



**TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE
SỐ 37, VOL. VI
FALL 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.	NĂM TƯỢNG PHẬT, BỒ TÁT ĐƯỢC CÔNG NHẬN BẢO VẬT QUỐC GIA <i>CHU MINH KHÔI</i>	5
2.	TƯ LIỆU NGHIÊN CỨU CÂU-XÁ P. 2 <i>TUỆ SỸ</i>	17
3.	THUYẾT VI TRẦN CỦA THỂ THÂN, TÁC GIẢ A TÌ ĐẠT MA CÂU XÁ LUẬN <i>YUICHIKAIYAMA- THÍCH NHƯ MINH dịch</i>	78
4.	TỪ NHẤT NGUYÊN LUẬN TỚI THỰC TẠI TUYỆT ĐỐI LUẬN <i>Huệ GERMANY</i>	87
5.	TÌM HIỂU PHẬT GIÁO THEREVADA BÀI 3 <i>HOANG PHONG</i>	128
6.	HÌNH ẢNH: TAM THẬP TAM THÂN QUẢN THỂ ÂM BỒ TÁT Họa Sĩ THI KIM HUY - Đài Loan <i>Biên Tập THÍCH MINH HOÀNG</i>	181
7.	DÒNG CHẢY PHẬT GIÁO VIỆT NAM <i>TRẦN TRI KHÁCH</i>	214
8.	KINH NGUY TẠO (APOCRYPHA) <i>Tác giả Prof. KYOTO TOKUNO, Ph.D- Dịch Việt: PHẠM DOÃN</i>	241
9.	NHỮNG GIÁO LÝ CƠ BẢN ĐỂ TÌM HIỂU BÁT NHÃ TÂM KINH <i>PHẠM ĐÌNH NHÂN</i>	274
10.	NGUỒN GỐC VÀ ĐẶC ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO MẬT TÔNG <i>NHUẬN TÂM BÌNH</i>	286
11.	TRUYỀN THUYẾT VUA ASOKA <i>NGUYỆT THIÊN</i>	308
12.	WONHYO VỊ CAO TĂNG HÀN QUỐC ĐẠI CHÚNG HÓA PHẬT GIÁO THỜI SILLA <i>THÍCH VÂN PHONG</i>	325
13.	SINH KÝ TỬ QUI AJAHN CHAH <i>LƯU LY dịch</i>	340
14.	VIỆC XÂY DỰNG THÁP XÁ LỢI DƯỚI THỜI TÙY VĂN ĐẾ VÀ MINH VĂN THÁP XÁ LỢI MỚI PHÁT HIỆN TẠI BẮC NINH <i>PHẠM LÊ HUY</i>	354
15.	CHÚ NGHĨA KINH A DI ĐÀ <i>CHÁNH SĨ</i>	374
16.	CHÙA GLOBAL VIPASSANA KỶ QUAN KIẾN TRÚC THẾ KỶ XXI <i>VĂN CÔNG HÙNG</i>	396
17.	TUỆ SỸ TRÊN NGÕ VỀ IM LẶNG <i>TÂM NHIÊN</i>	406
18.	IBMC: TRUNG TÂM THIỀN DO NGƯỜI VIỆT SÁNG LẬP TẠI LOS ANGELES <i>HOÀNG MINH PHÚ</i>	429

5 tượng Phật, Bồ-tát được công nhận bảo vật quốc gia

Chu Minh Khôi

Việc lựa chọn bảo vật quốc gia được thực hiện theo tiêu chí: hiện vật gốc độc bản, có hình thức độc đáo và giá trị đặc biệt liên quan đến một sự kiện trọng đại của đất nước hoặc liên quan đến sự nghiệp của anh hùng dân tộc, danh nhân tiêu biểu; hoặc là tác phẩm nghệ thuật nổi tiếng về giá trị tư tưởng, nhân văn, giá trị thẩm mỹ tiêu biểu cho một thời đại; hoặc là sản phẩm được phát minh, sáng chế tiêu biểu, có giá trị thực tiễn cao, có tác dụng thúc đẩy xã hội phát triển ở một giai đoạn lịch sử nhất định; hoặc là mẫu vật tự nhiên chứng minh cho các giai đoạn hình thành và phát triển của lịch sử trái đất, lịch sử tự nhiên.



Tượng Phật Đồng Dương

Vào năm 1902, một nhóm nhà khoa học người Pháp đã tìm thấy ở Đồng Dương (Quảng Nam) một pho tượng Phật bằng đồng cao 95cm. Nghệ thuật điêu khắc của pho tượng thuộc trường phái Tích Lan, miền Nam Ấn Độ xưa. Các nhà khoa học Pháp đã xác định được niên đại của pho tượng khoảng thế kỷ thứ VII và đây chính là pho tượng Phật bằng đồng cổ nhất Việt Nam.

Ngay sau khi phát hiện, bảo tượng này được đưa về lưu giữ và trưng bày tại Bảo tàng Hà Nội. Năm 1954, tượng Đồng Dương theo chân những người di cư vào Nam, được lưu giữ tại Bảo tàng Sài Gòn. Ngày nay pho tượng Phật Đồng Dương chính là bảo vật quốc gia quan trọng số một của Bảo tàng Lịch sử thành phố Hồ Chí Minh.

Tượng Phật Đồng Dương có trọng lượng 120kg là tác phẩm mỹ thuật tiêu biểu cho kỹ thuật đúc đồng tinh xảo kết hợp với nghệ thuật tạo hình do nền văn hóa Chăm Pa để lại. Tượng cao 119cm, chỗ rộng nhất 38cm, chỗ dày nhất 38cm, đứng trên một bệ tròn hai tầng có tạc hình các cánh sen bao quanh. Phần trên của bệ là khối bán cầu ở thế ngửa lên, phần dưới bệ lớn hơn, cũng hình tròn như miệng chuông úp xuống. Bệ và toàn thân tượng đồng được đóng chặt vào nhau bởi những chiếc mộng đặt dưới lòng đôi bàn chân bằng phẳng. Đôi bàn chân của tượng chắm sát đất và khít khao với mặt phẳng của đất đến nỗi "cây kim cũng không thể lọt qua". Từ chân tượng trở lên, thể hiện điệu tượng của Phật với hai tay, hai chân, hai mắt và giữa cổ (có khắc 3 ngón chìm) gộp lại thành "7 chỗ đầy đặn". Vai bên phải để trần

thể hiện tướng tròn và đẹp. Gương mặt tượng với hai má phẳng và rộng như sư tử chúa. Mắt Phật đang mở nhìn ra thế giới. Giữa trán tượng có khắc một vòng tròn thể hiện "bạch hào". Đầu tượng có nhục kháo nổi lên giữa búi tóc cuộn quanh.

Các nhà khoa học cũng khẳng định tượng Đồng Dương có niên đại sớm hơn nhóm tháp Chăm Đồng Dương tới 2 thế kỷ, do vậy có thể những bức tượng này đã được người xưa đưa từ nơi khác đến đây. Theo Giáo sư Ph. Stern (người Pháp) trong cuốn sách *Nghệ thuật Chăm* đã nhận định: Tượng Bồ-tát Quan Âm Đồng Dương thể hiện phong cách độc đáo nhất của nghệ thuật Chăm: gương mặt tượng nghiêm trang, mũi rộng và tẹt, đôi môi có viền, các cung mày gồ lên và lượn sóng... Năm 2005, Bảo tàng Guimet ở thủ đô Paris nước Pháp đã tổ chức triển lãm cổ vật châu Á, một trong những đề tài cuốn hút là: "Điêu khắc Chăm-pa thế kỷ VI - XVI", trưng bày những di vật cổ thuộc nền văn hóa Chăm được đưa đến từ Việt Nam. Vì Bồ-tát Đồng Dương là pho tượng vô cùng quý hiếm ở Đông Nam Á nên đã được Bảo tàng Guimet mua bảo hiểm với giá 5 triệu USD. Đây là mức giá bảo hiểm kỷ lục đối với hiện vật của Việt Nam được đưa ra nước ngoài triển lãm từ trước tới nay, khẳng định giá trị của pho tượng đối với văn hóa lịch sử nước nhà.



Tượng Bồ-tát Quán Âm Tara

Năm 1978, các nhà khảo cổ nước ta đã phát hiện được pho tượng Đồng Dương thứ hai, có cùng niên đại với pho tượng Đồng Dương tìm thấy năm 1902. Tượng này nằm ở độ sâu gần 2m, dưới nền di tích cổ của thành phố thần Indra, giữa những tháp Chăm. Đây là tượng bằng đồng lớn nhất của nghệ thuật Chăm,

thể hiện hình tượng Bồ-tát Tara - một trong số nhiều hiện thân của Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara). Tượng Bồ-tát Tara có niên đại vào thế kỷ thứ 9, hiện vật gốc độc bản này đại diện cho di tích nền móng Phật viện lớn nhất của Vương quốc Chăm-pa. Hiện vật này gắn liền với sự kiện vua Chăm-pa Indravarman II đã cho xây dựng ở đây một Phật viện và một đền thờ để thờ Bồ-tát Laksmindra Lokeshvara vào năm 875.

Pho tượng được đúc bằng đồng trong tư thế đứng, cao 114cm, hiện đang được bảo lưu tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm-pa, TP.Đà Nẵng. Tượng tạc thân hình nữ giới mảnh khảnh, nét mặt nghiêm nghị. Phần thân trên để trần, ngực căng tròn, phía thân dưới mặc xà-rông. Cặp lông mày rậm tạo thành đường lõm, nạm ngọc. Mắt tượng tạo bởi những viên đá quý với hai màu đen trắng để thành tròng trắng và đen của con người. Pho tượng có thêm con mắt ở giữa trán hình thoi, cho thấy Phật giáo thời kỳ này còn chịu ảnh hưởng nhiều của Ấn Độ giáo. Những nghệ sĩ dân gian xưa đã kết hợp giữa phong cách nghệ thuật điêu khắc Ấn Độ với chân dung phụ nữ Chăm để tác tạo hình ảnh Bồ-tát có phong cách đặc thù.

Hai bảo tượng Bồ-tát Ta Ra và tượng Phật Đồng Dương là hai pho tượng bằng đồng cổ nhất nước ta, mặc dù đã có tuổi trên 1.300 năm nhưng vẫn còn rất tốt, cho thấy sự hoàn hảo trong kỹ nghệ đúc đồng cổ xưa, không chỉ là báu vật vô giá của Việt Nam mà còn chiếm giữ vị thế vô cùng quan trọng đối với văn hóa khảo cổ ở Đông Nam Á.



Tượng Phật Lợi Mỹ

“Văn hóa Óc Eo” là minh chứng cho quan hệ giao thương chặt chẽ đã được thiết lập ngay những thế kỷ đầu Tây lịch giữa đồng bằng sông Cửu Long và Ấn Độ. Các pho tượng Phật bằng gỗ là một loại hình độc đáo riêng có của đồng bằng sông Cửu Long, có niên đại thuộc nền văn hóa Óc Eo. Hiện đã tìm thấy khoảng

28 pho tượng và 2 bàn tay tượng Phật bằng gỗ được phát hiện ở đồng bằng sông Cửu Long. Trong đó, một pho tượng Phật còn khá nguyên vẹn, được phát hiện ở ấp Lợi Mỹ, làng Phong Mỹ, tỉnh Sa Đéc cũ, thuộc cuối rìa phía Nam vùng Đồng Tháp Mười là bảo vật giá trị nhất đại diện cho nền văn hóa Óc Eo.

Tượng trong tư thế đứng thẳng trên bệ sen. Bệ có hình tròn, thắt giữa tạo thành 2 tầng. Tầng trên gồm một lớp cánh tròn, đầu cánh thuôn nhọn và nhiều lớp xen kẽ nhỏ hơn. Phần nhụy tròn giữa tạo thành bệ. Tầng dưới gồm một lớp đài sen úp, 2 lớp cánh tạc trên một nền trụ tròn phía dưới. Tượng có khuôn mặt hơi gầy, miệng mím với hai vành môi rõ, cằm lẹm hơi đưa ra. Hàm hơi vuông, tai cong, dải tai dài gần chấm vai. Chòm Usnisa hơi nhọn. Phần đầu không nhận thấy các lọn tóc. Cổ không có ngấn. Thân thể được tạc khá thon mảnh, vai ngang, ngực rộng, eo thon, đùi thẳng và chắc. Hai tay gập vuông góc, đưa ngang ngực trong tư thế ấn chuyển Pháp luân. Đức Phật khoác y kín hai vai và dài tới cổ chân. Tượng Phật gỗ là sản phẩm đặc trưng của nghệ thuật văn hóa Óc Eo ở đồng bằng sông Cửu Long, vừa phản ánh tính chất tiếp thu các luồng ảnh hưởng nghệ thuật mới, vừa bộc lộ những nét bản địa chân chất, bền vững trong sự sáng tạo đa dạng. Những pho tượng Phật gỗ là những tác phẩm điêu khắc đặc sắc đã được cư dân cổ đồng bằng sông Cửu Long tạo ra và góp phần làm nên những tinh hoa của nghệ thuật Phật giáo Việt Nam ngay từ những thế kỷ đầu Tây lịch.



Thiên thủ Quán Âm chùa Bút Tháp

Pho tượng Quan Âm thiên thủ thiên nhãn của chùa Bút Tháp (Thuận Thành, Bắc Ninh) được coi là kiệt tác bậc nhất trong nền nghệ thuật Việt Nam, do nghệ nhân Trương Thọ tạc vào mùa thu năm Bính Thân, triều Lê trung hưng (1656).

Sử sách ghi lại, Trịnh Thị Ngọc Trúc là con gái Thanh Đô vương Trịnh Tráng, được vua Lê Thần Tông lập làm hoàng hậu. Tuy ở ngôi

cao, nhưng bà vẫn tìm đường thoát tục, tránh xa bụi bặm hồng trần. Bà đem các con gái về chùa Phật Tích xuất gia, rồi sau đó đem tiền của cùng Chuyết Công hòa thượng và Minh Hành thiền sư về Đình Tổ, xây dựng chùa Ninh Phúc.

Năm Đinh Hợi (1647), Trương Thọ được hoàng thái hậu Ngọc Trúc vời đến phòng riêng, giao cho trọng trách sáng tạo pho tượng Phật Bà, phải vừa thể hiện được triết lý sâu xa nhà Phật, vừa tôn cao vẻ đẹp người phụ nữ Việt Nam. Được hoàng thái hậu ủy thác, nghệ nhân đã vào rừng, ẩn mình trong hang đá lạnh, đêm này trầm tư suy ngẫm.

Chín tháng sau, nghệ sĩ trở về trong hình dạng râu tóc bù xù, da bọc xương, nhưng đôi mắt sáng quắc. Nghệ nhân dâng lên hoàng thái hậu phác thảo một pho tượng Phật Bà nghìn mắt nghìn tay. Hoàng thái hậu, Thiền sư Minh Hành vui mừng cho tuyển chọn những thợ mộc tài hoa, những thợ sơn lành nghề, những nhà thị giả dày dặn kinh nghiệm, và trao tất cả họ cho nghệ nhân Trương Thọ cai quản. Sau gần 9 năm miệt mài lao động sáng tạo, kiệt tác Quan Âm nghìn thủ thiên nhãn ra đời.

Tượng được làm từ gỗ sơn son thếp vàng, kích thước cao 3,7m; rộng 2,1m; dày 1,15m. Phật được tạc trong dáng nữ với khuôn mặt đôn hậu, điềm tĩnh siêu thoát. Đầu tượng còn được tạc thêm hai bộ mặt ở hai bên má và có thêm 8 bộ mặt ở 3 tầng trên mũ và trên đỉnh có một pho tượng A Di Đà. Tượng có đủ 1.000 bàn tay tạo cảm giác trùng trùng điệp điệp. Ngoài hai đôi tay chính chắp trước ngực

theo kiểu “liên hoa hợp chương” và được đặt trên đài theo kiểu “thiền định”, có 40 cánh tay lớn nằm ở hai bên. Đằng sau lưng Phật có 958 cánh tay nhỏ, được sắp xếp theo 14 lớp vòng tròn đồng tâm và đặt so le nhau ở từng lớp, tạo thành những vòng hào quang cho tượng. Trong lòng mỗi bàn tay của tượng đều chạm một con mắt, tạo ra ý nghĩa kép, những cánh tay vừa tỏa hào quang độ lượng của Phật, nhìn thấu cõi nhân gian, vừa tượng trưng cho những bàn tay sẵn sàng cứu vớt mọi chúng sinh đang chịu nỗi thống khổ. Với nghìn con mắt và nghìn bàn tay, Phật Bà như nhìn thấu vũ trụ, vươn tới những cõi xa xăm để cứu giúp chúng sinh. Phật Bà ngồi hành đạo trong tư thế thư thái ung dung, vạt y rủ mềm xuống bệ, cơ hồ như phủ lên muôn loài, hàng phục Tràng ba Long vương dữ tợn đội tòa sen đưa Phật Bà vượt qua biển. Dưới bệ khắc ghi dòng chữ: “Tuế thứ Bính Thân niên, thu nguyệt cốc nhật doanh tạo” và “Nam đồng giao thọ nam, Trương tiên sinh phụng khắc”.

Tương truyền, ngày Thiền sư Minh Hành cử hành lễ an vị, trời thu trong xanh, những vì sao xuất hiện ban ngày lấp lánh, hương thơm ngát ngào, trong thính không như du dương tiếng nhạc. Lúc ấy, chính nghệ nhân họ Trương cũng không thể ngờ rằng, pho tượng đã trở thành tuyệt phẩm của muôn đời, hàng trăm năm sau, bất kỳ một du khách nào trên thế giới khi đến đây cũng phải kính cẩn nghiêng mình chiêm bái.



Pho tượng A Di Đà chùa Phật Tích

Chùa Phật Tích (Tiên Du, Bắc Ninh) ngày nay còn bảo lưu được pho tượng A Di Đà, các nhà khảo cổ học đoán định rằng pho tượng này xưa kia tọa lạc trong lòng tháp báu thời Lý. Pho tượng cao 1,85m, nếu tính cả bệ là 2,8m.

Thân tượng biểu đạt một vị Phật đang ngồi tọa thiền, mắt khép hờ trong thiền định, làm nên khí sắc thanh tịnh tươi nhuận. Vẻ mặt thể hiện nội tâm cân bằng giữa động và tĩnh. Đầu tượng kết nhục kế tóc xoắn ốc, vành trán mở rộng thể hiện trí tuệ, tuổi thọ vô lượng. Hai bên má đầy đặn trông phúc hậu, nhân ái. Hai tai dài rộng, thành quách rõ ràng, dải tai tròn mỏng chảy xệ xuống. Sống mũi thẳng, nẩy nở, thể hiện sự bao dung rộng lượng. Thân tượng mặc áo Pháp rộng rãi, cách điệu kiểu lá sen, gấp nếp lật đi lật lại ở vai áo, rủ xuống nách, trải rộng trên lòng đùi. Trên áo có các đường gân lá song song bó sát eo tạo dáng thon thả. Các đường nét luôn đối chiều cốt xóa đi sự đơn điệu, những nếp áo mảnh đồng thời cũng là gân lá sen, bàn tay trái đặt lên lòng bàn tay phải, nương nhẹ vào đan điền làm nên nét uyển chuyển. Hai chân xếp bằng theo lối kiết già vững chãi. Tòa sen là đóa hoa mấn khai với hai tầng cánh, ngự trên bệ đá tám cạnh hình tháp. Đài sen không cùng niên đại với tượng mà được tạc muộn hơn, thế kỷ XVII, nhưng thủ pháp đục chạm của bệ hài hòa với thân tượng. Bệ bát giác được trang trí phủ kín bề mặt là những hình rồng vờn đuổi nhau trong dày đặc mây lửa. Mặt trên của hai tầng diềm là những chùm hoa dây xoắn, trên cuống hoa có những người bé tí hon leo trèo.

Đây là pho tượng cổ nhất miền Bắc (niên đại 1057), đã được công nhận kỷ lục Phật giáo, đồng thời tại Bảo tàng Lịch sử quốc gia và Bảo tàng Mỹ thuật đều có phiên bản của pho tượng này.

TƯ LIỆU NGHIÊN CỨU CÂU-XÁ

TUỆ SỸ

(tiếp theo số trước)

Giới thiệu

Luận Câu-xá, Chương II Phân biệt Căn, phân tích các tổ chức sống. Tổ chức sự sống là cơ cấu mà các thành phần của nó tồn tại và hoạt động trong mối quan hệ tất yếu chịu chi phối bởi quy luật của pháp hữu vi. Không có một tồn tại độc lập, và cũng không có một hoạt động đơn độc. Khi một sự thể xuất hiện, quan hệ với nó là nhiều sự thể khác cũng đồng thời xuất hiện. Tùy theo mục đích của tồn tại và hoạt động, một tập hợp bao gồm một số thành phần tất yếu, loại ra ngoài những yếu tố không tương thích, chống trái lẫn nhau. Quan hệ này được gọi là tất yếu câu sinh.

Bởi vì quan hệ câu sinh tùy thuộc bản chất của tồn tại, do đó, tổng quát mà nói, cơ cấu quan hệ phân thành hai hệ thống: các tổ hợp sắc và các tổ hợp tâm thức.

Tổ hợp sắc bao gồm những đơn vị cực nhỏ, có thể gọi là vật thể, hay chất thể (*dravya*). Khi họa sĩ phất lên khung vẽ một tầng màu; tầng màu ấy là sự tổng hợp của nhiều màu khác nhau theo sự lựa chọn tùy hứng của họa sĩ. Về cơ bản, có thể phân tích khối màu tổng hợp ấy thành ba màu chính. Mỗi màu chính như vậy là một chất thể (*dravya*). Tuy nhiên, trong ý nghĩa siêu hình, đó không phải là chất thể thực. Chất thể thực là cái mà tâm thức bắt nắm được. Xanh hay đỏ chỉ là phẩm

tính, là dấu hiệu thông tin cho biết sự hiện hữu của chất thể. Nói cách khác, chất thể là tụ điểm mà trên đó màu sắc, tức các phẩm tính, được hiển hiện. Vậy, khi mũi người được mùi hương, trong mùi ấy có bao nhiêu tụ điểm để cho phẩm tính hương được nhận thức? Nói cách khác, tất yếu cùng xuất hiện như là hương có bao nhiêu chất thể. Đây là phân tích về các tổ hợp sắc được nói trong phần “Sắc pháp câu sinh”.

Mặt khác, trong hoạt động của tâm thức, các yếu tố tồn tại của tâm thức cũng được phân tích như vậy. Khi nhận thức vươn bắt đối tượng tương ứng của nó, hoạt động nhận thức là một cơ cấu tác thành bởi các tổ hợp tâm lý, và mỗi tổ hợp bao gồm nhiều yếu tố khác nhau, gọi là các tâm sở. Mỗi tâm sở như vậy cũng được xem như là một chất thể. Tùy theo đối tượng nhận thức, mỗi tổ hợp có chức năng riêng. Trong mỗi tổ hợp, các chất thể tâm thức liên hệ cùng lúc xuất hiện và cùng hợp tác để bắt nắm đối tượng, phán đoán và quyết định hành động phù hợp. Đây là phần phân tích về các tâm sở, các chức năng và những quan hệ tồn tại và hợp tác của chúng.

Như vậy, trong tiết hai của chương này, về phân tích các chất thể câu sinh, bao gồm hai phần chính: (a) phần một, về chất thể vật chất, gọi là “sắc pháp câu sinh”; (b) phần hai, phân loại các tâm sở, tức phân tích các chất thể tâm thức, gọi là “tâm pháp câu sinh”.

Cũng như trong tiết 1, phần dịch Việt ở đây do nhóm Phiên dịch Phạn Tạng thực hiện.

Tuệ Sỹ

Phẩm hai: PHÂN BIỆT CĂN
Tiết hai: CÁC PHÁP CÂU SINH

[18b15]^[1] Ở đây, cần phải tư duy phân tích: Các pháp hữu vi, có những đặc tính bất đồng^[2] như vậy; chúng sinh khởi độc lập với nhau,^[3] hay tất yếu câu sinh?^[4]

Tất yếu câu sinh.

I. SẮC PHÁP CÂU SINH

1. THÀNH PHẦN TỔ HỢP SẮC

Một cách tổng quát, hết thảy các pháp bao gồm trong năm phẩm loại: một, sắc; hai, tâm; ba, tâm sở; bốn, tâm bất tương ưng hành; năm, vô vi.

Vô vi là pháp không sinh khởi nên trong đây không đề cập. Nay, trước hết nói rõ sắc tất yếu có câu sinh.

Trong Dục giới, vi tự không có thanh

Và không thuộc căn, có tám sự;

Loại câu hữu thân căn có chín sự.

*Các căn khác, có mười sự //*22^[5]

^[118b22] Tổ hợp sắc pháp cực kỳ vi tế gọi là vi tự^[6] để nêu rõ ở đây không còn cái gì nhỏ hơn nữa. Trong Dục giới, cực vi này, không có thanh và không phải là căn^[7], bao gồm tám sự vật^[8] cộng đồng sinh khởi, không giảm thiểu bất cứ một sự nào. Tám

pháp đó là gì? Đó là bốn đại chủng và bốn sở tạo gồm sắc, hương, vị, xúc.

Các tập hợp cực vi không có âm thanh, nhưng có căn[9]; nhóm này có chín hoặc mười sự vật cộng đồng sinh khởi. Nếu là tụ câu hữu căn thân, có chín sự vật cộng đồng sinh khởi; trong đó tám sự như trên, và thân là thứ chín.

Vi tụ câu hữu với các căn còn lại gồm mười sự vật câu sinh[10], chín sự như trên, thêm một như mắt v.v. Mắt, tai, mũi, lưỡi tất yếu không tách rời thân. Vì trong hồ tương đối chiếu, vị trí của chúng khác nhau.[11]

Các vi tụ nêu trên nếu có thanh phát sinh, theo thứ tự, số tăng dần chín, mười, mười một.[12] Bởi vì xứ nào khi sinh khởi câu hữu với thanh xứ ấy không tách rời khỏi căn, tức thanh sinh khởi do nhân đại chủng thuộc loại hữu chấp thọ.[13]

2. XÚC GIÁC VẬT CHẤT

i. Xúc đại chủng

Nếu bốn đại chủng không tách rời nhau khi sinh, vậy tại sao chỉ có thể tiếp nhận một trong các tính chất cứng, ướt, nóng, chuyển động trong các tụ, chứ không tiếp nhận những thứ khác cùng lúc?

a. Do thể dụng tăng

Ở trong một tụ mà cái nào có thể lực nhạy bén hơn[14] thì nó rõ ràng hơn nên có thể được tiếp nhận. Như cảm giác sự xúc chạm của một bó gồm kim nhọn và que.[15] Hoặc như nếm vị hỗn hợp của muối và bột gạo rang[16].

Vì sao trong tụ kia mà biết còn có các đại khác?

Do có các tác nghiệp là duy trì, kết hợp, phát triển và vận chuyển[17].

b. Do duyên dụng tăng

1. Có thuyết nói:[18] do bởi khi gặp duyên, những thứ như cứng v.v., bèn có các trạng thái trôi chảy v.v... Như trong tụ của nước, do cực lạnh mà phát sinh cảm giác nóng.[19]

Tuy[20] không tách rời với nhau[21], nhưng dụng của lạnh tăng. Như cảm thọ và âm thanh, chỉ khác nhau do dụng có mạnh yếu.[22]

c. Thuyết chủng tử

Một số luận sư khác[23] nói, còn lại trong tụ này, do chủng tử chưa thành tự thể tồn tại,[24] vì Kinh có nói, “Trong tụ của gỗ có nhiều giới khác nhau.”[25] Giới ở đây là chủng tử.

ii. Xúc tạo sắc

Vì sao biết trong gió có sắc màu?[26]

Ý nghĩa này do tin chứ không do suy luận mà biết.[27] Bởi vì, hoặc do kết hợp với gió mà hương được tiếp nhận; hoặc vì nó không tách rời với sắc màu.[28]

3. SẮC TỤ THƯỢNG GIỚI

Như trước đã nói, do bởi hương và vị không tồn tại trong Sắc giới[29]; do đó, ở đó vì tụ khi không có thanh gồm sáu, bảy, tám phần tử câu sinh; khi có thanh gồm bảy, tám, chín phần tử câu sinh. Điều này có thể

chuẩn theo đó mà biết, cho nên không cần đề cập.

4. PHẢN BÁC

Trong đây nói vật thể,[30] là y trên vật thể[31] mà nói, hay y trên xứ mà nói?[32]

Nếu vậy cái nào có lỗi?

1. Cả hai đều có lỗi.[33] Nếu y trên vật thể mà nói thì tám, chín, mười vật thể là quá ít, vì các tập hợp cực vi ấy có hình sắc[34] do nhiều cực vi tích tụ. Tính nặng, nhẹ tất yếu phải có một; tính trơn, nhám cũng như vậy, tất yếu chọn một; hoặc có trường hợp lạnh, đói, hoặc khát.[35] Nếu vậy, con số được nói trên phạm lỗi là quá ít.

Nếu y trên xứ[36] mà nói, thì tám, chín, mười vật thể là quá nhiều, vì bốn đại chủng được bao gồm trong xúc xứ, vậy nên nói số vật thể chỉ có bốn.[37] Vậy thì con số được nói trên phạm lỗi là quá nhiều.

2. Cả hai đều không có lỗi.[38] Nên biết rằng, ở đây nói vật thể là một phần y trên thể mà nói, đó là đại chủng làm sở y[39]; và một phần y trên xứ mà nói, đó là tạo sắc năng y[40].

3. Nếu vậy, yếu tố đại chủng[41] phải có nhiều, vì mỗi tạo sắc đều có sở y là bốn đại chủng.[42]

4. Nên biết, ở đây là y trên thể loại[43] mà nói. Vì thể loại của tất cả bốn đại chủng không có sự sai khác.

5. Cần gì phải phân biệt bằng những từ như thế?[44] Từ ngữ được sử dụng là tùy theo ý dục, nhưng ý nghĩa thì cần phải suy cứu[45].

II. TÂM PHÁP CÂU SINH

Như vậy đã giải thích xong sự tất yếu câu sinh của sắc. Các tất yếu câu sinh còn lại, nay tiếp theo sẽ giải thích.

Tâm, tâm sở tất yếu câu sinh

*Cùng với tướng các hành, **[46]** hoặc (với) đặc//23ab. **[47]***

[19a01] Tâm và tâm sở tất yếu câu sinh, khi khuyết một**[48]** thì không thể sinh khởi.**[49]**

Các hành tức là tất cả pháp hữu vi. Đó là sắc, tâm, tâm sở và tâm bất tương ưng hành. Từ “tất yếu câu sinh” trong câu tụng trên đọc liền xuống đây. Nghĩa là các hành như sắc, tâm, v.v., khi sinh chúng nhất định cùng sinh với bốn tướng của hữu vi.

Từ “hoặc đặc”,**[50]** nghĩa là trong các hành, đặc chỉ có thể cùng sinh với pháp thuộc hữu tình, mà không thể cùng sinh với các pháp khác, cho nên nói “hoặc”**[51]**.

1. PHÂN LOẠI TÂM SỞ

Trên đây vừa đề cập đến tâm sở; vậy tâm sở là gì?

Tâm sở gồm có năm

*Đại địa pháp, v.v., do loại biệt//23cd. **[52]***

[19a08] Các tâm sở pháp lại có năm phẩm. Năm phẩm ấy là gì? 1. Đại địa pháp, 2. Đại thiện địa pháp, 3. Đại phiền não địa pháp, 4. Đại bất thiện địa pháp, 5. Tiểu phiền não địa pháp.

i. Đại địa pháp

Địa là hành xứ [53]. Nếu pháp nào là hành xứ của pháp kia, thì nó được nói là “địa”[54] của pháp ấy. Vì môi trường hoạt động của những pháp ấy, cho nên gọi là đại địa. Trong đây, nếu những địa nào mà sở hữu tính cách rộng lớn, chúng được gọi là đại địa pháp.[55] Nghĩa là những pháp luôn luôn hiện hữu trong tất cả tâm.[56] Những pháp ấy là gì?

*Thọ, tướng, tư, xúc, dục,
Huệ, niệm và tác ý,
Thắng giải, tam-ma-địa,
Phổ biến tất cả tâm//.24[57]*

[19a16] Theo truyền thuyết,[58] mười pháp đã được liệt kê như thế, chúng hòa hợp và hiện hữu khắp trong mọi sát na tâm.

1. Trong đây, thọ nghĩa là ba sự lãnh nạp[59] khác nhau: khổ, lạc và phi cả hai.

2. Tướng[60] là nắm bắt hình tướng sai biệt của đối tượng.

3. Tư là cái khiến tâm tạo tác.[61]

4. Xúc[62] phát sinh bởi sự hòa hợp của căn, cảnh, thức,[63] có tác dụng xúc chạm.

5. Dục là mong muốn hành động được tiến hành.[64]

6. Huệ có khả năng tuyển trạch đối với pháp.[65]

7. Niệm là ghi nhớ rõ, không quên đối tượng.

8. Tác ý là cái khiến tâm cảnh giác.[66]

9. Thắng giải là cái ẩn khả đối tượng.[67]

10. Tam-ma-địa[68] là tính chất tâm chuyên chú vào một điểm.[69]

Những đặc tính sai biệt của tâm và tâm sở rất vi tế, từng cái riêng biệt trong những hoạt động liên tục mà còn khó phân biệt, hà huống trong cùng một sát na chúng đồng thời hiện khởi.[70] Cũng như các loại thảo dược có hình sắc được sắc căn nắm bắt, mà hương vị sai biệt của chúng còn khó mà nhận biết được, hà huống với pháp vô sắc chỉ có nhận thức bằng giác huệ.

Như vậy đã nói xong mười đại địa pháp.

ii. Đại thiện địa pháp

Địa của pháp đại thiện gọi là đại thiện địa.[71] Trong đây, tất cả những pháp nào mà địa của đại thiện sở hữu, chúng được gọi là đại thiện địa pháp. Nghĩa là những pháp luôn luôn hiện hữu trong các thiện tâm. Những pháp ấy là gì?

Tín và bất phóng dật,

Khinh an, xả, tà, quý,

Hai căn, bất hại, cần,

Hiện hữu khắp thiện tâm//25[72]

[19b02] Các pháp này duy chỉ phổ biến trong các thiện tâm.

1. Ở đây, tín nghĩa là làm cho tâm lắng sạch.[73] Có thuyết cho rằng, chấp nhận có để, thật, nghiệp, quả gọi là tín[74].

2. Bất phóng dật là tu tập các thiện pháp. – Nhưng, xa lìa các bất thiện pháp sao cũng gọi là tu[75]? – Vì nó (bất phóng dật) có đặc tính là chuyên chú nơi thiện.[76] Theo Kinh của một số bộ phái khác[77] có giải thích như sau: cái thủ hộ tâm gọi là bất phóng dật.

3. Khinh an là tính linh hoạt của tâm.[78] – Há chẳng phải Kinh cũng có nói thân khinh an sao?[79] – Tuy không phải không nói,

nhưng nên biết cũng như nói về cảm thọ của thân vậy.[80] – Vậy sao có thể lập khinh an làm giác chi? [81] – Nên biết trong đây thân khinh an là tính linh hoạt của thân.[82] – Lại nữa, làm sao có thể nói thân khinh an là giác chi?[83] – Vì nó thuận với giác chi, nên không có gì sai lầm. Vì thân khinh an dẫn khởi giác chi là tâm khinh an giác chi.[84]

Có nơi nào khác được thấy nói như vậy chăng?[85]

Có. Như Kinh[86] nói: Hỷ và pháp thuận với hỷ[87] gọi là hỷ giác chi. Sân cùng với các nhân duyên đi cùng với nó[88] gọi là sân nhuế cái. Chánh kiến, chánh tư duy, chánh cần gọi là huệ uẩn.[89] Tư duy và cần tuy tính chất của nó không phải là huệ nhưng tùy thuận với huệ nên cũng gọi là huệ. Do đó, thân khinh an vì tùy thuận với giác chi nên được gọi là giác chi thì không có gì sai.

4. Tính bình đẳng của tâm, tính không cảnh giác[90] gọi là xả.[91]

Làm sao mà trong một tâm vừa có tính cảnh giác của tác ý[92] vừa có tính không cảnh giác của xả cùng khởi lên một lần?[93]

Há trước chẳng nói là đặc tính của tâm và tâm sở rất vi tế khó nhận biết đó sao![94]

Có cái tuy khó nhận biết, nếu quan sát thẩm xét kỹ hẳn có thể nhận biết được. Nhưng điều này thì cực kỳ khó nhận biết, đó là hai cái tương phản lại không chống trái nhau[95]?

Có cảnh giác nơi một đối tượng này, và không cảnh giác nơi đối tượng khác. Hai trường hợp này hoàn toàn cách biệt nhau thì có gì là chống trái?[96]

Nếu vậy[97] thì hai tâm sở ấy phải không cùng duyên đến một cảnh. Hoặc tất cả đều phải tương ưng với nhau?[98] Các pháp khác thuộc cùng chủng loại như vậy, trong đó, nếu nó xảy ra,[99] nên theo lý thú ấy mà nhận định. Nay trong đây cũng nên biết như thế.

5-6. Hai loại tà, quý sẽ giải thích sau.[100]

7-8. Hai căn[101] là vô tham, vô sân. Thiện căn vô si có thể tính là huệ như đã nói trong đại địa pháp nên không cần lập lại trong đại thiện địa pháp.

9. Bất hại[102] là không gây tổn hại.

10. Cần là sự hăng hái của tâm.[103]

Như vậy đã nói xong đại thiện địa pháp.

iii. Đại phiền não địa pháp

Địa của pháp phiền não lớn nên gọi là đại phiền não địa.[104] Trong đó pháp nào mà có địa là phiền não, nó được gọi là pháp thuộc đại phiền não địa. Tức là những pháp luôn có mặt trong tâm ô nhiễm.

Đó là những pháp nào?

Si, dật, đãi, bất tín,

*Hôn, trạo hăng duy
nhiễm.//26ab[105]*

[19c04] 1. Trong đây, si là ngu si, tức vô minh, vô trí, vô hiễn.[106]

2. Dật nghĩa là phóng dật, tức không tu các thiện nghiệp. Đó là pháp được đối trị bằng sự tu tập các thiện.

3. Đãi nghĩa là giải đãi. Đó là cái được đối trị bởi cần (tinh tấn) như được nói trên.

4. Bất tín nghĩa là sự không trừng tịnh (lãng trong) của tâm, được đối trị bởi tín như đã nói.

5. Hôn là hôn trầm. Luận *Đối pháp*[107] nói: “Hôn trầm là gì? Tính nặng nề của thân, tính nặng nề của tâm; tính không linh hoạt của thân, tính không linh hoạt của tâm; tính hôn trầm của thân, tính hôn trầm của tâm. Đó gọi là hôn trầm.”

Đây là tâm sở, sao lại nói là thân? – Như nói cảm thọ thuộc thân thì đâu có lỗi gì[108].

6. Trạo nghĩa là trạo cử, nó khiến cho tâm không được yên tĩnh.[109]

Chỉ có sáu loại như thế gọi là đại phiền não địa pháp.

Há không phải rằng trong *Căn bản A-tỳ-đạt-ma* đại phiền não địa pháp được nói có mười tâm sở? Và lại cũng trong luận ấy không nói đến hôn trầm?[110] – Mười tâm sở đó là những gì? – 1. Bất tín, 2. giải đãi, 3. thất niệm, 4. tâm loạn, 5. vô minh, 6. bất chánh tri, 7. phi lý tác ý, 8. tà thắng giải, 9. trạo cử, 10. phóng dật.

Này Thiên Ái, ở đây ngài chỉ biết bắt lời[111] mà không biết ý chỉ[112].

Vậy ý chỉ gì?

Thất niệm, loạn tâm, bất chánh tri, phi lý tác ý và tà thắng giải đã trình bày trong pháp thuộc đại địa nên không lặp lại trong đại phiền não địa pháp này nữa. Như thiện căn vô si, thể tính của nó là huệ nên nó không thuộc đại thiện pháp. Các tâm sở cũng như vậy. Nghĩa là, niệm nhiễm ô gọi là thất niệm. Định nhiễm ô gọi là tâm loạn. Các huệ nhiễm

ô gọi là bất chánh tri. Tác ý, thắng giải nhiệm ô gọi là phi lý tác ý và tà thắng giải.[113]

Nếu vậy, pháp đại địa cũng gọi là pháp đại phiền não địa sao? Cần phân biệt bốn lựa chọn.[114] Thứ nhất: thọ, tưởng, tư, xúc, dục. Thứ hai: bất tín, giải đãi, vô minh, trạo cử, phóng dật. Thứ ba: năm pháp như đã nói trên: niệm v.v.[115] Thứ tư: trừ các trường hợp đã kể.[116]

Quan điểm khác[117] cho rằng tà đẳng trì (định),[118] không phải chính là tâm loạn này.[119] Trường hợp bốn lựa chọn nói trên không giống như đây.[120]

Lại nữa, quan điểm[121] cho rằng hôn trầm cùng tương ưng với tất cả phiền não, nhưng không được kể trong đại phiền não địa pháp. Vậy thuyết nào sai lầm?[122]

Có giải thích nói, đáng lý nó được kể ở đây, nhưng không kể đến vì nó thuận đẳng trì. Theo giải thích này, hành giả có hôn trầm có thể nhanh phát sinh định, hành giả có trạo cử thì không như vậy.[123]

Ai thuộc loại hành giả hôn trầm mà không phải là hành giả trạo cử? Ai là hành giả trạo cử mà không phải là hành giả hôn trầm? Hai trạng thái này không bao giờ không cộng hành. Tuy vậy, nên biết rằng tùy theo tính vượt trội của trạng thái nào mà nói đến hành giả loại ấy.

Tuy biết rằng tùy theo trạng thái nào vượt trội[124] mà loại hành giả ấy được nói đến, nhưng căn cứ bản chất mà lập địa pháp. Cho nên địa pháp này được chứng minh chỉ có sáu. Vì Sáu tâm sở này duy chỉ cùng khởi với tâm nhiễm ô chứ không khởi với tâm khác.

Như vậy đã nói xong pháp đại phiến não địa.

iv. Đại bất thiện địa pháp

Cơ địa phổ biến của pháp bất thiện gọi là đại bất thiện địa.[125]

Trong đây pháp nào có đại bất thiện địa gọi pháp đó là đại bất thiện địa, nghĩa là pháp luôn hiện hữu với tâm bất thiện. Pháp ấy là gì?

Phổ biến tâm bất thiện,

Duy vô tà, vô quý.//26cd[126]

[20a10] Duy hai tâm sở này chỉ câu hành với tất cả tâm bất thiện, đó là vô tà, vô quý. Cho nên chỉ có hai loại này được gọi là pháp bất thiện địa. Đặc tính của hai pháp này sẽ được giải thích sau.[127]

Như vậy đã nói xong đại bất thiện địa pháp.

v. Tiểu phiến não địa pháp

Những cơ địa của pháp phiến não thứ cấp[128] gọi là tiểu phiến não địa. Trong đây pháp nào có tiểu phiến não địa, nó được gọi là tiểu phiến não địa pháp. Đó là những pháp cùng khởi với tâm nhiễm ô trong phạm vi hạn hẹp. Pháp ấy là gì?

Phẫn, phú, xan, tật, não,

Hại, hận, siểm, cuống, kiêu;

Loại như vậy được gọi

Tiểu phiến não địa pháp.//27[129]

[0020a18] Loại pháp như thế, duy chỉ[130] tương ứng với vô minh, thuộc tu sở đoạn, phát sinh trong phạm vi ý thức.[131] Chúng hiện hành riêng rẽ, cho nên gọi là tiểu phiến não địa pháp.[132] Những pháp này sẽ

được giải thích chi tiết sau trong phần tùy phiên nào.[133]

Ngoài năm phẩm tâm sở đã được trên đây, còn có các tâm sở bất định;[134] đó là các pháp ố tác, thụy miên, tầm, tứ, v.v...[135]

2. TẤT YẾU CÂU SINH

i. Dục giới

Trong đó, nên thuyết minh, trong những tâm phẩm nào có bao nhiêu tâm sở tất yếu câu sinh.

*Dục có tâm có tứ,
Ở trong tâm phẩm thiện,
Hai mươi hai tâm sở;
Có khi thêm ố tác, //28[136]
Đối với bất thiện bất cộng,
Vớ kiến, chỉ hai mươi,
Bốn phiên não, phần v.v.,
Ố tác, hai mươi một. //29[137]
Hữu phú có mười tám,
Vô phú rằng mười hai,
Thụy miên khắp chẳng trái,
Nếu có đều thêm một. //30[138]*

[20b01] Và, trong dục giới phẩm tâm có năm: 1. thiện chỉ có một. 2-3. bất thiện có hai: tương ứng với bất cộng vô minh và tương ứng với các phiên não khác; 4-5. vô ký có hai: hữu phú vô ký và vô phú vô ký.

Tuy nhiên, tâm ở dục giới nhất định có tầm có tứ, nên tâm phẩm thiện nhất định có hai mươi hai tâm sở cùng sinh, đó là mười đại địa pháp, mười đại thiện địa pháp và hai bất định tầm và tứ.

Không phải các thiện tâm luôn luôn có ố tác; khi có ố tác, nó tăng đến hai mươi ba.

Ố tác[139] là gì? Vì có bản chất ghét điều đã làm, gọi là ố tác. Nên biết trong đây pháp có sở duyên là ố tác gọi là ố tác, đó là tính truy hồi của tâm mà sở duyên là ố tác[140]. Như giải thoát môn có sở duyên là không tính thì được gọi là không (giải thoát môn)[141]; vô tham mà có sở duyên là bất tịnh thì được gọi là bất tịnh (quán).[142]

Lại nữa, điều được thấy trong thế gian, là quy ước theo sở y mà nói năng y. Như nói, “Tất cả thôn, ấp, quốc độ đều đến tụ họp.”[143] Ố tác chính là sở y của truy hồi. Cho nên căn cứ sở y nói là ố tác.

Vả lại, y theo thể quả mà giả lập tên của nhân, như nói «Sáu xúc xứ này, nên biết, là túc tác nghiệp.»[144]

Nếu sở duyên là sự việc không được thực hiện,[145] sao gọi là ố tác? Đối với việc không làm cũng lập thành tên ố tác. Như truy hồi rằng «Trước đây tôi đã không thực hiện sự việc như thế. Đó là việc làm xấu (ố tác) của tôi.»[146]

Ố tác như thế nào gọi là thiện? Đó là tính truy hồi trong tâm đối với việc thiện đã làm, với việc ác mà không làm; trái lại, được gọi là ố tác bất thiện. Mỗi loại trong hai đều y trên hai cơ sở mà phát sinh.

1. Trong bất thiện, nếu là tâm phẩm bất cộng, tất có hai mươi tâm sở câu sinh; đó là mười đại địa pháp, sáu đại phiền não địa pháp, hai đại bất thiện địa pháp, cùng với hai bất định là tầm và tứ.//

Sao gọi là tâm *bất cộng*[147]? Tâm phẩm này duy chỉ có vô minh[148], không có các phiền não khác như tham, v.v...

2. Trong bất thiện, tâm phẩm tương ứng với kiến cũng có 20 tâm sở câu sinh. Tên gọi như đã được nói trong tâm phẩm bất cộng trên, không phải thêm kiến[149] mà có 21; vì chính huệ trong 10 đại địa pháp có tác dụng đặc biệt nên được gọi là kiến.[150]

Nói rằng tâm bất thiện tương ứng với kiến, là nói trong tâm này hoặc có tà kiến, hoặc có kiến thủ hoặc giới cấm thủ.[151]

3. Trong tâm phẩm bất thiện tương ứng với bốn phiền não tham, sân, si, mạn, có 21 tâm sở câu sinh: 20 như ở bất cộng, thêm một trong 4 tâm sở, tham v.v...

4. Tương ứng với một trong các tùy phiền não, phần v.v... nêu trên, cũng có 21 tâm sở câu sinh: 20 như bất cộng thêm một trong các tùy phiền não, phần v.v...

5. Tâm phẩm tương ứng với ố tác bất thiện cũng có 21 loại tâm sở câu sinh, tức ố tác là tâm sở thứ 21.

Tổng quát mà nói, trong các phẩm tương ứng với bất thiện, bất cộng và kiến duy chỉ có 20, ngoài ra các phẩm tương ứng với 4 phiền não và tùy phiền não có 21.

6. Nếu trong tâm phẩm vô ký hữu phú[152] thì chỉ có 18 tâm sở câu sinh: 10 pháp đại địa, 6 pháp đại phiền não địa, cùng với 2 tâm bất định là tầm và tứ.

Tâm vô ký hữu phú ở trong Dục giới, là những thứ tương ứng với tát-ca-da-kiến và biên chấp kiến, trong đó kiến không tăng, nên hiểu, như trước đã giải thích.

Trong các tâm vô ký vô phú còn lại, được cho là chỉ có 12 tâm sở câu sinh: 10 pháp đại địa cùng với 2 bất định tâm và tứ.

Các luận sư nước ngoài[153] cho rằng ố tác cũng thông với vô ký; tâm phẩm tương ứng với nó bấy giờ có 13 tâm sở câu sinh.

7. Nên biết rằng thụy miên không trái nghịch với hết thảy tâm phẩm được nêu trên, vì nó thông cả 3 tánh thiện, bất thiện và vô ký.[154] Bất cứ tâm phẩm nào có nó, đó đều có tăng: 22 tăng thành 23 tâm sở, nếu là 23 tăng thành 24. Tâm sở bất thiện, vô ký, nên biết cũng theo thể lệ này.

ii. Thượng giới

Đã nói định lượng của các tâm câu sinh với các tâm sở trong Dục giới. Nay sẽ nói đến Thượng giới.

Sơ định trừ bất thiện

Cùng ố tác, thụy miên;

Trung định loại trừ tầm;

Trên, trừ từ, các loại//31.[155]

[20c19] 1. Trong sơ tĩnh lự, loại trừ duy chỉ bất thiện, ố tác, thụy miên[156]; các tâm sở còn lại đã kể trên đều có mặt đầy đủ. Nói “duy chỉ bất thiện”, [157] là chỉ các phiền não gồm sân, và (tùy phiền não gồm) phần các thứ (nhưng) trừ siểm và cuống, và vô tà vô quý. Nói “còn lại đều có mặt”, như được kể trong Dục giới.[158]

2. Tĩnh lự trung gian loại trừ những tâm sở đã loại trừ kể trên, lại trừ thêm tầm, ngoài ra đều có đầy đủ.

Tĩnh lự thứ hai trở lên cho đến Vô sắc giới, loại trừ những tâm sở đã loại trừ kể trên, lại trừ tầm và tứ.

Từ “các loại”[159] ở đây chỉ rõ trừ thêm cuống, siểm; ngoài ra như đã kể trên đều có đủ[160].

Kinh nói, cuống, siểm cao nhất cho đến Phạm thiên, vì quan hệ với đại chúng[161]; từ cõi này trở lên không còn 2 tâm này nữa.

Khi Đại Phạm thiên đang ngồi giữa hội chúng Phạm thiên của ông, bỗng Tỳ kheo Mã Thắng đến hỏi: “Trong địa vị nào thì bốn đại chủng này tận diệt không còn dư tàn?” Phạm vương không biết chúng diệt tận vô dư trong địa vị nào, bèn trả lời bằng cách nói lảng: “Ta là Đại phạm, là đấng Tự tại, là đấng Sáng tạo, là Tạo hóa chủ, là đấng Sinh sản, là đấng Dưỡng dục, là Tổ phụ của tất cả.” Sau khi nói như vậy, Phạm vương bèn dẫn Tỳ kheo Mã Thắng ra khỏi hội chúng Phạm thiên, nói những lời chữa thẹn, bảo Tỳ kheo quay trở về hỏi Phật[162].

Như vậy đã nói số lượng tâm sở của các tâm trong các giới địa.

3. SAI BIỆT LOẠI TỌ

i. Vô tâm - vô quý

Không tâm, quý: không trọng,

Không thấy sợ tội lỗi.

Ái, kính là tín, tâm,

Chỉ có ở Dục, Sắc.[163]

[21a07] 1. Sự khác nhau giữa vô tâm và vô quý ở đây là, sự không cung kính, không sùng trọng,[164] không úy kỵ và không phục tùng[165] đối với các phẩm đức và người có phẩm đức,[166] gọi là vô tâm. Pháp đối nghịch với sự cung kính ấy, là pháp mà các bậc thiện sĩ chê trách, gọi là tội.[167] Đối với tội này không thấy sợ, gọi là vô quý. Ở đây

nói sợ là nêu rõ quả không đáng ưa, nó làm phát sinh sự sợ hãi.

Nói “không thấy sợ” là muốn nêu rõ nghĩa gì? Muốn nói thấy mà không sợ, gọi là không thấy sợ, hay là không thấy (quả) đáng sợ kia, gọi là không thấy sợ?[168] Nếu vậy, sai lầm ở chỗ nào?

Cả hai đều có sai. Nếu thấy mà không sợ, nên biết đó là trí huệ.[169] Nếu không thấy (quả) đáng sợ kia nên biết đó là vô minh. Ở đây hợp từ này không nói đến sự thấy hay không thấy.

Vậy nó nói đến cái gì?

Ở đây chỉ rõ có một pháp, vốn là tùy phiền nào, nó làm nhân cho hai cái ấy, được gọi là vô quý.[170]

2. Có luận sư[171] nói: Đối với tội đã làm, quán sát mình mà không thấy xấu hổ, gọi là vô tầm; quán sát người mà không thấy xấu hổ, gọi là vô quý.[172]

Nếu vậy, hai sự quán sát này làm sao sinh khởi cùng một thời?

Không nói hai sự này sinh khởi cùng một thời, khi xét về mình hay về người. Nhưng khi xét về tự thân mà tâm không xấu hổ vượt trội gọi là vô tầm. Lại nữa, khi suy xét về người tâm không xấu hổ vượt trội gọi là vô quý.

ii. Tàm và quý

Sự khác nhau giữa tàm và quý, nên biết, ngược lại với những điều nói trên. Nghĩa là, trái với giải thích thứ nhất, theo đó có kính trọng, có tôn sùng, có sự úy kỵ, có sự tùy thuộc, được gọi là tàm; thấy sợ hãi đối với tội

lỗi, được gọi là quý. Trái với giải thích thứ hai, theo đó, đối với tội đã tạo ra, tự xét mình thấy hổ thẹn gọi là tàm, xét người thấy hổ thẹn gọi là quý. Đã nói xong sự khác nhau giữa tàm và quý.

iii. Ái và kính

1. Sự khác nhau giữa ái và kính :[173] Ái nghĩa là yêu thương, thể của nó là tín. Ái có hai: nhiễm ô và không nhiễm ô. Nhiễm ô, đó là tham ái,[174] như thương yêu vợ con v.v., không nhiễm ô, đó là tín, như yêu kính sư trưởng.[175]

a. Tín mà không ái, đó là tín duyên đến khổ, tập.

b. Yêu kính mà không tín là ái nhiễm ô.

c. Có cả tín và yêu kính là tín duyên đến diệt, đạo.

d. Không tín không yêu kính: ngoài ba loại trên.

2. Luận sư khác nói: Tín là chấp nhận có đức. Do tín dẫn đầu, sau mới phát sinh yêu kính, cho nên ái không phải là tín.

Kính là kính trọng, thể của nó là tàm. Như đã giải thích ở trên, tàm nghĩa là kính trọng, tôn sùng ...

a. Tàm mà không kính: tàm duyên đến khổ, tập.

b. Có cả tàm và kính: tàm duyên đến diệt, đạo.

3. Có thuyết nói: Kính là sự sùng trọng. Do kính dẫn đầu mới phát sinh xấu hổ, cho nên kính không phải là tàm. Vì liên quan đến

đối tượng là bổ-đặc-già-la, nên có và không có ái, kính có thể phân làm bốn phạm trù:

a. Ái không kính: đối với vợ con và những người cùng sống chung.

b. Kính không ái: đối với sư trưởng của người khác và những người cao quý có đức.

c. Có cả ái, kính: tình thương đối với sư trưởng và cha mẹ, chú bác của mình.

d. Không ái không kính: ngoài ba phạm trù trên.

Như vậy, ái và kính chỉ có ở Dục giới, Sắc giới mà không có ở Vô sắc giới.

Há không phải rằng pháp đại thiện địa tín, tầm cũng có ở Vô sắc giới?

Ái, kính có hai, đó là duyên đến pháp và duyên đến bổ-đặc-già-la.[176] Ái, kính duyên đến pháp xuất hiện ở cả ba cõi. Ở đây ý nói duyên đến bổ-đặc-già-la, (nên nói) chỉ có ở Dục giới, Sắc giới mà không có ở Vô sắc giới.[177]

Như vậy, đã nói xong sự khác nhau giữa ái, kính.

iv. Tâm và tứ - mạn và kiêu

Tâm, tứ, mạn, kiêu khác nhau như thế nào?

Tâm, tứ: tâm thô, tế,

Mạn: tâm bốc đối người,

Kiêu: đắm nhiễm tự thân,

Tâm cao không kể người.[178]//33/

a. Tâm và tứ

[21b18] Sự khác nhau giữa tâm và tứ[179], chính là tâm thô, tế. Tính thô của

tâm gọi là tầm, tính vi tế của tâm gọi là tứ.[180]

Làm thế nào hai tính này có thể liên kết nhau trong một tâm?

1. Có vị giải thích[181]: Như váng sữa nổi trên bề mặt nước lạnh, và ánh nắng mặt trời chiếu trên váng sữa. Váng sữa không bị tan chảy cũng không đông lại do nhân bởi nước và mặt trời. Trong một tâm có cả tầm và tứ cũng như vậy; tâm do tầm và tứ mà không quá thô hay quá tế, cho nên trong một tâm có đủ cả hai tác dụng.

Nếu vậy,[182] tầm và tứ là nhân của thô, tế, chứ không phải là tự thể của thô, tế. Như nước và ánh nắng mặt trời là nhân làm cho (váng sữa) đông lại hay tan chảy, chứ không phải tự thể của sự đông lại hay tan chảy.

Lại nữa, tính thô, tế được quan niệm theo sự đối đãi, được hình dung tương đối cao và thấp theo sai biệt giới địa và phẩm loại[183], cho đến cõi Hữu đảnh cũng vậy nên nói cũng có[184] tầm, tứ.[185]

Lại nữa, thô và tế không có sự sai biệt về thể loại[186], nên không thể dựa vào đó mà nói tầm tứ khác nhau.[187]

2. Giải thích khác[188] nói, hai pháp tầm, tứ là nhân tố phát sinh ngôn ngữ.[189] Như Kinh nói, “Sau khi suy tầm, sau khi tứ sát, rồi mới phát sinh ngôn ngữ; không phải không có suy tầm, không có tứ sát.”[190] Trong nhân tố ngôn ngữ này, thô gọi là tầm, vi tế là tứ.

Nếu trong một tâm mà tồn tại hai pháp thô và tế riêng biệt, theo lý, có mâu thuẫn gì không?[191]

Nếu có thể loại riêng biệt thì không có gì trái lý[192]; nhưng do không có thể loại riêng biệt, nên lý thành ra mâu thuẫn; vì trong một thể loại không cho phép thô, tế cùng lúc phát sinh.

Nếu nói thể loại cũng có sai khác?[193]

Hãy nói đặc điểm về sự khác nhau của thể loại này như thế nào.[194]

Đặc điểm về sự sai biệt của hai thể loại này thật khó mà nói, nhưng đặc điểm của sự sai biệt này được hiển thị bằng mức độ thượng hay hạ.[195]

Mức độ thượng hạ không hiển thị sự sai biệt, vì mỗi một thể loại có khi ở mức độ thượng, có khi hạ.[196]

Do vậy nên biết hai pháp tâm, tứ nhất định không thể được cho là cùng tương ứng trong một tâm.[197]

Nếu vậy tại sao trong khế kinh[198] nói sơ tính lự có đầy đủ năm thiện chi[199]?

Nói đầy đủ năm thiện chi chính là nói trong một địa chỗ chẳng phải một sát-na, do đó không có gì sai.

Như vậy đã nói xong sự sai biệt của tâm, tứ.

b. Mạn và kiêu:

1. Mạn là sự tự đề cao của tâm ý[200] đối với người khác. Sự đánh giá về phẩm đức ưu việt của mình đối với người, hay sự tự đề cao, tự thị của tâm, khinh miệt người, gọi nó là mạn.[201]

Nhưng[202], kiêu là sự mê đắm những gì thuộc về mình[203], do bởi đó khiến tâm cao ngạo, không còn biết đến ai.[204]

2. Các Luận sư khác[205] nói, như do uống rượu mà phát sinh bốc vui kích động[206], nên gọi là say[207]; cũng vậy, loại bốc vui phát sinh do tham được gọi là kiêu.

Đó là những đặc điểm khác nhau của mạn và kiêu.

Như thế, đã nói xong các tướng trạng tất yếu câu sinh của các phẩm loại tâm, tâm sở bất đồng.

v. Tâm-ý-thức

Nhưng, trong khế kinh, tùy theo nghĩa, tâm và tâm sở được nói đến với nhiều loại danh và tướng khác nhau. Nay sẽ phân tích sự sai biệt của các danh nghĩa này.

*Tâm, ý, thức đồng một thể
Tâm, tâm sở có năm nghĩa
Hữu y và hữu duyên,
Hành tướng và tương ưng.//34[208]*

[21c20] 1. Nó tập khởi nên nó được gọi là tâm.[209] Do suy lường nên nó được gọi là ý.[210] Do cá biệt nhận thức nên nó được gọi là thức.[211]

2. Lại có giải thích khác[212]: do sự sai biệt đa dạng của giới loại tịnh, bất tịnh, nên gọi là tâm.[213] Chính nó là sở y chỉ cho các thức khác nên gọi là ý[214]; là năng y chỉ nên được gọi là thức.[215] Cho nên, ba danh từ tâm-ý-thức với nội hàm của chúng, ý nghĩa tuy có khác nhưng thể của chúng đồng nhất.[216]

Cũng như ba tên gọi tâm, ý, thức; ba danh từ tâm-ý-thức với nội hàm của chúng, ý nghĩa tuy có khác nhưng thể của chúng đồng nhất; cũng vậy, các tâm, tâm sở được gọi là

hữu sở y, hữu sở duyên, hữu hành tướng, và tương ưng, tên gọi và ý nghĩa tuy sai khác mà thể là một. Nghĩa là tâm, tâm sở đều được gọi là cái hữu sở y, vì có căn là sở y.^[217] Hoặc chúng được gọi là cái hữu sở duyên, vì nắm bắt cảnh sở duyên.^[218] Hoặc chúng được gọi là cái hữu hành tướng,^[219] vì chúng sinh khởi hành tướng trên các sai biệt theo từng phẩm loại của các sở duyên^[220]. Hoặc chúng được gọi là tương ưng vì *đẳng* hòa hợp^[221].

Căn cứ trên ý nghĩa nào mà gọi là *đẳng* hòa hợp?

Vì có năm nghĩa. Tâm, tâm sở đồng *đẳng* theo năm nghĩa nên chúng được nói là tương ưng, vì sở y, sở duyên, hành tướng, thời gian, vật thể^[222] đều bình *đẳng*.

Vật thể bình *đẳng* là gì? Trong một tương ưng, cũng như tâm thể là một, cũng vậy, mỗi một tâm sở pháp.^[223]

Đã phân tích chi tiết nghĩa sai biệt của tâm, tâm sở.

T.S.

[1] Bản Hán, quyển 4.

[2] Tương bất đồng 相不同, skt.

bhinnalakṣaṇā; Vyākhyā: những đặc tính bất đồng của các pháp hữu vi, như cái được tạo hình là sắc (*rūpyate iti rūpam*), cái cảm nghiệm là thọ (*anubhavo vedanā*), cái nắm bắt các tướng trạng là tướng (*nimittodgrahaṇam*), v.v., cf. i. 14c-d.

[3] Skt. *bhinnotpādāḥ*: sinh bất đồng, chỉ sự sinh khởi biệt lập.

[4] Skt. *saha-utpāda*. Hán: câu sinh 俱生: sinh đồng thời, sinh cùng lúc. Chỉ các pháp hữu vi không sinh khởi do không nhân hay do một nhân duy nhất, mà có nhiều duyên cùng sinh khởi. Giải thích của Vyākhyā về câu sinh: “*utāho niyatasahotpādā api kecit santi iti*”/ *santi hi kecit sahotpādāḥ, na tu niyatasahotpādāḥ/ yathā cakṣurādisahotpādās tatvijñānādayaś cakṣurādīnāṃ sabhāga-tatsabhāgabhāvāt / tasmāt evaṃ prcchati*: (Luận nói) “Hoặc phải chăng một số tất yếu câu sinh?” Một số câu sinh, nhưng không tất yếu câu sinh. Như câu khởi của mắt v.v. là thức v.v. tương ứng, nhưng mắt có đồng phần và bất đồng phần (i, 39b-d; khi mắt đồng phần bấy giờ nó câu sinh; khi là bất đồng phần, nó không câu sinh). Do đó, có câu hỏi như vậy.

[5] Hán & Skt. kā 22. *kāme’ ṣṭadravyako’śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ/ kāyendriyī navadrayaḥ daśadravyo’ parendriyaḥ*.

[6] Thích tử trong kệ tụng. Hán: vi tụ 微聚 (*saṅghātaparamāṇu*), tụ tập hay tập hợp cực kỳ vi tế. Trong tụng văn skt. nó là *paramāṇu*: cực vi. Do đó Bhāṣya giải thích: *sarvasūkṣmo hi rūpasāṅghātaḥ paramāṇur ity ucyate*, cực vi được nói ở đây chỉ cho tập hợp sắc cực kỳ vi tế. Vyākhyā chỉ rõ thêm:

saṅghātaparamāṇur na dravyaparamāṇuḥ, đây chỉ cho cực vi của tập hợp chứ không phải cực vi của thật vật. Nói cực vi của thật vật, là chỉ cho vật thể (*dravya*) mà sắc được giảm trừ cho đến mức tối thiểu ở đó nó không còn có phương phần. *Thuận chính lý 10* (tr.338c10-c14): “Trong sắc hữu đối, phân tích đến phần tử vi tế cuối cùng không

thể phân tích thêm được nữa; phần tử này được gọi là cực vi...Nhiều cực vi như vậy liên kết nhau không tách rời thành tổ hợp; tổ hợp này được gọi là vi tụ.”

[7] Vô thanh vô căn 無聲無根; skt. *aśabda*, *anindriya*: các vi tụ khi chúng không làm phát sinh thanh và không tác thành căn. Nói vô căn, chỉ vi tụ thuộc ngoại giới. Vyākhyā: *kāmadhātau yadā śabdo’tra notpadyate, tadā niyatam aṣṭadravyaka eva bhavati, nāto nyūnadravayah*, “Trong Dục giới, khi nào mà nơi đó thanh không phát sinh, bấy giờ tất yếu có tám vật thể, không giảm đi bất cứ một vật thể nào.” *Thuận chính lý 10* (tr. 338c16-c18): Khi nào các đại chủng kích lẫn nhau bấy giờ mới phát sinh thanh. Nhưng không phải lúc nào chúng cũng kích lẫn nhau, trong trường hợp này nói là không có thanh. Vi tụ khi ấy là tổ hợp sắc gồm 8 vật thể. Nếu khi có thanh, vi tụ này gồm 9 vật thể.

[8] Hán: sự 事, chỉ sự vật hay vật thể, thật thể; skt. *dravya*.

[9] Hán: hữu căn 有根; skt. *śendriya*: căn câu hữu, cùng tồn tại với căn, chỉ tập hợp cực vi tác thành căn; vi tụ thuộc nội giới.

[10] Bhāṣya: *aparam indriyam yatra paramāṇau tatra daśa dravyāṇi*, trong tụ cực vi nào mà có căn khác (mắt, tai..., trừ thân căn), ở đó có mười vật thể.

[11] Mỗi căn chiếm một vị trí riêng biệt nhưng cùng tồn tại với thân căn. Vyākhyā: *yatrahi cakṣuḥ śrotrādi vā tatra kāyendrayeṇa bhavitavyam, tatpratibaddhavṛttitvāt cakṣurādīnām*: Nơi nào có mắt hay tai v.v. nơi đó có thân căn, vì sự sinh khởi của mắt v.v. phụ thuộc vào thân căn.

[12] Tụ 8 sự, cộng thêm thanh, tăng thành 9, v.v. Trong vi tụ thuộc thân căn, có 9 hoặc 10 sự; 8 sự kể trên, thêm thân căn, khi không phát thanh, có 9 sự; khi phát sinh thanh, có 10. Vi tụ các căn khác, 10 hoặc 11; loại suy như thân căn.

[13] Xem Ch. i. tụng 10b.

[14] *Bảo số* (tr. 526a12): *Tì-bà-sa* nêu hai thuyết: thể tăng và dụng tăng. *Thuận chính lý* theo thuyết thể tăng. Trên đây là thuyết dụng tăng. Thể tăng hay dụng tăng đều không tận lý. Như một lượng nước đủ cả sáu vị, sáu người cùng uống mà cảm giác tiên khởi bất đồng, không thể nói do bởi thể tăng hay dụng tăng. Cf. *Tì-bà-sa* 131, tr. 682c23, 683a9; *Thuận chính lý* 5, tr. 354b21.

[15] *sūcītūnī(tūlī)kalāpasparśa*; Ht.

針鋒與籌合

<lb n="0018c05"/>觸; Cđ. 針鋒及

<lb n="0178a02"/>綿觸.

[16] Hán, Ht.&Cđ. 麩, sao: phần hay bột rang. *Quang ký* đọc là 麩 *miến*. Skt.

saktulavaṇacūrṇarasa.

[17] Skt. *dhṛti-saṃgraha-pakti-vyūhana*, Ht. 持攝熟長; Cđ. 持攝熟引; các chức năng của đất, nước, lửa, gió; xem Ch.i. k.12. Vyākhyā: *saṃgrahakarmanābdhātor astitvaṃ gamyate kāṣṭhādike/ anyathā pāṃsumuṣṭivat tad viśīryeta, yadi tatrābdhātur na syāt/ dhṛtikarmanāpsu nauprabhṛtīnām pṛthivīdhātor astitvaṃ gamyate/ paktikarmanā tejodhātor astitvaṃ gamyate/ yadi hi tan na syāt kāṣṭhādīkaṃ na pūtībhavet / vyūhanakarmanā vāyudhātor astitvaṃ gamyate/ prasarpaṇaṃ hi tasyana syāt, vṛddhir vā, yadi vāyudhātus tatra na syāt/* Do tác dụng kết dính mà biết trong gỗ v.v. có

thủy giới. Trái lại, nếu trong nó không có thủy giới, nó sẽ rã ra như nằm đất. Do tác dụng duy trì mà biết có địa giới của các thứ như ghe thuyền trong nước. Do tác dụng phát triển (độ chín) mà biết có hỏa giới; mà nếu không có hỏa giới, gỗ các thứ sẽ không mục rã. Do tác dụng vận chuyển mà biết có phong giới, nếu ở đó không có gió thì không có tiến triển hay tăng trưởng.

[18] Vyākhyā: thuyết của Bhadanta Śrīlābha. *Quang ký* (tr. 72a11): thuyết thứ hai của Hữu bộ.

[19] Vyākhyā: *tadyathā agnibhūte sati kaṭhinasya lohasya dravaṇam, tena jñāyate – lohe’abdhātur astīti/ tathā dravasya śaityādipratyaṃyālābhe kāṭhinyam, tena jñāyate – pṛthivīdhātor atrāstitvam iti*. Như khi gặp lửa, vật thể cứng như kim loại tan chảy; do đó biết rằng trong kim loại có thủy giới. Cũng vậy, đối với chất lỏng, khi gặp điều kiện lạnh chẳng hạn, nó trở thành cứng; do đó biết rằng trong chất lỏng đó có địa giới. *Quang ký* (tr. 72a13): “Như tụ nước do cực lạnh mà biến thành tuyết đông. Tuyết đông có tác dụng khô ráo, nên nói là phát sinh độ nóng... Lại như khi trời sắp đổ mưa, tụ nước trong hư không do cực lạnh mà kích phát điện chớp; do đó nói là phát sinh độ nóng.”

[20] Vyākhyā: bác bỏ giải thích của Śrīlābha về dụng tăng có điều kiện (*taṃ matam ācāryo dūṣayati*).

[21] Ht. & Cd. đều nói *bất tương ly* 不相離; *Quang ký* (tr.72a17): nóng và lạnh không tách rời nhau... (tr.72a19): Như trong địa ngục, khổ thọ mạnh, xả thọ yếu, nên chỉ nói đến khổ. Trong tam thiên, lạc thọ mạnh, xả thọ yếu nên chỉ nói đến lạc. Hoặc như khi tay và trống cùng chạm nhau mà phát ra tiếng,

nhưng do tiếng của trống mạnh hơn nên chỉ nói tiếng trống. *Bảo số* (tr.526b7): bốn đại chủng, thể không tương ly, nhưng do dụng thẳng nên một trong các đặc tính nổi bật. Như các đối tượng hỗn hợp, cái nào dụng thẳng được cảm nhận trước. Skt.

avyatibheda, có lẽ nên hiểu là *bất tương ly* 不相離; Vyākhyā: *yathā na ca śabdasya dravyāntareṇa vyatibhedo miśrībhāvo'sti, atīśayaś ca bhavati, svabhāvāt paṭuḥ śabdaḥ paṭutama iti*/ như âm thanh không phải là hợp thể bất khả phân với vật thể khác, nhưng nó có cường độ là do bởi tự thể sai biệt, như lớn và lớn hơn.

[22] xem cht. trên.

[23] Vyākhyā: *ity apara iti sautrāntikāḥ*, “luận sư khác”, đây chỉ các luận sư Kinh bộ.

[24] Trong sắc tụ, một số đại chủng hiện hành, một số trong trạng thái chủng tử (tiềm thể). Vyākhyā: chủng tử (*bīja*) ở đây được hiểu là công năng (*śakti, sāmāthyā*); tự thể (*svarūpa*) chỉ vật thể (*dravya*).

[25] *Tạp A-hàm 18*, T2 tr. 129a1: 比<pb ed="T" id="T02.0099.0129a" n="0129a"/><lb n="0129a01"/>丘。禪思得神通力。自在如意。欲令枯樹成

<lb n="0129a02"/>金。即時 成金不異。及 餘種種諸 物。悉成不

<lb n="0129a03"/>異。所以者何。以彼枯樹有種種界故。 “Tỳ kheo thiên tử, đắc thần thông lực, tự tại như ý, muốn biến cây khô thành vàng, ngay tức thời nó biến thành vàng không khác. Và các vật khác cũng vậy, đều biến thành không khác. Vì sao? Vì cây khô kia có đủ các giới.”

[26] Vyākhyā: (Kinh bộ) chất vẫn Hữu bộ. Tổ hợp sắc ngoại giới trong Dục giới có tám thành phần, trong đó sắc màu trong tổ hợp của gió hoàn toàn không được cảm nhận.

[27] Vyākhyā: Tì-bà-sa giải đáp.

[28] Cđ. 於風四塵不定故 ở nơi gió, bốn đại bất định. *Quang ký*: trong gió có mùi thơm nên suy biết có hiển sắc. Gió có loại gió vàng (*gió lố*), gió đen (= *bão*); nhưng ở đây chỉ loại gió mát – *thanh phong*, loại gió không có màu sắc được cảm nhận.

[29] Xem Ch.i k. 30b-d.

[30] Hán: 事, skt. *dravya*: vật thể, thực thể.

[31] Hán: thể 體, skt. *dravya*.

[32] Chất vẫn Tì-bà-sa; xem đoạn trên: Tì-bà-sa quan niệm vi tុ trong Dục giới bao gồm tối thiểu 8 vật thể. Bhāṣya: *dravyam eva dravyam gṛhyate ahoṣvid āyatanam?* Cđ. 為約

<lb n="0178a14"/>物說物。為約入說物 căn cứ vật để nói vật, hay căn cứ xứ mà nó vật?

Vākhyā: *mukhyavṛtṭyā yad dravyam yasya svalakṣaṇam asti tad dravyam gṛhyate? ahoṣvid āyatanam? dravyam ity adhikṛtam/ āyatanam api hi dravyam iti śakyate vaktum; sāmānyaviśeṣalakṣaṇasadbhāvāt/* Về nguyên nghĩa, từ *dravya* được nói trên đây nên hiểu chính là vật thể với đặc tính cá biệt của nó, hay nó chỉ cho xứ? Thật vậy, xứ cũng có thể được nói là vật thể, vì là tổng tướng và biệt tướng.

[33] Chỉ lỗi trong quan điểm Tì-bà-sa về thành phần vi tុ.

[34] Hán: tất hữu hình sắc, Bhāṣya: *avaśyam tad dravyasamsthānenāpi bhavitavyam*: tất yếu phải có hình sắc (hình dáng) của vật thể.

Vật thể (*dravya*) ở đây chỉ cho hiển sắc (sắc màu). Trong sắc không chỉ có hiển sắc (sắc màu) mà còn cả hình sắc (hình thể) nữa. Như vậy, con số các vật thể câu sinh trong sắc quá ít so với thực tế.

[35] Trong xúc, ngoài xúc bốn đại chủng, còn có xúc nếu không nặng thì nhẹ, không trơn thì nhám; 3 trường hợp của xúc về lạnh, đói, khát, khi có khi không, không nhất định.

[36] Hán: xứ 處, Skt. *āyatanam*. *Quang ký* (q.3, tr.72c22): xứ chỉ 12 xứ.

[37] Vyākhyā: *spraṣṭavyaṃ dvividhaṃ iti vacanāt/ tasmāt kāme caturdravyakośabdhah - rūpaṃ gandho rasaḥ spraṣṭavyaṃ iti/ saśabdhas tu pañcadravyaka iti vaktavyaṃ/* Vì Luận tụng (i.35) đã nói, xúc có hai loại; do đó trong Dục giới loại vô thanh có bốn vật thể, đó là sắc, hương, vị và xúc. Loại hữu thanh nên nói là có năm.

[38] *Tì-bà-sa* giải đáp.

[39] Vyākhyā: *yad āśrayabhūtam iti pṛthivyādīni catvāri/* cái làm sở y, đó là bốn đại chủng gồm địa v.v...

[40] Vyākhyā: *yad āśrayabhūtam iti/ rūpaṃ gandho rasaḥ spraṣṭavyaidesāśca/* cái làm năng y, đó là sắc, hương, vị và một phần của xúc.

[41] Hán: đại chủng sự 大種事; Skt.

bhūta-dravya: vật thể như là đại chủng.

[42] *Quang ký*: Các tạo sắc (*upādāyarūpa*) là sắc, hương, vị và xúc. Mỗi một tạo sắc này đều có sở y là bốn đại chủng. Như vậy, một tập hợp sắc hay hương đều có 5 vật thể; 4 vật thể câu sinh, phải nói là 20. Nếu là tập hợp hữu thanh, con số phải là 25.

[43] Thể loại, Skt. *jātidravyaṃ*: vật thể (*dravya*) ở đây được hiểu là chủng loại (*jāti*).

Vyākhyā: *yā hy ekasya bhūtacatuṣkasya jātis tām anyāṇi bhūtacatuṣkāṇi nātikrāmanti*, chủng loại của một tập hợp đại chủng là cái mà các tập hợp đại chủng khác không vượt quá giới hạn.

[44] Kết luận bởi Thế Thân. Vyākhyā: *kiñcid atra dravyam eva dravyam grhyate yadāśrayabhūtam/ kiñcid āyatanadravyam grhyate yadāśriyabhūtam/ yac caitad āśrayabhūtaṃ taj jātyā grhyata iti/* khi nào vật thể được hiểu là thực chất vật thể (*dravyam eva*), thì ở đây nó được hiểu là cái làm sở y; khi nào vật thể được hiểu như là xứ, khi ấy nó được hiểu là là cái năng y. Cái làm sở y này được hiểu theo chủng loại.

[45] Vyākhyā: *chandata icchātaḥ saṃkṣepavistaravidhānānuvidhāyinyo vācaḥ pravartante/ arthas tu tāsāṃ parīkṣyaḥ/* Dục, ý dục hay ý muốn - Do ý muốn, và tùy thuận quy tắc tóm lược hay diễn rộng, mà ngôn từ phát sinh. Nhưng ý nghĩa của ngôn từ thì phải được tư duy.

[46] Skt. *sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaiḥ/* tất cả các pháp đều câu sinh với các tướng hữu vi.

[47] Skt. *kā 23ab: citta caittāḥ sahāvaśyaṃ sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaiḥ prāptyā vā/*

[48] Tâm không thể khởi mà không có tâm sở, và ngược lại. Bhāṣya: *na hy ete vinā'nyonyaṃ bhavitum utsahante.*

[49] Vyākhyā: *na cittaṃ caittair vinā utpadyate, nāpi caittā vinā cittenety avadhāryate/ na tu sarvaṃ cittaṃ sarvacaittaniyatasahotpādam, nāpi sarvacaittāḥ sarvacittaniyatasahotpādā iti:* Không có các tâm sở thì tâm không được sinh khởi, không có tâm thì các tâm sở cũng không tồn tại. Nhưng, tất cả tâm không nhất định cùng sinh khởi với tâm sở, tất cả tâm sở

cũng không nhất định cùng sinh khởi với tất cả tâm.

[50] skt. *prāptyā vā*.

[51] Skt: Bhāṣyā: *vikalpārtho vāśabdaḥ*: Từ “hoặc” có nghĩa là *phân biệt*. Vyākhyā: *kiñcit prāptyā sahotpadyate yat sattvasaṃkhyātam, kiñcin na yad asattvasaṃkhyātam iti vikalpaḥ/*

pratisaṃkhyāpratisaṃkhyānirodhayoh yady api prāptiḥ asti, na tu tāv utpadyete iti na tayo grahaṇam,/ sahotpādananiyamo hy amārambha iti, asattvasaṃkhyātasya prāptir nāstyti kim atra kāraṇam?

sarvasattvasādhāraṇatvāt/ sahajayaiva ca prāptyā prāptimān sahotpadyate, na

pūrvapaścātkālayety avagantavyam: *Phân biệt*, nghĩa là cái nào cùng sinh khởi với đặc, cái đó thuộc về hữu tình chứ không phải phi hữu tình. Trạch diệt và phi trạch diệt nếu có đặc, nhưng hai cái này không cùng sinh khởi; nên cả hai không được kể đến. Tất yếu câu sinh, vì chúng nhất định cùng khởi với nhau. Phi hữu tình không có đặc, vì sao? Vì tính phổ quát của tất cả chúng sinh, và chính vì cùng sinh mà cái sở hữu đặc cùng sinh khởi với đặc, không trước hay sau.

[52] Skt. Kā 23cd: *pañcadhā caittā mahābhūmyādi bhedataḥ//*

[53] Cđ. sở hành xứ 所行處. Skt. *gativīṣaya*: cảnh giới sở hành hay môi trường hoạt động. *Thuận chính lý*: 容止處.

[54] *bhūmi*, mặt đất, địa vực, phạm vi.

[55] *mahābhūmika*.

[56] *Thuận chính lý* (tr. 384a26):

心非大地法。非心俱生故。tâm không phải là đại địa pháp, vì không cùng sinh với tâm.

[57]Skt. Kā 24: *vedanā cetanā saṃjñā cchandaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ/ manaskāro'dhimokṣaś ca samādhīḥ sarvacetaṣi*: thọ, tư, tưởng, dục, xúc, huệ, niệm, tác ý, thẳng giải, định; chúng hiện diện trong tất cả tâm. Trong đây, thứ tự của tư (*cetanā*) và tưởng (*saṃjñā*) không đồng nhất với Ht.

[58] Tức theo quan điểm của Tì-bà-sa. Vyākhyā: *kilaśabdaḥ paramatadyotane/svamatam tu chandādayaḥ sarvacetaṣi na bhavanti*/ Từ "truyền thuyết" chỉ rõ đây là quan điểm của người khác. Theo Luận chủ, dục v.v. không phải hiện diện trong tất cả tâm sở. *Quang ký*: Theo ý Luận chủ, không cho rằng 10 pháp này có tự thể riêng biệt, nên nói là "truyền thuyết."

[59] x. Ch.i k.14c: *vedanā'nubhāvaḥ*: thọ là sự cảm nghiệm.

[60] Bản Skt. nói tư *cetanā* trước tưởng *saṃjñā*. x. Ch.i. k. 14cd: *saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā*, tưởng mà tự thể là sự nắm bắt ảnh tượng.

[61] Bhāṣya: *cetanā cittābhisamskāro manaskarma*, tư là ý nghiệp (hoạt động của ý), là sự tác hành (tạo tác) của tâm. Cđ. 作意謂心故為事。

[62] Bản Skt. nói dục (*chanda*) trước xúc (*sparśa*). Cđ. như Skt.

[63] Bhāṣya: *sparśa indriyaviśayavijñānasannipātaḥ sprṣṭi*: xúc là sự xúc chạm phát sinh bởi tập hợp căn-cảnh-thức.

[64] Luận *Pañcaskandha*, dẫn bởi Vyākhyā: *cchandaḥ katamaḥ? abhiprete vastuny abhilāṣaḥ*, dục là gì? Sự mong muốn trong

những sự thể được yêu thích. Cf. *Ngũ uẩn luận*, T31, tr. 848c14.

[65]Skt. *matih prajñā dharmapravicayaḥ*. Cđ. 慧謂般若。即是擇法。Vyākhyā: *pravicinotīti pravicayaḥ/ praviciyante vānena dharmā iti pravicayaḥ/ yena saṃkīrṇā iva dharmāḥ puṣpāṇīva praviciyante, uccīyante ity arthaḥ/ ime sāsraṇāḥ, ime'nāsraṇāḥ, ime rūpiṇāḥ, ime arūpiṇa iti/ dharmāṇām pravicayo dharmapravicayaḥ/ pratītatvāt prajñeti vaktavye śloka-bandhānugūnyena matir iti kārikāyām uktam*: Nó tuyển trạch (=tư duy thẩm sát) nên gọi là sự tuyển trạch (=giản trạch). Do thẩm sát (tư trạch) mà các pháp được tuyển lựa (tuyển trạch). Các pháp giống như đồng hoa lộn xộn, do bởi tư trạch mà chúng được tuyển trạch (lựa), được tuyển tập (chọn). Các pháp này hoặc là hữu lậu, hoặc vô lậu, có sắc, không có sắc. Sự tuyển trạch các pháp gọi là *trạch pháp*. Vì tính liễu tri nên gọi là [thắng] huệ. Do tùy thuận với âm luật của thi tụng nên từ *mati* được dùng trong tụng văn (thay cho từ *prajñā*).

[66] Bhāṣya: *manaskāraś cetasa ābhogaḥ*: tác ý là sự thiên hướng của tâm tư. Vyākhyā: *ālambane cetasa āvarjanam avadhāraṇam ity arthaḥ*/ Nghĩa là, sự chuyển chú, sự ẩn khả của tâm nơi đối tượng.

[67] Bhāṣya: *adhimokṣo' dhimuktiḥ*: thắng giải tức sự xác tín. Vyākhyā: *adhimuktis tad ālambanasya guṇato'vadhāraṇam/ rucir ity anye yathāniścayaṃ dhāraṇeti yogācārācittāḥ*/ xác tín là sự xác nhận (ẩn khả) đối tượng về mặt phẩm chất. Hoặc nó có nghĩa là yêu thích, tức là sự ẩn khả (xác nhận) tùy theo đối tượng đã được quyết định, như tâm tu tập quán hành.

[68] Skt. *samādhī*.

[69] *ekāgratā*, 一境性, sự tập trung trên một điểm. Vyākhyā: *agram (a-) ālambanam iti ekaḥ arthaḥ/ yat yogāt cittam prabandhena ekatrālambane vartate, sa samadhiḥ/ yadi samādhīḥ sarvacetasi bhavati, kim artham dhyāneṣu yatnaḥ kriyate? Balavatsamādhī-niṣpādanārtham*: Một nghĩa là (cảnh duyên với) đối tượng hợp nhất trên một điểm. Cái mà do sự tương hợp và tương tục chuyển hướng tâm vào đối tượng tập trung trên một điểm, cái đó gọi là định. Nếu ở trong tất cả tâm có định, vậy sự dụng công trong các thiền có tác dụng như thế nào? Có tác dụng thành tựu định lực kiên cố.

[70] Vyākhyā giải thích thêm: *sa eṣa viśeṣaś cittacaitānām durlakṣyaḥ prabandheṣv api tāvat kim punaḥ kṣaṇeṣu kālaparyantalakṣaṇeṣu*: chính mỗi sự sai biệt của tâm và tâm sở khó mà phẩm định được trong những hoạt động liên tục của chúng hà huống trong những sát na, nghĩa là trong những sát-na cực hạn của thời gian.

[71] Bhāṣya: *kuśalā mahābhūmir eṣām ta ime kuśalamahābhūmikā*: những gì mà có nền tảng (cơ địa) phổ biến có bản chất thiện, những pháp ấy là cơ địa phổ biến của thiện.

[72] Skt. kā 25: *śraddhā'pramādaḥ praśrabdhirūpekṣā hrīrapatrapā/ mūladvayam ahiṃsā ca vīryam ca kuśale sadā//*

[73] Tâm trừng tịnh 心澄淨; skt. *cetasah prasādaḥ*. Vyākhyā: *kleśopakleśakaluṣitam cetah śraddhāyogāt prasīdati, udakaprasādakamaṇīyogād ivodakam/* tâm do tương ứng với tín làm lắng trong chất bản

của thiền não và tùy thiền não, như nước lắng trong do liên hệ với minh châu tịnh thủy.

[74] Skt. *satya-ratna-karma-phala-abhisampratyaya*. Vyākhyā: *ākāreṇa śraddhānirdeśaḥ, satyeṣu caturṣu ratneṣu ca triṣu karmasu ca śubhāśubheṣu, tatphaleṣi ca iṣṭāniṣṭeṣu*/ thuyết minh tín bằng hành tướng, theo đó, (là sự thâm tín) nơi bốn Thánh đế, Tam bảo, nghiệp thiện và bất thiện, và quả ái và phi ái của chúng.

[75] Ở đây, tu 修, skt. *bhāvanā*, có nghĩa là sự phát triển, được hiểu là tu tập, do đó đặt vấn đề như vậy. Vyākhyā: *bhāvanā nāma kuśalānāṃ pratilambhaniṣevanāvabhāvā*, tu tập (=phát triển) có tự thể là sự tập cận và thủ đắc các pháp thiện. Ch.vii. k.27:

pratilambhaniṣevākhye śubhasaṃskṛtabhāvanā: tu tập thiện hữu vi là sự tập cận và chứng đắc.

[76] Vyākhyā: *yā teṣv avahitateti/ tad evaṃ sati bhāvanāhetāv ayaṃ bhāvanopacāraḥ kṛta iti*/ Tính chuyên chú vào các pháp thiện, đó là tu nói theo quán lệ (bằng ẩn dụ), thực sự nó là nhân của tu.

