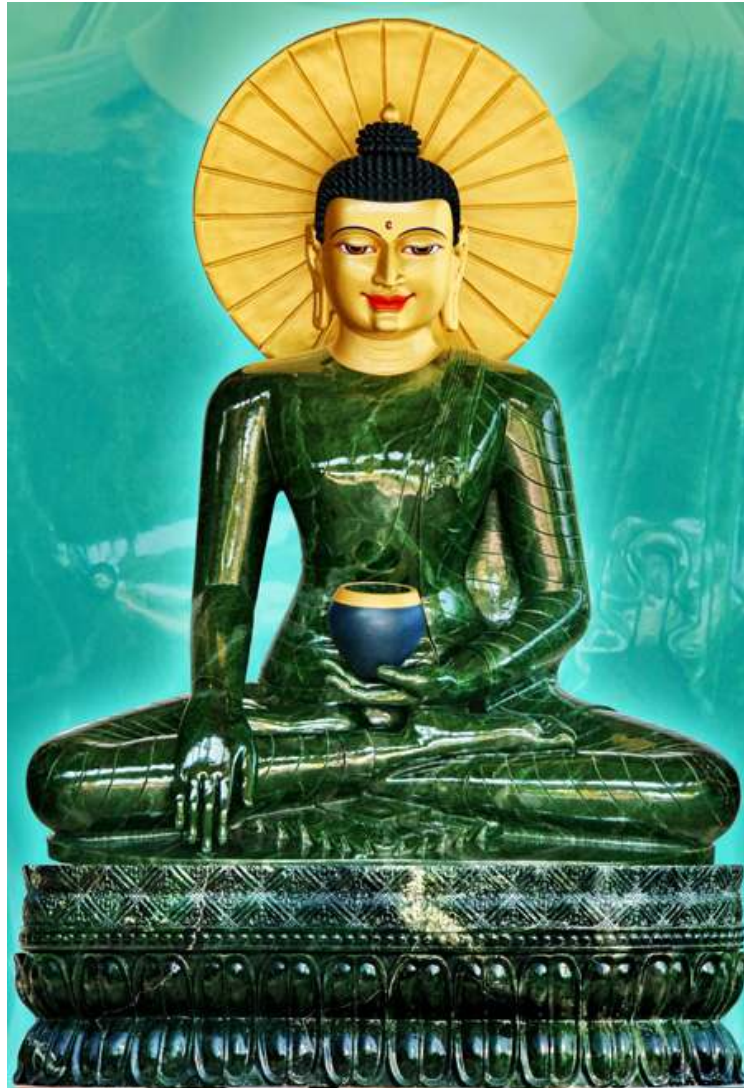




TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

**SỐ 26-27, VOL. III
MARCH-APRIL-May 2011
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...

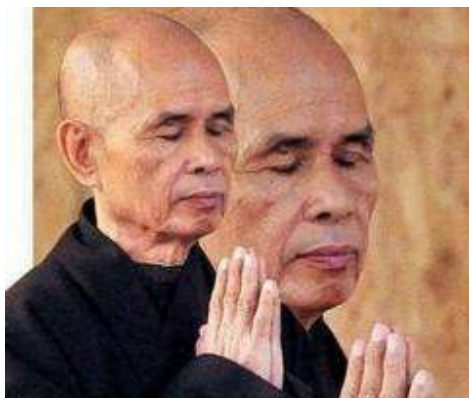
Thank you.

MỤC LỤC

THÔNG điệp PHẬT ĐẢN 2555 <i>Thiền Sư Thích Nhất Hạnh</i>	5
THÔNG điệp VESAK 2555 <i>TTK Liên Hiệp Quốc</i>	13
NHỮNG AI BIẾT ĐIỀU PHỤC <i>Phạm Công Thiện</i>	16
Ý NIỆM ĐẢN SANH CỦA ĐỨC PHẬT QUA KINH PHỔ DIỆU <i>Thích Nhuận Châu</i>	26
TRIẾT HỌC NHƯ LAI TẠNG <i>Thích Nhuận Thịnh</i>	40
TỔ BỒ ĐỀ ĐẠT MA <i>Chanh Tri</i>	74
NGUYỄN DU VÀ KINH KIM CANG <i>Phan Quang Việt</i>	85
TÁM ỨNG THÂN THÀNH ĐẠO CỦA ĐỨC PHẬT <i>Thích Thiện Chánh</i>	120
PHẬT GIÁO LÀ KHOA HỌC NỘI TÂM <i>Lama Gangchen</i>	131
KINH PHÁP HOA TRONG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ VÀ TRUNG HOA <i>Thích Đồng Thành</i>	141
PHẬT GIÁO: TÔN GIÁO, TRIẾT HỌC, LUÂN LÝ HAY KHOA HỌC <i>Hoang Phong</i>	182
PHẬT GIÁO VÀ NGƯỜI HY LẠP <i>Đào Viên</i>	231
MỐI QUAN HỆ VĂN HÓA GIỮA TRUNG HOA VÀ ẤN ĐỘ <i>Amartya Sen</i>	259
MỘT CÁCH TIẾP CẬN THƠ THIỀN <i>Bùi Công Thuần</i>	285
TÁNH KHÔNG <i>Tuệ Giác</i>	311
PHÁT HIỆN KHẢO CỔ QUAN TRỌNG Ở QUÊ MẸ ĐỨC PHẬT <i>Nguyễn Phú</i>	323

THIỀN SƯ NHẤT HẠNH GỬI THÔNG điệp đến Lễ Vesak Liên hiệp quốc 2011 tại Thái Lan

14/5/2011



Thân kính gửi chư tôn
Hoà Thượng và các
bậc chức sắc trong
các Phái Đoàn đại
diện tham dự Ngày
Phật Đản Quốc Tế,

Chúng tôi xin chúc

mừng Hội Đồng Tăng Già tối cao Thái Lan cũng
như tất cả những thành viên tham dự và tổ chức
Đại Hội Phật Đản Quốc Tế lần thứ tám, 2011. Quý
vị đã tập hợp ngày hôm nay thành một cộng đồng
để cảm nhận tình thân hữu, sự có mặt cho nhau, và
để cùng nhau xây đắp tình huynh đệ. Chúng tôi thật
sự tin tưởng rằng sự thực tập chân thực những lời
dạy của đức Thế Tôn có thể đóng góp lớn cho một
nền tâm linh và đạo đức toàn cầu, có thể dẫn dắt
nhân loại trong thời điểm khó khăn, cấp bách hiện
nay.

Chúng kiến các cuộc khủng hoảng khác nhau đang
diễn ra trên khắp toàn cầu, trong chúng ta ai cũng
thấy rõ kỷ nguyên của những quốc gia sống hoàn
toàn độc lập, với đường biên giới ngăn cách và với
những mối quan tâm riêng rẽ đã đi đến hồi kết thúc.

Chúng ta cũng ý thức được rằng nỗi khổ niềm đau của một dân tộc có liên hệ mật thiết và được chia sẻ bởi người dân của nhiều dân tộc khác trên thế giới; rằng sự bất ổn và khủng hoảng trầm trọng của một quốc gia ảnh hưởng đến sự phồn thịnh và an ninh của rất nhiều quốc gia khác trên toàn cầu. Lúc này và ở đây, trong phút giây hiện tại, chúng ta đều thấy rõ rằng sự phát triển kinh tế-xã hội cũng như những thách thức đi kèm không còn là vấn đề của một cá nhân hay của riêng một quốc gia nào.

Tuy nhiên, chúng ta không tuyệt vọng. Những vấn đề mà địa cầu và toàn thể nhân loại đang phải đối diện – khủng hoảng sinh thái toàn cầu, thiếu hòa hợp trong gia đình và xã hội, bất ổn về kinh tế và chính trị - cũng đồng thời cho chúng ta cơ hội để dừng lại, nhận diện và xem xét lại nguồn gốc của những khổ đau mà chúng ta đang phải gánh chịu và tìm ra con đường có thể đưa đến một tương lai tươi sáng hơn và ngay cả một hiện tại tươi sáng hơn. Đây là công thức căn bản mà Bụt đã sử dụng trong suốt cuộc đời Ngài để hướng dẫn hàng đệ tử và vô số người vượt thoát khỏi khổ đau của họ. Và giờ đây, công thức căn bản này có thể dẫn lối cho chúng ta đến sự giải thoát khỏi những khổ đau hiện tại. Ba phẩm chất đặc thù, ba cách thực tập từng giai đoạn rõ ràng mà Bụt đã dạy là Niệm, Định và Tuệ sẽ đưa

chúng ta đến chỗ giải thoát khỏi những bế tắc đó. Với ba cách thực tập này, nếu áp dụng đúng mức và khéo léo, chúng ta có thể khám phá ra một nền đạo đức toàn cầu và một lối sống chánh niệm giúp định hướng cho sự phát triển của xã hội chúng ta ngày nay theo một đường hướng thanh bạch và lành mạnh hơn.

Chúng ta phải tìm ra cách thức phù hợp để áp dụng những điều Bụt dạy - như phương pháp thực tập chánh niệm, giáo lý về khổ đau và hạnh phúc, tuệ giác tương tức và vô phân biệt (về sự tương tức, liên hệ mật thiết trong nhau và không kỳ thị, không loại trừ những người có cái thấy, cách hành xử khác mình), Năm Phép Tu Tập Chánh Niệm (tức là Năm giới) và những lời Bụt dạy về Bốn Loại Thực Phẩm. Những điều này sẽ giúp cho xã hội chúng ta trở nên chánh niệm hơn trong cách sản xuất và tiêu thụ; những công ty và những cá nhân sẽ bớt sản xuất những sản phẩm có thể làm tổn hại tâm thức của đại đa số cộng đồng và làm ô nhiễm môi trường sinh thái. Chúng ta có thể tiêu thụ ít lại, tiêu thụ làm sao để nuôi dưỡng được thân và tâm ta. Chúng ta, với tư cách cá nhân và với tư cách một dân tộc, cần áp dụng những điều Bụt dạy về thiếu dục tri túc, nghĩa là biết đủ.

Trong mỗi liên hệ thân thiết thuộc phạm vi gia đình, cha và con nên áp dụng những điều Bụt dạy để có

nhiều thời gian cho nhau, có mặt cho nhau nhiều hơn (thay vì chỉ dành thời gian ngồi trước màn hình máy tính) và có thể phục hồi được sự truyền thông bằng cách cùng nhau thực tập lắng nghe sâu và nói với nhau những lời hòa ái.

Trong lớp học khô khan và trong những giảng đường lạnh lẽo, thầy cô giáo và học viên nên giúp đỡ nhau để tạo nên không khí ấm áp của một gia đình, giúp giảm bớt căng thẳng, thư thả hơn, biết xử lý những cảm thọ và cảm xúc mạnh của mình và áp dụng những cách xử lý đó để đưa mọi người đi về hướng lành mạnh hơn, đó là đào tạo ra một thể hệ trẻ hiền thiện, có tự do, mong muốn hợp tác hơn là cạnh tranh, thay vì chỉ tạo ra một lực lượng lao động để cung cấp cho guồng máy tư bản.

Trong các văn phòng của công ty hay các công sở của nhà nước – nơi bị thúc đẩy nhiều bởi quyền lực, những người đồng nghiệp nên làm việc và cư xử chánh niệm với nhau hơn, cùng nhau xây dựng tình anh chị em, nuôi dưỡng lòng từ bi và bao dung hơn, để từ đó có thể đưa xã hội ta đi về hướng hạnh phúc và hòa hợp chân thật.

Trong thế giới hiện đại ngày nay, trước bối cảnh các nước đang cố gắng tìm kiếm những mô hình phát triển thì những mô hình phát triển tự do được đánh giá cao và được mọi người chạy theo. Tuy nhiên, cái giá mà thế hệ trẻ và nền sinh thái mong

manh của chúng ta phải trả cũng như những chi phí mà thân tâm ta và toàn nhân loại đang gánh chịu là bao nhiêu?

Không bao giờ quá muộn để dừng lại và suy ngẫm, để tìm ra những phương pháp thực tập có thể khôi phục lại tinh thần trách nhiệm, phục hồi lại các giá trị đạo đức cho xã hội ta, cho các chính quyền, cho gia đình và cho chính bản thân chúng ta .

Với tất cả tình thương và tin cậy

Thích Nhất Hạnh

A message for VESAK 2011 Thailand—"Buddhist Virtues For Socio-Economic Development"

(In which way should our society develop, economically and socially, so that we can touch interbeing, the interconnectedness of all on this planet – cultures and governments, continents and nations, earth and sky, plants and animals, students and teachers, and fathers and sons?

How can we guide the next generation of young people to a world that is more sane and healthy – bodily, emotionally, and spiritually?

What teachings and practices of Buddhism can help us find true happiness and freedom, and handle and deal with our current social and economical state?)

With the various crises we are witnessing in different parts of the world, it is clear that the era of independent nations with borders and separate interests is gradually coming to a close; that the suffering and pain of one nation is fundamentally linked to and is shared by the hearts of people of all nations; that the instability and depression of another nation affects the prosperity and security of peoples all over the planet. In our present time and place, it is clear that social and economic development and all the challenges that come with it are no longer individual matters.

But we are not without hope. The problems that confront our planet and our humanity – environmental tension, social and family dysfunction, economic instability, and political unrest – give us an opportunity to pause, recognize, re-examine the sources of our suffering, and find a path that can lead us towards a brighter future and to an even brighter present. This is the basic formula that the Buddha used during his own lifetime to guide his fellow beings to tend to their suffering. This basic formula can help guide us now, to our own salvation. The three distinctively Buddhist virtues of mindfulness, concentration, and insight can lead us to this salvation. Applied appropriately and skillfully, they can help us discover a global ethic and a mindful way of living that can guide the development of our society towards a more sane and healthy direction.

We must find ways to apply the Buddhist teachings – namely, the practice of mindfulness, the teachings on suffering and well-being, the wisdom of inter-being and non-discrimination, the Five Mindfulness Trainings (5 Precepts-see *attached*), and the teachings on the Four Nutriments – so that our society can become more mindful in its production and consumption; so that companies and individuals can produce less toxic waste that harms our collective minds and the environment, and can consume less and in a way that nourishes our body and heart. We as individuals and as nations should apply the

Buddhist teachings of moderation, of knowing that *we already have enough*.

In the intimacy of our homes, fathers and sons apply the teachings so they can have more time and be more present for one another (rather than for their computer screens), and can restore communication by learning to listen deeply and speak more lovingly.

In the sterile classrooms and cold halls of our institutions, teachers and students can learn ways to support one another as in the warm atmosphere of the family, to be less stressful, to relax and handle their feelings and emotions, and to apply themselves in a direction that is meaningful and wholesome – graduating young people not just for the *work-force* of a capitalistic machine, but for a kinder and freer generation who cooperate more than compete.

In power oriented offices of companies and governmental workplaces, colleagues and fellow workers can serve more mindfully, building brotherhood and sisterhood, nourishing their compassion and generosity, and guiding our society in the direction of true happiness and reconciliation.

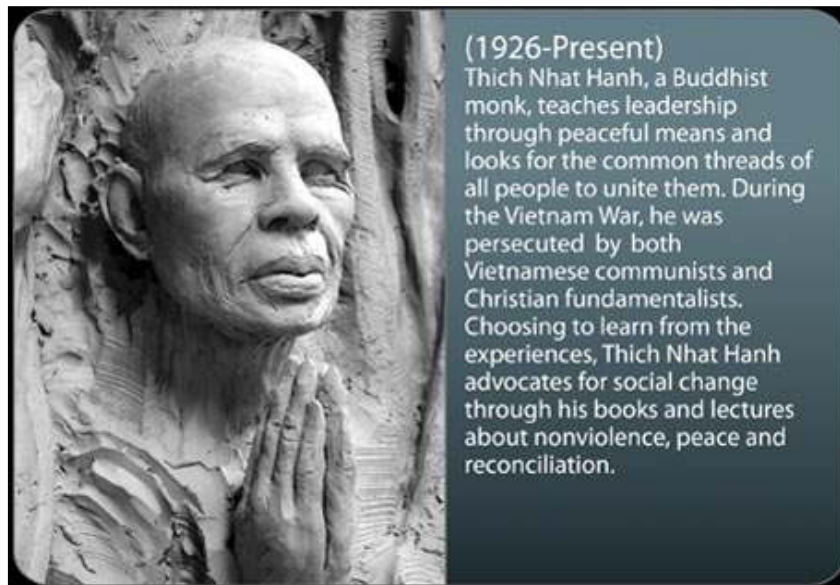
In our modern times, as we look for models of development in the ten directions, freedom to develop is highly prized and sought after, but at what price to our young ones and our fragile environment and at what cost to our individual and collective body and consciousness.

It is never too late to pause and reflect and to find practices that can bring responsibility and ethical behaviors back into our society, our governments, into our families, and our lives.

With love and trust,



Thich Nhat Hanh



Mỹ tạc tượng thiền sư Thích Nhất Hạnh (nhấn vào hình xem tượng và tiểu sử của 24 vị Quán quân Nhân bản khác của Thế giới được Mỹ vinh danh).

THÔNG DIỆP PHẬT ĐẢN
CỦA TỔNG THƯ KÝ LIÊN HIỆP QUỐC BAN KI
MOON

14/5/2011



Tôi hân hoan gửi lời chúc mừng nồng hậu đến toàn thể quý vị tham dự Đại lễ Vesak Liên hiệp quốc lần thứ 8 tại Thái Lan.

Quý vị đã chọn chủ đề về sự phát triển kinh tế xã hội, một chủ đề có tính hiện đại, nhưng cốt lõi của nó lại là vấn nạn về khổ đau của nhân loại mà chính Đức Phật Thích Ca đã nhìn thấy và đã nhấn mạnh cách đây hơn 2.500 năm, khi Ngài từ giã hoàng cung, từ bỏ những thứ sở hữu của thế tục để xuất gia tầm đạo.

Đức Phật, sự đản sinh, thành đạo và nhập niết bàn của Ngài được chúng ta kỷ niệm mỗi năm vào ngày lễ Vesak, đã để lại cho nhân loại kho tàng giáo lý rộng sâu và kho giáo lý ấy có thể định hướng cho những nỗ lực giải quyết các vấn đề nghiêm trọng mà chúng ta đang phải đối mặt trong thế giới ngày nay.

Lời huấn thị của Ngài chống lại ba thứ độc hại, đó là tham lam, sân hận và si mê. Lời huấn thị ấy có thể khơi dậy những cuộc hội đàm đa phương về sự đói kém đang ảnh hưởng đến gần một tỷ người trong thế giới

giàu có của chúng ta, về sự bạo lực đầy thú tính cướp đi sinh mạng của hàng nghìn người mỗi năm, và về sự tàn phá môi trường một cách vô tội vạ gây nguy hại cho ngôi nhà duy nhất của chúng ta, trái đất mà chúng ta đang sống.

Rất nhiều tổ chức của Phật giáo đang thực hành giáo pháp của Đức Phật. Tôi vô cùng cảm ơn sự ủng hộ của họ đối với những hoạt động của Liên hiệp quốc nhằm đạt được Những Mục Tiêu Phát Triển Thiên Niên Kỷ, đối với kế hoạch chi tiết nhằm giải quyết những thách thức về kinh tế xã hội mà thế giới đang phải đối mặt.

Nhân ngày Đại lễ Vesak, tôi hy vọng là tất cả mọi người có thể dựa vào những lời dạy có giá trị phổ quát trong đạo Phật để hành động trong tình đoàn kết với những người đang khổ đau, để góp phần tạo nên một thế giới nhiều tình thương yêu hơn, nhiều sự tỉnh giác hơn cho tất cả chúng ta.

Minh Nguyên *chuyển ngữ*

Following is UN Secretary-General Ban Ki-moon's message for the Day of Vesak:

The Lord Buddha, whose birth, enlightenment and passing we mark each year on Vesak Day, bequeathed to humanity profound teachings that can guide our efforts to resolve the severe problems facing today's world.

His injunction against the three poisons of greed, anger and ignorance is especially relevant to multilateral efforts to overcome the hunger that needlessly affects nearly a billion people in a world of plenty, the brutal violence that takes millions of lives each year, and the senseless environmental damage that humans cause to our only home, the planet Earth.

This year's theme of socio-economic development may sound modern, but its core is the very problem of human suffering that Siddhartha Gautama sought to address more than 2,500 years ago when he left his palace, relinquished his worldly possessions and went out into the world.

Numerous Buddhist organizations are putting these teachings into practice. I am deeply grateful for their support for United Nations activities to achieve the Millennium Development Goals, our blueprint for enabling all people to enjoy lives of dignity and opportunity.

On this Day of Vesak, let us draw on the universal values of Buddhism to act in solidarity with those who are suffering, thereby contributing to a more compassionate and enlightened world for all.

www.icundv.com

Những Ai Biết Điều Phục

Phạm Công Thiện

Thành kính tưởng nhớ Giáo Sư Phạm Công Thiện, một nhà tư tưởng trác tuyệt của Phật Giáo Việt Nam vừa qua đời hôm 8 tháng 3 năm 2011 tại Texas, Hoa Kỳ. Tập San Phật Học Online.

Namo tassa Bhagavato arahato sammā-sambuddhassa!

“Một hiện thể độc nhất, một nhân thể phi thường trác việt xuất hiện ở thế gian vì phúc lợi cho nhiều sinh thể, vì hạnh phúc cho nhiều sinh thể, phát xuất từ lòng từ bi đối với thế gian, vì sự lành thiện, vì sự lợi ích và vì sự hạnh phúc cho chư thiên và cho loài người. Hiện thể độc nhất ấy là ai? Đó là đấng Như Lai, Tathāgata, Ứng Cúng Chánh Đẳng Chánh Giác.”

(Anguttara Nikāya, I, 1, 13, trang 22)

Hiện thể, hữu thể, sinh thể, xuất thể, hay tính thể đều là tất cả những gì có mặt và vắng mặt đang di chuyển và di động ở ngoài và ở bên trong tâm ý và tâm thức của chúng ta, cả ý thức, thất thức, bất thức và vô thức. Hiện thái và hiện thể, tư thái và thái độ của chúng ta đối với những gì có mặt và vắng mặt, những thái, thể và độ ấy quyết định hết tất cả sinh thái, sinh thể và sinh độ của chúng ta hiện nay.

Thái độ và tư cách của chúng ta đối với Đức Phật như thế nào? Hiển nhiên là qui y Tam

Bảo và điều vô cùng quan trọng là phát dậy Bồ Đề Tâm, lòng Bồ Đề, quyết tâm thành Phật vì phúc lợi cho chúng sinh, vì hạnh phúc cho chúng sinh, vì lợi ích, vì sự hạnh phúc cho tất cả những ông Trời (chư thiên) và vì sự hạnh phúc cho nhân loại và cho tất cả sinh thể, tức là chúng sinh.

Thái độ và tư cách của chúng ta đối với bất cứ chúng sinh nào đều quyết định và chuyển hướng sinh mệnh, thể mệnh, nghiệp mệnh, và tính mệnh mình đến một lộ trình đạo nghiệp nhất định.

Huống chi đối với một bậc thầy hay đối với tất cả những bậc thầy? Tất cả chúng sinh đều là bậc thầy của mình, tất cả chư thiên đều là những bậc thầy của mình, huống chi là bậc Thầy của tất cả những bậc Thầy, bậc Thầy của tất cả chư thiên và loài người, nhân thiên sư.

Hiện thể duy nhất, xuất hiện ở thế gian là ai?
Đó là Như Lai, Phật, Thế Tôn, Chánh Đẳng Chánh Giác.

Từ lúc xuất hiện thể, tính thể thị hiện, hiện thể độc nhất, duy nhất, phi thường trác việt, siêu việt bưng vỡ xuất hiện ở thế gian thì hiện thái, hiện cách và hiện thể, thái độ và tư cách thể thái của chúng ta đối với kẻ đi như thể và đến như thể (Như Lai, Tathāgata) như thế nào?

Tất cả chúng ta, từ bao giờ cho đến bây giờ, trong tâm ý và tâm thức, ý thức, thất thức, bất thức, hiển thức, lộ thức, tiềm thức, thượng thức, hạ thức và vô thức và ẩn thức,

tất cả cái thức ấy đều giống hệt như là vị Bà La Môn đáng kính, tên là Drona.

Một hôm, bậc Bà La Môn Drona nhìn thấy Đức Phật đang ngồi dưới gốc cây, liền hỏi Đức Phật:

- Thưa Ngài, có phải Ngài là một deva, một ông Trời?

Đức Phật trả lời:

- Không, ta không phải là ông Trời.

Bà La Môn Drona hỏi tiếp:

- Vậy Ngài có phải là một gandharva, một Càn Thát Bà, một Hương Thần, Nhạc Thần, Hương Âm Thần?

Đức Phật kiên nhẫn trả lời:

- Không, không phải thế.

Bà La Môn hỏi tiếp:

- Vậy có phải Ngài là một Yaksa, một Dạ Xoa, Năng hám quỷ, Tiệp tạt quỷ?

Đức Phật (mỉm cười) trả lời:

- Không, không thể đâu.

Bà La Môn hỏi nữa:

- Thế thì Ngài có phải là người, loài người?

Đức Phật (mỉm cười, với lòng Đại Bi và Đại Trí Huệ Bát Nhã) trả lời:

- Ta không phải là người, không phải loài người.

Bà La Môn Drona, bị thức động dậy, hỏi nữa, vì chẳng bao giờ hiểu được và biết được Đức Phật là ai, và Đức Phật mở hé ra đôi chút cho Drona và chúng ta được biết chút ít rằng Đức

Phật đã tiêu diệt hết tất cả tập khí, tất cả tham ái, tham dục mà chư thiên, Càn Thát Bà, Dạ Xoa và loài người còn vẫn vướng mắc, vì đã tiêu diệt tất cả phiền não, tất cả tham, sân, và si, mà Đức Phật mới thị hiện giáng sinh, đản sinh là Đức Phật, Thế tôn, Như Lai, Chánh Đẳng Chánh Giác.

Nếu chúng ta nhìn ngó Đức Phật là một nhân vật lịch sử thì chúng ta đã giới hạn Đức Phật vào thế giới loài người. Điều Pháp Liên Hoa Kinh bùng vỡ xuất hiện vào thế giới loài người cũng vì để phá vỡ cái nhìn đui mù của thế gian.

Trong thế giới và thế gian loài người thì Đức Phật đản sinh vào năm 623 trước Tây lịch và nhập Niết Bàn vào năm 543 trước Tây lịch, (theo Hòa Thượng Mahathera Narada) hay năm 563 trước Tây lịch và nhập diệt khoảng 80 năm sau năm 563 (theo học giả Narasu). Có một điều rõ ràng dứt khoát là Hoàng Đế Asoka đã dựng một cột đài vào năm 239 trước Tây lịch và có ghi khắc rằng Đức Phật đã đản sinh nơi đây, tức là vườn Lumbini gần Kapilavastu, hiện tại là Padeira, ở hướng Bắc vùng Gorakpur, biên giới Ấn độ và Nepal.

Trong tác phẩm Lịch Sử Phật Giáo Ấn Độ, Pháp Sư Trung Hoa Thánh Nghiêm có đề cập vấn đề niên đại của Đức Phật, (theo bản Việt dịch của Thầy Thích Tâm Trí, nhà x.b. Phương Đông, Sài Gòn, 2008; trang 47-48):

“Mãi đến thời gian gần đây, dựa vào các tư liệu cũng như ở góc độ khảo cứu mà suy luận những gì có liên quan đến niên đại của Đức Phật, thì có đến bảy mươi nhà học giả đưa ra nhiều thuyết khác nhau. Trong khi các bậc cổ

Đức ở Trung Quốc lại dựa vào hiện tượng tinh tú cũng như sự chuyển vận của địa cầu được ghi trong cổ sử mà ước đoán rằng Đức Phật đản sinh năm giáp dần, đời Chu Chiêu Vương thứ hai mươi sáu (trước Tây lịch 1027 năm), và Ngài nhập diệt vào đời Chu Mục Vương, thứ năm mươi ba (năm nhâm thân, trước Tây lịch 949 năm). Thuyết này xin đọc "Lịch Đại Tam Bảo Ký" quyển một (Đại Chánh Tạng - 49, trang 23) hoặc trong "Phật Tổ Thông Ký" quyển hai (Đại Chánh Tạng - 49, trang 143)". Có nhiều vị bác học, giáo sư Phật học và học giả Phật học thường hay có thái độ khoa học, gọi là khoa học, dù cái gọi là "khoa học lịch sử" thường hay bị nô lệ vào những gì gọi là niên đại đích thực của cái gọi là "sử học", "khoa học lịch sử" và "lịch sử".

Lịch sử là cái gì? Lịch sử tính và Sử Tính là gì?

Đây không phải là lúc đề cập vào ngày linh thiêng của nhân loại, ngày Phật Đản. Nếu chúng ta muốn xem Đức Phật là loài người thì điều này cũng nên suy nghĩ cho đúng đắn. Ngay đến sự tiến bộ vượt bậc của tất cả những nền khoa học ở thế kỷ XXI này, vẫn không có khoa học gia hay triết gia vĩ đại nào hiểu được con người là cái gì, hà huống biết được Đức Phật là ai.

Chúng ta chỉ biết được đôi chút về Đức Phật mỗi khi chúng ta hết lòng phát dục Bồ Đề Tâm và tu hành Đạo Bồ Đề Tâm. Ngày Phật Đản chỉ đúng nghĩa ngày Phật Đản là mỗi ngày trong đời chúng ta đều là ngày Phật giáng sinh trong lòng chúng ta từng giây phút này đến giây phút khác. Mỗi đêm và mỗi ngày Đức Phật đều giáng sinh trong lòng chúng ta, mỗi khi lòng chúng ta là lòng Bồ Đề.

Lòng Bồ Đề được thể hiện trong đại thần chú Quán Thế Âm: OM MANI PADME HUM và đại thần chú Phật Mẫu Tāra, ứng hóa thân của Quán Thế Âm Như Lai và Quán Thế Âm Bồ Tát: OM TARÉ TUTTARÉ TARÉ SVĀHĀ và trong đại thần chú sư phụ Padmasambhava, Liên Sinh Bồ Tát: OM AH HUM VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM.

Mỗi lần chúng ta trì tụng tất cả những chân ngôn, đại thần chú của chư Phật, chư Đại Bồ Tát thì Bồ Đề Tâm xuất hiện ngay lập tức trong lòng chúng ta.

Muốn hiểu xảo mật ngữ nơi tất cả chỗ thọ sanh và đản sinh của chư Phật và chư Đại Bồ Tát (kinh Hoa Nghiêm, quyển 6 trang 262); trước khi giáng sinh, Đức Phật ở Đâu Suất Thiên Cung, khuyên chư Thiên Tử phát Bồ Đề Tâm (op.cit.,tr.529), phát tâm vô thượng Bồ Đề, lúc sắp giáng sanh hiện ra mười mật sự (op.cit.,tr.535-542), thị hiện ở thai mẹ cũng có mười mật sự (trang 542-547, hán bộ quyển 59), trong Phẩm Ly Thế Gian, xxx viii chúng ta được học về lòng Bồ Đề trong mười điều đản sanh, giáng sanh:

1. Đản sinh vì xa lìa dứt hẳn Ngu Si, do Chánh Niệm và Chánh Tri mà đản sinh;
2. Đản sinh vì để phóng lưới Đại Quang Minh chiếu trùm toàn thể Đại Thiên thế giới;
3. Trừ tối hậu hữu, không còn thân sau nữa mà đản sinh;
4. Đản sinh, mà vẫn bất sanh và bất khởi;
5. Đản sinh, mặc dầu biết tam giới như huyễn mộng;
6. Đản sinh mà đồng lúc hiện thân ở thập phương thế giới;

7. Đản sinh mà thân chứng Nhứt Thiết Chủng Trí;
 8. Đản sinh lúc phóng ra tất cả Quang Minh Phật để giác ngộ tất cả thân chúng sinh;
 9. Đản sinh vào lúc nhập Đại Trí Quán Sát Tam Muôi;
 10. Đản sinh làm chấn động tất cả cõi Phật và giải thoát tất cả chúng sinh, tiêu diệt tất cả ác đạo, phủ lấp tất cả ma quỷ và vô lượng chư Bồ Tát đều nhóm họp (thị hiện Bồ Đề Tâm Hạnh); Tại sao vừa giáng sinh, Đức Phật mỉm cười, lòng tự nguyện thệ mỉm cười vui vẻ? vì sao lúc vừa giáng sinh, Ngài thị hiện đi bảy bước?
1. Thị hiện đi bảy bước để hiện sáng lên Bồ Tát Lực;
 2. Vì xả thí bảy Thánh Tài;
 3. Vì làm thỏa nguyện Địa Thần;
 4. Vì hiện ra tướng Siêu Tam Giới;
 5. Vì hiện ra bước chân tối thẳng của Bồ Tát, vượt hẳn bước đi tượng vương, ngư vương và sư tử vương;
 6. Vì hiện tướng Đất Kim Cang (Kim Cang Địa);
 7. Vì muốn ban cho chúng sinh sức mạnh dũng mạnh;
 8. Vì hiện tu hành Thất Giác Bảo;
 9. Vì hiện pháp đã thực hiện chẳng do ai dạy cả;
 10. Vì thị hiện tối thẳng vô tỉ ở thế gian để điều phục chúng sinh.
- (trang 551-553)

Về cuộc đời Đức Phật tôi không muốn đề cập nhiều hôm nay và tôi xin chúng ta nên trì tụng Phật Sở Thành Tán của Tổ Sư Mã Minh, còn về tu hành Bồ Đề Tâm thì xin trì tụng

hằng ngày Nhập Bồ Tát Hạnh của Tổ sư Tịch Thiên, ShantiDeva.

Còn muốn thu gọn Phật Pháp thì chúng ta đều quen biết một bài kệ kinh Pháp Cú mà tất cả tông phái của Nguyên Thủy, Đại Thừa và Kim Cang Thừa Mật Tông đều trì tụng tu hành:

Chư ác mạc tác
Chúng thiện phụng hành
Tự tịnh kỳ ý
Thị chư Phật Giáo
Chớ làm các điều ác
Gắng làm các việc lành
Giữ tâm ý trong sạch
Ấy, lời chư Phật dạy

(Hòa Thượng Thích Trí Đức dịch)
Không làm việc ác!
Kính làm việc lành!
Làm sạch tâm ý!
Đó, chư Phật dạy

(Hòa Thượng Trí Quang dịch)
Không làm điều ác
Trau dồi việc thiện
Thanh lọc tâm
Đó là giáo huấn của chư Phật

(Phạm Kim Khánh tiên sinh dịch từ bản dịch chữ Anh của Hòa Thượng Nārada)

Từ bản dịch chữ Tàu cho đến những bản dịch chữ Việt của chư Hòa Thượng tôn đức, tôi thấy bản dịch nào cũng tuyệt vời trong veo như nắng trong veo của vùng California này. Cũng nên thêm vào đây bản dịch của Hòa Thượng Thích Minh Châu, Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh những ngày xưa cũ:

Không làm mọi điều ác
Thành tựu các hạnh lành
Tâm ý giữ trong sạch

Chính lời chư Phật dạy

(Kinh Lời Vàng, kệ 183)

Bản dịch của Hòa Thượng có chỗ khác là “mọi điều ác”, tức là tất cả điều ác, Hòa Thượng đã dịch trọn vẹn từng chữ Pāli, trong sáng, trong veo đầy đủ, vì Hòa Thượng không quên chữ “sabba”, nghĩa là “mọi”, “tất cả” như nguyên tác Pāli:

Sabbapapassa akaranam

Kusalassa upasampada

Sacittapariyodanam

Etam buddhāna sasanam

(dhammapada, 183)

Muốn hiểu thiện là gì, ác là gì, chúng ta nên trì tụng Kinh Mười Thiện Nghiệp (Kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo đã được Hòa Thượng Trí Quang dịch ra chữ Việt), còn muốn hiểu Tâm Ý Giữ Trong Sạch, chúng ta nên trì tụng Thanh Tịnh Đạo của Buddhaghosa do Sư Bà Trí Hải dịch ra chữ Việt). Trước khi chấm dứt, cũng nên nhắc lại mười thiện nghiệp mà tất cả chúng ta đều học thuộc lòng từ bao giờ cho đến bây giờ:

1. từ bỏ vĩnh viễn sự làm sát sinh;
2. từ bỏ vĩnh viễn sự làm trộm cướp;
3. từ bỏ vĩnh viễn sự làm tà hạnh;
4. từ bỏ vĩnh viễn sự nói dối trá;
5. từ bỏ vĩnh viễn sự nói ly gián;
6. từ bỏ vĩnh viễn sự nói thô ác;
7. từ bỏ vĩnh viễn sự nói thêu dệt;
8. từ bỏ vĩnh viễn sự nghĩ tham dục;
9. từ bỏ vĩnh viễn sự nghĩ giận dữ;
10. từ bỏ vĩnh viễn sự nghĩ tà kiến;

Hòa Thượng Trí Quang đã giảng rộng sâu rõ ràng hơn nữa:

1. không làm sát sinh mà làm hộ sinh;
2. không làm trộm cướp mà làm thí xả;

3. không làm tà hạnh mà làm phạm hạnh;
4. không nói dối trá mà nói chân thật;
5. không nói ly gián mà nói hòa giải;
6. không nói thô ác mà nói ái ngữ;
7. không nói thêu dệt mà nói như nghĩa;
8. không nghĩ tham dục mà nghĩ ly dục;
9. không nghĩ giận dữ mà nghĩ từ bi;
10. không nghĩ tà kiến mà nghĩ chánh kiến;

(Kinh 10 Thiện Nghiệp, Hòa Thượng Trí Quang dịch, tr.121-122)

Xin hồi hướng công đức cho tất cả chúng sinh được chứng ngộ Lòng Bồ Đề, và tôi xin kính tạ ơn Thượng Tọa Thích Thông Niệm, Viện Chủ Viện Viên Thông, đã cho tôi được thời tiết nhân duyên để làm chút ít Phật sự trong mùa Phật Đản năm nay.

PHẠM CÔNG THIỆN

Bellflower, California

Ngày 3 tháng 5, 2009

Ý NIỆM ĐẢN SANH CỦA ĐỨC PHẬT

QUA KINH PHỔ DIỆU

THÍCH NHUẬN CHÂU

Kinh Phổ diệu là một bộ kinh có nội dung đồ sộ, mô tả cuộc đời đức Phật với những thần thông biến hóa, là một trong những bộ kinh quan trọng nhất của kinh điển Đại thừa, thuộc hệ Phương Đăng. Tuy nhiên, mở đầu kinh này mô tả cuộc đời đức Phật với nhiều điểm tương đồng với quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada); phái này thuộc phái Tiểu thừa.

Kinh Phổ diệu do S. Lefmann xuất bản, ông là người đầu tiên đưa ra bản dịch chương đầu kinh này tại Berlin năm 1875. Học giả vĩ đại người Bengali Bajendralal Mitra đã chuẩn bị một bản dịch tiếng Anh cho bộ sưu tập Bibliotheca Indica gồm ba quyển đã được ra đời. (Calcutta, 1881 đến 1886). Ông ta cũng đã đưa ra một bản chưa hoàn chỉnh. Một bản dịch bằng tiếng Pháp của Foucaux xuất hiện ở Paris trong *Annals du Musee Guimet*, vol. VI, XIX, (Paris, 1887-1892). Bản dịch tiếng Hoa của kinh này mô tả cuộc đời đức Phật

tương đồng với sự mô tả của Nhất thiết hữu bộ. Tác phẩm Romantic Legend của Beal là một bản dịch rút ngắn từ bản tiếng Hán kinh Abhinish-Kramana Sutra, bản Sanskrit của kinh này không còn, nhưng nó được dịch sang tiếng Hán rất sớm từ năm 587 stl. Bản kinh này lại mô tả lịch sử đức Phật tương đồng với quan điểm của Pháp mật bộ/Đàm-vô-đức (Dharmaguptas).

Tuy nhiên, tư tưởng Đại thừa đã thể hiện ngay tiêu đề "Lalitavistara" (tường thuật về thần thông diệu dụng của đức Phật) của bản kinh này. Như vậy cuộc đời của đức Phật trên trần gian được mô tả như là điều vi diệu của một con người siêu xuất thế gian. Trong chương mở đầu, đức Phật xuất hiện như là một thiên thần tối thắng, dù được mở đầu bằng hình thức cổ điển như trong kinh tạng Pāli với dòng chữ "Như vậy tôi nghe, một thời Phật tại thành Xá-vệ, trong tinh xá Kỳ Hoàn, vườn ông Cấp Cô Độc."

Hình tượng quá độ

Nhưng lúc đó, trong tạng Pāli, đức Phật được giới thiệu với lối mở đầu rập khuôn tương tự với cách diễn đạt và có một số đệ tử chung quanh, hay ít nhất có đầy đủ đại chúng '500

tỷ-khưu' và tức thì pháp hội giảng kinh chính thức bắt đầu. Trong kinh Phổ diệu, cũng như trong kinh Phương đẳng là một quang cảnh long trọng, bao phủ bởi hào quang thiêng liêng. Ngài được bao quanh bởi đại chúng gồm 12.000 vị tỷ-khưu và hơn 32.000 Bồ-tát, 'tất cả đều là nhất sanh sở hệ Bồ-tát, tất cả đều xuất sinh với sự viên mãn của một Bồ-tát, tất cả đều có được trí huệ của một Bồ-tát, tất cả đều có được các thứ thần thông vi diệu...' Trong thiền định lúc nửa đêm, từ nhục kế đức Phật phóng ra luồng hào quang xuyên suốt các cõi trời và chấn động cả chư thiên. Lát sau, lập tức phát ra khúc hát tán thán đức Phật tối thắng và ngay sau đó, Ísvara (Thiên chủ) xuất hiện cùng chư thiên đến trước đức Phật, quỳ dưới chân Phật và cầu thỉnh Ngài giảng nói kinh Phương quảng thù thắng có tên là Phổ Diệu để cứu độ và hạnh phúc cho thế gian. Điểm nổi bật của kinh này là những lời tán thán tối tôn của thiên chủ và chư thiên về thần thông vi diệu của đức Phật; chư Phật quá khứ cũng tán dương điều này, đức Thích Tôn tán đồng bằng sự im lặng. Sau những giới thiệu chi tiết này, kinh bắt đầu mô tả cuộc đời đức Phật, đây là nội dung chính và xuyên suốt của tác phẩm này. Kinh này mô tả cuộc đời của Ngài

tương đồng với nội dung phần II của kinh Nidanakath, thuộc Bản sanh truyện.

