở đây những điểm tương tựả giữa hai triết lý Tánh Không và Duy thức. Quan niệm về luân hồi và Niết bàn của Duy thức tương liên với quan niệm Tục đế và Chân đế của Trung quán. Nhân duyên (pratìtyasamutpàda, interdependent origination) là nguyên lý nối liền Tục đế và Chân đế, nối liền luân hồi và Niết bàn, sinh tử và giác ngộ. Như Long Thọ đề xướng, nếu ta xem nhân duyên như là mốc nối giữa nhân và quả, ta có luân hồi (samsara), nhưng nếu ta dụng nhân duyên như Tánh Không, ta có Niết bàn. Điều làm mốc nối giữa nhân và quả, giữa nghiệp và những hậu quả của nghiệp lực, đó là khái niệm, là nhận thức, là tưởng tượng. Tục đế của Trung quán như thế tương hợp với tánh biến kế sở chấp của Duy thức, bởi vì cả hai đều luận về nhân và quả, về chủ-khách, về nội-ngoại; trong lúc Chân đế cũng là tánh viên thành thật, vì cả hai là thực tánh, là không, bất nhị, vô-nhân (duyên).

Nguyên lý về nhân duyên của Trung quán là nguyên lý về tánh y tha khởi của Duy thức. Cơ sở cho cả hai thuyết này là Tâm (hay Thức); tâm rất quan yếu trong cả hai, nhân duyên và y tha khởi. Giữa hai triết thuyết, ta có một bên là tương đối, thực tại giả tá, đối đãi nhị nguyên; một bên là tuyệt đối, chân như, tánh viên thành thật; và mốc nối giữa hai cực đoan đó là nguyên lý tương đối (của Trung quán), hay nguyên lý y tha khởi (của Duy thức), vốn là căn bản của Tâm.

Tóm lại, tất cả các triết thuyết của Phật giáo đều xoay quanh vấn đề Tâm (Thức) và, bằng biện luận hay bằng hành trì, cũng đều đặt cơ sở trên Tâm để đạt giác ngộ. Giác ngộ là mục đích tối hậu của hành giả; ngoài giải thoát và giác ngộ, không còn mục đích nào khác. Bồ tát phải đạt giác ngộ xong mới có thể hoằng hóa mà không phải bị trầm

luân trong luân hồi sinh tử.

Phụ lục : CÁC TÁC PHẨM CHÍNH TRONG DUY THỨC TÔNG

1. Kinh:

i. Lankàvatàra-sùtra: Lăng già kinh; Suzuki Daisetz Taitero dịch ra Anh văn, một nguyên bản kinh và một tập luận giải, gọi là Studies in the Lankavatara-sùtra;

ii. Mahàvaipulya-Buddha-Avatamsaka-sùtra: Đại phương quảng Phật Hoa Nghiêm kinh, còn gọi là Bát thập [chương] Hoa Nghiêm; Anh dịch: Flower Ornament sùtra. Ngoài ra còn có Gandavyuha-sùtra, Lục thập Hoa Nghiêm, Garland sùtra;

iii. Sandhinirmocana-sùtra: Giải thâm mật kinh;

iv. Mahàyàna-Abhidharma-sùtra, Đại thừa A-tì-đạt-ma, thường được các bản văn Nhiếp Đại thừa luận, Dugià sư địa luận..., nhắc đến, nhưng nay không còn tồn bản nào.

2. Luận:

i. Vimsika-vijnịaptimàtratà-kàrika: Duy thức Nhị thập tụng. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

ii. Trimsika-vijnịaptimàtratà-kàrika: Duy thức Tam thập tụng. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

iii. Yogàcàryabhùmi-sàstra; Du Già sư địa luận. Vô Trước soạn, Huyền Tráng dịch, 100q.;

iv. Trisvabhàva-nirdesa: Tam tự tánh hay Trinisvabhàva-sàstra: Tam vô tự tánh luận. Thế Thân soạn, Chân Đế dịch, 2 q.;

v. Mahàyànasatadharma-vidyàvàra-sàstra: Đại thừa Bách pháp minh môn luận. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

vi. Abhisamayàlankàra: Hiện chứng trang nghiêm.

vii. Mahàyàna-samparigraha-sàstra: Nhiếp đại thừa luận. Vô Trước soạn; Chân Đế (Paramàrtha) dịch, 3q.; Huyền Tráng trùng dịch, 3q.;

viii. Abhidharma-samuccaya-sàstra: A-tì-đạt-ma Tạp tập luận. Vô Trước soạn; Simhabodhi (Sư Tử Trí) chú thích, Sthiramati (An Huệ) tập; Huyền Tráng dịch, 16q.;

ix. Madhyànta-vibhàga-kàrika-sàstra: Biện trung biên luận. Di Lặc đại sư, Maitreyanàrtha, thuyết; Huyền Tráng dịch, 3q.;

x. Mahàyàna-panịcaskandhakaprakarana: Đại thừa ngũ uẩn luận. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

xi. Àrya-sàsana-prakarana-sàstra: Hiển dương thánh giáo luận. Vô Trước soạn, Huyền Tráng dịch; 20q.;

xii. Mahàyànasùtra-alankàra-sàstra: Đại thừa trang nghiêm kinh luận. Vô Trước soạn, Ba-la-phả Mật-đa (Prabhàkàrànamitra) dịch, 13 q.;

3. Các luận khác: do An Huệ (Sthiramati, thế kỷ VI) và các luận sư khác, viết:

i. Abhidharmakosa-bhàsya-tìkà-tattvàrtha-nàma: A-tì-đạt-ma Câu-xá luận thuật nghĩa sớ;

ii. Vijnịàptimàtratàsiddhi-trimsikà-bhàsya: Duy thức Tam thập tụng thích luận;

iii. Abhidharmasamuccaya-bhàsya-tìrka: A-tì-đạt-ma Tạp tập luận thích;

iv. Mahàyànasùtralankàrawrtti-bhàsya-tìrka: Đại thừa Trang nghiêm luận nghĩa thích;

v. Mahàyànaratnakùta-dharma-paryàya: Đại bảo tích kinh luận;

3. Thư mục về Duy thức tông (Anh ngữ)

Vasubandhu. Basic Teachings of Consciusness (Yogacara) Only; compiled by Ron Epstein. New Delhi: Karmasiddhiprakarana, 1992.

Vasubandhu's 'Treatise on the Three Natures' translated from the Tibetan edition with a commentary by Garfield, Jay L. Asian Philosophy 6 No.2, July 1997.

Vasubandhu. A Buddhist Doctrine of Experience : a New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin, by Thomas A. Kochumutt. Boston: Shambala, 1996.

Vasubandhu. The Trisvabhàvanirdesa of Vasubandhu. Tr. and edited by S. Mukhopadhyaya. New Delhi: Visvabharati, 1939.

Madhyanta-vibhàga : discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Boddhisattve Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati. Benares: Motilal Banarsidass, 1948.

Ch'eng Wei-Shih Lun; the Doctrine of Mere-Consciousness by Hsuan Tsang. Tr. by Wei Tat. Hongkong: The Ch'eng Wei-Shih Lun Publication Committee, 1973. Dịch Thành Duy thức luận của Huyền Tráng.

La Siddhi de Hiuan-Tsang; Louis de la Vallée-Poussin dịch giải Thành Duy thức luận của Huyền Trang. Bruselles: Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1928-1948.

Deux traités de Vasubandhu: Vimsatika et Trimsikà. Sylvain Lévi dịch Nhị thập và Tam thập tụng. Paris: 1925.

Madhyàntavibhàga-kàrikà-bhàsya. Theodore Stcherbatsky dịch Biện trung biên biện luận tụng. St. Petersburg: Academie, 1936.

The Seven Works of Vasubandhu. Stefan Anacker dịch và phê bình 7 tác phẩm của Thế Thân., trong đó có Nhị thập và Tam thập tụng. Delhi: M. Banarsidass, 1984.

The Tattvasangraha of Sàntaraksita, with the Commentary of Kamalasìla. Tr. into English by Ganganatha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 2 vols.

Anacker, Stefan. Vasubandhu: Three Aspects; a Study of a Buddhist Philosopher. Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin at Madison, 1970.

Beyer, Steven. The Twenty Verses by Vasubandhu with an anonymous commentary. Typescript.

Chatterjee, A. K. The Yogàcàra Idealism. New rev. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Clark, Joseph and Paul Panish. Remarks on Vasubandhu's "Thirty Verses Proving the Doctrine of Mind Only. Typescript. 1974.

Das Gupta, Surendra Nath. Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika, in The Indian Historical Quarterly, vol. 4:1 (March, 1928): 36-43.

de Silva, M. W. Buddhist and Freudian Psychology. Colombo: Lake House, 1973.

Dịch Trimsika từ Phạn ngữ và so sánh với Duy thức Tam thập tụng do Huyền Tráng dịch với chú giải của Dharmapàla (Pháp Hộ).

Epstein, Ronald. General Pathways of Discrimination/Differentiation;

Interrelation of the Eight Consciousnesses; Levels of Meditation Prior to Enlightenment. Charts. Các hình đồ trên Internet.

Epstein, Ronald. Tranformation of Consciousness into Wisdom in the Chinese Consciousness-Only School according to Cheng Wei-Shr Lun. Vajra Bodhi Sea Journal. January-March, 1985.

Epstein, Ronald. Verse Delineating the Eight Consciousnesses.

Dịch Bát thức quy củ tụng của Huyền Tráng ra Anh văn. Internet.

Ganguli, Swatì. Treatise on Groups of Elements; Abhidharmadhàtu- kàyapàdasàstra (Giới thân túc luận), based on Sanskrit & Pali Sources on Buddhism. Delhi, M. Banarsidass, 1994.

Ganguli, Swati. Treatise in Thirty-verses on Mere-Consciousness. Delhi: M. Banarsidass, 1992.

Guenther, Herbert V. & Leslie S. Kawamura. Mind in Buddhist Psychology. Emeryville: Dharma Pub., 1975.

Huntington, C.W. The Emptiness of Emptiness. Honolulu: University of Hawaii. 1989.

Jha, Subhadra. The Abhidharmakosa of Vasubandhu: with commentary. Patna: TSWS, 1983

Katsura Shoryu. "Dharmakirti's Theory of Truth" in Journal of Indian Philosophy 12: 215-235

Lê MạnhThát. The Philosophy of Vasubandhu. Ph. D. thesis. University of Wisconsin-Madison. 1974.

MacLeod, D. N. G. A Study of Yogàcàra Thought : the Integral Philosophy of Buddhism. Ph.D. Dissertation, University of Dundee, 1978.

Nagao, G. M. Madhyamika and Yogacara. Trans. by L. S. Kawamura. Albany: State University of New York Press. 1991.

Paul, Diana Y. Philosophy of Mind in Sixth Century China. Ph.D. Dissertation. Stanford University, 1984.

Pradhan, Prahlad. Abhiharmakosabhàsyam of Vasubandhu; deciphered and edited by P. Pradhan. Rev. with introd. & indexes by Aruna Haldar. Patna: 1978.

Sharma, Ramesh Kumar. "Dharmakirti on the Existence of Other Minds" in Journal of Indian Philosophy 13: 55-71

Sutton, Florin G. Existence and Enlightenment in the Lankavatara- sutra; a Study in the Ontology & Epistemology of the Yogacara School. New York: State Univ. of New York Press, 1995. (SUNY Series in Buddhist Studies).

Tucci, Giuseppe. On Some Aspects of the Doctrine of Maitreyanàtha and Asanga. Roma: IIMEO, 1938

Verdu, Alfonso. The Philosophy of Buddhism: A "Totalistic" Synthesis. Boston: Martinus Nijhoff. 1981.

Willis, Janice D. On Knowing Reality. Tr. with introd., commentary and notes. New York: Columbia University Press, 1979.

Wood, Thomas A. Mind-Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijnànavàda. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. (Society for Asian and Comparative Philosophy, Monograph no. 9).

Chú thích: [1] Đây là Du Già tông, một tên khác của Duy Thức tông. Không nên nhầm lẫn với phương pháp tu tập Du Già của Ấn Độ giáo.

[2] Theo Lê Mạnh Thát, The Philosophy of Vasubandhu, Ph.D. dissertation . University of Wisconsin - Madison, 1974, p.71.

[3] Cognition-Only, Mind-Only

[4] Do Chân Đế (thế kỷ VI) dịch và sau, Huyền Tráng trùng dịch, từ Phạn bản Vimsatikà và Trimsikà, Đ.T.1586, 1587, 1588, 1589

[5] Đ.T.1617

[6] Asanga, Bodhisattvabhùmi. Ed. by H. Ui. Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan, 1961; Asanga, Abhidharma-samuccaya. Ed. by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950; Asanga. Yogàcàrabhùmi. Ed. by Bhattacharya. Calcutta: Calcutta University Press, 1957.

[7] Cũng có truyền thuyết cho rằng đó là Di Lặc Phật hay Di Lặc Bồ tát (Maitreyabuddha, Maitreyabodhisattva) hóa thân, do trùng tên Maitreya. Luận sư Di Lặc là một nhân vật lịch sử, sống khoảng thế kỷ IV sdl và được cho là tác giả của 5 bộ luận, trong đó có Abhisamayàlamkàra, Hiện chứng trang nghiêm, diễn tả 9 bậc thiền

(anupurvasamapatti), đạt đến trạng thái phi tưởng phi phi tưởng xứ (naivasa mjnnanàsamjnànayatana).

[8] Sangharakshita. A Survey of Buddhism; its Doctrin andMethods through the Ages. London: Tharpa, 1957, tr. 392-395, viết theo Giuseppe Tucci. On Some Aspects of the Docrin of Maitreyanàtha and Asanga. Rome: IIMEO, 1938.

[9] Còn gọi là Trung biên phân biệt luận, Đ.T.1959; được Thế Thân chú giải gọi là Madhyànta-vibhàga-kàrika-tìka, Đ.T.1960.

[10] Có ý kiến cho rằng quyển này là để bài bác triết thuyết Trung quán của Long thọ. Xem Shangarakshita. A Surveyof Buddhism, tr. 395.

[11] Không phải là ngẫu nhiên mà Ian Charles Harris khi viết The Continuity of Madhyamaka and Yogacara trong Indian Mahayana Buddhism (Brill's Indological Library, Vol. 6), cũng chủ trương theo An Huệ, làm đề tài cho các nghiên cứu khác.

[12] Thành Duy thức luận đã được Wei Tat dịch sang Anh văn năm 1973.

[13] Budden Gyoshi, Buddhism inVietnam, Ph.D. thesis. Columbia Pacific University, 1991, tr. 78, viết theo Phật quốc ký của Nghĩa Tịnh: "Đại thừa Đăng, được Phật giáo Ấn Độ biết đến qua tên Mahayanapradìpa, người Ái châu, thuộc Trung bộ Việt Nam [...]. Ông du hành sang Phật quốc [...], giỏi tiếng Phạn, dã giảng Duyên sinh luận (Yuan sheng lun, Nirdanasastra) và một số kinh luận khác cho Tăng đoàn tại đây. Đã từng giúp Nghĩa Tịnh những buổi đầu khi nhà du hành lừng danh này mới đến Ấn Độ. Sau, ông sang Trung Hoa", có lẽ theo lời mời của Huyền Tráng, ngụ tại Từ AÂn tự (Tz'u-yin temple), để cùng với Khuy Cơ phụ tá Huyền Tráng trong công tác dịch thuật. Các bộ sử Trung Hoa chép tên ngài là Đại Thừa Quang. Học giả Lê Mạnh Thát đã chứng minh Đại Thừa Quang chính là Đại Thừa Đăng của Việt Nam.

[14] Vijnanaptimatratasiddhi do Louis de la Vallée-Poussin tập thành năm 1925, Paris.

[15] Lê Mạnh Thát trong Philosophy of Vasubandhu, tr. 12, note 22, dẫn chứng một thí dụ của Thế Thân trong Nhị thập tụng, chú giải 3a-4a.

[16] Napi te samhata visayibhavanti, yasmat paramanurekam dravyam na sidhyati. Nhị thập tụng chú giải, tr. 7.

[17] Lê Mạnh Thát, The Philosophy of Vasubandhu, tr. 236-237, dẫn chứng theo Nhị thập tụng, 12a-d & 13a-d.

[18] Xem mục Sách Phật. The Authority of Experience: Essays on Buddhism and Psychology. Edited by John Pickering. London: Curzon Press, 1997.

CÂU HỎI ÔN TẬP

1. Thế nào là Duy thức?

2. Tóm tắt sơ lược về 8 thức.

2. Trình bày về Ba tự tánh và Ba vô tánh.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần II - Các vấn đề Phật học

Bài 4: Giới thiệu đại cương về Nhân Minh học Phật giáo (Logic học Phật giáo)

Minh Chi

DẪN NHẬP

Nhân minh học là gì? Môn học này của Phật giáo ở phương Tây thường gọi là logic học hay là Luận lý học. Viện sĩ Nga Th.Scherbatsky, trong bản dịch Anh ngữ cuốn "Nyaya bindu" của Luận sư Ấn Độ Dharmakirti (Pháp Xứng) cũng dịch đầu đề cuốn sách là "A short treatise of logic" tức "Một bộ luận ngắn về logic".

Trong bài giảng nhập môn này, tôi dùng hai khái niệm "Nhân minh học" và "logic học" như là đồng nghĩa, với dụng ý để cho các bạn quen thuộc với môn logic học phương Tây không bỡ ngỡ khi tiếp xúc với môn Nhân minh học của Ấn Độ giáo và Phật giáo. Tuy nhiên, trong bài, tôi cũng sẽ nói về những điểm khác biệt giữa môn Nhân minh học và môn logic học phương Tây, cũng như giữa môn Nhân minh học của Ấn Độ giáo (học phái Nyaya, dịch sang Hán ngữ là học phái Chánh lý), thường gọi là Cổ Nhân minh (Nhân minh học cổ) và môn Nhân minh học của Phật giáo, thường gọi là Tân Nhân minh (Nhân minh học mới).

Nếu nghiên cứu kết cấu của các bộ luận hiện có về Nhân minh, như cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Luận sư Ấn Độ Sankaravisman (Thương Yết La Chủ), hay cuốn "Nyaya bindu" (Một giọt logic) của Luận sư Ấn Độ Dharmakirti, chúng ta sẽ thấy, kết cấu của một bộ luận về Nhân minh học Phật giáo bao gồm hai phần: Phần Nhận thức luận và phần Tam đoạn luận. Nếu giới thiệu theo từ ngữ phương Tây, thì phần Nhận thức luận là Épistémology và phần Tam đoạn luận là Syllogism. Phần Nhận thức luận lại được chia làm hai, ứng với hai nguồn gốc khác nhau của nhận thức: nhận thức trực tiếp gọi là hiện lượng và nhận thức gián tiếp gọi là tỷ lượng. Hiện

lượng là nhận thức trực tiếp một sự vật hiện tiền, chủ yếu bằng cảm quan, còn tỷ lượng là nhận thức gián tiếp một sự vật không hiện hữu, hay là bị che giấu thông qua cái mà Nhân minh học gọi là dấu hiệu logic của nó (the logical mark).

Theo ý kiến của tác giả viết bài giới thiệu này thì trong Nhân minh luận Phật giáo, phần chủ yếu là Nhận thức luận. Còn phần Tam đoạn luận (Syllogism) trên thực tế, theo quan điểm của Luận sư Trần Na (Dignaga) thì chỉ là sự diễn đạt bằng lời của nhận thức tỷ lượng mà thôi. Ngài Trần Na gọi Tam đoạn luận là Nhận thức luận, hay đúng hơn là nhận thức tỷ lượng cho người khác (inference for others). Vấn đề này tôi sẽ nói rõ trong phần giới thiệu Nhận thức luận.

Mục đích của Nhận thức luận trong Nhân minh học Phật giáo rất là thực tiễn, như có thể thấy trong câu của Pháp Xứng mở đầu bộ luận "Nyaya bindu" của ông:

"Nhận thức đúng đắn mở đầu cho mọi hành động thành công của con người. Vì vậy, bộ luận này sẽ nghiên cứu nhận thức (đúng đắn) đó". (Câu Anh ngữ của Th.Scherbatsky

như sau: "All successful human action is preceded by right knowledge. Therefore, this knowledge is here investigated").

Đảm bảo sự thành công trong mọi hành động của con người, đó là mục đích thực tiễn của Nhận thức luận Phật giáo. Tất nhiên, Dharmakirti, khi nói "mọi hành động thành công của con người" là muốn nói tất cả mọi hành động, kể cả những hành động thế tục, chứ không phải nói riêng hành động tu hành nhằm đạt tới sự giác ngộ và giải thoát cho bản thân (tự ngộ) và cho tất cả mọi chúng sinh (tha ngộ).

Môn Nhân minh học Phật giáo dạy chúng ta tư duy đúng đắn để có nhận thức đúng đắn, là chìa khóa của mọi thành công ở đời. Môn Nhân minh học Phật giáo, ngoài ra, còn dạy chúng ta diễn đạt tư duy đúng đắn đó bằng lời lẽ có sức thuyết phục, để cho những người khác, nghe chúng ta nói, đọc bài chúng ta viết sẽ tán thành quan điểm của chúng ta, và sống, thực hành theo quan điểm đó. Và đó chính là chức năng của phần gọi là "Tam đoạn luận" (Syllogism) trong Nhân minh học Phật giáo.

NHẬN THỨC LUẬN PHẬT GIÁO

Phật giáo thừa nhận có hai loại nhận thức, một là nhận thức trực tiếp; hai là nhận thức gián tiếp. Nhận thức trực tiếp cũng gọi là hiện lượng, nhận thức gián tiếp cũng gọi là tỷ lượng. Cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Thương Yết La Chủ viết về mục đích của hiện tượng và tỷ lượng như sau:

"Hiện lượng dữ tỷ lượng cập tợ duy tự ngộ".

Dịch nghĩa: Hiện lượng và tỷ lượng, cũng như tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng, duy chỉ có một mục đích là tự mình giác ngộ. Tợ hiện lượng là hiện lượng sai. Tợ tỷ lượng là tỷ lượng sai. Nhưng dù có sai, cũng là nhằm mục đích tự ngộ. Đó là sai về phương pháp, còn mục đích thì vẫn là tìm đến sự thật cho bản thân. Bây giờ, đầu tiên, chúng ta hãy tìm hiểu xem hiện lượng hay nhận thức trực tiếp là thế nào? Sau đó, sẽ tiếp tục tìm hiểu về tỷ lượng tức là nhận thức gián tiếp.

1. Thế nào là hiện lượng?

Lượng là tìm hiểu, tìm biết. Hiện là sự vật hiện tiền, có trước mặt trong hiện tại.

Ngài Thương Yết La Chủ trong cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" định nghĩa hiện lượng là không có phân biệt. Và giải thích không có phân biệt là đối với đối tượng, xa lìa mọi phân biệt về danh ngôn và chủng loài v.v... (ư sắc đẳng nghĩa, ly danh chủng đẳng sở hữu phân biệt).

Định nghĩa trên rất quan trọng, nó đặc trưng cho Nhận thức luận của Phật giáo, khác biệt về căn bản với Nhận thức luận của Ấn Độ giáo. Các Luận sư của Nhân minh học Phật giáo như Trần Na đều phân biệt minh bạch hai nguồn gốc của nhận thức: Một là cảm quan, tạo ra nhận thức cảm quan. Hai là tâm thức hay tri thức tạo ra nhận thức của tri thức (understanding hay intellect).

Nhận thức cảm quan là nhận thức không có phân biệt, như Thương Yết La Chủ nói. Khi đã có phân biệt, thì phải có sự can thiệp của tri thức. Trên thực tế, nhận thức cảm quan

không nên gọi là nhận thức (perception) mà chỉ là cảm giác (sensation). Khi chúng ta thấy cái bàn trước mặt, như là cái bàn trước mặt tôi đây, thì đó là có phân biệt, không phải là hiện lượng theo đúng nghĩa của nó nữa. Chính tâm thức hay tri

thức phân biệt rõ đối tượng trước mặt thuộc loại cái bàn (không phải là tủ, là ghế v.v...), và tiến thêm một bước còn phân biệt cả cái bàn này khác với cái bàn kia.

Nói tóm lại, cái bàn cũng như mọi sự vật và hiện tượng khác trong thế giới hiện tượng mà chúng ta tiếp xúc hàng ngày không phải là những cái gì hoàn toàn khách quan như các nhà thực tại luận (realists) lầm tưởng, mà là sản phẩm được tạo ra bởi sự kết hợp của các cảm giác cảm quan và hoạt động của tâm thức hay tri thức. Người không nghiên cứu khi nói "thấy cái bàn" vội tưởng rằng con mắt thấy cái bàn, nhưng trên thực tế, con mắt vì là một cảm quan, nên chỉ có cảm giác đại khái về màu sắc, hình dáng, những cái gì mà tâm lý học hiện đại gọi là dữ kiện cảm quan (sense-data), sau đó tri thức, tức là tâm thức với những khả năng mà con mắt hay những cảm quan khác không có được, như trí nhớ, so sánh, khái niệm hóa, tạo hình ảnh v.v..., cuối cùng mới phân biệt đó là cái bàn, thậm chí còn tiến hơn nữa, phân biệt cái bàn kiểu này với cái bàn kiểu khác.

Đó là thuyết Nhận thức luận độc đáo của Nhân minh học Phật giáo, phân biệt rõ hai nguồn gốc khác nhau của nhận thức: Một là cảm quan như mắt, tai, mũi... khi tiếp xúc với đối tượng, thí dụ cái bàn, thì trong giây phút đầu tiên sự tiếp xúc đó chỉ cung cấp cho chúng ta một cảm giác thuần túy về một đối tượng trước mặt; cảm giác đó, Luận sư Thương Yết La Chủ gọi là vô phân biệt, các sách Anh ngữ dịch là indeterminate perception, có thể dịch nghĩa là một nhận thức không xác định. Trên thực tế, gọi cảm giác ban sơ đó là một nhận thức không xác định cũng không được đúng lắm, bởi lẽ, đã là không có phân biệt, không được xác định thì không thể gọi đó là nhận thức được. Vì vậy mà Luận sư Dharmakirti gọi đó là cảm giác thuần túy (pure sensation). Đó là một cảm giác thuần túy không xác định nhưng đó lại là điểm xuất phát của mọi nhận thức sâu nông, đúng sai của chúng ta đối với thế giới thực tại. Hơn nữa, cảm giác thuần túy lại chỉ tồn tại trong giây lát (sách Phật gọi là sát na,ksana), vì trực tiếp, nối theo sau là sự xuất hiện của một cảm giác khác, mà Luận sư Dharmakirti gọi là cảm giác tâm thức (mental sensation, theo cách dịch của Th.Scherbatsky). Cảm giác này tuy là cảm giác nhưng không còn thuộc về cảm quan nữa, mà là thuộc về tâm

thức hay tri thức hay hay ý thức (Ý thức là một từ ngữ của môn Duy thức học Phật giáo chỉ cho thức thứ sáu của con người với tất cả những thao tác quen thuộc như trí nhớ, khái niệm, tạo hình ảnh, đặt tên...).

Nhận thức của chúng ta đối với thế giới hiện tượng có được minh bạch và xác định hay không chính là nhờ vào ý thức, hay thức thứ sáu này. Viện sĩ Th.Scherbatsky, trong bản dịch Anh ngữ cuốn "Nyaya bindu" hay dùng các từ intellect hay understanding, mà tôi tạm dịch là tri thức chính là nói thức thứ sáu này. Điều mâu thuẫn là nhờ thao tác của ý thức mà nhận thức của chúng ta đối với thế giới và hiện tượng được minh bạch và xác định rõ ràng, nhưng lại cũng vì tính phức tạp của tri thức này trong những thao tác

nhiều mặt của nó, như trí nhớ, đặt tên, tạo hình ảnh, tưởng tượng v.v... mà nhận thức của chúng ta hay phạm sai lầm. Mà cũng vì lẽ đó mà môn Nhân minh học Phật giáo ra đời với Luận sư Trần Na với các thế hệ đệ tử nỗi danh của ông như Thương Yết La Chủ (Sankaravisman), Dharmakirti (Pháp Xứng), Dharmottara (Pháp Thượng) v.v... nhằm mục đích dạy chúng ta nhận thức đúng đắn (tự ngộ), và diễn đạt nhận thức đó cho những người khác một cách logic, có sức thuyết phục (ngộ tha). Nhiệm vụ ngộ tha do phần Tam đoạn luận (cũng gọi là Tam chi tác pháp) trong Nhân minh học Phật giáo phụ trách.

Bốn loại hiện lượng:

Nhân minh học Phật giáo phân biệt có bốn loại nhận thức trực tiếp, tức hiện lượng.

* Một là nhận thức cảm quan là nhận thức trực tiếp bằng cảm quan như mắt, tai, mũi... đối với một đối tượng hiện hữu, có trước mặt, không thông qua một khâu trung gian nào.

* Hai là cảm giác tâm thức là cảm giác không phải của cảm quan mà là của tâm thức. Với từ cảm giác, rõ ràng Luận sư Dharmakirti xem tâm thức (ý thức) cũng là một loại cảm quan, nhưng là cảm quan nội tại (inner organ). Với từ tâm thức, Dharmakirti muốn phân biệt rõ đây không còn là cảm quan lộ ra bên ngoài như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, vốn được gọi chung là cảm quan bên ngoài (the outer organs), mà

là thức hay tâm thức. Nhãn thức khác với nhãn căn, tức là tâm thức của mắt khác với con mắt, cũng như tâm thức của tai khác với cái tai v.v... Căn và thức khác nhau nhưng phối hợp với nhau. Kinh sách của Phật giáo Nguyên thủy thường chỉ nói một cách đơn giản, thí dụ trong trường hợp của nhãn thức (tâm thức của mắt) tức là nhãn thức hình thành do sự tiếp xúc của con mắt (nhãn căn) với đối tượng tức sắc pháp.

Đối với Nhận thức luận của Nhân minh học, thì đây là một quá trình: Một là: Cảm giác thuần túy của cảm quan (pure sensation). Hai là: Cảm giác tâm thức, tuy cũng là hiện lượng, nhưng không phải là của cảm quan nữa mà là của tâm thức, kèm theo sau là một loạt thao tác của tâm thức như trí nhớ, tạo hình ảnh, đặt tên v.v... Cần chú ý là các sự kiện như cảm quan hay cảm giác thuần túy, rồi cảm giác tâm thức với các thao tác tiếp theo diễn ra một cách tự phát, nhưng tuần tự, theo nguyên lý nhân duyên sinh.

* Loại hiện lượng thứ ba gọi là hiện lượng tự ý thức. Theo Nhân minh học, mọi trạng thái hay hoạt động tâm thức cũng đều là hiện lượng và là tự ý thức. Thí dụ, khi chúng ta có cảm giác vui, thì chúng ta tự biết, một cách trực tiếp là chúng ta đang vui. Còn nếu chúng ta vui mà không biết thì tức là chúng ta thiếu tỉnh giác mà thôi. Vấn đề tỉnh giác đối với đạo Phật sở dĩ quan trọng là vì như vậy. Khi chúng ta thấy cái bàn, thì chúng ta tỉnh giác, tự biết mình đang thấy cái bàn. Đó cũng là hiện lượng.

* Loại hiện lượng thứ tư gọi là trực giác thiền định của bậc Thánh đối với thực tại siêu việt. Trong thiền định, tâm thức của bậc Thánh nắm bắt đối tượng không thông qua cảm quan, mà trực tiếp bằng tâm thức. Đây cũng là trực cảm, nhưng là trực cảm bằng tâm thức. Th.Scherbatsky dịch là intelligible intuition. Bậc Thánh của đạo Phật không

cần phối hợp tâm thức với cảm quan để nắm bắt ngoại cảnh. Bậc Thánh trực cảm nắm bắt ngoại cảnh bằng tâm thức của Ngài đã được giác ngộ và giải thoát, không cần dựa vào những cảm quan rất hạn chế của con người. Vì vậy, chúng ta không lấy làm lạ khi trong "Bát Nhã Tâm kinh", viết là Bồ tát Quán Tự Tại thực hành trí tuệ Bát Nhã siêu việt, quán chiếu năm uẩn đều là không và thoát khỏi mọi khổ ách... Bồ tát không phải thấy bằng mắt mà quán chiếu với trí tuệ Bát Nhã siêu việt. Các bậc Bồ tát trình độ như Bồ tát Quán Tự tại, tuy gọi là năm căn viên thông, nhưng

thật ra đâu có nhờ vào các căn mà quan sát thế giới, tuy là khi các Ngài xuất hiện dưới dạng người như chúng ta, thì các Ngài cũng thị hiện "năm căn viên thông" như thấy bằng tai, nghe bằng mắt, nói bằng mùi hương v.v... Mà cũng không chờ đạt tới trình độ Bồ tát tầm cỡ như Ngài, các chúng sanh ở cõi trời Quang Âm (một cõi trời thuộc Sắc giới) cũng nói được không phải bằng âm thanh mà bằng ánh sáng phát ra từ miệng (vì vậy mà gọi là Quang Âm), hay là chúng sanh ở cõi trời Hương Tích (nơi vốn là trụ xứ của ngài Duy Ma Cật), nói chuyện với nhau bằng mùi hương...