[77] Bhāṣya: *nikāyāntariyāḥ sūtre*. Đại chúng bộ? Cf. *Tăng nhất*, T2 tr. 563c14:

云何為無放逸行。所謂

<lb n="0563c16"/>護心也。

[78] Tâm kham nhiệm tính 心堪任性. Skt.

praśrabdhiś cittakarmanyatā. Cđ. 心於事有能。

[79] *Quang ký* (75b4): Nạn vấn bởi Kinh bộ. Kinh bộ cho rằng thân khinh an thuộc xúc mà tự thể là gió; do đó, tâm khinh an thuộc tâm sở, thân khinh an thuộc xúc. Vyākhyā: *kaś ca paryāyo yat praśrabdhisambodhyaṅgadvayaṃ bhavati? asti kāyapraśrabdhiḥ, asti cittapraśrabdhiḥ/ tatra yāpi kāyaprasrabdhis*

*tad api praśrabdhisambodhyaṅgam
abhijñāyai sambodhaye nirvāṇāya
saṃvarttate/ yāpi cittapraśrabdhis tad api
praśrabdhisambodhyaṅgam abhijñāyai
sambodhaye nirvāṇāya saṃvarttata iti:* Phải
chẳng tên gọi này có hai giác chi khinh an?
một khinh an nơi thân, một khinh an nơi tâm.
Cái gọi là khinh an nơi thân, đó là giác chi
khinh an trong thẳng trí và trong đẳng giác,
hướng đến Niết-bàn. Sự khinh an của tâm
cũng như vậy. Cf. Tạng A-hàm 27, T02 tr.
191c5:

有身猗息。有心猗息。彼身猗息。即是猗覺分。是智
是等覺。能轉趣涅槃。彼心猗息。即是猗覺分。是智
是等覺。能轉趣涅槃。

[80] Giải thích của Hữu bộ: tương ứng với
năm thức là thân khinh an; tương ứng với ý
thức là tâm khinh an.

[81] *Quang ký*, ibid. Kinh bộ hỏi: tương ứng
với năm thức, nhưng năm thức vốn hữu lậu.

[82] *Quang ký*: đây là giải thích của Luận
chủ. Một số cho là trả lời của Hữu bộ; sai
lầm.

[83] Hữu bộ chất vấn Kinh bộ. Kinh bộ cho
rằng thân khinh an thuộc khinh xúc, vậy nó
là hữu lậu, làm sao lập làm giác chi?

[84] Trả lời của Kinh bộ. *Quang ký*: "Thuận,
là thế nào? Do nhập định, trong thân có gió
khinh an khởi lên, dẫn khởi giác chi là tâm
khinh an."

[85] Hữu bộ yêu cầu dẫn kinh làm giáo
chứng.

[86] Chưa rõ xuất xứ.

[87] *Thuận hỷ pháp* 順喜

<lb n="0019b13"/>法; *Quang ký*: chỉ những
pháp câu hữu và tương ứng với hỷ. Skt.
prītisthānīyās ca dharmāḥ, những pháp thay

thể hỷ/ tương đương hỷ; Cđ. 助喜

<lb n="0178c05"/>法。

[88] Bhāṣyā: *pratighaḥ pratighanimitaṃ ca*:
sân nhuế và các biểu hiện của sân nhuế.

Vyākhyā: *navāghātavastūni*

vyāpādanivaraṇam uktaṃ bhagavatā

tadānukūlyāt/ Thể Tôn nói sân chướng cái là
chín nỗi hại sự, vì chúng cùng loại với sân.

Xem *Trường A-hàm* 9, tr. 56b10; ibid 11 tr.
60a4.

[89] Cf. *Trung A-hàm* 58, tr. 788c12: 正

<lb

n="0788c12"/>見。正志。正方便。此三道[*]支
聖慧聚所攝。

[90] Vô cảnh giác tính 無警覺性; Skt.

anābhoga, tính không thư triển; nơi khác Hán
dịch: vô công dụng hành, hoặc vô khái phát
tính. Cđ. 無所偏

<lb n="0178c09"/>對。

[91] Skt: *upekṣyā cittasamatā*

cittānābhogatā: xả là trạng thái bình đẳng
của tâm, là trạng thái vô công dụng hành.

Vyākhyā: *yadyogāc cittaṃ samam*

anābhogaṃ vartate, sopekṣā saṃskāropekṣā
nāma/ trividhā upekṣā – vedanopekṣā,

saṃskaropekṣā, apramāṇopekṣā ceti, do vậy
mà tâm tồn tại trong trạng thái bình đẳng,
không dụng công, còn gọi là hữu xả, hành
xả; ba loại xả là thọ xả (trong ba thọ), hành
xả, và vô lượng xả (trong bốn vô lượng).

[92] Xem định nghĩa về tác ý ở trên, trong
các đại địa pháp.

[93] Nạn vấn của Kinh bộ.

[94] *Tì-bà-sa* trả lời.

[95] Bhāṣya: *asti hi nāma durjñānam api*

jñāyate/ idaṃ khalv atidurjñānam yad

virodho'py avirodhaḥ/ Quả thực, có cái rất

khó biết nhưng ta vẫn có thể biết. Ở đây, điều này cực kỳ khó biết, đó là sự mâu thuẫn và không mâu thuẫn. Vyākhyā: trong một sát-na tâm có thể nhận biết được những cái tương phản, như xúc vv. cùng với pháp khác. Nhưng sự dụng công và không dụng công trong cùng một sát-na tâm mà được quan niệm là không mâu thuẫn, thì điều này cực kỳ khó nhận biết. Như khổ và lạc, hai cái tương phản này không thể được kinh nghiệm cùng lúc trong một sát-na tâm.

[96] *Ti-bà-sa* giải đáp.

[97] Lý giải bởi Kinh bộ.

[98] Cđ. 若爾一切相應法。不應共緣一境。Nếu vậy, tất cả các pháp tương ưng không thể cùng duyên đến một đối tượng chung. Bhāṣya: *na tarhīdānīm ekālambanāḥ sarve samprayuktāḥ prāpnuvanti/*

[99] Để bản: *ưng cầu* 應[17]求, nên đọc: *ưng lai* 應來 (theo Cđ.). Bhāṣya: *āyāsyati*: nó sẽ đến. Vyākhyā: chủng loại tương phản (*virodhajātīyaṃ*) như tầm và tứ (*vitarkavicārau*). Tầm với tâm thô, tứ với tâm tế, khi cả hai cùng duyên đến một đối tượng trong cùng một tâm, bấy giờ được nói là tương phản. Chúng không đồng thời khởi, mà tuần tự khởi. Ý nghĩa này sẽ được nói trong đoạn sau, tụng ii.33.

[100] *hrī-apatrāpya*, sẽ được giải thích ở đoạn sau, tụng 32.

[101] Thích từ trong tụng văn.

[102] *avihiṃsā aviheṭhanā*.

[103] 勇悍; Cđ. 勇猛. Bhāṣya: *vīryaṃ cetaso'bhyutsāha*. Vyākhyā: *kuśalakriyāyāṃ yaś cetaso 'bhyutsāhas tad vīryam. yas tv akuśalādikriyāyāṃ cetaso'bhyutsāho naitad vīryam, kausīdyam eva tat pravacane*

*paṭhyate; sīdanātmakatvā/ tathā hy uktakṣaṃ
bhagatā "ito bāhyakānāṃ yad vīryaṃ
kausīdyameva tat "iti, cái mà làm cho tâm có
sự hăng hái trong các sự nghiệp thiện, cái đó
là cần (tinh tấn). Nhưng cái mà làm cho tâm
hăng hái trong các sự nghiệp bất thiện, cái
đó không gọi cần; trong kinh điển nói nó
chính là giải đãi, vì bản chất trì trệ. Như
Thế Tôn nói: cái gọi là cần/tinh tấn của
những người ở ngoài giáo pháp này, cái đó là
giải đãi.*

[104] Bhāṣya: *mahatī bhūmir mahābhūmiḥ/
kleśā mahābhūmir eṣāṃ ta ime
kleśamahābhūmikāḥ...* cơ địa (nền tảng) phổ
biến, được gọi là đại địa; đại địa ấy ô nhiễm,
nói là phiền não địa. Cđ. 惑大地。

[105] Skt. k. 26ab. *mohaḥ pramādaḥ
kauśīdyamāśraddhyaṃ styānam uddhavaḥ/
kliṣṭe sadaiva/* si, phóng dật, giải đãi, bất tín,
hôn trầm, trạo cử; tất cả duy chỉ ô nhiễm.

[106] Bhāṣya: *moho nāmāvidyā, ajñānam
asamprakhyānam.* Vyākhyā, dẫn k. iii 28:
pháp là đối phần của mình gọi là vô minh
(*vidyāvīpakṣo dharmo'nyo'vidyā*). Quang ký
(77a04): nhận thức rõ ràng, nói là hiển.

[107] *Phát trí 2* (T26, tr.925b10):

云何惛沈。答諸身重性。心重性。身不調柔。心

<lb n="0925b11"/>不調柔。身<gaiji

cb='CB0574' des='[夢-夕+登]'

mojikyo='M032592' mofont='Mojikyo M106'

mochar='73DE'>珞</gaiji>瞿。心<gaiji

cb='CB0574' des='[夢-夕+登]'

mojikyo='M032592' mofont='Mojikyo M106'

mochar='73DE'>珞</gaiji>瞿。身憤悶。心 憤

悶。心

<lb n="0925b12"/>惛重性。 是謂惛沈。

[108] Vyākhyā: Cũng như thọ tuy thuộc tâm, nhưng vì nó nương nơi sắc căn nên nói thuộc thân; cũng vậy, hôn trầm thuộc thân, vì hôn trầm tương ứng với năm thức thân (*yathā vedanā rūpīndriyāśrayatvāc caitasiky api kāyikīti vyāhkyātā/ tathā kāyikaṃ styānam, pañcaviññānakāyasamprayuktaṃ styānaṃ kāyikaṃ ity ucyate*).

[109] Vyākhyā: *auddhatyaṃ... nṛtyagītādiśrīṅgāraveśālaṃkāradyaauddhatyasa ṃniśrayadānakarmakaś caitasiko dharmah/* trạo cử... tâm sở pháp có nghiệp dụng làm sở y cho những sự ca múa, trang sức y phục mỹ diệu các thứ.

[110] *Giới thân*, T 26, tr. 614b14; *Phẩm loại* 2, T26 tr. 698c7; *Tì-bà-sa* 42, tr. 220a4: 一不信。二懈怠。三放逸。四掉舉。五無明。六忘念。七不正知。八心亂。九非理作意。十邪勝解。

[111] Tri ngôn chí 知言至; Cđ. 知 <lb n="0179a04"/>至. Skt. *prāptijñā*: chỉ biết sở đắc.

[112] Vyākhyā: *pāṭhaprāmāṇyamātreṇa daśa kleśamahābhūmikāḥ prāptā ity etāṃ eva prāptiṃ jānīte devānāṃ priyaḥ, na tv ācāryāṇāṃ iṣṭiṃ icchāṃ jānīte/ ko 'yaṃ devānāṃ priyo nāma? "ṛjukajātīyo devānāṃ priyaḥ" ity eke vyācakṣate, aśaṭho hi devānāṃ priyaḥ bhavati, mūrkhō devānāṃ priya ity apare "yo hīśvarāṇāṃ iṣṭaḥ sa na tāḍanena śikṣate" iti mūrkhō bhavatīti:*

Vyākhyā: Thiên Ái chỉ biết sự truyền đạt tức chỉ biết nắm bắt mười đại địa thiên theo nguồn văn tự chứ không biết ý định của Luận chủ. Thiên Ái này là ai? Một số vị giải thích Thiên Ái là người thuộc loại chất trực (thẳng đuột), tức Thiên Ái là người không dối trá. Một số vị khác nói Thiên Ái là kẻ ngu khờ.

Thật vậy, người mà Thiên Chúa sùng ái thì không thể học hành gì dù bằng sự đánh đập, tức người ngu khờ.

[113] *Tì-bà-sa* 42 tr. 220a11: đại phiền não địa có 10 nhưng tự thể chỉ có 5, đồng với đại địa pháp. Nhưng đại địa pháp thông cả nhiễm ô và không nhiễm ô; đại phiền não duy chỉ nhiễm ô.

[114] Tứ cú 四句. *Tì-bà-sa* 42 tr. 220a19. Vyākhyā, bốn lựa chọn: (1) đại địa nhưng không phải là đại địa phiền não; (2) đại địa phiền não nhưng không phải là đại địa; (3) vừa là đại địa vừa là đại địa phiền não; (4) không phải đại địa cũng không là đại địa phiền não.

[115] Vyākhyā: năm pháp, thất niệm v.v., chúng là đại địa và cũng là đại địa phiền não.

[116] Vyākhyā: trừ những pháp đã nói như các tâm sở đại địa phiền não v.v, và những pháp khác như sắc v.v.

[117] *Tì-bà-sa* tr. 220a24.

[118] *Quang ký* (tr.77b29): Có thuyết khác nói, đây chẳng phải nghĩa chính, có chấp định tà trong đại địa pháp.

[119] *Quang ký* (tr.77b29): không phải chính là tâm loạn trong đại phiền não trong địa pháp.

[120] *Tì-bà-sa* ibid. Trong trường hợp tứ cú ở đây, đại địa pháp, về danh có 20, về thể có 6: (1) có 6, gồm 5 pháp đã kể (thọ, tưởng, tư, xúc dục) và thêm tam-ma-địa; (2) có 6, gồm 5 pháp kể trên (bất tín, giải đãi, phóng dật, trạo cử, vô minh) và thêm tán loạn; (3) có 4 pháp: trong 5 pháp kể trên (vong niệm, bất chính tri, phi lý tác ý, tà thắng giải) trừ tâm loạn; (4) trừ các trường hợp đã nêu. *Tì-bà-sa* không tán thành quan điểm này.

Vyākhyā: bốn sự lựa chọn khác: thêm tán

loạn trong lựa chọn thứ hai, chứ không phải trong thứ ba; như vậy: (1) như trên; (2) bất tín, giải đãi, vô minh, trạo cử, phóng dật và tán loạn; (3) bốn đại địa gồm niệm v.v. và bốn đại phiền nào gồm thất niệm, bất chính tri, phi lý tác ý, và tà định; (4) trừ các trường hợp đã kể.

[121] Xem *Phẩm loại 2* (cht. 110) đã dẫn; *Tì-bà-sa* 38, tr. 197c1, “Hỏi: hôn trầm và trạo cử đều cùng có mặt trong tất cả tâm nhiễm ô, vì sao đây chỉ kể riêng trạo cử mà không kể hôn trầm?”; và nêu 9 giải thích.

[122] Vyākhyā: *kim asya styānasya apāthe mama aparādhaḥ, kim ābhidhārmikasya iti/ abhidharmakārasya ayam aparādho na mama iti abhiprāyaḥ; styānasya sarvakleśasamprayogitvena abhimatatvāt*: “không kể hôn trầm (trong đại phiền nào địa) là sai lầm của tôi (giả thiết Luận chủ) hay của luận A-tì-đạt-ma (= *Phát trí*)? Đây là sai lầm của luận A-tỳ-đạt-ma chứ chẳng phải của tôi, vì quan niệm rằng hôn trầm tương ứng với phiền nào.”

[123] *Tì-bà-sa* 38 ibd., giải thích 5: “Trạo cử thường có tác động mạnh gây nhiễu loạn các loại tĩnh lự 4 chi hay 5 chi, do đó được biệt kể. Hôn trầm có tính chất ngu độn, mà hoạt động có vẻ tương tự trạng thái đẳng trì (định), tương tự định. Khi hôn trầm hiện tiền thì có thể nhập định nhanh, khuyết điểm của nó nhỏ, vì vậy không được kể (trong đại phiền nào địa).”

[124] Vyākhyā: *evam api ca styānam auddhatyaṃ vā yasya pudgalasyādhimātram, sa pudgalaḥ taccaritaḥ styānacaritaḥ, auddhatyacarito vāvagantavyaḥ*. người mà trạng thái nào nổi bật, hôn trầm hoặc trạo

cử, người ấy được biết là thuộc loại hành giả đó, hoặc hôn trầm, hoặc trạo cử.

[125] 大不善法地名大不

<lb n="0020a07"/>善地。định nghĩa không có trong Bhāṣya và Cđ.

[126] *akuśale tv āhrīkyam anapatrapā//*

[127] Đoạn sau, tụng 32.

[128] *parittakleśa*, 小煩惱, Cđ. 小惑. Vyākhyā: *parittaḥ*, hạn hẹp = *alpakaḥ*, vi tiểu.

[129]

krodhopanāhasāṭhyeṣṛyāpradāsamrakṣamats arāḥ/ māyāmadavihiṃsāśca

parittakleśabhūmikāḥ/ Cđ. 嫌恨諂嫉 <gaiji

cb='CB0107' des='[女*石]' uni='59AC'

>妬 </gaiji>。恨覆及慳 <gaiji cb='CB0385'

des='[怡-台+吝]' uni='608B'

>慳 </gaiji>。誑醉

<lb n="0179a25"/>并逼惱。是十小惑地。

[130] Hán đọc là 唯修所斷。意識地起。無明

<lb n="0020a19"/>相應; Cđ., như Ht. Nhưng

skt. *avidyāmātreṇa bhāvanāheyena*

manobhūmikenaiiva ca samprayogāt. Theo

đây, từ *duy* 唯 trong 2 bản Hán nên đọc luôn

xuống 2 từ dưới, và từ *tương ứng* 相應 đọc

thông lên 2 từ trên. Vyākhyā:

avidyāmātreṇeti, nānyena rāgādinā kleśena,

“duy chỉ tương ứng với vô minh, không tương ứng với phiền não nào khác, như tham v.v.”

Loại vô minh này được gọi là vô minh độc

hành (*kevalā*) hay bất cộng (*āveṇkikī*

avidyā); xem Ch. v. k. 14.

[131] Ý thức địa 意識地, *manobhūmika*; Cđ.

依心地. Vyākhyā: *manobhūmikenaiiveti na*

pañcavijñānakāyikena, duy chỉ tương ứng với

ý địa, không tương ứng với năm thức thân.

[132] Định nghĩa không có trong Bhāṣya và

Cđ.

[133] Phần sau, Ch.v. k.14 (phẩm Tùy miên).

[134] Vyākhyā: ...*aniyatā iti/ ye kādācit kuśale, kadācid akuśale, kadācid avyākṛte cetasi bhavanti*: các bất định, là những thứ khi thì có mặt trong tâm thiện, khi thì có mặt trong tâm bất thiện, khi thì có mặt trong tâm vô ký.

[135] Vyākhyā;
ādiśabdenārativijṛmbhikātandrībhakte'samatā daya upakleśāḥ kleśāḥ ca rāgādayo'py aniyatatvena gṛhyante/ na hy ete rāgādayaḥ pañcānāṃ prakārāṇāṃ anyatam asmin niyatā bhavanti/ na mahābhūmikāḥ, sarvatra cetasy abhāvāt/ na kuśalamahābhūmikāḥ, kuśalatvāyogāt/ na kleśamahābhūmikāḥ, sarvatra kliṣṭe tad abhāvāt/ na hi sapratighe cetasi rāgo bhavati, sarāge ca cetasi pratigha iti / evam anye'pi kleśā vaktavyāḥ: “Từ ‘vân vân’ (*ādi*, trong tụng văn) được hiểu là bao gồm trong bất định các tùy phiền não như bất lạc, tần thân (dã dượi), quỵện (mệt mỏi), bất tiết thực (ăn uống không điều độ) v.v., và kể cả các phiền não như tham v.v... Bất định, vì những pháp này, như tham v.v., không nhất định có mặt trong 5 tâm phẩm. Chúng không là đại địa vì không có mặt trong tất cả tâm, không là thiện đại địa vì không tương ứng với tính thiện; không là đại phiền não địa vì nó không hiện hữu trong tất cả tâm bị nhiễm ô. Tham không có mặt trong tâm câu hữu sân; và sân không có mặt trong tâm câu hữu tham. Những phiền não khác cũng nên nói như vậy.”

[136] *savitarkavicāratvāt kuśale kāmacetasi/ dvāvimśatis caitasikāḥ kaukṛtyam adhikaṃ kvacit//* 28

[137] *kārikā 29: āveṇike tv akuśale dṛṣṭiy ukte ca viṃśatiḥ / kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ kaukṛtyenaikavimśatiḥ//*

[138] *nivṛte'sṭādaśa, anyatra dvādaśāvyākṛte matāḥ/ middham sarvāvirodhitvād yatra syād adhikaṃ hi tat//30.*

[139] *kaukṛtya.*

[140] *Vyākhyā: yadi kaukṛtyā lambano dharmah kaukṛtyam ucyate, tatsamprayuktā api anye cittacaitāḥ kaukṛtyam prāpnuvanti; teṣāṃ aprādhānyāt / vipratīṣārāvasthāyām hi kaukṛtya-lakṣaṇaṃ caitasikaṃ kaukṛtyākāram udbhūtavṛttikaṃ, anye cittacaitāḥ tadākāreṇānuvartante, kasya cid eva hi dharmasya kasmimś cit cittakalāpe prādhānyam iti varṇayanti:* Nếu pháp có sở duyên ô tác được gọi ô tác, các tâm và tâm sở khác tương ứng với nó cũng nên cho là có ô tác, vì chúng kém thế hơn. Thật vậy, đặc tính ô tác trong trạng thái truy hồi là hành tướng ô tác của tâm sở tăng thịnh; các tâm, tâm sở khác do bởi hành tướng này mà tùy thuận khởi theo. Điều đó có nghĩa là pháp nào thực sự có ưu thế trong toàn bộ tâm phẩm nào thì gọi tên theo pháp đó.

[141] *Vyākhyā: skandhānām antarvyāpārapuruṣarahitā lambanaṃ vimokṣamukhaṃ samādhiviśeṣaḥ śūnyatā iti ucyate/* loại tam-muội thù thắng này được gọi là không tính, là giải thoát môn có sở duyên mà công dụng nhân vi nội tại của các uẩn bị loại trừ.

[142] *Vyākhyā: vinīlakavyādhmātakādyaśubhā lambano 'lobho' śubhety ucyate,* vô tham mà có sở duyên là sự bất tịnh của xác chết tái sanh, sinh chương, vô tham ấy được gọi là bất tịnh.

[143] *sthānena sthāninām iti deśaḥ*, lấy trú xứ để nói cư dân.

[144] Túc tác nghiệp 宿作

<lb n="0020b14"/>業, *paurāṇaṃ karma*, nghiệp (được gây trong) đời trước.

[145] Hán: vị tác sự 未作事; skt. *akṛta*, theo ngữ cảnh, nên hiểu là "sự việc (đã) không được làm."

[146] *na mayā sādhu kṛtaṃ yat tan na kṛtaṃ iti*, tôi đã làm điều không tốt, là đã không làm việc đó.

[147] Bất cộng 不共, Skt : *āveṇika*, Cđ. độc hành 獨行.

[148] *avidyā kevalā*, Cđ. độc hành vô minh 獨行

<lb n="0179b22"/>無明.

[149] xem giải thích đoạn tiếp theo.

[150] Vyākhyā: *mahābhūmika eva kaścit prajñāviśeṣo drṣṭir iti/ santīrikā yā prajñā sādṛṣṭiḥ/* kiến, chính là huệ đặc biệt trong đại địa pháp. Huệ quyết đoán được nói là kiến.

[151] Trong năm loại kiến, tà kiến, kiến thủ và giới thủ thuộc tính bất thiện; hữu thân kiến và biên kiến thuộc vô ký.

[152] *nivṛtāvyākṛta*; Vyākhyā: *kleśāc chāditaṃ kuśalākuśalatvena avyākṛtaṃ yat tat nivṛtāvyākṛtaṃ/ anācchāditaṃ tv anivṛtāvyākṛtaṃ vipākajairyāpathikaśailpasthānikanairmāṇikas vabhāvam*: cái không được xác định là thiện hay bất thiện, bị phiền não che phủ, cái đó gọi là hữu phú vô ký. Vô phú vô ký không bị phiền não che phủ, đó là dị thực sinh - oai nghi lộ - công xảo xứ và biến hóa tâm.

[153] Ngoại phương chư sư 外方諸師; skt. *bahirdeśakā*; Vyākhyā: *kaśmīramanḍalād ye bahirdeśasthitās te bahirdeśakāḥ/* những vị

cư trú ngoài phạm vi Kaśmīra là những (luận sư) nước ngoài.

[154] Vyākhyā: *middham*

pracalāyamānāvasthāyām

svapnadarśanāvasthāyām vā

kuśalākuśalāvyākṛtatvād/ trong trạng thái

ngủ gà gật hay lúc thấy chiêm bao, thụy

miên thiện, bất thiện, hay vô ký. *Quang ký*

(80b28): trong trường hợp có chiêm bao,

thụy miên thông cả ba tính; không chiêm

bao, duy chỉ vô ký.

[155] kārika 31: *kaukṛtyamiddhākuśalānyād*

ye dhyāne na santy atah/ dhyānāntare

vitarkaś ca vicāraś cāpy atah param//

[156] *kaukṛtyam middham ca sarvathā nāsti,*

ố tác và thụy miên hàn toàn không có mặt

Vyākhyā: / *na kuśalam nāpy avyākṛtam, kuta*

evākuālam iti sarvathā middham kaukṛtyam

ca nāsti/ thiện và vô ký còn không có, hà

huống bất thiện, do đó nói ố tác và thụy

miên hoàn toàn không có mặt.

[157] *yat kaścid akuśalam,* bất cứ những gì

thuộc bất thiện; Cđ. 諸惡隨一.

[158] Vyākhyā: Tâm thiện có hai mươi hai

tâm sở câu sinh như trước nói; tâm hữu phú

vô ký, bất cộng và tương ưng với kiến giống

như tâm ở dục giới có mười tám tâm sở câu

sinh; tâm tương ưng với các phiền não khác

như tham mạn nghi và tương ưng với các tùy

phiền não như huyễn siểm cuồng thì có mười

chín tâm sở câu sinh. Ở đây mười chín tâm

gồm những tâm ấy (mười tám tâm sở trước)

và một phiền não hoặc tùy phiền não. Tâm

vô phú vô ký ở nơi biến hóa, oai nghi lộ và dị

thục sinh thì có mười hai tâm sở câu sinh

[159] Thích từ trong tụng văn, Skt: *api* (cũng

= kể thêm); Hán: 等.

[160] Vyākhyā: *kuśale vitarkavicāranirmuktā vimṣatīḥ/ āveṇike dṛṣṭiyukte ṣoḍaśa/ rāgādikleśasamprayukte madopakleśasamprayukte ca saptadaśa/ daśa mahābhūmikāḥ ṣaṭ kleśamahābhūmikāḥ/ sa ca kleśaḥ sa vopakleśaḥ/ anivṛtāvyākṛte daśa mahābhūmikā ya eveti gamanīyam*: trong tâm thiện có hai mươi tâm sở trừ tầm và tứ; tâm bất cộng, tương ứng với kiến thì có mười sáu tâm sở. Tâm tương ứng với các phiền não như tham v.v., và tương ứng với tùy phiền não như kiêu thì có mười bảy: mười đại địa, sáu đại địa phiền não và một phiền não hoặc tùy phiền não. Tâm vô phú vô ký được biết có mười đại địa.

[161] Hán: chúng tương y 眾相

<lb n="0020c26"/>依; skt.

parṣatsambandha; Vyākhyā: *yeṣāṃ parṣad asti teṣāṃ parṣadgrahaṇārthaṃ māyāśāṭhyam pravartate/ aṣṭau parṣadaḥ paṭhyante-kṣatriyaparṣad, brāhmaṇaparṣad, gṛhapatiparṣad, śramaṇaparṣad, cāturmahārājikaparṣat, trastrimśatparṣat, māraparṣad, brahmaparṣat/ tāsāṃ anyatam āpi ūrdhvam ato nāstīti māyāśāṭhyābhāvaḥ/ brahmaṇas tu parṣadasti*: những ai có đồ chúng, đối với những người ấy vì mục đích duy trì đồ chúng mà khởi lên siểm và cuống. Tám chúng được nói là chúng sát-đế-lợi, chúng bà-la-môn, chúng gia chủ cư sĩ, chúng sa môn, chúng tứ đại thiên vương, chúng Đạo lợi, chúng ma thiên, chúng Phạm thiên. Thượng phương (ūrdhva) không có bất cứ chúng hội nào trong số này, do đó không có siểm và cuống. Nhưng Phạm thiên thì có huyền (cuống) và siểm.

[162] Xem *Trường A-hàm*, kinh số 24 “Kiên cổ”, bản Hán T1 (tr.102a27); Pāli, D. 11. Kevaddha. Cf. Tì-bà-sa 129, T27 (tr.670b26).

[163] *kārikā* 32: *ahrīr agurutā avadye’ bhayādarśitvam atrapā/ prema śraddhā gurutvaṃ hrī te punaḥ kāmārūpayoh//*

[164] Vô sùng 無崇; Cđ. 無自在心. Skt. *apratīśatā*: sự bất kính; BHS. ngữ nguyên không rõ, hoặc do *prati-īkṣ*: trông đợi, đoái nhìn hướng đến; nhưng Vyākhyā: *śiṣyaṃ prati iṣṭa iti pratīśī gurusthānīyaḥ, nāsti pratīśo’syety apratīśaḥ/* vị được kính trọng đối trước môn sinh là hàng sư trưởng có sự tôn kính. Trái lại là bất kính.

[165] Vô sở kị nạn vô sở tùy thuộc 無所忌難無所隨屬; skt. *abhayaśavartitā*; Cđ. 無敬畏心無隨

<lb n="0180a05"/>屬他心. Tì-bà-sa 34 (tr.179a12): 於

<lb n="0179a17"/>自在者無怖畏轉是謂無慚。

[166] *Quang ký* (tr.81b05) giải thích: Các phẩm đức là giới, định, v.v. Và bậc có phẩm đức là những bậc thầy...

[167] Tội; skt. *avadya*; Vyākhyā: *avācyam avadyam*, tội là điều bị chê trách.

[168] Phân tích hợp từ *abhayadarśitva*: *abhayaśya darśanam?* *bhayaśya adarśanam?*

[169] Hán: *trí tuệ*. Theo *Quang ký* (tr.81b22), trí tuệ ở đây là tà kiến. Vyākhyā: *prajñayā hy abhayaṃ paśyati/ atha punar evaṃ kriyeta- bhayaṃ draṣṭuṃ śīlam asyeti bhayadarśī, na bhayadarśī abhayadarśī*. Do bởi nhận thức (huệ) mà thấy không có sự lo sợ. Hoặc nói cách khác, người có bản tính hay thấy có sự lo sợ, gọi là người thấy sợ. Trái lại là người không thấy sợ.

[170] Vyākhyā: *tayoḥ prajñāvadyoḥ*, của hai cái ấy, là huệ và vô minh.

[171] *Tì-bà-sa* 34, tr. 179c14.

[172] Vyākhyā: *hrī lajjāyam/ trapūṣ lajjāyām*, động từ căn *hrī* (tàm) và *trap* (quý) đều có nghĩa là xấu hổ, e thẹn; Dhātupātha xxiv.3, Pāṇini iv.4. 122)

[173] Cđ. 愛樂

<lb n="0180a20"/>及信.

[174] *kliṣṭam tṛṣṇā*.

[175] *Tì-bà-sa* 29, tr. 151a8.

[176] *dvividhā hi śraddhā – dharmeṣu pudgaleṣu ca; evaṃ saprtīsatāpi*, tín có hai: tin pháp và tin người; sự sùng kính cũng vậy.

[177] *te ceha premagaurave abhiprete*, ở đây hai thứ này (tín và tàm) được hiểu là ái và kính.

[178] *kārikā* 33:

vitarkacārāvaudāryasūkṣmate māna unnatiḥ/madaḥ svadharme raktasya paryādānaṃ tu cetasaḥ.

[179] Tầm-tứ, skt. *vitarka-vicāra*, Cđ. 覺觀.

[180] *Tì-bà-sa* 42, tr. 219a7, a16.

[181] op.cit. tr. 219b4.

[182] *Quang ký* (tr. 82c2): nạn văn bởi Thế Thân.

[183] Sai biệt giới địa (*bhūmibhedāt*), chỉ trạng thái thô tế sai biệt trong chín địa. Sai biệt phẩm loại (*prakārabhedāt*), chỉ trạng thái thô tế theo mức độ thượng trung hạ của chín cấp phiền não.

[184] Hán: *ưng hữu* 應有; skt. *syātām*; giả thiết để chất vấn; không ngụ ý khẳng định. *Quang ký* ibid., Luận chủ dẫn Kinh bộ để chất vấn Hữu bộ. *Tì-bà-sa* 52 tr. 269b10: Thí dụ bộ cho rằng tầm tứ có mặt cho đến Hữu đỉnh. Bộ này dẫn Kinh nói, theo đó, tính thô của

tâm gọi là tầm; tính vi tế của tâm gọi là tứ. Bởi vì tính thô và tế đều có thể được tìm thấy từ Dục giới cho đến Hữu định, do đó chủ trương suốt cả ba giới đều có tầm tứ.

[185] Vyākhyā: sai biệt theo địa giới, như so với sơ thiền thì Dục giới là thô vì phải dụng công nhiều hơn; so với Dục giới thì sơ thiền là tế vì dụng công ít hơn. *Ti-bà-sa* 52 (269b22): “Hoặc có nơi nói, Dục giới thì thô, sơ tĩnh lự thì tế. Trong đây tầm tứ thông cả thô và tế, vì tầm và tứ có mặt trong cả hai giới địa. Hoặc có nơi nói, sơ tĩnh lự là thô, tĩnh lự thứ hai là tế. Trong trường hợp này tầm-tứ đều là thô chứ không phải tế; vì sơ tĩnh lự trở lên không có tầm tứ. Trong những trường hợp như vậy, thô tế được quan niệm có nhiều phẩm loại, không nên quan niệm cố định.”

[186] *jāti*, chủng loại.

[187] Vyākhyā: *vitarkavicārayor jātibheda iṣyate- anyo vitarkaḥ, anyo vicāra iti/na caudārikatvena sūkṣmatvena ca vitarkavicārayor yathākramam svabhāvabhedo yuktaḥ/ kim kāraṇam? jātibhinnaḥ hi vedanāsaṃjñayor audārikasūkṣmatā bhavati/ na ca punar audārikasūkṣatayaiva tayor svabhāvabhedaḥ, kim tarhi? anubhavalakṣaṇatayā nimittodgrahaṇalakṣaṇatayā ca tayor svabhāvabhedaḥ, tasmād apy anayor nāsti lakṣaṇam*: đây muốn nói về sự khác biệt chủngloại của tầm và tứ. Tầm và tứ là hai loại khác nhau; không thể nói chúng có tự thể sai biệt do bởi trạng thái thô và tế. Cũng như thọ và tưởng khác nhau về chủng loại mà có thô tế khác nhau, nhưng không phải do thô và tế mà cả hai có tự thể khác nhau. Bởi vì, chúng có tự thể khác nhau do bởi đặc tính của thọ là lãnh nạp, và của tưởng là nắm

bắt ảnh tượng. Vì vậy, thô và tế không phải là đặc tính để phân biệt tầm và tứ.

[188] Vākyā: giải thích của Sautrāntika.

Quang ký: giải thích thứ hai của Tì-bà-sa.

[189] Ngôn ngữ hành 言語行; skt.

vāksaṃskārāḥ. Vyākhyā: *vāksaṃskārā iti vāksamutthāpakā*, ngôn ngữ hành là nhân đẳng khởi của ngôn ngữ, tức động cơ làm phát sinh ngôn ngữ.

[190] *vitakya vicārya vācaṃ bhāṣate, nāvitarkya nāvicārya.*" Cf. Cūḷavedallasutta.

M.i. 301: *vitakkavicārā vacīsaṃkhāro...*

pubbe kho...vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati...

[191] Vyākhyā: chất vấn bởi Tì-bà-sa.

[192] Bhāṣya thêm: *vedanāsaṃjñāvat*, "như thọ và tưởng"; chi tiết không có trong Ht. và Cđ.

[193] Quan điểm của Tì-bà-sa.

[194] Kinh bộ hỏi.

[195] Trả lời của Tì-bà-sa. Vyākhyā, dẫn Saṅghabhadra: trong một tâm có cả thô và tế, không có gì mâu thuẫn, do thời gian hoạt động khác nhau. Khi trong toàn bộ tâm có tầm hoạt động, bấy giờ là tâm thô; khi có tứ hoạt động, bấy giờ là tâm tế. Như biểu thị của tham si hành giả. Tuy tham và si câu hành, nhưng tùy theo hoạt động của tham hay si mà nói là tham hành giả (*rāgacarita*) hay si hành giả (*mohacarita*). Cf. *Thuận chính lý 11*, tr. 394a18.

[196] Quan điểm của Kinh bộ. *Quang ký*. Nạn vấn của Luận chủ.

[197] Bhāṣya: *ity apare*, đây là quan điểm của một số luận sư. Vyākhyā: đây là ý kiến của Luận chủ. Cđ. hữu dư sư thuyết 有餘師說.

Ht. không có chi tiết này. *Quang ký*: đoạn

văn này nêu quan điểm của Luận chủ.
Pañcaskandhaka, dẫn bởi Vyākhyā: *tatra pūrvācaryā āhu - vitarkaḥ katamaḥ/ paryeṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ/ yā cittasyaudārikatā// vicāraḥ katamaḥ/ pratyavekṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ/ yā cittasya sūkṣmatā//*
Các luận sư đời trước nói, “Tâm là gì? Sự tầm cầu bởi ý ngôn, với sự sai biệt tư và huệ, là cái có tính chất thô. Tứ là gì? Sự tư sát bởi ý ngôn, với sự sai biệt tư và huệ, là cái có tính chất tinh tế.” Đoạn trích dẫn này được tìm thấy tương đồng trong *Đại thừa ngũ uẩn luận* của Thế Thân, T31 (r.849b28).

[198] *Quang ký*: Các luận sư Tì-bà-sa dẫn Kinh để chất vấn.

[199] Định thức về sơ thiền, Skt., dẫn bởi Vyākhyā: *viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaḥ savitarkaṃ savicāraṃ vikekajaṃ prītisukhaṃ prathamam dhyānam upasampadya viharatīti*, “(hành giả) chứng và trú sơ thiền, trạng thái viễn ly các dục, viễn ly các pháp ác bất thiện, có tầm, có tứ, có hỷ lạc do định sinh.”

[200] Tâm tự cử tính 心自舉性, Skt. *cetasa unnati*; Cđ. tâm cao 心高.

[201] Vyākhyā: *bhūtenābhūtena vā parato utkarṣaparikalpena “śūro’rthavān asmi śīlavān buddhisampannaḥ” iti vā yā cetasa unnatiḥ sa māno nāma caitasiko dharmah/* có thực hay có không thực, tự khoa đại rằng “tôi mạnh, tôi giàu, tôi có đạo đức, có trí tuệ”, sự đề cao của tâm như vậy gọi là tâm sở mạn. *Tì-bà-sa* 43, tr. 223a9: “Trong đây, mạn có đặc điểm là tự cao tự thị mình hơn người về dòng họ, nhan sắc, sức mạnh, tài sản, địa vị, trí tuệ v.v...”

[202] St. *tu*, không có tương đương trong Ht. và Cđ. Vyākhā: *tuśabdo viṣeṣanārtho bhinnakramaś cāvagantavyaḥ*/ “Từ *tu* (trong tụng văn) hàm nghĩa loại biệt, và cần được hiểu không theo thuận tự.

[203] Hán. 自法 Skt: *svadharma*. Tì-bà-sa 43, ibid.: “Trong đây, kiêu có đặc điểm là sự cao ngạo của tâm, không so sánh với người mà tự mê đắm những thứ cho là mình có như dòng họ, nhan sắc, sức mạnh, tài sản, địa vị, trí tuệ, v.v...”

[204] Hán: linh tâm ngạo dật vô sở cố tánh 令心傲逸無所顧性. Cđ: kỳ tâm loạn vị 其心亂味. Skt. *cetasah paryādānam*/ Vyākhyā: *yena svadharmeṣv eva rūpaśauryādiṣu raktaṃ cetah paryādīyate sannirudhyate sa rāgaṇiṣyando madaḥ/ yaḥ svadharmeṣv eva raktasya darpacetasaḥ paryādānāt kuśaladharmakriyābhyah pratisamhāro mada ity ācāryasaṅghabhadraḥ*/ Kiêu, đó là lưu loại của tham, do bởi nó mà tâm bị dính trước trong những gì thuộc về chính mình như sắc đẹp, sự dũng mãnh, v.v., khiến tâm bị khán kiệt, bị chặn lại. A-xà-lê Saṅghabhadra giải thích rằng, kiêu, đó là sự khước từ các hành vi thiện pháp do bởi tính chất vô cố vì tâm cao ngạo, mê đắm những gì thuộc về mình. Cf. *Thuận chính lý 11*, (tr.394c06).

憍謂染著自法為先。令心傲逸。無所顧性。於自勇健財位戒慧族等法中。

先起染著。心生傲逸。於諸善本無所顧眄。故名為憍。

[205] Vyākhā: giải thích không được Tì-bà-sa chấp nhận.

[206] Hân cử sai biệt 欣舉差別; *saṃpraharṣaṇa-viśeṣa*, một thứ kích động đặc biệt.

[207] Skt. *mada*, kiêu ngạo; cũng có nghĩa say sưa, cuồng hỷ; Cđ. túy 醉.

[208] Hán & skt: *Cittam mano'tha vijñānam ekārtham cittacaitasāḥ/ sāsrayā lambanākārāḥ samprayuktāśca pañcadhā*

[209] *cinotīti cittam*. Định nghĩa về tâm trong các kinh luận Phật giáo. Theo định nghĩa này, *citta* do động từ căn *ci: cinoti*: nó tích lũy.

Vyākhyā: *kuśalam akuśalam vā cinotīty arthaḥ/ nairuktena vidhinaivam siddham/* Nó tích lũy (nghệp) thiện hay bất thiện; đây là định nghĩa theo ngữ nguyên. *Quang ký*: “Phạn nói *chất-đa* 質多, đây gọi là *tâm*. Nó có nghĩa là *tập khởi*. Do lực của tâm mà tập khởi tâm sở và các sự nghiệp.” Giải thích này không hoàn toàn phù hợp với ngữ nguyên Sanskrit.

[210] *manuta iti manah/* Nó tư duy, gọi nó là ý. Do động từ căn **man**: suy nghĩ. *Quang ký*: “Phạn nói *mạt-na* 末那, đây gọi là ý; có nghĩa là *tư lượng*.”

[211] *vijānātīti vijñānam/* Vyākhyā: *vijānāty ālabanam iti vijñānam, kartari lyuṭ.* Nó nhận thức đối tượng, gọi nó là thức. Vĩ ngữ *lyuṭ* lập thành danh từ hành động. Cf. Pāṇini 3.3.115. *Quang ký*: “Phạn nói *tì-nhã-nam* 毘若南, đây gọi là *thức*, có nghĩa là *liễu biệt*.”

[212] Vyākhyā: định nghĩa của Sautrāntika, hoặc của Yogācāra.

[213] Bhāṣya: *citam śubhāśubhair dhātubhir iti cittam/* “Gọi nó là tâm, vì được tích lũy bởi các giới loại tịnh và bất tịnh.” Vyākhyā: *vāsanāsanniveśayogena sautrāntikamatena, yogācāramatena vā/* “Quan điểm của Sautrāntika hay Yogācāra nói nó là nhà chứa của các tập khí.” *citam*, tích tập hay tích lũy, bản Ht. đọc là *citram*: đa dạng.

[214] *tad āśrayabhūtam manah*, cái làm
năng y. Cf. Ch.i. k. 9, dẫn bởi Vyākhyā:
saṇṇam anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan
manah/ thức nào trong sáu thức thuộc quá
khứ vô gián (trực tiếp), thức ấy là ý (căn)."

[215] *āśritabhūtam vijñānam*/ Vyākhyā:
"*dvayaṃ pratītya vijñānasyotpattiḥ*" *iti*
vacanāt/ Vì Kinh có nói, duyên đến hai (căn
và cảnh), thức sinh khởi.

[216] Hán: *nghĩa dị thể nhất*. Skt. *eko'rthaḥ*,
nghĩa đồng nhất. Vyākhyā: *yac cittaṃ tad*
eva manas tad eva vijñānam ity eko'rtho,
"tâm tức ý, tức thức, nghĩa (nội hàm) là một.
Tì-bà-sa 72 (tr.371b6): "Có thuyết nói, tâm-
ý-thức có sai biệt, vì danh sai biệt. Vả lại,
thời gian cũng sai biệt: Quá khứ gọi là ý, vị
lai gọi là tâm, hiện tại gọi là thức. Lại nữa, sự
thi thiết cũng có sai biệt: tâm sinh khởi trong
giới, ý sinh khởi trong xứ, thức sinh khởi
trong uẩn. Lại nữa, nghĩa cũng có sai biệt:
tâm là nghĩa chủng tộc, ý là nghĩa sinh môn,
thức là nghĩa tích tụ. Lại nữa, nghiệp cũng có
sai biệt: viển hành là tâm nghiệp, tiền hành
là ý nghiệp, tục sinh là thức nghiệp."

[217] Hữu sở y, *sāśraya*: *sa-āśraya*, trong đó
sa-: *hữu*, theo nghĩa *saha*: *câu hữu*; vì không
tồn tại độc lập, mà phải cùng tồn tại với sở y
của nó.

[218] Hữu sở duyên 有所緣; *sālabhāna*; Cđ.
hữu cảnh 有境. Vyākhyā: *na hi*
vinālabhanena cittacaittāutpadyante, vì nếu
không có sở duyên thì tâm và tâm sở không
thể xuất hiện.

[219] Hữu hành tướng 有行相; Skt. *sākāra*;
Cđ. hữu tướng 有相; ảnh của đối tượng được
ghi trên thức gọi là hành tướng (*ākāra*).

[220] Vyākhyā: *yena te sālambanāḥ tasyaivāmbanasya prakāreṇa grahaṇāt/ katham? vijñānaṃ hi nīlaṃ pītaṃ vā vastu vijñānāti/ upalabhata ity arthaḥ/ tadeva tathāmbanaṃ vastu vedanānubhavati, saṃjñā paricchinattti, cetanābhisamkarotīty evam ādi/ atha vā - tasyaivāmbanasya vijñānaṃ sāmānyarūpeṇopalabhyatārūpaṃ grhṇāti, viśeṣarūpeṇa tu vedanānubhavanīyatārūpaṃ grhṇāti, saṃjñā paricchedyatārūpaṃ grhṇātīty evam ādi/* (Hữu hành tướng) cũng là hữu sở duyên, là những cái mà do bởi đó đối tượng của nó được nắm bắt theo phẩm loại. Bằng cách nào? Thức biết được, nghĩa là nó nắm bắt, vật có màu xanh hay đỏ; thọ cảm nghiệm chính sự vật đó như là sở duyên như vậy; tưởng thì phân biệt, tư thì tạo tác. Nói cách khác, hoặc thức nhận thức sắc được nắm bắt bằng tổng tướng của chính sở duyên ấy; thọ nắm giữ sắc được cảm nghiệm bằng biệt tướng; tưởng nắm giữ sắc được phân tích v.v...

[221] *samprayuktāḥ, samam prayuktavāt.* Phân tích từ *samprayuktāḥ* = *samam* (đẳng: tương đẳng, đồng đẳng, cộng đồng) + *prayuktatva* (hệ thuộc, kết hợp).

[222] Nguyên Hán: sự 事; Skt. *dravya*; Cđ. vật 物. Vật thể ở đây được hiểu là thể chất.

[223] Trong một sát-na, không có hai tâm đồng khởi; tâm sở cũng vậy. Vyākhyā: *vedanādravyam ekam evotpadyate na dve trīṇi vā*, (trong một sát-na) duy chỉ một thể của thọ sinh khởi, không có hai hay ba.

THUYẾT VI TRẦN CỦA THỂ THÂN, TÁC GIẢ A TÌ ĐẠT MA CÂU XÁ LUẬN

Yuichi Kajiyama
Thích Như Minh dịch

Người ta tìm thấy trong luận *A tì đạt ma câu xá* (Abhidharmakosa) rằng đối tượng của nhận thức (trần thức) có chứa vi trần, thì ngay ban đầu hầu như gặp phải những vấn đề nan giải. Phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivadin) chấp chặt vi trần là một thực thể cực tiểu không thể nhìn thấy bằng mắt và đó là thức có một số vi trần là đối tượng của thức.¹ Nhưng họ không thể giải thích tại sao một đối tượng của nhận thức, như một cái lọ, không hiện hữu trong một vi trần cá biệt, mà lại xuất hiện khi nhiều vi trần cùng nhóm họp.

Phái Kinh lượng bộ (Sautranika) dường như chấp chặt rằng một đối tượng của nhận thức thì không chỉ là một sự nhóm họp của nhiều vi trần cá biệt, nhưng là toàn thể (sthula) là sự hợp nhất trong cùng hình tướng như là một tiêu biểu của cái tâm của mỗi cá thể.² Tuy nhiên, trường phái theo lý thuyết truyền thống thì đó là một pháp không còn được nhận thức giống như vậy khi nó được phân tích thành những phần tử của nó hay khi những thuộc tính ngẫu nhiên của nó được phản ánh bởi tri thức, thì không thật mà chỉ là hư cấu (prajnapti-sat; samvrti-sat). Cái đó, trái nghịch prajnapti-sat, duy nhất được thừa nhận là thực tại tuyệt đối (dravya-sat; paramartha-sat).³ Điều này dẫn tới ý nghĩa rằng toàn thể là một nhóm họp nhiều vi trần

mà có thể chẳng bao giờ là thực, trong khi vi trần là một thực tại tuyệt đối. Một pháp không thực, hay một pháp trên danh nghĩa hiện hữu thì không thể là đối tượng của sự nhận thức đúng.

Tóm lại, nguyên ủy cả phái Nhất thiết hữu bộ lẫn phái Kinh lượng bộ đều không có một lý thuyết thỏa đáng nào để giải thích cái gì là đối tượng của nhận thức. Thế Thân (Vasubandhu), tác giả của luận *A tì đạt ma câu xá*, là người đầu tiên đã đưa ra luận thuyết để giải quyết vấn đề này.

Trong luận giải của Thế Thân về *A tì đạt ma câu xá luận* I, v. 20ab, 4 thì sự tranh luận giữa phái Nhất thiết hữu bộ và Thế Thân đã diễn ra, khi xem xét nghĩa của từ skandha (uẩn), ayatana (xứ), dhatu (giới) và thực tại của chúng. *A tì đạt ma câu xá* I, v. 20ab nói rằng skandha, ayatana và dhatu có nghĩa tiêu biểu là đồng (rasi), căn môn (ayadvara), và chủng loại (gotra). Trong kinh văn nói rằng sắc uẩn (rupa-skandha) là tên gọi của mọi vật – quá khứ, hiện tại và tương lai, bên trong và bên ngoài, lớn và nhỏ, cao và thấp, xa và gần – được đặt vào cùng một loại (ekadhyam abhisamskripya). Bốn nhóm kia thuộc về tâm thì được hiểu là những “đồng” tiêu biểu hiện tượng thuộc về tâm.

Sau khi giải thích ngắn gọn về xứ và giới, Thế Thân đã nêu lên một vấn đề: Nếu skandha có nghĩa là “đồng”, thì nó không phải là một thực tại nhưng là một hư cấu (prajnapiti-sat), bởi vì nó chỉ là một tập hợp của nhiều phần tử có thực (anekadravya-samuhā) và tự nó không thực, giống như con người (pudgala), gồm có sắc uẩn và những yếu tố thuộc tâm hay một đồng hạt thì không thực.

Để bác bỏ điều này phái Nhất thiết hữu bộ trả lời: 1) Uẩn là thực, bởi vì ngay cả vi trần là thực cũng có thể được gọi là uẩn; 2) Từ uẩn cũng có nghĩa là “mang gánh nặng của hậu quả của nó” ví dụ con người là hậu quả của năm nhóm, như vai (uẩn) chống đỡ một gánh nặng; 3) Từ đề cập đến một phần, như trong thế gian khi người ta nói “tôi sẽ cho anh tiền, nếu anh hoàn lại nó trong ba tụ (uẩn)”. Những sự đáp trả có hàm ý rằng từ skandha, khi dùng nó một cách tượng trưng, điều đó có thể có nghĩa rằng một phần tử hay sự hỗ trợ một hậu quả, và điều đó có thể nhằm đến vi trần là thực, cho dù nghĩa chính của từ là “đống”.

Thế Thân nhấn mạnh rằng, trong kinh văn đã đề cập ở trên thì từ skandha được dùng chỉ cho ý nghĩa “đống” hay “tập hợp” vì cú ngữ “đặt vào cùng trong một loại” được nhấn mạnh trong đoạn kinh này, và điều đó phái Nhất thiết hữu bộ không thể chỉ rõ bởi từ này là một thực thể cá biệt, giống như vi trần. Do vậy, Skandha là không thực.

Phái Nhất thiết hữu bộ đã phản bác: Nếu Thế Thân đúng khi nói rằng uẩn là không thực, vậy thì mười xứ (ayatana) thuộc vật chất (mắt, mũi, tai, lưỡi, thân và những đối tượng của chúng) có lẽ cũng chỉ có trên danh nghĩa của hữu, bởi vì xứ của mắt có chức năng mắt chỉ khi nhiều vi trần mắt cùng tụ tập. Sự trả lời của Thế Thân đối với phản biện này thật là độc đáo. Ngài nói: Không đúng, bởi vì trong trường hợp của xứ, uẩn của vi trần là cái quan hệ nhân quả của nhận thức, mỗi vi trần cá biệt cùng có mặt (ekasah samagranam karanabhavat). Yasomitra, nhà chú giải *Abhidharmakosabhasya*, trích dẫn ví dụ kéo khúc gỗ và sự nhận thức về lọn tóc.⁵ Một

người trong số đông người mà kéo một khúc gỗ thì không thể nói kéo một mình: nhưng người ấy có chức năng quan hệ nhân quả khi số đông người cùng kéo khúc gỗ. Hoặc người có nhắm mắt thì không thể nhận ra một sợi tóc, nhưng điều đó cũng có quan hệ nhân quả khi một lọn tóc được người ta nhận ra. Yasomitra nhấn mạnh rằng con người hay sợi tóc thì không thể có chức năng hiệu quả khi chúng là những phần tử tách rời (asamhatanam), và điều đó chỉ thực hiện được khi chúng cùng tụ hội với nhau (samuditah) thì chúng đưa đến hiệu quả nhân quả. Tương tự, vi trần của mắt hay của sắc tướng, khi chúng cùng tụ hội với nhau thì có thể nhận thấy hay được nhận thấy, dù cho vi trần tự nó không thể nào làm được như vậy. Do đó, ở trong trường hợp quan hệ hiệu quả nhân quả (sakti), thì sự tấn công của phái Nhất thiết hữu bộ không chạm đến tâm điểm của vấn đề.

Ngoài ra, nếu phái Nhất thiết hữu bộ cho rằng một vi trần thì không phải là nguyên nhân của nhận thức gì cả và chính là sự tụ hội nhiều vi trần đơn lẻ đó là quan hệ nhân quả của nó, vậy thì người ta phải thừa nhận rằng mắt và màu sắc thì không thể chia cách ayatanas nhưng tướng chung chỉ có một ayatana, vì mắt là nhiều vi trần tụ hội thì không tác động ngoại trừ màu sắc như là đối tượng nhóm hợp của nó. Nhưng, theo truyền thống thì nói rằng chúng là hai ayatanas dị biệt.

Những học giả A tì đàm, khi họ đưa vào liệt kê sự tụ hội của nhiều vi trần, thì nói rằng vi trần là một phần tử của giới (dhatu), xứ (ayatana) hay uẩn (skandha). Khi họ không đem sự kiện để xem xét, thì họ nói rằng vi

trần là giới, xứ hay uẩn. Tuy nhiên, trong trường hợp sau, họ áp dụng từ ngữ cho sự tụ hội các phần tử của nó hàm ý nghĩa hình dung hết như người ta nói rằng y phục của họ bị cháy, thậm chí nó chỉ cháy một phần y phục. Do đó, nếu phái Nhứt thiết hữu bộ nói rằng ngay cả một vi trần có thể được gọi là skandha. Người ta chỉ áp dụng cách sử dụng tiêu biểu mà trong đó thuật ngữ có nghĩa một tụ hội được dùng để nhằm đến phần tử của nó. Trong thực tế, vi trần là một phần tử của skandha và không chính từ skandha.

Phái Nhứt thiết hữu bộ có nhiều khó khăn để giải thích khái niệm về skandha bởi vì những lý do sau đây:

- 1) Trong trường hợp của 12 xứ (ayatanas) hay 18 giới (dhatus) theo quan điểm phân loại của các nhà Nhận thức luận thì thật rõ ràng. Nhận thức được chia thành sáu loại: và mỗi loại lại chia thành hai yếu tố (căn thức và trần thức) hay ba yếu tố (căn, trần và chủ thể nhận thức). Nhưng tiêu chuẩn phân loại này không thể áp dụng đối với trường hợp skandha, bởi vì cách này là sự phân loại mà căn bản dựa vào tâm và pháp. Trái lại, chúng ta không tìm thấy bất kỳ nguyên tắc chung nào dành cho skandha, nhưng ayatana và dhatu thì khác, và ý tưởng về sự hiện hữu thì ngoại lệ.
- 2) Sắc uẩn (rupa-skandha) nghĩa thông thường là pháp không phân biệt và nằm bên ngoài, dị biệt trong ba thời gian. Bởi vì

thuyết thường còn, phái Nhứt thiết hữu bộ đã có sự dự báo rằng skandha phải là thực như ayatana và dhatu. Như vậy, họ khẳng định, chỉ dựa vào sự sử dụng ẩn ngữ của một từ, thì điều đó có nghĩa skandha là nhiều vi trần tụ hội là thực ví như vi trần là phần tử của nó. Nhưng họ đã thất bại trong khi giải thích tại sao vi trần tụ hội có thể là thực. Hẳn là ngay cả phái Nhứt thiết hữu bộ không thừa nhận Pháp là thực khi gọi toàn bộ(avayavin) là sự phân ra những phần tử đơn lẻ như phái Tỳ bà sa (vaisesika) đã làm. Một cái bình hay một khu rừng là chủ thể chia ra từ những vi trần cá biệt hay cây rừng thì chắc chắn bị phái Nhứt thiết hữu bộ phủ nhận. Trong sự tranh luận ở trên đây, họ bám lấy mắt hay màu sắc là thật chỉ khi nhiều vi trần tụ hội và không phải là một toàn bộ không bị phân chia. Điều đó cũng cho thấy phái Nhứt thiết hữu bộ không thừa nhận thực tại của con người (pudgala) hay khu rừng. Vậy thì cái gì là nguyên tắc chính tạo ra cái thực của skandha và pudgala, và cá phi thực của khu rừng khi tất cả chúng không giống nhau đối với sự có mặt của một tập hợp? Có lẽ người ta không tìm ra một nguyên tắc đặc biệt nào và chỉ đưa ra sự sử dụng ẩn ngữ của một từ.

Thế Thân biết rõ hai vấn đề trên. Cách tiếp cận của ngài đối với vấn đề shandha hoặc ayatana hoặc dhatu có thực hay không thực là nhận thức luận. Sắc uẩn (rupa-

skandha) nghĩa là vấn đề chung. Như vậy, cơ quan nhận thức của mắt và màu sắc như là đối tượng của nó, thì cả hai bao gồm trong cùng sắc uẩn. Mặc dù chúng khác nhau trong chức năng nội tại và cơ hữu của cái đang hiện hữu: chức năng ngoại tại và tự nhiên của cá khác. Một pháp hiện hữu trong hiện tại và một pháp không hiện hữu trong thời quá khứ hay tương lai thuộc về cùng một loại của sắc uẩn, mặc dù cái trước là thực và cái sau không thực. Trong sắc uẩn, các pháp khác nhau trong bản chất và chức năng hoặc các pháp thực và không thực thì được đặt vào một loại. Có lẽ Thế Thân không tìm thấy bất kỳ nguyên tắc nào mà qua đó ngài có thể phân biệt cái này từ cái khác. Điều này là lý do tại sao ngài tuyên bố skandha có trong phân loại hữu và bỏ nó ra khỏi phân loại nhận thức luận.

Trái lại, xứ của mắt và xứ của màu sắc hợp lại để tạo ra kết quả giống nhau của nhãn thức. Do vậy, đó là lý do để gộp cả hai điều này dưới một thể loại nhận thức. Tuy nhiên, vi trần của nội tại và quan năng của mắt là đồng nhất và có cùng một loại của sự gây ra hậu quả của cái thấy, trong khi vi trần của xứ hay màu sắc có sự gây ra hậu quả của cái thấy đang hiện hữu mà không đồng nhất với cái đó của vi trần của mắt. Do vậy, hai loại vi trần này có thể được phân loại dưới hai phân chia khác, ví dụ nhãn xứ (caksurayatana) và sắc xứ (rupayatana).

Như vậy, sắc xứ (rupiny ayatana) được phân loại thêm thành năm thức về căn và năm thức về trần: và ý xứ (mana ayatana) và pháp xứ (dharmayatana) được phân

biệt mười xứ ở trên. Còn các dhatus, có nguyên tắc nhận thức luận thông thường đối với chúng và phân loại chúng thành mười tám loại là dễ hiểu trong một cách tương tự.

Tuyên bố của Vasubandhu trong Abhidharmakosa I, v. 20ab có nội dung ý nghĩa sau đây:

Thứ nhất, theo ngài, thuyết về căn và trần có hai ayatanas, nghĩa là vi trần cấu thành căn là thuộc về một loại và sự cấu thành trần thuộc loại khác. Mặt khác, cùng một loại của vi trần, khi tụ hội lại, thì tạo thành một uẩn thực.

Thứ hai, Vasubandhu dường như đã đề nghị rằng vi trần của căn và trần, mặc dù cả hai cùng là nguyên nhân của thức, thì khác chức năng. Vasubandhu nghĩ rằng trong thức được tri nhận là ảnh hưởng của trần, một nguyên nhân, và đó là sự tri nhận xuất hiện giống như trần, ví dụ trong hình tượng của nó.⁶ Mặc dù căn cũng là nguyên nhân của thức, nó không đưa hình tượng của nó vào sự tri nhận. Do đó, vi trần của căn là vi trần của thức có chức năng khác nhau.

Thứ ba, phái Nhứt thiết hữu bộ nói rằng vi trần thì không được nhận thức mà chỉ là sự tụ hội của nhiều vi trần là nguyên nhân của nhận thức. Chống lại quan điểm này, Thế Thân nghĩ rằng vi trần của mắt có nguyên nhân ảnh hưởng nhận thức, mặc dù điều này rất vi tế. Do đó, khi nhiều vi trần của mắt cùng tụ họp, thì uẩn có đủ ảnh hưởng đến sự tạo tác của cái thức về sự thấy trong sự hợp chung với uẩn của vi trần sắc và những duyên khác. Một pháp giống nhau có thể được nói là vi trần của

trần thức. Điều này có thể hiểu được chỉ khi chúng ta chú thích rằng đối với Thể Thân thì tiêu chí thực hay hữu là ảnh hưởng nguyên nhân (karanabhava sakti). Một vi trần và uẩn của cùng một loại của những vi trần thì cả hai là thực bởi vì cả hai dị biệt nhau không phải ở trong cốt tủy mà chỉ ở trong chủng loại.

[*Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. XIX, pp.1006-1011]

CHÚ THÍCH:

1. P. Pradhan, *Abhidharmakosabhasya of Vasubandhu* (AKBh.) p. 34, 11. 1-2.
2. Cf. *Vimsatika*, v. 11 and com.; *Alambanapariksa*, v. 2, etc.
3. AKBh VI, v. 4 (p. 334, 11. 1-2.); Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 120-121; *Shun-cheng-li-lun*, Taisho, XXIX, 666, b12-16.
4. Cf. AKBh, pp. 13-14.
5. U. Wogihara, *Sphutartha Abhidharmakosavyakhya by Yasomitra*, p. 46, 11. 6-12.
6. AKBh, p. 473, 1. 25-474, 1.3.

Từ Nhất nguyên luận tới thực tại tuyệt đối luận

Huệ GERMANY

tuyển chọn và biên tập

A). Nhất Nguyên Tuyệt Đối

Khi đã đạt được nguyên lý Nhất Nguyên Tương Đối hay Vô Không Gian, Cái còn lại là phải tiến hành làm cho Giác Trí Đang Là đó không thể sanh Tư Tưởng vẫn vơ trong Tâm làm cho Tâm vẫn đục. Quá khứ, đã qua, bất khả đắc vì tiền ngũ căn không thể nắm bắt; tương lai chưa đến nên tiền ngũ căn cũng không nắm bắt được; còn hiện tại là Cái Đang Là, nó nối tiếp bằng những sát na sanh diệt, cũng không nắm bắt được; chỉ có Cái Hiện Tiền hay Sát Na Hiện Tiền, là một Thực Tại Điểm có thể nắm bắt được. Làm sao nắm bắt ngay cái Điểm Thực Tại đó?

Diễn tiến Nhận thức Giác Trí Tuệ hay Thể cách Tri nhận Tự Tính Tuyệt Đối

Nhất niệm hay cái Thức nguyên sơ là Thực Tại Điểm trong tiến trình nhận thức khởi đầu của Giác Thức Đang Là, cũng là Nhị Nguyên tính của Năng Sở, Chủ Khách, Căn Trần;

Giác Trí là tiến trình tri nhận đầu nguồn của Giác Thức Đang Là, cũng là Nhất Nguyên Tính Tương Đối của Trí Thức hay Tư Tưởng. Nhất Nguyên là vì khi Ý Tác Động của Căn (Ý thức) tiếp xúc với đối tượng (thực tại giả lập), thành Giác Thức (hay Tâm Thức), lập tức được Ý Tác Năng (Ý Trí) ý niệm hóa Giác

Thức thành Giác Trí (hay Tâm Trí). Tâm Thức và Tâm Trí cùng một Tâm. Thức chuyển thành Trí. Giác Trí Đang Là (hiện tại), dù nằm trong đạo lý nhất nguyên, nhưng nó cũng huyền hóa theo thời gian. Cái Đang Là là sự nối tiếp những điểm sát na sanh diệt liên tục. Dòng Giác Trí ấy trôi chảy làm cho Trí và Thức liên hợp sanh ra Tư Tưởng. Còn tư tưởng là còn có sự thay đổi, nên chưa phải là chân lý. Chân lý thì thường hằng bất biến. Do đó Giác Trí Đang Là thuộc diện tương đối;

Chân Trí hay Giác Trí Tuệ hay cái Trí Nguyên Sơ được nhận thức ngay nơi thực tại điểm khởi đầu tiến trình của động tác Giác Trí Đang Là, cũng là Nhất Nguyên Tính Tuyệt Đối của Năng Sở song vong và vô Thời Không. Vậy Chân lý tối hậu hay Tự tính tuyệt đối, hay đạo lý Nhất nguyên tuyệt đối là Nhận thức vượt Thời Không, là Tánh Giác hay Tánh Không. Không dùng Tư Tưởng suy nghĩ bàn luận mà dùng pháp môn không hai, hay nói khác đi là Thể hiện, là im lặng không dùng ngôn ngữ mà là Hành là Thiền. Đó là pháp “Bất Khả Tư Nghị”, là Trung Đạo.

Tóm Tắt:

- + Phủ định nhận thức thực tại điểm của giác thức nguyên sơ là đạt đến giác trí;
- + Phủ định nhận thức thực tại điểm của giác trí nguyên sơ là đạt đến Giác Trí Tuệ;
- + Nhị Bội Phủ Định nhận thức Giác Thức Nguyên Sơ của sự vật để Khẳng Định nhận thức Tánh Không của chúng, đó là Nhất

Nguyên Tính Tuyệt Đối, Chân Lý Tối Hậu, hay Trung Đạo, là hai giai trình Hàng Phục Vọng Tâm và An Trụ Tâm.

B) Thực Tại Tuyệt Đối hay Chân Lý Tối Hậu: Vô Thời Không

Đứng trên phương diện chân lý tối hậu, thì tự tính tuyệt đối của sự vật đều có tánh không. Nhắc lại, tánh Hư Không, đức Phật giải thích: A Nan! Người phải biết trong Tạng Như Lai, Tánh giác tức là thiết hư không, Hư Không tức là Thiết Tánh giác, thanh tịnh bản nhiên, đầy khắp thế giới... Vậy Thiết Tánh giác hay Tự Tính Tuyệt Đối được xét theo hai khía cạnh sau đây:

1.- Không Gian

Cái không gian dung chứa sự vật và sự vật chiếm cứ không gian là một. Nói gọn là sự vật và dung thể không của nó là một. Chuyển Thức Thành Trí nên Thức và Trí là một. Sắc không khác không, và không không khác sắc. Cái chân lý thì nó chính là nó, không có tự tính nào áp đặt lên nó, không thể dùng ngôn ngữ, công ước để cưỡng ép lên tánh chất của nó. Nó là nó không có gì ngoài nó. Nó là dung thể không của sự vật nên nó không vượt ra khỏi sự vật. Theo Tử Thư Tây Tạng gọi là chân lý tự nó trống rỗng và trần trụi như Hư Không vô biên và không có tỳ vết. Đó cũng gọi là Chơn Không. Do đó Tánh giác là Thiết Hư Không hay Hư Không là Thiết Tánh giác. Tánh Giác là Chân Trí hay là cái dụng của Chơn Tâm. Vậy làm sao nắm bắt được Chơn

Tâm? Phương pháp nào? Trong kinh Kim Cang, đức Phật dạy cách hàng phục vọng tâm:

- Độ tất cả chúng sanh vào vô dư niết bàn, mà không thấy chúng sanh nào được độ.

Độ: là làm cho giác ngộ, giải thoát mọi vọng tưởng giả lập để đạt thực tính.

Chúng Sanh: Tất cả các loài, sự và vật có tri giác hoặc không có tri giác ; là những thực tại giả lập hay tùy thuộc, là Giác Thức.

Vô Dư Niết Bàn: Niết bàn tuyệt đối hay tự tính tuyệt đối, là chơn không hay thiệt hư không.

Vậy câu trên có nghĩa là: Đưa tất cả các thực tại giả lập vào thực tại tuyệt đối mà không còn thấy các thực tại giả lập đó nữa. Đưa tất cả chúng sanh (Giác Thức) vào Vô Dư Niết Bàn (Giác Trí) mà không còn thấy chúng sanh đó nữa (đã phủ định Giác Thức). Vậy muốn hàng phục vọng tâm, hành giả nên (Tâm) trực nhận thể không của sự vật và ngay đó là tướng giả lập.(Ly bốn tướng:Ngã, Nhơn, Chúng Sanh, Thọ giả).

2. -Thời Gian

Ngay khi thể nhận thực tướng của sự vật liền là ngay tướng không của sự vật. Cho nên trong kinh Kim Cang, Phật bảo Tu Bồ Đề cách thức an trụ tâm như sau: Khi chơn tâm được hiển bày (hàng phục được vọng tâm), thì phải gìn giữ chơn tâm bằng cách: Bồ Tát

không có chỗ trụ mà bố thí, tức là không trụ vào Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp mà bố thí.

Trụ: là bám vào, dựa vào

Bố Thí: là ban bố, cho cái mình có, cái mình biết, xả bỏ. Muốn an trụ tâm Bồ Tát không bám vào tất cả chỗ mà phải xả bỏ xa lìa chúng đi; nghĩa là không dựa vào các thực tại giả lập (Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) mà phải xả bỏ cái mình biết là giả lập đó. Phật đã chỉ rõ về thân tướng không. Nếu hành giả không nương tựa vào đâu mà xa lìa cái mình biết thì phước đức cũng như hư không. Cho nên thân tướng là thực tại giả lập (hay tự tính giả lập). Nơi nào có thân tướng là nơi đó còn có lường gạt (không thật). Nếu thấy được tính cách không tướng của các tướng tức là thấy được Như Lai. Đó tức là nhận ngay thực tướng hay thể không của thân tướng. Mà muốn an trụ tâm thì phải vô sở trụ tức là không bám vào sắc, thanh... mà phải xả bỏ ngay khi mình biết thực thể của sắc vì nếu trụ vào nó một sát na thì nó không còn là thật nữa. Sắc tức thị không, không tức thị sắc. Sắc tức thì biến thành không..., thời gian huyền hóa sự vật. Chân Trí (hay Chân Tâm) được hiển lộ ngay nơi đối tượng hiện quán. Bồ Đề Đạt Ma nói, Hiện tại là bồ đề, vì không có quá khứ đầy đau khổ và không có tương lai để gây thêm tội lỗi ; thì ngay bây giờ há không phải là bồ đề sao! Trong khoảnh khắc hiện tại, chân lý xuất hiện tại đó (không gian) và lúc đó (thời gian) mà thôi. Thực tướng được hiện bày ở trạng thái vô thời

không, vì có thời gian chạy dài trong không gian thì mọi sự vật đều trở nên huyền hóa. Vậy muốn đạt được giác ngộ hay chân tâm thì phải theo hai cách: Hàng phục tâm và An trụ tâm. Đó là để đạt được chân lý tối hậu, là tự tính tuyệt đối, là chân tâm, là thiết tánh giác hay là hư không vv... Nhân: Ứng vô sở trụ thì quả: Vô sở bất tại.

C).-VÀI THÍ DỤ VỀ SỰ GIẢI THÍCH TÁNH GIÁC

1).- Trung Đạo hay là Tánh Giác

Trong phẩm Văn Thù Sư Lợi thăm bệnh Duy Ma Cật ;

...Ngài Văn Thù Sư Lợi vào nhà ông Duy Ma Cật rồi, thấy trong nhà trống rỗng không có vật chi, chỉ có một mình ông nằm trên giường mà thôi. Khi ấy ông Duy Ma Cật chào rằng:

- Quí quá thay! Ngài Văn Thù Sư Lợi mới đến! Tướng không đến mà đến, tướng không thấy mà thấy.

Văn Thù Sư Lợi nói:

- Phải đấy, cư sĩ! Nếu đã đến thì không đến, nếu đã đi thì không đi. Vì sao? Đến không từ đâu đến, đi không đi đến đâu, hể có thấy tức là không thấy. Thôi việc đó hãy để đó...

— Tướng không đến: Tướng đến từ A1 để A2 theo thời gian huyền hóa tướng rồi. Động tác đang đến (tướng đến) nối tiếp những điểm sát na sanh diệt, không thể nắm bắt

được. Ngay lúc đến là khoảnh khắc hiện tại ta nhìn thấy cái đến. Nhận thức ngay thực tại điểm trong động tác đang đến lúc đó và tại đó (một điểm ở sát na). Nên cái thấy đến thật là ở điểm đến hiện hữu đó mà thôi. Còn tướng đến từ A1 đến A2 (quá khứ), tướng ấy đã huyền hóa rồi, không thật. Thực Tại Điểm đó là Trung Đạo, là Tánh Giác. Tánh giác (thấy) đó ở trong trạng thái vô thời không. Cũng như thế, tướng đi, đi đến đâu (tương lai), cũng không thật, chỉ thấy cái đi ngay ở khoảnh khắc hiện hữu.

Do đó Văn Thủ Sư Lợi đáp: Đã đến (quá khứ) thì cái đến không thật, đã đi thì cái đi không thật, đã thấy thì cái thấy không thật. Vì đến không từ đâu đến (không xác định), đi thì không đi đến đâu (không xác định), còn có thấy thì không còn thật thấy đối tượng đó nữa, Sắc tức thị không.

2). Pháp Môn Bất Khả Tư Nghị

Cũng trong Duy Ma Cát Sở Thuyết Kinh, Ông Duy Ma Cát nói:

“Ngài Xá Lợi Phất! Chư Phật và chư Bồ Tát có pháp ‘giải thoát’ tên là ‘Bất khả tư nghị’. Nếu Bồ Tát trụ nơi pháp giải thoát đó, lấy núi Tu di rộng lớn nhét vào trong hột cải vẫn không thêm không bớt, hình núi Tu di vẫn y nguyên, mà trời Tứ thiên vương và Đạo Lợi thiên vương không hay không biết đã vào đấy, chỉ có người đáng được mới thấy núi Tu di vào trong hột cải, đó là pháp môn ‘bất khả tư nghị giải thoát’...”

Lại nữa, “Ngài Xá lợi Phất! Hoặc có chúng sanh nào ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, Bồ Tát liền kéo dài bảy ngày làm một kiếp để cho chúng sanh kia gọi là một kiếp; hoặc có chúng sanh nào không ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, Bồ Tát liền thu ngắn một kiếp làm bảy ngày, để cho chúng sanh kia gọi là bảy ngày...”

Đó là hai thí dụ tiêu biểu trong kinh trên về Phật và Bồ Tát khi đã đắc đạo thì các Ngài đã vượt khỏi thời không, đạt được chân lý tối hậu, có đầy đủ thần thông để thể hiện mọi sự biến hóa ở mọi cảnh giới, “Bất Khả Tư Nghị.”

Phật và Bồ Tát đã Giác ngộ rồi thì thông đạt Thực Tướng của vạn hữu, tức là Tướng Không. Tướng Không của núi Tu di và Tướng Không của hạt cải đều đồng một thể; đó là “vạn vật đồng nhất thể”. Thí dụ, hình ảnh trong vòng tròn nhỏ với bán kính 1 mm ta vạch trên màn ảnh computer và ta phóng đại nó thành vòng lớn lên 1 dm, rồi ta thu vào và giảm thiểu hình ảnh núi Tu di vừa trong vòng tròn đó. Ta dùng kỹ thuật điện toán để thiết kế hình ảnh sự vật theo ý muốn. Ở đây, Phật và Bồ Tát đã trực nhận Thực Tướng hay Tánh Không của sự vật, đã giải thoát khỏi sự ràng buộc của nhân duyên và vượt khỏi mọi hiện tượng và Sự Sự Vô Ngại, Chơn Không Diệu Hữu, đó là Bất Khả Tư Nghị.

Trong pháp giải thoát ‘Bất Khả Tư Nghị’, Phật và Bồ Tát đứng ngoài sự chi phối của thời gian nên có đủ năng lực kéo dài hay rút ngắn thời gian theo ý muốn. Như Bồ Tát có thể kéo

dài 7 ngày ra làm một kiếp để cho chúng sanh kia gọi là một kiếp, hoặc Bồ Tát thâm nhập một kiếp làm bảy ngày để cho chúng sanh kia gọi là bảy ngày. Thí dụ như chiếu một cuốn phim của một vụ lúa mùa từ khi làm đất cày bừa chọn giống lúa, gieo mạ, mạ lên cao, cấy lúa, đến khi lúa chín, tới mùa gặt lúa, hoạt động của nông phu thu hoạch lúa v.v..., cả một mùa lúa như vậy hơn ba tháng, chỉ thu hình lại và chiếu ra chỉ ba tiếng đồng hồ mà thôi. Còn như một hình ảnh quang cảnh một người sắp chết tại nhà thương diễn ra chừng 30 phút trước khi chết, ta có thể thâm nhập hình và quay lại thời gian dài hơn gấp mấy lần; có thể năm sau chiếu lại cũng còn thấy cảnh ấy. Thật là tuyệt diệu khi ta có kỹ thuật khoa học để biến đổi sự vật, một đối tượng vật chất thành dụng cụ (phương tiện) để phát huy sự sống của mình ở trong Không gian và Thời gian, nhưng chỉ ở bình diện hiện tượng mà thôi. Hiện tượng vật chất thì vô thường do Thời Không chi phối; luật sanh diệt đối với vạn hữu, và sanh tử đối với con người không thể tránh được. Riêng đối Phật và Bồ Tát đã vượt khỏi Thời Không nên chi phối được Thời Không có nghĩa là có thể vượt khỏi ràng buộc của luật sanh diệt. Sự biến hóa, thần thông là điều Bất Khả Tư Nghị của Chư Phật và Bồ Tát trong thế giới Giác ngộ, Niết bàn. Thường hằng. Cũng như chúng ta phát minh kỹ thuật khoa học tuyệt diệu trong thế giới hiện tượng vô thường.

Nghĩa 'Bất Khả Tư Nghị' có thể diễn dịch như sau:

- Nghĩa đen là Không Thể Nghĩ Bàn. Hiểu theo thường tình là Pháp Phật không thể nghĩ bàn được vì nó quá sức tư duy của con người, không thể tưởng tượng được! Nếu xét về chân lý tuyệt đối, thì pháp 'Không Thể Nghĩ Bàn' này là pháp diệt đoạn tư tưởng vắn vớ, những suy tư vô ích hay là hý luận, mà phải thể hiện Giác Trí Tuệ.

D).- CÁC LOẠI TRÍ

1- Trí Phân Tích

Qua không gian, nhìn từ trí phân tích, sự vật hay hiện tượng, hay thực tại kiến lập chỉ là quả của những chủng tử sinh ra, hoặc giả dùng thực nghiệm (thí nghiệm) bằng kỹ thuật khoa học, hoặc do suy luận mà phân tích các thành phần kết hợp thành sự vật hay hiện tượng. Như nước, phân tích thành ra Hydrô và Oxy, cái bàn thì do cây, đinh, sơn...hợp thành.

Dùng Trí phân tích phải trải qua nhiều giai đoạn suy luận, qua phân tích, qua thí nghiệm, hoặc qua tưởng tượng mà nhận diện được sự vật là không có thực thể mà do các thành phần khác tạo ra nó. Kỳ thực, trên mặt lý thuyết ta thấy cái bàn, nước ngay trước mặt thì cái gì không thật là chúng nó? Ta chỉ tưởng tượng rằng cái bàn, nước chỉ là giả lập vì dựa trên sự phân tích thì đúng như thế. Phân tích sự vật là tiến trình trở về quá khứ của chủ khách. Thời gian bất khả đắc.

2- Trí Phân Biệt

Cái nhìn từ Trí Phân Biệt qua Thời tính, ta thấy ngay và rõ ràng tính chất của sự vật.

Thí dụ: Ở T1 (thời gian) ta thấy ông A1, Ở T2 ta thấy ông A2 không phải là A1 nữa.

Nếu ta nhìn ông A từ thời điểm T1 đến T2 thì ông A đã biến đổi theo thời điểm ($T2 - T1$) ; ông A đã thêm ($T2-T1$) tuổi rồi.

Vậy ông A2 không thật là A1, và A3 không thật là ông A 2, cứ như thế tiệm tiến thành ra huyền hoá sự vật theo thời gian.

Dùng Trí Phân Biệt thì nhìn hấy sự vật chỉ là thực tại giả lập, huyền hóa hay tướng hoa đốm theo thời gian mà thôi. Đó là lịch trình huyền hóa sự vật qua Trí Phân Biệt. Phân biệt dữ kiện ở tương lai là thấy tướng giả lập của nó mà thôi, cũng là quá trình tri nhận của chủ khách. Thời gian bất khả đắc.

3.- Trí Vô Phân Biệt

(Trí Vô Phân Biệt hay Vô Thời Không): Vượt qua chủ khách, Tánh Giác (Hư không) hay Tâm trực nhận thể không của sự vật. Tánh không của Tánh Giác thể nhập hay đồng nhứt với thể không của sự vật, mà không qua tiền ngũ căn.

Nhìn một vật trong không gian, thật ra nhìn ảnh của nó ở nhãn căn, tức là thấy hiện tượng giả lập, vì phân biệt được ý thức (biết) vật đó qua cảm quan (chủ tri). Cái biết của cảm quan thì còn sai lầm, vì nhận hình ảnh của sự vật cho là sự vật. Còn như dùng Tâm

trực giác (không do cảm quan) mà thể nhận ngay tánh không hay thể không của sự vật chiếm cứ không gian — thì tánh không của (Tâm) trực giác và tánh không của vật là đồng một thể, thì có gì phân biệt nữa. Lúc đó Tánh không (Hư không) là thiệt tánh giác vì thiệt tánh giác là Hư không. Sở dĩ nói Thiệt Hư không là nói đến đồng thể của Tướng không của sự vật. Thể không của Trực giác, Tánh giác hay Chơn tâm hay sự vật đều thật là Hư không. Còn thể không của hình ảnh của sự vật trong vọng mạng mà ta thấy là không thật là ảo ảnh. Cho nên Phật đã nói, Tánh Giác là Thiệt Hư không và Hư không là Thiệt Tánh giác là ý đó. Đó là Tánh Toàn Giác vì Tánh Giác có nhiều bậc như Tánh Giác từng phần... Tánh Giác toàn diện là Tự Tính Tuyệt Đối của Tâm, là Chơn Trí hay Chơn Tâm vậy.

E.- TRUYỆN NÀNG BHADDA

(Trích trong tập Truyện Cổ Phật Giáo do N.H. Lộc chép)

Câu truyện này rất hay có tình có lý, diễn tả đầy đủ từ Lý Duyên Khởi, Thực Tại Giả Lập hay Giả Danh đến Thực Tại Tuyệt Đối, một triết lý cốt lõi của Phật Pháp về phủ định tính của vùng trời Sở Tri để nắm bắt Thực tướng của vạn hữu. Đó là Trung Đạo hay Tự Tính Tuyệt Đối tức là Chân Lý Nhất Nguyên, Tối Hậu.

Thuở xưa, tại Vương Xá Thành có cô con gái, con quan đại thần, nàng mang sắc đẹp lộng lẫy, thông minh và kiêu hãnh. Đến tuổi gieo

cầu, không có vị vương tôn công tử nào lọt vào cặp mắt xanh của nàng. Vả chăng, con tạo vốn trở trêu, nàng lại si tình một chàng trai vũ phu, có học nhưng lại là tên cướp khét tiếng, can tội tử hình, không có ai giúp đỡ cho nàng trước mỗi tình vô vọng ấy. Thế là Bhadda, tên nàng, nằm lăn trên giường bệnh.

Thương con, vị quan đại thần lo lắng chạy chữa thuốc thang nhưng thấy đều vô hiệu.

— Cha ôi! Nàng nói thều thào — Buổi sáng con tim nó nói gì với cha?

— Nó nói rằng, nó xót xa lắm con ơi!

— Cha ôi! Buổi tối con tim nó nói gì với cha?

— Nó nói rằng con ơi! Con đau thì nó cũng đau.

Yên lặng giây lát, một hạt lệ rỉ ra từ đôi mắt uyên ương, nàng thì thầm: Cha ôi! Con tim con cũng đau buổi sáng, buổi tối và cả ban đêm nữa. Thì ích gì những thuốc thang hờ cha?

— Phải rồi, ích gì những thuốc thang này khi con tim nó đau! Nhưng mà nó nói gì hả con?

Nàng Bhadda với nhập đề như vậy, với chuyển đề như vậy, rồi đưa vị cha già nua vào một chiếc thòng lọng:

— Nó có tâm sự riêng của nó chứ, phải vậy không hả cha?

— Phải lắm, nó có tâm sự của nó mà!

— Vậy thì cha ôi! Nàng khóc lớn— khi mà chiếc đao tử thần rơi xuống đầu Satthuka, tên cướp, thì trái tim con vĩnh viễn bị tử thương không bao giờ lành nữa!

Vị quan già nua thoát hiểu, đứng bật dậy, những sợi tóc dựng ngược trên đầu.

— Con nói sao? Satthuka ư? Tên đại tướng cướp ấy? Và tim con...?

— Phải! nàng Bhadda cứng cỏi đáp: Cha ôi! Sự sống của chàng chính là sự sống của con. Cha phải cứu chàng. Đôi mắt của vị quan đại thần đại diện như mê sảng giây lát, nhưng vì thương con, trái tim ông xót xa rung động.

— Nhưng mà con ơi! Sáng mai y lên máy chém rồi, ta làm sao cứu được?

Cô gái thấy cha mềm lòng, bèn ngồi dậy, đôi mắt xanh tươi cười, khẽ ôm chiếc đầu bạc phếu của cha.

— Cha yêu quý! Tiền bạc bước lọt dễ dàng vào các cửa đóng kín. Nó làm hữu lý những cái gì phi lý, nó là vị quan tòa vạn năng, tha tội tử hình dẫu đã bị tuyên án. Thương con, cứu con, cha chỉ quẳng cho quý ăn một chút xíu linh hồn thôi mà! Vị đại thần rung giọt lệ, tự nghĩ: Dẫu có mất một nửa linh hồn để đánh đổi sự sống cho con thì cũng nên lắm, huống hồ là một chút xíu thôi.

Sau đó, ông lấy tiền bạc đút lót cho quan ngục, và lính áp giải, tên cướp Satthuka được thả ra một cách dễ dàng.

Bhadda trang điểm rực rỡ chói ngời bằng bảy loại ngọc nọ cười dịu hiền như đóa hoa nở trong cuộc gặp gỡ lần đầu với Satthuka. Tên cướp như mê đi, nhưng bảy loại ngọc trang điểm trên người nàng Bhadda lại càng làm cho y mê hơn. Đôi mắt của Satthuka không rời đi đâu được nữa. Một mưu kế thâm hiểm đã đến với hắn. Y nói:

— Bhadda nàng hỏi! Vinh quang thay là những hạnh phúc bất ngờ này. Số mệnh của anh từ nay do em an bày. Em là Thượng Đế chí tôn của anh. Nhưng trước khi chung hưởng hạnh phúc, em hãy hứa khả cho anh được thỏa một ước nguyện chưa tròn.

— Hãy nói đi! Satthuka! Con sư tử lông vàng của em. Bhadda hỏi lòng dạ, trái tim nàng như nở ra trong nụ hoa màu hồng thắm. Satthuka là tên cướp vũ phu nhưng có học, y hiểu tất cả những điều ấy bèn nói xa xôi:

— Mỗi người có quyền có một tín ngưỡng, hay có quyền không có một tín ngưỡng nào phải thế không, nàng Bhadda trí tuệ?

— Phải rồi Satthuka?

— Như vậy mỗi người vốn có một vùng đất thánh ở bên trong tâm hồn hay ở ngoài tâm hồn. Cái đó là tự do thiêng liêng chứ, phải không Bhadda— con mèo diễm lệ của anh!

— Chí lý thay! Satthuka.

— Cho nên đây là một tên cướp, nhưng cũng có một vùng đất thánh thiêng liêng để tôn

sùng và ngưỡng mộ. Vùng đất ấy ở phía tây Vương Xá Thành, mọi người thường gọi là Hòn núi của kẻ trộm, nhưng đây là nơi tôn thờ vị tổ sư của các anh, vị tổ sư đạo tặc.

— Và sao nữa Satthuka?

— Trước khi bị bắt, anh có phát thệ như sau, kính lạy vị tổ sư chí thiêng chí kính! Con đang lâm nạn, Ngài hãy cứu con, Ngài hãy dùng mọi oai lực làm cho con thoát khỏi tử hình, con sẽ đến lễ tạ Ngài 100 con cừu, 100 dê, cùng vàng bạc 10 mâm, Bhadda yêu quý! Nếu thương anh, nếu muốn cùng anh chung hưởng hạnh phúc, em hãy giúp anh thỏa nguyện lời hứa thiêng liêng ấy!

— Hãy thực hiện đi, Satthuka, lời hứa của anh chính là lời hứa của em. Vàng bạc không phải là hạnh phúc. Cái mà vàng bạc đánh đổi mới là hạnh phúc.

Sau khi triết lý ba hoa như vậy chàng cùng nàng mang lễ vật lên đường. Đến chân Hòn núi của kẻ trộm, Satthuka cho tôi tớ trở về, chỉ có chàng và nàng leo lên đỉnh núi cao. Suốt cuộc hành trình Satthuka chẳng có một lời thân ái với nàng. Đôi mắt của Satthuka như dán chặt vào bảy loại ngọc mà nàng trang điểm trên người. Cho dầu nàng mệt lã hoặc vấp té mà Satthuka vẫn không nhìn thấy huống hồ là một lời vỗ về an ủi. Một thoáng nghi ngờ khởi lên, Bhadda hỏi:

— Satthuka, tại sao chàng lại cho chúng về? Vậy ai là người giữ cừu dê và vàng bạc?

Satthuka lăm lì không nói. Nàng đâu có hiểu rằng thủ hạ của y đã làm việc ấy. Đến đỉnh, sát một bờ vực Satthuka quay lại:

— Bhadda hãy cởi áo ra!