Ý niệm đản sinh của đức Phật

Bồ-tát an trụ trên cung trời Đâu-suất trong một cung điện nguy nga tráng lệ. Bồ-tát được dâng tặng hơn cả trăm danh hiệu cao quý, và hàng chục thiên cung để Ngài cư ngụ. Dưới âm thanh của dàn nhạc trời gồm 8 vạn bốn ngàn chiếc trống cầu thỉnh Ngài thị hiện ở thế gian để khởi đầu ý nguyện cứu độ chúng sinh. Sau thời gian dài tìm hiểu trong số đông những gia đình ưu tú, nghèo hèn, vương tộc đều được xem xét cẩn thận, và sau cùng Bồ-tát quyết định thọ sanh vào gia đình vua Tịnh Phạn, trong bào thai hoàng hậu Maya. Hoàng hậu là người có đủ phẩm tính thân mẫu của một đức Phật. Sắc đẹp hoàn hảo của bà được mô tả đến từng chi tiết, đó là đức hạnh và trinh khiết. Bên cạnh đó, trong tất cả các phụ nữ Ấn Độ, bà là người duy nhất được chọn để đức Phật tương lai nhập thai, vì trong bà có sự hoà hợp sức mạnh của cả vạn con voi. Ý niệm này được phát triển với sự hộ trì của chư thiên sau khi Bồ-tát đã quyết định nhập vào thai mẹ bằng hình tướng của một con voi. Chư thiên chuẩn bị không những một trụ xứ như thiên đường cho hoàng hậu Maya cư

ngụ trong thời gian mang thai, mà còn kiến trúc một cung điện bằng ngọc quý ngay trong bụng của bà để Bồ-tát có thể không bị vấy bẩn trong suốt 10 tháng trụ thai. Trong bảo điện, Bồ-tát ngồi một cách nhu nhuyến dịu dàng. Nhưng thân Ngài phát ra ánh sáng huy hoàng rực rỡ, và chính luồng ánh sáng đó lan rộng ra hăng dậm từ bào thai của mẹ ngài. Một cơn đau đến với hoàng hậu Maya và được điều phục ngay sau khi bà đưa tay lên đầu. Và bất kỳ khi nào bà nhìn phía bên phải của mình, bà đều thấy Bồ-tát trong bào thai mình như là một người trông thấy khuôn mặt chính mình trong gương. Thế rồi Bồ-tát trong thai mẹ làm cho chư thiên vui thích bằng những bài giảng pháp và Phạm thiên đều tuân theo mọi gợi ý của Ngài.

Ý niệm về việc sinh hạ của Bồ-tát cũng như vậy. Nó được diễn ra cùng với những điều thần diệu và những điềm lành. Trong vườn Lâm-tì-ni, Bồ-tát hạ sanh theo cách như chúng ta đã biết qua vô số mẫu dạng kiến trúc, không giống như một con người bình thường mà một Đấng Tối Thắng (Exalted Being), một Mahapurusha, "The Great Spirit". Hoa sen đỡ dưới mỗi bước chân của hoàng tử sơ sanh báo cho mọi người biết sự cao quý

của Ngài khi bước đi bảy bước về phía sáu hướng chính.

Tội bất tín

Ở đây câu chuyện bị cắt ngang bởi cuộc đối thoại giữa A-nan và đức Phật, trong đó có đề cập đến những người không tin sự nhiệm mầu khi Bồ-tát đản sanh (chương vii, p. 87 – 9). Niềm tin vào đức Phật, được dạy là một thành phần cốt yếu của tín ngưỡng: “Đối với tất cả những ai tin vào Như Lai, Như Lai đều đem điều tốt lành đến cho họ. Như những người bạn, họ đến với Như Lai để tìm sự trú ẩn. Và có nhiều người bạn mà Như Lai đã làm như vậy. Và đối với những người bạn ấy Như Lai chỉ nói sự thật, không hư vọng... Để tin, A-nan nên gắng hết sức của ông, đây là điều Như Lai phó thác cho ông.”

Tại sao cuộc đối thoại này xuất hiện ngay đây chắc hẳn là không do ngẫu nhiên, nhưng nó dựa trên thực tế chính là có liên quan với truyện kể về ý niệm đản sanh của đức Phật mà kinh Phổ diệu đã tách ra, rất đáng chú ý từ những trường phái Phật giáo khác trong tính quá độ như đối với tính chất huyền diệu mà không quá lâu trong chiều hướng tương lai của câu chuyện. Thực vậy, ở đây thường

có sự hài hòa rất cao đối với những mô tả cổ xưa nhất trong tạng Pāli, có nghĩa là, trong Mahavagga của Luật tạng (Vinayaṭṭaka), dù có lẽ nó được ghi chú một cách tình cờ rằng các kệ tụng trong kinh Phổ diệu xuất hiện lâu đời hơn phần kệ có trong tạng Pāli (Đối chiếu kinh Phổ diệu trong truyền thống Pāli do Oldenberg thực hiện trong OC, V, 1882, vol. 2, p. 117 to 122 và Windisch trong tác phẩm Mara and Buddha' and Buddha's Birth cũng như do Kern trong SBE, vol. 21, p. xi ff.)

Tạng Pāli và Sanskrit khi trở lại một nguồn gốc xưa cũ hơn

Hai bản văn ở hai tạng trong mỗi trường hợp đều không tùy thuộc lẫn nhau; nhưng cả hai đều trở lại chung một truyền thống cổ xưa hơn. Mà thậm chí ở đây kinh Phổ diệu có nhiều điều không có trong bản cổ xưa. Hai tình tiết cá biệt là không đáng để ý. Một tình tiết trong những chỗ này (chương 8) lại kể rất tỉ mỉ khi Bồ-tát còn nhỏ, Ngài được nuôi dưỡng bởi người mẹ kế, kể về các ngôi đền và các hình tượng chư thiên sùng bái, đặt Ngài lên trên bệ để đánh lễ ngay dưới chân Ngài như thế nào. Chương khác (chương 10) kể lại lần đầu tiên đức Phật đến trường học.

Đức Phật đến trường học

Với một đoàn tùy tùng gồm 10 ngàn cậu bé với những phô bày rất thiện hảo, với sự tham dự của chư thiên-8000 thiên nữ cùng lúc rải hoa trước Ngài-vị Bồ-tát thiếu niên chào mừng lễ được nhận vào trường học. Thầy hiệu trưởng không chịu đựng nổi niềm vinh quang của một thiên thần hoá sanh và ông ta liền bất tỉnh ngã lăn xuống đất. Một thiên thần đỡ ông ta dậy và hồi tỉnh cho ông với sự giải thích rằng các vị Bồ-tát đều là những bậc Tối thắng và không cần phải học nữa, nhưng các Ngài đến trường chỉ vì tùy thuận tiến trình thế gian. Rồi Bồ-tát làm sững sốt ông hiệu trưởng với câu hỏi về 64 mẫu tự mà ông ta sẽ dạy cho Ngài. Và Ngài kể tất cả lần lượt 64 mẫu tự, trong đó gồm cả những nét của tiếng Hán và của Huns-những mẫu tự thậm chí thầy giáo cũng không biết cả tên gọi. Sau cùng, với một vọn cậu bé, Ngài bắt đầu buổi học với những mẫu tự. Cùng với mỗi mẫu tự, Ngài đều nói ra mỗi câu châm ngôn thông tuệ.

Theo Gurupuja Kaumudi (p. 116 f.) của E. Kuhn, hai truyền thuyết về thời thiếu niên của đức Phật này có lẽ phù hợp với kinh Ngụy tạo (Gospels Apocrypha), kể chuyện tương tự

về thời thiếu niên của chúa Jesus. Chương 12 và 13 còn có những tình tiết không có trong tiểu sử đức Phật. (Winternitz, WZKM 1912, p. 237 f.)

Công hạnh của đức Phật

Về mặt khác, trong tiến trình xa hơn của chuyện kể trong kinh Phổ diệu (chương 14-26), lịch hướng không chỉ chút ít từ truyền thuyết mà chúng ta biết từ các nguồn khác; sự kiện chính trong cuộc đời đức Phật là bốn sự tiếp xúc, mà qua đó, Bồ-tát học được về sinh, lão, bệnh, tử; sự vượt thoát ra khỏi hoàng cung, cuộc gặp gỡ với vua Tần-bà-sa-la. Những năm tháng học hỏi của sa-môn Cồ-đàm (Gautama) và việc tu tập khổ hạnh vô ích; cuộc chiến đấu với ma vương; và sự giác ngộ cuối cùng và giảng dạy giáo pháp cho toàn thể chúng sinh ở thế gian theo lời thỉnh cầu của Phạm thiên (Brahma).

Những thành tố của kinh Phổ diệu

Phần nhiều những đoạn thi kệ này là các bài tán ca cổ điển diễm lệ vốn có cùng nguồn gốc cổ xưa như kệ tụng trong Kinh Tập (Suttanipata) thuộc tạng Pāli như đã nói ở trên. Những ví dụ như truyền thuyết về đàn sanh và tình tiết về đạo sĩ A-tư-đà (Asita)

trong chương VII, lịch sử vua Tần-bà-sa-la (Bimbisāra) trong chương XVI, cuộc đối thoại với ma vương trong chương XVIII. Chúng thuộc về thi ca tôn giáo thể kỷ thứ nhất sau thời đức Phật. Nhưng cũng có vài đoạn văn kinh, giống như bài giảng ở thành Ba-la-nại (Benares) trong chương thứ XXVI, có thể gọi là mức độ cổ xưa nhất trong truyền thống đạo Phật. Mặt khác, những thành phần nội dung mới lại được tìm thấy không những trong văn xuôi mà còn cả trong phần kệ (gatha), trong đó nhiều đoạn được biên soạn bằng thể thơ mang tính nghệ thuật rất cao. Đó là Vasantatilaka và Shardulavikridita vốn thường là khá hay (xem chú dẫn về văn luật trong ấn bản Lefmann's VII, p. 227 f, và Dẫn nhập, p. 19 ff).

Dịch sang tiếng Hán và Tây Tạng

Chúng ta không biết được bản được biên soạn sau cùng của kinh Phổ diệu ra đời là khi nào. Trước đó, một khẳng định sai lầm cho rằng tác phẩm này được dịch sang tiếng Trung Quốc vào đầu thế kỷ thứ I TL. Vì vấn đề thực tế là chúng ta không biết gì cả về tiểu sử của đức Phật có tên là Phuyau-king được ấn hành vào khoảng năm 300 stl., điều được viện dẫn là 'bản dịch thứ hai của Kinh

Phổ diệu,' thực ra là bản dịch kinh văn mà chúng ta đang sử dụng (Winternitz, WZKM 1912, p. 241 f.). Một bản dịch chính xác từ tiếng Sanskrit là thuộc tạng kinh tiếng Tây Tạng, đến thế kỷ thứ 5 mới được ra đời. Bản này đã được biên tập và do Foucaux dịch sang tiếng Pháp. Điều chắc chắn có thể xảy ra là có một bản dịch ít nhiều khác với bản kinh Phổ diệu chúng ta đang được biết là nổi tiếng với chừng 850-900 bức tranh được các nghệ sĩ trang trí ở ngôi chùa trú danh Boro-Budur ở Java. Vì những bản kinh tráng lệ này trình bày các quang cảnh trong truyền thuyết về đức Phật theo phong cách như thể các nghệ sĩ đang sáng tạo với bản kinh Phổ diệu trên tay. Và Pleyte đơn giản tóm tắt lại toàn bộ nội dung kinh Phổ diệu như là một giải thích của các bản điêu khắc (The Buddha legend in the sculpture in the temple of Boro-Budur, Amsterdam, 1901. Xem thêm La Museon 1903, p. 124 ff, của Speyer).

Liên hệ với mỹ thuật Phật giáo

Nhưng các nghệ sĩ đã trang hoàng cho các tượng đài đạo Phật mang phong cách Hy Lạp (Greco-Buddhistic) ở miền Bắc Ấn với những hoạt cảnh về cuộc đời đức Phật cũng đã quen thuộc với truyền thuyết đức Phật được kể

trong kinh Phổ diệu. Họ đã sáng tạo các tượng đó chắc chắn là không theo kinh văn, mà phù hợp với lời truyền miệng sinh động. Tuy nhiên, sự hài hoà giữa điêu khắc và kinh văn tiếng Sanskrit không hiếm thấy như một đặc điểm mà chúng ta phải giả định là truyền thống văn học lúc đó bị ảnh hưởng bởi mỹ thuật. Mỹ thuật và văn chương thường có ảnh hưởng hỗ tương.

(Những thẩm quyền có thể được tham khảo ở đây là L'art Greco-bouddhique du Gandhara, part I, 324 f. 666 ff ; Grunwendel Buddhist art in India, p. 94, 04; f-t 134; Senart OC XIV, 1905, p21 ff ; và Bloch ZDMG 62, p. 370 ff.)

Không có hình tượng trong Phật giáo Nguyên thủy

Trong mỹ thuật Phật giáo cổ đại vào thời đại A-dục (Aśoka) nghệ thuật chạm nổi của Bharhut, Sanchi, v.v... không chạm khắc hình tượng đức Phật, mà chỉ có biểu tượng (có nghĩa là bánh xe pháp luân) cho nhân cách của người sáng lập tôn giáo. Hình tượng đức Phật chỉ xuất hiện trong nghệ thuật Gandhara. Có thể nào không có mối liên hệ với điều này trong những thế kỷ khi đức Phật

trở thành một đối tượng sùng bái (bhakti) và việc tôn thờ đức Phật đã tạo thành điểm trung tâm của tín ngưỡng? Thế nên có sự chứng thực hiện thời về kỷ nguyên của nghệ thuật Gandhara, từ thuở bình sinh (floruit) vốn suy tàn vào thế kỷ thứ II stl., cũng là thời kỳ của kinh điển Đại thừa đề cập đến truyền thuyết đức Phật.

“Trên nền tảng phong cách xuất phát từ trường hợp đầu tiên của nền nghệ thuật Greco-Roman chỉ có thể là thời kỳ từ thế kỷ đầu cho đến thế kỷ thứ IV.” (Grunwendel *Buddhist Art, in India*, p. 31). Theo Foucher trong tác phẩm *L’art Greco-bouddhique du Gandhara*, part 1. p. 40 ff., thời kỳ hưng thịnh của nghệ thuật Gandhara trùng hợp với hậu bán thế kỷ thứ hai stl.

Đánh giá chung về kinh Phổ diệu

Do vậy, có thể nói rằng kinh Phổ diệu hàm chứa nội dung mô tả cuộc đời đức Phật được ghi chép trải qua vài thế kỷ của hai giai đoạn Phật giáo bộ phái và Phật giáo phát triển. Một nguồn rất quan trọng về đạo Phật cổ xưa chính là ở đây, nơi có sự trùng hợp với kinh văn Pāli và các kinh khác bằng tiếng Sanskrit như Đại sự (Mahāvastu). Nhưng từ quan

điểm lịch sử văn học, kinh Phổ diệu là một trong những tác phẩm quan trọng nhất trong văn học Phật giáo. Quả thực như vậy, không những cuộc đời đức Phật là thiên anh hùng ca, mà còn tiêu biểu như viên ngọc quý duy nhất. Chính từ những bài tán ca và những tình tiết đã được bảo trì trong từng chi tiết cổ xưa nhất của kinh Phổ diệu, không nói có lẽ chính từ kinh Phổ diệu, mà đại thi hào Phật giáo là ngài Mã Minh (Aśvaghosa) đã sáng tạo nên thiên sử thi tráng lệ là Phật sử hành tán (Buddha-caritakāvya), ca ngợi công hạnh đức Phật.

TRIẾT HỌC NHƯ LAI TẠNG

THÍCH NHUẬN THỊNH

A. Dẫn nhập

Phật giáo, trong suốt quá trình tồn tại và phát triển của mình đã trải qua nhiều giai đoạn với sự phân hoá thành những bộ phái và giáo lý khác nhau. Tựu trung, có thể chia làm hai trường phái tư tưởng lớn là Tiểu thừa (Hīnayāna) và Đại thừa (Mahāyāna). Tư tưởng của Đại thừa chủ yếu có thể quy thành ba hệ chính là Tánh không (Śūnyatā), Duy thức (Vijñapti-mātratā) và Như Lai Tạng (Tathāgata-garbha).

Như chúng ta đã biết, Ấn Độ mà một quốc gia đa tôn giáo, trong đó, cổ xưa nhất có thể nói là Bà la môn giáo (Brāhmaṇa) với bốn bộ Veda nổi tiếng. Nhưng từ khi đức Phật Thích Ca (Śākya-muni) xuất hiện, Bà la môn giáo đã bị đặt trước nguy cơ bị mất vị thế độc tôn vì số lượng tín đồ của họ bỏ đạo để đến với đức Phật ngày càng đông. Để cứu vãn tình thế, các nhà Bà la môn truyền thống không còn cách gì khác hơn là phải cải cách tôn giáo của mình. Mà cụ thể nhất là phải cải cách chính những giáo lý truyền thống chứa đựng trong bốn bộ Veda, bởi lẽ, dưới ánh sáng tuệ giác của đức Phật những giáo lý ấy đã trở nên đáng nghi ngờ và bộc lộ nhiều sai lầm. Và kết quả là lần lượt Upaniṣad và Vedānta đã ra đời. Một điểm đáng chú ý là trong cả hai bộ này hàm chứa nhiều tư tưởng về như rất tương đồng với những luận điểm triết học Đại thừa Phật giáo, nhất là tư tưởng Ātman và Brāhmaṇa. Nếu chúng ta đọc những chương trong Upaniṣad nói về hai tư tưởng này thì sẽ thấy khó mà phân biệt giữa chúng và tư tưởng Như Lai tạng của Phật giáo. Chính vì

vậy, một số người thuộc Bà la môn giáo cho rằng Phật giáo đã vay mượn những tư tưởng ấy trong hai bộ vừa nêu, và họ cũng xem đức Phật là vị thần thứ bảy trong các vị thần của Bà la môn giáo. Như vậy thực hư thế nào?

Vả lại, trong bản thân Phật giáo, một số học giả Tiểu thừa cũng cho tư tưởng của Đại thừa là không chính thống của đức Phật mà là ngoại lai từ Bà la môn giáo. Cũng theo họ, đức Phật cũng là vị A la hán (Arhat) nhưng mà là A la hán đặc biệt. Còn tất cả chúng ta chỉ có thể đạt được cao nhất là quả vị A la hán, không thể thành Phật được. Quan điểm này đi ngược với Đại thừa, vì Đại thừa thừa nhận rằng mỗi chúng sanh đều có Phật tánh, đều có thể thành Phật. Trong Phật giáo Tiểu thừa, tư tưởng chủ đạo vẫn là Duyên khởi. Về phương diện hành trì, quán các pháp là khổ, không, vô ngã. Khi hành giả đã thực hiện thành công thì chứng quả A la hán. Một câu hỏi đặt ra là, khi đã vô ngã thì bản thân đức Phật đã nhờ có cái gì hay nói khác hơn phải có cái gì để làm cơ sở tồn tại duy trì từ kiếp này sang kiếp khác trong nẻo luân hồi mà vẫn thành Phật và đức Phật thành Phật là thành cái gì? Thật ra, nếu trong tư tưởng Tiểu thừa, chúng ta sẽ thật khó khăn để tìm ra câu trả lời. Nhưng với tư tưởng Đại thừa, nó không có gì là khó khăn cả. Có thể khẳng định là vì đức Phật và tất cả chúng sanh đều có Như Lai tạng tánh, chỉ khác chăng là có làm hiển lộ được nó hay không mà thôi.

Có thể nói, trong ba trường phái Đại thừa Phật giáo đã nêu ở trên, triết học Như Lai tạng là quan trọng nhất. Vì không những nó xuất hiện trước hơn mà thực tế trong hai trường phái còn lại vẫn hàm chứa triết học

Như Lai tạng này. Tuy nhiên, giữa các trường phái vẫn có sự khác biệt cơ bản ở nhiều quan điểm. Sự xuất hiện của những tư tưởng này có thể nói là đánh dấu một bước ngoặt mới trong quá trình phát triển của Phật giáo. Bởi lẽ, nó gắn liền với lịch sử xã hội và tôn giáo Ấn Độ. Phật giáo Đại thừa là biểu trưng của sự dẫn thân phục vụ chúng sanh và quan trọng hơn là nó đưa tất cả chúng ta đến gần với đức Phật (quả vị Phật) hơn.

Một điều gần như hiển nhiên là tư tưởng Như Lai tạng chính là tinh tuý của Đại thừa. Mọi nỗ lực mà người hành Đại thừa hướng đến đều xoay quanh tư tưởng này. Chính vì tầm vóc quan trọng như vậy nên chúng ta sẽ đi tìm hiểu nó.

B. Nội dung

1. Tư tưởng Như Lai tạng

1.1. Như Lai tạng là gì?

Trước khi tìm hiểu Như Lai tạng là gì, chúng ta cần biết qua Chân như là gì? Chân như (Tathatā): “chân nghĩa là chân thật, như là như thường không thay không đổi. Duy thức luận nói: “chân là chân thật, rõ ràng, không hư vọng; như là thường như vậy, cố định không thay đổi. So với tất cả các pháp thì nó luôn chân thật, luôn giữ được tánh chất của nó”. [1] Nó còn có tên gọi khác là: tự tánh thanh tịnh tâm, Phật tánh, pháp thân, Như Lai tạng, thật tướng, pháp giới tánh, viên thành thật tánh. Kinh Bát Nhã đã định nghĩa những phẩm tính của Chân như như sau:

“Thiên Vương nên biết, Chân như sâu xa, chỉ dùng trí biết, không dùng ngữ ngôn. Tại vì sao vậy? Chân như các pháp, siêu vượt văn tự, là sự nói năng, tất cả ngữ ngôn nói

không thể đến. Nó là hí luận, dứt sự phân biệt, không thử không bĩ, là tướng có – không, là sự tầm tư, vượt cảnh tìm kiếm, không tướng không tướng, vượt qua tướng – tướng, là xa ngu phu, vượt bỏ ngu phu, diệt các ma sự, là khỏi chướng ngại, dùng thức không biết, trụ nơi vô trụ, thánh trí tịch tĩnh, là vô phân biệt, là Trí hậu đắc, không ngã – ngã sở, cầu không thể được, không thủ không xả, không nhiễm không chấp, thanh tịnh không cấu, tối thắng bậc nhất, tánh thường bất biến. Nếu Phật xuất thế hay không xuất thế, nó vẫn thường trụ”.[2] Như Lai tạng là gì? Chân như khi còn ở trong phiền não thì gọi là Như Lai tạng; khi Chân như đã thoát khỏi phiền não gọi là pháp thân. Phật tánh (Buddhadhātu) có nghĩa là bản chất hoặc bản tánh của Phật. Tất cả chúng sanh đều có bản tánh này như đức Phật, chính nhờ bản tánh này mà trong tương lai chúng sanh sẽ được thành Phật. Đây chính là “cái nhân” để thành Phật nên chữ “tánh” (dhātu) cũng đồng nghĩa như “nhân” (hetu). Khi chúng sanh chưa thành Phật thì bản tánh này gọi là “Như Lai tạng”. Có thể nói tư tưởng này xuất hiện sớm nhất trong kinh “Như Lai tạng”: “Này Thiện nam tử, tuy chúng sanh đang ở trong các thú và phiền não, nhưng có Như Lai tạng thường tại, không bị nhiễm ô, đầy đủ các đức tướng như ta không khác”.[3] Kế đến là tư tưởng “tất cả chúng sanh đều có Phật tánh” trong kinh “Đại Bát Niết bàn” (Mahā-parinirvāṇa-sūtra) và các kinh khác như kinh Đại bảo tích (Mahā-ratnakūṭa-sūtra), kinh Lăng Già (Laṅkāvatāra-sūtra), kinh Thắng Man (Śrīmālā-simhanāda-sūtra). Trong các luận Đại thừa cũng có bàn rất kĩ

vấn đề này, như là Bảo tánh luận[4] (Ratna-gotravibhāga-sāstra), Phật tánh luận (Buddhadhātusāstra), Đại thừa Khởi tín luận (Mahāyāna-śraddhot-pāda-sāstra)...

1.2. Sự hình thành và phát triển tư tưởng Như Lai tạng

1.2.1. Tự tánh thanh tịnh tâm

Trong Phật giáo trước Đại thừa (Nguyên thi và Tiểu thừa), mục tiêu tu hành cụ thể nhất của Phật giáo có thể nói là làm cho tâm mình được thanh tịnh. Điều này có thể thấy trong kinh Pháp cú: “Tất cả ác không làm, làm theo các việc lành, tự trong sạch ý mình, là lời chư Phật dạy”. [5] Tâm chúng ta bây giờ đang bị nhiễm ô nhưng tu hành đến một lúc nào đó thì cũng sẽ làm cho nó được thanh tịnh. Chúng sanh bị nhiễm ô hay thanh tịnh đều do tâm cả: “Này các Tỳ kheo! Cần phải liên tục kiểm soát tâm của mình, tâm này trải qua ngày đêm đang bị tham, sân, si làm ô uế. Này các Tỳ kheo! Nếu tâm bị ô uế, chúng sanh sẽ bị ô uế; nếu tâm thanh tịnh, chúng sanh liền được thanh tịnh”. [6]

Thêm một bước nữa, xuất hiện tư tưởng cho rằng cái tâm nhiễm ô ấy không phải là cái vốn có của chúng sanh, mà mọi chúng sanh luôn hàm tàng tâm thanh tịnh: “Này các Tỳ kheo! Tâm này luôn ở trong tình trạng sáng suốt, chỉ vì nhất thời bị phiền não làm nhiễm ô. Phàm phu chưa từng nghe giáo pháp, không thể biết được sự thật này. Vì vậy, ta nói rằng tâm của chúng chưa được tu luyện. Này các Tỳ kheo! Khi tâm sáng suốt này đã được làm sạch, cởi bỏ được tánh nhiễm ô ấy, nghe qua giáo pháp, biết được sự thật trên. Vì vậy, ta nói rằng tâm của chúng đã được tu luyện”. [7]

Đến thời Đại thừa dùng kinh Bát nhã (Vajracchedika-prajñā-pāramitā-sūtra) làm chủ đạo, rồi đến kinh Pháp hoa (Saddharma puṇḍarīkasūtra), kinh Duy ma cật (Vimalakīrtinirdeśa-sūtra)... đều có nói đến vấn đề tự tánh thanh tịnh tâm bị khách trần phiền não làm nhiễm ô, có thể nói đây là tư tưởng căn bản của Phật giáo Đại thừa. Trong các kinh này sử dụng các thuật ngữ như “bản tánh”, “bản tánh của các pháp”, “bản tánh của tâm”... đều cùng nghĩa với từ “tự tánh” (svabhāva). Điển hình là kinh Duy ma cật có nói trong phẩm Đệ tử, phần nói về ngài Ưu ba li (Upāli), như sau: “Tâm tướng [cittasya prakṛti] của chúng sanh thay đều vô cấu”. [8] Nhưng sau đó cho rằng “bản tánh” này vốn là “không”, là “vô ngã”.

Căn cứ trên những tư tưởng trên, từ tự tướng của tâm, phần tạp nhiễm và phần thanh tịnh của tâm đã xuất hiện tư tưởng Tam tánh của Duy thức. Tánh Viên thành thật đó cũng là tánh Không, vì khi lìa được tánh Biến kể sở chấp thì đạt được tánh này. [9] Như vậy, Tự tánh thanh tịnh tâm này cũng chính là Viên thành thật tánh, cũng là Như Lai tạng tánh, cũng là Không tánh. Phiền não (ô nhiễm) bản chất của nó là không chân thật, là duyên khởi.

1.2.2. Chủng tánh Như Lai

Như mục trên đã nói qua, Như Lai tạng, Phật tánh là cái “nhân Phật” luôn hiện hữu trong mọi chúng sanh. Cái “nhân” này là khả năng thành Phật, là năng lực tiềm ẩn mà chúng sanh đang nắm giữ. Thành Phật, gọi cách khác là đạt đến sự giác ngộ và Niết bàn viên mãn, trong kinh gọi năng lực này là “chủng tánh” (gotra). “Chủng tánh” này cũng như

quần vàng nằm trong đá, nó cũng có nghĩa là “huyết thống”, hàm ý là đứa con trong gia đình và có năng lực nối nghiệp của cha ông (thành Phật). Trong kinh A hàm (Āgama) hầu như chúng ta không thấy xuất hiện tư tưởng này. Có lẽ nó chỉ xuất hiện trong A tỳ đạt ma (Abhi-dhamma), vì ta thấy xuất hiện từ “gotra-bhū”. Quan niệm này sau được Hữu bộ (Sarvāsti-vāda) phát triển thành tư tưởng chủng tánh tam thừa là Thanh văn thừa (Śrāvaka-yāna), Độc giác thừa (Pratyeka-buddha-yāna) và Bồ tát thừa (Bodhi-sattva-yāna). Ba chủng tánh này có ý nghĩa khác với Phật tánh ở chỗ là: Phật tánh hàm nghĩa cao siêu hơn, tức là có thể thành Phật, còn ba chủng tánh kia bản thân nó đã nói lên ý nghĩa hạn chế là chỉ đạt quả đến mức tối đa như tên gọi của chúng.

Ở đây, chúng ta cũng nên nói rõ hơn về chủng tánh Bồ tát. Bồ tát (Boddhi-sattva) nghĩa là giác hữu tình. Nó chứa hai nghĩa, một là vị này đã giác ngộ (trí) phần mình đã xong nhưng về mặt độ chúng sanh (phước) thì chưa trọn vẹn; hai là, vị này đã trừ sạch phiền não của mình (chúng sanh trong tâm). Theo kinh Pháp hoa thì chỉ có Bồ tát mới có thể gánh vác được sự nghiệp độ sanh của chư Phật, mới có thể làm cho Phật pháp không dứt tuyệt tại thế gian. Phẩm Phật đạo trong kinh Duy ma cật cũng có đề cập vấn đề này. Trong ấy nói rằng, “tất cả phiền não là Như lai chủng, giống như nếu không vào biển lớn làm sao có thể tìm được ngọc vô giá? Cũng vậy, nếu không vào biển lớn phiền não thì không thể đạt được ngọc nhất thiết trí”. [10] Đoạn này ám chỉ Thanh văn và Duyên giác chán ghét phiền não, nhưng

không biết rằng khi khởi tâm ấy là đã còn chấp pháp thì vĩnh viễn không thể thành Phật. Do đó, cũng trong kinh này, nói rằng hai chủng tánh vừa nêu đầu có nghe Phật thuyết pháp, có thấy được năng lực của Phật thì cũng không thể khởi phát đạo tâm vô thượng được. Vì hai hạng này cũng giống như người đã bị hư hoại các căn rồi thì cũng không còn hứng thú gì với ngũ dục nữa. Và đoạn tiếp theo cũng nói rằng hàng phàm phu khi nghe pháp thì có thể phát khởi đạo tâm vô thượng, để cho Tam bảo không gián đoạn. Đây là điểm đặc biệt trong các kinh điển Đại thừa. Trong kinh Pháp hoa thì ý nghĩa này rất rõ ràng, từ “Phật tử” trong kinh Pháp hoa là nói lên tư tưởng vượt trội của Đại thừa so với Tiểu thừa.

2. Tư tưởng Như Lai tạng qua các kinh - luận Đại thừa

2.1. Tư tưởng Như Lai tạng qua các kinh Đại thừa

2.1.1. Kinh Bất Tăng Bất Giảm[11]

Kinh này tuy ngắn nhưng hàm chứa những ý nghĩa rất quan trọng. Chủ đề của nó xoay quanh quan điểm là dù sự khai ngộ của chúng sanh có tăng giảm nhưng chúng sanh giới và pháp giới không tăng không giảm. Bởi vì, hai giới này thực chất chỉ là một giới (eko dhātuḥ), chúng sanh giới không ngoài pháp giới, chúng sanh giới tức pháp giới. Chúng sanh vì không nhận thức được sự thật này nên cứ ôm giữ tà kiến, chìm đắm trong sanh tử luân hồi. Một pháp giới này, dưới ánh sáng tuệ giác của Phật, nó là Đệ nhất nghĩa đế. Đây cũng là chúng sanh giới, Như Lai tạng, đồng thời không nằm ngoài Pháp thân Như

Lai. Vì vậy, Như Lai tạng cũng là chúng sanh giới.

2.1.2. Kinh Như Lai Tạng

Như trên đã xét, Như Lai tạng cũng chính là Pháp thân, đang bị phiền não cáu bấn che lấp nên gọi là chúng sanh. Nhưng khi xa lìa phiền não, tu Bồ tát hạnh thì gọi là Bồ tát, tiếp theo trừ sạch hết phiền não vi tế nhất thì tam thanh tịnh hoàn toàn, gọi đó là Phật. Như vậy, Như Lai tạng và phiền não đã cùng tồn tại bên nhau từ vô thủy, nhưng trên thực chất, nó không tương ứng với phiền não. Mà Như Lai tạng chỉ tương ứng với vô lượng đức tướng của Như Lai. Từ vô lượng kiếp nó cộng tồn với pháp tịnh, pháp nhiệm nhưng pháp tánh thì thường hằng bất biến, nó làm cơ sở căn bản để chúng sanh có thể đạt thành Như Lai trí, đó là trạng thái sau khi thoát li tất cả các phiền não, vĩnh viễn không còn bị pháp nhiễm làm ô uế nữa.

2.1.3. Kinh Thắng Man

Có thể nói đây là bộ kinh nói về ý nghĩa Như Lai tạng khá hoàn chỉnh. Thắng Man phu nhân nhờ cha mẹ mình khuyến khích nên tin Phật. Bà đã phát nguyện nhiếp thọ chánh pháp và chuyển bánh xe pháp. Chánh pháp trong kinh này là Đại thừa, cũng là Nhất thừa. Thanh văn, Duyên giác là nhị thừa, chỉ là một chặng chứ chưa đến được Nhất thừa. Liên quan đến Như Lai tạng, kinh này nói: “Như Lai tạng vốn là ngoài tướng hữu vi. Như Lai tạng vốn thường trụ, không hủy hoại. Cho nên Như Lai tạng là cái duy trì, là cái thiết lập”. [12] Chính các đức Như Lai là đấng hộ vệ thế gian này, cứu mang trong đại bi tâm vô lượng của các Ngài tất cả phẩm tính siêu việt, không chỉ riêng chư Phật mà

tất cả chúng sanh cũng đều hàm tàng phẩm tính này. Khi nào chúng sanh nhận thức được Như Lai tánh, Phật tánh hay Pháp thân thường trụ này thì lúc ấy chúng sanh được gọi là “Như Lai chân tử” (con ruột của Như Lai). Thằng Man phu nhân nói tiếp: “Bạch Thế tôn! Như Lai tạng là pháp giới tạng, là Pháp thân tạng, là Xuất thế gian thượng thượng tạng, là Tự tánh thanh tịnh tạng”.[13] Qua những tên này, chúng ta sẽ nhận định được những tính chất của Như Lai tạng.

Như kinh này đã trình bày, Như Lai tạng cùng với Như Lai tạng trí, về mặt đức tánh mà nói thì nó không tách li nhau “Như Lai tạng trí cũng chính là Như Lai không trí”.[14] Vấn đề này được xem xét từ khái niệm “bất không Như Lai tạng” thì “bất không” (asūnya) cũng tức là các tánh công đức. Nhưng cái “không” này chính là chỉ cho phiền não nhiễm ô, tánh nó vốn không. Có hai loại Như Lai tạng là “không Như Lai tạng” và “bất không Như Lai tạng”. Khi đã xa lìa, thoát li, huỷ hoại được phiền não thì gọi là “không Như Lai tạng”; trải qua hằng sa kiếp, nó vẫn không xa lìa, không thoát li, không huỷ hoại, nó là nghĩa không thể nghĩ bàn của Phật pháp, đó là “bất không Như Lai tạng”. Theo kinh này thì Như Lai tạng chỉ có Phật mới biết: “Bạch Thế tôn, Như Lai tạng này, tất cả A la hán, Bích chi Phật, hàng đại lực Bồ tát vốn không thể biết, vốn không thể nắm bắt được”.[15]

Trong kinh này cũng hàm chứa hai khái niệm mâu thuẫn lẫn nhau. Đó là, tâm là tự tánh nó vốn thanh tịnh, nhưng vì sao nó lại bị phiền não nhiễm ô? Trong kinh chỉ trả lời rằng vấn đề ấy chỉ có Như lai mới biết,[16] mà không giải thích gì thêm. Từ đây, luôn tồn tại hai

cặp phạm trù trái ngược nhau nhưng đều dựa trên nền tảng Như Lai tạng này: mê – ngộ, thiện – bất thiện, sanh tử - Niết bàn... Như vậy, chính nhờ sẵn có Như Lai tạng mà Phật đã khuyến khích chúng sanh nên sanh tâm chán bỏ khổ đau mà cầu vui Niết bàn (Nirvāṇa), nhưng chúng ta cũng không thể nói rằng vì có Như Lai tạng nên có sanh tử luân hồi được. Giả sử chúng ta nói như thế thì Như Lai tạng cũng biến thành sanh tử luân hồi rồi.

2.1.4. Kinh Niết Bàn

Trong kinh này, chủ đề khiến chúng ta quan tâm nhất là Nhất xiển đề[17] (Icchantika) cũng thành Phật. Vì sao Nhất xiển đề cũng có thể thành Phật? Nhất xiển đề, nguyên nghĩa chỉ những người chỉ ham muốn những dục vọng của thế gian (√iṣ - ham muốn). Từ ý nghĩa này, Đại thừa dùng để chỉ những người phỉ báng Đại thừa, không tin mình có Phật tánh.[18] Nhưng những người này có Phật tánh hay không? Trong kinh điển thường nói tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, nhưng trừ Nhất xiển đề, hạng này bị cho là mất thiện căn.[19] Nhưng vì sao các kinh lại nhận định vấn đề khác nhau như vậy? Đó là do đức Phật căn cứ theo căn cơ của chúng hội trong thời thuyết pháp ấy mà nói. Nên kinh này đã kết luận tuy là Nhất xiển đề, rốt cuộc cũng có thể thành Phật. Đức Phật cũng không khẳng định hạng này là không thể thành Phật, Ngài chỉ gọi là “bất định tánh” mà thôi. Một vấn đề đặt ra ở đây là tại sao mỗi chúng sanh đều có Phật tánh nhưng không có ai nhìn thấy được nó? Trong kinh nói rõ những đặc tính màu nhiệm của Phật tánh này: - Phật tánh là đệ nhất nghĩa không; - Trung đạo gọi là Phật

tánh; - Phật tánh là quán trí của mười hai nhân duyên; - Phật tánh là chủng tử của Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác (anuttarā-samyak-sambodhi); - Bởi vì mười hai nhân duyên cũng là Phật tánh. Đệ nhất nghĩa không chính là trí tuệ, mà “không” thì không thể thấy chính “không” và “bất không” được, nhưng “trí” thì thấy được cả “không” và “bất không”. Trung đạo (mādhyamāpratipāda) là Phật tánh, Trung đạo chính là thật tướng, Phật tánh là “nhân” cho nên Phật tánh là cái “nhân” để biểu hiện thật tướng của Trung đạo, cũng chính là “chủng tử” (bīja). Như vậy Phật tánh là chủng tử để thành Phật. Lý Trung đạo là nhằm phá thường kiến (sasvata-dṛṣṭi) và đoạn kiến (uccheda-dṛṣṭi), đó chính là trí tuệ với cái nhìn không thường không đoạn để quán chiếu mười hai nhân duyên. Trí tuệ quán chiếu mười hai nhân duyên này chính là Phật tánh.

Như vậy rõ ràng rằng nhờ có Như Lai tạng này nên dù rằng Nhất xiển đề không tin Đại thừa, đoạn mất thiện căn nhưng bản thân đã sẵn có thì dù trải bao nhiêu kiếp nó vẫn không mất, một lúc nào đó, nhân duyên hội ngộ họ sẽ nhận ra, tu hành và thành Phật mà thôi.[20] Đây có thể nói là một điều kì diệu trong Đại thừa mà Tiểu thừa và các tư tưởng tôn giáo khác không thể nào vươn tới được.

2.1.5. Kinh Lăng Già

Trong kinh này, vấn đề Như Lai tạng được đề cập từ khía cạnh khác nhau trong những đoạn khác nhau. Như Lai tạng, như đức Phật trình bày trong kinh này, chỉ hiển hiện khi đạt được chánh kiến (samyag-dṛṣṭi), từ chánh kiến, tâm được tịch diệt, “tâm tịch diệt gọi là nhất tâm, nhất tâm chính là Như Lai

tạng”.[21] Chánh kiến là gì? “Này Lăng già vương! Tất cả pháp là chẳng phải pháp, không thể nghe, không thể nói. Này Lăng già vương! Tất cả pháp thế gian đều như huyễn, nhưng kẻ ngoại đạo phàm phu thì không biết. Này Lăng già vương! Nếu có thể thấy như vậy gọi là chánh kiến, nếu thấy khác đi thì là tà kiến”.[22]

Như đức Phật đã trình bày, mục đích Ngài thuyết Như Lai tạng không gì khác hơn là để cho những kẻ ngu muội bỏ tâm sợ hãi khi nghe nói đến giáo lí vô ngã và để họ thể chứng được trạng thái vô phân biệt và vô tướng mà thôi. Bởi lẽ, khi nói đến “không” thì kẻ ngu liền nghĩ nếu “không” thì tu làm gì và cũng đâu có gì đạt được mà tu. Cho nên, đức Phật nói rằng, Như Lai tạng là cái không nhiễm ô, mỗi chúng sanh đều có, nó như viên ngọc báu được giấu trong vỏ bọc của thân ngũ uẩn này, chỉ vì vô minh, tham, sân, si, mà chúng sanh không nhận ra.[23] Nói như vậy để họ tin rằng mình cũng có cái gì đó và nỗ lực tu để đạt đến. Nhưng khi nghe Phật nói như vậy thì có kẻ lại đánh đồng nó với khái niệm “ngã” (Ātman) trong Bà la môn giáo. Chính vì điều này mà Bà la môn giáo cho rằng Đại thừa Phật giáo là xuất phát từ họ và ngay cả các học giả Tiểu thừa cũng báng bổ và cho rằng Đại thừa là tà giáo nên đã đả phá kịch liệt. Thật ra, cái “ngã” này như là kẻ sáng tạo, trường cửu, bất định tính, ở khắp nơi và bất diệt.[24] Như Lai tạng, theo Phật “là cái không, cái bờ giới của thực tính, Niết bàn, vô sinh, vô nguyên (apranihita)”.[25] Chính học thuyết Như Lai tạng của Phật là điểm phân biệt với ý niệm về “ngã” của các học thuyết khác.

Một vấn đề quan trọng khác trong kinh trình bày là sự liên quan giữa A lại da thức (Ālayavijñāna) và Như Lai tạng. Như Lai tạng chính là A lại da thức và hàm chứa chủng tử thiện (sādhū) và ác (agha) và tất cả hình thức hiện hữu đều từ trong này mà ra, trong bản thân nó không có cái gì để gọi là tự ngã hay linh hồn. Sự nhận thức đạt được khi căn, cảnh và thức hoà hợp. Ngoại đạo vì không hiểu điều này nên chấp chặt vào ý niệm và cố gắng đi tìm một nguyên nhân duy nhất cho sự sanh khởi các pháp.

