Lịch Sử Phật Giáo Ấn Độ (Pháp sư Thánh Nghiêm; Thích Tâm Trí dịch)

Lịch sử Phật giáo

LỊCH SỬ PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ
Pháp sư Thánh Nghiêm
Thích Tâm Trí dịch
Nhà xuất Bản Phương Đông 2008 ----------o0o----------
Mục lục

• Lời Người dịch
• CHƯƠNG I: Nguồn Gốc
• Chương II: Thích Ca Thế Tôn
• Chương III: Nguyên Thỉ Phật giáo và Tam Tang Kinh điển
• Chương IV: Vua A Dục và Đại Thiên
• Chương V: Sự phân chia bộ phái Phật giáo.
• Chương VI: Giáo nghĩa của Đại Chúng Bộ và Hữu bộ.
• Chương VII: Nghệ thuật Phật giáo vương triều vua A Dục và sau đó.
• Chương VIII: Thời kỳ đầu của Phật giáo Đại thừa.
• Chương IX: Phật giáo Đại thừa hệ Long thọ và kinh điển của hệ này về sau.
• Chương X: Phật giáo Đại thừa hệ Vô Trước.
• Chương XI: Vương triều Cấp Đa và Phật giáo sau vương triều này.
• Chương XII: Từ thời Mật giáo thịnh hành đến Phật giáo cận đại.

LỜI NGƯỜI DỊCH Ngày nay trên khắp các châu lục người ta đều biết đến Phật giáo là tôn giáo được phát nguyên từ Ấn Độ. Duy có điều để hiểu về quá trình hình thành, truyền bá và phát triển của Phật giáo là như thế nào,thì phải cậy đến sử học. Muốn hiểu lịch sử của một quốc gia, một tôn giáo v.v... điều cần yếu là sự thật. Nhưng thế nào là sự thật? Nhất là sự thật lịch sử. Bởi thường thì người ta hay đứng trên một quan điểm nào đó để viết sử; nếu thiếu tinh thần khách quan và trách nhiệm, sự thật của lịch sử cũng theo đó mà bị dị dạng! Được biết người Ấn Độ thời ấy - thời đức Phật tại thế - họ không quan tâm đến việc ghi chép các biến cố xảy ra của đất nước họ; đúng hơn, họ không có khái niệm về việc ghi chép lịch sử biên niên. Theo họ, những biến cố của biên niên sử chỉ là chuyện nhất thời và mau chóng qua đi,và nó chẳng giúp được gì trong việc thiền quán tư duy và khổ tu để sớm giải thoát kiếp người vô thường giả tạm này, mục đích nhắm tới và cũng là mối bận tâm của họ là tìm về cội nguồn an tịnh của thế giới tâm linh, đó là thể nhập về với đại thể của Phạm thiên nơi cõi vĩnh hằng. Do đó, mà trong cả nghìn năm, lịch sử của đất nước Ấn Độ “cơ hồ như tờ giấy trắng”. Phật giáo Ấn Độ cũng ở trong xu hướng đó.

Trước năm 1975, ở miền Nam Việt Nam cố Hòa thượng Thích Thanh Kiểm có viết một cuốn Lịch sử Phật giáo Ấn Độ. Nay chúng tôi dịch bộ sử này của pháp sư Thánh Nghiêm là nhằm cung cấp thêm nguồn sử liệu cho việc học tập và nghiên cứu của các

vị Tăng Ni sinh, và các giới độc giả. Đây là bộ Thông sử - sử mang tính phổ thông - chứ không chuyên khảo như cuốn The Historical Budda của tiến sĩ người Đức, ông H.W.Schumann, và được Trần Phương Lan dịch với tựa Đức Phật Lịch Sử. Nhận thấy pháp sư Thánh Nghiêm viết bộ Thông sử này với nguồn sử liệu hết sức phong phú, trong đó có những sự kiện mà bình thường không thể đọc đến được. Sở dĩ chúng tôi dịch bộ sử này là nhờ sự cổ vũ và động viên của quí Đạo lữ và bằng hữu sau khi đọc bản dịch Lịch sử Phật Giáo Tây Tạng của chúng tôi. Chúng tôi cũng được anh Thanh Nguyên - một người chuyên việc ấn loát kinh sách - đề nghị là nên tiếp tục dịch trọn bộ thông sử của pháp sư Thánh Nghiêm. Bộ Thông sử này gồm bốn quyển: Lịch Sử Phật Giáo Ấn Độ, Lịch Sử Phật Giáo Trung Quốc Khái Thuyết, Lịch Sử Phật Giáo Tây Tạng, Lịch Sử Phật Giáo Nhật Bản - Hàn Quốc. Theo anh “ngài Thánh Nghiêm là một học giả lớn của Phật giáo Trung Hoa, nên bộ sử do ngài viết chắc chắn có giá trị nhất định của nó”.

Chúng tôi xin hồi hướng công đức của hai Phật tử đã hoan hỷ cúng tịnh tài để in ấn tặng tập sách này. Sau cùng, xin thưa là bản thân chúng tôi tuy có học chữ Hán, nhưng không phải là dịch giải chuyên nghiệp. Do đó, không sao tránh khỏi sai sót, kính mong thức giả niệm tình chỉ giáo.

Viết tại chùa An Dưỡng
Thôn Thái Thông, xã Vĩnh Thái, TP. Nha Trang
Mùa Phật Đản - 2552.
Tâm Trí cẩn chí.
LỜI NGƯỜI BIÊN TẬP

Ba tác phẩm lớn viết về sử Phật giáo của sư phụ Thánh Nghiêm, đó là: Ấn Độ Phật giáo Sử, Tây Tạng Phật Giáo Sử và Nhật - Hàn Phật Giáo Sử. Nguyên ba tác phẩm trên trước đây được viết chung thành một bộ với tên gọi: Thế Giới Phật Giáo Thông Sử, và do Đông Sơ Xã - tiền thân của Pháp Cổ Văn Hóa xuất bản và phát hành rộng rãi vào năm 1969 Nhờ vào bối cảnh học thuật tinh nghiêm, vào công phu tu chứng sâu dày, vào lý niệm giáo dục quảng bác, cộng với Bồ đề bi nguyện vô cùng thâm thiết của sư phụ, mới có được sự thành tựu vừa bao quát về nhiều mặt, vừa mang đặc tính độc đáo của bộ sách. Sách có nội dung sâu sắc về ý tưởng, dễ hiểu về ngôn từ, sử liệu phong phú hoàn chỉnh, khảo chứng tinh xác rõ ràng, văn bút ưu mỹ lưu loát, nhờ đó mà sách được sự hoan hỷ đón nhận của đại chúng cả trong và ngoài Phật giáo một cách phổ biến. Sách cũng nhận được sự trọng thị cũng những lời bình sâu sắc, tốt đẹp của giới học thuật. So với những sách cùng loại thì đây quả là bộ sách “hy hữu nan đắc” (ít có khó được). Trước đây sách được tái bản nhiều lần, năm 1963 sách mới được đưa vào Pháp Cổ Toàn Tập. “Thông Sử”nguyên là bộ sách có bài tựa nghiêm cẩn, mạch lạc rõ ràng, chia ra chương mục khiến người đọc ưa thích, và coi đây là một trước tác được kết cấu hoàn chỉnh giữa ba bản sách. Vì vậy, một mặt Pháp Cổ Văn Hóa cố gắp đáp lại sự nhiệt liệt hưởng ứng của đa số độc

giả, mặt khác nhân vào biến thiên của thời đại, theo đó tạo ra phương tiện ưa thích đọc cho độc giả. Do đó, mới đem bộ sách của sư phụ theo thứ tự biên chép mới lại cho thật hoàn chỉnh, rồi tùy theo địa khu mà chia thành ba sách. Sự phân chia này vẫn tuân theo diện mạo của sách mà giới độc giả đã biết qua. Việc làm này cũng là nhằm thỏa mãn yêu cầu của người đọc. Sư phụ Thánh Nghiêm từng nói đối với tôn giáo vừa có nguồn gốc lâu đời, vừa có tính "bác đại tinh thâm" thì nên có shư hiểu biết tường tận, đầy đủ. Muốn vậy, có thể dựa vào sử học để có được sự hiểu biết như vừa nêu quả không còn gì tốt hơn. Phật giáo phát nguyên từ Ấn Độ hơn hai nghìn năm trước, về sau do nhân duyên biến hóa lưu chuyển mà Phật giáo có sự phân chia bộ phái. Sự khai triển của Phật giáo Đại thừa kết hợp với các dân tộc có nền văn hóa khác nhau đưa đến sự xuất hiện nhiều trình độ hiểu biết Phật giáo rất đặc sắc. Điều đó không chỉ là do quá trình phát triển của tôn giáo, mà điều đó còn mang ý nghĩa chân chính về văn hóa và tư tưởng của nhân loại, xét về mặt lịch sử phát triển. Theo sử liệu viết tay phong phú và khách quan, cộng với kiến giải qua bút pháp đặc biệt độc đáo của sư phụ Thánh Nghiêm, thì đây đúng là một bộ sách hay được kết hợp giữa lịch sử, học thuật và tôn giáo trong nền văn hóa Phật

giáo. Bộ sách lấy hoàn cảnh của xã hội, sự biến thiên của thời đại làm bối cảnh. Lấy hoạt động của giáo đoàn, tư tưởng của giáo lý làm "kinh tuyến". Như vậy sách không chỉ dành cho tín đồ Phật giáo có thêm sự hiểu biết về tôn giáo mình, mà còn giúp cho giới nhân sỹ thuộc mọi giai tầng xã hội có thêm sử liệu để nghiên cứu. Có thể nói, bất luận là người đọc ở trong bối cảnh nào khi đọc xong bộ sách này cũng đều cảm thấy hoan hỷ, vừa ý.

Tàm quý đệ tử: Trương Nguyên Long. Viết tại chùa Nông - Thiền, giữa mùa hạ năm 1997 CHƯƠNG I: Nguồn Gốc TIẾT I: ẤN ĐỘ VÀ DÂN CHÚNG - Hoàn cảnh: Toàn cõi Ấn Độ là một đại lục, và cũng là một bán dảo. Bắc Ấn Độ được che chắn bởi sơn mạch lớn nhất thế giới, đó là dải Hy Mã Lạp Sơn (Himalayas), ngoài ra còn có dải sơn mạch Khách Lạp Côn Lôn và sơn mạch Hưng Đô Khố Tư, hai sơn hệ này tiếp giáp với Tây Tạng, Tây Khương và Vân Nam của Trung Quốc. Tây bắc Ấn Độ lấy Miến Điện làm phân giới; tây Ấn Độ là biển A Lạp Bá(1), đông Ấn Độ là vịnh Mãnh Gia Lạp (Bengal), phía cực nam của Ấn Độ là mũi Khoa Mạt Lâm, có eo biển

Bảo Khắc nhìn thẳng sang Tích Lan (Sri-Lanka), phíai nam Tích Lan là Ấn Độ dương. Nhìn về hướng bắc thì Ấn Độ là một đại lục, nhìn theo hướng nam thì Ấn Độ là một bán đảo. Phía cực nam của Ấn Độ thì nhỏ và nhọn, phía cực bắc thì thoáng rộng; về mặt địa lý hình thể, Ấn Độ giống như một hình tam giác khổng lồ. - Địa lý: Hiện tại, Ấn Độ tính từ đông sang tây rộng 1.360 dặm Anh, tính từ nam ra bắc, Ấn Độ có chiều dài là 1.800 dặm Anh. Ấn Độ có bờ biển dài 3.000 dặm Anh. Tổng diện tích của Ấn Độ chiếm một phần năm diện tích toàn cầu, ngang bằng diện tích toàn cõi châu Âu (trừ nước Nga). Tính từ biên cảnh giáp với Ba Cơ Tư (Pakistan), tính thuộc tây bộ, thì Ấn Độ ở vào 62 độ kinh đông, tính từ đông bộ A Tát Mật, thì Ấn Độ ở vào 93 độ kinh đông, bề rộng của Ấn Độ chiếm 31 kinh độ. Tính từ Khách Thập Mể Nhĩ ở phương bắc, thì Ấn Độ ở vào 37 bắc vĩ độ, và ở sát bắc vĩ độ 7, cận kề đảo quốc Tích Lan. Chiều dài vĩ độ cũng ước khoảng

31 độ. Hỏi gần với vĩ độ 25, ở phía bắc Ấn Độ là một địa khu rất rộng, đại bộ phận vị trí của đại khu này chạy theo tuyến bắc nam; do đó, phần lớn đại lục Ấn Độ thuộc khí hậu nhiệt đới, một phần nhỏ thuộc ôn đới. Địa vực Ấn Độ, hiện có thể chia thành ba địa khu lớn. 1. Núi Ha Mã Lạp Nhã và qua quan ải của địa khu này:

Bắc khởi từ A Phú Hản, đông đến tỉnh A Tát Mật. Ở tây bộ Ấn Độ có rất nhiều quan ải, nhưng quan ải Cơ Nhĩ Cập (Gilgrit) và quan ải Bạch hạ Ngỏa (Pehawar) có giá trị vô cùng lớn về mặt quân sự, hai cửa ải này tiếp giáp với Trung Quốc, Tô Liên và A Phú Hản, ngày nay hai quan ải này thuộc về nội cảnh của nước Pakistan. Quốc gia Ấn Độ vốn nhờ sơn thủy che chắn, bao bọc, đáng được gọi là "Thế ngoại đào nguyên". Dù vậy, nhưng qua nhiều đời, Ấn Độ luôn bị các ngoại tộc xâm nhập, và tất cả đều phải vượt qua các quan ải này mới đến được Ấn Độ. 2. Địa khu thuộc lưu vực Ấn hà và Hằng hà. Do Ấn hà và Hằng hà đều nằm dưới chân dải Hy Mã Lạp Nhã Sơn tạo thành một thung lung bình nguyên có chiều dài ước khoảng hai nghìn dặm Anh, và rộng khoảng hai trăm dặm Anh. Chính khu vực bình nguyên này là nơi đã sản sinh ra nền văn hóa Ấn Độ rực rỡ. Có thể chia lưu vực bình nguyên này thành hai phần: Một, là lấy phía tây của lưu vực Ấn hà làm trung tâm cho khu vực ngũ hà; đây là khu vực dồi dào về thủy lợi, đất đai phì nhiêu màu mỡ, và khí hậu ôn hòa, rất thích hợp cho việc canh nông và chăn nuôi. Ấn Độ hà chảy ra cửa biển A Lạp Bá; ở vùng thượng du có rất nhiều chi lưu đồ vào Ấn Độ hà. Nhưng chỉ có khu vực Ngũ hà là dân cư đông đúc nhất. Băng Giá Phổ (Bãnjàb) là tên tỉnh lỵ, còn Ngũ (Pãnj) Hà (àb) là lấy từ cổ ngữ Ba Tư. Nên gọi Ấn Độ là do chữ Ấn

Độ Hà (Indus) mà ra, gọi chung là Tín độ (Sindhu). Chữ Sindhu là chỉ cho nước hoặc biển. Buổi đầu chữ này được dùng để chỉ lưu vực Ấn Độ hà, về sau được dùng để chỉ cho toàn Ấn. Hai, lấy bình nguyên ở đông nam sông Hằng làm trung tâm. sông Hằng phát nguyên từ Tuyết Sơn, trên đường đổ ra biển Mãnh Gia Lạp, sông Hằng có vô số chi lưu chảy vào, tọa thành vùng bình nguyên vô cùng rộng lớn ở hai bên bờ. Chi lưu lớn nhất của sông Hằng là sông Diêm Mâu Na (Yamuna), nằm ở khu vực thượng lưu sông Yamuna là sông Tát Đặt Lôi Trì (Sutlej), đây là khu vực thuộc địa phương Kuruksetra và là vùng đất trung tâm của nền văn minh Bà La Môn. Bà La Môn là cách gọi của Trung Quốc để chỉ vùng Madhy adésa, vì thế khu vực này còn được gọi là bang Nhã Lợi An (Aryararta). Phật giáo là cách xưng hô của Trung Quốc để chỉ địa phương Ma Kiệt Đà nằm giữa lưu vực sông Hằng. Ba, là cao nguyên Đức Can: cao nguyên này ở về phái nam sông Hằng; có thể chia ra như sau: a) Cao nguyên Trung Anh, đây là cao nguyên khởi phát từ núi Tần Lê Da và núi Tát Ba La hai núi này chạy đến tận Ấn Độ dương, gồm cả dải đất thuộc biển Mãnh Gia Lạp và biển A Lạp Bá. b) Bờ biển phía đông của địa khu này rất thuận lợi cho việc trồng trọt, cày cấy.

c) Bờ biển phía tây của địa khu này thuận tiện cho việc thương mại và công nghiệp. d) Thời hiện đại, thì khu địa này nằm về cực nam của bán đảo Ấn Độ và có giá trị cực lớn về quốc phòng. - Nhân chủng: Nếu phân biệt tỉ mỉ, thì Ấn Độ ước có đến hàng trăm chủng tộc. Có thể nói trên thế giới, Ấn Độ là nước có nhiều giống người nhất. Ấn Độ còn là vùng đất có nền văn hóa cổ rất phát đạt. Trước khi tộc người Arya đến được Ấn Độ,

thì khoảng năm nghìn năm trước Ấn Độ đã có nền văn hóa rất cao và phát triển ở khu vực Bàng Giá Phổ (tức Ngũ hà) và Tín Đức (Mahenjodaro), nền văn hóa này so ra đòng thời với nền văn hóa Ai Cập và Ba Ti Côn. Nền văn hóa cổ của Ấn Độ không phải là di tích của tộc người Aryan, mà do là do sau này người Nhã Lợi An (Aryan) chinh phục khu vực đã có sẵn nền văn minh. Đất nước Ấn Độ từ xưa là địa khu mà không lúc nào không bị các dân tộc từ tây bắc xâm nhập vào, sự xâm nhập đó giống như những làn sóng hết lớp này kế tiếp lớp khác. Về thể chất và trình độ văn hóa mà xét, có thể chia dân Ấn thành năm giống loại: 1. Giống người Veddas: Mà hậu duệ của họ vẫn tồn tại đến ngày nay. Đây là giống người nguyên thỉ tối cổ của nhân loại. Họ được

phân bố ngự cư ở tận miền cực nam Ấn Độ. Giới học giả chuyên nguyên cứu về giống người Veddas đều đồng ý rằng "đây là giống người cổ hiện được tìm thấy trong các lớp hóa thạch". Mặc dù vậy, họ vẫn là dân tộc ngoại lai, hoặc có thể nói họ là một chi tộc đã xâm nhập vào Ấn Độ từ rất sớm. 2. Giống người Đạt La Duy Gia (Đravidian): Có khả năng đây là tộc người mà năm nghìn năm trước họ đã sáng tạo và kiến lập nền văn minh tại lưu vực Ấn Độ hà. Giống người Dravidia có nước da ngâm đen, thân mình nhỏ và lùn, tóc nhiều và quăn, mặt hơi dài, mũi lớn hơi dẹt, mắt đen. Có người ngỡ rằng người Dravidian đến từ vùng thượng du sông Tích Nhĩ Đạt Lạp (Syrdaya) thuộc Thổ Nhĩ Kỳ. Sau khi xâm nhập Ấn Độ, việc đầu tiên họ làm là có lẽ đánh đuổi tộc người Veddas xuống phương nam, và chiếm lấy vùng bắc và trung bộ Ấn Độ làm địa bàn cư trú. 3. Giống người Arya - Nhã Lợi An: Giống người Aryan có thân hình cao to, mặt vuông, tóc nhiều, mũi cao nhọn, mắt đen và màu da giống sắc da người nam Âu. Về vùng đất phát tích của tộc người Aryan; có người cho rằng tộc người này đến Ấn Độ từ giữa khu vực Á Tế Á. Còn về nguồn gốc phát nguyên của tộc người Aryan ở địa xứ nào, đến nay người ta không thể dựa vào bất kỳ căn cứ nào được cho là khả dĩ. Thời

đại người Aryan đến Ấn Độ, theo thuyết của Cổ Liên Uy (Grunwedel) thì tộc người Aryan đến Ấn Độ hai nghìn năm trước công nguyên. Nhưng theo Fergusson, thì người Aryan đã xâm nhập Ấn Độ từ ba nghìn năm trước công nguyên. Vấn dề này đã được các nhà sử học, ngôn ngữ học và khảo cổ học đưa ra tranh luận từ rất lâu nhưng chưa ngã ngũ. Tóm lại, tộc người Aryan đánh bại người Dravidian - tộc người đã xâm nhập Ấn Độ từ trước đó - thu dụng một bộ phận người Dravidian làm nô lệ, và đuổi một bộ phận người Dravidian khác chạy xuống nam Ấn, rồi chiếm lấy địa bàn cư trú của người Dravidian làm nơi cư trú cho tộc mình. 4. Người Hồi giáo: Người Hồi giáo xâm nhập vào bắc Ấn Độ khoảng thế kỷ mười hai sau công nguyên. Họ là tộc người pha trộn giữa giống người Y Lãng và Thổ Nhĩ Kỳ; nhưng chủng tánh Thổ Nhĩ Kỳ được bảo lưu nhiều hơn. Đây là giống người có thân hình cao to, da trắng, mắt đen hoặc đục, râu cằm và ria mép rất dày, mũi nhỏ dài và hơi thấp. 5. Người Mông Cổ: Buổi đầu người Mông Cổ xâm nhập vào tây bắc Ấn Độ. Đây là tộc người Mông thuộc họ Đại Nguyệt Vương Khâu. Năm thứ hai mươi sáu trước công nguyên, họ tiêu diệt vương triều gốc Hy Lạp, và sáng lập vương triều Quí Sương, trước đó tại vùng tây bắc Ấn Độ đã có vua Di

Lan Đà - người gốc Hy Lạp, từng mang đại quân xâm chiếm Ấn thổ và kiến lập đô thị tại Xa Yết La. Họ Đại Nguyệt vồn là một bộ lạc nhỏ ở vùng sơn cốc thuộc tỉnh Cam Túc - Trung Quốc. Về mặt địa lý, theo sự phân bố các giống người Mông, thì tộc Đại Nguyệt là giống người Mông ở tây Mông Cổ, thuộc bộ tộc Ách Cổ Đặc (Eleuts). Hiện nay người ta gọi là người Mông Cổ, nhằm chỉ giống dân dã bị pha trộn huyết chủng giữa các dân tộc người Mông Cổ, Tây Tạng, Đột Quyết, Y Lăng và Miến Điện. Đây là giống người còn giữ nhiều thành phần của người Trung Quốc. Họ định cư tở tây bắc Ấn Độ, họ có thân hình cao to, mũi hơi nhỏ, có phần giống mũi người Y Lãng. Các tộc người Mông định cư ở Miến Điện, ở tỉnh A Tát Mật, ở Mãnh Gia Lạp, ở Bất Đan, ở Tích Kim và Ni Bạc Nhĩ đều có sắc da vàng, mặt trẹt, trông giống người Trung Quốc không khác (Tư liệu nhân chủng học này được trích từ thiên hai của Chương II và V, trong cuốn "Á Châu Chủng tộc địa lý" của Lý Học Tằng). - Ngữ Văn: Do Ấn Độ có quá nhiều tộc người kế tiếp nhau xâm nhập vào Ấn thổ, và rồi các tộc người này lại đồng hóa lẫn nhau qua việc thông hôn; do đó mà hình thành lớp người bị pha trộn từ nhiều huyết chủng. Về tập quán sinh hoạt, tín ngưỡng, tôn giáo cũng như sự cách trở về địa bàn cư trú. Thì Ấn Độ quả là quốc gia phức tạp vào bậc nhất thế giới về lĩnh vực ngữ âm.

Nay xin lược chia làm ba phần để trình bày: 1. Ngôn ngữ Vệ Đà của người Aryan thuộc cổ Ấn Độ. Ngôn ngữ Vệ Đà do quá trình tiến hóa mà thành ra Phạn văn. Phạn văn với ngôn ngữ Ba Tư và Lạp Đinh là cùng một ngữ hệ. Do diễn biến này khiến Ấn Độ sản sinh nhiều thứ ngữ văn. 2. Thời Phật giáo xuất hiện, ở thời này Phạn ngữ chưa phổ biến; thay vào đó các địa phương của Ấn Độ vẫn chưa thống nhất là nên dùng ngữ văn nào làm phổ thông, thì có sự xuất hiện chữ Sanskrit (Nhã ngữ). Đến thế kỷ thứ tư trước công nguyên. Phạn văn đã qua bao lần cải cách mới đi đến phục hưng, và trở thành văn tự cổ điển của Ấn Độ, được giới học giả chọn dùng. Về đại thể thì Phạn ngữ tương cận với Nhã ngữ, và người Trung Quốc cho rằng Nhã ngữ chính là Phạn ngữ. Do thời cận đại phát hiện ra văn tự được khắc trong các bia ký thuộc thời cổ đại của Ấn Độ, nhờ đó mà suy diễn, đối chiếu với những dịch âm trong kinh Phật của Trung Quốc cổ xưa để tìm hiểu xem đương thời đức Thích Tôn sử dụng ngôn ngữ là ngôn ngữ nào, đến nay vẫn chưa thể xác định. Có nhiều khả năng đó là ngôn ngữ được quần chúng sử dụng thông thường trong giao tiếp thường nhật. Ngôn ngữ này chịu nhiều biến hóa để trở thành ngôn ngữ Ba Lị (Pali). Ngày nay chỉ có Phật giáo Nam truyền là dùng tiếng Ba Lị; văn Ba Lị được chép trong kinh, luật

Phật giáo hiện còn không giữ được nguyên trạng như thời Phật còn tại thế, và cũng không giống chữ ba lị của thời A Dục. Vì nó đã qua nhiều biến cố mới thành. Nhưng rõ là Phạn ngữ được dùng để viết kinh Phật là từ rất sớm. Đức Phật có thể là do tình cờ mà sử dụng Nhã ngữ; trong khi các đệ tử Phật là dùng tiếng của địa phương để truyền bá Phật giáo đi khắp nơi. Sau khi Phật nhập diệt, tại thành Vương Xá (Ràjagrha) diễn ra cuộc kiết tập thánh điển lần thứ nhất, và người ta đã dùng ngôn ngữ thông thường (hỗn thành tục ngữ) trong lần kiết tập này. Sau này thì Phạn ngữ (Sanskrit) được phục hưng thì học giả Phật giáo không ai là không sử dụng Phạn văn; thời gian gần đây tại Ni Bạc Nhĩ (Nepal), Cao Xương, và Vũ Điền v.v... người ta phát hiện và khai quật được kinh điển Phật giáo được viết bằng Phạn văn. Điều này cho thấy không có gì phải nghi là

những thánh điển Phật giáo được dịch ra Hán văn đều do những nguyên bản Phạn văn. 3. Phương tiện địa phương ngữ, Ấn Độ có hơn hai mươi hai ngôn ngữ. Nhưng ngữ văn chủ yếu thì có mười ba thứ; hiện nay theo Hiến pháp Ấn Độ qui định, thì những ngữ văn thông dụng gồm có: Ấn Độ ngữ, Ba Lị ngữ, Mãnh Gia Lạp ngữ, A Tát Mật ngữ, Khách Thập Mễ Nhĩ ngữ, Bàng Giá Thổ ngữ, Lạp Cơ Thổ ngữ, Áo Lôi Tát ngữ, Đặt Lỗ Cổ ngữ, Mã Lạp Đề ngữ, Thổ Lỗ ngữ, Mã Lạp Nhã Lạp ngữ, Tích Lan ngữ.

Người dân Ấn thường nhân vào việc người theo Hồi giáo, người theo Ấn giáo luôn xung đột nhau, nhiều khi dẫn đến đổ máu, phần lớn là bên nào cũng muốn bảo vệ tiếng nói của dân tộc mình, có lắm lúc nổ ra chiến tranh với nhau khiến tình thế thêm phần rối ren. TIẾT II: TÔN GIÁO Ở ẤN ĐỘ. Nhìn xuyên suốt dòng lịch sử của đất nước Ấn Độ, người ta nhận thấy Ấn Độ là nơi phát xuất tổ chức mọi mô hình tôn giáo của thế giới. Cũng giống như Hy Lạp nơi mà từ thời xa xưa cho đến thời cận kim, luôn phát sinh những tư tưởng triết học trọng yếu trong nền triét học tây phương. Cũng thế, những tôn giáo và tư tưởng triết học của Ấn Độ từ trước giờ vẫn bảo trì tính cách “nhất thể”, và chưa bao giờ tách khỏi mối quan hệ nhất thể để tiến tới. Nền triết học tây phương phát sinh từ Hy Lạp và đạo Cơ Đốc phát sinh từ Do Thái, từ thời cổ đại hai ảnh hưởng trên thường xung đột nhau cho mãi đến thời trung cổ cả hai mới chịu điều hòa để rồi vào thời cận đại lại phân ly; điều này hoàn toàn khác với nền triết học và tôn giáo của Ấn Độ. (Phần tự luận của “Ấn Độ Triết Học và Tôn giáo Sử” do Cao Nam Thuận - người Thái Lan và Mộc Thôn Thái Hiền người Nhật bản cùng hiệp soạn). - Tứ Vệ Đà. Ấn Độ không những là nước đa sắc tộc, mà còn là một nước đa tôn giáo. Nếu lấy tôn giáo của người Aryan làm

chính thống, thì Vệ Đà là nhất quán cả về tôn giáo lẫn tư tưởng. Bà La Môn giáo mà trong kinh Phật thường đề cập đến ngày nay gọi là Ấn Độ giáo, cả hai đều từ Vệ Đà mà ra cả. Đại cương về nội dung tứ Vệ Đà: 1. Lê Cu Vệ Đà: gồm một nghìn không trăm mười bảy bài Thánh ca dài ngắn khác nhau, được dùng trong việc tế tự, chỉ chừng một một phần mười là có liên hệ đến tôn giáo; trọng yếu nhất là bài “Lễ Kính Thái Dương Thần Ca”, bài Thánh ca này được các tăng lữ Bà La Môn sáng chiều đọc tụng trong các lễ cầu nguyện. Thời đại thành lập nội dung Lê Cu Vệ Đà là bất nhất. Chậm lắm nó cũng được biên tập trước công nguyên một nghìn năm. Đây là bộ Vệ Đà duy nhất được dùng làm tư liệu để khảo sát về trạng thái tối cổ của giống người Aryan. 2. Sa Ma Vệ Đà: gồm một nghìn năm trăm bốn mươi chín bài Thánh ca được các tăng lữ Bà La Môn xương lên trong lễ “tửu tế”. 3. Dạ Nhu Vệ Đà: về đại thể thì Dạ Nhu Vệ Đà tương đồng với Sa Ma Vệ Đà, ấy là dạy cách thực hành tế lễ phải như thế nào, nhưng bất đồng ở chỗ là trong đại bộ phận của Lê Cu Vệ Đà thì Dạ Nhu Vệ Đà chưa xuất hiện lời tế thần sáng tạo độc nhất và duy nhất.

4. A Thát Bà Vệ Đà: về nội dung chia làm hai mươi quyển, gồm bảy trăm ba mươi mốt bài Thánh ca. A Thát Bà Vệ Đà nói về mối quan hệ giữa người Aryan với cư dân gốc tại bản địa Ấn Độ sau khi hai bên có sự tiếp xúc qua lại và chịu sự hấp thụ nhiều yếu tố tín ngưỡng của nhau mà hình thành; do đó A Thát Bà Vệ Đà phần nhiều là thần chú và phép khống chế quỉ thần. Chỉ một số ít bài thơ được dùng để ca tụng Thượng đế; vì

vật A Thát Bà Vệ Đà phần lớn mang sắc thái mê tín. - Bốn giai cấp: Ba đại cương lĩnh của Bà La Môn giáo. Một là chru nghĩa thiên khải Vệ Đà, hai là chủ nghĩa vạn năng tế tự, ba là chủ nghĩa Bà La Môn chí thượng. Ba thứ chủ nghĩa trên được coi là nét đặc sắc của thần giáo. Vệ Đà là do sjư khải thị của Phạm thiên thượng đế, vì vậy nên Thành thánh là vô tượng; cứ theo chỉ đạo của Vệ Đà mà thực hành tế tự thì không có gì là "bất năng" cả. Khi tế tự thì cần phải đến tăng lữ bllm, vì thế nên Bà La Môn là giai cấp chí thượng. Thực thì chế độ giai cấp chỉ xuất hiện khi tộc người Aryan đã xâm nhập Ấn Độ, và do thi ca Vệ Đà cứ tăng dần nên nghi thức tế tự cũng theo đó tăng lên mới sản sinh ra chức Tư tế chuyên lo việc tế tự. Tư tế có quyền lợi của tư tế cho nên phải bảo vệ lơi ích của giới tính. Từ đó đưa đến chủ trương tế tự phải thế tập (cha truyền con

nối), hoặc người cùng giai cấp mới được kế thừa. Nhân đó, giai cấp Tế tự cậy vào quyền uy của Thần thánh mà đề ra bốn giai cấp. 1. Giai cấp Bà La Môn: Tôn giáo sư thuộc giai cấp Tế ti, giai cấp Tế ti trải qua nhiều đời, con cháu họ càng lúc càng đông nhân đấy mới hình thành một đại chủng tánh. Người của chủng tánh này một khi được sinh ra là liền trửo tàhnh tăng lữ. Lúc tuổi già vào rừng sống và sinh hoạt như người xuất gia (giai cấp Bà La Môn tự chia đời con người làm bốn giai đoạn, một là giai đoạn nhi đồng giáo dưỡng kỳ, hai là giai đoạn kết hôn và sinh hoạt gia đình, ba là giai đoạn vào rừng sinh sống, và bốn là giai đoạn trốn đời ẩn tu). 2. Giai cấp Sát Đế Lợi: Là giai cấp vương giả thuộc tộc người võ sĩ. Đây là giai cấp thống trị về mặt đối nội. Và khống chế về mặt đối ngoại. Nhân đấy mà xuất hiện giai cấp "Võ nhân chủng tánh". Đây là giai cấp lấy võ nghệ làm thế tập mà hình thành nên chức vụ chuyên về chiến sĩ. Chủng tánh võ nhân phải nhờ đến sự tế tự của giai cấp Bà La Môn để được Thần hộ, vì vậy, họ ở vào giai cấp thứ hai. 3. Giái cấp Phệ Xá:

Ngoài các Tế ti và Võ sĩ, người Aryan còn có hạng người theo đủôi các nghề như: thương mại, nông nghiệp và công nghệ, từ đó hình thành nên giai cấp thứ ba Phệ Xá. 4. Giai cấp Thủ Đà La: Đây là giống người Đạt La Duy Gia (Dravidian); tộc người này xâm nhập Ấn Độ từ rất sớm và họ là tộc người đầu tiên bị chinh phục bởi tộc người Arya, và họ bịbiến thành giai cấp nô lệ tiện dân. Trong bốn giai cấp trên, chỉ có ba giai cấp là Bà La Môn, Sát Đế Lợi và Phệ Xá là được tụng niệm Vệ Đà, được quyền tế tự. Sau khi chết cả ba giai cấp này sẽ được tái sinh lại cõi nhân thế. Do đó, cả ba được gọi là "tái sinh tộc"; còn chủng tộc Thủ Đà La do không phải là giống người Aryan, nên họ không những không được quyền tụng niệm Vệ Đà và tế tự, mà họ cũng không có hy vọng được tái sinh trở lại ở đời sau. Do đó, giai cấp Thủ Đà La còn gọi là "nhất sinh tộc" (tộc người chỉ được sinh một lần). Khi tộc người Bà La Môn chết thì chỉ cần bái Thần, tụng kinh là liền được trở về với Phạm thiên - tức bản thể vũ trụ, và gọi là "đốn ngộpa". Trong khi tộc người Sát Đế Lợi và Phệ Xá thì ngòai việc tế tự và tụng kinh, họ cần phải khổ luyện tu thiền mới được sinh về với Phạm Thiên (sau khi chết) và gọi đó là "tiệm chứng pháp". - Tín ngưỡng Thần.

Không cần phải nói, ai cũng biết tín ngưỡng thần của người Aryan đều căn cứ vào kinh Vệ Đà. Lê Câu Vệ Đà chia vũ trụ thành ba giới là: thiên - không - địị, mỗi giới có mười một vị thần, cộng có ba mươi ba thần. Kỳ thực, những thần được cúng tế là rất nhiều,

nhìn giống như đa thần giáo. Nhưng thường thì họ chỉ nhắm vào vị thần chủ yếu để tán tụng, và luôn luôn dùng những câu chữ rốt ráo nhất để hình dung; cho nên vị Thần chủ yếu không nhất thiết là vị nào, mà tùy vòa đị vị của Thần được nhắm đến. Đây là lý do khiến có người gọi Bà La Môn giáo là "Giáo hoán Thần giáo" (Kathentheism), bằng như dựa vào trạng thái chủ quan của người tin, thì hiển nhiên tín ngưỡng của người Aryan là nhất thần giáo, và tôn giáo của họ được coi là "đơn nhất thần giáo" (Henotheism) tức tôn giáo chỉ sùng bái một vị thần trong số những vị thần. Trên bình diện thông thường, người Aryan cùng bái năm sức mạnh thiên nhiên mang tính Thần cách, đó là Thái dương thần, Thiên thần, vũ Thần, Không khí thần và Hỏa thần. Đặc biệt người Aryan rất sùng kính thần Ba Thê Na (Yaruna), và thần lôi vũ là Nhân Đà La (Indra). Do vì họ đặc biệt sùng kính tầhn Indra, nên người ta lấy tên vị thần này đạt tên nước là Ấn Độ - India, Indian. Thần của Vệ Đà trước tiên là Thiên thần, Không thần rồi dần dà tiến đến Địa thần. Nguyên Thỉ của thần trong Vệ Đà là thần Đặt Vưu Tư (Dyaus), thần Dyaus trong Vệ Đà vời thần Zeus của Hy Lạp và thần Jupiter của La mã có

cùng ngữ căn dyu - Phất quang mà thành tên thần. Nghĩa là do sáng tỏ quang minh mà hóa thành Thần. Thần Yaruna xuất hiện sớm hơn thần Indra, thần Indra là sức mạnh của không giới, trong khi thần A Kỳ Ni (Agni) là vị thần chủ yếu của Địa giới. Bất luận là gì, tuy thần trong Vệ Đà có nhiều nhưng mỗi khi lễ bái các Thần điều chắc chắn là họ không thể quên vị Thần chủ tể của vũ trụ. Sở dĩ vậy, nên trong Lê Câu Vệ Đà nói: "tuy nhiên, người đời có gọi vị thần của họ là Indra, Mật Tư La (Mỉta là thần biểu trưng ân huệ của thái dương) hay thần Varuna đi nữa. Kỳ thực cũng chỉ có một thần, chẳng qua là do các thi nhân dùng nhiều danh xưng khác nhau để gọi đó thôi". (tư liệu vừa nêu được trích từ cuốn Ấn Độ Triết Học Tôn Giáo Sử, do Cao Nam Thuận - người Thái Lan và Mộc Thôn Thái Hiền - người Nhật Bản cùng trước tác, và Ấn Độ Thông Sử của Chu Tường Quang). TIẾT III: TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ. Theo cố tổng thống Ấn Độ, bác sĩ Dr.S Radhakrishna viết trong cuốn Ấn Độ Triết Học, theo đó thì sự phát triển của triết học Ấn Độ có thẻ chia thành bốn thời kỳ: 1. Thời kỳ Vệ Đà: Khoảng một nghìn năm trăm năm đến sáu trăm năm trước công nguyên, đây là thời phát sinh rất nhiều Tu

Đạo Viện, chủ nghĩa duy tâm của Ấn Độ được khai mở ở thời kfy này. Thời này trí thức con người còn trong trạng thái sơ kỳ, cho nên tín ngưỡng mê tín cùng tư tưởng trí thức là hai đối cực tương tranh nhau. Những bài tụng ca trong Vệ Đà phụ thuộc vào Phạm Thư (Bràhmana) và Áo Nghĩa Thư (Upanisad), tức là được ghi chép thành công ở thời điểm này. 2. Thời kfy Sử thi: Sử thi ở đây là chỉ cho hai bộ trường thi La Ma Sở Hành Truyện (Ràmàyana) và Đại Chiến Thi (Mahàbhàrata). Hai bộ trường thi này ra đời trước công nguyên sáu trăm năm, và kéo dài đếnhai trăm năm sau công nguyên. Trong suốt thời gian tán trăn năm đó được khởi đầu với Áo Nghĩa Thư (Upanisad) và kết thúc bằng thời phát triển các phái triết học của Ấn Độ. Các tôn giáo như: Kỳ Na giáo, Phật giáo, và các phái như: phái Tư Bà, pahí Duy Tu No (còn có tên là phái Tỳ Nửu Nô, hay Tỳ Thấp Nô), tất cả đều được thành lập trong thời kỳ này. Sáu phái triết học của Ấn Độ xuất hiện đồng thời với Phật giáo cũng vào thời gian này. Duy có điều thư tịch của sáu phái triết học mãi về sau mới được viết thành văn. 3. Thời kỳ Kinh Điển: Đây là thời đại mà học thuyết của các tông phái đều dùng văn tự để ghi chép thành kinh điển, và được

xảy ra sau công nguyên hai trăm năm. Trước đó giáo nghĩa của các

học thuyết nêu trên đều được truyền thừa bằng phương pháp truyền khẩu. 4. Thời kỳ Chú Sớ: Kinh điển thuộc thời kỳ này khó mà phân tích một cách rạch ròi, nghiêm cách, nhân đấy mới đưa đến việc chú giải, tức dùng tự nghĩa để tranh luận. Do đó, thời kỳ này được coi là thời trọng văn tự hơn tư tưởng. - Ba Đại Thánh Thư của Ấn Độ. Trong thời kỳ của Mạn Trường Vệ Đà, nó bao hàm luôn thời đại Phạm thư. Thời gian của thời đại này ước khoảng một nghìn năm đến năm, sáu trăm năm sau tây lịch. “Tam đại cương lĩnh” của Bà La Môn giáo được tạo lập vào thời này với các bản kinh gốc như: Lê Câu Vệ Đà, Sa Ma Vệ Đà và A Thát Bà Vệ Đà. Thời ấy được biên soạn qua nhiều ghi chép. Chỉ có Da Nhu Vệ Đà mới mở ra tư trào biên soạn theo thứ tự của thời đại Phạn thư. Phạn thư làm cho tư trào về sách thần học được đầy đủ, thuần thục. Phạn thư ra sức phát huy tính chất đặc biệt của Dạ Nhu Vệ Đà, đối với những gì liên quan đến việc cúng tế thì nhất nhất phải đưa vào nhân duyên, cớ sự, lai lịch, và dùng tản văn để giải thích tất cả. Việc phân kỳ lịch sử triết học Ấn Độ, thì Phạn thư và Áo Nghĩa Thư được liệt vào thời kỳ Vệ Đà. Ở đây chủ yếu

giới thiệu ba đại thánh thư, trong đó thời kỳ Vệ Đà chiếm hai phần. Nay xin phân ra như sau: 1. Kinh Vệ Đà: Tức tập gốc của bốn thứ Vệ Đà. Triết học Vệ Đà được khai xuất ở cuối phần Dạ Nhu Vệ Đà, do xưa nay việc sùng bái các tự nhiên là vì hoài nghi, rồi từ những vị thần tự nhiên mà lập thành một nguyên lý tối cao, duy nhất, trước giờ vẫn chưa có danh xưng nào được dành cho một vị thần độc lập nào, đến thời đại này mới thấy xuất hiện; từ trước vẫn chưa thấy đề cập đến việc sáng tạo vũ trụ, đến thời này mới xuất hiện việc dùng một nguyên lý tối cao, duy nhất và trừu tượng như là: Sinh chủ (Drajàpati), Tạo Nhất Thiết Chủ (Visvakarman), Nguyên Nhân(2) (Purusu) v.v... Nhân đấy mới tạo thành bản thể hữu tình và phi hữu tình. Và drồi vũ trụ cũng từ nguyên lý được thống nhất này mà phát sinh, và được biểu đạt qua các thiên trong Lê Câu Vệ Đà như: Vô Hữu Ca (Nàradàsiyà), Sinh Chủ Ca (Pràjapatya), Tạo Nhất Thiết Ca (Visvakaraman Sùkta), Kỳ Đảo Chủ Ca (Brahmanasbath Sùkta) và Nguyên Nhân Ca (Purusa Sùkta). 2. Áo Nghĩa Thư: Áo Nghĩa Thư, tên trong tiếng Phạn là Upa + Ni + Sad. Ghi chép lại gần giống như thành ngữ, vì “ngồi gần” mà hiệp thành thành ngữ, ý nói giống như gan và mật tương chiếu nhau như người ngồi đối diện vậy; mục đích của

Áo Nghĩa Thư là nhằm dạy những người chưa biết gì về giáo nghia bí mật. Về mặt hình thức thì Áo Nghĩa Thư là sản vật chính thống của Bà La Môn giáo, nhưng là một bộ phận của Phạn thư. Phạn thư là bộphận tối cổ của thời đại Vệ Đà. Nó được sáng tác ít nhất là từ bảy trăm đến năm trăm năm trước công nguyên. Sở dĩ vậy là do xu thế thời đại, trowc stiên là tư trào tự do tư tưởng, tư trào này được cổ dộng bởi quyền lực của các bậc vương giả đương thời. Do vì nội dung của tư trào tự do tư tưởng như mũi nhọn đâm thẳng trào truyền thống. Có hai thứ tập bản Phạn thư; một là thứ năm mươi hai bản, một nữa là thứ một trăm linh tám bản, và đều được gọi là toàn tập. Cái đẹp của nội dung Phạn thư, như Thúc Bảo Hoa từng nói: “Ai có được sách này, thì lúc sinh tiền lấy đó làm yên vui, sau khi chết cũng lấy đó làm yên vui”. Như vậy cho thấy giá trị của Phạn thư là rất cao. Về bản thể luận thì Phạn = Ngã, về hiện tượng luận thì Phạn là hiển

tướng, nhưng kết quả của ngã hoặc là luân hồi, hoặc là giải thoát; đây là điều mới mẻ và hết sức thâm thúy. Đối với tư tưởng triết học Ấn Độ thì tư tưởng này mở ra manh mối cực lớn. Áo Nghĩa Thư và thời đại của đức Phật tuy liên tục nhưng đức Phật lại không hay biết gì về sự có mặt của nó, đây là một nghi vấn khác lạ! Duy có điều là nội dung Áo Nghĩa Thư được triển khai rất sáng tỏ, tựa hồ như đó là việc trở thành thông thường. (Nguyên thỉ Phật giáo Tư Tưởng Luận của Kimura Taiken). Có thuyết cho rằng Cơ

Đốc giáo cũng chịu ảnh hưởng của Áo Nghĩa Thư. (Ấn Độ Phát Kiến - của Ni Xích Lỗ). 3. Bạc Già Phạn Ca (Bhagavad Gìtà): Bạc Già Phạn Ca là một bộ phận của Sử thi, là một đoạn từ chương hai mươi lăm đến chương bớnmi hai của phẩm Tỳ Tu ma thuộc quyển thứ sáu của bộ Đại Chiến Thi. Bhagavad Gita được sáng tác ước khoảng từ bốn trăm năm trước công nguyên. Ở thời kỳ này Phật giáo chính tứhc dùng khí vận mới để phát triển và áp đảo Bà La Môn giáo và giáo đoàn của họ. Khiến các học giả của Vệ Đà kinh phải cậy đến tư tưởng của Áo Nghĩa Thư, bằng cách bình dân hóa những bất hợp lý trong Bhagavad Gìtà, đồng thời điều hòa lại các mâu thuẫn đã có từ trước, và làm cho lực lượng tăng lữ bllmgiáo tươi tắn hơn và hướng về tân lộ - con đường mới. Trải qua một thời gian dài ngấm ngầm thuyển biến, kết cục Bà La Môn giáo được phục hưng và chuyển thành Ấn Độ giáo, và giành lấy địa vị của Phật giáo, làm đại diện cho quốc gia Ấn Độ. William Vonhumboldt cho rằng sự miêu tả trong Áo Nghĩa Thư là “cực kỳ mỹ lệ, không rõ trong ngôn ngữ, có ngôn ngữ nào mang tính triết học chân xác như trong thánh ca Áo Nghĩa Thư không?”. Và theo Ni Xích Lỗ thì “sự tuyên thuyết của thánh ca không có tính cách tông phái, hoặc giả tuyên thị cung cấp tư tưởng cho bất kỳ một học phái nào (“Ấn Độ Đích Phật

Kiến” - của Ni Xích Lỗ). Với tín đồ Ấn Độ, thánh ca này là “tâm mục” trọng yếu của họ nó giống như “Tân Ước” đối với tín đồ Cưo Đốc giáo vậy. - Sáu Phái Triết Học. Sở dĩ gọi là sáu phái triết học, bởi sáu phái này ra đời sau cuối thời kỳ Sử Thi. Sáu phái triết học cùng với Phật giáo thời sơ kỳ là tương cận giai đoạn triết học Bà La Môn giáo. Tên gọi sáu phái như sau: 1. Ni Dạ Da Phái - The Nyàya School. 2. Tăng Khư Da Phái - Sàmkhya School. 3. Tỳ Xá Ca Phái - The Vaisesia School còn gọ là phái Thắng Luận. 4. Du - Già Phái - The Yoga School. 5. Nhị Man Sai Phái - the Mìmàmsà School. 6. Vệ Đàn Đa phái - The Vedànta Shool. Sáu phái trên không những còn tồn tại tín ngưỡng Phạm thiên, mà còn thừa nhận giá trị Vệ Đà. Chỉ có bốn phái trước là không dùng Vệ Đà căn cứ lập luận. Hai phái sau lại dùng Vệ Đà làm căn cứ lập luận.

Do Áo Nghĩa Thư kích phát mà ba học phái chủ yếu là pahí Số Luận, phái Du Già và phái Hữu Thần trở thành ba trào lưu. (Các học phái này vẫn lấy Phạm thiên làm trung tâm, nhân đấy sản sinh ra Duy Tu Nô và Thấp Bà, tức tín ngưỡng về Tự Tại Thiên). Phái Vệ Đàn Đà cũng thuộc chính hệ Áo Nghĩa Thư, nhưng được thành lập có phần muộn hơn ba phái vừa nêu. So với đức Phật, không như hiện nay phái Số Luận truyền Tăng Khư Da tụng. Tăng Khư Da tụng cùng hệ tư tưởng với Áo Nghĩa Thư.nh lại nhnạ Phạn thư làm hệ tư tưởng triết học cho phái Nhị Man Sai. Phái Thắng Luận, phái Ni Dạ Da. Ngoại trừ phái Ni Dạ Da có quan hệ gián tiếp với Phạn thư, các phái còn lại so với đức

Phật, thì sự ra đời có muộn hơn. (Nguyên thỉ Phật giáo Tư Tưởng Luận, của Kimura Taiken). Chương II: Thích Ca Thế Tôn TIẾT I. BỐI CẢNH THỜI ĐẠI THÍCH TÔN - Áo Nghĩa Thư với Phật Giáo Ở tiết ba của chương một có đề cập đến sự xuất hiện của Áo Nghĩa Thư là do xu thế theo tư trào của thời đại. Do đó, mà nội dung Áo Nghĩa Thư như mũi nhọn đâm ngược vào truyền thống. Đại loại mà nói, thì Phật Giáo cũng có thể gọi là đã từng chịu sự hun đúc bởi Áo Nghĩa Thư. Chẳng hạn như khi nói về "nghiệp". Trong cổ Áo Nghĩa Thư, nghiệp thuộc mật giáo nên không thể công khai.

Nhưng đến thời đức Phật thì nghiệp trở thành tư tưởng được các giáo phái thừa nhận; hoặc như thuyết "luân hồi cũng đã manh nha từ thời đại Phạn thư, nhưng về sau mới hoàn chỉnh và được thừa nhận. Vào thời đại ban đầu của Áo Nghĩa Thư, thì thuyết "giải thoát" mới là mục đích cuối cùng. Như thế đủ để suy định rằng tuy Áo Nghĩa Thư là mật giáo thuộc về nội bộ của Bà La Môn giáo ở đây là nội bộ Ấn Độ nên có thể đức Phật chưa đích thân thâm hiểu về nó, nhưng không thể nói vì lý do mà đức Phật chưa từng gián tiếp chịu ảnh hưởng tư tưởng tự do của Áo Nghĩa Thư, dù rằng thuyết về nghiệp, luân hồi, giải thoát là do chính đức Phật thuyết giảng, cho dù nội dung không giống với Áo Nghĩa Thư. Nhưng không thể vì thế mà nói rằng đức Phật chẳng chút tơ hào quan hệ với Áo Nghĩa Thư. - Điều gì tạo nên tư trào thời đại? Nói đến tư trào thời đại đương thời, trước tiên nên tìm hiểu rõ sự biến thiên của xã hội và dân tộc Ấn Độ. Người Aryan lấy địa phương Câu La làm trung tâm để kiến lập nền văn hóa tư tưởng của Bà La Môn giáo. Giống các nước như: Tú La Sắc Na (Suracena), đều lấy nơi này làm trung tâm. Như vậy, đến thời này pháp điển của Bà La Môn một nửa được coi là của người Aryan, nửa còn lại là các chủng tộc hạ đẳng, còn man khai. Lại nữa, tại lưu vực sông Hằng,

đặc biệt là nước Ma Kiệt Đà, nơi sản sinh nền văn hóa tư tưởng mới. Theo "Bao Đạt Da Na Pháp Điển" (Bandhayàna Dharma Sùtra), thì người Ma Kiệt Đà dường như có sự pha trộn giữa giai cấp Phệ Xá với giai cấp Thủ Đà La, mà tổ tiên họ là người Aryan thuộc chủng tánh Vệ Xá - Họ cũng tranh dành phần cư trú tại địa phương Câu La của người Aryan. Họ là những người Aryan đến Ấn Độ sớm hơn. Trải qua thời gian lâu dài, họ thông hôn với tộc người hạ tiện Dravidian, và cũng từ đó họ trở thành một chủng tộc mới và độc lập. Chủng tộc độc lập này lấy nước Ma Kiệt Đà làm trung tâm. Đến thời đại đức Phật, Ấn Độ ước có mười sáu nước lớn. Kinh Trung A Hàm quyển năm mươi lăm, kinh 202 - Trì Trai kinh "chép là, trong số các nước lớn, như nước Ma Kiệt Đà lấy thành Vương Xá làm kinh đô, nước Kiều Tát La lấy thành Xá Vệ làm kinh đô, nước Ta Di lấy Kiều Thường Di làm kinh đô, nước Bạt Kỳ lấy Tỳ Xá Ly làm kinh đô v.v... các nước vừa nêu là những nước cường thịnh nên được lưu danh. Tại các "tân bang quốc" này, tuy vẫn chịu ảnh hưởng văn hóa truyền thống Bà La Môn, nhưng là những bang quốc trỗi dậy với nền văn hóa tự do. Nền văn hóa tự do này nhận được sự bảo hộ của các bậc vương giả. Do đó, đây là khu vực tuy cũng có quan niệm về bốn chủng tánh, nhưng lại lấy giai cấp Sát Đế Lợi đặt lên trên giai cấp Bà La Môn. Các bậc vương giả bảo hộ tư trào tự do tư tưởng

không hẳn là họ xuất thân từ huyết thống của giai cấp Sát Đế Lợi, nhưng họ lại cư xử ở cương vị chủng tánh Sát Đế Lợi là để nhằm bảo lãnh bốn chủng tánh. Nhân đó, phàm

hễ là tư tưởng mới thì liền được trọng thị, trong khi đó quan niệm “Bà La Môn chí thượng” lại phải chịu sự khảo nghiệm hết sức gay gắt. Đó là do tư trào phản Vệ Đà được các vương gia che chở. - Phản Vệ Đà của Sa Môn Đoàn. Như đã giới thiệu danh xưng của sáu phái triết học; trong sáu phái, không phái nào là không thừa nhận giá trị Vệ Đà, vì thế mà truyền thống học phái rất thịnh hành. Nhưng truyền thống đó bị phái cách tân của Sa môn đoàn phủ nhận. Thực sự mà nói, thì thời gian trước đức Phật một trăm năm, và sau đức Phật hai trăm năm, tư tưởng giới ở Ấn Độ là cực kỳ hỗn tạp. Qui nạp lại mà nói, đại khái có thể phân thành bốn loại: 1. Bà La Môn giáo chính thống - 2. Tín ngưỡng theo tập tục, hệ tín ngưỡng này lấy Sử thi làm tư tưởng trung tâm, đó là Phạm thiên, Duy Tu Nô, và Thấp Bà là ba vị thần chính của Bà La Môn giáo được thông tục hóa - 3. Triết học, chẳng hạn như đại bộ phận của sáu phái triết học đã thành lập - 4. Phản Vệ Đà của Sa môn đoàn. Các phái phản Vệ Đà đều có chủ nghĩa “đặc chủng” và có tổ chức giáo đoàn. Các giáo đoàn dưa ra kiến giải khu

biệt với Bà La Môn, và họ mệnh danh là Sa Môn (S’ramana - cần tức). Do đó, mà vào thời đức Phật, có ý kiến rằng mỗi khi giới thiệu các phái, người ta gọi hoặc là Sa Môn hoặc Bà La Môn, ngược lại các phái cũng gọi đức Phật là Đại Sa Môn Cù Đàm. Đương thời tại Ấn Độ có rất nhiều đoàn Sa Môn; kinh Phật chép có chín mươi sáu thứ ngoại đạo, trong đó có nhiều ngoại đạo cũng xưng là Sa Môn; như lục sư ngoại đạo chẳng hạn. - Lục Sư Ngọai Đạo Lục sư ngoại đạo được nói đến rất nhiều trong các kinh, luật tiểu thừa. Xin lấy kinh thứ hai mươi bảy - kinh Sa Môn Quả - trong kinh Trường A Hàm để giới thiệu về tên gọi của Lục sư ngoại đạo; 1. Bất Lan Ca Diếp (Pùrana - Kàssapa): Nhóm ngoại đạo này hoài nghi về Luân lý, phủ định cả nghiệp thiện nghiệp ác, cho rằng thiện ác nên căn cứ vào sự tương ứng. Do đó, họ đề xướng Vô tác dụng Luận. 2. Mạc Già Lê Cù Xá Lợi (Makkali Gosàla): Đó là tên vị tổ của tà mệnh ngoại đạo. Nhóm ngoại đạo này đề xướng “Vô nhân nhi hữu luận” (Có là có chứ không có nguyên nhân). Nhóm này là một phái của Kỳ

Na giáo. Ngoài Kỳ Na giáo, đây là nhóm ngoại đạo mạnh nhất so với năm nhóm còn lại. 3. A Kỳ Đa Si Khâm Bà La (Ajita Kes’akambala): Nhóm này phủ định thuyết linh hồn, và đề xướng “Duy vật luận”. Chủ trương lấy khoái lạc làm mục đích, bài xích tất cả mọi quan niệm nghiêm túc về luân lý. Nên được gọi là Thuận thế ngoại đạo. 4. Ba Phù Đà Ca Chiên Na (Pakudha Kacàyana): Nhóm này chủ trương “Tâm vật vĩnh bất tiêu diệt”, và đề xướng “Thế gian thường tồn luận”. 5. Tán Nhã Di Tì La Lê Phí (Sãnjaya Belathiputta): Là phái ngụy biện, hoặc còn có tên là Bộ Nang Luận Giả; ngài Xá Lợi Phất (Sàriputta) và ngài Mục Kiền Liên (Mahàmaudgalyàyana). Cả hai đều xuất thân từ phái này, sau mới qui y Phật. 6. Ni Kiền Đà Nhã Đề Tử (Nigantha Nataputta): Thỉ tổ của Kỳ Na giáo là Ma Ha Tỳ Lô (Mahà - Vira), ông ra đời trước đức Phật, và cũng xuất thân là vị vương tử. Phái này dùng “mệnh” (Jiva) và “phi mệnh” (Ajiva) tạo thành nhị nguyên luận để thuyết minh tất cả mọi vấn đề. Do đó, họ đề xướng “Vô thần luận”, phủ định quan niệm Thượng đế là đấng tạo vật. Điểm đặc sắc của phái này là giữ giới bất sát sinh rất nghiêm mật, và tu khổ

hạnh một cách cực đoan. Ấn Độ là đất nước rộng truyền hạnh tu khổ hạnh cấm dục. Do đó, khi Phật Giáo bị chìm vào tả đạo của Mật giáo, và tiến hành việc ”nam nữ đại lạc” nên sau đó bị diệt vong. Trong khi Kỳ Na giáo trải qua hơn hai nghìn năm trăm năm và hiện nay vẫn còn lưu hành tại Ấn Độ. Cứ theo kinh Phật mà xét, thì Lục sư ngoại đạo có thể nói là không có gì tốt lành. Thực tế khi khảo sát tư tưởng của họ, cố nhiên họ không theo kịp tính hợp lý của Phật Giáo, và cũng chưa kết tập kinh điển của họ như Phật Giáo đã kết tập. Điều đó phản ánh được rằng thời ấy giữa Phật Giáo và Lục sư ngoại đạo có xung đột nhau như tường vách khó nhìn thấy nhau. Người Phật tử có chánh tín không thể dung chấp ý thức hương quyện mang tính hàng hai. - Sáu Mươi Hai Kiến. Tư tưởng của hàng ngoại đạo đương thời, tổng quát là gồm các đoàn Sa Môn, và học thuyết Bà La Môn. Chỉnh lý và phân loại, có cả thảy sáu mươi hai kiến giải. Xin đọc kinh Trường A Hàm, quyển mười bốn, kinh thứ hai mươi mốt “Phạm Động Kinh”(1). Trong kinh có xâu kết sáu mươi hai kiến giải, và chia thành hai thuyết với mười sáu loại:

I. NÓI VỀ ĐỜI QUÁ KHỨ, HOẶC CÒN GỌI LÀ “BẢN KIẾP BẢN KIẾN”. GỒM NĂM LOẠI VỚI MƯỜI KIẾN. 1. Thế gian thường trụ luận, thường kiến luận, có bốn thứ. 2. Thế gian thường bán vô thường luận, có bốn thứ. 3. Thế gian hữu biên vô biên luận, có bốn thứ. 4. Dị vấn dị đáp luận, có bốn thứ. 5. Vô nhân nhi hữu luận, tức Vô nhân luận, có 2 thứ. II. NÓI VỀ ĐỜI VỊ LAI, HOẶC CÒN GỌI LÀ “VỊ THẾ VỊ KIẾP” CÓ NĂM LOẠI VÀ BỐN MƯƠI KIẾN. 1. Thế gian hữu tưởng luận, có mười sáu kiến giải. 2. Thế gian vô tưởng luận, có tám kiến giải. 3. Thế gian phi hữu tướng phi vô tướng luận, có tám kiến giải. 4. Chúng sinh đoạn diệt vô dư luận, tức Đoạn kiến luận, có bảy kiến giải. 5. Hiện pháp Niết bàn luận, tức không luận là ở trạng thái nào, chỉ nhằm vào đời hiện tại, lấy đó làm cảnh giới tối cao. Có năm kiến giải.

Thời ấy tư tưởng của Bà La Môn thì quá cố hữu khiến người đời phải phản đối. Tư tưởng của các đoàn Sa Môn tuy mới, như quá cấp tiến, khiến người ta có xu hướng thiên kiến một cách cực đoan. Với nhân tâm thế đạo, thì thái quá cũng như bất cập, cả hai đều không nên. Do vậy mới xuất hiện sự tích đấng Thích Tôn ứng hóa ở cõi nhân gian. Đặc biệt là đức Phật với trí tuệ vô hạn, và bi tâm vô lượng đã khởi xướng chánh giáo trung đạo một cách vững chắc. Lấy đó bài trừ mọi thiên kiến của các phái ngoại đạo. Do đó, trong thời gian dài ngoại đạo bị tổn hại (dẹp tan), và Phật pháp đã đem đến cho nhân loại khí tượng mới, như ánh sáng chiếu xa vạn dặm! TIẾT II. SỰ GIÁNG SINH VÀ THÀNH ĐẠO CỦA ĐỨC THÍCH TÔN. Từ thời cổ đại, Ấn Độ là một nước tuy có nền văn hóa vĩ đại, nhưng lại không có quan niệm về lịch sử biên niên. Chính nguyên nhân này nên dù Đức Thích Tôn đã lưu lại nhân gian một di sản văn hóa vô cùng trân quí, nhưng về mặt lịch sử chúng ta lại không biết một cách chính xác về niên đại của Ngài. Mãi đến thời gian gần đây, dựa vào các tư liệu cũng như ở góc độ khảo cứu mà suy luận những gì có liên quan đến niên đại của đức Phật, thì có đến bảy mươi nhà đưa ra nhiều thuyết khác nhau. Trong khi các bậc cổ đức ở Trung Quốc lại dựa vào hiện tượng tinh tú cũng như sự

chuyển vận của địa cầu được ghi trong cổ sử mà ức đoàn rằng đức Phật đản sinh năm Giáp Dần, đời Chu Chiêu Vương thứ hai mươi sáu (trước tây lịch 1027 năm). Thuyết này

xin đọc “Lịch Đại Tam Bảo Ký” quyển một(2) hoặc trong “Phật Tổ Thông Ký” quyển hai(3), ở phần chữ nhỏ và chú giải cuối. Tuy nhiên chứng cứ của thuyết này có vẻ mù mờ khó tin. Do đó, thuyết này không được các học giả cận kim quan tâm. Có người dùng thuyết của Thiện Kiến Luật, trong Chúng Thánh Điển Ký; thuyết này khác với thuyết của Nam truyền của Thượng Tọa Bộ, và cho rằng đức Phật đản sinh trước Thiên Chúa 480 năm. Vọng Nguyệt - người Nhật Bản thì tin vào năm được ghi trong Phật Giáo Đại Niên Biểu, tức sử dụng thuyết của Chúng Thánh Điển Ký(4). Nhưng lại lấy năm 485 trước Công nguyên là năm Phật nhập diệt làm kỷ nguyên Phật Giáo nguyên niên. Phất Lợi Thoát Thị (J.F.Fleet) thì căn cứ theo sử liệu của Hy Lạp để đoán định kỷ nguyên Phật nhập diệt là trước Công nguyên 483 năm. Thuyết này có phần giống với thuyết của Chúng Thánh Điển ký. Theo truyền thuyết của Tích Lan, thì kỷ nguyên Phật nhập diệt là trước Công nguyên 543 đến 544 năm. Hiện nay tại đại hội Thế Giới Phật Giáo Đồ Hữu Nghị lần thứ ba đã thông qua kỷ nguyên Phật nhập diệt là năm 544 trước Công nguyên, và lấy đó làm nguyên niên. Điều này được căn cứ vào văn bia hiện còn lưu giữ tại Ưu Đàm Da Kỳ Lợi (Udayagiri) của một vị vua nước Yết Lăng Già

(kakinga) thuộc nam Ấn có tên là Ca La Tỳ La (siriKharavela Maha Meghavàhana) để suy đoán ra, và nhà sử học V.A. Smith cũng đồng ý với thuyết này. Tiểu Dã Huyền Diệu người Nhật Bản lại căn cứ theo Thập Bát Bộ Luận được truyền bởi Nhất Thiết Hữu Bộ, theo đó thì vua A Dục lên ngôi sau Phật nhập diệt 116 năm, và cho rằng như vậy là vua A Dục tức vị trước Công nguyên 269 năm, lấy năm này mà suy, thì đức Phật nhập diệt trước Công nguyên 384 năm(5). Vũ Tỉnh Bá Thọ cũng người Nhật Bản thì dựa vào tư liệu của họ Tiểu Dã mà suy doán, khảo sát và nhất trí năm vua A Dục lên ngôi là năm 271 trước Công nguyên, cộng vơi tám mươi năm đức Phật thọ thế thành ra 466 năm đến 386 trước tây lịch(6), học trò của Tỉnh Bá, bác sĩ Trung Thôn Nguyên, gần đây cũng đồng ý với tư liệu của Tỉnh Bá, đồng thời có thêm sử liệu mới của Hy Lạp. Sau khi khảo chứng ông đính chính lại niên đại của Phật là trước tây lịch từ 463 năm đến 383 năm(7). Pháp sư Thời Hiển và Ấn Thuận của Trung Quốc cũng dùng thuyết của Thập Bát Bộ Luận và của Bộ chấp Dị Luận, theo đó thì năm vua A Dục lên ngôi nhằm vào đời Chu Noản Vương năm thứ bốn mươi ba ở Trung Quốc. Trước tây lịch 272 năm. Do đó, năm Đức Thích Tôn nhập diệt ứng với năm thứ mười bốn đời Chu An Vương (trước tây lịch 388 năm), và dùng năm đức Phật nhập diệt trước tây lịch 387 năm làm kỷ nguyên niên(8).

Trước đó, khi Trung Thôn Nguyên chưa dưa ra thuyết vừa nêu, đa số học giả Nhật Bản đều sử dụng thuyết của họ Vũ Tỉnh, nên họ suy luận năm Phật nhập diệt là trước Thiên Chúa giáng sinh hơn 380 năm, và được đa số chấp nhận. - Gia Hệ Đức Phật. Đức Thích Tôn giáng sinh dưới chân núi Hy Mã Lạp Nhã thuộc đông bắc Ấn Độ. Đó là một tiểu quốc, tộc Thích Ca (Sàkya) là chủ nhân của tiểu quốc này. đây là giòng dõi quí tộc còn sót lại của một nước Cộng hòa ngụ cư tại vùng đông bắc sông La Bạt Đề (Ràpti) có diện tích ước độ 320 dặm vuông Anh, và được chia làm mười thành bang nhỏ. Trong mười thành đó xuất hiện một vị thánh chủ rất có thế lực, và là vua cho cả mười thành. Thành Ca Tỳ la Vệ (Kapila Vastu) của vua Tịnh Phạn (Suddhodana). Thời ấy là lãnh tụ của nước Cộng hòa này. Thích Tôn Tất Đạt Đa (Siddhartha - Nhất Thiết Nghĩa Thành) là thái

tử con vua Tịnh Phạn. Theo truyền thuyết xưa, thì tộc Thích Ca thuộc chủng tánh Sát Đế Lợi của giống người Aryan. Xuất tích vốn là hậu duệ của vua Cam Giá - một vị quân vương danh tiếng lẫy lừng. Cam Giá vương tộc xuất tích tại Cù Đàm về sau gọi là Kiều Đáp ma (Gautama) tiên nhân. Do đó, mà lấy họ là Cù Đàm.

Nhưng các sử gia cận đại như Địch Nguyên Vân Lai, Đằng Điền Phong Bát, người Nhật Bản, Pháp sư Ấn Thuận của Trung Quốc v.v... tất cả đều chủ trương tộc Thích Ca không phải là giống người Aryan da trắng, mà là giống người Mông Cổ da vàng. Y cứ luật bộ để khảo sát, thì tộc Thích Ca tương cận với tộc Bạt Kỳ. Nhưng Tộc Thích Ca thông hôn với tộc người Aryan; cả hai tộc người này được coi là tộc thuộc loại của Trung Quốc. Tỳ kheo xuất thân từ tộc Thích Ca và tộc Bạt kỳ. Cũng có người khoa trương rằng tộc của đức Phật thuộc về tộc của mình. Lại nữa, theo ghi chép của Huyền Trang trong Đại Đường Tây Vực Ký, thì trạng huống phân bố nhân chủng tại Ấn Độ lúc Ngài du học tại đây, thì địa khu nơi tộc Thích Ca cùng các tộc khác cư ngụ đều là giống dân da vàng, đó là địa khu mà nay là Ni Bạc Nhĩ (Nepal). Đương nhiên Huyền Trang không cho giống dân da vàng áy là người Mông Cổ. Đây làm một phát hiện rất có giá trị. Tuy vậy, nhưng lúc Huyền Trang lưu học tại Ấn Độ, thì trạng huống phân bố nhân chủng cũng đã cách thời đức Phật hơn nghìn năm. Nếu căn cứ việc các ngoại tộc cứ lần lượt xâm nhập Ấn Độ, thì tộc người da vàng đến được Ấn Độ sớm nhất dường như là tộc Đại Nguyệt Thị, Đại Nguyệt Thị còn gọi là Cơ tộc (Seythian). Vùng đất mà Cơ tộc cư ngụ là Thích Ca. nhưng việc xâm nhập Ấn

Độ của Đại Nguyệt Thị có sử để khảo cứu, đó là vương triều Quí Sương; thời đại trước khi đức Phật xuất thế dường như chưa có giống dân da vàng xâm nhập Ấn Độ. Duy có điều tộc Thích Ca không phải là huyết thống thuần chủng chánh thống của giống người Aryan; Điều đó không có gì phải nghi vẫn. Do đó, về mặt tình cảm giữa tộc Thích Ca và tộc Aryan luôn có sự kỳ thị nhau. Đấy không phải là ngẫu nhiên. Địa chỉ Ca Tỳ La Vệ nay thuộc địa phương Tất Bách La Bà (Pìpràva) trong nội địa nước Nepal. Trải qua thời kỳ phát triển, đến nay cổ tích đã được chứng thực. Nó ở vào 28 độ bắc tuyến, 38 độ bách phân và 83 độ kinh đông, 8 độ bách phân. Ma Da (Mahàmàya) phu nhân - thân mẫu của Đức Thích Tôn - là em gái vị thành chủ thành Thiên Tý (Devadaha), thành này tọa lạc phía đông bắc sông Lô Ni (nay là sông Kohanà). Đây là một trong số mười thành thuộc về tộc Thích Ca, cho nên giữa hai thành luôn gìn giữ mối quan hệ "hôn thân" có tính truyền thống với nhau. Ma Ha phu nhân lúc sắp đến thai kỳ sinh con, theo tập tục thời ấy bà phải về lại nhà cha mẹ để sinh con. Trên đường về biệt cung của phụ vương, đi được nửa đường, bà tạm nghĩ chân tại vườn Lâm Tỳ Ni (Lumbini) dưới gốc cây Vô Ưu (Ásoka), cũng vừa lúc ấy Đức Thích Tôn đến với nhân gian.

- Là Bồ Tát trước lúc xuất gia. Đức Thích Tôn trước khi chưa thành Phật, chiếu theo lệ Ngài được gọi là Bồ Tát. Đức Thích Tôn là người mà thường nhân không thể sánh. Đương khi Ngài vừa đến cõi nhân gian tự Ngài đi bảy bước, tay phải giơ lên, giọng như sư tử hống: "Ngã ư thiên nhân chi trung, tối tôn tối thắng". (Trong cõi trời, người Ta là đấng tối tôn tối thắng). Dứt lời, Ngài bình thường trở lại như các trẻ sơ sinh, tức không tự đi và nói năng được gì. Bồ Tát giáng sinh được bảy ngày thì thân mẫu Ngài ngã bệnh

và tạ thế. Từ đó về sau người đảm nhận nuôi dưỡng Ngài là di mẫu Ma Ha Ba Xà Ba Đề (Mahaprajapati). Khi được bảy, tám tuổi Đức Thích Tôn đã thọ học mười sáu loại sách Phạn thư với Bà la môn Bạt Đà La Ni. Cạnh đó Ngài cùng học với các ban võ nghệ. Năm lên mười bốn tuổi Ngài mới được ra khỏi hoàng thành để giao du, nhân đó Ngài đã tận mắt chứng kiến cảnh sinh, già, bệnh chết của con người và kiếp người. Ngài cũng đã đối diện với các vị Sa Môn, để rồi Ngài cảm nhận ra sự vô thường của thế gian, và sau đó Ngài nuôi tâm niệm xin vua cha cho Ngài xuất gia tu đạo. Năm Ngài mười sáu tuổi, phụ vương Ngài luôn ưu lự Thái tử sẽ xuất gia. Do đó, nhà vua cho thiết lập "điện Tam Thời" (Ba mùa vui sướng)(9) và qui tụ nhiều thể nữ. Mục đích là dùng ngũ dục để lung

lạc Thái tử từ bỏ tâm niệm xuất gia. Năm mười chín tuổi, Ngài kết hôn với người con gái của chủ thành Thiên Tý là Sa Thâu Đà La (Yásodhara), và sinh hạ một người con trai tên là La Hầu La (Ràhula). Lại nữa theo "Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da Phá Tăng Sự", quyển ba(10), có đề cập đến việc thái tử Tất Đạt Đa cưới ba người phi tử: một là bà Da Thâu Đà La, hai là bà Kiều Tỳ Ca và ba là bà Lộc Vương. Cùng sách trên, quyển bốn nói: "Bấy giờ Bồ Tát ở trong nội cung là nơi vui chơi mà tự nghĩ rằng: Ta nay có ba phu nhân và sáu vạn thể nữ, nếu không cùng họ hưởng dục lạc, thì ngoại nhân sẽ cho ta không phải là đấng trượng phu; vậy giờ đây ta cùng Da Thâu Đà La vui thú. Nhân đấy bà Da Thâu Đà La mang thai". Còn có truyền thuyết nói rằng Đức Thích Tôn dùng tay chỉ vào bụng của Da Thâu Đà La, sau đó bà sinh con. Đứng về tín ngưỡng dân gian mà nói, thì người ta dễ dàng tin vào truyền thuyết trên là có vẻ hợp lý. - Xuất gia tu hành. Dù vua Tịnh Phạn có vận dụng đủ mọi phương pháp mang phong cách hào hoa chốn cung đình nhằm làm cho Thái tử say đắm thú vui ngũ dục đi nữa, cuối cùng tất cả những thứ ấy cũng không thể chiếm được tâm hồn của Ngài. Và rồi trong một đêm khi mọi người còn đang chìm sâu trong giấc mộng, từ nơi hoàng cung Thái tử lặng nhìn vợ quí, con yêu lần cuối, rồi đánh thức Sa Nặc (Chandaka)(11) - kẻ giữ ngựa - tra yên cương và cùng lên

lưng ngựa âm thầm rời khỏi hoàng cung, bỏ lại phía sau thành Ca Tỳ la Vệ! Lúc trời mờ sáng, Ngài cùng Sa Nặc đến được thôn La Ma (Ràmagràma), rồi Ngài tự tay cắt tóc và khoác lên mình chiếc áo Ca Sa (Kasàya). Tiếp đến, Ngài bảo Sa Nặc quay về hoàng thành, thay Ngài báo tin lên phụ vương là Ngài đã xuất gia. Đầu tiên Ngài đi đến rừng khổ hạnh của tiên nhân Bạt Già Bà (Bhàrgava) ở ngoại thành Tỳ Xá Ly (Vaisàli), thứ nữa Ngài tìm đến nơi tu hành của tiên nhân A La Lu Già Lam (Àràda. KàLàma) ở ngoài thành Vương Xá, cùng tu với tiên nhân Uất Đà Ca La Ma Tử (Udraka Rama Putra) để cầu đạo giải thoát. Tại đây, Ngài nhận ra lối tu của các tiên nhân là hoặc tu khổ hạnh, hoặc tu thiền định để cầu sinh thiên đường làm mục đích. Do đó, sau khi lãnh giáo, Đức Thích Tôn không mấy tâm phục, nên Ngài đi đến thôn Ưu Lâu Tần La (Uruvilvà) ở ngoại thành Già Da (Gayà) nằm về hướng nam. Thực thì hai tiên nhân ở ngoại thành Vương Xá, đương thời là người nổi danh của phái Số Luận. Cả hai đều tu theo định phi phi tưởng, và lấy đó làm cảnh giới giải thoát. sau này Phật giáo thấy rằng định "phi tưởng phi phi tưởng xứ" là định cao nhất thế gian. Như vậy, cho thấy hai vị tiên nhân trên phần nào cũng có ảnh hưởng đến Phật giáo. Lúc ấy đức Thích Tôn chưa khởi sự tu khổ hạnh, Ngài ngụ tại thôn Bàn Trà thuộc ngoài thành Vương Xá. Nhân khi Nài vào

thành Vương Xá khất thực, Ngài được vua

Tần bà Sa La của nước Ma Kiệt Đà nhìn thấy, và nhà vua gắng sức khuyên Ngài trở về lại với thế tục. Nếu Ngài ưng thuận, nhà vua sẽ nhường cho Ngài một nửa giang sơn để cùng nhau trị vì. Lời đề nghị đó bị đức Thích Tôn từ tạ. Khi bị từ chối, nhà vua liền đưa ra lời yêu cầu với đức Thích Tôn, là nếu Ngài tu hành thành Phật đạo, thì đầu tiên xin Ngài hãy đến Vương Xá độ ông. Tiếp đó, đức Thích Tôn cùng với năm người do phụ vương Ngài phái đến để hầu hạ cùng đi vào rừng khổ hạnh, và để cùng tu khổ hạnh với các Sa Môn ngoại đạo. tại đây đức Thích Tôn được các Sa Môn ngoại đạo gọi Ngài là Sa Môn Cù Đàm. Trai qua sáu năm sinh hoạt khổ hạnh, chỉ dùng lúa mạch và gạo sống làm thực phẩm. Mỗi ngày hạn định được dùng một hạt lúa mạch và một hạt gạo sống, để nhằm kéo dài mạng sống. Kết quả, thân hình Ngài khô đét lại như que củi. Trong khi Ngài vẫn chưa thấy tăm hơi gì về việc tu thành đạo quả nên Ngài quyết định từ chối bỏ lối tu khổ hạnh, do Ngài thấu hiểu tu khổ hạnh không phải là phương pháp rốt ráo để thành đạo. Rồi Ngài đi đến sông Ni Liên Thiền (Nairãnjanà) để tắm gội. Tại đây Ngài nhận bát cháo sữa do một mục nữ dâng cúng. Ngài điều dưỡng thân thể khang kiện trở lại, rồi Ngài đi đến cây đại thụ Tất Bát La (Pippala) lấy cỏ Kiết Tường lót làm tòa Kim Cang, và Ngài ngồi trong tư thế kiết già, mặt hướng về đông, đoan thân chánh niệm phát đại thệ nguyện: “Ngã kim nhược bất chứng vô tượng đại Bồ đề, ninh khả

toái thử thân, chung bất khởi thử tọa”. (Nay ta nếu không chứng quả vô thượng đại Bồ đề, thân này thà nát, dứt khoát không đứng lên đi khỏi nơi này). Ngài tỉnh tâm điểm chiếu, tư duy trừ sạch cái khổ của nhân gian. Chứng đắc đạo quả. Như vậy là đức Thích Tôn từ bỏ quan niệm rằng phương pháp tu khổ hạnh mới đem lại lợi ích, và lúc này Ngài chuyển sang lập trường cầu xuất thế gian, đạt giải thoát đạo, vượt lên trên tất cả mọi khái niệm và thái độ để quán sát tường tận nguyên lý sinh diệt của vạn pháp. Trong sáu năm ròng, năm người bạn cùng tu với Ngài, mục đích là để trợ giúp với hy vọng Ngài sẽ từ bỏ tâm niệm tu hành để quay về thế tục, thì lúc này họ thấy Ngài chuyển đổi phương pháp tu nên họ cũng bỏ Ngài ra đi. - Thành Đẳng Chánh Giác. Việc đức Thích Tôn xuất gia và trải qua sáu năm tu khổ hạnh nhiên hậu mới thành đạo quả. Đó là điều mà ai cũng thừa nhận. Duy có điều Ngài xuất gia và thành đạo vào năm Ngài bao nhiêu tuổi? Vấn đề này có nhiều thuyết khác nhau. Đa phần các vị cổ đức đều cho rằng Ngài xuất gia năm Ngài mười chín tuổi, và thành đạo năm Ngài hai mươi tám tuổi. Ngày nay có người cho rằng Ngài xuất gia năm hai mươi chín tuổi, và thành đạo năm Ngài ba mươi lăm tuổi.

Nguyên nhân dẫn đến các thuyết khác là vì; vào thời sơ kỳ, Phật giáo không dùng văn tự để ghi chép, mà dùng phương pháp “sư sư tương thừa, dĩ khẩu truyền khẩu” trong một thời gian dài, tiếp đó có thêm sự phân chia nhiều bộ phái, do đó có sự truyền nhầm là điều khó tránh khỏi. Đặc biệt là dân tộc Ấn Độ luôn thiên về tư duy siêu hình, không bận tâm đến việc ghi chép năm tháng rõ ràng, chính xác. Kỳ thực việc này cũng không có gì lạ. Ngay những vị cổ đức nổi danh trong lịch sử Trung Quốc như Khổng Tử, Lão Tử, Trang Tử mà năm tháng của quí Ngài vẫn không rõ ràng chính xác. Người Tây phương cũng thế, đối với năm sinh tháng đẻ của Chúa Jésus cũng chưa thể xác định.

Đây quả không phải là ngẫu nhiên của Đông phương hay Tây phương! Đức Thích Tôn với bản hoài đại bi, đại trí, nên suốt bốn mươi chín ngày, Ngài đoan tọa dưới gốc cây bằng một tinh thần dõng mãnh, với ý chí khắc phục nội ma ngoại chướng, bỗng nhiên vào ngày mùng tám tháng chạp, vừa lúc sao mai ló dạng Ngài thấu ngộ rằng, tất cả các pháp không một pháp nào không có duyên khởi. Sự rốt ráo của tất cả các pháp duyên khởi ấy là đạo lý vô ngã. Ấy là "Sinh tri sinh kiến, định đạo phẩm pháp, sinh dĩ tận, phạm hạnh dĩ lập, sở tác dĩ biện, tất cánh thọ hữu, tri như chơn"(12) (đã sinh tri, đã sinh kiến, định đạo phẩm pháp, sự sinh đã dứt, phạm hạnh đã vững, việc càn đã làm xong, không còn tái sinh nữa, biết đúng như vậy).

Khuyếch nhiên viên ngộ, thành đẳng Chánh giác, tự giác, giác tha, giác viên, vì vậy Ngài tự xưng là vô thượng Phật đà (Buddha), và chúng đệ tử qui y Phật thì gọi Ngài là Thế Tôn (Bhagavat), là Thích Ca Mâu Ni (Sakya Muni). Mâu Ni (Muni) có nghĩa là bậc thánh. Bậc thánh chứng đắc pháp tịnh mặc - thoát lý tất cả mọi phiền não thì gọi là tịnh mặc. Ở Ấn Độ, vốn từ xa xưa đối với các vị tiên nhân bất luận là nội, ngoại đạo mà họ ẩn vào trong núi rừng để tu tâm học đạo lâu năm thì họ được mọi người xưng tụng là Mâu Ni. Đức Thích Tôn là bậc thánh xuất thân từ dòng tộc Thích Ca; do đó xưng là Thích Ca Mâu Ni. Sau khi thành đạo, đức Thích Tôn luôn ở trong trạng thái hỷ duyệt vô lượng, và kéo dài trong suốt thời gian hai mươi tám ngày kế tiếp. Ngài vẫn tĩnh tọa dưới gốc cây, tự Ngài thọ dụng niềm vui giải thoát trong bảy ngày đầu tiên. Cây Bồ Đề (Bodhivikasa) là cây Tất Bát La, nhân đức Phật thành đạo dưới gốc cây này nên gọi là cây Bồ Đề. Sang bảy ngày lần thứ hai, Ngài tĩnh tọa dưới tán cây A Du Ba La (Ajabàla). Đây là thời gian Ma Vương Ba Tuần (Marà- Pàpìman) đến thỉnh Phật nhập diệt nhưng không kết quả. Bảy ngày lần thứ tư, Ngài đến tĩnh tọa dưới tán cây La Xà Da Hằng Na (Rajavatana), thì có hai vị thượng chủ; một tên là Đề Vị, một tên là Bà Lê Ca, đi ngang qua nơi đức Phật đang tĩnh tọa, họ lấy một ít mật cúng Phật và

câu xin qui y Phật Pháp rồi tiếp tục lên đường. Đây là hai đệ tử Ưu Bà Tắc (Upàsaka) đầu tiên của đức Phật (Ưu Bà Tắc là người dàn ông có đức tin trong sáng, và thân cận phụng sự Tam Bảo). TIẾT III: CHUYỂN PHÁP LUÂN. - Đức Phật đi đến Vườn Nai. Sau khi đức Thích Tôn tự thọ dụng pháp duyệt mà Ngài vừa chứng ngộ dưới cội Bồ Đề. Ngài quyết ý giáo hóa chúng sinh, trước tiên Ngài đến Vườn Nai. - Lộc Dã Uyển (Mrgadàva) tên Vườn Nai hiện nay là Tát Nhĩ Nại Đức (Sarnath) ở ngoài thành Ba La Nại (Vàràmasì): dovì Ngài nhớ năm người bạn trước kia cùng tu hầu hạ Ngài, sau họ bỏ Ngài mà đi. Nay Ngài đến là để báo đáp công đức của họ trước kia. Đây cũng là năm vị Thị giả đầu tiên có danh xưng là Tỳ kheo. Năm người họ là: A Nhã Kiều Trần Như (Àjnàta - Kundinya), Bạt Đề (Bahadrika), Bà Ba (Vàspa) Ma Ha Nam (Mahanàna), A Thuyết Thị (Asvajit). Năm vị Tỳ kheo này cũng là thính chúng đầu tiên đức Phật nhăm đến để thuyết giảng diệu pháp mà Ngài đã thân chứng. Đời sau gọi đây là sơ chuyển pháp luân. Nghe xong thời thuyết pháp tất cả năm vị đều chứng thánh quả A la hán (quả giải thoát của Tiểu thừa).

Pháp luân - Dharma - Sakra: có thể dịch là chuyển vận chánh pháp (theo cách dịch của Hán văn). Tức là lấy Phật pháp sánh với Luân Bảo của vị Chuyển Luân Thánh Vương.

Lúc vị Luân Vương xuất thế thì Luân Bảo cũng tự ứng hiện. Luân Bao dẫn đạo Luân Vương chuyển hướng tứ thiên hạ, khiến các tiểu quốc vương không ai là không thành kính cảm phục Chuyển Luân Thánh Vương, Luân Vương không dụng đến đao binh mà thiên hạ thống nhất, bởi Luân Vương thực hành nền chính trị nhân trị, khiến mọi người trong thiên hạ đều an hưởng thái bình. Đầy là truyền thuyết mà cũng là ước mơ của người dân Ấn Độ về sự trị vì của bậc Luân Vương đem thái bình an lạc đến cho mọi người. Đầu tiên, Luân là một thứ binh khí lấy việc phá địch làm chính, để ẩn dụ việc đức Phật dùng chánh pháp mà Ngài chứng được làm "Luân". Ngài công bố chánh pháp khắp thiên hạ nhằm mang lại lợi lạc cho quần sinh, và phá đổ các tà thuyết, dị luận. Lấy đó dụ cho chánh pháp nên gọi là Pháp Luân. - Nội dung Pháp Luân. Nội dung Pháp luân là thành quả do đức Thích Tôn chứng đắc khi Ngài thành bậc Chánh Đẳng Chánh Giác. Và rộng truyền chánh pháp do Ngài thân chứng, gọi đấy là chuyển Pháp Luân. Thế nào là chánh pháp (Saddharma)? Căn cứ theo Thánh điển Nguyên thỉ - kinh A Hàm mà nói, thì lần đầu tiên

đức Phật thuyết pháp, đó là thuyết về Tứ Thánh đế và Bát Chánh Đạo. Về sau nội dung kinh, luật, luận của Đại, Tiểu thừa đều do từ Tứ Thánh Đế và Bát Chánh Đạo mà khai triển. Để giới thiệu nội dung Chánh Pháp, trước tiên cần nêu rõ mục đích thuyết Pháp của đức Phật. Mục đích giáo hóa của đức Thích Tôn là nhằm tạo thuận duyên giúp tất cả mọi người để ai cũng có thể đạt đến giải thoát như Ngài. Sự giáo hóa của đức Phật không nhằm làm gia tăng lý luận đối với thế giới, nhân sinh, cũng chẳng phải để giúp giới khoa học và triết học có thêm hứng thú. Điều này xin đọc thêm ở kinh Tiễn Dụ, trong kinh Trường A Hàm. Như vậy, đức Phật không yêu cầu chúng ta nhắm mắt sùng bái Ngài, coi Ngài như một thứ ma túy tín ngưỡng để ủy thác đức tin. Đức Phật là nhà tôn giáo thực tế, là nhà tư tưởng giàu tinh thần phê phán. Ngài tôn trọng luận lý một cách thực tế, và phản đối những "không đàm huyền lý". Phàm cái gì không hữu ích cho việc tu chứng giải thoát, thì Ngài không chú tâm. Đối tượng được đức Phật khảo sát không là sửa đổi lại vũ trụ, mà bằng nỗ lực lớn nhất, đức Phật thuyết minh những hoạt động mà con người nên tạo thành. Theo đức Phật, nếu khảo sát thế giới mà bỏ qua sự sống cơ bản của con người thì đó không phải là bản hoài của Phật. Xin đọc "Nguyên Thỉ Phật Giáo Tư Tưởng Luận" của Mộc Thôn Thái Hiền, ở thiên thứ I chương 3.

Như vậy, tôn chỉ mà đức Phật giáo hóa thế gian là nguyện vọng muốn cho hữu tình chúng sinh đạt thành giải thoát. Nói cách khác, Phật pháp lấy hữu tình chúng sinh, chủ yếu là lấy con người làm trung tâm. Nếu khảo sát Phật pháp mà trước mắt không nhìn thấy hữu tình chúng sinh, thì đó quả là sự sai lầm. Tứ Thánh Đế và Bát Chánh Đạo mà đức Phật chứng ngộ và thuyết giảng, đó là con đường giúp con người đạt đến giải thoát. I. TỨ THÁNH ĐẾ. Bài thuyết pháp đầu tiên của đức Phật được gọi là "Tam Chuyển Tứ Đế Pháp Luân". Nay xin phân thuật như sau: 1. Khổ đế: nhân sinh như khổ hải! Nội dung của khổ, đại loại có ba, đó là khổ khổ, hoại khổ và hành khổ. Trong khổ khổ có tám thứ khổ đó là: sinh khổ, lão khổ, bệnh khổ, tử khổ, ái biệt ly khổ, oán tắng hội khổ, cầu bắt đắc khổ, ngũ ấm xí thạnh khổ. 2. Tập đế: nguyên nhân của Khổ là Tập. Do phiền não mà tạo nghiệp, do tạo nghiệp mà chiêu cảm quả báo khổ. 3. Diệt đế: diệt là khả năng giải thoát khổ quả, là thấu triệt "lý" của Tập đế, là đoạn trừ nghiệp phiền não,

tức là khả thể giải thoát mọi chúng khổ. 4. Đạo đế: đạo là phương pháp diệt khổ. Tu trì Bát Chánh Đạo có khả năng diệt trừ tất cả các khổ, chứng đắc quả Niết bàn giải thoát.

II. CHUYỂN TỨ ĐẾ. 1. Thị chuyển: thuyết minh tường tận đây là khổ, đây là tập, đây là diệt, đây là đạo. 2. Cần chuyển: thuyết minh khổ nên biết, tập nên đoạn, diệt nên chứng, đạo nên tu. 3. Chứng chuyển: thuyết minh khổ ta đã biết, tập ta đã đoạn, diệt ta đã chứng, và đạo ta đã tu. Trên đây là cương yếu về lần đầu tiên Phật chuyển pháp luân. Giải thích rõ Khổ đế và Tập đế đó là do duyên sinh pháp, từ đó giải rõ pháp Thập nhị nhân duyên. - Thập Nhị Nhân Duyên. Thập nhị nhân duyên đích thực là một "sáng tạo luận" được lưu lộ một cách đặc biệt độc đáo từ đại bi trí hải của Đấng giác ngộ. Các tín ngưỡng Thần quyền; không một tôn giáo Thần quyền nào mà không cho rằng vũ trụ này là do Thượng đế sáng tạo. Đức Phật dùng mười hai nhân duyên để thuyết minh về căn nguyên của vũ trụ. Nay xin giới thiệu và giải thích mười hai nhân duyên: 1. Vô minh: tức không có trí tuệ, do vì các phiền não như tham dục, sân hận, ngu si v.v... che lấp, lại cũng do tâm lý xuẩn động là nguyên do làm cho bị mê hoặc.

2. Hành: tức các nghiệp thiện, ác được gây tạo nên từ kiếp trước - gồm cả hành vi của thân và tâm. 3. Thức: tức do nghiệp lực ở đời quá khứ mà cảm thọ quả báo, nên lại khởi vọng nghiệp ngay từ lúc ban sơ khi vừa nhập thai mẹ, và thành thần thức ở đời hiện tại. 4. Danh sắc: tức thân tâm của thai nhi sau khi đã nhập thai. 5. Lục nhập: tức mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức. Sáu cơ quan này được trưởng thành trong thai mẹ - còn gọi là lục căn. 6. Xúc: tức sau khi ra khỏi thai mẹ. Khi ấy sáu căn tiếp xúc tương đối với sáu trần là: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. 7. Thọ: tức do tiếp xúc ngoại cảnh mà có được tri cảm khổ, vui nơi thân, tâm. 8. Ái: tức hoạt động tâm lý, trong đó có nhàm chán sự khổ, ưa thích sướng vui như tài, sắc, danh, thực, thùy - Ngũ dục lạc. 9. Thủ: tức nhân vào ái dục thịnh vượng nên đối với cảnh có sự tham nhiễm, và khởi niệm lưu giữ. 10. Hữu: tức do đời hiện tại tạo tác nhân hữu lậu dẫn đến cảm thọ quả sinh tử đời sau.

11. Sinh: tức nhân vào các nghiệp chủng được tạo tác ở đời hiện tại dẫn đến cảm thọ sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp của thân ngũ uẩn đời sau. 12. Lão tử: khi đã có thân ngũ uẩn giả hợp, được sinh ra, tất nhiên thân ấy sẽ suy yếu, già nua và cuối cùng là chết. Mười hai nhân duyên là chuỗi mắc xích được dùng để thuyết minh sinh mệnh con người mà vốn từ nghìn đời nay luôn lưu chuyển từ tiền sinh đến kim sinh và rồi hậu sinh, tạo thành mối quan hệ giữa nhân và quả. Mối quan hệ này được gọi là "tam thế lưỡng trùng nhân quả". Nhưng về phương diện hồi hoàn, thì mười hai nhân duyên có thể dùng vòng xoay hoặc - nghiệp - khổ để thuyết mnh. - Hoặc - Nghiệp - Khổ. Từ vô thỉ đến nay do sự xuẩn động của "vô minh hoặc" mà tạo tác các nghiệp thiện ác ở đời quá khứ, nhân đấy dẫn đến việc cảm thọ quả khổ ở đời hiện tại, và cũng ở đời hiện tại, lại tiếp tục chạy theo cái nhân mê mờ (Hoặc) tạo ra các ác nghiệp, các ác nghiệp này đưa đẩy đến quả khổ sinh tử ở kiếp sau. Đấy chính là phương cách xoay vòng của mười hai nhân duyên. 1. Hoặc: là Vô minh ở đời quá khứ dẫn đến Ái, và Thủ ở đời hiện tại.

2. Nghiệp: ấy là Hành ở đời quá khứ đưa đến Hữu của đời hiện tại. 3. Khổ: ấy là Thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ ở đời hiện tại dẫn đến sinh và lão tử ở đời vị lai. Thuyết minh mười hai Nhân duyên, mục đích là giúp con người hiểu rõ nội dung của Khổ và

Tập trong Tứ Thánh Đế. Nhân sinh là bể khổ! Vậy, khổ này là do đâu? Do nhân quả trong ba đời. Khởi đi từ vô minh mà mức đến là quả khổ sinh tử. Để tiện ghi nhớ, xin lập biểu về mối quan hệ giữa mười hai nhân duyên.

Khi đã biết nguyên nhân của khổ là do tập. Để đoạn tuyệt tận gốc căn nguyên của khổ, là tu theo phương pháp Bát chánh đạo.

- Bát Chánh Đạo. Bát Chánh Đạo là Đạo đế trong Tứ thánh đế. Nội dung Bát Chánh Đạo như sau: 1. Chánh kiến: ấy là sự hiểu biết, sự kiến giải chính xác. Thế nào là Chính kiến? Hãy dùng Tam pháp ấn để giám định. Tam pháp ấn là gì, sẽ giới thiệu ở phần sau. 2. Chánh tư duy: ấy là dùng Chánh kiến làm cơ sở, để tư tưởng chín chắn về nội dung của Chánh kiến này. Đây là công phu thực tiễn của ý nghiệp. 3. chánh ngữ: đặt nền móng trên ý niệm chánh xác, để biểu đạt công phu thực tiễn của nghiệp "khẩu". Đối với người không nói đảo, nói dối, không dùng ỷ ngữ, đâm thọc, không dùng ác khẩu mạ lỵ làm nhục người khác, nên dùng thiện ngôn để khuyến khích người, dùng ái ngữ để an úy. 4. Chánh nghiệp: là thân nghiệp chánh đáng. Muốn vậy, thân không phạm ác nghiệp sát sinh, trộm cướp, dâm loạn, và không dùng các chất tạo say mê, ngây ngật. Cần phối hợp với ý và ngữ nghiệp, sao cho ba nghiệp: thân, ngữ, ý trở nên thanh tịnh. 5. Chánh mệnh: tức phương pháp mưu sinh phải chân chính. Loại bỏ các nghiệp ác, nên theo những chức nghiệp chánh đáng để hành xử trong các nhu cầu của đời

sống. Không dùng sự tài khéo về thuật số giang hồ để thâu tóm tài vật bất nghĩa. 6. Chánh tinh tấn: ấy là đối với đạo nghiệp, tự mình nỗ lực gắng sức, điều ác chưa đoạn, lập tức đoạn ngay, điều thiện chưa tu, thì hãy gắng tu. Điều ác chưa khởi, thì ngăn không cho khởi, điều thiện chưa lớn mạnh hãy cố làm cho tăng trưởng. 7. Chánh niệm: khi tự tâm đã gắng gỏi tinh tấn, thì nên dùng phương pháp bất tịnh quán để nhiếp tâm, chế tâm, khiến tâm trụ "nhất cảnh", và không khởi tư niệm vật ngã. 8. Chánh định: tu trì theo bảy giai đoạn vừa nêu, ắt sẽ đi vào tứ thiền, bát định. Sau rốt dùng "không tuệ lực" để nhập vào định Diệt thọ tưởng. Đấy chính là cảnh giới giải thoát Niết bàn. Nhân vào Bát chánh đạo mà khai diễn ba mươi bảy phẩm trợ đạo, lại qui nạp và diễn hóa thành sáu Ba La Mật Đa (lục độ), tất cả đều thuộc phạm vi tam vô lậu học Giới - Định - Tuệ. - Giới Định Tuệ. Chúng ta căn cứ kinh Tạp A Hàm để hiểu về Bát Chánh đạo, dựa vào kinh Trường A Hàm để hiểu rõ ba mươi bảy phẩm trợ đạo, và nhờ kinh Tăng Nhất A Hàm để biết được Lục độ. Đấy là lịch trình được phát triển theo thứ

lớp. Hiện nay tại Trung Quốc bộ kinh Tăng Nhất A Hàm bản Hán văn được dịch từ Đại Chúng Bộ; Đại Chúng Bộ lại truyền xuất thành tư tưởng Đại thừa. Vì thế, nội dung tu đạo giải thoát phải tùy vào thời đại mà lần lượt khai triển. Tuy nhiên, nguyên tắc cơ bản trong tu trì không thể tách rời yêu cầu thiết yếu là Giới Định Huệ. Xin nêu hai biểu đồ làm tư liệu thuyết minh.

Nhờ biểu đồ trên cho thấy Bát chánh đạo bao hàm ba mươi bảy đạo phẩm. Chia ba mươi bảy đạo phẩm ra 7

thành bảy loại để giải thích. Có thể tra cứu Phật Học Đại Từ Điển

Vòng tròn Hoặc - Nghiệp - Khổ là định luật của sinh tử môn. Giới - Định - Tuệ thuộc tam vô lậu học là định luật của giải thoát môn. Sự quan hệ hỗ tương giữa giới định huệ cũng là một vòng quay tròn, hoặc còn gọi là "Loa toàn hình" (hình tròn trôn ốc). Việc tu giới có thanh tịnh, thì tu thiền mới có khả năng chánh định. Nhờ định lực chánh định mới phát sinh huệ lực vô lậu; lại do huệ lực chỉ đạo trì giới. Duy chỉ có Không huệ, hoặc Chánh kiến của vô lậu huệ chỉ đạo, thì việc trì giới mới phù hợp và tu thiền mới không bị lạc vào ma cảnh.