Vị tiểu thơ con quan đại thần mặt tái ngắt, nói không ra lời:

— Satthuka! Anh...Anh định làm gì?

— Làm gì nữa! Người ngọc tuy quý, nhưng không quý bằng bảy loại ngọc mà người ngọc đang mang trên người. Đừng hỏi nữa! Hãy cởi áo ra và gói tất cả đồ trang điểm ấy lại.

Đến đây thì Bhadda không còn lý do gì mà không hiểu, nhưng nàng cũng hỏi:

— Satthuka, em có lỗi gì với chàng? Phải chăng yêu chàng là một cái tội hờ Satthuka? Bảy loại ngọc này...

— Nàng tưởng ta mang bảy loại ngọc đó là để cúng dường vị tổ cướp thiêng liêng ở núi này chăng? Thông minh như nàng mà cũng có lúc ngu si mù quáng vậy thay; vị tổ sư cướp thiêng liêng ấy chính là ta đây Ha, ha, ha...

Bhadda với tình yêu chết ngắt trong lòng: Sự thông minh bừng sáng nơi nàng như mặt trời vừa ra khỏi hang thẳm tối tăm. Trấn tĩnh phi thường, nàng nói:

— Vậy thì Satthuka chàng hỏi! Bảy loại ngọc này phần nào của chàng và phần nào của em?

— Của ta hết.

Bhadda giả vờ nhìn Satthuka một cách đăm đũa ngây dại, rồi thở dài nói:

— Vậy thì chàng hỏi! Dầu thế nào em cũng yêu chàng cho đến chết. Trước khi vĩnh biệt anh hãy cho em thỏa một ước nguyện cuối cùng.

— Hãy nói đi— Tên cướp bức bối nói lớn: Hãy nói đi cô gái si tình ngu ngốc kia. Nói rồi chết.

Bhadda cất giọng thản nhiên:

— Chàng hãy cho phép em hôn chàng với nguyên vẹn bảy loại ngọc trang điểm trên người.

Satthuka cười nhạt:

— Thôi nhanh đi!

Thế là nàng thực hiện được mưu kế. Nàng ôm hôn Satthuka dẫu như ôm cục đá cũng phải tỏ ra dịu dàng âu yếm. Nàng hôn mắt, hôn má, rồi lần lượt hôn đến tai đến gáy, phía sau lưng. Dù là tên tướng cướp đã mất hết nhân tính, nhưng sự vuốt ve vòng tay thơm hương của người ngọc, cũng làm cho y ngây ngất. Lợi dụng cơ hội hiếm có ấy, Bhadda dùng hết sức bình sinh đẩy tên cướp xuống vực thẳm trước mặt. Satthuka biết ra thì đã muộn rồi. Thân thể to lớn của y băng băng rơi xuống và đập đầu vào đá, cây vọng lên như tiếng núi

và một hồi chẳng còn tắm hương rồi đời một tên cướp.

Một vị thiên trên núi chứng kiến từ đầu đến cuối câu chuyện, cảm thán thốt lên bài kệ:

Mưu kế tự mưu kế

Kẻ ác phải đền tội

Nhân quả lạnh lùng thay,

Biết chẳng thế gian hời!

Nàng Bhadda thấy lòng mình nguội lạnh như đông tro tàn. Nàng nghĩ: Vô vọng, dối trá, và rỗng không thay là lòng người— là tình yêu! Trái đắng và mật đen đã quyện lên đầu lưỡi ta. Đời người vui ít, khổ nhiều. Từ rày, ta không còn mặt mũi nào trở lại gia đình nữa.

Từ núi cao, quên bằng ngoại giới, nàng chìm trong tư duy suốt mấy ngày đêm. Từ núi cao, cuộc phản tỉnh kỳ lạ đã chuyển hướng cuộc đời nàng. Bình minh hôm kia, nàng đứng bật dậy như loài mãnh sư sau giấc ngủ ngàn năm, nàng quăng bỏ y trang ngọc ngà châu báu, khoác manh áo vải tầm thường tìm thầy học đạo.

Đầu tiên nàng đến một nhóm khổ hạnh phái Ni Kiền Tử

— Hãy cho tôi xuất gia!

Chúng tò mò nhìn cô gái trẻ tuổi đáng dấp tiểu thư khuê các một hồi rồi nói:

— Phép tu khó lắm, nữ nhân tay yếu chân mềm như nàng làm sao kham nổi cuộc đời gió mưa khổ ải?

— Tôi kham nhẫn được.

— Đến mức độ nào?

— Vào hạng tối thượng!

Nhóm khổ hạnh sư thấy vẻ mặt đanh rắn, ẩn tiềm một nghị lực sắt thép của nàng, bèn chấp thuận. Vì nàng xuất gia vào hàng tối thượng nên chúng đã nhổ từng sợi tóc của nàng thay vì cạo bằng nữa.

Y áo rách rưới, mặt mày chân tay đầy máu me và bùn đất ; nàng bắt đầu học hỏi giáo lý và thực hành Con đường thoát khổ với ý chí tối thượng. Tuy thế, một thời gian sau không còn học hỏi gì ở đây được nữa, các bậc thầy của chúng bất lực và bối rối trước những câu hỏi của nàng.

— Chẳng có gì đặc biệt – nàng nghĩ. Cái mở giáo lý lẫn thực hành này chỉ đưa đến rỗng không và hạ liệt, nó không rành rẽ cho kẻ trí, nó chỉ rành cho kẻ ngu.

Từ đây nàng Bhadda lang thang từ xứ này đến xứ khác để tìm kiếm, tham vấn các bậc minh sư. Nàng xuất hiện trước họ như những gì sâu sắc của trí tuệ, nói thẳng vào những tối tăm và ngu dốt của giới Bà La Môn truyền thống và kinh viện. Không ai tranh luận nổi với nàng. Có những đồng cát được nàng vun lên rồi cắm ở đây một nhánh diêm phù đề

(nhánh dương liễu) trên lối vào các thành. Đây là dấu hiệu thách thức khiêu chiến, luận tranh của nàng đối với thiên hạ đạo học.

Suốt một tuần như thế, nhánh diêm phù đề vẫn sừng sững ngạo mạn. Chẳng có vị giáo chủ minh sư nào dám nhổ lên để chấp nhận cuộc luận chiến này.

— Ở đây không có người – nàng nghĩ “Ôi! Thiên hạ mênh mông nhưng đâu là bậc thầy tối thượng, soi sáng con đường thoát khổ cho ta?”

Thế rồi, Bhadda lại nhổ lên...đi phương khác, trên lối đi vào thị trấn, làng mạc, xứ này, xứ kia, nhánh diêm phù đề của nàng vẫn nghiêm nhiên bất khả xâm phạm.

Đã ngày tháng tuyết sương mòn mỏi, hôm kia nàng đã du hành Xá Vệ. Đức Thế Tôn lúc đó đang thuyết giảng tại tịnh xá Kỳ Hoàn, chúng đệ tử vây quanh. Buổi sáng tôn giả Xá Lợi Phất đắp y mang bát đi vào cổng thành. Thấy nhánh diêm phù đề trên đóng cát trên cao, Ngài dừng chân lại.

— Của ai thế? Ngài hỏi một người.

— Của nàng Bhadda, một khổ hạnh Ta Bà Ni Sư tối thượng. – Người ta trả lời.

Tôn giả đa mắt tìm kiếm, không bao xa dưới cội cây một Ta Bà nữ đang ngồi kiết già, với gậy với bát bên chân, dung sắc phi phạm, cao ngạo lạnh lùng.

Có xứng đáng cho ta nhổ nhánh cây để tranh luận chẳng? Ngài Xá Lợi Phất thầm nghĩ- Nhưng mà được gì? Ích lợi gì? Giáo lý tối thượng này không phải để luận chiến, đấu khẩu hơn thua tại các ngã ba đường, nơi chợ búa, nơi đám đông. Giáo lý này, giáo lý vô dục, tịch tịnh chỉ để dành cho nhân duyên, kẻ có tai, mắt và trí tuệ. Nghĩ xong, tôn giả bước đi. Những kẻ hiếu sự xung quanh la lên:

— Đệ tử ông Thích Ca Đại Sa Môn thua rồi!

— Ta Bà Ni Sư khổ hạnh nghiêm nhiên vô địch

Vẫn không quay lại, Tôn giả Xá Lợi Phất cất giọng điềm đăm với đám đông: Chưa có ai dám đánh bại ta về tư tưởng, kiến thức, trí tuệ...lần sở chứng... cho dầu là các bậc minh sư, giáo chủ...cho dầu là vua quan, chư thiên, Phạm thiên...huống hồ Ta bà Ni này. Trên trời dưới đất, duy nhất chỉ có Đức Tôn Sư của ta là bậc thầy ưu việt và tối thắng. nhưng thật rỗng không và vô vị là những cuộc tranh luận, khẩu tranh, được danh và mất danh này chỉ tự ta biết là ta thắng hay bại mà thôi.

Tôn giả dướn chân bước đi, nhưng Ngài phải dừng lại. Nàng Bhadda đã để ý đến vị Sa Môn trẻ tuổi từ khi Ngài xuất hiện. Nàng nghĩ: Chẳng có ai mang vẻ đẹp khác phàm và thanh thoát đến thế! Chàng Sa Môn trẻ tuổi này đã làm cho ta bị nhiếp phục bởi dung mạo, dáng đi, cử chỉ. Lại càng bị nhiếp phục hơn bởi thái độ và ngôn ngữ. Vậy thì người

này, đấng này phải có một trí tuệ phi thường?

— Đứng lại, ông Sa Môn! Nàng nói-Nếu ông không tự ý nhổ nhánh diêm phù đề luận chiến thì tự ta thách thức một cuộc luận chiến vậy.

— Để làm gì hỡi Ta Bà Ni Sư?

Bhadda cất giọng như tiếng vua loài chim giữa núi cao:

— Này chàng Sa Môn đáng kính trọng, ta khao khát tri thức và hiểu biết, lại càng khao khát hơn là những tri thức và hiểu biết dẫn đến tịch lặng và chân phúc. Nhưng đã mòn trán, ta bà khắp thế gian, chưa ai cho ta một câu trả lời đúng đắn, hoàn hảo, chỉ là những tri thức phù phiếm rỗng không dẫn đến ngu độn và hạ liệt. Ở nơi tôn giả, ta thấy toát ra cái gì khác thế, biết đâu đó là hào quang trí tuệ thượng đẳng? Ta cần biết, vậy hãy luận tranh cùng ta,

Tôn giả Xá Lợi Phất tự nghĩ: Nghe nói rằng tri thức cùng lý luận của nàng như lưỡi dao sắc nhọn đi đến xứ này xứ khác như chỗ không người. Đức Thế Tôn đã giáng thế, khi mặt trời vừa lên, không còn ai mà cầm đèn đi giữa ban ngày. Vậy hãy nhiếp phục nàng. Đặt nàng vào chánh đạo. Đặt nàng vào quy giới. Đây cũng là lợi ích cho nàng, tăng trưởng đức tin cho tứ chúng và thắp lên ngọn đuốc trí tuệ của giáo pháp thù thắng vô địch.

Thế là tôn giả Xá Lợi Phất cho nhổ nhánh diêm phù đề, bá cáo một cuộc tranh luận sẽ khởi vào buổi chiều.

Nàng Bhadda nghĩ rằng cuộc luận chiến sẽ không mang lại kết quả nếu như không có sự tham dự đông đủ của Sa Môn, Bà La Môn, các tầng lớp gia chủ, trưởng giả cùng quần chúng hâm mộ. Vả chẳng đại danh đệ tử trưởng của Phật cùng với lời đồn đãi về Ta Bà Ni Sư khổ hạnh đủ để tạo một cơn lốc hiếu kỳ rầm rộ.

Với đại y ngang vai, tôn giả Xá Lợi Phất xuất hiện giữa đám đông như ngôi sao rực rỡ, vàng chói, khuôn mặt bình an, tự tin đến độ làm cho nàng Bhadda phải rung động.

Lần đầu tiên nàng cảm thấy sợ hãi trước một đối thủ trẻ tuổi. Tuy thế nàng đã trấn tĩnh kịp thời, lấy lại bản lĩnh để đi vào cuộc tranh luận có một không hai này.

— Thưa tôn giả, nàng nói — Trước tiên tôi xin được hỏi cuộc tranh luận này lập ngôn ở đâu? Lập ý ở đâu? Lập nghĩa ở đâu? Xin Ngài cho biết?

Chỉ một câu hỏi mở đầu, đám đông quần chúng đã nín thở, hồi hợp. Chỉ một câu hỏi người ta đã tiên liệu cuộc đụng độ sẽ hào hứng cho tri thức và luận lý dường bao. Chàng Sa Môn kia quá trẻ tuổi, quá non nớt, sợ rằng chỉ một câu này thôi chàng sẽ xin rút lui, đầu hàng vô điều kiện.

Nhưng kìa. Khuôn mặt vị Sa Môn vẫn bình an tự tại và dường như trên môi có thoáng nụ cười.

— Này Ni Sư khổ hạnh -Tôn giả Xá Lợi Phất chậm rãi đáp— Bần đạo xin được trả lời.

— Ngôn lập tại ý, ý lập tại nghĩa, nghĩa lập tại ngôn. Nó tương quan, lập, duyên khởi lập. Cái này sanh thì cái kia sanh, cái này diệt, thì cái kia diệt, thừa bà.

Ồ! Mọi người chột reo lên một tiếng thoải mái, bởi câu hỏi dường như kiêu kỳ, tối tăm, khó hiểu. Câu trả lời không những chính xác mà làm cho câu hỏi trở nên sáng nghĩa hơn. Nàng Bhadda giật thót mình, nàng không thấy một khe hở nào, dầu chỉ bằng sợi tóc để đả phá nó. Tuy thế, sẽ tung ra những câu hỏi hóc búa, không có đường mà đón đỡ, nàng nghĩ:

— Tôn giả đã đáp rất tuyệt vời— nàng nói— Vậy giờ xin được hỏi:

— Tôi đang hân hạnh nói chuyện với ai đây? Đó là câu hỏi thứ hai.

— Câu hỏi này đáng lý bần đạo không trả lời— Ngài Xá Lợi Phất nói— vì nó thuộc lý luận, phù phiếm luận, không đưa đến yếm ly giác ngộ thẳng trí, niết bàn. Nhưng Ta Bà Ni Sư đã hỏi, bần đạo sẽ trả lời cho tuyệt bật mọi tư duy tương tự, làm cho rỗng không mọi tri thức xa rời mục đích thực tế của Sa Môn hạnh. Mọi câu hỏi đi sau cũng thế. Nàng Bhadda! Bây giờ bần đạo xin được vào câu

trả lời. Người ta gọi bản đạo là Xá Lợi Phất! Hãy nghe cho kỹ đây! Giáo pháp của đức Thế Tôn soi rọi cái rỗng không của các pháp, dấu tâm hay vật, làm cho vô tự tính mọi thực tại tính, làm cho vô ngã tính mọi hữu tồn đều là Atman, Brahman hay đại ngã. Hãy nghe cho kỹ đây!

Giáo lý ấy không trườn uốn như con lươn, không chẻ sợi tóc làm tư, không sợ kẹt trên ngôn ngữ rằng đây là thường kia là đoạn, giáo lý ấy dành cho người tu chứng, kẻ có trí ngheắt hiểu. Hãy nghe cho kỹ đây! Không những là Xá Lợi Phất, cái tên gọi giả danh nhằm chỉ vào cái thực. Nhưng mọi cái thực ấy, đều là Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức phải được nhìn cho rõ ràng bằng trí tuệ như thực, như chơn là nó không phải ta, không phải là ta, không phải của ta, không phải tự ngã của ta. Nay nàng Bhadda! Câu hỏi của nàng thuộc lý luận rỗng không phù phiếm, câu trả lời của bản đạo đã đặt chúng trên thực tế, chánh đạo, hãy nghe và hãy thọ trì.

— Chưa ai dám tự tin như thế Nàng Bhadda thâm nghĩ. Người này đã có sẵn những cái kết luận ở đâu đó, như từ một kho tàng, bây giờ chỉ việc đưa ra, không cần dựa theo một suy luận nào đó của sở tri. Tuy thế mọi khe hở đều được bịt kín. Y có tu chứng của mình. Vậy thì ta sẽ hỏi ngay nơi cái thực ấy.

— Nay ông Sa Môn! Câu trả lời của ông chẳng phải xa lạ gì. Ta đã từng nghe những con vẹt cũng đã hét lên như thế, chỉ có điều ông tự tin và vững chãi hơn, do ông có cái

thực ở nơi sự tu chứng của mình. Hãy nghe đây! Bây giờ ta sẽ hỏi ngay chính nơi cái thực ấy. Hy vọng rằng ông không trườn uốn như kiêu là không phải ta, không phải của ta. Hy vọng rằng ông trả lời khác, giản dị và uyên áo hơn. Hãy nghe đây! Đây là câu hỏi thứ ba. Cái thực ấy còn bị định luật nhân quả chi phối hay không, còn bị định luật nhân quả chi phối? Hãy trả lời ngay đi. Hãy trả lời mà đừng hủy hoại ngôn ngữ, như dao chém nước.

— Này nàng Bhadda!— Tôn giả Xá lợi Phất vẫn kiên định như phong thái của con mãnh sư— chẳng cần phải lớn lối như thế. Hãy nghe đây, nếu cái thực ấy mà còn định luật nhân quả chi phối thì cái thực ấy chỉ là khổ đau, nhiệt não, tử sanh. Nếu cái thực ấy không còn bị định luật nhân quả chi phối thì đồng nghĩa với hư vô, cái không thực hữu, cái vô tự tính, cái ngoang không niết bàn.

Này nàng Bhadda, hãy nghe đây! Đây là cái dao chém nước như nàng muốn. Cái thực ấy là cái sáng suốt, mặt trời đại huệ. Cái thấy từ tâm, trí, tư tưởng trí mà có, từ tuệ, tuệ minh, cái tuệ minh ấy nó có trong tâm của bậc giác ngộ, bậc A La Hán, kẻ đã đoạn tận lậu, hoặc giải thoát khổ đau và phiền não ; này nàng Bhadda cứ như thế mà thọ trì!

— Chưa thể thọ trì được— Ta Bà Ni chợt hét lên như con thú bị tử thương— Ta chưa chấp nhận điều ấy, hỏi ông Sa Môn đại ngôn kia. Hãy nghe đây! Đây không phải là câu hỏi thứ tư mà đây chỉ là phản vấn. Ông nói rằng có một cái tuệ minh, xin lỗi tôi có lầm chăng,

một cái tuệ minh? Vầy thì giáo lý vô ngã, vô tự tính của Đức Tôn Sư của ông sẽ không còn chỗ đứng, bất khả lập, bất khả thuyết, và nó đã mâu thuẫn tự tiền căn? Vậy phải trả lời làm sao cho kẻ học nữ Ta Bà khổ hạnh này: một giáo thuyết thường kiến vậy kia?

— Hãy bình tĩnh! Hãy bình tĩnh! Này nàng Bhadda đừng tự buộc vào mình những thẳng thức! Đừng tự bịt mắt trước ngọn đèn sáng suốt tự tâm. Hãy nghe đây! Cho bản đạo hỏi một câu, với một câu thôi nàng sẽ tự giải quyết cho chính mình. Câu hỏi như thế này: Cánh của ngọn đèn trước mắt nó thường hay nó đoạn.

— Chẳng phải thường— Nàng nghĩ— Thường sao được khi nó sinh diệt từng giây từng khắc! Chẳng phải đoạn, đoạn sao được khi nó đang hiện hữu!

Thấy nàng Bhadda im lặng, tôn giả Xá Lợi Phất tung câu hỏi thứ hai:

— Này nàng Bhadda! đây là câu hỏi thứ hai nhằm gợi ý cho nàng để nàng bước ra khỏi cái lẩn quẩn, loanh quanh của các luận lý Thường, đoạn, có, không. Đây là câu hỏi: Thuở nàng 5 tuổi, nàng thấy một bông hoa. Thuở 30 tuổi nàng thấy một bông hoa. Nàng có thay đổi cái hoa dẫu có khác, quan niệm đẹp xấu dẫu có khác, nhưng cái thấy của nàng có thay đổi không?

— Không thể thay đổi, thưa tôn giả.

— Nó chẳng phải là thường không?

— Bất khả thuyết — Nàng Bhadda buộc miệng trả lời như vậy rồi tự nghĩ: Ta đã tự trói mình, vậy thì hãy vùng vẫy khi còn vùng vẫy được. Gã Sa Môn này đã bủa vây ta bằng một chiếc lưới quá kiên cố và quá chặt chẽ. Nhưng để gì ta chịu hạ phong.

— Khá lắm, này ông Sa Môn hãy nghe đây! Ta sẽ chịu dừng với ông chung một vùng đất. Mặt đối mặt để trở tài sở tri Ta tạm thời chấp nhận cái thuyết tuệ minh ấy, nhưng ta muốn hiểu cái sở tri về bậc A La Hán ở nhiều phương diện khác nhau. Vị ấy làm thế nào bước ra khỏi giòng bộc lưu sanh tử.

— Bước tới là lăn trôi. Dừng lại là chìm đắm. Bậc A La Hán không bước tới, không dừng lại, vị ấy ra khỏi giòng bộc lưu sanh tử! Này nàng Bhadda cái đáp số ấy thậm thâm vi diệu, vi tế, vượt ngữ ngôn, vượt suy luận, dành cho kẻ trí, kẻ thâm đại pháp, dành cho kẻ tu chứng. Có lên đường ai ăn mới biết no, chứ không phải để cho nàg-kẻ ngoại gio, kẻ đứng ngoài cuộc, kẻ với tri thức thuần túy-muốn dùng cái hiểu biết nông cạn, cái tự ngã kiêu căng và đa dục của mình, để nắm bắt cái siêu việt không thời gian, cái bất tử, cái chân phúc, cái niết bàn vô dục và tịch tịnh. Này nàng Bhadda!

Này nàng Bhadda! Nàng có kham nhẫn tịch lặng để lắng nghe những lời như vậy không?

Ta Bà Ni Sư tức giận đến tím mặt, run lẩy bẩy, những lời những chữ kia như lưới kiếm

tàn bạo đục khoét vào tim cật nòng. Tuy thế, với trấn tĩnh phi thường, nòng mím cười:

— Chớ có nường tay, thừa tôn giả— Nòng nói— Tạm thời ta chấp thuận rằng điều đó là có thực, nhưng điều đó thuộc vùng đất khác, tư duy khác, quan niệm khác, ta không biết lấy gì kiểm chứng. Bây giờ tôn giả có dám bước qua vùng đất của tôi, thuộc giáo lý khác, để đi cho cùng tận chân trời sở tri?

— Dám lắm— Ngài Xá Lợi Phất bình tĩnh trả lời— Là đệ tử của Đức Tôn Sư vô năng thắng, ta sẵn sàng luận tranh, không khoan nhượng bất cứ một giáo pháp nào trong thiên hạ. im lặng thì im lặng như chánh pháp, nói năng thì nói năng như chánh pháp. Đây là chân ngôn của các đệ tử Đức Tôn Sư.

Thế là nòng Bhadda bắt đầu hỏi, Ngài Xá Lợi Phất tuần tự trả lời. Đầu tiên nòng mang ra ba tập Phệ Đà, đặt những câu hỏi thuộc lãnh vực tri thức thuần túy. Từ chương kinh viện, truyền thống, ngay cả danh nghĩa lễ nghi, giữ nguyên chú giải ngữ pháp, văn phạm, lịch sử. Người hỏi đã chứng tỏ một tri thức quăng bác thâm sâu. Người trả lời lại càng chứng tỏ thông hội vấn đề một cách minh bạch. Những điều thuận thế luận, đại nhân tướng, chiêm tinh, thiên văn, địa lý, bùa chú. Ngài Xá Lợi Phất lại càng chứng tỏ cho nòng Bhadda Thấy rõ sự nghèo nàn, hời hợt nông cạn, thô thiển của mình.

Ngài không những hiểu qua danh lý mà còn là nhà bác học về chúng đến cội nguồn. Hơn

nữa điều quan trọng và đáng nói hơn, Ngài đã quăng chúng mà đi như quăng một mớ giẻ rách...Từng vấn đề, từng vấn đề...từng lúc, từng tế nhị, khó nắm bắt và khó lãnh hội. Nó đi từ gần đến xa, xa đến vô tận. Từ vô tận nó trở về và nhỏ lại như vi trần như mảnh lau vi trần, hư không, tư tưởng tâm niệm, sát na...

Thính chúng bàng hoàng, ngơ ngẩn nàng Bhadda bàng hoàng ngẩn ngơ. Nàng không biết hỏi gì nữa. Nàng không còn nhìn thấy một đốm lửa nào nữa khi mặt trời kia đã chói lọi. Nàng đã hoàn toàn bị nhiếp phục.

Tôn giả Xá Lợi Phất với thiên nhãn, Tha tâm thông, thấy rõ tâm địa nàng, đưa ra một câu hỏi kết thúc. Một câu hỏi vút bỏ sở tri để dẫn nàng về với giáo lý thiết thực hiện tại.

— Bây giờ tới phiên ta hỏi, này nàng Ta Bà Ni Sư khổ hạnh: Thế nào gọi là Một?

Thời gian lặng lẽ trôi qua khi câu hỏi được đặt xuống. Quần chúng nín hơi, nghệt thở. Vùng trán nàng Bhadda từng hạt mồ hôi to bằng hạt bắp không ngớt tuôn ra. Mái tóc lún phún đã bắt đầu điểm bạc. Một triệu kiếp tư duy cũng không trả lời được câu hỏi tầm thường, giản dị kia. Chỉ với một câu hỏi mà nàng Bhadda của chúng ta đã già đi ngàn năm.

— Này nàng Bhadda! Nàng hỏi ta một câu, mười câu, trăm câu, ta đã trả lời nàng đầy đủ cả chặng đầu, chặng giữa, chặng cuối, thế mà ta chỉ hỏi một câu, nàng cũng không trả lời ta Một là gì? Một là thế nào? Mà nàng cũng không hiểu, không biết. Thế mà nàng

lại đòi biết cho kỳ được cổ kim thiên hạ sự, đòi hiểu cho hết chuyện trên trời dưới đất. Kinh như núi, chữ như rừng...thế đấy! Là trí tuệ của người đi cắm nhánh diêm phù đề khắp cả thiên hạ.

Như thân cây bị chặt đứt, nàng Bhadda chợt phủ phục xuống bên chân bậc trí tuệ bậc nhất.

— Kính lạy tôn giả con chịu thôi, không một câu hỏi nào mà con dám trả lời nữa. Với một tự ngã kênh kiệu vô tư, con đã đi đánh trống khắp cửa mọi nhà, để bây giờ biết rằng đất trời vô lượng. Tôn giả đã kham nhẫn, từ bi soi sáng cho con, chỉ đường cho con, đem đèn vào trong bóng tối để ai có mắt có thể nhìn thấy sắc. Cũng vậy, xin Ngài xá tội cống cao ngả mạn của con, cho con trọn đời quy ngưỡng.

Nàng Bhadda phủ phục năm vóc sát đất. Quần chúng reo hò. Chư thiên hoan hỷ. Ngài Xá Lợi Phất chợt đứng cao 10 tầm thốt nốt, thò tay đưng mặt trời, mặt trăng, cất giọng phạm âm với tâm tuyệt hảo:

— Này hỡi Bhadda! mừng thay cho nàng vứt bỏ được sở tri và tự ngã, mừng thay cho nàng thức tỉnh sau đêm trường mộng, hé mở con mắt pháp để thấy rõ giáo lý vô dục thực tiễn, thậm thâm, có khả năng làm yên lặng khổ đau, phiền não. Hãy hướng đến Đức Tôn Sư của ta cùng tăng chúng thánh hạnh. Bậc cao cả đang ở tại tịnh xá Kỳ Hoàn. Nàng hãy đến nghe pháp rồi quy y với Ngài.

Sau đó nàng Bhadda đến kỳ viên đánh lễ Đức Phật rồi ngồi nép một bên phải lẻ. Thấy căn cơ nàng đã thuần thục, Đức Thế Tôn chỉ nói vắn tắt một kệ:

Dầu nói ngàn câu kệ,

Nhưng không chút lợi ích

Tốt hơn nói một câu

Nghe xong được tịnh lạc.

Và tức khắc, ngay sát na ấy, nàng Bhadda đã chứng quả A La Hán với pháp Tín Thọ, nghĩa là tín thọ.

Đức Thế Tôn tự thân trao đại giới cho nàng. Nàng Bhadda được biết là vị tỳ kheo A La Hán im lặng, thiền duyệt và đi ta bà cả khắp quốc Độ.

Lý Giải:

Câu 1.

Hỏi: Cuộc tranh luận này lập Ngôn ở đâu? Lập Ý ở đâu? Lập Nghĩa ở đâu?

Đáp: Ngôn lập tại Ý, Ý lập tại Nghĩa, Nghĩa lập tại Ngôn. Nó tương quan lập, duyên khởi lập. Cái này sanh thì cái kia sanh, cái này diệt thì cái kia diệt.

* Câu này nói lên lý Duyên Khởi, thực tại do nhân duyên kiến lập.

Câu 2.

H: Tôi đang hân hạnh nói chuyện với ai đây?

Đ: Người ta gọi bần đạo là Xá Lợi Phất. Hãy nghe cho kỹ đây! Giáo pháp của đức Thế Tôn Sư rọi cái rỗng không của các pháp, dẫu Tâm hay Vật, làm cho vô tự tính mọi thực tại tính, làm cho vô ngã tính mọi hữu tồn, dẫu là Atman, Brahman hay Đại Ngã. Hãy nghe đây!

Giáo lý ấy không trườn uốn như con lươn, không chẻ sợi tóc ra làm tư, không kẹt trên ngôn từ rằng đây là thường rằng kia là đoạn, giáo lý ấy dành cho người tu chứng, kẻ có trí nghe ắt hiểu. Hãy nghe cho kỹ đây! Không những là Xá Lợi Phất, cái tên gọi giả danh nhằm chỉ vào cái thực, nhưng mọi cái thực ấy, dẫu là sắc thọ tướng hành thức phải được nhìn cho rõ ràng bằng trí tuệ như thực, như chơn, là nó không phải là ta, không phải của ta, không phải tự ngã của ta. Này nàng Bhadda! Câu hỏi của nàng thuộc lý luận rỗng không phù phiếm, câu trả lời của bần đạo đã đặt chúng trên thực tế, chánh đạo, hãy nghe và thọ trì.

**— Câu hỏi về Ngã này được Ngà Xá Lợi Phất giải nghĩa rất rõ ràng. Xá Lợi Phất là một thực tại giả lập, ngay trong nó có cái thực. Thực tướng của thân ngũ uẩn là không. Sắc không khác không....Thế không của thân ngũ uẩn là thực tướng của nó.

Câu 3.

H: Này ông Sa Môn! Câu trả lời của ông chẳng phải xa lạ gì. Ta đã từng nghe những con vẹt cũng đã hét lên như thế, chỉ có điều

ông tự tin và vững chãi hơn, do ông có cái thực ở nơi sự tu chứng của mình. Hãy nghe đây! Bây giờ ta sẽ hỏi ngay chính nơi cái thực ấy. Hy vọng rằng ông không trườn uốn như kiêu là không phải ta không phải của ta! Hy vọng rằng ông trả lời khác, giản dị và uyên áo hơn. Hãy nghe đây! Cái thực ấy còn định luật nhân quả chi phối hay không? Còn định luật chi phối? Hãy trả lời ngay đi. Hãy trả lời đừng hủy hoại ngôn ngữ, như dao chém nước.

Đ: Này nàng Bhadda! Nếu cái thực ấy mà còn định luật nhân quả chi phối thì cái thực ấy chỉ là khổ đau, nhiệt não, tử sanh. Nếu cái thực ấy không còn định luật nhân quả chi phối thì đồng nghĩa với hư vô, cái không thực hữu, cái vô tự tính, cái ngoang không niết bàn.

Này nàng Bhadda, hãy nghe đây! Đây là cái dao chém nước như nàng muốn. Cái thực ấy là cái sáng suốt, mặt trời đại huệ. Cái thấy từ Tâm, Trí, tư tưởng Trí mà có, từ tuệ, tuệ minh ấy nó có trong tâm của bậc giác ngộ, bậc A La Hán, kẻ đã đoạn tận lậu, hoặc giải thoát khổ đau và phiền não, này nàng Bhadda cứ thế mà thọ trì!

***– Câu này Xá Lợi Phất giải minh hai loại thực tại. Thực tại tương đối là thực tại giả lập hay tùy thuộc như khổ đau, nhiệt não, sanh tử v.v...đều phải bị định luật nhân quả chi phối. Còn thực tại tuyệt đối, không sanh không diệt, tự nó đầy đủ, không có gì áp đặt lên nó như hư không, vô tự tính v.v..., nên nó không bị định luật nhân quả chi phối. Thực

tại tuyệt đối cũng là thiết tánh giác (tuệ minh). Cho nên, đối với các bậc giác ngộ, bậc A La Hán, hoặc những kẻ đã giải thoát khổ đau và phiền não, hoặc kẻ có trí, thì trong tâm họ có cái sáng suốt, cái tuệ minh, cái thực tại tuyệt đối, mà cái thực tại tuyệt đối này không bị định luật nhân quả chi phối.

Câu phản vấn.

— Ta Bà Ni chợt thét lên như con thú bị tử thương: chưa thể thọ trì được! Ta chưa chấp nhận điều ấy, ông Sa Môn đại ngôn kia. Hãy nghe đây! Đây không phải là câu hỏi thứ tư mà đây chỉ là phản vấn. Ông nói rằng có cái tuệ minh, xin lỗi tôi có lầm chăng, một cái tuệ minh? Vậy thì giáo lý vô ngã, vô tự tính của đức Thế Tôn Sư của ông sẽ không còn chỗ đứng, bất khả lập, bất khả thuyết và nó đã mâu thuẫn từ tiền căn? Vậy phải trả lời làm sao cho kẻ học nữ Ta Bà khổ hạnh này: một giáo lý thường kiến vậy kia?

— Hãy bình tĩnh! Hãy bình tĩnh! Này nàng Bhadda đừng tự buộc mình vào những thẳng thúc! Đừng bị bịt mắt trước ngọn đèn sáng suốt tự tâm. Hãy nghe đây! Cho bản đạo hỏi một câu, với một câu thôi nàng sẽ tự giải quyết cho chính mình. Câu hỏi như thế này: Cánh của ngọn đèn trước mắt nó thường hay đoạn?

— Chẳng phải thường— Nàng nghĩ— Thường sao được khi nó sinh diệt từng giây từng khắc! Chẳng phải đoạn, đoạn sao được khi nó đang hiện hữu!

Thấy nàng Bhadda im lặng, tôn giả Xá Lợi Phất tung câu hỏi thứ hai:

— Nay nàng Bhadda! Thuở nàng 5 tuổi, nàng thấy một bông hoa. Thuở nàng 30 tuổi nàng thấy một bông hoa. Nàng có thay đổi dầu cái hoa có khác, quan niệm đẹp xấu có khác, nhưng cái thấy của nàng có thay đổi không?

— Không thể thay đổi, thưa tôn giả.

— Nó chẳng phải thường không?

***— Câu này tả tánh thấy và cái bị thấy. Tánh thấy thường hằng bất biến, đó là năng tri. Cái bị thấy hay đối tượng là những thực tại giả lập, hay thay đổi, vô thường tức là cái sở tri.

Câu 4.

H: Ta muốn hiểu cái sở tri về bậc A La Hán ở nhiều phương diện khác nhau. Vị ấy làm thế nào bước ra khỏi giòng bộc lưu sanh tử đang xiết chặt?

Đ: Bước tới là lặn trôi. Dừng lại là chìm đắm. Bậc A La Hán không bước tới, không dừng lại, vị ấy ra khỏi giòng bộc lưu sanh tử! Nay nàng Bhadda, cái đáp số ấy thậm thâm vi diệu, vi tế, vượt ngữ ngôn vượt suy luận, dành cho kẻ trí, kẻ thâm đại pháp, dành cho kẻ tu chứng. Có lên đường ai ăn mới biết no, chứ không để cho nàng — kẻ ngoại giáo, kẻ đứng ngoài cuộc, kẻ với tri thức thuần túy — muốn dùng cái hiểu biết nông cạn, cái tự ngã kiêu căng và đa dục của mình, để nắm bắt cái siêu việt

không thời gian, cái bất tử, cái chân phúc, cái niết bàn vô dục và tịch tịnh. Này nàng Bhadda! Nàng có đủ kham nhẫn tịch lặng để lắng nghe những lời như vậy không?...

****-Câu thứ tư này diễn tả rất thâm diệu về thiết tánh giác trong hai giai đoạn, hàng phục vọng tâm và an trụ tâm.

Hỏi: Làm thế nào ra khỏi giòng bực lưu sanh tử đang xiết chảy?

Trả lời: Bước tới là lặn trôi. Dừng lại là chìm đắm ; cho nên, không bước tới, không dừng lại ra khỏi giòng bực lưu sanh tử đang chảy xiết.

*-Bước tới: tiến về phía trước mặt: tương lai, khoảng không gian phía trước.

Bước tới là lặn trôi theo thời gian huyễn hóa, hay lặn trôi theo trần cảnh giả lập. Bước tới là lặn trôi theo sự vật huyễn hóa, nhân duyên chẳng chứt, sanh tử luân hồi khổ đau phiền não. Phủ định tương lai (bước tới) và phủ định quá khứ (dừng lại) là Trung Đạo, là vượt khỏi Thời Không.

Không bước tới là giai đoạn đầu của nhận thức đúng đối tượng giả lập và không chạy theo những ảo tưởng tức là giải thoát được khổ đau và phiền não (phủ định những sự vật giả lập).

Không bước tới là tri thức đúng được thực tại giả lập, đó là sự hiểu biết suông. Trong giai đoạn này chỉ thấy mọi sự giả vọng là không

thật mà tránh nó đi, thì trạng thái tâm lúc bấy giờ thanh thản, không còn bận bịu, dính dáng gì đến phiền não khổ đau. Tuy nhiên, tri cũng chưa đủ mà cần phải hành. Trước tiên, khai mở đường đi đến thế giới chơn thật, thấy được con đường rồi tức là giai đoạn khai thị của tri thức. Đến giai đoạn hành, thì phải ngộ nhập như phải đi thì mới đến, ai ăn mới no. Tri thức đúng thực tại giả lập và phải thể nhập thực tướng của thực tại giả lập đó, là hai giai đoạn giác ngộ niết bàn tuyệt đối. Đó là trực nhận ngay thể không của sự vật. Sắc không khác không, Đưa tất cả thực tại giả lập vào thực tại tuyệt đối mà không còn thấy thực tại giả lập đó nữa.

* Dừng lại: Chận giòng thời gian phía sau lưng, là quá khứ. Dừng lại là trụ vào cái thực tại giả lập (quá khứ) mà chìm đắm trong vọng tưởng triền miên, trong sanh tử luân hồi của giòng sống đang xiết chảy theo thời gian không ngừng.

Không dừng lại là không trụ vào quá khứ cũng như không trụ vào tất cả các chỗ, vào các thực tại giả lập mà phải xa lìa bốn tướng (Ngã tướng, Nhơn tướng, Chúng sanh tướng, Thọ giả tướng).

Không bước tới và không dừng lại là vượt ra khỏi giòng bộc lưu sanh tử.

Tương lai hay quá khứ không thể nắm bắt, bất khả đắc. Cho nên không nghĩ đến tương lai mà lặn trôi theo ảo giác, mà cũng không hồi tưởng quá khứ hay trụ vào vọng tưởng

hoặc là thực tại giả lập mà phải xa lìa bốn tướng. Vô thời không là thể trạng của một sát na hiện tiền, một khoảnh khắc hiện tại, thấp sáng được cái hiện hữu ấy cũng là khai mở con đường đi đến chân nguyên. Do đó, khi chúng ta không bước tới là dứt bật nhân duyên sanh diệt, và không dừng lại là không trụ vào cái giả lập, thì ngay đó vượt qua thời không rồi. Ngay lúc nắm bắt được cái vô thời không là giác ngộ niết bàn tuyệt đối, cũng là lúc ra khỏi giòng bực lưu sanh tử đang chảy xiết. Thực vậy, người có đi ắt có đến, người có ăn ắt có no, chớ tri thức thuần túy chỉ là hí luận mà thôi.

Tôn giả Xá Lợi Phất với thiên nhân, Tha tâm thông, thấy rõ tâm địa nàng, đưa ra một câu hỏi kết thúc. Một câu hỏi vút bỏ sở tri để dẫn nàng về với giáo lý thiết thực hiện tại.

— Bây giờ tới phiên ta hỏi, này nàng Ta Bà Ni Sư khổ hạnh: Thế nào gọi là Một?

Thời gian lặng lẽ trôi qua khi câu hỏi được đặt xuống. Quần chúng nín hơi, nghệt thở. Vùng trán nàng Bhadda từng hạt mồ hôi to bằng hạt bắp không ngớt tuôn ra. Mái tóc lún phún đã bắt đầu điểm bạc. Một triệu kiếp tư duy cũng không trả lời được câu hỏi tầm thường, giản dị kia. Chỉ với một câu hỏi mà nàng Bhadda của chúng ta đã già đi ngàn năm.

— Này nàng Bhadda! Nàng hỏi ta một câu, mười câu, trăm câu, ta đã trả lời nàng đầy đủ cả chặng đầu, chặng giữa, chặng cuối, thế mà ta chỉ hỏi một câu, nàng cũng không trả

lời ta Một là gì? Một là thế nào? Mà nàng cũng không hiểu, không biết. Thế mà nàng lại đòi biết cho kỳ được cổ kim thiên hạ sự, đòi hiểu cho hết chuyện trên trời dưới đất. Kinh như núi, chữ như rừng...thế đấy! Là trí tuệ của người đi cắm nhánh diêm phù đề khắp cả thiên hạ.

Như thân cây bị chặt đứt, nàng Bhadda chột phủ phục xuống bên chân bậc trí tuệ bậc nhất.

— Kính lạy tôn giả con chịu thôi, không một câu hỏi nào mà con dám trả lời nữa. Với một tự ngã kênh kiệu vô tư, con đã đi đánh trống khắp cửa mọi nhà, để bây giờ biết rằng đất trời vô lượng. Tôn giả đã kham nhẫn, từ bi soi sáng cho con, chỉ đường cho con, đem đèn vào trong bóng tối để ai có mắt có thể nhìn thấy sắc. Cũng vậy, xin Ngài xá tội cống cao ngả mạn của con, cho con trọn đời quy ngưỡng.

***** Xá Lợi Phất muốn nàng Bhadda vượt bỏ Sở Tri, dòng Tri Thức Vụn Vặt để trở về Tri Thức Nguyên Thủy hay Giác Trí Tuệ, hay Nhất Nguyên Tính Tuyệt Đối, tức là Chân Lý Tối Hậu.

Tìm hiểu Phật Giáo Theravada

HOANG PHONG

(Bài 3)

Trong hai bài trước chúng ta đã có dịp tìm hiểu về nguồn gốc, sự hình thành cũng như một vài nét chính yếu trong giáo lý của gia đình Phật Giáo Theravada. Bây giờ thì chúng ta sẽ lần lượt tìm hiểu xem gia đình ấy sinh sống ra sao, "sinh con đẻ cháu" và định cư ở những vùng đất nào, đã từng trải qua những gian nan gì và tình trạng hiện tại ra sao?

- 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

Lịch sử phát triển của Phật Giáo Theravada

Vài nét đại cương

Sau gần ba thế kỷ phát triển và ngay sau lần kết tập thứ ba ở Hoa Thị Thành (Pataliputra) được tổ chức vào khoảng năm 250 trước Tây Lịch, thì Đạo Pháp đã được hoàng đế A-dục khuyến khích truyền bá ra khỏi biên giới thung lũng sông Hằng. Đặc biệt

nhất là vị hoàng đế này đã giao cho con trai mình là nhà sư Ma-hi-đà (Malinda) hướng dẫn một phái bộ truyền giáo đến Tích Lan, một hòn đảo thật xinh đẹp ở vùng biển phía nam đế quốc của ông. Quyết định trên đây của hoàng đế A-dục đã mang lại một hưng thịnh đầu tiên của Phật Giáo kéo dài hơn mười thế kỷ. Ba trung tâm phồn thịnh nhất của Phật Giáo được thành lập là: xứ Ma-kiệt-đà trong thung lũng sông Hằng, xứ Kiền-đà-la (Gandhara) thuộc A-phú-hãn và Pakistan ngày nay và hòn đảo Tích Lan.

Về phía bắc, theo con đường tơ lụa thì Phật Giáo từ trung tâm Kiền-đà-la được đưa vào các nơi khác ở Trung Đông, sau đó là Mông Cổ, Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Về mạn nam, từ xứ Ma-kiệt-đà thì Phật Giáo mượn con đường biển từ vịnh Bengale để du nhập vào Miến Điện, Thái Lan, Lào, Phù Nam (miền nam Việt Nam ngày nay), Chăm-pa (Chiêm Thành / miền trung Việt Nam ngày nay), Chân Lạp (Campuchia ngày nay), Ấn-đôn-ê-xi-a... Sự lan rộng đó đã tạo ra một thời kỳ phát triển cao độ và vàng son nhất của Phật Giáo, kéo dài từ thế kỷ thứ II trước Tây Lịch đến hết thế kỷ thứ X sau Tây Lịch. Tất cả các học phái và tông phái lớn đều được hình thành trong thời kỳ này. Sau đó thì Phật Giáo bắt đầu suy yếu dần cho đến ngày nay.

Riêng gia đình Phật Giáo trên đảo Tích Lan thì vẫn "kín cửa then cài" và âm thầm phát triển một cách khá biệt lập. Bắt đầu từ thế kỷ XI gia đình này mới có người đi xa mang theo truyền thống tu tập và giáo lý cổ xưa mà mình đã bảo toàn được đến các nơi

khác như Miến Điện, Thái Lan, Lào, Campuchia... Ngày nay ngoài các quốc gia trên đây là những nơi mà gia đình Phật Giáo Theravada đã định cư và phát triển một cách vững bền thì cũng có một vài vùng mà gia đình này đã để lại dấu chân của mình, chẳng hạn như tín ngưỡng Ấn Giáo tại hòn đảo Ba-li bé tí ở tận miền cực đông của Indônêxia cũng cho thấy pha trộn một vài nét của Phật Giáo Theravada. Miền nam Trung Quốc gần biên giới Miến Điện và một vài nơi khác thuộc các nước Hồi Giáo cũng có một vài sắc tộc theo Phật Giáo Theravada. Trong khuôn khổ của viết bài này, chúng ta sẽ chỉ nói đến các quốc gia theo Phật Giáo Theravada từ lâu đời là Tích Lan, Miến Điện, Lào, Campuchia, và chỉ lướt qua thật ngắn gọn về Phật Giáo Theravada tại các nước Hồi Giáo Á Châu mà thôi. Sau cùng chúng ta sẽ đề cập đến một vùng đất mới đầy hứa hẹn cho gia đình Phật Giáo Theravada là thế giới Tây Phương. Sự phát triển của Phật Giáo Theravada tại Việt Nam là một chủ đề thật rộng lớn và phức tạp nên cũng xin dành riêng cho các nhà nghiên cứu trong nước có nhiều tư liệu và khả năng hơn tác giả, và do đó trong khuôn khổ của bài viết này chúng ta sẽ không đề cập đến.

Phật Giáo Theravada Tích Lan

Vào khoảng năm 250 trước Tây Lịch vua Tích Lan là Devanampiya-tissa trong một cuộc săn bắn đã tình cờ gặp được nhà sư Ma-hi-đà con vua A-dục từ thung lũng sông Hằng đến đây hoằng Pháp. Ma-hi-đà thuyết phục được vua Devanampiya theo Phật Giáo và khoảng mười năm sau đó tức là vào khoảng

năm 240 trước Tây Lịch, đã xây dựng được một ngôi chùa lớn là Đại Tự Viện (Mahāvihāra) tại kinh đô Tích Lan thời bấy giờ là Anurâdhapura. Không lâu sau đó người em gái của Ma-hi-đà là tỳ kheo ni Sanghamitta mang một ít xá lợi của Đức Phật và một chồi cây Bồ-đề nơi Đức Phật đản đạo đến gặp anh mình ở ngôi chùa này. Sự kiện đó không ngờ đã mang lại một tác động vô cùng lớn lao đối với những người Phật Giáo Tích Lan. Xá lợi và chồi Bồ-đề biểu trưng cho sự hiện diện của chính Đức Phật trên hòn đảo này. Phật giáo phát triển rất nhanh sau đó và lan dần xuống các vùng miền nam của đảo. Chùa chiền được dựng lên khắp nơi. Ni sư Sanghamitta quyết định lưu lại Tích Lan và thành lập tăng đoàn tỳ kheo ni.

Sự thành hình của kinh điển bằng tiếng Pa-li và sự chia rẽ trong tăng đoàn

Vào khoảng đầu thế kỷ thứ II trước Tây Lịch người Tamil từ miền nam Ấn xâm lược Tích Lan, giết hại tăng sĩ và gây ra loạn lạc khắp nơi. Năm 109 vua Tích Lan Dutthagâmani đánh bật được người Tamil ra khỏi đảo và tái lập giao hảo với các vương quốc trên lục địa Ấn và đồng thời cho xây dựng bảo tháp đầu tiên trên đảo là Thupârâma. Đến năm 43 trước Tây Lịch người Tamil lại một lần nữa tràn sang Tích Lan và gây ra loạn lạc suốt 15 năm liền. Vị vua thời bấy giờ là Vattagâmani nhờ nhà sư Mahâtissa ở một tỉnh nhỏ giúp sức, đã đánh bật được người Tamil ra khỏi đảo. Để đền ơn Mahâtissa vua Vattagâmani xây cho vị sư này một ngôi chùa thật đồ sộ là Abhayagirivihâra ngay tại kinh đô Anurâdhapura năm 24 trước

Tây Lịch. Các vị lãnh đạo ngôi Đại Tự Viện rất bất bình về sự kiện này bèn trục xuất nhà sư Mahâtissa ra khỏi đại tăng đoàn. Nhà sư Mahâtissa đành phải thành lập một tăng đoàn ly khai là Dhammaruciya. Các biến cố trên đây và tình trạng nơm nớp lo sợ người Tamil có thể tràn lên đảo bất cứ lúc nào đã khiến các vị lãnh đạo ngôi Đại Tự Viện quyết định cho ghi chép kinh điển bằng tiếng Pa-li lên các tờ lá bối (một loại lá dừa nhưng rộng bản). Sự kiện này không ngờ lại là một phương tiện bảo tồn Đạo Pháp vô cùng hữu hiệu và quý giá. Phương pháp bảo toàn giáo huấn của Đức Phật bằng cách học thuộc lòng trước đây tuy mang tính cách thiêng liêng thể nhưng với thời gian cũng khó tránh khỏi một vài thiếu sót và lầm lẫn nào đó. Theo truyền thuyết thì công việc biên tập và ghi chép hai tạng Luật và Kinh đã được một ngàn nhà sư uyên bác thực hiện trong vòng một năm. Thế nhưng trên thực tế việc này đã kéo dài trong nhiều thế kỷ liên tiếp.

Một biến cố bất ngờ khác lại xảy ra vào thế kỷ thứ IV, tăng đoàn ly khai Dhammaruciya ngày càng lớn mạnh và gây ra áp lực với vị vua thời bấy giờ là Mahâsena (trị vì: 334-362). Vị vua này đành ra lệnh san bằng ngôi Đại Tự Viện, thế nhưng tăng đoàn của ngôi chùa này liền xây dựng lại ngôi chùa ngay sau đó. Vua Mahâsena không còn cách nào khác hơn là cho xây dựng một ngôi chùa mới thật to lớn là Jetavanavihâra nhằm hóa giải ảnh hưởng của ngôi Đại Tự Viện. Theo lời của nhà sư Trung Quốc Huyền Trang thuật lại - tức là vào thế kỷ thứ VII - thì tăng đoàn của ngôi chùa Jetavanavihâra có một vài chủ trương gần với Đại Thừa, trong khi đó thì các

vị lãnh đạo ngôi Đại Tự Viện vẫn cố gắng bảo toàn truyền thống cổ xưa. Tóm lại là sự chia rẽ trên đây không nhất thiết là một sự ganh tị nào cả mà lý do sâu xa hơn là có một số vị trong tầng đoàn có xu hướng nghiêng về cách tu tập của Đại Thừa. Cũng xin nhắc lại là trong khoảng thời gian từ thế kỷ thứ III đến thế kỷ thứ VIII thì Phật Giáo Đại Thừa trong vùng thung lũng sông Hằng đã đạt được một cấp bậc phát triển thật cao độ, biểu trưng cho thời kỳ vàng son nhất trong lịch sử của Phật Giáo nói chung.

Sự thành hình của tạng Luận và sự thăng thế của khuynh hướng bảo thủ

Nhận xét trên đây của nhà sư Huyền Trang trước hết cho thấy Đại Thừa Phật Giáo cũng đã được đưa vào đảo Tích Lan, thế nhưng điều đáng suy ngẫm hơn hết là trong thời gian này khi tầng đoàn của Đại Tự Viện ra sức bảo toàn giáo lý Phật Giáo cổ xưa thì trong thung lũng sông Hằng Phật Giáo Đại Thừa đã đạt được một cấp bậc phát triển thật cao độ. Vô Trước sáng lập học phái Duy Thức vào thế kỷ thứ IV, Kim Cương Thừa và Thiền Học được hình thành trong các thế kỷ thứ V và VI. Trong khoảng thời gian từ thế kỷ thứ I đến thứ IV một số lượng kinh sách Đại Thừa khổng lồ đã được trước tác trong thung lũng sông Hằng, và trong suốt nhiều thế kỷ vùng thung lũng sông Hằng vẫn tiếp tục tạo ra thật nhiều ảnh hưởng đối với các quốc gia như Mông Cổ, Trung Quốc, Triều Tiên, Nhật Bản... Đồng thời từ vịnh Bengale Đại Thừa Phật Giáo, Kim Cương Thừa, Ấn Giáo, và cả nền văn minh Ấn Độ nói chung cũng đã được đưa vào các nước Chân Lạp, Phù Nam, Chiêm

Thành, các đảo Sumatra và Java... Cũng xin nhắc lại là nước Phù Nam thuộc vùng châu thổ miền nam Việt Nam ngày nay được thành lập vào các thế kỷ đầu kỷ nguyên thế nhưng sau đó đã bị nước Chân Lạp (Chen-la / Campuchia ngày nay) đánh chiếm và sáp nhập vào lãnh thổ của họ vào thế kỷ thứ VII.

Chúng ta hãy trở lại với ngôi Đại Tự Viện và tăng đoàn khép kín với các vị lãnh đạo bảo thủ của ngôi chùa này. Vào thế kỷ thứ V nhà sư Buddhaghosa (Phật Âm) từ miền bắc Ấn đến đảo Tích Lan nghiên cứu hai tạng Luật và Kinh, đồng thời dịch các văn bản bình giải bằng tiếng Sinhalese lưu giữ ở ngôi Đại Tự Viện này sang tiếng Pāli. Sau đó ông trước tác một tập luận vô cùng quan trọng là *Visuddhimaga* (*Thanh Tịnh Đạo*) nhằm hệ thống hóa và thiết kế toàn bộ phép luyện tập thiền định của Phật Giáo Theravada. Ngoài ra cũng phải kể đến hai vị sư khác là Buddhadatta (Phật Thọ) và Dhammapāla (Hộ Pháp) từ miền nam nước Ấn cũng đã thân hành đến ngôi Đại Tự Viện để nghiên cứu các kinh điển ghi chép trên lá bối và cũng đã góp phần thật tích cực vào việc hình thành tạng Luận tức là tạng thứ ba của Tam Tạng Kinh.

Mặc dù sự cô lập địa lý của hòn đảo Tích Lan là một yếu tố quan trọng góp phần vào việc bảo toàn truyền thống cổ xưa của gia đình Phật Giáo Theravada, thế nhưng không phải vì thế mà có thể ngăn bước tiến của Đại Thừa và Kim Cương Thừa chính thức du nhập vào đảo vào thế kỷ thứ VI. Dầu sao thì hai thừa này cũng không đủ sức lấn át được gia đình Phật Giáo Theravada đã bắt rễ từ lâu đời trên trên đảo Tích Lan, và thật ra một phần

cũng là nhờ vào quyết định của vua Vijayabâhu đệ nhất (1059-1111) đưa Phật Giáo Theravada lên làm quốc giáo. Dầu sao thì từ khi Đại Thừa và Kim Cương Thừa được đưa vào Tích Lan thì sự bất đồng chính kiến giữa ngôi Đại Tự Viện với chủ trương phải giữ gìn truyền thống cổ xưa của Phật Giáo Theravada và ngôi chùa Abhayagirivihâra chủ trương một số đường nét cải tiến của Đại Thừa, ngày càng trở nên lộ liễu hơn. Tình trạng phân tách này chỉ thật sự chấm dứt vào thế kỷ XII nhờ vị vua thời bấy giờ là Parakkamabâhu đệ nhất thừa dịp di chuyển hoàng cung sang kinh đô mới là Polonnaruwa đã lấy quyết định thống nhất toàn thể các tầng đoàn trong nước và đặt dưới sự lãnh đạo của ngôi Đại Tự Viện. Kể từ đó trên toàn hòn đảo Tích Lan chỉ còn lại duy nhất gia đình Phật Giáo Theravada.

Tình trạng độc quyền mang lại sự tê liệt và cản trở của Phật Giáo Theravada

Tình trạng "bá chủ" và "đồng hóa" trên đây đã khiến cho Phật Giáo Theravada trở nên cản trở, tê liệt và suy yếu dần suốt trong nhiều thế kỷ sau đó, và cũng đã đưa đến nhiều hậu quả tai hại. Dựa vào uy thế độc quyền, tầng đoàn tự cho mình phải đảm nhận nhiều trọng trách: nào là thực thi nghi lễ, giảng Pháp, triển khai giáo lý, tham gia vào việc giáo dục cũng như các sinh hoạt xã hội khác. Chủ trương ôm đồm này ngày càng lộ liễu hơn nhất là trong những sinh hoạt nông thôn. Sự chuyển hướng đó của tầng đoàn lại càng trở nên trầm trọng hơn nữa khi chùa chiền bắt đầu làm chủ ruộng đất và tham gia vào việc sản xuất nông phẩm. Nói chung là

tình trạng "nhập thế" trên đây đã khiến cho tầng đoàn biến thành một công cụ phục vụ vương quyền và không còn nhìn thấy trọng trách tối thiểu của mình là phải tuân thủ giới luật, tu tập và bảo toàn Đạo Pháp. Dưới một góc cạnh nào đó các vị lãnh đạo chùa chiền đã biến thành các lãnh chúa phong kiến.

Bắt đầu từ thế kỷ XII tầng đoàn bị phân hóa nặng nề, một số tỳ kheo chỉ biết chăm lo thực thi lễ lạc, một số thì rút lui vào những nơi hoang dã để tu tập thiền định. Mỗi khi người Tamil gây hấn thì một số tỳ kheo tham gia rất hăng say vào việc chiến đấu. Gia đình Phật Giáo Theravada bị phân chia thành hai nhóm tương phản nhau rõ rệt: một nhóm sống tách rời thế tục còn một nhóm thì sống bám vào chùa chiền và tham gia vào các sinh hoạt xã hội cũng như chính trị. Đồng thời thì vương quyền cũng không tránh khỏi tình trạng phân hóa chung đó của xã hội. Đây là tình trạng của hòn đảo Tích Lan vào đầu thế kỷ XVI khi người Bồ Đào Nha xâm chiếm các vùng ven biển để thành lập các hải cảng giao thương và buôn bán.

Tình trạng ngược đãi và sự hồi sinh của Phật Giáo Theravada dưới các chế độ thực dân

Người Bồ Đào Nha đổ bộ lên đảo năm 1505 và hầu như không gặp một sự kháng cự nào, bởi vì lúc đó Tích Lan bị phân chia thành bảy vương quốc và đang lâm vào cảnh nội chiến. Người Bồ Đào Nha vốn rất cuồng tín, nên đã cưỡng bức người dân sinh sống trong các vùng chiếm đóng của họ phải theo Thiên Chúa Giáo. Điều này cũng dễ hiểu bởi vì Âu Châu nói chung và quê hương họ nói riêng

vừa thoát ra khỏi một giai đoạn lịch sử thật cuồng tín là thời kỳ Trung Cổ kéo dài suốt mười thế kỷ - từ thế kỷ thứ V đến XV - sau khi đế quốc La Mã đa thần bị sụp đổ. Các cuộc chiến tranh tôn giáo và tranh giành lãnh thổ xảy ra triền miên giữa các nước ở Âu Châu, đây là chưa nói đến các cuộc viễn chinh chống người Hồi Giáo ở Trung Đông.

Năm 1638 lại đến lượt người Hòa Lan đổ bộ lên đảo Tích Lan đánh người Bồ Đào Nha. Cuộc chiến bất phân thắng bại và hai bên đành phải ký hòa ước vạch ranh giới để cùng sống chung trên đảo. Mãi đến năm 1656 nhờ liên kết với hoàng triều Tích Lan - khi đó đã phải rút lui vào "thánh địa" muôn thuở của người dân trên đảo là vùng đồi núi Kandy để cố thủ - người Hòa Lan mới đánh bật được người Bồ Đào Nha ra khỏi đảo và chiếm đóng thủ đô Colombo. Tuy nhiên đến năm 1660, người Hòa Lan lại trở mặt tấn công Kandy và chiếm trọn hòn đảo Tích Lan. Thế nhưng trên phương diện tôn giáo thì lại xảy ra nhiều cảnh thật trở trêu: người Hòa Lan theo đạo Tin Lành không như người Bồ Đào Nha theo Thiên Chúa Giáo. Không những chỉ truyền bá đạo Tin Lành mà người Hòa Lan lại còn tàn sát những người dân trên đảo trước kia bị người Bồ Đào Nha bắt ép phải theo Thiên Chúa Giáo, hoặc cưỡng bức họ phải cải đạo theo Tin Lành. Điều này có thể khiến một vài độc giả ngạc nhiên đôi chút, thế nhưng nếu tự đặt mình vào địa vị của người Hòa Lan trong bối cảnh lịch sử của đầu thế kỷ XVII nơi quê hương họ, thì cũng có thể sẽ dễ hiểu hơn về cái thái độ hung bạo và cuồng tín đó của họ. Chiến tranh tôn giáo đã tàn phá toàn thể Âu Châu từ đầu thế kỷ XVI đến cuối thế kỷ

XVII. Riêng nước Pháp trong hậu bán thế kỷ XVI đã phải liên tiếp đối đầu với tám cuộc chiến tranh tôn giáo liên tiếp. Nước Hòa Lan thì lâm vào một trận chiến tôn giáo khác không kém phần khốc liệt gọi là "cuộc chiến tám mươi năm" kéo dài từ 1568 đến 1648. Vì thế khi người Hòa Lan Tin Lành đổ bộ lên đảo Tích Lan năm 1638 để đánh người Bồ Đào Nha Thiên Chúa Giáo thì những vết thương gây ra bởi những cuộc chiến tranh tôn giáo trên quê hương họ vẫn còn đang rướm máu trong lòng. Những người dân trên đảo theo Thiên Chúa Giáo vì bị người Bồ Đào Nha cưỡng ép trước đây cũng chỉ là nạn nhân mà thôi.

Năm 1973 nước Pháp gây chiến với Anh Quốc và Hòa Lan. Dân bản địa của Hoà Lan là Batave vì muốn tránh bớt cảnh đổ máu, đã thừa dịp nổi lên cướp chính quyền thành lập nước Cộng Hòa Batave và lập tức tuyên bố "đồng minh" với Pháp. Biến cố này khiến người Anh lo sợ là hòn đảo Tích Lan - cửa ngõ vào Á Châu - sẽ lọt vào tay người Pháp, do đó thừa cơ hội những người thực dân Hòa Lan bị bỏ rơi ở Tích Lan bèn chiếm lấy hòn đảo này. Sự đô hộ của người Anh kéo dài một thế kỷ rưỡi (1796-1948). Chính sách kỳ thị tôn giáo của thực dân Anh vô cùng tinh tế. Họ mang người Tamil theo Ấn Giáo từ Ấn độ sang Tích Lan để phá rừng, lập đồn điền trồng trà và cao su. Người nào có học thì được sử dụng vào việc hành chánh và quản lý. Thực dân Anh không tin dùng người Cinhalese Phật Giáo trên đảo mà chỉ dùng người Tamil đưa từ Ấn vào, trước hết cũng vì lý do Ấn Độ là thuộc địa của Anh từ trước nên một số người Tamil cũng đã bập bẹ được chút

vốn tiếng Anh, sau đó là để tiếp tay với họ canh chừng người dân Cinhalese. Họ tìm cách gạt những người Phật Giáo ra ngoài các cơ cấu chính quyền, các nhà sư không được giữ các chức vụ hành chánh như trước... Việc giáo dục được giao cho nhà thờ Tin Lành (Anglican church), trường học Phật Giáo bị đóng cửa, Phật Giáo không được tổ chức lễ lạc ở nơi công cộng v.v... Các biện pháp cải đạo được áp dụng đối với người Phật giáo Cinhalese nhưng nhân nhượng hơn đối với người Tamil theo Ấn Giáo.

Thế nhưng lịch sử đôi khi cũng dành cho chúng ta nhiều sự kiện đáng ngạc nhiên và bất ngờ, nếu không muốn nói là trở trêu. Năm 1873, một người Anh là William Rhys Davids (1843-1922) đã mang Tam Tạng Kinh từ Tích Lan về mẫu quốc để dịch và chuyển thành ngữ tự La-tinh, và nhờ đó chẳng những đã giúp cho Phật Giáo hồi sinh ở Tích Lan và các nước Đông Nam Á khác mà ngày nay lại còn quảng bá giáo huấn của Đức Phật trên toàn thế giới (độc giả có thể xem lại bài 1). Năm 1880 một người Mỹ là Henry Steel Olcoots (1832-1907) đến Tích Lan xin quy y và cũng là người đã có công thiết kế lá cờ Phật Giáo (độc giả có thể xem bài *Nguồn gốc và ý nghĩa của lá cờ Phật Giáo*, trên trang web Thư Viện Hoa Sen).

Phật Giáo Theravada Miến Điện

Rất có thể Phật Giáo đã được đưa vào Miến Điện vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch nhờ một phái bộ truyền giáo do hoàng đế A-dục gửi đi dưới sự hướng dẫn của hai nhà sư

Uttara và Sona, và theo kinh sách thì nước Miến Điện (Myanmar) ngày nay vào thời kỳ của hoàng đế A-dục mang tên là Suvarnabhumi. Thế nhưng theo các sử liệu mới hơn thì Phật Giáo chỉ thật sự bắt đầu được quảng bá và phát triển trong toàn vùng Đông Nam Á kể từ thế kỷ thứ III đến thứ V. Trong thời kỳ sơ khởi này hình thức Phật Giáo được đưa vào Miến Điện rất có thể là Phật Giáo Đại Thừa, tương tự như các vùng Đông Nam Á khác.

Phật Giáo Theravada chỉ chính thức được du nhập vào Miến Điện từ thế kỷ thứ V. Dù căn bản giáo lý được dựa vào kinh điển bằng tiếng Pa-li, thế nhưng hình thức Phật Giáo Theravada này cũng đã được pha trộn với một số đường nét tiêu biểu của Phật Giáo Đại Thừa và Kim Cương Thừa, và thường được gọi là Phật Giáo Môn (Môn là một sắc dân thuộc miền nam Miến Điện). Ngoài ra vào thế kỷ thứ IX đã xảy ra nhiều đợt di dân từ cao nguyên Tây Tạng đến Miến Điện, những người di dân này đều theo Kim Cương Thừa.

Phật Giáo Theravada được chính thức chọn lựa vào thế kỷ XI

Người Miến Điện gồm nhiều sắc tộc khác nhau, nói chung dân chúng trong vùng phía nam thuộc sắc tộc Môn, ngôn ngữ gần với tiếng Khmer, dân trong các vùng miền trung và miền bắc thuộc sắc tộc Birman (còn gọi là Bama) thì có nguồn gốc Tây Tạng và ngôn ngữ cũng khá gần với ngôn ngữ Tây Tạng. Thời bấy giờ Miến Điện gồm có hai vương quốc lớn: vương quốc miền bắc được thành

lập vào năm 849 với kinh đô là Pagan, vương quốc miền nam lâu đời hơn được thành lập từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch với kinh đô Thaton là một hải cảng mở vào vịnh Bengale. Có lẽ phái bộ truyền giáo của hoàng đế A-dục đã ghé vào hải cảng này và gọi nơi đây là xứ Suvarnabhumi (ghi chép trong kinh Jâtaka / Bản Sinh Kinh / tiếng Phạn *suvarna* có nghĩa là *vàng*, *bhumi* có nghĩa là *đất* hay *xứ sở*).

Vua Anawrahta (trị vì: 1044 đến 1047) của vương quốc Pagan lúc đầu tu tập theo Kim Cương Thừa thế nhưng sau đó vì ảnh hưởng của nhà sư Shin Arahana theo Phật Giáo Môn - tức là Phật Giáo Theravada của vương quốc miền nam - nên lại đổi sang Phật Giáo Môn. Vua Anawrahta nhờ nhà sư Shin Arahana yêu cầu vua Manuha theo Phật Giáo Môn của vương quốc miền nam gửi cho mình một bộ Tam Tạng Kinh bằng tiếng Pa-li. Thế nhưng vị vua này lại từ chối. Vua Anawrahta bèn khởi binh đánh chiếm vương quốc Thaton năm 1057 và thống nhất lãnh thổ. Thế nhưng theo các học giả Tây Phương thì vua Anawrahta sở dĩ đánh chiếm vương quốc Thaton không phải là vì bị vua Manuha từ chối không gửi cho mình bộ Tam Tạng Kinh mà đúng hơn là để ngăn chặn đế quốc Khmer (nước Chân Lạp) lúc đó đang vào giai đoạn cực thịnh và có ý đồ xua quân mở rộng biên giới về phía tây. Vua Manuha và 30 000 nhà sư cùng với rất nhiều nghệ nhân của vương quốc Thaton được đưa về Pagan tiếp tay xây dựng kinh đô này, và họ cũng đã thực hiện được 2 000 ngôi chùa và bảo tháp. Vua Anawrahta giao hảo với Tích Lan và được vua Tích Lan là Vijayabâhu gửi tặng xá lợi của Đức Phật.

Vào thời kỳ này thì Tích Lan cũng đang bị người Tamil từ lục địa Ấn xâm lược và khuấy phá. Đế quốc Cola (còn viết là Chola, thế kỷ XI-XIII) ở miền nam Ấn lúc đó rất mạnh, người Tamil xâm lược khắp nơi từ bắc Miến Điện đến Mã Lai và cả Indônêxia. Chùa chiền trên đảo bị người Tamil phá hủy nặng nề, tăng đoàn phân tán, không còn giữ được "truyền thống tu tập" (tạm dịch từ chữ *nikaya* trong tiếng Pa-li, có nghĩa là một tập thể tu tập hay một hệ thống giáo lý chung) như trước đây nữa. Tất nhiên là trong các thời kỳ loạn lạc không sao tránh khỏi việc kinh sách bị mất mát và tăng đoàn tan rã. Vua Vijayabâhu của Tích Lan phải cậy nhà sư Sin Arahama làm trung gian xin vua Anawratha của Miến Điện gửi cho mình một bộ Tam Tạng Kinh để phục hồi lại Phật Giáo Theravada.

Năm 1071, ngoài việc gửi tặng vua Tích Lan một bộ Tam Tạng Kinh bằng tiếng Pa-li để hồi đáp lại món quà vô giá là xá lợi của Đức Phật mà mình đã nhận được trước đây, vua Miến Điện Anawratha còn cử thêm một phái bộ gồm nhiều nhà sư thật giỏi đến Tích Lan để giúp xứ này hồi phục lại "truyền thống tu tập" đã bị mất mát vì chiến tranh. Kể từ đó Tích Lan và Miến Điện luôn giữ một mối giao hảo thật khăng khít cho đến ngày nay và đây cũng là một sự kiện đáng cho chúng ta suy ngẫm. Thật vậy tín ngưỡng không nhất thiết lúc nào cũng là chiêu bài để khuyến dụ và áp đặt người khác, mà đôi khi còn là một mối dây buộc chặt giữa con người và các dân tộc với nhau.

Kể từ đó đến nay các vị vua của Miến Điện thay nhau bảo tồn và quảng bá Phật Giáo Theravada. Đặc biệt hơn hết là vua Kyanzittha (trị vì: 1184-1112) đã từng trước tác nhiều tập luận giải về Phật Giáo thật giá trị và cũng đã tự đứng ra thiết kế và xây dựng ngôi chùa đồ sộ A-nan-đà (Ananda) tại Pagan năm 1091. Ông cũng quyết định là nước Miến Điện phải nhận lãnh trọng trách trùng tu thánh tích Bồ-đề Đạo Tràng (Bodh Gaya) ở Ấn.



1



2

H.1&2- Chùa A-nan-đà và quang cảnh di tích kinh đô Pagan



B

Bốn pho tượng bên trong chùa, mỗi pho cao 9 thước, đặt vào bốn hướng nơi chính điện.

1- Đức Phật Cồ-đàm (mặt hướng về phương tây, thủ ấn - tư thế của hai tay / mudra - biểu trưng cho sự che chở)

2- Phật Konagamana (vị Phật thứ 2 trong số 5 vị Phật của vũ trụ hiện tại / kalpa hiện tại, mặt hướng về phương đông. Thủ ấn biểu trưng cho sự săn sóc và chữa bệnh: một tay cầm một viên thuốc nhỏ, một tay cầm một cành dược thảo biểu trưng cho Đạo Pháp của Đức Phật Cồ-đàm)

3- Phật Kassapa (vị Phật thứ 3 trong số 5 vị Phật của vũ trụ hiện tại, mặt hướng về phương nam, thủ ấn biểu trưng cho sự giảng Pháp)

4- Phật Kakusanda (vị Phật thứ nhất trong số 5 vị Phật của vũ trụ hiện tại, mặt hướng về phương bắc, thủ ấn biểu trưng cho sự giảng Pháp)

Bốn vị Phật hướng về bốn phương nói lên tính cách cùng khắp của Đạo Pháp trong

không gian. Đức Phật Cồ-đàm là vị Phật thứ 4, vị Phật tương lai Maiteya (Di Lặc) là vị Phật thứ 5. Cũng xin nhắc lại là theo Phật Giáo Theravada thì các vị Phật thay nhau xuất hiện, mỗi lần chỉ có một vị Phật duy nhất. Ngôi chùa A-nan-đà khi mới xây dựng thật ra mang tên là chùa "Ananta pinya" (hay panna) có nghĩa là "trí tuệ vô biên" của Phật. Thế nhưng sau này người ta gọi sai là Ananda, tên của một vị đệ tử thân cận của Đức Phật.

Con trai của vị vua này khi lên nối ngôi (trị vì: 1112-1167) lại tiếp tục thực hiện các công trình xây dựng chùa chiền do vua cha để lại. Pagan nhờ đó đã trở thành một kinh đô Phật Giáo thật đồ sộ với 9000 ngôi chùa và bảo tháp. Phật Giáo Theravada lúc đó tuy phát triển thật mạnh mẽ nhưng luôn giữ một mối tương giao thật hài hòa với Phật Giáo Đại Thừa. Kinh điển Pa-li được mọi người tôn thờ và xem như những báu vật thiêng liêng. Việc luyện tập thiền định được áp dụng đúng theo những gì nêu lên trong Tạng Luận. Người tu hành và dân chúng thường xuyên tổ chức đi hành hương ở Tích Lan.

Sự suy tàn của vương quốc Miến Điện vào thế kỷ XIII

Vào thế kỷ XIII, có một nhà sư là Capata, trước đây tu tập ở Tích Lan và cũng đã được thụ phong tỳ kheo trên hòn đảo này, cho rằng truyền thống tu tập của Phật Giáo Môn (Theravada của Miến Điện) bị lệch lạc quá nhiều và phải sửa đổi lại đúng với truyền thống tu tập (*nikaya*) "chính thống" của ngôi

Đại Tự Viện (Mahāvihāra) ở Tích Lan. Vị vua Miến Điện lúc đó là Kyaswa (trị vì: 1234-1250) và cũng là một Phật tử thuần thành đã cố gắng tìm đủ mọi cách để dàn xếp, thế nhưng không mang lại một kết quả nào. Tầng đoàn chia ra thành bốn phe phản ảnh các khuynh hướng tu tập khác nhau. Đến năm 1287 thì các đạo quân Mông cổ của Hốt Tất Liệt (Kubilai Khan) tràn vào Miến Điện tàn phá kinh đô Pagan.

Ngày nay Pagan chỉ còn lại khoảng 2000 chùa và bảo tháp và hầu hết nằm trong tình trạng đổ nát, nước Miến Điện thì lại không đủ phương tiện tài chính để trùng tu. Dầu sao thì 2000 ngôi chùa còn tồn tại đến nay dù trong tình trạng hoang phế cũng đủ phản ảnh một thời vàng son và cực thịnh về mọi mặt từ tín ngưỡng, văn hóa và kinh tế của kinh đô Pagan suốt ba trăm năm từ thế kỷ XI đến XIII. Pagan nằm trong một vùng đất rộng lớn vuông vắn với 42 km mỗi cạnh, và ngày nay đã được UNESCO xếp vào danh sách di sản của nhân loại.

[Cách nay khoảng hơn hai mươi năm, may mắn tôi có dịp viếng Pagan và ở lại đây một tuần để tham dự lễ Phật đản kéo dài ba ngày liền ở ngôi chùa A-nan-đà. Vào dịp này dân chúng, hầu hết là những người nông dân chất phác, kéo nhau từ khắp nước về đây tham dự. Họ đến bằng xe bò với cả gia đình, có người phải đánh xe ra đi từ một tháng trước để kịp dự lễ. Những hôm trước lễ, đứng ở sân chùa người ta có thể trông thấy những đoàn xe bò kéo nhau đến đây từ khắp hướng. Trời nắng, bụi bốc lên mù mịt từ những vết

chân bò chậm rãi và những chiếc bánh xe lắc lư trên mặt đất gỗ ghề.

Những người cùng làng hay quen biết nhau xếp xe bò thành vòng tròn, bên trong phụ nữ giúp nhau nấu bếp, họ mang theo gạo và cả thực phẩm khô. Trẻ con nô đùa và không được chạy ra khỏi vòng tròn vì nếu có đứa nào chạy lạc thì sẽ khó mà tìm. Đàn ông rủ nhau đánh xe đi lấy nước hoặc ra chợ. Hàng ngàn vòng tròn xe bò rải rác trong những khu ruộng và đất hoang chung quanh chùa, một bầu không khí nhộn nhịp và hân hoan tỏa rộng. Đêm đến họ đốt lửa trại, quây quần ca hát hay trò chuyện, trẻ con nô đùa, vài đứa ngủ lảm dưới gầm xe.

Khu chợ được mở rộng thêm ra chung quanh trên một vùng đất mênh mông. Hàng hóa đầy ắp. Những người nông dân ở các làng mạc xa xôi mượn dịp này để mua sắm: nào lu hủ, chén bát, quần áo, các vật dụng bằng plastic đủ màu... Khu bán hoa quả thì tấp nập hơn cả. Mỗi gia đình phải chuẩn bị một mâm lễ vật để đội lên chùa.

Sáng sớm ngày lễ đầu tiên, phụ nữ đội mâm nối đuôi nhau lên chùa trên đỉnh đồi, họ đặt mâm vào những chiếc sạp kê sẵn từ hôm trước ở sân chùa và chung quanh chùa. Trên mỗi mâm thường có cắm một cái que lên nải chuối hay quả bưởi, đầu que cài một tờ giấy bạc. Tôi không được biết giá trị của các tờ giấy bạc ấy mà chỉ thấy các cụ già và những người nông dân có vẻ nghèo nàn móc hầu bao lặn trong người, vuốt từng tờ giấy bạc thật ngay ngắn trước khi cài vào đầu que. Sân chùa có những sạp bán các tờ vàng lá

thật mỏng dán lên các tờ giấy quyến, người đến chùa chen nhau mua và sau đó sẽ treo lên bệ dán vào các pho tượng. Nơi chánh điện các vị tỳ kheo ngồi thành hàng thật ngay ngắn thay nhau tụng niệm suốt ngày.

Bắt đầu từ chiều ngày thứ ba nhiều gia đình đã cuốn gói lên đường về nhà. Những đám bụi mù lại bốc lên từ những vết chân bò và những bánh xe lắc lư. Những đám bụi nhỏ dần, xa dần... và mất hút ở chân trời dưới những tia nắng thấp. Chiều ngày thứ tư cảnh vật vụt trở nên vắng lặng một cách lạ thường. Bốn pho tượng vẫn đứng im lìm trong chánh điện vắng tanh, không một vị tỳ kheo. Tôi ngồi xuống trong yên lặng giữa chánh điện để thả hồn về một thời quá khứ xa xưa và nhộn nhịp của ngôi đền, cách nay đã gần mười thế kỷ.

Tôi cũng đã từng cảm nhận được cái yên lặng đó cách nay cũng đã gần ba mươi năm. Từ thành phố Yogyakarta (Indonêxia) tôi thuê xe tuk-tuk - một loại xe ba bánh kéo bằng xe gắn máy thường thấy ở các vùng đô thị cũng như làng mạc ở khắp Á Châu - đưa tôi đến ngôi đền Borobudur, và đến chiều thì trở lại đón tôi. Thật cũng may tôi có mang theo một chai nước uống và một ít bánh khô. Một ngôi đền hùng vĩ bằng đá núi lửa màu xám đen vươn lên như một quả núi giữa một khu rừng nguyên sinh um tùm và xanh mướt. Ngoài tôi ra không một bóng người. Tôi ngồi xuống trên một bệ đá ở tầng cao nhất nhìn ra bốn hướng, chỉ toàn là cây rừng menh mông. Sự vắng lặng đó mang lại cho tôi những cảm xúc thật bồi hồi. Nếu sự vắng lặng của ngôi chùa A-nan-đà đưa tôi về quá khứ thì sự

vắng lặng của ngôi đền Borobudur chìm sâu trong quên lãng đã từ hơn mười thế kỷ lại vụt mở ra cho tôi những viễn tượng của tương lai, dù rằng ngày nay ngôi đền Borobudur đã trở thành một nơi du lịch ồn ào và phải mua vé vào cửa.

Thiết nghĩ đôi khi chúng ta cũng nên tìm cho mình một chút yên tĩnh để ý thức được vị trí và sự hiện hữu của mình trong không gian và thời gian, hầu giúp mình trở về với chính mình, thay vì tìm những xúc cảm từ một bài hát kích động và vô nghĩa, một đĩa thức ăn cầu kỳ hay chạy theo những xúc cảm sơ đẳng nhất phát xuất từ những đòi hỏi của bản năng].

Đến đây chúng ta hãy trở lại với gia đình Phật Giáo Theravada của Miến Điện vào những Phật thời kỳ cận đại.

Giáo Theravada trong thời kỳ thuộc địa và hậu thuộc địa

Phật Giáo Theravada đã trải qua một thời kỳ thật đen tối kể từ thế kỷ XIII. Kinh đô Pagan bị các đạo quân Mông Cổ tàn phá, tăng đoàn chia rẽ và phân tán. Thế nhưng cũng thật bất ngờ là vào thế kỷ XV vị vua Dhammaceti (trị vì: 1472-1492) dùng uy quyền thống nhất được tăng đoàn và bắt buộc tất cả phải đồng loạt tu tập theo truyền thống của ngôi Đại Tự Viện của Tích Lan. Hai mươi hai vị tỳ kheo thật giỏi được gửi đi tu học ở Tích Lan và sau đó họ đã trở về Miến Điện năm 1476 để cải tổ lại tăng đoàn. Tăng đoàn Miến Điện lại được đoàn kết như xưa. Vào thế kỷ XIX vua Mindon (trị vì: 1853-

1878) quyết định tổ chức kết tập trở lại giáo lý Theravada. Hội nghị được tổ chức ở Mandalay và kéo dài ba năm liền, từ năm 1868 đến 1871 và được đặt dưới sự chủ tọa của chính vua Mildon. Nếu trên miền bắc Ấn đại học Na-lan-đà là một trung tâm thượng thặng đào tạo những vị đại sư siêu việt với những tư tưởng mới lạ, thì trên hòn đảo Tích Lan ngôi Đại Tự Viện Mahavihâra tại kinh đô Anurâdhapura lại là một trung tâm bảo thủ vô địch trong việc bảo tồn Đạo Pháp của những thời kỳ nguyên thủy. Miến Điện và sau này là Thái Lan cũng đã tham gia thật tích cực vào sự bảo tồn đó.

Vào thế kỷ XIX người ta lại thấy bùng lên một phong trào bành trướng đất đai thật sôi động của người Tây Phương, các nước Âu Châu tranh nhau đi tìm thị trường và đánh chiếm thuộc địa. Anh Quốc dòm ngó Miến Điện, trước hết là vì tài nguyên phong phú của xứ này và sau đó là nếu đánh chiếm được Miến Điện thì người Anh sẽ có thể mở ra một con đường bộ nối liền thuộc địa Ấn của họ và Singapore, và đồng thời cũng sẽ hóa giải được ảnh hưởng của Miến Điện trong vùng vịnh Bengale. Thật vậy Miến Điện lúc bấy giờ là một quốc gia rất mạnh, các đạo quân Anh Quốc phải mở ra ba cuộc chiến 1824-1826, 1852, 1885 mới chiếm được toàn bộ xứ này. Cũng xin nhắc thêm là vào thời kỳ trên đây, quân đội viễn chinh Pháp đánh chiếm Sài Gòn năm 1861 và sau đó thành lập thuộc địa Đông Dương gồm Nam Kỳ, Trung Kỳ, Bắc Kỳ, Campuchia và Lào.

Đối với các vùng đất mới chiếm thì người Anh luôn sử dụng thật tinh vi và khéo

léo công cụ tín ngưỡng để cai trị. Thay vì kỳ thị và đàn áp trực tiếp Phật Giáo thì một mặt người Anh tìm cách cải đạo các dân tộc thiểu số và khuyến dụ họ theo đạo Tin Lành Anglican, còn một mặt thì ào ạt đưa người Ấn theo Ấn Giáo và Hồi Giáo vào Miến Điện. Chính sách này thật hết sức thâm độc vì sẽ làm mất đi tính cách thuần nhất của Miến Điện trên cả hai phương diện tín ngưỡng và nguồn gốc sắc tộc, nói một cách khác là nếu muốn chiếm đất thì cũng phải phá tan bản sắc dân tộc của những người sinh sống trên mảnh đất ấy. Đơn giản và dễ hiểu hơn là nếu muốn cướp nhà của người khác thì phải làm cho người ấy mất hết quyền sở hữu gian nhà của họ. Tình trạng của nước Tây Tạng ngày nay cũng thế mà thôi. Chính sách này cũng đã được người Anh thực thi ở Tích Lan khi họ ào ạt đưa người Tamil vào hòn đảo này. Ngày nay chúng ta cũng không lấy làm lạ khi nhận thấy những xung đột về tôn giáo, sắc tộc và đất đai xảy ra hàng ngày ở một số nước Phi Châu. Thật cũng đáng ngạc nhiên là những người thực dân sử dụng công cụ tín ngưỡng để cai trị kẻ khác nhưng lại không nhìn vào chính mình, thí dụ như trường hợp những người Bồ Đào Nha, Hòa Lan và Anh Quốc có cùng một tín ngưỡng với nhau chỉ khác ở vài hình thức tu tập, thế nhưng lại giết nhau vì một món mồi bé tí nhưng béo bở là hòn đảo Tích Lan.

Trở lại với trường hợp của Miến Điện thì chúng ta cũng có thể nhận thấy thật dễ dàng là bản sắc của một dân tộc nào có phải chỉ đơn giản là nguồn gốc sắc tộc hay một hình thức sinh hoạt văn hóa cá biệt nào, mà còn là tín ngưỡng nữa. Do đó câu châm ngôn "Là

người Miến Điện tức phải là người Phật Giáo" được rỉ tai trong dân chúng như một phản ứng chống lại chính sách cải đạo, kỳ thị tôn giáo và âm mưu mang người Hồi Giáo vào Miến Điện do thực dân Anh chủ xướng. Câu châm ngôn này dù chỉ có chủ đích nói lên bản sắc tín ngưỡng và nguồn gốc dân tộc của người dân Miến Điện, thế nhưng cũng khó tránh khỏi phản ảnh một hậu ý cực đoan nào đó, và chính khía cạnh này đã kích động dân chúng và cả một số nhà sư tham gia vào các cuộc bạo động chống lại sự đô hộ của người Anh - kể cả đối với chế độ độc đoán và quân phiệt sau này - bất chấp các giới luật sơ đẳng nhất của người tu hành. Ngày nay ở Miến Điện đôi khi người ta vẫn còn nghe thấy câu châm ngôn trên đây. Quả thật điều ấy cũng không tốt đẹp gì cho Phật Giáo và cũng không vẻ vang gì cho dân Miến. Dầu sao và dù đã phải trải qua một thời kỳ thuộc địa thật thâm độc và những sự tàn phá của cuộc thế chiến thứ hai, thế nhưng Phật Giáo Theravada của Miến Điện vẫn tồn tại đến nay.

Nước Miến Điện dành lại độc lập năm 1948. Phật Giáo Theravada nhờ đó phục hồi được một phần nào truyền thống tu tập xưa với sự xuất hiện của một vài vị thầy lỗi lạc như Mahâsi Sayadaw và Sunlun Sayadaw, thế nhưng chưa được bao lâu thì năm 1962 đại tướng Ne Win lại đảo chánh và nắm trọn quyền bính. Vừa mới thoát khỏi những sự tàn phá và đau thương do chiến tranh gây ra, dân tộc Miến lại rơi vào ách độc tài quân phiệt. Năm 1988 sinh viên và các nhà sư biểu tình đòi tái lập thể chế dân chủ, tức khắc họ bị đàn áp bằng sắt máu. Bà Aung San Suu

Kyi một nữ Phật tử đứng lên chống lại chính quyền độc tài bằng bất bạo động, và ngay sau đó bà đã bị quản thúc tại gia. Khi được trao tặng giải Nobel Hòa Bình năm 1991, bà lên tiếng kêu gọi dư luận thế giới hãy nghĩ đến số phận của dân tộc bà. Mượn dịp này các nhà sư bùng lên biểu tình ủng hộ. Họ bị đàn áp thật tàn bạo, khoảng 300 đến 400 nhà sư bị bắt giam.

Sau vụ này tập đoàn quân phiệt đổi chiến thuật và quay ra lợi dụng Phật Giáo như một công cụ tuyên truyền. Ngày 8 đến 11 tháng 9 năm 2004 "Đại hội Phật Giáo thế giới vì Hòa Bình" lần thứ tư được tổ chức ở Yangoon (thủ đô Miến Điện), đại tướng Than Shwe lãnh đạo tập đoàn quân phiệt thay mặt chính phủ đứng ra cúi đầu đón chào các vị chức sắc Phật Giáo. Theo thông cáo chính thức thì có 2500 đại biểu đến từ 37 nước Á Châu và ngoài Á Châu tham dự. Thế nhưng trên thực tế chỉ có 500 nhà sư và 1000 đại biểu và quan sát viên đến từ 18 nước Á Châu và năm nước ngoài Á Châu là: Hoa Kỳ, Úc Châu, Mỹ Tây Cơ, Tiệp Khắc và Lỗ Ma Ní (Roumania). Sự vắng mặt "nổi bật" nhất là các đại biểu của giáo phái Nembutsu-shu ("giáo phái Niệm Phật") của Nhật Bản, là giáo phái đã tài trợ cho ba đại hội đầu tiên được tổ chức ở Nhật (1998), Thái Lan (2000) và Campuchia (2002).