Sai lầm của nhận thức hiện lượng:

Cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Thương Yết La Chủ gọi hiện lượng sai lầm là tợ hiện lượng, nghĩa là hiện lượng tương tợ, không phải là hiện lượng đích thực. Hiện lượng sai lầm xảy ra, theo Dharmakirti, khi con mắt bị bệnh, đối tượng chuyển động nhanh, khi đi trên tàu, khi có bệnh hay do một số nguyên nhân khác.

Nói chung lại, hiện lượng sai lầm xảy ra khi các cảm quan vì một nguyên nhân nào đó, như bệnh tật v.v... mà không còn ở trong trạng thái bình thường nữa. Vấn đề hiện lượng có thể phạm sai lầm không những được Dharmakirti, Luận sư Nhân minh nỗi tiếng công nhận, mà cả học phái Nyaya của Ấn Độ giáo cũng khẳng định.

Đến đây, tạm thời kết thúc phần hiện lượng (nhận thức trực tiếp) của giáo tài, chúng ta chuyển sang nghiên cứu phần tỷ lượng (nhận thức gián tiếp).

2. Nhận thức tỷ lượng (inference hay inferential knowledge)

Định nghĩa:

Luận sư Dharmakirti trong cuốn "Nyaya bindu" đã định nghĩa về nhận thức tỷ lượng như sau:

"Một nhận thức được tạo ra gián tiếp, thông qua một dấu hiệu có ba đặc điểm, và nhằm tới một đối tượng không phải được nhận thức trực tiếp mà được suy diễn mà biết, thì gọi là tỷ lượng nội tại". "A cognition which is produced indirectly through a mark that has threefold aspect and which refers to an object, not perceived but inferred is internal reference". ("Nyaya bindu", p.48).

Định nghĩa trên có một số từ ngữ cần giải thích:

a) Dấu hiệu có ba đặc điểm:

Chính vì nhận thức tỷ lượng không trực tiếp nắm bắt đối tượng như nhận thức trực tiếp của cảm quan, cho nên mới gọi là nhận thức gián tiếp. Và nhận thức gián tiếp đó

được thực hiện ngang qua một dấu hiệu, mà logic học gọi là dấu hiệu logic (logical mark). Ví dụ sau đây minh họa rõ vấn đề:

Trên núi ở đàng xa có lửa.

Vì là có khói bốc lên.

Chúng ta đứng đàng xa nhìn không thấy lửa, chỉ thấy có khói. Khói là dấu hiệu logic, thông qua đó, chúng ta biết là có lửa. Sao gọi là dấu hiệu logic? Bởi vì kinh nghiệm cho thấy rằng nơi nào có lửa là có khói, hễ thấy lửa là có khói, hoặc là thấy có khói biết rằng có lửa. Vì vậy, mà định nghĩa nói là đối tượng (lửa) không được nhận thức trực tiếp mà do suy diễn mà biết. Suy diễn như thế nào? Suy diễn từ hiện tượng có khói.

Bây giờ đến từ ngữ dấu hiệu có ba đặc điểm là thế nào?

Logic học Phật giáo có một từ chuyên môn để chỉ cho dấu hiệu logic tức là Nhân, từ Sanskrit là Hetu, Th.Scherbatsky dịch ra tiếng Anh là the Reason. Dịch là Nhân vì rằng, như trong ví dụ khói và lửa, thì khói là cái nhân giúp chúng ta biết là có lửa trên đồi, mặc dù mắt chúng ta không trực tiếp thấy có lửa.

Vì sao nói cái nhân đó có ba đặc điểm và đó là ba đặc điểm gì?

Ý tứ là khi lập cái nhân có khói, nhằm chứng minh trên đồi xa có lửa, thì cái nhân đó phải có đủ ba đặc điểm mới là cái nhân đúng đắn, đủ sức thuyết phục. Sách Hán gọi ba đặc điểm là ba tướng. (Xem cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận").

Đặc điểm thứ nhất là cái nhân đó phải có mặt ở nơi đối tượng được nhận thức tỷ lượng. Như trong trường hợp lửa và khói, thì cái nhân khói phải có mặt ở lửa là đối tượng được nhận thức bằng tỷ lượng. Vì sao? Vì khói chính là dấu hiệu logic của lửa.

Đặc điểm thứ hai của cái nhân đó là nó phải hiện hữu ở khắp mọi trường hợp đồng phẩm. Đồng phẩm có nghĩa là đồng loại. Thí dụ, tất cả mọi trường hợp có lửa, nghĩa là đồng loại đều có cái nhân khói. Bếp lò chẳng hạn có lửa, nhất định là có khói. Th.Scherbatsky dịch trường hợp đồng phẩm là "similar cases".

Đặc điểm thứ ba là cái nhân đó tuyệt đối phải vắng mặt trong mọi trường hợp dị phẩm. Dị phẩm là khác loại. Nếu trường hợp đồng phẩm là trường hợp có lửa như cái bếp lò, thì trong mọi trường hợp dị phẩm là trường hợp không có lửa, thí dụ như mặt nước hồ, tuyệt đối không có khói. Th.Scherbatsky dịch ra tiếng Anh là "dissimilar cases". Dharmakirti còn giải thích rõ thêm đó là những trường hợp khác biệt (với trường hợp đồng phẩm), "hoặc đối lập, hoặc là không tồn tại của vật đồng phẩm".

Thí dụ, vật đồng phẩm là lửa thì vật dị phẩm có thể là khác biệt với lửa, như đất, đối lập với lửa như nước, hay là một cách đơn giản không có lửa tồn tại.

Ở trên đây, tôi đã giải thích thế nào là ba đặc điểm hay là ba tướng của nhân. Khi đưa ra một mệnh đề hay một thuyết (sách Phật gọi là lập tôn), và để chứng minh tôn mà chúng ta thành lập là đúng đắn không sai, thì chúng ta phải lập một cái nhân đúng đắn làm minh chứng. Và cái nhân đó, nếu là đúng đắn thì phải thỏa mãn ba điều kiện hay là ba đặc điểm như trên đã trình bày.

Ba đặc điểm ấy, sách Hán gọi là ba tướng. Và nếu diễn đạt theo chữ Hán như trong cuốn "Nhân minh nhập chánh lý luận" của Thương Yết La Chủ thì sẽ là:

- Biến thị tôn pháp tánh

- Đồng phẩm định hữu tánh

- Dị phẩm biến vô tánh

Lối diễn đạt bằng chữ Hán như trong bộ luận khiến chúng ta gặp một số khái niệm và từ ngữ mới. Như trong đặc điểm I: Biến thị tôn pháp tánh. Chúng ta gặp từ tôn, có nghĩa là thuyết, hay mệnh đề. Như lập tôn: Âm thanh là vô thường. Một tôn như vậy là một mệnh đề thường gồm hai phần: Phần đứng trước âm thanh gọi là tiền trần hay là hữu pháp. Phần đứng sau gọi là hậu trần hay là pháp. Người nào quen

thuộc với từ ngữ tiếng Anh đều biết phần đứng trước là chủ ngữ (subject) và phần đứng sau là vị ngữ (predicate). Bây giờ, trở lại cái tôn được lập: Âm thanh là vô thường. Người lập tôn nói: âm thanh là vô thường (tôn), vì âm thanh là cái bị làm ra (nhân). Yêu cầu hay đặc điểm của cái nhân bị làm ra là phải hiện hữu, tức có mặt trong cả hai thành phần của tôn, hữu pháp (tiền trần hay chủ ngữ) và ở pháp (hậu trần hay vị ngữ). Đúng như vậy, mọi âm thanh đều do người làm ra hay là do các nguyên nhân khác hợp thành mà có. Và, mọi cái vô thường cũng đều do người làm ra hay là do các nguyên nhân khác kết hợp tạo ra.

Chúng ta trở lại ví dụ lửa và khói, có thể dễ hiểu hơn:

Tôn: Trên đồi có lửa

Nhân: Vì có khói.

Cái nhân khói phải có mặt trên đồi (tiền trần hay là hữu pháp), đồng thời và chủ yếu là có mặt ở nơi cụ thể có lửa.

Hai đặc điểm: Đồng phẩm định hữu tánh và Dị phẩm biến vô tánh thì có thể hiểu dễ dàng. Cái gì đồng phẩm - tức là lửa thì nhất định có khói. Và tất cả những gì không phải lửa thì nhất định không có khói.

Như vậy là đã giải thích rõ ba đặc điểm hay là ba tướng của nhân.

Bất cứ một cái nhân nào thành lập mà thiếu một trong ba tướng hay là ba đặc điểm nói trên đều là những cái nhân sai lầm, thiếu sức thuyết phục.

Tất cả mọi nhận thức tỷ lượng, đều thông qua cái nhân đúng đắn mà được thành tựu. Nếu nhân lập ra mà có sai sót, không có đầy đủ ba tướng hay ba đặc điểm nói trên thì việc lập thuyết (tức tôn) sẽ không thành. Do đó mà trong nhận thức tỷ lượng, nhân đóng vai trò quan trọng hàng đầu.

b) Ba định nghĩa về tỷ lượng:

Có thể tổng kết có ba định nghĩa tỷ lượng:

- Tỷ lượng là nhận thức một đối tượng thông qua dấu hiệu của nó. Dấu hiệu đó, Nhân minh học gọi là nhân (the reason).

- Tỷ lượng là nhận thức một đối tượng bị che giấu, cảm quan không thể nắm bắt trực tiếp được. Chính vì đối tượng bị che giấu nên phải thông qua dấu hiệu, từ đó suy diễn ra đối tượng. Chính vì suy diễn mà biết được một cách gián tiếp cho nên gọi là tỷ lượng. Lượng là biết. Suy diễn, so đo mà biết được nên gọi là tỷ lượng.

- Tỷ lượng là nhận thức một sự vật che giấu, cảm quan không nắm bắt trực tiếp được, dựa vào mối liên hệ tất yếu giữa đối tượng đó với dấu hiệu của nó. Người quan sát đã từng nhiều lần quan sát thấy có mối liên hệ tất yếu giữa đối tượng và dấu hiệu của nó, cho nên có thể kết luận chắc chắn, nơi nào có dấu hiệu đó, thì nơi ấy phải có đối tượng. Thí dụ, vì đã từng quan sát thấy nhiều lần nơi nào có lửa thì ở đấy có khói cho nên chỉ cần thấy khói là biết có lửa.

Ba định nghĩa trên tất nhiên là có liên quan với nhau.

Định nghĩa thứ nhất cho biết nguồn gốc của tỷ lượng thông qua một dấu hiệu. Định nghĩa thứ hai cho biết đối tượng được nắm bắt là một vật bị che giấu, cảm quan không nắm bắt được, và định nghĩa cuối cho thấy mối liên hệ tất yếu, có quy luật giữa đối tượng và dấu hiệu.

c) Phân loại tỷ lượng:

Như chúng ta biết, hiện lượng tức nhận thức trực tiếp, có bốn loại là:

(1) Nhận thức cảm quan, hay cảm giác thuần túy

(2) Cảm giác tâm thức

(3) Hiện lượng tự ý thức

(4) Trực cảm thiền định của bậc Thánh trong đạo Phật.

Còn tỷ lượng thì có ba loại: tỷ lượng phủ định, tỷ lượng đồng nhất và tỷ lượng nhân quả.

Thế nào là tỷ lượng phủ định?

Ví dụ sau đây sẽ cho thấy rõ:

Lập tôn: Ở đây không có cái bàn.

Nhân: Vì rằng không thấy có cái bàn nào cả, mặc dù các điều kiện thấy có đầy đủ.

Loại tỷ lượng như được trình bày trong ví dụ trên gọi là tỷ lượng phủ định.

Còn thế nào là tỷ lượng đồng nhất?

Ví dụ sau đây cho thấy thế nào là tỷ lượng đồng nhất.

Lập tôn: Trên núi đàng kia có cây.

Nhân: Vì thấy ở đấy có cây lan.

Cây lan là một loại cây. Chỉ cần biết trên núi có cây lan là có thể phán xét trên núi có cây. Vì cây và cây lan là đồng nhất. Loại tỷ lượng như vậy gọi là tỷ lượng đồng nhất.

Cuối cùng, thế nào là loại tỷ lượng nhân quả?

Ví dụ:

Lập tôn: Trên đồi đàng xa có lửa.

Nhân: Vì thấy có khói bốc lên.

Lửa và nhân, khói là quả. Lửa và khói có liên hệ nhân quả tất yếu với nhau. Thấy có khói (quả), thì phán xét biết ở đó có lửa (nhân). Mọi nhận thức tỷ lượng dựa trên nguyên lý nhân quả đều gọi là tỷ lượng nhân quả.

Như chúng ta thấy, sự phân loại trên đây dựa vào tính chất của cái nhân được sử dụng. Với cái nhân phủ định, chúng ta có loại tỷ lượng phủ định. Với cái nhân đồng nhất, chúng ta có loại tỷ lượng đồng nhất. Với cái nhân là nguyên lý nhân quả, chúng ta có loại tỷ lượng nhân quả.

d) Phân loại tỷ lượng dựa theo mục đích:

Luận sư Trần Na phân biệt có hai loại tỷ lượng tùy theo mục đích. Một là tỷ lượng cho bản thân, hay tỷ lượng nội tại, mà Th.Scherbatsky dịch ra Anh ngữ là internal inference, còn nếu dịch ra chữ Hán là tự tỷ lượng. Loại tỷ lượng này có mục đích tự mình tìm hiểu vấn đề, tự mình suy tư để tìm ra chân lý cho bản thân mình, mục đích là tự ngộ.

Loại tỷ lượng thứ hai gọi là tỷ lượng cho người khác, sách Anh ngữ gọi là inference for others. Sách Hán dịch là tha tỷ lượng. Người lập thuyết, muốn thuyết phục đối phương thực hành một thao tác tỷ lượng, minh chứng rõ ràng thuyết của mình lập là đúng. Quá trình thao tác tỷ lượng mà người lập thuyết chỉ bày cho đối phương gọi là tha tỷ lượng hay là tỷ lượng cho người khác. Đúng như Luận sư Trần Na khẳng định, Tam đoạn luận Phật giáo không phải gì khác mà là một hình thức của tha tỷ lượng.

Trình bày xong những nét lớn khái quát của hiện lượng và tỷ lượng cũng là trình bày xong phần I của Nhân minh học Phật giáo là Nhận thức luận. Tôi xin nói lại, đây là những nét cơ bản và khái quát của Nhận thức luận Phật giáo. Còn nếu đi vào chi tiết, ngọn ngành của Nhận thức luận Phật giáo, thì phải có nhiều bài bổ sung khác, thậm chí cả một bộ sách chuyên khảo.

Bây giờ, chúng ta chuyển sang phần hai của Nhân minh học Phật giáo: phần Tam đoạn luận mà từ ngữ tương đương trong Nhân minh là tam chi tác pháp. Tuy nhiên, vì từ ngữ Tam đoạn luận phổ thông hơn, ở phương Tây cũng như phương Đông, cho nên tôi vẫn dùng ở đây từ "Tam đoạn luận" (syllogism).

3. Tam đoạn luận (syllogism)

Trong toàn bộ môn logic học Phật giáo thì Nhận thức luận là phần chính yếu, còn Tam đoạn luận chỉ là phần phụ thuộc. Vì sao?

Vì rằng, như Th.Scherbatsky khẳng định rõ trong cuốn "Logic học Phật giáo" (Buddhist logic), mục đích của logic học Phật giáo là nghiên cứu các nguồn gốc của nhận thức chúng ta... mà Tam đoạn luận không phải là một nguồn gốc của nhận thức (Syllogism is not a source of knowledge, p.275). Tam đoạn luận, như viện sĩ Th.Scherbatsky nói, gồm những mệnh đề được dùng để truyền đạt cho người khác một nhận thức đã có sẵn. Chính vì vậy mà Trần Na gọi Tam đoạn luận là "nhận thức tỷ lượng cho người khác" (inference for others), (sđd, tr.275).

Dưới con mắt của Luận sư Trần Na, người sáng lập Nhân minh học Phật giáo, Tam đoạn luận trên thực tế chỉ là "cái đuôi" của Nhận thức luận mà thôi, tuy rằng cái

đuôi ấy cũng quan trọng. Bởi lẽ, vấn đề không phải là tự mình nhận thức đúng đắn, mà còn phải diễn đạt nhận thức đúng đắn đó làm cho người khác cũng nhận thức đúng đắn như mình. Đạo Phật trong quá trình truyền bá khắp nơi trên thế giới từ Á sang Âu-Mỹ, từ Đông sang Tây, tuyệt đối không bao giờ dùng bạo lực, mà chỉ thuyết phục và thuyết phục. Mà vũ khí chính để thuyết phục là logic học hay Nhân minh học.

Trong cuốn "Triết học Ấn Độ" (Indian philosophy) tập II, tiến sĩ Radhakrishnan, ngay trong bài dẫn nhập ở trang 17, đã nói rõ:

"Đối với các tư tưởng gia Phật giáo lớn, logic học là kho vũ khí chủ yếu, tạo ra những vũ khí phê phán hủy diệt phổ biến".

Phê phán gì và hủy diệt gì? Tác giả viết tiếp:

"Phật giáo phục vụ như một liều thuốc tẩy quét sạch tâm thức khỏi hậu quả xơ cứng của những trở ngại cổ xưa...".

(Nguyên bản: "For the great Buddhist thinkers, logic was the main arsenal, where were forged the weapons of universal destructive criticism... Buddhism served as a cathartic in clearing the mind of the cramping effects of ancient obsttructions..." - sđd, p.17).

Với môn Nhân minh học Phật giáo được hoàn chỉnh bởi Luận sư Trần Na vào thế kỷ VI Tây lịch, sự nghiệp giác tha của đạo Phật được đẩy lên một bước mới. Công trình logic học đồ sộ của ông, "Pramana samuccaya" (Hán dịch: Tập lượng luận) là một tập hợp nhiều công trình logic học của ông viết rải rác trong một thời gian dài, được ông soạn thống nhất trong một bộ sách duy nhất, có bản sớ giải của Jinendrabuddhi. Đáng tiếc là trong bản Hán dịch của Nghĩa Tịnh đã bị thất lạc. Sự nghiệp truyền bá đạo Phật của Trần Na, thông qua các công trình logic học của ông và học trò ông đã được nỗi tiếng một thời với danh xưng "chinh phục thế giới" (The conquest of the world, Th.Scherbatsky, Buddhist logic, trang 34). Cũng như bậc Chuyển Luân Vương chinh phục toàn cõi Ấn Độ, và đặt Ấn Độ dưới quyền thống trị của mình, Luận sư Trần Na cũng chinh phục thế giới tức là toàn cõi Ấn Độ, và đặt Ấn Độ dưới sự thống trị của Phật giáo.

a) Điểm khác biệt chủ yếu giữa Tam đoạn luận của Nhân minh học Phật giáo và Tam đoạn luận của phương Tây:

Tam đoạn luận (syllogism) của phương Tây chủ yếu là của Aristotle. Tuy phương Đông hay phương Tây (Aristotle) đều dùng từ syllogism, tức Tam đoạn luận, nhưng giữa hai bên có một sự khác biệt căn bản, cần lưu ý ngay từ đầu.

Tam đoạn luận của Aristotle là ba phần hay ba mục của một quá trình tư duy, để tìm ra sự thật cho chính bản thân mình. Nếu nói theo từ ngữ Phật giáo, thì Tam đoạn luận của Aristotle nhằm mục đích tự ngộ. Hãy dùng một ví dụ quen thuộc của logic học phương Tây:

Đại tiền đề: Tất cả mọi người đều phải chết (mục I)

Tiểu tiền đề: Socrates là người (mục II)

Kết luận: Cho nên Socrates cũng chết (mục III)

Mục I của Tam đoạn luận gọi là Đại tiền đề (tiếng Anh là Major premise). Mọi người đều phải chết là một chân lý mọi người đều đồng thuận.

Mục II là Tiểu tiền đề cũng là một chân lý nữa mà mọi người đều đồng thuận.

Xuất phát từ hai tiền đề lớn và nhỏ nói trên, chúng ta đi đến kết luận là Socrates, vì cũng là người cho nên cũng phải chết.

Nói chung lại, Tam đoạn luận là quá trình tư duy đi từ cái đã biết đến cái chưa biết. Một quá trình tư duy logic, nhằm giải quyết một vấn đề mà bản thân mình còn phân vân. Socrates, bậc vĩ nhân Hy Lạp cổ đại, thầy dạy của Platon và bao nhiêu danh nhân khác, phải chăng là thần thánh, là bất tử?

Nhưng đâu có phải, Socrates cũng chỉ là con người, tuy là con người vĩ đại, và như tất cả mọi người, ông cũng phải chết, không thể là bất tử.

Tam đoạn luận của Phật giáo không phải xuất phát từ một vấn đề mà mọi người đồng thuận, trái lại xuất phát từ một vấn đề đang tranh luận, ít nhất là giữa người lập thuyết và đối phương. Hãy trở lại ví dụ đã dẫn chứng.

Người lập thuyết nói: Trên đồi đàng xa có lửa.

Đứng đàng xa, không ai thấy có lửa cả. Nhiều người đặt nghi vấn và phân vân, không rõ là có lửa hay không có lửa, cho nên cãi nhau. Người lập thuyết bèn nói: Trên đồi, đúng là không thấy có lửa, nhưng chúng ta thấy có khói. Mà nơi nào có khói là có lửa, cho nên biết là có lửa. Anh ta nói:

Nơi nào có khói là có lửa. Trên đồi có khói, cho nên ở đấy có lửa.

Như chúng ta thấy, điểm xuất phát của Tam đoạn luận Phật giáo là một điểm tranh luận, trong khi điểm xuất phát của Tam đoạn luận của logic học của Aristotle là một điểm đồng thuận.

Ngoài ra, còn có một số điểm khác biệt nữa, như trong từ ngữ sử dụng. Trong khi ba mục chủ yếu của tam đoạn luận Phật giáo là tôn, nhân, dụ, thì ba mục của Tam đoạn luận của Aristotle là Đại tiền đề, tiểu tiền đề và kết luận.

b) Về các lỗi logic trong Tam đoạn luận Phật giáo:

Vì Tam đoạn luận của Nhân minh học Phật giáo được sáng lập để phục vụ những cuộc tranh luận khoa học công khai giữa Phật giáo và Ấn Độ giáo, lúc bấy giờ, đang có chiều hướng phục hưng và bắt đầu công kích Phật giáo kịch liệt, cho nên, trong tranh luận, bên nào cũng phấn đấu giành thắng lợi bằng cách lập thuyết hoàn hảo, không phạm lỗi.

Hơn nữa, các cuộc tranh luận công khai như vậy đều có người chủ tọa và đông đảo học giả, người nghiên cứu thuộc cả hai phái, phái người lập thuyết cũng như phái người phản bác, và tất nhiên là có đông đảo quần chúng cũng tham gia. Để cho công việc điều khiển đi vào nề nếp, không thiên vị, người ta soạn ra những cuốn sách hướng dẫn tranh luận, thí dụ như cuốn sách mang tựa đề "Sách về lỗi của người lập thuyết" ("Vigraha sthana sastra", mà Th.Scherbatsky dịch ra Anh ngữ là "Manual of the Respondent's failures"). Cuốn sách cho thấy người lập thuyết có thể phạm tới 22 lỗi. Nếu xác nhận là người lập thuyết phạm một hay vài lỗi trong số 22 lỗi, thì không

chờ đợi bị phản bác, người lập thuyết xem như bị thua cuộc và cuộc tranh luận kết thúc ngay lập tức. Sau đây là nội dung 22 lỗi, qua sự giới thiệu của Th.Scherbatsky:

(1) Tự mình, một cách vô ý thức phản bác thuyết của mình, do đưa ra những ví dụ sai lầm.

(2) Trong quá trình tranh luận, tự động chuyển sang một thuyết khác không phải thuyết mình chủ trương lúc ban đầu.

(3) Bản thân thuyết của mình đầy dẫy mâu thuẫn nội tại.

(4) Trong quá trình thảo luận, tự động từ bỏ thuyết của mình.

(5) và (6) Thay thế cái nhân lúc ban đầu dùng để minh chứng thuyết của mình, bằng một cái nhân khác.

(7-10) Đưa ra những lý lẽ vô nghĩa, lộn xộn, không ai hiểu.

(11-12) Lối diễn đạt dài dòng, tối nghĩa.

(13) Nói trùng lắp nhiều làm mất thời giờ.

(14) Đột nhiên im lặng, không nói nữa.

(15) Thú thật mình dốt.

(16) Không hiểu nổi lời chất vấn của người phản bác và người chủ trì.

(17) Xin tạm thời hoãn cuộc tranh luận, lấy cớ bận việc, nhưng thật ra là biết mình sắp thua cuộc.

(18) Gián tiếp thừa nhận mình có lỗi.

(19-20) Không trả lời người phản bác khi cần thiết lại trả lời khi không phải lúc.

(21) Không lập luận theo đúng những nguyên tắc mình nêu ra lúc ban đầu.

(22) Đưa ra những lập luận logic sai lầm, không thể chấp nhận.

Vì cuốn sách này xuất hiện kèm theo cuốn "Những cách ngôn của học phái Nyaya", cho nên Th.Scherbatsky phỏng đoán tác giả phải là một người thuộc học phái

Nyaya. Xin nhắc lại, học phái Nyaya là học phái logic của Ấn Độ giáo, sách Hán dịch là học phái Chánh lý.

Do thời lượng dành cho bài "Nhân minh học Phật giáo nhập môn" bị hạn chế, cho nên không thể trình bày chi tiết tất cả mọi lỗi có thể phạm, vốn được gọi là lỗi lầm logic (logical fallacies). Nhân minh học Phật giáo phân biệt có tất cả 33 lỗi lầm logic, chia thành:

a) 9 lỗi của tôn (lập tôn cũng như nói lập thuyết vậy, và tôn thường được diễn đạt thành mệnh đề gồm có chủ ngữ logic và vị ngữ logic).

b) 14 lỗi của nhân. Nhân là đạo lý được viện ra để chứng minh tôn hay là thuyết được lập ra là đúng đắn, không sai lầm.

c) 10 lỗi của dụ hay ví dụ được dùng để minh họa, khiến cho tôn và nhân thêm sức thuyết phục.

Sau đây là bản tóm tắt liệt kê các lỗi logic và tên gọi chuyên môn của mỗi lỗi:

Các lỗi logic:

Các lỗi logic theo Nhân minh học Phật giáo có thể thấy rõ ở biểu sau đây:

Tôn: 9 lỗi

4 lỗi bất cực thành:

- Năng biệt bất cực thành

- Sở biệt bất cực thành

- Câu bất cực thành

- Tương phù bất cực thành.

5 lỗi tương vi:

- Hiện lượng tương vi

- Tỷ lượng tương vi

- Tự giáo tương vi

- Thế gian tương vi

- Tự ngữ tương vi.

Nhân: 14 lỗi: chia ra

4 lỗi bất thành:

- Sở y bất thành

- Do dự bất thành

- Tùy nhất bất thành

- Lưỡng câu bất thành.

6 lỗi bất định:

- Cộng bất định

- Bất cộng bất định

- Đồng phần dị toàn bất định

- Dị phần đồng toàn bất định

- Câu phần bất định

- Tương vi quyết định

4 lỗi tương vi:

- Pháp tự tướng tương vi

- Pháp sai biệt tương vi

- Hữu pháp tự tướng tương vi

- Hữu pháp sai biệt tương vi

Dụ: 10 lỗi:

5 lỗi đồng dụ:

- Năng lập bất thành

- Sở lập bất thành

- Câu bất thành

- Vô hợp

- Đảo hợp

5 lỗi dị dụ:

- Năng lập bất khiển

- Sở lập bất khiển

- Bất ly

- Đảo ly.

-ooOoo-

Phụ lục I

Sự khác biệt giữa logic tức Nhân minh học Phật giáo và logic của phương Tây

Đại diện điển hình của logic học phương Tây là logic học hình thức của Aristotle, sau này được bổ sung và cải tiến bởi logic học của phái Khắc kỷ (Stoiciens) và logic toán học.

Trong bài này, tôi chủ yếu giới thiệu những nét cơ bản của logic học hình thức của Aristotle. Aristotle là học trò của triết gia Platon. Ông cũng là thầy dạy của hoàng đế Alexander vĩ đại. Ông sinh năm 382 và mất năm 322 trước Tây lịch.

Công thức luận lý hình thức của ông bắt đầu bằng hai tiền đề (premise, theo Anh ngữ), và từ hai tiền đề đó, rút ra kết luận thích đáng. Tiền đề thứ nhất gọi là Đại tiền đề (Major premise), như nói: Tất cả mọi người đều phải chết.

Thứ hai là tiểu tiền đề (Minor premise), như nói: Socrates là người.

Thứ ba là kết luận hay đoán án, rút ra từ hai tiền đề trên: Vì Socrates là người cho nên ông ta cũng chết.

Tất nhiên, chúng ta giả định là đại tiền đề và tiểu tiền đề chính xác, đó là điều kiện tiên quyết. Bởi lẽ, có trường hợp, kết luận có thể rất đúng, rút ra một cách thích đáng từ hai tiền đề trên. Nhưng hai tiền đề này lại sai. Một ví dụ để minh họa:

Đại tiền đề: Trái đất là hình vuông

Tiểu tiền đề: Cái gì vuông đều tròn

Kết luận: Do đó, trái đất là tròn.

Ai cũng có thể thấy hai tiền đề sai như thế nào rồi.

Khi lập luận, Aristotle thiên về kiểu hình thức các mệnh đề hay luận thức đều theo mô thức chủ ngữ, vị ngữ. Như nói: Mọi người đều phải chết. Mọi người là chủ ngữ, đều phải chết là vị ngữ. Hay trong câu Socrates là người. Socrates là chủ ngữ, là người là vị ngữ. Có thể vì Aristotle không thích toán, cho nên ông không dùng mô thức toán để lập luận, đơn giản hơn.

Một con đường thẳng, trên có ba điểm A, B, C. Và A đứng giữa B và C. Bây giờ, hãy thêm một điểm D ở bên ngoài. Chúng ta có chuỗi các điểm D, B, A, C. Chúng ta có thể kết luận ngay là A nằm giữa D và C.

Hãy đem Tam đoạn luận (syllogism) gồm 3 thành tố đại tiền đề, tiểu tiền đề và kết luận của công thức của Aristotle, so sánh với công thức ngũ chi tác pháp của triết phái Nyaya, và tam chi tác pháp của Trần Na. Chỉ cần đưa ví dụ minh họa là thấy ngay sự khác biệt.

Trong đại tiền đề của lập luận của Aristotle: Tất cả mọi người đều phải chết, rõ ràng đó là một khái quát hóa mà mọi người đều đồng thuận.

Còn trong lập luận của Nhân minh, dù là cũ hay mới, thì mệnh đề đầu tiên gọi là tôn, lại chính là đề tài tranh chấp giữa bên lập và bên phá, tức là giữa người lập thuyết và người phản bác, như nói:

Tôn: Trên núi đàng xa có lửa.

Nhưng đứng đàng xa làm sao mà thấy được lửa, cho nên người nghe phân vân, hay ít nhất cũng nói điều nghi của mình: Lửa có thấy đâu?

Người lập thuyết bèn nói: Bởi vì khói um lên.

Khói là yếu tố thứ ba, cũng gọi là thành tố trung gian (the middle term). Đó là thành tố quan trọng nhất của Tam đoạn luận của Nhân minh học Phật giáo, bởi vì nó minh chứng cho mệnh đề: trên núi đàng xa có lửa.

Hai bên có đồng thuận là đồng thuận ở thành tố trung gian này. Đúng là trên núi có khói, ai cũng thấy.

Bên lập bèn nói tiếp: bất cứ ở đâu có khói là có lửa. Về điểm này, thì tất cả hai bên lập và phá đều đồng thuận, cũng giống như đại tiền đề trong lập luận của Aristotle. Đó là một khái quát hóa từ rất nhiều hiện tượng đã được quan sát: Ở đâu có khói là có lửa. Đó là một thao tác quen thuộc của tư duy gọi là quy nạp (induction). Nghĩa là từ rất nhiều hiện tượng, cụ thể cá biệt quy nạp lại thành một khái quát hóa chung, tiếng Anh gọi là generalisation.

Các mệnh đề như: "Tất cả mọi người đều phải chết" (Aristotle) hay như: "Ở đâu có khói là có lửa", cũng đều là những khái quát hóa, quy nạp nhiều hiện tượng, sự vật hay quá trình cá biệt và cụ thể.