Trước nhất cần xác lập chánh kiến, để làm điều đó, phải dựa vào Tam pháp ấn do đức Phật chỉ dạy - Tam Pháp Ấn Tam pháp ấn là dùng "tam cú thoại" làm tiêu chuẩn để ấn chứng các pháp, pháp nào phù hợp với Tam pháp ấn, pháp đó hợp với Chánh kiến của Phật Đà. Pháp nào không phù hợp với Tam pháp ấn, đó là tà kiến của ngoại ma và nghiêng ngã. Kinh Tạp A Hàm(13) ghi lại cuộc đối thoại giữa đức Phật với các đệ tử Tỳ kheo: "Đức Phật hỏi các Tỳ kheo: Ngũ uẩn v.v... là vô thường chăng? Các Tỳ kheo đáp: bạch Thế Tôn, vô thường. Đức Phật: vô thường là khổ, phải không? Chư Tỳ kheo: bạch Thế Tôn là khổ. Đức Phật: nếu vô thường, khổ, và pháp dễ biến đổi. Vậy, pháp ấy là ngã hay ngã sở? Chư Tỳ kheo: bạch Thế Tôn, không phải là ngã, cũng không phải là ngã sở? Đức Phật tùy căn cơ (trình độ) của đệ tử mà khai thị. Cứ theo cuộc đối thoại trên mà quán sát năm uẩn (hữu lậu pháp), sẽ thấy các pháp là vô thường, vô ngã, sau đó mới là giải thoát (Niết bàn). Dùng tam cú thoại làm chuẩn, nhờ đó mà sáng rõ, ấy là:

1. Chư hành vô thường; 2. Chư pháp vô ngã; 3. Niết bàn tịch tịnh. Thế nào là ngũ uẩn? Thế nào là các pháp? Muốn làm rõ hai vấn nạn vừa nêu, phải dùng Tam pháp ấn để giải thích. Hữu lậu pháp thuộc sinh tử môn, để dễ phân biệt nên dùng danh từ ngũ ẩn để thuyết minh. - Ngũ uẩn. Phàm là người, ai cũng nghĩ rằng thế gian là thường trụ vĩnh hằng. Thân tâm này là ta và của ta (ngã, ngã sở), do vậy nên cần bảo vệ. Đã chấp thế gian là thường, chấp thân tâm (ngũ uẩn) là Ta, thì đương nhiên Ta cần truy tầm khoái lạc và danh lợi để làm thỏa mãn cái "Ta". Đồng thời chạy trốn sự hao tổn hủy hoại của tự nhiên. Trên thực tế, trong từng sát na, mọi vật trên đời này không vật nào là không bị biến dị (đổi khác). Vì tất cả đều là vô thường. Dù là đại hoan lạc, và danh lợi cực lớn đi nữa, thì thế gian này vẫn không có cái trường cửu và không tan rã. Bởi chẳng có đóa hoa nào mà không có lúc tàn! Không có con người nào mà lại không chết! Vì thế, dù có vui chơi hoan lạc cho thỏa thích, thì kết cục vẫn là rã rời, là khổ. Đã là vô thường, là khổ thì tìm đâu ra cái "Ngã" chân thực, cái ngã vĩnh hằng, để mà sở hữu cả về tinh

thần lẫn vật chất? Phật Giáo tạm dùng thuật ngữ ngũ uẩn để phân tích tinh thần và vật chất. Ngũ uẩn gồm: 1. Sắc Uẩn: Bao gồm sinh lý con người và vật lý ngoại tại: Ấy là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân của con người, và đối tượng là sắc, thanh, hương, vị, xúc. Sắc uẩn hàm nhiếp tất cả vật chất như, hình sắc, thái sắc, cực vi, (điện tử và nguyên tử), và hồi - viễn sắc (như tinh cầu ở rất xa). 2. Thọ Uẩn: Lấy sự lãnh nạp làm công dụng, gần với trạng thái cảm giác. 3. Tưởng Uẩn: Lấy việc lưu giữ hình tướng làm công dung, gần với tác dụng của tri giác và tưởng tượng. 4. Hành uẩn: Có công dụng thiên lưu (dời đổi), và tạo tác. Gồm cả thời gian, không gian, tư tưởng.ttrạng thái của Hành là đối với ngoại

cảnh sinh khởi tham sân, thiện ác v.v... là công năng của hoạt động tâm lý. 5. Thức Uẩn:

Lấy phân biệt làm công dụng, gần với nghĩa của tri thức; Thức uẩn lấy nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý làm sở y nên gọi là lục thức thân. Đối với vật, cảnh nó phụ trách việc hiểu rõ, phân biệt và ghi nhớ v.v... lấy đó làm tác dụng. Thức uẩn cũng là tên gọi khác về bản thể của tâm. Ngũ uẩn là sự phối hợp giữa tâm và vật, cảnh. Sắc uẩn thứ nhất phân tích về vật lý và sinh lý, bốn uẩn còn lại phân tích về tâm lý. Phân tích vật lý, sinh lý và tâm lý, nhằm thuyết minh tường tận tất cả mọi hiện tượng thuộc nhân sinh giới và vũ trụ giới, rằng tất cả chúng không có thứ gì là không vô thường tất cả là vô ngã, là khổ. Nếu năng chứng được đạo lý này, thì ngay lúc quan sát chính xác như vậy thì đó là cảnh giới Niết bàn. Chúng sinh lưu chuyển trong sinh tử là do nhân duyên của mười hai nhân duyên tạo thành. Thế giới thân tâm của chúng sinh là do sự giả hợp giữa ngũ uẩn và nhân duyên. Lìa khỏi mười hai nhân duyên sẽ không có sự lưu chuyển sinh tử, ly khai sự giả hợp do ngũ uẩn, sẽ không có thân tâm và thế giới. Sinh tử là vậy, thân tâm là vậy. Không cái nào là không phát sinh từ nhân và duyên. Các pháp hư vọng tạm thời có nhưng chỉ là sự huyễn hiện. Vậy, khám phá thế giới thân tâm bằng cách nào? Ấy là dùng tam Pháp ấn. Muốn đoạn tuyệt thân ngũ uẩn khổ thì làm sao? Hãy tu Bát chánh đạo.

TIẾT IV. SỰ HÀNH HÓA CỦA ĐỨC THÍCH TÔN VÀ GIÁO ĐOÀN LA HÁN ĐỆ TỬ. Tại Lộc Dã Uyển Đức Thích Tôn độ năm vị Tỳ kheo - năm anh em Kiều Trần Như. Nhân đấy mới có giáo chủ, giáo pháp và giáo đoàn (Phật - Pháp - Tăng). Tiếp đó đức Phật độ ngài Da Xá (Yasá) và thân hữu của ông cả thảy mười người. Sau đó Phật độ ngài Mãn Từ Tử, Đại Ca Chiên Diên, Bà Tỳ Da v.v... các vị này từ bỏ ngoại đạo, qui y Phật pháp, và đều chứng quả A la hán ly dục. Đức Thích Tôn trải qua mùa mưa tại Vườn Nai bằng sinh hoạt ăn cứ đầu tiên. Sau mùa An cư, Ngài khuyến khích các La hán đệ tử không nên du hóa hai người trên cùng một địa xứ. Riêng đức Phật, Ngài đơn độc đi đến làngƯu Lâu Tần Loa, tại đây Ngài hóa độ ngoại đạo thờ lửa là Ưu Lâu Tần La Ca Diếp (Urivilvà - Kàsyapa) và hai người em của ông này là Na Đề Ca Diếp (Nadi Kàsyapa) và Già Da Ca Diếp (Giayà - Kàspa), cùng chúng đệ tử của ba vị nầy cả thảy một người người. Đức Thích Tôn nhớ lời hẹn trước dây với vua Tần Bà Sa La nên Ngài cùng ba anh em nhà Ca Diêp và chúng đệ tử đi đến thành Vương Xá. Tại đây, đức Phật được quốc vương đích thân thống lãnh thần dân ra tận ngoại thành nghênh đón. Bấy lâu vua Tần Bà Sa La đã từng nghe danh của ba anh em nhà Ca Diếp, nay mới được hội kiến, nhưng lúc này cả ba đã trở thành đệ tử Phật, điều đó

khiến cho tín tâm của vua và thần dân thêm phần khẩn thiết. Do đó, sau thời thuyết pháp do đức Phật thuyết giảng, nhà vua liền đắc pháp nhãn tịnh (Kiến Địa vị). Còn có trưởng giả Ca Lan Đà (Kalanda) đem vườn Trúc của ông ở ngoại thành Vương Xá cúng dường đức Phật, trong khi đó vua Tần Bà Sa La kiến tạo tịnh xá tại vườn Trúc để cúng Phật và chúng thánh đệ tử; và từ đó vườn Trúc trở thành đạo tràng qui mô to lớn của Phật giáo. Bốn năm sau Phật thành đạo, một trong sáu lục sư ngoại đạo thuộc phái Ngụy Biện là Tượng Xá Lợi Phất, khi ông đang trên đường đi, bỗng nhiên có tiếng nói lớn hướng về ông mà nói: “Các pháp do nhân duyên sinh, các pháp cũng do nhân

duyên diệt. Chư hành vô thường, vì là pháp sinh diệt, diệt hết sinh diệt, tịch diệt là vui". Khi lời vừa dứt ông liền đắc pháp Nhãn tịnh; vì đó là giáo nghiã căn bản của Phật pháp nên không có gì lạ. Xá Lợi Phất lòng cảm thấy bồn chồn vì chưa từng được nghe diệu pháp này. Ông đem diệu pháp vừa nghe thuật lại với người bạn đồng môn là Đại Mục Kiền Liên, và rồi cả hai cùng đưa hai trăm năm mươi đệ tử của mình đi đến bái kiến đức Phật, và cùng xin xuất gia theo Phật. Sau khi xuất gia, tất cả đều chứng đắc A la hán quả. Lại nữa, có ngài Ma Ha Ca Diếp (Maha Kàsyapa), ông là người sớm xuất gia tu hạnh yểm ly, và được quốc dân Ma Kiệt Đà kính ngưỡng. Có lần Ngài tự nói: Nếu không gặp Phật ra đời, thì ta là vị Độc Giác". Nhân khi ông đang ở tại thành Vương Xá, và nghe nhiều người nói là đã gặp

đức Phật trước thành, ông tự giác ngộ thiểu phần, và liền hồi tâm đi vào pháp hải của Phật. Như thường thấy trong kinh Phật có đoạn viết: "thiên nhị bá ngũ thập nhân câu, giai thị đại A la hán" (Hai nghìn năm trăm người câu hội, họ đều là bậc đại A la hán), đây là nói lúc giáo đoàn đã hình thành. Năm năm sau khi thành đạo, đức Phật nhận lời thỉnh mời của dân thành Xá Vệ (Sràvast) thuộc nước Kiều Tát La (Kosala)ä, để đi đến thành này, tại đây có ông trưởng giả Tu Đạt (Sudatta - còn gọi là Tu Đạt Ta). Bỏ tiền mua một tòa "Kỳ Thụ Cấp Cô Độc Viên" vô cùng giá trị để cúng dường đức Phật. Tức thì nơi đây trở thành trung tâm hoằng pháp đương thời. Cùng năm đó, Đức Thích Tôn nhận được lời triệu vời của vua Tịnh Phạn. Ngài liền lên đường hồi qui cố quốc để thăm lại phụ vương. Vua Tịnh Phạn cho kiến lập tịnh xá tại vườn Ni Câu Luật để làm nơi tiếp đãi đức Phật. Lần trở về cố hương này rất là trang nghiêm, bởi tất cả chúng Thánh đệ tử cùng đi với đức Phật. Đức Thích Tôn vì phụ vương mà thuyết pháp. Đang khi nghe Phật thuyết pháp Tịnh Phạn vương liền đắc "Pháp nhãn tịnh". Cũng trong dịp này, có rất nhiều người trong hoàng cung cầu xin thọ giới pháp; đồng thời đức Phật độ người em dị bào là A Nan(14) xuất gia. Thân tử Ngài là La Hầu La cũng cầu Phật xin xuất gia. Chuyến hồi hương này, đức Phật và chúng Thánh đệ tử lưu lại quê nhà trong bảy ngày; Ngài từ biệt phụ vương để trở lại

thành Vương Xá. Những người trong Thích Ca vương tộc xin theo Phật xuất gia làm đệ tử, trong đó có nhiều vị nổi danh như ngài A Na Luật (Aniruddha), A Nan (Ànanda), Kim Tỳ La (Kumbalùra) Đề Bà Đạt Đa (Devadatta) v.v... những vị này đặc biệt xin đức Phật "ưu ngộ", nghe xong lời đề nghị, đức Phật liền quở trách các vương tử; vì đức Phật muốn biểu lộ sự bình đẳng trong Phật pháp; mặt khác, Ngài muốn ức chế tính khí kiêu ngạo của các vương tử. Hậu thế truyền tụng mười vị đại để tử của Phật, trong đó ngoại trừ ngài Tu Bồ Đề (Subhùti) xuất gia hơi muộn, còn chín vị kia đều đã xuất gia. - Đức Phật với Tăng Đoàn. Tăng đoàn được gọi là Tăng Già (Sangha). Khi lần đầu tiên đức Phật độ năm vị Tỳ kheo, thì đó là lúc Tăng Già được hình thành. Tăng Già trong Phật Giáo lấy Tỳ kheo làm trung tâm. Nhưng nội dung Tăng Già gồm có bảy chúng. Việc vua Tần Bà Sa La qui y Phật, nhân đấy mà số nam, nữ tín đồ tại gia ngày càng tăng. Do vị thiếu niên xuất gia là La Hầu La, mà trong Tăng đoàn có vị Sa di. Do bà Ma Ha Ba Xà Ba Đề cùng năm trăm người nữ trong dòng họ Thích xuất gia, mà trong Tăng đoàn có Tỳ kheo ni; trong số những người nữ xuất gia, có người còn ở tuổi vị thành

niên, nên Tăng đoàn có nhiều vị Sa di ni. Lại nữa, có hạng người nữ đã từng có chồng, nhưng không rõ là họ có thai hay không (hoặc vì chồng chết, hoặc đã ly dị, ly thân) nay xin xuất gia. Ngại rằng chẳng lâu sau họ lại sinh con, khiến thế nhân phỉ báng, vì vậy tạm cho mỗi người thời gian là hai năm ở vị trí Thức xoa ma ni, sau hai năm nghiệm thấy họ không mang thai mới cho thọ giới Tỳ kheo ni. Theo thứ tự và vị trí, Tăng đoàn đệ tử Phật có bảy chúng: 1. Tỳ kheo (Bhiksu), 2. Tỳ kheo ni (Bhiksun), 3. Thức xoa ma ni (Siksamànà), 4. Sa di (Sràma), 5. Sa di ni (Sràmanerikà), 6. Ưu bà tắc (Upàsaka), 7. Ưu bà di (Upàrikà). Đến thời điểm này Đức Thích Tôn đã hoàn thành việc chế định giới luật cho bảy chúng đệ tử. Thông thường Tỳ kheo thọ, giữ hai trăm năm mươi giới. Tỳ kheo ni năm trăm giới. Thức xoa ma ni có sáu giới. Sa di và Sa di ni, giữ mười giới. Ưu bà tắc và Ưu bà di, tức nam nữ đệ tử tại gia thọ năm giới và phải thọ pháp qui y Tam Bảo. Sự khác biệt về giới tính, cần căn cứ theo giới pháp mà họ thọ trì để phân định. Nội dung giới luật, xin tham cứu “Giới Luật Cương Yếu”. - Đức Phật và sự Truyền Ký. Tính từ khi đức Phật thành đạo đến năm thứ sáu, tuy không có năm tháng rõ ràng, địa điểm hoạt động của

Ngài để có thể khảo cứu. Chỉ biết sinh hoạt của đức Phật và chúng đệ tử vào mùa mưa, và được chép trong các tư liệu rất ít ỏi. Đấy là nhân vào các Truyền Ký trong văn học ghi chép về đức Phật. Như kinh Phương Quảng Đại Trang Nghiêm, kinh Phật Bản Hạnh Tập, Phật Sở Hành Tán, kinh Quá Khứ Hiện Tại Nhân Quả, kinh Bản Sinh v.v... Đại loại các kinh vừa nêu tự thuật lại những năm hoạt động sau khi Phật thành đạo. Do đó, chưa thể dùng những tự thuật này để quán xuyến các Truyện Ký về những sự tích trong quá trình hoạt động của Ngài để có thể lưu hậu. Hiện tại căn cứ vào kinh Tăng Già La Sát Sở Tập(15), quyển hạ có liệt kê những nơi đức Phật và chúng đệ tử an cư vào các mùa mưa như sau: Năm thứ nhất tại nước Ba La Nại, năm thứ hai, thứ ba tại đỉnh núi Linh Thứu, gần ngoại thành Vương Xá, năm thứ năm tại Tỳ Thư Ly (Tỳ Xá Ly), năm thứ sáu tại núi Ma Câu La (là núi Pandava cũng ở ngoại thành Vương Xá), năm thứ bảy ở cõi trời Tam Thập Tam Thiên (tức cõi trời Đao Lợi, tại đây đức Phật vì thân mẫu mà thuyết pháp). Năm thứ tám, thứ mười một, thứ mười hai, thứ mười ba, tại Quỉ Thần Giới (một bộ tộc của nước Kiều Thưởng Di, tức rừng Khủng Bố của nước Ba Kỳ), ănm thứ chín tại nước Câu Khổ Tỳ (Kiều Thưởng Di), năm thứ mười trong núi Chi Đề (vị trí núi này chưa biết được). Năm thứ mười hai tại Ma Già Đà (Ma Kiệt Đà) thuộc xứ Nhàn Cư,

năm thứ mười bốn tại Kỳ Thụ Cấp Cô Độc Viên tại nước Xá Vệ, năm thứ mười lăm, mười sáu tại nước Ca Duy La Vệ, năm thứ mười bảy, mười tám và hai mươi tại thành La Duyệt (thành Vương Xá), năm thứ mười chín và hai mươi mốt tại núi Gia Lê (núi Calya phụ cận thành Vương Xá), về sau đức Phật và chúng đệ tử an cư tại Quỉ Thần Giới bốn lần, thành Xá Vệ mười chín lần. Năm thứ bốn lăm, đức Phật lần cuối an cư cùng Thánh chúng đệ tử tại thôn Tỳ Tướng thuộc nội cảnh nước Bạt Kỳ (Vriji). Đức Thích Tôn lúc tuổi về già có nhiều việc Ngài không thuận ý. Tại thành Vương Xá, ông Đề Bà Đạt Đa yêu cầu đức Phật trao quyền lãnh đạo Tăng đoàn lại cho ông. Do không thỏa nguyện, Đề Bà Đạt Đa nuôi ý dấy lên phong trào phản Phật, hại Phật. Ông dùng thần thông biến hóa và hiệu triệu giới tu khổ hạnh cực đoan, tranh thủ vua A Xà Thế

(Ajasatru) để tất cả đều ủng hộ ý đồ của ông. Vì thế, mười năm cuối đời Đức Thích Tôn không còn lưu lại thành Vương Xá, và cũng không trở lại thành Vương Xá. Tại thành Xá Vệ sau cùng không được an ninh, ở phía nam, vua A Xà Thế vì ám muội ma giết chết vua cha là Tần Bà Sa La để lên làm vua - đời thứ sáu của nước Ma Kiệt Đà. Ở mạn phía bắc, nước Kiều Tát La, thì vương tử Lưu Ly (Virùdhaka) của thành Xá Vệ, trước Phật nhập diệt vài năm cũng nổi lên xua đuổi vua cha là Ba Tư Nặc (Prasenajit) để đoạt lấy vương vị, đồng thời cử đại quân đánh úp thành Ca Tỳ la Vệ, quê quán của đức Phật. Đấy

là lần diệt thành quách, diệt tộc họ - một cuộc đại thảm sát. Tộc Thích Ca cơ hồ bị tuyệt chủng trong cuộc binh biến này. Tuy nhiên, sau lần giáo đoàn bị phân chia, và tổ quốc bị diệt vong, và Đề Bà Đạt Đa cũng đã chết, vua Lưu Ly bị vua A Xà Thế đánh bại, nước Kiều Tát La qui về bản đồ nước Ma Kiệt Đà, và rồi sau cùng vua A Xà Thế cầu qui y Phật. Vậy là Đức Thích Tôn sau mười năm khổ hạnh, phong sương, Ngài vẫn đi lại nhiều nơi để giáo hóa, sau rốt sắc thân ngũ uẩn của Ngài cũng dần dà lão suy. - Sự giáo hóa sau cùng. Qua bốn mươi lăm năm giáo hóa, cuối cùng đức Phật tự biết thân đã đến thời gian Ngài quyết định xả thân ngũ uẩn. Tuy vậy, nhưng Ngài vẫn cân nhắc thời gian thích hợp trước khi xả bỏ báo thân. Đầu tiên Ngài triệu tập toàn thể các Tỳ kheo đang có mặt tại Tỳ Xá Ly về tụ hội tại tịnh xá Trúc Lâm, đây là lần giáo hóa sau cùng vô cùng trọng yếu. Tiếp đó, Ngài đi về hướng thành Câu Thi Na La (Kusinagara). Thành này xưa tên là Câu Thi Na, cứ mỗi chặng đường đi qua, cảm thấy mệt thì Ngài nghỉ, nhất là khi đi qua các thôn ấp, đức Phật đều đừng lại nghỉ chân, và trong thời gian nghỉ ngơi, Ngài hướng về dân làng mà thuyết pháp. Sau cùng Ngài đến rừng cây Ta La (Sàla) ở ngoài thành Câu Thi Na La; đức Thích Tôn chọn

khu rừng hoang của một tiểu quốc ít người biết đến làm nơi nhập diệt. Đức Thích Tôn kiết tọa trên chiếc tăng Già Lê (Đại y) mà ngài A Nan vừa trải ra, rồi đức Phật nghiêng người nằm xuống nghỉ hướng về phía hữu. Trong lúc cơn suy kiệt không thể chịu đựng được nữa, thì có người ngoại đạo tên là Tu Bạt Đà La (Subhadra) đến khẩn cầu ngài A Nan cho phép ông bái kiến đức Phật. Nghe vậy, đức Phật gắng sức tiếp ông ta và Tu Bạt Đà La trở thành người đệ tử cuối cùng được đức Phật độ thoát. Trước lúc đức Phật xả thọ, Ngài hướng về chúng Tỳ kheo đệ tử mà giáo giới: “Thế này các Tỳ kheo vô vi và phóng dật, ta chọn không phóng dật, ta tự thành chánh giác. Vô lượng chúng thiện, cũng do không phóng dật mà có. Tất cả vạn vật, không vật nào là thường tồn. Đây là lời dạy sau cùng được Như Lai nói ra(16). Trong kinh Phật Di Giáo(17), đức Phật dạy: “Này các Tỳ kheo, thường nên nhất tâm, siêng năng cầu đạo xuất ly. Tất cả các pháp động và bất động của thế gian, đều là tướng tán hoại và bất an là lời dạy cuối cùng của ta.” Đấy là biểu lộ lòng thương người tối hậu của đức Phật trong tình cảnh cuối cùng. Đức Phật sánh như người mẹ hiền vĩ đại! Trước lúc sắp đi xa, lòng cứ xót xa lo lắng cho những đứa con gái thơ dại của mình, chúng không biết tự lo những việc như ăn mặc, đi đứng, vì thế Ngài căn dặn đi, căn dặn lại, và rồi dặn đi dặn lại.

Từ khi đức Phật thành đạo đến lúc Ngài sắp nhập diệt, đức Phật luôn hết lòng cứu giúp và giáo hóa chúng sinh. Bất luận ở hoàn cảnh nào, Ngài cũng đều xử sự một cách ôn

hòa, khoan đại, giữ lấy trung đạo mà hành xử. Ngài chưa từng bao giờ thốt ra một câu nói ngạo mạn, khinh người. Ngài cũng chưa bao giờ có động thái biểu lộ sự bất bình dù là trong nội tâm. Nơi tự thân Ngài, đức Phật luôn ôm lòng bi mẫn giáo hóa chúng sinh. Trí huệ quang minh, vô hạn và sâu kín của Ngài là hoàn toàn sung mãn. Vì thế bất luận là vấn đề gì, khi xử lý Ngài cân nhắc cả về lý, tình của nó, không nghiêng ngả chủ quan. Quả thực Ngài là đấng cha lành của thế gian, là đấng tạo sư của Trời, Ngài. Đức Phật là Phật ở chính những gì Ngài đem lại cho nhân loại. Chương III: Nguyên Thỉ Phật giáo và Tam Tang Kinh điển TIẾT I - II: PHẬT GIÁO NGUYÊN THỈ Cách Phân Kỳ của Lịch Sử Phật Giáo Sau khi Phật nhập Niết bàn, Ngài trở thành nhân vật lịch sử. Đối với cách phân kỳ của lịch sử Phật giáo Ấn Độ, các học giả cận đại vẫn chưa đồng ý và chấp nhận lấy "thuyết" nào làm chuẩn mực, hiện tại xin đơn cử năm thuyết để tham khảo.

I. THUYẾT TAM KỲ CỦA ĐẠI SƯ THÁI HƯ - NGƯỜI TRUNG HOA. a) Thời sơ kỳ, năm trăm năm là thời "Tiểu chương Đại ẩn" (Tiểu thừa sáng lộ, Đại thừa tiềm ẩn). b) Thời kỳ năm trăm năm thứ hai là thời "Đại chủ Tiểu tùng" (Đại thừa là chủ yếu, Tiểu thừa nương theo). c) Thời kỳ năm trăm năm thứ ba là thời "Mật chủ Hiển tùng" (Mật giáo là chủ yếu, Hiển giáo nương theo)(1). Nhưng, lúc về già đại sư Thái Hư cải đổi cách phân kỳ trên thành; Tiểu hành Đại ẩn, Đại chủ Tiểu tùng, Đại hành Tiểu ẩn, Mật chủ Hiển cùng(2). Cách phân kỳ này tuy có giá trị, nhưng quá sơ lược. II. CŨNG CÓ THUYẾT PHÂN LÀM BA KỲ. a) Từ đức Thích Tôn đến Bồ tát Long Thọ là thời kỳ Phật giáo phát triển một cách căn bản. b) Từ Bồ tát Long Thọ đến đại luận sư Pháp Xứng là thời kỳ hưng thịnh của Phật giáo Đại thừa. c) Từ Pháp Xứng đến thời Hồi giáo xâm nhập Ấn Độ, khoảng năm trăm năm sau đó là thời kỳ Phật giáo suy đồi. Cách phân kỳ giáo pháp theo lối này, căn bản chỉ khái quát Phật giáo từ khi Phật còn tại thế là thời Phật giáo nguyên thỉ cho đến lấy thời Bộ phái Phật giáo sau

Phật nhập diệt ước khoảng một trăm năm. Cách phân kỳ này còn ẩn tàng sự lẫn lộn. III. CÓ MỘT THUYẾT TAM PHÂN KỲ KHÁC. a) Từ đức Thích Tôn đến Bồ tát Long Thọ là thời kỳ Phật giáo phát triển một cách căn bản. b) Từ Bồ tát Long Thọ đến đại luận sư Pháp Xứng, là thời kỳ hưng thịnh của Phật giáo Đại thừa. c) Từ Pháp Xứng đến thời Hồi giáo xâm nhập Ấn Độ, khoảng trăm năm sau đó là thời kỳ Phật giáo suy đồi. Cách phân kỳ giáo pháp theo lối này, căn bản chỉ khái quát Phật giáo từ khi Phật còn tại thế là thời Phật giáo nguyên thỉ cho đến lấy thời Bộ phái Phật giáo sau Phật nhập diệt ước khoảng một trăm năm. Cách phân kỳ này còn ẩn tàng sự lẫn lộn. III. CÓ MỘT THUYẾT TAM PHÂN KỲ KHÁC. a) Từ đức Thích Tôn thành đạo cho đến một trăm năm sau khi Phật nhập diệt là thời kỳ Phật giáo Nguyên thỉ. b) Từ sau Phật nhập diệt, ước khoảng một trăm năm, đến ngài Long Thọ là thời kỳ Tiểu thừa Phật giáo phát triển. c) Từ Long thọ cho đến đệ nhị Pháp Xứng là thời kỳ Đại thừa Phật giáo hưng thịnh. Thuyết này với thuyết của Kimura Taiken, và thuyết của Vũ Tỉnh Bá Thọ đại loại giống nhau.

IV. LONG SƠN CHƯƠNG CHÂN V.V... ĐƯA RA THUYẾT BỐN KỲ. a) Thời kỳ Phật giáo nguyên thỉ. b) Thời đại Bộ phái Phật giáo. c) Thời đại Phật giáo Đại thừa. d) Thời đại Mật giáo. Thuyết này lấy hậu kỳ của Phật giáo Đại thừa thiết đặt thành thời kỳ Mật giáo, và lấy thời đại Bộ phái Phật giáo thay cho thời Tiểu thừa Phật giáo. Về sau Phật

giáo nguyên thỉ làm cơ sở chung cho sự phát triển của Phật giáo Tiểu thừa, và các phái Đại thừa. Do đó, thuyết này đáng gọi là có kiến giải hay. V. THUYẾT NĂM KỲ CỦA PHÁP SƯ ẤN THUẬN. a) Thời đại đức Phật lấy "Thanh văn làm gốc mà điểm đồng qui là giải thoát. b) Lấy bốn trăm năm sau Phật diệt độ làm "Sự xẻ dòng của Thanh văn theo khuynh hướng Bồ tát". c) Sau Phật nhập diệt, từ bốn thế kỷ đến bảy thế kỷ là thời lấy "Bồ tát làm gốc, có sự pha trộn giữa Đại thừa và Tiểu thừa. d) Sau Phật nhập diệt bảy trăm năm đến một nghìn năm, là thời "Bồ tát phân lưu về khuynh hướng Như Lai".

e) Sau Phật nhập diệt một nghìn năm cho đến mãi về sau lấy "Như Lai làm gốc của thanh tịnh Phật nhất thể". Đây là dựa vào diễn biến phát triển tư tưởng và giáo đoàn để khảo sát. Quan điểm này về đại thể tương đồng với quan điểm của đại sư Thái Hư, nhưng phân tích chân xác hơn. Duy có điều cách phân kỳ tư tưởng này của pháp sư Ấn Thuận có tính độc lập xin đọc tác phẩm "Phật Giáo Ấn Độ" của ở chương một - trang 4 đến trang 8. Bộ sách này trình bày cách phân kỳ của các nhà mà không có sự "lấy bỏ" nhà nào làm chuẩn, chỉ thuần lược thuật có tính tham khảo: vì vậy vấn đề chính là chương mục, chứ không hẳn là sự chia cắt. - Giáo Lý Phật Giáo Nguyên Thỉ. Nói đến Phật giáo nguyên thỉ là nói về "ngôn hành" của đức Phật khi Ngài còn tại thế, qua đó đức Phật đã tự thân ấn chứng về ngôn hành của các đệ tử Ngài. Những điều vừa nêu chỉ tìm thấy trong kinh A Hàm, và trong Luật bộ; nhưng kinh A Hàm so với Luật bộ, thì kinh A Hàm qua lần kết tập thứ nhất, thứ nhì là đã có sự thêm bớt. Thậm chí có thể nói nội dung của kinh A Hàm hiện tại không hoàn toàn còn giữ nguyên diện mạo nguyên thỉ của nó. Nhưng nếu không căn cứ vào những ghi chép trong kinh A Hàm thì không dựa vào đâu để tìm ra diện mạo đích thực của Phật giáo nguyên thỉ.

Giáo lý của Phật giáo nguyên thỉ quả thực là cực kỳ đơn giản. Đức Phật không bao giờ huyễn đàm về những gì mang tính "hình nhi thượng" (siêu hình, hoang đường, không tưởng), hoặc đàm thuyết về những kinh nghiệm lý tính. Ngài dạy con người đạo lý giải thoát một cách thực tiễn. Ngay thời bấy giờ, các đệ tử thỉnh cầu đức Phật giảng cho họ biết về cảnh giới Niết bàn, và Ngài giữ thái độ mặc nhiên không đáp. Bởi theo Ngài, người chưa chứng đắc Niết bàn lại cùng họ nói về Niết bàn ở cõi trời Tam Dạ Tam Thiên thì đó rõ ràng là chuyện nói nghe cho vui. Còn đối với người thực tế đã chứng đắc Niết bàn, thì có nói cũng chẳng giúp được tơ hào nào cả! Đức Phật là người loại bỏ tất cả mọi sự phiền tạp, và Ngài cũng là người cực kỳ khéo léo vận dụng thí dụ. Với chúng đệ tử, mỗi khi thuyết pháp đức Phật chỉ dạy những lời cần dạy, tuyệt nhiên không chút rườm lời. Nội dung thuyết pháp được Ngài khai thị theo thứ lớp, và không vượt ra ngoài Tứ thánh đế, thập nhị nhân duyên, và Bát chánh đạo. Các đề mục này đã lược giới thiệu chương II. Chẳng hạn khi bạn chưa tiếp cận đạo Phật, lúc ấy bạn chưa hiểu thế nào là tu học Phật pháp, thì việc đầu tiên Phật giáo sẽ nói cho bạn rõ là nên giữ cho "thân, khẩu, ý, mệnh trong sạch, không ô uế, thì túc mạng chung được sinh về cõi người". Còn nếu bạn biết "huệ thí, nhân ái,

làm lợi ích cho người với nhiều điều tốt lành" thì khi "thân hoại mạng chung sẽ sinh về cõi trời Thiên xứ"(3). Đấy là trước hết dùng phép tu "nhân thiên" để giúp bạn hiểu nên như thế nào để được sinh cõi trời, cõi người, thứ đến giúp bạn tự điều chỉnh nhân cách

sống sao cho mọi người kính trọng. Khi bạn đã qui y Tam Bảo và giữ năm giới cấm, lúc ấy căn lành của bạn sẽ trở nên lớn mạnh. Lúc ấy Phật giáo sẽ khai mở pháp môn giải thoát để bạn đi vào. Tu thiện pháp để sinh về cõi trời, cõi người là điều mà nhiều người tin theo và giữ gìn, nhưng pháp môn giải thoát thì duy nhất có đức Phật là người có kinh nghiệm tự thân chứng ngộ. Điều khẩn yếu là đức Phật không những không dùng "quyền uy" thông dụng của Thần giáo để bảo rằng bạn là kẻ có tội, rồi bảo bạn hãy chuộc tội, rửa tội. Đức Phật chỉ đưa ra phương pháp đơn giản, rõ ràng, rồi khuyên bạn y theo phương pháp thực tiễn đó mà tu tập thì sẽ đi đến kết quả tốt lành. Do đó, trong tinh thần của Phật giáo nguyên thỉ, tất cả mọi thần thoại và những điều mê tín hoàn toàn không có chỗ đứng. - Thế Giới Quan của Phật Giáo Nguyên Thỉ Chương trước có nói "nếu bỏ bản vị con người để chỉ thuần khảo sát thế giới, thì đó không phải là bản hoài của đức Phật". Trong kinh Tiễn Dụ(4) Tôn giả Man Đồng Tử (Màlunkya Dutta) hỏi đức Phật: "đời là thường hay đời là vô thường? Đời là hữu chung (cùng tận) hay đời là vô chung? v.v... vị Tôn giả nêu lên cả thảy mười lăm vấn đề,

tất cả đều là "bất quyết vấn đề". Bằng một thái độ trong sáng phi thường, Phật dạy: "Ta thấy không cần thiết phải nói với ông về các vấn đề trên. Vì đó là pháp không đưa đến lợi ích gì, chúng không phải là gốc của phạm hạnh, chúng không đưa đến trí tuệ, không đưa đến giác ngộ, không đưa đến Niết bàn". Sở dĩ vậy, là vì đức Phật thấy không cần thiết phải làm cho bạn hiểu đủ mọi thứ (bác loạn), mà Ngài thấy điều thiết yếu là giúp bạn phương pháp đạt đến giải thoát, chứng đắc Niết bàn, được vậy, tự nhiên bạn như người vén mây thấy được ánh sáng đích thực của nó. Tuy là như thế, nhưng trong Phật điển vẫn có giới thiệu mối quan hệ về thế giới quan. Chẳng hạn kinh Thế Ký trong Trường A Hàm, từ quyển 18 đến quyển 22(5)có giới thiệu nhiều thứ loại tướng trạng của thế giới quốc độ và thế giới hữu tình. Nhân đây, chúng ta không thể cho rằng đức Thích Tôn hoàn toàn giữ im lặng trước những vấn đề do tôn giả Man Đồng Tử đưa ra. Nhưng chúng ta khảo sát nguồn gốc của vấn đề sẽ thấy rằng, đại thể vấn đề được phát hiện là do từ thế giới quan Vệ Đà của Bà La Môn giáo và là sản vật của tư tưởng duy vật. Trong phương pháp giáo hóa của mình, đức Phật là người khéo vận dụng những tư tưởng duy vật, và thế giới quan Vệ Đà của Bà La Môn giáo để làm thí dụ. Bởi khi hướng về quần chúng ngoại đạo để thuyết pháp, thì hay nhất là sử dụng những truyền thuyết

của họ để dẫn giải họ đi vào Phật pháp. Do vậy, mà những quan niệm về thế giới của hàng ngoại đạo được đức Phật dẫn giải một cách đích xác, nhưng đó không phải là chủ đề chính trong việc thuyết pháp độ sinh của đức Phật. Điều hiển nhiên là đức Phật hoàn toàn không đồng tình việc sử dụng truyền thuyết của ngoại đạo để công kích lại họ, và đức Phật cũng cho phép hàng đệ tử mình sử dụng phương thức này. Đến như kinh Thế Ký là cả một hệ thống tự thuật dài dằng dặc, và không nghi ngờ gì, điều đó xuất phát từ sự biên tập tỉ mỉ của các nhà kết tập. Bởi kinh Thế Ký được hình thành sau thời vua A Dục, vì là trong Trường Bộ Kinh của kinh tạng Ba Lị không có kinh này. Do đó, nội dung kinh Thế Ký không phải là phát minh của đức Phật, mà nó là "tài sản chung" của nền văn hóa Ấn Độ đương thời. Đức Phật sở dĩ lợi dụng các quan niệm trên, đấy chẳng qua là sự gặp gỡ chứ hoàn toàn Ngài không biểu thị sự tiếp thụ. Thí dụ như các thần trong Vệ Đà, đặc biệt là thần Phạm thiên. Đức Phật phủ định thực thể của

Phạm thiên, nhưng lại khéo sử dụng tín ngưỡng này. Nhưng sau khi Phật nhập diệt, các đệ tử Phật lại nối kết quan niệm về thực thể Phạm thiên để tiếp thụ. Đó là việc dùng núi Tu Di làm trung tâm của thế giới quan. Điều này đứng về phương điện địa lý học và thiên văn học hiện đại, thực khó có cách nào để xác định. Tuy đấy là thông thuyết có từ rất sớm của địa lý và thiên văn học Ấn Độ - nó có trước khi đức Phật xuất hiện.

Là những đệ tử Phật, chúng ta nên chú tâm coi trọng cách ứng hóa của đức Phật làm trọng tâm, đó là hướng dẫn việc tu tập của mọi người, giúp họ giải thoát vô minh, bất tất phải sử dụng tất cả những ứng hóa của đức Phật, vì là trợ giúp con người tu chứng giải thoát chứ không phải ở những học thuyết của Vệ Đà, của Lục sư ngoại đạo. Nếu chúng ta chỉ chú tâm phân tích, tìm hiểu các học thuyết trên mà không chuyên tâm tu tập, thì chẳng khác gì bỏ gốc chạy theo ngọn, và như thế là tự dẫn mình đến chỗ chết mà còn sợ bị mai táng. Quả là sai lầm! - Tâm của chúng ta. Đức Phật thấy cần giúp con người giải thoát khỏi vô minh, chủ thể của con người là Tâm. Nhưng Tâm ấy không thể tự chủ, bởi đặc tính của Tâm là niệm niệm tương tục, hoạt động của Tâm là luôn luôn đổi khác (biến dị). Do đó cho nên Tâm là vô thường, đã là vô thường thì tìm đâu ra được chủ thể? Vì vậy, nên biết Tâm là vô ngã. Biết rõ Tâm là vô thường, vô ngã để điều khiển Tâm không bị chao động trước những chuyển biến những đổi khác. Người làm chủ được Tâm mình, là người vượt lên trên phàm phu trở thành Thánh quả. Thực thì quả là khó. Kỳ thực, đức Phật đặc biệt chú trọng đến việc khảo sát tâm phàm phu; dẫn dắt Tâm ấy vào đạo, bằng cách tu tập khiến Tâm nhiễm ô thành Tâm thanh tịnh. Dtâm thanh tịnh là Tâm không dao động. Chỉ riêng có danh từ

“Tâm”, nhưng lại có nhiều cách nói: Tâm nhiễm ô là Tâm biến dị không ngưng nghỉ, khảo sát tỉ mỉ trạng thái Tâm nhiễm ô cũng có nhiều dạng; theo tư liệu nguyên thỉ, Tâm nhiễm ô được phân loại và qui nạp thành mười hai khoảnh: 1. Ngũ cái(6): gồm có tham dục cái, sân nhuế cái, hôn trầm cái, kiến nghi, vô minh. 2. Thất kết (sử): gồm có dục tham, hữu tham, sân nhuế, mạn, kiến, nghi, vô minh. 3. Cửu kết (sử): lấy Thất kết làm cơ sở, lấy “hữu tham” đổi thành “thủ”, lại thêm vào tật, và xan. 4. Ngũ hạ phần kết: thân kiến, nghi giới cấm thủ, dục tham, sân. 5. Ngũ thượng phần kết: thân kiến, nghi giới cấm thủ, dục tham, sân. 6. Tứ bộc lưu: dục bộc lưu, hữu bộc lưu, kiến bộc lưu, vô minh bộc lưu. 7. Tứ lậu: dục lậu, hữu lậu, kiến lâu, vô minh lậu. 8. Tứ thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã ngữ thủ. 9. Tứ hệ: tham hệ, sân hệ, giới cấm thủ hệ, thị chơn chấp hệ. 10. Tam cầu: dục cầu, hữu cầu, phạm hạnh cầu.

11. Thập lục tam cấu: bất pháp dục, sân, phẫn, hận, phú, não, tật, xan, siểm, cuống, can phức, báo phục tâm, mạn, quá mạn, kiêu, phóng dật. 12. Nhị thập nhất tâm uế: tà kiến, phi pháp dục, ố tham, tà pháp, tham, nhuế, tùy miên, trạo hối, nghi hoặc, sân triền, bất ngữ kết (phú tàng tội), xan, tật, khi cuống, du siểm, vô tàm, vô quí, mạn, đại mạn, mạn ngạo, phóng dật. Tùy từng trường hợp, đức Phật dùng ngữ vựng thích hợp để giải rõ trạng thái “tâm bệnh”. Sắp theo thứ hàng, thì mười một khoảnh trước được trích từ “Ấn Độ Phật Giáo Sử” của Long Sơn Chơn Điền. Khoảnh thứ mười hai lấy từ kinh Trung A Hàm quyển 23, kinh thứ 93(7) Nếu toát yếu lại mười hai khoảnh trên thì không ngoài tham - sân - si. Đức Phật gọi đó là tam độc, tam bất thiện căn, tam hỏa. Gần đây có

người giải thích tam độc như vầy: “tâm là một thứ tham dục, hành vi và không thấy đủ của tâm cứ tương tục tiến hành một cách không ngừng nghỉ; do tham dục, hành vi và không thấy đủ của tâm, ba thứ này cấu thành như một sự tuần hoàn(8). Lối giải thích này không mấy chính xác, nhưng dễ lý giải. Do tham, sân, si mà phân biệt thành nhiều trạng thái tâm lý với nhiều tên gọi khác nhau. Đồng thời để đối trị tham, sân, si lại cũng phần ra nhiều trạng thái tâm lý và tên gọi khác nhau. Những phân tích trên về các trạng thái tâm lý,

kết quả được đời sau gọi một cách ngắn gọn là: tâm vương, tâm sở, tâm sở thiện và tâm sở bất thiện. Sự hpân tích trạng thái tâm lý của Phật giáo không đơn thuần là sự phân tích của tâm lý học hiện đại, mà sự phân tích này là nhằm khai thông cách đối trị tâm phiền não nơi con người. Tâm lý học hiện đại là một môn học nằm giữa môn sinh lý học và xã hội học. Nếu biện biệt một cách gán ghép, thì có thể nói tâm lý học của Phật giáo là nhằm đưa con người trở về với căn bản nhân sinh và giải thoát. Trong khi tâm lý học hiện đại chỉ nhằm phân tích và giải thích hiện tượng tâm lý con người. TIẾT II: CUỘC KẾT TẬP TẠI THÀNH VƯƠNG XÁ. Sao gọi là kết tập? Kết tập (Samgìti) có hai nghĩa, một là tụng (một người), hai là hội tụng (nhiều người cùng đọc tụng). Đại chúng suy tiến những vị tinh thông về pháp (Sharma), và về luật (Vinaya), những vị này tuần tự tuân theo sự phát vấn của Thượng tọa Tỳ kheo Ca Diếp. Theo đó, vị nào tự mình đã từng nhiều lần nghe Phật thuyết giảng kinh, luật thì hãy đọc tụng lại để đại chúng cùng nghe và thẩm định. Khi câu văn đã được chính túc mới đi đến biên tập, và đây là định bản Thánh điển sớm nhất được thành tựu. Nhân vì, chẳng lâu sau Phật nhập diệt, có Tỳ kheo ngu si lại ưa thích nói nhảm rằng: “Vị trưởng lão kia, Phật

thường dạy: nên làm như thế này, Không nên làm như thế kia; nên học như thế này, không nên học như thế kia. Chúng tôi hiện giờ vừa thoát khỏi sự phiền khổ, và tự mình làm theo những gì mình thích, không còn bị câu thúc như trước”(9). Sau khi nghe những luận điệu này, bấy giờ ngài Tôn giả Ca Diếp cảm thấy không vui. Lập tức ngài quyết tâm triệu tập đại hội để kết tập di giáo của đức Phật. Nhân cuộc kết tập này, Tôn giả Ca Diếp mới hoàn tất việc làm sáng tỏ giáo pháp Phật sau khi Ngài nhập Niết bàn, đồng thời nhiều vị quốc vương muốn dành phần nghênh đón xá lợi của Phật. Qua đó, ngài dò xét được những hành động có ý nghĩa của họ. Theo “Đại Sử” được lưu truyền tại Tích Lan, chương ba của bộ sử này thuật rằng: Sau Phật nhập Niết bàn, Tôn giả Ca Diếp đi đến thành Vương Xá, bấy giờ chủ thành Vương Xá là vua A Xà Thế, nhà vua là người ngoại bộ rất đắc lực, do đó vua giúp ngài Ca Diếp kiến lập tịnh xá cạnh núi Tỳ Bà La (Vebhàra) ở trước Thất Diệp Quật (Sapta Parnaguhà). Tại đây Tôn giả Ca Diếp tập hợp được năm trăm Tỳ kheo và tổ chức an cư vào mùa mưa lần thứ nhất sau Phật nhập diệt. Trong mùa an cư này, từ tháng thứ hai trở lui Tôn giả Ca Diếp bắt đầu mở cuộc kết tập kéo dài trong bảy tháng (Bắc truyền cho là có ba tháng), vị Tôn giả đầu tiên được yêu cầu tụng xuất Luật tạng là ngài Ưu Ba Li. Thứ đến là Tôn giả A Nan tụng

xuất Kinh tạng (Pháp tạng). Việc làm này về sau sử Phật giáo gọi là “Ngũ Bách Tập Tỳ Ni” hoặc gọi là “Vương Xá Thành Kết Tập” lại được danh xưng là “Đệ Nhất Kết Tập”. - Kinh Luật có từ thời nào? Pháp (giáo pháp kinh) và Luật (giới luật) tuy mới được định

hình sau lần kết tập thứ nhất. Nhưng từ thời đức Thích Tôn còn tại thế thì các luật sư cũng đã chuyên tụng Luật. Đó là cứ mỗi nửa tháng Bố tát một lần, các Tỳ kheo tùy theo địa bàn cư trú đều phải tụ hội lại để tụng giới. Đồng thời, khi Phật tại thế cũng có những Thánh điển được đem ra đọc tụng. Như trong "Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nai Da" quyển 44(10) chép là có vị trưởng giả yêu cầu quốc vương chuẩn hứa cho ban đêm được đốt đèn học kinh Phật. Lại cũng sách vừa dẫn, quyển 48(11), ghi "Cam Dung phu nhân ban đêm chong đèn đọc kinh Phật". Lại nói: "Phu nhân bảo sao chép kinh Phật, và nói với các vị đại thần, hãy dùng giấy mực, viết rõ lời kinh, khiến nhiều người tiện lợi đọc tụng". Khảo sát sự thành lập của Hữu Bộ Luật thì thấy rằng, vào thời Bộ phái Phật giáo những ghi chép vừa nêu trên là có tính truyền thuyết. Nhưng lúc Phật tại thế, việc đọc tụng kinh luật là điều mà các Tỳ kheo thường làm nên không phải ngờ. Do đó, có người cho rằng: "thời Phật còn tại thế, cũng đủ tập thành Thánh điển theo loại và bộ, ít ra là đã

có: Pháp cú, Nghĩa Phẩm, Ba La Diên, Ô Đà Nam, Ba La Đề Mộc Xoa, cả thảy năm thứ(12). Chưa hẳn lúc ban sơ đức Thích Tôn quyết định khi nào thì thuyết pháp, khi nào thì chế định giới luật. Mà qua thời gian, nhân vì phải đối diện với đủ thứ vấn đè cần phải xử đoán, phải giải thích và qui đinh, dàn dà đưa đến việc phải xem những sinh hoạt nào cần qui thành qui chế, những pháp nào là pháp ly dục cần ghi nhớ để tu định. Hậu thế lấy Kinh, Luật, Luận phối hợp lại thành Giới - Định - Huệ. Cũng như chưa hẳn đương thời đã đưa ra những qui định cứng nhắc như về sau này. Duy có điều khi nói về Luật, thì giới là chính, khi nói về Kinh, thì định là chính. Còn Huệ thì do giới và định mà sản sinh. - Nội dung kết tập Kết tập lần thứ nhất. Cứu cánh của lần kết tập như thế nào? Đại loại mà nói, ấy là tam tạng Kinh, Luật, Luật. Trong "Tăng Nhất A Hàm, Tự Phẩm" có thêm Tạp Tạng mà thành bốn Tạng, luận Phân Biệt Công Đức, và luận Thành Thực. Lại lấy tạp Tạng chia làm Bồ Tát Tạng mà thành năm Tạng. Nói đến kinh Phật là nói đến bộ A Hàm; nhưng kinh A Hàm hiện đang lưu truyền e có sự "thêm bớt". Kinh A Hàm hiện nay là thánh điển thuộc thời đại Bộ phái Phật

Giáo và năm Ni Ca Da (Nykaya) của văn tự Ba Lị (tương đương bộ A Hàm của Bắc truyền) có ít nhiều không giống nhau. Nói đến Luật, là chỉ cho luật Bát Thập Tụng. Sở dĩ có danh xưng này là vì ngài Ưu Ba Li phải tám mươi lần tụng mới hoàn thành được Luật tạng. Tạng Luật này hiện nay không tìm thấy. Các tạng Luật hiện đang lưu truyền đều thuộc thời đại bộ phái, và được các phái đọc tụng. Do đó, về nội dung hơi có phần gia, giảm. Luận tạng được tụng xuất như thế nào? Tuy căn cứ theo luật Thiện Kiến của Nam truyền (Theravadha), và luật Tứ Phần của Pháp - Tạng bộ, cả hai có nói đến tạng Tỳ Nại Da, nhưng không cho biết ai là người tụng xuất. Trong khi đó "Thập Tụng Luật" thì nói Tôn giả A Nan là người tụng xuất A Tỳ Đàm tạng, và luận Đại Trí Độ cũng đồng ý như vậy. Còn "Căn bản Hữu Bộ Luật Tạp Sự" thì nói Đại Ca Diếp là người tụng xuất Ma Đắc Lặc Già; Dulva II (Life of Buddha, p.150ff) được truyền ở Tây Tạng cũng đồng ý khi nói Đại Ca Diếp là người tự mình kết tập Ma Đát Lý Ca. Tất cả các ghi nhận trên chỉ là truyền thuyết được xuất phát từ Hữu Bộ Thí Dụ Sư. Miến Điện thì cho rằng ngài A Na Luật là người tụng xuất bảy Luận. Trong khi "Bộ Chấp Dị Luận Sớ" do Tam Tạng Chơn Đế truyền và dịch thì nói Phú Lâu Na là người đọc tụng A Tỳ Đàm tụng. "Đại Đương Tây

Vực Ký” quyển chín(13) của Huyền Trang nói là, có cả trăm, cả nghìn người của

Đại Chúng Bộ không tham dự vào cuộc kết tập do ngài Ca Diếp triệu tập, mà họ tụ hội riêng, và kết tập thành năm tạng Kinh, Luật; vì chỉ là truyền thuyết được viết ra từ các Bộ phái và hậu thế; vì vậy, nên có sự khác nhau khá nhiều. Nhân đó, đối với cuọc kết tập tại thành Vương Xá, có thuyết chủ trương là có kết tập Luận tạng, điều này khiến các học giả cận đại không có cơ sở để tin. - Những Người Dự Cuộc Kết Tập Lần Thứ Nhất Như chúng ta biết, cuộc kết tập tại thành Vương Xá là do ngài Ca Diếp đứng ra mời thỉnh, và chỉ có năm trăm vị Thượng tọa Tỳ kheo phó hội. Theo “Ma Ha Tăng Kỳ Luật” (còn gọi là Tăng Kỳ Luật), thì bấy giờ có nhiều vị Thượng tọa Tỳ kheo đã nhập diệt, như ngài Xá Lợi Phất, ngài Mục Kiền Liên khi nghe tin Phật sắp nhập diệt, hai ngài bèn xin nhập diệt trước Phật. Tiếp đó những vị đại đệ tử khi nghe tin Phật đã nhập Niết bàn, các ngài có vẻ lưỡng lự, nhưng rồi nối tiếp nhau nhập diệt. Do đó, những vị được mời tham dự Đại hội kết tập chỉ có bốn trăm chín mươi chín, Tôn giả A Na cơ hồ như bị ngài Ca Diếp mời ra khỏi đại hội, bởi ngài là người chưa “ly dục” nên không đủ tư cách để phó hội. Vì thế, ngài A Nan quyết chí ly dục, và trở thành vị A la hán, nhân đó mới đủ túc số năm trăm vị(14). Nhờ thẩm tra nhiều nguồn tư liệu cho thấy Đại hội kết tập tại thành Vương Xá chỉ gồm những vị cùng một phái với

ngài Ca Diếp, và đó là cuộc kết tập của một thiểu số người, của những vị Thượng tọa Tỳ kheo đại biểu cho phái khổ hạnh. Duy có điều, thành quả của lần Đại hội này là rất to lớn. Nó đánh bại tất cả mọi dị nghị của số đông người, do đó cho nên vị trí của nó là cực kỳ quan trọng. Nói chính xác, thì đây là cuộc Đại hội được tổ chức vừa thuận lợi, vừa hoàn thành một cách chóng vách. Nếu không, có thể sẽ diễn ra một cuộc tranh luận không khoan nhượng giữa các đại gia; chừng đó vấn đề càng thêm phức tạp. Có điều, trong kỳ Đại hội này phái của Trưởng lão Phú Lâu Na không thấy tham dự, và đó cũng là vấn đề còn đọng lại của Phật Giáo. - Trưởng lão Phú Lâu Na Lúc Đại hội kết tập tại thành Vương Xá kết thúc, theo “Thiện Kiến Luật” của Nam truyền, và “Tứ Phần Luật” của Bắc truyền, tất cả các bộ luật này đều nói có một vị trưởng lão tên là Phú Lâu Na dẫn năm trăm Tỳ kheo từ phương nam đi đến thành Vương Xá, hay còn nói là từ Nam Sơn (Dakkhi Na Giri) đến để cùng ngài Ca Diếp luận đàm thêm về Pháp (kinh) và Luật (giới). Theo “Luật Tiểu Phẩm Ngũ Bách Kiền Độ Đệ Thập Nhất” của Nam truyền(15), thì nói là ngài Phú Lâu Na phiền trách mà rằng: “quí ngài kết tập pháp, luật, điều đó là cực quí. Nhưng tôi là người từng thân cận, và theo Phật nghe pháp; vậy, quí ngài cũng nên nghe tôi khẩu thuật”. Riêng “Ngũ Phần Luật” quyển 30(16) thuật rằng ngài Phú Lâu

Na nói với ngài Đại Ca Diếp: “đích thân tôi theo Phật nghe pháp, nghe luật, những việc như “nội túc thực”(17), chính tự tôi dâng thức ăn lên Phật, tự tội nhận thu dọn sau khi Phật thọ thực xong, tôi dâng nước uống lên Phật, không người nào không sạch, không món nào không sạch, tôi mới dâng lên Phật”. Trên đây thuộc vấn đề ẩm thực được luật chế định. Ý tứ muốn nói với ngài Đại Ca Diếp là lúc Phật ở tại Tỳ Xá Ly, gặp phải năm thiếu đói, việc khất thực khó có ai cúng dường nhân đấy mới đưa ra điều cấm. Về sau lại đem ván đề này ra chế định. Vì vậy bảy việc vừa kể được cọi là không hợp pháp. Nhưng ý nói theo luật văn do ngài Ưu Ba Li tụng xuất, thì phạm bảy việc trên là phạm

tội Đột kiết la (ố tác). Bảy việc nêu trên tuy không quan trọng, nhưng cũng là vấn đề được đặt ra. Ngoài nội dung được kết tập tại thành Vương Xá, vẫn còn những hành vi, những kiến giải khác với nội dung kết tập bị bỏ sót. Chính đấy là nguyên nhân đưa đến việc phân chia Bộ phái. Trưởng lão Phú Lâu Na nói trên, không phải là vị Tỳ kheo đứng hàng thứ bảy trong số thập đại đệ tử của đức Phật, không phải là Phú Lâu Na bạn của ngài Da Xá, cũng không phải là ngài Phú Lâu Na thuyết pháp đệ nhất(18). TIẾT III. CUỘC KẾT TẬP TẠI THÀNH TỲ XÁ LY. - Khởi Nguyên Cuộc Kết Tập Lần Thứ Hai.

Như mọi người đều biết, Ấn Độ thời đức Phật còn tại thế, thì ở tây Ấn Độ là trung tâm, là giáo khu của Bà La Môn giáo, và có truyền thống bảo thủ. Trong khi tại đông Ấn Độ, dọc theo dải Ma Kiệt Đà lại mở ra chân trời mới với phong trào tự do tư tưởng. Ngay như thuyết "nghiệp lực" và Áo Nghĩa Thư đều phát triển tại phương đông cùng với vương triều Tỳ Đế Ha (Vedeha). Đức Phật - người thuộc tộc Thích Ca cũng là một chi của phương đông. Phật Giáo cũng dựa vào hoàn cảnh tự do tư tưởng mà phát đạt. Vì vậy, nên tư tưởng của đức Phật rất coi trọng sinh hoạt thực tế. Đến độ lấy sinh hoạt thực tế làm nguyên tắc. Ngay như lúc sắp nhập diệt, Đức Thích Tôn vẫn còn lo là các đệ tử sau này sẽ vướng vào các tiểu chi, tiểu tiết có thể gây trở ngại cho công cuộc phát triển giáo hóa. Do đó, Phật dặn dò thị giả - ngài A Nan rằng: "sau khi ta diệt độ, ông hãy triệu tập Tăng chúng và tuyên bố xả bỏ các "vi tế giới". Vi tế giới là những việc nhỏ nhiệm, không quan trọng mà trong sinh hoạt thường nhật khi Phật còn tại thế đã chế định. Điều đó cho thấy đức Phật rất coi trọng sinh hoạt thực tế. Nghĩa là tự do "lấy, bỏ" miễn sao việc chế định giới luật phải thích nghi với sự tu tập. Đây là điểm thủy chung nhất quán của giới luật. Nhưng, trong lần đại hội thứ nhất, Tôn giả A Nan một lần đọc lên di huấn của đức Phật, ngài lại quên là lúc ấy ngài không thỉnh thị đức Phật dạy rõ thế nào là phạm vi tế giới. Do vậy mới phát khởi một chuỗi tranh luận. Sau cùng, ngài Đại Ca Diếp với địa vị là người chủ trì cuộc

Đại hội kết tập đưa ra quyết định: "những gì Phật dạy, chúng ta phải phụng hành theo, những gì Phật không dạy, không đem ra bàn luận ở đây"(19). Thì ra, các Thượng tọa trưởng lão đều là những vị bảo thủ, mà Đại Ca Diếp là một trong những vị bảo thủ. Do đó, nội dung giới luật của lần Đại hội kết tập lần thứ nhất được ghi nhận là đại biểu cho tinh thần Thượng tọa, và những vị Thượng tọa thì củng cố đại vị lãnh đạo của họ. Mặc dù vậy, ngài trưởng lão Phú Lan Na vẫn giữ thái độ tuy không tiếp nhận cùng phái với ngài Đại Ca Diếp, nhưng ngấm ngầm thay đổi tư tưởng. Cùng lúc ấy, ngài Phú Lan Na nhận được sự trọng thị từ các Tỳ kheo trung niên ở phía đông. Vì vậy, lần kết tập thứ hai diễn ra tại thành Tỳ Xá Ly, về mặt địa vực, thì hệ phía tây Ấn Độ thuộc về thành Ba Tra Ly Tử, và hệ phái đông Ấn Độ thuộc về thành Tỳ Xá Ly có biểu hiện tranh luận. Nhân vì sau khi Phật diệt độ, khu vực giáo hóa của Phật Giáo ngược lên theo phân chi của lưu vực sông Hằng là sông Diêm Ngu Na, từ đó phát triển rộng về hướng tây cho đến sông Ma Thâu La (nay là sông Juma thuộc tây ngạn sông Mutra), hình tành nên hệ Phật Giáo rất quan trọng ở tây Ấn Độ. Thời này tại đông Ấn Độ lấy thành Tỳ Xá Ly làm trung tâm của Tỳ kheo tộc Bạt Kỳ. Đối với vấn đề giới luật, thái độ của hệ phía đông khác với hệ phía tây. Sự thực đó là hiện tượng tự nhiên.

- Tình Hình Sôi Động Của Lần Thất Bách Kết Tập. Tuy trong luật cho rằng đây là thời cách Phật nhập diệt đã xa khoảng trăm năm. Nếu lấy sự tham gia đông đúc của các trưởng lão trong lần đại hội này, theo một trưởng lão đệ tử ngài A Nan pbát biểu, thì lần Đại hội kết tập này diễn ra cách Phật nhập diệt trong vòng một trăm năm. Nhân có trưởng lão Tỳ kheo Da Xá Ca Kiền Đà Tử (Yasa Kakandakal Putta) là người của hệ phía tây đi tuần hóa đến thành Tỳ Xá Ly, thấy các Tỳ kheo ở phía đông cứ mỗi nửa tháng vào các ngày mùng tám, mười bốn và ngày rằm, dùng bình bát đựng đầy nước, và tụ tập người tại địa phương lại một nơi rồi yêu cầu họ - các bạch y - thí tiền. Trong số các bạch y có người không đồng ý cúng tiền, còn chê trách rằng: các Sa môn Thích tử không nên cầu thí kim tiền. Thấy vậy, trưởng lão Da Xá liền trách cứ các Tỳ kheo cầu bạch y cúng tiền, và nói: "cầu thí như vậy là không đúng tinh thần giáo pháp". Lại hướng về đám tục nhân, và nói: "các ngươi không nên cúng thí tiền, ta từng đích thân theo Phật nghe pháp, nếu ai cầu thí không đúng với giáo pháp, cũng như những ai cúng thí không đúng với giáo pháp, cả hai đều đắc tội(20). Việc ngài Da Xá hướng các tục nhân nói là họ sai trong việc cúng thí kim tiền, nên các Tỳ kheo yêu cầu ngài hướng về các bạch y mà bày tỏ yết ma (tức tạ lỗi). Ngài Da Xá không đồng ý tạ lỗi, và ngài vẫn khẩn thiết yêu

cầu các Tỳ kheo không nên cầu thí kim tiền. Việc làm này của ngài được các tục nhân hết sức ca ngợi và kính ngưỡng. Kết quả ngài Da Xá không được các Tỳ kheo của tộc Bạt Kỳ dung nạp. Ngài liền đi về phía tây và nhằm vào các Đại đức trưởng lão có danh vị mà du thuyết. Rồi ngài trở lại thành Tỳ Xá Ly triệu tập đại hội để làm sáng tỏ vấn đề giới luật. Trưởng lão Da Xá đã không nệ nhọc nhằn để đi cả nghìn dặm. Ngài đến tận địa phương của Tỳ kheo Ba Lỵ Da - người nổi tiếng về tu khổ hạnh đầu đà (địa xứ này cách Ma Thâu La năm trăm dặm về phía tây). Ngài đến địa phương của Tỳ kheo A Bàn Đế, đến trú xứ của Tỳ kheo Đạt Thấn Na (ở Nam Sơn), quan trọng hơn cả là ngài tranh thủ đi đến địa phương Ma Thâu La của trưởng lão Tam Bồ Đề, đến địa phương Tát Hàn Nhã của trưởng lão Ly Bà Đa. Tỳ kheo của bộ tộc Bạt Kỳ cũng bốn lần phản bác lại ngài Da Xá, và cho rằng nguyên ủy là do đức Phật đã dạy như vậy tại địa phương họ. Họ yêu cầu đại chúng trợ lực để giúp họ phản bác lại ngài Da Xá. Chung cuộc, việc du thuyết của ngài Da Xá đưa đến kết quả hết sức xán lạn. Đó là có đến bảy trăm vị Tỳ kheo cùng đến thành Tỳ Xá Ly tham dự đại hội. Vì có quá đông người dự đại hội, nhưng nếu tất cả cùng tham gia biện luận, e rằng sẽ không đưa đến kết quả. Do đó, các Tỳ kheo của cả hai phía đông, tây đồng ý mỗi phía được suy cử bốn vị Thượng tọa làm đại biểu. Tên tự của những vị được suy cử, các bộ Luật có sự ghi chép khác nhau. Xin tham khảo

và liệt kê tên tự của các vị Thượng tọa được suy cử như sau: Tát Bà Ca La, Ly Bà Đa, Tam Bồ Đề, Da Xá, Tu Ma Na, Sa La, Phú Xà Tô Di La, Bà Tát Ma Ca La Ma. Ngoài ra còn có một vị vừa thọ giới cụ tục được năm năm, nhưng có đủ khả năng đảm nhận việc giáo hóa, và đã tỉnh thức giới luật nên được chọn lo việc bày xếp tọa cụ. Vị đó có tên là A Kỳ Đa (hoặc A Di Đầu), do vậy nên cộng cả thảy là chín vị. Chín vị này có nhiệm vụ xem xét, tra cứu và thẩm định tất cả mọi biện luận. Thực tế, những vị vừa nêu là đại biểu cho bảy trăm người tham dự Đại hội. Do đó, Đại hội này có tên là Thất Bách Kết Tập. - Vấn Đề Mười Việc Phi Pháp. Khởi đầu Đại hội lần này là đem việc các Tỳ kheo đề

nghị bạch y cúng tiền. Nhưng nội dung được đưa ra thảo luận gồm có mười khoảnh. Được gọi là “Thập sự phi pháp” của Tỳ kheo tộc Bạt Kỳ, đó là: 1. Giác diêm tịnh: Nghe trữ muối ăn trong giác khí. 2. Nhị chỉ tịnh: Tức là tính theo bóng mặt trời, sau và chưa quá nửa ngày (đứng bóng) hai cách chỉ bóng mặt trời, như ăn chưa no, thì có thể ăn tiếp để no. 3. Tha tụ lạc tịnh: Tức là sau khi ăn xong một bữa, lại đến một xóm làng khác ăn thêm lần nữa. 4. Trụ xứ tịnh: Tỳ kheo cùng ở trong rừng khu (giới nội), có thể không bố tát với nhau trong cùng một trụ xứ.

5. Tùy ý tịnh: khi tăng chúng đã quyết định nơi nghị xứ (nơi hội nghị), thì tuy tất cả không cùng tham dự, nhưng để quyết định có hiệu lực, yêu cầu tăng chúng sau khi quyết định đã đưa ra thì mọi người đều tuân phục là được. 6. Sở tập tịnh: tức thuận theo những điều đã được quyết định trước đó. 7. Sinh hòa hiệp (bất toản dao) tịnh: Tức được uống sữa bò chưa bị khuấy cho đóng ván đông đặc lại. 8. Ẩm xà lâu nghi tịnh: Xà lâu nghi là nhựa cây Câu Lang Tử chưa lên men, hoặc vừa lên men thì được lấy để uống. 9. Vô duyên tọa cụ định: khi may tọa cụ không được phép thêm biên, cũng như không được múon to nhỏ tùy thích. 10. Kim ngân tịnh: Tức là tùy ý nhận kim ngân. Tỳ kheo tộc Bạt Kỳ của thành Tỳ Xá Ly cho rằng, mười việc nêu trên là được phép; vì hợp pháp (tịnh giới). Trong khi ngài Da Xá thi cho rằng mười việc trên là không phù hợp với luật chế. Mục đích của lần kết tập thứ hai này là nhằm thẩm tra mười việc nêu trên được căn cứ vào luật chế nào. Kết quả thẩm tra hoàn toàn dựa vào các ghi chép trong luật điển,

các vị Thượng tọa đồng ý thông qua mười việc trên là phi pháp (Thập sự phi pháp). Kỳ thực, nếu theo ý chỉ của đức Phật mà cân nhắc, thì “ Thập sự” này thuộc phạm vi của vi tế giới được ngài A Nan thuật lại lời di huấn của Phật là nên bỏ đi. Nhưng cung cách xử lý của các vị Thượng tọa là rất tôn trọng đối với những điều do đức Phật chế định. Vì vậy, chư vị Thượng tọa đều đứng về ngài Da Xá. Do đó, trong Luật văn có tăng bổ thêm “Thập sự”, và được chép thành văn. Như vậy, lần kết tập thứ hai này tuy gọi là kết tập thực thì chỉ vì Thập sự phi pháp mà thôi. Như vậy, các Tỳ kheo Bạt kỳ coi như bị thảm bại trong kỳ đại hội này, nên lòng cảm thấy bất bình. Truyền thuyết rằng có sự kết tập riêng của đại chúng thuộc hệ phía đông. Cũng từ đó tách ra khỏi phái Thượng tọa, và trở thành hai phái. Điều đáng chú ý là quốc vương của thành Tỳ Xá Ly cũng tỏ ra bất mãn với một số Thượng tọa là khách mời, cho nên sau khi kết thúc đại hội, quốc vương lệnh cho các vị ấy rời khỏi thành Tỳ Xá Ly. Diễn biến này ngấm ngầm ẩn chứa khuynh hướng phản thành hệ phái đông thuộc Đại Chúng Bộ, và hệ phía tây thuộc Thượng Tọa Bộ. - Kết Tập Lần Thứ ba. Việc kết tập thánh điển Phật Giáo; theo truyền thuyết thì có hai lần kết tập thứ ba, và hai lần kết tập thứ tư. Duy có

điều, lần kết tập thứ ba có hay không diễn ra? Nếu là có, thì thời đại của cuộc kết tập rất khó định luận. Theo sự nghiên cứu của pháp sư Ấn Thuận, ông đưa ra ba thuyết về sự sai hiện của hệ Thượng tọa. 1. Truyền thuyết về Độc Tử Bộ. Chuyện kể rằng, sau Phật diệt độ một trăm ba mươi bảy năm, tại thành Ba Tra Ly Tử có con ma tên là Chứng Hiển, hóa hiện thành vị La Hán, và cùng tăng chúng tranh luận mười sáu năm không dứt, may có vị Tỳ kheo tên là Độc Tử, ngài triệu tập tăng chúng, và khiến họ hòa

hợp, nhờ đó mới dứt tranh luận. Bấy giờ có vị hộ pháp là vua Nan Đà. Và cuộc triệu tập tăng chúng của ngài Độc Tử được gọi là lần kết tập thứ ba. 2. Truyền thuyết của hệ Phân Biệt Thuyết. Tương truyền rằng sau Phật Niết bàn khoảng hai trăm ba mươi năm, tại thành Hoa Thị (Dàtaliputta) có tặc trú Tỳ kheo khởi tranh, khiến vua A Dục phải nghênh đón ngài Mục Kiền Liên Tử Đế (Moggali Puta Tissa) đứng ra triệu tập một nghìn vị Tỳ kheo cu hội mới chấm dứt được cuộc tranh luận. Và đây cũng được gọi là cuộc kết tập lần thứ ba. 3. Truyền thuyết của hệ Nhất Thiết Hữu. Truyền rằng sau Phật Niết bàn khoảng bốn trăm năm. Có vua Ca Nị Sắc Ca thâm tín Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ,

nhà vua cho triệu tập năm trăm vị Đại đức qui tụ về nước Ca Thấp Di La, đem tam tạng Thánh điển Kinh Luật ra gạn bỏ đi những dị thuyết(21). Trong ba truyền thuyết, thì truyền thuyết thứ ba được coi là lần kết tập thứ tư. Sự tích về truyền thuyết này sẽ giới thiệu ở phần sau. Tư liệu liên quan đến việc kết tập thánh điển Tiểu thừa và Đại thừa có thể tham khảo Phật Giáo Đại Từ Điển của Vọng Nguyệt Thị, từ trang 902-904, xem phần tự thuật để rõ thêm.

TIẾT IV. THÁNH ĐIỂN THỜI SƠ KỲ. - Mở đầu Thánh Điển. Sự cấu thành Thánh điển của thời này là chỉ đạo giai đoạn hoàn thành hình thái Phật điển ở vào thời sơ kỳ. Thời sơ kỳ ước phỏng từ thời đại đức Phật đến thời đại vua A Dục, hoặc ngay cả thời đại Bộ phái mãi đến sau này. Tại tiết hai của chương này dã có nói đến thời đại đức Phật, thời này chỉ tập thành có: Pháp Cú, Nghĩa Phẩm, Ba La Diên, Ô Đà Nam, Ba La Đề, Mộc Xoa. Tất cả là do các đệ tử Phật ghi nhớ và đọc tụng ra, rồi tùy theo tính cách của mỗi đề cương được đức Phật thuyết giảng mà phân loại để biên tập.

Theo “Đại Sử” của Nam truyền, thì lần kết tập thứ nhất sau Phật Niết bàn chỉ có Pháp (kinh) và Luật (giới) nhưng chưa đưa ra danh mục. Trong khi “Đảo Sử” thì cho rằng, nội dung lần kết tập thứ nhất gồm có “Cửu phần giáo”. Khi nói đến tam tạng Thánh điển thì phải bao quát cả Luận tạng. Nhưng sự xuất hiện của Luận tạng, theo Nam truyền, sớm nấh là khi có sự ra đời của “Di Lan Đà Vấn Kinh” (Milinda pãnha- tương đương với kinh Na Tiên Tỳ kheo của bản Hán dịch; thời đại xuất hiện của kinh này khoảng một thế kỷ trước công nguyên). Tuy nhiên, cũng có thể xác định là ở thời đại Phật tại thế, thực chất là đã có Luận, dù chưa định hình thành một khoa độc lập. - Luật Tạng và Pháp Tạng Luật là khuôn phép tối sơ vốn từ quá khứ đã khó tra cứu. Các học giả cận đại dùng tạng luật Ba Lị, và luật Ma Ha Tăng Kỳ bản Hán văn để đối chiếu so sánh với chủ ý tiến gần đến “cận cổ”. Có người đem tạng Luật của thời kỳ đầu khi mới xuất hiện phân ra thành hai đại cương gồm luật Tỳ kheo và Luật Tỳ kheo ni. Mỗi cương lại chưa thành: Tỳ Ni, Tạp Bạt Cứ, và Oai nghi; dựa vào cách chia này, thì nội dung “Tỳ kheo Giới Kinh” của cổ bản cũng chỉ có Tứ Ba Di, mười ba giới Tăng Già Ba Thi Sa, hai giới Bất định, ba mươi giới Ni Tát Kỳ Ba Dật Đề, chín mươi hai giới Ba Dật Đề, bốn Hối Quá, cộng cả thảy là 145 giới. Chúng học pháp lý đán thuộc về Oai nghi loại.

Thất diệt tránh, là xuất từ Tạp Bạt Cứ loại chứ không thuộc Tỳ Ni loại. Hiện tại, hai trăm năm mươi giới mà Tỳ kheo thọ nhận, rõ là vì phương tiện học tập nên hậu nhân mới lấy Chúng học pháp, và Thất diệt tránh thêm vào mà thành giới kinh. Có người lấy

từ bia đá được khắc dưới thời vua A Dục, trong đó ghi: “pháp tối thắng được nói trong Tỳ Nại Da” rồi suy luận rằng. Tạng luật chắc chắn là đã được định hình trước thời vua A Dục. Thực thì đây chỉ là căn cứ theo nguyên tắc phán đoán của Thượng Tọa Bộ, vì Bộ này đặc biệt coi trọng giới luật. Do đó, có thể là lần kết tập thứ nhất, ắt cũng đã hoàn thành khuôn phép tối sơ của tạng Luật, dù chỉ mới nói đến tám mươi lần tụng luật. Và đó cũng là tạng Luật căn bản, đời sau dựa vào đấy mà có sự phân chia giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Thời Bộ phái Phật Giáo, đa số đều tuân theo Luật của Bộ phái mình. Hiện vẫn còn sáu bộ Luật tạng: 1. Tạng Luật Vinayapitaka, bằng văn tự Ba Lị của Thượng Tọa Bộ, thuộc Nam truyền. 2. Luật Ma Ha Tăng Kỳ, gồm bốn mươi quyển của Đại Chúng Bộ, do ngài Phật Đà Bạt Đà La cùng dịch ra Hán văn với ngài Pháp Hiển, vào thời Đông Tấn. 3. Luật Ngũ Phần, gồm ba mươi quyển, của Hóa Địa Bộ, do ngài Phật Đà Thập và ngài Trí Thắng dịch ra Hán văn dưới thời Lưu Tống.

4. Luật Tứ Phần, gồm sáu mươi quyển của Pháp Tạng Bộ, do ngài Phật Đà Da Xá và ngài Trúc Phật Niệm dịch ra Hán vào đời Diêu Tần. 5. Luật Thập Tụng, gồm sáu mươi quyển của Ma Thâu La Hữu Bộ, do ngài Cưu Ma La Thập dịch ra Hán văn vào đời Diêu Tần. 6. Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da, gồm năm mươi quyển, của Hữu Bộ ở Ca Thấp Di La, do ngài Nghĩa Tịnh dịch ra Hán văn vào đời nhà Đường. Đúng ra luật của Thượng Tọa Bộ xuất hiện trước luật của Đại Chúng Bộ, và luật của Thượng Tọa Bộ thuộc về Nam truyền. Trong Thượng Tọa Bộ có một chi phái, có tên là Phân Biệt Thuyết, chi này lại có khuynh hướng nghiêng về Đại Chúng Bộ. Do đó, nên luật Ma Ha Tăng Kỳ mãi về sau mới xuất hiện. Bốn Bộ còn lại cũng thuộc Thượng Tọa Bộ, nhưng đó là do sự phân Bộ mà ra. Hiện nay không tìm thấy tạng luật căn bản của Thượng Tọa Bộ. Bộ phận trọng yếu nữa của Thánh điển Phật Giáo, ấy là Kinh (pháp). Những nghiên cứu gần đây cho thấy lớp diễn đạt của Kinh (pháp) phải qua ba thời kỳ, sau đó mới đại định. 1. Một là, thu thập tất cả những “ngôn hành” của đức Phật làm thành chín bộ kinh (cửu phần giáo). 2. Hai là, diễn đạt cửu bộ kinh thành bốn bộ A Hàm kinh.

3. Ba là, căn cứ vào bốn bộ A Hàm để thành lập tam tạng. Do tam tạng mới có sự xuất hiện của tạng Đại thừa, và tạng Cấm - Chú. Đây là phạm vi của Đại thừa. - Chín Bộ Kinh và Mười Hai Bộ Kinh. Sau khi Phật nhập diệt, những đệ tử Phật thu thập tất cả mọi “ngôn hành” của Ngài, rồi tùy vào tính chất “ngôn hành” mà phân loại, và tập thành chín bộ kinh. Đó là: 1. Tu Đa La (Sùtra), tức là thuyết pháp theo lối tản văn, thường được gọi là văn trường hàng. 2. Kỳ Dạ (Geya), là dùng văn vần để lập lại (trùng tuyên) nội dung đã được thuyết bằng tản văn qua hình thức kệ tụng. Thông thường được dịch thành tụng hoặc trùng tụng. 3. Già Đà (Gatha), là khi thuyết pháp thì dùng vận văn để tuyên thuyết, nhưng lúc dịch thì dịch thành “cô khởi tụng” hoặc phúng tụng (cô tụng là những kệ tụng, nhưng không lập lại những gì đã được thuyết giảng trước đó, mà khởi lên ý mới, ý riêng). 4. Ni Đà La (Nidàna), là ghi chép lại những sự tích, những duyên sự một cách có đầu có đuôi, có gốc có ngọn. Thường là nhân vào sự duyên để trợ duyên thuyết pháp. Do đó, nên dịch là Nhân duyên.

5. A Bát Đà Da (Avadàna), là dùng thí dụ để thuyết pháp, hoặc phàm khi nhan việc gì đó mà ứng cảm thuyết pháp, thì đều gọi là Thí dụ. 6. Xà Đa Già (Jâtaka), là nhân duyên để

đức Phật tự thuyết về đời quá khứ của các vị Phật, và những công hạnh của các vị Thánh đệ tử. Nên còn gọi là Bản sinh. 7. Y Đế Mục Đa Ca (Itivittaka), là tự thuật về tích sự của chư vị cổ Phật, nên còn gọi là Bản sự. 8. A Phù Đạt ma (Adbhacta Dharma), là nói rõ những thần tích kỳ lạ không thể nghĩ bàn của đức Phật và của chư Thánh đệ tử Phật. Do đó, còn có tên là Vị Tằng Hữu, tân dịch là A Tỳ Đạt Ma. 9. Ưu Ba Đề Xá (Upadesa), tức là đối với những pháp nghĩa thậm thâm mà giản yếu lại. Do đó, còn gọi là Luận ngữ, đời sau gọi là Luận tạng, thoát thai từ đây. Trong chín bộ kinh trên đây, ba bộ trước thuộc loại tối cổ, hoặc gần nhất đối với hình thức Phật điển nguyên thỉ. Do đó, nó được coi là tương đương với kinh Tạp A Hàm, kinh Tạp A Hàm tuy bị nhiều diễn biến, nhưng vẫn có thể tìm thấy diện mạo cổ xưa của kinh. Vì đối với giáo nghĩa do Đức Thích Tôn thuyết giảng, thì ba bộ là Tu Đa La, Kỳ Dạ và Già Đà thuộc loại được tập thành sớm nhất; chữ "Tạp" của pháp tạng kinh Tạp A Hàm, và chữ "Tạp" trong Luật tạng Tạp Bạt Cừ, về ý nghĩa thì giống nhau,

nhưng phải tùy sự tương ưng về nghĩa loại mà tập hợp lại biên tập; vì vậy, chữ "Tạp" có ý là tương ưng (thích hợp), và đó cũng là cựu chế của lần kết tập thứ nhất. Từ bộ thứ tư - Nhân duyên, đến bộ thứ tám. Vị Tằng Hữu, năm bộ này mang tính tập hợp những đức độ kỳ vĩ của Phật. Về tính chất, thì năm bộ này so với ba bộ trước là rất khác nhau. Kỳ thực thì sáu bộ trong số chín bộ kinh nêu trên, tất cả đều phân xuất từ ba bộ trên. Có phải tên gọi chín bộ kinh đã có từ lần kết tập thứ nhất? Đây là điều mà các học giả cận đại hãy còn nghi vấn. Xin nói thêm về tên của mười hai bộ kinh. Theo luận Đại Trí Độ quyển 33(22), thì ngoài chín bộ kinh vừa nêu, còn thêm bộ Ưu Đà Na (Udàna) hay Ô Đà Nam, kinh này thuộc về loại: "vô vấn tự thuyết", gồm có bộ Tỳ Phật Lược (Vaipulya), tức Phương Quảng, và bộ Hòa Già La (Vyàkarana), tức Thọ Ký. Có thể căn cứ vào những khảo sát kinh, luật Tiểu thừa, thì bộ Thọ Ký là do các đệ tử Phật nhân lúc nghe Tu Đa La mà chứng quả pháp, do đó mới biệt xuất bộ Thọ Ký. Bộ Phương Quảng so với bộ Phương Đẳng của Đại thừa thì bộ Phương Đẳng là sự tổng hợp những pháp thậm thâm vi diệu đã thịnh hành rộng rãi. Còn bộ Ưu Đà Na có nhiều tên gội khác nhau, về nội dung thì bất nhất. Áng chừng do hậu nhân sưu tập được nhiều pháp giải tinh yếu

có liên quan rồi tập thành Tạp Tạng, đại để là như thế. Nhưng nếu cho rằng Tạp Tạng mới xuất hiện về sau này thì trong đó chính xác cũng có những bộ phận tối cổ, chẳng hạn như: Pháp Cú, Nghĩa Phẩm và Ba La Diên. Đó là những tiểu tập được đưa vào Ưu Đà Na, và chúng đều thuộc về loại tối cổ. Nội dung Tạp Tạng hiện vẫn còn, nhưng không hẳn tất cả đều là tối cổ. - Tứ A Hàm và Ngũ A Hàm. A Hàm được viết bằng Phạn Ngữ, tân dịch là A Cáp Ma (Agama), có nghĩa là Pháp qui, tức tất cả vạn pháp đều qui thú về đây mà không hề có chút sơ sót nào. Còn theo văn tự Ba Lị, thì gọi là Ni Ca Da (Nikàya). Nghĩa của Ni Ca Da là tập hoặc bộ. Nhân vì ngữ văn được Nam truyền sử dụng thuộc tạng văn Ba Lị có lợi thế là tiếp cận được những tục ngữ được dùng vào thời Phật tại thế. Vì vậy, người ta lấy văn tự Ba Lị làm Ngũ Ni Ca Da của Nam ruyền. So với tứ "A Hàm kinh" của Bắc truyền được dịch ra từ Phạn văn ra Hán văn, thì sắc thái của Ngũ Ni Ca Da gầm gũi với nguyên thỉ hơn. Do đó, các học giả cận đại khi khảo chứng tư liệu Phật giáo nguyên thỉ, đa số họ đều ưa thích sử dụng Thánh điển được viết bằng văn tự Ba Lị. Hơn nữa, năm Ni Ca Da của Nam truyền được xuất xứ từ một bộ.

Trong khi Tứ A Hàm kinh thuộc Bắc trtuyền được dịch ra Hán văn, lại xuất phát từ nhiều bộ phái khác nhau.

Theo nghiên cứu thì Nhất Thiết Hữu Bộ có Tạp A Hàm, Trường A Hàm, Trung A Hàm, và Tăng Nhất A Hàm, gọi chung là Tứ A Hàm, nhưng hiện chỉ còn Tạp A Hàm và Trung A Hàm. Hóa Địa Bộ có thêm bộ Tạp Tạng mà thành Ngũ A Hàm kinh, tuy vậy, cả hai bộ hiện không còn; Pháp Tạng Bộ cũng có Ngũ "A Hàm kinh", và hiện chỉ còn Trường A Hàm. Đại Chúng Bộ cũng có ngũ "A Hàm kinh", nay chỉ còn Tăng Nhất A Hàm. Trong khi đó Phật giáo Nam truyền vẫn còn đủ năm Ni Ca Da bằng ngữ văn Ba Lị. Bốn kinh A Hàm của bản Hán dịch, theo Vũ Tỉnh Bá Thọ trong cuốn "Ấn Độ Triết Học Nghiên Cứu", thuyết thứ hai, trang 150 đến trang 166 của ông, và cho rằng kinh Tạp A Hàm và kinh Trung A Hàm là của Hữu Bộ, đem cộng với kinh Trường A Hàm của Pháp Tạng Bộ, và kinh Tăng Nhất A Hàm của Đại Chúng Bộ mà thành Tứ A Hàm. Bản Hán dịch có dịch riêng bộ kinh Tạp A Hàm của Ẩm Quang Bộ. Bốn bộ kinh A Hàm hiện còn, được dịch ra Hán văn một cách riêng lẻ thì rất nhiều, và cũng được dịch xuất từ nhiều Bộ phái. Bốn kinh A Hàm của bản Hán dịch nếu đem so với năm Ni Ca Da của Nam truyền, đại loại như sau: 1. Kinh Trường A Hàm của Bắc truyền gồm hai mươi quyển với ba mươi kinh; trong khi Trường Bộ (Dìghani Kàya) của Nam truyền thì chia thành ba phẩm với ba mươi bốn kinh.

2. Kinh Trung A Hàm của Bắc truyền gồm sáu mươi chín quyển với hai trăm hai mươi kinh, trong khi Trung Bộ (Majjhinani Kàya) của Nam truyền được chia thành mười lăm phẩm với một trăm năm mươi hai kinh; trong đó có đến chín mươi tám kinh hoàn toàn trùng khắp với Bắc truyền. 3. Kinh Tạp A Hàm của Bắc truyền có năm mươi quyển với một nghìn ba trăm sáu mươi hai kinh (1362), trong khi Tương Ưng Bộ (Saimyuttani Kàya) của Nam truyền chia thành năm phẩm với hai nghìn tám trăm tám mươi chín (2889) kinh. 4. Kinh Tăng Nhất A Hàm của Bắc truyền có năm mươi mốt quyển, với hơn một nghìn kinh. Trong khi Tăng Chi Bộ (Anguttarani Kàya) của Nam truyền phân làm một trăm bảy mươi hai (172) phẩm với hai trăm chín mươi mốt (291) kinh. Theo ngài Giác Âm, thì kinh này có đến 9557 kinh. 5. Tiểu Bộ (Khuddakani Kàya) của Nam truyền gồm cả Đại - Tiểu với mười lăm kinh; trong đó có sáu loại chủ yếu: a) Pháp Cú - Dhammapada, tương đương với kinh Pháp Cú của bản Hán dịch, và "Pháp Cú Thí Dụ Kinh" cũng của Hán dịch.

b) Tự Thuyết Kinh - Udàna, kinh này Ưu Đà Na, nhưng trong bản Hán dịch không có. c) Bổn Sự - Intivutta Ka. Tương đương kinh Bổn Sự của bản Hán dịch. d) Kinh Tập - Suttanipata, tương đương với kinh Nghĩa Túc của bản Hán văn, cổ bản Hán dịch có tên là Nghĩa Phẩm, là Ba La Diên v.v... e) Trưởng Lão, Trưởng Lão Ni Kệ - Thera Their Gatha, trong Hán dịch không có. f) Bản Sinh - Jàtaka, tương đương với "Sinh kinh" của bản Hán dịch. Từ các so sánh, đối chiếu trên, cho thấy Bắc truyền tuy có bốn kinh A Hàm, nhưng trong đó đại bộ phận của đệ ngũ "Ni Ca Da", và Tiểu Bộ của Nam truyền bản Hán cũng đã có, duy có điều là về nội dung có ít nhiều "xuất nhập" (giống và không giống nhau). - Tứ "A Hàm" và Tạp Tạng. Tên gọi của bốn kinh A Hàm: 1. Kinh Tạp A Hàm ấy là tùy vào sự tương ứng với sự việc và lý nghĩa, như Tu Đa La, Kỳ Dạ, Già Đà

v.v... loại biệt theo thứ lớp mà biên tập.

Chẳng hạn "xứ" và "xứ tương ứng" với nhau thì xếp cùng một loại (xứ là nơi sinh ra tác dụng của tâm, và tâm sở, của căn và cảnh, cho nên gọi là xứ)(23); "giới" và "giới tương ưng" cũng liệt vào cùng loại (giới - tức mười tám giới: sáu căn, sáu trần, và sáu thức). Do đó, Nam truyền gọi là "Tương Ưng Bộ" nghĩa của chữ "tương ưng" là khế hợp, nhưng văn thì "tạp toái" (vụn nát), cho nên con có tên là: Tạp A Hàm kinh. Chữ "Tạp" ở đây không đồng nghĩa như chữ "Tạp" trong "Văn Nguyên Thích Giáo Lục", là "Tạp hữu bất khả chỉnh lý" (hỗn tạp không thể chỉnh sửa). 2. Kinh Trung A Hàm. 3. Kinh Trường A Hàm gọi là Trung, là Trường ấy là tùy vào sự ngắn dài của kinh mà đặt tên. Kinh văn không quá dài, không quá ngắn nên gọi là Trung A Hàm, còn kinh văn rất dài thì gọi là Trường A Hàm. 4. Kinh Tăng Nhất A Hàm, là số chữ lần lượt tăng dần cứ như thế mà biên tập kinh, như một rồi hai, hai rồi ba, mỗi một, mỗi một gia tăng cho đến nhiều pháp, do đó, gọi là Tăng Nhất. Tính chất của Tập Tạng, hoặc là chưa đưa vào tứ "A Hàm kinh", hoặc là được lưu xuất từ tứ "A Hàm kinh". Nhưng đa số của Tạp Tạng là các tiểu tập của Ưu Đà Na, hoặc là truyền thuyết được trích từ những kinh như kinh

Bản Sinh. Nguyên ủy của Tạp Tạng là do đức Phật giảng thuyết nhưng chưa được kết tập vào kinh A Hàm. Do đó, nên có biệt danh là Tạp Tạng. Tạp Tạng có thể quan hệ rất lớn đối với Phật giáo dưới thời vua A Dục. Thời ấy Thượng Tọa Bộ rất tôn quí kinh Tạp A Hàm, hệ phía tây còn có riêng một Trung Hệ (hệ Phân Biệt Thuyết), hệ Phân Biệt Thuyết rất tôn quí kinh Trường A Hàm; Đại Chúng Bộ, tức hệ phía đông thì tôn quí kinh Tăng Nhất A Hàm. Ba hệ trên, mỗi hệ đều giữ ý kiến khác nhau của hệ mình. Riêng Trung hệ của ngài Mục Kiền Liên Tử Đế Tu vẫn giữ thái độ ôn hòa, và dường như Trung hệ được Đông hệ hợp tác. Do đó, khi chủ trì lần kết tập thứ ba, hệ Phân Biệt khéo "lấy" khéo "bỏ" những ưu khuyết của các hệ Đông, Tây. Còn đối với tiểu tập Ưu Đà na, và các thuyết về bản Sinh v.v... thì Trung hệ tuy có tiểu dị nhưng đại đồng. Điều này coi như được lưu tồn, do đó mà biên tập thành Tạp Tạng thứ năm, và về sau được phụ vào bốn kinh A Hàm (Tứ A Hàm kinh). Tạp Tạng cũng được Nam truyền cho vào "Tiểu tập" cuối của ngũ "Ni Ca Da". Tuy không rõ thời gian phân loại và biên tập thánh điển tứ "A Hàm Kinh", nhưng các Bộ phái đều đồng ý tứ "A Hàm Kinh" là hình thái của Thánh điển nguyên thỉ. Việc biên tập thành bốn kinh A Hàm trước cả lần Thất Bách Kết Tập, nhưng không hẳn bốn kinh A Hàm được xuất hiện ở lần kết tập thứ nhất. Cứ theo nội dung của bốn

kinh A Hàm mà suy định, thì kinh Tạp A Hàm xuất hiện sớm nhất, thứ đến là Trung A Hàm, tiếp đó mới là Trường A Hàm, và Tăng Nhất A Hàm. Phàm lúc nhân một việc gì đó mà đọc Tạp A Hàm trong bốn A Hàm kinh, thì sự tự thuật của Tạp A Hàm là rất trong sáng, giản gọi và dung dị. Trung A Hàm thì gần cận với Tạp A Hàm, nhưng đến Trường A Hàm, và Tăng Nhất A Hàm, thì lại biến sự trong sáng, giản gọn thành dài dòng và ly kỳ. Kinh Tạp A Hàm lấy những pháp nghĩa khi Phật còn tại thế và chuyển cái "phồn" thành cái "giản", trích yếu những đề cương chủ yếu nhất. Đời sau lại đem những cương lĩnh chủ yếu này mà chuyển "giản" thành "phồn". Phu diễn có tính tổ chức và luận biện. Tựa hồ như đây là công tác khôi phục lại diện mạo cổ xưa. Việc làm

này về mặt hoằng hóa, và mang tính đối ngoại mà nói, thì tất yếu phải có.

(1) Thái Hư đại sư Toàn tập, trang 455 (2) Thái Hư đại sư Toàn tập, trang 514-517 (3) Kinh Tăng Nhất A Hàm - quyển 23, Phẩm Tăng Thượng thứ 7. Đại Chánh tạng- 2, giữa trang 670. Thảo khảo Tăng Nhất A Hàm quyển 24. Phẩm Thiện Tụ, thứ 4 - Đại Chánh tạng-2, giữa trang 676. (4) Đại Chánh tạng-1, đầu trang 804 đến cuối trang 805.

(5) Đại Chánh tạng-1, giữa trang 114 đến cuối trang 149.
Kinh còn có bản dịch khác với Thi: khởi Thế Nhân Bản
Kinh, Đại Lâu Thán kinh.
(6) Cái, có nghĩa là che.
(7) Đại Chánh tạng-1, giữa trang 25.
(8) Chu Trước "Triết Học Sử Ấn Độ" quyển 2, Chương
III.
(9) Điều này được chép một cách nhất trí trong kinh, luật của Thanh Văn.
(10) Đại Chánh tạng-48, trang 871.
(11) Đại Chánh tạng-23, đầu trang 892.
(12) Hải Triều AÂm-trang 4, kỳ bốn, quyển 46.
(13) Đại Chánh tạng-51, đầu trang 923.
(14) Ngoài Thập Tụng Luật, tất cả đều theo thuyết này.
(15) Nam Truyền Đại Tạng Kinh-quyển 4, trang 433.
(16) Đại Chánh tạng-22, trang 191.
(17) Thực phẩm dành cho Tỳ kheo, để qua đêm gọi là nội túc thực là một trong các đồ ăn bất tịnh, Tỳ kheo không được ăn.
(18) Hải Triều AÂm-quyển 46, Kỳ 4, trang 8.
(19) Tỳ Ni Mẫu Kinh - quyển 3, Đại Chánh tạng - 24, trang 818. (20) Ngũ Phần Luật - quyển 30, Đại Chánh tạng-22, giữa trang 192. (21) Phật Giáo Ấn Độ - của Pháp sư Ấn Thuận. Chương 4, tiết 3, trang 63. (22) Đại Chánh tạng-25, cuối trang 306 đến trang 308. (23) Tự Điển Phật Học Hán Việt- Chú của người dịch.

Chương IV: Vua A Dục và Đại Thiên TIẾT I. CÔNG SỰ CỦA VUA A DỤC. - Sự phân biệt của Phật giáo và vua A Dục. Phật giáo sau khi trải qua lần kết tập thứ hai, về thái độ đối với giới luật, tuy đã phân thành Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ, nhưng về giáo nghĩa và giáo đoàn vẫn chưa xảy ra hiện tượng đối lập nổi bật. Nhưng đến thời vua A Dục, thì tự việc Luật chế mà phát triển thành tranh chấp, và đều thông qua việc dùng lý nghĩa để luận biện. Kết quả, Đại Chúng Bộ chiếm ưu thế tại trung Ấn Độ, nhờ thái độ tự do tiến bộ. Theo ghi chép của luận Đại Tỳ Bà Sa (quyển 99) của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ(1), lấy việc vua A Dục yêu sách phải tiến bộ, và cho là vua A Dục kết phe nhóm với

"tặc trú Tỳ kheo", một phái của Đại Thiên, và không chú ý đến ý kiến của những vị Thượng tọa trưởng lão. Vì vậy, mới có chuyện bức áp chư vị Thượng tọa phải đi đến Ca Thấp Di La để cùng với phái tiến bộ của Trung Ấn chia thành cương thổ để giáo hóa. Tuy ở đây chỉ nói về Hữu Bộ Thượng Tọa. Nhưng phải khảo sát sâu hơn, khi thấy địa

phương Ma Kiệt Đà thỉ chung vẫn là môi trường thích hợp đối với vấn đề tự do tư tưởng, nên có khả năng phái bảo thủ không được nhiều người hoan nghênh tại Ma Kiệt Đà. Đấy cũng là việc thông thường về mặt tình lý. - Vương Thống của Ấn Độ. Vua A Dục, tức vua A Luân Ca (Asoka), ông là vị quân vương thứ ba của vương triều Khổng Tước (Maurya Bynasty). Từ rất sớm Ấn Độ đã là một nước văn minh. Ấn Độ có những niên đại khả tín và có thể khảo cứu được, chẳng hạn như việc mở đầu vương triều Khổng Tước của vua A Dục. Nhân giới thiệu về vua A Dục, trước hết xin giới thiệu về lịch đại vương thống của đất nước Ấn Độ, dù chỉ là cái nhìn lướt qua các sự kiện và diễn biến của lịch sử Ấn Độ. 1. Vương thống Ma Ha Tam Ma Đa: Đây là vương triều sớm nhất của Ấn Độ, vương triều này được đọc thấy trong chín bộ Kinh, Luật của Phật giáo như: Hữu Bộ Luật, Phá Tăng Sự, Tứ Phần Luật, Phật Bản Hạnh Tập Kinh, Chúng Hứa Ma Ha Đế Kinh, Khởi Thế

Kinh, Trường A Hàm Kinh, Chương Sở Tri Luận v.v... Duy có điều danh hiệu của các vị vua kế truyền có tính bất nhất, vì không ghi rõ thời gian. 2. Vương Thống Nguyệt Thống (Candravasal): Xem Tứ Thư trong thần thoại Ấn Độ. 3. Vương Thống Nhật Thống (Suryavansa): Xem Tứ Thư trong thần thoại Ấn Độ. 4. Vương Thống Tô Tu Na Già (Saisunnàga Dynasty): Vương triều này liền trước vương triều Khổng Tước, nơi đây là nước Ma Kiệt Đà, cũng được đưa vào "Khải Mông Chánh Sử", khoảng sáu, bảy trăm năm, hoặc bốn, năm trăm năm trước Công nguyên. Điều đó tìm thấy trong kinh Phật với mười sáu nước lớn đều thuộc về thời đại này, riêng có điều niên đại của mỗi vị vua khó có thể biết hết. 5. Vương triều Khổng Tước (Maurya Danasty): Khoảng từ thế kỷ thứ tư đến thế kỷ thứ hai trước tây lịch. Đây là thời kỳ Phật giáo đại định. 6. Vương thống Huân - Gia (Sanga Dynasty): Trước Công nguyên ước khoảng 180 năm đến 80 năm, vào năm đầu của vị vua thứ tư của vương triều này là vua Bồ Sa Đà La, Phật giáo tại trung Ấn Độ bị pháp nạn,

nhưng tại bắc và nam Ấn Độ, Phật giáo chuyển sang thời thịnh. 7. Vương thống Ca Nạp Bà (Kanva Dynasty): Còn có tên là vương thống Khương Ngõa, vương thống Ca Ân Bà, vương triều chỉ tồn tại có bốn mươi năm. 8.Vương thống Án Đạt La (Andhrabhritya Dynasty): Trước Công nguyên hai mươi bảy năm, cho đến sau Công nguyên hai trăm ba mươi sáu (236) năm. 9. Vương thống Quí Sương (Kusam - Dynasty): Vào thời này ở nam Ấn Độ thuộc vương triều Án Đạt La. Vương thống Quí Sương là một bộ tộc của tộc Đại Nguyệt Thị. Tộc này có vị vua rất nổi danh về đường lối cai trị nhân hậu, đó là vua Ca Nị Sắc Ca. Những bậc danh đức của Phật giáo như Mã Minh, Long Thọ, Đề Bà, Đạt Ma Đa La, Ha Lê Bạt Ma, Di Lặc v.v... tất cả đều xuất hiện ở thời đại này. Vương triều Quí Sương được kiến lập trước Công nguyên mười năm và kéo dài sự tồn tại đến cuối thế kỷ thứ ba sau công nguyên. 10. Vương thống Cấp Đa (Gupta Dynasty): Vương triều Cấp Đa hưng khởi từ thế kỷ thứ IV đến thế kỷ thứ VI tây lịch. Những vị như: Vô Trước, Thế Thân, La Thập, Giới Hiền, Kiên Huệ, Giác Âm v.v... đều thuộc về thời kỳ này. Chùa Na Lan Đà cũng được tạo dựng vào

thời kỳ này. Đây là thời đại Phật giáo Mật tông bắt đầu tiến đến hưng thịnh. Ngài Pháp Hiển của Tung Quốc đến Ấn Độ cũng ở thời kỳ này. Đây cũng là giai đoạn xuất hiện

những vị như An Huệ, Trần Na, Thanh Biện, Hộ Pháp v.v... 11. Vương thống Giới Nhật (Vardhana Dynasty, dịch âm Hán ngữ là Phạt Đàn Na): Vương thống này ước vào khoảng đầu thế kỷ thứ VI cho đến hậu bán thế kỷ thứ VIII tây lịch. Thời này có ngài Long Trí làm hưng vương Mật giáo. Ở trung Ấn Độ có ngài Nguyệt Xứng hoằng truyền "Không tông". Đường Huyền Trang của Tung Quốc tây du Ấn Độ cũng ở thời này, và một lần nữa, ngài Pháp Xứng chấn hưng Nhân Minh học. 12. Vương thống Ba La (Pala Dynasty): Vương triều Ba La không phải là trực tiếp kế thừa vương triều Giới Nhật, nhưng cũng là vương triều có phần tín ngưỡng Phật giáo. Mật giáo đặc biệt thịnh hành ở thời này. Các vương thống vừa nêu, phần lớn đều lấy Ma Kiệt Đà làm trung tâm để giới thiệu về vương triều của mình. Vì rằng các vương thống của Ấn Độ rất ư là phồn tạp, bởi vậy ở đây chỉ nêu lên những nét chính.