Một người làm chính trị cúi đầu vái chào các nhà sư thế nhưng cũng khó biết những gì xảy ra trong đầu họ, bởi vì người làm chính trị lúc nào cũng nghĩ rằng mình đứng lên trên tất cả các thể chế xã hội và xem độc tài là công cụ và là sức mạnh của mình. Thế nhưng

thật ra độc tài cũng chỉ là phản ứng của sự sợ hãi, phản ánh thật kín đáo một sự lo sợ nào đó trước kẻ khác, và tàng ẩn phía sau sự hèn yếu của chính mình. Phật Giáo trường tồn đã hơn hai nghìn năm trăm năm không phải là nhờ vào một hình thức độc tài tín ngưỡng nào cả mà đúng hơn là nhờ vào sức mạnh và sự sáng suốt trong lòng người Phật tử và những người tu hành. Chẳng phải sức mạnh và sự sáng suốt ấy đã thể hiện qua sự can đảm và kiên trì của một người phụ nữ yếu mềm là Bà Aung San Suu Kyi hay sao? Bà được trả tự do năm 2010 sau 19 năm bị quản thúc và đã được dân chúng bầu vào quốc hội năm 2012.

Gia đình Phật Giáo Theravada của Miến Điện ngày nay vẫn giữ được sự sinh động thể nhưng qua những thử thách của thời cuộc cũng không tránh khỏi ít nhiều biến dạng và có khuynh hướng trở thành một hình thức Phật Giáo đại chúng, nặng phần nghi lễ và đánh mất đi phần nào lý tưởng của Con Đường hướng vào sự giải thoát và Giác Ngộ. Phật Giáo Theravada của Miến Điện còn phải cố gắng hơn nữa để phục hồi lại thời vàng son trong quá khứ.



1



2



3

H.1&2- Aung San Suu Kyi năm 1951 và năm 2013 (Ảnh Reuters)

H.3- Đại tướng Than Shwe

Phật Giáo Theravada Thái Lan

Phật Giáo Theravada - hay nói đúng hơn là Phật Giáo Môn tức là Phật Giáo Theravada pha lẫn một vài đường nét Phật Giáo Đại Thừa của vương quốc Thaton miền nam Miến Điện - được đưa vào Thái Lan trước nhất, tức là vào khoảng thế kỷ thứ V đến thứ VII, và đã cùng phát triển với các giáo phái Ấn Giáo là Shivaism (thờ thần Shiva) và Vishnunism (thờ thần Vishnu) đã được du nhập vào lãnh thổ Thái Lan từ trước. Thế nhưng không lâu sau đó, vào thế kỷ thứ VII khi người Khmer đánh chiếm Thái Lan và mở rộng lãnh thổ của đế quốc Chen-la (Chân Lạp / ngày nay là Campuchia) của họ thì Phật Giáo Đại Thừa và Kim Cương Thừa cũng theo đó được đưa vào Thái Lan. Dưới sự thống trị của người Khmer từ thế kỷ XI đến XII, Phật Giáo Đại Thừa và

Kim Cương Thừa phát triển rất nhanh thế nhưng dần dần lại thu nạp thêm nhiều khía cạnh Ấn Giáo và sau cùng đã hoàn toàn bị đồng hóa bởi tín ngưỡng này.

Phật Giáo Theravada và sự hình thành của vương quốc Thái Lan

Vào thế kỷ XIII các đạo quân Mông Cổ tràn vào tàn phá Thái Lan và đánh bại người Khmer. Dân chúng tháo chạy nhưng đồng thời họ cũng thoát được ách đô hộ của người Khmer. Sau đó họ tập hợp lại và thành lập hai vương quốc là Chiangmai và Sukhothai. Vương quốc Sukhothai chịu ảnh hưởng của các nhà sư Miến Điện nên ngả theo Phật Giáo Theravada. Vua Rama Kamheng (trị vì: 1281-1318) cũng theo Phật Giáo Theravada và đã hết lòng quảng bá giáo lý trong Tam Tạng Kinh. Chính ông cũng là người đã phát minh ra chữ viết cho Thái Lan.

Thế nhưng sau đó vương quốc Sukhothai lại suy yếu dần và năm 1350 một vương quốc mới lại được thành lập ở một kinh đô khác là Ayutthaya. Vị vua đầu tiên của vương quốc này là Ramathibodi đệ nhất, quyết định đưa Phật Giáo Theravada lên hàng "quốc giáo", đồng thời ông cũng cho soạn thảo bộ luật đầu tiên của Thái Lan là Dharmashastra, còn giá trị cho đến cuối thế kỷ XIX. Các sự kiện trên đây đánh dấu một giai đoạn thật quan trọng trong lịch sử hình thành của vương quốc Thái Lan. Trở lại với vương quốc Sukhothai thì từ đầu thế kỷ XIV các nhà sư Tích Lan thường đến vương quốc này để thuyết giảng kinh điển Pa-li, và truyền dạy thiền định cho các nhà sư trong

vương quốc này, đồng thời giúp chùa chiền tổ chức và quản lý tăng đoàn theo truyền thống của Tích Lan. Kể từ đó đến nay tất cả các vị vua Thái Lan đều theo Phật Giáo Theravada và rất thành tâm.

Vua Lu Thai (trị vì: 1347-1361) của vương quốc Sukhothai là một Phật tử rất trung kiên, đã từng trước tác một tập luận về vũ trụ quan Phật Giáo. Ông khuyên phải giữ nguyên truyền thống tu tập của Tích Lan, về mặt cai trị thì bãi bỏ chế độ nô lệ, ra lệnh đào kinh và đắp đường trên toàn lãnh thổ. Sau đó ông từ bỏ cung điện và xuất gia. Năm 1369, vua Dhammikasayambhu của vương quốc Chiangmai cũng chủ trương nên theo truyền thống tu tập của Tích Lan thế nhưng vẫn khuyên không nên loại bỏ hẳn Phật Giáo Môn, tức là Phật Giáo Theravada mang một vài đường nét Đại Thừa đã có sẵn trong vương quốc của ông. Sự sinh hoạt song hành và chung đụng của hai truyền thống tu tập này đã tạo ra một hình thức Phật Giáo Theravada tuy giữ nguyên căn bản giáo lý của Phật Giáo Theravada Tích Lan, thế nhưng việc tụng niệm thì lại có sự khác biệt: một số nhà sư tụng niệm kinh điển bằng tiếng Pa-li, một số khác cũng tụng niệm cùng các kinh điển ấy nhưng đã được Phạn ngữ hóa. Tóm lại là kể từ đây cho đến nay, Phật Giáo Thái Lan luôn giữ đúng theo phong cách và nề nếp của gia đình Phật Giáo Theravada Tích Lan thế nhưng trên phương diện thực hành thì lại phản ánh một vài đường nét Đại Thừa. Truyền thống tu tập của Thái Lan do đó đã mang tính cách khá cởi mở và được gọi là mahānikaya (*mahā* có nghĩa là lớn, *nikaya* có nghĩa là một tập thể, một truyền thống hay

đường hướng). Sự cởi mở đó là do ảnh hưởng của Phật Giáo Môn và Kim Cương Thừa đã lưu lại.

Năm 1782 vua Chao Phaya Cakkri (còn gọi là vua Rama đệ nhất, trị vì: 1782-1809) khi vừa lên ngôi liền cho triệu tập một đại hội kết tập Đạo Pháp với mục đích chỉnh đốn lại Tam Tạng Kinh. Vua Mongkut (trị vì: 1852-1868) ngày còn trẻ đã từng xuất gia trong hai mươi tám năm liền (từ 1824 đến 1852) và sau đó cũng đã nhường ngôi cho con là vua Chulalongkorn (trị vì: 1868-1911), cả hai cha con cùng chung sức cải tổ Phật Giáo Theravada Thái Lan. Trước hết họ cho phát hành một ấn bản mới về Tam Tạng Kinh, sau đó đưa ra một truyền thống tu tập (nikaya) mới gọi là dhammayutikanikaya dành cho tăng đoàn với các giới luật khắt khe hơn so với truyền thống mang tính cách cởi mở trước đây là mahanikaya. Họ cũng đồng thời cố gắng loại bỏ các ảnh hưởng của Kim Cương Thừa và Đại Thừa đã ăn sâu từ lâu đời vào các hình thức tu tập mang tính cách đại chúng rất phổ biến trong các vùng thôn quê và các tầng lớp bình dân trong xã hội.

Phật Giáo Theravada trong thời cận đại

Dưới triều đại của vua Mongkut, vương quyền và tôn giáo được liên kết với nhau thật chặt chẽ. Vương quyền dựa vào Phật Giáo để khoác lên việc quản lý đất nước một chiếc áo đạo đức, tôn giáo dựa vào vương quyền để củng cố tăng đoàn, nói cách khác là đặt tăng đoàn dưới sự bảo trợ và quản lý của vương quyền nhằm tăng cường thêm tính cách chính đáng và uy tín cho tập thể này. Chúc

sắc trong tăng đoàn được nhà vua trực tiếp đề cử. Thật ra thì thể chế đó cũng không phải là một điều mới lạ gì vì đã được thực thi ở Lào và Campuchia. Tăng đoàn do đó đã trở thành một thành phần của guồng máy quốc gia, và ngược lại quốc gia cũng xem Phật Giáo như là bản sắc chung của cả một dân tộc cần được bảo vệ và tôn trọng.

Vương quyền luôn tiếp tay với tăng đoàn trong mọi cố gắng loại bỏ các thói tục dân gian mang tính cách dị đoan và mê tín. Chủ trương này cũng đã mang lại nhiều kết quả tốt đẹp vào đầu thế kỷ XX, nhất là trong khoảng thời gian giữa hai cuộc chiến thế giới. Việc mở mang trí tuệ cho người dân bằng các phương pháp tu tập chân chính của Phật Giáo là một phương tiện vô cùng hữu hiệu làm giảm bớt ảnh hưởng của Hồi Giáo ở các vùng biên giới phía nam giáp ranh với Mã Lai, và ngăn chặn bớt hiệu quả của các kế hoạch cải đạo của Tin Lành Giáo do các nước Tây Phương chủ trương nhằm khuyến dụ các sắc tộc thiểu số. Gần đây hơn tức là vào các thập niên cuối cùng của thế kỷ XX, chủ trương "quốc giáo" đó - tức là sự kết hợp chặt chẽ giữa Phật Giáo và chính quyền - của chính phủ Thái Lan cũng đã mang lại nhiều kết quả ngoạn mục. Các tập thể Hồi Giáo và Tin Lành dù có cố gắng giữ nguyên tín ngưỡng của mình đi nữa thì cũng phải tỏ ra thận trọng hơn và phải tìm cách hòa nhập với sự sinh hoạt chung của xã hội Thái, một xã hội mà tất cả mọi người đều nêu cao tinh thần Phật Giáo và tuân thủ giới luật. Cũng mạn phép xin lưu ý là nếu muốn thực hiện được các mục tiêu đó thì nền tảng Phật Giáo phải chân chính, người tu hành phải tinh khiết, người

lãnh đạo phải lương thiện. Dầu sao thì ngày nay vấn đề Hồi Giáo ở vài tỉnh giáp ranh với Mã Lai như Pattani, Yala, và Narathiwat, cũng vẫn tiếp tục còn là một vấn đề thật khúc mắc cho chính phủ Thái. Trong các tỉnh này thì 80% dân chúng là người gốc Mã Lai theo Hồi Giáo và các cuộc bạo động đòi độc lập đã thường xuyên xảy ra. Lý do cũng dễ hiểu vì vương quốc (sultanate) Pattani chỉ mới được sáp nhập vào lãnh thổ Thái vào năm 1902.

Một hiện tượng khác cũng đáng lưu ý là vào thế kỷ XX, chùa chiền ở Thái Lan ngày càng bị "đô thị hóa". 95% chùa chiền nằm trong các vùng đô thị, và lẽ tất nhiên là 95% tăng sĩ trong tổng số 200 000 vị trong toàn quốc cũng "chen nhau" tu hành trong những nơi đông đảo. May mắn thay cũng có một vài vị cao tăng ý thức được tình trạng đó và đã đứng ra phục hồi truyền thống tu tập vào những thời kỳ nguyên thủy của Phật Giáo: đó là "Truyền Thống Tu Trong Rừng" (Forest Tradition, còn gọi là Monks of the Forest). Trong số này có một nhà sư thật lỗi lạc là Ajahn Chah, đã gây được tiếng vang trên khắp thế giới và đã đào tạo được một đội ngũ đệ tử người Tây Phương rất đông đảo và uyên bác.

Phật Giáo Theravada Campuchia

Giai đoạn du nhập: thế kỷ thứ V-XII

Dân tộc Môn-Khmer trước hết theo Ấn Giáo (giáo phái Shivaism, tức thờ thần Shiva) từ thế kỷ thứ V, và sau đó lại chuyển sang

học phái Phật Giáo xưa là Sarvasthivadin (Nhất Thiết Hữu bộ). Xin nhắc lại là người Môn là một sắc dân gốc miền nam Miến Điện di dân đến nước Chân Lạp và sống trà trộn với người Khmer khi dân tộc này mở rộng biên giới của lãnh thổ họ đến các vùng miền nam Miến Điện, Thái Lan, Lào, Mã Lai. Thế nhưng vào thế kỷ thứ XII vua Jayavarman VII (trị vì: 1181-1219) bất thần chủ trương phải theo Đại Thừa Phật Giáo và cho xây dựng hai ngôi đền Angkor Thom và Bayon, là hai ngôi đền nhằm tôn vinh Quán Thế Âm Bồ Tát (Avalokiteshvara). Nghệ thuật tượng hình của hai kiến trúc này thật hết sức độc đáo và mới lạ: cả hai kiến trúc đều vươn lên như những quả núi khổng lồ, với các đường nét thật tròn trịa nhất là đối với gương mặt của các nhân vật, và các nhân vật này lại đều phản ánh chân dung của chính vua Jayavarman. Điều này cho thấy ảnh hưởng thật rõ nét của Ấn Giáo đối với Phật Giáo Campuchia thời bất giờ: đó là sự tôn thờ một "vị vua thiêng liêng" (devaraja / roi divin / divine king). Sự pha lẫn này giữa Ấn Giáo và Phật Giáo cũng đã ăn sâu vào nền văn hóa của Campuchia từ đó.

Thời kỳ phát triển: thế kỷ XV

Dù rằng sự sinh hoạt của Phật Giáo Đại Thừa lúc nào cũng rất sinh động trong dân chúng, thế nhưng phía sau lưng thì Phật Giáo Theravada vẫn âm thầm phát triển, lý do là vì có nhiều nhà sư Miến Điện thường xuyên thay nhau đến Chân Lạp thuyết giảng. Vào đầu thế kỷ XIV, một biến cố xảy ra: vương quốc Ayutthaya của Thái Lan bất thần kéo quân đánh chiếm Angkor của vương quốc

Chân lạp và gây ra loạn lạc khắp nơi, trong lúc vương quốc này đang phải đối đầu với một tình trạng căng thẳng trong dân chúng: bất công xã hội gia tăng, thuế khóa nặng nề vì phải bảo trì các công trình kiến trúc khổng lồ nhằm để tôn thờ một "vị vua thiêng liêng". Biến cố trên đây khiến dân chúng quay lưng lại với Phật Giáo Đại Thừa và đổ xô theo Phật Giáo Theravada vì cho rằng Phật Giáo này mang tính cách "bình đẳng" hơn (không tôn thờ ai cả). Vua Indravarman III (trị vì: 1295-1308) vì thế cũng đã phải ngả theo Phật Giáo Theravada và tuyên bố Phật Giáo này là quốc giáo. Dưới triều đại của vị vua này tiếng Phạn được xem là ngôn ngữ của đạo Bà-la-môn, do đó việc tụng niệm nơi chùa chiền và mọi việc ghi chép trong hoàng triều đều phải dùng tiếng Pa-li. Xin nêu lên một chi tiết nhỏ là trong ngôn ngữ ngày nay của các quốc gia như Miến Điện, Thái Lan và Campuchia có rất nhiều chữ rất gần với tiếng Phạn và tiếng Pa-li.

Phật Giáo Theravada trở nên cực thịnh dưới triều đại của vua Prea Thomno Reachea (trị vì: 1468-1514), là một vị vua nổi tiếng là thuộc lòng toàn bộ kinh điển Pa-li. Dưới triều đại của vị vua này, Phật Giáo Theravada được toàn thể dân chúng kính trọng và do đó cũng có thể xem như biểu trưng cho bản sắc của dân tộc Khmer. Sự phát triển cao độ đó cũng đã gián tiếp góp phần vào việc loại bỏ một vài khía cạnh vay mượn của Kim Cương Thừa và nhất là các thói tục dị đoan mang màu sắc tín ngưỡng dân gian trong gia đình Phật Giáo Theravada.

Phật Giáo Theravada của Campuchia chủ trương việc tu tập phải theo truyền thống mahānikaya tức mang tính cách "phóng khoáng" và "cởi mở", thế nhưng ngày càng chịu ảnh hưởng của truyền thống dhammayutikanikaya của Thái Lan mang tính cách "khắt khe" và "kỷ cương" hơn. Hiện nay thì các tập thể người Campuchia lưu vong ở các nước ngoài tu tập theo truyền thống mahānikaya, trái lại trong nước ở các vùng đô thị thì việc tu tập phải tuân theo chỉ thị của chính phủ, tức là phải theo truyền thống dhammayutikanikaya, thế nhưng trong các vùng thôn quê dân chúng vẫn giữ truyền thống mahānikaya như trước đây.

Thời kỳ cận đại: thế kỷ XIX-XXI

Ngược về lịch sử thì năm 1863 Campuchia được đặt dưới sự bảo hộ của nước Pháp. Tuy nhiên cũng chính nhờ đó mà Campuchia đã bảo toàn được thể chế quân chủ của mình dù chỉ là bù nhìn, và cũng vì thế mà chính sách cải đạo của nước Pháp bảo hộ không được đem ra thực thi một cách quy mô như ở nước láng giềng thuộc địa là An Nam. Dưới triều đại của vua Norodom Sihanouk (trị vì: 1953-1970) Phật Giáo Theravada vẫn tiếp tục giữ vững được thời vàng son kéo dài từ thế kỷ XV.

Dưới chế độ Khmer đỏ từ 1975 đến 1979, một phong trào cuồng tín tôn thờ một chủ nghĩa ngoại lai đã bùng lên chống lại Phật Giáo: 90 000 nhà sư bị sát hại, 65 000 vị bị đưa đi lao động, và hơn 2 300 ngôi chùa bị san bằng. Các học giả Tây Phương cho biết là 80% kinh điển xưa chép trên lá bời trở

thành tro bụi trong các ngôi chùa bị đốt phá. Phật Giáo nào có làm điều gì sai trái đối với dân tộc Khmer đâu, và sự căm thù đó đã phản ánh những gì thâm độc hơn của các đại cường quốc. Thật vậy Pol Pot và những người nông dân chất phác Khmer cũng chỉ là nạn nhân, tương tự như những nạn nhân khác mà thôi. Nếu suy nghĩ sâu xa hơn nữa thì tất sẽ phải thấy rằng một chủ nghĩa điên rồ và không tưởng do một con người cuồng tín hô hào và một số người phụ họa cũng có thể gây ra không biết bao nhiêu khổ đau và chết chóc. Phật Giáo gọi sự điên rồ đó là vô minh, và đáng buồn hơn nữa là sự vô minh đó lại phát sinh từ những con người xa lạ mang đầu óc bệnh hoạn, ở những lục địa xa xôi, trong một bối cảnh xã hội không dính dáng gì với các xã hội Á Châu. Sự điên rồ và vô minh đó tỏa rộng khắp nơi, nối kết chằng chịt với lòng tham và hận thù của từng cá nhân, thúc đẩy bởi bản năng và sự sợ hãi ẩn tàng trong mỗi con người. Thật hết sức khó để thoát ra khỏi tình trạng bế tắc đó.

Trở lại với tình trạng của xứ sở Campuchia hậu Pol Pot thì kể từ thập niên 1990 Phật Giáo lại hồi sinh trên mảnh đất chùa tháp của dân tộc Khmer. Phật Giáo được đưa lên hàng quốc giáo, chùa chiền được trùng tu, tăng đoàn lại được thành lập. Các nhà sư trên nguyên tắc lại tiếp tục giữ vai trò trước đây của mình là giáo dục quần chúng và hòa giải những bất đồng chính kiến trong xã hội. Thật vậy sự tham gia của các người tu hành thật hết sức cần thiết trong sự sinh hoạt của một xã hội với 60% dân chúng mù chữ. Dầu sao thì hậu quả của một quá khứ kinh hoàng vẫn còn chưa xóa hết trên

quê hương của dân tộc Khmer, và hơn nữa sự tham gia của nhà nước vào các sinh hoạt của Phật Giáo cũng chỉ là những hình thức kiểm soát Phật Giáo mà thôi. Tăng đoàn chia thành hai phe: phe đa số là Mohakinay kết hợp 90% các nhà sư nhà nước và 10% các nhà sư còn lại thuộc phe thiểu số là Tomayut "độc lập".

Một số học giả Tây Phương cho rằng sự tham gia hiện nay của chính phủ Campuchia vào sự sinh hoạt của tăng đoàn cũng chỉ nhằm vào mục đích chi phối và canh chừng họ. Trên thực tế dân chúng cũng chẳng quan tâm đến điều ấy làm gì mà chỉ lo "tu hành" và "tụng niệm". Ngoài ra Phật Giáo Theravada Campuchia còn phải đương đầu với những khó khăn khác nữa: đây là tình trạng "tây phương hóa", "kinh tế hóa" và "nhà nước hóa" xã hội đã mang lại cho người dân một cuộc sống tâm linh nghèo nàn, và tạo ra một tăng đoàn cô lập khiến người tu hành không còn giữ được vai trò của mình trong xã hội nữa. Tóm lại gia đình Phật Giáo Theravada dù được hồi sinh trên mảnh đất của dân tộc Khmer thế nhưng cũng không khác gì như một "đứa trẻ ẻo lả".

Phật Giáo Theravada Lào

Trên phương diện sử liệu thì Phật Giáo Theravada được chính thức đưa vào lãnh thổ của Lào vào thế kỷ thứ VII. Thế nhưng thật ra có lẽ Phật Giáo đã được du nhập vào Lào sớm hơn, bởi vì trước đó hai thế kỷ vùng đất này thuộc lãnh thổ của đế quốc Khmer theo

Phật Giáo. Dẫu sao thì trên phương diện lịch sử thì Lào cũng chỉ chính thức được thành lập kể từ thế kỷ XIV, vì trước đó vùng đất này thuộc lãnh thổ Chiêm Thành và sau đó lại thuộc đế quốc Khmer (nước Chân Lạp). Vào thế kỷ XI người Thái ồ ạt di dân vào vùng đất này và cũng đã mang theo với họ Phật Giáo Theravada. Tóm lại là vào những thời kỳ trước khi lập quốc, Ấn Giáo, Phật Giáo Đại Thừa và Phật Giáo Theravada cũng đã từng hiện diện và phát triển chung trong lãnh thổ của nước Lào ngày nay.

Nước Lào thời bấy giờ mang tên là Lang Xiang (hay Lang Xang, Hán ngữ gọi là Vạn Tượng). Vị vua đầu tiên là Fa Ngum cưới một công chúa Khmer và do đó đã theo đạo vợ là Phật Giáo Theravada. Vua Fa Ngum mời hai mươi vị sư từ Chân Lạp lên Lang Xiang hoằng Pháp. Các vị sư này mang theo một bộ Tam Tạng Kinh và một pho tượng Phật bằng vàng mang tên là Luang Prabang. Vua Fa Ngum mượn tên của pho tượng này để đặt tên cho kinh đô của mình. Dân tộc Lào bắt đầu theo Phật Giáo Theravada từ đó.

Dưới triều đại của vua Soulignavongsa (1637-1694) Phật Giáo Theravada đạt đến một mức phát triển thật cao độ, và cũng dưới triều đại này lần đầu tiên người Tây Phương bắt đầu tiếp xúc với vương quốc Lào. Đó là một thương gia người Hòa Lan là Van Wusthof và một vị cố đạo dòng Tên người Pháp là Jean-Marie Leria. Cả hai đều cho biết là họ vô cùng sửng sốt trước cảnh vàng son của kinh đô Luang Prabang và cảnh thanh bình trong dân chúng. Thế nhưng sau khi vua Soulignavongsa băng hà (năm 1694) thì anh

em trong hoàng tộc tranh dành quyền bính và nội loạn xảy ra. Năm 1713 nước Lang Xiang tách ra thành ba vương quốc nhỏ, và Phật Giáo Theravada cũng suy yếu từ đó.

Người Pháp đã "thống nhất" nước Lào và đặt dưới sự bảo hộ của mình vào năm 1893. Trong thời kỳ bảo hộ có một phụ nữ người Pháp rất uyên bác là Suzanne Karpelès (1890-1968). Bà tốt nghiệp một trường nổi tiếng của Pháp là Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) và sau đó đã đến Hà Nội năm 1922 và hợp tác với Trường Viễn Đông Bác Cổ (EFEO / Ecole Française d'Extrême Orient). Bà thành lập Thư Viện Hoàng Gia cho Campuchia ở Phnom Penh và một Thư Viện Hoàng Gia khác cho Lào ở Luang Prabang. Sau đó bà lại thành lập thêm hai Viện Nghiên Cứu Phật Học ở hai kinh đô này. Tại Lào với tư cách là chủ tịch Viện Nghiên Cứu Phật Học bà cổ vũ việc trùng tu các chùa chiền đổ nát và khuyến khích tăng đoàn Lào nên tích cực hơn nữa trong việc giáo dục dân chúng và trẻ em. Trong thời gian này bà dịch các kinh sách tiếng Phạn và tiếng Pa-li, và hợp tác với các học giả Pháp khác ở Đông Dương, trong số này có Louis Finot là người đầu tiên dịch quyển *Bodhicaryavatara* (*La Marche vers la Lumière / Hành Trình đến Ánh Sáng*, còn gọi là *Bồ-tát Đạo* hay *Hành Trình đến Giác Ngộ*) của Tịch Thiên (Shantideva) sang tiếng Pháp và đã được xuất bản ở Hà Nội vào năm 1920.

Chiến tranh Việt Nam chấm dứt, đảng cộng sản Pathet Lao lên nắm chính quyền năm 1975, đàn áp và khủng bố người tu hành và đặt tăng đoàn dưới sự kiểm soát của nhà nước. Các con số thống kê cho biết ngày

nay 60% dân Lào theo Phật Giáo Theravada và chịu ảnh hưởng của hai truyền thống tu tập của Thái Lan là mahānikaya (cởi mở) dành cho dân chúng và dhammayutikanikaya (khắt khe và kỷ cương hơn) dành cho người xuất gia. Trong nước có khoảng 5000 ngôi chùa và 22 000 nhà sư, thật ra trên thực tế trong số này phần lớn là những người xuất gia ngắn hạn, và tăng đoàn chính thức cũng chỉ gồm khoảng 9 000 người. Diện tích nước Lào lớn hơn 2/3 diện tích Việt Nam thế nhưng dân số thì chỉ vào khoảng hơn 6 triệu người, trong số này 40% là các sắc tộc thiểu số gồm hơn 100 sắc tộc, bộ tộc và chi tộc khác nhau. Thiên Chúa Giáo chiếm 2% dân số, nhưng đạo Tin Lành (gồm chung cả đạo Mormon của Mỹ) lại đông gấp đôi. Tin Lành Giáo nói chung rất "sở trường" trong việc khuyến dụ và cải đạo các bộ tộc thiểu số thật thà và chất phác, và nước Lào là một mảnh đất rất thuận lợi cho các tôn giáo chủ trương bành trướng (proselytism).

Phật Giáo Theravada ở các nước Bangladesh, Mã Lai và Ấn Độ

Tại các nước Hồi Giáo Đông Nam Á cũng có sự hiện diện của Phật Giáo Theravada, thế nhưng gia đình Phật Giáo này không cho thấy một triển vọng nào đáng kể. Ở Bangladesh, các dân tộc thiểu số sinh sống trong các vùng đồi núi dọc theo biên giới Miến Điện theo Phật Giáo Theravada, thế nhưng trình độ hiểu biết về Đạo Pháp của họ còn khá thấp. Đối với Mã Lai thì Phật Giáo được đưa vào quốc gia này vào khoảng năm 1400. Lúc đó trên các đảo của Ấn Độ ngày nay thường xảy

ra chiến tranh và cướp phá. Các đạo quân trên đảo Java tràn lên đảo Sumatra và chiếm đóng hòn đảo này. Parameswara là một hoàng thân Phật Giáo ở tỉnh Palembang trên đảo Sumatra bỏ trốn sang bờ biển phía tây của bán đảo Mã Lai và thành lập một vương quốc mới là Malacca. Phật Giáo cùng phát triển chung với Ấn Giáo trong vương quốc này. Thế nhưng sau đó các vị hoàng thân trong vương triều bất ngờ lại cải đạo theo Hồi Giáo. Năm 1511 người Bồ Đào Nha chiếm Mã Lai, và bán đảo này bị phân chia thành nhiều vương quốc nhỏ. Phật Giáo suy tàn dần và biến mất ở Mã Lai vào cuối thế kỷ XVI. Ngày nay gần như chỉ có những người Hoa di dân là theo Phật Giáo, sự hiểu biết về giáo lý của họ cũng không được vững chắc lắm. Các nhà sư Thái Lan thường xuyên đến Mã Lai để thuyết giảng về Phật Giáo Theravada với mục đích phục hồi và nâng cao trình độ Phật Giáo trong các tập thể người Hoa. Cũng xin nhắc thêm là hiến pháp của Mã Lai dự trù nhiều biện pháp nhằm "kiểm soát và giới hạn việc thuyết giảng và truyền bá các tôn giáo khác cho các tập thể người Hồi Giáo", trong lĩnh vực hành pháp thì có những đạo luật khắt khe cấm cải đạo người Hồi Giáo.

Đối với Indônêxia thì Phật Giáo là một tín ngưỡng lâu đời được đưa vào xứ này từ thế kỷ thứ II và đã từng phát triển thật cao độ song song với Ấn Giáo đã có từ trước. Ngôi đền Phật Giáo Borobudur lớn nhất thế giới được xây dựng vào thế kỷ thứ VIII trên đảo Java là bằng chứng hùng hồn nhất phản ánh một thời vàng son của Phật Giáo trên hòn đảo này. Vào thế kỷ thứ VII tức là trước cả khi ngôi đền Borobudur được xây dựng,

nhà sư Trung Quốc Nghĩa Tịnh (Yi Jing) sau hai mươi năm hành hương và tu học ở Ấn Độ đã từ Tích Lan trên đường biển trở về Trung Quốc có ghé vào đảo Sumatra và ông đã gặp nhiều người đồng hương sang tu học trên hòn đảo này. Hồi Giáo được đưa vào Indônêxia vào thế kỷ XIII và dần dần lấn lướt Ấn Giáo và Phật Giáo, cuối cùng là hai tôn giáo này biến mất trên các hòn đảo Indônêxia kể từ thế kỷ XVI.

Ngày nay ở Indônêxia Phật Giáo được xem là một trong sáu tôn giáo chính thức. Đứng ra trên phương diện "luật pháp" Phật Giáo không được xem là tôn giáo. Tuy rằng điều khoảng 29 trong hiến pháp của Indônêxia công bố năm 1945 bảo đảm sự tự do tín ngưỡng, thế nhưng chính quyền Indônêxia chỉ công nhận là tôn giáo các tín ngưỡng nào thờ Trời. Cũng may là trong kinh Chalachakra của Kim Cương Thừa có nói đến khái niệm về một vị Phật Nguyên Thủy hay Nguyên Sinh gọi là Adi-Buddha. Vị "Phật Nguyên Thủy" (Primordial Buddha) tuy không mang ý nghĩa là một vị "Phật Sáng Tạo" thế nhưng cũng được chính quyền Indônêxia đồng hóa như một vị Trời, nên nhờ đó Phật Giáo được công nhận là tôn giáo. Sự kiện này cho thấy một sự "hòa giải" nào đó, thế nhưng phía sau còn có những lý do khác nữa: trước hết Phật Giáo là một chứng tích lịch sử của Indônêxia, sau đó và cũng thực tế hơn là ngôi đền Borobodur, di sản của nhân loại, còn là một niềm hãnh diện của dân tộc Indônêxia và là một nơi hành hương mang lại một nguồn ngoại tệ quan trọng.

Ngày nay ở Indônêxia có sáu tín ngưỡng thờ Trời: Hồi Giáo (88%), Tin Lành (6%), Thiên Chúa Giáo (3%), Ấn Giáo (2%), Phật Giáo (0.95%), Khổng Giáo (0.05%). Tín ngưỡng Ấn Giáo trên đảo Bali ngày nay phản ánh khá rõ rệt một số đường nét của Kim Cương Thừa và cả Phật Giáo Theravada. Ngoài ra cũng xin nhắc lại một sự kiện đáng lưu ý là năm 1934 vị cao tăng Narada Mahâthera của Tích Lan đã từng thân hành đến Indônêxia thuyết giảng, lúc đó nơi này còn là "Đất Ấn Độ của người Hòa Lan" (Indes Néerlandaises / Nedeland-India) tức là thuộc địa của người Hòa Lan. Trong dịp này vị cao tăng Narada Mahâthera cũng có mang theo một chồi cây Bồ-đề và đã đích thân chủ tọa buổi lễ trồng chồi cây này ở ngôi đền Borobudur (độc giả có thể xem thêm bài viết *Borobudur, ngôi đền Phật Giáo lớn nhất thế giới*, trên trang web Thư Viện Hoa Sen). Từ những năm 1930 vị cao tăng này cũng đã nhiều lần viếng thăm và thuyết giảng ở miền nam Việt Nam, và cũng đã đích thân trồng một chồi Bồ-đề ở Thích-ca Phật Đài tại Vũng Tàu, vào ngày 2 tháng 11 năm 1960. Ngài cũng là tác giả của một quyển sách nổi tiếng là *Buddha and his Teachings* đã được cư sĩ Sunanda Phạm Kim Khánh dịch ra tiếng Việt (*Đức Phật và Phật Pháp*, Sài Gòn, 1970).

Tóm lại là dù rằng hai nước đầu đàn của gia đình Phật Giáo Theravada ở Á Châu là Tích Lan và Thái Lan đã nỗ lực trong việc hoằng Pháp, thế nhưng các nước Á Châu Hồi Giáo dường như không phải là những mảnh đất thuận lợi cho gia đình Phật Giáo này định cư và phát triển. Trái lại và thật lạ lùng là một mảnh đất mới, tuy xa lạ nhưng đầy hứa

hện, lại đang mở ra cho gia đình Phật Giáo Theravada: đó là thế giới Tây Phương.



1



2



3

H.1- Các vị tỳ kheo đang tụng một thời kinh buổi sáng tại ngôi chùa Dhammacakka Vihâra (Jakarta, Indônêxia) .

H.2- Ngôi đền Borobudur xây dựng theo mô hình của một man-đà-la trên đảo Java

H.3- Các vị tỳ kheo đang tụng niệm nơi ngôi đền Borobudur



1



2

H.1- Narada Mahâthera (1896-1983)

H.2- Thích-ca Phật Đà

Phật Giáo Theravada trong thế giới Tây Phương

Phật Giáo không nhất thiết là một tôn giáo hướng vào mục đích khơi động lòng tin ngưỡng nơi con người, hoặc quy định các nghi lễ nhằm thờ phụng hay tôn vinh một đấng thiêng liêng nào cả, mà thật ra là một phương tiện - nếu nói theo thuật ngữ Phật Giáo thì đây là một Con Đường - giúp phát huy sự suy nghĩ và khả năng lý luận lô-gic của con người, giúp họ biết suy nghĩ sâu xa hơn về sự hiện hữu của chính mình và bản chất của thế giới. Đây là những gì mà các tín ngưỡng lâu đời trong thế giới Tây Phương không đáp ứng được. Khoảng trống tạo ra trong tâm hồn người Tây Phương bởi những niềm khắc khoải và thất vọng sâu kín đó chính là mảnh đất dạn sẵn chờ đón gia đình Phật Giáo Theravada (có thể xem thêm: *Phật Giáo Trong Thế Giới Tân Tiến Ngày Nay* - G.S. Heinz Bechert / Hoang Phong chuyển ngữ, trên trang web Thư Viện Hoa Sen).

Phật Giáo nói chung đã làm say mê các nhà tư tưởng và triết gia Tây Phương từ thế kỷ XIX, chẳng hạn như Schopenhauer (1788-1860, triết gia người Đức), Léon Tolstói (1828-1910, tư tưởng gia và văn hào người Nga), Carl Jung (1854-1961, nhà tâm lý học người Đức), Eugène Burnouf (1801-1852, học giả và triết gia người Pháp), Edwin Arnold (1832-1904, văn hào, thi sĩ và triết gia người Anh), v.v... Sự phát triển của Phật Giáo nói chung trong thế giới Tây Phương là một chủ đề thật rộng lớn, do đó trong khuôn khổ của bài viết này chúng ta sẽ chỉ đề cập thật ngắn gọn giới hạn trong gia đình Phật Giáo Theravada.

Năm 1896, văn hào và học giả người Mỹ Paul Carus (1852-1919) tác giả một quyển sách nổi tiếng thời bấy giờ là *The Gospel of Buddha* (*Phúc Âm của Đức Phật*, 1894) có mời Anagârika Dharmapâla (1864-1933, *anagârika* có nghĩa là vô gia cư, *Dharmapala* có nghĩa người bảo vệ Đạo Pháp) một cư sĩ thượng đẳng của Tích Lan sang Mỹ giảng Pháp và dạy thiền. Dharmapâla từng hợp tác với Henry Steel Olcott người thiết kế lá cờ Phật Giáo, trong các nỗ lực phục hồi Phật Giáo ở Tích Lan và cả Ấn Độ. Trước đây Dharmapâla cũng đã từng đến Anh Quốc để tiếp xúc với William Rhys Davis (có thể xem tiểu sử và công trình của nhân vật này trong bài 1) và Edwin Arnold (1832-1904), thi sĩ, nhà báo và tác giả của một quyển sách được nhiều người biết đến thời bấy giờ là *Light of Asia* (*Ánh sáng Á Châu*, 1879).

Thật ra trong thế kỷ XIX một số người Tây Phương cũng chỉ thán phục và say mê

Phật Giáo mà thôi. Mãi đến đầu thế kỷ XX thì mới bắt đầu thấy một số người Âu Châu đích thân đến các nước Á Châu tu tập, xuất gia và thụ phong tỳ kheo. Sau đó họ trở về Âu Châu và thành lập các tăng đoàn đầu tiên trên lục địa này. Có một người Anh tên là Allan Bennett (1872-1923) sau khi đọc quyển sách *Ánh Sáng Á Châu* của Edwin Arnold trên đây đã quyết tâm đến Miến Điện để tìm thầy tu học. Năm 1901 ông được thụ phong và trở thành vị tỳ kheo đầu tiên của cả Âu Châu.



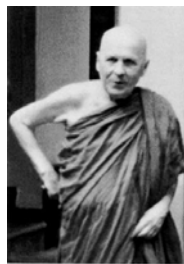
1



2



3



4



5

Vài gương mặt nổi bật của Phật Giáo Theravada Âu Châu vào hậu bán thế kỷ XIX và tiền bán thế kỷ XX

1- Anagârika Dharmapâla (1864-1933)

2- Edwin Arnold (1872-1923)

3- Allan Bennett (1872-1923), pháp danh Ananda Mattaya người tỳ kheo đầu tiên của Âu Châu

4- Anton Gueth (1878-1957) pháp danh Nyanatyloka, người tỳ kheo thứ hai của Âu Châu

5- Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Bắt đầu từ thế kỷ XX, Phật Giáo Theravada phát triển quy mô hơn và không còn mang tính cách lẻ tẻ và cá nhân như trước nữa. Năm 1908 Allan Bennet tức là vị tỳ kheo Ananda Mettaya trên đây quay trở về Anh Quốc và đi cùng với ông là ba vị tỳ kheo người Miến Điện. Họ cùng gia nhập Hiệp Hội Phật Giáo Anh Quốc do William Rhys Davids sáng lập, trước đó năm 1881 ông cũng đã sáng lập Hiệp Hội Kinh Điển Pa-li (Pali Texts Society). Hiệp hội này đã ấn hành Tam Tạng Kinh bằng tiếng La-tinh và đã dịch một phần lớn các bài kinh cũng như các bài bình giải trong tạng Luận. Các công trình này đã góp phần thật tích cực trong việc quảng bá Đạo Pháp, không những ở Tây Phương mà cả trên toàn thế giới. Cũng xin nhắc thêm là Hội Phật Giáo Anh Quốc cũng do chính William Rhys Davis thành lập đã phát hành năm 1909 tập san *Buddhist Review* là tập san Phật Giáo đầu tiên trong thế giới Tây Phương.

Năm 1926 Anagârika Dharmapâla từ Tích Lan trở lại Anh Quốc và thiết lập một đầu cầu mới cho hội Mahâ Bodhi Society do chính ông thành lập ở Ấn với mục đích giúp hồi sinh Phật Giáo Ấn và trùng tu Bồ Đề Đạo Tràng (Bodh Gaya), vườn Tiên Uyển (Sârânâth), Câu-thi-na (Kushinâra). Trong dịp này ông cũng đã thiết lập một ngôi chùa Phật Giáo Theravada đầu tiên dành cho các tỳ kheo người Tích Lan ở Anh Quốc.

Năm 1954 ngôi chùa (vihâra) đầu tiên dành cho người Anh được xây dựng tại Luân Đôn. Cùng trong năm này một người Anh là William Purfurst được thụ phong tỳ kheo ở Thái Lan với Pháp danh là Kapilavaddho. Hai năm sau thì vị này trở về quê hương và thành lập tăng đoàn Phật Giáo Theravada đầu tiên tại Anh Quốc. Nhiều người Tây Phương được thụ phong tỳ kheo ở Anh Quốc và đã gia nhập tăng đoàn do nhà sư Kapilavaddho thành lập, trong số này có một vị người Gia Nã Đại là Ananda Bodhi đã đứng ra thành lập một ngôi chùa tu tập theo truyền thống Thái Lan và một trung tâm luyện tập thiền tại Scotland (bắc nước Anh).

Năm 1977, tăng đoàn Phật Giáo Theravada ở Anh (English Sangha Society) mời một vị cao tăng Thái Lan là Ajahn Chah đến Anh Quốc để thuyết giảng. Trước khi trở về Thái Ajahn Chah khuyên một đệ tử người Mỹ tháp tùng với ông là Ajahn Sumedho nên lưu lại Anh để thiết lập "Truyền Thống Tu Trong Rừng". Ngay sau đó ngôi chùa đầu tiên tu tập theo truyền thống này được xây dựng ở Sussex trên bờ biển miền nam, và sau đó nhiều ngôi chùa khác mọc lên khắp nơi. Năm 1985 Ajahn Sumedho thành lập tu viện Amaravati Buddhist Centre ở Hertfordshire bắc Luân Đôn, dành cho người xuất gia và cả người thế tục cùng tu tập chung với nhau. Và cũng từ đó "Truyền Thống Tu Trong Rừng" bắt đầu lan sang các quốc gia khác ở Âu Châu và cả những lục địa khác như Mỹ Châu và Úc Châu. Năm 1979 vị thiền sư Miến Điện Sayagyi U Ba Khin đến Anh Quốc thuyết giảng và thành lập trung tâm thiền định quốc

tế International Meditation Centre ở Wiltshire vùng tây nam nước Anh.

Trong khuôn khổ của bài viết ngắn này những gì trên đây cũng chỉ là một vài nét phác họa về những bước đầu tiên của gia đình Phật Giáo Theravada khi đến định cư ở Anh Quốc. Những bước đầu tiên đó tất phải còn rụt rè trong một thế giới mà các tín ngưỡng khác tuy không hồi đáp được những khắc khoải của người Tây Phương trong các xã hội hiện đại, nhưng cũng đã bắt rễ từ lâu đời trên các mảnh đất này, thế nhưng những bước đầu đó ngày càng có vẻ vững vàng hơn. Những bước đầu của Phật Giáo Theravada ở nước Anh cũng có thể tiêu biểu cho thành quả ở những nước khác ở Âu Châu và cả Mỹ Châu cũng như Úc Châu. Sau thời kỳ đầu tiên thuộc tiền bán thế kỷ XX khi người Âu Châu tự mang Phật Giáo Theravada về quê hương mình, thì vào hậu bán thế kỷ XX những người "di dân" Á Châu đến từ các nước Tích Lan, Lào, Campuchia, Thái Lan, Việt Nam... đã mang theo với họ một sinh khí mới góp phần vào sự sinh hoạt chung của gia đình Phật Giáo Theravada trong thế giới Tây Phương.

Lời kết

Những gì phác họa trên đây phản ánh sự thăng trầm của gia đình Phật Giáo Theravada qua thời gian và không gian. Sự thăng trầm đó cũng đã nhiều lần nhuộm đầy nước mắt và gian nan. Thế nhưng gia đình Phật Giáo Theravada vẫn sống còn và phát triển. Sự trường tồn đó là nhờ tấm lòng của một số người và sự quyết tâm của từng mỗi

con người trong chúng ta. Sự quyết tâm đó của những người trong gia đình Phật Giáo Theravada là phải giữ gìn phong thái của gia tộc, truyền thống của tổ tiên, dù phải đối đầu với những khó khăn nào đi nữa.

Dẫu sao thì Phật Giáo cũng không phải là một tín ngưỡng khô cứng và già nua. Một gia đình khác của Phật Giáo lại chủ trương con cái phải cải tiến, mở rộng và chấp nhận những gì mới mẻ: đó là gia đình Phật Giáo Đại Thừa. Cả hai gia đình cùng mang một hoài bão, cùng mở rộng hai cánh tay, cùng yêu thương con người và sẽ cùng thực hiện một mục đích chung là giúp tất cả mọi người cùng bước lên Con Đường mà mình đang tiến bước.

Tuy rằng Phật Giáo đã hiện diện và phát triển khắp nơi ở Á Châu từ hơn hai ngàn năm trăm năm nay, thế nhưng có thể nói rằng cho đến đầu thế kỷ XIX gần như hầu hết những người Tây Phương chưa hề biết đến Phật Giáo là gì. Vào thời Trung Cổ các nhà truyền giáo Tây Phương đã được gửi đi khắp nơi trên thế giới và họ cũng đã tiếp xúc với các tín ngưỡng ở các nước Á Châu, thế nhưng họ lại cứ nghĩ rằng các tín ngưỡng ấy cũng chỉ là các tín ngưỡng riêng của từng dân tộc khác nhau. Vào thế kỷ XVIII có một vị cố đạo dòng Tên người Pháp là Jean-François Pons (1698-1752), và cũng là một trong các chuyên gia tiếng Phạn đầu tiên trong thế giới Tây Phương, được gửi đi các nước Á Châu để truyền giáo và đã ghé vào Ấn Độ năm 1740. Trong dịp này vị ấy mới khám phá ra rằng tất cả các tín ngưỡng mà mình đã từng tiếp xúc trước đây đều mang một nền móng giống

nhau và một giáo lý như nhau, vị này bèn dùng tiếng Phạn để gọi nền móng tín ngưỡng ấy là *Bauddhamatham*, chữ *matham* có nghĩa là *quan điểm, tư tưởng* (view, thought), và trong trường hợp này thì có nghĩa là một sự tổng hợp giữa một hệ thống triết học và các phép tu tập liên hệ (an opinion philosophy and practice collectively). Sau này các học giả Tây Phương dịch thuật ngữ trên đây là *Buddhism* với ý nghĩa là một tôn giáo, tương tự như các tôn giáo hữu thần của họ. Thế nhưng ngày nay Phật Giáo nói chung tức kể cả Phật Giáo Theravada và Phật Giáo Đại Thừa, không nhất thiết là một tôn giáo theo cách hiểu của người Tây Phương căn cứ vào các tôn giáo của họ, và cũng không còn phải là một tôn giáo đặc thù của Á Châu nữa, mà đúng hơn là một tôn giáo toàn cầu.

Bures-Sur-Yvette, 20.12.13

Hoang Phong

Hình Ảnh: Tam Thập Tam Thân Quán Thế Âm Bồ Tát

Họa sĩ Thi Kim Huy - Đài Loan

Biên Tập Thích Minh Hoàng



- 1. Dương Liễu Quán Âm:** còn có tên gọi khác là Dược Vương Quán Âm, bốn nguyện của Ngài là bạt trừ cứu độ những bệnh khổ của chúng sanh, vì

chúng sanh thân nhiều khổ nạn nên Ngài cầm cành dương. Dương liễu mềm mại biểu trưng cho đức tướng ôn hòa nhẫn nhục của Quán Thế Âm Bồ tát. Thân mặc y màu trắng ngà, hình tượng của Ngài biểu hiện sự kỳ nguyện phước đức.



2. Long Đầu Quán Âm: là Quán Thế Âm Bồ tát ngồi trên lưng rồng. Rồng là vua trong các loài thú để biểu thị cho uy lực của Quán Thế Âm Bồ tát; Long Vương đến mang mây mưa sấm chớp chiếu diệu khắp trời đất, thấm nhuần muôn

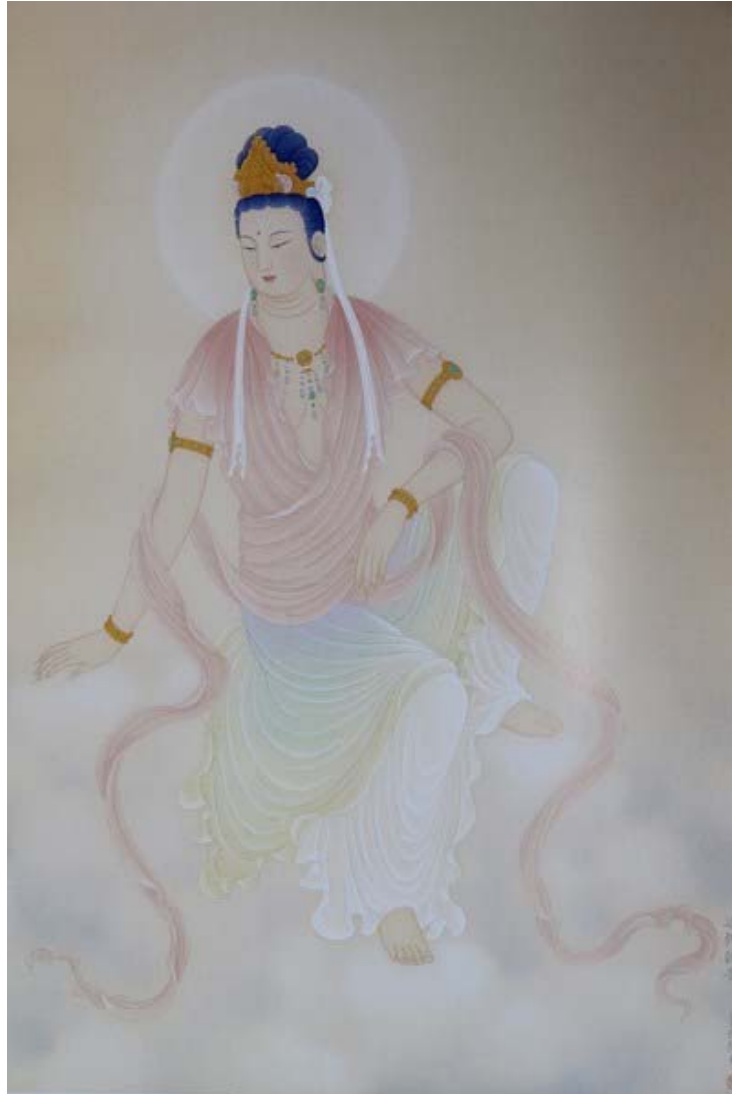
vật, tất cả đều tán thán uy lực của Long vương. Ngài hiện thân ngồi kết già trên mình rồng thuyết pháp cho chúng sanh.



3. Trì Kinh Quán Âm: còn gọi là Thanh Văn Quán Âm. Thanh Văn là nghe Phật thuyết pháp được khai ngộ mà xuất gia. “người đáng dùng thân Thanh Văn được độ thoát Ngài liền hiện thân Thanh văn mà vì đó nói pháp”. Hình tượng của Ngài biểu hiện sự an tường.



4. Viên Quang Quán Âm: đây là Quán Thế Âm Bồ tát lòng từ ái viên mãn, biểu trưng bằng ánh quang minh quanh thân. “sáng thanh tịnh không nhớ, huệ nhứt phá các tối, hay tiêu tai khói lửa, khắp soi sáng thế gian”. Thân Ngài được cảm thọ qua đoạn kinh này, hiện tướng thuyết pháp.



5. Du Hý Quán Âm: Quán Thế Âm Bồ tát giáo hóa chúng sanh viên thông vô ngại, không câu nệ vào thời gian và nơi chốn, biểu hiện tướng du hý tự tại. Thân màu hồng, Ngài ngoảnh mặt chăm chú nhìn chúng sanh.



6. Bạch Y Quán Âm: còn gọi là Bạch Y Quán Tự Tại Mẫu. Toàn thân Ngài mặc y trắng, ngồi kết già trên hoa sen trắng, đầu đội khăn, tay trái cầm hoa sen, tay phải kết dũ nguyện ấn. Màu trắng biểu ý Thanh Tịnh và Tâm Bồ đề, xưa nay mọi người lễ bái Ngài để cầu tiêu tai, trường thọ.



7. Liên Ngọa Quán Âm: là Quán Thế Âm Bồ tát ứng hiện tọa ngọa trên lá sen. Ngài hiện thân Tiểu Vương trong phẩm Phổ Môn, để thí dụ cho thân Tiểu Vương tôn quý ngồi trên lá sen. Quán Thế Âm Bồ tát ngồi kết già hiệp chương, đầu đội mào hoa, hiện tướng từ bi nhu hòa, cổ đeo anh lạc, mặc thiên y, bi nhãn nhìn chúng sanh.



8. Lang Kiến Quán Âm: còn gọi là Phi Bộc Quán Âm. Nước là vật mềm mại nhất nhưng có thể đối trị sự cứng chắc của đá, từng giọt nước có thể xuyên thủng đá. Sức nước suối từ trên cao chảy xuống rất lớn, tuy nhỏ cũng có thể chảy thành sâu rộng. Quán Thế Âm Bồ tát ngồi nhìn dòng thác, nhưng tâm tư Ngài như tinh thần của dòng nước.



9. Thí Dược Quán Âm: ngoài việc trị bệnh khổ của chúng sanh về thân và tâm, Quán Thế Âm Bồ tát còn ban bố cho chúng sanh lương dược. Bài kệ trong phẩm Phổ Môn ghi rằng: “Quán Âm bậc Tịnh Thánh, nơi khổ não nạn chết, hay vì làm nương cậy”. Hình tượng Quán Thế Âm Bồ tát nhìn hoa sen cảm thương chúng sanh nhiều bệnh khổ.



10. Ngự Lam Quán Âm: là Quán Thế Âm tay cầm giỏ cá và nhánh lá. Do Ngài thấy con sông không có cầu, người qua sông rất dễ ngã xuống. Vì vậy Ngài hóa thân thành một mỹ nữ bán cá, nhưng có điều kiện rằng ai có nhiều tiền ném vào trong giỏ cá thì sẽ cưới làm chồng, nếu ném không trúng thì phải bỏ ra khoản tiền để xây cầu, kết quả chẳng có ai ném trúng. Những người không ném trúng đều phải mang tiền đến, tiền chất thành đống che khuất không còn nhìn thấy Ngài, khi nhìn lại thì mọi người thấy Ngài hóa thân đứng trên sông.



11. Đức Vương Quán Âm: trong phẩm Phổ Môn chép rằng: “người đáng dùng thân Phạm Vương đặng độ thoát, Ngài liền hiện thân Phạm Vương mà vì đó nói pháp”. Phạm Vương là chủ cõi trời sắc giới, công đức rất lớn, nên còn gọi là Đức Vương. Hình tượng thông thường trong nhân gian là đầu đội bảo quan, ngồi kết già, tay phải cầm nhánh lá, tay trái để trên đầu gối.



12. Thủy Nguyệt Quán Âm: tức là Thủy Cát Tường Quán Thế Âm Bồ tát trong Thai Tạng Mạn trà la, mật hiệu của Ngài là Nhuận Sanh Kim Cang, Quán Thế Âm Bồ tát nhất tâm quán thủy tướng, nhập thủy định. Vì vậy hình tượng của Ngài ngồi kết già trên hoa sen nổi trong đại hải, tay trái cầm hoa sen, tay phải kết thí vô úy ấn, trong lòng bàn tay chảy xuống một dòng nước có hình mặt trăng nên gọi là Thủy Nguyệt Quán Âm.



13. Nhất Diệp Quán Âm: nếu bị nước lớn cuốn trôi, xưng danh hiệu Quán Thế Âm Bồ tát, liền được đến chỗ cạn. Có thể thấy hình tượng Quán Thế Âm Bồ tát hiện trên nước. Ngài ngồi trên hoa sen nổi trên mặt nước, ngắm nhìn nước tâm suy nghĩ sâu sắc đến những nơi tối tăm không ánh sáng (địa ngục).



14. Thanh Cảnh Quán Âm: có các vị thần muốn tìm lấy Cam Lộ nên khuấy động nhũ hải, nhưng phát hiện trong biển có lọ thuốc độc, Quán Thế Âm Bồ tát vì sợ thuốc độc hại chúng sanh, mới phát tâm đại từ bi uống hết lọ thuốc độc, vì vậy mà cổ Ngài biến thành màu xanh. Hình tượng đặc trưng của Ngài là tay trái cầm hoa sen, lòng bàn tay phải hướng lên trên, ngồi kết già trên bệ đá.



15. Uy Đức Quán Âm: Quán Thế Âm Bồ tát có đầy đủ uy đức để chiết phục và hộ trì chúng sanh. Trong phẩm Phổ Môn có đoạn: “người đáng dùng thân Thiên Đại Tướng Quân đặng độ thoát, Ngài liền hiện thân Thiên Đại Tướng Quân mà vì đó thuyết pháp”. Thiên Đại Tướng Quân có đầy đủ uy đức nên được gọi là Uy Đức Quán Âm. Hình tượng của Ngài là tay trái cầm kim cang xử biểu hiện uy thế để chiết phục tâm can cường của chúng sanh, tay phải cầm hoa sen ngồi trên bệ đá.



16. Diên Mạng Quán Âm: là Quán Thế Âm Bồ tát bảo hộ thọ mạng chúng sanh. Phẩm Phổ Môn chép: “nguyên rửa các thuốc độc, muốn hại đến thân đó, do sức niệm Quán Âm, trở hại nơi bốn nhờn”. Có thể tiêu trừ chú thuật nguyên rửa và độc dược thêm tuổi thọ, cho nên gọi là Diên Mạng Quán Âm. Ngài đội bảo quan, mặc Thiên y, anh lạc trang nghiêm, 20 cánh tay để dìu dắt và cứu hộ chúng sanh.



17. Chúng Bào Quán Âm: là hình tượng Quán Thế Âm Bồ tát tay cầm vàng bạc vật báu. Nếu có chúng sanh vì tìm cầu báu vật như vàng bạc, lưu ly, mã não, san hô, hổ phách, trân châu... vào trong thâm sơn đại hải, giả sử gió lớn thổi trôi dạt đến nước quý La Sát, nếu có một người xưng danh hiệu Ngài, thì đều được giải thoát. Hình tượng của Quán Thế Âm Bồ tát biểu hiện sự an ổn.



18. Nham Hộ Quán Âm: là hình tượng Quán Thế Âm Bồ tát ngồi trong hang đá. phẩm Phổ môn chép: "Rắn độc cùng bò cạp, hơi độc khói lửa đốt, do sức niệm Quán Âm, theo tiếng tự bỏ đi". Thường trong hang động có nhiều chướng khí và trùng độc, là chỗ có nhiều nguy hiểm đối với những người qua núi, Quán Thế Âm hiện ra thì mọi nguy hiểm đều tiêu tan hết. Quán Thế Âm Bồ tát hiệp chưởng tĩnh tọa trên hoa sen, trong hang hiểm tối tăm hiện ra ánh sáng.



19. Năng Tĩnh Quán Âm: Quán Thế Âm Bồ tát cứu giúp thủ hộ những người gặp nạn được an ổn. Hoặc trôi dạt biển lớn, các nạn quỷ cá rồng, do sức niệm Quán Âm, sóng mòi chẳng chìm đắm. Quán Thế Âm Bồ tát là thần thủ hộ trên biển. Hình tượng của Ngài biểu hiện tướng tĩnh lặng.



20. A Nậu Quán Âm: Quán Thế Âm Bồ tát ngồi trên bệ đá quán sát mọi động tĩnh của đại hải. Thệ nguyện của Ngài như bài kệ: "ông nghe hạnh Quán Âm, khéo ứng các nơi chỗ, thệ rộng sâu như biển, nhiều kiếp chẳng nghĩ bàn". Hình tượng của Ngài đầu búi tóc thiên kế, mặc Thiên y màu vàng, tay trái cầm mảnh y trước bụng, tay phải thả trên gối phải, mắt nhìn đại hải, hạnh nguyện của Ngài xua tan những hiểm nạn trên biển làm cho tất cả định tỉnh không còn tai ương.



21. Vô Úy Quán Âm: Hình tượng của Ngài rất đặc thù có ba mắt bốn tay, ngồi trên lưng sư tử trắng, đội bảo quan, hai tay bên phải, một tay cầm hoa sen trắng, một tay cầm con chim cát tường trắng; hai tay bên trái, một tay cầm pháp khí hình con phượng 3 đầu, một tay cầm con cá. Khắp thân có ánh sáng, mặc thiên y đeo anh lạc, diên mạo rất đoan nghiêm.



22. Diệp Y Quán Âm: Ngài hiện thân Thiên nữ, đội bảo quan, trên bảo quan có hóa thân Vô Lượng Thọ Phật. Quanh thân có vòng lửa, ánh sáng trong suốt khắp thân. Có bốn tay, hai tay bên phải, một tay cầm quả cát tường để trước ngực, một tay kết thí nguyện ấn; hai tay bên trái, một tay cầm rìu, một tay cầm sợi dây, ngồi trên hoa sen. Diệp Y Quán Âm là vị Bồ tát của nông dân cầu nông cụ và cầu không bệnh dịch, tai nạn, trùng độc.



23. Lưu Ly Quán Âm: Tương truyền vào thời Bắc Ngụy, Tôn Kính Đức trấn giữ biên cương, ông tạo tượng Quán Thế Âm Bồ tát để tôn thờ. Sau bị Di Địch bắt xử cực hình. Ông nằm mộng thấy thầy Sa Môn dạy phải trì tụng một ngàn biến kinh “Diên Mạng Thập Cú Quán Âm”, lúc tử hình ông ba lần chém nhưng không chút thương tích, nên ông được tha chết. Vì phụng thờ lễ bái Quán Thế Âm Bồ tát mà đầu ông còn hiện ba vết sẹo. Hình tượng Ngài cầm bình lưu ly xanh, đứng trên cánh hoa sen du hóa trên mặt nước.



24. Đa La Quán Âm: dùng vật báu vô giá trang nghiêm thân để trừ khổ não cho chúng sanh, tất cả chúng sanh vui ưa vào pháp giới chư Phật. Ngài hiện thân người con gái, tướng mạo từ bi, mặc y trắng, hai tay hiệp chưởng cầm hoa sen xanh; quanh thân có hào quang thanh tịnh, đầu búi tóc. Trước ngực đeo anh lạc ngồi trên bệ đá ngăm nhìn chúng sanh.



25. Cáp Ly Quán Âm: Vua Đường Văn Tông thích ăn thịt con hà, một ngày nọ vua bắt được một con sò lớn, vua dùng dao mổ hoài mà không mở được vỏ sò, ông mới đốt hương cầu nguyện, con sò hóa thành Quán Âm Đại Sĩ. Nhà Vua triệu vị thiền sư đến nói: người đáng dùng thân đăng được độ, thì hiện thân này mà nói pháp. Hiện thân Đại Sĩ là việc hy hữu không tin hay sao. Nhà vua rất vui liền ban chiếu chùa chiền trong khắp thiên hạ tạo tượng Đại Sĩ để tôn thờ. Đây là sự tích của Cáp Ly Quán Âm.



26. Lục Thời Quán Âm: là vị Bồ tát ngày đêm từ bi thủ hộ chúng sanh. Thời xưa miền Bắc Ấn Độ một ngày đêm chia làm sáu thời, một năm cũng chia làm sáu thời là: “nắng ít, nắng nhiều, mưa, mát, lạnh ít, lạnh nhiều”; Do đó mà nói thành “Quán Thế Âm thường trông chúng sanh”.



27. Phổ Bi Quán Âm: Quán Thế Âm Bồ tát từ bi thương tất cả chúng sanh, khắp trong tam thiên đại thiên thế giới. “Người đáng dùng thân Đại Tự Tại Thiên được độ thoát, liền hiện thân Đại Tự Tại Thiên mà vì đó nói pháp”. Vì lòng từ bi và uy đức của Ngài rất lớn phổ chiếu tất cả tam giới cho nên có tên gọi là Phổ Bi Quán Âm.



28. Mã Lang Phụ Quán Âm: Đời Đường có một mỹ nữ mà những người con trai đều tranh nhau cưới, nàng nói trong một đêm nếu đọc thuộc được phẩm Phổ Môn sẽ lấy làm chồng, đêm ấy có hai mươi người thuộc, lại một đêm tụng trọn bộ kinh Kim Cang cũng sẽ lấy làm chồng, đêm ấy còn lại mười người, sau ba ngày có thể tụng thuộc Kinh Pháp Hoa thì sẽ kết ước. Trong số đó chỉ có người thanh niên họ Mã được chọn. Ngày kết hôn người con gái bỗng dưng chết biến thành ánh sáng bay lên không trung biến mất. Hình

tượng Ngài cầm quyển Kinh Pháp Hoa và cây gậy có hình đầu lâu.



29. Hiệp Chương Quán Âm: là hình tượng Quán thế Âm Bồ tát chấp tay cung kính lễ biểu thị tu thiện tích đức. Nếu có chúng sanh nhiều lòng dâm dục, thường cung kính niệm Quán Thế Âm Bồ tát thì liền được ly dục, nếu người nhiều sân nhuế, thường cung kính niệm Quán Thế Âm Bồ tát thì liền được ly sân, nếu người nhiều ngu si thường cung kính niệm Quán Thế Âm Bồ tát, thì liền được ly si. Tâm không vô niệm thì liền hiển hiện cảnh giới tam muội. Ngài mặc y trắng chấp tay ngồi trên bệ đá.



30. Nhất Như Quán Âm: Quán Thế Âm Bồ tát cưỡi mây bay trong hư không chinh phục lôi điện sấm sét. Phẩm Phổ Môn chép: “mây sấm nổ sét đánh, tuông giá xối mưa xuống, do sức niệm Quán Âm, liền đặng tiêu tan cả”. Nhất như có nghĩa là bất nhị, bất dị; Bất Nhị Bất Dị là Chơn Như. Chơn Như là sự sự vô ngại biến mãn khắp pháp giới. Quán Âm điều trí lực chính là pháp quán nhất như.



31. Bất Nhị Quán Âm: là biểu tượng bốn và tích bất nhị của Quán Thế Âm. Phẩm Phổ Môn chép: “người đáng dùng thân chấp kim cang Thần đặng độ thoát, liền hiện Chấp Kim Thần mà vì đó nói pháp. Quán Thế Âm là vị thủ hộ cho Phật, cũng là ứng hóa thân của Phật, vì bốn và tích đều chẳng phải hai nên gọi là Bất Nhị Quán Âm. Hình tượng Ngài ngồi trên bệ đá hai tay chấp trì kim cang xử.



32. Trì Liên Quán Âm: Là Quán Thế Âm Bồ tát tay cầm hoa sen. Quán Thế Âm Bồ tát lấy hoa để biểu trưng cho bốn thế, vì cầm hoa sen đã nở hay chưa nở nên còn gọi là liên hoa thủ. Vì hoa sen có nhiều nhơn duyên đặc thù nên cũng lấy hoa sen làm đài. Hình tượng Quán Âm đứng trên lá sen, hai tay cầm hoa sen, đầu đội bảo quan, mặc thiên y, viên mãn trang nghiêm.



33. Sái Thủy Quán Âm: là Quán Thế Âm Bồ tát đứng trên tường vân tay cầm chén nước rưới xuống. Lòng bi răn như sấm, ý từ diệu dường mây, như mưa pháp cam lộ, dứt trừ lửa phiền não. Sái thủy là rưới một loại nước thơm, là pháp tu tụng niệm gia trì làm cho thanh tịnh. Đây là bốn thế của Quán Thế Âm để khai ngộ Phật tánh của tất cả chúng sanh.

DÒNG CHẢY PHẬT GIÁO VIỆT NAM

TRẦN TRI KHÁCH

Như một dòng chảy liên tục trong dòng chảy lớn của lịch sử dân tộc, kể từ khi được các tăng sĩ Ấn Độ du nhập vào đất Việt từ thời Hùng Vương, Phật giáo đã hội nhập vào dòng sinh mệnh của đất nước và đóng góp những nỗ lực làm thăng hoa nếp sống chung của dân tộc. Trên đất nước lớn lên từ huyền thoại Tiên Rồng, Phật Giáo Việt Nam trong suốt chiều dài lịch sử của nó đã trở thành một lối sống gắn liền với dòng sống của dân tộc. Nó không nổi trôi một cách thụ động theo sự thăng trầm của mệnh nước, mà luôn luôn tích cực góp phần vào những nỗ lực chung nhằm chặn đứng sự bập bênh này, tạo ổn định và an lạc cho đất nước.

Tinh thần Bồ Tát nêu trong Lục Độ Tập Kinh “Bồ tát thấy dân kêu ca, do vậy gạt lệ xông vào nơi hà khắc cứu dân khỏi lầm than” (a) đã được giới xuất gia của dân Việt thực hành ngay từ thời Hai Bà Trưng khởi nghĩa chống lại chế độ cai trị hà khắc của Thái thú Tô Định (năm 39). Kể từ đó, xuyên suốt trong mọi thời nhân dân lầm than vì các chế độ cai trị hà khắc như thời nhà Hán, nhà Đông Ngô, nhà Đường, nhà Minh, thời Pháp đô hộ... luôn luôn có sự tham dự dưới nhiều hình thức sinh động khác nhau của giới Tăng sĩ hoà duyên cùng Phật tử và đồng bào các giới dẫn mình vào

công cuộc vận động dành độc lập tự chủ và dân chủ tự do cho dân tộc.

Phật giáo Việt Nam do đó từ căn bản không phải là tiêu cực yếm thế, mà là Phật giáo tích cực dẫn thân, nhập thế để chuyển thế. Cho nên không có gì ngạc nhiên khi quý Hoà thượng Huyền Quang, Quảng Độ kiên trì trước mọi áp bức để tranh đấu bất bạo động cho tự do tôn giáo và hạnh phúc của nhân dân Việt Nam. Cũng không có gì đáng ngạc nhiên khi các bậc tôn túc này được nhiều nhân sĩ trên thế giới cảm phục về nỗ lực tranh đấu bất bạo động cho nhân quyền và đề nghị làm ứng viên giải Nobel Hoà Bình (HT Huyền Quang năm 1981, HT Quảng Độ năm 2000 và 2001).

KHỞI NGUYÊN PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Xác định khởi nguyên của dòng chảy Phật giáo Việt Nam là vấn đề có thể còn gây tranh luận. Tuy nhiên người ta không thể căn cứ vào danh hiệu “Nam Bang Học Tổ” mà chúa Trịnh Tạc (1657-1682) và Trịnh Sâm (1767-1782) sắc phong cho thái thú Sĩ Nhiếp (b), hoặc các sự kiện như Tăng ni nước ta hiện nay tự coi là truyền thừa của dòng Lâm Tế (c), cộng với sự hiện diện của Bồ Đề Đạt Ma trên bàn thờ Tổ ở nhiều chùa Bắc tông và nghi thức tụng niệm mang nhiều âm hưởng Hoa văn để rồi kết luận vội vã là Phật giáo nước ta khởi nguyên từ Trung Quốc.

Có một số sự kiện lịch sử đủ để xác định kết luận trên là vội vã. Xin nêu lên 4 sự kiện tiêu biểu:

* Năm 67 Hán Minh Đế cử một phái đoàn 18 người qua nước Đại Nhục Chi rước

tượng Phật về thờ và các vị tăng Ma Đăng Ca Diếp, Trúc Pháp Lan qua kinh đô Lạc Dương. Ngôi chùa đầu tiên của Trung Quốc là chùa Bạch Mã xây năm 68 tại kinh đô Lạc Dương làm chỗ thờ tượng Phật, chỗ trú của các vị Tăng và nơi chứa kinh do ngựa trắng chở tới. Theo lời sớ của Vương Độ đời Tấn ghi lại trong Cao Tăng Truyện: từ khi Phật giáo du nhập vào Trung Quốc, người Hán không được phép xuất gia; nhà Ngụy (220-264) theo pháp chế của nhà Hán cũng chưa cho dân bản xứ xuất gia (dẫn theo Nguyễn Lang, Việt Nam Phật Giáo Sử Luận tập 1, trang 23).

* Tại nước ta, sư cô Thiều Hoa (3-40) xuất gia từ năm 16 tuổi tại chùa Phúc Khánh (nay là chùa làng Hiền Quan, tỉnh Phú Thọ). Các sư cô Phương Dung, Thục Nương và nàng Sa (Chiêu Tâm Phúc Từ, tịch năm 40), nàng Quốc đều xuất gia từ lâu trước khi rời chùa dẫn dân quân tham gia cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng vào năm 39. Trong lịch sử Phật giáo các nước, Tăng đoàn luôn luôn xuất hiện trước ni đoàn, chưa thấy có trường hợp ngoại lệ. Cho nên có thể giả thiết Tăng đoàn nước ta đã xuất hiện từ trước thời Trưng Vương. Tập thơ nôm dài nhất về lịch sử nước ta của Thiền sư Chân Nguyên (1646-1726), Thiên Nam Ngũ Lục, có đề cập tới chùa Trúc Viên ở núi Sài Sơn (Sơn Tây) vào thời tổ tướng Lữ Gia nhà Triệu năm quyền (110 TTL) đã trở nên hoang phế. Tới nhiều thế kỷ sau, Tăng đoàn Trung Quốc mới được thành lập mà trụ cột tiên khởi là Thích Đạo An (314-385).

* Khi cử đại binh xâm lăng nước ta thời nhà Hồ, vua Minh Thành Tổ ban hành hai

chỉ dụ vào tháng 4/1406 tiếp theo là chỉ dụ năm 1407 ra lệnh cho quân binh Trung quốc tịch thu đem về nước (và phá hủy tất cả những gì không thể mang đi được) toàn bộ thư bản văn tự từ sách vở cho tới văn bia. Năm 1418, vua Minh sai hai nho gia là Hạ Thanh và Hạ Thi sang nước ta chỉ đạo việc hủy diệt cho bằng hết các di sản văn hoá Đại Việt còn bị quân tướng nhà Minh bỏ sót lại. Tiếp đó, nhà Minh lập Tăng Cương Ty lo việc đồng hoá Phật giáo nước ta theo mẫu mực Trung quốc. Sự kiện có tính đàn áp và áp đặt thô bạo đó chứng tỏ ảnh hưởng của di sản Phật giáo Trung quốc đối với Phật giáo Việt Nam trước thời Minh thuộc rất mờ nhạt.

* Năm 402 sư Huệ Viễn (334-416) sáng lập Bạch Liên xã, cơ sở Tịnh Độ tông đầu tiên ở Trung Quốc. Năm 425 sư Đàm Hoảng từ miền Bắc Trung Quốc tìm tới chùa Tiêu Sơn (Bắc Ninh) tu học pháp môn Tịnh Độ và chuyên trì tụng kinh Vô Lượng Thọ, Quán Vô Lượng Thọ và Thập Lục Quán. Để danh tiếng có thể lan tới tận miền Bắc Trung Quốc, trào lưu Tịnh Độ tại nước ta đã phải hình thành và phát triển từ nhiều thập kỷ trước, nghĩa là trước khi pháp môn này hình thành ở Trung Quốc.

Một báo cáo của Lưu An (chết năm 122 TTL) được ghi lại trong Tiền Hán Thư: Từ thời Tam Đại bên Tàu (gồm nhà Hạ 2140-1711 TTL, nhà Thương hay nhà Ân 1711-1066 TTL và nhà Chu 1066- 256 TTL) dân Việt đã không chịu dùng lịch pháp Trung Quốc. Lê Mạnh Thát (sđd tr. 64) và Nhất Hạnh (Nguyễn Lang, sđd tr. 41) đều cho rằng khi đó dân ta dùng lịch pháp Ấn Độ

(một năm có 4 mùa, 12 tháng, mỗi tháng có 30 ngày).

Những sự kiện trên đủ để kết luận những hạt giống Phật giáo đầu tiên truyền đến nước ta không thể nào từ Trung Quốc. Những hạt giống đó được truyền bá bởi các nhà sư Ấn Độ theo các thương nhân đồng hương của họ đến cảng Luy Lâu của nước ta có thể từ những năm giữa thế kỷ 2 TTL.

PHÂN KỲ LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Sử gia Phật giáo Lê Mạnh Thát (TT Thích Trí Siêu) trong bộ Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam đã phân chia lịch sử Phật giáo nước ta thành 5 thời kỳ:

- Thời kỳ Phật Giáo Quyền Năng (từ khởi nguyên tới năm 544), tác động chính là cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng (năm 39- 43). Ở thời kỳ này, đức Phật được quan niệm như một đấng toàn năng với nhiều quyền phép thần bí.

- Thời kỳ Phật Giáo Vận Động Độc Lập (từ năm 544 tới 1069), tác động chính là việc Lý Bôn khởi nghĩa thành công và xưng đế năm 544. Các nhà sư dùng ảnh hưởng và khả năng của mình góp phần vào các nỗ lực vận động độc lập dân tộc.

- Thời kỳ Phật Giáo Thế Sự (từ năm 1069- 1306), tác động bởi việc vua Lý Thánh Tông sát nhập ba châu Địa Lý, Ma Linh và Bồ Chính vào lãnh thổ Đại Việt năm 1069. Phật giáo góp phần chủ động vào nỗ lực bảo vệ và phát triển đất nước. Các thiền sư dù không mặc áo thể quyền vẫn

có những tham dự quan trọng vào các quyết định trị nước.

- Thời kỳ Phật Giáo Cư Trần Lạc Đạo (từ năm 1306- 1698), tác động bởi việc vua Trần Nhân Tông sát nhập hai châu Ô, Lý vào nước ta năm 1306.

- Thời kỳ Phật Giáo Quần Chúng (từ 1698), tác động bởi việc chúa Nguyễn Phúc Chu sai tướng Nguyễn Hữu Cảnh vào thiết lập chính quyền tại Gia Định năm 1698.

Học giả Lê Mạnh Thát cho rằng năm biến động lớn nói trên của lịch sử dân tộc đã tạo nên những thay đổi cơ bản trong bản thân Phật giáo để đáp ứng được yêu cầu của lịch sử trong từng giai đoạn liên hệ. Theo ông, mỗi thời kỳ có một nét đặc trưng nổi bật của nó, mà ngay cả sự thay đổi của các triều đại và sự tồn tại của các dòng Thiền khác nhau không có một ảnh hưởng to lớn nào. Khi phân kỳ lịch sử Phật giáo Việt Nam như vậy, ông chú trọng đến quá trình phát triển của dân tộc, đặc biệt là cuộc Nam tiến.

Cách phân kỳ trên là quan niệm riêng của Lê Mạnh Thát. Sự xác định đặc tính riêng của mỗi thời kỳ nói trên có những điểm cần được xét lại. Chẳng hạn quan niệm coi Phật như một đấng toàn năng với nhiều quyền phép huyền bí không phải chỉ có trên đất nước ta và cũng không phải chỉ có vào thời kỳ khởi nguyên. Theo Will Durant (Lịch Sử Văn Minh Ấn Độ, bản dịch của Nguyễn Hiến Lê, trang 129, Xuân Thu tái bản tại Hoa Kỳ không ghi năm): vào khoảng cuối đời của Thích Ca, tín đồ bắt đầu tôn sùng ngài là thần. Ngày nay ở trong nước cũng như hải ngoại, màu sắc

thần thánh của Phật cũng còn hiện diện tại không ít chùa Đại thừa.

Thế nhưng chúng ta phải chú ý đến một sự kiện độc đáo khi Hai Bà Trưng phất cờ tổng khởi nghĩa vào năm 39, các sư cô Thiều Hoa, Phương Dung, Thục Nương và nàng Quốc rời chùa mộ quân và tham gia cuộc kháng chiến như các tướng lãnh quan trọng. Chắc chắn các sư cô không quan niệm Phật như một vị thần để cầu đảo mà đã nhận danh Phật giáo tham gia tích cực vào nỗ lực vận động dành độc lập cho dân tộc trong cuộc khởi nghĩa đầu tiên của lịch sử Việt. Như vậy không phải đợi tới cuộc khởi nghĩa của Lý Bí (Lý Bôn) thành công vào năm 544, Phật Giáo nước ta mới tham gia vào nỗ lực vận động độc lập dân tộc như Lê Mạnh Thát quan niệm.

Với định chế chùa làng đã xuất hiện, với sự tập hợp thành đội ngũ khá mau lẹ của dân quân đáp ứng lời kêu gọi của các sư cô Thiều Hoa (3- 40), Phương Dung, Thục Nương và nàng Quốc tham gia khởi nghĩa chống lại chế độ bạo ngược của Tô Định, có thể nói là tính quần chúng của Phật giáo đã phải có ngay từ trước thời Hai Bà Trưng (d). Ở Trung Hoa, theo truyền thuyết, chùa vua (chùa Bạch Mã do Hán Minh Đế dựng năm 68) là định chế Phật giáo đầu tiên.

Mặt khác thời kỳ 1306- 1698 là thời kỳ đầy chiến tranh, nhiễu nhương và khổ lụy của dân tộc, khó mà nghĩ rằng Phật giáo Việt Nam có thể “cư trần lạc đạo” trong tình huống như vậy. Nạn đói trầm trọng xảy ra vào các năm 1321, 1344, 1357, 1392 dưới thời các vua cuối nhà Trần. Thêm vào đó, loạn lạc liên miên do

các cuộc khởi loạn của nông dân như Ngô Bệ ở Hải Dương (kéo dài từ 1344 tới 1360), Trần Tề ở Bắc Giang (1354), Nguyễn Bồ ở Lạng Giang (1379), Nguyễn Thanh và Nguyễn Kỵ ở Thanh Hoá (1389) và sư Phạm Sư Ôn ở Sơn Tây.(1389).

Ngoài ra từ năm 1361 quân Chiêm Thành dưới sự lãnh đạo của Chế Bồng Nga liên tiếp tấn công nước ta. Năm 1371 và 1378, Chế Bồng Nga đã vào tận Thăng Long đốt phá và bắt dân mang đi. Chưa hết, kể từ năm 1387 khi Hồ Quý Ly được tham dự vào những quyết định quan trọng của triều đình nhà Trần thì Thiên phái Trúc Lâm (do vua Trần Nhân Tông sáng lập) khó mà được họ Hồ để yên cho "cư trần lạc đạo". Nhất là sau khi xảy ra vụ Hội Thề Lũng Sơn (Kỷ Mão 1399) do Thượng tướng Trần Khát Chân triệu tập để diệt Hồ Quý Ly, âm mưu bị bại lộ, 370 tôn thất nhà Trần và các tùy tướng bị họ Hồ giết tại chân núi Đốn Sơn, Thanh Hoá.

Tiếp theo, vào giai đoạn 1407- 1428 dưới ách đô hộ của nhà Minh, vua Minh Thành Tổ ban chỉ dụ cho tướng Chu Năng (tháng 4/1406) phải phá hủy tất cả các sách vở bia ký tại những vùng đã chiếm đóng không được bỏ sót một chữ, một mảnh nào. Lệnh này được Minh Thành Tổ nhắc lại một cách nghiêm ngặt hơn vào đầu năm 1407 (Nguyễn Huệ Chi phát hiện ra những chỉ dụ này và công bố trong Thơ Văn Lý Trần tập 1, nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội 1977). Năm 1418 nhà Minh sai hai nho gia Hạ Thanh và Hạ Thi sang nước ta đặc trách việc tiêu hủy hết các di sản văn hoá Đại Việt mà bọn quan quân Minh trước đây còn để sót lại. Sau đó, nhà

Minh cho lập Tăng Cường Ty để đồng hoá Phật giáo nước ta theo khuôn mẫu Trung Quốc.

Ngay cả sau khi Lê Lợi chiến thắng quân Minh, lập ra nhà Hậu Lê, Phật giáo nước ta cũng chưa thể coi là đã có đủ duyên để “cư trần lạc đạo”. Cái chết của quan Tư đồ Trần Nguyên Hãn (tháng 2/1429), cái án tru di tam tộc đặt lên dòng họ Nguyễn Trãi năm 1442 có nghĩa là các vua đầu nhà Hậu Lê và những cận thần của họ không ưa gì hậu duệ của nhà Trần. Và dòng Thiền Trúc Lâm dưới mắt họ chỉ là cánh tay nối dài của họ Trần. Cho nên ngay sau khi lên ngôi, tháng 10 năm Kỷ Dậu (1429), vua Lê Thái Tổ ra lệnh cho tất cả Tăng sĩ Phật giáo và đạo sĩ Lão giáo phải trình diện khảo thí. Ai không thi đậu bị bắt buộc phải hoàn tục. Tình trạng không thuận lợi cho Phật giáo kéo dài cho tới hơn 60 năm sau. Lương Thế Vinh, đỗ trạng nguyên khoa 1463, có chân trong hội Tao Đàn do vua Lê Thánh Tông sáng lập mà vẫn không được ghi tên trên văn miếu vì tội là nhà nho mà “sáng tác kinh Phật” (e). Vị vua đầu tiên của triều Hậu Lê hướng về đạo Phật là Lê Hiến Tông (1497- 1504). Nhưng sau thời đại ngắn ngủi của ông, nhà Hậu Lê bắt đầu suy thoái.

Từ năm 1532 ở Đàng Ngoài chiến tranh giữa nhà Mạc và vua Lê do Nguyễn Kim rồi Trịnh Kiểm và hậu duệ của ông phò tá kéo dài cho tới năm 1667 mới chấm dứt sau khi tướng Trịnh là Đinh Văn Tả đánh chiếm được Cao Bằng. Mặt khác trong khoảng 45 năm từ 1627 tới 1672, chúa Trịnh kéo đại quân vào Đàng Trong tấn công chúa Nguyễn 7 lần.

Nếu Phật giáo nước ta có được “cư trần lạc đạo” trong thời kỳ 1306-1698 thì đó chỉ là hai giai đoạn ngắn ngủi:

+ 1306-1330, thời kỳ rực rỡ nhất của thiền phái Trúc Lâm do Thái thượng hoàng Trần Nhân Tông sáng lập (và 3 vị tổ Điều Ngự Giác Hoàng, Pháp Loa và Huyền Quang lãnh đạo).

+1527-1540 khi đất nước còn dưới sự lãnh đạo của Mạc Đăng Dung với tư cách vua hoặc Thái thượng hoàng (1530-1541), dân chúng an lạc, Tam giáo (Phật-Lão-Nho) hoà đồng, hoàng tộc nhà Mạc tích cực hỗ trợ các hoạt động tôn giáo.

Dưới thời chúa Nguyễn và các vua đầu triều Nguyễn, với định chế chùa chúa, chùa vua xuất hiện, giới Tăng lữ chịu sự chi phối khá chặt chẽ của nhà cầm quyền. Đặc biệt là vị trụ trì các chùa lớn đều là những Tăng cang do triều đình bổ nhiệm qua sắc chỉ của vua. Tính cách quần chúng của Phật giáo nước ta do đó chưa có gì rõ rệt trong suốt thế kỷ 18.

Có lẽ phải đợi tới năm 1849, khi Phật Thầy Tây An (Đoàn Văn Huyên) khai sáng giáo phái Bửu Sơn Kỳ Hương tại Long Xuyên, quần chúng mới thực sự là đối tượng chính của việc truyền bá Phật pháp. Rõ rệt hơn vào cuối thập niên 1920, khi phong trào chấn hưng Phật giáo khởi động, giới cư sĩ bắt đầu góp phần tích cực vào việc hộ pháp và hoằng pháp, tương quan giữa quần chúng và Phật giáo mới trở thành trong sáng, lành mạnh, tích cực.

Vì những biến cố khơi mở mỗi thời kỳ của Phật giáo theo cách phân kỳ của Lê Mạnh Thát đều là những quyết định của nhà cầm quyền, cho nên trình bày lịch sử

Phật giáo Việt Nam theo diễn biến của các triều đại có lẽ là điều hợp lý hơn. Đây cũng là cách phân kỳ của hầu hết các cuốn sử Phật giáo Việt Nam bằng quốc ngữ, khởi đầu từ cuốn Việt Nam Phật Giáo Sử Lược của Thích Mật Thể (nxb Tân Việt, Hà Nội 1943). Tuy nhiên trong giai đoạn đầu của lịch sử Phật giáo Việt Nam trước khi đất nước có các triều đại với chính quyền ổn định, chúng tôi đề nghị phân giai đoạn này làm hai thời kỳ:

- Thời Kỳ Khởi Nguyên: từ lúc đạo Phật bắt đầu được các Tăng sĩ Ấn Độ du nhập vào nước ta khoảng thế kỷ II TTL cho tới thời đại Trưng Vương. Biến cố năm 43 (tướng nhà Hán là Mã Viện tiêu diệt được chính quyền Trưng Vương) có một ý nghĩa lịch sử đặc biệt. Cuộc khởi nghĩa Trưng Vương do giới quý tộc thời đại Hùng Vương lãnh đạo (Lạc hầu, Lạc tướng mà biểu trưng oai quyền là trống đồng) với sự tham dự của hàng trăm hào kiệt Việt tộc, trong đó có ít nhất là 4 ni cô (Thiều Hoa, Phương Dung, Thục Nương và nàng Quốc). Sau khi tiêu diệt Trưng Vương, Mã Viện cho tịch thu toàn bộ các trống đồng (để đúc thành ngựa) và đày các thủ lĩnh quý tộc Văn Lang còn sống sót (y gọi là cử soái) vào vùng đất Giang Hoài, thay đổi luật lệ Văn Lang theo đúng luật Hán. Để chống lại nỗ lực đồng hoá một cách thô bạo của nhà Hán, Phật giáo Việt Nam dứt khoát bản địa hoá giáo lý, bản địa hoá tư tưởng, gởi gắm một số yếu tố Việt Nam vào kinh điển Phật giáo (theo Lê Mạnh Thát, sđđ tr. 151).

- Thời Kỳ Xây Dựng Bước Đầu: Từ năm 43 đến năm 968, loạn 12 sứ quân chấm dứt, Đinh Bộ Lĩnh lên ngôi lấy hiệu là Đinh

Tiên Hoàng lập ra nhà Đinh. Năm 969, Đinh Tiên Hoàng phong cho sư Ngô Chân Lưu (930-1011) làm Tăng thống và ni sư Trương Ma làm Tăng lục phụ trách sử quan, giáo hội Phật giáo nước ta được thành lập và các nhà sư bắt đầu được các vương triều tham vấn về những quốc sự trọng đại.