2.2. Tư tưởng Như Lai tạng qua các luận Đại thừa

2.2.1. Luận Đại thừa khởi tín

Đây là bộ luận quan trọng bậc nhất trong Đại thừa Phật giáo, bởi lẽ nó đã làm hưng khởi Đại thừa và các học phái sau này đều dựa trên nó để khai triển. Có thể nói nó là một bộ luận trình bày về Đại thừa một cách tổng quát, khúc chiết nhưng cũng cụ thể nhất. Hai khái niệm chúng ta quan tâm trong luận này là Chân như và Như Lai tạng.

Chân như được trình bày trong luận là thể tuyệt đối, siêu vượt ngôn ngữ và ngay cả cái tâm hằng ngày nhận thức các tướng trạng bên ngoài cũng đều không phải. Nó là một thứ không biến hoại.[26]

Dùng ngôn ngữ thì không trình bày được bản chất của Chân như. Vì sao vậy? Vì ngôn ngữ có những giới hạn của nó. Chẳng hạn, khi chúng ta thấy bầu trời xanh, đó là giác quan chúng ta thấy, còn bầu trời thì không có màu gì cả. Như vậy, giác quan phản ánh như thế nào thì tâm chúng ta sẽ qui ước cho chúng những tên riêng biệt, chúng ta sẽ “mã hoá”

(encode) hình dạng (form) của chúng vào trí nhớ của mình. Sau đó, khi gặp những sự vật có hình dáng tương tự thì chúng ta gọi chúng bằng những cái tên mình đã đặt trước đây. Nhưng bản chất thật của sự vật thì chúng ta không biết.[27] Nó vẫn là nó, dù chúng ta qui định cho nó với bất cứ tên gọi gì. Những lời nói cũng thay đổi theo sự vật và bản thân chúng cũng vô thường vì khi vừa được phát âm thì nó đã mất. Mà thực chất, lời nói cũng chỉ là sản phẩm của tưởng tượng (sanjñā) chúng ta mà thôi. Thí dụ, khi muốn nói "đây là con bò" thì trong tâm chúng ta sẽ làm thao tác ghép thông tin về ngôn ngữ: "đây"+"là"+"con"+"bò", rồi phát ra câu "đây là con bò". Đây hoàn toàn là sản phẩm của cái "tưởng" mà thôi nên nó không có thật. Mà bản chất của Chân như là vô ngôn, không thể dùng cái không thật của ngôn ngữ hướng dẫn bởi nhận thức sai lầm của chúng ta mà diễn tả một cái chân thật được. Cho dù chúng ta nói "đây là Chân như" thì ta cũng không diễn đạt được bản chất của nó. Như vậy, ngôn ngữ có giới hạn nhất định, nó là một pháp hữu vi, mà dùng cái sinh diệt để diễn tả cái không sinh diệt thì sẽ là sai lầm nghiêm trọng.

Ngay cả một pháp hữu vi, chúng ta cũng không nhận thức được bản chất thật của nó, chúng ta cũng không thể áp đặt lên bất cứ nhận thức, bất cứ ý niệm nào nhằm đánh giá nó. Vì sao vậy? Vì "tất cả pháp đều chân, nên không thể kiến lập, tất cả các pháp đều như, nên phải biết rằng đối với tất cả pháp, [chúng ta] không thể diễn đạt, không thể ý niệm [về bản chất thật của nó] nên gọi là Chân như".[28]

Hằng ngày chúng ta dùng cái tâm phân duyên để nhận thức các pháp (hữu vi) mà không biết nó cũng là vọng tưởng nên dùng khả năng đó để đánh giá Chân như thì Chân như cũng biến thành hữu vi như là sản phẩm của sự tưởng tượng mà thôi. Chính vì vậy, luận này cảnh báo chúng ta Chân như này “li tâm duyên tướng” là vậy.

Như trên đã trình bày, Chân như thì siêu vượt tất cả thì phạm phu làm sao có thể phù hợp theo và chứng đắc nó? Luận nói: “nếu biết tất cả pháp, tuy diễn tả nhưng không có sự diễn tả nào có thể diễn tả được nó, tuy ý niệm nhưng không có một ý niệm nào có thể ý niệm được nó thì được tùy thuận. Nếu thoát li tất cả ý niệm [về nó] thì được chứng đắc”.[29] Theo luận, về mặt ngôn ngữ mà nói, thì Chân như có hai nghĩa: “Một là như thật không, vì nó hoàn toàn là hiện thật, rõ ràng; hai là như thật bất không, vì nó có tự thể với đầy đủ các công đức vô lậu”.[30] Nghĩa “không” ở đây được hiểu là từ vô thi đến nay Chân như này không hàm chứa trong nó tính nhiễm ô, và nó không tương ứng với bất cứ pháp nhiễm ô nào khác. Nó cũng không phải là sản phẩm của vọng niệm và cũng không phải tâm hư vọng. Do đó, luận nói tự tánh của Chân như là là Tứ cú phân biệt (catuṣkoṭikā) về tướng: có, không, vừa có vừa không, chẳng phải có cũng chẳng phải không.[31] Còn “bất không” là khi là được tất cả vọng niệm thì thể “không” chân thật sẽ hiện ra (chứng đắc). Thể này không phải là vọng mà là chân thật, là chân tâm. Nó thường hằng bất biến, sung mãn pháp tính không chút nhiễm ô nên gọi là “bất không”. Thể này cũng vô tướng nên không

thể khái niệm và khi thoát li tất cả ý niệm thì được tương ứng với nó. Bởi Chân như này, với chúng sanh, nó cộng trú với pháp nhiệm ô nên cái tâm này gọi là Như Lai tạng hay A lại da thức. Luận cứ này trong kinh Lăng già và Bảo tánh luận cũng đã trình bày tương tự.

Trong luận cũng trình bày thể, tướng và dụng của Chân như. Về thể - tướng tùy theo tính chất của nó mà có những nghĩa khác nhau: "Lại nữa, tướng và thể của Chân như này, [ở nơi] tất cả phàm phu, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, chư Phật đều không tăng không giảm, không sanh trong khoảng trước, không diệt trong khoảng sau, tuyệt đối thường hằng, từ xưa đến nay nó luôn đầy đủ tất cả công đức, nên tự thể của nó có những nghĩa: trí huệ rộng lớn sáng suốt; soi sáng khắp pháp giới; nhận thức chân thật, tự tánh thanh tịnh tâm; thường - lạc - ngã - tịnh; mát trong; tự tại bất biến, những phẩm chất ấy nhiều vô lượng, không lìa, không dứt, không đổi khác, là pháp không thể suy lường của Phật, thậm chí nó không thiếu một nghĩa gì nên gọi là Như Lai tạng, cũng gọi là Như Lai pháp thân".[32]

Qua đoạn này, Luận giả đã cho chúng ta cái nhìn tổng quát về thể - tướng của chân như. Và một điều dễ nhận thấy là những trình bày này đã được dẫn qua trong các mục trên nhưng được diễn đạt với một mức chúng có thể dễ dàng liễu tri được. Nhưng chúng ta còn vẫn chưa hiểu được nguyên nhân tại sao, chân như - mỗi chúng sanh đều có với những đặc tính lý tưởng như trên thì tại sao hiện tại đây, trong cuộc sống thường nhật, chúng ta không tận hưởng được một đặc tính nào? Tại vì chúng sanh sanh "niệm bất giác", cho các

hiện tượng là thật rồi sanh tâm chấp đắm mà không biết rằng tất cả các hiện tượng chúng ta nhận thức là do tâm. Tâm này phản ánh các hiện tượng được là nhờ các quan năng cảm giác, mà sự thông tri của các giác quan thì thường sai lầm, không nhận thức được bản chất vô thường, vô ngã của các pháp và là kinh nghiệm nhờ những tư liệu của những lần cảm giác trước đó. Một sai lầm nghiêm trọng nguy hiểm nhất của chúng sanh là quan niệm về "ngã". Khi đã có "ngã" thì thực hiện bất kì hành vi nào cũng lấy "ngã" làm trung tâm, lấy "ngã" làm hệ qui chiếu, lấy "ngã" làm động lực cho ý chí hành động. Chúng sanh không biết được "ngã" này chỉ là sản phẩm của tưởng tượng mà thôi. Do đó, từ vô thủy, sai lầm nối tiếp sai lầm, cho đến nay, nó đã trở thành là một với chúng sanh, chúng sanh đã "nhận giặc làm con" nên không dễ gì dẹp bỏ sai lầm này. Chính vì vậy, các phẩm tính tốt đẹp trên đều phải nhường chỗ cho những phẩm tính vô minh hoạt động nhưng nó vẫn không mất mà chỉ ở dạng tiềm ẩn, chỉ khi nào dẹp bỏ vô minh thì nó mới có điều kiện trở lại hoạt động.

Ở đây, chúng ta có thể ví dụ rằng, chư Phật như là thỏi vàng đã được loại bỏ tạp chất, còn chúng sanh là vàng đang tồn tại trong quặng. Khi quặng được luyện thì tạp chất sẽ bị loại bỏ, chỉ còn vàng ròng. Chúng sanh và Phật đều là vàng, chỉ khác nhau là đã được luyện hay chưa mà thôi. Nhưng một điểm hạn chế trong ví dụ này là, tuy là vàng ròng nhưng khi nhiệt độ tác động đến một lúc nào đó thì vàng sẽ bị chảy ra và nó cũng sẽ bị tạp chất khác xen lẫn. Nếu vậy, chư Phật cũng trở lại làm chúng sanh sao? Điều này là

không thể xảy ra, nói đơn giản là Phật thì có kinh nghiệm (trí tuệ) về cái vô minh, khổ đau và bản chất của tất cả pháp nên không còn khởi lên “niệm vô minh” này nữa, còn chúng sanh thì hoàn toàn bỏ ngõ về tất cả vấn đề (chưa kinh nghiệm - vô minh). Trong luận này, Luận chủ dùng hình ảnh nước trong hồ để chỉ sự khác nhau giữa chư Phật và chúng sanh. Cả Phật và chúng sanh đều sở hữu Chân như (nước), nhưng tâm Phật thì như nước hồ phẳng lặng không một gợn sóng, còn chúng sanh như mặt hồ nổi sóng dữ dội. Tương tự ví dụ trên, suy luận một bước nữa, mặt hồ phẳng lặng là khi không có gió, khi có gió thì nó cũng nổi sóng không kém, thì Phật cũng thành chúng sanh sao? Như vậy thì tu hành nào có phỏng ích gì? Cách giải quyết cũng tương tự, đây chỉ là ví dụ để làm rõ nghĩa, chứ không phải để làm hí luận.[33]

Về mặt dụng của Chân như, theo Luận chủ, nó là cơ sở để chư Phật tự giác và giác tha: “Lại nữa, cái dụng của Chân như là, Chư Phật Như Lai khi còn tu nhân [Bồ tát], phát tâm đại từ đại bi, tu các pháp Ba la mật [pāramitā], dẫn dắt chúng sanh, lập đại thế nguyện, muốn độ hết tất cả chúng sanh trong các cõi, không giới hạn bao nhiêu kiếp, tận đến vị lai vì xem tất cả chúng sanh cũng như chính mình nhưng không trụ chấp nơi tướng chúng sanh nào”.[34]

Tiếp theo, Luận chủ đã trình bày cách cho chúng ta cách hội nhập Chân như. Biện pháp tối ưu nhất không gì khác hơn là phải có trí tuệ quán chiếu về thân ngũ ấm này để phá “ngã” và nhận thức bản chất thật của vạn pháp để khởi chấp đắm: “Lại nữa, trình bày cách từ mặt sanh diệt mà thể Chân như. Đó

là, suy tìm [phân tích] đến chỗ tận cùng của năm ấm, sắc và tâm, cảnh giới sáu trần rốt cuộc cũng chẳng thể ý niệm [gán cho nó là gì] về chúng. Bởi vì, bản chất của tâm là không hình tướng và tận cùng của mười phương [sắc] cũng chẳng có gì. Giống như một kẻ mê lầm, dù cho rằng phương đông là phương tây, nhưng cái phương thì không thay đổi, chúng sanh cũng vậy, vì vô minh mê lầm cho rằng cái tâm [Chân như] là những ý niệm [vọng động]. Thật ra, tâm [Chân như] vốn không động. Nếu có thể quán xét biết được tâm này vốn vô niệm [không vọng động] thì liền được tùy thuận vào chân như”.[35]

Một phần quan trọng trong luận này là phân biệt những sai lầm thường xảy ra đối với người thường. Đó là những tà chấp. Theo Luận chủ, tất cả những tà chấp đều xuất phát từ ngã kiến (*ātma-drṣṭi* hoặc *satkāya-drṣṭi*), nếu dẹp bỏ được sai lầm này thì không có tà chấp. Mà ngã kiến thì có hai loại đó là nhân ngã kiến và pháp ngã kiến. Nhân ngã kiến là những quan niệm về mình và người, pháp ngã kiến là những quan niệm về tất cả hiện tượng bên ngoài, về vạn pháp. Ở đây, chúng ta chỉ tìm hiểu về cách phá nhân ngã kiến mà thôi.

Về nhân ngã kiến, theo kẻ phàm phu, thì có thể chia thành năm loại:

Một là, kẻ phàm khi nghe Tu đa la (*sūtra* – kinh) nói đến Pháp thân của Phật hoàn toàn vắng lặng, rộng lớn giống như hư không, vì họ không biết kinh nói như vậy là để phá sự chấp trước (*abhinivesa*) nên cho tánh của Như Lai như là hư không (trống không, ngoan không). Sửa chữa sai lầm này như thế

nào? Phải giải thích cho họ biết rằng cái tướng hư không này vốn là giả, nó không có thật thể. Cái hư không này là đối đãi với sắc mà thôi. Vì chúng ta thấy sự vật là có thật, nó chiếm những khoảng không gian nhất định. Khi nhìn nơi khác, chúng ta không thấy vật gì, hoàn toàn trống rỗng thì chúng ta cho khoảng trống đó là hư không. Mà chúng ta nhận biết sự vật (có sắc) là nhờ tâm, nhưng bản chất của vật là không có gì thì cái hư không mà chúng ta nói trước đó cũng là giả mà thôi (khi nói hư không, tức là kèm theo viễn ảnh không có vật gì trong đó, vật đã không thì cái hư không kia làm sao có?), nó cũng chỉ là sản phẩm của nhận thức sai lầm. Khi chúng ta không khởi ý niệm nhận thức và chạy theo thì tâm được vắng lặng, các cảnh giới cũng không có (trong nhận thức) thì chỉ còn hiện hữu của tâm chân thật bất biến. Đó là cái nghĩa rốt cùng của phẩm tánh trí tuệ rộng lớn của Như Lai chứ nó không phải là sự rỗng không của hư không.

Hai là, phàm phu khi nghe trong kinh nói vạn pháp ở thế gian đều không có thể thật, chỉ là giả có theo nhân duyên, thậm chí Niết bàn hay Chân như cũng là không, xưa nay nó vốn không, không một tướng trạng, vì không biết rằng kinh nói như vậy cũng chỉ là để trừ sự chấp trước nên cho rằng tánh chất của Chân như, Niết bàn là không có gì. Sửa cái lầm lẫn này như thế nào? Phải nói rằng, tự thể Chân như, Pháp thân không phải là không có gì mà nó có đầy đủ vô lượng tánh công đức, với những đặc tính lí tướng về thể - tướng ở trên.

Ba là, phàm phu khi nghe trong kinh nói Như Lai tạng không tăng không giảm, thể của nó chứa tất cả công đức, vì không hiểu nên họ

cho rằng trong Như Lai tạng có tự tướng là sắc pháp và tâm pháp khác nhau. Sửa chữa sai lầm này bằng cách nào? Chúng ta phải nói rằng kinh nói như vậy là do căn cứ trên phương diện Chân như hay phương diện sanh diệt mà nói. Nếu căn cứ trên mặt Chân như thì sắc và tâm không khác nhau, chúng đều y cứ trong một Chân như như trong phần nói về kinh Lăng già ở mục trên đã trình bày. Tất cả pháp đều “như” như theo bản chất thật của chúng. Do đó, sắc và tâm đều là “như”. Nếu căn cứ trên phương diện sanh diệt mà nói thì tất cả các pháp hữu vi (trong đó có cả tâm vọng niệm và những vọng niệm) là do nhân duyên mà có. Khi nhân duyên hoà hợp, ta nói chúng có sanh ra, khi nhân duyên tan rã ta nói chúng có diệt đi. Nhưng thật ra những hiện tượng đó đều là sản phẩm của nhận thức, chúng không có thật và tất nhiên cái tâm phân biệt đó làm sao có thật được?

Bốn là, phàm phu khi nghe trong kinh nói tất cả những nhiễm pháp sanh tử ở trong thế gian đều nương nơi Như Lai tạng mà có và tất cả các pháp không là Chân như, vì không hiểu nên họ cho rằng tự thể của Như Lai tạng có đầy đủ các pháp sanh tử ở thế gian. Sửa sai vấn đề này như thế nào? Phải cho họ biết rằng Như Lai tạng từ vô thủy đến nay chứa nhiều hơn hằng sa các thứ công đức. Các công đức này không là, không đoạn, không khác với Chân như. Còn từ vô thủy đến nay các thứ phiền não nhiễm ô có nhiều hơn hằng sa trong Như Lai tạng nhưng nó là vọng, không có tự tánh, nó chưa từng tương ứng với Như Lai tạng. Vì nếu như Như Lai tạng chứa trong nó các pháp nhiễm ô tự nó làm cho diệt trừ các pháp nhiễm ô thì làm sao được? Hay nói

khác hơn là Như Lai tạng chỉ có năng lực duy trì mà không có năng lực phá hoại, phải nhờ đến trí tuệ mới làm được điều này.

Năm là, phàm phu nghe kinh nói, nhờ Như Lai tạng nên có sanh tử và cũng nhờ Như Lai tạng cũng có Niết bàn, vì không hiểu đúng nên nói chúng sanh có sự khởi đầu, bởi thấy có sự khởi đầu nên nói Niết bàn của Như Lai cũng sẽ có sự kết thúc và Phật sẽ trở lại làm chúng sanh. Sửa sai vấn đề này như thế nào? Phải nói cho họ biết rằng Như Lai tạng không có điểm khởi đầu nên vô minh cũng không có điểm khởi đầu. Nếu nói ngoài ba cõi mà có một chúng sanh làm sự khởi đầu thì đó là kinh ngoại đạo (ám chỉ thuyết sáng thế của Veda). Bởi vì Như Lai tạng không có điểm kết thúc (hữu chung) mà Niết bàn của Phật vốn tương ứng với nó nên Niết bàn của Phật cũng không có sự kết thúc. Phàm phu thường quan niệm rằng Niết bàn của Phật là một thế giới như là thế giới được xây dựng bằng pháp hữu vi nhưng giàu sang, an vui, sung sướng hơn cõi Ta bà (sahalokadhātu), giống như là thế giới của Phạm thiên được diễn tả trong Veda, mà không biết rằng Niết bàn của Phật là vô vi (asamskrta), là trạng thái của bậc đã dẹp trừ tất cả phiền não và đạt được trí tuệ[36] viên mãn.

Như vậy, toàn bộ luận này là trình bày về Chân như, Như Lai tạng, cách chứng nhập và đả phá những quan niệm sai lầm về những phạm trù này. Luận đã cho chúng ta cái nhìn mạch lạc về Chân như, dù rằng, đó là trên phương diện lý luận. Dựa trên phương tiện này mà phát khởi tâm tu tập Đại thừa và hướng về quả vị Phật.

2.2.2. Luận Phật tánh[37] Ngay trong tên luận cũng đã nói lên đối tượng mà luận này hướng đến. Phẩm Như Lai tạng, luận này trình bày ba nghĩa của Như Lai tạng: một là sở nhiếp tạng, hai là ẩn phú tạng, ba là năng nhiếp tạng.

Trên phương diện tự tánh như như thì tất cả chúng sanh là Như Lai tạng. “Như”, có hai nghĩa: một là như như trí, hai là như như cảnh, cả hai loại này đều không thay đổi, không lộn lạo với thứ khác nên gọi là như như. “Lai”, tức là từ tự tánh mà đến, đến được chỗ cần đến nên gọi là Như Lai.

Như Lai tánh là tên gọi cái “nhân” để thành Phật cũng gọi cho cái “quả” mà Phật đạt được, thành Phật chính là nhìn thấy, đạt được Như Lai tánh của chính mình. Khi thành Phật rồi thì “nhân” cũng chính là “quả”, “quả” cũng là “nhân”. Chỉ vì do trong (Phật) đực (chúng sanh) mà có khác nhau. Khi Như Lai tánh còn là “nhân”, tức chúng sanh vì không nhận ra được nhị không (nhân không, pháp không) liền khởi vô minh, vì bị phiền não trói buộc sai sử nên gọi là nhiễm ô. Tuy Như Lai tánh chưa hiện lộ vì bị vô minh nhưng cuối cùng, nhờ tu tập, chúng sanh cũng sẽ chứng đắc được.

Trong luận nêu thí dụ, giống như nước, thể của nó là không sạch không nhơ, nhưng do tùy theo có bị chất bẩn lẫn vào hay không nên gọi là nước nhơ nước sạch. Nước tuy bị vẫn đục nhưng tánh sạch của nó vẫn không mất. Nếu khi loại bỏ chất bẩn thì nước sẽ lại sạch. Như vậy, sạch hay nhơ chỉ là tên gọi tùy theo nó có bị nhơ hay không mà thôi, không liên quan gì đến thể tánh trong sạch vốn có của nước. Cũng vậy, tuy chúng sanh

và Phật đều có chung một thể, nhưng bị gọi là “nhơ” chỉ vì không hiểu lí nhị không nên khởi mê hoặc, phiền não nhiễu loạn. Nếu chúng được lí nhị không thì cùng với “như” là một. “Tạng”, nghĩa là tất cả chúng sanh đều có chứa trong mình Như Lai trí tánh.

Như như ở đây nghĩa là thể của pháp tánh vốn bình đẳng không hai nên gọi là như; vì tuyệt đối đãi, tất cả các pháp đều như, nên gộp lại gọi là như như. Như như trí còn gọi là Chân như diệu trí, vì thể của Chân như vốn thanh tịnh, vô minh không thể diệt, phiền não không thể phá được, sáng tỏ vạn pháp, nó chính là trí của như như cảnh. Như như cảnh, còn gọi là Chân như diệu cảnh, nó thường trụ một cảnh, rộng lớn như hư không, không biến đổi, không xê dịch, không diệt không sanh, vì nó làm cảnh cho Như như trí nên gọi là Như như cảnh.[38]

Như vậy, luận này trình bày những thẳng nghĩa của Phật tánh hay nói khác hơn là của Như Lai và đặc tính của Chân như. Và mục đích của việc trình bày ý nghĩa của Phật tánh không gì khác hơn là nhằm phá sự chấp lầm của phàm phu, nhị thừa và ngoại đạo.

C. Kết luận

Hạnh phúc là nhu cầu tất yếu của mọi hữu thể có lý tính, nhưng phạm trù của nó lại vô cùng phong phú và phức tạp. Hạnh phúc thông thường là sự thoả mãn những gì chúng ta đang thiếu, tức là bao hàm cả về vật chất và tinh thần. Nhưng xét cho cùng, tất cả những gì mà thế gian này gọi là hạnh phúc đều có tính cách tạm bợ và phụ thuộc vào không gian và thời gian. Với đạo Phật, hạnh phúc tối cao và vĩnh viễn chỉ có khi đạt được quả vị Phật.

Nhưng làm sao có thể đạt được quả vị Phật khi đức Phật là quá lý tưởng và phải trải qua thời gian vô cùng lâu dài, trong khi đó, chúng sanh thì phải luôn đối mặt với nhu cầu ăn - mặc - ở..., mang trong tâm cái vô minh từ vô lượng kiếp tích lũy cộng với đời hiện tại và kiếp sống ngắn ngủi? Hạnh phúc tối cao thì ai cũng muốn nhưng khi bị đặt trước khó khăn này thì liền lùi bước mà không còn ý thú muốn tu tập nữa. Lại nữa, khi nghe được trong kinh Bát Nhã hay Luận Trung Quán nói vạn pháp là Không, Niết bàn cũng là không... thì sanh chán nản hoặc sinh tâm kiêu mạn... Tất cả những sai lầm ấy là những nguyên nhân không thể thành Phật. Triết học Như Lai tạng ra đời cũng không gì hơn là chứng minh, khuyến khích và dẹp bỏ sai lầm nói trên.

Sự tìm hiểu và nhận thức đúng đắn về Như Lai tạng giúp chúng ta phát khởi tín tâm, đầu tiên là với kinh điển, thứ nữa là tin rằng mình cũng có bản thể Chân như không khác gì chư Phật nên mình cũng có thể thành Phật.

Chân như được sử dụng với ý nghĩa đã trình bày ở các mục trên có thể tóm lược trên hai phương diện là "quyền" và "thật".

Về "quyền", nó là công cụ để đối trị cái sai lầm chấp không - có... Khi gặp kẻ chấp "không", thì Như Lai tạng sẽ phủ định và nói vạn pháp đều có bản chất Chân như với đầy đủ phẩm tính công đức tốt đẹp, là căn bản, là cái vốn có nơi mọi chúng sanh. Khi gặp kẻ chấp "có", đi tìm một nguyên lý đầu tiên của vạn pháp thì Như Lai tạng nói rằng Chân như vốn vô tướng, tuyệt đối đãi, vượt qua khỏi nhận thức của con người và suy đến cùng tận, vạn pháp không có một nguyên lý đầu tiên. Khi gặp kẻ có tâm hạ liệt, nghĩ rằng

mình không có khả năng thành Phật thì Như Lai tạng, với những phẩm tính tốt đẹp sẽ khuyến khích họ tu tập tinh tấn, không những một kiếp mà vô lượng kiếp nếu tinh tấn không thối lui thì cũng sẽ thành Phật.

Về “thật”, thuyết Như Lai tạng, dù bị hạn định trong ngôn ngữ, nó cũng đã nói lên được sự thật về chúng sanh và Phật, đó chính là Chân như. Và nó cũng xoay quanh việc trình bày những phẩm tính mà chư Phật đã được và chúng sanh cũng có nhưng ở dạng tiềm ẩn.

Chân như của chúng sanh đang ở chung với vô lượng phiền não, nên tu tập chính là nỗ lực dùng chánh trí loại trừ tất cả vô minh phiền não. Khi đã loại trừ được rồi thì Chân như sẽ hiện rõ, chứng quả vị Phật và đạt hạnh phúc tối cao.

Với thuyết Như Lai tạng, nó đã loại trừ những quan điểm sai lầm đã đánh đồng Đại thừa Phật giáo với Bà la môn giáo.

Như vậy, hiểu rõ về tư tưởng Như Lai tạng là chúng ta đã trang bị cho mình tư lương trên bước đường tu tập giải thoát, hướng đến quả vị Phật, hướng đến hạnh phúc tối cao, đó chính là niềm tin. Niềm tin bản thân mình có Chân như với vô lượng đức tánh tốt đẹp thì sẽ khiến càng tinh tấn trên lộ trình hướng đến Bảo sở mà không chút do dự.

Thích Nhuận Thịnh

Chú Thích

1. 高觀廬編纂, 實用佛學辭典, 臺灣: 佛陀教育基金會出版, 2002, 頁1166.

2.大般若波羅蜜多經， 大正新脩大正藏經， 第九冊，
No.99, p0932b19-c02.

3.“善男

子， 一切眾生， 雖在諸趣煩惱身中， 有如來藏
常無染污， 德相備足如我無異”。 大方等 如來藏經，
大正 新脩大正藏經， 第十六冊， No.666.
p0457b23 (Tathāgatagarbha-sūtra).

4. 究竟一乘寶性論， 大正新脩大正藏經，
第三十一冊， No.1611.

5. “Sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa
upasampadā/ Sacittapariyodapanam etaṃ
buddhāna sāsanaṃ” Dhammapada, Buddha
vagga, v.183. (一切惡莫作， 當奉行諸善，
自淨其志意， 是則諸佛教)

6. 雜阿含經， 大正新脩大正藏經， 第二冊， No.99.

7. 增壹阿含經， 大正新脩大正藏經， 第二冊，
No.125.

8.“一切眾生心相無垢”.

維摩詰所說經， 大正新脩大正藏經， 第十四冊，
No.475. p0563b16. Trong phần dịch, tất cả
những từ trong ngoặc vuông -[]- là người
viết chưa thêm tiếng Phạn hoặc để làm dễ
hiểu hơn.

9. Niṣpannastasya pūrveṇa sadā rahitatā tu
yā (圓成實於彼,常遠離前性).
Triṃśikāvijñaptikārikah, Sūkta 21.

10. Sđd 6, phẩm Phật đạo.

11. 佛說不增不減經，

大正新脩大正藏經， 第十六冊， No.668.
(Anūnatvāpurnatvanirdeśa-sūtra)

12. “
如來藏者離有為相。 如來藏常住不變。 是
故如來藏。 是依是持是建立”.

, 大正新脩大正藏經, 第十二冊, No.353.
p0222b05.

13. 世尊, 如來藏者. 是法界藏. 法身藏. 出世間上
上藏. 自性清淨藏. 此性清淨. p0222b22.

14. 世尊. 如來藏智. 是如來空智. p0221c13.

15 世尊, 如來藏者. 一切阿羅漢, 辟支佛.
大力菩薩本所不見. 本所不得. p0221c13.

16. 唯佛世尊, 實眼實智, 為法根本, 為通達法,
為正法依, 如實知見. p0222b22.

17. Giáo lí của Du-già hành phái (瑜伽行派)
phân chia căn tính bản hữu của chúng sinh
thành 5 loại, đó là: 1. Định tính Thanh Văn;
2. Định tính Duyên Giác; 3. Định tính Bồ Tát;
4. Bất định tính; 5. Vô chủng tính (Nhất-xiển-
đề [一闡提]; s: icchantika). Chân Nguyên và
tđk, Từ điển Phật học, Hà Nội: Nhà Xuất Bản
Tôn Giáo, 2006, trang 402.

18. 闡提者. 一向修證. 因疑惑而生惡相惡法.
除去善心. 故名闡提. 梵語一闡提. 此云信不具.
撥無因果之人. 所以謗佛謗法也. 水懺科註, 卷中,
卅新纂續藏經, 第74冊, No.1496, p0759b04.

19. 復有比
丘廣說如來藏經言一切眾生皆有佛性. 在
於身中無量煩惱悉除滅已. 佛便明顯. 除一
闡提. 佛說大般泥洹經, 大正新脩大正藏經 第十二冊
No.376. p0222b22.

20. 一切煩惱永
已除盡. 拔三毒根無餘解脫. 其解脫者即是
如來. 離一切有. 一切諸有於斯永滅. 入於泥
洹. 究竟解脫. 其解脫者即是如來. 超越諸陰.
超越一切諸不善法長處解脫. 其解脫者 即是
如來. 離於自在. 離諸 我所世俗非我. 真實

無我佛性顯現。其解脫者即是如來。 Sđd 18, trang 0870a28.

21. “寂滅者名為一心。一心者名為如來藏”。 入楞伽經, 大正新脩大正藏經, 第十六冊, No.671, p518, c20.

22.“楞伽王。一切法非法無聞無說。楞伽王。一切世間法皆如幻。而諸外道凡夫不知。楞伽王。若能如是見如實見者名為正見。若異見者名為邪見”。 Sđd 20, trang 0518c20.

23. Hình ảnh viên ngọc trong chéo áo của gã cùng tử trong kinh Pháp hoa.

24.“此為純潔而無肢體之自我, 為絕待, 為微妙, 無分, 無塵, 無轉變, 無聲, 觸, 色, 味, 香, 離分別, 離欲望, 為徧漫, 為不可思議, 無可相狀, 非純潔者皆純潔化之; 彼無為, 亦無生死輪回也”。 奧義書選譯 (下), 自我奧義書 (Ātma Upaniṣad), 徐梵澄漢譯, 臺灣: 華宇出版社, 1988. 頁732.

25. Lăng già kinh, Daisetz Teitaro Suzuki Anh dịch từ bản Sanskrit, Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn Việt dịch, Hà Nội, Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2005, trang 167.

Vô nguyên (apraṇihita): còn gọi là vô tác, nghĩa là nếu biết tất cả pháp vô tướng thì không cầu sanh trong tam giới, nếu không nguyên cầu về đấy thì không còn tạo nghiệp sanh tử, tức không còn phải chịu quả báo khổ đau và sẽ được tự tại nên gọi là “Vô tác giải thoát môn” (một trong Tam giải thoát môn).

26. “
心真如者, 即是一法界大總相法門體, 所謂
心性不生不滅, 一切諸法唯依妄念而有差別,
若離妄念則無一切境界之相, 是故
一切法從本已來, 離言說相離名字相離
心緣相, 畢竟平等 無有變異不可破壞, 唯

是一心故名真如”。大乘起信論，大正新脩大正藏經，第三十二冊，No.1666，p0576a03.

27. Vấn đề này xin xem thêm: Immanuel Kant, Phê phán lý tính thuần túy, Bùi Văn Nam Sơn dịch, Hà Nội: Nhà Xuất Bản Văn Học, 2004.

28. 以一切法悉皆真故，亦無可立，以一切法皆同如故，當知一切法不可說不可念故，名為真如. p0576a03. Thuyết bất khả tri luận của Phương tây sau này cũng có vẻ tương tự. Và khái niệm “vật tự thân” (the thing in itself) của Immanuel Kant cũng có những luận lý như thế nhưng không nói rõ ràng nguyên nhân vì sao.

29. 若知一切法雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順，若離於念名為得入. p0576a21.

30. 一者如實空，以能究竟顯實故，二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故. p0576a24.

31. 當知真如自性，非有相非無相，非非有相非非無相，非有無俱相，非一相非異相，非非一相 非非異相，非一異俱相. p0576a24.

32. 復次真如自體相者，一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛無有增減，非前際生非後際滅，畢竟常恒，從本已來 性自滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義 故，名為如來藏，亦名如來法身. Sđd 25, trang 0579a12. Cụm từ “不思議佛法”，theo người viết thì có thể hiểu theo hai cách là chân như này là một phạm trù không thể suy nghiệm trong Phật pháp;

hoặc có thể hiểu nó là pháp của Phật, chúng sanh không thể suy nghiệm, vì chúng phàm phu không thể biết được Chân như là gì, mà chỉ có chư Phật mới biết được? Trong phần dịch trên, người viết đã chọn cách hiểu sau.

33. Sở dĩ người viết lấy hai ví dụ dài dòng này vì nó đã được dùng trong nhiều sách khi đề cập đến cùng vấn đề, đã khiến cho nhiều người hiểu lầm và cũng suy luận như trên. Ở đây, chúng ta thấy sự hạn chế hai mặt của ngôn ngữ là vậy. Tất nhiên, đó là những suy luận của kẻ hí luận, chấp chặt chạy theo ngôn ngữ mà thôi.

34. 復次真如用者, 所謂諸佛如來, 本在因地發大慈悲, 修諸波羅蜜攝化眾生, 立大誓願盡欲度脫等眾生界, 亦不限劫數盡於未來, 以取一切眾生如己身故, 而亦不取眾生相. p0579b09.

35. 復次顯示從生滅門即入真如門, 所謂推求五陰色之與心, 六塵境界畢竟無念, 以心無形相十方求之終不可得, 如人迷故謂東為西方實不轉, 眾生亦爾, 無明迷故謂心為念心實不動, 若能觀察知心無念, 即得隨順入真如門故. p0579c20.

36. Trí (智): Là trí hiểu biết; các Luận sư Phật giáo phân biệt rất nhiều loại trí nhưng nhìn chung, người ta phân ra hai loại: 1. Trí (S: jñāna; P: ñāṇa; Eng. Knowledge) hiểu biết. Trí này khác với Trí huệ, Bát-nhã (S: prajñā; Eng. wisdom) vì bị giới hạn trong sự hiểu biết, tri thức về các hiện tượng, các pháp (s: dharma) và mối liên hệ của chúng trong các qui luật. Trí này chỉ là một phần, một yếu tố của Trí huệ. 2. Trí xuất thế, Trí huệ, đồng nghĩa với Bát-nhã (s: prajñā). Trong Đại thừa, hiểu được tất cả các kinh điển được gọi

là có »trí«, đó là cấp thứ 10 trong Thập địa (s: bhūmi). Tuy vậy, hai danh từ trí (jñāna) và trí huệ (prajñā) thường được sử dụng với ý nghĩa như nhau, tức là trí huệ siêu việt, đưa đến bờ giác. Sđd 16.

37. 佛性論, 大正新脩大正藏經, 第三十一冊, No.1610

.

38. Xem thêm sđd 36, trang 0795c23.

Thư mục tham khảo:

Chân Nguyên và tgg, Từ điển Phật học, Hà Nội: Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2006.

Dhammapada, Buddha vagga, v.183.

Duy Ma Cật sở thuyết, Tuệ Sĩ dịch, Tp. Hồ Chí Minh: Nhà Xuất Bản Phương Đông, 2008.

Immanuel Kant, Phê phán lý tính thuần túy, Bùi Văn Nam Sơn dịch, Hà Nội: Nhà Xuất Bản Văn Học, 2004.

Lăng già kinh, Daisetz Teitaro Suzuki Anh dịch từ bản Sanskrit, Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn Việt dịch, Hà Nội, Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2005.

Vasubandhu, Triṃśikāvijñaptikārikah, Sūktā 21.

Tuệ Sĩ, Thắng Man giảng luận, Tp. Hồ Chí Minh: Nhà Xuất Bản Phương Đông, 2007.

佛說不增不減經,

大正新脩大正藏經, 第十六冊, No.668.

佛說大 般泥洹經, 大正新脩大正藏經 第十二冊 No.376.

入楞伽經, 大正新脩大正藏經, 第十六冊, No.671.

勝鬘師子吼一乘大方便方廣經

, 大正新脩大正藏經, 第十二冊, No.353.

增壹阿含經, 大正新脩大正藏經, 第二冊, No.125.
大乘起信論, 大正新脩大正藏經, 第三十二冊,
No.1666.
大方等 如來藏經, 大正 新脩大正藏經, 第十六冊,
No.666.
奧義書選譯 (下), 自我奧義書 (Ātma Upaniṣad),
徐梵澄漢譯, 臺灣: 華宇出版社, 1988.
水懺科註, 卷中, 卅新纂續藏經, 第74冊, No.1496.
究竟一乘寶性論, 大正新脩大正藏經, 第三十一冊,
No.1611.
維摩詰所說經, 大正新脩大正藏經, 第十四冊,
No.475.
雜阿含經, 大正新脩大正藏經, 第二冊, No.99.
高觀廬編纂, 實用佛學辭典, 臺灣:
佛陀教育基金會出版, 2002.

TỔ BỒ ĐỀ ĐẠT MA

Chanh Tri

Tổ thứ 28 Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma) là người nước Quốc Hương, thuộc Nam Thiên Trúc (Dekhan), tức Ấn Độ, con thứ ba của vua Chí Vương, dòng Sát đế lỵ, tên tục là Bồ Đề Đa La (Bodhitara). Nhân đến Quốc Hương thọ lễ cúng dường của nhà vua, Tổ thứ 27, Bát Nhã Đa La (Prajnâtara) gặp Bồ Đề Đa La, nhận thức ở vị hoàng tử này nhiều nét đặc biệt, mới thử bảo cùng hai anh biện luận về chữ Tâm. Thấy Bồ Đề Đa La phát minh được yếu điểm của tâm, Tổ mới kêu đến và nói: "Hoàng tử đối với chư pháp đã được thông lượng, mà Đạt Ma có nghĩa là thông đạt rộng lớn, vậy hoàng tử nên lấy tên là Bồ Đề Đạt Ma". Hoàng tử nhận và bái tổ thứ 27 làm thầy.



Tổ Bồ Đề Đạt Ma

Tranh lụa của Hoạ Sĩ Phụng Hồng

Nhớ lời Tổ dặn phải xuất dương mới thành đạo nghiệp vĩ đại, Bồ Đề Đạt Ma vào độ gần tám mươi tuổi xuống thuyền ra khơi Nam Hải. Triều nhà Lương bên Trung Quốc, năm Phổ thông thứ 8, nhằm mùng một tháng mười năm Đinh Mùi (520) sau T.C.), thuyền đến Quảng Châu, thứ sử tỉnh này lấy lễ nghinh tiếp và dâng biểu về triều báo tin. Lương Võ Đế sai sứ đi thỉnh về thành đô là Kim Lăng. Đế hỏi:

- Trẫm từ lên ngôi đến nay, xây chùa, chép kinh, độ tăng không biết bao nhiêu mà kể. Vậy có công đức gì không?

Sư Đạt Ma đáp:

- Đều không có công đức.

- Tại sao không công đức.

- Bởi vì những việc vua làm là nhân "hữu lậu", chỉ có những quả nhỏ trong vòng nhân thiên, như ảnh tùy hình, tuy có nhưng không phải thật.

- Vậy công đức chân thật là gì?

- Trí phải được thanh tịnh hoàn toàn. Thế phải được trống không vắng lặng, như vậy mới là công đức, và công đức này không thể lấy việc thế gian (như xây chùa, chép kinh, độ tăng) mà cầu được.

Vua lại hỏi:

- Nghĩa tốt của thánh đế là gì?

- Một khi tỉnh rồi, thông suốt rồi thì không có gì là thánh.

- Ai đang đối diện với trăn đây?

- Tôi không biết.

Sau câu chuyện đối đáp này, Sư biết tâm vua không khế hợp được với pháp mình, vì vậy đến ngày 19 tháng 10 năm ấy, Sư về Giang Bắc, rồi tới 22 tháng 11 lại sang Lạc Dương. Đến đời Hậu Ngụy, vua Hiếu Dương, năm Thái Hòa thứ 10, Sư lên Tung Sơn vào chùa Thiếu Lâm, ngồi ngó vào vách, trọn ngày làm thình. Người đời không hiểu gì cả, gọi Sư là "Bích quán Bà la môn", nghĩa là ông Bà la môn ngó vách. Lúc bấy giờ có một vị Tăng, tên là Thần Quang, học rộng hiểu nhiều. Nghe danh Sư, Thần Quang đến Thiếu Lâm tự và đứng ngoài sân chùa chờ dịp yết kiến. Nhằm tiết đông thiên (mồng 9 tháng chạp), đến đêm tuyết xuống như mưa, cao quá đầu gối, Thần Quang vẫn trì chí đứng yên một chỗ. Sư thương tình, kêu hỏi:

- Ông đứng trong tuyết lâu như thế, ý muốn cầu gì?

Thần Quang khóc, bạch:

- Cúi xin Hòa thượng từ bi mở cửa cam lộ, rộng độ quần sanh.

- Diệu đạo của chư Phật phải nhiều kiếp tinh tấn, cần mẫn làm cho được những việc khó làm, nhẫn cho được những điều khó nhẫn, hàng đức nhỏ, trí nông, lòng đầy khinh khi, kiêu ngạo, há chịu nổi nhọc nhằn khổ cực sao mà muốn học phép chân thừa.

Thần Quang nghe Sư quở, bèn lấy dao bén, tự đoạn cánh tay trái, để chứng minh lòng thành khẩn cầu đạo của mình. Sư biết gặp được "pháp khí" (nghĩa là một khí dụng tốt để truyền bá chánh pháp).