Từ sau vương triều Giới Nhật, Ấn Độ qui tụ lại thành lập vương bang, và có nhiều vương triều hưng khởi. Đến thế kỷ XII tây lịch, Hồi giáo xâm nhập Ấn Độ và tiêu diệt các vương triều Ấn Độ. Phật giáo tại Ấn Độ nhân đấy cũng bị Hồi giáo tuyệt diệt. Sự kiện này diễn ra tương đương với thời nam Tống của Tung Quốc - năm Tống Ninh Tông, Phật giáo khởi nguyên tại Ấn Độ, và tồn tại được một nghìn sáu, nghìn bảy trăm năm thì bị diệt vong. Nguyên nhân vì sao? Xin sẽ trình bày ở chương XII của tập sách này. - Con người của vua A Dục. Hệ thống các đời trước thuộc vương triều Khổng Tước không được rõ lắm; nhưng chẳng có gì phải ngờ khi nói rằng vương triều này không hoàn toàn là giống người Aryan thuần chủng. Có người cho rằng tổ mẫu của vua A Dục xuất thân từ giai cấp tiện dân. Vua Chiên Đà La Quật Đa (Candrogupa) là tổ phụ của vua A Dục và là người khai sáng vương triều Khổng Tước, đời thứ hai của vương triều là vua Tần Đầu Sa la (Bindusàra), đời thứ ba là vua A Dục, ông lên ngôi vào năm 268 trước công nguyên. Điều này là căn cứ theo ghi chép của Nam truyền, qua các bộ kinh, sử như: luật Thiện Kiến, Đảo Sử, Đại Sử và tuyền thuyết từ Phật giáo Miến Điện. Duy có điều mãi đến nay, niên đại lên nôi của vua A Dục, các học giả vẫn còn nỗ lực khảo đính. Truyền thuyết kể rằng, lúc vừa sinh ra đời vua A Dục vốn có hình dạng rất xấu

xí, tính cách thì ngu dốt, kém cỏi nên chẳng mấy khi được vua cha yêu mến, khi trưởng thành cũng là lúc ở địa phương Đức Xoa Thi La (Takkasilà) ở bắc Ấn Độ có xảy ra biến loạn; vua cha là Tần Đầu Sa La liền phái ông đến đó bình loạn. Chủ ý của phụ vương ông là nhân đấy mà tống ông đến chỗ chết, do đó mà trang bị vũ khí cho đoàn quân của ông rất sơ sài. Cứ ngỡ bấy giờ vua A Dục chưa lớn đủ, cũng chẳng có trí dũng gì. Nhưng nào ngờ ông lại hoàn thành nhiệm vụ, và được cử làm tổng đốc tại đấy, kế tiếp ông nhận được sự ủng hộ của triều thần. Đến khi phụ hoàng ông băng hà, ông liền giết chết nhiều anh em ruột thịt, và tự tay nắm chính quyền. Đại khái vì lúc bấy giờ tình hình nội bộ không mấy ổn định; và tình hình đó kéo dài đến bốn năm sau cái chết của vua Tần Đầu Sa La. Đồng thời, lúc này vua A Dục cũng tròn hai mươi lăm tuổi, và ông chính thức cử hành lễ đăng quang. Truyền thuyết kể là vua A Dục có đến một trăm lẽ một người anh em cùng cha khác mẹ. Trong số đó bị ông giết đến chín mươi chín người, chỉ còn mình ông Đế Tu là chưa bị giết. Nhưng theo lời răn dạy dân của vua A Dục được khắc vào bia đá của thời ông đương tại vị, thì không thấy nói gì đến tình hình giữa anh em nhà ông. Như vậy cho thấy truyền thuyết không hẳn là đúng và đáng tin. Truyền

thuyết còn chép là phụ vương ông bị ông bức hiếp mà chết, và khi lên chấp chính ông mới tiến hành cuộc tận diệt những người anh em. Ông còn tạo tội hình địa ngục để xử trí người dân. Đồng thời ông cũng xua

quân chính phạt nước Yết Lăng Già (Kalinga) nay là tỉnh A Lý Sa (Orìssa) thuộc Ấn Độ. Tại đây ông tàn sát vô số người, vì thế ông có xú danh là "bạo ác A Dục vương". Theo nghiên cứu, thì việc vua A Dục qui y Phật giáo cách đó một năm, tức sau khi chinh phạt nước Yết Lăng Già, ông tận mắt chứng kiến thảm trạng sát hại sinh linh do chính cuộc chinh phạt của ông gây ra, và ông sinh lòng "đại hối". Nên chỉ lúc hồi triều ông thân cận Tăng Già, qui y và tu trì theo Phật pháp. Ông tự hứa sẽ dùng đường lối cai trị theo lý tưởng Luân Vương. Đó là dùng chánh sách hòa bình để kiến thiết quốc gia, đem lại phồn vinh an lạc cho xã hội. Gần đây nhờ phát hiện được "Đại Ma Nhai Pháp", chương mười ba là chương được dùng để dạy răn người dân. Trong đó chép rõ việc vua A Dục "y thắng pháp, thị vi tối thắng" (phép trị dân tốt nhất, ấy là nương theo chánh pháp của đức Phật). - Vua A Dục với Phật giáo. Từ khi vua A Dục qui y Tam Bảo, thì mọi ngôn hành của ông đều có liên quan đến Phật giáo. Nghiên cứu tư liệu viết về vua A Dục, ngoài cuốn "A Dục Vương Thí Dụ" được viết bằng Phạn Văn (Asokavadàna), và cuốn "A Dục Vương Kinh" bản Hán dịch, cùng những truyện tích về ông, gần đây các học giả còn chú trọng đến: 1. "Đại Ma Pháp Sắc"(2) Thất xứ". Và chia thành giáp thiên có mười bốn chương, ất thiên có hai chương.

2. Thạch Trụ Pháp Sắc Lục Xứ, giáp có sáu chương, ất có một chương, bính có hai chương. 3. Tiểu Thạch Trụ Pháp Sắc Tứ Xứ, có bốn thứ. 4. Tiểu Ma Nhai Pháp Sắc, giáp có bảy xứ ba thứ, ất có một xứ một thứ, bính có một xứ một thứ. 5. Thạch bản. Từ sau năm 1356 (tây lịch), những cổ vật lần lượt được phát hiện, đến năm 1837 trở lui, được ông J. Prinsep liên tục phát hiện, căn cứ ngữ nguyên học và sự hiệp sức của các học giả Phạn ngữ để dịch tất cả sang Anh văn. Căn cứ Đại Ma Nhai Pháp Sắc, từ chương một đến chương bốn, chương mười một, và Thạch Trụ Pháp Sắc chương thứ năm, chương thứ bảy chép rằng. Sau khi lên ngôi, vua A Dục đã từng có hai mươi lăm lần đặc xá tù nhân, mỗi năm mở Vô Giá hội thí một lần. Ngoài các việc trên, vua A Dục còn cấm sát sinh, khuyến khích hạnh bố thí, trồng cây xanh, đào giếng, tu sửa đường xá, tạo Phật tự, kiến lập tháp Phật. Những việc như vậy được thực hiện trên khắp cả nước. Vua A Dục cho thiết lập "Chánh pháp Đại Quan" (Dharma - Màhamtras), có nhiệm vụ đi đến các địa phương để tuyên dương chánh pháp, rộng thi hành chánh sách nhân trị, thương yêu và giúp đỡ người dân, không phân biệt thân sơ, giàu nghèo. Vua A Dục cũng tự thân hành thăm viếng và đảnh lễ các Phật tích, tại mỗi Phật tích, ông đều cho dựng trụ đá, trên mỗi trụ đá đều có

khắc ghi lại sự tích để kỷ niệm. Những trụ đá này hiện vẫn còn, tuy có bộ phận nào đó bị hư hoại. Hiện nay chính phủ Ấn Độ coi những trụ đá này là trân bảo của nền văn vật cổ của quốc gia, và cho qui tập về viện bảo tàng để lưu giữ. Vua A Dục rất yêu thương và bảo vệ động vật do đời trước lưu lại, nhờ đó những động vật này hiện nay tại Ấn Độ vẫn còn. Lại nữa, theo sắc lệnh thành văn được khắc trên đá chứng thực rằng, vua A Dục đã từng sai phái Chánh Pháp Đại Quan đi đến các nước ngoài để hoằng hóa Phật

pháp, điều này được đọc thấy ttr sắc lệnh đề cập đến năm vương quốc Hy Lạp, đó là: Tự Lợi Á, Ai Cập, Mã Kỳ Đốn, Khắc Lai Nại, Ái Tỳ Lao Tư. Đây là các khu vực mà sau này Gia Tô giáo và Hồi giáo phát triển rất mạnh. Phật giáo bị ảnh hưởng hai tôn giáo này như thế nào, có thể suy nghiệm được. Về phía đông, vua A Dục cũng phái Chánh Pháp Đại Quan đến tận Giản Bộ Trai để hoằng pháp. Việc rộng truyền bá Phật giáo của vua A Dục chủ yếu là đem giáo nghĩa của đức Phật tuyên dương một cách hòa bình, nhằm thăng tiến tính thân thiện quốc tế. Việc làm trên của vua A Dục được các nhà sử học sau này đem sánh với việc vua Constatinhe của La Mã ủng hộ Cơ Đốc giáo, và cho là tương tự. So sánh như thế có phần nào đúng, nhưng hoàn toàn bất xứng. Bởi việc vua Constatine ủng hộ Thiên chúa giáo vừa là một thủ đoạn

chính trị, vua không dung nạp các tôn giáo khác. Trong khi sắc lệnh của vua A Dục được khắc nơi bia đá có ghi rõ cho dân biết là "không được bài xích và chê cười tín ngưỡng của người khác". Thời vua A Dục, Ấn Độ có bộ "Ma na Pháp Điển" rất nổi tiếng được thành lập. Theo đó, thì sự độ lượng, bao dung được coi là đương nhiên phải có của tôn giáo. Việc hoằng dương Phật pháp của vua A Dục chỉ thuần bày tỏ lòng kính tin những điều Phật dạy, thực hiện việc phụng hành chánh pháp bằng cách yêu thương mọi người và các loài động vật. Dưới thời vua A Dục, bản đồ nước Ấn Độ là rất lớn, có thể nói trên thế giới không nước nào lớn bằng. Biên giới ở đông bộ Ấn Độ giáp vứi Mãnh Gia Lạp Ô, bắc Ấn Độ bao gồm cả hai tiểu vương quốc là Ni Bạc Nhĩ và Khách Thập Mễ Nhĩ, cương giới ở nam bộ Ấn Độ kéo dài đến sông Ba Na (Panna River), nay là sông Cát Tư Đặc na, thuộc phía nam tỉnh Hải Đức Lạp Ba, tây Ấn Độ giáp với A Lạp Bá, tây bắc Ấn Độ đến tận Để Đạt, nay là một bộ phận thuộc nội cảnh của Afghanistan. Theo luật Thiện Kiến quyển hai(3), thì vua A Dục lên ngôi được mười bảy năm. Ông thỉnh ngài Mục Kiền Liên Tử Đế Ta làm Thượng tọa, và nhờ ngài đứng ra triệu tập một nghìn vị trưởng lão vân tập về tại thành Hoa Thị. Chính nhờ sự kiện này mới diễn ra cuộc kết tập lần thứ ba, và kéo dài đến chín tháng. Nhưng theo thuyết của "Luận Sự" (Katthàvatthu) thuộc tạng Ba Lị của Nam

truyền thì nói đấy là thành quả cụ thể của cuộc kết tập tại thành Hoa Thị. Sau cuộc kết tập, vua A Dục phái nhiều đoàn truyên giáo nối tiếp nhau chia ra để đến nhiều địa phương hoằng truyền Phật pháp, luật Thiên Kiến quyển hai(4), có liệt kê danh tánh của các vị lãnh đạo các đoàn truyền giáo, cũng như tên các địa phương mà đoàn đi đến. 1. Ngài Mạt Xiển Đề (Mejjhàntika) được phái đến Kế Tân, và Kiền Đà La Tra (Ikasmìra Gandhara)„ nay thuộc các địa phương ở Khách Thập Mễ Nhĩ ở bắc Ấn Độ. 2. Ngài Ma Ha Đề Bà (Mahàdeva - tức ngài Đại Thiên) được phái đến Ma Ê Bà Mạt Đà La (Mahisaka Mandala), nay là các địa phương thuộc Mai Sách Nhĩ ở vùng nam Ấn Độ. 3. Ngài Lặc Khí Đa (Rakkhita) được phái đến Bà Na Bà Tư (Vanavàsi), tên vùng đất này hiện nay không rõ ở đâu, hoặc có thể là ở nam Ấn Độ. 4. Ngài Đàm Vô Đức (Yonaka - Dhammarakkhita), được phái đến A Ba Kan Đa Ca(Apurantaka), nay là vùng đất phía bắc Tô Khố Nhĩ ở tây Ấn Độ. 5. Ngài Ma Ha Đàm Vô Đức (Mahadhammarkkhita) được phái đến nước Ma Ha Lặc Tra (Mahàrattha) nay là địa khu Mãnh Mãi ở nam Ấn Độ.

6. Ngài Ma Ha Lặc Khí Đa (Mahàrakkta) được phái đến Du Na Thế Giới (Yonakaloka), nay là địa vực thuộc phía tây A Phú Hãn (Afghanistan). 7. Ngài Mat Thị Ma (Majjhima), ngài Ca Diếp Ba (Kasyapa - còn có tên là Ca Diếp Suy), được phái đến vùng biên của núi Tuyết Sơn (Himavantapadesa) nay là dọc theo dải Nepali - Ni Bạc Nhĩ. 8. Ngài Tu na Ca (Sonaka) ngài Uất Đa La (Utttra) được phái đến nước Kim Địa (Suvanabhùmi), nay là nước Miến Điện. 9. Ngài Ma Sẫn Đà cùng nhiều vị khác được phái đến nước Sư Tử (Tambapannidìpa) nay là nước Tích Lan Sri- Lanka. Như những gì vừa nêu cho thấy dưới thời vua A Dục, Phật Giáo đã trở thành tôn giáo mang tính quốc tế. Vua A Dục chủ tâm dùng giới luật của đức Phật để giáo hóa khắp vùng châu Á, châu Phi, và giáp biên giới châu Âu. Đây được coi như vua Dục đảm nhiệm sứ mệnh mang lại hòa bình thế giới. Thậm chí có người dựa vào "Lịch Đại Tam Bảo Ký"(5) cho rằng dưới thời Tần Thỉ Hoàng có Sa môn Thích Lợi Phồng cả thảy mười tám người từ Tây Vực đến được Trung Quốc. Tuy truyền thuyết trên không đủ chứng cứ, nhưng thời đại vua A Dục tương đương với thời Tần Thỉ Hoàng, cũng có khả năng đây là một nhánh

truyền giáo do vua A Dục phái đi và bị đi lạc vào Trung Quốc(6) cũng nên. Đối với việc rộng truyền bá Phật Giáo, thì công đức của vua A Dục là cực kỳ to lớn, đối với lịch sử Ấn Độ, thì sự cống hiến của vua A Dục là vô cùng vĩ đại. Do đó, ông được người đời xưng tụng với mỹ danh là "Chánh pháp A Dục Vương" (Dharma Asoka). Điều đáng tiếc là những ngôi tự viện do lớn do ông kiến lập hiện nay không tìm thấy. Những Phật tháp được kiến tạo dưới thời vua A Dục, khi ngài Huyền Trang đến Ấn Độ - thế kỷ thứ VII tây lịch - ông trông thấy được là không dưới năm trăm tháp. Nhưng hiện tại chỉ mới phát hiện được có hai nơi; một là nhóm tháp Tang Khư (Sãnchi), và hai là tháp Bà Nhĩ Hô Đặc (Bharhut). Còn thạch trụ và thạch tràng do vua A Dục kiến lập khi Huyền Trang đến Ấn Độ, ông ghi nhận là có mười sáu nơi, nhưng hiện chỉ còn có chín. - Hai vua A Dục. Theo sự truyền thừa của Nam truyền thì sau Phật diệt độ khoảng trăm năm, tại thành Tỳ Xá Ly diễn ra cuộc Thất Bách kết tập vào thời vua Ca La A Dục (Kàtasoka), và từ cuộc kết tập này mới đưa đến việc phân chia Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Còn lần kết tập thứ ba diễn ra sau Phật Niết bàn khoảng hai trăm hai mươi năm dưới thời Chánh Pháp A Dục Vương. Nguyên do của lần kết tập này là để giải quyết cuộc khởi tranh của hàng tặc trú Tỳ

kheo. Cũng từ sau cuộc kết tập này dẫn đến việc Đại Chúng Bộ lại chia ra thành sáu bộ, như Đông Sớn Bộ v.v... Nhưng theo sự ghi chép của Bắc truyền, thì lần Thất Bách kết tập xảy ra sau Phật nhập diệt ước khoảng trăm năm, nhưng vị quốc vương ủng hộ lần kết tập này là ai không rõ. Sau Phật diệt độ một trăm mười sáu năm(7)). Vua A Dục thống lãnh vùng đất Diêm Phù Lợi, nhân việc khởi tranh luận của Đại Thiên về "Ngũ Sự", từ đó mới đi đến phân chia thành Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Và cũng dưới thời vua A Dục; sau Phật diệt độ hai trăm năm, nhân việc tranh cãi về "Ngũ Sự" của Đại Thiên mà Đại Chúng Bộ chia thành ba bộ, như Bộ Đông Sơn v.v.. Do sự kiện trên mà Nam truyền nói là có hai vua A Dục, trong khi Bắc truyền chỉ có một vua A Dục. Niên đại vua Ca La A Dục của Bắc truyền được nói đến trong "Thập Bát Bộ Luận". Vua A Dục thứ hai của Nam truyền là nhân vật trung tâm của lần kết tập thứ ba. Lần kết tập thứ ba cũng xuất phát từ sự ghi chép của Nam truyền, thì vua A Dục này là nhân vật trung

tâm, so ra vua A Dục này của Nam truyền sau vua A Dục của Bắc truyền cả trăm năm.”Đại Tỳ Bà Sa Luận” quyển 99(8), cũng nói rất rõ: vào thời quốc vương A Luân Ca (tức vua A Dục), do vua nghe theo Đại Thiên (Mahàdeva) nên muốn sát hại các Thánh tăng của Thượng Tọa Bộ, do đó các Thánh tăng mới đến ngụ tại nước Ca Thấp Di La. “Đại Đường Tây Vực Ký” quyển ba(9) của Huyền Trang cũng ghi tương

tự về vấn đề trên. Cả hai thuyết vừa nói đều cho rằng sự việc trên xảy ra sau Phật nhập diệt một trăm năm. Do đó, sự thật về sự kiện trên, đứng về mặt lịch sử Phật Giáo quả là vấn đề rất khó thanh lý. Cũng từ vấn đề trên nếu gia tâm khảo sát tường tận, thì thật sự dưới thời vua A Dục có xảy ra cuộc tranh luận về “Ngũ Sự”, nhưng không hẳn vua A Dục nghiêng về Đại Thiên - một phái có tư tưởng tiến bộ. Theo ghi chép của luật Thiện Kiến(10), thì bấy giờ vua A Dục thỉnh mời ngài Mục Kiền Liên Tử Đế Tu làm Thượng tọa đứng ra tuyển chọn nghìn vị Tỳ kheo có đủ tư cách nhất tham gia bình nghị xem trong cuộc tranh luận nay ai đúng ai sai. Ngài Đế Tu được đón từ trung tâm núi A Kiệt hà, ông thuộc đông hệ Ba Lị - nhân vật phân chi của Thượng Tọa Bộ. Ông đứng trên lập trường Thượng Tọa Bộ, nhưng lại đồng tình với tư tưởng cực đoan của Thượng Tọa Bộ. Đấy chính là cái đích được nhắm tới của cuộc bình nghị này. Đối với tư tưởng của Đại Chúng Bộ, ông có phần chấp nhận, tất nhiên đấy là sự thật. Lần kết tập này kéo dài đến chín tháng, thiết nghĩ về mặt giáo nghĩa cần nên có các cuộc thảo luận về những dư thiếu. Nhưng về niên đại của lần kết tập này không được tỏ rõ, nhưng thuyết của Nam truyền ghi chép là diễn ra khoảng hai trăm hai mươi năm sau Phật diệt độ. Nhưng do đâu có sự ghi chép như vậy? Theo Bắc truyền là do sau Phật diệt độ hai trăm năm, trong Tăng đoàn có xảy ra cuộc tranh luận “Ngũ Sự”.

Còn như việc Nam truyền chia vua A Dục thành hai, một là vua Ca La A Dục, nghĩa là “Hắc A Dục vương” chữ “Hắc” được dùng trong Phật Giáo là chỉ cho “ác tác” (làm điều xấu, nghĩ suy xấu), giống như nói hắc nghiệp và bạch nghiệp. Do đó, Nam truyền dùng Ca La A Dục vương, ngụ ý nói một ông vua A Dục bạo ác khi ông chưa qui y Tam Bảo (điều này trong “A Dục Vương Kinh” của Bắc truyền gọi là Chiên Đà A Dục Vương), đấy là nói một ông vua A Dục đại biểu cho tính thực tiễn sau khi ông đã qui hóa thành chánh pháp A Dục Vương. Nếu thuyết này khả tín, thì đúng là vì cách nhau cả trăm năm nên có sự nhầm lẫn giữa hai vua A Dục. Xét thấy cần nêu vấn đề này ra ở đây để tiện khảo chứng. Cách kiến giải trên là của Địch Nguyên Văn Lai Thị, người Nhật Bản, và pháp sư Ấn Thuận của Trung Quốc có đọc đến, nhưng vấn đề có khả tín hai không cần có thêm sự nghiên cứu.

TIẾT II. BỘ PHÁI PHẬT GIÁO VÀ ĐẠI THIÊN. - Sao gọi là Bộ Phái? Danh từ Bộ phái ở đây không như danh từ Tông phái của Trung Quốc vậy. Nguyên nhân là do cố thủ quan điểm luận mà xảy ra bất đồng nên có sự phân lập riêng biệt. Sự phân lập này dẫn đến những tính cách tương đồng, tương dị rất thú vị, ấy là tự nhiên mà hình tành nên đạo nghĩa

kết hợp, hoặc đối lập. Từ đấy mà Bộ phái Phật Giáo thành hình. Điều đó diễn ra sau Phật nhập diệt khoảng trăm năm. Thực thì nguyên nhân xa của phân phái cũng đã xảy ra khi đức Phật còn tại thế. Điều đó được chép rõ trong kinh Tạp A Hàm quyển mười

sáu. Kinh 447(11) đơn cử mười ba vị đại đệ tử của đức Phật. Nhưng vị này mỗi người đều có nhiều Tỳ kheo thân cận kinh hành. Những Thượng tọa nghe nhiều, thường thân cận ngài A Nhã Kiều Trần Như, những Tỳ kheo tịnh tu khổ hạnh đầu đà thường thân cận ngài Đại Ca Diếp; những vị đại trí biện tài, thường thân cận ngài Xá Lợi Phất; những vị có sức mạnh thần thông, thường thân cận ngài Mục Kiền Liên, những vì có thiên nhãn minh triết, thường thân cận ngài A Na Luật, những vị tinh tấn dũng mãnh, thường thân cận ngài Nhị Thập Ức Nhĩ (Scronakotivimsa), những vị vì đại chúng mà tu sửa cúng cụ, thường thân cận ngài Đa Phiêu, những vị hành trì thông đạt Luật nghi, thường thân cận ngài Phú Lâu Na, những vị đa văn tổng trì, thường thân cận ngài A Nan, những vị giỏi phân biệt các kinh, khéo thuyết giảng pháp tướng, thường thân cận ngài Ca Chiên Diên, những vị mật hạnh nghiêm cẩn hành trì giới luật, thường thân cận ngài La Hầu La, những vị thường tụ tập tăng chúng để nói và làm những điều sai quấy, thường thân cận ngài Đề Bà Đạt Đa. Kinh Tăng Nhất A Hàm, quyển 46, (Phóng Ngưu Phẩm) kinh thứ ba, phẩm 49(11) cũng nói: “Nên biết căn nguyên của chúng sinh đều là “tự tương loại”, những kẻ ác hành thường

theo với nhau; những người thiện hạnh cũng thế”. Chỉ có điều, lúc đức Phật còn tại thế, cửa với nhà chưa bị đứng riêng. Đến lần tập kết thứ nhất, mới bắt đầu thấy cửa là cửa, nhà là nhà; và sau lần Thất Bách kết tập mới lộ rõ việc phần thành hai Bộ. Mãi đến thời vua A Dục, và sau đó Đại Chúng Bộ một lần nữa bị chia cắt. Sự chia cắt lần này về mặt niên đại, thì tư liệu của Nam truyền và Bắc truyền sai khác nhau cả trăm năm. Đại Chúng Bộ tuy bị chia cắt, nhưng lại tương đồng, nhưng thuyết về sự khởi tranh của tặc trú Tỳ kheo là giống nhau, trong đó có liên quan đến sự kiện Đại Thiên. - Hai vị Đại Thiên. Đại Thiên tên tiếng Phạn là Ma Ha Đề Bà (Mahàdeva). Sự tích nói về Đại Thiên, xin đọc “Dị Bộ Tông Luận”, “Thập Bát Bộ Luận”, “Bộ Chấp Dị Luận”, tất cả các bộ nêu trên đều nói đến sự việc sau Phật diệt độ hai trăm năm, có ngoại đạo tên là Đại Thiên xin xuất gia với Đại Chúng Bộ. Người này sống ở núi Chi Đề (Caityagiri), còn có tên là núi Chế Đa. Trong bộ Ma Ha Tăng Kỳ, ông lại là người kiến lập thêm ba Bộ nữa. Lại nữa, Đại Đường Tây Vực Ký, quyển ba(12) chép: Sau Phật diệt độ khoảng trăm năm, có xuất hiện nhân vật tên Đại Thiên, ông là người khoát đạt đa trí, ngẫm muốn có thực danh, nên suy nghĩ sâu xa và sáng tác luận nghĩa trái nghịch với Thánh giáo, khiến vua Vô Ưu (tức vua A Dục) không rõ đâu là phàm, đâu là thánh, nên đồng tình với luận điểm của Đại

Thiên, cho Đại Thiên được thân cận, nương cậy ông; đồng thời vua A Dục lại có ý muốn giết các Thượng tọa thánh tăng. Thánh Tăng là những vị đã đắc quả A la hán nên quí ngài nhận biết ý sát của vua A Dục, bèn vận dụng thần thông đi đến nước Ca Tháp Di La. Cạnh dó luận Đại Tỳ Ba Sa - quyển 99 của Hữu Bộ(13), còn công kích Đại Thiên dữ dội hơn, cho rằng Đại Thiên là người dâm dục vơi mẹ đẻ, giết A la hán, rồi giết luôn mẹ đẻ; và ông phạm cả ba tội Vô gián. Đồng thời luận này còn chỉ trích Đại Thiên là người gây ra cuộc tranh cãi “Ngũ Sự” đầy vọng ngôn. Tất cả các việc nêu trên đều xuất phát từ truyền thuyết của Thượng Tọa Bộ; sự thực không hẳn như vậy, bởi hai người cùng có tên Đại Thiên cách xa nhau cả trăm năm. Tiếc là về sử liệu, Đại Chúng Bộ không còn lưu lại điều gì để có thể dựa vào tham khảo. Quả như các việc trên là thực, thì người có

tên là Đại Thiên đã phạm ba ba tội Vô gián, và đời sau gọi ông là Đại Thiên ngoại đạo xin xuất gia với Đại Chúng Bộ. Nhưng cả Hữu Bộ và Đại Chúng Bộ lại đứng trên lập trường lưỡng cước khi nói về Đại Thiên. Do đó, đối với việc Đại Thiên phạm ba tội Vô gián chỉ là vu khống. Trên thực tế, thời đại đương thời Đại Thiên là người đi trước về tư tưởng tiến bộ. Tuy ông bị các vị Kỳ túc Thượng tọa công kích, nhưng ông được đa số đại chúng ủng hộ. Lúc con vua A Dục là Ma Sẩn Đà xuất gia, ông này thỉnh ngài Đế Tu của hệ Phân Biệt Thuyết làm Hòa thượng, mời ngài Mạt Lan Đề của Hữu

Bộ làm cụ túc giới A Xà Lê, và ngài Đại Thiên của Đại Chúng Bộ làm thập giới A Xà Lê(14). Như thế đủ thấy vua A Dục không thiên vị bên nào, và Đại Thiên cũng không phạm ba tội Vô Gián như truyền thuyết của Hữu Bộ. Lại càng không đúng với truyền thuyết nói rằng: Vào thời vua A Dục, Phật pháp long thịnh và tứ sự cúng dường rất nồng hậu. Do đó, đa số ngoại đạo vì miếng ăn cái mặc mà xin xuất gia theo Phật Giáo, nên gọi số này là "tặc tu". Đồng thời họ cũng khởi sự phân tranh khiến vua A Dục phải triệu tập chúng lại để kiểm nghiệm. Trong số đó có ba trăm người thuộc loại ngoại đạo thông minh. Họ thông đạt cả Tam tạng thánh điển, nên không còn cách nào khác, vua A Dục đành cho họ ở riêng một trú xứ, trong số này có một vị tên là Đại Thiên, sống ở núi Chế Đa. Ông này lại cùng với Đại Chúng Bộ nghị luận Ngũ Sự. Nhân đây Đại Chúng Bộ bị chia thành ba Bộ. Tất cả chỉ là truyền thuyết nên rất khó phân biệt được chân, ngụy. Nhưng ngày nay chúng ta có thể xác tín rằng; Đại Thiên không phải là tặc trú Tỳ kheo, cũng không phải ông bị vua A Dục là Ma Sẩn Đà thỉnh mời làm A Xà Lê(14). Trước đó ông cũng đã theo tăng chúng đến tu ở núi Chế Đa. Ông cũng từng phụng mệnh vua A Dục đi đến Ma Ê Bà Mạt Đà La (nay là Mại Sách Nhĩ), và ông cũng đã cùng các vị như Mạt Lan Đề cả thảy tám vị đại đức được phái đến các địa phương để hoằng hóa Phật pháp. Như vậy, ông không phải là người trái nghịch thánh giáo.

- Đại Thiên Ngũ Sự. Đại Thiên Ngũ Sự là trọng điểm mà Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ công khai tranh luận một cách quyết liệt. Ngay vào thời vua A Dục nó được tranh luận một cách minh xác. Đại khái, Đại Thiên là nhân vật ra đời sau Phật nhập diệt khoảng từ trăm năm đến hai trăm năm, thì xảy ra chuyện Đại Chúng Bộ tôn trọng "Ngũ Sự". Do vì Ngũ Sự có liên quan đến Đại Thiên, nhưng không hẳn Đại Thiên là chủ sự. Nhân vấn đề tranh luận "Đại Thiên Ngũ Sự" rồi cho rằng Đại Thiên xuất hiện sau Phật nhập diệt hai trăm năm. Thiết tưởng điều trên chỉ là truyền nhầm. - Sao gọi là Đại Thiên Ngũ Sự? Đó là năm việc liên quan đến thánh cảnh của thân tâm A la hán. Luận Đại Tỳ Bà Sa quyển 99(15) của Hữu Bộ nói: "Đại Thiên tự mình chưa chứng quả A la hán, nhưng nói là mình đã chứng A la hán quả. A la hán là người đã ly dục, nhưng Đại Thiên đêm ngủ vẫn còn bị mộng tinh, đệ tử được ông ký biệt là đã chứng quả, nhưng bản thân đệ tử chưa từng tự biết chứng quả gì, nên vẫn cứ nghi hoặc Lý đán, A la hán và vị luôn sống an vui giải thoát, nhưng Đại Thiên khi đêm đến thường hô lớn khổ quá, khổ quá. Đem năm việc trên ra lượng định, biết là Đại Thiên vọng ngôn". Theo Hữu Bộ, thì năm việc ấy là:

1. Đại Thiên vì tư duy bất chính nên mới thoát thất bất tịnh (mộng tinh). 2. Đại Thiên vì muốn nâng đỡ đệ tử mình mà loạn tác ký biệt, nói là đệ tử đã chứng bốn thánh quả Sa

Môn. 3. La hán là người đã chứng đắc vô lậu, dứt đoạn tất cả mọi nghi hoặc. Vậy sao lại nói quả vị La Hán còn nghi hoặc? 4. La hán là người đã chứng đắc thánh huệ; tại sao lại nói tự mình không biết là đã chứng quả La hán hay chưa? 5. Thánh đạo vô lâu, vậy lý đáng phải y vào gia hạnh vị mà hiển hiện, sao lai còn than khổ quá, khổ quá, như thế làm sao sinh khởi được nhân của thánh đạo giải thoát? Như vậy đủ thấy những điều vừa nêu nói lên sự vọng ngữ của Đại Thiên. Đã vậy, Đại Thiên còn đem ngũ sự do ông xướng xuất biên thành một bài, và hướng về chúng đệ tử tuyên dương một cách sâu rộng: "Dư sở dục, vô tri, do dự tha linh nhập, đạo nhân thinh cố khởi, Thị danh chơn Phật Giáo". - Ngũ sự không là vọng ngôn. - Lý do việc được Đại Thiên đề ra Ngũ Sự: 1. "Dự sở dụ", bậc A la hán tuy không còn bị phiền não về dâm dục, nhưng vẫn bị "lậu thất bất tịnh", tức có ác ma lấy vật bất tịnh định đặt vào y của La hán.

2. "Vô Tri", vô tri là không biết có nhiễm ô và không nhiễm ô. Bậc La hán mà chưa đoạn tận được bất nhiễm ô, thì đó là vô tri. 3. "Do dự", nghi có hai thứ là xứ và phi xứ sẽ trình bày riêng. Bậc La hán chưa đoạn tận (dứt sạch) được nghi hoặc về xứ và phi xứ, thì tuy là bậc thánh Độc giác nhưng vẫn có cái "hoặc" này. 4. "Tha linh nhập", bậc La hán cũng phải dựa vào ký biệt của người khác, mới biết được mình là La hán, chẳng hạn như ngài Xá Lợi Phất là người có trí tuệ bậc nhất, ngài Mục Kiền Liên có thần thông bậc nhất, nhưng cũng hpải dựa vào sự thọ ký của đức Phật mới biết được mình đã giải thoát. 5. "Đạo nhân thinh cố khởi", chí thành xướng niệm khổ quá, thì thánh đạo mới hiện khởi, "khổ" được nói ở đây với"khổ" trong tứ thánh đế có liên quan với nhau. Quán khổ, không, vô thường, vô ngã, thì đó là thánh đạo. Về bản chất của "Ngũ Sự" mà nói, thì ngũ sự khó mà luận rằng đó là vọng ngôn để có thể loại bỏ. Bởi khi nói La hán là bậc ly dục, đó là nói về tâm lý. Nhưng về mặt sinh lý chưa hẳn là khác với người phàm, huống nữa là vấn đề di thất bất tịnh. Vì có lúc là mộng di, có lúc không mộng vẫn cứ "di" ; hoặc có vị do thân bệnh mà "di". Việc di tinh của người nam giống như chuyện nguyệt tín của người nữ mà thôi.

Thời Phật tại thế có vị nam La hán nhân mắc bệnh phong khiến "dương cử", phải tìm đến dâm nữ giải quyết (trị bệnh). Cũng có vị La hán ni vẫn còn nguyệt tín nên phải đến hồ nước dùng vải bố mà rửa. Nếu căn cứ theo giới luật nguyên thỉ để suy luận, thì năm việc được Đại Thiên đưa ra, không có việ nào là không lập thành. Chi do các vị luận sư của Hữu bộ không nghiên cứu một cách thực tế nên sinh ra việc lấy người bỏ lời (dĩ nhân phế ngôn). Chuộng cái giống mình, công kích cái khác mình, và như vậy mà kết luận Ngũ Sự là voïng ngôn e không mấy thuyết phục. Vả lại, "Đại Thiên Ngũ Sự" cũng không hẳn là do Đại Thiên sáng tác một cách độc lập, trong bộ "Luận Sư" của Nam truyền(16) cũng có truyền về Ngũ Sự. Trong luận thuyết của ngài Tam Tạng Chơn Đế của Bắc truyền và của Tây Tạng cũng có nói đến Ngũ Sự, nhưng chú thích không giống nhau. Thời gian gần đây các nhà học giả thấy rằng Ngũ Sự nói chung, các bộ thuộc Đại Chúng Bộ đều có nói đến; Đại Thiên chẳng qua chỉ là người đem Ngũ Sự kết tập lại thành một loại, rồi dùng kệ tụng để trình bày. Nghiên cứu kỹ, thì quả vị La hán quả dúng là người phi thường mới có thể vượt qua (chứng đắc). Nhưng đời sau lấy cảnh giới lý tưởng của La hán biến thành vấn đề cao siêu không dễ gì mong đạt tới được; tương tự như việc dương cao Bộ phái trong lúc hình thành, thẩm sát các vị

La hán thời Phật tại thế, chưa hẳn quí ngài đạt đến trình độ cao siêu như vậy.

(1) Đại Chánh tạng-27, cuối trang 511. (2) Sắc dụ, sắc lệnh. (3) Đại Chánh tạng-24, giữa trang 684. (4) Đại Chánh tạng-24, cuối trang 684 đến đầu trang 685. (5) “Ấn Độ Phật Giáo”, chương 5, tiết 3, trang 95. (6) “Ấn Độ Phật Giáo”, chương 5, tiết 3, trang 95. (7)) “Thập Bát Bộ Luận”, Đại Chánh tạng-49, đầu trang 18, thì cho là một trăm mười sáu năm; “Thiện Kiến Luận” quyển I - Đại Chánh tạng-24, giữa trang 678. (8) “Thập Bát Bộ Luận”, Đại Chánh Tạng-49, đầu trang 18, thì cho là một ttrăm mười sáu năm; “Thiện Kiến Luận” quyển I-Đại Chánh Tạng-24, giữa trang 678. (9) Đại Chánh Tạng-51, giữa trang 886. (10) Đại Chánh Tạng-51, trang 886 (11) Đại Chánh Tạng-2, đầu trang 115 đến giữa trang 115.

(11) Đại Chánh Tạng-2, đầu trang 796.

(12) Đại Chánh Tạng-51, giữa trang 886.

(13) Đại Chánh Tạng-27, giữa trang 510 đến giữa trang
511.

(14) Luật Thiên Kiến - quyển 2, Đại Chánh Tạng-24, đầu trang 682.

(14) A Xà Lê có nghĩa là Quĩ phạm sư - người thầy mẫu mực khuôn phép.

(15) Đại Chánh Tạng-27, từ giữa trang đến cuối trang
511.

(16) Nam truyền Đại Chánh tạng Kinh quyển 57, từ trang
221-258.

Chương V: Sự phân chia bộ phái Phật giáo. TIẾT I. PHÂN HỆ VÀ PHÂN PHÁI - Tứ chúng. Nguyên nhân của việc phân phái được khởi đi từ nhiều hệ tư tưởng không giống nhau. Vấn đề này, chương trước đã có nói đến ít nhiều. Đến thời vua A Dục, việc phân phái là từ “Tứ Chúng” chứ không phải từ hai Bộ. Luận Dị Bộ Tông Luân và Bộ Chấp Dị Nghị(1) đều nói là do Tăng chúng phân rã mà thành Tứ chúng.

Ngài Liên Hoa Sinh và ngài Điều Phục Thiên v.v... khi truyền Phật giáo vào Tây Tạng cũng nói sau Phật nhập diệt một trăm mười sáu năm, các đệ tử Phật dùng bốn thứ ngôn ngữ để tụng giới. Nhất Thiết Hữu Bộ dùng Nhã ngữ (ngôn ngữ của người Aryan) để tụng giới. Đây là hệ kế thừa học lưu của ngài La Hầu La. Đại Chúng Bộ dùng Tục ngữ để tụng giới. Đây là hệ kế thừa học lưu của ngài Đại Ca Diếp. Chánh Lượng Bộ dùng Tạp ngữ để tụng giới (người làm thịnh hành hệ Độc Tử). Đây là hệ kế thừa học lưu của ngài Ưu Ba Li. Thượng Tọa Bộ dùng (tiếng địa phương vùng trung Ấn Độ) Quỷ ngữ để tụng giới. Đây là hệ kế thừa học lưu của ngài Đại Ca Chiên Diên. Việc tụng giới khác ngôn ngữ của Tứ Chúng cũng được học giả Bố Đốn của Tây Tạng nói đến trong cuốn “Phật Giáo Sử” do ông trước tác (Historyof Buddhism by Buston). Bộ luận Dị Bộ Tông Luân, được ngài Huyền Trang dịch ra Hán văn(2) cũng nói đến Tứ chúng, đó là: 1. Long tượng chúng, gồm những vị nghiêm trì giới luật, như các học đồ của ngài Ưu Ba Li. 2. Biên Bỉ chúng, gồm những vị phá giới, như “giòng” của Đại Thiên. 3. Đa Văn chúng, gồm những vị Tỳ kheo giữ lời Phật dạy, như các học đồ của ngài A Nan.

4. Đại đức chúng, gồm những vị đại luận sư, họ như học đồ của ngài Phú Lâu Na. Thuyết nói về sự phân phái vị tất đã chính xác, nhưng ít nhất nó cũng nêu rõ nguyên nhân về ngữ ngôn, về địa vức, và về sự kế thừa học lưu. Bởi tất cả đều liên quan đến sự xuất hiện của các phái. - Bốn Đại phái và Ba Hệ lớn Việc thanh lý hệ thống Bộ phái Phật giáo là vấn đề khiến nhiều người phải đau đầu. Nhưng, nhờ ứng dụng phương pháp khoa học để khảo sát, vấn dề ấy mới được điều lý. Theo nghiên cứu của pháp sư Ấn Thuận - người Tung Quốc. Ông đem Bộ phái Phật giáo chia ra thành bốn phái, ba hệ, hai bộ và một vị(3) theo biểu dưới đây:

Biểu đồ trên là cơ sở của Bộ phái Phật giáo, dù phân thành Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ, nhưng tất cả hai mặt đều đặt nền tảng căn bản trên giáo lý của đức Phật. Một chi của Thượng Tọa Bộ thuộc hệ phía đông, lại phân biệt tư tưởng của Thượng Tọa Bộ và của Đại Chúng Bộ, từ đó mà có sự "lấy, bỏ". Nên có tên là hệ Phân Biệt Thuyết. Hệ này đứng trên lập trường của Thượng Tọa Bộ, nhưng có phần hấp thu tư tưởng tiến bộ của Đại Chúng Bộ. Thượng Tọa Bộ của tây hệ, do sinh hoạt ở vùng tây bắc Ca Thấp Di La có phần nhỏ hẹp, lại không tiếp xúc với phía đông; vì vậy, họ độc lập phát triển, và rồi hình thành nên tư tưởng Hữu Bộ bên trong có sự phân rẽ, và thêm một phân phái nữa. Theo sự truyền thừa của Đại Chúng Bộ, thì sau này Hồng Y (Tích Lan Đồng

Diệp) Bộ, Pháp Tạng Bộ, Ẩm Quang Bộ, Hóa Địa Bộ, đều thuộc về hệ Phân Biệt Thuyết. Những Bộ này không phản đối Đại Chúng Bộ một cách cực đoan. Về sau Đại Chúng Bộ chuyển xuất thành Đại Thừa Phật giáo, Thánh điển của Hệ Phân Biệt Thuyết ít nhiều cũng có khuynh hướng Đại thừa. Chẳng hạn như Pháp Tạng Bộ (còn gọi là Đàm Vô Đức Bộ) tuy xuất hiện muộn hơn các Bộ khác, nhưng Bộ này lại thuộc về "Tứ Phần Luật", vì vậy pháp sư Đạo Tuyên của Tung Quốc cho là Bộ này thông với Đại thừa. Điều đó có nguyên nhân xa hơn. - Sự phân biệt Chi Mạt. Sở dĩ gọi là phân biệt (tách ra) chi mạt là vì Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ đã phân chia rồi, nay lại phân chia thêm nữa. Vì vậy, mới có nhị bộ, tam hệ, tứ bộ, thập bát bộ, nhị thập bộ, Nam truyền thì có hai mươi bốn bộ nối tiếp nhau xuất hiện. Trong tư liệu của Bắc truyền, có nói đến việc phân chia bộ phái, đó là: giáo đoàn bạt Bối Lạt (Bhavya) được truyền tại Tây Tạng, "Văn Thứ Lợi Vấn Kinh", "Xá Lợi Phất Vấn Kinh", "Thập Bát Bộ Luận", "Bộ Chấp Dị Luận", Đại Chúng Bộ thì có "Dị Bộ Tông Tinh Thích" do Thanh Biện tạo, tất cả các kinh, luận vừa dẫn đều có nói đến việc phân chia Bộ phái Phật giáo. Theo học giả Mộc Thôn Thái Hiền - người Nhật Bản, thì việc phân chia Bộ phái có liên quan đến tám truyền thuyết khác nhau.

Trong đó lấy "Đại Sử" của Nam truyền, Hán dịch thì lấy "Thập Bát Bộ Luận"(4) của Hữu Bộ, dịch vào đời nhà Tần, "Bộ Chấp Dị Luận"(5) dịch vào đời nhà Trần(6), "Dị Bộ Tông Luân Luận"(7) được dịch vào đời nhà Đường, và "Dị Bộ Tông Tinh Thích" của Đại Chúng Bộ làm trọng yếu. Ngoài ra cũng có thể tham khảo sự truyền thừa của Chánh Lượng Bộ. Sách này chỉ nhân vào "Văn Thù Sư Lợi Vấn Knh" được truyền tại Tây Tạng và "Xá Lợi Phất Vấn Kinh" nói về việc phân phái, cả hai bộ kinh vừa nêu cùng với thuyết của Hữu Bộ giống nhau, do đó cho nên chỉ lướt qua. Trong ba bộ luận của Hữu Bộ, thì lấy "Dị Bộ Tông Luân Luận"(8) làm đại biểu. Nay xin liệt kê thành bốn biểu đồ sau: 1. "Đại Sử" Chương V, được truyền bởi Thượng Tọa Bộ thuộc hệ Phân Biệt Thuyết

của Nam truyền.

Chú: Các phái của Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ, phải sau Phật diệt độ từ một trăm đến hai trăm năm mới phân chia; Tuyết Sơn Bộ trở lui, thì sau khi còn các phái của Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ đã phân chia mới hình thành.

Biểu đồ II: "Dị Bộ Tông Luân Luận" được truyền bởi Hữu Bộ thuộc hệ Thượng Tọa Bộ của Bắc truyền.

Biểu đồ III, "Dị Bộ Tông Tích Thích" do Thanh Biện tạo, được truyền bởi hệ Đại Chúng Bộ.

Biểu đồ IV. Được truyền bởi Chánh Lượng Bộ: Đại Chúng Bộ trước sau sáu bộ, đều được truyền bởi hệ Phân

Biệt Thuyết, chỉ có điều là Bộ Kê Dẫn xưng là Ngưu Gia, và Bộ Chế Đa Sơn được xuất từ Bộ Ngưu Gia.

- Suy định về việc phân Bộ Theo những biểu đồ trên, có thể nói một cách hiển nhiên; ấy là các thuyết được nói ở phần trước có sự hỗ tương qua lại, để cuối cùng không thể lấy thuyết nào làm chuẩn chung cho tất cả, bởi ý kiến của Luận giả có sự bất nhất. Vì các phái, phái nào cũng lấy lập trường của phái mình làm chính, và đều muốn đề cao sự xuất thân của Bộ phái mình, đồng thời cũng lấy lập trường của phái mình để

thuyết minh. Do đó, chúng ta không nên tận tín và sự thuyết mình của một "nhà", cũng không bỏ bất kỳ sự thuyết minh của một "nhà" nào, mà tập hợp tất cả mọi thuyết minh của các nhà để thẩm tra, suy luận. Có vậy chúng ta mới tiến đến gần diện mạo của lịch sử một cách khả tín. Ngày cả việc trẩm tra, suy luận, chúng ta cũng cần dựa vào trí tuệ của bản thân để đoán định. Về đại thể mà nói, những tư tưởng được truyền bởi các nhà, đa phần họ đều dùng "Tự tông" làm cơ sở cho Bộ phái mình. Hệ Phân Biệt Thuyết tự lấy Thượng Tọa Bộ làm cơ sở. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ cũng lấy "Tự tông" làm "Căn bản" cho Bộ mình. Đây là nói về mặt chủ quan. Do đó, đối với việc phân phái theo thứ lớp của Thượng Tọa Bộ, thì nên theo những gì có phần khả tín, và được truyền bởi Đại Chúng Bộ. Vì Đại Chúng Bộ đứng trên quan điểm khách quan, và không mang thành kiến tự tông (lập trường của tông phái). Nay xin lấy tiết hai và ba của chương sáu trong bộ "Phật Giáo Ấn Độ" của Pháp sư Ấn Thuận và bài Tự luận về "Nghiên cứu luận thư và luận sư của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ làm chủ yếu" cũng của Ấn Thuận để giới thiệu như sau:

Về mặt suy định, thì nên nhất trí với những gì được nhiều thuyết đồng quan điểm, lấy đó làm định thuyết, còn như các thuyết lại có sự khác nhau, thì nên đứng trên phương diện khách quan để tham khảo, suy luận, và tìm hiểu tường tận đặc tính của tông thuyết ấy, rồi dùng mối quan hệ hỗ tương trước sau làm chuẩn qui. Có như vậy sự so sánh mới có thể chấp nhận được. Để nắm rõ vấn đề nêu trên, xin đọc nguyên tắc của pháp sư Ấn Thuận, ở đây chỉ giới hạn, nên có tính sơ lược.

TIẾT II. TƯ TƯỞNG BỘ PHÁI. - Thực chất là có bao nhiêu Bộ Phái? Về đại thể, thì mỗi Bộ phái đều dựa vào kiến giải của Bộ phái mình, do vậy nên có sự phân phái. Tương

truyền có cả thảy mười tám Bộ phái. Thêm nữa, tất cả đều lấy Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ làm căn bản, vì vậy mới thành hai mươi Bộ. Nhưng theo thư liệu hiện còn, thì Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ thuộc hệ Thượng Tọa Bộ, tư liệu về hai Bộ này là di sản vô cùng phong phú và cực kỳ quí. Bởi hai Bộ trên hiện có rất nhiều luận điển, nhờ những luận điển đó chúng ta mới cơ sở để nghiên cứu. Tư tưởng của các Bộ phái khác đều dựa vào những luận điển của Hữu bộ mới có được khái niệm để tự thuật một cách gián tiếp về Bộ phái mình. Đặc biệt nhất là Đại Chúng Bộ. Bộ này tuy trước sau được chia thành chín bộ, nhưng luận thư của chín Bộ này cơ hồ như không bị thất tán. - Nói về giới luật, như chúng ta biết, trong các Bộ phái Phật giáo, có Bộ rất coi trọng giới luật, có Bộ thì đối với giới luật chẳng có gì phải tranh luận. Với các Bộ phái coi trọng giới luật, vẫn có vấn đề ý kiến bất đồng. Đó là vì các Bộ phái giải thích luật căn bản theo kiến giải của Bộ phái mình, nhân đó hình thành luật tạng mang tính Bộ phái. Với các Bộ phái không tranh luận gì về giới luật, tuy vậy, ý kiến của mỗi Bộ cũng có bất nhất, dù tất cả

đều sử dụng luật tụng của Bộ mình làm căn bản cho những sinh hoạt của Tăng đoàn. Vấn đề ở đây là, hai mươi Bộ trong truyền thuyết, nhưng không có kinh luận của hai mươi Bộ phái lưu lại đến ngày nay. Cũng không có Luật tạng của hai mươi Bộ phái còn lưu hậu. Nếu phân tích kỹ, chưa hẳn chỉ có hai mươi Bộ phái. Và như vậy, con số hai mươi Bộ, đó chỉ là thuyết phổ thông của Phật giáo Bắc truyền. - Phân thành Năm Bộ Luật. Theo sự phân chia Luật tạng, thì thông thường đều cho rằng “Luật Phân Ngũ Bộ”. Truyền thuyết về “Luật Phân Ngũ Bộ”. Truyền thuyết về “Luật Phân Ngũ Bộ” cũng gồm ba loại: 1. “Đại Tập Kinh” được truyền bởi: Đàm Ma Cúc Đa, Tát Bà Đế Bà, Ca Diếp Tỳ, Di Sa Tắc, Bà Tha Phú La. 2. Sư Tư của Tát Bà Đa Bộ được truyền bởi: Đàm Vô Đức, Ma Ha Tăng Kỳ, Di Sa Tắc, Ca Diếp (Di), Độc Tử. 3. “Tăng Kỳ Luật Tư Ký”, “Xá Lợi Phất Vấn Kinh”, “Đại Tỳ Kheo Tam Thiên Uy Nghi”, “Phật Bản Hạnh Tập Kinh” v.v... được truyền bởi: Đàm Vô Đức, Di Sa Tắc, Ca Diếp Di, Tát Bà Đa, Ma Ha Tăng Kỳ. Trong ba truyền thuyết trên, cũng có ít nhiều sai khác, nhưng về đại thể thì giống nhau. Theo ý kiến của pháp sư

Ấn Thuận, thì thuyết thứ ba là thuyết rất có nhiều khả năng cho thấy được ý của cổ nhân. Sáu bộ luật tạng hiện vẫn còn truyền, sách này đã giới thiệu ở chương ba, tiết bốn. - Bộ phái được phân chia từ thời nào? Nghiên cứu về việc phân chia các Bộ phái xảy ra vào thời nào truyền thuyết cũng không nhất trí. Trong số các học giả cận đại, có bác sĩ Vọng Nguyệt Tín Hạnh, viết trong cuốn “Phật Giáo Niên Đại Biểu” của mình, ông đưa ra giả định là có bao nhiêu Bộ phái thuộc Thượng Tọa Bộ là như thế này: Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ: sau Phật diệt độ ba trăm bốn mươi lăm năm (345 - trước Công nguyên 141 năm). - Độc Tử Bộ: Sau Phật diệt 385 năm (trước Công nguyên 101 năm). - Pháp Thượng Bộ, Hiền Trụ Bộ, Chánh Lượng Bộ, kế tiếp nhau phân xuất từ Độc Tử Bộ, Hóa Địa Bộ được phân xuất từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, trong khi Pháp Tạng Bộ lại phân xuất từ Hóa Địa Bộ. Các Bộ trên có niên đại rất gần với Độc Tử Bộ. - Ẩm Quang Bộ: Xuất hiện sau Phật Niết bàn 425 (trước Công nguyên 41 năm). Trên đây là các Bộ phái được phân chia căn bản là từ Thượng Tọa Bộ, thuộc về thời đại vua A Dục. Những ghi

chép trên là của Nam truyền đây là thời gian vua A Dục lên ngôi sau Phật nhập diệt 218 năm (trước Công nguyên 268 năm). Trên thực tế, sự phân phái của Đại Chúng Bộ diễn ra trước Thượng Tọa Bộ một trăm năm. Nói cách khác, Thượng Tọa Bộ bị kích thích bởi tư tưởng của Đại Chúng Bộ mới xảy ra việc phân phái. Việc phân phái của Thượng Tọa Bộ, theo luận Dị Bộ Tông Luân của Bắc truyền là sau Đại Chúng Bộ xấp xỉ một trăm năm. - Hai mươi Bộ Phái. Theo ghi chép của luận Dị Bộ Tòng Lâm, thì có thảy hai mươi Bộ phái. Thịnh hành nhất trên thực tế chỉ có Đại Chúng Bộ, Nam truyền thì có Thượng Tọa Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Chánh Lượng Bộ, Kinh Lượng Bộ những Bộ này được truyền trên khắp lục địa Ấn Độ, cộng lại có năm Bộ. Trong năm Bộ này, chỉ có ba Bộ là có hệ tư tưởng đáng kể nhất, đó là Đại Chúng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ. Tuy vậy, nhưng hệ tư tưởng của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ có phần rời rạc, rối rắm hơn cả. Về danh mục mà nói thì có hai mươi Bộ Phái, nhưng ở đây căn cứ theo luận Dị Bộ Tông Luân(9) để giới thiệu các Bộ như sau: I. CHÍN BỘ THUỘC HỆ ĐẠI CHÚNG BỘ. 1. Đại Chúng Bộ (Mahasanghikàh):

Đây là Bộ căn bản của hệ Đại Chúng, chữ Mahasanghikàh dịch ra âm Hán là Ma Ha Tăng Kỳ. Tư tưởng của Bộ này sẽ trình bày rõ ở tiết sau. 2. Nhất Thuyết Bộ (Ekavyàvahàrikah): Bộ này y vào tông nghĩa được lập thành mà có tên, vì thế nên kinh Văn Thù Sở Vấn(10) gọi Bộ này là Chấp Nhất Ngữ Ngôn Bộ". Tông Luân Luận Thuật Ký(11) của Khuy Cơ, nói chủ trương của Bộ này là "Pháp thế gian và xuất thế gian đều không có thực thể, chỉ có giả danh". Vin vào chủ trương này các học giả cận đại cho rằng "Vô Tướng Giai Không Luận" của Bát Nhã Đại Thừa, cùng với "Chư Pháp Thực Tướng Luận" do Mã Minh, Long Thọ đề xướng có điểm nhất trí với nhau. 3. Thuyết Xuất Thế Bộ (Lokottaravàdinah): Bộ này cũng dựa vào chỗ lập tông nghĩa mà có tên. "Thập Bát Bộ Luận" gọi Bộ này là Xuất Thế Gian Thuyết Bộ, còn "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" thì gọi Bộ này Xuất Thế Gian Ngôn Ngữ Bộ. Bộ này chủ trương pháp thế gian ấy là do điên đảo mà sinh phiền não, do phiền não sinh nghiệp, do nghiệp mà sinh quả báo, quả báo đó là khổ; pháp xuất thế gian do Đạo mà sinh, Đạo quả được sinh là nhờ tu đạo. Đạo quả tức Niết bàn. Như vậy cho thấy hệ phái này đối với Tứ Thánh Đế có sự nhận thức phê phán Khổ đế và Tập đế là vọng chứ chẳng thực, chỉ có Đạo đế và Diệt đế mới là pháp chân thực. Nhận thức

này đối với giả, thực, chơn, vọng của Đại thừa còn có khoảng cách (nhân vì nhận thức này chỉ tương đối, trong khi Đại thừa là tuyệt đối), nhưng ngài Khuy Cơ và Pháp Tạng v.v... cho rằng nhận thức như vậy là "phần thông" với giáo nghĩa Đại thừa. 4. Kê Dẫn Bộ (Kaukkatutikah): "Bộ Chấp Dị Luận" gọi Bộ này là Khôi Sơn Trụ Bộ, trong khi "Thập Bát Bộ Luận" gọi Bộ này là Quật Cư Bộ, còn "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" dịch ra âm Hán ngữ là Cao Câu Lê Ha Bộ, và "Tông Luân Luận Thuật Ký" thì gọi Bộ này là Kiều Củ Ni Bộ. Bộ này lấy hai tạng Kinh và Luật làm phương tiện giáo, lấy Luận tạng (A Tỳ Đạt Ma) làm chân thực giáo. Sở dĩ Bộ này chủ trương "tùy nghi phúc thân" (có ba y hay không có ba y đều do đức Phật hứa khả), "tùy nghi ẩm thực" (ăn đúng thời hay ăn phi thời cũng đều do đức Phật cho phép), và "tùy nghi trụ xứ" (kiết giới hoặc không kiết giới đều không phải do đức Phật so đo hơn thiệt). Nhưng việc cần kíp phải là sớm loại trừ phiền não, đó mới là ý của đức Phật. Sinh hoạt của Bộ phái này là không quan tâm đến giáo điều,

tự do nhưng nghiêm túc, tinh tấn dụng công trong tu trì, tích cực sửa cái sai của người. Chủ trương này đương thời tại Ấn Độ được xác nhận là trào lưu mới có tính tiến bộ và cách mệnh. Như vậy, quả như người tu hành không tinh tấn dụng công, mà chỉ nêu cao ba điểm - Tùy nghi phúc

thân - Tùy nghi ẩm thực - Tùy nghi trụ xứ, do Bộ phái này chủ trương, có lẽ Phật giáo cuối cùng sẽ bị tiêu vong! 5. Đa Văn Bộ (Bàhusrutìyàh): "Bộ Chấp Dị Luận" gọi Bộ này là "Đa Văn Đắc Bộ" hàm nghĩa là bác học. Vị sư tổ của Bộ này là ngài La hán Tự Bì Y, tên gọi này trùng tên với nhân vật trung tâm trong Áo Nghĩa Thư, đó là Yajnõa - Valkya, có người dùng tư tưởng của Bộ này để tham khảo loại hình triết học của Áo Nghĩa Thư. Trong "Bộ Chấp Dị Luận Sớ" nói là: "Luận Thành Thực ra đời từ Bộ này, do đó, Thành Thực Luận có tham dự ý thú của Đại thừa". Nhưng theo sự giới thiệu của "Dị Bộ Tòng Luân Luận", thì luận này không phát hiện thấy có áo nghĩa Đại thừa nào trong Bộ phái này. 6. Thuyết Giả Bộ (Prajnõaptìvàdinàh): Không tìm thấy tên của Bộ này trong "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" (Kathavatthu Datthakatha) do ngài Phật Âm (Buddhagghsa - còn dịch là Giáo Âm) trước tác cũng không thấy đề cập đến tên của Bộ này. "Thập Bát Bộ Luận"(12) gọi Bộ này là Thi Thiết Luận Bộ. Còn "Bộ Chấp Dị Luận", thì gọi Bộ này với tên Phân Biệt Thuyết Bộ, hoặc Phân Biệt Bộ. Đây là Bộ lấy luận Thi Thiết Túc làm trung tâm tư tưởng. Đối với "pháp" của "hiện tại", Bộ này cho rằng hiện thực thế giới một mặt là "giả", nhưng mặt khác lại là "chân", tư tưởng chân và giả này đến thời của "Đại Thừa Khởi Tín Luận" nó trở thành thế

giới quan chơn vọng lưỡng diện của Đại thừa. "Duy Thức Thuật Ký" của Khuy Cơ thì cho rằng: "Nay Thuyết Giả Bộ, nói về "Hữu phần thức", thể của nó thường hằng bất đoạn, chu biến khắp tam giới, làm nhân cho tam hữu". Quả như Bộ này thực sự có nói đến "Hữu phần thức", và như vậy có thể nói tư tưởng về A Lại Da thức của Đại thừa được triển khai là từ "Hữu phần thức" này đây. 7. Chế Đa Sơn Bộ (Caitysailàh). 8. Bắc Sơn Trụ Bộ (Uttarasailàh). 9. Tây Sơn Trụ Bộ (Aprasailàh). Ba bộ (7, 8, 9) này được phân xuất từ Đại Chúng Bộ vào thời kỳ sau cùng. Theo Tông Luân Luận Thuật Ký, thì sau Phật nhập diệt tròn hai trăm năm, có ngoại đạo tên là Đại Thiên xin xuất gia với Đại Chúng Bộ, và rồi ông này cùng với tăng thân của Đại Chúng Bộ một lần nữa lại nói về Ngũ Sự. Nhân đó gây nên cuộc tranh luận trái nghịch nhau đưa đến việc phân chia thành ba Bộ. Vì lập lại vấn đề Ngũ Sự mà đi đến phân chia, nhưng sau việc này Đại Thiên liền về phương nam hoằng hóa trong vòng mười năm, các học giả Đại Chúng Bộ vin vào "Đại Thiên Ngũ Sự" mà tranh luận nên có khả năng vì tư tưởng và trụ xứ bị cách ly, nhân đấy mới phân chia thành một số Bộ phái. Theo Bộ Chấp Dị Luận, phân chia lần này thành hai Bộ là Chi Đề Sơn (tức Chế Đa Sơn) Bộ và Bắc Sơn Trụ Bộ. Trong khi Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh thì cho rằng lần

phân chia này được chia thành hai Bộ là Đông Sơn Bộ và Bắc Sơn Bộ. Còn ngài Phật Âm viết trong bộ "Luận Sự Chú", thì lần phân chia này chia thành bốn Bộ là: Đông Sơn Bộ, Tây Sơn Bộ, Vương Sơn Bộ và Nghĩa Thành Sơn Bộ, tất cả đều thuộc về Án Đạt La phái. Ngài Huyền Trang viết trong Đại Đường Tây Vực Ký là ở núi phía đông và núi phía tây của thành lớn Án Đạt La có hai ngôi cổ tự xưa kia thuộc về Đại Chúng Bộ. Vậy Án Đạt

La là xứ nào? Vấn đề này cần khảo sát về vị trí núi Chi Đề “Quốc Dịch Đại Tạng Kinh” của Nhật Bản, quyển ba ở phần luận Bộ có phụ đính chép: Án Đạt La nằm tại ranh giới giữa sông Cát Tư Đặt Na (Kistna R) của thành phố Biệt Khắc Sĩ Vi Đà (Bexvada) nhìn qua núi Chi Đề. Xứ Án Đạt La ở đây là chỉ sông Ca Đạt Nghĩa Lý (Godavari R) thuộc nam Ấn Độ, nó bao quát cả địa khu phía bắc sông Cát Tự Đặt Na. Tại đây người dân địa phương đã có nền văn hóa và tín ngưỡng mang tính đặc thù, Phật giáo Đại Chúng Bộ bị huân nhiễm nền văn hóa, tín ngưỡng của dân địa phương nên lại phân chia lần nữa, rất có khả năng như vậy. Dạ Xoa La Sát của phái Thấp Bà thuộc Bà La Môn giáo, đều là sản vật của dân tộc ở nam Ấn Độ. Trong các tượng thần của phái Thấp Bà có cảnh phu thê ôm nhau giao hợp, và mãi tận ngày nay Ấn Độ giáo vẫn còn sùng bái cơ quan sinh dục của kẻ nam người nữ. Đến Mật giáo Đại thừa mới xuất hiện tình hình lấy chuyện nam nữ tính giao làm pháp môn tu trì. Sau này phái Án Đạt La của Đại Chúng Bộ “tan biến”

vào Đại thừa Phật giáo. Sự xuất hiện của Đại thừa trong thời sơ kỳ là tại nam Ấn Độ. Mật giáo Đại thừa cũng nói là do “Khai nam thiên trúc thiết tháp” mà có. II. MƯỜI MỘT BỘ THUỘC THƯỢNG TỌA BỘ. Sự phân phái sớm nhất của Thượng Tọa Bộ, đó là sự ra đời của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Về lý thuyết thì Thượng Tọa Bộ là Bộ căn bản, nhưng vì kiến giải bất đồng nên Hữu Bộ mới ly khai khỏi cựu xứ, chuyển đến dưới chân núi Tuyết, thành lập Tuyết Sơn Bộ, vì thế, liên kết Tuyết Sơn Bộ với mười một Bộ của Thượng Tọa Bộ mới đủ danh mục mười hai Bộ, xin giới thiệu mười một Bộ có tư liệu như sau: 1. Tuyết Sơn Bộ (Haimavatàh): “Thập Bát Bộ Luận”(12) gọi Bộ này là “Tiên Thượng Tọa Bộ”, trong khi “Bộ Chấp Dị Luận” thì gọi Bộ này là “Thượng Tọa Đệ Tử Bộ” còn “Dị Bộ Tông Luân Luận” gọi Bộ này với tên “Bản Thượng Tọa Bộ”. Tông nghĩa của Tuyết Sơn Bộ đa phần tương phản với Nhất Thiết Hữu Bộ, nhưng lại tiếp cận và nghiêng về Đại Chúng Bộ, quan tâm đến Đại Thiên Ngũ Sự, tức theo như cách của Đại Chúng Bộ. Lại nữa, Bộ này chủ trương không có “trung hữu” nên cùng nhất trí với Đại Chúng Bộ; Nhất Thiết Hữu Bộ tin là hữu tình chúng sinh ở cõi “dục sắc” giới nhất định có “trung hữu”. Nhân chủ trương như vừa nêu, nên Đại Sử được truyền bởi Đại Chúng Bộ và Phân

Biệt Thuyết Bộ, cho rằng Tuyết Sơn Bộ là Bộ phái sau cùng của Đại Chúng Bộ. Theo pháp sư Ấn Thuận thì nên liệt Tuyết Sơn Bộ vào Hữu Bộ. 2. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvàstivàdàh): Đây là Bộ mà hệ tư tưởng rất nghiêm chỉnh và quảng bác. Xin giới thiệu Bộ này ở một tiết riêng. 3. Độc Tử Bộ (Vàsìpurìyàh): “Dị Chấp Bộ Luận” gọi Bộ này là “Khả Trú Đệ Tử Bộ”, trong khi Duy Thức Thuật Ký” gọi Bộ bày với tên “Bá Thư Tử Bộ”. Đây là Bộ kế thừa tư tưởng “Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm”, tuy tư tưởng trong “Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm” còn có chỗ cần bổ sung thêm mới giải thích được, và cũng do sở kiến bất đồng nên lại phân chia. Độc Tử Bộ dù được phân xuất từ Thượng Tọa Bộ, nhưng chịu ảnh hưởng rất đậm giáo nghĩa của Đại Chúng Bộ, do vậy nên có một số học giả cho rằng ngài Xá Lợi Phất là người có tư tưởng Đại thừa; lại cũng do Độc Tử Bộ lấy “Như Lai nhất đại giáo pháp” (một đời thuyết giảng giáo pháp của đức Phật) chia làm năm tạng, đó là: Quá khứ, hiện tại, vị lai (cả ba đều là pháp hữu vi), vô vi (vô vi pháp), và bất khả thuyết (tức chỉ cái Ngã phi thức phi ly uẩn), “Bất khả thuyết tạng” trong năm tạng vừa

nêu của Độc Tử Bộ, nó phảng phất giống "Như Lai Tạng" của Đại thừa. Độc Tử Bộ lấy "Bất khả thuyết tạng" - tức phi tức phi ly uẩn ngã(13) - làm trung tâm của bản thể luận nhằm bác bỏ

"tức uẩn ngã" của phàm phu, và "ly uẩn ngã" làm bản thể của các pháp. Nhân đấy, mà chỉ riêng "bất khả thuyết tạng" của Độc Tử Bộ là tương tự tư tưởng A Lại Da thức của Đại thừa. Nhưng Bộ này lại cho rằng có một "cái ngã" làm bản thể cho tất cả các pháp. Do vậy, trong Hoa Nghiêm Huyền Đàm quyển tám, quốc sư Thanh Lương bình rằng: "phụ Phật pháp ngoại đạo" (ngoại đạo nương Phật pháp). Kỳ thực thì tư tưởng "phi tức phi ly uẩn ngã" vẫn chưa bắt kịp lĩnh vực Như Lai Tạng và A Lại Da thức, nó chỉ tiên phong mở đường cho tư tưởng Duy thức của Đại thừa mà thôi. 4. Pháp Thượng Bộ (Dharmottarìyàh): "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh: Gọi Bộ này là Pháp Thắng Bộ. Còn " Thập Bát Bộ Luận" thì dịch tên Bộ này ra âm Hán ngữ là Đạt Ma Uất Đa Lê Bộ. 5. Hiền Trụ Bộ (Bhadrayànìyàh): "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" gọi Bộ này với tên là Hiền Bộ. Còn "Thập Bát Bộ Luận" thì dịch Bộ này ra âm Hán ngữ là Bạt Đa La Da Ni Bộ, và "Bộ Chấp Dị Luận" gọi Bộ này là Hiền Thừa Bộ. 6. Chánh Lượng Bộ (Sammitiyàh): Bộ phái này rất thịnh hành trong số bốn Bộ phái được lưu xuất từ Độc Tử Bộ. "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" gọi Bộ này là Nhất Thiết Sở Quí Bộ. "Thập Bát Bộ Luận" thì

dịch âm là Tam Di Để Bộ, và "Bộ Chấp Dị Luận" gọi Bộ này là Chánh Lượng Đệ Tử Bộ. Trong "Tông Luân Luận Thuật Ký: ngài Khuy Cơ nói là: "Chỗ lập tông của Bộ này với pháp nghĩa thậm thâm, sửa mọi sai sót không cho cong queo, nên xưng là Chánh Lượng, dựa vào chỗ lập pháp nghĩa, lấy đó làm sáng danh của Bộ". Năm 432 sau Công nguyên, ngài Phật Âm từ Ấn Độ đến Tích Lan để tuyển soạn bộ Luận Sự Chú bằng văn tự Ba Lị, thì thấy Chánh Lượng Bộ đã lưu hành tại Tích Lan. Đại Đường Tây Vực Ký của Huyền Trang cũng cho biết khi ông đến lưu học tại Ấn Độ(14), thì thời ấy Chánh Lượng Bộ vẫn còn lưu hành ở trung Ấn, nam Ấn và tây Ấn, đông Ấn cũng có nhưng không thịnh bằng ba khu vực kia. Ít lâu sau, trong Nam Hải Ký Qui Nội Pháp Truyện của Nghĩa Tịnh(15) cũng có nói đến việc Chánh Lượng Bộ vẫn còn Tam tạng với ba mươi vạn bài tụng, và thêm rằng thời ấy Chánh Lượng Bộ lưu hành rất thịnh ở các địa phương như La Đồ, Tín Độ, thuộc tây Ấn Độ. Tại Ma Kiệt Đà và các châu nam hải cũng còn một bộ phận nhỏ của Chánh Lượng truyền tại đấy. Đáng tiếc là tư liệu hiện còn nói về mối liên hệ giữa bốn Bộ thuộc Độc Tử Bộ là quá ít. Không rõ ai là người biên soạn giáo nghĩa của Chánh Lượng Bộ, và ai đã dịch"Tam Di Để Bộ Luận"(16) - gồm ba quyển ra Hán văn. Chánh Lượng Bộ cũng luận về hữu ngã, và tương đồng với Độc Tử Bộ. Chỉ có điều Chánh Lượng Bộ là phái cuối cùng nối tiếp tư tưởng của Đại Chúng Bộ. Đó là lấy tư tưởng về "sắc

pháp tạm trụ" như đại địa, mạng căn v.v... rồi có thêm sự phân tích, đem sinh diệt quan về sắc pháp chia thành hai loại: 1. Tâm tâm sở, thanh quang v.v... cho vào loại sát na diệt; 2. Thân biểu sắc nghiệp, bất tương ưng hành, thân sơn tân, v.v... cho vào loại nhất kỳ diệt. "Sinh diệt quan" về sắc pháp của Chánh Lượng Bộ nếu sánh với triết học tây phương, thì "sinh diệt quan" tựa giống như "thực chứng luận hiện thực" hoặc "Kinh nghiệm luận". 7. Mật Lâm Sơn Bộ (Sannàgarihàh): "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" gọi Bộ

này là Nãi Sơn Bộ, Thập Bát Bộ Luận(17) là Lục Thành Bộ, và Bộ Chấp Dị Luận gọi Bộ này với tên là Mật Lâm Trụ Bộ. Pháp Thượng, HIền Trụ, Chánh Lượng, Mật Lâm Sơn Bộ, tư liệu về bốn Bộ này hiện còn rất ít và thiếu. Dị Bộ Tông Luân Luận cho rằng, đối với một bài kệ mà cả bốn bộ vừa nêu có sự giải thích không đồng nhất, đó là lúc Độc Tử Bộ đã phân thành bốn Bộ, bài kệ như thế này: "Đã giải thoát mà vẫn đọa, đọa ấy là do quay lại tham, ai được vui an vui, tùy an vui đạt đến cực vui". (Dĩ giải thoát cánh đọa, đọa do tham phục hoàn, hoạch an hỷ sở lạc, tùy lạc hành chí lạc). Để hiểu việc giải thích bài kệ trên một cách khác nhau, xin tham khảo Tông Luân Luận Thuật Ký(18). Tuy nhiên, giáo nghĩa của Độc Tử Bộ hiện

còn cũng không thấy có bài tụng vừa nêu. Ngay cả "Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm" cũng không thấy có bài tụng trên. 8. Hóa Địa Bộ (Mahìsàsakàh): Đây là Bộ truyền "Tứ phần luật" của Di Sa Tắc Bộ. Dị Bộ Tông Luân Luận của Bắc truyền cho rằng Hóa Địa Bộ được phân xuất từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Còn "Đại Sử" của Nam truyền thì cho rằng, Hóa Địa Bộ là một hệ của Phân Biệt Thuyết thuộc Thượng Tọa Bộ. Hệ này cùng với Ẩm Quang Bộ, Pháp Tạng Bộ và Đồng Diệp Bộ, cả ba đều cùng một hệ. "Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh" gọi Bộ này là Đại Bất Khả Khí Bộ, và Thập Bát Bộ Luận thì gọi Bộ này với tên Di Sa Bộ, trong khi Bộ Chấp Dị Luận gọi Bộ này Chánh Địa Bộ. Ngoài ra Hóa Địa Bộ còn có các tên khác như: Giáo Địa, Di Hi Xá Bà Ấp, Ma Hê Xa Ba Ca, Di Hi Xã Bà Ha, tất cả danh xưng này được dùng để chỉ cho Chánh Địa Bộ. "Xuất Tam Tạng Ký Tập" quyển ba(19) nói: "Các vị đệ tử Phật thọ trì mười hai bộ kinh nhưng không quan tâm xem đó là địa tướng, thủy tướng, hỏa tướng, phong tướng, hư không tướng hay thức tướng, vì vậy cho nên gọi là Di Sa Tắc Bộ. Tư tưởng của Bộ Di Sa Tắc đồng nghĩa với tông gốc là Thượng Tọa Bộ; nhưng hơi giống với Đại Chúng Bộ, tông sau rốt thì hoàn toàn dị nghĩa với Thượng Tọa Bộ, vì nó kế thừa Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo Thành Duy Thức Luận quyển ba nói là, "Cùng sinh tử uẩn thức" của Hóa Địa Bộ tương đương với thức A Lại Da thứ tám. Còn Vô

Tánh Nhiếp Luận quyển hai lại nói, Hóa Địa Bộ nói có ba uẩn: 1. Nhất niệm khoảnh uẩn (pháp sinh diệt xảy ra trong từng sát na). 2. Nhất kỳ sinh uẩn (pháp hằng tùy chuyển ngay cả khi chết). 3. Cùng sinh tử uẩn (pháp hằng tùy chuyển ngay cả lúc nhập vào định Kim Cang Dụ). Nhờ đó mới biết Cùng sinh tử uẩn thức nó tương tợ như thức thứ tám A Lại Da của Đại thừa. Bản thể luận của Bộ này lập ra thuyết Chín vô vi. Chín vô vi là nhờ tiếp thụ tư tưởng chín vô vi của Đại Chúng Bộ soi rọi mà lập thành. Trong chín vô vi có Thiện pháp chân như vô vi, Bát thiện pháp chân như vô vi, và Vô ký pháp chân vô vi, là khác với Đại Chúng Bộ; tư tưởng thiện, bất thiện, vô ký, ba tính chân như này tương tợ tư tưởng Nhất thiết như như của Đại thừa; ba tính chân như này cộng với Bất động vô vi là bốn khoảnh đều khác nhau với Đại Chúng Bộ. Biết rằng do sự quá độ của Đại Chúng Bộ mới tiến đến Duy thức Đại thừa. Nó làm cầu nối để chỉnh lý tư tưởng về sáu thứ vô vi. Dị Bộ Tông Luân Luận(20) cho rằng, Hóa Địa Bộ chủ trương: "Phật với hàng nhị thừa, giai đồng nhất đạo, đồng nhất giải thoát". Chữ "đồng" ở đây có ý tợ như thuyết bản thể chân trí và vô sai biệt. Hóa Địa Bộ còn có chủ trương: "trong tăng có Phật, cho nên cúng tăng cũng có kết quả

lớn, không phải cúng Phật nào khác". Đến tông sau rốt của Bộ này lại cho rằng cúng dường Tốt Đổ Ba (Phật tháp), công đức đạt được rất ít. Điều này khiến không thể không nghĩ đến Hóa Địa Bộ đã có tư tưởng tiền thân của Đại thừa khi cho rằng "chúng ta tức là Phật" (con người đều có thể là nhân địa của Phật). 9. Pháp Tạng Bộ (Dharmaguptàh) Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh gọi Bộ này là Pháp Hộ Bộ, Thập Bát Bộ Luận thì dịch tên bộ này ra âm Hán ngữ là Đàm Vô Đức Bộ, Tam Luận Huyền Nghãi của Gia Tường thì lấy Pháp Hộ làm tên người, vì Pháp Hộ là đệ tử của Mục Liên. Mục Liên ở đây không phải là ngài đại Mục Kiền Liên thần thông đệ nhất vào thời đức Phật còn tại thế, mà là ngài Mục Kiền Liên Tử Đế Tu sống dưới thời vua A Dục. Ngài là người được truyền xưng là vị chủ trì cho lần kết tập thứ ba. Ưu Bà Quật Đa (Upagupta) của Bắc truyền cũng là vị này, và Đàm Vô Đức là đệ tử của Upuguta. Theo Tông Luân Luận Thuật Ký và Nghĩa Lâm - Chương của Khuy Cơ, thì Bộ này có "Ngũ tạng thuyết" là: Kinh, Luật, Đối pháp (A Tỳ Đạt Ma), Minh Chú, Bồ tát; Bồ tát tạng của Pháp Tạng Bộ là lấy Tạp Tạng của Đại Chúng Bộ mà cải biên thành. Kỳ dư bốn tạng còn lại đa phần giống Đại Chúng Bộ. Pháp Hộ Bộ trọng Minh Chú tạng (Mantra) và Bồ tát tạng (Bodhisattva Pitaka), đặc biệt điều đó mở ra manh mối của Đại thừa Mật giáo sau này. Nhật Bản đông mật cho

rằng Đạt Ma Cúc Đa là biệt danh của Long Trí Bồ tát; nhưng với Phạn ngữ, thị Đạt Ma Cúc Đa cùng Pháp Tạng Bộ Chủ Dharma Gupta (Pháp Tạng) là tương đồng. Mật tông của ngài Long Trí, hoặc chẳng phải đó là Pháp Tạng Bộ Chủ, nhưng cũng không phải là không có ngọn nguồn. Tứ Phần Luật của bản Hán dịch được lưu xuất từ Bộ này. Pháp Tạng Bộ thừa kế và hấp thụ tư tưởng của Đại Chúng Bộ rất nhiều. Cũng vì thế mà "Thông Lộ Ký" của Nhật Bản, ngang nhiên đưa pháp Tạng Bộ vào thành một hệ của Đại Chúng Bộ. Suy cứu tường tận, thì Pháp Tạng Bộ thuộc hệ Phân Biệt Thuyết của Thượng Tọa Bộ. 10. Ẩm Quang Bộ (Kàsyapìyàh): Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh gọi Bộ này là Ca Diếp Tỉ Bộ, còn Thập Bát Bộ Luận thì gọi Bộ này với tên là Ưu Lê Sa Bộ, trong khi Bộ Chấp Dị Luận gọi Bộ này là Thiện Tạng Bộ, hoăc Ẩm Quang Đệ Tử Bộ. Ngoài ra Bộ này còn có các tên gọi như: Ca Diếp Duy Bộ, Ca Diếp Di Bộ v.v... Tóm lại, đấy là lấy tên của Bộ chủ để đăt tên Bộ. Theo "Quốc Dịch Đại Tạng Kinh" của Nhật Bản, luận bộ thứ năm mươi hai viết về lịch sử phân phái và lịch sử kết tập, thì Ẩm Quang Bộ có khả năng do ngài Ca Diếp Duy dưới thời vua A Dục được phái đến địa phương Tuyết Sơn để hoằng hóa, nhân đó mà hưng khởi thành một phái. Pháp sư Ấn Thuận viết trong cuốn "Phật giáo Ấn Độ", ở chương sáu, tiết ba, trang 118, nói là Ẩm Quang Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, lúc hành hóa tại lục địa Ấn Độ,

đối với Thánh điển các Bộ này có nhiều "cảii tác". Các Bộ vừa nêu cùng với Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ của Đại Chúng Bộ có cùng tác phong; hoặc các bộ này có dung nạp yếu tố Vệ Đà rồi tôn lên và cho là do Phật thuyết; hoặc là các Bộ trên suy ngưỡng ngài Đại Mục Kiền Liên thần thông đệ nhất ở thời đức Phật còn tại thế, rồi lấy ngài làm chứng thực cho tính khả tín của Minh chú của Bộ phái mình, hoặc các Bộ trên làm vậy (tức cải tác) là nhằm để phá ngoại đạo, và để tranh luận trong nội bộ nên có sự tuyển tập riêng. 11. Kinh Lượng Bộ (Sautràntikàh): Bộ Chấp Dị Luận gọi Bộ này là Thuyết Độ Bộ, hoặc Thuyết Kinh Bộ, còn Thập Bát Bộ Luận gọi Bộ này là Tăng Ca Lan Đa, hoặc Tu Đa La Luận, trong khi Chánh Lượng Bộ thì truyền xưng Bộ này là Sư Trưởng Bộ, duy có điều

trong truyền bá, các Bộ đều cho rằng Kinh Lượng Bộ được phân xuất từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Thuyết Bộ Độ tên tiếng Phạn là Saimkhantika (Chuyển di) và Vàda (có nghĩa là thuyết). Do đó, nên Đại Sử của Nam truyền cho rằng Kinh Lượng Bộ được lưu xuất từ Thuyết Chuyển Bộ. Thực thì Thuyết Kinh hay Thuyết Chuyển là hai cách gọi mang tính bản mạt (gốc - ngọn) của Kinh Lượng Bộ. Kinh Lượng Bộ được lưu xuất từ Hữu Bộ, nhưng chịu ảnh hưởng của Đại Chúng Bộ, do đó, đối với tư tưởng Hữu Bộ, Kinh Lượng Bộ có lập trường phê phán và tham cứu.

Sau này tư tưởng Duy thức của Đại thừa phần nhiều được lưu xuất từ Kinh Bộ. Chẳng hạn như thuyết tâm sắc hổ huân của chủng tử, theo Kinh Lượng Bộ, vì là "chủng tử tằng phú"(21) nên phải nói ba đời. "Đạo lý ba đời" của Duy thức tuy đọc thấy trong Luận Du Già Sư Địa quyển 51(22), nhưng luận sư Cưu Ma La Cúc Đa của Kinh Lượng Bộ đã là tiên triệu của tư tưởng này. Lại nữa, như thuyết "Tế Ý Thức của Kinh Lượng Bộ cho rằng "Diệt định tế tâm bất diệt" (nhập vào định diệt tận nhưng tế tâm không diệt). "Chấp vô tưởng định tế t tâm bất diệt". Đấy chính là tư tưởng tiền thân của căn bản thức thứ tám là A Lại Da thức. Mặc dù vậy, nhưng Kinh Lượng Bộ vẫn thuộc về hệ Tiểu thừa. Thuyết sắc tâm hỗ huân của Kinh Lượng Bộ thuộc nhị nguyên luận, trong khi Duy thức gia chủ trương (vạn pháp bất ly thức) (vạn pháp không thể không liên hệ đến thức), và đây là nhất nguyên luận. Do "tế tâm thức" của Cưu Ma La Cúc Đa mới tiến đến thắng nghĩa ngã (thắng nghĩa ngã bổ đặc già la) của Thất Lợi La Đa. "Chân thực ngã" vi tế và không thể thi thiết được tướng trạng của nó. Đại khái, có thể hiểu tế tâm thức, thắng nghĩa ngã cũng là chấp ngã chấp pháp. Vì vậy Kinh Lượng Bộ vẫn là Tiểu thừa. Nhưng cũng nhờ đó mà tiến thêm một bước, đó là thuộc tướng vô ngã của Đại thừa. Cho nên "thắng nghĩa ngã" có cái nghĩa là thường trụ bất biến. Đấy là tư tưởng tiền thân của "chơn thường duy tâm" của Đại thừa.

(1) Cả hai bộ luận này là cùng một bản, nhưng bản dịch lại khác nhau.
(2) Đại Chánh tạng-49, đầu trang 15.
(3) Vị: tức vị ngọt, vị đắng - ở đây là vị giải thoát.
(4) Đại Chánh tạng-49, giữa trang 17 đến cuối trang 19.
(5) Đại Chánh tạng-49, đầu trang 20 đến cuối trang 22.
(6) Nhà Tần, nhà Trần chỉ thời Ngũ đại ở Tung Quốc.
(7) Đại Chánh tạng-49, đầu trang 15 đến giữa trang 17.
(8) Đại Chánh tạng-49, đầu trang 15 đến giữa trang 17.
(9) Đại Chánh tạng-49, giữa trang 15.
(10) Đại Chánh tạng-14, giữa trang 501
(11) Tục tạng - 83, trang 437.
(12) Đại Chánh tạng-49, đầu trang 18.
(12) Đại Chánh tạng-49, trang 18.
(13) Ngã chẳng phải là uẩn, cũng chẳng phải ly khai uẩn.
(14) Năm Trịnh Quán thứ ba đến năm 19 - đời Đường
Thái Tông. Tây lịch từ 629 - 945.

(15) Đại Chánh tạng-54, trang 205.
(16) Đại Chánh tạng-32, trang 462-473.
(17) Đại Chánh Tạng-49, trang 18.
(18) Tục tạng 83, trang 461.
(19) Đại Chánh Tạng-55, đầu trang 21.
(20) Đại Chánh Tạng-49, đầu trang 17.
(21) Chủng tử đời quá khứ cu sinh đến hiện tại, và lưu
chuyển đến vị lai. (22) Đại Chánh tạng-30, trang 579-584. Chương VI: Giáo nghĩa của Đại Chúng Bộ và Hữu bộ. TIẾT I. HAI BỘ PHÁI CĂN BẢN - Tính chất đặc biệt của hai Bộ. Dưới thời vua A Dục, Phật giáo truyền từ Ấn Độ hướng về nam Ấn Độ để phát triển, đấy là hướng phát triển của Đại Chúng Bộ, và lấy nhân vật Đại Thiên làm trung tâm. Từ trung Ấn Độ hướng về tây Ấn và bắc Ấn Độ để phát triển, thì đó là "chân thực ngã", "tế tâm thức", "thắng nghĩa ngã" đồng dạng hướng phát triển của Thượng Tọa Bộ. Có khả năng Thượng Tọa Bộ lấy ngài Mạt Lan Đề làm nhân vật trung tâm. Bấy giờ Đại Chúng Bộ ở phương nam từ một "vị" (mùi vị) phân thành ba, thậm chí Đại Chúng Bộ từ từ mất hút vào Đại thừa Phật giáo vào thời trung thời, sở dĩ vậy là do thế lực vương triều phía nam hướng về phía bắc mà tiến phát; trong khi đó Phật giáo Thượng Tọa Bộ ở tây bắc Ấn Độ chỉ thuần "nhất vị", nhưng lại chịu sự kích động mãnh liệt của tư trào tư tưởng mới, nên nội bộ phát sinh phân biệt. Sau những lần phân biệt, chỉ có Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ là bộ phái sau cùng cố bảo trì tư tưởng căn bản của Thượng Tọa Bộ. Sự phát triển của Đại Chúng Bộ luôn coi trọng tinh thần căn bản của đức Phật, nhưng luôn phải thích nghi với yêu cầu cơ bản đó là tự do tư tưởng và phù hợp với nếp sinh

hoạt thực tế của xã hội nhân sinh. Do đó, một mặt họ lý tưởng hóa xu hướng giải thoát theo quan niệm của đức Phật, mặt khác họ nhân gian hóa theo yêu cầu hiện thực của mọi sinh hoạt đời thường. Tương phản với Đại Chúng Bộ, Thượng Tọa Bộ một mực bảo trì kinh nghĩa nguyên thỉ. Yêu cầu cơ bản của Thượng Tọa Bộ là, đối với những sớ giải chỉnh lý kinh, luật phải sao cho một mặt bảo trì quan niệm của đức Phật dù là nhân gian hóa; mặt khác đối với những sinh hoạt mang tiếng hiện thực có xu hướng "học cứu hóa" (tức học thuật và nghiên cứu). Những khác biệt vừa nêu, khiến Đại Chúng Bộ sau rốt trở thành Đại Thừa Phật giáo và rất thịnh hành. Điển tịch của Đại Chúng Bộ lưu lại, hiện chỉ có mỗi một bộ đó là bộ "Đại Sự Kinh". Có thuyết cho rằng Đại Chúng Bộ về sau được truyền bởi Thuyết Xuất Thế Bộ; tuy nhiên luận điểm của Bộ này một quyển cũng không còn. Cần hiểu rằng tư tưởng của Đại Chúng Bộ vẫn còn hơi hướng của Hữu Bộ và các Bộ khác, trong đó nhiều nhất là điển tịch của hệ Thượng Tọa. Ngay cả Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ cũng lấy "Phát Trí Luận" của Thượng Tọa Bộ làm đầu mối cho bảy bộ luận của họ. Lần kết tập thứ tư dưới thời gian vua Ca Nị Sắc Ca có xuất hiện một bộ "Đại Tỳ Bà Sa Luận" với hai trăm quyển, nhưng đấy cũng chỉ là sự gom góp từ những luận thư của Hữu Bộ mà đại thành.

Đối với kinh nghĩa, Hữu Bộ có sự sớ thích và điều lý. Cũng thế, đối với luật nghi, Hữu Bộ nỗ lực phát huy, cũng có những việc Hữu Bộ đạt được thành tích vượt quá giới hạn của một bộ phái: đầu tiên là ở Ma Thâu La thuộc tây bắc Ấn Độ, có luật Thập Tụng gồm

sáu mươi quyển của Hữu Bộ, luật này được giải thích bởi Luận Tát Bà Đa, tiếp đến là luật Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (lược xưng là Hữu Bộ), với năm mươi quyển, xuất hiện tại nước Ca Thấp Di La cũng thuộc tây bắc Ấn Độ. Những luật thư của Hữu Bộ được Nghĩa Tịnh của Tung Quốc dịch ra Hán văn gồm mười tám chủng loại, với một trăm chín mươi tám (198) quyển. Cũng có một bộ phận của "Hữu Bộ Luật" được dịch ra Tạng văn và truyền thụ ở Tây Tạng. Chính các nhân việc nghiên cứu, học tập quá nồng nhiệt của các học giả Hữu Bộ đã làm cho Phật giáo tách khỏi đời sống nhân gian, và việc tu đạo của họ trái chiều với thực tiễn đời thường. Theo họ, học Phật là để biết Phật dạy những gì; muốn vậy thì cần phải xuất gia, suốt đời ở trong tự viện, để nghiên cứu, suy ngẫm một cách thấu đáo tường tận những luận thư, thánh điển. Đấy là điều không dễ để người đời tiếp cận Phật giáo, trong khi đó các học giả Phật giáo với chủ trương này chỉ nhằm nhu cầu tu giải thoát tự ngã cho chính mình. Nhân đó, mà sau này họ bị học giả Phật giáo với chủ trương này chỉ nhằm cầu tu giải thoát cho chính mình. Nhân đó, mà sau này họ

bị học giả Phật giáo Đại thừa gọi biếm họ là đối tượng Tiểu thừa chỉ biết cầu giải thoát cho riêng mình. - Hiện Tượng Luận. Hiện tượng luận là sự quan sát những hoạt động của vạn hữu. Đại Chúng Bộ chủ trương "hiện tại hữu thể, quá khứ, vị lai vô thể", trong khi Hữu Bộ chủ trương "tam thế thực hữu, pháp thể hằng hữu". Như nói tam thế là gồm: quá khứ, hiện tại, vị lai. Đồng dạng với chủ trương này là sự biến dịch của vạn hữu tùy vào ba vị trí: quá khứ, hiện tại và vị lai mà quan sát. Đại Chúng Bộ chỉ thừa nhận hiện tại là thực hữu, còn quá khứ thì đã qua rồi, và vị lai thì chưa xuất hiện, nhân đó cho rằng quá khứ và vị lai là do được suy định từ pháp hiện tại mà có. Với một sát na hiện tiền trước mắt, gọi đó là pháp hiện tại, điều này cho thấy tính tồn tại chủ quan ở hiện tại. Quá khứ, vị lai là pháp khách quan, nhưng không thể ly khai nhận thức chủ quan để tồn tại. Vì thế mà nói "quá khứ, vị lai là vô thể, chỉ hiện tại mới hữu thể". Đấy là nền tảng của tư tưởng "duyên khởi quan". Tư tưởng này cho rằng việc tồn tại của tam thế là không có thực tánh độc lập, vì là pháp hiện tại vĩnh viễn sẽ trở thành quá khứ, nhưng cũng là tiến đến tương lai, tuy chỉ tạm trú trong quan niệm ở sát na hiện tại. Do đó, nên gọi là "sắc pháp tạm trú". Như Hữu Bộ được gọi là Hữu Bộ, theo Bộ Chấp Dị Luận Sớ thì: "thuyết của Bộ này cho rằng tất cả đều có, nên

nhân đó mà gọi tên". Chủ yếu là do chủ trương "tam thế thực hữu, pháp thể hằng hữu". Có người cho rằng Hữu Bộ do chịu ảnh hưởng phương pháp tư duy triết học của giới ngoại đạo để nhằm hoàn thành hệ giáo lý. Có người nói"hữu" của Hữu Bộ là "hữu" của Thực tại luận. Có người lấy "Thực hữu" "hằng hữu" của Hữu Bộ và cho rằng đó là "vật chất (có khả năng) bất diệt" và "thế lực hằng tồn". Có người lại cho rằng "hữu" của Hữu Bộ là nền để khai triển giáo nghĩa nguyên thỉ ấy là "chư hành vô thường". Nhưng vô thường, vô ngã phải thông qua biểu hiện cụ thể hoặc lâu dài. Quan niệm "thực hữu" này tương tự với khuynh hướng triết học thực tồn (Existenti al philosophy) của thời nay. Vì "tam thế" là nội dung của một sát na hiện tại. Quan niệm này được người ta ví von: "hiện tại mà quá khứ là nhi nữ, và tương lai là phụ mẫu", tuy dù một sát na hiện tại không phải là quá khứ. Cũng chẳng phải tương lai, nhưng hiện tại là sự kế tục của quá khứ và khởi đầu của vị lai. Vì vậy nên mới "tam thế thực hữu" tất cả mọi hiện

tượng, mọi sự việc đều chịu sự biến hóa sinh diệt trong một sát na, sát na trước khác sát na sau; vô số "sự tượng" tại mỗi nhất sát na là không giống nhau, như vậy chỉ một pháp (sự tượng) cũng đủ để kiến lập vô số pháp thể, mỗi mỗi vô số pháp thể không pháp thể nào là không kinh qua quá khứ, hiện tại và vị lai của tam thế. Tam thế chỉ là thực hữu, khi mỗi mỗi "pháp thể" tất nhiên phải là "hằng hữu". Nhưng một khi pháp thể làm cho "sắc" (sự tượng = hiện tượng) có khả năng trở

thành tự tướng của chính nó, mà như vậy thì tự tướng ấy phải luôn luôn lúc nào cũng xuất hiện ở hiện tại để tự làm đầy đủ cho riêng mình. Vì thế pháp thể hằng hữu là chỉ cho giá trị tự tướng của mỗi nhất sát na theo thứ lớp, chứ không phải là "thường hữu" theo thứ tự thời gian. Pháp đã là vô thường thì tất nhiên cũng vô ngã. Như vậy đủ thấy lập luận của Đại Chúng Bộ đặt nền tảng trên duyên khởi quan, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ lấy vô thường, vô ngã làm nền tảng để phát triển, tuy lý niệm được khai xuất có bất đồng, nhưng cơ bản ban đầu đều khởi từ di giáo của đức Phật. - Bản Thể Luận. Truy cứu về hiện tượng luận căn bản là vì bản thể luận. Bản thể luận của Đại Chúng Bộ là"Vô vi pháp luận". Lấy tất cả các pháp chia thành hai loại là: hữu vi pháp và vô vi pháp, điều này Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ đều nhất trí, nhưng nội dung thành lập của mỗi bộ có phần khác nhau. Vô vi của Thượng Tọa Bộ đều hoàn toàn bị rơi vào trạng thái hư vô, mang tính tiêu cực hoặc phủ định; trong khi Đại Chúng Bộ thì cho rằng "vô vi" có năng lực sinh khởi vạn pháp (vì vậy nó là tiền thân của duyên khởi như vô vi của Hóa Địa Bộ), nó qui định phép tắc và cơ sở của hữu vi pháp, nó mang tính tích cực hoặc khẳng định.