Thời kỳ này đã xuất hiện những đỉnh cao của Phật học như Mâu Tử, Khương Tăng Hội, Tỳ-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông. Mâu Tử viết Lý Hoặc Luận năm 198, tác phẩm lý luận Phật học đầu tiên bằng Hán văn từng được coi là sách gối đầu giường của giới học Phật Trung Quốc và Nhật Bản thời đó. Khương Tăng Hội xuất gia và tu học ở Giao Châu rồi qua Trung Quốc năm 247 khơi mở và làm hưng thịnh Phật pháp ở Đông Ngô. Pháp môn Tịnh Độ của chùa Tiêu Sơn (Bắc Ninh) vang động tới miền bắc Trung Quốc từ đầu thế kỷ V. Tỳ-ni-đa-lưu-chi từ Trung Quốc tới chùa Dâu (chùa Pháp Vân, Bắc Ninh) khai mở dòng thiền Pháp Vân năm 580. Vô Ngôn Thông cũng từ Trung Quốc tới chùa Kiến Sơ năm 820 lập phái Thiền Vô Ngôn Thông.

Chấp nhận sự phân kỳ Phật giáo Việt Nam theo diễn biến của lịch sử dân tộc là chấp nhận một sự thực lịch sử: Phật giáo Việt Nam luôn luôn ở trong dân tộc chứ không bao giờ ở trên hoặc ở ngoài dân tộc. Kinh nghiệm 20 thế kỷ vừa qua cho thấy diễn biến của lịch sử đất nước qua chính sách của mỗi triều đại định hướng đi của Phật giáo Việt Nam, cho dù hướng đi đó có thể thuận hay nghịch với nhà cầm quyền hoặc tùy duyên uyển chuyển.

Do phản ứng để tồn tại và phát triển trước sự thay đổi hoàn cảnh chính trị và xã

hội của đất nước trên dòng lịch sử, Phật giáo Việt Nam trải qua nhiều giai đoạn. Nhưng sự chuyển tiếp từ giai đoạn trước qua giai đoạn sau không giống như sự lật qua một trang mới hay một bước ngoặt dứt khoát với quá khứ, mà có tính cách giao thừa – giai đoạn trước chuyển giao và giai đoạn sau thừa tiếp. Tựa như những khúc sông của một dòng sông; sông vẫn chảy một dòng xuôi từ đầu nguồn ra cuối bãi cho dù hình dạng lòng sông có thể thay đổi tùy theo địa hình địa vật.

NHỮNG TÍNH CĂN BẢN CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Việc xác định các tính căn bản của Phật giáo Việt Nam do đó trở thành quan trọng. Một cách khái quát, Phật giáo Việt Nam có những tính căn bản sau: Tính dung hợp, tính dân tộc, tính dẫn thân và tính khai phóng.

* Tính Dung Hợp:

Phật giáo không đi theo các chiến thuyền và đại pháo để hoằng pháp, cho nên để tồn tại trên vùng đất mới, Phật giáo phải thân thiện với nền tín ngưỡng bản địa đã bám rễ trong quần chúng từ lâu. Những phái đoàn truyền giáo Ấn Độ đầu tiên do vua Asoka Moriya (A Dục) phái đi tới các nước khác vào thế kỷ 3 BC đã nhận được chỉ dụ rõ ràng của nhà vua: Bất kỳ ai tôn trọng tôn giáo của mình nhưng lại chỉ trích tôn giáo khác, nghĩ rằng “tôi sẽ làm rạng rỡ tôn giáo của tôi”; nhưng thật là trái ngược, khi làm như vậy người đó đã làm thương

tồn tôn giáo của mình một cách nghiêm trọng.

Các Tăng sĩ Phật giáo người Ấn đi theo các thương thuyền tới thủ phủ Luy Lâu của nước Văn Lang vào cuối thời Hùng Vương hẳn nhiên đã phải tâm niệm chỉ dụ trên của vua A Dục. Cho nên mới có hiện tượng các vị thần của tín ngưỡng nông nghiệp nước ta là Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện cùng Phật Mẫu Man Nương trở thành các vị Phật, được thờ tại các chùa Tứ Pháp từ thời thái thú Sĩ Nhiếp (185- 226) cho tới ngày nay. Hiện tượng thờ Mẫu tại các chùa Huế cho tới nay cũng là một biểu hiện của sự dung hợp Phật giáo Việt Nam với tín ngưỡng dân gian.

Khi đã nói tới dung hợp, đạo Phật Việt Nam trên tổng thể tất nhiên là một hoà hợp Thiền Tịnh Mật, cho dù các Tăng ni hiện nay tự coi mình là truyền thừa của dòng Thiền Lâm Tế. Ngay từ thời Lý Thánh Tông, với sự thành lập dòng Thiền Thảo Đường (tổng hợp dòng Thiền Tỳ-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông mà Thiền sư Thảo Đường là quốc sư và nhà vua là đệ tử chân truyền đời thứ nhất) thì trào lưu Tịnh Độ cũng phát triển mạnh mẽ ở nước ta. Qua thời nhà Trần, Tịnh độ được giải thích theo cái nhìn của Thiền qua các tác phẩm của Trần Thái Tông (1218-1277), Tuệ Trung Thượng Sĩ (1230- 1291) và Trần Nhân Tông (1258-1308). Cho tới năm 2002, thiền sư Nhất Hạnh cũng chủ trương phối hợp Tịnh Độ và Thiền quán theo tinh thần tông phái Trúc Lâm (ông dẫn giải điều này trong cuốn Thiết Lập Tịnh Độ - Thiền Giải Kinh A Di Đà).

Với Mật tông, dù vua Trần Nhân Tông sáng lập Thiền phái Trúc Lâm vào năm 1299 thì các nhà sư Tây Tạng vẫn được tự do hoạt động ở Thăng Long. Tăng sĩ Tây Tạng Du-chi-bà-lam khi qua Đại Việt lần thứ hai năm 1311, dẫn theo con gái là Đa-la-thanh. Cô này được vua Trần Anh Tông tuyển vào cung làm phi ngay năm 1311. Pháp Loa, tổ thứ hai của Thiền phái Trúc Lâm thường làm lễ quán đảnh và tổ chức trai đàn chẩn tế với những ấn quyết và thần chú là những nghi thức của Mật tông.

Mặt khác, ngay sau khi quy y với Thiền sư Thảo Đường, vua Lý Thánh Tông (1054-1107) cho lập Văn Miếu ở Thăng Long để thờ Khổng Tử và các tiên hiền của Nho giáo. Thiền sư Thảo Đường chịu ảnh hưởng của sư phụ ông (Thiền sư Tuyết Đậu, tác giả Bích Nham Lục, chủ trương đưa Nho gia tới gần Phật). Có lẽ sự dung hợp Phật-Nho-Lão rõ rệt nhất qua tuyên bố của vua Trần Nhân Tông: giáo lý của đức Phật ta phải nhờ Tiên Thánh mà truyền lại cho đời. Mặc dù HT Thích Thanh Từ giải thích Tiên Thánh ở đây là chư tổ Phật giáo nhưng có lẽ nên hiểu đó là Lão và Nho thì hợp lý hơn (vì không thấy ở chỗ nào khác gọi chư tổ Phật giáo là Tiên Thánh).

Ngày nay sự dung hợp trong hành trì đã trở thành khuynh hướng khá phổ thông trong Phật giáo thế giới. Chẳng hạn ở Trung Quốc, theo HT Thánh Nghiêm: ngay từ cuối đời Thanh đầu năm Dân Quốc đến nay, Phật Lão Khổng cộng thêm Gia Tô và Hồi giáo trở thành tôn giáo dân gian, mà người ta gọi là ngũ giáo đồng nguyên. Lần lần Phật giáo cũng mở cửa phương tiện để thích ứng với yêu cầu của tín ngưỡng dân

gian (bài giảng: Phật Giáo Làm Cách Nào Để Thích Ứng Với Yêu Cầu Tín Ngưỡng Dân Gian).

Nói cho đúng, dung hợp không chỉ là đặc tính riêng của Phật giáo nước ta. Nó là xu hướng chung của thời đại mà Phật giáo Việt Nam đi những bước tiên phong từ nhiều thế kỷ trước. Thí dụ cụ thể nhất là việc làm tượng Tam giáo tại chùa Cao Dương (Thái Bình, năm 1578) và việc dựng ngôi chùa Tam giáo ở Hà Tây năm 1590 dưới thời nhà Mạc. Thí dụ độc đáo nhất là sự thành lập đạo Cao Đài ngày 24/12/1925 tại Tây Ninh, tổng hợp Phật-Nho-Lão-Thiên chúa giáo. Một tôn giáo có tổ chức giáo hội chặt chẽ như Thiên Chúa giáo cũng phải chấp nhận sự dung hợp để tồn tại qua các diễn biến lịch sử. Giáo Hội Thiên Chúa Trung Quốc đã công nhận việc thờ cúng tổ tiên ngay từ đầu thế kỷ 20, nghĩa là rất lâu trước khi công đồng Vatican II chấp nhận điều này. Cách hành trì nghi lễ của Thiên Chúa giáo Phi Luật Tân, Tây Ban Nha, Mỹ có nhiều khác biệt do ảnh hưởng của nếp sống tâm linh tại mỗi địa phương. Cũng có không ít các ngôi nhà thờ Công giáo Việt Nam được kiến trúc bề ngoài gần gũi với ngôi chùa hơn là giống các nhà thờ La Mã.

* Tính Dân Tộc:

Khi đã dung hợp với tín ngưỡng dân gian qua một quá trình dài nhiều biến động của lịch sử, Phật giáo tất nhiên mang tính dân tộc. Theo Lê Mạnh Thát (Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam, tập 3 tr. 70) dẫn Tứ Phần Luật, Thập Tụng Luật và Ma Ha Tăng Kỳ Luật: có tới ba điều luật cấm tăng sĩ can dự vào việc binh bị cho dù đến xem quân đi ra trận. Thế nhưng thời Hai Bà Trưng khởi

nghĩa năm 39- 43, các sư cô Thiều Hoa, Phương Dung, Thục Nương và nàng Quốc mộ quân và cầm quân chống lại quân nhà Hán; thời Lý các Tăng quan sinh hoạt ở trong quân; thời Trần năm 1381 vua Trần Phế Đế ra lệnh cho thiền sư Đại Than mộ các Tăng sĩ ở miền quê, nhất là những người không có độ điệp (một loại giấy chứng nhận tăng sĩ), sung vào đạo quân đánh Chiêm Thành; năm 1389 sư Phạm Sư Ôn lãnh đạo cuộc khởi nghĩa chống lại Hồ Quý Ly. Còn phải kể tới cuộc khởi nghĩa của sư Phạm Ngọc ở chùa Đỗ Sơn (Kiến An) và sư An Quốc chống lại ách đô hộ của nhà Minh (1407-1428). Khi phong trào Cần Vương nổi lên hưởng ứng lời kêu gọi năm 1885 của Tôn Thất Thuyết, các chùa từ Bình Định tới Thanh Nghệ Tĩnh đã trở thành các căn cứ Cần Vương. Năm 1898, sư Võ Trứ ở chùa Đá Trắng (Phú Yên) khởi nghĩa chống Pháp được sự hưởng ứng của hầu hết các chùa ở Phú Yên và Bình Định (sử gọi là Giặc Thầy Chùa). Cùng năm, sư Vương Quốc Chính lãnh đạo Hội Thượng Chí quy tụ hàng ngàn tăng sĩ và Phật tử từ Nghệ An tới Bắc Ninh bạo động chống Pháp. Qua thế kỷ 20, dù đã ẩn tu ở Thất Sơn như sư Chí Thiền (1861- 1933) vẫn nhiều lần đàm đạo quốc sự với chí sĩ Phan Bội Châu và Kỳ Ngoại Hầu Cường Để tại chùa Phi Lai ở Thất Sơn, Châu Đốc. Hay tích cực theo một cách khác như sư Thiện Quảng (1862- 1911) dù đã ẩn tu ở Thái Lan vẫn quyết định vượt biên về nước vận động tài chánh cho phong trào vận động dân tộc do chí sĩ Phan Bội Châu chủ xướng và đã bỏ mình dưới làn đạn phục kích của quân Pháp ở Tây Ninh.

Đây chỉ là danh sách còn nhiều thiếu sót, được trình bày như một khái niệm tổng quát. Có thể nói bất cứ thời nào đất nước gặp khó khăn nguy biến, luôn luôn có sự tham dự của giới Tăng sĩ nước ta, dù khi nhiều khi ít, vào các nỗ lực vận động dân tộc.

Các sử gia Phật giáo quan trọng như Thích Mật Thể (Việt Nam Phật Giáo Sử Lược), Nguyễn Lang (Việt Nam Phật Giáo Sử Luận) và Lê Mạnh Thát (Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam) đều không hề phê phán những tăng sĩ trên là giới luật không nghiêm minh, mặc dù sự tham gia chính sự có tính bạo động này không được giới luật công nhận. Dòng chảy nhỏ Phật giáo Việt Nam đã chuyển mình theo hướng đi của dòng chảy lớn dân tộc những lúc qua ghềnh, vượt thác. Cho nên, chúng ta có thể đồng ý với sử gia Lê Mạnh Thát: Dòng thơ thời sự nước ta bắt đầu với các thiền sư Định Không (730-808), Pháp Thuận (916-991), Khuông Việt (933-1011), Vạn Hạnh (?-1025).

* Tính Tích Cực, Dẫn Thân:

Những tích cực tham gia vào nỗ lực vận động dân tộc nói trên của giới tăng sĩ cũng là một thể hiện tính dẫn thân của Phật giáo Việt Nam. Tính tích cực, dẫn thân trở thành điều tất nhiên một khi tu hành trong Phật giáo Việt Nam không được quan niệm là xa lánh trần tục.

Năm 1680, vua Lê Hy Tông nghe lời tâu của một số nho thần, ra lệnh các nhà sư hoặc phải hoàn tục hoặc phải rời khỏi chùa vào rừng núi tu để giữ mình cho thanh tịnh. Đại sư Chân Dung Tông Diễn (1640-1709)(f) nghe tin này quá đau lòng

vì các nhà sư là người chủ trì nghi thức quan hôn tang tế, thầy dạy chữ Hán, thầy thuốc và người nuôi dạy trẻ mồ côi của làng xã. Chùa đã trở thành cái xương sống của sinh hoạt văn hoá và xã hội làng quê. Ông quyết định phải cứu cho bằng được cái tính tích cực dẫn thân của Phật giáo để giữ cho đạo Phật có thể phục vụ xã hội một cách hữu ích mà sống mãi trong lòng dân tộc. Ông liền tới kinh đô, liệu lĩnh nghĩ ra một kế: xin yết kiến vua để dâng lên một viên ngọc quý. Vua không muốn tiếp nên không cho nhà sư vào hoàng cung, chỉ ban lệnh nếu quả thật có ngọc, vua sẽ sai quan ra nhận. Sau ba tháng chờ đợi bên ngoài hoàng cung không được vua cho mời vào, nhà sư viết tờ biểu trình bày giáo lý đạo Phật đẹp đẽ như viên ngọc quý soi sáng mười phương, xoá tan mây mờ vô minh. Ông để tờ biểu này trong một hộp thật đẹp, dán kín lại, trình với quan coi thành: nếu vua không cho sư vào chầu, xin cử một quan văn thanh liêm trung trực, trai giới ba ngày rồi ra nhận ngọc quý. Vua chấp thuận. Trao hộp cho quan coi thành, đại sư căn dặn không được tự ý mở ra mà phải trình ngay tới tay vua. Tại triều, vua sai mở hộp, chỉ thấy có tờ biểu bèn sai đọc lên. Nghe được lời lẽ trong sáng, ý tứ thâm sâu, vua chợt tỉnh ngộ, nhận ra sự sai lầm của mình trong quyết định bắt các nhà sư phải rời khỏi quần chúng mà đi ẩn tu nơi thâm sơn cùng cốc. Vua cho mời đại sư Tông Diễn vào triều để tham vấn đạo lý. Sáng lễ đạo, vua cho thâu hồi lệnh đã ban, cho phép các nhà sư được trở lại chùa cũ tiếp tục hoằng pháp độ sanh. Để chứng tỏ sự thành tâm sám hối, vua sai tạc tượng Phật

Thích Ca toạ trên lưng nhà vua đang quỳ mọp xuống. Tượng gỗ cao 1.78 mét này hiện còn để trong chánh điện chùa Hoè Nhai (19 Dốc Hàng Than, Hà Nội). Có lẽ đây là pho tượng có ý nghĩa độc đáo nhất không chỉ đối với Phật giáo Việt Nam mà còn đối với Phật giáo thế giới. Trong cuốn Thiền Tông Bản Hạnh, thiền sư Chân Nguyên Tuệ Đăng (1647-1726) ca ngợi sự sáng suốt và tích cực sám hối của vua Lê Hy Tông, gọi nhà vua là Hoàng Giác Lê Gia (ông vua giác ngộ nhà Lê).

Chính do tính tích cực mà nhiều chùa Việt hiện nay ở hải ngoại mở các lớp dạy Việt ngữ và phục hoạt nhanh chóng tổ chức Gia Đình Phật Tử với sinh hoạt thống nhất trong hoàn cảnh có nhiều giáo hội khác biệt nhau. Ở trong nước, không ít chùa trở thành nơi nuôi dạy trẻ mồ côi, trường lớp cho các trẻ em nghèo ở vùng hẻo lánh, phòng khám bệnh và phát thuốc miễn phí dù trong khả năng tài chánh rất giới hạn. Từ xưa cho tới nay, chùa Việt Nam thường không được quan niệm chỉ là chỗ để tụng kinh, gõ mõ và lạy Phật.

* Tính Khai Phóng:

Phật giáo Việt Nam tiếp thu có chọn lựa truyền thống văn hoá Phật giáo Trung quốc và Ấn Độ. Một thí dụ là sự kiện các Tăng ni nước ta mới chỉ bắt đầu mang họ Thích từ nửa sau thế kỷ 20. Người đầu tiên lấy họ Thích sau khi xuất gia và qua du học tại Trung Quốc trở về là sư Thích Mật Thể (1912-1961), tác giả cuốn Việt Nam Phật Giáo Sử Lược (Tân Việt, Hà Nội 1943). Tại Trung Quốc người đề xướng việc lấy họ Thích cho người xuất gia (để nêu cao tinh thần mọi người xuất gia đều là huynh đệ)

là sư Thích Đạo An (314-385), sống trước Thích Mật Thể 16 thế kỷ.

Phật giáo Việt Nam không chỉ tiếp thu mà còn chuyển hoá giáo pháp của Thích Ca thành hình thức thích hợp với quần chúng. Phật giáo Hoà Hảo là một tiếp thu theo tinh thần khai phóng đó, với những kinh điển được giáo chủ Huỳnh Phú Sổ chuyển hoá thành kệ thơ là bộ Sấm Giảng, mà việc phổ biến dưới hình thức đọc giảng ngâm có sức thu hút cao. Bộ Sấm Giảng này có thể là một triển khai Bộ Sấm Giảng bằng chữ Nôm của Phật Thầy Tây An (Đoàn Văn Huyền 1807-1856) người khai lập giáo phái Bửu Sơn Kỳ Hương, một hình thức Phật giáo có bản sắc dân tộc sinh động trong môi trường nông dân chất phác ít học của đồng bằng sông Cửu Long (không lập chùa, không thờ tượng mà lập các “trại ruộng” tạo nên các cộng đồng nông dân khai thác đất hoang rất nhiều tại miền tây Nam Bộ. Đường hướng này được đức Bốn Sư núi Tượng là Ngô Lợi (1831-1890) nối tiếp với việc thành lập giáo phái Phật Giáo Tứ Ân Hiếu Nghĩa năm 1872. Cũng trong chiều hướng đó, Tổ sư Minh Đăng Quang (1923-1954) khai sáng hệ phái Khất Sĩ năm 1944, đã tổng hợp các kinh điển Phật giáo Nam tông và Bắc tông soạn thành bộ Kinh Chơn Lý bằng văn vần.

Việc sử dụng chữ quốc ngữ vào việc truyền bá Phật pháp ngay từ thập niên 1920 vào buổi đầu của nền văn chương quốc ngữ (dẫn tới việc thành lập nhà xuất bản Thanh Mậu năm 1927 để chuyên xuất bản sách Phật giáo), việc đoàn Sinh Viên Phật Tử Sài Gòn đưa lễ Bông Hồng Cài Áo vào nghi thức lễ Vu lan từ năm 1962, việc

sử dụng internet từ năm 1994 qua số lượng ngày càng đông đảo các trang web Phật Giáo của các tự viện, tổ chức Phật giáo và các nhóm Phật tử tu học, việc phổ biến Phật pháp qua băng audio rồi CD và gần đây là CD-Rom, MP3, việc sử dụng Kỹ thuật Paltalk để một vị sư có thể giảng pháp qua âm thanh tới nhiều nơi cùng lúc trên mạng lưới internet, việc phát triển lễ nhạc Phật giáo qua nỗ lực của Võ Tá Hân, Bạch Tuyết... cho thấy Phật giáo Việt Nam không cố chấp bảo thủ lệ thuộc vào di sản Trung Quốc qua những nghi thức xưa cũ, mà biết tận dụng những kỹ thuật có khả năng giúp cho việc hoằng pháp đạt hiệu quả cao.

Sự kiện trong buổi lễ Phật đản năm 1935 tổ chức tại chùa Diệu Đế ở Huế có vua Bảo Đại tới dự, sư cô Diệu Hương giảng kinh A Di Đà và sư cô Diệu Viên thuyết về Phật Học Đối Với Phụ Nữ trên micro trước hàng ngàn thánh chúng, sự kiện Ni bộ của Giáo hội Khất Sĩ Việt Nam do ni sư Huỳnh Liên dẫn đạo, hoạt động độc lập với Tăng đoàn ngay từ đầu thập niên 1970 cho thấy Ni giới nước ta tuy không đóng vai trò tiền phong nhưng có những nỗ lực theo kịp biến chuyển chung của Ni giới Phật giáo thế giới. Cho nên không có gì ngạc nhiên vào những năm gần đây khi Ni giới Đài Loan nêu lên việc huỷ bỏ Bát kinh pháp (g), vấn đề bình đẳng giữa nam nữ trong giới xuất gia đã được một số ni chúng trong và ngoài nước lưu tâm đặc biệt. Khá nhiều các bài tham luận về vấn đề này đã được một số ni dịch hoặc viết và phổ biến trên nhiều trang web. Và mặc dù không được tất cả các giáo hội Phật giáo trong nước cũng như hải

ngoại khuyến khích hay hỗ trợ, một số ni chúng Việt Nam đã tự túc tham dự và thuyết trình trong các Đại Hội Phụ Nữ Phật Giáo Thế Giới kể từ kỳ họp thứ 6 vào tháng 2 năm 2000, tại vườn Lâm Tỳ Ni ở Nepal. (Kỳ họp thứ 5 vào đầu năm 1998 tại Nam Vang, dù ở ngay sát Việt Nam, Ni giới nước ta vẫn không được khuyến khích tham dự).

Cũng nên kể thêm việc đề nghị canh tân giới luật Phật giáo do sư ông Nhất Hạnh công bố tại Đại Hàn năm 2003 như một bổ sung cho giới luật hiện hành để giới tăng sĩ nam nữ có thể phục vụ hữu hiệu hơn cho nhân loại và đạo pháp trong thời đại mới (h). Việc cư sĩ Tâm Diệu đã cho phổ biến công khai giới luật này trên trang web www.thuvienhoasen.org cũng được xem là một quyết định có tính khai phóng, tán đồng một cách cụ thể quan niệm của TT Thích Phước Sơn cho rằng giới luật Phật giáo phải là công truyền không thể là bí truyền.

Phật giáo Việt Nam, cũng như Phật giáo các nước khác và cũng như các tôn giáo khác, thời nào cũng có những mặt tiêu cực bên cạnh các mặt tích cực. Để tồn tại được tới ngày nay, Phật giáo Việt Nam đã vượt qua được sự kiêu mạn trong vài giai đoạn ở một số Tăng sĩ có ưu thế với nhà cầm quyền, vượt qua được khuynh hướng phân phái biệt lập ở một số thời kỳ phát triển, để nhập dòng một cách tích cực trong dòng chảy lớn của dân tộc (i).

CHÚ THÍCH:

- *Lục Độ Tập Kinh gồm 91 truyện tích, mỗi truyện đều có trích dẫn kinh điển nói về lục độ ba la mật, xếp thành 8 quyển. Ba quyển*

đầu nói về hạnh bố thí, năm quyển sau mỗi quyển nói về một độ còn lại (trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ). Khương Tăng Hội, một nhà sư gốc Ấn được đào tạo tại nước ta từ nhỏ vào thế kỷ 3 là dịch giả bản kinh này. Theo Lê Mạnh Thát (LSPGVN tập 1) Khương Tăng Hội có thể đã dịch từ bản dịch tiếng Việt cổ của kinh này. Lê Mạnh Thát đã dịch Lục Độ Tập Kinh và phổ biến trong Tổng Tập Văn Học Phật Giáo Việt Nam tập 1, NXB TP/HCM 2001.

- Việt Sử Toàn Thư, Phạm Văn Sơn, Đại Nam in lại ở Hoa Kỳ không ghi năm, tr. 125.

- Lâm Tế Nghĩa Huyền (?- 867) khai sáng dòng thiền Lâm Tế tại Trung Quốc vào thời gian Phật giáo xứ này bị đàn áp. Truyền thống hoằng hoá của thiền phái Lâm Tế là sử dụng tiếng hét và gậy đập và quán công án. Dạng nguyên thủy này ngày nay chỉ còn được duy trì gần nguyên vẹn nơi thiền phái Lâm Tế ở Nhật. (Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, Từ Điển Phật Học tr. 229-30, nxb Thuận Hoá, Huế 1999). Tại nước ta Thiền phái Lâm Tế phân làm 5 dòng: Tổ Đạo (còn gọi là dòng Vạn Phong), Đạo Bản Nguyên (còn gọi là Đạo Mẫn), Trí Huệ, Chúc Thánh, Liễu Quán. Mỗi dòng đều có bài kệ truyền thừa riêng. Phái Lâm Tế do thiền sư Nguyên Thiều (người Quảng Đông) theo tàu buôn Trung Quốc tới lập chùa Thập Tháp (Qui Nhơn) truyền pháp ở Đàng Trong năm 1677 (có tài liệu ghi 1665). Trong 5 dòng Lâm Tế ở nước ta, Thiền sư Liễu Quán (1667- 1742) là người Việt, nổi tiếng sau Nguyên Thiều.

- Theo các thần phả, sư cô Hoàng Thiều Hoa tu tại chùa làng Hiền Quan năm 16

tuổi; Thục Nương trên đường trốn tránh sự truy nã của thái thú Tô Định, khi dừng chân tại chùa làng Tiên La đã cắt tóc xuất gia và được dân làng mời ở lại trông coi chùa làng. Theo truyền thuyết xã Kiêu Kỵ (Gia Lâm, Hà Nội) nàng Quốc khi còn nhỏ có tên là bé Nước được bà mẹ là Đào Tuyết Tĩnh gửi vào chùa làng, nhà sư nhận và đặt tên là Quốc. Trong lực lượng khởi nghĩa của Trưng Vương năm 40, bà phụ trách thủy quân. Trong các nữ tướng thời Hai Bà Trưng, còn có hai Phương Dung khác. Phương Dung cùng chồng là Đào Kỳ, cũng là một tướng lĩnh quan trọng của Hai Bà Trưng, được thờ tại làng Cối, huyện Đông Anh, Hà Nội. Trương Phương Dung cùng với 3 em trai được thờ tại làng Nan, huyện Quỳnh Phụ tỉnh Thái Bình.

- Vụ án Lương Thế Vinh quả là khó hiểu. Vì "kinh Phật" được đề cập ở đây là Thập Giới Cô Hồn Quốc Ngữ Văn, được các sử gia Phật giáo (Lê Mạnh Thát, Nhất Hạnh, Lý Kim Hoa) cho là sáng tác của vua Lê Thánh Tông, người ra lệnh trừng phạt Lương Thế Vinh vì tội "sáng tác kinh Phật".

Đại sư Chân Dung Tông Diễn đã được huyền thoại hoá dưới danh hiệu Hoà thượng Cua vì có khả năng dùng Phật lực giải nghiệp sát sanh cua cho mẹ ông. Huyền thoại này được truyền tụng rộng rãi như một điển tích sâu sắc trong Phật giáo miền Bắc. Với Phật giáo Trung Hoa, khi một vị sư được giới thiệu bằng hai tên, chẳng hạn Nam Nhạc Hoài Nhượng, tên đầu Nam Nhạc chỉ nơi ông trụ trì là núi Nam Nhạc, tên sau Hoài Nhượng là đạo hiệu. Trường hợp Phật giáo Việt Nam, tên đầu Chân

Dung là pháp danh, tên sau Tông Diễn là đạo hiệu.

- Bát kinh pháp là 8 điều luật đòi hỏi một vị ni phải tuyệt đối kính trọng một vị tăng bất kể tuổi tác và trình độ tu chứng. Sư cô Phổ Tịnh ở Canada có lẽ phần nào muốn bác bỏ Bát kinh pháp khi gọi các sư cô bằng danh hiệu đại đức hoặc đại đức ni. Ở miền Bắc nước ta, dân chúng không phân biệt tăng hay ni đều gọi chung là thầy, chẳng hạn trong tác phẩm Chùa Đàn, Nguyễn Tuân gọi cô Tơ, vị sư nữ có pháp danh Tuệ Không ở chùa Đàn là sư thầy. Gần đây nhà văn thời đổi mới ở trong nước là Nguyễn Khải cũng gọi vị sư nữ chùa Cốc là thầy (truyện ngắn Ngôi Chùa Các Chì).

- Về nguyên bản giới luật tân tu của thầy Nhất Hạnh, xin xem phần Giới Luật, trang web: www.thuvienhoasen.org. Quan niệm phổ biến trong Phật giáo nước ta cho rằng giới luật là bí truyền, nghĩa là cư sĩ và sa di không được phép biết đến giới luật của tỳ kheo.

- Một thí dụ là giai đoạn từ tháng 12.1963 tới tháng 4.1975 tại miền Nam với biến cố hai Viện Hoá Đạo (Ấn Quang và Việt Nam Quốc Tự) của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất và những hoạt động có tính chính trị của TT Thích Trí Quang.

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

- Lê Mạnh Thát, Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam, tập 1 (1999) tập 2 (2001) tập 3 (2002), nhà xuất bản Thành phố HCM.

- Nguyễn Lang (một bút hiệu của Nhất Hạnh), Việt Nam Phật Giáo Sử Luận, tập 1 (1977) tập 2 (1978) tập 3 (1985), Lá Bối, Paris (Pháp).

- Trần Tri Khách, *Niên Biểu Phật Giáo Việt Nam*, bản thảo, 2003.
- Nguyễn Tài Thư chủ biên, *Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam*, nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội 1991.
- Thích Hải Ấn và Hà Xuân Liêm, *Lịch Sử Phật Giáo Xứ Huế*, nhà xuất bản Thành phố HCM, 2001.
- Nguyễn Duy Hình, *Tư Tưởng Phật Giáo Việt Nam*, nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội 1999.
- Đinh Khắc Thuân, *Lịch Sử Triều Mạc Qua Thư Tịch Và Văn Bia*, nxb Khoa Học Xã Hội, Hà Nội 2001.
- Bùi Thiết, *Nữ Tướng Thời Hai Bà Trưng*, nhà xuất bản Thanh Niên, Hà Nội 2001.
- Nguyễn Phan Quang và Võ Xuân Đàn, *Lịch Sử Việt Nam Từ Nguồn Gốc Đến Năm 1884*, nhà xuất bản TP HCM, 2000.
- Thích Tâm Hải, *Tìm Hiểu Về Trào Lưu Tịnh Độ Tại Việt Nam*, trang web www.quangduc.com

Kinh ngụy tạo (Apocrypha)

Tác giả Prof. KYOTO TOKUNO, Ph.D

Dịch sang Việt: PHẠM DOÃN

Giới chuyên môn Tây Phương dùng chữ APOCRYPHA – KINH ĐIỂN NGỤY TẠO để gọi văn học Phật giáo phát triển ở nhiều khu vực Á châu giả mạo những văn bản Phật giáo có gốc từ Ấn độ. Mớ bong bong của ngụy thư có nhiều nét chung, nhưng chúng không bao giờ thống nhất bằng cùng một kiểu mẫu (style) văn học hay cùng một nội dung.

Kinh điển ngụy tạo (Apocrypha) có đặc điểm chung là một loại văn học, vốn thuộc về các tôn giáo bản xứ, nhưng lại tự cho mình có nguồn gốc hoặc mối liên hệ với Phật giáo Ấn Độ. Điều này đòi hỏi phải đặt ra nhiều mức độ khác nhau về tính hợp chuẩn và độ tin cậy khi tham khảo nội dung của kinh điển. Một vài kinh ngụy tạo, đặc biệt của Phật giáo Đông Á, mạo nhận nó chính là giáo pháp của Đức Phật – Buddhavacana (Word of the Buddha) tức tự mạo nhận nó là KINH (Sutra). Kinh ngụy tạo đôi khi cũng tự mạo nhận là lời luận giảng về kinh từ một vị thầy có tiếng tăm (hoặc có khi cũng vô danh) của Phật giáo Ấn Độ, tức nó tự mạo nhận là LUẬN (Sastra). Một số kinh ngụy tạo tuyên bố xuất phát từ tuệ giác của các đẳng giác ngộ ở Ấn Độ hoặc

là người được truyền thừa tuệ giác đó từ một dòng phái chính thức, ví dụ như trường hợp “các bộ Thánh Thư Quý Báu” (Gterma) của Tây Tạng cho là đã được dấu kín và rồi được khám phá lại bởi những người đủ cơ duyên. Một số kinh nguyện tạo được soạn thảo theo văn phong kinh điển kiểu kể chuyện, ví dụ như trường hợp bộ “Tiền thân Đức Phật” (Jataka) của khu vực Đông Nam Á. Như vậy cái phân biệt kinh nguyện tạo với Phật học bản xứ là kinh nguyện tạo luôn tuyên bố hoặc cố ý ám chỉ rằng nó xuất nguồn từ Ấn Độ. Sự tạo ra các văn bản nguyện tạo có mối liên hệ với bản chất của các bộ kinh Phật thật trong từng mỗi truyền thống. Các bộ kinh Trung Quốc hay Tây Tạng có nội dung luôn “để mở” hay “bỏ ngõ” với mục đích cho phép sự tiếp tục thêm vào dễ dàng các bản kinh mới từ Ấn Độ qua nhiều thế kỉ. Không còn nghi ngờ gì nữa, một tình huống như vậy đã tạo cảm hứng cho ý muốn tân trang các bản kinh và khích lệ sự sáng tạo ra các bản kinh gọi là kinh nguyện tạo. Kinh Pali của vùng Nam và Nam Á, trái lại đã được “cố định” rất sớm trong lịch sử, điều này khiến khó có thể thêm vào đó những nội dung nào khác.

Những đặc điểm chung ở trên đem đến một chỉ dẫn cho chức năng và mục đích của kinh nguyện tạo: Tích hợp tư liệu Ấn Độ vào những nội dung bản địa – đó có thể là tôn giáo, văn hóa xã hội, hoặc chính trị – bằng cách ấy nó

xóa bỏ ý niệm rằng làm đồng hóa Phật giáo rất khó hoặc là không thể. Tác quyền trong văn bản truyền thống chính thức được mặc nhiên công nhận và thông qua để làm cho tôn giáo địa phương trở thành dễ hiểu đối với con người đương thời của vùng đất mới, nơi Đạo Phật được đưa vào. Thực tế lịch sử cho thấy, một vài văn bản giả đã đóng vai trò làm nhân tố phát triển nền văn hóa Phật giáo cục bộ địa phương, khi nó trở thành một phần của văn bản trong hay ngoài của kinh điển thực. Không phải tất cả kinh giả chỉ thuần túy nhằm mục đích phổ biến Phật giáo. Ví dụ, vài kinh giả Trung quốc đều cố ý đồng hóa những phong tục và cách thực hành tôn giáo có tính cục bộ địa phương bằng cách mạo nhận đây là giáo pháp của Đức Phật.. Những ví dụ đó cho thấy (sức mạnh từ) thẩm quyền của thánh điển đã khiến sản sinh ra mảng văn học vượt ra ngoài giáo pháp thực sự của Đạo Phật, đồng thời tạo ra một loại hình văn bản thể hiện những nội dung tôn giáo cục bộ địa phương.

Trong bộ sưu tập các kinh giả, phải nói “kinh dị” nhất là các kinh giả của Đạo Phật Đông Á. Các kinh này mạo nhận cấp bậc cao nhất của truyền thống Ấn Độ bằng cách tự nhận là lời nói của chính Đức Phật. Hiển nhiên khi kinh ngụy tạo mạo nhận là thánh điển, nó không thể không bị phát hiện bởi các nhóm bảo thủ hay tư do trong cộng đồng Phật tử. Trong

thời kỳ trung cổ các kinh giả trở thành đối tượng bị khinh bỉ nhưng ngược lại chúng cũng đã trở nên công cụ và lực lượng vật chất làm biến đổi ý nghĩa của Phật giáo.

Như vậy kinh nguyện tạo của đạo Phật Trung quốc là hình ảnh thu tóm tất cả sự phức tạp xung quanh các vấn đề lịch sử, lí lịch và chức năng của nó bao gồm một lãnh vực rộng hơn trong kinh điển Phật giáo.

Kinh nguyện tạo của đạo Phật Trung quốc

Kinh nguyện tạo của đạo Phật Trung Quốc được viết hầu như đồng thời với lúc khởi đầu các hoạt động dịch thuật kinh Phật vào giữa thế kỉ thứ 2 sau công nguyên. Theo ghi chép của Đại Tạng kinh Phật giáo, con số kinh nguyện tạo gia tăng liên tục qua các thế hệ cho đến ít nhất vào thế kỉ thứ tám. Các nhà làm danh mục phê bình kịch liệt các nguyện kinh, theo chuẩn mực của họ, là “không có nguồn gốc rõ ràng” hoặc “đầy nghi vấn” hoặc lên án các nguyện kinh đã làm sứt mòn sự toàn vẹn việc truyền bá kinh điển Phật giáo tại Trung quốc. Bất kể sự phối hợp của tập thể các nhà soạn danh mục, đồng thời với hội đồng của triều đình cố gắng loại bỏ các nguyện kinh bản xứ, mãi tận đến lúc kết tập cho lần in kinh lần thứ nhất (tại Trung Quốc) tức ấn bản của nhà Bắc Tống (971-983) thì việc tạo nguyện kinh mới giảm xuống rồi ngưng lại. Sự xuất bản

các ngụy thư ở Trung quốc như vậy đã làm nên “hiện tượng” của thời kì gọi là “kinh điển viết dưới dạng bản thảo”. Khi những bản thảo viết tay có nguồn gốc địa phương lại có thể được chấp nhận là kinh và được xếp vào bộ thánh điển, thì giữa ngụy thư và kinh điển đã trở thành một phạm trù mơ hồ (không phân biệt được).

Khám phá của chuyên gia thời hiện đại về các kinh điển ngụy tạo cho thấy tính phức tạp và khó khăn khi xác quyết một văn bản về mức độ giả tạo kiến thức, cũng như khả năng làm nhái các văn bản Phật giáo, của tác giả các ngụy kinh. Thật không dễ dàng cho các chuyên gia thư mục xác định được tính chính thống của kinh điển. Phải có kiến thức rất rộng về Phật học mới có thể truy tìm những văn bản ngụy tạo đặc biệt khi chúng được tạo ra bởi những loại người thông hiểu lý thuyết và thực hành trong Phật giáo, nhất là người đó lại có thêm kĩ năng văn chương. Ngoài ra, trong nghiệp vụ đã có lúc phải cần đến sự thỏa thuận trong cân trọng, ví dụ trường hợp của Bộ Lịch Đại Tam Bảo Kí (Lidai Sanbao Ji – Record of the three Treasures) xuyên suốt các triều đại; 597- vì không có lí do khác hơn là một cuộc tranh cãi cần để tẩy uế bộ thánh điển sạch các yếu tố ngoại lai có thể làm Đạo Phật vướng vào sự chích trích của các đối thủ tôn giáo và tư tưởng như Đạo Lão và Đạo Khổng.

Vì khi tranh luận trong việc loại bỏ các yếu tố ngoại lai ra khỏi thánh điển có thể đưa Đạo Phật vướng vào sự chỉ trích của các đối thủ về mặt tôn giáo và tư tưởng như Đạo Lão và Đạo Khổng. Bộ Lịch Đại Tam Bảo Chí đã thêm vào nhiều nguồn tư liệu về tác giả và dịch giả không có thực, nhằm mục đích làm các văn bản của nó giống như của một bộ kinh thực sự chính thống. Và một khi các thuộc tính giả mạo được chấp nhận bởi bộ Thư Mục của triều đình (the Da-Zhou kanding zhongjing mulu – Danh mục kinh tạng, công bố bởi nhà Đại Chu năm 695) thì truyền thống Trung quốc buộc phải nhận thêm rất nhiều các văn bản giả tạo kiểu như thế vào bộ Đại Tạng Kinh. Bộ Khai Nguyên Thích Giáo Lục (Kaiyuan Shijiao Lu Record of Sakyamuni's teaching), soạn vào đời Khai Nguyên năm 730- được cho là hay nhất trong tất cả các bộ Danh Mục Đại Tạng – Bộ này chỉ trích cả hai bộ Đại tạng trước đó. Nhưng chính bộ Khai Nguyên cũng không thể loại trừ tất cả những điều không chính xác trong quá khứ, điều này một phần cũng do ảnh hưởng nặng nề của truyền thống. Kinh nguy tạo là một ví dụ lý tưởng cho sự lệch lạc giữa sự vận động và thỏa hiệp đạt được trong quá trình hình thành ra một truyền thống tôn giáo (bản xứ). Những kinh nguy tạo này đã thêm vào chiều kích mới cho sự phát triển Đạo Phật Trung quốc một phần nhờ sự tình trạng tôn sùng

kinh điển ở Trung quốc, nhưng quan trọng nhất là vì để đáp ứng nhu cầu cho chính tôn giáo và văn hóa tại Trung quốc.

Có khoảng 450 tựa đề kinh ngụy tạo Trung quốc liệt kê trong Danh Mục Đại Tạng kinh Nhưng thực ra tổng số tích lũy của ngụy thư viết ở Trung quốc gần đến con số 550, khi chúng ta tính cả hai loại bằng chứng văn học, ví dụ những văn bản không liệt kê trong danh mục nhưng lần lượt được tìm thấy trong tập hợp các văn bản Phật giáo và bản thảo tại Trung Quốc và Nhật Bản. Khoảng chừng một phần ba tổng số này còn tồn tại đến ngày nay, một con số lớn kinh ngạc đối với sự kiểm duyệt liên tục ngụy thư suốt thời Trung cổ. Tỷ lệ ngụy thư còn sót lại đã chứng minh cho tính “lợi hại” của kinh Phật ngụy tạo trong bản xứ và cũng chứng minh cho sự kiện người Trung Quốc tiếp tục tin dùng loại văn bản này, trong đó có cả nhà phân tích thông tuệ như Trí Di (538-597) [1], người hệ thống hóa trường phái Thiên Thai của Đạo Phật Trung Quốc. Sự bùng nổ của hiện tượng ngụy kinh tại Trung Quốc cũng đã thúc đẩy cho sự lan rộng kinh điển ngụy tạo tại các vùng khác thuộc Đông Á, mặc dù không nơi đâu lại nhiều bằng tại Trung Quốc.

Tập hợp các ngụy thư bao gồm cả hai loại: kinh ngụy tạo và các văn bản được bảo tồn như là nguồn tham khảo trong các bộ luận

Trung Quốc. Kinh ngụy tạo cũng đã được tìm thấy trong bộ sưu tập các bản thảo thời trung cổ phát hiện trong hiện tại. Thứ nhất là kho cất dấu tại Đôn Hoàng ở Trung Á, được phát hiện trong thế kỉ 20, gồm các bản thảo từ thế kỉ thứ 5 đến thế kỉ thứ 11. Hai là các bản thảo kinh tìm thấy tại Nanatsu-dera ở Nagoya, Nhật Bản, được kết tập suốt thế kỉ 12, dựa vào các ấn bản kinh Phật trước đó. Vào năm 1990, phát hiện cho thấy có cả ngụy thư của Trung Quốc lẫn Nhật Bản. Điều kinh ngạc nhất trong lịch sử tìm kiếm là trong các bộ kinh được tìm thấy này là cuốn kinh Piluo Sanmei jing – the Scripture on the Absorption of Piluo, một cuốn kinh giả mạo nhưng được chứng thực trong danh mục Đại Tạng Kinh soạn bởi nhà sư học giả nổi tiếng Đạo An (312-385), trước đó thì kinh này không ai biết. Bản thảo kinh Phật tại Nhật Bản chỉ là bản sao của bộ ngụy thư có sớm nhất từ Trung Quốc. Các công cuộc tìm kiếm khác cũng không kém phần giá trị trong sự xác nhận toàn cảnh lịch sử của kinh ngụy tạo: Cả hai loại bản thảo tại Đôn Hoàng và tại Nanatsu-dera bao gồm nhiều tựa đề không thấy có trong các bảng danh mục Đại Tạng, bằng chứng chỉ ra rằng sự tự sáng tác ra kinh bản xứ còn nhiều hơn như trước đây người ta nghĩ. Hơn bao giờ hết, các học giả chuyên môn cần phải đề xuất ra hay phân loại một cách thuyết phục các kinh ngụy tạo

tìm thấy ở Nanatsu-dera là soạn thảo của Nhật Bản dựa trên văn bản Ấn Độ, hay dựa trên kinh nguyện tạo ở Trung Quốc. Như vậy các nguyện thư còn tồn tại ở Nhật Bản được đóng vai trò là bằng chứng cho sự ảnh hưởng và phổ biến của loại văn bản còn tranh chấp nhưng rõ ràng “thực dụng” này.

Văn bản và nội dung

Tập hợp văn học nguyện tạo hiện còn tồn tại thách thức sự diễn đạt đơn giản, ví dụ mỗi văn bản có riêng một học thuyết hay một khuynh hướng thực hành, động lực, và mô thức văn học hay kĩ thuật. Vài kinh nguyện tạo rất khéo léo trong sự tổng hợp tài liệu của Phật giáo nguyên thủy (chính thống) từ Ấn Độ mà không nói bất cứ gì về nguồn gốc tộc hệ của chúng; tuy thế, một số kinh nguyện tạo khác tuyên truyền về những loại đức tin và những loại thực hành phổ biến tiêu biểu cho văn hóa bản địa, đồng thời thêm vào một cách vụng về cầu thả những yếu tố Phật giáo nhằm mục đích giải thích cho cái tựa đề là “kinh” (tức Jing trong tiếng Trung Quốc). Đa số các kinh nguyện tạo Trung Quốc rơi vào hai cực đoan khi ca ngợi các đức tin và cách thực hành Phật giáo như là phương tiện để thu hoạch lợi ích vừa trần gian vừa tâm linh. Một số các nhà chuyên môn đã dự định thực hiện “phân loại hệ thống” (Typological classification) đối với tất cả các nguyện thư còn

tồn tại, nhưng điều này sẽ còn khó khăn cho đến khi đã nghiên cứu toàn thể các ngụ thư và thấu hiểu các nội dung tôn giáo và văn hóa xã hội của chúng. Sau đây là những phê bình có chọn lọc về những nguyên cơ cho sự xuất hiện của các kinh giả tạo, điều này phản ánh cái cách mà giáo pháp của Đức Phật đã bị đóng khung và bị suy diễn.

Chúng ta bắt đầu bằng hai ví dụ kinh ngụ tạo từ học thuyết Đại Thừa ủng hộ một lý thuyết hay một cách thực hành không có phiên bản tương ứng trong Phật giáo Ấn Độ. Thứ nhất cuốn Khởi Tín Luận (Dasheng Qixin lun) tái tạo Phật giáo chính thống bằng cách tổng hợp ba khuynh hướng chính của học thuyết Ấn Độ: Tánh không (Sunyata), A Lại Da Thức (Alayavijnana) và Thai Tạng giới (Tatha Gatagarbha). Kinh này nhằm đặt ra một bản thể luận cho tâm trí con người, theo đó Tâm trí có thể đồng thời vừa vô minh vừa có giác tánh nội tại. Sau khi xuất hiện ở thế kỉ thứ sáu, bộ Luận Khởi Tín có lẽ đã trở nên ví dụ nổi bật của sự tác động của kinh ngụ tạo vào sự phát triển của hệ tư tưởng Phật giáo Trung Quốc, vì nó đã trở nên chất xúc tác cho sự hình thành các học thuyết của các giáo phái (pháp môn) bản xứ như Thiên Thai, Hoa Nghiêm, Thiền Tông (TQ). Văn bản ngụ thư cũng là ví dụ chủ yếu cho phương cách của một tác giả bản xứ chọn lọc phù hợp và tổng hợp một cách thông minh những văn

bản Ấn Độ sao cho thích nghi hoàn hảo với bản chất tôn giáo Trung Quốc. Trường hợp thứ hai, cuốn Kinh Kim Cang Định (Jin'gang sanmei jing, Vajrasamadhi sutra) được tạo ra bằng sự pha trộn hỗn tạp tất cả các học thuyết Đại Thừa, nhằm cung cấp một nền tảng cho một hệ thống thực hành thiền và khẳng định hiệu quả giải thoát của hệ thống đó. Đây là một trong những những bản kinh lâu đời nhất của Thiền Tông của Trung Quốc và Đại Hàn, vì vậy có tính tiêu biểu lịch sử. Không giống trường hợp của các kinh ngụy tạo khác đã bàn đến trong bài viết này, một nghiên cứu cho rằng kinh này thực sự là tác phẩm của Đại Hàn từ thế kỉ thứ 7 (theo Buswell 1989). Bản ngụy kinh này, cùng với ngụy kinh tại Nhật bản đã đề cập ở phần trước, chính là thước đo cho mối liên hệ hữu cơ có được giữa Phật Giáo Trung Quốc với phần còn lại của Đông Á, và cũng cho thấy có sự kích động lan tràn của việc tạo tác kinh bản xứ ở khắp khu vực.

Một số kinh ngụy tạo thêm vào các nguồn dẫn và sự suy diễn với mục đích tăng cường một giá trị hay quan điểm nào đó của Đạo Phật với môi trường bản xứ. Giới luật, nền tảng của giải thoát Phật giáo, đã được kinh ngụy tạo thể hiện nổi bật như một chủ đề. Ví dụ như Kinh Phạm Võng (Fanwang Jing, Brahma's bet sutra)). Kinh này thay đổi một phần giới luật của Bồ Tát đạo bằng cách

thêm vào khái niệm Hiếu của Đạo Khổng, một xảo thuật lộ liễu phản lại cả truyền thống Trung Quốc cũng như nỗ lực tương thích hai hệ thống giá trị quá khác biệt. Cũng phải nói đến những vấn nạn phát sinh khi đặt để những trói buộc có tính thể gian lên tăng đoàn và tăng sĩ. Sự pha trộn giữa giáo pháp và các mối quan tâm trần tục chính là điểm tiêu biểu cho các kinh nguy tạo, như ta sẽ thấy dưới đây.

Có loại kinh nguy tạo đưa ra giới luật nhấn mạnh một cách đặc biệt vào giới cư sĩ. Loại kinh như thế gồm các kinh như Piluo sanmei jing – the Scripture of the absorption of Piluo, Tiwei Jing – The scripture of Tiwei và Chingjing Faxing Jing – the Scripture of pure religious cultivation. Các nguy kinh này dạy hướng dẫn đạo đức cơ bản cho cư sĩ, như ngũ giới, thập thiện, sự quan trọng của cúng dường tất cả được dựng trong học thuyết của Nghiệp và Tái sinh. Năm giới cư sĩ được cho là điều kiện đủ để đạt tới giác ngộ của Phật, một con đường cực kì đơn giản vạch ra để động viên sự tham gia của cộng đồng cư sĩ vào thực hành Đạo Phật. Những giới đó còn thường được coi như tối cao hơn năm đức của Khổng Giáo, hơn sự rối rắm siêu hình của thể giới quan cổ đại của người Trung Quốc, kể cả hệ thống âm dương, ngũ hành và năm tạng của Y học Lão Giáo. Khái niệm “Hiếu” thể hiện rất rõ trong kinh Đại Báo Phụ Mẫu Trọng

Ân (Fumu enzhong jing – the Scripture on profound gratitude toward parent) đặt căn bản trên giáo huấn theo kiểu “24 ân phụ mẫu” của Khổng Tử. Nguyện thư tô đậm hành động cụ thể của người con bất hiếu và thúc đẩy anh ta phải báo đáp cha mẹ, phải hi sinh bằng cách cúng dường tam bảo (Phật, Pháp, Tăng). Loại kinh này là một trong những kinh nguyện tạo phổ biến nhất vào thời Trung cổ.

Luật nghiệp và tái sinh được đề cập ở trên là một chủ đề có khắp mọi nơi hay một hậu cảnh của kinh nguyện tạo. Văn bản được biết một cách phổ biến ví dụ như kinh Thập Điện Diêm Vương (the Shiwang Jing, the Scripture of the Ten Kings) minh họa giáo lý Đạo Phật Ấn Độ cho độc giả Trung Quốc bằng cách mô tả sự thanh tẩy sau khi chết. Sau khi chết, mỗi người phải lần lượt đi qua mười cửa địa ngục, mỗi địa ngục cai quản bằng một phán quan; số phận của của một người sau khi chết tùy thuộc vào sự xét xử hành động của người đó lúc còn trên trần thế. Địa ngục kiểu phong kiến này là một sự đổi mới để phản chiếu cấu trúc chính trị-xã hội Trung Quốc. Ảnh hưởng rộng khắp của kinh này có thể được chuẩn hóa từ nhiều tranh ảnh, đá điêu khắc và tượng về Thập Điện Diêm Vương- với chuẩn mực trang phục, mũ mào truyền thống của các quan chức Trung Quốc- tất cả thấy ở nhiều nơi trong thời Trung cổ.

Các kinh nguy tạo là sản phẩm ở những không gian và trong những thời gian đặc biệt, chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi có sự phê phán tình trạng tôn giáo đó, hay sự phê phán toàn thể xã hội, cả cấp quốc gia mà chính sách của nó đã thực hiện đối với Đạo Phật. Những phê phán như thế đã thường thể hiện trong khái niệm về thuyết Mạt Thế gọi là Thời Mạt Pháp truyền vào từ các nguồn Ấn Độ.. Kinh Nhân Vương (Renwang Jing, Humane King sutra) mô tả sự thoái hóa tất cả các tầng lớp xã hội, thiên tai, dịch bệnh, quyền kiểm soát đất nước, sự suy đồi biến dạng Đạo Phật, buông lơi giới luật của Phật tử. Giải pháp được đề xuất cho khủng hoảng này là sự hoàn thiện Tuệ giác (trí huệ bát nhã), cái được tin là có thể khôi phục trật tự tôn giáo xã hội và ngay cả bảo vệ được sự diệt vong của đất nước. Kinh được phổ biến rộng trong thời Trung cổ của khu vực Đông Á, đặc biệt là trong giới cầm quyền ít nhất cũng là vì nó cũng khẳng quyết về việc bảo vệ quốc gia. Kinh Tỳ kheo Nguyệt Quang (Shoulo biqu Jing – Scripture of Bhiksu Shoulo) đưa ra một giải pháp khác cho thời Mạt Pháp: Nó tiên tri một đấng cứu thế xuất hiện, Nguyệt Quang, vào lúc khủng hoảng và suy đồi đã đến lúc cực điểm. Một thông điệp cứu thế như vậy dĩ nhiên không thể không có cội nguồn từ Phật Giáo Ấn Độ- giáo phái thờ phật tương lai Di Lặc là một ví dụ- nhưng sự đề xuất một đấng

cứu thế trong thế giới hiện tại có thể dễ bị giải thích như một sự lật đổ chính trị và là một thách thức cho nhà cầm quyền của chế độ thế tục. Kinh này là một kinh ngụ ý tạo đã bị thất lạc được tìm thấy tại Đôn Hoàng 1400 năm sau lúc có bằng chứng là nó được sáng tác.

Phần bài viết tới đây chỉ chạm đến một phần rất nhỏ câu chuyện về Kinh Phật Giáo ngụ ý tạo. Ngay cả khi đã được làm rõ, Kinh ngụ ý tạo vẫn chiếm chỗ quan trọng trong lịch sử Phật Giáo như một sự đổi mới và thích nghi để nối liền văn bản từ truyền thống Phật Giáo Ấn Độ với tôn giáo, văn hóa, xã hội bản địa Trung Quốc. Tuy vậy chúng cũng cung cấp tài liệu vật chất cho các nghiên cứu liên văn hóa và nghiên cứu đối chiếu các thánh điển, các kinh trong các truyền thống tôn giáo khác nhau.

Chú thích của người dịch

[1] **Trí Di** (chữ Hán: 智顗; Wade-Giles: Chih-i; 538 – 597) được coi là Tổ thứ tư của Thiên Thai tông; đệ tử của Huệ Tư, Tổ thứ ba của Thiên Thai tông. Ông tu trên núi Thiên Thai thuộc tỉnh Chiết Giang 22 năm cho đến khi mất để nghiên cứu Phật học. Tùy Đường Đế đã ban cho ông danh hiệu Trí Giả, nên ông được người đời tôn xưng là Trí Giả đại sư hay Thiên Thai đại

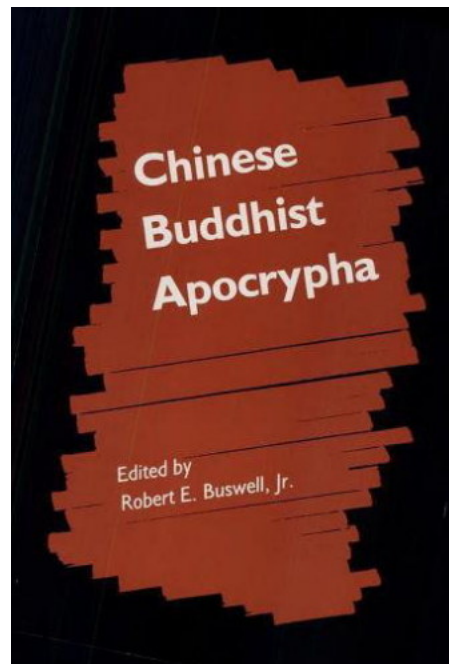
sư.

Hầu hết các sách tiếng Việt đều phiên tên ông là "**Trí Khải**". Tuy nhiên tên đúng của ông phải là Trí Di. Encyclopædia Britannica (Từ điển Bách khoa Britannica) đã viết rõ về vấn đề này như sau, trong mục từ Chih-i: Pinyin Zhiyi, also called Chih-k'ai Buddhist monk, founder of the eclectic T'ien-t'ai (Japanese: Tendai) Buddhist sect, which was named for Chih-i's monastery on Mount T'ien-t'ai in Chekiang, China. His name is frequently but erroneously given as Chih-k'ai.

Source:

- Apocrypha by Kyoto Tokuno,

Encyclopedia of Buddhism (Editor in Chief: Robert E. Buswell.Jr)



The term apocrypha has been used in Western scholarship to refer to Buddhist literature that developed in various parts of Asia in imitation of received texts from the Buddhist homeland of India. Texts included under the rubric of apocrypha share some common characteristics, but they are by no means uniform in their literary style or content. Apocrypha may be characterized collectively as a genre of indigenous religious literature that claimed to be of Indian Buddhist pedigree or affiliation and that came to acquire varying degrees of legitimacy and credence with reference to the corpus of shared scripture. Some apocrypha, especially in East Asian Buddhism, purported to be the BUDDHAVACANA (WORD OF THE BUDDHA) (that is, sutra) or the word of other notable and anonymous exegetes of Indian Buddhism (Sastra). Others claimed to convey the insights of enlightened beings from India or of those who received such insights through a proper line of transmission, as in the case of Tibetan "treasure texts" (gterma) that were hidden and discovered by qualified persons. Still others were modeled after canonical narrative literature, as in the case of apocryphal JĀTAKA (birth stories of the Buddha) from Southeast Asia. Thus, what separates apocrypha from other types of indigenous Buddhist literature was their

claimed or implied Indian attribution and authorship. The production of apocryphal texts is related to the nature of the Buddhist CANON within each tradition. The Chinese and Tibetan canons remained open in order to allow the introduction of new scriptures that continued to be brought from India over several centuries, a circumstance that no doubt inspired religious innovation and encouraged the creation of new religious texts, such as apocrypha. The Pali canon of South and Southeast Asia, on the other hand, was fixed at a relatively early stage in its history, making it more difficult to add new materials.

The above general characterization offers a clue as to the function and purpose of apocrypha: They adapted Indian material to the existing local contexts—be they religious, socio cultural, or even political—thereby bridging the conceptual gulf that otherwise might have rendered the assimilation of Buddhism more difficult, if not impossible. The perceived authority inherent in the received texts of the tradition was tacitly recognized and adopted to make the foreign religion more comprehensible to contemporary people in the new lands into which Buddhism was being introduced. Indeed history shows that some apocryphal texts played seminal roles in the

development of local Buddhist cultures as they became an integral part of the textual tradition both inside and outside the normative canon. But not all apocrypha were purely or even primarily aimed at promoting Buddhist causes. Some Chinese apocrypha, for example, were all about legitimating local religious customs and practices by presenting them in the guise of the teaching of the Buddha. These examples illustrate that the authority of SCRIPTURE spurred literary production beyond the confines of Buddhism proper and provided a form in which a region's popular religious dimensions could be expressed in texts.

Of the known corpus of apocrypha, the most "egregious" case may be East Asian Buddhist apocrypha that assumed the highest order of Indian pedigree, by claiming to be the genuine word of the Buddha himself. Naturally their claims to authenticity did not go unnoticed among either conservative or liberal factions within the Buddhist community. During the medieval period these texts became objects of contempt as well as, contrarily, materials of significant utility and force in the ongoing signification of Buddhism.

Thus Chinese Buddhist apocrypha epitomize the complexity of issues surrounding the

history, identity, and function of Buddhist apocrypha as a broader genre of Buddhist literature.

Chinese Buddhist apocrypha

Chinese Buddhist apocrypha began to be written almost contemporaneously with the inception of Buddhist translation activities in the mid-second century C.E. According to records in Buddhist CATALOGUES OF SCRIPTURES, the number of apocrypha grew steadily every generation, through at least the eighth century. Most cataloguers were vehement critics of apocrypha, as can be gauged from their description of them as either “spurious” or “suspected” scriptures, or from statements that condemned these scriptures as eroding the integrity of the Buddhist textual transmission in China. Despite the concerted, collective efforts of the cataloguers and, at times, the imperial court to root out these indigenous scriptures, it was not until the compilation of the first printed Buddhist canon, the Northern Song edition (971–983), that new textual creation waned and eventually all but ceased. The production of apocrypha in China was thus a phenomenon of the manuscript period, when handwritten texts of local origin could gain acceptance as scripture and even be included in the canon, the result being an enigmatic

category of scripture that is at once inauthentic and yet canonical.

Modern scholarship's discovery of such "canonical apocrypha" testifies to the complexity and difficulty of textual adjudication as well as to the authors' sophisticated level of comprehension and assimilation of Buddhist materials. It was never easy for traditional bibliographical cataloguers to determine scriptural authenticity. Success in ferreting out apocryphal texts—especially when the texts in question were composed by authors with extensive knowledge of Buddhist doctrines and practice and with substantial literary skill—required extensive exposure to a wide range of Buddhist literature. In addition, the task was at times deliberately compromised—as in the case of the *Lidai sanbaoji* (Record of the Three Treasures throughout Successive Dynasties; 597)—for no other reason than the polemical need to purge from the canon any elements that might subject Buddhism to criticism from religious and ideological rivals, such as Daoists and Confucians. The *Lidai sanbaoji* added many false author and translator attributions to apocrypha in order to authenticate those texts as genuine scripture; and once its arbitrary attributions were accepted in a state-commissioned

catalogue, the Da- Zhou kanding zhongjing mulu (Catalogue of Scriptures, Authorized by the Great Zhou Dynasty; 695), the Chinese tradition accepted the vast majority of those texts as canonical. The Kaiyuan shijiao lu (Record of Sakyamuni's Teachings, Compiled during the Kaiyuan Era;

730)—recognized as the best of all traditional catalogues—was critical of both these predecessors, but even it was unable to eliminate all these past inaccuracies due in part to the weight of tradition. Canonical apocrypha are therefore ideal examples of the clash of motivations and compromises reached in the process of creating a religious tradition. These apocrypha thus added new dimensions to the evolving Buddhist religion in China due in part to their privileged canonical status, but also, more importantly, because of their responsiveness to Chinese religious and cultural needs.

There are some 450 titles of Chinese apocryphal texts listed in the traditional bibliographical catalogues. In actuality, however, the cumulative number of apocrypha composed in China is closer to 550 when we take into account both other literary evidence, as well as texts not listed in the catalogues but subsequently discovered among Buddhist text and manuscript

collections in China and Japan. Approximately one-third of this total output is extant today—a figure that is surprisingly large, given the persistent censorship to which apocrypha were subjected throughout the medieval period. This survival rate is testimony to their effectiveness as indigenous Buddhist scripture and attests to the continued reception given to these texts by the Chinese, even such knowledgeable exegetes as ZHIYI (538–597), the systematizer of the Tiantai School of Chinese Buddhism. The vitality of the phenomenon of apocrypha in China also catalyzed the creation of new scriptures in other parts of East Asia, though to nowhere near the same extent as in China proper.

The extant corpus of apocrypha includes both canonical apocrypha as well as texts preserved as citations in Chinese exegetical works. Apocrypha were also found in the two substantial medieval manuscript collections discovered in modern times. The first is the Dunhuang cache of Central Asia discovered at the turn of the twentieth century, which included manuscripts dating from the fifth to eleventh centuries. The second is the Nanatsu-dera manuscript canon in Nagoya, Japan, which was compiled during the twelfth century based on earlier manuscript editions of the Buddhist canon. It was discovered in

1990 to have included apocrypha of both Chinese and Japanese origin. The most astonishing historical finding in this canon was the Piluo sanmei jing (The Scripture on the Absorption of Piluo), an apocryphon attested in the bibliographical catalogue compiled by the renowned monk-scholar DAO'AN (312–385), but previously unknown. The Japanese manuscript is the only extant copy of this extremely early Chinese apocryphon. Other findings are no less valuable in ascertaining the overall history of apocrypha: Both the Dunhuang and Nanatsu-dera manuscripts included many titles with no known record in the catalogues, evidence indicating that indigenous scriptural creation was even more prolific than had previously been recognized. Moreover, scholars have suggested or identified convincingly some of the Nanatsu-dera apocrypha as Japanese compilations based on Indian texts or Chinese apocryphal materials. Thus the apocrypha extant in Japan serve as witness to the currency and impact of this contested, but obviously useful, material.

Texts and contents

The extant corpus of apocryphal literature defies simple description, as each text has its own unique doctrinal or practical orientation, motive, and literary style and technique.

Some of the canonical apocrypha skillfully synthesized orthodox Buddhist material from India without any apparent indication of their native pedigree; others, however, propagated popular beliefs and practices typical of local culture while including negligible Buddhist elements, save for the inclusion of the word *sutra* (*jing*) in the title. The majority falls somewhere between the two extremes, by promoting Buddhist beliefs and practices as the means of accruing worldly and spiritual merit. A few scholars have attempted to make typological classifications of all extant apocrypha, but these remain problematic until the corpus is thoroughly studied and understood in its religious and socio cultural contexts. What follows therefore is a selected review of some of the *raison d'être* of apocrypha, which are reflected in the ways in which Buddhist teachings are framed and presented.

We will begin with two examples of apocrypha that assembled MAHAYANA doctrine in ways that would support a theory or practice that had no exact counterpart in Indian Buddhism. First, the AWAKENING OF FAITH (DASHENG QIXIN LUN) reconstructed Buddhist orthodoxy by synthesizing three major strands of Indian doctrine—SUNYATA (EMPTINESS), ALAYA VIJNANA (storehouse consciousness), and TATHA GATAGARBHA

(womb/embryo of Buddhas)—in order to posit an ontology of mind in which the mind could simultaneously be inherently enlightened and yet subject to ignorance. After its appearance in the sixth century, the Awakening of Faith became perhaps the most prominent example of the impact apocrypha had on the development of Chinese Buddhist ideology, as it became the catalyst for the development of the sectarian doctrines of such indigenous schools as Tiantai, Huayan, and Chan. The text is also a prime example of the ways in which an indigenous author selectively appropriated and ingeniously synthesized Indian materials in order better to suit a Chinese religious context. Second, the Jin'gang sanmei jing (The Scripture of Adamantine Absorption, or Vajrasamadhi-sutra) is an eclectic amalgam of a wide range of Mahayana doctrine, which sought to provide a foundation for a comprehensive system of meditative practice and to assert the soteriological efficacy of that system. The scripture is also one of the oldest works associated with the CHAN SCHOOL in China and Korea, and is thus historically significant. Unlike other apocrypha discussed elsewhere in this entry, one study suggests that this sutra is actually a Korean composition from the seventh century (Buswell 1989). This scripture, along with Japanese apocrypha

mentioned earlier, is thus a barometer of the organic relationship that pertained between Buddhism in China and the rest of East Asia and demonstrates the pervasive impetus for indigenous scriptural creation throughout the region.

Other apocrypha incorporated local references and inferences in order to better relate certain Buddhist values and stances to the surrounding milieu. PRECEPTS are the bedrock of Buddhist soteriology and figure prominently as a theme among apocrypha, as, for example, in the FANWANG JING (BRAHMA 'S NET SUTRA). This scripture reformulated the Mahayana bodhisattva precepts in part by correlating them with the Confucian notion of filial piety (xiao), a conspicuous maneuver that betrays both the Chinese pedigree of the text as well as its motive to reconcile two vastly different value systems. It also addressed problems arising from secular control over Buddhist institutions and membership—a blending of religious instruction and secular concerns that was not atypical of apocrypha, as we will see again below.

Other apocrypha that have precepts as a prominent theme specifically targeted the LAITY; such texts include the Piluo sanmei jing (The Scripture of the Absorption of

Piluo), Tiwei jing (The Scripture of Tiwei), and Chingjing faxing jing (The Scripture of Pure Religious Cultivation). These apocrypha taught basic lay moral guidelines, such as the five precepts, the ten wholesome actions, and the importance of DANA (GIVING), all set within a doctrinal framework of KARMA (ACTION) and REBIRTH. These lay precepts are at times presented as the sufficient cause for attaining buddhahood, a radically simplified PATH that is no doubt intended to encourage the participation of the laity in Buddhist practice. These precepts are also often presented as being superior to the five constant virtues (wuchang) of Confucianism, or to any of the tangible and invisible elements of the ancient Chinese worldview, including the cosmological network of yin and yang, the five material elements, and the five viscera of Daoist internal medicine. The idea of filial piety is most conspicuous in the Fumu enzhong jing (The Scripture on Profound Gratitude toward Parents), which is based on the Confucian teaching of “twenty-four [exemplary types of] filial piety” (ershihsixiao). The text highlights the deeds of an unfilial son and exhorts him to requite his parents’ love and sacrifice by making offerings to the three JEWELS (the Buddha, the dharma, and the SANGHA). The scripture

has been one of the most popular apocrypha since the medieval period.

The law of karma and rebirth mentioned above is a ubiquitous theme or backdrop of apocrypha. The text commonly known as the *Shiwang jing* (The Scripture on the Ten Kings) illustrated the alien Buddhist law to a Chinese audience by depicting the afterlife in purgatory. After death, a person must pass sequentially through ten hell halls, each presided over by a judge; the individual's postmortem fate depended on the judges' review of his or her deeds while on earth. This bureaucratization of hell was an innovation that mirrored the Chinese sociopolitical structure. This scripture's pervasive influence can be gauged from the many paintings, stone carvings, and sculptures of the ten kings—typically garbed in the traditional attire and headgear of Chinese officials—that were found in medieval East Asian Buddhist sites.

Given that apocryphal scriptures were products of specific times and places, it is no surprise that they also criticized not only the contemporary state of religion but also society as a whole, and even the state and its policies toward Buddhism. Such criticisms were often framed within the eschatological notion of the DECLINE OF THE DHARMA,

which was adapted from Indian sources. The RENWANG JING (HUMANE KINGS SUTRA) described corruption in all segments of society, natural calamities and epidemics, state control and persecution of Buddhism, and the neglect of precepts by Buddhist adherents. The suggested solution to this crisis was the perfection of wisdom (prajña paramita), whose efficacy would restore order in religion and society and even protect the state from extinction. The scripture was popular in medieval East Asia, especially among the ruling class, not least because of its assertion of state protection. The Shouluo biqu jing (The Scripture of Bhikṣu Shouluo) offered a different solution to eschatological crisis: It prophesized the advent of a savior, Lunar-Radiant Youth, during a time of utter disorder and corruption. Such a messianic message is of course not without precedent in Indian Buddhism—the cult of the future Buddha MAITREYA is the ubiquitous example—but the suggestion of a savior in the present world might easily be construed as politically subversive, and as a direct challenge to the authority of the secular regime. This scripture is one of those lost apocrypha that was discovered among the Dunhuang manuscript cache some fourteen hundred years after the first recorded evidence of its composition.

The preceding coverage has touched upon only a small part of the story of Buddhist apocrypha. Even this brief treatment should make clear, however, that apocrypha occupy a crucial place in the history of Buddhism as a vehicle of innovation and adaptation, which bridged the differences between the imported texts of the received Buddhist tradition and indigenous religion, society and culture. As such, they also offer substantial material for cross-cultural and comparative studies of scripture and canon in different religious traditions.

See also:

Daoism and Buddhism; Millenarianism and Millenarian Movements

Bibliography

Buswell, Robert E., Jr. The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Buswell, Robert E., Jr., ed. Chinese Buddhist Apocrypha. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Jaini, Padmanabh S., and Horner, I. B. Apocryphal Birth Stories (Paññasa-Jataka), 2 vols. London: Pali Text Society, 1985.

Kapstein, Matthew T. The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Makita, Tairyō. Gikyo kenkyu (Studies on Suspect Scriptures). Kyoto: Kyoto Daigaku Jinmon Kagaku Kenkyu sho, 1976.

Makita, Tairyō , and Ochiai, Toshinori, eds. Chugoku senjutsu kyoten (Scriptures Composed in China); Chugoku Nihon senjutsu kyoten: kanyaku kyoten (Scriptures Composed in China and Japan, Scriptures Translated into Chinese [Extractions]); and Chugoku Nihon senjutsu kyoten: senjutsusho (Scriptures and Commentaries Composed in China and Japan). Nanatsu-dera koitsu kyoten kenkyu sosho (The Long Hidden Scriptures of Nanatsu-dera, Research Series), Vols.1–5. Tokyo: Daito Shuppansha, 1994–2000.

Mochizuki, Shinko. Bukkyo kyo ten seiritsushiron (Study on the Development of Buddhist Scriptures). Kyoto: Ho zo -kan, 1946.

Orzech, Charles D. Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in

the Creation of Chinese Buddhism. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.

Teiser, Stephen F. The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

Tsukamoto, Zenryu . Tsukamoto Zenryu chosakushu , Vol. 2: Hokucho bukkyo shi kenkyu (Collected Works of Tsukamoto Zenryu , Vol. 2: Studies on the Buddhist History of North- ern Dynasties). Tokyo: Daito Shuppansha, 1974.

Yabuki, Keiki. Meisha yoin: kaisetsu (Echoes of the Singing Sands: Explanations). Tokyo: Iwanami Shoten, 1933.

Zürcher, Erik. "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism." T'oung-pao 68 (1982), 1–59.

Những giáo lý cơ bản để tìm hiểu Bát Nhã Tâm Kinh

Phạm Đình Nhân

Bát Nhã Tâm Kinh đã sử dụng học thuyết tính không để phủ định tất cả sự vật và hiện tượng hay nói khác đi là cả thế giới và chúng sinh. Tính không này được vận dụng như thế nào, phần luận giải về Bát Nhã Tâm Kinh

Có thể nói Phật giáo vừa là một nền triết học, vừa là một tôn giáo, lại vừa là một hệ thống giáo dục.

Là một nền triết học vì các hệ thống tư tưởng trong nền triết học này có thể đánh đổ mọi quan niệm tư tưởng của các nền triết học khác từ phương Đông sang phương Tây, từ cổ chí kim về những quan niệm cơ bản về vũ trụ quan và nhân sinh quan.

Là một tôn giáo vì nó đã đem lại cho một bộ phận loài người có niềm tin tín ngưỡng mãnh liệt và sâu xa để vun trồng cuộc sống tốt đẹp hơn.

Là một nền giáo dục vì tất cả các tư tưởng, giáo lý, kinh luận của đạo Phật có tác dụng giáo dục con người ta sống với chân thiện mỹ, với từ bi và trí tuệ để đem lại hạnh phúc và an lạc cho mình và cho tất cả mọi người.

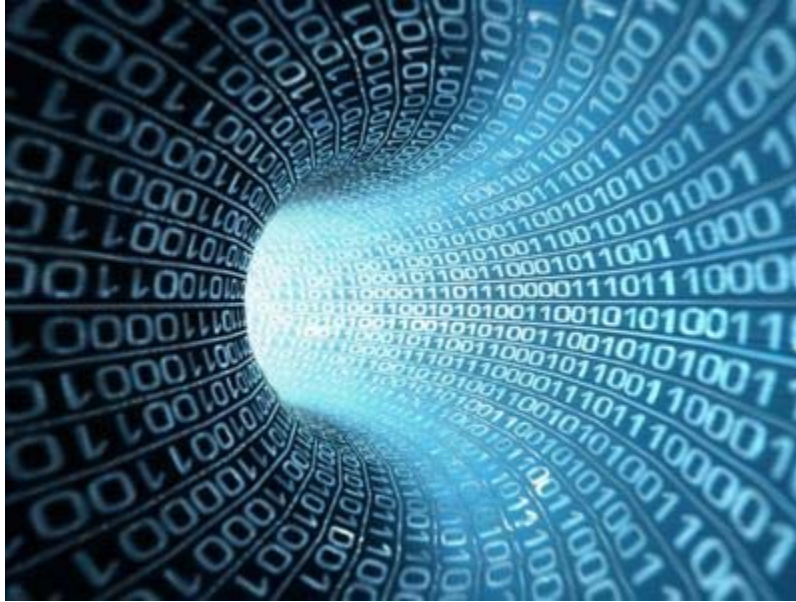
Hệ thống tư tưởng và giáo lý ấy của đạo Phật có rất nhiều, đã đề cập đến mọi sự vật và hiện tượng, đến thế giới và chúng sinh. Ở đây ta hãy khảo sát một số vấn đề cơ bản sau đây có liên quan đến tư tưởng Bát Nhã khi nghiên cứu Bát Nhã Tâm Kinh. Tất nhiên giáo lý của đạo Phật còn nhiều yếu lĩnh khác cần phải được đề cập khi đi sâu vào nội dung cụ thể từng phần của Bát Nhã Tâm Kinh.

1. Về quan niệm không gian và thời gian trong Phật giáo:

+ Trước hết nói về không gian : Phật giáo quan niệm không gian là vô cùng vô tận, vô thủy vô chung, không có bắt đầu, không có kết thúc. Con người ta hiện nay đang sống trong một không gian trong đó quả đất là một trong những hành tinh của hệ thống thái dương hệ. Với khoa học hiện nay, các nhà khoa học mới chỉ đang khảo sát những vệ tinh và hành tinh trong hệ thống này như mặt trăng, sao hỏa, sao kim...chưa ra ngoài hệ thống thái dương hệ. Còn Phật giáo thì cho rằng loài người chúng ta đang sống trong một Thế giới nhỏ mà thái dương hệ chỉ là một bộ phận.

Phật giáo cho rằng một nghìn Thế giới nhỏ ấy hợp lại thành một Tiểu thiên thế giới, một nghìn Tiểu thiên thế giới hợp lại thành một Trung thiên thế giới, một nghìn Trung thiên thế giới hợp lại thành một Đại thiên thế giới.

Như vậy một Đại thiên thế giới gồm có 1.000 triệu thế giới nhỏ, tức là một tỷ thế giới nhỏ mà ta đang sống. Thế giới Ta Bà của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là một Đại thiên thế giới trong vô số Đại thiên thế giới, nhiều không thể kể hết được. Cõi Cực Lạc của đức Phật A Di Đà cách đây mười vạn ức (10 tỷ) đất Phật. Nếu đi bằng tốc độ ánh sáng, (300.000 km/giây) thì phải đi mất 150 năm ánh sáng. Như vậy, Phật giáo quan niệm Không gian là vô cùng vô tận, vô thủy vô chung, mênh mông rộng lớn. Trái đất mà loài người đang ở chỉ có thể là một hạt cát bé nhỏ trong vô lượng hạt cát sông Hằng của vô lượng Đại thiên thế giới trong vũ trụ.



+ Về thời gian: Phật giáo cũng quan niệm thời gian là vô thủy vô chung, không có bắt đầu và không có kết thúc. Ta hãy cho rằng con người ta sống nhiều lắm là 100 năm. Trên thực tế, theo tài liệu của Liên Hiệp Quốc năm 2010, đời sống bình quân của con người trên thế giới là 71 năm, của nước Việt Nam ta là 75 năm, của Thái Lan là 69,3 năm, của Nhật Bản là 83 năm, của Philippine là 72,3 năm v.v...thì cái thời gian sống ấy của loài người cũng chỉ rất ngắn ngủi so với chuỗi thời gian vô cùng vô tận của các kiếp. Nếu thời gian sống một ngày của chư thiên trên cõi Thiên được xem bằng 100 năm sống của con người ta thì thời gian trên các cõi Phật khác lớn hơn rất nhiều. Kinh Hoa Nghiêm trong Phẩm Thọ Lượng, nói rằng một kiếp ở cõi Ta Bà của Đức Thích Ca bằng một ngày đêm ở cõi Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà. Theo kinh Vô Lượng Thọ thì ở vô lượng vô số kiếp về đời

quá khứ lâu xa có Đức Phật xuất thế hiệu là Thế Gian Tự Tại Vương Như Lai thuyết giảng đạo lý. Có một vị vua tên là Thế Nhiêu, sau khi nghe Đức Phật Thế Gian Tự Tại Vương Như Lai thuyết pháp thì lập tức giác ngộ và từ bỏ ngai vàng mà đi theo Phật lấy pháp danh là Pháp Tạng và đã thành Phật, hiệu là A Di Đà cách ngày nay một khoảng thời gian là một a tăng tỷ kiếp. Với quan niệm này, 16 triệu 800 ngàn năm là một tiểu kiếp, 20 tiểu kiếp bằng 1 trung kiếp, 4 trung kiếp (thành, trụ, hoại, không) bằng một đại kiếp, một a tăng kỳ kiếp là 10140 đại kiếp (10 lũy thừa 140 đại kiếp) .

Như vậy thời gian ở các cõi đều khác nhau. Trong dân gian có câu chuyện Cái rìu của người tiều phu, truyện kể rằng một người tiều phu vào rừng đốn củi. Vì mệt ông để lại chiếc rìu dưới gốc cây, đi tản bộ và dần dần đi sâu vào trong rừng. Ông bỗng thấy hai cụ già đang ngồi đánh cờ dưới gốc cây, bên cạnh một túp lều nhỏ. Ông tiều phu thích đánh cờ và đánh rất giỏi. Ông đứng bên cạnh xem hai ông già đánh cờ, hai cụ mời ông ngồi xuống đánh. Tất nhiên ông nhận lời, ngồi xuống và bắt đầu ra quân. Đánh được một lúc, chưa phân thắng bại, ông bỗng nhớ đến gánh củi nên cần phải về sớm để bán kéo trẻ. Khi ra đến bìa rừng, tìm lại gốc cây thì thấy cái cán rìu đã mục nát. Về đến nhà, thấy cảnh vật đều đã thay đổi. Sau một thời gian tìm kiếm tông tích gia đình, ông mới biết rằng ông bà cha mẹ, và vợ con của ông đã chết cách đây cả trăm năm! Một câu chuyện dân gian khác kể rằng : Hai chàng Lưu Thần và Nguyễn Triệu người Diêm Khê, đời Đông Hán, nhân tiết Đoan Ngọ, vào núi Thiên Thai hái lá thuốc, gặp hai tiên nữ và ở lại. Ở trong núi

được nửa năm, Lưu Nguyễn xin trở về nhà. Đến nơi thì trần gian đã qua bảy đời người. Sau đó, hai người trở lại Thiên Thai thì không còn tìm thấy dấu vết nữa. Các nhà khoa học hiện nay cũng đã có thuyết nói về sự khác nhau của thời gian. Đó là thuyết tương đối. Vì vậy, về mặt thời gian, đạo Phật cho rằng cuộc sống của con người dù dài hàng trăm năm cũng chỉ dài như một sát na. Sát na là đơn vị đo thời gian nhỏ nhất của Phật giáo nó chỉ bằng cái gảy móng tay hay như là một hơi thở nhẹ. Và như vậy chuỗi ngày tháng sống trong một đời người trên trần thế dưới hình hài một thân xác con người bằng xương bằng thịt thật là rất ngắn so với toàn bộ các kiếp sống của người ấy trong quá khứ và trong tương lai của họ. Và như vậy đời người thật là ngắn ngủi, còn thời gian là vô thủy vô chung, không bắt đầu và không kết thúc.

2. Lý thuyết Duyên sinh hay duyên khởi :

Trong bài kinh Nhân Duyên của bộ kinh Trung A-hàm, Phật dạy rằng: “Ai hiểu thấu được lý nhân duyên thì người đó sẽ thấy đạo”.

Nếu chúng ta nghiên cứu kỹ, sẽ thấy lý nhân duyên là nguồn gốc để tiến lên tinh thần Bát-nhã sau này.

Chẳng những lý nhân duyên phát sanh ra hệ Bát Nhã, mà cũng chính lý nhân duyên này phát sanh ra hệ trùng trùng duyên khởi. Trong kinh Hoa Nghiêm nói rằng: “Tất cả pháp trên thế gian liên hệ chằng chịt với nhau, lớp này đến lớp khác, đó là nhân duyên hay duyên sinh, duyên khởi”.

Đạo Phật quan niệm rằng tất cả mọi sự vật trên trần thế và trong vũ trụ này đều do các duyên tạo nên mà thành. Ai nghiên cứu Phật

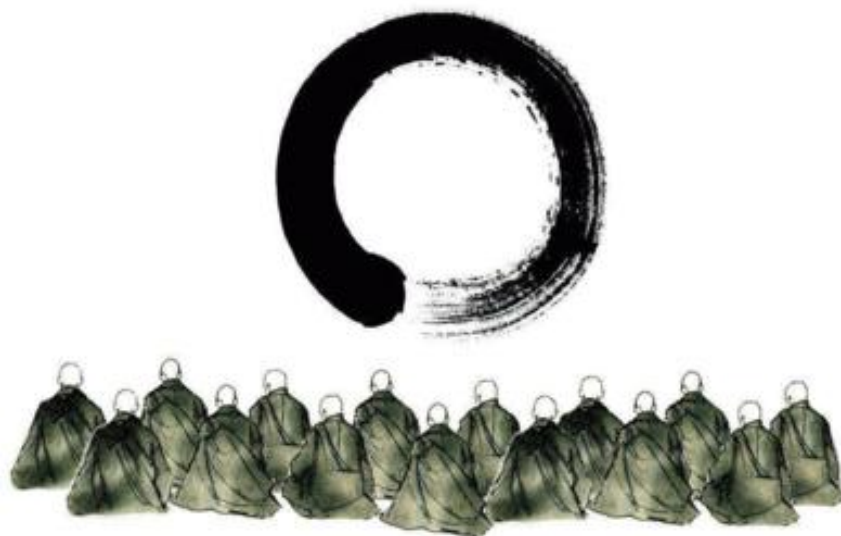
giáo cũng đều biết rằng tinh hoa của Phật pháp chỉ tụ tại một điểm này. Đó là duyên khởi, cũng gọi là duyên sinh hay nhân duyên sinh. Lời Phật dạy không lỗi thời. Từ hơn hai ngàn năm trăm năm tới giờ, những lời Phật dạy đều là chân lý, là sự thật. Ví dụ Phật dạy các pháp do nhân duyên sinh, ngày nay có ai bác được lý này không? Mọi sự thành công thất bại đều do nhân và quả. Nhân tốt sẽ được quả tốt là thành công, nhân xấu bị quả xấu là thất bại. Đó là lẽ thật không chối cãi được. Như có hai hạt đỗ, một hạt để trên bàn, một hạt vùi xuống đất ẩm.

Do có duyên đất ẩm, hạt đỗ nảy mầm, rồi do duyên vun trồng chăm sóc của người nông dân, do có duyên gặp nước và ánh nắng mặt trời, hạt đỗ trưởng thành thành cây, ra hoa kết quả. Còn hạt đỗ để trên bàn không có đủ duyên như đất ẩm, nước, ánh nắng mặt trời và công chăm sóc thì không trở thành cây và ra hoa kết quả được. Mọi vật trên đời đều do duyên tạo nên: Một quyển vở mà ta viết cũng là do nhiều duyên tạo thành như phải có các cây có chất sợi được bàn tay con người đưa về, gia công bằng công nghệ gồm tri thức của người sáng tạo, máy móc, điện, nước, sức nóng mới thành bột giấy rồi seo ra giấy, tiếp theo là đóng thành quyển vở. Nếu không có những duyên trên thì không thành quyển vở. Ngôi nhà cũng vậy, nếu tách bỏ các duyên hợp thành ngôi nhà như gạch, cát, đá, thép, gỗ, xi măng, công thợ và người thiết kế thì không thành ngôi nhà được. Con người cũng vậy, con người là do các duyên như tinh cha huyết mẹ và thần thức hợp lại nên thành thai và được nuôi dưỡng bằng tứ đại qua thức ăn, nước uống, hơi thở và sức ấm của người

mẹ. Đến khi lớn lên, già bệnh rồi chết, thân tứ đại rã rời, không còn con người ta nữa. Như vậy, tất cả cái gì mà ta thấy hiện hữu đều không có tự thể, nghĩa là tự nó không có, mà đều do các duyên hợp lại mà thành, khi không còn duyên nữa thì nó không còn tồn tại nữa.

Tất cả những ví dụ trên mới chỉ là lớp nhân duyên thứ nhất. Lớp thứ hai, ví dụ người ta hỏi người thợ mộc làm nhà bằng gỗ, bào, đục, đinh từ đâu có? Nếu hỏi nguyên liệu để làm giấy từ đâu mà có, thì phải xét đến nhiều duyên mới hợp thành các loại cây có sơ sợi, phải có nhiều duyên mới hình thành cỗ máy làm giấy. Và nếu xét đến cùng thì sự liên hệ đó trùng trùng điệp điệp, không thể nào nói một hai chặng mà hết được. Vì vậy mà gọi là trùng trùng duyên khởi. Đã là trùng trùng duyên khởi thì giữa chúng ta và mọi người, mọi sự vật đều có liên hệ với nhau.