Bèn nói:

- Chư Phật, lúc phát tâm cầu đạo, dám vì pháp bỏ thân, nay ông chặt tay trước mặt tôi, vậy ông muốn cầu gì?

Nói xong Sư bèn đổi tên Thần Quang ra Huệ Khả.

Thần Quang bạch:

- Có thể nghe pháp ấn của chư Phật chăng?

- Pháp ấn của chư Phật, không phải từng người mà được.

- Nhưng tâm tôi chưa được an bình thì làm thế nào? Xin Sư cho tâm tôi được an bình.

- Thì ông đưa tâm đây. Sư đáp, ta sẽ cho.

- Tôi tìm tâm mãi mà chưa được.

- Thế là ta đã an tâm cho người rồi.

Vua Hậu Ngụy Hiếu Minh nghe Sư có nhiều sự lạ lùng, sai sứ đến triệu trước sau ba lần, Sư đều từ không chịu xuống núi. Nhà vua càng đem lòng kính trọng và sai người đem đến ban cho Sư hai áo cà sa và một bình bát bằng vàng. Sư cũng từ ba phen, nhưng sau thấy nhà vua kiên tâm dâng cúng Sư mới nhận. Chín năm trôi qua, từ khi Sư

đến Trung Quốc, Sư có ý muốn hồi hương, cho nên kêu các đệ tử nói: "Giờ ta ra đi sắp tới, vậy mỗi đệ tử hãy nói cho ta nghe sở đắc của mình".

Đạo Phó bạch:

- Theo chỗ thấy của tôi, muốn thấy đạo phải chẳng chấp văn tự, mà cũng chẳng lìa văn tự.

Sư đáp:

- Ông được lớp da của tôi rồi.
Tổng trì Ni nói:

- Chỗ giải của tôi như cái mừng vui thấy nước Phật (tâm) bất động, thấy được một lần, sau không thấy lại nữa.
Sư nói:

- Bà được phần thịt của tôi rồi.

Đạo Dục, một đệ tử khác, bạch:

- Bốn đại vốn không, năm uẩn chẳng phải thật có, vậy chỗ thấy của tôi là không một pháp nào khả được.
Sư đáp:

- Ông được bộ xương của tôi rồi.
Rốt hết, tới phiên Huệ Khả. Huệ Khả lễ bái Sư rồi đứng ngay một chỗ, không bạch không nói gì cả. Sư bảo:
- Ông được lớp mỡ trong ống xương tôi rồi.

Rồi ngó Huệ Khả, Sư nói tiếp:

- Xưa Như Lai trao "Chánh pháp nhãn tạng" cho Bồ tát Ca Diếp, từ Ca Diếp chánh pháp được liên tục truyền đến ta. Ta nay trao lại cho người; nhà người khá nắm giữ, luôn với áo cà sa để làm vật tin. Mỗi thứ tiêu biểu cho một việc, người nên khá biết.

Huệ Khả bạch:

- Thỉnh Sư chỉ bảo cho.

Sư nói:
- Trong, truyền pháp ấn để khế chứng tâm; ngoài, trao cà sa để định tông chỉ. Đời sau, trong cảnh cạnh tranh, nếu có người hỏi người con cái nhà ai, bằng vào đâu mà nói đặc pháp, lấy gì chứng minh, thì người đưa bài kệ của ta và áo cà sa ra làm bằng. Hai trăm năm sau khi ta diệt rồi, việc truyền y dừng lại. Chừng ấy, đâu đâu người hiểu đạo và nói lý rất nhiều, còn người hành đạo và thông lý rất ít, vậy người nên cố xiển dương đạo pháp, đừng khinh nhờn những người chưa ngộ. Bây giờ hãy nghe bài kệ của ta:

**Ngô bốn lai tư thổ,
Truyền pháp cứu mê tình.
Nhất hoa khai ngũ điệp,
Kết quả tự nhiên thành.**

Dịch:

*Ta đến đây với nguyện,
Truyền pháp cứu người mê.
Một hoa nở năm cánh,*

Nụ trái trổ ê hề.

Sư lại nói thêm: "Ta có bộ kinh Lăng Già bốn cuốn, nay cũng giao luôn cho người, đó là đường vào tâm giới, giúp chúng sanh mở được cửa kho tri kiến của Phật. Ta từ Nam Ấn sang đến phương Đông này, thấy Xích Huyện Thần Châu có đại thừa khí tượng, cho nên vượt qua nhiều nơi, vì pháp tìm người. Nhưng bao nhiêu cuộc gặp gỡ không làm ta mất lòng, bất đắc dĩ phải ừ hử vậy thôi. Nay được người để truyền thọ y pháp, ý ta đã toại! Nói xong, Sư cùng đệ tử đến chùa Thiên Thánh lưu lại ba hôm.

Có người tên là Thành Thái, tự Dương Huyền, sớm mộ phương tu thành Phật, đến hỏi:

- Nghe Sư bên Tây Thiên, thừa tiếp pháp ấn làm Tổ, vậy xin dạy cho con biết con đường đưa đến vị Tổ như thế nào?

Sư đáp:

- Sáng rõ Phật là tâm, nói làm cho phù hợp, đó gọi là Tổ.
- Ngoài ra còn gì không?

- Nên sáng tâm người, biết rành kim cổ, chẳng chán có không, đối pháp chẳng nắm, chẳng hiền chẳng ngu, không mê không ngộ. Giải được như thế, đáng xưng là Tổ.

Thành Thái lại hỏi:

- Đệ tử lấy tâm quy y Tam bảo đã mấy năm rồi, nhưng trí huệ còn mù mờ, chân

lý chưa rõ. Nay nghe được một ít lời Sư, biết rằng đệ tử đã lầm lớn, cúi xin Sư từ bi khai mở đường tu cho.

Sư biết lòng Thành Thái đã đúng mức, liền nói bài kệ như sau:

**Diệc bất đồ ác nhi sanh hiêm,
Diệc bất quán thiện nhi cần
thố.
Diệc bất xả trí nhi cận ngu,
Diệc bất phao mê nhi tựu ngộ.
Đạt đại đạo hề quá lượng,
Thông đạt tâm hề xuất độ,
Bất dử thánh phàm đồng triền,
Siêu nhiên danh chi viết Tổ.**

Dịch:

*Cũng đừng thấy dữ mà sanh chê,
Cũng đừng thấy lành mà ái mộ.
Cũng đừng bỏ trí mà gần ngu,
Cũng đừng buông mê mà cầu ngộ.
Được vậy thì:
Đến đại đạo rộng vô lượng,
Thông Phật tâm muôn cứu độ.
Chẳng ước thánh phàm sánh vai,
Vượt trên đối đãi gọi là Tổ.*

Thành Thái nghe kệ nửa vui nửa xót, bạch:

- Xin Sư ở lâu thế gian để hóa đạo quần chúng hữu tình.

- Ta sắp đi đây, không thể ở lâu; người đời căn tánh muôn sai, ta đã gặp nhiều hoạn nạn rồi.

- Ai làm hại Sư, xin cho biết, đệ tử nguyện trừ.

- Ai đã đem bí mật của Phật ra truyền để lợi ích quần mê, nay hại người để mình an, làm sao có lý ấy đặng?!

- Sư chẳng nói, lấy gì tiêu biểu cho sức thông biết khắp cùng của Sư?

Sư không đáp, đọc một bài kệ sau đây có tính cách như một bài sấm:

**Giang tra phân ngọc lã,
Quản cự khai kim tỏa.
Ngũ khẩu tương cộng hành,
Cửu thập vô bỉ ngã.**

Dịch:

*Thuyền lướt, chia sóng ngọc,
Đuốc nêu, mở khóa vàng.
Năm miệng đồng cùng khứ
Chín, mười hết ta, chàng.*

Thành Thái không hiểu gì cả, chỉ gắng ghi vào lòng rồi từ tạ lui gót.

Bài sấm của Sư, đương thời không ai độ được, nhưng về sau đã phù nghiệm, như chúng ta sẽ thấy.

Dưới thời nhà Ngụy, kẻ anh tài chống lại với Thiền môn rất nhiều, nào Quang Thống luật sư, nào Lưu Chi Tam Tạng... đều là bậc loạn phụng trong hàng Tăng chúng. Thấy Sư luôn luôn lấy tâm làm trọng, các vị đã cùng Sư luận nghị mấy phen, nhiệt liệt ồn ào như ong vỡ tổ. Trong khi ấy, xa gần Sư đều cho

nổi lên một ngọn huyền phong và đổ xuống một trận mưa pháp, chan rải khắp nơi, kết quả không sao lường được. Sự thành công về vang này càng kích thích kẻ ác gia tâm dùng thuốc độc hại Sư.

Trên thực tế, Sư đã bị thuốc năm lần. Đến lần thứ sáu, thấy sứ mệnh hoằng pháp đã hoàn thành, công việc truyền pháp đã tìm ra người, Sư không tự cứu nữa, ngồi an nhiên tịch diệt. Lúc ấy là năm Thái Hòa thứ 19 đời Hiếu Minh Hậu Ngụy, nhằm ngày mồng 9 tháng 10 năm Bính Thìn, tức năm Đại Thông thứ 2 triều nhà Lương. Đến ngày 18 tháng chạp cùng năm, nhục thể của Sư được nhập tháp tại chùa Định Lâm, núi Hùng Nhĩ. Thật là đúng như lời sấm của Sư, câu "ngũ khẩu tương cộng hành" có nghĩa là "ngô tương hành", vì ghép chữ NGŨ trên chữ KHẨU thì thành chữ NGÔ, và câu này có nghĩa là "Ta sẽ đi". Còn câu chót "cửu thập vô bỉ ngã" quả là Sư đã nói trước ngày viên tịch: mồng chín (cửu) tháng mười (thập).

Ba năm sau, Tổng Vân quan nhà Ngụy, đi sứ Tây Vực về, gặp Sư Đạt Ma tại ngọn Thông Lãnh. Thấy Sư tay cầm một chiếc dép, một mình đi mau như bay, Tổng Vân hỏi:

- Sư đi đâu đó?

Sư đáp:

- Ta về Tây phương.

Rồi Sư lại nói thêm: "Chủ của Ông đã chán đời rồi".

Ngẩn ngơ, Tổng Vân từ giả Sư và hấp tấp về phục mạng, thì ra vua Minh Đế đã thắng hà. Tổng Vân tâu việc gặp Sư lên vua Hiếu Trang mới tức vị. Vua ra lệnh quật mỗ. Trong

quan tài không có gì cả, ngoài một chiếc dép da. Các quan lãnh lĩnh khám nghiệm hết sức kinh ngạc và thán phục. Vua sắc đưa chiếc dép của Sư lưu lại về chùa Thiếu Lâm thờ. Đến đời Khai Nguyên năm thứ 15 nhà Đường, nhằm năm Đinh Mão hàng thiện tín lại dời báu vật về chùa Hoa Nghiêm, đến nay không biết còn mất và ở đâu.

Tổ Bồ Đề Đạt Ma được nhà vua phong là Viên Giác Thiền Sư, còn ngọn tháp của Tổ gọi là Không Quán. Thiền tông Trung Hoa tôn Tổ làm Sơ Tổ.

CHÁNH TRÍ

(Viết theo sách Truyền Đăng Lục)

NGUYỄN DU VÀ KINH KIM CANG

Phan Quang Việt

*Kim Cương đọc đến ngàn lần
Mà trong mờ ảo như gần như xa
Thạch Đài tìm đến hiểu ra
Chân kinh thật nghĩa chẳng qua
không lời.*

Vì Nguyễn Du học Phật và nghiên cứu kinh điển Phật Giáo đã nhiều năm một cách hết sức tinh tấn nhất là kinh điển Đại Thừa trong đó có Kinh Kim Cương mà Nguyễn Du đã đọc hàng ngàn lần, do đó vào năm 1813, khi Nguyễn Du đến thăm Phân Kinh Thạch Đài (xây vào khoảng thế kỷ thứ 6) và sau hơn 12 thế kỷ đã trôi qua, kinh điển nào thấy đâu? bao người tụng trì, nghiên cứu đã đi về đâu? Bây giờ ở nơi đó chỉ còn di tích hoang tàn đổ nát của Đài khiến cho Tâm Chân Như của Nguyễn Du bừng sáng để Nguyễn Du chứng ngộ Tánh Không (***Sūnyatā***) của Kinh Kim Cương và đã thốt lên rằng Kinh Kim Cương chẳng qua không có chữ (vô tự): “Chung tri: vô tự thị chân kinh” (Chân kinh thật nghĩa chẳng qua không lời).

Kim Cương đọc đến ngàn lần
Mà trong mờ ảo như gần như xa
Thạch Đài tìm đến hiểu ra
Chân kinh thật nghĩa chẳng qua
không lời.

Vì Nguyễn Du học Phật và nghiên cứu kinh điển Phật Giáo đã nhiều năm một cách hết sức tinh tấn nhất là kinh điển Đại Thừa trong đó có Kinh Kim Cương mà Nguyễn Du đã đọc hàng ngàn lần, do đó vào năm 1813, khi Nguyễn Du đến thăm Phân Kinh Thạch Đài (xây vào khoảng thế kỷ thứ 6) và sau hơn 12 thế kỷ đã trôi qua, kinh điển nào thấy đâu? bao người tụng trì, nghiên cứu đã đi về đâu? Bây giờ ở nơi đó chỉ còn di tích hoang tàn đổ nát của Đài khiến cho Tâm Chân Như của Nguyễn Du bừng sáng để Nguyễn Du chứng ngộ Tánh Không (Sunnyatta) của Kinh Kim Cương và đã thốt lên rằng Kinh Kim Cương chẳng qua không có chữ (vô tự): “Chung tri: vô tự thị chân kinh” (Chân kinh thật nghĩa chẳng qua không lời).

“Nói ra là bị kẹt

Không nói cũng không xong

Vì anh đưa một nét

Đầu núi ánh dương hồng.”

(Thiền Sư Chân Nguyên, Việt Nam, thế kỷ 17)

1. Sơ lược tiểu sử (1765- 1820)

Nguyễn Du, tự là Tố Như, hiệu là Thanh Hiên, quán tại làng Tiên Điền, huyện Nghi Xuân, tỉnh Hà Tĩnh, con thứ bảy Cụ Hoàng Giáp Xuân Quận Công Nguyễn Nghiễm. Thân phụ Ông thi đỗ tiến sĩ và làm quan đến chức Tế Tướng thời Lê-Trịnh. Nguyễn Du sinh năm Ất Dậu (1765) ở phường Bích Câu, thành Thăng Long (sau này là Hà Nội), niên hiệu Cảnh Hưng thứ 26 đời nhà Lê, khi thân phụ đang

làm Tế Tướng. Nguyễn Du đỗ tam trường thi Hương khi 19 tuổi, là người học rộng, tinh thông cả Phật học và sành các môn thi họa.

Thân phụ Nguyễn Nghiễm qua đời lúc Nguyễn Du mới 10 tuổi (1775) và thân mẫu của Nguyễn Du là Bà Trần Thị Tần (1740-1778, sinh quán ở tỉnh Bắc Ninh) mất sớm lúc Nguyễn Du 13 tuổi nên Nguyễn Du về sống với người anh khác mẹ là Nguyễn Khản (hơn Nguyễn Du 31 tuổi, Hồng Lĩnh Hầu Nguyễn Khản, trấn thủ Sơn Tây-Hưng Hóa, làm quan Tả Tư Giảng cho thế tử Trịnh Tông) nuôi dưỡng và cho ăn học. (2) ("Trích giảng Truyện Kiều của Nguyễn Du," Giáo Sư Hồ Đình Chử, Việt Luận xuất bản, Sydney, 1996). Năm 1784, vì đỗ thấp, Nguyễn Du chỉ được thế chân người cha nuôi họ Hà vừa mới mất, làm một chức quan võ ở Thái Nguyên. (2) (sách đã dẫn, trang 5)

Trong suốt mười năm từ 1786-1795, Nguyễn Du lưu lạc ở quê vợ ở Thái Bình.

Trong những năm 1796-1802, Nguyễn Du lui về ẩn cư ở quê nhà ở Tiên Điền, Hà Tĩnh, mặc dù sống rất nghèo nhưng an nhiên, tự tại vì Nguyễn Du đọc kinh Phật, tu học Thiền để tìm đạo giải thoát.

Năm Gia Long nguyên niên (1802), Nguyễn Du được triệu ra làm quan, bắt đầu là Tri Huyện Phụ Dực, Thái Bình; ít lâu sau làm Tri Phủ Thường Tín (nay thuộc Hà Đông). Năm 1805, Nguyễn Du đã được phong tước là Du Đức Hầu. Sau đó Nguyễn Du cáo bệnh xin lui về quê.

Năm Gia Long thứ 5 (1806), Nguyễn Du được triệu vào kinh đô Huế giữ chức Đông Các Học Sĩ; năm 1809, làm Bố Chính tỉnh Quảng

Bình. Tháng 2 năm 1813, Nguyễn Du được thăng Cần Chánh Điện Học Sĩ, rồi có chỉ sai làm Chính Sứ tuế cống đi Trung Hoa và tháng 4 năm Giáp Tuất (1814) ông trở về Kinh được thăng Lễ Bộ Hữu Tham Tri. Năm Minh Mạng nguyên niên (1820), Nguyễn Du sắp sửa đi sứ Trung Hoa lần nữa, nhưng bị bệnh mất ngày 10 tháng 8 năm Canh Thìn, thọ 56 tuổi.

Thi văn chữ Hán của Nguyễn Du để lại gồm Thanh Hiên Tiền Hậu Tập, Bắc Hành Thi Tập, Nam Trung Tọa Ngâm, Lê Quý Kỳ Sự.

Về thơ Nôm, Nguyễn Du lưu lại trong kho tàng văn học Việt Nam thiên trường thi bất hủ Đoạn Trường Tân Thanh (ĐTTT), được truyền tụng trong dân gian và được liệt vào tài liệu giáo khoa dạy ở bậc trung học. ĐTTT là áng văn chương tuyệt tác, viết theo thể thơ lục bát gồm 3254 câu, dài nhất trong các tác phẩm xưa nay. Ngoài ra, bài thơ chữ Nôm “Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh” là một ngâm khúc gồm có 184 câu theo thể song thất lục bát, trong đó chứa đựng tấm lòng từ bi của người Phật tử Nguyễn Du đối với cảnh khổ của muôn vạn sinh linh, cũng là một tác phẩm giá trị được nhiều học giả nghiên cứu, trích giảng.

2. Hai thời kỳ lưu lạc (1786 - 1795) và ẩn cư (1795 - 1802) của Nguyễn Du

Từ trước tới nay, các nhà biên khảo văn học thường bàn luận nhiều về Nguyễn Du và tác phẩm Đoạn Trường Tân Thanh, mà ít khi nói tới hai giai đoạn quan trọng trong đời Nguyễn Du là thời kỳ sống lưu lạc ở quê vợ và việc lui về ẩn cư ở quê nhà và trong thời gian này Nguyễn Du nghiên cứu kinh điển Phật giáo,

tu học Thiền tông để rồi hơn mười năm sau Nguyễn Du đã chứng ngộ khi đi sứ sang Trung Hoa (1813 - 1814) (sẽ trình bày rõ thêm trong những phần sau của bài viết).

2.1 Thời kỳ lưu lạc từ 1786 - 1795

Trong suốt mười năm, Nguyễn Du lưu lạc ở quê vợ ở Thái Bình, và Ông đã viết: “Thập tải phong trần khứ quốc xa” (xin tạm chuyển sang tiếng Việt: “Mười năm gió bụi cách xa quê”) vì hai lý do sau: (i) năm 1784, kiêu binh nổi dậy kéo đến nhà Nguyễn Khả, Ông trốn được lên Sơn Tây “rời về Hà Tĩnh, nhưng dinh cơ ở Thăng Long đều bị phá sạch, (ii) người anh khác mẹ của Nguyễn Du là Nguyễn Quýnh, con của bà trắc thất Nguyễn “Thị Xuyên, chống lại Tây Sơn nên bị giết, và cũng vì vậy mà Tây Sơn phá hết dinh cơ của họ Nguyễn ở Tiên Điền.

Trong bài thơ Quỳnh Hải Nguyên Tiêu có câu: “Hồng Lĩnh vô gia huynh đệ tán” (Ở Hồng Lĩnh không có nhà, anh em tan tác) cho ta thấy được lý do Nguyễn Du phải “về sống ở quê vợ.” Suốt mười năm, Nguyễn Du sống ăn nhờ ở đậu, đau ốm liên miên, nghèo khổ không có “tiền mua thuốc, trôi nổi nay đây mai đó, túng quẫn bị thương... Trong những bài thơ Xuân Nhật Ngẫu Hứng, Tự Thán, Bất Mị, Sơn Cư Mạn Hứng, U Cư,... ta “bắt gặp được rất nhiều ý tình về cảnh sống xa quê hương, sầu thời thế, nghèo khổ, lưu lạc, “tan tác...” (2) (sách đã dẫn, trang 2-9).

2.2 Thời kỳ ẩn cư từ 1795 - 1802

Năm 1796, Nguyễn Du định rời Hà Tĩnh để vào Gia Định giúp Nguyễn Ánh nên bị tướng Nguyễn Thận của nhà Tây Sơn bắt giam. Nhưng Nguyễn Thận đã tha cho Nguyễn Du vì

nể tình bạn với Nguyễn Nễ, anh của Nguyễn Du. Sau đó Nguyễn Du lui về ẩn cư ở quê nhà. Sách có ghi là Nguyễn Du theo gót La Sơn Phu Tử (9) đi ngao du sơn thủy, đi khắp cả vùng 99 ngọn núi Hồng Lĩnh, dãy núi vùng Nghệ An - Hà Tĩnh, cách quê của Nguyễn Du khoảng 10 cây số. Gia phả họ Nguyễn Tiên Điền chép ông trở về lấy cảnh núi sông làm vui, tự gọi mình là Hồng Sơn Liệp Hộ (người săn bắn núi Hồng) và Nam Hải Điều Đồ (người chài lưới biển Nam).

Về nhân vật lịch sử La Sơn Phu Tử, theo Trần Trọng Kim, là: ông Nguyễn Thiệp, tự là Khải Chuyên, hiệu là Nguyệt Úc, biệt hiệu là Hạnh Am. Ông làm nhà ở Lục Niên Thành, thuộc huyện La Sơn, tỉnh Hà Tĩnh bây giờ, cho nên người ta gọi là Lục Niên tiên sinh hay là La Sơn Phu Tử. Vua Quang Trung từ khi đem quân ra đánh Bắc Hà, biết tiếng Nguyễn Thiệp, đã mấy lần cho người đem lễ vật mời ông ra giúp, ông không nhận lễ và cũng từ chối không ra. Đến khi Ngài đã đăng cực, lại mấy lần cho người đón mời ông, ông có đến bái yết và khuyên vua nên lấy nhân nghĩa mà trị dân trị nước, rồi lại xin về. Vua Quang Trung tuy không dùng được ông, nhưng bao giờ cũng tôn kính ông như bậc thầy, và việc chính trị trong nước thường theo ý nghĩa của ông đã trình bày.” (9) (Trần Trọng Kim, Việt Nam Sử Lược, quyển 2, Bộ Giáo Dục xuất bản, Sài Gòn 1971, trang 140-141).

2.2.1 Nguyễn Du đã cho chúng ta thấy là tiên sinh đã chán ngán việc học hành, kiến thức thế gian tầm thường “Suốt đời thơ phú rỗng vô bổ, Đầy giá sách đàn chất mãi ngu.” trong bài thơ sau:

Mạn Hứng

Long Vĩ châu biên đa bạch âu,
 Lam Giang đường thượng hữu hàn nho.
 Nhất sinh từ phú tri vô ích,
 Mãn giá cầm thư đồ tự ngu.
 Bách tuế vi nhân bì thuấn tức,
 Mộ niên hành lạc tích tu du.
 Ninh tri dị nhật tây lãng hạ,
 Năng ẩm trùng dương nhất trích vô.
 (Long Vĩ bờ bên một đám cò,
 Sông Lam trên bến bắc hàn nho.
 Suốt đời thơ phú rỗng vô bổ,
 Đầy giá sách đàn chất mãi ngu.
 Cuộc sống trăm năm coi mấy chốc,
 Chuyện vui tuổi cả tiếc từng giờ.
 Phía tây bãi cỏ khi nằm xuống,
 Chén rượu trùng dương ai tưới cho.)
 (Nguyễn Vũ My và Trần Thanh Mại dịch) (2)
 (sách đã dẫn, trang 10-11)

2.2.2 Từ những chán ngán cái học tầm thường của thế gian, Nguyễn Du đã tìm đọc kinh điển Phật (nhất là kinh Kim Cương Bát-nhã Ba-la-mật) và học tu Thiền nên dù sống nghèo mà lòng vẫn an nhiên tự tại để "Lá rơi hoa nở việc trước mắt, Tâm trạng quanh năm vẫn nhẹ nhàng," hay là "Đạt sĩ, cõi lòng trắng sáng tỏ, Cao nhân, trước cửa núi bao la" như trong hai bài thơ sau:

Tạp Thi II

Hồng Sơn nhất sắc lâm bình cử
 Thanh tịch khả vi hàn sĩ cư.

Thiên lý bạch vân sinh kỷ tịch,
Nhất song minh nguyệt thương cầm thư.
Tiểu đề tuần tục can qua tể,
Giam mặc tàng sinh lão bệnh dư.
Diệp lạc hoa khai nhĩn tiền sự,
Tứ thời tâm kính tự như như.
(Trên giải non Hồng dưới làn nước
Nho nghèo ở đó cũng thanh nhàn
Nghìn tầm mây bạc quanh giường chiếu,
Một mảnh trăng trong gioi sách đàn.
Cười khóc theo đời qua buổi loạn,
Trầm tiềm giữ miệng dưỡng thân tàn.
Lá rơi hoa nở việc trước mắt,
Tâm trạng quanh năm vẫn nhẹ nhàng.)

Tạp Ngâm II

Long Vĩ giang đầu ốc nhất gian,
U cư sâu cực hốt tri hoan.
Đạt nhân tâm cảnh quang như nguyệt,
Xử sĩ môn tiền thanh giả san.
Chăm bận thúc thư phù bệnh cốt,
Đăng tiền đầu tửu khởi suy nhan.
Táo đầu chung nhật vô yên hỏa
Song ngoại hoàng hoa tú khả xan.
(Đầu sông Long Vĩ một gian nhà,
Ở ẩn buồn teo bống thú a!
Đạt sĩ, cõi lòng trắng sáng tỏ,
Cao nhân, trước cửa núi bao la.
Sách chồng cạnh gối đỡ thân mệt,

Rượu nhấp bên đèn đổi sắc da.

Trong bếp suốt ngày không khói lửa,

Ngoài song no với khóm hoàng hoa.)

(Nguyễn Vũ My và Trần Thanh Mai dịch) (2)
(sách đã dẫn, trang 10-11)

2.2.3 Nhờ thực hành sâu xa Trí Tuệ Bát-nhã của kinh Kim Cương, Nguyễn Du quán xét tất cả các pháp hữu vi đều không có tự tánh, vô thường sinh diệt. Vì buông xả các pháp và vọng tưởng nên Nguyễn Du cho chúng ta thấy tiên sinh đã “hàng phục vọng tâm và an trụ chân tâm” của mình qua bài thơ “Đạo Ý” sau đây: (2) (bài thơ trong sách đã dẫn, trang 27-28)

Đạo Ý

Minh nguyệt chiếu cổ tình,

Tĩnh thủy vô ba đào.

Bất bị nhân khiên xả

Thử tâm chung bất dao

Túng bị nhân khiên xả

Nhất dao hoàn phục chỉ.

Trạm trạm nhất phiến tâm,

Minh nguyệt cổ tình thủy.

(Trăng sáng giội giếng xưa,

Nước giếng không gợn sóng.

Không ai người khuấy lên

Lòng này không xao động.

Dù ai người khuấy lên

Động qua lặng rất chóng.

Trong vắt một tấm lòng,

Giống xưa trăng gội bóng.)

2.2.4 Khi tâm an trụ không dính mắc 6 trần cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) nên tâm như như chẳng động. Chúng ta hãy đọc bài thơ “Đề Tam Thanh Động” của Nguyễn Du để hiểu rõ “tâm” của thi hào Tố Như “thường định không rời cảnh Thiền” vì Nguyễn Du đã đọc và hiểu kinh Kim Cương nên không còn chấp vào “ngã tướng,” “nhân tướng,” “chúng sinh tướng” và “thọ giả tướng” nên quán sát tất cả các cảnh giới đều không có tướng (vô tướng) (“Mãn cảnh giai không hà hữu tướng,” Khắp cảnh giới đều trống rỗng thì làm gì còn sắc tướng):

Đề Tam Thanh Động

Vạn ban thủy thạch thiện đại xảo,
Nhất lập kiên khôn khai tiểu thiên,
Mãn cảnh giai không hà hữu tướng,
Thử tâm thường định bất ly Thiền.

Ngàn muôn thứ nào đá, nào nước, xếp đặt tự nhiên, nghệ thuật rất khéo. Một hạt nhỏ trời đất mở ra một thế giới nhỏ nữa,

Khắp cảnh giới đều trống rỗng thì làm gì còn sắc tướng,

Lòng này thường định không rời cảnh Thiền.

(Bài dịch của Giáo Sư Nguyễn Đăng Thục, Thế Giới Thi Ca Nguyễn Du, Xuân Thu, trang 173).

2.3 Sau này khi đi sứ sang Trung Hoa (1813 - 1814), Nguyễn Du đã viết trong bài thơ “Lương Chiêu Minh Thái Tử Phân Kinh Thạch Đài” và cho ta thấy Nguyễn Du đã đọc kinh Kim Cương hàng ngàn lần trong những năm Nguyễn Du ở ẩn nơi quê nhà:

"... Minh kính diệc phi đài,
Bồ đề bản vô thụ.
Ngã đọc Kim Cương thiên biến linh,
Kỳ trung áo chỉ đa bất minh;
Cập đáo Phân Kinh Thạch Đài hạ,
Chung tri: vô tự thị chân kinh."
Bài dịch của Giáo Sư Nguyễn Đăng Thục:
"... Tấm gương trong không phải thật có đài
gương,
Cây Bồ Đề cũng không phải cây thật.
Ta đọc kinh Kim Cương có hơn ngàn lần,
Ý nghĩa uyên thâm trong ấy phần nhiều
không hiểu;
Tới nay đến dưới đài Phân Kinh này,
Mới biết rằng kinh không chữ mới thật là
chân kinh."

(4) (Nguyễn Đăng Thục, Thế Giới Thi Ca
Nguyễn Du, Xuân Thu, trang 173)

Chúng ta ai cũng biết là kinh Kim Cương là
kinh thường tụng đọc hằng ngày trong Thiền
tông và những ai học và thực hành Thiền đều
đọc kinh này vì Đức Phật đã dạy ông Tu Bồ
Đề trong kinh này:

Nếu lại có người nào đối với kinh này, lãnh
thọ và hành trì được, cho chí đến bốn câu kệ,
và lại đem nói cho người nghe mà làm, thì lại
phúc hơn người kia. Vì cớ gì vậy? - Nay ông
Tu Bồ Đề, hết thấy chư Phật và pháp Vô
Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác (Anuttara
Samyak Sambodhi, tiếng Hán chuyển âm là A
Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề) của chư
Phật, cũng đều bởi kinh này mà ra. Ông Tu

Bồ Đề, cái pháp ta gọi là Phật pháp đó, tức không phải là Phật pháp.” (3) (Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, phần thứ 8, “Y pháp xuất sinh” Nương theo pháp mà sinh ra, Thiền Chửu dịch và giảng giải, Trung Tâm Văn Hóa Phật Giáo Việt Nam tại Cộng Hòa Liên Bang Đức, xuất bản năm 1984, trang 47-49).

Chúng ta có thể hiểu là Nguyễn Du học Phật và tu theo Thiền tông trong thời gian ở ẩn nơi quê nhà và Nguyễn Du cũng đọc cả “Pháp Bảo Đàn Kinh” của Lục Tổ Huệ Năng khi tiên sinh đã trích dẫn hai câu trong bài kệ của Lục Tổ Huệ Năng:

Minh kính diệc phi đài,

Bồ đề bản vô thụ.

(Gương sáng cũng không đài

Bồ đề chẳng có thân.)

3. Vào những năm cuối của đời mình, Cụ Vũ Khắc Khoan (sinh ngày 27 tháng 2 năm 1917 tại Hà Nội và qua đời ngày 12 tháng 9 năm 1986 tại Minnesota, Hoa Kỳ) đã đọc và nghiên cứu kinh Phật do đó trong tác phẩm “Độc Kinh” Cụ Vũ Khắc Khoan đã có viết về Nguyễn Du, tác giả của tuyệt tác Đoạn Trường Tân Thanh, như sau:

Khoảng đầu thế kỷ thứ 19, nhân một chuyến đi sứ sang Trung Quốc, Nguyễn Du có dịp đến tham Phên Kinh Thạch Đài. Bấy giờ - trên 1,000 năm đã qua - đá đài Phên Kinh đã mòn. Rêu leo xanh mái, mưa cũ đọng chân tường, cỏ dại lấp lối đi, hoang vu hun hút hành lang vắng lặng. Trời ngả vào chiều. Nắng quái lung linh vách đá. Đâu rồi những vết kinh xưa. Lãng Già, Viên Giác, Bát Nhã,

Kim Cương. Kim Cương... Ngã độc Kim Cương thiên biến linh."

Tôi nghe như vậy: Một hôm tại nước Xá Vệ, Phật và 1250 vị Đại Tỳ Kheo đều ở tịnh xá Kỳ Hoàn, trong vườn của thái tử Kỳ Đà và ông trưởng giả Cấp Cô Độc. Sắp đến giờ ngọ trai, Phật và chúng tăng đều đắp y, mang bình bát vào thành Xá Vệ, theo thứ lớp khất thực. Khất thực xong, Phật và chúng tăng đồng về tịnh xá để thọ trai. Sau khi thọ trai xong, Phật xếp y, cất bình bát và rửa chân, rồi trải tọa cụ, ngồi yên tịnh. Khi đó, ở trong đại chúng, ông trưởng lão Tu Bồ Đề đứng dậy, vén tay áo bên hữu, gối bên hữu quỳ xuống, chắp tay cung kính bạch Phật rằng: - Hy hữu thay, đức Thế Tôn! Ngài thường nhớ nghĩ và bảo hộ các vị Bồ Tát, Ngài rất hay khéo dạy bảo các vị Bồ Tát. Bạch Thế Tôn, nếu có người phát tâm Bồ Đề muốn cầu quả Phật, thì:

Làm sao hàng phục vọng tâm? Làm sao an trụ chân tâm?..."

(Kinh Kim Cương, phần Pháp Hội Nhân Do, và phần Ngài Tu Bồ Đề (Subhuti) thỉnh cầu Phật thuyết pháp).

"Hàng phục vọng tâm, an trụ chân tâm, hai niềm thắc mắc không riêng của ông Tu Bồ Đề, mà của toàn thể đại chúng thuở đó, của chúng ta hôm nay, của riêng Nguyễn Du một mình.

Ngã độc Kim Cương thiên biến linh 1,000 lần, hai niềm thắc mắc đó đặt ra. Và biết bao nhiêu lần nữa, khi cuốn kinh gấp lại? Đôi khi, từ những ngôn từ tường-đồng-vách-sắt dựng lên trong kinh nghe cũng có vọng ra bên ngoài, lọt vào tâm thức Nguyễn Du một chút

gì - như vậy, như vậy - tạm gọi là nghĩa của kinh. Nhưng nghĩa đó chắc đâu đã là ý của người nói kinh? Ý của đức Thế Tôn năm xưa đâu phải chỉ là như vậy, như vậy?

Ngã độc Kim Cương thiên biến linh

Lần thứ 1,000 lẻ một, không có kinh.

Chỉ có năng chiều và đá tảng.

Năng dợn trên đá phân kinh.

Và đá và năng bỗng nhiên hội duyên nói pháp.

.... Thuở đó, xa rồi.

Chấm dứt.

Giờ đây năng tắt, đá mòn.

Giờ đây chỉ còn một chút chấp chờn.

Trong đêm nghe như đã bắt đầu, lời kinh âm u như vọng như chân, nghĩa kinh ẩn ẩn hiện hiện, ánh lửa chài le lói bên sông lạ, ý kinh tuyệt mù trong mộng và huyền, là bọt nước mặt hồ trong cơn mưa ngâu, giọt sương chiều đọng lại, giọt sương mai tan đi. Vừa kịp thấy đó, chớp mắt không còn, mới nghe vang lên đã chìm vào sâu lắng, hay rồi lại lắng lắng, nhạt nhòe, biết mà nói lên thì bất... khả thuyết. Thấy-nghe-hay-biết chỉ là chấp chờn cánh con bướm trắng trên luống cải xanh. Hay chỉ là một niệm khởi lên chấp chờn sương khói, Nguyễn Du đã lọt vào một khoảng mù khơi tịch tịch?

Kỳ trung áo chỉ đa bất minh

Bài Phân Kinh Thạch Đài giữa lòng đá vắng lặng không là một thú nhận nổi bất lực của riêng Nguyễn Du trước những trang Kim Cương. Bài ký Phân Kinh là một thú nhận nổi

bất lực của ngôn từ và văn tự con người khi muốn nắm bắt cái chớp chồn chỉ” của cõi vô ngôn đó, bất khả tư nghì. Tôi gắng nhớ lại bài thơ, lổm bổm. Dừng lại ở hai câu:

Ngã độc Kim Cương thiên biến linh

Kỳ trung áo chỉ đa bất minh

Khá lâu. Bâng khuâng nghĩ đến niềm khắc khoải của người xưa tầm đạo. Làm sao hàng phục vọng tâm? Làm sao an trụ chân tâm?

Kim Cương đọc đến ngàn lần

Mà trong mờ ảo như gần như xa

Như gần như xa nhưng vẫn ở đó, câu trả lời vẫn ở đó, nơi vườn Kỳ Thọ. Và bây giờ, vượt khỏi ngôn từ và văn tự, giữa Kim Lăng, vọng ra từ kẽ đá phân kinh, mờ mờ ảo ảo, như gần như xa, có mà không, không nhưng có, như mộng như ảo, như bọt nổi trên mặt nước, như chớp biến ngoài khơi, như bóng hình lẳng đẵng trong gương, như giọt sương đêm đọng lại, như giọt sương mai tan đi trên đầu ngọn cỏ, câu trả lời vẫn ở đó, câu trả lời đến thẳng với Nguyễn Du, trong hoang vu Phân Kinh Thạch Đài.

Này Tu Bồ Đề. Hãy nghe lời đá, lời đá nói rằng:

Nhất thiết hữu vi pháp

Như mộng huyễn, bào, ảnh,

Như lộ, diệt như điện

Ứng tác như thị quán.

Tất cả, cái gì gọi lên cũng chỉ là tạm gọi. Ngay cả hai chữ Kim Cương. Như lai nói Kim Cương tức không phải Kim Cương, thế mới gọi là Kim Cương.” (1) (Độc Kinh, Vũ Khắc

Khoan, viết năm 1984, Bà Vũ Khắc Khoan tại Hoa Kỳ và An Tiêm xuất bản, 1988, trang 22 - 26). Khi Vũ Khắc Khoan viết quyển “Độc Kinh” thì Ông chỉ trích dẫn có hai câu gần cuối bài thơ “Lương Chiêu Minh Thái Tử Phân Kinh Thạch Đài” của Nguyễn Du.

4. Bốn câu kệ dẫn ở trên là bốn câu kệ lấy từ phần thứ 32 của Kinh Kim Cương “Ứng Hóa Phi Chân” (Ứng cơ hiện thân hóa độ không phải là thật) mà Cụ Thiệu Chử đã chuyển sang tiếng Việt như sau: (3) (sách đã dẫn, trang 103-104)

Nhất thiết hữu vi pháp
Như mộng huyễn, bào, ảnh,
Như lộ, diệt như điện
Ứng tác như thị quán
(Hết thấy pháp hữu vi
Như mộng huyễn, bọt, bóng
Như móc, cũng như chớp
Nên coi như thế này)

Cụ Uyên Như Thiền trong bài “Vài lời giới thiệu Kinh Kim Cương” đã giới thiệu bốn câu cuối của bài thơ Lương Chiêu Minh Thái Tử Phân Kinh Thạch Đài của Nguyễn Du và đã viết: “Ai cũng biết tác giả truyện Kim Vân Kiều là Cụ Nguyễn Du, nhưng nào có ai ngờ chính Cụ là nhà Phật học thâm thúy về Đại Thừa cho nên Cụ đã có làm bài thơ như sau:

Ngã độc Kim Cương thiên biến linh
Kỳ trung áo chỉ đa bất minh
Cập đáo Phân Kinh Thạch Đài thị
Chung tri: vô tự thị chân kinh.

Đại ý nói rằng: Cụ đã tụng Kinh Kim Cương hơn cả nghìn lần mà chưa giác ngộ, sau đến Phẩm Thạch Đài, Cụ mới giác ngộ mà hiểu rằng Kinh thiết là cuốn Kinh không có một chữ nào. Thảo nào thế nên Cụ đã lồng tư tưởng Phật Giáo vào truyện Kiều mà ít ai lưu ý." (3) (Vài lời giới thiệu Kinh Kim Cương, sách đã dẫn, trang 13). Cụ Uyên Như Thiền đã hiểu Nguyễn Du sâu sắc nhưng Cụ chỉ làm một điểm duy nhất khi viết về "Phẩm Thạch Đài" như trên vì trong Kinh Kim Cương (tất cả có 32 phận) không có phận nào tên là Phẩm Thạch Đài.

Theo Cụ Thiệu Chử, dịch giả của quyển Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật (Vajracchedika Prajna Paramita) thì: "Kinh này nguyên không có chia ra chương mục gì cả, sau Ngài Chiêu Minh Thái Tử nhà Lương chia làm 32 phận. Song, tuy chia làm 32 phận, mà nghĩa vẫn thì vẫn một mạch liên quán nhau, không thể cắt đứt từng đoạn được. Chia ra từng phận cho người mới học dễ nhớ mà thôi, còn người học tinh thì phải nghiên cứu cho tinh mà dung hóa cả làm một mới có thể hiểu được." (3) (sách đã dẫn, trang 27).

5. Cụ Hương Giang Thái Văn Kiểm trong bài khảo luận công phu "Lời Bạt: Đầu năm Quý Dậu 1813 Nguyễn Du đi sứ Trung Quốc" đã viết (bài này in trong "Trích giảng Truyện Kiều của Nguyễn Du," Giáo Sư Hồ Đình Chử, Việt Luận xuất bản, Sydney, 1996, trang 305-329) (2):

Từ trước tới nay, các nhà biên khảo văn học thường bàn luận nhiều về Nguyễn Du và Truyện Kiều, mà ít khi nói tới một trạng thái khác trong đời Cụ là việc đi Sứ sang Trung Quốc." (2)

Về việc Nguyễn Du đi sứ, Gia phả chép: “Tháng Hai năm Quý Dậu (1813), ông được thăng hàm Cần Chính Điện Học Sĩ, rồi có chỉ sai làm Chính Sứ tuế cống, cùng với các ông Phó Sứ là Đàm Ân Hầu, Thiêm Sự bộ Lại, và Phong Đăng Hầu, Thiêm Sự bộ Lễ, đi sứ Trung Quốc. Tháng tư năm Giáp Tuất (1814) ông trở về Kinh.” (2) (sách đã dẫn, trang 315).