Để làm rõ thêm chủ trương của Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ, cũng như sự sai biệt của các hệ phái với vô vi pháp như thế nào; xin liệt kê thành biểu đồ sau:

Biểu đồ trên giúp chúng ta hiểu: bản thể luận của vô vi pháp đối với hệ Thượng Tọa Bộ có vẻ chơn chất nhưng hơi bảo thủ, và mang hình thái Tiểu thừa; trong khi chủ đích chín vô vi pháp của Đại Chúng Bộ phát triển xu hướng lý tưởng mang hình thái Đại thừa. Còn với bốn phái thuộc hệ Phân Biệt Thuyết, thì cả bốn phái này đều chịu ảnh hưởng tư tưởng Đại Chúng Bộ mà hình thành, sở dĩ Hóa Đại Bộ tiến thêm một bước, đó là kiến lập "ba tánh chơn như" và "bất động" (xem Hóa Địa Bộ ở tiết trước); Pháp Tạng, Ẩm Quang, Đồng Diệp, ba bộ này hoàn toàn tiếp thụ và giống với Đại Chúng Bộ; Án Đạt La phái là phái sau rốt của Đại Chúng Bộ nên chưa tiếp

thụ "thánh đạo" và "hư không" của Đại Chúng Bộ, nhưng lại giống với Xá Lợi Phất Tỳ Đàm, đó là cải biến và tăng bổ "quyết trạch" và "pháp trụ". Xá Lợi Phất Tỳ Đàm là thuộc về Thượng Tọa Bộ, nhưng những gì hiện còn lại không hợp với tư tưởng của Độc Tử Bộ, mà lại gần với hệ Phân Biệt Thuyết. Vô vi - bản thể nó vốn là một; Đại Chúng Bộ do phải thích ứng với yêu cầu thực tế nên phân ra chín tên gọi, thứ lớp của chín tên là: trạch diệt, phi trạch diệt, hư không, không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tưởng phi phi tưởng xứ, duyên khởi chi tánh, thánh đạo chi tánh. Đại Chúng Bộ lấy pháp duyên khởi làm nguyên lý sinh khởi của vạn pháp, và quán thông vạn pháp do giác ngộ pháp duyên khởi mà đạt đến Niết bàn, đồng thời chỉ ra cảnh giới lý tưởng của Niết bàn; thánh đạo, ấy là phép tắc nhờ đó đạt đến cảnh giới này. Đây là tinh thần của

chín vô vi pháp hiện vẫn còn. - Tâm Tính Luận và Hữu Tính luận. Được gọi là Tâm tính, tức là nói đến bản chất, bản tính của tâm. Tâm ở đây không phải là tâm phân biệt, hay nhục đoàn tâm (tim bằng máu thịt) trong đời sống thường ngày, đối với bản tính của Tâm, Đại Chúng Bộ chủ trương "tâm tịnh thuyết" của "Tông luân luận Phát Nhận" (do Tiểu Sơn Hiến Kinh biên soạn vào năm Minh Trị thứ 24). Trong đó nói: "tâm, tính vốn tịnh, do bị khách trần

tùy phiền não khiến cho nhiễm ô, làm tâm trở nên bất tịnh". Chủ thể của hữu tình chúng sanh là tâm, bản tính của tâm bản lai (xưa nay) là tịnh, nhưng do bị phiền não có tính khách quan làm cho nhiễm ô, nhân đấy tâm trở thành bất tịnh nên gọi là phàm phu. Thuyết "tâm tính bản tịnh" của Đại Chúng Bộ đứng trên lập trường Đại thừa, và đây là điểm bất đồng giữa Tướng tông và Tánh tông; nhưng thuyết "tâm tính bản tịnh" lại là tiền thân của tư tưởng "chân như duyên khởi" về sau này, có khả năng tư tưởng tâm tánh bản tịnh hoàn toàn thuộc tánh không luận khi cho rằng tất cả chúng sinh đều có tính Phật. Ngoài ra, Đại Chúng Bộ còn có thuyết "tâm tự duyên". Luận Dị Chấp Tông Luận(1) nói: "các hàng Dự lưu, tâm và tâm sở pháp của họ có thể liễu triệt được tự tánh". Dự lưu là thánh quả đầu tiên của các thánh quả thuộc Tiểu thừa. Pháp mà tâm, tâm sở của hàng Dự lưu duyên đến được có khả năng liễu triệt (biết thấu đáo mọi ngánh mé của pháp) bản tính của tự tâm. Đây là điểm nhất trí với "thuyết tâm tịnh" của Đại Chúng Bộ. Thánh giả là người về lại với tâm bản tịnh của mình. vì tâm có khả năng tự duyên vào bản tính của chính nó. Đây cũng là điều gây tác dụng đến tâm Bồ tát của Đại thừa về sau này. Đại Chúng Bộ còn có thuyết "tùy miên" và "chủng tử". Bộ này lấy tùy miên, và "triền" mà chia phân ra; cho rằng tùy miên là chủng tử của tùy phiền não, trong khi "triền" là sự hiện hành của phiền não. Chủng tử được coi là nhân tố tiềm phục, còn hiện hành là sự thực được phát sinh. Chỉ riêng tư tưởng

về chủng tử đã là uyên nguyên của Duy thức học của Đại thừa sau này. Với Hữu Bộ có sự tương phản với Đại Chúng Bộ, Hữu Bộ cho rằng: tâm tính của nó xưa nay (bản lai) là bất tịnh, và rằng tâm không thể tự duyên, đồng thời cũng coi tùy miên chính là phiền não. Luận Thành Duy thức quyển ba(2), nói: "Trong A Cấp Ma (A Hàm) của Đại Chúng Bộ cũng mật ý đề cập đến tên gọi của căn bản thức, vì đó là thức mà những thức như nhãn thức, nhĩ thức v.v... lấy đó làm sở y". Nói cách khác, căn bản thức là sở y của sáu thức: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt thân và ý thức. Căn bản thức của Đại Chúng Bộ với "phi tức phi ly uẩn ngã" của "bổ đặc già la"(3) của Độc Tử Bộ tương tợ giống nhau. Trong khi Hóa Địa Bộ nhân vào căn bản thức mà lập thành "cùng sinh tử uẩn thức". "Quả báo thức" của Chánh Lượng Bộ, "Tế ý thức" của Kinh Lượng Bộ, hoặc "nhất vị uẩn" (chỉ Tế ý thức) tác dụng của nó như nhau, thức này làm sở y của nghiệp và nghiệp dẫn sinh tử lưu chuyển. Khi đến Phật giáo Đại thừa, căn bản thức liền trở thành tư tưởng A Lại Da thức. Thức A Lại Da của Đại thừa, kỳ thực nó xuất xứ từ bộ phái Phật giáo. Căn bản thức của Đại Chúng Bộ sớm được nhen nhúm trong Thánh điển nguyên thỉ, vì mới chỉ nói đến công năng của đệ lục ý thức. Hữu Bộ xem hữu tình chúng sinh là nền tảng của nguyên tắc vô thường, vô ngã, và cho rằng hữu tình là sự giả hợp

của năm uẩn. Đây là thực tại luận mang tính máy móc. Hữu Bộ quan sát sự sinh tử của hữu tình chúng sinh mà đưa ra thuyết tứ hữu: sinh hữu, bản hữu, tử hữu và trung hữu. Trong đó "trung hữu" là linh thể sẽ đầu thai sau khi đã chết, vì quan niệm linh thể là một thứ vật chất (sắc pháp) vi tế. Quan niệm trung hữu của Hữu Bộ không là sự tiếp thụ của hệ Phân Biệt Thuyết thuộc Thượng Tọa Bộ. Hữu tình là vô ngã, nhưng trong sinh tử luân hồi mỗi hữu tình có nghiệp lực riêng. Chính vì thế mà Hữu Bộ đặc biệt chú trọng đến thuyết "nghiệp" trong các phân tích của họ. Nghiệp trong Thánh điển A Hàm, nó là một thứ "ý chí" như nói: "nghiệp thị tứ" (nghiệp của tư duy, suy nghĩ). Đến Hữu Bộ lại đem nghiệp chia làm hai: là Tư nghiệp và Tư dĩ nghiệp. Tư nghiệp là chỉ cho ý nghiệp, Tư dĩ nghiệp chỉ thân nghiệp và ngữ nghiệp. Lại chia thân và ngữ nghiệp ra thành hai là: biểu nghiệp và vô biểu nghiệp. "Thể" của thân biểu nghiệp là "hình sắc", "thể" của ngữ biểu nghiệp là"thanh ngôn"; vô biểu nghiệp là dư thế của nghiệp. Dư thế của nghiệp là sự còn lại đối với hành vi hay quán tính, hoặc sức ảnh hưởng của tâm, nên ý nghiệp không phải lập thêm vô biểu nghiệp. Ban đầu là nghiệp, rồi được phân thành hai, lại phối hiệp với ba nghiệp mà thành năm nghiệp. Như biểu đồ dưới đây.

Biểu đồ trên cho thấy Hữu Bộ đặc biệt coi trọng việc phân tích ngoại biểu nghiệp. Do biểu nghiệp mà hình thành vô biểu nghiệp, rồi do sự tương tục của vô biểu nghiệp dẫn đến chiêu cảm quả báo khổ, lạc trong tương lai. Mục đích lập vô biểu nghiệp của Hữu Bộ là để bổ trợ biểu nghiệp (sắc pháp) chưa tròn trách nhiệm; ngay ý tưởng trong tâm chúng ta, khi nó chưa được biểu hiện qua hành vi của thân, của ngữ, thì bất luận ý tưởng ấy là gì nó cũng không ảnh hưởng gì nhiều đến tâm tánh của chúng ta. Lối thiên trọng ngoại biểu nghiệp kiểu như thế này, và coi nhẹ quan niệm tư nghiệp, đây là điều không phù hợp với quan điểm "nghiệp thị tư" của Phật giáo nguyên thỉ. Đồng thời, cũng không có cách nào để tiếp

thông với Bồ tát của Đại thừa Phật giáo, vốn lấy ý nghiệp làm trọng. - Tu Đạo và Quả Vị Luận Mục đích duy nhất tối cao của Phật giáo là mong sao tất cả chúng sinh đều được giải thoát; phương pháp chính yếu để yêu cầu giải thoát ấy là tu đạo; trọng tâm để tu đạo là: Giới - Định - Huệ; dùng tam vô lậu học Giới - Định - Huệ có tính hỗ tương vi dụng; đây là điều mà các phái đều kiến giải một cách nhất trí. Chỉ riêng Đại Chúng Bộ là nghiêng hẳn về "huệ". Do đó, mới có thuyết "huệ vi gia hạnh"; trong khi hệ Phân Biệt Thuyết lại thiên trọng về giới luật; và Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ thì thiên về thiền định, nên có câu: "ý không vô nguyện, nhị tam ma địa, câu dung đắc nhập, chánh tánh ly sinh tư duy". Tu định là phương pháp căn bản của đạo giải thoát, và đấy là bản sắc của cả nội, ngoại đạo ở Ấn Độ thuộc các phái bảo thủ. Định phải tiến từ từ theo thứ lớp; vì thế nên Hữu Bộ và hệ Độc Tử Bộ đối với phép tu dể chứng nhập kiến đạo vị, có chủ trương "Tứ thánh đế hiện tiệm quán"; Đại Chúng Bộ và hệ Phân Biệt Thuyết thì chủ trương "Tứ thánh đế nhất thời hiện quán". Sở dĩ gọi là "hiện tiệm quán", đó là lấy trong mười lăm tâm hoặc mười sáu tâm rồi theo thứ lớp đi vào kiến đạo vị, chứng đắc quả Dự lưu; còn "nhất thời hiện quán" là đi thẳng vào không vô ngã tánh của Tứ đế cộng tướng, ấy là do quán sát thấy tất cả các pháp vô thường nên là khổ, khổ cho nên không có

ngã và ngã sở. Diệt đế là chứng nhập không tịnh vô sinh - ở đây kiến đạo vi. Sở dĩ gọi là theo thứ lớp mười lăm tâm, hoặc mười sáu tâm, ấy là lần lượt tu theo Tứ đế quán, từ Gia hạnh vị trở về trước tiến tu theo Bát Chánh Đạo, còn tu theo thứ lớp mười lăm tâm, mười sáu tâm tức đi vào Kiến đạo vị (danh tướng của mười sáu tâm giải thích có phần dài dòng, xin vui lòng tra cứu Phật Đại Từ Điển của Đinh Phúc Bảo, ở đây chỉ xin sơ lược). Thánh quả Tiểu thừa được chia thành hai là hữu học và vô học(4). Từ sơ quả đến tam quả là "người hữu học", tứ quả thuộc "người vô học". Tứ quả được phân làm tám bậc: Sơ quả hướng, Sơ quả. Nhị quả hướng, Nhị quả. Tam quả hướng, Tam quả, Tứ quả hướng, Tứ quả. Gọi chung là "Tứ song bát bối". Vì tâm thứ mười sáu là Kiến Đạo vị, từ Sơ quả Dự lưu đến bốn quả hướng vị A la hán, đều thuộc Tu Đạo vị, còn bốn quả A la hán thuộc Vô học đạo vị, như nói: "Cái ngã sinh (tử) đã hết, phạm hạnh đã lập xong, việc cần làm đã làm xong, không còn kiếp lai sinh, biết đúng chắc như thế". Đấy là chứng nhập cảnh giới tịch diệt Niết bàn. Đối với bốn La hán quả mà xét, thì Đại Chúng Bộ có thuyết Đại Thiên Ngũ Sự, cũng do thuyết này mà Đại Chúng Bộ và Hữu Bộ tranh luận mãi không dứt. Xin đọc phần trước ở chương bốn.

Ngoài ra, Đại Chúng Bộ chủ trương ba quả trước vẫn còn "hữu thoái" (tức là trở lại đường sinh tử). Chỉ có Tứ quả là "vô thoái" (không còn trở lại đường sinh tử). Trong khi Hữu Bộ chủ trương Sơ quả ắt bất thoái. Đại Chúng Bộ cho rằng "chư Dự lưu giả, tạo nhất thiết ác, duy trừ vô gián" (các hàng Dự lưu, hãy còn tạo các điều ác, trừ tội vô gián là không tạo). Tội vô gián là năm thứ ác nghiệp lớn như: giết cha, giết mẹ, giết A la hán, phá hòa hợp tăng, và làm thân Phật chảy máu). Còn theo Hữu Bộ, nhất đán mà chứng đắc A la hán thì không còn tạo ác nghiệp. Kinh Tạp A Hàm quyển ba mươi chín và bốn mươi bảy có đoạn chép, La hán "hữu thoái" ấy là kiến giải chính xác, đó là nhân có ba vị La hán bị thoái thất, nhưng sau đó chứng đắc trở lại. Các vị này lo sợ nếu không tái chứng đắc mà lỡ phải mệnh chung thì biết sao đây! Nên cái vị này bèn nghĩ, hay là ta tự sát ngay khi còn ở quả vị La hán, và cho rằng như vậy mới vào Niết bàn; đức Phật không tán đồng việc làm này. Tứ quả mà vẫn"hữu thoái", nên vì thế Đại Chúng Bộ cho rằng hàng Dự lưu vẫn còn tạo nghiệp ác, và phủ định điều mà theo Hữu Bộ, Sơ quả "không còn bị đọa vào đường ác". Đương nhiên quan niệm như vậy cũng có đạo lý của nó; Đây là điều mà Hữu Bộ cũng chấp nhận, tức "các A la hán, hãy còn thọ nghiệp". Chính vì nhất trí như thế nên tư tưởng của Đại Chúng Bộ và Hữu Bộ không gây phương hại cho nhau. Luận về quả vị, theo Đại Chúng Bộ thì có ba; đó là A la hán, quả Bồ tát và quả vị Phật. Đồng thời lấy quả vị Phật

làm mục đích tối hậu cho việc tu hành. Hữu Bộ thì lấy La hán làm mục đích, chủ trương "Phật và nhị thừa, đều giải thoát giống nhau, vì tam thừa Thánh đạo, mỗi thừa đều có sai khác". Bồ tát là nhân hạnh của Phật - tức vị Phật chưa thành Phật. Đại Chúng Bộ thì chủ trương, Bồ tát thuộc hạng người "siêu nhân gian tính", "tất cả các vị Bồ tát đều nhập vào thai mẹ, nhưng không thọ Yết Lạt Lam(5) (Thai chất) làm tự thể, vì tất cả Bồ tát khi vào thai mẹ không khởi dục tưởng không khởi nhuế tưởng, không khởi hại tưởng; vì muốn chiêu ích chúng sinh mà Bồ tát nhập thai, các Ngài tự nguyện đi vào đường hiểm, nên các Ngài tùy ý mà đến mà đi". Trong khi Hữu Bộ lại cho là"nên coi Bồ tát giống như dị sinh (phàm phu), bởi các Ngài chưa đoạn hết kiết sử". Và vì vậy nên Bồ

tát vẫn là nhân gian tính. Ngay như đức Phật, Đại Chúng Bộ cũng đứng trên mặt lý tưởng mà lập luận một cách quá lời như: "Phật chỉ dùng một thứ tiếng thuyết được tất cả pháp, những gì được Thế Tôn thuyết giảng, không có điều gì là không hợp với chân lý. Sắc thân của đức Như Lai thực không giới hạn, và thọ mệnh của chư Phật cũng không có giới hạn". "Chư Phật Thế Tôn là đấng tận trí, đấng vô sinh trí, là đấng hằng thường tùy chuyển (dù là) Bát Niết bàn". Theo Đại Chúng Bộ, nhục thân của Phật là vô lậu, do đó nên và vô biên tế (không có hạn định). Bởi đức Phật luôn ở trong trạng thái định, Ngài là đấng toàn trí toàn năng, "tâm Ngài chỉ trong một sát na biết rõ tất cả pháp; Ngài là bậc

hỏi đáp đều đúng và không phải suy nghĩ; lời nói Phật, không lời nào là không chuyển pháp luân. Những tư tưởng kiểu như thế này của Đại Chúng Bộ là uyên nguyên của Thánh điển ở thời tảo kỳ (thời kỳ đầu), tức tư tưởng của Bản sinh, Nhân duyên và Thí dụ v.v.... trong đó Bản sinh là sâu đậm nhất. Về mặt này, Hữu Bộ đứng trên lập luận mang tính nhân gian, và cho rằng: "chẳng phải lời nói nào của Như Lai cũng đều là lời chuyển pháp luân", "không phải đức Phật chỉ nói một thứ tiếng là có khả năng diễn đạt tất cả các pháp", "đức Thích Tôn cũng có những lời nói không phải là chân lý", "các kinh do Phật thuyết giảng, chẳng phải kinh nào cũng liễu nghĩa, chính đức Phật cũng công nhận có những kinh không liễu nghĩa". Theo Hữu Bộ, thì thân Phật là hữu lậu, dù Ngài có khả năng khiến chúng sinh khởi vô lậu pháp, trí của Phật trong một niệm cũng không thể biết tất cả (biến tri); uy lực của Phật cũng có hạn định. Những câu chữ trong ngoặc kép ở trên, phần lớn tham khảo và trích từ bộ luận Dị Bộ Tông Luân. Quí vị có thể đọc thêm. Thực ra, sự dị kiến giữa Hữu Bộ và Đại Chúng Bộ không gây phương hại đến việc điều hòa. Các bậc thánh của nhân gian, hoặc ngay cả đức Phật cũng không nên tự thuật về họ có tính trái ngược với nhân gian; ngay như cảnh giới siêu nhân gian tính bất khả tư nghì cũng thế. Nên lấy quan niệm về thần thông trong kinh nghiệm tôn giáo để tiếp nhận các bậc thánh. Nói chung, tư tưởng của Đại Chúng Bộ, mỗi mỗi đều tiếp thông Phật giáo nguyên thỉ, và dự báo thời

gian cho Đại Thừa Phật giáo; trong Thượng Tọa Bộ, tư tưởng Đại thừa ít nhiều cũng chịu ảnh hưởng.

TIẾT II. SỰ PHÁT ĐẠT CỦA A TỲ ĐẠT MA ??? Thậm chí Ma Đát Lí Ca, theo các sách xưa cho là có hai loại tính chất: 1. Tỳ Nại Da (luật) như kinh Tỳ Ni Mẫu, và Tỳ Ni tụng của Thập Tụng Luật v.v... Nó còn là cương mục của qui chế Tăng già. 2. Là thuộc Đạt ma (pháp); như Tứ niệm xứ, Bát chánh đạo v.v... có hạng mục liên quan đến việc tu trì thánh đạo. Về sau có sự biến cải từ từ mới có sự xuất hiện ba loại hình về Ma Đát Lí Ca. 1. Ma Đát Lí Ca của Đồng Diệp Bộ, Bộ này chia Ma Đát Lí Ca thành luận mẫu và kinh mẫu. Luận mẫu gồm tam tánh và tam thọ v.v... có đến một trăm hai mươi hai môn. Kinh mẫu thì có Minh phân pháp và Vô minh phân pháp v.v... có đến bốn mươi hai môn. 2. Kinh Bộ không tin A Tỳ Đạt ma là do Phật thuyết, mà đặc biệt chỉ nói riêng về Ma Đát Lí Ca; theo Kinh Bộ, thì tất cả khế kinh đều là Phật thuyết, để làm sáng tỏ tông

yếu Phật pháp một cách quyết định nên mới nói Ma Đát Lí Ca là thuộc về khế kinh. 3. Ma Đát Lý Ca đối với học giả Đại thừa Du già như ngài Thế Thân Bồ tát v.v... thì trước

nhất nó nêu lên tông chỉ của luận và rồi theo đó giải thích Luận thư. Tông chỉ này của Thế Thân được thấy trong Vô Lượng Thọ Kinh Ưu Bà Đề Xá, Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Ưu Bà Đề Xá, cùng với Kim Cang Bát Nhã Kinh Luận v.v... của Vô Trước đều thuộc thể tài này. Xin nói thêm, A Tỳ Đạt Ma lúc khởi sơ là chỉ chung cho cách dùng để xưng tán pháp trong kinh Phật. Do đó, luật Ma Ha Tăng Kỳ của Đại Chúng Bộ có lần đề cập đến "cửu bộ Tu Đa La, gọi tên là A Tỳ Đàm"(6). "A Tì Đàm là gì? Là chín bộ kinh"(7), hay "A Tỳ Đàm là gì? Là chín bộ Tu Đa La"(8). Đấy chính là do sự phát đạt không ngừng của Ma Đát Lí Ca. Đồng thời áo nghĩa của A Tỳ, các luận sư cũng có nhiều cách giải thích. Trong đó có Luật Thiện Kiến - quyển một - của Giác Âm (Buddhaghosa) thuộc Đồng Diệp Bộ(9). Ngài Giác Âm dùng năm nghĩa để giải thích A Tỳ: 1. Ý - đây là nghĩa tăng thượng. 2. Thức - là nghĩa đặc tính. 3. Tán thán - là nghĩa tôn kính. 4. Đoạn tài - là nghĩa khu biệt.

5. Trường - là nghĩa siêu thắng. Ngài Giác Âm còn đưa ra tám áo nghĩa trong luận Đại Tỳ Bà Sa để giải thích. Ngài Thế Hữu (Vasumitra) nói là có sáu nghĩa, và ngài Hiếp Tôn Giả (Pàrsva) thì cho là có bốn nghĩa(10) Pháp sư Ấn Thuận qui nạp ý của các nhà, và toát ra ý chủ yếu của A Tỳ Đạt Ma là: 1. Minh liễu phân biệt; 2. Quán diện tưởng trình, cũng phải nói rằng phương pháp tu chứng trong Phật học, và tu chứng theo thứ lớp v.v... là nhờ vào sự truyền thừa, phân biệt thành danh và cú đó là luận thư. Người học Phật dựa vào luận thư để có sự hiểu biết rõ ràng mạch lạc, và chính là phải trải qua công phu văn tư tu, có vậy mới tiến sâu vào cảnh giới thực chứng - rồi rừ chứng mà đưa ra sự giáo hóa, và nhân vào giáo mà tu chứng, khi ấy mới là sự bao quát tất cả của A Tỳ Đạt ma. - Hệ Luận Thư của hai Bộ lớn. Sự phát đạt của A Tỳ Đạt Ma đến nay vẫn còn lưu truyền là thuộc hệ Thượng Tọa Bộ. Phát đạt nhất là Đồng Diệp Bộ thuộc Phân Biệt Thuyết của Nam truyền và Tân Tước thuộc hệ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ của Bắc truyền. Các Bộ khác tuy cũng có phát triển nhưng không nhiều, đặc biệt là luận thư của Đại Chúng Bộ, trong quá khứ chưa

thấy có bản Hán dịch nào chú thích bộ luận tạng này. Chỉ có bộ luận Phân Biệt Công Đức được chú thích mà thôi. Vả lại, Đại Chúng Bộ không phải là không có luận thư, chẳng hạn như thời gian lưu học tại Ấn Độ của Pháp Hiển tại chùa Ba Liên Phất Ba (Pàtaliputra), một ngôi chùa Đại Thừa Phật giáo, ông có đọc được bộ Ma Ha Tăng Kỳ A Tỳ Đàm của Đại Chúng Bộ; thời gian lưu học ở Ấn Độ, ngài Huyền Trang cũng đã dành nhiều tháng để học tập Căn Bản A Tỳ Đạt Ma của Đại Chúng Bộ ở nước Đà Na Yết Kiệt Ca (Danakataka) thuộc nam Ấn, và khi hồi hương, Huyền Trang mang về Tung Quốc nhiều luận thư Phạn văn, trong đó có luận thư của Đại Chúng Bộ, tiếc là thời ấy chúng chưa được dịch ra Hán văn. Luận thư căn bản của Đại Chúng Bộ, quyển hai của luận thư Đại Trí Độ(11) do Long Thọ tạo nói: "Ngài Ma Ha Ca Chiên Diên, khi Phật còn tại thế, để nhằm giải rõ những lời Phật dạy Ngài có "Tác Côn Lặc" - làm ra luận - (chữ Côn Lặc người Tần gọi là Khiếp Tạng. Đó là do hệ này dịch và chú thích) đến nay còn lưu hành tại nam Thiên Trúc". Luận Đại Trí Độ quyển mười tám(12) lại nói: "Nếu người nào đi vào cửa Côn Lặc (luận), thì nghị luận ắt không cùng". Khi Phật tại thế, trong mười vị đại đệ tử Phật, ngài Ca Chiên Diên là người nghị luận đệ nhất. Còn Lặc (luận) do ngài tạo trở thành luận thư căn bản của Đại Chúng Bộ, và gây ảnh hưởng vô cùng to

lớn. Nhân đấy tại Miến Điện có tương truyền rằng ngài Đại

Ca Chiên Diên tạo ra bộ Petakopadesa. Nhưng trong tiếng Phạn đọc là Petaka - Khiếp Tạng, dịch âm theo Hán ngữ đọc là Côn Lặc. Nói thêm về luận thư của Thượng Tọa Bộ. Do giữa các Bộ phái có bất đồng, nên mỗi Bộ phải có sự suy trọng luận thư khác nhau. Đại loại có thể chia thành ba loại. - Nam truyền có bảy bộ A Tỳ Đạt Ma được Đồng Diệp Bộ truyền tại Tích Lan (Srilanka). - Tại phương bắc nước Kế Tân cũng có bảy bộ luận thư của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. - Độc Tử Bộ cũng có luận thư căn bản, theo Luận Đại Trí Độ quyển hai(13) thì: "khi Phật còn tại thế, do muốn giải rõ lời dạy của Phật nên ngài Xá Lợi Phất tạo ra A Tỳ Đàm. Về sau những người như Độc Tử đạo nhân mới đọc tụng A Tỳ Đàm, và cho mãi đến nay gọi Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm là do Độc Tử Bộ phân chia thành bốn bộ, như Chánh Lượng Bộ chẳng hạn cũng lấy Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm làm luận thư căn bản. Thâm chí có thể nói, trong hệ Thượng Tọa Bộ, ngoài việc các bộ đều có bảy luận thư, thì Bộ nào cũng có luận thư riêng của Bộ mình, và đều lấy Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm làm luận gốc. Bộ Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm đã dịch sang Hán văn, nhưng diện mạo nguyên thỉ của nó không còn, điều này chẳng có gì phải nghi.

Ở đây chỉ tham khảo "luận thư chủ yếu của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và các luận sư nghiên cứu của bốn Bộ" của pháp sư Ấn Thuận (xin đọc phần "tự luận" trang 21) của pháp sư Ấn Thuận đem luận thư căn bản, cũng như mối quan hệ của hai hệ lớn liệt thành biểu đồ sau.

- Nam Phương Bảy Luận và Bắc Phương Bảy Luận. Ngoài Côn Lặc của Đại Chúng Bộ và Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm của hệ Độc Tử Bộ, việc trọng yếu là nghiên cứu của luận thư. Đó là bảy luận của Nam phương và bảy luận của Bắc phương. I. BẢY LUẬN CỦA NAM PHƯƠNG ĐƯỢC TRUYỀN BỞI ĐỒNG DIỆP BỘ.

1. Pháp Tập Luận (Dhamasangani Đạt Ma Tăng Già). 2. Phân Biệt Luận (Vibhangappakarrana - Tỳ Băng Già). 3. Giới Luận (Dhàtukathà - Đà Suất Ca Tha). 4. Nhân Thi Thiết Luận (Pugglapanõnõatili - Bức Già La Bộn Na). 5. Song Luận (Yamaka - Da Ma Ca). 6. Phát Thú Luận (Patthana - Bát Xoa). 7. Luận Sự (Kathàvatthu - Ca tha Bạt Luận Sáu Bộ trước được cho là do đức Phật thuyết riêng Bộ thứ bảy - Luận Sự tương truyền vào thời vua A Dục ngài Mục Kiền Liên Tử Đế Tu căn cứ lời Phật dạy, mà tạo thành.

II. BẢY LUẬN ĐƯỢC TRUYỀN BỞI THUYẾT NHẤT THIẾT HỮU BỘ. 1. Pháp Uẩn Túc Luận: Gồm mười hai quyển, ngài Mục Kiền Liên tạo, ngài Huyền Trang dịch và truyền; Cu Xá Luận Thích của Xứng Hữu, được cho là do ngài Xá Lợi Phất sáng tác. Nó là một bộ luận tối cổ trong số sáu bộ Túc luận, cộng có hai mươi mốt phẩm. Mỗi phẩm được dùng để thích nghĩa

một kinh. Luận này cùng tên với Pháp Tập luận của Nam truyền. 2. Tập Dị Môn Túc Luận: Với hai mươi quyển, ngài Huyền Trang truyền, dùng luận này để giải thích Tập Dị Môn Kinh của kinh Trường A Hàm, và do ngài Xá Lợi Phất kết tập - tức cho rằng Xá Lợi Phất là người tạo luận này; trong khi Xứng Hữu thì nói luận này là do ngài Câu Hi La tạo. Đây là bộ luận mà văn nghĩa rõ ràng, trong sáng, về sau Đại thừa từ luận này

mà diễn thành Nội Minh của Văn Sở Thành Địa trong luận Du Già Sư Địa. 3. Thi Thiết Túc Luận: Gồm bảy quyển, luận do ngài Ca Chiên Diên tạo, Huyền Trang truyền. Luận Đại Trí Độ và ngài Xứng Hữu thì cho rằng luận này do ngài Mục Kiền Liên tạo. Luận Đại Trí Độ được cho là lấy từ kinh Lâu Thán (tức kinh Khởi Thế Nhân Bản, hay còn có tên là kinh Khởi Thế) trong kinh Trường A Hàm. "Trường Bộ" của tạng Ba Lị không có kinh Khởi Thế. Do đó, có người nghi là kinh Khởi Thế ra đời sau thời đại vua A Dục. 4. Luận Thức Thân Túc: Có mười sáu quyển, do ngài Đề Bà Thiết Ma tạo. Nội dung của luận là khảo sát bối cảnh thời đại sau Phật nhập diệt ba thế kỷ.

5. Luận Phẩm Loại Túc: Có mười tám quyển, gồm có tám phẩn, bốn phẩm là do Thế Hữu tạo, bốn phẩm còn lại do luận sư của Ca Thấp Di La tạo. Thế Hữu sinh sau Phật Niết bàn năm thế kỷ. Cho thấy luận này ra đời rất muộn. 6. Luận Phát Trí: Có ba quyển, do Huyền Trang truyền, và nói là của Thế Hữu tạo, nhưng Cu Xá Luận Thích của Xứng Hữu thì nói là Viên Mãn tạo. 7. Luận Phát Trí: Có hai mươi quyển, ngài Ca Chien Diên Ni Tử tạo luận này tại địa phương Na Bộc Để thuộc bắc Ấn Độ, thời gian sau Phật diệt độ là ba trăm năm. Có người lấy luận Phát Trí làm trung tâm của các luận. Sáu luận còn lại chỉ "trợ giúp" và gọi tên chung của bảy luận là Lục Túc Phát Trí. Đây là luận điển cơ sở của Nhất Thiết Hữu Bộ. Sáu phần (túc) lấy luận Phát Trí làm sở tông. Thực ra mà nói, về mặt thời đại Lục Túc luận chưa hẳn xuất hiện trước luận Pháp Trí. Nhân vì luận Phát Trí trước kia có quá nhiều thuyết, chưa nói là có thêm sự lựa chọn lấy bỏ; do đó, sự xuất hiện Pháp Trí Luận đã làm cho tư tưởng của Hữu Bộ tiến triển vượt bậc.

Trong số Tỳ Đàm bộ, ngoài bản Hán dịch còn có ba quyển "Tam Di Để Bộ Luận" và ba mươi quyển "Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm" của Chánh Lượng Bộ, theo truyền thuyết thì Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm là thuộc của Độc Tử Bộ, hoặc của Chánh Lượng Bộ. Nhưng theo nghiên cứu thì Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm là bộ luận có ý tối cổ trong số các bộ luận của Thượng Tọa Bộ. Ngay cả luận Pháp Uẩn Túc là bộ luận tối cổ nhưng vẫn lấy ý từ Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm, và đại bộ phận tương đồng với Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm về vấn phần và phi vấn phần; tuy nguyên bản Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm không còn, nhưng từ rất sớm, Thượng Tọa Bộ cũng đồng nhất tôn vinh Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm. Do đó, về nguyên tắc hệ Thượng Tọa Bộ thuộc hệ Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm (xem Ấn Độ Phật Giáo của pháp sư Ấn Thuận, chương bảy, tiết 2). - Sự phân kỳ của A Tỳ Đạt Ma. Mộc thôn Thái Hiền lấy sự phát đạt mà A Tỳ Đàm Đạt Ma đã kinh qua để chia thành bốn thời kỳ: 1. Hình thái thuộc thời kỳ khế kinh: Đây là thời kỳ mà giữa Kinh và Luận chưa có sự phân định rạch ròi. Thời kỳ này luận thư còn mang tính Thánh điển, và người ta cũng đặt tên kinh cho cả luận điển. Về nội dung mà nói, chẳng hạn như "Chúng Tập Kinh", được xếp vào Trường Bộ (Trường A Hàm Kinh); hoặc"Ma Ha Phệ Đà La Tư Tha", "Cu Lạp Việt Đà La

Tư Tha" v.v... được xếp vào Trung Bộ (Trung A Hàm Kinh), đấy đều là những luận điển cực kỳ nổi bật. 2. Thời kỳ giải thích Kinh: Đây là thời kỳ đảm trách công tác định nghĩa, phân loại và phân biệt các kinh đã được thuyết giảng. Trước khi A Tỳ Đạt Ma chưa xuất hiện, thì chức vụ của thời kỳ này là đảm nhiệm từ hình thái quá độ của khế kinh tiến tới giai đoạn luận thư độc lập. Chẳng hạn như trong Thánh điển phương nam được đưa vào "Tiểu Bộ" như: Vô Ngại Đạo Luận, Ni Luật Sa, (Nghĩa thích) v.v... ngaòi bốn kinh A

Hàm Tiểu Bộ (Tạp Tạng) cũng có được địa vị đại biểu. Trong sáu Túc Luận. Hán dịch chỉ có Pháp Túc Uẩn Luận và Tập Dị Môn Túc Luận, bởi dường như hai luận vừa nêu cùng là tính chất của thời kỳ này. 3. Thời kỳ Luận thư độc lập: Đây là thời mà các luận thư tách khỏi kinh và mang tính độc lập, dù vẫn lấy các kinh làm chủ đề, nó phân loại một cách tường tận, chu đáo và hàm chứa một thứ chủ trương đặc hữu của luận thư, đồng thời cũng tùy vào các Bộ phái mà A Tỳ Đạt Ma được sáng tác. Việc đánh dấu niên đại xuất hiện luận thư Phật Giáo là sau Phật nhập diệt khoảng một trăm năm mươi năm (150); giai đoạn này luận điển Phật Giáo chính thức phát huy được ý nghĩa của nó, và đạt đến đỉnh điểm vào khoảng thời gian trước sau kỷ nguyên tây lịch. Như bảy luận của phương Nam, các luận

của Hữu Bộ (Lục Túc, Phát Trí, Ba Sa) Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm, đa phần các luận vừa nêu đều xuất hiện vào thời kỳ này. 4. Thời kỷ của Luận Cương Yếu: Đây là thời mà các luận điển chủ yếu đại biểu cho các Bộ đã hoàn thành, và rồi nhắm đến việc giản yếu các luận điển, nhân đó mới xuất hiện sách Cương Yếu. Hữu Bộ thì xuất hiện A Tỳ Đàm Tâm Luận của Pháp Thắng, và được Pháp Cứu (dịch theo âm Hán ngữ là Đạt Ma Đa La, ông sinh sau Phật Niết bàn bảy thế kỷ) tăng bổ A Tỳ Đàm Tâm Luận mà thành lập Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận, ngài Thế Thân thì y vào A Tỳ Đàm Tâm Luận để sáng tác bộ A Tỳ Đàm Đạt Ma Cu Xá Luận, ở phương Nam có ngài Giáo Âm sáng tác bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (Luận Sự) và ngài A Nậu Lâu Đà (Aniruddha) thì viết bộ A Tỳ Đạt Ma Pháp Yếu Luận. - Ba giòng chảy của A Tỳ Đạt Ma. Theo pháp sư Ấn Thuận viết trong cuốn "Phật Giáo Ấn Độ" ở chương này; tiết hai, thì sau Pháp Uẩn Túc Luận, đến A Tỳ Đạt Ma xảy diễn ra ba giòng chảy lớn: 1. Giòng của Ca Chiên Diên Ni Tử: Giòng này trước tác bộ Phát Trí Luận để nhằm xiển dương tông nghĩa "tam thế thực hữu". Phần luận về sự tướng rốt ráo của pháp là cực kỳ tinh tế. Lấy sắc tâm, tâm

sở và tâm bất tương ưng rồi giải rõ sự nhiếp thụ, sự tương ưng, sự thành tựu của chúng, làm sống động rất nhiều điều hay lạ. Luận Phát Trí có tám Uẩn (chương) với bốn mươi bốn "nạp tức" (tiết), thứ lớp lộn xộn nhìn vào chẳng có tổ chức gì cả, kế tiếp Phát Trí Luận, Thế Hữu viết bộ Tập Luận (tên đầy đủ là Đại thừa A Tỳ Đạt Ma Tập Luận), tiếp đó Bà Tu Mật viết bộ Phẩm Loại Túc Luận. 2. Giòng của Cù Sa (dịch ý nghĩa là Diệu Âm) Tôn Giả: Ngài Diệu Âm dựa vào Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm để sáng tác bộ Cam Lồ Vị Tỳ Đàm. Đại Đường Tây Vực Ký truyền rằng Cù Sa tôn giả là người cùng thời vua A Dục. Lại có ngài Pháp Thắng ở nước Thổ Hỏa La dựa vào Cam Lồ Vị Tỳ Đàm để viết bộ A Tỳ Đàm Tâm Luận, luận có mười phẩm và rất khéo tổ chức. Các luận sư ở tây Ấn Độ cũng như ở ngoài Ấn Độ rất trọng thị luận Đại Tỳ Bà Sa, bởi họ đều là học giả của luận này. Người xưa lấy A Tỳ Đàm Tâm Luận làm cương yếu cho luận Đại Tỳ Bà Sa. Thực ra thì luận Đại Tỳ Bà Sa thuộc hệ Phát Trí Luận của Hữu Bộ ở đông Ấn Độ, còn A Tỳ Đàm Tâm Luận mới thuộc về hệ Cam Lồ Vị Tỳ Đàm của Hữu Bộ ở tây Ấn Độ. Duy chỉ có luận Đại Tỳ Bà Sa là độc nhất trong luận Phát Trí. 3. Giòng của Cưu Ma La Đà (dịch âm Hán là Đồng Thọ): Ngài Đồng Thọ, ngài Ca Chiên Diên và ngài Diệu Âm là những vị trước sau kế tiếp nhau, ngài Thí Dụ Sư của

Kinh Lượng Bộ ở địa phương Kiền Đà La, viết bộ Dụ Tu Luận có nội dung đứng trên lập trường đối kháng, phê phán luận Phát Trí. Đưa ra chủ trương "vô vi vô thể", "quá vị vô thể", "bất tương ưng hành vô thực", "mộng ảnh tượng hóa vô thực". Lại có Tôn giả Đại Đức, Tôn giả Giác Hiền là những vị thừa tiếp và phát huy giòng Cưu Ma La Đà. Ba hệ trên đều thuộc Hữu Bộ phân hóa ra; chỉ có hệ thứ nhất là bám chặt vào tính chính thống của Hữu Bộ, hệ thứ hai, thứ ba thuộc Kinh Lượng Bộ, riêng hệ thứ ba do chịu ảnh hưởng của hệ Đại Chúng và hệ Phân Biệt Thuyết mà xuất hiện. - Thống nhất tranh luận. Căn cứ theo truyền thuyết(14), nguyên nhân chính của tranh luận là do sự phân kỳ của tư tưởng Hữu Bộ, việc đó xảy ra sau Phật nhập diệt khoảng bốn trăm năm, vì muốn có sự nhất trí giữa các luận sư của các Bộ phái nên vua Ca Nị Sắc Ca bèn thỉnh ngài Hiếp Tỳ kheo và Tôn giả Thế Hữu đứng làm thượng thủ triệu tập năm trăm vị La Hán qui tụ về tại nước Ca Thấp Di La(15) để tiến hành kiết tập thánh điển lần thứ tư. Thành quả của lần kiết tập này là tập thể tuyển chọn và viết ra bộ luận Đại Tỳ Bà Sa với hai trăm quyển. Bộ luận này tuy thống nhất về mục đích xuất phát, nhưng lại đứng trên lập trường của luận Phát Trí, vì tại Na Bộc Đề (thuộc đông phương của bắc

Ấn Độ) đối với kiến giải của ngài Diệu Âm còn có chỗ "lấy, bỏ". Trong khi đó có kiến giải của Thí Dụ Sư tại Kiền Đà La (thuộc phía tây của bắc Ấn Độ) thì hoàn toàn bài xích. Nhân đấy mà sự xuất hiện của luận Đại Tỳ Bà Sa khiến sự phân hóa giữa hệ phía đông và hệ phía tây của Hữu Bộ càng sâu đậm hơn. Mãi đến bảy trăm năm sau Phật diệt độ, học giả Pháp Cứu (Đạt Ma Đa La) là hậu nhân của hệ Diệu Âm và sau A Tỳ Đàm Tâm Luận, của Pháp Thắng, Pháp Cứu không cho việc phản biện của Thí Dụ Sư là có chủ đích tự nhiên, ông cũng coi việc rườm lời, vụn vặt của luận Đại Tỳ Bà Sa là đương nhiên. Nhưng lấy tinh nghĩa của luận Đại Tỳ Bà Sa tăng bổ vào luận A Tỳ Đàm Tâm của Pháp Thắng để tạo thành bộ Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận. Khai thông tư tưởng của hai hệ tây đông thuộc Hữu Bộ, để giữ cái đúng của Hữu Bộ. Tư tưởng Đại thừa ở thời kỳ này ngày một khởi sắc; nhờ vậy cho nên ngài Thất Lợi Đa La mới viết bộ "Kinh Bộ Tỳ Bà Sa", cũng do tư tưởng tiến bộ của Kinh Bộ ngày thêm hưng thịnh làm bộc lộ nhược điểm bảo thủ của học thuyết Hữu Bộ. Đại luận sư Thế Thân dựa vào Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận để viết bộ "A Tỳ Đàm Đạt Ma Cu Xá Luận" gồm ba mươi quyển. Tuy luận vẫn lấy Hữu Bộ làm bản tông, nhưng Thế Thân dùng thái độ của Kinh Bộ để tu chính nhược điểm của Hữu Bộ, và cũng chính Thế Thân lấy quan điểm của Hữu Bộ để khải minh sắc thái của Kinh Bộ. Lại có ngài Chúng Hiền luận sư của Hữu Bộ - người cùng thời với Thế Thân, (Luận này sau được

Thế Thân sửa thành A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý Luận), ngài Chúng Hiền - còn trước tác A Tỳ Đạt Ma Hiển Tông, và cùng Thế Thân biện nạn. Ba luận trên được Huyền Trang dịch ra Hán Văn, riêng bộ A Tỳ Đàm Đạt Ma Cu Xá Luận, cựu dịch với hai mươi quyển của ngài Trần Chơn Đế. Luận A Tỳ Đạt Ma Cu Xá là tác phẩm đại biểu sau cùng trong quá trình đi từ Tiểu thừa đến Đại thừa của Bồ Tát Thế Thân. Về mặt lịch sử Phật Giáo nói chung, đây là bộ luận có địa vị được mọi người kính trọng, bởi luận của ngài Thế Thân, người mà chẳng bao lâu sau đó đã "hồi Tiểu hướng Đại" và trở thành vị luận sư vĩ đại của Đại thừa Duy Thức học.

TIẾT III. LƯỢC KHÁI QUÁT LUẬN CU XÁ. Phẩm Mục của Cu Xá. Đại luận sư Thế Thân, người nước Kiền Đà La sau đến nước Ca Thấp Di La học luận Đại Tỳ Bà Sa, lúc hồi hương ông viết ra yếu nghĩa với sáu trăm bài tụng, và gởi sáu trăm bài tụng này trở lại nước Ca Thấp Di La. Bấy giờ có luận sư Ngộ Nhập của Hữu Bộ cho rằng sáu trăm bài tụng của Thế Thân trái nghịch với giáo nghĩa chính thống nên yêu cầu Thế Thân viết thích nghĩa cho sáu trăm bài tụng do ông viết ra. Nhân đó, Thế Thân liền viết thích luận mà thành bộ A Tỳ Đạt Ma Cu Xá Luận

(Abhidharmakosa Sàstra) đọc giản lược là Cu Xá Luận. Bộ luận này hiện vẫn còn bản luận sớ Phạn văn, và một số thứ loại chú sở của Ấn Độ được dịch ra Tạng văn. Gần đây tại Trung Quốc có pháp sư Diễn Bồi viết cuốn Cu Xá Luận Tụng Giảng Ký. Đây là tư liệu có thể tham khảo. Luận Cu Xá là bộ luận chỉnh lý, thống nhất phê phán và tổ chức lại tư tưởng cực kỳ vụn vặt của Hữu Bộ để thành bộ luận vô cùng xảo diệu. Xin liệt kê những phẩm mục của Luận Cu Xá như sau:

Phương pháp để dễ ghi nhớ cá phẩm mục trong Luận Cu Xá, xưa nay người ta có một bài kệ tóm gọn như sau: “Giới nhị căn ngũ thế gian ngũ.

Nghiệp lục tùy tam Hiền thánh tứ. Trí nhị định nhị phá ngã nhất. Thị danh (Cu Xá) tam thập quyển”. - Cu Xá với Bảy Mươi Lăm Pháp. Luận cu Xá đem tất cả các pháp chia thành pháp hữu vi và pháp vô vi. Phàm cái gì được tạo tác bởi nhân duyên, chịu sự dịch chuyển, sự tác động bởi thời gian, có sự sai biệt về nhiễm tịnh, tức tất cả mọi hiện tượng của thế gian đều thuộc pháp hữu vi. Thoát ly tính chất pháp hữu vi, xa lìa tất cả trạng thái của tác dung, bao hàm cả cái nghĩa ba khoa là”Khôi thân diệt trí” của Niết bàn, đều thuộc pháp vô vi. A Tỳ Đạt Ma phần nhiều lấy ba khoa làm ngũ uẩn, mười hai nhân duyên và mười tám giới làm chuẩn rồi theo đó phân loại pháp. Luận Cu Xá dựa vào cách phân loại này, nhưng có thêm sự nghiên cứu về sắc pháp, Tâm pháp, tâm sở hữu pháp, tâm bất tương ưng hành pháp và vô vi pháp từ bộ luận Phẩm Loại Túc. Tuy nhiên việc xác định bảy mươi lăm pháp là do sau này ngài Phổ Quang nêu ra trong bộ Cu Xá Luận Ký do ông trước tác. Nhân vì trong Luận Cu Xá vẫn chưa lấy các pháp bất định như ố tác, thùy miên, tầm, tư trong tâm sở hữu pháp làm số lượng. Còn nguồn bảy mươi lăm pháp xuất thân từ luận Cu Xá thì không phải nghi ngờ gì. Xin liệt kê danh xưng bảy mươi lăm pháp như sau:

- Quả nhân duyên. Luận Cu Xá tóm thu tất cả các pháp qui thành bảy mươi lăm pháp. Nhưng bảy mươi lăm pháp này không tồn tại một cách cá biệt và độc lập, mà tồn tại trong mối quan hệ

hỗ tương và liên quan với nhau một cách mật thiết, đấy là Nhân duyên luận (xin đọc Tiểu thừa Phật Giáo tư tưởng luận - của Mộc Thôn Thái Hiền, thiên II, chương sáu). Nhân và duyên ràng buộc với nhau thành ra quả. Thông xưng gồm có: sáu nhân, bốn duyên và năm quả, như biểu đồ sau:

- Pháp Thế Gian. Pháp nhân quả, gom cả thế gian pháp và xuất thế gian pháp. Nhưng các pháp thế gian và xuất thế gian cũng cần có thêm sự phân loại. Phẩm Thế Gian, Phẩm Nghiệp và Phẩm Tùy Miên của Luận Cu Xá là dùng để phân tích Quả, Nhân,

Duyên thuộc mê giới. Mê giới lại được chia

thành hữu tình thế gian và khí thế gian. Địa ngục, ngạ quỉ, súc sinh, nhân, thiên thuộc hữu tình thế gian, đứng về mặt không gian mà an lập tầng thứ thì sự lưu chuyển sinh tử của hữu tình được chia làm bốn trạng thái là; sinh hữu, bản hữu, tử hữu và trung hữu. Còn y vào mười hai duyên khởi thì có ba đời với lưỡng trùng nhân quả, đấy là nói về mặt thời gian mà an lập thứ tự. Dục giới, sắc giới và vô sắc giới, ba giới này làm khí thế gian. Lại lấy bốn kiếp là: thành, trụ, hoại, không, chi phối sự tuần hoàn sinh diệt của khí thế gian (đồ chứa đựng gọi là khí), đây là nói thứ tự khí thế gian được an lập về mặt thời gian. Song nếu không có pháp xuất thế gian thì sự an lập pháp thế gian bất luận đó là hữu tình thế gian, hay khí thế gian, kết cục vẫn cứ mãi quay vòng mà không có điểm dừng lại, thành ra vô thỉ vô chung, vì cứ nối tiếp nhau làm nhân rồi lại làm duyên tương tục không dứt. Sở dĩ chúng sinh không thoát khỏi được sinh tử, đó là do tạo nghiệp, tạo nghiệp thị thọ quả báo. Do đó, Phẩm Nghiệp của luận này đặc biệt dành để phân tích thuyết nói về Nghiệp. Nghiệp được chia thành "tư nghiệp" và "tư dĩ nghiệp". Nghiệp thuộc về ý gọi là tư nghiệp, nghiệp thuộc về thân và ngữ gọi là tư dĩ nghiệp. Lại lấy hai nghiệp thân và ngữ, mỗi nghiệp như thế lại chia thành "biểu nghiệp" và "vô lậu nghiệp". Chúng sinh tạo nghiệp là do "hoặc" (mê mờ) sai sử, do đó Phẩm Tùy Miên của luận này là nhằm khai thông vấn đề "hoặc". Tùy miên là

do hoạt động của nghiệp mà dẫn đến khổ quả, ý vị của tùy miên trong đó có phiền não. Phiền não được phân ra thành căn bản (sáu thứ hoặc mười thứ) và chi mạt (có mười chín thứ). "Hoặc" có "kiến hoặc" - mê về lý, và "tư hoặc" - mê về sự; kiến hoặc là do mê muội không thấu rõ lý Tứ đế, kiến hoặc phối hợp cả trong tam giới mà thành tám mươi sử. "Tư hoặc" là bốn thứ: tham, sân, si, mạn trong căn bản phiền não, cọng cả thảy trong tam giới có mười thứ; trong đó dục giới có bốn, còn sắc giới và vô sắc giới ngoại trừ không có tham, còn thì mỗi giới đều có ba thứ, lại còn có một trăm lẻ tám phiền não, tức tám mươi tám sử thuộc kiến hoặc, mười thứ thuộc "tư hoặc" cộng với mười trên mà thành (108). (Các danh tướng vừa nêu xin đọc thêm Pháp số). - Xuất thế gian. Mục đích của việc phân chia pháp thế gian là nhằm tiến đến con đường xuất thế gian của thánh đạo. Phẩm Hiền Thánh, Phẩm Trí, Phẩm Định của Luận Cu Xá là để thuyết minh: quả, nhân, duyên thuộc thế giới chứng ngộ. Trí ở đây chỉ cho nghĩa quyết đoán, và được chia thành hữu lậu trí và vô lậu trí. Bốn thứ huệ là: sinh đắc huệ, văn huệ, tư huệ và tu hệ thì gọi là hữu lậu trí; hai thứ là pháp trí và loại trí, thì gọi là vô lậu trí. Công năng của trí là đoạn trừ kiến hoặc. Nói về định, cũng chia thành sinh đắc định và tu đắc định, hai định này mỗi định có bốn sắc giới định (tứ thiền) và bốn vô sắc giới định, mỗi định lại

phân ra cận phần định và căn bản định. Do công năng của trí và định mà có thể thứ lớp chứng nhập quả vị hiền thánh. Quá trình đoạn hoặc chứng chơn là trải qua nhiều giai đoạn và quả vị vô cùng phồn phức. Xin lược qua như sau: 1. Hiền Vị thất gia (bảy bậc) và chia ra hai loại: a) Tam hiền - Ngũ đình tâm, biệt tướng niệm trụ, tổng tướng biệt trụ. b) Bốn thiện căn - Noãn thiện căn, đảnh thiện căn, nhẫn thiện căn (nhẫn thiện căn lại có thể tế phân ra làm: hạ, trung thượng ba phẩm), thế đệ nhất pháp. 2. Hai loại

thánh vị, chia thành "tam đạo bát bối" (ba đường tám nhóm): a) Hữu học vị chia làm Dự Lưu - hướng thuộc kiến đạo, Dự Lưu quả thuộc kiến đạo, Nhất Lai hướng, Nhất lai quả, Bất hoàn hướng, Bất hoàn quả, A la hán hướng. b) Vô học vị thuộc vô học đạo, tức là quả A la hán. Những quả vị thanh văn này chỉ có khi thế gian có Phật. Khi đời không có Phật xuất hiện, tự mình có thể quán mười hai nhân duyên mà ngộ nhập Thánh quả, thì gọi là Độc giác, và tiếng Phạn là Bích Chi Ca Phật (Pratyekabuadha). Kiếp trước và hiện kiếp khi đức Thích Tôn chưa chứng đắc Phật quả, Ngài được xưng là Bồ tát. Trước tiên Bồ tát phải nỗ lực tu lục độ vạn hạnh, trải qua

ba đại A tăng kỳ kiếp, lại còn phải trải qua trăm kiếp để gieo trồng "tướng hảo chi nghiệp" (nghiệp thiện để thành tướng hảo), sau rốt mới chứng Đẳng Chánh Giác (thành Phật). Sau cùng là Phẩm Phá Ngã. Đây là phẩm xiển minh lý vô ngã của Phật giáo, đồng thời dùng lý nghĩa này để phá bỏ ngoại giáo, và thuyết hữu ngã dị chấp.

(1) Đại Chánh tạng-49, cuối trang 15. (2) Một tên gọi khác để chỉ chúng sinh. (3) Một tên gọi khác để gọi chúng sinh. (4) Vô học: Đạo học viên mãn, không phải tu học nữa thì gọi là vô học. (5) Yết Lạt Lam Ka Lai,còn gọi là Ca La La v.v... dịch là ngưng hoạt, tạp uế v.v... tinh khí của cha mẹ khi mới hòa hợp ngưng kết, là thời kỳ thai nhi từ lúc thọ sinh cho đến 7 ngày sau. Từ Điển Phật Học - Hà Nội xuất bản 1994. (6) Quyển 14 Đại Chánh tạng-22, cuối trang 340. (7) Quyển 32 Đại Chánh tạng-22 cuối trang 501. (8) Quyển 39, Đại Chánh tạng-22, trang 536. (9) Đại Chánh tạng-24, giữa trang 676.

(10) Xin tham khảo luận thư của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, và sự nghiên cứu của các Luận sư của Bộ này - Pháp sư Ấn Thuận - trang 37. (11) Đại Chánh tạng-25, trang 192. (12) Đại Chánh tạng-25, giữa trang 192. (13) Đại Chánh tạng-25, đầu trang 70. (14) Vọng Nguyệt Phật Giáo Từ Điển - cuối trang 903. (15) Nước Ca Thấp Di La naylà bang Kamira của Ấn Độ, thuộc vùng tây bắc - chú của người dịch. Chương VII: Nghệ thuật Phật giáo vương triều vua A Dục và sau đó. TIẾT I. SỰ HƯNG SUY CỦA VƯƠNG TRIỀU. - Sự tàn lụi của vương triều Khổng Tước. Chính cuộc của Ấn Độ, tính từ khi tổ phụ của vua A Dục chưa kiến lập vương triều Khổng Tước, thì tại quốc nội, Ấn Độ không thể thống nhất được nổi, bởi các dị tộc từ tây bắc không ngớt xâm nhập vào nội địa Ấn Độ; lúc vương triều Khổng Tước hưng khởi, chính là lúc Ấn Độ đánh lui được thế lực của Hy Lạp do A Lịch Sơn để lại tại nước Ấn, mãi đến thời A Dục Vương, Ấn Độ mới xuất hiện cục diện đại thống nhất. Nhờ vua A Dục là vị quân vương hết lòng tin Phật, nhân đấy mà Phật giáo đại hưng. Sự sùng kính Phật giáo của vua A Dục được thể

hiện bằng những việc làm như: bố thí rộng khắp, ở dâu có nghèo đói, ở đó liền có kế sách cứu giúp. Ông cho kiến tạo tám vạn bốn nghìn tòa bảo tháp để phụng thờ xá lợi Phật. Ông cho tu sửa tất cả tịnh xá, nồng hậu cúng đường chư tăng, khiến giới ngoại đạo vì tham lợi dưỡng phong túc mà vào cung thất đề nghị vua A Dục lập chùa Kê Viên cho giới Tăng già của họ, và họ phá hòa hợp tăng của Phật giáo, làm cho tăng giới không hòa hợp để tụng giới trong bảy năm ròng. Vua A Dục đối với Phật giáo, thậm chí ông ba lần đem cả phù đồ (quốc độ) ra bố thí. Những việc làm của A Dục như vừa nêu dẫn đến ba hậu quả: 1. Phật giáo nhờ sinh hoạt đời sống dư dật, khiến nhiều phần tử trong tăng đoàn ngày càng đọa lạc, và trở nên phức tạp. 2. Quốc gia nhiều năm liền làm

các Phật sự tu phước, khiến quốc khố trở nên trống rỗng. 3. Các hàng ngoại đạo thấy quốc vương thiên vị Phật giáo, và thường làm "vô giá đại thí" (bố thí không giới hạn), nên sinh lòng tật đố, ganh ghét Phật giáo. Cũng vì thế nên lúc tuổi về già các vương thất và đại thần giới hạn nhà vua chỉ được dùng nửa quả A Ma Lặc để cúng tăng. Nhưng những việc đại bố thí của vua A Dục không phải là điều mà đức Phật hy vọng, đức Thích Tôn thường luôn

khuyến khích việc bố thí, và Ngài cũng lưu lại lời dạy về việc bố thí với đầy lòng nhân ái; ấy là hãy lượng sức mình mà làm việc bố thí. Đời sau các đệ tử Phật mỗi khi khuyên tín chúng bố thí, thì nên bắt chước tinh thần Bồ tát mà bố thí, ấy là xả bỏ tất cả mọi sở hữu về tài sản, thân mệnh để bố thí, dụng ý của lời khuyên là nhằm loại bỏ lòng tham đắm, nhưng lại trái ngược với thường tình của đời thường, tiếc thay! Vương triều Khổng Tước truyền được ba đời mới đến đời vua A Dục. Ba vị vua trước vua A Dục cũng đều là những vị vua sùng tín Phật giáo, và thế nước rất cường thịnh. Sau khi vua A Dục băng hà, quốc thế gặp phải tai biến cố đột ngột, nguyên do chính là do vị vua kế tiếp không đủ tài năng, và lại thù ghét Phật giáo, đó là vua Đạt Ma Sa Đà La, con vua A Dục, ông này tín phụng Kỳ Na giáo, nhà vua cho kiến lập rất nhiều tự viện Kỳ Na giáo khắp nơi thuộc Ngũ Ấn. Đến đời cháu vua A Dục là vua Thập Xa, ông tin theo tà mạng ngoại đạo để tạo ba động Quật Tinh Xá. Đời chắc vua A Dục là vua Đa Xa, ông lên ngôi vua nhưng không được lòng dân, và bị vị đại tướng là Bổ Sa Đa Ma Lợi (Pusymitra) dấy binh chống lại và giết chết vua Đa Xa, (đó là nhờ sự trợ lực của vị quốc sư thuộc giòng họ Bà La Môn và tự lập lên làm vua). Như vậy vương triều Khổng Tước trải qua sáu vị vua, trị vì được một trăm ba mươi bảy (137) năm (từ năm 322 đến 185 trước tây lịch) thì bị diệt vong. Sau vua A Dục, Phật giáo không những không được con cháu ông

kính trọng mà còn bị họ thù ghét. Do đó, tăng đồ bị tá tán, họ hướng về tây nam và tây bắc Ấn Độ để phát triển. Đồng thời, sau khi vua A Dục khứ thệ, đột nhiên tộc người Đạt La Duy Trà ở nam Ấn lại hưng khởi. Người Ai Cập và người Ba Tư lại tiến sâu vào mạn bắc Ấn. Khiến Ấn Độ một lần nữa rơi vào cục diện phân tranh. - Pháp nạn tại trung Ấn. Bổ Sa Mật Đa La là vị tướng lĩnh của vương triều Khổng Tước dưới thời vua Đa Xa, ông được vị quốc sư thuộc dòng Bà La Môn trợ giúp mà dấy khởi, và rồi tự xưng vương. Kinh đô của vương triều Khổng Tước là thành Hoa Thị, nên cũng tại đây ông kiến lập vương triều Hắc Ca. Ông vốn nhờ quốc sư Bà La Môn mà nên vương nghiệp. Do đó, ông tin nghe theo vị quốc sư này, và cho rằng vương triều Khổng Tước sở dĩ bị tiêu vong là do quá sùng tín Phật giáo - một tôn giáo vô thần, vô tránh (không tranh cãi hơn thua). Vì thế ông cho thực hành lại phép tu Mã tự (Asvanedha). Phép tu này trước đó bị vua A Dục nghiêm cấm. Sau khi tái thực hành phép tu Mã tự, ông có cuộc tây chinh và dành được ít nhiều thắng lợi, nhân đó giáo sĩ Bà La Môn cậy thế mà đại chấn hưng. Bà La Môn giáo núp dưới âm mưu chính trị, mở rộng cuộc vận động bài xích Phật giáo khắp nơi. Bấy giờ Phật giáo phải hứng chịu khổ ách cùng cực; chỉ tiếc trong các truyện ký không ghi lại

tường tận pháp nạn này. Hiện nay nhờ cuốn "A Dục Vương Truyện", và bộ " Xá Lợi Phất Vấn Kinh" v.v... để có được sự hiểu biết ít nhiều về giai đoạn này. Theo Xá Lợi Phất

Vấn Kinh, thì vua Bổ Sa Mật Đa La hy vọng ông cũng sẽ lưu danh bất hủ giống như vua A Dục, nhưng ông cũng tự biết uy đức mình không thể sánh kịp với tiên vương (A Dục Vương). Tiên vương thì kiến tạo tám vạn bốn nghìn bảo tháp thờ xá lợi Phật, và dốc cạn tài vật quốc gia để cúng dường Tam Bảo mà lưu lại thịnh danh. Ngược lại, vua Bổ Sa Mạt Đa La la người "phá tháp diệt pháp", không ngừng tàn diệt tứ chúng đệ tử Phật, thì làm sao lưu được thịnh danh. Ông sát hại tập thể bất luận đó là Tỳ kheo hay Tỳ kheo ni, Sa di hay Sa di ni, không kể lớn nhỏ. Sự giết hại khiến máu chảy thành sông, và tàn phá chùa tháp hơn tám trăm ngôi, ngay cả các thanh tín sĩ(1) cũng bị phiền hà tù tội, và chịu nhiều hình phạt roi gậy. Đương thời có năm trăm vị La hán vượt qua dãy núi phái nam nhờ đó mà thoát được kiếp nạn. Theo luận Đại Tỳ Bà Sa(2), phần cuối quyển 125, chép: "Xưa có vị vua Bà La Môn tên là Bổ Sa Hữu đem lòng ganh ghét phương pháp, ông cho thiêu đốt kinh điển, hủy "tốt đổ ba" (tháp); phá Tăng già lam, hại Bí sô (Tỳ kheo) chúng, chỉ riêng khu vực biên cảnh giáp với nước Ca Thấp Di La, ông cho phá hủy năm trăm Tăng già lam (chùa tăng cư trú), huống nữa là các nơi khác". Đoạn văn trên là miêu tả vua Bổ Sa Mật Đa lúc ông tây chinh có được "tiểu chiến thắng". Cùng lúc cũng tại vùng biên

cảnh nước Ca Thấp Di La, ông mở cuộc vận động bài Phật giáo. Còn đoạn văn được nói trong "Xá Lợi Phất Vấn Kinh" là chỉ tình hình tại thành Hoa Thị thuộc trung Ấn Độ. Việc năm trăm vị la hán vượt qua dãy núi phía nam, ấy là chỉ một bộ phận tăng nhân Phật giáo thoát khỏi nước Ma Kiệt Đà ở trung Ấn dể đi đến nam Ấn Độ. Như vậy vương triều Hắc Ca của nước Ma Kiệt Đà được hình thành sau Phật diệt độ và truyền đến vị vua thứ mười là Địa Thiên vương, thời gian là một trăm mười hai năm (trước tây lịch từ 185 đến 73 năm), và lại cũng do đại thần giòng Bà La Môn là Bà Tu Đề Bà được một quốc sư Bà La Môn ủng hộ mà soán ngôi và kiến lập vương triều Ca Lạp Bà một cách riêng biệt, vương triều này truyền được bốn đời, đến đời vua Thiên Hộ là dứt, trước sau được bốn mươi lăm năm (trước tây lịch 28 năm) thì bị vương triều Án Đạt La của vua Bà Đà Ha (Sàtavàhana) ở ;nam Ấn tiêu diệt. Trong khi đó tại trung Ấn Độ, Bà La Môn giáo lại phục hưng, tuy kết cục cũng vẫn không cứu nổi sự suy tàn của Ma Kiệt Đà (ở đây là vương triều Hắc Ca). Nhưng tại nam Ấn và tây Ấn, Phật giáo lại trở nên hưng thịnh nhờ thế nước tại hai khu vực này rất mạnh. Từ lúc trung Ấn bị Án Đạt La của nam Ấn thôn tính, và kiến lập vương triều Án Đạt La cũng tại nam Ấn Độ, và cùng với vương triều Quý Sương của bắc Ấn Độ đối địch nhau, tạo thành tình thế phân cục nam - bắc triều.

- Vương triều Án Đạt La. Từ sau thời vua A Dục, lãnh thổ của đế quốc Ma Kiệt Đà lần hồi bị thu hẹp, tại đông nam Ấn Độ, tộc người Án Đạt La - phân chi của dân tộc Đạt La Duy Trà, thừa lúc vương triều Khổng Tước đang hồi suy vi mà tuyên cáo độc lập. Ước khoảng từ năm 240 - 230 trước tây lịch. Vua Thi Ma Ca (Simuka) người hưng khởi vương triều Bà Đa Bà Ha và lập kinh đô tại đất Đà na Yết Kiệt Ca (Dhanakataka), cao nguyên Đưc Can (Deccan) cũng thuộc về vương triều này. Trước Công nguyên hai mươi tám năm, vương triều Bà Đa Bà Ha thôn tính toàn bộ vùng trung Ấn của Ma Kiệt Đà. Sau Công nguyên khoảng một trăm năm lẻ sáu (106) năm, vua Kiều Đạt Di Phổ Đặc La, và vua Tất Đạt Khải Nhĩ Ni (Gautamìputra Sàtakarni) bành trướng lãnh thổ sang tây Ấn

Độ, nhưng thừa lúc vương triều Bà Đa Bà Ha bị suy yếu, các địa phương tại trung Ấn và tây Ấn liền tuyên bố ly khai. Khoảng năm 225 sau Công nguyên (có thể là năm 226), vương triều Bà Đa Bà Ha bị diệt vong. Về mặt tín ngưỡng tôn giáo, vương triều Bà Đa Bà Ha của tộc Án Đạt La, phần lớn các vua tín phụng Bà La Môn giáo, trong đó cũng có một số vị quân vương tín phụng Kỳ Na giáo và Phật giáo, cũng có vị bảo hộ và hoằng dương Phật pháp. Vị anh chúa là Tất Đạt KhảiNhĩ Ni cùng mẫu hậu bố thí tịnh xá Động - Quật cho tăng đồ Hiền Vị Bộ. Lại có vua Bà Đa Bà Ha lấy hang động trên

đỉnh Hắc Sơn cúng ngài Long Thọ. Đoán rằng đây có thể là vua Kiều Đạt Di Phổ Đặc La. Khoảng từ năm 170 - 201 sau tây lịch hoặc vua Da Kỳ Na Xá Lợi (Gautamìputra Yajnõasri). Riêng tại Tích Lan, có vị vua tên là Mộc Xoa Già Ma Ni kiến thiết tịnh xá, đại tháp, đồng điện v.v... tại vùng đất A Nậu La Đà Bổ La, và cúng dường tăng già rất hậu. Tại đây vị quân vương làm người ngoại hộ; do đó, mà Phật giáo tại Tích Lan phát triển vô cùng thuận lợi. Khi Phật giáo chưa truyền đến Tích Lan, thì người dân tại đây cũng đã cất Vô Úy Sơn Tự để cúng dường cho Ni Kiền Tử (môn đồ Kỳ Na giáo). Họ cũng chuyển sang cúng dường ngôi đại tự cho trưởng lão Ma Ha Đế Tu. Về sau nhờ có nhiều vị vua và đại thần hộ trì, nên tại Tích Lan cho kiến tạo được rất nhiều chùa tháp Phật giáo. Tích Lan vốn là một chi của Phật giáo Ấn Độ, do đó sách này sẽ dành một thiên để giới thiệu, ở đây chỉ xin sơ lược. - Vua Di Lan Đà. Sau khi A Lịch Sơn Đại xâm nhập Ấn Độ (năm 326 trước tây lịch), lại có một người Hy Lạp rất nổi tiếng tên là Đức Di Đa Lợi Áo Tư (Demetrois) thống suất đại quân tái chiếm A Phú Hãn (Afghanistan), rồi từ A Phú Hãn xâm nhập Ấn Độ bằng cách vượt qua sông Tín Độ, chiếm hữu các địa khu thuộc thượng du sông Hằng, và đóng đô tại

Xá Kiệt (Xa Yết La - Sàkala) - Vua Di Lan Đà thuộc tộc người Demetrois. - Vua Di Lan Đà (Milanda) lên ngôi khoảng năm 160 trước Công nguyên. Ông là vị vua tịnh tín đối với Phật giáo, ông từng đến trước Na Già Tư Na (Nàgasena được dịch là Long Quân, hoặc dịch âm là Na Tiên) Tỳ kheo để hỏi Phật pháp. Sự kiện này được biên tập thành bộ sách, đó là bộ "Di Lan Đà Vấn Kinh" được viết bằng văn tự Ba Lị, mà bản Hán dịch vơi tên là "Na Tiên Tỳ Kheo Kinh". Theo Ấn Độ Thông Sử của Chu Tường Quang, trang 88 chép là vào khoảng năm 155 trước Công nguyên, Khách Bố Nhĩ (Kabul) và tổng đốc của Bàng Giá Phổ là Mai Na Đà (Menander) thống suất đại quân Hy Lạp tấn công nước Ma Kiệt Đà, vì thế mà Ma Thâu La, A Du Đà (Ayodhyà), Mạt Đệ Mật Ca (Madhyamika) cũng thường xuyên bị vậy hãm, mãi tới khi thành Hoa Thị thuộc vương triều Hăc Ca cử đại quân đánh bại quân Hy Lạp, và buộc họ phải thối lui. Sau đó vài năm, Bổ Sa Mật Đa La xưng vương và cho thực hành phép Mã tự. Phép Mã tự dùng ngựa làm vật để hiến tế; phàm ngựa được hiến tế mà chạy qua bang nào, thì bang (nước) đó được làm phép Mã tự, tức là cho quân gia nhập sĩ gia nhập đội bảo vệ lễ cúng ngựa, nếu không ắt phát sinh chiến tranh. Quân đội Hy Lạp nhân đó bắt được cháu của Bổ Sa Mật Đa La - người thống suất đội bảo vệ tế mã, và đánh nhau với Bà Tô Mật Đa La (Vasumtra - tướng của vương triều Hắc

Ca), quân tướng Hy Lạp đánh bại quân của Tô Mật Đa La hai bên bờ sông Ấn hà. Mai Na Đà được nói trên đây là vua Di Lan Đà, gọi giản đơn là vua Di Lan. Trước ông đến

nước Ấn Độ Đại Hạ, đồn trú tại Kabul và làm tổng đốc tại Bàng Giá Phổ. Sau đó ông kế vương vị nước Đại Hạ. Lãnh thổ do ông thống trị bao gồm Afghanistan, lưu vực Ấn Độ hà, Lạp Gia Phổ Đại Na (Rajaputana) và một bộ phận của đông bộ Ấn Độ. Sau khi ông chết, thì Ấn Độ Đại Hạ bị chia đôi, vị vua sau cùng có tên là Hạng Mậu Tư (Hermanes), vào năm 50 trước Công nguyên, ông đầu hàng Đại Nguyệt Thị (Cơ Tộc - Scythian) thuộc vương triều Quí Sương. - Vương triều Quí Sương. Kế tiếp sau người Hy Lạp xâm nhập Ấn Độ là tộc người Đại Nguyệt Thị, tộc người này xâm nhập vào vùng tây bắc Ấn Độ. Theo "Hán Thư Tây Vực Truyện" chép: "Đại Nguyệt Thị vốn định cư tại Đôn Hoàng bị họ Hạnh Đốn đánh phá, nhân đấy Lão Thượng Đơn tàn sát tộc Đại Nguyệt, dùng đầu của tộc Ngyệt Thị bị giết làm đồ đựng thức uống. Từ đó tộc Nguyệt Thị bỏ chạy khỏi dải Đôn Hoàng, vượt qua Đại Uyển, đánh phá phái tây nước Đại Hạ, nhưng lại thần phục Đại Hạ. Lập thành triều đình và đóng đô ở phái bắc Quy Thủy". Tây Vực Truyện cho biết là tộc Nguyệt Thị: "Có năm Linh hầu, một là Hưu Mật Linh hầu, hai là Song Mi Linh hầu, ba là Quí Sương Linh

hầu, bốn là Khoa Đốn Linh hầu, năm là Độ Mật Linh hầu". Phần sau cùng của "Hậu Hán Thư Tây Vực Truyện" lại chép: Lúc đầu tộc Nguyệt Thị bị người Hung Nô tiêu diệt, bèn chạy đến Đại Hạ định cư, chia đất nước ra thành năm Bộ Linh hầu. Hơm trăm năm sau, Linh Hầu Quí Sương là Khưu Tự Khước, tấn công tiêu diệt bốn linh hầu còn lại, rồt tự lập lên làm vua, xưng quốc hiệu là Quí Sương. Vua nước Quí Sương mang quân đi xâm lược An Tức Chiêm lấy đất Cao phủ, lại tiêu diệt Bộc Đạt, Kế Tân mà có được nước riêng cho vương triều Quí Sương. Khưu Tựu Khước sống hơn tám mươi tuổi mới chết. Con là Diêm Cao Trân lên thay cha làm vua, lại một lần nữa đánh phá nước Thiên Trúc". Tộc Nguyệt Thị gốc là giống người Mông Cổ bị người Hung Nô tại vùng sơn cốc thuộc tỉnh Cam Túc của Tung Quốc đuổi chạy đến Đại Hạ (nay là Châu Bố Hiệp Nhĩ của Thổ Nhĩ Kỳ Tư Đát). Thời ấy Đại Hạ là đất bị thực dân Tây Hạ cai trị, và do bộ tướng của A Lịch Sơn Đại (Alexander) lập thành một tiểu quốc. Khưu Tựu Khước đánh bại người Hy Lạp, lập nên vương triều Quí Sương. Sau khi bị đại bại, người Hy Lạp rút chạy về phía nam, và tiến vào Ca Thấp Di La thuộc vùng tây bắc Ấn Độ (nay là Khách Thập Nhĩ Mễ - tức bang Kamira do từ sự kiện này), tiếp đó tộc Nguyệt Thị truy đuổi người Hy Lạp nên cũng tiến vào Ấn Độ. Đến con của Diêm Cao Trân là

vua Ca Nị Sắc Ca (theo V.A. Smith, thì vua Ca Nị Sắc Ca lên ngôi năm 120 sau tây lịch). Thời này, vùng phía tây bắc trung Ấn Độ mới trở thành cộng chủ dưới quyền vua Ca Nị Sắc Ca. Về niên đại lên ngôi của vua Ca Nị Sắc Ca không thể xác định. Nếu căn cứ việc ông cho đúc tiền mà khảo sát. Thì đại khái khoảng từ năm 78 đến 128 tây lịch. Nhưng đó là thời kỳ ông tại vị(3) Về phương diện lịch sử Phật Giáo Ấn Độ, thì địa vị vua Ca Nị Sắc Ca và A Dục đều được coi là các ông vua của Phật Giáo, cả hai đều là những bậc quân vương hùng tài đại lược, văn trị, võ công song toàn, người trước người sau đều ngời sáng. Vua Ca Nhị Sắc Ca kiến lập kinh đô tại Bố Lộ Sa Bố La (Purusa - Pura, nay là A Phú Hãn và giao giới với xứ Ba Cơ Tư Đát (Pakistan) của Bạch Hạ Ngõa), đông giáp lưu vực sông Diêm Ngưu Na, nam từ dãi sơn mạch Tần Xà Da (Vindhya) đến Ấn Độ hà khẩu, tây tiếp giáp An Tức (nay là Y Lãn và một bộ phận của A Phú Hãn), đông bắc chạy đến phía đông của ngọn Đạt Đát Ân. Nghiễm nhiên là một đại đế quốc. Theo sử gia Tra

Na Tư Hoa (KP. Jayaswal), thì trong ba mươi ba ba vị vua của vương triều Quí Sương. Chỉ có mười tám vua trước thống lãnh đến tận trung Ấn Độ; từ thời trung kỳ trở lui, tại địa phương Ca Ma Phổ (Campà) đã có vương triều Na Già Tư Na (Nàgasena) - 150 - 134 sau tây lịch. Tại địa phương Kiều Đức (Gaudà), có vương triều Kiều Đức (? - 320 tây lịch). Sau này có vua Phổ Lạp

Bạch Suy Tư Nô (Prabhavisnu) xuất hiện, và thôn tính cả hai vương triều Na Già Tư Na và Kiều Đức đến vua Sa Mổ Đà La Cấp Đa (Samudra - gupta), người sáng lập vương triều Cấp Đa. Ấn Độ một lần nữa qui về thống nhất. Thực ra thì nền tảng của vương triều cấp đa được dựng xây từ thời vua cha là Chiên Đà La Cấp Đa đệ nhất (Candragupa I) đó là năm 320 tây lịch. Vương triều này lúc khởi đầu chỉ là tên của vị Thổ vương có tính thế tập, sau đổi thành quân vương. Ở phương bắc vương triều Quí Sương bị diệt vong vào năm 320 tây lịch, trong khi ở phương nam vương triều Án Đạt La bị bại vong vào năm 326 tây lịch. Thay vào đó là sự đại hưng của vương triều Cấp Đa.

TIẾT II. PHẬT GIÁO VỚI VUA CA NỊ SẮC CA. - Phật Giáo trong thời gian ba trăm năm. Lịch sử Ấn Độ tính từ thời vua A Dục đến thời vua Ca Nị Sắc Ca có hơn ba trăm năm, trong khoảng thời gian này, kết luận dù là tôn giáo hay chính trị, lịch sử Ấn Độ cớ hồ như tờ giấy trắng vì chẳng có sự ghi chép nào cả! Về mặt sử học, trong thời cận đại nhờ có sự khai quật mới phát hiện những di vật của thời cổ đại, nhờ vậy mới khảo sát, cùng lợi dụng các thứ tư liệu vừa gián tiếp và lờ mờ để qua đó đối chiếu, so sánh và thẩm tra rồi đi đến kết luận một cách đại lược. Phật Giáo trong thời kỳ này theo Lữ

Trường, ông dựa vào bộ Phật Giáo Ấn Độ của Địch Nguyên Vân để biên soạn bộ Ấn Độ Phật Giáo Sử Lược, mà một thiên của chương một, tiết bảy, có hai đoạn nói tới thời gian này đại loại có năm khu vực: - Phương nam thịnh nhất là Tích Lan. - Tiếp đó là Ma Lạp Bà (Malava) thuộc Tây nam Ấn Độ. - Thứ nữa là Tín Độ ở tây bắc Ấn Độ. - Tương đối thịnh là Ca Thấp Di La và Kiền Đà La thuộc bắc Ấn Độ. - Ở đông bắc Ấn Độ là phạm vi của Kỳ Na giáo rất mạnh. Như ta biết, sự phục hưng của Bà La Môn giáo đầu tiên là tại trung Ấn Độ. Từ sau khi vương triều Án Đạt La tiêu diệt vương triều Ma Kiệt Đà, lúc ấy tư tưởng Phật Giáo Đại Chúng Bộ của phương nam mới đến được trung Ấn Độ, và rồi theo chân triều Án Đạt La mà tiến vào tây Ấn Độ, khiến Phật Giáo Hữu Bộ của tây Ấn cũng cảm nhiễm tư tưởng của Đại Chúng Bộ, cho nên sự xuất hiện của Sư Kinh Lượng Bộ ở tây Ấn không phải là ngẫu nhiên. Nhân vụ tại trung Ấn xảy ra pháp nạn nên có một bộ phận học giả của Thượng Tọa Bộ ở đông nam Ấn phải lánh nạn vào nam Ấn Độ, tại đây họ tiếp xúc tư tưởng của Đại Chúng Bộ mà hình thành Phân Biệt Bộ rất tiến bộ. Lệ như Hóa Địa Bộ và Pháp Tạng Bộ lấy thành Ba Tra Li Tử làm trung tâm, Pháp Tạng (tức Đàm Vô Đức Bộ) có

mang sắc thái Mật giáo, ấy là do tiếp thụ ảnh hưởng của văn hóa Án Đạt La, do đó cho nên dưới thời vua A Dục có sự bất đồng giữa Pháp Tạng Bộ và Phân Biệt Bộ, cũng thế lúc Pháp Tạng Bộ truyền đến Tích Lan lại bất đồng với Phân Biệt Thượng Tọa Bộ. Trong giai đoạn này, vùng đất căn cơ của Bà La Môn giáo sơ kỳ là tại tây Ấn và bắc Ấn; bởi tại trung Ấn thế lực Phật Giáo đang thịnh hành, vì là thời trị vì của vua A Dục. Nên Phật Giáo phản đối sự chiếm lĩnh của Bà La Môn giáo, do vậy, Bà La Môn giáo hướng về

nam Ấn, và hình thành tín ngưỡng của dân tộc Án Đạt La. Rồi cũng do sự hỗn hợp giữa Bà La Môn giáo với văn hóa Án Đạt La mà sản sinh ra tân Bà La Môn giáo - đó là phái Thấp Bà. Lại nữa, cũng do vương triều Án Đạt La đến trung Ấn. Nhờ vậy. Phật Giáo tại trung Ấn lại hưng thịnh hẳn lên. - Riêng tại Tích Lan, sách này sẽ dành một thiên để giới thiệu. Phương diện hiểu biết về Án Đạt La rất giới hạn, duy chỉ có một hệ của Hữu Bộ ở phương bắc còn lưu lại điển tích, do đó sẽ giới thiệu vấn đề này. - Vua Ca Nị Sắc Ca và những việc làm của ông. Tên tuổi vua Ca Nị Sắc Ca được thấy trong các ghi chép của Phật Giáo, và được truyền đến Tây Tạng và Mông

Cổ. Năm 1909, bác sĩ Tư Ban Nội (Dr. Spooner) khai quật được một hòm xá lợi Phật tại tây bắc Ấn Độ, trên nắp hòm có khắc tên vua Ca Nị Sắc Ca, điều đó chứng thực rằng ông là người có thực trong lịch sử Ấn Độ cổ đại; mặt ngoài hòm xá lợi có khắc tự dạng "Nạp Thọ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ", như vậy cho thấy ông là người hộ pháp của Phật Giáo Hữu Bộ. Căn cứ nét hoa văn trên tiền đúc dưới thời trị vì của vua Ca Nị Sắc Ca mà khảo sát, thì vua lúc về già mới tín phụng Phật pháp. Tiền tệ được phát hành vào thời kỳ đầu dưới thời ông, về hình sắc mà nói thì rất đẹp. Chữ Hy Lạp được khắc chạm lên tiền đồng, và khắc cả tượng thần Nhật Nguyệt nữa. Lần phát hành tiếp theo ông lại dùng Ba Tư ngữ thuộc cổ văn Hy Lạp để khắc lên tiền đúc, đồng thời cũng khắc tượng thần được các dân tộc như Hy Lạp, Ba Tư và Ấn Độ tôn thờ lên tiền đúc, nhưng chưa thấy khắc tượng đức Thích Ca. Phật Giáo tại Ca Thấp Di La và tại Kiền Đà La phải đợi đến cuối thời vua A Dục mới được xiển dương hoằng hóa, và do hoàn cảnh đặc thù mà Phật Giáo tại đây dần dà trở thành một hệ riêng, mang nặng tính tuyển thuật phong phú về luận điển, và coi trọng thiền định, do đó cho nên sau này các luận sư, thiền sư cũng như mười chín học giả đều xuất từ hệ này. Khi đã có nhiều luận sư, thì điều không thể tránh là giữa họ xảy ra tranh luận với nhau; vì vậy, vua Ca Nị Sắc Ca đối với Phật Giáo là một vị vua có

công đưc cực lớn, đó là việc ông xúc tiến cuộc kết tập lần thứ tư thành công. Có ba truyền thuyết nói về lần kết tập thứ tư: 1. trong Đại Đường Tây Vực Ký quyển ba(4), Huyền Trang chép: Nhân việc vua lấy đạo hỏi người, mỗi người giải đáp khác nhau, vua bèn đem việc ấy hỏi Hiếp Tôn giả. Tôn giả đáp:"Sau khi Như Lai diệt độ, qua nhiều năm tháng, chúng đệ tử Phật chấp theo Bộ phái mình, khiến lời dạy của Phật được giải thích theo sự "kiến văn" khác nhau của mỗi Bộ, kết quả dẫn đến mâu thuẫn nhau". Nghe xong, nhà vua vô cùng xót xa, đau đớn, ông liền phát tâm và truyền lệnh triệu tập chư vị thánh triết đến dự cuộc kết tập. Đại chúng trong đại hội kết tập đồng lòng thỉnh Bồ Tát Thế Hữu làm thượng chủ. Cuộc kết tập lần lượt tiến hành các việc như: tạo luận, giải thích kinh, luật mỗi thứ có đến mười vạn bài tụng. Cộng cả thảy có ba mươi vạn bài tụng với chín trăm sáu mươi vạn lời (9.600.000) chú thích đầy đủ tam tạng. 2. Truyện Bà Tẩu Bàn Đậu(5) Pháp sư chép: Sau Phật nhập diệt năm trăm năm, có ngài La hán Ca Chiên Diên Tử xuất gia với Bồ tát Bà Đa, ngài cùng năm trăm vị La Hán và năm trăm vị Bồ Tát cùng nhau tuyển tập bộ A Tỳ Đạt Ma cho Bộ phái Tát Bà Đa.

3. Vấn đề này được truyền tại Tây Tạng: Tại nước Ca Thấp Di La có vua Ca Nị Sắc Ca cúng dường tịnh xá Nhĩ Lâm, dùng nơi này để triệu tập năm trăm vị La Hán, năm trăm

vị Bồ Tát, và năm trăm học giả tại gia, thỉnh cầu họ kết tập lời Phật. Từ đó về sau những thuyết của mười tám Bộ được chứng nhận đúng là lời Phật dạy. Lại cho ghi chép luật thành văn tự, những kinh, luận nào trước đây chưa được viết thành văn, thì nay cũng được viết đầy đủ. Trong ba thuyết vừa nêu, thì Đại Đường Tây Vực Ký chỉ lấy ngài Thế hữu xưng là Bồ Tát. Trong khi Thế Thân truyện lại ghi có năm trăm vị Bồ Tát và Tây Tạng thì gia thêm năm trăm vị học giả tại gia. Như vậy, có thể hình dung lần kết tập này thông hàm tất cả những điều Phật dạy. Thực ra, lần kết tập thứ tư này là của Nhất Thiết Hữu Bộ, vì trong ba thuyết trên chỉ có thuyết của Đại Đường Tây Vực Ký là đủ độ khả tín. Thành quả của lần kết tập này là sự xuất hiện của luận Đại Tỳ Bà Sa với hai trăm quyển, và bộ luận này hiện vẫn còn trong tạng luận, trong đó còn lưu giữ tự dạng thời vua Ca Nị Sắc Ca. Nếu xét về nội dung, bộ luận Đại Tỳ Bà Sa đã qua nhiều tăng bổ của hậu nhân. - Ngài Mã Minh với vua Ca Nị Sắc Ca. Theo những gì được truyền tại Trung Quốc cũng như tại Tây Tạng, thì giữa vua Ca Nị Sắc Ca và ngài Mã Minh

(Asvaghosa) đều có liên quan với nhau. Truyền rằng, khi vua Ca Nị Sắc Ca tấn công nước Ma Kiệt Đa, dân nước này địch không nổi bèn lấy bình bát của đức Phật ra cung hiến và nhờ Bồ Tát ngài Mã Minh đứng ra cầu hòa. Lại nữa, theo Đại Trang Nghiêm Luận, thì ngài Mã Minh là người viết bài "Qui Kính Tự" trong đó có câu "Phú Na Hiếp Tỳ kheo, ngã đẳng giai kính thuận" (Ngài Hiếp Tôn Giả Tỳ kheo Phú Na, chúng con xin cung kính qui thuận). Qua đó cho thấy dưới thời trị vì của vua Ca Nị Sắc Ca, ngài Mã Minh là đệ tử của Hiếp Tôn Giả, truyền thuyết cũng nói đến vua và ngài Mã Minh đều thờ Hiếp Tôn Giả làm thầy. Theo "Thế Thân Truyện(6) thì "Mã Minh viết một mạch trong mười hai năm xong bộ luận Tỳ Bà Sa, với một trăm vạn bài kệ". Theo truyền thuyết này thì Mã Minh là người trước tác luận Đại Tỳ Bà Sa. Sự thực thì Mã mInh là một đại văn hào của thời đại ông mà thôi, và ông là người nhuận sắc Luận Đại Tỳ Bà Sa, chứ ông không phải là sư của Bà Sa. Vì trong "Đại Trang Nghiêm Kinh Luận - Qui Kính Tự", ông tỏ rõ một mực qui kính các ngài: Phú Na, Hiếp Tỳ kheo, Di Lặc (Hóa Địa Bộ), Tát Bà Thất Bà (Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ), Ngưu Vương Chánh Đạo Giã (tức Kê Dẫn Bộ) v.v... Bất luận thế nào, trong quá trình kiến quốc vua Ca Nị Sắc Ca là người mở thông Bộ giữa hai nước Ấn Độ và Trung Quốc. Khi về già ông là vị vua tích cực hộ trì Phật Giáo. Cũng nhờ đó mà Phật Giáo có đủ thời gian truyền đến các dân tộc trong vùng. Buổi đầu Phật Giáo đến được

Trung Quốc là do đường bộ từ Tây Vực mà đến. Vì vậy, khi nói đến công đức vua Ca Nị Sắc Ca, ta có thể sánh công đức của ông ngang với vua A Dục. - Pháp nạn tại Ấn Độ. "Vật cực tắc phản" tựa hồ như đấy chính là qui luật thép của thế gian pháp! Theo Sử thư Ràjatanginì của Ca Thấp Di La thì hai vị vua của vương triều Quí Sương trước thời vua Ca Nị Sắc Ca, đều là những vị vua hộ pháp và có kiến trúc tăng viện, Chi Đề (tháp thờ xá lợi) rất nhiều, khi vua Ca Nị Sắc Ca lên ngôi thì Phật Giáo tại Ca Thấp Di La lại càng hưng thịnh hơn, và có phần áp đảo tín ngưỡng Thấp Bà của Bà La Môn giáo, bấy giờ tại Ca Thấp Di La, Phật Giáo bị tộc người Thổ Bang Long (Nagà) phản đối bằng cách sát hại Phật Giáo đồ một cách bừa bãi. Vua Ca Nị Sắc Ca cũng từng gặp phải sự bất ổn này nên đành tránh né. Bấy giờ có Bà La Môn là Cam Đà La Đề Bà (Condradeva) nổi lên trấn áp Phật Giáo. Đến vua Chiên Đà La (Gonada) đời thứ ba mới chận đứng được sự đàn áp

Phật Giáo. Đại Đường Tây Vực Ký quyển ba(7) cũng chép: Sau khi vua Ca Nị Sắc Ca qua đời, giống người Ngật Lợi Đa lại tự xưng vương, họ bài xích và xô đuổi tăng đồ, hủy hoại Phật pháp, về sau nhờ có Tứ Ma Đát La thuộc

tộc Thích Ca của nước Đồ Hóa La giết chết vua Ngật Lợi Đa, Phật Giáo nhơn đó được phục hưng. Nhờ cả hai sách vừa dẫn đều được ghi giống nhau, do đó có thể đủ để tin là sau khi vua Ca Nị Sắc Ca qua đời chắc chắn là có việc thổ vương theo Bà La Môn giáo, nổi lên hủy diệt Phật Giáo. - Ảnh hưởng sau Pháp nạn. Theo pháp sư Ấn Thuận, sau pháp nạn tại trung Ấn, Phật Giáo tại Trung Ấn đi đến ba kết quả. 1. Vội vàng chạy theo ngoại diên, đánh mất sự thuần chơn: Cảm nhận từ giáo nạn đưa đến lãnh vực nhận biết về tôn giáo thế giới, mà trước tiên không còn tôn trọng chính tôn giáo mình, không chịu củng cố cái gốc của mình, và không chịu làm sạch nguồn mạch của tôn giáo mình. Ngược lại ngày càng vọng ngoại, cho đấy là tùy phương ứng hóa. Tuy những suy nghĩ như thế bị Đức Thích Tôn bác bỏ, cũng không nên tiếc rẽ việc tùy phương ứng hóa, cho đó là phương tiện, dù vẫn biết phải thích ứng với hoàn cảnh để vượt qua giáo nạn, và khỏi bị diệt vong, còn cho đó là sức mạnh mà đánh mất chơn thuần của Phật pháp thì không nên. 2. Tin về Phật pháp bị tiêu diệt được loan đi, tạo nên tâm lý chán nản:

Chánh pháp trụ thế cả nghìn năm, và được truyền bởi kinh, luật từ xưa trước, lấy đó mà hình dung sự trường tồn Thánh giáo tại thế gian, chứ chẳng nên nhìn thấy việc người bị sát hại mà cho rằng chánh pháp cũng nhân đó mà bị diệt theo. Chính vì thế mà đức Phật chế định giới luật có công năng nhiếp tăng (giữ cho tăng sĩ thanh tịnh). Nhưng cũng từ giáo nạn, cổ nhân hứng khởi niềm bi cảm mà than “Thiên niên pháp diệt”. Pháp diệt do lòng bi cảm không đồng với pháp diệt do chính đức Phật dự đoán. Bởi khi khởi niệm bi cảm như thế, thì phong cách hùng biện của Phật Giáo liền bị tiêu tan, sự suy vong không có gì nguy hơn là”tâm tử” (chết từ trong lòng), quả đúng là điều không htể nói hết. 3, Nhờ Phật tử tự lực đứng vững và cầu sự hộ pháp của vua quan từ bên ngoài: Trước giờ người Phật tử tự coi mình rất cao đó là không cần cậy sự trợ giúp từ sức mạnh chính trị, cũng không bị câu thúc bởi sức mạnh chính trị. Nhưng sau pháp nạn, người Phật tử cảm thấy tự lực không thôi không đủ để duy trì việc hộ pháp. Mà cho rằng Phật pháp cũng cần sự ngoại hộ của các vua, quan. Nhưng tăng đoàn thanh tịnh, và Phật pháp được lưu bố là do tự lực, nhưng cũng cần có ngoại lực trợ duyên. Thánh điển chép là có thiên long hộ trì, đó là muốn nhấn mạnh: hãy tự lực đi rồi sẽ cảm đến ngoại lực. Như vậy là cần sự trợ giúp chứ không bỏ qua sự trợ giúp. Sau giáo nạn, tư tưởng hướng vào ngoại lực

trợ giúp ngày càng đậm thêm, làm lộ ra sự cầu cạnh không mấy thanh cao.

TIẾT III. NGHỆ THUẬT PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ. Sự quan hệ giữa Tôn giáo và Nghệ thuật. Định nghĩa thế nào là nghệ thuật, phạm vi của nó có thể nói người này khác người kia, nhưng theo quan niệm phổ thông thì nghệ thuật là chỉ cho: kiến trúc, điêu khắc, đồ họa, âm nhạc và các tác phẩm văn học. Ở thời hiện đại này người ta lấy khoa học, tôn giáo, nghệ thuật, phân ra từng lĩnh vực để giới thuyết. Và đưa ra nhận định: khoa học chủ đích là nhắm đến cái chân, chủ đích của tôn giáo là Thiện, và của nghệ thuật là Mỹ. Thực là không hẳn là như vậy, đứng trên quan điểm nghệ thuật có thể chia thành nghệ

thuật khoa học, nghệ thuật tôn giáo và nghệ thuật của nghệ thuật. Trong thời cận đại có người đưa ra quan niệm dùng nghệ thuật sáng tạo nghệ thuật; như vậy, việc truy tầm di tích cổ đại của nhân loại có nhiều nghệ thuật phẩm hết sức vĩ đại, nhưng có rất ít các nghệ thuật phẩm tách khỏi nghệ thuật tín ngưỡng tôn giáo để độc lập phát sinh tồn tại. Riêng về kiến trúc, thì những kiến trúc vĩ đại nhất trong thời cổ đại là ở Hy Lạp và Ai Cập. Đó là điện thờ thần và Kim tự tháp. Các công trình này cơ bản vẫn xuất từ tín ngưỡng tôn giáo. Thời cổ đại ở Trung Quốc có kiến trúc lớn nhất là Minh Đường.

Sách Lễ Ký của Trung Quốc có thiên chép về "Minh Đường vị". Minh Đường là gì? Là nơi các bậc đế vương trong thời cổ đại của Trung Quốc dùng vào việc bái thiên, tế thổ, hành chính và phổ biến giáo dục. Về điêu khắc, những tác phẩm điêu khắc trong thời cổ đại hiện còn, phần nhiều là các tượng thần mang tính tôn giáo, đôi khi cũng có tượng người nhưng cũng sản sinh từ đức tin tôn giáo. chẳng hạn "Sử Ký - Chu Bản Kỷ" chép "Chu Võ Vương vì Văn Khương mà làm mộc chủ (còn gọi là thần chủ) rời chở đi thảo phạt". Đấy là nói lúc Võ Vương đi thảo phạt, ông dùng xe chở tượng Văn Vương được làm bằng gỗ đi cùng, tượng gỗ được coi là đại biểu cho Văn Vương. Việc làm này khiến cho người đời sau theo đó tô vẻ di tượng người trước, và chế tác ra bài vị tổ tiên để thờ cúng. Ngay như âm nhạc, thời cổ đại người ta dùng âm nhạc vào các lễ nghi tôn giáo, dần dần người ta sử dụng âm nhạc vào các cuộc vui chơi, hoặc đệm cùng thi ca để xướng tụng các thần, không sự kiện nào là không dùng dến âm nhạc. Còn có loại âm nhạc chuyên dùng cho việc vui chơi nhảy múa. Như chúng ta biết, Vệ Đà của Ấn Độ trước tiên dùng những vần thơ mỹ miều để ca tụng thần minh. Bích họa trong các di tích cổ dại, người ta phát hiện thấy các nhân vật thần thoại đang trong tư thái nhảy múa trông đẹp một cách dị thường. Ngày nay vẫn còn một số vùng mà ở đó thổ dân vẫn còn lạc hậu, họ sử dụng

âm nhạc để khiêu vũ, ca xướng coi đó là cách thức để tế thần và tạ thần. Vì thế, mà xã hội loài người từ thời cổ đại đã biết sáng tác nghệ thuật mà nền tảng của nó đại để xuất phát từ tín ngưỡng tôn giáo. Đương nhiên về tính chất, thì giữa tôn giáo và nghệ thuật là không tương đồng, bởi tôn giáo là do tín ngưỡng, trong khi nghệ thuật thông qua sự biểu hiện, có tín ngưỡng rồi sau mới có tôn giáo. Tôn giáo đem lại cho người ta cảm tưởng là mình được vĩnh viễn an toàn; trong khi nghệ thuật chỉ biểu hiện "cái có" của đương thời, hoặc niềm hân hoan đương tại cảm thú về cái đẹp. Do đó, sự thành kính đòi hỏi tín đồ của tôn giáo phải đạt đến trình độ tương đương, có thể họ không có nhu cầu nghệ thuật trong sinh hoạt tín ngưỡng, nhưng họ phải luôn giữ tâm họ bình tĩnh an lạc; cũng có hạng người nhờ vào phương pháp nghệ thuật làm môi giới để từ đó đi vào tín ngưỡng tôn giáo. Vì thế, tôn giáo không nhất thiết phải cần đến nghệ thuật, nhưng sự biểu hiện của nghệ thuật có thể dẫn đường để con người đến tôn giáo. Điều này, về phương diện tư tưởng của Phật Giáo mà nói là phù hợp sự thực. * Bản chất Phật Giáo đối với nghệ thuật có thuận nghịch. Thứ nhất, Phật Giáo nguyên thỉ chỉ chú trọng việc tu trì, và giải thoát, không có thì giờ nhàn hạ để nghĩ đến nghệ

thuật: người người có hiểu biết Phật pháp đều biết rằng một Tỳ kheo hoặc Tỳ kheo ni, họ không được theo đuổi công tác nghệ thuật. Vì là tất cả mọi hiện tượng được sản sinh

từ pháp duyên sinh, đã là duyên sinh thì không thực, mà chỉ là quang ảnh của sự giả hữu và tạm hữu, cho nên có gì đâu phải coi trọng, đồng thời tìm cách giải thoát tâm tham luyến, tâm ưa thích muốn chiếm hữu quang ảnh; người tu đạo nếu không thoát khỏi sự trói buộc của ảo ảnh, người đó sẽ không đạt lợi ích thực sự trong việc tu hành. Vì vậy, trong giáo nghĩa nguyên thỉ, không giáo nghĩa nào không cảnh giác con người hãy mau chóng thoát khỏi nghiệp sinh tử. Khẩn cấp cầu pháp giải thoát. Tất nhiên hiện tượng mà tôn giáo tín ngưỡng đưa đến phải là cảnh giới tương đương. Đặc biệt là Phật Giáo, nhân duyên quan lưu lộ từ bi trí của đức Phật, giúp chúng ta biết được sự sinh tồn của con người và vạn hữu giữa thời gian và không gian, đó chẳng qua chỉ là sự tồn tại tạm thời của thân tâm do ngũ ấm giả hợp, rốt cuộc cũng qui về hoại diệt, vì thế, chớ nên để vật chất bên ngoài như thanh, sắc v.v... làm cho mê hoặc, trong khi sự biểu hiện của nghệ thuật lại rất cần sự môi giới của thanh sắc. Tóm lại, trong thời đức Phật tại thế, cố nhiên trong việc giáo hóa nhân gian, đức Phật chưa từng phản đối nghệ thuật, nhưng nghệ thuật đối với việc giáo hóa của Ngài cũng không được trọng thị một cách tích cực. Vì rằng,

kiếp nhân sinh có là bao, thọ mệnh vô thường, sáng không thay được chiều. Cầu xuất biển khổ sinh tử là việc cần kíp như cứu lửa trên đầu, vậy lấy đâu ra thời gian nhàn hạ để theo đuổi công tác nghệ thuật? Do đó cho nên trong thánh điển Phật Giáo nguyên thỉ phải đợi đến khi khai quật và phát hiện di chỉ Phật tích của Ấn Độ cổ đại, ghi là sau Phật nhập diệt hơn hai trăm năm, thuộc dưới thời vua A Dục, nghệ thuật Phật Giáo mới xuất hiện. Việc khai quật diễn ra cách thời đại đức Phật quá xa, nó vượt quá sức tưởng tượng, sức dự đoán của tín đồ đối với thánh cách của đức Phật. Đồng thời nó cũng cho thấy Phật Giáo dưới thời vua A Dục cũng chịu ảnh hưởng văn hóa của các tôn giáo khác, rồi dần dà mới dùng thanh, sắc làm công cụ để biểu đạt nghệ thuật Phật Giáo. Do đó, những tác phẩm ở thời kỳ đầu được ra đời không do nhu cầu thưởng thức nghệ thuật, mà là tượng trưng cho nhu cầu tín ngưỡng. - Thứ hai, quan niệm nghệ thuật từ Tiểu thừa đến Đại thừa Phật Giáo: Ở đây, điều đầu tiên cần nói rõ là vào thời đức Phật tại thế, chưa có việc phân chia Tiểu thừa, Đại thừa, bởi Phật pháp là “nhất vị”. Nhưng do căn khí của hàng đệ tử không đồng nhất, cho nên việc tiếp tục lý giải lời dạy của Phật là có khác nhau. Do đó, tùy đối tượng mà đức Phật giảng thuyết; với hàng xuất gia, Ngài chú trọng giảng về pháp ly thế, xuất thế, với hàng đệ tử tại gia, sự thuyết giảng của Ngài nghiêng về hòa thế, lạc thế; tuy mục tiêu vẫn là nhắm đến cảnh giới Niết bàn giải

thoát. Nhưng, thường thì đức Phật chú trọng đến hàng đệ tử xuất gia. Sau khi Phật diệt độ, lần kết tập (biên tập) kinh Phật thứ nhất, hoàn toàn do các vị xuất gia đảm trách. Cho nên trong thánh điển Phật Giáo nguyên thỉ khó mà tìm ra được đâu là dấu hiệu của tư tưởng Đại thừa. Vì thế, trên nguyên tắc không cần phải đinh ninh là tại sao kinh điển nguyên thỉ chỉ thiên trọng Tiểu thừa. - Nhưng, được gọi là Phật Giáo Tiểu thừa, điều này không xuất hiện dưới thời Phật tại thế, mà chỉ xuất hiện sau Phật nhập diệt. Nguyên do là vì tăng đoàn xuất gia chịu ảnh hưởng văn hóa khác nhau theo từng địa vực mà họ hoằng hóa, nên đối với giáo pháp của Phật, mỗi mỗi tăng đoàn có sự lý giải không tương đồng, từ đó đưa đến việc phân xuất nhiều Bộ phái. Tiểu thừa Phật Giáo,

ấy là Bộ phái Phật Giáo. Việc phân phái đầu tiên là phân thành Lão Tỳ kheo phái thuộc Thượng Tọa Bộ và Thanh niên Tỳ kheo phái thuộc Đại Chúng Bộ. Sau đó từ Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ lại phân ra thành nhiều Bộ phái, theo giới thiệu của luận Dị Bộ Tông Luận, có tất cả hai mươi Bộ phái; từ ngữ Bộ phái tương đương với danh từ Tông phái của Trung Quốc, hoặc danh từ học phái của Hy Lạp. Trong số các Bộ phái thuộc Tiểu thừa Phật Giáo, thì tại nam Ấn Độ có các Bộ phái của Đại Chúng Bộ, và tại tây bắc Ấn Độ có Nhất Thiết Hữu Bộ của Thượng Tọa Bộ truyền bá tại đây, và tư tưởng càng tiến bộ; do họ tôn trọng việc giáo hóa Phật pháp đến sinh hoạt của giới tín đồ tại gia, một lần nữa

Phật Giáo Nhất Thiết Hữu Bộ phục hưng, ấy là Đại thừa Phật Giáo. Đại Chúng Bộ của nam Ấn Độ cũng là Tiểu thừa, nhưng từ từ cũng dung nhập vào lĩnh vực Đại thừa. Nhất Thiết Hữu Bộ của tây bắc Ấn Độ cũng từ trong tăng đoàn Tiểu thừa mà sản sinh rất nhiều bậc tông sư của Đại thừa (vấn đề này xin đọc thêm ở chương tám của sách này). Như chúng ta biết Phật giáo Đại thừa thiên về "hòa thế lạc quần" (chan hòa vào thế tục, làm lợi lạc quần sinh). Tinh thần Đại thừa là hạnh nguyệt tự độ, độ tha của Bồ tát. Hạnh Bồ tát và pháp thế tục, về mặt biểu hiện không có gì sai biệt, chỉ khác chăng là tâm niệm độ sinh mà thôi. Hạnh Bồ tát là dấn thân vào đời để giáo hóa độ sinh, trong khi pháp thế tục vẫn lưu chảy trong cuộc sống thế tục và không khác thế tục (tức cứu đời). Vì thế, con đường của Đại thừa Bồ tát tuy bên ngoài biểu hiện những việc làm có tính cách thế tục, nhưng hàm ẩn bên trong pháp môn tu giải thoát vô cùng vĩ đại. Hẳn nhiên khi đã "nhập tục hóa tục", điều cần yếu là phải thực hiện đồng sự nhiếp trong Tứ nhiếp pháp, ấy là trước phải tùy thuận dục lạc của chúng sinh để lần lần dẫn dắt chúng sinh chúng sinh về với chánh đạo của Phật. Riêng về phương diện này, nghệ thuật Phật giáo cũng cần rất nhiều nhu yếu. Do đó, sự tiến bộ của các Bộ phái Tiểu thừa còn lưu truyền trong Thánh điển Phật giáo, cho chúng ta thấy về nghệ thuật hội họa và điêu khắc.