Con người ta có áo mặc, có cơm ăn, có xe cộ đi lại, thì phải liên hệ với biết bao nhiêu người làm ra những thứ ấy. Trên thế gian này vạn vật đều tương quan, con người hay nói chung là chúng sinh đều tương quan, vì vậy người ta ai cũng đều mang nợ nhau hết, ai cũng có công đóng góp cho mình. Do đó mọi người không tách rời nhau được. Vì thấy được sự liên hệ trùng trùng duyên khởi, nên với tâm Bồ Tát, mọi người đều là ân nhân của mình.



3. Vô ngã (không có cái ta):

Chính vì mọi sự vật là do duyên khởi, kể cả con người, nên không có những cái duyên ấy kết hợp thì không còn cái ta (ngã) nữa. Vì vậy tất cả là vô ngã (không có cái ta). Vô ngã ở đây không chỉ biểu hiện ở con người, ở chúng sinh mà ở tất cả các sự vật và các pháp. Đối với hữu tình thì là nhân vô ngã, đối với sự vật và các pháp là pháp vô ngã.

Con người hay nói rộng hơn là chúng sinh nói chung, không có biết bao nhiêu duyên hợp lại mới hình thành con người. Con người được sinh ra, lớn lên, bệnh tật rồi chết, không tồn tại nữa. Bản thân con người không tự nó sinh ra, không có tự thể mà phải do tinh cha huyết mẹ và thần thức hợp lại và được nuôi dưỡng lớn lên rồi chết đi, khi chết thì không còn tồn tại cái ta nữa. Nên nói con người hay chúng sinh là vô ngã. Đó là nhân vô ngã.

Ta nhìn một cái bát ăn cơm, nó là không có tự thể, nghĩa là nếu không có đủ duyên như đất sét, kỹ thuật của con người, máy móc, bàn tay khéo nặn và khéo vẽ, lửa trong lò nung v.v... thì không thể thành cái bát. Bản

thân cái bát không tự nó có và không tồn tại lâu dài vĩnh cửu, do đó nó không có tự thể, đó là pháp vô ngã. Bất cứ vật gì trong cuộc sống mà ta có thể sờ mó được đều là vô ngã vì vật đó bản thân nó không tự có mà phải do các duyên khác tạo thành. Vậy thế giới sự vật và chúng sinh cũng không có tự thể, nghĩa là đều vô ngã.

4. Vô thường:

Ngoài ra sự vật và con người hay nói rộng ra thế giới và chúng sinh còn chịu sự thay đổi liên tục theo thời gian theo từng sát na, mỗi giờ một khác, mỗi ngày một khác, không bao giờ đứng yên một chỗ, không bao giờ không thay đổi. Đó là lẽ vô thường.

Cái hiện thực của lát giây trước, không phải là cái hiện thực của lát giây sau. Con người của bản thân ta hôm nay không phải là ta của ngày hôm qua mà cũng không phải là ta của ngày mai. Một con người cách đây mấy năm vốn là một đứa trẻ, lớn lên được nuôi dưỡng, được theo học, được truyền bá kiến thức trở thành nhà bác học, về già thì bệnh tật, chân chậm, mắt mờ, nghĩa là luôn luôn thay đổi theo lẽ vô thường. Nghĩa là con người cụ thể ấy đều có biến đổi liên tục theo thời gian theo luật sinh lão bệnh tử. Hôm nay và ngày mai đã khác nhau, thậm chí con người ấy khác nhau theo từng sát na một. Đó là lẽ vô thường, về con người gọi là nhân vô thường.

Mọi sự vật trong thế giới này cũng thế, cũng phải chịu biến đổi theo thời gian. Những công trình kiến trúc lịch sử nguy nga từ nhiều thế kỷ trước cũng phải chịu biến đổi theo năm tháng, bản thân nó hoặc sẽ bị đổ vỡ hoặc bị chiến tranh tàn phá hoặc bị chôn vùi dưới đất

sâu. Những đồ vật ta dùng hàng ngày từ quần áo mặc, cái bàn để ngồi viết, cái bát để ăn cơm cũng chịu biến đổi theo quy luật thành trụ hoại không nghĩa là biến đổi và không tồn tại vĩnh viễn. Tất cả đều chịu sự chi phối của lẽ vô thường về các sự vật hay các pháp gọi là pháp vô thường.

Do vậy thế giới và chúng sinh đều chịu sự chi phối của quy luật biến đổi gọi là lẽ vô thường

5. Học thuyết Tính Không trong Bát Nhã Tâm kinh:

Nói rõ ra, tất cả mọi sự vật trong đó gồm cả thế giới, chúng sinh, con người, đều là vô ngã, tức là không có tự thể, không tự có và không tồn tại mãi mãi. Nó là không, không đây không phải là không khác với có. Trường phái Bát nhã triển khai lý luận về hai thứ vô ngã ấy, tức vô ngã về con người, vô ngã về sự vật, và lý lẽ vô thường mà thành lập thuyết tính không. Đó là tư tưởng chủ đạo trong Bát Nhã Tâm Kinh.

Vì đã do nhân duyên sinh, nên cả thế giới và chúng sinh hay con người đều không có thực thể, hay nói khác đi là không có tự thể, không tự mình mà có, thay đều giả hữu, đều vô ngã, hết thay đều không và đều chịu sự chi phối của luật biến đổi tức vô thường. Không ở đây phải hiểu là không có tự thể, là tính không có tự thể của mọi sự vật hiện tượng, không đây không phải là không ngược với có. Mà với cái không của tính không ấy, nó vắng lặng trong suốt. Thuật ngữ Phật giáo gọi cái không ấy là Thuần nhĩ đa, tức phiên âm chữ Sūnyatā, dịch và gọi là Tính không.

Hiểu rõ giáo nghĩa tính không thì may ra mới tạm có một khái niệm tương đối rõ ràng về

Bát nhã. Chỉ khái niệm mà thôi, còn thực chất ra sao, thì phải tu mới chứng được.

Phật giáo sở dĩ khác với các thần giáo ở một điểm này. Và ai đã thừa nhận luật duyên khởi hay nhân duyên thì không thể nào thừa nhận một đấng tạo hóa sáng thế nữa. Người đó trên hình thức, dù có theo đạo Phật hay không theo đạo Phật, cũng đã là Phật tử trên bình diện tư tưởng rồi. Ngược lại, dù là tăng sĩ, nhưng không thông suốt duyên khởi, luật luân hồi thì đó cũng chỉ là ngoại đạo trá hình. Nói thế, cốt để nhấn mạnh vai trò chủ đạo, vai trò tiên quyết của lý nhân duyên, hay duyên khởi, luật luân hồi trong toàn bộ giáo pháp Phật. Không có duyên khởi, không có Phật giáo, cũng như không có Bát nhã thì không có Đại thừa, như đã khẳng định ngay trong câu mở đầu.

Khi đã thừa nhận duyên khởi thì đương nhiên phải thừa nhận hai hệ luận gắn liền với duyên khởi, đó là vô ngã và vô thường. Đã là vô thường thì tác dụng do nó gây ra là khổ. Còn vô ngã thì đương nhiên các sự kiện tự nó là không. Không, đây cần nhắc lại, là không có tự thể. Từ những cái mắt thấy tai nghe, cho đến những cái ý thức suy nghĩ, hết thảy đều không có tự thể dù chúng đang hiện hữu trước mặt. Ví dụ làm gì có mây nếu không có hơi nước bốc hơi lên, làm gì có mưa nếu những đám mây không có duyên gặp lạnh, hoặc làm gì có sóng nếu trong sông hồ ao biển không có nước và trong không trung không có gió. Tất cả những cái đó tự nó không có tự thể mà phải do các duyên hợp lại mà thành. Như vậy tính nó là không, không có tự thể.

Đó là vấn đề tính không trong Phật giáo. Giáo nghĩa tính không bắt nguồn từ đâu? Vị trí nó

trong giáo lý Phật như thế nào? Đó là những điều cần nghiên cứu thì may ra mới tạm có một khái niệm tương đối rõ ràng về Bát Nhã. Chỉ khái niệm mà thôi, Còn thực chất ra sao, thì phải tu mới chứng được.

Bát Nhã Tâm Kinh đã sử dụng học thuyết tính không để phủ định tất cả sự vật và hiện tượng hay nói khác đi là cả thế giới và chúng sinh. Tính không này được vận dụng như thế nào, phần luận giải về Bát Nhã Tâm Kinh trong các phần dưới sẽ diễn giải cụ thể.

Nhưng cần phải nói thêm, phần trên đây chỉ trình bày những giáo lý cơ bản của đạo Phật để minh chứng cho phần luận giải Bát Nhã Tâm Kinh, chứ không thể nào để cập đến hết mọi giáo lý của đạo Phật. Để đi sâu vào một số giáo lý khác, rất có thể sẽ được trình bày trong phần tìm hiểu nội dung của Bát Nhã Tâm Kinh.

Nguồn Gốc Và Đặc Điểm Của Phật Giáo Mật Tông

Nhuận Tâm Bình



Mật tông là một nền văn hóa đặc sắc của Phật giáo Đại thừa giai đoạn cuối, còn gọi là Mật giáo hoặc Bí mật giáo, Chân ngôn tông, Kim cang thừa, Mật thừa, Quả thừa v.v...

Có người cho rằng, Ấn độ là một trong những cội nguồn triết học ra đời sớm nhất của thế giới. Đúng là như thế, đức Phật Thích Ca Mâu Ni là một vị triết gia nổi tiếng thời cổ đại được thế giới công nhận, ngài sinh ra trên đất nước Ấn độ vào kỷ nguyên thứ 6 trước công nguyên (BC), đồng thời đã sáng lập ra Phật giáo Ấn độ, một nền triết lý vô cùng thâm diệu và phong phú, ngài đã để lại cho thời hậu thế một di sản văn hóa quá ư đồ sộ của nhân loại. Hiện nay Phật giáo được xem là một trong ba tôn giáo lớn của thế giới, có thể nói rằng đó là một tiêu chí quan trọng nhất

mà cho đến nay hàng hậu nhân chúng ta vẫn tôn sùng và diễm phúc được tiếp nhận nguồn tư tưởng ấy của đức Thích Tôn.

Trên phương diện lịch sử, Phật giáo Ấn độ đã trải qua bốn chặng đường lịch sử, tức là Nguyên thủy Phật giáo, Bộ phái Phật giáo, Đại thừa Phật giáo và Mật tông Phật giáo.

Nguyên thủy Phật giáo là Phật giáo thời kỳ đầu, được tính từ khi đức Phật thành đạo cho đến một trăm năm sau Phật nhập niết bàn, tức là giai đoạn đầu truyền bá Phật giáo.

Thời kỳ Bộ phái Phật giáo là khoảng từ năm 370 (BC) đến năm 150 sau công nguyên(AD), giai đoạn này là thời kỳ Phật giáo phát triển và hình thành nên bộ phái.

Đại thừa Phật giáo là khoảng từ giữa thế kỷ thứ nhất đến thế kỷ thứ 7(AD), trong quá trình phát triển của Đại thừa Phật giáo lại phân chia thành ba giai đoạn khác nhau, tức là giai đoạn đầu (thế kỷ 1 đến 5 AD), giai đoạn giữa (thế kỷ 5 đến 6 AD) và giai đoạn cuối (thế kỷ 6 đến 7 AD).

Mật tông là một nền văn hóa đặc sắc của Phật giáo Đại thừa giai đoạn cuối, còn gọi là Mật giáo hoặc Bí mật giáo, Chân ngôn tông, Kim cang thừa, Mật thừa, Quả thừa v.v.. Sự khởi nguyên, quá trình hình thành và phát triển của Mật tông Phật giáo có mối tương quan mật thiết với sự thay đổi của nền chính trị, văn hóa Ấn độ đương thời. Nửa sau thế kỷ thứ 7 (AD), Ấn độ giáo đã len lỏi trong các hệ thống học thuyết, kể cả giáo lý Phật giáo mà phục hưng trở lại, từ đó tạo ra sự cạnh

tranh rất mãnh liệt đối với Phật giáo đương thời. Lúc bấy giờ Phật giáo Đại thừa không chỉ bị giới hạn trong phạm vi “kinh viện triết học”, mà còn chạy theo những phong trào lý luận học vấn, đồng chặt mình với phạm trù triết học biện luận, do vậy, vô ý trung đã tự tách mình ra khỏi quảng đại quần chúng. Vì thế, để thích ứng với tình thế mới, Phật giáo Đại thừa đã quay tìm lại thể mạnh của mình vốn có trước đó, nhanh chóng và tích cực tiếp cận với Ấn độ giáo và Bà-la-môn giáo. Ban đầu khi tiếp xúc, phía Phật giáo có những phản ứng khá kịch liệt, có lúc lại cất lực phê phán những quan niệm nghi chấp về tế tự cầu phước trừ họa và mật chú, tuy nhiên vẫn xúc tiến việc hợp lý hóa hoặc Phật giáo hóa theo tinh thần tùy duyên, cuối cùng Phật giáo đã hình thành nên một hệ thống Mật giáo tương đối độc lập. Do đó, Mật giáo là sản phẩm của sự kết hợp giữa Phật giáo và Ấn độ giáo.

Quá trình phát triển của lịch sử Mật tông, có thể chia thành hai giai đoạn chính, đó là Sơ kỳ “Tập mật” và Hậu kỳ “Thuần mật”.

Sơ kỳ Tập mật:

Phật giáo Đại thừa rốt cục trở thành Mật tông là một sự kiện khá bất ngờ, nhưng cũng có thể nói là do bối cảnh lịch sử lâu dài của nó. Sự bất ngờ là bởi thời đức Thích Tôn còn tại thế, Phật giáo cực lực phản đối thần quyền, bài xích những quan niệm thần bí, phủ định các chú thuật v.v..có thể thấy được đức Phật không bao giờ đề xướng những phương thuật mật chú đã bị bám rễ sâu ở trong quan niệm tín ngưỡng nhân gian người Ấn.

Trong Kinh Phạm Động số 21 thuộc Trường A Hàm quyển 14 Phật dạy: “như các Sa môn Bà-la-môn tuy ăn của tín thí, nhưng hành pháp chướng ngại đạo, nuôi sống bằng cách tà vạy, như kêu gọi quỷ thần, hoặc lại đuổi đi, các thứ ếm đảo, vô số phương đạo, làm người khiếp sợ; có thể tụ, có thể tán; có thể làm cho khổ, có thể làm cho vui; có thể an thai, trục thai; hoặc phù chú người ta hóa làm lừa, ngựa; có thể khiến người điếc, đui, câm, ngọng; hiện các kỹ thuật; hoặc chấp tay hướng về mặt trời, mặt trăng; hành các khổ hạnh để cầu lợi dưỡng.....”

“.....hoặc vì người mà chú đảo bệnh tật, đọc ác thuật, tụng thiện chú; làm thuốc thang, châm chích, trị liệu bệnh tật..... ”

“.....hoặc chú nước lửa, hoặc chú quỷ thần, hoặc chú Sát-ly, hoặc chú voi, hoặc chú chân tay, hoặc bùa chú an nhà cửa; hoặc giải chú lửa cháy, chuột gặm; hoặc đọc sách đoán việc sống chết; hoặc đọc sách giải mộng; hoặc xem tướng tay, tướng mặt; hoặc đọc sách thiên văn; hoặc đọc sách hết thầy âm..... Sa-môn Cù-đàm không có các việc đó.”[1]

King Đa Giới thuộc Trung A Hàm quyển 47: “.....hoặc có Sa môn Phạm chí, hoặc trì một câu chú, hai câu chú, ba câu chú, bốn câu chú, nhiều câu chú, trăm ngàn câu chú để mong cho tôi thoát khỏi khổ đau, như thế là đi tìm sự khổ, huân tập sự khổ, dẫn đến sự khổ mà cho là hết khổ, trường hợp này không thể xảy ra. ”[2]

Tuy nhiên, trong Luật tạng như Tứ Phần Luật quyển 27 và Thập tụng Luật quyển 46 và một số luật khác của Bộ Phái Phật giáo có nêu việc đức Phật ngài chỉ chọn dùng một số bài chú thích hợp khi gặp trường hợp ăn không tiêu, bị rắn độc cắn, đau răng hoặc đau bụng v.v...Kinh Đại Hội thứ 19 thuộc Trường A Hàm đức Phật vì hàng phục chư thiên mà dùng một số bài chú; Kinh Ưu-Ba-Tiên-Na số 252 thuộc Tạp A Hàm, Đức Phật khi nghe trình bày Tôn giả Ưu-Ba-Tiên-Na bị rắn độc cắn, ngài liền dạy cho Tôn giả Xá Lợi Phất bài chú phòng hộ thân, không để rắn độc cắn.[3] Từ đó có thể thấy được rằng, Mật chú và cách sử dụng Mật chú đã xuất hiện rất sớm trong kinh điển thuộc hệ Phật giáo nguyên thủy. Tuy nhiên, nguồn gốc xuất phát của Mật chú có lẽ là từ Bà-la-môn giáo, đến thời đức Thích Tôn thì ngài đã cất lực ngăn cấm không để xuất hiện nhiều trong giáo lý Phật giáo, sau đó ngày càng có nhiều ngoại đạo xuất gia đầu Phật, họ quen sử dụng những câu chú khi bệnh tật mà thôi. Đến thời Phật giáo Bộ Phái như Pháp Tạng bộ tôn sùng ngài Mục Kiền Liên (Mahāmoggallāna), hay nói về chuyện quỷ thần, từ đó chú pháp dần dần thịnh hành.

Thông thường mà nói, tư tưởng Phật giáo Mật tông được manh nha là từ trong kinh A Hàm, cho rằng việc xướng tụng những kinh văn đơn giản bằng văn Pali trong Luật Tạng và trong Kinh A Hàm, nương vào công đức đó thì phước sẽ đến họa sẽ đi, như thế cũng đã rõ về tín ngưỡng mật chú, với hình thức Mật giáo này được gọi là thời kỳ Tạp Mật. Ngoài ra còn lấy thể cách văn tự và ngữ cú để làm đặc trưng riêng, và có hàm nghĩa vô cùng

sâu sắc với việc nhiếp tâm điều tức, mục tiêu đạt đến Đà-la-ni thống nhất tinh thần tức là Nhất Tâm, đây là giai đoạn tối sơ của Tập Mật.

Căn cứ vào cách giải thích của Mật tông, Mật giáo là do đức Đại Nhật Như Lai (tiếng Phạn Mahāvairocana dịch thành Tỳ-Lô-Gía-Na) truyền trao cho ngài Vajrasattva (Kim Cang Tát Đỏa còn gọi là Kim Cang Thủ: Vajrapani, Chấp Kim Cang Vajradhara). Tôn giả Vajrasattva là người thân của đức Tỳ-Lô-Gía-Na, là một vị thượng thủ trong hàng Chấp Kim Cang, thuộc cung Pháp giới Kim Cang, ngài được đích thân đức Tỳ-Lô-Gía-Na giáo sắc mà kết tập và truyền trì Mật giáo, phó chúc ngài làm đệ nhị tổ của Mật giáo. Tám trăm năm sau kể từ khi đức Thích Tôn vào niết bàn, ngài Long Thọ Bồ-tát (Nāgārjuna) xuất thế, ngài mở bảo tháp Nam Thiên Thiết để nhận sự truyền thừa từ ngài Vajrasattva để làm tổ thứ ba của Mật giáo.[4] Theo giáo nghĩa truyền thống của Nhật Bản thì Mật giáo là do đức Thích Tôn phó chúc lại và được ngài Vajrasattva cất dấu trong bảo tháp stūpa ở Nam Ấn độ, đến lúc người đời sau có thể hiểu được pháp ấy thì mới đưa ra. Khi Nāgārjuna xuất hiện, ngài mở bảo tháp ấy và được tiếp nhận sự quán đảnh của ngài Vajrasattva, sau đó mới truyền bá giáo nghĩa này.[5] Những chứng cứ mang tính truyền thuyết này rất có khả năng do những học giả của Mật giáo về sau phụ họa mà có, điều đáng để chúng ta xác nhận là sự mạnh mẽ của Mật giáo bắt đầu từ thời kỳ Phật giáo nguyên thủy, nhưng lúc ấy chưa được triển khai mà thôi. Đến thời kỳ Phật giáo Bộ phái, Mật giáo đã tích lũy được một số tư lương khá lớn, và đến thời kỳ

Phật giáo Đại thừa phát triển thì Mật tông đã có một hệ thống lý luận khá chặt chẽ. Chính như trong bộ Ấn Độ Phật Giáo Sử, Tāranātha (Đa-la-na-tha) viết: thời ngài Sangharakshita (Tăng Hộ) hai loại Sự bộ và Hành bộ hiển nhiên đã lưu hành được hai trăm năm rồi, nhưng hai loại Du-già và Vô thượng Du-già vẫn chưa xuất hiện, đến vương triều Pāla về sau mới bắt đầu hoằng truyền. Đến nay hệ thống truyền thừa của Mật giáo vẫn rất mơ hồ và cũng khá phức tạp, bởi do đã không xuất hiện những tác giả Mật giáo có quyền uy trên phương diện nghiên cứu học thuật, mà cũng chẳng hình thành nên một chế độ truyền thừa cho rõ ràng. Do đó, giữa kỷ nguyên thứ 7 (AD) Mật giáo rãi rác xuất hiện nhưng đều có thể quy vào phạm trù của Thời kỳ Tạng Mật.

Giai đoạn Mật giáo hậu kỳ

Xã hội Ấn độ thời trung cổ (Middle Ages) không ngừng phát triển biến thiên vô cùng phức tạp, Phật giáo cũng tùy thuận vào lực độ biến hóa ấy tồn tại và phát triển, cũng từ đó do sự sùng bái tín ngưỡng của Tăng tín đồ Phật giáo mà đã dốc sức để xúc tiến phát triển Phật giáo đại thừa theo hướng Mật giáo hóa. Trong quá trình vận động cải cách, những ngôi tự viện nổi tiếng của Ấn độ đã có tác dụng rất lớn, như trường Đại học Nālandā nổi tiếng cách phía bắc, cách thành Vương xá (Rāja-grha) chỉ vài cây số, là trung tâm nghiên cứu văn hóa tôn giáo, nơi vận tập tất cả học Tăng các phái của Phật giáo, chính như Nāgārjuna, vị đại sư của học phái Trung quán cũng được cung cử vào làm việc ở đây, Trần Na (Dinnāga) cũng trình bày học thuyết

lý luận tại đây. Từ đó về sau, Đại học Nālandā đã trở thành trung tâm nghiên cứu chủ yếu của các bậc học thức, trường này được các vị hoàng đế vương triều Cấp Đa (Gupta Rājavarṃśa 320-550) cúng kinh phí, thế kỷ thứ 8 đến 12 (AD) lại được sự ủng hộ của các vị hoàng đế vương triều Pāla thống trị Magadha (Ma kiệt đà) và đông bắc Ấn độ, Nālandā mới xây dựng được quy mô rộng lớn như thế. Những người đi triều bái của Trung Quốc đã để lại cho chúng ta những miêu tả khá cặn kẽ liên quan đến cuộc sống trong ngôi trường này, ví dụ như trường gồm có mấy ngàn tỳ kheo học Tăng với lượng lớn sinh viên khá đông nội trú, mỗi lớp có gần một trăm học sinh, ngoài ra lúc học sinh nhập học thì phải làm hồ sơ đăng ký rất tỉ mỉ, điều ấy đã thể hiện rõ ấn tượng tổ chức từ di tích hùng vĩ hiện còn của ngôi trường này. Theo truyền thống Phật giáo Ấn độ và Tây Tạng ghi, thư viện sách vở của trường này chứa ba tòa cao ốc rất lớn.[6]Mật tông Ấn độ cũng từ đó đã nhận được sự ủng hộ và tiếp nhận, sớm tạo được sự ảnh hưởng rất lớn đối với ngôi trường này.

Đầu kỷ nguyên thứ 7 (AD), trường Nālandā đã bắt đầu xem trọng Đà-la-ni của Mật giáo, đồng thời biên soạn Trì Minh Chú Tạng, là bộ điển tịch căn bản của Mật giáo, hình thành nên việc thiết trí đàn thành và lễ nghi, trong đàn thành này đã xuất hiện việc thờ tự các vị thần linh. Điều này đã nói lên rằng, do sự phong tỏa việc học thuật lý luận của Đại thừa hậu kỳ mà làm mất đi sự tín nhiệm của quần chúng, vì thế để khơi tạo lại sự ảnh hưởng của quần chúng thì ắt hẳn phải trưng dụng nghi thức thần bí trong nghi lễ tôn giáo của

Ấn độ giáo. Từ đó, trường đại học Nālandā trở thành một cơ địa trọng yếu cho việc phát triển của Phật giáo Mật tông. Chính như “hệ thống truyền thừa của Mật giáo cũng khó mà phân đoán cho rõ ràng, trung tâm truyền thừa là trường Nālandā vào nửa sau của kỷ nguyên thứ 7 (AD).”[7]

Ngay cả vấn đề niên đại kiến tạo trường đại học Nālandā đến nay vẫn đang tranh luận, nhưng trong sử sách rải rác có ghi chép, các vị danh đức trụ trì ngôi tự viện này, ngoài Long Thọ (Nāgārjuna) ra còn có ngài Đức Huệ (Guṇamati) và Hộ Pháp (Dharmapāla), kế tiếp các ngài trên có Hộ Nguyệt (Candrapāla), Kiên Tuệ (Sāra-mati), Thắng Hữu (Visesamitra), Trí Nguyệt (Jñānacandra), Giới Hiền (Śīlabhadra), Trí Quang (Jñānaprabhā), Nguyệt Xứng (Candrakī), Tịch Hộ (Śāntarakṣita) v.v.. là các bậc luận sư nổi tiếng đảm trách việc lãnh đạo trường Nālandā. Những bậc đại luận sư này không nhiều thì ít có sự đóng góp cho sự trỗi dậy của Mật giáo, cũng như “phái Trung quán sau khi vừa thành lập thì đã có mối quan hệ với Mật giáo, ví dụ những danh tăng hoằng hóa ở Nam Ấn có Phật Hộ (Budhapālita), Thanh Biện (Bhāvaviveka) đều chuyển qua Mật thừa; Trung Ấn có Nguyệt Xứng, Trí Tạng (Jñānagarbha), Hộ Tịch, Liên Hoa Giới (Kamala śīla) v.v.. đều thọ học Mật giáo. Mật giáo phát triển mạnh mẽ là nhờ vào các học giả cả hai hệ không và hữu của Đại thừa, và chung cuộc là nó đã dung hòa vào trong các trào lưu thời đại.”[8] Đặc biệt là luận sư Tịch Hộ, Liên Hoa Giới, Giải Thoát Quân (Ārya-Vimuktasena), Sư Tử Hiền (Haribhadra) và Giác Cát Tường Trí (Buddhaśrī) v.v.. đã đem

học thuyết Du Già Hành (Yogācāra) của học phái Duy Thức (Vijñānavāda) đưa vào trong học thuyết của phái Trung Quán Tự Tục (svātantrika, 自立量派), và từ đó hình thành ra học thuyết Du già Trung quán phái (hoặc gọi là Thuận Du già hành Trung quán học phái 顺瑜伽行中观学派), phái này là sự hỗn tạp bao gồm nhiều hệ thống triết học tư tưởng Phật giáo và ngoại đạo, hình thức và phương pháp cũng tự do và linh động. Đây chính là tiêu chí tối trọng yếu của Phật giáo Đại thừa thời hậu kỳ đã và đang dần dần bị Mật giáo hóa.

Hoàng đế thứ tư Dharma Pāla (766-829 AD) của vương triều Pāla lại rất sùng tín Phật giáo, cảm thấy quy mô của trường Nālandā không đủ rộng, vì thế ông lại cho xây một ngôi tự viện mới khang trang khác trên quả đồi nhỏ bên bờ Nam sông Hằng. Chùa tên là Vikramasilavihara (Siêu Loại hoặc Siêu Giới tự), quy mô của nó lớn hơn cả Nālandā, trung tâm của Siêu Loại là một ngôi Đại Bồ-đề Phật điện, bao quanh bốn phía gồm 108 ngôi tự viện nhỏ, trong đó một nửa thuộc bộ phận nội đạo của Phật giáo Mật tông[9], còn một nửa là dành cho ngoại viện và Hiển tông. Trên thành tường của chùa có họa các bức hình các vị học giả chủ trì nổi tiếng, số học giả chủ trì thường trụ trong viện gồm 108 vị, chấp sự của tự viện gồm 114 vị. Những học tăng tốt nghiệp hạng ưu sẽ được quốc vương ban cho bằng Đại học giả (Paṇḍitā), nếu có thành tựu lớn thì sẽ được ban cho danh hiệu “Thủ Môn sư”[10]. Do đó, chùa Siêu Loại trở thành một tự viện danh tiếng được thiết lập Mật giáo làm trung tâm, rất nhiều học tăng Mật giáo xuất chúng đều được đào tạo ở đây

ra. Vào thế kỷ thứ 9 (AD) trở về sau, các luận sư nổi tiếng của Phật giáo tiếp nối nhau xuất hiện, như Phật đà mật-đa (Budhamitā), Bất nhị Kim cang (Advaya-vajira), A-đề-xá (Atisha), Bảo Tịch (Ratna-Sānta) v.v..Nổi bật nhất là tôn giả Atisha, qua Tây Tạng vào thế kỷ 11, ngài đã dốc sức cho việc phiên dịch kinh Phật, đồng thời ngài giảng kinh Thời Luân, đem hết tinh lực để hoằng truyền Mật giáo. Có thể khẳng định rằng, chùa Siêu Loại là nơi hậu thuẫn rất đặc lực cho cả quá trình phát triển của hệ thống Mật giáo, do vậy, khi chùa Siêu Loại đã bị ngoại đạo khủng bố thì cũng chính là tiêu chí cho sự diệt vong của cả hệ thống Phật giáo Ấn độ. Chính như chùa Siêu Loại “vào thế kỷ thứ 13 (1203) mới bị người hồi giáo Ấn độ phá hủy, kéo theo đó là hệ thống Phật giáo Ấn độ cũng bị diệt vong.”[11]Ngoài ra, tuy còn có rất nhiều tự viện Phật giáo làm cơ sở cho việc hoằng truyền và phát triển Mật giáo, nhưng ở đây không nêu ra.

Tóm lại, lấy trường Nālandā và chùa Siêu Loại là trung tâm và đại diện cho các tự viện Phật giáo Ấn độ, là cơ sở cho việc phát triển một cách thuận lợi của Mật giáo.

Hệ thống lý luận của Mật giáo cũng dần dần được hình thành, nó được kết tập vào khoảng nửa cuối của thế kỷ thứ bảy, tức là Kinh Đại Nhật, tiếp theo đó là Kinh Kim Cang Đảnh — —tác phẩm lý luận nổi tiếng của Mật giáo xuất hiện.

Kinh Đại Nhật còn gọi là Kinh Đại Tỳ-Lô-Gía-Na Thành Phật Thần Biến Gia trì Kinh (tiếng Phạn: Mahā-vairocanābhisambodhi-vikur-vi-

tadhiṣṭhāna vaipulya sūtrendra-raja-nāma-dharma-paryāya), hai chữ Đại Nhật (Mahāvairocana) có nghĩa là ánh sáng lớn, là một trong tướng tốt của đức Phật, có lúc lý giải thành ánh sáng vĩ đại của mặt trời. Truyền thuyết kể rằng, kinh Đại Nhật là do đức Đại Nhật Như Lai giảng thuyết, Mật giáo là đối lại với hiển giáo, là sự phái biệt của Phật giáo Đại thừa. Hiển giáo là do đức Như Lai tùy cơ mà ứng thân cứu độ chúng sanh mà thuyết ra, Mật giáo là pháp do Báo thân tự thọ dụng, nội chứng thánh trí của đức Phật, và thánh trí Tha thọ dụng báo thân của đức Đại Hạnh Phổ Hiền Kim Cang Tát Đỏa, hiện đời gặp Mạn-đà-la A-xà-lê, cho đến danh hiệu Quán đảnh thọ Kim Cang, do đó mà chứng được pháp sâu xa không thể nghĩ bàn, siêu vượt lên cả hàng nhị thừa và Bồ tát thập địa, tức thân thành Phật. Nói rõ những gì đức Đại Nhật Như Lai nói ra là có y cứ lý luận sâu xa, đồng thời kinh Đại Nhật trở thành bộ kinh điển lý luận của Mật giáo, là đại pháp tối cao, và là pháp đốn ngộ, pháp dễ hành dễ chứng. Ưu điểm đáng luận bàn là sự trùng lặp giữa việc cầu sanh Tây phương tịnh độ của Mật giáo và sự hợp nhất với Phạm Thiên của Ấn độ giáo, trên lịch trình tu chứng thì gọi là Pháp nhanh, mục đích thì là cứu cánh. Sự hình thành của tư tưởng này chính là việc kết tập kinh Đại Nhật. Do đó, với mức độ nào đó có thể nói rằng, do sự kết tập Kinh Đại Nhật mà hình thành được hệ thống lý luận của Mật giáo, từ đó thu hút được mọi người ào ạt cùng hát lên khúc ca tuyệt diệu, đó là khúc ca "tức thân thành Phật".

Tư tưởng trọng tâm của kinh Đại Nhật là “tức sự nhi chơn”, trên thực tế tư tưởng này bắt nguồn từ tư tưởng “sự sự vô ngại” của kinh Hoa nghiêm, đồng thời tham chiếu qua tư tưởng “Phạm ngã nhất trí” của Ấn độ giáo, từ đó mới đề ra giáo lý “tức thân thành Phật”. Bởi nguồn gốc của Kinh Đại Nhật là từ kinh Hoa Nghiêm, lại đặc biệt xem trọng Bồ đề tâm, cho rằng thông qua việc thấy rõ tâm mình như thật, đồng thời tự tâm mình cầu được nhất thiết trí thì sẽ đạt được tâm bồ đề. Trong kinh tuy giảng đức Đại Nhật Như Lai thuyết pháp nhiếp chúng sanh, mượn chân ngôn và Mandala để hiển hiện ra vô số thân Phật. Quan niệm này đối kháng lại với tư tưởng Đại thừa, nhưng nó trở thành cơ sở lý luận của Mật giáo.

Cụ thể mà nói, trong Kinh Đại Nhật, đức Phật Thích Ca Mâu Ni trở thành đức Đại Tỳ-lô Giá-na Phật, theo bên ngài có đức Phổ Hiền Bồ tát và hai vị Kim Cang, và cả những vị Kim Cang thủ môn. Toàn thể vũ trụ dường như được ánh sáng của đức Phật phổ chiếu khắp. Tất cả chúng hữu tình đều phải nương vào tự tâm mình để đạt được ngôi vị chánh giác, nói một cách rõ ràng thì tự tâm vốn thanh tịnh, người tu tập phải thông qua thiền định của ngài để rồi trở thành Phật Tỳ Lô Giá Na. Ngài dùng Mạn-đa-la (Mandala) để nhận rõ tâm niệm chúng sanh, bởi Mandala cũng là tâm của Phật, là tâm Bồ đề. Phương pháp cảm thông này bao hàm cả trì niệm Chân ngôn, tham gia các nghi thức như quán Mandala, tay kiết ấn và thực hiện nghi thức Du già. Bước thứ nhất là cử hành nghi thức quán dành cho đệ tử, việc đầu tiên là chọn lựa một cách cẩn thận những người đệ tử thuần khiết,

biết khắc kỷ, có tâm thành khẩn và trung thành với người thầy v.v.., đồng thời người đệ tử ấy phải biết ham thích học tập Phật pháp, biết hi sinh thân mạng để bảo vệ Phật pháp, sau đó mới bắt đầu cử hành nghi thức trọng yếu, và các việc rải hoa cúng dường v.v.. Song, hình thức nghi lễ này được gọi là bước đầu huấn luyện, với mục tiêu là hấp dẫn chúng sang thấy được Mandala. Nhưng Mandala chân thực và tối cao chỉ có xuất sanh trong tâm của người đệ tử, sau khi đã trải qua bước đầu huấn luyện rồi thì việc quan trọng là bắt buộc mỗi hành giả phải quán tưởng Mandala ở trong thân thể của mình, và cuối cùng Mandala ấy chỉ có tồn tại trong tâm mình[12]. Công phu thiền định và trì tụng mật chú là bộ phận quan trọng trong pháp môn tu tập của Mật giáo, đặc biệt là thiền định của Mật giáo đã trở thành một con đường, một pháp môn tu tập chính yếu của tông phái này, chỉ có trong thiền định mới chính mắt thấy được Phật, thông qua năng lượng của Phật mới đạt đến quả vị cứu cánh Niết-bàn (Nirvāṇa). Tóm lại, Kinh Đại Nhật xuất hiện tương đối sớm, được kết tập trong Tập Bộ, là một bộ kinh rất quan trọng đối với giáo lý Mật giáo.

Kinh Kim Cang Đảnh (Vajrasāṅgī-sūtra), đề kinh viết đầy đủ phải là Kinh Kim Cang Đảnh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương Kinh (Sarvathāgatattva-saṃgraha-sūtra), còn gọi là Kinh Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng, Kinh Kim Cang Đảnh Du Già Chân Thật Đại Giáo Vương, Kinh Đại Giáo Vương, Kinh này cũng một bộ kinh điển tối trọng yếu của Mật giáo, xuất hiện sau Kinh Đại Nhật, và được dịch sư

Bất Không Kim Cang (705-774) dịch ra Hán văn vào đời Đường, gồm 3 quyển. Căn cứ vào đó có thể đoán định được niên đại xuất hiện của Kinh Kim Cang Đánh cũng phải là cuối thế kỷ thứ 7 hoặc đầu thế kỷ thứ 8 (AD). Có người đề xuất rằng: “Dù thừa nhận Kinh Nhất Thiết Như Lai Kim Cang Tam Nghiệp Tối Thượng Bí Mật Đại Giáo Vương”, Kinh Đại Tỳ Lô Giá Na, Kinh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp và Kinh Kim Cang Đánh xuất hiện sớm hơn thế kỷ thứ 8 (AD), thì chúng ta cũng có thể suy đoán được, ngoài ra còn ba bộ kinh quan trọng của Mật giáo là Kinh Như Ý Luân Tổng Trì, Kinh Kim Cang Bồ Úy và Kinh Văn Thù Sư Lợi Căn Bản Nghi Chấp cũng ra đời trong khoảng niên kỷ ấy.”[13] Như thế đã đẩy niên đại xuất hiện của Kinh Kim Cang Đánh lên trước thế kỷ thứ 8 cũng hoàn toàn có thể, nhưng không thể vượt quá trước bán thế kỷ thứ 7 được, để có được sự chính xác về niên đại xuất hiện của kinh này xin đợi sẽ khảo cứu sau vậy.

Từ nguồn gốc sâu xa của lịch sử, bộ kinh Kim Cang Đánh là thuộc hệ phái Du già Hành (Yogācāra), tư tưởng trọng tâm của phái này là thuyết Tâm thức, nhưng trong đó mang đậm tư tưởng “đại lạc”. Như trên đã giới thiệu qua, nội dung Kinh Đại Nhật chú trọng về pháp môn “hành vi”, bao hàm cả nghi thức quán đánh và tư thế tham thiền, cho đến cả các nghi thức bắt ấn trì chú và quán Mandala, tất cả đều muốn cho người đệ tử thể nhập được tự tánh đồng nhất với đức Đại Nhật Như Lai. Còn Kinh Kim Cang Đánh là một bộ Du già mật điển, nói lên nghi thức sinh hoạt pháp với hành vi đều thuộc trong thiền định, nói cách khác, nó đã vượt ra ngoài sinh hoạt

pháp bằng hình thức, tuy lúc này vẫn là trong quá trình hiện quán một cách vi tế về Mandala, nhưng hành giả đã thể nghiệm được một cấp bậc nào đó của nội tại.

Du già (Yogā) dịch ý là tương ứng hoặc hài hòa, vốn xuất phát từ trong Lê câu Vệ đà (ṛgveda), sau đó dùng trong Áo nghĩa thư (upaniṣad), từ ngữ hàm ý các pháp quán hành điều tức, quán phạm ngã hợp nhất, đại ngã và tiểu ngã đồng nhất thể, đến khi Phật giáo ra đời Phật giáo thì vay mượn từ ấy để dùng trong thiền định quán hạnh chỉ quán, tương hợp chánh lý, nên gọi là Du già. Nhưng pháp Du già trong Mật giáo chịu ảnh hưởng bộ Yoga Sūtras của ngoại đạo do Patañjali trước, cho rằng phương pháp Du già có thể đạt đến tất cả mục đích của xuất thế gian, cũng chính là nói, thông qua nội chứng của pháp Du già liền đạt đến cảnh giới của Phật tức là “tức thân thành Phật”. Mật giáo đánh giá rất cao về pháp Du già, do vậy, theo thứ lớp tu hành của Mật giáo thì nội dung Kinh Kim Cang cao sâu hơn và toàn diện hơn Kinh Đại Nhật. Chính như phái chú trọng về Kinh Đại Nhật thì được xem là phái “Mật giáo cánh hữu” hoặc “Chân ngôn thừa”, Mandala của phái này được xem là “Thai tạng giới Mandala”. Đối lại với phái trên là phái chú trọng Kinh Kim Cang Đảnh, được gọi là “Mật giáo cánh hữu” hoặc “Kim Cang thừa”, Mandala của phái này được gọi là “Kim cang giới Mandala”. Hai hệ thống Mật giáo theo hai kinh trên được gọi chung là “Thuần mật”, phái thuần mật thông qua tổ chức của Mandala, thống nhất được tín ngưỡng của Ấn độ vào trong bộ vị trung tâm của Phật giáo. Trong hai hệ thống trên, Chân ngôn thừa chú

trọng về phương diện lý luận và thiếu mảng thực tiễn, cho nên không thể chấn hưng được. Đến thế kỷ thứ 8 (AD), từ Indra Bodhi vị đại sư Mật giáo Ấn độ trở về sau thì chỉ còn lại phái Kim Cang Thừa lưu hành. Do sự thịnh hành Mật giáo mà dẫn đến Phật giáo Đại thừa phải phụ thuộc vào Mật giáo, Phật giáo Đại thừa được xem chỉ là bước đầu Mật giáo, và được họ gọi là "Kinh Ngôn thừa" hoặc "Ba-la-mật thừa", trong lúc đó bản thân Mật giáo tự xem mình là giai đoạn cao cấp của Phật giáo, là "Chân ngôn thừa" hoặc "Kim Cang thừa".

Ngoài hai bộ kinh Đại Nhật và Kim Cang Đảnh được nói ở trên ra, một loạt kinh điển của Mật giáo nối nhau ra đời, như kinh Ái Dục Dạ Ma Lợi Kinh (750 AD), Đại Bi Không Trí Kim Cang Vương(cuối thế kỷ thứ 8 AD), Kinh Phật Bát (800 AD), Kinh Ma Ha Ma Ya (Đại Huyền Kinh, 800 AD), Kinh Hợp Thập, kinh Đảnh Nghiêm (khoảng đầu thế kỷ thứ 9), Kinh Du Già Nữ Tu Hành(thế kỷ 11), Kinh Kim Cang Văn Diệt (đầu thế kỷ 11), Kinh Thời Luận (1040 AD)[14]v.v.. Đặc biệt đáng nói là Kinh Thời Luận, là bộ kinh khá quan trọng của Mật giáo, bởi tục thừa giáo nghĩa của Kinh Đại Nhật và Kinh Kim Cang Đảnh. Trên phương diện thời gian mà nói, Kinh Thời Luận đến năm 1040 tức thế kỷ 11 mới ra đời,cho nên kinh này chỉ lưu hành ở Ấn độ với thời gian rất ngắn, chú sớ của bản kinh này cũng rất ít, theo sử liệu ghi thì kinh này chỉ có bốn nhà chú sớ mà thôi, tức là Diệu Cát Xứng, Đà Lợi Ca, Hộ Vô Úy, còn một vị không rõ tên họ chú sớ thành Vô Cầu Quang chú. Sau đó thì ngài Atisa vào Tây Tạng, ngài đã giảng về bộ kinh này, rồi cuộc bộ kinh này đã

được lưu truyền tại Tây Tạng, đồng thời phát huy một cách sản lan và đã công hiến cho Phật giáo Mật tông không nhỏ.

Trên phương diện kết cấu nội dung, kinh này thuộc vào hệ thống A Đề Du Già (Atiyoga), là một bộ đại pháp tối cao của Mật giáo bao quát cả Vô Thượng Du Già. Theo khảo cứu, kinh Thời Luân rất có khả năng một tác phẩm quan trọng duy nhất hiện tồn của A Đề Du Già. Trong kinh có một bộ phận nói về phương pháp thiền định tựa như hệ thống thiền định trong Du Già Nữ, bởi người tu tập, từ trong thân thể mình mà nhìn thấy được toàn thể vũ trụ, lại có thêm đặc điểm nữa là thời gian tương đồng bởi hình thức tiềm tàng trong thân thể của quá trình thở, từ lý giải tư duy thiền định về thời gian như vậy đã xuất hiện một pháp môn mới, đó là “Thời luân thừa”. So với những kinh điển khác của Mật tông, Kinh Thời Luân càng chú trọng về hệ thống thần kinh, trở thành hệ thống lý luận cơ bản của Du già. Tuy nhiên, bản thân Kinh này được phát triển từ nội dung Kinh Đại Bi Không Trí Kim Cang Vương và Kinh Kiệp, nếu không đầy đủ thân thể thì không thể đạt được hạnh phúc ở mức độ tối đa, điều nêu ra ở đây là lấy thân thể làm cơ sở, vì thế nó tương tự với Kinh Đại Bi Không Trí Kim Cang Vương. Mục đích hiện tại là sự kết hợp bao hàm tất cả thời luân của Đức Phật. Ở đây là nhấn mạnh tính chất vô sai biệt, nhưng nó không phải là mới mẽ hoàn toàn. Song, nó cũng hàm chứa một số mới mang tính trọng điểm, đặc biệt là phương pháp Du già của nó cùng sánh với thiền định, đem cả thời gian và không gian của vũ trụ thống nhất thành thể.[15] Điều được nêu lên ở đây là sự tương

đồng và khác nhau giữa Kinh Thời Luân và các kinh điển khác của Mật giáo, từ đó nhấn mạnh cái đặc sắc nổi bật của kinh này.

Với Kinh Thời Luân này, Lữ Trừng nhà Phật học nổi tiếng đã từng nghiên cứu qua, ông ta chỉ ra: “Mật giáo phát triển đến giai đoạn cuối thì còn xuất hiện “Thời luân thừa”. Quan điểm Mật tông là sùng bái đức Phật ‘tối sơ’, họ cho rằng, trước đức Thích Tôn vẫn còn có đức Phật tối sơ, tức là đầu tiên hết, đồng thời họ còn nghiên cứu rất nhiều về vấn đề sinh lý của con người, đề xướng dùng phương pháp Du già để khống chế nội bộ thân thể, cái được gọi bởi ‘có ngọn gió của sanh mạng’(tức là đối lại với gió tự nhiên ở bên ngoài) , tức là sanh mạng con người có thể tránh được ảnh hưởng của sự lưu chuyển của thời gian mà được trường thọ, để thiết lập cho mình sự tái sanh hoán cốt, biến thân người thành thân Phật.”[16]Trên thực tế, Kinh Thời Luân là bộ kinh điển sâu xa mật áo, vừa thần bí mà vừa phức tạp, nó tường thuật những nghi chấp tu hành đặc sắc của Mật giáo, chúng ta hãy đợi các chuyên gia bắt tay vào nghiên cứu sau.

Căn cứ vào sự truyền thừa của Phật giáo Tây Tạng có thể phân thành bốn bộ phận: Sự bộ, Hành bộ, Du già bộ, Vô thượng Du già bộ, được liệt thành như sau:

Sự bộ.....Sơ kỳ Tạng Mật
Thái Tạng thừa “giới hoặc bộ” Hành bộ
Mật giáo.....Trung kỳ Thuần Mật
Kim Cang thừa “giới hoặc bộ” Du già bộ
Thời Luân thừa.....Vô thượng Du già bộ
Mật giáo Hậu Kỳ

Biểu đồ như trên cũng chưa hẳn hoàn toàn chính xác, mà chỉ là làm rõ thêm mối quan hệ giữa các cách phân chia khác, tiện cho việc hiểu rõ được diện mạo chân thật lớn lao của Mật giáo.

Ngoài ra, Mật giáo rất coi trọng sự thừa pháp thống, lúc truyền trao mật pháp ắt hẳn phải có nghi thức quán đảnh của Kim Cang thượng sư, tức là vị bí mật A-xà-lê. Tu tập theo nghi chấp của Mật giáo còn phải thỉnh cầu sự gia trì của vị Kim Cang thượng sư, bởi vị Kim Cang thượng sư là đại biểu cho Đức Đại Nhật Như Lai, là sự quan hệ giữa “sư sư tương thừa” và cũng là sự thành tựu của hành giả tu pháp Du già hành. Mật giáo là tâm pháp, nó khác với hiển giáo ở chỗ Hiển giáo mượn văn tự để lãnh hội, Mật giáo ắt phải bí mật truyền trao giữa thầy và trò. Điều này mang âm hưởng của thời đại Phạm thư cho đến Áo nghĩa thư của Bà-la-môn giáo. Trong nghi chấp của Mật giáo đã lắp ghép rất nhiều vị thần của Ấn độ giáo, hấp thụ vào trong Mandala, đồng thời căn cứ vào tín ngưỡng đặc sắc của chính mình, kể cả Phật Bồ tát, hình tượng của các vị thần được quy định một cách nghiêm khắc. Như vậy, diện mạo và tư thế của các vị thần tuy được trình hiện muôn màu muôn vẻ, nhưng trên thực tế là chẳng có gì thay đổi và khác biệt cả. Tóm lại, “Mật giáo rất xem trọng tu hành thực tiễn, nghi chấp phức tạp, rườm rà, việc thiết đàn, cúng dường, tụng chú, quán đảnh đều theo một mô thức đã quy định rất nghiêm khắc, còn do vị A-xà-lê bí mật truyền pháp. Họ cho rằng, chúng sang nếu quả thực tu hành nhu pháp ‘Tam mật gia trì’, tức thủ quyết ấn, miệng tụng chú, tâm quán đức Phật, khiến

cho ba nghiệp luôn thanh tịnh, tương ứng với thân miệng ý của đức Phật, liền ngay đó tức thân thành Phật.” Cho nên, đối với quảng đại tín đồ mà nói, Mật giáo có một sức hấp dẫn rất mãnh liệt.

Song, đến thế kỷ thứ 11-12, cuối vương triều Pala và thời đại vương triều Sina, quân đội của hồi giáo ngày càng lấn chiếm, Phật giáo phải dồn về cứ điểm cuối cùng ở Đông Ấn, rốt cùng cũng bị quân hồi giáo đánh chiếm sạch. Thế là các vị đại sư Mật giáo mỗi người tháo chạy mỗi ngã, rất nhiều vị đã thông qua đường Kashmir mà chạy vào tỵ nạn ở Tây Tạng, một số khác lại chạy vào dãy Nepal. Đương thời, trường Nālandā cũng chỉ còn lại khoảng 70 vị, không lâu sau đó thì hàng vương thất lại tin theo Hồi giáo, tín đồ Phật giáo chưa biết phải chọn đường nào nên đành phải cải đạo thành tín ngưỡng Hồi giáo, hoặc tín ngưỡng Ấn độ giáo. Đầu thế 13, quân đội của Hồi giáo thiêu cháy chùa Siêu Loại ngôi chùa cuối cùng của Ấn độ, lấy đó làm tiêu chí, Phật giáo nói chung và Mật tông nói riêng trên đất Ấn độ đã hoàn toàn tiêu diệt.

[1] Trường A Hàm, phẩm ,kinh Phạm Động

[2] Trung A Hàm, phẩm Tâm, kinh Đa Giới
181

[3] Bài chú đức Phật dạy cho ngài Xá Lợi Phất để trị rắn độc cắn: “Ô-đam-bà-lê, đām-bà-lê, đām-lục, ba-la-đām-lục, nại-tí, túc-nại-tí, chỉ-bạt-tí, văn-na-di, tam-ma-di, đàn-đế, ni-

la-chỉ-thí, bà-la-câu-bế-ô-lệ, ô-ngu-lệ, tất-bà-ha”

[4] Tham kiến Thánh Nghiêm Pháp sư biên thuật: Ấn độ Phật giáo sử, trang 227.

[5] A.K. Warder: The Indian Buddhist History, bản dịch tiếng Hán Vương Thế An: Ấn độ Phật giáo sử, Bắc Kinh thương vụ ấn su quán, 1987, trang 453.

[6] Tham cứu A.K. Warder sách đã dẫn trang 433.

[7] Thánh Nghiêm Pháp sư (sdd), trang 174.

[8] Thánh Nghiêm Pháp sư (sdd) như trên.

[9] Phật giáo Mật tông được phân thành Nội đạo và Ngoại đạo, Nội đạo là chỉ cho Nội viện, tức bộ Phận hạt nhân thuộc cấp bậc cao, còn ngoại đạo là chỉ cho ngoại viện thuộc cấp bậc thấp.

[10] Lữ Trùng trước: Ấn độ Phật giáo nguyên lưu (xem 221-222)

[11] Lữ Trùng sdd

[12] Tham cứu A.K. Warder sách đã dẫn trang 452.

[13] A.K. Warder sách đã dẫn trang 454.

[14] A.K. Warder sách đã dẫn trang 454-455.

[15] A.K. Warder sách đã dẫn trang 466-470.

[16] Lữ Trùng sdd trang 252-153.

TRUYỀN THUYẾT VUA AŚOKĀ

Nguyên tác Saṅskrit: AŚOKĀVADĀNAṀ
Bản dịch tiếng Việt: NGUYỆT THIÊN

Chương I **TRUYỀN THUYẾT** **VỀ SỰ CÚNG DƯỜNG NĂM ĐẤT**

*Đức Phật đã hy sinh
thịt và thân xác của chính ngài
và đã nỗ lực dài lâu
nhằm sự lợi lạc cho thế gian
vì lòng bi mẫn.
Để sự khó nhọc của Người
là việc làm có kết quả,
hỡi các thiện nhân
hãy thành tâm lắng nghe
điều sẽ được trình bày dưới đây.
"Tôi được nghe như vậy: Một thời, đức Thế
Tôn ngự tại Śrāvastī..."*

Một bài kinh thường được thuật lại như thế. Giờ đây, chúng ta cùng nhau ôn lại pháp thoại đã làm phần chấn tâm trí chư thiên và nhân loại bắt đầu bằng câu chuyện của vị trưởng lão Upagupta là một vị có tầm lòng độ lượng và thần thông vô cùng vĩ đại, là vị anh hùng đã xua tan sự cống cao của Kandarpa, là hiện thân của Giáo Pháp không thể đánh bại cho dầu bởi các vị Śakra, Brahmā, Īśana, Yama, Varuṇa, Kuvera, Vāsava, Soma, Aditi, v.v..., là vị đứng đầu tất cả Pháp sư trong hội chúng của các bậc thầy tổ tức là những vị đã rũ bỏ được đám bùn nhơ là ái dục, sân hận, si mê, say sưa, ngã mạn, ảo tưởng, và xảo trá nhờ nguồn nước mưa luân chuyển tức là

làn gió ngôn từ, có nguồn gốc từ những đám mây tức là lời giảng dạy của đức Thế Tôn, đấng Như Lai; là những vị đã xua tan bóng đêm của những hiểu biết sai trái nhờ vào ánh sáng của trí tuệ được sanh khởi do sự quán xét lý luận và mục đích của từ ngữ, phương pháp, v.v...; là những vị thỏa thích uống giòng sữa Giáo Pháp tuyệt vời có khả năng cắt đứt sự khao khát luân hồi.

Chuyện được thuật lại do các vị thầy tổ đã chăm chú lắng tai nghe.

Câu chuyện được nghe như vậy: Lúc bấy giờ nhằm vào thời điểm Niết-bàn, đức Thế Tôn sau khi hóa độ mãng xà Apalāla, người thợ làm đồ gốm, người nữ giai cấp Chiên-đàla (Caṇḍāla), và Gopālī đã đến thành phố Mathurā của những người này.

- “Này Ānanda, ở Mathurā này, sau khi ta Niết-bàn được một trăm năm sẽ có một người buôn hương liệu tên Gupta.

Con trai của ông tên Upagupta sẽ trở thành một vị Phật không có các hảo tướng; người này, sau khi ta Niết-bàn được một trăm năm, sẽ làm phận sự của một vị Phật.

Sự Cúng Dường Năm Đất

Với sự giáo huấn của Upagupta, nhiều vị tỳ khưu do đoạn tận được phiền não sẽ đắc quả A-la-hán một cách hiển nhiên.

Các vị ấy sẽ đứng chập một cái hang có chiều dài mười tám cánh tay, 1 chiều rộng mười hai cánh tay được xác định bằng thước đo dài bốn ngón tay.

Này Ānanda, người này sẽ nổi bật trong số các đệ tử Pháp sư của ta tức là tỳ khưu Upagupta.

- Này Ānanda, người có thấy một đường viền xanh xanh ở chân trời xa thăm thẳm kia không?”

- “Bạch ngài, có thấy.”

- “Này Ānanda, đó là ngọn núi tên Urumuṇḍa.

1 Cánh tay là chiều dài khoảng cách từ cùi chỏ của cánh tay đến đầu ngón tay giữa, bằng 24 lóng tay (*aṅgula*) tương đương 18 *inches*, hoặc 0.5 mét.

Nơi ấy, sau khi Như Lai Niết-bàn một trăm năm, sẽ có một vị tỳ khưu tên là Śāṇakavāsin.

Vị ấy sẽ cho xây dựng một tu viện ở núi Urumuṇḍa.

Và vị ấy sẽ cho Upagupta xuất gia.

Này Ānanda, ở Mathurā sẽ có hai anh em Naṭa và Bhaṭa là người xuất chúng.

Hai người này sẽ cho xây dựng một tu viện ở núi Urumuṇḍa.

Tu viện sẽ có tên là Naṭabhaṭika.

Này Ānanda, theo ta nơi ấy sẽ là trú xứ tốt nhất về chỗ nằm ngồi thích hợp cho thiền định; đó chính là khu ẩn lâm Naṭabhaṭika.”

Khi ấy, đại đức Ānanda đã bạch với đức Thế Tôn điều này:

- “Bạch ngài, như vậy thật quý hóa thay! Bởi vì đại đức Upagupta sẽ đem lợi ích đến cho nhiều người.”

Đức Thế-tôn đáp rằng:

- “Này Ānanda, không phải chỉ có lần này. Cũng chính ở nơi đây vào thời điểm quá khứ, Upagupta với thân mạng dễ tiêu hoại của mình cũng đã làm điều lợi ích đến cho nhiều người.

Ngọn núi Urumunđa gồm có ba vùng lân cận:
Trong khu vực thứ nhất có năm trăm vị Phật
Độc Giác cư trú.

Trong khu vực thứ hai năm trăm vị ẩn sĩ.
Và trong khu vực thứ ba có năm trăm con khi
sinh sống.

Nơi ấy, con khi đầu đàn của năm trăm con
khi đã rời bỏ bầy đi đến khu vực lân cận nơi
năm trăm vị Phật Độc Giác đang cư trú.

Khi thấy các vị Phật Độc Giác, con khi đã
sanh khởi niềm tịnh tín.

Nó đã dâng các thứ lá khô, rễ và trái cây lên
các vị Phật Độc Giác ấy. Và khi các vị an trú
vào tư thế kiết già, con khi đã đánh lễ các vị
trưởng lão rồi đi đến chỗ cuối cùng và cũng
an trú vào tư thế kiết già.

Đến khi các vị Phật Độc Giác chứng vô dư
Niết-bàn.

Và con khi lại dâng lên các vị các thứ lá khô,
rễ và trái cây.

Các vị đã không thọ nhận.

Con khi đã kéo chéo y rồi nằm lấy hai bàn
chân của các vị.

Cuối cùng, con khi ấy nghĩ rằng: "*Các vị này
đã qua đời thật rồi!*"

Do đó, con khi đã buồn rầu, than khóc, rồi đi
đến khu vực thứ nhì nơi năm trăm vị ẩn sĩ
đang cư trú.

Các vị ẩn sĩ này, có một số vị thường nằm
giường có gai nhọn, một số vị khác nằm
giường đầy tro bụi, một số vị luôn đưa hai
tay lên trời, và một số vị khác nỗ lực duy trì
nằm ngọn lửa tế thần.

Con khi bắt đầu quấy rối sở hành của tất cả
các nhóm ẩn sĩ ấy.

Nó đã nhổ đi gai nhọn ở giường của những vị
thường nằm giường có gai nhọn.

Nó đã rũ sạch tro bụi của những vị nằm giường đầy tro bụi.

Nó đã làm cho cánh tay của những vị luôn đưa hai tay lên trời phải hạ xuống.

Và nó đã dập tắt lửa của những vị đang nỗ lực duy trì năm ngọn lửa tế thần.

Khi các vị ấy đã bị rối loạn sở hành, con khi mới xếp chân ngồi kiết già ngay trước mặt các vị ấy.

Sau đó, các vị ẩn sĩ đã thông báo cho vị thầy rõ.

Vị ấy cũng nói rằng:

- 'Như vậy thì các người hãy ngồi với tư thế kiết già đi.'

Rồi năm trăm vị ẩn sĩ ấy đã an trú vào tư thế kiết già.

Các vị ấy tuy không có thầy và không được sự hướng dẫn nhưng khi hiểu được ba mươi bảy pháp dẫn đến sự giác ngộ cũng đã thành tựu quả vị Phật Độc Giác một cách hiển nhiên.

Rồi các vị Phật Độc Giác ấy đã khởi ý như vậy:

'Sự việc tốt đẹp nhất mà chúng ta đã thành tựu đều nhờ vào con khi này.'

Sau đó, các vị ấy đã cung cấp cho con khi các thứ rễ và trái cây.

Đến khi con khi chết đi, các vị ấy đã thiêu xác nó bằng các loại gỗ thơm.

Này Ānanda, người nghĩ gì về câu chuyện ấy? Con khi đầu đàn của bảy khi năm trăm con ấy chính là Upagupta.

Vào thời ấy, cũng chính ở núi Urumuṇḍa này, Upagupta với thân mạng dễ tiêu hoại của mình đã làm điều lợi ích đến cho nhiều người. Trong thời vị lai cũng thế, sau khi ta Niết-bàn một trăm năm, cũng chính ở núi Urumuṇḍa

này, Upagupta sẽ làm điều lợi ích đến cho nhiều người.

Giờ chúng ta hãy xem sự việc ấy xảy ra như thế nào:

CÂU CHUYỆN VỊ ŚĀṆAKAVĀSĪ

Khi vị trưởng lão Śāṇakavāsin cho xây dựng tu viện ở núi Urumuṇḍa, ngài liền suy xét:

“Không biết người buôn hương liệu đã được sanh ra chưa?”

(Và biết rằng) *“Cho đến hôm ấy, ông ta vẫn chưa chào đời.”*

Rồi người đã chứng kiến sự ra đời của ông ta.

Một thời gian sau, vị trưởng lão lại suy xét:

“Con trai ông ta tên Upagupta được chú nguyện sẽ trở thành một vị Phật không có các hảo tướng. Người này, sau khi ta Niết-bàn một trăm năm, sẽ làm phận sự của một vị Phật. Giờ không biết đứa bé đã được sanh ra chưa?”

(Và biết rằng) *“Cho đến hôm ấy, đứa bé vẫn chưa chào đời.”*

Vào thời điểm đó, vị trưởng lão biết rõ đứa bé vẫn chưa chào đời.

Rồi vị trưởng lão đã dùng nhiều phương thức để làm cho người buôn hương liệu tên Gupta an trú niềm tin vào Giáo Pháp của đức Thế Tôn.

Đến khi ông ta đã khởi tâm tín thành, khi ấy vị trưởng lão cùng với nhiều vị tỳ khưu đã đi đến nhà của ông ta.

Vào một ngày khác, chỉ có vị trưởng lão và một vị nữa.

Vào một ngày kia, chỉ còn một mình vị trưởng lão.

Khi người buôn hương liệu tên Gupta thấy chỉ còn một mình vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới nói rằng:

- “Không lẽ ngài không có sa-môn nào hầu cận sao?”

Vị trưởng lão đáp rằng:

- “Chúng tôi đã già cả, kiếm đâu ra sa-môn hầu cận?”

Chỉ có người nào xuất gia với động cơ là đức tin mới chịu làm sa-môn hầu cận cho chúng tôi.”

Người buôn hương liệu tên Gupata mới nói rằng:

- “Bạch ngài, tiếc rằng tôi chỉ là người tại gia có nhiều vướng bận và còn đam mê khoái lạc trần tục nữa nên tôi không thể xuất gia được. Nhưng khi nào chúng tôi có được đứa con trai, chúng tôi sẽ cho nó làm sa-môn hầu cận ngài.”

Vị trưởng lão đáp lại rằng:

- “Này đạo hữu, hãy như vậy đi.

Nhưng người nhớ giữ lời hứa cho chắc chắn đó.”

Một thời gian sau, đứa con trai của người buôn hương liệu tên Gupta chào đời.

Đứa bé được đặt tên là Áśvagupta.

Đến khi người con trai đã trưởng thành, vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới đến gặp người buôn hương liệu tên Gupta và nói rằng:

- “Này đạo hữu, người có hứa rằng: *‘Khi nào chúng tôi có được đứa con trai, chúng tôi sẽ cho nó làm sa-môn hầu cận ngài.’*

Giờ đứa con trai đã được sanh ra.

Người hãy đồng ý đi, ta sẽ làm lễ xuất gia cho nó.”

Người buôn hương liệu đáp lại rằng:

- “Bạch ngài, chúng tôi chỉ có một đứa con trai.

Xin ngài hãy kiên nhẫn, chúng tôi sẽ có đứa con trai thứ hai, chúng tôi sẽ cho nó làm sa-môn hầu cận ngài."

Khi ấy, vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới suy xét rằng:

- "*Phải chăng đứa con trai này là Upagupta?*"

Vị trưởng lão biết được rằng: "*Không phải,*" nên mới nói rằng: - "Hãy như vậy đi."

Đến khi đứa con trai thứ hai của người buôn hương liệu chào đời.

Đứa bé được đặt tên là Dhanugupta.

Cũng thế, khi người con trai đã trưởng thành, vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới đến gặp người buôn hương liệu tên Gupta và nói rằng:

- "Này đạo hữu, người có hứa rằng: '*Khi nào chúng tôi có được đứa con trai, chúng tôi sẽ cho nó làm sa-môn hầu cận ngài.*'"

Giờ đứa con trai này của người đã được sanh ra.

Người hãy đồng ý đi, ta sẽ làm lễ xuất gia cho nó."

Người buôn hương liệu đáp lại rằng:

- "Bạch ngài, xin ngài hãy kiên nhẫn. Đứa con trai đầu của chúng tôi sẽ trông nom công việc bên ngoài, đứa thứ nhì sẽ cai quản việc trong nhà.

Vả lại, chúng tôi sẽ có đứa con trai thứ ba, nó sẽ được dâng cho ngài."

Khi ấy, vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới suy xét rằng:

- "*Phải chăng đứa con trai này là Upagupta?*"

Vị trưởng lão biết được rằng: "*Không phải,*" nên mới nói rằng:

- "Hãy như vậy đi."

Đến khi đứa con trai thứ ba của người buôn hương liệu tên Gupta chào đời.

Đứa bé rất xinh xắn, dễ thương, và có nét đáng yêu vượt hẳn vẻ đẹp của loài người và không kém gì vẻ đẹp của thần tiên.

Vào ngày thôi nôi của đứa bé, sau khi làm lễ sinh nhật, đứa bé được đặt tên là Upagupta.

Cũng thế, khi người con trai đã trưởng thành, vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới đến gặp người buôn hương liệu tên Gupta và nói rằng:

- "Này đạo hữu, người có hứa rằng: *'Khi nào chúng tôi có được đứa con trai thứ ba, chúng tôi sẽ cho nó đến ngài để làm sa-môn hầu cận.'*

Giờ đứa con trai thứ ba này của người đã được sanh ra.

Người hãy đồng ý đi, ta sẽ làm lễ xuất gia cho nó."

Người buôn hương liệu đáp lại rằng:

- "Bạch ngài, ổn thỏa rồi. Khi mà không lời và cũng không lỗi thì tôi sẽ đồng ý thôi."

Vào thời điểm xảy ra sự việc, Ma vương đã làm cho toàn bộ khu vực Mathurā khao khát hương liệu.

Tất cả cư dân ở Mathurā đều đến mua hương liệu từ nơi Upagupta.

Chàng ta đã bán ra rất nhiều.

Rồi vị trưởng lão Śāṇakavāsin đã đi đến gặp Upagupta.

Khi ấy, Upagupta đang đứng tại quán bán hương liệu.

Chàng bán hương liệu và thực hiện công việc bán buôn một cách chân thật.

Vị trưởng lão Śāṇakavāsin đã hỏi chàng rằng:

- "Này con, loại tâm vương và tâm sở nào của con đang vận hành vậy?

Loại bị ô nhiễm hay không bị ô nhiễm vậy?"

Upagupta đáp rằng:

- “Bạch ngài, con cũng không biết loại tâm vương và tâm sở nào bị ô nhiễm, loại nào không bị ô nhiễm.”

Vị trưởng lão Śāṇakavāsin mới nói rằng:

- “Này con, nếu con có thể nhận biết rõ từng tâm vương một thì con mới giải thoát khỏi chướng ngại.”

Rồi vị trưởng lão đã cho chàng trai nhiều hòn sỏi màu đen và màu trắng (và đã chỉ dạy rằng):

- “Nếu tâm bị ô nhiễm sanh khởi, con hãy sắp ra một viên sỏi màu đen.

Khi nào tâm không bị ô nhiễm sanh khởi, con hãy sắp ra một viên sỏi màu trắng.

Con hãy quán tưởng về đề mục bất tịnh và tiến tu đề mục niệm Phật.”

Rồi các tâm vương và tâm sở không bị ô nhiễm củachàng đã bắt đầu xuất hiện.

Mới đầu, chàng đã sắp ra hai phần sỏi đen mà chỉ có một phần sỏi trắng.

Về sau, chàng chỉ phải sắp ra một nửa sỏi đen và một nửa sỏi trắng.

Rồi đến lúc chàng đã sắp ra hai phần sỏi trắng và chỉ có một phần sỏi đen.

Cứ như thế tiếp tục đến khi toàn bộ các tâm sanh lên đều thánh thiện.

Các viên sỏi chàng sắp ra đều là màu trắng.

Chàng đã tu tập một cách đúng đắn.

CÂU CHUYỆN NÀNG VĀSAVADATTĀ

Ở Mathurā có một cô gái điểm hạng sang tên Vāsavadattā.

Cô tớ gái của nàng đã đi đến quán của Upagupta mua hương liệu.

Và nàng Vāsavadattā đã nói với cô tớ gái rằng:

- "Này em, người bán hương liệu này đã bị em lấy trộm rồi, sao em lại mang về nhiều hương liệu thế này?"

Cô tớ gái mới nói rằng:

- "Chị yêu quý ơi, chàng Upagupta con trai người bán hương liệu đẹp trai, lại thông minh và lịch thiệp nữa. Chàng buôn bán một cách chân thật."

Nghe vậy, nàng Vāsavadattā đã sanh tâm khao khát được gần gũi cùng Upagupta.

Rồi nàng đã bảo cô tớ gái đi đến gặp Upagupta nhắn rằng:

"Thiếp sẽ đến với chàng."

Thiếp muốn cùng chàng tận hưởng khoái lạc."

Và cô tớ gái đã thông báo cho Upagupta.

Upagupta trả lời rằng:

- "Này cô, chưa đúng lúc để nàng gặp ta."

Nàng Vāsavadattā chỉ phục vụ với chi phí là năm trăm đồng tiền vàng.

Nàng chợt hiểu ra như vậy:

"Chắc là chàng không đủ khả năng để trả năm trăm đồng tiền vàng?"

Rồi nàng đã bảo cô tớ gái đi đến gặp Upagupta nhắn rằng:

"Thiếp gần gũi với một chàng trai quý phái không vì mục đích tiền bạc."

Chỉ có một mục đích duy nhất là có thể cùng với một chàng trai quý phái tận hưởng khoái lạc."

Cô tớ gái đã thông báo như thế.

Upagupta chỉ trả lời rằng:

- "Này cô, chưa đúng lúc để nàng gặp ta."

Rồi có người con trai nhà triệu phú đã đến sống cùng nàng Vāsavadattā.

Và có thêm người khác nữa là một thương buôn từ phương bắc đi đến Mathurā dẫn theo năm trăm con ngựa để bán.

Ông ta hỏi : *"Cô nào là hạng nhất trong đám kỹ nữ?"* và ông ta biết được rằng: *"Nàng Vāsavadattā."*

Ông ta đã mang theo năm trăm đồng tiền vàng và nhiều quà biếu đi đến nhà của nàng Vāsavadattā.

Vì thế, do lòng tham thúc đẩy nàng Vāsavadattā đã sai người hãm hại con trai nhà triệu phú xong quăng bỏ ở hầm rác rồi cùng với người thương buôn tận hưởng khoái lạc.

Kế đó, người con trai nhà triệu phú sau khi được than quyền kéo lên từ hầm rác đã trình báo tin lên đức vua.

Do đó, đức vua đã ra lệnh rằng:

- *"Các người hãy đi bắt Vāsavadattā rồi chặt hết tay chân, xẻo tai mũi, và đem bỏ nơi nghĩa địa."*

Và nàng Vāsavadattā đã bị họ chặt hết tay chân, xẻo tai mũi, và bị đem bỏ nơi nghĩa địa.

Rồi Upagupta cũng đã hay tin nàng Vāsavadattā đã bị chặt hết tay chân, xẻo tai mũi, và bị đem bỏ nơi nghĩa địa.

Chàng đã suy nghĩ rằng:

"Trước đây, nàng ao ước được gặp ta vì mục đích nhục dục.

Nhưng giờ đây, tay chân và tai mũi của nàng đã bị hủy hoại.

Vậy nay là lúc để gặp nàng."

Rồi chàng nói rằng:

Khi thân hình nàng còn được khoác xiêm y thượng hạng và điểm trang châu báu đủ các loại, điều tốt nhất cho người tầm cầu sự giải thoát và thoát khỏi sự tái sanh chớ nên đi đến gặp nàng.

Nhưng giờ đây là thời điểm để nhìn xem cái dáng vóc với bản thể tự nhiên thực sự khi

niềm kiêu hãnh, dục tình, và lạc thú đã không còn vì đã bị gươm đao sắc bén làm thương tổn.

Sau đó, Upagupta, lòng không xao động và tuân theo nghi thức của đạo sĩ hành khất đã cùng với một tớ trai hầu cận cầm dù đi đến nghĩa địa.

Và một cô tớ gái, do lòng cảm mến các đức tính trước đây, vẫn ở bên cạnh nàng và đang xua đuổi đi các loài như chim quạ, v.v...

Cô ta đã thông báo cho nàng Vāsavadattā rằng:

- "Chị yêu quý ơi, chàng Upagupta mà chị đã nhiều lần bảo em đi nhắn tin đang đến đây. Chắc hẳn chàng ta bị thôi thúc bởi lòng ham muốn dục tình nên mới chịu đến."

Nghe vậy, nàng Vāsavadattā liền nói rằng:

Làm sao chàng còn sanh lòng ham muốn dục tình khi nhìn thấy ta nhan sắc phai tàn, quần quai khổ đau nằm trên mặt đất với máu đỏ bầm?

Rồi nàng bảo cô tớ gái rằng:

- "Hãy gắn lại tay chân và tai mũi đã bị cắt lìa khỏi cơ thể của ta."

Cô tớ gái đã gắn lại rồi dùng vải băng bó.

Và Upagupta sau khi đến nơi đã đứng trước mặt nàng Vāsavadattā.

Sau đó, khi thấy Upagupta đang đứng trước mặt, nàng Vāsavadattā đã nói rằng:

- "Này chàng trai quý phái, khi thân thể của thiếp còn nguyên vẹn và thuận tiện cho lạc thú thể tục, thiếp đã nhiều lần bảo cô tớ gái đến gặp chàng trai quý phái."

Và chàng trai quý phái đã nói rằng: "Này cô, chưa đúng lúc để nàng gặp ta."

Giờ đây, tay chân và tai mũi của thiếp đã bị huỷ hoại.

Còn thiếp thì đang ngồi ở trên bãi máu me của chính mình. Giờ sao chàng lại đến?"

Rồi nàng nói tiếp:

Khi thân thể này của thiếp hãy còn mơn mớn như búp sen được điểm trang bởi lụa tơ ngọc ngà quý giá xứng đáng để ngắm nhìn, chàng đã không ngắm nhìn thiếp tận tường.

Giờ đây sao chàng lại đến chốn này gặp thiếp,

Khi thân hình thiếp bị vấy đầy máu đỏ, gây nên nỗi kinh hoàng đâu còn đáng để mắt vào nét duyên dáng, niềm khoái lạc, sự vui thú, và lòng kiêu hãnh còn đâu nữa?

Upagupta đã đáp lại rằng:

Nàng ơi, ta đi đến gặp gỡ nàng không vì dục tình thôi thúc, nhưng đến để thấy bản thể thật sự của lòng ái dục đầy bất tịnh.

Khi nàng còn được che đậy bên ngoài bởi vô số các loại xiêm y ngọc ngà gợi cảm, những ai ngắm nhìn nàng lúc ấy đều có nỗ lực vẫn không thấy được bản thể thật của nàng.

Nhưng thân thể đáng ngắm nhìn này của nàng nó tồn tại trong bản thể thật khi không được sửa soạn.

Những kẻ đam mê nơi thân thể thô kệch này chỉ là những kẻ thiếu trí đáng bị chê trách.

Kẻ nào? Và lý do gì lại đam mê cái thân hình được bao phủ bởi lớp da gắn liền với máu đỏ, lại còn nhem nhuốc bởi những thớ thịt thô ẩn dưới làn da với ngàn huyết quản luân chuyển khắp châu thân?

Hơn thế nữa, nàng ơi!

Nhìn dáng vóc kiêu diễm ở bên ngoài, kẻ ngu say đắm.

Biết bên trong là xấu xa, người trí nhớm gờm.

Nhưng những kẻ thông minh khi không còn sáng suốt

bị cuốn lôi bởi thân thể hấp dẫn
tưởng là kiều diễm
rồi đắm say khoái lạc
trở thành dâm dục.
Nhưng thật ra:
Những cá nhân thiên về tình dục
đã nâng niu cái thân nhờn trơn bất tịnh này
bằng những hành động không sáng suốt như
là:
che đậy mùi xú uế bằng vô số hương thơm
đủ các loại,
ở bên ngoài khuất lấp sự xấu xa bằng nhiều
thứ xiêm y và
các đồ trang sức, v.v...
dùng nước rửa sạch các chất dơ dáy như mồ
hôi, hơi ẩm,
cáu ghét, v.v...
Còn những ai nghe và làm theo
lời đức Phật toàn giác là bậc thiện thuyết
sau khi từ bỏ điều mà các bậc thiện tri thức
luôn chê bai
chính tình dục là
nguyên nhân của khó nhọc, buồn rầu, và đau
khổ.
Khi tâm không còn bị dục tình ám ảnh,
những người ấy đã nương thuyền chánh đạo
vượt qua khu rừng đầy chết chóc,
đạt đến bên kia bờ của biển lớn luân hồi.
Nghe vậy, nàng Vāsavadattā đã sanh tâm sợ
hãi sự
luân hồi. Sau khi trấn tĩnh lại nhờ việc niệm
tưởng đến ân
đức Phật, nàng đã nói rằng:
Như vậy là tất cả những điều
bậc trí tuệ thuyết giảng.
Quý hóa thay, thiếp được gặp chàng
lại còn được nghe lời Phật dạy.

Khi ấy, Upagupta đã giảng pháp tuần tự theo thứ lớp
và các chân lý đã được khai mở cho nàng Vāsavadattā.
Và sau khi giảng về bản chất tự nhiên của thân thể cho
nàng Vāsavadattā, Upagupta đã đạt đến trạng thái nhòm
gắm bản chất của dục tình.
Khi thuyết giảng Giáo Pháp, Upagupta đã thể nhập
nội tâm và do việc trực nhận được chân lý đã chứng đạt quả
vị Bất Lai, còn nàng Vāsavadattā chứng đạt quả vị Nhập Lưu.
Do đó, nàng Vāsavadattā nhờ chứng ngộ được chân lý
sanh lòng hoan hỷ nói với Upagupta rằng:
*Chính nhờ vào oai lực của chàng,
con đường thối đoạ đầy kinh hãi
gắn liền với vô số lỗi lầm đã được khép lại,
đường lên tiên cảnh với nhiều phước báu đã
được mở ra,
và thiếp đã bước vào đạo lộ Niết Bàn.*
Hơn nữa,
Giờ thiếp đây xin quy y đức Thế Tôn, đấng
Như Lai, Ala-
hán, Chánh Đẳng Giác cùng với Giáo Pháp và
Tăng chúng
Tỳ khưu. Nàng còn nói thêm rằng:
*Con đi nương tựa vào vị Chiến Thắng ấy
được hầu cận bởi các bậc trí bất tử
có Giáo Pháp như đoá sen mới nở trắng trong
tinh khiết
và quy y Tăng chúng không còn ái dục.*
Như thế, Upagupta sau khi hướng dẫn cho
nàng

Vāsavadattā với bài thuyết giảng Giáo Pháp đã ra đi.

Không bao lâu sau khi Upagupta ra đi, nàng Vāsavadattā đã từ trần và tái sinh lên giữa thiên chúng.

Các vị thiên thần đã thông báo ở Mathurā rằng:

- “Nhờ sự nương tựa vào Upagupta nên nàng Vāsavadattā đã nghe được lời giảng pháp và đã thấy được các chân lý cao thượng.

Nàng đã từ trần và tái sinh lên giữa thiên chúng.”

Nghe vậy, tập thể cư dân sống ở Mathurā đã làm lễ

cúng dường đến thân xác của nàng Vāsavadattā.

(Còn tiếp)

Wonhyo vị cao tăng Hàn Quốc đại chúng hóa Phật giáo thời Silla

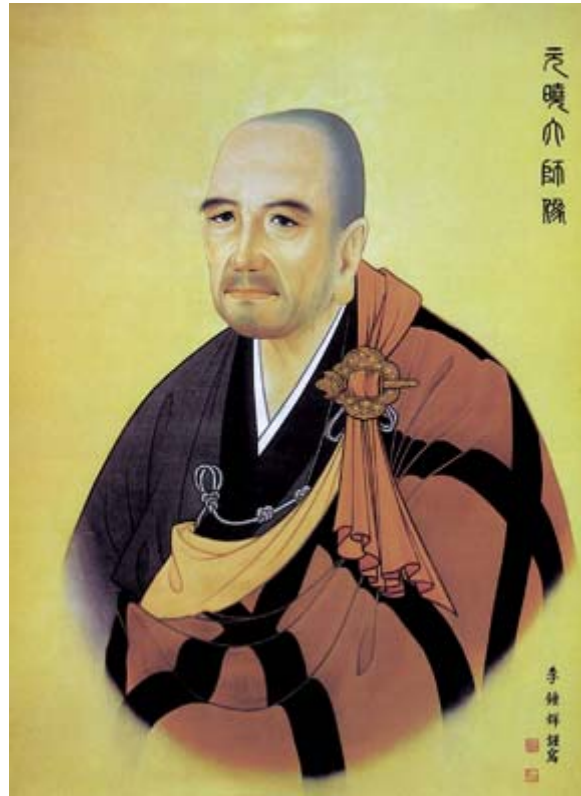
Thích Vân Phong



Danh hiệu Wonhyo (Nguyên Hiếu) nghĩa là "bình minh" Ngài không những là bậc danh đức tiên phong cho tư tưởng Phật giáo Hàn Quốc, cho tư tưởng của các nhà triết học tiên phong tại quốc gia này.

Thiền sư Wonhyo (Nguyên Hiếu) tục danh Seol Seo-dang sinh năm Canh Thân (617), năm thứ 36 đời vua Jinpyeong (Chân Bình vương), triều đại Silla (Tân La). Nơi sinh quán của Ngài khoảng 1396 năm trước đây địa danh là Buljichon, nay thuộc thôn Sinwol, thị trấn Amnyang, Thành phố Gyeongsan (Khánh Sơn thị) tỉnh Gyeongsangbuk-do (Khánh Thượng Bắc đạo), Hàn Quốc. Phụ thân của Ngài là cụ ông Seol Dam-nal.

Danh hiệu Wonhyo (Nguyên Hiếu) nghĩa là “bình minh” Ngài không những là bậc danh đức tiên phong cho tư tưởng Phật giáo Hàn Quốc, cho tư tưởng của các nhà triết học tiên phong tại quốc gia này.



Khác hẳn với cha mình, Ngài chỉ làm quan đến bậc 11 trong 17 bậc quan thời Silla (Tân La), thuở nhỏ Ngài đã tinh thông võ nghệ, có học vấn hơn người và luôn mơ ước trở thành một hiệp sĩ Hwarang (Nhóm thanh niên nghĩa hiệp thời Silla).

Trong chiến tranh quá nhiều người tử nạn, trước cảnh chết chóc do binh đao loạn lạc, nhận thức được chân tướng của sự vô thường, thế thái nhân tình đều quanh quẩn trong vòng tương đối mâu thuẫn khổ đau, Ngài tỏ ngộ chân lý Phật đà và lập chí xuất trần.

Vườn hoa Bát Nhã thêm hoa, đất Bồ đề thêm người vun xới, năm 31 tuổi Ngài xuất gia làm Tăng nơi ngôi đại Già Lam Hoàng Long Tự (Hwangnyongsa) thành phố Gyeongju và được Hòa thượng Bốn sư ban cho pháp danh Wonhyo (Nguyên Hiếu) có nghĩa là "ánh bình minh tỏa sáng", khi trở thành Tăng sĩ sinh sống chốn Thiền môn thì Ngài tâm niệm phải làm rạng danh Phật giáo. Ngài vân du hành cước khắp các danh lam Tự viện trên toàn quốc, tham học lão thông Phật, Nho, Lão tam giáo cứu lưu, chuyên tu tập Thiền định và nổi tiếng là một người trí tuệ phi phàm. Đạo nghiệp đời Ngài tỏa sáng muôn phương, phản chiếu qua những tác phẩm khác nhau của Ngài.

Phát túc siêu phương tâm cầu học Phật thăng tiến trên đường đạo, Ngài quyết định xuất dương du học vào thời Đường triều, Trung Quốc. Năm Canh Tuất (650), lúc 34 tuổi Ngài cùng tăng thân Euisang (Nghĩa Sương) vượt sông Amnokgang (Áp Lục Giang) hướng biên giới Trung Quốc lên đường cầu pháp nhưng bị chướng duyên bởi bị hiểu lầm là giáp điệp tại Goguryeo (Cao Câu Ly) và bị tù giam ở đây mất 1 tháng, chuyển đi này không thành công nhưng Ngài vẫn giữ chí nguyện kiên cường và quay trở về cố hương chờ thời cơ.

Năm Canh Thân (660), 10 năm sau dù tuổi đã 45 nhưng một lần nữa Ngài cùng tăng thân Euisang (Nghĩa Sương) quyết dẫn thân dùi mài cầu học Phật, hai người rời Gyeongju (Khánh Châu) ra đi, lần này trên suốt các nẻo đường Daegu, Chungju, Yeosu, Pyeongtaek, Hwaseong... đến Dangjuye, lãnh thổ của

Baekje (Bách Tế), qua đường biển để vào nhà Đường, Trung Hoa.

Trên lộ trình Ngài được chứng kiến biết bao cảnh trần gian ảo mộng, trải nghiệm sự biến đổi của vạn vật khắp nơi, tiếp xúc với nhiều nỗi buồn vui sướng khổ của dân nghèo, những người đang chịu cảnh chiến tranh tang tóc. Khi đến vùng phụ cận của Hwaseong (Hoa Thành) thuộc tỉnh Gyeonggi-do (Kinh Kỳ đạo) ngày nay, nơi Hải cảng trời tối đen lại gặp giông bão ập đến, Ngài đã nghỉ qua trôn đêm ở một hang động và công cuộc du học của Ngài cũng đã dừng lại tại đây. Lúc tỉnh dậy vào buổi sáng hôm sau, Ngài phát hiện ra nước mình uống hôm qua trong cơn khát chính là nước đọng trên những bộ xương sọ. Ngài vỡ lẽ thực tế là người ta không thể nhận được ói mưa sau khi biết những ngụm nước ngọt và ngon miệng đến vậy trong cơn khát canh khuya kia là nước đọng trên hài cốt.

Trời mưa lớn kéo dài, vừa đói khát lại thêm lạnh rét, Ngài đành phải lưu lại nơi nghỉ địa hoang vắng một đêm nữa. Đêm thứ hai Ngài không thể ngon giấc được, bởi được biết mình đang ở trong một nghĩa địa cổ xưa và sự kiện này đã khiến Ngài trầm tư quán tưởng, sau đó Ngài đã tỏ ngộ rằng: “Nhất thiết duy tâm tạo” Tất cả hiện tượng thế giới thay do tâm, Tâm chẳng khác Vật, Vật chẳng khác Tâm, Tâm tức Vật, Vật tức Tâm. . . Toàn thể vũ trụ đều nằm trong tâm này. Như bóng nào cũng nằm trong gương. Như sông nào cũng ở trong đại dương. Sự vật nào, phàm thánh nào cũng đều ở trong Nhất Tâm này và chính là Nhất Tâm này. Sự nhận thức bất ngờ này

làm cho Ngài thấy rõ Tam giới duy tâm, ba cõi duy chỉ là Nhất Tâm "Tất cả pháp đều là Phật pháp". Ngài bỏ ý định đến nhà Đường cầu pháp. Rồi một lần nữa, Ngài trở lại Silla (Tân La).

Ngài dù thân là một nhà Sư nhưng cuộc đời phải trả định nghiệp tiền kiếp. Một hôm Ngài được Vua triệu vào hoàng cung Yoseonkung, nơi đây Ngài được sự ái mộ của công chúa Yoseok (Dao Thạch), con gái yêu quý của vua Taejong Muyeolwang (Thái Tông Vũ Liệt vương), vua đời thứ 29 của Silla (Tân La).

Ngài thị hiện kết duyên với công chúa Yoseok (Dao Thạch) và đã hạ sinh được một người con trai tên là Seolchong (người này khi lớn khôn đã thành một văn nhân đại học giả nổi tiếng nhất về Khổng giáo, người có công trong việc phát triển chữ Quốc ngữ Hàn, được liệt vào một trong thập hiền, tài năng xuất chúng của triều đại Silla). Sau đó Ngài không mặc tăng phục Cà sa và trở thành một cư sĩ sống bình thường. Ngài mang bên mình một chiếc gáo bầu mà giới nghệ sĩ nhân gian thường hay dùng để đùa nghịch, Ngài dạo quanh khắp các làng quê, vừa nhảy múa vừa ca hát. Cử chỉ và sự xuất hiện của Ngài lập dị và bất thường. Dáng vẻ Ngài rất khôi hài, khiến mọi người gọi Ngài bằng những cái tên như "Tiểu Tịch cư sĩ" hay "Bốc Tịch cư sĩ". Ngài đã gõ trên một cái bầu và hát rằng: "Chỉ có một người không lo âu, không sợ sệt thì thẳng bước tiến lên và chiến thắng sự luân hồi của sinh và tử". Bài : "Vô ngại ca", giáo lý Phật giáo do Ngài sáng tác thành bài hát đơn giản đã trở thành tác phẩm tuyệt diệu được phổ nhạc ca hát trên khắp mọi miền đất nước và những lời Ngài dạy như :

"Nếu miệng niệm kinh Phật, tai nghe lời Phật dạy thì ai cũng có thể thành Phật" cũng đã đi vào lòng người dân Silla (Tân La). Từ nông phu cho đến thợ gốm, ai ai cũng biết đến Phật và thuộc lòng câu niệm "Nam Mô A Di Đà Phật", tất cả đều là nhờ vào công của Ngài, vị cao tăng Silla (Tân La) mở đầu quá trình đại chúng hóa Phật giáo.

