



TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

**SỐ 36, VOL. VI
SPRING 2014**

www.chuaphatgiaovietnam.com

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

1.	CHÚ HỘ TRÌ - ĐẠI BI <i>Viết dịch: NGUYỆT THIÊN</i>	5
2.	LƯỢC Ý HÌNH TƯỢNG ĐỨC PHẬT DI LẶC TRONG Ý NIỆM MÙA XUÂN PHẬT GIÁO BẮC TRUYỀN <i>THÍCH TÂM MÃN</i>	9
3.	ĐÊM THÀNH ĐẠO <i>NHA TRANG</i>	29
4.	TÌM HIỂU PHẬT GIÁO THEREVADA BÀI 1-2 <i>HOANG PHONG</i>	34
5.	ÁNH TRĂNG VỚI Ý NGHĨA CHÂN LÝ TRONG ĐÊM THÀNH ĐẠO <i>LINH SƠN PHÁP BẢO</i>	95
6.	DUY THỨC TAM THẬP TỤNG <i>Trước tác: VASUBANDHU (THÊ THÂN) Dịch: THÍCH NHƯ MINH</i>	107
7.	TƯ LIỆU NGHIÊN CỨU CÂU XÁ <i>TUỆ SỸ</i>	145
8.	NGƯỜI TRUNG QUỐC ĐẦU TIÊN XUẤT GIA <i>BẮNG HƯ</i>	212
9.	BỨC THÔNG điệp TỪ CON NGƯỜI CỦA ĐỨC PHẬT <i>THÍCH TRÍ CHƠN</i>	219
10.	ĐẠO PHẬT Ở PHƯƠNG TÂY VÀ SỰ TÌM VỀ KHÔNG GIAN TÂM LINH ĐÍCH THỰC <i>HUYỀN MỸ NHÂN</i>	231
11.	ĐI TÌM MỘT PHẬT GIÁO MỸ <i>HOANG PHONG</i>	238
12.	DIỄN TRÌNH MỸ THUẬT VIỆT NAM QUA MỘT SỐ KIỆT TÁC TIỂU BIỂU <i>NGUYỄN VĂN CƯỜNG</i>	258
13.	THIỀN ĐỊNH LÀ GÌ ? <i>FABRICE MIDAL HOANG PHONG dịch</i>	281
14.	TÌM VỀ BẢN SẮC LỄ NHẠC PHẬT GIÁO VIỆT NAM QUA LĂNG KÍNH ÂM NHẠC PHẬT GIÁO THỂ GIỚI <i>NGUYỄN THUYẾT PHONG</i>	318
15.	THIỀN NHÌN TỪ PHƯƠNG THỨC “THỨC NGỘ” ĐẶC THÙ PHẬT GIÁO Á ĐÔNG <i>TRỊNH VĂN ĐỊNH</i>	332
16.	TỪ DEEKSHA BHOOMI: NGHĨ VỀ PHONG TRào PHỤC HƯNG PHẬT GIÁO CỦA B.R. AMBEDKAR <i>NGUYỄN HIỆP</i>	342
17.	ĐỌC THƠ HAIKU NHẬT BẢN QUA LỖI VIẾT ROMAJI <i>ĐÀM TRUNG PHÁP</i>	356
18.	DANH MỤC ĐẠI TẶNG PHẬT GIÁO TÂY TẠNG KANGYUR - TENG YUR <i>VI TRẦN</i>	365



BẢO TƯỢNG ĐỨC BỒN TÔN A DI ĐÀ TẠI CHÙA VIỆT NAM THÀNH PHỐ LOS ANGELES
HT TRÚ TRÌ THÍCH NHƯ MINH CUNG THỈNH AN VỊ VÀO ĐÊM GIAO THỪA XUÂN QUÝ TÝ 2013

CHÚ HỘ TRÌ - ĐẠI BI
(SANSKRIT - DỊCH ÂM - DỊCH NGHĨA)

Bản dịch Việt: Nguyệt Thiên

॥ महा करुणा धारनी ॥

Mahā Karuṇā Dhāranī
Chú Đại Bi

नमो रत्नत्रयाय

Namo ratnatrayāya

Kính lễ Tam Bảo.

नम आर्यावलोकितेश्वराय बोधिसत्त्वाय महासत्त्वाय

महाकारुनिकाय

Nama āryāvalokiteśvarāya bodhisattvāya
mahāsattvāya mahākārunikāya.

Kính lễ đức Bồ Tát Avalokiteśvara thánh
thiện, đấng sanh linh vĩ đại, có lòng bi mẫn vĩ
đại.

ॐ सर्वभयशोधनाय तस्य नमस्कृत्वा इमु

आर्यावलोकितेश्वरा तव नमो नीलकण्ठ

Om sarva-bhaya-śodhanāya tasya
namaskṛtvā imu Āryāvalokiteśvarā tava namo
Nīlakaṇṭha.

Om! Sau khi thực việc việc kính lễ đức
Avalokiteśvara thánh thiện về việc ngài đã
xua tan mọi nỗi sợ hãi, thưa vị Nīlakaṇṭha,
xin kính lễ ngài.

हृदयं वर्तयिष्यामि सर्वार्थसाधनं शुभं अजेयं सर्वभूतानां

भवमार्गविशोधकम्

Hṛdayaṃ vartayiṣyāmi sarvārtha-sādhanaṃ
śubhaṃ ajeyaṃ sarva-bhūtānāṃ bhava-
mārga-viśodhakaṃ.

Tôi sẽ xoay chuyển điều cốt lõi tốt đẹp, bất bại, có sự thành tựu mọi mục đích của tất cả chúng sanh, làm cho trong sạch con đường của sự hiện hữu.

तद्यथा ॐ आलोकाधिपति लोकातिक्रान्त

Tadyathā: Om Ālokādhīpati lokātikrānta.

Điều ấy là như vậy: Thưa đấng Chúa Tể của Ánh Sáng! Thưa bậc Vượt Trên Thế Gian!

एहि महाबोधिसत्त्व सर्प सर्प स्मर स्मर हृदयम्

Ehi mahā-bodhisattva sarpa-sarpa smara smara hṛdayam.

Thưa vị Đại Bồ Tát, xin ngài hãy đến. Xin ngài hãy hiện đến, xin ngài hãy hiện đến. Xin ngài hãy nhớ đến, xin ngài hãy nhớ đến tâm nguyện.

कुरु कुरु कर्म धुरु धुरु विजयते महाविजयते

Kuru-kuru karmuṃ dhuru-dhuru vijayate mahā-vijayate.

Xin ngài hãy thể hiện, xin ngài hãy thể hiện hành động. Thưa đấng Chiến Thắng, thưa đấng Chiến Thắng Vĩ Đại, xin ngài hãy gánh vác, xin ngài hãy gánh vác.

धर धर धारिनीराज चल चल मम विमलामूर्क्ते

Dhara-dhara dhārinī-rāja cala-cala mama vimalā-mūrkte.

Thưa Đức Vua của Trái Đất, xin ngài hãy nâng đỡ, xin ngài hãy nâng đỡ. Thưa vị Mūrktā Thanh Khiết, xin ngài hãy động thủ, xin ngài hãy động thủ.

एहि एहि छिन्द छिन्द अरस् प्रचलि वशवशम् प्रनाशय

*Ehi ehi chinda chinda aras pracali vaśa-vaśam
pranāśaya.*

Xin ngài hãy đến, xin ngài hãy đến. Xin ngài
hãy chận đứng, xin ngài hãy mau chận đứng.
Thưa ngài Pracali, xin ngài hãy làm tiêu tan
mọi chất độc.

हुलु हुलु स्मर हुलु हुलु सर सर सिरि सिरि सुरु सुरु
*Hulu-hulu smara hulu-hulu sara-sara siri-siri
suru-suru.* [\[1\]](#)

Xin ngài hãy mau mau nhớ lại. Xin ngài hãy
mau mau chuyển động, chuyển động.

भोधियभोधिय बोधय बोधय मैत्रिय नीलकण्ठ दर्शनम्
*Bodhiya-bodhiya bodhaya-bodhaya maitriya
Nīlakanṭha darśanam.*

Thưa vị Nīlakanṭha từ ái, xin ngài giúp cho
giác ngộ, xin ngài giúp cho giác ngộ sự nhận
thức cần được giác ngộ, cần được giác ngộ.

प्रहरायमानाय स्वाहा सिद्धाय स्वाहा महासिद्धाय स्वाहा
सिद्धयोगीश्वराय स्वाहा

*Praharāyamānāya svāhā siddhāya svāhā
mahā-siddhāya svāhā siddhayogīśvarāya
svāhā.*

Xin chào mừng vị đang giúp cho chống cự!
Xin chào mừng vị đã được thành công! Xin
chào mừng vị đã được thành công vĩ đại! Xin
chào mừng vị Nữ Thần Yogīśvarā đã được
thành công!

नीलकण्ठाय स्वाहा वराहमुखाय स्वाहा नरसिंहमुखाय
स्वाहा

*Nīlakanthāya svāhā varāha-mukhāya svāhā
narasimha-mukhāya svāhā.*

Xin chào mừng vị Nīlakanthāya (vị có cần cổ màu xanh đen)! Xin chào mừng vị Varāha-mukhāya (vị có khuôn mặt heo)! Xin chào mừng vị Narasimha-mukhāya (vị có khuôn mặt nhân sư)!

गदाहस्ताय स्वाहा चक्रहस्ताय स्वाहा पद्महस्ताय स्वाहा
*Gadā-hastāya svāhā cakra-hastāya svāhā
padma-hastāya svāhā.*

Xin chào mừng vị có cây chùy ở tay! Xin chào mừng vị có bánh xe ở tay! Xin chào mừng vị có đóa hoa sen ở tay!

नीलकण्ठपान्दराय स्वाहा महातलि शङ्कराय स्वाहा
*Nīlakantha-pāṇḍarāya svāhā Mahātali
Śaṅkaraya svāhā.*

Xin chào mừng vị Nīlakantha-pāṇḍarāya (vị có cần cổ màu xanh đen dòng Pandu)! Xin chào mừng vị Mahātali Śaṅkaraya (vị Mahātali đem lại lợi ích)!

नमो रत्नत्रयाय
Namo ratnatrayāya.
Kính lễ Tam Bảo!

नम आर्यावलोकितेश्वराय बोधिसत्त्वाय स्वाहा
*Nama āryāvalokite-śvarāya bodhisattvāya
svāhā.*

Kính lễ đức Bồ Tát Avalokiteśvara thánh thiện! Xin chào mừng!

[1] *siri-siri suru-suru* dường như được nhái lại âm của cụm từ *sara-sara* ở phía trước, không tìm ra nghĩa tương ứng, có thể đã được dùng như là tán thán từ.

**Lược Ý Hình Tượng Đức Phật Di Lạc
Trong Ý Niệm Mùa Xuân Phật Giáo Bắc Truyền**

THÍCH TÂM MÃN

Xuân là tương lai, Xuân đem đến cho nhân gian bao điều hy vọng, Xuân đem đến cho cuộc đời những ước nguyện ngày sau, Xuân là hoa, là nắng hồng ấm áp, là nụ cười, là sức sống mới vươn lên, xuân là tháng ngày bình yên và hạnh phúc, là thương yêu của vĩnh hằng gửi đến nhân gian. Cho nên thế gian khi xuân đến người người đều chào đón, vui như tết nên mở hội, nên đón Xuân.



Tượng Bồ Đại Hòa Thượng Đời nhà Nguyên Phật Giáo truyền đến Đông Phương như gió xuân đưa ấm nồng vào mùa đông rét buốt, tín ngưỡng Tịnh Độ của Phật Giáo Bắc Truyền như niềm hy vọng mới cho những dân tộc ảnh hưởng nền văn hóa lễ giáo Nho Gia. Trung Quốc từ thời Bàng cổ, Nghiêu, Thuấn, cho đến Hạ, Thương, Chu rồi Chiến Quốc, Xuân Thu, Tần, Hán. Việt Nam từ họ Hồng Bàng đến Hùng Vương, Âu Lạc. Đất nước luôn

biến động, chiến tranh liên miên, xã hội loạn lạc, nhân dân đồ thán, không có lấy một ngày bình yên, Phật Giáo truyền vào Đông Phương làm cho tinh thần người dân bản địa như có nơi nương tựa, Tín ngưỡng cầu sanh về Tịnh Độ của Phật Giáo Bắc Truyền như cho nhân dân ở xứ sở này, có một niềm hy vọng mới và nơi ký thác cuộc đời mình về một thế giới yên bình và tốt đẹp hơn.

Nói đến Tịnh Độ mọi người liền nghĩ đến Pháp môn Niệm Phật cầu sanh về cảnh giới Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà. Nhưng thật ra ngoài pháp môn niệm Phật vãng sanh Tây Phương Tịnh Độ A Di Đà ra, còn có Pháp Môn tu hành cầu sanh Tịnh Độ là Đâu Xuất Thiên Cung nơi có Đức Đương Lai Hạ Sanh Di Lặc Tôn Phật đang thuyết Pháp độ sanh và đợi đến ngày giáng sanh xuống trần gian thay thế cho Đức Phật Thích Ca làm giáo chủ cõi Ta Bà, giáo hóa chúng sanh.

Trong Kinh Di Lặc Thượng Sanh có chép về Đức Di Lặc: "Đức Bồ Tát có họ là Di Lặc tên là Từ Thị, thuộc dòng dõi Bà La Môn, sau xuất gia làm đệ tử của Đức Phật Thích Ca, trước khi Đức Phật Thích Ca nhập diệt, sanh lên cung trời Đâu Xuất. Sau này khi Đức Thích Ca nhập diệt, trải qua 56 ức 7000 vạn năm, Đức Di Lặc Bồ Tát từ thiên cung hạ sanh xuống phàm trần, tại vườn Hoa Lâm dưới cây Long Hoa thành Phật, giáo hóa giải thoát chúng sanh.".



Tượng Bồ tát Di Lặc đời Tống



Tượng Bồ tát Di Lặc đời Đường

Trong Kinh Đại Thừa Tâm Địa Quán có đoạn nói về Đức Di Lặc Bồ Tát rằng: "Di Lặc Bồ Tát Là con của bậc Pháp Vương, từ khi phát tâm vì muốn kết duyên lành hóa độ hết thảy chúng sanh, nên không ăn thịt, vì nhân duyên đó mà có tên là Từ Thị. Đức Phật trong điện Như Ý có 49 tầng trên cung trời Đâu Xuất, ngày đêm thuyết Pháp bất thối, dùng vô số phương tiện độ trời người...tất cả những ai có duyên đều được độ..".

Trong Kinh Phật Thuyết Từ Thị Bồ Tát Thệ Nguyện Đà La Ni chép: "Bấy giờ bồ tát Từ Thị

lại phát lời thệ nguyện. Sau này vào thời mạt pháp, nếu có chúng sanh nào, có thể đọc tụng thọ trì, cho đến những người túc nghiệp phải đọa vào A Tỳ địa ngục, khi tôi thành Phật, nguyện dùng Phật lực mà cứu ra khỏi địa ngục, còn thọ ký cho quả vị A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề.”



Tranh Vẽ Bồ Đại Hòa Thượng đời Nam Tống

Đức Di Lặc Bồ Tát là vị đệ tử được Đức Phật truyền Y và thọ ký trong tương lai kế thế ngôi vị của Đức Thích Ca Mâu Ni làm giáo chủ cõi Ta Bà. Trong Kinh Tăng Nhất A Hàm chép: “Thế Tôn bảo Ca Diếp không nên vội Niết

Bàn, mà nên chờ Di Lặc ra đời.." Trong sách Truyền Đăng Lục chương Thích Ca Mâu Ni Phật chép: "Đức Phật dạy ngài Ca Diếp: Ta đem Y Kim Lâu Tăng Già Lê này tuyền cho Ông, khi Phật Từ Thị ra đời, Ông nên truyền lại cho vị Phật đã được bổ xứ, chớ để làm cho hư nát...Ngài Ca Diếp đem y Tăng Già Lê vào núi Kê Túc nhập định chờ đức Di Lặc Từ Thị hạ sanh... ". Trong sách Tây Vực Ký bộ Ma Kiệt Đà Quốc chép: "Phật dạy Ngài Ca Diếp: Nay ta vào Niết Bàn đem chư Pháp Tạng phú chúc cho ông...Y Kim Lâu Ca Sa do Di Mẫu cúng dường, ông nên giữ lại, truyền cho Từ Thị khi thành Phật...".



Tượng Bồ tát Di Lặc tư duy thế kỷ thứ 6 Hàn Quốc

Tín ngưỡng tu hành cầu sanh về Tịnh Độ của Phật Di Lặc là Đâu Xuất Thiên Cung, được truyền vào Đông phương khoảng thời Lương Tấn Trung Quốc (T.L 310) Ngài Đạo An Đại Sư đời Đông Tấn (T.L.312-385) là người khởi xướng và hành trì Pháp môn cầu sanh Tịnh Độ của Phật Di Lặc, Ngài đã từng cùng đệ tử là Ngài Pháp Ngộ và tám người khác ở trước tượng của Đức Phật Di Lặc phát nguyện vãng sanh về Tịnh Độ Đâu Xuất Thiên Cung, Ngài còn trước tác và sớ giải cá tác phẩm về Tịnh Độ Pháp Môn như “Vãng sanh luận” và “Tịnh Độ Luận”.

Từ đó tín ngưỡng Tịnh Độ của Phật Di Lặc được phổ biến trong dân gian. Đến đời Tống thuộc thời kỳ Nam Bắc Triều (T.L 431) niên hiệu Nguyên Gia thứ 8 có Tỳ Kheo Ni Đạo Quỳnh tạo rất nhiều hình tượng của Bồ Tát Di Lặc, thờ phụng ở khắp nơi, trong đó việc tạo hình tượng Phật Di Lặc tại chùa Ngõa Quan được sử sách ghi lại sớm nhất. Năm Thái Hòa thứ 22 (T.L 498) có Cao Sở tạo tượng Di Lặc ở Thạch quật Vân Cương. Năm Cảnh Minh 4 (T.L503) có Tỳ Kheo Hiệu Lạc tạo tượng Phật Di Lặc cầu nguyện cho Bắc Hải Vương Nguyên Tường.v.v... qua đó chúng ta nhận thấy rằng tín ngưỡng Phật Di Lặc ở Đông Phương đến thế kỷ thứ 5 đã hoàn toàn phổ biến và hưng thịnh.



Tượng Bồ tát Di Lặc tư duy thế kỷ thứ 7 Nhật Bản

Tín ngưỡng Tịnh Độ Phật Di Lặc được người dân bản địa Đông Phương chấp nhận một cách nhanh chóng, và sự phổ cập của tín ngưỡng này vào mọi tầng lớp trong dân gian một cách sâu rộng, một phần cũng do sự ảnh hưởng của xã hội và lịch sử lúc bấy giờ. Cuối đời nhà Hán đất nước Trung Quốc chia ra làm 3 nước là Ngụy, Thục, Ngô, nước Việt Nam ta lúc bấy giờ thuộc quyền cai trị của nhà Đông Ngô gọi là Giao Châu. Sau đến nhà Lương Tấn rồi Nam Bắc Triều, 10 nước. v.v... vương triều bao cuộc thay ngôi đổi chủ, đất nước mấy phen dựng lập rồi lại phế, chiến tranh liên miên, giặc dã nổi dậy ở khắp nơi, thiên tai dịch bệnh hoành hành, dân chúng không có được ngày bình yên, cuộc sống trăm bề cơ cực, lòng người hoang mang không nơi gửi thác.

Thời kỳ đầu Tín ngưỡng Tịnh Độ Phật Di Lặc là “Di Lặc thượng sanh” cầu sanh lên Đâu Xuất thiên cung để nghe kinh giải thoát, sự ra đời của ý niệm này đem lại cho mọi người một niềm tin mới, một hy vọng về ngày mai tốt đẹp và an lành hơn. Vì vậy mọi người nương theo lời Phật dạy trong Kinh Di Lặc Thượng Sanh mà phát tâm quy ngưỡng Đức Di Lặc, trong Kinh Phật dạy: “Nếu như có người quy y Tam Bảo, thành tâm hướng thượng, đều có thể sanh sang thế giới Tịnh Độ của Đức Phật Di Lặc, trừ được 100 ức tội nghiệp của sanh tử...”



Tượng Bồ tát Di Lặc thế kỷ thứ 2 Tây Vực

Nói về cảnh giới phước báo trang nghiêm cũng như thù thắng, trong kinh dạy: “Thế Giới Đầu Xuất có tám dòng nước lớn bằng lưu ly phóng ánh quang minh, trang trí cho mỗi dòng nước hai bên có 500 ức bảo châu hợp thành...ở bốn cổng vào hóa ra những hoa lớn, trên mỗi đóa hoa có 24 vị thiên nữ, thân hình đẹp để vi diệu, vai trai bận áo hoa sen trang sức vô số anh lạc, vai phải đeo vô số nhạc khí, như mây giữa hư không, như dưới nước mà đi lên vậy. Nếu như ai được vãng sanh

lên cõi trời Đâu Xuất, tự nhiên đều được các vị thiên nữ hộ trì. Trong cảnh giới lạc viên thiên đàn Đức Phật Di Lặc vì nhơn thiên mà thuyết pháp đại thừa, giải hết phiền não khổ đau cho mọi người..”

Khi tín ngưỡng Tịnh Độ của Đức Phật Di Lặc phát triển và phổ biến, thì tư tưởng “Di Lặc hạ sanh” bắt đầu hưng thịnh. Đến đời Bắc Ngụy thì tư tưởng “Di Lặc Hạ Sanh” hoàn toàn thay thế cho tư tưởng “Di Lặc thượng sanh” của thời kỳ đầu. Tư tưởng Di Lặc hạ sanh xuống nhân gian dựa theo tin thần của Kinh Di Lặc Hạ Sanh, Kinh Pháp Diệt Tận Kinh Di Lặc Đại Thành Phật đều có chép trong tương lai Đức Phật Di Lặc sẽ giáng sanh xuống phàm trần: “ Bồ Tát Di Lặc, thuộc dòng dõi Bà La Môn thân kim sắc đầy đủ 32 tướng tốt 80 vẻ đẹp, thường tu pháp “Tứ Tâm Tam Muội” thề không sát sanh, không ăn thịt, nên có tên là Từ Thị, còn có tên là A Dật Đa...hạ sanh xuống nhân gian...hóa độ chúng sanh..”.



Tượng Bồ tát Di Lặc thế kỷ thứ 4 thời Nam Bắc Triều

Tín ngưỡng Tịnh Độ Phật Di Lặc, đi theo đó là sự xuất hiện phổ biến của hình tượng đức Phật Di Lặc trong sinh hoạt tín ngưỡng tôn giáo của Phật Giáo Bắc Truyền cũng như dân gian. Hình tượng Đức Phật Di Lặc được tạo ra căn cứ theo Kinh Di Lặc Hạ Sanh, hình tượng vô lượng trang nghiêm, ngồi trong tư thế hai chân giao nhau, tử bi diện mục, đây là hình tượng ban đầu của bồ Tát Di Lặc trong nghệ thuật điêu khắc Phật tượng của Phật Giáo Bắc Truyền, thể loại hình tượng Bồ Tát ngồi hai chân giao nhau này, nay còn ở Động Đôn

Hoàng. Đến đời Thanh Đường tượng Bồ Tát Di Lặc xuất hiện thêm một hình tượng nữa, đó là tượng Bồ tát ngồi thả hai chân không còn giao nhau như những tượng Bồ Tát ban đầu. Đến Đời Tống sự xuất hiện của Bồ Đại Hòa Thượng, hình tượng đức Di Lặc Bồ tát hoàn toàn được Đông Phương hóa, có hình dáng của một vị Hòa Thượng Thiền Sư của Phật Giáo Bắc Truyền, tùy duyên, tự tại, giai đại hoan hỷ.

Niềm tin có một ngày Đức Bồ Tát Di Lặc hạ sanh xuống nhân gian, để hóa độ chúng sanh theo lời Phật dạy trong Kinh Di Lặc Hạ Sanh Thành Phật là tác nhân chính ung đúc cho hình tượng Bồ Đại Hòa Thượng Di Lặc ra đời, đồng thời tinh thần hình tượng của Đức Di Lặc Bồ Tát được Kinh A Hàm quyển trung mô tả: "Hình tượng Di Lặc Bồ Tát thường không cố định, có thời là tướng Tỳ Kheo, có khi là tướng Bồ Tát...đôi khi còn có hình tượng của Bạch Y..." cùng với văn hóa Thiền Tông phát triển và thịnh hành vào thời Đường, Tống hình tượng nhập thế của Đức Di Lặc Bồ Tát với nét đặc trưng một vị Thiền sư bụng to, má sệ, nụ cười tươi như hoa nở, thể hiện đầy đủ tính chất tùy duyên của Phật Giáo Bắc Truyền được đản sanh, và rất mau chóng hòa nhập vào đời sống văn hóa truyền thống và tín ngưỡng dân gian của người Đông Phương cũng như Phật Giáo Bắc Truyền.

Bồ Đại Hòa Thượng là ai? vì sao được xưng là Bồ Tát Di Lặc. Trong sách "Cảnh Đức Truyền Đăng Lục" sách "Ngũ Đăng Hội Nguyên" sách "Minh Châu Cảm Ứng Đại Sư Bồ Đại Hòa Thượng Truyện".v.v... đều có ghi chép về sự tích của Ngài. Theo Sách Cảnh Đức Truyền Đăng Lục thời Tống (1004) chép: "Quê ở Minh Châu, huyện Phụng Hóa. Không ai rõ

tên họ Ngài là gì, chỉ biết Ngài tự xưng mình là Khiết Thử, mọi người thường gọi là Bồ Đại Hòa Thượng, nghĩa là Hòa Thượng Túi Vải.”

Tướng người mập mập, trán hẹp, bụng lớn. Nói năng vô định, ngủ thì tùy chỗ; thường dùng một cây gậy, quảy một cái túi vải, hễ ai cúng cho món gì, Ngài bỏ cả vào trong túi. Vào chợ, vào xóm, thấy cái gì là xin cái đó, bất kể cá ươn hay rau thúi. Xin được, bỏ vào miệng; còn lại thì bỏ vào túi. Người thời bấy giờ gọi là “Trường Đinh Tử Bồ Đại Sư”, tức là “ông sư túi vải cây đinh dài”.

Có lần Ngài nằm trong tuyết, mà tuyết không thấm ướt đến mình. Người ta thấy thế cho rằng Ngài là một nhân vật kỳ lạ. Nếu Ngài đến xin hàng bán của ai, hàng đó nhất định sẽ bán chạy. Trời sắp sửa mưa, chắc chắn người ta sẽ thấy Ngài mang đôi guốc gỗ dầm ướt đi bưng bã trên đường. Lúc trời hứa hẹn một ngày nắng ráo, người ta thấy Ngài treo cao đôi guốc gỗ trên cầu, nằm co chân mà ngủ. Cư dân lấy đó mà nghiệm thì có thể biết thời tiết trong những ngày sắp tới. Cuộc đời Ngài để lại một số giai thoại đầy ẩn ngữ.

Một thầy Tăng đi phía trước Ngài. Ngài chạy tới vỗ vào lưng. Thầy Tăng quay đầu lại, Ngài nói: - Cho xin một quan tiền. Thầy Tăng trả lời: - Nói được thì tôi cho Ngài một quan tiền ngay. Ngài bỏ túi xuống, khoanh tay đứng.



Tượng Bồ tát Di Lặc thời Minh

Lần nọ, Hòa thượng Bạch Lộc hỏi Ngài: - Túi Vải (Bố Đại) là thế nào? Ngài bỏ túi vải xuống. Hòa thượng Bạch Lộc lại hỏi nữa: - Cái việc của túi vải là thế nào? Ngài quảy lên vai mà đi.

Lần khác, Hòa thượng Tiên Bảo Phúc hỏi: - Chỗ cốt yếu của Phật pháp là thế nào? Ngài bỏ túi vải xuống, khoanh tay đứng. Bảo Phúc nói: - Chỉ có vậy, hay có cái gì khác hơn nữa? Ngài liền quảy lên vai mà đi.

Có một lần Ngài đứng giữa ngã tư, một thầy Tăng hỏi: - Hòa Thượng làm gì ở đó? - Ngài đáp: - Đợi một người. - Đến rồi! Đến rồi!; - Ông không phải là người đó; - Ngài đó thế nào?; - Cho xin một quan tiền.

Đời Lương, niên hiệu Trinh Minh thứ hai, năm Bính Tý, tháng Ba , trước khi thị tịch, Ngài có nói bài kệ:

Di Lặc chân Di Lặc
Phân thân thiên bách ức
Thời thời thị thời nhơn
Thời nhơn tự bất thức
Di Lặc thật Di Lặc
Trăm nghìn ức hóa thân
Hiện thân chỉ cho người
Tự người đời không biết

Nói kệ xong, Ngài yên lành mà tịch. Về sau, ở châu khác, có người cũng thấy Ngài mang túi vải mà đi. Nhân đó, người ta mới tranh nhau vẽ tượng Ngài. Toàn thân của Ngài cho tới đời nhà Tống, còn được thấy tại chùa Nhạc Lâm.”
.Với những kỳ tích và đạo hạnh cũng như Thiền tư của Ngài, cộng thêm bài kệ thị tịch, Bồ Đại Hòa Thượng được Phật Giáo cũng như đại đa số quần chúng trong dân gian tín ngưỡng và lưu truyền, dần dần hình tượng của Ngài được Phật hóa thành hình tượng của Đức Phật Di Lặc trong tương lai, theo quan niệm truyền thống thần thánh dân gian Đông phương, cũng như tư tưởng “ Đại Thừa ứng thân” của Phật Giáo Bắc Truyền.

Hình tượng của Đức Phật Di Lặc hoàn toàn được Đông Phương hóa qua hình tượng của Bồ Đại Hòa Thượng là điểm cuối cùng của của quá trình Đông Phương hóa hình tượng Di Lặc Bồ Tát, vì trước Bồ Đại Hòa Thượng từng nhận mình là hóa thân của Bồ Tát Từ Thị, thì cũng rất là nhiều nhân vật nổi tiếng của Phật Giáo Bắc Truyền cũng tự nhận mình là hóa thân của Bồ Tát Di Lặc như Tống Tử Hiền đời Tùy và Võ Tắc Thiên đời Đường. Qua hiện tượng này thể hiện rõ sự trưởng thành và phát triển mạnh mẽ của Phật Giáo Bắc

Truyền về hình tượng cũng như triết lý, hàm ý tính chất độc lập, lập tông của tư tưởng “Tức Tâm Tức Phật” của Thiền gia và làm sáng ngôn luận “Tâm - Phật - Chúng Sanh, tam vô sai biệt”.

Tinh Thần “Thánh Phạm Bình Đăng” của Đại thừa Bắc Truyền Phật Giáo được thể hiện hết sức sinh động qua hình tượng của Phật Di Lặc Bồ Đại Hòa Thượng. Đức Bồ Tát Di Lặc nơi Thiên Cung, với 32 tướng cụ túc, 80 vẻ đẹp trang nghiêm, nhưng khi ứng thân vào đời bằng hình hài của một vị Hòa Thượng mặt mập, bụng to, áo quần xốc xếch, nhưng miệng thì luôn điểm một nụ cười, làm cho mọi người đều có thể gần gũi và thân mật. Đại thừa là thế vì muốn đem đạo vào đời, vì người là Phật, Phật cũng là người nên đâu có cách ngăn.

Lại nữa Bồ Đại Hòa Thượng, Ngài thường chỉ vào cái bao chứa hết thảy những gì xin được của mình bất cứ là dơ hay sạch của mình mà nói: “ Đây là Nội Viện của Di Lặc” chỉ cho ta một hàm ý nội viện của Bồ Tát Di Lặc ở cung Đâu Xuất Đà cũng không khác gì với cõi Ta Bà ở trần thế, Bất cứ những nơi nào nếu như “không còn thấy dơ sạch hay ô nhiễm nữa đó là Tây Phương, Không khổ não không ưu phiền đúng là tịnh độ” tư tưởng “Nhất Trần Bất Nhiễm” của Đại Thừa Viên Đốn như viên mãn ở nơi đây.

Đại Thừa Bồ Tát Đạo lấy Lục Độ Ba La Mật làm tiêu tướng để tu hành, Nhẫn Nhục là Pháp tu không thể thiếu, Tinh Thần nhẫn nhục của Phật Giáo Đại Thừa vô cùng vô tận cho nên bụng của Bồ Đại Hòa Thượng là to nhất trong lục căn, vì vậy người đời khi viết đối liền tán thán Đức Phật Di Lặc không bao giờ họ quên tán thán cái bụng của ngài “Đại

tu năng dung, dung thiên hạ nan dung chi sự” bụng lớn chứa hết, những gì đời không thể chứa được. Hay là “Đại Tu năng dung, dung thiên dung địa, vu sự hữu hà bất dung” bụng to chứa hết, chứa trời chứa đất, không có việc gì mà không thể chứa.

Bồ Tát nhẫn nhục, nhẫn những điều mà chúng sanh không nhẫn được, nhẫn không phải vì mình vô năng hay khiếp nhược, mà nhẫn trong tình thương từ bi vô hạn của Phật, Nhẫn trong tính vô úy hòa điệu của chí khí trượng phu. Kiến giải không đồng, tâm lượng sai khác, lòng từ tế độ quần sanh, nên người có chí Đại thừa cần một tâm lượng rộng lớn mới có thể độ sanh, cho nên trong văn hóa của người Đông Phương có câu “Hải nạp bách xuyên” biển lớn chứa hết nước của trăm sông. “Đại Thừa Pháp Hải” cũng như thế nên bụng của Đức Phật trong tương lai cần nên lớn như thế.

Hoan hỷ lạc quan là cốt cách của một con người luôn hướng đến tương lai, và tin vào một ngày mai tốt đẹp, đây là là tinh thần cốt lõi của Phật Giáo Đại Thừa khi nói về tương lai. Khi con người bỏ xác thân để trở thành quá khứ, thì Đạo Phật tất cả quá khứ là nguồn cội của tương lai, nên Đức Di Đà mới tiếp dẫn chúng sanh về một tương lai mới, mà lúc nào cảnh giới mới mà Phật Giáo đưa ra cũng tốt đẹp hơn trước.

Trong cảnh giới hiện sinh thì Đức Phật Di Lạc của tương lai luôn mỉm cười, nụ cười của Đức Di Lạc, cười buông bỏ hết tất cả phiền muộn, cười để lạc quan hơn trong cuộc đời lắm nỗi trái ngang. Cười để hiểu đang chờ ta là một tương lai vô cùng tốt đẹp, vì thế nên Đức Di Lạc luôn tươi cười để an ủi nhân sinh. Nụ cười của Đức Di Lạc được ví như mùa xuân hay

những gì vui nhất, nếu cười được như Ngài thì ngày thành Phật không xa, cho nên câu đối nào nói về Ngài mọi người đều không quên nhắc về nụ cười của ngài “Khai Khẩu tiện tiếu, tiếu cổ kim, phạm sự phó chi tiếu” mở miệng tươi cười, cười chuyện xưa nay, mọi việc chỉ cần cười là xong hết. Hay câu “Khai khẩu tiện tiếu, tiếu thế gian khả tiếu chi nhân” mở miệng tươi cười, cười thế gian sao nhiều người đáng cười.

Hình tượng Bồ Đại Hoà Thượng là hiện thân của Đức Bồ Tát Di Lặc được tôn thờ trong dân gian bắt đầu từ đời Tống được lưu truyền rộng rãi, nhưng chính thức được tôn thờ trong tự viện Phật Giáo Bắc Truyền, cũng như được Tăng lữ Phật Giáo Bắc truyền chính thức công nhận phải đến thời nhà Minh, theo sách Pháp Uyển Đàm Tùng và sách Trung Quốc Phật Giáo Mạn Đàm cũng như sách Đế Vương Dữ Phật Giáo đều cho rằng vào cuối thời nhà Nguyên những cuộc khởi nghĩa của nông dân Trung Quốc chống lại triều đình nổi dậy khắp nơi, trong đó có nhiều cuộc khởi nghĩa lấy hiệu triệu thiết lập một “Thế giới mới”.

Bấy giờ ở Phụng Hóa quê hương của Bồ Đại Hoà Thượng xuất hiện một đạo mới Di Lặc Giáo và đạo này với khẩu hiệu “Tân Phật xuất thế, trừ khử chúng ma” làm khẩu hiệu, hiệu triệu nông dân đứng lên khởi nghĩa chống lại nhà Nguyên Mông. Sau khi cuộc khởi nghĩa nông dân dưới sự lãnh đạo của Chu Nguyên Chương thành công lập nên nhà Minh, vì là người xuất thân từ chùa nên triều đình nhà Minh ra lệnh tất cả các tự viện trong toàn quốc, trong Thiên Vương điện thờ Đức Phật Di Lặc đều phải dùng đức tượng của Bồ Đại Hoà Thượng là hóa thân Phật để phụng thờ, từ đó hình tượng Bồ Đại Hoà Thượng thay thế

cho hình tượng của Bồ Tát Di Lặc trong tự viện Phật Giáo Bắc Truyền và được Tăng Tín Đồ Phật Giáo chính thức công nhận hình tượng Bồ Đại Hòa Thượng là hóa thân của Bồ Tát Di Lặc.

Đức Phật Di Lặc, Phật của tương lai theo tin thần của Kinh Pháp Diệt Tận Phật dạy: “Di Lặc hạ sanh xuống thế gian làm Phật, thiên hạ thái bình, khí độc tiêu hết, mưa hòa gió thuận, ngũ cốc xanh tốt, cây cối tốt tươi. Dân chúng người người cao lớn đến 8 trượng, sống lâu đến 8 vạn 4000 tuổi. chúng sanh được ngài độ, số không thể kể hết.” chính vì nguyên nhân, mà tín đồ của Di Lặc Giáo cho rằng mùa Xuân là sự khởi đầu cho một năm mới, một hy vọng mới, một tương lai mới ước vọng một thế giới mới, cho nên lấy ngày mừng một tết là ngày vía của Đức Phật Di Lặc. Với những ý nghĩa như vậy nên mùa xuân của Đức Di Lặc ra đời và lưu truyền rộng rãi trong dân gian, được mọi người đón nhận.

Trải qua thời gian vì tính chất gần với tư tưởng xây dựng cảnh giới Nhân Gian Tịnh Độ giữa cuộc đời khổ đau của Phật Giáo Bắc Truyền. đồng thời cũng thích hợp với lối tư duy “Thế Ngoại Đào Viên” của các dân tộc Đông Phương chịu sự ảnh hưởng truyền thống văn hóa huyền học Đạo Gia, nên ngày xuân đến mọi người vui xuân cùng trời đất, đồng thời cũng vui xuân trong tâm niệm đón chờ ngày Đức Phật Di Lặc xuống trần cứu độ và hy vọng của một thế giới mới tốt đẹp hơn xuất hiện trên cõi đời “ Tịnh Độ Trong Thế Gian”, cho nên ngày xuân trở thành ngày tết quan trọng trong Phật Giáo Bắc Truyền.

ĐÊM THÀNH ĐẠO

Nha Trang

Phật là ánh dương soi sáng thế gian, Phật là dòng suối tưới mát lòng người, Phật là đại dương mênh mông công đức, Phật là núi cao vời vợi uy nghi. Chúng con là những đứa con thơ dại ngẩng mặt ngược trông theo Người, chúng con là những cành hoa nhỏ nở ra dưới ánh sáng của Người, chúng con là hạt bụi nhỏ dưới chân Người bước qua.

Kính lạy Phật vô cùng thiêng liêng, hạt mưa nào rồi cũng rơi xuống đất, dòng sông nào rồi cũng trôi về biển, ai rồi cũng phải tìm thấy nơi nương tựa cho tâm hồn mình. Phật chính là chỗ cho chúng con tìm về tựa nương tôn kính, giữa biển đời nhiều khổ đau tăm tối này. Đã quá nhiều nước mắt hay nụ cười, đã quá nhiều sự ân cần hay lạnh nhạt, đã quá nhiều sự gặp gỡ hay chia ly. Chúng con muốn vượt lên trên khỏi sự tầm thường để tìm thấy điều cao cả.

Như đóa hoa sen tinh khiết nở ra ngát ngào hương sắc, Phật đến với trần gian như tỏa ngát cho đời biết bao điều cao đẹp tốt lành. Chúng con nguyện theo Người đến cùng tận vô biên để đạt thành sự giác ngộ như Người đã dạy bảo. Lý tưởng giác ngộ mà Người đã thả vào tâm hồn của chúng con là vĩnh hằng bất diệt để chúng con tinh tấn tu hành và kham nhẫn vượt qua biết bao nhiêu khó nhọc đắng cay.

Ánh sáng từ đêm Thành đạo đã rực chiếu mãi từ mấy nghìn năm nay, trải qua nhiều thế hệ, nối tiếp qua nhiều trái tim, để hôm nay chúng con còn được ngồi lặng lẽ với nhau ôn lại ngày xưa, dưới cội Bồ Đề, Phật đắc thành chánh giác. Giây phút đó trời đất tung bừng, chư thiên tấu nhạc, hoa trời rơi rơi, góc rừng tràn ngập hào quang đẹp đẽ. Xin cho chúng con được sống lại phút giây thiêng liêng đó; xin cho chúng con được ngồi quanh cội Bồ đề chứng kiến Phật tỏa chiếu hào quang thành đạo và khắp vũ trụ reo mừng. Xin cho chúng con được đem hết lòng thành cúng dường Phật thành đạo, cúng dường cội cây Bồ đề, cúng dường giọt sương rơi, cúng dường vầng sao mai, cúng dường buổi khuya mùa đông lạnh giá, bởi vì sự sống của chúng con hôm nay chính là từ những điều kỳ diệu ấy tạo nên.

Từ cảm xúc sâu sa với Đức Phật mà những vần thơ được toát ra, đó là:

*Mãi mãi con xin được là hạt bụi
Nơi bước chân mà Phật đã bước qua
Mãi mãi con xin được là cỏ dại
Đứng bên đường chào đón bóng ca sa*

Kể từ lúc có ánh dương Thành đạo
Thế giới này có buổi sáng bình minh
Kể từ lúc có sao Mai huyền ảo
Trái tim này có nhịp sống hồi sinh

*Từ muôn kiếp con vô minh chấp ngã
Tâm cuồng xoay theo hư giả đảo điên
Phật đã đến mở con đường Vô ngã
Dắt con đi qua khỏi những lụy phiền*

Nơi cội gốc Bồ đề Người đứng dậy
Thả bước chân trên vô số nẻo đường
Khai tuệ giác cho trời người nhìn

thấy

Đạo từ bi gieo rắc cả tình thương

*Nếu ai hỏi về đâu khi giông bão
Xin trả lời về với bóng Từ bi
Nếu ai hỏi tìm đâu trong hư ảo
Xin trả lời tìm đến chốn huyền vi*

Phật là thế, ngọn núi cao vời vợi
Để muôn đời con ngược mắt dõi

trông

Đạo là thế, những con đường đi tới
Để muôn đời lòng thanh thản hư

không

*Giữa cuộc sống nhiều bộn bề toan tính
Lòng con người chẳng lường được trước sau
Xin theo Phật tâm hiền hòa thức tỉnh
Trồng cội lành giải thoát mãi nghìn sau*

Dòng danh lợi cuốn chìm đi nhân

nghĩa

Bả sắc hương che phủ mất thiện

lương

Điều tội lỗi bủa giăng từ mọi phía
Bóng khổ đau hiện hữu cả mười

phương

*Đường Phật Pháp xua tan màn tăm tối
Lối Bồ Đề xóa hết những lầm than
Chùa nghiêng bóng đêm trăng rằm sấm hối
Tiếng chuông chiều dẫn lối cõi trần gian*

Quý thành kính dưới Phật đài cao

quý

Xin trái lòng thương hết mọi chúng
sinh
Nguyên dâng trọn cuộc đời theo chân
lý
Để diệt trừ chấp ngã với vô minh

*Từng giây phút giữa cuộc đời tất bật
Trái tim này luôn nhớ Phật từ bi
Dòng sữa pháp nuôi con bằng lẽ thật
Nguyên tinh cần tu tập chẳng nề chi*

Nhớ dáng Phật dưới cội cây rừng
thăm
Ngồi lặng yên rồi ánh đạo bừng lên
Con cũng nguyện nghìn đời không
mê đắm
Gắng tọa thiền cho tuệ giác làm nên

*Đời mạt pháp cách xa thời của Phật
Phước chúng sinh rất mỏng nhạt sơ sài
Rất khó giữ đạo tâm đừng để mất
Biết mấy người tinh tấn vượt trần ai*

Tôn kính Phật nên vâng lời Phật dạy
Công đức lành vun đắp mãi không
thôi
Lo việc Đạo việc Đời không ngăn
ngại
Lòng thương người như biển nước
trùng khơi

*Khuya sương lạnh chúng con lòng ấm áp
Cùng quây quần ôn lại chuyện ngày xưa
Phật thành đạo qua mưa sa bão táp
Để bây giờ con dệt những ước mơ*

Vì có Phật nên trần gian muôn lối
Chung trái tim chung dòng máu từ bi

Vì có Phật nên giữa đời tăm tối
Chúng con tìm chân lý một đường đi

*Nhớ ơn Phật nên lòng này chan chứa
Tình yêu thương trải khắp chốn ngàn nơi
Nhớ ơn Phật nên thế nào chẳng nữa
Pháp nhiệm mầu không một phút buông lời*

Đền ơn Phật nên gắng công gìn giữ
Nguồn Đạo thiêng còn mãi với thời

gian

Đền ơn Phật nên mặc người hung dữ
Cũng kiên cường hộ Đạo chẳng than

van

*Đời hiểm ác nên lắm người phá Đạo
Gây ly tan oán ghét lẫn cho nhau
Xin gia hộ cho chúng con tỉnh táo
Dựng Tăng đoàn bền vững mãi nghìn sau*

Rồi nhân loại cả nghìn năm sau nữa
Sẽ về đâu với biển cả nường dâu
Còn lẽ phải nào chúng sinh nường

tựa

Nếu Đạo mầu đã vắng bóng từ lâu

*Hãy kính Phật với trọn lòng tuyệt đối
Dâng cuộc đời theo Chánh Pháp cao siêu
Đem đạo lý gieo lên trên nghìn lối
Cho loài người được sống với thương yêu*

Đêm Thành Đạo đất trời thiêng liêng

quá

Xin Phật đà soi sáng cõi lòng con
Xin dìu bước giữa đường đời nhiều

ngã

Tâm bồ đề muôn kiếp vẫn sắt son

Tìm hiểu Phật Giáo Theravada

Hoang Phong

Nhìn vào tín ngưỡng Phật giáo nhiều người thường thắc mắc tại sao lại có nhiều "thứ" đến thế! Thật vậy Phật giáo có rất nhiều học phái, tông phái, chi phái..., một số đã mai một, thế nhưng một số vẫn còn đang phát triển và đồng thời cũng có nhiều chuyển hướng mới đang được hình thành. Đối với một người tu tập Phật giáo thì sự kiện ấy thật hết sức tự nhiên: tất cả mọi hiện tượng trong thế giới đều chuyển động, sinh sôi nảy nở và biến đổi không ngừng. Nếu nhìn vào các tín ngưỡng khác thì ta cũng sẽ thấy cùng một hiện tượng như thế.

Trong một gia đình tuy cùng chung một cha một mẹ thế nhưng con cái thì không đứa nào giống đứa nào cả. Nếu các khoa học gia ngày nay có thể chứng minh dễ dàng sự liên hệ gia đình của đàn con bằng cách phân tích các "gien" di truyền, thì một người tu tập khi đã thấu hiểu được giáo lý của Đức Phật tất sẽ nhận ra được một nền tảng chung cho tất cả các tông phái và học phái Phật Giáo, dù là thật đa dạng và có vẻ mâu thuẫn với nhau cách mấy đi nữa. Trong cái gia đình rộng lớn đó của Phật Giáo thì có một người "con cả" tự nhận mình mang trọng trách thờ phụng tổ tiên, bảo toàn phong cách và truyền thống gia tộc. Người con ấy là ai, sinh ra lúc nào, phong cách sống ra sao, lập gia đình sinh con đẻ cái và định cư ở những nơi đâu?

Ba bài viết dưới đây hy vọng có thể giải thích phần nào các câu hỏi trên đây:

- Bài 1: Vài nét đại cương về Phật giáo Theravada
- Bài 2: Các điểm chính yếu trong giáo lý Phật Giáo Theravada
- Bài 3: Lịch sử phát triển của Phật Giáo Theravada

Bài 1

Vài nét đại cương về Phật Giáo Theravada

Trong số rất nhiều tông phái Phật Giáo thì có thể nói rằng người "con cả" của đại gia đình Phật Giáo là một tông phái được gọi bằng nhiều tên khác nhau: Theravada, Phật Giáo Nguyên Thủy, Phật Giáo Nam Tông, Phật giáo Nam Truyền, Tiểu Thừa... Sở dĩ có nhiều tên gọi khác nhau chẳng qua cũng là vì người ta nhìn vào nhánh này của đại gia đình Phật Giáo dưới nhiều góc cạnh khác nhau: hoặc nhìn vào giấy tờ khai sinh, cách tự nhận diện mình của các thành phần trong gia đình, hoặc căn cứ vào phong cách sống cũng như nơi định cư của nhánh gia đình này. Vậy trước hết chúng ta thử xét xem nên gọi nhánh gia đình này bằng tên gọi nào là phù hợp nhất, sau đó sẽ tìm hiểu kỹ lưỡng hơn về gốc gác và sự hình thành của nhánh gia đình này.

Vấn đề thuật ngữ

Theravada là tên gọi thường được dùng nhiều nhất để chỉ định gia đình người "con cả" trên đây, có lẽ vì đây là tên chính thức trong "giấy khai sinh"! Thế nhưng trên thực tế thì tên gọi này cũng chỉ xuất hiện lần đầu tiên vào thế kỷ thứ VII ở Tích Lan (Sri Lanka) mà lúc đó thì người "con cả" cũng đã trưởng thành rồi. Nói một cách khác là người con này làm giấy tờ khai sinh muộn (!) và nhận mình là con cả rồi tự cho mình phải mang trọng trách bảo tồn truyền thống gia tộc!

Chữ Theravada được ghép từ hai chữ *thera* và *vada*. Trong tiếng Pa-li chữ *thera* có nghĩa là người xưa, người đi trước, người cao tuổi, người con cả (ancien, aîné / ancient, old, elder) hoặc một người mang phẩm trật cao (senior). Trong phạm vi của Phật Giáo Theravada chữ *thera* được dùng để gọi một người tỳ kheo đã được thụ phong hơn mười năm - nói theo cách của các nhánh gia đình Phật Giáo khác là người tỳ kheo ấy đã "thọ cụ túc giới" hơn 10 năm. Do đó kinh sách Hán ngữ đã dịch chữ *thera* là "Thượng Tọa" hay "Trưởng Lão" (chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần tìm hiểu nguồn gốc của Phật Giáo Theravada dưới đây). Chữ *vada* có nghĩa là quan điểm hay giáo lý (doctrine, theory), vậy nếu dịch chữ Theravada là "Giáo Lý của các vị Thượng Tọa" hay của các vị "Trưởng Lão" thì không có nghĩa gì cả, nói cách khác là tiền ngữ *thera* trong chữ Theravada không có nghĩa là Thượng Tọa hay Trưởng Lão mà chỉ có nghĩa là "người xưa". Tóm lại phải hiểu toàn bộ chữ Theravada là "Giáo Lý của những người xưa". Như vậy thì Theravada có thật sự đại diện cho toàn bộ giáo lý của người xưa và

trung thực với giáo huấn "nguyên thủy" của Đức Phật hay không?

Trên thực tế Theravada chỉ xuất phát từ một trong số 18 học phái xưa mà thôi. Học phái này được đưa vào Tích lan vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, và sau đó cũng đã phát triển và biến dạng không ít trước khi được chính thức "khai sinh" với cái tên gọi là Theravada vào thế kỷ thứ VII như đã nói trên. Thế nhưng tại sao lại nên gọi gia đình Phật Giáo này là Theravada? Dù rằng chỉ đại diện cho một học phái xưa thế nhưng ít ra tên gọi Theravada cũng phản ánh phần nào nguồn gốc xưa của Phật Giáo trước khi Đại Thừa Phật Giáo (Mahayana) được chính thức hình thành vào thế kỷ thứ I sau Tây Lịch. Tên gọi Theravada hiện nay cũng đã được hầu hết các học giả Tây Phương chấp nhận và sử dụng rộng rãi để gọi gia đình Phật Giáo trên đây (độc giả có thể xem thêm một bài viết rất uyên bác về vấn đề này của học giả Dominique Trotignon (Trotignon, D., 2008 - Hoang Phong chuyển ngữ với tựa đề "*Dứt Khoát với chữ Tiểu Thừa*"). Sau đây chúng ta sẽ tìm hiểu xem tại sao các thuật ngữ khác lại kém thích hợp hơn so với chữ Theravada.

Nhiều người gọi gia đình Phật Giáo Theravada là "Phật Giáo Nguyên Thủy", thế nhưng như đã nói đến trên đây, gia đình Phật Giáo Theravada chỉ đại diện cho một học phái duy nhất trong số các học phái Phật Giáo Nguyên Thủy mà thôi. Tóm lại là phải hiểu Phật Giáo Nguyên Thủy là Giáo Huấn do chính Đức Phật thuyết giảng, hoặc là toàn bộ Phật Giáo gồm nhiều học phái khác nhau đã phát triển trong khoảng thời gian sau khi Đức

Phật tịch diệt cho đến thế kỷ thứ I, tức là trước khi Phật Giáo Đại Thừa xuất hiện. Phật Giáo Theravada không thuộc vào một trong hai trường hợp này, do đó không thể gọi Phật Giáo Theravada là Phật Giáo Nguyên Thủy được.

Các thuật ngữ như "Phật Giáo Nam Tông" hay "Phật Giáo Nam Truyền" cũng thường thấy được sử dụng để gọi gia đình Phật Giáo Theravada. Thế nhưng các thuật ngữ này vừa thiếu chính xác lại vừa không phù hợp với các dữ kiện lịch sử và địa lý liên quan đến gia đình Phật Giáo này. Lý do cũng thật dễ hiểu là về phương bắc Phật Giáo Theravada cũng đã được đưa vào Trung Quốc, Triều Tiên, Nhật Bản, và về phương nam thì mãi đến thế kỷ XI Phật Giáo Theravada mới bắt đầu được đưa từ Tích lan vào Miến Điện, Thái Lan, Campuchia và miền nam Việt Nam (nên hiểu là vào thời kỳ đó thì vùng này chưa phải là lãnh thổ Việt Nam). Trước đó các quốc gia này theo Phật Giáo Đại Thừa và Kim Cương Thừa. Bằng chứng hiển nhiên và dễ nhận thấy nhất là ngôi đền Phật Giáo lớn nhất thế giới ở tận đảo Java của Indônêxia, khởi công vào thế kỷ thứ VIII là một ngôi đền Kim Cương Thừa. Riêng đối với trường hợp của chữ Nam Tông thì chữ "tông" cũng không được chính xác lắm, bởi vì Phật Giáo Theravada trên nguyên tắc chỉ đại diện cho một "học phái", dù rằng học phái này hội đủ tất cả các tiêu chuẩn của một tông phái lớn: gồm một phương pháp tu tập đầy đủ và một giáo lý thật toàn vẹn và mạch lạc.

Sau cùng chữ Tiểu Thừa (Hynayana) cũng không thể dùng để chỉ định gia đình

Phật Giáo Theravada được. Thuật ngữ này xuất hiện lần đầu tiên trong *Kinh Hoa Sen (Saddharmapundarika-sutra)* do Phật Giáo Đại Thừa đặt ra nhằm để tự phân biệt với các học phái xưa vào thời bấy giờ. Đại Thừa Phật Giáo chỉ bắt đầu xuất hiện rõ rệt vào thế kỷ thứ I sau Tây Lịch và Kinh Hoa Sen cũng đã được trước tác đúng vào đầu thế kỷ này, và lúc bấy giờ thì các học phái xưa vẫn còn rất thịnh hành trên toàn bán lục địa Ấn Độ và cả trong các vùng Trung Đông dọc theo con đường tơ lụa. Kinh *Duy Ma Cật (Vimalakirtinirdesa-sutra, thế kỷ thứ II)* và nhiều kinh sách xuất hiện muộn vào các thế kỷ sau đó cũng thấy nêu lên các cấp bậc giác ngộ khác nhau, phản ảnh ý niệm về sự phân biệt giữa "Đại Thừa" và "Tiểu Thừa".

Một học thuyết được hình thành thường dựa vào những gì "chưa được hoàn hảo" từ trước nhằm chứng minh những gì "mới lạ và đầy đủ" hơn được đưa ra để thay thế. Sự hình thành của Phật Giáo Đại Thừa cũng đã theo con đường đó. Vì thế có thể hiểu khái niệm "Tiểu Thừa" do Phật Giáo "Đại Thừa" đưa ra phản ảnh ít nhiều một sự phán đoán nào đó. Dầu sao thì chúng ta cũng nên đặt khái niệm "Tiểu Thừa" vào đúng bối cảnh lịch sử của nó, tức là trong một giai đoạn mà các học phái xưa đã bắt rễ từ lâu đời và một học phái mới đang được hình thành. Và như thế thì chữ "Tiểu Thừa" không còn phù hợp với bối cảnh ngày nay của Phật Giáo nói chung. Hơn nữa cũng cần lưu ý là trong bối cảnh của Phật Giáo vào thế kỷ thứ I, khi Đại Thừa sáng chế ra thuật ngữ "Tiểu Thừa" là có ý bao gồm tất cả các học phái xưa, trong khi đó thì Phật Giáo Theravada ngày nay chỉ đại diện cho

một trong số các học phái ấy mà thôi. Tóm lại là chữ "Tiểu Thừa" không liên hệ gì cả đến Phật Giáo Theravada.

Những gì vừa trình bày trên đây cho thấy thật hết sức khó tìm được một thuật ngữ nào có thể thích nghi hơn chữ Theravada để chỉ định một cách trung thực một gia đình Phật Giáo có nguồn gốc xưa được hình thành sau này ở Tích Lan, trước khi được truyền bá sang các nước Đông Nam Á khác. Nếu muốn thay chữ Pa-li Theravada bằng một chữ Việt thì có thể tạm gọi là "Phật Giáo Xưa" hay "Phật Giáo Cổ Xưa", hoặc nếu muốn nâng học phái này thành một tông phái - với các lý do hoàn toàn chính đáng - thì có thể gọi là Tông phái "Phật Giáo Xưa" hay "Cổ Xưa".

Lịch sử hình thành của Phật Giáo Theravada

Tất cả các tín ngưỡng trong đó kể cả Phật Giáo - không có một ngoại lệ nào cả - sau khi được hình thành đều tách ra thành nhiều nhánh hay khuynh hướng (schism / sự ly giáo), để rồi từ đó làm phát sinh ra nhiều học phái hay tông phái khác nhau. Trong gia đình nào cũng vậy, anh em đôi lúc hục hặc với nhau, ngày còn nhỏ thì tranh dành đồ chơi, lớn lên thì bất đồng chính kiến về một vài vấn đề nào đó trong gia đình, đôi khi không nhìn nhau, hoặc cũng có thể đánh nhau u đầu sút trán và xem nhau như kẻ thù... không đội trời chung! Trong gia đình Phật Giáo thì anh em tương đối thuận thảo hơn nhiều, thế nhưng cũng không tránh khỏi một vài mối bất đồng nào đó.

Những bất đồng chính kiến đầu tiên

Vào thời kỳ Đức Phật còn tại thế cũng đã xảy ra những chuyện bất đồng quan điểm. Kinh sách có kể chuyện về một người anh em họ của Đức Phật là Đề-bà Đạt-đa (Devadatta) nhiều lần tìm cách ám hại Đức Phật. Người ta thường có khuynh hướng đánh giá một sự kiện hoặc là trắng hay đen, thế nhưng các sự kiện lịch sử đôi khi lại phức tạp hơn thế nhiều. Dưới con mắt của các học giả Tây Phương thì "giai thoại" về các hành động bạo lực của Đề-bà Đạt-đa ngày nay đã ít nhiều bị xem là lỗi thời và cần phải được hiểu một cách dè dặt và cẩn thận hơn. Đề-bà-đạt-đa không đơn giản chỉ là "một con vật tế thần" đúng như người ta muốn dựng đứng lên, mà thật ra là một người trong tăng đoàn của Đức Phật, rất thông minh. Một vị đệ tử thân cận của Đức Phật là Xá-lợi-phất (Sariputra) cũng đã có lần khen ngợi trí thông minh và sự chuyên cần luyện tập thiền định của Đề-bà Đạt-đa.

Câu chuyện có thể đã xảy ra như sau: Đề-bà-đạt-đa đề nghị với Đức Phật - lúc ấy cũng đã trọng tuổi - năm nguyên tắc tu tập mang tính cách thật khắc nghiệt như sau:

- tuyệt đối phải tu tập trong rừng hay ở những nơi cô tịch.
- tuyệt đối không được tham dự vào các bữa ăn dù có người mời, mà chỉ được ăn những gì do chính mình khát thực.
- tuyệt đối không được nhận quần áo may sẵn do người thế tục cúng dường, mà chỉ ăn mặc quần áo do chính mình khâu từ các mảnh vải rách nhặt được.

- tuyệt đối không được ngủ đêm dưới một mái nhà mà phải ngủ dưới một gốc cây hay trong các túp lều che bằng cành lá cây rừng.

- tuyệt đối không được ăn thịt cá.

Thật hết sức rõ ràng là các "biện pháp" trên đây phản ánh một sự bất đồng chính kiến nào đó chống lại các cách sinh hoạt không phù hợp với giới luật của các tăng đoàn sống chung đặng với người thế tục trong các thôn làng và những nơi đô thị. Dưới con mắt của Đề-bà Đạt-đa đây là một sự phản bội lý tưởng tu tập do chính Đức Phật nêu lên, có nghĩa tu hành là phải tách rời ra khỏi những sinh hoạt của thế tục, không để bị rơi vào sự hủ hóa, có nghĩa là chỉ sống bằng khát thực, tránh mọi tiện nghi và không được lưu lại lâu dài ở bất cứ một nơi nào. Đức Phật không hoàn toàn bác bỏ các giới luật do Đề-bà Đạt-đa đưa ra mà chỉ chấp thuận cho các đệ tử tuân theo với tính "ngoại lệ và ngắn hạn".

Sự kiện này phản ánh một sự chia rẽ nào đó đã xảy ra giữa các tăng đoàn sống bám vào những nơi dân cư đông đúc và các tăng đoàn tu tập ở những vùng hoang dã. Mặc dù Đức Phật đã đưa ra giải pháp dung hòa trên đây, thế nhưng cũng không tránh được một sự bất đồng chính kiến đầu tiên xảy ra giữa những người xuất gia vào thời bấy giờ. Khoảng một ngàn năm sau biến cố trên đây, các nhà sư Trung Quốc hành hương ở Ấn như Pháp Hiển, Nghĩa Tịnh, Huyền Trang đều thuật lại rằng họ từng gặp một số nhà sư môn đệ của Đề-bà Đạt-đa tu tập trong các vùng phía bắc Ấn Độ. Do đó các sự

kiện đáng tiếc xảy ra liên quan đến Đề-bà Đạt-đa có thể đã bị sửa đổi và thêm bớt ít nhiều nhằm biến các sự kiện lịch sử trở thành đen hay trắng, phù hợp với xúc cảm và sự phán đoán của người sau. Một số các học giả Tây Phương cũng đã nêu sự kiện này, chẳng hạn như trong một bài viết của Dominique Trotignon (Trotignon D., 2012, tr. 69).

Những biến đổi trong tăng đoàn và giáo lý qua ba lần kết tập Đạo Pháp

Sự kiện bất đồng chính kiến trên đây dù chỉ giới hạn trong lãnh vực giới luật, biết đâu cũng có thể là một nguyên nhân sâu xa báo hiệu một sự tách biệt giữa "Tiểu Thừa" và "Đại Thừa" xảy ra sau này. Dầu sao trong lần kết tập Đạo Pháp thứ nhất ở thành Vương Xá (Rajagṛha) được tổ chức một năm sau khi Đức Phật tịch diệt - và nếu căn cứ vào niên biểu được chấp nhận rộng rãi nhất thì đây là vào khoảng năm 485-484 trước Tây Lịch - ngoài việc phải nhớ lại và hệ thống hóa những lời giảng dạy của Đức Phật thì không thấy xảy ra một sự bất đồng chính kiến đáng kể nào cả. Cũng xin nêu lên một chi tiết sau đây là ngay cả đối với lần kết tập thứ nhất các học giả Tây Phương cũng đã nêu lên một nghi vấn nhỏ trên phương diện sử học, vì theo họ thì trên thực tế lần kết tập này không chắc là đã được tổ chức thật sự. Lý do là trong lần kết tập thứ hai với chủ đích chỉnh đốn giới luật mới thấy nói đến lần kết tập thứ nhất trên đây, và đây có thể cũng chỉ là một cách lấy cớ để vin vào đó là đã có các giới luật được quy định từ trước - có nghĩa là đã được nêu lên trong lần kết tập thứ nhất - mà

lên án một số các nhà sư phạm giới (Cornu, P., 2006, tr. 147).

Dầu sao thì sau lần kết tập thứ nhất trên đây, khuynh hướng sống định cư mạnh nha từ thời kỳ Đức Phật còn tại thế bắt đầu xuất hiện rõ rệt hơn (Grosrey, A., 2007, tr.138). Tăng đoàn chia thành hai khối: khối thứ nhất gọi là "Tăng Đoàn Phương Tây" do A-nan-đà lãnh đạo thay Ma-ha Ca-diếp, khối thứ hai gọi là "Tăng Đoàn Phương Đông" và sự sinh hoạt của khối này dường như cho thấy có một sự cởi mở nào đó trong lãnh vực giới luật (Grosrey, tr.138).

Theo học giả Alain Grosrey thì sự sinh hoạt tại chỗ - tức không còn nay đây mai đó như trước kia - đã thành hình trước hết là vì lý do có nhiều người thế tục cúng dường các tịnh xá và các khu vườn rộng lớn để làm nơi an dưỡng cho tăng đoàn. Kinh sách thường nói đến các "khu vườn" rộng lớn, thế nhưng trên thực tế cũng có thể chỉ là những vùng đất đai không trồng trọt, và các tịnh xá là những gian nhà bằng cây lá để giúp người tu hành trú mưa che nắng. Lý do thứ hai là cách sống tập thể và định cư tạm thời ở những nơi trên đây là dịp tạo ra những điều kiện thuận lợi giúp tăng đoàn có thể đàm luận, đào sâu và thiết kế các giáo trình phong phú và khúc triết hơn. Sự định cư của tăng đoàn đôi khi cũng có thể là một sự bắt buộc, bởi vì phải tìm những nơi có nước như sông suối và có dân chúng sinh sống để khất thực. Chính Đức Phật cũng thường khuyên các tăng đoàn về điều này. Ngoài ra ngôn ngữ cũng có thể là một nguyên nhân giới hạn sự di động của tăng đoàn, bởi vì vào thời bấy giờ các vương

quốc nhỏ và các bộ lạc sống trong các vùng hẻo lánh thường có những thổ ngữ mà tăng đoàn không hiểu được.

Lần kết tập thứ hai tổ chức ở Vê-xá-li (Vaisali) vào khoảng năm 367 trước Tây Lịch, tức khoảng 120 năm sau khi Đức Phật tịch diệt cũng là lần đầu tiên xảy ra nhiều bất đồng chính kiến khá gay gắt về giới luật. Tuy nhiên trên phương diện giáo lý thì dường như chưa thấy có một sự chia rẽ nào xảy ra. Dầu sao việc tranh cãi về giới luật trong lần kết tập thứ hai trên đây cũng không khỏi phản ánh một sự manh nha nào đó báo hiệu một sự chia rẽ giữa hai khuynh hướng bảo thủ và đổi mới trong việc tu tập như đã nói đến trên đây. Sự chia rẽ này biết đâu cũng có thể che dấu phía sau một số quan điểm và chủ trương khác biệt về giáo lý.

Sau lần kết tập thứ hai này thì hai khuynh hướng trên đây ngày càng trở nên rõ rệt hơn và đã phân chia tăng đoàn thành hai nhóm rõ rệt: nhóm thứ nhất thuộc thiểu số chủ trương bảo thủ là Sthaviravadin (kinh sách Hán ngữ dịch là Thượng Tọa bộ hay Trưởng Lão bộ), và nhóm thứ hai là Mahasanghika (nghĩa từ chương là Tăng đoàn lớn, kinh sách Hán ngữ dịch là Đại Chúng bộ) thuộc đa số và chủ trương cấp tiến, do đó cũng có thể xem nhóm này là một "học phái mới", tức là lần đầu tiên xuất hiện sau khi Đức Phật tịch diệt.

Thuật ngữ là một vấn đề hết sức quan trọng, vì đây là các quy ước giúp truyền đạt sự hiểu biết, nếu quy ước không được thiết lập một cách chính xác và vững chắc thì

thuật ngữ chẳng những sẽ không có giá trị gì cả mà lại còn có thể gây hoang mang đưa đến những sự hiểu biết lệch lạc. Vậy chúng ta hãy tìm hiểu thêm về chữ Sthaviravadin (hay Sthaviravada) vừa nêu lên trên đây xem thật sự có nghĩa là gì. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ Sthaviravadin là Thượng Tọa bộ hay Trưởng Lão bộ, tiền ngữ tiếng Phạn *sthavira* của chữ này đồng nghĩa với chữ *thera* trong tiếng Pa-li và có nghĩa là người xưa và đồng thời cũng được dùng để gọi một người tỳ kheo đã được thụ phong hơn mười năm. Tiếp ngữ *vadin* trong chữ Sthaviravadin có nghĩa là "người theo giáo lý" (*vada* là giáo lý, *vadin* là người theo một giáo lý nào đó). Do đó tiền ngữ *sthavira* trong chữ Sthaviravadin chỉ có nghĩa là "người xưa", và không hề mang ý nghĩa thứ hai - tức là ý nghĩa phụ - nhằm chỉ định một vị Thượng Tọa hay một vị Trưởng Lão nào cả. Vì thế phải hiểu chữ Sthaviravadin là "Những người theo giáo lý của Người Xưa", và không hề có nghĩa là "Giáo Lý của các vị Thượng Tọa" hay "Trưởng Lão". Cách giải thích trên đây cho thấy một sự trùng hợp với cách giải thích về chữ Theravada (tiếng Pa-li) đã được phân tích trên đây: *thera* là người xưa và *vada* là giáo lý.

Ngoài ra cũng còn một chi tiết khác tuy nhỏ thế nhưng cũng đáng lưu ý là một số lớn học giả Tây Phương không mấy khi dùng chữ *vada* để chỉ định các học phái xưa mà thường dùng chữ *vadin* với ý nghĩa là "những người theo một quan điểm nào đó". Lý do cũng dễ hiểu là vào thời bấy giờ, tuy trong tăng đoàn có nhiều quan điểm về giáo lý khác nhau thế nhưng vẫn giữ được một sự đoàn kết, sự khác biệt về quan điểm không hề được quý

định thật dứt khoát và tách ra thành các học phái rõ rệt. Nhà sư Trung Quốc Huyền Trang sang Ấn Độ hành hương và du học vào thế kỷ thứ VII có thuật lại rằng các thành phần trong tăng đoàn dù theo các tông phái hay học phái khác nhau - nói đúng hơn là chủ trương các quan điểm triết học khác nhau - thế nhưng vẫn sinh hoạt và tu tập chung trong một ngôi chùa.

Lần kết tập thứ ba tương đối rắc rối và phức tạp hơn nhiều. Kinh sách do các học phái sau này trước tác không thống nhất về địa điểm cũng như năm tổ chức liên quan đến lần kết tập thứ ba, có thể là vì có nhiều hội nghị kết tập khác nhau và mỗi hội nghị đều tự nhận mình là lần kết tập thứ ba (Cornu, P., 2006, tr.147-148). Trong khuôn khổ của bài viết ngắn này chúng ta có thể tạm xem hội nghị duyệt xét giáo lý tổ chức tại Hoa-thị-thành (Pataliputra) - kinh đô của xứ Ma-kiệt-đà (Magadha) - vào khoảng năm 250 trước Tây Lịch dưới triều đại của hoàng đế A-dục là tiêu biểu hơn hết và có thể đại diện cho lần kết tập thứ ba này. Dầu sao đi nữa thì mối quan tâm chung và chính yếu nhất của tất cả các hội nghị kết tập lần thứ ba là nhằm giải quyết tình trạng bộc phát của nhiều quan điểm khác nhau dưới hình thức các "học phái" vào thời bấy giờ. Chính thức có tất cả 18 học phái gồm chung trong hai khuynh hướng quan trọng nhất là Sthaviravadin chủ trương bảo thủ, và Mahasanghika chủ trương cấp tiến trên đây.

Bên trong nhóm bảo thủ Sthaviravadin (chủ trương giáo lý của các người xưa) lại thấy xuất hiện ít nhất là hai nhóm, chủ

trường hai quan điểm triết học khác nhau: nhóm thứ nhất là Sarvastivadin (Nhất Thiết Hữu bộ), Phật Giáo Tây Tạng gọi là Vaibhashika (Đại Tì-bà-sa luận), và nhóm thứ hai là Vibhajyavadin (Phân Biệt bộ). Nhóm thứ nhất (Sarvastivadin / Vaibhashika) còn được gọi là học phái "Duy Thực" bởi vì nhóm này chủ trương tính cách thực thể của tất cả mọi hiện tượng, dù chúng thuộc quá khứ, hiện tại hay tương lai - nói cách khác là tất cả mọi hiện tượng đối với học phái này đều là "thật". Nhóm thứ hai (Vibhajyavadin / Phân Biệt bộ / chữ *vibhajya* trong tiếng Phạn có nghĩa là sự phân chia hay phân tách) chủ trương một sự phân biệt mang tính cách khẳng định cho rằng các hiện tượng quá khứ không còn hiện hữu nữa bởi vì chúng đã biến thành quả, và chính Phật Giáo Theravada đã bắt nguồn từ học phái Vibhajyavadin này. Tuy rằng Phật Giáo Theravada được xem là phát xuất từ học phái xưa trên đây, thế nhưng cũng đã trải qua không biết bao nhiêu thăng trầm và biến đổi trước khi trở thành gia đình Phật Giáo Theravada như ngày nay.

Sự hình thành của Phật Giáo Theravada ở Tích Lan

Năm 250 trước Tây Lịch, tức là sau khi chấm dứt lần kết tập thứ ba, nhà vua A-dục sai con trai mình là nhà sư Ma-hi-đà (Mahinda) hướng dẫn một phái đoàn truyền giáo đến Tích Lan. Ma-hi-đà tình cờ gặp được vua Tích Lan là Thiên Ái Đế Tu (Devanampiya Tissa) trong một dịp đi săn của vị vua này. Ma-hi-đà thuyết phục được vua Devanampiya theo Phật Giáo và thành lập tăng đoàn đầu tiên ở kinh đô cũ của Tích Lan là

Anuradhapura. Năm 240 trước Tây Lịch, nhờ sự giúp sức nhiệt tình của vua Tích Lan, Ma-hi-đà xây dựng được một ngôi chùa thật đồ sộ là Mahavihara (Đại Tự Viện) tại kinh đô Anuradhapura. Ngôi chùa ngay sau đó đã trở thành trung tâm lãnh đạo của Phật Giáo Tích Lan cho đến khi bị người Tamil san bằng vào cuối thế kỷ thứ X.

Nền Phật Giáo phát xuất từ học phái Vibhajjavadin do Ma-hi-đà đưa vào Tích Lan phát triển rất nhanh. Thế nhưng trong khoảng thời gian từ đầu thế kỷ thứ II đến hết thế kỷ thứ I trước Tây Lịch, sắc dân Tamil trên lục địa Ấn nhiều lần tràn vào Tích Lan, giết hại tăng sĩ và gây ra loạn lạc khắp nơi. Ngoài tình trạng bất ổn do chiến tranh gây ra lại còn xảy ra thêm nhiều sự chia rẽ chính trị bên trong hoàng triều, lôi kéo theo những bất đồng chính kiến trong tăng đoàn. Do đó các vị lãnh đạo ngôi Đại Tự Viện (Mahavihara) tại kinh đô Anuradhapura quyết định cho ghi chép kinh điển bằng tiếng Pa-li trên lá bối với hy vọng có thể bảo tồn được giáo huấn của Đức Phật trước sự phân tán của tăng đoàn và hoàn cảnh loạn lạc trong nước. Cũng xin nhắc thêm là trong những lúc bình thường tăng đoàn thường giao trọng trách học thuộc giáo huấn của Đức Phật cho những vị có trí nhớ tốt, thế nhưng trong những lúc nhiễu nhương và loạn lạc thì quả thật khó cho tăng đoàn thành lập và duy trì các nhóm tăng sĩ đảm trách công tác này.