Và cả hai luận lý học phương Tây và luận lý học phương Đông (Ấn Độ giáo và Phật giáo), cũng đều rút ra kết luận, một bên (Aristotle) thì rút từ hai tiền đại và tiểu, và một bên (phương Đông) thì rút ra từ thành tố thứ ba là nhân, tức là cái dấu hiệu logic liên hệ tất yếu với sự vật, hiện tượng hay quá trình bị che giấu, mà cảm quan không nắm bắt được trực tiếp, như lửa trong trường hợp ở trên núi đàng xa. Khói là cái nhân, cái dấu hiệu logic, giúp chúng ta biết là trên núi có lửa, mặc dù chúng ta không trực tiếp thấy có lửa.

-ooOoo-

Phụ lục II

Phân biệt giữa Nhân minh học mới của Phật giáo với Nhân minh cũ của Ấn Độ giáo,

cụ thể là của học phái Nyaya (Chánh lý phái)

Lập luận của Nhân minh học của triết phái Nyaya dựa trên cái gọi là ngũ chi tác pháp. Tác pháp là kiểu thức hay mô thức hoạt động. Ngũ chi là năm thành tố. Thí dụ lập:

(Lập tôn cũng như nói lập thuyết vậy)

1. Tôn: Trên núi có lửa.

2. Nhân: Vì trên núi có khói.

3. Dụ: Nơi nào có khói thì có lửa, ví dụ cái bếp.

4. Hợp: Trên núi, đã có khói thì phải có lửa.

5. Kết: Trên núi kia có lửa.

Lập như trên, có tới 5 thành tố, gọi là 5 đoạn hay 5 chi. Nhân minh mới của Trần Na rút 5 đoạn xuống còn ba đoạn, gọi là tam chi tác pháp, về số lượng thành tố, thì cũng tương đương với Tam đoạn luận của logic học phương Tây (syllogism).

Trong 5 chi của Nhân minh luận cũ, chỉ có ba thành tố tôn, nhân, dụ là cần thiết, không có không được, còn hai thành tố hợp và kết, bất quá chỉ là rút ra từ ba thành tố trên mà thôi. Vì vậy, với Trần Na, chỉ còn để lại ba thành tố là tôn, nhân, và dụ.

Tôn: Trên núi có lửa.

Nhân: Vì trên núi có khói.

Dụ: Tất cả những nơi nào có khói đều có lửa, như cái bếp.

Như vậy là đủ, không cần hai thành tố hợp và kết nữa. Hơn nữa, trong dụ, có thêm: Tất cả những nơi nào có khói đều có lửa. Hai từ tất cả nhấn mạnh tính khẳng định của dụ, không những có tính cá biệt mà mang tính phổ biến.

Điểm khác biệt thứ hai là nội dung khác nhau của năng lập và sở lập.

Đối với Nhân minh cũ, thì cả ba tôn, nhân, dụ đều cấu thành năng lập và lấy hai thành tố tự tánh (như âm thanh trong tôn âm thanh là vô thường), và sai biệt (tức vô thường) là sở lập. Còn đối với Trần Na, thì trong ba thành phần tôn, nhân, dụ thì nhân

và dụ tạo thành năng lập, còn tôn là sở lập. Như chúng ta dễ thấy, tôn là cái tranh chấp giữa bên lập và bên phá, còn nhân và dụ lại là cái nhất trí giữa hai bên.

Điểm khác biệt thứ ba thuộc về nhận thức về hai thành phần của tôn, tức phần trước gọi là tiền trần, phần sau gọi là hậu trần. Như trong mệnh đề quen thuộc: Âm thanh là vô thường. Âm thanh là tiền trần, vô thường là hậu trần. Điểm tranh luận của hai bên ở chỗ nào? Trong Nhân minh cũ, có sự tranh cãi về điểm này. Có người nói đó là tiền trần, có người nói là hậu trần, có người nói là cả hai. Với Nhân minh mới của Trần Na, tiền trần hay hậu trần đều không phải là điểm tranh luận, mà điểm tranh luận chính là sự liên kết giữa tiền trần và hậu trần thành một mệnh đề, như âm thanh là vô thường, hay là trên núi có lửa.

Ngài Khuy Cơ, học trò ngài Huyền Tráng, giải: hai thành phần tiền trần và hậu trần gọi là tôn y, còn sự liên kết giữa hai tôn y lại gọi là tôn thể. Tôn thể là đầu mối của tranh luận.

Còn hai điểm khác biệt nữa liên quan tới nhân và dụ, nội dung khá phức tạp, không tiện giới thiệu ở đây. Trong bài dẫn nhập, chỉ bàn sự khác nhau đại khái giữa hai môn Nhân minh mới và cũ mà thôi.

-ooOoo-

Tài liệu tham khảo

Tiếng Việt:

1. Lối vào Nhân minh học của Hòa thượng Thích Thiện Siêu do Viện Nghiên cứu Phật học ấn hành, 1994. (Trong cuốn sách này, có đăng lại bài giảng của cụ Lê Đình Thám về Nhân minh học ở Phật học đường Báo Quốc. Đồng thời cũng đăng bộ luận "Nhân minh nhập chánh lý luận" của ngài Thương Yết La Chủ kèm theo bản Việt dịch).

2. Đông phương luận lý học của Nhất Hạnh.

Tiếng Anh:

1. Nyaya bindu của Luận sư Dharmakirti, sớ giải của Luận sư Dharmottara. Bản dịch ra Anh ngữ của viện sĩ Nga Th.Scherbatsky.

2. Buddhist logic của viện sĩ Nga Th.Scherbatsky (bản Anh ngữ).

Tiếng Hoa:

1. Nhân minh chánh lý môn luận bổn (1 cuốn). Đại Vực Long soạn, Huyền Tráng dịch.

2. Nhân minh chánh lý môn luận (1 cuốn). Đại Vực Long soạn, Nghĩa Tịnh dịch.

3. Nhân minh nhập chánh lý luận (1 cuốn). Thương Yết La Chủ soạn, Huyền Trááng dịch.

4. Hồi Tranh luận, Long Thọ soạn.

5. Nhân minh thanh minh dữ Phật học nghiên cứu pháp. Tuyết Phàm soạn (Hội Phật học Đài Loan xuất bản)

-ooOoo-

Câu hỏi ôn tập

1. Nhân minh học Phật giáo là gì?

2. Trình bày tóm tắt về nhận thức luận Phật giáo.

3. Nhân minh học (logic học) Phật giáo khác với logic học phương Tây ở những điểm căn bản nào?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần II - Các vấn đề Phật học

Bài 5: Giới thiệu vài nét về văn học Phật giáo Việt Nam Thích Tâm Hải

DẪN NHẬP

Trong bài Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam ở chương trình của năm thứ ba, chúng ta đã được giới thiệu sơ lược về các giai đoạn phát triển của Phật giáo nước ta. Để cụ thể một mặt của sự phát triển và tính chất đặc thù của nền Phật giáo đó, trong bài này, chúng tôi sẽ giới thiệu vài nét về văn học, một lĩnh vực quan trọng không những giúp cho việc xác định nền Phật học nước nhà mà còn là một nguồn tư liệu quan trọng, nếu không nói là quan trọng nhất, để tìm hiểu tư tưởng Phật giáo Việt Nam

nói riêng và của dân tộc nói chung.

Văn học là một ngành khoa học lớn, tuy nhiên ở đây, với đặc trưng của nền văn học Phật giáo và trong phạm vi một bài giảng cho đối tượng là học viên của chương trình Phật học hàm thụ, chúng tôi không thể đi sâu khảo sát các vấn đề của ngành khoa học này đặt ra, mà như đã nói, chỉ giới thiệu vài nét dưới góc độ lịch sử văn học. Đây chỉ là một nỗ lực giới thiệu bước đầu để cung cấp bổ sung cho học viên một khía cạnh của nền Phật học Việt Nam, địa hạt gặp không ít khó khăn không những trong vấn đề văn bản học mà còn vì sự cách biệt về ngôn ngữ, bởi hầu hết đều được viết bằng chữ Hán và chữ Nôm và không phải ai cũng có thể tiếp xúc được.

Một vấn đề khác, ở đây chúng tôi chỉ xét đến những tác giả mà tác phẩm của họ chủ yếu viết về nội dung Phật giáo, chứ chưa đề cập đến các tác giả dẫu là Phật tử nhưng nội dung Phật giáo không phải là chủ lưu trong sự nghiệp văn học của họ, như Nguyễn Trãi, Lê Quý Đôn, Ngô Thời Sỹ, Đặng Huy Trứ...

Ngôn ngữ là chất liệu của văn học, trong nền văn học nước ta từ thời cổ đến cận đại có hai bộ phận chính, đó là bộ phận văn học sáng tác bằng chữ Hán và bộ phận

văn học sáng tác bằng tiếng nói của dân tộc (chữ Nôm). Bộ phận văn học sáng tác bằng chữ Nôm với các văn bản hiện nay đã xác định được tính từ các tác phẩm của Trần Nhân Tông. Do đó, ở đây chúng tôi sẽ trình bày sự phát triển của nền văn học Phật giáo qua hai giai đoạn: giai đoạn từ du nhập đến đầu đời Trần, và từ thời Trần Nhân Tông đến cận đại.

I. Văn học Phật giáo Việt Nam từ thời du nhập đến đầu đời Trần

Phật giáo có mặt tại nước ta rất sớm, có khả năng vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch. Thiền uyển tập anh, một tác phẩm lịch sử Phật giáo Việt Nam xưa nhất hiện biết được, xác định rằng, vào thế kỷ thứ II, tại nước ta đã hình thành trung tâm Luy Lâu, một trong những trung tâm Phật giáo sớm nhất ở Viễn Đông, với sự hiện diện của nhiều Tăng sĩ, tự viện và đặc biệt là đã dịch được 15 bộ kinh [1]. Nhưng đáng tiếc là tên và nội dung của 15 bộ kinh ấy như thế nào thì Thiền uyển tập anh không nêu ra. Tuy nhiên, qua một số dấu vết còn lại trong lịch sử, chúng ta có thể xác minh một vài bộ kinh có mặt tại nước ta, những kinh điển làm kim chỉ nam trong đời sống tâm linh- tôn giáo cho người Phật tử, đồng thời là cơ sở lý luận của Phật giáo Việt Nam trong buổi đầu và cả sau này.

1. Những bộ kinh xưa nhất của Phật giáo Việt Nam

Theo một một số công trình nghiên cứu mới đây, Lục độ tập kinh, Tạp thí dụ kinh và Cựu tạp thí dụ kinh... là những bộ kinh được lưu hành tại nước ta muộn lắm là vào thời ngài Khương Tăng Hội (?-280), trong đó, Lục độ tập kinh có thể được tập thành vào khoảng nửa đầu thế kỷ thứ II [2]. Lục độ tập kinh và Cựu tạp thí dụ kinh sau đó được Khương Tăng Hội dịch sang tiếng Hán khi ngài du hóa tại Trung Hoa, còn dịch giả Tạp thí dụ kinh hiện chưa được xác định. Chúng ta sẽ điểm qua nội dung của các bộ kinh này.

Lục độ tập kinh hiện nay, bản chữ Hán do ngài Khương Tăng Hội dịch vào thời Tam quốc, là một bộ kinh thuộc tư tưởng Đại thừa, gồm 91 truyện có tính tương đối độc lập trong nội dung, thuyết minh về lý tưởng và hành động của các vị Bồ tát (sáu hạnh ba la mật). Khảo sát vấn đề văn bản học của bộ kinh này, so sánh với những điển

tích trong văn học Phạn cùng cấu trúc ngôn ngữ của tiếng Hán, nó được xác định là dịch từ một bản tiếng Việt, chứ không phải từ một bản Phạn ngữ như một số nhà Phật học Trung Quốc đã giả thiết [3].

Lục độ tập kinh thuộc văn hệ Bát nhã, nhưng nội dung của nó có những khái niệm độc đáo, không thấy trong văn học Phật giáo Ấn Độ hay Trung Hoa.

Chúng ta có thể tìm thấy trong Lục độ tập kinh các quan niệm về giới luật, lý tưởng và hành động của một vị Bồ tát, cũng như các phạm trù giải thoát, giác ngộ, con đường tu tập để được sinh thiên [4], v.v... Bên cạnh những nội dung quan trọng đó, bộ kinh này còn phản ánh các đặc điểm văn hiến của dân tộc ta thời bấy giờ như các quan niệm về hạnh, hiếu nghĩa, đời sống tín ngưỡng, ngôn ngữ, lịch pháp [5]... Điều này là một minh chứng cho tính độc lập của nền văn hóa nước ta, đồng thời cho biết người Phật tử Việt Nam đã tiếp thu Phật giáo một cách lựa chọn, và khi lưu hành, dịch thuật kinh điển Phật giáo, họ đã gởi gắm các quan niệm của mình vào đó, làm cho nó trở nên thân thiết và gần gũi với đời sống văn hóa của người Việt.

Lưu hành đồng thời với Lục độ tập kinh, còn có hai bộ kinh khác hiện nay biết được nội dung của chúng là Tạp thí dụ kinh và Cựu tạp thí dụ kinh.

Cựu tạp thí dụ kinh cũng do ngài Khương Tăng Hội dịch ra chữ Hán. Bản hiện nay được kết tập trong Đại tạng kinh Đại Chính tân tu gồm 2 quyển (thượng và hạ), phân thành 61 truyện, nhưng qua nội dung thực tế thì có đến 65 truyện. Về thể tài, nó được chia làm hai, thể tài truyện thí dụ chiếm đa số (56 truyện), phần còn lại là những truyện tiền thân (bản sinh). Ngoài trọng tâm nội dung Phật giáo, chẳng hạn đề cao các giá trị của việc hành trì giới luật, giúp người không vụ lợi..., chúng ta còn tìm thấy trong loại truyện thí dụ những lời giáo huấn và cảnh tỉnh dưới dạng minh triết thường gặp trong kho tàng truyện cổ tích, ngụ ngôn của các dân tộc.

Một vấn đề đáng lưu ý là, qua cụm truyện "Chiết La hán thí dụ sao" (Bẻ gãy La hán, các truyện 55, 56, 57, 58, 59...), nội dung có những phê phán đối với La hán, mẫu người lý tưởng trong văn học Pàli; bên cạnh đó, Cựu tạp thí dụ cũng có đề cập đến Phật A Di Đà (truyện 60)và một số truyện có tính chất như công án thiền... Như vậy, ở

đây có sự nhất quán giữa tư tưởng của bộ kinh này với Lục độ tập kinh... Chúng là tiền đề cho sự ra ra đời cho sự ra đời và phát triển của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi ở thế kỷ thứ VI.

Tạp thí dụ kinh hiện chưa xác định được dịch giả (thất dịch), gồm 2 quyển, Đại tạng kinh liệt kê có 32 truyện nhưng thực tế thì chỉ có 29 truyện, được dịch sang chữ Hán vào trước những năm 220. Qua nghiên cứu về văn bản học, điểm nổi bật ở đây là có những cấu trúc ngôn ngữ không tuân thủ văn phạm Hán văn mà mang đặc trưng của

tiếng Việt. Theo tác giả Lê Mạnh Thát, nó được dịch từ một bản tiếng Việt lưu hành tại nước ta vào khoảng thế kỷ thứ II [6]. Bản kinh này đặc biệt có những ảnh hưởng rất lớn đến nền văn học nước ta thời bấy giờ, mà dấu tích của nó hiện có thể tìm thấy trong một số truyện cổ tích thuộc kho tàng văn học dân gian của dân tộc.

Nội dung của Tạp thí dụ kinh thuyết minh về các vấn đề giáo lý như mười hai nhân duyên, bốn chân lý, năm uẩn, bốn đại, sáu hạnh ba la mật, 37 phẩm trợ đạo...; như vậy, có thể nói là đã đề cập đến các vấn đề giáo lý Phật giáo tương đối có hệ thống tuy chỉ ở mức độ hệ thống đơn giản. Cùng với những nội dung đó, Tạp thí dụ kinh còn đề cập đến các khía cạnh những khả năng phi thường của đức Phật và các tăng sĩ, đặc biệt là có đề cập đến Duy Ma Cật và bốn ân, những khái niệm đặc thù của tư tưởng Phật giáo Đại thừa.

Xét dưới góc độ tác phẩm văn học, những truyện trong các bộ kinh này, đặc biệt là Cựu tạp thí Dụ kinh, có cấu trúc của thể loại truyện kể, một trong những thể loại xuất hiện sớm nhất trong lịch sử văn học.

Ngoài ba bộ kinh trên, chúng ta còn được biết vào khoảng năm 258 tại nước ta còn có mặt Pháp hoa tam muội kinh, do ngài Chi Cương Lương Tiếp (người Ấn Độ, tên tiếng Phạn là Kalyànàsiva) dịch từ Phạn văn ra chữ Hán và ngài Đạo Thanh (khoảng 220 - 300), một tăng sĩ Việt Nam, bút thọ. Chúng ta chỉ biết như thế, còn bản tiếng Việt ra sao thì hiện chưa có manh mối gì.

Tư tưởng cơ bản của những kinh điển này thuộc hệ tư tưởng Đại thừa, ca ngợi mẫu hình lý tưởng là các vị bồ tát "quên mình cứu người". Những nội dung đó đã xác

định nền Phật giáo mà người Phật tử Việt Nam đã lựa chọn từ đầu là Phật giáo Đại thừa, nó không chỉ gồm các phạm trù tâm linh cá nhân, mà việc tu tập vì mục tiêu giải thoát - giác ngộ gắn liền với đời sống xã hội, với hoàn cảnh thực tế của nước ta, cụ thể là vì sự thanh bình của xứ sở. Đây cũng chính là nền tảng ban đầu của Phật giáo Việt Nam.

2. Lý hoặc luận, tác phẩm lý luận đầu tiên trong văn học Phật giáo Việt Nam

Với sự lưu hành kinh điển và với sự phát triển của trung tâm Phật giáo Luy Lâu (dịch được 15 bộ kinh), một môi trường đào tạo nên những gương mặt điển hình như Khương Tăng Hội, người đã sang Trung Quốc truyền bá Phật giáo và dịch những kinh điển đã được học tập tại quê hương nơi mình sinh trưởng, chắc chắn thời bấy giờ nước ta có một bộ phận văn học giảng luận, chú giải và trước tác phong phú. Tuy nhiên, qua chiến tranh cùng những hoàn cảnh khác, hiện chúng ta chưa biết được gì nhiều, ngoài một vài tác phẩm hiếm hoi, mà sớm hơn hết là Lý hoặc luận.

Lý hoặc luận do Mâu Tử, một Phật tử người Việt [7], viết vào năm 198, nhằm đề cao những giá trị của đạo Phật, được viết dưới hình thức hỏi và trả lời, gồm tất cả 37 điều. Đây là một tác phẩm lý luận - tư tưởng đầu tiên không những của văn học Phật giáo Việt Nam mà còn của cả nền văn học và tư tưởng dân tộc. Những lập luận của Mâu Tử trong tác phẩm này không chỉ nhắm vào mục tiêu giải đáp những nghi vấn và đánh tan

các chỉ trích về đạo Phật, mà mặt khác, trong sự so sánh với Đạo giáo và Nho gia, ông đã đập đổ luận điệu tự tôn dân tộc của Trung Hoa thời bấy giờ. Lập trường của Lý hoặc luận với trọng tâm là các vấn đề Phật giáo, nhưng bên cạnh đó, ý thức văn hóa dân tộc cũng được vận dụng một cách nhuần nhuyễn, nó được xây dựng trên tư tưởng trong những bộ kinh phổ biến tại nước ta và trên nền tảng của một nền văn hóa độc lập.

Các vấn đề Phật học mà Lý hoặc luận đặt ra có thể nói là vẫn còn giá trị cho đến hôm nay. Đặc biệt, nó không những là một nguồn tư liệu văn học quan trọng giúp chúng ta tìm hiểu tư tưởng của Phật giáo Việt Nam trong giai đoạn đầu, nền tư tưởng

Phật giáo quyền năng, mà còn góp phần xác định tính độc lập trong văn hóa của dân tộc, đồng thời nói lên sự gắn bó giữa dân tộc và Phật giáo ngay ở buổi đầu.

3. Sáu lá thư - cuộc tranh luận về tư tưởng đầu tiên trong văn học Phật giáo Việt Nam và sự lưu hành của các kinh Duy Ma, Vô lượng thọ, Quán vô lượng thọ...

Tiếp sau những giải đáp của Lý hoặc luận cuối thế kỷ thứ II, trong thời kỳ sau đó, Phật giáo nước ta chắc chắn có những bước phát triển, nhiều danh tăng nước ngoài (Ấn Độ và Trung Hoa) đã đến tu học và chắc chắn có nhiều kinh điển Phật giáo được mang vào, dịch thuật và chú giải bằng tiếng Việt, nhưng thật đáng tiếc là hiện chưa tìm được một văn bản nào. Mãi đến thế kỷ thứ V, may mắn chúng ta có được văn bản của sáu lá thư trao đổi về tư tưởng Phật giáo mà vấn đề trọng tâm là tại sao không thấy đức Phật hiện chân hình trong đời cho người Phật tử thấy (nạn Phật bất kiến hình sự). Đây là những trao đỗi mang tính tranh luận, giữa "sứ quân Giao Châu" Lý Miễu và hai vị thầy của ông là Đạo Cao và Pháp Minh [8]. Văn bản của sáu lá thư này hiện được kết tập trong Minh hoằng tập thuộc Đại tạng kinh Đại Chính tân tu. Đó là những tư liệu hết sức quý của nền văn học Phật giáo nói riêng và văn học dân tộc nói chung, nó cho biết một cách sinh động tình hình tư tưởng của Phật giáo nước ta đương thời và sự phát triển của nền văn hóa, vị thế độc lập trong chính trị của đất nước một thời.

Cũng qua những lập luận mà các ngài Đạo Cao và Pháp Minh viện dẫn để trả lời nghi vấn của Phật tử Lý Miễu, chúng ta còn biết thêm ngoài sự có mặt có kinh Pháp Hoa (Pháp Hoa tam muội kinh), kinh Duy Ma Cật cũng đã được lưu hành tại nước ta.

Cũng trong khoảng thời gian này, có ngài Đàm Hoằng, một vị tăng Trung Hoa đến nước ta tu tại chùa Tiên Sơn (năm 423). Là người chuyên tu tập pháp môn Tịnh độ với ước nguyện vãng sinh về cõi Cực lạc, ngài đã mang một những kinh điển của truyền thống này đến mà hiện tại chúng ta biết được tên hai bộ kinh quan trọng của hệ tư tưởng Tịnh độ là Vô lượng thọ và Quán Vô lượng thọ (Quán thọ) [9].

Như vậy, đến thế kỷ thứ V, tại nước ta đã có mặt nhiều kinh điển quan trọng thuộc hệ tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Những bộ kinh này làm nên một nền tảng tư tưởng Phật giáo quyền năng. Và, cuộc đấu tranh tư tưởng được thể hiện qua sáu lá thư đã nói

trên cho biết rằng, đã đến lúc nó cần vận động để chuyển sang một giai đoạn phát triển khác, người Phật tử Việt Nam đã bắt đầu đi tìm một giải đáp mới trước những bước phát triển của thời đại như chúng ta đã điểm qua trong phần tổng quan về lịch sử Phật

giáo Việt Nam ở năm thứ 3.

4. Sự du nhập của các bộ kinh quan trọng thuộc văn hệ Bát nhã, Hoa nghiêm và Mật giáo

Ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến nước ta (năm 580), cùng với kinh Tổng trì dịch tại đây, chắc chắn hai bộ kinh khác là Tượng đầu tinh xá và Nghiệp báo sai biệt do ngài đã dịch ở Quảng Châu 6 năm trước đó đã được giới thiệu cho Phật tử Việt Nam. Điều này dễ thấy qua sự ra đời của dòng thiền đầu tiên trong lịch sử Phật giáo nước nhà, bước đầu giải tỏa những khủng hoảng tư tưởng của nền Phật giáo quyền năng mà đại biểu là nghi vấn của Lý Miễu qua những lá thư với hai vị thầy của ông.

Qua tiểu sử của thiền sư Thanh Biện (?-686) trong Thiền uyển tập anh, chúng ta biết được vào thời bấy giờ, kinh Kim Cương, một bản kinh cốt lõi của văn hệ Bát nhã đã thịnh hành, và có thể được đưa vào nước ta muộn lắm là đầu thế kỷ thứ VII. Như vậy, nếu trước đó, chúng ta biết được ngài Khương Tăng Hội có dịch Đạo phẩm (Bát thiên tụng Bát nhã) nhưng lại ở Kiến Nghiệp (sau năm 247), thì đến thời ngài Thanh Biện, tại nước ta đã có mặt các bộ kinh như Tổng trì, Tượng đầu tinh xá, và đặc biệt là kinh Kim Cương, người Phật tử Việt Nam đã được tiếp nhận tinh túy của văn hệ Bát nhã, làm kim chỉ nam cho đời sống thực nghiệm tâm linh và nền tảng cho triết lý hành động tích cực trong phong trào vận động vì độc lập dân tộc mà chúng ta sẽ đề cập trong một trào lưu văn học sau.

Cũng qua Thiền uyển tập anh, các tiểu truyện về thiền sư Pháp Thuận (925-990), Hứa Đại Xả (1120-1180)... các kinh văn thuộc hệ tư tưởng Hoa nghiêm như Diệu môn phổ hiền, Hương hải đại bi đà la ni....cũng đã có mặt, các thiền sư hành trì hàng ngày giảng dạy cho đồ chúng.

Những cột kinh do Nam Việt vương Đinh Liễn cho khắc Phật đỉnh tôn thắng gia cú linh nghiệm đà la ni [10] vào khoảng năm 979 được giới khảo cổ nước ta phát hiện

gần đây, cùng các chi tiết khác trong tiểu truyện của các thiền sư được Thiền uyển tập anh ghi lại, như truyện Giác Hải [11], Nguyện Học [12], Ma Ha [13], v.v..., là một xác chứng cho sự có mặt của hệ tư tưởng Thai tạng giáo thuộc Mật tạng ở thế kỷ thứ X tại nước ta.

Không những thế, cũng trong khoảng thời gian này, ngài Pháp Thuận (925-990) đã viết Bồ tát sám hối văn, thiền sư Huệ Sinh (?-1064) viết Pháp sự trai nghi, thiền sư Viên Chiếu (999-1090) soạn Tán Viên Giác kinh, ngài Viên Thông (1080-1151) viết Tăng già tạp lục, v.v... Đây là những tư liệu văn học quan trọng, cho phép chúng ta nghiên cứu và xác định truyền thống sinh hoạt tu tập lâu đời của người Phật tử Việt Nam, khác với những hình thức của Trung Hoa, Nhật Bản hay Tây Tạng...

Trong thế kỷ thứ VIII, chúng ta hiện biết được có một danh tăng Việt Nam là Đại Thừa Đăng, người đã từng cộng tác dịch thuật với ngài Huyền Trang (600-664) tại Trung Hoa và những bài thơ của các nhà thơ Đường cự phách như Dương Cự Nguyên, Cỗ Đảo, Trương Tịch tặng các thiền sư Việt Nam Định Không, Duy Giám... khi các ngài được mời

sang hoằng pháp ở Trung Hoa [14]...

5. Trào lưu văn học vận động vận động độc lập dân tộc (dòng văn học thời sự)

Ngay từ thế kỷ thứ II, với Lý hoặc luận của Mâu Tử, mối quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và dân tộc đã được người Phật tử Việt Nam xác định là không thể phân ly. Mối quan hệ này ngày càng được củng cố qua các giai đoạn phát triển của Phật giáo và dân tộc. Đến thời thiền sư Định Không (?-808), nó được đẩy lên cao và trở thành một trong những sứ mệnh của người Phật tử, bên cạnh mục tiêu tu tập để đạt đến giải thoát-giác ngộ, nó được lưu truyền qua nhiều thế hệ, trở thành một phong trào lớn mạnh mà đỉnh điểm của nó có thể nói là thời thiền sư Vạn Hạnh (?-1025). Một trong những âm vang của phong trào này là sự ra đời của dòng văn học Phật giáo đặc thù, những bài sấm, thi kệ, thi tụng nuôi dưỡng ý thức quốc gia và vận động cho nền độc lập của dân tộc của các thiền sư mà Thiền uyển tập anh và một số nguồn tư liệu khác đã ghi lại được đôi phần.

Đọc những tác phẩm của các thiền sư giai đoạn từ ngài Định Không đến các thời Đinh, Tiền Lê, Lý..., chúng ta dễ dàng nhận thấy bên cạnh nội dung biểu hiện những thực nghiệm trong đời sống tâm linh-tôn giáo, các thiền sư còn bộc lộ hoặc kín đáo hoặc thẳng thắn các quan niệm chính trị của mình mà điển hình là bài thơ Quốc tộ (Vận nước) của thiền sư Pháp Thuận và bài từ tiễn sứ thần Lý Giác về nước (Vương lang quy từ) của thiền sư Khuông Việt, một tác phẩm văn học hết sức đặc sắc ở nội dung tư tưởng lẫn nghệ thuật thuộc bộ phận văn học ngoại giao hiếm thấy trong lịch sử văn học dân tộc [15]. Dòng văn học này có hệ thống tác phẩm hiện bảo lưu được với số lượng khoảng 20 bài, nó không những đặc trưng cho Phật giáo Việt Nam giai đoạn này mà còn là một hiện tượng văn học độc đáo của dân tộc. Lâu nay, nó đã được giới thiệu nhiều, nên ở đây chỉ điểm qua sơ lược như thế [16].

Cũng cần lưu ý thêm về bối cảnh, ý nghĩa và vai trò tư tưởng của người khởi xướng, thiền sư Định Không. Ngài Định Không đã thành công trong việc kết hợp hai nội dung để làm nên một xu hướng phát triển mới của thời đại, đấy là chủ nghĩa địa linh và lấy Phật giáo làm ý thức hệ cho phong trào đấu tranh [17]. Dòng chủ lưu của văn học giai đoạn này cũng nằm trong xu hướng phát triển đó. Bên cạnh các sáng tác của các thiền sư, đây cũng là thời kỳ ra đời của những tác phẩm văn học như truyền thuyết Phù Đổng thiên vương, truyện Tấm Cám... với sự xuất hiện của những "ông tiên", "Bụt" từ bi, trở thành những hình tượng văn học, hiện hữu trong tâm thức của người dân, là một thế lực siêu nhiên luôn thường trực sẵn sàng giúp đỡ người ăn hiền ở lành mỗi khi gặp nguy khốn. Văn học Phật giáo Việt Nam giai đoạn này nở rộ, không chỉ với sự có mặt đầy đủ các hệ tư tưởng Phật giáo Đại thừa, mà còn phong phú trong bộ phận văn học chú giải [18], lịch sử (bi ký, bi minh), trước tác sám văn, đặc biệt là trào lưu văn học vận động cho nền độc lập và phát triển của dân tộc như đã nói. Có thể nói, đây là giai đoạn văn học mang tính bản lề của nền văn học Phật giáo Việt Nam và văn học dân tộc.

Dòng văn học sáng tác mang tính trữ tình cũng hết sức đặc sắc, nhất là trong thời đại nhà Lý đến đầu đời Trần. Về nghệ thuật, thể loại văn xuôi đạt đến "cỗ áo xương

kính, phảng phất như văn đời Hán" [19], đối với thơ thì "... có thể tìm thấy trong tâm hồn của thi sĩ, người đời, những đường nét, những màu sắc hài hòa cùng với những tình tứ chân thật mà sâu rộng và một ý vị say sưa mà trong trẻo..." [20]. Có thể tạm mượn lời nhận định của một nhà nghiên cứu về giá trị của giai đoạn văn học thời trung đại mà văn học Phật giáo là dòng chủ lưu : "... dù thiên về triết lý cao thâm hay cuộc sống đời thường đều có những phần, những tác phẩm đạt đến độ sâu sắc, có thể xếp vào hàng danh tác. Tùy theo mức độ thành công và con đường khác nhau, chúng đem đến cho người đọc niềm vui trí tuệ và những cảm xúc thẩm mỹ. Chúng là phần quan trọng làm phong phú bộ phận văn học nước nhà" [21].

Cũng thật may mắn, dù còn không nhiều, nhưng qua những gì còn sót lại đã phần nào giúp chúng ta hình dung diện mạo của nền văn học Phật giáo trong mấy trăm năm đầu của thời kỳ độc lập và kiến thiết quốc gia. Văn học Phật giáo thời kỳ này cũng chính là văn học dân tộc, bởi trong hơn mười thế kỷ, Phật giáo từ một hệ tư tưởng được du nhập trở thành một trong những nội dung quan trọng của nền văn hóa bản địa, và trải qua quá trình đấu tranh bền bỉ vì mục tiêu độc lập dân tộc, mối quan hệ đó càng khăng khít và đã thành một thể thống nhất, nói như Giáo sư Trần Văn Giàu đã từng nhận định: "Bình minh của lịch sử dân tộc ta đã gắn liền với Phật giáo. Phật giáo là ngọn đuốc văn minh ở xứ ta" [22]. Do thế, trong lĩnh vực văn học nói riêng và văn hóa - tư tưởng nói chung, đặc biệt là ở giai đoạn này, chúng ta dễ dàng nhận ra điều đó, những gì còn lại của nền văn hiến nước ta một phần được bảo lưu trong các kinh điển của Phật giáo như Lục độ tập kinh, Tạp thí dụ, Cựu tạp thí dụ kinh, Lý hoặc luận, Sáu lá thư, văn bia chùa Linh Xứng (Đạo tràng Bảo An, năm 618), bài minh trên chuông chùa Thanh Mai, các cột kinh ở Hoa Lư, trào lưu văn học vận động cho mục tiêu độc lập dân tộc khởi đầu với thiền sư Định Không và cao trào là trong thời của các thiền sư Khuông Việt, Pháp Thuận, đặc biệt là Vạn Hạnh... Nói cách khác, văn học Phật giáo giai đoạn trước đời Trần cũng chính là diện mạo của nền văn học dân tộc ở giai đoạn này.