Ngài chọn đời sống bình dân giản dị, để hòa quang đồng trần, dồn tâm huyết cho việc đại chúng hóa Phật giáo. Vào thời bấy giờ phần lớn chư tôn đức Tăng Phật giáo được sự kính trọng của Vua quan và sống trong những ngôi đại tự chùa to, chế độ của Tăng sĩ sống cao sang như những quý phái. Ngài thì ăn mặc thô sơ, sống lang thang trên khắp phố phường. Chính cuộc sống bình dị giản đơn của Ngài mà rất dễ gần gũi với mọi hạng người bình dân trong xã hội, Ngài tùy duyên giáo hóa mọi người quy hướng Tam Bảo học Phật pháp. Ngài được sự kính trọng của Vua quan đương thời, Ngài là một cố vấn tin cậy, tham mưu cho Vua nước Silla (Tân La) và Triều thần trong việc quốc sách an dân. Thời gian này, Ngài cũng là bạn của những người dân bình thường. Ngài đã hoàn toàn nhiếp phục được những người dân bình thường, họ đã say sưa nghe lời giáo huấn của Ngài một cách tự phát. Những người mặc hạng cùng đinh, thất học, nghèo khổ đi xin ăn lang thang đường phố và ngay cả trẻ con cũng quý mến theo Ngài học Phật pháp, họ luôn tin tưởng sự dạy dỗ của Ngài, và họ luôn hy vọng trong tương lai sẽ được vãng sanh về thế giới Tây phương Cực lạc bằng cách thường trì danh niệm Phật.

Cuối đời còn lại, Ngài tận dụng thời gian sắp xếp, chỉnh lý lại các nội dung quan trọng của Phật pháp để viết thành sách. Các tác phẩm của Ngài như : "Kim Cương Tam Muội Kinh Luận, Thập Môn Hòa Tranh Luận, Di Đà Luận Tánh Ca. . ." đều thấu tỏ tư tưởng Phật giáo, không nghiêng lệch phiến diện, trở thành động lực đem lại sự thống nhất cho Phật giáo thời bấy giờ.

Hóa duyên ký tất, Ta bà quả mãn, thuận thể vô thường, Ngài an nhiên viên tịch tại ngôi Già lam Hyeolsa (Huyệt Tự) vào ngày 30 tháng 3 năm Canh Thân (686), năm thứ 6 đời vua Sinmunwang (Thần Văn vương). Hưởng thọ 70 Xuân. Trụ trì 38 Đông. (Sau đó, Seol Chong chủng tử của Ngài đã thỉnh xá lợi của Ngài về Chùa Bunhwangsa (Phân Hoàng Tự-芬皇寺) an vị trong bảo tháp tôn thờ tại đây)

Sắc thân Ngài tuy không còn tại thế, nhưng bài hát : "Vô ngại ca" hay tư tưởng "Hòa tranh" của Ngài đã trở thành công cụ để vỗ về an ủi nỗi lòng dân chúng, bách tính trăm họ đang chịu khổ bởi chiến tranh triền miên và đó cũng là nền tảng cho sự phát triển Phật giáo đại thừa thời Silla (Tân La). Tư tưởng "Hòa tranh" của Ngài đã hóa giải những kiến chấp sai biệt, hài hòa hóa các cuộc tranh chấp, để lột tả được cái nhìn tổng thể của Phật giáo. Sự phản ảnh xu hướng này, Ngài còn được tôn vinh một danh hiệu HÒA TRANH QUỐC SƯ (和諍國師).

Sau khi Silla (Tân La) thống nhất lãnh thổ, 3 giáo phái mới ra đời cộng với 2 giáo phái cũ thời Tam Quốc (Koguryo, Shilla, Paekche)

thành 5 giáo phái, đều là Đại Thừa Phật Giáo, trong đó hai giáo phái nổi bật, đó là Tịnh Độ và Thiền. Phái Tịnh Độ quảng bá khắp nhân gian, do Ngài Wonhyo (617-686), vương quốc Shilla (Tân La) xây dựng, biến những cơ sở Tự viện Phật Giáo thành trung tâm văn hóa giáo dục, dung hợp phương thức hành trì, triển khai tư tưởng Thiên Thai, Hoa Nghiêm, Du Già, Trung Quán, chủ trương hòa nhập với quần chúng, không khép mình giới hạn trong Tự viện chùa chiền, đôi khi Ngài sống lẫn lộn với đám hành khất để hoằng đạo.

Đức hạnh và pháp ngữ của Ngài lưu danh vạn thế, mãi mãi được sự tôn kính, nhân dân đời đời kính yêu và tôn vinh là một vị Cao Tăng của Hàn Quốc.

Hiện những tác phẩm của Ngài được phổ biến tại Hàn Quốc :

- 1- Đại Huệ Độ Kinh tông yếu (Daehyedo Gyeong Jong-yo-大慧度經宗要).
- 2- Pháp Hoa Tông yếu (Beophwa jong-yo-法華宗要).
- 3- Hoa Nghiêm Sở Tĩnh Tự (Hwaeomgyeong byeongseo-華嚴經疏并序).
- 4- Bồ tát Anh Lạc Bốn nghiệp kinh sở Tĩnh Tự (Bosal yeongnak bon- Gyeong sobyeong seo-菩薩瓔珞本業經疏并序).
- 5- Niết bàn Tông yếu (Yeolban jong-yo-涅槃宗要).

- 6- Di Lặc Thượng Sinh kinh Tông yếu (Mireuk sangsaeng Gyeong Jong-yo-彌勒上生經宗要).
- 7- Giải Thâm Mật Kinh Sớ Tĩnh (Haesimmilgyeong deo seo (解深密經疏序).
- 8- Vô Lượng Thọ Kinh Tông yếu (Muryangsugyeong jong-yo-無量壽經宗要).
- 9- Phật thuyết A Di Đà Kinh sớ (Bulseol Amitagyeong-佛說阿彌陀經疏).
- 10- Du Tâm An Lạc Đạo (Yusim allak-遊心安樂道).
- 11- Bồ Tát Giới Bản Trì Phạm Yếu ký (Bosal gyebon jibeom-菩薩戒本持犯要記).
- 12- Phạm Võng Kinh Bồ Tát Giới Bản Tư Ký (Beommang Gyeong bosal gyebon sagi-梵網經菩薩戒本私記).
- 13- Kim Cang Tam Muội Kinh Luận (Geumgang sammae gyeong-金剛三昧經論).
- 14- Đại Thừa Khởi Tín Luận Biệt Ký (Daeseung gisillon byeolgi -大乘起信論別記).
- 15- Đại Thừa Khởi Tín Luận Sớ (Daeseung gisillon deo (大乘起信論疏).
- 16- Nhị Chương Nghĩa (Ijangui-二障義).
- 17- Phán Tỷ Lượng Luận (Pan biryang -判比量論).
- 18- Trung Biên Phân Biệt Luận Sớ (Jungbyeon bunbyeollon-中邊分別論疏).

19- Thập Môn Hòa Tranh Luận (Simmun hwajaeng-十門和諍論).

20- Phát Tâm Tu Hành Chương (Balsim suhaeng jang-發心修行章).

21- Đại Thừa Lục Tình Sám Hối (Daeseung yukjeong chamhoe-大乘六情懺悔).

22- Di Đà Luận Tánh Ca (Mita jeungseong ga-彌陀證性歌).

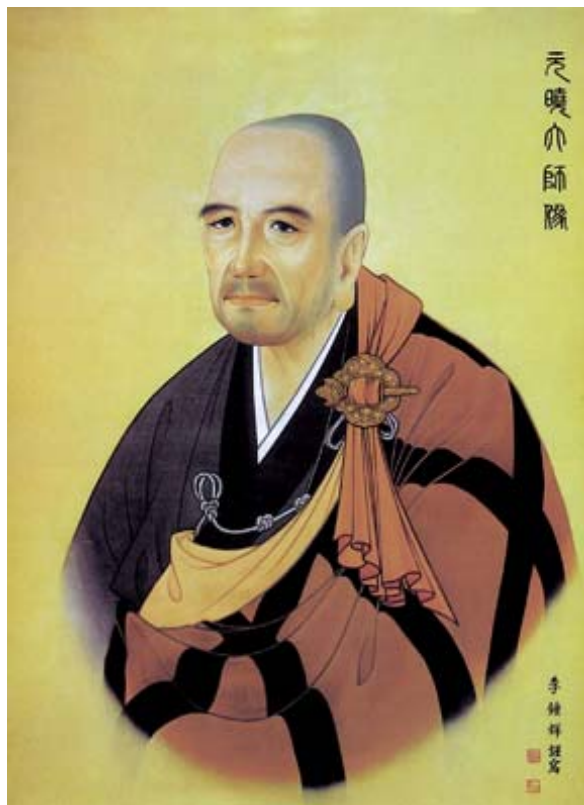
Những tác phẩm Ngài lưu lại cho hậu thế trên 100 thể loại, chủ đề khác nhau gồm 240 quyển. Ngài phân khoa phán giáo hai lĩnh vực giáo lý Nguyên thủy và Đại thừa.

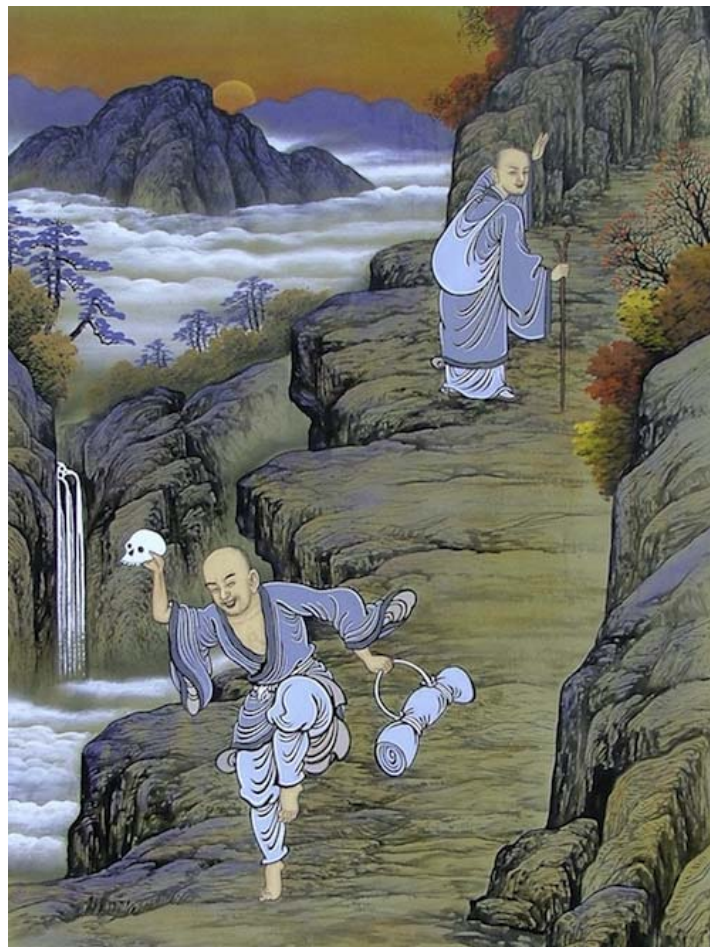
Một người Mỹ gốc Hàn đang sinh sống ở New York đang hợp tác với ngành điện ảnh Hàn Quốc – Hoa Kỳ để xuất bản Bộ phim tài liệu về Vị Cao Tăng Wonhyo (617-686), bậc thầy về Chính trị, văn hóa, giáo dục thời Silla, người có công Đại chúng hóa Phật giáo thời bấy giờ.

Bộ phim được dịch nhiều ngôn ngữ : tiếng Anh, Trung Quốc, Nhật Bản và Hàn Quốc với phụ đề tiếng Anh.

Thời gian thực hiện phim : Tháng 4 năm 2013 đến tháng 5 năm 2014

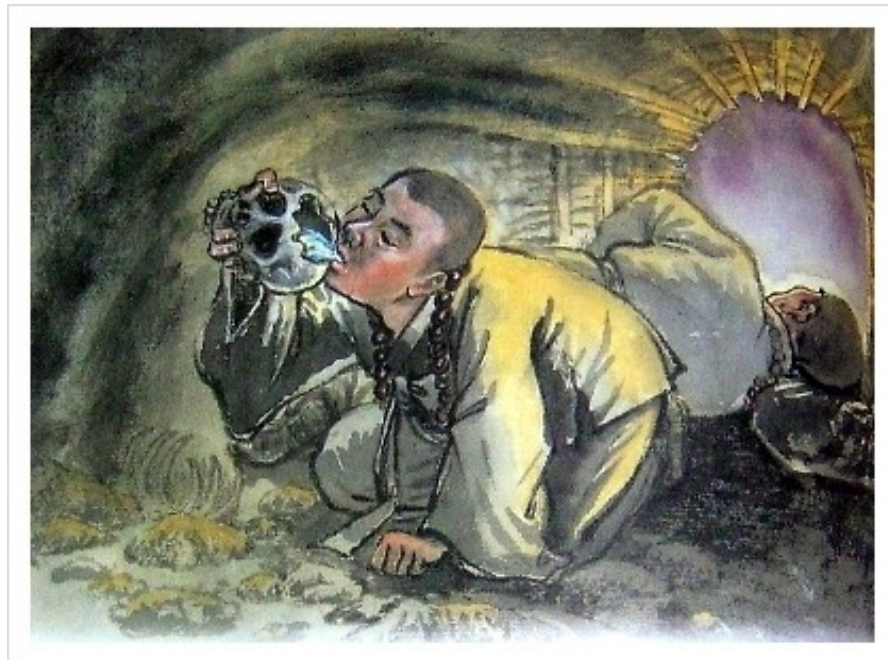
Hoàn thiện bộ phim : Khoảng tháng 9 năm 2014.











SINH KÝ TỬ QUI AJAHN CHAH

LƯU LY dịch

Trong bài này Đại sư Ajahn Chah, một vị sư Thái lan có lối giảng dạy thật giản dị, chân thực đã thu hút được nhiều đệ tử tây phương, nói chuyện với một nữ đệ tử già yếu đang sắp chết. Bằng một giọng trầm tĩnh sâu xa, đại sư nhắc lại cho bà nghe về lý vô thường, và dạy những phương tiện để đối phó với những đau khổ -- trước tiên là niệm chú, rồi tập trung tư tưởng vào hơi thở. Niệm chú ở đây không có ý nghĩa thần bí gì, mà chỉ là dùng những câu nói có năng lực tốt lành diệu dụng để bảo vệ tâm trí khỏi những khởi niệm về trạng thái đau khổ của một người đang nằm trên giường bệnh. Khi tâm dần dần lìa khỏi những khởi niệm tự phát nơi thân và bắt đầu cảm nhận được những năng lực tốt lành, sự lo sợ sẽ tan đi và thay vào đó là một trạng thái an tĩnh đủ để cho tâm tập trung được vào nhịp lên xuống của hơi thở.

Chú ý vào hơi thở để đạt được sự tỉnh thức là một phương pháp căn bản nhất trong các cách thiền của đạo Phật, và được áp dụng trong tất cả mọi truyền thống tu. Sự vận chuyển tự nhiên, tự phát của hơi thở là một biểu lộ thật tự nhiên và liên tục về sự giản dị của giây phút này, tại nơi đây. Có hai từ ngữ tiếng Phạn được dùng đến, dharma và samskara. Chữ Dharma (Pháp) thường được dùng nhiều nhất như một phần của chữ Phật Pháp. Nó có nghĩa gần như là "con đường" (đạo) hay "sự bình thường". Nhưng trong

những kinh điển Phật giáo từ ngữ này thường được dùng đến để chỉ mọi hiện tượng hay sự vật. Tất cả những gì có thể là đối tượng cho sự chú ý của tâm đều gọi là pháp (dharma). Samskara trong nghĩa hẹp hơn, chỉ cho một tác động tinh thần, trong nghĩa rộng là bất kỳ một sự hình thành nào do nhân duyên hợp. Điều đó bao gồm tất cả những gì khởi lên. Và Đức Phật đã thường xuyên nhắc nhở các đệ tử rằng: "tất cả những gì theo duyên khởi cũng đều theo duyên diệt".

Con hãy kính cẩn nghe những lời Pháp sau. Trong khi thầy nói, hãy chú tâm nghe như con đang nghe chính Đức Phật nói trước mặt con vậy. Hãy nhắm mắt lại và thư giãn tâm thân, tập trung tư tưởng. Cung kính hướng về Tam Bảo cầu cho tâm con được chân, trí, tịnh để tỏ lòng thành kính đến Bạc Toàn giác.

Hôm nay thầy không đem đến những gì vật chất cho con, mà chỉ đem đến những lời Pháp, những lời dạy của Đức Phật. Hãy nghe kỹ đây. Con phải hiểu rằng ngay Đức Phật với phước huệ vô biên cũng không thể tránh được cái chết. Khi Phật đến tuổi già ngài đã buông bỏ cái xác thân già yếu và những gánh nặng của nó. Bây giờ con cũng phải tập bằng lòng với những tháng năm con đã ở trong thân xác này. Con phải cảm thấy rằng như vậy là cũng đủ rồi.

Con có thể so sánh thân như những vật gia dụng đã dùng đến lâu năm-- những ly tách, đĩa bàn v.v... Khi con mới có chúng, trông chúng thật là sạch sẽ và bóng láng, nhưng bây giờ, sau một thời gian dài đã dùng lâu, chúng bắt đầu mờ xấu đi. Có cái đã vỡ rồi, có cái thì mất đi, và những cái còn lại

cũng tàn tạ dần, chúng không giữ mãi được hình dạng cũ, và đó là bản chất của chúng. Thân của con cũng như vậy -- nó thường xuyên thay đổi ngay từ ngày con chào đời, trải qua tuổi thơ ấu và thiếu niên, cho đến tuổi già hiện nay. Con phải chấp nhận điều đó. Phật đã nói rằng những duyên hợp (samskaras), dù là duyên hợp trong tâm, thân hay ở ngoài, đều là vô ngã, bản chất của nó là luôn luôn thay đổi. Hãy quán chiếu trên chân lý này cho đến khi con thấy được điều đó rõ ràng.

Khổ thị đang nằm đây suy hoại chính là satyadharma, là sự thật. Sự thật của thân xác này là satyadharma, là cái lý bất biến Phật đã hằng dạy . Đức Phật dạy chúng ta nhìn vào thân xác này, quán tưởng về nó và nhìn nhận bản chất của nó. Chúng ta phải chấp nhận thân xác mình, dù nó có ở tình trạng nào đi nữa. Phật dạy rằng chỉ có thân xác là bị giam hãm thôi và chúng ta đừng để cho tâm mình bị giam hãm chung với nó. Bây giờ thân xác con bắt đầu suy hoại với thời gian, đừng chống lại sự kiện đó, nhưng đừng để tâm trí mình bị suy hoại theo, hãy giữ tâm mình riêng biệt. Cho tâm thêm năng lực bằng cách nhận thức được sự thật của mọi pháp. Phật dạy rằng bản chất của thân là như vậy, sanh ra , già yếu đi, mang bệnh rồi chết, không thể nào khác hơn được. Đó là một sự thật lớn mà con đang gặp phải đây. Hãy nhìn thân xác mình với trí tuệ và nhận thức được sự thật đó.

Ngay cả khi nhà con đang bị đe dọa bởi bão lụt hay lửa cháy , dù hiểm nguy ấy có đến cỡ nào, cũng chỉ cho nó ảnh hưởng đến cái nhà thôi. Nếu có bão lụt, đừng để nó ngập lụt tâm mình. Nếu có lửa cháy, đừng để cho

lửa cháy tâm mình, mà chỉ cháy nhà thôi, chỉ những gì bên ngoài mình mới bị ngập lụt và cháy thôi. Hãy để tâm buông xả khỏi những ràng buộc. Thời điểm đã đến rồi.

Con đã sống một thời gian lâu dài. Mắt con đã thấy được nhiều hình sắc, tai con đã nghe bao nhiêu là thanh âm, con đã có bao nhiêu là kinh nghiệm trong đời. Và chúng chỉ là thế thôi-- chỉ là những kinh nghiệm. Con đã ăn biết bao nhiêu của ngon vật lạ, và tất cả những vị ngon đó chỉ là vị ngon, thế thôi. Những vị dở cũng chỉ là những vị dở, thế thôi. Nếu mắt có thấy một bóng hình đẹp, thì đó cũng chỉ là một bóng hình đẹp, thế thôi. Một hình dạng xấu cũng chỉ là một hình dạng xấu. Tai có nghe những âm thanh hấp dẫn, du dương thì cũng chỉ là như thế, không có gì hơn. Một âm thanh khúc mắc, chói tai thì cũng chỉ là một âm thanh thế thôi.

Đức Phật dạy rằng mọi chúng sinh dù là người hay là thú , dù giàu hay nghèo, già hay trẻ, không ai là có thể tồn tại lâu dài mãi mãi trong một tình trạng , mọi thứ đều sẽ phải thay đổi và xa rời đi. Đó là một sự thật của đời sống mà chúng ta chẳng thể nào sửa đổi được. Nhưng Phật nói điều chúng ta có thể làm được là quán tưởng về tâm và thân này để thấy sự vô ngã của nó, để thấy rằng chúng không phải là "ta" hay "của ta". Chúng chỉ là những thực tại tạm thời. Cũng như cái nhà này, nó là chỉ của con trên danh nghĩa, con không thể đem nó theo đi đâu được. Cũng như những tài sản, những của cải này và gia đình thân quyến-- tất cả cũng chỉ là của con trên danh nghĩa, họ không thực sự thuộc về con, họ thuộc về thiên nhiên. Chân lý này không phải chỉ áp dụng cho riêng con,

tất cả mọi người đều phải chịu như vậy, kể cả Phật và những vị đệ tử đã giác ngộ của ngài. Nhưng họ khác biệt chúng ta ở một điểm, đó là họ nhìn mọi việc theo đúng sự thực của chúng, họ thấy rằng nó là như vậy, và không thể nào khác hơn được.

Như vậy Đức Phật đã dạy chúng ta phải quán chiếu trên thân này, từ gót chân lên đến đỉnh đầu và rồi lại trở xuống chân. Hãy nhìn lại thân mình xem, ta thấy những gì? Có cái gì tự nó là thanh tịnh không? Có thấy có chất gì thường tồn không? Thân xác này thường xuyên suy hoại dần và Phật dạy rằng nó không thuộc về chúng ta. Nhưng đó là cái lẽ tự nhiên, vì tất cả mọi hiện tượng do duyên hợp đều phải thay đổi. Ta còn muốn nó như thế nào bây giờ? Thật ra thân xác phải như vậy cũng không có gì là sai lầm. Điều làm ta đau khổ không phải là thân này, mà chính là sự suy nghĩ sai lầm. Khi ta nhìn điều phải một cách sai trái, thế nào cũng có sự lầm lạc.

Xem như nước trên dòng sông. Nước chảy xuôi xuống từ nguồn, nó không bao giờ chảy ngược, bản chất nó là như vậy. Nếu có một người nào đó đứng trên bờ sông nhìn dòng nước chảy mà lại điên rồ muốn nó chảy ngược lại, thì hẳn sẽ phải chịu đau khổ. Có làm gì đi nữa, tâm hắc cũng phải khó chịu vì sự suy nghĩ sai lạc này. Hẳn sẽ cảm thấy không vui vì quan niệm muốn nước chảy ngược lại của hẳn là sai lầm. Nếu có chánh kiến, hẳn sẽ thấy là nước tất yếu sẽ phải chảy xuôi từ nguồn và cho tới khi hẳn nhận thức và chấp nhận được điều đó, hẳn sẽ còn phải chịu những bức bối và bất an.

Giòng nước sông chảy xuôi từ nguồn cũng ví như thân xác. Thân xác con đã có

thời trẻ trung, bây giờ nó già đi và đang tiến dần đến cái chết. Đừng mơ ước điều gì khác hơn. Đó không phải là điều chúng ta có khả năng sửa đổi được. Đức Phật dạy chúng ta phải thấy rõ mọi sự là như vậy và xả bỏ đi những ràng buộc. Hãy an trú nơi tâm niệm buông xả này. Tiếp tục thiền định dù cho con có cảm thấy mệt mỏi, kiệt sức. Thở một hơi dài và tập trung tư tưởng nơi câu niệm phật. Hãy tập làm điều này cho thành thói quen. Càng mệt mỏi lại càng phải chuyên chú tập trung tư tưởng để có thể đương đầu với những cảm giác đau đớn dâng lên. Khi bắt đầu thấy mệt, hãy ngừng ngay những vọng tưởng, để tâm trí tập trung vào hơi thở. Hãy chuyên chú niệm Phật trong tâm. Xả bỏ đi những vấn đề bên ngoài. Đừng vướng mắc vào những suy tư về con cái, bà con thân thuộc, đừng bám víu vào bất cứ một cái gì. Hãy buông xả, nhiếp tâm theo dõi vào hơi thở. Tập trung hoàn toàn vào hơi thở cho đến khi tâm càng lúc càng trở nên tinh tế hơn, những cảm thọ mờ dần và chỉ còn lại một trạng thái tỉnh thức và sáng suốt. Khi đó những cảm giác đau đớn dâng lên sẽ tự lắng xuống dần. Cuối cùng, con sẽ xem hơi thở như một người thân đến thăm viếng con. Khi tiễn biệt một người thân, chúng ta đi ra nhìn theo cho đến khi khuất bóng rồi mới trở vào trong nhà. Chúng ta cũng theo dõi hơi thở như vậy, Nếu hơi thở thô phù, ta biết đó là thô phù, hơi thở vi tế, ta biết đó là vi tế. Cho đến lúc hơi thở càng ngày càng nhẹ đi, chúng ta vẫn tiếp tục theo dõi trong khi giữ cho tâm mình được tỉnh táo. Dần dần tâm sẽ không nhận thức về hơi thở nữa mà ở trong một trạng thái tỉnh thức hoàn toàn. Cái đó gọi là "tri kiến Phật". Sự tỉnh thức và sáng suốt

trong tâm ta ấy gọi là "Phật", chỉ cho tính giác ngộ, linh mẫn, trí huệ. Đây là sự ngộ nhập tánh Phật, trong sự hiểu biết và sáng suốt. Vì tuy Đức Phật lịch sử bằng xương thịt đã nhập Niết bàn rồi, Đức Phật thật sự tức Phật tánh với trí tuệ quang minh vẫn có ở trong ta và ta vẫn có thể kinh nghiệm và ngộ nhập được, và khi chúng ta đạt tới đó, ta sẽ thấy rằng tâm và Phật cũng là một.

Vầy con hãy buông xả, quên đi hết mọi sự để chỉ còn sự hiểu biết sáng suốt trong tâm. Đừng bị mê hoặc nếu có những ảo giác hay âm thanh khởi lên trong tâm trí con lúc thiền định. Hãy xả bỏ chúng đi, đừng ôm ấp bất cứ điều gì. Chỉ an định tâm nơi trạng thái không đối đãi này. Đừng lo lắng về quá khứ hay tương lai, hãy để tâm tĩnh lặng và con sẽ đạt được trạng thái của tính "không" trong đó không có tiến hay thoái, không có sự ngừng lại, không có gì để bám víu hay ràng buộc vào. Tại sao? Vì không còn có bản ngã, không còn cái "tôi" hay "của tôi". Tất cả đều đã tan biến đi rồi.

Đức Phật dạy chúng ta phải buông xả hết mọi sự như vậy, không còn vương mang một điều gì hết. Buông bỏ mọi sự đi, sau khi ta đã hiểu biết chúng rồi.

Thực hiện được Pháp, con đường đưa đến sự giải thoát khỏi vòng sanh tử, là một việc chúng ta phải tự mình làm. Vầy hãy tiếp tục buông xả và tìm hiểu được lý Đạo. Hãy dồn hết năng lực vào việc quán tưởng của mình. Đừng lo lắng gì về gia đình của con nữa. Bây giờ họ đang như thế, nhưng tương lai rồi họ cũng như con thôi. Không ai trên thế giới này là có thể trốn thoát được số phận đó. Đức Phật đã dạy chúng ta là phải buông bỏ hết mọi sự giả hợp không thật trên thế

gian này. Nếu con buông bỏ được, con sẽ thấy được chân lý, bằng không con sẽ không thể nhận ra được. Mọi sự đều phải xảy ra như vậy, và tất cả mọi người ai cũng phải chịu như vậy. Vậy con đừng lo lắng và đừng bám víu vào một cái gì cả.

Ngay cả khi con đang thấy mình suy nghĩ cũng không sao cả, miễn sao con biết suy nghĩ với trí tuệ. Đừng có những ý tưởng si mê. Nếu nghĩ về con cái hãy nghĩ đến chúng trong sự hiểu biết, không phải trong sự mù quáng ngu si. Tâm con hướng về đâu, hãy nghĩ đến điều đó và hiểu rõ nó, biết rõ thực chất của nó như thế nào. Nếu con có trí tuệ hiểu biết về một điều gì con có thể buông bỏ một cách dễ dàng và không còn đau khổ. Tâm của con sẽ trong sáng, an lạc, và vững chắc vì không bị phân tán. Còn ngay bây giờ thì con phải nương về hơi thở để làm phương tiện trợ giúp cho con.

Đây là việc con phải làm, không ai khác làm thế được. Để người khác làm những việc của họ. Con có những việc và trách nhiệm của riêng con và con không cần ôm lấy những trách nhiệm của người khác. Đừng gánh lấy những gì khác, hãy buông bỏ chúng hết đi. Buông bỏ được, tâm trí con sẽ được yên ổn. Trách nhiệm duy nhất mà con phải làm bây giờ là chuyên chú vào tâm mình và tìm cách làm cho nó được an bình. Hãy để những việc khác cho người khác lo. Sắc, thanh, hương, vị -- để lại cho người khác lo. Hãy để lại tất cả đằng sau và chỉ làm công việc con cần làm bây giờ thôi, hoàn thành trách nhiệm đối với chính con bây giờ thôi. Nếu có bất cứ cái gì khởi lên, lo sợ hay đau đớn, sự sợ hãi cái chết, hay sự lo lắng về một điều gì đó, hãy nói với nó rằng: "Đừng có làm

rộn tôi. Tôi không còn can dự gì nữa." Hãy tự nhủ như vậy cho đến khi con thấy được Pháp.

Pháp có nghĩa là gì? Tất cả mọi sự đều có thể gọi là pháp. Không có cái gì mà không có pháp trong đó cả. Như vậy cái gì là "thế gian"? Thế gian chính là trạng thái tinh thần đang bị kích động của con bây giờ đây. "Người này sẽ làm gì? Người kia sẽ làm gì? Khi tôi chết rồi ai sẽ săn sóc cho họ đây? Họ sẽ xoay sở như thế nào đây?" Tất cả những điều đó là "thế gian". Ngay cả một khởi niệm lo sợ về cái chết hay sự đau đớn cũng là thế gian. Hãy buông bỏ thế gian đi! Thế gian chỉ là thế gian vậy thôi. Nếu để nó xâm chiếm vào trong ý thức, tâm trí con sẽ trở nên tối tăm và không còn nhận thấy được chính nó nữa. Vì vậy mỗi khi có khởi niệm trong tâm hãy nói rằng: "Đây không phải là việc để tôi phải bận tâm. Nó là vô thường, không đem lại sự thỏa mãn và trống rỗng".

Nghĩ rằng mình muốn được sống lâu dài sẽ làm cho ta đau khổ. Nhưng nghĩ rằng mình muốn chết ngay hay chết thật mau chóng cũng không phải là điều đúng, đó cũng là sự đau khổ. Những nhân duyên không thuộc về chúng ta, chúng đi theo những luật lệ tự nhiên của chúng. Ta không thể làm được gì với tình trạng thân thể của mình. Ta có thể làm đẹp nó một chút, làm cho nó sạch sẽ và trông hấp dẫn trong một thời gian, như những cô gái môi son má phấn và chải chuốt móng tay, nhưng khi tuổi già đến, tất cả mọi người đều ở trong một tình trạng như nhau. Đó là điều ta phải chấp nhận với thân vô thường này, ta không thể làm gì khác được. Nhưng đối với tâm trí, ta có thể cải thiện và đưa nó đến chân mỹ được.

Ai cũng có thể xây được một căn nhà bằng gạch đá và gỗ, nhưng Đức Phật dạy rằng ngôi nhà như vậy không phải là nhà đích thực của ta, nó chỉ là của ta trên danh nghĩa. Nó là căn nhà thế gian và nó sẽ đi theo con đường của thế gian. Ngôi nhà đích thực của ta là sự an bình trong tâm. Một ngôi nhà bằng vật liệu vật chất ở ngoài có thể đẹp để đấy nhưng không đem lại sự an bình. Ta phải lo âu nhiều thứ về nó, hết việc này đến việc kia phải nghĩ đến. Vì thế ta nói rằng đó không phải là mái nhà đích thực của ta, nó ở ngoài ta, sớm muộn gì ta cũng sẽ phải bỏ nó lại. Đó không phải là một nơi ta có thể ở mãi được vì nó không thực sự thuộc về ta, nó là một phần của thế gian này. Thân của ta cũng như vậy, ta tưởng rằng nó là ta, là "tôi" và "của tôi", nhưng thực sự nó không phải như vậy, nó cũng chỉ là một ngôi nhà thế gian khác mà thôi. Thân của con đã trải qua diễn tiến tự nhiên của nó từ lúc mới sanh ra cho đến bây giờ, nay nó đã già và bệnh hoạn, con không thể ngăn cấm điều đó được, đó là cái lẽ tự nhiên phải như vậy. Muốn mọi sự khác hơn sẽ ngu dại chẳng khác gì muốn một con vịt trở thành một con gà. Khi con nhận thấy điều đó không thể xảy ra, rằng con vịt phải là một con vịt, con gà phải là một con gà, và thân con người phải già đi và chết, con sẽ tìm được sức mạnh và nghị lực. Dù con có muốn thân này tiếp tục sống và kéo dài tuổi thọ đến đâu, nó cũng không làm như vậy được.

Đức Phật nói:

Anicca vata sankhara
Uppadavayadhammino
Upajjjhitva nirujjhanti
Tesam vupasamo sukho.

Chữ sankhara (samskara) tiếng Phạn nói đến cái thân ngũ uẩn này. Thân ngũ uẩn là vô thường và bất định, vừa được hình thành xong chúng lại biến đi, vừa khởi lên chúng đã qua mất , nhưng mọi người lại cứ muốn nó thường tồn mãi mãi. Thật là điên rồ.

Xem như hơi thở, chúng vừa vào , lại phải ra ngay, đó là cái lẽ tự nhiên phải như vậy. Hít vào và thở ra là phải luân phiên với nhau, phải có sự thay đổi như vậy. Thân ngũ uẩn tồn tại qua sự thay đổi, ta không thể ngăn tránh được điều đó. Thử nghĩ xem, ta có thể thở ra mà không thở vào được không? Nếu như vậy ta có thấy tốt hơn gì không? Hay ta có thể nào chỉ có hít vào được không? Chúng ta muốn mọi vật đều thường tồn nhưng không thể nào như thế được. Một khi hơi thở đã vào trong, nó lại phải ra ngay, và khi nó ra rồi nó lại phải trở vào và đó là điều tự nhiên thôi, có phải không? Một khi đã sinh ra chúng ta sẽ phải già đi, phải mang bệnh tật và rồi chết đi, đó cũng là điều hoàn toàn tự nhiên bình thường. Đó là bởi vì thân ngũ uẩn đã làm xong việc của nó, bởi vì hơi thở ra thở vào phải luân phiên như vậy, nên nhân loại mới còn tồn tại đến ngày nay.

Ngay khi chúng ta vừa sinh ra, chúng ta đã bắt đầu chết. Sự sinh và tử của chúng ta chỉ là một. Cũng giống như cái cây: khi có rễ, tức phải có cành. Khi có cành lá, tức phải có rễ. Không thể nào có cái này mà không có cái kia. Thật là khôi hài khi con người ta mỗi khi đối diện với cái chết là đau đớn khổ sở đến mất hồn và sợ hãi, buồn rầu, trong khi lại sung sướng vui mừng khi có người được sinh ra. Đó chính là si mê: không ai đã rõ thấu được điều này cả. Tôi nghĩ là nếu chúng ta muốn khóc, hãy khóc khi có người sinh ra.

Vì thực sự ra sinh tức là tử, mà tử tức là sinh, rể là cãnh, mà cãnh cũng là rể. Nếu ta cần phải khóc, hãy khóc ngay cái rể, khóc ở nơi sự sinh ra. Hãy nhìn kỹ xem: nếu không có sinh, làm sao có tử. Con có hiểu được điều này không?

Đừng nghĩ ngợi gì nhiều. Chỉ biết là, "Mọi sự đều phải như vậy". Đó là việc của con, bốn phận của con trong lúc này. HIện tại không ai có thể giúp được con, không gì gia đình con hay của cải của con có thể làm cho con được. Chỉ có chính niệm, sự tỉnh thức mới có thể giúp con được lúc này .

Vậy đừng có ngần ngại gì nữa. Hãy buông bỏ hết cả đi.

Dù cho con có không buông bỏ, mọi sự cũng bỏ con mà đi. Con không thấy sao, trên thân thể con những bộ phận khác nhau đang dần dần suy thoái đi . Tóc con ngày nào còn đen nhánh và dày , nay đã rụng đi. Nó đang bỏ con đi đó. Mắt con khi xưa sáng và mạnh mẽ, bây giờ mờ yếu đi . Khi những bộ phận đã kiệt lực rồi, chúng sẽ rời bỏ đi; đây không phải là nhà của chúng. Khi con còn là một đứa trẻ, rằng con chắc và khỏe; giờ đây chúng lung lay; có thể con còn có răng giả nữa. Mắt, tai, mũi, lưỡi-- tất cả mọi thứ đều sẵn sàng ra đi bởi vì đây không phải là nhà của chúng. Con không thể xem thân ngũ uẩn này như nhà của con mãi mãi được, con chỉ có thể ở trong đó một thời gian ngắn và rồi lại ra đi. Cũng giống như một người ở thuê đang cố canh giữ ngôi nhà bé nhỏ của mình với con mắt đang mờ yếu dần. Răng hăn không còn tốt nữa, tai hăn cũng lảng đi, thân hăn không còn mạnh khỏe, và mọi thứ đang xa rời đi dần.

Vậy con không cần phải lo lắng gì hết bởi vì đây không phải là nhà thật của con, đây chỉ là chỗ trú ẩn tạm thời. Đã nhập vào thế giới này con phải quán tưởng đến bản chất của nó. Tất cả những gì đang hiện hữu đây rồi sẽ không còn nữa. Nhìn thân thể của con xem. Có cái gì là còn được hình dạng xa xưa của nó không? Da con có mịn như ngày nào, tóc con có xanh như thời ấy không? Không có gì còn nguyên như cũ cả. Nhưng bản chất của mọi sự là phải như vậy. Khi đã đến lúc chung cuộc, những duyên hợp phải tan rã đi. Ta không thể nào tin cậy vào thế giới này được-- đó chỉ là một vòng xoay vô tận của những xao động và phiền não, của lạc thú và niềm đau. An lạc không có ở nơi đây.

Khi chúng ta không có ngôi nhà đích thực, chúng ta là những lữ khách lang thang không mục đích, nay đây mai đó, dừng chân một nơi được ít lâu rồi lại ra đi. Khi ta còn chưa trở về nhà thực sự của mình, chúng ta sẽ còn cảm thấy bất an dù ta có đang làm gì chẳng nữa, cũng như một người rời bỏ quê hương làng xóm để tha phương cầu thực. Chỉ khi nào hẳn ta trở về lại nhà rồi mới có thể thanh thoi và yên tâm được.

Trên thế giới này không đâu là có sự an bình thực sự. Người nghèo không được yên ổn, kẻ giàu sang cũng vậy. Người lớn không thấy an lạc, trẻ con cũng không an tâm, người ít học không thấy sung sướng, người học nhiều cũng vậy. Không có sự an lạc ở đâu cả. Và đó là bản chất của thế giới này.

Người không có tiền của đau khổ, nhưng người nhiều tiền cũng vậy. Trẻ con, người lớn, người già, tất cả đều đau khổ. Cái

khổ của tuổi già, cái khổ của tuổi trẻ, cái khổ của sự giàu sang, và cái khổ của sự nghèo khó-- nơi đâu cũng chỉ có sự đau khổ.

Khi con quán sát mọi vật như vậy, con sẽ thấy được sự vô thường (anitya) và phiền não (duhkha). Và trong sự vô thường và phiền não, không có một thực thể nào trong mọi vật (vô ngã, anatman).

Cái thân của con đang nằm đây đau yếu và cái tâm đang biết đến sự đau yếu đó của con đều gọi là pháp (dharma). Những gì không hình tướng như tư tưởng, cảm thọ, được gọi là namadharma. Cái thân đang đau yếu bệnh hoạn được gọi là rupadharma. Cái vật chất là pháp và cái không vật chất cũng là pháp. Như vậy chúng ta sống với pháp, sống trong pháp, và chính chúng ta là pháp. Thật sự ra không có một bản thể nào ở đâu cả, mà chỉ có những pháp liên tục khởi lên rồi diệt đi, vì bản chất chúng là như vậy. Trong mỗi giây mỗi phút chúng ta đều đang trải qua sự sanh và tử của mình. Mọi sự đều phải là như vậy.

Lưu Ly dịch từ "Introduction to The Buddha and his Teachings"

Thông tin xung quanh tấm bia năm 601 vừa được phát hiện

Thông báo Khảo cổ học 2012:
VIỆC XÂY DỰNG THÁP XÁ LỢI DƯỚI THỜI
TÙY VĂN ĐẾ VÀ MINH VĂN THÁP XÁ LỢI MỚI
PHÁT HIỆN TẠI BẮC NINH

PHẠM LÊ HUY



Nhân Thọ xá lợi tháp và các tư liệu liên quan

Trong vòng 4 năm, từ năm 601 (Nhân Thọ 1) đến năm 604 (Nhân Thọ 4), Tùy Văn Đế Dương Kiên đã ba lần phân phát xá lợi và tổ chức xây dựng bảo tháp an trí xá lợi tại các châu thuộc bản đồ đế quốc. Do cùng được xây dựng dưới niên hiệu Nhân Thọ, hệ thống tháp xá lợi này thường được biết đến dưới tên gọi “Nhân Thọ xá lợi tháp”. Sự kiện xây dựng các tháp xá lợi dưới thời Tùy Văn Đế được đánh giá là một dấu mốc quan trọng trong lịch sử phát triển Phật giáo và mỹ thuật Trung Quốc. Chính vì vậy, nó đã sớm nhận được sự quan tâm, nghiên cứu của nhiều học giả Trung Quốc và Nhật Bản.

Xét thấy các tư liệu và kết quả nghiên cứu về “Nhân Thọ xá lợi tháp” chưa được biết đến rộng rãi tại Việt Nam, trong khuôn khổ bài thông báo này, chúng tôi mạn phép trích dẫn

và giới thiệu một số tư liệu cơ bản, chủ yếu là tư liệu chữ viết (tài liệu thư tịch và tư liệu kim thạch văn) xung quanh việc xây dựng “Nhân Thọ xá lợi tháp” vào thời Tùy. Trên cơ sở đó, chúng tôi muốn đưa ra một số nhận định góp phần nhận diện minh văn tháp xá lợi mới được phát hiện tại Bắc Ninh trong thời gian gần đây[1].

Nhìn chung, các nghiên cứu về “Nhân Thọ xá lợi tháp” đều được triển khai trên cơ sở các ghi chép trong các sách Tập thần châu Tam bảo Cảm thông lục 集神州三宝感通錄 (dưới đây gọi tắt là Cảm thông lục), Quảng hoằng minh tập 廣弘明集, Tục cao tăng truyện 續高僧傳 (đều do sư Đạo Tuyên 道宣 biên soạn vào thời Đường, trong đó Quảng hoằng minh tập được hoàn thành năm Lâm Đức nguyên niên – 664, Tục Cao tăng truyện hoàn thành năm Trinh Quán 19 - 645). Theo các nguồn tư liệu đó, “Nhân Thọ xá lợi tháp” được xây dựng vào 3 thời điểm như sau:

Lần thứ nhất vào năm Nhân Thọ nguyên niên (601), trên phạm vi 30 châu.

Lần thứ hai vào năm Nhân Thọ 2 (602), trên phạm vi 50 (có tài liệu cho là 53) châu.

Lần thứ ba vào năm Nhân Thọ 4 (604), trên phạm vi hơn 30 châu.

Trong ba lần này, hệ thống tư liệu về hoạt động năm 601 là đầy đủ nhất. Theo Cảm thông lục, Tùy Văn Đế đã xuống chiếu về việc phân phát xá lợi và xây dựng bảo tháp an trí xá lợi vào ngày 13 tháng 6 năm 601. Nội dung bài chiếu cũng như tên các châu được

phân phát xá lợi khi đó được ghi chép cụ thể trong sách Quảng hoằng minh tập.

Sử liệu 1: Quảng hoằng minh tập, quyển 17, Phật đức thiên đệ tam chi tam

正

覺大慈大悲、救護群生、津梁庶品、朕歸依三寶重興聖教、思與四海之內一切人民俱發菩提共修福業、使當今現在、爰及來世、永作善因、同登妙果、宜請沙門三十

人、諳解法相、兼堪宣導者、各將侍者二人、并散官各一人、薰陸香一百二十斤、馬五匹、分道送舍利、往前件諸州起塔、其未注寺者、就有山水寺所、起塔依前

山、舊無寺者、於當州內清靜寺處建立其塔、所司造樣送往當州、僧多者三百六十人、其次二百四十人、其次一百二十人、若僧少者、盡見僧、為朕、皇后、太子廣、諸王子孫等、及內外官人、一切民庶、幽顯生靈、各七日行道并懺悔、起行道日打剎、莫問同州異州、任人布施、錢限止十文已下、不得過十文、所施之錢以供營塔、若少不充役正丁、及用庫物、率土諸州僧尼、普為舍利設齋、限十月十五日午時、同下入石函、總管刺史已下縣尉已上、息軍機停常務七日、專檢校行道及打剎等事、務盡誠敬、副朕意焉、主者施行、仁壽元年六月十三日，內史令豫章王臣暕宣。

Tạm dịch:

Kẻ môn hạ kính ngưỡng nghĩ rằng: đức đại từ đại bi của bậc Chính Giác cứu giúp cho chúng sinh, là cầu nối cho vạn vật. Trẫm nay qui y tam bảo, trùng hưng thánh giáo, muốn cùng tất cả nhân dân trong bốn bể, cùng phát nguyện bồ đề, cúng tu phúc nghiệp, để cho

đương kim hiện tại, cùng với vị lai, vĩnh tạo thiện nhân, cùng lên diệu quả. Nên mời 30 vị sa môn thông tuệ Pháp tướng [tức Phật pháp], kiêm kham truyền đạo, mỗi vị dẫn theo tùy tùng 2 người, tàn quan 1 người, đem theo huân lục hương 120 cân, ngựa 5 con, chia ra các đạo hộ tổng xá lợi đến các châu trên đây dựng tháp. Đối với các nơi không ghi chú tên chùa, chọn nơi chùa có sơn thủy, dựng tháp dựa vào núi phía trước. Những nơi vốn không có núi, dựng tháp tại chùa ở nơi thanh tịnh trong châu. Sở ty tạo "dung" [thiết kế] gửi cho các châu. Nơi có nhiều sư lấy 360 người, mức tiếp theo là 240 người, mức nữa là 120 người. Nếu có ít sư, huy động tất cả các sư hiện có. [Các sư] phải vì Trẫm, Hoàng hậu, Thái tử [Dương] Quảng, các vương tử tôn, nội ngoại quan nhân, tất cả dân thường, sinh linh hai cõi u huyền, mỗi nơi hành đạo, sám hối trong vòng 7 ngày. Vào ngày hành đạo tiến hành "đả sát", không kể người trong châu ngoài châu, đều phải bố thí. Tiền [bố thí] phải dưới 10 văn, không được quá 10 văn. Lấy tiền bố thí cúng cho việc tạo tháp. Nếu thiếu không được sung chính đỉnh, dùng đồ trong quan khổ. Tăng ni các châu đều phải làm trai lễ cho xá lợi. Hạn vào giờ Ngọ ngày 5 tháng 10, các nơi cùng hạ nhập hộp đá. Từ chức tổng quản, thứ sử trở xuống đến chức huyện úy trở lên, đều phải nghỉ việc quân cơ, tạm dừng thường vụ trong 7 ngày, chuyên tâm đôn đốc việc hành đạo và "đả sát", hết sức thành kính, không được phụ ý trẫm. Nhất nhất phải thi hành. Nhân Thọ nguyên niên, tháng 6 ngày 13. Nội sử lệnh Dự Chương vương thần [Dương] Giản tuyên đọc.

Quảng hoẵng minh tập cũng ghi danh sách 30 châu được phân phát xá lợi và tổ chức xây dựng tháp. Tương ứng với chiếu thư của vua Tùy, có thể thấy danh sách này chia làm 2 nhóm. Bên cạnh 17 châu có ghi rõ tên chùa, ví dụ Ung châu Tiên Du tự, có 13 châu chỉ ghi tên châu mà không ghi tên chùa, trong số đó có Giao châu. Như vậy, đối với Giao châu, vua Tùy không chỉ định địa điểm cụ thể, mà để cho Giao châu lựa chọn chùa xây tháp. Tiêu chuẩn lựa chọn là chùa phải ở nơi có danh sơn danh thủy, tháp phải được xây dựa vào núi phía trước, hoặc với những châu không có núi thì phải là chùa chiền ở nơi thanh tịnh. Tiếp theo chiếu thư của Tùy Văn Đế, Đạo Tuyên cũng chép các nơi có tấu báo về việc xuất hiện "cảm ứng" khi xây tháp. Ví dụ như tại Ung châu xây tháp tại chùa Tiên Du, trời mây mù đổ mưa, nhưng đến khi đưa xá lợi xuống thì trời quang mây tạnh, đến khi đưa xá lợi vào hộp thì trời lại đổ mưa[2]. Trong danh sách "cảm ứng" đó cũng có nhắc đến Giao châu, nhưng chỉ ghi đơn giản ở Giao châu khởi dựng tháp tại Thiền Chúng tự (交州於禪眾寺起塔) mà không nhắc đến "cảm ứng" cụ thể[3].

Khi chôn xá lợi, người ta thường chôn kèm minh văn. Hiện nay, người ta đã tìm thấy 12 minh văn liên quan đến việc xây dựng "Nhân Thọ xá lợi tháp", trong đó có 6 minh văn về lần xây dựng năm 601, 3 minh văn về lần xây dựng năm 602, 3 minh văn về lần xây dựng năm 604.

Bảng: Các minh văn liên quan đến "Nhân Thọ xá lợi tháp" đã phát hiện được

tại Trung Quốc (tham khảo Oshima Sachio, 2012)

STT	Địa điểm	Thông tin	
1	Ung châu Tiên Du tự	Niên đại	601 (Nhân Thọ 1)
		Nơi lưu giữ	Bảo tàng Tiên Du tự
		Ảnh thác bản	Chưa có thông tin
		Kích thước	Chưa có thông tin
2	Kỳ châu Phượng Tuyền tự	Niên đại	601 (Nhân Thọ 1)
		Nơi lưu giữ	Bảo tàng huyện Phù Phong
		Ảnh thác bản	<i>Bắc đẩu</i> [4] (t9), tr.143
		Kích thước	32x34cm
3	Đồng châu Đại Hưng	Niên đại	601 (Nhân Thọ 1)

	quốc tự		
		Nơi lưu giữ	Ủy ban quản lý văn vật huyện Đại Chi tỉnh Thiểm Tây
		Ảnh thác bản	<i>Thiểm Tây bi thạch tinh hoa</i> , tr.30
		Kích thước	Chưa có thông tin
4	Thanh châu Thăng Phúc tự	Niên đại	601 (Nhân Thọ 1)
		Nơi lưu giữ	Bảo tàng Thành phố Thanh châu
		Ảnh thác bản	<i>Bắc đồ</i> (t9), tr.144
		Kích thước	63x77cm (trán bia: 31x27cm)
5	Đại Hưng huyện Long Trì tự	Niên đại	601 (Nhân Thọ 1)
		Nơi lưu	Không rõ

		giữ	
		Ảnh thác bản	<i>Bắc đờ</i> (t9), tr.142
		Kích thước	35x30cm
6	Tín châu Kim luân tự	Niên đại	602 (Nhân Thọ 2)
		Nơi lưu giữ	Bạch Đế thành Tây Bi Lâm
		Ảnh thác bản	<i>Bắc đờ</i> (t.9), tr.153
		Kích thước	43x46cm
7	Lộ châu Phạm Cảnh tự	Niên đại	602 (Nhân Thọ 2)
		Nơi lưu giữ	Không rõ
		Ảnh thác bản	Chưa có thông tin
		Kích	Chưa có thông

		thước	tin
8	Đặng châu Đại Hưng quốc tự	Niên đại	602 (Nhân Thọ 2)
		Nơi lưu giữ	Bảo tàng Thành phố Khai Phong
		Ảnh thác bản	<i>Bắc đồ</i> (t.9), tr.156
9	Tử châu Hoa Lâm tự	Niên đại	604 (Nhân Thọ 4)
		Nơi lưu giữ	Không rõ
		Ảnh thác bản	Nakamura Nobuo (2004)
10	Nghi châu Thần Đức tự	Niên đại	604 (Nhân Thọ 4)
		Nơi lưu giữ	Bảo tàng Diêu huyện
		Ảnh thác bản	<i>Thiểm Tây bi khắc tinh hoa</i> , tr.32
11	Liên châu	Niên	604 (Nhân Thọ

	Hoa Thành tự	đại	4)
		Nơi lưu giữ	Không rõ
		Ảnh thác bản	<i>Bắc đỗ</i> , tr.166
12	Kinh thành Diên Hưng tự	Niên đại	601 (Nhân Thọ 1)
		Nơi lưu giữ	Bảo tàng Hàm Dương
		Ảnh thác bản	<i>Hàm Dương bi thạch</i> , tr.18

Minh văn tháp xá lợi tại Bắc Ninh

Theo báo cáo của TS. Lê Viết Nga (Giám đốc Bảo tàng Bắc Ninh), thời gian vừa qua tại Bắc Ninh đã phát hiện được một tấm bia, theo minh văn có niên đại vào năm 601. Ngày 29 tháng 8 năm 2012, chúng tôi đã có dịp cùng GS.Phan Huy Lê, PGS.TS.Tổng Trung Tín, TS.Nguyễn Văn Sơn đến Bảo tàng Bắc Ninh và trực tiếp quan sát tấm bia này dưới sự hướng dẫn của TS. Lê Viết Nga.

Minh văn tổng cộng có 133 chữ, được chia làm 13 dòng, mỗi dòng về cơ bản có 13 chữ. Nguyên văn như sau:

1	舍利塔銘
2	歲次辛[5]酉十月
3	辛亥朔十五日乙丑
4	皇帝普為一切法界幽顯生靈謹
5	於交州龍編縣禪衆寺奉安舍利
6	敬造靈塔願
7	太祖武元皇帝元明皇后皇帝皇
8	后皇太子諸王子孫等並內外羣
9	官爰及民庶六道三塗人非人等
10	生生世世值佛聞法永離苦空同
11	昇妙果
12	勅使大德慧雅法師吏部羽騎尉
13	姜徽送舍利於此起塔

Phiên âm:

1	Xá lợi tháp minh văn
2	Duy Đại Tuỳ Nhân Thọ nguyên niên
tuế thứ Tân Dậu thập nguyệt	
3	Tân Hợi sóc thập ngũ nhật Ất Sửu
4	Hoàng đế[6] phổ vi nhất thiết pháp
giới u hiển sinh linh cần	
5	ư Giao Châu Long Biên huyện Thiên
Chúng tự phụng an xá lợi	
6	kính tạo linh tháp nguyện
7	Thái tổ Vũ Nguyên Hoàng đế,
Nguyên Minh Hoàng hậu[7], Hoàng đế,	
Hoàng	
8	hậu, Hoàng thái tử[8], chư vương tử
tôn đẳng, tịnh nội ngoại quần	
9	quan, viên cấp[9] dân thứ, lục đạo,
tam đồ nhân, phi nhân đẳng	
10	Sinh sinh thế thế trị phật văn pháp,
vĩnh ly khổ không, đồng	

- 11 thăng diêu quả
12 Sắc sứ Đại đức Tuệ Nhã pháp sư, Lại
bộ Vũ kỵ uý[10]
13 Khương Huy tổng xá lợi ư thử khởi
tháp

Qua so sánh, có thể thấy minh văn tìm được tại Bắc Ninh (dưới đây tạm gọi là minh văn Giao châu) có nội dung về cơ bản giống với các minh văn "Nhân Thọ xá lợi tháp" có niên đại 601 đã phát hiện được tại Trung Quốc, chỉ tồn tại một số khác biệt nhỏ như sau:

Thứ nhất, trong minh văn Giao châu, dòng đầu tiên ghi chữ "Xá lợi tháp minh". Trong khi đó, một số minh văn Trung Quốc lại ghi là "Xá lợi tháp hạ minh" (Ung châu, Kỳ châu, Thanh châu, Đại Hưng huyện). Vị trí khắc dòng tiêu đề này cũng khác nhau tùy theo từng bia, minh văn Ung châu và Thanh châu ghi ở dòng đầu, minh văn Kỳ châu và Đại Hưng huyện ghi ở dòng cuối cùng.

Thứ hai là sự phân bố các chữ trên một dòng. Về cơ bản, minh văn Kỳ châu mỗi dòng có 11 chữ, minh văn Thanh châu và Đại Hưng huyện mỗi dòng có 12 chữ. Trong khi đó, minh văn Giao châu mỗi dòng có 13 chữ.

Thứ ba là minh văn Giao châu sử dụng một số chữ dị thể khác với các minh văn khác. Ví dụ chữ Tân xuất hiện hai lần trong minh văn ở dạng dị thể . Đây là một dạng dị thể khá hiếm xuất hiện trên bia Nghĩa Kiều thạch tượng thời Đông Ngụy (東魏義橋石像碑) .

Thứ tư là sự khác biệt về địa điểm xây tháp (đây là điều đương nhiên). Địa điểm xây tháp

là "Giao châu Long Biên huyện Thiên Chúng tự", phù hợp với ghi chép của Quảng hoằng minh tập, nhưng có điểm riêng là đặt chùa Thiên Chúng tại huyện Long Biên, Giao châu.

Thứ năm là trong khi các minh văn khác chỉ có phần chính văn, riêng minh văn Giao châu và Thanh châu có thêm phần chú thích về "sắc sứ". Minh văn Giao châu ghi tên sắc sứ là "Đại đức Tuệ Nhã pháp sư"[11] và "Vũ kỵ úy Khương Huy". Minh văn Thanh châu ngoài 2 sắc sứ là "Đại đức Trí Năng" và "Vũ kỵ úy Lý Đức Kham". Đối chiếu với chiếu thư của Tùy Văn Đế, có thể xác định "Đại đức Tuệ Nhã pháp sư" và "Đại đức Trí Năng" là 2 trong số 30 sa môn được Tùy Văn Đế cử về địa phương, Khương Huy và Lý Đức Kham là 2 "tản quan" tháp tùng. Ngoài ra, minh văn Thanh châu còn ghi thêm tên người viết chữ là "Mạnh Bật" 孟弼. Bên cạnh đó, phần ghi chú về sắc sứ của minh văn Giao châu cũng có điểm khác biệt với minh văn Thanh châu. Minh văn Thanh châu ngoài sắc sứ còn ghi thêm tên 2 người tùy tùng (tòng giả) và 2 viên chức Tư mã và Lục sự tham quân của Thanh châu. Minh văn Giao châu lại có thêm dòng chữ "tống xá lợi ư thử khởi tháp" (送舍利於此起塔). Dòng chữ này có khả năng là sao chép từ sắc chỉ của vua Tùy gửi đến Giao châu.



Xung quanh thông tin nắp bia và bia được kết dính bằng một chất đặc biệt, chúng ta cũng tìm thấy trường hợp tương tự tại Trung Quốc. Theo văn bản khai quật minh văn "Nhân Thọ xá lợi tháp" tại chùa Hoảng Nghiệp ở U châu năm 846, hộp đá lớn được phong bằng "hương nê" (bùn hương), phía trên có minh văn (Kosugi Kazuo, 1934).

Sự thống nhất trong nội dung minh văn với các tấm bia tìm được tại Trung Quốc cũng như sự trùng khớp thông tin (ngày 15 tháng 10 năm 601, xây tháp tại chùa Thiền Chúng ở Giao châu) với các tư liệu như Quảng hoảng

minh tập và Cảm thông lục giúp chúng ta khẳng định tấm bia tìm được tại Bắc Ninh thuộc nhóm minh văn "Nhân Thọ xá lợi tháp" liên quan đến sự kiện xây dựng tháp xá lợi tại chùa Thiền Chúng ở Giao châu năm 601.

Về niên đại bia, hiện nay tồn tại một số quan điểm như sau:

- (1) Bia được khắc vào năm 601, cùng thời điểm với niên đại "Nhân Thọ nguyên niên" ghi trên bia.
- (2) Bia được khắc sau nhưng không xa với niên đại "Nhân Thọ nguyên niên" - 601 ghi trên bia.
- (3) Bia mới được làm giả cổ.

Để đưa ra câu trả lời cuối cùng, cần có nghiên cứu chuyên ngành với sự tham gia của chuyên gia trong nhiều lĩnh vực, đặc biệt là các ngành khoa học tự nhiên. Ở đây, từ góc độ nghiên cứu tư liệu văn bản, chúng tôi chỉ đưa ra một số ý kiến như sau:

Xác suất xảy ra khả năng thứ ba, tức bia mới được làm giả cổ là rất thấp. Như đã trình bày ở trên, mặc dù có sự tương đồng với các văn bia đã được tìm thấy tại Trung Quốc, nhưng minh văn Giao châu cũng có nhiều điểm khác biệt. Điều đó cho thấy ít nhất văn bia này không phải là sự sao chép rập khuôn một mẫu văn bia nào đã được biết đến trước đó. Hơn nữa, để làm giả được tấm bia như thế này, người chế tác phải có trình độ hiểu biết rất sâu về Hán văn, lịch sử, sưu tầm được tư liệu từ nhiều nguồn tản mác khác nhau. Ví dụ như dị thể của chữ "Tân", hay tên gọi chùa "Thiền Chúng" không xuất hiện trong sắc chỉ

của vua Tùy mà có trong phần "cảm ứng" của các địa phương.

Để trả lời quan điểm thứ hai, cần nghiên cứu tổng hợp về mối quan hệ giữa nhà Tiền Lý với nhà Tùy khi đó. Do hạn chế của thông báo, chúng tôi xin phép trình bày vấn đề này chi tiết hơn trong một bài viết khác.

Nói tóm lại, với những tư liệu hiện có, có thể tạm thời xác nhận minh văn mới tìm thấy tại Bắc Ninh là tấm bia hiện còn lưu giữ được có niên đại cổ nhất Việt Nam, trước bia Đại Tùy Cửu Chân quận Bảo An đạo tràng chi bi văn trước đây đã được GS.Đào Duy Anh phát hiện tại Thanh Hóa năm 1960.

Sự thống nhất về câu chữ trong minh văn cho thấy bên cạnh thiết kế tháp xá lợi, qui cách tổ chức nghi lễ, chính quyền trung ương của nhà Tùy đã biên soạn trước nội dung minh văn để phân phát cho các địa phương. Mặt khác, kích thước bia, kiểu chữ khắc lại khác nhau tùy từng địa phương. Việc tìm thấy minh văn Giao châu giúp tái khẳng định ý kiến của Kegazawa cho rằng nhà Tùy chỉ đóng vai trò biên soạn nội dung minh văn, còn việc khắc bia giao cho các địa phương (Kegasawa Yasunori, 2011). Nói cách khác, nhiều khả năng minh văn Giao châu đã được khắc tại Việt Nam.

Đánh giá về tấm bia phát hiện tại Bắc Ninh:

Minh văn tháp xá lợi tìm thấy tại Bắc Ninh đã thay thế bia Trường Xuân, trở thành tấm bia có niên đại cổ nhất Việt Nam hiện còn lưu giữ được.

Đây là nguồn tư liệu kim thạch văn quý giá, bên cạnh bia Trường Xuân và tấm bia được cho là tìm thấy tại khu vực Vạn Xoan trước đây, giúp nghiên cứu về tình hình chính trị, quan hệ ngoại giao, lịch sử Phật giáo tại Việt Nam giai đoạn thời Tiền Lý. Liên quan đến lịch sử Phật giáo, nó giúp chúng ta có được nhận thức hoàn chỉnh hơn về hoạt động xây dựng tháp xá lợi và các tín ngưỡng xung quanh trong thời thuộc Tùy - Đường[12].

Không chỉ có ý nghĩa đối với Việt Nam, tấm bia này cũng là nguồn tư liệu quý giá giúp nâng cao hiểu biết của giới học giả Trung Quốc và Nhật Bản về hoạt động xây dựng "Nhân Thọ xá lợi tháp" nói riêng cũng như chính sách Phật giáo của nhà Tùy nói chung. Cụ thể, nó giúp xác nhận lại địa điểm xây dựng tháp xá lợi tại Giao châu (chùa Thiền Chúng), sứ giả hộ tống (Tuệ Nhã pháp sư, Vũ kỵ úy Khương Huy), tái xác nhận cách thực hiện (triều đình trung ương gửi mẫu văn bản, chính quyền địa phương tự khắc bia).

Tấm bia này cũng là một tài liệu bổ sung cho nghiên cứu lịch sử giao thông thời Bắc thuộc. Chiếu thư Tùy Văn Đế phát ra vào ngày 13 tháng 6, ước hẹn các địa phương cùng hạ thổ xá lợi vào ngày 15 tháng 10. Như vậy, nhà Tùy đã phải cân nhắc quãng thời gian cần thiết để sứ giả di chuyển từ kinh đô Đại Hưng (Trường An) đến các địa phương. Nói cách khác, quãng thời gian 124 ngày (từ 13 tháng 6 đến ngày 15 tháng 10) là quãng thời gian tối đa để di chuyển từ Trường An đến Giao châu. Trước đây, qua nghiên cứu về trường hợp của khởi nghĩa Dương Thanh, chúng tôi

đã tính toán di chuyển từ Trường An đến Giao châu (An Nam Đô hộ phủ) mất khoảng 59-70 ngày nếu di chuyển bằng đường biển và dịch trạm, khoảng 124 ngày nếu di chuyển với tốc độ thông thường (Phạm Lê Huy, 2012).

Phạm Lê Huy

Khoa Đông phương học, ĐHKHXH&NV, ĐHQG Hà Nội

Theo nguyensexuandien

Tài liệu tham khảo

Kosugi Kazuo, Về việc an trí xá lợi Phật tại các tháp Phật thời Lục triều, Hiệp hội Học thuật Đông phương, 1934

Kegasawa Yasunori, Việc cắt giảm học hiệu và Cúng dường xá lợi năm Nhân Thọ nguyên niên (601) thời Tùy, Tạp chí Sử học Surudai, 111 (2), 2001

Nakamura Nobuo, Khảo sát về minh văn Nhân Thọ xá lợi tháp - Xung quanh minh văn Đại Tùy hoàng đế Tử châu xá lợi tháp, Tập san Nghiên cứu Mỹ thuật, 25, 2004

Phạm Lê Huy, Nghiên cứu giao thông thời Đường qua trường hợp An Nam Đô hộ phủ, Kỷ yếu Hội thảo Giao hưởng Cổ đại II, Đại học Meiji, 2012

Oshima Sachio, Manno Keisuke, Tùy Nhân Thọ xá lợi tháp nghiên cứu dự thuyết (Chú thích và nghiên cứu tác phẩm Tập thần châu Tam bảo Cảm thông lục với tư cách là một nguồn sử liệu mỹ thuật - 5): Xá lợi Cảm ứng lục, Nhân Thọ xá lợi tháp thiên (phần đầu), Nghiên cứu Mỹ thuật Nara, 12, 2012

Phạm Lê Huy, Khảo cứu lại khởi nghĩa Dương Thanh (819-820), Tạp chí NCLS (sắp đăng)

Phụ chú: Xung quanh việc tìm hiểu tư liệu về Nhân Thọ xá lợi tháp, chúng tôi đã nhận được sự hỗ trợ rất lớn của TS. Kawakami Mayuko

(cán bộ nghiên cứu Đại học Kyoto), xin chân thành cảm ơn.

[1] Về lịch sử nghiên cứu và các kết quả mới nhất, xin tham khảo Oshima Sachio (2012).

[2] 「雍州於仙遊寺起塔、天時陰雪、舍利將下日便朗照、始入函、雲復合」 (『集神州三寶感通錄』卷上)。

[3] Việc riêng Giao châu không có tầu chương về "cảm ứng" cụ thể mà chỉ ghi về việc xây tháp phản ánh mối quan hệ đặc biệt giữa nhà Tiền Lý và vương triều Tùy khi đó. Do giới hạn bài viết, chúng tôi chưa đề cập sâu về vấn đề này, xin dành cho một bài viết khác sắp công bố.

[4] Bắc đồ: Bắc Kinh đồ thư quán lịch đại thạch khắc thác bản vưng biên 北京圖書館歷代石刻拓本彙編。

[5] Chữ Tân được viết dưới dạng dị thể

[6] Hoàng đế tức Dương Kiên, Hoàng hậu tức Độc cô thị.

[7] Thái Tổ Võ Nguyên Hoàng đế, Nguyên Minh Hoàng hậu chỉ bố mẹ của Tùy Văn Đế là Dương Trung và Lữ thị. Theo Tùy thư (Q.1, Cao Tổ kỷ thượng), tháng 2 năm 581 (Khai Hoàng 1), Tùy Văn Đế truy tôn cha (hoàng khảo) là Võ Nguyên Hoàng đế, đặt miếu hiệu là Thái Tổ, mẹ là Nguyên Minh Hoàng hậu.

「(開皇元年二月)乙丑、追尊皇考為武元皇帝、廟號太祖、皇妣為元明皇后」 (『隋書』卷一、高祖上、開皇元年二月乙丑条)。

[8] Hoàng thái tử vào thời điểm này là Dương Quảng. Trước đó, năm 600 (Khai Hoàng 20), tháng 10, Tùy Văn Đế phế Hoàng thái tử Dương Dũng và các con làm thứ dân, sang tháng 11 lấy Tấn vương Dương Quảng làm Hoàng Thái tử.

「乙丑，皇太子勇及諸子並廢為庶人」、「晉王廣為皇太子」（『隋書』卷二、高祖下、開皇二十年十月乙丑条、十一月戊子）。

[9] Viên cập (爰及):

[10] Vũ kỵ uý là chức tản quan thời Tùy, đến niên hiệu Võ Đức thời Đường mới đổi làm Tướng sĩ lang . 「其散官文騎尉為承議郎、屯騎尉為通直郎、雲騎尉為登仕郎、羽騎尉為將仕郎」（『舊唐書』卷四十二）。

[11] Về nhân vật Tuệ Nhã pháp sư, chúng tôi xin trình bày trong một bài viết khác.

[12] Liên quan đến vấn đề này, chúng tôi sẽ trình bày cụ thể hơn trong một bài viết khác.

Chú Nghĩa Kinh A Di Đà

Chánh Sĩ

Phần Lưu Thông

Chư Phật 6 phương cùng khuyến tín và hộ
niệm,
tất cả đại chúng hoan hỷ tin nhận lời Phật

Lời khuyến tín của chư Phật 6 phương

KINH: "Xá Lợi Phất, như ta hôm nay khen ngợi công đức lợi ích chẳng thể nghĩ bàn của Phật A Di Đà, thì ở phương Đông cũng có Phật A Súc Bệ, Phật Tu Di Tướng, Phật Đại Tu Di, Phật Tu Di Quang, Phật Diệu Âm, nhiều vô số các đức Phật như thế, ở tại nước của mình, hiện ra tướng lưỡi rộng dài, trùm khắp ba nghìn cõi đại thiên thế giới mà nói lời chân thật: Các chúng sanh phải tin kinh này, là kinh khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm."

Các đức Phật ở phương Đông nhiều vô số, hằng hà sa số, đã cùng nhau khen ngợi công đức của kinh này, của người thọ trì kinh này. Đây là lời chân thật của Phật Thích Ca đã nói, của ngài A Nan Đà đã thuật lại, của các đức Phật ở phương Đông đã đồng thanh tán thán. Chúng ta phải nên TIN là đúng đắn.

5 vị Phật ở phương Đông và công đức đạo hạnh:

- Phật A Súc Bệ (chăng động, chẳng đến, chẳng đi)

- Phật Tu Di Tướng (tướng tốt như núi Tu Di)
- Phật Đại Tu Di (đức tướng trùm khắp như núi Tu Di)
- Phật Tu Di Quang (đức tướng chói sáng như núi Tu Di)
- Phật Diệu Âm (tiếng nói êm dịu)

Hằng hà sa số là số cát của sông Hằng ở Ấn Độ, ý nói là số lượng rất nhiều, nhiều vô lượng vô biên như số cát của sông Hằng chẳng thể nào đo lường tính đếm được. Sông Hằng, tức là sông Ganges, tên địa phương là Mother Ganges, dài 2.500 cây số, bắt nguồn từ dãy Hymalaya (biên giới Nepal) chảy đến cửa vịnh Bengal (biên giới Bangladesh) và đổ vào biển Ấn Độ Dương.

Tướng lưỡi rộng dài (quảng trường thiệt tướng) là biểu trưng cho sự thành thật, ý nói là thuyết pháp, là nói lời ngợi khen chân thật (tán thán), trải dài pháp âm đến khắp thế giới, đến tất cả mọi loài, để cùng nhau biết sự thật là như vậy. A Súc Bệ, có nghĩa là kiên cố, vững chắc, không có gì có thể chi phối hoặc lay chuyển được.

Thế nào là Ba nghìn cõi đại thiên thế giới?

Ba nghìn cõi đại thiên thế giới (tam thiên đại thiên thế giới) là nhiều vô số thế giới, là 1 tỷ tiểu thế giới của tất cả chư Phật. Thế giới chúng ta đang sống đây là một thái dương hệ (chỗ có ánh sáng mặt trời). Một thái dương hệ tương đương với một tiểu thế giới. Một nghìn tiểu thế giới là một tiểu thiên thế giới. Một nghìn tiểu thiên thế giới là một trung

thiên thể giới. Một nghìn trung thiên thể giới là một đại thiên thể giới. Như vậy, ba nghìn cõi đại thiên thể giới là cõi số thể giới 3 lần của số nghìn (1.000^3), tức là lũy thừa 3 của 1.000, là 1 tỷ tiểu thể giới ($1.000 \times 1.000 \times 1.000$), tương đương với 1 tỷ thái dương hệ, gọi là tam thiên đại thiên thể giới.

KINH: "Xá Lợi Phất, thế giới phương Nam có Phật Nhật Nguyệt Đăng, Phật Danh Văn Quang, Phật Đại Diệm Kiên, Phật Tu Di Đăng, Phật Vô Lượng Tinh Tấn, nhiều vô số các đức Phật như thế, ở tại nước của mình, hiện ra tướng lưỡi rộng dài, trùm khắp ba nghìn cõi đại thiên thể giới mà nói lời chân thật: Các chúng sanh phải tin kinh này, là kinh khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm."

Các đức Phật ở phương Nam cũng đã đồng thanh khen ngợi về công đức của kinh này và nguyện hứa sẽ hộ trì những ai thành kính thọ trì kinh này.

5 vị Phật ở phương Nam và công đức đạo hạnh:

- Phật Nhật Nguyệt Đăng (đức tướng sáng chói như mặt trời mặt trăng)
- Phật Danh Văn Quang (đức tướng vang dội chói sáng)
- Phật Đại Diệm Kiên (phước trí lớn vô biên)
- Phật Tu Di Đăng (ánh sáng như núi Tu Di)
- Phật Vô Lượng Tinh Tấn (tinh tấn viên mãn)

Phật Đại Diệm Kiên ở phương Nam và phương Trên, là các vị Phật phân thân của đức Phật Đại Diệm Kiên.

KINH: "Xá Lợi Phất, thế giới phương Tây có Phật Vô Lượng Thọ, Phật Vô Lượng Tướng, Phật Vô Lượng Trang, Phật Đại Quang, Phật Đại Minh, Phật Bảo Tướng, Phật Tịnh Quang, nhiều vô số các đức Phật như thế, ở tại nước của mình, hiện ra tướng lưỡi rộng dài, trùm khắp ba nghìn cõi đại thiên thế giới mà nói lời chân thật: Các chúng sanh phải tin kinh này, là kinh khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm."

Các đức Phật ở phương Tây cũng đã đồng thanh khen ngợi về công đức của kinh này và nguyện hứa sẽ hộ trì những ai thành kính thọ trì kinh này.

7 vị Phật ở phương Tây và công đức đạo hạnh:

- Phật Vô Lượng Thọ (sống lâu vô lượng)
- Phật Vô Lượng Tướng (tướng tốt vô lượng)
- Phật Vô Lượng Trang (công đức vô lượng)
- Phật Đại Quang (hào quang diệu dụng)
- Phật Đại Minh (sáng suốt tốt cùng)
- Phật Bảo Tướng (tướng tốt như châu báu)
- Phật Tịnh Quang (hào quang thanh tịnh)

Phật Vô Lượng Thọ ở phương Tây là vị Phật phân thân của đức Phật A Di Đà.

KINH: “Xá Lợi Phất, thế giới phương Bắc có Phật Diệm Kiên, Phật Tối Thắng Âm, Phật Nan Trử, Phật Nhật Sanh, Phật Vông Minh, nhiều vô số các đức Phật như thế, ở tại nước của mình, hiện ra tướng lưỡi rộng dài, trùm khắp ba nghìn cõi đại thiên thế giới mà nói lời chân thật: Các chúng sanh phải tin kinh này, là kinh khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm.”

Các đức Phật ở phương Bắc cũng đã đồng thanh khen ngợi về công đức của kinh này và nguyện hứa sẽ hộ trì những ai thành kính thọ trì kinh này.

5 vị Phật ở phương Bắc và công đức đạo hạnh:

- Phật Diệm Kiên (phước trí vô lượng)
- Phật Tối Thắng Âm (âm thanh vi diệu)
- Phật Nan Trử (không bao giờ bị hư hoại)
- Phật Nhật Sanh (trí tuệ như mặt trời mới mọc)
- Phật Vông Minh (trí tuệ sáng ngời như minh châu)

KINH: “Xá Lợi Phất, thế giới phương Dưới có Phật Sư Tử, Phật Danh Văn, Phật Danh Quang, Phật Đạt Ma, Phật Pháp Tràng, Phật Trì Pháp, nhiều vô số các đức Phật như thế, ở tại nước của mình, hiện ra tướng lưỡi rộng dài, trùm khắp ba nghìn cõi đại thiên thế giới mà nói lời chân thật: Các chúng sanh phải tin kinh này, là kinh khen ngợi công đức chẳng

thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm.”

Các đức Phật ở phương Dưới cũng đã đồng thanh khen ngợi về công đức của kinh này và nguyện hứa sẽ hộ trì những ai thành kính thọ trì kinh này.

6 vị Phật ở phương Dưới và công đức đạo hạnh:

- Phật Sư Tử (lời nói như sư tử rống)
- Phật Danh Văn (đức tướng vang dội khắp nơi)
- Phật Danh Quang (hào quang chiếu ngời xa)
- Phật Đạt Ma (pháp khí trùm khắp)
- Phật Pháp Tràng (pháp đức vượt hơn tất cả)
- Phật Trì Pháp (giữ gìn quy luật)

(sư tử rống, ý nói là thuyết pháp tự tại, không chướng ngại, không sợ sệt, như loài sư tử mỗi khi rống lên làm muôn thú đều phải khiếp sợ)

KINH: “Xá Lợi Phất, thế giới phương Trên có Phật Phạm Âm, Phật Tú Vương, Phật Hương Thượng, Phật Hương Quang, Phật Đại Diệm Kiên, Phật Táp Sắc Bảo Hoa Nghiêm Thân, Phật Ta La Thọ Vương, Phật Bảo Hoa Đức, Phật Kiến Nhất Thiết Nghĩa, Phật Như Tu Di Sơn, nhiều vô số các đức Phật như thế, ở tại nước của mình, hiện ra tướng lưới rộng dài, trùm khắp ba nghìn cõi đại thiên thế giới mà

nói lời chân thật: Các chúng sanh phải tin kinh này, là kinh khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm.”

Các đức Phật ở phương Trên cũng đã đồng thanh khen ngợi về công đức của kinh này và nguyện hứa sẽ hộ trì những ai thành kính thọ trì kinh này.

10 vị Phật ở phương Trên và công đức đạo hạnh:

- Phật Phạm Âm (lời nói thanh tịnh)
- Phật Tú Vương (chiếu soi như vua tinh tú)
- Phật Hương Thượng (trí tuệ vượt hơn tất cả)
- Phật Hương Quang (trí đức ngời sáng)
- Phật Đại Diệm Kiên (phước trí lớn vô biên)
- Phật Tạng Sắc Bảo Hoa Nghiêm Thân (đức tướng trang nghiêm như hoa báu muôn màu)
- Phật Ta La Thọ Vương (kiên cố như vua cây Ta La)
- Phật Bảo Hoa Đức (phước tướng như hoa báu)
- Phật Kiến Nhất Thiết Nghĩa (thông suốt vạn pháp)
- Phật Như Tu Di Sơn (hạnh đức như núi Tu Di)

Cây Ta La, tiếng Hán là Song Thọ, loại cây mọc theo từng hàng đôi, mỗi nhóm 2 cây. Rừng Ta La, ở làng Kusinara, là nơi đức Phật đã nhập diệt Niết Bàn.

Tất cả các đức Phật ở 6 phương (Đông, Tây, Nam, Bắc, Trên, Dưới) đã đồng thanh khen ngợi về công đức bất khả tư nghì của kinh này và nguyện hứa sẽ hộ niệm những ai thành kính thọ trì kinh này, tức là kinh A Di Đà tiểu bản, bản dịch âm tiếng Hán: Phật thuyết A Di Đà Kinh, của ngài Tam Tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập, hoặc bản dịch của ngài Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang, hoặc những bản dịch nghĩa tiếng Việt: Phật nói Kinh A Di Đà. Trong bản dịch của ngài Huyền Trang có đề cập đến 10 phương chư Phật. Bản dịch của ngài Cưu Ma La Thập tóm lược, chỉ nói đến 6 phương chính.

Trong kinh Niệm Phật Bát Nhã Tam Muội, Phật Thích Ca nói: “Chư Phật mười phương đã cùng nhau khuyến tán: ai nhất tâm xưng niệm danh hiệu A Di Đà Phật, sẽ được chư Phật hộ trì và nhiếp thọ, quyết định thành Phật”.

Chư Phật mười phương là tất cả 10 tỷ các đức Phật (thập vạn ức Phật) ở khắp mười phương: Đông, Tây, Nam, Bắc, Đông Nam, Đông Bắc, Tây Nam, Tây Bắc, Trên, Dưới.

Ý nghĩa hộ niệm ở tựa đề kinh

KINH: “Xá Lợi Phất, ý ông nghĩ sao? Vì sao gọi là kinh tất cả các đức Phật hộ niệm?”

Trong pháp hội giảng nói kinh A Di Đà, đây là câu hỏi thứ 3 trong 3 câu hỏi, mà đức Phật đã hỏi ngài Xá Lợi Phất. Phật hỏi ngài Xá Lợi Phất vì ngài là người có trí tuệ bậc nhất trong hàng Thanh Văn đại đệ tử của Phật, có đầy đủ trí huệ để có thể hiểu và có thể tin về những sự mầu nhiệm ở thế giới Cực Lạc.

Tên đầy đủ của kinh này là “kinh khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn và được tất cả các đức Phật hộ niệm”, dịch tắt là Phật nói Kinh A Di Đà, Kinh Niệm Phật A Di Đà, Kinh A Di Đà, Tiểu Bản Kinh A Di Đà, hoặc là Kinh Niệm Phật Vãng Sanh.

KINH: “Xá Lợi Phất, nếu có người con trai lành, người con gái lành nào nghe được kinh này mà thọ trì, và nghe được danh hiệu của các đức Phật, thì những người con trai lành, những người con gái lành đó đều được tất cả các đức Phật hộ niệm, đều được chẳng thối chuyển nơi đạo Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.”

Nhiều vô lượng vô số các đức Phật ở 6 phương, nguyện hứa sẽ hộ niệm những ai đã nghe và thọ trì kinh này, cùng đã nghe và nhớ tưởng đến danh hiệu của 38 vị Phật ở 6 phương. Những người đó đều được bất thối chuyển, sẽ chẳng bao giờ lùi bước nơi đạo Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Bởi vì lý do đó, tên của kinh này được gọi là “tất cả các đức Phật hộ niệm” (nhất thiết chư Phật sở hộ niệm kinh).

Trong kinh Niệm Phật Bát Nhã Tam Muội, Phật Thích Ca nói: “Tất cả chư Phật phân thân của ta, luôn luôn phóng đại quang minh,

niếp thọ và thủ hộ những chúng sanh niệm Phật, không rời bỏ”.

Hộ niệm, tức là nhớ nghĩ và hộ trì, có nghĩa là chư Phật ở khắp mười phương luôn nhớ tưởng đến người niệm Phật và tìm mọi cách để giúp đỡ, hỗ trợ người ấy.

Thọ trì, tức là năng lực của Tín và Hạnh, đó là sức mạnh tin tưởng vào giáo pháp và tinh chuyên thực hành đúng theo tinh thần lý nghĩa của kinh.

Thọ là ghi nhận vào lòng, Trì là nhớ mãi không quên. Đó là tin vào 48 lời nguyện của đức Phật A Di Đà, luôn nắm giữ trong tâm danh hiệu A Di Đà Phật suốt ngày đêm 6 thời, không chán mỏi, không buông lơi. Thọ trì như vậy mới là chân chánh thọ trì danh hiệu Phật.

Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, còn gọi là Vô Thượng Bồ Đề (tiếng Phạn: a nậu đa la tam miệu tam bồ đề), có nghĩa là chỗ giác ngộ về chánh pháp không còn ai hơn được nữa, trí tuệ hiểu biết bình đẳng không tà vọng hư dối, giác ngộ được chân lý giải thoát rốt ráo. Đó là quả vị cứu cánh vô thượng của chư Phật, cảnh giới của sự thanh tịnh giải thoát tối cao, công đức trí huệ bất khả tư nghì.

A nậu đa la tam miệu tam bồ đề, còn có nghĩa là Vô Thượng Chánh Biến Tri, tức là trí tuệ rộng lớn cùng khắp, hiểu rõ thật tướng của tất cả vạn pháp thế gian.

Phải nên tin lời của Phật

KINH: “Cho nên, Xá Lợi Phất, các người đều phải tin nhận lời của ta và các đức Phật nói.”

Đức Phật không bao giờ nói dối. Ngài đã vì thương xót chúng sanh mà nói pháp cứu độ này. Chúng ta phải nên TIN vào lời dạy của ngài và lời tán thán của các đức Phật khác ở khắp mười phương. Hãy tin với niềm tin thật vững chắc (tín), khắc giữ vào trong tâm (thọ), đó là chân chánh tin nhận vậy (tín thọ).

Người tu theo pháp niệm Phật phải phát khởi niềm tin vững chắc (khải tín) trên cả 2 mặt lý và sự: tin có cõi Tịnh độ nhiệm mầu trong tâm của người niệm Phật, tin có Niết Bàn Cực Lạc của Phật A Di Đà ở phương Tây.

Phải nên phát nguyện sanh về (3)

KINH: “Xá Lợi Phất, nếu có người đã phát nguyện, hiện nay phát nguyện, sẽ phát nguyện, muốn sanh về cõi nước Phật A Di Đà, thì các người đó đều được chẳng thối chuyển nơi đạo Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác ở cõi nước đó, hoặc đã sanh về, hoặc hiện nay sanh về, hoặc sẽ sanh về.”

Người niệm Phật, khi đã thành tâm phát nguyện thì sẽ được sanh về. Sẽ phát nguyện thì sẽ được sanh về. Không phát nguyện thì sẽ không bao giờ được sanh về. Khi đã được sanh về, thì sẽ chẳng bao giờ bị thối chuyển nơi đạo Vô Thượng Bồ Đề ở cõi đó. Hãy tin tưởng vững chắc như vậy mà chấp trì danh hiệu Phật, phát nguyện sanh về cõi Tịnh Độ của đức Phật A Di Đà.

KINH: “Cho nên, Xá Lợi Phất, những người con trai lành, những người con gái lành, nếu có lòng tin thì phải nên phát nguyện sanh về cõi nước đó.”

Trong bản kinh A Di Đà tiểu bản, đức Phật Thích Ca đã 3 lần ân cần khuyến tấn rằng, người tu theo pháp niệm Phật thì phải nên chí thành phát nguyện sanh về cõi nước Cực Lạc của Phật A Di Đà. Nguyện là những điều ước muốn thiêng liêng được ghi tạc sâu xa ở trong lòng, và tâm tưởng của người phát nguyện ngày đêm thiết tha mong cầu để thực hiện các điều nguyện ước đó.

Nay, đã được nghe những lời Phật nói, đã hiểu rõ những lời Phật nói, thì hãy tin chắc vào pháp môn này, tin thật có thế giới Cực Lạc của Phật A Di Đà ở phương Tây, tin thật có cõi Tịnh Độ ở trong tâm mình, tin vào khả năng chính mình cũng có thể thành Phật nương nhờ ở sự hộ trì của chư Phật mười phương, tin vào lý nhân quả và luật nghiệp báo, tin vào 48 lời nguyện của Phật A Di Đà, tinh tấn trì niệm câu Phật hiệu A Di Đà cho đến Nhất Tâm Bất Loạn. Từng mỗi niệm vững chắc, từng mỗi niệm chân thành, trải rộng lòng từ bi của mình theo với tiếng niệm, hồi hướng công đức về Cực Lạc, thiết tha nguyện sanh về Tây phương Tịnh Độ. Trong thời Mạt pháp 10.000 năm, những chướng ngại lớn của người niệm Phật là tín tâm không được vững chắc và sự chấp trì câu niệm A Di Đà thường bị gián đoạn, vì bởi quá nhiều ngoại duyên chi phối, hoặc vì tâm tưởng tán loạn làm mình quên niệm. Người niệm Phật phải nhận biết rõ điều này, hãy cố gắng nỗ lực

hơn nữa, hãy khăng tâm một lòng niệm Phật và chỉ biết niệm Phật.

Chư Phật 6 phương cùng tán thán

KINH: "Xá Lợi Phất, như ta hôm nay khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn của các đức Phật, thì các đức Phật đó cũng khen ngợi công đức chẳng thể nghĩ bàn của ta mà nói lời này: Thích Ca Mâu Ni Phật hay làm những việc rất khó, ít có, ở cõi Ta Bà ngũ trước ác thế: kiếp trước, kiến trước, phiền não trước, chúng sanh trước, mạng trước, đã chứng được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, vì các chúng sanh nói pháp mà tất cả thế gian khó tin."