Dầu sao quyết định bất ngờ trên đây của các vị lãnh đạo ngôi Đại Tự Viện đã đánh dấu một sự chuyển hướng trọng đại mở ra một giai đoạn mới trong lịch sử phát triển của

Phật Giáo nói chung. Ngoài ra các vị này cũng quyết định không sử dụng ngôn ngữ địa phương là Cinhalese mà dùng tiếng Pa-li, một ngôn ngữ Phật Giáo thông dụng trong toàn vùng phía nam bán lục địa Ấn Độ, để ghi chép kinh sách. Thật ra ngôn ngữ này là ngôn ngữ mágadhiká của xứ Ma-kiệt-đà (Maghada) trong thung lũng sông Hằng và thuộc vào nhóm ngôn ngữ prâkrit rất gần với tiếng Phạn, và đã chỉ được gọi một cách nhầm lẫn là "ngôn ngữ Pa-li" vào thế kỷ XIX. Theo truyền thuyết thì việc ghi chép trên đây được một ngàn vị tỷ kheo uyên bác về Phật Giáo xưa (Sthaviravadin / Thượng Tọa bộ) thực hiện trong vòng một năm, thế nhưng trên thực tế thì việc ghi chép này mang tính cách trường kỳ và kéo dài suốt nhiều thế kỷ! Ngoài hai tạng Luật và Kinh được đưa vào Tích Lan từ thời kỳ của hoàng đế A-dục, thì một tạng mới cũng đã được hình thành vào thế kỷ thứ V, gọi là tạng Luận nhằm ghi chép những lời bình giải về giáo lý thuộc các lãnh vực triết học và tâm lý học.

Ngoài ra cũng xin nhắc thêm là Phật Giáo Đại Thừa và Kim Cương Thừa cũng đã từng được đưa vào Tích Lan từ thế kỷ thứ VIII, thế nhưng hai thừa này không lẫn át được ảnh hưởng của Phật Giáo Theravada đã bám rễ từ lâu đời trên hòn đảo này, và sau đó đã biến mất vào thế kỷ XI. Vào thế kỷ XII người Tamil từ lục địa lại xâm lược Tích Lan, khiến Phật Giáo Theravada thêm một lần nữa phải chịu nhiều thiệt hại và mất mát.

Hòn đảo Tích Lan là một trạm tiếp vận thật thiết yếu cho tàu bè khởi hành từ Âu Châu đến Á Châu. Năm 1505 người Bồ Đào

Nha đổ bộ lên hòn đảo này và chiếm giữ toàn bộ các vùng ven biển, hoàng triều Tích Lan phải rút lui vào vùng cao nguyên Kandy nơi trung tâm của đảo để cố thủ. Năm 1603 người Hòa Lan ngấm ngầm liên kết với hoàng triều Tích Lan và cùng đánh bật người Bồ Đào Nha ra khỏi đảo. Thế nhưng người Hòa Lan lại trở mặt, sau khi chiếm được các vùng ven biển liền kéo quân tràn vào các vùng sâu hơn bên trong đảo, tàn sát dân chúng và mở rộng thêm các vùng đã chiếm. Người dân Tích Lan phải lánh vào các vùng núi hẻo lánh. Hòn đảo Tích Lan trở thành thuộc địa của người Hòa Lan từ đó. Năm 1795 ở Âu Châu người Pháp kéo quân đánh chiếm các nước Bỉ và Hòa Lan và thành lập một nước thuộc địa trá hình gọi là nước Cộng Hòa Batavia. Người Hòa Lan ở Tích Lan bị hất chân, người Anh tức thời lợi dụng cơ hội này đánh chiếm toàn bộ hòn đảo và chính thức biến Tích Lan thành thuộc địa vào năm 1815.

Tín ngưỡng luôn là một công cụ được người Tây phương triệt để sử dụng trong các kế hoạch đánh chiếm, mở mang và cai trị các vùng đất mới. Dưới sự cai trị, nhất là của người Hòa Lan và người Anh, công cụ này đã được tận lực sử dụng. Phật Giáo Theravada bị ngược đãi, kỳ thị và cấm đoán, và đã suy tàn một cách nhanh chóng sau đó.

William Rhys Davids và sự hồi sinh của Phật Giáo Theravada

William Rhys Davids sinh năm 1843 ở Colchester, một tỉnh nhỏ bên bờ biển thuộc hướng đông bắc của thành phố Luân Đôn. Ông là con đầu lòng của một vị mục sư khá

kính mà mọi người trong giáo xứ thường hay gọi một cách tâng bốc là "Giám mục Essex". Mẹ là nhà giáo dạy ở một trường dòng trực thuộc nhà thờ do cha của ông quản lý. Lúc vừa lên hai thì mẹ mất khi sinh em của ông, lúc ấy bà mới 37 tuổi. Thuở thiếu thời ông rất thông minh và thích học về ngôn ngữ. Ông học tiếng La-tinh và sau đó sang Đức học thêm tiếng Phạn, vừa học vừa dạy tiếng Anh để kiếm sống và trang trải học phí. Ông trở về Anh và thi đỗ vào trường Hành Chánh (*Civil Service*), và sau khi tốt nghiệp được bổ đi làm ở Tích Lan.

Ở Tích Lan ông được cử vào Sở Hành Chánh Thuộc Địa (*Colonial Secretary's Office*). Vừa làm việc vừa học thêm tiếng Cinhalese và tiếng Tamil, là các ngôn ngữ địa phương trên đảo. Sau đó ông được gửi đi nhậm chức ở nhiều nơi như Kandy, Matal..., và sau cùng được cử làm thẩm phán tại một hải cảng lớn ở miền Nam Tích Lan, nơi này từng là một trạm nghỉ chân và tiếp vận của tàu bè Bồ Đào Nha và Hòa lan từ thế kỷ XVI. Tại đây ông phải giải quyết một vụ án liên quan đến tôn giáo, và trong hồ sơ lại có một văn bản bằng tiếng Pa-li nhưng không ai biết đọc. Ông bèn quyết định học ngôn ngữ này và cũng đã tìm được một nhà sư biết tiếng Pa-li là Yatramulle Unnanse. Năm 1871 ông lại được bổ làm việc ở Nuwarakalaviya và trên phương diện hành chánh thì nơi này trực thuộc cựu kinh đô của Tích Lan là Anuradhapura, nơi mà Ma-hi-đà con trai của hoàng đế A-dục đã xây dựng ngôi Đại Tự Viện cho Tích Lan 22 thế kỷ trước.

Ba năm trước đó tức là vào năm 1868, vị thống đốc cai trị Tích lan là Hercules Robinson có thành lập một Ủy ban Khảo cổ (*Archaeological Commission*). William Rhys Davids tham gia ngay vào ủy ban này và tiếp tay khai quật di tích ngôi Đại Tự Viện ở Anuradhapura đã bị người Tamil san bằng vào năm 993. Trong khoảng thời gian từ 1870 đến 1872 ông viết một loạt bài cho tờ báo nổi tiếng *Journal of Royal Asiatic Society* về các di tích của kinh đô Anuradhapura và ngôi Đại Tự Viện.

Vì một vài bất hòa xảy ra với cấp trên nên ông bị trả về mẫu quốc năm 1873. Ông quay sang học luật và trở thành luật sư. Đồng thời ông dạy thêm tiếng Pa-li ở trường Đại học Cao đẳng Luân Đôn (*University College of London*), và dịch một số các kinh sách xưa bằng tiếng Pa-li và Cinhalese. Sau đó ông được Đại học Manchester mời giảng dạy về khoa tôn giáo đối chiếu. Ông thành lập Hiệp Hội Hoàng Gia về ngôn ngữ Pa-li (*Royal Pali Society*) năm 1881. Một cách vắn tắt là ông hết sức nhiệt tâm và tìm đủ mọi cách để quảng bá Phật Giáo Theravada dưới mọi khía cạnh và bằng mọi hình thức. Ông xuất bản quyển sách đầu tiên ở Âu Châu về Phật Giáo và Đức Phật: *Buddhism, being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha* (Phật Giáo: phác họa về cuộc đời và giáo huấn của vị Cổ-đàm, tức là Đức Phật).

Nhờ một người bạn giới thiệu, ông quen với một phụ nữ tên Caroline Augusta Foley nổi tiếng uyên bác về tiếng Pa-li. Hai người cùng dịch và xuất bản kinh sách. Sau đó họ

lấy nhau năm 1894. William Rhys Davids khuyên vợ nên nghiên cứu về tâm lý học Phật Giáo và vai trò của người phụ nữ trong tín ngưỡng này.

Năm 1910, bà được mời làm giảng sư về môn triết học Ấn Độ ở Đại học Manchester và sau đó từ năm 1918 bà được đưa lên làm giảng sư môn lịch sử Phật Giáo tại Trường Đông Phương Học, đồng thời kiêm nhiệm chức Tổng thư ký Hiệp Hội Kinh Điển Pa-li do chồng bà sáng lập. Điều đáng quan tâm hơn hết là từ năm 1881 đến 1910 dưới sự bảo trợ của bà, một số lớn kinh trong Tam Tạng Kinh đã được dịch và xuất bản. Năm 1989 dưới danh nghĩa của Hiệp Hội Kinh Điển Pa-li (Pali Text Society), bà cho xuất bản toàn bộ Tam Tạng Kinh gồm 178 quyển, và trong số này có 78 quyển đã được dịch sang tiếng Anh. Các bộ sách này đã đóng một vai trò thật chủ yếu đối với lịch sử phát triển của Phật Giáo Theravada. Ngày nay chúng ta hay thấy các kinh điển Pa-li thường có ghi chú thêm các chữ PTS, đây là các chữ viết tắt của Pali Text Society, có nghĩa là các kinh này thuộc vào bộ Tam Tạng Kinh do Hiệp Hội Kinh Điển Pa-li trên đây xuất bản. Cũng xin lưu ý thêm là Hiệp Hội này ngày nay vẫn còn hoạt động và các kinh điển Pa-li vẫn còn được tiếp tục dịch sang tiếng Anh.



William Rhys Davids (1843-1922) và Caroline Augusta Foley - Rhys Davids (1857-1942)

Bộ Tam Tạng Kinh bằng tiếng Anh cho thấy một lợi điểm vô song trong việc quảng bá Phật Giáo Theravada, bởi vì ngày nay gần như không còn ai đọc được tiếng Pa-li, ngoại trừ một số nhà sư hiếm hoi ở Tích Lan, Miến Điện và Thái Lan. Các phần đã dịch được phổ biến rộng rãi khắp nơi trên thế giới cũng như tại các nước Đông Nam Á, trong đó có cả Tích Lan! Bộ kinh này chẳng những đã giúp làm hồi sinh Phật Giáo Theravada ở Á Châu mà còn giúp phổ biến giáo huấn của Đức Phật trên toàn thế giới.

Sau hết cũng xin trích ra đây một câu phát biểu rất nổi tiếng của William Rhys Davids để cùng với người đọc suy ngẫm:

"Bảo tôi là người Phật Giáo hay không Phật Giáo thì cũng không thành vấn đề, tôi đã từng nghiên cứu tất cả các hệ thống tôn giáo lớn trên thế giới, và tôi không hề tìm thấy trong bất cứ một tôn giáo nào có một thứ gì đó có thể vượt hơn vẻ tuyệt mỹ và sự hiểu biết vẹn toàn của Con Đường của Tám Điều Cao Quý và Bốn Sự Thật Cao Quý do Đức Phật nêu lên. Tôi luôn hân hoan được hướng đời tôi theo con đường đó".

(Buddhist or not Buddhist, I have examined every one of the great religious systems of the world, and in none of them have I found anything to surpass, in beauty and comprehensiveness, the Noble Eightfold Path and the Four Noble Truths of the Buddha. I am content to shape my life according to that path).

Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ Diệu Đế) và Con Đường của Tám Điều Cao Quý (Bát Chánh Đạo) cũng chính là nền móng của toàn bộ Phật Giáo Theravada.

Sở dĩ mạn phép dài dòng như trên đây là nhằm cho thấy sự nhiệt tâm và lòng hăng say của một con người đôi khi cũng có thể mang lại một tác động thật rộng lớn. Tích Lan bị Người Anh xâm chiếm và biến thành thuộc địa của họ vào thế kỷ XIX cũng chẳng khác gì với tình trạng của xứ Tây Tạng ngày nay, thế nhưng nào có phải vì thế mà Phật Giáo Theravada đã biến mất trên hòn đảo ấy đâu, và chẳng phải là Phật Giáo của xứ Tây Tạng bị chiếm đóng ngày càng được toàn thế giới biết đến và ngưỡng mộ hay sao?

Thật vậy trên dòng lịch sử phát triển lâu dài, và dù ở bất cứ nơi nào và trong bất cứ thời đại nào, Phật Giáo luôn phải gánh chịu nhiều thử thách, thế nhưng vẫn hồi sinh và sống còn. Tuy thế những khó khăn mới vẫn tiếp tục hiện ra: truyền thống tu tập lâu đời dựa vào sự buông xả và vượt lên trên những giá trị thế tục của Phật Giáo nói chung và nhất là của Phật Giáo Theravada nói riêng, hiện đang phải gánh chịu ảnh hưởng gây ra bởi các chủ trương toàn cầu hoá, kinh tế hóa

và chính trị hóa của các xã hội Á Châu ngày nay. Vì thế cũng xin mạn phép đưa thêm phần phụ lục dưới đây nhằm cho thấy một phản ứng nào đó của Phật Giáo Theravada trước những biến đổi gây ra bởi các xu hướng xã hội ngày nay, hầu cùng với độc giả suy tư về một "đường hướng" phát triển mới (?) cho Phật Giáo Theravada trong tương lai.

Phụ Lục

Truyền thống "Tu Trong Rừng"

Suốt bốn mươi lăm năm trên khắp nẻo đường hoằng Pháp, Đức Phật đi chân đất và chỉ ôm một chiếc bình trong hai tay. Ngài luôn dừng chân bên ngoài các thôn xóm và những nơi phố chợ. Chẳng những đó là một tấm gương cho chúng ta soi mà còn là cả một lý tưởng cho chúng ta nhìn vào. Dù rằng làng mạc và phố chợ của hơn hai ngàn năm trăm năm trước không đông đúc, xô bồ và đầy cám dỗ như ngày nay, thế nhưng người tu hành cũng khó tránh khỏi bị hủ hóa để không còn nhận ra được đâu là Con Đường của Tám Điều Đúng Đắn. Thế nhưng ngay cả vào thời kỳ Đức Phật còn tại thế, một số vị trong tăng đoàn cũng đã bắt đầu có xu hướng chọn cách sống định cư trong các vùng đông đúc. Sự kiện này có thể giải thích phần nào phản ứng của Đề-bà Đạt-đa nhằm chống lại xu hướng này trong tăng đoàn. Thử hỏi ngày nay khi dân số đã trở nên đông đảo hơn, xã hội được hệ thống hóa và đô thị hóa, thì người tu tập có còn đủ sức giữ nguyên được lối sống do Đức Phật làm gương và nhìn vào lý tưởng do Ngài nêu lên hay không?

Thiết nghĩ một người tu hành chân chính phải hội đủ khả năng vượt lên trên mọi sự trói buộc trong gia đình và xã hội mới có thể bước theo vết chân của Đức Phật được. Về mặt này thiết nghĩ chỉ có tăng đoàn của Phật Giáo Theravada là vẫn còn giữ được phần nào - hay ít ra cũng là một vài khía cạnh hay hình thức nào đó - truyền thống tu tập của các tăng đoàn nguyên thủy khi Đức Phật còn tại thế.

Khuynh hướng tu tập bằng cách giữ gìn giới luật và tìm vào những nơi hoang dã, tách rời khỏi thế giới thế tục, đã xuất hiện trở lại ở Thái Lan kể từ đầu thế kỷ XX, và gọi là truyền thống "Tu Trong Rừng" (Moines de la Forêt / Monks of the Forest). Một vài độc giả cũng có thể ngạc nhiên khi nghe nói đến truyền thống này, bởi vì ở Việt Nam không, hoặc ít khi nghe nói đến việc tu tập trong rừng. Tuy nhiên trong thế giới Tây Phương những người tu tập theo Phật Giáo Theravada hầu như đều biết, hoặc ít nhất cũng nghe nói đến truyền thống tu tập này. Chúng ta cũng có thể tự hỏi có phải "hệ phái Khất Sĩ" ở Việt Nam đúng là truyền thống "Tu Trong Rừng" do Phật Giáo Theravada Thái Lan chủ trương hay không, hay là một "hệ phái" độc lập và mang tính cách hoàn toàn khác biệt? Vậy chúng ta thử tìm hiểu thêm về vấn đề này.

Khi nói đến một "hệ phái" thì có nghĩa là đề cập đến một đường hướng tu tập mang một căn bản triết học hay một số khía cạnh giáo lý đặc thù và cá biệt nào đó. Trong khi đó "truyền thống" Tu trong Rừng chỉ đơn giản là một phép tu tập chủ trương phải giữ giới

thật nghiêm túc và chọn một lối sống phù hợp với việc thiền định, và do đó không phải là một "hệ phái". Vậy cũng thử tìm hiểu xem chữ "khất sĩ" trong "hệ phái Khất Sĩ" có nghĩa là gì. Chữ bhikkhu (tiếng Pa-li) hay bhiksu (tiếng Phạn) dịch âm là "tỳ kheo" có hai nghĩa: nghĩa thứ nhất mang tính cách từ chương là "người ăn xin" hay "người hành khất" (mendiant / beggar, mendicant), ý nghĩa thứ hai giới hạn trong phạm vi của tín ngưỡng Phật Giáo, là một người tu hành đã rời bỏ cuộc sống thế tục, và đồng thời cũng phản ánh một sự khiêm tốn nào đó. Kinh sách gốc Hán dịch chữ bikkhu là "khất sĩ", và trong tiếng Hán chữ "sĩ" có ba nghĩa: người có học (hay tài giỏi), một vị quan lại, hay một người lính, do đó chữ "khất sĩ" có thể hiểu một cách từ chương là "một người ăn xin có học" hay "giỏi giang", tức có ý nói lên một sự "tâng bốc" nào đó. Vì thế chữ này không phản ánh trung thực ý nghĩa nguyên thủy của chữ tỳ-kheo là một người ăn xin khiêm tốn. Tóm lại nếu "hệ phái Khất Sĩ" ở Việt Nam đúng là truyền thống "Tu Trong Rừng" của Thái Lan thì nên thay bằng một chữ khác thích nghi hơn và nhất là không nên xem như là một "hệ phái" được quy định riêng biệt.

Tu Trong Rừng là truyền thống tu tập nguyên thủy từ thời kỳ của Đức Phật còn tại thế. Ngài chủ trương tăng đoàn phải sống tách ra khỏi cuộc sống trói buộc trong gia đình và khung cảnh bon chen của xã hội, đây là cách tránh cho người tu hành không bị hủ hoá và vướng mắc trong mạng lưới của những thứ tiện nghi vật chất. Đức Phật sinh ra dưới một gốc cây, đạt được giác ngộ dưới một gốc cây, ngồi thuyết giảng dưới một gốc

cây, nằm xuống lần cuối cùng ở giữa hai gốc cây. Cảnh hoang dã của núi rừng và sự vắng lặng của thiên nhiên luôn tỏa rộng và bàng bạc trong kinh sách và trên khắp nẻo đường hoàng Pháp của Đức Phật. Kinh sách cũng kể lại rằng hai đệ tử thân cận của Ngài là Ma-ha Ca-diếp (Mahakassapa) và Kiều Trần Như (Annakondanna) rất yêu thiên nhiên và đã trải qua hầu hết cuộc đời mình trong những nơi hoang dã.

Xin trích dẫn một vài câu trong số không biết bao nhiêu câu trong kinh sách ghi lại lời khuyên của Đức Phật rằng phải tìm nơi hoang dã để tu hành:

- Kinh *Andhakavinda Sutta* ("*Bài kinh thuyết giảng ở Andhakavinda*", Andhakavinda là một địa danh trong xứ Ma-kiệt-đà - Maghada)

Trong bài kinh này Đức Phật dạy A-nan-đà phải giảng như thế nào cho những người mới gia nhập tăng đoàn. Đức Phật nêu lên tất cả năm điều chính yếu mà những người mới xuất gia cần phải noi theo. Sau đây là hai trong số năm điều ấy:

[Này, A-nan-đà, hãy nói với họ như thế này]:

- "*Này các bạn, hãy đến với tôi và nói năng thật ít, hãy bớt đi trò chuyện. 'Đây là cách khuyến khích họ, khích lệ họ và giúp họ an trú trong thái độ ít lời'.*

[Này, A-nan-đà, hãy nói với họ như thế này]:

-"Này các bạn, hãy tìm nơi hoang vu, sống ở những nơi hoang dã, trong một túp lều tranh giữa rừng. 'Đây là cách khuyến khích họ, khích lệ họ nhằm giúp họ tự cô lập thân xác mình", (theo bản dịch tiếng Anh của Thinassaro Bhikkhu).

(cô lập thân xác là cách giúp thân xác tránh khỏi mọi sự ô nhiễm và những thứ "cám dỗ" của thế tục)

[trích trong *Adhakavinda Sutta* - Anguttara Nikaya / Tăng Chi Bộ Kinh (AN 5.114 / PTS, A iii 138).

Bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu: "*At Andhakavinda*" Bản dịch tiếng Việt của HT Thích Minh Châu: "*Kinh Tại Andhakavinda*"]

- Kinh *Dantabhumi Sutta* ("*Kinh về phép luyện tập sự chế ngự*")

Đây là bài kinh Đức Phật giảng cho một môn đệ của đạo Ja-ïn:

- *"Này người bạn tu hành, hãy đến đây và tìm nơi trú ngụ trong một cánh rừng, dưới gốc cây, bên triền núi, nơi hang động, trong bãi tha ma, một góc rừng thâm u, giữa đồng trống hay bên cạnh một ụ rơm"* (theo bản dịch tiếng Anh của I.B. Horner).

[trích trong *Dantabhumi Sutta* - Majjhima Nikaya / Trung Bộ Kinh, M 125 / PTS: M iii 128.

Bản dịch tiếng Anh của I.B. Horner: *"The Discourse on the 'Tamed Stage"*

Bản dịch tiếng Việt của HT Thích Minh Châu: *"Kinh Điều Ngự"*]

- Kinh *Maha-Saccaka Sutta* ("*Bài Kinh dài giảng cho Saccaka*")

Đây là bài kinh Đức Phật giảng cho người con trai của một môn đệ đạo Ja-ĩn là Saccaka tại rừng Đại Lâm ở Vệ-xá-lị (Vesali):

- *"Cuộc sống trong gia đình thật gò bó và đầy bụi bặm (những thứ ô nhiễm của cuộc sống thế tục), kiếp sống không nhà thân thang như gió thoảng. Sống trong gia đình thật khó lòng mang lại cho mình một cuộc sống thánh thiện, trọn vẹn, tinh khiết và nhứt tâm như một vỏ sò (trống rỗng, bóng loáng và không một chút vướng bận). Vậy hãy cứ cạo sạch râu tóc, khoác lên người chiếc áo màu nghệ và bỏ lại phía sau cuộc sống gia đình để trở*

thành một kẻ không nhà xem sao?" (theo bản dịch tiếng Anh của Thinassaro Bhikkhu).

[trích trong *Maha-Saccaka Sutta* - Majjhima Nikaya / Trung Bộ Kinh / MN 36, PTS M i 237)

Bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu:
"The Longer Discourse to Saccaka"

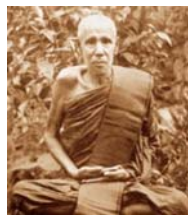
Bản dịch tiếng Việt của HT Thích Minh Châu:
"Đại Kinh Saccaka"]

Trong bối cảnh chung ngày nay của các nước Á Châu, tình trạng đô thị hóa cuộc sống đã ảnh hưởng không ít đến Phật Giáo nói chung và nhất là đối với Phật Giáo Theravada nói riêng. Các chủ trương hệ thống hóa và công cụ hóa Phật Giáo trong một vài quốc gia đã khiến cho một số nhà sư chân chính phải lo ngại, vì đây là cách đánh lạc hướng lý tưởng của họ và tách rời họ ra khỏi Con Đường do Đức Phật đã vạch ra. Ngày nay người tu hành phải có bằng cấp và được đào tạo từ các trường Phật học. Họ phải may cờ thật to, sắm chuông mõ thật kêu, đắp tượng thật cao, trang hoàng xe hoa thật lộng lẫy... và việc tu hành thì phải giữ đúng theo kế hoạch. Các trường Phật học không mấy khi dạy phép ngồi thiền. Thế nhưng tu tập Phật Pháp nào có phải đơn giản chỉ là một sự "học hành" đâu. Tình trạng trên đây đã từng xảy ra ở Thái Lan vào đầu thế kỷ XX.

Tại miền bắc của xứ này có một nhà sư tên là Ajahn Sao Kantasilo ý thức được tình trạng lệch lạc và vô trách nhiệm đó của tăng đoàn, đã cùng với một người đệ tử là Ajahn Mun Bhuridatto rút lui vào chốn rừng sâu, chọn một cuộc sống khắc khổ và nghiêm túc

hơn và nhất là dồn tất cả mọi nỗ lực vào việc tu tập thiền định. Sự quyết tâm đó của hai thầy trò Ajahn Sao và Ajahn Mun bất ngờ đã chinh phục được nhiều người, và truyền thống Tu Trong Rừng từ ngàn năm đã hồi sinh trở lại trong các khu rừng của miền bắc Thái.

Người đệ tử lỗi lạc nhất của Ajahn Mun sau này, tức thuộc vào thế hệ thứ ba, không ai khác hơn Ajahn Chah, một trong số các nhà sư uyên bác nhất của Phật Giáo Thái Lan trong thế kỷ XX. Ajahn Chah đã mở ra một kỷ nguyên mới cho Phật Giáo Thái Lan và mang lại nhiều ảnh hưởng lớn lao trên thế giới. Các đệ tử người Tây Phương của ông đã gieo rắc truyền thống Tu Trong Rừng ở nhiều quốc gia trên toàn thế giới.



1



2



3

Các vị đại sư đã làm hồi sinh truyền thống tu tập trong rừng

1- Ajahn Sao Kantasilo (1861-1941): vị thầy làm sống lại truyền thống Tu Trong Rừng

2- Ajahn Mun Bhuridatto (1870-1949): đệ tử của Ajahn Sao

3- Ajahn Chah Shubatto (1918-1992): đệ tử của Ajahn Mun



Một vài đệ tử đương thời người Tây Phương
của Ajahn Chah

1- Ajahn Sumedho (1934, người Mỹ, trụ trì một ngôi chùa ở Anh); 2- Ajahn Khemadhammo (1944, người Anh); 3- Ajahn Munindo (1951, người Tân Tây Lan); 4- Ajahn Brahmavamso (1951, người Anh, trụ trì một ngôi chùa ở Úc); 5- Ajahn Sundara (1946, tỳ-kheo ni người Pháp); 6- Jack Kornfield (1945, người Mỹ)

Ajahn Chah nhắm mắt thật nhẹ nhàng ngày 16 tháng giêng năm 1992, trong một ngôi chùa giữa khu rừng Pah Pong nơi miền bắc Thái. Xác của ông được giữ nguyên trong suốt một năm để các Phật tử trong nước đến chiêm bái. Lễ hỏa táng được tổ chức ngày 16 tháng giêng năm 1993 với sự tham dự của vua và hoàng hậu Thái Lan, Thủ tướng và phái đoàn chính phủ, 5.000 Phật tử đến từ khắp nơi trên thế giới và 100.000 Phật tử trong nước, trong một bầu không khí tiếc thương, để tưởng nhớ đến một vị tỳ kheo bốn mươi bảy năm trước đã ôm bình bát rời chùa, đi chân đất và sống trong rừng để tìm một con đường tu tập và một lý tưởng cho kiếp nhân sinh của mình.

Người ta vẫn thường nói một vị a-la-hán chỉ nghĩ đến sự giải thoát đơn lẻ của chính mình, thế nhưng những gì vừa nêu lên cũng đủ để cho thấy quyết tâm của một người tu hành dù chỉ đi tìm sự giải thoát cho chính mình đi nữa, thế nhưng khi nằm xuống cũng đã làm xúc động biết bao nhiêu con tim, tạo được cả một thế hệ đệ tử lừng danh mang Đạo Pháp quảng bá trên toàn thế giới. Thiết nghĩ những người tu hành tự nhận mình bước theo con đường của người bồ-tát, đôi khi cũng nên nhìn lại hành vi và tác ý đang chi phối mình xem có phù hợp với lời nguyện hy sinh tất cả đời mình vì lợi ích của chúng sinh hay không?

Sự hồi sinh của truyền thống Tu Trong Rừng phản ánh một xu hướng chống lại các hình thức tu tập mang ít nhiều tính cách lệch lạc ngày nay, và cũng là một cách quay về với nếp sinh hoạt lý tưởng của các tăng đoàn nguyên thủy trong những nơi hoang dã từ hơn hai ngàn năm trăm năm về trước. Thế nhưng chúng ta cũng có thể tự hỏi lối sống lý tưởng đó có thể thực hiện được trong bối cảnh xã hội ngày nay hay không? Thật vậy, tu trong rừng là phải rút lui vào một nơi hoang dã, lánh xa cuộc sống thế tục, và các điều kiện đó thật hết sức khó thực hiện trong bối cảnh xã hội tân tiến ngày nay. Tuy nhiên, dù phải sống trong một môi trường đầy bon chen, mưu mô và dối trá, thế nhưng nếu chúng ta biết sống một cách đơn sơ và giản dị, biết lánh xa mọi thèm muốn, giữ một thái độ phi bạo lực, và trong lòng luôn thương yêu từng ngọn cỏ cành cây, từng sinh vật và con người, thì biết đâu cũng là một cách giúp mình bước vào một khu rừng êm ả và thanh

văng để ngồi xuống một gốc cây vươn lên giữa cảnh phần hoa đô hội.

Sống một cuộc sống đơn sơ không có nghĩa là bắt buộc phải sống trong một bối cảnh nghèo nàn và thiếu thốn mà đúng hơn là một cách giới hạn mọi thèm muốn, hầu mang lại cho mình nhiều nghị lực hơn giúp mình chủ động được những đòi hỏi phù phẩm trên phương diện vật chất và cả trên phương diện tinh thần. Sự đơn giản hóa cuộc sống trên phương diện vật chất không phải là một cách hành xác mà là cách chối bỏ sự tiện nghi và chống lại mọi thèm muốn là những nguyên nhân sâu xa nhất mang lại khổ đau. Sự đơn giản hóa cuộc sống trên phương diện tinh thần không phải là một điều đại dột mà là cách mang lại cho mình sự trong sáng và cảnh giác, giúp mình chống lại mọi xúc cảm bồn loạn cũng như tình trạng xô bồ và bề bộn trong sự vận hành của tâm thức. Tạo ra sự đơn giản - nói cách khác là tạo ra một khu rừng hoang vắng trong tâm thức mình và bối cảnh chung quanh mình - là cách "tẩy xóa" mọi sự bám víu, sợ hãi và hoang mang, giúp mình trực tiếp ý thức được một cách thật trong sáng và thanh thoát bản chất vô thường, không hoàn hảo và vô cá thể của chính mình.

Sơ lược thư mục tham khảo

- Cornu (Phillipe). - *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, nov. éd. augmentée, Sueil, 2006.

- Grosrey (Alain). - Le Grand Livre du Bouddhisme, Albin Michel, 2007.

- Trotignon (Dominique). - *Bouddhisme et végétarisme: du temps des ascète à l'époque contemporaine*. Cahiers bouddhiques N°7, Université Bouddhique Européenne, 2012.

- Trotignon (Dominique). - *Pour en finir avec le "Petit Véhicule"*, Institut d' Etude Bouddhique, 2008, http://www.bouddhisme-universite.org/pour-en-finir-avec-le-petit-vehicule_Trotignon. Bản dịch tiếng Việt: *Dứt khoát với chữ Tiểu Thừa*, Hoàng Phong chuyển ngữ, trang web Thư Viện Hoa Sen, 2010.

Các điểm chính yếu trong giáo lý Phật Giáo Theravada

Trước hết chúng ta hãy nhìn chung một vài đường nét sinh hoạt của gia đình Phật Giáo Theravada nhằm vào việc bảo toàn nền tảng giáo huấn xưa, và sau đó sẽ nêu lên các điểm đặc thù và chính yếu trong giáo lý của gia đình Phật Giáo này.

Nỗ lực bảo tồn căn bản Phật Giáo xưa

Nếu nhìn vào sự sinh hoạt của gia đình Phật Giáo Theravada thì chúng ta cũng có thể nhận thấy bằng bạc một tinh thần bảo thủ, thậm chí một hương vị cổ xưa nào đó, tỏa ra từ lý tưởng muốn bảo tồn giáo huấn và các truyền thống tu tập lâu đời mà Đức Phật đã vạch ra từ hơn hai ngàn năm trăm năm

trước. Nói một cách khác thì sự sinh hoạt chung của gia đình Phật Giáo này luôn cho thấy một sự cố gắng giữ gìn nề nếp gia phong, phản ánh một phong thái "khép kín" nào đó. Cố gắng này được biểu trưng qua ba khía cạnh là: giáo lý tuyệt đối chỉ dựa vào Tam Tạng Kinh, sự tuân thủ giới luật thật nghiêm túc và sau hết là việc phát huy các mối tương giao chặt chẽ giữa tăng đoàn và người thế tục.

Căn bản giáo lý dựa vào kinh điển bằng tiếng Pa-li

Gia đình Phật Giáo Theravada dù định cư ở phương trời nào cũng giữ lấy ngôn ngữ của tổ tiên, có nghĩa là căn bản giáo lý chỉ duy nhất căn cứ vào kinh điển bằng tiếng Pa-li ghi chép trong Tam Tạng Kinh. Thế nhưng thật ra thì từ "*pa-li*" lại không chỉ định một loại ngôn ngữ nào cả, mà chỉ có nghĩa là "*một dòng chữ*" hay là một "*văn bản*" mang tính cách khảo luận hay nghiên cứu. Trong các kinh sách xưa thì từ này được dùng để gọi một cách tổng quát những gì được ghi chép trong Tam Tạng Kinh nhằm mục đích phân biệt với các trước tác bên ngoài các tạng kinh này. Thế nhưng sau này vào thế kỷ XIX - tức là vào thời kỳ khi Tích Lan là thuộc địa của Anh Quốc - đã xảy ra một sự hiểu lầm thật trớ trêu khiến người ta cứ nghĩ rằng "*pa-li*" là một loại "*ngôn ngữ*" cổ nào đó đã được sử dụng để ghi chép Tam Tạng Kinh!

Trên thực tế ngôn ngữ được sử dụng để ghi chép Tam Tạng Kinh là ngôn ngữ của xứ Ma-kiệt-đà (Magadha) trong vùng thung lũng sông Hằng vào thời kỳ của Đức Phật còn tại

thế. Mặc dù Đức Phật đã từng thuyết giảng rất nhiều bài kinh trong xứ Ma-kiệt-đà, thế nhưng tất cả bốn thánh địa liên quan đến cuộc đời của Ngài là Lâm-tì-ni (Lumbini, nơi đản sinh), Bồ Đề Đạo Tràng (Bodh Gaya, nơi đạt Giác Ngộ), Vườn Lộc Uyển (Sarnath, nơi giảng Pháp lần đầu) và Câu Thi Na (Kushinaga, nơi tịch diệt) đều nằm ngoài lãnh thổ của xứ này. Do đó các học giả và các nhà ngôn ngữ học Tây Phương không nghĩ rằng ngôn ngữ mà Đức Phật nói là ngôn ngữ của xứ Ma-kiệt-đà mà là một thứ ngôn ngữ của quê hương Đức Phật là ardhamagadhî, khá gần với ngôn ngữ của xứ Ma-kiệt-đà, và cả hai cùng thuộc vào một "nhóm" chung (nếu nói theo thuật ngữ của các nhà ngôn ngữ học thì thuộc cùng một "gia đình") là ngôn ngữ prakrît.

Toàn bộ căn bản giáo lý của Phật Giáo Theravada được tuân tự hình thành trong suốt khoảng thời gian từ giữa thế kỷ thứ I trước Tây Lịch đến hết thế kỷ thứ IV sau Tây Lịch - tức là trong khoảng thời gian mà hai tạng Luật và Kinh được ghi chép trên lá bối. Đến thế kỷ thứ V thì một tạng thứ ba được hình thành là *Abhidhamma* (dịch âm là *A-tì-đạt-ma*, dịch nghĩa là *Thăng Pháp*, chữ *abhi* có nghĩa là vượt lên trên - all over, chữ *dhamma* trong trường hợp này tất phải có nghĩa là các *hiện tượng* - phenomena, và không có nghĩa là *Đạo Pháp*, do đó chữ Thăng Pháp có nghĩa là một sự hiểu biết vượt lên trên mọi hiện tượng). Tạng thứ ba này còn được gọi là tạng Luận, và chỉ gồm các trước tác được thực hiện về sau này và do đó đương nhiên không phải là những lời thuyết giảng của Đức Phật, thế nhưng vẫn được xem

là tạng thứ ba của Tam Tạng Kinh. Tạng này gộp chung một số văn bản bình giải rất phong phú và sâu sắc thuộc các lãnh vực triết học và tâm lý học, liên quan đến giáo huấn của Đức Phật nêu lên trong hai tạng đầu tiên. Điều đáng lưu ý là các văn bản này đều xuất phát từ đảo Tích Lan do các học giả lỗi lạc từ lục địa Ấn đến đây để nghiên cứu và trước tác, trong số này có thể kể ra các vị nổi bật nhất như: Buddhadatta (dịch âm là Phật-đà Đạt-đa, dịch nghĩa là Phật Thọ, chữ *datta* trong tiếng Pa-li có nghĩa là *cho* - given, do đó chữ "thọ" có nghĩa là *thọ ơn* và không có nghĩa là *sống lâu*), Buddhaghosa (Phật Âm, *ghosa* có nghĩa là *âm thanh* - sound, do đó có thể dịch nghĩa chữ Buddhaghosa là "Thanh âm của Phật" hay "Thanh âm của sự Giác Ngộ") và Dhammapala (Hộ Pháp, *pala* có nghĩa là *người bảo vệ* - keeper, protector - và trong trường hợp này thì chữ *Dhamma* lại có nghĩa là *Đạo Pháp* và không có nghĩa là các *hiện tượng*). Sau đây chúng ta sẽ tìm hiểu về hai vị tiêu biểu nhất là Buddhadatta (Phật-đà Đạt-đa) và Buddhaghosa (Phật Âm) cùng những các đóng góp của các vị này trong tạng Luận *Abhidhamma*.

Buddhadatta (thế kỷ thứ V) người miền nam nước Ấn, là một nhà sư vừa là một thi sĩ và triết gia theo học phái Phật Giáo Xưa (Sthaviravadin / Thượng Tọa bộ, Trưởng Lão bộ). Trước tác quan trọng nhất của ông mang tựa là *Abhidhammavataṛa* (*Dẫn nhập về A-tì-đạt-ma*), được viết vào thế kỷ thứ V và gồm tất cả 24 chương, phần lớn bằng thể thơ và bằng "tiếng" Pa-li. Đây là một tác phẩm tóm lược và hệ thống hóa toàn bộ giáo lý của Phật Giáo Theravada, căn cứ vào các bản

kinh được ghi chép bằng "tiếng" Pa-li trên lá bối từ cuối thế kỷ thứ I trước Tây Lịch. Buddhadatta nghiên cứu các kinh này tại ngôi Đại Tự Viện (Mahavihara) ở kinh đô Anuradhapura, và bắt đầu viết tập *Dẫn nhập về A-tì-đạt-ma*. Thế nhưng chỉ mới viết được một ít thì ông lại phải quay về quê nhà nơi miền nam nước Ấn, và tại ngôi chùa Bhûtamangalagâma ở tỉnh Uragapura ông đã hoàn tất tác phẩm này. Tập sách quan trọng thứ hai của ông là *Vinaya Vinicchaya (Phân tích về Luật Tạng)*, tác phẩm này được trước tác theo cùng một thể loại với tập *Dẫn nhập về A-tì-đạt-ma*, nội dung gồm các lời bình giải, phân tích và tóm lược các giới luật ghi chép trong bộ Luật Tạng. Ông cũng cho biết trên đường biển trở về Ấn ông có gặp Buddhaghosa từ Ấn đến Tích Lan.

Bouddhaghosa (thế kỷ thứ V) sinh ra trong một gia đình người Bà-la-môn trong vùng Bồ đề Đạo Tràng (Bodh Gaya). Ông đến Tích Lan nghiên cứu về hai tạng Luật và Kinh lưu giữ tại Đại Tự Viện (Mahavihara). Tại đây ông đã phân tích và tìm hiểu một số lượng khổng lồ các văn bản bình giải viết bằng tiếng Cinhalese (Sinhalese / Singhala / tức là ngôn ngữ địa phương trên đảo), sau đó ông đúc kết các văn bản này thành một tập luận bằng tiếng Pa-li mang tựa là *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga / nguyên nghĩa là Con đường Tinh Khiết hay Đúng Dẫn, visuddhi trong tiếng pali có nghĩa là sự tinh khiết hay đúng dẫn - purity, correctness, rectitude; magga có nghĩa là con đường. Do đó nếu dịch Visuddhimagga là Thanh Tịnh Đạo thì không được sát nghĩa cho lắm)*. Tác phẩm này được hoàn tất vào năm 430 và trở thành tác phẩm

sâu sắc và quan trọng nhất trong tạng Luận. Tập *Thanh Tịnh Đạo* được chia làm ba phần và gồm tất cả 23 chương: a) giới luật và đạo đức (sila, ch.1 và 2), b) sự tập trung thiền định (samadhi, ch.3-13), và c) trí tuệ (tiếng Pali: panna / tiếng Phạn: prajna, ch.14-23).

a- phần 1: phân tích các giới luật và vấn đề đạo đức và xem đây như là các phương tiện tu tập sơ khởi nhằm mang lại sự "tinh khiết hóa" thứ nhất. Phần này gồm có hai phân đoạn:

- phân tích các giới luật và nêu lên các quy tắc mà người tu hành phải tuân thủ.

- luận về sự khắc khổ và đưa ra quan điểm cho rằng sự khắc khổ của người tỳ kheo không phải là một hình thức hành xác mà chỉ là một phép tu tập mang tính cách bổ sung gọi là dhutanga (tiếng Pa-li), gồm tất cả 13 nguyên tắc: 1- sống trong rừng; 2- sống bằng cách khất thực với một chiếc bình bát; 3- khất thực từ nhà này sang nhà khác và không được cố ý lựa chọn một nhà nào cả; 4- chỉ ăn một bữa trước khi mặt trời đứng bóng; 5- chỉ ăn những gì trong bình bát do mình khất thực; 6- không được ăn những thức ăn khác; 7- mặc áo khâu từ những mảnh vải nhặt được; 8- chỉ được phép giữ ba bộ quần áo; 9- ngồi (thiền) trong một bãi tha ma hay những nơi có hố chôn người; 10- ngồi (thiền) dưới một gốc cây; 11- ngồi giữa nơi trống trải (không mái che); 12- không được chọn tư thế nằm (nghỉ ngơi hay ngủ cũng phải giữ tư thế ngồi); 13- an phận với bất cứ một nơi trú ngụ nào.

b- phần 2: nêu lên thật chi tiết các kỹ thuật thiền định chuyên biệt của Phật Giáo

Theravada gồm: phép luyện tập sự tĩnh lặng (samatha) với bốn mươi đối tượng thiền định khác nhau, và phép luyện tập sự quán thấy sâu xa (vipassana / thiền tuệ hay thiền minh tuệ).

- trước hết là cách tìm một người thầy đầy đủ khả năng giúp mình học hỏi về thiền định, sau đó là tìm một cảnh chùa hay một nơi vắng vẻ thuận lợi cho việc luyện tập thiền định.

- tiếp theo là nêu lên các thể dạng và các cấp bậc cao trong thiền định.

- sau đó là mô tả chi tiết về bốn mươi đối tượng thiền định nhằm phát huy sự chú tâm và mang lại sự tĩnh lặng, và cũng là sự "tinh khiết hóa" thứ hai.

- sau hết là nêu lên các khả năng kỳ diệu mà người hành thiền có thể đạt được.

c- phần 3: mô tả các cơ sở căn bản chuyển tải trí tuệ và nêu lên các quan điểm triết học trong Đạo Pháp liên quan đến việc phát huy trí tuệ.

- các cơ sở chuyển tải và phát huy trí tuệ gồm có: năm thành phần cấu hợp (skandha / ngũ uẩn), các lãnh vực (âyatana), các thành phần (dhātu), các khả năng (indriya), giáo lý về Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ Diệu Đế) và nguyên lý về sự Tạo Tác Tương Liên (Lý Duyên Khởi).

- phép luyện tập thiền định Vipassana gồm tất cả "năm sự tinh khiết hóa": sự quán thấy, loại bỏ các thể dạng hoang mang, ý thức được con đường và những gì không đúng là con đường, quán thấy được các giai đoạn tu tập, phát huy trí tuệ.

Nói một cách vắn tắt *Thanh Tịnh Đạo* không phải là một tập luận giải về giáo lý hay triết học, cũng không mang chủ đích phát động lòng thành kính thuộc lãnh vực tín ngưỡng, mà đúng hơn là một tập sách trình bày thật sâu sắc và tinh tế các phép luyện tập giúp trực tiếp phát huy trí tuệ và mang lại sự giác ngộ bằng cách dựa vào giáo huấn trong hai tạng Luật và Kinh. Tập sách đưa ra những lời "bình giải" thật chi tiết, mạch lạc và sâu sắc, liên quan đến thái độ và các cách hành xử mà người tu tập phải thực hiện trong cả hai lãnh vực nội tâm và ngoại cảnh, nhằm giúp mình phát huy một tâm thức trong sáng và bén nhạy, mang lại một khả năng tập trung cao độ.

Tóm lại là ngoài các kinh điển do Đức Phật thuyết giảng thì tập *Thanh Tịnh Đạo* là một bản văn nòng cốt và quan trọng nhất đã góp phần thiết kế và xây dựng toàn bộ nền tảng giáo lý của Phật Giáo Theravada. Dưới một góc nhìn nào đó thì cũng có thể nói là nhánh Phật Giáo này chỉ bắt đầu được hình thành một cách rõ rệt kể từ thế kỷ thứ V nhờ vào tập *Thanh Tịnh Đạo* trên đây.

Vị trí và vai trò của người tỳ kheo trong gia đình Phật Giáo Theravada

Nếu chỉ nhìn vào mục đích của người a-la-hán là đạt được sự giải thoát cho riêng mình - và cũng chính vì lý do này mà Phật Giáo Đại Thừa gọi toàn thể các học phái xưa là Tiểu Thừa - thì rất có thể chúng ta cũng sẽ đánh giá sai lầm vai trò của người tỳ kheo trong gia đình Phật Giáo Theravada. Trên thực tế trọng trách của người tỳ kheo nói

riêng và của tăng đoàn nói chung trong gia đình Phật Giáo Theravada thật hết sức nặng nề. Người tỳ kheo phải cáng đáng hai trọng trách: trước hết là quảng bá Đạo Pháp (Dhamma) và thờ phụng Đức Phật, sau đó là phải chuyên cần tu tập và giữ gìn đạo đức, phải làm gương cho người thế tục trông vào.

Theo quan điểm của Phật Giáo Theravada thì Đức Phật đã tịch diệt và đã hòa nhập vào đại-bát niết-bàn. Ngài không còn hiện hữu trong thế gian này nữa, thế nhưng Đức Phật cũng đã nói rằng: "Ai trông thấy Đạo Pháp của Ta tức là trông thấy Ta". Ngày nay chúng ta không còn trông thấy Phật, vì thế nếu muốn thấy Phật thì phải tìm đến với tăng đoàn. Do đó người tỳ kheo phải hội đủ đạo đức và khả năng tinh thần để xứng đáng với vai trò đó.

Trước hết người tỳ kheo phải biết giữ giới và xem đây là một bốn phận. Giữ giới có nghĩa là phải chối bỏ của cải, mọi tiện nghi vật chất, phải lánh xa những sinh hoạt ô nhiễm và vướng mắc của thế tục. Đây là điều kiện tiên quyết và tối thiểu giúp người tỳ kheo dồn mọi nỗ lực vào việc tu tập và tạo cho mình một nếp sống gương mẫu. Trong nếp sống đó người tỳ kheo phải chế ngự mọi xúc cảm và mọi sự thèm muốn, phát huy sự kiên nhẫn và trầm tĩnh dù phải đối phó với bất cứ một cảnh huống nào; phải can đảm chấp nhận lỗi lầm về phần mình cũng như mọi sự khiển trách mà không cần biết là mình có phạm lỗi hay không và người khác khiển trách mình có hợp lý hay không; phải luôn an trú trong hiện tại, không hồi hải trong

hành động, không hấp tấp trong lời nói, luôn cảnh giác trong từng tư duy.

Trên phương diện tu tập người tỳ kheo phải học thuộc kinh điển, ít nhất là phải thuộc lòng tất cả các kinh trong bộ Trung A Hàm và nhất là phải chuyên cần luyện tập thiền định. Đây là những gì tối thiểu nhằm giúp người tỳ kheo trực tiếp biến cải chính mình và bảo toàn Đạo Pháp. Người tỳ kheo nói riêng và tăng đoàn nói chung là hiện thân của Đạo Pháp và cũng là cỗ xe (yana) chuyển tải Đạo Pháp. Do đó tăng đoàn không phải là một tập thể tương tự như các tập thể khác của người thế tục là phải hòa đồng với xã hội. Chủ đích, lý tưởng và nếp sống của tăng đoàn nhất thiết phải tách ra ngoài sự sinh hoạt thường tình của thế giới thế tục. Những người tỳ kheo trong tăng đoàn bước trên một con đường khác, hướng đến một lý tưởng khác, giúp họ đi thật xa và vượt lên trên các giá trị quy ước của xã hội.

Trong hai thế kỷ đầu tiên khi Phật Giáo bắt đầu phát triển, và trước lần kết tập Đạo Pháp thứ ba, người ta đã thấy bắt đầu chớm lên nhiều khuynh hướng diễn đạt giáo lý khác nhau, thế nhưng không thấy gây ra một sự chia rẽ nào, trái lại các khó khăn trầm trọng lại xuất hiện trong lãnh vực giới luật do một số bất đồng chính kiến trong tăng đoàn gây ra. Trong lần kết tập Đạo Pháp thứ hai được tổ chức khoảng 120 năm sau khi Đức Phật tịch diệt, vấn đề giới luật đã được mang ra tranh cãi thật gay gắt, và không lâu sau lần kết tập này người ta bắt đầu nhận thấy có hai khuynh hướng khác nhau về giới luật và cả giáo lý đã phát sinh trong tăng đoàn: một

mang tính cách bảo thủ (Sthaviravadin) và một mang tính cách cấp tiến (Mahasanghika). Nếu Phật giáo Theravada đã được hình thành từ khuynh hướng bảo thủ thì khuynh hướng cấp tiến lại là nguồn gốc sâu xa đã đưa đến sự hình thành của Phật Giáo Đại Thừa sau này. Ngày nay nếu nhìn vào các tăng đoàn Phật Giáo Theravada và Đại Thừa người ta có thể nhận thấy một vài nét khá khác biệt phản ánh hai khuynh hướng trên đây. Thật vậy phong cách nghiêm trang, kín đáo và khắc khổ của một vị "a-la-hán" trong Phật Giáo Theravada khác hẳn với vẻ cởi mở, và "thế tục" của một người "bồ-tát" Đại Thừa: vị "a-la-hán" thì rút lui rakhỏi thế tục, còn người "bồ-tát" thì dẫn thân vào sự sinh hoạt của xã hội.

Chỉ cần nêu lên một chi tiết nhỏ - chẳng hạn như việc thuyết giảng - cũng có thể cho thấy sự khác biệt khá tinh tế trên đây. Trên nguyên tắc một người tỳ kheo khi thuyết giảng phải "che dấu" gương mặt mình đi, chẳng hạn như ngồi ở một góc kín đáo, nhìn ra nơi khác... Thời buổi ngày nay thì ít nhất người tỳ kheo cũng không nên để lộ trên gương mặt một cảm tính nào. Trong khi thuyết giảng người tỳ kheo không còn hiện hữu nữa, không cảm thấy mình là một nhân vật hay một con người nào cả, mà chỉ hiểu rằng sự hiện hữu khiêm tốn của mình trong lúc này là chỉ có mục đích là để nói lên Đạo Pháp, và một ngày nào đó sự hiện hữu tạm bợ đó của mình sẽ không còn nữa. Khi thuyết giảng thì người tỳ kheo phải giảng với một giọng thật đều, vô cá tính, với mục đích chuyển tải lại thật trung thực những gì mình đã được nghe và được học, không sáng chế

thêm cũng không pha trộn với các xúc cảm nếu có của mình. Đức Phật có dạy các đệ tử như sau "Này các tỳ kheo, khi thuyết giảng thì không được thuyết giảng giáo huấn của riêng mình, cũng không được thuyết giảng giáo huấn của Ta. Người tỳ kheo chỉ nói lên thực chất của các sự kiện". Trong khi đó một số các nhà sư Đại Thừa lại thuyết giảng rất hăng say, họ tận dụng tất cả tài hùng biện của mình, thỉnh thoảng lại còn thêm thắt những chuyện dí dỏm hay khôi hài để thu hút người nghe, phải chăng đây chỉ là cách biểu lộ cái tôi hay cái ngã của mình mà thôi? Những gì vừa nêu lên dù chỉ là vài chi tiết nhỏ nhặt nhưng cũng phản ánh thật rõ nét hai khuynh hướng khác nhau về sự tu tập, phát sinh từ một nền tảng giáo lý chung. Điều đó cho thấy là giáo huấn của Đức Phật tuy chỉ là một, thể nhưng lại có nhiều cách diễn đạt khác nhau, với các phương pháp áp dụng khác nhau để sau cùng đưa đến cả một sự đa dạng và phức tạp với nhiều khía cạnh có vẻ như là tương phản hay mâu thuẫn với nhau. Trước sự phân tán và mở rộng đó, gia đình Phật Giáo Theravada đã cố gắng gìn giữ nề nếp và phong cách lâu đời của gia tộc mình, và đồng thời dưới một góc cạnh nào đó cũng đã bảo toàn được gia tài của tín ngưỡng Phật Giáo nói chung.

Sự tương kết giữa tăng đoàn và người thế tục

Người thế tục không có nhiều thời giờ để nghiên cứu Đạo Pháp và chăm lo thiền định, do đó dù có bước theo con đường của người Thanh Văn (Sravaka / trở thành một vị a-la-hán bằng cách nghe giảng) đi nữa thì cũng khó đạt được thể dạng a-la-hán, bởi vì ngoài

việc nghe giảng họ còn cần phải tu tập thêm để thật sự thấu hiểu những gì mình đã được nghe. Đây là lý do khiến họ phải cúng dường và giúp đỡ người tỳ kheo nhằm mang lại cho mình những điều xứng đáng (tiếng Pa-li *punna* / những điều đạo hạnh) giúp mình tái sinh trong những hoàn cảnh thuận lợi hơn, và một ngày nào đó biết đâu cũng có thể trực tiếp gặp được Vị Phật Tương Lai là Phật Di-lặc. Phật Giáo Theravada gọi con đường này là "con đường của nghiệp", tức là con đường phải nhờ vào nghiệp để thăng tiến và phải chờ một kiếp tái sinh thuận lợi hầu mang lại dịp may giúp mình bước thẳng vào "con đường niết bàn" của người tỳ kheo.

Để đáp lại tấm lòng thành và sự cấp dưỡng của người thế tục người tỳ kheo phải tụng niệm và thuyết giảng Đạo Pháp cho họ nghe, phải xướng lên những câu thiêng liêng để che chở họ. Người tỳ kheo phải luôn ghi nhớ trong trí là sự sống của họ lệ thuộc vào người thế tục, và phải xem sự ỷ thức đó như là một phương tiện tu tập, một cách nhắc nhở mình phải giữ gìn đạo đức, phải tích cực tu học, luôn khiêm tốn và không được làm thương tổn bất cứ ai. Sở dĩ Đạo Pháp được trường tồn và sinh động hầu mở ra con đường cho người thế tục bước vào, ấy là nhờ vào sự tu tập nghiêm túc của người tỳ kheo. Một hôm có một đệ tử hỏi Đức Phật rằng bốn phận của người tỳ kheo đối với người thế tục là gì, Đức Phật trả lời như sau: "Người tỳ kheo phải tuân thủ giới luật (*patimokkha*) thật nghiêm túc và giảng cho người thế tục nghe những gì mà họ chưa hề nghe thấy". Trước hết câu ấy có nghĩa là người tỳ kheo phải là một người đạo đức mới có đủ tư cách

để thốt ra những lời giáo huấn, sau đó người tỳ kheo phải dựa vào kinh nghiệm tu tập và sự hiểu biết của mình về Đạo Pháp để nói lên những gì mới lạ - tức là những gì mà người thế tục không có dịp học hỏi - nhằm giúp họ hướng vào con đường đưa đến giác ngộ. Nói chung người tỳ kheo phải biểu trưng cho một cái gì đó vô cùng quý giá.

Tuy nhiên phải hiểu rằng trong gia đình Phật Giáo Theravada người tỳ kheo không hề được xem là mình "cao hơn" người thế tục, và người thế tục cũng không phải là một người "thấp hơn" người tỳ kheo. Giữa tăng đoàn và người thế tục không có một ranh giới nào được vạch ra một cách cứng nhắc, bởi vì người tỳ kheo cũng phải hòa mình với người thế tục trong các công tác xã hội hoặc cũng phải tự tay trùng tu và quản lý chùa chiền, và người thế tục tại các quốc gia như Miến Điện, Thái Lan, Lào và Campuchia, cũng thường xuất gia dù chỉ trong một thời gian ngắn, và ít nhất là một lần trong đời mình. Tuy nhiên trong sự giao tiếp giữa họ với nhau thì người thế tục cũng phải giữ một khoảng cách nào đó để nói lên sự kính trọng và biết ơn của mình đối với người tỳ kheo.

Nếu việc phục vụ người thế tục là bốn phận và là một phép tu tập của người tỳ kheo thì việc hiến dâng của người thế tục cũng sẽ phải là một phép tu tập cho mình, đó là cách mà cả hai cùng trực tiếp tham gia vào việc bảo tồn Đạo Pháp. Đức Phật có dạy rằng: "Không nên hiến dâng cho những người tỳ kheo với tư cách cá nhân của họ, cũng không nên hiến dâng riêng cho cá nhân một người tỳ kheo nào cả, thế nhưng phải nghĩ rằng khi

hiển dâng cho một người tỳ kheo thì cũng có nghĩa là hiển dâng cho toàn thể những người tỳ kheo, là hiển dâng cho Ta, cho giáo huấn của Ta". Cử chỉ hiển dâng từng miếng ăn, manh áo cho người tỳ kheo cũng là một cách trực tiếp giúp cho Đạo Pháp trường tồn, và ngược lại người tỳ kheo cũng phải tỏ ra xứng đáng với sự hiển dâng đó. Đức Phật có nói rằng: "Nhờ người thế tục mà giáo huấn của ta được trường tồn. Chính thái độ vi phạm [đạo đức] của người tỳ kheo mới là nguyên nhân hủy diệt giáo huấn của Ta".

Tóm lại sự liên kết chặt chẽ giữa người thế tục và người tỳ kheo dưới các hình thức "cộng sinh" hài hòa sẽ tạo ra một xã hội an vui và lương thiện, đạo đức và nhân từ. Một quốc gia chỉ có thể lớn mạnh và vững bền khi nào người dân trong quốc gia đó biết giữ gìn đạo đức, yêu thương nhau và hướng vào một mục đích cao cả hơn là các giá trị vật chất và quyền lực phù du. Nếu muốn thực hiện được điều đó thì tăng đoàn và người thế tục phải ý thức được trọng trách và bổn phận của mình.



(Hình ảnh các vị tỳ kheo khất thực trên một đường phố ở Luang-prapang (kinh đô Lào) vào một buổi sáng tinh sương. Ảnh chụp ngày 04/05/2011 - tài liệu của "Truyền thống tu tập bằng bố thí" Takuhatsu của Nhật Bản. Cô gái nghèo nàn bé nhỏ nhưng tấm lòng của cô biết đâu cũng có thể to như cái thúng đặt trước mặt cô bé, thế nhưng cũng có những người giàu có ăn mặc tươm tất và sạch sẽ, phấn son loè loẹt, nhưng lại khẳng khẳng nắm chặt vài đồng tiền lẻ trong lòng bàn tay của mình)

Các điểm chính yếu trong giáo lý Theravada

Căn bản giáo lý của gia đình Phật Giáo Theravada phát xuất từ một học phái xưa là Vibhajyavadin (Phân Biệt bộ) thuộc một học phái lớn hơn và chủ trương bảo thủ là Sthaviravadin (Giáo lý của Người Xưa, còn gọi là Trưởng Lão bộ hay Thượng Tọa bộ trong kinh sách Hán ngữ), và dưới đây là tóm lược một số các quan điểm giáo lý nổi bật nhất:

1- Đối với Phật Giáo Theravada thì trong tất cả mười phương của vũ trụ chỉ có một vị Phật duy nhất. Điều đó có nghĩa là trong mỗi vũ trụ các Vị Phật hoàn hảo chỉ tuần tự thay nhau xuất hiện từng Vị một, với mục đích thuyết giảng giúp chúng sinh trong vũ trụ ấy tự giải thoát bằng cách đạt được thể dạng a-la-hán.

2- Những lời giảng huấn của Đức Phật không mang tính cách siêu thế gian (siêu

nhiên, siêu phàm), nếu không thì những người phạm tục sẽ không sao hiểu được. Đức Phật chỉ là một con người, thế nhưng lại là một con người ngập tràn lòng từ bi và vượt lên trên tất cả mọi con người khác. Đức Phật từng hiện hữu bằng thân xác con người, trong thế giới của con người và cũng đã từng sinh tồn bằng thực phẩm vật chất của con người.

3- Một vị Phật hoàn hảo hiển hiện dưới ba thân khác nhau: a) thân hư hoại, sẽ tan biến sau khi Vị này hòa nhập vào đại bát niết bàn (parinibbâna); b) thân tâm linh, tức là thân dùng để giao tiếp với các thánh nhân; c) và sau hết là thân Đạo Pháp (Dhamma) tức là giáo huấn của Vị ấy.

4- Vị Phật trong vũ trụ của chúng ta là vị Phật mang tên là Cồ-đàm (tiếng Pa-li Gotama, tiếng Phạn Gautama) và giáo huấn đích thật của Ngài và do chính Ngài thuyết giảng là các bài kinh được ghi chép bằng tiếng Pa-li trong Tam Tạng Kinh. Sự khẳng định này còn hàm chứa một ý nghĩa khác nữa là các kinh điển Đại Thừa (Mahayâna) và Kim Cương Thừa (Vajrayâna) không mang tính cách "đích thật" (apocryphe / apocryphal).

[Thiết nghĩ chỉ nên hiểu điều này dưới một khía cạnh nào đó, bởi vì Đại Thừa và Kim Cương Thừa cũng có cách để chứng minh tính cách chính thống của các kinh sách của họ. Độc giả có thể xem thêm bài viết "Ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp" về vấn đề này trên trang nhà Thư Viện Hoa Sen] .

5- Chúng sinh - tức mỗi con người - đều có thể đạt được sự giải thoát và giác ngộ (tức là thể dạng "buddha" hay "Phật quả") nhờ vào ba con đường khác nhau:

- con đường thứ nhất giúp người tu tập trở thành một vị Thanh Văn (tiếng Pa-li là Sāvaka, tiếng Phạn là Srāvaka) bằng cách nghe những lời giáo huấn của một vị Phật hoàn hảo (thấu triệt được Bốn Sự Thật Cao Quý và Con Đường của Tám Điều Cao Quý).

- con đường thứ hai giúp người tu tập đạt được Phật quả bằng sự chuyên cần của chính mình. Trong trường hợp này người tu tập sẽ trở thành một vị Độc Giác Phật (tiếng Pa-li là Paccekabuddha, tiếng Phạn là Pratyekabuddha / còn gọi là Bích Chi Phật hay Duyên Giác Phật), có nghĩa là đạt được thể dạng Phật quả bằng cách tự mình chứng ngộ.

- con đường thứ ba là đạt được Phật quả bằng cách bước theo con đường của người bồ-tát, và trong trường hợp này thì người tu tập sẽ đạt được cùng một lúc thể dạng của một vị a-la-hán và thể dạng của một vị Phật hoàn hảo (tiếng Pa-li: Sammāsambuddha, tiếng Phạn: Samyaksambuddha / Chánh Đẳng Chánh Giác Phật). Xin lưu ý là trong Phật Giáo Theravada cũng có nêu lên khái niệm về người bồ-tát tương tự như Đại Thừa Phật Giáo, thế nhưng theo Phật Giáo Theravada thì khái niệm ấy mang tích cách quá sức lý tưởng và không thực tế, khó cho người tu tập có thể đạt được.

Tóm lại là trong cả ba trường hợp trên đây người tu tập đều đạt được thể dạng Giác Ngộ (Bodhi), thế nhưng trên phương diện khả năng thì không ngang hàng nhau. Các vị a-

la-hán gọi là Thanh Văn (Sāvaka) và các vị Độc Giác Phật (Pacceka-buddha) thuộc vào hai trường hợp tu tập thứ nhất và thứ hai đều không có khả năng thuyết giảng cho người khác, hoặc nếu muốn thuyết giảng thì phải dựa vào giáo huấn của một vị Phật hoàn hảo (trong trường hợp của vũ trụ đang hiện hữu của chúng ta thì Vị ấy là Vị Phật Cồ-đàm), và họ cũng không có khả năng nào hướng dẫn người khác trên đường đưa đến Giác Ngộ. Người bồ-tát bước theo con đường tu tập thứ ba và khi nào đã trở thành một Vị Phật hoàn hảo thì mới hội đủ các khả năng trên đây nhờ vào mười sức mạnh vẹn toàn (tiếng Pa-li và tiếng Phạn gọi là dasabala / kinh sách Hán ngữ gọi là "thập lực") của mình, tức là mười khả năng siêu việt của trí tuệ: giúp quán thấy được hậu quả của từng hành động của mỗi chúng sinh, quán thấy được nghiệp của từng chúng sinh, quán thấy được khả năng tâm thần và đạo đức của từng chúng sinh, v.v...

6- Một khi đã đạt được thể dạng a-la-hán thì sẽ không còn thoái lui lại các thể dạng của mình trước kia nữa, có nghĩa là vị a-la-hán sẽ giữ được mãi mãi thể dạng giải thoát đó của mình. Vị ấy không còn bị mê hoặc bởi người khác, không còn bị chi phối bởi vô minh, không còn hoang mang, không cần đến sự chỉ dạy của người khác, không còn thốt lên những lời biểu lộ mang tính cách khổ đau nữa, có nghĩa là vị ấy sau khi lắng sâu vào thiền định đã vượt thoát khỏi mọi sự vướng mắc trong lãnh vực khái niệm và ngôn từ, nói cách khác là khổ đau hay phúc hạnh đều tan biến và không còn mang một ý nghĩa nào cả.

7- Sự quyết tâm giữ giới và nếp sống xuất gia của người tỳ kheo cũng như sự chuyên cần luyện tập, phối hợp giữa hai phép thiền định tĩnh lặng (samatha) và quán thấy sâu xa (vipassana) là những điều kiện cần thiết nhằm mang lại trí tuệ cho người tu tập, giúp họ đạt được Giác Ngộ.

8- Theo quan điểm của Phật Giáo Theravada thì một vị bồ-tát (tức là một người còn đang "bước đi" trên đường đưa đến Giác Ngộ) không hề mang 32 tướng tốt chính yếu và 80 tướng tốt thứ yếu. Các tướng tốt (hào tướng) này chỉ hiện ra trong kiếp nhân sinh cuối cùng của vị ấy, đúng vào lúc sắp đạt được sự giác ngộ hoàn hảo mà thôi. Suốt trên con đường tu tập thật dài đó người bồ-tát không hề được hướng dẫn bởi bất cứ ai, và cũng chỉ có thể hình dung được sự Giác Ngộ sẽ hiện ra với mình sau này. Trên con đường đó người bồ-tát cũng không có khả năng thuyết giảng cho ai cả, và cũng không thể tự chọn cho mình một cảnh giới thấp kém - chẳng hạn như địa ngục, quỷ đói và súc sinh - để tái sinh với mục đích cứu giúp chúng sinh trong các cõi ấy. Người bồ-tát cũng không thể tự chọn cho mình một tử cung để tái sinh đúng theo ý mình muốn. Những điều trên đây cho thấy là trước khi thành Phật người bồ-tát vẫn tiếp tục bị chi phối bởi nghiệp. Vị ấy chỉ đơn giản là một chúng sinh thượng thặng trước khi trở thành một vị Phật hoàn hảo trong tương lai, do đó người bồ-tát không thể biểu trưng cho một khuôn mẫu hay một lý tưởng nào để người khác có thể nhìn vào và noi theo.

9- Người thế tục phải tích lũy những điều xứng đáng bằng các hành động bố thí, cúng dường tăng đoàn và thờ phụng Đức Phật, từ các biểu tượng thiêng liêng cho đến xá lợi của Ngài, hầu giúp mình tái sinh trong các cảnh giới cao hơn.

10- Trên nguyên tắc một người thế tục không thể nào trở thành một vị a-la-hán được, nếu như người này chưa từ bỏ cuộc sống gia đình và mọi thứ tiện nghi phù phiếm để bước vào con đường xuất gia của người tỳ kheo.

11- Tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách cấu hợp, chỉ có niết bàn là duy nhất mang tính cách phi-cấu-hợp. Vì mang bản chất đó nên niết bàn không thể nào có thể mô tả ra được, hoặc hình dung hay nói lên được. Không gian và cả những sự "đình chỉ" (tiếng Pali: nirodha / cessation, final truth) không phát sinh từ sự giác ngộ hay sự quán thấy sâu xa của trí tuệ - thí dụ như các thể dạng của Tánh Không dù đã vượt lên trên bản chất cấu hợp và biến động của các hiện tượng - cũng không thể xem là các thể dạng phi-cấu-hợp, tức là không hay chưa phải là niết bàn.

12- Không có một thể dạng trung gian (tiếng Pa-li và tiếng Phạn: antarabhava, tiếng Tây Tạng: bardo) nào xảy ra giữa một sự hiện hữu và một sự tái sinh. Sự chuyển tiếp giữa kiếp sống này và kiếp sống sau sẽ xảy ra tức khắc sau cái chết. Sự tiếp nối liên tục của một cá thể chỉ mang tính cách bên ngoài và ảo giác. Sở dĩ xảy ra cảm giác về sự liên tục của một cá thể là vì sự tiếp nối của các

khoảnh khắc tri thức hiện ra và biến mất quá nhanh.

[Theo Phật Giáo Theravada thì cái chết và sự tái sinh cũng chỉ là một sự chuyển tiếp giữa hai đơn vị khoảnh khắc của tri thức, và do đó đã không chấp nhận có một thể dạng trung gian xảy ra giữa cái chết và sự tái sinh. Trái lại Kim Cương Thừa lại rất quan tâm đến thể dạng này. Thật ra không có một sự mâu thuẫn nào cả, bởi vì Phật Giáo Theravada theo dõi cái chết và sự tái sinh trên bình diện tinh tế nhất của tri thức, trái lại Kim Cương Thừa lại nhìn cái chết và sự tái sinh trên một bình diện bao quát hơn, tức là sự tan rã tuần tự của thân xác và tâm thức trước khi xảy ra sự chuyển tiếp cuối cùng của hai đơn vị tri thức: một đơn vị biểu trưng cho cái chết và một đơn vị tiếp theo biểu trưng cho sự tái sinh - theo quan điểm của Phật Giáo Theravada. Trên thực tế trong phạm vi bao quát của cái chết và sự tái sinh thì quá trình của cái chết bắt buộc sẽ phải kéo dài qua nhiều giai đoạn hay thể dạng khác nhau, liên quan đến sự tan biến (có nghĩa là mất khả năng) tuần tự của thân xác và tâm thức. Thí dụ các tiêu chuẩn y khoa về cái chết cũng chỉ tượng trưng cho một vài dấu hiệu hay một vài thể dạng nào đó thuộc toàn bộ một quá trình vô cùng phức tạp của cái chết - theo quan điểm của Kim Cương Thừa. Sở dĩ cách định nghĩa cái chết của ngành y khoa tỏ ra thiếu sót là vì ngành học này không nghĩ đến các thể dạng phức tạp và tinh tế hơn của cái chết, ngoài các dấu hiệu như tim ngưng đập, phổi hết thở, máu huyết không lưu thông, não bộ bị tê liệt...]

Ngoài ra người ta cũng thường cho rằng thể dạng trung gian kéo dài tối đa 49 ngày, vậy ta phải hiểu sự kiện này như thế nào? Đức Đạt-lai Lạt-ma có nói rằng "một ngày" của thể dạng trung gian cũng có thể là không tương đương với "một ngày" trong thế giới của chúng ta. Người ta cho rằng kiếp người kéo dài 100 năm, một hài nhi được hình thành trong vòng 9 tháng 10 ngày trong bụng mẹ, thế nhưng trên thực tế đây chỉ là một con số tượng trưng, bởi vì có những hài nhi chết trong bụng mẹ và nhiều người sống hơn 100 tuổi. Do đó có thể hiểu rằng thể dạng trung gian cũng chỉ là một hiện tượng mang tính cách cấu hợp tương tự như tất cả các hiện tượng khác, do đó nó phải lệ thuộc vào thật nhiều điều kiện chi phối sự kéo dài của nó, tức là các điều kiện liên hệ đến sự thoái hóa và tan rã của thân xác và tâm thức của mỗi cá thể].

13- Cá thể con người không có "cái tôi" (vô ngã), bởi vì "cái tôi" hay "cái ngã" chỉ là một hình thức hay một thể dạng vận hành của tâm thần, tức là một hiện tượng cấu hợp mang tính cách quy ước tương tự như tất cả các hiện tượng khác. Ngoài ra Phật Giáo Theravada cũng chủ trương cho rằng mọi hiện tượng dù xảy ra hay hiện ra một cách thật sự bên ngoài tâm thức đi nữa cũng đều là "trống không" (tức là hàm chứa Tánh Không).

14- Không có bất cứ một người nào có thể hội đủ khả năng để kiểm soát tư duy của người khác. Không có ai trực tiếp ngăn chặn được người khác biến thành con mồi của các thứ dục vọng của chính họ, và cũng không

ngăn chặn được sự phát sinh của quả do nghiệp của họ tạo ra cho họ. Không ai có thể ép buộc được người khác phải thấu hiểu sâu xa Bốn Sự Thật Cao Quý, cũng không thể thay họ để cảm nhận sự thích thú hay khổ đau do chính họ tạo ra cho họ.

[Ý thức được điều này rất quan trọng, bởi vì dù có nhận thấy kẻ khác mang đầy u mê, tham vọng, hận thù và hung dữ, thế nhưng chúng ta cũng không sao ngăn chặn họ đừng lặn vào lửa bỏng. Tuy nhiên sự "bất lực" đó chẳng những không khiến mình bị bắn loạn và hoang mang mà mình còn có thể biến nó trở thành lòng từ bi vô biên hướng vào họ và tìm cách giúp đỡ họ với các khả năng dù là hạn hẹp của chính mình].

15- Nghiệp mang tính cách cá nhân và hoàn toàn thuộc vào lãnh vực tâm thần (tức là phát sinh từ tác ý trong tâm thức, nói cách khác là phát sinh từ chủ đích của từng hành động). Nghiệp phát sinh trong tâm thức thế nhưng quả phát sinh từ nghiệp - dưới hình thức ngôn từ hay hành động - có thể tạo ra các tác động ảnh hưởng đến môi trường bên ngoài. Nghiệp cũng chỉ biểu trưng cho một trong số năm quy luật hay quá trình vận hành liên quan đến năm lãnh vực của vũ trụ là: vật lý, khí tượng, sinh học, tâm lý và nghiệp (nghiệp trong trường hợp này có nghĩa là sự vận hành tự nhiên thuận theo quy luật nguyên nhân hậu quả, và quy luật này lại thuộc vào một nguyên lý hay quy luật bao quát hơn gọi là sự tương liên giữa mọi hiện tượng - hay lý duyên khởi).

[Phật giáo Theravada cũng quan niệm rằng sự hiện hữu của chúng ta không hoàn toàn chỉ là kết quả duy nhất do nghiệp tạo ra, tức là nghiệp chỉ chi phối một số khía cạnh nào đó trong sự sống hiện tại của mình. Điều đó có nghĩa là mình không phải chỉ là một kết quả mang tính cách hoàn toàn bất lực và thụ động do nghiệp tạo ra cho mình, và cũng chính nhờ đó mà mình mới có một sự "tự do" hay một "khả năng" nào đó giúp mình biến cải lấy chính mình.]

Ngoài ra trên đây còn cho biết là nghiệp hoàn toàn thuộc vào lãnh vực tâm thần, điều này thật vô cùng quan trọng. Người tu tập phải luôn nhắc nhở mình là nghiệp phát sinh trong tâm thức, vận hành và tồn lưu trong tâm thức, phát lộ trong tâm thức, biến thành tác ý trong tâm thức, trước khi chuyển thành ngôn từ hay hành động, hoặc có thể là cả hai, để tạo ra nghiệp mới cho mình bên trong tâm thức của chính mình, qua trung gian của những xúc cảm gây ra bởi các ngôn từ và hành động ấy. Ý thức thường xuyên về sự phát sinh của nghiệp trong tâm thức sẽ giúp mình chủ động được tư duy, ngôn từ và hành động của mình. Nghiệp không phải là một sự thưởng phạt, không thuộc vào bất cứ một nơi nào khác hơn bên trong tâm thức mình, do đó không ai có thể biến cải nó, làm giảm bớt hay gia tăng sức mạnh tác động của nó, tồn lưu và chuyển tải nó, khác hơn là chính mình].