Nguyễn Du về Kinh để phúc trình sứ mạng lên nhà vua, đồng thời mang về nhiều quý thư di vật. Theo Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện, ngoài bản phúc trình thường lệ, Nguyễn Du còn sáng tác Bắc Hành Thi Tập và Thúy Kiều Truyện. (Vương trường ư thi, thiên quốc âm, Thanh sứ hoàn dĩ Bắc Hành Thi Tập cập Thúy Kiều Truyện hành thể). (2)

“Nguyễn Du đã tìm cách viếng thăm hầu hết những danh lam thắng cảnh, di tích văn chương và lịch sử, đền đài, lăng tẩm, miếu điện liên hệ những danh nhân, anh hùng, liệt nữ, nữ lưu mà Cụ đặc biệt có nhiều cảm tình nhất, như hai Bà Nữ Anh và Nga Hoàng mà vua Nghiêu đã gả cho vua Thuấn.” (2)

“Trên đường châu du Trung Quốc, Nguyễn Du đã viếng thăm miếu điện, đền đài, lăng mộ của hầu hết những danh nhân kỳ nữ nước bạn, mỗi nơi đều có cảm tác một vài bài thơ diễn tả tâm tình, cảm giác, và phê phán công minh, khen chê đúng mức. Nguyễn Du đã nhắc tới Mã Viện, Hoàng Sào, hai bà vợ vua Thuấn, Dương Quý Phi, Triệu Vũ Đế, Thái Văn Cơ, Trương Thị, Vi Ứng Vật, Tam Tạng Trần Huyền Trang, Liễu Tôn Nguyên, Khuất Nguyên, Giả Nghị, Đỗ Phủ mà Tiên Điền đặc biệt hâm mộ và tôn trọng như bậc thầy.” (2)

Cụ Hường Giang Thái Văn Kiềm trong bài khảo luận cũng đã trích dẫn nhiều bài thơ trong tác phẩm Bắc Hành Thi Tập mà Nguyễn Du đã sáng tác suốt trong thời gian đi sứ sang Trung Quốc, nhưng tiếc thay Cụ Thái Văn Kiềm đã không trích dẫn bài thơ quan trọng của Nguyễn Du khi Người đến viếng cảnh hoang tàn đổ nát của một di tích lịch sử Trung Quốc: Lương Chiêu Minh Thái Tử Phân Kinh Thạch Đài.

Nhưng Lương Chiêu Minh Thái Tử là ai? Lương Chiêu Minh Thái Tử chính là Thái Tử của vua Lương Võ Đế (Liang Wu Ti) ở Trung Hoa. Vua Lương Võ Đế đã có công xây dựng nhiều ngôi chùa Phật giáo, in nhiều kinh Phật và độ các Tăng, và cũng là vị vua Trung Hoa thỉnh mời Tổ Bồ Đề Đạt Ma (sau này là Sơ Tổ Thiền Tông Trung Hoa) về Kim Lăng để thưa hỏi Tổ về Phật pháp.

Ngoài việc Lương Chiêu Minh Thái Tử chia Kinh Kim Cương ra làm 32 phần (hay là đoạn vì kinh này trước kia không có chia ra làm chương mục), Lương Chiêu Minh Thái Tử còn cho xây dựng Phân Kinh Thạch Đài (đầu thế kỷ thứ 6 tây lịch) để làm một thư viện quốc gia về Phật học, nơi tàng trữ, thu tập tất cả kinh, luật, luận Phật giáo đương thời và là trung tâm nghiên cứu Phật học.

Cứ theo sách ghi chép thì Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma) rời nước Quốc Hường, nam Thiên Trúc (Dekhan) để đi đến Việt Nam đầu tiên và có lẽ Ngài ở đây một thời gian khá lâu, vì Việt Nam khi đó được coi là trung tâm giao tiếp Ấn Hoa, nơi người ta có thể tìm được những người biết cả tiếng Trung Hoa lẫn tiếng Thiên Trúc. Sự kiện chỉ ghi rằng: Bồ Đề Đạt Ma trước đến Việt Nam sau vượt sông

qua Ngụy (nguyên văn: "Sơ liên tổng cảnh Nam Việt, mặt hữu tỷ độ chí Ngụy, " sách Tục Cao Tăng Truyện, chương 19, Đại Tạng Kinh, quyển 50). (6) (trích dẫn từ quyển "Bồ Đề Đạt Ma, Tuyết Quán Luận, " Vũ Thế Ngọc dịch, EastWest Institute xuất bản, Hoa Kỳ, 1983).

Theo sách Cảnh Đức Truyền Đăng Lục thì khi Bồ Đề Đạt Ma đến Quảng Châu, Trung Hoa, vào khoảng thập niên 470, thì thứ sử tỉnh này lấy lễ nghinh tiếp và dâng biểu về triều báo tin lên vua Lương Võ Đế. Vua sai sứ thỉnh mời Tổ Bồ Đề Đạt Ma về Kim Lăng để thừa hỏi Tổ về Phật pháp. Truyền Đăng Lục ghi lại cuộc đối đáp này như sau:

- Trẫm từ khi lên ngôi đến nay, xây chùa, in kinh, độ tăng rất nhiều. Vậy có công đức gì chăng?
- Tổ Đạt Ma đáp: - Đều không có công đức.
- Tại sao không có công đức?
- Bởi vì đó chỉ là những tiểu quả của cõi người cõi trời mà thôi, là cái nhân hữu lậu như bóng theo hình, tuy có mà chẳng thật.
- Vậy thế nào mới là thiệt công đức?
- Trí hoàn toàn trong sạch. Thế phải tự nhiên trống vắng, như thế mới là Công Đức. Công Đức là nơi bốn tánh chứ chẳng phải do nơi công nghiệp thế gian (xây chùa, chép kinh...) mà cầu đổi cho được.
- Vua lại hỏi: - Chân lý tối cao của bậc thánh là gì?
- Khi tỉnh rõ thông suốt rồi thì không có gì gọi là thánh cả.
- Đối diện với trẫm là ai?

- Không biết.

Vua Lương Võ Đế không lãnh hội được, lui về nghỉ. Tổ Đạt Ma biết căn cơ không hợp, Ngài lưu lại vài hôm rồi qua Giang Bắc, Ngài lên núi Tung Sơn, ở chùa Thiếu Lâm trọn ngày ngồi Thiền đối vách im lặng trong chín năm.” (6) (sách đã dẫn, trang 68-70).

Tổ Bồ Đề Đạt Ma là Sơ Tổ Thiền Tông Trung Hoa, đã ẩn chứng và truyền y bát cho Huệ Khả là vị Tổ Thiền Tông thứ hai, rồi truyền xuống Ngài Tăng Xán vị Tổ thứ ba, Ngài Đạo Tín Tổ thứ tư, Ngài Hoằng Nhẫn Tổ thứ năm và sau cùng truyền đến Huệ Năng là Tổ thứ sáu.

6. Giáo Sư Nguyễn Đăng Thục, trong quyển “Thế Giới Thi Ca Nguyễn Du” (4) đã cho người đọc khám phá ra Nguyễn Du là một nhà học Phật, tinh thông Phật pháp qua bài thơ chữ Hán mà Nguyễn Du đã viết khi đến thăm “Lương Chiêu Minh Thái Tử Phân Kinh Thạch Đài” trong thời gian đi sứ sang Trung Quốc:

LƯƠNG CHIÊU MINH THÁI TỬ PHÂN KINH THẠCH ĐÀI

Ngô văn Thế Tôn tại Linh Sơn,
Thuyết pháp độ nhân hằng hà sa số.
Nhân liễu thử tâm, nhân tự độ,
Linh Sơn chỉ tại nhữ tâm đầu.
Minh kính diệc phi đài,
Bồ đề bản vô thụ.
Ngã độc Kim Cương thiên biến linh,

Kỳ trung áo chỉ đa bất minh;
Cập đáo Phân Kinh Thạch Đài hạ,
Chung tri: vô tự thị chân kinh.

Bài dịch của Giáo Sư Nguyễn Đăng Thục:

Ta nghe nói Thế Tôn ở Linh Sơn,
Thuyết pháp độ người như cát sông Hằng.
Người ta giải được tâm này ấy là mình tự độ,
Linh Sơn chỉ ở tại lòng mình.
Tấm gương trong không phải thật có đài gương,
Cây Bồ Đề cũng không phải cây thật.
Ta đọc kinh Kim Cương có hơn ngàn lần,
Ý nghĩa uyên thâm trong ấy phần nhiều không hiểu;
Tới nay đến dưới đài Phân Kinh này,
Mới biết rằng kinh không chữ mới thật là chân kinh.
(4) (Nguyễn Đăng Thục, Thế Giới Thi Ca Nguyễn Du, Xuân Thu, trang 174).

Nguyễn Du là một thiên tài về thi ca với khả năng uyên bác về văn học thế mà khi đọc Kinh Kim Cương cả ngàn lần Nguyễn Du vẫn chưa hiểu trọn vẹn nghĩa của kinh như Nguyễn Du đã viết. Xin được chuyển hai câu cuối của bài thơ sang tiếng Việt như sau:

Cập đáo Phân Kinh Thạch Đài hạ
Chung tri: vô tự thị chân kinh.

(Thạch Đài tìm đến hiểu ra

Chân kinh thật nghĩa chẳng qua không lời.)

Vì Nguyễn Du học Phật và nghiên cứu kinh điển Phật Giáo đã nhiều năm một cách hết sức tinh tấn nhất là kinh điển Đại Thừa trong đó có Kinh Kim Cương mà Nguyễn Du đã đọc hàng ngàn lần, do đó vào năm 1813, khi Nguyễn Du đến thăm Phân Kinh Thạch Đài (xây vào khoảng thế kỷ thứ 6) và sau hơn 12 thế kỷ đã trôi qua, kinh điển nào thấy đâu? bao người tụng trì, nghiên cứu đã đi về đâu? Bây giờ ở nơi đó chỉ còn di tích hoang tàn đổ nát của Đài khiến cho Tâm Chân Như của Nguyễn Du bừng sáng để Nguyễn Du chứng ngộ Tánh Không (Sunnyatta) của Kinh Kim Cương và đã thốt lên rằng Kinh Kim Cương chẳng qua không có chữ (vô tự): "Chung tri: vô tự thị chân kinh" (Chân kinh thật nghĩa chẳng qua không lời).

Nguyễn Du đã đọc kinh điển Phật để rồi quán sát thông suốt và nhận ra rằng lời kinh Phật nói ra đều là những pháp môn phương tiện dắt dẫn chúng sinh vào Đạo; như nước dùng để rửa bụi, như thuốc dùng để chữa bệnh. Nay chứng được "thân không," "tâm không," "tánh không" thì tất cả các pháp đều không, kể cả Phật pháp trong đó có Kinh Kim Cương. Bệnh khỏi thì thuốc cũng trừ, gọi là chứng ngộ "Pháp không." Đức Phật đã dạy: "Như Lai thường nói: Nay Tỳ Kheo các ông nên biết ta nói pháp ví dụ như chiếc bè; pháp còn nên bỏ, huống là phi pháp" ("Như Lai thường thuyết: Nhữ đẳng Tỳ Kheo tri ngã thuyết pháp như phiệt dụ giả, pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp.") (10) ("Kinh Kim Cang Giảng Giải, " Thích Thanh Từ, đoạn thứ 6, trang 26-27, Phước Huệ Đạo Tràng, tái bản

và ấn tống, Úc Đại Lợi, Phật Lịch 2531, 1987).

Ngã độc Kim Cương thiên biến linh

Kỳ trung áo chỉ đa bất minh

Cập đáo Phân Kinh Thạch Đài hạ

Chung tri: vô tự thị chân kinh.

(Kim Cương đọc đến ngàn lần

Mà trong mờ ảo như gần như xa

Thạch Đài tìm đến hiểu ra

Chân kinh thật nghĩa chẳng qua không lời

7. Hai câu 5 và 6 trong bài thơ trên: "Bồ đề bản vô thụ (thọ), minh kính diệc phi đài" là hai câu kệ mà Nguyễn Du trích từ bài kệ của Lục Tổ Huệ Năng (Hui neng, 638 - 713, tây lịch) khi Lục Tổ còn học ở nơi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn (xin tạm chuyển sang tiếng Việt):

Bồ đề bản vô thọ

Minh kính diệc phi đài

Bản lai vô nhất vật

Hà xứ nhá trần ai?

(Bồ đề chẳng có thân

Gương sáng cũng không đài

Xưa nay không một vật

Nào chỗ vướng trần ai?)

Bài kệ nói trên do Lục Tổ Huệ Năng viết sau khi đọc bài kệ của Thượng Tọa Thần Tú là thầy Giáo Thọ và cũng là đệ tử của Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn. Thượng Tọa Thần Tú viết bài kệ như sau (xin tạm chuyển sang tiếng Việt):

Thân thị bồ đề thọ

Tâm như minh cảnh đài

Thời thời cần phát thức
Vật sử nhá trần ai.
(Thân như cây bồ đề
Tâm như đài gương sáng
Giờ giờ cần phỉ sạch
Chớ để vương trần ai)

(5) (Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng, Thích Minh Trực dịch (Sài Gòn 1944), Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, Phật Lịch 2531, Hoa Kỳ, 1987, trang 25, 29)

Chúng ta cũng không quên là Lục Tổ Huệ Năng đã chứng ngộ chân tánh khi Lục Tổ được nghe kinh Kim Cương:

“Huệ Năng này liền hiểu ý Tổ Sư, đến canh ba vào thất. Ngũ Tổ (Hoằng Nhẫn Đại Sư) lấy áo Ca Sa đắp cho ta; chẳng cho ai thấy, rồi nói kinh Kim Cang cho ta nghe, đến câu Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm. Nên không trụ vào chỗ nào mà sanh tâm mình.” (Để cái tâm trống không, chẳng trụ vào đâu cả) (nguyên văn chữ Hán “Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm, ” câu này ở phần thứ 10 “Trang Nghiêm Tịnh Độ, ” trang nghiêm cõi thanh tịnh, trong Kinh Kim Cương).

“Huệ Năng này nghe nói rồi liền rất tỏ sáng, biết rằng cả thầy muôn pháp chẳng là tánh mình, mới bạch với Tổ Sư rằng:

Nào dè tánh mình vốn tự nhiên trong sạch

Nào dè tánh mình chứa đầy đủ (muôn pháp)

Nào dè tánh mình vốn không lay động

Nào dè tánh mình có thể sanh ra muôn pháp.

Nếu chẳng biết Bản Tâm, thì học pháp vô ích.
Bằng biết Bản Tâm và thấy Bản Tánh mình,

tức gọi là Trượng phu, là Phật, Thầy cõi trời và cõi người vậy.” (5) (sách đã dẫn, trang 32-33)

8. Thi hào Nguyễn Du đã đưa Triết Lý Phật Giáo vào Đoạn Trường Tân Thanh.

8.1 Trong Đoạn Trường Tân Thanh, Nguyễn Du đưa triết học và tư tưởng Phật giáo vào trong thi ca như nghiệp, thiện căn, tâm,... thí dụ như trong đoạn thơ sau:

Đã mang lấy nghiệp vào thân

Cũng đừng trách lẫn trời gần hay xa

Thiện căn ở tại lòng ta

Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài. (câu thứ 3252, ĐTTT)

Chữ tâm ở câu thứ 3252 trong ĐTTT: “Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài” cũng là chữ “tâm” mà Nguyễn Du viết ở trong bài thơ Đề Tam Thanh Động đã dẫn ở trên: “Thử tâm thường định bất ly Thiền” (Lòng này thường định không rời cảnh Thiền),

Hay chữ tâm trong bài Lương Chiêu Minh Thái Tử Phân Kinh Thạch Đài:

Nhân liễu thử tâm, nhân tự độ,

Linh Sơn chỉ tại nhữ tâm đầu.

Người ta giải được tâm này ấy là mình tự độ,

Linh Sơn chỉ ở tại lòng mình.

Hay chữ tâm như như trong bài thơ Tạp Thi II đã dẫn ở trên: “Tứ thời tâm kính tự như như” (Tâm trạng quanh năm vẫn nhẹ nhàng).

Tâm mà Nguyễn Du nói đến là Tâm chân như vì “tâm chơn như là thể, tâm sinh diệt là tướng dụng, tâm này không hư vọng nên gọi

là “chơn,” không biến đổi nên gọi là “như.” Thế nên trong Luận (Đại Thừa Khởi Tín Luận) mỗi mỗi nói: “Tâm chơn như, tâm sanh diệt.” (7) (Nguồn Thiền, nguyên tác “Thiền Nguyên Chư Thuyền Tập Đô Tự”, Thiền Sư Tông Mật, Hoà thượng Thích Thanh Từ dịch, Phật Lịch 2512, 1969 tây lịch, Chùa Khánh Anh, Pháp Quốc). Đại Thừa Khởi Tín Luận (Sraddhotpàda) của Bồ Tát Mã Minh viết vào thế kỷ thứ 1, tây lịch.

8.2 Tác giả Mai Hiền Lương trong tác phẩm “Tiếng Lòng của Nguyễn Du” dày gần 300 trang gồm 21 bài luận, đã dẫn nhiều đoạn thơ trong Đoạn Trường Tân Thanh để giải thích và chứng minh là về mặt tư tưởng Nguyễn Du đã đưa triết lý của đạo Phật vào ĐTTT. (8) (Tiếng Lòng của Nguyễn Du, Mai Hiền Lương, Nhân Duyệt ấn hành 1997, Gia Nã Đại).

Một thí dụ dẫn chứng của tác giả Mai Hiền Lương: mở đầu Đoạn Trường Tân Thanh (ĐTTT), Nguyễn Du đã đề cập đến cái KHỔ của kiếp người vì làm người là mặc nhiên chấp nhận KHỔ, và đây cũng là chân lý đầu tiên của Tứ Diệu Đế trong giáo lý nhà Phật: khổ, tập, diệt, đạo. Triết học Phật giáo được trình bày rõ ràng trong hai chữ cõi người vì Đức Phật dạy rằng chúng sinh nếu không tu hành theo đạo giải thoát sẽ tái sinh trong chu kỳ luân hồi của sáu cõi (lục đạo): trời, người, atula, súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục, và trong sáu cõi này chỉ có cõi người mới có những thuận duyên để tu hành con đường giải thoát theo Phật.

Trăm năm trong cõi người ta (câu thứ 1, ĐTTT)

Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau (2)

Trải qua một cuộc bể dâu (3)

Những điều trông thấy mà đau đớn lòng (4)

Hai chữ tài và mệnh đã được Nguyễn Du gán cho sự tương khắc “ghét nhau” đã khiến nhiều người kết luận đơn giản và đã từng giảng dạy là Nguyễn Du chủ trương thuyết “tài mệnh tương đố.” (8) (sách đã dẫn, trang 37-38).

9. Lược Khảo Về Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật (Vajracchedikà-Prajñà-Pāramitā Sūtra)

9.1 Thiền Sư Thích Thanh Từ trong “Kinh Kim Cang Giảng Giải” đã giảng như sau:

“Kinh này do Đức Phật nói, nguyên văn bằng chữ Phạn (Sanskrit), sau truyền sang Trung Hoa được dịch ra chữ Hán. Những nhà phiên dịch Phạn-Hán gồm có:

Ngài Cưu Ma La Thập (Kumàrajiva): ở chùa tại Trường An (chùa Thảo Đường). Vào niên hiệu Hoảng Thủy năm thứ tư, tức là năm 401 tây lịch, thuộc đời Dao Tần. Ngài dịch tên kinh là Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật. Đây là bản có giá trị nhất, được gọi là định bản, vì sau khi dịch đến giờ đều được mọi người dùng để trì tụng. Bản này nằm trong bộ Tam Bảo tụng hằng ngày.

Ngài Bồ Đề Lưu Chi (Bodhiruchi): đời Ngụy dịch tên kinh cũng đồng với bản trên tức là Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật, vào khoảng 508 dương lịch.

Ngài Ba la Mật Đa (Paramārtha) (Trung Hoa dịch Chân Đế): dịch vào đời Trần, khoảng

giữa thế kỷ thứ sáu đề tên là Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật.

Ngài Đạt Ma Cấp Đa (Dharmagupta): đời Tùy, khoảng đầu thế kỷ thứ bảy, dịch tên cũng đồng là Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật.

Ngài Huyền Trang (Hiouen-Thsang): đời Đường, khoảng giữa thế kỷ thứ bảy, dịch chung trong bộ Đại Bát Nhã, 600 quyển, gồm 16 hội, "Kim Cang" là hội thứ 9, quyển 577 trong bộ Đại Bát Nhã.

Ngài Nghĩa Tịnh: đời Đường, đầu thế kỷ thứ tám, dịch tên là "Phật thuyết năng đoạn Bát Nhã Ba La Mật kinh." Ngài có đi Ấn Độ mang chữ Phạn về.

Sáu nhà dịch đồng một bản kinh, nhưng về sau được chú ý nhất là các bản của Ngài Cưu Ma La Thập, Ngài Huyền Trang và Ngài Nghĩa Tịnh.

Kinh Kim Cang rất được các Thiền Sư và Giảng Sư Trung Hoa chú ý sở giải. Có cả thầy độ 10 nhà:

1. Ngài Trí Khải đời Tùy đề tên là "Kim Cang Bát Nhã kinh sở" gồm một quyển.
2. Ngài Kiết Tạng đời Tùy đề tên là "Kim Cang Bát Nhã sở" gồm 4 quyển.
3. Ngài Khuy Cơ đời Đường đề tên là "Kim Cang Bát Nhã Tân Thuật" gồm 2 quyển.
4. Ngài Tông Mật tức Ngài Khuê Phong cũng ở đời Đường, đề tên là "Kim Cang Bát Nhã cương sở luận toát yếu" gồm 2 quyển.
5. Ngài Trí Nghiêm cũng thuộc đời Đường, đề tên là "Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật kinh lược sở" gồm 2 quyển.

6. Ngài Tư Cừ đời Tống đề tên là “Kim Cang toát yếu đại san định ký” gồm 7 quyển.

7. Ngài Tông Lặc và Như Khôi đời Minh, đề tên là “Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật chú giải” gồm 1 quyển.

8. “Kim Cang Chư Gia” trích lời giảng của các Thiền Sư.

9. Gần đây có Ngài Thái Hư, đề tên là “Kim Cang Giảng Lục.”

10. Gần đây nhất là cư sĩ Giang Vị Nông.

Về phần dịch Hán-Việt gồm có:

Hòa Thượng Trí Tịnh dịch trong bộ Tam Bảo tụng hằng ngày.

Hòa Thượng Thiện Hoa, dịch trong bộ Phật Học Phổ Thông (tức 12 nấc thang giáo lý).

Thượng Tọa Huệ Hưng dịch quyển “Kim Cang Giảng Lục” của Ngài Thái Hư.

Cư sĩ Đỗ Nam dịch bản của ông Giang Vị Nông.

Quyển “Kim Cang Chư Gia” cũng được dịch.

9.2 Sự Liên Hệ Giữa Kinh Kim Cang và Thiền Tông

Dĩ nhiên ai cũng biết đức Lục Tổ khi gánh củ vào khách điểm bán, thấy có người đang tụng kinh Kim Cang, đức Lục Tổ nghe, tâm liền khai ngộ mới hỏi thăm và được biết là Ngũ Tổ Huỳnh Mai dạy đồ đệ trì tụng Kim Cang, do đó Ngài tìm đến học đạo. Trong Thiền tông, lúc Ngài Bồ Đề Đạt Ma truyền tâm ấn cho Ngài Huệ Khả, Ngài trao 4 quyển kinh Lăng Già (Lankavatara) để lấy đó làm tâm ấn. Đến đời Ngũ Tổ, thấy Kim Cang là quyển kinh tối yếu trong nhà Thiền, Ngài

dạy: chẳng những Tăng Ni mà cả cư sĩ đều nên trì tụng kinh Kim Cang để an tâm. Thế nên khi Lục Tổ đến học, vào trước giờ truyền y bát, Ngài đem kinh Kim Cang ra giảng. Khi giảng đến câu “Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm,” Lục Tổ hoàn toàn liễu ngộ. Như vậy Lục Tổ ngộ đạo và được truyền y bát làm Tổ cũng như nơi Kim Cang. Do đó chúng ta thấy rõ tầm quan trọng của kinh Kim Cang đối với Thiền Tông.

Sau này trong các chùa và các Thiền viện, bộ kinh này được xem như bộ kinh nhật tụng, và kinh Kim Cang được xem như tâm ấn trong nhà Thiền. Ngài Khuê Phong cũng bảo Kim Cang là bộ kinh quý đáng để an tâm. Học kinh Kim Cang là học thẳng vào phương pháp tu Thiền.” (10) (sách đã dẫn, trang 1-3). Trong Kinh Kim Cang Giảng Giải, Thiền sư Thích Thanh Từ đã giảng một cách hết sức đơn giản và đưa ra nhiều thí dụ để người đọc hiểu và nắm vững được ý chỉ của kinh. Đến cuối sách Ngài cũng tóm tắt như sau:

TOÁT YẾU KINH KIM CANG

1. Lấy Trí Tuệ Bát Nhã quán xét tất cả pháp hữu vi đều không có tự tánh, vô thường sinh diệt.
2. Nhờ quán xét vững chắc nên hàng phục tâm dễ dàng, đưa các vọng tưởng vào Vô Dư Niết Bàn.
3. Vì buông xả các pháp và vọng tưởng nên tâm được an trụ.
4. Tâm an trụ không dính mắc sáu trần nên Như Như bất động.
5. Muốn trụ tâm phải buông xả đừng dính mắc sáu trần (bồ thí không chấp tướng).

6. Muốn hàng phục tâm phải đưa vọng niệm vào chỗ Vô Sanh.

(2) (sách đã dẫn, trang 162).

9.3 Giáo Sư F. Max Muller đã dịch kinh Kim Cương (với phần giới thiệu viết tại đại học Oxford ngày 26 tháng Giêng 1894) trực tiếp từ chữ Phạn (Sanskrit) sang Anh ngữ với tên "The Vajracchedika or Diamond Cutter" trong quyển "Buddhist Mahàyàna Texts, "trang 109-144, (quyển thứ 49 trong bộ sách "Sacred Books of the East Series" gồm 50 quyển), do Oxford University Press in năm 1894, và nhà xuất bản Motilal Banarsidass ở Ấn Độ tái bản vào những năm 1965, 1968, 1972, 1978. Bản dịch của Giáo Sư F. Max Muller không có phần giảng giải nên đọc khó hiểu.

Ông Lu K'uan Yu (Charles Luk) đã dịch sang Anh ngữ bản Kinh Kim Cương và phần giảng giải viết bằng chữ Hán của Thiền Sư Te Ch'ing (hiệu là Han Shan, Hám Sơn) viết vào năm 1616 tại Chùa Lục Tổ Huệ Năng ở Tào Khê, đời nhà Minh, Trung Hoa.

Thiền Sư Hám Sơn đã viết phần giảng giải kinh Kim Cương sau khi Ngài đã chứng ngộ và theo Ngài kinh chỉ nên chia ra làm hai phần: phần một để phá bỏ những kiến chấp còn thô sơ của những ai học Phật, phần hai để xóa bỏ những kiến chấp vi tế hơn mà những người học Phật vẫn còn giữ lấy nhưng không nhận biết.

Bản dịch Anh ngữ của Ông Lu K'uan Yu (1959) là "The Diamond Cutter of Doubts," a Commentary on the Diamond Sùtra, Vajracchedikà-Prajnà-Pàramità Sùtra, by Ch'an Master Han Shan (from the Chin Kang

Chueh I) được đăng trong bộ sách "Ch'an and Zen Teaching" First Series (và Second Series, Third Series) do nhà xuất bản Century Hutchinson Australia Pty Ltd., 1987, trang 147-206.

Nhận thấy những lời giảng giải của Thiền Sư Te Ch'ing (hiệu là Han Shan, "Silly Mountain," Hám Sơn, 1546-1623) hết sức lợi ích cho những ai muốn hiểu rõ thêm về kinh Kim Cương nên trong tương lai chúng tôi nguyện sẽ cố gắng chuyển bản Anh ngữ này sang Việt ngữ để trình bày cùng đồng hương Việt Nam có thêm tài liệu để tham khảo.

*** TÀI LIỆU HỌC HỎI VÀ THAM KHẢO**

Lục Tổ Huệ Năng, Pháp Bảo Đàn Kinh, Thích Minh Trực dịch, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, Phật Lịch 2531, Hoa Kỳ, 1987.

1. Vũ Khắc Khoan, Đọc Kinh, Bà Vũ Khắc Khoan tại Hoa Kỳ và An Tiêm xuất bản, 1988.

2. Giáo Sư Hồ Đình Chử, Trích giảng Truyện Kiều của Nguyễn Du, Việt Luận xuất bản, Sydney, 1996. Sách có in bài khảo cứu, trang 305, "Lời Bạt: Đầu năm Quý Dậu 1813 Nguyễn Du đi sứ Trung Quốc" của Hương Giang Thái Văn Kiểm, Paris Chiêu Anh Các, Xuân Ất Hợi 1995.

3. Thiền Chửu dịch, Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật, Trung Tâm Văn Hóa Phật Giáo Việt Nam tại Cộng Hòa Liên Bang Đức, xuất bản năm 1984.

4. Nguyễn Đăng Thục, Thế Giới Thi Ca Nguyễn Du, Xuân Thu xuất bản, Hoa Kỳ.

5. Vũ Thế Ngọc dịch, Bồ Đề Đạt Ma Tuyệt Quán Luận, EastWest Institute, Hoa Kỳ, 1983.

6. Thiền Sư Thích Thanh Từ dịch, Nguồn Thiền, nguyên tác "Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự ", Thiền Sư Tông Mật, Phật Lịch 2512 (1969), Chùa Khánh Anh, Pháp Quốc.

7. Mai Hiền Lương, Tiếng Lòng của Nguyễn Du, Nhân Duyệt ấn hành 1997, Gia Nã Đại.

8. Trần Trọng Kim, Việt Nam Sử Lược (quyển 2), Bộ Giáo Dục xuất bản, Sài Gòn 1971, trang 140-141.

9. Thiền Sư Thích Thanh Từ, Kinh Kim Cang Giảng Giải, Phước Huệ Đạo Tràng, tái bản và ấn tống, Úc Đại Lợi, Phật Lịch 2531, 1987.

Phụ chú

Nhà cách mạng Sào Nam Phan Bội Châu cũng đã từng đọc kinh Kim Cương: Nhà cách mạng Sào Nam Phan Bội Châu cũng đã từng đọc và nghiên cứu kinh Kim Cương vì Cụ Phan Bội Châu khi viết bộ sách Chu Dịch, Cụ đã viết về quẻ Phong Địa Quán như sau:

"Quán, quán nhi bất tiến, hữu phu, ngưng nhược, hạ quan nhi hóa dã.

"Theo như Soán từ, thời chỉ dùng một cách chí thành, nghiêm kính, khiến cho kẻ dưới dòm "mình mà cảm hóa vậy. "Phụ Chú - Ý nghĩa Soán từ đây, tượng như câu: thần võ nhi bất sát. Nghĩa là: dùng uy võ "bằng một cách thần diệu, mà không cần phải giết người. "Tòng lai, việc võ tất có giết người, võ mà không giết người mới là thần võ. Tể tất có tiến, tể "không dùng đồ tiến, mới là ý nghĩa thờ thần rất hay.

“Kinh Phật có câu: “Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất đắc kiến Như Lai.” Nghĩa là: Phật lý chỉ ở bản tâm, vô thanh vô sắc, nếu ai lấy thanh âm “mà” cầu ta ở thanh âm, lấy hình sắc mà cầu ta ở hình sắc, người ấy rất là làm đạo tà, không được “thấy Đức Phật Như Lai. “Câu kinh ấy ý tứ cũng như lời Soán đây. Lấy âm cổ mà cầu thần, có khác gì lấy thanh sắc “mà cầu Phật.” (Sào Nam Phan Bội Châu, Chu Dịch, quyển thượng kinh, quê Phong Địa Quán, trang 414, nhà sách Khai Trí, Sài Gòn, 1969).

Bốn câu kệ mà Cụ Phan Bội Châu trích dẫn ở trên lấy từ kinh Kim Cương, đoạn 26,

“Pháp Thân phi tướng,” Pháp thân chẳng phải là tướng. (10) (sách đã dẫn, trang 134).

Nhược dĩ sắc kiến ngã

Dĩ âm thanh cầu ngã

Thị nhân hành tà đạo

Bất năng kiến Như Lai

(Nếu do sắc thấy ta

Do âm thanh cầu ta

Người ấy hành đạo tà

Không thể thấy Như Lai.)

Tám ứng thân thành đạo của Đức Phật

THÍCH THIỆN CHÁNH



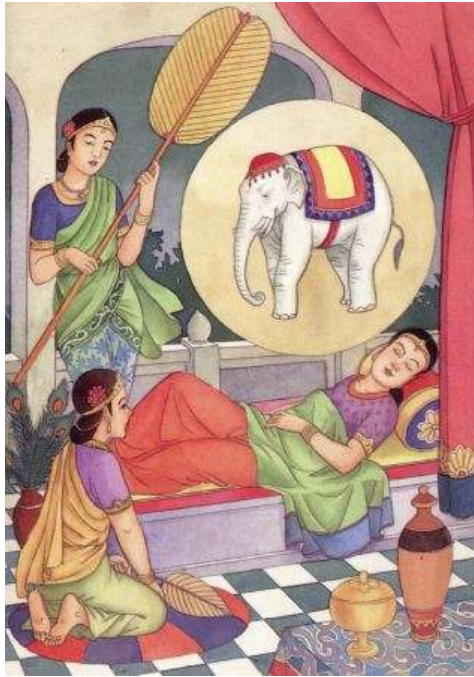
Đức Phật Thích Ca Mâu Ni ứng thân trong cõi Ta bà để giáo hóa chúng sinh trải qua tám sự kiện chính trong cuộc đời của Ngài để đi đến địa vị thành đạo giác ngộ. Tám sự kiện đó là Giáng trần từ cung trời Đâu Suất, Hoàng cung thác chất trú vào thai tạng, Đản sanh, Hàng phục ma quân, Viên thành đạo quả, Thuyết pháp độ sinh, và Nhập Niết Bàn.

Chư Phật đều từ cung trời Đâu Xuất giáng trần, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni cũng như vậy, vì lòng từ bi thương tưởng đến chúng anh, nên Ngài từ cung trời Đâu Xuất quán thấy nhân duyên hóa độ chúng anh đã thành thực, và bắt đầu giáng trần xuống cõi Ta bà ứng thân hóa độ chúng sanh.



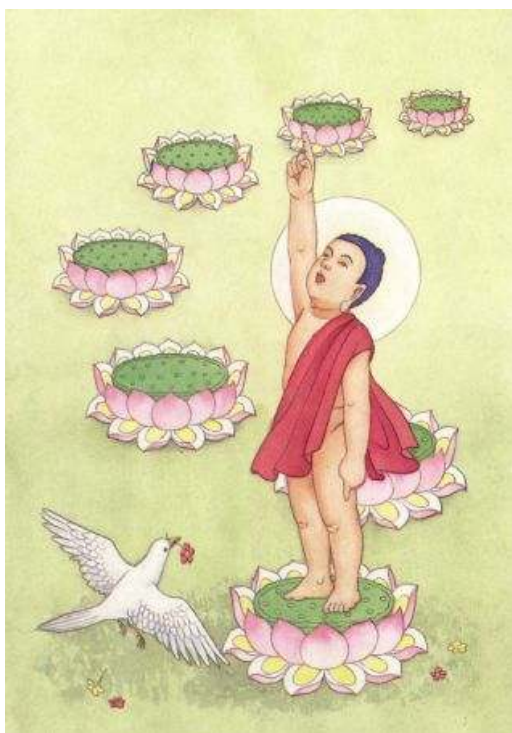
Giáng trần từ cung trời Đâu Suất

Khi hoàng hậu Maya đang nằm ngủ, hoàng hậu mộng thấy voi trắng có sáu ngà từ trên không xuống, đi vào bên hông phải của hoàng hậu, hoàng hậu thấy cơ thể nhẹ nhàng thư thái như uống nước cam lồ. Do hết thấy chúng sinh muốn thọ sanh đều ở trong thai mẹ sinh tâm điên đảo vọng tưởng và tâm bất tịnh mà nhập thai, còn Bồ tát thì khi nhập thai chánh niệm vẫn không mất, dùng chánh huệ nhận biết cha mẹ, nên gọi là chánh huệ nhập thai mẹ.



Bồ Tát đi vào thai mẹ

Hoàng hậu Maya hoài thai đến gần ngày khai hoa nở nhụy, theo phong tục phải trở về quê sinh đẻ, trên đường về quê, hoàng hậu cùng với các tỷ nữ nghỉ chân trong vườn Lumbini, dạo quanh khu vườn yên tĩnh, hoàng hậu vin cành cây Vô Ưu, lúc này thái tử từ bên hông phải của mẹ xuất sanh. Chư thiên vui mừng chiếu ánh sáng rực rỡ đón chào thái tử. Thái tử đản sanh, liền bước bảy bước, có hoa sen đỡ chân và tuyên bố: "Trên trời hay ở trái đất Ta là người đã an lạc giải thoát ra khỏi cái khổ của ba cõi." Lúc bấy giờ quả đất chấn động, chư thiên dùng hai dòng nước nóng và lạnh hòa vào nhau thành một dòng nước ấm tắm cho Thái tử.



Đản sanh

Sau khi đưa Thái tử về cung, vua Tịnh Phạn đặt tên cho Thái tử là Tất Đạt Đa (Sidhatha). Rồi vua Tịnh Phạn cho mời tiên nhân A Tư Đà xem tướng cho Thái tử. A Tư Đà nhìn thấy Thái tử có 32 tướng tốt và 80 nét đẹp, thì tự nhiên rơi lệ mà nói: “Thái tử tướng tốt rõ ràng, nếu ở thế gian thì làm Chuyển Luân Thánh Vương, thống trị cả bốn châu thiên hạ, dùng 10 điều thiện để dạy dân; nếu xuất gia thì thành tựu chánh quả, giác ngộ thành Phật, cứu độ sinh linh. Tôi nay thật đáng tiếc vì đã quá già không tận mắt nhìn thấy được Thái tử thành Phật, nên tiếc mà khóc.”

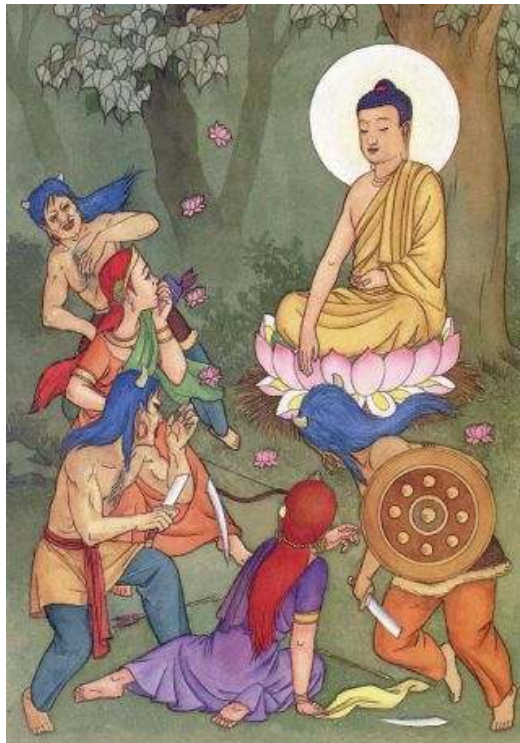
Thái tử đản sanh được 7 ngày thì hoàng hậu sanh thiên lên cõi trời Đao Lợi, di mẫu Ma Ha Ba Xa Ba Đề tiếp tục nuôi dạy Thái tử. Thái tử lớn lên thông minh tuấn tú, học rộng biết nhiều, thành thạo các môn võ nghệ. Vua cha

mong muốn có người nối dõi bèn truyền lệnh cho Thái tử cưới công chúa công chúa Gia Du Đà La làm vợ. Sau khi sinh đứa con đầu lòng là thái tử La Hầu La thì Ngài cảm thấy cuộc đời càng khép lại. Ngài đi ra bên ngoài cung thành để quan sát thì thấy cảnh già, bệnh, chết mà ngộ được chân lý khổ đau, vô thường; sau đó Ngài gặp một vị khất sĩ đi ngang qua, ngài nhận thấy đời sống xuất gia thoát khỏi ràng buộc trần thế, dễ dàng tìm thấy chân lý giải thoát. Từ đó ngài quyết định xả bỏ vương quyền địa vị, thành quách nguy nga, xuất gia tu hành, mong ngày thành đạo. Vua Tịnh Phạn biết được ý định của Thái tử và không cho phép xuất gia, ra lệnh quân lính canh giữ. Vào một đêm khuya, Thái tử nhờ người cận vệ là Xa Nặc cùng ngựa Kiền Trắc, vượt thành xuất gia.



Xuất Gia

Ban đầu Thái tử theo học với các học thuyết của ngoại đạo, những rối rắm không thấy được cứu cánh. Rồi Ngài đi vào núi tuyết tu khổ hạnh sáu năm, mỗi ngày ăn chỉ một hạt mè, thân hình ngày càng tiều tụy như cây khô, nhưng cung không thể nào tìm thấy được đạo. Thì ra khổ hạnh không phải là phương pháp cứu cánh, nên Ngài ra bờ sông Ni LiênThiền nhận bát sữa cúng dường của nàng Tu Xà Đề, uống xong tình thần thoải mái trở lại, Ngài xuống tắm và rồi ngồi dưới cội cây Bồ Đề, lấy cỏ làm đệm, nguyện rằng: “Nếu không thành chánh giác, không rời khỏi chỗ này.”



Hàng Phục Ma Quân

Lúc sắp thành đạo dưới cội Bồ Đề, ma Ba Tuần đem ma nữ đến dụ dỗ, Thái tử dùng thần lực biến ma nữ thành những lão già. Ma vương tức giận làm sấm sét dữ dội, mưa

xuống các hòn sắt, tên bắn loạn xạ, tiếng đao kiếm rùn rợn khắp không trung, nhưng Thái tử không hề rung động, những thứ đó khi đến gần Thái tử liền biến thành hoa sen, không thể nào hại được ma quân đành phải bỏ đi.