II. Văn học Phật giáo từ thời vua - thiền sư Trần Nhân Tông (1258-1308) đến cận đại

Phật giáo Việt Nam luôn vận động và phát triển trong xu thế gắn bó với dân tộc mà sự ra đời của các dòng thiền và sự có mặt của các hệ tư tưởng Phật giáo cùng các dòng văn học là một trong những biểu hiện sinh động. Đến thời Trần, nó phát triển tiếp tục với đỉnh cao là sự ra đời của dòng thiền thuần túy Việt Nam Trúc Lâm Yên Tử.

Nền văn học Phật giáo cũng có những bước phát triển mới theo xu hướng đó. Trong thời kỳ độc lập của dân tộc, khi mà mọi ưu tiên dành cho công cuộc xây dựng đất nước, ngoài sự phát triển kinh tế, thì việc xây dựng văn hóa mà cơ bản là tư tưởng, là một lĩnh vực quan trọng. Điều đó được thể hiện rõ trong giai đoạn này. Nhiều tác giả văn học Phật giáo xuất hiện với những thành tựu nhất định trong cả nội dung tư tưởng, ngôn ngữ và nghệ thuật.

Đầu đời Trần, chúng ta có những tác phẩm quan trọng của Trần Thái Tông (1218-1277), như Khóa hư lục, nội dung bàn về các vấn đề triết lý và giới luật, phương pháp và các nghi thức hành trì của Phật giáo một cách toàn diện. Ngoài ra, văn bản hiện còn

có các bài tựa viết cho kinh Kim Cương (Kim cương tam muội kinh tự), và sách Thiền tông chỉ nam (Thiền tông chỉ nam tự)... Đặc biệt là bài tựa viết cho sách Thiền tông chỉ nam mà nội dung chứa những quan điểm hoằng pháp mới của người Phật tử Việt Nam [23].

Không thể không nói đến một "hiện tượng tư tưởng" thời bấy giờ là những tác phẩm của Tuệ Trung Thượng Sỹ (1230-1291), một nhà tư tưởng và là một tác giả văn học lớn không chỉ của Phật giáo mà của cả dân tộc. Văn bản tác phẩm của ngài hiện nay gần như đầy đủ, tiêu biểu là Tuệ Trung Thượng Sỹ ngữ lục.

Tuy nhiên, phải đến vua Trần Nhân Tông, những quan điểm đó mới được thực hiện một cách sinh động. Tác phẩm của nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông tuy không đồ sộ nhưng lại có những đóng góp vĩ đại cho nền văn học Phật giáo nói riêng và dân tộc nói chung, đặc biệt là đối với nền văn học tiếng Việt [24]...

1. Trần Nhân Tông, người đặt nền móng cho nền văn học tiếng Việt

Với những tác phẩm bằng tiếng Việt (Cư trần lạc đạo phú và Thú đắc lâm tuyền thành đạo ca), lần đầu tiên chúng ta có được những văn bản hoàn chỉnh sử dụng ngôn ngữ dân tộc để để diễn đạt những phạm trù tư tưởng và lý luận, nhưng vẫn có những giá trị nghệ thuật của nó. Với những thành tựu về tư tưởng và ngôn ngữ nghệ thuật đó, chúng có một vị trí hết sức quan trọng trong sự phát triển không chỉ trong nền văn học Phật giáo mà cả dân tộc.

Chữ Nôm dùng để ghi tiếng Việt được hình thành trước thời vua Trần Nhân Tông [25]. Tương truyền thiền sư Từ Đạo Hạnh (?-1117) ở đời Lý có viết bài "Giáo trò", đây là một "bài thơ" ngắn nhưng vấn đề văn bản học đến nay vẫn chưa được giám định; Nguyễn Thuyên (thế kỷ XIII) có viết Văn tế cá sấu song văn bản hiện không còn. Dẫu cho bài Giáo trò với văn bản hiện nay của thiền sư Từ Đạo Hạnh có được xác định đi nữa, thì tiếng Việt ở đấy hãy còn chất phác và đơn giản. Phải đến hai tác phẩm Cư trần lạc đạo phú và Thú đắc lâm tuyền thành đạo ca của vua Trần Nhân Tông, nó mới thực sự trở thành ngôn ngữ văn học, có khả năng diễn đạt những chủ đề tư tưởng-triết lý một cách nhuần nhuyễn và cuốn hút. Nói cách khác, chữ Nôm đã chính thức đi vào đời sống văn học, mà trước hết là văn học Phật giáo, đặc biệt là với bài phú Cư trần lạc đạo thể hiện chủ trương cơ bản của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử của nhà vua-thiền sư Trần Nhân Tông.

Hai tác phẩm văn học trên đã cắm một cột mốc lớn đánh dấu một giai đoạn phát triển cả trong nền văn học Phật giáo lẫn dân tộc. Đây là nền móng cho sự phát triển của bộ phận văn học chú giải kinh điển, với sự xuất hiện ồ ạt của các tác phẩm văn học dịch, chú giải cũng như sáng tác bằng tiếng Việt trong các thế kỷ sau.

2. Sự phát triển của bộ phận văn học tiếng Việt

Các văn bản dịch và chú giải kinh điển bằng tiếng Việt xuất hiện sớm nhất trong lịch sử văn học nước ta hiện có được là Phật thuyết đại báo phụ mẫu ân trọng kinh và Phật thuyết báo phụ mẫu ân trọng kinh của thiền sư Viên Thái (1400-1460). Viên Thái cũng

chính là người dịch Cổ châu Pháp Vân bản hạnh ngữ lục. Đồng thời, chúng ta có

Thập giới cô hồn văn và một số bài thơ ca ngợi Phật Pháp Vân, chùa Trấn Quốc của vua Lê Thánh Tông (1442-1497). Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa và Cỗ châu Pháp Vân bản hạnh của thiền sư Pháp Tính (1470-1550) cũng ra đời trong trào lưu này. Thế kỷ XVI có thiền sư Thọ Tiên Diễn Khánh với Nam hải Quan AÂm Phật sử tích ca; Thế Nghi lần đầu tiên dịch Tân biên truyền kỳ mạn lục. Thế kỷ XVII-XVIII, xuất hiện hàng loạt tác giả lớn như Minh Châu Hương Hải (1628-1708) với các bản dịch kinh A Di Đà, Kim cương, Tâm kinh Bát Nhã... [26]; thiền sư Chân An Tuệ Tĩnh với các tác phẩm về y học; thiền sư Chân Nguyên (1647-1726) viết các truyện Nôm Nam hải Quan AÂm, Đạt Ma thái tử hạnh...; Như Trừng (1690-1728) với Sa di thập giới quốc âm, Ngũ giới quốc âm...; Như Thị với Oai nghi quốc ngữ; thiền sư Toàn Nhật (1755- 1832) với Hứa sử truyện vãn...; Nguyễn Du (1765-1820) với Văn tế thập loại chúng sinh...; thiền sư Pháp Liên (1800-1860) với tác phẩm dịch thơ đồ sộ Pháp Hoa quốc ngữ kinh (3214 câu), dịch từ Diệu pháp liên hoa kinh của ngài Cưu Ma La Thập, v.v... Ấy chỉ là đại khái điểm qua, và như vậy, kể từ thời Trần Nhân Tông, nền văn học chữ Nôm đã phát triển mạnh mẽ, nó tạo nên một phong trào sáng tác văn học rầm rộ, không còn là một loại chữ bị cho là "nôm na cha mách qué", như thiền sư Pháp Tính đã khẳng định trong Ngọc âm chỉ nam:

"Thánh xưa đặt chữ xem hình

Lấy bàng làm nghĩa, lấy mình làm tên

Giáo ra muôn nước thừa truyền

Khác nước khác tiếng chữ in một lề

Nói Nôm tiếng thị tiếng phi

Đến lập văn tự lại y thánh hiền..."

Như vậy, nền văn học viết tiếng Việt không chỉ có những tác phẩm sớm nhất mỗi Quốc âm thi tập của Nguyễn Trãi (1380-1442) và Hồng Đức quốc âm thi tập của vua Lê Thánh Tông (1442-1497) như Từ điển văn học Việt Nam [27] đã nhận định, mà còn có rất nhiều tác phẩm và tác giả lớn khác và những đóng góp của họ là rất có ý

nghĩa. Đấy là những tác phẩm văn học đích thực, xứng đáng làm đối tượng để nghiên cứu một cách khách quan và nghiêm túc. Không phải vì những tác giả này là Phật tử-thiền sư và tác phẩm của họ thuộc nội dung Phật giáo mà không kể đến, bởi văn học Phật giáo là một bộ phận của nền văn học dân tộc. Điều này sẽ là một lý giải cho sự vận động đi đến những đỉnh cao của các tác phẩm văn học, nếu không có những bước đi của bộ phận văn học này thì khó lý giải về sự xuất hiện của các tuyệt tác trong nền văn học dân tộc như Truyện Kiều và Văn tế thập loại chúng sinh của Nguyễn Du (1765-1820)...

Song song với sự phát triển ồ ạt của bộ phận văn học tiếng Việt, bộ phận văn học sáng tác bằng chữ Hán cũng nở rộ chưa từng có. Trong giai đoạn này, chúng ta có các tác giả

lớn như Trần Thái Tông, Tuệ Trung Thượng Sỹ, Trần Nhân Tông, thiền sư Kim Sơn, Minh Châu Hương Hải, thiền sư Chân Nguyên với hơn 12 tác phẩm viết bằng chữ Hán lẫn chữ Nôm, thiền sư Pháp Chuyên viết trên dưới 20 tác phẩm, sự nghiệp văn học của thiền sư Toàn Nhật hiện được xác định có ngoài 24 tác phẩm, hòa thượng An Thiền Phúc Điền đã để lại gần 10 công trình... Đấy là chưa kể đến những tên tuổi như các thiền sư Huyền Quang, Viên Văn Chuyết Chuyết, Như Trừng, Minh Giác Kỳ Phương, Tính Quảng Điều Điều, Hải Lượng (Ngô Thì Nhiệm), Nguyễn Du, Thanh Đàm, Nhất Định, Từ Phong, Viên Thành... sự nghiệp văn học của họ không chỉ có ý nghĩa đối với nền văn học Phật giáo Việt Nam, mà còn có những đóng góp tích cực cho nền văn học-văn hóa dân tộc.

3. Các bộ phận văn học khác

Tư tưởng Phật giáo phóng khoáng được thiết định bởi ngài Trần Nhân Tông đã mở ra một thời đại phát triển vượt bực của Phật giáo. Nền văn học Phật giáo trong giai đoạn này cũng vậy. Văn học Phật giáo không đóng khung trong các vấn đề Phật học, dịch thuật và chú giải kinh điển, mà bên cạnh vấn đề trọng tâm đó, chúng ta có thể tìm thấy nhiều bộ phần văn học khác, chẳng hạn ngôn ngữ, y học, lịch sử ...

Quan tâm đến vấn đề ngôn ngữ có Ngọc âm chỉ nam của thiền sư Pháp Tính. Điển hình cho bộ phận y học có các tác phẩm của thiền sư Tuệ Tĩnh (1630-1711). Đặc biệt,

từ sau thời Trần Nhân Tông, bộ phận văn học viết về lịch sử Phật giáo Việt Nam đã xuất hiện nhiều tác phẩm giá trị như Thiền uyển tập anh, Thánh đăng ngữ lục... của Thiền sư Kim Sơn (1300-1460) [28], một trong những học trò của Trúc Lâm Điều Ngự. Đặc biệt, Thiền uyển tập anh là một cuốn sử xưa nhất của Phật giáo Việt Nam hiện có được. Ngoài ra, còn có các tác phẩm của các thiền sư Pháp Tính (Cổ châu Pháp Vân bản hạnh), Trương Thị Ngọc Trong (Truyện Ỷ Lan), Chân Nguyên (Thiền tông bản hạnh; Thiên Nam ngữ lục, bộ sử bằng tiếng Việt...), Như Sơn (Ngự chế thiền uyển kế đăng lục), Tính Quảng Điều Điều (1740-1780, Tam tổ thực lục, Phật quốc ký...), v.v...

III. Những đóng góp về ngôn ngữ đối với ngôn ngữ dân tộc

Văn học Phật giáo Việt Nam là một kho tàng đồ sộ và quy mô. Nó không chỉ đồ sộ và quy mô trong nội dung mà hết sức phong phú trong thể loại và ngôn ngữ.

Về thể loại, văn học Phật giáo đã cống hiến cho nền văn học dân tộc nhiều thành tựu trong các thể loại thơ, truyện kể, lý luận và dịch thuật-chú giải trong cả hai bộ phận chữ Hán và chữ Nôm.

Với một kho tàng đồ sộ và phong phú như thế, văn học Phật giáo đã đóng góp một khối lượng khái niệm, từ ngữ làm giàu thêm cho tiếng Việt, đồng thời qua quá trình dịch thuật-chú giải, biên soạn và sáng tác, nó đã góp phần quan trọng trau dồi tiếng nói, góp phần làm cho tiếng Việt trở thành một ngôn ngữ hình tượng có thể diễn đạt được các mặt của cuộc sống xã hội và con người. Những khái niệm của Phật giáo không còn khu biệt trong phạm vi Phật giáo, mà đã đi vào đời sống, trở thành lời ăn tiếng nói của nhân dân và hơn thế nữa, là một chất liệu thân thiết để sáng tác văn học nghệ thuật.

KẾT LUẬN

Không phải đến thời Lý-Trần mới hiện diện một "dòng văn học Phật giáo" như một số người đã nhận định một cách dễ dãi và thiếu khách quan. Với lịch sử hơn hai ngàn năm phát triển và gắn bó với dân tộc, Phật giáo Việt Nam đã có một nền văn học

đồ sộ và quy mô mà những gì trình bày sơ sài trên chỉ là bước đầu trong nỗ lực để giới thiệu về nó.

Vào đầu kỷ nguyên Tây lịch, tại nước ta đã có mặt các tác phẩm kinh điển theo hệ tư tưởng Phật giáo Đại thừa, nó được người Phật tử Việt Nam tiếp nhận và gởi gắm các quan niệm của mình khi chuyển dịch và truyền bá. Những kinh điển này không những làm kim chỉ nam trong đời sống tâm linh-tôn giáo của người Phật tử mà còn là cơ sở lý luận cho Phật giáo Việt Nam trong giai đoạn đầu, để thiết định nền tư tưởng Phật giáo quyền năng, và các ảnh hưởng của nó đối với văn học nói riêng và văn hóa dân tộc nói chung là rất lớn.

Qua các giai đoạn phát triển của Phật giáo [29], đáp ứng yêu cầu của thời đại, các hệ tư tưởng quan trọng của Phật giáo đã được du nhập nước ta. Trong hoàn cảnh đó, nhiều tác phẩm dịch thuật, chú giải kinh, luận và sáng tác văn học đã ra đời, nhiều tác giả văn học lớn cũng đã xuất hiện. Đặc biệt là từ sau thời vua Trần Nhân Tông với nền tư tưởng Phật giáo cởi mở mà ngài chủ trương, trong tình hình chung, văn học Phật giáo đã đi vào nhiều lĩnh vực của đời sống đất nước, cả trên hai bộ phận văn học chữ Nôm và chữ Hán. Đặc biệt, văn học Phật giáo đã đóng góp hết sức quan trọng đối với sự hình thành và phát triển của bộ phận văn học viết bằng tiếng nói dân tộc (chữ Nôm). Đấy là chưa kể đến những tác phẩm chịu sự ảnh hưởng sâu sắc hoặc lung linh tư tưởng Phật giáo trong các tác giảư mà chưa thể trình bày ở đây.

Thật đáng tiếc là phần lớn của nền văn học ấy, trước thế kỷ XIII, nguồn tư liệu bằng văn bản hiện chúng ta còn rất ít, rất nhỏ so với tầm vóc phát triển của Phật giáo trên đất nước ta trong hơn một ngàn năm đầu. Nó đã bị hủy diệt dưới sự tàn bạo của mưu đồ triệt tiêu văn hóa Đại Việt trong vòng 20 năm dày xéo nước ta của quân xâm lăng nhà Minh đầu thế kỷ XV. Nhưng những gì còn lại cũng đã phần nào nói lên diện mạo, sự phong phú và đồ sộ của nền văn học đó. Với thực tế trên, chúng ta cần chú ý và nhìn lại một cách nghiêm túc đối với kho tàng văn học này. Bởi nghiên cứu văn học Phật giáo Việt Nam, chúng ta không những tìm hiểu và xác định được những đặc

trưng của lý tưởng và phương pháp tu tập theo truyền thống Phật giáo nước nhà, mà còn tìm về cội nguồn bản sắc văn hóa dân tộc được bảo lưu và tiềm tàng trong đó.

-ooOoo-

Ghi chú:

[1] Xem tiểu truyện về Thiền sư Thông Biện

[2] Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1, Nxb Thuận Hóa, 1999, tr.97

[3] Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vặn Hạnh, 1972

[4] Chẳng hạn, lý tưởng hành động của Bồ tát được nhấn mạnh là ở sự "quên mình cứu người", "Bồ tát thấy dân kêu ca, do vậy gạt lệ xông mình vào nơi chính trị hà khắc để cứu dân khỏi nạn lầm than" (truyện 68) v.v... Quan niệm này không tìm thấy trong các kinh sách Phật giáo ở Trung Hoa hay Ấn Độ trong khoảng ba thế kỷ đầu của kỷ nguyên Tây lịch.

[5] Thí dụ, về truyền thuyết "trăm trứng trăm con" nói về nguồn gốc của cộng đồng người Việt chúng ta hiện được bảo lưu trong Lục độ tập kinh (truyện 23). Một số chi tiết đặc thù của truyền thuyết này không tìm thấy trong nền văn học của Ấn Độ. Điều này chứng tỏ, truyền thuyết này xuất hiện rất sớm, và nó phổ biến vào đầu kỷ nguyên Tây lịch và đã được Khương Tăng Hội đưa vào bản dịch của ngài để thay thế cho truyện Một trăm người con (một trăm bọc thịt sinh ra một trăm người con) trong văn học Phạn ngữ... Xem Lê Mạnh Thát, Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972

[6] Xem Lê Mạnh Thát, Lịch sử..., Sđd, tr.127-133

[7] Có quan niệm cho rằng nó là một tác phẩm thuộc văn học Trung Quốc, tuy nhiên phân tích nội dung tư tưởng, chúng ta thấy lập trường của tác giả Mâu Tử là lên án văn hóa Trung Quốc một cách trực diện, thí dụ ông cho rằng: "Thi thư chưa phải là lời Thánh hiền", "đất Hán chưa phải là trung tâm của trời đất"... Là tác phẩm của

người Phật tử, nhưng nó không chỉ đề cập đến nội dung Phật giáo, mà có thể xem đây là một tác phẩm đấu tranh tư tưởng-văn hóa giữa hai nền văn hóa Việt-Hoa

[8] Xem Thích Tâm Hải, Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, trong Phật học cơ bản, tập 3, Nxb TP.HCM, 2000, tr.34-40

[9] Vô lượng thọ kinh chủ yếu trình bày những tiền thân của Đức Phật A Di Đà và 48 lời nguyện lớn của Ngài khi chưa thành Phật. Quán vô lượng thọ chủ yếu nói về 16 phép quán liên hệ đến thế giới của Đức Phật A Di Đà và các vị Bồ tát Quán Thế AÂm, Đại Thế Chí...

[10] Nội dung của bản kinh khắc trên các cột đá này đã thu hút được sự chú ý của giới học thuật nước ta. Hiện có nhiều bài nghiên cứu về nó, chẳng hạn của giáo sư Hà Văn Tấn trong Theo dấu các văn hóa cỗ, Nxb Khoa học xã hội, 1998; Lê Mạnh Thát trong Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 2, Nxb TP.HCM, 2001, v.v...

[11] Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Nxb TP.HCM, 1999, tr.232-233

[12] Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Sđd, tr.234-245

[13] Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Sđd, tr.262-264

[14] Xem Lê Mạnh Thát, Về mấy bài Đường thi liên quan đến Phật giáo Việt Nam, Tập văn Ban Văn hóa TƯ GHPGVN, số 46 (2000)

[15] Xem Nguyễn Tài Cẩn, "Về vấn đề lập trường đối với nhà Tống của bài 'Vương Lang quy từ' của Ngô Chân Lưu" trong Một số chứng tích về ngôn ngữ văn tự và văn hóa, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, HN, 2001, tr.48-57; và xem Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 2, Nxb TP.HCM, 2001, các chương VIII, XIX và X

[16] Thơ văn Lý-Trần (Nguyễn Huệ Chi chủ biên), Thiền uyển tập anh...

[17] Qua các bài sấm kệ, Thiền sư Định Không đã đánh thức ý thức tự chủ và độc lập dân tộc, rằng đất nước ta cũng là xứ sở địa linh nhân kiệt, có người có khả năng làm vua, và những vị vua ấy mỗi khi lãnh đạo đất nước sẽ làm cho Phật giáo hưng

thịnh. Đây là một chủ thuyết hoàn hảo để đẩy cao phong trào đấu tranh vì độc lập dân tộc và xây dựng đất nước giai đoạn đầu. Bởi với kinh nghiệm từ sự đỗ vỡ nhanh chóng của Nhà nước Vạn Xuân trước đó, nếu vì chủ trương vì độc lập dân tộc thôi thì chưa đủ, mà muốn giữ được độc lập lâu dài thì cần phải có đề cương xây dựng đất nước, bởi nếu không có nó, trước sau gì cũng dẫn đến tình trạng phân hóa như kết cuộc của Nhà nước Vạn Xuân do Lý Nam Đế mở đầu. Điều này được khẳng định qua sự ra đời của các triều đại độc lập sau đó, mà hầu hết người lãnh đạo tối cao đều là Phật tử

[18] Thiền uyển tập anh cho biết nhiều thiền sư ở giai đoạn này đã viết rất nhiều tác phẩm nhưng đã bị tán thất, ngày nay chúng ta chỉ được biết qua tên của chúng mà thôi. Chẳng hạn các Thiền sư Huệ Sinh (?-1063), Viên Chiếu (999-1091), Pháp Bảo (?-?), Khánh Hỷ (1067-1121), Viên Thông (1080-1151)... Có nhiều tác phẩm được Thiền uyển tập anh ghi lại tên, phần lớn văn bản đều không còn

[19] Phạm Đình Hổ (1769-1839). Trích theo Nguyễn Đổng Chi trong Việt Nam văn học cổ sử, Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa tái bản, Sài Gòn, 1970

[20] Giáo sư Đặng Thái Mai, Mấy điều tâm đắc về một thời đại văn học trong Thơ văn Lý-Trần, tập I, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1997

[21] PGS Nguyễn Thị Băng Thanh, Tạp chí Văn học, chuyên đề về văn học Phật giáo, số tháng 4 năm 1992, tr.35

[22] Đạo Phật và một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt Nam, trong Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng của dân tộc, Viện Triết học xuất bản, Hà Nội, 1998, tr.15

[23] Trong bài tựa này có một chủ trương về truyền bá Phật giáo xuất hiện trước đó, nhưng đến nay mới được Trần Nhân Tông khái quát thành một chủ trương: Phật giáo ta phải dùng phương tiện Nho gia để truyền bá (Ngã Phật chi giáo dĩ Thánh hiền nhi truyền chi)... Xem Thơ văn Lý-Trần, Nxb Khoa học xã hội, HN, 1989

[24] Xem Lê Mạnh Thát, Toàn tập Trần Nhân Tông, Nxb TP.HCM, 2000

[25] Theo Thiền sư Viên Thái thì chữ Nôm có mặt vào thời Sĩ Nhiếp (Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa)

[26] Xem Lê Mạnh Thát, Minh Châu Hương Hải toàn tập, Nxb TP.HCM, 2000

[27] Lại Văn Ân và Bùi Văn Trọng Cường biên soạn, Nxb Giáo dục, 1995, tr.256

[28] Xem Lê Mạnh Thát, Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh, Nxb TP.HCM, 1999

[29] Xem Thích Tâm Hải, Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, Sđd.

-ooOoo-

Câu hỏi ôn tập

1. Trình bày tóm tắt về những bộ kinh lưu hành sớm nhất tại nước ta.

2. Những tác phẩm của Trần Nhân Tông có vị trí như thế nào trong sự phát triển của nền văn học Phật giáo nói riêng và nền văn học dân tộc nói chung?

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm Bài đọc thêm 1: Đặc trưng của Đạo Phật Thích Phước Sơn

Trăn trở trước nỗi trầm thống của kiếp người, Thái tử Tất Đạt Đa đã dũng cảm từ bỏ cuộc sống vàng son nhung lụa, từ bỏ địa vị của một bậc nhân vương mà mình sắp kế thừa, dấn thân vào nẻo đường gió bụi đi tìm chân lý. Cuối cùng, Ngài đã tìm được phương thuốc kỳ diệu cứu khổ cho nhân loại, trở thành đấng Vô thượng Y vương; và phương thuốc mà Ngài đã tìm ra đó chính là 4 Thánh đế: Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế. Vậy Khổ đế là gì?

"Sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, phải kết hợp với những gì mình không ưa là khổ, phải xa lìa những gì mình thích là khổ, không đạt được những gì mình khao khát là khổ; tóm lại, chấp chặt vào năm uẩn là khổ".

Nguyên nhân của Khổ đế (Tập đế) là gì?

"Chính khát ái dẫn đến tái sinh, thích thú nơi này nơi kia; đó là khao khát những dục lạc (Dục ái: Kàmatanhà), khao khát được hiện hữu (Hữu ái: Bhavatanhà) và khao khát sự diệt tận (Vô hữu ái: Vibhavatanhà)".

Diệt đế là gì?

"Đó là sự đoạn tận chính khát ái này không còn để sót, từ bỏ nó, buông xả nó, giải thoát khỏi nó".

Con đường chính dẫn đến Diệt khổ (Đạo đế) là gì?

"Đó là Tám Chánh đạo, gồm có Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định".

Dù chư Phật có xuất hiện hay không, Bốn Diệu đế này vẫn có trong vũ trụ. Chư Phật chỉ phát hiện những chân lý này khi chúng tiềm ẩn trong vực thẳm của thời gian.

Giải thích theo khoa học, pháp có thể được gọi là định luật nhân quả. Hai yếu tố này bao gồm toàn bộ giáo lý đạo Phật.

Ba chi đầu tiêu biểu triết lý Phật giáo, chi thứ tư tiêu biểu luân lý Phật giáo, căn cứ vào triết lý trên. Tất cả 4 chi này đều dựa vào chính cái thân này. Đức Phật đã nhận định: "Căn cứ vào chính cái thân dài một trượng này với tri giác và tư duy, Ta tuyên bố thế

giới, nguyên nhân của thế giới, chung cục của thế giới, và con đường dẫn đến chung cục thế giới". Ở đây, danh từ "thế giới" dùng để chỉ đau khổ.

Đạo Phật đặt nền tảng trên trục đau khổ, nhưng không vì thế mà cho Phật giáo là bi quan. Nó chẳng phải hoàn toàn bi quan, hay hoàn toàn lạc quan; trái lại, Phật giáo dạy một chân lý ở giữa hai cực đoan ấy. Chúng ta có thể có lý khi bảo Đức Phật là một người bi quan nếu Ngài chỉ tuyên bố chân lý về đau khổ mà không đưa ra một phương pháp để chấm dứt khổ đau. Đức Phật đã nhận thấy tính phổ biến của đau khổ và chính Ngài đã đề ra một phương thuốc để chữa trị căn bệnh phổ biến này của nhân loại. Theo Đức Phật, hạnh phúc cao cả có thể nhận thức được là Niết bàn, đó là đoạn tận đau khổ.

Trong Từ điển Bách khoa của Anh, tác giả ở mục nói về chủ nghĩa bi quan, viết: "Chủ nghĩa bi quan chỉ rõ một thái độ thất vọng về cuộc đời, một quan niệm đại khái mơ hồ về đau khổ và tội lỗi, chúng chi phối những hành vi của con người. Giáo lý nguyên thủy của Đức Phật thực sự lạc quan như bất cứ một chủ nghĩa lạc quan nào khác của phương Tây. Bảo nó là chủ nghĩa bi quan chỉ là áp đặt cho nó một nguyên lý đặc biệt Tây phương, theo đó, không thể có hạnh phúc nếu không có bản ngã. Người Phật tử chân chính nhiệt thành mong đợi được thể nhập vào cảnh an lạc vĩnh cửu".

Thông thường, sự hưởng thụ dục lạc là khoái lạc duy nhất của người thế tục. Hiển nhiên là có thứ hạnh phúc nhất thời trong khi ta mong đợi thỏa mãn và hồi tưởng những lạc thú vật chất thoáng qua như vậy, nhưng chúng thực là hão huyền, tạm bợ làm sao! Theo Đức Phật, không chấp thủ mới là niềm an lạc cao quý hơn hết.

Đức Phật không mong các tín đồ của Ngài lúc nào cũng nghĩ đến khổ đau và sống một cuộc đời bất hạnh khốn cùng. Ngài khuyến khích họ phải luôn vui tươi và hoan hỷ, vì hỷ (piti) là một trong những yếu tố giác ngộ.

Hạnh phúc chân thật được tìm thấy trong nội tâm, và không được định nghĩa bằng tài sản, con cái, vinh quang và những sự xâm lấn chiếm đoạt. Nếu những sở hữu được thủ đắc không chính đáng, do ức hiếp, chiếm đoạt bất công mà có, thậm chí nhìn chúng quyến luyến không rời, thì chúng sẽ là nguyên nhân đau khổ cho kẻ sở hữu.

Thay vì cố dùng lý lẽ để giải thích đau khổ, Phật giáo thừa nhận nó là điều hiển nhiên và tìm nguyên nhân để diệt trừ nó. Chừng nào còn khát ái thì còn đau khổ. Chỉ có thể diệt trừ đau khổ bằng cách bước theo con đường Bát chánh và đạt đến an lạc tối thượng của Niết bàn.

Bốn chân lý này có thể được xác chứng bằng thực nghiệm. Vì thế, Phật pháp không căn cứ trên lòng sợ hãi về cái không được biết, mà đặt nền tảng trên các sự kiện mà chúng ta có thể thí nghiệm và minh xác bằng chính kinh nghiệm của chúng ta. Do đó, Phật giáo rất hợp lý và thực tiễn.

Một hệ thống hợp lý và thực tiễn như thế không thể chứa những nghi lễ bí truyền và mật truyền. Do đó, lòng tin mù quáng rất xa lạ đối với đạo Phật.

Nơi nào không có lòng tin mù quáng thì nơi đó không có sự cưỡng bức, đàn áp và cuồng tín. Đối với uy danh cao cả của đạo Phật, ta phải nói rằng trải qua tiến trình suốt

2500 năm không đổ một giọt máu nào vì nhân danh Đức Phật, không một thế lực quân chủ nào dùng lưỡi gươm đầy quyền uy của mình để truyền bá chánh pháp, và không có sự hóa đạo nào phải dùng đến bạo lực hay những giải pháp cưỡng bách. Tuy vậy, Đức Phật đã là nhà truyền đạo đầu tiên và vĩ đại nhất từng sống trên thế gian này.

Alodux Husley viết: "Trong tất cả các tôn giáo lớn của thế giới, chỉ riêng đạo Phật đi con đường của mình mà không cần đàn áp, kiểm duyệt, thẩm tra ai cả".

Huân tước Rusell ghi nhận: "Trong những tôn giáo lớn của lịch sử, tôi thích đạo Phật hơn cả, đặc biệt ở hình thức nguyên thủy của nó, vì nó ít có tính cách khủng bố nhất từ xưa đến nay".

Đạo Phật lôi cuốn người ta trên phương diện tri thức hơn là phương diện tình cảm, chú trọng đến nhân cách của tín đồ hơn là sức mạnh của số đông.

Trường hợp Upali, một tín đồ của Nigantha Nataputta, đến gần Đức Phật, nghe Phật thuyết pháp, ông hoan hỷ đến độ tức thì bày tỏ ý muốn trở thành một đệ tử của Phật. Nhưng Đức Phật đã khuyên ông nên cẩn thận: "Này gia chủ, đối với chân lý, ông nên tìm hiểu thấu đáo, như vậy sẽ tốt hơn đối với một người xuất sắc như ông".