15- Đối với Phật Giáo Theravada thì việc hồi hướng công đức chỉ có thể thực hiện được với một tầm mức giới hạn nào đó mà thôi. Một người nào đó không thể nhân danh một người khác để hành động thay cho họ, chẳng

hạn như tích lũy những điều đạo hạnh thay cho họ, hoặc bố thí thay cho một người quá vãng bằng của cải thuộc của riêng mình, tuy nhiên một người quá vãng may ra cũng có thể thừa hưởng được một chút xứng đáng nào đó khi có một người khác bố thí của cải của mình để lại. Tuy nhiên theo Phật Giáo Theravada thì chúng ta cũng có thể "mang tặng" người khác các điều xứng đáng do chính mình đã thực hiện được từ trước, tức là những gì mà mình đã có sẵn.

16- Quan điểm triết học quan trọng nhất của Phật Giáo Theravada là chống lại chủ trương "Duy Thực" của nhóm Sarvastivadin (Nhất Thiết Hữu bộ / Phật Giáo Tây Tạng gọi là Vaibhashika) cho rằng tất cả các hiện tượng đều là "thật". Trái lại theo quan điểm của Phật Giáo Theravada thì các hiện tượng chỉ hàm chứa một sự "hiện thực tương đối và giới hạn" nào đó mà thôi (quan điểm này được trình bày trong tạng Luận *A-tì-đạt-ma* / *Abhidhamma*). Phật Giáo Theravada không "cụ thể hóa" hay "vật thể hóa" quá khứ cũng như tương lai, bởi vì các hiện tượng thuộc quá khứ và tương lai không hiện hữu một cách thật sự và chúng chỉ là các tạo tác tâm thần. Phật Giáo Theravada chỉ công nhận những gì trong quá khứ khi nào chúng chưa trở thành chín muồi để hóa thành quả trong hiện tại (tức là còn trong thể dạng nguyên nhân và còn đang chờ đợi để trở thành quả, nói cách khác là các chủng tử của nghiệp), và những gì còn tiếp tục kéo dài trong tương lai khi chúng chưa tạo ra quả để tự biến mất (các chủng tử đang được hình thành và sẽ chín muồi trong tương lai). Các hiện tượng chỉ hiện ra một cách chớp nhoáng

và nhất thời khi nào các điều kiện tạo ra chúng đã hội đủ.

Trên đây là tóm lược một vài nét đặc thù trên phương diện căn bản giáo lý của Phật Giáo Theravada. Thật ra cũng khá phức tạp để khai triển toàn bộ căn bản giáo lý của gia đình Phật Giáo này. Chúng ta chỉ cần quan tâm đến hai trong số các quan điểm chủ yếu nhất do Phật Giáo Theravada nêu lên là trong thế giới này chỉ có một vị Phật duy nhất là vị Phật lịch sử, và cũng chỉ có kinh sách bằng tiếng Pa-li mới đúng thật là giáo huấn của Vị ấy.

Thật ra trên thực tế, không phải chỉ có Phật Giáo Theravada mà tất cả các tông phái và học phái khác đều công nhận các kinh điển bằng tiếng Pa-li trong Tam Tạng Kinh là giáo huấn đích thật và chính thống của Đức Phật Cồ-đàm. Thế nhưng sự diễn đạt về các kinh điển ấy lại cho thấy có sự khác biệt giữa các học phái và tông phái, trong số đó kể cả Phật Giáo Theravada. Chính sự khác biệt giữa các cách diễn đạt và các phương pháp ứng dụng vào việc tu tập là nguyên nhân sâu xa nhất đã làm phát sinh ra sự đa dạng của các học phái và tông phái.

Bures-Sur-Yvette, 04.12.13

Hoang Phong

Ánh trăng với ý nghĩa chân lý trong đêm thành đạo

Linh Sơn Pháp Bảo



Cùng với thời gian vô cùng tận, không gian vô biên tế, cái đẹp cũng tồn tại với một ý nghĩa rất bao la mà con người khó có thể khám phá cho thật tường tận bằng tri thức của mình. Cuộc đời đức Phật là cả một lịch sử hùng tráng hướng đến tìm kiếm cái đẹp và xây dựng lý tưởng cái đẹp trong cuộc đời. Giáo lý được Ngài thiết lập là một hệ thống mỹ học thể nghiệm nội tại, có ý nghĩa vô cùng phong phú đối với đời sống nhân sinh. Cái sinh động trong hệ tư tưởng của Ngài là ở chỗ, từ những gì đạt được chính mình, bằng mọi phương tiện Ngài hướng đến khai triển cho tất cả cùng được thể nhập. Đó là ý nghĩa kỳ diệu của ngón tay chỉ về cái đẹp - vàng trắng. Vàng trắng ấy chính là biểu tượng hàm chứa cái chân lý toàn vẹn ý nghĩa sống không chỉ cho phạm trù nhân sinh mà còn có ý

nghĩa cho khắp tất cả vạn hữu trong vũ trụ này. Vì vậy, ý nghĩa hiện sinh của ánh trăng về chân lí trong đêm thành đạo của ẩn sĩ Siddhattha Gotama không chỉ có ý nghĩa biểu trưng ý thức về cái đẹp, mà còn hướng đến xây dựng hoàn mãn cái đẹp đối với hoàn cảnh một nhân sinh và thiết lập biểu tượng chân lí về chánh pháp. Đó là ba ý nghĩa hàm chứa trong một sự thể “thành tựu giác ngộ” thông qua hình ảnh “vầng trăng” sẽ được khai triển nơi đây.

Ý NGHĨA VỀ Ý THỨC CÁI ĐẸP

Có một điểm đặc biệt mà truyền thống Phật giáo ghi nhận là hầu hết những sự kiện quan trọng trong cuộc đời đức Phật đều diễn ra vào những đêm trăng tròn. Ngài đản sanh vào đêm trăng tròn tháng tư, xuất gia và nhập diệt vào đêm trăng tròn tháng hai, và đặc biệt điểm mốc son sáng ngời nhất là sự kiện thành đạo vào đêm trăng tròn tháng chạp. Đây phải chăng là điểm khởi nguồn cho một hệ tư tưởng mới về ý nghĩa chân lí vừa mang giá trị thẩm mỹ, vừa mang tính giá trị giải thoát thông qua ánh trăng mà ẩn sĩ Siddhattha muốn thiết lập.

Xét về khía cạnh nghệ thuật, có thể nói ánh trăng là hình ảnh toàn vẹn nhất biểu trưng cho cái đẹp lẫn ý nghĩa hiện hữu. Bao giờ trăng cũng là nguồn cảm hứng vô tận đối với tâm hồn nghệ sĩ để hướng đến sự sinh động trong thể giới nghệ thuật. Ngay cả một dũng tướng chỉ quen với chuyện đao binh như Trần Hưng Đạo mà cũng không kềm nổi cái thú trước một “bến trăng thanh” để rồi cảm khái: “Đêm nghỉ bến trăng thanh
Bồng hay đầy thú lạ
Thơ theo bút tuôn dòng”.

Nhưng cũng có thể nhìn nhận, chính do sự toàn bích không bị chi phối bởi những giới hạn của nó mà khiến cho cái cảm thụ chịu sự chi phối bởi những giới hạn của con người hình thành nên những “khuyết tật” trong tâm thức. Có nghĩa là, cũng ánh trăng đó nhưng khi đi vào tâm hồn có khi nó làm cho người ta cảm thấy tịch liêu hiu quạnh đến ngút ngàn, có khi lại gợi buồn khúc chiết miên man, có khi lại tạo ra cái băng khuâng cảm khái sâu xa, có khi lại là cái hồn nhiên nhàn nhã...Mà tất cả đó có thể đều là những tâm trạng cần đạt tới nơi tâm hồn nghệ sĩ thế gian. Bởi đỉnh cao của nghệ thuật trần gian được người ta đánh giá như là sự lạc mất trong tiếp xúc thẩm mỹ. Và sự lạc mất này chính là tiêu chí xác định mức độ say mê hay ngây ngất trong nghệ thuật. Giai thoại thi hào Tô Đông Pha hiểu nhầm chữ “minh nguyệt” trong câu thơ Vương An Thạch tặng là một trong những minh chứng cho cái “khuyết tật” thẩm mỹ ấy. Đó có lẽ là do ảnh hưởng cái bệnh của hồn thi sĩ bị “nàng nguyệt” ám ảnh, mà rõ ràng ông cũng đã từng có lần nhầm trong tâm thức khi ngắm ánh trăng rằm trên sông Xích Bích: “vọng mỹ nhân hê thiên nhất phương”- vời trông người đẹp ngập phương trời.

Và cũng có thể vì cái khuyết tật bởi căn bệnh say tình với “nàng nguyệt” mà Lý Bạch đã nhào xuống sông để rồi phải ôm trăng mà chết, không kịp nhìn nhận sự lạc lăm.

Có lẽ cũng vì lí do đó mà đức Phật có vẻ như phản đối tính cách hấp dẫn của mọi hình thái nghệ thuật. Theo Ngài, nghệ thuật có ảnh hưởng gây cảm xúc và đưa cảm xúc đi xa, gợi lên một cảm ứng hoà điệu, làm cho tâm trí khó hướng nội. Nó có khuynh hướng khơi

dậy các mối dục vọng đam mê phần khích, trong khi quan điểm của Ngài là cần làm lắng dịu dục vọng. vì thế mà trong Giới học căn bản, đức Phật có dạy rằng: “Bất ca vũ, xướng, kỹ; bất vãng quan, thính”-không được ca, múa, hát, đàn; và cũng không được đi xem, nghe. Tuy nhiên, chúng ta cũng thấy đức Phật không phủ nhận một cách tuyệt đối tính chất nghệ thuật có chiều hướng tích cực như trong kinh Trường Bộ. Sau khi nghe một khúc nhạc do nhạc thần Càn Thát Bà tên Ngũ Kế biểu diễn, Ngài khen ngợi chàng nhạc sĩ ấy về sự hoà điệu giữa giọng ca và âm ba trình tấu qua dây đàn bằng gỗ vàng Beluva với bài hát xiển dương chánh pháp.

Điều đó có thể ví von rằng, bầu không khí luôn cần cho sự sống của con người, nhưng mỗi người có một hơi thở khác nhau tùy theo thể trạng và tâm trạng mỗi người. Cũng vậy, cái đẹp của ánh trăng nói riêng và cái đẹp trong nghệ thuật nói chung luôn là một phần tất yếu của cuộc sống. Song nó ảnh hưởng đến đời sống như thế nào đều là do thái độ và cách cảm thụ ở mỗi người. Cũng ánh trăng đó nhưng nó sáng sủa hay tịch liêu, lạc lõng hay nồng nàn, buồn hay vui, động hay tĩnh...đều tùy thuộc tâm trạng của mỗi người. Nhưng dầu sao cũng đồng tình với quan điểm của Platon- một triết gia Hy Lạp cổ đại: “cái đẹp là hào quang của chân và thiện”. Đó chính là cái đẹp về phong thái nghệ thuật giải thoát ở thiền sư. Tức thiền sư bao giờ nhìn về, tâm cũng thoát khỏi sự say mê để thể nhập vào nguyên lí tịch tịnh sáng soi nội tại mà Phật giáo gọi là chơn tâm. Cái chơn tâm ấy chính là điểm mà Nguyễn Du hướng đến và được thi vị hoá qua ánh trăng:

“Đặt chân tâm kính quang như nguyệt
Xử sĩ môn tiền thanh giả sơn”.

-Tâm người đăng sáng tỏ như trăng
Trước nhà ẩn sĩ non xanh biếc.

Đó chính là phong thái ngăm trắng của người
nghệ sĩ Phật giáo. Trước sự huyền ảo của
trăng, người nghệ sĩ Phật giáo ngăm trắng
không phải để đưa hồn mình vào sự mê mẩn
của những thứ sắc màu hấp dẫn đê mê, mà
là liên tưởng đến cái bình diện của ý thức để
nhận thấy những cái hảo huyền hư ảo, để tìm
về với cái chân thật của thế giới tự tại ung
dung giải thoát:

“A ha trăng nát nửa vùng
Trải vàng áo rồng bên đường người đi
Bụi mờ che khuất tà huy
Phất phơ ảnh mộng bước về ngã không”
Hồ Ngạn Ngữ

Khi thoát khỏi tầng độ cảm xúc thì rõ ràng
không còn đòi hỏi phải có một đối tượng về
một cái đẹp mới cảm thụ được, mà có thể tất
cả lúc này đều trở nên đẹp và đẹp tuyệt vời.
Lúc này, chỉ có sự thể nhập hoà điệu trong
các pháp để hoá thân vào cái vô cùng tận của
thế giới nhiệm mầu đầy ý nghĩa theo cái nhìn
của Phật giáo:

“Trong khoảnh khắc- tìm thấy cái vĩnh hằng,
Thấy thế giới bao la- trong từng hạt cát,
Trong lòng bàn tay- thấy cái vô cùng tận,
Và thấy cả bầu trời- trong một đoá hoa.”

-W. Bleik-

Ý NGHĨA XÂY DỰNG HOÀN MÃN CÁI ĐẸP

Trong cuộc hành trình đi tìm cái đẹp, nếu
người nghệ sĩ nhân gian đi theo tiếng gọi xa
xăm nào đó đồng cảm với những huyết mạch
thồn thức nơi tâm hồn, thì người nghệ sĩ Phật
giáo lại hướng về cái thực tại nơi chính nó.
Nguyên lí đích thực của thực tại này khởi

nguồn từ một nhân cách mang tính hoàn thiện. Lý tưởng thẩm mỹ Phật giáo là ở chỗ “Thành tựu giác ngộ”, hay nói theo châm ngôn Hy Lạp là “Hãy thành tựu thể tánh của mi”. Trong tiến trình xây dựng cái lí tưởng ấy luôn có một sự thử thách lớn lao, đó là sự đối đầu đầy cam go giữa ý chí, nghị lực, tinh thần đại dũng với những vọng tình mê muội. Tất cả đó đều được minh chứng bằng quá trình chiến đấu nội tại để thành đạo của đức Phật. Minh chứng đó chúng ta cũng có thể liên tưởng thông qua sự hiện hữu của ánh trăng trong quá trình hoàn thiện giá trị thẩm mỹ trong nó. Đây là ý nghĩa của năng lực vận hành đi lên của hình ảnh ánh trăng, hay chính là năng lực hoàn thiện Thánh quả từ một chúng sanh.

Nếu mặt trời luôn y nhiên tự tại, không có một loại sinh thành nào; thì trái lại mặt trăng là một tinh tú có đầy có vơi, một tinh tú hiện hữu tuân theo định luật sinh thành chung của các pháp. Cũng như loài người, mặt trăng có một lịch sử cảm động vì sự suy giảm của nó như một tất yếu của đặc tánh luân hồi. Sự biến lặn của trăng vào bóng tối không phải là vĩnh viễn. Tự bản chất nó phục sinh nhờ năng lực vận hành của riêng nó. Đó là biểu trưng cho năng lực giải thoát nhân sinh được phát huy trong vòng luân chuyển bằng năng lực chính mình. Sự phản hồi bất tuyệt về hình tượng nguyên thủy tròn đầy của trăng chính là biểu tượng của quá trình “Thành tựu thể tánh” một cách viên mãn. Như vậy, thì ra chính vòng tuần hoàn không dứt ấy làm cho mặt trăng trở thành tinh tú của nhịp điệu sống vô cùng sinh động. Những tuần trăng là biểu hiện cho những quá trình sống tiến triển

thăng hoa của nhân sinh vũ trụ mà đức Phật chính là điển hình tuyệt đối nhất.

Ánh sáng của trăng tròn không rực rỡ chói choé bùng lên như một tia chớp, và cũng không chói lọi gay gắt như ánh sáng mặt trời giữa trưa, nhưng nó có thể soi tỏ cả càn khôn vũ trụ.

“Nguyệt bạc vùng xanh, soi mọi chỗ thiền hà lai láng;

Liễu mềm hoa tốt, ngất quần sanh tuệ nhật thâm lâm”.

Trần Nhân Tông

Sự giác ngộ hay thành đạo của đức Phật không bộc phát một cách bất ngờ như tia chớp cắt ngang một vầng mây ám, mà là một quá trình xua tan tất cả những ngăn ngại mê mờ, để cuối cùng là sự tự soi sáng và chiếu tỏ muôn phương; và thế là màn vô minh biến mất, tựa “khi ánh sáng xuất hiện thì bóng tối tự tan dần”. Theo lời tường thuật của đức Phật trong Kinh Trung Bộ (MN-36), ta thấy rằng sự kiện giác ngộ của đức Phật kéo dài suốt ba canh. Điều này phù hợp với Ngài xác định “Giáo lí của Ngài theo tiến trình tuần tự, không có sự thể nhập đột ngột tự phát của tri kiến; ví như bờ biển không đột ngột sâu xuống mà cứ tuần tự xuôi dần”.

Như vậy, ta có thể hình dung ra sự giác ngộ của đức Phật kéo dài trong nhiều giờ khắc. Với tâm trí cực kì minh mẫn, mọi khả năng trí tuệ của Ngài được điều động và tập trung lại vào cùng một thời điểm, để rồi toả sáng như ánh trăng. Không có gì gọi là “xuất thần” trong sự giác ngộ này cả, vì đó không phải là một trạng thái ở ngoài tự thân hay mê mẩn tâm trí. Cách tìm cầu trạng thái này của đức Phật cũng không phải là sự mò mẫm mù quáng trong đêm tối. Ngài biết thật chính xác

đối tượng nào cần hướng đến. Ngài nhìn thẳng vào thực trạng (Khổ đế) của cuộc đời, tìm nguyên nhân (Tập đế), rồi xác định con đường hướng đến (Đạo đế). Như vậy, đó phải là cả một quá trình của sự vận hành năng lực trí tuệ để cho nguồn sáng chân lí toả chiếu diệu dụng như ánh trăng vào đêm thành đạo. Sự giác ngộ ấy còn tiến xa hơn nữa để khai triển cái tri kiến ra nhiều lĩnh vực nhận thức mới. Cái tri kiến Ngài khám phá bên ngoài cùng với tuệ giác tinh hoa ở nội tâm chan hoà như những khối pha lê đúc kết thành một giáo pháp tinh anh như vầng mặt nguyệt. Trong ánh hoà quang sáng ngời của sự giác ngộ, một hệ tư tưởng mới được tạo nên từ những yếu tố mới và cũ hoà đồng một cách vi diệu, và cuối cùng vượt hẳn lên mọi tri kiến để trở thành chân lí phổ quát soi tỏ vạn hữu.

Truyền thống Phật giáo nguyên thủy cho rằng, sự đắc quả vô thượng giác ngộ của đức Phật đã biến Ngài từ một nghệ sĩ thành một nhà tư tưởng và cuối cùng vượt hơn tất cả để trở thành người chứng đạt chân lí. Điều hi hữu là dòng ảnh hưởng sáng tạo của đức Phật chứng tỏ vẫn tiếp diễn ngay cả sau khi Ngài giác ngộ. Đó là ý nghĩa diễn tiến liên tục của nguồn sáng ánh trăng biểu trưng cho giá trị tồn tại vĩnh hằng của chân lí được đức Phật thể nghiệm. Chân lí ấy là nguyên lí vận hành vô hạn khắp không gian và không thay đổi cùng thời gian, được Nguyễn Du ta thán:

“Nguyên dạ không đình nguyệt mãn thiên,
Y y bất cải cựu thuyền quyên”.

Sân vẳng đầu năm trăng sáng khắp,

Vẫn y nhiên tại đẹp nguyên màu.

Và cái chân lí ấy cũng được nhà thơ thiền hiện đại tự hoá điền Bùi Giáng gợi hỏi gả

“Cùng tử” đang lang thang trong cuộc đời này:

“Em về mấy thế kỷ sau,

Nhìn trăng có thấy nguyên màu ấy không.”

Nếu ánh sáng của mặt trăng là sự hợp nhất của những gì huyền diệu tự nhiên, xua tan sự u tịch của đêm trường, lan rộng bao trùm khắp muôn loại; thì ánh sáng hào quang diệu vợi của đức Phật lại toả soi khắp bản thể vô biên, làm tan biến mọi tối tăm của bao cực đoan quan kiến nơi tâm hồn nhân loại. Thật là toàn mỹ biết bao khi hai vầng sáng nội tại và ngoại tại cùng chan hoà nhịp nhàng trong nguồn sáng vô tận, khiến cho toàn thể sâu thẳm của cuộc đời đều được khai sáng một cách tuyệt vời nhất:

“Thử phong, thử nguyệt, dữ thử nhân;

Hợp thành thiên hạ tam kì tuyệt.”

-Trần Anh Tông-

Ý NGHĨA THIẾT LẬP CHÂN LÍ CHÁNH PHÁP

Tư tưởng không thể hoàn mãn mà không có sự hỗ trợ tối thiểu của ngôn ngữ biểu tượng. Để đi vào thuyên giải biểu tượng, không chỉ có nương vào những phương tiện liên hệ trong vũ trụ, cũng như ý nghĩa của ngôn từ mà còn bằng cả thể nghiệm về nó. Ý nghĩa của biểu tượng là cái mà trong đó ta đối diện với sự thật một cách cần thiết để hướng tới nắm bắt thực tại tính được chỉ rõ trong chúng. Do đó, thể nghiệm biểu tượng là một tất yếu căn bản giúp chúng ta trưởng thành sự chân thật.

Nếu ngôn từ có thể chuyển tải toàn vẹn mọi sự thể ở thế gian này, thì có lẽ sẽ không còn một hình tượng nào được xem là biểu tượng của những gì cao tột nữa. Phải chăng, chính sự giới hạn của ngôn ngữ ấy mà mọi pháp đều còn hiện hữu một cái gì đó huyền bí của

riêng mình. Để khám phá những miền huyền bí vi diệu, phần còn lại là đi tìm sự thật bằng nguồn tâm thức lắng đọng vượt ra ngoài ngôn ngữ. Vì vậy mà đức Phật tuyên bố: “Nhất thiết Tu-đa-la giáo như tiêu nguyệt chỉ”-tất cả Kinh Phật thuyết chỉ là ngón tay chỉ mặt trăng mà thôi. Đó chính là giá trị của sự tịch nhiên tĩnh lặng mà đức Phật thể nhập được ở bản thể tịnh minh dưới ánh trăng của đêm thành đạo để rồi tiến tới hình thành tư tưởng biểu tượng cho chân lí.

Tiêu chí của sự kết tinh những vầng trăng tri kiến giác ngộ trong thiền học chính là: “Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật”. Phương thức ẩn chứng ấy điển hình ở sự bắt đầu từ cái mỉm cười của Ngài Ca Diếp khi đức Phật đưa cành hoa sen lên giữa hội chúng tại Linh Sơn. Và phải chăng cũng bởi cái “khuyết tật” của ngôn ngữ “hữu tự” chính thiền học tĩnh giác ấy mà tiểu thuyết gia Ngô Thừa Ân dựng lên cái nạn cuối cùng của thầy trò Đường Tăng trên sông Thông Thiên Hà trong Tây Du Ký. Vì cho rằng thầy trò Tam Tạng đã chứng quả nên A-Nan và Ca-Diếp truyền cho Vô Tự Chân Kinh (Bất thuyết nhất ngữ) mà Phật đã tuyên bố lúc cuối cuộc đời: “Suốt 49 năm, Như Lai không nói một lời”. Thấy Kinh “vô tự” Tam Tạng đổi lại Kinh “hữu tự”. Vì không thực hiện lời hứa hỏi về nguyên thủy kiếp rùa cho rùa thần Thuỷ Nguyên, nên thầy trò Tam Tạng bị hất cả xuống sông, làm cho tất cả Kinh “hữu tự” bị ướt. Kinh ướt phải phơi, khi phơi Kinh thì trang cuối bị dính vào đá bóc không ra, và bộ Kinh thiếu phần kết. Thiếu phần kết nên Kinh “hữu tự” trở thành Kinh “vô tự”. Thế là cái nghiệp chấp danh tự được

giải quyết xong và thầy trò Tam Tạng không còn gặp tai nạn nữa.

Đó cũng là cái chết mà Trần Nhân Tông tỉnh giác trong bài Hữu Cú vô Cú:

“Hữu cú vô cú

Tự xưa tự nay

Quên trắng ngăm ngón

Chết đuối trên bờ”.

Ánh trắng được xem như là biểu tượng của sự tĩnh lặng (vô ngôn) hay là cái thể của chân lí. Đối với Bồ Tát, im lặng là đặc tính của sự tỉnh giác: “Im lặng là sanh địa quyền năng, im lặng đồng nghĩa với quyền năng tối thượng”. Khi đạt đến sự im lặng, tức là đạt đến đỉnh cao của sự hợp nhất giữa con người và thực tại tính xã ly:

“Ngồi trong vườn nguyệt lộ

Hôn một màu trắng non,

Nghe lòng vui cười rộ

Chạy băng đời vô ngôn”.

- Quảng Hạnh-

Tất cả mọi sự chấp thủ dù là tích cực hay tiêu cực đều là mê lầm. Chính vì chấp thủ mà phải bị giam hãm mãi, giống như một con nhện tự giam mình trong màng lưới do chính mình kết nên. Vượt khỏi mọi sự bám víu chính là trạng thái siêu thoát của nguyên lí vô thức tịch tĩnh trong thiền học, hay còn gọi là trạng thái Ba-La-Mật mà Phật giáo hướng tới. đạt đến đó tức là đã thể nhập cùng ánh trắng chân lí giữa bến miền an nhiên tịch tĩnh vô biên:

“Một thân nhàn nhã dứt muôn duyên

Hơn bốn mươi năm những hão huyền,

Nhắc bảo các người đừng gạn hỏi

Bên kia trắng gió rộng vô biên”.

Pháp Loa

Và cái miền “Bên kia trăng gió rộng vô biên” ấy được phát họa qua bức tranh thiền sư Siddhattha đang ngồi an tịnh, hồn nhiên với đôi mắt lim dim thư thái hướng về ánh trăng chiếu sáng xa xa nơi phương trời, như gợi nơi tâm ta một niềm hân hoan thanh nhàn tự tại. Cuối cùng, cũng vào đêm trăng tròn tĩnh lặng giữa rừng Sala, đức Phật đã ân cần di giáo cho toàn thể đệ tử với những lời giáo huấn thiết tha như gợi lại tất cả tâm huyết của cuộc đời mình: “Khi nói tới chân lí, Như Lai không hề có bàn tay nắm chặt của người Thầy còn muốn giữ lại điều gì.” Thế nên chân lí đã được Ngài thi thiết và khai triển sáng ngời ở thế gian như biểu tượng vầng mặt nguyệt tròn đầy tỏ soi.

Thời gian cứ trôi qua, mọi thứ đều đã, đang và sẽ nhạt nhòa trong lớp bụi của nó, chỉ có viên ngọc bích toàn chân giải thoát là vẫn mãi toả sáng rạng ngời với muôn thuở. Mặc dầu đức Phật đã tịch diệt từ lâu, song chúng ta vẫn còn thấy Ngài như vẫn gần gũi với chúng ta, tiếng nói của Ngài vẫn còn vang vọng bên tai ta, khẽ bảo ta đừng lìa xa sự phấn đấu, hãy bình tĩnh mà đối phó với vọng tình, hãy nhìn thẳng vào cuộc đời để nhận ra những cơ hội lớn hơn, tự rèn luyện mình trở thành một nhân cách trác tuyệt, một chân thiện mỹ trong cuộc đời. Thông qua ý nghĩa thành đạo, ước mong sao tất cả đều biết phấn đấu để tự hoàn thiện mình trở thành một hiện hữu mang đủ ý nghĩa của cái đẹp và xa hơn nữa là để làm biểu tượng cho cuộc đời này. Đó cũng là những gì mà người viết muốn thông quanh trăng để làm tiêu đề dẫn dắt ý tưởng trong đêm thành đạo của đức Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni chúng ta.

Nha Trang, Linh Sơn Pháp Bảo.

DUY THỨC TAM THẬP TỤNG

Trước tác:

VASUBANDHU (THỂ THÂN)

Dịch Việt ngữ:

THÍCH NHƯ MINH

Trimsikāvijñaptikārikāḥ là 30 bài tụng Duy thức của ngài Thể Thân (*Vasubandhu*, tk. thứ 4 C.E.) (1) bằng tiếng Sanskrit. (2) Ngài An Huệ (*Sthiramati*, 470-550) đã soạn giải bản luận này có tên Trimsikavijnaptibhasya mà ngày nay vẫn còn trong nguyên bản tiếng Sanskrit.

Bát thức luận của ngài Chân Đế (*Paramartha*) là dịch bản tiếng Trung hoa đầu tiên luận giải ngắn 30 bài tụng năm 564. Ngài Huyền Tráng dịch 30 bài tụng vào năm 648 có tên là Duy thức tam thập tụng.

Ngoài ra còn có nhiều bản luận giải bằng tiếng Phạn của 9 Luận sư Duy thức gồm có các ngài Hộ Pháp (*Dharmapala*), Hòa Biện (*Citrabhanu*), Nan Đà (*Nanda*), Đức Huệ (*Gunamati*), Thắng Hữu (*Jinamitra*), Trí Nguyệt (*Jnanacandra*), Thân Thắng (*Bandhusri*), Tịnh Nguyệt (*Suddhacandra*), và Tối Thắng Tử (*Jinapura*) mà ngày nay không còn nữa. May mắn, Ngài Huyền Trang đã có được một bản gốc 30 bài tụng (*trimsika*) của ngài Vasubandhu của trường đại học Nalanda. Khi trở về lại Lạc Dương ngài đã trước tác luận Thành duy thức. (3) Bộ luận này dựa trên căn bản 10 bản luận giải được truyền thừa từ ngài Hộ Pháp. Tiếng Tây Tạng có dịch bản Trimsakakarika in trong Tanjur và ngài Vinitadeva (năm 700) viết luận giải Trimsakatila và Trimsakakarika Vyakhyana

cũng bằng tiếng Tây Tạng. Ngày này tiếng Việt có bản dịch 30 kệ tụng Duy biểu của Thiền sư Thích Nhất Hạnh. Thiền sư Thích Nhất Hạnh là luận sư Duy biểu học nổi tiếng của Việt Nam. Trong số báo này chúng tôi xin giới thiệu trước tác 30 kệ tụng tiếng Phạn, tiếng Hán và bản dịch tiếng Việt của chúng tôi.

NGUYÊN TÁC PHẠM NGŨ:

त्रिंशिकाविज्ञप्तिकारिका:

॥नमः सर्वबुद्धबोधिसत्त्वेभ्यः॥

आत्मधर्मोपचारो हि विविधो यः प्रवर्तते।
विज्ञानपरिणामेऽसौ परिणामः स च त्रिधा॥१॥
विपाको मननाख्यश्च विज्ञप्तिर्विषयस्य च।
तत्रालयाख्यं विज्ञानं विपाकः सर्वबीजकम्॥२॥
असंविदितकोपादिस्थानविज्ञप्तिकं च तत्।
सदा स्पर्शमनस्कारवित्संज्ञाचेतनान्वितम्॥३॥
उपेक्षा वेदना तत्रानिवृताव्याकृतं च तत्।
तथा स्पर्शादयस्तच्च वर्तते स्रोतसौघवत्॥४॥
तस्य व्यावृत्तिरर्हत्त्वे तदाश्रित्य प्रवर्तते।
तदालम्बं मनोनाम विज्ञानं मननात्मकम्॥५॥
क्लेशैश्चतुर्भिः सहितं निवृताव्याकृतैः सदा।
आत्मदृष्ट्यात्ममोहात्ममानात्मस्नेहसंज्ञितैः॥६॥
यत्रजस्तन्मयैरन्यैः स्पर्शाद्यैश्चार्हतो न तत्।
न निरोधसमापत्तौ मार्गे लोकोत्तरे न च॥७॥
द्वितीयः परिणामोऽयं तृतीयः षड्विधस्य या।
विषयस्योपलब्धिः सा कुशलाकुशलाद्वया॥८॥

सर्वत्रगैर्विनियतैः कुशलैश्चैतसैरसौ।
 सम्प्रयुक्ता तथा क्लेशैरुपक्लेशैस्त्रिवेदना॥९॥
 आद्याः स्पर्शादयश्छन्दाधिमोक्षस्मृतयः सह।
 समाधिधीभ्यां नियताः श्रद्धाथ ह्रीरपत्रपा॥१०॥
 अलोभादित्रयं वीर्यं प्रश्रद्धिः साप्रमादिका।
 अहिंसा कुशलाः क्लेशा रागप्रतिघमूढयः॥११॥
 मानदृग्विचिकित्साश्च क्रोधोपनहने पुनः।
 म्रक्षः प्रदाश ईर्ष्याथ मात्सर्यं सह मायया॥१२॥
 शाठ्यं मदोऽविहिंसा ह्रीरत्रपा स्त्यानमुद्धवः।
 आश्रद्धयमथ कौसीद्यं प्रमादो मुषिता स्मृतिः॥१३॥
 विक्षेपोऽसम्प्रजन्यं च कौकृत्यं मिद्धमेव च।
 वितर्कश्च विचारश्चेत्युपक्लेशा द्वये द्विधा॥१४॥
 पञ्चानां मूलविज्ञाने यथाप्रत्ययमुद्भवः।
 विज्ञानानां सह न वा तरङ्गाणां यथा जले॥१५॥
 मनोविज्ञानसंभूतिः सर्वदासंज्ञिकादृते।
 समापत्तिद्वयान्मिद्धान्मूर्च्छनादप्यचित्तकात्॥१६॥
 विज्ञानपरिणामोऽयं विकल्पो यद् विकल्प्यते।
 तेन तन्नास्ति तेनेदं सर्वं विज्ञप्तिमात्रकम्॥१७॥
 सर्वबीजं हि विज्ञानं परिणामस्तथा तथा।
 यात्यन्योऽन्यवशाद् येन विकल्पः स स जायते॥१८॥
 कर्मणो वासना ग्राहद्वयवासनया सह।
 क्षीणे पूर्वविपाकेऽन्यद् विपाकं जनयन्ति तत्॥१९॥
 येन येन विकल्पेन यद् यद् वस्तु विकल्प्यते।
 परिकल्पित एवासौ स्वभावो न स विद्यते॥२०॥
 परतन्त्रस्वभावस्तु विकल्पः प्रत्ययोद्भवः।
 निष्पन्नस्तस्य पूर्वेण सदा रहितता तु या॥२१॥
 अत एव स नैवान्यो नानन्यः परतन्त्रतः।

अनित्यतादिवद् वाच्यो नादृष्टेऽस्मिन् स दृश्यते ॥२२॥
 त्रिविधस्य स्वभावस्य त्रिविधां निःस्वभावताम्।
 सन्धाय सर्वधर्माणां देशिता निःस्वभावता ॥२३॥
 प्रथमो लक्षणेनैव निःस्वभावोऽपरः पुनः।
 न स्वयंभाव एतस्येत्यपरा निःस्वभावता ॥२४॥
 धर्माणां परमार्थश्च स यतस्तथताऽपि सः।
 सर्वकालं तथाभावात् सैव विज्ञप्तिमात्रता ॥२५॥
 यावद् विज्ञप्तिमात्रत्वे विज्ञानं नावतिष्ठति।
 ग्राहद्वयस्यानुशयस्तावन्न विनिवर्तते ॥२६॥
 विज्ञप्तिमात्रमेवेदमित्यपि ह्युपलम्भतः।
 स्थापयन्नग्रतः किञ्चित् तन्मात्रे नावतिष्ठते ॥२७॥
 यदालम्बनं ज्ञानं नैवोपलभते तदा।
 स्थितं विज्ञानमात्रत्वे ग्राह्याभावे तदग्रहात् ॥२८॥
 अचित्तोऽनुपलम्भोऽसौ ज्ञानं लोकोत्तरं च तत्।
 आश्रयस्य परावृत्तिर्द्विधा दौष्टुल्यहानितः ॥२९॥
 स एवानास्रवो धातुरचिन्त्यः कुशलो ध्रुवः।
 सुखो विमुक्तिकायोऽसौ धर्माख्योऽयं महामुनेः ॥३०॥
 ॥त्रिंशिकाविज्ञप्तिकारिकाः समाप्ताः॥
 ॥कृतिरियमाचार्यवसुबन्धोः॥

Phiên âm la tinh:

trimśikāvijñaptikārikāḥ
 |mamaḥ sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ||
 ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ
 pravartate|
 vijñānapariṇāme'sau pariṇāmaḥ sa ca
 tridhā||1||
 vipāko mananākhyasca vijñaptirviṣayasya ca|

tatrālayākhyam vijñānam vipākaḥ
sarvabījakam||2||
asamviditakopādisthānavijñaptikaṁ ca tat|
sadā
sparśamanaskāravitsamjñācetanānvitam||3||
upekṣā vedanā tatrānivṛtāvyākṛtaṁ ca tat|
tathā sparśādayastacca vartate
srotasaughavat||4||
tasya vyāvṛttirarhattve tadāśritya pravartate|
tadālambarṁ manonāma vijñānam
mananātmakam||5||
kleśaiścaturbhiḥ sahitam nivṛtāvyākṛtaiḥ sadā|
ātmadr̥ṣṭyātmamohātmamānātmasnehasamjñ
itaiḥ||6||
yatrajastanmayairanyaiḥ sparśādyaiścārhaṭo
na tat|
na nirodhasamāpattau mārga lokottare na
ca||7||
dvitīyaḥ pariṇāmo'yaṁ tṛtīyaḥ śaḍvidhasya
yā|
viṣayasyopalabdhiḥ sā
kuśalākuśalādvayā||8||
sarvatragairviniyataiḥ kuśalaiścaitasairasau|
samprayuktā tathā
kleśairupakleśaistrivedanā||9||
ādyāḥ sparśādayaśchandādhimokṣasmṛtayaḥ
saha|
samādhidhībhyāṁ niyatāḥ śraddātha
hrīrapatrapā||10||
alobhāditrayaṁ vīryaṁ praśrabdhiḥ
sāpramādikā|
ahimsā kuśalāḥ kleśā
rāgapratighamūḍhayaḥ||11||
mānadr̥gvicikitsāśca krodhopanahane punaḥ|
mrakṣaḥ pradāśa īrṣyātha mātsaryaṁ saha
māyayā||12||
śāṭhyaṁ mado'vihimsā hrīratrapā
styānamuddhavaḥ|

āśraddhyamatha kausīdyaṃ pramādo muṣitā
 smṛtiḥ||13||
 vikṣepo'samprajanyaṃ ca kaukr̥tyaṃ
 middhameva ca|
 vitarkaśca vicāraścetyupakleśā dvaye
 dvidhā||14||
 pañcānāṃ mūlavijñāne
 yathāpratyaṃyāmudbhavaḥ|
 vijñānānāṃ saha na vā taraṅgāṇāṃ yathā
 jale||15||
 manovijñānasambhūtiḥ sarvadāsaṃjñikādr̥te|
 samāpattidvayānmiddhānmūrcchanādapyacit
 takāt||16||
 vijñānapariṇāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate|
 tena tannāsti tenedaṃ sarvaṃ
 vijñaptimātrakam||17||
 sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmastathā tathā|
 yātyanyo'nyavaśād yena vikalpaḥ sa sa
 jāyate||18||
 karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha|
 kṣīṇe pūrvavipāke'nyad vipākaṃ janayanti
 tat||19||
 yena yena vikalpena yad yad vastu
 vikalpyate|
 parikalpita evāsau svabhāvo na sa
 vidyate||20||
 paratantrasvabhāvastu vikalpaḥ
 pratyayodbhavaḥ|
 niṣpannastasya pūrveṇa sadā rahitatā tu
 yā||21||
 ata eva sa naivānyo nānanyaḥ paratantrataḥ|
 anityatādivad vācyo nādr̥ṣṭe'smin sa
 dr̥śyate||22||
 trividhasya svabhāvasya trividhāṃ
 niḥsvabhāvatām|
 sandhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā
 niḥsvabhāvatā||23||

prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo'paraḥ
punaḥ|
na svayambhāva etasyetyaparā
niḥsvabhāvatā||24||
dharmāṇām paramārthaśca sa yatastatthatā'pi
saḥ|
sarvakālaṁ tathābhāvāt saiva
vijñaptimātratā||25||
yāvad vijñaptimātratve vijñānaṁ nāvatiṣṭhati|
grāhadvayasyānuśayastāvanna
vinivartate||26||
vijñaptimātramevedamityapi
hyupalambhataḥ|
sthāpayannagrataḥ kiñcit tanmātre
nāvatiṣṭhate||27||
yadālabhanaṁ jñānaṁ naivopalabhate tadā|
sthitam vijñānamātratve grāhyābhāve
tadagrahāt||28||
acitto'nupalambho'sau jñānaṁ lokottaraṁ ca
tat|
āśrayasya parāvṛttirdvidhā
daṣṭhulyahānitaḥ||29||
sa evānāsravo dhāturacintyaḥ kuśalo
dhruvaḥ|
sukho vimuktikāyo'sau dharmākhyo'yaṁ
mahāmuneḥ||30||
||trīṣīkāvijñaptikārikāḥ samāptāḥ||
|kṛtīriyamācāryavasubandhoḥ||

DUY THỨC 30 Kệ Tụng **Triṃśikā Vijñaptimātratā**

Tác giả Thế Thân (Vasubandhu)

Thích Như Minh dịch

1

Khái niệm ngã (*ātman*) hay (*pudgala*) và pháp (*dharma*) chỉ là hư cấu (vì được tạo tác bởi vô số nguyên nhân). Vì hư cấu mà có các pháp, hiện tượng sanh khởi.

Ngã và pháp (đều do tâm khởi) là hai chuyển hiện của thức.

Thức chuyển hiện có ba loại:

2

Thức dị thực (nghĩa là, thức thứ tám hay tạng thức hay a lại da thức); thức tư lương (nghĩa là thức thứ bảy hay mặt na thức); thức phân biệt các trần cảnh (nghĩa là, thức thứ sáu hay ý thức và năm thức trước).

Thức đầu tiên là thức a lại da (nghĩa tạng thức). Thức này gọi là thức dị thực (*vipakavijna*) và cũng có tên thức nhất thiết chủng (*sarvabijakavijnana*), thức chứa chủng tử (*bija*).

3

Thật khó hiểu trọn vẹn cái gì thức này chấp trì (upadi): địa vị (sthana) và sức mạnh hay khả năng liễu biệt (vijñapti).

Thức này tương ứng với các tâm sở (caittas): xúc (sparsa), tác ý (manaskara), thọ (vedana), tưởng (samjna), tư (cetana). Thức này luôn luôn tương ứng với xả (upeksa).

4

Và thọ là xả thọ. Thức này thuộc vô phú vô ký. Xúc vân vân cũng vậy.

Thức này lưu chuyển như dòng nước chảy xiết.

5

A la hán thì không còn thức này. Thức thứ hai nương vào thức này, duyên vào thức này tên gọi là mặt na.

Bản chất của mặt na là tư lượng.

6

Luôn luôn đi cùng với bốn phiền não là ngã kiến (atmadṛṣṭi), ngã si (atmamoha), ngã mạn (atmamāna) và ngã ái (atmasneha).

Thức này cũng cùng với các tâm sở khác như xúc vân vân (tác ý, thọ, tưởng, tư).

7

Thức mặt na là hữu phú vô ký. Thức này hoạt động ở nơi a lại da sinh khởi.

A la hán, trong định diệt tận (trạng thái hoàn toàn dập tắt tưởng và thọ) và trong đạo lộ xuất thế. thì không còn.

8

Rồi đến thức thứ ba có sáu chủng loại.

Tính chất sáu chủng loại này là biết và phân biệt, tức là liễu biệt cảnh. Đủ cả thiện, ác, vô ký.

9

Tương ứng với các tâm sở biến hành, biệt cảnh, thiện, phiền não, tùy phiền não (upaklesas).

Và ba cảm thọ: khổ, lạc và bất khổ bất lạc thọ.

10

Thứ nhất là tâm sở biến hành: xúc vân vân (tác ý, thọ, tưởng, tư). Thứ hai là tâm sở biệt cảnh, đó là, dục (chanda). Thắng giải (adhimoksa), niệm (smṛti), định (samadhi), và tuệ (prajna).

Các đối tượng sở duyên có sự bất đồng.

11

Tâm sở thiện gồm có các tâm sở tín (sraddha), tầm (hri), quý (apatrapa), ba gốc (vô tham (alobha), vô sân (advesa) và vô si (amoha), tinh cần (tirya), khinh an (prasrabdhi), không phóng dật (apramada), xả (upeksa), bất hại (avihimsa).

12

Tâm sở phiền não gồm có tham (raga), sân (pratigha), si (moha), mạn (mana), nghi (vicikitsa), ác kiến (kudṛsti). Tâm sở tùy phiền não (upaklesas) gồm có phần (krodha), hận (upanaha), phú (mraksa), nảo (pradasa), tật (irsyr), xan (matsarya).

13

Đối trá (sathya), dua nịnh (maya), bạo động (vihimsa), kiêu căng (mada), không tự xấu hổ (ahri), không tự thẹn (atrapa hay anapatrapya), giao động (uddhava), thù

miên (styana), bất tín (asraddha), giải đãi (kausidya).

14

Phóng dật (pramada), thất niệm (musitasmrtita), tán loạn (viksepa), bất chánh tri (asamprajanya).

Bất định tâm sở có hối hận (kamkrtya), ngủ (middha), tầm (vitarka), tứ hay nơi để đặt niệm (vicara); hối và miên, tầm và tứ là hai loại.

15

Nương nơi căn bản thức (thức a lại da) mà năm thức tùy vào duyên mà xuất hiện.

Như sóng và nước nương nhau, có khi chúng cùng câu hội có khi không cùng câu hội.

16

Thức thứ sáu (manovijnana) thì tự hiện khởi trong mọi lúc chỉ trừ khi sanh lên cõi trời vô tưởng và khi nhập vào hai định thuộc vô tâm là định vô tưởng và định diệt tận, khi ngủ mê và khi chết ngất.

17

Do vậy, thức chuyển hiện có hai loại: phân biệt (darsanabhaga) và đối tượng bị phân biệt (nimittabhaga) là không. Tất cả đều là thức.

18

Trong thức chứa đựng chủng tử (bijas) nên xảy ra chuyển hiện như vậy như vậy. Nhờ vào lực hợp tác hỗ tương này mà mọi thứ phân biệt sanh ra.

19

Vì tập khí của nghiệp cùng với tập khí của hai chấp thủ (grahas), nên khi dị thực trước bị dập tắt thì dị thực sau sanh khởi.

20

Vì chủ thể biến kế mà có đối tượng biến kế.

Tự tính biến kế chấp (parikalpitasvabhava) không có tự tính riêng.

21

Tự tính y tha khởi là do nương vào bên ngoài là duyên phân biệt (paratantra) nhờ vào nguyên nhân và duyên mà sanh.

Tự tính viên thành thật sẵn có trong tính y tha khởi và là hẳn tính biến kế chấp.

22

Như vậy, tính viên thành thật cùng với tính y tha khởi là cũng không phải khác cũng không phải không khác, như vô thường thì tính cũng giống như vậy.

Ai chưa liễu tri tánh viên thành thật thì không liễu tri được tánh y tha khởi.

23

Dựa vào ba tự tính mà lập thành ba vô tánh (nihsvabhava).

Vì vậy, tất cả các pháp được giảng mật ý nói là vô tánh.

24

Cái thứ nhất là tướng vô tánh (laksananihsvabhava) vì tự tánh là không.

Cái thứ hai vô tự nhiên tánh (utpattinihsvabhava) vì không tự có được. Cái thứ ba chẳng nghĩa vô tánh (paramarthanihsvabhava) vì chẳng nghĩa các pháp.

25

Mục đích tối thượng của các pháp (dharma paramārtha) là chân như (bhūtatathata), vì bản tính của chân như là bền vững không thay đổi.

Đây chính là thật tánh của duy thức.

26

Bao lâu thức tánh chưa sanh khởi, tìm kiếm để an trú trong thể tính duy thức, thì sự cấu hữu và tùy miên (anusayas) của nhị thủ (năng thủ và sở thủ) chưa diệt được.

27

Bao lâu nếu còn đối tượng thì dù bảo rằng an trú nơi duy thức tánh mà thật sự không an trú vì còn có sở đắc.

28

Nhưng nếu khi nhận ra đối tượng sở duyên, trí không thấy sở đắc, khi ấy trí thật trú duy thức tánh vì đã lìa xa hai thủ.

29

Đây chính là trí xuất thế gian vì vô tâm vô
đắc không thể nghĩ bàn. Vì đã từ bỏ hai
chướng thô trọng phiền não chướng và sở tri
chướng nên chứng đắc được chuyển y bồ đề
và niết bàn.

30

Đó chính là vô lậu cảnh giới thiện và thường
trú không thể nghĩ bàn. Nơi trạng thái an lạc
và thân giải thoát (vimuktikaya).

Đó chính là Bạc Đại Mâu Ni, Đức Phật vĩ đại
đã chứng được Pháp thân.

唯識三十頌

Taishō Tripiṭaka volume 31, number 1586.
Translated originally by Xuanzang in 648 CE.
Tác giả: Bồ tát Vasubandhu (Thế Thân, 世親)
Hán dịch: Đường Tam Tạng Pháp Sư Huyền
Tráng

由假說我法

有種種相轉

彼依識所變

此能變唯三

Do giả thuyết ngã, pháp

Hữu chủng chủng tướng chuyển

Bỉ y, thức sở biến

Thử năng biến duy tam

謂異熟思量

及了別境識

初阿賴耶識

異熟一切種

Vị Dị thực, Tư lương

Cập Liễu biệt cảnh thức

Sơ A lại da thức

Dị thực nhứt thiết chủng

不可知執受

處了常與觸

作意受想思

相應唯捨受

Bất khả tri chấp thọ

Xứ liễu thường dữ Xúc

Tác ý, Thọ, Tưởng, Tư

Tương ưng duy Xả thọ

是無覆無記

觸等亦如是

恒轉如瀑流

阿羅漢位捨

Thị vô phú vô ký

Xúc đẳng diệt như thị

Hằng chuyển như bộc lưu

A la hán vị xả

次第二能變

是識名末那

依彼轉緣彼

思量為性相

Thứ đệ nhị năng biến

Thị thức danh Mạt na

Y bị chuyển duyên bị

Tư lương vi tánh tướng.

四煩惱常俱

謂我癡我見

並我慢我愛

及餘觸等俱

Tứ phiền não thường câu

Vị Ngã si, Ngã kiến

Tịnh Ngã mạn, Ngã ái

Cập dư Xúc đẳng câu

有覆無記攝

隨所生所繫

阿羅漢滅定

出世道無有

Hữu phú vô ký nhiếp

Tùy sở sanh sở hệ

A la hán Diệt định

Xuất thế đạo vô hữu

次第三能變

差別有六種

了境為性相

善不善俱非

Thứ đệ tam năng biến

Sai biệt hữu lục chủng

Liễu cảnh vi tánh tướng

Thiện, bất thiện câu phi

此心所遍行

別境善煩惱

隨煩惱不定

皆三受相應

Thử tâm sở Biến hành

Biệt cảnh, Thiện, Phiền não

Tùy phiền não, Bất định

Giai tam thọ tương ứng

初遍行觸等

次別境謂欲

勝解念定慧

所緣事不同

Sơ Biến hành: Xúc đẳng

Thứ Biệt cảnh vị Dục

Thắng Giải, Niệm, Định, Tuệ

Sở duyên sự bất đồng

善謂信慚愧

無貪等三根

勤安不放逸

行捨及不害

Thiện vị Tín, Tàm, Quí

Vô tham đẳng tam căn

Cần, An, Bất phóng dật

Hành xả cập Bất hại

煩惱謂貪瞋

癡慢疑惡見

隨煩惱謂忿

恨覆惱嫉慳

Phiền não vị Tham, Sân

Si, Mạn, Nghi, Ác kiến

Tùy phiền não vi Phẫn

Hận, Phú, Nảo, Tật, Xan

誑諂與害憍

無慚及無愧

掉舉與昏沈

不信並懈怠

Cuống, Xiểm dữ Hại, Kiêu

Vô tà cập Vô quý

Trạo cử dữ Hôn trầm

Bất tín tịnh Giải đãi

放逸及失念

散亂不正知

不定謂悔眠

尋伺二各二

Phóng dật cập Thất niệm

Tán loạn, Bất chánh tri

Bất định vị Hối, Miên

Tâm, Tư nhị các nhị

依止根本識

五識隨緣現

或俱或不俱

如波濤依水

Y chỉ Căn bản thức

Ngũ thức tùy duyên hiện

Hoặc câu hoặc bất câu

Như ba đào y thủy

意識常現起

除生無想天

及無心二定

睡眠與悶絕

Ý thức thường hiện khởi

Trừ sanh Vô tướng thiên

Cập Vô tâm nhị định

Thùy miên dữ muộn tuyệt

是諸識轉變

分別所分別

由此彼皆無

故一切唯識

Thị chư thức chuyển biến

Phân biệt sở phân biệt

Do thử bỉ giai vô

Cố nhứt thiết Duy thức

由一切種識

如是如是變

以展轉力故

彼彼分別生

Do Nhứt Thiết Chủng thức

Như thị như thị biến

Dĩ triển chuyển lực cố

Bỉ bỉ phân biệt sanh

由諸業習氣

二取習氣俱

前異熟既盡

復生餘異熟

Do chư nghiệp tập khí

Nhị thủ tập khí câu

Tiền Dị thực ký tậ

Phục sanh dư quả thực

由彼彼遍計

遍計種種物

此遍計所執

自性無所有

Do bỉ bỉ Biến kế

Biến kế chủng chủng vật

Thử Biến kế sở chấp

Tự tánh vô sở hữu

依他起自性

分別緣所生

圓成實於彼

常遠離前性

Y tha khởi tự tánh

Phân biệt duyên sở sanh

Viên thành thật ư bỉ

Thường viễn ly tiền tánh

故此與依他

非異非不異

如無常等性

非不見此彼

Cố thử dữ Y tha

Phi dị phi bất dị

Như vô thường đẳng tánh

Phi bất kiến thử, bỉ

即依此三性

立彼三無性

故佛密意說

一切法無性

Tức y thử tam tánh

Lập bỉ tam Vô tánh

Cố Phật mật ý thuyết

Nhứt thiết pháp vô tánh

初即相無性

次無自然性

後由遠離前

所執我法性

Sơ tức Tướng vô tánh

Thứ Vô tự nhiên tánh

Hậu do viễn ly tiền

Sở chấp ngã pháp tánh

此諸法勝義

亦即是真如

常如其性故

即唯識實性

Thử chư pháp thẳng nghĩa

Diệc tức thị Chân như

Thường như kỳ tánh cố

Tức Duy thức thật tánh

乃至未起識

求住唯識性

於二取隨眠

猶未能伏滅

Nãi chí vị khởi thức

Cầu trú Duy thức tánh

Ư nhị thủ Tùy miên

Du vị năng phục diệt

現前立少物

謂是唯識性

以有所得故

非實住唯識

Hiện tiền lập thiểu vật

Vị thị Duy thức tánh

Dĩ hữu sở đắc cố

Phi thật trú Duy thức

若時於所緣

智都無所得

爾時住唯識

離二取相故

Nhược thời ư sở duyên

Trí đô vô sở đắc

Nhĩ thời trú Duy thức

Ly nhị thủ tướng cố

無得不思議

是出世間智

捨二粗重故

便證得轉依

Vô đắc bất tư nghi

Thị Xuất thế gian trí

Xả nhị thô trọng cố

Thiện chứng đắc Chuyển y

此即無漏界

不思議善常

安樂解脫身

大牟尼名法

Thử tức Vô lậu giới

Bất tư nghi Thiện, Thường

An lạc, Giải thoát thân

Đại Mâu Ni danh pháp.

Chú Thích:

100 Dharmas

百法:

Bách pháp minh môn luận của Vasubandhu's *Baifa mingmen lun*

百法明門論 *Mahāyāna śatadharmā-prakāśamukha śāstra*

T1614

I. Tâm pháp, tám thức : *Citta-dharma* 心法, 八識

1. Seeing-consciousness	<i>cakṣur-vijñāna</i>	眼識 nhãn thức
2. Hearing-consciousness	<i>śrotra-vijñāna</i>	耳識 nhĩ thức
3. Smelling-consciousness	<i>ghrāṇa-vijñāna</i>	鼻識 tĩ thức
4. Tasting-consciousness	<i>jihvā-vijñāna</i>	舌識 thiết thức
5. Tactile/kinetic consciousness	<i>kāya-vijñāna</i>	身識 thân thức
6. Empiric-consciousness	<i>mano-vijñāna</i>	意識 ý thức
7. Focusing	<i>manas</i>	意 ý
8. Warehouse consciousness	<i>ālaya-vijñāna</i>	阿賴耶識 a lại da thức

II. Mental Associates *caitta, caitasika-dharma* 心所法 Tâm pháp/
citta-samprayukta-dharma 心相應法 tâm tương ứng pháp.

A. Always-active *Sarvatraga* 遍行 biến hành

- | | | |
|-------------------------------|-----------------|----------|
| 9. | <i>sparsā</i> | 觸 xúc |
| Sensory
contact | | |
| 10. | <i>vedanā</i> | 受 thọ |
| Pleasure/p
ain/neutra
l | | |
| 11. | <i>cetanā</i> | 思 tưởng |
| Volition | | |
| 12. | <i>saṃjñā</i> | 想 tư |
| Associativ
e-thinking | | |
| 13. | <i>manaskār</i> | 作意 tác ý |
| Attention | <i>a</i> | |

B. Specific *Viniyata* 別境 biệt Cảnh

- | | | |
|---------------------------------|-----------------|---------------|
| 14. Desire | <i>chanda</i> | 欲 dục |
| 15. | <i>adhimokṣ</i> | 勝解 thắng giải |
| Confident
Resolve | <i>a</i> | |
| 16. | <i>smṛti</i> | 念 niệm |
| Memory/
mindfulne
ss | | |
| 17. | <i>samādhi</i> | 定 định |
| Meditative
concentrat
ion | | |
| 18. | <i>prajñā</i> | 慧 tuệ |
| Discernme
nt | | |

C. Advantageous *Kuśala* 善 Thiện

- | | | |
|-----|----------------|-------|
| 19. | <i>śraddhā</i> | 信 tín |
|-----|----------------|-------|

Faith/trust		
20. [inner] Shame	<i>hrī</i>	慚 tàṃ
21. Embarrassment	<i>apatrāpya</i>	愧 quí
22. Lack of Greed	<i>alobha</i>	無貪 vô tham
23. Lack of Hatred	<i>adveṣa</i>	無瞋 vô sân
24. Lack of Misconception	<i>amoha</i>	無痴 vô si
25. Vigor	<i>vīrya</i>	精進 tinh tấn
26. Serenity	<i>praśrabdhi</i>	輕安 khinh an
27. Carefulness	<i>apramāda</i>	不放逸 bất phóng dật
28. Equanimity	<i>upekṣa</i>	行捨 hành xả
29. Non-harmfulness	<i>ahiṃsā</i>	不害 bất hại

D. Mental Disturbances *Kleśa* 煩惱 phiền não

30. Appropriate intent	<i>rāga</i>	貪 tham
31. Aversion	<i>pratigha</i>	瞋 sân
32.	<i>mūḍhi</i>	痴 si

Stupidity		
33.	<i>māna</i>	慢 mạn
Arrogance		
34. Doubt	<i>vicikitsā</i>	疑 nghi
35.	<i>dṛṣṭi</i>	惡見 ác kiến
Perspectiv ality		

E. Secondary Mental Disturbances *Upakleśa* 隨煩惱 tùy
phiền não

36. Anger	<i>krodha</i>	忿 phần
37.	<i>upanāha</i>	恨 hận
Enmity		
38. Resist recognizin g own faults	<i>mrakṣa</i>	覆 phú
39.	<i>pradāsa</i>	惱 não
[verbal] maliciousn ess		
40. Envy	<i>īrasyā</i>	嫉 tật
41.	<i>mātsarya</i>	慳 xan
Selfishnes s		
42. Deceit	<i>māyā</i>	誑 cuồng
43. Guile	<i>śāṭhya</i>	諂 xiểm
44.	<i>vihiṃsā</i>	害 hại
Harmfulne ss		
45.	<i>mada</i>	憍 kiêu
Conceit		
46.	<i>āhrīkya</i>	無慚 vô tà
Shameles sness		
47. Non-	<i>anapatrāp</i>	無愧 vô quí

embarrassment	<i>ya</i>	
48. Restlessness	<i>auddhatya</i>	掉舉 trạo cử
49. Mental fogginess	<i>styāna</i>	惛沈 hôn trầm
50. Lack of Faith/trust	<i>āśraddhya</i>	不信 bất tín
51. Lethargic negligence	<i>kausīdya</i>	懈怠 giải đãi
52. Carelessness	<i>pramāda</i>	放逸 phóng dật
53. Forgetfulness	<i>muṣitasmṛtitā</i>	失念 thất niệm
54. Distraction	<i>vikṣepa</i>	散亂 tán loạn
55. Lack of [self-]Awareness	<i>asamprajanya</i>	不正知 bất chánh tri

F. Indeterminate Aniyata 不定 bất định

56. Remorse	<i>kaukr̥tya</i>	悔 hối
57. Torpor	<i>middha</i>	隨眠 tùy miên
58. Initial mental application	<i>vitarka</i>	尋 tầm

59. *vicāra* 伺 tứ
[subsequent]
Discursive
Thought

III. Form *Rūpa-dharma* 色法 sắc pháp

60. Eye	<i>cakṣus</i>	眼 nhãn
61. Ear	<i>śrotra</i>	耳 nhĩ
62. Nose	<i>ghrāṇa</i>	鼻 tĩ
63. Tongue	<i>jihvā</i>	舌 thiệt
64. Body	<i>kāya</i>	身 thân
65. [visible] form	<i>rūpa</i>	色 sắc
66. Sound	<i>śabda</i>	聲 thanh
67. Smell	<i>gandha</i>	香 hương
68. Taste	<i>rasa</i>	味 vị
69. Touch	<i>spraṣṭavya</i>	觸 xúc
70. 'Formal' Thought-objects	<i>dharmāyat anikāni rūpāni</i>	法處所攝色 pháp xứ sở sắc

IV. Embodied-conditioning Not Directly [perceived] by Citta *Citta-viprayukta-saṃskāra-dharma* 心不相應行法 tâm bất tương ứng hành pháp

71. (karmic) Accrual	<i>prāpti</i>	得 đắc
72. Life-	<i>jīvitendriy</i>	命根 mạng

force	<i>a</i>	căn
73. Commonalities by species	<i>nikāya-sabhāga</i>	眾同分 chúng đồng phận
74. Differentiation of species	<i>visabhāga</i>	異生法 dị sanh pháp
75. Attainment of Thoughtlessness	<i>asaṃjñi-samāpatti</i>	無想定 vô tưởng định
76. Attainment of Cessation	<i>nirodha-samāpatti</i>	滅盡定 diệt tận định
77. [realm of] Thoughtlessness [beings]	<i>āsaṃjñika</i>	無想果 vô tưởng quả
78. 'Name' body	<i>nāma-kāya</i>	名身 danh thân
79. 'Predicate' body	<i>pada-kāya</i>	句身 cú thân
80. 'Utterance' body	<i>vyañjana-kāya</i>	文身 văn thân
81. Birth/arising	<i>jāti</i>	生 sanh
82. Continuity /abiding	<i>sthitī</i>	住 trụ

83. Aging/decaying	<i>jarā</i>	老 lão
84. Impermanence	<i>anityatā</i>	無常 vô thường
85. Systematic Operation	<i>pravṛtti</i>	流轉 lưu chuyển
86. Determinant (karmic) Differences	<i>pratiniyama</i>	定異 định dị
87. Unifying	<i>yoga</i>	相應 tương ứng
88. Speed	<i>jāva</i>	勢速 thể tốc
89. Seriality	<i>anukrama</i>	次第 thứ đệ
90. Area (space)	<i>deśa</i>	方 phương
91. Time	<i>kāla</i>	時 thời
92. Number/calculation	<i>saṃkhyā</i>	數 số
93. Synthesis	<i>sāmagrī</i>	和合性 hòa hiệp tánh
94. Otherwise ness	<i>anyathātvā</i>	不和合性 bất hòa hiệp tánh

V. Unconditioned Dharmas

Asaṃskṛta-dharmas 無為法 vô vi pháp

95. Spatiality	<i>ākāśa</i>	虛空 hư không
96. Cessation through Understan ding	<i>pratisaṃk hyā- nirodha</i>	擇滅無為 trạch diệt vô vi
97. Cessation without Understan ding	<i>apratisaṃ khyā- nirodha</i>	非擇滅無為 phi trạch diệt vô vi
98. 'Motionles s' Cessation	<i>āniñjya</i>	不動滅無為 bất động diệt vô vi
99. Cessation of Associativ e-thinking and Pleasure/p ain	<i>saṃjñā- vedayita- nirodha</i>	想受滅無為 tưởng thọ diệt vô vi
100. Ipseity	<i>tathatā</i>	如來 Như Lai

Chú thích :

- (1) “Luận sư Vasubandhu sống khoảng thế kỷ thứ 4 mà nhân cách và cuộc đời của ngài là ánh sáng và đỉnh cao trong đế chế hùng mạnh Gupta của Ấn Độ. Tư tưởng trong tác phẩm của ngài về Phật giáo cũng như phi Phật giáo in đậm dấu ấn trong cả ba truyền thống Phật giáo kinh viện Tỳ bà sa (Vaibhasika), Kinh lượng bộ (Sautrāntika) và Du già (Yogācāra). Trước tác chính của ngài là bộ A tỳ đạt ma câu xá (Abhidharmakośabhāṣya) và 3 tác phẩm ngắn của ngài về Du già đã thiết lập một tiêu chuẩn mới cho các trường phái nửa thiên niên kỷ tiếp sau đó cho đến ngày nay”.
<http://plato.stanford.edu/entries/vasubandhu/>
- (2) 20 kệ tụng (*Vimśatikākārikā* & *Vimśatikāvṛtti*), 30 kệ tụng (*Trimśikākārikā*), và Tam tự tánh (*Trisvabhāvanirdeśa*).
- (3) *Luận Thành duy thức*: trước tác Huyền Tráng, dịch: Tuệ Sỹ. Ban Tu Thư Phật Học 2547 - 2003

TƯ LIỆU NGHIÊN CỨU CÂU-XÁ

TUỆ SỸ

Giới thiệu

Sinh vật, là một tổ chức có sự sống được tạo thành bởi một hay nhiều bộ phận có chức năng phản ứng đối với các kích thích từ ngoại giới, tiếp thu các yếu tố từ ngoại giới để chuyển hóa thành năng lượng duy trì sự sống, phòng hộ và phát triển. Những chức năng này được thực hiện bởi các bộ phận mà thuật ngữ Phật học Sanskrit gọi là *indriya*: căn.

Căn cứ trên tình trạng sở hữu bao nhiêu căn mà các sinh vật được phân chia thành các cấp bậc khác nhau trong chuỗi tiến hóa. Sinh vật hạ đẳng, tồn tại trong Dục giới, chỉ tồn tại với hai căn, là mạng căn (*jīva-indriya*) và thân căn (*kāya-indriya*).

Thân căn là một tổ chức hợp thành bởi các nguyên tố vật chất bao gồm bốn đặc tính (*catvāri mahābhūtāni*: bốn đại chủng) là khối lượng, hấp lực, nhiệt độ và vận động. Đặc tính của các nguyên tố nội giới hợp thành thân căn này không khác với các đặc tính của các nguyên tố ngoại giới hợp thành các vật thể vật chất. Chúng khác nhau ở chỗ, các yếu tố nội giới khi hợp thành một tổ chức mà từ trên đó mạng căn xuất hiện. Cho đến khi sự kết hợp của các yếu tố này tan rã, thân căn theo đó bị hủy, bấy giờ trạng thái chết xuất hiện. Trong nhận thức thông tục, hay trong nhiều tín ngưỡng tôn giáo, mạng căn này được hiểu là linh hồn (*jīva*). Khi linh hồn còn tồn tại trong thân thì sinh vật còn sống;

khi linh hồn tách rời thân để đi đến một nơi nào đó bấy giờ thân trở thành xác chết.

Kinh Phật nói, tất cả sinh vật là tổ chức tồn tại bằng dưỡng chất (*āhāra*: thực). Nói theo ngôn ngữ thông tục, những dưỡng chất là các nguồn thực phẩm được tiếp thu từ ngoại giới thông qua các căn. Có loại dưỡng chất khi được tiếp thu vào nội giới phải được chuyển hóa để thành năng lượng cần thiết cho sự duy trì trạng thái cân bằng hòa điệu và phát triển các yếu tố của tổ chức nội giới như các loại thức ăn và thức uống có nguồn gốc từ thực vật, động vật, hay các chất vô cơ (*kavaḍiṅkāra-āhāraḥ*: đoàn thực). Thêm nữa, còn có loại dưỡng chất trực tiếp điều tiết trạng thái cân bằng các yếu tố nội giới của tổ chức để duy trì và phát triển sự sống, như ánh sáng, nhiệt độ. v.v. (*sparsā-āhāraḥ*: xúc thực).

Các sinh vật cao cấp trong Dục giới, như loài người, bắt đầu sự sống cũng chỉ với hai căn, mạng và thân căn. Các căn khác phát triển dần cho đến khi xuất thai thì có đủ năm căn. Căn thứ sáu, ý căn, chỉ phát triển tùy theo hoạt động của năm căn kia. Khi căn thứ sáu phát triển đến một mức nhất định, ý thức mới có thể y trên đó để hoạt động. Các cơ quan cần thiết cho hoạt động hướng thiện được phát triển tùy theo môi trường hoạt động của ý thức, dưới sự chi phối của môi trường, ảnh hưởng của xã hội; đó là năm thiện căn. Nó là một hệ thống bao gồm năm cơ quan.

Để phát triển cao hơn nữa thành các căn vô lậu, như tổ chức tồn tại nơi các Thánh giả để quán sát các Thánh đế và định hướng Niết-bàn, nhiều cơ quan tổ hợp thành hệ

thống, trong đó chủ yếu gồm chín cơ quan cùng hợp tác: ý, hỷ, lạc, xả và năm thiện căn.

Loài người trong thời đại kiếp sơ xuất hiện chỉ với hai căn, thân và mạng. Trong quá trình phát triển, các căn phát triển dần song song với sự phát triển của các chủng loại vật chất được tiếp thu làm dưỡng chất; cho đến một giai đoạn nhất định, hai căn nữ và nam xuất hiện, bấy giờ mới có sự phân biệt tính phái.

Để hiểu rõ bản chất, cũng như sự cấu tạo và hoạt động của các căn, hay các cơ quan tổ chức thành sự sống này, được giới thiệu sau đây là đoạn dịch Việt trích từ luận Câu-xá, phẩm thứ hai: "Phân biệt căn".

Bản dịch Việt được thực hiện bởi Nhóm Phiên dịch Phan Tạng, dựa trên bản Hán dịch của Huyền Trang, *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận*, quyển 3, Đại chánh 29, số hiệu 1558, tr. 13b11-18b8; đối chiếu với bản Sanskrit hiện hành *Abhidharmakośabhāṣyam* of *Vasubandhu*, tổng biên tập GS. Anantalal Thakur, Giám đốc Viện nghiên cứu K.P. Jayaswal, Patna, xuất bản K.P. Jayaswal Research Institute Patna, 1975, phần đầu của chương II, "Dvitiyaṃ kośasthānam", đồng thời tham khảo bản sơ giải của Yaśomitra: "Abhidharmakośam Bhāṣya Sphuṭārthā sahitam", *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of ācārya Yaśomitra*, Part I, Critical eddited by Swami Dwarikadas Shastri, Bhauda Bharati, Varanasi, 1970.

Bản dịch Việt cũng tham khảo thêm các bản sơ giải Hán, 1. *Câu-xá luận ký*, quyển 3, Sa-môn Thích Quang (Phổ Quang) thuật, Đại chánh 41, số hiệu 1821; 2. *Câu-xá luận số*, quyển 3, Sa-môn Pháp Bảo soạn, Đại chánh 41, số hiệu 1822.

Ngoài ra, cũng tham khảo bản dịch Pháp, Louis de la Vallee Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduction et annotation, tome I, chapitre 2; Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles 1971. Bản dịch Anh căn cứ bản dịch Pháp, *Abhidharmakośabhāṣyam*, English translation by Leo M. Pruden, volume I, Asian Humanities Press, 1990.

Phẩm căn luận về năm đề tài chính:

I. Về 22 căn,

II. Về các pháp câu hữu, tức những yếu tố sắc tâm khi xuất hiện đồng thời xuất hiện cùng lúc với các yếu tố khác. Các yếu tố này tương tác và hợp tác, tổ chức thành một cơ cấu tồn tại và hoạt động của sắc và tâm.

III. Các tâm sở, các chức năng tâm lý trong các hoạt động nhận thức.

IV. Các bất tương ưng hành, các nguyên lý nhận thức, các khái niệm trừu tượng, nhờ đó mà có nhận thức, phán đoán, về các chủng loại sai biệt, về tính đặc thù và phổ quát, đồng nhất và dị biệt...

V. Về các quan hệ nhân quả.

Nghiên cứu Phật học số này đăng tải tiết thứ nhất, về 22 căn. Các tiết còn lại sẽ lần lượt đăng tải trong các số Nghiên cứu tiếp theo.

Phẩm hai: PHÂN BIỆT CĂN

Tiết một: HAI MƯƠI HAI CĂN

I. Căn nghĩa là gì?

[13b11] Như vậy, các căn đã được liệt kê nhân nói về giới.[1] Căn được nói trong đó có nghĩa là gì?

Căn có nghĩa là *tối thẳng tự tại, quang hiển*. [2] Từ đó tổng hợp thành *căn* có nghĩa là *tăng thượng*. [3] Theo ý nghĩa này, cái gì tăng thượng đối với cái gì?

Tụng:

1. Theo truyền thuyết, năm căn tăng thượng trong bốn ý nghĩa; bốn căn, đối với hai; năm và tám, trong nhiễm và tịnh.

Chúng tăng thượng theo mỗi cá biệt. //1/[4]

Luận:

i. Năm căn, mắt v.v., mỗi căn tăng thượng trong bốn dụng sự [5]: 1. trang nghiêm thân, 2. đạo dưỡng thân, 3. sinh thức các thứ, 4. bất cộng sự. [6]

A. Quan điểm Tì-bà-sa

1-2. Hai căn, mắt và tai, (1) làm đẹp cho thân, vì nếu thân mà có mắt đui, tai điếc thì rất xấu. (2) Chúng đạo dưỡng thân, vì do mắt thấy, tai nghe mà tránh những chỗ nguy hiểm. (3) Phát sinh thức, nghĩa là chúng làm

phát sinh hai thức[7] và các tương ứng của thức.[8] (4) Bất cộng sự, là mắt thấy sắc, tai nghe tiếng; chúng hoạt động với đối tượng riêng biệt.

3-5. Ba căn mũi, lưỡi, thân. (1) Về việc làm đẹp thân, cũng được nói như ở hai căn trên. (2) Chúng đạo dưỡng thân, vì ba căn này thọ dụng đoàn thực[9]. (3) Sinh thức các thứ: ba căn này làm phát sinh ba thức và các tương ứng của chúng. (4) Bất cộng sự, vì mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc chạm.

ii. Nam, nữ, mạng và ý căn, mỗi căn tăng thượng trong hai dụng sự.

6-7. Nữ, nam căn tăng thượng trong hai: 1. hữu tình dị, 2. phân biệt dị.[10] *Hữu tình dị*: do hai căn này khiến có sự khác biệt giữa nam và nữ trong loài hữu tình. *Phân biệt dị*: cũng từ hai căn này mà có sự khác biệt về hình thể, giọng nói, bầu vú, v.v.

Có thuyết khác[11] chủ trương, chúng tăng thượng trong nhiễm và tịnh, nên nói *trong hai*.[12] Vì sao? Vì hạng người phiến-đề bẩm sinh, phiến-đề tổn hoại,[13] bán-trạch-ca[14] và hạng nhị hình[15] không có các pháp tạp nhiễm như bất luật nghi, vô gián, đoạn thiện; cũng không có các pháp thanh tịnh như luật nghi, đắc quả, li nhiễm.[16]

8. Mạng căn với hai tăng thượng. Nó kết nối, và duy trì chúng đồng phần.

9. Ý căn với hai tăng thượng: kết nối hậu hữu[17] và tự tại tùy hành[18].

Về sự kết nối hậu hữu, như Kinh[19] nói: “Bấy giờ, kiên-đạt-phước hiện tiền với một trong hai tâm, hoặc câu hành với ái hay câu hành với nhuế.”[20]

Về tự tại tùy hành, như Kinh nói: “Tâm dẫn dắt thể gian; tâm chi phối hoàn toàn. Một pháp tâm như vậy, tùy hành hết thấy pháp.”[21]

iii. Năm thọ, gồm lạc v.v., và tám căn, gồm tín v.v., theo thứ tự, tăng thượng trong nhiễm và tịnh.

10-14. Năm thọ, gồm lạc v.v., tăng thượng trong nhiễm, vì các tùy miên như tham v.v. tiềm phục[22] trong đó.