Thành Đạo

Thái tử vẫn ngồi thiền định dưới cội Bồ Đề, dũng mãnh tinh tấn, đến ngày thứ 49, lúc đầu đêm Ngài giác ngộ chân lý Tứ Diệu Đế, đến giữa đêm Ngài chứng ngộ Mười Hai Nhân Duyên, và đến cuối đêm lúc sao mai vừa ló dạng Ngài chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Ngài tuyên bố: "Hết thảy chúng sanh ai ai cũng đều có Phật tánh, chỉ vì do vọng tưởng điên đảo chấp trước mà chịu luân hồi si mê. Ôi, các chúng sanh! Làm thế nào để mất đi trí huệ và trở thành ngu si mê muội, không biết không thấy chân lý. Ta đã

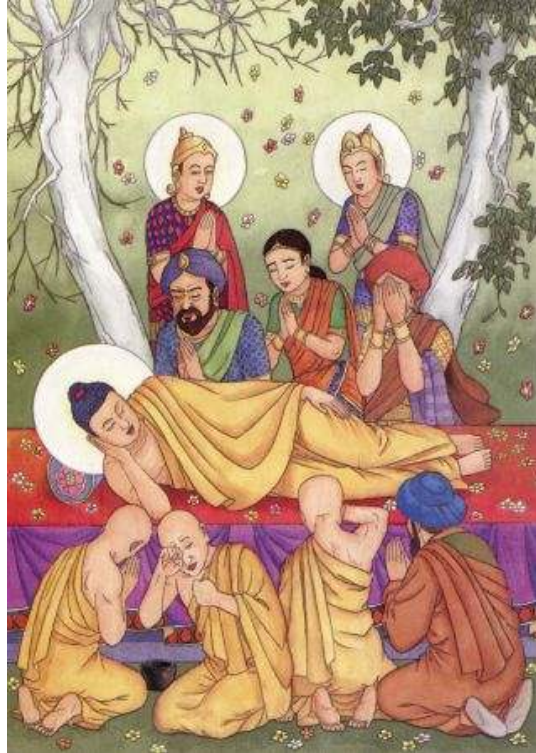
được chánh đạo, nay muốn giúp hết thầy chúng sanh ra khỏi chấp trước vọng tưởng mà từ chính ở nơi mình tìm thấy được trí huệ bao la giống như Phật không khác.”



Thuyết Pháp Giáo Hóa

Đức Phật quán thấy chúng sanh do vọng tưởng mà khởi mê hoặc xa rời bản giác, trầm luân trong biển sanh tử, nên sau khi thành đạo Ngài trở lại vườn Nai thuyết pháp Tứ Diệu Đế độ năm anh em Kiều Trần Như, những người bạn đồng tu khổ hạnh thưở trước chứng đắc đạo quả. Sau đó vì đại bi, đại trí, đại nguyện, đại hạnh Đức Phật du hóa khắp nơi hóa độ quần sanh, làm cho họ được ngộ tri kiên Phật, quay về bản giác, rời khổ được vui. Đức Phật không mệt mỏi thuyết pháp độ sanh suốt 49 năm, hơn 300 pháp hội

đàm kinh, độ nhiều chúng sanh quay về bờ giác.



Nhập Niết Bàn

Trước khi Đức Phật nhập Niết Bàn 3 tháng, Ngài đã 3 lần nói với tôn giả A Nan rằng: "Bậc Thánh đắc Tứ Thần Túc có thể kéo dài mạng sống 1 kiếp." Nhưng tôn giả A Nan qua 3 lần đều không thỉnh Đức Phật trụ thế, lúc đó thiên ma Ba Tuần biết được liền thỉnh Đức Phật nhập Niết Bàn. Đức Phật biết việc làm của mình đã làm xong, duyên đã hết, bèn đi về rừng Sa la ở thành Câu Thi Na để chuẩn bị nhập Niết Bàn. Vào đêm cuối cùng hôm đó, Đức Phật dạy các đệ tử: "Này các Tỷ Kheo chớ có đau buồn! Nếu Như lai có kéo dài mạng sống thêm một kiếp thì thời gian đó cũng sẽ hết, có muốn không đi cũng không được. Giáo pháp lợi mình lợi người đã đầy đủ,

nếu Như Lai có sống lâu cũng không thêm bớt gì. Những người cần độ cho dù ở trên trời hay ở trong dân gian đều đã độ; còn những người chưa được độ đều được gieo nhân duyên sẽ được độ. Từ nay về sau, những vị đệ tử của Như Lai tiếp tục làm việc đó, thì đó là Pháp thân thường trụ bất diệt của Như Lai. Các con nên biết, thế gian vô thường, sẽ có lúc tan rã, chớ có đau buồn, tướng của pháp thế gian là như vậy. Các con phải tinh tấn, sớm cầu giải thoát, dùng trí huệ diệt trừ si ám. Thế giới này rất dòn vỡ không có chút gì kiên cố cả. Như Lai nay đã diệt trừ như trừ được bệnh hiểm nghèo, thân này là giả huyễn xả như xả một vật nhơ chìm đắm trong biển snah già bệnh chết, người có trí huệ phải trừ được nó như trừ món oan nợ, không có gì vui thú! Nay cá Tỷ Kheo, hãy luôn nhất tâm, tầm cầu đường giải thoát. Hết thảy tướng của thế gian, các pháp động và bất động đều phải tan rã. Các con không được đau buồn, chớ có than khóc, thời giờ đã đến, Như Lai sắp diệt độ. Đây là lời dạy cuối cùng có Như Lai.” Đức Phật dạy cho hàng đệ tử của Ngài lời giáo huấn cuối cùng rồi yên lặng tịch diệt.

Mỗi vị Phật đều trải qua một tiến trình với 8 sự kiện chính trong cuộc đời thị hiện thành Phật cứu độ chúng sanh. Đức Phật đã thành Phật đã thành Phật từ vô lượng kiếp, nhưng với lòng lân mẫn với chúng sanh, Ngài thị hiện trên cõi Ta bà để cứu độ chúng sanh với 8 sự kiện chính trong cuộc đời từ cung trời Đâu Suất cho đến thị hiện Niết Bàn.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là một người giác ngộ chân lý, Ngài đã chính tự thân mình

chúng ngộ trong suốt quá trình tinh tấn tu hành chứ không phải nhờ vào bên ngoài. Từ lúc Đức Phật thị hiện trong cõi Ta bà này cho đến lúc chúng đạo thành Phật đã cho chúng ta một niềm tin chắc chắn rằng “tất cả chúng sanh đều có Phật tánh.” Làm một người đệ tử của Đức Phật hằng ngày tu tập theo giáo pháp của Ngài, có chánh kiến chánh hạnh, “không làm các điều ác, gắng làm các điều lành, giữ tâm ý trong sạch” thì nhất định có thể thành tựu chánh quả như Đức Phật, phước huệ viên mãn, độ thoát chúng sanh.

PHẬT GIÁO LÀ KHOA HỌC NỘI TÂM

Lama Gangchen

Giác Kiên (dịch)

Phật giáo không phải là một tôn giáo hữu thần. Phật giáo là một khoa học nội tâm mà ai cũng có thể áp dụng. Bất kể chúng ta là tu sĩ hay cư sĩ, là nội trợ hay chính khách, là cảnh sát hay nhân viên ngân hàng, chúng ta cùng chung số phận của con người. Siddharta Gotama ban đầu cũng mê lầm và đau khổ như chúng ta: làm mà không biết mình đang làm gì. Tuy nhiên, Ngài có thái độ rất khoa học về nội tâm nên đã cất công tìm ra phương pháp để vượt qua khổ đau cho mình cũng như cho nhân loại. Ngài lần lượt thanh lọc các hành động gây khổ, có hại và mê mờ, rồi dần dần thắp sáng đèn tâm và trau dồi nội lực cho đến khi đạt được giác ngộ hoàn toàn, là đỉnh cao của ý thức và hoàn toàn thanh tịnh. Khi đó Ngài mới quyết định chia sẻ kinh nghiệm của mình cho mọi người vì lợi ích cho tất cả chúng sanh.

Lời dạy của Đức Phật rất phổ quát vì những lời dạy đó tập trung vào nỗi khổ căn bản sinh, già, bệnh, chết của loài người và phương pháp để vượt qua những khổ đau; do đó, thiết thực với con người thuộc tất cả các truyền thống và văn hóa. Ngài hiến tặng thành quả 'nghiên cứu' của mình cho tất cả chúng sanh. Vì vậy, chúng ta không cần thiết phải e ngại có sự mâu thuẫn nào khi ứng

dụng lời dạy của Đức Phật vào cuộc sống hằng ngày, văn hóa hay tôn giáo của chúng ta. Ước nguyện của Đức Phật là làm sao mang lại sự an bình cho mỗi người và cho toàn thể giới. Nghiên cứu khoa học nội tâm của Đức Phật đã giải đáp thỏa đáng vấn đề khổ đau và mang lại hạnh phúc đời đời cho con người.

Ngày nay, chúng ta sống trong thế giới phát triển hiện đại và khoa học công nghệ tân tiến làm cho con người có thái độ chỉ biết tin vào những gì mình có thể thấy và sử dụng trực tiếp. Vì vậy chúng ta có nguy cơ quên lãng và đánh mất các giá trị tâm linh. Trong khi đó, để phát triển một đất nước giàu mạnh, chúng ta không phải chỉ cần tăng trưởng vật chất mà còn cần có sự giàu mạnh tâm linh nữa. Chúng ta ai cũng biết, không có đồng tiền nào trên thế giới hay tài sản vật chất nào có thể mua đổi được hạnh phúc, bình an và hòa hợp của con người.

Với mục đích mang thông điệp của Phật giáo vào nhiều lĩnh vực trong cuộc sống hiện đại, tôi đã thành lập Hội Hòa Bình Thế Giới Lama Gangchen, một Tổ chức phi Chính phủ (NGO) thuộc Hội Đồng Kinh tế Xã hội Liên Hiệp Quốc (ECOSOC). Xin hãy cầu nguyện cho thông điệp bình an của Đức Phật đến với mọi người để ai ai cũng có thể nuôi dưỡng được sự bình an nội tại, trí tuệ và lòng từ bi vì lợi ích cho nhân loại, vì công cuộc xây dựng một xã hội toàn cầu hòa hợp.

Có thể nói rằng, chúng ta cần xây dựng một Ngân hàng Tâm linh Thế giới trong tâm mỗi người; ngân hàng ấy chứa đầy châu báu và

năng lượng tâm linh. Việc làm này sẽ dần dần được thể hiện trong xã hội qua việc sử dụng nguồn tài nguyên một cách hợp lý hơn và bảo vệ môi trường của hành tinh chúng ta tốt hơn, và do đó sẽ đưa đến an bình và hòa hợp.

PHẬT GIÁO VÀ KHOA HỌC HIỆN ĐẠI

Tất nhiên, theo quan điểm của Phật giáo, tâm tạo ra tất cả. Chúng tôi tin rằng các cuộc nghiên cứu rất khoa học về nội tâm vi tế và năng lượng tâm linh của thể hệ đạo sĩ, thiền sư sâu sắc và có ảnh hưởng lớn hơn các nghiên cứu khoa học hiện thực của thể hệ chúng ta rất nhiều. Tuy nhiên, cả hai giới đường như cùng nỗ lực tìm hiểu một thực tại như nhau nhưng từ các khía cạnh khác nhau và ở các mức độ khác nhau. Các phương pháp nghiên cứu khoa học về nội tâm vi tế chủ quan của các đạo sĩ ngày xưa bằng thiền định và quá trình nghiên cứu khoa học về thể giới hiện thực bên ngoài một cách khách quan hiện nay đều nhằm khám phá cùng một vấn đề - đó là bản chất của thực tại.

Các nhà khoa học đang tìm hiểu bản chất của thực tại - trống không và tương duyên - một cách khách quan trên bề mặt hiển hiện của sự vật, trên cơ sở những gì có thể ghi nhận được bằng máy móc và được xử lý qua các khái niệm thuật toán. Các nhà thực hành tâm linh thì trực nhận được tánh không một cách chủ quan rất vi tế vượt ngoài khái niệm trên cơ sở kinh nghiệm phân tích tâm thức và năng lượng nội tâm của cá nhân. Cả hai đều hiểu được tánh không và duyên khởi dựa trên các phương pháp khoa học của mình. Đây

chính là lý do tại sao ngày càng nhiều nhà khoa quan tâm và tham gia đối thoại về bản chất của thực tại với các nhà tâm linh, đặc biệt trong truyền thống Phật giáo và Tây Tạng / Trung Hoa. Có lẽ xã hội hiện đại nên bắt đầu tiếp nhận quan điểm của các nhà tâm linh cũng như các nhà khoa học để tìm ra giải pháp mới cho các khủng hoảng toàn cầu về môi trường và sức khỏe hiện nay.

Nhà khoa học trứ danh Albert Einstein đã nói: Tôn giáo của tương lai sẽ là một tôn giáo toàn cầu. Tôn giáo đó phải vượt lên trên mọi thần linh và tránh được các giáo điều và thần học. Tôn giáo đó bao quát cả phương diện tự nhiên lẫn tâm linh, và đứng trên nền tảng của ý thức đạo lý xuất phát từ kinh nghiệm về sự vật hiện tượng trong một tổng thể toàn diện đầy đủ ý nghĩa tự nhiên và tâm linh. Phật giáo đáp ứng được điều này. Nếu có một tôn giáo nào giải quyết được các nhu cầu của khoa học hiện đại, thì đó là Phật giáo.

Chúng ta cần tạo nên một thể cân bằng mới giữa khoa học và tâm linh - tôn giáo, giữa thế giới nội tâm và thế giới bên ngoài, xem chúng như là những mặt khác nhau của một viên ngọc pha lê hơn là những mặt đối lập nhau. Khoa học, tất nhiên đem lại nhiều phát triển đáng kể, điều này không có gì sai; có điều nó phụ thuộc vào cách chúng ta sử dụng như thế nào. Tôn giáo hay tâm linh cũng không có gì sai; có điều nó cũng tùy thuộc vào cách chúng ta tiếp cận, và cũng vậy, nó lại tùy thuộc vào thái độ nội tâm của chúng ta.

Hơn 2500 năm trước đây, Đức Phật đã sẵn

sàng nghiên cứu các mặt lợi ích trong các truyền thống triết học và tâm linh. Phương pháp của Ngài là thận trọng sàng lọc ý tưởng và kiểm chứng thông tin như người thử vàng trước khi mua; điều này rất phù hợp với tư duy hiện đại. Ngày nay, chúng ta có thể tiếp cận quá nhiều thông tin nhờ vào các phương tiện như có thể đi đây đó trên thế giới bằng máy bay, có thể phóng tên lửa lên mặt trăng, chúng ta lại có vệ tinh nhân tạo, mạng liên kết điện tử, truyền thông quốc tế, v.v....

Như vậy, một mặt chúng ta đối đầu với thách thức mới để đạt được bình an và hòa hợp trong một thế giới đa chiều, nơi ấy có những khác biệt đáng kể về bản sắc văn hóa, về hệ thống chính trị và tôn giáo, cũng như về hệ giá trị và niềm tin. Nơi ấy, mỗi một con người, mỗi một cộng đồng, mỗi một đất nước đều có nhịp sống riêng. Và mặt khác, chúng ta có cơ hội mới mở ra trên toàn cầu, đó là sự kết hợp ngày càng nhiều giữa các nền văn hóa Đông và Tây, những ý tưởng giữa tôn giáo và khoa học. Chúng ta hy vọng rằng tất cả những hiểu biết văn hóa xuyên quốc gia này có thể giúp chúng ta giải quyết những vấn đề có tính chất đa chiều hiện nay. Một khủng hoảng phức tạp, đa chiều và có tính toàn cầu cần một vòng cầu vồng gồm nhiều phương pháp khác nhau mới có thể chữa lành trái đất của chúng ta ở nhiều cấp độ thô, tế, và vi tế hơn nữa. Mỗi một xã hội, mỗi một truyền thống văn hóa tâm linh có một cách cống hiến riêng để xây dựng thế giới này. Tôi cảm nhận rằng sự cống hiến của văn hóa Tây tạng và bản thân tôi là giúp cho thế hệ mới khôi phục lại những gì đã mất mát và tìm ra giá trị của sự sống. Nếu chúng ta có thể hòa

nhập tinh thần này vào xã hội hiện đại với tất cả những tiến bộ của khoa học và kỹ thuật, đời sống chúng ta sẽ trở nên rất tươi đẹp và có thể tươi đẹp hơn trước rất nhiều.

TRÁCH NHIỆM XÃ HỘI VÀ MÔI TRƯỜNG

Trên thế giới có hơn 6 tỷ người đang cư trú này, khi thông tin và kỹ thuật giúp chúng ta liên kết với nhau trong cùng một thời điểm, khi mà môi trường sống bị tổn thương ở một nơi sẽ ảnh hưởng đến tất cả mọi nơi khác, như hiện tượng quả đất đang nóng lên và tầng ô-zôn bị phá hủy, ngôi nhà của chúng ta là ngôi nhà thế giới, hàng xóm của chúng ta cũng là hàng xóm thế giới. Chúng ta chung sống trong một thế giới, do đó, chúng ta phải điều chỉnh hệ giá trị của mình để hòa hợp với hệ giá trị cộng đồng. Điều này giúp chúng ta hoàn thành những trách nhiệm xã hội về công lý, hòa nhập, bảo vệ môi trường, và công bằng xã hội.

Phật giáo đặt nền tảng trên triết lý căn bản nghiệp và luân hồi. Dù tin hay không, điều này không quan trọng. Vấn đề là chúng ta cần quan tâm đến những việc mình làm hằng ngày; liệu chúng ta đang tạo nên an bình và hòa hợp hay hủy hoại và gây đau khổ xung quanh ta. Vấn đề vô cùng quan trọng là chúng ta cần phải hiểu rằng tất cả những hành động chúng ta gây tạo, hoặc tích cực hoặc tiêu cực, đều được chất chứa trong tâm thức vi tế của mình. Chúng ta cần phải lưu tâm đến những gì chúng ta chất chứa trong tâm thức và cần biết rằng những gì có thể hủy hoại bản thân mình và người khác cũng như những gì có thể giúp được mình và người

khác, vì chính chúng ta sẽ nhận lãnh hậu quả của những hành động mà mình đã gây tạo. Tất cả những khó khăn về môi trường, xã hội và của cá nhân mình trong hiện tại có thể được nhìn dưới góc độ này. Cách chúng ta nhìn mọi người, nói chuyện với mọi người, lắng nghe mọi người ảnh hưởng đến chính bản thân mình và thế giới mà mình đang sống.

Chẳng hạn, thông thường chúng ta có thể nói rằng "tôi không làm gì để gây nên ô nhiễm môi trường." Thế nhưng, thử nhìn lại những chi tiết nhỏ nhỏ trong đời sống hằng ngày của mình, ngày này qua ngày khác, tuần này qua tuần nọ, kiểm tra xem, ta dùng xe cộ như thế nào, sử dụng nhà cửa ra sao, đốt loại nhiên liệu nào, thải ra những chất độc nào, pin, sơn, đồ nhựa, thuốc tẩy, v.v... Chúng ta tạo ra và thải chúng vào môi trường. Chúng ta phải chịu trách nhiệm cá nhân về những việc làm ấy. Chúng ta cần hiểu đúng quan hệ nhân quả để biết cách gieo tạo những điều tích cực cho thế giới chúng ta đang sống và con cái chúng ta. Nếu chúng ta biết chăm sóc đời sống nội tâm bên cạnh sự phát triển của vật chất và khoa học, xã hội hiện đại sẽ tiến bộ và tốt hơn rất nhiều so với văn hóa hay văn minh cổ xưa. Chúng ta cần biết hòa nhập và liên kết những khổ đau với an lạc bên trong cũng như bên ngoài của mình và thế giới.

Trong thế kỷ 19 và 20, trên khắp thế giới, sự phát triển của khoa học và kỹ thuật tiên tiến đã mang lại nhiều lợi ích kỳ diệu cho xã hội hiện đại, nhờ vào đó mà bao người được cứu sống trên hành tinh này. Trong khi đó, chúng

ta cũng đã nhúng tay vào sự hủy hoại trong bảy mươi lăm triệu năm qua. Do vậy, chúng ta cần phải giữ cho môi trường được an hòa bởi vì chúng ta đang hủy hoại và giết chết dần dần thân mình, tâm mình và toàn bộ hệ sinh thái mà mình đang sống.

Những năm gần đây, chúng ta lo lắng quá nhiều về khủng bố, đồng thời chúng ta cũng đang đối đầu với sự khủng hoảng về khí hậu có nguy cơ hủy diệt cả hành tinh này. Những nguy hiểm đe dọa cuộc sống do thiên tai gây nên và để lại hậu quả nghiêm trọng đến hành tinh chúng ta đang sống sẽ trở thành nỗi lo ngày càng lớn nếu chúng ta không kịp thời thay đổi. Chúng ta cần dùng nguồn năng lượng ổn định như năng lượng mặt trời và phát triển kỹ thuật bền vững như điện và xe sử dụng năng lượng mặt trời và máy biến điện xúc tác. Kỹ thuật này nên phục vụ cho tất cả mọi người, ở các nước đã phát triển cũng như các nước đang phát triển. Trong thế kỷ 21 này, chúng ta cần phải đặt vấn đề giữ gìn hành tinh lành mạnh lên trên vấn đề kinh doanh.

SỬ DỤNG TRÍ TUỆ XƯA ĐỂ GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ NÀY

Ngày nay, đối mặt với những khủng hoảng phức tạp về xã hội, môi trường và trái đất, chúng ta cần tìm lại những phương pháp bí mật hữu hiệu nhất của thời xưa từ trong các truyền thống tôn giáo của mình và áp dụng để chữa lành thân và tâm mình, môi trường của hành tinh này và vô số sinh linh sống trên đó. Tất cả những nhà lãnh đạo tôn giáo cần thể hiện sức mạnh, lòng từ ái và thương

yêu, đồng thời tìm ra những giải pháp hiệu quả của khoa học nội tâm để nuôi dưỡng an bình và hòa hợp cho gia đình nhỏ bé của mình cũng như cho gia đình toàn cầu. Với lý do này, tôi đã thành lập một diễn đàn về tâm linh tại Liên Hiệp Quốc, nơi các nhà lãnh đạo tâm linh có thể ngồi lại với nhau để đề xuất nhiều biện pháp khả thi theo quan điểm riêng của mỗi người nhằm giải quyết vô số những vấn đề có tính chất đa chiều mà chúng ta đang gặp phải. Tất nhiên một diễn đàn như thế sẽ hoạt động theo nguyên tắc và chỉ đạo của Liên Hiệp Quốc, chẳng hạn giữ gìn những giá trị căn bản hay tôn trọng tôn giáo và tự do tôn giáo. Hơn nữa, một diễn đàn như vậy phải là một hoạt động diễn hình tuân thủ các nguyên tắc trên. Chúng tôi đã cùng nhau xúc tiến chương trình này trong tinh thần hòa hợp với các tổ chức quốc tế khác trên toàn cầu từ năm 1995.

Tóm lại, thế hệ trẻ thực sự phụ thuộc vào chúng ta và cách chúng ta xây dựng một thế giới mà nơi đó chúng có nhiều chọn lựa: Một thế giới mà trong đó chúng không phải trả giá quá đắt để có thể kiếm được một ít lợi ích cón con về vật chất; Một thế giới mà trong đó lành mạnh về môi trường và tâm linh ít ra cũng quan trọng như giàu có về vật chất hiện nay. Do đó, chúng có thể trở nên giàu có về vật chất, lành mạnh về tâm linh và dồi dào về sức khỏe. Như vậy, vì nhiều lý do, trong thiên niên kỷ mới này, chúng ta hãy nỗ lực bảo vệ hành tinh của mình và dành những gì tốt đẹp nhất cho những thế hệ tương lai. Chúng ta cần tập sống với thái độ bất bạo động không chỉ giữa các quốc gia, giữa các chủng tộc mà còn phải bất bạo động đối với

môi trường của mình. Chúng ta cần sống hòa hợp với môi trường.

Hãy sống hòa hợp với môi trường
Hãy sống hòa hợp với ngũ hành
Hãy sống hòa hợp với mẹ đất
Hãy sống hòa hợp với mẹ nước
Hãy sống hòa hợp với mẹ lửa
Hãy sống hòa hợp với mẹ gió
Hãy sống hòa hợp với Ecuador
Hãy sống hòa hợp với thế giới này.

KINH PHÁP HOA TRONG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ VÀ TRUNG HOA

THÍCH ĐỒNG THÀNH

Kinh Pháp Hoa là một trong những bộ kinh quan trọng nhất trong truyền thống Phật giáo Đại thừa. Trên phương diện triết học, bộ kinh này được ví như đỉnh cao của hệ tư tưởng Đại thừa. Trong lĩnh vực văn hóa, với những ảnh hưởng to lớn của bộ kinh này trong các sinh hoạt xã hội tại các nước Phật giáo Đại thừa, bộ kinh này được xem là một trong ba kiệt tác tôn giáo lớn của Châu Á.[1] Về phương diện tâm linh, bộ kinh này là nguồn năng lượng đã *"sưởi ấm hàng triệu triệu trái tim trên mảnh đất Đông Á suốt mười lăm thế kỷ qua"*. [3] đã gọi bộ kinh này là *"Thánh kinh Á Châu"*. Cùng với kinh Đạo Hành Bát Nhã, kinh Pháp Hoa cũng được kiết tập ngay trong giai đoạn đầu tiên của truyền thống Đại thừa tại Ấn Độ. Bộ kinh này được phổ biến và rất thịnh hành ở Trung Á vào thời Trung Cổ.[4] Tại Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam bộ kinh này đã nhanh chóng thu hút những tâm hồn thông tuệ tại những xứ sở này ngay khi những bản dịch đầu tiên của bộ kinh được hoàn thành. Vai trò của kinh Pháp Hoa đối

với những quốc gia này không chỉ thể hiện trên phương diện triết học và tôn giáo, mà còn được biểu hiện trong lĩnh vực văn hóa, nghệ thuật và tín ngưỡng dân gian.

Pháp sư N.Niwano

Các nguyên bản Phạn ngữ của bộ kinh này đã được tìm thấy tại Kashmir, Nepal và Trung Á[5]. Bản Nepal tương đối hoàn chỉnh và đầy đủ hơn so với hai bản còn lại. Tuy nhiên, theo M. Pye, trong ba nguồn Phạn, Hán, và Tạng thì các bản dịch Hán ngữ của bộ kinh này vẫn là nguồn tham khảo quan trọng nhất.[6] Trong số các nguyên bản này, bản Nepal đã được E. Burnouf dịch sang Pháp ngữ và được ấn hành năm 1852[7] và H. Kern dịch sang Anh ngữ vào năm 1884.[8] Kể từ khi các bản Phạn ngữ được ấn hành, giới học giả Nhật liền tập trung vào việc nghiên cứu niên đại kết tập của bộ kinh này. Dầu có nhiều giả thuyết khác nhau về quá trình kết tập,[9] các nhà nghiên cứu đều có chung một nhận định rằng thời điểm kết tập của bộ kinh này là vào khoảng TK.I TL.

Khi nói đến vị trí kinh Pháp Hoa trong Phật giáo Ấn Độ, ngoài sáu văn bản gốc được tìm thấy tại Kashmir, người ta chưa thể khẳng

định được ảnh hưởng của bộ kinh này trên lĩnh vực điêu khắc và hội họa vì rằng, nội dung và tư tưởng của bộ kinh này không phải là chủ đề phổ biến trong các công trình nghệ thuật Phật giáo hiện còn ở Ấn Độ. Tuy nhiên, các bản sớ giải liên quan đến bộ kinh này của các luận sư Ấn thuộc những tông phái khác nhau là những biểu hiện cụ thể về vai trò của kinh Pháp Hoa trên quê hương Phật giáo.

Bản sớ giải đầu tiên mà chúng ta phải nói đến là tác phẩm luận giải kinh *Pháp Hoa* do ngài Thế Thân biên soạn còn lưu lại với hai bản dịch trong Hán tạng. Bản dịch thứ nhất có tên là *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Ưu-ba-đề-xá* (T26n1519) do Bồ-đề Lưu-chi, sa-môn Đàm Lâm, cùng các vị khác phiên dịch. Bản thứ hai có tên là *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Luận Ưu-ba-đề-xá* (T26n1520) do Lặc-na-ma-đề cùng các vị khác phiên dịch. Tác phẩm này đề cao tư tưởng Nhất thừa và khả năng thành tựu quả vị giác ngộ tối thượng của các hàng Thanh Văn và Duyên Giác. Khi viết *Đại Trí Độ* luận, ngài Long Thọ cũng cho rằng kinh Pháp Hoa siêu việt hơn kinh *Đại Bát-nhã* vì nó khẳng định khả năng thành tựu Phật quả của hàng Nhị Thừa.[10]

Kinh Pháp Hoa đã được trích dẫn trong nhiều

tác phẩm của các luận sư Ấn Độ như *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận Tụng Chú* của ngài Giải Thoát Quân (Vimuktisena), *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận Chú* của ngài Sư Tử Hiền (Haribhadra), *Giáo Tập Yếu* của ngài Tịch Thiên (Śāntideva). Riêng thành ngữ “Chỉ một thừa, không hai” của kinh này được trích dẫn trong các bộ *Chư Kinh Yếu Tập* của ngài Tịch Thiên,[11] *Trung Quán Tâm Luận Chú Tư Trạch Diễm* của ngài Thanh Biện (Bhāvaviveka), *Trung Quán Luận* sơ của ngài Liên Hoa Giới (Kamalaśīla), *Đại thừa Trang Nghiêm Kinh Luận Chú* của ngài Vô Tánh (Asvabhava).[12]

Trong tác phẩm *Śikṣāmuccaya* (*Giáo Tập Yếu* cũng gọi là *Đại thừa Tập Bồ-tát Học Luận*), khi nói về việc Bồ-tát hộ trì chánh pháp, ngài Tịch Thiên đã trích dẫn một đoạn trong phần kệ tụng thứ nhất của phẩm An Lạc Hạnh trong kinh *Pháp Hoa* để minh giải về công hạnh này của hàng Bồ-tát.[13] Khi bàn về hạnh độ sanh của hành giả Bồ-tát và khả năng thành tựu giác ngộ trong mỗi chúng sanh, ngài Tịch Thiên lại trích dẫn phần kệ tụng trong phẩm Phương Tiện nói về việc những ai xây dựng tháp miếu Phật, họa vẽ, tô đắp hình tượng của đức Phật bằng các

chất liệu khác nhau đều là những người đã gieo hạt giống Phật quả. Đoạn trích này nổi bật với hình ảnh những đồng tử vui chơi nhóm cát thành tháp Phật, dùng cỏ cây, bút mực hay thậm chí cả móng tay mà vẽ hình tượng của đức Phật đều được xem là những nhân duyên thù thắng để thành tựu quả vị giác ngộ.[14] Trong phần đầu của phẩm *Niệm Tam bảo*, ngài Tịch Thiên cũng trích dẫn đoạn cuối của phần kệ tụng đầu và đoạn đầu trong phần kệ tụng thứ hai của phẩm An Lạc Hạnh để bàn về phẩm chất hội đủ của một vị Bồ-tát trong việc thuyết giảng chánh pháp.[15]

Ngoài tác phẩm trên của ngài Tịch Thiên, một số bộ luận của những luận sư Ấn Độ thường trích dẫn nhiều ẩn dụ quan trọng khác trong kinh *Pháp Hoa*. Chẳng hạn như chuyện cùng tử được trích trong *Nhập Đại thừa Luận* của ngài Kiên Ý, hình ảnh nhà lửa và bảo sở được trích dẫn trong *Trung Quán Luận Sớ* của ngài Liên Hoa Giới, việc đức Phật thọ ký cho tôn giả Xá-lợi-phất cũng được đề cập trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận Chú* của ngài Sư Tử Hiền.v.v... Ngoài những bộ luận trên, kinh *Pháp Hoa* còn là nguồn trích dẫn hoặc tham khảo cho nhiều bộ luận quan trọng của các

luận sư nổi tiếng khác như Nguyệt Xứng, An Huệ, Quan Âm Cấm, Đàm-ma-mật-đa, A-đề-sa[16]...

Một khía cạnh quan trọng khác nói lên ảnh hưởng của kinh Pháp Hoa trong đời sống tâm linh của người Phật tử Ấn Độ đó là việc trì tụng và công đức to lớn khi trì tụng bộ kinh này. Điều này được minh họa qua một câu chuyện trong chương thứ IX của *Đại Trí Độ luận*, một trong những tác phẩm lớn của luận sư Long Thọ như sau: Có một vị Tỳ-kheo cư trú tại A-lan-nhã và thường trì tụng kinh điển Đại thừa. Quốc Vương xứ ấy vô cùng kính trọng vị Tỳ-kheo đó và ông thường dùng tóc trải trên đường đi của vị Tỳ-kheo để tỏ lòng tôn kính của mình. Lúc ấy có người thưa với nhà vua rằng, vị Tỳ-kheo kia vốn ít đọc tụng kinh điển, cố sao nhà vua lại tỏ lòng cung kính hết mực như thế. Vị quốc vương bèn kể lại rằng, vào một đêm nọ, vì có việc cấp thiết nên vua tìm đến chỗ ở của vị Tỳ-kheo kia. Lúc đó vị ấy đang ở trong động và tụng kinh Pháp Hoa. Vua bỗng thấy có một người sắc vàng sáng chói cưỡi voi trắng đến bên vị Tỳ-kheo đó chấp tay cúng dường. Nhà vua bèn đi đến gần thì vị ấy biến mất. Vua lấy làm lạ và hỏi vị Tỳ-kheo đó rằng người sắc vàng kia

là ai. Vị Tỳ-kheo đáp rằng đó là Bồ-tát Biến Cát (Phổ Hiền). Vị Bồ-tát này có nguyện rằng nếu có ai trì tụng kinh Pháp Hoa thì Ngài sẽ cưỡi voi trắng đến để giáo đạo. Vì tôi tụng kinh Pháp Hoa nên Bồ-tát đã đến để hộ trì[17]. Câu chuyện này phần nào cũng cho ta thấy rằng ảnh hưởng của kinh Pháp Hoa không chỉ hạn cuộc trên phương diện tư tưởng, mà còn bao hàm cả nếp sống thường nhật của người Phật tử Ấn Độ. *Đại Trí Độ* luận cũng là tác phẩm đã trích dẫn rất nhiều đoạn khác nhau trong kinh Pháp Hoa.

Việc kinh Pháp Hoa được trích dẫn trong các bộ luận nói trên phần nào đã nói lên được vai trò của bộ kinh này trong truyền thống Phật giáo Đại thừa Ấn Độ. Các luận sư của cả hai trường phái Trung Quán và Duy Thức đều trích dẫn kinh *Bát-nhã* và *Pháp Hoa* và xem đó là những văn bản có thẩm quyền nhất khi trình giải những vấn đề ách yếu trong hệ thống tư tưởng uyên áo của Đại thừa. Kinh Pháp Hoa, vì thế, được xem là một trong những bộ kinh quan trọng trong truyền thống Đại thừa tại Ấn Độ.

Theo các bản thư mục tam tạng trong Đại tạng kinh Trung Hoa, từ giữa TK III đến đầu TK VII có tất cả sáu bản dịch kinh Pháp Hoa

được hoàn thành. Tuy nhiên, hiện thời chỉ còn lại ba bản dịch, trong đó bản dịch của ngài Cưu-ma-la-thập là nổi tiếng và phổ biến nhất.

Bản dịch của ngài Trúc Pháp Hộ (223-300) được thực hiện trong vòng ba tuần từ ngày 15-09 cho đến ngày 06-10-286 với tựa đề là *Chánh Pháp Hoa Kinh*. Ngài Pháp Hộ là người Đôn Hoàng. Tổ tiên của Ngài là người xứ Nguyệt Chi. Năm tám tuổi Ngài đã bắt đầu tiếp xúc với kinh điển Phật giáo. Sau một thời gian dài cầu học tại các nước phía Tây của Trung Hoa, Ngài đã đến Tràn An cùng với rất nhiều bản kinh quý hiếm và tại đó Ngài đã mở một trường dịch kinh. Theo *Xuất Tam Tạng Ký Tập*, ngài Pháp Hộ đã dịch kinh Pháp Hoa gồm hai mươi bảy phẩm từ nguyên bản Phạn ngữ cùng với sự trợ giúp của các vị cư sĩ Trung Hoa.[18] Chỉ vài năm sau đó, bản dịch này đã tạo nên sự thu hút trong giới Phật tử tại Lạc Dương và Tràn An.[19]

Bản dịch thứ hai hiện còn là bản của ngài Cưu-ma-la-thập. Sự xuất hiện của ngài La-thập tại Trung Hoa đã tạo nên một bước ngoặt quan trọng trong lịch sử phiên dịch tam tạng thánh điển Phật giáo. Thành công của ngài La-thập không chỉ giới hạn vào

phương diện phiên dịch kinh điển mà còn được thể hiện trong nhiều lĩnh vực khác. Lịch sử phiên dịch kinh điển Phật giáo tại Trung Hoa có thể được chia thành ba giai đoạn chính. Giai đoạn thứ nhất được gọi là 'cổ dịch' kéo dài 330 năm bắt đầu từ khi Phật giáo du nhập cho đến năm 400 TL. Giai đoạn thứ hai được gọi là 'cựu dịch' bắt đầu từ thời ngài La-thập cho đến lúc ngài Huyền Trang trở về quê hương. Giai đoạn thứ ba được gọi là 'tân dịch' được bắt đầu từ thời ngài Huyền Trang trở về sau. Trong suốt giai đoạn đầu, vì những trở ngại tất yếu của hoàn cảnh khách quan nên các bản dịch, kể cả bản dịch *Chánh Pháp Hoa* kinh của ngài Pháp Hộ rất khó hiểu, khó giúp cho người đọc nắm bắt một cách rõ ràng những tư tưởng quan yếu của Phật giáo. Phải đợi đến giai đoạn thứ hai khi ngài La-thập đề xuất phương pháp dịch thuật mới, người Phật tử Trung Hoa mới bắt đầu hiểu đúng được tư tưởng Phật giáo, nhất là Phật giáo Đại thừa.[20] Ngài La-thập đến Trung Hoa vào năm 401, và trong suốt thời gian hơn mười năm cư trú tại đó, Ngài đã phiên dịch rất nhiều bản kinh, luật, và luận quan trọng của Phật giáo Đại thừa. Bản dịch kinh Pháp Hoa của Ngài được hoàn tất vào tháng 5-406 với tựa đề là *Diệu Pháp Liên Hoa*

kinh, gồm hai mươi bảy phẩm.

Bản dịch thứ ba của kinh Pháp Hoa hiện còn có tên là *Thêm Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa* kinh (gọi tắt là *Thêm Bản*) do hai ngài Xà-na-quật-đa và Cấ-p-đa dịch vào năm 601 TL. Đây thật ra chỉ là bản chỉnh lý lại bản dịch của ngài La-thập. Bản dịch này tuy không được phổ biến nhưng bài tựa của nó đề cập nhiều chi tiết vô cùng quan trọng. Theo bài tựa này, chính tác giả của bài tựa đã kiểm chứng hai bản kinh gốc mà ngài Pháp Hộ và La-thập đã y cứ để dịch kinh Pháp Hoa. Sau khi kiểm chứng, tác giả bài tựa này đã đưa ra những nhận xét như sau: (1) Các bản dịch kinh Pháp Hoa của hai ngài Pháp Hộ và La-thập được y cứ vào hai văn bản gốc khác nhau. Văn bản gốc mà ngài Pháp Hộ dùng là một bản Phạn ngữ có nguồn gốc từ Ấn Độ. Còn bản của ngài La-thập được dịch từ một văn bản có nguồn gốc từ xứ Qui Tư (Kucha), quê hương của ngài La-thập. (2) Bản dịch của ngài Pháp Hộ thiếu phần kệ tụng trong phẩm Phổ Môn, còn bản dịch của ngài La-thập thiếu: (a) Phân nửa phẩm Dược Thảo Dụ; (b) Phần đầu của hai phẩm Phú-lâu-na và Pháp Sư; (c) Phẩm Đề-bà-đạt-đa; và (d) Phần kệ tụng trong phẩm Phổ Môn. (3) Ngài La-thập

chuyển phẩm Chúc Lụy lên trước phẩm Dược Vương. (4) Phẩm Đà-la-ni của cả hai bản đều được đặt sau phẩm Phổ Môn.

Cũng theo bài tựa này, vào năm Nhơn Thọ nguyên niên, theo yêu cầu của sa môn Thượng Hạnh chùa Phổ Diệu, tác giả của bài tựa cùng với hai ngài Quật-đa và Cấp-đa đã đến chùa Đại Hưng Thiện để kiểm chứng văn bản Phạn ngữ tại chùa này. Vì bản này cũng thiếu phần đầu của hai phẩm *Phú-lâu-na* và *Pháp Sư*, nên các dịch giả trên đã dịch phân nửa phẩm *Dược Thảo Dụ* còn lại và phẩm *Đề-bà-đạt-đa*. Như thế so với bản dịch ban đầu của ngài La-thập, *Thêm Bản* được bổ sung thêm phân nửa phẩm *Dược Thảo Dụ* còn lại và phẩm *Đề-bà-đạt-đa* (được đặt sau phẩm *Hiện Bửu Tháp*). Thứ tự của một số phẩm trong bản này cũng được thay đổi: phẩm *Đà-la-ni* được đưa ra sau phẩm *Như Lai Thần Lực* và phẩm *Chúc Lụy* được đặt vào cuối bản kinh.

Như đã trình bày ở trên, *Xuất Tam tạng Ký Tập* của ngài Tăng Hữu (biên soạn năm 515 TL) cho biết rằng bản dịch đầu tiên của ngài Pháp Hộ chỉ gồm hai mươi bảy phẩm. Tuy nhiên, căn cứ vào *Khai Nguyên Thích Giáo Lục* của ngài Trí Thắng (biên soạn năm 730

TL) B. Nanjio cho rằng bản dịch này gồm hai mươi tám phẩm.[21] Bài tựa của *Thêm Bản* (TK VII) cũng cho biết rằng bản dịch của ngài Pháp Hộ chỉ thiếu phần kệ tụng của phẩm *Phổ Môn* mà thôi. Sau khi dịch xong phẩm *Đề-bà-đạt-đa*, hai ngài Quật-đa và Cấp-đa xếp phẩm này vào phẩm *Hiện Bửu Tháp* để bản dịch (*Thêm Bản*) cũng gồm hai mươi bảy phẩm, giống như bản dịch của ngài Pháp Hộ. Như thế, có thể rằng khi dịch kinh Pháp Hoa, ngài Pháp Hộ vẫn xếp phẩm *Đề-bà-đạt-đa* vào phẩm *Hiện Bửu Tháp* giống như trật tự các phẩm trong bản Phạn ngữ mà Ngài đã y cứ[22] và đến thời của ngài Trí Thắng, phẩm *Đề-bà-đạt-đa* được tách thành một phẩm độc lập. Tuy nhiên, bản dịch hiện còn của ngài Pháp Hộ cũng chỉ gồm hai mươi bảy phẩm và phẩm *Đề-bà-đạt-đa* được xếp chung vào phẩm *Hiện Bảo Tháp* thứ XI.