Trong bộ Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da Tạp Sự, quyển hai(8), tuy có qui định Tỳ kheo không được sáng tác hội họa, nhưng nếu họa tử thi, hoặc đầu lâu thì không phạm. Tỳ Nại Da quyển ba mươi tư, được truyền tụng bởi Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ(9) có ghi là, đối với cửa của các chùa được phép họa các bích họa như: vẽ tranh về sinh tử luân hồi, tranh minh họa cảnh địa ngục, cảnh thiên nhiên hay cảnh tượng Phật; vẽ chim bồ câu để biểu thị sự tham dục, vẽ hình độc xà để biểu thị sự sân nhuế, vẽ hình lợn để biểu thị sự ngu si, và cũng được phép vẽ tướng sinh diệt thuộc mười hai pháp duyên sinh. Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Mục Đắc Ca quyển tám(10) có chép: nếu bức bích họa có sắc màu cũ kỹ không còn sáng đẹp, thì Tỳ kheo được phép tô vẽ lại. Kinh Thế Ký trong kinh Trường A Hàm của Thượng Tọa Bộ được truyền bởi Pháp Tạng Bộ(11), đã hoàn toàn dùng thủ pháp nghệ thuật để miêu tả các thứ cảnh giới trên cung trời, ở cõi nhân gian, cõi địa ngục và thần đạo. So với những bộ phái khác, sự xuất hiện của Pháp Tạng Bộ có phần muộn hơn, cũng nhờ đó mà Pháp Tạng Bộ tiếp cận với Đại thừa nhiều hơn; vì thế nên Tứ Phần Luật là bộ luật được Pháp Tạng Bộ truyền tụng. Ngài luật sư Đạo Tuyên - vị sơ tổ của Luật tông Tung Quốc cho rằng Tứ Phần Luật cũng có "phần thông Đại

thừa". Kinh Tăng Nhất A Hàm, quyển hai mươi tám(12) chép việc vua Chơn Điền lệnh cho thợ khéo giỏi "dùng gỗ Ngưu Đầu Chiên đàn để chế tác hình tượng đức Phật, với chiều cao năm thước". Trong thánh điển Đại thừa, không khí nghệ thuật Phật giáo dương nhiên là thêm phần nồng hậu. Cho dù là vậy, nhưng trong kinh Đại Bát Nhã quyển 327 - Phẩm Sơ - Phần Bất Thối Chuyển(13) chép là Bồ tát " đối với văn chương, kỹ nghệ thế gian, tuy có được thiện xảo (khéo léo tài giỏi) nhưng cũng không vì thế mà ái trước", vì chúng thuộc về "Tạp uế ngữ", và "tà mạng sở nhiếp". Ở dây, chúng ta cần nêu ra các sáng tác phẩm của nghệ thuật Phật giáo; cố nhiên các tác phẩm ấy là nhằm tiếp dẫn tín đồ, và biểu đạt sự nhiệt thành tín ngưỡng của họ, trong đó, vẫn có nhân tối ngoại tại. Nhân vì các dân tộc bản địa ở nam Ấn Độ cũng đã có nền văn hóa và tín ngưỡng đặc biệt của riêng họ; họ sùng bái rất nhiều thứ và dần dà mới tiến tới sùng bái ngẫu tượng thần minh. Phật giáo vì muốn hóa độ thổ dân tại chỗ, nên cũng sử dụng phương thức tùy thuận theo tập quán của họ, ấy là đúc các tượng thần hộ pháp cho Phật giáo. Vì vậy, ngẫu tượng tối sơ mà Phật giáo có được không phải là tượng Phật, tượng Bồ tát, mà là tượng thần minh, tượng thiên nhân hộ pháp.

Tại tây bắc Ấn Độ, do bị thế lực chánh trị của người Hy Lạp xâm lấn xuống nam Ấn; đồng thời họ cũng mang văn hóa Hy Lạp đến Ấn Độ. Như chúng ta biết, A Lịch Sơn Đại (Alexander) tuy là người không rời lưng ngựa, nhưng mục đích xâm nhập Ấn Độ của ông vào năm 326 trước Công nguyên là nhằm đem văn minh Hy Lạp đến Ấn Độ. Năm 160 trước Công nguyên, lại có một vị tướng Hy Lạp mang quân xâm nhập Ấn Độ, và chiếm cứ các vùng đất miệt thượng du sông Hằng. Đó là vua Di Lan Đà được chép trong kinh Na Tiên Tỳ Kheo. Chúng ta cũng biết trong thời cận đại, văn hóa phương tây được mở rộng, mà uyên nguyên của vấn đề là sự tái phục hưng nền văn minh Hy Lạp; tại bắc Ấn Độ cũng chịu sự kích thích của nền văn nghệ Hy Lạp. Đại biểu cụ thể nhất của việc ảnh hưởng này là tượng Phật điêu khắc mang phong cách nghệ thuật Hy Lạp, hiện còn sót lại tại địa phương Kiền Đà La. - Liên quan đến tượng Phật của Ấn Độ. I. THỜI PHẬT GIÁO NGUYÊN THỈ CÓ THỜ TƯỢNG PHẬT KHÔNG? Vấn đề này được coi là có giá trị quan trọng. Đức Phật không hề chủ trương cho các hàng đệ tử Ngài tạo hình tượng Ngài để sùng bái, ít nhấ là về mặt hình thức. Đức Phật luôn lúc nào cũng dạy các hàng đệ tử phải thực tiễn tu tập theo thánh đạo giải thoát. Điều đó được biểu lộ qua

sự thân cận giữa Ngài và đệ tử. Nếu không thực tiễn trong tu tập, thì chính mỗi người chẳng tu theo Thánh đạo của Phật, cho dù ngày ngày đều nhìn thấy tượng Phật cũng chẳng có chút ý nghĩa gì. Đồng thời, trong số những khai quật được giới khảo cổ học cận đại phát hiện, thì tại Ấn Độ từ thời vua A Dục trở về trước người ta chưa phát hiện có mối liên hệ nào về tượng Phật, hoặc di vật biểu thị cho nghệ thuật Phật giáo. Ấy vậy, nhưng trong những kinh, luật được truyền thừa bởi bộ phái Phật giáo, đều xác nhận là ở thời đại đức Phật đã có xuất hiện tượng Phật. Xin đơn cử một số kinh, luật: 1. Kinh Tăng Nhất A Hàm, quyển hai mươi tám(14) chép: Việc đức Phật lên cõi trời Đao Lợi thuyết pháp cho mẫu hậu, hàng tứ chúng đệ tử ở nhân gian trông ngóng mong được gặp lại Ngài với niềm khái niệm phi thường. Trong đó, vua Chơn Điền là người nhớ Phật thâm thiết nhất; ông nghĩ quả như ông không nhìn thấy Phật mà ông lại chết đi thì sao. Nhân đó mà vua nhận được kiến nghị của quần thần là hãy mời thợ điêu khắc

tài giỏi dùng gỗ Chiên đàn để khắc chạm thành một tượng Phật tôn quí, cao năm thước. Tiếp đó, vua Ba Tư Nặc biết được biện pháp này, ông cũng mời thợ điêu khắc tài khéo dùng Tử Ma Kim thuần túy để tạo thành tượng Phật, cũng cao năm thước.

2. Căn bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da(15), thì thuật rằng: Nhân lúc đức Phật ngồi thuyết giảng giữa đại chúng, thì hàng đệ tử ai ai cũng oai nghi chỉnh túc. Nhưng lúc không có đức Phật, chúng đệ tử không mấy người được oai nghi. Vì thế, ông trưởng giả Cấp Cô Độc thỉnh thị đức Phật chuẩn hứa cho ông tạo một tượng Phật, và coi tượng Phật như là đại biểu cho Ngài ở trong đại chúng, khi vắng Ngài. Đức Phật đáp "tùy ý tương tác, trí ư chúng thủ" (tùy ý mà làm, nên đặt ở chỗ cao ngang đầu). 3. Cũng trong Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da, quyển bốn mươi lăm(16), có chép: Về việc Ảnh Thắng của nước Ma Kiệt Đà muốn họa một tượng Phật để gởi vua Tiên Đạo ở thành Thắng Ân xa xôi. Nhà vua hướng về đức Phật để xin chỉ dạy. Phật đáp: "lành thay diệu ý, này đại vương, có thể họa một tượng Phật gởi đến vua kia". Vả lại còn đưa ra qui định về cách thức họa tượng. Từ các dẫn chứng trên, tuy là tứ thánh điển thuộc Phật giáo Bộ phái, nhưng chúng ta không thể nói Phật giáo chủ trương không lễ cúng tượng Phật. Lúc Phật tại thế, Ngài dùng thân giáo và ngôn giáo, sau khi Phật nhập diệt, thì lấy tượng giáo làm trung tâm tín ngưỡng. Phàm khi Phật giáo đã có hình tượng Phật có công dụng "hóa thế

diệu tục" (giáo hóa thế gian, dẫn dắt người đời), đã thế thì không diều gì là không thuộc phạm vi tượng giáo. II. SỰ XUẤT HIỆN TƯỢNG PHẬT. Nếu căn cứ vào những phá hiện khảo cổ học cận đại, thì tượng Phật được phát hiện sớm nhất tại Ấn Độ là ở địa phương Tát Đặc Na thuộc nam Ấn. Đây là tác phẩm điêu khắc được tạo vào thời gian sau vua A Dục lên ngôi khoảng một trăm rưỡi năm (tức 100 năm trước Công nguyên), ở thời đại vua A Dục tuy đã có tháp Phật, trụ đá và bia đá còn lưu lại, nhưng chưa thấy xuất hiện tượng Phật được điêu khắc. Việc lập tượng Phật tại địa phương Tát Đặc Na tuy thuộc về nghệ thuật Phật giáo, nhưng đó là phỏng theo hình tượng Dạ Xoa. Hình tượng Dạ Xoa này vốn là thần của thổ dân thuộc dân tộc Đạt La Duy Trà ở nam Ấn Độ, về sau thần được qui hóa thành vị thần hộ pháp của Phật giáo. Phật giáo xưa nay vẫn luôn coi trọng việc kiến thiết nhân cách con người trong chiều sâu tinh thần nội tại. Và không mấy chú tâm đến việc sùng bái mang tính hình thức, chính vì thế mà Phật giáo nguyên thỉ không hề có nghi thức tế tự nào, cho nên không tạo ngẫu tượng để sùng bái. Tinh thần này được thiền tông Tung Quốc tôn trọng. Nhân vậy mới có câu chuyện thiền sư Đan Hà lấy tượng Phật gỗ bửa làm củi để sưởi ấm. Sau này, trong nhiều thiền đường của Tung Quốc cũng không thờ cúng

tượng Phật. Bởi Phật vốn ở tại tâm, ngoài tâm không có Phật, tinh thần này cùng việc bài báng cho rằng Phật giáo chuyên sùng bái ngẫu tượng để nhằm so sánh việc sùng bái mộc đầu của Cơ Đốc giáo. Thực thì không có cách nào để tỉ dụ là tín đồ Cơ Đốc giáo không sùng bái ngẫu tượng, nhưng họ dùng thập tự giá thay cho ngẫu tượng và quỳ trước thập tự giá mà cầu nguyện. Như vừa trình bày trên, Phật giáo đồ vốn không thiết lập ngẫu tượng, nhưng càng về sau do khu vực giáo hóa của Phật giáo càng phát triển và mở rộng, nhân đó tiếp xúc với nhiều dân tộc có nền văn hóa khác nhau. Chẳng hạn

như dân tộc Đạt La Duy Trà ở nam Ấn Độ, người Hy Lạp và người Nguyệt Thị xâm nhập vào bắc Ấn Độ, họ đều là những dân tộc sùng bái tượng thần. Khi dân tộc Trung Hoa tiếp thụ tín ngưỡng Phật giáo cũng kéo theo nhu cầu sùng bái tượng Phật. Như vậy ở thời kỳ đầu tại nam Ấn Độ, Phật giáo phỏng theo tượng thần Dạ Xoa để tạo tượng Phật cho nên trên đỉnh đầu tượng Phật không có nhục kế, và phần lớn là dùng sư tử làm tòa; về sau tại tây bắc Ấn Độ, Phật giáo phỏng theo tượng thần của người Hy Lạp để tạo tượng Phật, thì trên đỉnh đầu tượng Phật mới có tướng nhục kế, và dùng hoa sen làm tòa, tượng còn có cả râu tóc. Việc này diễn ra trước sau tây lịch bốn trăm năm, vì đó là thời kỳ thịnh hành nên nền nghệ thuật điêu khắc mang tên Kiền Đà la. - Nghệ thuật điêu khắc của Phật giáo Ấn Độ

Đại loại có thể chia nghệ thuật của Phật giáo Ấn Độ thành bốn thời kỳ. 1. Từ vua A Dục đến vương triều Án Đạt La. Không nghi ngờ gì, kỹ thuật điêu khắc của Ấn Độ vào thời đại đức Phật là đã có rồi. Nhưng nói về những di vật còn lưu lại đến ngày nay, thì những điêu khắc trên vách đá, trên trụ đá có từ thời vua A Dục được coi như những tác phẩm điêu khắc đầu tiên của Phật giáo Ấn Độ, kỹ thuật điêu khắc dưới thời vua A Dục là cực kỳ tinh xảo. Chẳng hạn như trụ đá được vua A Dục cho dựng tại vườn Nai (Lộc dã uyển), mà đầu trụ hiện nay còn lưu giữ tại Bác Vật Quán - Lộc Dã Uyển của Ấn Độ. Trụ cao bảy thước(17), đầu trụ là bộ điêu khắc bốn con sư tử, dưới sư tử là một cái trống, vành trống có phù điêu chạm hình bốn con thú là voi, ngựa, nai và sư tử, bốn đầu sư tử và bốn con thú trông rất có thần và cực kỳ sinh động. Chúng được mài dũa rất nhẵn, và đối với lịch sử nghệ thuật của thế giới, thì trụ đá này chiếm vị trí rất cao. Hơn trăm năm sau thời vua A Dục, ước khoảng thế kỷ thứ hai trước Công nguyên có Bà Nhĩ Ha Đặc (Bhàrhut) và cửa thép Tang Khư (Sànõchi) mà đường nét điêu khắc trên trụ và lan can hiện vẫn còn. Cho thấy những chạm khắc sư tử, lực sĩ Kim Cang, Dạ Xoa và các nhân vật trong truyện tích xưa của Phật giáo v.v... là hết sức tinh xảo, thẩm mỹ.

Dù vậy, nhưng thời kỳ này vẫn chưa chính thức thấy xuất hiện tượng Phật, mới chỉ thấy hoa sen tượng trưng cho sự đản sinh của đức Phật, cây Bồ Đề tượng trưng cho sự thành đạo của đức Phật, lấy Luân Bảo tượng trưng cho sự thuyết pháp của Phật, và lấy Tháp Ba (Stùpa) tượng trưng cho Phật Niết bàn. Những điều vừa nêu trên thuộc về điêu khắc Phật Giáo của nam Ấn Độ. 2. Những điêu khắc tại địa phương Kiền Đà La: Kiền Đà La nay thuộc A Phú Hãn (Afghanistan) và là địa khu của một tỉnh ở vùng tây bắc Ấn Độ. Tại khu vực này còn lưu lại nhiều di tích điêu khắc tượng Phật. Về tổng thể, nền điêu khắc tại khu vực này đã được thai nghén ước khoảng bốn trăm năm trước tây lịch, nhưng mãi đến thế kỷ thứ hai sau tây lịch nó mới được người Đại Nguyệt Thị dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca của vương triều Quí Sương đưa đến cực điểm thịnh đạt. Nghệ thuật điêu khắc của thời kỳ này lấy tượng Phật, tượng Bồ tát làm chủ đề. Sử dụng kỹ thuật điêu khắc của người Hy Lạp để biểu hiện tín ngưỡng Phật giáo. Do đó, nếu lấy hình tượng của tượng Phật mà nói, thi người Hy Lạp là giống người có sống mũi cao, để nhiều râu tóc, dệt lông thú dày làm y sức. Như chúng ta biết, tinh thần cơ bản của Sa Môn là cạo bỏ râu tóc; tại lưu vực sông Hằng của Ấn Độ, Sa Môn cũng không được mặc áo dệt bằng lông thú để ngự hàn - chống rét.

Vương triều Án Đạt La là do người nam Ấn Độ kiến lập, và vương triều Quí Sương là do tộc người Đại Nguyệt Thị xâm nhập vào vùng tây bắc Ấn Độ sáng lập, nên lịch sử Ấn Độ gọi thời này là thời Nam - Bắc triều. Chính là do hai nền văn hóa của các dân tộc ở bắc và nam kích hoạt khiến làm xuất hiện nghệ thuật điêu khắc Lan thuẫn(18) của đại tháp A Ma La Bà Đề (Amaràvat) ở trung Ấn Độ. Nghệ thuật điêu khắc Lan thuẫn này chịu ảnh hưởng của điêu khắc Kiền Đà La, nhưng vẫn giữ được thủ pháp thuần túy của Ấn Độ ở thời kỳ thứ nhất đến thế kỷ thứ hai tây lịch. 3. Điêu khắc của vương triều Cấp Đa: Nền điêu khắc này mang sắc thái Hy Lạp pha trộn với văn hóa bản địa của Ấn Độ mà thành. Có được điều đó là nhờ sự bảo hộ và cổ vũ của vương triều Cấp Đa, và rồi đạt đến đỉnh điểm, thời gian là từ năm 300 đến 640 tây lịch. Đây là thời khai thác kỹ thuật điêu khắc tượng Phật của Kiền Đà La, và phát huy nguyên tắc điêu khắc của Ấn Độ cổ đại, cho nên nét đặc trưng của tượng điêu khắc trong thời kỳ này là có mặc y rất mỏng phụ thêm vào thân thể nhưng vẫn để lộ đường nét trạng thái bên trong rõ ràng qua việc sử dụng các đường gấp cực mảnh (mỏng), cả hai bên trái bên phải tượng đều khắc họa nếp gấp đường nết lộ rõ trên thân; nếu so với cách điêu khắc của Kiền Đà La vẫn có nhiều điểm khác nhau, như tượng

điêu khắc ở thời kỳ thứ hai thì lưng tượng nhẵn, tròn đơn điệu chỉ như tấm ván tròn, gốc của thời kỳ này là lưng tròn hình vỏ đậu có phụ thêm hoa văn. Đầu và tóc của tượng Phật của thời kỳ này đa phần có hình xoán ốc; để có được tướng bạch hào, và tay chân có khuỷu, có mắt (mắt cá chân) cũng như ba mươi hai tướng tốt của bậc đại nhân, biểu lộ tính từ ái một cách đoan chính, trang nghiêm thì thời kỳ thứ hai chưa thể có được. Điều đó phải chờ đến sự biểu thị tinh thần Đại thừa, giàu lý tưởng lợi tha. Chẳng hạn như tượng đức Phật chuyển pháp luân ở Lộc dã uyển, và tượng Phật được điêu khắc để thờ tại tịnh xá Động Quật ở A Khương Tha (Ajantà, còn gọi là A Xà Ân Đà) thuộc tây nam Ấn Độ, đấy là những tác phẩm điêu khắc đại biểu của thời kỳ này. 4. Nền điêu khắc Mật giáo: Vào cuối thế kỷ thứ tám sau công nguyên, có vương triều Ba La tại địa phương Thiên An ở đông Ấn Độ ủng hộ Phật pháp và hết lòng tin Mật giáo. Tình hình đó kéo dài được năm trăm năm. Ở thời kỳ này tượng Phật, tượng Bồ Tát đều căn cứ theo giáo lý Mật giáo. Đối với tượng ngồi, tượng kiết ấn, tượng phóng quang, tượng mặc y phục, và các thứ dùng để trang sức để tượng thêm phần trang nghiêm, đều phải tuân theo qui định và tỷ suất nhất định. Một cách đại để thì hai mắt phải hướng lên như lưỡi câu, bộ hàm phải vuông rộng và hơi nhọn một chút. Đặc trưng nhất là tượng có nhiều mắt, nhiều tay.

Lại còn có quy định tùy theo (trong mỗi) nghi quĩ tu mật pháp như thế nào, thì dùng tượng Phật, tượng Bồ Tát sao cho phù hợp với đàn pháp đó. Bảo tàng nghệ thuật điêu khắc Phật Giáo lớn nhất tại Ấn Độ còn lưu giữ đến nay, tọa lạc tại một bang thuộc tây bộ Ấn Độ đó là chùa Thạch Quật ở Hải Đức Lạp Ba thuộc địa phương A Khương Tha. Chùa được phát hiện vào đầu thế kỷ mười chín bởi một học giả người châu Âu là Kiệt Mỗ Tư (James Fegusson). Tại đây có cả thảy mười chín hang động, về niên đại khai mở của những điêu khắc tại các hang động này có thể chia làm ba thời kỳ: 1. Trước Công nguyên hai thế kỷ, cho đến sau Công nguyên từ 150 đến 200 năm. 2. Từ thế kỷ thứ IV cho đến nửa cuối thế kỷ thứ VI sau Công nguyên. 3. Hậu bán thế kỷ thứ VI đến đầu thế

kỷ thứ VIII sau Công nguyên. Trong cả ba thời kỳ này, bao quát có các thể loại được điêu khắc bằng đá như: tượng Phật, cửa đá, trụ đá v.v... Các học giả Nhật Bản và phương tây rất chú tâm nghiên cứu những tác phẩm điêu khắc trong các hang đá này. - Phật Giáo Ấn Độ với nghệ thuật Kiến trúc.

Nền điêu khắc của các thời kỳ được tồn tại là nhờ kèm theo đó là các công trình kiến trúc. Nhân chỉ có di vật kiến trúc thời thượng cổ, tuy còn trong sự hư nát, và không biết dựa vào đâu để phục chế lại cho hoàn thiện như diện mạo vốn có của nó. Còn nói nhờ khảo cổ khai quật phát hiện, thì cũng chỉ có được cái gốc gác mà thôi. Kiến trúc Phật giáo đại loại có thể chia làm ba: 1. Tháp Bà (Stùpa): Tháp Bà hay còn gọi là Tốt Đổ Ba (Stùpa). Từ tháp là cách gọi giản đơn, sự cấu thành của tháp có bốn bộ phận tính từ dưới lên, đó là: Cơ Đàn, Phúc Bát, Bình Đầu, Can tản v.v... Hình dáng của tháp còn tùy vào thời đại trước thời đại sau nên không giống nhau. Có tháp ở tại chu vi Bình đầu tạo thành một khán thờ Phật, có tháp lại đặt tượng Phật ở mặt trước Phúc Bát; có tháp lại lấy tầng thứ hai, hoặc tầng thứ ba làm mái lợp tròn, bên trên tạo thành Can Tản nhằm biểu lộ ý sùng kính. Có tháp lấy Cơ Đàn làm thành ba tầng hoặc năm tầng. Sau cùng mới xuất hiện công trình kiến trúc kết hợp tháp với Lan thuẫn. Cách xây tháp Phật của Nhật Bản và Trung Quốc là đến từ đây. Ngày nay các quốc gia theo Phật giáo nam truyền vẫn gìn giữ và xây dựng tháp theo phong cách của hình thái nguyên thỉ. Hiện nay tại Ấn Độ, di tích tháp cổ tìm thấy được là tháp Bà Nhĩ Ha Đặc, cách A Lạp Hiệp ba (Allahabad) một

trăm hai mươi dặm Anh về hướng tây nam, và tháp Tang Khư nằm cách vị trí trung ương của châu (bang) Bà Nhĩ Sa (Bhilsa) sáu dặm về hướng nam. Những điêu khắc nền cửa tháp và Lan thuẫn của tháp Bà Nhĩ Ba Đặc hiện được lưu giữ ở Bảo vật quán Gia Nhĩ Các Đáp của Ấn Độ. Tháp Tang Khư có đường kính một trăm hai mươi thước Anh. Cơ Đàn ở độ cao mười bốn thước Anh, và độ cao bốn mươi hai thước Anh đặt một Phúc Bát hình bán cầu, trên Phúc Bát còn có Bình - đầu và Tản Cái. Gần đây tháp Tang Khư được tu bổ lại. Đây là ngôi tháp mang đậm bản sắc nghệ thuật kiến trúc cổ và đẹp nhất của Ấn Độ - đẹp từ thấp lên cao. Cũng có một truyền thuyết nói về tháp Tang Khư nhưng được chép ở hai nơi khác nhau. Ngoài ra, tại địa phương Ma Thâu La có ngôi đại tháp A Ma La Bà Đề với qui mô to lớn, cao đẹp. Lại nữa, theo truyền thuyết, vua Ca Nhị Sắc Ca từng kiến tạo một ngôi đại tháp thờ Phật tại Phú Lâu Sa Bổ La, tháp cao hơn bốn mươi trượng, trang nghiêm nhất trên toàn Ấn. 2. Chi Đề (Caitya): Còn có tên là Chế đa, chữ Chi Đề, Chế đa đều có nghĩa là Tháp. Về sau là nơi dùng để chư tăng tụ hội được đặt là Chế đa đường.

Chế đa đường chủ yếu là nơi cứ mỗi nửa tháng chư Tỳ kheo tụ hội để bố tát tụng giới. Cấu tạo của Chế đa đại thể, bên trong là hình chữ nhật, bức tường sau ở khoảng giữa, phía bên trong tạo ra nửa hình tròn ở giữa Chế đa. Chế đa hiện vẫn còn tuy đã bị hư hoại nhưng rất nổi tiếng, nổi tiếng hơn cả là Ca Lị (Karli), Na Tây Khắc (Nàsik) và viện Thạch Quật động ở A Khương Tha ở nam Ấn Độ. Đây là những di tích Chi đề cổ xưa nhất. 3. Tỳ Ha La (Vihàra): Chi Đề là nơi tụ hội. Tỳ Ha La nơi nơi ngủ nghỉ, hay còn gọi là tăng phòng. Tỳ Ha La được tạo thành bởi nhiều tiểu thất. Nhưng cả một quần thể

tăng phòng, tiểu thất tập trung lại thì gọi là Tăng Già Lam(Samghàràma), đơn độc chỉ có tăng phòng mới gọi là Tỳ Ha La. Nhưng tập hợp cả nhà ăn, tăng phòng, giảng đường, thiền đường v.v... tất cả được xây dựng tại một trú xứ nhất định, thì gọi là Tăng già lam. Vì thế, nên giá trị đích thực của nghệ thuật kiến trúc Phật giáo là Tăng già lam. Như tịnh xá Kỳ Viên, tịnh xá Trúc Lâm được nhắc tới trong kinh, luật chẳng hạn. Nói về qui mô của các tịnh xá, hay Tăng già lam đều vô cùng trang nghiêm thanh tịnh. Tiếc một điều, tuy các nơi này đúng là kỳ quan khi đức Phật còn tại thế, nhưng hiện nay chẳng biết dựa vào đâu để khảo cứu. Thời gian gần đây di chỉ các tịnh xá Kỳ Viên, Trúc Lâm được phát hiện và khai quật tại các địa phương ở Ấn Độ, còn vườn Nai và chùa Nan Lan Đà đều được hậu nhân tu

bổ và xây dựng thêm, nên cũng không còn giữ được diện mạo ban đầu. - Nghệ thuật hội họa. Bên trong chùa thờ Phật có bích họa. Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da Tạp Sự(19), quyển mười bảy chép là: lúc ban đầu đức Phật cho phép ông Cấp Cô Độc được vẽ bích họa trong chùa, chỉ rõ cách vẽ như thế nào và vẽ ra làm sao. Từ môn ngạch đến miếu sở, không một nơi nào được vẽ bích họa. Ghi chép này có liên quan đến bối cảnh thời đại của Hữu Bộ Luật. Giống như các phân tích ở phần trước - nói về điêu khắc. Ngày nay sở dĩ còn biết đến nền hội họa của Phật giáo, cũng là nhờ sự phát hiện trong cùng một hệ thống điêu khắc Kiền Đà La. Lệ như, tại địa phương Phạm Diễn Na (Bamian), thuộc phía tây Kiền Đà La, bên trong khám thờ Phật rất lớn có vẽ một bức bích họa hình thiên nữ. Địa chỉ Di Lan (Miran) Phật tự ở phía đông nước Thiện Thiện, người ta phát hiện một di phẩm bích họa cũng cùng hệ thống Kiền Đà La, được vẽ khoảng thế kỷ thứ ba tây lịch. Trong hang động tại Ba Cổ (Bàgh) cũng phát hiện được các tác phẩm bích họa vô cùng tinh mỹ, được vẽ vào cuối vương triều Cấp Đa (thế kỷ thứ bảy tây lịch).

Bích họa trong động A Khương Tha tại nam Ấn Độ - mới là đại biểu cho nền hội họa Ấn Độ. Về niên đại chế tác bích họa A Khương Tha là một sáng tác trường kỳ, tính từ một thế kỷ trước tây lịch cho đến thế kỷ thứ bảy tây lịch. Vách đá bên trong động cứ men theo hình thể vòng cung của đá núi mà khắc họa, mở ra hai chín tòa hang động, trong đó đếm được mười sáu hang động có bích họa và hiện đang vẫn còn. Đề tài khắc họa, ban đầu được lấy từ Bản Sinh Đàm và Phật truyện cũng như miêu tả cảnh sinh hoạt của các quí nhân đương thời. Đứng về phương diện phong tục và y phục v.v... mà xét thì điều kiện vật chất thời ấy chưa cao, nhưng về mặt nghệ thuật thì những bích họa trên vách đá là những tác phẩm chiếm vị trí cực cao trong nền hội họa Ấn Độ. - Tác phẩm Văn học: Thánh điển Phật giáo ở thời kfy đầu khí vận văn nghệ không mấy nồng ấm, phần nhiều sử dụng phương thức văn học như kinh Bát Nhã là biểu hiện pháp phủ định, kinh Pháp Hoa, kinh Duy Ma, kinh Hoa Nghiêm được sử dụng biểu hiện pháp tượng trưng, kinh Đại Vô Lượng Thọ biểu hiện pháp cảm giác, Minh chú của Mật giáo dùng cách biểu hiện thanh âm. Về Phật truyện; như Phật Sở Hành Tán của Mã Minh thì lại dùng lối thơ cách điệu tươi đẹp mang tính cung đình để viết, trong khi Bản Sinh Đàn thì dùng phương thức cố

sự của dân gian nhằm ngụ ý về Phật giáo. Trong Kệ Tụng (Geyya - Kỳ Dạ) và Trùng tụng (Gàthà - Già Đà) của cửu phần giáo (chín bộ kinh), trừ những bài tụng của Luận Bộ, còn thì tất cả đều sử dụng sắc thái văn học vô cùng phong phú. Thông thường đa phần là dùng Cơ Lạc Ca (S'loka) điệu. Cơ Lạc Ca điệu qui định một câu phải có đủ tám âm, bốn câu mới thành một bài tụng. Loại văn vần này về sau được dịch ra Hán văn, tuy phần nhiều không ăn vần, nhưng cũng không quá khó hiểu. Trong các tác phẩm của Mã Minh, ngoài các phẩm Phật Sở Hành Tán, còn có tác phẩm Tôn Đà Lợi Nan Đà Thi, và Xá Lợi Phất Hí Khúc. Sau Mã Minh có ngài Ma Hí Lí Chế Tra(Matrceta) mà niên đại không rõ ràng, sáng tác Tứ Bách Tán, Nhất Bách Ngũ Thập Tán Phật Tụng. Hai tác phẩm này theo ghi chép của Nghĩa Tịnh trong Nam Hải Ký Qui Nội Pháp Truyện, quyển bốn(20) thì ở Ấn Độ phàm đã là người học vấn thì phải học cách tạo tán tụng, và không ai là không học tập; người xuất gia, bất luận là Đại thừa hay Tiểu thừa, sau khi đã học tụng được năm giới và mười giới đều phải tụng, học hai tác phẩm trên. Điều đó cho thấy địa vị trọng yêu của nhị táng. Tiền bán thế kỷ thứ bảy có vua Giới Nhật (Silàditya) - vị lãnh tụ ở bắc Ấn Độ, ông muốn nhấn mạnh quan niệm từ bi của Phật giáo nên sáng tác thành vỡ ca kịch Long - Hỷ Ký (Nàgànanda) gồm năm màn (hồi). Vua Giới Nhật vị quân vương kiền thành tín Phật, đồng thời ông cũng là

nhà văn hóa của đương thời. Ngoài ra ông còn sáng tác các vở ca kịch như: Hỷ Kiến Ký và Anh Lạc Ký, về thi tập, ông có cuốn Ca Đan Ba Lê tập.

(1) thanh tín sĩ: Ưu abf tắc.
(2) Đại Chánh tạng-27, giữa trang 655.
(3) Ấn Độ Thông Sử - của Chu Tường Quan - trang 100.
(4) Đại Chánh Tạng-51, giữa trang 883 đến đầu trang
887.
(5) Đại Chánh Tạng-50, dầu trang 189. Bà Nậu Bàn Đậu là Bồ Tát Thế Thân.
(6) Đại Chánh Tạng-50, đầu trang 189.
(7) Đại Chánh Tạng-51, giữa trang 887.
(8) Đại Chánh tạng-24, trang 252.
(9) Đại Chánh tạng-23, trang 811.
(10) Đại Chánh tạng-24, cuối trang 445.
(11) Đại Chánh tạng-1, từ trang 114 đến 149.
(12) Đại Chánh tạng-2 đầu trang 674.
(13) Đại Chánh tạng-2, trang 674. (14) Đại Chánh tạng-2, đầu trang 706. (15) Đại Chánh tạng-23, giữa trang 782. (16) Đại Chánh tạng-23, đầu trang 874. (17) Xích = thước: tương đương 95,2cm. (18) Lan thuẫn = lan can và thành trụ lan can. (19) Đại Chánh Tạng-24, trang 283. (20) Đại Chánh Tạng-54, giữa trang 227. Chương VIII: Thời kỳ đầu của Phật giáo Đại thừa. TIẾT I. CĂN NGUYÊN CỦA ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO. - Tư tưởng sớm nhất của Đại thừa. Sự hưng khởi của Phật giáo Đại thừa diễn ra sau khi đã trải qua thời kỳ Phật giáo Bộ phái. Bộ phái Phật giáo là do Phật giáo nguyên thỉ phát triển mà hình thành. Do đó, Đại Thừa Phật giáo là sự phát triển kế tiếp của Bộ phái Phật giáo, ấy là làm phục hưng lại tinh thần căn bản của đức Phật. Sự tiến xa của Phật giáo Bộ phái đó

là luận thư của Nhất Thiết Hữu Bộ. Luận thư là để phân tích về Pháp, và đưa ra chi mạt (có tính) cố định, khiến cho sự hoạt bát của Phật pháp vào khuôn khổ giới hạn, chẳng khác xây tường chặn bước tiến tới phía trước.

Tông chỉ của Phật giáo Đại thừa là đi sâu vào bản hoài của đức Phật, bỏ qua vấn đề chi mạt. Phân tích và chú thích sâu rộng về mọi vấn đề, đưa sự hoạt bát vốn có của Phật pháp đi vào lĩnh vực sinh hoạt trong nhân gian, vừa thực dụng vừa phổ biến. Bằng tinh thần đó mới hiểu được những ghi chép trong Bản Sinh Đàn của đức Phật. Phật giáo Đại thừa nắm vững nguyên tắc Tam pháp ấn của giáo pháp mà phát huy tinh thần của đức Phật, đó là lấy việc cứu tế chúng sinh làm mục đích của bản hoài - tâm Bồ Đề của Bồ tát đạo. Như vậy, đại loại có thể nói Bộ phái Phật giáo (Tiểu thừa) là phân tích vấn đề Phật học trong tinh thần bảo thủ, trong khi Đại Thừa Phật giáo sử dụng nguyên tắc khai phóng trong sinh hoạt Phật giáo. Trong thánh điển A Hàm nguyên thỉ, đức Phật chưa hề lấy Bồ tát đạo để khai thị đệ tử. Bản thân đức Phật, Ngài cũng sinh hoạt trong thân phận của Thanh văn Tỳ kheo. Nhưng Ngài luôn coi công tác cứu tế vị tha làm yếu vụ, điều đó đủ nói lên tinh thần Bồ tát đạo. Chỉ có điều, ở thời đức Phật các hàng đệ tử chỉ biết có Phật và A la hán dều có cùng "một vị" là giải thoát, tuy A la hán chung cuộc không vĩ đại như Phật. Phật là do từ Bồ tát mà thành; Bồ tát ở đây là chỉ đức Thích Tôn lúc chưa thành Phật.

Trong thánh điển A hàm chính xác là có danh mục Đại thừa và tư tưởng Đại thừa. Kinh Tạp A Hàm quyển hai mươi sáu, kinh 669(1) nói: người thực hành Tứ nhiếp pháp: bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự là bậc Đại sĩ. Kinh Tạp A Hàm quyển hai mươi tám, kinh thứ 769(2), lấy người tu trì Bát chánh đạo gọi đó là Đại thừa; Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da, quyển bốn mươi lăm(3) cũng nói: "ngay cả người xuất gia chứng được quả A la hán, hoặc người phát tâm hướng đến quả Thanh văn và Độc giác thừa, hoặc có người phát thú Đại thừa". Kinh Tăng Nhất A Hàm quyển mười chín(4), ghi rất rõ là có Lục độ của Đại thừa. Chẳng qua, việc tìm kiếm tư tưởng Đại thừa một cách cụ thể trong thánh điển nguyên thỉ là việc không dễ. - Bồ tát và Bồ tát đạo. Các hàng đệ tử Phật khi Ngài còn tại thế, tuy không có nhiều vị thực tiễn tu hành hướng đến Bồ tát đạo, nhưng không vì thế mà nói rằng họ không hay biết gì về Bồ tát đạo. Như trong Bản Sinh Đàm nói về Phật nhập Niết bàn chẳng hạn. Hiện tại trong Bản Sinh Đàm, tuy không tránh khỏi có người sau có thêm sự tăng đính, nhưng những cố sự trong Bản Sinh Đàm là những tài liệu thô được lưu

truyền từ rất lâu tại Ấn Độ. Đức Phật thường lấy việc Bồ tát tu hành thì nên noi theo đại hạnh trong Bản Sinh Đàm làm điển hình, ấy là ám chỉ điều cần yếu để chứng thành Phật quả thì phải tu Bồ tát đạo. Hình thái Bồ tát đạo là trải qua nhiều đời nhiều kiếp, dùng đủ mọi phương tiện đem lại sự nhiêu ích cho chúng sinh, và có thể hiện đủ loại thân phận, đủ thứ chủng tộc, khi hiện làm kẻ ngoại đạo, khi làm vua, lúc hiện làm quan, làm nông dân, công nghiệp, thương gia v.v... ngay cả hiện làm cầm thú. Phàm hễ việc gì làm lợi lạc cho chúng sinh thì Bồ tát dùng phương tiện mà thi hành, dù đó là sát, đạo, dâm, vọng đi nữa. Đại hạnh của Bồ tát không giống hạnh Tiểu thừa của Thanh Văn. Theo những ghi chép trong Bản Sinh Đàm ngầm cho thấy bản hoài của Phật là lấy

Bồ tát đạo làm lý tưởng. Cơ sở của Bồ tát đạo là nhân thiên đạo, và Thanh văn đạo, bởi hoàn cảnh bấy giờ ở Ấn Độ chưa thể tiếp thụ lý tưởng Bồ tát. Do đó, giáo đoàn khi Phật tại thế chỉ hướng về cảnh giới Thanh văn. Trong Thánh điển A Hàm chỉ có hai vị Bồ tát, một là đức Thích Tôn lúc chưa thành Phật, và một vị sẽ thành Phật tại thế giới này, đó là ngài Bồ tát Di Lặc. Đức Thích Tôn là vị Sa Môn, ngài Di lặLặc là thì hiện tướng Tỳ kheo, cả hai Ngài đều ngồi trong hội chúng Thanh văn. Kinh Trường A Hàm, uyển sáu - kinh thứ sáu(5), kinh Trung A Hàm, quyển mười ba, kinh 66(6), kinh Tăng Nhất A Hàm, quyển bốn mươi bốn - Thập Bất Thiện

Phẩm(7), quyển mười một - Phẩm Thiện Tri Thức(8), quyển ba mươi bảy, Phẩm Bát Nạn(9), đều có đề cập đến Bồ tát Di Lặc, ngài là vị Bồ tát được "biệt ký" tương lai sẽ thành Phật tại cõi nhân gian này. Trong thánh điển Đại thừa, thì Bồ tát tại gia có ngài Văn Thù và ngài Thiện Tài hoàn toàn là người có thực. Ngoài ra, ngài Bảo Tích của thành Tỳ Xá Ly (Vaisali), ngài Duy Ma Cật v.v... cả thảy năm trăm người; ngài Hiền Hộ, và nhóm mười sáu người thành Vương Xá (Ràjagrha) cũng chính xác là người có thực. Tiếc là những nhân vật trên không thấy chép trong kinh A Hàm. Tình hình chi tiết về họ vì thế cũng không thể biết được. Nhân vì sau Phật nhập diệt hơn năm trăm năm, vị Thượng tọa lãnh đạo giáo đoàn Tỳ kheo Phật giáo bây giờ chỉ lấy những vị Thanh văn xuất gia làm chủ tăng đoàn, và không thấy nói gì đến những nhân vật nêu trên, cũng vì vậy mà thắng nghĩa Đại thừa cứ lặng lẽ lưu hành. - Một Phật và nhiều Phật. Thánh điển Vệ Đà có lập bảy vị Thánh, Kỳ Na giáo có đến hai mươi ba vị Thánh. Trong Kinh A Hàm của Phật giáo cũng lập nên bảy vị Phật. Điều này cho thấy là tại cõi nhân gian này từ cổ chí kim trước sau có bảy vị kế tiếp nhau thành Phật, hoặc giả bảy vị Phật của Phật giáo có liên quan đến bảy vị Thánh của Vệ Đà. Đương nhiên quá khứ đã có nhiều vị Phật, tương lai ắt cũng có nhiều vị

Phật, Bồ tát Di Lặc là người sẽ thành Phật ở tương lai, điều đó đã rõ. Hơn nữa trong kinh Trường A Hàm nói ngài Tỳ sa môn Thiên vương sau khi đã qui y Tam Bảo rồi lại còn qui y với đức Thích Tôn, như thế có thể hiểu ngoài đức Thích Ca Mâu Ni của thế giới này còn có đức Phật ở thế giới khác nữa. Trong thánh điển của Phật giáo nguyên thỉ, tuy chỉ lấy đức Thích Tôn làm vị Phật chủ, nhưng đồng thời cũng hé lộ cho biết là có tam thế chư Phật. Còn như Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da, quyển mười bốn(10) nói đức Phật vì Đồng Tử mà hai lần dẫn đạo thọ ký làm Phật: "đối với thân sau cùng sẽ đắc thành vô thượng chánh đẳng Bồ Đề, một tên là Pháp Cổ Âm Như Lai, hai tên là Thí Vô Úy Như Lai", Hữu Bộ phản đối Đại thừa Phật giáo về vấn đề này. Trong luật điển của Hữu Bộ từ chối tư tưởng có nhiều Phật. Thậm chí Đại thừa còn tiến thêm bước nữa, đó là chấp nhận việc Đề Bà Đạt Đa đã từng phản Phật, hại Phật, lại sinh lòng oán vua (A Xà Thế) nhưng vẫn được thọ ký sẽ thành Phật ở đời vị lai, điều đó cho thấy người người ai cũng có cơ hội hoặc có khả năng thành Phật, ngay như Thánh điển A Hàm và Thánh điển của Bộ phái Phật giáo hiện vẫn còn tồn tại các ghi chép trên, nhưng chẳng qua chưa được trọng thị của tăng đoàn Thanh văn mà thôi. - Kinh Đại thừa là do Phật thuyết hay không do Phật thuyết.

Về nguyên tắc mà nói, thánh điển Đại thừa đích xác có liên hệ và xuất phát từ bản hoài của Phật. Bao nhiêu kinh điển Đại thừa ở thời sơ kỳ cũng đều do đức Phật thuyết giảng, nhưng vì những kinh này không được coi trọng bởi tăng đoàn Tỳ kheo Thanh văn, đó là sự thực. Có một số kinh Đại thừa không do đức Phật thuyết giảng mà do đệ tử tại gia tuyên thuyết và được đức Phật ấn khả. Như kinh Duy Ma Cật, kinh Thắng Man chẳng hạn. Quan trọng hơn cả là kinh Pháp Hoa, mà trong đó cũng chỉ có phẩm Như Lai Tuỳ Hảo Quang Minh Công Đức(11) là do Phật thuyết giảng, những phẩm còn lại đều do chư vị Bồ tát giảng thuyết. Trong kinh Phật hiển thị rất rõ vấn đề này, bởi Phật pháp ngoài đức Phật thuyết, còn có đệ tử Phật thyết, Tiên nhân thuyết, Hóa nhân thuyết và chư thiên thuyết. Như vậy, chúng ta bất tất phải tranh luận vấn đề kinh điển Đại thừa là do Phật thuyết hay hay không do Phật thuyết. Đồng thời, kinh điển Đại thừa hiện còn dương nhiên vẫn giữ nguyên hình như lúc Phật còn tại thế, và được truyền đến ngày nay. Cũng chẳng có gì phải ngờ là qua thời gian đương nhiên có thêm sự tăng bổ, điều đó không phải do các đệ tử Phật sau này cố ý lấy đức Phật làm chiêu bài để phát huy chủ trương riêng của mình, mà là qua thời gian khẩu khẩu truyền tụng từ thầy xuống trò vô ý, hoặc cố ý bổ sung thêm tài liệu mà mình có được. Mỗi hoàn cảnh thời đại, thời đại nào có tư trào của thời đại đó và không thể giống nhau, ảnh hưởng từ các tư trào

như thế đối với các học giả Phật giáo là có khả năng xảy ra. Lão sư lấy kinh điển do đời trước truyền thừa, đem truyền xuống cho đệ tử, cũng rất có khả năng giảng thêm một ít học vấn được lưu hành trong thời đại mình mà truyền cho đệ tử, làm cho ranh giới giữa kinh điển Phật giáo nguyên thỉ và sản vật của thời đại tự nhiên tiêu mất, vì thế mà vô ý thêm vào kinh điển tài liệu mới. Tuy nhiên, xưa giờ vẫn chưa phát hiện việc thầy trò truyền nhau một số tư liệu nào như vậy. Nhưng từ đầu đến cuối có phát hiện nhân duyên nào đưa đến như thế, thì lấy Tam pháp ấn của Phật ra so sánh, đối chiếu để xác định là không trái ngược lại bản hoài của đức Phật. So sánh đối chiếu không những làm hiển lộ thắng nghĩa Phật pháp, mà còn được các học giả Phật giáo coi đó như là di giáo của đức Phật. Chỉ khi nào gom góp lại mà biên tập, khi ấy mới là bộ phận tăng bổ hoặc tân xuất của thánh điển, và như vậy mới là cố ý đưa thêm tài liệu mới vào kinh điển; cứ theo đó mà kinh điển Đại thừa càng lúc càng phong phú. Tỉ như bộ kinh Đại Bát Nhã với sáu trăm quyển (600), đó là một bộ đại tùng thư. Tám mươi quyển kinh Hoa Nghiêm mà quá trình thành lập của nó cũng kinh qua thời gian khá lâu. Như vậy, quả như nói rằng tất cả Thánh điển đều do đức Phật tuyên thuyết thì thực không phù hợp với căn cứ của lịch sử, mà cũng không cần phải như vậy. Vì là đối với

Phật giáo, Thánh điển không nhất thiết phải do chính đức Phật tuyên thuyết, đồng thời cũng không nên tranh chấp về vấn đề này làm gì, điều tối quan trọng là xem xét nội dung thánh điển đó có phù hợp với nguyên tắc của Phật pháp hay không mà thôi. Luận Đại Trí Độ, quyển chín(12) nói về "pháp tứ y", thứ nhất là "y pháp bất y nhân", y pháp ở đây là căn cứ vào Tam pháp ấn, hoặc Tứ pháp ấn, hoặc Nhất thực tướng ấn để biết đó là pháp Phật. Nguyên tắc nguyên lý của Phật pháp lưu xuất từ bi trí của đức Phật, nhưng vẫn chưa nói hết "bản mạt thỉ chung" của Phật pháp; "y luật trụ", "y pháp trụ" tức như y Phật trụ, cho nên Phật pháp bất tất phải yêu cầu là do Phật thuyết. Là Phật tử chánh tín nên có quan niệm một cách đầy đủ như trình bày trên. - Sự kết tập Thánh

điển Đại thừa. Truyền thuyết Phật giáo chép rằng, xác thực là có kết tập kinh điển Đại thừa; xin nêu ra như sau: 1. Kinh Bồ Tát Xử Thai, quyển bảy(13) - Xuất Phẩm Kinh chép: Sau khi Phật nhập diệt bảy ngày, năm trăm vị La hán nhận mệnh của ngài Đại Ca Diếp đi đến các quốc độ trong mười phương nhiều như cát sông Hằng để thỉnh mời đến hợp mặt, có đến tám ức bốn nghìn vị Tỳ kheo, tất cả đồng lòng mời ngài A Nan làm thượng thủ, và kết tập được Bồ tát tạng, Thanh văn tạng, Thai Hóa tạng,

Trung Ấn tạng, Ma Ha Diễn Phương Đẳng tạng, Tạp tạng, Giới Luật tạng, Thập Trụ Bồ tát tạng, Kim Cang tạng, Phật tạng cả thảy có tám tạng. 2. Luận Đại Trí Độ, quyển một trăm(14) nói: Ngài Văn Thù và ngài Di Lặc cùng đưa tôn giả A Nan đến núi Thiết Vi, tại đây các ngài kết tập Ma Ha Diễn (Mahàyàna - Đại thừa). 3. Luận Kim Cang Sơn, quyển một(15) chép: Bên ngoài núi Thiết Vi giữa hai giới, Nhân giới và Thiên giới, mở cuộc kết tập Đại Thừa pháp tạng. 4. Theo những gì do hai ngài là Chơn Đế và Huyền Trang truyền lại: Thì lúc diễn ra cuộc kết tập lần thứ nhất tại thành Vương Xá, đặc biệt có đại chúng tập kết ở Quật ngoại (ngoài hang), trong đó có cả kinh Đại thừa. Nhưng truyền thuyết trên, đứng về phương diện sự thực lịch sử mà khảo sát thì độ khả tín rất thấp. Vào cuối thời của thánh điển Tiểu thừa mới xuất hiện thánh điển Đại thừa, đặc biệt là thánh điển Đại thừa ở mỗi chữ số thường vận dụng theo quan niệm thông tục của Ấn Độ, đó là hễ đụng chạm đến chữ số là dùng "bát vạn tứ thiên", hoặc "hằng hà sa số" làm đơn vị, quan niệm chữ số này là tượng trưng cho số nhiều, thường là không có tính xác

thực khả tín. Nhân vì người Ấn Độ cổ đại cơ hồ như đa số họ đều có khí chất thi ca, nên họ thích dùng tượng trưng để nói hơn là số thực để thống kê. Trong bốn truyền thuyết trên chỉ có thuyết thứ tư là có vẻ gần với sự thực, vì trong lần kết tập này ngài trưởng lão Phú Lâu Na không được mời tham dự, do vậy mới sinh ra chuyện "bên lề"; và đấy cũng là nguyên nhân dẫn đến cuộc kết tập lần thứ hai. Cuộc kết tập lần thứ hai tạo nên sự phân ly của Đại Chúng Bộ. Sự triển khai Đại Chúng Bộ làm thôi thúc Phật giáo Đại thừa trưởng thành và thành thục. TIẾT II. SỰ HƯNG KHỞI CỦA ĐẠI THỪA THỜI SƠ KỲ - Nguyên nhân hưng khởi của Đại thừa. Sau Phật nhập diệt, giòng chảy âm thầm của Đại thừa Phật giáo cứ lặng lẽ chuyển hóa, nhưng chưa tạo được ảnh hưởng gì đến tư trào của thời đại đương thời. Cho mãi đến trước và sau đầu kỷ nguyên tây lịch, Đại thừa Phật giáo vẫn y cựu giữ lấy trạng thái mặc nhiên. Động lực thúc đẩy sự hưng khởi Đại thừa chính là tư tưởng Bát Nhã bắt nguồn từ cơ sở "nhân duyên sinh pháp" của Đại Chúng Bộ khi cho rằng "hiện tại hữu thể". Đại Chúng Bộ đưa ra khẩu hiệu "hiện tại hữu thể". Đại Chúng Bộ đưa ra khẩu hiệu "các pháp thế gian và xuất thế gian, tất cả chỉ là giả danh". Theo "Luận Sự" 19,2 của Nam Truyền(16),

ghi là: Chế Đa Sơn Bộ (phái Đại Chúng Bộ tự do thuộc địa phương Án Đạt La) chủ trương thuyết "không tánh hàm ư hành uẩn). Đây là giáo lý của "tánh không duyên khởi". Tư tưởng Bát Nhã là giòng chảy đầu tiên của Đại thừa. Kinh Bát Nhã ra đời tại địa phương Án Đạt La thuộc nam Ấn Độ, điều này được các học giả cận đại công nhận. "Tiểu phẩm Bát Nhã Kinh" quyển bốn(17) hiện còn có ghi là "Bát Nhã Ba La Mật Đa, đương thời lưu bố tại phương nam, rồi từ phương nam lưu bố sang phương tây, sau đó mới truyền sang phương bắc". Điều đó cho thấy lộ hướng phát triển của Phật giáo Đại

thừa là từ nam sang tây, rồi mới đến phương bắc. Đại thừa Phật giáo phát sinh ở nam Ấn Độ nhưng lại thành thục ở bắc Ấn Độ. Thời ấy tại tây bắc Ấn Độ là giáo khu của Bà La Môn giáo, và chỉ có Phạn văn (Sanskrit) lưu hành tại đây. Để phù hợp với hoàn cảnh thịnh hành của Phạn văn, nên thánh điển Đại thừa được truyền đến Trung Quốc cũng đều được dịch từ bản gốc Phạn văn. Như vậy, Phật giáo Đại thừa là sự chuyển tiếp từ Phật giáo Tiểu thừa. Ở đây là Đại Chúng Bộ, và cũng là sự phản kháng của Phật giáo Tiểu thừa. Đặc biệt là Hữu Bộ. Sự phản kháng sở dĩ xảy ra là vì sự định hình của Phật giáo Tiểu thừa vào thời ấy đã trở thành "một thứ" Phật giáo cứng đơ. Trước tình hình như vậy cần phải quay về

và làm sống lại bản hoài của đức Phật, bằng cách phục hoạt lại tinh thần "độ sinh vì sự nghiệp". Phật giáo Đại thừa đứng trên tất cả mọi lập trường và việc dùng danh từ Tiểu thừa (Hinayàna) là để chê bai địa vị của Bọ phái Phật giáo. Cũng thế, Bộ phái Phật giáo đặc biệt là các học giả Hữu Bộ. Họ đứng trên lập trường Hữu Bộ, và tự cho mình là căn bản của Phật giáo chính thống, khỏi sự công kích Phật giáo Đại thừa vừa được tân hưng. Họ cho rằng Đại thừa là không do Phật thuyết, và đưa ra khẩu hiệu "Đại thừa là do ma thuyết". Mãi đến khi ngài Vô Trước viết luận Đại thừa Trang Nghiêm Kinh, luận Hiển Dương Thánh Giáo, luận Nhiếp Đại thừa,và kiệt lực biện hộ rằng" Đại thừa thị Phật thuyết". Nếu dựa vào thực tế, thì cả hai đều có cái lý của họ, và cả hai đều có điểm quá đáng. Nhân vì Tiểu thừa là do Phật giáo nguyên thỉ khai mở, và cũng là khởi nguồn cho Phật giáo Đại thừa. Chưa hẳn Tiểu thừa là tự tư, tự lợi riêng cho mình, Đại thừa vốn có căn cứ từ giáo lý nguyên thỉ; vậy nói Đại thừa là không do Phật thuyết, chả lẽ là do ma thuyết được sao? Hiện tượng Đại thừa, nếu đứng về mặt kết quả mà nói, thì thật đáng để tôn kính. Bằng không, thì tư tưởng tân - cựu bị phân biệt không ngớt. Thực thì tương phản lại là tương thành. Đến kinh Pháp Hoa, thì Đại - Tiểu tam thừa qui về nhất thừa và điều hòa được cuộc tranh luận Đại - Tiểu. Sự viên mãn và thành thục của Đại thừa có sự trợ giúp từ cơ sở tư tưởng của Hữu Bộ rất nhiều. Công của Hữu Bộ

đối với sự thành thục của môn Duy thức học lại càng to lớn hơn. - Nhân vật và tư tưởng của sự phát khởi Đại thừa. Cốt cán trong cuộc vận động Đại thừa, không nghi ngờ gì, đó là sự bắt đầu từ hai hạng người; 1. Chúng Tỳ kheo trong tăng đoàn Thanh văn: Chúng Tỳ kheo của Đại Chúng Bộ trước giờ nổi tiếng là những Tỳ kheo tiến bộ và tự do, mà nhân vật Đại Thiên là đại biểu điển hình. Có thể nói Phật giáo Đại thừa là điều đã được tiên tri, tiên giác. Về sau, do phái Án Đạt La của Đại Chúng Bộ ảnh hưởng đến Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ và Kinh Lượng Bộ, chung cuộc nhờ có Đại thừa khai xuất mà ba Bộ này điều hòa nhập vào Đại thừa. 2. Sự tự do tư tưởng của những tín đồ tại gia: Hướng lai trong Tăng đoàn Thượng Tọa Bộ là đối tượng để chúng tại gia nương theo tu học Phật Pháp. Nhưng từ khi xuất hiện thánh điển Đại thừa thì đa số lại lấy Bồ tát tại gia làm nhân vật trung tâm để hoằng pháp. Như kinh Duy Ma Cật, kinh Thắng Man. Trong các kinh này không chỉ nói lên tính bình đẳng tăng - tục, mà còn nói lên sự bình đẳng giới tính. Thậm chí, kinh Duy Ma Cật còn lấy ngài Xá Lợi Phất, nhân vật tiêu biểu của hàng Thanh văn Tỳ kheo ra châm biếm đủ điều, lại còn chế giễu tăng đoàn Thanh văn Tỳ kheo là bảo thủ, cố chấp. Điều này chỉ nói

lên xu thế tư tưởng của thời đại, chứ không hẳn là đại biểu cho Đại thừa Phật giáo một cách toàn diện nếu xét về mặt sự thực lịch sử. Cố nhiên là Phật giáo Đại thừa bài xích phong cách bảo thủ của các hành giả Tiểu thừa. Tuy nhiên, về mặt sự thực lịch sử mà khảo sát, thì sự viên thành và phát huy của Phật giáo Đại thừa cũng bắt nguồn từ nhiều vị đại sư trải qua nhiều thế hệ trong tăng đoàn. Cạnh đó, như nhiều lần chúng ta nói đến cụm từ "tư trào thời đại", về phương diện này cũng có hai nhân tố: 3. Nội bộ Phật giáo kích bác lẫn nhau: Đó là giữa Bộ phái Phật giáo với Bộ phái Phật giáo, thậm chí các học giả trong cùng Bộ phái cũng cùng phát minh, nhưng lại phê phán nhau, tiêu điểm là tranh luận về Pháp nghĩa, nhân đấy mà cấu thành hiện tượng vừa nêu. Phái có tư tưởng thủ cựu cứ tranh luận giằng co không chịu sút kém, nên luôn luôn khởi sinh một đợt tư tưởng mới. 4. Lấy cái hay của ngoại giáo và ngoại lai để bổ sung cái thiếu của mình: Điều đó chẳng khác nào lấy đá ở núi khác về mài đá núi mình cho nhẵn thêm, trong khi khí vận của Phật giáo bị kèm chặt giữa Bà La Môn giáo, và các học phái ngoại đạo, bởi đó là lúc họ chỉnh đốn lại "cờ trống". Chẳng hạn như "Bạt Già Phạn Ca" của Đại Chiến Thi, lúc này đã thành lập xong. Phái triết học Số luận và Thắng luận của ngoại đạo thời này cũng đã hoàn thành thể hệ, tân phái

Thấp Bà và Duy Tu Nô của Bà La Môn giáo đang trong xu thế long thịnh. Đối với Phật giáo họ công kích một cách khinh rẻ, bỗng trong nhất đán Phật giáo gặp phải sự công kích mới kịp phát hiện được nhược điểm của tự thân về phương diện nhân sự, đồng thời cũng phát hiện những ưu điểm của đối phương. Nhờ vậy, Phật giáo mới lấy sở trường bổ khuyết sở đoản, hoặc phát huy sở trường vứt bỏ sở đoản, và đấy cũng là kết quả tất nhiên mà thôi. Ở trước có nói về văn hóa của tộc người Đạt La Duy Trà ở nam Ấn Độ, và văn hóa của người Hy Lạp và Ba Tư ở bắc Ấn Độ. Phật giáo dung nhập tinh thần của hai nền văn hóa này, miễn sao nó không trái với bản hoài của đức Phật dứng về mặt nguyên tắc. Chấp nhận để mà dung hóa thì không có gì sai! Qua nhiều lần "đại khai đại hiệp" khiến Phật giáo Đại thừa đạt đến đỉnh điểm. - Học giả Đại thừa trong thời đại Bộ Phái. Chúng ta không thể không nói đến Thánh điển Đại thừa lần lượt được kết tập và công bố giữa mọi người ở thời sơ kỳ, ấy là tư tưởng tiến bộ của các học giả vô danh, nhưng cứ mỗi thế hệ đều có sự bổ sung: các học giả vô danh này cứ lặng lẽ làm công tác phát huy bản hoài của đức Phật cho đến lúc ngài Long Thọ xuất thế. Long Thọ ra sức tập hợp những thành quả của hàng trăm năm qua các học giả Đại thừa đã âm thầm đóng góp, và qui chúng về một mối. Ông sưu tập, chỉnh lý, trước thuật và phát huy những thành quả ấy, cũng như xác lập địa vị Phật giáo Đại thừa.

Kỳ thực, trước Long Thọ, ít ra cũng đã có một số vị cũng đã xác lập đầy đủ tư tưởng Đại thừa, như: 1. Ngài Long Quân (tức Tỳ kheo Na Tiên - Nagasena). Ông hoạt động hoằng hóa Phật pháp dưới thời vua Di Lan Đà. Đọc kinh Na Tiên Tỳ Kheo, thì thấy ngài tuy là vị La hán, nhưng qua cuộc vấn đáp ngài vẫn thuộc phạm vi Tiểu thừa. Tuy nhiên điều đáng chú ý, ông với đức Phật là người "khứ sự, bổ thỉ, đương lai sự", "tất tri chi". Phật có khả năng biết rõ các pháp trong ba đời. Ông cũng chủ trương trí huệ của Phật có thể đoán biết "từ tâm niệm đến thân xác biết khổ, vui, lạnh, ấm, thô, cứng, và tâm niệm chúng sinh hương về đâu Phật đều biết, đều phân biệt rõ ràng. Phật là đấng toàn trí, trí huệ Phật là vô biên, chủ trương này bản thân nó là tiền thân của tư tưởng Đại thừa. 2.

Ngài Hiếp Tôn Giả: Ngài là người sống dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca. Ngài xúc tiến thành công cuộc kết tập lần thứ tư, và cũng là người tiếp nhận tư tưởng Bát Nhã của phương nam khi được truyền đến phương bắc. Vì vậy nên học phong của Ngài chú trọng thẳng vào chính vấn đề chính và không ưa thích sự rườm rà. Ngài và các học giả hệ Phát Trí Luận thuộc Hữu Bộ có phần nào bất đồng. Đối với việc giải thích Phương Quảng Kinh, sau rốt Ngài nói: "kinh này

trong Bát Nhã gọi là Phương Quảng, do vì chuyên dùng nên gọi là Đại" (tức Phương Quảng có nghĩa là: Đại). 3. Ngài Thế Hữu: Ngài là nhân vật trọng yếu trong lần kiết tập thứ tư. Ngài trước tác bộ luận Dị Bộ Tông Luân, và luận Giới Thân Túc. Ngài gốc là học giả Tiểu thừa của Hữu Bộ, nhưng khi Chơn Đế dịch Bộ Chấp Dị Luận của và ngài Huyền Trang dịch bộ Di Bộ Tông Luận của ngài (Huyền Trang người viết Đại Đường Tây Vực Ký) đều nói ngài là vị Bồ tát. Đại Đường Tây Vực Ký có chép lời tự bạch của Thế Hữu "ta nhìn lại mình là kẻ vô học, nên xót xa mà rơi lệ, chí của ta là cầu Phật quả, nên không theo lối hẹp Tiểu thừa". Với Tiểu thừa, ngài là vị La Hán vô học(18), ngài cũng tự coi mình "giống như đồ bỏ đi", nhưng ngài không quay lại với Tiểu thừa. Sở cầu của ngài là Phật quả, dấy là tư tưởng Đại thừa không có gì tranh cãi. 4. Bồ tát Mã Minh: Mã Minh (Ásvaghosa), trong Đại Chánh Tạng có Mã Minh Bồ Tát Truyện, một quyển(19). Ngài hoằng hóa dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca. Truyền thuyết nói ngài sinh ở trung Ấn, buổi đầu theo Bà La Môn giáo, có sở trường về âm nhạc và thơ ca, cũng như rất nổi tiếng về lĩnh vực này. Về sau ngài bị luận thư của Hiếp Tôn Giả đánh đổ tà chấp, nhân đó ngài quy y Phật giáo. Mã MInh là người sáng tác rất phong phú. Trong kinh tạng hiện còn gồm có:

Luận Đại Thừa Khởi Tín, một quyển và được Chơn Đế dịch ra Hán văn, luận Đại Tông Địa Huyền Văn Bản, hai mươi quyển, cũng do Chơn Đế dịch ra Hán văn. Ni Kiền Tử Vấn Vô Ngã Ngữ Kinh, một quyển do Nhật Xứng dịch ra Hán văn, Đại Trang Nghiêm Luận Kinh, mười lăm quyển, được ngài La Thập dịch ra Hán văn, Phật Sở Hành Tán, năm quyển do Đàm Vô Sấm dich ra Hán văn, Thập Bất Thiện Đạo Nghiệp Kinh, một quyển, bản Hán dịch của Nhật Xứng. Sự Sư Pháp Ngũ Thập Tụng, một quyển cũng do Nhật Xứng dịch ra Hán văn, và nhiều tác phẩm khác của Mã Minh chưa thấy dịch ra văn Hán. Trong số tám luận thư nêu trên do Mã Minh sáng tác, chỉ một hoặc hai sách có tính chất Đại thừa, những sách còn lại đều thuộc phạm vi Tiểu thừa. Do đó, các học giả cận đại trong đó có Cánh Dã Hoàng Dương v.v... người Nhật Bản, ông này nghi là Luận Đại Thừa Khởi Tín không hẳn là do Mã Minh sáng tác, ông cũng nghi Đại Tông Địa Huyền Văn Bản Luận, không phải do Chơn Đế dịch ra Hán văn. Thậm chí có người còn cho rằng Luận Đại Thừa Khởi Tín là do người Trung Quốc mượn danh Mã Minh để viết - cụ thể như Vọng Nguyệt Tín Hanh và Địch Nguyên Vân Lai v.v... Cánh Dã Thị thì cho rằng Luận Đại Thừa Khởi Tín không những không phải do Mã Minh tạo, mà cũng không do Mã Minh tại dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca; theo ông luận này do người sau thời Long Thọ tạo. Có thể là học giả của thời Trần Na và Kiên Huệ,

hoặc cũng có thể là học trò của Thế Thân tạo. Vì phân tích nội dung của luận thì rõ. Theoluận Thích Ma Ha Diễn của Long Thọ thì có sáu vị có tên Mã Minh. 1. Mã Minh,

người sinh cùng thời với đức Thích Tôn, trích từ kinh Thắng Đảnh Vương. 2. Trong kinh Đại Thừa Bản Pháp cũng có một vị tên Mã Minh, và cũng sinh cùng thời với đức Phật. 3. Trong kinh Ma Ni Thanh Tịnh, chép sau Phật nhập diệt khoảng trăm năm, có vị mang tên Mã Minh. 4. Sau Phật diệt độ chừng ba trăm năm, cũng có một vị tên Mã Minh, điều này được chép trong kinh Biến Hóa Công Đức. 5. Kinh Ma Ha Ma Da, có nói đến một vị tên Mã Minh ra đời sau đức Phật chứng sáu trăm năm. 6. Kinh Thường Đức Tam Muội, cũng có một vị tên Mã Minh, ra đời sau Phật Niết bàn tám trăm năm. Trong đó vị Mã Miinh thứ năm là người sinh dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca. Có người tin chính vị Mã Minh thứ năm là người viết Luận Đại Thừa Khởi Tín, và một luận khác nói về Tiểu và Đại thừa. Những vị cùng có tên Mã Minh sau Phật nhập diệt để làm mốc mà tính cho nên có nhiều dị

thuyết. Ở đây chỉ nêu ra để tiện tham khảo, nên không nhất thiết định luận. Bát luận thế nào, ở bắc Ấn Độ dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca đã có tư tưởng Đại thừa lưu hành tại đây. Hiếp Tôn Giả và Thế Hữu là những vị có tư tưởng Đại thừa. Mã Minh tuy sinh tại trung Ấn Độ nhưng cũng từng thân cận Hiếp Tôn Giả, do đó đương nhiên Mã Minh dễ dàng cảm nhiễm tư tưởng Đại thừa được gợi ý bởi HIếp Tôn Giả. - Tây Phương Tịnh Độ. Tư tưởng Bát Nhã phát triển tại nam Ấn Độ và đấy là tư tưởng Đại thừa Phật giáo chủ về"trí"; trong khi ở bắc Ấn Độ lại xuất hiện tư tưởng cầu tha lực để vãng sanh về cõi Tịnh độ, đây là tư tưởng Đại thừa Phật giáo về "tình". Theo Pháp sư Ấn Thuận, thì Hiếp Tôn Giả là người tin vào kinh Bát Nhã, còn Bồ tát Mã Minh là người có liên quan đến đức tin Tây phương Tịnh độ. Kinh Đại Bi nói,"ở nước bắc Thiên Trúc có vị Tỳ kheo tên Kỳ Đà Ca Xác (Ásvaghosa - tức Mã Minh) phát khởi cái học Đại thừa, cầu sinh về thế giới Tây phương Cực lạc". Mã Minh vốn là người thành thục tín ngưỡng, ông sáng tác thi ca để tán tụng Bản sinh và sự tích của Phật, ông là người tín niệm cầu vãng sinh về nước Phật ở phương khác. Điều đó là phù hợp với tính chất tín ngưỡng trước kia của ông(20).

Lại nữa, "Nếu lấy sự giải thích có ngụ ý ngầm trong kinh, thì kinh Bát Nhã (chỉ một phần) có thể nói là có nguồn gốc từ phương đông. Như câu chuyện Bồ tát Thường Đế đi về phương đông có quốc độ Phật Bất Động", "Kinh Đại Bi, kinh A Di Đà nói rõ về nước Cực lạc ở phương Tây, đấy là đương thời do các học giả ở phương tây biên tập và truyền bá"(21). Kỳ thực, về đại thể của Phật giáo Ấn Độ mà nói, thì đông và tây phương có thể hỗ dụng nhau, tây và bắc phương có thể hỗ dụng nhau. Tư tưởng A Di Đà Tịnh độ phát nguyên ở phương tây, có thể có hai nhân tố: 1. Sự triển khai của Phật giáo nguyên thỉ: Tư tưởng Tịnh độ cứu tế, thực ra nó được tuôn chảy từ bản hoài của đức Phật. Kinh Tạp A Hàm quyển hai mươi hai, kinh 592(22); nói, hướng về Phật mà đi một bước, cũng có công đức vô lượng. Kinh Tạp A Hàm quyển 35, kinh 980(23) và kinh Tăng Nhất A Hàm - quyển 14, phần một phẩm Cao Tràng(24) nói, nhớ nghĩ đến Tam Bảo có thể trừ được lo sợ. Kinh Tăng Nhất A Hàm quyển 27, phần bảy của Phẩm Tà Tụ(25) thì nói, người bị ép phải cúng Phật, cũng có thể không bị đọa ác thú trong sáu mươi kiếp. Đến kinh Na Tiên Tỳ Kheo(26) lại thêm bước nữa, nói: "người tuy có bản ác, nhưng nhất thời niệm Phật, nhờ đó không bị đọa vào Nê Lê (tức địa ngục) mà được sinh về cõi trời Đâu Suất của vị Phật tương lai".

Vốn thế giới của đức Phật này là Tịnh độ, nhân đó mà biết thế giới của đức Phật kia cũng là Tịnh độ. Nhờ Bản Sinh Đàm của Phật mới biết đức Phật có bản nguyện lực. Cõi Tịnh độ ở phương tây được hình thành là do bản thệ nguyện lực của Phật A Di Đà mà thành. Có thể thấy, tuy trong thánh điển A Hàm đức Thích Tôn chưa từng nói đến cõi Tịnh độ của Phật A Di Đà, nhưng tư tưởng Tịnh độ Di Đà chắc chắn được lưu suất từ bản hoài của đức Thích Tôn. 2. Sự kích phát của tư tưởng ngoại lai: Tịnh độ là cầu sự cứu độ từ tha lực. Tuy điều này sớm đã xuất hiện trong thánh điển nguyên thỉ của Phật giáo, nhưng do trước đó chưa gặp ngoại duyên kích phát, nên nó không được mọi người coi trọng. Thế rồi bất chợt tiếp xúc với tín ngưỡng tôn giáo cả các dân tộc Hy Lạp và Ba Tư ở bắc Ấn Độ. Do phải tiếp dẫn dị giáo hồi nhập Phật giáo, nên không thể suy ngẫm về giá trị tư tưởng của họ. Mặt khác, việc sùng bái cầu nguyện sự cứu tế từ tha lực là điều phổ thông và bình thường của các tôn giáo Thần quyền, trong khi Phật giáo không tin vào Thần quyền. Nhưng trong bản thệ nguyện lực của đức Phật xác lập có hàm ẩn công năng cứu tế của tha lực. Vì vậy, nên Tỳ kheo Na Tiên khi gặp vua Di Lan Đà là người Hy Lạp, ông liền thuyết giảng rằng niệm Phật có thể sinh về cõi trời. Đến thời của Bồ tát Mã Minh thì tư tưởng Tịnh độ

Di Đà đã lan tỏa khắp trong nhân gian rồi. Kinh A Di Đà là do truyền khẩu truyền tụng lâu ngày mới được kết tập lại thành, và khi đã thành kinh sách thành văn, thì Tây phương Tịnh độ ứng hóa tùy căn cơ. Xác nhận là có Tịnh độ của Phật A Di Đà, và xét cho cùng thì Tây phương là ở đâu? Đấy là hai vấn đề. “Sinh tắc định sinh, khứ tắc bất khứ” (sinh thì nhất định có sinh, nhưng chết thì không phải là mất). Đây là lời giải đáp tối ưu cho câu hỏi Tây phương là phương nào, ở đâu.

TIẾT III. KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA Ở THỜI SƠ KỲ. - Suy định về thời đại: Thời sơ kỳ ở đây chỉ cho đầu kỷ nguyên tây lịch, và tương đương với năm Nguyên thỉ nguyên niên của vua Bình Đế nhà tây Hán - cho đến đời vua Hiến đế của nhà đông Hán, năm Kiến An thứ năm. Đây là ước định mà thôi. Giới hạn chủ yếu trong việc phân kỳ, là lấy thời đại Long Thọ làm chuẩn. Long Thọ sống vào thời ước độ từ năm 150 đến 250 sau Công nguyên. Phật giáo Đại thừa được xác lập là nhờ sự ra đời của ngài Long Thọ. Ngài không phải là người kết tập kinh điển Đại thừa. Ngài chỉ là người tài khéo trong việc sớ giải, tuyển thuật và xiển

dương những kinh điển Đại thừa đã có từ trước mà dựng lên Đại thừa Phật giáo. Để thẩm tra thánh điển Đại thừa xuất hiện trong thời Sơ Kỳ; Mộc Thôn Thái Hiền cho rằng có thể dùng hai phương pháp để xác định. 1. Tra khảo các kinh điển được Long Thọ dẫn dụng trong tác phẩm của ông. Long Thọ tuy có nhiều tác phẩm, duy chỉ cần lấy những dẫn dụng được ông sử dụng trong Luận Đại Trí Độ, Luận Thập Trụ Tỳ Bà Sa là được, vì hai luận này dẫn dụng kinh điển Đại thừa rất nhiều, trong đó có những điều kiện không còn lưu truyền, nhưng những điều được dẫn dụng chắc chắn là đã thành lập trước Long Thọ. 2. Tra khảo lịch sử dịch kinh Phật của Trung Quốc: Đến thời đại Long Thọ là dừng, phàm những Thánh điển Đại thừa được dịch sang tiếng Trung Quốc đều được coi là thuộc về thời sơ kỳ. Những dịch giả như Chi Lâu Ca Sấm (năm 167 tây lịch, tương đương đời vua Hoàn Đế, niên hiệu Vĩnh Khang, nhà Đông Hán của Trung

Quốc). Ngô Chi Khiêm (năm 220 tây lịch, nămvua Hiến Đế nhà đông Hán bị mất nước), Khương Tăng Hội (năm 252 tây lịch), Trúc Pháp Hộ (năm 265 tây lịch). Đó là những vị được coi là trước Long Thọ, và họ đã dịch kinh điển Đại

thừa ra Hán văn. Thế thì quả đúng trước Long Thọ đã tồn tại kinh Đại thừa(27). Pháp sư Ấn Thuận cho rằng việc khảo sự thành lập kinh điển Đại thừa sớm muộn gì cũng xảy ra. Theo ông có bốn cách để tra cứu: 1. Kinh điển Đại thừa đều có tự thuật về thời đại nó được lưu bố trong nhân gian. 2. Trong các kinh Đại thừa thường có sự dẫn thuật từ các kinh điển khác. Như kinh Vô Lượng Nghĩa có dẫn thuật kinh Đại Bát Nhã, kinh Hoa Nghiêm, kinh Pháp Hoa, kinh Lăng Già có nói đến kinh Đại Vân, kinh Niết Bàn, kinh Thắng Ma, kinh Ương Quật Ma; và kinh Mật Nghiêm lại dẫn thuật kinh Hoa Nghiêm, kinh Lăng Già. 3. Trong các kinh Đại thừa đều có huyền ký cho luận sư đời sau: như Mã Minh, Long Thọ trong kinh Ma Ha Ma Da: Long Thọ trong kinh Lăng Già; Long Thọ, Vô Trước trong kinh Văn Thù Đại Giáo Vương. Các yếu tố trên đủ để biết thời đại xuất hiện của các kinh; đồng thời, tất cả kinh Đại thừa đều có đề cập đến tên của các vua, quan của Ấn Độ, qua đó biết được niên đại trị vì và sự ra đời của họ, và đấy cũng là một chứng cứ. 4. Dựa vào sự phán giáo trong thánh điển để có thể biết kinh điển nào được truyền trước, kinh điển nào được truyền sau: như kinh Đà La Ni Tự Tại Vương, kinh Kim

Quang Minh, kinh Thiên Bát, chúng ta đều có phân biệt, trước nói "hữu", tiếp nói "không", sau rốt nói "trung" (chơn thường). Kinh Lý Thú thì đơn cử Tam tạng, Bát Nhã và Đà La Ni. Đứng về lý mà nói, thì ban đầu nói "sự hữu", kế tiếp nói "tánh không", và sau cùng thì hiển "chơn thường"(28) Đứng về thái độ tôn giáo mà nói, thì sự huyền ký trong Thánh điển là xuất phát từ Phật thuyết. Đứng về góc độ lịch sử mà nói, thì phàm các nhân vật có niên đại được đề cập đủ để tham khảo, và biết được thời gian ra đời của mỗi bộ kinh. - Kinh Bát Nhã. Kinh Bát Nhã là bộ kinh thông cả Đại và Tiểu thừa, và cũng là kinh mẫu của Đại thừa Phật giáo. Bộ Bát Nhã hàm chứa trong nó rất nhiều kinh điển; lớn thì có sáu trăm quyển Đại Bát Bát Nhã Kinh", nhỏ thì chỉ vọn vẹn trong một trang giấy, đó là Bát Nhã Tâm Kinh. Ở thời đại Long Thọ chỉ có Tiểu Phẩm Bát Nhã và Đại Phẩm Bát Nhã là được lưu hành. Tại Trung Quốc thời hậu Hán, Tiểu Phẩm Bát Nhã lần đầu tiên được Chi Lâu Ca Sấm dịch ra Hán văn với tựa kinh là Đạo Hành Bát Nhã. Đời Đông Tấn có Trúc Pháp Hộ dịch Đại Phẩm Bát Nhã ra Hán văn với tựa kinh là Quang Tán Bát Nhã. Hai thứ loại "Bát Nhã" này của bản Hán dịch. Mỗi thứ cũng có nhiều tên gọi khác nhau. Nay căn cứ Ấn Độ Phật Giáo

Sử của Long Sơn Chương Chân, thiên thứ ba, chương II, để liệt kê ra đây các dị bản Hán dịch về Tiểu Phẩm Bát Nhã và Đại Phẩm Bát Nhã trong bộ Đại Bát Nhã Kinh. 1. Căn Bản Bát Nhã - từ phần đầu đến phần thứ năm. 2. Tạp Bộ Bát Nhã: Tứ phần thứ sáu đến phần 16 "Bát Thiên Tụng Bát Nhã" là một trong số những Bát Nhã xuất hiện sớm nhất. Điều đó được các học giả cận đại công nhận. Theo ngài Đa La Na Tha (Tàranàtha - người Tây Tạng) tác giả bộ Ấn Độ Phật Giáo Sử thì Bát Thiên Tụng Bát Nhã là do ngài Văn Thù hiện tướng làm vị Tỳ kheo để thuyết cho vua Chiên Đà La Cấp Đa đệ nhất của vương triều Khổng Tước nghe. Về phương diện phát nguyên, thì Bát Thiên Tụng Bát Nhã xuất

hiện tại nam Ấn Độ, tiếp đó truyền đến tây Ấn Độ. Lại nữa theo Siddhànta, Wassilief được truyền tại Tây Tạng, và được trích dẫn từ Buddhismus, thì Đông Sơn Trụ Bộ và Tây Sơn Trụ Bộ của địa phương Án Đạt La, thì ở địa phương này có câu tục ngữ "Bát Nhã Kinh". Đại khái câu tục ngữ này muốn chỉ những gì được ngài Văn Thù Sư Lợi thuyết giảng là nền tảng của Bát Thiên Tụng Bát Nhã. Khi Bát Thiên Tụng Bát Nhã được truyền đến bắc Ấn Độ (tại địa phương Kiền Đà La) thì bị công kích bởi các học giả Tiểu thừa thuộc Hữu Bộ. Do đó, trong Nhị Vạn Ngũ Thiên Tụng Bát Nhã có đề cập đến luận điểm của Tiểu

thừa cho rằng kinh điển Đại thừa là không do Phật thuyết. Về sau, vào đời Hán Linh Đế, năm Quang Hòa thứ hai - năm 179 tây lịch, thì Bát Thiên Tụng Bát Nhã được Chi Lâu Ca Sấm dịch ra Hán văn, và từ đó, Bát Thiên Tụng Bát Nhã được truyền bá tại đông độ (Trung Hoa) . Như vậy, cho thấy Bát Thiên Tụng Bát Nhã ra đời từ rất sớm. Tư tưởng Bát Nhã tựu trung chỉ một chữ "Không". Từ ngữ Bá Nhã có thể dịch là Trí. Về mặt khách quan thì "Không" thức là Trí, về mặt chủ quan thì Trí tức là "Không". Có được Trí như thế tất nhiên có thể chứng nhập tánh không, chứng nhập được tánh không tất nhiên phải có Trí như thế. Vì vậy, Trí huệ và "Không", suy cho cùng chỉ khác danh xưng nhưng "đồng nhất vật". Nhưng, "Không" của Bá Nhã không đồng nghĩa với nhân sinh quan hư vô và thế giới quan hư vô, mà "Không" ở đây là nền tảng của "duyên sinh tánh không vô sở đắc", là cái thấy đúng như tự tánh của các pháp, nó không bị tù khổn bởi ngã chấp và ngã dục. Đấy là trạng thái đạt đến tâm cảnh tự do, vô ngại trong mọi hoạt động. Vì vậy, kinh Bát Nhã một mặt chủ trương "Không", mặt khác lại mang sắc thái phiếm thần luận. Chẳng hạn như Luận Đại Trí Độ(29) của Long Thọ, quyển bảy mươi hai nói: "trong Bát Nhã Ba La Mật, hoặc có lúc phân biệt các pháp "không" là thiển, hoặc có lúc thì nói thế gian pháp tức Niết bàn là thâm, các sắc pháp tức là "Phật pháp". Đấy cũng là một cách phát biểu, quan sát thấy tánh của

các pháp là không, đấy chỉ là nghĩa cạn, khẳng định các pháp thế gian đồng với tất cả sắc pháp, hay tất cả vạn pháp cũng đều là Phật pháp. "Không" là chỉ cho các pháp vô tánh, chứ "không" không phải là phủ định tất cả các pháp là không có - (không vô tự tánh), trong chơn không đã có hàm ẩn tư tưởng diệu hữu. - Kinh Hoa Nghiêm Kinh Bát Nhã như vừa trình bày trong đó ngầm chứa diệu hữu, kế thừa tư tưởng diệu hữu này, với lập trường "tịnh tâm chuyên khởi" từ đó triển khai thế giới quan "đại diệu hữu", ấy chính là nội dung kinh Hoa Nghiêm. Bản Hán dịch có sáu mươi "Hoa Nghiêm Kinh" và tám mươi "Hoa Nghiêm". Nhưng, đương thời trong trước tác của Long Thọ có khả năng chứng thực được là kinh chỉ có "Thập Địa Kinh" và "Nhập Pháp Giới Phẩm". Còn về lịch sử dịch kinh của Trung Quốc dịch bộ thánh điển Hoa Nghiêm, thì có Ca Sấm, Chi Khiêm, và đặc biệt là Trúc Pháp Hộ, vào thời đại Long Thọ, đại bộ phận kinh Hoa Nghiêm cũng đã xuất hiện rồi. Thập Địa Kinh và Tạp Hoa Trang Nghiêm Kinh (tức phẩm Nhập Pháp Giới, hoặc còn có tên Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát Kinh) hiện vẫn còn bản Phạn văn, như vậy đủ thấy hai bản kinh này mới là tinh yếu của kinh Hoa Nghiêm. Thập Địa Kinh là luận về cái lý tu đạo của Bồ tát. Nó chia thành mười giai tầng tiến tu để đạt đến thánh quả

như là: Hoan hỷ, Ly cấu, Phát quang, Diệm huệ, Nan thắng, Hiện tiền, Viễn hành, Bất động, Thiện huệ, Pháp văn. Chỉ mỗi tư tưởng Thập địa mà sự phân phái của Đại Chúng Bộ nói là đã xuất hiện trong "Đại Sự" và trong "Bát Nhã Kinh" thuộc về Phật truyện của Xuất Thế Bộ. Nhưng danh mục Thập địa của Đại Sự và của Thập Địa Kinh là không giống nhau. Hơn nữa, để hoàn bị ý nghĩa Thập Địa Bồ tát đạo được giải trình một cách sáng tỏ thì phải cậy đến sự cống hiến của Thập Địa Kinh. Phẩm Nhập Pháp Giới đầu tiên là do đức Thánh Tôn nhập định, từ trong định Ngài hiển thị cảnh giới bất khả tư nghì của pháp giới mà Ngài nhập vào, tiếp đến là nói hạnh nguyện của Bồ tát Phổ Hiền có khả năng nhập vào pháp giới, lấy việc Thiện Tài đồng tử đi về phương nam tham quan và hỏi các thiện tri thức về các cố sự (việc xưa) của họ xuyên suốt qua mọi thời gian. Thiện Tài vâng theo lời dạy của Bồ tát Văn Thù mà đi về phương nam, cuối cùng Thiện Tài chứng nhập pháp giới ngay dưới chỗ ngồi của Bồ tát Phổ Hiền. Văn Thù đại biểu cho trí huệ của Phật, Phổ Hiền đại biểu cho hạnh nguyện của Phật, và Thiện Tài đồng tử đại biểu cho người tu chứng. Do tin mới hiểu, do hiểu mới tu hành, do tu hành mới chứng quả; Phẩm Nhập Pháp Giới giải rõ bốn giai trình mà người học Phật phải hoàn thành. Tư tưởng Hoa Nghiêm cho rằng tam giới có được đều do ở tâm (tam giới sở hữu, giai do ư tâm); "phân thành mười

hai nhân duyên, đều dựa vào một tâm"; "tâm như người thầy dạy vẽ, có thể vẽ đủ thứ thuộc năm ấm". Đấy là luận điểm của duy tâm luận. Duy tâm của Hoa Nghiêm với triết học duy tâm của phương tây có những điểm không giống nhau. Hoa Nghiêm đặt nền tảng duy tâm luận trên lập trường Duyên khởi quan, lấy tâm thanh tịnh để nhận biết duyên khởi; do đó, lập trường "tịnh tâm duyên khởi" của Hoa Nghiêm bất đồng với "vọng tâm duyên khởi" của Bát Nhã. Duy tâm luận của các học phái triết học tây phương chưa có học phái nào quan niệm duyên khởi. Duyên khởi quan vốn là kết quả chứng ngộ của đức Phật dưới cội Bồ đề, do vô minh, hành cho đến lão tử, đây được coi là cơ bản của vọng tâm, do vọng tâm mới sanh ra "hữu", hữu này chỉ là huyễn hữu, là không (có tự tánh). Vọng tâm duyên khởi quan của Bá Nhã coi đây là một luận lý cơ bản. Như vậy phải kinh qua "Không" rồi mới đến duyên khởi, theo lập trường diệu hữu mà xét, thì duyên khởi như vậy thuộc tịnh tâm duyên khởi. Như chúng ta biết, Phật giáo nguyên thỉ lấy giải thoát làm Tông chi, và không đủ thời gian để luận vấn đề bản thể của hình nhi thượng. Tuy nhiên, đứng trên quan điểm triết học mà nói, thì việc kiến lập bản thể hình nhi thượng tất nhiên phải trải qua quá trình lý luận. Sở dĩ như vậy, đến kinh Bát Nhã, yêu cầu về bản thể của hình nhi thượng mới ngầm lộ dạng; đến kinh Hoa Nghiêm vấn đề

bản thể hình nhi thượng mới chính thức khai mở một cách hiển hiện đây là "diệu hữu" của "thanh tịnh tâm". Sao gọi là diệu hữu của thanh tịnh tâm? Theo kinh Hoa Nghiêm, toàn pháp giới (vũ trụ) là sự hiển hiện của pháp thân Tỳ Lô Giá Na Phật (Vairocan - Đại Nhật), pháp thân thanh tịnh của Phật Tỳ Lô Giá Na phủ lên toàn pháp giới, đấy là tịnh tâm duyên khởi quan của diệu hữu. Theo quan điểm triết học, thì thế giới quan của Hoa Nghiêm như vậy là thuộc phiếm thần luận, duy có điều, tư tưởng phiếm thần luận của Phật giáo không như phiếm thần luận của các tôn giáo khác; triết học phiếm thần của các tôn giáo thần quyền, yêu con người thuận theo "thần" (bản thể), nhưng từ chối

không yêu cầu “Thần” yêu thương con người; trong khi phiếm thần của Phật giáo, thì bản thể của thần chính là pháp thân Phật, ngoài pháp thân còn có Báo thân và Ứng thân. Pháp thân là bản thể của chư Phật, Báo thân là cá thể của chư Phật, và Ứng thân là theo yêu cầu của chúng sinh mà thích ứng để rộng đường cứu khổ độ sinh. Chính vì toàn pháp giới đều là sự hiển hiện của Pháp thân; do đó, trong mỗi một pháp giới phản ảnh tính cộng thông của toàn pháp giới. Vì thế kinh Hoa Nghiêm coi một là tất cả, tất cả là một. Phá đổ tan tành sự ngăn cách cả về thời gian lẫn không gian. Khi cho rằng trong một vi trần hàm chứa toàn pháp giới, và thời gian trong một sát na bao hàm cả vô cùng tận; do vậy mới có chuyện núi Tu Di được chưa trong một hạt cải, một hạt cải đựng cả núi Tu Di. Đạo lý này còn cho rằng trường

kiếp ở trong đoản kiếp và đoản kiếp ở trong trường kiếp. Đạo lý này khi đến cây bút của các nhà chú thích người Trung Quốc họ bèn lập thành thập trùng vô tận duyên khởi. Ở góc độ khoa học hiện đại cũng có thể chứng minh được tính chính xác của đạo lý này. Luận tương đối cho chúng ta biết sự vận động của một vật thể dối với trạng thái tiếp cận vận tốc ánh sáng mỗi giây là 299.800km. Thế nhưng bản thân vật thể cảm nhận được cả về thời gian lẫn vật tốc lại hoàn toàn đứng yên. Vì vậy, các nhà khoa học biết rõ bầu trời mà trong đó sinh mệnh con người là hữu hạn, họ có thể dùng hàng không đi trong không gian một nghìn năm để đi đến các hành tinh bên ngoài hệ mặt trời, ấy vậy nhưng cuối cùng họ cũng quay về trái đất. - Kinh Duy Ma. Riêng tại Trung Quốc, bản kinh Duy Ma tính từ ngài Chi Khiêm đến Huyền Trang có tất cả sáu bản dịch. Nhưng chỉ có bản kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết do ngài La Thập dịch là được lưu hành thịnh hơn cả. Bản dịch lấy “Bá Nhã” làm bối cảnh, nó luận về “Không” một cách tiêu cực, nhưng luận về “hữu” thì khẳng định một cách tích cực. Do đó, về vũ trụ luận, thì Hoa Nghiêm và Duy Ma có nhiều điểm tương thông. Về phương diện thế giới quan, kinh Duy Ma lấy nhân cách con người trong sinh hoạt hiện thực từ đó phát hiện Phật đạo tiềm

tại trong con người. Cho rằng sinh hoạt hiện thực của con người tức là sự hiển hiện của chân như (pháp tánh), và các hiện tượng sai biệt của thế giới ấy là quốc độ thanh tịnh; lấy cảnh giới Niết bàn giải thoát của Tiểu thừa lồng vào nhân cách sinh hoạt mang tính hiện thực. Đấy là sự tiếp nối tư tưởng của kinh Hoa Nghiêm, Kinh Hoa Nghiêm lấy toàn pháp giới như là sự hiển hiện của pháp thân, nhằm hướng Phật pháp đi vào thực tế nhân sinh. Việc đó xảy ra đúng vào lúc Tiểu thừa Phật giáo có ý định thoát ly khỏi thực tiễn nhân sinh. Hai trạng thái hoàn toàn tương phản. Từ lý do cơ bản này, nên Duy Ma chủ trương tuy không xa lìa đạo pháp, nhưng vẫn cứ thực hành hạnh của phàm phu. Không đoạn phiền não mà vẫn nhập cảnh giới Niết bàn, bằng cách trụ tâm vào chân tâm, trụ vào thâm tâm, trụ vào Bồ đề tâm và coi đấy là đạo tràng của thiền định. Phật đạo chân chính là hãy đi vào phiền não, vào nghiệp mà phát hiện Phật chủng tiềm tại. Tức có ở trong phiền não mới thấy hết được Bồ đề. Không lìa sinh tử mà vẫn trụ Niết bàn, đấy là lập trường của kinh Duy Ma. Vào cuối thời kỳ Phật giáo Bộ phái, vì Tiểu thừa quá thiên trọng về việc tu hành để liễu thoát sinh tử, và dần dần thoát ly hẳn sinh hoạt đời thường của đời sống nhân gian. Do đó, sự xuất hiện của kinh Duy Ma đã đem lại khí tượng phấn chấn đối với tinh thần hoạt bát của Phật giáo. Bản kinh lấy cư sĩ Duy

Ma Cật tuy hành xử là

người trần tục, nhưng lại siêu việt đối với thế gian, phát huy sức mạnh của một nhân cách vĩ đại, điển hình cho thân phận của Bồ Tát. Sự kiện Duy Ma Cật hiện thân là cư sĩ thuyết pháp, làm phấn chấn ý chí của giới tín đồ tại gia, đồng thời lấy ngài Xá Lợi Phất làm trung tâm, nhằm làm lộ sự thiếu kiến thức và sức mạnh nhân cách của hàng Thanh văn đệ tử. Tư tưởng này gây sự chú ý đầy tính gợi ý đối với Thiền tông Trung Quốc. - Kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Kinh Hoa Nghiêm, Kinh Duy Ma đứng trên lập trường Đại thừa mà bài xích nhị thừa. Thinh văn, Duyên giác. Trong khi đó kinh Pháp Hoa khởi xướng sự điều đình giữa Tiểu và Đại thừa, mới mong muốn tất cả chúng sinh đều hướng về Phật thừa bằng cách biểu hiện bản hoài hóa độ thế gian của đức Phật, ấy là dưa cả ba thừa qui nhập về nhất thừa. Không chỉ có Bồ Tát mới khả năng thành Phật, mà hàng Thanh văn đệ tử Tỳ kheo, Tỳ kheo ni và ngay cả Long nữ thuộc súc đạo cũng có khả năng thành Phật. Khai pháp hội gồm đủ tam thừa, trong đó dồn hết tâm sức thuyết giảng rằng tất cả đều sẽ thành Phật. Do nguyên nhân này mà kinh Pháp Hoa được coi là vua trong các kinh. Địa vực lưu bố của kinh Pháp Hoa rất rộng, ngoài bản Hán dịch, kinh Pháp Hoa còn có bản dịch của Tây Tạng ngữ, vừa mới đây, người ta phát hiện bản dịch kinh Pháp Hoa bằng Hồ ngữ ở vùng trung Á, tuy chỉ mới phát hiện được từng đoạn, từng phần. Kinh Diệu

Pháp Liên Hoa (Saddharmapụndarika sùtra) bằng Phạn văn được ngài Nam Điều Văn Hùng người Nhật Bản hiệu đính từ sau năm 1908 đến năm 1912 thì cho xuất bản. Phần Hán dịch có ba bản, nhưng bản dịch ngài La Thập được lưu bố phổ biến hơn cả. Bản dịch của La Thập hiện còn cả thảy hai mươi tám phẩm, nhưng bản dịch bấy giờ không có phần trùng tụng của phẩm Đề Bà Đạt Đa, phẩm Phổ Môn, phần trùng tụng là do người sau tăng bổ. Theo khảo sát, thì trừ Phẩm Đề Bà Đạt Đa, còn lại từ phẩm thứ nhất đến phẩm hai mươi hai đều giữ nguyên hình của bản kinh, qua hai lần tăng bổ kinh mới hoàn thành hai mươi tám phẩm như bản kinh đang hiện hành(28). Theo pháp sư Ấn Thuận, thì "kinh Pháp Hoa không nên đọc một bản dịch, mà nên đọc hết cả mười bản dịch khác nhau mới trừ bỏ được sự trộn lẫn của phẩm Đề Bà Đạt Đa; phẩm Chúc Lụy là thành phần được thêm vào bởi hậu nhân, có thể không cần đọc(29). - Kinh điển Tịnh Độ. Trước giờ thánh điển Phật giáo đều nhắm vào đời sống hiện thực của nhân sinh, lấy đó làm vấn đề trung tâm mà chưa luận đến phương pháp cứu tế sau khi chết đi sẽ đi về đâu; hoặc lấy đời sống hiện tại làm điểm xuất phát cho cõi vĩnh hằng của thế giới bên kia, ở tương lai, cõi Tịnh độ đầu tiên khai mở là công việc của Phật hoặc của Bồ Tát, vấn đề cũng chưa minh bạch chỉ dẫn là sau khi chết

sẽ như thế nào. Hệ tư tưởng của giới luật Tịnh độ được xuất hiện đặt cơ sở trên yêu cầu duy nhất này. Tuy nhiên việc cứu tế ở cõi Tịnh độ được xác nhận là có liên hệ đến bản hoài của Phật. Sự xuất hiện tư tưởng cứu tế Tịnh độ được thành thục là nhờ sự hòa hợp của nhiều nhân duyên. Về đại thể, Tịnh độ được chia thành ba giòng lớn: 1. Đâu suất Tịnh độ của ngài Di Lặc (Maitreya): Bồ Tát Di Lặc (Từ Thị) hiện đang ở cung trời Đâu Suất, và tương lai sẽ thành Phật độ chúng sinh ở cõi Ta bà này. tư tưởng này vốn dã có trong kinh A Hàm. Đến Bồ Tát Long Thọ, tư tưởng này được vận dụng thành Di Lặc

thành Phật kinh, và Di Lặc Hạ Sinh Kinh v.v... Trong khi kinh Quán Di Lặc Bồ Tát Thượng Thăng Đâu Suất Thiên được dịch từ Thư Cú Kinh Thinh, tức chuyển sang tự thuật về niềm vui ở cõi trời, nhằm khuyến khích mọi người cầu vãng sinh về Đâu Suất Tịnh độ, và dùng danh xưng như một điều kiện để cầu vãng sinh. Niệm Phật để được sinh thiên thấy nói đến trong kinh Na Tiên Tỳ Kheo, cho thấy danh xưng niệm Phật là tiến thêm một bước nữa. Khảo sát uyên nguyên tư tưởng về danh xưng, thì phải nói đến "đạo nhân thanh cố khởi"(30) của Đại Thiên, rồi phát triển đến Đại thừa Tịnh độ lấy làm xưng danh niệm Phật, và đến Đại thừa Mật Giáo lấy việc tụng trì Đà La Ni để cầu vãng sanh. 2. A Súc (Aksobhya - Bất Động):

Cõi Tịnh độ ở nước Diệu Hỷ thuộc phương đông của đức Phật A Súc có quan hệ đến tư tưởng Bá Nhã. Trong kinh Bát Nhã có nói đến Phật A Súc. Kinh Bát Nhã được lưu xuất ở khu vực đông nam Ấn Độ. Bồ Tát Thường Đề đi về hướng đông mà cầu pháp, ở đó có cõi đông phương Tịnh độ của Phật A Súc. Tư tưởng về Phật A Súc được thấy ở rất nhiều kinh. Cụ thể là được biên tập và được dịch ra Hán văn có bộ "A Súc Phật Quốc Kinh", bản Hán dịch của Chi Lâu Ca Sấm, và "Đại Bửu Tích Kinh" thứ sáu - Bất Động Như Lai Hội, bản Hán dịch của Bồ Đề Lưu Chi. Đức Phật A Súc khi còn là Tỳ kheo đã phát mười sáu đại hạnh nguyện và hai mươi ba Tịnh độ nguyện, cộng cả thảy là ba mươi chín nguyện. Điều kiện để được vãng sanh về nước Diệu Hỷ là phải tu hạnh lục độ, và chủ yếu là tu theo không quán của Bá Nhã. Nếu so sánh việc cầu vãng sanh về nước Diệu Hỷ của Phật A Súc với việc cầu vãng sanh về Tây phương Tịnh độ của Phật A Di Đà, thì cầu sinh Tịnh độ ở phương đông chú trọng vào tự lực là chính. Đứng về mặt lý tưởng hóa, thì trình độ ở nước Diệu Hỷ không theo kịp trình độ của thế giới Cực lạc ở phương tây, nhưng về mặt đạo đức xã hội và văn hóa thì hơn hẳn Cực lạc Tịnh độ. 3. Nước Tây phương Cực Lạc của đức Phật A Di Đà (Amitàyus Amitàbha - Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Quang):

Ở thời đại Long Thọ, dựa vào nội dung được dẫn dụng từ luận Thập Trụ Tỳ Bà Sa của ông mà nói, thì "Nhị Thập Tứ Nguyện Kinh" gần đây vẫn còn, và được Chi Khiêm dịch ra Hán văn thành A Di Đà Kinh, hoặc Vô Lượng Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác Kinh là một đại biểu cho nước Tây phương Cực lạc. Bản Phạn văn của kinh này hiện vẫn còn, trong đó có bản với ba mươi sáu nguyện, có bản với bốn mươi sáu nguyện. Điều đó cho thấy sự xuất sinh các bản nguyện của Kinh cứ theo quỹ tích mà tăng dần. Kinh điển Di Đà, ngoài bản Hán dịch của Chi Khiêm và Khương Tăng Hội, còn có các bản dịch khác như: Đại A Di Đà Kinh, Đại Vô Lượng Thọ Kinh, Đại Bảo Tích Kinh, Vô Lượng Thọ Như Lai Hội, Đại Bảo Tích Kinh, Vô Lượng Thọ Như Lai Hội, Đại Thừa Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm Kinh, và Phạn văn thì có bản Sukhàvati - Vyùha (Lạc Hữu Trang Nghiêm) Tây Tạng có bản dịch kinh Phạn văn này. Tư tưởng bản nguyện được bắt nguồn từ Bản Sinh đàm của Đức Thích Tôn. Đức Phật A Súc khai xuất ba mươi chín nguyện, đức Phật A Di Đà do từ hai mươi bốn nguyện tăng dần thành bốn mươi tám nguyện; quá trình diễn tiến của sự tăng dần không có gì khó hiểu, những câu những ý như: "muốn sinh về nước ta, lúc lâm chung sẽ được tiếp dẫn" (dục sinh ngã quốc, lâm chung tiếp dẫn). Nghe danh ta mà cúng dường, mà nhớ niệm, chắc chắn sẽ được sinh về nước ta". (Văn danh cúng dường, hệ niệm tất sinh ngã quốc). "Một lòng vui vẻ tin tưởng, niệm

được mười niệm tương lai sẽ sinh về nước ta" v.v... những lời như vậy được thêm vào trong bốn mươi tám nguyện, hình thành Pháp Môn Tịnh độ toàn nhờ vào tha lực. Do kiến lập bản nguyện lực của Phật, nên cõi lạc thổ của Phật A Di Đà có hai nét đặc sắc rất lớn. 1. Tự thân Phật A Di Đà là Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Quang, tất cả chúng sinh được sinh về nước Ngài cũng là Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Quang. Hai điều này ở cõi Tịnh độ của Phật Di Lặc và Phật A Súc không có. 2. Cõi Tịnh độ của Phật A Di Đà người được vãng sanh có thể mang theo nghiệp, vì phàm phu cũng có thể vãng sanh về đó, tất cả chúng sanh chỉ cần chí thành tín niệm đủ mười niệm là được vãng sanh nước Tịnh độ của Ngài. Lấy điều này sánh với hiệp tam thừa vào nhất Phật thừa của kinh Pháp Hoa thành ra thông tục hóa và phổ cập hóa. Theo kinh Pháp Hoa, thì chỉ cần chuyên tu sao cho đạt đến thánh vị thì hội qui về Phật đạo, điều này tạo cơ hội cho tất cả hàng phàm phu về được vãng sanh, vì là "ai được sinh về nước ta, thì chỉ một lần sanh liền về cõi Phật". Đây là điều được nói trong "dị hành đạo" của luận Thập Trụ Tỳ Bà Sa - phẩm Dị Hành của Long Thọ. - Nét đặc sắc của Kinh Giáo Đại Thừa.