15-22. Tám căn, gồm tín v.v., tăng thượng trong tịnh, vì các pháp thanh tịnh nương vào đó mà sanh trưởng.

Các luận sư khác nói, năm thọ như lạc v.v. cũng có tăng thượng trong tịnh. Như Kinh nói: “Vì có lạc nên tâm định. Khổ là sở y cho tín. Cũng do y hỷ, ưu và xả mà xuất ly.”[23]

Đó là truyền thuyết theo các luận sư Tì-bà-sa.

B. Quan điểm Kinh bộ

Các luận sư khác[24] cho rằng đạo dưỡng thân không phải công dụng của mắt các thứ[25], mà đó là tăng thượng của thức. Thức nhận biết mới có thể tránh được chỗ hiểm nạn, và thọ nhận đoạn thực.[26] Công dụng thấy sắc, và nghe tiếng, cũng không phải cái gì khác thức. Do đó, bất cộng sự đối với các căn như mắt v.v. không thể được quan niệm là có công dụng tăng thượng biệt lập với thức. Vì vậy, không do đây[27] mà mắt v.v. được quan niệm là căn.

Nếu vậy, nên quan niệm thế nào?

[13c24]

II. Ý nghĩa lập căn

Tụng:

*Tăng thượng trong nhận thức
đối tượng cá biệt,*

*Theo đó tổng quát đặt làm sáu
căn.*

*Từ thân lập hai căn,
Tăng thượng trong nữ và nam
tính. //2/[28]*

*Do tăng thượng trong tịnh hay
nhiễm*

Nơi chúng đồng phần:

Nên biết mạng, năm thọ.

Tín v.v... lập làm căn. //3/[29]

Điều chưa biết, và đã biết,

Căn đủ biết cũng vậy.

Tăng thượng trong Niết bàn,

Chúng đặc đạo liên tiếp.

//4/[30]

Luận:

1-6. Nhận thức đối tượng cá biệt,[31] cái bắt năm đối tượng riêng biệt của nó, đó là sáu thức thân[32]. Năm căn, bắt đầu là mắt, có công dụng tăng thượng đối với thức năm bắt đối tượng riêng biệt; thứ sáu là ý căn có công dụng tăng thượng đối với thức năm bắt tất cả đối tượng[33]. Cho nên sáu căn, bắt đầu từ mắt, đều được lập làm căn.

Há không phải rằng sắc v.v... có công dụng tăng thượng đối với sự nhận thức[34], vậy chúng cũng có thể được lập làm căn?

Đối tượng, hay cảnh, không có tác dụng tăng thượng đối với thức. Và, công dụng tăng thượng có nghĩa là uy lực tự tại[35]. Mắt có uy lực tự chủ (tối thắng tự tại) trong sự làm phát sinh thức nhận thức sắc, cho nên nó được nói là tăng thượng, (1) vì là nhân cộng

thông[36] cho sự nhận thức về các loại sắc; và (2) vì thức tùy theo nhãn căn mà có sáng tỏ hay mù mờ: sắc thì không như vậy, vì cả hai trái ngược nhau.[37]

Cho đến ý căn đối với pháp cũng vậy.

7-8. Từ trên thân mà lập căn nữ và nam, vì chúng có uy thế (tăng thượng) trong tính biệt nữ nam. Thể của căn nữ nam không tách rời thân căn, [38] vì trong một phần của thân mà lập các tên này.[39] Theo thứ tự,[40] trong thân, căn nữ nam này có công dụng tăng thượng. Chỗ này có một chút khác biệt với chỗ khác nơi thân căn cho nên từ thân căn riêng lập thành hai căn. Do đặc trưng của người nữ về hình dáng, giọng nói, cử chỉ[41] và chí hướng[42], nên gọi là nữ tính. Do đặc trưng khác với người nữ về hình dáng, giọng nói, cử chỉ và chí hướng, nên gọi là nam tính. Sự sai khác của hai tính do căn nam, nữ, cho nên nói căn nữ nam có uy thế (tăng thượng) đối với hai tính.

9. Mạng căn có công dụng tăng thượng trong sự tồn tại của chúng đồng phần.[43]

10-14. Năm thọ căn, bắt đầu là lạc, có công dụng tăng thượng trong tạp nhiễm. Vì sao? Vì trong Khế kinh nói: “Tham tùy tăng[44] trong lạc thọ; sân tùy tăng trong khổ thọ; vô minh tùy tăng trong cảm thọ không khổ không lạc”.[45]

15-19. Năm căn, bắt đầu là tín, có công dụng tăng thượng trong thanh tịnh. Vì sao? Vì do thế lực của chúng mà trấn áp các phiền não, dẫn khởi Thánh đạo. Nói “nên biết”[46] là khuyến cáo rằng mỗi một trong chúng đều được thừa nhận là căn.

20-23. Ba căn vô lậu[47] có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc các đạo liên tiếp[48] và chứng đắc Niết bàn, v.v...

Nói “cũng vậy”[49], nêu rõ mỗi loại rõ ràng đều có thể lập làm căn như đã nói. Nghĩa là, căn của sự chưa biết sẽ biết[50] có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc đạo của căn của sự đã biết[51]. Căn của sự đã biết có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc đạo của căn của sự biết hoàn toàn[52]. Căn của sự đã biết hoàn toàn có công dụng tăng thượng trong sự chứng đắc Niết-bàn; vì tâm chưa giải thoát không thể chứng Niết bàn.

Từ “vân vân”[53] nêu rõ có những giải thích khác. Giải thích khác như thế nào? Căn của sự chưa biết sẽ biết có công dụng tăng thượng trong sự đoạn trừ phiền não thuộc kiến sở đoạn; căn của sự đã biết có công dụng tăng thượng trong sự đoạn trừ phiền não tu sở đoạn; căn của sự biết hoàn toàn có công dụng tăng thượng đối với hiện pháp lạc trú[54]; vì do đây mà có sự lãnh thọ hỷ lạc của giải thoát.[55]

III. Chức năng của căn

Hỏi: Nếu do tăng thượng mà lập làm căn, thì các chi[56] như vô minh chẳng hạn, cũng có thể được quan niệm là căn? Vì mỗi chi đều có công dụng tăng thượng riêng biệt, như nhân vô minh đối với quả là hành. Lại nữa ngũ cù cũng có thể được lập làm căn? Ngũ cù, tay, chân và nơi đại, tiểu tiện, thải đều có công dụng tăng thượng trong các sự việc, theo thứ tự, nói, cầm nắm, đi đứng, thải bần, khoái lạc.[57]

Đáp: Những sự thể như thế không thể lập làm căn. Bởi vì căn như đã được chấp nhận[58] có những đặc tính như sau[59]:

Tụng nói:

*Chúng là sở y của tâm; đây
phân biệt;*

Đây tồn tại, đây tạp nhiễm;

Đây chất liệu;[60] đây tịnh;

Do vậy lập làm căn. //5/[61]

Luận thích:

A. Quan điểm chính thống

1. *Sở y của tâm*: sáu căn, bắt đầu từ mắt; sáu nội xứ này là căn bản của hữu tình[62]. Hình tướng sai biệt của sở y (sáu căn) này[63] do căn nữ nam. Lại do mạng căn mà sở y này tồn tại trong một hạn kỳ. Sở y này trở thành tạp nhiễm do năm thọ căn. Chất liệu cho sự thanh tịnh của sở y này là do năm căn, bắt đầu từ tín. Sở y này trở thành thanh tịnh do ba căn cuối. Do ý nghĩa này, các cơ sở được lập làm căn đều rất ráo. Ấy cho nên không thể chấp nhận rằng vô minh các chi, và công cụ ngôn ngữ các thứ có thể được lập làm căn. Vì chúng không có công dụng tăng thượng trong những thứ này.

B. Dị thuyết

Các luận sư khác lại có định nghĩa khác về đặc tính của căn.

Tụng:

Hoặc sở y của lưu chuyển

Và xuất sinh, tồn tại, thọ dụng:

Lập thành mười bốn căn đầu.

*Hoàn diệt, với các căn cuối,
cũng vậy. //6/[64]*

Luận:

Từ “hoặc”[65] nêu rõ đây là ý của các luận sư khác.[66] Căn cứ trên sự lưu chuyển và hoàn diệt[67] mà lập thành 22 căn. Sở y của lưu chuyển là sáu căn, bắt đầu từ mắt. Sinh là do nam, nữ, vì (sáu căn) sinh từ đó. Tồn tại do mạng căn, vì tựa vào đó mà (sáu căn) tồn tại. Thọ dụng do năm thọ, vì nhân đó nó cảm giác đối tượng. Căn cứ theo đó mà lập 14 căn đầu.

Trong quá trình hoàn diệt, cũng căn cứ bốn nghĩa này[68], do loại biệt, lập thành 8 căn sau. Sở y của hoàn diệt là năm căn, bắt đầu từ tín. Trong ba căn vô lậu, do vô lậu đầu mà sinh, do vô lậu kế mà tồn tại, do vô lậu cuối mà thọ dụng.[69] Số lượng của các căn do đó không nhiều hơn, không ít hơn. Chính do duyên ấy mà Kinh lập thành 22 căn theo thứ tự.

C. Bác bỏ Số luận

Không nên nói ngữ cụ là căn của ngôn ngữ; vì ngôn ngữ do sai biệt học tập mà thành. Tay chân không thể làm căn đối với những việc cầm nắm, đi đứng; vì không có tính chất dị trạng.[70] Nghĩa là, do sự chuyển dịch của tay và chân với những hình dạng khác nhau trong những vị trí khác nhau mà nói là cầm nắm hay đi đứng. Lại nữa, không có tay chân cũng có thể cầm nắm hay đi đứng, như các loài bò sát. Cho nên tay chân không thể làm căn cho các hoạt động ấy.

Nơi xuất đại tiện không thể lập làm căn đối với việc thải chất bẩn; vì những vật nặng ở nơi khoảng trống đều có khuynh hướng rơi, lại do sức gió cuốn khiến nó bị phóng xuất.

Nơi xuất tiểu tiện không thể lập làm căn đối với việc phát sinh khoái lạc; vì khoái lạc này phát khởi từ nữ, nam căn.

Lại nữa cuống họng, răng, mí mắt, các khớp lóng, cũng có thể lập làm căn, vì chúng có lực tác dụng trong sự nuốt, nhai, mở nhắm, co duỗi. Hoặc tất cả những gì làm nhân, mà có lực tác dụng trong các hoạt động của chính nó, đều có thể lập làm căn. Những cái ấy tuy có công dụng nhưng không phải là tăng thượng, nên không lập làm căn. Các thứ như ngũ cụ v.v. cũng không phải là tăng thượng nên không thể lập làm căn.

IV. Đặc tính của căn

Trong đây, mắt v., cho đến căn nam như trước đã nói. Thể của mạng căn là hành bất tương ưng, nên nó sẽ được đề cập chi tiết trong đoạn nói về các hành không tương ưng. Thể của năm căn, bắt đầu từ tín, là tâm sở pháp, sẽ được đề cập chi tiết trong đoạn nói về các tâm sở pháp. Năm thọ, bắt đầu từ lạc, và ba căn vô lậu, không được giải thích ở nơi khác, nên ở đây căn phải giải thích.

Tụng:

*Khổ: thân không sướng thích.
Lạc: thân sướng thích,
Và tâm sướng thích tam thiên,
Các trường hợp khác, nó là hỷ
//7/
Tâm không sướng là ưu;
Trung, xả; hai, không khác.
Kiến, tu, vô học đạo,
Y chín căn lập ba căn//8/[71]*

Luận:

A. Năm thọ căn

Thân là cảm thọ thuộc thân[72] vì nương nơi thân mà sanh khởi. Tức thọ tương ưng với năm thức.[73] Nói “không sướng thích”, hàm nghĩa tổn não[74]. Những gì trong các cảm thọ thuộc thân mà gây tổn hại, nó được gọi là khổ căn.

Được nói là “sướng thích”, nó hàm nghĩa tăng ích.[75] Tức cái mà, trong những cảm thọ thuộc thân, giúp cho tăng ích, nó được gọi là lạc căn.

Và, thêm nữa, cảm thọ tương ưng với tâm trong định thứ ba, vì nó giúp tăng ích, cũng được gọi là lạc căn. Trong định thứ ba không có cảm thọ thuộc thân, vì ở đây năm thức không tồn tại[76]. Sự sướng thích của tâm được gọi là lạc. Trừ đệ tam thiền, trong ba địa dưới[77] sự sướng thích thuộc tâm được gọi là hỷ căn. [78] Trong tĩnh lự thứ ba, tâm sướng thích này an tĩnh, ly tham đối với hỷ[79], cho nên nó chỉ được gọi là lạc căn. Sự sướng thích thuộc tâm trong ba địa dưới còn thô động, còn tham đắm hỷ, nên chỉ gọi là hỷ căn.

Cảm thọ tương ưng với ý thức, gây tổn não, sự không sướng thích thuộc tâm[80] này được gọi là ưu căn[81].

Trung,[82] nghĩa là không phải sướng thích cũng không phải không sướng thích, tức cảm thọ không khổ không lạc. Cảm thọ xử trung này được gọi là xả căn.

Xả căn như vậy là cảm thọ thuộc thân hay cảm thọ thuộc tâm?

Nên nói, thông cả hai.[83]

Vì sao tổng hợp hai cái này (thân và tâm) lập thành một căn?

Vì cảm thọ thuộc thân và thuộc tâm thấy đều không do phân biệt.[84] Thuộc tâm, khổ và lạc phần nhiều[85] phát sinh do phân biệt. Thuộc thân thì không như vậy, vì tùy theo sự chi phối của đối tượng, và vì đối với các vị A-la-hán[86] nó cũng phát sinh như vậy.[87] Do đó, hai cái này[88] có sự khác biệt khi được lập làm căn, thuộc thân hay thuộc tâm. Xả thì không có sự phân biệt[89], mà phát sanh một cách tự nhiên, vì thế, hợp nhất thân và tâm mà lập thành một căn.

Lại nữa, đặc tính gây tổn hại hay tăng ích của cảm thọ khổ và lạc thuộc thân và thuộc tâm khác nhau, do đó chúng lập thành căn riêng biệt. Xả thuộc thân và thuộc tâm giống nhau, vô phân biệt, đặc tính không khác biệt, không gây tổn hại cũng không làm tăng ích, do đó lập chung thành một căn.

B. Ba vô lậu căn

Ý, lạc, hỷ, xả, cùng với năm căn gồm tín v.v., chín căn như vậy ở trong ba đạo,[90] theo thứ tự, được lập thành ba căn vô lậu. Tại kiến đạo y trên chín căn, bắt đầu là ý, lập thành căn vị tri đương tri. Trong tu đạo, y trên chín căn này lập thành căn dĩ tri. Tại vô học đạo, cũng y trên chín căn này lập thành căn cụ tri.

Ba danh từ này được thành lập do bởi nhân gì? Trong kiến đạo, nó hoạt động[91] để biết cái biết chưa từng biết[92], nên nó được gọi là căn vị tri đương tri.[93] Trong tu đạo, không có cái chưa từng biết, nhưng vì mục đích đoạn trừ các tùy miên còn lại, do đó, cần phải thường xuyên nhận thức[94] đối tượng ấy[95], cho nên nó được gọi là dĩ tri[96]. Tại vô học đạo, biết rằng mình đã

biết rồi, nên gọi là tri.[97] Cái có sự tri này được gọi là cụ tri[98]. Hoặc tập thành tánh đối với sự nhận thức này nên gọi là cụ tri[99]. Nghĩa là, do đạt được tận trí, vô sanh trí, nên biết một cách như thực rằng “Ta đã biến tri[100] khổ; không còn gì để biến tri nữa”[101]. Chi tiết, v.v...

Căn mà vị ấy có được gọi là căn vị tri đương tri, v.v...[102]

Như vậy, đã giải thích những điểm bất đồng về thể của các căn, sau đây sẽ biện luận về những điểm sai biệt trong các phương diện ý nghĩa.

V. Các vấn đề

1. Hữu lậu – Vô lậu

Tụng:

Trong 22 căn này, bao nhiêu căn thuộc hữu lậu, bao nhiêu vô lậu?

Duy vô lậu, ba căn cuối

Các căn thuộc sắc, và mạng, ưu, khổ,

Nên biết, chỉ hữu lậu.

Chín căn thông cả hai. //9/[103]

Luận:

Thể của ba căn cuối vừa được nói trong đoạn trên duy chỉ thuộc vô lậu. Vô lậu, nghĩa là không cấu bẩn.[104] Cấu cùng với lậu, tên gọi khác, nhưng thể đồng nhất.

Bảy căn thuộc sắc[105] và mạng, ưu, khổ, duy nhất là hữu lậu. Bảy căn thuộc sắc gồm, năm căn, mắt v.v., và nữ, nam căn, vì chúng được liệt trong sắc uẩn.

Ý, lạc, hỷ, xả, và năm căn gồm tín v.v., chín căn này thông cả hữu lậu, vô lậu.

Có thuyết khác nói[106], năm căn gồm tín v.v., duy chỉ vô lậu. Vì vậy, Thế Tôn nói: “Nếu ai hoàn toàn không có năm căn này, gồm tín v.v., Ta nói người ấy thuộc hàng dị sinh, đứng ở bên ngoài.”[107]

Dẫn chứng này không hợp lý. Kinh căn cứ các căn vô lậu mà nói như vậy. Do đâu mà biết? Đoạn trước, Kinh căn cứ năm căn vô lậu gồm tín v.v., để thiết lập sự sai biệt của các Thánh vị, sau đó mới nói như vậy.[108] Hoặc các dị sinh tóm tắt có hai hạng, một nội, hai ngoại. Thuộc nội là hạng chưa đoạn thiện căn; thuộc ngoại, thiện căn đã bị đoạn.

Căn cứ hạng dị sinh thuộc nội mà nói như vậy: “Nếu hoàn toàn không có năm căn này, gồm tín v.v., Ta nói người ấy thuộc hàng dị sinh, đứng ở bên ngoài.”

Lại nữa, Kinh cũng nói: “Có các hữu tình sinh ra trong thế gian, hoặc trưởng thành trong thế gian, có những sai biệt về các căn thượng, trung, hạ; ngay cả khi Phật chưa chuyển Pháp luân.”[109] Do đó biết rằng tín v.v., thông cả hữu lậu.

Lại nữa, Thế Tôn nói: “Nếu Ta đối với năm căn này, gồm tín v.v., mà chưa như thật biết sự tập khởi, sự hoại diệt, vị ngọt, sự xuất ly, thì Ta đã chưa thể vượt qua thế gian bao gồm trời, người, và Ma, Phạm, cho đến chưa thể chứng đắc vô thượng chánh đẳng chánh giác.”[110] Chi tiết v.v. Pháp vô lậu không thể trở thành phẩm loại như vậy để được quán sát. Cho nên, năm căn, tín v.v., thông cả hữu lậu, vô lậu.

Như vậy, đã nói xong về hữu lậu vô lậu.

2. Dị thực – Phi dị thực

Tụng:

Trong 22 căn, bao nhiêu là dị thực, bao nhiêu phi dị thực?

Mạng căn duy nhất là dị thực

Ưu căn và tám căn sau, phi dị thực

*Sắc căn, ý căn và bốn thọ,
Mỗi căn gồm đủ cả dị thực và
phi dị thực.//10/[111]*

[15b09]

Luận:

i. Mạng căn

Mạng căn duy nhất là dị thực.

a. Lưu và xả thọ hành

Nếu vậy, các thọ hành mà A-la-hán bảo lưu[112], các thọ hành đó chính là mạng căn; mạng căn ấy là dị thực của ai?

Bản luận[113] nói: “Thế nào là vị tỳ kheo lưu các thọ hành? Đó là vị A-la-hán thành tựu thần thông[114] và đạt được tâm tự tại[115]. Vị ấy đem bố thí cho chúng tăng hay một cá nhân[116] bất cứ vật gì cần cho đời sống sa-môn tồn tại như y, bình bát các thứ[117]. Sau khi bố thí, vị ấy phát nguyện và liền nhập vào tĩnh lự biên tế[118] thứ tư. Vừa ra khỏi định, vị ấy khởi lên ý tưởng và miệng phát thành lời, rằng ‘Nghệp nào của tôi mà đưa đến dị thực sung túc[119], mong rằng sẽ chuyển đổi đưa đến dị thực tuổi thọ[120].’ Bấy giờ, nghiệp đưa đến dị thực sung túc của

vị ấy liền chuyển đổi đưa đến dị thực tuổi thọ.”

Một số luận sư khác cho rằng nó được kéo dài do bởi quả dị thực tàn dư của nghiệp quá khứ[121]. Chủ trương này nói, dị thực tàn dư từ nghiệp đã được thọ báo trong đời trước, nay do năng lực của định biên tế được tu tập, dị thực tàn dư ấy được dẫn trở lại và được thọ dụng.

Thế nào là vị tỳ-kheo xả các thọ hành? Đó là vị A-la-hán sở đắc thần thông và được sự tự chủ của tâm, vị ấy đem bố thí cho chúng tăng hay một cá nhân những thứ cần dùng như đã nói ở trên. Sau khi bố thí, vị ấy phát nguyện và nhập ngay vào tĩnh lự biên tế thuộc thiền thứ tư. Sau khi xuất định, vị ấy khởi lên ý tưởng và miệng phát thành lời, rằng “Nghiệp nào của tôi mà đưa đến dị thực tuổi thọ, mong rằng sẽ chuyển đổi đưa đến dị thực sung túc.” Bấy giờ, những nghiệp đưa đến dị thực tuổi thọ của vị ấy, liền chuyển đổi đưa đến dị thực sung túc.

Theo tôn giả Diệu Âm,[122] vị A-la-hán bằng lực của định biên tế của thiền thứ tư, đã dẫn các đại chủng thuộc sắc giới hiện tiền trong thân mình, các đại chủng ấy hoặc thuận lợi cho thọ hành, hoặc vi nghịch thọ hành. Do những nguyên nhân này mà vị A-la-hán lưu thọ hành hay xả thọ hành.

Nên nói thế này[123], do uy lực tự tại của định, vị A-la-hán chuyển thể phần của thời gian tồn tại[124] của các đại chủng các căn, thể phần được sản sinh từ nghiệp quá khứ[125], dẫn sinh thể phần được phát sinh do định mà trước kia chưa hề phát sinh. Vì thế, mạng căn trong trường hợp này chẳng

phải là dị thực. Ngoài ra, mạng căn trong các trường hợp khác đều là dị thực.

b. Giới hạn lưu thọ hành

Từ vấn đề này mà phát sinh ra những vấn đề khác.

Do nguyên nhân nào vị A-la-hán lưu các thọ hành? Có hai nguyên nhân, 1. vì lợi ích và an lạc cho người khác, 2. vì muốn Phật pháp tồn tại lâu dài ở thế gian. Vị ấy biết rằng thân thọ hành của mình sắp hết và biết không một ai có hai khả năng này.

Lại nữa, do nguyên nhân nào vị A-la-hán xả các thọ hành? Vị ấy biết rằng sự tồn tại của mình trên thế gian này chỉ đem lại chút ít lợi ích và an lạc cho người khác, hoặc bản thân đang chịu các khổ bức vì bệnh tật. Như bài tụng nói:

*Phạm hạnh đã khéo hành,
Thánh đạo đã khéo tu,
Khi mạng chung vui vẻ,
Như người không còn
bệnh.[126]*

[15c10] Trong đây, nên biết, y vào xứ sở nào và người nào có thể lưu và xả thọ hành? Đó là loài người trong ba châu[127], tương tục của nam, nữ, các A-la-hán thuộc bất thời giải thoát[128] đạt được tỉnh lự biên tế.[129] Do bởi trong thân vị ấy có định lực tự tại, không còn các phiền não.[130]

c. Phân biệt mạng hành và thọ hành

Kinh nói, “Đức Thế Tôn sau khi lưu các mạng hành, xả các thọ hành.”[131] Có sự khác biệt nào giữa mạng hành và thọ hành không?[132]

a. Có thuyết nói, không có sự khác biệt nào cả. *Căn bản luận* nói, “Mạng căn là gì? Đó là thọ trong ba giới.”[133]

b. Theo một số luận sư, quả của nghiệp đời trước gọi là thọ hành, quả của nghiệp hiện tại gọi là mạng hành.

c. Có thuyết nói, do bởi nó mà chúng đồng phần tồn tại gọi là thọ hành; do bởi nó mà đời sống tồn tại trong một thời gian gọi là mạng hành.

Từ “nhiều”[134] nêu rõ lưu và xả mạng hành và thọ hành xảy ra trong nhiều niệm; chẳng phải trong một sát na mà có sự lưu và xả mạng hành và thọ hành.[135]

Có thuyết nói, từ này nhằm bác bỏ thuyết cho rằng mạng và thọ là một thật thể tồn tại trong một thời gian dài.[136]

Có thuyết nói, từ này nhằm nêu rõ không tồn tại một thể là mạng hay thọ, nhưng chỉ là căn cứ trên các hành mà giả lập ra hai tên mạng hành và thọ hành như vậy. Nếu không như thế, thì Kinh đã không dùng từ “hành”.[137]

d. Thế Tôn xả thọ hành và lưu mạng hành

Vì sao Thế Tôn xả các thọ hành và lưu các mạng hành? Vì để nêu rõ Ngài đã tự tại với sự chết, cho nên xả các thọ hành; vì để nêu rõ Ngài đã tự tại với sự sống cho nên lưu các mạng hành.

Chỉ lưu trong ba tháng, không hơn không kém, vì quá ba tháng, Ngài không còn điều cần làm cho đối tượng được giáo hóa,[138]

mà ít hơn ba tháng thì việc lợi sanh chưa được hoàn tất.

Lại nữa, để chứng minh điều mà trước kia Ngài nói, “Vì Ta tu tập hoàn hảo bốn thần túc, cho nên nếu muốn, Ta có thể trụ một kiếp hay hơn một kiếp.”[139]

Các luận sư Tì-bà-sa nói, điều đó nêu rõ hiện tại Thế Tôn đã chiến thắng uẩn ma và tử ma, còn trước kia lúc ngồi dưới cây Bồ đề, Ngài đã chiến thắng thiên ma và phiền não ma.

Đã thảo luận các vấn đề thứ phát, nay sẽ thảo luận các vấn đề chính.

ii. Các căn thông cả hai

Ưu căn và tám căn cuối, như tín v.v., đều là phi dị thực, vì chúng là hữu ký. 12 căn còn lại thì gồm cả dị thực và phi dị thực. Theo nghĩa đã nói, đó là 7 sắc căn, ý căn và trừ ưu căn bốn thọ còn lại, chúng đều gồm cả dị thực và phi dị thực. Nếu 7 sắc căn trong trường hợp là sở trường dưỡng[140] thì chẳng phải dị thực, ngoài ra các trường hợp khác đều là dị thực. Ý căn và 4 thọ căn hoặc khi thiện hoặc ô nhiễm, hoặc oai nghi lộ, hoặc công xảo xứ, hoặc biến hóa tâm, tùy theo trường hợp mà chúng cũng không phải dị thực. Còn các trường hợp khác đều là dị thực.

iii. Ưu căn

Nếu nói rằng ưu căn là phi dị thực, thì đoạn kinh này sẽ giải thích thế nào? Khế kinh nói, có ba loại nghiệp, nghiệp thuận hỷ thọ, nghiệp thuận ưu thọ và nghiệp thuận xả thọ.

Căn cứ trên sự tương ứng với cảm thọ mà nói là *thuận*,^[141] điều này không có lỗi gì. Nghĩa là, nghiệp tương ứng với ưu, nên nói nghiệp thuận cảm thọ ưu. Như xúc tương ứng với lạc nên nói xúc thuận cảm thọ lạc.

Nếu vậy, nghiệp thuận cảm thọ hỷ, thuận cảm thọ xả, cũng nên như thế? Vì chúng được đề cập như nhau trong một đoạn Kinh.^[142]

Ngài muốn hiểu thế nào thì tùy ý, đối với tôi không có gì mâu thuẫn.^[143] Hiểu là dị thực, hay hiểu là tương ứng, đều không sai.^[144]

Nếu không có cách nào khác thì đoạn kinh ấy phải được hiểu như vậy.^[145] Nhưng, thật sự nhân bởi đạo lý nào mà nói ưu căn là phi dị thực?

Vì ưu căn phát sinh do sự sai biệt^[146] của phân biệt, và khi nó đình chỉ cũng vậy. Còn dị thực thì không phải như thế.

Nếu vậy, hỷ căn cũng chẳng phải dị thực; vì nó cũng do phân biệt mà sinh và cũng do phân biệt mà đình chỉ?

Nếu cho rằng ưu căn là dị thực thì (người nào) tạo vô gián nghiệp rồi, nhân đó liền sinh ra ưu. Nghiệp này lúc bấy giờ đáng lẽ nên gọi là quả đã chín^[147]. Cũng như thế cho câu vấn nạn về hỷ căn.

Nếu cho rằng hỷ căn là dị thực thì (có người) tạo phước nghiệp thù thắng rồi nhân đó liền sinh ra hỷ. Nghiệp này lúc bấy giờ đáng lẽ cũng nên gọi là quả đã chín.

Tỳ-bà-sa nói như thế này: Vị đã ly dục thì không có ưu căn. Dị thực thì không như thế.^[148] Cho nên nó là phi dị thực.

Nếu vậy, nên nói rằng, đối với các hữu tình ly dục, hỷ căn thuộc dị thực; do tính chất gì mà nhận biết?[149]

Bất kể cái kia có tính chất như thế nào, tính chất của cái này là như vậy[150]. Nghĩa là ở giai vị này cho phép có hỷ căn thuộc thiện. Dị thực vô kí thuộc loại tương ưng chẳng phải không có.[151] Trong giai vị này ưu tuyệt đối không thể có mặt,[152] do đó ưu được xác định là phi dị thực.[153]

Tám căn như nhãn v.v.,[154] nếu ở thiện thú, chúng là dị thực của thiện. Nếu ở ác thú thì dị thực của ác.[155] Ý căn bất kể ở thiện thú hay ác thú, thuộc cả hai. Hỷ, lạc, xả căn ở bất cứ cõi nào cũng đều là dị thực của thiện. Khổ căn bất cứ ở thiện thú hay ác thú, thảy đều là dị thực của ác. Hạng nhị hình trong thiện thú, chỉ có y xứ của căn vì đây là do ác nghiệp mà chiêu cảm; còn sắc căn thiện thú là do nghiệp thiện chiêu dẫn.

Như vậy đã nói xong dị thực v.v...

3. Hữu dị thực – Vô dị thực

Tụng:

Trong 22 căn, có bao nhiêu căn là hữu dị thực[156], bao nhiêu căn vô dị thực?

Ưu xác định hữu dị thực.

Tám căn đầu, ba căn cuối, vô dị thực;

Ý, bốn thọ căn, tín v.v,

Tất cả đều thông hai.

//11/[157]

[16b04]

Luận:

Ưu căn như đã tranh luận ở trước, nên biết, xác định là hữu dị thực. Ý trên nghĩa “duy chỉ” và nghĩa “vượt thứ” mà bài tụng nói là *xác định*.^[158] Tức nêu rõ rằng, ưu căn duy chỉ là hữu dị thực. Nói “vượt thứ” là bao gồm đủ hai nghĩa. Bao gồm cả hai nghĩa: (a) ưu căn không phải vô ký, vì nó phát sinh bởi tư mạnh^[159]; (b) nó chẳng phải vô lậu, vì chỉ có mặt ở tán địa thôi^[160]. Do sự vượt thứ lớp này nên ưu căn được đề cập trước tiên, rằng xác định nó là hữu dị thực.^[161]

Tám căn đầu như mắt v.v, và ba căn cuối,^[162] cũng xác định vô dị thực. Vì tám căn đầu thì vô ký, ba căn cuối thì vô lậu. Ngoài ra đều vừa hữu dị thực, vừa vô dị thực. Ý nghĩa chuẩn theo đó mà suy, tức ý căn, bốn thọ căn còn lại, năm căn như tín v.v... Từ “vân vân” ^[163] là chỉ cho bốn căn nữa như tinh tấn v.v.. Tất cả mười căn^[164] này, mỗi căn thông cả hai.

Ý, lạc, hỷ, xả căn, nếu là thiện, hay bất thiện, hữu lậu, chúng là hữu dị thực. Nếu vô ký, hay vô lậu, chúng là vô dị thực. Nếu khổ căn là thiện, hay bất thiện, nó là hữu dị thực. Nếu vô ký, nó là vô dị thực.

Năm căn như tín v.v., nếu hữu lậu, chúng là hữu dị thực. Nếu vô lậu, chúng là vô dị thực.

Như thế đã nói xong có dị thực, không dị thực.

4. Ba tánh

Tụng:

Trong 22 căn, bao nhiêu căn thiện? Bao nhiêu căn bất thiện? Bao nhiêu căn vô ký?

*Tám căn cuối duy thiện.
Ưu thông thiện, bất thiện.
Ý, thọ còn lại: cả ba.
Vô ký thông tám căn
đầu//12/.[165]*

Luận:

Tám căn: tín, v.v., duy nhất[166] là thiện. Theo thứ tự, tuy chúng nằm sau, nhưng nương theo văn ở trên nên đề cập trước.

Ưu căn duy chỉ thông thiện và bất thiện.

Ý căn và các thọ còn lại, mỗi căn thông cả ba tánh.

Tám căn: mắt, v.v., duy chỉ thuộc tánh vô ký. [167]

Như vậy, đã nói thiện, bất thiện các thứ.

5. Giới hệ

Trong 22 căn, có bao nhiêu căn thuộc Dục giới hệ, bao nhiêu thuộc Sắc giới hệ, bao nhiêu thuộc Vô sắc giới hệ?

Tụng:

*Dục, sắc, vô sắc giới,
Thứ lớp: trừ ba cuối;
Gồm nữ, nam, ưu, khổ;
Trừ năm sắc, hỷ, lạc.//13/[168]*

Luận:

Ở Dục giới trừ 3 căn vô lậu, do ở đây 3 căn này hoàn toàn không hệ thuộc[169]. Theo đó mà biết, liên hệ Dục giới chỉ có 19 căn.

Sắc giới, cũng như trước, trừ thêm bốn căn: nam, nữ, ưu, khổ. Suy theo đó mà biết, 15 căn thông cả Sắc giới hệ. Trừ nữ, nam

căn, do sắc giới đã là pháp dâm dục và do nữ, nam căn làm thân xấu xí vậy.[170]

Hỏi: Nếu đã như vậy sao lại nói ở đó chỉ có thân nam? Căn cứ vào đâu mà nói? Như Khế kinh nói: “Không thể có bất cứ trường hợp nào thân nữ làm Phạm thiên. Chỉ có trường hợp xảy ra là thân nam làm Phạm thiên.”[171]

Đáp: Vị ấy có hình thể người nam đặc biệt, như thân nam có trong Dục giới.

Ở đây[172], không có khổ căn, vì thân thể trong suốt[173]; và cũng không có các pháp bất thiện. Không có ưu căn, vì do xa-ma-tha thẩm nhuần tương tục, và cũng do ở đó hoàn toàn không có vật thể gây hại[174].

Vô sắc giới cũng như trên, trừ 3 căn vô lậu, nam, nữ, ưu, khổ căn; và trừ luôn cả năm sắc căn, hỷ, lạc căn. Suy theo đó mà biết, trừ tám căn này ra, các căn còn lại đều thông cả Vô sắc giới; tức các căn: ý, mạng, xả, năm căn: tín, v.v.

Như vậy, đã nói rõ sự hệ thuộc Dục, Sắc, Vô sắc giới.

6. Ba sở đoạn

Trong 22 căn, những căn nào thuộc kiến sở đoạn, căn nào thuộc tu sở đoạn, thuộc phi sở đoạn?

Tụng:

Ý, ba thọ thông ba.

Ưu thông kiến, tu đoạn.

Chín chỉ thông tu đoạn.

Năm thông tu, phi

đoạn//14/[175]

Luận:

Ý, hỷ, lạc, xả căn, mỗi căn thông cả ba: kiến, tu, phi sở đoạn.

Ưu căn chỉ thông kiến và sở đoạn, vì chẳng phải là vô lậu.

Bảy sắc, mạng căn: duy chỉ thuộc tu sở đoạn, vì chúng không phải nhiễm ô. Khổ căn không phải là sản phẩm của thức thứ sáu,[\[176\]](#) và vì là hữu lậu, nên thuộc tu sở đoạn.

Năm căn: tín, v.v., vì chẳng phải pháp nhiễm ô, và vì chúng vừa là hữu lậu vừa là vô lậu, nên chúng thông cả tu sở đoạn và phi sở đoạn.

Ba căn cuối chỉ thông với phi sở đoạn, vì là vô lậu, và vì pháp không tai hại thì không bị đoạn trừ.

Như vậy, đã nói nghĩa loại sai biệt của các môn.

17. Giới nào bao nhiêu căn được trước?

Tụng:

*Dục giới, thai, trứng, thấp;
Tối sơ đạt được hai dị
thục.[\[177\]](#)*

*Hóa sanh: sáu, bảy, tám,
Sắc, sáu; trên, duy
mạng.[//14\[178\]](#)*

Luận:

18. Căn được trước trong ba giới

Trong Dục giới, các loài sanh bằng thai, trứng và thấp, trong giai đoạn tối sơ thọ sanh, chỉ có hai căn thuộc dị thực thân và mạng; vì trong ba loại sanh đó các căn phát

triển dần. Ba loại đó vì sao không có hai căn ý và xả? Trong thời gian tục sanh[179] hai căn này nhất định bị nhiễm ô.[180]

Trong giai đoạn tối sơ của hóa sanh, có 6 căn, 7 căn và 8 căn,[181] nghĩa là hạng vô hình[182] tối sơ có sáu căn, như thời kiếp sơ[183]. Sáu căn là gì? Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và mạng. Nếu hạng một hình,[184] tối sơ có bảy căn, như chư thiên v.v.;[185] hoặc hạng hai hình tối sơ có tám căn.

Loài hóa sanh há có thể có hai hình? Trong ác thú có thể có hạng hóa sanh hai hình.

Đã nói xong những căn tối sơ đạt được trong dục giới, nay theo thứ lớp nói đến sắc giới và vô sắc giới.

Trong dục giới, dục vượt trội nên chỉ nói đến dục. Trong sắc giới, sắc vượt trội nên chỉ nói đến sắc. Khế kinh cũng nói: “Tịch tĩnh giải thoát, vượt qua sắc, thuộc vô sắc”[186]. Trong sắc giới, tối sơ sở đắc sáu căn là dị thực, cũng được nói như về loài hóa sanh không hình trong dục giới.

Trên, duy mạng: [187] trong vô sắc giới, định vượt trội,[188] sanh vượt trội[189] cho nên nói là *trên*[190]. Trong vô sắc giới, căn dị thực mà tối sơ có được, duy chỉ mạng chứ không phải căn nào khác.

Đã nói căn dị thực có được trong tối sơ.

19. Ở giới nào trong giai đoạn chết bao nhiêu căn diệt sau cùng?

Tụng:

*Khi chết các căn diệt,
Cõi vô sắc có ba, cõi sắc có tám,*

*Cõi dục chết đột ngột căn mười,
chín và tám,
Chết từ từ bốn thiện, tăng thành
năm.* //15[191]

Luận:

20. Khi chết căn diệt sau cùng

Ở vô sắc giới, khi sắp mạng chung[192], ba căn mạng, ý và xả diệt sau cùng. Nếu ở sắc giới, khi sắp mạng chung thì ba căn trước và năm căn bắt đầu từ mắt, như vậy tám căn diệt sau cùng. Tất cả loài hóa sanh chắc chắn đủ các căn[193] mà sanh, tử. Nếu ở dục giới, khi mạng chung đột ngột[194], 10, 9 và 8 căn diệt sau cùng, nghĩa là hạng nhị hình thì 10 căn diệt sau tức là căn nam, nữ và tám loại trước. Hoặc hạng nhất hình chín căn diệt sau, ở trong nữ nam tùy theo đó trừ một loại. Hoặc hạng vô hình tám căn diệt sau, tức là không có căn nữ nam chỉ có tám căn trước, những điều có nói như vậy, y vào sự mạng chung đột ngột, hoặc từ từ mạng chung[195], bốn căn diệt sau cùng, nghĩa là ở dục giới, khi mạng chung từ từ, thân, mạng, ý, xả diệt sau cùng. Bốn loại này không có nghĩa diệt trước sau.[196] Những điều như vậy đã nói xong, nên biết chỉ y vào tâm nhiễm ô, vô ký[197]. Hoặc ở ba cõi khi chết, tâm thiện năm căn bắt đầu từ tín chắc chắn đều có đủ cho nên ở trước nói tất cả vị các căn, trong số đó đều nên thêm năm căn bắt đầu từ tín, nghĩa là đối với vô sắc tăng thêm căn cho đến dục giới từ từ mạng chung thì tăng đến chín, còn ở giữa bao nhiêu theo lý mà biết, trong phân biệt căn tất cả căn pháp đều nên suy xét chọn lựa.

Trong 22 căn, những căn nào chứng đắc quả sa môn nào?

Tụng :

Chín: đắc hai quả biên.

Bảy, tám, chín: hai giữa.

Mười một: A-la-hán

*Nương vào một nói có thể
có.//16[198]*

Luận:

21. Căn chứng đắc quả sa môn

Biên[199] chỉ cho quả Dự lưu và A-la-hán[200], vì là ở đầu và cuối của quả sa môn. Trung[201] là hai quả giữa: Nhất lai và Bất hoàn. Chúng được kể là ở giữa do liên hệ với quả đầu và quả cuối.

Quả Dự lưu do chín căn chứng đắc: ý và xả căn[202], năm căn bắt đầu từ tín, vị tri đương tri và dĩ tri căn, gồm chín căn. Vị tri căn ở trong vô gián đạo,[203] dĩ tri căn ở trong giai đoạn giải thoát đạo,[204] hai căn này hỗ trợ lẫn nhau chứng đắc sơ quả. Theo thứ tự, chúng là dẫn nhân,[205] và y nhân[206] để chứng đắc ly hệ.[207]

A-la-hán cũng do chín căn mà chứng đắc: ý, năm căn bắt đầu từ tín, dĩ tri, cụ tri căn và một trong ba căn hỷ, lạc hay xả.[208] Dĩ tri căn ở vô gián đạo, cụ tri căn ở giải thoát đạo, hai căn này hỗ trợ lẫn nhau chứng đắc quả tối hậu. Theo thứ tự, hai căn vị tri và dĩ tri có tính chất có thể làm dẫn nhân, y nhân để chứng đắc ly hệ.

Hai quả giữa tùy theo sự thích hợp, mỗi quả được chứng đắc bằng bảy, tám hay chín căn. Vì sao? Sự chứng đắc thứ tự[209] của quả Nhất lai, nếu y trên thế gian đạo[210],

do bảy căn chứng đắc: ý và xả, năm căn bắt đầu từ tín; nếu y trên xuất thế đạo[211], do tám căn chứng đắc: bảy căn kể trên, và dĩ tri căn thứ tám. Vị chứng đắc siêu việt do ly tham tăng bội[212], do chín căn chứng đắc, như quả Dự lưu.

Vị đắc quả Bất hoàn bằng sự chứng đắc thứ tự, nếu y trên thế gian đạo, do bảy căn[213] chứng đắc; nếu y trên xuất thế đạo, do tám căn chứng đắc, như quả Nhất lai chứng đắc thứ tự nói trên. Vị chứng đắc siêu việt bằng toàn ly dục tham[214] do chín căn chứng đắc, như quả Nhất lai siêu việt chứng đắc nói trên. Nói chung là như vậy, nhưng vẫn có sự sai khác; tức căn cứ theo địa mà có sự sai khác trong sự đắc quả này, cho nên trong ba căn: lạc, hỷ và xả, có thể tùy theo thích hợp mà chọn lấy một căn[215]. Quả do siêu việt chứng nói trên[216] chỉ một căn xả.

Lại nữa, quả Bất hoàn chứng đắc thứ tự, trong giải thoát đạo thứ chín, nếu nhập vào căn bản địa[217], y thế gian đạo, do tám căn chứng đắc[218]. Vô gián đạo trong địa kia tương ứng với xả thọ[219]; và trong giải thoát đạo lại có cảm thọ hỷ[220]. Hai thọ này hỗ trợ lẫn nhau chứng đắc quả thứ ba. Chúng là hai nhân cho sự chứng đắc ly hệ, như trên.

Nếu y xuất thế đạo, do chín căn chứng đắc.[221] Tám căn, như trên, thêm dĩ tri căn thứ chín. Vì cả trong vô gián đạo và giải thoát đạo đều có căn này.

Há chẳng phải *Căn bản A-tỳ-đạt-ma* “Hỏi có bao nhiêu căn chứng đắc quả A-la-hán? Và đáp: có mười một căn” [222]? Vì sao đây lại nói do chín căn chứng đắc?

Thật sự, chứng đắc quả thứ tư chỉ do chín căn, nhưng *Bản luận* nói mười một là căn cứ nơi thân có thể có mà nói. Nghĩa là có thể có hạng Thánh giả sau khi nhiều lần thối thất địa vị vô học, rồi do một trong ba căn, lạc, hoặc hỷ, hoặc xả hiện tiền mà cũng nhiều lần chứng đắc trở lại quả A-la-hán. Vì vậy, *Bản luận* nói mười một căn. Nhưng không có trường hợp ba cảm thọ cùng khởi một lúc. Cho nên, ở đây nói nhất định chỉ có chín căn.

Trong quả Bất hoàn sao chẳng nói như vậy? Vì không có trường hợp do căn lạc chứng đắc quả Bất hoàn, rồi về sau thối thất. Cũng không có trường hợp sau khi thối thất, rồi do lạc căn mà chứng đắc trở lại; cũng không phải rằng vị mà trước đó đắc quả thứ ba do ly dục siêu chứng lại có thối thất. Vì quả vị ly dục này chứng đắc bởi hai đạo rất vững chắc.

Ở đây, cần tư duy phân tích, căn nào thành tựu? Trong các căn đó, bao nhiêu căn xác định là thành tựu?[223]

Tụng:

*Mạng, ý và xả thành tựu,
Mỗi căn nhất định thành tựu ba.
Nếu lạc và thân thành tựu,
Mỗi căn nhất định thành tựu
bốn.*

*Mắt v.v., và hỷ thành tựu,
Mỗi căn nhất định thành tựu
năm.*

*Nếu khổ căn thành tựu,
Nhất định thành tựu bảy.
Nếu nữ, nam, ưu và tín v.v.
Mỗi căn nhất định thành tựu
tám.*

*Hai vô lậu thành tựu mười một.
Vô lậu đầu thành tựu mười ba
căn.//17,18,19.[224]*

Luận thích:

22. Xác định căn thành tựu

Thành tựu một căn nào trong ba căn: mạng, ý và xả, căn ấy nhất định thành tựu cả ba căn này. Khuyết một trong ba căn này, các căn khác không thể thành tựu.[225] Trừ ba căn này, các căn khác không nhất định; hoặc thành tựu hay không thành tựu.

Trong đây bốn căn nhãn, nhĩ, tỷ và thiệt, (hữu tình) sinh ở Vô sắc giới, nhất định không thành tựu. Nếu sinh Dục giới, chưa sở đắc, hay đã hủy mất[226], cũng không thành tựu.

Thân căn, duy chỉ (hữu tình) sinh ở Vô sắc giới, nhất định không thành tựu.

Hai căn nam, nữ, (hữu tình) sinh hai giới trên, nhất định không thành tựu. Nếu sinh Dục giới, chưa sở đắc, hoặc đã hủy mất, cũng không thành tựu.

Hàng dị sanh sinh trong định thứ tư và Vô sắc giới nhất định không thành tựu lạc căn.

Hàng dị sanh sinh trong định thứ ba, thứ tư và Vô sắc giới nhất định không thành tựu hỷ căn.

Hàng dị sanh sinh trong Sắc, Vô sắc giới nhất định không thành tựu khổ căn.

Tất cả những vị đã ly dục tham nhất định không thành tựu ưu căn. Hạng đoạn thiện căn nhất định không thành tựu định năm căn gồm tín v.v...

Tất cả dị sanh và vị đã trụ quả nhất định không thành tựu định căn vô lậu thứ nhất.

Tất cả dị sanh, hàng kiến đạo, bậc vô học, nhất định không thành tựu căn vô lậu tiếp theo.

Tất cả dị sanh, và hàng hữu học, nhất định không thành tựu căn vô lậu cuối.

Nên biết, loại trừ các trường hợp đã nói trên, còn lại các trường hợp không bị loại trừ, các căn đều thành tựu.

Nếu lạc căn[227] thành tựu, nhất định thành tựu bốn căn: mạn, ý, xả và lạc căn này.

Nếu thân căn thành tựu cũng nhất định thành tựu bốn căn: mạn, ý, xả và thân căn này.

Nếu nhãn căn thành tựu nhất định thành tựu năm căn: mạn, ý, xả, thân căn và nhãn căn.

Nên biết nhĩ, tỷ và thiệt căn cũng thành tựu năm căn. Bốn căn đầu như nhãn v.v..., căn thứ năm, chính nó.

Nếu hỷ căn thành tựu cũng nhất định thành tựu năm căn: mạn, ý, xả, lạc căn và hỷ căn.

Khi sinh lên địa vị tinh lự thứ hai, chưa chứng đắc tinh lự thứ ba, đã xả địa dưới mà chưa đắc địa trên,[228] bấy giờ thành tựu lạc căn nào?[229] Nên nói thành tựu lạc căn nhiệm ô của tinh lự thứ ba, vì còn lại[230] chưa sở đắc.

Nếu khổ căn thành tựu thì nhất định thành tựu bảy căn: thân căn, mạng căn, ý căn và bốn thọ, trừ ưu căn.

Nếu nữ căn thành tựu nhất định thành tựu tám căn: bảy căn như được nói trong khổ căn, và nữ căn là căn thứ tám.

Nếu nam căn thành tựu nhất định thành tựu tám căn: bảy căn như được nói trong khổ căn, và nam căn là căn thứ tám.

Nếu ưu căn thành tựu cũng nhất định thành tựu tám căn: bảy căn như được nói trong khổ căn, và ưu căn là căn thứ tám.

Nếu tín căn v.v. thành tựu cũng mỗi căn thành tựu tám: mạng, ý, xả và năm căn bắt đầu từ tín.

Nếu cụ tri căn thành tựu nhất định thành tựu mười một căn: mạng, ý, lạc, hỷ, xả căn, năm căn bắt đầu từ tín và cụ tri căn.

Nếu dĩ tri căn thành tựu cũng nhất định thành tựu mười một căn: mười căn đầu như trên và dĩ tri căn.

Nếu vị tri căn thành tựu nhất định thành tựu mười ba căn: thân, mạng, ý, khổ, lạc, hỷ, xả, năm căn bắt đầu từ tín và vị tri căn.

Ít nhất tám căn không thiện

*Thành tựu thọ, thân, mạng, ý
căn*

*Kẻ ngu sanh ở Vô Sắc
Thành tựu thiện, căn mạng, ý,
xả.//20[231]*

[18a17] Thiện căn đã bị đoạn gọi là không thiện[232]. Người đoạn thiện căn, chỉ ít thành tựu tám căn: 5 thọ căn, thân, mạng, ý căn. Thọ nghĩa là năng thọ[233] vì nó lĩnh nạp, hoặc chỉ đặc tính của thọ nên gọi là thọ. Giống như căn cứ vào tính chất của viên mẩn mà lập tên viên mẩn.

Như hạng đoạn thiện căn tối thiểu thành tựu 8 căn, cũng vậy, hạng ngu sanh ở cõi Vô sắc cũng thành tựu 8 căn. “Ngu” tức dị sanh[234] vì chưa kiến đế. Tám căn là những gì? Đó là năm căn bắt đầu từ tín, và mạng, ý, xả căn. Năm căn bắt đầu từ tín hoàn toàn là thiện nên gọi chung là thiện.

Nếu vậy nó phải bao gồm ba căn vô lậu? Không. Vì ở đây chỉ căn cứ trên tám căn. Và vì nói kẻ ngu sanh ở cõi Vô sắc.

Tối đa, thành tựu nhiều nhất bao nhiêu căn ?

Tụng :

*Nhiều nhất, thành 19;
Hai hình, trừ ba tịnh.
Thánh giả chưa ly dục
Trừ hai tịnh, một hình//21[235]*

Luận:

[18a28] Những hạng hai hình đầy đủ các căn như nhãn căn v.v., trừ ba căn vô lậu, thành tựu 19 căn còn lại. Vô lậu gọi là tịnh[236] vì là hai thứ hệ phược[237]. Hạng hai hình tức hàng phàm phu ở cõi Dục, chưa ly tham đối với dục nên có 19 căn.

Chỉ có hạng này đủ 19 căn mà không có hạng nào nữa ư? Vị Thánh chưa ly dục cũng có đủ 19 căn, nghĩa là vị Thánh hữu học chưa ly tham đối với dục thành tựu nhiều nhất cũng đầy đủ 19 căn, trừ hai căn vô lậu và một caên giôùi tính. Nếu ở kiến đạo, trừ căn dĩ tri và căn cụ tri. Nếu ở tu đạo, trừ căn vị tri và căn cụ tri. Hai căn nam, nữ tùy theo đó mà loại trừ một căn. Do các vị Thánh không có hai hình.

Nhân nơi phẩm “phân biệt giới” mà phân biệt những gì là căn và những gì không phải, theo đó mà ở đây đã luận chi tiết xong về 22 căn.[238]

T.S.

[1] Xem phẩm i. “Phân biệt giới”, tụng 44. Kośa. kārīkā i. 48.

[2] Bhāṣya: *idi parmaśvārye. Thuận chính lý* 9 (tr. 377b3): do hai gốc động từ (giới nghĩa, skt. *dhātu*), (1) √**id** (**ind**, Hán âm: *y-địa* 伊地): có uy lực; (2) √**idh**, **indh** (Hán âm: *nhẫn-địa* 忍地): thắp sáng, đốt lửa. Theo đó, *y-địa* có nghĩa là *tối thắng tự tại* 最勝自 <lb n="0377b04"/>在, *nhẫn-địa* có nghĩa là *chiếu chiếu minh liễu* 照灼明了 (cháy sáng tỏ rõ). Ở đây, duy chỉ ý nghĩa *xí thạnh quang hiển* 熾盛

<lb n="0377b05"/>光顯 (chiếu sáng rực rỡ) chỉ cho căn. Cf. *Quang ký* (tr. 56a10): “Theo ngữ pháp Ấn-độ, một từ được cấu tạo do bởi tự giới 字界 (skt. *dhātu*: động từ căn) và tự duyên 字緣 (skt. *pratyaya*: giới từ hay tiếp vĩ từ). Trong đó, tự giới là *tối thắng-tự tại*; tự duyên là *quang hiển*. Tổng hợp tự giới và tự duyên, cấu tạo thành từ căn có nghĩa là *tăng thượng* 根增上義...” (op.cit. tr. 56a20): “Phạn văn giải thích, *y-địa ba-la-mê-phạt-la-duệ* 伊地波羅迷濕伐羅曳 (skt. *idi paramaśvārye*). Trong đó, *thấp-phạt-la* (śvar) nghĩa là *tự tại*; *duệ* (-ye) là đuôi biến cách thứ bảy (đệ thất chuyển thanh), chỉ ý nghĩa “ở trong”; tức là ở trong *y-địa* (skt. *idi*) mà lập ý nghĩa *tối thắng tự tại*, do đó, *tối thắng tự tại* là nghĩa của động từ căn *y-địa*.

Phạn văn giải thích, *nhẫn-địa địa-bát-đáo* 忍地地般到, (skt. *indhi dīptau*). Trong đó, *địa-bát* (skt. *dīp-*) có nghĩa là *rọi sáng* 照明義; *đáo* (skt. *-tau*) là đuôi biến cách thứ bảy, tức là ở trong ý nghĩa *rọi sáng* mà lập động từ *căn nhẫn địa*."

[3] Bhāṣya: *tasya indantīti indriyāṇi/ ata ādhipatyārtha indriyaḥ*, chúng nó có uy lực, nên được gọi là các căn. Vì vậy, căn có nghĩa là cái có uy lực, hay có chủ quyền. Cđ.: "Căn có nghĩa là tối thắng tự tại, vì trong sự dụng của chính nó, nó có uy lực một cách tự chủ (*tối thắng tự tại*). Lại nữa, nó có nghĩa là trang sức rực rỡ (*quang sức* 光飾), vì trong thân nó rất tỏ rõ (*tối quang hiển* 最明顯).

Quang ký (tr. 56a29): *quang hiển*, Phạn nói là *nhân-đàn-để* 因檀底 (skt. *indanti*: chúng nó có uy lực; có thể Phổ Quang nhằm với *indhate*: chúng nó thắp sáng), là tự duyên, hỗ trợ tự giới là *γ-địa*, thành *nhân-điệt-rị-diệm* 因姪唎焰 (skt. *indriyam*), nêu rõ nghĩa *tăng thượng*. *Xí thanh*, Phạn nói *địa-dật-để* 地逸底 (có lẽ đọc đủ là *nhân-địa-dật-để*, skt. *indhyate*: nó thắp sáng), đó là tự duyên, hỗ trợ tự giới *nhẫn-địa* thành *nhân-điệt-rị-diệm*, đây dịch là *căn*."

[4] Ht. tụng ii.1 傳說五於四 </l>

<l>四根於二種 </l>

<lb n="0377b11"/> <l>五八染淨中 </l>

<l>各別為增上. kārīkā ii.1.catuṣv artheṣu

pañcānām ādhipatyam dvayoḥ kila/ caturṇām pañcakāṣṭhānām saṃkleśavyavadānayoḥ//

[5] Hán: tứ sự 四事; Cđ. sự dụng 事用; skt. *catuṣv artheṣu*, trong bốn mục đích.

[6] Skt. 1. *ātmabhāvaśobhā*, làm đẹp tự thân; 2. *ātmabhāvaparikarṣaṇa*, hướng dẫn tự thân; 3. *vijñāna-samprayoga-utpatti*, phát

- sinh thức và các tương ứng của thức; 4. *asādhāraṇakāraṇatva*, hoạt động cá biệt.
- [7] Nhãn và nhĩ thức; *cakṣuḥśrotra-vijñānāyor*/
- [8] Thức tương ứng, chỉ các tâm sở.
Vyākhyā: *sasamprayogayor iti sacaitasikayor*/
- [9] Tự thể của đoạn thức (*kavaḍikāhāra*) bao gồm ba yếu tố: hương, vị và xúc, nhận thức bởi mũi, lưỡi, và thân.
- [10] Skt. *sattvabheda* và *sattvavikalpabheda*.
- [11] Vyākhyā: *pūrvācārya*, các luận sư đời trước.
- [12] Ư nhị 於二, trong tụng vanw Hán.
- [13] *Phiến-đê* 扇搥, skt. *ṣaṇḍha/ ṣaṇḍhaka*, hoạn hay căn khuyết, có hai loại: *bản tính phiến-đê* 本性扇搥 (*viyukta-ṣaṇḍhaka*), khuyết do bẩm sinh; *tổn hoại phiến-đê* 損壞扇搥 (*vikāla-ṣaṇḍhaka*), khuyết do thiến.
- [14] Bán-trạch 半擇, skt. *paṇḍaka*, hoàng môn hay bất năng nam.
- [15] Nhị hình 二形, skt. *ubhayavyañjanaka*, cùng lúc có cả hai căn nam và nữ.
- [16] *Quang ký* (tr. 56c08): như ruộng nhiễm mặn, cỏ dại không thể mọc, và lúa mạ cũng không. Xem phẩm iv “*Phân biệt nghiệp*”: bất luật nghi (*asamvara*), tụng 44; vô gián, tụng 98; đoạn thiện, tụng 81;
- [17] *punarbhavasambandha*, kết nối đời sau, giữ vai trò kết sinh thức.
- [18] *vaśītabhāvānuvartana*.
- [19] Chưa rõ xuất xứ.
- [20] Cf. Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 60: “Do hội đủ ba điều kiện mà nhập thai mẹ. 1. Cha và mẹ đều có nhiễm tâm. 2. Mẹ không bệnh và đến kỳ. 3. Kiền-đạt-phước (*gandharva*) chính thức hiện tiền. Khi kiền-đạt-phước hiện tiền

lần lượt với hai tâm là ái và nhuế, bấy giờ mới có thể kết sinh, kết nối tái sinh.” Xem thêm, *Tì-bà-sa* 48.

[21] Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 142, tr. 731b9. Nguyên văn skt. dẫn bởi Yaśomitra: *cittena nīyate lokah, cittena parikṛṣyate/ ekadharmasya cittasya sarvadharmā vaśānugā*. Cf. Pāli, *Samyutta*. i. 39: *cittena nīyati loko, cittena parikassati/ citassa ekadhammassa, sabbeva vasamanvagū’ti*.

[22] Hán: tùy tăng. Skt. *anuśayitva*.

[23] Dẫn bởi Vyākhyā: *sukhasya cittaṃ samādhīyate, duḥkhopaniśacchraddhā/ śaṇṇaiṣkramyāśritāḥ saumanasyādayaḥ*. Cf. *Tì-bà-sa* 142, tr. 731c12. Xuất ly, chỉ sáu xuất ly (*śaṇṇaiṣkramya*); cf. *Quang ký* (57a28): “... do chán khổ mà dẫn khởi lạc Niết-bàn...” *Quang ký* (tr. 57b01): sáu xuất ly, chỉ xuất ly sáu cảnh.

[24] *Quang ký* (tr. 57b06): thức kiến gia. Vyākhyā: *Sautrāntikā*.

[25] Vyākhyā: mắt và tai (*cakṣuḥśrota*).

[26] Hán: thọ đoạn thực cố 受段食故, không có trong bản Skt. và Cđ.

[27] *Quang ký* (tr. 57b07): chủ yếu bác bỏ đạo dưỡng thân và bất cộng sự.

[28] Ht. ii. 2: 了自境增上總立於六根 從身立二根 女男性增上 // Skt. ii. 2:

svārthopalabdhyādhipatyāt sarvasya ca ṣaḍindriyam| strītvapumstvādhipatyāttu kāyāt strīpuruṣendriye||

[29] Ht. ii.3:

於同住雜染清淨增上故應知命五受信等立為根 //

Skt. ii.3: *nikāyasthiti-*

saṃkleśavyavadānādhipatyataḥ| jīvitam vedanāḥ pañca śraddhādyāścendriyaṃ matāḥ|

[30] Ht.ii.4:

未當知已知具知根亦爾於得後後道涅槃等增上 //

Skt.ii.4: *ājñāsyāmyākhyam ājñākhyam*

ājñātāvīndriyaṃ tathā|

uttarottarasamprāptinirvāṇādyādhipatyataḥ||

[31] Liễu tự cảnh; Skt. *svārthopaladhi*: nắm bắt đối tượng của riêng nó.

[32] Câu này không có trong bản Skt. và Cđ. Đại ý của Ht., nhấn mạnh rằng chính thức nắm bắt đối tượng chứ không phải căn.

[33] Liễu biệt nhất thiết cảnh; skt. *sarvārtha-upalabdhi*. Cf. *Quang ký* (57b15): trong nắm bắt đối tượng mỗi thức duyên đối tượng của chính nó gọi là các biệt cảnh thức (*svārtha-upalabdhi*, Hán: liễu tự cảnh), riêng ý thức duyên với tất cả đối tượng gọi là nhất thiết cảnh thức (*sarvārtha-upalabdhi*), cũng gọi là tự cảnh.

Theo giải thích này, từ tự cảnh (*svārtha*) trong tụng văn áp dụng cho cả sáu thức.

[34] Vyākhyā, dẫn Kinh: *dvayaṃ pratīya vijñānasyotpattiḥ*, duyên đến hai, căn và cảnh, thức xuất hiện.

[35] Ht. 增上用謂勝自在. Skt. *adhikam hi prabhutvam ādhipatyam*: cái có uy thế nổi bật, cái đó có công dụng tăng thượng.

[36] Hán: thông nhân, skt. *sāmānyakāraṇa*, nguyên nhân chung cho tất cả.

[37] *Quang ký* (57b26), sắc có hai điều trái ngược với căn: (1) không phải nhân cộng thông vì sắc xanh chỉ có thể làm phát sinh thức về xanh; (2) tỏ hay mờ không tùy thuộc sắc cảnh.

[38] Bhāṣya: *nārthāntarabhūte*, (chúng) không có đối tượng khác biệt. Vyākhyā: *kāyendriyasvabhāvaṃ strīpuruṣendriyam; spraṣṭavyavijñānakatvāt*, tự thể của thân căn

cũng là nữ nam căn, vì cùng nhận thức đối tượng là xúc.

[39] Bhāṣya: *kāyendriyabhāga upasthapradeśo*, hạ môn trong một bộ phận của thân.

[40] Thứ tự: thân căn, rồi đến nữ căn, nam căn.

[41] Nguyên Hán: tác nghiệp; skt. *ceṣṭā*.

[42] Hán: chí lạc; skt. *abhiprāya*.

[43] Chúng đồng phần, skt. *nikāyasabhāga*, xem đoạn sau, về các bất tương ưng hành. Vyākhyā: Nhưng, theo các nhà Vaibhāṣika, ở đây chính ý (*manas*) có uy thế tăng thượng trong sự nối kết chúng đồng phần (đời này với đời sau)."

[44] Skt. *anuśete*: tiềm phục.

[45] Bhāṣyā: *sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo'nuśete; duḥkhāyāṃ pratighaḥ; aduḥkhāduḥkhāyāṃ avidyā*."

[46] Hán: ứng tri應知, dẫn từ trong tụng văn; skt. *mata*: được đề cập. Bhāṣya không nêu chi tiết này.

[47] Tam vô lậu căn 三無漏根 Skt *ājñāsīmyamākhyam ājñākhyam ājñātāvīndriya* 1. đương tri căn 當知根, skt. *ājñāsyāmyākhyā/ājñāsyāmīndriya* thuộc trong kiến đạo (*dāśanamārga*); 2. dĩ tri căn 已知根, skt. *ājñākhyā/ājñendriya* trong tu đạo (*bhāvanāmārga*); 3. cụ tri căn 具知根, skt. *ājñātāvīndriya* trong vô học đạo (*aśaikṣamārga*).

[48] Hậu hậu đạo 後後道 (*uttarottaramārga*), *Quang ký* (tr. 57c24): dĩ tri căn sau vị tri căn gọi là hậu đạo; cụ tri căn sau dĩ tri căn cho nên gọi là hậu hậu đạo.

[49] Hán: *diệc nhĩ* 亦爾, thích từ trong tụng văn; Skt. *tathā*. Vyākhyā: *tathā hi taiḥ*

śraddhādibhiḥ, cũng như vậy, nghĩa là cùng với chúng, tức với tín v.v...

[50] Hán: *vị tri đương tri căn*. Skt.

anājñātam-ājñāsyāmīndriya: “Tôi sẽ biết những gì chưa được biết”.

[51] Hán: *dĩ tri căn*. Skt. *ājñendriya*.

[52] Hán: *cụ tri căn*. Skt. *ājñātāvīndriya*.

[53] Hán: *đẳng*, thích từ trong tụng văn; Skt. *ādi*.

[54] Skt. *drṣṭadharmasukhavihāra*: an trú, hay tồn tại, với sự an lạc ngay trong hiện tại. Vyākhyā: *drṣṭo dharmah drṣṭadharmah; drṣṭajanmety arthah. sukho vihārah sukhavihārah; drṣṭadharme sukhavihārah drṣṭadharmasukhavihārah*: Hiện pháp, chỉ pháp được thấy, được kinh nghiệm ngay trong đời này. Lạc trú, nghĩa là tồn tại với trạng thái an lạc.

[55] Vyākhyā: *vimukti* (giải thoát) = *kleśaprahāṇam* (đoạn phiền não), *prīti* (hỷ) = *saumanasya* (tâm hoan hỷ), *sukham* (lạc) = *praśrabdhisukham* (lạc do khanh an).

[56] Nguyên Hán: *tính*; đây chỉ các chi duyên khởi. Cđ.: *hoặc 惑*, chỉ các phiền não. Không có từ tương đương trong Bhāṣya. *Quang ký* (tr. 58a5) giải thích, tính ở đây chỉ cho tự tính (*prakṛti*) của Số luận (Sāṃkhya); từ tự tính phát sinh các hiện tượng, cho đến năm tác căn là tay, chân, địa tiện xứ, tiện xứ và ngũ cù.

[57] Giả thiết nạn vẫn bởi Sāṃkhya (Số luận). Vyākhyā: ngoài các căn như con mắt, Sāṃkhya còn lập thêm năm căn khác gọi là năm tác căn (*pañca karmendriyāṇi*) như ngũ căn (*vāgīndriya*) nhờ đó mà ngôn ngữ được phát biểu, thủ căn (*pāṇīndriya*) nhờ đó mà vật được cầm nắm, v.v. *Sāṃkhyakārikā* 34;

Hán dịch, *Kim thất thập luận* (T54, tr. 1251c11): 舌手足人根大遺五[作根, năm tác căn gồm lưỡi, tay, chân, sinh dục và hậu môn (*vakpāṇipadopasthānapāyu*).

[58] Vyākhyā: danh sách 22 căn được chính đức Thế Tôn lập.

[59] *Quang ký* (tr. 58b9): giới thiệu quan điểm của Hữu bộ. *Bảo số* (tr. 514c4): Luận chủ giải thích theo quan điểm Đàm-vô-đức.

[60] Hán: tư lương 資糧, skt. *saṃbhāra*.

[61] Hán: 心所依此別

此住此雜染此資糧此淨由此量立根. Skt. k. ii. 5: *cittāśrayas tadvikalpaḥ, sthitiḥ saṃkleśa eṣa ca/ saṃbhāro vyavadānaṃ ca yāvantā, tāvad indriyam//*

[62] *maula-sattvadravya*.

[63] Skt. *tasya*; Vyākhyā: *tasya = tadāśrasya*. *Quang ký* (tr. 58b08) , *thử* 此, chỉ sáu căn này.

[64] Hán, tụng ii. 6:

或流轉所依及生住受用建立前十四還滅後亦然. Skt. Kārikā ii. 6: *pravṛtter*

āśrayotpattisthitipratyupabhogataḥ| caturdaśa tathā'nyāni nivṛtterindriyāṇi vā//

[65] Thích từ trong tụng văn; skt. *vā*.

[66] *Quang ký* (58b21): Đây là các luận sư thuộc chủ trương thức kiến thành lập các đặc tính của căn.

[67] *Chánh lý* (tr. 379c3): “Sự tiếp nối sanh tử, nói là lưu chuyển (*pravṛtti*). Sự chấm dứt sanh tử, nói là hoàn diệt (*nivṛtti*).” *Tì-bà-sa* (tr. 515b12): “Dẫn đến tái sanh, nói là lưu chuyển. Hướng đến Niết-bàn, nói là hoàn diệt”. Dẫn bởi *Quang ký* (tr. 58b22).

[68] Bốn nghĩa: sở y (*āśraya*), xuất sinh (*utpatti*), tồn tại (*sthiti*), và thọ dụng (*upabhoga*).

[69] *Thuận chánh lý* (tr. 397c11): Đỉnh chỉ sinh tử là hoàn diệt; tức sáu xứ cuối cùng bị đoạn diệt. Sở y cho sự chứng đắc hoàn diệt này là năm căn, tín v.v. Chúng là nhân thù thắng để sinh trưởng tất cả thiện căn. Căn vô lậu đầu tiên làm phát sinh sự chứng đắc này. Căn vô lậu tiếp theo làm cho đắc này tồn tại. Căn vô lậu cuối khiến cho thọ dụng hiện pháp lạc trụ.

[70] Hán: *dị tính* 異性; Skt. *anyatva*, trạng thái biến đổi. *Quang ký* (tr. 58c20): tay, chân di chuyển từ chỗ này đến chỗ kia, nói là *dị xứ* (*anyatra*, vị trí khác); đưa lên, đưa xuống, co, duỗi, nói là *dị tướng* (*anyathā*, hình dạng biến đổi)

[71] Hán, tụng 7-8:

身不悅名苦即此悅名樂及三定心悅餘處此名喜心不悅
名憂中捨二無別見修無學道依九立三根. Skt.

*duḥkhendriyam aśātā yā kāyikī vedanā
sukham | śātā dhyāne tṛtīye tu caitasī sā
sukhendriyam || 7 || anyatra sā saumanasyam
aśātā caitasī punaḥ | daurmanasyamupekṣā
tu madhyā ubhayī avikalpanāt || 8 ||
dṛgbhāvanā'saikṣapathe nava trīṇi ... |*

[72] Thích từ trong tụng văn Hán; skt. *kāyikī vedanā*: thân thọ; bản Hán, vì lý do âm tiết nên dịch lược từ thọ, cho nên cần giải thích như vậy. Vyākhyā: *kāyikī iti mānasīnivṛttyartham*, thuộc thân, loại trừ ý nghĩa thuộc ý.

[73] Đoạn thích từ này không có trong bản Skt. và Cđ. Vyākhyā: *tatra kāyā cakṣurādayaḥ pañca, paranāṇusañcaytvāt*, trong đây, thân tức năm căn, gồm mắt, v.v., vì là tập hợp cực vi.

[74] Hán: *bất duyệt* 不悅, skt. *aśāta*, không vui sướng, không vui vẻ, không làm cho thích

ý. Cđ. *phi sở ái* 非所愛, cái không được ưa thích. Bhāṣya: *asātety upaghātikā*, không sướng, tức tổn hại.

[75] Hán: *nhiếp ích*; skt. *anugrāhika*, cái giúp cho thuận lợi.

[76] Từ tính lự thứ ba trở lên, cả năm thức không hoạt động, nên không có cảm thọ thuộc thân. Trong tính lự này tuy chỉ có cảm thọ thuộc tâm, nhưng nó cũng được gọi là lạc. Vyākhyā: *tṛtīye tu dhyāne prītivirāgatvāt sukhendriyam eva sā, na saumanasyendriyam*, trong tam thiền, vì là trạng thái ly tham đối với hỷ, nên cảm thọ ở đây là lạc căn chứ không phải hỷ căn.

[77] Bhāṣya: *kāmadhatau prathame dvitīye ca dhyāne*, trong Dục giới, trong tính lự thứ nhất và thứ hai.

[78] Hỷ, Skt. *saumanasya*; phân biệt với *prīti*, cũng được dịch là hỷ.

[79] Hán: ly hỷ tham; skt. *prītivirāga*, dứt trừ tham đắm hỷ. Kinh nói về tính lự thứ ba (dẫn bởi Vyākhyā): *prītivirāgād upekṣako viharati*, do ly tham đối với hỷ, an trụ với xả.

[80] Hán: tâm bất duyệt, skt. *asātā caitasī*.

[81] skt. *daurmanasya-indriyam*. Vyākhyā: *upaghātikā caitasikī vedanā daurmanasyam*, cảm giác không vui lòng, không vừa ý, thuộc tâm, gây tổn hại.

[82] Thích từ trong tụng văn; skt. *madhya*.

[83] Thích từ trong tụng văn, Hán: *nhị*: cả hai; skt. *ubhayī*.

[84] Thích từ trong tụng văn: *vô biệt*; skt. *avikalpanāt*. Vyākhyā: *avikalpanāt iti/ abhinirūpanābhāvād ity arthaḥ*, do không phân biệt, nghĩa là do không có kế độ phân biệt (phân biệt bằng cách định dạng). Xem phẩm i. k. 33.

- [85] Vyākhyā: *prāyeṇeti grahaṇam samādhija-vipākajaprītisukhaparivarjanārtham*, nói phần nhiều, mục đích loại trừ hỷ và lạc phát sinh do phân biệt và do dị thực.
- [86] Hán: *A-la-hán đẳng*; *Quang ký* (60a12) : *đẳng*, chỉ ba quả trước A-la-hán. Skt. *arhatām*, biến cách sáu, số nhiều. Xem cht. dưới.
- [87] Vyākhyā: *prahīṇapriyāpriyakalpānām apy arhatām viṣayaśenaiva kāyikasukhaduḥkhotpādāt*, bởi vì, đối các A-la-hán cũng vậy, vốn đã loại trừ sự phân biệt cái gì đáng yêu và cái gì không đáng yêu, sự phát sinh của khổ lạc chính do bởi ảnh hưởng của đối tượng.
- [88] Hán: *thử*. *Quang ký* (60a20) : chỉ khổ và lạc. Skt. *tayoḥ*, Vyākhyā: *kāyikacaitasikayoḥ sukhayoḥ, duḥkhayoś ca indriyatvena bhedaḥ*, khi được lập làm căn, có sự khác biệt của lạc thuộc thân (gọi là lạc căn, *sukhendriya*) với lạc thuộc tâm (gọi là hỷ căn, *saumanasyendriya*), và có sự khác biệt của khổ thuộc thân (khổ căn, *duḥkhendriya*) với khổ thuộc tâm (ưu căn, *daurmansyendriya*).
- [89] Skt. *avikalpayataḥ*. Vyākhyā: *avikalpayataḥ = anabhirūpayataḥ*, không phân biệt tức không có kế độ phân biệt; hàm nghĩa không có sự cấu trúc bằng khả năng định dạng của thức. *Quang ký* (tr. 60a21) hiểu phân biệt ở đây có nghĩa là dị biệt.
- [90] Ba đạo: kiến đạo (*darśanamārga*), tu đạo (*bhāvanamārga*), vô học đạo (*akṣaiṣamārga*).
- [91] Hán: *hành chuyển*; skt. *pravittaḥ*. Vyākhyā: *pravṛttaḥ: ājñāsyāmīti prārabdhaḥ*, khởi sự (hoạt động, Hán: *hành chuyển*),

nghĩa là, có ý đồ (hoạt động) rằng “tôi sẽ biết”.