Dẫu rằng bản dịch của ngài Pháp Hộ xuất hiện vào cuối TK III, song đến đầu TK V, ngài La-thập vẫn tiến hành việc dịch lại kinh Pháp Hoa vì hai lý do chính: (1) Bản dịch của ngài Pháp Hộ rất khó hiểu, khó giúp người đọc lãnh hội được tư tưởng thâm thúy của bộ kinh; (2) Nguyên bản mà ngài La-thập sử dụng được xem là có niên đại sớm hơn

nguyên bản Phạn ngữ mà ngài Pháp Hộ đã sử dụng.[23] Điều đáng chú ý là kinh Pháp Hoa được kiết tập tại Ấn Độ dưới thời vua Ca-nị-sắc-ca (Kaniṣka, trị vì 78-103), và nơi sanh trưởng của nhà vua là nước Qui Tư. Vốn là một nhà hộ pháp đặc lực, có thể vua đã cho mang về quê hương mình rất nhiều bộ kinh, trong đó có kinh Pháp Hoa[24]. Theo những nghiên cứu gần đây của giới học giả Phật giáo, các nguyên bản của kinh Pháp Hoa được tìm thấy tại Trung Á có niên đại sớm hơn so với các nguyên bản tại Kashmir và Nepal, nhưng lại muộn hơn so với nguyên bản mà ngài La-thập đã xử dụng.[25] Một trong những ví dụ điển hình cho thấy nguyên bản của ngài La-thập có niên đại sớm hơn nguyên bản của ngài Pháp Hộ là phẩm *Đề-bà-đạt-đa*. Tại Ấn Độ, phẩm này vốn được xem là một văn bản độc lập,[26] nhưng về sau được kiết tập vào kinh Pháp Hoa vì nó được ví như một phần luận giải về giáo lý Phật tánh và khả năng thành tựu giác ngộ của mỗi chúng sanh.[27] Vì là một trong những nguyên bản sớm nhất của kinh Pháp Hoa khi phẩm *Đề-bà-đạt-đa* chưa được đưa vào, nên nguyên bản của ngài La-thập không có phẩm này. *Khai Nguyên Thích Giáo Lục* cho biết rằng vào TK V, khi đến nước Vu Điền

ngài Pháp Hiến (423-497) người xứ Tây Hải (Trung Hoa) đã thỉnh được nguyên bản phạn ngữ của phẩm Đề-bà-đạt-đa và xá lợi răng Phật. Nguyên bản này đã được ngài Pháp Ý, người xứ Tây Vực, dịch sang Hoa ngữ tại chùa Ngõa Cung[28] và về sau trở thành một phẩm riêng biệt trong kinh *Diệu Pháp Liên Hoa* được lưu hành cho đến ngày nay.[29]

Ngài La-thập vốn sinh trưởng tại Qui Tư. Sau ba năm học đạo tại Kashmir và hơn một năm học đạo và tiếp nhận tư tưởng Đại thừa tại Sa Lặc (Kashgar, thuộc Trung Á), Ngài đã trở về Qui Tư và trú tại đấy hơn ba mươi năm. Suốt thời gian đó Ngài để công nghiên cứu nhiều bộ kinh quan trọng của Đại thừa. Trong khoảng mười bảy năm bị Lữ Quang quản thúc tại Lương Châu, Ngài đã tiếp nhận nhiều môn đồ người Trung Hoa. Với một trí tuệ sâu rộng, kiến thức quảng bác, khả năng thông thạo nhiều ngôn ngữ, và đặc biệt là thiên tài văn chương, Ngài đã thành công trong việc phiên dịch kinh điển. Kinh *Diệu Pháp Pháp Hoa* của Ngài là một điển hình cho đường hướng dịch thuật mới với mục đích là làm sao người đọc có thể dễ dàng nắm bắt được tư tưởng của bản dịch. Tuy chú trọng đến nghĩa lý của bản dịch, ngài La-thập cũng luôn cố gắng giữ cho

văn phong của bản dịch đi sát với ngôn ngữ của nguyên bản. Theo *Cao Tăng Truyện*, Tăng Duệ là một trong những phụ tá đặc lực cho ngài La-thập trong việc dịch kinh. Trong bản dịch kinh *Pháp Hoa*, phẩm *Ngũ Bá Đệ Tử Thọ Ký* của ngài Pháp Hộ có câu: "*Trời thấy người, người thấy trời*" (Thiên kiến nhơn, nhơn kiến thiên). Khi dịch đến đoạn này ngài La-thập cho rằng cách dịch như thế nghĩa tuy đồng, nhưng lời thì quá cách biệt với nguyên bản Tây Vực. Lúc ấy ngài Tăng Duệ bèn thưa rằng: "*Có thể đổi thành: 'người cùng trời giao tiếp nhau, hai bên đều thấy được nhau chăng?'*" (Nhơn thiên giao tiếp, lưỡng đắc tương kiến). Ngài La-thập đáp: "Đúng vậy"[30].

Bản dịch kinh *Pháp Hoa* của ngài La-thập được phổ biến và có ảnh hưởng sâu rộng trên phương diện hành trì và học thuật trong Phật giáo Trung Hoa bởi tính trong sáng và chuẩn xác của nó. Theo hai ngài Huệ Quán và Tăng Triệu, hai trong số những môn đồ xuất sắc của ngài La-thập, ngoài ngài La-thập và các môn đồ kiệt xuất của Ngài, vào mùa Hạ năm Hoằng Thỉ thứ tám có đến ba ngàn tăng sĩ, gồm những bậc anh tú từ khắp nơi đã tụ hội tại một tu viện lớn ở Tràng An để tham dự

vào việc phiên dịch và kiểm chứng bản dịch kinh Pháp Hoa. Ngài La-thập đã trình bày lý do của việc dịch kinh này, giảng giải nghĩa lý thâm sâu của bộ kinh và giải đáp các thắc mắc của hội chúng trong quá trình phiên dịch bản kinh này.[31] Ngài Tăng Duệ thì cho biết rằng, khi bản dịch này được hoàn thành, cả hội chúng đều vui mừng và nỗi vui mừng đó được ví như một người đứng trên đỉnh Côn Lôn vào một ngày trời trong, nhìn thấu được muôn vật bên dưới.[32] Vai trò của kinh *Pháp Hoa* trong Phật giáo Trung Hoa được thể hiện trước nhất là qua các bản chú giải của các luận sư Phật giáo về bộ kinh này ngay sau khi bản dịch của ngài La-thập được hoàn thành.

Một trong những bản sơ giải đầu tiên của kinh Pháp Hoa được biên soạn vào năm 432 đó là *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Sơ* của ngài Đạo Sanh (355-434), một trong những môn đồ lớn của ngài La-thập. Bản sơ giải này là tác phẩm hoàn bị nhất trong số các tác phẩm hiện còn của ngài Đạo Sanh. Ngoài việc y cứ vào những bài giảng về kinh *Pháp Hoa* của ngài La-thập, tác phẩm này còn trình bày những tư tưởng và kinh nghiệm tu tập của ngài Đạo Sanh trong thời gian cư trú tại Lô

Sơn.[33] Nội dung bản số giải này gồm ba phần chính: lời nói đầu, giải thích đề kinh, và giảng luận hai mươi bảy phẩm. Bốn phẩm đầu được xem là những phẩm quan trọng vì chúng được giải thích chi tiết hơn so với các phẩm còn lại. Theo ngài Đạo Sanh, nội dung của kinh Pháp Hoa gồm ba điểm chính: (1) mười ba phẩm đầu: minh giải và quy kết nhân của Tam thừa thành nhân của Nhất thừa, (2) tám phẩm kế tiếp: phân biệt quả của Tam Thừa và Nhất thừa, (3) sáu phẩm còn lại: trình bày sự tương đồng giữa hành giả của Tam Thừa và hành giả của Nhất thừa. Sự phân chia như thế nhằm giải thích tính dung thông và liên đới của các thừa giáo cũng như tính nhất quán trong sự nghiệp hoằng hóa của đức Phật[34]. Ngoài ngài Đạo Sanh, hai môn đồ khác của ngài La-thập thường nghiên cứu và thuyết giảng kinh Pháp Hoa là ngài Đàm Ảnh và Huệ Quán. *Cao Tăng Truyện* cho biết rằng, cùng với việc thuyết giảng kinh *Pháp Hoa*, ngài Đàm Ảnh còn biên soạn bộ *Pháp Hoa Nghĩa Số* gồm bốn quyển và chú giải tác phẩm *Trung Luận* của ngài Long Thọ.[35]

Nếu không kể đến các bản số giải khác được tìm thấy tại động Đôn Hoàng thì bản số giải

được biên soạn kế tiếp là *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Nghĩa Ký* của ngài Pháp Vân (467-529). Tác phẩm này là một tuyển tập các bài giảng về kinh *Pháp Hoa* của ngài Pháp Vân do các đệ tử của ngài biên tập. Trong tác phẩm này ngài Pháp Vân bàn về nhân và quả của Nhất thừa và xem Tam Thừa là phương tiện để đưa đến Nhất thừa. Nội dung của tác phẩm này gồm ba phần: Phần Tự nói về nhân duyên hình thành của kinh, Phần Chánh Tông nói về giáo lý căn bản của kinh, và Phần Lưu Thông tán thán công đức thọ trì và truyền bá kinh. Cùng với Trí Tạng (458-522) và Tăng Mân (467-527), ngài Pháp Vân được xem là một trong ba luận sư Phật giáo nổi tiếng nhất dưới triều Lương. Bản sơ giải này của ngài Pháp Vân là tác phẩm nghiên cứu kinh *Pháp Hoa* sâu sắc nhất trước thời của hai ngài Trí Khải (538-598) và Cát Tạng (549-623), và có ảnh hưởng nhiều đến quá trình nghiên cứu kinh *Pháp Hoa* của hai vị này.

Đến TK VI, hầu như những tư tưởng trọng tâm của kinh *Pháp Hoa* đã được phổ biến tại Trung Hoa, nhưng vẫn có những ý kiến cho rằng tư tưởng Phật tánh, một giáo lý quan trọng của kinh *Niết-bàn* không được đề cập trong kinh *Pháp Hoa*.^[36] Vấn đề này được

đề cập trong tác phẩm *Đại thừa Nghĩa Chương* của ngài Tịnh Ảnh Huệ Viễn (523-592), một trong những vị cao Tăng đương thời. Ngài Huệ Viễn không chỉ là tác giả của nhiều bộ số giải Đại thừa quan trọng, trong đó có kinh *Pháp Hoa*, mà còn là một hành giả nhiệt tâm của bộ kinh này. Khi vua Võ Đế nhà Chu ra lệnh hủy diệt Phật giáo, chính Ngài đã can đảm đứng ra khuyên can vua không nên làm điều tội lỗi. Song vì quá cuồng tín và chỉ biết tin theo đạo giáo khác, nhà vua đã bức hại Phật giáo. Đau lòng trước pháp nạn như thế, Ngài đã đến ẩn tu tại Tây Sơn, chuyên tâm trì tụng thuộc lòng kinh *Pháp Hoa* và kinh *Duy-ma*. Về sau đến đời nhà Tùy, Ngài được vua Văn Đế kính trọng và trở thành một bậc cao tăng, có ảnh hưởng lớn đối với Phật giáo thời ấy. Đối với nghi vấn trên, ngài Huệ Viễn giải thích rằng những ý kiến như thế thật không chính xác vì rằng kinh *Niết-bàn* có nói "*Phật tánh chính là Nhất thừa*" và lời thọ ký bất hủ của Bồ-tát Thường Bất Khinh cũng nói lên được tư tưởng Phật tánh đã được trình bày rõ nét trong kinh *Pháp Hoa*. Nếu không nhận ra Phật tánh trong mỗi người thì Bồ-tát Thường Bất Khinh sẽ không thọ ký như thế.[37] Trong các tác phẩm của mình, hai ngài Trí Khải và Cát Tạng

đều giải thích chi tiết về nghi vấn này. Khi nói về tư tưởng Phật tánh trong kinh *Pháp Hoa*, ngài Trí Khải giải thích về ba đặc điểm của tư tưởng này như sau: khi Bồ-tát Thường Bất Khinh nói: "*Tôi không dám khinh quý ngài, quý ngài đều sẽ thành Phật*" là Chánh nhân Phật tánh, khi nói "Vì chúng sanh khai thị tri kiến Phật" là liễu nhân Phật tánh, và khi nói "*giống Phật theo duyên sanh khởi*" là Duyên nhân Phật tánh.[38]

Kinh *Pháp Hoa* càng trở nên phổ biến hơn trong Phật giáo Trung Hoa kể từ khi ngài Trí Khải thiết lập hệ thống triết lý của *Thiên Thai tông* dựa trên tư tưởng của bộ kinh này. Những đóng góp của ngài Trí Khải cho Phật giáo Trung Hoa trong việc sáng lập Thiên Thai tông được đánh dấu qua sự xuất hiện hai bản sơ giải quan trọng của Ngài về kinh *Pháp Hoa*, đó là *Pháp Hoa Huyền Nghĩa* và *Pháp Hoa Văn Cú*. Dầu rằng triết lý của tông phái này đã được khơi nguồn qua dòng tư tưởng của hai ngài Huệ Văn (?-?) và Huệ Tư (514-577),[39] nhưng phải đợi đến thời của ngài Trí Khải thì tông phái này mới chính thức được hình thành. Vì được thành lập trên nền tảng tư tưởng của kinh *Pháp Hoa* nên tông phái này còn được gọi là *Pháp Hoa tông*.

Pháp Hoa Huyền Nghĩa tập trung vào việc diễn giải năm nghĩa thâm huyền bao gồm trong năm phần (Ngũ Chương): đề danh (Danh), bản chất (Thể), tông chỉ (Tông), diệu dụng (Dụng), và giáo lý (Giáo) của kinh *Pháp Hoa* trong hệ thống phán giáo theo quan điểm của ngài Trí Khải. Điều đáng chú ý là tác giả đã dành 110 trang trong tổng số 165 trang của toàn bộ tác phẩm này để diễn dịch phần đề mục (Danh) của kinh.[40] Mỗi điểm giáo lý đều được diễn dịch theo cách phân loại Tứ Giáo (Tạng, Thông, Biệt, Viên). Cách giảng giải này thể hiện một phương pháp luận giải mới, không rập khuôn theo lối thuyết giảng từ chương như trước kia. Vì rằng các chủ đề của kinh được giảng giải theo cách thức như trên nên tác phẩm này không chỉ là một bản sơ giải mà còn là một cuốn bách khoa tóm lược trình bày những tư tưởng mới của tác giả.[41] Điều dễ nhận thấy là trong quá trình diễn dịch kinh *Pháp Hoa*, ngài Trí Khải đã khẳng định được vai trò quan trọng của bộ kinh này trong việc phân loại hệ thống giáo lý và kinh điển Phật giáo mà thuật ngữ thường dùng để chỉ cho việc phân loại này là phán giáo.

Khi Phật giáo được truyền vào Trung Hoa,

kinh điển và văn học của các bộ phái lần lượt được giới thiệu và phiên dịch trong nhiều thời điểm khác nhau. Sự xuất hiện hàng loạt các văn bản Phật học trình giải nhiều hệ thống tư tưởng, quan điểm của nhiều trường phái khác nhau đã khiến cho không chỉ hàng cư sĩ mà ngay cả các nhà Phật học nổi danh cảm thấy bất ngờ trước những dị biệt của các văn bản này. Những thắc mắc được trình bày trong những bức thư của ngài Huệ Viễn (334-416) gửi cho ngài La-thập về mối quan hệ giữa Tiểu thừa và Đại thừa là một ví dụ điển hình.[42] Khi phong trào nghiên cứu và học thuật Phật giáo lên cao, nhất là khi các bộ kinh quan trọng của Đại thừa được phiên dịch hoàn bị, khuynh hướng tìm hiểu về sự tương hệ và nhất quán của các hệ thống tư tưởng đã nảy sinh và chính khuynh hướng này làm tiền đề cho việc đề xuất các hệ thống phán giáo. Trước TK VI đã có nhiều hệ thống phán giáo ra đời, song đến thời ngài Trí Khải hệ thống phán giáo của ngài được xem là hoàn hảo và phổ quát nhất. Tư tưởng nổi bật nhất mà kinh Pháp Hoa thường đề cập đến đó là giáo lý Nhất thừa. Theo tư tưởng này, đức Phật ra đời vì mục đích khai thị tri kiến của chư Phật cho chúng sanh. Ba thừa giáo Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ-tát chỉ là

phương tiện giáo hóa ban đầu và cứu cánh vẫn là Phật thừa. Tư tưởng này chính là cơ sở để các nhà Phật học Trung Hoa đề xuất phương pháp phán giáo của mình. Ngài Trí Khải lý giải rằng toàn bộ kinh điển mà đức Phật đã thuyết giảng được chia thành năm thời: *Hoa Nghiêm, A Hàm, Phương Đẳng, Bát Nhã, Pháp Hoa* và *Niết-bàn*, mỗi thời thích ứng với mỗi hạng căn cơ khác nhau. Trong năm thời trên, thời cuối cùng chỉ thuần là Viên giáo, nghĩa là hợp nhất giáo lý phương tiện của bốn thời trước để làm cho năng lực của thính chúng tiến đến cảnh giới cao tột nhất, thể nhập tri kiến của đức Phật.

Theo ngài Trí Khải, giáo lý Phật giáo bao hàm trong bốn nội dung (Tứ Hóa Pháp) mà đức Phật đã giảng dạy: (1) Tạng: bàn về sự phân tích, khảo sát, đoạn trừ các pháp để thể nhập tính không; (2) Thông: nói về sự trực nhận Tánh không ngay trong bản thể các pháp mà không phải đoạn trừ bất cứ thứ gì; (3) Biệt: giảng giải về việc thâm nhập tư tưởng Trung Đạo qua sự tu tập theo thứ lớp, (4) Viên: bàn về sự trực nhận lý Trung Đạo trong tức thời. Những thuật ngữ mà ngài Trí Khải thường dùng để nói về bốn lĩnh vực này theo thứ tự là: *Tích Pháp Nhập Không, Thể Pháp Nhập*

Không, Thứ Đệ Nhập Trung, và Viên Đốn Nhập Trung.[43] Như thế chân lý mà giáo lý Tạng và Thông hướng đến là tánh không, trong khi đó chân lý mà giáo lý Biệt và Viên diễn dịch là Trung Đạo. Tuy nhiên, chân lý về tánh không của giáo lý Tạng và Thông chỉ là chân lý phiến diện (Thiên Chân) và chân lý về lý Trung Đạo của Biệt và Viên được gọi là chân lý viên dung (Viên Chân).[44]

Ngài Trí Khải cho rằng chân lý không thể được diễn dịch qua thuật ngữ tiêu cực như 'Không' mà ngược lại nó phải được thể hiện qua thuật ngữ tích cực hơn, đó là 'Bất Không'. Bất Không này đồng đẳng với Phật Tánh, tức bản thể của Trung Đạo - chân lý của giáo lý Biệt và Viên. Từ đây ngài Trí Khải thiết lập thuyết *Trung Đạo Phật Tánh*. [45] Theo học thuyết này, bản chất bất biến, không thể diễn tả được của chân lý tối hậu chính là Phật Tánh. Chân lý tối hậu này cũng chính là cảnh giới của thực tại và nó được mô tả qua nguyên lý *Thập Pháp Giới* và *Thập Như Thị* trong kinh *Pháp Hoa*. Vạn hữu là biểu hiện của chân lý tối hậu và chân lý này cũng chính là nguyên lý của vạn hữu. Đặc tính của *Thập Pháp Giới* (lục đạo, tam thừa, Phật thừa) chính là *Thập Như Thị*. Vì mang

những đặc tính như thế nên mỗi pháp giới có thể bao hàm các pháp giới khác (Thập Giới Hổ Cự), rồi từ đó hình thành cả trăm pháp giới. Cũng vì mỗi pháp giới trong trăm pháp giới này có đủ mười tánh như thị, nên có đến '*trăm pháp giới, ngàn như thị*' (Bách Pháp Giới Thiên Như Thị).[46] Cũng theo ngài Trí Khải, để giảng giải về bốn nội dung trên, đức Phật đã dùng bốn phương pháp, được gọi là Tứ Hóa Nghi: *Đốn, Tiệm, Bí Mật, và Bất Định*.

Khi giải thích kinh Pháp Hoa, ngài Trí Khải chia nội dung 28 phẩm của bộ kinh thành hai phần: 14 phẩm đầu được gọi là Tích môn, và 14 phẩm còn lại được gọi là Bốn môn. Tích môn lấy phẩm Phương Tiện làm căn bản để giải thích rằng đức Phật Thích-ca sau khi thành đạo tại thành Già-da đã dùng nhiều phương tiện (Quyền giáo) giảng giải về Tam Thừa trên cơ sở của ba giáo (Tạng, Thông, Biệt), rồi sau đó khai diễn pháp Nhất thừa để hiển bày Viên giáo. Quá trình này được gọi là *Khai quyền hiển thật*. Bốn môn lấy phẩm Như Lai Thọ Lượng làm căn bản để minh giải rằng đức Phật Thích-ca vốn đã thành Phật từ vô lượng kiếp về trước và sự kiện thành đạo tại thành Già-da chỉ là để hiển bày Bốn Phật từ xa xưa. Đây được gọi là *Khai tích hiển thật*.

Tích môn và Bốn môn theo thứ tự thật ra chính là Sự của viên giáo và Lý của viên giáo. Về sau thuyết Bốn - Tích này có ảnh hưởng nhiều đến *Mật tông* ở Trung Hoa và *Tịnh Độ tông* ở Nhật Bản.

Sau thời ngài Trí Khải, một nhà chú giải Pháp Hoa nổi tiếng khác là ngài Cát Tạng. Là một danh sư của Tam Luận Tông, ngài Cát Tạng đã dành nhiều thời gian trong việc nghiên cứu các bộ kinh Đại thừa, đặc biệt là kinh Pháp Hoa. Các bản sở giải của ngài về kinh *Pháp Hoa* như *Pháp Hoa Huyền Luận*, *Pháp Hoa Nghĩa Sở*, *Pháp Hoa Du Ý*, và *Pháp Hoa Thống Lược* nhằm đến việc khẳng định rằng kinh điển Đại thừa tuy khác biệt về phương thức diễn đạt, nhưng đều là phương tiện để giúp hành giả liễu ngộ chân lý tối hậu. Một bản chú giải quan trọng khác về kinh *Pháp Hoa* là *Pháp Hoa Huyền Tán* của ngài Khuy Cơ (632-682), một trong những môn đồ lớn của ngài Huyền Trang, thuộc *Pháp Tướng tông*. Tông phái này giải thích rằng chúng sanh bao gồm năm hạng dựa trên năm chủng tánh: Thanh Văn, Bích Chi, Bồ-tát, Bất định tánh, và Nhất xiển đề. Trong năm hạng trên, hạng thứ nhất, nhì và năm nếu không hành theo Bồ-tát đạo thì không thể thành Phật.

Căn cứ vào quan điểm này, ngài Khuy Cơ giải thích rằng kinh Pháp Hoa giảng dạy pháp Tam thừa là phương tiện và Nhất thừa là cứu cánh chỉ nhằm khuyến hóa hạng chúng sanh thứ tư (Bất định tánh) tránh xa hai thừa giáo Thanh Văn và Bích Chi, và để hướng đến Bồ-tát đạo.[47]

Ngoài những tư tưởng Nhất thừa, Phật tánh và phương tiện, tư tưởng về thọ mạng của đức Phật trong kinh *Pháp Hoa* cũng là một giáo lý cá biệt thu hút sự quan tâm của nhiều bậc cao Tăng trong Phật giáo Trung Hoa. Trong phẩm *Như Lai Thọ Lượng* thứ XVI của kinh *Pháp Hoa*, trước khi nói về thọ lượng vô biên của mình, đức Phật đã ba lần khuyến tấn đại chúng trong pháp hội của Ngài phải tin lời dạy của mình là chân thật, chắc chắn. Nội dung chính của phẩm này cho biết rằng đức Phật Thích-ca đã thành đạo trong vô lượng kiếp về quá khứ. Những sự kiện như sự thọ ký của đức Nhiên Đăng, sự đản sanh, thành đạo của đức Thích-ca, v.v... chỉ là phương tiện để giáo hóa chúng sanh mà thôi. Thọ mạng của đức Phật cũng kéo dài trong vô lượng vô biên kiếp, hàng phàm phu không thể thấu hiểu được. Khi tìm hiểu về ý nghĩa của phẩm này, các vị đệ tử của pháp sư La-

thập, đặc biệt là ngài Tăng Duệ đều nhìn nhận rằng ví dụ về bụi trần trong trăm ngàn muôn ức a-tăng-kỳ cõi tam thiên đại thiên đã nói lên thọ mạng vô lượng hay sự vĩnh cửu của đức Phật.[48] Trong *Pháp Hoa Kinh Nghĩa Ký*, ngài Pháp Vân giải thích rằng theo các bộ kinh ban đầu, đức Phật chỉ sống trong tám mươi năm, kinh Niết-bàn thì nói thọ mạng của đức Phật là bảy trăm a-tăng-kỳ kiếp, riêng kinh Pháp Hoa thì cho rằng thọ mạng của đức Phật là vô lượng. Sở dĩ thọ mạng của đức Phật dài lâu như thế là vì ngài đã dùng thần lực để kéo dài thọ mạng vì mục đích giáo hóa chúng sanh. Dầu rằng đức Phật đã thành đạo từ lâu xa như thế, nhưng thọ mạng mà Ngài đã nói như trên không phải là vĩnh cửu.[49] Khi viết *Đại thừa Nghĩa Chương*, ngài Tịnh Ảnh Huệ Viễn cũng đưa ra quan điểm đồng thuận với ngài Pháp Vân. Ngài Huệ Viễn cho rằng trong kinh *Pháp Hoa*, khi đức Phật nói về thọ mạng trong các kiếp số nhiều như số cát trong sông Hằng, sự giáo hóa chúng Bồ-tát vọt lên từ đất và các chúng sanh khác trong vô lượng kiếp như thế là để chỉ cho Ứng thân, chứ không phải Chân thân. Sở dĩ thọ mạng của Ứng thân đó sẽ tồn tại trong đời tương lai với thời gian dài gấp hai lần thời gian đã tồn tại của Ứng thân này

trong quá khứ là vì trong đời tương lai chúng Bồ-tát từ đất vọt lên sẽ phải trải qua một thời gian lâu dài như thế mới thành tựu được Phật quả. Đến khi đó công hạnh hóa độ của đức Phật được viên mãn và Ngài sẽ thâm nhập Ứng thân, trở về với Chân thân. Tuy nhiên, công hạnh độ sanh của đức Phật thì vô tận.[50]

Bàn về thọ mạng của đức Phật theo kinh Pháp Hoa, ngài Trí Khải giải thích như sau. Trong vô lượng a-tăng-kỳ kiếp, thọ mạng của đức Phật là vô lượng, vô biên, thường trụ và bất diệt. Khi đức Phật thành đạo tại thành Già-da và dùng vô số phương tiện thị hiện khác, đó là thọ mạng Ứng thân của đức Phật trong a-tăng-kỳ kiếp. Thọ mạng vô lượng là chỉ cho thọ mạng Báo thân của đức Phật. Thọ mạng thường trụ, bất diệt là chỉ cho thọ mạng Pháp thân của đức Phật.[51]

Kinh *Pháp Hoa* không chỉ là đối tượng nghiên cứu của các luận sư Phật giáo Trung Hoa mà nó còn được phổ biến trên phương diện hành trì, tu tập, thờ phụng, và có ảnh hưởng nhiều trong đời sống của người Phật tử tại xứ sở này. Sau khi bản dịch *Diệu Pháp Liên Hoa* kinh của ngài La-thập ra đời, bộ kinh này được xem là một trong những bộ kinh được

trì tụng nhiều nhất. *Tống Cao Tăng Truyện* cho biết ngài Thủ Tổ (đầu TK IX), một cao Tăng thường thuyết giảng kinh Pháp Hoa tại chùa Đại Hưng Thiện, đã trì tụng bộ kinh này ba vạn bảy ngàn biến trong suốt ba mươi năm.[52] Một nhà sư khác là Huệ Tịnh đã trì tụng bộ kinh này trong suốt mười năm ẩn tu trên núi cao.[53] Ngài Vĩnh Minh Diên Thọ (904-975), một vị cao tăng chủ trương dung hợp Thiền - Tịnh, đã trì tụng bộ kinh này một vạn ba ngàn biến[54] và đưa ra pháp môn "*Ngày tụng Pháp Hoa, đêm tọa thiền.*"[55] Lục Nguyên (1110-1194), một viên quan lại đời Tống, mỗi ngày tụng một biến kinh Pháp Hoa trong suốt ba mươi năm, và kể từ năm tám mươi tuổi, mỗi ngày tụng ba biến.[56]

Rất nhiều tác phẩm được viết từ thời Lương trải dài cho đến thời Đường, Tống đã thuật lại những giai thoại cùng những mẫu chuyện về sự linh hiển trong việc trì tụng và thờ phụng kinh Pháp Hoa. Những tác phẩm phổ biến nhất trong số những trước tác đó là *Cao Tăng Truyện* và *Tam Bảo Cảm Thông Lục* của ngài Đạo Tuyên (596-667), *Pháp Uyển Châu Lâm* của ngài Đạo Thế (?- 683), *Pháp Hoa Truyện Kí* của ngài Tăng Tường... Niềm tin về công đức của việc đọc tụng, thuyết giảng, ấn tống

kinh *Pháp Hoa* hoặc hành trì pháp môn *Pháp Hoa Tam Muội* rất phổ biến không chỉ trong *Thiên Thai tông*, mà ngay cả trong các tông phái khác. Đặc biệt, người Phật tử thường chú trọng vào việc xây dựng chùa tháp, tạc tượng, lễ bái kinh điển... theo lời dạy trong kinh *Pháp Hoa*. Phẩm *Phổ Môn* và tín ngưỡng về đức Quán Thế Âm luôn gắn liền với những sinh hoạt tu tập không chỉ trong cộng đồng Phật giáo và ngay cả trong đời sống dân gian. Các hình ảnh ẩn dụ và tư tưởng của bộ kinh này đã trở thành đề tài cho các công trình nghệ thuật và điêu khắc trải qua nhiều thời đại khác nhau.

Như một cơn mưa cam lộ tưới vào những hạt giống thuần thiện trên núi đồi Linh Thứu, kinh *Pháp Hoa* đã lưu chuyển qua những miền đất xa xôi, từ Ấn Độ đến Trung Á, rồi hòa mình vào dòng chảy của nền văn minh Đông Á trong suốt hơn một ngàn năm qua. Là một trong những bộ kinh hàm chứa những triết lý thâm thúy nhất của truyền thống Đại thừa, kinh *Pháp Hoa* đã sớm trở thành một dòng tư tưởng và là nguồn cảm hứng vô tận cho các nhà Đại thừa nơi mỗi phương trời khác nhau. Sự hiện hữu của nhiều nguyên bản và dịch bản của bộ kinh này đã phần nào

nói lên được vai trò của bộ kinh trên phương diện tư tưởng và văn hóa của Phật giáo. Nếu như tại Ấn Độ, bộ kinh này là văn bản thẩm quyền cho nền học thuật Đại thừa thì tại Trung Hoa vai trò của bộ kinh này được nâng cao hơn trên phương diện đời sống xã hội. Bên cạnh lĩnh vực triết học, kinh Pháp Hoa còn là một kho tàng tư tưởng của luân lý, đạo đức, văn chương, và thẩm mỹ. Những ẩn dụ, hình ảnh, tư tưởng, sự kiện xuyên suốt trong 69.505 chữ của bộ kinh này rất sống động, hoa mỹ, nhưng cũng không kém phần bình dị, thực tế, vẫn luôn là nguồn động lực, là hành trang cho những hành giả mang tâm hồn vị tha đang thực hiện những hoài bão và hạnh nguyện của mình ngay trong cuộc đời này. Bộ kinh được tuyên thuyết và kiết tập bởi những tâm hồn thông tuệ xứ Ấn, được phiên dịch thành công bởi một người con xứ Trung Á, và được truyền bá bởi những trái tim nhân hậu và trong sáng của các bậc cao Tăng trên dải đất Đông Á bao la. Cho đến khi nào con người còn biết noi theo hạnh nguyện của đức Quán Thế Âm, của Bồ-tát Diệu Âm, Tịnh Tạng, Tịnh Nhãn, v.v... biết lắng nghe lời xưng tán của Bồ-tát Thường Bất Khinh, biết trân quý viên ngọc báu của Long Nữ, biết sự cao cả của cỗ xe trâu... thì khi đó bộ kinh này

vẫn là nguồn năng lượng vô tận để sưởi ấm những trái tim của họ, để soi sáng những nẻo đường tâm linh mà họ đã, đang và sẽ đi qua.

12. 2006, Kỷ niệm 1600 năm ngày Pháp sư Cưu-ma-la-thập dịch kinh Pháp Hoa.

[1] Hai tác phẩm khác là Bhagavad-gita của Ấn giáo và Phúc Âm Thứ Tư của Ki tô giáo. K.J.Saunders, *The Gospel for Asia: A Study of Three Religious Masterpieces: Gita, Lotus, and Fourth Gospel*, New York: Macmillan, 1928.

[2] M.Fuss, *Buddhavacana and Dei Verbum*, Leiden: Brill, 1991, p.4.

[3] Một hành giả Pháp Hoa đồng thời là nhà sáng lập hội Rissho Koseikai, một tổ chức Phật giáo nhập thế chuyên hành trì theo tư tưởng kinh Pháp Hoa M.Fuss, Sđd.

[4] Ảnh hưởng của kinh Pháp Hoa đối với văn hóa Trung Á được Davidson bàn đến trong cuốn *The Lotus Sutra in Chinese Art*, New Haven: Yale University Press, 1954.

[5] Các bản Phạn ngữ của bộ kinh này được

ấn hành bởi Kern và Nanjio (1908-1912), Wogihara và Tsuchida (1934-35), N.Dutt (1953), Shoko Watanabe (1975), Hirofumi Toda (1981), Oskar von Hinüber (1982)... Bản Kashmir có niên đại khoảng TK V-VI TL, bản Nepal có niên đại khoảng TK XI TL, và bản Trung Á có niên đại khoảng TK V TL.

[6] M. Pye, *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, London: Duckworth, 1987, p. 170.

[7] Năm 1837 theo yêu cầu của E.Burnouf, tổng thư ký của Hội Á Châu tại Paris, B.H.Hodgson, một viên chức Anh Quốc đang làm việc tại Kathmandu, thủ đô của Nepal đã gửi một số văn bản Phạn ngữ trong đó có Kinh Pháp Hoa sang Pháp. Khi có được các tư liệu quý hiếm này, E.Burnouf, liền bắt tay vào việc nghiên cứu, đối chiếu và phiên dịch. Ông bắt đầu dịch kinh Pháp Hoa sang tiếng Pháp vào ngày 25-04-1837 và hoàn tất vào tháng 11-1839. Tuy nhiên, dịch bản này của ông lại được ấn hành vào năm 1852, sau khi ông qua đời.

[8] Theo E.Conze, do hoàn cảnh khách quan về việc thiếu thốn các nguồn tham khảo quan trọng và cần thiết nên bản dịch Anh

ngữ của Kern thiếu chính xác và dễ tạo những hiểu lầm cho độc giả. E.Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2000, p.17.

[9] Trong số những tác giả đã đề công nghiên cứu về niên đại kiết tập kinh Pháp Hoa, chúng ta phải kể đến K.Fuse, N.Inari, K.Fujita, Y.Tamura, K.Tsukamoto, S.Karashima, và S.Suguro. Theo Fuse, Kinh Pháp Hoa được kiết tập vào bốn giai đoạn khác nhau: giai đoạn thứ nhất là phần kệ tụng từ phẩm I đến phẩm IX, và kệ tụng phẩm XVII được kiết tập vào TK I Tr.TL; giai đoạn thứ hai là phần văn xuôi từ phẩm I đến phẩm IX, và phần văn xuôi phẩm XVII được kiết tập vào TK I TL; giai đoạn thứ ba từ phẩm X đến phẩm XX và phẩm XXVII (ngoại trừ phẩm Đề Bà Đạt Đa và phẩm XVII) được kiết tập vào khoảng năm 100 TL; giai đoạn cuối từ phẩm XXI đến phẩm XXVI được kiết tập vào khoảng năm 150 TL. M.Pye, Sđd, tr.179. Trong khi đó Tamura thì cho rằng từ phẩm II đến phẩm IX được kiết tập vào khoảng năm 50 TL; từ phẩm X đến phẩm XXI được kiết tập vào khoảng năm 100 TL; từ phẩm XXII đến phẩm XXVII được kiết tập vào khoảng năm 150 TL. Tuy nhiên,

S. Suguro thì cho rằng hai mươi bảy phẩm của bộ kinh này được kết tập trong cùng một thời điểm. K.Yuichi, "The Saddharmapundāriika and Śūnyatā Thought", *The Journal of Oriental Studies*, V.10, Tokyo, 2000, p.72-74.

[10] T.Yoshiro, "The Ideas of the Lotus Sutra", *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, G.J.Tanabe & W.J.Tanabe (eds), Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, p.46.

[11] Một số học giả cho rằng tác giả của tác phẩm này là luận sư Long Thọ.

[12] J.A.Silk, "The Place of Lotus Sutra in Indian Buddhism" *Journal of Oriental Studies*, Vol.11, Tokyo, 2001, p.89-90.

[13] *Đại thừa Tập Bồ-tát Học Luận*, T32n1636, tr.84b. *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh*, T9n262, tr.37b-c. C. Bendall, W.H.D.Rouse (tr.), *Sikṣā Samuccaya*, Delhi:Motilal, 1999, p.48.

[14] T32n1636, tr.94a-b. T9n262, tr.8c-9a. C.Bendall, W.H.D. Rouse, Sđd, tr.94-95.

[15] T32n1636, tr.142c. T9n262, tr.37c-

38a. C.Bendall, W.H.D.Rouse, Sđd, tr.311.

[16] J.A.Silk, Sđd, tr.90-91.

[17] *Đại Trí Độ Luận*, T 25n1509, tr.127a.

[18] T55n2145, p.56c.

[19] E.Zurcher, *The Buddhist Conquest of China*, Vol I, Leiden: Brill, 1972, p.69-70.

[20] K.Mizuno, *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*, Tokyo: Kōsei Publishing, 1982, p.57.

[21] Nanjio, B.A.*Catalogue of The Buddhist Tripitaka*, Oxford: Oxford University Press, 1882, p.45.

[22] Bản Phạn ngữ Nepal cũng gồm hai mươi bảy phẩm và phẩm Đề-bà-đạt-đa cũng được xếp vào phẩm Hiện Bửu Tháp. H.Kern, *The Saddharma-Puṇḍarīka or The Lotus of the True Law*, Delhi: AVF Books Distributors, 1987.

[23] M. Pye, Sđd, tr. 170-71.

[24] M.Fuss, Sđd, tr.46.

[25] Sđd.

[26] Xem chi tiết những tranh luận về tính

độc lập của phẩm này trong M.Fuss, Sđd, tr.49-52. và P.Groner, "The Lotus Sutra and Saicho's Interpretation of the Realization of Buddhahood with This very Body", *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, G.J.Tanabe & W.J.Tanabe (eds), Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, p.58-60. Các bản số giải kinh Pháp Hoa của các ngài Đạo Sanh (355-434), Pháp Vân (467-529), hay Thánh Đức Thái Tử (574-622) đều không đề cập đến phẩm này.

[27] Sđd, tr.50-52.

[28] T55n2154, p.536a. Theo ngài Cát Tạng (549-623) thì phẩm này được ngài Pháp Hiển tìm thấy ở Trung Á, nhưng dịch giả của phẩm này không phải là Pháp Ý mà là Chân Đế đời nhà Lương. *Pháp Hoa Nghĩa Sớ*, T34n1721, tr.452a.

[29] J.Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi: Motilal, 2002, p.132.

[30] T50n2059, tr.364b.

[31] *Pháp Hoa Kinh Truyền Ký*, T51n2068, tr.53c-54a.

[32] Sđd, tr.54a. D.Ikeda, *The Flower of Chinese Buddhism*, New York: Weatherhill,

1997, p.54.

[33] Y.H.Kim, *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sutra*, Delhi: Sri Satguru, 1992, p.78.

[34] Sđd, tr.162.

[35] T50n2059, tr.364a.

[36] T.33n1716, tr.691c-692a. *Đại thừa Nghĩa Chương*, T 44n1851, tr.465a.

[37] T 44n1851, tr.466a-b.

[38] T.33n1716, tr.803a.

[39] Xem thêm J.Takakusu, Sđd, tr.134-135.

[40] D.Chappell, "Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism", *Buddhist Hermeneutics* D.S.Lopez (ed.), Delhi: Motilal, 1993, p.184. Trong Đại Chánh Tạng, tác phẩm này thuộc trang 681a đến 814a của bộ thứ 33, quyển 1716.

[41] H.Shen, *The Profound Meaning of the Lotus Sutra: T'ien-t'ai Philosophy of Buddhism*, Vol. I, Delhi: Originals, 2005, p.xxii.

[42] Tuyển tập các bức thư trao đổi giữa hai

vị này có tên là *Đại Thừa Đại Nghĩa Chương*,
Xem *Cưu-ma-la-thập Pháp Sư Đại Nghĩa*,
T45n1856.

[43] *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Huyền Nghĩa*,
T33n1716, tr. 688a-b.

[44] Sđd, 785b.

[45] N.Y. Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Delhi: Sri Satguru, 1994, p. 44.

[46] T33n1716, tr. 693c.

[47] *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Huyền Tán*,
T34n1723, tr. 656c-657a. H. Kan'no "The Reception of Lotus Sūtra Thought in China", *Journal of Oriental Studies*, Tokyo, Vol 11, 2001, p. 113.

[48] H. Kan'no, sđd, tr. 117.

[49] T33n1715, tr. 573c-574a.

[50] T 44n1851, tr. 466b.

[51] T33n1716, tr. 802c.

[52] T50n2061, tr. 868a-b.

[53] C.N. Tay, "Kuan-yin: The Cult of Half Asia", *History of Religions*, Vol. 16, N. 2,

1976, p. 162.

[54] *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục*, T51n2076,
tr. 422a

[55] C.N. Tay, Sđd.

[56] Sđd, tr. 161.

Phật giáo : tôn giáo, triết học, luân lý hay khoa học ?

Hoang Phong

Tôi không hề quan tâm đến chữ *ism* (...isme) [tức là chữ ...giáo trong từ tôn giáo]. Khi Đức Phật thuyết giảng *Dharma* [Đạo Pháp], Ngài không hề nói đến chữ *ism* mà chỉ thuyết giảng về một cái gì đó mà mọi tầng lớp con người đều có thể hấp thụ được : đây là một nghệ thuật sống...[...]. Phải làm thế nào để trở thành một con người tốt – đây mới chính là điều quan trọng.