Đối với kinh giáo Tiểu thừa, khi kinh giáo Đại thừa có rất nhiều nét đặc sắc. Thánh điển Đại thừa và Thánh điển của Bộ phái Phật giáo, về hình thức tuy đồng dạng, vì đều dùng "Phật thuyết". Nhưng kinh điển Tiểu thừa phần lớn sử dụng văn thể theo lối ký sự, ký thực, ít có sự diễn dịch bổ trương. Trong khi kinh điển Đại thừa đa phần sử dụng theo lối diễn nghĩa, cố sự, thí dụ, và kệ tụng theo phong cách văn nghệ mang tính phổ thông. Chẳng hạn như phẩm Nhập Pháp Giới trong kinh Hoa Nghiêm, hoặc phẩm Hỏa Trạch Dụ, phẩm Hóa Thành Dụ, phẩm Cùng Tử Dụ, phẩm Dược Thảo Dụ trong kinh Pháp Hoa, đặc biệt là kinh Du Ma Cật. Thậm chí học giả Hồ Thích cho rằng kinh Duy Ma Cật là tác phẩm "bán tiểu thuyết, bán hý kịch". Nét đặc sắc thứ nhất của kinh Đại thừa là dùng phương pháp viết theo lối thiển cận để phát huy bản hoài của Phật, dẫn mọi người phát tâm tín ngưỡng Phật pháp. Còn các kinh khác như kinh Mật Nghiêm, kinh Giải Thâm Mật, kinh Lăng Già v.v... hơi có sắc thái luận thư. Đúng ra kinh Na Tiên Tỳ Kheo vốn là một luận thư, nhưng vẫn được gọi là kinh (Sùtra): Do vì đa phần các luận thư trong Đại thừa đều đến từ Đại Chúng Bộ. Trong đó đa số danh xưng đều lấy từ các kinh được cho là do Phật thuyết. Kỳ thực, tính chất giữa kinh thư và luận thư là không giống nhau, đấy là điều đáng được chú ý. Kinh điển Đại thừa của Phật giáo Bộ phái, ở phần kết chỉ nói là người nghe pháp hoan hỷ, ítn thọ và phụng hành,

và dừng lại ở đấy. Trong khi kinh điển Đại thừa nhắm đến mục đích phổ biến rộng khắp, nên thường ở cuối kinh có phần "chúc lụy" cho các vị Bồ Tát, thiên thần, vua quan v.v... hộ trì kinh, và tán dương công đức của người thọ trì, đọc tụng, giải thuyết, và thư tả có vẻ hơi cường điệu. Cũng như sau mỗi lần thuyết xong một kinh thường dùng câu chữ tối thượng để nói rõ địa vị quan trọng của kinh trong Phật pháp. Thường là hình dùng hình dung từ đẹp đẽ nhất để ca ngợi công đức người tín phụng, người truyền lưu, và cũng có vẻ cường điệu, nhưng đây cũng chính là nét đặc trưng thứ hai của kinh điển Đại thừa. Tiểu thừa giáo lấy sự giải thoát của quả La Hán làm mục tiêu, Đại thừa giáo lấy sự viên mãn của Bồ Tát đạo - tức thành Phật - làm mục tiêu. Do vậy, mà đường đi của Bồ Tát là vô cùng sâu rộng. Chủ yếu là Bồ Tát phải phát Bồ đề tâm, phải tu hành theo sáu Ba la mật, phải tu chứng Thập địa. Khi ấy Bồ Tát mới thành tựu

được Phật quả. Nói một cách tổng quát, giáo nghĩa Đại thừa, theo Luận Đại Trí Độ, đó là ba cú thoại: 1. Nhất thiết trí tương ưng tác ý - Nhất thiết trí là chỉ cho Vô thượng Bồ đề. 2. Đại bi vô thượng thủ - chỉ cho việc phát tâm đại bi, bằng cách rộng độ chúng sinh khổ.

3. Vô sở đắc vi phương tiện hành - thể chứng được giáo nghĩa duyên sinh là không, là vô ngã; quên cái ta để vì chúng sinh mà phục dịch, mà nghiêm tịnh quốc độ. Kinh Đại Nhật Như Lai cũng có ba cú thoại nhiếp cả Đại thừa giáo nghĩa: 1. Bồ đề tâm làm nhân. 2. Đại bi làm căn bản. 3. Phương tiện làm cứu cánh. Không nên hiểu sai nghĩa của hai chữ phương tiện; người khéo dùng nhiều phương pháp một cách thiện xảo trong nhiệm vụ trợ giúp chúng sinh đạt thành việc ngộ nhập Phật trí, thì gọi đó là phương tiện. Do đó, tuyệt nhiên không được giải thích từ ngữ phương tiện một cách tùy tiện theo thông tục.

(1) Đại Chánh tạng-2, cuối trang 220.
(2) Đại Chánh tạng-23 giữa trang 875.
(3) Đại Chánh tạng-23, giữa trang 875.
(4) Đại Chánh tạng-2, giữa trang 645.
(5) Đại Chánh tạng-1, cuối trang 41.
(6) Đại Chánh tạng-1, giữa trang 511.
(7) Đại Chánh tạng-2, giữa trang 788.
(8) Đại Chánh tạng-2, đầu trang 600.
(9) Đại Chánh tạng-2, giữa trang 752.
(10) Đại Chánh tạng -23, cuối trăng 984.
(11) Hiện là quyển gốc thứ 80, thuộc nửa quyển cuối 48,
Đại Chánh tạng-10, cuối trang 255 đeesn cuối trang 257.
(12) Đại Chánh tạng-25, đầu trang 125.
(13) Đại Chánh tạng-12, từ đầu đến giữa trang 1058.
(14) Đại Chánh tạng-25,giữa trang 756.
(15) Đại Chánh tạng-25,đầu trang 801.
(16) Nam Truyền Đại Tạng Kinh, quyển 58, trang 365.
(17) Đại Chánh tạng- 8, đầu trang 365.
(18) Vô học: thuật ngữ trong bốn quả của Thanh văn, ba quả trước là hữu học. Quả A la hán thứ tư là vô học.
(19) Đại Chánh tạng-50, từ trang 183 - 184
(20) Ấn Độ Phật Giáo Sử, chương 11, tiết 4 của Ấn
Thuận pháp sư.
(21) Ấn Độ Phật Giáo Sử, chương 11, tiết 4 của Ấn
Thuận pháp sư.
(22) Đại Chánh tạng-2, từ giữa trang 157 đến giữa trang
158.

(23) Đại Chánh tạng-2, giữa trang 254.
(24) Đại Chánh Tạng-2, trang 615.
(25) Đại Chánh tạng-2, trang 700.
(26) Đại Chánh tạng-32, giữa trang 717.
(27) Mộc Thôn Thái Hiền. Đại Thừa Phật Giáo Tư
Tưởng Luận, thiên thứ nhất, chương III, tiết 2.
(28) Phật Giáo Ấn Độ, chương XI, tiết 2 - Ấn Thuận pháp sư.
(29) Đại Chánh tạng-25, giữa trang 563.
(28) Long Sơn Chương Nhân; Ấn Độ Phật Giáo Sử, mục ba chương II. Thuộc thiên thứ ba.
(29) Đại thừa thị Phật thuyết Luận, trang 49, Pháp sư Ấn
Thuận.
(30) Đạo nhân vào thanh âm được phát ra mà khởi niệm cứu tế.
Chương IX: Phật giáo Đại thừa hệ Long thọ và kinh điển của hệ này về sau.
TIẾT 1: BỒ TÁT LONG THỌ. - Phép phân hệ của tư tưởng Đại thừa. Về tổng quan mà nói, thì Phật pháp vốn dĩ chỉ một "vị", đó là giải thoát. Nhưng về xu hướng phát triển thì không thể không có khác biệt. Luận vè tư tưởng "thừa thượng khải hạ" (tiếp nhận từ đời trước, để mở lối cho đời sau), theo Địch Nguyên Vân Lai có thể chia làm hai hệ thống lớn, theo biểu đồ sau(1):

Trên thực tế, Phật giáo Đại thừa chỉ có một hệ là hệ Tịnh tâm duyên khởi, nhân đấy đại sư Thái Hư mới chia làm ba hệ, ấy là căn cứ vào quá trình cải tiến qua ba thời kỳ của Đại thừa. 1. Không huệ tông gồm có ba luận. 2. Duy thức tông gồm có Duy thức và Giới Luật. 3. Chân Như tông gồm có Thiền Na, Thiên đài, Hiền thủ, Chân Như, Tịnh Độ(2). Đến năm 1940, đại sư Thái Hư lại đem ba hệ trên đổi thành: 1. Pháp Tánh Không Huệ Tông, lấy pháp không Bát Nhã làm tông. 2. Pháp Tướng Duy Thức Tông, lấy Pháp tướng Duy thức làm căn bản. 3. Pháp Giới Viên Giác Tông, bao quát cả hai tông là Pháp tánh về Pháp tướng, lấy hết thảy các pháp làm giới, vì rằng không có một pháp nào là không siêu việt. Hoa Nghiêm (HiềnThủ), Pháp Hoa (Thiên Đài), Tịnh Độ, Chân Như v.v... không có pháp nào là không đi vào phạm vi của tông thứ ba này(3). Nói như thế là đứng trên lập trường Phật pháp bản nguyên chỉ có một "vị", từ đó khai mở "pháp giới Viên Giác Tông" lấy đó làm viên dung cho tất cả Phật pháp. Trên thực tế, căn bản của Phật giáo

nguyên thỉ chắc chắn thuộc về một vị, nhưng chi mạt Phật giáo được phát triển về sau này, tuy không phủ nhận "nhất vị", nhưng nhân vào đâu để đi đến viên dung? Điều này tựa hồ như một nghi vấn lớn. Tuy nhiên, đại sư Thái hư là người chịu ảnh hưởng của Thiên Đài và Hiền Thủ về "Sở phán Viên giáo" nên cũng đã phải dựa vào cảnh giới Phật trí để xiển thuyết"; vì thế ông thiết lập Pháp Giới Viên Giác Tông, lấy đó thay cho địa vị của viên giáo. Vấn đề này sẽ thảo luận kỹ hơn trong sách Lịch Sử Phật Giáo Trung Quốc. Nhân việc phân phán vừa nêu của đại sư Thái Hư, nên gần đây pháp sư Ấn thuận căn cứ vào quá trình phát triển của Phật giáo, và thể hệ tư tưởng của quá trình này mới đem Phật giáo Đại thừa Ấn Độ chia làm thành ba giòng lớn: 1. Tánh Không Duy Danh Luận, lấy Long Thọ làm đầu mối cho sơ kỳ Đại thừa. 2. Hư Vọng Duy

Thức Luận, lấy Vô làm đầu mối cho trung kỳ Đại thừa. 3. Chân Thường Duy Tâm Luận, lấy Phật Phạn Tông hiệp với hậu kỳ Đại thừa(4). Các sách của sư Ấn Thuận chính là nhằm giới thiệu Đại thừa Phật giáo của giáo hệ Long Thọ. Do đó, nên đem việc phân hệ của Đại thừa ra giới thiệu trước.

- Lược truyện về Long Thọ. Đứng về phương diện lịch sử của Phật giáo Ấn Độ, Long Thọ (Nàgàrjuna) được tôn là đệ nhị Thích Ca. Chữ Nàgàrjuna có thể dịch sang Hán ngữ là Long Mãnh, hoặc Long Thắng. Theo như Long Thọ Bồ Tát Truyện ở phần cuối, chép:"Mẹ ông sinh ra ông dưới gốc cây (Thọ) "ông nhờ rồng mà thành đạo" nên có hiệu là Long Thọ. Truyện ký viết về Long Thọ có rất nhiều thứ loại, nay xin đơn cử ba thứ loại: 1. Long Thọ Bồ Tát Truyện, sách do ngài La Thập dịch ra Hán văn(5) chép: "Ông sinh trong một gia đình theo Bà La Môn giáo ở nam Ấn Độ. Ông là bậc "thiên thông kỳ ngộ" (thiên chất thông minh đạt đến mực kỳ tài đỉnh ngộ), việc gì đã học qua là nhớ không phải lặp lại, đầu tiên ông học Vệ Đà, thuật số, thiên văn địa lý, đồ vĩ, bí sấm. Sau ông cùng ba người bạn thân theo học thuận ẩn thân, thường lẻn vào cung vua dâm loạn với các mỹ nữ trong cung hơn trăm ngày, sau sự việc bị bại lộ, ba người bạn đều bị tội chết, riêng ông được miễn tội chết. Nhân vụ việc này, ông thể ngộ rằng "dục là cái gốc của khổ, là căn nguyên của các họa", và rồi ông xuất gia đầu Phật. Trước tiên ông tu học theo tam tạng Tiểu thừa, sau ông ông đến Tuyết Sơn tháp thọ học kinh điển Đại thừa với các vị Tỳ kheo già. Nhân lúc chưa nắm được thực nghĩa Đại thừa, ông khởi tâm

kiêu mạn. Do đó, Bồ tát Đại Long thấy được liền sanh lòng thương, và đưa ông đến biển, tại cung rồng Cửu Thập Thiên ông đọc được kinh điển thâm áo như Phương Đẳng, nhờ đó ông thể ngộ được cái lợi thiết thực. Sau đó ông về lại nam Ấn và đại hoằng Phật pháp tại đây. Ông phá đổ ngoại đạo, và tùy từng sự kiện mà trước thuật kinh luận. Vừa lúc ông đang hóa độ vị quốc vương của vùng nam Ấn vừa xong thì được biết có vị pháp sư Tiểu thừa ganh ghét ông. Ông bèn vào thất đóng chặt cửa rồi ra đi. 2. Theo đại sư Bố Đống (Bu-ston) người Tây Tạng, ông là người viết bộ "Phật Giáo Sử" bằng Tạng văn, thì: "Long Thọ được sinh tại Vi Đà Nhĩ Bốc (Vidarbha - nay là Bối Lạp Nhĩ - Berar), ông xuất gia tại chùa Na Lan đà, đầu tiên theo học với Bà La Môn tên Sa La Tư (Sàraha) và trưởng lão Tỳ kheo La Hầu La Bạt Đà La (Bàhuladhadra). Sau đó ngài tiếp nhận "Thập vạn tụng Bát Nhã" tại nước Rồng (Nàga), ông lại tìm đến phái Thổ Vi Sa (Patavésa) ở phương đông, và các địa vức như Câu Lâu ở phương bắc v.v... ông có kiến tạo tự viện tại các nơi này. Sau cùng ông nhận lời của Sa Khắc Đế Mã (Saktimar) cháu của một quốc vương và rồi ông tự vẫn mà hóa" 3. Đại Đường Tây Vức Ký - quyển mười(6) chép: "Long Thọ được vua nước Kiều Tát La mời đến, tại đây ông được Bà Đa Bà Từ (Satavahara) - Chính Dẫn) qui y

tín phụng, và ông này là Long Thọ mà kiến tạo Già Lam tại Tạc Sơn thuộc địa phận Bạt La Mạt Kỳ Lý (Bhramara - giri- Hắc Phong) cực kỳ trang nghiêm. Công trình xây được nửa chừng thì phủ khố trống rỗng, Long Thọ bèn dùng dược liệu, và đãi đá lấy vàng nhờ đó mà thành thắng nghiệp. Lại nữa, Long Thọ là người giỏi về dược học, ăn uống theo thuật dưỡng sinh nên ông thọ có hơn trăm tuổi, vua Chánh Dẫn nhờ thuật dưỡng

sinh của ông nên cũng sống hơn trăm tuổi. Khiến người con nối ngôi vua Chánh Dẫn dợi mãi để được lên ngôi, nhưng vua Chánh Dẫn vẫn sống mãi, nên hướng về Bồ tát Long Thọ mà cầu xin Long Thọ thu thần nhập tịch. Long thọ nhân đó tự vẫn không sống nữa. Vua Chánh Dẫn thấy vậy sinh buồn phiền đau xót mà chết". Trong ba thuyết vừa nêu, thì thuyết thứ nhất và thứ ba có vẻ như diễn nghĩa chứ chưa hẳn là sự thực lịch sử. Tuy nhiên, trong các thuyết trên cũng tiềm ẩn phần nào sự thực lịch sử. Đại loại các thuyết đều đồng ý Long Thọ ra đời tại nam Ấn Độ, buổi đầu ông chịu sự cảm hóa của Đại Chúng Bộ Án Đạt La, sau ông xuất gia với Hữu Bộ, tiếp đó ông chịu ảnh hưởng của kinh Bát Nhã và kinh Hoa Nghiêm, và rồi ông là người hoằng truyền Đại thừa. Ông tuy là người tu hành toàn cõi Ấn Độ, nhưng những hoạt động hoằng hóa của ông chủ yếu là tại nam Ấn, ấy là do ông cảm hóa được vị quốc vương mà trước đó vốn là người tín phụng ngoại đạo giờ trở về quy y Tam Bảo; Đại thừa Phật giáo tại nam Ấn cũng nhờ đó mà thịnh

hành. Liên quan đến niên đại của Long Thọ cũng có nhiều thuyết khác nhau. Đại loại Long Thọ là vị Bồ tát hoằng truyền Đại thừa Phật pháp vào khoảng từ năm 150 đến năm 250 tây lịch. Điều suy định này được đa số các hoạc giả cận đại công nhận. - Những trước thuật chủ yếu của Long Thọ. Bồ tát Long Thọ là vị luận sư vĩ đại vào bậc nhất của Phật giáo Đại thừa. Có truyền thuyết nói ông thọ thế từ một trăm hai đến một trăm ba mươi tuổi. Luận điển do ông trước tác thì nhiều vô kể. Theo Đại Chánh Tân tu Đại Tạng Kinh của Nhật Bản, thì những trước tác của Long Thọ gồm có hai mươi lăm bộ, còn Tây Tạng Đại Tạng Kinh thì nói, Long Thọ trước tác có đến một trăm hai mươi lăm bộ. Nhân vì Long Thọ là vị luận sư có danh tiếng quá lớn, nên không thể tránh khỏi người đời sau trước tác nhưng lại gán tên ông. Những bộ chủ yếu đủ để tin là của Long Thọ, xin liệt kê số liệu như sau: I. Trung luận tụng (Madhyamaka - Kàrikà). Những thích luận có liên quan đến Trung Luận Tụng gồm có: 1. Vô Úy chú - có thuyết nói Vô Úy chú là do Long Thọ tự tuyển. Tây Tạng mới có dịch bản này. 2. Thanh Mục chú - Bản này được La Thập dịch ra Hán văn từ Trung Luận. Bản Phạn văn và Tây Tạng văn hiện không còn.

3. Phật Hộ chú - bản dịch của Tây Tạng văn có tên là Căn Bản Trung Sớ. 4. Thanh Biện chú - bản Hán dịch và bản dịch của Tây Tạng có tên là Bát Nhã Đăng Luận Thích. 5. Nguyệt Xứng chú - bản Phạn văn là bản Tây Tạng dịch có tên là Minh Cú Luận (Drasannapada). 6. An Huệ chú - bản Hán dịch có tên là Đại thừa Trung Quán Luận, có chín quyển. II. Thập Nhị Môn Luận - một quyển. Được La Thập dịch sang Hán văn. Bản Phạn văn và Tây Tạng văn hiện chưa tìm thấy. III. Thất Thập Không Tánh Luận. Đã dịch ra Tây Tạng văn. (Ba tác phẩm vừa nêu là nhằm đả phá Tiểu thừa, hoằng dương Đại thừa). IV. Hồi Tránh Luận. Một quyển, bản luận này được Tỳ Mục Trí Tiên và Cù Đàm Lưu Chi cộng tác dịch a Hán văn, bản Phạn văn và bản Tây Tạng văn hiện vẫn còn. V. Lục Thập Tụng Như Lý Luận. Một quyển, do Thi Hộ dịch ra Hán văn, Tây Tạng cũng có dịch bản này. VI. Quảng Phá Kinh, Quảng Phá Luận. Hai bản kinh luận này đã dịch ra Tây Tạng văn (ba bản IV, V, VI chủ yếu là đả phá phái Chánh Lý của ngoại đạo).

VII. Đại Trí Độ Luận. Một trăm quyển. Do La Thập dịch ra Hán văn. Luận này có liên hệ với "Đại Bát Nhã Kinh" đệ nhị hội tức thích luận của Đại Phẩm Bát Nhã. (Với hai vạn năm nghìn tụng). Đại Trí Độ Luân chưa truyền đến Tây Tạng. VIII. thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận - mười bảy quyển. Bản Hán dịch là của La Thập, luận này có liên hệ đến kinh Hoa Nghiêm qua thích luận của "Thập Địa Kinh" và chỉ mới dịch ra Hán văn hai bộ phận là Sơ địa và Nhị dịa. Bản Phạn văn đã bị mất và chưa thấy truyền đến Tây Tạng. (hai luận trên chủ yếu là để thích luận kinh Đại thừa). IX. Đại Thừa Nhị Thập Tụng Luận, bản Hán dịch của Thi Hộ. Tây Tạng cũng có dịch bản (đây là một đoản luận có tính độc lập). X. Nhân Duyên Tâm Luận Tụng. Nhân Duyên Tâm Luận Thích - một quyển, bản Hán dịch đã bị mất. Tây Tạng cũng có dịch bản này. (Tiểu luận này được phát hiện tại Đôn Hoàng). XI. Bồ Đề Tư Lương Luận Tụng - sáu quyển, do Tự Tại làm lời thích, và được Đạt Ma Cấp Đa dịch ra hán văn. XII. Bảo Hành Vương Chính Luận - một quyển, bản Hán dịch của Chơn Đế, Tây Tạng cũng có bản dịch này. Đây chính là bộ Bảo Man Luận của bản Phạn văn.

XIII. Long Thọ Bồ Tát Khuyên Giới Vương Tụng - môt quyển; bản Hán dịch của Nghĩa Tịnh, Hán dịch còn có hai bản khác, không rõ ai dịch: Tây Tạng cũng có dịch bản này. Riêng bản Phạn văn nay không còn. (Ba luận, tụng 11, 12, 13 là nhằm thảo luận vấn đề tu trì, và cách đối xử của Phật giáo với các thể chế Chính trị). Trong số các luận vừa nêu, chủ yếu nhất là Trung Luận, Đại Trí Độ Luận, và Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận, Trung Luận xiển dương và phát huy thâm nghĩa tánh không duyên khởi; nêu rõ căn bản của vấn đề sinh tử, giải thoát, làm "cửa" chung cho tam thừa; Đại Trí Độ Luận đào sâu vào lập trường Trung đạo nhằm hiển thị "Bất Cộng Bát Nhã" (lập trường của Bát Nhã không cùng có với lập trường của các Luận). Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận, dùng cái thấy thâm viễn để xướng phát đại hạnh của Bồ tát. - Tư tưởng Long Thọ. Tương truyền Long Thọ là người hưởng tuổi thọ rất cao, trong suốt một đời ông sống, theo đó mà thời gian sáng tác của ông cũng rất dài lâu. Tư tưởng của một con người, hơn nữa người đó lại là một tư tưởng gia thì biên độ tư tưởng do người đó sáng tác hẳn nhiên là chịu chi phối bởi tuổi tác, và hoàn cảnh không phải lúc nào cũng giống nhau, mà có sự "co - dãn" biến động. Do đó, chúng ta nhận ra toàn bộ những trước tác của Long Thọ không thể không nói là nội dung tư tưởng của ông rất phức tạp,

thậm chí còn mâu thuẫn nhau là đàng khác. Vì thế, có người cho rằng tư tưởng của Long Thọ tự nói không thống nhất, và đưa ra ba lý do: Thứ nhất, về thời gian trước tác có trước, có sau. Thứ hai, đối tượng nhắm đến để sáng tác bao gồm Tiểu thừa, Đại thừa, và dị chấp ngoại dạo. Tất cả là không giống nhau, cho nên tùy từng đối tượng mà dùng phương thuyết giảng khác nhau. Thứ ba, đối tượng sáng tác còn phải tùy vào từng lĩnh vực về thời gian, về giai tầng xã hội mà dẫn dụ, nên cũng theo đó mà phương tiện thuyết giảng có khác nhau. Đối với ngoại đạo và Tiểu thừa, thì lúc đối diện với ngoại đạo, ông đứng trên lập trường Phật giáo để hoằng dương Đại thừa, chứ không đứng trên địa vị Tiểu thừa, ông miễn cưỡng khi so sánh Tiểu thừa chẳng khác gì ngoại đạo. Nhân đấy, khi ông đứng trên lập trường Đại thừa để phê phán Tiểu thừa là nhằm ứng phó lại lập trường của ngoại đạo, ngay cả việc ông lợi dụng kinh, luật, luận của Tiểu thừa. Như vậy, Long Thọ tuy lấy "Bát Nhã không nghĩa" làm trọng tâm cho giáo nghĩa

Đại thừa của mình. Nhưng khi đối diện với Tiểu thừa, ông lại hoàn toàn đứng trên lập trường Đại thừa, ông cũng làm cho kinh điển của hệ giáo lý Tịnh độ thuộc về tư tưởng Đại thừa và so ra đẹp hơn Tiểu thừa, bởi ông không bỏ sót tư tưởng Tịnh độ.

Đương thời, Bồ tát Long Thọ khi đối diện với việc tiếp dẫn chúng sinh mà trước tác, thì điều cần thiết là thích ứng với căn tánh của từng hạng người. Do đó, việc thiết giáo không thể không có sự sai biệt. Chẳng hạn luận Thập Trụ Tỳ Bà Sa thích hợp cho việc giáo hóa hàng thượng căn, thượng trí, nên có lúc ông dùng cách phân loại ba thừa - Đại - Trung - Tiểu, có khi ông dùng cách phân loại Đại thừa, Trung thừa (Độc giác), Tiểu thừa (Thanh văn), Nhơn, Thiên - năm thừa. Đến luận Đại Trí Độ, luận này chẳng khác gì bộ bách khoa toàn thư của Phật giáo, nó giải thích một cách hết sức sâu rộng cả về truyền thuyết, thí dụ, tên người, địa danh, Bộ phái danh và kinh điển danh v.v... Một cách tổng quát, hầu như tất cả tư tưởng Phật giáo đều được long Thọ kiến giải tường tận. Ông lấy Đại thừa làm trung tâm rồi từ đó mà định địa vị cao thấp không đồng nhất, ông tùy vào "tứ phương bát diện" (bốn phương tám mặt) mà phát huy Đại thừa giáo nghĩa, điều này cho thấy tư tưởng của Long Thọ là vô cùng phong phú, đại khái nhận xét như vậy là chính xác. Cũng chính vì điều này, mà chiêu bài về Long Thọ được các Phật tử hậu thế chia thành nhiều lập trường, thế nên Long Thọ được coi là vị khai tổ của tám tông hoặc chín tông phái. - Lập trường của Long Thọ.

Căn cứ vào những nghiên cứu của các học giả cận đại, thì tuy tư tưởng, ý thức của Long Thọ nhắm vào nhiều phương diện, nhưng lập trường chủ yếu của ông là ở Trung Luận. Long Thọ viết bộ Trung Luận vào thời tráng niên, do đó sức sáng tác của ông vô cùng sung mãn. Trung Luận có có năm trăm bài tụng, chia làm hai mươi bảy phẩm. Tư tưởng chủ yếu của Trung Luận là ở "Bát bất kệ", hoặc có thêm nữa là "Tam Đế Kệ". Muốn lý giải rốt ráo Bát Bất kệ thì căn cứ vào phẩm Nhân Duyên, phẩm này được coi là phần mở đầu được Long Thọ sử dụng; đến phẩm Tà Kiến là phần rốt cuối của luận; tựu trung ấy là sự trước tác theo một nguyên lý. Nguyên lý này quán thông toàn bộ luận thư. Xin lược giới thiệu nội dung hai bài kệ. 1. Bát Bất Kệ: Bất sinh diệc bất diệt, bất thường diệc bất đoạn. Bất nhất diệc bất dị, bất lai diệc bất xuất. (Không sinh cũng chẳng diệt, chẳng thường còn cũng chẳng đoạn mất. Chẳng phải một cũng chẳng phải khác một, chẳng từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu.) Đó là bài tụng đầu tiên của phẩm thứ nhất(7) Kinh Bát Nhã quán chiếu thấy ngũ uẩn, thập bát giới, tất cả đều không. Nhưng đứng trên lập trường thực itễn mà nói, thì

lập trường "Không" vẫn chưa đạt đến luận lý minh bạch. Trung Luận của Long Thọ đem thuyết chân không của Bát Nhã tiến thêm bước nữa bằng cách lập luận lý biện chứng. "Bát bất" đặt cơ sở trên bản chất của nhân duyên pháp mà lý luận một cách có biện chứng. Bản chất của nhân duyên pháp là "Không". Không tức vô ngại. "Không" ở đây không rơi vào ý niệm không và có, mà là trung đạo. Do đó, tên gọi Trung Luận là nhằm để xiển minh Trung đạo. Có người quán sát trạng thái của thế giới, với quan niệm coi sự sinh diệt, thường đoạn, nhất dị, lai xuất (tức khứ lai) là cố định, do đó mà có sự chấp ngã của hạng phàm phu, có chấp thường kiến, đoạn kiến của ngọai đạo, và "pháp chấp sinh khởi" của Tiểu thừa. Dưới thước đo của duyên khởi mà quán sát chân

tướng của thế giới, thì thế giới tự nó không sinh khởi, cũng không tự nó tiêu diệt; nó cũng "phi thường hữu diệc phi đoạn tuyệt" (không thường có cũng không đoạn dứt). Không thể nói thế giới là một khối thống nhất và không bị dịch biến, thế giới tự nó không phải sinh ra cái mới, cũng không hpải tự nó không diệt đi cái cũ. Có một số học giả của các tôn giáo khác ngộ nhận và cho rằng luận thuyết như vậy là ngụy biện, là "vô thị vô phi luận", là "tợ thị nhi phi luận" (luận giống như thực nhưng không thực). Kỳ thực, các học giả này chưa thấu hiểu Trung đạo quán được giảng một cách minh bạch bởi giáo nghĩa Phật giáo. Trung đạo quán nhìn trên cơ sở đệ nhất nghĩa đế của pháp duyên

khởi mới thấy xuyên suốt được chân tướng của thế giới. Thế giới mà chân tướng của nó là "không", tức không có tự tánh có thể khả đắc, tuy nhiên trên mặt tục đế mà xét, thì thế giới dựa vào qui tắc "duyên sinh duyên diệt" mà tồn tại. Nếu chấp thế giới do duyên khởi huyễn hữu này là thực tại, hoặc là hư vô, thì rơi vào cảnh giới của ngoại đạo và phàm phu, còn như nhận thức thế giới do duyên khởi này tuy huyễn hữu, không thực, rồi lấy việc tu quán pháp duyên khởi để đi đến cảnh giới Niết bàn và cho đó là thực tại, thì rơi vào cảnh giới của Tiểu thừa. Điều này khi đến Thiên Đài Gia của Trung Quốc, liền được nhận định: phàm phu và ngoại đạo thì chấp tục (giả), đến thánh giả Tiểu thừa thì chấp chơn (không) đế, Thánh giả Đại thừa đứng trên lập trường "Trung" để phủ định cả tục đế và chơn đế. Duy chỉ có người ngộ nhập Trung đế mới có khả năng đi vào sinh tử mà không bị sinh tử trói buộc, nhiễu hại; nhập Niết bàn mà vẫn không quên cứu chúng sinh khổ. 2. Tam Đế Kệ: Chúng nhân duyên sinh pháp, Ngã thuyết tức thị võ, Diệc vi thị giả danh, Diệc thị trung đạo nghĩa.

Tạm dịch: Pháp được sinh từ nhiều nhân và duyên, ta cho rằng pháp đó là không (có tự tánh cá biệt), pháp chỉ là tên chứ không có thực, đấy cũng là nghĩa trung đạo. Trên đây là bài tụng thứ mười tám trong phẩm Quán Tứ Đế thứ hai mươi bốn của Trung Luận(8). Câu sau cùng của bài kệ "diệc thị trung đạo nghĩa", là dựa vào bản dịch của Tây Tạng mà dịch sang Hán văn là "Tư Thị trung nghĩa đạo", dịch như vậy là biểu thị "tức không tức giả tức thị trung đạo nghĩa" (ấy là không ấy là giả ấy cũng là nghĩa của trung đạo), chứ không lập riêng Trung đế nào khác, chính vì vậy nên Tam Luận Tông của Trung Quốc chỉ nói nhị đế tương hiệp. Kỳ thực thì gốc của Trung Luận vẫn chưa dùng bài kệ này chia làm ba đế, mà chỉ nói tất cả các pháp được sinh từ nhiều nhân và nhiều duyên, do đó, mà (tự tánh của) các pháp là không, là giả, là trung. Pháp duyên khởi không có tự tánh, vì thế nên nói là "không"; nhưng vì dãn dắt chúng sinh nên không thể không đề cập đến các pháp, và các pháp được đề cập đến đều không có tự tánh, vì vậy mới nói các pháp chỉ là tên gọi giả. Pháp chỉ là tên gọi giả, pháp như vậy gọi là tục đế (cái thấy đúng của người đời về mặt hình tướng, trạng thái). Hàng Tiểu thừa, mà kết quả của họ là quán sát pháp duyên khởi trên cơ sở "không", cái "không" này bắt nguồn từ nghĩa thứ hai (tục đế) có tính tương đối, vì thế không triệt để, cho nên chỉ có "không vô tự tánh" mới quét sạch được quan niệm

"không" của Tiểu thừa. "Không vô tự tánh" mới là đệ nhất nghĩa đế của Đại thừa, đó là trung đạo, và không rơi vào quan niệm nhị biên là "không" đối lập với "hữu". Nhân khi

Trung Luận đến Thiên Đài Gia của Trung Quốc thì liền được dẫn dụng bài Tam Đế Kệ để thành lập thuyết Tam Đế là: Không - Giả - Trung. Thực thì tuyết Tam Đế của Thiên Đài chưa hẳn là bản sao đúng với nghĩa gốc của Long Thọ, bởi Long Thọ chưa bao giờ lập ra Tam Đế; điều đó được nói trong luận Đại Trí Độ, quyển ba mươi tám(9). Long Thọ viết luận này khi tuổi đời đã ngã bóng: "trong Phật pháp có hai đế, một là thế đế, hai là đệ nhất nghĩa đế; vì thế đế, nên nói có chúng sinh, vì đệ nhất nghĩa đế, nên nói chúng sinh vô vô sở hữu". Đồng thời, phẩm Quán Tứ Đế trong Trung Luận cũng nói: "chư Phật nương theo nhị đế mà vì chúng sinh thuyết pháp, một là tục đế, hai là đệ nhất nghĩa đế"(10). Trong Trung Luận tảo trừ cái "tất cánh không" (tức cái không rỗng trống) của nhị biên, tức "có" đối lập với "không". Do dó, người đời xứng tụng cái học Trung quán của Long Thọ là đạo lý của "Không Tông", là nhằm vào điểm vừa nêu. TIẾT II. NGƯỜI KẾ HẬU CỦA LONG THỌ. Trong những đệ tử của Long Thọ, Đề Bà (Aryadeva - Thánh Thiên, sống vào khoảng từ năm 170 - 270 tây lịch) là người tối kiệt xuất. Theo Đề Bà Bồ Tát Truyện(11) thì

ông xuất thân trong một gia đình theo Bà La Môn giáo ở nam Ấn, ông là người trí tuệ bạt quần, đương thời ông dùng vàng ròng đúc một pho tượng Đại Tự Tại Thiên cao hai trượng, tượng linh ứng một cách dị thường, nhưng ông không cho bất cứ ai được xem tượng, như người nào được xem cũng không dám nhìn thẳng vào mặt tượng, ngay cả Đề Bà muốn nhìn một lần cũng không thể; vì mỗi lần ông nhìn thì hai mắt của tượng liền dao động và nhìn ông thịnh nộ, Đề Bà dùng thang để leo lên thân tượng và đục đi mắt trái của tượng. Xong việc ông tự móc đi mắt trái của mình để trả lại cho tượng Tự Tại Thiên. Do vậy ông chỉ còn có mắt bên hữu. Vì thế người thời ấy gọi là ông Ca Na Đề Bà (Kàn - deva). Do nhân duyên này ông từ bỏ ngoại đạo để quy nhập Phật giáo. Ông xuất gia và thọ học Phật pháp với Long Thọ. Sau đó, ông chu du hoằng hóa. Cũng như Long Thọ, ông nhờ cảm hóa được một vị quốc vương vốn trước nay tín phụng ngoại đạo. Lại nữa Đề Bà dùng phương thức biện luận đánh bạt hàng ngoại đạo, và chỉ trong khoảng thời gian ba tháng ông hóa độ được hơn một trăm nghìn người. Có một đệ tử của vị sư ngoại đạo nhân thấy thầy mình bị Đề Bà dùng biện luận đánh bại nên ôm lòng căm phẫn, và thề rằng: "Ông dùng miệng thắng phục thầy ta, ta sẽ dùng đao thắng phục lại ông; ông dùng "không đao" vây khổn ta, ta sẽ dùng thực đao vây khổn lại ông". Vì thế, một hôm Bồ tát Đề Bà đang bình thản đi kinh hành trong rừng vắng, bỗng đâu đệ tử của ngoại đạo sư cầm

đao chạy đến, và nói: "ông dùng miệng phá thầy ta, sao bằng ta dùng đao phá ông!". Sự vĩ đại của Bồ tát Đề Bà là, tuy bụng ông đã bị hung thủ phá vỡ, ngũ tạng sắp rơi xuống đất nhưng Ngài vẫn không oán hận mà con ai mẫn đối với hung thủ: "ta có ba y bát quí, hiện ở tại trú xứ của ta; ngươi có thể đến đó mà lấy, lấy xong hãy leo ngược lên núi mà đi, chớ đi nơi bình lộ sợ rằng các đệ tử chưa đắc pháp nhẫn của ta, họ sẽ truy nã ngươi, hoặc họ sẽ bắt ngươi giao cho quan phủ". Khi các đệ tử ngài chạy đến hiện trường, trong đó có nhiều vị chưa đắc pháp nhẫn, thấy ngài thọ nạn liền rống to than khóc như điên như cuồng và muốn truy đuổi hung thủ, Bồ tát cản lại, và nhân đấy khi thị đệ tử: "cái thực của pháp, cái thực ấy không có người thọ, cũng không có người hại. Vậy lấy ai là thân? Ai là oán? Ai là giặc? Ai là hại? Các người bị sự si mê lừa dối mà vọng sinh kiến

trước nên mới gào khóc, đây chẳng phải là thiện nghiệp bị người hại, họ hại là hại cái nghiệp báo của ta, chứ họ không hề hại ta (tức cái thực của pháp). Các người hãy suy nghĩ điều đó. Cẩn thận chớ nên cuồng đuổi theo cuồng, lấy đau thương gây đau thương". Dạy xong ngài thanh thản ra đi. Gọi là tâm hạnh Bồ tát, thì nên như tâm hạnh của Bồ tát Đề Bà mới đích thị là chơn Bồ tát, ngài đích thị là đệ tử

của đức Phật! Sự vĩ đại của Bồ tát Đề Bà chính là sự ứng xử chân thực trong hoàn cảnh thực tiễn. - Những trước thuật của Đề Bà. Truyện ký về Đề Bà được đại sư Bố Đốn - người Tây Tạng viết trong bộ "Phật Giáo Sử" của ông: "Đề Bà người nước Chấp Sư Tử (Simhala Tích Lan), thọ học với Long Thọ. Ông từng lưu ngụ tại chùa Na Lan Đà, giáo hóa Ma Hý Lý Chế Tra, và sáng tác nhiều luận thư". Bộ "Ấn Độ Phật Giáo Sử" của Đa La Na Tha cũng người Tây Tạng, thì viết: "Đề Bà khi tuổi về già, từ chùa Na Lan Đà đi đến nam Ấn, ở tại nước Hương Chí (Kànõci, nay là conjeveram) sát gần với Lan Già Na Đạt (Ranganàtha). Tại đây ông phú pháp cho Cấp La Hầu La Bạt Đà La rồi tịch". Từ các ghi chép trên, cho thấy các truyện ký có tính xác thực liên quan đến Bồ tát Đề Bà hiện vẫn chưa hoàn toàn rõ ràng. Những trước thuật của Đề Bà, theo Nhật Bản Đại Chánh Tân Tu là có sáu tác phẩm. Những tác phẩm được coi là tự tay Đề Bà viết, gồm có ba bộ: 1. Tứ Bách Luận: Bản dịch của Tây Tạng vẫn còn đầy đủ, nhưng bản Phạn văn chỉ còn từng đoạn, từ phần. Bộ "Đại Thừa Quảng Bách Luận Bản" do Huyền Trang dịch ra Hán văn chỉ tương đương với hai trăm bài kệ ở phần cuối của Tứ Bách Luận.

2. Bách Luận: Gồm có hai quyển, được La Thập dịch sang Hán văn. 3. Bách Tự Luận - một quyển: Bồ Đề Lưu Chi dịch ra Hán văn. Tây Tạng cũng dịch bản này. Cả ba bộ luận thư nêu trên, do Đề Bà tham cứu phương pháp luận của Long Thọ được viết trong bộ Trung Luận Tụng. Đề Bà lấy đó làm lập trường để bài xích giáo nghĩa ngoại đạo và Tiểu thừa. Người sau kế thừa phương châm này mà hình thành phái Trung Quán. - La Hầu La Bạt Đà La. Thầy của Long Thọ có tên là La Hầu La Bạt Đà La (Rahulabhadra). Đại Trí Độ Luận quyển mười tám, có dẫn dụng "Thán Bát Nhã Kệ" để chứng minh sự liên quan giữa La Hầu La Bạt Đà La và sáng tác của Long Thọ. Đệ tử của Đề Bà cũng có tên là La Hầu La Bạt Đà La. Nghiên cứu sự liên hệ giữa hai nhân vật trên có thể là trùng tên, nhưng khác nhau về thời đại, hoặc có thể là một người nhưng bị truyền nhầm là hai. Nghi vấn này vẫn còn tồn nghi. Vì rằng, La Hầu La Bạt Đà la là người viết Pháp Hoa Kinh Tán, và chú thích phẩm đầu của Trung Luận. Ông là người có khả năng viết chú thích cho Trung Luận, và tựa hồ như ông là người đời sau đối với Long Thọ. Vị lão sư vì các trước thuật của đệ tử mà viết chú thích, vì rõ ràng đấy là điều không tầm thường chút nào.

Gần đây có người suy đoán La Hầu La Bạt Đà La sinh vào khoảng từ hai đến ba trăm năm sau Công nguyên. Sau La Hầu La Bạt Đà La, còn có Bà Tẩu, Thanh Mục. Thanh Mục (Pingala - Chiếu Tự Nghĩa, thường dịch là Hoàng Mục), có viết Trung Luận Thích, và được La Thập dịch ra Hán văn. Thực thì Bồ tát Thanh Mục là người viết thích luận, đại khái Thanh Mục là người đến Trung Hoa trướcLa Thập, ít ra cũng từ ba đến bốn trăm năm sau Công nguyên. Bà Tẩu là người viết "bách Luận Bản Tụng Thích" của Đề Bà; tiếp đến có Kiên Ý, niên đại về Kiên Ý không được rõ, nhưng ông là người viết

“Nhập Đại Thừa Luận” gồm hai quyển, và được Đạo Thái và các vị khác ở Bắc Kinh-Tung Quốc dịch ra Hán văn. Đại loại có thể Kiên Ý là người cùng thời với Thanh Mục? - Phái Trung Quán. Tánh không học của Long Thọ, từ sau Đề Bà có một độ bị suy vi. Đến thời Thế Thân (từ năm 320 đến năm 400 tây lịch) có Long Hữu (Nagamitra) là đệ tử của Tăng Hộ (Samgharaksita) hưng khởi, và hoằng dương cái học của Long Thọ, nhưng chưa thấy hoằng dương đại luận thư của Long Thọ, ông chỉ hoằng dương Trung Luận và Bách Luận Tụng theo cách phổ thông. Do đó, chưa lột tả được tinh hoa của Tánh không học. Khi ông đến trung Ấn Độ, theo học với Tăng Hộ, đồng thời ông cũng thọ học với

Phật Hộ, Thanh Biện và Giải Thoát Quân. Trong ba nhà trên, Long Hữu chịu ảnh hưởng Phật Hộ và Thanh Biện là rõ hơn cả. Từ thời đại Long Thọ đến thời Long Hữu, chưa thấy ai đứng ra thành lập học phái nào. Đến thời Thanh Biện, do vì đệ tử của Thế Thân là An Huệ viết bộ Trung Luận Thích, và dùng bộ luận thích này để giải thích Duy Thức học, được cho là tiềm ẩn mật ý của đức Phật. (Cho rằng nhất thiết giai không luận của Long Thọ, ấy mới là Phật mật ý thuyết, vì vậy chỉ nói đến tam vô tánh, đồng thời với Duy thức học lập tam tự tánh), trong khi Thanh Biện dùng lý nghĩa trái với lý nghĩa căn bản của Long Thọ, và lấy đó phản kích lại Long Thọ. Đây chính là manh mối khởi đầu cho cuộc khởi tranh giữa “không-hữu”. Cạnh đó, kiến giải về tánh không học giữa Thanh Biện và Phật Hộ là không nhất trí, cả hai vị cùng lập trường tánh không học, coi đấy là luận lý căn cơ để phá đổ dị chấp. Nhưng phương pháp nghị luận của Phật hộ là tùy vào lập luận của đối hương rồi theo đó mà chỉ ra sự mâu thuẫn của họ, và chứng minh luận lý của họ là không đủ cơ sở để có thể đứng vững. Phá tà để hiển chánh, nhưng không tấn công đối phương để đưa ra chủ trương của mình là như thế nào. Vì thế phái này có tên là Tất Phá Tánh Không phái, hoặc Cụ Duyên phái (Pràsamgikah). Trong khi phương pháp nghị luận của Thanh Biện là tự mình kiến lập luận thức một cách đặc biệt, độc đáo, tấn công và triệt phá lập luận của đối

phương. Vì vậy phái này có tên là Tự Ý Lập Tông phái, hoặc Y Tự Khởi phái (Svàtantrikah). Học phái Trung Quán mà chúng ta sẽ đề cập tới là do Phật Hộ và Thanh Biện thành lập. Đồng thời, sau khi thành lập phái Trung Quán, phái này liền phát sinh mối quan hệ với Mật giáo. Cụ thể là Phật Hộ và Thanh Biện hoằng hóa ở nam Ấn Độ, cả hai đều chuyển nhập mật thừa; còn Nguyệt Xứng, Trí Tạng, Tịch Hộ, Tịnh Mệnh và Liên Hoa ở Trung Ấn không ai là không học Mật giáo. Mật giáo nổi lên cả học giả Đại thừa của hai hệ không - hữu; hết cục, Mật giáo được dung hòa và tư trào của thời đại. Vì vậy, ngay cả buổi đầu thành lập phái Trung Quán đã có khí vị Mật giáo, thậm chí có thể nói cái học tánh không của Long Thọ là mở đầu cho việc biến hóa của Mật giáo. Nay xin liệt kê hệ thống của ba dòng lớn.

Phật Hộ (Buddapàlita - 470-549 sau Công nguyên), người nước Chủy Bà La (Tambala) ở nam Ấn Độ. Ông rộng truyền sở học của mình tại Già lam Đát Đặt Phất Lợi (Dantapuri) thuộc cố đô Yết Lăng Già cũng ở nam Ấn Độ. Ông là người viết chú sớ cho bộ Trung Luận. Hiện ở Tây Tạng vẫn còn bản dịch bộ chú sớ này. Ông căn cứ Trung Luận Thích của Vô Úy để viết, và truyền đến Nguyệt Xứng (Candrakìrti - năm 600-650 tây lịch).

Nguyệt Xứng là người đại hoằng truyền của Phật Hộ. Ông viết bộ Minh Cú Luận để chú giải Trung Luận, trong các nhà viết chú giải Trung Luận, thì bộ luận thư của Nguyệt Xứng là bộ duy nhất hiện còn bản Phạn văn. Vì thế nên bộ Minh Cú Luận của ông là cực kỳ trân quí;

ngoài ra Nguyệt Xứng còn viết chú giải Tứ Bách Luận của Đề Bà, và được dịch sang Tây Tạng văn với tên gọi là Nhập Trung Luận. Bộ Nhập Trung Luận Tụng gần đây được pháp sư Diễn Bồi dịch ra Hán văn và đã cho xuất bản; xin giới thiệu để độc giả có thể tham cứu. Người tiếp nối hệ thống trên có Tịch Thiên (650-750 tây lịch). Tịch Thiên viết các bộ như: Nhập Bồ Tát Hạnh Luận; Tập Học Luận, Tập Kinh Luận. Bộ thứ nhất và thứ hai hiện còn bản Hán dịch. Bản Tây Tạng dịch và ngay cả bản Phạn văn hiện vẫn còn. Riêng bộ thứ ba được dịch ra Hán văn với tên gọi là Đại Thừa Bảo Yếu Nghĩa Luận. - Thanh Biện (Bhàviveka - 490-570 tây lịch) Thanh Biện là vị luận sư vĩ đại, thường ông có hàng đệ tử Tỳ kheo theo học hơn nghìn người. Ông là vị luận sư có công rất lớn trong việc phục hưng tánh không học. Ông xuất thân từ vương tộc Ma La Da La (Malyara) ở nam Ấn Độ. Sau khi hoàn thành việc học Phật pháp, ông về lại nam Ấn Độ, và lãnh đạo hơn năm trăm Già lam sở. Ông viết luận phê bình, chỉ trích thuyết của Phật Hộ; ông cho Phật Hộ là đối tượng để luận chiến. Ông cũng là nhà Duy thức học thuộc hệ Vô Trước. Theo Đại Đường Tây Vực Ký, quyển mười chép; “Thanh Biện từng đến Ma Kiệt Đà, chính là để cầu học hệ Duy thức của đại luận sư Hộ pháp, dang khi cục diện biện luận chưa tới hồi kết, thì

Thanh Biện mỗi việc mỗi việc đều y vào Nhân minh và coi trọng luận pháp Nhân minh của các học giả Duy thức để cùng luận nạn. Nhân minh học nhân vụ việc này mà thành cái học sáng rõ để hai tông không - hữu công kích nhau, khiến cho luận phong Đại thừa Phật giáo một thời hưng thịnh. Tiếc là sau Thanh Biện, đối tượng để luận chiến lại là vấn đề thuộc nội giáo chứ không còn là việc đối phó với tà thuyết của ngoại đạo. Những trước tác của Thanh Biện gồm có: Bát Nhã Đăng Luận, Đại Thừa Chưởng Trân Luận, Trung Quán Tâm Luận Tụng, Dị Tông Tịnh Thích; bộ Bát Nhã Đăng Luận đã dịch ra Hán văn và Tạng văn, bộ Đại Thừa Chưởng Trân Luận chỉ có bản Hán dịch; hai bộ Trung Quán Tâm Luận Tụng và bộ Dị Bộ Tông Tinh Thích, chỉ có bản dịch của Tây Tạng. Đệ tử của Thanh Biện là Quan Âm Cấm có viết thích nghĩa cho Bát Nhã Đăng Luận. Trong khi đó, Nguyệt Xứng theo dòng của Phật Hộ mà phản kích lại Thanh Biện. Trí Quang (Jnõnaprabh) là người cùng thời với Nguyệt Xứng, ông căn cứ vào thuyết của Thanh Biện mà phải đối lại Nguyệt Xứng - nhà Duy thức cùng phái của Trung Quán luận chiến với nhau, và hai phái của Trung Quán lại cũng luận chiến; tình thế giống như thời mạt kỳ của Bộ phái Phật giáo Tiểu thừa, do đó mà luận thư được viết quá nhiều, và dị chấp vượt hơn thời thịnh. - Nguyệt Xứng và các luận sư.

Xét về phương diện lịch sử Phật giáo Ấn Độ, thì địa vị của Nguyệt Xứng là khá cao. Khi Nguyệt Xứng còn là chủ trì chùa Na Lan Đà, học giả Duy Thức thuộc hệ An Huệ là Nguyệt Cung (Candragomim), cùng ông biện luận tại chùa Đặt Lai, một bên thì chú trọng tánh không, một bên thì chủ trương Duy thức. Cuộc biện luận diễn ra vô cùng gay cấn, và kéo dài đến bảy năm Nguyệt Xứng mới dành được phần thắng. Nhân sự

kiện này các học giả của hệ tánh không coi đây như là phần thưởng mang tính khích lệ hết sức lớn. Nguyệt Xứng truyền xuống Đại Minh Đỗ Quyên, Tiểu Minh Đỗ Quyên, đến A Để Hạp (Atìsa) người sau này đi đến Tây Tạng và viết bộ Bồ Đề Đạo Đăng Luận, gây được ảnh hưởng cực lớn đối với Phật giáo Tây Tạng. Lại nữa, theo Pháp sư Ấn Thuận thì: "Nguyệt Xứng buổi đầu tuy theo học các nhà như Phật Hộ, Thanh Biện, cho nên vấn đề tánh không có vẻ như hòa hợp không có gì phải luận tranh, bên này "không", bên kia "hữu" không tự nhận ra có sự dị biệt. Riêng Nguyệt Xứng rất hợp với Phật Hộ, cho nên ông nêu thẳng bằng cách nói "thử tông bất cộng" (tông này không như các tông khác) sở dĩ ông nói như thế là vì có sự cạnh tranh giữa"ứng thánh" và "tự tục"(12). Đấy là nói về cuộc tranh luận giữa nội bộ Trung Quán mà Nguyệt Xứng là người khởi xướng, ông lấy Thanh Biện để bài xích kiến giải của Phật hộ mà không tính đến cuộc nội tranh trong hệ tánh không.

Đông Á Phật Giáo Sử của Kim Sơn Chánh Hảo, chương mười sáu chép là, Nguyệt Xứng xương xuất và đứng trên lập trường của phái Cụ Duyên để bài bác phái Y Tự Khởi của Thanh Biện. Phái Y Tự Khởi phân ra làm hai: - Một là phái kinh Lượng Trung Quán Y Tự Khởi, gồm có Thanh Biện, Trí Tạng (Jnõàngarbha). Trí Tạng viết bộ Nhị Đế Phân Biệt Tụng, và bộ Giải Thâm Mật Kinh Di Lặc Phẩm Lược Sớ. - Hai là phái Du Già Sư Trung Quán Y Tự Khởi, gồm có Tịch Hộ (Sàntaraksita), Liên Hoa Giới (Kamalasìla), Giải Thoát Quân (Vimuktisena), Sư Tử Hiền (Haribhadra), Giải Kiết Tường Trí (Buddhasrynõàna) v.v... Những vị vừa nêu đều thuộc phái Y Tự Khởi của Thanh Biện và họ gia nhập học thuyết của Du Già Hạnh. Các luận thư do họ sáng tác, trong đó đề cập đến nhiều phương pháp rất hoạt bát về tư tưởng học Phật giáo và ngoại đạo. - Tịch Hộ, người sống vào khoảng từ năm 700 đến năm 760 tây lịch, ông theo học tại chùa Na Lan Đà, sau ông cùng Liên Hoa Sanh đến Tây Tạng; ông có viết bộ Chân Lý Tập Yếu. - Liên Hoa Giới, ông sống khoảng từ năm 740 đến năm 800 tây lịch. Tác phẩm của ông gồm có Kim Cang Bát Nhã Kinh Quảng Chú, Bồ Đề Tâm Quảng Thích, Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận v.v...

- Sư Tử Hiền, ông sống ước vào thế kỷ thứ tám tây lịch. Ông viết lời thích cho bộ Hiện Quán Trang Nghiêm Luận do Di Lặc tạo, và Hiện Quán Trang Nghiêm Minh Bát Nhã Ba La Mật Đa Thích v.v... Nhưng bộ luận Hiện Quán Trang Nghiêm là bộ luận do Di Lặc tạo, thuyết này trước giờ chưa nghe tới bao giờ. Tuy nhiên vào thời Ba La vương triều, người học tánh không dung nạp cả duy tâm chơn thường và trở thành đại thịnh, từ đó luận Hiện Quán Trang Nghiêm mới được coi là một trong năm bộ luận lớn của Di Lặc. Mật Giáo Tây Tạng thịnh hành chơn thường duy tâm, nên luận Hiện Quán Trang Nghiêm nhờ đó cũng thịnh hành tại Tây Tạng. Ở đây cũng cần nói rõ; những vị vì luận Hiện Quán Trang Nghiêm của Di Lặc mà mà viết lời giải thích, thì người đầu tiên là Giải Thoát Quân, một môn sinh của Tăng Hộ, Giải Thoát Quân lần lượt truyền xuống Tiểu Giải Thoát Quân, Thắng Quân, Điều Phục Quân, Tịnh Mệnh, Sư Tử Hiền, và đến Liên Hoa Giới thì được rực rỡ đại xương.

TIẾT III. KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA SAU LONG THỌ

- Trung kỳ Đại thừa.

Phật giáo Đại thừa từ sau Long Thọ đến thời đại Vô

Trước, Thế Thân v.v... Thông xưng là trung kỳ Đại thừa.

Còn có Mật giáo thịnh hành thì đó thuộc về hậu kỳ Đại

thừa hay vãn kỳ Đại thừa. Vì sao có việc khai mở trung kỳ và hậu kỳ? Đấy là do hoàn cảnh và thời đại. Hơn nữa, thánh điển Đại thừa lần lượt được hoàn thành, điều đó còn phải trông vào nhiệm vụ kết tập, rồi các học giả Phật giáo mới nhân vào tư tưởng Đại thừa mà mở mang phát triển. Theo Mộc Thôn Thái Hiền (Kimura Taiken) viết trong Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận, ở chương 4, tiết 1, nói: việc kết tập kinh điển Đại thừa thời trung kỳ là để hoàn thành ba nhiệm vụ mà thời đại của Long Thọ để lại đó là: 1. Sự thuyết minh chưa đầy đủ có liên quan đến "chơn không diệu hữu" được coi như căn cứ tối hậu. 2. Căn cứ vào sự thuyết minh chưa đầy đủ cả về luận lý và tâm lý, rằng tất cả chúng sinh sẽ thành Phật. 3. Liên quan đến sự giảng luận còn bỏ lửng của đức Phật, nhất là "Pháp thân quán" chưa hoàn thành. Thánh điển Đại thừa của thời trung kỳ là nhằm phát huy đầy đủ ba ý nghĩa vừa nêu. Có thể nói là có rất nhiều kinh, nhưng chủ yếu là những kinh như: Kinh Như Lai Tạng, kinh Bất Tăng Bất Giảm, kinh Đại Pháp Cổ, kinh Thắng Man, kinh Vô Thượng Y, kinh Đại Thừa Niết Bàn, kinh Giải Thâm Mật, kinh Nhập Lăng Già, và bộ kinh Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma, Tung Quốc chưa dịch bộ

kinh này. Nay xin giới thiệu một số trong các kinh được người Trung Hoa coi trọng: Kinh Thắng Man, tên dầy đủ là Thắng Man Sư Tử Hống Nhất Thừa Đại Phướng Tiện Phương Quảng Kinh, kinh này Trung Quốc có hai bản dịch, một là bản đời Lưu Tống do ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch vào năm 436 tây lịch, hai là bản dịch của Bồ Đề Lưu Chi, thời gian ước vào năm 503-535 tây lịch. Kinh Thắng Man được truyền bá một cách sâu rộng vời thời Nam - Bắc triều ở Trung Quốc. Nhân vật trung tâm của kinh là phu nhân Thắng Man. Trước tiên, kinh giải rõ về "thập đại thọ" và "tam đại nguyện", lấy thập đại thọ và tam đại nguyện để xử lý vấn đề nhiếp thụ chánh pháp, tam thừa phương tiện, nhất thừa chân thực và cả về Như Lai tạng v.v... Nói rõ về Như Lai tạng thì có kinh Như Lai Tạng, kinh Bất Tăng Bất Giảm, kinh Vô Thượng Y. Theo huyền luận được nói trong Thắng Man Phu Nhân Sư Tử Hống Kinh Giảng Ký của pháp sư Ấn Thuận, thì kinh Thắng Man có ba ý nghĩa lớn: 1. Nói về người - đấy là nghĩa bình đẳng; bản kinh này chủ trương có ba điểm bình đẳng; bình đẳng giữa người xuất gia và người tại gia, bình đẳng giới tính giữa người nam và người nữ, bình đẳng giữa thiếu niên và lão niên. 2. Nói về pháp - đây là nghĩa cứu cánh; bản kinh có ba phương diện về cứu cánh:

a) Công đức của Như Lai là cứu cánh, bất luận là quan sát về phương diện nào, duy chỉ có công đức của Như Lai là thường trụ. Được vậy mới gọi là cứu cánh. b) Cảnh trí Như Lai là cứu cánh. Cảnh ở đây là thực tướng của các pháp mà đức Phật đã chứng ngộ, Trí là chỉ cho trí huệ bình đẳng, đức Phật dùng trí huệ này thấy rõ thực tướng của các pháp. Do công dức vô lượng vô biên của Phật, trong đó Ngài thống nhiếp làm cảnh và trí, cảnh, trí siêu việt lên trên hàng nhị thừa, và đạt đến cứu cánh viên mãn. c) Nhân y cứu cánh của Như Lai "nhân y" của Như Lai được nói trong kinh là chỉ cho Như Lai tạng - tức Phật tính; người người đều có Như Lai tạng, do đó ai ai cũng có khả năng thành Phật. Từ cảnh trí cứu cánh của Như Lai mà truy tìm căn nguyên của cứu cánh này, có vậy mới nhận ra được Như Lai tạng là cứu cánh sở y của Như Lai. Như Lai y là

nhân của Như Lai tạng, mà cũng là quả của cứu cánh Như Lai; quả đã là cứu cánh, tất nhiên nhân cũng là cứu cánh. 3. Nói về tương quan giữa người và pháp, đây là nghĩa nhiếp thọ: Nhiếp thọ chánh pháp, hay tiếp thụ Phật pháp, hoặc lãnh thọ Phật pháp - tức khiến cho Phật pháp trở thành Phật pháp của chính người học Phật. Khi đạt đến mục đích là lúc chính mình hiệp nhất với Phật pháp.

Chủ yếu kinh Thắng Man là phát huy tư tưởng Như Lai tạng. Ở đây, thuyết Như Lai tạng của kinh Thắng Man có liên hệ với tâm trong "tam giới duy tâm" của kinh Hoa Nghiêm, và được hệ thống lại và phát triển thành công. Như Lai tạng là Phật tính, là tự thể, là pháp thân tạng, là pháp giới tạng là xuất thế gian thượng thượng tạng, là tự tánh thanh tịnh tạng. Nhưng vậy, cảnh giới của Như Lai là Niết bàn, là thường lạc ngã tịnh. Lại còn nói là "trong Như Lai tạng có chứa Như Lai"; vì rằng ai ai cũng đều chứa Như Lai tạng nơi tự thân tâm mình, tức là chứa tự thể thanh tịnh của Như Lai. Chỉ vì bị khách trần (tức ngoại duyên) phiền não làm cho nhiễm ô, rồi nhân đó mà sinh khởi những tướng (tức tư tưởng, ý nghĩ, ý niệm) tạp nhiễm, không thanh tịnh. Điều này, chung qui là trong chân không lộ bày diệu hữu; nói cách káhc, diệu hữu hiển lộ trong chân không. Phật giáo vốn không chủ trương hữu ngã. Điều này chỉ xảy r a sau khi đã thực chứng tất cả đều "không", khi ấy cái "ngã" của bản thể chơn thường, của duy tâm thanh tịnh sẽ được hiển lộ. Luận Đại Thừa Khởi Tín gọi đó là "Như thật không cảnh", hay "Như thực bất không cảnh" cũng từ đó cả; do khách trần phiền não biến hiện ra các tướng tạp nhiễm, chứ các tướng tạp nhiễm là không thực có, tự thể thanh tịnh của Như Lai tạng là "Như thực bất không". - Kinh Niết Bàn.

Kinh Niết bàn thuộc kinh Đại thừa, kinh này được phát triển từ kinh Trường A Hàm. Đối với Đại thừa, thì kinh Du Hành là thuộc Tiểu thừa "Niết bàn Kinh"; kinh Du Hành chủ yếu là ghi chép những ngôn hành của Đức Thích Tôn vào những năm cuối đời của Ngài, trong khi Đại thừa "Niết bàn Kinh" không lấy những sự thực được ký thuật làm trung tâm, mà chỉ nhắm mục đích phát huy giáo lý mang tính nhất định. Sự thành lập Đại thừa "Niết bàn kinh" diễn ra từ năm 200 đến năm 300 sau Công nguyên. Một số học giả cận đại cho rằng bắc Ấn Độ là nơi kinh Niết bàn xuất hiện đầu tiên. Kinh Đại thừa Niết bàn kế thừa tư tưởng kinh Bát Nhã, kinh Pháp Hoa, kinh Hoa Nghiêm v.v... Nó dựa vào hình thức của Tiểu thừa "Niết bàn Kinh" mà hoàn thành. Tại Trung Quốc có hai dịch bản; một là của Đàm Vô Sấm, gồm bốn mươi quyển với tên kinh là Đại Bát Niết bàn, dịch bản này được gọi là bắc bản; dịch bản nữa là do Huệ Nghiêm tu chính lại bắc bản, với ba mươi sáu quyển, cũng cùng tên là Đại Bát Niết Bàn kinh, và được gọi là nam bản. Về nội dung, thì cả hai dịch bản đều tương đồng. Chỉ có tên của phẩm và sự phân chương là có sửa đổi. Bản Phạn văn của kinh hiện không còn, bản Tây Tạng cũng dịch từ bản chữ Hán. Nhưng tại các địa khu ở vùng Trung Á, và tại Cao Dã Sơn của Nhật Bản lại mới phát hiện được từng đoạn, từng trang của bản kinh Niết Bàn bằng Phạn văn.

Tư tưởng kinh Đại thừa Niết Bàn là lấy "không" của Bát Nhã Kinh, thuyết "tâm tánh bản tịnh" của Đại Chúng Bộ, và thuyết "nhất âm thuyết pháp" của giáo lý, lại thêm thuyết "tam hội qui nhất" của kinh Pháp Hoa mà phát triển thành. Giáo nghĩa đặc biệt của kinh Đại Bát Niết Bàn đại loại có ba điểm: 1. Pháp thân thường trụ: Kinh Pháp Hoa

đem tính có khả năng thành Phật của tất cả chúng sinh mà hướng về những giáo hóa huân tập ở các đời quá khứ, đó là căn cứ vào vô lượng thọ của đức Phật, cũng là nói Phật đã thành Phật từ quá khứ lâu xa về trước nhưng vẫn chưa tiến đến nội tâm để chứng minh Phật vô lượng thọ. Mà chỉ mới nói đến Phật thọ thường trụ mang tính lịch sử, đến kinh Niết bàn mới chuyển đức Phật của lịch sử thành pháp thân thường trụ. Ấy là nói, đức Phật Thích Ca, theo tích xưa là hóa thân Phật ứng hóa vào cõi nhân gian, cho nên bản tính Phật không liên quan gì đến sinh tử. Bản tính ấy là pháp thân Phật; theo truyện tích thì sự ứng hóa của sắc thân và bản tính của pháp thân có khác nhau. Bản thể của pháp thân là thường trụ bất biến, là sự vĩnh hằng vô hạn của đại ngã. Đó là lấy nội tâm của sắc thân Phật để chứng minh Phật là vô lượng thọ. 2. Tất cả chúng sinh đều có tính Phật:

Sắc thân Phật cùng pháp thân Phật đã là phi nhất phi nhị, theo truyền tích thì ứng hóa của pháp thân cũng tức là sắc thân. Tính năng của pháp thân đã là thường trụ bất biến vô hạn vĩnh hằng của đại ngã, vậy thì tất cả chúng sinh đều có đầy đủ đại ngã này, cho nên về bản thể mà nói, thì Phật và chúng sinh là bình đẳng. Nếu pháp thân không bình đẳng thì sự tu học Phật pháp của chúng sinh cuối cùng cũng vẫn không thành Phật; tính có khả năng thành Phật, với đức Phật thì gọi đó là pháp thân, với chúng sinh thì gọi là "Phật tính bản cụ (Phật tính vốn đủ). 3. Nhất xiển đề có thể thành Phật. Sở dĩ gọi Nhất xiển đề (Icchantika), kinh Niết Bàn giải thích về Nhất xiển đề: người không tin Phật pháp, người cắt đứt mọi căn lành, người không tin nhân quả nghiệp báo, người không chịu thân cận thiện hữu tri thức. Hàng người này, theo kinh Biết Bàn - tất cả chúng sinh đều có tính Phật; vậy đương nhiên Nhất xiển dề cũng có tính Phật, đã có tính Phật, thì đó là pháp thân thường trụ, vậy nếu có cơ hội hấp thụ Phật pháp, tu theo Phật pháp đạt đến rốt ráo viên mãn, thì Nhất xiển đề vẫn có khả năng thành Phật. - Kinh Giải Thâm Mật. Như Lai Tạng (Phật tính, pháp thân) được nói trong các kinh như kinh Thắng Man, kinh Niết Bàn, là để thích ứng với yêu cầu được gọi là "hướng thượng môn"; nhưng đặt

cơ sở trên lập trường là lấy thế giới tạp nhiễm để thuyết minh. Tuy kinh Bát Nhã, kinh Hoa Nghiêm, kinh Duy ma đều cho rằng tất cả cái "sở hữu" trong tam giới đều do sự phát động của tâm, lại cũng nói, do vô minh mà có sự hiển hiện của thế giới hư vọng; đàng khác, cũng do sự thanh tịnh của tâm mà cảnh Tịnh độ hiển lộ. Tuy nhiên, thuyết minh như vậy là có phần đơn giản. Kinh Giải Thâm Mật cũng nhân vào thuyết minh vừa nêu mà tiến thêm bước nữa. Điều được kinh Giải Thâm Mật gọi là "vô minh trụ địa" đấy là thừa nhận căn bản của vô minh thuộc về ý thức (vô minh không tương ưng với tâm); về phương diện tịnh thức, thì tâm được thừa nhận là Phật tính, là Như Lai tạng. Nhưng giữa vô minh và tịnh thức quan hệ ra làm sao? Thế giới được phối hợp và triển khai như thế nào? Để khảo sát kỹ vấn đề này, dẫn đến việc thành lập môn Duy thức của Phật giáo, vậy nên bộ kinh Giải Thâm Mật là tiền thân của Duy Thức học. Bản kinh này được Bồ Đề Lưu Chi dịch ra Hán văn với tên gọi là "Giải Thâm Mật Kinh", gồm năm quyển, Huyền Trang cũng dịch "Giải Thâm Mật Kinh" với năm quyển, phẩm thứ bảy và thứ tám được ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch ra Hán ngữ. Bản Phạn văn và Tây Tạng văn của kinh này vẫn chưa tìm thấy ở thời cận đại. Từ phẩm thứ hai đến phẩm

thứ năm của kinh này được xuất hiện sớm nhất, sau có thêm phẩm thứ sáu được đưa vào thì kinh mới hoàn thành. Nhưng về sau có thêm tự phẩm thứ nhất, cũng như phẩm thứ bảy, thứ tám như kinh Giải

Thâm Mật như hiện nay. Bản kinh là một bộ luận thư mang tính chất thánh điển, kinh có nhiều nét đặc sắc, nhưng chủ yếu là ba điểm sau: 1. Tư tưởng về A Lại Da Thức: Ở thời Long Thọ chưa có quan niệm về thức thứ bảy; nhưng về sau, do thừa nhận ngoài nội bộ của sáu thức còn có Như Lai tạng v.v... dùng Như Lai tạng v.v... cải tiến để cấu thành nguyên lý của thế giới hiện thực, mới thành lập thức A Lại Da (àlaya-vijnõàna - Tạng thức) của kinh Giải Thâm Mật, hoặc còn có tên là thức A Đàn Na (àdàna-vijnõna - Chấp trì thức), lấy thức này làm thức thứ bảy, và cũng là thức làm chủ thể đảm nhận việc sinh tử luân hồi của chúng sinh, sau đó lấy thức A Lại Da làm thức thứ tám, và thứ A Đàn Na làm thức thứ bảy. Dù vậy, nhưng trong kinh Giải Thâm Mật vẫn chưa có sự phân chia này. Tuy là do phát triển từ Như Lai tạng hoặc Phật tính mà thành lập, nhưng nguyên nhân xa của việc thành lập thức A Lại Da được bắt nguồn từ Căn bản thức của Đại Chúng Bộ, "Phi ly uẩn ngã" của Độc Tử Bộ, "Sắc tâm hỗ huân", "Chủng tử thuyết", "Tế y thức", "Nhất vị uẩn" của kinh Bộ, cùng "sinh tử uẩn" của Hóa Địa Bộ, mà kiến lập nên cơ sở của thức thứ bảy. Tính chất của thức thứ bảy như thế nào? Điều này được bản kinh giải thích: "A Đà Na thức thậm thâm tế, ngã ư phàm phu bất khai diễn, nhất thiết chủng tử như bộc lưu,

khủng bỉ (phàm phu) phân biệt chấp vi ngã(13)" (thức A Đà Na rất sâu kín, cho nên đối với phàm phu ta không khai diễn, tất cả chủng tử chảy như thác đổ, ta ngại (phàm phu) phân biệt (giòng chảy của chủng tử) mà chấp đó làm ngã). Lại nữa, danh xưng của thức được giải thích: "thức này cũng có tên là thức A Đà Na, tại sao?. Do thức này đối với thân luôn theo sát để gìn giữ. Thức này cũng có tên là A Lại Da, tại sao? Do thức này có cái nghĩa: nhiếp thọ, tàng ẩn, và cùng an nguy đối với thân. Thức này cũng có danh xưng là tâm, là nghĩa gì? Do, sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v... thức này luôn tích tập và làm cho lớn mạnh". 2. Đưa ra thuyết về tam tướng tam vô tánh: Thuyết tam tướng, tam vô tánh là điều thích hợp xác lập A Lại Da. Tam tướng là: a) Biến kế sở chấp tướng - tướng này chỉ cho sự "thố giác" và "huyễn giác" (hiểu sai và hiểu không đúng đối tượng). b) Y tha khởi tướng - tức là tướng được sinh ra bởi nhân duyên, trong đó gồm cả hiện tượng của thế giới thường thức và thế giới khoa học, tất cả đều dựa vào cái khác để sinh khởi tướng trạng. c) Viên thành thực tướng - tướng này chỉ cho chơn như thực tướng của tất cả các pháp là bình đẳng.

Tam vô tự tánh tức là: Lấy ba tướng nêu trên mà truy nguyên về căn bản của chúng, thì cả ba tướng không thể lìa tâm mà có. a) Biến kế sở chấp tướng, là biểu tượng của tâm, tướng này không có tự tánh đặc biệt nào để tồn tại, nên gọi là tướng "vô tự tánh". b) Y Tha khởi tướng, là pháp nhân duyên sinh, nhìn chung thì dữ kiện của nhân duyên cũng là tâm, do đó tướng này cũng không cớ tự thánh đặc thù, nên gọi Y Tha khởi tướng là "sinh vô tự tánh". c) Viên thành thực tánh, là sở duyên của tâm thanh tịnh, tướng này mà lìa tâm thì không có tự tánh riêng, nên có được gọi là "thắng nghĩa vô tự tánh". 3. Đề xuất thuyết Tam thời liễu, vị liễu: Đây là đối với phương pháp phân tích và

giải thích tư tưởng. Kinh này nhận định rằng, buổi đầu đức Phật đối với hàng Tiểu thừa nên Ngài thuyết pháp Tứ đế, là thuyết liễu nghĩa (không cứu cánh); tiếp đó đối với hàng Bồ Tát, Phật thuyết các pháp là không tự tánh, nên các pháp bất sinh bất diệt, cũng là thuyết vị liễu nghĩa; thuyết tam tướng tam vô tánh của kinh này mới là thuyết "liễu nghĩa" (rốt ráo). Kinh Giải Thâm Mật đối với tam thừa Phật pháp, bản kinh lấy "liễu nghĩa" và "vị liễu nghĩa"

làm phương pháp để phân định, giải thích. Điều đó gây ảnh hưởng rất lớn đến tư tưởng giáo pháp của đời sau. - Kinh Nhập Lăng Già. Kinh Nhập Lăng Già (Lankàvatàra Sùtra), gọi giản lược là kinh Lăng Già. Bản Phạn văn của kinh này hiện vẫn còn. Hán dịch có ba bản: 1. Bản "Lăng Già A Bạt Đà La Bảo Kinh" gồm bốn quyển, do Cầu Na Bạt Đà La dịch vào đời Lưu Tống, năm 443 tây lịch. 2. Bản "Nhập Lăng Già Kinh", có mười quyển, do Bồ Đề Lưu Chi dịch vào đời Nguyên Ngụy, năm 513 tây lịch. 3. Bản "Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh" với bảy quyển, do Thực Xoa Nan Đà dịch vào đời Lý Đường, năm 700 tây lịch. Ba bản kinh vừa nêu về mặt nghiên cứu, chúng là tài liệu rất hoàn chỉnh, nhưng nội dung của kinh hơi tạp loạn, do đó muốn nắm được toàn thể chỉ thú của kinh có phần không dễ. Dựa theo tư tưởng của kinh mà nói, thì quan niệm chủ yếu của kinh là thuyết minh: ngũ pháp, tam tự tánh, bát thức, và nhị vô ngã. Kinh Giải Thâm Mật khởi lập từ sự thừa tiếp tư trào Như Lai tạng. Trong khi kinh này lợi dụng tư trào Như Lai tạng, một lần nữa tiến sâu vào Như Lai tạng để quyết định mục đích lý tưởng, phần tiếp theo sẽ nói rõ về mặt hiện thực của Như Lai tạng.

Trong kinh có chỗ nói ngược lại ngũ pháp, tam tự tánh, bát thức vào nhị vô ngã. Bản kinh lấy Ngũ pháp, tam tự tánh, bát thức và nhị vô ngã để giải thích bản thể và hiện tượng của nhân sinh, vũ trụ. Xin lược giới thiệu các điểm chính yếu. 1. Ngũ pháp: Ngũ pháp được nói trong các bộ luận như: luận Du Già Sư Địa, luận Hiển Dương thánh Giáo, luận Thành Duy Thức, luận Phật Tính. Ngũ pháp gồm có: a) Danh - tên gọi của sự vật. b) Tướng - do tên mà nổi lên tưởng tượng. c) Phân biệt - tức tùy vào danh và tướng mà phán đoán. d) Chánh trí - là trí huệ khám phá thấy danh và tướng không thực. e) Như như - là trí huệ nhìn đối tượng một cách bình đẳng chân như. Ngũ pháp này nêu lên tính chủ quan (phân biệt), khách quan (danh tướng) của mê giới, và tính chủ quan (chánh trí) khách quan (Như như) của ngộ giới, qua đó phá đổ mê giới tiến vào ngộ giới, sở dĩ chia làm năm giai đoạn đó là có ý nhằm để khảo sát. 2. Tam tự tánh:

Đây là điều đã được nói đến trong kinh Giải Thâm Mật đó là tam vô tánh, ấy là: a) Biến kế sở chấp tánh - vọng phân biệt tánh. b) Y tha khởi tánh - duyên khởi tánh. c) Viên thành thực tánh - chơn thực tánh. Cách dùng tam tánh của kinh Lăng Già là lấy ngũ pháp để thu vào: danh, tướng tương đương với Biến kế sở chấp tánh; phân biệt tương đương với Y tha khởi tánh; chánh trí, như như tương đương với Viên thành thực tánh. 3. Bát thức: Kinh này lấy thức thứ bảy A Lại Da của kinh Giải Thâm Mạt làm thức thứ tám, bên dưới thức thứ tám, lập riêng thức thứ bảy Mạt Na (Manas - Ý thức, và tiếp đến mới là tiền lục thức mà xưa giờ Phật giáo nguyên thỉ vẫn thường sử dụng. Luận về bát thức của bản kinh, tuy so với kinh Giải Thâm Mật có thêm một tầng chỉnh lý, nhưng quả là điều rất khó tiêu hóa, bởi nó khiến người ta vin vào đó mà xác lập nhiều ý nghĩa

trái nghịch. Từ xưa nay các nhà luận giải đối với kinh này, đã phát sinh nhiều cách giải thích khác nhau, mà nguyên nhân là do đây. Nói một cách tổng quát, thì hoạt động của thức thứ tám là nhân vào sự phân biệt của bảy thức trước mà khởi. Vì bản thân thức thứ tám là vô tự tánh, bởi tất cả mọi đợt sóng không có đợt sóng nào lại khởi lên bên ngoài "thức hải" (14);

cũng thế, tất cả mọi sinh khởi của bảy thức trước không thể diễn ra bên ngoài thức thứ tám. Đấy là Duy thức quan của kinh này. Vậy, làm thế nào để đình chỉ những đợt sóng của thức hải? Vấn đề sẽ được giải rõ ở phần nhị vô ngã. 4. Nhị vô ngã Nhị vô ngã tức là "nhân không" và "pháp không"(15). Nhân vì kinh này đối với tám thức đều có lập ba tướng là: chơn tướng, nghiệp tướng, và chuyển tướng; trong đó bản thể đích thực của chân tướng của thức thứ tám. Nghiệp tướng và chuyển tướng của bảy thức trước và của thức thứ tám có thể là do sức tu hành, mà đặc biệt là dùng pháp quán "nhân không" và "pháp không" để tiêu diệt. Tiêu diệt được đương thể của nghiệp tướng và chuyển tướng, thì tức khắc "thức hải lãng ba" sẽ đình chỉ: một khi thức hải lãng ba không còn khả năng sinh khởi thì gọi đó là Như Lai tạng, là Chân như, là Niết bàn, là Pháp thân, là Vô cấu thức, hoặc gọi đó là bất sinh bất diệt, là đương thể của thanh tịnh vô cấu cũng nhân đây. Kinh này điều hòa tư tưởng về Như Lai tạng và tư tưởng về thức A Lại Da. Nó thừa nhận nội dung thức thứ tám A Lại Da có bao hàm tịnh và bất tịnh. Về phương diện bất tịnh, đó là thức thứ tám sinh khởi phân biệt huyễn vọng về thế giới hiện tượng. Về phương diện tịnh, thì đó là việc xác lập thực thể bình đẳng giới của pháp thân, của Niết bàn và

Chân như. Điểm này rất gần với tư tưởng "nhất tâm nhị môn" của luận Đại Thừa Khởi Tín. - Chơn thường Duy Tâm. Theo ý kiến của pháp sư Ấn Thuận(16), thì kinh Lăng Già và luận Đại Thừa Khởi Tín có mối quan hệ đặc biệt sâu sắc. Danh và tướng được kinh Lăng Già và Luận Đại Thừa Khởi Tín sử dụng làgiống nhau, nhưng chỉ khác về nghĩa. Xưa nay đã có nhiều người biết rõ điều này. Tâm, ý, thức của luận Đại Thừa Khởi Tín có thể đối chiếu thu vào tam tướng, tam thức của kinh Lăng Già. Nhân đấy Ngài Mã Minh không phải nhọc công thêm nữa trong luận Đại Thừa Khởi Tín. Sư Ấn Thuận còn chỉ ra rằng; kinh Như Lai Tạng, kinh Pháp Cổ, kinh Đại Niết Bàn, kinh Thắng Man, kinh Bát Sinh Bất Diệt, kinh Vô thượng Y, kinh Lăng Già, kinh Mật Nghiêm, kinh Viên Giác v.v... đều là những kinh thuộc Duy tâm chơn thường. Mật điển của thời hậu kỳ, chín phần mười cũng thuộc về chơn thường duy tâm. như vậy có thể thấy kinh điển Đại thừa sau thời trung kỳ, phần lớn có thể liệt vào một hệ chơn thường. Sư Ấn Thuận còn thêm. Đó gọi là "chơn thường tâm", về danh mục của chơn thường tâm rất nhiều, như: Pháp tánh, Như Lai tạng, Viên giác, Thường trụ chơn tâm, Phật tánh, Bồ Đề tâm, Đại Niết bàn, Pháp thân Không tánh. Những danh mục này đối với luận sư chơn thường được coi như một việc.

Tư tưởng chơn thường: tư tưởng này chính xác là đã ngầm có trong thánh điển nguyên thỉ, chẳng hạn đức Phật giảng về La Hán ly dục, không còn phải sám cãi vì bị cái tình thiêu đốt. Hoặc giả là "không còn bị phiền não thiêu đốt, vì đã là thường trụ bất biến". Trong kinh Ương quật Ma La, đức Phật tự phát biểu: "Ta thường trụ (tâm) đại bi". Ngay

như đối với chơn thường duy tâm, cũng bị lẫn lộn với việc thành lập "chơn thường không" và "chơn thường tâm". Luận về "thường ngã" điều này hệ thuộc hoàn toàn vào kinh nghiệm tôn giáo mà chỉ có người tu mới cảm nhận được nơi tự thân, chứ không thể nghe đức Phật thuyết từ bên ngoài. Điều chắc chắn "thường ngã" là do sự khai mở từ Phật giáo nguyên thỉ. Chứ thường ngã không liên quan gì đến ảnh hưởng từ các tôn giáo và các học phái của Ấn Độ. Sách này không có quy định lập một chương riêng để giới thiệu vấn đề chơn thường duy tâm, nhưng dù sao thì đây cũng là một luận đề trọng yếu, cho nên cuối tiết chỉ xin lược thuật.

(1) Tham khảo Ấn Độ Phật Giáo Sử Lược do Lữ Trừng biên dịch,và sách Hiện ĐẠi Phật Học Đại Hệ, trang 95.

(2) Thái Hư Đại Sư Toàn Tập, trang 331.
(3) Thái Hư Đại Sư Toàn Tập, trang 523-525.
(4) Ấn Độ Phật giáo và Thành Phật Chi Đạo, của pháp sư
Ấn Thuận
(5) Đại Chánh tạng-50, trang 184
(6) Đại Chánh tạng -51, đầu trang 929.
(7) Đại Chánh tạng-30, giữa trang 1.
(8) Đại Chánh Tạng-30, từ trang 30 đến giữa trang 33.
(9) Đại Chánh Tạng-25, giữa trang 536.
(10) Đại Chánh Tạng -30, cuối trang 32.
(11) Đại Chánh Tạng-50, cuối trang 186.
(12) Phật Giáo Ấn Độ của Pháp sư Ấn Thuận - Chương 26, tiết 3, trang 295.
(13) Đại Chánh tạng-16, từ giữa đến cuối trang 692.
(14) Thức hải, vì thức thứ tám giống như biển - chú của người dịch.
(15) Nhân không, tức nhân vô ngã; pháp không, tức chỉ pháp vô ngã.
(16) Ấn Độ Chi Phật Giáo-chương 15.
Chương X: Phật giáo Đại thừa hệ Vô Trước. TIẾT I. BỒ TÁT VÔ TRƯỚC Ở chương trước có đề cập đến kinh điển của thời trung kỳ Đại thừa là do yêu cầu thời đại, vào có người cho là nó được thành lập vào thời gian từ năm hai trăm đến năm bốn trăm sau Công nguyên, hơn nữa, kinh Đại Niết Bàn, kinh Đại Pháp Cổ đều lưu hành ở nam Ấn Độ; kinh Lăng Già thì lấy bờ biển phái nam Ấn Độ làm địa điểm thuyết pháp. Nhân đấy, có thể nói các kinh điển này với kinh Bát Nhã đều được thành lập tại nam Ấn Độ. Nhưng tư tưởng trong những kinh này cùng với kinh Đại thừa cũng thuộc nam Ấn Độ ở thời kỳ trước đó có chỗ trái nghịch nhau; đấy là sự thực. Khảo sát sâu hơn thì thấy kinh Thắng Man lấy A Du Đà (Ayodhyà) ở vùng trung Ấn Độ làm trung tâm, trong khi ngài Vô Trước và Thế Thân lại xuất thân ở bắc Ấn Độ. Đặc biệt là ngài Vô Trước, ngài không lấy A Du Đà làm trung tâm để phát triển Đại thừa Duy Thức. A Du Đà là vùng đất mà vương triều Cấp Đa nhắm đến để dời đô về đây vào cuối thế kỷ thứ IV tây lịch. Do đó, có người lấy nơi đây làm địa bàn phát triển kinh điển Đại thừa ở thời trung kỳ, có khả năng kinh điển Đại thừa thời trung kỳ là sản vật văn hóa của vương triều Cấp Đa (từ

thế kỷ thứ IV đến thế kỷ thứ VI tây lịch).

Bất luận thế nào, đương thời ngài Long Thọ tổ chức hoàn bị Đại thừa Phật giáo, đặc sắc là việc ngài phá Tiểu thừa để phát huy tính ưu việt của Đại thừa; đến ngài Vô Trước, về phương diện giáo lý, ngài khai triển đến trước cả thời của Long Thọ, đồng thời ngài cũng gom lấy những giáo lý rời rạc của Tiểu thừa Hữu Bộ làm cơ sở, cho nên lúc xác lập Đại thừa Phật giáo thì ngài gồm luôn Tiểu thừa để thống hiệp vào Đại thừa . Thời ngài tam tạng Nghĩa Tịnh lưu học tại Ấn Độ, ông có viết trong bộ "Nam Hải Ký Qui Nội Pháp Truyện"(1) rằng "gọi là Đại thừa thì không ngoài hai thứ loại, một là Trung - Quán, hai là Du Già. Trung Quán thì tục hữu chơn không. Thể hư như huyễn, Du Già thì ngoại vô nội hữu, mọi việc đều là Duy Thức". Trung Quán thịnh hành ở đông nam Ấn Độ, còn Du Già thì thịnh hành ở trung bắc Ấn Độ, kết quả này là do hoàn cảnh và thời đại trợ lực mà thành. Vì sao cho rằng Đại thừa duy thức là "Du Già"? Đó là do hoàn cảnh và thời đại giữa Du Già và Duy thức có liên quan với nhau. Phàm hễ ai khéo tu chỉ quán thì người đó khế nhập Du Già, gọi là Du già Sư; làm nơi y trú cho Du Già sư, thì gọi là Du Già Sư Địa, tức là ngài An Thế Cao dịch các bộ "Tu Hành Kinh", "Đại Đạo Địa Kinh", "Đại Đạo Địa Kinh", ngài Giác Hiền dịch bộ "Tu Hành

Phương Tiện", những cách dịch khác nhau này đều liên hệ đến Du già Sư Địa của Phạn ngữ. Như vậy, Du già sư là chỉ cho thiền sư, và đa phần cảnh giưới của thiền sư là nội chứng. Do đó, từ thiền mà xuất giáo đó là sự thực, sự xuất giáo của thiền vồn là từ kinh nghiệm nội chứng mà lập thuyết. Học giả Tiểu thừa của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ đặc biệt đi sâu vào thiền. Buổi đầu thiền được truyền đến Trung Quốc có rất ít người học, và cũng được truyền vào Trung Quốc từ hệ học giả của vùng bắc Ấn Độ là chính. Giáo nghĩa của thiền phần nhiều phát xuất từ các học giả Du Già. Vị đại sư phát khởi việc chỉnh lý, tổ chức giáo thuyết Du Già là ngài Di Lặc, theo sự khảo chứng của các giả cận đại thì vị thế ngài Di Lặc là nhân vật lịch sử đứng hàng thứ hai trong số các học giả của Tát Bà Đa Bộ (Nhất Thiết Hữu). - Di Lặc và Vô Trước. Ngài Di Lặc (Maitreya Từ Thị). Chương tám, tiết một và ba, sách này có lược dẫn về Di Lặc. Ngài là vị Bồ Tát "nhất sinh bổ xứ" (lần sinh sau rốt) hiện đang ở tại nội viện của cung trời Đâu Suất, và trong tương lai sẽ thành Phật ở cõi nhân gian này. Theo bản dịch "Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện" của Chơn Đế(2), thì ba anh em ngài Vô Trước (Asanga) sinh tại nước Phú Lâu Sa Phú La (Purusa - Pura - nay là Bạch Hạ Ngõa) ở bắc Ấn Độ, trong một gia đình theo Bà La

Môn giáo. Anh trưởng là ngài Vô Trước, kế đó là ngài Thế Thân (Vasubandhu), và thứ ba là ngài Tỉ Lân Trì Bạt Bà, cả ba anh em đều xuất gia với Hữu Bộ. Sau đó ngài Vô Trước đi đến Mục Tỳ Đề Ha (Videha) và chịu sự giáo hóa của La hán Tần Đầu La, và chứng đắc "không quán" của Tiểu thừa. Nhưng Vô Trước chưa thỏa ý bèn vận thần thông lên cung trời Đâu Suất hướng về Bồ Tát Di Lặc mà thọ giáo Đại thừa không quán, và Đại thừa kinh nghĩa, tiếp theo ông mời thỉnh Bồ Tát Di Lặc xuống cõi nhân gian thuyết pháp. Nhân đây, hiện còn truyền Di Lặc là người tạo các bộ luận thư trọng yếu sau: 1. Du Già Sư Địa Luận - một trăm quyển, được Huyền Trang dịch ra Hán văn, Tây Tạng chỉ dịch một bộ phận và cho rằng luận là do Vô Trước tạo. 2. Đại thừa Trang

Nghiêm Luận Tụng - một quyển, được Ba La Phủ Mật Đa La dịch ra Hán văn. Bản Phạn văn và bản dịch Tây Tạng văn hiện vẫn còn. 3. Biện Trung Biên Luận Tụng - một quyển. Trung Quốc có hai dịch bản, một của Chơn Đế, một của Huyền Trang. Bản Phạn văn và bản Tạng văn hiện còn. 4. Hiện Quán Trang Nghiêm Luận Tụng, bản Phạn văn hiện còn. Trung Quốc chưa dịch bộ này.

5. Năng Đoạn Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật ĐA Kinh Luận Tụng - một quyển, Hán dịch có hai bản. Một của Bồ Đề Lưu Chi, một của Nghĩa Tịnh. Như vậy, theo Vũ Tỉnh Bá Thọ người Nhật Bản thừa nhận, thì Di Lặc là nhân vật lịch sử(3), và pháp sư Ấn Thuận của Trung Quốc tán thành thuyết này. Nhưng cho rằng Di Lặc là một học giả lớn của Tát Bà Đa Bộ(4). Còn Mộc Thôn Thái Hiền chủ trương, nếu thừa nhận Di Lặc là một vị luận sư xét về mặc lịch sử, thì cần có thêm sự nghiên cứu; tuy tạm thời ông đồng ý các tác phẩm trên là do Di Lặc tạo, nhưng đại khái cũng không loại trừ thuyết cho rằng là của Vô Trước tạo, như thế an toàn hơn(5). Nếu dựa theo kinh nghiệm tôn giáo, và kinh nghiệm tín ngưỡng tôn giáo thì chúng ta có lý do để xác tín vị Bồ tát Di Lặc này tức là ngài Từ Thị ở Đâu Suất Thiên. Nhân vì những thấy biết trong định của Du già sư tuyệt nhiên không phải là cách nói ba hoa mang tính diễn tả của chúng ta. Khi ở trong định, Du già sư dùng thần thông để lên cõi trời thỉnh pháp, hoặc thỉnh ngài Di Lặc xuống nhân gian thuyết pháp, điều đó có thể xảy ra. Còn đứng ở góc độ lịch sử tư tưởng, thì Di Lặc biểu hiện thân phận mình thông qua cảnh trong định của Du già sư. Và ngài Vô Trước chẳng qua là vị Du già sư kiệt xuất đại biểu cho những vị Du già sư mà thôi. Trong “Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện” chép: “Vô Trước sau khi xuất gia với Tát Bà Đa Bộ, ông tu định và chứng đắc ly dục”. Như

vậy, không có gì phải nghi, Vô Trước quả thực là vị Du già sư của Hữu bộ. Lại nói về đại chúng, “tuy tất cả cùng ở trong một giảng đường nghe pháp, duy chỉ có pháp sư Vô trước được thân căn Bồ Tát Di Lặc, những vị khác chỉ nghe từ xa, đêm đến được nghe Di Lặc thuyết pháp, ban ngày thì pháp sư Vô Trước giảng giải lại cho các vị khác nghe những điều ông nghe được từ Di Lặc”. Nếu khảo chứng tư liệu về các nhân vật lịch sử, thì trong những vị tiền bối của Vô Trước chắc chắn là có một vị luận sư Di Lặc, với các lý do: 1. Vào thời đại Diêu Tần có một vị học giả Ấn Độ đến Trung Hoa, và được xưng tụng là La Thập tam tạng, ông vì Miệt Đế Lợi mà đến, đó là người thức nhất. 2. Trong “Đạo An Truyện” có các vị như: Di Đố Lô Đao Lợi, Di Lặc, Chúng Hộ, Bà Tu Mật, cả bốn vị này được xưng tụng là bốn đại sĩ. 3. Mục lục của “Tát Bà Đa Bộ Ký” có chép: Tổ ba mươi lăm là Đề Bà, tổ thức bốn mươi hai là Ma Đế Lệ, tổ bốn mươi bốn là Bà Tu Bàn Đầu (Thế Thân). 4. Bàng hệ của “Truyền Đăng Lục” chép: tổ thứ mười là Ma Đế Lệ Pha La, tổ mười hai là Thế Thân. Trong đó bốn vị trước là Miệt Đế Lợi, Di Lặc, Ma Đế Lợi, Ma Đế Lệ Phu La, đều do cùng một chữ là Maitreya nhưng lại dịch khác nhau, điều đó cho thấy sau Đề Bà, trước Thế

Thân chắc chắn có mộ vị tên là Di Lặc. Vị có tên Di Lặc này đương nhiên là một nhân vật trọng yếu trong số các luận thư của Di Lặc. Đương thời Di Lặc là một trong những Du già luận sư mà tư tưởng đại biểu cho toàn bộ luận thư của Di Lặc là tập hợp tất cả “thiền cảnh sở đắc” (chung đắc trong thiền định) của các Du già sư, chúng ta có thể

thừa nhận là các luận thư nêu trên được truyền bởi Bồ Tát Di Lặc từ cung trời Đâu Suất. Còn người hoằng dương học thuyết của Di Lặc, đó là công đức lớn của Bồ Tát Vô Trước. - Vô Trước và những trước thuật của ông. Đại để, Di Lặc là nhân vật sống vào thời gian từ năm 270 đến năm 350 sau Công nguyên. Vô Trước sống vào khaỏng từ 310 đến năm 390 sau Công nguyên. Lúc Vô Trước và Thế Thân hoằng dương đại pháp nhằm vào thời thịnh của vương triều Cấp Đa. Ước từ cuối năm Sa Mổ Đà La Cấp Đa (Samudra - gupta, năm 370-379 tây lịch), rồi trải qua đời vua Chiên Đà La Cấp Đa II (Candra - gupta II, 380-414 tây lịch). Cho đến khi vua Cưu Ma La Cấp Đa (Kumàra - gupta, 415-? tây lịch) kế vị, đây cũng là thời gian Pháp Hiển của Trung Quốc tây du học Phật, còn La Thập thì đông du Hoằng hóa, thời gian giữa hai vị không cách khoảng nhau là mấy.