[92] Vyākhyā: *anājñātaṃ satyacatuṣṭayam*, cái chưa biết, tức bốn Thánh đế. *Quang ký* (tr. 60a26): trong kiến đạo, với 15 sát-na, 8 nhãn và 7 trí hoạt động để biết những điều chưa được biết là tám Thánh đế bao gồm thượng giới và hạ giới. Hành này được gọi là vị tri đương tri.

[93] *anājñātamājñāsyāmīndriya*, Vyākhyā: *aluksamāsaḥ*, hợp từ không tính lược, tức hợp từ y chủ (*tatpuruṣa*) trong đó đuôi biến cách của danh từ và đuôi biến hóa của động từ giữ nguyên không bị lược bỏ. Pāṇini 6.3.14.

[94] Hán: *phục sắc liễu tri: ājānati*. xem cht. dưới.

[95] Cảnh, đối tượng ở đây chỉ bốn Thánh đế.

[96] Skt. *ājñā*, Cđ. *tri* 知; Ht, *dĩ tri* 已知, không hàm ý quá khứ. Do động từ *ā-jñā*: *ājānati*, nó nhận thức, nó tri giác; Ht. *sắc liễu tri*: thường xuyên nhận thức, nhận thức lặp lại nhiều lần.

[97] Bhāṣya: *ājñātaṃ ity avagama* *ājñātāvaḥ*, sự nhận thức rằng “đây là cái đã được biết”, sự nhận thức ấy được gọi *ājñātāva*. Theo định nghĩa này, hậu tố *āva* trong *ājñātāva* đồng nghĩa với *avagama*: nhận thức, lãnh hội.

[98] Skt. *ājñātvāvin* (< *ājñātāva*), Cđ. *tri dĩ*, Ht. *cụ tri*.

[99] Bhāṣya: *ājñātaṃ avitum śīlam asyeti vā*, cái có tập tính thủ hộ điều đã được biết này. Cđ. “vì nó thủ hộ cái đã được biết, cho nên nói là *tri hộ* (*ājñātāva*).” Theo định nghĩa này, hậu tố *āva* do động từ *av*: *avati*, nó thúc đẩy, xúc tiến, thủ hộ. Cf. *Thuận chánh lý* (): *tập tri thành tánh cố, hoặc năng hộ tri cố*.

[100] Skt. *parijñātam*, được nhận thức một cách toàn diện; đồng nghĩa với *đoạn*.

[101] Cf. *Quang ký* (60b29): “Ta đã biến tri khổ”, đó tận trí (*kṣayajñāna*). “Không còn gì để biến tri nữa”, đây là vô sanh trí (*anutpādiññāna*). “Ta đã đoạn tập”, đây là tận trí. “Không còn tập để đoạn nữa”, đây là vô sanh trí. “Ta đã chứng diệt”, đây là tận trí. “Không còn diệt để chứng nữa”, đây là vô sanh trí. “Ta đã tu đạo”, đây là tận trí. “Không còn đạo để tu nữa”, đây là vô sanh trí.”

[102] Cđ.: “Căn mà vị ấy sở đắc trong giai đoạn này được gọi là căn biết cái đã biết (*dĩ tri tri căn* 已知[06]知根), hoặc căn thủ hộ cái đã biết (*dĩ tri hộ căn* 已知護根).”

[103] Hán, tụng ii. 9:

唯無漏後三有色命憂苦當知唯有漏通二餘九根. Skt. k. ii. 9: ... *amalaṁ trayam* | *dṛgbhāvanā'saikṣapathe nava trīṇi amalaṁ trayam* | *rūpīṇi jīvitam duḥkhe sāsravāṇi dvidhā nava* ||

[104] *Vô cầu*, thích từ trong tụng văn theo bản Skt. *amalaṁ trayam*, vô cầu, có ba căn. Bhāṣya: *anāśram ity arthaḥ, malānām āśravaparyāyatvā*, từ vô cầu trong tụng văn Skt. có nghĩa là vô lậu, vì cầu và lậu là hai từ đồng nghĩa.

[105] Hán: hữu sắc căn, skt. *rūpīṇi* (*indriyāṇi*), những căn thuộc sắc pháp.

[106] Cf. *Quang ký* (60c21): đây nêu thuyết của Hóa địa bộ, tức là Tì-bà-sa-bà-đề (skt. *vibhāṣāvādī*). Cf. *Tì-bà-sa* 2 (tr. 7c3): “Phân biệt luận giả (Vibhajyavādin) chủ trương năm căn gồm tín v.v. duy chỉ thuộc vô lậu.” Cf. Pāli, *Kathāvatthu*, xix. 8, sở giải: tín thuộc thế gian, chỉ gọi là tín mà không nói là tín

căn (*tattha lokiyā saddhā saddhā eva nāma, na saddhindriyaṃ.*), Đây là quan điểm của Thuyết nhân bộ (Hetuvāda) và Hóa địa bộ (Mahisāsaka).

[107] Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 2, tr. 8b1. Cf. Pāli, S. v. 202: *yassa kho, bhikkhave, imāni pañcendriyāni sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ natthi, tam ahaṃ bāhiro puthujanapakkhe ʔhitoʔti vadāmi.*

[108] Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 2, tr. 7c6: “Nếu ai với năm căn cực kỳ mãnh lợi, tu tập thường xuyên cho đến bình đẳng viên mãn, vị ấy thành A-la-hán, dứt sạch các lậu. Từ đó giảm xuống một bậc, thành Bất hoàn. Thứ đến, giảm thêm một bậc nữa, thành Nhất lai. Thứ nữa, giảm thành Dự lưu. Nếu hoàn toàn không có năm căn này, gồm tín v.v., Ta nói đó thuộc phẩm loại dị sanh, đứng ở bên ngoài.” Skt., dẫn bởi Vyākhyā: *pañcemāni bhikṣava indriyāṇi/ katamāni pañca/ śraddhendriyaṃ yāvat prajñendriyam/ eṣāṃ pañcānām indriyāṇām tīkṣṇatvāt paripūrṇatvād arhan bhavati/ tatas tanutarair mṛdutarair anāgāmī bhavati/ tatas tanutarair mṛdutaraiḥ sakṛdāgāmī/ tatas tanutarair mṛdutaraiḥ srotaāpannaḥ/tatoʔpi tanutarair mṛdutarair dharmānusārī/ tatas tanutarair mṛdutaraiḥ śraddhānusārī/ iti hi bhikṣava indriyapāramitāṃ pratītya phalapāramitā prajñāyate/ phalapāramitāṃ pratītya pudgalapāramitṃ prajñāyate/ yasyemāni pañcendriyāṇi sarveṇa sarvāṇi na santi tam ahaṃ bāhyaṃ pṛthagjanapakṣāvasthitāṃ vadāmi/* Xem thêm, Thức thân 1, T.1539 tr. 535c01.

[109] Lời của Phạm thiên bạch Phật, Bhāṣya: *santi, bhadanta, sattvā loke jātā loke vṛddhās tīkṣṇendriyā api madhyendriyā api*

mṛdvindriyā api ity apravartita eva svadharmacakre. Đoạn kinh Phạm thiên thỉnh Phật chuyển Pháp luân, dẫn bởi Vyākhyā. Cf. Pāli, *Mahāpadānasutta*, D. ii. 38; *Ariyapariyesanāsutta*, M. i.169.

[110] Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 2, tr. 7c14.

[111] Hán, tụng ii.
10命唯是異熟憂及後八非色意餘四受一一皆通二.
Skt.: *vipāko jīvitam dvedhā dvādaśa antyāṣṭakādṛte| daurmanasyācca ...||10||* Dị thực là mạng căn. 12 căn, tức trừ thêm 8 căn sau cùng và trừ ưu, thông cả hai.

[112] Hán: 諸阿羅漢留多壽行; Skt. *arhan bhikṣur āyusamskāraṇ sthāpayati*: một vị tỳ kheo A-la-hán đình trú/ dừng lại các thọ hành.

[113] *Phát trí* 12 (tr. 981a12). Xem thêm, *Tì-bà-sa* 126, tr. 656a8.

[114] Quang ký: *thành tựu thần thông*, chỉ A-la-hán câu phần giải thoát (*ubhayabhāgavimukta*)

[115] Skt. *cetovaśitva*. Vyākhyā: *cetovaśitvaṃ prāpta iti asamayavimuktaḥ*, đạt đến trạng thái tự tại của tâm, chỉ cho vị A-la-hán bất thời giải thoát. Quang ký: *đắc tâm tự tại*, chỉ A-la-hán thuộc hạng bất động chủng tánh (*akopyadharman*), loại trừ trường hợp thời giải thoát.

[116] Hán: biệt nhơn 別人; Skt. *pudgalāya*. Quang ký (tr.61b06) giải thích, *biệt nhơn* ở đây chỉ cho những vị vừa xuất từ từ tâm định, vô tránh định, diệt tận định, kiến đạo, tu đạo.

[117] Hán: 諸命緣衣鉢等物隨分; Skt. *pātraṃ vā cīvaraṃ vā anyatamānyatamaṃ vā śrāmaṇakaṃ jīvitapariṣkāraṃ vā*.

[118] Hán: *biên tế tĩnh lự*, hay cực biên tế tĩnh lự; Skt. *prāntakoṭikam dhyānam*. Xem, ch. vii. k. 41. *Quang ký* (tr. 61b6) giải thích, các định thuộc thượng phẩm gọi là định biên tế.

[119] Hán: phú dị thực 富異熟; Skt.

bhogavipāka: quả báo hưởng thụ.

[120] Hán: thọ dị thực 壽異熟; Skt.

āyurvipāka.

[121] Hán: tàn dị thực quả 殘異熟果: quả dị thực của nghiệp trong các đời trước còn dư lại; Skt. *vipākokcheṣa*. Vyākhyā:

vipākokcheṣam vipacyata iti/

akālamaraṇenāparisamāpta-phalasya

tyaktasya janmāntarakarmaṇo

bhāvanābalena vipākokcheṣam ākr̥ṣya

pratisamvedayate/ dị thực tàn dư của nghiệp đời trước bị xả bỏ khi quả chưa hoàn tất do bởi tử vong phi thời; do lực của tu định, dị thực tàn dư ấy được dẫn trở lại và được cảm thọ hiện tại. Cf. *Tì-bà-sa* 126, tr. 657a16.

[122] Tham chiếu *Tì-bà-sa* 126, tr. 657a27, 657c23.

[123] *Quang ký* (62c25): chủ trương của Kinh bộ. Thế Thân chấp nhận quan điểm này.

[124] Hán: trụ thời thế phần 住時勢分; skt.

sthitikālāvedha.

[125] Bhāṣya: *pūrvakarmajam*

sthitikālāvedham indriyamahābhūtānām

vyāvarttayanti, chuyển thế lực thời gian tồn tại của các đại chủng chứ không phải chuyển các đại chủng. Thế lực này, chứ không phải các đại chủng, được sản sinh từ nghiệp quá khứ.

[126] Skt., dẫn bởi Bhāṣya: *sucīrṇe*

brahmacārye'smin mārge caiva subhāvati/

tuṣṭa āyuhkṣayāt bhavati rogasyāpagame

yathā// Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 126 (tr. 656c17).

[127] Trừ bắc Câu-lô châu.

[128] Hán: *bất thời giải thoát*; Skt. *asamaya-vimukta*. Huyền Trang (quyển 25, tr.

129a24) giải thích, bất thời giải thoát là giải thoát mà không cần chờ đợi thời gian. Nghĩa là muốn giải thoát thì liền nhập định bất cứ lúc nào mà không cần chờ đợi điều kiện tốt hay thời gian thích hợp. Còn gọi là bất động tâm giải thoát (*akopyā cetovimuktiḥ*), là tâm không còn bị lay động hay thối pháp.

[129] Văn pháp theo lối giảm trừ lần lượt: 1. trong 4 châu, trừ bắc châu; 2. trong ba châu còn lại, duy chỉ loài người; 3. trong loài người duy chỉ nam hoặc nữ, loại trừ phiến-đế-ca các thứ; 4. trong nam hoặc nữ, chỉ hạng thuộc nhóm bất thời giải thoát; 5. trong các hạng bất thời giải thoát, chỉ vị đã đắc biên tế định; 6. trong các vị đắc biên tế định, duy chỉ các A-la-hán mới có thể lưu hoặc xả thọ hành.

[130] Bhāṣya: *kleśaiś cānupastabdhā santatiḥ*, “chuỗi tương tục (thân của vị ấy) không bị cố định bởi các phiền não.”

Vyākhyā: *dṛṣṭiprāptasya yad api samādhau vaśitvam asti, na nu tasya kleśair anupastabdhā santatiḥ*, một vị kiến đạo cũng đạt được tự tại trong định, nhưng tương tục của vị ấy không phải là không bị cố định bởi các phiền não.

[131] Bhāṣya: *bhagavān jīvitasamskārān adhiṣṭhāyāyusamskāraṇ utsṛtavān*. Cf.

Mahāparinibbāna-sutta, D. ii. 99: *atha kho bhagavā taṃ ābādhaṃ vīriyena paṭipañāmetvā jīvitasamkhāraṃ adhiṭṭhāya viḥāsi*, “bấy giờ đức Thế Tôn bằng nghị lực tinh tấn trừ khử cơn bệnh ấy, và sau khi bảo lưu mạng hành, Ngài an trú.” ibid. 106: *atha kho bhagavā cāpāle cetiye sato sampajāno*

āyusaṅkhāraṃ ossaji, bấy giờ đức Thế Tôn tại miếu Cāpāla, với chánh niệm, chánh tri, xả thọ hành. Cf. *Tì-bà-sa 126* (tr.657b6).

[132] *Đại Tì-bà-sa 126* (tr. 657c11-25): liệt kê 14 quan điểm phân biệt thọ và mạng hành.

[133] Skt., dẫn bởi Bhāṣya: *jīvitendriyaṃ katamat? traidhātukam āyuh*. Cf. *Chúng sự phần a-tì-đàm 1* (tr. 628c19); *Phẩm loại túc luận 8* (tr. 723a29).

[134] Hán: *đa ngôn* 多言, thích từ *đa* trong tụng văn, tương đương đuôi biến cách số nhiều của từ skt. Skt. *bahuvacanam*: chỉ số nhiều của mạng hành và thọ hành trong các từ skt. *jīvitasāṅskārān, āyuhṣaṅskārān*.

[135] Cf. op. cit., tr. 657c26.

[136] *kālāntarasthāvaram ekam āyurdravyam*, một thật thể là thọ tồn tại từ thời này sang đến thời khác. *Quang ký* (63b10): giải đáp của Kinh bộ, bác bỏ Chánh lượng bộ.

[137] *Quang ký* (63b10): theo giải thích của Kinh bộ, từ số nhiều là bằng chứng bác bỏ chủ trương của Hữu bộ. Chủ trương của Kinh bộ, mạng và thọ không có thật thể.

[138] Hán: sở há sự; Skt. *vineyakārya*.

[139] Bhāṣya: *evam bhāvitair ahaṃ caturbhir rddhipādair ākāṅkṣan kalpam api tiṣṭheyam, kalpāvasēṣam api*. Cf. Mahāparinibbāna-sutta, D.ii. 103: *yassa kassaci, ānanda, cattāro iddhipādā bhāvitā bahulikatā, yāṇikatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā, so ākaṅkhamāno kappam vā tiṭṭheyya kappāvasesam vā*, “Này A-nan, nếu ai tu tập, tu tập nhiều, bốn như ý túc, thực hành, tích lũy hoàn hảo, làm thành như cỗ xe, làm thành căn cứ sở y, vị ấy nếu muốn có thể tồn tại một kiếp hay hơn một kiếp.”

[140] Sở trưởng dưỡng, *aupacayika*, xem chương i tụng 38.

[141] Trả lời của Tì-bà-sa. *Thuận* 順, từ Hán Ht. thường dùng để dịch đuôi tính từ *-īya*, mà Bhāṣya giải thích là hàm nghĩa *liên hệ* (*saṃprayoga*). Vyākhyā: *daurmanasyaṃ vedanīyaṃ asminn iti daurmanasyavedanīyaṃ karma*, nghiệp mà trong đó ưu phải được cảm thọ, hay nghiệp dẫn đến cảm thọ ưu, được nói là nghiệp thuận ưu thọ.

[142] Nạn vẫn nêu bởi Luận chủ: Nếu ưu được nói trong đoạn Kinh này là phi dị thực, thì hỷ và xả được nói trong đó cũng phải là phi dị thực.

[143] Giải thích của Tì-bà-sa.

[144] Đuôi tính từ *-īya*, hàm nghĩa dị thực, hay hàm nghĩa tương ưng, đều được cả.

[145] Ý kiến của Kinh bộ.

[146] Giải thích của Tì-bà-sa. *Quang ký*: “Nhiều sự không như ý, nên gọi là sai biệt. Ưu căn duyên vào sự sai biệt này mà phát sinh.” Giải thích có thể không chính xác. Skt. *parikalpaviśeṣa*, phân biệt sai biệt, ở đây chỉ hoạt động nhận thức trong những phán đoán cá biệt, phân biệt cá biệt. Vyākhyā: *parikalpaviśeṣair iṣṭacintanibhir*, phân biệt sai biệt, hay phân biệt cá biệt, đồng nghĩa với tư duy về khả ái hay không khả ái.

[147] Bhāṣya: *tatkarma vipakvaṃ syād*. Nghiệp vô gián thuộc loại thuận sinh thọ (*upapadyavedanīya*), nhưng người tạo nghiệp, như A-xà-thế có thể có hối hận (*kaukr̥tya*) sau khi đã gây nghiệp.

[148] Vyākhyā: *na hi cakṣurādiko vipākabhūto vītarāgādīnāṃ vyāvartate, daurmanasyaṃ tu vyāvartate*/ thật vậy, đối với những vị đã ly nhiễm, con mắt v.v., vốn thuộc loại dị thực, không bị loại trừ, nhưng

ưu thì bị loại trừ. Dẫn kinh: *avītarāgasya dviśalyā vedanoktā –kāyikaṃ duḥkhaṃ pratisaṃvedayate, caitasikaṃ ca daurmanasya iti/ vacanād vītarāgasya ca ekaśalyā kāyikaṃ eva duḥkhaṃ pratisaṃvedayata iti*, đối với vị chưa ly nhiễm, có hai loại cảm thọ được nói là gai nhọn: cảm thọ khổ thuộc thân, và cảm thọ ưu thuộc tâm. Đối với vị đã ly dục, chỉ có một loại gai nhọn, cảm thọ khổ thuộc thân.

[149] Cf. Cđ. 諸離欲人亦無無記喜根。

<lb n="0175b27"/>若爾果報有何相。Đối với những vị đã ly dục, không có hỷ căn thuộc vô ký. Nếu vậy, quả báo (dị thực) có tính chất gì (vô ký hay hữu ký)? Bhāṣya: *saumanasyam apy eṣāṃ avyākṛtaṃ kīḍṛsaṃ vipākaḥ syād/* Nếu vậy, hỷ căn của những vị đã ly nhiễm hẳn phải là vô ký, thế thì dị thực có tính chất gì? Vyākhyā: *samāpattisaṃgrhītaṃ teṣāṃ saumanasyaṃ sambhavati, tac ca kuśalatvāna vipākaḥ, ato vaktavyam - kīḍṛsaṃ teṣāṃ saumanasyaṃ vipāka iti/* Hỷ của những vị ấy phát sinh do trạng thái nhập định; hỷ này là thiện, do đó nó không phải là dị thực. Vì vậy, cần phải nói, hỷ của những vị ấy mà là dị thực, thì nó thuộc tính chất gì?

[150] *yāḍṛsaṃ tāḍṛsaṃ astu*. Cđ.

隨其相若有宿業應位。Bất kể thuộc tính chất gì, nghiệp quá khứ có mặt thích ứng với giai vị này. Vyākhyā: *aparichadyamānam api tad asty eveti*, vị đã ly nhiễm có hỷ căn, bất kể tính chất của hỷ căn ấy là gì, dị thực hay phi dị thực.

[151] Bhāṣya: *sati tu sambhave saumanasyasyāsti vipākāvipākaśaḥ, na daurmanasya/* Cđ. 雖

<lb

n="0175b28"/>復如此。喜根可有殘果報。憂根則無。 Mặc dù vậy, hỷ căn có thể có tàn quả báo (tàn dị thực), nhưng ưu căn thì không.

[152] *sarvathā'py asamudācārād*, tuyệt đối (toàn bộ) không hiện hành; Vyākhyā:

samāpattyavasthāyām api, asamāpattyavasthāyām api, dù trong trạng thái chánh thọ (nhập định), hay trong trạng thái phi chánh thọ.

[153] Bhāṣya kết luận: quan điểm của Tì-bà-sa, không có ưu nào là dị thực (*nāsty evaṃ daurmanasyaṃ vipāka iti*).

[154] 八根 bát căn: gồm bảy sắc căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, nam, nữ, và mạng căn.

[155] Thiện dị thực: kết quả của nghiệp thiện. Ác dị thực, kết quả của nghiệp bất thiện.

[156] Hán: hữu dị thực 有異熟, skt. *savipāka*: cái có dị thực. Phân biệt ý nghĩa dị thực (*vipāka*) và hữu dị thực (*savipāka*). Tì-bà-sa 51, tr. 264a: "Cái mà cùng tồn tại với dị thực của riêng nó, cái đó được nói là hữu dị thực... Như nghiệp được gây ra đã trải qua trăm ức kiếp bấy giờ dị thực mới xuất hiện. Tuy cách nhau xa xôi nhưng nghiệp nhân trước kia được gọi là hữu dị thực – cái có dị thực."

[157] Hán:

憂定有異熟前八後三無意餘受信等一一皆通二.

Skt.: ... *tat tv ekaṃ savipākaṃ daśa dvidhā ||10|| mano'nyavittiśraddhādīni* ... (11a):

Nhưng, nó (ưu căn) duy nhất là hữu dị thực. Ý, các thọ còn lại (bốn thọ) và năm căn tín v.v., 10 căn này thông cả hai.

[158] Giải thích từ *định* 定 trong bài tụng Hán.

Skt. *tu* (tuy nhiên), Bhāṣya: *tuśabda evakārārtho bhinnakramaś ca*, từ *tu*, có nghĩa là duy chỉ và vượt thứ tự. Quang ký: Nói "duy

chỉ”, vì ưu căn duy chỉ hữu dị thực. Nói “vượt hạn”, vì vượt thứ tự 22 căn mà đề cập ưu căn trước nhất.

[159] Hán; *cường tư*. Vyākhyā:
vikalpaviśeṣotpādyatvān na tad avyākṛtam,
nó không phải là vô ký, vì phát sinh do
trường hợp cá biệt của phân biệt.

[160] *asamāhitatvācca*, do trạng thái phi
đẳng dẫn (không tập trung định). Vyākhyā:
*avyākṛtaṃ hi pūtibījavān na vipākadānāya
samartham/ anāsravaṃ tu
trṣṇānabhiṣyanditatvān nālaṃ vipākadānāya,
anābhiṣyanditasārabījavat/* vô ký thì không
thể cho ra dị thực như hạt giống hư mục. Vô
lậu cũng không thích hợp để cho ra dị thực,
vì không được tắm ướt bởi ái, như hạt giống
không được tắm ướt.

[161] Bhāṣya không có đoạn giải thích như
bản Hán, nhưng kết luận: *ato nāsty avipākaṃ
daurmanasyam/* vì vậy, ưu không phải là vô
dị thực.

[162] Giải thích câu tụng thứ hai.

[163] Giải thích từ đẳng 等 trong bài tụng
Hán. Skt. *ādi*.

[164] Ý căn, bốn thọ căn (khổ, lạc, hỷ, xả),
năm căn (tín, tấn, niệm định, huệ).

[165] Hán:

唯善後八根憂通善不善意餘受三種前八唯無記 //12/

Skt.: ... *aṣṭakaṃ kuśalaṃ dvidhā|
daurmanasyaṃ mano'nyā ca vittis tredhā
anyad ekadhā||11|* Tám thiện; ưu thông cả
hai; ý, các thọ còn lại (trừ ưu): thông cả ba.
Sổ căn còn lại, duy chỉ một.

[166] Hán: nhất hướng; skt. *ekāntena*, một
mức, một mạch.

[167] Skt. *jīvitāṣṭamam cakṣurādi*.

[168] Hán:

欲色無色繫如次除後三兼女男憂苦并餘色喜樂

//13/ Skt.: *kāmāptam amalaṃ hitvā*

rūpāptam strīpumindriye| duḥkhe ca hitvā

ārūpyāptam sukhe cāpohya rūpi ca||12||

[169] Bất hệ; skt. *apratisaṃyukta*, không liên hệ, không tương ứng. Giải thích từ *hệ* (skt. *āpta*: được đạt đến, hệ thuộc) trong các từ Dục hệ, hay Dục giới hệ (*kāmāpta*), v.v.

Vyākhyā: *adhātupatitam evety arthaḥ*, nó có nghĩa là không hệ thuộc vào giới hệ.

[170] *Thuận chánh lý* (tr. 381b27) bác bỏ:

“Âm tàng ẩn mật thì không có gì xấu xí.”

[171] Cf. Tăng nhất 38 (tr. 757c24): nữ có 5 chướng ngại: không thể làm vua Chuyển luân, Đế Thích, Phạm thiên vương, Ma vương và Phật. Cf. Bahudhātuka (M.iii.65): ...

anavakāso yaṃ itthī araham assa

sammāsbuddho, netam thānam vijjatī

....rājā assa cakkavattī, ... sakkattam

kareyya, ... mārattam kareyya, ..

brahmattam kareyya.., cơ hội này không xảy ra, người nữ thành vị A-la-hán Đăng chánh giác; trường hợp này không xảy ra; ... vua Chuyển luân, làm Sakka, làm Ma vương, làm Brahman ...

[172] Trong Sắc giới hệ.

[173] Hán: tịnh diệu; skt. *accha*: không bị che tối, u tối; trong suốt (như thủy tinh)

[174] Hán: não hại sự; Skt . *āghātavastu*: không có vật thể hay nguyên nhân kích động, gây tổn hại.

[175]

Hán意三受通三憂見修所斷九唯修所斷五修非三非

//14/ Skt. *manovittitrayaṃ tredhā dviheyā*

durmanaskatā| nava bhavanayā pañca

tvaheyānyapi na trayam||13||

[176] Hán: lục sanh; skt. *ṣaṣṭhaja*.

[177] Skt. *kā* 14ab: *kāmeṣv ādau vipākau dve labhyete nopapādukaiḥ*/ trong Dục giới, tối sơ sở đắc hai dị thực, không có hóa sanh. Bhāṣya: do loại trừ hoas sanh, nên biết còn lại với noãn, thai và thấp sanh.

[178] Hán & Skt .

[179] Hán: tục sanh, hay kết sanh, Skt . *pratisaṃdhi*.

[180] Vyākhyā, dẫn iii. 38: *upapattibhavaḥ kliṣṭaḥ sarvakleśaiḥ svabhūmikaiḥ*/ sanh hữu bị nhiễm ô bởi tất cả phiền não thuộc giới địa riêng biệt. *Quang ký*: Ý và xả, trong giai đoạn tục sanh, tất nhiên có mặt, nhưng vì là nhiễm ô nên không phải là dị thực.

[181] Giải thích câu ba, tụng Hán. Skt. *kā* 14c: *taiḥ ṣaḍ vā sapta vā aṣṭau vā*, với ba, sáu hay bảy hoặc tám.

[182] Vô hình, hay vô căn, chỉ hàng không tính phái (không có cả nam và nữ căn); skt. *avyañjana*.

[183] Hán: kiếp sơ (*kalpāgra*): Ban đầu thành lập thế giới hữu tình. Skt.

prāthamakalpikāḥ; Vyākhyā:

yugādyutpannāḥ prāgāsan rūpivat sattvāḥ, các chúng sanh sanh trong thời thế giới tối sơ thành lập đều là những chúng sanh có sắc (từ Sắc giới đến).

[184] Một hình, một căn, hoặc nữ hoặc nam. skt. *ekavyañjana*.

[185] Skt. *devādiṣu*, Vyākhyā: *ādiśabdena nārakādayo'pi gṛhyante*, từ *ādi* (vân vân) bao hàm luôn cả địa ngục các thứ.

[186] Skt. *śāntā vimokṣā*; dẫn bởi Bhāṣya: *ye 'pi te śāntā vimokṣā atikrammya rūpaṇi ārūpyāḥ*. Cf. Pāli, Skt. ii. 123 (Susimasutta): *ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā, te kāyena phusitvā viharathā"ti? no*

hetam, āvuso. Những vị mà, sau khi vượt qua các sắc, đạt được tịch tĩnh giải thoát trong vô sắc; những vị ấy có an trú sau khi có lạc xúc bởi thân? Không, thưa hiền giả. Sở giải: *santā vimokkhāti aṅgasantatāya ceva ārammaṇasantatāya ca santā āruppavimokkhā*. Tịch tĩnh giải thoát: giải thoát vô sắc với sự tịch tĩnh của chi và tịch tĩnh của sở duyên. Tham chiếu, *Tạp A-hàm* 12, T02, tr. 97a17. Dẫn bởi *Tì-bà-sa* 75, T27, tr. 389b26.

[187] Giải thích phần cuối câu tụng thứ tư. Skt. *ekam uttare*.

[188] Vyākhyā: *yasmāt pūrvam rūpasamāpattiḥ paścād ārūpyasamāpatti, tasmād rūpadhāturuttara ārūpyadhātuḥ*, vì sắc định (sắc đẳng chí) trước rồi sau đó là vô sắc định, cho nên vô sắc giới ở trên sắc giới.

[189] Vyākhyā: *yasmāc copapattitaḥ pradhānataro rūpadhātor ārūpyadhātuḥ, bahūni kalpasahasrāṇi, tatrātiprasānto vipāko bhavati, ato'py asāvuttaraḥ, na tūpapattidesataḥ*, vì vô sắc giới vượt trội hơn sắc giới về mặt thọ sanh, ở đây có dị thực cực kỳ tịch tĩnh, trải qua nhiều số kiếp, do đó nó cũng vượt trội hơn sắc giới; chứ không phải do phương vực thọ sanh.

[190] Thích từ trong văn tụng, Hán: thượng. Skt. *uttare*: tối thượng.

[191] Hán & Skt.

[192] Skt. *uparaman* (pthicđ của động từ ram, cách 1, ít): chết.

[193] Skt. *samagrendriyāḥ*: các căn đầy đủ/hoàn chỉnh.

[194] Skt. *sakṛn-maraṇa*: cái chết nhanh chóng/ tức thì.

[195] Skt. *kramamṛtyoḥ* (cách 6, ít, mṛtyu) : chết từ từ.

[196] Skt. *na hi eṣām pṛthagnirodhah*: những căn này có sự diệt không khác nhau. Hán: thử tứ tất vô tiền hậu diệt nghĩa.

[197] Skt. *kliṣa-avyākṛta-cittasya* (cách 6, ít).

[198] Hán & Skt.

[199] Thích từ trong kệ tụng. Skt. *antya*: cực biên.

[200] Skt. *srota-āpattiphalam arhattvam ca*. Vyākhyā giải thích thêm: *yathā daṇḍasya dvau antau bhavataḥ, evaṃ paṃkti-avasthitaanāṃ caturṇāṃ phalānāṃ srota-āpattiphalaṃ, arhattvaphalaṃ ca ante bhavataḥ*: như cây gậy có hai đầu, 4 thánh quả cũng vậy có hai quả biên là Tu đà hoàn và Alahán.

[201] Thích từ trong kệ tụng. Skt. *madhye*: ở giữa, chỉ cho hai quả Tư đà hàm (*sakṛdāgāmi-phalaṃ*) và A na hàm (*anāgāmi-phalaṃ*).

[202] *Quang ký* (67b03): sơ hướng và sở quả y trên vị chí địa (=định, *anāgāmya-dhyāna*) mà chứng đắc, nên duy chỉ có xả thọ.

[203] Skt. *ānantaryamārga*. Xem đoạn sau, ch. vi, bản Hán quyển 25, tr. 132a08.

[204] Skt. *vimukti-mārga*. Hán: giải thoát đạo 解脫道. Xem đoạn sau, ch. vi, bản Hán quyển 25, tr. 132a08.

[205] Skt. *āvāhakatva*. Hán: dẫn nhân 引因. *Quang ký* (67b03): “Dẫn nhân, tức đồng loại nhân. Vì nó dẫn đến chứng đắc ly hệ, sản sinh quả đẳng lưu và sử dụng.

[206] Skt. *sannīśrayatva*. Hán: y nhân 依因. *Quang ký* (67b03):

因謂能作因。依者持也。同時能持離繫

得故。名曰依因 Y nhân, đây là năng tác nhân.

Y, nghĩa là trì. Vì nó đồng thời duy trì sự chứng đặc ly hệ.

[207] Skt . *visaṃyoga-prāpteḥ*. Li heā(*visaṃyoga*), xem ch. i. tụng 6a-b.

[208] Trong cả 9 địa đều có thể chứng A-la-hán; trong ba thọ, tùy theo cảm thọ tương ứng trong mỗi địa.

[209] Hán: thứ đệ; Skt : *ānupūrvīkaḥ*, vị chứng quả Nhất lai theo thứ tự, lần lượt từ quả Dự lưu.

[210] Hán: thế gian đạo 世間道. Skt. *laukika mārga*, cũng nói là hữu lậu đạo; y trên định hữu lậu mà trấn áp các tùy miên, tu tập bằng 6 hành tướng. Căn cứ địa dưới với 3 hành tướng thô, khổ, chướng, mà quán địa trên với 3 hành tướng tinh, diệu, ly.

[211] Hán: y xuất thế đạo 依出世道. Skt *lokottara mārga*, cũng nói là vô lậu đạo, y trên định vô lậu, do hiện quán Thánh đế mà đoạn trừ các tùy miên.

[212] Bội ly tham siêu việt chứng, skt. *bhūyovītarāgaḥ prāpnoti*, trong giai đoạn phàm phu, bằng hữu lậu đạo, vị ấy đã trấn áp 6 phẩm tham thuộc dục giới; khi vào giai đoạn Thánh đế hiện quán, cùng lúc đoạn trừ cả 6 phẩm dục tham, gọi là *bội ly tham*, chứng quả Nhất lai mà không ngang qua quả Dự lưu, nên gọi là siêu việt chứng. Xem ch. vi, tụng 29c-d.

[213] Bảy căn: ý, xả (y vị chí định), và năm căn, tín...

[214] Đoạn trừ toàn bộ 9 phẩm tham thuộc Dục giới chứng đắc Bất hoàn, bằng hữu lậu đạo và vô lậu đạo, như trong trường hợp đắc quả Nhất lai nói trên.

[215] Bhāṣya: *atham tu viśeṣaḥ sukha-saumanasya-upakṣendriyāṇām anyatamam*

*bhavati niśrayaviśeṣāt. Vyākhyā: yadi tṛtīyaṃ
dhyānaṃ niśritya niāamam avakāmati,
sukhendriyam tatra bhavati/ atha
prathamadvitīye dhyāne niśritya
saumanasyendriyam tatra bhavati / atha
anāgamyadhyāna-anantara-caturtha-
dhyānām anyatamam niśritya,
upekṣendriyam tatra bhavati.* Y trên tỉnh lự
thứ ba mà chứng nhập, ở đây là lạc căn; y
trên hai tỉnh lự đầu, ở đây là hỷ căn; y trên vị
chí, trung gian và đệ tứ tỉnh lự, ở đây là xả
căn.

[216] Quả Nhất lai bằng siêu việt chứng, y
trên vị chí định.

[217] Căn bản địa, chỉ sơ thiền.

[218] Như trên, thêm hỷ căn, y trên sơ hay
nhị thiền.

[219] Vô gián đạo thứ chín trong vị chí định,
tương ứng xả thọ.

[220] Giai thoát đạo thứ nhất y trên sơ hay
nhị thiền, tương ứng hỷ thọ.

[221] *Quang ký* (67c01): nếu không nhập
căn bản định, do tám căn đặc; nếu nhập căn
bản, do chín căn.

[222] *Phát trí* 15, tr. 994b26: do 9 căn đặc
quả Dự lưu. Đặc quả Nhất lai, với vị bội ly
dục nhiễm nhập chánh tánh ly sinh, do 9
căn; với vị đặc quả Nhất lai từ quả Dự lưu, y
thế tục đạo, do 7 căn; y vô lậu đạo, do 8 căn.
Đặc quả Bất hoàn, với vị đã ly dục nhiễm
nhập chánh tánh ly sanh, do 9 căn; nếu từ
quả Nhất lai, y thế tục đạo do 7 căn, y vô lậu
đạo do 8. Đặc quả A-la-hán, do 11 căn.

[223] Đặc (*prāpti*) và thành tựu
(*samanvāgata*), xem đoạn sau, tụng 36. Cf.
Phát trí 6, tr. 946c29; *Tì-bà-sa* 90, tr.
463b10.

[224] Hán & Skt.

[225] Cđ.: “Ba căn này quan hệ lẫn nhau, không hề tách rời nhau.” *Quang ký* (68b16): Vì ba căn này phổ biến trong cả chín địa; tất cả hữu tình đều có đủ, không thể khuyết một.

[226] Giai đoạn đầu tiên trong thai mẹ, các căn này chưa xuất hiện (đắc, *prāti: lābha*). Hoặc đã có nhưng đã mất (*vihiṇa*), do bị hư hoại, do chết.

[227] Đây chỉ lạc căn thuộc thân, như định nghĩa trên.

[228] Địa dưới, chỉ tính lự thứ nhất. Địa trên, chỉ tính lự thứ ba.

[229] Trong sơ thiền, có ba thọ: lạc thọ tương ứng với ba thức (mắt, tai và thân), hỷ thọ thuộc ý địa, và xả thọ tương ứng với bốn thức (mắt, tai, thân và ý). Trong nhị thiền, có hai thọ: hỷ và xả, đều thuộc ý địa; không có lạc thọ (thuộc thân) vì năm thức thuộc thân vắng mặt. Trong tam thiền, có hai thọ: lạc và xả, đều thuộc ý địa. Cf. ch. viii tụng 12. Đại ý câu hỏi: trong nhị thiền, vì đã xả thên dưới nên không có thân lạc, những cũng chưa chứng địa trên nên cũng không có ý lạc; vậy, trong nhị thiền, lạc căn thuộc loại nào?

[230] Hán: dư; *Quang ký* (68b28): đây chỉ thiện và vô phú vô ký. Căn thuộc các loại này chưa sở đắc, nên chỉ có loại thuộc nhiễm ô.

[231] Hán & Skt. kā 20: *sarvālpaiḥ niḥśubhaḥ aśābhiḥ vinmaṇḥkāyajīvitaiḥ/ yuktaḥ bālas tathā arūpye upekṣāyurmaṇḥśubhaiḥ//*

[232] Thích từ trong kệ tụng. Skt. *niḥśubha*. Hán: vô thiện 無善. Vyākhyā: *yah samucchinna kuśalamūlaḥ/ sa ca kāmādhātava eva/ “chinatti strīpumān dṛṣṭicaritaḥ” (iv. 80) iti/ kāmavairāgyaṃ vāsyā na sambhavati/ tasmād asya pañcāpi vedanendriyāṇi santi/ kāyendriyaṃ ca jīvitamanasī ca sta eva*

sarvatra/ cakṣurādīni tu na santi

kramamaraṇāvasthāyām

andhatvādyavasthāyām ca teṣām abhāvāt:

Hạng đoạn thiện căn là nam và nữ ở trong Dục giới, do sở hành tà kiến. Hoặc hạng ly nhiễm dục giới, không có đoạn thiện căn. Do đó, hạng đoạn thiện căn có năm căn là 5 thọ căn, thân, mạng và ý căn. Nhưng không có bốn căn còn lại, vì chúng không tồn tại trong trường hợp chết từ từ, và các trường hợp mù, điếc v.v...

[233] Hán: năng thọ 能受 . Thích từ *thọ* trong tụng văn. Bhāṣya: *vedanā hi vit, vedayata iti kṛtvā/ vedanam vā vit, yathā sampadanam sampat/* giác tri tức cảm thọ. Nó làm cho có cảm giác, hay nó là sự cảm giác . Như quan hệ thành lập giữa từ *sampadana* và *sampat*, sự viên mãn cùng là cái viên mãn. Ở đây, vì lý do âm vận, nên dùng từ *vid* thay *vedanā*.

[234] *bāla iti pṛthagjanaskt.*

[235] Haùn & Skt. kā. 21: *bahubhir yukta ekānnaviṃśatyāmalavarjitaiḥ/ dvīlīṅgaḥ āryo rāgy ekalīṅgadvyamalavarjitaiḥ*

[236] Thích từ trong tụng văn. Skt. *amala*: vô cấu, đồng nghĩa với *anāsrava*: vô lậu.

[237] Quang ký (70a01): nhị phược, chỉ tương ứng phược và sở duyên phược. Hai phược này không được đề cập trong Câu-xá, nhưng, Tì-bà-sa 86, tr. 442c.

[238] Ht. hết quyển 3.

Người Trung Quốc đầu tiên xuất gia

Bằng Hư

Trong lịch sử Phật giáo của Trung quốc, Chu Sỹ Hành được coi là một trong những đại sư cực kỳ đặc biệt. Vị hòa thượng họ Chu không chỉ là người Trung Quốc đầu tiên xuất gia mà còn là người đầu tiên tìm đường sang Tây thiên cầu pháp. Mặc dù không thể tự mình mang kinh trở về nhưng cũng nhờ chuyển đi ấy mà câu chuyện “Tây du” của Chu Sỹ Hành trở nên đậm chất huyền thoại và đầy những bí ẩn...

Hòa thượng đầu tiên của người Hán

Chu Sỹ Hành sinh năm 203, ông sống vào thời Tam quốc, vốn là người Dĩnh xuyên, nay là Hứa xương, thuộc Hà nam, Trung quốc. Từ nhỏ, Chu Sỹ Hành đã có chí thoát tục, vì vậy ông quyết định xuất gia, song vẫn chưa thụ giới. Mãi tới năm 250, khi một cao tăng Ấn Độ là Huyền Hà Gia La tới Lạc Dương để giảng kinh Phật, Chu Sỹ Hành mới chính thức trở thành người tu hành.

Tại đây, Huyền Hà Gia La đã lập một giới đàn ngay tại chùa Bạch mã để thụ giới cho những tín đồ tin theo Phật và muốn được xuất gia. Khi đó, Chu Sỹ Hành đã 47 tuổi và đang sống ở Lạc dương, nghe có đại sư Ấn độ sang giảng kinh lại còn lập đàn thọ giới cho chúng đồ thì háo hức tìm tới xem. Chu Sỹ Hành là một trong những người đầu tiên lên giới đàn xin được thọ giới của Huyền Hà Gia La, xuất gia theo Phật.



Chu Sǐ Hánh

Theo những gì sử sách ghi chép thì Chu Sǐ Hánh chính là người Hán đầu tiên xuất gia làm hòa thượng mặc dù Phật giáo đã được truyền tới Trung quốc trước đó khá lâu. Tuy nhiên, đây không phải là "kỷ lục" duy nhất mà vị hòa thượng họ Chu đã ghi dấu ấn trong lịch sử Phật giáo ở quốc gia đông đúc này.

Sau khi xuất gia, Chu Sǐ Hánh chuyên tâm tu tập, nghiên cứu kinh sách, lấy việc hoằng dương Phật pháp làm chí nguyện. Tuy nhiên, thời bấy giờ, kinh Phật được dịch ra tiếng Hán còn rất ít. Những kinh đã được dịch phần nhiều đều thuộc kinh điển Tiểu thừa do các vị cao tăng như An Thế Cao, Khương Tăng Hội dịch.

Còn kinh điển Đại thừa thuộc hệ Bát Nhã chỉ lưu hành một bộ kinh là “Đạo hành bát nhã” do Trúc Phật Sóc khẩu truyền, Chi Lô Ca Sấm dịch sang tiếng Hán vào đời Hán Minh Đế niên hiệu Quang Hòa thứ 2, tức năm 179.

Vì kinh này do Đại sư Trúc Phật Sóc khẩu truyền, lại thêm Chi Lô Ca Sấm là người nước Đại nhục chi, đối với ngôn ngữ tập tục của Trung quốc chưa thông đạt, nên khi dịch ra văn Hán chưa diễn đạt được hết ý nghĩa. Chu Sỹ Hành khi đọc bản kinh “Đạo hành bát nhã” này đã phát hiện nội dung bản dịch chữ Hán có 4 điều chưa đạt. Thứ nhất là kinh “Đạo hành” là loại thứ 4 trong kinh “Đại bát nhã” nhưng nội dung dịch quá giản lược.

Thứ hai là nhóm phiên dịch kinh “Đạo hành bát nhã” từ tiếng Phạn sang tiếng Hán gồm có: Đại sư Trúc Phật Sóc người nước Thiên Trúc khẩu truyền kinh Đạo hành bằng tiếng Phạn, Sa môn Chi Lô Ca Sấm người nước Đại nhục chi khẩu dịch sang tiếng Hán để một người nghe và ghi chép lại bằng chữ Hán, người này là người Trung quốc. Vì thế bản phiên dịch này chưa đạt được về lý kinh, cả về văn Phạn cả về văn Hán.

Thứ ba là giữa người khẩu dịch từ tiếng Phạn sang tiếng Hán và người ghi chép lại không tương ứng, có đoạn ghi chép lại được, nhưng có đoạn không ghi chép lại được, nên nội dung bản dịch chữ Hán không được liền mạch.

Thứ tư, người khẩu dịch từ tiếng Phạn sang tiếng Hán không dùng phép tu từ, người nghe và ghi chép lại cũng không dùng phép tu từ,

nên bản dịch chưa đạt được về cả văn lẫn chất. Sử chép lại rằng, Chu Sỹ Hành than vãn với các đệ tử rằng: “Kinh này vô cùng quan trọng, thế mà việc dịch lại không được thấu đáo”.

Vào lúc bấy giờ, Chu Sỹ Hành nghe rằng, ở Tây vực có một kinh “Đại hành” nguyên bản bằng tiếng Phạn, ông nghĩ rằng nếu như mình lấy được bản gốc bằng tiếng Phạn rồi tổ chức dịch lại thì tương lai của việc truyền bá kinh Phật sẽ vô cùng xán lạn. Vì vậy, vào năm 260, khi tuổi đã ngoài 50, Chu Sỹ Hành vẫn lập chí “Tây du”, quyết cầu cho được kinh Phật mang về. Đó cũng là thời điểm bắt đầu của chuyến viễn du cầu pháp đẫm máu huyền thoại đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Trung quốc.

Và chuyến “Tây du” một đi không trở lại

Vào năm 260, Chu Sỹ Hành xuất phát từ Ung châu (nay là Thiểm tây) đi thẳng về phía Tây. Trải qua rất nhiều gian nan, hiểm trở, cuối cùng, Chu Sỹ Hành cũng đến được nước Vu diên, nay là Hòa diên, Tân cương. Tại đây, quả nhiên, Chu Sỹ Hành tìm thấy bản kinh “Đạo hành” nguyên bản bằng tiếng Phạn. Vui mừng khôn tả, ông lập tức sao chép lại nguyên bản 90 chương của kinh “Đạo hành bát nhã”. Vì cuốn kinh có 90 chương, nên sau này có người gọi là Cửu thập chương.

Sau khi sao chép xong nguyên bản tiếng Phạn, Chu Sỹ Hành định sai đệ tử của mình là Phất Như Đàn cùng 10 người khác đưa bộ kinh “Đạo hành bát nhã” tiếng Phạn về Lạc dương. Tuy nhiên các tín đồ Tiểu thừa tại

nước Vu đồn cho rằng, nếu như để Chu Sỹ Hành mang được bộ kinh “Đạo hành bát nhã” của dòng Đạo thừa về Trung quốc thì ắt sẽ gây ra cản trở, ảnh hưởng không tốt cho sự phát triển của dòng tu Tiểu thừa tại đây.

Chính vì thế, họ mới vu cáo “Đạo hành bát nhã” là loại kinh điển ngoại đạo và nói với Quốc vương nước Vu đồn rằng: “Sa môn người Hán dùng sách Bà la môn để làm mê loạn chính điển, nếu như đạo vương cho phép họ về nước, sự phát triển của đạo pháp ắt sẽ bị tàn lụi và tội lỗi tất cả là do đạo vương mà ra”.

Vua nước Vu đồn nghe thấy vậy, nhất định không cho phép Chu Sỹ Hoành và các đệ tử ra khỏi đất nước, trở về Trung quốc.

Chuyện kể rằng, Chu Sỹ Hành biết chuyện những người thuộc dòng tu Tiểu thừa ở Vu đồn vu cáo mình thì vô cùng tức giận, bèn tới gặp Quốc vương Vu đồn rồi nói rằng, trước mặt đức vua, ông sẽ ném bộ kinh “Đạo hành bát nhã” vào lửa, nếu như lửa không thể thiêu rụi được bộ kinh, chứng tỏ nó không phải là loại “bàng môn tà đạo” như lời người ta vu cáo, và xin đức vua cho phép đưa kinh trở về Trung thổ.

Nói dứt lời, Chu Sỹ Hành lập tức cầm bản “Đạo hành bát nhã” ném thẳng vào lò lửa. Tuy nhiên, ngay khi cuốn kinh vừa ném vào ngọn lửa thì ngọn lửa đang cháy bùng bùng bỗng tắt lịm, cả cuốn kinh vẫn nguyên vẹn, không mảy may tổn hại. Cả triều đình nước Vu đồn đều lấy làm kinh ngạc, còn những

người thuộc tăng phái Tiểu thừa thì không nói được lời nào.

Tuy nhiên, đó dường như chỉ là một câu chuyện đằm chất huyền thoại được các tín đồ sau này tưởng tượng ra. Còn trên thực tế, thì phải mất tới 12 năm sau đó, nghĩa là tới năm 282, khi Chu Sỹ Hành mất, đệ tử của ông là Phất Như Đàn và một số đệ tử khác mới tìm được cách đưa bộ kinh “Cửu thập chương” về tới đất Trung thổ. Rồi lại phải mất gần mười năm sau đó, tới năm 291, Phất Như Đàn mới mời được người biên dịch cuốn kinh này từ tiếng Phạn ra tiếng Hán.



Tượng Chu Sỹ Hành

Theo sử sách ghi chép, năm 291, Phất Như Đàn mời một ban phiên dịch tập trung tại chùa Thủy nam, huyện Đông lưu, Hà Nam để tiến hành dịch kinh “Cửu thập chương”. Ban phiên dịch gồm có: Đại sư Vô La Xoa, người nước Vu diên, đọc văn kinh tiếng Phạn, Đại sư Trúc Thúc Lan, khẩu dịch ra tiếng Hán và Chúc Thái Huyền và Chu Huyền Minh làm người ghi chép lại bằng chữ Hán.

Bộ kinh được dịch xong vào tháng chạp năm đó, tuy nhiên, mãi đến 12 năm sau, tới đời Vua Tấn Huệ Đế niên hiệu Thái an năm thứ 2 (năm 303), Đại sư Trúc Pháp Tịch đến chùa Thủy nam cùng Sa môn Trúc Thúc Lan đã hiệu đính và đổi lại kinh thành kinh “Phóng quang bát nhã”.

Một năm sau đó, vào niên hiệu Vĩnh an nguyên niên, tức năm 304 thì hiệu đính xong. Như vậy, tính từ thời điểm Chu Sỹ Hành tới được Vu điền lấy được kinh cho tới khi bộ kinh này được dịch hoàn tất tổng cộng mất tới hơn 30 năm. Cho tới khi bộ kinh này được dịch hoàn tất ra tiếng Hán theo đúng tâm nguyện của Chu Sỹ Hành thì ông đã qua đời hơn 20 năm.

Mặc dù Chu Sỹ Hành không thể tự tay mang bộ kinh về tới Trung thổ, phần dịch ra tiếng Hán của các đệ tử vẫn được tiến hành theo phương pháp cũ, nhiều chỗ không được hoàn thiện, tuy nhiên, các học giả đời sau đều thống nhất cho rằng, cuộc “Tây du” của Chu Sỹ Hành là một tiền lệ tốt cho những chuyến viễn du Tây thiên cầu Phật pháp của Pháp Hiển hay Huyền Trang sau này. Hơn nữa, chuyến đi của Chu Sỹ Hành còn mở ra quá trình giao lưu về văn hóa và Phật giáo giữa Trung quốc với các quốc gia nằm ở phía Tây.

BỨC THÔNG điệp TỪ CON NGƯỜI CỦA ĐỨC PHẬT

THÍCH TRÍ CHƠN

A. Lời nói đầu

Cuộc đời hoằng pháp của Đức Thích Ca được nhân loại chiêm ngưỡng, khảo nghiệm dưới nhiều góc độ: giải thoát học, tôn giáo học, khoa học, triết học, sử học... Song, tất cả đều có chung một mẫu số rằng: "Suốt 25 thế kỷ qua, Đức Phật, người sáng lập ra đạo Phật, luôn được coi là một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của nhân loại".

Bằng tuệ giác siêu việt đạt được trong đêm hành đạo, Đức Phật trải gót khắp xứ Ấn Độ, đem hạt giác ngộ gieo khắp "đất tâm", muốn tất cả chúng sanh đều được giác ngộ như chính Ngài. Và chẳng bao lâu, hoa trái giác ngộ rộ nở khắp nơi, tạo thành vườn đạo lý hiện hữu sinh động giữa cuộc đời và liên tục phát triển trên khắp năm châu cho đến ngày nay.

B. Nội dung khái quát về Đức Phật

Sống giam mình trong ngục thất vàng ngọc, và bị ràng buộc bởi tình ái thế nhĩ, Thái tử Siddhattha (Sĩ Đạt Đa) vẫn không có được chút thanh thoi, an lạc. Cuộc sống luôn bị rình rập bởi già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu não; chàng quyết định từ bỏ vinh hoa phú quý, làm vị Sa môn vô gia cư để tìm đường giải thoát, cứu mình và nhân xưng.

Gần một năm theo học với hai đạo sĩ Alara Kalama, lãnh đạo phái Samkhya ở thành Vesali (Phệ Xá Ly) và với Uddaka Ramaputta, lãnh tụ phái Yoga (Du già) tại kinh đô Rajagaha (Vương Xá), Sa môn Gotama đã quán triệt tất cả những gì hai đạo sĩ đạt được, nhưng Ngài không thỏa mãn; vì cho rằng chúng chưa phải là quả vị giác ngộ tối thượng. Ngài quyết định từ bỏ hai đạo sĩ, sau đó cùng với 5 đệ tử của Uddaka là Kondanna, Bhaddya, Vappa, Mahanama và Assaji xuôi về Nam, đến Uruvela (Ưu Lâu Tần Loa) lập cứ tu hành. Cuộc tìm kiếm chân lý trên đường khổ hạnh kéo dài sáu năm, kết quả cũng chẳng có gì ngoài những cảm giác đốn đau, kiệt sức, ngất xỉu.... Ngài một lần nữa chối bỏ pháp tu (khổ hạnh) vô nghĩa và "tự mình thấp đuốc lên mà đi".

Sau 49 ngày đêm tư duy thiền quán dưới cội cây Assatha, và một đêm, khi sao mai vừa lộ dạng, tuệ giác siêu việt bùng sáng nội tâm, Sa môn Gotama chứng Vô thượng Chánh đẳng giác (Anuttara samma sambodhi), được trời, người cung kính với 10 tôn hiệu: Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Nhận lời thỉnh cầu của Phạm Thiên Sahampati (Tự Tại Thiên), Thế Tôn rời cội bồ đề, bắt đầu cuộc hành trình dài 45 năm, truyền bá đạo giác ngộ.

Hình ảnh một Thái tử sống trong nhung lụa với vợ đẹp, con xinh, nhận thức được sự thật cuộc đời, vượt thành xuất gia làm Sa môn, khổ hạnh, cuối cùng tự tu, tự chứng ngộ, nắm được quy luật vận hành của vũ trụ-nhân

sinh, đã trở thành thiên sử kỳ diệu vô tiền khoán hậu trong lịch sử tôn giáo của nhân loại. Thiên sử ấy là bản hùng ca, là khúc khải hoàn trác tuyệt vang vọng trong sự sống suốt gần 3 thiên kỷ nay với những cung bậc đầy âm điệu, vừa nhân thế, vừa siêu thế qua các điểm dưới đây.

I. Ý nghĩa thành đạo:

1. Thế Tôn - bậc Thánh khai sáng đạo Phật - là một người như bao nhiêu con người, tự giác ngộ chân lý, rồi đem sự giác ngộ ấy dạy lại cho con người. Ngài không phải là Thượng đế, thiên sứ hay thần linh ở một thế giới xa xăm nào xuất hiện giữa cuộc đời. Đức Phật dạy, nếu ai hiểu một cách chân chính về Ngài thì hãy hiểu rằng, Ngài là vị hữu tình không có si ám, sinh ra ở đời vì hạnh phúc cho muôn loài, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người (Trung Bộ I, kinh số 4, Tr.53). Chân lý được Thế Tôn chứng ngộ, do đó, cũng ở ngay trong thế giới (hơn 5 tỷ người) này. Chân lý đó là những quy luật vận hành của vũ trụ-nhân sinh (định lý Duyên khởi - Paticcasamuppada). Nó tồn tại khách quan trong sự sống, Đức Phật dù xuất hiện hay không xuất hiện ở đời, nó vẫn luôn vận hành như vậy (Tương Ưng Bộ kinh II, Chương I, phẩm 2, tr.51). Định lý này thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu; chỉ có người trí mới hiểu thấu (kinh Trường Bộ I, số 13, tr.486).

2. Với ý nghĩa đó, Đức Phật là người "thấy" được chân lý mà không phải tạo dựng ra chân lý. Ngài cực lực phản đối những luận

điều cho rằng ngài là người sáng tạo ra một học thuyết. Tỳ kheo Sunakkhatta là người mắc phải sai lầm nghiêm trọng này khi phát biểu giáo lý của Đức Phật được hình thành là do quá tình suy tư, phán đoán, suy luận, mường tượng rồi sau đó kiểm nghiệm, phổ biến và thuyết giảng. Và tất nhiên, Đức Phật đã cải chính sự hiểu biết sai lệch này (Trung Bộ I, kinh số 22, tr.161).

3. Sống trong sự hưởng thụ dục lạc (khi còn ở cung) không có hạnh phúc chân thật, nhưng ép sát khổ hạnh (lúc tu với 5 anh em Kondanna) cũng chẳng được an vui. Từ bỏ hai cực đoan này, thực hành Bát chánh đạo, Thế Tôn tìm được an lạc trên con đường này. Và đây cũng là Trung đạo đưa đến sự chứng ngộ tối thượng (Trung Bộ I, kinh số 9, tr. 111; Tương Ưng 4, chương 8, tr.518).

4. Từ bỏ hai đạo sĩ thời danh và 5 người bạn đồng tu để "tự mình thắp đuốc lên mà đi", là bài pháp thân giáo sinh động, thể hiện sự tự tu, tự chứng ngộ của bậc Đạo Sư, cho chúng ta đang tiến bước trên lộ trình giải thoát giác ngộ. Ngài luôn dạy đừng giao phó thân mạng, tư tưởng, lý tưởng, mục đích sống cho bất cứ ai chủ thuyết nào, ý hệ nào dù chúng đã trở thành truyền thống, tập tục; vì chỉ có mình là chủ nhân tác nghiệp, tạo nên khổ đau hay hạnh phúc. Từ kinh nghiệm tu chứng bản thân, Đức Phật dạy các đệ tử hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình nương tựa nơi chính mình, chớ nương tựa một gì khác. Dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ có nương tựa một gì khác (Trường Bộ I,

kinh số 15, tr. 584; kinh Tương Ưng III, chương I, phẩm 5, tr.83).

5. Mặt khác, "tự mình thắp đuốc lên mà đi" cũng có nghĩa là tự bên trong mỗi con người, vì rằng "tất cả chúng sinh đều có Phật tính" (Nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính - kinh Pháp Hoa), tức là ai cũng có khả năng thành Phật. Tiến trình đạt đến quả vị Phật là tiến trình chiến đấu với tự thân, chiến đấu với vô minh (avijjā) và ái dục (taṇhā). Đức Phật tuyên bố: Biển có thể cạn, núi có thể sụp đổ, quả đất có thể bằng hoại, nhưng khổ đau không bao giờ chấm dứt đối với người còn vô minh và ái dục (Tương Ưng III, chương 1, phẩm 5, tr. 267). Ngài đã đoạn trừ được vô minh và ái dục, nên Ngài là bậc tối tôn ở đời; Ngài thân dù ở trong muôn loài, tâm đã cao thượng trên tất cả muôn loài.

6. Một yếu tố tối trọng ảnh hưởng đến việc thành đạo của Thế Tôn: Chánh tinh tấn. Bốn mươi chín ngày đêm ròng rã tĩnh tọa dưới cội bồ đề là biểu hiện của sự kiên trì, tinh tấn, nhờ tinh tấn mà Thế Tôn chứng được đạo quả. Cảnh giới Niết bàn không có bóng dáng của kẻ biếng lười, cánh cửa giải thoát cũng không hé mở cho người không có sức mạnh tinh tấn.

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

II. Thánh hạnh vĩ đại của Đức Phật

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

1. Sau khi hành đạo, Thế Tôn nghĩ ngay đến việc giác ngộ cho hai vị đạo sĩ Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Tuy không phải là hai vị thầy đối tượng, hai vị này là những vị thầy đầu tiên hướng dẫn Thế Tôn tu tập mà Ngài đã đạt được những quả vị nhất định. Không độ được vì họ đã qua đời, nhưng lòng tưởng nhớ của Thế Tôn vẫn gợi lên trong ta tinh thần đại nghĩa của Ngài. Sau đó, Ngài nghĩ ngay đến năm anh em Kondanna và khởi hành đến Baranasi, cảm hóa họ thành những đệ tử đầu tiên. Ngài cũng không quên cảm hóa những thân chủ năm xưa: Sujata - cô thôn nữ cúng Ngài bát sữa, đánh dấu sự từ bỏ khổ hạnh vô nghĩa; Svastika - cậu thiếu niên cúng 8 bó cỏ mịn để lót ngồi thiền

mà sau đó Ngài chứng Vô thượng Chánh đẳng giác. Hình ảnh bậc Đạo Sư nhớ đến những vị thầy đã theo học lúc chưa thành đạo, những người bạn đồng tu, những thân chủ năm xưa, cho ta một cái nhìn đầy lạc quan, tin tưởng vào tình người của Ngài.

2. Tín - một ý nghĩa vô cùng quan trọng trong mọi lĩnh vực giữa con người với con người. Đức Phật, dù đối với vua chúa, quý tộc hay thứ dân, đều trân trọng chữ tín. Vua Bimbisara, lúc Thế Tôn chưa thành đạo, có đề nghị nếu tìm được đạo thì hãy nhả hóa độ vua; vì vua vừa muốn có bậc Đạo Sư nương tựa tinh thần, vừa muốn giao hảo với Thế Tôn để cho xứ Magadha có mối quan hệ tốt với Kapilavatthu. Đồng thời, nếu Thế Tôn trở thành bậc Thầy vĩ đại thì vua Bimbisara sẽ ảnh hưởng được Ngài về mặt quần chúng. Đức Thế Tôn thừa hiểu việc này, vẫn giữ lời hứa năm nào, đến Magadha cảm hóa vua Bimbisara, cuối cùng vua đã trở thành vị đệ tử nhiệt thành.

Một lần khác, trong lúc đang ở Vesali, Đức Phật nhận lời mời của kỹ nữ Ambapàli đến thọ thực tại nhà cô ta vào ngày hôm sau. Cùng lúc ấy, nhóm quý tộc Licchavi cũng thỉnh Ngài thọ thực tại nhà của họ, đúng vào ngày Ambapàli mời. Đức Phật từ chối trong sự thật rằng, Ngài đã nhận lời mời của Ambapàli trước rồi nên phải giữ chữ tín (Trường Bộ I, kinh số 15, tr. 579).

Khi ở tuổi 80, sắp vào Niết bàn, Đức Phật giảng bài pháp về 4 thần túc của bậc giác ngộ, có khả năng kéo dài tuổi thọ. Tôn giả A Nan nghe nhưng không thỉnh Thế Tôn trụ

thân ở đời một thời gian trong khi ác ma thỉnh Ngài nên sớm vào Niết bàn. Đến khi Thế Tôn sắp nhập diệt, A Nan khẩn nài Ngài trụ thêm một thời gian, Ngài đã từ chối vì đã "hứa" với ác ma.

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

Như thế, rõ rằng Đức Phật là bậc đại hiếu. Lòng hiếu của Ngài thoát khỏi chữ hiếu thường tình, không nhuộm màu ái dục. Đó là tinh thần hiếu đạo xuất thế của bậc giác ngộ.

III. Một vài đặc tính hoằng pháp của Đức Phật

Với trí tuệ siêu phàm , Đức Phật đã hóa độ vô số thành phần trong xã hội với vô số phương thức khác nhau. Những phương thức này tùy vào bối cảnh, đối tượng mà Ngài tùy cơ giáo hóa. Ngài không bao giờ đặt ra những bài học hay công thức cho việc truyền pháp. Ở đây có thể rút ra một vài phương thức được tìm thấy trong cuộc đời hoằng pháp của Ngài.

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

2. Tính ảnh dụ thực tiễn: Có lẽ đây là phương thức phổ biến nhất trên đường hoằng pháp của Đức Phật. Hầu như các bộ kinh Đức Phật

thuyết đều ít nhiều mang đặc tính này. Cho đến ngay cả các tên kinh đều là biểu hiện của tính ảnh dụ, chẳng hạn như: kinh Ví dụ tấm vải, kinh Mật hoàn, kinh Gò mối, kinh Ví dụ cái cửa, kinh Dụ dấu chân voi, kinh Ví dụ lõi cây... Những bộ kinh này, Ngài đưa ra những ảnh dụ thực tiễn, cụ thể để làm sáng tỏ lời dạy của Ngài. Chẳng hạn như kinh Ví dụ con rắn, số 22 trong Trung Bộ I, Ngài dạy các đệ tử ví như đầu rắn; người học giáo lý áp dụng cho việc tu hành mà không nắm được những pháp môn căn bản, cũng như bắt rắn mà không biết cách bắt sẽ bị rắn cắn.

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

4. Tính khế lý-khế cơ: Đây là một trong những yếu tố quan trọng mà Đức Phật ứng dụng trong việc hoằng pháp độ sinh. Tính khế lý dạy ta phải nắm vững chân lý, quy luật vận hành của thế giới nhân sinh. Tính

khế cơ dạy ta phải biết áp dụng chân lý sống đúng thời, đúng lúc, đúng đối tượng; đặc biệt hiểu được căn cơ, trình độ và tư tưởng của đối tượng để theo đó sử dụng những "khế cơ" trình độ và tư tưởng của đối tượng để theo đó sử dụng những "khế cơ" thích hợp áp dụng cho đối tượng. Tính khế lý-khế cơ khi mới khảo sát, nó gần giống với tính bất biến-tùy duyên, nhưng nghiên cứu kỹ thì hai phương thức này khác nhau. Tính tùy duyên-bất biến dùng để áp dụng trong bối cảnh không gian-thời gian; trong khi đó, tính khế lý-khế cơ dùng ứng dụng cho đối tượng là con người. Cũng là giáo lý vô thường (bất biến), nhưng có lúc Đức Phật xem nó như một dòng chảy, có khi Ngài nhìn nó như sự bốc cháy (tùy duyên). Vô thường là chân lý tồn tại khách quan trong cuộc sống (khế lý), Đức Phật xét thấy cơ bản, trình độ của 3 anh em ông Uruvela Kassapa - những Bà La Môn thờ lửa - có thể thích hợp với giáo lý này, Ngài đã thuyết giảng cho họ một bài pháp rất vô thường, rất tâm lý (khế cơ): tất cả đều đang bốc cháy, đang thiêu hủy. Sau bài pháp này, 3 anh em Kassapa và 1.000 đệ tử của họ đều quy y Phật. Như vậy áp dụng tính khế lý-khế cơ đòi hỏi hành giả phải có tuệ nhãn sâu sắc hơn để tùy đối tượng trí, ngu mà ứng dụng giáo lý cao thấp để hóa độ.

C. Kết luận

Đức Phật, một con người hùng vĩ xuất hiện trong thế giới thường nhân, với trí tuệ siêu xuất thể hiện qua ngôn ngữ, văn tự thường tình đã gây âm vang chấn động trong lịch sử tôn giáo và triết học.

Gần ba thiên niên kỷ trôi qua, tiến trình phát triển của con người đã bao lần thay da đổi thịt, vô số bài diễn văn được chép vào trang đại sử; trong đó, cuộc đời hoằng pháp của Đức Phật là bức thông điệp muôn thuở cho con người khảo nghiệm, nghiên cứu, thực hành. Đức Phật chỉ là một con người, nhưng là con người kết tinh của vô vàn tinh hoa tuyệt mỹ của nhân loại. Vì thế, đứng ở góc độ nào, người ta vẫn thấy được hiện thân của Ngài. Đó là hiện thân của chân lý, của trí tuệ và từ bi. Thật vậy, không phải thấy được xác thân bốn đại của hơn 2.000 năm trước mới gọi là thấy Phật. Ngài dạy, những ai thấy được lý Duyên khởi -- luật vận hành của nhân sinh-vũ trụ -- người ấy thấy được Pháp; những ai thấy được Pháp, người ấy thấy được Như Lai (Trung Bộ I, kinh số 28).

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

Đạo Phật ở phương Tây và sự tìm về không gian tâm linh đích thực

Nguyễn Hữu Thái

Khi tìm hiểu sự hình thành và phát triển đạo Phật từ thế kỷ V trước Tây lịch, tôi nhìn thấy có một sự trùng hợp kỳ lạ giữa Phật giáo thời đó và yêu cầu tâm linh thời đại mới ngày nay, trong phương thức hành đạo cũng như quan niệm về việc tạo dựng các không gian tâm linh.

Tìm về con đường tâm linh mới

"Sự kiện có ý nghĩa nhất của thế kỷ XX là sự gặp gỡ giữa đạo Phật và phương Tây". Tôi nghĩ rằng nhận định đó của nhà sử học nổi tiếng người Anh Amol Toynbee về các nền văn minh loài người, đang là một hiện thực.

Thật ra, Phật giáo như một tôn giáo và triết học phương Đông đã đến phương Tây từ thế kỷ XIX, nhưng chỉ giới hạn trong giới học thuật và trí thức. Phật giáo chỉ nở rộ và đi vào xã hội phương Tây vào nửa sau của thế kỷ XX khi nền văn minh vật chất của phương Tây rơi vào bế tắc. Người ta hướng về các truyền thống tâm linh phương Đông mong tìm lời giải đáp.

Có đi sâu vào sinh hoạt trí thức và tâm linh ở phương Tây ngày nay, nhìn ra những cái bế tắc của xã hội kỹ thuật-vật chất ở đây, ta mới nhìn thấy hết khát vọng của con người hiện đại. Đó là làm sao dung hoà được việc duy trì được những thành tựu khoa học lẫn tiện nghi vật chất cùng với

ước vọng vươn tới một cuộc sống tâm linh thanh cao.

Do hậu quả của khuynh hướng chống giáo quyền, truyền thống phương Tây là “thế tục hoá tâm linh”. Đa số người phương Tây ngày nay đến với đạo Phật không phải như một tôn giáo, tín ngưỡng mà như một con đường trí tuệ, một con đường giải thoát tâm linh. Và cũng khác với phương Đông, nơi mà đạo Phật là một tôn giáo và truyền thống văn hoá với các trung tâm Phật giáo được định hình từ lâu. Ở phương Tây, sinh hoạt Phật giáo từ bước đầu đã nghiêng về chiều sâu, nhấn mạnh đến đời sống nội tâm, tìm kiếm những giá trị tinh thần hơn là quan tâm đến tín lý, giáo điều của tôn giáo truyền thống.

Chẳng hạn như ở Pháp, mỗi sáng Chủ nhật ta có thể xem truyền hình *Tiếng nói Phật giáo* trên sóng France 2. Tôi nhìn thấy chương trình ít đề cập đến vấn đề lễ bái mà nghiêng về việc giới thiệu phương thức tu tập, hành thiền, chú ý nhiều về giới thiệu hoạt động văn hoá, xã hội Phật giáo ở khắp nơi. Hầu hết các khoa học xã hội và nhân văn của các đại học lớn ở phương Tây đều có giảng dạy triết học Phật giáo. Nhiều khoá tu tập thiền định, đọc kinh sách, học giáo lý Phật giáo diễn ra tại các học viện, thiền viện chuyên biệt. Tham khảo sách báo truyền bá đạo Phật ở phương Tây, phải nhìn nhận rằng chúng khá phong phú, sáng sủa, khoa học, tập trung vào giáo lý căn bản, tinh tuý của đạo Phật.

Tuy cũng có người phương Tây xuất gia, thọ giới, gia nhập Tăng đoàn nhưng số này không nhiều so với Phật tử tại gia. Do khuynh hướng thế tục hoá tâm linh, hình

ảnh đạo Phật phương Tây cho đến nay chủ yếu là hình ảnh của những người cư sĩ. Đạo Phật nhập thế chứ không phải là một đạo Phật xuất thế. Phần lớn các Phật tử phương Tây chọn lựa tiếp tục sinh sống trong gia đình và xã hội. Người Phật tử phương Tây thường không gia nhập hẳn vào một khuôn hội hoặc phụ thuộc vào một ngôi chùa do Tăng sĩ lãnh đạo, mà chỉ gắn kết với nhau qua một học hội hay thiền đường do chính các cư sĩ điều hành lấy.

Dĩ nhiên họ cũng được các thiền sư hoặc Tăng sĩ truyền giảng giáo pháp hoặc hướng dẫn tu tập. Nhưng ở đây, nam nữ, Tăng sĩ, cư sĩ, tất cả những đệ tử của Đức Phật đều bình đẳng trên mặt tâm linh. Tôi đã nhìn thấy những thiền sư phương Tây tập hợp các nhóm đệ tử để truyền dạy giáo lý cho họ, nhưng vẫn cùng ngồi tĩnh tọa và diệm bích như các đệ tử của các ngài.

Một sự kiện lạ lùng là việc truyền bá Phật pháp các thập kỷ gần đây ở phương Tây phần lớn lại do công sức của các Lạt ma Tây Tạng. Họ là những nhà sư phương Đông vào những năm 1950, lần đầu tiên gây được sự chú ý của người phương Tây đến đạo Phật cũng như kịp thời đem đến cho họ một thế giới tâm linh và nội tâm mới. Gần đây, cũng xuất hiện một số thiền sư người châu Á khác truyền bá Phật pháp theo lối mới, biết cách trình bày giáo lý của Đức Phật và đã thật sự lôi cuốn được rộng rãi người Âu, Mỹ. Họ tác động bằng chính các phương tiện truyền thông đại chúng như sách báo, truyền hình và các khóa tu tập hành thiền tập thể khắp châu Âu và Hoa Kỳ.

Tìm về không gian tâm linh đích thực

Phát xuất từ phương thức hành đạo trên, việc xây dựng các trung tâm Phật giáo, tự viện, thiền thất ở đây cũng được quan niệm lại, không mấy chú trọng đến hình thức. Các công trình này do chính người phương Tây bỏ công sức xây dựng và tự điều hành, nằm ngoài và không dính dáng gì đến các chùa mang tính truyền thống và quốc tịch gốc của các cộng đồng người châu Á sinh sống ở đó.

Cho đến nay, ít tự viện nào to lớn được xây cất do chính người phương Tây. Mà thường đó chỉ có những công trình thiền thất giản dị và khiêm tốn, chủ yếu hướng về nội thất thanh tịnh bên trong và mở ra thiên nhiên bên ngoài. Quan niệm này cũng dần dần tác động đến các trung tâm sinh hoạt Phật giáo mang tính “đổi mới” của các cộng đồng Phật tử trí thức người gốc châu Á sinh sống ở phương Tây.

Khi tìm hiểu sự hình thành và phát triển đạo Phật từ khởi thủy 5 thế kỷ trước Tây lịch, tôi nhìn thấy có một sự trùng hợp kỳ lạ giữa Phật giáo thời đó và yêu cầu tâm linh thời đại mới ngày nay, trong phương thức hành đạo cũng như quan niệm về việc tạo dựng các không gian tâm linh.

Thực vậy, tại phương Đông, đạo Phật xuất hiện cùng thời với nền văn minh Hy Lạp La Mã ở phương Tây, thời Xuân thu Chiến quốc ở phương Đông, nhưng lại không đặt nặng yêu cầu không gian thờ tự, tế lễ hoành tráng. Không gian tu tập tín đồ có thể là một khu vườn hoặc hang động rộng lớn, chủ yếu có đủ chỗ đón nhận được nhiều người.

Các cơ sở sinh hoạt Phật giáo đầu tiên chỉ đơn giản là các không gian mở ra giữa thiên nhiên hoặc phòng hội lớn, trần trụi, không mang trí hình tượng, màu sắc gì. Hàng nghìn tín đồ cùng lúc có thể đến ăn ngủ, nghe thuyết giảng, tham thiền tu tập. Về sau thì các nơi này biến thành điện thờ (Chaiya), chỉ trang hoàng duy nhất một hình tượng Đức Phật, nhưng đó cũng xuất phát từ yêu cầu đông đảo quần chúng tín đồ từng quen thuộc với nghệ thuật trang trí hình tượng kiểu Ấn Độ giáo.