Nơi cõi Ta Bà, Phật đã nói pháp như thế, đã vì chúng sanh mà nói pháp để cứu chúng sanh, nhưng hỏi có mấy ai tin những lời này, có mấy ai tin có sự mầu nhiệm công đức ở thế giới Cực Lạc cách xa nơi này mười vạn ức cõi nước Phật? Bởi vậy, pháp môn niệm Phật là pháp môn rất kỳ diệu, thù thắng, chẳng thể nghĩ bàn, và cũng bởi vì cảnh giới vô cùng kỳ diệu chẳng thể nghĩ bàn nên pháp môn này rất khó tin (nan tín chi pháp).

Thế nào là Ngũ trước ác thế? Ngũ trước ác thế là 5 thứ nhơ đục ở cõi thế gian Ta Bà khổ lụy và hiểm ác:

- thời đại biến đổi không ngừng (kiếp trước)
- sự thấy biết sai lầm, tà bậy (kiến trước)
- những si mê, tham đắm, thù hận (phiền não trước)

- sự luân hồi sanh tử không ngừng dứt (chúng sanh trước)
- đời thọ mạng ngắn ngủi, vô thường (mạng trước)

Trong kinh Niệm Phật Bát Nhã Tam Muội nói, ở vào thời Mạt pháp cuối cùng, thời của ngũ trước ác thế, tâm trí con người mỗi ngày càng thêm sa đọa bởi dục vọng, ganh tỵ, ích kỷ, hiểm ác, hận thù. Từ đó, chiêu cảm đất trời những tật dịch, chiến tranh, gió bão, động đất, mất mùa, lũ lụt, thời tiết viêm nhiệt bức náo. Chúng sanh nơi cõi Ta Bà, trong thời đại căn cơ yếu kém, tâm tướng thô trệ, chỉ có thể tự cứu chính mình bằng pháp niệm Phật A Di Đà, vì đó là pháp môn Nhị Lực siêu việt đệ nhất trong tất cả 84.000 pháp môn của đức Thế Tôn.

– Nhị Lực là năng lực ở chính tự thân mình, tinh tấn nghiêm mật trì giữ câu Phật hiệu A Di Đà không buông lơi, cùng với tha lực hộ trì của tất cả chư Phật ở khắp mười phương.

Chúng ta phải nên TIN vào lời của Phật Thích Ca đã nói, TIN vào lời của chư Phật đã khuyến tán, TIN thật có những sự mầu nhiệm vô biên của thế giới Tịnh Độ ở phương Tây và ở trong tâm của chính người niệm Phật.

Trong kinh Niệm Phật Ba La Mật, Bồ Tát Quán Thế Âm đã xác quyết: “Đức Thích Ca Mâu Ni Thế Tôn trọn đời giáo hóa điều phục chúng sanh, đã ban bố tám vạn bốn ngàn pháp môn tu tập, nhưng trong đó, niệm Phật là thù thắng đệ nhất. Hiện tại, nơi trăm nghìn muôn ức na do tha quốc độ khắp mười

phương, các đức Phật Chánh Đẳng Chánh Giác cũng đang dùng hằng hà sa phương tiện, ngôn thuyết, thí dụ, để diễn bày vô số pháp môn tu tập, đưa hết thấy chúng sanh dung hóa vào Không Tánh, Niết Bàn Diệu Tâm Như Lai Tạng, nhưng duy chỉ có pháp môn NIỆM PHẬT là hữu hiệu siêu việt đệ nhất.”

(Theo Phật Học tự điển, na do tha, tiếng Phạn: nayuta, số nhiều của hàng ngàn, có thể là mười ngàn, trăm ngàn, vạn ngàn, ức ngàn)

Vì chúng sanh mà nói pháp khó tin

KINH: “Xá Lợi Phất, phải biết rằng, ta ở cõi đời ngũ trước ác thế, làm những việc khó này, chứng được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, vì tất cả thế gian mà nói pháp khó tin này, đó là rất khó.”

Ở vào thời đức Thế Tôn lúc còn tại thế, ngài đã nói với các vị Thánh chúng đệ tử của ngài, là pháp môn Niệm Phật Vãng Sanh rất khó tin.

Nay, đã 2549 Phật lịch, đã 549 năm của thời Mạt pháp 10.000 năm, thì pháp môn này lại càng khó tin hơn nữa. Làm sao có thể tin những cây vàng, lá bạc, lưới ngọc, suối báu, nhạc trời, chim thiêng lại có thể hòa âm diễn xướng lên những tiếng pháp Ba La Mật nhiệm mầu như thế? Cho nên, Phật nói, ở cõi Ta Bà ngũ trước này, khuyến dẫn để cho mọi người tin vào pháp môn niệm Phật là việc rất vô cùng khó khăn (thị vi thậm nan).

Phật lịch, khởi tính từ ngày Phật nhập diệt, 15 tháng 2 âm lịch, đến nay là 2549 năm (tức là 2005 dương lịch).

Sau khi đức Phật Thích Ca nhập diệt, Phật pháp được chia ra làm 3 thời kỳ:

- Chánh pháp: 1.000 năm, thời kỳ Phật pháp thịnh hành
- Tượng pháp: 1.000 năm, mường tượng như chánh pháp
- Mạt pháp: 10.000 năm, thời kỳ Phật pháp bị suy đồi

Nếu có ai đã nghe, đã hiểu, đã có lòng tin nơi pháp môn Tịnh Độ và tin vào 48 lời nguyện của Phật A Di Đà, thì đó là cái phước của người ấy từ nhiều kiếp trước, thì ngay bây giờ, hãy nhất tâm trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà, hoặc 1 ngày cho đến 7 ngày, hoặc nhiều lần của 7 ngày, tuần tự tiến tu theo các pháp: kim cang trì (niệm thầm), mặc niệm (niệm trong tâm), truy đánh (niệm truy đuổi niệm), mà tinh tấn tu trì. Rồi một ngày mai, sẽ biết được năng lực vô cùng mầu nhiệm chẳng thể nghĩ bàn của 4 chữ A Di Đà Phật. Lúc ấy, khi đã đạt được Nhất Tâm Tam Muội, chúng ta sẽ thấy được bộ mặt thật của chính mình trước khi được cha mẹ sinh ra (bản lai diện mục) và biết được sau khi chết chúng ta sẽ về đâu. Sẽ cảm nhận một cách rất sâu xa SỰ BIẾT ƠN vô ngần của chính mình, đối với đức Thế Tôn đại từ đại bi, ngài đã vì tất cả chúng sanh mà nói pháp rất khó tin này.

Vui mừng tin nhận lời Phật dạy

KINH: “Phật nói kinh này xong, ngài Xá Lợi Phất và các vị Tỳ Kheo, tất cả thế gian: Trời, Người, A Tu La, nghe lời Phật nói, vui mừng tin nhận, đánh lễ rồi lui ra.”

Khi Phật nói kinh này xong, ngài Trưởng lão Xá Lợi Phất cùng với các vị đại Tỳ Kheo, các vị đại Bồ Tát, các vị Thượng thủ, chư Thiên, chư Thần, các loài Rồng, các vị A Tu La, các vị Trưởng giả, các vị Cư sĩ cùng gia đình quyến thuộc, và những vị ở các cõi khác nữa... tất cả đại chúng đã cùng nhau tán thán, hoan hỷ tin nhận lời của Phật dạy, thành tâm đánh lễ đức Phật rồi lui ra.

Thượng thủ là bậc chủ tế lãnh đạo của một cõi, hoặc đại diện đứng đầu cho nhiều cõi. Bậc Thượng thủ của các vị đại Tỳ Kheo là ngài Xá Lợi Phất. Bậc Thượng thủ của các vị đại Bồ Tát là ngài Văn Thù Sư Lợi Pháp Vương Tử. Bậc Thượng thủ của 33 cõi Trời ở núi Tu Di là vua Đế Thích. Bậc Thượng thủ của các vị A Tu La là A Tu La Vương.

A Tu La Vương (còn gọi là vua thần Phi Thiên) là vị thần chiến đấu rất hung dữ trong 8 nhóm Trời, Thần, Quỷ, Rồng (được gọi là Thiên Long Bát Bộ). Các vị Thiên Long Bát Bộ làm hộ pháp cho người tu là chư Thiên Tướng của 33 cõi Trời ở núi Tu Di, các loài Rồng, các loài quỷ Dạ Xoa, thần âm nhạc Càn Thát Bà, thần chiến đấu A Tu La, chim đại bàng Ca Lô La, thần múa hát Khẩn Na La, thần mắng xà Ma Hầu La Đà.

Văn Phật sở thuyết, là nghe và hiểu những gì Phật đã nói. Hoan hỷ tín thọ, là vui mừng tin nhận những gì Phật đã dạy. Tác lễ, là đánh lễ

với lòng biết ơn và tôn kính, vì Phật đã thương xót trao dạy cho pháp nhiệm mầu. Nhi khứ, là đi lui ra, để hành trì pháp môn mà Phật đã ân cần khuyến dẫn, phát nguyện sanh về Tây phương Tịnh Độ.

Văn Phật sở thuyết, là nhân của TRI. Hoan hỷ tín thọ, là nhân của TÍN. Hoan hỷ tín thọ và Tác lễ nhi khứ, là nhân của NGUYỆN. Tác lễ nhi khứ, là nhân của HẠNH. TRÍ là quả của TRI TÍN NGUYỆN HẠNH. Tất cả là 4 món tư lương “hiếu sâu, tin chắc, nguyện thiết, hành chuyên” rất cần thiết cho người niệm Phật, để dựa theo đó làm phương hướng tu trì, cảm thán ân đức của Phật đã vì chúng sanh mà nói pháp cứu độ này.

Phật đã nói pháp như thế, con đường đã được vạch sẵn như vậy, nếu có ai tin nhận thì hãy theo đó mà tu trì. Hãy tin với niềm tin thật vững chắc, khắc giữ vào trong tâm, tin như vậy mới là chân chánh tín thọ.

Hãy xem việc niệm Phật là vấn đề KHẨN THIẾT NHẤT trong cuộc sống, bất cứ nơi đâu, bất cứ lúc nào. Hãy xem việc niệm Phật là NIỀM VUI trên tất cả. Hãy đặt việc niệm Phật lên hàng đầu của tất cả mọi sự việc, trọn kiếp đời này và muôn nghìn kiếp về sau. Hãy buông bỏ vạn duyên bên ngoài và chỉ một lòng chuyên nhất trì niệm danh hiệu A Di Đà Phật. Hãy thành tâm niệm Phật và chỉ biết niệm Phật.

Niềm tin Cực Lạc, câu Phật hiệu A Di Đà, Tứ Vô Lượng Tâm, Bát Chánh Đạo, Tứ Diệu Đế, Bồ Đề Tâm, Tứ Tư Lương – đây là những hành trang công đức trí huệ diệu hạnh vô

thượng mà đức Thế Tôn đã ân cần trao dạy, người niệm Phật phải nghiêm kính tin giữ và hành trì.

hành trang công đức trí huệ diệu hạnh vô thượng

người niệm Phật phải nên nghiêm kính tin nhận và chấp trì

Hãy cố gắng tinh tấn tu tập theo hạnh của Phật. Hãy kiên trì dũng mãnh học theo nguyện của Phật. Hãy nỗ lực chuyên cần thêm nữa, hãy ráng làm cho xong trong một đời này, giải thoát và thành Phật, vì mình, vì người, vì tất cả mọi loài...

Với sức mạnh Nhị Lực, đó là sự tinh tấn chấp trì danh hiệu Phật trong niềm tin vững chắc, cùng với tha lực hộ trì của tất cả chư Phật mười phương, người niệm Phật nhất định sẽ thành Phật.

Hãy luôn ghi nhớ lời cuối cùng của đức Thế Tôn đã nói, ở rừng cây Ta La, nơi ngôi làng hẻo lánh Kusinara, trước khi ngài nhập diệt:

“Mọi vật ở đời không có gì quý giá, thân thể rồi sẽ tan rã, chỉ có Đạo ta là quý báu, chỉ có Chân Lý của Đạo ta là bất di bất dịch, hãy tinh tấn lên để giải thoát.”

Nam Mô Bốn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật

Tóm lược YẾU CHỈ thọ trì Kinh A Di Đà

- Khi đã quyết tâm thọ trì kinh A Di Đà, người tu tập phải phát khởi tín tâm vững và chắc, mở rộng niềm tin để nhận hiểu lời Phật dạy

trên cả 2 mặt Lý và Sự, nghĩa là phải tin chắc rằng có cõi Cực Lạc của Phật A Di Đà ở phương Tây, tin có cõi Tịnh Độ nhiệm mầu trong tâm của người niệm Phật. Tin vào lý nhân quả, tin vào luật luân hồi và nghiệp báo. Giữ vững niềm tin thiết tha và kiên cố, tinh tấn chấp trì danh hiệu Phật, trong tất cả mọi oai nghi đi đứng nằm ngồi, bất cứ nơi đâu, bất cứ lúc nào, không chán mỏi, không hoài nghi, không mong cầu, không buông lơi.

- Khi đã quyết tâm thọ trì kinh A Di Đà, người tu tập phải phát khởi dũng mãnh 10 thứ tâm vô thượng thù thắng, đó là Tín tâm, Thâm trọng tâm, Hồi hướng phát nguyện tâm, Xả ly tâm, An ổn tâm, Hộ giới tâm, Đà ra ni tâm, Ba la mật tâm, Bình đẳng tâm, Phổ hiền tâm. Tức là phải tu tạo công đức trí huệ và phẩm hạnh trên cả 2 mặt Thiện nghiệp và Tịnh nghiệp.

Thiện nghiệp là năng làm các điều lành, ngăn ngừa và trừ diệt những điều ác, luôn nắm giữ 10 thiện nghiệp trên cả 3 bình diện Thân Khẩu Ý, thực hành bố thí, buông xả, tha thứ, nhẫn nhục, phát khởi tâm Bồ Đề vô thượng, tu tập Bát Chánh Đạo, học hiểu Tứ Diệu Đế, thường xuyên sám hối để tu sửa tâm tánh, dũng mãnh tu tập theo hạnh của Phật và chư đại Bồ Tát, thực hành các pháp Lục Độ Ba La Mật, không ngừng nghỉ tự độ và độ tha, nhận hiểu và tu tập theo 48 lời nguyện của Phật A Di Đà.

Tịnh nghiệp là giữ tâm ý cho thanh tịnh, bằng cách trì niệm câu Phật hiệu A Di Đà suốt đêm ngày 6 thời, để chuyên nhất tâm tưởng, dứt

trừ mọi vọng niệm điên đảo, cắt đứt vòng dây trói buộc của Vô Minh và Tham Ái.

- Khi đã quyết tâm thọ trì kinh A Di Đà, người tu tập phải phát nguyện vãng sanh về cõi Cực Lạc của Phật A Di Đà. Phát nguyện phải chân thành, với tất cả nghiêm kính và thiết tha, ghi nhận sâu xa điều nguyện ước ấy ở trong lòng, ngày đêm tưởng nhớ đến các cõi lành và các điều lành, có như vậy thì mới có thể cảm ứng được sự gia trì hộ niệm của chư Phật, của các vị Thiên Long hộ thể, và tương ứng với bản hoài của đức Phật A Di Đà.

- Khi đã quyết tâm thọ trì kinh A Di Đà, người tu tập phải trải rộng 4 thứ tâm vô lượng, một cách chân thật từ chính tự tâm, từ cõi lòng lân mẫn của chính mình, vào từng câu Phật hiệu A Di Đà. Trên từng mỗi tiếng niệm Phật, người niệm Phật phải trải rộng tâm Từ của mình đến tất cả chúng sanh bình đẳng, trải tâm Bi đến những chúng sanh đang đau khổ, trải tâm Hỷ đến các loài đang vui sướng, trải tâm Xả đến những người mình yêu thích hoặc ghét bỏ. Và câu Phật hiệu phải được niệm từ trong chính tự tâm, vững vàng và nghiêm cẩn, để chuyên nhất tâm tưởng, làm phương tiện trừ diệt mọi tà ý, dục niệm sinh khởi trong từng mỗi phút giây của cuộc sống. Đó là thể hiện 4 đức tánh liên hoa: vi, diệu, hương, khiết trong câu Phật hiệu A Di Đà.

Điều quan trọng của pháp niệm Phật là phải phát khởi tâm chân thành trong khi xưng niệm danh hiệu A Di Đà Phật, với tất cả sự nghiêm kính và từ ái, nhẹ nhàng lan tỏa một cách Ba La Mật đến tất cả mọi chúng sanh, vì mỗi chúng sanh trên thế giới này đều có tánh

Phật và tất cả là những vị Phật sẽ thành trong tương lai. Người niệm Phật phải chân thành hồi hướng tất cả công đức về Cực Lạc và chúng sanh muôn loài. Một điều rất quan trọng là trong khi xưng niệm danh hiệu A Di Đà Phật, người niệm Phật phải lắng tâm để nghe tiếng niệm trong tâm cho rõ ràng, nghe cho phân minh từng chữ một. Niệm từng chữ và phải chắc từng chữ. Nghiêm cẩn hành trì như thế thì mới có thể điều phục được tâm ý và diệt trừ mọi vọng tưởng đảo điên. Đó là yếu chỉ thọ trì theo tinh thần lý nghĩa của bản kinh A Di Đà.

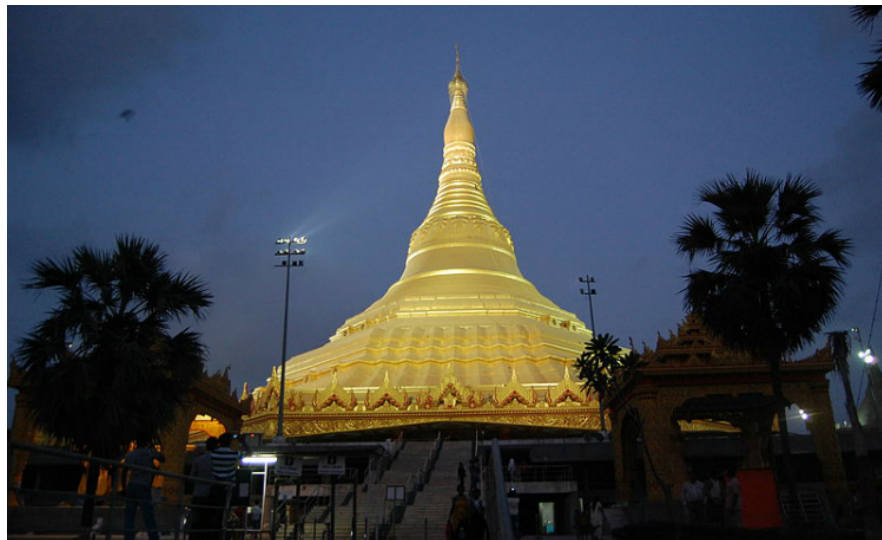
Nam Mô A Di Đà Phật

CHÙA GLOBAL VIPASSANA **kỳ quan kiến trúc thế kỷ XXI**

Văn Công Hưng



Một cấu trúc đá cao nhất châu Á mọc lên uy nghi giữa nền trời xanh của Biển Ả Rập. Nằm ở phía tây nam Mumbai trên cao nguyên Essel gần Gorai và bao phủ một diện tích khoảng 15,5 ha, chùa Global Vipassana là một kỳ quan kiến trúc thế kỷ XXI.



Được bao quanh bởi các địa điểm di sản Phật giáo cổ xưa quan trọng như Kanheri,

Mahakali và những nơi khác, ngôi chùa đứng gần Sopara, thành phố cảng xưa thuộc Shurparak (hay Supparaka) - nơi đã từng lưu những dấu chân của các thánh đệ tử của Đức Phật, nhắc nhở chúng ta về những di sản phong phú của Phật giáo ở Mumbai.

Lấy cảm hứng từ bậc thầy Thiền Minh Sát vĩ đại Acharya Goenka, tượng đài vinh quang này tượng trưng cho sự tôn kính sâu sắc của nhân loại đối với Tam bảo. Đây cũng là một biểu hiện của lòng biết ơn chân thành của Ấn Độ đối với Hoàng đế A Dục và các bậc thầy Phật giáo bắt đầu từ ngài Moggaliputta Tissa cho đến các bậc thầy Vipassana ngày nay của Miến Điện như Ledi Sayadaw, Saya Thetgyi và Sayagi U Ba Khin trong việc bảo vệ, giữ gìn và truyền bá giáo lý của Đức Phật ở Ấn Độ và nước ngoài.

Để đánh giá cao sự đóng góp của Miến Điện trong việc bảo vệ kỹ thuật thiền Vipassana trong sự thuần khiết nguyên sơ của nó, chùa Global Vipassana được xây dựng theo lối kiến trúc của chùa Shwedegon nổi tiếng của Yangon, nơi xá-lợi tóc của Đức Phật được tôn trí.

Từ "Pagoda" - có nghĩa là một ngôi chùa Phật giáo - phát âm sai trong tiếng Bồ Đào Nha của từ "Dagoba". Từ "Dagoba" trong tiếng Sinhala lấy từ ngôn ngữ Pali "Dhatugabbha" có nghĩa là một ngôi thất nhỏ lưu giữ xá-lợi của Đức Phật.

Chùa Global Vipassana là nơi lưu giữ xá-lợi xương của Đức Phật.

Một số trong các xá-lợi này đã được tìm thấy bởi cơ quan khảo cổ của chính phủ Anh trong đồng đồ nát của một ngôi tháp ở Bhattiprolu tại miền nam Ấn Độ trước Chiến tranh Thế giới thứ II. Sau đó xá-lợi đã được lưu giữ trong Bảo tàng London và được trả lại cho Hội Đại Bồ Đề của Ấn Độ sau chiến tranh.

Hội đã trao tặng cho ngài Acharya Goenka để tôn trí trong chùa Global Vipassana vì lợi ích của vô số các Phật tử đến đây công phu hành thiền. Một phần xá-lợi trong chùa đã được nhận được từ thủ tướng của Sri Lanka.

Mái vòm chính của chùa Global Vipassana được khánh thành vào ngày 29-10-2006. Cùng ngày đó, xá-lợi xương của Đức Phật cũng được tôn trí trong chùa, trên đỉnh của mái vòm đầu tiên phía trên bánh xe pháp.

Hạng mục xây dựng cuối cùng của chùa Global Vipassana được hoàn thành vào tháng 11-2008. Lễ khánh thành chính thức ngôi chùa được diễn ra vào 8-2-2009 với sự hiện diện của Tổng thống Ấn Độ, các chức sắc, khách quan, chư Tăng và hàng ngàn Phật tử.

Mất gần 11 năm và 3,87 triệu ngày công để hoàn thành tượng đài khổng lồ này, được bắt đầu vào 10-1997 tính từ lễ đặt đá khởi công. Công việc xây dựng đã được thực hiện dưới sự yểm trợ rộng rãi từ nhiều góc độ khác nhau về đất đai, tiền bạc và nguyên vật liệu.

Kiến trúc ngôi chùa

Chùa Global Vipassana là một cấu trúc bằng đá rỗng ba tầng to lớn thếp một lớp sơn vàng Thái sáng loáng. Đây là ngôi chùa mái vòm có ít cột lớn nhất thế giới được thiết kế đặc biệt dành cho việc tu tập thiền định. Vì lý do này, chùa được gọi là chùa Vipassana.

Với quan điểm tạo sự tiện lợi cho những người muốn hành thiền, xá-lợi được tôn trí ở trung tâm của ngôi chùa và một sân khấu hình vòng được tạo ra ở trung tâm của chính điện tại tầng trệt nhằm tạo cho việc thiền định cũng như việc nghe những bài thuyết pháp có thể được thực hiện xung quanh sân khấu.

Chùa có sức chứa hơn 8.000 người hành thiền cùng một thời điểm. Trong khi đó, nỗ lực nhằm cải thiện thiết kế âm thanh của chùa theo cách mà sự nhiễu loạn tiếng vang có thể được hạ thấp ở mức tối thiểu.

Chùa thể hiện sự xuất sắc của kiến trúc Ấn Độ cổ đại kết hợp với công nghệ xây dựng hiện đại. Nhiều tổ chức nghiên cứu, bao gồm IIT Mumbai, đã được tham khảo ý kiến cho mục đích này. Công trình kiến trúc này cao 96.12 mét với nền móng được thiết kế theo hình bát giác. Nhìn bên ngoài chùa có hình dạng của một chiếc chuông hình tròn hướng tới đỉnh nhọn được trang trí bằng pha lê được bao phủ bởi một chiếc ô thép và một Dhammadhvaja (cờ Pháp) ở trên cùng.



Một kỳ quan kiến trúc của thế kỷ XXI

Nội thất của chùa có ba mái vòm nằm lên nhau. Mái vòm đầu tiên nằm tại tầng trệt có chiều cao 26,3 mét và 85,15 mét đường kính với tổng diện tích được trải thảm 65.000 m².

Mái vòm thứ hai tôn trí xá-lợi với 32,081 mét chiều cao và 32 mét đường kính. Mái vòm thứ ba là mái vòm trên cùng có chiều cao 22,19 mét và 8,13 mét đường kính. Kích thước này lớn gấp hai lần kích thước của cấu trúc lớn nhất trước đây, Gol Gumbaz (39,64 mét đường kính) ở Bijapur thuộc bang Karnataka miền nam Ấn Độ.

Lối đi quanh chùa rộng 21,34 mét. Có thể chịu được tải trọng khoảng 8 đến 10.000 người đi qua cùng một lúc.

Nền móng được xây dựng bằng đá bazan đen. Độ sâu trung bình của móng là 9,14 mét. Mái vòm bên trong và bên ngoài của chùa được tạo thành từ đá Jodhpur nổi tiếng,

trọng lượng 2,5 triệu tấn và được mang đến từ Rajasthan cách đó khoảng 1.200 km. Những viên đá được cắt thủ công khéo léo và được cố định vào các rãnh sử dụng một hệ thống lồng vào nhau và được trát vữa vôi.

Kế hoạch ban đầu là xây dựng chùa bằng cốt thép cac-bon nhẹ. Nhưng bởi vì mục đích của công trình là xây dựng một cấu trúc có thể kéo dài một ngàn năm trở lên nên người ta quyết định sử dụng hệ thống nền đá lồng vào nhau và vữa vôi để đảm bảo sức mạnh và tuổi thọ của kết cấu.

Kiến trúc sư và chuyên gia tư vấn ngôi chùa ông Chandubhai Sompura đã đề nghị và chứng minh kỹ thuật này với sự giúp đỡ của một mô hình làm bằng những thanh xà phòng. Đá ở đây được cắt theo cách mà mỗi hòn đá có rãnh được cắt cả theo chiều ngang và chiều dọc để nó có thể giữ và nắm bắt những viên đá khác bằng cả hai hướng.

Hệ thống lồng vào nhau độc đáo này tuyệt vời đến nỗi nó có thể giữ những viên đá lớn mà không có bất kỳ sự hỗ trợ nào.

Tảng đá quan trọng mô tả bánh xe Pháp treo lơ lửng trên đầu ở độ cao 27,43 mét và nặng gần 4 tấn. Bên cạnh chùa chính còn có hai ngôi chùa nhỏ cao là 18,29 mét được xây dựng ở hai bên nằm ở phía bắc và phía nam.

Ngôi chùa ở phía Bắc có một thiền đường dùng để giảng dạy thiền Anapana cho công chúng trong khi ngôi chùa phía Nam có 108 thiền thất nhỏ. Một trụ cột A Dục với bánh xe

pháp tương tự với hình dạng và kích thước với trụ cột ban đầu ở Sarnath đã được xây dựng ở phía đông của chùa Global Vipassana.

Lối vào phía tây của chùa là bản sao của Cánh cổng Myanmar tại Trung tâm Vipassana Dhammagiri ở Igatpuri với hai pho tượng sư tử ở trên cả hai mặt. Một trung tâm thông tin và một hiệu sách đang được xây dựng gần cổng này. Cầu thang ở phía bên này đi thẳng lên đến lối đi quanh chùa. Leo lên cầu thang có thể thấy hai cái bệ trên mỗi mặt có một cái chuông rất lớn từ Myanmar trọng lượng 11 tấn được đặt bên phía bên tay trái và một bộ chuông bên phía tay phải.

Cơ sở vật chất của nhà chùa

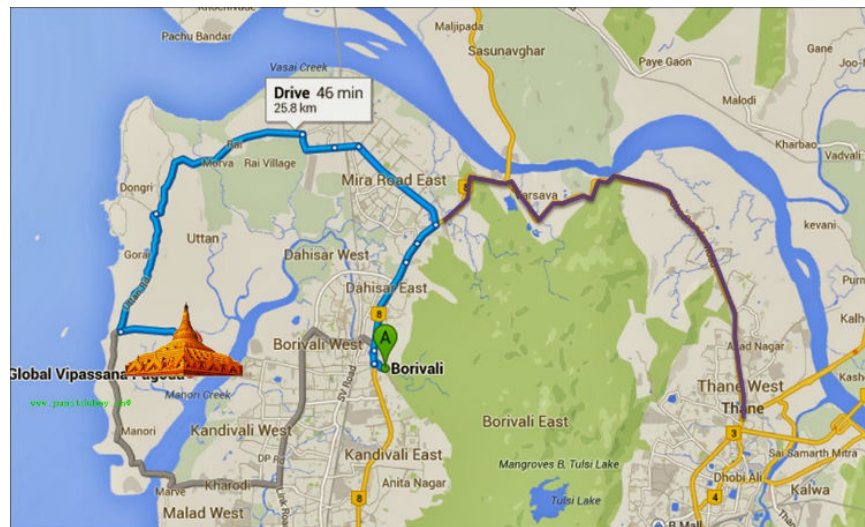
Khuôn viên nhà chùa còn sở hữu một trung tâm thiền gọi là "Dhammapattana" ở phía tây nam tại tầng trệt nơi các khóa học kéo dài 10 ngày được tiến hành thường xuyên kể từ tháng 10 năm 2007. Trung tâm được trang bị đầy đủ với 100 phòng máy lạnh và một thiền đường. Gần đây, một trung tâm nghiên cứu dành cho các nghiên cứu về ngôn ngữ Pali và giáo lý của Đức Phật đã được thành lập gần nó. Một bức tượng Phật 60 tấn bằng đá cẩm thạch trắng nằm gần trung tâm nghiên cứu mang đến một cảnh quan phù hợp với toàn bộ khu vực này.

Từ phía bắc đến phía nam và qua phía tây là khu nhà hình chữ C hai tầng với các cơ sở dịch vụ. Ở tầng đầu tiên người ta có thể phát hiện ra nhiều sự thật về thiền Vipassana và

cuộc đời và giáo lý đầy thú vị của Đức Phật trong một phòng trưng bày triển lãm tuyệt vời với 123 bức tranh.

Ngoài ra còn có một trung tâm nghe nhìn và một phòng trưng bày tiếp giáp với một nhà sách và cửa hàng lưu niệm. Bên cạnh đó, có một thư viện và hai khán phòng đang được xây dựng. Cơ sở dịch vụ như phòng khách, văn phòng và khu ẩm thực nằm ở tầng trệt. Một nhà khách ba tầng đang được xây dựng bên ngoài khuôn viên chùa theo hướng tây bắc.

Văn Công Hưng (Theo *The Buddhist Channel*)





Kiến trúc trạm trổ tinh vi





Bên trong ngôi chùa trong một buổi lễ



Bản đồ truyền bá Phật Giáo

TUỆ SỸ TRÊN NGÕ VỀ IM LẶNG

Tâm Nhiên

Giữa thiên đường rong chơi lêu lổng
Cõi vĩnh hằng mờ nhạt rong rêu
Ta đi xuống quây trần hoàn nổi sóng
Đốt mặt trời vô hạn cô liêu

Tuệ Sỹ là ai mà thơ hào sảng, hùng tâm tráng khí như thế ? Tuệ Sỹ quê Quảng Bình, sinh năm 1943, nhỏ hơn Phạm Công Thiện 2 tuổi, cũng là một bậc thiên tài xuất chúng, lâu thông kinh điển Nguyên thủy, Đại thừa và nhiều thứ tiếng Anh, Pháp, Đức, Hán, Phạn, Pali. Khi mới vừa 26 tuổi đã viết Triết học về Tánh Không làm chấn động giới văn nghệ sĩ, học giả, thiện tri thức Việt Nam thời bấy giờ.

Cùng đứng tên trong nhóm chủ trương tạp chí Tư Tưởng của Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, trước năm 1975, Tuệ Sỹ cũng là giáo sư giảng dạy Thiền tông, Trung quán luận ở Đại học Vạn Hạnh và Cao đẳng Phật học viện Hải Đức, Nha Trang, nổi bật lên như một hiện tượng độc đáo, gây bao nguồn cảm hứng cho những tâm hồn ưa thích thiền học, thi ca và phiêu lãng.

"Chỉ một bài thơ, Tuệ Sỹ đã trùm lấp hết mọi chân trời mới cũ từ Đường thi Trung Hoa tới siêu thực Tây phương."* Bùi Giáng đã nhận định như thế về Tuệ Sỹ qua bài thơ Không dễ

:
Đôi mắt ướm tuổi vàng cung trời hội cũ
Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang
Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ
Thắp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn
Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan

Cười với nắng một ngày sao chóng thế
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng ?
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỏi đi quanh
Giờ ngó lại bốn vách tường ủ rũ
Suối nguồn xa ngược nước xuôi ngàn
Trừ thi sĩ Bùi Giáng ra, khi nói về Tuệ Sỹ thì
có lẽ không ai đủ tư cách, thẩm quyền bằng
triết gia Phạm Công Thiện : “Có sống bên
cạnh Tuệ Sỹ và Lê Mạnh Thát từ ngày này
qua ngày khác, trong những hoàn cảnh khác
nhau thì mới may ra cảm nhận đôi chút tác
phong thiền sư kín đáo toát ra một cách tự
nhiên, một cách vô công dụng hạnh từ đời
sống thường nhật và tinh thần diệu nhập của
hai vị. Tôi xin gọi hai vị này là thiền sư với tất
cả dẫn đo thận trọng, với tất cả ý nghĩa cao
đẹp và như thực của một danh xưng xưng
thiền chí.”

Như vậy, chúng ta có thể gọi Tuệ Sỹ là một
thiền sư thi sĩ với ý nghĩa trọn vẹn, tốt đẹp
nhất của danh từ. Còn tiến sĩ kỳ tài Lê Mạnh
Thát, bạn thân thiết, cận kề Tuệ Sỹ là nhà
Phật học, Sử học quảng bác, lão luyện, uyên
thâm, một con người quán tuyệt cổ kim,
thông tuệ, siêu quần bạt chúng, cũng bằng
tuổi Tuệ Sỹ.

Giống như Tuệ Trung Thượng Sỹ thời Trần
thuở xa xưa, Tuệ Sỹ bây giờ cũng là một
thiền sư thi sĩ đích thực. Điều đó chứng tỏ
qua những tác phẩm thâm viễn, uyên áo,
nhất là thể hiện qua phong cách sống đạm
bạc, đơn sơ giản dị mà rất nghệ sĩ phiêu
bồng, thông dong phóng khoáng, khai mở
thông lộ tự do cho con người, biết mỉm cười
vô úy, “uy vũ bất năng khuất” trên tinh thần
Đại bi tâm trầm hậu giữa muôn chiều diệu
dụng với đời sống thực tại cái đang là.

Năm 1973, Tuệ Sỹ vừa đúng 30 tuổi, viết Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng, một tác phẩm thâm thúy tuyệt trù, trữ tình lai láng, tràn đầy chất nhạc và thơ, mở ra con đường phong quang sáng tạo, ngạt ngào hương vị thi ca hòa chan cả trời thơ đất mộng không cùng : “Đạt đến cõi thượng thừa của Thơ như người học Thiền chứng chỗ Không tịch của Đạo, cái đó vừa khó vừa dễ. Học Thiền ba mươi năm đày đọa thân tâm mà không thành. Phần chí bỏ đi, bất chợt thấy một cánh hoa rơi, cõi Không tịch cũng hoát nhiên, đột ngột mở ra. Chỗ ảo diệu đó, khó giảng cho thông. Cho nên không thể nào lấy tay chỉ thẳng vào cõi thơ, rồi bảo đây là chân diện mục của nó...

Thơ phát ra từ những khổ lụy và những nguyện ước khơi vơi của cuộc tồn sinh, từ độ đó, Thơ đi vào những thảm họa hoành sinh của lịch sử. Từ buổi bình minh, Thơ vang vọng những lời tình tự thiết tha, từ tiếng chim thư cưu nơi cồn cát đến những đêm dài trần trọc... Thơ dần bước đi vào cuộc lữ...

Thơ phát ra từ cuộc lữ đọa đày rồi trở lại đọa đày cuộc lữ. Cuộc lữ là trường thể nghiệm lịch sử tồn sinh thảm họa của Thơ và Thơ mở rộng những phương trời lữ thứ. Quê hương nguyên thủy chỉ là những âm vang của lịch sử, vang dội ngân dài trong những phương trời viễn mộng. Cho nên đất của Thơ là đất trích, là những vùng đày ải, đường của Thơ là quán trọ, là những bước đường ngược gió. Mặn nồng nơi đất trích, lân la nơi quán trọ, cuộc thể nghiệm dây dưa với hằng triệu vấn vương và cũng là cuộc thể nghiệm cho khước từ tuyệt đối... Bởi cách điệu trầm trọng như thế, nên Thơ là phong vận tài hoa, đẹp như những cụm mây trời trong nắng sớm.”**

Tuệ Sỹ nói về cõi thơ Tô Đông Pha mà vô hình chung cũng dường như nói về cõi thơ của chính mình. Thật vậy, cõi thơ Tuệ Sỹ bước đi bi tráng giữa dòng sử lịch kinh hoàng của thời hiện đại. Đơn sơ mà kỳ vĩ, bi ai mà hùng tráng, im lặng mà sấm sét, tĩnh toạ mà phiêu bổng, đó là cõi thơ trầm thống, khốc quỷ kinh thần của Tuệ Sỹ, một thi sĩ thượng thừa, một tài hoa đủ điệu, một tâm hồn cô liêu cùng tuyệt với hồn thơ thâm viễn, uyên mặc u ẩn, ngân dài trên giai điệu trầm tư lắng đọng :

Ngược xuôi nhớ nửa cung đàn
Ai đem quán trọ mà ngăn nẻo về
Để cho trời thơ phiêu phưởng, bước đi lồng
lộng, độc hành ca giữa đỉnh cao và hố thẳm,
làm kẻ rong chơi từ thuở hồng hoang hỗn
độn, phiêu hốt tang bồng, rong rêu, lêu lổng
trong cuộc mộng trần sa :
Ta làm kẻ rong chơi từ hỗn độn
Treo gót hài trên mái tóc vào thu
Ngồi đếm mộng đi qua từng đợt lá
Rủ mi dài trên bến cỏ sương khô
Vì lêu lổng mười năm trời nói mộng
Ôm tình già quên bằng tuổi hoàng hôn
Một sớm nọ nghe chim buồn đổi giọng
Người thấy ta xô dạt bóng thiên thần
Đất đỏ thắm nên lòng người hớn hở
Đá chưa mòn sao lòng dạ trơ vơ
Thành phố nọ bởi sương mù nắng quái
Nên mười năm quên bằng mộng giang hồ
Cuộc rong chơi phiêu bạt, lãng tử giang hồ vô
tận đến nỗi quên bằng hết những chuyện
mộng寐 chiêm bao, hồn thi nhân chuển
choáng, xuất thần lâng lâng rồi chột bồng
hóa thân thành cánh chim én mùa xuân bay
qua dòng sông chiều tàn hoang vắng hay làm

cánh bướm chao nghiêng, tung lượn xôn xao
giữa mưa nắng phong trần :
Một con én một đoạn đường lay lắt
Một đêm dài nghe thác đổ trên cao
Ta bước vội qua dòng sông biên biệt
Đợi mưa dầm trong cánh bướm xôn xao
Bóng ma gọi tên người mỗi sáng
Từng ngày qua từng tiếng vu vơ
Mưa xanh lên tóc huyền sương nặng
Trong giấc mơ lá dạt xa bờ
Người đứng mãi giữa lòng sông nhuộm nắng
Kể chuyện gì nơi ngày cũ xa xưa
Con bướm nhỏ đi về trên cánh mỏng
Nhưng về đâu một chiếc lá xa mùa ?
Năm tháng vẫn như nụ cười trong mộng
Người vẫn đi như nước chảy xa nguồn
Bờ bến lạ chút tự tình với bóng
Mây lạc loài ôi tóc cũ ngàn năm
Ngàn năm rồi mà sao vẫn còn mãi lạc loài hỡi
mây trắng hoảng viễn miên du ? Nhà thơ
chợt lặng thầm trầm tư thắc mắc, chẳng biết
chiếc lá vàng úa rụng xa mùa kia sẽ về đâu
giữa phong ba, bão loạn ? Nhưng rồi bỗng
thấy "năm tháng vẫn như nụ cười trong
mộng" nên cứ để mặc nhiên cho dòng thơ
trôi chảy qua nghìn bến bờ xa lạ nhòa nhạt
hoang vu tận cuối bãi mịt mù. Thi nhân
chạnh lòng trắc ẩn trong ngậm ngùi, khắc
khoải, xót xa cho bao kiếp người phải hốt
hoảng, kinh hoàng vượt trùng dương để tìm
kế sinh tồn. Cưu mang nung nấu một nỗi
niềm tâm sự mệnh mông, không biết bày tỏ
cùng ai nên chẳng biết nói gì hơn là để cho
tiếng lòng ngân lên cung bậc sâu thương vô
hạn trước những lượn sóng cuồng phong
chìm nổi giữa sinh tử ba đào :
Một bước đường thôi nhưng núi cao
Trời ơi ! Mây trắng động phương nào

Đò ngang neo bến đầy sương sớm
Cạn hết ân tình nước lạnh sao ?
Một bước đường xa xa biển khơi
Mấy trùng sương mỏng nhuộm tơ trời
Thuyền chưa ra bến bình minh đỏ
Nhưng mấy ngàn năm tổng biệt rồi
Cho hết đêm hè trông bóng ma
Tàn thu khói mộng trắng Ngân hà
Trời không ngưng gió chờ sương đọng
Nhưng mấy nghìn sau ố nhật nhòa
Cho hết mùa thu biệt lữ hành
Rừng thu mưa máu dạt lều tranh
Ta so phần nhụy trên màu úa
Trên phôi dương cầm hay máu xanh
Hình ảnh máu màu xanh bầm tím rơi xuống
như mưa mù thảm đạm thật khiếp đảm làm
sao, gợi ra bao cảnh xiêu hồn lạc vía ở địa
ngục âm u mù tăm tối. Ơi chao ! Địa ngục đó
chẳng phải ở dưới lòng đất sâu kín kia mà lại
ở ngay trên mặt đất trần gian này mới đau
đớn, rợn người khủng khiếp chứ ! Từ khi
chúng kiến biết bao oan khiên, nghiệt ngã,
biết bao khổ lụy đọa đầy diễn ra một cách
khốc liệt, tàn bạo, vô nhân đạo, vô lương tâm
trên khắp mọi miền thế giới đó, nhà thơ nhạy
cảm của chúng ta đã thấm thía một nỗi buồn
vạn cổ sầu trong vô lượng xót thương :
Ôi nỗi buồn từ ngày ta lạc bước
Cố quên mình là thân phận thần tiên
Cốt cách, phong vận của thi nhân vốn là ở cõi
tự do tiêu sái, tiêu dao, bay bổng chất ngất
một trời thần tiên huy hoàng tráng lệ. Thế
mà cũng đành phải cố quên đi tất cả, vì ma
quỷ A tu la tham sân si đã hiện hình như
người, dùng bạo lực thâm độc, dốc hết tốc độ
tham tàn, sân hận, si mê giáng xuống những
tai ương thảm họa, trong cơn điên đảo loạn
cuồng. Buồn quá phải không, buồn chết lặng

quặn lòng đau tê tái giữa chập chùng bóng
tối u mê :

Lửa đã tắt từ buổi đầu sáng thế
Một kiếp người ray rút bụi tro bay
Tôi ngồi mãi giữa tha ma mộ địa
Lạnh trắng tà lụa trắng trải rừng cây
Khuya rờn rợn gió vèo run bóng quỷ
Quỷ run run hôn mãi lóng xương gầy
Khóc năn nỉ sao hình hài chưa rã
Để hồn tan theo đốm lửa ma trời
Khi tâm tư chưa là gỗ mục

Lòng đất đen còn giọt máu xanh ngời
Một khi đối diện với quỷ ma giữa ban ngày
thì hầu hết chúng ta đều hãi hùng khiếp sợ,
nhưng ở đây, kỳ lạ thay, nhà thơ vẫn hào
hùng vô úy, khi biết mình đang giáp mặt với
thập tử nhất sinh. Một mình lâm liệt hiên
ngang bất khuất, dẫn bước lên đường dưới
gầm trời bão loạn cuồng si. Đi về đâu hồi
Long Thọ, Mã Minh, Thế Thân, hồi Tăng
Triệu, Bồ Đề Đạt Ma, Huệ Năng, hồi Tô Đông
Pha, Lý Hạ, Vương Duy, hồi Duy Ma Cật,
Thiện Tài, Thắng Man, hồi Suzuki, Nietzsche,
Heidegger...giữa điêu tàn tan hoang trên mặt
đất ? Rồi lặng hồn lắng nghe đồng vọng vang
lên những lời kinh Hoa Nghiêm hùng tráng :

Trang phục bằng khôi giáp Nhẫn kiên cố
Thanh gươm Trí trong cánh tay Đại bi
Nguyễn đăng Đại Hùng dũng mãnh hướng
dẫn con

Trực diện chiến đấu với ma quân
Với cánh tay Đại bi cầm thanh gươm Đại trí,
thi nhân còn mặc thêm áo giáp Vô sanh pháp
nhẫn nữa thì cũng thừa sức dẫn mình vào địa
ngục trần gian, trực diện đương đầu với đảo
điên, chuyển hóa ma vương, quỷ sứ đang
quờ quạng, loạn cuồng trong bóng tối vô
minh. Cuộc thế trận sinh tử kinh hồn, một lần

tận tường giáp mặt là một lần thấu triệt lẽ vô thường huyền ảo quá đổi mong manh trong cõi người ta và cũng chính từ đó, thi nhân mới phát Bồ đề tâm, phát đại nguyện thượng thừa, gánh vác lên vai vô số khổ lụy đoạn trường của nhân gian như chính lời Tuệ Sỹ nhắc nhở rạt rào : “Bồ đề tâm, đó là chí nguyện nóng bỏng của một chúng sinh tự thấy mình đang sống trong cảnh tối tăm giữa đọa đày khổ nhục, mong tìm một con đường sáng, không những để giải thoát bản thân khỏi những đe dọa áp bức mà còn là để giải thoát cho tất cả những người cùng cảnh ngộ. Bồ đề tâm, đó là ý chí kiên cường, bất khuất của một con người bị cột trói trên ngọn lửa rực cháy, bị chà đạp dưới những sức mạnh tàn khốc bởi tham vọng điên cuồng của chính ta và của một tập thể ma quái chung quanh ta. “Vui sướng gì, thích thú gì giữa ngọn lửa tam độc không ngừng thiêu đốt ? Bị bao phủ trong bóng tối, sao không đi tìm bó đuốc ?” Không có tâm nguyện đó, không có ý chí đó, Bồ tát đạo chỉ là một con đường xa xôi, không tương, thần thoại hoang đường và Phật thừa không hơn một tiếng nói suông của một người mê sảng trong giấc ngủ ngày.”*** Thi nhân thấy như vậy bằng đôi mắt sâu thẳm rực lửa tam muội của chính mình nên vẫn thường vô vi tùy duyên nhẹ bước vào ra giữa ta bà đây đó :

Đây khúc nhạc đưa hồn lên máu đỏ
Bước luân hồi chen chúc cọng lau xanh
Xô đẩy mãi sóng vàng không bến đỗ
Trời lênh đèn ma quỷ rắc tro tàn
Vẫn khúc điệu tự ngàn xưa ám khói
Ép thời gian thành rượu máu trong xanh
Rượu không nhạt mà thiên tài thêm cát bụi
Thì ân tình gây ngắt cõi mong manh

Ôi tiết nhịp thiên tài hay quý mị
Xô hồn ta lão đảo giữa tường cao
Trưa dài lắm ta luân hồi vô thủy
Đổi hình hài con mắt vẫn đầy sao
Từ vô thủy đến vô chung, cuộc luân hồi khởi
sự từ đâu chẳng biết, chỉ hay rằng từ lúc
nghe đồng vọng những trận gió phù trần tận
chốn miền thiên thu vi vu thổi tới giữa vạn
đại miên trường :

Đá mòn phơi nẻo tà dương
Nằm nghe nước lũ khóc chừng cuộc chơi
Nghìn năm vang một nỗi đời
Gió đưa cuộc lũ lên lời viễn phương
Đan sa rã mộng phi thường
Đào tiên trụi lá bên đường tử sinh
Sinh tử là một việc trọng đại như thi nhân đã
có lần nói tới trong lời tựa Vô môn quan của
thiền sư Vô Môn, do Trần Tuấn Mẫn dịch :
"Nơi đây, sa mạc vẫn cứ thiên thu cô tịch
trong cơn gió bức bách của hư vô. Lẽ sống và
lẽ chết cứ mãi bập bênh trên hư ảo. Tâm hồn
miệt mài nóng cháy, nhưng không cháy tan
nổi những giấc mộng hời hợt của hư vô và
huỷ diệt." Hư vô đã trở thành một thứ chủ
nghĩa đang huỷ diệt mặt đất một cách trầm
trọng đau thương, gây bao tang tóc nỗi
phiền, khiến thi sĩ nghe ra nghiền ngẫm tận
đáy hồn :

Một ước hẹn đã chôn vùi tang tóc
Cánh chim trời xa mãi giữa lòng sâu
Nghe một nỗi hao mòn trong thoáng chốc
Một mùa thu một vạn tiếng kêu gào
Khuya còn lạnh sương mù và gió lốc
Thở hơi dài cát bụi cuốn chiêm bao
Bên cửa sổ bên kia đồi sao mọc
Một lần đi là vĩnh viễn con tàu
Đi để nhớ những chiều pha tóc trắng
Mắt lưng chừng trông giọt máu phiêu lưu

Giọt máu nào phiêu lưu, lạc nẻo xa nguồn
trôi tan tác, lao đao trong nỗi hao mòn tàn
tạ, trong cơn gió lốc kinh hồn rờn lạnh buốt
xương da ? Đi là đi mất, đi biền biệt, biến tan
như sợi khói mỏng manh giữa bầu trời gió
lộng, không bao giờ trở lại nữa, nhưng vừa đi
vừa ngoái nhìn để lắng nghe những tiếng gào
kêu thống thiết của nhân gian, của thập loại
chúng sinh đang quần quai rên siết trong bao
đổ nát đoạn trường, dâu bể tan hoang đầy
thảm họa tồn sinh bức bách rợn ngẩn :
Tiếng ai khóc trong đêm trường uất hận
Lời ai ru trào máu lệ bi thương ?
Hồn ai đó đôi tay gầy sờ soạng
Là hồn tôi tìm dấu cũ quê hương
Ai tóc trắng sương sờ trên tuyết lãnh
Bước chập chờn heo hút giữa chiều sương
Viên đá nhỏ mấy nghìn năm cô quạnh
Hồn tôi đâu trong dấu vết hoang đường ?
Hoang đường nào còn in trên dấu vết lênh
đênh ? Tên tuổi nào cô liêu đến bạc trắng cả
mái đầu ? Sầu thế kỷ điêu linh nào cứ ngân
dài mãi trong não nề thê thiết :
Tang thương một dải tóc huyền
Bãi dâu ngàn tuổi mấy miền hoang vu
Gởi thân gió cuốn xa mù
Áo xanh cát trắng trời thu muện màng
Chênh vênh hoa đỏ nắng vàng
Gót xiêu dốc núi vai mang mây chiều
Tóc huyền loạn cả nguyên tiêu
Lãng du ai ngỡ cô liêu bạc đầu
Cô liêu, cô đơn, cô độc, cô lữ là bước đi kỳ
cùng của người thi sĩ dị thường. Bước đi
chênh vênh, khắp khểnh bên này cát bụi phù
du, bên này bờ Thị Ngạn Am xao xác cọng
lau gầy sậy yếu lạng phất phơ. Thở cùng
hương trái đắng và hương nắng buồn trong
mắt biếc nhiều điệu vợi uyên tư :

Gà xao xác gọi hồn ta từ quá khứ
Về nơi đây cùng khốn với điêu linh
Hương trái đắng mùa thu buồn bụi đỏ
Ôi ngọt ngào đâu mái tóc em xinh
Từng tiếng lẻ loi buồn thống thiết
Nghe rộn ràng từ vết lở con tim
Từ nơi đó ta ghi lời vĩnh biệt
Nắng buồn ơi là đôi mắt ân tình
Còi xa vắng giữa trưa nào lạc lõng
Môi em hồng ta ước một vì sao
Trưa dài lắm nhưng lòng tay bé bỏng
Để vươn dài trên vầng trán em cao
Em ở đây chính là hình ảnh cuộc đời. Cuộc
đời nếu nhìn từ chân đế, vốn là tuyệt trần
Chơn mỹ, vốn là Vô sinh bất diệt, vốn là Niết
bàn, Tịnh độ như thị như nhiên. Biết được
điều đó, cho nên lòng thi nhân tự bao giờ vẫn
vô cùng khoan dung rộng lượng, thương yêu
nhân loại trong vô ngôn lặng lẽ, trong tận
cùng dung nhiếp âm thầm, chia sẻ với muôn
loài vạn vật trần ai :
Ta sống lại trên nỗi buồn ám khói
Vẫn yêu người từng khoảnh khắc chiêm bao
Từ nguyên sơ đã một lời không nói
Như trùng dương ngưng tụ ánh hoa đào
Nghe khúc điệu rộn ràng đôi cánh mồi
Vì yêu người ta vói bắt ngàn sao
Vô biên vô lượng thương yêu con người tha
thiết mà không bao giờ nói mình yêu thương
gì hết cả, đó mới chính là thương yêu đích
thực nhất. Phải chăng chỉ có những tấm lòng
Bồ tát mới có thứ tình yêu vô điều kiện, vô
phân biệt như vậy ? Một tình yêu rộng rãi Đại
bi tâm nhập diệu, kết tinh thành bản tình ca
mà thi sĩ thường lắng nghe từ hun hút biển
ngàn, sông núi giữa trời đất mênh mang :
Ngọn gió đưa anh đi mười năm phiêu lãng
Nhìn quê hương qua chứng tích điêu tàn

Triều Đông hải vẫn thì thăm cát trắng
Chuyện tình người và nhịp thở Trường Sơn
Mười năm nữa anh vẫn lăm lì phố thị
Yêu rừng sâu nên khóe mắt rưng rưng
Tay anh vói trời cao chim chiều rủ rỉ
Đời lênh đênh thu cánh nhỏ bên đường
Mười năm sau anh băng rừng vượt suối
Tìm quê hương trên vết máu đồng hoang
Chiều khói nhạt như hồn ai còn hận tử
Từng con sông từng huyết lệ lan tràn
Mười năm đó anh quên mình sậy yếu
Đôi vai gầy từ thuở dựng quê hương
Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu
Bản tình ca vô tận của Đông phương
Bản tình ca vô tận ấy, thi nhân vẫn nghe hoài
rung ngân bất tuyệt trên những dặm dài long
đong lữ thứ ở dọc đường quán trọ bơ vơ, bên
làng mạc, thôn ấp điều hiu, cạnh ven rừng sơn
dã hay quanh triền sông thị trấn tiêu điều
hoặc trên ghềnh suối truông ngàn hoang
vẳng tịch liêu giữa những chiều sương khói
chơi vơi bênh bồng trống trải :
Em trải áo trên hoa rừng man dại
Để hoa rừng nước cuộn biết yêu nhau
Nhưng nước cuộn xóa đời ta trên bãi
Để hoa rừng phong nhụy với ngàn lau
Em xóa tóc cho cây khô sầu mọng
Để cây khô mạch suối khóc thương nhau
Ta cúi xuống trên nụ cười chín mọng
Cũng mơ màng như phố thị nhớ rừng sâu
Ta chiến đấu nhọc nhằn như cỏ dại
Thoảng trông em tà áo mỏng vai gầy
Ôi hạnh phúc chợt thấy mình nhỏ bé
Chép tình yêu trên trang giấy thơ ngây
Ta cúi xuống trên chân người bụi đỏ
Để nhìn sâu trong vết tích hoang đường
Ta sống lại trên môi cười rạng rỡ
Để nhìn sâu trong ngọn nến tàn canh

Bằng ánh mắt từ tâm thâm cảm, nhà thơ bi tráng của chúng ta nhìn sâu vào lòng đời với nụ cười bao dung rạn rỡ. Thở cùng điệu hát bản tình ca nhã nhạc vang lừng trên núi rừng cô tịch hay giữa ngày hội lễ rộn ràng dưới phố thị xôn xao, nhà thơ đều im ắng lắng nghe trong từng khoảnh khắc lặng trầm, cảm nhận sâu xa vì biết chỉ là chiêm bao huyền mộng trong khói bụi chập chờn :

Em mắt biếc ngầy thơ ngày hội lớn
Khóe môi cười nắng quai cũng gầy hao
Như cò trắng giữa đồng xanh bát ngát
Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao
Em là nàng thơ, là hình ảnh cuộc sống. Cuộc sống nếu nhìn từ tục đế thì đầy những thăng trầm, điêu linh khổ lụy từ nghìn xưa đến ngày nay. Khổ đế là sự thật thứ nhất mà Đức Phật đã chỉ bày cách đây gần ba nghìn năm rồi. Giống như đại văn hào Hermann Hesse phát biểu : “Dù có bị đau đớn quặn quai, tôi vẫn yêu thương trần gian điên dại này” nhà thơ Tuệ Sỹ cũng vậy, cũng hết lòng thương yêu con người, dù kiếp người có tàn xiêu hiu hắt :

Ai biết mình tóc trắng
Vì yêu ngọn lửa tàn
Rừng khuya bên bếp lửa
Ngồi đợi gió sang canh
Một hình một bóng cô đơn ngồi trên tuyết
Đỉnh núi lạnh xanh rờn, sẵn sàng chờ đợi một
điều gì có thể xảy đến, đôi mắt thi nhân cúi
nhìn xuống cuộc đời đang chìm trong bóng
tối mù sa mà cảm thương một nỗi u buồn xót
xa sâu khôn tả :

Ta không buồn còn ai buồn hơn nữa
Người không đi sông núi có buồn đi
Tia nắng mỏng soi mòn khung cửa
Để ưu phiền nhuộm trắng hàng mi

Ta lên bờ nắng vỗ bờ róc rách
 Gió ở đâu mà sông núi thì thầm
 Kia bóng cỏ nghiêng mình che hạt cát
 Ráng chiều xa ai thấy mộ sương dầm ?
 Ráng chiều xa bảng lảng bóng hoàng hôn
 nhân loại đang phủ trùm vàng vọt xuống
 khắp vùng sông núi Đông phương. Cho dầu
 đường đời giăng đầy hầm hố cách ngăn,
 khó khăn trắc trở gì đi nữa, thì nhân vẫn
 nhận diện, tỉnh thức trước những sự kiện
 đang diễn biến, vì đã bừng ngộ thấy : "Ngay
 trong phiền não tức là Bồ đề, ngay trong
 những nguy hiểm đáng sợ hãi của sinh tử
 cũng chính là Niết bàn an ổn. Sợi dây bị
 tưởng lầm là con rắn, nhưng không phải hủy
 diệt sợi dây để diệt trừ ảo giác gây nên sợ
 hãi. Ngoài những gì vô thường được thấy,
 được kinh nghiệm bằng chính mắt, tai, mũi,
 lưỡi này, không tồn tại một thế giới chân
 thường, đại lạc hay đại ngã nào khác. Đó
 chính là thực tại Nhất nguyên tuyệt đối."*****
 Phải chăng, đó là cái thấy bằng Trí tuệ siêu
 việt ? Một khi nhà thơ có cái nhìn tuệ giác đó
 rồi thì những sầu khúc thê lương kéo dài
 trong đời chờ nảo nuốt suốt mười lăm năm
 trường đọa đầy viễn mộng như lời thơ tiên tri
 trước cuồng phong bão tố mịt mù cũng
 chẳng hề dao động mà vẫn như như tự tại
 vô ngại :
 Tôi vẫn đợi những đêm xanh khắc khoải
 Màu xanh xao trong tiếng khóc ven rừng
 Trong bóng tối nổi gì tha thiết mãi
 Một vì sao bên khóm miêng rừng rưng
 Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
 Màu đen tuyền ánh mắt tự ngàn xưa
 Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
 Dài con sông tràn máu lệ quê cha
 Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ

Quên những người xuôi ngược Thái Bình
Dương

Người ở lại giữa bàn tay bạo chúa

Cong lau gầy trều nặng ánh tà dương

Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng

Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu

Rồi nhắm mắt ta đi vào cõi mộng

Như sương mai như ánh chớp mây chiều

Chút thân bé bỏng dù bị tù ngục lưu đầy vì

sự ngộ nhận của thế lực vô minh, nhưng

ngay trong dầu sôi lửa bỏng, trong đêm dài

sinh tử đó, thi nhân đã nhập thần, đại thiên

định, thấu thị tất cả vạn pháp “như sương

mai như ánh chớp mây chiều” làm vỡ bùng

rơi rụng bóng tối để rực ngời lên ánh phong

quang, hiển lộ vô ngần thần lực vô vi. Một

câu thơ khiến bay dậy âm vang sấm sét, mặc

như lời từ trong kinh Kim Cang làm phần

chấn bất khả tư nghì :

Tất cả pháp hữu vi

Như huyền mộng bọt nước

Như ánh chớp sương mai

Thường quán tưởng như thị

Trùng trùng vạn pháp muôn loài vạn vật núi

sông, rừng biển, thiên nhiên vũ trụ và con

người đều như mộng như huyền , như bọt

nước như sương mai...Phải thường xuyên thấy

rõ ràng như thế. Tuệ Sỹ cũng nhiều lần nói :

“Tất cả giáo pháp của Phật đều hướng đến

diệt trừ tự ngã. Tôi đang tồn tại, đó là một

hiện thực, đồng thời cũng là một ảo ảnh. Đau

khổ là một sự thực. Cái tôi đang đau khổ ấy

lại là ảo ảnh. Cái ta ảo ảnh được bọc trong vỏ

trứng vô minh, nó được định hình bằng vọng

tưởng thành thân thể ta, linh hồn ta, sở hữu

của ta, tài sản của ta, cho đến núi sông này

là của ta, tài sản này là của ta, ta là tài sản

này, sông núi này là của ta, ta là sông núi

này. Cho nên, khi tán gia bại sản, khi sông núi sụp đổ, cái ta vọng tưởng cũng sụp đổ thì có kẻ trầm mình xuống sông hoặc treo cổ trên cành. Vì thế, khi nghe nói cái ta này là ảo ảnh, là không thực, người nghe có thể kinh hoàng như nghe sét đánh ngang tai. Tiếng sét đó là từ Kim Cang Bát Nhã. Duy có điều, mọi người đều mù, chỉ thấy bóng tối, mọi người đều điếc, chỉ nghe tiếng vo ve. Làm sao có thể thấy cái ta chỉ là ảo ảnh ? Làm sao nghe được tiếng sấm từ kinh Kim Cang ? Với những ai có mắt để thấy, có tai để nghe, kinh Kim Cang sẽ chỉ đường để đối diện với ảo ảnh của cái tôi và chỉ cách vận dụng kim cang xử đập vỡ vỏ trứng vô minh bao bọc tự ngã."

Khi thi nhân lãnh hội, quán chiếu sâu xa, thấy tất cả vạn pháp như ảo ảnh, mộng huyễn như vậy thì hoát nhiên hiển lộ, bừng sáng lên một phương trời Tánh Không lồng lộng nên hết thảy mọi khổ nạn điều linh trầm thống đều chuyển hóa thành lửa tịch mịch, tự nhiên đốt cháy hết những kinh hoàng khủng khiếp của địa ngục trần gian và sầu khúc mê lương trở thành "Bản tình ca vô tận của Đông phương" hay biến thành Những điệp khúc cho dương cầm thâm thúy dưới ngàn trăng sao xao xuyên lặng bời hồi :

Nỗi nhớ đó khát khao luồn sợi tóc
Vòng tay ôm cuộn khói băng khuâng
Uống chưa cạn chén trà sương móc
Trên đài cao em ngự mấy tầng
Lên cao mãi đường mây khép chặt
Để xoi mòn ảo tượng thiên chân
Ồ, nguyệt quế ! Trăng mờ đôi mắt
Ồ, sao Em ? Sao ẩn mãi cung đàn ?
Giai điệu cổ thoáng buồn u uất
Xưa yêu Em xao động trăng ngàn

Từ xưa đến nay vẫn điệp khúc cung đàn
trường ca Đại bi tâm trầm lắng ngân rung
trên cung bậc Bất nhị giữa cõi người ta vô
thủy vô chung. Chúng ta hãy lắng nghe,
thưởng thức những giai điệu tài hoa của nhạc
sĩ tế nhị cảm giao hòa :

Ta nhận chìm thời gian trong khóe mắt
Rồi thời gian ửng đỏ đêm thiêng
Đêm chợt thành mùa đông huyền hoặc
Cánh chim bạt ngàn từ quăng Vô biên
Từ đó ta trở về Thiên giới
Một màu xanh mù tủa Vô biên
Bóng sao đêm dài vời vợi
Thật hay hư chiều nhỏ ưu phiền
Chiều như thể cung trầm khắc khoải
Rát đầu tay nốt nhạc triền miên
Ôm dấu lặng nhịp đàn dứt vội
Anh ở đâu khói lụa ngoài hiên ?
Ngoài hiên chiều phất phới bay qua những
vết nắng nhạt nhòa phôi pha trong bóng tà
huy thấp thoáng lan dần nhẹ tủa xuống mềm
mại những sợi khói mênh mang :
Nắng lụa đỏ phủ tường rêu xám bạc
Lá cây xanh nghiêng xuống mắt mơ màng
Người có biết mặt trời kia sẽ tắt ?
Ta yêu người từ vết rạn thời gian
Thời gian và không gian trộn lẫn hòa quyện
tan vào trong cùng một tấu khúc rung cảm,
bồng tênh lênh láng, dạt dào du dương, vì
vu vi vút nguồn cảm xúc khôn dò của người
em thi ca quá tuyệt diệu trong tự tình khúc
rung động chan hòa :
Tự hôm nào sợi tóc ngọt lời ca
Tay em rung trên những phím lụa ngà
Thôi huyền tượng xô người theo cát bụi
Vùng đất đỏ bàn chân ai bồi rồi
Đạp cung đàn sương ứa đọng vành môi
Đường xanh xanh phơn phớt nụ ai cười

Như tơ liễu ngại ngừng lay nắng nhạt
 Lời tiền biệt nói gì sau tiếng hát
 Hỏi phương nào cho nguyện ước Trường Sơn
 Lời em ca phong kín nhụy hoa hờn
 Anh trĩu nặng núi rừng trong đáy mắt
 Mờ phố thị những chiều hôn tuổi tóc
 Bóng ai ngồi so phím lụa đàn xưa
 Tiếng đàn miên man réo rắt lặng hồn dưới
 bàn tay phẫn chấn thân yêu, dẫu đặt vọng
 vang bằng hoàng qua những điệp khúc cho
 dương cầm thâm tình thấm thiết mãi ngân
 nga từ cõi mộng không lời, hỡi vầng trăng
 gầy tịch nhiên soi chiếu trong vườn sương
 khuya mờ ảo lung linh ngời lấp lánh long lanh
 :
 Nhà đạo nguyên không khách
 Quanh năm bạn ánh đèn
 Thẹn tình trăng liếc trộm
 Bẽn lẽn núp sau rèm
 Yêu nhau từ vạn kiếp
 Nhìn nhau một thoáng qua
 Nhà đạo nguyên không nói
 Trăng buồn trăng đi xa
 Chao ơi ! Yêu thương nhau đã từ muôn triệu
 kiếp rồi, hỡi vầng trăng thanh thoát vàng hoa
 mộng như nàng thơ gầy yếu điệu, lặng lẽ
 chia phôi. Thôi buồn làm chi nữa phải không
 ? Thôi cứ thản nhiên để cho hồn thơ dệt phím
 nhạc ngàn đời những tơ đàn điệu âm trầm
 bổng ngát xanh huyền :
 Tóc em bay trong sương chiều khói biếc
 Dệt tơ trời thành khúc hát bằng khuâng
 Tình hay mộng khi Trường Sơn xa hút
 Đến bây giờ mây trắng gửi tin sang
 Hồn tôi đi trong rừng lang thang
 Cọng lời ru từ ánh trăng tàn
 Mắt em nhỏ ngại ngừng song cửa
 Nghe tình ca trên giọt sương tan

Gót chân em nặng vàng xưa viễn phố
Những ngón hồng ngơ ngác giữa đường chim
Ôi ta nhớ như đêm dài thương cổ
Sợi tóc mềm lơ nhịp hát trong tim
Trong tim hồn rộn ràng bao nhịp hát hoang
sơ từ thương cổ vọng về, nghe như điệu hát
Trang Tử Tiêu dao du, bên bờ sông xa mù
Dương Tử, hay như lời thơ ngâm nga của
Milarepa trên tuyết đỉnh ngàn cao Hy Mã Lạp
Sơn chập chờn sương khói tỏa thiên thu hoặc
như khúc hát nghêu ngao Phóng cuồng ca
của Tuệ Trung Thượng Sĩ, trong cơn xuất
thần nhập diệu, đại hòa điệu chơi cùng nhật
nguyệt, thiên địa tuần hoàn.

Thế là, bát ngát bỗng tênh trên ngõ về im
lặng, tiếng thơ trầm hùng Tuệ Sĩ như ánh
trắng huyền nguyên thủy, chiếu diệu xuyên
qua ngút ngàn bóng tối vô minh làm bừng
hiện rực ngời lên trên cung bậc ngôn ngữ thi
ca đầy sáng tạo và sáng tạo tân kỳ như Tuệ
Sĩ từ thuở thanh xuân đã nghe tận thần hồn
: "Ngôn ngữ không còn là một hình ảnh héo
hắt của Thực tại sai biệt và sai biệt. Nó
không đi chơi với trên Thực tại mà đóng vai
trò truyền thông như tiếng gọi từ trên một
đỉnh trời Tuyệt đối vô tri, từ trên một đỉnh
núi ngàn đời bất khả xâm phạm, luôn luôn
thách đố bước tiến của con người. Nó đánh
mất đi cái cụ thể nghèo nàn trong tầm mắt
thường nghiệm của phàm phu để dẫn đến
một chân trời rực rỡ của sáng tạo."*****

Con đường mây trắng thênh thang sáng tạo
đã vượt qua những mộng tàn năm tháng cũ,
dù vẫn còn chút dư hương của một thời đọa
đày viễn mộng u sầu :

Màu nắng xế ôi màu hương tóc cũ
Chiều chơ vợ chiều dạt mấy hồn tôi
Trời viễn mộng đọa đày đi mấy thuở

Mộng kiêu hùng hay muối mặn giữa trùng
khơi
Vén thanh sắc đổ mù khơi về đối diện
Cuộc ân tình lơ là vội chia phôi
Trăng nằm xuống đuổi dài hai bến hẹn
Một dòng sông vồn vã động chân trời
Ơi chao ! Đã chia phôi, từ biệt cuộc ân tình
nhân thế từ dạo đó, kể từ ngày như Nguyễn
Du xa xưa từng chứng kiến giữa trần ai :
"Trải qua một cuộc bể dâu. Những điều trông
thấy mà đau đớn lòng" nhà thơ Tuệ Sĩ cũng
đi về theo thể điệu phiêu nhiên, quy hồi Vĩnh
cửu với nụ cười sâu lắng tự tri :
Khỏi ơ ! Bay thấp xuống đi
Cho ta nằm lại chút gì thanh xuân
Ta đi trong cõi Vĩnh hằng
Nhớ tàn cây nhỏ mấy lần rụng hoa
Vĩnh hằng chẳng ở đâu xa mà ngay trong
từng sát na hiện tại, ở đây và bây giờ, ngay
trong tiếng ve sầu hay từng nhịp thở nhẹ
nhàng giữa lòng phố bụi lao xao :
Ve mùa hạ chợt về thành phố
Khóm cây già che nắng hoang lương
Đám bụi trắng cuốn lên đầu ngõ
Trên phím đàn lặng lẽ tan hương
Tiếng ve dội lẫn lẫn nốt nhỏ
Khóc mùa hè mà khô cả đại dương
Ngôn ngữ thi ca thường chứa nhiều ẩn dụ,
tượng trưng hàm súc như vậy, chúng ta tha
hồ suy diễn, lãnh hội, cảm nhận theo đủ cách
điệu riêng tư của mình thôi. Đọc thơ Tuệ Sĩ
là lang thang bước dạo chơi vào một thế giới
diêu mang kỳ ảo vô vàn :
Một ngày chơi với đỉnh thác
Nghe bồn chồn tiếng gọi hư không
Giai điệu nhỏ dồn lên đôi mắt
Mặt hồ im ánh nước chập chờn
Mặt hồ im tàng màu man mác

Ảnh tượng mờ một chút sương trong
Quãng im lặng thời gian nặng hạt
Tôi nghe đời trong tấu khúc Thiên hoang
Tấu khúc Thiên hoang vang rền, đồng vọng
trong tận đáy lòng Không tánh vô biên, khiến
cho thi nhân tự mình thưởng thức hương vị
cô liêu của cuộc sống. diệu thường :
Tự tâm tự cảnh tự thành chương
Tự đối bi hoan diệc tự thưởng
(Cô độc cảnh tâm thơ tự xuất
Tự ngắm buồn vui tự thưởng thức)
Thế thì, tuyệt cùng ẩn ngữ thi ca Tuệ Sỹ là gì
? Làm sao chỉ ra được, khi ngôn ngữ cứ lấp
lánh ẩn hiện trong ánh sáng phát ra từ tâm
cảm thâm trầm ? Có ai nắm giữ được những
tiếng dương cầm âm thanh thánh thót, phiêu
diêu, dịu dàng vang ngân bất tận từ giữa
lòng bàn tay của người nghệ sĩ tài hoa ?
Đã rời khỏi Thị Ngạn Am ở Sài Gòn gần 2
năm nay rồi, bây giờ Tuệ Sỹ sống lang thang
đúng nghĩa lang thang, hoàn toàn rỗng rang
vô sự. Vô sự là thông dong tự do tự tại giữa
đang là, không còn chạy theo nắm bắt bất cứ
một cái gì nữa cả, dù đó là Phật, là Tổ như
thiền sư Lâm Tế nói : "Con người vô sự là
người đã dừng lại, không còn dính mắc vào
một lý thuyết, một giáo pháp, một đường lối
nào nữa hết. Con người vô sự có tự do, có
khả năng sống hạnh phúc ngay trong giờ
phút hiện tại, không bị bất cứ một cái gì có
thể kéo đi, kể cả lý tưởng độ sinh cứu đời.
Bởi vì lý tưởng độ sinh cứu đời cũng có thể
bắt mình chạy đi tìm cầu, bỏ mất giây phút
hiện tại, bỏ mất cái tâm sáng chói và sáu đạo
thần quang đang có mặt, vốn là nguồn gốc
của tất cả chư Phật." Lấn vào cát bụi phù du
"hòa kỳ quang đồng kỳ trần" Tuệ Sỹ giống
như thiền sư thi sĩ Nhật Bản Basho xuống

núi, phiêu bồng thong tay vào chợ làm thơ và làm thơ giữa ngày tháng lưu linh cùng sương khói bồng bềnh.

Trên ngõ về im lặng, lúc thì tiêu dao với mây trắng trên núi rừng Madagoui huyền ảo, lúc thì lên đồi Phương Bối ở vùng Đại Lão, Bảo Lộc uống trà với nhà thơ Nguyễn Đức Sơn, bồng tênh xuôi về phố hoa Đà Lạt, ghé bên cầu sông nước Đại Ninh cùng những ẩn sĩ tâm tình, rồi thênh thang xuống miền biển khơi Vạn Giã, Nha Trang muôn trùng bát ngát...Hát khúc vô thanh siêu thoát làm hồi phục những tiêu điều, hiu hắt dọc khắp ven đường thi sĩ đi qua.

Hòa trong nhịp bước vân du, người viết chợt bồng nghe văng vẳng lời nói của Phạm Công Thiện, một người bạn thâm tình chí cốt của Tuệ Sỹ : " Một con người vừa là thi sĩ vừa là thiền sư, vừa là nhà hành động nhập thể với tinh thần vô công dụng hạnh của bậc Bồ tát. Hành động tích cực, mãnh liệt toàn triệt mà vẫn giữ cảm thức viễn ly và viễn mộng, vì không tham vọng, ích kỷ mù quáng, cho nên nuôi dưỡng cảm thức viễn ly, vì không bị kẹt dính vào tham sân si của thể tục, cho nên mới hàm dưỡng viễn mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít đạo sĩ thi nhân với pháp khí phi thường là Trí tuệ Bát nhã cùng với lòng Đại bi thơ mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít thể hiện được ý nghĩa trọn vẹn của ý thức chính trị toàn diện, ý thức hành động Bi Trí Dũng, dẫn đường soi sáng Thể mệnh của Sử tính quê hương...

Anh không thể cảm thơ người ta thì anh hãy im lặng, còn nếu cảm được thì anh hãy tha thiết ca ngợi, đừng e dè giữ gìn gì cả. Không nên có những kẻ phê bình thơ mà chỉ nên có

những người ca tụng thơ. Thơ là của riêng từng người, không có ai làm thầy ai cả.”

Bắt chước Phạm Công Thiện, người viết cũng muốn ca ngợi tán thán Tuệ Sỹ, một thiền sư thi sĩ vĩ đại, một trái tim Kim Cang bất hoại vô úy nhưng ngợi ca làm chi nữa, khi mà tiếng thơ của thi nhân đã làm chấn động rung chuyển cả thế giới hoàn cầu và lan tỏa lạ thường ra khắp vũ trụ mười phương rồi. Thôi thì chỉ xin kính tặng một bài thơ bình dị :

Những phương trời viễn mộng đi
Thi ca tư tưởng bước kỳ ảo qua
Đọa đày một thuở ta bà
Nỗi đau rức cháy thấy ra tột cùng
Ôi ! Giấc mơ Trường Sơn rung
Rúng hồn tim máu chột bùng vỡ mơ
Kinh thiên động địa sững sờ
Đâu chân diện mục của thơ với thiền ?
Mặc như lời ngời tịch nhiên
Nghe ban sơ vọng ngân huyền diệu âm
Những điệp khúc cho dương cầm
Từ vô tận ý vang thâm thiết niềm

IBMC **Trung tâm Thiền do người Việt** **sáng lập tại Los Angeles**

Hoàng Minh Phú



BMC là ký tự viết tắt của bốn chữ International Buddhist Meditation Center (Trung tâm Thiền học Phật giáo quốc tế), đây là một trung tâm thiền được nhiều người biết đến ở Los Angeles, Hoa Kỳ. Hòa thượng Thích Thiên Ân là người đã sáng lập trung tâm này vào năm 1970.

Vào mùa hè năm 1966, trong chương trình trao đổi giáo sư giữa Đại học California tại Los Angeles (University of California, Los Angeles - UCLA) và Đại học Vạn Hạnh, Hòa thượng đã đến Mỹ và giảng dạy tại đây. Sau đó các học viên của Hòa thượng đã phát hiện ra rằng, Hòa thượng không chỉ là một vị học giả nổi tiếng mà còn là một vị thiền sư lỗi lạc. Chính vì thế, họ đã thỉnh cầu Hòa thượng dạy họ tu thiền, hướng dẫn họ từng bước trong các thủ thuật hành thiền và cả những giáo lý

của đạo Phật. Từ đó Hòa thượng đã bắt đầu hướng dẫn thiền tập cho các học viên người Mỹ, ban đầu chỉ là một nhóm nhỏ và số lượng học viên dần dần tăng lên.

Vài năm sau, một số học viên có tâm huyết với thiền, với Phật giáo đã động viên Hòa thượng nộp đơn xin làm công dân thường trú của nước Mỹ để Hòa thượng có thể tiếp tục công việc giảng dạy và hướng dẫn thiền tập tại Mỹ. Và Hòa thượng đã được cấp phép thường trú tại đất nước này.

Hòa thượng Thích Thiên Ân sinh ra ở làng An Truyền, Phú Vang, Huế, lớn lên trong một gia đình có bề dày truyền thống Phật giáo. Thân phụ của Hòa thượng chính là vị Thánh tử đạo Thích Tiêu Diêu. Hòa thượng Thích Thiên Ân xuất gia năm 14 tuổi, tốt nghiệp học vị tiến sĩ văn chương tại Đại học Waseda, Tokyo năm 1962; về nước làm Khoa trưởng Văn khoa tại Đại học Vạn Hạnh và giảng dạy tại Đại học Văn khoa Sài Gòn. Năm 1970, Hòa thượng thành lập một trung tâm thiền học, với tên gọi tiếng Anh là International Buddhist Meditation Center; năm 1973 thành lập Viện Đông Phương học tại Los Angeles; năm 1975, thành lập chùa Việt Nam, ngôi chùa Việt đầu tiên trên đất Mỹ.

Trong cuộc vượt biên của nhiều người Việt năm 1975, Hòa thượng đã kêu gọi các học trò của mình cùng với nhiều người khác tham gia công việc giải cứu thuyền nhân cùng người tị nạn Việt Nam. Và trung tâm đã trở thành nơi cư trú tạm thời của rất nhiều người Việt. Hòa thượng là người xây dựng ngôi chùa Việt Nam đầu tiên trên đất Mỹ và trở

thành vị sơ tổ của Phật giáo Việt Nam ở Mỹ. Hòa thượng qua đời ở tuổi 54 vì căn bệnh ung thư, vào năm 1980.

Sau khi Hòa thượng Thích Thiên Ân viên tịch, Ni sư Karuna Dharma, một trong những người đồng sáng lập trung tâm, đã lên đảm nhiệm chức vụ điều hành. Ni sư là thành viên sáng lập Diễn đàn Đối thoại giữa Phật giáo và Thiên Chúa giáo (Buddhist-Catholic Dialogue) ở Los Angeles. Ni sư đã từng giữ chức vụ Phó Chủ tịch Giáo hội Tăng già Phật giáo ở Mỹ và Phó Viện trưởng Viện nghiên cứu Phật học ở Los Angeles. Ni sư còn là vị Chủ tịch đồng sáng lập Hội Sakyadhita, một Hiệp hội quốc tế của "những người con gái của Đức Phật".

Dưới sự lãnh đạo của Ni sư, chư Tăng Ni và các vị giảng sư của IBMC tiếp tục duy trì và đẩy mạnh các hoạt động hoằng pháp, giảng dạy thiền học của trung tâm. IBMC là một trong các trung tâm thiền học Phật giáo đầu tiên ở Hoa Kỳ, đóng vai trò quan trọng trong việc truyền bá Phật giáo đến với người Mỹ. Hơn 10 ngôi chùa khác đã được khai sinh từ IBMC, do các vị tu sĩ đủ tài đức đã được đào tạo tại IBMC thành lập để có nơi tu học, hoằng pháp cho riêng mình.

IBMC còn là trung tâm Phật giáo đầu tiên trên đất Mỹ tổ chức Đại giới đàn truyền thọ Cụ túc giới cho người phương Tây để họ chính thức trở thành các vị Tỳ kheo và Tỳ kheo ni. Cho đến nay, IBMC đã tổ chức hai Đại giới đàn truyền giới, lần thứ nhất vào tháng 12-1994, và lần thứ hai vào năm 2004.

IBMC là một trung tâm Phật giáo tu học theo

truyền thống của Phật giáo Việt Nam, có sức ảnh hưởng khá lớn đến đời sống không chỉ của người Việt mà cả người phương Tây. Từ trung tâm này, nhiều người phương Tây đã xuất gia tu học và được trưởng thành, trở thành những sứ giả của Như Lai, đi thành lập đạo tràng, đi hoằng pháp ở nhiều nơi. Một điều rất đặc biệt là chính tại IBMC, những người Việt thuộc thế hệ thứ hai và thứ ba, được sinh ra và lớn lên trên đất Mỹ, đã đến tu học dưới sự hướng dẫn của các vị tu sĩ người phương Tây chứ không phải người Việt. Thậm chí đôi khi chính những vị tu sĩ người phương Tây ấy dạy tiếng Việt cho con em người Việt khi các em đến tu học ở trung tâm.

Hiện tại, bên cạnh Ni sư Karuna Dharma, còn có các vị sư thầy và sư cô, cả người Việt lẫn người Mỹ, hỗ trợ trong công tác điều hành, tổ chức các thời khóa sinh hoạt, tu học của trung tâm. Trong số đó, thầy Kusala Ratana Karuna là người hoạt động tích cực nhất. Thầy là một người Mỹ, đến học thiền tại trung tâm từ năm 1979. Năm 1983, thầy phát tâm quy y Tam bảo, thọ trì Năm giới, chính thức trở thành một người Phật tử. Năm 1994, thầy chính thức xuất gia tu học. Thầy được thọ Đại giới, trở thành một vị Tỳ kheo vào năm 1996, và có pháp hiệu bằng tiếng Việt là Thích Tâm Thiện. Hiện thầy tham gia trong việc giảng dạy giáo lý, hướng dẫn các khóa tu thiền, điều khiển các buổi thảo luận nhóm tại trung tâm. Đồng thời thầy còn tham gia thuyết giảng về các đề tài liên quan đến Phật giáo và các vấn đề xã hội tại các trường trung học, đại học và các nhà thờ trong khu vực. Không những thế, thầy còn tham gia

trình bày tham luận tại các cuộc hội thảo, hội nghị, các diễn đàn Phật giáo được tổ chức ở trong nước cũng như trên thế giới. Thầy còn được mời tham dự, trình bày về Phật pháp trên các chương trình truyền hình và các kênh truyền thông đại chúng khác ở Hoa Kỳ.

Có thể nói rằng, Trung tâm Thiền học Phật giáo quốc tế tại Los Angeles, California là một trong những trung tâm Phật giáo làm tốt công việc truyền bá Chánh pháp, hướng dẫn tu học cho người Việt cũng như người phương Tây trên đất Mỹ. Các bậc phụ huynh người Việt cũng như người phương Tây rất tin tưởng và hài lòng khi đưa con em của họ đến tu học và tham gia các hoạt động xã hội tại trung tâm, hoặc do trung tâm tổ chức.

Không những thế, IBMC còn là một không gian tâm linh lý tưởng, một nơi chốn bình yên để cho mọi người tìm đến mỗi khi họ muốn tìm lại sự bình an cho tâm hồn, muốn xoa dịu những nỗi ưu phiền, khó nhọc trong cuộc sống mưu sinh. Đối với người Việt xa quê, đến với IBMC như thể được tắm mình trong không gian thân thương, bình dị của quê mẹ Việt Nam mến yêu. Với lối kiến trúc truyền thống của ngôi chùa Việt Nam, với những vật dụng bình thường, giản dị, không quá bóng bẩy, cầu kỳ, không quá tân thời, với không gian thoáng đãng, gần gũi với thiên nhiên như ở quê hương Việt Nam, IBMC đã tạo cho người Việt xa quê cảm giác gần gũi và ấm cúng, bớt đi phần nào nỗi nhớ nhà, nhớ quê da diết. Đến với trung tâm, nhất là vào những dịp lễ lớn, vào những ngày lễ truyền thống của dân tộc Việt, còn là dịp để cộng đồng người Việt gặp gỡ, giao lưu và hàn

huyền tâm sự với nhau cho với bớt bao nỗi niềm trong cuộc sống của người tha phương. Như vậy, IBMC vừa đóng vai trò một không gian tâm linh để tu học, để trau dồi phẩm hạnh, làm giàu những giá trị sống, vừa là nơi gặp gỡ, giao lưu không chỉ cho cộng đồng người Việt mà cả người phương Tây.

Với đội ngũ giáo thọ sư gồm có cả người Việt lẫn người phương Tây, trung tâm đã tổ chức nhiều chương trình tu học, sinh hoạt phong phú, đa dạng, phù hợp với mọi người (người phương Đông cũng như người phương Tây), với mọi lứa tuổi (cả thanh thiếu niên lẫn người lớn tuổi). Đây chính là nét đặc thù và cũng là thế mạnh của trung tâm so với các chùa hay các trung tâm tu học khác do người Việt sáng lập.

Ở Mỹ, việc đăng ký sử dụng các phương tiện truyền thông đại chúng để phục vụ cho công việc hoằng pháp, các chương trình tu học, các sinh hoạt tôn giáo tiến hành rất đơn giản và dễ dàng. Thậm chí cả việc xây dựng riêng kênh truyền hình, truyền thanh, hoặc xây dựng chuyên mục trên các kênh truyền hình, truyền thanh cũng được tiến hành dễ dàng về mặt thủ tục hành chính, pháp lý. Truyền thanh và truyền hình chính là hai kênh thông tin đại chúng có sức lan tỏa nhanh và đem lại hiệu quả nhất trong việc quảng bá và chuyển tải thông tin. Đây là một điều kiện hết sức thuận lợi cho công việc hoằng pháp. Và Trung tâm Thiền học Phật giáo quốc tế đã không bỏ qua cơ hội này. Các vị giáo thọ sư của IBMC đã có các buổi thuyết giảng, tham gia nhiều cuộc phỏng vấn, tọa đàm trên đài

truyền thanh, truyền hình,...

Hy vọng là tất cả các chùa, các trung tâm tu học của người Việt trên đất Mỹ đều biết tận dụng điều kiện thuận lợi này để tổ chức tốt hơn các chương trình tu học, truyền bá Chánh pháp, vì lợi ích chung của cộng đồng chứ không phải sử dụng các phương tiện ấy để phục vụ cho những mục đích tư lợi, những hoạt động không chính đáng. Có một thực tế là các chùa hay các trung tâm tu học do người Việt thành lập trên đất Mỹ thường chỉ thu hẹp đối tượng tham gia trong cộng đồng người Việt. Hoạt động chính của các chùa, các trung tâm ấy là tổ chức các sinh hoạt tôn giáo mang đậm màu sắc tâm linh như cầu an, cầu siêu và tổ chức lễ hội. Công việc giảng dạy giáo lý, tổ chức các khóa tu học chưa được mạnh mẽ, một phần là do Phật tử không có nhiều thời gian để đến chùa tu học, một phần là do chư Tăng Ni phải tìm kế sinh nhai, không còn nhiều thời gian để chuyên tâm tu học và để hoằng pháp.

Để chấn chỉnh thực trạng đáng buồn này thì cần phải có những con người thiết tha tu học, cần phải có những người thực tu, thực học, phải có sự đồng tâm hiệp lực của cả một tập thể, một cộng đồng chứ không chỉ riêng một cá nhân hay một nhóm người nào. Tuy nhiên, mấu chốt của vấn đề là bắt nguồn từ chính nơi tự thân mỗi người. Nếu mọi Phật tử đều thiết tha tu học, chân thành hộ pháp, nếu mỗi vị tu sĩ đều chuyên tâm tu học, không ngừng hoàn thiện bản thân và dẫn thân phụng sự, dốc lòng hoằng pháp thì Phật giáo chắc chắn sẽ được khởi sắc, và sức lan tỏa không chỉ dừng lại ở cộng đồng người Việt

mà cả người phương Tây. Đây cũng chính là những thành quả mà Trung tâm Thiền học Phật giáo quốc tế đã đạt được.