Vô Trước ngoài việc truyền giảng những luận thư trứ danh của Di Lặc, ông còn là người tự mình tạo những bộ luận thư nổi tiếng như: 1. Luận Hiển Dương Thánh Giáo - một quyển, Huyền Trang dịch ra Hán văn. 2. Luận Nhiếp Đại Thừa - ba quyển, Hán dịch có ba bản; một của Chơn Đế, một của Huyền Trang, và một của Phật Đà Phiến Đa. Tây Tạng cũng có bản dịch bộ luận thư này. 3. Luận Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma Tập - bảy quyển, bản Hán dịch là của Huyền Trang, Tây Tạng cũng có bản dịch luận này. 4. Luận Kim Cang Bát Nhã Kinh - hai quyển, bản Hán dịch là của Đa Ma Cấp Đa, Tây Tạng cũng có bản dịch luận này. 5. Luận Thuận Trung - hai quyển, bản hán dịch là của Bát Nhã Lưu Chi. 6. Luận Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh - mười ba quyển, bản Hán dịch của Ba La Pha Mật Đa, luận này hiện còn bản Phạn văn là bản dịch Tạng văn. Ý thú trong ba luận đầu (một, hai, ba) chính diện là xiển dương phái Du già. Yù thú của luận thứ tư là dương cao kinh Kim Cang Bát Nhã. Còn bộ “Thuận Trung Luận” thì nói khái quát về Trung Luận, và bộ Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận

đặt cơ sở trên luận Du Già Sư Địa của Di Lặc để giải thích Đại thừa Trang Nghiêm Kinh Luận Tụng, đây là bộ sách giảng thuyết những điều chủ yếu về Phật giáo Đại thừa. - Thức A Lại Da. Thức A Lại Da (Àlaya - Vijnõàna) là tư tưởng trung tâm từ Di Lặc đến Vô Trước, nay xin căn cứ những gì được nói trong luận Du Già Sư Địa để nêu ra năm áo nghĩa của thức A Lại Da. 1. Hoạt động của thức A Lại Da dựa vào hai nhân tố: một là “liễu biệt” tức tâm chấp thọ mang tính nội tại có phân biệt; hai là “liễu biệt” tức khí thế giới mang tính ngoại tại vô phân biệt. Thức A Lại Da duy trì hoạt động nội tại của thân tâm, và liễu biệt (sự nhận thức là do có phân biệt rõ đen trắng, dài ngắn, to nhỏ v.v...) hoạt động của thế giới ngoại tại. 2. Thức A Lại Da tương ưng với năm tâm sở biến hành là: tác ý, xúc, thọ, tưởng và tư. 3. thức A Lại Da cùng với các pháp có quan hệ hỗ tương nhân quả: thức A Lại Da còn gọi là chủng tử thức, tức nó tàng chứa chủng tử và rồi từ chủng tử sinh khởi tất cả pháp, tất cả pháp là sự hiện hành của chủng tử, nên gọi là “chủng tử sinh hiện hành”. A Lại Da thức là nhân, các pháp hiện hành là quả, đấy là nhân quả đồng thời có tác

dụng sinh khởi trong cùng một sát na. Sự hiện hành của các pháp lại huân tập (ảnh hưởng) trở lại thức A Lại Da, thành ra thức A Lại Da là nơi tích tụ của chủng tử, do vậy nên gọi là “hiện hành sinh chủng tử”. Tác dụng trong trường hợp này là sự hiện hành

của các pháp là nhân, sự tích tụ chủng từ là quả. Chủng tử của thức A Lại Da có khả năng sinh khởi hiện hành, hiện hành cũng có khả năng cùng với chủng tử của thức A Lại Da ảnh hưởng qua lại tương tục trong một sát na để sinh khởi chủng tử mới, đây gọi là "tự loại tương tục" (cùng một dòng chủng tử thì thay nhau sinh khởi liên tục) hay còn gọi là chủng tử sinh chủng tử. 4. Thức A Lại Da và các thức cùng chuyển: phàm khi một hoặc hai thức hoạt động thì chủng tử trong thức A Lại Da cùng theo đó mà biến động. 5. Thức A Lại Da có hai mặt, đó là tạp nhiễm và hoàn tịnh: lúc lưu chuyển trong sinh tử, thì đó là lúc căn bản thức (tên khác của thức A Lại Da) bị tạp nhiễm. Khi chứng ngộ nhập Niết bàn, thì đó là sở y của công năng hoàn diệt. Đây là áp dụng tư tưởng Như Lai tạng. - Luận Nhiếp Đại Thừa của Vô Trước. Duy thức học được phát nguyên từ luận Du Già Sư Đại của Di Lặc, sang đến luận Nhiếp Đại Thừa của Vô Trước thì môn Duy Thức học thành công lớn. Vô Trước viết tác phẩm này vào lúc tuổi đã về già. Đây là bộ luận được tổ

chức đặc biệt độc đáo. Luận này nhằm giải thích phẩm Nhiếp Đại Thừa trong kinh Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma; đây cũng là tác phẩm đại biểu cho tư tưởng Vô Trước. Nội dung của luận Nhiếp Đại Thừa được chia thành mười chương, chủ đích thuyết minh mười thứ thù thắng(6), và thuật rõ ý thú của Đại thừa Phật giáo là "chơn thị Phật thuyết (đúng là do Phật thuyết) "tướng" (hình thức) của mười thứ thù thắng có thể phân làm: cảnh, hành, quả. Thù thắng thứ nhất, và thứ hai là hành thù thắng; thù thắng thứ chín và thứ mười là quả thù thắng. Nội dung của mười thù thắng đại ý như sau: 1. Sở tri y: "Nghĩa là thức A Lại Da có tên là Sở tri y thể". Tất cả các pháp được biết đến đều nương thức A Lại Da làm sở y cho ba tánh (Biến kế chấp, Y tha khởi, viên thành thực). Riêng ba tánh lại có hai cách kiến giải: a) Biến kế sở chấp và Y tha khởi thuộc về tạp nhiễm, Viên thành thực thuộc về thanh tịnh. b) Biến kế chấp là thuộc về tạp nhiễm, Viên thành thực thuộc về thanh tịnh, còn Y tha khởi thì thông cả Biến kế chấp, và Viên thành thực, tức có thể tạp nhiễm, có thể thanh tịnh, theo cách hiểu thứ nhất thì thức A Lại Da là hư vọng, không thực, là tạp nhiễm bất tịnh. Cách hiểu thứ hai, thì thức A Lại Da vừa tạp nhiễm hư vọng, cũng vừa

là chơn thực thanh tịnh. Vô Trước thiên về cách hiểu thứ nhất, còn Thế Thân thì gom cả hai. 2. Sở tri tướng: "Tam chủng tự tánh" gọi đó là Sở tri tướng thể. Sở tri đó là tướng"(7), gọi là Sở tri tướng, tức lấy tất cả pháp được biết đến chia thành ba tướng để thuyết minh: a) Y tha khởi tự tánh - tánh này nhờ nhân cậy duyên mà sinh khởi. Vì tất cả pháp có thể là nhiễm có thể là tịnh, chứ các pháp không phải là bất biến. b) Biến kế sở chấp tự tánh - tánh này chỉ cho tất cả pháp sở thủ đều khởi nguồn từ loạn thức (huyễn vọng), bởi nó hoàn toàn không có thực thể. Chẳng qua đấy chỉ là nhận thức chủ quan sai lệch với thực tại chân lý. c) Viên thành thực tự tánh - tánh này do chứng ngộ "nhị không" nhân không, pháp không. Đấy là tánh chân thực của các pháp. 3. Nhập Sở tri tướng: "Duy thức tánh, gọi là Nhập sở tri tướng thể". Do tu Duy thức quán mà ngộ nhập Duy thức tánh, tựu trung là đi vào tướng sở tri và tánh chơn thực. Duy thức có hai: a) Bước đầu là phương tiện Duy thức quán - dùng Duy thức quán quán sát tự tánh của tất cả các pháp là do hư vọng phân biệt mà có; nên rốt ráo không có cái để được.

b) Tiến lên bước nữa là chơn thực Duy thức quán - quán sát cảnh của các pháp là bất khả đắc, vì cảnh do hư vọng, do phân biệt của thức nên cũng bất khả đắc. Khi tâm và cảnh đều dứt (tức vọng thức không còn khởi niệm phân biệt ngã - pháp). Đấy là ngộ nhập bình đẳng pháp tánh (Viên thành thực tánh). Duy thức quán của luận này tuy thông đến cảnh chân thực (như vừa nêu), nhưng chính là chú trọng đi từ phàm phu đến thánh (từ phân biệt trí ở địa vị Gia hạnh đi đến vô phân biệt trí căn bản) đều thông qua Duy thức quán. 4. Bỉ nhập nhân quả: "Sáu Ba la Mật đa, gọi là bỉ nhập nhân quả thể". Bỉ nhập tựu trung là nhập bỉ; tức muốn nói để đi vào Duy Thức tánh cần yếu phải tu trì sáu pháp Ba La Mật Đa (bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí huệ); khi chưa ngộ nhập Duy thức tánh thì sở tu là nhân, khi đã chứng nhập Duy tức thánh thì sở tu là quả. 5. Bỉ nhân quả sai biệt: "Thập địa Bồ tát, gọi là bỉ nhân quả tu sai biệt thể". Sau khi tiến đến sơ địa thì thánh vị của Bồ tát đối với thập địa là phải tu tập sáu Ba La Mật Đa; cứ tuần tự như thế mỗi địa tăng dần lên, nên gọi là có mười địa sai biệt, khi đến được quả vị Phật, thì đấy là lúc tu tập sáu Ba La Mật Đa đã viên mãn.

6. Tu sai biệt trung tăng thượng giới: "Luật nghi của Bồ tát, gọi đó là thử trung tăng thượng giới thể", tức trong các địa mà Bồ tát tu tập có giới học là sở tu của Bồ tát. Sở dĩ vậy, là nhằm làm rõ chư Bồ tát không tu theo Tiểu thừa giới của Thanh văn, cho nên gọi là Bồ tát luật nghi địa, địa cứ thế mà tuần tự tu tập, triển chuyển, tăng gia, hướng thượng, nên gọi là tăng thượng. 7. Tăng thượng tâm: "Thủ lăng già ma, hư không tạng, các tam ma địa v.v.. gọi đó là thủ trung tăng thượng tâm thể". Đấy tức là sơ tu định học của các Bồ tát địa. Định dùng tâm làm chủ thể, nên gọi là tăng thượng tâm. Thủ lăng già ma nghĩa là kiện hành; tóm lại, Thủ Lăng Nghiêm tức là đại định. Cảnh giới của định này hết sức cao sâu. Nó là chỗ tu và nhắm tới của thập trụ Bồ tát. Hư không tạng là tên khác của định, có khả năng hàm nhiếp và xuất sinh tất cả công đức, nên gọi là Hư không tạng. 8) Tăng thượng huệ: "Trí vô phân biệt, ở đây gọi là tăng thượng huệ thể". Đây là chỗ tu huệ của Bồ tát. Trí vô phân biệt bao gồm cả gia hạnh trí, căn bản trí, hậu đắc trí. Bồ tát xa lìa tất cả mọi pháp chấp phân biệt, cho nên ba trí vừa nêu đều gọi là vô phân biệt. 9) Bỉ quả đoạn:

"Vô trụ Niết bàn, gọi đó là bỉ quả đoạn thể". Bỉ quả, là quả do tu tập giới - định - huệ tam tăng thượng học mà có được. Chứng đắc quả này là nhờ đoạn sạch phiền não chướng và sở tri chướng. Do đó, gọi là đoạn quả. Nghĩa là vô trụ Niết bàn là không trụ sinh tử, cũng không lìa sinh tử. 10. Bỉ quả trí: "Tam chủng Phật thân, gọi đó là bỉ quả trí thể". Quả này như trước đã nói, nó là trí, nên có tên là Quả trí. Về phương diện đoạn chướng của quả tịch diệt, thì đây là vô trụ đại Niết bàn; về phương diện trí huệ của hiển hiện quả, thì dây là viên mãn vô phân biệt trí, đấy tức là chuyển tám thức làm bốn trí và thành tựu tam thân Phật: a) Chuyển thức thứ tám thành Đại viên Cảnh trí; chuyển thức thứ bảy thành Bình đẳng trí - tức "tự tánh thân Phật" b) Chuyển thức thứ sáu thành diệu quan sát trí, tức là "Thọ dụng thân" Phật. c) Năm thức trước chuyển thành thành sở tác trí; tức là "Biến hóa thân" Phật. Thân thứ nhất (tự tánh thân) thì thường trụ; thân thứ hai và thứ ba (Thọ dụng thân, Biến hóa thân) thì vô thường. Thọ dụng thân do sự hiện khởi của tự tánh thân, mà thọ dụng mọi pháp lạc (tự thọ dụng), và trên lĩnh vực này làm thánh vị thuyết pháp của Bồ tát

(tha dụng thọ); biến hóa thân là do tự tánh thân hiện khỏi, để vì hàng Thanh văn thuyết pháp. Trên đây là giải thích nghĩa của thập thù thắng, xin độc giả tham khảo thêm "Nhiếp Đại Thừa Luận Giảng Ký" của Pháp sư Ấn Thuận. Trong đó nói rõ về Duy thức cảnh, Duy thức hành và Duy thức quả. Nói về lập trường của Duy thức học, thì luận này là bộ luận thống nhất toàn thể Đaii thừa Phật giáo.

TIẾT II. BỒ TÁT THẾ THÂN. - Uyên nguyên của Duy thức học. Duy thức học từ Di Lặc đến Vô Trước thì hoàn thành và lấy thức Nhất thiết chủng làm gốc, cho rằng Duy thức học là sự biến hiện của chủng tử thức. Song Duy thức Tam thập tụng của Thế Thân, ông lấy ba loại phân biệt thức làm gốc, cho rằng Duy Thức học là sự biến hiện của phân biệt thức. Hai ngài Di Lặc và Vô Trước thì xuất phát từ "Bản địa phần" của luận Du Già Sư Địa. Ấy là dùng cái nghĩa "bất dị" của chủng tử bất nhất bất dị làm căn cứ. Ngài Thế Thân thì lấy "Nhiếp quyết trạch phần" của luận Du Già Sư Địa, ấy là dùng cái nghĩa "bất nhất" của chủng tử thức bất nhất bất dị làm căn cứ. Đây là sự phân lưu của hai dòng lớn cùng đồng nhất môn Duy thức học. Về sau, phần nhiều các học giả Duy thức đều dùng thuyết của Thế Thân coi Thế Thân mới là người tập đại

thành môn Duy thức học. Tại Trung Quốc có một dòng Duy thức học thuộc dòng của ngài Vô Trước, dòng này là Nhiếp Luận Tông thuộc học phái Nhiếp Luận. Vì vậy, trước khi nói về ngài Thế Thân, xin giới thiệu Uyên nguyên Duy thức học. Ngoài việc A Lại Da đã đề cập ở chương chín, và tiết ba trong kinh Giải Thâm Mật. Mỗi khi nói đến tư tưởng Duy thức thì phải căn cứ vào tư tưởng của Bộ phái. Nay xin giới thiệu và tham khảo "Duy thức sử quan và Triết học Duy thức" của pháp sư Pháp Chiên, thiên thứ nhất ở chương bốn và năm, lấy đó làm tư liệu và phân ra như sau: 1. Tam Pháp Ấn là căn nguyên Duy thức học: Yếu nghĩa trong thánh điển A Hàm không ngoài Tam Pháp Ấn, Tam Pháp Ấn đó là:

Niết bàn tịch tịnh là kết quả của tam quán, tuy có thể gọi là Tứ Pháp ấn, nhưng kỳ thực chỉ có Tam Pháp Ấn. Đem "chư hành vô thường" sánh với Duy thức học, thì đó là các pháp được biến hiện bởi do sự hư vọng của tâm và tâm sở pháp. "Chư pháp vô ngã" đấy là nghĩa của nhân

vô ngã, pháp vô ngã được hiển lộ do bởi nhân không và pháp không. Kinh A Hàm tuy không phân chia nhân pháp làm hai nghĩa, nhưng thực thì kinh đã hàm cả hai nghĩa này. "hữu lậu giai khổ, Niết bàn tịch tịnh", đấy là phát huy thắng nghĩa Đại thừa; vô trụ Niết bàn của Đại thừa được khai xuất từ Niết bàn tịch tịnh. 2. Uẩn Xứ Giới là căn nguyên Duy thức: Để giải thích ý nghĩa Tam pháp ấn, thánh điển A Hàm có ngũ uẩn, thập nhị xứ, thâp bát giới. Đạo lý của pháp tướng Duy thức tựu trung cũng kiến lập trên đạo lý này. 3. Duy tâm luận trong bốn bộ kinh A Hàm: Chẳng hạn như thuyết sinh tử luân hồi, thuyết nghiệp cảm duyên khởi, tất cả đều lấy tâm làm chủ thể tạo tác. 4. Công dụng của Duy thức học là xiển dương và giải thích kinh A Hàm: Luận Bách pháp giải thích cái nghĩa "chư pháp vô ngã" của kinh A Hàm; Ngũ Uẩn luận là giải rõ cái nghĩa ngũ uẩn trong kinh A Hàm; Đại thừa Tập Luận và Nhiếp Trạch phần, Bản Địa phần hai quyển sau, Nhiếp Dị Môn Phần và Nhiếp Sự Phần v.v... hai mươi quyển của luận Du Già Sư Địa, đại bộ phận là để giải thích những ý trong kinh Tạp A Hàm. - Thế

Thân và các trước tác của ông.

Thế thân còn có tên là pháp sư Bà Tẩu Đàn Đậu, ông là hậu duệ của ngài Vô Trước. Niên đại ông sống ước khoảng từ năm 320 đến năm 400 tây lịch, theo những ghi chú trong bộ "Thế thân Truyện". Thì ban đầu ông giả vờ như mắc chứng phong cuồng để lén vào nước Kế Tân và học Hữu Bộ Luận, trong mười hai năm với một số lần nghe luận Đại Tỳ Bà Sa. Sau khi nắm rõ văn nghĩa của toàn luận, ông về lại quê nhà và viết bộ luận A Tỳ Đạt Ma Cu Xá (gọi giản gọn là luận Cu Xá) với ba mươi quyển, tuy là để thuyết minh giáo nghĩa của hữu Bộ, nhưng rất nhiều chỗ ông lại dùng giáo nghĩa của Kinh Bộ để bổ sung cho giáo nghĩa Hữu Bộ. Điều này đã giới thiệu sơ lược ở chương sáu của sách này. Khi chưa đi vào Đại thừa Phật giáo, có thuyết nói Thế Thân viết rất nhiều bộ luận mang dấu ấn Tiểu thừa, mà luận Cu Xá là tác phẩm đại biểu trong số các luận của ông, đồng thời ông còn viết Thất Thập Chơn Thực Luận rất nổi tiếng. Thế Thân dùng luận này công phá bộ luận "Tăng Phật Luận" của phái Số Luận ngoại đạo. Nhân đấy ông được vị quốc vương nước A Du Xà (Ayodhyà - còn dịch âm Hán là A Thâu Đà) tên là Tất Kha La Ma A Dật Đa (Vikramàditya) thường cho Tam lạc sa kim. Thế Thân chia số vàng thưởng làm ba phần, mỗi phần được dùng để xây một ngôi chùa. Sau đó, ông nhận sự quy y của vua Bà La Dật Để Dã (Bàlàdiya - Tân Nhật); nhà vua cũng lệnh cho thái tử của mình qui y với Thế Thân, và có nhiều vương phi xin xuất gia làm đệ tử ông. Về sau, khi

thái tử lên nối ngôi, nhà vua cùng mẫu hậu đồng mới thỉnh Thế Thân lưu ngụ lại nước A Du Xà. Lúc tuổi về già, Ngài Vô Trước cứ ngại là Thế Thân mãi lo học Tiểu thừa để phá Đại thừa, nên lòng không yên, Vô Trước bèn sai người đến từ nước Phú Lâu Sa Phu La (nghĩa là Trượng Phu thành) ở bắc Ấn Độ đi đến nước A Thầu Xà để mời Thế Thân hồi hương, và nói với Thế Thân là ông đang bệnh nặng. Sau khi anh em gặp nhau Vô Trước nói với Thế Thân: "Anh đang mang bệnh nặng, em vẫn sống khỏe, em không tin Đại thừa lại thường sinh tâm bài báng, gây ác nghiệp, như thế em sẽ vinh viễn chìm sâu vào đường ác". Nhân đấy, Thế Thân bỏ Tiểu thừa qui về Đại thừa. Sau này khi Vô Trước Viên tịch, Thế Thân viết rất nhiều bộ luận Đại thừa để giải thích các kinh như Hoa Nghiêm Kinh, NIết Bàn Kinh, Pháp Hoa Kinh, Bát Nhã Kinh, Duy Ma Kinh, Thắng Man Kinh v.v.. Lại nữa, ông là người tạo Duy Thức Luận" và nhiều luận Đại thừa khác. Năm tám mươi tuổi ông thị tịch tại nước A Thầu Xà. Để nói về ông có lời bình rằng: "ông tuy sinh ở cõi phàm, nhưng lý thực khó nghĩ bàn". Trên đây là tham khảo bộ "Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện(8). Theo bộ "Phật Giáo Sử" của Bổ Đốn - người Tây Tạng, thì Thế Thân ở nơi Vô Trước mà thấu hiểu Thập Địa Kinh và A Sai Mạt Kinh, rồi mới qui hướng Đại thừa. Sau đó ông đến Ni Bạc Nhĩ để giáo hóa phá giới tăng là

Tân Đà (Handa). Cũng theo Bổ Đốn, Thế Thân đã từng nghiên cứu Thập Vạn Tụng Bát Nhã. Thế Thân là người trước tác hết sức phong phú. Truyền thuyết kể rằng ông sáng tác đến năm trăm bộ luận. Tiểu thừa, và năm trăm bộ luận Đại thừa. Do đó, ông được người đời tôn xưng là "Thiên bộ luận sư". Số luận thư của ông hiện còn lưu truyền. Theo Nhật Bản Đại Chánh Tân Tu Tạng có hai mươi bảy bộ. Tây Tạng Đại Tạng Kinh cho là có ba mươi bộ. Trong số các luận thư này có mười một bộ trọng yếu. Xin liệt kê

như sau: 1. Luận A Tỳ Đàm Cu Xá - Ba mươi quyển. Bản Hán dịch của Huyền Trang. Chơn Đế biệt dịch ra Hán văn với tên gọi A Tỳ Đạt Ma Cu Xá Thích Luận - hai mươi hai quyển. 2. Duy thức Tam Thập Tụng - một quyển. Được Huyền Trang dịch ra Hán văn. 3. Duy Thức Nhị Thập Tụng - một quyển. Bản Hán dịch là của Huyền Trang, Chơn Đế biệt dịch ra Hán văn với tựa luận là Đại thừa Duy Thức Luận - một quyển, và Bát Nhã Lưu Chi cũng dịch ra Hán văn với tựa đề Duy Thức Luận - một quyển. 4. Phật Tánh Luận - bốn quyển. Bản Hán dịch của Chơn Đế.

5. Nhiếp Đại Thừa Thích Luận - mười quyển. Bản Hán dịch là của Huyền Trang. Chơn Đế biệt dịch ra Hán văn với tựa đề Nhiếp Đại Thừa Thích - mười lăm quyển. Bản Hán dịch của Đạt Ma Cấp Đa cũng với tựa Nhiếp Đại thừa Luận Thích - mười quyển. 6. Biện Trung Biên Luận - ba quyển. Bản Hán dịch là của Huyền Trang, riêng Chơn đế dịch với tựa đề Trung Biên Phân Biệt Luận - hai quyển. 7. Thập Địa Kinh Luận - mười hai quyển. Bản dịch Hán văn của Bồ Đề Lưu Chi. 8. Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Ưu Bà Đề Xá - hai quyển. Do Bồ Đề Lưu Chi cùng Đàm Lâm v.v... dịch ra Hán văn. 9. Niết Bàn Kinh Bản Hữu Kim Vô Kệ Luận - một quyển. Bản Hán dịch của Chơn Đế. 10. Niết Bàn Luận - một quyển. Bản Hán văn là của Đạt Ma Bồ Đề. Ngoài những luận thư vừa nêu. Thế Thân còn sáng tác nhiều luận thư khác như: Ngũ Uẩn Luận, Bách Pháp Minh Môn Luận, Thắng Tư Duy Phạm Thiên Sở Vấn Kinh Luận, Như Thật Luận, Kim Cang Bát Nhã Luận v.v... - Tư tưởng Thế Thân.

Ma Ha Chỉ Quán, quyển thứ bảy xưng tán Long Thọ là vị "Tác Thiên Bộ Luận"; trong khi Bách Luận Tự Sớ thì ca tụng Thế Thân là "Thiên Bộ Luận Chủ". Về mặt lịch sử của Phật giáo Ấn Độ, thì đây là hai vị "cự nhân". Chính xác là hai vị có nhiều chỗ giống nhau thứ nhất; từng trải rất rộng, đó là điểm giống nhau thứ hai, và giống nhau ở điểm thứ ba là tư tưởng "bàng tạp" (trước khác sau). Còn như luận đến những vị tập đại thành Đại thừa Phật giáo, thì Thế Thân sánh với Long Thọ càng có phần tương đương. So sánh như thế không có gì là sai! Thiết tưởng nếu muốn chỉnh lý tư tưởng của Thế Thân thành một hệ thống nhất quán không phải là việc dễ làm. Thế Thân người có hai lập trường cả về Tiểu thừa lẫn Đại thừa. Riêng phạm vi Đại thừa, lại phải chia ra nhiều lập trường khác nhau. Thế Thân đối với các kinh như: Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Niết bàn, Bát Nhã, Duy Ma, A Di Đà v.v.. ông đều có sự chú thích. Ông cũng chú thích tư tưởng về A Lại Da và tư tưởng Như Lai Tạng; giữa A Lại Da và Như Lai tạng, ông thiên về A Lại Da. Nhưng ông không giống như Vô Trước là bởi trong các luận thư của Vô Trước, điều căn bản là Vô Trước không phát hiện ý thú Như Lai tạng, bản hữu Phật tánh, thường lạc ngã tịnh v.v... trong "Thập Địa Kinh Luận" và Phật Tánh Luận". Thế Thân tuyên dương rất sáng tỏ về Như Lai tạng, về bản hữu Phật tánh và thường lạc ngã tịnh. Cũng nhân điểm này mà Mộc Thôn Thái Hiền mới lấy Đại thừa Phật giáo của Thế Thân chia làm thành hai hệ lớn.

1. Hệ Du Già Phật giáo từ Vô Trước đến Thế Thân. 2. Hệ Như Lai Tạng Phật giáo là từ "Như Lai Tạng Kinh" đến Thế Thân. Nếu đem hai hệ này đối chiếu với những dịch giả dịch các luận thư của Thế Thân ra Hán ngữ; lập trường của Bồ Đề Lưu Chi, Bát Nhã Lưu Chi, Chơn Đế v.v... thuộc hệ Như Lai tạng. - Duy Thức Tam Thập Luận. Hiện tại xin

thảo luận việc Thế Thân tiếp nối tư tưởng Vô Trước đấy là lập trường về Duy Thức Nhị Thập Luận và Duy Thức Tam Thập Luận (còn gọi là Duy Thức Tam Thập Tụng), có thể nói là tác phẩm đại biểu cho môn Duy thức học của Thế Thân. Ông tuy là người sáng tác Duy Thức Tam Thập Tụng, nhưng ông chưa tự mình viết lời giải thích cho bộ luận này. Mãi về sau mới được mười vị đại luận sư viết lời giải thích cho bộ luận tụng này. Luận Thành Duy Thức của Trung Quốc sở dĩ thành tựu là do ngài Khuy Cơ thỉnh cầu ngài Huyền Trang tổng hợp những thích luận của mười vị đại luận sư về bộ Duy Thức Tam Thập Tụng. Trên thực tế, thầy của Huyền Trang là Giới Hiền; Giới HIền là học giả của hệ ngài Hộ Pháp. Cho nên nội dung luận Thành Duy Thức đều lấy kiến giải của Hộ Pháp làm chuẩn. Và như vậy, không thể nói nội dung luận Thành Duy Thức là tư tưởng của Thế Thân, cũng không thể nói nó là dại biểu cho tư tưởng của mười vị đại luận sư. Dù gì đi nữa, thì Duy Thức Tam

Thập Tụng, về mặt hình thức đến tư tưởng Thế Thân mới tròn đủ. 1. Duy thức tướng, gồm hai mươi mốt bài tụng đầu. Duy thức tướng thuyết minh cho hiện tượng của vũ trụ vạn hữu. 2. Duy thức tánh, ấy là bài tụng thứ hai mươi lăm. Bài này thuyết minh cho tất cả lý tánh (bản thể của sự tướng). 3. Duy thức vị gồm năm bài tụng cuối, năm bài tụng này trình bày các quả vị tu chứng theo trình tự khác nhau. Trong ba cương mục trên, thì Duy thức tướng là cương mục quan trọng nhất, chủ yếu của Duy thức tướng là giải rõ ba tướng năng biến của thức. Căn cứ vào câu tụng bằng Phạn ngữ được dịch ra Hán văn: “Giả thuyết chủng chủng ngã cập pháp, thị do thức chuyển biến cố hữu” (vì là giả phải nói những tướng ngã, tướng pháp, tất cả đều do sự chuyển biến (khởi niệm) của thức cho là có). Câu tụng này khi dịch sang Hán văn là “Do giả thuyết ngã pháp, hữu chủng chủng tướng chuyển, bỉ y thức sở biến(9). Cả hai lối trình bày trên đều nói về hiện giới của vũ trụ vạn hữu, rằng tất cả đều là sự chuyển biến (sinh khởi ý niệm) của thức mà xuất hiện. Tướng năng biến của thức co ba chủng loại: 1. Dị thục năng biến - đệ bát thức A Lại Da. 2. Tư lương năng biến - Đệ thất thức Mạt Na.

3. Liễu biệt năng biến - nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý tiền lục thức. Theo Duy thức học thì tất cả vạn pháp đều do sự biến hiện của tám thức. Nói cách khác, công dụng của tám thức là có khả năng biến hiện tất cả vạn pháp. Do đó cho nên gọi tám thức là năng biến thức, và tám thức được chia thành ba loại, nên gọi là tam năng biến. Ý của Dị thục là chỉ giữa nhân và quả có sự bất đồng về thời gian, bất đồng về tính chất, chẳng hạn trên cây đào nảy ra nhánh, hoa. Và tương lai hoa sẽ kết thành quả và chín. Như thế gọi là “di thời nhi thục”:, tức chỉ thời gian giữa hoa và quả chín là có khác nhau; mùi vị của quả chín hoàn toàn khác với cây đào ban đầu, mùi vị ấy cũng chẳng giống mùi vị của hoa đào, như thế gọi là “dị loại nhi thục”, tức chỉ tính chất có sự khác nhau. Thức A Lại Da là chủ thể của sinh tử, tử sinh của chúng sinh, thức A Lại Da có khả năng khởi tất cả các pháp, do đó nên gọi thức này là Nhất thiết chủng tử thức, do thức A Lại Da mà triển khai ra “căn thân” (nhân sinh giới) và “khí thế gian” (vật chất giới). Thức A Lại Da thường tương ứng (khế hợp) với năm tâm sở biến hành (hoạt động tâm lý) là xúc, tác ý, thọ, tưởng, tư; tâm sở ảnh hưởng đến sự biến đổi về chất của thức A Lại Da, tức nội dung của thức Nhất thiết chủng tử là niệm niệm sinh diệt, tình hình chuyển biến sinh diệt này luôn diễn ra giống như thác nước đổ ào ào trông như tấm vải bố trắng treo lơ

lửng không bị cắt đứt đoạn, nghiên cứu kỷ, thì tướng chuyển

biến hoán đổi của thức chủng dù trong một sát na cũng không ngưng nghỉ. Khi tâm sở ảnh hưởng đến thức thứ tám, thì ảnh hưởng đó trở thành chủng tử của thức (nhân), khi chủng tử chuyển biến thành hiện tượng, thì đó là lúc chủng tử hiện khởi thành hiện hành (quả). Mối quan hệ nhân - quả diễn ra trong trạng thái Dị thời nhi thục và dị loại nhi thục. Do đó, thức thứ tám còn có tên là Dị thục năng biến thức. Ý của danh từ Tư Lương là tự lự, suy lường. Nghĩa là thức thứ bảy thường luôn tư lương về thức thứ tám, vin vào sự tư lướng ấy mà chấp cho đó là Ngã. Thức thứ bảy y vào thức thứ tám, duyên lấy thức thứ tám, chấp trì (nắm giữ) thức thứ tám làm Ngã, vì vậy mới sinh ngã si, ngã kiến, ngã mạn, ngã ái. Do đó, thức này còn được gọi là Tư lương năng biến thức. Tiền lục thức lấy ý thức làm chủ và rồi mỗi thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức) nương theo cảnh tượng thô thiển (rõ ràng cụ thể) mà nhận biết, phân biệt. Do đó, ý thức được gọi là Liễu biệt cảnh thức. Đệ lục ý thức thống nhất với tiền ngũ thức, và tương ưng với rất nhiều tâm sở. Chẳng hạn những hoạt động tâm lý được hiện khởi thường ngày là phạm vi của thức Liễu biệt cảnh, do đó nên gọi thức này là Liễu biệt năng biến thức. Như vậy, rõ ràng là tất cả hiện tượng giới đều do sự chuyển biến, phân biệt của tám thức mà sinh khởi, bởi

trên thực tế không thực có hiện tượng giới nào cả. Do đó, theo Duy Thức học: tất cả các pháp đều do thức hiện khởi. Tức cũng lấy ba loại phân biệt thức làm gốc cho những biến hiện của Duy thức học.

TIẾT III. CÁC LUẬN SƯ SAU THẾ THÂN. Đại thừa Khởi Tín Luận, sau đó là Thế Thân thì Đại thừa Phật giáo Ấn Độ tiến vào thời hậu kỳ. Như chúng ta biết, trong tư tưởng của Thế Thân có lập trường của một hệ Như Lai tạng duyên khởi; tuy nhiên, tác phẩm "Phật Tánh Luận" của Thế Thân về phương diện nào đó nó vẫn chưa đạt đến trình độ đủ chín. Đến thế kỷ thứ năm tây lịch, các bộ luận của Kiên Huệ như: Cứu Cánh Nhất Thừa Bảo Tánh Luận, Đại Thừa Pháp Giới Vô Sai Biệt Luận, lại lấy luận Đại thừa Khởi Tín mà phát triển mở rộng ra. Luận Đại Thừa Khởi Tín xét về góc độ lịch sử tư tưởng, thì gần đây có người cho rằng tác phẩm này của Mã Minh có khả năng là do đệ tử của Thế Thân hoặc người đồng thời với An Huệ viết ra. Do đó, xin giới thiệu những luận sư sau Thế Thân. Luận Đại Thừa Khởi Tín rất được các nhà như: Thiên Đài, Hiền Thủ, Thiền Tông của Tung Quốc rất mực sùng tín. Có thể nói đây là bộ luận điển quan trọng trong truyền thống Phật giáo Tung Quốc, nó được coi là luận thư khái quát của Phật giáo. Nhưng theo học giả Lương

Khải Siêu, ông căn cứ những chứng cứ lịch sử của Vọng Nguyệt Tín Hạnh - người Nhật Bản, cho rằng Luận Đại Thừa Khởi Tín là do người Tung Quốc sáng tác, và xiển dương nó, và cho nó là sản vật trí tuệ tối cao của nhân loại. Lại nữa, có Âu Dương Cánh Vô Sư Tư của nội học viện Chi Na, ông này căn cứ lập trường Duy thức học để khởi xướng luận này chứ không bài xích. Còn Vương Ân Dương thì nói mang tính ganh ghét "Lương Trần là con nít, không biết biến kế là gì" mà viết, lại nói: "lập lờ, nônn cạn, san lấp hết huệ mạng", rồi ông tiến đến khẳng định là "luận không phải của Phật giáo". Trước giờ người luôn bảo hộ và duy trì bộ luận Đại Khởi Tín là đại sư Thái Hư. Văn tự

về cuộc luận chiến này có thể tham khảo sách "Đại Thừa Khởi Tín Luận Chơn Ngụy Biện". Pháp sư Ấn Thuận cũng có ý kiến về vấn dề này, xin đọc cuốn Đại Thừa Khởi Tín Luận Giảng Ký của ông. Trong đó ông viết mang tính "huyền luận" nhiều hơn. Bất luận là gì đi nữa, thì Luận Đại Thừa Khởi Tín vẫn có địa vị đặc biệt độc đáo, cũng như không thể phủ nhận giá trị của nó được. Ở đây xin miễn bàn luận vấn đề chơn giả, và xuất xứ, chỉ mong giới thiệu đại lược về nội dung của Luận. Khởi đi từ tịnh tâm duyên khởi của kinh Pháp Hoa đến thuyết Như Lai tạng của Như Lai Tạng Kinh, rồi kế tiếp là thuyết "Nhất tâm nhị môn" của luận này, thì quán Như

Lai tạng duyên khởi mới đạt đến viên thục (tròn đầy cả về lý - sự). Luận này lấy "pháp" làm "tâm chúng sinh". Pháp ở đây là Đại thừa pháp, còn tâm chúng sinh là Như Lai tạng; nói cách khác, Như Lai tạng ấy là Đại thừa pháp. Tâm chúng sinh chất chứa tất cả pháp. Do đó, nên gọi là "nhất tâm"; như nhất tâm này hướng về thanh tịnh giới, quang minh giới, ngộ giới, thì đấy là chơn như môn; còn như nhất tâm này hướng về tạp nhiễm giới, vô minh giới, mê giới, thì đấy là sinh diệt môn. Chơn như môn thì đó là tự tánh thanh tịnh tâm, sinh diệt môn thì đó là tạp nhiễm hư vọng tâm. Do vô minh mơi dẫn đến hư vọng sinh diệt, do hiện thực là hư vọng sinh diệt nên mới hướng thượng tu tập, tức mong muốn có thể đi dến quả vị cứu cánh, gọi là "nhất tâm pháp giới". Ba phương diện nhất tâm pháp giới là:Bản thể, Công năng và Tác dụng, cũng gọi là Tam đại: 1. Thể đại (bản thể) tức chân như thực tánh bất sinh, bất diệt, bất cấu, bất giảm. 2. Tướng đại (công năng), tức chơn như có bao đức hàm tướng vô hạn. 3. Đại dụng (tác dụng), tức khả năng sinh ra tất cả thiện pháp hữu hâu, vô lậu của thế gian và xuất thế gian. Nhất tâm, nhị môn và tam đại, là ba cương lĩnh cốt yếu của Luận Đại Thừa Khởi Tín.

Chơn như, người xưa coi đó là mệnh danh cho bản thể vũ trụ. Chơn như là thực tại sau khi tâm đã xa lìa tất cả mọi vọng niệm, khi ấy với tất cả pháp không pháp nào không là chân như. Với chân như, Luận Đại Thừa Khởi Tín có sự giới biệt, tức phân ra thành Ly ngôn chân như, Y ngôn chân như, Không chân như và Bất không chân như. Điểm trước mắt là Bất không chân như hàm chứa vô lượng công đức; tựu trung ấy là Nhất tâm của thường lạc ngã tịnh, và là mục tiêu để chúng ta tu học Phật pháp. Nhưng "Nhất tâm" này tất cả chúng sinh vốn có đủ, khi ngộ nhập liền thấy chân như tâm vốn tự tánh thanh tịnh. Sinh diệt ấy là do tâm của chúng sinh chạy theo thế giới hiện tượng. Hiện tượng giới đối lập với chân như, nên gọi sự thanh tịnh của Như Lai tạng là chân như, trạng thái tối sơ của "bất sinh bất diệt" hay "sinh tử hòa hiệp" là thức A Lê Da (tân dịch là A Lại Da thức). Dựa vào thức A Lại Da mà có vô minh, dựa vào căn bản vô minh mà có chi mạt vô minh, tướng trạng của vô minh tức là hoạt động của tâm. luận này lấy sự lưu chuyển của vô minh lập ra thuyết "Tam tế lục thô". Gọi là Tam tế lục thô là vì nó bao qút trình tự hoạt động của chín thứ tâm thuộc sinh diệt môn, gọi là "cửu tướng", cửu tướng này nội dung của nó hàm nhiếp mười hai duyên khởi, đây cũng là cách giải thích mới lạ đặc biệt về mười hai duyên khởi. Mười hai duyên khởi chẳng qua là ngoại tại, là nói rõ thân này lưu chuyển theo trình tự thuận. Cửu tướng của luận này là chuyên về nội bộ, là nói rõ trình tự luận của nhất tâm

nó biến hóa và hành trạng ra làm sao. Còn về khai triển theo thứ lớp của tâm thức chúng sinh mà nói, thì phân thành: tâm, ý, ý thức. Nói về hoặc chướng của tâm chúng sinh, thì lại phân ra vô minh và nhiễm tâm. Tóm lại, chỗ cường điệu của luận này là nhất tâm. “Tâm” này đem sánh với “Thức” của nhà Duy thức lại khiên cưỡng hơn, vì cho rằng “mê ngộ bất ly nhất tâm” (mê ngộ không lìa một tâm), và Đại thừa pháp tức là tâm chúng sinh. Nói cách khác, tin Phật, học Phật, thành Phật, tất cả đều xuất từ đức tin của tâm chúng ta, vào sự học tập của tâm chúng ta, và vào sự thành tựu của chính tự tâm của chúng ta; thế giới hiện tượng mà chúng ta tiếp xúc là do tự tâm của chúng ta tạo thành, “bản thể giới” của chúng ta cũng do tự tâm của chúng ta khai phát. Vì thế, về mặt triết học, Luận Đại Thừa Khởi Tín thuộc duy tâm luận tuyệt đối. Kinh Hoa Nghiêm khai mở tịnh tâm duyên khởi, được ví như là hoa, Luận Đại Thừa Khởi Tín sau cùng kết thành, được coi là quả; truyền thống Phật giáo của Tung Quốc dựa vào đó tạo cho mình một lối đi riêng, cho nên không lấy gì lạ khi biết Luận Đại Thừa Khởi Tín đối với Phật giáo Tung Quốc là vô cùng quan yếu. - Hai hệ phái lớn. Hệ phái Long Thọ sau trở thành phái Trung Quán, đến thời của Phật Hộ, Thanh Biện mới phân làm ba dòng lớn

và chia thành hai phái. Cơ hồ cũng trong cùng thời đại, phái Du Già sau Thế Thân cũng phân thành hệ vô tướng Duy thức của An Huệ, và hệ hữu tướng Duy Thức của Trần Na. Tình hình này đại loại như biểu đồ sau (trong biểu đồ này có thêm niên đại của các luận sư, và đều dùng tây lịch, đồng thời dấy cũng là đại thể chứ kko hẳn là xác định):

Từ sau Thế Thân, là những vị viết giải thích cho “Duy Thức Tam Thập Tụng”, những vị này thường được xưng tụng là “Thập đại luận sư”. Và giữa họ lại tạo ra cuộc tranh luận hữu - không với phái Trung quán, nhân đấy

mới có chuyện người này hoặc nhóm này là của hệ người này hoặc của hệ nhóm này, Đại thừa Phật giáo ở thời văn kỳ, xuất hiện cảnh tượng có cả trăm luận sư tranh luận nhau rất “ồn ào”. Hệ vô tướng Du thức của An Huệ kéo dìa dến Điều Phục Thiên, gây ảnh hưởng đến Sư Tử Hiền thuộc phái Trung Quán Kinh Lượng; trong khi đó hệ Hữu tướng Duy Thức của Trần Na kéo dài đến thời Giới Hiền, gây ảnh hưởng đến Tịch Hộ thuộc phái Du Già Trung Quán Tự Lập. Chung cuộc cả hai dòng không, hữu đều bị Mật giáo nhiếp thọ, và tự đánh mất lập trường nguyên ủy của mình; việc này xảy ra vào thế kỷ thứ VII thứ VIII tây lịch. Được xưng tụng là Thập đại luận sư, theo cuốn “Duy Thức Sử Quan Cập Kỳ Triết Học” của pháp sư Pháp Chiên, thiên thứ nhất, chương năm, tiết bốn có giới thiệu mười một vị luận sư sau Thế Thân đó là: Trần na, Đức Huệ, An Huệ, Hộ Pháp, Nan Đà, Tịnh Nguyệt, Thân Thắng, Hỏa Biện, Thắng hữu, Tối Thắng Tử và Trí Nguyệt. Trong đó ngoài Trần Na, số còn lại thường được xưng tụng là Thập Đại Luận Sư là những vị viết giải thích cho Duy Thức Tam Thập Luận. Những vị vừa nêu trên, thì Trần Na, An Huệ và Đức Huệ là đệ tử của Thế Thân (có người cho rằng Đức Huệ sau thuộc hệ An Huệ). Nan Đà sau cùng thuộc hệ Thế Thân.

Ông là người đề xướng thuyết tân huân chủng tử, khác với thuyết bản hữu chủng tử của người xưa, và Nan Đà cũng tự mình lập một phái riêng, còn Thân Thắng và Hỏa Biện là người cùng với thế Thân. Hỏa Biện là một cư sĩ tại gia, Thắng Hữu, Tối Thắng Tử, và Nguyệt Trí đều là đệ tử hộ pháp, đại bộ phận những vị trên xuất hiện từ năm

561 đến năm 634 tây lịch. - Trần Na. Trần Na (Dignàga - Đại Vức Long) người nam Ấn Độ, buổi đầu ông xuất gia với Độc Tử Bộ thuộc Tiểu thừa, về sau ông theo Thế Thân học Duy thức và Nhân minh, những trước tác của ông gồm có: Tập Lượng Luận, Quán Sở Duyên Duyên Luận, Chướng Trung Luận, Nhập Du Già Kinh, Cu Xá Luận Chú Yếu Nghĩa Đăng, Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận v.v... Về Duy thức học, trong bộ "Quán Sở Duyên Luận" ông thành lập nghĩa về căn trần Duy thức, còn trong bộ "Tập Lượng Luận", ông thành lập nghĩa của tâm thể với ba phần là: Tướng phần, Kiến phần và Tự chứng phần. Thuyết về tâm thể ba phần của ông tạo ảnh hưởng cực kỳ lớn đối với hậu nhân. Người dời thường gọi "An, Nan, Trần, Hộ, là một, hai, ba, bốn", tựu trung là ca tung bốn vị luận sư về quan điểm phân tích của họ đối với tâm thể. An Huệ chủ trương Thuyết nhất phần - đó là Tự chứng phần, Nan Đà chủ trương thuyết nhị phần - đó là Tướng

phần và Kiến phần, Hộ Pháp chủ trương thuyết tứ phần, đó là Tướng phần, Kiến phần, Tự chứng phần và Chứng tự chứng phần. Trần Na, là người thành tựu về môn học Nhân Minh, còn về Duy thức học, ông viết trong các bộ Tập Lượng Luận, (bản dịch của Tây Tạng) và Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận, ông cải cách cựu Nhân Minh của Ấn Độ, và tập đại thành môn luận lý học cho Ấn Độ đương thời. Quan trọng hơn, bộ Tập Lượng Luận của ông không chỉ có giá trị cực lớn đối với Phật giáo, mà còn có địa vị cực cao về mặt triết học sử của Ấn Độ. Nhân Minh, trước hết nó là tên gọi được dùng để chỉ phương pháp biện luận, phương pháp này xuất hiện đầu tiên trong Áo Nghĩa Thư (Upanishad). Lại nữa, gốc gác của môn học này được phái Thắng Luận ngoại đạo và phái Ni Dạ Da (Chánh Lý) sử dụng để "cứu lý trước danh" (nghiên cứu lý luận qua cách dùng danh ngôn). Truyền thuyết kể rằng Túc Mục của phái Ni Dạ Da là người sáng tạo môn học này. Kinh Chánh Lý của phái Ni Dạ Da, trong đó thiết lập mười hai cú nghĩa như"lượng" v.v... và xuất hiện vào thế kỷ thứ II, thứ III tây lịch. Phương pháp luận của Phật giáo, ngày lúc khởi đầu đã sử dụng đến ý nghĩa "lượng" của phái ni Dạ Da còn gọi là phái Chánh Lý. Sau đó lược bỏ hoặc cải sửa thêm. Đến thời đại của vương triều Cấp Đa, hằng trăm nhà nổi lên

tranh luận về lý nghĩa "trường đoản đắc thất". Ai không khéo dùng kỹ thuật luận lý một cách hợp lý và linh hoạt thì khó có thẻ thủ thắng. Vì vậy, các vị luận sư Phật giáo, ít ai lại không nghiên cứu sâu sát về phương pháp luận lý này. Hễ ai đứng vững giữa luận trường, người đó trở thành "nhất gia", và được gọi là Nhân Minh. Đối với Nhân Minh học, ngài Thế Thân có sáng tác: luận quỹ, luận thức và luận tâm, tiếc là các sách này hiện không thấy lưu truyền. Trong các trước thuật của Trần Na đều có liên quan đến Nhân Minh, kể có đến tám bộ luận, nhưng bộ Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận và bộ Tập Lượng Luận là nổi tiếng hơn cả. Bộ trước thì "lập phá chân thực", lấy việc sử dụng luận thức chính xác để làm sáng tỏ vấn đề. Bộ sau thì "thích thánh lượng nghĩa", tức sử dụng tri thức chính xác để làm tỏ vấn đề. Bộ sau thì "thích thánh lượng nghĩa", tức sử dụng tri thức chính xác để soi xét mọi nghĩa lý. Mtọ bên thiên về "ngộ tha", một bên nghiêng về "tự ngộ". Luận thức của Trần Na lấy tông và chi mà cả luận chủ và địch luận cũng tranh luận làm "sở thành lập", lấy "nhân dụ" mà luận chủ và luận địch đều công nhận làm "năng thành lập". "Nhân" là đặt nền tảng trên chí Cú nhân để lập ba

tướng. Tam tướng ở đây là ba chi tác pháp của tân nhân minh, gọi là Tam tướng đó là: 1. Biến thị tông pháp tánh.

2. Đồng phẩm địch hữu tánh. 3. Dị phẩm biến vô tánh. “Dụ” là một phần của tam tướng nhân, tức ở hai tướng là “đồng phẩm” và “dị phẩm” mà đưa ra “đồng dụ” và “dị dụ”, khiến cho tự nó và chính nó hai mặt trái ngược nhau để chứng minh sự chính xác của luận điểm được lập luận. Nhân Minh là môn học không dễ tiếp thu, người mới học không ai là không tìm đọc cả về hai cách giảng “bát, cửu” trong bộ Tướng Tông Thập Giảng của pháp sư Từ Hàng. Thương yết la Chủ (SÙamïkarasvàmim) là người kế thừa Nhân Minh học của Trần Na. Ông có viết cuốn Nhân Minh học nhập môn với tựa là Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận. Sách này vẫn còn bản Phạn văn, Hán văn và Tạng văn. Ngoài ra, môn hạ của Thế Thân và Trần Na còn có Tam Bảo Tôn, là người viết cuốn Nhất Thiết Như Lai Tạng Tán, Vô Tánh, người sau này của hệ Trần Na viết cuốn Nhiếp Đại thừa Luận Thích. Tiếp đến là nói về Hộ Pháp. - Hộ Pháp. Hộ Pháp (Dharmapàla), đứng về mặt lịch sử của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ thời hậu kỳ, thì Hộ pháp là một Tuệ tinh (sao chổi) rực sáng! Ông người nước Đại La Duy Gia thuộc nam Ấn Độ, ông vốn là một vương tử cực kỳ thông tuệ; sau khi xuất gia học Phật ông được người đời

xưng tụng là bậc : “học sâu như biển sâu, giảng rõ như mặt trời tỏa sáng, nội giáo thấu triệt cả Đại - Tiểu thừa, ngôn từ luận nghĩa chân tục đều thông”. Hộ Pháp là người thành danh rất sớm; ông đã từng đảm nhận chức vị trú trì chùa Na Lan Đà ở trung Ấn Độ, năm hai mươi chín tuổi ông lui về ngụ tại Phật Đà Già Da gần nơi đức Phật thành đạo. Ông tịch tại chùa Đại Bồ Đề năm ba mươi tuổi. (Ttheo Duy Thức Thuật Ký thì ông tịch vào năm ba mươi hai tuổi). Với học lý Duy thức, ông xiển dương và phát huy rất tinh tường. Ông viết nhiều tác phẩm như: Đại Thừa Quảng Bách Luận Thích, Thành Duy Thức Bảo Sinh Luận, Thành Duy Thức Luận v.v... Thành Duy Thức Luận là bộ sách giải thích Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân. Bản Hán dịch luận Thành Duy Thức của Huyền Trang là y cứ vào bộ luận này, đồng thời Huyền Trang cũng có thêm sự tham khảo từ chín đại luận sư còn lại, cũng như có sự lược bỏ ít nhiều. Hộ Pháp đứng trên lập trường của thế tục đế, và tuyên thuyết “chơn hữu tục không” của Duy thức. Điều đó khiến ông trở thành đối lập với “chân không tục hữu” của phái Trung Quán. Theo ông, thì Uẩn, Xứ, Giới của tất cả pháp đều là có, và ông dùng lập trường này để giải thích Duy Thức Tam Thập Tụng. Đệ tử ông là Giới Hiền, ông này truyền xuống đệ tử người Trung Hoa là Huyền Trang. Đến đệ tử Huyền Trang là Khuy Cơ, thì Duy Thức học tại Tung Quốc trở thành một đại học phái - Duy Thức

Pháp Tướng Tông. Vì vậy, về mặt lịch sử của Duy Thức học, địa vị của Hộ Pháp chỉ đứng sau Thế Thân. - Đức Huệ và An Huệ. Đức Huệ(Gunïamati) người nam Ấn Độ, có người nói ông là đệ tử của Thế Thân, và lấy An Huệ làm học trò. Ông là người từng hàng phục ngoại đạo Ma Già Đà, về sau ông đến ngụ tại chùa Na Lan Đà, và các xứ như Phạt Lạp Tỳ v.v... Những trước tác của ông gồm có: Cu Xá Luận Thích, Tùy Tướng Luận, Duy Thức Tam Thập Luận Thích (sách này hiện không thấy, trong quá khứ Huyền Trang có đọc qua). Trong bộ Nhiếp Đại Thừa Luận Thích của mình, ông chủ trương bản

hữu chủng tử và tân Luận chủng tử hiệp làm một luận, ấy là thuyết "Bản tính trụ chủng' cùng với "Tập sở thành chủng". - An Huệ. Ông người nước La La ở nam Ấn, ông trước tác rất nhiều, trọng yếu hơn cả là các bộ như: Biện Trung Biên Luận Sớ, Duy Thức Tam Thập Tụng Thích, Ngũ Uẩn Luận Thích, Đại thừa A Tỳ Đạt Ma Tạp Tập Luận, Đại Bảo Tích Kinh Luận, Đại Thừa Trung Quán Luận Thích, Cu Xá Luận Thực Nghĩa Số, v.v... bộ Duy Thức Tam Thập Tụng Thích của ông chưa được dịch ra Hán văn, bản Phạn văn hiện còn, và được vị bác sĩ người Pháp là Ba Lê Liệt Duy hiệu bản. Lập trường của An Huệ và Hộ pháp không giống nhau hoàn toàn, ông lấy thức A Lại Da làm trú xứ cho tất cả chủng tử tạp nhiễm pháp. Tất cả

pháp lấy thức A Lại Da làm kho chứa ấy là quả, bản thân thức A Lại Da là nhân của tất cả pháp, do dó ông cho rằng tất cả pháp tức là thức A Lại Da; do thức A Lại Da này, mà sinh khởi Tư Lương Thức và Liễu Cảnh Thức, kết quả lại qui về thức A Lại Da. Thành Duy Thức Luận Thuyết Ký(10) của Khuy Cơ, khi giới thiệu về An Huệ có đoạn viết: "diệu giải Nhân Minh, khéo đi đến tột điểm "nội luận", làm sáng cái hay của Tiểu thừa, với Đại thừa thơm như lan huệ, thần thái chí cao, khó mà nói cho hết" một đời tông tượng đủ thấy ông là người thế nào.

(1) Đại Chánh Tạng-54, cuối trang 205. (2) Đại Chánh Tạng-50, giữa trang 188, Bà Tẩu Bàn Đậu - Vasubandhu - Thế Thân hoặc Thiên Thân. (3) Long Sơn Chơn Thường-Ấn Độ Phật Giáo Sử, dãn từ chương năm. (4) Chương 4, trong bộ Ấn Độ Chi Phật Giáo, của pháp sư Ấn Thuận. (5) Mộc Thôn Thái Hiền - Đại Thừa Phật giáo Tư Tưởng Luận. Thiên I, chương 5, tiết I.

(6) Thù thắng: (thuật ngữ) vật siêu tuyệt hơn hết ở đời gọi là thù thắng. Từ Điển Phật học, xuất bản khoa học xã hội Hà Nội. (7) Tướng: ở đây là một hình thái tri thức, nhận thức. (8) Đại Chánh tạng-50, từ trang 190-191 (9) Đại Chánh Tạng-31, đầu trang 60. (10) Đại Chánh tạng-43, cuối trang 231. Chương XI: Vương triều Cấp Đa và Phật giáo sau vương triều này. TIẾT I. PHẬT GIÁO THỜI VƯƠNG TRIỀU CẤP ĐA Sự hưng suy của Vương triều Vương triêu Cấp Đa được lập nên vào năm 320 sau Công nguyên, bởi vua Chiên Đà La Cấp Da (Chánh Cần Nhật Vướng). Đóng đô tại thành Hoa Thị, thống lĩnh cả khu vực trung Ấn Độ, vị vua đời thứ hai là Sa Mổ Đà La(1), tức vua Tân Nhật, ông chính phục cả đông bộ và nam bộ Ấn Độ. Đến vị vua thứ ba của vương triều này là vua Chiên Đà La II(2), ông đem quân tấn công và xâm lược cả tây bộ và bắc bộ Ấn Độ, thống lĩnh cả vùng bình nguyên Ấn Độ và một bộ phận của Bàng Gia Phổ, gồm luôn địa vức của bán đảo Gia Đê A Đê Nhĩ, đây là thời đại toàn thịnh của vương triều Cấp Đa.

Nhưng mặt khác, là thế kỷ thứ V tây lịch, tộc người Bạch Hung Nô (tức tộc người Ephihal) luôn thực hiện chính sách tằm thực về phía tây bắc Ấn Độ, đầu tiên họ đánh chiếm nước Kiền Đà La. Từ sau khi vua Phật Đà Cấp Đa (Buddha - gupta) của triều Cấp Đa chết đi, thì vào năm 500 tây lịch hoặc trước đôi chút, có Thổ Lạp Ma Na (Toramàna) của tộc Bạch Hung Nô, thừa lúc triều Cấp Đa bị nội loạn bèn đánh chiếm vùng trung Ấn Độ. Đây là nguyên nhân dẫn đến sự băng hoại của vương triều Cấp Đa. Và rồi người con của Thổ Lạp Ma Na là Ma Hê La Cự La (Mihirakura, 502-542 tây lịch) trở thành ông vua của vùng trung Ấn Độ. Cũng trong thời gian này, vua Đa Thâu Đà Nhĩ Man

(Yasùodharman) của nước Ma Lạp Bà khởi quân đánh đuổi Ma Hê La Cự La, khiến ông vua này phải bỏ vùng Trung Ấn chạy đến Ca Thấp Di La, đó là năm 528 tây lịch. Địa phương Trung Ấn lại được chi duệ của vương triều Cấp Đa cai quản, dù chỉ còn lại một vùng đất hẹp thuộc địa phận Ma Yết Đà và được xem như một nước chư hầu. Đấy là sự kế tục của vương triều Cấp Đa thời hậu kỳ(3) Ở mạn nam Ấn Độ, sau khi vương triều Án Đạt La bị diệt vong, lại có tộc người Ba La Kỳ (Pallava) chiếm cứ vùng Kiến Chí Bổ La (Kànõcipura) và lập nên vương triều Ba La Kỳ, vào năm 225-900 tây lịch. - Bà La Môn giáo phục hưng

Nét văn hóa đặc sắc của vương triều Cấp Đa đó là chủ nghĩa phục cổ của Bà La Môn giáo. Từ thời vua Ca Nị Sắc Ca cho đến trước khi vương triều Cấp Đa bị diệt vong, trong khoảng thời gian bốn trăm năm, từ thế kỷ thứ hai đến thế kỷ thứ năm tây lịch, trong thời gian này Ấn Độ không có giặc ngoại xâm, chủ nghĩa phục hưng của Bà La Môn giáo cũng dựa vào thế lực của vương triều Cấp Đa mà bộc khởi và đạt đến cực thịnh. Từ thời vua A Dục trở lui, do sự phát triển của Phật giáo đã trở thành truyền thống tín ngưỡng và thâm nhập vào tầng lớp hạ lưu của xã hội, trước tình hình như vậy nên Bà La Môn giáo cũng trải qua những chỉnh lý, tu chính, và kết hợp theo thông tục tín ngưỡng và thâm nhập vào tầng lớp hạ lưu của xã hội, trước tình hình như vậy nên Bà La Môn giáo cũng trải qua những chỉnh lý, tu chính, và kết hợp theo thông tục tín ngưỡng dân gian của phái Thấp Bà, là sùng bái Duy Tu Nô, tạo thành tư thái Tân Ấn Độ giáo (Hinduism) và khởi sự phục hưng. Tân Ấn Độ giáo là sự kết hợp giữa nền văn minh của dân tộc Nhã Lợi An với văn hóa của dân tộc đầu tiên đến Ấn Độ, nhưng khởi nguyên là từ "Bạc Già Phạn Ca" trong "Đại Chiến Thi" của kinh Vệ Đà. Thời ấy Phật giáo Tiểu thừa càng lúc càng biến thành tư tưởng học thuật hóa, trong khi đó nội bộ Phật giáo lại diễn ra cuộc tranh chấp ưu liệt, cao thấp về nghĩa lý, và ngày càng xa rời những sinh hoạt của dân gian về mặt tín ngưỡng mang tính đại chúng. Chưa nói là sự phục hưng của Ấn Độ giáo đặt cơ sở trên tín ngưỡng

dân gian đã được thông tục hóa; cạnh đó các nhà Ấn Độ giáo họ cũng tham cứu triết lý Phật giáo để bổ sung những gì họ thiếu, nhằm cứu vãn trước nguy cơ có tính thời đại này mà Đại thừa Phật giáo xuất hiện. Dưới triều Cấp Đa, Phạn ngữ cổ điển (Classical Sanskrit) được phục hưng, và được coi là thứ ngữ văn có nhiều công dụng. Điều này liên dquan đến sự phục hưng của Bà La Môn giáo; công tác dịch và viết Phật điển Đại thừa bằng Phạn văn được hoàn thành, đại loại cũng có quan hệ đến sự phục hưng Phạn ngữ dưới thời của vương triều Cấp Đa. Về mặt tín ngưỡng, các vị vua của triều Cấp Đa đều lấy Bà La Môn giáo làm cơ sở, chẳng hạn hai vị vua là Sa Mổ Đà La Cấp Đa, và Ca Ma la Cấp Đa Nhất thế (Kumàra- gupta), hai vị vua này cử hành lễ đại tế mã tự, dù tế lễ này từ vương triều Huân Ca đến giờ, tại trung Ấn chưa từng cử hành. Đây là sự thực hiển nhiên. Do đó, đối với Phật giáo, vương triều này có phần lãnh đạm. Tuy nhiên, trong những vị vua của triều Cấp Đa cũng có vị biểu thị sự hảo cảm đối với Phật giáo, hoặc có vị tôn sùng Phật giáo chứ không phải không có. Như trong "Thế Thân Truyện" chép việc vua Chánh Cần Nhật là Hương Kha La Ma A Dật Đa từng cúng dường Bồ tát Thế Thân tam lạc sa kim và vua Tân Nhật là Bà La Dật Đê thì quy y với Bồ tát Thế Thân. Ngoài ra, ngài Thế Thân còn được

người con kế nghiệp của vua Tân Nhật và vương phi của vua thỉnh mời Ngài lưu ngụ tại A Du Xà (cung điện hoàng gia). Những việc này tuy chưa biết là có bao nhiêu sự thực, nhưng ít ra cũng phản ảnh đương thời vương thất của triều Cấp Đa là có hảo cảm đối với Phật giáo. Ở phần trước có nói đến vị tướng của tộc người Bạch Hung Nô là vua Ma Hê La Cự La bị chinh phục, và buộc phải thối lui khỏi vùng trung Ấn. Người chinh phục là vua Da Thâu Đà Nhĩ Man của nước Ma Lạp Bà. Nhưng trong truyện ký của Huyền Trang, thì người đánh đuổi vua Hung Nô lúc ấy là vua Bà La A Điệt Đa Nhị thế (Bàlàdiya II) người hậu kỳ của vương triều Cấp Đa. Trang 117, trong cuốn "Ấn Độ Thông Sử" của Chu Tường Quang, chép là hai vua liên hiệp với nhau để dánh đuổi, đồng thời mở lối thoát cho vua Hung Nô, có thể là phóng thích sau khi bắt được. Để kỷ niệm cuộc chinh chiến thắng lợi, vua Bà La A Điệt Đa bèn kiến tạo một ngôi đại Phật tự - đó là chùa Na Lan Đà rất nổi tiếng. - Giáo nạn tại bắc Ấn Độ. Vua Ma Hê La Cự La từ phương bắc xâm lược vào bắc bộ Ấn Độ; ông nhìn Phật giáo bằng con mắt cực đoan ghen ghét, và chỉ muốn hủy diệt Phật giáo, nên khi thế lực đủ mạnh, ông bèn lăng nhục Phật giáo bằng cách tàn sát. Có thuyết nói là sau khi ông được tha cho về lại bắc Ấn Độ, tức lãnh địa Ca Thấp Di La; tại đây ông ra sức

hủy diệt chùa, tháp đạt đến con số 1600 ngôi. Cuốn "Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện(4) kể rằng, lúc bấy giờ có vị Tỳ kheo được người đời xưng tụng là Sư Tử đang làm Phật sự tại Kế Tân (tức Ca Thấp Di La) thì bị "Di La Quật" sát hại, pháp thống nhân đấy mà dứt. Di La Quật là lối dịch khác của Ma Hê La Cự La, có nơi lại dịch à Mật Hy Ha La (Mihirkula). Nhân sự kiện này, về sau các sử gia thường lấy vua Ma Hê La Cự La sánh với vua Bổ Sa Mật Đa La của vương triều Huân Ca. - Chùa Na Lan Đà. Theo "Đại Đường Tây Vực Ký", quyển chín của Huyền Trang, thì chùa Na Lan Đà tính đến khi kiến tạo phần tiên khởi xong "cách sau Phật Niết bàn không lâu, vị tiên vương của nước này là vua Thước Ca La A Dật Đa (tiếng nhà Đường gọi là Đế Nhật) là người kính trọng nhất thừa, tôn sùng Tam Bảo, tìm nơi phúc địa để kiến tạo ngôi Già lam này". Và qua các đời vua kế tiếp như vua Phật Đà Cúc Đa Hán dịch là Giác Hộ), vua Đát Tha Yết Đa Cúc Đa (Hán dịch là Như Lai), vua Bà La A Điệt Đa (Hán dịch là Huyễn Nhật), vua Phạt Xà Ca (hán dịch là Kim Cang) thay nhau xây dựng thêm cho đến vị vua thứ sáu là vua Giới Nhật mới thật sự hoàn thành. Nhưng dưới thời của triều Cấp Đa, ngoài vua Bà La A Điệt Đa của thời hậu kỳ chứ không phải là vị vua nào khác tham gia kiến tạo chùa Na Lan Đà, vì vua Giới Nhật là người của vương triều Phạt Đàn Na (tức Giới Nhật vương triều).

Theo truyền thuyết của Tây Tạng, thì ngài Vô Trước, ngài Thế Thân cũng từng lưu trú tại chùa Na Lan Đà để hoằng thông đại pháp. Nhưng kinh sách Hán dịch chưa nghe nói đến sự việc này. Ngay như những ghi chép về cuộc Ấn du của Pháp Hiển và Trí Mãnh, cũng không thấy đề cập gì đến tên chùa Na Lan Đà. Căn cứ sự khảo sát từ nhiều phía, thì ghi chép của Huyền Trang cho rằng "Sau Phật Niết bàn chẳng bao lâu" thì chùa Na Lan Đà được khởi tạo, điều này thiếu xác thực. Có thuyết cho rằng chùa Na Lan Đà do vua Huyễn Nhật thuộc hậu kỳ của vương triều Cấp Đa sáng lập. Sau khi cân nhắc, thuyết này có thể tin được. Theo tư liệu được tìm thấy, thì vị danh đức trú trì chùa Na Lan Đà đầu tiên là ngài Đức Huệ hoặc ngài Hộ Pháp, ngài Hộ Pháp sống vào khoảng từ

năm 530 đến năm 561. Thời gian này rơi vào thời hậu kỳ của triều Cấp Đa. Từ năm 535 đến năm 730 tây lịch. Thực ra, thì gốc gác của nền chùa Na Lan Đà là ngôi vườn Ám Ma La có từ thời đức Phật còn tại thế, và đức Phật cũng đã từng ở nơi này thruyết pháp trong thời gian ba tháng. Trước và sau khi Huyền Trang đến Ấn Độ, đúng vào thời vua Giới Nhật đang trị vì. Thời ấy chùa Na Lan Đà có hơn hai trăm thực ấp. Lúa gạo và tô lạc mỗi ngày dùng đến cả trăm thạch. Chùa có đến chín ngôi (công trình phụ), tọa lạc lên trên khu đất rộng bốn mươi tám nghìn mét vuông, tăng chúng thường trú đến một vạn

người. Ngôi đại tự này của đất nước Ấn Độ đã khiến nhiều quốc gia phải ngưỡng mộ và nghiễm nhiên ngôi đại tự này trở thành học phủ tối cao, và duy nhất có một của Phật giáo. Bảng danh sách liệt kê chư vị đại sư trú trì chùa Na Lan Đà có những vị sau: Đức Huệ, Hộ Pháp, Hộ Nguyệt, Kiên Nguyệt, Quang Hữu, Thắng Hữu, Trí Nguyệt, Giới Hiền, Trí Quang, Nguyệt Xứng và các luận sư như Đạt Ma Cúc Đa v.v... Huyền Trang tam tạng là người Trung Hoa đầu tiên lưu học tại chùa Na Lan Đà. Đồng thời Huyền Trang đại chấn thanh danh cũng tại chùa này, những vị sư tăng người Trung Hoa nối tiếp Huyền Trang lưu học tại chùa Na Lan Đà có: Nghĩa Tịnh, Đạo Lâm, Huyền Chiếu, Đạo Sanh, An Đạo, Trí Hoằng, Đạo Hy, và Vô Hành. Những tăng nhân người Ấn Độ từng đến Trung Hoa hoằng pháp có Ba La Phã Ca La Mật Đa La, Địa Bà Ha La, Thiện Vô Úy, Kim Cang Trí, Bát Lạt Nhã v.v... những vì này cũng từng cầu học tại chùa Na Lan Đà. Những vị danh đức trú trì, đầu tiên họ biến chùa Na Lan Đà thành học phủ thịnh hành, của Duy thức học phái, và sau đó họ khiến chùa Na Lan Đà thành học phủ của Đại thừa Mật giáo. - Tình hình chung của Phật giáo. Cao Tăng truyện quyển ba, phần viết về “Pháp Hiển Truyện”(5) có chép về tình hình Phật giáo tại Ấn Độ thời

bấy giờ, rằng cả Tiểu thừa và Đại thừa đều thịnh hành (Pháp Hiển đi Tây vức vào đời Đông Tấn, triều vua An Đế, năm Long An thứ ba, đến năm Nghĩa Hy thứ mười thì trở về lại kinh đô Thẩm Dương tức từ năm 399 đến năm 416 tây lịch). Tại bắc bộ Ấn Độ có bảy nước, chép rõ là có hai nước học Tiểu thừa, một nước học thì phần lớn học Tiểu thừa, một nước học cả Tiểu và Đại thừa. Như vậy cá nước tại bắc Ấn Độ Tiểu thừa chiếm ưu thế. Tại trung Ấn Độ có mười hai quốc gia và khu thành, ghi rõ là một nước học theo Tiểu thừa, một nước đa số học Tiểu thừa, một nước học cả về Đại thừa và Tiểu thừa, có thể cho là Đại thừa có vẻ lấn hơn. Pháp Hiển đến Ấn Độ và lưu học Phật pháp tại thành Hoa Thị, thành này ở đông Ấn Độ. Những Thánh điển ông học được gồm: Tát Bà Đa Chúng Luật, Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận, Đản Kinh, Phương Đẳng Bát Nê Hoàn Kinh, Ma Ha Tăng Kỳ A Tỳ Đàm v.v... Như vậy, có thể thấy đương thời tại đông Ấn Độ cả Đại thừa và Tiểu thừa đều song hành. Theo phân tích của pháp sư Ấn Thuận về tình hình chung của Phật giáo thời ấy như sau: 1. Thời Vô Trước, Thế Thân, từ nam Kiền Đà La chạy đến A Du Đà (A Thâu Đà) lấy nơi đây làm trung tâm;

dọc theo biển phía tây đổ xuống bờ nam cùng tiếp xúc với học giả nam Ấn Độ. Đấy là hệ học giả Duy thức hướng hoạt động của họ về nam Ấn Độ. 2. Phía đông của Ma Kiệt Đà, theo những gì mắt thấy tai nghe của Pháp Hiển và Trí Mãnh, thì Phật giáo ở thành Hoa Thị, các học giả Đại thừa phải dựa vào Bà La Môn giáo để đứng vững. 3. Cuối biển

phái nam đến nước Sư Tử (Tích Lan), thì Đại thừa và Thượng Tọa Bộ, cả hai cùng hoằng hóa ở khu vực này. 4. Thời ấy các học giả Ấn Độ đến Trung Hoa, như Đàm Vô Sấm, Cầu Na Bạt Ma, đa phần các kinh, luận do họ dịch ra Hán văn đều có liên hệ đến việc giới thiệu Chân thường duy tâm luận. Căn do của Chân thường Đại thừa, ấy là lấy từ "Tâm tánh bản Tịnh" của Đại Chúng Bộ và của hệ Phân Biệt Thuyết dung hợp với "bất tức bất ly uẩn ngã" của hệ Độc tử mà thành "Chơn thường ngã"(6).

TIẾT II. PHẬT GIÁO VỚI VƯƠNG TRIỀU PHẠT ĐÀN NA Vương thống Giới Mật được thành lập từ một tiểu bang với nhiều cây rừng vào thời hậu kỳ vương triều Cấp Đa thuộc trung Ấn Độ; tuy là một bá chủ nhưng tự xưng là quân vương, và cũng từng cử hành lễ Mã tự, lãnh thổ

quốc gia thì nhỏ hẹp, chỉ thống lĩnh có hai địa khu là Ma Kiệt Đà và Mãnh Gia Lạp. Vào thời ấy trong nhiều tiểu bang cùng suy cử Tháp Ni Tư Hoa Nhĩ (Thaneshvara) thuộc địa khu đông bộ Bàng Giá Phổ, vì khu này cường thịnh hơn. Người khai sáng bang Tháp Ni Tư Hoa Nhĩ là Phất Sa Phật Đàn Na (Pashyavardhana) qua bốn lần truyền đến vị tù trưởng thứ năm là Ba La Yết La Phạt Đàn Na (Prabhakaiavardhana) mới kiến lập nên vương triều Phạt Đàn Na - tức vương triều Giới Nhật. Ba La Yết La Phạt Đàn Na có hai người con trai, một có tên là La Xà PHạt Đàn Na (Rajyavardhana), một có tên là Hạt Lợi Sa Phạt Đàn na (Harshavardhana). Năm 604 Tây lịch, Ba La Yết Phạt Đàn Na sai hai người con đem quân chinh phạt Bạch Hung Nô ở vùng đông Ấn, chẳng may người con thứ bị chết trong quân trận. Người con trưởng lên kế vị cha, lại thống suất đại quân đông chinh lần nữa để đánh đuổi Mã Nhĩ Hoa, lại chẳng may bị thổ vương bày ngụy kế vây hãm và giết chết; bèn đưa người con trai của vị vương tử thứ nhất lên tức vị, tuy mới mười sáu tuổi và lấy Khúc Nữ Thành (Kamyakubja - nay là Janauj) làm thủ đô. Vị vua này trong "Đường Thư" của Trung Quốc gọi là vua Giới Nhật (năm 606-647 tây lịch). Vua Giới Nhật là người mà Huyền Trang gặp được lúc ông lưu học tại Ấn Độ. Vua Giới Nhật là vị quốc vương vĩ đại cuối cùng của lịch sử cổ đại Ấn Độ, ông mở rộng bản đồ của Ấn Độ đến tận Hà Khẩu thuộc Nhã Lỗ Tạng Bố Giang,chạy thẳng đến

Già Đệ Ngõa Nhĩ, bao quát luân Bàng Giá Phổ, Mã Nhĩ Hoa, Khúc Nữ Thành, Tỷ Hiệp, Mãnh Gia Lạp, A Lý Sa, A Tát Mật v.v... biên cương bên ngoài vùng tây bắc; có thể nói ông là người chỉnh đốn, củng cố khắp khu vực tây bắc Ấn Độ tức khu vực nằm dưới sự thống trị của ông. Ông không những khuếch trương lãnh thổ Ấn Độ bằng võ công, mà ông còn vận dụng đạo đức và học vấn để chiêu cảm các thổ bang tự trị như Cưu Ma La, Ma Kiệt Đà, Ni Bạc Nhĩ, Khách Thập Mễ Nhĩ, Ba La Tỳ (nay là Cổ Ca Lạp Đê) v.v... qui thuận về vương triều Giới Nhật. - Phật giáo với vua Giới Nhật. Vua Giới Nhật là vị quốc vương có nhiều tài nghệ. Ông ở ngôi được bốn mươi mốt năm, ông dụng binh trong sáu năm, thời gian còn lại ông tập trung vào chính trị, văn hóa và tôn giáo. Năm Trinh Quán thứ mười lăm (641) đời vua Đường Thái Tông, ông giao hảo với vua nhà Đường của Trung Hoa, năm Trinh Quán thứ mười bảy (643) vua Đường Thái Tông phái Vương Huyền Sách đi Ấn Độ. Chuyến đi này có lập bia ký lưu niệm tại Ma Kiệt DDaf. Những tạo tác về văn nghệ của vua Giới Nhật, như đã giới thiệu sơ lược ở chương bảy của sách này. Về mặt tôn giáo, vua Giới Nhật vốn là tín đồ Ấn Độ. Nhưng về sau ông được Huyền

Trang và đại đức Điệt Bà Ca Mạt Đa La (Divakarmitra) thuộc Tiểu thừa giáo cảm hóa, nhân đấy, ông quy tín Phật giáo. Nhờ vậy nên việc

Phật giáo thường gặp pháp nạn trước đó, và nay dưới thời ông lại có cơ hội chấn chỉnh và phục hưng. Đối với Phật giáo, công đức và thành tích nổi tiếng của ông có bốn việc sau: 1. Cấm chỉ sát sinh, khen thưởng người ăn chay. 2. Chiếu theo tiền lệ của vua A Dục để hoằng dương chánh pháp, như: kiến tạo tự viện, tạo thạch tháp, xây dựng phòng xá để cúng dường Sa môn, và những nơi dùng vào việc triều lễ thánh tích. 3. Mỗi năm một lần, triệu tập các vị Sa môn từ nhiều nơi vân tập về một trú xứ để cử hành đại hội, mục đích là thảo luận về Phật học, tán dương khen thưởng các bậc hiền giả, răn đe các vị ương ngạnh. 4. Năm năm một lần, cử hành đại hộiVô Giá, đồng thời đem tài vật ra bố thí cho dân chúng. Tuy là thế, nhưng vua Giới Nhật vẫn giữ thái độ sùng kính đối với Ấn Độ giáo. Đại đường Tây Vực ký của Huyền Trang có đoạn chép: “Tại đại hội Bát La Da Ca (Prayàga), ngày thứ hai vua lễ tượng thần Thái Dương, ngày thứ ba vua lễ tượng thần “Thấp Bà”. Thể đủ thấy tinh thần khoan hòa của vua Giới Nhật. - Sự vinh quang của Tam tạng Huyền Trang trên đất Ấn.

Năm Trinh Quán thứ ba (629), đời vua Đường Thái Tông, sư Huyền Trang lên đường tây du sang Ấn Độ. Lưu học Phật pháp tại Ấn Độ mười bảy năm, sau đó mới về nước. Trong thời gian lưu học tại Ấn Độ, Huyền Trang thọ học Du Già Duy Thức, với sư Giới Hiền, theo ngài Như Lai Mạt, ngài Sư Tử Nhẫn v.v... để tập học Nhân Minh, Thanh Minh; và hướng về ngài Thắng quân để chọ Duy Thức Quyết Trạch luận. Ông trở lại chùa Na Lan Đà và phụng mệnh ngài Giới HIền giảng bộ Nhiếp Đại Thừa Luận và bộ Duy Thức Quyết Trạch Luận. Ông lĩnh hội và quán thông tông nghĩa của cả Trung Quán và Du Già. Ông trước tác bộ Hội Tông Luận với ba nghìn bài tụng, bấy giờ ông dùng luận này để giải đáp những gì ông giảng về Trung Quán luận và Bách Pháp Luận tại chùa Na Lan Đà; đồng thời ông cũng dùng Hội Tông Luận để bác bỏ giáo nghĩa Du Già của Sư Tử Quang. Nhân đấy, danh tiếng của ông được đại chấn (vang dội). Sau ông cùng với Hải Huệ, Trí Quang, Sư Tử Quang v.v... bốn vị Đại đức đến yết kiến vua Giới Nhật theo lời thỉnh mời của quốc vương. Tại Cung vua, Huyền Trang bị luận sư Tiểu thừa chế tác bảy trăm bài tụng để phá giáo nghĩa Đại thừa, Huyền Trang đích thân chế tác một nghìn sáu trăm bài tụng với tựa đề là “Chế Ác Kiến Luận” để phá đổ giáo nghĩa của sư Tiểu thừa. Nhờ đó, danh tiếng của Huyền Trang càng lừng lẫy thêm.

Mùa đông, năm Trính Quán mười sáu (642), vua Giới Nhật mở đại hội tại Khúc Nữ Thành, tại đại hộinày có mowif tám vị quốc vương cùng phó hội, với hơn ba nghìn tăng nhân cả Đại và Tiểu thừa tham dự, chùa Na Lan Đà cử hơn một nghìn tăng nhân đến dự, và có hơn hai nghìn tín đồ Kỳ Na Giáo cũng đến dự. Sư Huyền Trang được mời làm Luận Chủ của đại hội. Tại đại hội, Huyền Trang dùng bộ “Chân Duy Thức Lượng Tụng” do ông sáng tác để xưng dương Đại thừa, và tuyên thị giữa đại chúng phó hội rằng: Nếu ai tìm thấy một chữ nào vô nghĩa lý trong bộ “Chân Duy Thức Lượng Tụng” nhân đó có thể phá được luận chủ, thì ông xin lấy đầu mình để tạ tội. Qua mười tám ngày đại hội, không thấy ai đưa ra luận nghĩa nào để kích phá lại Huyền Trang. Do đó, không có gì lạ, thịnh danh của Huyền Trang mãi đến ngày nây các học giả Phật giáo Ấn Độ vẫn còn

sùng kính. - Pháp nạn tại Ấn Độ. Khi phụ vương của vua Giới Nhật là Ba La Yết La Phạt Đàn Na còn trị vì, thì tại đông Ấn Độ có vị Thổ bang của nước Kim - Nhĩ ngày thêm cường thịnh, đó là quốc vương Thiết Thưởng Ca (Nguyệt), và ông dùng vũ lực để lấn chiếm phía tây Ấn Độ. Nơi nào ông đến, ông cũng hủy diệt Phật giáo. Như phá chùa, chôn sống tăng nhân, triệt phá cây Bồ Đề nơi đức Phật thành đạo (Phật Đà Ca Da). Chùa chiền và tăng chúng tại nơi đức Phật nhập Niết bàn. Câu thi Na La cũng đều bị thiêu hủy và tàn diệt. Có

thuyết nói, thầy của Huyền Trang là đại luận sư Giới Hiền cũng bị ông vua này bắt và dọa chôn sống, nhưng sư Giới Hiền là một trong những người đào thoát được pháp nạn này. Giáo nạn xảy ra khắp nơi tận hai bên bờ sông Hằng. Khiến Phật pháp một thời bị suy đốn. Nếu không có việc vua Giới Nhật qui y Phật giáo, có khả năng huệ mạng Phật pháp nhân pháp nạn này mà tuyệt chủng chăng! Vua Giới Nhật hướng về Bồ tát Quán Tự Tại mà cầu nguyện, và chỉ một lần xuất quân ông đánh thắng vua Thiết Thường Ca. Tiếc là vua Giới Nhật không có con nối nghiệp nên sau khi vua băng hà, vương triều Giới Nhật cũng theo đó mà lâm vào thời kỳ suy vong. Vua Giới Nhật duy nhất chỉ có một người con gái, và gả về cho vua Ấn Nhật của Bang Ba La Tỳ ở phương nam. Sau khi vua Giới Nhật băng hà, các tiểu bang nổi lên tự tuyên bố độc lập, có nhiều tiểu bang không thừa nhận người kế vị do vua Giới Nhật tuyển chọn. Bấy giờ có vị đại thần của vua Giới Nhật tên là Khiếu Hữu Tu nghĩ rằng, ông là người kế vị vua Giới Nhật, nhưng ông kháng cự không tiếp sứ thần nhà Đường là Vương Huyền Sách. Do đó, ông bị Vương Huyền Sách mượn vũ lực của Tây Tạng vây bắt, và tống ông và tù ở tận Trung Hoa. Sau thời vua Giới Nhật, Bà La Môn giáo xuất hiện hai vị học giả kiệt xuất, một vị tên là Cưu Ma Lợi Bà Đa

(Kumari Bhatta), vị kia tên là Thương Yết La A Xà Lê (Shankaracharya), ông này thuộc phái Phệ Đàn Đa, cả hai đều ra đời trong cùng một thế kỷ 650-750 tây lịch. Cả hai ra sức khôi phục lại địa vị được tôn sùng cao nhất của kinh Vệ Đà như buổi ban đầu của nó đã có, việc làm của họ vô tình công kích lại Phật giáo. Tác phẩm vĩ đại của Cưu Ma Lợi Bà Đa là bộ "Vệ Đà Chân Nghĩa Bình Luận". Nhờ bộ luận thư này mà triết học Bà La Môn giáo được đại thành, nét đặc sắc của Phật giáo cũng nhân đấy mà bị tiêu tiêu thất; Kumaril Bhatta vân du trên toàn cõi Ấn Độ, ông là người biện tài vô ngại, rộng truyền học thuyết của mình và công kích Phật giáo. Ông là người bắc Ấn Độ, cóthuyết nói ông thuộc phái nam Ấn khi phái này thịnh hành. Bấy giờ trong hàng đệ tử Phật không ai có thể nghị luận thắng được ông; trong khi đó phương thức giảng học của chùa Na Lan Đà cứ một mực công khai, nhưng đến thời này không còn đủ sức để hàng phục ngoại đạo, mà chỉ cải đổi việc giảng học trong nội tự mà thôi. Riêng về học giả Thương Yết La A Xà Lê, ông tuy là người nam Ấn Độ, nhưng trên lĩnh vực tôn giáo và triết học ông được giới sử học Ấn Độ coi ông như là kết tinh của tư tưởng nhân loại; ông rộng truyền giáo nghĩa Vệ Đà khắp các vùng đông, tây, nam và bắc Ấn Độ. Ông kiến lập năm trung tâm truyền đạo. Về phương diện tinh thần, ông được coi như là người thống trị toàn Ấn.

Truyền thuyết kể là bấy giờ ông đến địa phương Phiên Ca La, thách thức mở cuộc luận biện với tăng nhân Phật giáo,và trong số những vị luận sư dùng giáo lý Phật giáo để

luận tranh với ông không ai có thể thủ thắng, vì thế nên có đến hai mươi lăm đạo tràng bị hủy bỏ, và hơn năm trăm vị Tỳ kheo bị bức hại phải cải đạo; tại địa phương ông Âu Đề Tỳ Xá ở đông Ấn Độ tình hình Phật giáo tại đây cũng chẳng có gì khá hơn. Người có năng lực hoằng đạo, chẳng phải đạo hoằng nhân. Người có người ưu người liệt, pháp vận có lúc thịnh lúc suy, tất cả đều có quan hệ cực lớn đến thực tại.

TIẾT III. SỰ GIAO THIỆP GIỮA PHẬT GIÁO VỚI NGOẠI ĐẠO - Sao gọi là ngoại đạo? Ngoại đạo chẳng qua chỉ là một thuật ngữ trong kinh điển Phật giáo, mà Phạn ngữ gọi là Đê Tha Ca (Tirthaka) để chỉ các đạo giáo khác đạo Phật, hoặc có nơi, có lúc gọi là ngoại đạo, ngoại học, ngoại pháp. Duy Ma Nghĩa Ký quyển một(7) nói: "pháp ngoại vọng kế, tự xưng ngoại đạo" (vọng chấp các pháp bên ngoài, thì gọi đó là ngoại đạo). Trong "Tam Luận Huyền Nghĩa"(8) thì nói: "chí diệu hư thông,mục chi vi đạo, tâm Tu đạo ngoại, cố danh ngoại

đạo (hiểu sai chân lý vi diệu, mà cho đó là đạo, vậy là tâm đạo chơi bên ngoài đạo, nên gọi là ngoại đạo). Còn Thủ Lăng Nghiêm Kinh Nghĩa Sớ, quyển hai thì nói "bất nhập chánh lý, đản tu tà nhân, danh vi ngoại đạo" (không hiểu chánh lý, tu theo tà nhân, thì gọi đó là ngoại đạo). Phàm các đạo giáo bên ngoài Phật giáo được giới Phật tử gọi là ngoại đạo. Tiếng "ngoại đạo" ở đây không có hàm ý khinh mạn. Đối với các học giả ngoài Phật giáo, không ai từ bỏ chính thân mình để cầu an ổn nơi đạo giáo khác. Vì vậy, ở đây hàm ý có ai đó hướng đến đạo giáo khác với Phật giáo để cầu đạo, tức người đo là ngoại đạo. Hai chữ "ngoại đạo" được dùng trong Thánh điển Phật giáo phạm vi của nó rất rộng. Ở chương một, phần giới thiệu về Bà La Môn giáo, về sáu phái triết học, về lục sư ngoại đạo, và tổng quan về sau mươi hai kiến v.v... đều gọi là ngoại đạo. tất cả họ ít nhiều cũng từng có giao thiệp với Phật giáo. Phật giáo xuất hiện và trưởng thành trong hoàn cảnh được bao quanh bởi ngoại đạo. Sự diệt vong, sự biến chất của Phật giáo tại Ấn Độ cũng trong trạng huống bị bao phủ bởi ngoại đạo. Điều đó, Thánh điển A Hàm, A Tỳ Đạt Ma của Bộ phái, trong các luận thư của các nhà Đại thừa thấy được nên đã sử dụng luận biện một cách sắc bén đả phá ngoại đạo, như vậy cho thấy Phật giáo luôn không ngừng đấu tranh để phát triển. Sau cùng là Mật

giáo, trên thực tế thì Phật giáo Mật giáo là đã bị ngoại đạo đồng hóa, về mặt tâm lý thì cho là Phật giáo Mật giáo để hàng phục ngoại đạo, nhưng đó chỉ là cách nói cường điệu. Chung cuộc, vận mệnh Phật giáo Mật thừa bị ngoại đạo tiêu diệt bởi sự tiếp thụ này. Xin lược thuật những giao thiệp chính yếu giữa Phật giáo và ngoại đạo. - Phật giáo với Kỳ Na Giáo. Ni Kiền Tử Nhã Đề Tử (tức Ni Kiền Đà Nhã Đề Tử) được nói đến trong kinh A Hàm, là để chỉ Ma Hay Tỳ Lư (Đại Hùng) Tên vị tổ khai sáng Kỳ Na giáo. Do đó, Phật giáo thường gọi đồ chúng Kỳ Na giáo là ngoại đạo Ni Kiền Tử. Ông ra đời sớm hơn đức Thích Tôn, khu vực giáo hóa của ông và đức Thích Tôn đại loại tương đồng. Do đó, sự giao thiệp giữa hai giáo đoàn đương nhiên là có diễn ra. Ấn tượng bên ngoài, thì Phật giáo và Kỳ Na giáo có vẻ tương tự giống nhau. Nhưng về bản chất giáo lý thì không. Trước hết là nói về điểm tương đồng; đólà cả hai đều phủ định địa vị thần thánh của kinh Vệ Đà. Cả hai đều không thừa nhận nhân cách"Thần" của Bà La Môn giáo, và đề xướng vô thần luận. Hai vị giáo chủ đều xuất thân là vương tử thuộc tộc Sát Đế Lợi. Cả

hai vị khai tổ này

được tôn xưng là Đại Hùng, là Thế Tôn, là Mâu Ni, được người đời cường điệu xưng tụng theo tư tưởng Luận Vương và chủ nghĩa không sát sinh, lại giống nhau về việc tổ chức giáo đoàn Tỳ kheo và Tỳ kheo ni. Lại nói về những khác nhau giữa hai giáo chủ: vấn đề kết tập Thánh điển giữa hai tôn giáo không giống nhau; lịch sử truyền thừa của hai tôn giáo cũng khác nhau; Kỳ Na giáo chủ trương nhị nguyên luận, là mệnh (tinh thần) và phi mệnh (vật chất) và đứng trên lập trường "sinh khí luận" với chủ trương vô ngã, và phủ định linh hồn thường trụ, trong khi Phật giáo đứng trên lập trường "Duyên sinh luận" với chủ trương vô ngã và phủ định linh hồn thường trụ. Kỳ Na giáo lấy chủ nghĩa "sinh thiên" làm giải thoát, Phật giáo lấy chứng Niết bàn ngay trong hiện thực làm giải thoát; Kỳ Na giáo dùng chủ nghĩa khổ hạnh làm phương pháp tu đạo, trong khi Phật giáo thì lấy giới - định - huệ tam học làm nấc thang cho tiến trình tu đạo. Tuy vậy, nhưng Kỳ Na giáo và Phật giáo lại giống nhau trong việc dùng từ, như "nghiệp", "lậu", dù áo nghĩa của mỗi bên cókhác biệt. Trên bình diện thực tế, thì cả Kỳ Na giáo lẫn Phật giáo đều không được dung nạp vào truyền thống tôn giáo Ấn Độ. May là tuy Phật giáo bị diệt vong tại Ấn Độ, nhưng lại được rộng truyền ở các nước ngoài, còn Kỳ Na giáo tuy chưa được truyền ra nước ngoài như Phật giáo, nhưng nhờ vào giáo điều tu khổ hạnh rất khắc khe, nên đã không

bị Ấn Độ giáo đồng hóa. Tu khổ hạnh cuối cùng vẫn cảm được lòng người, vì vậy mà Kỳ Na giáo đến nay vẫn còn được truyền bá tại Ấn Độ. - Ấn Độ giáo. Như trước đã trình bày, Ấn Độ giáo (Hindulsm) là sự kết hợp giữa kinh Vệ Đà của Bà La Môn giáo với "Bạc Già Phạn Ca" của tín ngưỡng dân gian mà thành. Trước tiên xin đề cập đến sự phục hưng của tôn giáo Vệ Đà. Ước chừng có bốn nhân tố: 1. Từ sau vương triều Giới Nhật, trong thời gian chừng năm trăm năm, thời gian này tăng lữ Phật giáo gia nhập Mật giáo, khiến sinh hoạt tăng đoàn ngày càng trở nên hủ bại. 2. Tăng lữ Phật giáo tập ttrung vào nghĩa lý nặng tính chất "không đàm". Chỉ phát triển ở những trung tâm học thuật như tại chùa Na Lan Đà v.v... và lơ là việc đi sâu và sinh hoạt của quần chúng dân gian để mở rộng việc hoằng hóa. 3. Học và hiểu được giáo nghĩa Tứ thánh đế, Bát chánh đạo của đức Phật, đối với đa số người không phải là chuyện nghe là hiểu được, chưa nói là hiểu được có thực hành được hay là không. Hàng "ngu phu dung phụ" hằng ngày sinh hoạt và sống trong đời thường với đầy những

khốn nạn, họ chỉ mong ngóng có một vị chúa cứu thế đến để đưa họ lên trời. 4. Thuyết "Tứ tánh bình đẳng" của Phật giáo đã làm phá sản đặc quyền của giới tăng lữ Bà La Môn giáo,vì thế họ vẫn luôn nuôi chí khôi phục dù trải qua thời gian dài một nghìn năm, lúc này nhân khi Phật giáo bị bại lạc, thì đấy lại là tâm lý mong đợi của một số tăng lữ Bà La Môn giáo, nên họ liền kết hợp tín ngưỡng dân gian, dung hợp triết lý Phật giáo làm xuất hiện tư thái mới cho Ấn Độ giáo. Lại nói về nội dung của Ấn Độ giáo: căn do của Ấn Độ giáo là từ thần thoại trong kinh Vệ Đà, và thần thoại Sử Thi mà ra. Họ tin rằng thần Đại Phạm Thiên (Brahman) là đấng duy nhất tối cao. Có khi họ gọi Đại Phạm Thiên là Đại Tự Tại Thiên (Ìsùvara) để chỉ vị thần sáng tạo vũ trụ. Có khi họ gọi Đại Phạm Thiên là thần Thấp Bà (SÙiva), để chỉ vị thần phá hoại vũ trụ, có khi họ gọi Đại

Phạm Thiên là thần Duy Tu Nô (Vaisnava) tức thần bảo hộ, tuy nhiều lập trường như vậy, nhưng rốt ráo duy nhất vẫn là Đại Phạm Thiên. Ấn Độ giáo tin vào các thần này, nên họ lễ kính hóa thân của thần cũng như vật tượng trưng của thần. Họ lấy nhân vật lịch sử là Tù trưởng Hắc Thiên (Krishn) trong "Đại Chiến Thi" và nhân vật lịch sử là vương tử Ma La, trong "Ma La Sở Hành Truyện" và gán cho cả hai là hóa thân của thần Duy Tu Nô. Thậm chí còn cho rằng đức giáo chủ Thích Ca Mâu Ni của Phật

giáo cũng là hóa thần của vị thần đứng hàng thứ chín trong số các Thần của Ấn Độ giáo, nên họ cúng lễ bái Phật Thích Ca Mâu Ni; ngoài ra Ấn Độ giáo cũng tiến hành việc tu đính và bổ sung giáo nghĩa và giới luật, điều nay khiến những người chưa từng hiểu gì về Phật giáo thì nghĩ Ấn Độ giáo bao dung luôn cả Phật giáo, cùng lúc họ cũng thu nạp luôn những tín đồ thiển kiến của Phật giáo. Như vậy, chính là do Ấn Độ giáo lấy nhân vật trong sử thi tạo thành hóa thân của thần Duy Tu Nô, lại còn miêu tả tù trưởng Hắc Thiên, cũng như cố sự của Kha Bích Tư Ái, rồi lấy đó làm kinh điển và được coi như thần thánh. Nhân đấy, trong miếu tự của Ấn Độ giáo có hội họa hình tượng cảnh nam nữ ôm nhau giao hội một cách bẩn thỉu. Ấn Độ cũng đem thần Tự Tại Thiên phối ngẫu với nữ thần, và gọi nữ thần là Ô Ma (Umà), còn thần Thấp Bà họ cho phối ngẫu với nữ nhân và gọi là Đỗ Nhĩ Gia (Durgà). Xin cũng đừng quên việc nam nữ ôm nhau trong trạng thái tương giao tức tư thế giao hoan. Điều đó theo quan điểm văn hóa của nhân loại học, thì tự nó có ý nghĩa hết sức trang nghiêm đứng đắn, vấn đề này xin được nói đến ở chương sau. - Ấn Độ Giáo hấp thu Phật Giáo Ở phần trươc có nói đến việc tân Bà La Môn giáo hấp thụ ở Phật giáo nhiều thứ. Giờ xin đơn cử một việc: đoạn cuối tiết một của chương này, có nói một vị học giả của

phái Vệ Đàn Đa, đó là Thương Yết La A Xà Lê (700-750 tây lịch), tư tưởng của ông thường được các học giả đời sau của phái Chánh thống cho là "giả trang của Phật giáo" - (Pracchanna Buddhism). Tư tưởng nổi tiếng nhất của ông là thuyết "huyễn thuyết" (Màyàvàda), với thuyết này; ông chủ trương hiện tượng giới là hư huyễn, Phạm Thiên là tối cao, là siêu việt tất cả hiện tượng, là vô hạn, là thực tại, là tinh thần. Do huyễn lực của Phạm Thiên mà thành nguyên lý của hữu hạn hóa, đó là nhân cách của Thần Tự Tại, nhờ vào huyễn lực mà sáng tạo tất cả mọi hiện tượng của thế giới, đấy là sứcc sáng tạo của Thần Tự Tại; hiện tượng giới là cái được sáng tạo, đối với Đại Phạm Thiên tối cao mà nói, thì thế giới hiện tượng chỉ là hữu hạn, là phi thực tại, phi tinh thần; tính hư huyễn của phi thực tại, của hiện tượng giới, được gọi là "huyễn tính". Khảo sát áo nghĩa của "Huyễn thuyết", thì trong các điển tịch chính thống của Bà La Môn giáo không tìm thấy có ý vị nào tương đương với thuyết "Huyễn tính" cả, nhưng kinh Bát Nhã của Phật giáo đến Trung Luận của Long Thọ thì ý vị tương tự với Huyễn Thuyết là rất nhiều, tỉ như kinh Ma Ha BátBa La Mật(9) dùng mười thí dụ để thuyết minh "tính không" của các pháp; tất cả pháp như huyễn, như ánh lửa, như trăng dưới nước, như hư không, như tiếng vang, như thành Kiền Đạt Bà, như cảnh trong gương, trong mộng, như ảnh, như hóa. Qua đó, có khả năng là Thương YếtLa A Xà Lê tá dụng (mượn dùng)

thuyết Tánh không của Phật giáo mà phát triển thành thuyết Thần tạo hóa của ông, và đặt cái tên là Huyễn thuyết. Thứ nữa, Thương Yế La A Xà Lê còn thiết đặt nên lập

trường "nhị đế", và dùng nó để phát huy triết học của ông. Ông cho rằng do nhờ lập trường chơn đế mà biết có Thượng Phạm (Thượng Phạm chỉ cho Bản Thể), Thượng Phạm sản sinh thượng trí, chỉ có thượng trí mới biết được chân thực tối cao của Phạm Thiên. Do đó, theo ông tất cả thế giới hiện tượng đều là hư vọng; còn về lập trường tục đế, nhờ mà biết có Hạ Phạm (Hạ Phạm chỉ cho thần Tự Tại, hoặc thần Sáng Tạo), Hạ Phạm sản sinh hạ trí, nhờ hạ trí mà biết sự sáng tạo của Hạ Phạm nên nói tất cả hiện tượng giới là thực tại. Khảo sát ý vị của thuyết "nhị đế" này, thì thấy căn nguyên của thuyết có xuất xứ từ Trung Luận của Long Thọ, đặc biệt là luận Đại Trí Độ quyển ba mươi tám(10), có đoạn: "vị thế đế cố, thuyết chúng sinh vô sở hữu" (vì thế tục đế, cho nên nói có chúng sinh; vì đệ nhất nghĩa đế mà nói, thì chúng sinh không do đâu mà có). - Kết quả của sự giao thiệp. Thời ấy, Ấn Độ giáo nhờ dung nạp rất nhiều dạng văn hóa trong dân gian của Ấn Độ sau đó mới phục hưng, họ hiệu đính, san định lại kinh điển và khắc bản in thành giáo điều; có những giáo điều hạn chế hành vi, tư tưởng

của tín đồ, và tín đồ Ấn Độ tự nhận chỉ có tôn giáo của họ là độc tôn cao thượng. Họ quan niệm rằng chỉ có "Thần" của người dân họ là đệ nhất tối tôn, và đất nước Ấn Độ của họ cũng là độc nhất vô nhị trên thế giới này. Theo họ, không quốc gia nào trên thế giới ưu tú như quốc gia họ, kết quả Ấn Độ giáo trở thành quốc giáo của dân tộc Ấn Độ. Nói về Phật giáo sau thời kỳ vua Giới Nhật, Phật giáo nhận thấy thế lực phục hưng của Ấn Độ giáo là cực kỳ lớn mạnh, nên cũng thuận theo yêu cầu của dân gian bằng cách Phật giáo hóa những gì đặc sắc của Ấn Độ giáo. Làm vậy, là vì bấy giờ các luận sư Phật giáo không còn đủ sức để thủ thắng Ấn Độ giáo về mặt biện luận. Nhưng lại "vũ trang" về mặt tâm lý. Đó là lý do xuất hiện những thần Kim Cang với vẻ mặt phẫn nộ, tức sự xuất hiện của thần Kim Cang Tát Đỏa có nhiều đầu nhiều tay. Phật giáo tạc tượng Kim Cang Thủ Bồ tát với chân bên hữu dẫm lên Đại Tự Tại Thiên, chân bên tả dẫm lên Tự Tại Thiên đang trong tư thế giao hợp với nữ thần. Ấn Độ giáo thờ rất nhiều thần, và các thần của Ấn Độ giáo không vị nào là không bị Kim Cang Tát Đỏa hàng phục. Tất cả việc làm vừa nêu của Phật giáo là nhằm biểu lộ trạng thái tâm lý đương thời chứ không là gì khác. Những khổ tâm đó của Phật giáo đương thời như thế nào, cuối chương sau sẽ rõ.