Các tăng viện (Vihara) cũng giản đơn không kém, chỉ gồm các dãy phòng nhỏ bố trí vây quần chung quanh một không gian rộng, dạng "đền hang" khoét vào núi đá theo truyền thống xây dựng đền đài Ấn Độ.

Tháp tròn Stupa (Pagoda) không vút cao nhiều tầng như những gì ta nhìn thấy ngày nay, mà đơn giản là các ụ đất đá hình bán cầu, trên đỉnh có chóp 3 tầng dạng tán lọng đặt xá lợi. Công trình này mang tính tưởng niệm hơn là nơi tế lễ. Nếu so sánh với đền thờ Bà La Môn nguy nga, mang nặng tính phô diễn với trang trí sặc sỡ hình tượng đủ loại thần thánh và khép kín, chỉ đón nhận các nhà tư tế đẳng cấp cao, thì không gian tâm linh Phật giáo mộc mạc, thuần khiết, khiêm tốn và dung dị, mở rộng cửa đón nhận mọi người, không phân biệt đẳng cấp, nguồn gốc.

Vào thời kỳ thần quyền còn ngự trị đó, đạo Phật và không gian tâm linh Phật giáo kiểu này thực sự là một hiện tượng cách mạng ít thấy trong lịch sử tôn giáo loài người từ cổ chí kim. Những chùa Phật ban đầu không trang trí một hình tượng nào, kể cả hình tượng Đức Phật. Con người quy tụ

về đây là cốt để tu tập, tìm con đường giải thoát cho chính mình và mọi người, chứ không phải đến để cầu xin thần thánh gia phúc cho bản thân, gia đình mình như cách hiểu sai lầm về sau.

Đạo Phật chỉ biến dạng khi truyền ra các nước khắp châu á, hội nhập vào khung cảnh đa tín ngưỡng, đa thần giáo tại chỗ. Hình tượng Đức Phật có khi bị lẫn lộn vào hỗn-mang-thần-thánh tôn giáo- tín ngưỡng dân gian địa phương.

Đi tìm không gian tâm linh nào cho thế kỷ XXI

Vào những thập niên giữa thế kỷ XX vừa qua, nhiều đợt chấn hưng Phật giáo đã khuyến khích việc trang trí nội thất chùa mới, chỉ nên tập trung vào một hình tượng Đức Phật. Các công trình xây dựng hiện đại của các tông phái Phật giáo cách tân ở Nhật Bản, và phải chăng cả các thiền viện mới xây dựng ở nước ta đang đi theo đường hướng đúng đắn này.

Riêng tôi vẫn mong muốn được nhìn thấy một không gian tâm linh Phật giáo chỉ còn là một không gian trống, không hình tượng như các Chaiya ban đầu nơi đất Phật. Đó là một nơi mà con người có thể phá chấp, không phân biệt tín ngưỡng khác biệt nhau, chỉ tập trung vào việc tu tập nâng cao đời sống tâm linh, không cần biết đến nguồn gốc, đẳng cấp, dân tộc hoặc tôn giáo nào.

Một lần đến dự hội thảo tại một đại học Bắc Mỹ, nhìn thấy một khối nhà lớn nằm tại vị trí trung tâm, bên trong chỉ vón vện một không gian lớn rộng không với một khối đá

hoa cương vương vực nằm chính giữa, tôi không thể đoán ra được ngôi nhà sử dụng chung cho các tôn giáo, nào Tin lành, Ki tô giáo La Mã lẫn Do Thái giáo. Nay tôi nghĩ rằng toà nhà có lẽ cũng được sử dụng cho người theo đạo Bà la môn, đạo Phật hành lễ, vì trường đó ngày càng có đông sinh viên từ châu Á đến học tập. Khi có dịp quan sát lễ lạt nhiều tôn giáo khác nhau, tôi thấy tựu trung các tín đồ đều cần một không gian tâm linh, miễn sao tạo được khung cảnh để sinh hoạt tinh thần mà không nhất thiết phải sử dụng hình tượng hoặc trang trí riêng biệt của tôn giáo mình. Từ đó tôi thường suy nghĩ về một không gian tâm linh tương tự nơi hành lễ nói trên, dành cho mọi người trong đời sống thế kỷ XXI.

Phải chăng hành tinh chúng ta ngày càng bé nhỏ lại, cả loài người rồi sẽ chỉ là một ngôi làng, xung đột-hận-thù-chiến tranh sẽ thuộc về quá khứ, tất cả mọi dân tộc đều bình đẳng và là anh em cùng sinh sống trên hành tinh gọi là quả đất, ngôi nhà chung này.



ĐI TÌM MỘT PHẬT GIÁO MỸ
(Pursuing an American Buddhism)
Ký giả Linda Heuman (Providence, RI)

phỏng vấn học giả Phật học Charles Prebish
Bài đăng trên Tạp chí Tricycle - Số Spring 2012

Trí Tánh Đỗ Hữu Tài dịch



Chúng ta thường nghe các danh xưng "Phật giáo Tây Tạng", "Phật giáo Tích Lan", "Phật giáo Việt Nam", "Phật giáo Nhật Bản", ... Tại Mỹ, theo thống kê của PEW Research Center (2007, và cập nhật 7/2012, thêm số liệu về Phật tử Mỹ gốc Á châu), có tất cả **4 triệu** Phật tử, đứng **thứ ba** về số lượng tín đồ, sau Thiên Chúa giáo và Do Thái giáo; nhưng lại đứng **đầu** về tỷ lệ tăng trưởng, 170% mỗi năm.

Vậy thì, với 4 triệu tín đồ và 150 năm sau khi Phật giáo được du nhập vào Mỹ, chúng ta đã có một "**Phật giáo Mỹ**" chưa? Quá trình hình thành và diện mạo đặc thù của Phật giáo Mỹ là gì? Viên ngọc quý trong chéو áo của chàng cùng tử (da đỏ) "sắc nước hương trời" ra sao? Bài phát biểu dưới đây là những mô tả và

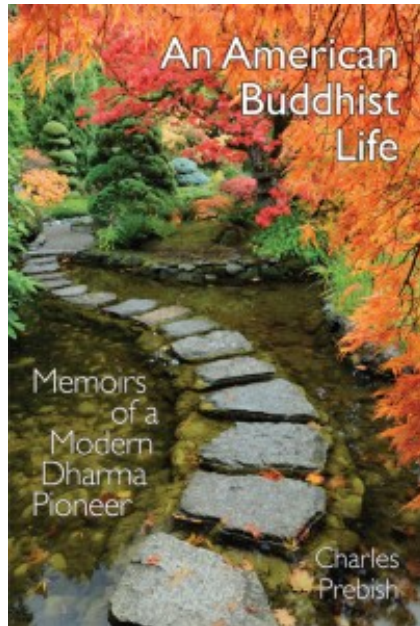
quan điểm của một Phật tử Mỹ về chủ đề này. Ông đã quy y và tu học hơn 45 năm, và hiện đang dạy Tôn giáo học (Religious Studies) với chuyên ngành "Phật giáo Mỹ" (American Buddhism) tại hai đại học Penn State và USU ở bang Utah. – Trí Tánh



Giáo sư Charles Prebish có lẽ là người đã viếng thăm nhiều tu viện Phật giáo Mỹ hơn bất kỳ người nào khác tại Hoa Kỳ. Với những ai quen thuộc với hoạt động của ông, điều này chẳng có gì đáng ngạc nhiên vì ông là người đã đi tiên phong trong lãnh vực học thuật về Phật giáo Mỹ như một chuyên đề trong toàn bộ ngành nghiên cứu Phật học. Vào cuối thập niên 1960' và đầu thập niên 1970', khi ông bắt đầu dạy đại học, nghiên cứu kinh viện về Phật giáo chủ yếu được coi như là nghiên cứu một đặc sản của văn hóa "Đông phương". Lúc bấy giờ đang là một học giả trẻ, ông chuyên chú vào Phật giáo Ấn Độ buổi sơ kỳ, gồm lịch sử phát triển hệ thống tu viện và Luật Tạng *Vinaya*, vốn là những chủ đề nằm hoàn toàn trong lãnh vực nghiên cứu truyền thống về Phật học. Nhưng vào thập niên 1970', ông Prebish là một trong những học giả Phật học đầu tiên quan sát thấy rằng Đạo Phật nảy mầm thông qua con đường

ngoại nhập vào Mỹ thì đang hình thành **một diện mạo văn hóa đặc thù của nó**, một diện mạo đáng quan sát và cần tìm hiểu. Thế là ông soạn giáo trình và mở lớp dạy đầu tiên về “Phật Giáo Mỹ” (*American Buddhism*) vào năm 1974 và xuất bản tác phẩm đầu tiên về chủ đề này vào năm 1979. Trong những thập niên sau đó, trong bối cảnh nở rộ của Đạo Phật tại Tây phương, ông đã theo dõi lộ trình tiến hóa nhanh chóng của hiện tượng này, ghi chép tiến bộ và đánh dấu các cột mốc của hiện tượng đó.

Hiện nay (12/2012), ông Charles Prebish là giáo sư danh dự (Emeritus Professor) về Tôn giáo học (Religious Studies) tại Đại học Tiểu bang Pennsylvania (PSU – Penn State) và Đại học Tiểu bang Utah (USU). Ông đã kể lại những trải nghiệm của ông về việc học đạo và tu chứng Đạo Phật tại Mỹ trong bốn thập niên vừa qua trong hồi ký mới đây của ông: “Cuộc đời của một Phật tử Mỹ” (*An American Buddhist Life, Memoirs of a Modern Dharma Pioneer* - The Sumarun Press, Inc., Canada, 2011)



Linda Heuman

■ Chúng ta đã thật có một Phật giáo Mỹ chưa ?

Nhiều người không thích dùng cụm từ “Phật giáo Mỹ”. Cuối tuần vừa rồi, [nhà học giả Phật học] Jan Willis nói rằng “*Tôi không nghĩ rằng chúng ta đã có một Phật giáo Mỹ đâu*”. Tuy tôi cũng đã từng nói như thế từ năm 1975, nhưng [ngay cả đến bây giờ] có lẽ bà ấy nói đúng; có lẽ chúng ta chưa có một Phật giáo Mỹ. Trước hết, chúng ta cần tất cả mọi truyền thống khác nhau của Phật giáo đến Mỹ một cách trọn vẹn - với những truyền thống, tông môn, nghi thức, vân vân ...của họ. Rồi phải cần thời gian để những truyền thống này trở thành Mỹ một cách rạch ròi hầu chúng có thể hội nhập vào văn hóa Mỹ, làm cho Phật tử của truyền thống này có thể truyền thông được với Phật tử của truyền thống khác. Chúng ta cần kiên nhẫn. Rồi cuối cùng thế nào cũng xuất hiện một cái mà ta

gọi là “Phật giáo Mỹ”. Nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta sẽ có chỉ một “Thừa” (vehicle). Chúng ta sẽ vẫn có các môn phái, nhưng tôi nghĩ rằng chúng sẽ *tương nhập* với nhau hơn ^[1]

Người Mỹ thường thiếu kiên nhẫn. Chúng ta nghĩ rằng vì Phật giáo đã có mặt trên đất nước này 150 năm nên tất nhiên Phật giáo phải là hoàn toàn Mỹ rồi. Suy nghĩ này không lý đến sự kiện rằng ở Á châu, Phật giáo phải mất nhiều thế kỷ mới hoàn thành quy trình tiếp biến văn hóa (acculturation) khi tiếp cận với những vùng văn hóa khác nhau. Khi chuyển dịch từ Ấn Độ qua Trung Hoa, Phật giáo phải mất ít nhất 500 năm mới hoàn thành công trình Hán hóa. Vậy mà người Mỹ chúng ta lại mong Phật giáo sẽ trở thành Mỹ rất nhanh. Chúng ta phải chờ thôi.

■ **Cái gì làm cho Phật giáo Mỹ có “tính Mỹ” một cách rạch ròi ?**

Phật giáo Mỹ sẽ phải phản ánh những nguyên tắc dân chủ, trong cái nghĩa “*tự do và công lý cho mọi người*” ^[2]. Đó chính là những nguyên tắc hòa hợp trong Tăng đoàn - tính bình đẳng trong ý nghĩa tốt nhất của từ này. Hiểu Bồ Tát đạo trong một khung cảnh Mỹ thì phải gồm cả việc dẫn thân vào xã hội - những hoạt động như nhà dưỡng lão, bảo vệ môi trường, hoằng pháp trong tù.

Phật giáo Mỹ còn phản ánh những giá trị mà chúng ta tìm được trong nền văn hóa của chúng ta, dù những giá trị này không phải luôn luôn có tính tích cực. Người Mỹ rất quan tâm đến chứng ngộ cho riêng cá nhân mình;

trong Phật giáo Mỹ, Phật tử thường nhấn mạnh vai trò của Thiền hành trên tất cả những điều khác, ngay cả trên tư cách là thành viên của một cộng đồng Phật tử. Vì vậy mà Phật giáo Mỹ có thể sẽ bao gồm cả những người tự nhận là Phật tử nhưng thật ra không có quan hệ gì với cộng đồng Phật giáo hay với Tăng già cả. Nhưng về điểm này, tôi thấy chúng ta còn cần phải thảo luận thêm.

Ví dụ như trường hợp của tôi. Tôi quy y ở một trung tâm Phật giáo Nguyên Thủy, thường xuyên trao đổi với vị Sư Tây Tạng Chögyam Trungpa Rinpoche, và vị giáo thọ riêng về Phật học của tôi là ông Richard Robinson. Nhưng tại Đại học Pennsylvania PSU, tôi chưa bao giờ gia nhập vào một cộng đồng (Phật tử) nào cả, cho nên trong 36 năm qua, tôi hành thiền một mình, tu tập một mình; tôi là Tăng đoàn một người. Đối với tôi, trạng huống đó đã là và đang là một tình trạng khó khăn vì tôi thiếu tinh thần cộng đồng, vốn thật sự giúp tôi xác định truyền thống Phật giáo mà tôi theo. Không có chỗ cho tôi đến và chia sẻ với những đồng đạo Phật tử khác. Có những điều thiếu sót mà ta có thể tìm ra được ở một cộng đồng Phật giáo Tây Tạng nào đó, hay nếu vào dịp cuối tuần, ta đi đến Thiền viện *Zen Mountain Monastery* ở New York ^[3] chẳng hạn, tham dự vào các chương trình sinh hoạt của họ, và tỉnh tọa trong Thiền đường rồi cùng ăn cơm với nhau. [Sự thiếu sót] này rất đáng ngại, vì loại ứng xử cộng đồng như vậy thì thật sự giúp chúng ta củng cố tín tâm rất nhiều.

Học giả Phật học Michael Carrithers có viết một câu mà tôi luôn luôn ghi nhớ. Câu đó đại

khái là “*Không có Phật giáo nếu không có Tăng già, và không có Tăng già nếu không có Giới luật*”. Như vậy, có thể nói rằng chúng ta vẫn đang mong muốn có một Phật giáo Mỹ tại vì Tăng già chưa được thật sự phát triển hoàn chỉnh tại Mỹ, dù bây giờ rõ ràng đã tiến bộ rất nhiều so với năm 1975 chẳng hạn, khi tôi bắt đầu nghiên cứu về Phật giáo Mỹ.

Một sự phát triển hoàn chỉnh của Tăng già thì không dễ dàng như ta tưởng, vì từ *Tăng già* mang một nội hàm phức tạp hơn ta nghĩ. Trong truyền thống sơ kỳ của Phật giáo, khi Đức Phật dùng từ *Tăng già*, Ngài chỉ muốn nói đến các Tỳ kheo mà thôi. Nhưng rồi theo thời gian, Tăng già được biết đến như *Tứ chúng* gồm tất cả mọi Phật tử: Tăng, Ni, nam Phật tử và nữ Phật tử. Như vậy, ta có thể nói rằng Tăng già đã có đó, chỉ có điều chưa hoàn toàn phát triển mà thôi.

■ **Vậy thì tiêu chuẩn để có thể nói “*Bây giờ Tăng già đã hoàn toàn phát triển*” là gì ?**

Chúng ta sẽ cần một hệ thống kinh sách đầy đủ và kết cấu hơn. Truyền thống Phật giáo luôn nhấn mạnh rằng học và hành đi với nhau; cả hai tương nhập với nhau. Và vì học đạo và hành đạo tương nhập nên càng học thì càng hiểu sự phức tạp và các sắc thái của Phật pháp, từ đó, hành đạo càng trở nên tinh vi và sâu sắc. Và khi mà ta hành đạo có chiều sâu, ta sẽ có khả năng hiểu được giáo pháp một cách tinh tế hơn. Học và hành, do đó, vận động đối đãi qua lại. Tôi nghĩ rằng nhiều cộng đồng Phật giáo tại Mỹ hình như chưa đạt được điều này. Và chúng ta cũng

cần một Phật giáo hoàn chỉnh, nhấn mạnh đến thực hành hơn là chỉ theo truyền thống ngồi Thiền.

■ **Tại sao ông nghĩ rằng Phật tử Mỹ quá nhấn mạnh đến hành Thiền ?**

Khi có người nói đến thực hành Phật pháp, tôi nghĩ rằng nhiều khi họ không ý thức được rằng Phật pháp là một hệ thống tôn giáo toàn diện. Nó không chỉ có nghĩa là ngồi trên bồ đoàn và tập trung theo dõi hơi thở. Phật giáo là một sự thực hành suốt đời.

Khi tôi quy y vào năm 1965, tôi không biết nhiều về Phật giáo, nhưng tôi biết rằng tôi muốn học ngồi Thiền. Sư phụ tôi bảo rằng *“Nếu con muốn ta dạy Thiền cho con thì con phải ngồi Thiền bốn giờ mỗi ngày, và ngồi suốt ngày chủ nhật”*. Tôi bắt đầu ngồi Thiền như thế từ năm 1965, và tiếp tục cho đến năm 1974, khi tôi gặp vị Sư Tây Tạng Chögyam Trungpa Rinpoche. Tôi đã thực hành điều mà tôi nghĩ là đúng theo truyền thống Phật giáo tốt nhất tại Mỹ lúc bấy giờ. Nhưng trong buổi gặp gỡ đầu tiên với vị Sư Tây Tạng này, chỉ trong 30 giây đầu tiên, Ngài bảo tôi rằng *“Ta cần nói với con về cách hành trì của con”*. Cho đến nay, tôi vẫn không biết vì sao Ngài lại biết được cách hành trì của tôi, tại vì không có cách nào Ngài có thể biết được. Nhưng Ngài đã nói với tôi rằng *“Ta biết rằng con đã từng ngồi Thiền bốn giờ mỗi ngày. Và ta cũng biết rằng trong bốn tiếng đồng hồ đó, con đã chủ yếu rời bỏ thế giới để trốn vào trong sự yên tĩnh của cái đầu của con, hầu vận dụng những điều mà con nghĩ là của Phật giáo. Ta muốn con đừng*

ngồi như thế nữa". Lời vị Sư Tây Tạng thật như một cú đá vào mộng của tôi.

Ngài giải thích rằng tôi đã đóng được rất chặt cánh cửa liên thông với thế giới. Tôi cho rằng tôi đã tỉnh thức và quán sát được hơi thở, thân thể và cảm xúc của mình. Điều này có thể đã xảy ra thật như thế, nhưng tôi đã hành trì như vậy trong một khoảng trống rỗng hoàn toàn, không có sự tham dự của con người Phật tử của tôi trong thế giới. Ngài bảo tôi hãy đem những điều tôi học được trong lúc hành trì, những giá trị của Đạo Phật, rời bồ đoàn và bước vào cuộc sống. Và ngài nói với tôi một cách rõ ràng rằng *"Thỉnh thoảng, sẽ có lúc con mất tín tâm vào Phật giáo. Những lúc đó là lúc con lại cần ngồi xuống bồ đoàn, thanh thản không vướng mắc, và tái xác quyết cam kết của con với Giáo pháp"*. Lời của Ngài quả thật là một bước ngoặt trong đời tôi.

hình





Phật tử "Mỹ bản địa" đa số tu tập theo Thiền tông, nhưng cũng có một số chọn các Tông phái khác như Tịnh Độ tông, Mật tông, ...

Tôi mong rằng tôi đã hiểu và thọ trì từ lâu điều mà Stephen Batchelor ^[4] gọi là "*trì giới chính là tu tập*" (precepts as practice) vì những giới căn bản của một cư sĩ Phật tử - không sát sinh, không nói dối, không trộm cắp, không dùng chất làm say, và không tà dâm - thì không phải chỉ giữ gìn trong 30 phút hay một giờ trên bồ đoàn. Đó là những giới mà ta phải giữ mọi lúc mọi nơi với tư cách là một Phật tử sống trong một nước Mỹ hiện đại. Và với những cam kết đó, khi ta đi vào đời với ý thức rằng chúng là kết quả của công phu trì giới, thì ta đã đạt được một chứng nghiệm Phật giáo quân bằng và tròn đầy mà tôi nghĩ rằng sẽ mang đến một sự trưởng thành và chuyên chú trong vốn sống tôn giáo của đời ta. Thêm vào đó, thỉnh thoảng ta nên tham dự các nghi lễ tại các công đồng Phật giáo. Tôi nghĩ rằng nhiều người đã đánh giá thấp những nghi lễ. Họ không muốn dính líu gì đến các nghi lễ.

Nhưng nếu ta hành lễ một cách đúng đắn, thì ta thật sự đang hành Thiền đấy. Hành lễ là bảo tồn truyền thống một cách thấm thía đến tận đáy lòng.

■ Ông có thể mô tả quá trình phát triển của Phật giáo Mỹ trong bốn thập niên vừa qua không ? Và ông có thấy những xu hướng mới nào không ?

Khi tôi bắt đầu đến với Đạo Phật, chúng tôi đã đề cập đến Phật giáo Mỹ và tự hỏi liệu có một thực thể như thế không? Điều này rõ ràng đã được triển khai đến một lúc mà chúng tôi nhận ra rằng có một Phật giáo với hình thức Tây phương rõ rệt. Nhưng bây giờ thì chính điều đó cũng là quá khứ rồi. Khi tôi mới bắt đầu nghiên cứu Phật giáo Mỹ, chúng tôi dùng điện thoại. Hôm nay chúng ta có Internet. Những cộng đồng Phật giáo khắp nơi ở Bắc Mỹ và trên toàn thế giới thì được nối mạng (networked) với nhau đến độ tôi phải bắt đầu dùng cụm từ "*đối thoại Phật giáo toàn cầu*" (global Buddhist dialogue) để nói đến một Phật giáo toàn thế giới thay vì chỉ Phật giáo Á châu, Phật giáo Âu châu hay Phật giáo Mỹ. Phật giáo Tây phương càng lúc càng trở thành một bộ phận của Phật giáo toàn cầu.

Trong thập niên 1970's và ngay cả 1980's cũng như đầu thập niên 1990's, mỗi nhóm Phật tử thì chỉ theo một truyền thống Phật giáo rõ rệt. Ngày nay, khá nhiều cộng đồng Phật giáo phối hợp từng mảng nhỏ các truyền thống Phật giáo khác nhau thành một hình thức tu tập hiệu quả cho họ. Ví dụ như ta thấy có nhóm lấy một ít nội dung và phương

pháp hành trì vừa của Thiền tông vừa của Phật giáo Nguyên Thủy. Vài học giả gọi hiện tượng này là “*lai tông phái*” (hybridity) ^[5]

■ Hiện tượng “Lai Tông phái” này đã được triển khai như thế nào ?

Vào cuối thế kỷ thứ 20, chúng ta thấy hiện diện tại Mỹ mọi tông phái của tất cả các truyền thống Phật giáo (Nguyên Thủy, Phát triển, Mật Tông, ...) cũng như tất cả Phật giáo theo văn hóa chủng tộc (Phật giáo Nhật Bản, Tích Lan, Trung Hoa, Tây Tạng, ...). Họ đã gặp gỡ nhau, và trong quá trình giao tiếp đó, họ tôn trọng nhau vì cùng chia sẻ những truyền thống của Đức Phật. Đã có vài nhóm quốc tế được tổ chức ra chỉ để dứt khoát làm chuyện này - như *Hội đồng Tăng già Phật giáo tại Nam California* (Buddhist Sangha Council of Southern California) hay *Ủy hội Phật tử Mỹ* (ABC: American Buddhist Congress). Và tuy họ chưa thành công như ý muốn, nhưng ít nhất họ cũng đã khởi động việc tập hợp Phật tử lại để thảo luận với nhau.

Có một ví dụ rất rõ ràng về tình trạng “Lai Tông phái” *hybridity* này mà tôi được chứng kiến khoảng ba năm trước đây, khi tôi trở lại Cleveland, bang Ohio, để tham dự một buổi họp mặt ái hữu của một người đồng nghiệp. Khi tôi bắt đầu nghiên cứu Phật giáo Mỹ, tổ chức *Những Giáo hội Phật giáo tại Mỹ* (BCA: Buddhist Churches of America) – Jodo Shinshu Buddhism – là một tổ chức mà đa số Phật tử là người Mỹ gốc Á châu. Và cũng có vài nhóm Thiền tông với các Thiền đường ở Cleveland mà họ chẳng quan hệ gì

với cộng đồng Phật tử Mỹ gốc Á cả. Khi tôi trở lại Cleveland, tôi thấy hai nhóm này đã chia sẻ với nhau một ngôi chùa mà họ gọi là Chùa Phật giáo Cleveland. Có khi, họ gọi đó là “*Zen Shin Sangha*”. Khi họ đăng ký tông phái thì họ dùng cụm từ “*Japanese Zen/Shin Buddhism*”. Vị sư Trưởng giáo thọ là người Nhật và họ là thành viên của *Những Giáo hội Phật giáo tại Mỹ* (BCA). Như vậy, họ bắt đầu tiếp xúc với nhau. Và kết quả là ý niệm “Lai Tông phái” được mang ra để đề nghị với những Phật tử dù họ thuộc về những tông phái Phật giáo rõ ràng khác nhau. Thiền tông không bắt buộc phải hoàn toàn xa lạ với Hoa Nghiêm tông và họ có thể học hỏi lẫn nhau và chia sẻ với nhau như những Phật tử, dù tông phái, chủng tộc và tư cách thành viên của những tổ chức có khác nhau chẳng. Kết quả là Phật tử càng lúc càng học hỏi về nhau.

■ **Trong quá trình phát triển của Phật giáo Mỹ, ông thấy có một tình trạng căng thẳng giữa các truyền thống khi họ muốn duy trì sự nguyên vẹn của tông phái nhưng phong trào hiện nay thì lại đang tiến về (một Phật giáo Mỹ) lai Tông phái *hybridity* không?**

Chúng ta nên nhớ rằng một cái “ấn” trong Tam Pháp ấn là Vô thường. Mọi vật đều thay đổi theo thời gian. Nếu ta khảo sát lịch sử phát triển Phật giáo thời sơ kỳ ở Ấn Độ, ta sẽ thấy rằng những truyền thống ban đầu, nhiều lúc gọi chung là Phật giáo Nikaya^[6], có đến 18 bộ phái. Vậy thì [ngay từ thời đó] cũng đã có nhiều ý nghĩ khác nhau về Phật giáo. Tại sao? Tại vì khi Phật giáo lưu chuyển

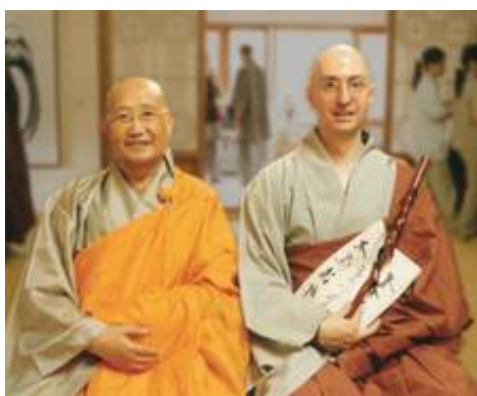
từ cộng đồng này đến cộng đồng khác, những vị đại sư phải sống trong các khu vực với tập tục khác nhau: Người dân ăn mặc khác, cư xử khác và *suy nghĩ* khác. Và vì vậy, vài bộ phái này đã triển khai [những giáo thuyết] phản ánh không phải sự khác biệt về học thuyết giữa các cộng đồng Phật giáo (dù đôi khi cũng có) mà phản ánh sự khác biệt giữa cách thể sống và giá trị [văn hóa] của các cộng đồng khác nhau. Và đó là lý do vì sao Phật tử đã tách rời nhau. Dĩ nhiên, trong số 18 bộ phái Nikaya đó, chỉ có một bộ phái tồn tại cho đến ngày nay - Phật giáo Nguyên Thủy ("Tiểu Thừa"). Nhưng điều này cũng đúng cho Phật giáo Phát Triển ("Đại Thừa"). Khi Phật giáo Phát Triển mở mang rộng ra, họ cũng tách ra thành nhiều bộ phái. Điều tất nhiên là những bộ phái nào tồn tại được trong thế giới hiện đại thì phải rất kiên trì. Khi những tông phái này đến Mỹ, ta có thể tin chắc rằng các tông phái đó lại sẽ thay đổi. Có thể trong thế kỷ 21 này, ta có thể thấy vài tông phái trở thành "tông Bắc Mỹ" một cách rạch ròi.

■ **Khi ta trộn những tông phái với lịch sử và bối cảnh thành hình khác nhau như vậy vào cái nồi nấu hổ lốn Mỹ (melting pot), liệu chúng có nguy cơ trộn lẫn với nhau thành một khối hỗn hợp không ? [Còn] nếu duy trì sự khác biệt giữa các tông môn thì tính nguyên vẹn vẫn có thể giữ được hay không?**

Theo một cách riêng, tôi muốn thấy mỗi truyền thống Phật giáo duy trì sự toàn vẹn của riêng họ, nhưng tôi cũng hiểu rằng, dù sao, chúng ta cần quan tâm đến cứu cánh

của Phật giáo là gì – là diệt trừ cái khổ của con người. Và tôi nghĩ rằng nếu có vài truyền thống kết hợp với nhau khiến cho con người tỉnh thức, thiện lành, có thể thoát ra khỏi nỗi khổ, có thể ra khỏi vòng luân hồi [nếu họ tu tập theo truyền thống Nguyên Thủy] hay [nếu họ tu theo truyền thống Đại Thừa] thì phát tâm Bồ Tát cho đến khi tất cả chúng sinh được cứu độ, trong trường hợp như thế thì tôi nghĩ rằng thật quý giá. Nhiều khi, trong các cuộc tranh luận, chúng ta không ý thức được rằng cứu cánh của Phật giáo là đem mọi chúng sinh ra khỏi nỗi khổ và đưa đến tỉnh thức.

hình



Tăng đoàn "Mỹ bản địa" ít khi theo một Tông môn hay Tông phái thuần nhất nào nhất định.

Lại càng không có một Giáo hội theo nghĩa tổ chức giáo quyền theo mô thức Phật giáo Á châu,

do đó nghi lễ, kinh điển, giáo phẩm, tăng bào ... hầu như không thống nhất, trăm hoa đua nở.

■ Nghiên cứu Phật học ở mức độ học thuật thì quan trọng như thế nào cho việc hành trì ?

Truyền thống Phật giáo thừa ban đầu thường phân biệt hai loại Tăng sĩ. Một loại tu theo Minh Sát học (*vipassana dhura*), họ tu Thiền định, thường ẩn cư và/hoặc du hành trong rừng sâu. Một loại tu theo Kinh Điển học (*gantha dhura*), họ là những Tăng sĩ học thức, thường quanh quẩn trong làng mạc hay nơi thị tứ. Ta có thể xem họ là Tăng sĩ-học giả hơn là Tăng sĩ-hành giả ^[7]. Trên nhiều khía cạnh, Tăng sĩ-Hành giả là những người đã trao truyền Phật pháp cho cư sĩ trong làng mạc. Và khi ta hỏi Phật tử trong hai vị Thầy đó ai quan trọng nhất, thì thật là ngạc nhiên khi Phật tử trả lời là vị Thầy tu theo Kinh Điển, vì họ cho rằng nếu kinh điển (*Pháp*: Nhị bảo) biến mất thì sẽ không còn ai để mà Thiền định, và do đó cũng sẽ không còn Tu sĩ (*Tăng*: Tam bảo) nữa.

Trở về với thế giới Tây phương thời hiện đại, Hoa Kỳ chưa bao giờ có văn hóa tu viện, ngay cả với những truyền thống tôn giáo

khác [như Thiên Chúa giáo chẳng hạn] . Người Mỹ không có xu hướng chối bỏ cuộc đời, và trong nước Mỹ hiện đại, có rất ít Tăng Ni. Nếu vậy thì ai sẽ là người đóng vai trò Tăng sĩ-Học giả cho Phật tử và cho những người muốn trở thành Phật tử? Từ đầu thập niên 1990', tôi đã cố xúy rằng chính một vị *học giả-hành giả* sẽ là người đóng vai trò đó, vì họ đã có một phát nguyện riêng tư với đạo. Họ *hành* đạo, nhưng họ cũng có *hiểu biết trí thức* đến từ quá trình lấy Tiến sĩ trong ngành Phật học.

■ Vào năm 1978, ông đã đề cập đến “hai Phật giáo” - Một do cộng đồng “Người Mỹ cải đạo thành Phật tử” và một do những cộng đồng di dân Á châu. Đến nay [2012], ông vẫn thấy như thế sao ?

Lần đầu tiên khi tôi chế ra thuật ngữ “hai Phật giáo”, thuật ngữ đó đã rất chính xác; nhưng bây giờ thì không còn đúng nữa. Một học giả trẻ, ông Jeff Wilson, gần đây đã chỉ ra rằng chúng ta đã không thật sự nghiên cứu những khác biệt trong các cộng đồng Phật giáo Mỹ căn cứ trên vị trí địa dư của họ. Phật tử đồng quê (rural Buddhists) ở tiểu bang North Carolina thực hành Thiền định có thể rất khác với Thiền sinh ở San Francisco. Điều này thì đúng thật tuyệt đối, và không ai chịu điều tra hiện tượng này. Khoảng một năm trước đây, khi ông Wilson viết một tiểu luận về ý tưởng này, mà ông gọi là “*chủ nghĩa địa phương*”, tôi đã nói với ông ta là ông hoàn toàn đúng, nhưng mười năm nữa thì sao? [Vai trò của] Facebook và YouTube và Skype sẽ ra sao, có thể Phật tử ở New York sẽ hiểu biết Phật giáo đồng quê hơn bây

giờ, và người sống ở bang Iowa hiểu biết về người thị tứ khác hơn bây giờ. “Chủ nghĩa địa phương” có thể sẽ chỉ còn là quá khứ. Và tôi liên hệ điều này với lý thuyết “hai Phật giáo” của tôi vì chính hiện tượng này cũng đã tác động lên [và làm thay đổi] lý thuyết của tôi.

■ **Vậy thì liệu ông có thể nói rằng những Phật tử cải đạo (convert Buddhists) sẽ học được đôi điều từ những cộng đồng Phật tử di dân Á châu không?**

Vâng. Ngược lại với những cộng đồng Phật tử Mỹ cải đạo, vốn chọn pháp môn mình thích nhất là Thiền định hay pháp môn nào mà họ nghĩ sẽ đạt đến trạng thái tỉnh thức nhanh nhất, cộng đồng Phật tử di dân Á châu hiểu rõ rằng tu tập là một phần của trải nghiệm cuộc sống. Đó là một sự tu tập mà ta chia sẻ với con cái. Đó là một sự tu tập mà ta mang theo khi ra khỏi chùa. Điều đó không có nghĩa là ta không hành Thiền, mà có nghĩa là cần hiểu rằng bối cảnh mà ta tu tập thì cần tương ứng với truyền thống tu tập và tông môn mà ta đã chọn. Tôi sẽ không muốn khuyến khích rằng tất cả Phật tử cải đạo hãy nhảy ngay vào những phương pháp tu tập vốn là truyền thống của các pháp tu Á châu. Tôi chỉ muốn nói rằng các bạn hãy chọn pháp tu nào tốt nhất cho bạn, nhưng hãy chọn lựa [khi đã cứu xét] toàn diện và với tất cả sáng suốt.

Viết dịch và hình minh họa: **Trí Tánh** Đỗ Hữu Tài

[Nguồn Anh
ngữ: [http://www.tricycle.com/feature/pursui
ng-american-buddhism](http://www.tricycle.com/feature/pursuing-american-buddhism)]

GHI CHÚ (của người dịch):

[1] *tương nhập* /interpenetrating và *tương tức*/interbeing là hai thuật ngữ Phật học mô tả mối quan hệ (hay vận động) của vạn pháp trong *Kinh Hoa Nghiêm / Avatamsakia Sutra*.

[2] “*Tự do và công lý cho mọi người*” là dịch từ câu “liberty and justice for all” trong Lời thề Trung thành *Pledge of Allegiance* của công dân Mỹ nguyện trung thành với Quốc kỳ và nền Cộng hòa Mỹ.

[3] Xin xem đoạn phim *The Story of Zen Mountain Monastery* về đời sống tu tập và sinh hoạt hằng ngày trong một Thiền viện Mỹ:

<http://www.youtube.com/watch?v=LIYTXLOB7Jc>

[4] Stephen Batchelor nguyên là một tăng sĩ người Anh, xuất gia theo cả hai truyền thống Mật tông (ở Dharamsala, Ấn Độ, 1974) và Thiền tông (ở Songgwangsa, Hàn Quốc, 1981). Nhưng sau đó, ông xuất tu và trở thành một học giả, giáo sư và tác giả của nhiều cuốn sách nổi tiếng về Phật học.[http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen Ba
tchelor](http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Batchelor) (author)

[5] Từ “*hybrid*” của tiếng Anh nghĩa là “lai giống”, “lai chủng loại”, được dùng đầu tiên trong lãnh vực Sinh học. Sau đó, được dùng trong các lãnh vực khác và không còn mang nguyên nghĩa là lai “*giống*” nữa.

(<http://en.wikipedia.org/wiki/Hybrid>). Tiếng Việt hình như chưa có từ để dịch chữ “hybrid”. Thường thường, tiếng Việt ghép những thành tố tạo ra tình trạng “lai” này, ví dụ như “*Thiền-Tịnh song tu*”, “*xe hơi điện-xăng*” (hybrid car).

[6] Theo giáo sư Robert Thurman (Buddism Studies – Columbia U), tên gọi “*Phật giáo Nikaya*” là do giáo sư Maatoshi Nagatomi của Đại học Harvard sáng chế ra như một cách thể để tránh dùng thuật ngữ Tiểu Thừa.

[7] “Các hệ thống tu tập để phát triển Trí huệ đó ngày nay được biết đến dưới các từ ngữ chuyên môn là ***Vipassana dhura***, *Minh Sát học*. Danh từ *Vipassana dhura*, *Minh Sát học*, đối ngược với danh từ ***Gantha dhura***, *Kinh Điển học*, cả hai ngành này ngày nay được xem như hai phương diện của sự tập luyện và bổ túc cho nhau. Minh Sát học là môn học hướng nội, thu hẹp chặt chĩa vào sự huấn luyện tâm linh, chẳng màng đến kinh sách. Cả hai danh từ, *Vipassana dhura* và *Gantha dhura*, đều chẳng thấy được ghi trong Tam Tạng Kinh Điển; cả hai đều được nói đến trong các kinh sách về sau”.

[http://www.dhammatalks.net/Vietnamese/Buddhadasa Bhikkhu Thu ban cho nhon loi.htm](http://www.dhammatalks.net/Vietnamese/Buddhadasa%20Bhikkhu%20Thu%20ban%20cho%20nhon%20loai.htm)]

Diễn trình mỹ thuật Việt Nam qua một số kiệt tác tiêu biểu

Nguyễn Văn Cường

Mỹ thuật là một trong những loại hình nghệ thuật có lịch sử lâu đời nhất. Các nhà khảo cổ đã tìm thấy nhiều bức họa có niên đại từ 75.000-95.000 năm trước tại châu Phi. Bức tượng cổ nhất là tượng phụ nữ khỏa thân được tạc bằng ngà voi ma mút được tìm thấy ở hang Hohle Fels ở tây nam nước Đức có niên đại 35.000 năm. Ở Việt Nam, hình vẽ mặt người có sừng trên đầu ở hang Đồng Nội (Hòa Bình) có niên đại 10.000 năm; những hình khắc người, muông thú, chữ cổ... trên bãi đá cổ Sapa (Lào Cai) có niên đại cũng vài chục ngàn năm về trước. Mỹ thuật không chỉ là phương tiện phản ánh thế giới, mà còn là phương tiện thể hiện tư tưởng, tình cảm của con người. Mỹ thuật bao gồm 3 loại hình cơ bản gồm điêu khắc, hội họa, kiến trúc. Ngày nay, mỹ thuật được mở rộng về loại hình và hiện diện trong mọi lĩnh vực của đời sống với chất liệu, phương tiện, phương thức biểu đạt dường như vô giới hạn.

Kiệt tác (masterpiece) là tác phẩm nghệ thuật đặc sắc. Kiệt tác tiêu biểu là tác phẩm nghệ thuật có tính chất đại diện cho một thời kỳ phát triển của nghệ thuật. Kiệt tác tiêu biểu chứa đựng và phản ánh lịch sử, văn hóa, văn minh của dân tộc đã sản sinh ra kiệt tác đó. Kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu có thể vượt ra

khỏi phạm vi của loại hình nghệ thuật, trở thành biểu tượng cho cả thời kỳ lịch sử, cho nền văn hóa, thậm chí cho cả một thời đại. Chẳng hạn, trống đồng Ngọc Lũ không chỉ là biểu tượng của văn hóa Việt Nam, mà còn là biểu tượng của cả thời đại Đông Sơn nổi tiếng.

Mỗi một giai đoạn lịch sử có thể có nhiều kiệt tác. Phải xác định tiêu chí để làm căn cứ lựa chọn kiệt tác tiêu biểu trong số các kiệt tác của cùng giai đoạn lịch sử. Kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu được xác định theo các tiêu chí sau:

- Nổi tiếng trong phạm vi quốc gia, quốc tế;
- Có giá trị nghệ thuật nổi bật, đạt đỉnh cao, thể hiện sự sáng tạo, sự độc đáo trong lĩnh vực mỹ thuật;
- Có giá trị lịch sử, văn hóa tiêu biểu, có thể đại diện cho một giai đoạn phát triển của mỹ thuật, của văn hóa.

Rõ ràng nhận thấy các tiêu chí trên chỉ có tính định tính, bởi trong lĩnh vực văn hóa nghệ thuật khó mà sử dụng các tiêu chí định lượng, có thể cân đong đo đếm được.

Mỗi một thời kỳ, một trào lưu trong lịch sử mỹ thuật nói riêng, văn hóa nói chung tuân theo quy luật có tính phổ quát, đó là: hình thành, phát triển, thoái trào, diệt vong và sau đó bắt đầu một thời kỳ hoặc trào lưu mới. Quy luật này chịu sự tác động của nhiều yếu tố có tính vật chất, xã hội và lịch sử. Diễn trình của lịch sử mỹ thuật được vẽ theo hình "sin", qua đó trên mỗi đỉnh của nó có

các kiệt tác tiêu biểu. Nhìn diễn trình lịch sử qua các kiệt tác tựa như đứng trên cao nhìn các đỉnh núi để thấy được diện mạo toàn cảnh của mỹ thuật, qua đó có thể phần nào hình dung ra diện mạo của văn hóa dân tộc.

1. Một số kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu

Với 3 tiêu chí trên tác giả lựa chọn 5 kiệt tác tiêu biểu của mỹ thuật Việt Nam để khảo cứu: 1. Trống đồng Ngọc Lũ (Hà Nam); 2. Tượng “Vũ nữ Apsara” (Trà Kiêu, Quảng Nam); 3. Tượng “Phật A-di-đà” (chùa Phật Tích, Bắc Ninh); 4. Tượng “Phật Quan âm nghìn mắt, nghìn tay” (chùa Bút Tháp, Bắc Ninh) và 5. Bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ” (Tô Ngọc Vân).

1.1. Trống đồng Ngọc Lũ

Trống đồng Ngọc Lũ là một trong những trống đồng Đông Sơn tiêu biểu nhất, đẹp nhất, có kích thước lớn, hình dáng chuẩn mực, có hoa văn, họa tiết phong phú nhất. Trống đồng Ngọc Lũ được phát hiện vào cuối thế kỷ XIX tại tỉnh Hà Nam, hiện được trưng bày tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam, Hà Nội.

Trống có hình dáng cân đối, mặt trống hơi tràn ra ngoài tang trống. Trống có đường kính 79 cm, cao 63 cm. Thân trống có 3 phần: 1. phần trên phình ra gọi là *tang*, nối liền với mặt trống; 2. phần giữa thân trống *hình trụ* thẳng đứng; 3. phần chân hơi loe thành *hình nón cụt*. Có 4 chiếc quai chia làm hai cặp gắn vào tang và phần giữa trống, được trang trí hình *bện thừng*. Hoa văn được trang trí ở trên mặt trống và thân trống. Hoa văn có 3 loại:

1. Hoa văn hình học: có các loại hình tam giác, hình chữ “S” nghiêng gầy

khúc, hình tròn, dấu chấm nhỏ, vạch song song...;

2. Hoa văn hình người, động vật: hình người múa, thổi kèn, tay cầm rìu, cầm giáo, đôi trai gái cầm chày giã cối... hình hươu, chim (cò, vạc, sếu), chó;
3. Hình hoa văn đồ vật: nhà cửa, thuyền, vũ khí (giáo, cung tên), công cụ (rìu, chày cối), trang phục (váy, mũ lông chim)...

Trống đồng Ngọc Lũ là một kiệt tác của nghệ thuật trang trí. Các hoa văn có tính cách điệu cao, rất đẹp và độc đáo. Tạo hình thân trống rất hài hòa, có tính biểu tượng. Trống đồng Ngọc Lũ chứa đựng quan niệm vũ trụ quan, nhân sinh quan đòi hỏi chúng ta phải tiếp tục nghiên cứu, giải mã. Lê Văn Siêu nhận định mặt trống đồng Ngọc Lũ là bộ lịch của người xưa^[1]. Quan niệm chung cho rằng trống đồng là nhạc khí, dùng trong tế lễ và đánh trận. Gần đây, có ý kiến cho rằng trống đồng là vật thiêng để thờ, gắn với tín ngưỡng phồn thực của cư dân nông nghiệp. Trống đồng có tượng hình của cối (sinh thực khí nữ), của cơ thể phụ nữ. Dùi chày (sinh thực khí nam), giã vào trống đồng là trình diễn hành vi tính giao, cầu sinh sôi nảy nở, phong đăng hòa cốc.



Trống đồng Ngọc Lũ

Trống đồng Ngọc Lũ đạt hầu hết các tiêu chí của một kiệt tác tiêu biểu, có giá trị nổi bật về lịch sử và văn hóa nghệ thuật. Nó đã vượt qua phạm vi là một sản phẩm của nghệ nhân, trở thành kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu mở đầu cho lịch sử mỹ thuật và lịch sử văn hóa Việt Nam. Trống đồng Ngọc Lũ đã trở thành biểu tượng cho văn hóa Việt Nam và là biểu tượng cho cả nền văn minh Đông Sơn nổi tiếng.

1.2. Tượng Vũ nữ Apsara

Pho tượng “Vũ nữ Apsara” ở bệ tượng Trà Kiệu (Quảng Nam) có niên đại vào cuối thế kỷ X. Pho tượng tạc hình một cô gái có khuôn mặt đầy đặn, sống mũi cao, mắt to, môi dày với đầy đủ đặc điểm nhân chủng Chăm. Đầu đội mũ Mưàn nhiều tầng theo kiểu Kirata – Mukara. Một chiếc khố mỏng mảnh được chạm khắc tinh tế, những đường tròn của chuỗi hạt dây lưng và viền khố tạo ra những làn sóng mềm mại. Cô gái gần như lỏa

thể với bộ ngực căng tròn, cặp đùi thon, bụng nhỏ, cổ tay tròn lẳn, toàn bộ cơ thể tràn đầy sinh lực và sức sống. Vũ nữ chuyển động theo tư thế múa, một chân đang nhón gót, trong khi một chân trụ vững. Một tay uốn cong lên phía trên, một tay uốn vòng xuống phía dưới. Vũ điệu phô bày vẻ đẹp nhục cảm nhưng thanh khiết. Một vẻ đẹp không thể diễn tả bởi vũ điệu và nhịp điệu của cơ thể vũ nữ, từ khuôn mặt với cặp mắt như đang mê đắm trong nhạc điệu.



Vũ nữ Apsara

Pho tượng “Vũ nữ Apsara” là kiệt tác tiêu biểu cho văn hóa Chăm Pa phát triển rực rỡ giai đoạn từ thế kỷ VII – XV, với nghệ thuật kiến trúc tháp Chăm tinh tế và nghệ thuật điêu khắc đạt đến sự hoàn mỹ và độc đáo.

1.3. Tượng “Phật A-di-đà”

Chùa Phật Tích (xã Phật Tích, huyện Tiên Du, tỉnh Bắc Ninh) được khởi dựng vào

thời Lý (1057). Vua Lý Thánh Tông cho xây dựng một tháp cao. Theo tương truyền, khi ngôi tháp bị đổ đã lộ ra pho tượng "Phật A-di-đà" bằng đá xanh nguyên khối được dát vàng^[2].



Pho tượng "Phật A-di-đà"

Pho tượng "Phật A-di-đà" được tạc bằng đá xanh nguyên khối, chiều cao hiện tại là 2m77^[3]. Tượng diễn tả Đức Phật ngồi trên tòa sen theo lối kiết già^[4], thanh thản, tự tại. Đôi bàn tay kết ấn *tam muội*, tay trái đặt lên lòng bàn tay phải, hai ngón cái chạm nhau. Khuôn mặt phúc hậu, mi mắt khép hờ, phản chiếu sự tập trung nội tâm đầy viên mãn. Minh tượng thanh thoát, áo pháp như dính ướt sát người, nếp áo mềm mại, tinh tế. Đức Phật ngồi trên tòa sen, đặt trên bệ tượng bát giác, giạt cấp theo hình thang rộng phía dưới,

khiến cho bức tượng thanh thoát mà vẫn vững chắc. Bộ tượng được trang trí nhiều lớp hoa văn khá dày đặc, tinh tế. Dáng tượng thon dài, mặt tượng bầu bĩnh, trẻ trung với hàng lông mày cong vút, cổ cao ba ngón^[5], đặc biệt y phục hai lớp, có áo khoác ngoài mỏng, nếp áo lan tỏa mềm mại, vai áo phủ hình lá sen, nút áo thắt trước bụng cho ta thấy thân tượng thon nhỏ, làm cho nhân vật đậm chất nữ tính.

Chùa Phật Tích là di tích lịch sử văn hóa đặc biệt quan trọng và pho tượng “Phật A-di-đà” là kiệt tác điêu khắc hoàn thiện nhất, tiêu biểu và mở đầu cho văn hóa Phật giáo Việt Nam sau đêm trường ngàn năm Bắc thuộc.

1.4. Pho tượng “Phật Quan âm nghìn, mắt nghìn tay”

Pho tượng “Quan âm nghìn mắt, nghìn tay” (còn gọi là tượng Bồ tát Quan thế Âm thiên thủ thiên nhãn) là tác phẩm điêu khắc bằng gỗ lớn nhất Việt Nam thuộc chùa Bút Tháp (Ninh Phúc tự) - thôn Bút Tháp, xã Đình Tổ, huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh.

Tượng có niên đại tuyệt đối là năm 1656, với tác giả được cho là Trương Thọ Nam^[6]. Chiều cao cả pho tượng là 3,7m. Tượng có 11 đầu, 42 tay lớn và 789 tay dài ngắn khác nhau. Trong lòng mỗi bàn tay có một con mắt. Phật ngồi trên tòa sen, cao 2,35m. Đầu rồng đội tòa sen cao 30cm. Bộ tượng cao 54cm, hình vuông được trang trí bằng các hoa văn, cây cỏ, con vật thiêng như *rồng – ngư* với viên ngọc, *lân* với quả cầu, quạt hai vòng tròn, họa tiết sóng nước, hoa sen. Phật Quan âm ngồi tọa thiền với dáng hành đạo, hai tay chắp trước ngực, hai tay để trên đùi, phía sau lưng là các chùm cánh tay, với các thế rất đa

dạng, đẹp mắt. Toàn bộ sau lưng của pho tượng là một lá đề lớn, trên đó có những bàn tay nhỏ, tạo hình hướng tâm như các tia hào quang phát sáng. Phật Quan âm với khuôn mặt thư thái, ánh mắt quảng đại như bao quát cả vũ trụ.



Pho tượng "Quan âm nghìn mắt, nghìn tay"

Phật Quan âm nghìn mắt, nghìn tay là một kiệt tác mỹ thuật, nổi bật về nghệ thuật tạo hình với bố cục, tỉ lệ, hình khối, đường nét đạt đến độ hoàn mỹ, vừa tạo nên rung cảm thẩm mỹ, vừa thể hiện triết lý Phật giáo. Giải

pháp tạo hình với *lá đề* làm nền, trên gắn những bàn tay có con mắt Phật, thể hiện triết lý của Phật pháp có nghìn con mắt, nghìn bàn tay cứu độ chúng sinh, thực sự là một sáng tạo tuyệt vời. Pho tượng được đặt trong không gian Phật giáo của chùa Bút Tháp, với Phật điện âm u, có Tích thiện am 3 tầng mái, tháp đá Bảo Nghiêm, lầu chuông, cầu đá... cùng với hơn 70 pho tượng rất đẹp, trong đó có pho tượng Tuyết Sơn cũng là một kiệt tác mỹ thuật, thì *Phật Quan âm nghìn mắt nghìn tay* càng nổi bật với những giá trị lịch sử, văn hóa, nghệ thuật tiêu biểu.

1.5. Bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ”

Bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ” là tác phẩm với chất liệu sơn dầu của họa sĩ Tô Ngọc Vân được sáng tác năm 1943. Nhân vật trong tranh là một thiếu nữ mặc áo dài trắng ngồi nghiêng đầu vuốt tóc một cách duyên dáng bên lọ hoa huệ tây trắng (thường gọi là hoa loa kèn). Tạo hình của nhân vật như khối tượng, cả dáng người tạo thành hình vòng cung như ôm lấy những bông hoa trắng, trông *tĩnh* mà *động*. Thiếu nữ với trang phục, khuôn mặt, bàn tay được diễn tả bằng những *khối* được giản lược, trong không gian chan hòa ánh sáng. Tuy theo kỹ thuật tạo hình và chất liệu phương Tây nhưng bức tranh vẫn mang sắc thái Việt Nam qua việc đơn giản hóa *khối* và *màu sắc* trong sử lý tác phẩm.



Bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ”

Tác phẩm này được coi là bức tranh tiêu biểu nhất của danh họa Tô Ngọc Vân và là một kiệt tác tiêu biểu cho mỹ thuật Việt Nam nửa đầu thế kỷ XX. Bức tranh cũng đánh dấu bước chuyển có tính chất bước ngoặt của mỹ thuật Việt Nam trong giao lưu, tiếp biến với văn hóa phương Tây.

2. Diễn trình văn hóa qua các kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu

2.1. Các kiệt tác tiêu biểu qua các chỉ số

Lịch sử mỹ thuật Việt Nam qua 5 kiệt tác tiêu biểu, từ trống đồng Ngọc Lũ (nền văn minh Đông Sơn) đến bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ” (thế kỷ XX) có chiều dài thời gian từ 2.500 – 2.700 năm. Tính trung bình cứ mỗi 500 - 550 năm thì có một kiệt tác tiêu biểu. Tuy nhiên, thời gian giữa các kiệt tác tiêu biểu trong thực tế có độ dài ngắn rất khác nhau. Chẳng hạn, từ trống đồng Ngọc Lũ đến

tượng “Vũ nữ Apsara” và tượng “Phật A-di-đà” là hơn 1.500 năm. Thế kỷ X và thế kỷ XI xuất hiện 2 kiệt tác tiêu biểu với khoảng cách thời gian chỉ hơn nửa thế kỷ.

Về thể loại thì *điều khắc* chiếm tỉ lệ $\frac{4}{5}$ (= 80%); *hội họa* chỉ có $\frac{1}{5}$ (= 20%). Chất liệu bền vững cũng chiếm tỉ lệ lớn gồm có *đồng* và *đá*, $\frac{3}{5}$ tác phẩm (= 60%). Như vậy, về loại hình thì điều khắc có số lượng áp đảo và là thể mạnh của mỹ thuật truyền thống Việt Nam, hội họa phát triển rất hạn chế và không có thành tựu lớn cho đến thế kỷ XX. Trong quá khứ chỉ có một số dòng tranh truyền thống mang đậm chất dân gian như tranh Đông Hồ (Bắc Ninh), Hàng Trống (Hà Nội), Làng Sình (Huế)... Không có họa sĩ được ghi danh nào trong lịch sử, phải mãi đến cuối thế kỷ XIX, đầu XX trong mỹ thuật mới xuất hiện họa sĩ. Tương tự như trong văn học Việt Nam truyền thống thì *thơ* chiếm tỉ lệ áp đảo so với *văn xuôi*, có nhiều nhà thơ nổi tiếng, trong khi số lượng nhà văn không nhiều và văn xuôi không có thành tựu như thơ^[7].

Về chất liệu của 5 kiệt tác thì có 4 loại chất liệu được sử dụng, gồm: **1 đồng** (trống đồng Ngọc Lũ); **2 đá** (tượng “Vũ nữ Apsara” và “Phật A-di-đà”); **1 gỗ** (tượng “Phật Quan âm nghìn mắt, nghìn tay”) và **1 sơn dầu** (Bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ”). Chất liệu đồng, đá, gỗ là chất liệu từ tự nhiên và tại chỗ, còn sơn dầu là chất liệu công nghiệp được nhập từ phương Tây.

Về tác giả của kiệt tác thì chỉ xác định được $\frac{2}{5}$ (Trương Thọ Nam (?) và Tô Ngọc Vân), còn hầu hết các tác giả là nghệ nhân – nghệ sĩ dân gian và họ không được ghi danh trong tác phẩm.

Về chủ đề, hầu hết các kiệt tác (4/5 kiệt tác = 80%) có gắn với tôn giáo, tín ngưỡng, đặc biệt là Phật giáo thực sự có ảnh hưởng mạnh mẽ đối với sáng tạo văn hóa nghệ thuật. Ta cũng có thể dễ dàng nhận thấy điều tương tự ở thời đại Phục Hưng các kiệt tác mỹ thuật (tranh, tượng, kiến trúc) của các danh họa vĩ đại như Leonardo Da Vinci, Raphaen, Michelangelo... đều có chủ đề Thiên Chúa giáo.

Về nhân vật của các kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu thì *nhân vật nữ* có 3/5 (=60%), gồm "Vũ nữ Apsara", "Phật Quan âm nghìn mắt nghìn tay", "Thiếu nữ bên hoa huệ", chưa kể "Phật A-di-đà" đầy chất nữ tính, trống đồng Ngọc Lũ có tượng hình của *cối*, biểu tượng *sinh thực khí nữ* cũng thuộc phạm trù tính nữ (tín ngưỡng phồn thực). Điều đó cho thấy nông nghiệp lúa nước, với chế độ mẫu hệ và tín ngưỡng cầu sự sinh sôi, nảy nở đã ảnh hưởng đến đặc điểm văn hóa dân tộc và mỹ thuật cũng phản ánh tính chất này trong các kiệt tác.

Về địa điểm thì riêng tỉnh Bắc Ninh có 2 kiệt tác là tượng "Phật A-di-đà", "Phật Quan âm nghìn mắt, nghìn tay". Điều này dễ hiểu bởi mảnh đất Bắc Ninh khi vào thời kỳ đầu công nguyên đã là trung tâm Phật giáo Luy Lâu phồn thịnh, vang danh một thời trong lịch sử, với nhiều cao tăng Ấn Độ và chùa chiền được xây dựng.

Xem bảng thống kê sau:

T T	Kiệt tác tiêu biểu	Th ể loạ i	Ch ất liệ u	Niê n đại	Tác giả	Nh ân vật	Tôn giáo, tín ngưỡ ng
1 .	Trống đồng Ngọc Lũ	Điêu khắc - trạ ng trí	Đồng	tk. 5-7 TC N	Khuy ết danh	Có tính nữ	Tín ngưỡ ng phồn thực
2 .	Vũ nữ Apsa ra	Điêu khắc	Đá	tk. X	Khuy ết danh	Nữ	Ấn độ giáo
3 .	Phật A-di- đà	Điêu khắc	Đá	tk. XI	Khuy ết danh	Có tính nữ	Phật giáo
4 .	Phật Qua n âm NMN T	Điêu khắc	Gỗ	tk. XVI I	Trươ ng Thọ Nam (?)	Nữ	Phật giáo
5 .	Thiếu nữ bên hoa huệ	Hội họa	Sơn dầu	tk. XX	Tô Ngọc Vân	Nữ	Khôn g

2.2. Mối quan hệ giữa văn hóa và mỹ thuật

Diễn trình của mỹ thuật song hành trong dòng chảy văn hóa. Thành tựu của mỹ thuật cũng là thành tựu của văn hóa, phản ánh đặc điểm, tính chất của mỗi giai đoạn lịch sử của văn hóa.

Theo Trần Ngọc Thêm, tiến trình văn hóa Việt Nam có thể chia thành 6 giai đoạn: 1. văn hóa thời tiền sử, 2. văn hóa Văn Lang – Âu lạc, 3. văn hóa thời chống Bắc thuộc, 4. văn hóa Đại Việt, 5. văn hóa Đại Nam và 6. văn hóa hiện đại. Sáu giai đoạn này tạo thành ba lớp chồng lên nhau: 1. lớp văn hóa bản địa, 2. lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực, 3. lớp văn hóa giao lưu với Phương Tây^[8].

Trống đồng Ngọc Lũ là sản phẩm của lớp văn hóa bản địa. Thành tựu lớn nhất của giai đoạn này sau nghề trồng lúa nước là nghề luyện kim đồng. Trống đồng Đông Sơn xuất hiện vào những thế kỷ 7 – 5 TCN, gần với thời đại nhà nước Văn Lang, Âu Lạc. Mặc dù lịch sử của thời đại các vua Hùng chưa được tranh luận ngã ngũ nhưng hoa văn và các hoạt cảnh trên trống đồng đã phản ánh phần nào xã hội của nền văn minh nông nghiệp ngày ấy. Trống đồng Đông Sơn nói chung và trống đồng Ngọc Lũ nói riêng là “bộ lịch sử” bằng *hình* về xã hội Lạc Việt. Xã hội ấy phải có trình độ kỹ thuật và tay nghề rất cao của nghệ nhân mới có thể đúc được sản phẩm có độ phức tạp đến như vậy. Có ý kiến cho rằng xã hội Lạc Việt đã phát triển đến trình độ có nhà nước mới có thể tổ chức khai quặng, luyện kim, có trình độ khoa học nhất định mới tìm được vật liệu chịu lửa để làm khuôn đúc, hiểu biết tính năng hóa lý của hợp kim đồng... Xã hội ấy đã có phân tầng xã

hội, đã có phân hóa giàu nghèo được phản ánh trong hiện vật tùy táng ở các ngôi mộ. Đây cũng chính là giai đoạn đã tạo nên đỉnh cao rực rỡ trong lịch sử dân tộc – văn hóa và có ảnh hưởng đến toàn khu vực.

Ba kiệt tác tượng “Vũ nữ Apsara”, “Phật A-di-đà” và “Phật Quan âm nghìn mắt, nghìn tay” thuộc về lớp văn hóa Đại Việt, khi dân tộc Việt đã vượt thoát khỏi ngàn năm Bắc thuộc và bước vào giai đoạn tự chủ. Trong giai đoạn này, văn hóa dân tộc có sự du nhập của Phật giáo (ở miền Trung là Ấn độ giáo) và sau này có Nho giáo và Đạo giáo. Thời đại Lý – Trần chứng kiến sự phát triển cực thịnh của Phật giáo Việt Nam. Sự sùng kính, cảm hứng sáng tạo và thiên tài của nghệ nhân đã tạo ra kiệt tác tiêu biểu cho văn hóa Phật giáo Việt Nam. Trong sử sách Trung Hoa còn truyền tụng về bốn công trình nghệ thuật lớn của văn hóa Phật giáo thời Lý – Trần mà họ gọi là “An Nam tứ đại khí”, đó là *Tượng Phật chùa Quỳnh Lâm, Tháp Báo Thiên, Chuông Quy Điền và Vạc Phổ Minh*. Ngày nay, chùa Bái Đình tân tự (Ninh Bình) chưa hoàn thành mà đã lập các kỷ lục trong đó có kỷ lục về tượng đồng lớn nhất Đông Nam Á như: tượng Phật Tổ 100 tấn, 3 pho Tam Thế 50 tấn, Phật Di Lặc 100 tấn và Quan Thế Âm 90 tấn...

Thực ra, kiệt tác “Vũ nữ Apsara” thuộc vào dòng chảy riêng của văn hóa Chăm Pa từ thế kỷ II đến XV, khi Vương quốc Chăm Pa còn là quốc gia độc lập với Đại Việt. Đây là một nền văn hóa có sự phát triển rực rỡ của nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc, đặc biệt kiến trúc tháp Chăm cũng là kiệt tác mỹ thuật có tầm cỡ khu vực và thế giới, chứa đựng những bí ẩn của nghệ thuật và kỹ thuật

xây dựng tháp. Nền văn hóa Chăm Pa có ảnh hưởng và tiếp thu Ấn độ giáo, Phật giáo và Hồi giáo, tạo ra cho mỹ thuật Chăm một bản sắc độc đáo. Giai đoạn từ thế kỷ VII - XVI đến là giai đoạn phát triển rực rỡ của nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc với hàng trăm tháp, tượng, bệ thờ. Thánh địa Mỹ Sơn đã được công nhận là Di sản văn hóa thế giới.

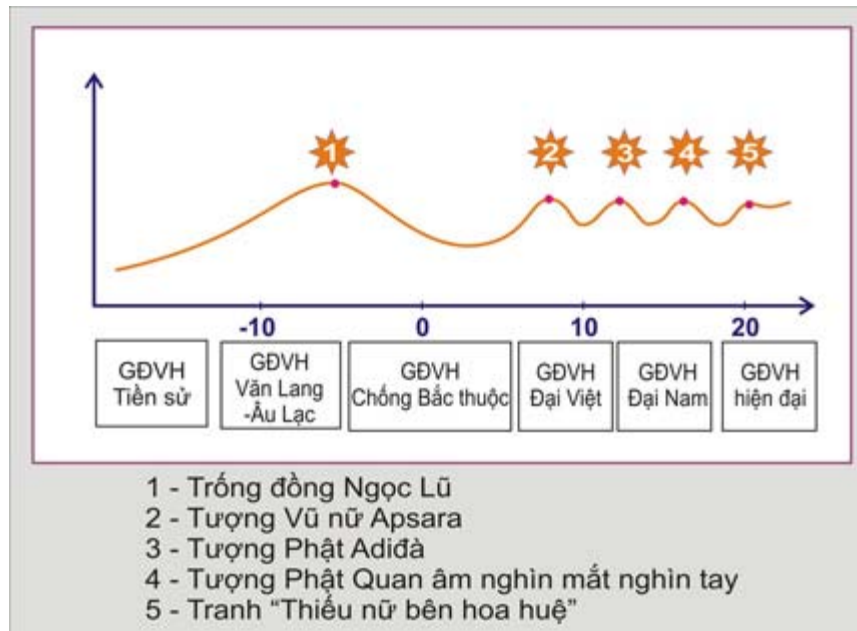
Kiệt tác “Thiếu nữ bên hoa huệ” của danh họa Tô Ngọc Vân ra đời trong bối cảnh văn hóa Việt Nam bước vào cuộc giao lưu văn hóa phương Tây. Sự giao lưu, tiếp biến đó đã làm biến đổi nền văn hóa Việt Nam trên mọi phương diện, đặc biệt trong lĩnh vực mỹ thuật.

Việc Pháp mở Trường Cao đẳng Mỹ thuật Đông Dương năm 1925 để đào tạo họa sĩ đã làm cho mỹ thuật Việt Nam sang một trang sử mới. Mỹ thuật được xây dựng trên cơ sở tạo hình phương Tây, theo tư duy duy lý, khoa học của định luật xa gần và giải phẫu. Các chất liệu mới được du nhập, trong đó có sơn dầu, đã mở rộng khả năng diễn tả, phản ánh hiện thực một cách vô cùng phong phú. Mỹ thuật có xu hướng dân chủ hóa, gần với đời sống. Tâm hồn, cốt cách của người Việt vẫn được chuyển tải và thể hiện đậm nét trong các tác phẩm của các nghệ sĩ Việt Nam từ họa sĩ Lê Huy Miến, người Việt Nam đầu tiên học vẽ tại Pháp, đến thế hệ đầu đàn học Trường Cao đẳng Mỹ thuật Đông Dương như Nguyễn Gia Trí, Tô Ngọc Vân, Trần Văn Cẩn, Nguyễn Phan Chánh, Nguyễn Đỗ Cung, Nguyễn Tư Nghiêm, Nguyễn Sáng, Bùi Xuân Phái, Dương Bích Liên... Các bức tranh của họ rất khác tranh Pháp mà rất Việt Nam trong bố cục, màu sắc, đường nét. Nổi tiếng trong

số đó phải kể đến các bức tranh tiêu biểu như “Em Thúy” (Trần Văn Cẩn), “Chơi ô ăn quan” (Nguyễn Phan Chánh), “Giống” (Nguyễn Tư Nghiêm), “Kết nạp Đảng trên trận địa” (Nguyễn Sáng)...

Bức tranh “Thiếu nữ bên hoa huệ” của họa sĩ Tô Ngọc Vân là một minh chứng thể hiện rất rõ sự giao lưu tiếp biến văn hóa thể hiện trong lĩnh vực mỹ thuật. Chất liệu sơn dầu vẽ trên *toan*, hình họa và giải phẫu của nhân vật theo kỹ thuật tạo hình phương Tây. Nhân vật là con người cụ thể của một khoảng khắc của đời sống, mặc *áo dài* (một kết quả giao lưu tiếp biến văn hóa), trong khung cảnh thơ mộng của đời sống thị dân. Thiếu nữ được vẽ với kỹ thuật hình họa vững vàng. Mặc dù được vẽ theo lối hiện thực, nhưng không tẻ nhạt, đi sâu vào chi tiết như lối vẽ phương Tây. Khối được đơn giản hóa, đôi chỗ chỉ gợi để diễn tả khối, giản lược tối đa độ chuyển đậm nhạt. Đôi chỗ họa sĩ buông vài nét bút rất chặt lọc, tạo độ nhấn. Nhìn chung toàn bộ tác phẩm được giản lược về màu, khối và hình mà vẫn diễn tả được ánh sáng và không gian. Phải chăng đó cái riêng, cái độc đáo của Tô Ngọc Vân trong kiệt tác “Thiếu nữ bên hoa huệ”.

Biểu đồ diễn trình mỹ thuật qua các kiệt tác tiêu biểu:



<!--[if !vml]-->

3. Thay lời kết luận

Mỹ thuật Việt Nam có lịch sử hàng ngàn năm, gắn với các giai đoạn và các lớp văn hóa. Quá trình lịch sử ấy đã sản sinh ra các kiệt tác trong đó có các kiệt tác tiêu biểu, đã phản ánh khá đầy đủ các đặc điểm, tính chất của các giai đoạn và các lớp văn hóa.

Dòng chảy mỹ thuật không phải lúc nào cũng thuận dòng. Mỹ thuật Đông Sơn phát triển với đỉnh cao rực rỡ với nghệ thuật trang trí với đạt đến tuyệt mỹ, nhưng lại tàn và bị gián đoạn trong thời gian ngàn năm Bắc thuộc. Giai đoạn tiếp nối sau khi dân tộc đã bước vào giai đoạn tự chủ thì nghệ thuật trang trí cách điệu với các *mô-típ hình học* không được tiếp nối. Chỉ còn vang vọng trên cặp váy Mường (Tù Chi) và mãi mãi khiến

chúng ta ngưỡng mộ di sản của cha ông được phát lộ từ trong lòng đất.

Tôn giáo, tín ngưỡng có vai trò bệ đỡ cho các thành tựu mỹ thuật. Với nền mỹ thuật Đông Sơn, tín ngưỡng phồn thực được biểu hiện đầy đủ và toàn diện nhất trên trống đồng; Phật giáo là nguồn cảm hứng to lớn để người nghệ sĩ đã sáng tạo ra những kiệt tác điêu khắc tuyệt mỹ, cũng như Ấn độ giáo đối với nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc Chăm, tín ngưỡng thờ Thành Hoàng làng với mỹ thuật đình làng...

Nhìn chung, mỹ thuật dân gian vẫn là nét chủ đạo của di sản mỹ thuật truyền thống. Những người nghệ nhân – nghệ sĩ dân gian vô danh nhưng đã sáng tạo ra một khối lượng di sản văn hóa đặc sắc, thể hiện tài trí, thẩm mỹ của người Việt qua kiến trúc, điêu khắc.

Việt Nam có quá trình giao lưu, tiếp biến với văn hóa Trung Hoa, một nền văn hóa lớn có sự phát triển mạnh mẽ của hội họa, có lý luận tạo hình với *Lục pháp luận* từ thế kỷ thứ VI sớm nhất trên thế giới, có danh họa nổi tiếng thế giới nhưng hội họa Việt Nam truyền thống hầu như không có giao lưu, tiếp biến với hội họa Trung Hoa và hội họa truyền thống Việt Nam không có thành tựu như điêu khắc và kiến trúc.

Bước thời kỳ hiện đại, mặc dầu trong bối cảnh thuộc địa, bị bức nhận văn hóa phương Tây, người Việt vẫn tiếp thu và tiếp biến các giá trị văn hóa nhân loại để làm giàu cho văn hóa của mình. Chỉ trong vòng có hai thập kỷ (từ 1925 đến 1945), các thế hệ họa sĩ của Trường Cao đẳng Mỹ thuật Đông

Dương đã tiếp thu nghệ thuật tạo hình phương Tây để đặt nền móng cho mỹ thuật Việt Nam hôm nay, vừa có tính hiện đại, vừa có tính dân tộc.

Do khuôn khổ của bài khảo cứu nên còn những kiệt tác cũng rất đáng tự hào của mỹ thuật Việt Nam chưa được đề cập như kiến trúc và điêu khắc đình làng của các ngôi đình làng tiêu biểu Tây Đằng, Chu Quyến, Đình Bảng...; các ngôi chùa Tây Phương, Bút Tháp...; nhà thờ đá Phát Diệm...; đặc biệt là nghệ thuật kiến trúc tháp Chăm, mỹ thuật cổ đô Huế, mỹ thuật giai đoạn hiện đại...

Hơn nữa, trong các kiệt tác mỹ thuật tiêu biểu còn rất nhiều vấn đề còn ẩn chứa, đòi hỏi chúng ta cần tiếp tục khám phá và giải mã.

TÀI LIỆU THAM KHẢO CHÍNH

1. Nguyễn Phi Hoanh (1970): *Lược sử mỹ thuật Việt Nam*, Nxb KHXH, Hà Nội.
2. Trang Thanh Hiền: "*Tượng A-di-đà chùa Phật Tích - những giả thiết*", <http://daitangkinhvietnam.org/lich-su-phat-giao/phat-giao-viet-nam/1244-tng-a-di-a-chua-pht-tich-va-nhng-gi-thit.html>
3. Trần Ngọc Thêm (2001): *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb Tp.HCM.

4. Chu Quang Trứ (1999): *Mỹ thuật Lý Trần – Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb Mỹ thuật, Hà Nội.
5. Lê Văn Siêu: *"Ý nghĩa hình vẽ trên bề mặt trống đồng Ngọc Lũ"*, <http://www.hugle.net/bi-an-cua-pho-tuong-phat-chua-but-thap/>
6. Trịnh Quang Vũ (2009): *Lược sử mỹ thuật Việt Nam*, Nxb Từ điển Bách khoa, Hà Nội.

Chú thích

^[1] Xem Lê Văn Siêu *"Việt Nam Văn minh sử"*: <http://tusach.thuvienkhoahoc.com/wiki/>

^[2] Trong bài minh văn khắc trên tấm bia "Vạn Phúc Đại Thiên tự bi" niên hiệu Chính Hòa năm thứ 7 (1687) hiện dựng trước Nhà tổ của chùa, có đoạn viết "Vua thứ ba triều Lý, năm Long Thụy Thái Bình 4 (tức năm 1057) cất lên cây tháp quý cao nghìn trượng, lại dựng lập pho tượng mình vàng cao sáu xích..."

^[3] Căn cứ vào phong cách và hoa tiết của hoa văn, có ý kiến cho rằng bộ tượng đã được làm lại ở đời Lê. Đến khi phục chế pho tượng năm 1959 đã phát hiện bộ tượng bị thiếu đi một khối cầu. Căn cứ vào đó có thể xác định chiều cao pho tượng có thể thêm 60 cm nữa. (Theo Trang Thanh Hiên)

^[4] Thể kiết già có hai loại: kiết già toàn phần và bán kiết già. Kiết già toàn phần là lộ 2 lòng bàn chân trên đùi, còn gọi là thể hàng ma. Bán kiết già chỉ lộ một lòng bàn chân trái

hoặc phải, còn gọi là: hàng ma lộ bàn chân phải và hàng ma lộ bàn chân trái. Áo phủ toàn bộ phần đùi nên khó xác định là nhân vật ngồi kiết già hay bán kiết già. Từ điển biểu tượng văn hoá thế giới. Nxb Đà Nẵng 1997.