Rất vui sướng trước ý kiến bất ngờ của Đức Phật, Upali thưa: "Bạch Thế Tôn, nếu con trở thành một tín đồ của một tôn giáo khác, thì các tín đồ của tôn giáo ấy sẽ công kênh con, rước đi quanh ngoài đường phố và tuyên bố rằng: "Một triệu phú như thế đấy, đã từ bỏ tín ngưỡng trước của y và đi theo chúng ta". Nhưng với Thế Tôn, Ngài lại khuyên con hãy tìm hiểu thấu đáo đã. Qua ý kiến này của Thế Tôn, con càng vui sướng hơn. Bạch Thế Tôn, một lần nữa, con xin quy y Phật, quy y Pháp và quy y Tăng".

Phật giáo tràn ngập tinh thần tự do cầu thị và hoàn toàn bao dung như vậy. Đạo Phật là đạo có tâm hồn khai phóng và trái tim cảm thông, soi sáng và làm ấm áp toàn thể vũ trụ với hai tia sáng từ bi và trí tuệ; hào quang kỳ diệu của nó chiếu xuống tất cả chúng sinh đang lặn hụp trong biển sinh tử.

Đức Phật bao dung đến nỗi Ngài cũng không hề dùng uy quyền để ra lệnh cho các tín đồ tại gia của Ngài. Thay vì dùng mệnh lệnh, Ngài nói: "Bổn phận các con nên làm điều này, bổn phận các con không nên làm điều kia". Ngài không ra lệnh nhưng khuyến khích.

Đức Phật trải rộng lòng bao dung đến mọi người và mọi loài hữu tình.

Chính Đức Phật lần đầu tiên đã cố hủy bỏ chế độ nô lệ và kịch liệt phản đối hệ thống giai cấp hủ lậu đã mọc rễ sâu xa trên mảnh đất Ấn Độ. Theo giáo lý Đức Phật,

người ta trở thành kẻ hạ tiện hay cao quý không phải do giòng dõi mà do hành vi của mình. Giai cấp hay màu da không làm cản trở một người muốn trở thành một Phật tử hay gia nhập Tăng đoàn. Người chài lưới, kẻ đổ rác, gái giang hồ, cả đến những võ tướng và những người Bà la môn, đều tự do gia nhập Tăng đoàn, được hưởng sự đối xử bình đẳng, và cũng được giao cho những địa vị tương xứng. Ví dụ như Tôn giả Upali, thợ hớt tóc, giành được ưu thế hơn tất cả những người khác, đứng đầu trên phương

diện giới luật. Sunita, người đỗ rác nhút nhát, được chính Đức Phật nhận cô vào hàng ngũ Tăng già và đã đắc quả A la hán. Angulimala, tên tướng cướp và tội phạm, đã được giáo dục thành một bậc Thánh từ bi. Alavaka kiêu hãnh, tìm đến quy y Phật và đã trở thành một vị Thánh. Cô gái giang hồ Ambapali gia nhập vào Tăng đoàn và đắc quả A la hán. Những điển hình như thế thường thấy rất nhiều trong Tam tạng, chứng tỏ cánh cửa của đạo Phật mở rộng cho tất cả, bất kể giai cấp, màu da hay chủng tộc.

Đức Phật cũng nâng cao địa vị của những người phụ nữ bị chà đạp, không những khiến cho họ ý thức được vị trí quan trọng của mình trong xã hội, mà còn thành lập Giáo hội Ni giới sống độc thân đầu tiên cho phụ nữ với những kỷ luật và những giới điều.

Đức Phật không hạ thấp nữ giới, mà chỉ xem họ như những người có bẩm tính yếu đuối hơn nam giới. Đức Phật thấy rõ tính thiện bản nhiên của cả nam và nữ giới, và quy định cho họ địa vị xứng đáng trong giáo pháp của Ngài. Giới tính không làm chướng ngại cho sự chứng đắc Thánh quả.

Danh từ Pàli Matugàma đôi khi dùng để chỉ cho phụ nữ, nghĩa là hạng người mẹ hay xã hội những người mẹ. Là một người mẹ, người phụ nữ giữ được vị trí danh dự trong đạo Phật. Thậm chí người vợ còn được xem như là "người bạn tuyệt hảo" (paramà sakhà) của chồng.

Những người phê phán vội vàng chỉ nhận định hời hợt bề ngoài khi họ trách Phật giáo là đố kỵ phụ nữ. Mặc dù ban đầu Đức Phật đã từ chối thu nhận phụ nữ vào Tăng đoàn, trên cơ sở hợp lý, nhưng về sau, Ngài đã nhượng bộ lời cầu xin của di mẫu Ngài

là Ba Xà Ba Đề Kiều Đàm Di (Pajapati Gotami) và thành lập Giáo đoàn Tỳ kheo ni. Giống như hai vị A la hán Xá Lợi Phất (Sariputta) và Mục Kiền Liên (Moggallana) đã được đặt làm hai đệ tử thượng thủ trong Giáo đoàn Tỳ kheo, Đức Phật đã chỉ định các A la hán Khema và Uppalavannà như là hai vị thượng thủ trong hàng nữ đệ tử. Nhiều nữ đệ tử khác cũng được chính Đức Phật gọi là những đệ tử thuần thành và ưu tú của Ngài.

Một dịp nọ, vua Kosala không hài lòng khi hay tin hoàng hậu sinh một bé gái, Đức Phật đã nói với nhà vua:

"Thưa Đại vương, một bé gái biết đâu sau này có thể chứng tỏ là người con còn tốt hơn một nam nhi!".

Nhiều phụ nữ đáng lẽ đã bị rơi vào quên lãng, lại tỏ ra xuất chúng trong nhiều mặt và đạt được giải thoát nhờ hành trì chánh pháp và gia nhập giáo đoàn. Trong giáo đoàn mới này đã chứng tỏ là một môi trường phước báu đối với nhiều phụ nữ; các hoàng hậu, những công chúa, các cô gái của những nhà quý tộc, các sương phụ, quả phụ, những phụ nữ bần cùng, các cô gái giang hồ đáng thương; tất cả những người này, dù giai cấp và địa vị xã hội khác nhau, đã gặp nhau trên cùng một chỗ thuyết giảng, cùng hưởng niềm an ủi, thanh tịnh tối thượng, và cùng hít thở bầu không khí tự do mà những kẻ sống giam hãm trong các túp lều tranh hay nơi cung điện đều không thể nào có được.

Chính Đức Phật cũng đã cấm sát hại những con vật đáng thương để tế lễ, và khuyên tín đồ của Ngài mở rộng lòng từ với tất cả chúng sinh, thậm chí đối với những sinh vật nhỏ bé nhất bò dưới chân mình. Không một ai có quyền hủy hoại mạng sống của một sinh vật khác, vì đời sống thực là quý báu đối với tất cả mọi loài.

Người Phật tử chân chính phải thể hiện lòng từ bi với tất cả chúng sinh và phải tự đồng nhất mình với tất cả, không được phân biệt một chút nào về phương diện chủng tộc, màu da hay giới tính.

Chính lòng từ bi này của đạo Phật đã đạp đổ mọi bức tường ngăn cách giữa người này và người khác. Không có lý do gì để tách rời mình ra khỏi những người khác chỉ

vì họ thuộc về một tín ngưỡng hay một dân tộc khác. Trong "Sắc dụ khoan hồng" cao cả ấy, dựa trên các kinh Tiểu Phân Biệt và Đại Phân Biệt (Culla Vyùha and Mahà Vyùha), vua A Dục (Asoka) nói: "Chỉ có hòa hợp là cao đẹp nhất, tất cả đều phải có thiện chí lắng nghe giáo lý mà người khác tin theo".

Đạo Phật không giới hạn vào bất cứ một quốc gia hay một dân tộc đặc biệt nào. Đạo Phật là tôn giáo đại đồng. Phật giáo không phải là một chủ nghĩa dân tộc, nói cách khác, chủ nghĩa dân tộc này là một hình thức giai cấp dựa trên một nền tảng rộng lớn hơn. Đạo Phật là một chủ nghĩa siêu dân tộc, nếu được phép nói như vậy.

Đối với một Phật tử, không có kẻ sơ hay người thân, kẻ thù hay người ngoại quốc, kẻ phản giáo hay người cùng đinh, vì tình thương đại đồng được thể hiện qua sự cảm thông tạo nên tình huynh đệ giữa mọi loài chúng sinh. Một Phật tử xem toàn thế giới như quê mẹ, và tất cả mọi người như anh chị em mình.

Do đó, đạo Phật thực là độc đáo nhờ ở đức tính khoan dung, bất bạo động, hợp lý, thực tiễn, hiệu nghiệm và tính đại đồng của nó. Đó là ảnh hưởng cao cả nhất trong mọi ảnh hưởng kết hợp lại, và là đòn bẩy duy nhất có thể nâng thế giới lên cao.

Đấy là một số nét đặc sắc của đạo Phật, và trong số giáo lý căn bản có thể kể đến một số vấn đề khác như: nghiệp hay định luật đạo đức nhân quả, thuyết tái sinh, vô ngã và Niết bàn.

(Dịch từ "Buddhism in a Nutshell", Narada Thera)

-ooOoo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 2: Ảnh hưởng của Đạo Phật vào nền văn hóa Việt Nam Thích Trí Quảng

Phật giáo truyền sang Việt Nam từ hai hướng, từ Trung Hoa hoặc từ Ấn Độ. Và khi thâm nhập vào Việt Nam, đạo Phật đã gắn liền với tâm hồn người Việt, ảnh hưởng sâu sắc trong nhiều lĩnh vực sinh hoạt của dân tộc, thậm chí gắn liền với sự tồn vong của đất nước Việt Nam.

Thật vậy, những nhà truyền giáo mang tinh thần kinh Pháp Hoa trên bước đường truyền bá chánh pháp, nghĩa là đến nơi nào, các ngài luôn luôn quán sát xem dân chúng bản địa muốn gì, nghĩ gì, làm được gì và theo đó mà hướng dẫn họ sống an vui, lợi ích.

Thể hiện tinh thần này, ngay từ buổi sơ khai, đạo Phật đã trở thành đạo lý sống cho những tâm hồn yêu nước và đóng vai trò tích cực trong việc dựng nước và giữ nước. Đó chính là nét đặc thù của Phật giáo Việt Nam. Lịch sử còn ghi rõ trong suốt thời kỳ Bắc thuộc, những phong trào chống giặc phương Bắc của nhân dân ta đều chịu ảnh hưởng của Phật giáo hay xuất thân từ Phật giáo. Điển hình như một nữ tướng của Hai Bà Trưng là tu sĩ Phật giáo. Hoặc Lý Nam Đế lập nước Vạn Xuân ở thế kỷ thứ VI, vừa lên ngôi chưa xây cung điện, mà đã cho xây chùa Khai Quốc, sau đổi thành Trấn Quốc.

Đặc biệt đến thời Đinh, Lê, Lý, Trần, có thể khẳng định rằng đó là thời kỳ mà giáo lý đạo Phật đã hòa nhập sâu sắc vào nền văn hóa Việt Nam. Hai tác phẩm nổi tiếng còn lưu lại như Lĩnh Nam chích quái và Việt điện u linh đã thể hiện rõ nét tinh thần đạo Phật.

"... Trong buổi đầu thời kỳ độc lập, ngoài văn học dân gian, lực lượng sáng tác văn học lúc đó chủ yếu là các nhà sư. Những tác phẩm văn học thành văn còn lưu

truyền đến ngày nay là một số bài thơ chữ Hán của các nhà sư Đỗ Pháp Thuận, Ngô Chân Lưu, Vạn Hạnh, v.v...".

"... Vào đời Lý, Phật giáo vẫn chiếm ưu thế và các nhà sư vẫn giữ vai trò quan trọng. Phật giáo được truyền bá rộng rãi trong mọi tầng lớp nhân dân và có ảnh hưởng sâu sắc trong đời sống xã hội, in rõ dấu ấn trong mọi lãnh vực văn hóa (trích trang 150, 163, Lịch sử Việt Nam, tập I của UBKHXH).

Đời Lý được coi là thời kỳ cực thịnh của Phật giáo Việt Nam, trong hơn 200 năm, Phật giáo đã giữ vị trí độc tôn và góp phần chính yếu cho nền văn hóa dân tộc. Về phương diện văn học, các Tăng sĩ đều thuộc hàng trí thức có ảnh hưởng lớn đến nền văn hóa đương thời. Qua sách Thiền uyển tập anh và một số bia tạo dựng từ đời Lý đã lưu lại cho chúng ta những tác phẩm văn thơ có giá trị. Trong 50 thi sĩ đời Lý, có đến 41 người là tăng lữ. Dưới triều Lý, nhờ sự lãnh đạo sáng suốt của 8 đời vua anh minh sùng kính đạo Phật, đã mở các khoa thi chọn nhân tài, giúp cho nền văn hóa nước nhà được phát triển tốt đẹp.

Về phương diện mỹ thuật, đối với các ngành kiến trúc, hội họa, điêu khắc, đạo Phật đã là động lực hỗ trợ cho việc phát triển mạnh mẽ qua các công trình mỹ thuật còn lưu lại như chùa tháp, tượng thờ, pháp khí, v.v...

Đến thời nhà Trần, các vua là những chiến sĩ anh dũng dẹp tan giặc Nguyên Mông một cách vẻ vang. Khi đất nước thái bình, trí tuệ các ngài đã xây dựng nên những tư tưởng trong sáng của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử.

Có thể nói, trải qua dòng lịch sử khá lâu dài và rõ nét, giáo lý đạo Phật đã hòa nhập mật thiết vào nền văn hóa Việt Nam, ảnh hưởng sâu đậm đến mọi sinh hoạt đời thường của

người dân Việt. Tuy lời nói của các vị Thiền sư thật đơn giản cùng với nếp sống bình dị thanh thản, nhưng đã ảnh hưởng mãnh liệt, đi sâu vào lòng dân, đáp ứng được yêu cầu tình cảm, tri thức cho họ. Ảnh hưởng "hành vô hành" của các bậc chân tu ngộ đạo đến với người một cách dễ dàng tự nhiên, đến độ Lê Quát, một nho sĩ không mấy thiện cảm với Phật giáo, đã phải bực mình ganh tỵ. Sự bực tức ấy còn được ghi lại trong văn bia, bực tức vì nho sĩ học hành nhiều nhưng không ai để ý đến,

không ai tin theo; trong khi nhà sư "chẳng thấy làm gì" mà lại được người kính phục, quy ngưỡng.

Qua những sự kiện lịch sử còn ghi rõ dấu ấn son sắt của Phật giáo đối với nền văn hóa dân tộc, đối với nếp suy nghĩ, nếp sống của người dân Việt từ bao đời, có thể kết luận rằng, khi nào những vị tu sĩ tài đức hiện hữu thì đạo pháp hưng thạnh, góp phần lợi lạc cho đất nước, mang an vui cho dân tộc. Và ngược lại, Phật giáo suy đồi vì thiếu vắng người tu đắc đạo, thiếu người có khả năng hướng dẫn quần chúng phát huy trí tuệ và đạo đức, thì đất nước cũng bị ảnh hưởng, mất phần lợi lạc.

Với nhịp tiến bước song hành cùng dân tộc Việt Nam theo tinh thần cha ông chúng ta đã từng thực hiện một cách mỹ mãn, thiết nghĩ ngày nay chúng ta phục hưng Phật giáo cũng có nghĩa là góp phần xây dựng đất nước. Phật giáo được phục hưng, tức đào tạo được những nhân tài trí thức, đạo đức, chúng ta đã trực tiếp đầu tư những nhân tố quý báu cho một xã hội phát triển giàu mạnh, hướng thiện, an vui. Phật giáo Việt Nam mãi mãi tồn tại với dân tộc.

-ooOoo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 3: Vài suy nghĩ về sự hội nhập của Phật giáo vào nền văn hóa Việt Nam

Minh Chi

Từ thời lịch sử xa xưa, dân tộc Việt Nam đã có ý thức về vị trí địa lý văn hóa của đất nước mình, là nằm giữa hai trung tâm văn hóa lớn nhất của thế giới là Ấn Độ về phía Tây và Trung Hoa ở phía Bắc. Cũng qua các thời kỳ lịch sử, dân tộc Việt đã có sự giao thoa và chịu ảnh hưởng của các nền văn hóa trên. Còn trung tâm văn hóa thế giới thứ ba là trung tâm ở Hy Lạp, vùng Lưỡng Hà và Ai Cập thì ở quá xa về Tây Bắc, cho nên ảnh hưởng đến nền văn hóa nước ta không có mấy, không rõ nét.

Vị trí địa lý - văn hóa đặc biệt đó, dù dân tộc Việt có muốn hay không, cũng tạo ra một sự hội nhập văn hóa, không phải một sự hội nhập văn hóa bình thường, mà một sự hội nhập văn hóa kéo dài hơn hai mươi thế kỷ, một sự hội nhập của những tinh hoa đến từ hai trung tâm văn hóa tầm cỡ thế giới là Ấn Độ và Trung Hoa. Những tinh hoa văn hóa đó, được kết tinh trong các tôn giáo lớn, Phật giáo từ Ấn Độ và Khổng, Lão giáo từ Trung Hoa.

Một sự hội nhập lấy cơ thể văn hóa bản địa làm chủ thể. Đúng vậy, bản thân văn hóa của dân tộc Việt Nam là cơ thể văn hóa chủ nhà. Nó tiêu hóa các yếu tố văn hóa ngoại lai, tiếp thu yếu tố này, loại bỏ yếu tố khác, biến những yếu tố ngoại nhập thành xương máu, da thịt của cơ thể mình, giúp cho cơ thể văn hóa chủ nhà tồn tại, phát triển và thăng hoa. Mô hình hội nhập này thường được gọi là mô hình hữu cơ (1).

Mô hình thứ hai, theo tôi, chỉ là hệ quả của mô hình hữu cơ, mặc dù người đề xướng là Walter Lebenthal, gán cho nó một nhãn hiệu khó dịch là stimulus diffusion. Ý tứ là văn hóa ngoại nhập tác động như chất xúc tác, tạo ra một hiện tượng văn hóa có giá trị dân tộc đích thực, mặc dù yếu tố xúc tác đó là ngoại lai. Lebenthal minh họa

mô hình này bằng ví dụ của Phật giáo Ấn Độ, sau khi du nhập vào Trung Hoa, đã tác động như một chất xúc tác, giúp người Trung Hoa tạo ra một Phật giáo về cơ bản là Phật giáo Trung Hoa.

Một mô hình hội nhập thứ ba do Arthur Link gợi ý, như là sự hỗn hợp (amalgam) của yếu tố văn hóa ngoại nhập và các yếu tố văn hóa bản địa. Với trường hợp cụ thể của Phật giáo Ấn Độ hội nhập vào nền văn hóa Trung Hoa, thì tác giả nhận định như là một tổng hợp của tư tưởng Ấn Độ và những khái niệm, lý tưởng Trung Hoa (a Synthesis of Indian thought and Sinic concepts and ideals) (2).

Tôi cho rằng hai mô hình hội nhập thứ hai và thứ ba, trên thực tế chỉ là một biến tướng của mô hình thứ nhất mà thôi, tức là mô hình hữu cơ (organic model). Trong đó, nền văn hóa chủ nhà được xem như là một cơ thể tiêu hóa, gạn lọc các yếu tố văn hóa ngoại nhập, đào thải mọi yếu tố mà dân tộc Việt Nam cho là có hại, tiêu cực, tiếp thu mọi yếu tố mà dân tộc Việt nhận định là có ích, tích cực, hỗ trợ cho sự tồn tại, phát triển và thăng hoa của dân tộc Việt Nam, như là một dân tộc độc lập, tự do, tự cường.

Đó là một sự hội nhập mà dân tộc Việt Nam làm chủ, lợi ích của dân tộc và đất nước là chuẩn mực cao nhất của sự hội nhập, sự hội nhập đó lại được thử thách và kiểm nghiệm bằng một bề dày lịch sử hai mươi thế kỷ. Trong đó, đỉnh cao nhất, rực rỡ và vinh quang nhất là hai triều đại Phật giáo Lý - Trần, với những ông vua vừa là nhà Phật học, Thiền sư, hay là Phật tử thuần thành. Trong suốt lịch sử nước ta, có thể nói, không thời kỳ nào mà tôn giáo - cụ thể là Phật giáo, hỗ trợ cho chính trị và xã hội một cách hiệu quả đến thế. So với hai triều đại Đinh và Tiền Lê, hai triều đại độc lập đầu tiên sau hơn 1000 năm Bắc thuộc, thì hai triều đại Phật giáo Lý và Trần rõ ràng là tương đối ổn định, với mỗi triều đại kéo dài trên dưới 200 năm, trong khi đó thì hai triều đại Đinh và Tiền Lê cộng lại không đầy 50 năm.

Qua thực tế lịch sử cho thấy rằng, Phật giáo sau khi hội nhập vào nền văn hóa nước ta đã tạo ra một thế ổn định xã hội kéo dài.

Phật giáo đến từ Ấn Độ và Trung Hoa trong những giai đoạn khác nhau của lịch sử, nhờ công lao sáng tạo của các Thiền sư Việt Nam, đã tạo ra một nền văn hóa Việt

Nam đích thực. Một nền văn hóa trong đó, những giá trị nhân bản sâu sắc, thực chất là siêu dân tộc và quốc gia, lại mang hình thức dân tộc và quốc gia Việt Nam. Và chỉ có

như vậy, những giá trị nhân bản cao cả của đạo Phật, một đạo có tầm cỡ quốc tế, mới có thể bén rễ sâu sắc và cắm gốc vững bền trong tâm hồn người Việt chúng ta.

Nhân dân Việt Nam, qua các thế hệ đã làm được điều này, một phần là nhờ ở tính uyển chuyển không giáo điều, tính bao dung không cố chấp của đạo Phật, nhưng một phần không nhỏ là do sức sáng tạo của mình.

Viết một bài nghiên cứu đầy đủ và chi tiết về thuyết nghiệp báo đăng lên báo Giác Ngộ, có thể được một số trí thức ưa thích, thế nhưng vài ngàn chữ của nó e rằng ảnh hưởng không bằng hai chữ tội nghiệp thốt ra một cách tự nhiên ở đầu lưỡi người Việt Nam mỗi khi chứng kiến một tai nạn, một sự cố xảy ra cho mọi người hay một số người. Nhân dân Việt Nam truyền đạo theo ngẫu hứng sáng tạo của mình, điều này dù là Tam tạng Pháp sư như Huyền Tráng cũng không thể làm được.

Bà mẹ Việt Nam mắng con "mày lục tặc lắm!". Thật là hay, tất nhiên không thể thay được, nhưng có thể hỗ trợ tốt cho câu trong kinh tạng Pàli: "Chánh niệm tỉnh giác, hộ trì các căn...". Chúng ta giải thích: "Hộ trì các căn", đề phòng gì? Chính là đề phòng 6 tên giặc (lục tặc) sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp thường xuyên xâm nhập và quấy rối thân tâm con người.

Cũng không cần nói dông dài như Lão Tử trong Đạo Đức kinh, chương 12:

"Ngũ sắc linh nhân mục manh,

Ngũ vị linh nhân nhĩ lung..."

Nghĩa là:

"Năm sắc khiến người mù mắt,

Năm âm khiến người tai điếc..."

Các bà mẹ Việt Nam chỉ cần mắng con "lục tặc", thay vì cả chương 12 cuốn "Đạo Đức kinh", hay là đoạn câu hàm ý trong kinh tạng Pàli đã nêu. Có những giáo lý cao

siêu của Phật giáo, qua sự sáng tạo của nhân dân Việt Nam, bèn trở thành dễ hiểu, mà cũng nhờ dễ hiểu nên dễ thực hành, chẳng hạn:

"Thứ nhất là tu tại gia

Thứ hai tu chợ,

thứ ba tu chùa..."

Hay là:

Phật ở trong nhà,

Cầu Thích Ca ngoài đường v.v...

Đó chính là hạt ngọc giáo lý: "Phật tại tâm, Phật tức tâm, tu Phật là tu tâm, biện tâm".

Một giáo lý khích lệ mọi người rằng, ở đâu tu cũng được, làm gì cũng tu được, rõ ràng là đã khai thông con đường giác ngộ và giải thoát cho mọi người, biến tu hành thành

một nếp sống, đạo lý nhà Phật thành một đạo lý sống.

Khác với các tôn giáo thần quyền sùng bái một Thượng đế xa vời, đáng sợ hãi, Phật giáo Việt Nam tạo ra hình ảnh một ông Bụt thân thương, gần gũi phò hộ cho cô Tấm hiền lành, trong truyện "Tấm Cám".

Đạo Phật hòa nhập vào nền văn hóa của dân tộc Việt Nam như sữa hòa vào với nước, đến mức không phân biệt được đâu là yếu tố của đạo Phật, đâu là yếu tố của dân tộc. Đức Phật đã gần gũi người dân như vậy thì chùa Phật không thể xa dân. Nếu ngôi đình biểu trưng cho ngôi thứ, tôn ti trật tự của Nho giáo, thì ngôi chùa lại thể hiện tinh thần bình đẳng, dân chủ của Phật giáo:

"Đất vua, chùa làng, phong cảnh Bụt"

Chùa không phải là của sư trụ trì mà là của tập thể dân làng. Sư chỉ là ông thầy hướng dẫn đời sống đạo đức và tâm linh của dân chúng mà thôi. Chùa là trung tâm văn hóa của làng hay của nhiều làng, nếu đó là một ngôi chùa lớn, một tổ đình. Chùa là nơi tổ chức các lễ hội tôn giáo, đồng thời là trường học, là nhà thương, là nơi nghỉ

tạm của khách qua đường, thậm chí còn là nơi trọ thường xuyên của những kẻ không nhà, không cửa.

Mái chùa che chở hồn dân tộc

Nếp sống muôn đời của tổ tông.

Hai câu thơ của Huyền Không thật là tiêu biểu rõ nét cho sự quyện chặt giữa đạo Phật và dân tộc. Cũng chính sự gắn bó lâu đời giữa đạo Phật và dân tộc đã tạo cảm hứng cho nhà thơ hiện đại Hồ Dzếnh viết nên ý thơ:

"Trang sử Phật

Đồng thời là trang sử Việt

Trải bao độ hưng suy

Có nguy mà chẳng mất..."

Tuy Nho giáo du nhập vào Việt Nam ta đã lâu, nhưng mức độ phổ cập của nó không thể nào so sánh được với đạo Phật. Chứng cớ là tâm sự của nho sĩ Lê Quát đời Trần được chép trên một văn bia đặt tại chùa Thiên Phúc (Bắc Giang):

"... Ta từ lúc nhỏ đọc sách, chăm lo việc cổ kim, cũng rõ được ít nhiều đạo lý thánh hiền, để khai hóa thứ dân, mà chưa được người trong một làng tin ta. Ta thường đi du lãm sơn xuyên, cùng Nam cực Bắc, tìm những chỗ gọi là học cung, là văn miếu, thì rất ít thấy, vì vậy ta rất hổ thẹn với Phật đồ, cho nên mới viết ra bài này...".

Bài văn bia của Lê Quát, một nho sĩ không có thiện cảm gì với đạo Phật, có thể xem là một sử liệu đáng giá, cho thấy mức độ phổ cập của đạo Phật, và sở dĩ được như vậy là vì đạo Phật của phái thiền Trúc Lâm do vua Trần Nhân Tông kiêm Thiền sư sáng lập, đã thật sự được lòng dân, đã giải đáp được những nhu cầu tâm linh và tình cảm của

dân chúng, hướng dẫn họ sống theo nếp sống 5 giới, 10 thiện, tránh điều ác, làm điều lành.

Tin ở sức mình, tin ở dân tộc và đất nước mình, tin ở luật nhân quả nghiệp báo, động viên toàn dân hướng tới chân-thiện-mỹ, đó là công lao của văn hóa Phật giáo, là sự sáng tạo của nhân dân Việt Nam.

Làng là hạt nhân của sinh hoạt xã hội Việt Nam. Đạo Phật đi vào làng với những chùa làng; hầu như làng Việt Nam nào cũng có chùa, thậm chí có tới hai, ba chùa. Chùa nằm ở rìa làng, thậm chí ngay ở gần chợ và được gọi là chùa chợ. Ngoài ra, còn có chùa núi, chùa hang, thường là nơi hành hương chiêm bái của nhân dân cả một vùng, hay thậm chí của cả nước, nếu đó là một thắng cảnh nổi tiếng. Trẩy hội chùa hàng năm là một nét độc đáo và tốt đẹp của sinh hoạt dân tộc, và cũng là đề tài gợi cảm hứng cho nhiều thi sĩ, như nhà thơ của hồn quê Việt Nam đã viết:

"Trên đường cát mịn một đôi cô

Yếm đỏ khăn thâm trẩy hội chùa

Gậy trúc dắt bà già tóc bạc

Lần làn tràng hạt niệm Nam mô!"

Con người vừa là chủ thể sáng tạo ra văn hóa, vừa là kẻ hưởng thụ văn hóa, đồng thời cũng lại là đối tượng, là nguồn cảm hứng vô tận, là kho chủ đề không bao giờ cạn của sáng tạo văn hóa, nghệ thuật... Chừng nào mà Phật giáo Việt Nam cung cấp được cho nền văn hóa Việt Nam những chân giá trị nhân bản, tôn vinh con người, làm đẹp cuộc sống con người thì Phật giáo sẽ mãi mãi trường tồn trên đất nước này. Đó chính là chức năng, là sự nghiệp của những người con Phật ở Việt Nam, không kể người đó là tu sĩ hay tại gia, mỗi người hãy tùy tâm, tùy sức đóng góp vào sự nghiệp thiêng liêng và cao cả đó, một sự nghiệp mà tự thân nó đã là nguồn khích lệ, cổ vũ cho những người tham gia rồi, không kể thành tích đạt được như thế nào.

Ghi chú:

(1) Mô hình này chính là cơ sở cho thuyết sử học của các triết gia hàng đầu như Hegel, Spengler, Toynbee. Anh ngữ thường gọi là organic model (H.Robinson - 1967. Early Madhyamika in India and China).

(2) Xem Early Madhyamika in India and China (phái Trung luận sơ kỳ ở Ấn Độ và Trung Hoa). Richard Robinson, Madison, Milwaukee and London, 1967, tr.7.

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 4: Quan niệm về Đức Phật trong lịch sử Phật giáo Việt Nam Thích Tâm Hải

Trong bối cảnh rối ren về tư tưởng và xã hội ở thế kỷ thứ VII trước Tl, tại một tiểu vương quốc của Ấn Độ xưa (nay thuộc Nepal), đã xuất hiện một vị thái tử thuộc vương

tộc Thích Ca (Sakya) mà sau đó trở thành Bậc Giác Ngộ (Buddha, Phật), người đã "mở cánh cửa vĩnh cửu ra cho tất cả". Kinh văn ghi về sự kiện trọng đại này rằng: "Một chúng sinh duy nhất, một con người phi thường, xuất hiện trên thế gian này vì lợi ích của số đông, vì hạnh phúc cho số đông, vì lòng bi mẫn, vì sự tốt đẹp, vì ích lợi cho chư thiên và loài người" (1). Đạo Phật hình thành từ đấy và sau đó nhanh chóng được truyền bá rộng rãi ra thế giới, là lẽ sống vĩnh hằng trong mọi nền văn hóa, cho những ai đi kiếm tìm đời sống hạnh phúc an lạc chân thật. Là Bậc Giác Ngộ, một Con Người lịch sử, Đức Phật không hề tuyên bố rằng Ngài là hiện thân của một lực lượng siêu nhiên nào, là người độc quyền nắm giữ chân lý, hay Đấng sáng tạo, mà là một người thể chứng Sự thật, một Bậc Thầy chỉ đường, con đường xuất phát từ thực tại và để mọi người đi đến giải thoát, giác ngộ như Ngài. Do thế, đạo Phật đến đâu lập tức được tiếp nhận mà không gặp sự chống đối từ các nền văn hóa và con người bản địa, mà hòa đồng và cộng sinh, mang đến một sinh lực mới cho các nền văn hóa. Nhân mùa Phật Đản PL. 2544, căn cứ theo những tài liệu lịch sử, chúng tôi bước đầu tìm hiểu những quan niệm về Đức Phật của người Phật tử Việt Nam qua các thời đại phát triển của lịch sử Phật giáo dân tộc.

ĐỨC PHẬT QUYỀN NĂNG PHÁP VÂN

Phật giáo hiện diện trong nền văn hóa Việt Nam đã hai nghìn năm. Ngay từ buổi mới du nhập, Phật giáo đã nhanh chóng được tổ tiên chúng ta tiếp nhận, bản địa hóa và trở nên một bức tường thành kiên cố chặn đứng thành công nhiều đợt sóng xâm lăng và đồng hóa về văn hóa của ngoại bang trong nhiều thời đại. Với xu hướng đó,

ngoài những giáo lý nền tảng, Phật giáo Việt Nam có những nét đặc thù, được thể hiện rõ nhất là trong quan niệm về Đức Phật, một Đức Phật phù hợp với những yếu tố có sẵn của nền văn hóa bản địa và những yêu cầu của lịch sử, mà giai đoạn đầu là Đức Phật Pháp Vân trong tín ngưỡng Tứ pháp.