(1) Năm 330-379 sau Công nguyên.
(2) Năm 380- 414 sau Công nguyên.
(3) Năm 535 đến năm 730 tây lịch
(4) Đại Chánh Tạng-50, cuối trang 321.
(5) Đại Chánh tạng-50, cuối trang 337.
(6) Ấn Độ Chí Phật giáo, tiết I, chương 13, của pháp sư
Ấn Thuận.
(7) Đại Chánh tạng-38, đầu trang 428.
(8) Đại Chánh tạng-45, giữa trang 1.
(9) Đại Chánh tạng-8, đầu trang 217.
(10) Đại Chánh tạng-25, trang 336.

Chương XII: Từ thời Mật giáo thịnh hành đến Phật giáo cận đại.

TIẾT I. UYÊN NGUYÊN CỦA MẬT GIÁO

- Ba La vương triều

Như chương trước đã nói, sau thời đại của vua Giới Nhật,
Phật giáo bắt đầu có xu hướng suy sụp. Nhưng tại đông
Ấn Độ, dưới sự bảo hộ của vương triều Ba la mà Phật
giáo kéo dài được trong thời gian năm trăm năm. Thành quả của năm trăm năm này đó là Đại thừa Mật giáo đi từ long thịnh đến suy vong. Vương triều Ba La khởi nghiệp từ tiểu bang Mãnh Gia Lạp, ước vào năm 660 tây lịch. Do vua Cù Ba La (Gopala) thống nhất được nước Phiên Già La, và chiếm lấy các vùng đất thuộc phía tây Ma Kiệt Đa để thành lập vương triều. Trên bình diện lịch sử Ấn Độ, thì tiểu vương triều này không phải là không nổi danh. Nó nối truyền cả thảy được mười tám đời vua với năm trăm năm sùng tụng Phật giáo không biết mệt mỏi. Trong đó có bảy vị vương chủ tín phụng Phật giáo một cách cực kỳ nồng nhiệt, và được mệnh danh là "Ba La Thất Đại". Trong bảy vị trên, thì dưới thời trị vì của vị vua đời thứ tư là vua Đạt Ma Ba La (Dharmapala - Hộ Pháp) thế nước rất mạnh, ông từng mở rộng lãnh thổ đến tận Khúc Nữ Thành. Đây là ông vua hết lòng hộ trì Tam Bảo. Thành tích đầu tiên và lớn nhất của ông đó là kiến lập chùa Âu Đan Đa Phú Lê (Uddanïdapura), chùa này phụ cận chùa Na Lan Đà. Tiếp đến ông xây dựng chùa Tỳ Cưu Ma Thi La (Vikramasìra), chùa này phụ cận chùa Na Lan Đà. Tiếp đến ông xây dựng chùa Tỳ Cưu Ma Thi La (Vikramasìla) ở vùng tây bắc Ấn Độ, tên chùa này được người Trung Quốc dịch ra Hán ngữ là chùa Siêu Giới, hay còn dịch là chùa Siêu Nham. Chùa có đến một trăm lẻ tám ngôi, với

sáu viện nghiên cứu. Qui mô cực kỳ rộng lớn. Nếu so sánh với "cửu tự nhất môn", hoặc tám viện với ba trăm phòng của chùa Na Lan Đà, thì chùa Siêu Giới lớn rộng hơn hẳn. Cũng nhân đó mà chùa Siêu Giới đoạt lấy địa vị của Na Lan Đà, và trở thành tối cao học phủ của Phật giáo thời ấy. Sư Nghĩa Tịnh của Trung Quốc khi lưu học tại Ấn Độ đúng vào thời vua Cù Ba La đang trị vì, theo Nghĩa Tịnh cho biết, khi ông lưu học tại chùa Na Lan Đà, ông cũng nhiều lần được vào thăm đạo tràng chùa Siêu Giới, và tận mắt thấy sự thịnh hành của Mật giáo. Từ sau thế kỷ thứ VIII tây lịch, chùa Siêu Giới do vua Đạt Ma Ba La sáng lập đã đào tạo được rất nhiều nhân tài, và họ đều là những bậc Đại đức Mật thừa. Toàn cảnh chùa là đạo tràng trung tâm của Mật giáo, cũng như Phật pháp được sự ủng hộ mạnh mẽ của vương triều Ba La, Mật giáo mở đầu từ đây. - Sự hành trì của Mật Giáo thời Tảo kỳ. Mật giáo (Esoteric Buddahism) được các học giả trên thế giới gọi một cách phổ biến là Phật giáo Đát Đặt La (Tantra), hay còn gọi là Chơn ngôn thừa (Mantra - Yàna), Trì Minh thừa (Vidyà - dhara - Yàna), Mật thừa (Esoteric - Yàna), Quả thừa (Phàla Yàna), Kim Cang Thừa (Vajra - Yàna) v.v...

Căn cứ theo Mật giáo được truyền tại Tây Tạng thì Mật giáo được chia thành bốn bộ: Sự Bộ, Hành Bộ, Du già Bộ, Vô Thượng Du Già Bộ. Mật thừa của Trung Quốc cựu truyền (rồi sau được truyền đến Nhật Bản), được chia thành hai bộ: Kim Cang Bộ và Thai Tạng Bộ, Về mặt lịch sử, các học giả cận đại chia Mật thừa ra làm ba kỳ: Sơ kỳ thuộc về Tạp Mật, Trung kỳ thuộc về Thuần Mật, và Hậu kỳ thuộc về Tả Đạo Mật. Cách phân loại Mật giáo như vậy, xin đưa ra biểu đồ về mối quan hệ và sự phối hợp của Mật giáo:

Trước tiên xin nói về Tạp Mật của thời Sơ kỳ. Gọi là Tạp Mật vì nó không có giáo lý để thuyết giảng, thành phần

nguyên thỉ của Tạp Mật, đa số được lấy từ Bà La Môn giáo. Tạp Mật còn được gọi là "Sự Bộ", ấy là vì nó chuyên chú trọng cách thức trưng bày sự tướng, nên còn gọi là Mật giáo về "Sự tướng". Sự tướng gồm có: 1. Minh chú. 2. Du già. 3. Hộ Ma. Minh chú được bắt nguồn từ chú thuật của kinh Vệ Đà, Du già vốn là cách tu thiền định của Bà La Môn giáo, Hộ Ma vốn cũng là trình bày cách "thiêu cúng" của Bà La Môn giáo. Thiêu cúng là lấy vật cúng bỏ vào lửa đốt với chủ ý là nhờ sức mạnh của thần lửa A Kì Ni mà đạt đến Phạm Thiên, trong trường hợp này thần lửa đóng vai trò môi giới. Trước giờ Phật giáo vốn phản đối việc nhờ thần lửa, nay Mật giáo lại lấy việc thờ thần lửa để cầu tài, cầu sự, cầu đảo, cầu thăng quan tiến chức, ngay cả cầu thực phẩm, y vật, trân bảo và những vật hữu dụng khác. Ném vào lửa mà đốt thì đó gọi là "thiêu cúng". Mật giáo dùng ba loại sự tướng vừa nói với ba tác dụng mang tính thần bí, ấy là: 1. Tức tai tỵ họa (chấm dứt tai ương không còn họa hoạn).

2. Tăng ích chí phước (phước may kéo đến thêm phần lợi ích). 3. Điều phục quỉ thần (chế ngự ác quỉ tà thần). - Mật chú trong Thánh điển Nguyên thỉ. Phật giáo mà trở thành Mật giáo, đây là quả việc "đột như kỳ lai" (thình lình từ đâu đến). Cũng có thể cho là Mật giáo có nguồn gốc từ xa xưa, còn nói "đột như kỳ lai) là vì Đức Thích Tôn khi còn tại thế Ngài phản đối vấn đề thần bí, phủ định thần quyền, bài xích thuật phương kỳ, tất cả mọi thuật số, chú ngữ, chẳng phải là điều Ngài vui vẻ đón nhận. Kinh Trường A Hàm quyển mười bốn, kinh hai mươi mốt Phạm Động Kinh(1) có đoạn chép: "Như các Sa Môn, Bà La Môn, sống nhờ vào tín thí, nhưng việc làm lại cản trở đạo pháp, tự mình sống theo tà mệnh, như gọi hồn mời quỉ, hoặc đuổi đi mời lại, dùng nhiều thứ yểm đảo, và vô số phương đạo (tà đạo) khiến người kinh hãi, có thể làm cho tụ lại, có thể làm cho vui thích, hoặc vì người bệnh đọc chú, hoặc dùng ác chú, hoặc dùng thiện chú, hoặc chú vào lửa, vào nước, hoặc vì quỉ ma mà đọc chú, hoặc tụng sát lợi chú, hoặc tụng thượng chú, hoặc chi tiết chú, hoặc an trạch phù chú, hoặc đốt lửa, đuổi chuột có thể làm chú giải, hoặc đọc sách nói về sống chết, hoặc giải mộng, hoặc xem tướng mặt, hoặc đọc sách về thiên văn,

hoặc đọc các sách về âm nhạc, Sa Môn Cù Đàm không làm các việc như thế". Kinh Trung A Hàm quyển bốn mươi bảy, kinh Đa Giới(2) cũng viết: "Hoặc có Sa Môn, Phạm chí nào hoặc trì tụng một câu chú, nhiều câu chú, trăm nghìn câu chú để mong sao ta thoát được khổ, thì đấy lại là cầu khổ, là tạo thêm khổ; người muốn dứt khổ ắt phải có phép tu". Nhưng đến Tứ Phần Luật quyển hai mươi bảy(3), Thập Tụng Luật - quyển bốn mươi sáu(4), chép là có lần đức Phật chịu nghe trì thiện chú trị bệnh ăn không tiêu, bị độc xà cắn, bị đau nhức răng, và trị đau bụng. Theo kinh Trường A Hàm quyển mười hai(5), kinh Đại Hội, chép rằng vì để hàng phục chư thiên đã phải sử dụng một số "chú". Đức Phật, theo kinh Tạp A Hàm quyển chín, kinh 252; Ngài cũng hướng về Xá Lợi Phất mà nói chú Độc Xà hộ thân. Như vậy, cho thấy việc sử dụng mật chú đã sớm xuất hiện trong các kinh điển Nguyên thỉ. Chẳng qua, việc sử dụng chú pháp được ghi trong Thánh điển của thời tảo kỳ, chủ yếu là để trị bệnh; hàng phục chư thiên, sai

khiến quỉ thần; đại khái thì sự xuất hiện của Mật chú có phần muộn hơn. Chiếu theo bản hoài của đức Phật mà nói, có thể đoán rằng Mật chú là sự xuất hiện cuối cùng , hoặc do tăng đính mà có, đây là cách suy đoán hợp lý hơn cả. Chỉ có

điều, Mật chú phải có hiệu nghiệm tương đương, tức phải làm thế nào để không đặt sự thực vào thế bị hoài nghi. Do dó cho nên con đường suy nghiệm và con đường giải thoát bất tất phải đặt vấn đề luận bàn. Kinh điển Đại thừa của thời Sơ kỳ, cũng chưa thấy minh chú xuất hiện. Chẳng hạn như "Tức thuyết chú viết" của Bát Nhã Tâm Kinh là do hậu thế tăng bổ. Nguyên lai kinh Pháp Hoa không có minh chú (Thần chú). Về sau này trong phẩm Chúc Lụy lại phụ thêm vào một số phẩm khác trong đó có phẩm Đà La Ni. Kinh Nhân Vương, kinh Lý Thú, nguyên gốc không có chú (Thần chú), nhưng đến bản dịch ở đời Đường của Trung Quốc thì có "chú". Mật chú đối với ngoại đạo, nó được coi trên cả lý luận triết học, và đến thời Trung kỳ của Đại thừa Mật giáo thì chú ngữ cũng được cho là quan điểm triết học cao thâm. Trong "Đại Tỳ Lô Giá Na Thành Phật Kinh Sớ(6) (tức Đại Nhật Kinh Sớ - quyển bảy) nói: "Tướng chân ngôn này, thanh tự của nó là Thường", vì là Thường nên không lưu chảy, không có biến dịch. Nó vốn là như vậy, nên không do tạo tác mà thành". Một khi đã coi Mật chú chân ngôn là thực tướng thường trụ vốn tự nhiên nó là như vậy, tiến thêm bước nữa khi cho rằng tướng của chân ngôn tức là tướng tịch diệt rốt ráo, và rồi tùy theo căn cơ chúng sinh mà biểu thị thành văn tự thế tục. Như có ai đó thường luôn quán tụng chân ngôn một cách thuần thục, thì đó là từ tục mà chứng ngộ chơn nghĩa, là

dung hợp với thực tướng của các pháp, liền có thể hoạch đắc rốt ráo - tức thân thành Phật. Mật chú tức là chân ngôn. Chân ngôn thì do Phật thuyết, Bồ tát thuyết, Nhị thừa thuyết, Chư Thiên, Địa Cư Thiên (Quỉ thần) thuyết. Tức từ năm nguồn gốc. Mật giáo lấy việc quán tụng chân ngôn làm pháp môn chủ yếu để tu trì; do đó, nên gọi là Chân Ngôn Tông. Nhưng việc tu trì cũng có một số yêu cầu. Đại Nhật Kinh Sớ - quyển bảy(7), nói: "Nếu chỉ dùng miệng để đọc tụng chân ngôn mà không tư duy đến nghĩa lý của chân ngôn, thì chỉ có thể thành tựu nghĩa lợi thế gian mà thôi; vậy sao đắc thành Kim Cang tánh thể?" Tóm lại, Mật chú phát nguyên từ Bà La Môn giáo; với đức Phật, Ngài cấm tuyệt Mật chú ở thời tối sơ, tức thời đức Phật còn tại thế. Kế đó, do có quá nhiều vị trong hàng ngoại đạo xuất gia theo Phật giáo, và họ là những người quen dùng chú ngữ để chữa bệnh. Đến thời Bộ phái Phật giáo, như Pháp Tạng Bộ chẳng hạn. Bộ phái này suy tôn Mục Kiền Liên, và họ thịnh thuyết quỉ thần, do đó mà chú pháp dần được thịnh hành. Khi đến Đại thừa Mật giáo lại tiến tới triết học hóa Mật chú và hoàn thành cơ sở lý luận về Mật pháp một cách cao thâm. Khả năng sản sinh ra hiệu nghiệm của Mật chú được coi là không thể nghi ngờ.

Nếu cho rằng quán tụng chân ngôn sẽ có khả năng tức thân thành Phật. Vậy, Phật được thành ấy có tính chất như thế nào? Vấn đề này cần khảo sát ở nhiều lĩnh vực khác nhau. - Du Già với Mật giáo. Mật giáo còn được gọi là Du Già giáo. Từ ngữ Du Già (Yoga) trong tiếng Phạn mà ngữ căn của nó là Yuj, có nghĩa là giữa ngựa và xe được kết dính lại bởi cái ách. Hán ngữ dựa theo ý này mà dịch là tương ứng hay tương ưng. Từ ngữ Du Già được dùng sớm nhất là trong Lê Cu Vệ Đà; về sau, vào thời đại Áo Nghĩa Thư

cũng sử dụng theo nghĩa này. Áo Nghĩa của từ ngữ Du Già là phép quán hành dựa vào việc điều tức, quán là quán cái lý Đại ngã (Braman) và Tiểu ngã (Atman) trở thành "nhất như", để tiến đến phối hiệp với Phạm Thiên và cùng Phạm Thiên tương kết. Áo nghĩa này khi đi vào Phật giáo, nó được vận dụng thành phép tu Xa Ma Tha (chỉ) và Tỳ Bát Xá Na (Quán). Quán hành - quán là quán lý, và hành là thực hành cái lý ấy trong thực tế tu tập và cùng hiệp nhất trong trạng thái tương ưng với chánh lý, thì gọi đó là Du Già. Nói cách khác, Du Già là dùng Chỉ - Quán làm chính trong tu tập. Phật giáo đã sử dụng Du Già ngay từ khi Đức Thích Tôn còn trong thời gian tu định. Tuy nhiên, đức Phật không coi Du Già là phương pháp tối cao để đạt đến giải thoát,

mà cần phải phối hợp với Giới - Định (chỉ quán - Du Già) - Huệ, có vậy mới được Đức Thích Tôn cổ vũ và khích lệ. Đức Thích Tôn đặc biệt chú trọng đến Bát Chánh Đạo, yêu cầu đầu tiên của Bát chánh đạo là chánh kiến. Phạm vi của Bát chánh đạo gồm cả Giới - Định - Huệ. Vấn đề này có thể tham chiếu chương hai của sách này. Vì thế, đức Phật không phải la người tu định theo chủ nghĩa của các hành giả Du Già. Du Già hành (tu định) tuy được đức Phật lợi dụng, nhưng Ngài không cho đó là cứu cánh. Tuy nhiên, đến thời Trung kỳ của Mật giáo Du Già pháp thì lại chịu ảnh hưởng của kinh Du Già, kinh này được viết bởi ngoại đạo Du Già là Bà Đàm Kỳ Lê (Pantanõjali), người của phái Số Luận ở thế kỷ thứ V tây lịch; và cho rằng Du Già có thể đạt thành tất cả mọi mục đích của thế gian và xuất thế gian, điều này được nói đến trong Đại Nhật Kinh Sớ, quyển ba(8) như sau: "cho nên A Xà Lê phải lấy Du Già để quyết định, tùy vào việc tu tập mà có ba tam muội tương ưng; chẳng hạn như lúc dâng hoa thì phải cùng hoa tam muội tương ưng, được vậy thì Bổn tôn bên trong sẽ minh liễu hiện tiền trong mỗi duyên, mỗi duyên phải như vậy, thì tất cả đều nhập vào pháp giới môn, đều thấy thiện tri thức, xoay chuyển vận dụng để cùng lý tương ưng, chứ chẳng phải đợi khi gặp việc dừng lại mới bắt đầu tác quán. Nên biết người được như vậy mới nhận làm bí mật A Xà Lê. Lại nữa, trong phép "tức tai" có thể dùng phương tiện này để giúp thêm vào sự hàng phục, hoặc trong phép "tăng ích", có

thể lấy phương tiện này để hàng phục tức tai; đối với phép hàng phục, có thể dùng phương tiện này để tức tai, tăng ích. Tùy vào mỗi, mỗi pháp tương ưng mà ứng dụng khả năng khéo phân biệt, được vậy gọi là thiện tu Du Già". Mật giáo coi Du Già pháp là cao siêu, như thế cũng tuyệt nhiên không phải là họ vọng ngữ. Người tu Du Già hạnh, đa số họ có kinh nghiệm nội chứng; thân tâm họ khác người bình thường. Những gì họ chứng đắc phần nhiều là thực chứng, duy có điều hiệu nghiệm mà họ có, không thấu được bản hoài của đức Phật. Điều này có thể khảo sát thêm ở lĩnh vực khác. Nhân vì Du Già pháp đặt nặng việc phát hiện tâm cảnh, cố nhiên tâm cảnh ấy là thực chứng; nhưng nếu cho rằng kinh nghiệm nội chứng của hành giả tu Du Già hạnh là cảnh giới Phật, và cho đó là tức thân thành Phật, thì e chẳng bị rơi vào tăng thượng mạn. Điều này các hành giả Tiểu thừa lúc Phật còn tại thế, họ cũng tu theo pháp Du già và tự xưng là đã chứng bốn thánh quả; kỳ thực họ chưa phải là hạng ly dục, và đức Phật không cho là họ vọng ngữ, mà gọi họ là tăng thượng mạn.

TIẾT II. SỰ HƯNG VONG CỦA PHẬT GIÁO - Đại Nhật Như Lai.

Trong tương đối, thì Mật giáo và Hiển giáo khác với Phật giáo Đại thừa. Hiển giáo là Như Lai ứng hóa thân (Thích Ca) tùy căn cơ chúng sinh mà phương tiện thuyết pháp. Mật giáo là Như Lai báo thân (Đại Nhật) bí áo chân thực thuyết pháp. Hiển giáo thì nói phải trải qua ba đại A tăng kỳ kiếp tu Bồ tát hạnh rồi sau mới thành Phật; trong khi Mật giáo thì y vào Đại Nhật Như Lai tự thọ dụng báo thân nói ra pháp nội chứng tự giác của Thánh trí, và trí của đại Phổ Hiền Kim Cang Tát Đỏa tha thọ báo thân, đời hiện tại mà gặp được A Xà Lê Mạn Trà La, ngay đến việc nhận được Quán đảnh của danh hiệu Kim Cang, được vậy mới chứng đắc pháp thậm thâm bất khả tư nghì, siêu việt trên cả nhị thừa Thánh giả, và thập địa Bồ tát, tức thân thành Phật. Như vậy có thể thấy Mật giáo tu theo Pháp đốn ngộ, và không khó trong cách hành đạo. Mật giáo cũng cầu sinh về cõi Tịnh độ phương tây, giống như Ấn Độ giáo cầu được hợp nhất với Phạm Thiên. Về lịch trình, thì Mật giáo là phép tu chóng thành, về mục đích, thì Mật giáo là phép tu cứu cánh. Sự hình thành nên tư tưởng này là do sự kết tập của Đại Nhật Kinh, đại khái vào khoảng thế kỷ thứ bảy tây lịch, nhờ có Đại Nhật Kinh mới hoàn thành được lý luận về thuần mật, đó là đề xướng thuyết "tức thân thành Phật". Ít lâu sau lại xuất hiện Kim Cang Đảnh Kinh mới đưa đến Kim Cang thừa của Hậu kỳ Mật giáo, cũng còn gọi là Tả đạo Mật giáo. Tư tưởng chủ yếu của kinh Đại Nhật là "tức sự nhi chân", về nguyên tắc thì tư

tưởng này đến từ "sự sự vô ngại" của kinh Hoa Nghiêm, đồng thời có thêm sự tham khảo tư tưởng "Phạm - Ngã nhất trí" của Ấn Độ giáo, mới tiến đến việc xương xuất giáo nghĩa "tức thân thành Phật". Chính kinh Đại - Nhật là người kiến thiết nên lý luận của Mật giáo, và kinh Kim Cang Đảnh là người khai mở, tức đem cách lý luận này áp dụng vào những sinh hoạt thực tế. Tất cả đều trở thành kết quả "tức sự nhi chân", "sự sự vô ngại", hiện tượng như dâm, nộ, si, sẽ là đạo của Niết bàn cứu cánh. Điều này đứng về mặt lý luận của Mật giáo có thể chấp nhận, nó cũng chính xác nếu đứng trên bình diện cứu cánh của quả vị Phật, nhưng về phương diện hiện thực của cảnh giới phàm phu "chân" không hẳn là khả năng "tức sự nhi chân" (Phàm phu đó, nhưng cũng là chân như đó). Đúng hơn, đấy chẳng qua là sự lạm xưng của Tả đạo Mật giáo, mà nguyên nhân là làm cho lẫn lộn thánh phàm, đảo ngược nhân quả. - Pháp tướng. Mật giáo rất coi trọng pháp thống của việc "sư thừa", bởi việc truyền thụ mật pháp buộc phải cần đến quán đảnh của Kim Cang thượng sư (Bí mật A Xà Lê). Nghi quĩ để tu trì mật pháp, tất nhiên cũng cần đến sự gia trì của Kim Cang thượng sư. Vì rằng, Kim Cang thượng sư là do "sư sư tương thừa", mà đại biểu của vấn đề là Đại Nhật Như Lai; và tất nhiên, hành giả Du Già cũng cần có phép tu để đạt đến thành tựu. Bởi Mật giáo là thuộc tâm pháp, không

như Hiển giáo phải nhờ đến ngữ văn mới lãnh thọ được. Mật giáo truyền thụ một cách bí mật giữa thầy và trò. Quan niệm này được lấy từ Phạn thư của Bà La Môn giáo, và đến thời đại Áo Nghĩa Thư thì thịnh hành. Theo truyền thuyết của Mật giáo, thì Mật giáo đến từ Đại Nhật Như Lai (Ma Ha TỳLô Giá Na (Mahàvairocana). Đại Nhật Như Lai truyền xuống Kim Cang Tát Đỏa (Vajrasattva - còn có tên là Kim Cang Thủ, Chấp Kim Cang, Trì Kim Cang), Kim Cang Tát Đỏa là nội quyến thuộc của Đại Nhật Như Lai, là đứng đầu của các Chấp Kim Cang, và ngự tại Kim Cang pháp giới cung, đích thân nhận

giáo sắc của Đại Nhật Như Lai mới kết tụng truyền trì Mật thừa, và trở thành vị tổ thứ hai của Mật pháp - Tám trăm năm sau Phật diệt độ, có ngài Long Thọ (Long Mãnh) ra đời, khai mở Nam Thiên Thiết Tháp đích thân hướng về Kim Cang Tát Đỏa mà nhận được Mật thừa, và là vị tổ thứ ba của Mật giáo. Long Thọ truyền xuống đệ tử là Long Trí, và là tổ thứ tư của Mật giáo, lại trải qua mấy trăm năm, ước sau Long Trí bảy trăm năm, mới truyền xuống cho Kim Cang Trí là tổ thứ năm của Mật thừa. Trong thời gian thuộc niên niên đại Khai Nguyên (712-714) đời vua Đường Huyền Tông, Kim Cang Trí là một trong số ba vị Đại sĩ đến Trung Hoa. Nhưng qua khảo chứng lịch sử, thì việc ngài Long Thọ (Long Mãnh) khai sáng Nam Thiên Thiết Tháp, và rồi học giả Mật giáo mới khuôn theo Long Thọ để đi đến

Long Cung, và nhận được kinh Đại Thừa Phương Đẳng vô cùng thâm áo, thì đó chỉ là truyền thuyết; nói khác hơn, đó là dựa theo truyện cổ tích để biên tập lại mà thôi. Long Cung là ở đâu? Nơi nào? Theo khảo sát thì ở bắc Ấn Độ có một Thổ bang tên là Long tộc, hoặc gần giống như vậy. Ngài Long Thọ có được kinh Đại thừa ở Tuyết Sơn và Long Cung, sau mới đến nam Ấn Độ để hoằng thông, điều này cho thấy nguồn gốc Du già sư của Mật giáo là ở bắc Ấn Độ dung hợp với tín ngưỡng của tộc người Đạt La Duy Trà ở đông nam Ấn Độ (tín ngưỡng này là một thành phần của Ấn Độ giáo). Thần Dạ Xoa (Yakkha) của Mật giáo nguyên là một trong số quần thần của dân tộc Đạt La Duy Trà, do tư thái dũng kiện của thần Dạ Xoa mà diễn tả thành thần Phẫn Nộ Tôn của Mật giáo. Do thần Dạ Xoa Ni, Mật giáo mới có Không Hành Mẫu (Phật Mẫu), hoặc Minh Phi, chẳng hạn như vậy. Trong cuốn Ấn Độ Phật Giáo Sử của Đa La Na Tha người Tây Tạng cũng nói: “Con đường thông qua Mật giáo đều lấy Long Thọ làm gốc gác ban đầu”, vị Long Thọ này có liên hệ đến La Hầu La Bạt Đà La của Bà La Môn giáo, nhưng vị La Hầu La Bạt Đà La này lại được các học giả nghi là đệ tử ngoa truyền của Đề Bà. Long Thọ tuyền Mật giáo xuống cho Long Trí, đệ tử của Thắng Thiên là Tỳ Lưu Bà lại theo học và làm môn sinh

của Long Trí; Thắng Thiên là người chỉ sau Hộ Pháp chút ít. Lại nữa, còn có đệ tử của Nguyệt Xứng là Hộ Túc, ông này cũng từng học với Long Trí. Nhân đấy mới có truyền thuyết rằng Long Trí thọ mệnh đến bảy trăm năm. Theo Mật giáo Phát Đạt Chí, thì sự truyền thừa của Kim Cang Trí là Bảo Giác A Xà Lê. Người nước Sư Tử, chứ không phải là Long Trí. Lại nữa, Tây Tạng Phật Giáo Nguyên Luận của Lữ Trừng, thì nói: “Tổng hợp các sự kiện để xét đoán vấn đề, thì người truyền Mật thừa cho Long Thọ là La Hầu La, thầy của Long Thọ, dường như ông ra đời sau Đề Bà; em của Long Thọ là Long Trí; lại nữa trước Thắng Thiên và Nguyệt Xứng, có một nhà như thế, và vị này đặc biệt sáng hoằng(9) Đại thừa của Long Thọ”. Bất luận thế nào, theo Ấn Độ Giáo Sử, chương hai mươi hai của Đa La Na Tha, thì: ở thời Tăng Hộ,hai loại là Sự Bộ và Hành Bộ hiển nhiên đã được lưu hành khoảng hai trăm năm trước đó; nhưng hai loại là Du Già và Vô Thượng Du Già vào thời này vẫn chưa xuất hiện, mãi sau đó, thời của vương triều Ba La mới thấy truyền bá(10) - Bốn bộ Mật Giáo. Hiện tại xin giới thiệu về bốn bộ mật giáo.
1. Sự Bộ:

Tức Tạp Mật, còn gọi là Tác Mật, phép tu của Tác Mật là vô tướng Du già, tức chỉ mong làm rõ lý "tánh không"; không mấy chú tâm đến sắc thái thường ngã. Lại gom cả Phật, Bồ tát, thần, quỉ vào một "nhà" chưa tổ chức nghiêm mật về Thai tạng giới, tuy kết lập đạo tràng, trọng việc thiết cúng, tụng chú, kết ấn, chú trọng nhiều về hình tướng, và vẫn chưa tác pháp quán tưởng. 2. Hành Bộ: Còn gọi là Tu Mật. Mật Bộ này lấy kinh Đại Tỳ Lô Giá Na Thành Phật Thần Biến Gia Trì(11) (tức Đại Nhật Kinh) làm chủ, lấy "Trụ tâm phẩm" trong kinh Đại Nhật, ấy là: "tâm Bồ đề làm nhân, bi (từ bi) làm căn bản, phương tiện làm cứu cánh", đấy là ba câu làm căn bản, lại giảng về mười duyên sinh gần giống thuyết "tánh không" của kinh Bát Nhã. Nhưng trung tâm của "Bồ đề tâm" đã nhuốm sắc thái thường ngã. Hành bộ lấy đại bi làm gốc, rồi tùy căn cơ chúng sinh mà dùng phương tiện độ thoát. Về mặt thực tại nó biểu hiện nét đặc sắc của Đại thừa Phật giáo. 3. Du Già Bộ: Du Già Bộ phối hợp với phương tiện của Hành Bộ làm cứu cánh mà dung nhiếp thế tục, cho nên bộ lày lấy Như Lai là trung tâm của Đại Nhật làm tại gia tướng (thiên nhân tướng), lấy Kim Cang Thủ làm che chở, bảo hộ, tướng xuất gia của đức Thích Ca và các Thánh thuộc

hàng nhị thừa, được đặt ở ngoại vi; điều này là do Mạn Đà La (Mandala, Mật đàn - đạo tràng của phép tu Mật) của Thai Tạng giới và Kim Cang giới, như vậy là rõ ràng. Vấn đề này về mặt lý luận, nhan vì Đại Nhật Như Lai là báo thân Phật, Bổn tôn là hóa thân của Phật Thích Ca, Bổn tôn nên ở trung tâm; điều này trên thực tế bao gồm cả các thần của ngoại giáo; coi các thần của ngoại giáo đều do Bổn tôn phương tiện nhiếp hóa mà hiển hiện. Vì vậy, tất cả thiện thần, ác thần của Ấn Độ giáo đều được Mật giáo nhiếp hóa. Do từ ý niệm hàng phục chuyển thành ý niệm sùng bái, tất cả đều liên hệ và xuất phát từ tức sự phi chân" của "sự sự vô ngại"; vì vậy, Bổn tôn cũng gồm cả tướng Bồ tát tại gia. Về tâm lý, điều này được coi là Đại thừa Mật giáo chuẩn bị cho tả đạo hóa đại phương tiện. 4. Vô Thượng Du Già Bộ: Vô Thượng Du Già là Mật pháp tối cao - tu thành tựu pháp này, thì đấy là tức thân thành tựu quả vị Phật. Do đó, hiện nay ở Tây Tạng, phái Hoàng giáo coi Vô Thượng Du Già là Mật pháp rất khí tu trì, ít nhất cũng phải trải qua mười lăm năm khổ công tu luyện; ngay vị A Xà Lê cũng không dạy nổi. Đây là quan niệm của Hoàng giáo sau khi đã tịnh hóa.

Sự thực thì Vô Thượng Du Già tức là Kim Cang Thừa Pháp, cũng là tả đọa Mật giáo, tức là đại phương tiện của sự thế tục háo trên bình diện hành vi thực tế. - Vô Thượng Du Già. Trên phương diện lịch sử của Phật giáo Ấn Độ thì pháp môn Vô Thượng Du già mới là sự phát triển thành công sau cùng của Mật giáo. tuy lai lịch của pháp môn này phần lớn không thể khảo sát. Chúng ta được biết căn nguyên là có một vị môn sinh của ngài Thắng Thiên, tọa chủ chùa Na Lan ĐÀ, tên là Tỳ Lưu Ba, vị này theo ngài Long Thọ - Trí học Mật pháp, và tu đắc Tất địa (Siddhi tu tam mật tương ưng mà thành tựu diệu quả) mối quan hệ truyền thừa với khoảng cách thời gian giữa Tỳ Lưu Bà và Long Thọ như sau:

Học hệ của luận sư Thắng Thiên không thể khảo chứng, chỉ biết ông là vị trú trì chùa Na Lan Đà kế sau Hộ Pháp. Nhưng có điều, Vô Thượng Du Già của Mật giáo nói nhiều về nghĩa lý sâu kín thâm diệu, nên lúc ban đầu không truyền cho tục nhân, do chỉ có

một số ít người trong "sư môn" mới thành tựu được Đại tất địa, cũng như chỉ biệt truyền mà thoi. Vì thế cách biệt truyền thừa này tương tự như "Phật đảnh" của Tát Bà Ha, "Hiến Hành Du Già Mẫu" của Lô Y Ba, "Hỷ Kim Cang" của Bà Ba Ba. Nguồn gốc truyền thừa Mật pháp đại loại như thế này, không có cách nào để khảo sát cả. Sau đó, có Đàm Tỳ Tệ Lưu Ca,Bà Nhật La Kiềm Đà v.v... nối tiếp nhau đắc đạo. Lại có Bà La Ba, Câu Câu La La Xà, Hỷ Kim Cang, Hộ Túc v.v... cùng xuất hiện và rộng truyền Du Già Mật, và Vô Thượng Du Già Mật, dây là hai trong số ngũ bộ Mật pháp, Ngũ bộ Mật pháp gồm: "Mật tập", "Hoan Hỷ Kim Cang", "Minh Điểm", "Huyễn Hóa Mẫu", "Dạ Ma Đức Ca". Ít lâu sau, đệ tử của Hỷ Kim Cang là Đàn Tỳ Hê Lô Ca truyền "Phật Đảnh Luân", "Cứu Độ Mẫu", "A La Lê Đát Đặt La", "Câu La Câu Lê Hiện Chứng Đát Đặt La" v.v... Lại nữa, tương truyền rằng trong số những vị đại A Xà Lê, có vị tên là Ma Đàn Kỳ, ông từng theo Đề Bà thu học và chứng đắc Tất địa. Lại có Hộ Túc là người đích thân được Nguyệt Xứng truyền các kinh điển gốc như: "Mật

tập" "Minh Điển", lại có thuyết nói đã từng thấy Long Trí truyền thụ tông pháp của ông. Do đó, từ sau Long Thọ, Đề Bà, Nguyệt Xứng v.v... thì việc chú giải các Mật điển và việc tu Mật mới được truyền thừa rộng rãi; và rồi giữa Mật giáo và Trung quán kết dính với nhau không thể hiểu nổi. Ngoài ra, dưới thời vương triều Ba La, vị vua thứ tư của vương triều này là Đạt Ma Ba La (766-829), là người sáng lập chùa Siêu Giới. Ông còn là người hết lòng tôn kính, tín ngưỡng một cách đặc biệt đối với Sư Tử Hiền, và đệ tử của Sư Tử Hiền là Trí Túc. Sư Tử Hiền xuất thân là người của vương tộc, ông thọ học bản luận Trung Quán và các luận nghị với Tịch Hộ. Thuyết của Sư Tử Hiền kiêm cả Duy thức được Thanh Biện sử dụng một cách chặt chẽ có tính trung đạo teho phái Lập Lượng, mà chính là để rộng truyền Mật thừa. Nay xin đưa ra biểu đồ về các nhân vật chủ yếu của hệ Vô Thượng Du Già Mật. biểu đồ trang 502 Về truyền thuyết, thì chư đại sư thuộc Đại thừa học từ long Thọ, Đề Bà, Vô Trước, Thế Thân trở xuống không vị nào là không trở thành đại sư Mật thừa. Thực ra, theo Đa La Na Tha - người Tây Tạng - viết trong bộ Ấn Độ Phật Giáo Sử, ở chương hai mươi hai, có

đoạn viết: "từ Tăng Hộ trở về trước,pháp bí mật chân ngôn chưa thấy ai lưu truyền. Ai tu tập pháp này thường bí mật giữ kín; trước khi chưa thành tựu, ít ai biết được hành vi của người tu mật pháp. Vì thế người tu trì mật pháp, không thể biết được nhau; còn chuyện thầy trò truyền nhau cũng rất hiếm hoi mới biết được"(12) - Vô Thượng Du Già Sư. Đa phần Mật thừa đến từ ngoại giáo, cho nên rất khó nghiên cứu rõ về ngọn nguồn để thiết lập thành hệ thống, mà chỉ trình bày nét đại khái mà thôi. Nhưng từ Long túc trở lui, những vị kế thừa làm trú trì chùa Siêu Giới, thì sự truyền thừa đều có ghi chép nên có thể tra cứu được. Trong đó mowif hai vị sớm nhất thường được gọi là "Điều phục pháp Đát Đặt la A Xà Lê". Tình hình truyền thừa giữa các vị theo thứ tự sau: 1. Trí Túc - người rộng phổ biến ba sách căn bản về Sự Bộ, Hành Bộ và Du Già Bộ. Đồng thời ông cũng truyền năm thứ Đát Đặt La nội đạo là: Mật Tập, Huyễn Cang, Phật Bình Đẳng Hành, Nguyệt Minh Điểm, Phẫn Nộ Văn Thù: 2. Văn Thù Hiền. 3. Lăng Già Thắng Hiền - người hoằng truyền "Thượng Lạc". 4. Kiết Tường Trí - người truyền về "Dạ Ma".

5. Hiện Hiền - là người rộng truyền "Minh Điểm". 6. Thiện xứng.ư 7. Du Hí Kim Cang. 8. Nan Thắng Nguyệt. 9. Bản Thệ Kim Cang - là người truyền "Hỷ Kim Cang". 10. Như Lai Hộ. 11. Giác Hiền - là người truyền "Dạ Ma" và "Thượng Lạc". 12. Liên Hoa Hộ - là người truyền "Mật Tập" và "Dạ Ma". Tất cả các vị này đều thừa tiếp Trí Túc. Chuyển hoằng truyền Vô Thượng Du Già. Ngoài vị chủ tự chùa Siêu Giới, kỳ dư các vị còn lại phần nhiều đều là sư Mật thừa. Như ngài Tịch hữu, Giác Mật, Giác tịnh, các vị này đều truyền ba bộ Mật pháp, trong khi đó ngài Thậm Thâm Kim Cang, ngài Cam Lộ Mật thì truyền Vô Thượng Du Già. Đến vị vua đời thứ bảy của vương triều ba La là vua Ma Hê Ba La (848-899), có ngài Tỳ Đổ Ba truyền "Thời Luân Đát Đặt La" là tối thắng Vô Thượng Du Già. Đệ tử ông là Thời Luân Túc cũng cực lực hoằng truyền Thời Luân Đát Đặt La. Cái học của Mật thừa đến thời Luân Đát Đặt La được coi là hoàn bị, và đạt đến đỉnh cao nhất.

Dưới thời vua đời thứ mười một của vương triều Ba La - là vua Trà Na Ca, học phong Chùa Siêu giới được tán dương là tối thắng. Các sư nắm giữ chức sự trọng yếu trong chùa Siêu Giới có tên hiệu là "Lục Hiểm Môn", ấy là gồm: đông môn do sư Bảo Tác Tịnh phụ trách, tây môn do sự Tự Tại Ngộ Xứng phụ trách, bắc môn do sư Na Lộ Ba phụ trách, còn lại do sư Giác Hiền phụ trách, còn trung ương thì do sư Bảo Kim Cang và Sư Trí Kết Tường Hữu phụ trách. Các vị trên đều bác thông ngũ minh, chuyên hoằng Mật thừa, và luôn gắng sức truyền "Thượng Lạc Luân" của Vô Thượng Du Già. Đồng thời, các vị cũng thường xuyên học tập năm luận Hiển giáo của Di Lặc, bảy bộ Nhân Minh của Pháp Xứng, như: Chánh Lý Nhất Đích Luận, Lượng Quyết Định Luận, Lượng Thích Luân, Nhân Luận Nhất Đích Luận, Quán Tương Thuộc Luận, Luận Nghị Chánh Lý Luận, Thành Tha Tương Tục Luận. Họ cũng chú ý đến Nhập Bồ tát Hạnh Luận của Tịch Thiên. Từ đấy về sau, tuy pháp thống chùa Siêu Giới không bị gián đoạn, nhưng cũng chẳng có thêm sự phát triển gì mới. Các vị chủ tự hữu danh như: Kiết Tường Nhiên Đăng Trí (tức A Để Hạp, sau vào Tây Tạng truyền bá). Mai Đát Le Ba, và năm vị đại đệ tử của A Để Hạp. Vô thượng Du Già đặt nền tảng trên tinh thần dung nhiếp của đại phương tiện. Trước giờ việc chính yếu là hàng phục ngoại đạo và ác quỷ một cách hiện thực, cũng như làm tịnh hóa cả nội, ngoại thân tâm. để làm các việc này,

điều cần yếu là phải quán tưởng nội tâm, còn việc hàng phục ngoại đạo và ác ma là nhằm giúp các hạng này qui nhiếp về Phật đạo, dung nhập về Phật pháp; sau cùng mới nhắm đạt đến "tức sự nhi chân"; ấy là quán các thần của ngoại ma là nhằm giúp các hạng này qui nhiếp về Phật đạo, dung nhập về Phật pháp; sau cùng mới nhắm đến"tức sự nhi chân"; ấy là quán các thần của ngoại đạo cũng tức là Bổn tôn, Bổn tôn được thế tục hóa thì hành giả Mật thừa cũng lấy sinh hoạt được thế tục hóa làm cứu cánh của Bồ tát thánh vị mà đưa ra lập trường tự xử, tạo thành nếp nghĩ duy tâm quán. Cần yếu là quán tưởng thanh tịnh vốn vẫn là thanh tịnh, từ đó mà quán tưởng Bổn tôn để sao cho hiệp nhất được với Bổn tôn. Khi Bổn tôn hiện xuất gia tướng thế tục, thì hành giả Mật thừa cũng hành xử theo thế tục sự. Vì thế nên gọi là Tả đạo Mật giáo, hay Tả đạo Mật giáo cũng nhân đấy mà xuất hiện. - Tả đạo Mật Giáo. Sở dĩ gọi là Tả đạo Mật giáo, đó là đối với Thuần Mật; hoặc Hữu Đạo Mật giáo lấy kinh Đại Nhật làm chủ yếu. Đại Nhật đã hiện làm tướng trời, người (tại gia), chịu sự giáo lịnh của Đại Nhật đã hiện làm tướng

trời, người (tại gia), chịu sự giáo lịnh của Đại Nhật Như Lai mà hiện thân hình phẫn nộ, dùgn thân hình phẫn nộ của các Tôn minh vương để hàng phục ác ma, đương nhiên các Tôn minh vương cũng là tướng tại gia. Thiên nhân có thiên

hậu thiên nữ, thì Minh Vương của Mật giáo cũng có Minh Phi, hoặc gọi là Minh Vương của Nam phụ, và Minh Phi là Phật Mẫu (Bhagavati), hoặc còn dịch ra Hán văn là Không Hành Mẫu. Theo sự giải thích của Mật giáo: "Minh ở đây là quang vinh, tức biểu tượng của trí tuệ, còn gọi là thân phẫn nộ, tức dùng thân sức mạnh của trí tuệ làm chủ để triệt phá phiền não nghiệp chướng, nên còn gọi là Minh vương" (Chân ngụy Tạp Ký - quyển mười ba) lại nói: "Minh là nghĩa của đại trí tuệ quang minh"; còn "phí là tam muội, được gọi là Đại bi thai tạng tam muội"(13). Điều đó cho thấy ý nghĩa giữa Minh Vương và Minh Phi vốn biểu trưng cho sự hòa hiệp giữa Bi và Trí. Dùng phương tiện (bi) làm "cha", và Bát Nhã (trí) làm "mẹ" hợp thành chính lý. Nhưng lúc tu theo phép được nói trong Mạn Trà La, thì phải lấy bộ chủ của các bộ hiệp thành sự phối ngẫu của nữ tôn, và gọi là Minh Phi, lấy việc này đối chiếu với "dục sự" của thiên nhân ở cõi dục giới thì: Sự Bộ là chỉ "đây đó" (bỉ thử) nhìn nhau mà vui, Hành Bộ là chỉ "đây đó" (bỉ thử) nhìn nhau mà vui, Hành Bộ là chỉ cho việc nắm tay nhau. Du Già Bộ chỉ cho sự ôm nhau, và Vô Thượng Du Già Bộ chỉ cho hai thân giao nhau. Trong "Chư Bộ Yêu Mục", điều này được nói: "Phật Bộ, lấy Bồ tát Vô Năng Thắng làm Minh Phi, Liên Hoa Bộ lấy Bồ tát Đa La làm Minh Phi, Kim Cang Bộ lấy Bồ tát Tôn Na Lợi làm Minh Phi". Đấy chẳng qua là biểu trưng cho sự tương ưng giữa Bi và Trí. Bộ chủ đều

có nữ tôn làm "ngẫu", người tu phép phải sát thực tế, ấy là hai thân nam nữ hành đại lạc. Về sau, Phật giáo Mật thừa lấy Kim Cang Thượng sư làm "phụ", lấy "ngẫu" của Thượng sư và nữ tính của tất cả phép tu mật làm Không Hành Mẫu. Đến lúc thượng sư tu phép hai thân để chuyển nam tinh nữ huyết làm cam lồ, làm Bồ Đề tâm. Phật giáo vốn coi chuyện dâm dục làm chướng ngại đạo pháp, trong khi Tối thượng thừa của Mật giáo lại lấy việc hành dâm làm phép tu đạo. Mật giáo đến được Nhật Bản là từ Trung Hoa, và chỉ truyền Thuần mật là Kim Cang giới, và Thai tạng giới. Không thấy truyền hành pháp tối hậu của Vô Thượng Du Già. Do đó, học giả Nhật Bản gọi Thuần Mật là Tả Đạo Mật giáo. Chính là do khai diễn hành pháp về hai thân giao nhau, mà đón nhận sự xuất hiện rất nhiều danh từ tượng trưng. Coi sinh thực khí của người nam là Kim cang chữ, sinh thực khí của người nữ thì gọi là liên hoa. Lấy tính giao gọi là nhập định, lấy việc nam xuất tinh nữ huyết gọi là xích bạch Bồ Đề tâm; cho rằng khi sắp xuất tinh nhưng giữ lại thực lâu không cho xuất để khoái lạc kéo dài, thì cái "lạc" đó gọi là "đại lạc", "diệu lạc". Với người tu trì là nam tính mà nói, thì sinh thực khí của nữ tính, thực tại là "đạo tràng" này, có thể chứng đắc tất địa; nhân đó, mới gọi âm đạo của người nữ là "Bà Già Bà" là "hữu đắc", hoặc "tổng nhiếp chúng đức", Mật giáo thì lấy "Bà Già Bà Đê" ngầm chỉ cho nữ tính. Vì vậy, Bà Già Mạn Đà La

có thể làm nên đàn tu mật theo cách tu Phật mẫu quán. Hiện nay ở Tây Tạng phái Lạt Ma Hoàng giáo tuân thủ giới luật thanh tịnh, và cấm tuyệt việc tiếp cận nữ giới, và đến lúc tu Vô Thượng Du Già, phái Hoàng giáo cho tác quán thay vì thực tế là hành tính giao. Liên Hoa Sanh (Padmasambhava - thế kỷ thức tám tây lịch) gnf đầu tiên truyền

Mật giáo vào Tây Tạng. Ông kết hôn với người em gái của Tịch Hộ. Ông là người thuộc phái thực tế của Vô Thượng Du Già và cũng là tiền thân của Hồng giáo Lạt Ma ở Tây Tạng. Tuy nhiên, nếu áp dụng phép tu theo cách vừa lược thuật trên, không khéo sẽ phóng túng, hoặc sẽ là tạp dâm. Do đó, những người tu thuộc hàng hậu bối tự mình thiếu cảnh giác sẽ dễ rơi vào cái danh xưng của pháp tu, mà lại hưởng cái thực của sự dâm lạc; các học giả của phái này ở thời kỳ đầu, họ không phải là hạng hoang đường dâm loạn, mà họ coi đó là thần thánh tối cao, cũng như họ có nhiều thứ Nghi quĩ để hạn chế. Chẳng qua, phép tu này nguyên ủy không phát xuất từ Phật giáo, chưa nói là do thực hành phép tu này làm thương tổn đến huệ mạng của Phật giáo. - Nguồn gốc của tư tưởng Đại Lạc. Tư tưởng đại lạc (Mahàsukha) của Tả đạo Mật giáo được lưu xuất từ kinh Kim Cang Đỉnh. Chẳng hạn như kinh Kim Cang Đỉnh Nhất Thiết Như Lai Chân Thực Nhiếp

Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương(14), có bài kệ "Kỳ tại tự tánh tịnh, tùy nhiễm dục tự nhiên; ly dục thanh tịnh cố, dĩ nhiễm nhưng điều phục" (lạ thay tátự tánh thanh tịnh, chạy theo dục nhiễm là điều tự nhiên, cho nên thanh tịnh là do ly dục, muốn vậy hãy lấy nhiễm mà điều phục (lạ thay tự tánh tịnh, chạy theo dục nhiễm là điều tự nhiên, cho nên thanh tịnh là do ly dục, muốn vậy hãy lấy nhiễm mà điều phục nhiễm). Lại nói: "Điều đó đối với chư vị Phật, có năng lực chuyển làm tướng thiện, tu các Hỷ Kim Cang, diệu hỷ thêm lớn mạnh". Kim Cang (Vajra) là tên gọi phổ thông dùng chỉ các vị thiên thần. Nxvị thần này đều là quyến thuộc thị vệ của Bổn Tôn Phật, và lấy Kim Cang Tát Đỏa làm thượng thủ. Mật giáo lại cho rằng Kim Cang tức là sự hiển hiện của Phật. Vì vậy Kim Cang cũng tức là Bổn Tôn. Quyển trung của kinh vừa nêu, tự thuật rằng, đức Thích Tôn Tỳ Lô Giá na nậhp và các thứ cúng dường tam muội, "Bảo Man Quán Đảnh tam muội, Ca Vịnh cúng dường tam muội đều có đại thiên nữ theo tự tâm mà hiện xuất". Lại nói: "Do tham nhiễm cúng dường, nên có khả năng chuyển các thứ thành cúng dường". Đấy là bí mật hóa sinh hoạt của thiên nhân ở cõi dục giới. Khi đã có thiên nữ làm các việc cúng dường, thì có hành vi dâm lạc, như vậy phải quá xuất dục là điều tự nhiên. Một lần nữa truy cho rõ căn nguyên tông tích của tư tưởng trên, thì quả đúng là tư tưởng này đến từ Tính Lực

của Ấn Độ giáo (Sàkta), dịch âm Hán ngữ là Thước Khất Đa. Theo giới thiệu của Thị Kỳ Chính Trị người Nhật Bản, thì phái Tính lực là một chi của Thấp Bà thuộc Ấn Độ. Do sùng bái uy lực của thần Thấp Bà dẫn đến việc sùng bái Sanh Thực Lực, và nữ thần. Trong uy lực của thần Thấp Bà có sức mạnh "sinh thực" của nam và nữ. Việc sinh sản là do người nữ đảm nhận. Do đó, có một chi phái chỉ riêng sùng bái vợ của thần Thấp Bà. Đấy chính là sùng bái Tính lực của nữ thần. Với thần Thấp Bà mà nói, thì việc sùng bái là thuộc về hữu đạo phái, còn việc sùng bái Tính lực của nữ thần thì thuộc về Tả đạo phái. Riêng tính cách của Nữ thần có hai phương diện là thiện và ác; khi uy lực của nữ thần sử dụng vào việc phá hoại, thì đó là nữ thần của sự chết, và gọi là Khải Lợi (Kalì). Hình mạo của nữ thần phá hủy trôgn rất hung tợn; tóc thì tung xòe ra, miệng thì há rộng, tay thì cầm gươm, giết người thì vấy máu vào cổ họng, lấy xương người đeo lên cổ. Nữ thần phá hoại còn có tên khác, đó là Đỗ Nhĩ Gia (Durga), nguyên tên gọi này có liên quan đến nữ thần ở núi Tần Đà Da (còn dịch là Tần Xà Da). Sau thời đại Sử thi,

nữ thần Đỗ Nhĩ Gia mới trở thành vợ của thần Thấp Bà. Toàn thân nữ thần Đỗ Nhĩ Gia đều mặc kim sắc, cưỡi cọp, có đến mười tay cầm binh khí diệt ác ma. Tính cách của nữ thần rất khó dự đoán; vì thế, bà có rất nhiều tên tự, ước có khoảng nghìn tên. Như khi là nữ thần ái dục thì có

tên là Ca Di Tức Phù Lợi (Kamesùvari), khi nữ thần thanh tịnh, thì có tên là Duy Ma Lạp (Vimalà), khi là nữ thần đại trí, thì tên Ma Ha Bát Nhã (Mahàvidyà), khi là nữ thần sinh dục và đại mẫu, thì có tên là Ma Ha Ma Đê (Mahàmàtrï), khi là nữ thần ưa thích nhục dục, thì có tên là Na Dật Ca (Nayikà), đấy là thực hành phép tu nghiệm của Nữ thần Du Già (Yogirì). Tóm lại, gánh lấy một bộ phận của vũ trụ, bất luận đólà trách nhiệm phá hủy hay ôn hòa cũng đều là thuộc tính của vị nữ thần này. Vạn vật đều do tính lực của Nữ thần sinh ra, cho nên việc phóng túng nhục dục là do việc sùng bái vị nữ thần này mà ra cả. Phái Tính Lực ở Ấn Độ coi việc phógn túng nhục dục là phương pháp dùng để phụng sự nữ thần, và sùng bái nữ thần; bởi vậy, khi tín đồ tụ hội lại để tế lễ, họ dùng một cô gái lõa thể làm Bổn tôn cho lễ cúng, và mọi người đi vòng quanh cô gái lõa thể, và rồi đầu tiên họ uống rượu (Madya), tiếp đến là ăn thịt (Mamsa), ăn cá (Matsya), đợi đến lúc Tính giao (Maithuna). Cuối cùng họ lấy việc nam nữ hoan lạc một cách tạp loạn làm chung kết, họ gọi chung các hoạt động vừa nêu là Ngũ ma tự chơn ngôn. Tất cả tín đồ coi việc tụ hội này bằng một mật xưng là Thánh Luân (Gri Ca Kra). Việc tính giao sau rốt mới là nghi thức tối bí mật, tối cần thiết, và là thần thánh nhất hạng.

Đem những việc của phái Tính lực đưa vào Vô Thượng Du Già của Mật giáo, liền phối hợp thành quan niệm: “Trước là lấy dục dẫn dắt, sau khiến đi vào Phật trí”. Và dùng Minh Phi làm tương ưng, dùng Phật mẫu làm tương ưng, lấy tính giao làm tu hành. Lại nữa, nhân vfi sùgn bái nữ thần mà kinh điển phái Tính lực được gọi là Đát Đặt la không mấy rõ ràng, bộ phận cổ xưa nhất qua lời mở đầu dường như là vào thế kỷ thứ VII tây lịch. Đồn thời, khi kinh điển này được thu nạp vào Mật thừa cũng lấy tên là Đát Đặt La(15). Như lấy Đát Đặt La làm giáo thuyết cho ba tướng tương tục thành tựu là nhân tướng, tánh tướng và quả tướng, xin tham cứu cách giải thích của Mật giáo Tây Tạng (16) - Sùng bái Sinh Thực. Một lần nữa lại điều tra kỹ nguồn gốc sùng bái Tính lực thì thấy rằng, ấy là do tôn giáo nguyên thỉ sùng bái “thứ vật”, từ đó mà diễn hóa thành công. Nhận định này của Thị Kỳ Chính Trị - người Nhật Bản. Sùng bái “thứ vật” tuy là hình thái tôn giáo nguyên thỉ của Ấn Độ, cho đến việc sùng bái sinh thực khí (bộ phận sinh dục) của nam nữ, việc sùng bái này không tìm thấy trong kinh Vệ Đà, và đấy cũng chẳng phải là tín ngưỡng của thổ dân tại Ấn Độ. Điều này cho phép ta suy đoán sự sùng bái sinh thực khí là do du nhập từ văn hóa ngoại lai, và được Ấn Độ giáo hấp thụ. Nhưng trong văn học “Phú Lan Na” đã

dùng thần Thấp Bà và vợ của Thần để biểu hiện sức phá hủy và sức phục sinh. Do đó, mới dẫn đến việc lấy sinh thực khí của nam nữ làm biểu trưng cho hai sức mạnh này. Phạn văn gọi nam âm là Linga, và nữ âm là Yoni. Tuy vậy, nhưng ngẫu tượng về nam - nữ sinh thực khí không được dùng sức người để điêu khắc, mà phải dùng khối đá ngoài thiên nhiên có hình thùg giống như sinh thực khí của nam nữ để tượng trưng, và coi đó là đối tượng để sùng bái. Như vậy, việc sùng bái này là do quá trình diễn biến từ việc

sùng bái thứ vật mà thành. Buổi banđầu chỉ nhằm tượng trưng cho uy lực thiên nhiên của thần Thấp Bà, và sức mạnh phá hủy và phục sinh của người vợ Thần, hoàn toàn không chút hàm ý dâm ô. Song do việc sùng bái nam nữ sinh thực khí mà chuyển thành nam - nữ tính giao, thì cho là sự việc đã thuận lý thành chương(17). Trên bình diện khảo sát rộng hơn nữa, thì việc sùng bái sinh lý nam nữ mang tính thần bí này, cơ hồ như đó là quan niệm của nhiều dân tộc trên thế giới. Ở thời đại nguyên thỉ có một thiểu số người căn cứ vào việc giao hợp giữa nam và nữ để rút ra kết luận, đó là đi từ suy đoán rằng nguyên lý về hiện tượng sinh diệt của vạn vật trong vũ trụ cũng giống như việc cha mẹ sinh nuôi con cái, lấy đó biểu diễn thành nam nữ sinh lực sinh diệt của trời đất, à hậu quả là hình thành phái chuyên sùng bái

sinh thực khí (Phakicworship) - phong tục này đã từng thịnh hành tại các vùng như Hy lạp, la mã, và ngày nay còn sót lại trong Ấn Độ giáo. Kinh dịch của Tung Quốc ít nhiều cũng là Á lưu của sùng bái sinh thực khí. “Chu dịch” dùng hình ảnh con rồng hình dung cho Càn (trời, người nam) và con ngựa cái hình dung cho Khôn (đất, người nữ). Coi Càn - Khôn ấy là thiên địa, từ thiên địa mà thành âm dương, âm dương giao nhau sinh ra vạn vật. Lại lấy hào dương (-) tượng trưng cho Càn, hào âm (- -) tượng trưng cho Khôn. Thực thì đây cũng là phù hiệu của nam nữ sinh thực khí. Tại hệ từ thượng truyện chương thứ năm, nói: “Càn khi tĩnh thì chuyên, khi động thì ngay, lấy đó làm đại sinh; Khôn khi tĩnh đóng, khi động thì mở, lấy đó làm quảng sinh”, dấy là nói rõ trạng thái động tĩnh, và công năng của nam nữ sinh thực khí. Hệ từ hạ truyện chương thứ tư lại nói: “đất trời hun đúc, vạn vật thuần hóa, nam nữ cấu tinh, vạn vật hóa sinh”. Đây là nói rõ kết quả việc âm dương hòa hợp. Hệ từ hạ truyện chương thứ năm mô tả vấn đề này càng rõ hơn: “Càn, ấy là dương vật; Khôn ấy là âm vật. Sức hợp nhau của âm dương thì thể cương nhu mới có, thể là sự lựa chọn của đất trời, lấy sức (đức) mà thôgn thần minh”. Đây là do quan niệm nam nữ, âm dương mà suy triển đến đạo lý của trời đất và thần minh. Thượng truyện ở

chương bốn cũng nói: “Nhất âm nhất dương chi vị đạo” (một âm một dương ấy là đạo) dạo ở đây là lý tự nhiên của trời đất, mà cũng là cái nhân luân giữa nam và nữ. Lại nói: “âm dương bất trắc vị chi thần” (sự biến hóa của âm dương không thể lường hết gọi là thần). Biến hóa là sức mạnh không thể đoán trước, đó là thần. Thời cổ đại loài người đã lấy thần minh để lập thành tôn giáo, nguyên tắc của việc hình thành tôn giáo là như vừa trình bày. Hệ từ của kinh dịch là sự giải thích của khổng tử đối với các hào quái do Chu công vạch ra trong kinh Dịch. Các Thánh Nho đó mà quan sát sẽ không bị sai lệch. Kinh Dịch được coi là sự khảo sát vũ trụ, nhân sinh của các bậc tiên Nho vô cùng vĩ đại; về sau các nhà phương sĩ (người tu luyện phép tiên) lấy âm dương - Càn Khôn của kinh Dịch diễn thành “thuật phòng trung”. Phái Tính lực của Ấn Độ coi chuyện hành sự (nam nữ giao hoan) là một thực tế, xét ở góc độ này, thì phái Tính lực không có gì là lạ cả. - Sự diệt vong của Phật Giáo. Đương nhiên, con người thời nguyên thỉ tôn thờ nam nữ thực khí, và diễn bày nó thành vấn đề tín ngưỡng tôn giáo. Điều đó, ngày nay chúng ta không nên phê bình, đả kích, cho đó là ngu xuẩn.nh nếu hiện nay con người vẫn cứ phụng hành theo tín ngưỡng của người nguyên thỉ, thì không còn gì ngu xuẩn hơn!

Cũng nên xác nhận là Mật giáo cũng có nhiều ưu điểm: Mật chú và hành pháp Du Già chính xác cũng đưa đến hiệu nghiệm tương đương; tuy nhiên, dù đó là "Song thân pháp", là thuật phóng trung v.v... đi nữa, thì ít nhiều vẫn có căn cứ về sinh lý học. Các học giả Mật giáo Tung Quốc thời cận đại, đa số cũng rất hứng thú sâu sắc về phương thuật của Đạo Gia. Nguyên nhân có thể là giữa họ với nhau chắc là có mối tương thông. Với Phật giáo, về bản chất mà nói duy chỉ có thấu hiểu Tứ thánh đế một cách thực tiễn mới mong đạt thành mục đích, đó là sự chân giải thoát; thực tiễn ở đây là thực hành tam vô lậu học Giới Định Huệ, thực hành Tứ Nhiếp Pháp, và Lục Độ Hạnh. Đây là con đường chân chính đi đến Phật quả. Ngược lại, nếu chỉ dựa vào danh nghĩa Phật pháp, nhưng thực hành theo lối tu của ngoại đạo, như vậy làm sao Phật giáo khỏi bị diệt vong! Việc tu theo ngoại đạo của Mật thừa kéo dài đến đời thứ mười tám của vương triều Ba La; thời vua Ma Ha Ba La, thì Vô Úy, Hiện Hộ đã hình tành Ấn Độ mật học của Điện Quân. Không lâu sau, thời vua Dạ Xoa Ba la. Vị vua thứ mười tám của vương triều Ba La bị dại thần là La Bà Tư Na soán ngôi,và vương triều Ba La bị diệt vong. Kế tiếp là vương triều Tư Na, vương triều được bốn đời vua, kéo dài ước chừng tám mươi năm.

Nay xin dùng biểu đồ nói về niên đại của vương triều Ba La có liên hệ đến các Phật sự quan trọng của Phật giáo:

Thời
Tên Tây đại
Đại sự vua lịch
Trung
Quốc
Từ
Đường Vương
Đời
Cao triều Ba thứ
Tông La khai nhất 600đến sáng -
Cù 705 thời Nghĩa
Ba
Đường Tịnh đến
La
Trung Ấn Độ.
Tông
Thiện Vô
Từ Úy, Kim
Đường Cang Trí,
Trung Bất
Đời
706- Tông Không thứ 753 đến đến hai
Đường Trung

Huyền Hoa.
Tông Tịch Hộ và Liên
Hoa
Sanh đến
Tây
Tạng.
Khởi xây chùa
Từ
Siêu
Đường
Giới. Sư
Đức
Đời tử Hiền
766- Tông thứ và Trí 829 đến tư Túc
Đường hoằng
Kính truyền
Tông
Mật thừa.
Tỳ Đỗ
Bà và
Từ
Thời
Đường
Luân
Tuyên
Đời Túc
848- Tông thứ hoằng 899 đến bảy Mật;
Đường
Thắng
Chiêu
Hữu vào
Tông
Tây
Tạng.
Đời 955- Thế Chùa
thứ 983 Tông Siêu Giới mười nhà xuất hiện hâu sáu hiền
Chu môn đến (Tăng
Tống tài)
Thái

Tông
Đời Từ thứ Tông A Để mười Chân Hạp của ba 1015- Tông chùa
Niết 1050 đến Siêu Giới
Da Tống vaof Tây
Ba Nhân Tạng.
La Tông
Đời
Đại thần thư Thời
Ba la Tư mười Cao
Na soán tám 1138- Tông ngôi.
Dạ 1139 đời
Vương
Xoa Nam triều diệt
Ba Tống vong
La
Những buổi đầu của Thiên An thuộc Ba La vương triều, có vị tướng quân của Hồi giáo là Ma Ha Mạt bắt đầu
đánh chiếm lưu vực Ấn Độ hà, vào hậu bán thế kỷ thứ X tây lịch. Hồi giáo chiếm lĩnh vùng Khách Bố Nhĩ và định đô tại đây. Kế tiếp Hồi giáo xâm lấn Bàng Gia Phổ, rồi từ đó xâm nhập nội địa Ấn Độ trước sau cả thảy là mười bảy lần. Những chiến binh, họ đều là tín đồ Hồi giáo. Những chiến binh này thân tín rằng giết các tín đồ khác tôn g iáo với họ là phương pháp để cầu sinh về nước trời. Chính vì thế, nên cứ mỗi lần xâm nhập vào nội địa Ấn Độ, việc đầu tiên họ làm là thiêu hủy chùa chiền, tháp Phật và tàn hại tăng tín đồ Phật giáo lên đến con số không thể nói hết. Đến cuối thế kỷ thứ mười một tây lịch, thời kỳ cuối của vương triều Ba La, tiếp đó vương triều Tư Na, quân đội Hồi giáo lại xâm nhập sâu vào nội địa Ấn Độ. Chung cuộc họ chiếm lấy cứ điểm sau cùng của Phật giáo - tức phần đất ở đông Ấn Độ. Họ giết phá sạch sẽ bóng dáng Phật giáo tại đây. Bấy giờ các đại sư Mật giáo đều chạy tán loạn, đá số chạy đến các vùng như Khách Thập Mễ Nhĩ, rồi từ đó họ đi vào Tây Tạng, một bộ phận khác thì chạy đến Ni Bạc Nhĩ. May thay pháp vật quí nhất của Phật giáo Ấn Độ thoát khỏi nạn tàn diệt này, đó là chùa Na Lan Đà, và có hơn bảy mươi người thuộc hạng thấp trong chùa còn sống sót. Chẳng lâu sau, tất cả người trong vương thất Ba La và Tư Na đều cải đạo theo Hồi giáo. Những ai không theo Hồi giáo thì lập thức nhập vào Ấn Độ giáo. Vào cuối thế kry thứ XII tây lịch, Phật giáo tại Ấn Độ coi như bị tuyệt tích.

Như những gì vừa trình bày, thì Phật giáo tại Ấn Độ có hai nhân tố đưa đến diệt vong: - Một là, tự thân Phật giáo đón nhận và hiệp nhập với ngoại đạo tại Ấn Độ. Kết quả, Phật giáo biến thành và hợp lưu với ngoại đạo, tự mình dung nạp vào Ấn Độ giáo. - Hai là, quân đội Hồi giáo mỗi lần xâm nhập Ấn Độ là tìm cách triệt tiêu Phật giáo, và đó là lý do khiến Phật giáo không còn đất dung thân tại Ấn Độ.

TIẾT III. PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ THỜI CẬN ĐẠI. - Buổi bình minh của sự phục hưng. Phật giáo Ấn Độ sau khi bị Hồi giáo tiêu diệt thì liền "tiêu thanh nặc tích" (không còn lộ diện công khai), thời gian này nhằm vào đời vua Ninh Tông nhà nam Tống (1195-1224). Về chính trị, sau khi Hồi giáo chiếm cứ Ấn Độ và thiết lập đế quốc Mạc Ngột Nhi, tiếp theo người châu Âu da trắng cũng đánh chiếm và thuộc địa háo Ấn Độ, như người Bồ Đào Nha, người Hà Lan, người Pháp và người Anh. Sau cùng toàn cõi Ấn Độ đặt dưới thống trị của người Anh. Năm 1877, họ thành lập đế quốc Anh - Ấn, và lấy nữ vương của Anh quốc là Duy Đa Lợi Á (Victoria) làm vị hoàng đế cho Ấn Độ. Đến năm 1948,

Ấn Độ mới dành được độc lập từ tay người Anh. Nhưng một năm trước khi trả độc lập cho Ấn Độ, chính phủ Anh quốc phải đứng ra làm giám đốc, bằng cách chia bảnđồ Ấn Độ thành hai nước là Ấn Độ và Pakistan; nguyên do là vì tín đồ Hồi giáo và Ấn Độ giáo luôn coi nhau như cừu địch. Sở dĩ xảy ra tình trạng này là do đất nước Ấn Độ trong một thời gian dài bị nhiều dị tộc xâm nhập và thống trị, đồng thời có rất nhiều thành phần trí thức không chịu kích động bởi các tư trào tự do dân chủ của thời đại. Do đó, yêu cầu dành độc lập dân tộc là yêu cầu bức thiết đối với họ. Khởi đi từ chủ trương dân quyền bình đẳng, muốn vậy thì Ấn Độ phải độc lập. Để làm được điều này, bấy giờ giới trí thức Ấn Độ hô hào đoàn kết toàn dân để chông slại thế lực ngoại xâm. Mọi người dân Ấn đã đồng tình với sinh hoạt bi khổ của giai cấp tiện dân. Nhân đó, thành Cam Địa (Gandhi) ứng vận mở cuộc vận động đấu tranh dành độc lập. Thánh Gandhi kiên trì bất hợp tác với người Anh. Và đề ra chủ trương đấu tranh bất bạo động để phản kháng chính phủ Anh Cát Lợi. Ông phục trang theo tầng lớp tiện dân, đồng thời đề cao longf tự tôn của giai cấp này. Như mọi người đều biết, Ấn Độ giáo là tôn giáo của chủ nghĩa giai cấp. Ấn Độ giáo có khả năng chịu đựng sau

mấy trăm năm bị Hồi giáo xâm nhập và thống trị mà không bị diệt vong, đó là nhờ tinh thần chiến đấu ngoan cường của họ. Vì vậy, chủ trương bất bạo động, và tư tưởng bình đẳng đối với giai cấp tiện dân của thánh Gandhi hoàn toàn không phải là sản vật của Ấn Độ giáo. Mặt khác, tư tưởng này của Gandhi rất ăn khớp với giáo lý nhà Phật. Chính thánh Gandhi cũng đã từ phát biểu: "Trong Ấn Độ giáo có những cách tiếp xúc không thể coi đó là giáo qui, mà đó là một bộ phận của sự hủ hóa, hoặc đó chỉ là ung nhọt mà thôi". Ông lại nói: "xin hãy nhìn vào lòng từ bi của các vị Bồ tát (liên hệ đến đức Thích Tôn), họ không những chỉ thể hiện lòng từ bi đối với nhân loại, mà họ còn rộng thể hiện lòng từ bi đối với tất cả mọi sinh vật". (Cam Địa Tự Thuật Truyện - chương bảy). Trên thực tế, ngày nay nhân dân Ấn Độ không còn nhìn Phật giáo bằng ánh mắt ghét bỏ; đàng khác, họ lại coi Phật giáo là tôn giáo mang lại vinh quang cho tổ quốc họ. Thâm chí vị Tổng lý của Ấn Độ là Ni Xích Lỗ (Neru) còn nói: "Ấn Độ là tổ quốc của đức Phật, giáo nghĩa của Ngài luôn luôn sùng thượng (yêu chuộng) hòa bình, thế giới này nên tuyên dương chủ nghĩa hòa bình của Phật giáo, riêng Phật tử chúng ta,mỗi người nên gánh lấy trách nhiệm này"(18) Hiện nay Phật giáo tại Ấn Độ tuy mới phục hưng chẳng khác như ngày mới rạng đông. Nhưng so về dân số (tín

đồ) với các tôn giáo lớn tại Ấn Độ, thì Phật giáo đứng vào hàng thứ sáu, xin liệt qua biểu đồ dưới đây: 1. Ấn Độ giáo có: 303.186.986 tín đồ. 2. Hồi giáo có: 35.150.117 tín đồ.

3. Cơ đốc giáo có: 8.157.765 tín đồ. 4. Tích Khắc giáo có: 6.129.134 tín đồ. 5. Kỳ na giáo có: 1.618.406 tín đồ. 6. Phật giáo có: 180.769 tín đồ. 7. Bái Hỏa giáo (Thỉ giáo) có: 111.791 tín đồ. 8. Do Thái giáo có: 26.781 tín đồ. 9. Tôn giáo các bộ lạc nguyên thỉ có: 16.189 tín đồ. Số thống kê trên được thực hiện vào năm 1960, trích trong "Phật giáo Đại Niên Giám", xuất bản tại Nhạt Bản năm 1960, trang 176. Trong số các tôn giáo nêu trên, thì Tích Khắc (Sikhism) gióa ra đời vào năm 1469 tây lịch. Người sáng lập là Giáo chủ Guru Nanak. Ông là người ở Bàng Giá Phổ, xuất thân từ giai cấp võ sĩ, ông nhận thấy hai tôn giáo lớn là Ấn Độ và Hồi giáo cứ luôn xung đột nhau. Nhân đó ông nghiên cứu giáo lý của hai tôn giáo này, và phát hiện thấy Ấn Độ và Hồi giáo cả hai cùng tôn thờ một Thượng

đế, và vị Thượng đế này vượt qua sức suy tưởng của nhân gian, và tồn tại vĩnh hằng. Do đó, ông chủ trương tín ngưỡng chân thuần về nội tâm, và không đồng ý việc sùng bái ngẫu tượng. - Phật Giáo được trọng thị. Thời gian gần đay, tư tưởng Phật giáo trở thành nhu yếu cho công cuộc vạn động dành độc lập của dân tộc Ấn Độ. Về hình diện quóc tế, có rất nhiều học giả Phật giáo, và những học giả này đem lại nhiều hy vọng mới mẻ cho Phật giáo thế giới nói chung và Phật giáo Ấn Độ nói riêng. Nhờ sự liên tục phát hiện và khai quật những di tích cổ của Phật giáo Ấn Độ. Thông qua việc nghiên cứu và khảo sát Phật điển bằng Phạn văn và Ba Lị văn được công bố rộng ra thế giới. Phật giáo tuy là tôn giáo già lão, nhưng giáo nghĩa của đức Phật được phát hiện là rất tươi mát, mới lạ, và phù hợp với yêu cầu của tư trào thời đại ngày nay. Phối hợp với tình thế hiện dang của Phật giáo, chính phủ Ấn Độ đặc biệt thiết lập ra một bộ phận chuyên nghiên cứu các cổ vật Phật giáo. Phái viên khắp bốn phương cùng đến Ấn Độ truy tầm di tích Phật giáo. hiện nay vùng đất nào phát hiện và khai quật được di tích Phật giáo thì liền được nhà nước Ấn Độ đứng ra bảo hộ; đồng thời chính phủ cũng cho sửa sang lại cảnh trí di tích, như tại Gia Nhĩ Cát Đáp và vườn Lộc Uyển (Sarnath) v.v...

Chính phủ Ấn Độ cho thành lập Bác vật quán để trưng bày, và bảo quản các cổ vật của Phật giáo nhằm cung cấp cho các học giả từ nhiều nước đến chiêm bái, và ngắm nhìn thánh tích. Theo cư sĩ Châu Phi, thì:"Trong vòng mười năm trở lại đây, chính phủ Ấn Độ đã cho rải nhựa các công lộ dẫn đến các Thánh địa Phật giáo một cách thoáng rộng, và cho bắt hệ thốgn chiếu sáng tại các Thánh địa này. cũng như tại mỗi Thánh địa Nhà nước Ấn Độ đều có thiết lập sở chiêu đãi để tiếp đón khách thập phương từ các nơi trên thế giới về chiêm bái Phật tích. Đồng thời, bên trong phòng thủ trưởng của các cơ quan công quyền, ngoài việc treo di ảnh thánh Gandhi, đa số còn treo thêm một bức Phật Đà thánh tượng(19). Để biểu hiện sự trọng thị Phật giáo, năm 1956 chính phủ Ấn Độ dứng ra tổ chức đại lễ kỷ niệm ngày đức Thích Tôn diệt độ lần thứ 2500. Năm 1960, nhà nước Ấn Độ cho kiến thiết một công viên để tưởng niệm đức Phật tại Đức Lý (Buddhajayanti Park). Năm 1964, được sự hiệp trợ của Nhà nước Ấn Độ, Phật giáo Ấn Độ đứng ra triệu tập Phật giáo đồ trên thế giới qui tụ về Lộc Dã Uyển để dự đại hội "Liên Nghị Hội Phật giáo Đồ". Chính là do sự trọng thị Phật giáo của chính phủ Ấn Độ mà bất kỳ người nước ngòai nào đến Ấn Độ chiêm bái thánh tích Phật giáo đều nhận được sự hoan nghênh nhiệt liệt của chính phủ và người dân Ấn Độ. Cụ thể như vào tháng giêng,

năm 1940, đại sư Thái Hư đến thăm Ấn Độ, Phật giáo Ấn Độ đứng ra triệu tập Phật giáo đồ trên thế giới qui tụ về Lộc Dã Uyển để dự đại hội "Liên Nghị Hội Phật giáo Đồ". Chính là do sự trọng thị Phật giáo của chính phủ Ấn Độ mà bất kỳ người nước ngoài nào đến Ấn Độ chiêm bái thánh tích Phật giáo đều nhận được sự hoan nghênh nhiệt liệt của chính phủ và người dân Ấn Độ. Cụ thể như vào tháng giêng, năm 1940, đại sư Thái Hư đến thăm Ấn Độ, ông có cảm tác một bài thơ tứ tuyệt dưới dạng ký sự như vầy: "Gandhi - Neru và Thái Hư, được triệu triệu tiếng hoan hô từ người dân, từ Ba La Nại đến Câu Thi La, một con đường luôn vui không dứt". Lại nữa, năm 1963, pháp sư Bạch Thánh hướng dẫn phái đoàn người trí huệ đến Ấn Độ chiêm bái Thánh tích Phật giáo, phái doàn cũng nhân được sự tiếp kiến thân thiết của ngài Tổng lý Ấn Độ - Ni Xích Lỗ. Những điều này cần yếu để giới thiệu Phật giáo Ấn Độ thời cận đại, tất phải ghi nhận và tán dương công đức của hai vị cư sĩ vĩ đại. Đó là cư sĩ Đạt Ma Ba La và cư sĩ An Bồi Khắc. Cư sĩ Đạt Ma ba La (Dgarnapàka - Anagarika 1864- 1935). Ông sinh ra trong một gia đình chuyên tạo và buôn bán đồ gia dụng ở Tích Lan, cả gia đình ông đều là Phật tử , riêng ông được gia đình cho theo học tại một trường Cơ Đốc giáo, do vậy ông là người tiếp nhận giáo

dục Cơ Đốc giáo. nhưng ông không tiếp thu tín ngưỡng Cơ Đốc. Về sau ông được một tín đồ Phật giáo có quốc tịch Hoa Kỳ cảm hóa, đó là ông Colonel Henry Stell Olcott (1832-1807). Nhờ đó đối với Phật giáo ông khởi tín niệm một cách kiên cố, và đi sâu vào nghiên cứu Phật học. Ông phát thệ nguyện đem thân mệnh này suốt đời để phục hưng Phật giáo, và coi đó là mục đích. Vào năm 1891, đầu tiên ông đến Ấn Độ, và chiêm bái tại Lộc Dã Uyển, ông nhận thấy các Thánh địa cổ xưa nay đã thành cảnh tượng hiu quạnh, tiêu sơ, rồi ông lại đến Phật Đà Ca Da - nơi đức Phật thành đạo. Năm ấy ông được hai mươi chín tuổi, Đức Thích Tôn xuất gia cũng năm hai mươi chín tuổi. Cũng cùng năm này, lần thứ hai ông đến thăm các Thánh địa. Ông hạ quyết tâm nhất định triệu tập hội nghị Phật giáo đồ quốc tế vào hạ tuần tháng mười hai năm 1891, và khởi xướng công cuộc trùng hưng các Thánh địa Phật giáo. Năm 1892, ông dùng "mối quan hệ giữa Ấn Độ giáo và Phật giáo"làm chu rđề, và lần lượt truyền đạo đến Gia Nhĩ Cát Đáp; ông sáng lập sở Đại Bồ Đề Hội Sự Vụ, và cho ra đời tạp chí Ma Ha Hồ Đề, ông dùng tạp chí này làm mối liên lạc với các giáo hữu nhiều quốc gia trên thế giới. Tiếp đó, ông viếng thăm Hoa Kỳ, ông đến Hạ Uy Di, Âu châu, Nhật Bản v.v... tại các nơi đến thăm, ông đều nhận được sự viện trợ, nhờ đó mà đại Bồ Đề Hội (Mahabodhi Society) của ông cuối cùng được hình thành.

Ông quan niệm, sau tám trăm năm Phật giáo Ấn Độ bị đọa đày, nay đã đến lúc Phật giáo vè lại cố hương, vì đã là con người thì không ai tránh khỏi hưng suy. Theo ông, đức Phật là người vượt lên tất cả mọi tín điều và giai cấp. Ông coi việc phục hưng Phật giáo tại Ấn Độ như là "món quà" tặng cho người dân Ấn. Công tác phục hưng Phật giáo tại Ấn Độ của cư sĩ Ma ha Ba la phải trải qua bốn mươi năm hơn, trong đó có những việc như: rộng truyền giáo lý của đức Phật, tài bồi nhân tài, thiết lập cơ cấu phân chi, tạo tiện lợi cho các giáo hữu từ nhiều quốc gia trên thế giới đến chiêm bái các thánh tích Phật giáo. chẳng hạn như Ma ha Bồ Đề Xã tại vườn Nai, tại đây những người đến chiêm bái Thánh tích đều có nơi nghỉ trọ miễn phí, nhưng về ẩm thực thì tự lo, hiện

nay tại Gia Nhĩ Cát Đáp cũng chuyên cung cấp phòng xá lưu trú cho các giáo hữu đến triều bái Phật tích. Ông ngã bệnh và từ trần vào ngày 28 tháng 4 năm 1933. Ông lưu lại cho Phật giáo Ấn Độ cơ hội tái hiện công đức Phật sự, khiến cho hậu thế luôn kính trọng và tán dương công đức của ông. - Cư sĩ bác sĩ An Bồi Khắc (Dr Ambekar) Bác sĩ An Bồi Khắc sinh ra trong một gia đình tiện dân, bị Ấn Độ giáo coi là "bất khả tiếp xúc" (caste). Do đó, thời niên thiếu ông luôn gặp phải sự kỳ thị và ngược đãi, cho nên đối với các chế độ Ấn giáo, ông khắc sâu sự bất

mãn đến cùng cực. Sau này ông được một giáo sĩ Cơ Đốc giáo nhận giúp đỡ, vì nghĩ rằng ông sẽ trở thành tín đồ Cơ Đốc giáo, nên đã giúp đưa ông sang Anh quốc du học. Tại đây ông tốt nghiệp học vị bác sĩ. Sau thế chiến thứ hai, Ấn Độ dành được độc lập, ông được bổ nhiệm giữ chức đệ nhất Bộ trưởng Bộ Tư pháp, đồng thời, ông cũng là một trong những người khởi thảo bản tân hiến pháp cho nhà nước Ấn Độ độc lập, và trơ thành một trong số tân lãnh tụ của quốc gia Ấn Độ. Duy có điều ông luôn suy nghĩ, đó là làm sao cải cách cho được những tệ đoan của chế độ xã hội Ấn Độ. Theo ông, biện pháp triệt để nấht là thực hiện một xã hội "tứ tánh bình đẳng" của Phật giáo, có vgậy mới giải cứu được những thống khổ nghìn đời của giai cấp tiện dân. Vì thế, ông tự tuyên bố cải đạo theo Phật giáo. Ông khuyến đạo quần chúng trong giai cấp tiện dân của ông tin theo Phật giáo. Do đó, vào năm 1955, ông phát khởi cuộc vận đội mọi người qui tín Phật giáo. Kết quả, vào ngày 14 thágn 6 năm 1956, vợ chồng bác sĩ An Bồi Khắc hướng đạo hơn năm vạn người về tại quảng trường Nagpur rộng hơn bốn mươi mẫu Anh ở trung bộ Ấn Độ, tại đây được vị Pháp sư nổi tiếng nhất của Ấn Độ đương thời là ngài Ven U. Chandramani Mahàsthàvira đứng làm chủ trì, à dại diện Tăng đoàn cử hành đại lễ qui y cho tập thể quần chúng. Cùng dự lễ qui y, còn có sự hiện diện của ngài viện trưởng Cao Đẳng Pháp Viện là bác sĩ Ni Áo Cơ (Dr. M.B Nigogi) và ngài hiệu trưởng

Việ Đại Học Mai Linh Đạt là ông Sri. M. B. Chitnavig, cũng như có nhiều vị hữu danh trong xã hội thời ấy. Đáng tiếc là vị bác sĩ Tây học hết lòng tin Phật này, trong thágn 12 cùng năm, ông tuy bệnh nhưng vẫn đến Nepal để dự lễ khai mạc Hội Nghị Thế Giới Phật Giáo Đồ lần thứ tư. Sau bài diễn thuyết, ông từ biệt mọi người và ra đi vĩnh viễn! Điều đáng trân trọng nhất là sau ba mươi năm nghiên cứu Phật học, ông đã hoàn thành bộ sách do ông viết với tựa đề "Đức Thích Ca và Tôn Giáo của Ngài". Bộ sách này được thông qua tại Hội Nghị Phật Giáo Toàn Ấn, và ngày 24 tháng 11 năm 1968, sách được coi như tân thánh điển của Phật giáo đồ Ấn Độ. Điều này cho thấy công cuộc vận động phục hưng Phật giáo tại Ấn Độ của ông đã gây được ảnh hưởng vừa to lớn vừa sâu rộng. - Hoạt động của giới học giả Phật Giáo. Từ lúc Ấn Độ giáo phục hưng, Phật giáo tại Ấn Độ bị hấp thu bởi Ấn Độ giáo. thời ấy các học giả Phật giáo không nghĩ Phật giáo là tôn giáo độc lập mà coi Phật giáo cùng với việc sùng bái Thấp Bà và Tỳ Thấp Nô như một tín ngưỡng đồng nhất. Chỉ duy nhất tại Tích Lan và vẫn còn truyền bá và duy trì Thánh điển Ba Lị văn có tính thauanf nhất của Thượng Tọa Bộ, và cũng rát thịnh hành tín ngưỡng Phật giáo tại đây. trong những năm gần đây, hai nước Ấn Độ gvà Tích Lan, đối với Phật giáo tuy mỗi

bên có thái độ bất đồng; nhưng về phương diện nghiên cứu thì Ấn Độ và Tích Lan đều có nhiều nhân tài, và có nhiều cống hiến. Học giả Phật giáo tại Ấn Độ, do không thể đặt Phật giáo vào vị thế độc lập nên họ vẫn phải lấy Ấn Độ giáolàm tư tưởng chính thống, điều này không thể không có khuyết điểm. tuy nhiên, ngày nay giới học gải Ấn Độ cũng tiếp thu được phương pháp nghiên cứu của người tây phươgn, nen họ giữ thái đọ phê phán một cách khách quan trong nghiên cứu Phật giáo. đối tượng đầu tiên họ nhằm đến để nghiên cứu là thánh điển Ba Lị văn đến từ Tích Lan. Càng về sau phạm vi nghiên cứu của họ càng được nới rộng, chủ yếu là Thánh điển Phạn văn và Ba Lị văn. Học thực hiện cuộc khảo sát về ngôn ngữ học và văn hiến học, cạnh đó là nghiên cứu về triết học, khảo cổ học, lịch sử và mỹ thuật học. Gần đây nhất, họ thiét lập sở nghiên cứu và trường đại học chuyên về Phật giáo học. Đồng thời, họ cũng đưa sinh viên đến các như Nhật Bản để nghiên cứu Phật giáo. Đương nhiên sự phục hoạt của Phật giáo Ấn Độ phần lớn là nhờ sự trợ lực của cư sĩ Đạt ma Ba La, nhất là mở mang về lĩnh vực học thuật. Cũng không phải ngoại lệ, đó là sau khi sáng hội Hiệp Hội Ma Ha Bồ đề, Đạt Ma Ba La đã cử nhiều học giả Phật giáo Ấn Độ đến Tích Lan nghiên cứu Ba Lị ngữ, và lấy đó làm cơ sở nghiên cứu Phật giáo của Ấn Độ cận đại.

Năm 1892, người Ấn Độ sáng lập Hiệp Hội Phật giáo Thánh Điển (Buddhist Text Society) tại Gia Nhĩ Cát Đáp, trước đó nữa ngài Di Đa la (Ràjendra Làda Mitra, 1824-1892), ngài Tư Thoát Lợi (Hara prasàda sàstri 1853- 1931), và ngài Đạt Tư (Sarat Chandra Das, ?-1917), ba vị là người khai sáng, mở mang phong trào học Phật tại Ấn Độ trong thời cận đại , ngài Ràjendra Làla Mitra viết cuốn Ni Bạc Nhĩ Phật giáo Mục Lục (Sanskrit Buddist literature of Nepal, năm 1882), năm 1888, ông hiệu đính Bát Thiên Tụng Bát Nhã. Ông Hara Prasàda Sàstri từng góp sức với ông Ràjendra để chnhr lý văn hiến Phật giáo của nepal. Sau đó đích thân ông đến Nepal hai lần để tìm kiếm và viết lại các bản gốc kinh Phật. Và ông cũng hiệu đính bộ Bất Nhị Kim Cang Tập (Adva Yavajra - samgraha G.O.S, 1927), ông Sarat là người Ấn Độ đầu tiên nghiên cứu Phật giáo Tây Tạng. Ông đến Tây Tạng để tìm hiểu kinh Phật bằng Tạng văn, kết quả ông tiến hành điều tra về Lạt Ma giáo. Ngoài ra, năm 1893 ông viết báo cáo Indian pandits in the land of Snow (các học giả Ấn Độ trên xứ tuyết). Lại nữa, năm 1908, ông hiệu đính bộ sử Phật giáo “Như Ý Pháp Thiện Thụ” do người Tây Tạng viết bằng Tạng văn, năm 1902, ông soạn xong bộ “Tạng - Anh Từ điển”. Ba vị trên đây đáng được tôn vinh là tiền thân của “Phật giáo Thánh Điển Hiệp Hội”. Từ đó về sau, công tác của Hội là mỗi năm đều ấn hành tờ Niên Báo, hiệu đính các bản kinh gốc, phiên dịch và xuất bản, cùng hợp tác với

Mãnh Gia Lạp Á Châu Hiệp Hội (Royal Asiatics Society of Bengal - 1784) để thành lập trung tâm dành cho các h ọc giả Ấn Độ nghiên cứu Phật giáo. Tiếp đến Hiệp hội suy cử người đệ tử của Đạt Tư là Vi Đè Da Bột Sa Na (Satis Chandra Vidyàbhùsanïa, ?-1920) giữ chức Vụ Trưởng Phật Giáo Thánh Điển Hiệp Hội, bởi ông đã từng trợ giúp ngài Đạt Tư trong việc sáng lập hội. Satis buổi đầu theo học tại đại họcGia Nhĩ Cáp Đát, sau đến Tích Lan nghiên cứu tiếng Ba Lị trong kinh Phật. Sau khi về nước, ông nhận làm hiệu trưởng trong đại học Gia Nhĩ Các Đáp. Ông chuyên về luận lý học Ấn Độ, và viét bộ “Ấn Độ Luận Lý Học Sử”(History of Indian Logie - 1922). Đây là bộ sách được dùng làm cơ

sở để nghiên cứu Nhân Minh Học. Ông cũng kế tiếp đảm nhận chức Chủ nhiệm khoa tiếngBa Lị tại đại học Gia Nhĩ Các Đáp thay ông Bạch La Á (Beni Madhab Barua ?-1948) - ông chủ trì và chỉ đọa công cuộc nghiên cứu bối cảnh lịch sử ra đời của Phật giáo. Do đó, ông có viết bộ Lịch Sử Triết học Ấn Độ Trước Phật Giáo (History of the pre - Busshist Indian Philosphy - 1921). Đồng thời, ông cũng nghiên cứu các luận thư của tà mệnh ngoại đạo. cùng lúc tại đại học Gia Nhĩ Các Đáp, còn có hai vị giáo thọ học giả Phật giáo người Ấn là ông Ba Tha Trà Lợi Da (Vidhuskekara Bhattacharya) và ông Bimal Churn Law. Ông Bhattacharya, chuyên nghiên cứu Phục vụ và văn hiến Tây Tạng văn, và ông Churn Law là vị đại sư chuyên nghiên cứu văn hiến Ba Lị văn.

Năm 1931, ông Bhattacharya chuyển ngữ bộ Đại thừa Nhị Thập Luận của Long Thọ, và bộ Tứ Bách Luận của Long Thọ, và bộ Tứ Bách Luận của Đề Bà từ Tạng ngữ sang Phạn ngữ. Trước đó, năm 1927, ông dịch cuốn Nhân Minh Nhập Chánh lý Luận từ Hán văn ra Ấn Độ văn. Ngoài ra, ông còn viét cuốn “Khái niệm Cơ Bản Của Phật Giáo” (The Basie Conception ò buddhism - 1932). Đến nay, đã qua nhiều năm ông ra sức hiệu đính bản Phạn văn bọ Du Già Sư Địa Luận. Lĩnh vực học thuật của ông Bimal Churn Law rất rộng, ngoài việc nghiên cứu giáo lý Phật đà, ông còn am tườgn cả về sử học Phật giáo, xã hội học, đại lý học, dân tộc học và Kỳ Na giáo v.v... ông đều nghiên cứu rất sâu về các ngành này. Nhờ đó mà sự trước tác của ông rất phong phú, ông có đến năm mươi đầu sách. Trong số các học giả Phật giáo cận đại, ông là người sáng tác nhiều nhất. Về công tác nghiên cứu, ông kế thừa học giả Bạch La Á, chủ yếu là trước thuật và hiệu đính Thánh điển Phật giáo tiếng Ba Lị; đồng thời, ông cũng dịch các Thánh điển này ra Anh ngữ, và biên soạn nhiều truyện ký. Ông soạn bộHistory ò Pali Litera ture - Ba Lị Văn Hiến Sử - 1933) và bộ Tribes In Ancient Indian (Chủng tộc cổ đại Ấn Độ - 1943). Đệ tử của Bạc La Á, còn có giáo thụ Đạt Thoát (Narinksha Dutt). Tác phẩm đầu tiên của ông này là cuốn Sự Quan Hệ Giữa Tướng Mạo Của Đại Thừa Phật Giáo Với Tiểu Thừa Phật Gáo (Aspects of Mahàyàna Buddhist and its Relation to Hinayàna - 1930), tiếp đó là cuốn Early Buddhist

Monachism - 1941) - Tăng đoàn Phật giáo đầu tiên - nhưng sở trường của ông là Phật điển Phạn văn. Năm 1943, ông hiệu đính và xuất bản bộ Nhị Vạn Thiên Tụng Bát Nhã, năm 1952, ông lại hiệu đính và cho xuất bản bộ kinh Pháp Hoa; sau đó ông tiếp tục công tác hiệu đính các bộ như: Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Bọ Tỳ Nại Da và “Cát Nhĩ Cát Đặt Tả Bạn Tập” trong kinh Tam Muội Vương. Khi rời khỏi đại học Gia Nhĩ Các Đáp để hưu trí, nhưng ông vẫn được đề cử giữ chức vụ Hội Trưởng Hiệp Hội Á Châu Mãnh Gia Lạp. Trên đây là các học giả Phật giáo được đào tạo tại đại học Gia Nhĩ Các Đáp. Và điều này nghiễm nhiên hình thành học phái Phật giáo Gia Nhĩ Các Đáp. Trong số những vị học giả này có cả ngài Sở trưởng là Ma Nhĩ Kiệt, người hiện đang đảm nhận Sở nghiên cứu Ba Lị văn của đại học Na Lan Đà (Satkari Mukherje, Buddhist philosophy of Universal Flux - 1936); nawm 1956, ông Ba Khách Khước (P.C Bagchi) đã từ trần, ông là học giả nổi tiếng về khảo cổ học vùng trung ương thuộc khu vực Á Tế Á; trong khi đó, ông R.C. Majumdar là người chuyên nghiên cứu lịch sử Phật giáo khu vực Đông Nam Á. Cùng với đại học Gia Nhĩ Các ĐÁplà trung tâm nghiên cứu Phật giáo học, còn có đại học Duy Thấp Ngõa Ba Lạp Địch (Vis’va Bharati). Đây là một đại học hết sức đặc biệt, bởi tại

đại học này lấy việc nghiên cứu kinh Phật bằng Phạn vănvà Hán văn làm chủ yếu. Thời kỳ ông

P. C. Bagechi còn làm Phó hiệu trưởng, nhắtờng có xuất bản cuốn Nhị Chủng Phạn - Hán ngữ vựng (Deux lexiques Samsskrit - Chinois, 1927-1938), và bộ thánh điển Phật giáo Tung Quốc (Le Canon Bouhique en Chine - 1927-1938). Ngoài ra,có ngài giáo thọ Tát Tư Đạt Lợi (N. Aiyaswami sastri) dịch những bộ như: Quán Sở Duyên Luận, Đạo Thiên Kinh, Đại Thừa Chưởng Trân Luận, thập Nhị Môn Luận v.v... từ Hán văn về lại Phạn văn. Ngài giáo thọ Ma Khắc Ba Đề Da (S.K. Mukhopadhyaya) thì hiệu đính các luận thư: Tam Vô Tánh Luận, Kim Cang Chân luận v.v... và ngài giáo thọ Pralhad pradhan hiệu đính bộ A Tỳ Đạt Ma Tập Luận, và cho xuất bản năm 1950. Cạnh đó, Hiệp họi Ma Ha Bồ Đề tại Lộc Dã Uyển còn thiết lập nhà xuất bản. Đối tượng của Hiệp hội gồm có tăng lữ và hội viên cư sĩ đã được nhiếp hóa. Đa số họ là người Ấn Độ và người châu Âu, trong đó có không ít những vị Tỳ kheo uyên bác. Hiện nay tại quê hương đức Phật đã có cơ sở trung tâm nghiên cứu Phật học. Như sở nghiên cứu Phổ Đà Na ở Già Da Tư Ngõa (Kashi Prasad Jayawal Rereareh Institude), sở nghiên cứu văn Pali ở Na Lan Đà (Nàlanda Pàli Institute), và viện đại học Ba Nại Lặc Tư của Ấn Độ. Tóm lại, ngày nay tại Ấn Độ, phong khí nghiên cứu Phật học chẳng những không chút vắng vẻ, mà còn có rất

nhiều sự thành tựu với qui mô to lớn. (Trên đây là lấy từ tài liệu Nhật Văn, qu acuốn Cận Đại Phật Giáo Giảng Tòa, quyển một từ trang 269 đến trang 276). - Tình hình chung của Giáo đoàn. Hiện nay, Phật giáo tại Ấn Độ, về phương diện nghiên cứu và chỉnh lý có tính văn hiến mà nói, thì không thêíu các bậc cao nhân tài đức; nhưng về phương diện nhiếp hóa tín đồ, thì chưa có già là lý tưởng. Nói vậy để thấy rằng, trong trí thức Phật giáo hoặc học vấn bên trong đã bén rễ nảy sinh ở thượng tầng kết cấu thuộc cac bậc đại học. Nhưng về tín ngưỡng hoặc sinh hoạt Phật giáo, thì Phật giáo vẫn chưa tiến sâu vào xã hội Ấn Độ, vì chưa đủ sức phổ cập vào đời sống dân gian, tuy dù các tín đồ Ấn Độ giáo cũng sùng bái đức Phật. Theo “Không Trung Hành Cước” của Châu Phỉ ở trang 37, thì ngoài Tăng lữ và người Ấn Độ, còn có mười lăm vị Tăng người Tích Lan, mười hai vị là người Miến Điện, Nhật Bản cosaus mươi vị, Tăng lữ người Thái Lan và người Tung Quốc, mỗi nước có mười vị, và với bốn triệu tín đồ Phật tử người Ấn Độ. Lại nữa, theo tìm hiểu, thì ở Ấn Độ ước có chừng hai mươi vị Tỳ kheo và Sa di. Những vì Tỳ kheo có khả năng hoằng pháp chỉ ba, bốn vị. Điều này nếu lấy nhân khẩu dân Ấn Độ mà sánh, thì cực kỳ ít, quá ít.

Những kiến trúc chùa Phật hiện nay tại đất Ấn, có chùa của người Tích Lan, người Miến Điện, người Nhật Bản, người Thái Lan, người Tây Tạng. Tung Quốc thì có cư sĩ Lý Tuấn Thừa quyên góp, và pháp sư Đức Ngọc đứng ra đôn đốc việc xây dựng Trung Hoa Phật tự tại Lộc Dã Uyển, Tỳ kheo ni Quả Liên, người Tung Quốc đứng ra kiến tạo chùa Cực Lạc tại Câu Thi Na La - nơi đức Thích Tôn nhập Niết bàn. Pháp sư Vĩnh Thừa thì xây chùa Đại Giác tại Phật Đà Già Da, pháp sư Nhân Chứng thì xây chùa Hoa Quang tại Xá Vệ quốc, và Lạt Ma Phúc Chỉ thì lập chùa Trung Hoa Phật Tự tại Na Lan Đà. Chính là vì Tăng đoàn Phật giáo Ấn Độ hãy còn yếu kém. Do đó, nhu cầu cấp thiết trước mắt là

triển khai cuộc vạn động phục hưng tín ngưỡng Phật giáo, và cuộc vận động này cũng nhận được sự trợ giúp của chính phủ Ấn Độ. Vì vậy, người Phật tử Ấn Độ, cũng như người Phật tử Trung Hoa hiện đang định cư tại Ấn Độ rất mong những Tăng, Ni trước đây có đến Ấn Độ, hãy hiến thân để phục hưng Phật giáo Ấn Độ.

(1) Đại Chánh Tạng-1, từ giữa trang 89 trở lui.
(2) Đại Chánh Tạng-1, đầu trang 724.
(3) Đại Chánh Tạng-22, giữa trang 754.
(4) Đại Chánh Tạng-23, giữa trang 337.
(5) Đại Chánh Tạng-1, đầu trang 80 đến giữa trang 81.
(6) Đại Chánh Tạng-39, giữa trang 650.
(7) Đại Chánh Tạng-39, cuối trang 657.
(8) Đại Chánh Tạng-39, cuối trang 613.
(9) Sáng hoằng: rộng truyền một cách sáng tạo.
(10) Tây Tạng Phật Giáo Nguyên Luận của Lữ Trừng.
(11) Đại Chánh Tạng-18, cuối trang 1.
(12) Tây Tạng Phật Học Nguyên Luận của Lữ Trừng, trang 11 - sách đã dẫn.
(13) Đại Nhật Kinh Sớ, quyển chín.
(14) Đại Chánh tạng-18, giữa trang 209.
(15) Ấn Độ Tôn Giáo Sử, từ trang 262-266.
(16) Ấn Độ Phật Giáo Sử , trang 243-244, của Long Sơn
Chương Chân.
(17) Ấn Độ Tôn Giáo Sử - trang 216-217.
(18) Hải Thiền Du tụng của pháp sư Tịnh Vân, trang 166.
Giác Thế, tuần san xã, xuất bản làn đầu, năm 1964.
(19) Châu Phỉ, Không Trung Hành Cước, trang 36.

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