[5] Năm 1947, chùa Phật Tích bị Pháp phá hủy, đầu pho tượng A-di-đà bị gãy. Đến 1956-57 đầu tượng được phục chế theo tư liệu ảnh chụp lưu trữ tại Viện Viễn đông Bác cổ.

[6] Trên bệ tượng ghi: Nam Đông Giao, Thọ Nam – Trương tiên sinh – phụng khắc (tạm hiểu: Nam Đông Giao là địa chỉ, Thọ Nam là tên hiệu, Trương là họ, tiên sinh là bậc trí giả, phụng khắc là phụng mệnh trời đất dựng tượng để thờ); cũng có ý kiến cho rằng người phụng khắc là người bỏ tiền ra để thuê thợ khắc tượng, rồi công đức pho tượng cho chùa.

[7] Thống kê trong Từ điển văn học (Nxb KHXH, Hà Nội, 1983-1984), trong 95 mục từ tác phẩm văn học Việt Nam thì có 69 tác phẩm thơ và 26 tác phẩm văn xuôi, tức là thơ chiếm 72,6 % (trong số 26 mục từ văn xuôi có rất nhiều tác phẩm thuộc thể loại hịch, chèo, tuồng... là những thể loại mang đậm chất thơ). Dẫn theo Trần Ngọc Thêm, Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam, Nxb Tp.HCM, 2001, tr. 289.

Trần Ngọc Thêm, Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam, Nxb Tp.HCM, 2001, tr. 75.

Thiền định là gì ?

Fabrice Midal

Hoang Phong dịch



Đức Phật

Campuchea (Angkor Thom, cuối thế kỷ XII)
Sa thạch, bảo tàng viện Guimet, Paris

*Hỡi những ai mong muốn bảo vệ tâm thức
mình!*

*Với đôi bàn tay chắp lại,
tôi xin được khuyên họ một lời này:
Hãy cố gắng,
giữ cho sự chú tâm và cảnh giác luôn thật
mạnh,
bằng tất cả nghị lực của chính mình.
Tịch Thiên (Shantideva)*

Lời giới thiệu của người dịch:

Tác giả Fabrice Midal là một nhà sư người Pháp, đỗ tiến sĩ triết học tại đại học Sorbonne Paris. Ông có một cách hành văn rất chính xác, thiết thực, thế nhưng cũng thật sâu sắc và uyên bác. Ông không viết với ngòi bút phân tích của một học giả Phật Giáo mà bằng con tim mở rộng của một vị thiền sư.

Trong một quyển sách nhỏ mang tựa đề "Phật Giáo Nhập Môn" (ABC du Bouddhisme, nhà xuất bản Grancher, 2008), sau khi trình bày về hiện trạng ngày nay của Phật Giáo tại Tây Phương trong chương I, thì tiếp theo đó trong chương II ông đã đề cập ngay đến một chủ đề thật then chốt trong Phật Giáo là thiền định. Thật thế, một tôn giáo muốn được xem là toàn vẹn cần phải có một nền móng vững vàng về cả hai mặt: trước hết là một cấu trúc chặt chẽ về tín ngưỡng, và sau đó là một phương pháp tu tập thích nghi. Thiết nghĩ ngoài phần giáo lý siêu việt thì Phật giáo còn cống hiến một phương pháp tu tập thật khoa học, thiết thực và vô cùng sâu sắc. Dưới đây là phần chuyển ngữ toàn bộ chương II của tập sách nói về thiền định.

Cũng xin mạn phép lưu ý người đọc là diễn tả một thể dạng tâm linh bằng lời nói hay bằng chữ viết mang tính cách công thức, quy ước và "thô thiển" đã là một việc khó, thế nhưng dịch thuật đôi khi cũng phải đối đầu với các khó khăn khác nữa, đây là phải làm thế nào để chuyển đạt một cách trung thực được ý nghĩa đã được diễn tả bằng một ngôn ngữ khác. Nhằm mục đích tránh bớt phần nào các khó khăn này người dịch xin mạn phép ghép thêm vào nguyên bản một vài lời ghi chú nếu thấy cần nhằm giúp người đọc dễ theo dõi hơn. Các lời ghi chú này sẽ được trình bày bằng chữ nghiêng, đặt giữa hai dấu ngoặc, nhằm để dễ nhận biết và nhất là để kính trọng sự toàn vẹn của nguyên bản.

Luyện tập thiền định là gì ?

Lợi ích mang lại từ sự chú tâm là một trong những khám phá kỳ diệu nhất của Đức Phật. Sự chú tâm là một phương thuốc nhằm điều trị mọi thứ bệnh tật của chúng ta. Đây là chiếc chìa khóa mở ra cánh cửa của Giác Ngộ.

Thiền trong Phật Giáo không có nghĩa là suy tư về một thứ gì hay mổ xẻ một chủ đề nào cả, mà đúng hơn là cách giúp chúng ta quán thấy ý nghĩa của thực tại trong sự toàn vẹn của nó. Lời khuyên sau đây thật hết sức giản dị : *"Hãy sử dụng tâm thức mình để quan sát tâm thức của chính mình"*. Đây cũng chính là sức mạnh mầu nhiệm nhất của sự chú tâm. Nếu giữ được sự cảnh giác trước các biến cố xảy ra thì chúng ta cũng sẽ vượt thoát khỏi sự chi phối của chúng dễ dàng hơn. Mỗi khi cảm thấy bức dọc thì không nên tìm cách để lẫn tránh nó, cũng không nuôi dưỡng nó hay ra sức để mà tìm hiểu nó. Tốt hơn là chỉ nên chú tâm theo dõi xem nó xuất hiện, tồn tại và biến mất như thế nào. Đây là cách giúp chúng ta thâm nhập vào bản chất sâu kín nhất của nó để biến cải nó.

Quả thật không mấy khi khái niệm về sự chú tâm được nêu lên trong thế giới Tây Phương, ngoại trừ bởi vài học giả thật hiếm hoi chẳng hạn như nữ triết gia Simone Weil. Theo bà thì chúng ta không hề nhìn thấy vai trò đích thật của ý chí trong sự hiện hữu của chính mình, mà chỉ xem đấy như là một thứ

nỗ lực, một sự cố gắng gần như là máy móc để chủ động hiện thực: "Nếu chỉ biết gồng mình, cắn răng lại cho thật chặt để thực thi đạo đức, để làm thơ hay là để tìm kiếm một giải pháp nhằm gỡ rối cho một vấn đề nào đó, thì quả thật chẳng có gì lại có thể ngu ngốc hơn thế được? Sự chú tâm nào có dính dáng gì đến các thứ ấy".

Tại nơi thâm sâu nhất của sự chú tâm đã có tiềm ẩn sẵn một sự chấp nhận nào đó mang tính cách mặc nhiên giúp chúng ta tiếp cận trực tiếp với những gì hiển hiện ra và không thắc mắc gì cả (*sự chú tâm giúp chúng ta chấp nhận hiện thực hiển hiện ra như thế một cách thật "tự nhiên" và "hợp lý"*).

Tìm cách để hiểu biết thì cũng chẳng khác gì là một sự tránh né (*tìm hiểu tức có nghĩa là phân tích một thứ gì thuộc bên ngoài chúng ta và khác với chúng ta*). Một hình thức tự tránh ra xa. Con đường thì trái lại là một phương tiện giúp chúng ta đạt được một sự tiếp cận nào đó. Trở thành người Phật Giáo là một chuyện thật hết sức đơn giản: chỉ cần biết tiếp cận với những gì hiển hiện ra như thế, không tìm cách loại bỏ chúng và cũng không cố gắng nắm bắt lấy chúng (*trở về với chính mình và hòa nhập với hiện thực là cách giúp mình trở thành một người Phật Giáo*).

Tại sao lại luyện tập thiền định, nó mang lại cho ta những lợi ích gì ?

Thiền định mang lại sự an lạc, chữa lành các bệnh tật của tâm thức và điều dưỡng cho thân xác.

Thiền định đưa chúng ta trở về với thực tại, giúp chúng ta hòa nhập trong từng giây phút một với các kinh nghiệm cảm nhận của chính mình trong cuộc sống. Đây cũng là cách giúp chúng ta thoát ra khỏi sự kiềm tỏa của các phản ứng tự động và máy móc của tư duy, luôn liên kết với nhau để trói buộc chúng ta. Sự sống của chúng ta thật ra chỉ là một sự sinh tồn máy móc, điều khiển bởi các phản ứng tự động (*sự sống ấy thật ra chỉ là một chuỗi dài các phản ứng tự động, chi phối bởi bản năng và các xu hướng sẵn có - tức là nghiệp - khiến cho chúng ta không còn kịp suy nghĩ hay xét đoán gì nữa cả mà chỉ biết giao phó cho các phản ứng quy ước và hời hợt của tư duy điều khiển mình một cách máy móc*); thiền định trái lại tập cho chúng ta biết trở về với thực tại và những gì mà chúng ta cảm nhận được. Sự trở về với chính mình sẽ mang lại cho ta một niềm an lạc vô biên. Chúng ta sẽ khám phá ra được một thể dạng thật đơn sơ, một thể dạng tự nhiên là như thế, nó không cần phải dựa vào bất cứ gì để mà hình thành (*nào có gì lại có thể hiển hiện ra một cách giản dị và đơn sơ hơn hiện thực được: nó chỉ là như thế!*).

Rất nhiều y sĩ và khoa học gia đã chứng minh cho thấy là thiền định có khả năng làm nhẹ bớt đi các chứng căng thẳng thần kinh và lo âu quá đáng và chữa lành được nhiều thứ bệnh phát sinh từ tình trạng trầm cảm.

Thiền định giúp mình tự biến cải một cách tích cực, nhìn thấy được nỗi khổ đau riêng tư và vượt lên trên những nhằm lẫn của chính mình.

Thiền định là cách giúp chúng ta trực tiếp quan sát các kinh nghiệm cảm nhận của chính mình. Nhờ đó chúng ta sẽ khám phá ra là các kinh nghiệm cảm nhận ấy luôn biến động, khi thì rất mù mờ, thế nhưng cũng có lúc thì khá minh bạch. Thật thế, khi thì chúng ta nổi nóng, khi lại ganh tị, lại cũng có lúc chúng ta tập trung được sự chú tâm. Tuy nhiên thông thường thì chúng ta nào có để ý làm gì đến các thứ mà chúng ta đang cảm nhận được hay đang suy nghĩ đâu. Tư duy và các kinh nghiệm cảm nhận cứ thế mà sinh ra, tồn tại được một lúc rồi biến mất.

Theo quan điểm của Phật giáo thì tư duy được hình thành một cách rất công thức dựa vào các ngôn từ hiển hiện ra trong đầu mình, để mà buộc chặt mình với chúng (*tư duy được công thức hóa xuyên qua các ngôn từ quy ước, chúng điều khiển các hành động của chúng ta một cách máy móc*); chúng liên tục hiển hiện và che khuất tâm thức của chúng ta khiến chúng ta không còn nhìn thấy thế giới một cách minh bạch được nữa (*nhìn thế giới xuyên qua các tư duy đã được công thức hóa*). Đây chỉ là các thứ tư duy không được đúng thật bởi vì tư duy đúng thật luôn mang tính cách trực tiếp và tự phát (*có nghĩa là không bị, hoặc trước khi bị công thức hóa*), biểu lộ qua một cử chỉ, một ngôn từ nào đó. Nói cách khác thì Phật Giáo xem tư duy đúng thật chính là thực tại, tư duy ấy khác hẳn với các tư duy khác (*luôn bị chi phối bởi quy ước*

và điều khiến bởi bản năng) chỉ nhằm tách rời chúng ta ra khỏi hiện thực.

Đôi khi chúng ta cũng mang trong trí những thứ tư duy thật dai dẳng tương tự như một sự ám ảnh, thí dụ: "Chẳng ai hiểu tôi cả"; "Tất cả mọi sự cứ theo nhau mà xảy đến với tôi thật tệ hại"; "Tôi chỉ là một tên vô dụng"; "Tôi chán ghét tôi vô cùng"; "Tôi chỉ là một đứa vô tích sự"; "Hắn là một tên quá hung ác và tôi thì chỉ muốn tìm cách làm thế nào để trả thù"... Thiền định chính là cách tập cho chúng ta biết quay trở về với thể dạng tâm thức không tự nhận diện mình qua các thứ tư duy đại loại như trên đây. Chẳng hạn như thay vì cho là mình đang bị sự giận dữ đầy đọa khiến cho mình trở nên hung dữ thì chỉ nên đơn giản (*đứng ra xa để mà*) quan sát nó thể thôi (*tức theo dõi và quan sát sự giận dữ và không hề xem sự giận dữ là của mình hay là chính mình*).

Thiền định giúp chúng ta mở rộng lòng mình để đón nhận một thể dạng tâm linh đích thật và để tận hưởng các kinh nghiệm cảm nhận về thực tại cũng như một tình thương yêu vô điều kiện.

Thiền định cũng là một con đường tu tập tâm linh. Mục đích của nó là giúp chúng ta buông bỏ tham vọng muốn chủ động được mọi thứ, hầu giúp chúng ta biết mở rộng lòng mình để đón nhận một thực tại to rộng hơn so với cái tôi nhỏ bé và đầy lo âu của chính mình. Đây cũng chính là cách giúp chúng ta buông bỏ quyết tâm chỉ biết nghiền ngẫm về các tham vọng riêng tư của mình, hầu giúp

mình có thể tìm thấy được sự thanh thản trong một không gian rộng mở đầy sinh khí và nhiệt tình.

Tất cả các vị thánh nhân và các nhân vật thần bí dù thuộc vào bất cứ một dân tộc nào, nếu muốn nâng cao giá trị của mình lên thì cũng đều phải dựa vào một sự hậu thuẫn liên quan đến thiên định. Sự hậu thuẫn ấy không nhất thiết chỉ thuộc vào bối cảnh cá biệt của Phật Giáo. Nó cũng đã được học phái Sufi (*soufisme / sufism hay Ahl al-soufa*) của Hồi Giáo và một số học phái Ki-tô Giáo cũng như một số bộ tộc thổ dân của lục địa Mỹ Châu thực hành. Căn bản thiên định ấy chỉ đơn giản là như thế. Thế nhưng thật ra đây lại là một cách khám phá ra không gian rộng mở của tình thương yêu, giúp chúng ta vượt lên trên mọi sự trói buộc.

Nếu nhìn từ khía cạnh đó và một khi thiên định được giảng dạy thật đầy đủ và đúng đắn thì đây sẽ là một phương tiện giúp trực tiếp mang lại cho chúng ta một cuộc sống tâm linh đúng nghĩa của nó. Con đường ấy đòi hỏi chúng ta phải có một sự quyết tâm nào đó nhằm tháo gỡ cái mặt nạ của chính mình và loại bỏ mọi thứ ảo giác, hầu giúp chúng ta đối đầu với mọi chướng ngại có thể cản trở sự mở rộng của tâm hồn mình.

Vậy sự chú tâm là gì?

Sự chú tâm là một luồng ánh sáng soi rõ những gì mà nó rơi vào. Khi chúng ta chú tâm vào hơi thở thì tình trạng xao lãng thường chi phối chúng ta cũng sẽ tan biến

hết, hơi thở theo đó cũng trở nên êm dịu khiến chúng ta cảm thấy thanh thản hơn.

Mục đích của thiền định là nhằm phát huy sự chú tâm và giữ cho sự chú tâm đó không rời khỏi đối tượng được quan sát. Thí dụ tôi không nhìn vào hơi thở của tôi mà tôi trở thành hơi thở của chính tôi.

Thiền định không phải là một sức mạnh cá biệt của tâm thức mà đúng hơn là bản chất của chính tâm thức. Tâm thức là một khả năng giúp chúng ta hợp nhất với những gì mà chúng ta quán xét. Tôi cần một miếng táo. Sự chú tâm của tôi hòa nhập tôi với hương vị của miếng táo.

Tính cách nhị nguyên mà chúng ta thường tạo dựng ra như là một thứ ranh giới nhằm phân cách người quan sát và vật thể được quan sát - tức giữa chủ thể và đối tượng, hay là giữa ta và người khác - sẽ biến mất khi chúng ta phát động được sự chú tâm.

Muốn thiền định thì phải làm thế nào?

Thiền định là cách giữ thân xác, hơi thở và tâm thức của mình luôn an trú trong hiện tại.

Nói một cách tổng quát thì chúng ta có thể tự xem mình là nơi hội ngộ giữa thân xác và tâm thức của chính mình. Tuy nhiên cũng nên lưu ý là hình ảnh tạm mượn trên đây không phải là một khái niệm của Phật Giáo (*vì Phật giáo không xem tâm thức là một thực thể khác với thân xác*), do đó một người

Phật Giáo không được xem thân xác độc lập với tâm thức mà chỉ nên xem hơi thở đảm nhiệm một vai trò trọng yếu hơn trong việc chuyển tải sự sống và giúp cho chúng ta trở nên sinh động.

Phải chọn một tư thế ngồi thật đúng

Ngồi không phải chỉ có nghĩa là một động tác riêng rẽ của thân xác mà liên quan đến toàn diện con người của mình.

Trước hết bạn hãy ngồi xuống. Sau đó thì hình dung ra hình ảnh của chính mình đang ngồi thật vững vàng trên mặt đất của địa cầu này.

Thân xác bạn biểu trưng cho một sự kết hợp giữa địa cầu và bầu trời cao, và con tim của bạn là chiếc vương miện của một vị đế vương. Hãy đặt chiếc vương miện của con tim bạn trở về đúng chỗ của nó (*trên đầu mình*). Sau đó thì hãy hình dung chiếc vương miện nằm uy nghi tại vị trí thật hoàn hảo ấy và đón chào nó. Đây là cách tự đặt mình vào một tư thế sẵn sàng để đón nhận bầu không gian của thực tại. Hãy cố gắng hòa nhập vào cái thể dạng hiện hữu đang phát động một cách tự nhiên ấy (*không cần kêu gọi đến một sức mạnh thiêng liêng nào cả*). Nhìn theo khía cạnh đó thì chỉ riêng tư thế ngồi cũng đủ để biểu trưng trọn vẹn cho toàn thể giáo huấn (*tư thế ngồi không những chỉ liên hệ với thân xác mà còn phản ánh thể dạng tâm thần của mình nữa, sự liên kết đó giữa thân xác và tâm thức qua thể ngồi sẽ giúp buộc chặt sự hiện hữu của mình vào thực tại - tức đang ngồi thật vững chắc trên mặt đất này -*

và đây cũng chính là nền móng căn bản nhất của giáo huấn nhà Phật).

Tùy theo học phái mà các lời hướng dẫn về phương pháp thiền định cũng có đôi chút khác biệt, tuy nhiên tất cả đều xem trọng việc chuẩn bị cách ngồi như thế nào để có thể giúp người hành thiền hòa nhập vào thân xác của mình và giữ cho thân xác đó luôn thẳng đứng và trang nghiêm (*tư thế ngồi rất quan trọng vì nó sẽ phản ảnh thể dạng tâm thức của người hành thiền. Khi nhìn vào một người lão luyện đang ngồi hành thiền thì cũng có thể hình dung ra thể dạng tâm thần hay mức độ "nhập định" của người ấy. Tư thế ngồi của họ vững vàng như một trái núi, toàn thân tỏa ra một sự thanh thản, tĩnh lặng và trang nghiêm có thể khiến cho chúng ta phải bàng hoàng và kính phục*).

Nếu bạn muốn ngồi đúng theo tư thế trên đây thì phải giữ lưng cho thật thẳng đồng thời vẫn giữ được sự thoải mái. Cách ngồi đó sẽ giúp bạn cảm thấy được sự "vững chắc" và "thẳng đứng" của lưng liên hệ mật thiết với sự "mềm mại" và "mở rộng" của lồng ngực - đây là một cách biểu trưng cho sự kết hợp giữa nghị lực giúp mình nhìn thẳng vào những gì là như thế và sự mong manh (*của nhịp thở nơi lồng ngực*) giúp mình trở nên mềm mại hơn.

Điều quan trọng là bạn phải giữ cho thân xác luôn thư giãn. Tùy theo học phái, hai chân có thể tréo vào nhau theo tư thế hoa sen hay bán già, hoặc chỉ cần ngồi với hai chân gập lại cũng đủ. Tuy nhiên cũng có thể ngồi trên ghế - cách ngồi này cũng tốt

thế nhưng phải giữ lưng thật thẳng và không được tựa vào lưng ghế (*muốn cho thế ngồi được thoái mái và vững chắc thì cần phải có một "tọa cụ", tức là một cái gối hình tròn, vuông hay bán nguyệt, nhồi bông, bề dày có thể gia giảm tùy theo từng người, đôi khi phải mất rất nhiều thời gian để điều chỉnh bề dày của tọa cụ sao cho thật thích hợp với mình. Cũng xin mạn phép nêu lên một chi tiết nhỏ khác là các người hành thiền trong các học phái Zen đều có những chiếc tọa cụ may đúng theo quy tắc, vải bằng chỉ sợi thiên nhiên, nhuộm bằng màu lấy từ vỏ cây, tọa cụ độn bằng các vật liệu thiên nhiên như bông gòn, rơm, hoặc các loại hạt phơi khô... Tuy nhiên người mới tập có thể dùng bất cứ gì để ngồi, chẳng hạn như gối nằm hay một vật gì khác, mục đích là mông và hai đầu gối tạo ra ba điểm tựa giữ cho thế ngồi được vững chắc).*

Dù sao thì bạn cũng không nên quá quan tâm hay lo lắng. Tư thế ngồi chưa phải là toàn bộ kỹ thuật tập luyện, đây chỉ là một cách "loan báo" trước thế thôi. Ngồi thật đúng cách cũng là để biểu lộ quyết tâm của mình nhằm giữ cho thân người luôn được thẳng, linh hoạt và không ngủ gục. Chọn cho mình cách ngồi như thế cũng có nghĩa là bắt chước theo hình ảnh nhập định của Đức Phật. Một cách để trở thành Phật. Dù sao thì đây cũng không phải là một phương tiện nhằm mong cầu đạt được một thứ gì cả. Tư thế ngồi thiền tự nó chỉ có nghĩa là sự tu tập. Có thể ví tư thế ngồi là một quả núi mà người hành thiền có thể tìm thấy nơi đó một chỗ ẩn cư thuận lợi, dù là họ đang phải sống trong bất cứ một bối cảnh nào.

Sau khi ngồi xong thì tập thở!

Sau khi chuẩn bị xong cho tư thế ngồi thì bạn hãy bắt đầu chú tâm vào hơi thở và sự chú tâm phải thật vững vàng, dù sao thì đây cũng không có nghĩa là phải gồng mình lên mới theo dõi được hơi thở. Có thể ví sự chú tâm như một chiếc neo giúp cho mình khỏi bị trôi dạt đi nơi khác. Cứ để cho không khí thâm nhập vào cơ thể mình, khiến cho bụng căng phồng và làm nở rộng lồng ngực, và sau đó thì cứ để cho không khí tự nhiên trở ra và tan biến vào không gian. Không khí thâm nhập vào bạn và buộc chặt bạn vào mặt đất này, nó lưu chuyển xuyên qua thân xác bạn và sau đó thì ra đi. Bạn không nên tìm cách giữ lại một thứ gì cả. Không đặt ra thêm một thứ gì cả. Chỉ cần xem đây là như thế.

Sau hết thì phải giải quyết thế nào với các ý nghĩ của mình?

Tất nhiên là không thể nào tránh khỏi các thứ ý nghĩ và xúc cảm đến viếng thăm bạn, kể cả trường hợp chúng có thể tràn ngập tâm thức bạn. Thế nhưng chủ đích của phép thiền định là không nhằm vào việc xô đuổi chúng mà đúng hơn là chỉ tìm cách để quan sát quá trình xuất hiện và biến mất của chúng. Thật hết sức quan trọng phải ghi nhớ điều này.

Không có gì sai lầm hơn khi cho rằng luyện tập thiền định là cách giúp tạo ra cho mình một thể dạng không còn ý nghĩ gì trong tâm trí mình nữa. Thật thế, thiền định không

phải là một phương tiện giúp mình đạt được một thành tích nào cả!

Tất nhiên là đôi khi chúng ta cũng có thể cảm thấy không được vừa ý lắm với các kết quả mang lại hoặc cũng có thể là hoàn toàn thất vọng sau khi nhận ra trong suốt buổi hành thiền mình chỉ thấy hiện ra toàn là những thứ chuyện tào lao vô tích sự, chúng liên tiếp thay nhau diễn ra trong tâm thức mình. Chủ đích của việc luyện tập là giúp thiết lập một mối tương quan đúng thật giữa chính mình và thực tại, thế nhưng trên thực tế thì mình lại vướng vào một cuộc phiêu lưu bất tận! Tuy nhiên cũng nên hiểu rằng luyện tập thiền định chính là cách giúp mình tiếp cận với thực trạng trên đây mà không bình luận gì cả (*theo dõi sự vận hành của tư duy nhưng "dừng đứng" không diễn đạt hay phát lộ một xúc cảm nào dù đấy là vui hay buồn, chỉ quan sát các tư duy hiện ra và biến mất đi, chúng không phải là mình, cũng không phải là của mình*).

Phép luyện tập ấy thật đơn giản và dễ thực hiện. Ngoài sự chú tâm ra thì không có một mục đích nào khác hơn cần phải đạt được. Nhất thiết chỉ cần mở rộng lòng mình để tiếp đón bầu không gian biểu trưng cho sự hiện diện của mình và của thế giới mỗi khi chúng hiện ra thế thôi.

Thế nhưng tại sao phép luyện tập ấy lại khó thực hiện đến thế?

Nguyên tắc luyện tập thiền định tuy có vẻ đơn giản thế nhưng cũng khá khó. Thật

thế, thiền định không giống như tập thể dục mà thật ra là một phương pháp toàn vẹn giúp cải biến tất cả những gì có thể làm phương hại đến bầu không gian sâu rộng của sự sống.

Đôi khi chúng ta cũng muốn đem ra thực hành những gì đã học được trong sách vở, thế nhưng khi bắt tay vào thì lại dễ thôi chí.

Chúng ta chỉ muốn có kết quả ngay tức khắc. Sự kiện này cũng dễ hiểu thôi, bởi vì chúng ta đều là nạn nhân của cuộc chạy đua nhằm vào hiệu quả và xu hướng hưởng thụ tối đa, cũng như của tình trạng thiếu kiên nhẫn đang lan tràn khắp nơi ngày nay. Thiền định trước hết là một nghệ thuật sống, thế nhưng ngày nay thì cái nghệ thuật ấy đã biến mất trong thế giới Tây Phương (*thật ra thì nó cũng đã biến mất trong thế giới Đông Phương khi cái thế giới này chỉ biết nhìn vào lý tưởng và các giá trị vật chất của các xã hội Tây Phương*). Thiền định luôn đòi hỏi phải kiên nhẫn và quyết tâm.

Thiền định cắt đứt cội rễ của lòng tham chỉ mong sao cho mọi sự xảy ra thật dễ dàng, thí dụ như khi bật đèn thì ánh sáng phải tỏa ra ngay tức khắc. Nếu chỉ biết nhìn mọi sự theo cách đó thì bạn sẽ chẳng bao giờ có thể trở thành một người hành thiền thành thạo được và cũng sẽ chẳng chủ động được một thứ gì cả. Có phải mỗi ngày khi dọn cơm thì chúng ta lại phải bày biện bát đĩa hay không? Có phải mỗi ngày chúng ta lại phải đối đầu với đủ mọi thứ xao lãng và các lầm lỗi của mình hay chẳng? Chúng ta chỉ có thể

thăng tiến trên con đường thiền định khi nào đủ sức tự biến cải mình nhanh hơn ảnh hưởng chi phối bởi mọi thứ hoang mang. Thật hết sức quan trọng không được xem các thứ hoang mang ấy như là các trở ngại cần phải loại bỏ mà nên xem chúng là những cơ hội nhằm giúp mình gia tăng gấp đôi sức mạnh của sự chú tâm trong cuộc sống.

Thật lạ là giai đoạn đầu bao giờ cũng dễ. Khi mới khởi sự luyện tập thì tình trạng tâm thần của mình thường chưa đủ sáng suốt, và cũng chính vì thế nên chúng ta nhận thấy dễ dàng hơn các hiệu quả mang lại, kể cả một sự tỉnh táo nào đó. Thế nhưng càng luyện tập thì chúng ta lại càng thấy hiện ra các khó khăn tinh tế hơn, do đó chúng ta cũng sẽ phải khéo léo hơn để có thể loại bỏ được chúng. Nhờ thế chúng ta cũng sẽ biết sử dụng việc luyện tập thành thạo hơn để bảo vệ mình trước những thứ gai góc của thực tại. Nếu nhìn theo góc cạnh đó thì chúng ta cũng sẽ hiểu được dễ dàng tại sao thiền học Zen lại khuyên người hành thiền phải luôn giữ "tinh thần của một người mới tu tập".

Riêng tôi thì tôi rất thích câu chuyện sau đây của thiền sư Shunryu Suzuki, một trong số các vị thầy lớn nhất của thế kỷ XX (*xin chú ý Shunryu Suzuki, 1904-1971, không phải là Daisetz Teitaro Suzuki, 1870-1966, thế nhưng người ta lại thường hay nhầm lẫn giữa hai vị này, khiến đôi khi Shunryu Suzuki phải thốt lên: "Tôi nào có phải là vị Suzuki vĩ đại đâu, tôi chỉ là một tên bé tí"*). Câu chuyện như sau, có bốn con ngựa khác nhau, một con thật xuất sắc, một con khá tốt, một con

trung bình và một con thật tệ. Con ngựa giỏi nhất thì phóng nước đại một cách dễ dàng. Nó đoán trước được ý nghĩ của người kỵ mã trước khi nhìn thấy bóng của chiếc roi ngựa đưa lên. Con thứ hai thì cũng phóng nhanh như con trước và phản ứng trước khi chiếc roi chạm vào người nó. Con thứ ba thì chỉ phóng khi nào ngọn roi quất vào da thịt nó và làm cho nó đau điếng. Con thứ tư thì chỉ phóng khi nào sự đau đớn bắt đầu ăn sâu vào xương tủy của nó.

Khi nghe câu chuyện trên đây thì có lẽ tất cả chúng ta đều mong được như con ngựa thứ nhất, hay ít ra thì cũng phải được như con thứ hai. Thế nhưng nếu mong muốn được như thế trong khi luyện tập thì quả chúng ta không phải là người khôn ngoan.

Đối với việc luyện tập thì con ngựa tệ nhất lại là con ngựa xuất sắc nhất. Chính sự khiếm khuyết của bạn mới đúng là những gì sẽ giúp bạn bước vào con đường một cách vững chắc nhất. Thói thường những người gặp nhiều khó khăn khi luyện tập lại chính là những người sẽ tìm thấy ý nghĩa sâu xa nhất trong việc tu tập của mình (*tác giả muốn trấn an và khuyến khích chúng ta đấy*).

Dù có gặp khó khăn khi luyện tập hay trong những lúc tìm cách để quay về với thực tại, thì cũng không nên xem đây là các dấu hiệu bất lợi. Quyết tâm đơn giản được ngồi xuống mặt đất này và giữ lưng cho thật thẳng để hòa nhập với thực tại đang hiển hiện ra mới là điều quan trọng hơn cả.

Có phải mục đích luyện tập thiền định là làm cho chúng ta lắng dịu xuống hay không?

Tại Tây Phương thiền định thường được xem là một phép luyện tập giúp mang lại sự thư giãn, hơn nữa nhiều người còn xem đây là một phương pháp trị liệu nữa. Thật thế, thiền định hàm chứa nhiều phẩm tính trị liệu thật đáng kể. Thế nhưng không phải vì thế mà có thể bảo rằng sự thoải mái là mục đích của thiền định, mặc dù trên thực tế thì các hiệu quả lợi ích ấy cũng có thể xảy ra. Chủ đích của thiền định thật ra khác hơn thế rất nhiều.

Mục đích của thiền định là nhằm biến cải toàn bộ mối tương giao giữa chúng ta và tất cả những gì mà chúng ta nhận biết được, cảm nhận được hay suy nghĩ được (*tức là cách giúp chúng ta nắm bắt và cảm nhận được hiện thực đúng như thế, không để cho các xung năng và tác ý trong tâm thức làm cho nó bị méo mó và biến nó thành ảo giác*).

Hành thiền không phải là cách tìm kiếm một thể dạng cá biệt nào cả vì như thế chỉ là cách nhằm thu hẹp tác động của nó mà thôi. Đây là một cách tạo thêm các điều kiện để trói buộc nó, và đây cũng là một trong những trở ngại hàng đầu trong việc luyện tập.

Thiền định không phải là một phương tiện giúp mình tìm thấy sự bình lặng, cũng không phải là một bát thuốc sắc để mà uống khi gặp phải khó khăn. Mục đích của thiền định là giúp chúng ta phát huy sự chú tâm hướng vào tất cả những gì hiển hiện ra hầu

giúp chúng ta thoát khỏi mỗi ràng buộc giữa chúng ta và các thứ ấy.

Việc luyện tập thiền định không nhằm vào chủ đích làm cho tâm thức lắng xuống hoặc trở nên vô cảm trước những trắc trở trong cuộc sống. Dù sao đi nữa thì thiền định cũng không hề là một phương cách nhằm cắt rời chúng ta với thực tại.

Vị tổ thứ sáu của Phật Giáo Trung Quốc (*ngài Huệ Năng*) sau khi nghe một vị thiền sư giảng cho đám đệ tử của mình như sau: "Phải giữ tâm thức tĩnh lặng hầu giúp mình suy tư về sự Tịch Tĩnh và Vắng Lặng, và nhất thiết phải luôn luôn giữ tư thế ngồi và không được ngưng nghỉ", thì ông đã phản ứng lại như sau: "giữ tâm thức tĩnh lặng" là một hình thức bệnh hoạn và nhất định đây không phải là con đường của Đức Phật.

Sau đó thì ông đã trước tác một bài thơ như sau:

"Trong khi sống, nếu chỉ biết ngồi không ngưng nghỉ,

Thì đến khi chết người ta sẽ được nghỉ, thế nhưng lại không được ngồi.

Trong cả hai trường hợp thì đây cũng chỉ là một đồng xương hôi thối!

Nào có liên quan gì đến bài học thật thiết yếu về sự hiện hữu này đâu".

Bài thơ trên đây chẳng phải là tuyệt vời hay sao! Cốt tủy của Đạo Pháp chính là đây. Thiền định giúp chúng ta phát huy sự hiểu biết sâu kín nhất về bản chất của hiện thực và của chính mình. Đức Phật tự đặt mình vào

tâm điểm của thực tại hầu quán thấy thể giới một cách minh bạch hơn.

Mặc dù thiền định là một sự dừng lại nhằm giúp mình nhận thấy minh bạch hơn những gì là như thế, tuy nhiên các kinh nghiệm ấy tự nó không hề là một chủ đích.

Sự đình chỉ giúp mang lại một thể dạng thư giãn. Dừng lại đấy. Một sự yên lặng tỏa rộng. Đây là một quá trình thật cần thiết giúp cho sự chú tâm trở nên sắc bén hơn. Thế nhưng nếu dừng lại đấy thì quả thật đấy không phải là con đường.

Điều quan trọng hơn cả chính là sự cảnh giác.

Chú tâm và sự cảnh giác sâu xa

Kiến thức Phật Giáo (*trí tuệ*) không dựa vào các giáo điều bất di dịch như các tôn giáo khác, cũng không phải là kết quả do sự phân tích khoa học mang lại như thường thấy trong thế giới ngày nay. Nó cũng chẳng phải là kết quả mang lại bằng cách tổng kết các quan điểm khác nhau. Kiến thức Phật Giáo được hình thành nhờ vào kinh nghiệm cảm nhận của chính chúng ta bằng cách dựa vào sự chú tâm và cảnh giác sâu xa (*tác giả không dùng chữ "trí tuệ" thế nhưng đã nêu lên ý nghĩa của thuật ngữ này thật khéo léo và đồng thời cũng không sử dụng chữ "giác ngộ" thế nhưng cũng gián tiếp giải thích được sự giác ngộ là gì bằng cách chỉ nêu lên thật ngắn gọn là "kiến thức Phật Giáo" được hình thành từ kinh nghiệm cảm nhận của chính*

chúng ta dựa vào sự chú tâm và cảnh giác - tức có nghĩa là nhờ vào thiền định).

Sự chú tâm là một cách hiển lộ tự nhiên là như thế khi nó tiếp cận với một vật thể nào đó và không hề phát lộ một sự bám víu nào. Thí dụ như tôi chú tâm vào làn gió đang luồn vào tóc tôi và trong trí thì không nghĩ đến bất cứ thứ gì cả (*tác giả là một nhà sư đầu nhẵn thín, thí dụ này được đưa ra có lẽ là để dành riêng cho chúng ta đấy! Nếu đầu ta nhẵn thín thế nhưng trong tâm trí thì ta lại cứ cảm thấy gió đang luồn vào mái tóc bông bông của mình thì đấy chứng tỏ là mình đã rơi ra ngoài sự chú tâm và đang phiêu lưu ở một nơi nào khác bên ngoài hiện thực và bên ngoài chính mình*). Tôi đặt tâm thức tôi trong một thể dạng tiếp nhận thể thôi. Cái tâm thức ấy đang tập trung và hòa nhập vào một thể dạng thật thẳng băng của sự thanh thản. Nó không còn bị trói buộc trong các điều kiện chi phối nó nữa. Cái tâm thức ấy của tôi không hề tìm cách nói lên là nó thích cái này hay không thích cái kia.

Cảnh giác sâu xa là một sự hiểu biết trực tiếp, nó không cần đến bất cứ một hình thức trung gian mang tính cách khái niệm hay ngôn từ nào cả (*khái niệm hay ngôn từ đều mang tính cách quy ước, cảnh giác sâu xa là một sự hiểu biết trực giác vượt lên trên mọi hình thức lý luận dựa vào khái niệm và quy ước*). Nó giải thoát cho sự quán thấy nằm bên trong thị giác, nó giải thoát cho âm thanh nằm bên trong thính giác, nó giải thoát cho sự cảm nhận va chạm nằm bên trong xúc giác, nó giải thoát cho sự hiểu biết nằm bên trong tri thức. Đây cũng là cách mà cây cổ

thụ biểu trưng cho sự lầm lẫn bị đào lên tận gốc rễ (*nhìn thấy nhưng không diễn đạt, nghe thấy nhưng không diễn đạt, va chạm vào da thịt nhưng không diễn đạt, hiểu biết nhưng không diễn đạt: đây là cách nhổ bỏ tận gốc rễ mọi ảo giác của hiện thực*).

Theo như các bài kinh nguyên thủy cũng như những trước tác của các vị đại sư thì trước hết ta phải phát động sự chú tâm và từ sự chú tâm ấy sẽ phát sinh ra sự quán thấy sâu xa mang tính cách cởi mở và sâu rộng hơn, giúp người hành thiền quán thấy một cách thật sắc bén các kinh nghiệm cảm nhận của mình về hiện thực, và từ đó sẽ dần dần hiểu được cái cấu trúc trọn vẹn của các kinh nghiệm ấy mà trước đây thì thông thường người ấy không hề nhận thức được. Chú tâm giúp mang lại sự an bình, bởi vì nó giải thoát cho tâm thức khỏi mọi thứ dao động thường tình khiến cho nó luôn bị rơi vào tình trạng bất định hướng.

Sự cảnh giác sâu xa phát hiện dưới hình thức của trí thông minh và của khả năng trực giác (*prajna hay bát nhã*) - đây là một hình thức hiểu biết không phát sinh bằng cách kiến tạo mà thoát ra từ một bầu không gian mở rộng và quen thuộc (*sự cảnh giác sâu xa không hình thành nhờ vào lý luận mà phát sinh từ sự cảm nhận của trực giác khi tiếp xúc với bầu không gian quen thuộc của thực tại, tức có nghĩa là nhìn vào thực tại và quán nhận được thực tại là như thế, cái thực tại ấy thật hết sức quen thuộc với mình và không cho thấy một mảy may nào xa lạ*).

Tuy nhiên tôi lại thường nhận thấy đối với nhiều người sự diễn tiến trên đây không xảy ra đúng theo thứ tự. Sự cảnh giác sâu xa và sự chú tâm có thể cùng xảy đến một lúc, hoặc đôi khi cũng xảy ra trường hợp một trong hai thể dạng giữ một vị thế lẫn át hơn.

Thiền định có phải là cách tạo ra một thể dạng trống không hay chẳng ?

Nhờ vào sự tập luyện thì nhất định cũng có thể tạo ra một thể dạng trống không trong tâm thức được. Thế nhưng đạt được như thế để mà làm gì?

Đức Phật không khám phá ra sự trống không, mà thật ra là cả một trí thông minh trực giác (*trí tuệ*) giúp mở ra cho chúng ta một bầu không gian rộng lớn của hiện thực. Thiền định là cách tập cho chúng ta khám phá ra thật minh bạch cái trò vận hành của sự lăm lẩn, hầu giúp chúng ta nhận thấy là chúng ta đang tự trói buộc mình (*vào ảo giác*) như thế nào và cái không gian của sự giải thoát thì lại rộng rãi biết bao.

Luyện tập thiền định không phải là cách trút bỏ tất cả những gì trong đầu mình mà đúng hơn là để giúp mình đối đầu với thực trạng của mình trong hiện tại (*tức là tình trạng nô lệ bởi ảo giác*). Thói thường chúng ta chỉ là những người dưng hoàn toàn xa lạ đối với chính mình. Chẳng những các cảm tính và phản ứng của chúng ta đôi khi có thể khiến cho chính chúng ta phải ngạc nhiên (*không ngờ mình lại có thể suy nghĩ hay hành động như thế được*) mà còn có thể làm

cho chúng ta phải khiếp sợ nữa. Ta sống thế nhưng hình như là sự sống ấy đang được điều khiển bởi một con quái vật ẩn náu bên trong chúng ta.

Đối với Phật Giáo thì thật ra chẳng có con quái vật nào cả. Nói một cách chính xác hơn thì đây cũng chẳng khác gì như một đứa bé khiếp sợ một con ngáo ộp thể thôi. Cứ bật đèn lên thì sẽ thấy ngay là chẳng có con thú hay người nào ẩn nấp dưới gầm giường cả. Sự chú tâm chính là cái ánh sáng giúp cho chúng ta hết sợ.

Nơi trọng tâm của con người luôn có một cái gì đó thật tốt (*Phật tính*). Chúng ta chỉ cần đón tiếp nó. Sự khám phá ấy thật kỳ thú. Nếu con người hòa nhập được với nó thì cả đám ma quỷ cũng sẽ mất hết khả năng gây ra những điều tệ hại. Thật ra thì cái đám ma quỷ ấy cũng chẳng phải là gì khác hơn là các thứ tư duy trong đầu của chính mình. Thật thế chúng nào có khác gì những bọt bong bóng đang lơ lửng, rồi đây chúng cũng sẽ phải vỡ tan để hóa thành một bầu không gian mở rộng. Sự giải thoát cũng chỉ là như thế.

Ngoài thiền định ra thì còn có phương cách nào khác giúp phát huy được sự chú tâm hay không?

Thiền định là con đường hoàng đạo. Chẳng những đây là một phép tu tập vượt xa hơn các phép tu tập khác, mà còn là nơi hội tụ của mọi hình thức sinh hoạt. Nếu không thiền định thì chúng ta cũng sẽ chẳng bao giờ

có dịp để mà tận hưởng được hương vị của sự chú tâm và của thực tại.

Nếu khám phá ra được nó thì trong từng khoảnh khắc một chúng ta cũng sẽ khám phá thấy là mình có thể duy trì thật vững chắc được sự chú tâm đó và nó sẽ giúp cho mình biết sống một cách sâu xa hơn.

Đối với một số học phái, thì nếu muốn thực hiện được điều ấy thì chỉ cần theo dõi trong đầu mình từng động tác thật nhỏ trên thân xác, chẳng hạn như duỗi hay co tay, cầm một cây bút chì, khép hay mở một cánh cửa, nâng một ly nước lên hay là đặt nó xuống. Tuy nhiên cũng còn có nhiều phương pháp và các phép luyện tập khác có thể giúp chúng ta quay về với thực tại.

Nếu nhất quyết bước vào con đường thiền định thì cần phải tránh các thứ trở ngại nào có thể xảy ra?

Không nên tìm cách chủ động thân xác mà chỉ cần hòa nhập với nó

Điều căn bản nhất trong phép thiền định là phải dựa vào thân xác như một cơ sở hầu giúp mình phát động sự luyện tập. Gồng mình thật cứng để cố bắt chước theo tư thế của một người hành thiền lão luyện thì thật là vô tích sự! Hãy chú tâm vào những gì mà bạn đang có - đấy chính là điểm tựa duy nhất của bạn.

Không nên cố gắng phát động sự chú tâm mà đơn giản là chỉ cần chú tâm thế thôi

Không phải là cứ gồng người lên là giải quyết được mọi thứ khó khăn. Chỉ cần hòa nhập vào chính sự chú tâm. Không nên ước mong thực hiện một thứ gì cả mà chỉ cần tiếp cận thật gần với những gì đang hiển hiện ra với mình.

Không nên sử dụng thiền định để biến sự cảm nhận của mình trở thành trống không mà chỉ nên dựa vào thiền định để ý thức được sự cảm nhận của chính mình

Nhiều người sử dụng thiền định để tìm cách tạo ra một thể dạng vắng lặng hầu giúp mình tự bảo vệ trước những gì thật nghiệt ngã phát sinh từ sự cảm nhận của chính mình. Đây chẳng khác gì là cách biến việc luyện tập trở thành một công cụ giúp mình trốn chạy, nhằm thoát ra khỏi thế giới và để loại bỏ các thứ xúc cảm cũng như mọi khó khăn. Thật ra thì đây chỉ là một thứ ngục tù kiên cố hay một hình thức tự trấn an nào đó mà thôi và tuyệt nhiên không phải là một bầu không gian rộng mở giúp mình tự biến cải trước những gì đang hiện hữu. Quả đúng là việc luyện tập có thể mang lại một sự vững tin nào đó thế nhưng nếu dựa vào đây để tìm cách biến nó thành một thứ công cụ để tự phòng vệ trước mọi sự tấn công trong cuộc sống thì quả không đúng với ý nghĩa của thiền định.

Không nên đặt ra một mục đích để tìm cách đạt được nó cho bằng được, hoặc là mong cầu một thứ gì đó, đây chỉ là những thứ chướng ngại ngăn chặn mọi sự tiếp xúc với thực tại

Nếu bạn cố tìm cách đạt được bất cứ một thứ gì thì tức khắc việc luyện tập của bạn sẽ bị lệch lạc ngay, bởi vì bạn đã bắt đầu rơi ra bên ngoài cái sự thật trần trụi của những gì là như thế. Chính vì lý do đó mà con đường thiền định không hề có mục đích gì cả. Khi nào còn hướng vào một điểm đến và mong đợi sẽ đạt được điểm ấy thì khi đó chúng ta cũng sẽ quên mất con đường mà mình đang phải đi. Nếu giác ngộ là thực thể của thực tại thì việc mong cầu thực hiện được sự giác ngộ sẽ là một sự lạc hướng - bởi vì trong khi tìm kiếm sự giác ngộ thì ta sẽ không còn nghĩ đến những gì đang sẵn có ngay bên cạnh mình (*người ta thường bảo rằng con đường thiền định thật ngắn, bởi vì chính nó đã là điểm đến, nếu hành thiền mà lại hướng vào một thứ gì khác bên ngoài cái thể dạng trần trụi của chính mình và của hiện thực chung quanh mình thì nhất định đây sẽ là một sự lạc hướng hay là một cách đánh mất con đường*).

Không nên bám víu vào sự thoải mái do việc luyện tập mang lại

Thay vì phải nhìn vào các biến động trong tâm thức đúng với cung cách hiển hiện của chúng thì chúng ta lại cứ nhắm vào những gì sẽ mang lại sự thoải mái cho mình. Nên hiểu rằng chủ đích cao quý nhất của thiền định là giúp chúng ta loại bỏ được thái độ chỉ biết tìm kiếm lạc thú và xa lánh khổ đau. Thiền định chính là cách giúp chúng ta khám phá ra cái thực tại đích thật vượt lên trên mọi sự diễn đạt (*dù đây là thích thú hay đớn đau*).

Việc luyện tập thiền định có mang lại nguy cơ khiến chúng ta tự giam mình vào với chúng ta hay không?

Thực thi thiền định lắm khi cũng giống như là một cách tự khép mình và tự tách rời mình với thế giới và mọi người chung quanh mình. Vậy có phải đây là cách chỉ biết "nhìn vào cái rốn của mình" và không cần đếm xỉa gì đến muôn ngàn chuyện khác đang xảy ra trong thế gian này hay không?

Sự thắc mắc đó cho thấy một sự mù tịt về ý nghĩa của con đường thiền quán. Sở dĩ sự thắc mắc ấy xảy ra là vì nền triết học Tây Phương chủ trương một sự đối nghịch giữa hai thể dạng năng động và bất động - sự năng động luôn được xem trọng và ngược lại thì sự bất động lại bị khinh thường.

Sự nhận định sai lầm đó sở dĩ xảy ra là vì cách phân biệt giữa năng động và bất động không được dựa vào các kinh nghiệm cảm nhận của từng cá thể trong cuộc sống (*chỉ tìm cách phân biệt hai thể dạng năng động và bất động trên mặt lý thuyết và không nghĩ đến là sự "bất động" cũng biểu trưng cho một nghị lực thật lớn, thí dụ như thái độ "bất bạo động" đòi hỏi phải có một sức mạnh nội tâm thật lớn vượt lên trên sự thúc đẩy của các phản ứng "bạo động"*). Giữ sự yên lặng thường cần đến rất nhiều nghị lực, nhiều hơn là cách nói ra bằng lời. Buông thả theo sự chi phối của các thứ xung năng luôn dễ dàng hơn là phải đương đầu với chúng (*nên ghi nhớ là*

thiền định không mang tính cách thụ động mà đòi hỏi một nghị lực rất lớn).

Thiền định giúp chúng ta phát huy thể dạng sẵn sàng để tiếp nhận. Người hành thiền nào có phải là một nhà tu khổ hạnh chỉ biết tìm cách rút lui khỏi sự sống. Thiền định mang lại cho chúng ta một sự cởi mở, và hơn thế nữa còn giúp chúng ta ứng xử một cách thích đáng nhất trước mọi cảnh huống xảy ra.

Vậy chúng ta có thể tự luyện tập thiền định một mình bằng cách học hỏi từ sách vở hay không?

Chúng ta có thể bắt đầu tập luyện ngay bằng cách dựa vào các lời chỉ dẫn trong một quyển sách đúng đắn, thế nhưng sau một thời gian thì cũng phải tìm một người khác giúp đỡ thêm cho mình (*xin hiểu là tác giả tu tập theo Phật Giáo Tây Tạng*). Sự truyền giới là những gì thật hết sức đơn giản, cách xa hàng nghìn dặm với những thứ ảo tưởng mang tính cách thần bí. Thế nhưng nếu không có sự truyền giới thì sẽ khó lòng có thể đáp ứng ước vọng chân thật của người xin thụ giới. (*nhân câu phát biểu này của tác giả cũng xin mạn phép nêu lên một gợi ý nhỏ là chữ "Mật Tông" - tiếng Hán là "Mi Zong" - là một "sáng chế" sai lầm trong ngôn ngữ Trung Quốc nhằm chỉ định một học phái Phật Giáo là Tan-tra Thừa hay Kim Cương Thừa. Học phái này được hình thành vào khoảng thế kỷ thứ V tại Ấn độ và sau đó thì bành trướng sang hầu hết các quốc gia khác tại Á Châu, do đó học phái này không nhất thiết chỉ phát triển ở Tây Tạng để có thể đồng hóa với*

"Phật Giáo Tây Tạng" hay là để gọi học phái ấy là "Mật Tông Tây Tạng". Truyền giới là một nghi thức tu tập khá đặc thù của toàn thể học phái này và không có gì là "bí mật" cả, đây chỉ là một cách giúp tăng cường sức mạnh và quyết tâm trong lòng người tu tập. Tóm lại thiết nghĩ nên gọi học phái trên đây phát sinh từ Ấn Độ là "Tan-tra Thừa" hay "Kim Cương Thừa" thì có lẽ đúng hơn).

Tiếc thay thời đại của chúng ta lại có khuynh hướng khinh thường phần nào tầm quan trọng và các nét tuyệt đẹp của nghi thức truyền giới, thế nhưng vào một lúc nào đó thì chúng ta cũng sẽ phải cần đến sự tương kết giữa hai con người (*giữa thầy và đệ tử*), đây là cả một nhu cầu (*nhằm mang lại tính cách thiêng liêng trong việc tu tập*).

Sự truyền giới đó không phải là một sự trói buộc nhằm giam mình trong một môi trường giao hạn hẹp với một người khác, mà đúng hơn là để kết nối giữa người tu tập với một dòng truyền thụ tâm linh. Những gì được truyền thụ không thuộc của ai cả, cũng không phải là một sự sáng tạo của một người nào cả (*thụ giới không có nghĩa là nô lệ cho một dòng truyền thừa, một nghi thức hay một con người nào cả*).

Nhiều người đã sáng chế ra nhiều thứ kỹ thuật tập luyện thật hiệu quả giúp vào việc cải biến mang tính cách cá nhân. Thế nhưng phải hiểu rằng thiền định không mang một mục đích như thế. Thiền định là cách giúp chúng ta đến gần với Đức Phật, với cội nguồn giáo lý của Ngài.

Hơn nữa và cũng là một điều thật hệ trọng là dù cho sự luyện tập có vô cùng đơn giản đi nữa thì cũng thật hết sức cần thiết phải bàn luận với một người đã đạt được nhiều kinh nghiệm đích thật. Chúng ta cần phải được hướng dẫn trên con đường nhằm giúp mình có thể khám phá ra tất cả sự phong phú của nó *(tức là thừa hưởng được kinh nghiệm của một người lão luyện, tiếp thay tìm được một vị thầy chân chính và đầy đủ khả năng để hướng dẫn mình thì quả thật là khó trong hoàn cảnh hiện nay. Do đó nếu không tìm được một vị thầy như mong muốn thì tốt hơn tự mình phải cố gắng thật nhiều, và thật nhiều trước đã).*

Tại sao thiền định lại cần thiết cho sự sống đến thế ?

Thật sự ra trên một khía cạnh nào đó thì chẳng có gì có thể gọi là tuyệt đối cần thiết cả và mỗi người đều có thể chọn cho mình một cuộc sống riêng tư. Thế nhưng cũng có nhiều người, trong số này có thể kể ra trường hợp của nhà điêu khắc Brancusi *(một điêu khắc gia người Pháp gốc Ru-ma-ni, 1876-1957, là một trong những nhà điêu khắc lừng danh nhất trong thế kỷ XX)*, các người này nhất quyết xem Phật Giáo là lẽ sống của đời họ, dù rằng họ không hề tự nhận mình là một Phật Tử trung kiên.

Dù sao thì đối với phần đông chúng ta *(tức là những người Phật Giáo)* nếu những ai không hề biết đến việc luyện tập thiền định là gì thì quả thật hết sức khó cho họ để có thể tìm thấy được hương vị trong những lời giáo

huấn của Đức Phật (dù có hiểu được bằng lý thuyết thật đúng dẫn giáo lý Phật Giáo đi nữa thì cũng ví như chỉ nhìn thấy một đĩa thức ăn "thơm ngon" bằng tranh vẽ hay bằng hình chụp thế thôi. Chỉ khi nào biết tréo chân ngồi xuống để mở rộng sự cảm nhận của mình hầu giúp mình hòa nhập với hiện thực thì khi đó cái hương vị ngọt ngào và các ý nghĩa sâu sắc thoát ra từ những lời chỉ dạy của Đức Phật mới có thể tỏa rộng trong tâm hồn mình được). Thật thế, mỗi người trong chúng ta đều có những lúc có thể phát lộ được một sự chú tâm cao độ giúp mình chợt thấy một vài kinh nghiệm cảm nhận nào đó. Các kinh nghiệm ấy hiển hiện ra với mình và mang lại cho mình một chút thư giãn. Thí dụ như khi ta tắm với một vò nước hoa sen chẳng hạn, ta chú tâm vào các tia nước đổ xuống và chảy dài trên thân thể mình. Thay vì nghĩ đến những gì sẽ phải làm trong ngày hôm ấy thì ta cứ để cho các tia nước mang lại sự thoải mái cho mình. Phép luyện tập thiền định thật ra thì cũng chỉ là một phương tiện giúp chúng ta làm hiển hiện ra cái thể dạng là như thế, một thể dạng giúp chúng ta hoàn toàn hòa nhập vào những gì mà chúng ta đang làm với một tâm thức thanh thản và một con tim mở rộng. Sự luyện tập ấy chẳng mang tặng cho chúng ta một thứ gì đặc biệt cả. Nó cũng chẳng gợi lên cho chúng ta một thể dạng kỳ thú nào cả.

Thế nhưng nếu không có nó thì quả là hết sức khó cho chúng ta bước đi một cách vững chắc trên con đường hướng về giác ngộ. Chúng ta sẽ cứ mãi bị chi phối bởi các cảnh huống đang xảy ra. Thiền định giúp chúng ta tiếp nhận trực tiếp được tất cả sự trong sáng

hiển hiện ra một cách đột khởi từ sự chú tâm, nhằm giúp chúng ta biết tự trau dồi lấy mình và biến cải thể dạng mà chúng ta đang hiện có, cũng như giúp chúng ta đối đầu với bất cứ một cảnh huống nào có thể xảy ra với mình.

Đây là các lý do giải thích tại sao thiền định lại cần thiết đến thế. Nó giúp chúng ta hiểu được con đường của sự chú tâm là gì và cách biến sự chú tâm ấy thành một con đường.

Nên luyện tập thiền định một mình hay chung với một nhóm đông?

Việc luyện tập thiền định liên quan đến các cảm nhận mang tính cách cá nhân. Trên một khía cạnh nào đó thì đây là những gì thật hết sức đơn giản, cũng chẳng khác gì tắm rửa vào buổi sáng khi thức dậy.

Đây chẳng qua cũng tương tự như cất lời chào nhau vào buổi sáng và sẵn sàng đón chào sự sống trước mặt. Sự hòa nhập ấy thật đơn giản. Sau khi tắm mát xong thì cứ tréo chân lại và ngồi lên tọa cụ (*cách luyện tập một mình*). Cứ để cho sự tinh khiết chuyển động một cách tự nhiên chung quanh ta.

Dù sao thì cách luyện tập chung với một nhóm nhiều người vẫn có thể giúp mình đi xa hơn (*nhờ vào sự trợ lực*). Luyện tập chung thường giúp mình thiền định được lâu hơn so với những lúc luyện tập một mình. Thí dụ như trong trường hợp đang luyện tập chung với nhiều người khác và mình cảm thấy

không thể tiếp tục lâu hơn được nữa và cứ muốn đứng lên, thế nhưng nếu trông thấy các người khác vẫn còn ngồi im thì mình cũng sẽ phải cố gắng ngồi lại. Đây cũng là một cách nỗ lực tập thể nhằm giúp tất cả mọi người vượt xa hơn các giới hạn đã được định trước, tức có nghĩa là mọi người đều có thể ngồi được lâu hơn thời gian quy định mà mình không hề hay biết.

Thật thế luyện tập thiền định không phải là chỉ luyện tập cho riêng mình và vì mình. Chúng ta hiến dâng sự luyện tập của mình cho người khác và đây cũng là cách biến nó trở thành một viên bảo châu (*không nên giữ những gì mà mình thực hiện được mà nên hồi hướng cho người khác*).

Nên kéo dài một buổi luyện tập trong bao lâu?

Còn tùy vào hoàn cảnh của từng người - rảnh rỗi nhiều hay ít hoặc có những lúc quá bận rộn vì nhiều việc xảy đến. Có lúc tôi luyện tập thật chuyên cần và đều đặn mỗi ngày, thế nhưng cũng có khi thì kém hơn.

Nếu thực lòng muốn luyện tập thì cũng nên thiền định ít nhất là hai mươi phút mỗi ngày. Tôi vẫn thường khuyên các người tu học với tôi nên luyện tập độ bốn mươi lăm phút mỗi lần. Giữ được như thế sẽ giúp cho thân xác, hơi thở và tâm thức của mình có đủ thời giờ để trở nên vững vàng hơn. Trong ngày hôm đó mọi sự xảy đến với mình sẽ diễn tiến khác hẳn đi (*ta sẽ có nhiều khả năng hơn để chủ động các biến cố xảy ra và*

biến cải chúng trở thành tốt đẹp hơn, hay ít ra cũng không để cho chúng chỉ huy mình qua các phản ứng tự động và máy móc của mình). Nếu chúng ta luyện tập sự chú tâm thật đều đặn thì sự chú tâm cũng sẽ trung thành với mình và thường xuyên nhắc nhở mình.

Trước khi khởi sự một buổi ngồi thiền thì cũng nên định trước là mình sẽ ngồi trong bao lâu. Sau đó thì phải cố gắng giữ đúng như thế, điều này thật quan trọng.

Tốt nhất là nên ngồi thiền vào buổi sáng khi vừa thức dậy, tức là trước khi bắt tay vào công việc thường nhật, đây là lúc thuận lợi nhất. Nên tìm một chỗ yên tĩnh không bị ai quấy rầy.

Tuy nhiên nếu muốn tiến bộ nhanh hơn thì ngoài những buổi ngồi thiền hằng ngày ra thỉnh thoảng cũng nên tham dự các dịp ẩn cư kéo dài nhiều ngày và đặc biệt chỉ dành riêng cho việc tập luyện thiền định. Trong các dịp như thế chúng ta sẽ có cơ hội tìm trở lại dễ dàng hơn tâm trạng của một người hành thiền khi mới tập tành, tương tự như được uống một ngụm nước tuôn ra từ cội nguồn của một con suối mát.

Sau khi hành thiền xong thì phải hành xử như thế nào trong cuộc sống hằng ngày?

Hành thiền trong tư thế ngồi yên chỉ có thể hàm chứa một ý nghĩa đích thật khi nào nó có thể mang lại cho chúng ta một sự cảnh giác cao độ giúp chúng ta biến cải được

những gì xảy ra trong cuộc sống hằng ngày. Nói cách khác, thiền định bằng cách ngồi yên phải đi đôi với thiền định bằng hành động. Đây chính là cách làm phát sinh ra "đạo đức" Phật Giáo (*chuyển các kết quả thiền định mà mình gặt hái được thành những hành động mang lại sự thân thiện, lợi ích và an vui cho những người chung quanh*).

Hành thiền bằng cách ngồi yên sẽ giúp cho sự chú tâm trở nên linh hoạt hơn và vững vàng hơn. Nhờ đó chúng ta sẽ ý thức được một cách minh bạch hơn từng hành động của chính mình.

Chúng ta cũng sẽ khám phá ra phẩm tính cao độ của sự yên lặng giúp chúng ta tìm thấy sự hăng say và mối tương giao thật sinh động giữa chúng ta và bầu không gian mở rộng. Triết gia Soren Kierkegaard (1813-1855, là nhà thần học và triết gia người Đan Mạch, chủ trương thuyết hiện sinh - *existentialism*) cho rằng: "Sự sống và cả thế giới theo cách nhìn của chúng ta đều lâm vào một cơn bệnh thật ngặt nghèo. Nếu như tôi là một vị bác sĩ và nếu có ai hỏi tôi nghĩ gì về con người thì tôi sẽ bảo với người ấy rằng: "Hãy cầm ngay đi! Để tôi kê cho một toa thuốc về sự yên lặng".

Thiền định là một ngành y học thần kỳ. Nó mang lại cho chúng ta sự yên lặng ấy, một sự yên lặng thật cần thiết cho mỗi con người trong chúng ta.

Nhiều vị thầy khuyên chúng ta cứ mỗi giờ thì nên dành ra một phút yên lặng. Cứ đúng mỗi giờ thì ta dừng lại và giữ nguyên tư

thế của mình vào lúc ấy, dù là đang ngồi, đang đứng hay đang nằm. Ta cứ thản nhiên làm những gì mà mình cần phải làm trong suốt năm mươi chín phút trước đó, thế nhưng đến cái phút sau cùng của mỗi giờ thì nên dừng lại để thiền định. Chúng ta có thể vận chiếc đồng hồ để báo cho chúng ta cái phút ấy.

Khi nghe tiếng reo của chiếc đồng hồ thì hãy nên hướng tâm thức vào hơi thở của mình. Chú tâm theo dõi hơi thở vào và hơi thở ra.

Nào có nghĩa lý gì một phút trôi qua, thế nhưng cũng chỉ cần một phút thôi cũng đủ để giúp chúng ta tận hưởng những gì mang lại từ tâm thức và con tim của mình khi chúng kết hợp với nhau để cùng hướng vào không gian đang mở rộng. *(Trong trường hợp không thể thiền định đều đặn một phút trong mỗi giờ thì cũng nên tự nhắc nhở mình cái phút yên lặng thật cần thiết ấy khi nào cảm thấy tâm thức mình bị dao động, bồn chồn, lo âu, tức giận, sợ hãi, hay chợt nhận thấy là mình đang cười nói huyên thiên mà không chủ động được. Những lúc ấy hãy nên cố gắng quay nhìn vào hơi thở của mình, theo dõi từng hơi thở vào và từng hơi thở ra..., sau một phút thì tự nhiên các xúc cảm bồn loạn trên đây cũng sẽ lắng bớt xuống ngay. Dù đây không phải là một hình thức thiền định đúng nghĩa của nó, thế nhưng cũng là một liều thuốc chữa chạy tạm thời giúp cho "cơn đau" đang hành hạ mình nhẹ bớt đi).*

Tìm Về Bản Sắc Lễ Nhạc Phật Giáo Việt Nam Qua Lăng Kính Âm Nhạc Phật Giáo Thế Giới

NGUYỄN THUYẾT PHONG

Hơn hai ngàn năm trăm năm qua, đạo Phật đã đem đến thế giới một cái nhìn chân xác về con người với mục đích giải quyết những vấn đề của con người. Có nhiều pháp môn giúp giải quyết vấn đề này. Một trong những pháp môn ấy là việc sử dụng âm thanh. Trong đạo Phật, âm thanh là một khoa học. Nó không thiếu vắng trong bất cứ môi trường nào có Phật tử thực hành việc tu tập. Âm thanh được thể hiện qua vô số những “tín hiệu” với quy định khác nhau, khởi đầu là quy định về ngôn ngữ.

Thế giới âm thanh của đạo Phật mang những sắc thái huyền nhiệm mà khuôn khổ của tham luận này không thể hàm chứa hết. Một âm “Om” (như trong Om mani padme hum), một tiếng “Mamô” hùng tráng trong tiếng Sanskrit (Phạn) mà nay đã trở thành một dấu ấn Phật giáo ở khắp năm châu (ở nước ta, trở thành “úm” hay “án” và “Nam mô”). Biến thiên của thanh điệu Phật giáo nương theo nhiều môi trường sống của người Phật tử và trở thành những nền “âm nhạc” Phật giáo, dị biệt đến mức độ một Phật tử ở các nước không thể

dễ dàng hòa chúng, thậm chí không thể nhận biết là âm nhạc Phật giáo của mình. Trong quá trình nghiên cứu âm nhạc Phật giáo ở Nhật Bản, Trung Quốc, Hàn Quốc, Đông Nam Á, cũng như các nước châu Âu, châu Mỹ, tôi nhận ra được một điều, đó là: Yếu tính “phi giáo điều” của âm nhạc Phật giáo. Không thể có một mẫu số chung về âm nhạc nghi lễ Phật giáo. Nhìn theo quan điểm phổ thông hiện nay, Phật giáo không mạnh như các tôn giáo khác, vì không có trung ương tập quyền. Mỗi Phật tử (Tăng, ni, và cư sĩ) lại nhận định một cách khác. Phật giáo là một văn minh, văn hóa, là một nếp sống của chính con người (way of life). Cho nên, trong tự nhiên cái đạo từ bi ấy sẽ lan tỏa khắp nơi! Hiểu được điểm chủ yếu này mới thấy được lý do tại sao âm nhạc Phật giáo, nhận định theo quan điểm dân tộc nhạc học (Ethnomusicology), có nhiều hệ thống (systems), đa dạng và đa năng đến thế!

Âm nhạc Phật giáo mang tính quốc tế

Thật vậy, trên con đường truyền bá đạo Phật đến khắp nơi trên thế giới (sớm nhất là châu Á, chậm nhất là châu Âu, châu Mỹ, châu Phi) đã đem đến những động cơ sáng tác ngay thời buổi đầu, đóng góp cho nền âm nhạc dân tộc đó với một sắc thái riêng, và đương nhiên, không phải là sự đồng nhất của một tôn giáo cho một thế giới. Nhiều Phật tử quên rằng Đức Phật đã không sử dụng tiếng nói và âm thanh địa phương (như tiếng Việt chẳng hạn). Trong nghiên cứu mang đầy đủ tính khoa

học lịch sử đều phải nhìn nhận điểm này. Nhưng tư tưởng Phật giáo đã được truyền đạt đến khắp nơi bằng nhiều thứ tiếng, vì Phật giáo không phải là đạo của một dân tộc duy nhất. Ngôn ngữ của các dân tộc Phật giáo trên thế giới đều khác nhau. Vì thế, ngôn ngữ sử dụng để truyền đạt “thông tin” về tư tưởng, triết học, giáo lý, cũng như thực hành giới luật và nghi lễ Phật giáo đều phải sử dụng ngôn ngữ riêng. Nói rằng pháp môn Thiền không cần sử dụng đến ngôn ngữ và tín hiệu âm thanh, điều này tôi không nhất trí. Vì ngay từ đầu các thiền sư bắt buộc phải ít nhiều dùng ngôn ngữ và âm điệu trong nghi lễ để chuyển tải ý thức (qua một thời kinh, chẳng hạn) và phương thức hành đạo. Do đó, nhu cầu âm nhạc phải có.

Âm nhạc, theo định nghĩa thủ cựu của các tôn giáo lớn trên thế giới gồm cả Phật giáo, đều cho rằng không có mặt trong sinh hoạt của họ. Khi tôi hỏi, các mục sư trong nhà thờ Baptist, họ trả lời rằng âm nhạc là thể hiện biểu diễn nhạc cụ, nên không thể có mặt trong nghi lễ Thiên Chúa giáo. Trong các nhà thờ Hồi giáo, người ta đã cách ly, phân biệt âm nhạc rất rõ, không cho hoặc không gọi là “âm nhạc” trong nghi lễ. Trong Luật Sa-di Phật giáo cũng có ghi: *“Không được nghe đàn ca xướng hát hoặc cố tình đi xem nghe. Vì cố đi xem nghe sẽ khởi động mỗi tâm sinh ra các tội lỗi và làm mất giống trí tuệ”*. Tôi có dịp phỏng vấn nhiều vị tăng trên thế giới về vấn đề và rút ra một câu hỏi này: Nếu nghe cái điều gọi là “âm nhạc” mà không

làm “mất giống trí tuệ” thì có thể nghe hay không?

Trong một buổi thuyết trình tại Đại học Harvard vào mùa Xuân năm 2005, tôi đã khẳng định đạo Phật có một nền âm nhạc thâm thúy và đóng góp rất to lớn cho thế giới, và có mặt lâu đời hơn tất cả các tôn giáo lớn hiện nay. Nền âm nhạc ấy nhằm đến mục đích chính là sự giải thoát, trí tuệ. Nền âm nhạc ấy hết sức phong phú và mang bản sắc độc đáo của một dân tộc, một địa phương. Vì thế, các Phật tử có thể xem, nghe, thậm chí thực hành âm nhạc, như đã làm từ mấy ngàn năm qua. Chúng ta thường đặt định (consensus) một ý nghĩa nào đó cho âm nhạc, chứ tự thân âm thanh, âm sắc, âm hưởng, âm bậc tạo ra nhạc điệu có tính hồn nhiên và rơi vào ý niệm thể hiện nào đó là tùy của con người, Tăng hay tục. Để tránh dùng từ “âm nhạc”, người ta có thể nói “lễ nhạc”; tuy nhiên đây chỉ là một ý nghĩa nối dài của âm nhạc dành cho nghi lễ mà thôi. Chúng ta có thể bật ra một định nghĩa vững chắc rằng “âm nhạc” là âm thanh được cấu tạo một cách có tổ chức và có ý niệm rõ rệt về mặt văn hóa con người. Âm nhạc Phật giáo là một thể hiện cụ thể trong môi trường văn hóa Phật giáo và có chủ trương và mục đích riêng.

Thật vậy, âm nhạc Phật giáo có mặt khắp các chùa chiền quanh trái đất. Đạo Phật hiện nay mở rộng ra cho cả nhân loại. Trước đây người ta thường định nghĩa về Phật giáo Đại thừa, Nguyên thủy và nét đặc trưng theo vùng địa lý (Đông Á, Đông Nam Á, Tây Tạng, v.v...). Trong thời kỳ toàn cầu

hóa hiện nay, định nghĩa ấy hầu như vô hiệu. Người Tăng sĩ Mỹ, Pháp, hay Đức có thể thực hành đạo Phật theo Đại thừa (Mahayana), Tiểu thừa (Theravada), Kim Cương thừa (Vajrayana), hoặc tổng hợp các tông phái trên. Đó là chưa kể đến các trường phái Phật giáo mang tính địa phương chẳng hạn như Nichiren, Shokagakkai, Hòa Hảo, Cao Đài, hoặc Tenrikyo ở Nhật. Thậm chí đạo Mẫu (chầu văn) Việt Nam cũng mang rõ rệt sắc thái của đạo Phật.

Như vậy, lấy trường hợp âm nhạc của các Phật tử Âu Mỹ, chúng ta sẽ hiểu như thế nào? Các nghi lễ có thể dùng âm nhạc xuất phát từ một chùa theo truyền thống Nhật, Hoa, Hàn, Thái, Việt, hay Tây Tạng do các di dân châu Á mang đến. Đây là những Tổ đình, nơi truyền thừa văn hóa và giáo lý Phật giáo đầu tiên. Có nhiều yếu tố hỗn hợp tạo thành âm nhạc trong nghi lễ Phật giáo. Điều này đòi hỏi sáng tạo rất nhiều vất vả cho Phật giáo Mỹ cũng như Pháp, Đức, Tây Ban Nha, v.v... nơi có truyền thống lâu đời của Thiên Chúa giáo. Dù vậy, những bài thuyết pháp (Dharma teaching) tạo sự thu hút rất lớn, nhất là trong giới trí thức như học giả, nghệ sĩ. Đặc biệt hơn nữa là giới tu sĩ cấp tiến của các tôn giáo khác như linh mục Công giáo, mục sư Tin lành, các giáo sĩ Do Thái và Hồi giáo cũng đều tìm về với đạo Phật như một kinh nghiệm học hỏi, lối thoát để mở rộng tầm nhìn của họ. Ở Hoa Kỳ, Giáo hội Tin lành Unitarian nhận các buổi thuyết pháp và nghi lễ Phật giáo vào ngày trong buổi thánh lễ Chủ nhật. Trong chiều hướng ấy,

tôi cũng thường được mời thực hiện các khóa lễ này. Thỉnh thoảng tôi cũng được sự hỗ trợ nghi thức tụng niệm của đoàn thánh ca tại nhiều nhà thờ ở Mỹ. Nghi thức này được điều chỉnh để thích nghi vào môi trường âm nhạc sở tại.

Vì Phật giáo xuất phát từ cái nôi châu Á, việc truyền bá âm nhạc qua phương thức đọc tụng kinh điển Phật giáo trên thế giới trước nhất mang nhiều sắc thái châu Á. Các truyền thống âm nhạc Phật giáo trên thế giới vì thế phải quy vào cơ sở trước tiên là văn bản kinh điển rồi sẽ đọc tụng, hát những bài kinh này với âm hưởng địa phương, hoặc hỗn hợp cả hai. Về mặt ngôn ngữ, tiếng Sanskrit và Pàli của Ấn Độ thường dễ được áp dụng vì gần gũi với tiếng Ấn - Âu, rồi sau đó là tiếng Hoa, Nhật, Hàn, Việt, v.v... hay tiếng Anh, Pháp, Đức. Những câu kinh ngắn dịch sang tiếng Anh từ Kinh Pháp Cú (Dharmapada) là cách đọc tụng dễ nhất cho Phật tử quốc tế. Về mặt nhạc điệu, trường hợp ở Hoa Kỳ hiện nay Ủy ban Nghi lễ của American Buddhist Congress (Giáo hội Phật giáo Mỹ) còn đang trong vòng tổ chức ấn định nghi lễ và yêu cầu các Phật tử gồm nhà thơ, nhà văn, nhạc sĩ đóng góp công sức vào công trình này, thậm chí có thể phần nào tùy duyên dựa vào kiến thức Thiên Chúa giáo họ sẵn có. Nhiều Phật tử ở Mỹ thường là những nhà âm nhạc và nghệ thuật (thi ca, điện ảnh, v.v...) nổi tiếng trên thế giới như John Cage, Philip Glass, Harrison Ford, Richard Gere, Laurie Anderson, Allen Ginsberg, v.v... Đây là nền tảng để có thể kết hợp hài hòa các yếu tố âm nhạc châu Á vào trong

ấy và kiến tạo âm nhạc Phật giáo Mỹ khả dĩ có thể đứng độc lập.