Theo những tài liệu lịch sử mới, những người Phật tử Việt Nam xưa nhất hiện biết được tên tuổi là Chử Đồng tử và vợ là công chúa Tiên Dung, tiếp nhận Phật pháp từ một vị Tăng Ấn Độ có tên là Phật Quang, sống vào khoảng thời Hùng Nghị Vương thứ nhất, tức khoảng thế kỷ thứ III-II trước TL (2). Ở đây, chúng ta biết được tư tưởng mà các Phật tử này tiếp thu là tư tưởng Phật giáo quyền năng. Tuy nhiên, điều đó mãi đến thời Mâu Tử, một gương mặt Phật tử anh tài ở thế kỷ II-III sau TL, mới được xác lập qua điều thứ 2 trong 37 điều ông viết trong tác phẩm Lý hoặc luận của mình. Để trả lời cho câu hỏi Đức Phật là như thế nào, ông lập luận rằng Đức Phật là Bậc Giác Ngộ, có khả năng biến hóa khôn cùng, không bị những quy luật khách quan chi phối, làm được tất cả những gì mà con người không thể làm... (3). Đấy chính là chi tiết cho biết một cách cụ thể quan niệm về Đức Phật của người Phật tử Việt Nam, phổ biến ở những thế kỷ đầu, được Mâu Tử khái quát thành một định nghĩa trong Lý hoặc luận mà chúng ta biết được bằng văn bản cho tới tận hôm nay. Quan niệm này được khẳng định rõ hơn với sự ra đời của tín ngưỡng Tứ pháp, mà điển hình là hình tượng Đức Phật Pháp Vân, kết quả của sự kết hợp hài hòa giữa văn hóa bản địa và Phật giáo đến từ Ấn Độ.

Dĩ nhiên, những đặc tính cơ bản của Phật giáo trong hình tượng Đức Phật Pháp Vân quyền năng vẫn không bị mất đi. Người Việt tổ tiên chúng ta không quan niệm Ngài là đấng độc tôn và duy nhất có những khả năng phi thường mà con người không thể vươn đến; ngược lại, với lý thuyết Phật tính bình đẳng, mọi người đều có tiềm ẩn cái khả năng vô biên ấy, nên trong lý luận, người Phật tử Việt Nam thời bấy giờ quan niệm rằng, ai cũng có thể đạt đến, có thể thành Phật và sở hữu những quyền năng như thế, nếu thực hành đúng một số bước được vạch ra như những gợi ý hiện biết được qua bản dịch Lục Độ Tập kinh của ngài Khương Tăng Hội ở thế kỷ thứ III sau TL.

Đây là cơ sở cho hiện tượng Phật hóa người Việt sau này, như trường hợp Phật Mẫu Man Nương (khoảng 175-255), Phật Trúc Lâm (Trúc Lâm Điều Ngự, Thích Ca tái thế, 1258-1308), v.v...

Cũng nên lưu ý rằng, trước khi Phật giáo du nhập Việt Nam, tại nước ta đã có một nền văn hóa phát triển phong phú, với nền tảng vững chắc mà tiêu biểu là có hệ thống lịch pháp, ngôn ngữ, âm nhạc, luật pháp độc lập. Trong tín ngưỡng tại đây đã có mặt các vị thần biểu tượng cho những yếu tố tự nhiên có ý nghĩa sống còn đối với một nền văn minh nông nghiệp mà trồng lúa nước là chủ yếu, như thần mây, mưa, sấm, sét v.v... Khi Phật giáo đến, những tín ngưỡng này vẫn được duy trì, nhưng kết hợp với quan niệm Phật của Ấn Độ, và kết quả là sự ra đời của tín ngưỡng theo mô hình mới: tín ngưỡng Phật điện, hay còn gọi là tín ngưỡng Tứ pháp, có thể xuất hiện vào thế kỷ thứ II. Các vị thần mây, mưa, sấm, sét được Phật hóa để trở thành Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, mà Phật Pháp Vân là biểu trưng và là hình tượng trung tâm. Tín ngưỡng này là một trong những nét đặc thù của Phật giáo Việt Nam. Ngay từ rất sớm, với sự ra đời của tín ngưỡng Phật Pháp Vân, Phật giáo Ấn Độ đã rũ bỏ lớp áo của mình để đâm rễ vào nền văn hóa Việt Nam. Nói khác đi, nền văn hóa của nước ta thời bấy giờ là một nền văn hóa độc lập và đủ sức mạnh để tiếp nhận và bản địa hóa Phật giáo, làm cho Phật giáo không còn là một yếu tố văn hóa ngoại lai, mà trở thành bản địa. Về Phật giáo, là một tôn giáo không giáo điều và không hề phủ nhận các hệ tư tưởng ngoài mình, đã không công kích hay tước bỏ những giá trị nền tảng có sẵn mà khiêm tốn khép mình đi vào đời sống văn hóa Việt Nam, đem đến cho nền văn hóa này một nội dung mới mang tính Phật giáo. Với tín ngưỡng Phật Pháp Vân, chúng ta không thể tìm ra hình ảnh của Đức Phật Ấn Độ, đồng thời nội dung của tín ngưỡng cũ cũng không còn nguyên vẹn mà được bổ sung một nội dung mới. Cả hai yếu tố bản địa và Ấn Độ không còn thuần nhất tính chất ban đầu trong tín ngưỡng Tứ pháp. Do thế, Đức Phật của người Việt cổ xưa không phải là Đức Phật theo nguyên mẫu đến từ Ấn Độ, mà đã được khúc xạ qua nền văn hóa bản địa, ở đó yếu tố lịch sử không được đề cập, để trở thành một Đức Phật đầy quyền năng, phò trợ cho nhân dân và cả dân tộc, mà sau này chính vua Lê Thánh Tông (ở ngôi 1460-1479) đã cảm khái

thốt lên với một niềm tin sâu sắc: "Tĩnh phò thế nước dường như tại" (Lặng lẽ phò trì cho đất nước như thường trực một bên) (4).

Tín ngưỡng Phật Pháp Vân nói riêng và tín ngưỡng Tứ pháp nói chung là một trong những chỗ dựa về tâm linh của người Việt qua nhiều thời đại, và tồn tại cho đến ngày

nay. Trong lịch sử Phật giáo Việt Nam và dân tộc, những ghi chép về các lễ hội rước Phật cầu mưa thuận gió hòa do nhà nước và nhân dân tổ chức diễn ra trong nhiều triều đại, như vua Lê Nhân Tông (1443-1459) ở những năm mới lên ngôi đã tổ chức rước Phật Pháp Vân về kinh đô Thăng Long để cầu mưa, đặc biệt là lễ hội rầm rộ rước Phật đời Lê Thánh Tông được Thiền sư Pháp Tính (1470-1550) mô tả lại một cách sinh động trong tác phẩm chữ Nôm Cổ châu Pháp Vân Phật bản hạnh lục. Tín ngưỡng này vẫn được tồn tại cho đến hôm nay, đặc biệt thể hiện đậm nét ở miền Bắc nước ta (5), chiếc nôi của Phật giáo Việt Nam.

PHẬT TẠI TÂM

Về mặt tư tưởng, sau khoảng 500 năm du nhập và bước đầu hòa quyện với nền văn hóa bản địa, mà một trong những biểu hiện quan trọng là sự ra đời của hình tượng Đức Phật Pháp Vân như đã nói trên, với sự trỗi dậy của ý thức độc lập dân tộc, từ thế kỷ thứ V, Phật giáo Việt Nam đã diễn ra một cuộc đấu tranh tư tưởng gay gắt đưa đến khủng hoảng trầm trọng hiện biết được qua sự kiện "sáu lá thư" trao đổi giữa Phật tử Giao Châu Lý Miễu với hai vị thầy của ông là các Pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh (6). Cuộc khủng hoảng này được kết thúc bằng một cuộc cách mạng về tư tưởng với sự ra đời của dòng thiền do ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi và đệ tử là ngài Pháp Hiền khởi xướng vào cuối thế kỷ thứ VI. Hệ quả là một quan niệm hoàn toàn mới mẻ về Đức Phật hình thành. Phật không phải là Bậc Giác Ngộ với những khả năng phi thường tồn tại bên ngoài, mà hiện hữu ngay trong bản thân mỗi con người. Quan niệm này được ngài Vô Ngôn Thông bổ sung hoàn chỉnh hơn 200 năm sau đó. Đặc biệt, đến thời đại của ngài Trần Nhân Tông (ở ngôi 1279-1293), nó được phát triển đỉnh cao với chủ trương "Cư trần lạc đạo", và ở đấy, Đức Phật trở nên rất gần gũi với con người, Phật

thể hiện hữu trong tâm qua hình tượng Bụt mà ngài khái quát trong bài phú chữ Nôm Cư trần lạc đạo:

Bụt ở cuông nhà

Chẳng phải tìm xa

Nhân khuấy bổn nên ta tìm Bụt

Đến cốc hay chỉn Bụt là ta (7)

Hay trước đó, ngài Trần Thái Tông (ở ngôi 1225-1258) cũng đã từng nói: "Thân ta tức là thân Phật, không có hai tướng" (8). Đây là quan niệm hết sức mới mẻ và mang tính cách mạng về tư tưởng. Chính những quan niệm mới này đã mở ra một thời đại phát triển mới của Phật giáo Việt Nam, thời đại gắn liền với những chặng đường phát triển của một tinh thần dân tộc đang lên. Sự hình thành nó mang tính cách mạng, tuy nhiên nó không phủ nhận và vứt bỏ quan niệm hình thành trước đó về một Đức Phật quyền năng, mà hỗ tương, tạo thành một nền Phật giáo hoàn chỉnh với hai tầng tư tưởng.

Trong những thập niên trở lại đây, cụ thể là từ phong trào Chấn hưng Phật giáo từ những năm 20 đầu thế kỷ, sự giao lưu quốc tế được đẩy mạnh qua các phương tiện giao thông và thông tin hiện đại, người Phật tử Việt Nam đã được tiếp cận các khuynh

hướng nghiên cứu Phật học từ nhiều nước và nhiều nền văn hóa khác nhau trên thế giới, chúng ta biết thêm về Đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni, nhưng cơ bản, vẫn chịu ảnh hưởng bởi hai quan niệm truyền thống như đã đề cập. Trong tâm thức của người Phật tử Việt Nam luôn hiện hữu hai Đức Phật: một Đức Phật quyền năng vô biên luôn phò trợ cho nhân dân và dân tộc, là đối tượng thờ phượng và cầu đảo thiêng liêng; và một Đức Phật (Bụt) gần gũi, là biểu tượng cho trí tuệ, sự tỉnh giác, sự thanh khiết thuần tịnh của đời sống tâm linh, và ai cũng có một vị Phật như vậy trong lòng, nhưng quan trọng là có nhiệt tâm làm hiển lộ hay không mà thôi. Hai hình tượng Đức Phật này không hề có những mâu thuẫn mà tạo nên hai tầng tư tưởng cơ bản của Phật giáo Việt Nam, và là một trong những yếu tố cơ bản để xác định bản sắc của Phật giáo dân tộc, đồng thời chứng minh cho bản chất của Phật giáo là không giáo điều và phủ

nhận các hệ tư tưởng khác ngoài mình một cách cực đoan. Nói khác đi, từ Đức Phật Ấn Độ đến Đức Phật Pháp Vân, rồi hình tượng Bụt trong nền Phật giáo được thiết định bởi ngài Trần Nhân Tông, xây dựng trên cơ sở của quan niệm Phật tại tâm do ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi và ngài Pháp Hiền khởi xướng từ cuối thế kỷ thứ VI, là một quá trình hội nhập của Phật giáo vào nền văn hóa Việt Nam để trở thành một nền Phật giáo bản địa, vì lợi ích thiết thực của dân tộc, đáp ứng những yêu cầu cụ thể của lịch sử và đời sống tâm linh của người Việt.

Những quan niệm về Đức Phật, Đức Phật quyền năng với hình tượng tiêu biểu là Đức Phật Pháp Vân trong tín ngưỡng Tứ pháp, và Đức Phật tại tâm hình thành sau cuộc cách mạng tư tưởng với sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân do các ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền đề xướng, được phát triển đến đỉnh cao với tư tưởng Phật giáo của ngài Trần Nhân Tông, là những tầng cơ bản của nền Phật giáo nước ta. Đức Phật trong tâm thức của người Việt không giống với Đức Phật Ấn Độ, hay Trung Quốc, Nhật Bản... Và, đấy là những yếu tố cơ bản cấu thành nền Phật giáo Việt Nam. Những yếu tố này được hình thành trong lịch sử và là một sự hình thành có ý thức. Mọi sự phát triển đều xây dựng trên nền tảng của nền Phật giáo này, trên kinh nghiệm của quá trình hòa nhập của Phật giáo vào nền văn hóa dân tộc, trở thành một cơ thể thống nhất, bất khả phân ly.

-ooOoo-

Ghi chú:

(1) Kinh Tăng Nhất A Hàm (Anguttara Nikàya)

(2) Xem Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập I, Nxb Thuận hóa, 1999

(3) Phật nghĩa là Bậc Giác Ngộ, biến hóa nhanh chóng, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, nhỏ lớn đều được, vuông được tròn được, già được trẻ được, ẩn được hiện được, đạp lửa không bỏng, đi [trên] dao không đau, ở [trong] dơ không bị bẩn, gặp họa không mắc, muốn đi thì bay, ngồi thì tỏa sáng...

(4) Hồng Đức quốc âm thi tập

(5) Đức Phật Pháp Vân hiện được thờ tại chùa Pháp Vân, còn gọi là chùa Diên Ứng hay chùa Dâu, thuộc tỉnh Bắc Ninh.

(6) Xem Thích Tâm Hải, Tổng quan về lịch sử Phật giáo Việt Nam, NSGN số 48, tháng 3-2000, tr.84-88

(7) Thuộc hội thứ năm, Cư trần lạc đạo phú. Trong đó có một số từ tiếng Việt cổ, diễn lại là:

"Bụt ở trong nhà

Chẳng phải tìm xa

Vì quên mất gốc nên ta tìm Bụt

Nào có hay Bụt chính là ta"

(8) Phật thân tức ngã thân thị, vô hữu nhị tướng. Xem Niệm Phật luận, Khóa hư lục, Thơ văn Lý-Trần, tập II, thượng, Nxb KHXH, Hà Nội, 1989, tr.83.

-ooOoo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 5: Đạo lý uyên nguyên của dân tộc Việt Ngọc Kinh Lang Hoàn

Theo các nguồn sử liệu đáng tin cậy, đạo Phật truyền vào Việt Nam khoảng đầu kỷ nguyên Tây lịch, cho đến Khương Tăng Hội là vị Tăng sĩ có sử tích đầu tiên trong lịch sử (sinh khoảng năm 190, mất năm 280 Tây lịch) và để lại nhiều tài liệu viết, dịch; từ ấy đến nay đã gần hai ngàn năm. Nhưng dân tộc Việt Nam lại thường tự hào là có một truyền thống hơn bốn ngàn năm văn hiến, kể từ đời Hồng Bàng với Lạc Long Quân và Âu Cơ là tổ tiên chung dựng nên nước Văn Lang tối sơ. Vậy thử hỏi, hai ngàn năm trước khi đạo Phật du nhập Việt Nam, dân tộc chúng ta có hay theo đức tin tôn giáo - tín ngưỡng nào?

Ở đây, chúng tôi không lạm bàn về dân tộc, chủng tộc, văn minh, sử địa, hay tôn giáo học, vì đã có rất nhiều học giả, nhất là các học giả Việt Nam thuộc Ủy ban Khoa học xã hội, vào những thập niên 60 và 70 của thế kỷ chúng ta, đã luận thảo rất nghiêm túc và chi tiết về nhiều phương diện khác nhau rồi. Chúng tôi chỉ muốn ghi lại nơi đây một vấn đề mà gần hai mươi năm nay vẫn thường thắc mắc: Chắc chắn phải có một đức tin tôn giáo hay một tín ngưỡng sơ khai nhưng mãnh liệt và thực tiễn nào đó làm thành tố giúp cho dân tộc Việt Nam mãi mãi tự hào với truyền thống anh dũng và uy hùng để giữ vững đất nước và bản tính đặc thù của dân tộc cho đến ngày nay. Đi tìm thành tố đó, có nghĩa là chúng ta phải tìm trở về nguồn với những thần thoại và truyền thuyết dân gian của thời tiền sử, thời kỳ đồ đá và đồng thau, vốn là những chất liệu căn bản tạo thành tôn giáo địa phương hay bản địa (indigenous religion) của mỗi một dân tộc.

Dựa vào những biên khảo của các học giả đi trước, tất cả đều đồng ý rằng, đứng đầu các truyện thần thoại và truyền thuyết của dân Việt là:

1. Truyện họ Hồng Bàng với Lạc Long Quân và AÂu Cơ sinh ra một bọc nở trăm trứng, nói lên nguồn gốc nòi giống con Rồng cháu Tiên cùng ý nghĩa "đồng bào" của dân tộc ta;

2. Truyện Thần Tản Viên, hay Sơn Tinh, đào sông lấp núi trị thủy, nói lên công trình xây dựng đất nước, kình chống với những đe dọa của thiên tai.

3. Truyện Thánh Gióng, hay Phù Đổng Thiên Vương, nói lên tinh thần giữ gìn bờ cõi đất nước chống cự ngoại xâm bất kỳ từ phương nào tới.

Cả ba nhân vật thần thoại này được kể lại như là những thần tích truyền kỳ, những người khổng lồ biểu trưng cho sự khổng lồ của lịch sử mở nước, dựng nước và giữ nước của dân tộc Việt Nam. Từ đó, ta nhận ra rằng, truyền thuyết và thần thoại của người dân Việt mang đầy đủ tính chất hào hùng và kỳ vĩ trong quá trình hình thành và phát triển đất nước; và cho đến khi bước vào thời kỳ chính sử cho đến ngày nay, tính chất hào hùng và kỳ vĩ đó đã tạo thành một truyền thống đặc thù là lý tưởng hóa các anh hùng dân tộc qua những chiến công hiển hách của họ bằng cách tôn xưng họ thành thần, những linh khí oai đức có năng lực bảo vệ hạnh phúc cho con người và thanh bình cho đất nước.

Ngoài ba huyền sử này, ta lại còn có:

4. Truyện Chử Đồng Tử nhường khố cho cha, nói lên lòng hiếu thảo của con cái đối với cha mẹ, ông bà, một đạo lý căn bản của nòi giống Việt.

Truyền thuyết và thần thoại của ta, do vậy "quan hệ đến cương thường phong hóa của dân tộc" (theo Vũ Quỳnh, trong Lĩnh Nam chích quái) và mang theo vào bản thân của những truyện đó một ý niệm đạo đức và tôn giáo, tạo thành một đặc thái của tôn giáo bản địa của người dân Việt.

Qua truyện đứng đầu về họ Hồng Bàng, ta còn khám phá được rằng, tổ tiên chúng ta chỉ để tâm đến việc xác định nguồn gốc của dân tộc và đất nước, chứ không đặt nặng vấn đề giải thích căn nguyên của vũ trụ và loài người. Có lẽ chính vì không cần thiết tìm hiểu căn nguyên vũ trụ như thế cho nên mặc dù dân ta thờ Trời như là một

hạo khí linh thiêng, nhưng mà ý niệm về Trời của dân tộc ta rất là độc đáo, khác ngược hẳn với khái niệm về một đấng thần linh sáng tạo vũ trụ của các tôn giáo lớn phương Tây và Trung Đông, chỉ biết có bắt tín đồ phải run sợ và phục tùng tuyệt đối, bằng không sẽ bị trừng phạt. Dân tộc Việt không cần thiết một thần linh tàn ác như thế, mà một cơn nổi giận có thể dâng nước hủy diệt hết nhân gian và sự sống toàn thế giới.

Ngoài những chuyện xem Trời là đấng thần linh gần gũi và đầy bản tính con người như "con cóc là cậu ông Trời", dân ta lại còn có lúc "bắc thang lên hỏi ông Trời"... khi có việc bất bình phải đi hỏi cho ra lẽ, thì quả thật ít có một dân tộc nào có được một đầu óc cách mạng và ngang cuồng đến thế. Vì vậy mà đôi khi ta "ngắn cổ kêu không thấu Trời" - kêu cứu mà vẫn không cầu khẩn hay quỵ lụy, nhưng ta chỉ tuân phục Ngài khi Ngài tốt, mang lại mưa thuận gió hòa cho dân gian; ngược lại, nếu Ngài gây tai họa thì dân ta vẫn có thể "bẻ nạng chống Trời" lắm!

Cùng với thái độ thờ Trời độc đáo đó, dân tộc ta lại tỏ lòng tôn kính các bậc anh hùng dân tộc - thuộc truyền thuyết huyền thoại cũng như lịch sử - bằng cách thờ cúng họ và tôn xưng làm thần. Các vị thần đó, đối với dân tộc ta, khi sống thì bảo vệ đất nước, thác rồi linh khí lại trở về phò hộ dân gian, cho nên xứng đáng được hưởng sự sùng bái của họ. Đây cũng là một đặc thái đạo đức của dân tộc ta, biểu dương và ghi nhớ công đức dựng nước và giữ nước của các anh hùng dân tộc qua đức tin: "sống làm tiết nghĩa, chết nên phúc thần". Đại diện là thần Tản Viên, đệ nhất phúc thần, linh khí của núi non hùng vĩ. Cũng như Trời là linh khí hạo nhiên, các vị thần này là những sức sống thiêng liêng, chở che và bảo dưỡng vạn vật theo luật tuần hoàn sinh, trưởng, hoại, tàn của vũ trụ. Cho nên được dân gian kính ngưỡng tôn thờ mà không khiếp sợ run rẩy như đứng trước bạo chúa dã man. Thật khác hẳn với đấng thần linh của các tôn giáo phương Tây, đã là tối cao mà lại còn có những cơn thịnh nộ bạo tàn và nguyền rủa tiêu diệt tất cả những gì có sự sống trên mặt đất này - trong đó có loài người, do chính thần đó tạo dựng nên, thì đem so với bạo chúa Tần Thủy Hoàng, thần này còn đáng khủng khiếp gấp vạn triệu lần.

Các vị thần của dân tộc ta gần gũi để chở che ban phước cho con người, cho nên con người sống gần gũi với núi sông thì thờ thần sông, thần núi; ở đồng bằng thì thờ thần nông; ở phố thị thì thờ Thành hoàng, Thổ địa, ông Táo v.v... Mà đã có thờ cúng, nhất là trên bình diện quốc gia, như giỗ Tổ Hùng Vương, Trưng Nữ Vương, Đức Thánh Trần v.v..., thì đó là tín ngưỡng tôn giáo bản địa của toàn dân tộc Việt. Một điều đáng chú ý là tuy Việt Nam bị ảnh hưởng văn minh và tôn giáo của Trung Hoa rất lâu dài mà dân tộc ta không hề tôn thờ trên bình diện quốc gia một vị thần nào gốc tích là người Trung Hoa cả. Thí dụ điển hình là Quan Thánh Đế Quân, hay, Quan Công, Quan Vân Trường, được người dân miền biển tôn xưng là Tổ của ngành đánh cá và hàng hải; hàng năm, những vùng Phan Thiết, Khánh Hòa, Vũng Tàu v.v... tổ chức lễ hội cúng tế ngài linh đình kéo dài 3 - 4 ngày, nhưng cũng chỉ thuộc cục bộ địa phương chứ chưa bao giờ được tất cả người Việt thờ kính như Phạm Ngũ Lão, Hoàng Hoa Thám, Lê Lai... Hoa Đà là Tổ ngành thuốc của Trung Hoa, thì Việt Nam ta cũng có Tổ Tuệ Tĩnh, Hải Thượng Lãn Ông v.v... Đặc thái của đức tin tôn giáo của dân tộc Việt chính là đây.

Qua thời huyền thoại, khi đất nước ta bước vào kỷ nguyên sử kỳ với những sử tích đứng đầu kiêu dũng chống xâm lăng của Hai Bà Trưng, Bà Triệu, Mai Thúc Loan, v.v... thì cũng là lúc đạo Phật du nhập Việt Nam từ ngả Ấn Độ, với Tăng sĩ Khương Tăng Hội là nhân vật có thật được biết đến trước tiên trong lịch sử khởi nguyên Phật giáo Việt Nam. Đạo Phật mang đến dân tộc ta một nền tảng đạo đức cho bản thân con người trong tương quan với xã hội qua Năm giới luật căn bản để mang lại hạnh phúc, an lạc cho cá nhân và trật tự hòa bình cho xã hội. Từ nguyên thủy, đạo Phật cũng không đặt nguồn gốc vũ trụ thành vấn đề, cho nên không mâu thuẫn mà trái lại, hài hòa với quan niệm về Trời của dân bản địa. Đạo Phật cũng quan niệm có thần thánh, là một (Thiên đạo) trong lục đạo của vòng luân hồi, cho nên chấp nhận và khuyến khích thái độ tôn thần của dân gian, không ngăn trở và nhất là không dùng bạo lực triệt hạ tín ngưỡng bình dân này, như các tôn giáo phương Tây từng làm khi họ nhân danh vị thần tàn bạo dã man gấp vạn triệu lần Tần Thủy Hoàng của họ vào các nước Trung AÂu, Mehico, các

nước Nam Mỹ v.v...

Người Phật tử Việt Nam trước tiên là người dân Việt Nam, cho nên ngoài việc thờ Phật là Đấng Giác Ngộ, họ còn thời Trời, tế lễ Hùng Vương, Đức Thánh Trần, cúng bái Thành hoàng, ông Địa, ông Táo, v.v... Qua hai ngàn năm lịch sử, đạo Phật và tín ngưỡng dân tộc Việt đã hiện hữu song song nhau để trở thành là một. Không có vấn đề người Phật tử là người có thâm tâm nào khác bên ngoài là của người dân Việt. Qua bao lớp sóng hưng phế tang thương của lịch sử, người Phật tử - Tăng đoàn cũng như tín đồ - đều đặt quốc gia lên trên, đất nước trước hết. Cuộc sống của dân tộc, đứng trước đe dọa xâm lăng từ phương Bắc mấy ngàn năm qua và thực tế thuộc địa phương Tây vài trăm năm trở lại đây và còn có thể dài dẳng hàng ngàn năm sau, chỉ vì địa thế đặc biệt của đất nước trong tương quan Đông-Nam Á và toàn cầu, đã không cho con người Việt Nam nhiều thì giờ để thắc mắc về vũ trụ luận hay nguyên nhân luận. Ước mơ nhỏ bé của người dân Việt, gồm có người Kinh và các tộc thiểu số, là chỉ cầu mong được có một cuộc sống an lành, đầy đủ và hạnh phúc dưới sự che chở của thần linh gần gũi. Khi những ước mơ nhỏ bé đó bị hăm dọa bởi những mưu đồ ngoại lai, người dân nhỏ bé của giống nòi Lạc Việt không ngần ngại đứng lên tranh đấu để bảo vệ những vị thần linh đó và đối lại, tin tưởng những thần linh này che chở cho họ trong cuộc đấu tranh ấy. Con người, đức tin của tôn giáo bản địa và Phật giáo, đất đai, quê hương, Tổ quốc, do đó chỉ là một. Con người hy sinh ngay cả đến tính mạng để giữ nước cho quê hương và đức tin thuần thành về Phật, Trời bằng một thái độ phóng khoáng, tự do, quân bình, chứ không cuồng nhiệt theo lập luận phản gốc ngoại lai thà mất nước chứ không chịu để mất vị thần của họ, đã từng vì một cơn thịnh nộ mà gây nạn hồng thủy để tiêu diệt hết thế gian!

Một khi Phật giáo hội nhập với dân tộc tức là hội nhập với tôn giáo bản địa, với truyền thống dân gian, biến thái những chuyện Phật phổ biến trong dân gian và đưa chuyện dân gian vào hình thức tín ngưỡng trong đạo Phật. Để rồi không còn biết rõ rằng, chuyện Phật là gốc hay chuyện dân gian là gốc, thì khi đó không còn phân biệt gì nữa giữa đạo Phật và tín ngưỡng dân tộc. Nhưng đây không thể kể là bước thoái hóa hay cuộc đảo lộn giá trị giữa căn bản triết lý của đạo Phật với những sáng tạo địa phương; mà lại được xem như là một tương nhập hài hòa giữa tôn giáo bản địa và

hình thức tôn giáo của đạo Phật mà thôi. (Hình thức tôn giáo, vì ngoài nó, đạo Phật còn có một nền triết lý uyên thâm thuộc pháp học bao quát và siêu việt mọi vấn đề triết học khi sánh với của phương Tây, cũng như là còn có thêm nữa một công phu thiền định tu tập thuộc pháp hành mà không có trong các tôn giáo lớn hay triết học phương Tây). Và từ đó, ta đi đến hệ luận rằng, Phật giáo Việt Nam không phải là Phật giáo Ấn Độ, hay Phật giáo Myanmar, Sri Lanka, hoặc Phật giáo Tây Tạng v.v..., lại càng không phải là Phật giáo Trung Hoa.

Tuy về mặt hình thức nghi lễ tế tụng, chùa chiền Việt Nam phần lớn mang sắc thái sinh hoạt của chùa chiền Trung Hoa, nhất là ảnh hưởng trực tiếp và nặng nề kể từ thời Vân Thê-Châu Hoằng (thế kỷ XVII) đến nay, nhưng nếu điểm qua những cuộc lế tế thần linh đình tại các đình chùa, đền miếu như tại chùa Keo chẳng hạn, có lễ Phật lại có rước

kiệu, cung phụng Thánh Tổ, hội Gióng v.v..., hay những sắp đặt nơi đất Phật như là chùa Hương, hai hiện tượng âm dương đối nghịch như núi Cô núi Cậu, động Ông hang Bà, lên Trời xuống AÂm v.v... thì chúng ta thấy ngay một phối hợp hài hòa tương nhập tương kính giữa Phật giáo với tín ngưỡng dân gian. Bốn ngôi chùa mang tên Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện được thành lập vào khoảng thế kỷ II lúc Phật giáo tiên khởi tại Việt Nam - là một điển hình cụ thể nhất: Phật giáo vừa du nhập là hài hòa ngay với nếp sống nông nghiệp và tín ngưỡng thờ các thần che mưa đỡ nắng cho mùa màng được nẩy lúa đơm bông. Một thí dụ nữa là trong thời Lý, tuy đạo Phật cực thịnh, hầu như là quốc giáo, mà Lý Thánh Tông cũng sắc chỉ rước Hậu Thổ phu nhân "tinh đất nước Nam" ở cửa Hoàn về lập miếu thờ tại An Lãng; hoặc dựng đàn Phong Vân (đời Nguyễn là đàn Nam Giao) tế sơn hà xã tắc; mỗi Rằm tháng Giêng lập hội Thề ở miếu Đông Cô, các quan đọc lời thề kính cáo Trời Đất, thần núi lớn (Sơn Tinh), sông to (Thủy Tinh), lập nguyện "vi thần tận trung, vi quan thanh bạch"; cho thấy ngay thời đạo Phật thịnh hành nhất, những yếu tố Lão và Khổng cùng tín ngưỡng dân gian cũng đã hòa điệu với nhau rồi.

Qua dòng lịch sử sơ lược kể trên, ta đã ý niệm được đạo lý sinh động đang thấm nhuần khắp Tổ quốc giang sơn: tôn giáo nào đến với dân tộc mà hòa nhập và tôn trọng

tín ngưỡng địa phương thì đều được hoan nghênh và phổ biến trở thành làm một với đức tin dân gian. Tôn giáo nào dùng bạo lực để tàn diệt tín ngưỡng địa phương để độc bá và thống trị qua danh nghĩa tôn giáo, thì chỉ như là một cưỡng chiếm nhất thời của kẻ có nhiều vũ khí, quyền lực hơn mà thôi. Đạo lý sinh động đó chính là động lực kết hợp và thúc đẩy con người Việt Nam trở thành một dân tộc hào hùng với nhiều chiến công hiển hách, với bao thành tích giữ nước và dựng nước huy hoàng.

Đạo lý đó là Việt đạo, đạo giáo của dân tộc Việt, không phải là Lão giáo của Trung Hoa, vì từ thái độ thờ Trời cho đến tôn xưng các thần huyền thoại hay thần lịch sử, tất cả đều là nhân vật Việt Nam. Ngay cả Đức Quán Âm Bồ tát được sùng bái khắp nơi từ Tây Tạng qua đến Nhật Bản, từ Trung Quốc xuống đến Indonesia, khi đến Việt Nam cũng trở thành là Quán Âm Thị Kính với cuộc sống bình thường, hết sức gần gũi với dân dã, chứ không còn phải là Quán Âm Diệu Thiện công chúa cao sang xa cách. Căn bản Việt đạo phải nói chính là ở nơi phổ biến và bình dân như thế.

Rất tiếc là về sau này, từ khi tín ngưỡng về Bà Chúa Liễu Hạnh thịnh hành đến nay, đạo lý đó bị pha trộn với màu sắc suy hoại của tôn giáo, của Lão giáo vốn đã là một hình thức phóng khí của Đạo gia ở Trung Hoa, chuyên chú đến bùa phép chú thuật để thỏa mãn nhu cầu ích kỷ của cá nhân, khiến sinh ra những tệ đoan như đồng bóng, lên cốt, bà nhập v.v... Đến nổi khi phương Tây xâm chiếm nước ta, họ viết nhiều tài liệu về tín ngưỡng Việt Nam, nhất là về Phật giáo, theo lập trường tôn giáo thống trị của họ, nên cố ý dụng tâm miệt thị và xuyên tạc những hình thức phóng khí này, cho tất cả đó là tà giáo (paganism). Điều đáng buồn là về phía Việt Nam cũng lại không có một phản ứng hay đối kháng nào trước các sách vở xuyên tạc này. Có lẽ vì thực tế quả có phần đúng như vậy.

Kể từ đời Trần, chúng ta biết đã có những dâm từ rải rác đó đây trong dân gian và bị Điều Ngự Giác Hoàng phế bỏ khi ngài vân du truyền bá đạo Phật. Nhưng mãi đến triều Lê, hình thức phóng khí của Việt đạo mới thịnh hành dưới dạng thờ Bà Chúa Liễu Hạnh, và sự thành lập phái Nội Đạo đã đưa đến những nghi thức tế lễ dựa trên mê tín dị đoan của đồng cốt quàng xiên, và vẫn còn ảnh hưởng sâu đậm cho đến ngày

nay, không chỉ tại quốc nội mà ngay cả ở hải ngoại nữa. Ảnh hưởng đến nổi ngay cả đến những sách nghiên cứu về văn học và tín ngưỡng dân gian của Ủy ban Khoa học xã hội hiện tại cũng không dám phê phán, hay cải cách, mà chỉ đại khái ghi rằng: "Cần nên trả lại đạo Thánh ý nghĩa đẹp đẽ của dân gian, của tâm thức dân tộc, khắc phục và bài trừ những trò mê tín dị đoan làm ô danh các Thánh" (Vũ Ngọc Khánh, tr.25). Trong lúc ấy, tác giả này giống như các vị khác lại cũng phạm phải một lỗi lầm căn bản là cứ liệt kê thần Tản Viên, Thánh Gióng, Chử Đồng Tử và Thánh mẫu Liễu Hạnh là Tứ bất tử, thì quả thật là không ổn chút nào, dựa theo đạo lý uyên nguyên đã ghi ở trước. Bởi vì, địa vị của Lạc Long Quân là Quốc Tổ Hùng Vương sẽ không còn ý nghĩa gì trong Việt đạo, nếu cứ theo liệt kê Tứ bất tử này. Và có lẽ cũng chính vì thế mà chúng ta cứ lẩn quẩn trong vòng phóng khí của tín ngưỡng dân gian, không có được một căn bản vững chắc để đối kháng với những miệt thị xuyên tạc của những người cố tình triệt hạ đạo lý uyên nguyên ngàn đời của dân tộc Việt.

Ngoài ra, Thánh mẫu Liễu Hạnh cũng chỉ mới xuất hiện gần bốn trăm năm trở lại đây mà thôi, không đủ thời gian tính và dân tộc tính để có thể được liệt kê ngang hàng với ba vị thần Tản Viên, Thánh Gióng và Chử Đồng Tử được. Bởi vì ngoài Thánh mẫu Liễu Hạnh, còn có những vị được sùng bái không kém như Thiên Y Ana, như Thánh mẫu Chúa Xứ núi Sam, v.v... thì ta phải đặt họ vào đâu? Do đó, chúng tôi thử đặt lại vấn đề đi tìm một nguồn cội cho đạo lý uyên nguyên của dân tộc Việt. Nói cách khác, chúng ta cần phân giải xem ta có một triết lý cơ bản nào làm căn cứ cho nền tôn giáo bản địa cho dân tộc chúng ta không.

Từ xưa nay, tuy đã có nhiều tác phẩm nghiên cứu nghiêm túc về tín ngưỡng và văn hóa bình dân cùng các lễ hội quốc gia, nhưng vẫn chưa ai dám hay có thẩm quyền để chính thức nhìn nhận tín ngưỡng dân gian của dân tộc Việt là một nền tôn giáo bản địa cả. Sở dĩ như thế là vì ta cứ đinh ninh hai chữ "tôn giáo" có nghĩa là phải có thế quyền, có chính phủ bảo trợ, có các tổ chức học tập, có tài liệu giảng đạo một chiều, và nhất là có lực lượng xâm lăng thuộc địa (mượn danh nghĩa Thánh để bành trướng giáo hội do con người dựng nên). Nghiên cứu lịch sử tôn giáo phương Tây sẽ minh

xác những lời trên, đúng thật từ thời đại đế Alexander cho đến ngày nay và thực hành ở khắp nơi trên thế giới.

Do đó, ta cần những người có ý thức dân tộc, mang thao thức cội nguồn, đi tiên phong làm công việc cố gắng hệ thống hóa tư tưởng về nguồn gốc dân tộc theo nhân chủng học và văn minh học để đưa Quốc Tổ, gia thần, các đẳng thần, v.v... vào quan niệm tôn giáo thuần túy, lập thành một hệ thống đạo lý bản địa của dân tộc Việt (gọi là Việt đạo), nói lên một thách thức hiên ngang đối với những dụng ý tiêu diệt tín ngưỡng địa

phương của thực dân Pháp và các lực lượng ngoại lai theo sau, là đằng sau tín ngưỡng địa phương có vẻ mê tín dị đoan đó, có cả một triết lý uyên nguyên làm nền tảng cho đức tin anh dũng dựng nước và giữ nước của dân tộc Việt.

Tuy nhiên, trước khi thực hiện được mục tiêu vừa nêu, ta cần phải giải quyết một vấn đề cơ bản, là sự nhầm lẫn quan niệm về Tứ bất tử với tín ngưỡng tôn thờ Tứ phủ. Sự nhầm lẫn này rất tai hại vì đã khiến Việt đạo bị hiểu lầm, xuyên tạc, miệt thị, còn Việt giáo đồ thì mê tín dị đoan bị hạng buôn thần bán thánh lường gạt.

Trong cố gắng "trả lại cho đạo lý uyên nguyên của Việt giáo ý nghĩa đẹp đẽ của dân gian, của tâm thức dân tộc", chúng tôi xin được đề nghị một phân biệt rõ ràng giữa Tứ bất tử và Tứ phủ như sau đây:

A. Tứ bất tử gồm có:

1. Quốc Tổ Hùng Vương, là nguồn gốc tổ tiên của dân tộc Việt; Ngài lại còn dạy dân trồng lúa, là mạng mạch của kinh tế quốc gia;

2. Thần Tản Viên, tức Đức Thánh Tản hay Sơn Tinh, biểu trưng tinh thần dựng nước, dùng ý chí con người mở mang đất nước, chinh phục những sức mạnh tàn phá của thiên nhiên (như lũ lụt, tượng trưng bằng sự thất bại của Thủy Tinh). Đức Thánh Tản còn là Thánh sư hay Bách nghệ Tổ sư, đã dạy dân làm ra lửa, khai phá đất đai để cày thành vườn ruộng trồng lúa, hoa màu, săn bắn, bắt cá, dệt vải, v.v...;

3. Phù Đổng Thiên Vương, hay Đức Thánh Gióng, biểu trưng tinh thần giữ nước, dùng sức mạnh đoàn kết chống ngoại xâm bảo vệ lãnh thổ, giữ vững quyền làm chủ bất khả xâm phạm của dân tộc con Rồng cháu Tiên;

4. Chử Đồng Tử hay Chử Đạo Tổ, biểu trưng đạo hiếu và phát triển đất nước để xây dựng một xã hội ổn định, biết cách đối nhân xử thế, thờ cúng tổ tiên ông bà, cứu độ chúng sanh, phát triển thương nghiệp.

B. Tứ phủ: Trong khi đó, ngược lại, Tứ phủ chẳng có gì liên hệ đến Tứ bất tử cả. Tứ phủ gồm có bốn, mỗi phủ do một vương mẫu trông coi, gọi là Thiên phủ, Nhạc phủ, Thủy phủ và Địa phủ, tức bốn lĩnh vực của thế giới: bầu trời trên không, rừng núi, sông biển và đất đai.

1. Bà Chúa Liễu Hạnh là linh khí của Địa vương mẫu, cai quản đất đai của Địa phủ. Ngài giáng phàm hiển thánh cùng với tả hữu Thiên sứ Thụy Hoa và Quế Hoa; cả ba cùng được tôn xưng là Tam tòa Thánh mẫu.

2. Truyền thống tín ngưỡng này không đề cập nhiều đến ba phủ kia, nhất là liên hệ Địa phủ và Thiên phủ. Vấn đề đặt ra là, cả hai phủ đều đồng đẳng nhau, hay khác. Xuyên qua tiểu sử của Bà Chúa Liễu Hạnh, được cho là con của Trời, vì động lòng trần, xin cha là Ngọc hoàng Thượng đế xuống thế đầu thai trong gia đình bình dân, thì có lẽ Thượng đế trông coi, ngự trị và vượt lên trên hết bốn phủ; có nghĩa là Thiên phủ phải chịu sự cai quản của Trời - Thượng đế.

3. Về mặt tín ngưỡng, có thể nói phái Nội Đạo thờ Thánh mẫu (Tam tòa hay riêng Bà Chúa Liễu Hạnh) giống như Phật tử thờ Đức Quán Âm Bồ tát (còn gọi là Phật Bà Quan Âm); tuy rằng truyền thống tôn thờ Đức Bồ tát phổ quát và lâu đời hơn, ảnh hưởng từ Tây Tạng qua Trung Hoa, Triều Tiên cho đến Nhật Bản, từ Mông Cổ, Mãn Châu chí đến Cambodge, Sri Lanka và Indonesia từ những thế kỷ VII, VIII và thịnh hành đến ngày nay. Trong lúc đó thì tục thờ Bà Chúa Liễu chỉ thuộc cục bộ địa phương của Việt Nam và chỉ bắt đầu từ thế kỷ XVI, XVII trở lại đây mà thôi. Tuy nhiên, cường độ của tín ngưỡng về cả hai ngài đều giống nhau, đều thuộc lĩnh vực tâm linh, là đức tin cho quyền được sống và được hưởng hạnh phúc của con người. Đức tin

này không ảnh hưởng đến triết lý uyên nguyên của đạo Phật thuộc trí tuệ, cũng như đến đạo lý về Tứ bất tử, tuy rằng có sự nhầm lẫn là đặt Bà Chúa Liễu Hạnh vào hàng Tứ bất tử này.

Chỉ có một phân biệt rõ ràng như trên, chúng ta mới có hy vọng khơi sáng lại nền đạo Việt, tôn giáo bản địa của dân tộc Việt Nam từ hơn bốn ngàn năm qua để hài hòa thể nhập cùng đạo Phật là tôn giáo phổ cập thế giới siêu việt thời-không, vì cả hai cùng một cơ bản nhân sinh quan. Từ đó minh chứng điều mà lịch sử hai ngàn năm qua đã xác quyết: đạo Phật và Việt đạo là một; dân tộc với Việt đạo không hai thì đạo Phật và dân tộc chẳng khác. Đạo Phật đã sống trong lòng dân tộc vì đã tiếp nhận và chuyển hóa Việt đạo thành một đức tin mang đặc thái của đạo Phật Việt Nam, không bí ẩn khắc khổ như đạo Phật Ấn Độ, cũng không triết lý xa vời như đạo Phật Trung Hoa. Việt đạo cũng phải nương theo các triết lý căn bản về nhân sinh quan của Phật đạo để vươn lên thành một đức tin đời đời kiếp kiếp của dân tộc Việt: "Trong ý nghĩ dân gian, còn tổ tiên là còn đất nước, mà đất nước chúng ta thì không bao giờ có thể bị tiêu diệt, cho nên Việt đạo vẫn còn sống mãi trong lòng dân gian". Từ đó, ta có thể kết luận rằng:

Yếu tố tạo nên sức mạnh dân tộc là niềm tự hào về quá khứ uy dũng, về lịch sử vẻ vang của tổ tiên, niềm tin tưởng vào vận mệnh của non sông đất nước. Hướng đi của dân tộc là thế: "Không có một bạo lực nào, dù là chính trị hay tôn giáo ngoại lai phản dân tộc, có thể áp bức người dân Việt Nam bỏ đi truyền thống bảo vệ đất nước, thờ cúng ông bà tổ tiên và tôn làm phúc thần các anh hùng huyền thoại hay lịch sử của dân tộc ta". Căn bản Việt đạo là đây, căn bản của Phật đạo Việt Nam cũng là đây.

SÁCH THAM KHẢO

- Bình Nguyên Lộc - Nguồn gốc Mã Lai Á của dân tộc Việt, Saigon, Khai Trí, 1969

- Coulet, George, Cultes et religions de l'Indochine Annamite, Saigon, 1927, Đinh Gia Khánh và Chu Xuân Diên - Văn học dân gian Việt Nam, Nxb Đại học, 1972

- Dumoutier, G. Les cultes Annamites, Hanoi, 1907

- Eliade, Mircea, Aspect du Mythe, Paris, 1963

- Hưng Thế Nguyên, Việt giáo phục hưng, 1967

- Lê Quý Đôn, Kiến văn tiểu lục, Saigon, 1963

- Lý Tế Xuyên, Việt điện u linh tập, Saigon, 1961

- Maspéro, Henri, Le Taoisme, Paris, 1967

- Nguyễn Đổng Chi, Kho tàng cổ tích Việt Nam, UBKHXH, 1967

- Nguyễn Minh San, Tiếp cận tín ngưỡng dân dã Việt Nam, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội, 1994

- Tạ Chí Đại Trường, Thần, Người và Đất Việt, Los Angeles, Cali., Nxb Văn nghệ, tái bản, 1989

- Toan Ánh, Nếp cũ tín ngưỡng Việt Nam, Saigon, Nam Chi tùng thư, 1967, 2 quyển

- Trần Thế Pháp, Lĩnh Nam chích quái, Saigon, 1970

- Viện Văn hóa Dân gian, Lễ hội cổ truyền, chủ biên: Lê Trung Vũ, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1992

- Vũ Ngọc Khánh & Ngô Đức Thịnh, Tứ bất tử, Nxb Văn hóa dân tộc, 1990

- Cùng các sách ngoại ngữ Anh, Pháp khác viết về tôn giáo Việt Nam. Đặc biệt là bộ 3 tập của Joseph Campbell, The Mask of God:

1. Pimitive Mythology;

2. Oriental Mythology;

3. Occidental Mythology.

-ooOoo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 6: Đạo Phật có phải là tôn giáo không ? Huyền Chân

Câu hỏi này ở đầu cửa miệng nhiều người, nhất là những người mác-xít mà tôi được quen biết. Tôi nghĩ rằng, câu trả lời có hay không, phải hay không phải, tùy thuộc vào vấn đề chúng ta hiểu từ ngữ "tôn giáo" - một từ gốc phương Tây (religion), như thế nào? 1. Nếu định nghĩa tôn giáo, tức đạo, là con đường dẫn tới chân lý, giác ngộ và giải thoát, thì đạo Phật - một đạo giác ngộ và giải thoát, đúng là một tôn giáo. Vì bản thân Phật pháp đã từng được Đức Phật ví như cái bè dùng để qua sông, hay như ngón tay chỉ mặt trăng, nghĩa là như một phương tiện, chứ không phải là cứu kính, thì đạo Phật đúng là một tôn giáo như vậy. Khác với giáo chủ của các tôn giáo lớn khác, Đức Phật không bao giờ tự gán cho mình quy chế Thượng đế, con Thượng đế hay là phái viên của Thượng đế. Phật tự xem mình là "vị Thầy chỉ bày con đường" (Margadata), tức con đường Bát chánh đạo dẫn tới giác ngộ và giải thoát, con đường đoạn trừ mọi khổ đau.

Đạo Phật xa lạ với mọi ý niệm về một Thượng đế cá nhân đầy quyền năng vô hạn. Đức Phật đến với loài người như một Con Người giản dị nhưng hoàn thiện, một Con Người đã được giác ngộ và giải thoát, và chỉ bày cho loài người con đường giác ngộ và giải

thoát đó.

Cũng vì Đức Phật không tự cho mình quy chế một Thượng đế hay một thần linh tối thượng, cho nên các tôn giáo thần quyền thường đánh giá đạo Phật là đạo vô thần (atheistic). Vì Phật không tự cho mình là thần linh hay Thượng đế, cho nên Phật thường khuyến bảo học trò không nên tin lời Phật vì lòng kính trọng đối với Ngài, mà vì lời dạy của Phật là đúng đắn, dẫn con người đến giác ngộ và giải thoát. Lời dạy của Phật không được xem như là giáo điều, tuyệt đối phải tin tưởng. Lời dạy của Phật phải

được chúng ta kiểm nghiệm qua cuộc sống thực tiễn, như là người thợ vàng thử vàng vậy.

Phật thường dạy học trò rằng, một điều là đúng hay sai không phải là do quyền uy của vị Đạo sư nói ra, hay được ghi trong sách Thánh như là thần khải. Đối với Phật, quyền uy và thần khải không phải là tiêu chuẩn của chân lý. Đối với đạo Phật, tiêu chuẩn của chân lý và lý trí và sự kiểm nghiệm của cuộc sống. Khẳng định như vậy, để nói rằng đạo Phật sẽ không phải là tôn giáo, nếu tôn giáo nghĩa là chấp nhận giáo điều, là tư biện thần học, gọi là để tìm ra chân lý trong từng câu từng chữ của sách Thánh, là niềm lo sợ đối với cái thiêng liêng và siêu nhiên, là sự gửi gắm cả cuộc đời mình cho thần linh hay Thượng đế... Nếu tôn giáo là như vậy, thì đạo Phật sẽ không phải là tôn giáo, mà đúng hơn là một hệ thống triết lý và đạo đức, dẫn con người đến cái Chân, cái Thiện, cái Mỹ.

2. Nhưng nếu tôn giáo là một cái gì đó tạo cảm hứng cho con người hướng tới một cuộc sống tốt đẹp nhất, cao cả nhất, thúc đẩy con người tự hoàn thiện mình bằng một nỗ lực đạo đức không ngừng; nếu tôn giáo nâng bổng con người, vượt trên những nhu cầu vật chất tầm thường của cuộc sống, thì đúng đạo Phật là một tôn giáo như vậy. Mà lạ lùng thay, một tôn giáo như đạo Phật, không công nhận có linh hồn bất tử, cũng không công nhận có Thượng đế tạo thế, ấy thế mà từ khi ra đời ở Ấn Độ cách đây hơn 2500 năm, nó đã làm chấn động tận gốc rễ xã hội đẳng cấp lâu đời, buộc tất cả mọi tôn giáo và triết phái truyền thống phải xét lại cơ sở giáo lý của mình. Và sau khi nó vượt biên giới, trở thành một tôn giáo thế giới, nó đã chinh phục trái tim và khối óc của hàng triệu người. Ngày nay cũng vậy, trong khi các tôn giáo truyền thống và thần quyền đang chịu đựng những thử thách lớn, đối diện với đà tiến bộ khoa học như vũ bão, thì đạo Phật vẫn đứng vững như bàn thạch, và mở con đường du nhập của mình vào ngay trong lòng những nước đứng hàng đầu trên thế giới về khoa học và công nghệ. Tôi muốn nói những nước như Mỹ, Anh, Pháp, Đức v.v...

Có thể trích ra đây lời nhận xét của nhà bác học Albert Einstein đối với đạo Phật: "Tôn giáo trong tương lai sẽ là một tôn giáo vũ trụ, nó phải siêu việt lên trên một

Thượng đế cá nhân, tránh giáo điều và thần học; bao quát cả hai mặt tự nhiên và tâm linh. Nó phải dựa trên một ý thức tôn giáo nảy sinh từ sự thực nghiệm của mọi sự vật, tự nhiên và tâm linh, được quan niệm như một thể thống nhất có ý nghĩa. Phật giáo đáp ứng một mô tả như vậy. Nếu có một tôn giáo thỏa mãn được những yêu cầu của khoa học hiện đại, thì tôn giáo đó là đạo Phật". (H.C nhấn mạnh). Tôi xin trích phần

Anh ngữ của Einstein nói riêng về đạo Phật và tôi nhấn mạnh: "... Buddhism answers this description. If there is any religion that would cope with modern scientisfic needs, it would be Buddhism".

Để minh chứng nhận xét của tôi về sự thành công của đạo Phật tại các nước phương Tây công nghiệp, cho phép tôi đưa ra một trích dẫn nữa, lần này của một nhà nghiên cứu tôn giáo người Pháp, trong một bài đăng trong một đặc san nghiên cứu các tôn giáo của tờ "Thế giới ngoại giao" số tháng 11 và 12-1999:

"Phật giáo chủ yếu là tôn giáo hiện đại: dành cho cá nhân, không giáo điều, đạo đức, kết hợp thân với tâm. Phật giáo có tất cả cơ may để phát triển ở phương Tây, vì nó không đề xuất một sự cứu rỗi, xuất phát từ một thần linh bên ngoài, mà là một phương pháp thực tiễn để thoát khỏi khổ đau và đạt tới hạnh phúc, ngay tại thế giới này" (Frederic Lenoir, Monde diplomatique - Novembre-Decembre 1999).

Không phải vì là Phật tử mà chúng ta ca ngợi đạo Phật. Chính các nhà khoa học lớn, có tiếng tăm ca ngợi đạo Phật.

3. Phật giáo không có một tổ chức Tăng đoàn chặt chẽ, theo kiểu các tôn giáo thần quyền phương Tây. Vì sao? Vì tinh thần dân chủ và bình đẳng trong đạo Phật không cho phép có một tổ chức chặt chẽ như vậy. Không những trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái, không những ở Ấn Độ, mà ngay ở Trung Hoa, Nhật Bản, tổ chức Phật giáo vẫn bao gồm nhiều giáo phái và hệ phái khác nhau, với những chùa chiền, tu viện và thiết chế giáo dục, hoằng pháp của riêng các giáo phái và hệ phái đó.

Ở Việt Nam, tuy có một Giáo hội Phật giáo Việt Nam được thành lập năm 1981, thế nhưng Hiến chương của Giáo hội tôn trọng sự tồn tại trong phạm vi Giáo hội

những giáo phái và hệ phái khác nhau, như Phật giáo Nam tông, hệ phái Khất sĩ, Phật giáo Khmer v.v...

Ngày xưa, khi Thiên Chúa giáo mới bắt đầu vào nước ta, có sự phân biệt đồng bào giáo và lương. Đồng bào giáo chỉ cho tất cả đồng bào theo tôn giáo mới, tức Thiên Chúa giáo; còn đồng bào lương chỉ cho tất cả đồng bào theo các đạo Phật, Lão, Nho hay bất cứ một tín ngưỡng bản địa nào khác. Vì sao vậy? Phải chăng vì người Việt Nam cũng như người Á Đông nói chung không có một quan niệm về tôn giáo chặt chẽ về mặt tổ chức như đạo Thiên Chúa? Một người Trung Hoa, người Nhật Bản hay người Việt Nam có thể theo cả ba đạo Phật, Lão, Nho và cả "đạo ông bà" nữa mà trong lương tâm họ tuyệt đối không có mặc cảm gì hết. Chẳng hạn, họ không bị chi phối về mặt tâm lý bởi những bài thuyết giảng kiểu như những bài thuyết giảng của các bậc tiên tri đạo Do Thái chống lại mọi biểu hiện của tà đạo và tà giáo, khi các bộ tộc Do Thái từ kiểu sống du mục chuyển thành những bộ tộc định cư và sản xuất nông nghiệp, sau khi vương quốc Israel đầu tiên được thành lập, với các vua David rồi Solomon, như đã được ghi chép trong sách Cựu ước.

Người Á Đông, dù là ở Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản hay Việt Nam, chấp nhận tín ngưỡng đa thần giáo một cách tự nhiên, thông thoáng; có thể vì vậy mà họ cũng không

có tư tưởng kỳ thị tôn giáo. Tôn giáo nào cũng cung cấp một trả lời mà tín đồ tin là thỏa đáng đối với ý nghĩa của nhân sinh, của cuộc sống. Niềm tin của tín đồ có thể nông hay sâu, liên tục hay ngắt quãng, nhưng niềm tin đó phải có, thì mới có tôn giáo; bởi lẽ niềm tin tôn giáo là động lực khiến tín đồ sống cả đời theo niềm tin đó. Đặc sắc của Phật giáo là kết hợp niềm tin với lý trí hay trí tuệ; cho rằng, hiểu biết càng sâu, thì niềm tin tôn giáo càng vững. Còn tổ chức của Giáo hội có chặt chẽ hay lỏng lẻo, cũng không thành vấn đề. Thậm chí, có những tín đồ thuần thành của Phật giáo, Thiên Chúa giáo hay một tôn giáo nào khác, rất có thể không đi chùa, không đến nhà thờ, không chấp hành những nghi lễ nào đó do Giáo hội quy định, nhưng họ vẫn là tín đồ tôn giáo thuần thành, theo đúng đòi hỏi của lương tâm họ.

Đức Phật từng dạy học trò mình rằng: "Không nên chấp nhận lời dạy của Ta do lòng kính trọng, mà trước hết hãy kiểm nghiệm lời dạy đó, như dùng lửa thử vàng vậy". Phật dạy: "Một điều là đúng hay sai, không phải do quyền uy và thần khải". Phật ví những tín đồ Bà la môn giáo tụng thuộc lòng sách Veda như một đoàn người mù, dắt dẫn nhau đi, người đi đầu không thấy gì hết, người đi giữa cũng không thấy gì hết, và người đi sau cùng cũng không thấy gì hết. Phật cho rằng chấp nhận chân lý và giác ngộ chân lý là hai chuyện khác nhau. Giác ngộ chân lý như người nếm mật; còn chấp nhận chân lý mà không hiểu, thì cũng giống như người dùng thìa hứng mật, múc mật mà không nếm vậy.

Cũng như thế, đơn thuần chấp nhận chân lý do quyền uy của người khác, dù người khác đó là bậc Đạo sư, sẽ không thể có được sự giác ngộ tâm linh, dẫn tới giải thoát tối hậu. Tuân thủ một truyền thống hay quyền uy, tự nó không có giá trị gì hết. Để được giác ngộ, học hỏi là cần thiết, nhưng sự học hỏi đó phải được bổ sung bằng thực nghiệm cá nhân. Tôn giáo luôn luôn là thực nghiệm, thực nghiệm qua cuộc sống như là vị thầy tốt nhất, qua thân tâm mình như là cuốn sách quý nhất. Phật giáo là như vậy.

-ooOoo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 7: Phật giáo trong thời đại khoa học Trần Chung Ngọc

Trong thời đại khoa học, khi mà những tiến bộ khoa học đã làm lui đi phần nào quan niệm thần thánh và những mớ huyền thoại, mê tín dị đoan của con người, thì càng ngày Phật giáo càng chứng tỏ là một tôn giáo, từ cấu trúc, tư tưởng trong các kinh điển cho tới phương pháp hành trì, rất tương hợp với khoa học.

Ngày nay, Phật giáo đã đi vào thế giới phương Tây một cách nhẹ nhàng, cởi mở và hòa đồng. Cho nên thế giới phương Tây càng ngày càng hâm mộ Phật giáo về những sắc thái tiến bộ của Phật giáo, và những khoa học gia thượng thặng ngày nay cũng đã nhận ra rằng tư tưởng Phật giáo đã giúp họ rất nhiều trong việc giải thích những hiện tượng khoa học và dẫn họ đến những tư tưởng mới và khám phá mới trong khoa học. Muốn hiểu được hiện tượng kỳ lạ trên, chúng ta cần duyệt sơ lại lịch lịch sử khoa học phương

Tây cũng như tìm hiểu những sắc thái đặc biệt của Phật giáo đối với khoa học.

Theo quan niệm của một số khá đông, nhất là ở phương Tây, thì có vẻ khoa học và tôn giáo khó có thể tương hợp. Thật vậy, tôn giáo phương Tây đặt căn bản trên niềm tin ở một đấng siêu nhiên vạn năng, tác giả của mọi vật trên thế gian và có toàn quyền quyết định số phận con người trong đời sau, dù rằng cho tới nay không có cách nào con người có thể kiểm chứng được sự hiện hữu của một đấng toàn năng, hoặc những ai đã được thưởng hay bị phạt, và thưởng phạt như thế nào. Trái lại, khoa học đặt căn bản trên thực nghiệm, trực tiếp liên hệ tới những vấn đề xã hội ngay trong đời này, và không chấp nhận những sự việc có tính cách mơ hồ, viển vông, không phù hợp với đầu óc ngày càng tiến bộ của con người.

Trong mấy thế kỷ gần đây, khoa học phát triển nhanh chóng và mạnh mẽ ở phương Tây, do đó phương Tây rất tự hào về nền văn minh thường được biết là "nền

văn minh Thiên Chúa giáo phương Tây" (Western Christian Civilization), vì tôn giáo chính ở phương Tây là Thiên Chúa giáo, và vì những phát triển, tiến bộ ngoạn mục nhất của khoa học và nhiều bộ môn khác cũng ở phương Tây. Nhưng ít người để ý đến sự nhập nhằng kết hợp tôn giáo và khoa học làm một nền văn minh chung. Ít người để ý sự kiện khoa học tiến bộ và phát triển ở phương Tây không phải vì niềm tin trong tôn giáo của các khoa học gia phương Tây, mà chính là vì các khoa học gia đã phủ nhận niềm tin này, hay ít ra cũng là lãnh đạm với niềm tin này. Thật vậy, lịch sử khoa học cho thấy tôn giáo phương Tây, thường tự cho là văn minh tiến bộ, là khai phóng, đã luôn luôn làm đủ mọi cách, trong phạm vi quyền lực thế gian, để ngăn ngừa những khả năng tự tại quý báu nhất của con người, thí dụ như óc sáng tạo, tự do suy tư v.v..., những thành tố tất yếu của sự phát triển khoa học nói riêng, kiến thức con người nói chung. Trong khi đó, Phật giáo, thường bị xuyên tạc là một tôn giáo yếm thế, chậm tiến, lại có rất nhiều điểm tương đồng với khoa học, luôn luôn hòa hợp, cổ vũ, và hỗy trợ những tiến bộ của khoa học, và ngày càng giữ một vị thế thoải mái trong thời đại khoa học. Điều này không có gì là lạ, vì căn bản tu tập trong Phật giáo dựa trên thực nghiệm giống như khoa học, và nếu ta để tâm tìm hiểu thì sẽ thấy, và phải nói rằng trong nhiều bộ môn, Phật giáo đã tiến trước khoa học khá xa về tư tưởng và phương pháp hành trì chứng nghiệm trực tiếp.

Hẳn nhiên trong một bài báo ngắn ngủi, tôi không có cách nào trình bày toàn vẹn tinh thần khoa học trong Phật giáo cũng như không thể đi vào tất cả các bộ môn mà tư tưởng Phật giáo có thể coi như là tiền phong cho những khám phá khoa học sau này. Cho nên sau đây tôi chỉ đưa ra vài sự kiện so sánh giữa những khám phá của Phật giáo hơn 2500 năm trước và những khám phá mới đây của khoa học chính xác, và tôi sẽ tự hạn trong đề tài "Vũ trụ luận" trong Phật giáo. Tôi sẽ chứng tỏ cho bạn đọc thấy nhiều khi Phật giáo còn chính xác và đầy đủ hơn khoa học, và rằng một tư tưởng Phật giáo và phương pháp trình bày các tư tưởng này đã đi trước khoa học nhiều thế kỷ.