Tại châu Á, chúng ta cũng phải nhận ra rằng âm nhạc nghi lễ Phật giáo đã thấm sâu từ hàng ngàn năm và mang màu sắc đặc trưng ở mỗi quốc gia. Trong mỗi quốc gia lại có nhiều dị bản tùy vào vùng, miền. Có ba hệ thống kinh điển và nghi lễ chủ yếu xuất phát từ ba tông phái lớn: Đại thừa, Nguyên thủy, và Kim Cương thừa. Nghi lễ Đại thừa và Kim Cương thừa (Tây Tạng và Trung Á) có chủ trương giống nhau là hội nhập hầu như toàn diện vào bản sắc địa phương. Ngược lại Phật giáo Nguyên thủy ở Thái Lan, Myanmar, Campuchia, Lào, và Việt Nam thể hiện phần nào tính xuyên quốc gia qua hình thức đọc tụng tiếng Pàli và Sanskrit. Một phần trong nghi lễ thể hiện nhạc điệu dân tộc qua các thơ, kệ được dịch ra tiếng địa phương. Phần này rất nhỏ. Các sư tăng ở Thái Lan gọi âm nhạc nhà chùa là “thét” (giảng kinh). Có thể vì quan niệm như thế, mục tiêu đọc tụng gắn với âm vận bình thường như tiếng nói (Pàli) nên âm quãng bị rút ngắn lại trong phạm vi ba âm. Chính đây là điểm khác biệt với truyền thống âm nhạc Phật giáo Đại thừa và Kim Cương thừa, nơi các kinh điển Sanskrit được dịch ra từ hơn ngàn năm và đã được dân tộc hóa trong âm nhạc. Vì thế, các nền âm nhạc này thể hiện rõ rệt tính cách của âm nhạc Kim Cương thừa ở Tây Tạng và Trung Á cũng như Đại thừa ở Việt Nam, Trung Quốc, Hàn Quốc, và Nhật Bản.

Bản sắc của âm nhạc Phật giáo Việt Nam

Tìm về bản sắc âm nhạc Phật giáo Việt Nam đòi hỏi phải có sự đối chiếu với các truyền thống có dạng biểu hiện liên kết tương tự về mặt lịch sử và văn hóa, trong bối cảnh truyền bá đạo Phật từ khởi nguyên, về mặt ngôn ngữ, chữ Hán đóng vai trò quan trọng ở Đông Á và Việt Nam. Kinh điển Đại thừa chủ yếu cho các nghi lễ đã được chuyển dịch từ tiếng Sanskrit sang tiếng Hán ở Giao Châu rồi từ đó mới đến tiếng của mỗi dân tộc Hán - Hoa, Hàn, Nhật. Đó là do tại sao chữ Hán cổ bị đồng hóa vào tiếng ở mỗi địa phương với cách đọc chữ Hán của các sư tăng. Ngay ở Trung Quốc rộng lớn cũng có nhiều phương ngữ khác nhau, hệ thống nhạc điệu khác nhau. Sự đánh mất vai trò trọng yếu của ngữ âm Hán này đã làm rõ nét tính dân tộc trong thanh nhạc nghi lễ Phật giáo tại Việt Nam rất sớm, vì âm đọc tụng đi trước khí nhạc. Có ba vấn đề cần đặt ra: lịch sử truyền bá Phật giáo, hệ thống âm nhạc, và địa bàn hoạt động của âm nhạc.

Chúng ta có thể giả định rằng từ ba thế kỷ thứ đầu Tây lịch khi 15 bộ kinh đã được dịch cùng lúc với việc xây dựng 20 ngôi chùa, Tăng đoàn gồm 500 vị (theo Thiền Uyển Tập Anh) qua sự hiện diện của Mậu Tử, Tăng Hội, Đạo Thanh, lúc ấy Nê hoàn bối, Pháp Hoa Tam Muội kinh được dịch. Dù sao, sách nhạc Nê hoàn bối nước ta thời đó dù "thanh điệu phù my, buồn bã nhưng thanh cao làm khuôn mẫu cho một

thời” (thanh my ai lượng, nhất đại mô thức) (Cao Tăng Truyện). Chúng ta có thể hiểu phải chăng đây là những bài tán mang hơi ai thời cổ (?). Thật khó có thể khẳng định được yếu tố âm nhạc Ấn Độ hoặc Trung Hoa trong ấy ngay từ thời buổi đầu với một khi tư tưởng Đại thừa phóng khoáng. Tư tưởng này phát triển rất mạnh ở hai trung tâm Phật giáo Gandhara và Amaravatti cho phép tiếp nhận yếu tố địa phương làm nền tảng văn hóa tiến đến sáng tạo âm nhạc nghi lễ riêng.

Chúng ta không thể bàn về Phật giáo Nguyên thủy để so sánh, dù nó đang có mặt trong nhiều quốc gia Đông Nam Á. Lý do là vì Phật giáo ở Thái Lan, Lào, Campuchia, và Myanmar có mặt rất muộn (khoảng một ngàn năm sau Việt Nam) và Indonesia và Philippines đã bị tiêu diệt bởi những người Hồi giáo hồi thế kỷ XIII đến nay chỉ còn lại 2% trong dân số. Hai quốc gia Đông Nam Á này thành lập cũng khá muộn so với Việt Nam. Trước đó các dân tộc bản địa hẳn nhiên tiếp nhận tư tưởng Đại thừa (chứ không phải Tiểu thừa), còn tàn tích tìm thấy ở trung tâm Phật giáo Borobudur.

Như thế, về mặt lịch sử, đạo Phật đã đến Việt Nam (trước đây có nhiều tên gọi khác như Giao Châu, Nam Việt, Đại Nam, v.v...) sớm nhất ở vùng Cực Đông. Căn cứ vào nghiên cứu đã được cập nhật, chúng ta được biết con đường thủy sớm nhất đã đưa Phật giáo Ấn Độ đến Trung Quốc xuyên qua Việt Nam. Dù rất thông suốt chữ Hán, trong lịch sử ngôn ngữ Việt

Nam chưa bao giờ ghi nhận việc người Việt hay các Thiền sư Việt phải nói tiếng Hán. Nhưng việc học để đọc được tiếng Hán bằng cách phát âm Việt là chuyện hiển nhiên. Điều này có liên quan đến việc tụng, tán trong âm nhạc Phật giáo ở nước ta từ thời cổ đại vẫn có truyền thống sử dụng tiếng Hán - Việt.

Phật giáo Đông Á dùng danh từ “Thanh minh” (Shengming, tiếng Hán; Shōmyō, tiếng Nhật) để chỉ “âm thanh {tiếng tụng kinh} trong suốt” được hiểu như thanh nhạc Phật giáo. Phạn bối (Trung Quốc: fanpai, Hàn Quốc: pomp’ae, Nhật Bản: bombai) là một chuyên ngữ thông dụng với ý nghĩa “Lễ nhạc Phật giáo” ở Đông Á. Chuyên ngữ này không áp dụng trong Phật giáo Việt Nam. Ngoài ra có một từ ngữ chung là tán bài tỏ sự ca ngợi. Nhưng ý nghĩa và cơ cấu nhạc điệu không đồng nhất. Ở Nhật Bản, từ tán không chỉ nhạc điệu mà chỉ sự phân loại văn bản như wasan (hòa tán) là tụng kinh theo văn bản Nhật (Hòa, bonsan (Phạn tán) là những thần chú phiên âm ra từ tiếng Sanskrit sang âm Hán rồi đến âm Nhật, và hansan (hán hán) là văn bản kệ tụng sử dụng ở Trung Quốc với chữ Hán (dĩ nhiên, phát âm theo cách Nhật). Ở Hàn Quốc, pomp’ae (phạn bối) chia thành hai thể loại: pomp’ae hitsori và pomp’ae chitsori để chỉ hai thể tụng đơn giản và thể tán phức điệu.

Ở Việt Nam chúng ta không dùng một từ duy nhất để chỉ âm nhạc Phật giáo. Các nghi lễ có thể được gọi đọc canh (kinh) ở Bắc Bộ, tụng niệm hoặc tụng tán ở Trung

và Nam Bộ. Nhưng vì không thể nói lên hết được âm nhạc, Phật giáo Việt Nam có một hệ thống thuật ngữ riêng để chỉ thanh nhạc với ý nghĩa trực tiếp (nhạc điệu của bài hát như thế nào?) và khá phức tạp với 10 thể nhạc như **đọc, tụng, tán, niệm, trì, xướng, bạch, thỉnh, kệ**, và **sám pháp**. Qua nghiên cứu âm nhạc học, mỗi thể nhạc này đều có một định nghĩa riêng, một quy luật về điệu thức (mode) riêng gồm thang âm (scale), cách luyến láy (ornament), đẳng cấp cung bậc (hierachy of pichthes), mô thức giai điệu đặc trưng (melodic pattern), môi trường ứng dụng (medium) và đặc biệt là tình cảm của nét nhạc (emotion). Để hiểu nét đặc trưng của mỗi thể nhạc này, chúng ta có thể lấy một ví dụ đi ngược tiến trình bằng môi trường diễn xướng của một bài kệ khai chuông khác với môi trường diễn xướng của trì chú (Lăng Nghiêm, Thập chú, v.v...). Hai địa điểm trình bày này không giống nhau. Một nơi có đại hồng chung, ở một vị trí riêng, và đơn ca (tức kệ chuông một mình). Văn bản của một bài kệ của các Thiền sư Việt Nam sáng tác khác với bài chú. Bài kệ chuông (hoặc gọi là "hô" chuông) được diễn tả dưới dạng phi tiết tấu (non-metric). Bài chú được hiểu như hát tập thể, văn bản phiên âm Phạn - Hán - Việt, phương pháp tiến hành giai điệu và tempo (nhịp tiết đều) sẽ khác với bài kệ chuông.

Âm điệu Việt phong phú là nhờ ở ngôn ngữ Việt áp dụng triệt để các ngữ âm rất giàu có, đậm đà, phức thể so với nhiều ngôn ngữ khác trên thế giới. Một già Tán lư hương cũng đủ nói lên điều ấy. Phát âm rõ ràng trong mỗi thể nhạc, chỉ có người

“trong nghề” mới nhanh chóng nhận ra. Ở Nam Bộ, nghi công phu khuya cũng đã nói lên đầy đủ các thể nhạc đi từ bài Kệ khai chuông đến tụng và trì chú Lăng Nghiêm (khó đối với giới cư sĩ), đến Tán tứ thánh, Tam tự quy. Đây là môi trường diễn xướng âm nhạc Phật giáo đặc trưng thiền dành riêng cho Tăng sĩ các chùa, khác với những thời Tịnh độ dành cho đông đảo Phật tử cư sĩ tham gia. Sự thanh tịnh của đêm khuya, lúc người trần đang say ngủ, đó chính là thời khắc tọa thiền rồi đến công phu. Sự kết hợp giữa Thiền tông và Tịnh Độ tông cũng là nét tiêu biểu của Phật giáo ở Việt Nam.

Những trai đàn chẩn tế đòi hỏi việc đào tạo Tăng tài ứng phú ở các tổ đình lớn một chuẩn mực và vô cùng khít khao. Các Tăng sinh phải trải qua một quá trình học tập rất nhiều năm, đặc biệt phải có năng khiếu âm nhạc cao để vừa tụng vừa tán hay, vừa đối tác với dàn nhạc lễ từng giây từng phút thật khít khao. Truyền thống Ứng phú có ít ra từ thời Trần (thế kỷ 13-15) cùng lúc với Tọa thiền và Du phương. Ba trường phái chuyên môn này đã giúp tinh lọc, hướng khả năng người tu học về phần chuyên để phục vụ đạo pháp một cách cụ thể và hữu hiệu. Những danh sư thường được nhắc đến ở miền Tây (Cần Thơ, Bạc Liêu, Sa Đéc), và miền Đông vì họ nổi tiếng qua âm nhạc nghi lễ hoành tráng.

Đi đến đất Nam Bộ, âm nhạc Phật giáo đã xuyên suốt, rút tía nhiều kinh nghiệm nghi lễ của phía Bắc và Trung. Mặc dù thống kê của tôi có thể chưa hoàn hảo, ít ra hơn 350 bài kinh kệ và hơn 100 nghi lễ lớn nhỏ từ trong thiền môn ra đến tư gia

Phật tử là một kho tàng đồ sộ để thực hành và tham khảo mà khó có một nước Phật giáo nào có thể so sánh. Những trai đàn chẩn tế kéo dài nhiều ngày quy tụ các bậc tài năng từ thanh nhạc đến khí nhạc. Những nghi lễ Khai chung cổ, Đàn quang, Đàn trình, Kinh đàn, những khoa nghi Mông sơn Thí thực, v.v... kết hợp với hát bội (tục gọi "trong chay, ngoài bội"). Thủy lục chư khoa là một tập kinh quan trọng phổ biến trong Phật giáo Bắc tông. Từ Trung Quốc vào tay của các kinh sư Việt Nam, tức khắc thích nghi và trở thành "bài hát" và phối dàn nhạc lễ dân tộc.

Dàn nhạc lễ có một cấu trúc độc đáo về hai mảng khí nhạc: dây (văn) và bộ gõ (võ), không giống bất cứ dàn nhạc Phật giáo nào trên thế giới. Nó theo sát những bài kệ, tụng, tán trong nhà chùa. Đặc trưng của "phe văn" là theo thanh nhạc và "phe võ" là động tác di chuyển gồm lễ lạy hay "chạy" kinh đàn. Đây là một cấu trúc tinh vi, có ý nghĩa về mặt tâm lý, xã hội, triết lý giữa tĩnh và động. Nhạc công theo dõi và đáp ứng ngay một khi bài tán Hương huê thỉnh, Dương chi, Nguyên tiêu... Nguyên sanh, v.v... bất chợt nghỉ, chuyển qua lễ lạy, rồi trở lại bài tán hoặc chấm dứt. Vì thế, có thuật ngữ "quăng bắt" giữa kinh sư và ban nhạc chứng tỏ sự nhanh nhẹn tài tình để theo kịp trong mọi tình huống. Nhiều thuật ngữ "nhà nghề" chỉ có trong giới kinh sư và dàn nhạc lễ hiểu nhau. Những ai đã từng chơi trong một dàn nhạc giao hưởng Tây phương sẽ có thể nhận ra nét cực kỳ tế nhị trong môi trường diễn tấu này.

Kết luận

Tóm lại, tìm về bản sắc lễ nhạc Phật giáo dân tộc, chúng ta lại thấy hiển lộ những nét độc đáo qua nhiều góc độ lịch sử, nhân văn, và âm nhạc. Nghiên cứu khoa học trong nhiều thập niên qua đã cho thấy sự hiện diện của âm nhạc Phật giáo rất dài lâu đến hàng hai ngàn năm qua. Đó là sự kiện hiển nhiên. Đến những đại lễ trong cung đình thời Lý, thời Trần đã ghi nhận sự có mặt của âm nhạc đạo Phật. Một ngàn năm trước đây, Đại Việt sử ký toàn thư đã ghi lại đại lễ khánh thành chùa Diên Hựu (tức chùa Một Cột hiện nay) dàn đại nhạc tấu với hàng trăm nhạc công đi vòng quanh hồ sen. Đó là một trong những chứng cứ về sự hiện diện của dàn nhạc lễ. Còn có biết bao những nghi lễ khác với tầm cỡ lớn như thế. Đó cũng chính cho thấy tổ chức dàn nhạc “giao hưởng” theo kiểu Việt Nam đã xuất hiện rất sớm so với bao nhiêu nước trên thế giới. Về mặt cấu trúc thể hình, phối khí và bài tán, dàn nhạc Phật giáo còn đa dạng rất nhiều tùy theo vùng địa lý trên đất nước ta với tên gọi bát âm (miền Bắc), đại nhạc - tiểu nhạc (Huế), nhạc lễ (miền Nam).

Truyền thống âm nhạc Phật giáo rất to lớn. Đó là do công lao đóng góp của các kinh sư bậc Tổ. Các vị Tổ này có tấm lòng cao cả vì sự nghiệp âm nhạc dân tộc mà sáng tạo, phát triển để gìn giữ bản sắc Việt. Một trong những vị ấy hôm nay đáng trân trọng trên đường tìm hiểu, ghi nhớ công ơn, và chúng ta thành tâm đánh lễ trong Hội thảo này là ngài Nguyệt Chiếu.

Thiền nhìn từ phương thức “thức ngộ” đặc thù Phật giáo Á đông

TRỊNH VĂN ĐỊNH

1. Đặt vấn đề

Tất cả những gì hiện diện được hình dung là văn hoá đều nhằm phục vụ cho con người. Từ cổ chí kim, những khát vọng, những tìm tòi ở mọi nơi, mọi chỗ trên hoàn cầu này đều nhằm từ tìm hiểu bản ngã đến thúc đẩy tha nhân văn hoá hơn. Thiền với tư cách đặc phẩm Á Đông là một sáng tạo như vậy. Cái được gọi là Thiền Á Đông, được hình dung là một nội hàm đa diện. Từ góc nhìn giáo dục, Thiền là một phương tiện đặc thù của Á Đông. Bài viết quan niệm Thiền như một sáng tạo của Á Đông trong nhận thức con người và thế giới. Từ đó Thiền trở lại với tư cách là một phương thức đặc phẩm của Á Đông trong thức ngộ tha nhân.

Từ nhận thức bản ngã và thế giới đến thức ngộ tha nhân

Từ nhận thức bản ngã và thế giới...

Có thể nói Thiền là tinh hoa của hai cột trụ văn hoá Châu Á và thế giới là Ấn Độ và Trung Hoa. Phật giáo vào Trung Hoa thời nhà Hán,

kết hợp với triết học Lão Trang Trung Hoa tạo thành một thức đặc phẩm Thiền. Từ đó Thiền Nam Tông Trung Hoa truyền vào Việt Nam.

Thiền trước khi là một phương thức thức ngộ bản ngã và tha nhân là kết quả của sự nỗ lực truy vấn sâu sắc bậc nhất trên thế giới về tâm linh con người(1). Để có được cái gọi là Thiền, ít nhất đã trải qua một quá trình vật lộn thức nhận và một quá trình hoà hợp. Cội nguồn đầu tiên của Thiền chính là quá trình người Ấn Độ, ông tổ của Phật giáo Ấn Độ ngồi dưới gốc cây Bồ đề để truy vấn về cội nguồn của cái khổ. Trong quá trình quy tâm truy vấn đó, Thích Ca đã đọc ra được cội nguồn của cái khổ. Tuy nhiên, đọc ra cội nguồn của cái khổ không phải là cội gốc của Thiền, mà phương thức để có thể đọc ra nó mới là cội gốc của Thiền. Để đọc ra được cội nguồn của cái khổ, Thích Ca đã từ bỏ tất cả vinh hoa phú quý, xa lánh cuộc sống thế tục, tĩnh tâm tu luyện. Trạng thái tâm trong, không bị chi phối bởi những tác nhân của dục vọng đã giúp cho Thích Ca nhìn ra Bản lai diện mục, chân tướng của vấn đề nỗi khổ con người. Đó là dục vọng. Thiền chính là trạng thái đạt được tâm trong này. Như vậy, có thể nói, cội nguồn đầu tiên của Thiền này phát xuất từ Ấn Độ. Nhưng Phật giáo ở Ấn Độ chưa được gọi là Thiền. Nó chỉ được gọi là Thiền và phát huy ảnh hưởng toàn khu vực khi mà nó được tái cấu trúc trên cơ sở sự tương tác với Lão Trang Trung Hoa. Đây chính là chặng thứ hai.

Khát vọng tối hậu của Phật giáo Ấn Độ là giúp con người thoát khổ, thông qua từ bỏ dục vọng. Lão Trang khát vọng vươn tới một

con người trở thành Thần tiên ngay trong thế giới này. Lão Trang và Đạo gia có nhiều cách thức tu luyện để có thể Trường sinh bất tử. Luyện linh đơn, thần dược, dưỡng khí, dưỡng hơi thở là sản phẩm của học phái này. Gặp nhau của Phật giáo và Lão Trang là ở chỗ, Phật giáo cần tiếp tục phát triển, bởi Phật giáo khó phát triển ở quê hương của mình(2). Để tìm chỗ đứng, Phật giáo đã phải diễn đạt nhiều khái niệm của mình bằng ngôn ngữ và khái niệm của Lão Trang... Điểm quan trọng nhất của sự gặp gỡ này là Phật giáo đã đưa phương thức tư duy của Lão Trang vào trong mình tái cấu trúc lại trở thành cái được gọi là Thiền. Linh hồn của phương thức Tư duy Lão Trang là phá bỏ những tư duy cụ thể, đập vỡ nó, mở ra những chiều kích tư duy rộng lớn hơn. Theo quan niệm của Lão Trang, thế giới đa diện đa chiều, rộng lớn, nó vượt xa những gì tai ta nghe thấy, mắt ta nhìn thấy, ta cần phải vượt qua nó để hoà nhập vào cái mà Lão Trang gọi là thế giới "đại mỹ" của vũ trụ. Trong Nam hoa kinh,(3) chúng ta sẽ bắt gặp những tên làng, những tên như chim Bể, cá Côn, những cây cao to bất thường... Nó là những thứ không có trong thế giới chúng ta nhìn thấy. Những cái bất thường này sẽ phá vỡ tư duy thông thường của chúng ta. Thiền học đã triệt để sử dụng phương thức tư duy này của Lão Trang trong tiến trình tu tập, giác ngộ của mình. Trong các công án Thiền, những hành động như gõ nhẹ vào đầu, hay trả lời không theo đúng câu hỏi... là một cách thức làm thức tỉnh những lối mòn của tư duy thường ngày của chúng ta.

Định hình một dòng phái Phật giáo Trung Hoa, Thiền ảnh hưởng mạnh mẽ đến toàn

khu vực, đặc biệt là Việt Nam và Nhật Bản. Tiến trình hình thành Thiền học là tiến trình quy tâm trên cơ sở kết hợp đặc phẩm của hai nền văn hoá Ấn Độ và Trung Hoa. Thiền nhìn từ tiến trình này là kết quả của tiến trình nhận thức dài lâu. Trở thành một đặc phẩm của văn hoá Á Đông, từ đó Thiền trở thành một phương thức thức ngộ đặc thù của khu vực.

Đến thức ngộ tha nhân.....

Kết tinh tinh hoa của hai nền văn hoá Ấn Độ và Trung Hoa, Thiền không chỉ tồn tại và lan toả với tư cách là một học phái của Phật giáo mà còn là một phương thức thức ngộ tha nhân. Ban đầu, Thiền với tư cách là một phương thức thức ngộ chủ yếu thực thi trong dòng phái Thiền học ở các nước trong khu vực Đông Á như: Trung Quốc, Việt Nam, Nhật Bản... Những công án Thiền và những tác phẩm thơ Thiền thời Đường Tống Trung Quốc và thơ văn Lý Trần ở Việt Nam cho thấy sự thâm thấu sâu Thiền với tư cách là phương thức thức ngộ phật tử.

Khác với sự tan rã của những học phái tư tưởng khác, Thiền không mất đi cùng với sự thay đổi thể chế chính trị. Ở Việt Nam, khi nhà nước chuyên chế mất đi, Nho giáo không tồn tại với tư cách là hệ tư tưởng nhà nước mà cấu trúc vào trong thực tiễn đời sống, thông qua những ứng xử, những tư duy... Ở Việt Nam, Phật giáo kết tinh ở thời đại Lý Trần với tư cách hệ tư tưởng của chính thể. Sang thời Lê cho đến trước khi Pháp xâm chiếm, Phật giáo đi sâu vào trong dân gian và trong những trí thức cao cấp. Từ đó đến

nay, Phật giáo vẫn luôn nằm sâu trong tâm thức dân gian.

Thiền với tư cách là một phương thức thức ngộ đã có những thay đổi mang tính bước ngoặt. Vượt ra khỏi là một phương thức thức ngộ đặc thù trong Phật giáo, Thiền trở thành một phương thức mang tính nhân loại, không chỉ là đặc phẩm của Á Đông mà trở thành đặc phẩm của thế giới. Quan sát chỉ riêng ở Việt Nam, không chỉ những người tu hành mới hành thiền, mà nhiều cá nhân không theo Phật giáo hành thiền. Hành thiền của những người không thuộc Phật tử khác với hành thiền của Phật tử Phật giáo. Hành thiền của những người ngoài Phật giáo hướng đến tìm kiếm một sự tĩnh tại, quy tâm, tìm kiếm sự thanh thản trong những khoảnh khắc trạng thái Thiền. Hơn nữa, những cách diễn giải về Thiền đã có những thay đổi căn bản khả dĩ có thể đi sâu hơn và dễ tiếp nhận hơn với đông đảo mọi người. Đọc những tác phẩm của Thích Nhất Hạnh hẳn sẽ dễ tiếp nhận hơn so với những kinh điển ghi chép về Thiền.

Như vậy, từ một phương thức thức ngộ trong Phật giáo, Thiền từng bước trở thành phương thức tu tập mở rộng ra ngoài Phật giáo, trở thành một phương thức hết sức đặc hiệu trị tâm bệnh cho người hiện đại. Sự hiện diện và tham gia vào giải quyết nhiều vấn đề của con người hiện đại là một bước đi sâu hơn của Thiền với vai trò là phương thức thức ngộ tha nhân.

Thiền với tư cách là một phương thức thức ngộ tha nhân, không chỉ dừng lại ở Việt Nam hoặc khu vực Đông Á, ngày nay Thiền thâm

nhập sâu hơn vào một thế giới mà tư duy nhận thức về con người và thế giới hoàn toàn khác biệt với Á Châu. Thiền ngày càng thâm nhập sâu hơn vào thế giới Tây phương. Có nhiều biểu hiện có thể chứng minh rằng, Thiền đang từng bước chinh phục thế giới Tây phương với tư cách là phương thức thức ngộ. Ở Việt Nam, Thiền sư Thích Nhất Hạnh đã thành lập một làng thực tập tu Thiền tại Pháp, có tên là làng Mai. Không chỉ bà con Việt kiều mà nhiều công dân Pháp đã đến đây tập Thiền. Chính Thiền sư Thích Nhất Hạnh là người giảng Thiền cho Tổng thống Mỹ Obama.

Đặc phẩm Thiền không chỉ đến với thế giới Tây phương thông qua những người Tu hành Đông Á, đặc biệt hơn Thiền đến với Tây phương bởi chính sự thức ngộ của người Tây phương, họ đã chủ động đến với Á Châu sau khi được chính Thiền Thức ngộ. Ngày nay trong nhiều công trình nghiên cứu và giới thiệu về Thiền, nhiều nhà nghiên cứu, tu thiền nước ngoài đã nghiên cứu và giới thiệu sự kỳ diệu của phương thức thức ngộ Thiền học. Tiêu biểu như cuốn: Hành trình về Phương Đông của PacDing, NXb Thế giới, 2009, Ấn tu nơi núi tuyết, Vicki Mackenzie, hay Bàn về hạnh phúc của Mathieu Ricard....

Như vậy, Thiền từ khởi nguyên của nó là sản phẩm của trí tuệ Ấn Độ và Trung Hoa cổ đại, trở thành một tài sản nhân loại, từ Trung Hoa lan toả sang Nhật Bản, Việt Nam và từ các quốc gia này tiếp tục đi sâu vào đời sống nhân dân qua nhiều thế kỷ. Đến thời cận hiện đại, tiếp tục đi sang thế giới trời tây và từng bước thức ngộ nhiều người là những nhà

khoa học, chính khách lớn của Tây phương đến với Thiền.

2. Thiền và “khái niệm” phương Tây

Ngày nay, những trí tuệ lớn bậc nhất thế giới đều khẳng định, đặc thù tư duy nhận thức của người phương Tây là tư duy bằng khái niệm. Đặc thù tư duy của người Á Châu là tư duy bằng trực giác(4). Hệ quả là Tây phương của khái niệm là những đầu óc duy lý, Đông Phương của trực giác là tạo ra những chân tu tiên phong đạo cốt.

Thiền là sản phẩm trí tuệ của khu vực Đông Á, kết tinh của hai nền văn hoá lớn nhất của khu vực là Trung Hoa và Ấn Độ cổ đại, hơn nữa, là phương thức nhận thức con người có chiều sâu và được thử thách qua nhiều thời đại và trong khu vực cũng có những phương thức tư duy khác nhưng không tiêu biểu và đặc thù như Thiền. Vì vậy, có thể dùng Thiền với tư cách là phương thức thức ngộ hay phương thức đặc thù của tư duy phương Đông trong so sánh với phương thức nhận thức của Tây phương.

Dùng khái niệm để nhận thức và dùng khái niệm để giáo dục là một đặc thù của phương Tây. Đặc thù của tư duy trực giác, tư duy Thiền trong nhận thức con người và thế giới là phá bỏ tất cả khái niệm, đập vỡ khái niệm, thâm nhập bằng trực giác vào đối tượng. Với phương thức của Thiền, chỉ tồn tại hai trạng thái, một là trước khi thức ngộ, hai là sau khi thức ngộ. Khi đã thức ngộ có nghĩa đã hoá nhập vào thế giới toàn thể, thực sự trở thành chân tu rồi. Khái niệm của Tây

phương trải qua từng bước từ hiểu bộ phận đến hiểu tổng thể. Do vậy, những sĩ tử tu tập Thiền không quan tâm quá nhiều đến khái niệm, mà quan tâm hơn đến đồn ngộ trong từng trạng thái nhỏ, từng hành động trong cuộc sống, có thể qua hành động quét sân, pha trà... Logic của Thiền nằm ở chính trạng thái Ngộ trong giây lát chứ không phải là hệ quả của những khái niệm kết thành một khái niệm nhận thức. Và ở trạng thái đó, Ngộ là hoàn tất, hiểu mình, tha nhân và thế giới. Với Thiền Tông Nam Tông, Thiền không quan tâm đến việc người tu tập có biết chữ hay không, mà chỉ quan tâm đến người đó có đồn ngộ hay không. Huệ Năng, ông tổ của Nam Tông được truyền Y Bát là người không biết chữ.

Có thể nói, trên đây là những khác biệt lớn của hai truyền thống tư duy và phương thức giáo dục của Đông phương và Tây phương.

Sự thâm nhập của hai phương thức tư duy

Như trên chúng tôi đã đề cập, phương thức thức ngộ Thiền đã từng bước thâm nhập vào thế giới của những người tư duy bằng khái niệm. Xu hướng này đang từng bước lan rộng trong thế giới Tây phương. Và ngược lại, từ trong thời cận hiện đại, nhiều người phương Tây đã mang phương thức tư duy bằng khái niệm đến với thế giới Đông Á. Đến ngày nay, phương thức tư duy này từng bước đi sâu vào trong thế giới phương Đông. Trong định hướng của bài viết, chúng tôi chỉ đi giải thích những nét cơ bản nhất của hiện tượng mang tầm quốc tế này của hai trường phái tư duy mang tính nhân loại này.

Sự thâm nhập vào nhau của phương Đông và phương Tây xuất phát từ chính những điểm yếu trong tư duy của chính mình. Hệ thống khái niệm của phương Tây với đặc thù của nó là phân mảnh, chia mảnh đưa đến những hiểu biết chi tiết có cơ sở khoa học của từng bộ phận mà họ tìm hiểu, từ đó họ kiến tạo lên hệ thống những hiểu biết cơ học về con người và thế giới. Thế mạnh của khái niệm cho phép hiểu được và gọi tên hoá học của từng bộ phận trong cơ thể người hoặc thế giới. Nhưng không cho phép họ hiểu tường tận tâm bệnh. Phân tâm học sau này giải quyết ít nhiều vấn đề này. Ngày nay có một thực trạng, người phương Tây cơ bản đạt đỉnh cao trong thế giới vật chất nhưng lại ngày càng cô đơn, hụt hẫng và khủng hoảng trong thế giới tinh thần và đời sống tâm linh. Tư duy thức ngộ của Thiền chưa mang đến một thế giới đồ sộ về vật chất nhưng giải quyết mỹ mãn những vấn đề về tinh thần và tâm tinh đồng thời cung cấp những liệu pháp trị tâm bệnh bằng những phương thức tu tập giản đơn mà ở đó ai cũng có thể thức ngộ trong bất kỳ hoàn cảnh nào và ở nơi đâu.

Phương thức tư duy của hai truyền thống lớn mang đến những thành công lớn và cũng để lại những khoảng trống lớn. Thế giới Tây phương giúp thế giới đầy đủ hơn về vật chất nhưng để lại một khoảng trống lớn về tinh thần. Ngược lại Đông phương thế giới mang lại sự giàu có về đời sống tinh thần và tâm linh nhưng bỏ lại một khoảng trống lớn về thế giới vật chất. Sự tìm đến và bổ khuyết cho nhau là một xu thế tất yếu, cả hai đều cần đến nhau trong một thế giới cần đến sự hài hoà.

Chú thích:

(1) Thái Bá Vân, *Tiếp xúc với Nghệ Thuật*, Viện Mỹ Thuật ấn hành, 1995, tr.118.

(2) Phát hiện Ấn Độ, Jawaharlal Nehru, Nxb Văn học, 1990, tr.199.

(3) Nam hoa Kinh, Trang Tử, Nhà xuất bản văn học, Trung tâm Ngôn ngữ văn hoá Đông Tây, tr. 2001.

(4) Bàn về tính khả tri của văn hoá, Francois Julien, Nxb Lao động, 2010.

Từ Deeksha Bhoomi: Nghĩ về Phong Trào Phục Hưng Phật Giáo của B.R. Ambedkar

Nguyễn Hiệp



Mười giờ sáng nhưng trời đã nắng gắt, mùa hè ở Nagpur nóng hơn rất nhiều so với nhiều nơi khác ở Ấn. Chuyển tàu đến đúng chính xác giờ như được ghi trong vé. Vì thời gian ở Nagpur chỉ được hai ngày, nên vừa xuống tàu tôi đã đón rickshaw đi ngay đến Deeksha Bhoomi, một địa danh mà tôi cần đến trong chuyến đi Nagpur lần này.

Nếu như Bodhgaya được coi là thánh địa của Phật tử khắp nơi trên thế giới, thì Deeksha Bhoomi được xem là thánh địa của những Phật tử mới Ấn Độ, tức những Phật tử cải từ

Ấn giáo sang Phật giáo từ sau phong trào của B.R. Ambedkar.

Deeksha Bhoomi khá vắng người khi tôi đến, chỉ có một vài gia đình, cả Phật giáo và Ấn giáo, đến tham quan chiêm bái, và một số sinh viên của trường đại học bên cạnh sang chơi và học bài. Deeksha Bhoomi chưa bị sự xâm lấn của những dịch vụ kinh doanh như những Phật tích khác ở Ấn Độ. Điều này có thể do vì không có nhiều những đoàn chiêm bái nước ngoài đến đây, tức là vì chưa có “cầu” nên chưa có “cung”.

Ngôi tháp hình vòm màu trắng, tọa lạc bên một trục đường lớn ở thành phố Nagpur, nổi bật và ấn tượng trong một ngày hè rực nắng. Ngôi tháp này được lấy mô hình từ tháp Sanchi ở Madhya Pradesh. Ngay cả cổng tháp cũng phỏng theo cổng tháp Sanchi. Deeksha Bhoomi được xây dựng tại nơi B.R. Ambedkar tổ chức lễ quy y theo Phật giáo vào năm 1956. Tầng trệt của tháp thờ tôn tượng Đức Phật, và cũng dành một góc trưng bày những bức ảnh của Tiến sĩ Ambedkar có liên quan đến sự kiện ông cải đạo sang Phật giáo. Tầng trên của tháp để trống, bên trong có treo một bức ảnh B.A. Ambedkar khổ lớn. Tầng này có lẽ dùng làm hội trường trong những dịp lễ lớn hoặc những buổi quy y tập thể. Vào những ngày thường, tầng trên này không mở cửa. Nhưng người gác cổng ở tầng tháp dưới, một Phật tử, khi thấy tôi lên tầng trên đã tự

nguyện lên theo mở cửa cho tôi vào bên trong, dù tôi không có đề nghị gì.

Bên trong tháp, ở tầng dưới, một vài gia đình vào lễ Phật và tĩnh tọa. Không có việc đốt nhang đèn và cũng không có những lễ nghi. Mọi việc đều giản đơn, trầm lặng, nhưng cũng cung kính và chí thành. Các Phật tử lễ Phật trong tháp xong, thường ra lễ bái tượng B.R. Ambedkar được tôn trí ở bên ngoài tháp, bên cạnh tôn tượng Đức Phật.

Tôi hỏi chuyện một Phật tử rằng ông có thường đến Deeksha Bhoomi không, thì ông trả lời thường đến đây một tuần một lần; và hôm nay ông đến lễ Phật và Ambedkar là vì ngày sinh nhật của cô con gái của ông. Hai cha con tỏ ra rất hoan hỉ, sau khi thực hiện một việc tâm linh có ý nghĩa đối với họ. Gia đình họ ở cách Bhoomi 3 km.

Ta biết rằng những người cải sang Phật giáo từ sau phong trào B.R. Ambedkar đều xuất thân từ đẳng cấp thấp, và ở Nagpur, phần lớn là những người thuộc đẳng cấp Mahar. Một vài gia đình mà tôi gặp ở đây, họ đều nói thuộc đẳng cấp này. Nhưng khi tôi hỏi ông bố và cô bé rằng, có phải những người sau khi quy y rồi sẽ không còn đẳng cấp nữa, thì họ nói đúng là như vậy. Tuy nhiên, ông vẫn thừa nhận rằng ông là người thuộc đẳng cấp Mahar. Ông nói rằng bắt đầu từ đời bố mẹ, gia đình ông mới theo Phật giáo, còn những thế hệ trước đều theo Ấn giáo.

Mahar là một đẳng cấp cùng đỉnh và chiếm 10 phần trăm dân số ở bang Maharashtra. Trước đây nghề nghiệp của đẳng cấp này giới hạn ở những công việc như quét tước, giặt giũ và phục vụ cho những người giàu. Từ sau khi cải đạo sang Phật giáo, những người thuộc đẳng cấp này hầu như bỏ nghề nghiệp cũ để chuyển sang làm nông nghiệp, một số khác vào các thành phố để làm những công việc khác.

Ở phía bên phải của tháp từ bên ngoài vào, có dựng một tấm bia lớn ba mặt, ghi 22 lời thệ nguyện của B.R. Ambedkar khi ông quy y Phật giáo, và những lời nguyện này cũng dành cho tất cả những người quy y theo Phật giáo về sau:

1. Tôi sẽ không tin Brahma, Vishnu và Mahesh, cũng không thờ phượng họ.
2. Tôi không tin Rama và Krishna, những vị được coi là hóa thân của Thần linh, tôi cũng sẽ không thờ phượng họ.
3. Tôi không tin vào Gauri, Ganapati và những thần và nữ thần khác của người Ấn giáo, tôi cũng sẽ không thờ phượng họ.
4. Tôi không tin vào sự hóa thân của Thần linh.
5. Tôi không và sẽ không tin rằng Đức Phật là hóa thân của thần Vishnu. Tôi tin đây là điều hoàn toàn nhằm nhí và sự tuyên truyền dối trá.
6. Tôi sẽ không thực hiện 'shraddha'[1], tôi cũng sẽ không dâng cúng 'pind-dan'[2].

7. Tôi sẽ không hành động theo một thể thức mà nó vi phạm những nguyên tắc và lời dạy của Đức Phật.
8. Tôi sẽ không theo bất kỳ nghi lễ nào do các Bà-la-môn thực hiện.
9. Tôi sẽ tin vào sự bình đẳng của con người.
10. Tôi sẽ nỗ lực thiết lập sự bình đẳng.
11. Tôi sẽ theo Bát chánh đạo của Đức Phật.
12. Tôi sẽ theo các Ba-la-mật do Đức Phật đặt ra.
13. Tôi sẽ thể hiện lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh và bảo hộ họ.
14. Tôi sẽ không trộm cắp.
15. Tôi sẽ không nói dối.
16. Tôi sẽ không phạm tà hạnh.
17. Tôi sẽ không sử dụng các chất gây say nghiện như bia rượu và ma túy...
18. Tôi sẽ nỗ lực thực hành Bát chánh đạo và thực hành lòng từ bi trong đời sống hàng ngày.
19. Tôi từ bỏ Ấn giáo, tôn giáo có hại cho loài người và làm cản trở sự tiến bộ và phát triển của loài người bởi vì tôn giáo này được đặt cơ sở trên sự bất bình đẳng, và [tôi] chọn Phật giáo làm tôn giáo của tôi.
20. Tôi tin tưởng kiên định Pháp (*Dhamma*) của Đức Phật là tôn giáo duy nhất đúng.
21. Tôi tin rằng tôi đang sinh trở lại.
22. Tôi chính thức tuyên bố và khẳng định rằng từ nay trở đi tôi sẽ sống theo những nguyên tắc và lời dạy của Đức Phật và Pháp của Ngài.

Khi tôi hỏi hai bố con vị Phật tử có thờ Phật và B.R. Ambedkar ở nhà không thì họ trả lời có. Tôi hỏi thêm rằng vậy có thờ bất cứ vị thần nào của Ấn giáo không thì họ trả lời không, và cho rằng việc thờ như vậy là sai. Nhưng tôi nói với họ rằng theo tôi biết (qua những quyển sách viết về tình hình Phật giáo hiện nay ở Ấn và những gì tôi đã chứng kiến tại những gia đình Phật tử ở Maharashtra), thì hầu như những gia đình Phật tử theo B.R. Ambedkar cùng một lúc thờ Đức Phật, B.R. Ambedkar và các vị thần Ấn giáo. Vị Phật tử này xác nhận rằng điều này là có thực, nhưng với gia đình ông thì không hề có điều đó. Tín ngưỡng mới của những Phật tử mới này, thường được mô tả là “thờ Phật và B.R. Ambedkar ở phòng trước, thờ các thần Hindu ở phòng sau”.

Tuy nhiên, trong thực tế, sự thờ phượng tượng ảnh không được phân chia một cách riêng biệt như vậy. Sự phụng thờ tượng ảnh có khi được gộp chung trong một phòng. Có khi tượng Phật được đặt một cách khiêm tốn ở một bên, còn tranh tượng các vị guru Ấn giáo được đặt chính diện căn phòng. Những thệ nguyện của B.R. Ambedkar đặt ra, nhiều tân Phật tử đã không hề theo. Điều này phải chăng việc thờ các vị thần Ấn giáo đã trở thành một truyền thống và người ta không thể từ bỏ nó một cách dễ dàng, hay vì việc chỉ thờ Đức Phật và B.R. Ambedkar là không đủ hay không thỏa mãn họ?

Khác với những Phật tử truyền thống là chỉ có Ba quy y, Phật tử theo B.R. Ambedkar có đến Bốn quy y, đó là ngoài quy y Phật-Pháp-Tăng, họ còn có thêm thệ nguyện là quay về nương tựa B.R. Ambedkar. Nhưng có lẽ B.R. Ambedkar sẽ không ngờ rằng, sau này những người theo ông không chỉ xem ông như một người thầy đưa họ trở lại với Phật giáo, hay một vị thầy dẫn đạo, mà còn thánh hóa ông như một vị thần. Phật tử đến lễ B.R. Ambedkar không chỉ như đến lễ bái một vị thầy với sự tri ân, mà cũng còn cầu xin sự gia hộ trong học hành và công việc.

Trong 22 lời thệ nguyện được đặt ra, ta thấy có những thệ nguyện nêu cao sự bình đẳng và nỗ lực thiết lập sự bình đẳng vào trong đời sống, tuy nhiên ta không thấy thệ nguyện nào tuyên xưng sẽ từ bỏ hệ thống đẳng cấp sau khi quy y. B.R. Ambedkar rất nhấn mạnh việc từ bỏ niềm tin vào các thần linh Ấn giáo. Tuy nhiên, nếu xét đến sự khái quát, thì có lẽ câu “Đệ tử quy y Phật nguyện đời đời kiếp kiếp không quy y thiên thần quỷ vật; đệ tử quy y Pháp nguyện đời đời kiếp kiếp không quy y ngoại đạo tà giáo” hàm súc và bao quát hơn bốn thệ nguyện đầu của B.R. Ambedkar. Thay vì nhấn mạnh vào từng vị thần Ấn giáo, có lẽ bao quát hơn khi nhấn mạnh bằng một câu chung rằng: không quy y Chúa, Thần của tất cả các tôn giáo khác!

Nhưng cũng hay là, trong khi B.R. Ambedkar kêu gọi các Phật tử từ bỏ Ấn giáo một cách triệt để, thì lại có những gia đình theo Ấn

giáo “hành hương” về Deeksha Bhoomi. Tại ngôi chùa nhỏ ở bên phải ngôi tháp, tôi thấy một vài gia đình nghỉ ngơi và ăn trưa sau khi chiêm bái và đánh lễ, và họ nói rằng họ là những người Hindu. Hình như, cho dù B.R. Ambedkar tuyên bố rằng Đức Phật không phải là hóa thân của thần Vishnu, thì những người Ấn giáo vẫn xem Ngài như một vị thần của Ấn giáo. Cũng giống như việc Ambedkar khuyên những người theo ông chớ có tin vào các thần linh của Ấn giáo, thì các Phật tử vẫn kết hợp việc thờ các thần linh này cùng chung với việc thờ Phật.

Phong trào của B.R. Ambedkar được cho là đã thành công ở lĩnh vực chính trị-xã hội, nhưng đã không thành công ở lĩnh vực tín ngưỡng-tôn giáo. Những Phật tử theo phong trào này, nói chung đã thay đổi đáng kể vị thế xã hội nhờ vào sự thay đổi nghề nghiệp và việc phát triển giáo dục. Nhưng những Phật tử mới này đã không cải sang Phật giáo một cách triệt để, tức là niềm tin và sự phùng thờ các vị thần Ấn giáo vẫn còn được họ thực hành, và niềm tin mới bị trộn lẫn vào trong truyền thống cũ. Và những người này rất dễ đánh mất tôn giáo mới của mình nếu phong trào suy yếu.

Nhưng khuynh hướng này có lẽ cũng tất yếu đối với những Phật tử mới này. “Tôn giáo” của B.R. Ambedkar hướng nhiều về triết học xã hội với việc đề cao những nguyên tắc đạo đức và các giá trị loài người phổ quát. Nhưng đối với những Phật tử thuộc đẳng cấp thấp và

thất học, thì quy y sẽ không chỉ quay về nương tựa những nguyên tắc đạo đức và những giá trị con người phổ quát, hay là việc ứng dụng những pháp môn tu tập nhằm mục đích thanh tịnh tâm ý, mà còn là sự nương tựa để được “che chở” và “phù hộ”. Và khi Đức Phật luôn được nhấn mạnh không phải là thần linh có khả năng “che chở” và “phù hộ”, thì người ta buộc phải bổ sung vào “hệ thống tín ngưỡng” của mình những vị thần khác.

Tuy nhiên không phải các Phật tử mới đều như vậy. Phật tử ở (Maharashtra) Ấn Độ được chia làm ba thành phần. Thành phần thứ nhất là các Phật tử ở các ngôi làng, và cộng đồng này được xem là một sự biến thể của Ấn giáo, bởi vì họ đã không có những thay đổi triệt để về một số vấn đề căn bản sau khi quy y. Ví dụ, họ vẫn còn thờ phượng các vị thần Ấn giáo, và vẫn còn thừa nhận hệ thống đẳng cấp. Thành phần thứ hai là một dạng Phật giáo “trí thức”, đề cao chủ nghĩa duy lý và dân chủ xã hội. Ngược lại với cộng đồng Phật tử ở các làng quê, thành phần này từ bỏ triệt để việc thờ phượng các thần linh của Ấn giáo cũng như sự phân chia đẳng cấp; và họ cũng từ bỏ một số giáo pháp căn bản của Phật giáo truyền thống. Những Phật tử này chỉ chấp nhận những giá trị như sự bình đẳng, nhân phẩm, sự tự lực, chấp nhận giáo dục hiện đại, tính hợp lý khoa học, dân chủ, quyền con người, và bác bỏ niềm tin vào những yếu tố siêu nhiên... Và thành phần này cũng chối bỏ niềm tin vào học thuyết nghiệp

cũng như tái sanh. Thành phần này giải thích khổ và nguyên nhân của khổ xuất phát từ những mô thức xã hội, hơn là phát xuất từ tâm thức. Và như vậy để giải thoát khổ đau, theo họ, phải cải cách xã hội. Thành phần Phật giáo thứ ba là sự kết hợp Phật giáo truyền thống và những giá trị xã hội phổ quát hiện đại. Họ chấp nhận Phật giáo truyền thống, nhưng đã giải thích lại một số giáo pháp theo cách của họ, mà họ cho là để thích ứng với xã hội hiện đại.

B.R. Ambedkar và những người lãnh đạo của phong trào này được xếp vào thành phần Phật tử thứ hai. Nhưng trở trêu là, cho dù B.R. Ambedkar cố gắng cố xúy một mô hình Phật giáo khoa học với những giá trị nhân bản, thì quần chúng theo ông lại hầu như thuộc về thành phần Phật giáo thứ nhất. Chính bởi điều này, B.R. Ambedkar bị phê bình là đã xây dựng nên một phong trào tôn giáo thiếu xét đến những yếu tố nhân chủng và xã hội học. Cộng đồng dân làng nghèo mà B.R. Ambedkar nhắm đến để đưa họ ra khỏi những trói buộc của tôn giáo cũ và những định chế văn hóa, khó có thể thực hiện được mô thức tôn giáo do Ambedkar xây dựng. Thêm nữa, bởi vì muốn xây dựng một Phật giáo mới theo quan kiến của mình, B.R. Ambedkar bị phê bình mạnh mẽ bởi bị cho là “xuyên tạc” giáo pháp của Đức Phật.

Tuy nhiên, ba thành phần Phật tử này đều chỉ hiện diện ở (Maharashtra) Ấn Độ, mà có mặt ở nơi nhiều xã hội Phật giáo. Như ở Việt Nam,

chúng ta không khó nhìn thấy ba thành phần Phật tử như thế này. Đó là một đạo Phật “dân gian” phổ biến trong xã hội. Đức Phật mà họ tin theo là có khả năng ban phước và gia hộ. Và họ có thể cùng một lúc thờ cả Phật, Mẫu, ông Địa, ông Táo, Quan Công.... Và với thành phần này (thường chiếm phần trăm rất lớn), nếu Đức Phật không có “quyền năng” gì, không đáp ứng được những nhu cầu “cầu an” và “cầu siêu”, thì niềm tin vào đạo Phật sẽ trở nên mờ nhạt.

Thành phần Phật tử thứ hai tạm gọi là Phật tử trí thức. Những người luôn đặt Phật giáo dưới ánh sáng khoa học và đôi khi dường như đang theo “chủ nghĩa xét lại”. Và có người còn cho rằng những điều gì không phù hợp với khoa học thì nên loại bỏ!

Thành phần thứ ba là chấp nhận Phật giáo truyền thống, nhưng giải thích theo một cách, mà theo họ là để thích ứng được với xã hội hiện tại. Bên cạnh cũng có người cố gắng muốn thực hành một hình thức Phật giáo như được trình bày trong các Nikaya...

Phật giáo mới của B.R. Ambedkar có đặt ra nghi lễ cho việc kết hôn. Nhưng do vì nền tảng chủ đạo là xây dựng một tôn giáo “phi thần linh”, nghi lễ này chỉ là dịp để cô dâu và chú rể thực hiện những cam kết với nhau; và những cam kết này được dựa trên kinh sách Phật giáo, cụ thể là kinh *Thiện sinh*. Ví dụ tại buổi lễ kết hôn, chú rể sẽ cam kết với cô dâu những điều sau:

Tôi sẽ tôn trọng vợ của mình.

Tôi sẽ không sỉ nhục cô ấy.

Tôi chứng minh sự tôn trọng của tôi đối với vợ của mình bằng việc tránh sử dụng những chất và thức uống gây say nghiện, và không làm việc tà hạnh.

Tôi sẽ làm cho vợ tôi được hạnh phúc bằng việc trao cho cô ấy tài sản và đáp ứng những nhu cầu cần thiết của cô ấy.

Tôi sẽ làm cho vợ tôi hài lòng bằng việc trao cho cô ấy những đồ trang sức và y phục.

Còn cô dâu sẽ cam kết với chú rể những điều sau:

Tôi sẽ giữ cho nhà mình gọn gàng, sạch sẽ.

Tôi sẽ làm vui lòng chồng mình, những thành viên trong gia đình và thân bằng quyến thuộc, những người lớn tuổi và những người giúp việc trong nhà, bằng sự hành xử tử tế và đứng đắn của tôi.

Tôi sẽ bảo quản tài sản do chồng mình kiếm được bằng phương tiện mưu sinh chân chính.

Tôi sẽ cẩn thận trong mọi việc nhà và không để sự lơ đãng hay câu thả nào xảy ra.

Buổi lễ kết hôn thường được tổ chức đơn giản; và trong buổi lễ kết hôn, gia đình sẽ không đãi người đến tham dự thức ăn mặn và rượu, hai thứ mà theo truyền thống là không thể thiếu trong các tiệc cưới; và nếu thiếu hai thứ này một buổi lễ kết hôn không được xem là thành tựu.

Tuy nhiên, nghi lễ dành cho việc kết hôn không hoàn toàn được đặt cơ sở trên giáo lý Phật giáo và cũng không phải đã từ bỏ đi những tục lệ truyền thống. Việc chọn người

hôn phối được cho là vẫn còn tùy thuộc vào cha mẹ, và việc chọn người hôn phối thường giới hạn trong từng nhóm có chung dòng dõi (*jati*) ở trong một ngôi làng, mặc dù B.R. Jamkhedkar luôn kêu gọi những người theo ông hãy kết hôn với những người khác đẳng cấp để phá bỏ đi hệ thống đẳng cấp...

Thay lời kết

Sau khi rời Deeksha Bhoomi, tôi lại đến Dragon Palace Buddhist Temple, một ngôi chùa do người Nhật xây dựng ở Kamptee, cũng thuộc thành phố Nagpur. Dọc đường đến Gragon Temple, tôi thấy nhiều tượng của B.R. Ambedkar được dựng hai bên đường. Ở thành phố Nagpur nói riêng và ở bang Maharashtra nói chung, sự ảnh hưởng của B.R. Ambedkar vào đời sống chính trị xã hội thật sự sâu sắc. Tên tuổi của ông không chỉ được đặt tên đường, tên trường học và các quỹ từ thiện, mà cũng còn được sử dụng cho những lần tranh cử. K. Ramakrishna Rao, Chủ tịch Ủy ban nghiên cứu triết học Ấn Độ cho rằng ở Ấn Độ hiện đại, sự ảnh hưởng của B.R. Ambedkar vào đời sống xã hội chỉ đứng sau Mahatma Gandhi, mà ở trên tất cả những chính khách và những nhà cải cách xã hội khác.

Và như tôi đã đề cập ở trước, phong trào của B.R. Ambedkar được cho là đã thành công ở

lĩnh vực chính trị -xã hội, nhưng không thành công ở khía cạnh tín ngưỡng-tôn giáo, cho dù số người cải từ Ấn giáo sang Phật giáo mới của B.R. Ambedkar là rất đông đảo và mỗi năm vẫn có hàng trăm ngàn người tiếp tục đi theo phong trào này. Bởi vì với việc cải đạo nửa vời và việc bị chi phối quá sâu sắc bởi tín ngưỡng Ấn giáo, và bởi vì văn hóa Phật giáo chưa đủ mạnh so với văn hóa Hindu ở những ngôi làng theo Phật giáo, những người này sẽ dễ dàng quay trở lại với tôn giáo cũ mỗi khi phong trào bị suy yếu, và mỗi khi những người lãnh đạo phong trào không gần gũi và kiểm soát được “tín đồ” của mình./.

Nguyễn Hiệp

[1] Shraddha là một lễ cúng tổ tiên, đặc biệt là cha mẹ quá vãng, của những người Hindu.

[2] Pind-dan là một hình thức dâng cúng đồ ăn cho những người quá vãng vào các dịp cúng đồ hay khi đến các thánh địa... Người Hindu tin rằng việc dâng cúng này sẽ làm cho những linh hồn quá vãng hết đói khát. Thức ăn này sau đó được đem cho bò, quạ, hay được đổ xuống nước.

ĐỌC THƠ HAIKU NHẬT BẢN QUA LỖI VIẾT ROMAJI

Đàm Trung Pháp

Mỗi bài thơ "haiku" (phát âm lỗi Hán Việt là "bài cú") của người Nhật Bản là một tiểu vũ trụ thu gọn trong vền vẹn 17 âm tiết. Trong cái hạn hẹp tối đa ấy, nhà thơ diễn tả cảm nghĩ của mình trước thiên nhiên và cho người đọc thoáng thấy một hình ảnh vĩnh cửu phát hiện qua một cảnh trí thông thường chóng phai mờ. Về điểm này thì hình như mỗi nhà thơ lớn, ở phương trời nào cũng vậy, đều có đôi chút "tâm hồn haiku" – như khi William Blake đã thấy cả vũ trụ trong một hạt cát, cả thiên đường trong một đóa hoa dại ("to see a world in a grain of sand, a heaven in a wild flower") hoặc như khi Đinh Hùng mới chỉ nhìn vào đôi mắt lưu ly của Kỳ Nữ mà đã "thấy cả bóng một vầng đông thưở trước, cả con đường sao mọc lúc ta đi"!

Tổng số 17 âm tiết của một bài haiku được thu xếp thành 3 dòng thơ, thông thường với 5 âm tiết cho dòng thứ nhất, 7 âm tiết cho dòng thứ hai, và 5 âm tiết cho dòng thứ ba. Ba dòng thơ ấy không bắt buộc phải vần với nhau và cũng không cần những dấu chấm câu.

Thi bá Matsuo Basho thuộc thế kỷ XVII là người đã nâng thơ haiku lên hàng nghệ thuật siêu đẳng, và cũng từ đó haiku trở nên thể thơ thông dụng nhất trong văn chương Nhật Bản. Nghệ thuật siêu đẳng này gặt gao đòi hỏi nhà thơ phải diễn tả rất nhiều, gợi ý tối đa trong một hình thức văn

tắt, cô đọng nhất. Mỗi bài haiku phải gây nên một ấn tượng trọn vẹn bằng cách đặt vào bên cạnh yếu tố thiên nhiên một câu gợi ý về một mùa trong năm hoặc một cảm xúc mạnh. Bài thơ dưới đây của Basho dùng hai yếu tố thiên nhiên (con đường vắng vẻ, lúc xẩm tối mùa thu) để làm bối cảnh cho một cảm xúc mạnh (sự hiu quạnh tột cùng):

*kono michi ya
yuku hito nashi ni
aki no kure*

con đường ấy
không người qua lại
trời xẩm tối mùa thu

Vì nhiều chữ Nhật Bản ở dạng đa âm tiết (thí dụ như danh từ *shizukesa* có nghĩa là sự thanh tịnh gồm 4 âm tiết), khi bị ghép vào mô thức haiku tiết chế, nhiều khi chỉ một hai chữ thôi đã chiếm hết cả dòng thơ rồi. Cho nên cả bài haiku chỉ là vài ba nét chấm phá để gợi cảnh, gợi tình, hoàn toàn "ý tại ngôn ngoại."

Ba thi nhân haiku hàng đầu trong văn học Nhật Bản là Matsuo Basho (1644-1694), Yosa Buson (1716-1784), và Kobayashi Issa (1763-1827). Basho lấy lòng nhất, thường được ví như một William Wordsworth, vì ông cũng đã suốt đời đi tìm sự cảm thông với thiên nhiên. Thơ Basho phảng phất cốt cách tiên của Lý Bạch và nhuộm màu ly tao của Đỗ Phủ. Buson còn là một nhà danh họa; thơ ông rất đẹp nét, trữ tình, và nhạy cảm. Issa mồ côi mẹ từ thuở ấu

thơ và bị mẹ ghẻ hắt hủi; từ năm 14 tuổi đã tự lập và nghiên cứu haiku. Thơ Issa bình dị và thường nhắc đến các sinh vật nhỏ nhỏ như chim sẻ, dế, bướm bướm với nhiều thân thương trìu mến.

Haiku là thơ vịnh thiên nhiên qua bốn mùa xuân, hạ, thu, đông. Chúng ta hãy xem ba thi nhân nêu trên chấm phá cảnh trí thiên nhiên như thế nào qua các bài haiku lừng danh của họ, được trích dẫn bằng romaji là lối viết tiếng Nhật rất dễ phát âm, dành cho những người quen với mẫu tự la-tinh, gồm cả người Việt chúng ta.

Ưu điểm của romaji là nó cho người đọc thấy rõ được các từ ngữ tượng thanh cũng như sự hòa hợp các âm tương tự trong các dòng thơ. Trong bài viết này, các dòng chuyển sang tiếng Việt cố gắng giữ nội dung nguyên tác, mặc dù đôi khi phải thay đổi thứ tự ý nghĩa các câu để nghe cho thuận tai người Việt, và hoàn toàn không theo mô thức tiết chế của haiku.

Vì sự ngắn gọn tối đa, thi nhân haiku không thể sử dụng cú pháp cầu kỳ -- một lợi điểm cho người chưa thạo tiếng Nhật nhưng lại thích đọc thơ haiku như bản thân tôi. Quả thực, chỉ cần một kiến thức căn bản về cú pháp Nhật ngữ và một cuốn tự điển Nhật dùng lối viết romaji để tra cứu mục từ sắp xếp theo thứ tự a, b, c (thí dụ như cuốn *Kodansha's Romanized Japanese-English Dictionary* 666 trang xuất bản tại Tokyo năm 1993 mà tôi sử dụng) là có thể thưởng thức thơ haiku. Chính cuốn tự điển này đã giúp

tôi "hiểu" ý nghĩa bài thơ của Basho viết về tiếng ve kêu (được trích dẫn đầu tiên dưới đây) trong đó có các danh từ *shizukesa* (sự thanh tịnh), *iwa* (tảng đá lớn), *semi* (ve sầu), *koe* (giọng), và động từ *shimiru* (thấm vào). Kiến thức cú pháp căn bản cho tôi biết rằng giới từ *ni* (trong) phải đứng sau danh từ trong một đoạn ngữ với giới từ đóng vai chủ động (prepositional phrase) –ngược hẳn với thói quen trong tiếng Anh và tiếng Việt. Vì vậy đoạn ngữ "trong tảng đá lớn" khi dịch sang tiếng Nhật sẽ thành "tảng đá lớn trong" (*iwa ni*). Xin nói thêm, giới từ *no* (của) trong tiếng Nhật được dùng như chữ "chi" trong tiếng Tàu hoặc "sở hữu cách -'s" trong tiếng Anh – *semi no koe* do đó phải hiểu là "thiên chi thanh" hoặc "the cicada's voice."

Xin bắt đầu bằng mùa hạ, khi mà Basho chỉ nghe thấy tiếng ve sầu vang vọng vào kẽ đá. Thi nhân ghi lại cảm giác rất nhiều thiền tính ấy như sau :

shizukesa ya
iwa ni shimi-iru
semi no koe

thanh tịnh và
thấm vào non núi
tiếng ve ca

Khi vui hưởng đời, mấy ai thấy chết chóc đang chờ. Những con ve sầu của Basho cũng thế -- chúng có biết đâu là cuộc sống của chúng sắp tàn:

yagate shinu

*keshiki wa mieru
semi no koe*

ve sầu ca hát
chẳng mảy may hay biết
chết đã gần kề

Nhân sinh vô thường, có khác chi
đám mây trôi luôn thay hình đổi dạng, qua
thi bút huyền diệu Issa:

*oni to nari
hotoke to naru ya
doyoo-gumo*

đám mây trong ngày khổ ải
từ hình quỷ
chuyển sang hình phật

Cỏ mùa hạ tốt tươi thật đấy,
nhưng Basho cũng thấy dưới lớp cỏ ấy là mồ
chôn những ước mơ hiển hách của biết bao
đấng trượng phu:

*natsu - kusa ya
tsuwa-mono-domo ga
yume no ato*

cỏ mùa hạ
đang chôn vùi
bao giấc mơ chiến thắng cõi chinh nhân

Chỉ nhìn những trái ớt chín mọng
trên cây, nhà thơ kiêm danh họa Buson đã
thấy cả một mùa thu đang làm lộng lẫy thiên
nhiên:

*utsukushi ya
no-waki no ato no
toogarishi*

đẹp biết bao
những trái ớt đỏ tươi
sau trận thu phong

Người thường khi nghe tiếng dế rên
rỉ đêm thu thì có lẽ chỉ buồn thôi, nhưng thi
sĩ Issa đã cảm đã vội nghĩ ngay đến ngày
mình xuống mộ. Hãy nghe nhà thơ cô đơn đó
căn dặn người bạn nhỏ nhoi đôi lời:

*ware shinaba
haka-mori to nare
kirigirisu*

này chú dế
hãy làm người gác mộ
sau khi ta lìa đời

Bóng đêm dày đặc, vài tia chớp,
tiếng kêu xào xạc một con chim đi tìm mồi là
mấy chấm phá kiệt xuất vẽ lên một đêm thu
cô quạnh đến rùng mình qua thần bút Basho:

*inazuma ya
yami no kata yuku
goi no koe*

vài tia chớp lập lòe
tiếng kêu con vạc ăn đêm
bay vào cõi tối

Và mùa đông đã tới, với băng giá

ngoài trời và bằng giá trong lòng thi nhân.
Lúc ấy Buson ước ao đi ở ẩn trong núi:

*fuyu-gomori
kokoro no oku no
yoshino yama*

mùa đông ẩn dật
ngọn núi yoshino
chiếm trọn tâm tư

Basho ít khi dừng bước giang hồ. Tuy vậy, ông ngao ngán trạng huống ốm đau khi chu du mùa đông qua những vùng hẻo lánh:

*tabi ni yande
yume wa kare-no o
kake-meguru*

lữ hành trong bệnh hoạn
chờn vờn bóng ma
trên cánh đồng hoang

Và rồi, sau chuỗi ngày mùa đông giá lạnh, mùa xuân đã trở lại. Vì thiếu tình mẫu tử từ tấm bé, Issa rất trù mến những sinh vật nhỏ nhỏ của mùa xuân. Có lẽ khi vỗ về tinh thần chú ếch mảnh mai, thi nhân cũng tự an ủi chính mình:

*yase-gaeru
makeru na issa
kore ni ari*

chú ếch èo uột
đừng bỏ cuộc nhé
issa đang an ủi chú đây

Mưa xuân khiến hoa cỏ tốt tươi,
nhưng phũ phàng thay, dưới làn mưa ấy cũng
có một lá thư bị ai đó quăng đi để gió thổi vô
rừng, như Issa chứng kiến:

*haru-same ya
yabu ni fukaruru
sute tegami*

mưa xuân
lá thư vứt bỏ
gió cuốn vô rừng

Xuân là mùa của hạnh phúc, của tái
sinh, nhưng Buson thấy xuân cũng là mùa để
tàn sát sinh linh:

*hi kururu ni
kiji utsu
haru no yama-be kana*

hoàng hôn
tiếng bắn chim trĩ vang dội
triền núi mùa xuân

Trong ánh xuân rực rỡ, Basho ước
ao được tự do, không vướng lụy hồng trần,
như con sơn ca đang lú lo giữa thảm cỏ
xanh:

*hara-naka ya
mono nimo tsukazu
naku hibari*

giữa bãi cỏ
sơn ca lú lo
tự do, chẳng ưu phiền

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Yasuda, K. (1957). *The Japanese haiku*. Tokyo: Tuttle.

Ueda, M. (1970). *Matsuo Basho*. Tokyo: Kodansha.

Miura, Y. (1991). *Classic haiku*. Tokyo: Tuttle.

Vance, T. (1993). *Kodansha's romanized Japanese-English dictionary*. Tokyo: Kodansha.

Danh mục Đại Tạng Phật giáo Tây Tạng Kangyur-Tengyur

VI TRẦN



Danh mục Đại Tạng Phật giáo Tây Tạng:
Kangyur-Tengyur khoảng trên 5000 tên các
tác phẩm Kinh Luận thuộc về truyền thừa
Nalanda

Danh mục bao gồm 4 ngôn ngữ Tạng - Phạn
(dạng Latin hóa) - Hoa - Việt

Đính kèm là 3 tập tin đã được trình bày theo
các dạng:

Tạng-Phạn-Hoa-Việt
Phạn-Tạng-Hoa-Việt
Hoa-Tạng-Phạn-Việt

Trình Bày Chung

Nam Mô Bốn sư Thích-ca Mâu-ni Phật Nam
Mô Thập Phương Thường Trụ Tam Bảo
Nam Mô Đại Trí Văn-thù-sư-lợi Bồ-tát
Nam Mô Đại bi Quán thế Âm Bồ-tát
Kính Ngưỡng chư Tổ và các Đại Thiện Tri
Thức dòng truyền thừa Nalanda

Danh mục Kangyur-Tengyur này (tức danh mục các tác phẩm Phật giáo được lưu truyền từ truyền thống Phật giáo Nalanda Ấn-độ hay một số khác có nguồn gốc từ Phật giáo Tây Tạng) có được do việc tổng hợp từ hai nguồn tài liệu Kangyur-Tengyur khác nhau. Sau đó, tên của từng tác phẩm Phật giáo lại được tra cứu xuyên qua nhiều loại từ điển Phật học để cuối cùng hoàn thành một danh mục tương đối đủ đi cùng với cách phiên âm của thuật ngữ Tạng. Danh mục Kangyur-Tengyur được biết là danh mục giáo pháp hay tác phẩm bao gồm cả Kinh và Luận cuối cùng và đầy đủ nhất của phẩm Đại thừa và Kim Cang thừa thuộc về truyền thống Nalanda.

Thuật ngữ Hán trích dụng từ hai từ điển chính:

1. Kho Dữ Liệu Số về Tam Tạng Kinh Điển -- Hán Tịch Toàn Văn Phật Điển Kinh Lục Tự Liệu do Hiệp Hội Phật Điển Điện Tử Trung Hoa Phát hành - <http://jinglu.cbeta.org/>
2. Tam Tạng Danh Điển Truy Cứu -- Hiệp Hội Các Nghiên Cứu Phật Học Trung-Tạng Bắc Mỹ - <http://search.stbsa.org/tripitakaindex/>

Về phiên âm Tạng – trong tài liệu này có dùng đến hai hệ thống phiên âm: Wylie và

phiên âm khác của kho dữ liệu số Đài Loan Cbeta cung cấp. Tuy nhiên, có nhiều phiên âm hoặc không tìm thấy trong hệ thống Wylie hoặc không tìm thấy trong hệ thống còn lại. Để phân biệt đâu là phiên âm Wylie đâu là phiên âm kiểu trung Hoa thì có thể nhận ra phiên âm Wylie không có các kí tự như ㄆ, ㄇ, và ㄅ mà thay vào đó là các kí tự ʼ, ng, và A.

Thuật ngữ Phạn, do hạn chế về ngôn ngữ, tài liệu này chỉ trình bày các tên tìm thấy và đã được chuyển định dạng sang hệ thống phiên âm dùng chữ Latin chuẩn. Tuy nhiên cũng còn nhiều tác phẩm không tìm thấy tên Phạn tương ứng có thể do nhiều nguyên nhân khác nhau chẳng hạn như tài liệu đã thất truyền hay tài liệu đó chỉ xuất hiện tại Tây Tạng mà không có tại Ấn

Theo sau một tên tác phẩm Tạng thường có từ một đến hai tên cách phiên âm. Tuy nhiên có khi không có đủ các dạng phiên âm.

Thuật ngữ Việt được dịch lại từ tên Hán. Tuy nhiên, các tên phiên âm có thể hoặc được truy chiếu lại tên gốc Phạn mà dịch ra hay được giữ nguyên tên Phạn ngữ. Việc làm này nhằm vào mục tiêu tránh dùng lối phiên âm của phiên âm Hán tự một cách không chính xác và không giúp truy cứu thêm gì được trên hệ thống Internet vốn có phiên âm Phạn Latin làm

chuẩn mực. Các thuật ngữ được xem là tương tự hay tương đương sẽ được đặt vào trong

ngoặc vuông và ngăn cách nhau qua các dấu phẩy ('tên chính [tên tương đương 1, tên tương đương 2]'). Vì đây không phải là từ điển tra cứu nên các tên tương đương chỉ có tính tương đối; có thể có tên tương đương khác mà vẫn không có mặt trong tài liệu này

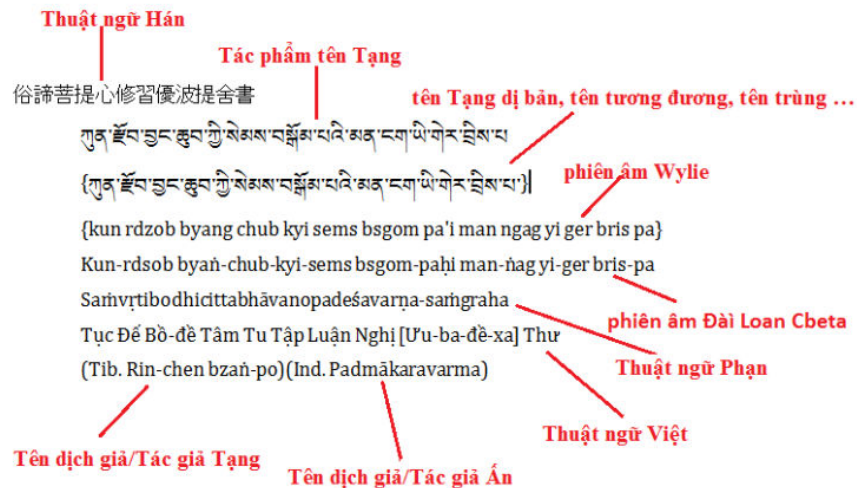
Hình thức trình bày

Các tác phẩm Phật giáo sẽ được xếp theo bảng mẫu tự Anh ngữ. Có một số tác phẩm trùng tên hay chỉ là dị bản hay do có dịch giả khác đều có thể được lặp lại hay không.

Các tác phẩm có tên dị bản đôi khi được phân cách nhau qua dấu '/' hay dấu '\'. Một số phiên âm của một tác phẩm nào đó, do nhận thấy có sự khác biệt so với tên chánh thì có khi được để vào trong dấu ngoặc.

Một số trường hợp về tên dịch do có độ khả tín chưa đủ tin cậy thì sẽ có các dấu '?' đi kèm sau tên đó, dù rằng nhóm làm việc đã cố gắng đối chiếu, xin cẩn trọng ở mức cao trong trường hợp này. Một số tác phẩm khác như đã nêu thiếu tên Phạn ngữ, thiếu phiên âm theo cách Wylie hay theo cách Hoa ngữ hay có khi ngay cả thiếu vắng tên Hoa ngữ. Trong khi đó, có nhiều tác phẩm không có tên dịch giả hay tác giả kể cả nguồn gốc Ấn (Pāli, Sanskrit) hay Tạng.

Thí Dụ:



Tham khảo:

1. Kho dữ liệu số về Tam tạng kinh điển -- Hán Tịch Toàn Văn Phật Điển Kinh Lục Tự Liệu do Hiệp Hội Phật Điển Điện Tử Trung Hoa Phát hành - <http://jinglu.cbeta.org/>
2. Tam Tạng Danh Điển Truy Cứu -- Hiệp Hội Các Nghiên Cứu Phật Học Trung-Tạng Bắc Mỹ - <http://search.stbsa.org/tripitakaindex/>
3. Hán-Việt Từ Điển -- Paris <http://www.hanviet.org/>
4. Từ Điển Ngôn Ngữ Nói Phạn-Anh <http://spokensanskrit.de/>
5. Từ Điển Phạn-Anh Monier Williams <http://sanskritdictionary.com/>
6. Anh-Hán Từ Điển <http://www.tigernt.com/dict.shtml>
7. Hán-Anh Từ Điển <http://www.mandarin tools.com/worddict.htm>

8. Từ điển Đa Ngữ <http://vdict.com/>

9. Nhiều Từ Điển Online khác bao gồm Wikipedia.org, Rigpa wiki, ...

Kết:

Ngoài ra chúng tôi có giữ bản Excel của danh mục Kangyur –Tengyur này bao gồm 4 thứ tiếng. Có hơn 5000 danh điển trong đó nhiều tác phẩm trùng tên hay cùng tác phẩm nhưng dịch nhiều lần. Nếu quý vị nào cảm thấy cần thiết xin liên lạc với chúng tôi theo địa chỉ điện thư đề cập dưới đây. Rất mong và hoan hỉ được tiếp nhận bổ khuyết bất kì chỗ trống hay sai lạc nào và xin chân thành bái tạ. Nếu Quý vị có điều chỉnh, thêm thắt hay đóng góp xin hoan hỉ email trực tiếp đến lang.dau@gmail.com để chúng tôi có thể thay đổi bản chính cho thống nhất. Xin tránh sự thay đổi tùy tiện có thể đem lại hậu quả không tốt cho việc định danh các tác phẩm Phật học. Dù cố gắng hết sức nhưng chắc chắn còn thiếu sót nhiều. Kính mong quý thiện tri thức, quý dịch giả và học giả vui lòng cho biết ý kiến nếu thấy có gì không phù hợp.

Chân thành cảm tạ tất cả các đạo hữu đã góp sức hình thành tài liệu này cũng như tất cả thiện tri thức, dịch giả đã đóng góp công giữ gìn chánh pháp của đức Như Lai.

Ngày 24 tháng 12 năm 2013

Vi Trần Biên Soạn