Quan niệm của Phật giáo về vũ trụ như sau: Thế giới chúng ta đang sống không phải là duy nhất và cũng không phải là trung tâm vũ trụ. Ngoài thế giới chúng ta đang

sống, còn có rất nhiều thế giới khác, và Phật giáo phân loại các thế giới thành ba loại: Tiểu thiên thế giới, Trung thiên thế giới và Đại thiên thế giới. Danh từ thế giới trong Phật giáo chỉ một thiên thể (thí dụ như trái đất) hoặc một tập hợp các thiên thể được coi như thuộc một nhóm (thí dụ Thái dương hệ mà trái đất là một hành tinh trong đó). Vậy, một ngàn thế giới hợp thành một Tiểu thiên thế giới, một ngàn Tiểu thiên thế giới hợp thành một Trung thiên thế giới, và một ngàn Trung thiên thế giới hợp thành một Đại thiên thế giới. Như thế, lấy đơn vị là một hệ thống tương tự như hệ thống Thái dương hệ và gọi là thế giới thì Tiểu thiên thế giới gồm có khoảng một ngàn thế giới, Trung thiên thế giới gồm khoảng một triệu thế giới, Đại thiên thế giới gồm khoảng một tỷ thế giới v.v... Đó là quan niệm về vũ trụ của Phật giáo từ hơn 2500 năm về trước. Nhưng sau đó hai mươi hai thế kỷ, vào thế kỷ thứ XVII, phương Tây vẫn còn chưa thoát khỏi quan niệm tối tăm về trời tròn đất vuông, trái đất được coi là trung tâm vũ trụ, và rằng mặt trời quay xung quanh trái đất như đã viết trong Thánh kinh. Những khám phá mới, xác thực về vũ trụ của các khoa học gia như Copernicus (các hành tinh quay xung quanh mặt trời) và Galileo (trái đất quay xung quanh mặt trời) đều bị quyền lực tôn giáo đương thời lên án, vì không phù hợp với Thánh kinh. Vì trường hợp của Galileo đã nói lên phần nào tinh thần tôn trọng sự thật và bất khuất của các khoa học gia, và vì Galileo được coi như là người mở một kỷ nguyên mới cho nền khoa học tân tiến phương Tây, nên tôi nghĩ kể lại vài dòng về trường hợp của ông cũng không phải là vô ích:

"Năm 1633, dựa trên những dữ kiện khoa học không thể phủ nhận, đoan quyết trong một cuốn sách khảo cứu thiên văn của ông (Galileo) rằng: không phải là mặt trời quay xung quanh trái đất mà chính là trái đất quay xung quanh mặt trời, thì ông bị kéo ra trước Tòa án dị giáo của Giáo hoàng Urban VIII, khi đó ông đã già, gần chết. "Ngươi hãy sửa lại điều trên vì nó ngược lại với Thánh kinh. Bất cứ điều nào ngược lại với Thánh kinh đều đương nhiên sai lầm, vì Thánh kinh là lời của Thượng đế".

Galileo là một khoa học gia vĩ đại, dù đã tám mươi tuổi, sắp chết, nhưng vẫn còn đầy đủ óc khôi hài tuyệt vời. Ông nói:

"Không thành vấn đề, tôi sẽ sửa lại lời tôi viết, tôi sẽ viết lại trong sách của của tôi đúng như lời Thượng đế đã viết trong Thánh kinh - nghĩa là mặt trời quay xung quanh trái đất. Nhưng có một điều tôi cần trình ngài rõ: Cả trái đất lẫn mặt trời đều không đọc sách của tôi. Và sự thực thì, trái đất sẽ tiếp tục quay xung quanh mặt trời. Nếu ngài nhất định muốn biết tại sao thì tôi có đầy đủ bằng chứng. Tôi đã dùng cả đời tôi để nghiên cứu vấn đề này, và những người có đầu óc khoa học đều tuyệt đối đồng ý với sự khám phá của tôi. Trước sau gì rồi ngài cũng phải đồng ý vì không ai có thể chống lại sự thực lâu dài".

(Galileo was a great scientist who, even at the age of eighty, when he was dying, had such a beautiful sense of humor. He said: There is no problem. I will change it; I will write in my book exactly what God has written in the bible - that the sun goes around the earth. But one thing I must make clear to you: neither the earth nor the sun reads my book. As far as reality is concerned, the earth will continue going around the sun.

And why shoudd you insist? Because I have every proof; I have devoted my whole life to the search, and all those who have a scientific miad in absolute agreement with me. Sooner or later you will have to agree because one cannot remain against truth for long. Priests and Politicians, Second revised edition, Cologne, West Germany, p.27).

Tuy vậy, Galileo vẫn bị buộc phải sửa đổi sự thực khoa học ông đã viết trong sách, bị kết án là "lạc đạo" và bị biệt giam tại nhà cho đến khi ông chết năm 1642. Nhưng lời tiên đoán của ông đã thành sự thực, tuy hơi chậm. Ba trăm năm mươi chín năm sau, ngày hai mươi chín tháng mười năm 1992, Giáo hoàng John Paul II tuyên bố vụ án Galileo là một sai lầm và phục hồi danh dự cho Galileo, sau khi một ủy ban gồm những bộ óc thượng thặng của Tòa thánh nghiên cứu trong mười ba năm về vấn đề Galileo. Trong dòng thời gian vô tận, ba trăm năm mươi chín năm cũng chẳng phải là lâu. Và, mười ba năm dùng để nghiên cứu một vấn đề mà đối với toàn thế giới đã rõ như ban ngày từ mấy trăm năm nay cũng chẳng phải là điều vô ích.

Trở lại quan niệm về vũ trụ của Phật giáo, chúng ta thấy rằng quan niệm này hầu như tương hợp hoàn toàn với những kiến thức ngày nay của những nhà thiên văn (astronomers) hay những nhà vật lý học về thiên thể (astrophysicists), và đã đi trước khoa học nhiều thế kỷ. Một Tiểu thiên thế giới có thể so sánh với quan niệm hiện đại về một thiên hà (galaxy) gồm có cả triệu ngôi sao và những hành tinh có thể có sinh vật trên đó. Thí dụ như giải Ngân hà (Milky Way) hay M31, hay chòm sao (consteliation andromeda). Một Trung thiên thế giới có thể so sánh với một chùm thiên hà (galactic cluster), thí dụ như chùm Goma Berenices, và một Đại thiên thế giới có thể so sánh với cái mà Hannes Alfven gọi là siêu thiên hà (metagalaxy) ở trong Đại Vũng (Big Dipper) của Tiểu Ursa (Minor Ursa) trong đó có ít ra là cả triệu thiên hà. Cho tới nay, vì những giới hạn tự tại của những dụng cụ quan sát cho nên các khoa học gia chưa thể đi xa hơn trong việc khảo sát vũ trụ. Nhưng không phải vì những giới hạn theo, và nay chúng ta đã hiểu tại sao Đức Phật lại "bỏ ngỏ" quan niệm về vũ trụ hữu hạn hay vô hạn. Điều này chứng tỏ Đức Phật đã thấy rõ khả năng vô tận của con người, và rằng Phật pháp không phải là những giáo điều cứng nhắc không bao giờ thay đổi. Và đây cũng chính là tinh thần khoa học hiện đại, không có gì có thể coi như là vĩnh cửu, bất biến.

Nói đến quan niệm về vũ trụ của Phật giáo thì chúng ta không thể bỏ qua kinh Hoa Nghiêm, phẩm Thế giới thành tựu. Trong phẩm này, Bồ tát Phổ Hiền tuyên thuyết về 10 đặc tính của các thế giới: nhân duyên khởi, chôy trụ nương, hình trạng, thể tánh, trang nghiêm tánh, thanh tịnh tánh, Phật xuất hiện, kiếp trụ, kiếp chuyển biến sai biệt, và môn vô sai biệt. Để cho vấn đề tương hợp với khoa học được rõ ràng, sau đây tôi xin luận về hai điểm: hình trạng và kiếp trụ các thế giới. Chúng ta hãy xét đoạn kinh văn sau đây:

"Lúc đó Phổ Hiền Bồ tát lại bảo đại chúng rằng: "Chư Phật tử! Thế giới hải có nhiều hình tướng sai khác, hoặc tròn... hoặc hình như nước xoáy... hoặc hình như hoa..., có vi trần số hình sai khác như vậy".

Rồi trong phẩm tiếp theo, phẩm Hoa Tạng thế giới, Phổ Hiền Bồ tát lại tuyên thuyết:

"Chư Phật tử! Tất cả thế giới chủng đó hình trạng đều khác nhau: hoặc hình núi Tu Di, hoặc hình nước xoáy, hoặc hình trục xe... hoặc hình hoa sen..., có vi trần số hình trạng như vậy" (Kinh Hoa Nghiêm, Thích Trí Tịnh dịch, Phật học viện Quốc tế xuất bản). So sánh với những hình trạng của các chòm sao, giải thiên hà, ngân hà khám phá bởi khoa học ngày nay, chúng ta thấy Phật giáo đã mô tả hình trạng của chúng một cách vô cùng chính xác. Thí dụ như các hình bánh xe, nước xoáy, chúng ta có thể quan sát được trong các chòm sao như Cetus, Pegasus và Hercules, hình sông là giải ngân hà (Milky Way) và nhiều thiên hà khác, hình dạng như hoa là những khối tinh vân trong khoảng không gian liên-thiên-hà (intergalactic clounds of gas) có chứa hàng tỷ ngôi sao v.v...). Thật tôi không thể tưởng tượng được ở một thời chưa hề có kính thiên văn, dù thô sơ nhất, mà Đức Phật và các Đại Bồ tát đã có những hiểu biết chính xác về vũ trụ như trên. Nếu không phải vì đã giác ngộ hoàn toàn, nắm vững cơ cấu huyền bí của vũ trụ, thì làm sao có thể biết được những điều như trên. Và chúng ta cũng nên nhớ là những điều Đức Phật và các Bồ tát chọn để tuyên thuyết cho người đời chẳng qua cũng chỉ là một nắm lá trong tay so với số lá cây trong rừng.

Tiếp theo, về kiếp trụ của các thế giới, kinh văn viết rằng:

"Lúc đó Phổ Hiền Bồ tát lại bảo đại chúng rằng: "Chư Phật tử! Nên biết thế giới hải có thế giới hải vi trần số kiếp trụ, hoặc có a tăng kỳ kiếp trụ, hoặc có vô lượng kiếp trụ, hoặc có vô biên kiếp trụ, hoặc có vô đẳng kiếp trụ, hoặc có bất khả sổ kiếp trụ, hoặc có bất khả xưng kiếp trụ, hoặc có bất khả tư kiếp trụ, hoặc có bất khả lượng kiếp trụ, hoặc có bất khả thuyết kiếp trụ..., có vi trần số kiếp trụ như vậy".

Rồi trong bài kệ để tuyên lại nghĩa này, Bồ tát Phổ Hiền có giải thích bằng một câu: "Hoặc chỉ một kiếp hoặc vô số, bởi những tâm nguyện đều chẳng đồng". Chỉ một câu "Bởi những tâm nguyện đều chẳng đồng" cũng đã giải quyết vấn đề "thiên sai vạn biệt" trong vũ trụ. Thật là đầy đủ, thật là rốt ráo, thật là chính xác. Nếu chúng ta đi sâu

vào một chút trong đoạn kinh văn trên, chúng ta sẽ thấy Phật giáo đã đi trước khoa học như thế nào.

Phật giáo phân biệt: Tiểu kiếp có 16 triệu tám trăm ngàn năm, Trung kiếp có 336 triệu năm, và Đại kiếp có một tỷ 344 triệu năm. Theo khoa học hiện nay thì một ngôi sao (coi như là một thế giới) mà chất lượng (mass) càng nặng thì đời sống của ngôi sao chỉ "sống" được từ một tới vài tỷ năm và người ta đã tính được rằng một ngôi sao có chất lượng nhẹ hơn những ngôi sao trên khoảng chín mươi phần trăm thì ngôi sao này có thể sống tới ngàn tỷ năm. Điều này rất phù hợp với câu kệ trên của Phổ Hiền Bồ tát, có thế giới chỉ tồn tại một kiếp, có thế giới tồn tại vô số kiếp v.v...

Thứ đến, những danh từ như a tăng kỳ, vô lượng, vô biên, bất khả thuyết... có vẻ mơ hồ và không rõ ràng như những con số trong thời đại khoa học. Thật ra không phải vậy, vì trong phẩm A tăng kỳ, kinh Hoa Nghiêm, ta đọc được như sau, tôi xin đánh số cho rõ ràng hơn:

"Phật nói: Này thiện nam tử!

1. Một trăm Lạc Xoa làm một Câu Chi.

2. Câu Chi lần Câu Chi làm một A Giu Đa.

3. A Giu Đa lần A Giu Đa làm một Na Do Tha.

4. Na Do Tha lần Na Do Tha làm một Tần Bà La.

và tiếp tục như vậy tất cả là 123 lần, trong đó số 10 là a tăng kỳ, số 106 là số lượng, số 108 là vô biên, số 110 là vô đẳng, số 112 là là bất khả sổ, số 114 là bất khả xưng, số 116 là bất khả tư, số 118 là bất khả lượng, và số 120 là bất khả thuyết". Chúng ta biết rằng khoa học ngày nay dùng ký hiệu thừa để viết những con số lớn. Thí dụ như một triệu là con số 1 với 6 con số 0 đằng sau, 1.000.000, theo ký hiệu điện toán được viết như sau: 106 và đọc là 10 lũy thừa 6; 1 tỷ gồm có số 1 và 9 số 0 được viết là 109 (billion), lớn hơn nữa là 1012 (1 ngàn tỷ hay trillion), 1015 (1 triệu tỷ hay zillion) và khoa học chưa có những danh từ riêng để chỉ những con số lớn hơn. Tiếng Việt thì chỉ tới số tỷ là cao nhất.

Theo kinh Phật thì Lạc Xoa là 100 ngàn, nghĩa là 105. Như vậy, 1 Câu Chi là 10 triệu, nghĩa là 107; 1 A Giu Đa là 100 ngàn tỷ, nghĩa là 1014; 1 Na Do Tha là 10 tỷ tỷ tỷ, nghĩa là 1028. Tiếp tục tính ra, ta sẽ thấy 1 A Tăng Kỳ là khoảng, nếu chỉ lấy 9 con số lẻ, 10(7.098843361 x 103), nghĩa là con số 1 tiếp theo bởi hơn 7.000 tỷ tỷ tỷ con số 0 ở đằng sau, một con số vô cùng lớn nhưng vẫn có một tên riêng. Chúng ta có thể suy ra:

Vô Lượng = 10(2.83953734 x 1032) ; Vô Biên = 10(1.13581938) x 1033)

và Bất Khả Thuyết = 10(4.652297985 x 10320), nghĩa là con số 1 tiếp theo bởi khoảng hơn 4 tỷ tỷ tỷ con số 0 đứng đằng sau.

Những con số khoa học hiện đại dùng tới có lẽ chỉ vào khoảng 1040, nghĩa là chỉ có 40 con số 0 đứng sau. Chúng ta thấy ngay rằng, ngay cả về phương diện toán số, Phật giáo đã đi trước khoa học khá xa về sự biểu thị chính xác những con số và đã có quan niệm về những con số vô cùng lớn, lớn ngoài mức tưởng tượng của các khoa học gia hiện đại.

Trên đây, tôi đã trình bày sơ lược, sơ lược vì còn rất nhiều chi tiết tôi chưa nói tới, những sự tương đồng giữa Phật giáo và khoa học hiện đại trong một số quan niệm về vũ trụ, và chứng tỏ rằng những tư tưởng Phật giáo đi trước khoa học nhiều thế kỷ, và rằng Phật giáo cũng vô cùng chính xác trong một số nhận định. Nhưng Phật giáo không phải chỉ có những tương đồng với khoa học trong bộ môn thiên văn như vừa trình bày ở trên, hay với môn vật lý các hạt nhỏ (particle physics) như đã trình bày trong cuốn The Tao of Physics của Fritjoff Capra, mà còn nhiều tương đồng khác trong các bộ môn như sinh học (bioscience), vật lý hạt nhân (nuclear physics), triết lý khoa học (philosophy of science), tâm lý học (psychotheraphy), di truyền học (genetics) v.v... và nếu khảo sát kỹ thì trong bộ môn nào, tư tưởng Phật giáo cũng đi trước khoa học khá xa. Cũng vì vậy mà những bộ óc khai phóng, tiến bộ nhất của nhân loại hiện nay càng ngày càng phải tìm về những chất liệu trong Phật giáo với hy vọng giải quyết những bế

tắc trong việc mở mang kiến thức loài người. Ngoài ra, cái

tinh thần từ bi hỷ xả và bản chất khoan dung của Phật giáo cũng lần lần đi vào đầu óc của những con người tiến bộ trong thời đại khoa học.

Để kết luận, tôi xin mượn lời của luận gia Gerald Du Pré như sau:

"Trong thế kỷ này, đã có nhiều công cuộc hòa hợp tôn giáo trên thế giới, với mục đích đáng tán thưởng là tìm ra những điểm chung giữa các tôn giáo. Tuy nhiên, điều này không làm cho tôn giáo sống lại, vì những thứ mà hầu hết những tôn giáo cùng có là lòng tin, giáo điều, thánh kinh và các thần tính, tất cả những thứ này làm cho các tôn giáo đó không tương hợp với khoa học. Phật giáo (cùng với Lão giáo) là một biệt lệ, vì Phật giáo không phải là một tín giáo, không có giáo điều cứng nhắc, không có thần quyền và không chấp nhận hiệu lực của bất cứ ai khác. Tôi không tin rằng chúng ta nên tìm cách hợp nhất Phật giáo với các tôn giáo khác. Điều này chỉ dẫn đến sự lẫn lộn. Chúng ta hãy cố gắng tranh đấu để hợp nhất Phật giáo và khoa học, để tạo nên một tôn giáo khoa học cho thế giới hiện đại. Khoa học Phật giáo sẽ làm tan biến sự hoang mang, bối rối bằng cách làm sáng tỏ và hợp nhất lý thuyết và phương pháp hành trì Phật giáo để làm một căn bản giác ngộ vững chắc, hữu hiệu cho người phương Tây".

(During this century, a great deal of works has been done for uniting the religions of the world, with the praiseworthy object pf discovering what they have in common, and for promoting tolerance among them. However, this had not lead to a revival of religion, because what most religions have in common is faith, devine scriptures and deities, all of which make them incompatible with science. Buddhism (along with Taoism) is the great exception to this, for it is not a faith, has no dogma or devine authority of its own and does not accept the validity of anyone else's. I don't believe that we should be trying to unite Buddhism with other religions. This only leads to confusion. Instead, we should be striving to unite Buddhism and science, so as to produce a religions of science for our modern world. Science Buddhism will dispell confusion by clarifying and unifying Buddhists practice and theory and making it an effective stepping-stone to enlightenment for Westerners" (Scientific Buddhism by Gerald Du Pré, in "Buddhism and Science", Edited by Buddhadasa P.Kirthisinghe, New Delhi, India, 1984). -ooOoo-

PHẬT HỌC CƠ BẢN - TẬP IV

Phần IV – Bài đọc thêm

Bài đọc thêm 8: Quy ước trích dẫn Tam Tạng Kinh điển Nguyên thủy Thảo Hiền Sucitto

Trong nhiều năm qua, tác giả các sách báo Phật giáo thường dùng các quy ước khác nhau để trích dẫn kinh điển Nguyên thủy của tạng Pàli làm người đọc có nhiều bỡ ngỡ, đôi khi có nhiều nhầm lẫn, không biết đích xác nguồn gốc của những đoạn kinh điển trích dẫn đó. Vấn đề này thường gặp nhất trong các trích dẫn từ Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikàya) và Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikàya). Thí dụ có tác giả trích dẫn một đoạn kinh trích từ "S.i.100", có tác giả ghi là "S III: iii.5", có người ghi là "S 3:25", và

người khác lại ghi là "SN III.25". Trong các bài viết tiếng Việt, có tác giả ghi theo tên kinh Pàli, nhưng cũng có người ghi theo bản dịch Việt như "Tư, q.1, t.223", làm người đọc cảm thấy rối ren, không biết rằng thật ra các tác giả này đều trích dẫn từ cùng một bài kinh (Pabbatopama Sutta, kinh Dụ hòn núi).

Trong bài này, người viết xin mạn phép được trình bày tóm tắt các quy ước thường dùng để giúp quý độc giả có một nhận định rõ ràng hơn về các phương cách trích dẫn kinh điển Pàli.

I. QUY ƯỚC PTS

Hội Kinh điển Pàli (The Pàli Text Society, PTS) có hai cách viết tắt tên kinh: cách xưa trong quyển từ điển Pàli Text Society Dictionary, và cách mới trong quyển Critical Pàli Dictionary. Trong hơn 100 năm qua, Hội lần lượt xuất bản các kinh điển Pàli được ghi lại bằng mẫu tự Latin và các bản dịch Anh ngữ. Cách đánh số, kể cả các bản Anh ngữ, đều được quy chiếu vào bản Pàli và số trang ghi trong bản Pàli, và các nhà Phật học ngày nay cũng thường căn cứ theo cách đánh số này.

1. Luật tạng (Vinaya Pitaka, Vin)

Có 5 quyển luật, được trích dẫn qua quy ước: "Vin quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ: "Vin III 59" là đoạn văn trong quyển III của Luật tạng, tương ứng với trang 59 của bản Pàli. Cần ghi nhận ở đây là mặc dù đoạn văn có thể được trích từ bản dịch Anh, Pháp, Đức, Việt v.v..., đoạn văn đó luôn luôn được quy chiếu về bản gốc Pàli trong trang 59.

2. Kinh tạng (Sutta Pitaka)

Kinh tạng gồm có 5 bộ chính:

2.1 Trường Bộ (Digha Nikàya, DN hoặc D):

Hội PTS xuất bản 3 quyển, gồm 34 bài kinh. Quy ước trích dẫn: "DN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "DN III 33" là đoạn văn trong quyển III của Trường Bộ, tương ứng với trang 33 của bản Pàli.

Có nhiều tác giả không trích số quyển mà chỉ trích số bài kinh, thí dụ "DN 12", nghĩa là bài kinh số 12 của Trường Bộ. Tuy nhiên, vì các bộ kinh trong bộ này là các bài kinh dài, trích dẫn như thế thường không được chính xác, và cần phải ghi thêm số đoạn kinh của bài kinh đó.

2.2 Trung Bộ (Majjhima Nikàya, MN hoặc M):

Gồm 152 bài kinh, xuất bản thành 3 quyển: quyển I gồm 50 bài, quyển II gồm 50 bài, và quyển III gồm 52 bài còn lại. Quy ước trích dẫn: "MN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "MN I 350" là đoạn kinh trong quyển I, tương ứng với trang 350 của bản Pàli. Có tác giả chỉ trích số bài kinh và số đoạn, thí dụ: "MN 52.3", tương ứng đoạn kinh trên, nhưng được hiểu là đoạn 3 trong bài kinh số 52.

2.3 Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikàya, SN hoặc S):

Gồm 7.762 bài kinh, kết nhóm lại theo chủ đề trong 56 phẩm, và được xuất bản thành 5 quyển. Quy ước trích dẫn: "SN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "SN I 79" là đoạn kinh trong quyển I, tương ứng với trang 79 của bản Pàli. Vì đa số các bài kinh này rất ngắn, có người trích dẫn chi tiết hơn, với số phẩm và số đoạn, như "SN

II.XV.1.2", nghĩa là đoạn kinh tương ứng với trang 2 của bản Pàli, quyển II, phẩm XV, đoạn I.

Gần đây, có khuynh hướng chỉ trích dẫn số phẩm và số bài kinh mà thôi, theo quy ước: "SN số phẩm (số La Mã), số bài kinh". Thí dụ "SN III.25" hoặc "SN 3:25", nghĩa là kinh số 25 trong phẩm III của Tương Ưng.

2.4 Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikàya, AN hoặc A):

Gồm 9.557 bài kinh, kết nhóm theo số đề mục (pháp số) liệt kê trong bài kinh thành 11 nhóm, từ nhóm 1 đến nhóm 11, và được Hội PTS xuất bản thành 5 quyển. Quy ước trích dẫn: "AN số quyển (số La Mã) số trang". Thí dụ "AN IV 93" để chỉ đoạn kinh tương ứng với trang 93 của bản Pàli, trong quyển IV. Có người trích dẫn số nhóm và số chương, chẳng hạn "AN VI.VI.63" nghĩa là đoạn kinh tương ứng với trang 63 của bản Pàli, trong chương VI của nhóm VI.

Gần đây, có khuynh hướng chỉ trích dẫn số nhóm và số kinh trong nhóm. Thí dụ "AN VI:78" hoặc AN 6:78", nghĩa là đoạn văn trong kinh số 78 của nhóm pháp số VI.

2.5 Tiểu Bộ (Khuddaka Nikàya, KN hoặc K):

Đây là tập hợp 15 tập kinh, có nhiều bài kệ, trong đó có những bài ghi lại trong thời nguyên khai, và cũng có bài được ghi lại về sau này trước khi đúc kết và viết xuống giấy.

(a) Tiểu tụng (Khuddakapatha, Khp hoặc Kh): gồm 9 bài kinh ngắn gồm nhiều câu kệ, thường được trích dẫn như: "Khp số bài kinh (số câu kệ)". Thí dụ "Khp IX" là bài kinh Từ Bi (Metta Sutta), kinh số 9.

(b) Pháp cú (Dhammapada, Dhp hoặc Dh): gồm 423 câu kệ, trích dẫn bằng số câu kệ: "Dhp số câu kệ". Thí dụ "Dhp 100 " là câu kệ 100 trong kinh Pháp Cú.

(c) Phật tự thuyết hay Cảm hứng ngữ (Udàna, Ud): gồm 80 bài kinh, trích dẫn như: "Ud số bài kinh (số La Mã) số câu kệ". Thí dụ "Ud III 4" là câu kệ số 4 của bài kinh số 3 trong kinh Phật tự thuyết. Đôi khi cũng được trích dẫn theo số trang trong bản Pàli.

(d) Phật tự thuyết như vậy (Ilivuttaka, It): gồm 112 bài kinh ngắn, trong 4 chương. Trích dẫn như: "It số chương (số La Mã) số bài kinh", hoặc "It số trang Pàli". Thí dụ "It IV 102" là bài kinh 102 trong chương IV.

(e) Kinh tập (Suttanipàta, Sn): gồm 71 bài kinh kệ trong 5 chương, có những bài kệ được xem là cổ xưa nhất (chương IV, phẩm 8). Trích dẫn theo quy ước: "Sn số câu kệ", hoặc "Sn số chương số bài kinh số câu kệ". Thí dụ: Kinh Một sừng tê ngưu (Sn I 3) là bài kinh số 3, chương I của Kinh tập.

(f) Thiên cung sự (Vimanavatthu, Vv): gồm 85 truyện trên các cung trời, trong 7 chương. Trích dẫn như: "Vv số chương (số La Mã) số bài kinh số bài kệ".

(h) Trưởng lão Tăng kệ (Theragàthà, Th hoặc Thag): gồm 207 bài kinh chứa các câu kệ của 264 vị trưởng lão đệ tử của Đức Phật. Quy ước trích dẫn: "Th số câu kệ".

(i) Trưởng lão Ni kệ (Therigàthà, Thi hoặc Thig): gồm 73 bài kinh chứa các câu kệ của 73 vị trưởng lão ni đệ tử của Đức Phật. Quy ước trích dẫn: "Thi số câu kệ".

(j) Bổn sanh (Jàtaka, J): Đây là tập hợp 547 câu chuyện tiền thân của Đức Phật. Hội PTS xuất bản chung với phần chú giải (Jàtaka-Atthavannana, JA) thành một bộ 6 quyển. Quy ước trích dẫn: "J số truyện", hoặc "J số quyển (số La Mã) số trang Pàli".

(k) Nghĩa thích (Niddesa, Nd), gồm Đại nghĩa thích (Mahaniddesa, NiddI hoặc Nd1) và Tiểu nghĩa thích (Culaniddesa, NiddII hoặc Nd2), chứa các bài luận giải của ngài Xá Lợi Phất. Quy ước trích dẫn: "NiddI (hoặc NiddII) số trang Pàli".

(l) Vô ngại giải đạo (Patisambhidà magga, Patis hoặc Ps): chia làm 3 phẩm, mỗi phẩm chứa 10 đề mục, gồm các bài luận giải của ngài Xá Lợi Phất. Hội PTS xuất bản thành 2 quyển. Quy ước trích dẫn: "Patis số quyển (số La Mã) số trang Pàli".

(m) Thí dụ (Apadana, Ap): gồm các truyện, thể kệ, về cuộc đời và tiền thân của 41 vị Phật Độc giác, 550 vị Tỳ kheo A la hán và 40 vị Tỳ kheo ni A la hán, được xuất bản thành 2 quyển. Quy ước trích dẫn: "Ap số quyển (số La Mã) số trang Pàli".

(n) Phật sử (Bhuddavamsa, Bv): gồm 29 đoạn với các bài kệ về cuộc đời của Phật Thích Ca và 24 vị Phật trong quá khứ. Quy ước trích dẫn: "Bv số đoạn (số La Mã) số câu kệ".

(o) Sở hành tạng (Cariyà Pitaka, Cp): nói về 35 kiếp sống chót của ngài Bồ tát trước khi thành Phật Thích Ca, ghi lại 7 trong số 10 đức hạnh Ba la mật của Bồ tát. Quy ước trích dẫn: "Cp số đoạn (số La Mã) số câu kệ".

3. Thắng Pháp tạng (Abhidhamma Pitaka)

3.1 Pháp Tập luận (Dhammasangani, Dhs): tóm tắt các pháp với định nghĩa của mỗi pháp. Quy ước trích dẫn: "Dhs số trang Pàli" hoặc "Dhs số đề mục".

3.2 Phân Biệt luận (Vibhanga, Vibh hoặc Vbh): gồm 18 chương. Quy ước trích dẫn: "Vibh số trang Pàli".

3.3 Giới Thuyết luận (Dhàtukatha, Dhatuk hoặc Dhtk): luận giải về các uẩn, xứ và giới. Quy ước trích dẫn: "Dhatuk số trang Pàli".

3.4 Nhân Thi Thiết luận (Puggalapannatti, Po hoặc Pug): về phân loại các hạng người, gồm 10 chương. Quy ước trích dẫn: "Pp số trang Pàli" hoặc "Pp số chương số đoạn".

3.5 Luận sự (Kathavatthu, Kv hoặc Kvu): chi tiết về các tranh luận để làm sáng tỏ các điểm trọng yếu trong đạo Phật, do ngài Moggaliputta Tissa (Mộc Kiền Liên Tu Đế) đề xướng trong Đại hội kết tập kinh điển lần thứ 3 trong thời đại vua A Dục (Asoka), gồm 23 chương. Quy ước trích dẫn: "Kv số trang Pàli" hoặc "Kv số chương số đoạn".

3.6 Song Đối luận (Yamaka, Yam): xuất bản thành 2 quyển, gồm 10 chương, bao gồm các đề tài đặt ra dưới hình thức vấn đáp từng đôi, theo chiều xuôi và chiều ngược. Quy ước trích dẫn: "Yam số trang Pàli".

3.7 Phát Thú luận (Patthana, Patth hoặc Pt): đây là bộ lớn nhất, luận giải chi tiết về nhân duyên và tương quan giữa các pháp, gồm 4 đại phẩm. Mỗi đại phẩm lại chia làm 6 tiểu phẩm. Quy ước trích dẫn: "Patth số trang Pàli".

II. ĐẠI TẠNG KINH VIỆT NAM

Trong 10 năm qua, Hội đồng Phiên dịch Đại tạng kinh Việt Nam đã lần lượt ấn hành các bộ kinh Việt ngữ dịch từ tạng Pàli (kinh Nikàya) và tạng Hán (kinh A Hàm). Đến năm 1999, 27 quyển đã được ấn hành: Trường Bộ (quyển 1-2), Trường A Hàm (quyển 3-4), Trung Bộ (quyển 5-7), Trung A Hàm (quyển 8-11), Tương Ưng Bộ (quyển 12-16), Tạp A Hàm (quyển 17-20), Tăng Chi Bộ (quyển 21-24), Tăng Nhất A Hàm (quyển 25-27). Ngoài việc đánh số thứ tự theo tiến trình in ấn, mỗi quyển kinh còn có mã số: "A" là kinh, "B" là luật, "C" là luận, kế đó "p" là dịch từ bản gốc Pàli và "a" là dịch từ bản gốc Hán. Số cuối cùng là số thứ tự trong Tam tạng kinh điển.

Thí dụ: Tương Ưng Bộ có mã số là "Ap3" nghĩa là kinh (A), dịch từ tạng Pàli (p), và bộ thứ 3 trong kinh tạng Nguyên thủy.

Tuy nhiên, vấn đề trích dẫn kinh điển trong các tài liệu, sách báo Phật giáo hình như cũng chưa nhất quán, có khi dùng theo các quy ước của Hội PTS, có khi ghi lại tựa đề Việt ngữ, có khi ghi theo số trang của bộ cũ v.v... Mong rằng vấn đề này sẽ được quý học giả Tăng Ni cứu xét để thiết lập một quy ước chung và thống nhất trong việc trích dẫn kinh điển bằng tiếng Việt.

*Sách tham khảo:

(1) Pàli Text Society, 1997, Information on Pàli Literature and Publications. Association of Buddist Studies, U.K (2) John Bullitt, 1998, A note about sutta references schemes. Access to Insight (3) Russell Webb, 1991, Ananlysis of the Pàli Canon. Wheel No.217/220, Buddhist Publication Society, Sri Lanka (4) U Ko Lay, 1991, Guide to Tipitaka. Burma Pitaka Association, Myanmar

---Tập 4---

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