Thiền sư S. N. Goenka

Người ta thường tìm đủ mọi cách để gán một nhãn hiệu nào đó lên các lời giáo huấn của Đức Phật. Người thì cho rằng Đạo Pháp – *Dharma* – do Đức Phật thuyết giảng là một tôn giáo, kẻ lại cho đây là triết học, có người xem Đạo Pháp là một nền luân lý, thế nhưng cũng có người lại quả quyết Đạo Pháp của Đức Phật là một khoa học tâm linh. Thật ra thì không có nhãn hiệu nào hàm chứa đầy đủ ý nghĩa để biểu trưng cho Đạo Pháp một cách trung thực.

Thật vậy dù đã tu tập và thấm nhuần Đạo Pháp từ hàng nghìn năm thế nhưng các dân tộc Á châu tuyệt nhiên không hề thắc mắc đây là tôn giáo, triết học, luân lý hay khoa học... Chữ « Phật giáo » (Bouddhisme – Buddhism) là một thuật ngữ hoàn toàn mới mẻ mang ý nghĩa ngoại lai và vay mượn, do người Tây phương đặt ra vào khoảng năm 1825, bằng cách ghép thêm chữ *isme -ism* vào chữ *Bouddha – Buddha* tên của Đức Phật để tạo ra từ *Bouddh-isme – Buddh-ism* khi « Phật giáo » bắt đầu thâm nhập và bành trướng tại Âu châu. Vì thế bài viết này xin được dùng chữ **Đạo Pháp** – tiếng Phạn **Dharma** – thay vì chữ « Phật giáo » để chỉ giáo lý của Đức Phật. Thật ra chữ *Dharma*

cũng là chữ mà các học giả Tây phương lỗi lạc nhất về « Phật giáo » sử dụng từ lâu nay để nói về giáo lý của Đức Phật, vì họ đều ý thức được ý nghĩa hạn hẹp và lệch lạc của chữ « giáo » (isme – ism) vốn có nguồn gốc văn hóa Tây phương.

Bài viết ngắn này sẽ lần lượt phân tích và tìm hiểu xem Đạo Pháp là gì ? Có phải đây là tôn giáo, triết học, luân lý cổ truyền hay khoa học ? Hay đây là một thứ gì khác hơn và cao siêu hơn ?

Đạo Pháp có phải là một tôn giáo hay không ?

Trước hết chúng ta nên tìm hiểu xem chữ « *giáo* » hay « *tôn giáo* » tức là « *ism* » mang ý nghĩa như thế nào. Chữ *ism* (isme) xuất phát từ chữ *ismo* trong cổ ngữ Hy-lạp, và sau đó thì *ismo* trở thành *ismus* khi chuyển sang tiếng La-tinh. Chữ *ism* (tiếng Anh), chữ *isme* (tiếng Pháp) được sử dụng trong ba trường hợp như sau :

1- chỉ định một **giáo lý** hay **chủ nghĩa**, một **giáo điều** hay một **luận thuyết**, thí dụ như : communism (**chủ nghĩa** cộng sản, **giáo điều** cộng sản), hedonism (**chủ nghĩa** hoan lạc), darwinism (**luận thuyết** darwin)...

2- chỉ định một **phẩm chất** hay một **thể dạng** nào đó, thí dụ như : anachronism (**tình trạng** lỗi thời), professionalism (**tính cách** nhà nghề)...

3- chỉ một **cách cư xử** hay một **bệnh lý**, thí dụ như : narcissism (**tính** thích trau chuốt chính mình), somnambulism (**bệnh** mộng du hay miên hành)

Như vậy trên phương diện thuần túy ngữ học thì chữ *ism* mà người Tây phương ghép thêm vào tên của Đức Phật có phản ảnh được chữ *Dharma* hay không ? Nếu hiểu chữ *ism* là một thứ « **giáo điều** » hay « **giáo lý** » thì cũng nên xem ý nghĩa của nó có phù hợp với ý nghĩa của chữ *Dharma* tức là Đạo Pháp hay không ?

Chữ « giáo » hay « *ism* » tương đương và đồng nghĩa với chữ *religio* trong tiếng La-tinh. Chữ *religio* phát sinh vào thời cổ đại (thế kỷ thứ III-II trước Tây lịch) thuộc nền văn minh La-Mã, thế nhưng ý nghĩa không được rõ rệt. Bước sang thời hậu cổ đại, một nhà lãnh đạo chính trị và học giả người La Mã là Marcus Tullius Cicero (thế kỷ thứ I trước Tây lịch) mới định nghĩa chữ *religio* là « *hành động hướng vào một thứ gì tối thượng mà người ta cho là thiêng liêng và phải tôn thờ* ». Kể từ đó chữ *religio* chỉ định sự *tương quan giữa con người và Thượng đế*. Chữ *dîn* trong kinh Coran / Koran của Hồi giáo mang ý nghĩa là « *những lời chỉ thị* » của Trời (Allah), do đó cũng có thể xem như đồng nghĩa với chữ *religio* trong tiếng La-tinh.

Nhìn vào các nền văn hóa Á châu người ta không thấy có thuật ngữ nào tương đương với từ *religio*. Mãi đến đầu thế kỷ XX, người Trung hoa mới dùng chữ *zōng jiào* (宗教) để dịch chữ *religio*. Jiào (giáo) có nghĩa là lời

giảng hay lời dạy, zōng (tông) có nghĩa là tông phái hay những gì thuộc về tổ tiên. Thật ra thì hai chữ zōng jiào đã có từ thế kỷ thứ X dưới dạng ghép chung vào nhau thành một chữ duy nhất để chỉ giáo huấn của Đức Phật. Tóm lại trong cả hai trường hợp, chữ tôn giáo hay tông giáo (zōng jiào) không tượng trưng cho *sự tương quan giữa con người và Thượng đế* đúng với ý nghĩa của chữ *religio* trong ngôn ngữ Tây phương.

Chữ *tôn giáo (religio)* lại mang ẩn ý nói lên lòng tin tưởng vào sự hiện hữu của một vị Trời (Chúa Trời, Thượng đế, Allah...) đã sáng tạo ra thế giới và con người. Do đó thuật ngữ « *tôn giáo* » nhất thiết dùng để giải thích « **các hiện tượng bên ngoài** » mà con người phải chịu đựng và nhất là phải ngoan ngoãn « *thích ứng* » với những hiện tượng đó. Muốn được « *cứu rỗi* » phải thực hiện được sự « *giao tiếp* » với vị Trời của mình và phải tuân thủ các « *giáo điều* » bất di dịch của vị ấy « *đưa ra* ».

Trong khi đó *Dharma* của Đức Phật trước hết nêu lên « **cách nhìn hướng vào bên trong** » của mỗi cá thể con người để tự cải thiện lấy chính mình, sau đó là « **cách nhìn vào thế giới chung quanh** » để quán nhận bản thể đích thực của mọi hiện tượng hầu ý thức bốn phận của chính mình đối với người khác và môi trường thiên nhiên. Mỗi con người phải gánh chịu hậu quả khổ đau phát sinh từ những ảo giác do chính mình tạo ra, và chính mỗi con người cũng phải tự giải thoát cho mình khỏi các ảo giác ấy dựa vào Đạo Pháp như một phương tiện. Vậy Đạo Pháp của Đức Phật trước hết là một phương

tiện giúp con người tự tu tập loại bỏ mọi ảo giác và theo cách hiểu đó thì Đạo Pháp – *Dharma* – không phải là một « tôn giáo » theo ý nghĩa của chữ *religio* trong ngôn ngữ Tây phương. Có lẽ chúng ta cần phải tìm ra một chữ khác chẳng hạn như chữ *tín ngưỡng* để « dịch » chữ *religio* trong tiếng La tinh để gọi các tôn giáo « hữu thần ».

Thế nhưng « Phật giáo » dưới một vài khía cạnh nào đó lại **rất giống** như một « tôn giáo » vì « Phật giáo » cũng chủ trương sự sùng kính, nghi lễ, kinh kệ, có chùa chiền, tượng ảnh và « Phật giáo » cũng có « đức tin » ...

Trước hết các nghi lễ trong « Phật giáo » tượng trưng cho sự tôn kính và tưởng nhớ đến Đức Phật như một vị Thầy tối thượng. Các hình thức lễ lạc như nhang đèn, hương hoa, lễ vật... là những phương tiện để thể hiện và cụ thể hóa lòng yêu thương của người Phật tử đối với vị Thầy của mình, không phải là một hình thức « mua chuộc » ân huệ. Trên một khía cạnh khác, các hình thức lễ lạc cũng tượng trưng cho những « *phương tiện thiện xảo* » (tiếng Phạn : *upaya*) giúp vào việc tu tập. Thật vậy, lễ lạc, tụng niệm cũng có thể xem như một phương tiện thiện định. Vai trò của chùa chiền, tượng ảnh... cũng nhằm vào mục đích đó tức « thay mặt » cho Đạo Pháp nhắc nhở và khích lệ chúng ta.

Kể đến thì « đức tin » trong « Phật giáo » không phải là một thứ đức tin mù quáng bất chấp sự thật mà đúng hơn chỉ là

sự tin tưởng vững chắc vào *Dharma* tức những lời giáo huấn của Đức Phật. Xin tóm lược một câu phát biểu rất nổi tiếng của Đức Phật như sau : « ***Phải nghi ngờ tất cả, không nên tin vào những lời thuyết giảng của Ta. Hãy xét đoán những lời ấy bằng kinh nghiệm trực tiếp của mình, cũng như người thợ kim hoàn đem vàng ra để thử bằng cách nung, cắt và đập...*** ». Các lời giảng của Đức Phật đã được các đệ tử của Ngài và các vị đại sư trên dòng lịch sử phát triển của Đạo Pháp mang ra thử nghiệm và chứng thực. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma chẳng phải là một nhân chứng và một tấm gương cho nhân loại noi theo hay sao ?

Tóm lại Đức Phật không phải là một nhân vật toàn năng để chúng ta cầu khẩn mà đúng hơn là một tấm gương cho chúng ta nhìn vào. Tuy Đạo Pháp – *Dharma* – của Đức Phật mang một vài sắc thái khá tương tự với một tôn giáo, thế nhưng nếu muốn gọi Đạo Pháp của Đức Phật là một « tôn giáo » thì chữ này phải mang ý nghĩa của chữ *zōng jiào* (宗教), chứ không phải là một « tôn giáo » theo ý nghĩa Tây phương của chữ *religio*.

Đạo Pháp có phải là triết học hay không ?

Để trả lời cho câu hỏi trên đây, trước hết chúng ta cần tìm hiểu triết học là gì. Chữ *Philosophia* – Triết học – phát sinh từ nền văn hóa cổ đại Hy-lạp mang ý nghĩa là « *yêu chuộng sự hiểu biết và khôn khéo* ». Nền

triết học đó nhằm chủ đích nêu lên những thắc mắc, những suy tư về thế giới này, về sự hiện hữu của con người, tìm hiểu cái đẹp, ý nghĩa của sự sống, khái niệm về hạnh phúc... Tóm lại các triết gia của thời cổ đại là những vị « Thầy » tượng trưng cho một lối sống nào đó.

Thế nhưng nền triết học cổ đại theo ý nghĩa trên đây cũng đã biến đổi rất nhiều qua thời gian. Triết học tân tiến ngày nay được xây dựng trên căn bản của sự lý luận và trí thông minh nhiều hơn là lý tưởng tinh thần và đạo đức của triết học cổ đại. Triết học ngày nay nghiêng hẳn về lý thuyết và đôi khi mang tính cách khá cực đoan, hoặc không tưởng. Nếu trong thời cổ đại triết học nêu lên một lý tưởng, một lối sống thanh cao nào đó thì ngày nay một số luận thuyết và tư tưởng triết học hiện đại đôi khi mang lại những ứng dụng lệch lạc, chẳng hạn như chủ nghĩa Phát xít (facism), chủ nghĩa quốc xã (nazism), chủ nghĩa tư bản (capitalism), chủ nghĩa xã hội (socialism), chủ nghĩa cộng sản (communism)... Hơn thế nữa người ta còn thêm chữ « ism » vào tên một số nhân vật để chỉ định các chủ thuyết như Marxism, Leninism, Maoism..., và biết đâu cũng có thể tặng thêm chữ « ism » cho Pol Pot để gọi một thứ chủ thuyết diệt chủng là ... Polpotism !

Nếu muốn nhìn « Phật giáo » dưới khía cạnh triết học thì nên hiểu rằng quan điểm ấy gần với triết học Hy Lạp cổ đại hơn là triết học ngày nay, có nghĩa là hướng con người vào một lý tưởng cao đẹp hơn. Suy tư và nghiên cứu là những gì cần thiết cho triết học và cả « Phật giáo », thế nhưng đối với « Phật

giáo » thì những thứ ấy phải được xây dựng trên lòng từ bi và được phát huy bằng một kỹ thuật thật đặc thù là thiền định. Đây là những gì mà không một nền triết học nào có cả. Tóm lại *Dharma* mang tính cách thực dụng, tự nó hàm chứa một cứu cánh rõ rệt, không phải là một triết học đơn thuần chỉ căn cứ vào lý trí.

Thật vậy kinh sách bằng tiếng Pali của Phật giáo Nguyên thủy thường cảnh giác người Phật tử trước những sự tự biện mang tính cách trí thức, lý thuyết và vô ích, chẳng hạn như các trích dẫn sau đây :

« Những thứ ấy chất chứa đầy ắp những quan điểm, [thế nhưng đồng thời cũng] là một sa mạc không hàm chứa một quan điểm nào [thiết thực]. Những thứ ấy chất chứa nhưng nhúc những quan điểm, [thế nhưng] đây chỉ là sự tương liên giữa các quan điểm [có nghĩa là không có quan điểm nào độc lập và có giá trị] », (Kinh Sabbasava-sutta – Trung A-hàm, 2)

« Những thứ ấy không mang đến sự Giác ngộ, sự từ bỏ, vì thế nên Như Lai không thuyết giảng » (Kinh Potthapada-sutta, Trường A-hàm, 9)

Rất nhiều kinh sách phủ nhận tính cách tự biện và thuần lý liên quan đến các chủ đề triết học, trong số này có các bộ kinh đáng chú ý nhất : *Sabbasava-sutta*, *Potthapada-sutta*, *Brahmajala-sutta*, *Cula-Malunkya-sutta*,... Các kinh này nêu lên các quan điểm sai lầm hoặc không hàm chứa một chủ đích thiết thực nào cả, chẳng hạn như sự sáng tạo

ra thế giới này, sự trường tồn bất biến của cái ngã, tính cách vô tận của vũ trụ, những gì sẽ xảy ra sau khi chết đối với một người đã đạt được giác ngộ, v.v...

Kinh *Cula-Malunkya-sutta* liệt kê « các câu hỏi vô ích » do một đệ tử của Phật tên là Malunkyaputta nêu lên để hỏi Đức Phật. Ngài không trả lời trực tiếp những câu hỏi ấy, nhưng hướng những thắc mắc của Malunkyaputta vào những gì thiết thực hơn : những khổ đau đang diễn ra trước mắt và những gì đang làm cho Malunkyaputta phải bồn loạn tâm thần :

« Nay Malunkyaputta, mặc dù có một quan điểm theo đó vũ trụ vô tận và có một quan điểm khác theo đó vũ trụ không vô tận, nhưng trước nhất phải hiểu rằng có sinh, có già, có chết, có khổ, có than khóc, có đờn đau, xót xa và tuyệt vọng. Đối với Ta, Ta chỉ giảng cho con về sự chấm dứt những thứ ấy trong thế giới này, trong chính sự sống này. Vì thế, này Malunkyaputta, hãy giữ lấy trong tâm những gì Ta giảng, đúng như Ta đã giảng, và những gì Ta không giảng, đúng như Ta không giảng...»

Đức Phật không giảng những gì vô ích tức là những tự biện triết học mà chỉ giảng những gì thật thiết thực : **đây là khổ đau, nguồn gốc của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường mang lại sự chấm dứt khổ đau**. Những lời giáo huấn ấy có vẻ vô cùng « đơn giản » so với những luận thuyết và những tự biện thuần lý hoặc mang nặng tính cách thiêng liêng của các vị Thầy khác đương thời với Đức Phật. Thế nhưng phải

hiểu rằng sự chấm dứt khổ đau trong Phật giáo không phải đơn giản là sự chấm dứt khổ nhọc và lo buồn, sự chấm dứt ấy (tiếng Phạn gọi là *nirodha* tức sự đình chỉ) tượng trưng cho sự *Giải thoát* hoàn toàn, một thể dạng *Tự do Tuyệt đối* còn gọi là *Niết bàn* (*Nirvana*).

Chính thể dạng *Tuyệt đối* đó đã phản ánh khía cạnh triết học siêu hình (metaphysic) của Đạo Pháp – *Dharma*. Jean-Francois Revel (1924-2006), thân phụ của nhà sư Ricard Matthieu, là một triết gia, học giả và thành viên của Hàn Lâm viện Pháp, trong quyển sách viết chung với con mình (« *Một nhà sư và một triết gia* » – « *Le Moine et le Philosophe* ») đã phát biểu về Phật giáo như sau : «... Đây là một triết học mang nhiều đường nét thật quan trọng về siêu hình, quả đúng Phật giáo là một ngành triết học siêu hình thuộc chung trong triết học, thế nhưng không mang tính cách thần khải ». Nếu một triết gia không Phật giáo tầm cỡ J.F. Revel chỉ nhìn thấy khía cạnh siêu hình trong Đạo Pháp thì một học giả Phật giáo lỗi lạc khác là Edward Conze (1904-1974) lại nhìn thấy một khía cạnh triết học khác : trong quyển « *Bouddhism* » ông mô tả « Phật giáo » như là một « *Triết học biện chứng mang tính cách thực dụng* (dialectical pragmatism) *ngiên hần về tâm lý học* ».

Trên đây chỉ là hai trích dẫn tiêu biểu trong vô số những phát biểu của các triết gia và học giả khác khi họ tìm cách đánh giá « Phật giáo » trên phương diện triết học. Nếu có một số triết gia và học giả tìm cách đánh giá Đạo Pháp trên phương diện triết học thì

cũng có một số khác « vay mượn » Đạo Pháp để « xây dựng » hệ thống tư tưởng của mình. Trong trường hợp này có thể kể ra Arthur Schopenhauer (1788-1860) chủ trương một hệ thống tư tưởng rất gần với Phật giáo. Ông viết về « Phật giáo » vào tiền bán thế kỷ XIX khi mà các tư liệu và sự hiểu biết về « Phật giáo » tại Tây phương còn thiếu sót và không chính xác. Thế nhưng mặt khác nhờ vào uy tín của ông mà Phật giáo được nhiều người biết đến. Một thí dụ thứ hai là triết gia Pháp hiện đại André Compté de Sponville (1952-...) được chính phủ Pháp mời tham gia Ủy ban Tư vấn Quốc gia về Đạo đức kể từ năm 2008. Ông là một triết gia vô thần, không tin vào luân hồi nhưng lại xây dựng nền móng tư tưởng và đạo đức của mình trên Bát chánh đạo.

Những gì vừa được trình bày trên đây cho thấy phía sau tính cách thực dụng, *Dharma* còn hàm chứa một bối cảnh hay nền móng triết học vô cùng sâu sắc và đa dạng. Tính cách triết học được thể hiện qua thật nhiều tông phái và học phái khác nhau, chẳng hạn như :

- chủ trương hiện thực (realism) : đại diện bởi học phái Đại chúng bộ (Sarvastivada)
- chủ trương sự hiện hữu thật của vật chất, còn gọi là thuyết nguyên tử (atomism) : thí dụ như học phái Kinh lượng bộ (Sautrantika)
- tính cách « lý tưởng » (idealism), có nghĩa là tất cả đều do tâm thức mà có : thí dụ như Duy thức tông (Yogacara – Cittamatra)

- chủ trương hoài nghi, tức không thật (scepticism), tất cả chỉ là tên gọi mà thôi (thuyết duy danh – nominalism) : thí dụ như Trung quán tông (Madhyamaka)

- V.V...

Khi nhìn lại nền móng của Đạo Pháp tức là **Bốn Sự thật Cao quý**, người ta nhận thấy gì ? **Khổ đau** là *Sự thật thứ nhất*, thế nhưng *Sự thật* ấy không phải đơn giản chỉ là sự thật về những thứ khổ đau xảy ra hằng ngày trên thân xác và trong tâm thức con người mà còn tượng trưng cho **bản chất tất yếu và căn bản của thế giới hiện tượng** mà thuật ngữ nhà Phật gọi là thế giới *ta-bà* hay *luân hồi*. Bản chất khổ đau mang tính cách bao quát và toàn cầu trên đây là một sự « khám phá » thuộc lãnh vực triết học gọi là *Hiện tượng học* (Phenomenology). Theo định nghĩa của triết gia G.W.F. Hegel (1770-1831) thì *Hiện tượng học* là một phương thức tiếp cận triết học nhằm *khám phá các hiện tượng, hầu nắm bắt bản chất, tính cách tuyệt đối, ý nghĩa siêu hình và lôgic của hiện tượng ấy*. Nếu hiểu theo triết gia Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) thì *Hiện tượng học* là *Học thuyết về sự hiển hiện, một phương cách hiện tượng hóa sự hiểu biết tuyệt đối*. Khám phá ra *bản chất sâu kín* của thế giới hiện tượng và *hiện tượng hóa* bản chất ấy thành *Sự thật Cao quý Thứ nhất* trong Tứ Diệu Đế là một khám phá mang tính cách triết học vô cùng quan trọng. Khám phá đó nắm giữ một vị trí then chốt trong toàn bộ Giáo lý của Đức Phật.

Sự thật Cao quý thứ hai là **Nguồn gốc của Khổ đau** tức nguyên nhân làm phát sinh ra khổ đau. Đối với *Dharma* nguyên nhân ấy

chính là sự *nhận thức sai lầm bản chất của hiện thực*, xem những biểu hiện ảo giác của mọi hiện tượng là thật và cả cái *ngã* của mình cũng là thật. Khám phá ra nguyên nhân sâu kín ấy của khổ đau tượng trưng bởi Sự thật Thứ hai là một khám phá thuộc lãnh vực của *Triết học về sự hiểu biết* (Epistemology hay Philosophy of Science, tiếng Việt gọi là *Khoa học luận*, và chúng ta cũng nên hiểu chữ *khoa học* tiếng La-tinh là *scientia* có nghĩa là *sự hiểu biết*).

Sự thật Cao quý Thứ ba là ***Sự chấm dứt khổ đau***, có nghĩa là đối với Phật giáo khổ đau không phải là một định mệnh, một thứ hình phạt phải nhận chịu một cách thụ động và ngoan ngoãn. Đây chỉ là hậu quả tất yếu phát sinh từ một nguyên nhân nào đó. Khi loại bỏ được nguyên nhân ấy thì khổ đau sẽ chấm dứt. Vì thế bản chất của khổ đau không mang bản chất tự tại. Sự khám phá ấy của Đức Phật có thể được xem như thuộc lãnh vực của *Bản thể học* (Ontology).

Bản thể học nguyên là một ngành triết học siêu hình mang chủ đích nêu lên tính cách « siêu nhiên » nhằm vào việc tìm hiểu về sự hiện hữu trong khuôn khổ Thần học. Một số triết gia thần học như Descartes, Spinoza, Leibniz,... luân phiên đề nghị và khai triển cách suy luận gọi là « luận chứng về bản thể học » (argument ontologique – ontological argument) nhằm chứng minh sự hiện hữu cần thiết và bắt buộc của một vị Trời. Thế nhưng khổ đau trong Sự thật Thứ ba không phải là một hình phạt hay định mệnh do một đấng tối cao áp đặt mà chính là do con người tự tạo ra cho mình và chính con

người có thể loại bỏ được nó. Bản thể của sự hiện hữu và khổ đau không mang tính cách thần khải (revelation – divine truth) mà giản dị chỉ là sản phẩm của con người. Khám phá đó của Đức Phật thuộc lãnh vực Bản thể học, thế nhưng đã vượt rất xa và lên trên chủ đích nguyên thủy của ngành học ấy.

Tóm lại sự chấm dứt khổ đau trong Sự thật Thứ ba mang chiều hướng « vô thần » một cách rõ rệt. Tính cách « vô thần » ấy cũng là bối cảnh chung của toàn thể giáo lý nhà Phật, có nghĩa là con người tự tạo ra khổ đau cho mình và nếu muốn con người cũng phải tự giải thoát cho mình. Câu sau đây trong *Tà kiến Kinh (Ditthi-sutta)* thuộc Tăng Chi Bộ kinh (Anguttara Nikaya, 10.93) nêu lên một cách minh bạch và dứt khoát bản chất vô thần đối với *bản thể của sự hiện hữu* :

« Tất cả những gì hiện ra như một sự hiện hữu chỉ là kết quả phát sinh từ nhiều điều kiện, từ tác ý và sự tương liên (lý duyên khởi). Tất cả những thứ ấy đều vô thường. Những gì vô thường đều bất toại nguyện (tức khổ đau). Tất cả những gì bất toại nguyện (khổ đau) không phải là cái tôi, cái của tôi, không phải là một « cái ngã ».

Tóm lại những gì được trình bày trên đây cho thấy Đạo Pháp – *Dharma* – ngoài tính cách thực dụng còn hàm chứa nhiều khía cạnh triết học thật sâu sắc. Các khía cạnh triết học đó nổi bật trong một số khái niệm do Đức Phật trực tiếp nêu lên và sau đó được các vị đại sư khai triển thêm suốt trên dòng lịch sử tiến hóa của « Phật giáo ». Sau đây là

một vài khái niệm triết học quan trọng trong Đạo Pháp : quy luật tương liên (pratitya samucpada - lý duyên khởi), tất cả các hiện tượng cấu hợp đều vô thường (anitya sarva samskarah), tất cả các hiện tượng cấu hợp đều là khổ đau (dukkha sarva samskarah), tính cách vô thực thể của « cái ngã » (anatman), tánh không của mọi hiện tượng (sunyata), khái niệm về ngũ uẩn (skandha), v.v. và v.v...

Sau khi Đức Phật tịch diệt, các khía cạnh triết học « Phật giáo » được khai triển sâu rộng qua nhiều học phái, tiêu biểu nhất là Duy thức tông (Yogakara – Cittamatra) và Trung quán tông (Madhyamaka). Duy thức chủ trương tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách chủ quan một cách tuyệt đối, chỉ có tri thức (consciousness) là thực thể duy nhất, thế giới và mọi cá thể chỉ là phóng ảnh của tri thức. Tánh không đối với Duy thức là sự vắng mặt hay vắng bóng của tính cách nhị nguyên phân tách chủ thể và đối tượng. Khi *Bản-thể-của-Phật* hay *Phật-tính* rơi vào tình trạng « cá biệt hoá » để trở thành một tri thức mang tính cách cá nhân nó sẽ trở thành một chủ thể « sáng tạo » ra thế giới này (có nghĩa là Phật tính trở thành một cá thể con người và từ đó con người « sáng tạo » ra thế giới). Sự kiện « quên mất » bản thể nguyên thủy của mình (tức *Phật tính*) khiến cho tri thức cá thể trên đây rơi vào một hệ thống kết nối chằng chịt của vô số nguyên nhân và hậu quả (karma) qua sự « sáng tạo » hay khả năng « phóng tưởng » của chính nó.

Kinh Lăng già (Lankavatara-sutra) rất gần với Thiền học thể nhưng đồng thời cũng

phản ảnh mật thiết và trung thực Duy thức tông, chẳng hạn như qua câu sau đây :

« Mọi vật thể giống như ảo ảnh hay những giấc mơ,

Chúng không có sinh, cũng không hàm chứa một bản thể tự tại nào.

[Vì thế] Từ bản chất chúng là những thứ gì trống rỗng,

Chúng không hiện lên từ sự hiện hữu cũng như từ hư vô »

Trung quán tông xây dựng toàn bộ « hệ thống triết học » gọi là Trung đạo ở giữa hai thái cực là sự hiện-hữu và thể dạng hư-vô. Nói một cách khác thể dạng phi-đối-ngịch chính là con đường Trung đạo. Sự đối nghịch nhất định cần thiết cho sự phân biệt, thể nhưng những gì phát sinh từ sự phân biệt ấy chỉ tượng trưng cho những thể dạng khác nhau của một thực thể duy nhất. Thể dạng phi-đối-ngịch chỉ định tính cách đồng nhất hay nhất thể của thực thể ấy.

Long thụ (thế kỷ thứ II-III) người sáng lập ra Trung quán cho rằng vì bản chất siêu nhiên và không thăm dò được của Bản-thể-Phật cho nên chúng ta không thể nào nắm bắt được cái Bản thể ấy. Vì thế nền triết học vững chắc duy nhất và có giá trị là « **sự phủ nhận tuyệt đối** », đó là nền triết học duy nhất có thể chứng minh được Bản-thể-Phật. Dựa vào nguyên tắc phủ nhận tuyệt đối đó Long Thụ bình giải và khai triển rộng rãi một hệ thống lôgic mà Đức Phật đã nêu lên gọi là « Tứ đoạn luận » :

- không thể xác định hiện thực : « có một cái gì đó »
- không thể xác định hiện thực : « không có một cái gì cả »
- không thể xác định hiện thực : « có một cái gì đó ***lại vừa*** không có một cái gì cả »
- không thể xác định hiện thực : « không có một cái gì cả ***lại vừa*** không phải là không có một cái gì cả »

Một cách đương nhiên và tất yếu hệ thống triết học lôgic xây dựng trên tứ đoạn luận trên đây đưa đến giáo lý về *tánh không tuyệt đối của mọi hiện tượng*. Cũng xin nhắc thêm là hệ thống lôgic của Aristote gọi là tam đoạn luận là hệ thống lôgic thông dụng chi phối sự suy luận của con người từ Tây sang Đông, thế nhưng hệ thống này chỉ nói lên được « sự thực tương đối » của hiện thực, nhưng hoàn toàn bất lực trước « sự thực tuyệt đối » của hiện thực do « Phật giáo » chủ trương.

Xin trở lại Con đường « Trung đạo » với hai trích dẫn sau đây. Trong kinh « *Giác ngộ Viên mãn* », tiếng Phạn : *Mahavaipulya Purnabuddhasutra Prassanartha Sutra* - bản dịch tiếng Hán là *Đại Phương Quảng Viên Giác Tu Đà La Liễu Nghĩa Kinh*, gọi tắt là *Viên Giác Kinh*, có một đoạn như sau :

« Không có sự đồng nhất, cũng không có sự khác biệt, không có sự trói buộc, cũng không có sự giải thoát. Vì thế nên hiểu rằng tất cả chúng sinh có giác cảm từ nguyên thủy đều là những chúng sinh hoàn toàn Giác ngộ ; ta-bà và niết-bàn là một giấc mơ hiện

ra trong giấc ngủ vào đêm hôm qua. Nếu đấy chỉ là một giấc mơ hiện ra trong giấc ngủ vào đêm hôm qua, thì cũng phải hiểu rằng đối với ta-bà và niết-bàn không có gì để rời khỏi cũng chẳng có gì để nhập vào. Trong sự thực hiện không có gì để « cố gắng », không có gì phải « lơ là », không có sự « đình chỉ tư duy » hay « loại bỏ dự vọng ». Trong sự thực thực hiện không có chủ thể cũng không có đối tượng, trên một cấp bậc sâu xa không có Thực hiện cũng không có Hoàn tất. Bản thể (sâu kín) của mọi hiện tượng đều giống như nhau và bất hoại » [tức là tánh không], (theo bản dịch của Charles Muller).

Trong kinh *Kaccayanagotta-sutta* (Samyutta Nikaya – Tập A Hàm, 15.12, thuộc Tương Ưng Bộ Kinh) có một câu như sau :

« Thế giới này được hỗ trợ [chống đỡ, đứng vững] bởi nguyên tắc nhị nguyên, đấy là sự hiện-hữu và phi-hiện-hữu. Khi đã nhìn thấy thật chính xác nguồn gốc của thế giới đúng như thế, [sẽ hiểu rằng] phi-hiện-hữu không phải là một thuật ngữ thích nghi [để chỉ định nó]. Khi đã nhìn thấy sự đình chỉ [hay chấm dứt] của thế giới đúng như thế, hiện-hữu không phải là một thuật ngữ thích nghi [để chỉ định nó] », (theo bản dịch của Bhikkhu Thanissaro).

Tóm lại Đạo Pháp – *Dharma* – mang tính cách thực dụng và vô cùng thực tế, đồng thời cũng hàm chứa và bàng bạc thật nhiều khía cạnh triết học cao siêu, hàm chứa những giá trị toàn cầu. Thế nhưng khi tìm hiểu sâu xa hơn về các khía cạnh triết học ấy người ta lại càng nhận thấy Đạo Pháp vượt xa hơn và

cao hơn tất cả mọi hệ thống triết học và tư tưởng của con người.

Đạo Pháp có phải là luân lý hay không ?

Luân lý tượng trưng cho một hệ thống gồm các quy tắc xử thế trong đời sống xã hội, căn cứ trên nguyên tắc mang tính cách tuyệt đối về « cái tốt » và « cái xấu », tức là những gì nên làm và những gì phải tránh. Người ta phân chia luân lý thành hai lãnh vực :

- **luân lý « tự nhiên »** trong cuộc sống xã hội, liên quan đến các phản ứng phát sinh từ bản năng của con người đối với « cái tốt » và « cái xấu ». Hầu hết mọi người đều biết khái niệm về luân lý đó vì nó được xây dựng trên lý trí và sự thông minh, xuyên qua kinh nghiệm của mỗi cá thể. Nói cách khác đó là cách xử thế « khéo léo » hay « khôn ngoan » nhằm mục đích duy trì trật tự chung trong xã hội.

- **luân lý « áp đặt »** gồm có « luân lý tôn giáo », « luân lý chính trị », « luân lý kinh tế »,... và những biến thể của chúng như sự « ngoan đạo », « đạo đức cách mạng », « nghệ thuật làm giàu »... Các nền « luân lý tôn giáo » nổi bật nhất và được quy định rõ rệt nhất là các giáo lệnh hay các phán lệnh của các Đấng Tối Cao, chẳng hạn như « Mười điều giáo lệnh » của Moïse, luật Hồi giáo Sharia » trong kinh Koran...

Tuy không phải là một « tôn giáo hữu thần » thể nhưng nhất định « Phật giáo »

cũng chủ trương một nền luân lý. Vậy luân lý ấy là gì ? Như vừa được định nghĩa trên đây luân lý là một tổng hợp của một số quy tắc tuyệt đối giúp phân biệt « cái tốt » và « cái xấu ». Thế nhưng đối với « Phật giáo » các quy tắc ấy không phải là những phán lệnh thiêng liêng mà đơn giản chỉ là cách xử thế liên quan đến Sự thật thứ nhất của Tứ Diệu Đế tức thể dạng khổ đau sâu xa và cùng khắp trong thế giới ta-bà, một cách xử thế giúp chặn đứng hay làm giảm bớt tác động của những khổ đau đó cho chính mình và cho người khác. « Làm cho khổ đau giảm xuống » là cách xử lý « cái xấu », « chặn đứng không cho khổ đau hiển hiện » là cách thực hiện « cái tốt ». Xử lý « cái tốt » và « cái xấu » đối với « Phật giáo » không mang tính cách tối hậu mà chỉ là cách xử thế giúp người tu tập củng cố và phát triển thêm khả năng hướng vào sự Giác ngộ.

Tính cách thực tiễn và uyển chuyển thích ứng với tình trạng và mức độ tiến hóa của từng xã hội con người giúp cho luân lý « Phật giáo » không bị lỗi thời và đào thải. Đối với một số tín ngưỡng, các vấn đề như đồng tính luyến ái, việc sử dụng bao cao-su ngừa thai, các cơ quan tính dục phải được sử dụng « đúng vào chỗ » mà Đấng Thiêng liêng đã dự trù, v.v... chỉ là những hình thức lạc hướng, rơi vào chi tiết để sau cùng đưa đến sự bế tắc khô hời.

Vậy căn bản luân lý của Đạo Pháp là gì ? Mặc dù « Phật giáo » vẫn sử dụng các thuật ngữ « cái xấu » và « cái tốt » thế nhưng đây không phải là những *danh từ* cứng nhắc mà đúng hơn là những *tính từ* chỉ định

những « hành động *tốt* » và những « hành động *xấu* », chữ hành động hàm chứa hậu ý của chữ nghiệp (karma). Khái niệm về một vị Trời độc tôn, toàn năng, bất biến, sáng tạo ra tất cả, không hề có trong Đạo Pháp. Do đó luân lý « Phật giáo » hoàn toàn độc lập với chủ đích hay ý chí của Trời. Một hành động tốt không phát sinh từ những cảm ứng thiêng liêng, một hành động xấu không phát sinh từ sự xúi dục hay cảm dỗ của quỷ sứ. Con người phải chịu trách nhiệm trước hành động của chính mình.

Đạo Pháp không hình thành từ những lời thần khải hay hoặc vướng mắc trong một văn bản thiêng liêng, mà phát xuất từ kinh nghiệm trực tiếp của một Con Người ngoại hạng. Ngay trong đêm đầu tiên khi ngồi xuống để thiền định dưới cội Bồ-đề, vị Phật tương lai là Cồ-đàm Sĩ-Đạt-Đa đã đạt được liên tiếp hai sự quán thấy hay khám phá vô cùng trọng đại :

Trong canh thứ nhất :

« Ta nhớ lại một, rồi hai, ba, bốn, năm, [...], cho đến hàng trăm ngàn kiếp trước của Ta. Ta nhớ lại được các chu kỳ của thế giới trong quá khứ, những nơi mà Ta đã sống, tên của Ta, gia đình, nghề nghiệp, giai cấp xã hội của Ta [...] Ta đã chết như thế nào [...] ».

(trích trong Trung A Hàm, theo bản dịch sang tiếng Đức của H.W. Schumann do Chân Nguyên Việt dịch)

Trong canh thứ hai :

« Với đôi mắt của thiên nhân, trong sáng và siêu việt, Ta nhìn thấy chúng sinh hình thành và tiêu hoại, [...] tái sinh tùy thuộc vào nghiệp lực của họ. Ta nhận thấy các chúng sinh tạo nghiệp bất thiện qua ba cửa ngõ là thân, khẩu, ý sẽ bị sa đọa sau khi chết, sẽ tái sinh trong cảnh đọa đày và địa ngục. Chúng sinh nào tạo thiện nghiệp qua ba cửa ngõ thân, khẩu, ý sẽ được tái sinh trong cõi thiên nhân ».
(cùng trích dẫn trên đây)

Theo truyền thống xưa của Ấn độ, một đêm gồm có ba canh, mỗi canh là 3 giờ. Trong canh đầu tiên Đức Phật khám phá ra hiện tượng luân hồi của sự sống, sang canh giữa Ngài quán thấy được quy luật nhân quả liên kết chặt chẽ với hiện tượng tái sinh : *những ai từng thực hiện được những điều lành sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh êm ái và hạnh phúc, những ai thực thi những hành động thiếu đạo đức sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh bất hạnh và khổ nhọc. **Đây là một thứ công lý tự nhiên trực tiếp chi phối sự sống của tất cả chúng sinh.***

Đức Phật tin một cách quả quyết rằng sự khám phá ấy mang một tầm quan trọng vô biên và Ngài đã sử dụng nó làm nền móng của luân lý Đạo Pháp. Sau đó Ngài tiếp tục thiền định thêm để nhận thấy rằng bất cứ một hành động nào dù tốt hay xấu đều tạo ra một hạt giống trong tiềm thức sâu kín của mỗi cá thể. Hạt giống ấy khi gặp các điều kiện thuận lợi sẽ nảy mầm và sinh ra « quả ». Quả có thể « ngọt » nếu đấy là một hạt giống « tốt » hoặc có thể « đắng » nếu là một hạt giống « xấu ».

Quá trình đó vận hành trong dòng tâm thức sâu kín của mỗi cá thể, trong đêm tối thật sâu của tiềm thức còn gọi là *a-lai-da thức* (*alayavijnana*). Dù đây là một hành động tốt hay xấu thì tất cả đều tạo ra những « vết hằn » hay nghiệp lực in đậm trên dòng liên tục của tri thức, xuyên qua các chu kỳ của cái chết và sự tái sinh. Đây là nền ***công lý tự nhiên và vô cùng vững chắc*** của Đạo Pháp, công lý đó không cần đến một vị quan tòa nào xét xử, và cũng không có một vị luật sư nào có thể bào chữa được. Công lý đó chi phối đời sống của các tập thể xã hội Á châu đã hàng ngàn năm và ngày nay đang bắt rễ vào các xã hội Tây phương.

Cũng nên hiểu là quá trình vận hành của nghiệp lực có thể rất chậm, quả phát sinh từ hành động có thể không xảy ra tức khắc trong kiếp sống hiện tại và có thể kéo dài trong nhiều kiếp liên tiếp. Do đó một cá thể có thể thụ hưởng quả ngọt từ một hạt giống mà mình đã gieo từ những tiền kiếp xa xôi, hoặc một người phải gánh chịu trong kiếp sống này mọi sự bất hạnh do chính mình tạo ra nguyên nhân trong quá khứ. Vì thế cũng không lạ gì khi thấy một người đạo hạnh gánh chịu nhọc nhằn, một người hung ác được khoẻ mạnh và thụ hưởng giàu sang.

Công lý đó không tác động một cách mù quáng và bất công cũng không mang ý nghĩa của một sự trừng phạt. Công lý đó được thực thi phù hợp và tương quan với tầm quan trọng của nghiệp lực phát sinh từ những hành động trên thân xác, ngôn từ và trong tâm thức của mỗi cá thể. Mức độ ý thức và quyết

tâm của cá thể ấy khi hành động cũng dự phần tạo ra tầm quan trọng của nghiệp lực. Một hành động đại dột, vô tâm, hoặc thực thi trong tình trạng tâm thần hoang mang và điên rồ có thể tạo ra các hậu quả không quá nặng nề, trong khi đó những hành động chủ tâm và nhất quyết sẽ mang lại những hậu quả trầm trọng hơn. Đồng thời tác động của nghiệp xấu cũng có thể được hóa giải hoặc làm cho giảm bớt đi bằng những hành động đạo hạnh được thực thi từ trước hoặc trong tương lai. Ngoài ra theo quan điểm của Phật giáo Đại thừa, quả tốt của những hành động tích cực có thể hoán chuyển cho người khác hay cho tất cả chúng sinh vì lòng từ bi của mình, đó là khái niệm về sự « hồi hướng ».

Các khám phá trên đây của Đức Phật Cồ-đàm trong đêm giác ngộ đã đặt nền móng cho luân lý « Phật giáo ». Thật vậy nếu không có hiện tượng tái sinh chi phối bởi quy luật nguyên nhân và hậu quả thì nhất định thế giới này phải là một thế giới thật phi lý và bất công.

Luân lý của Đạo Pháp được cụ thể hóa bằng năm giới luật đối với người thế tục và hàng trăm giới luật thật khắt khe đối với người xuất gia. Các giới cấm (*sila*) và các quy luật hay quy tắc (*patimokkha*) được trình bày chung trong Luật tạng (Vinaya) tức là **Tạng thứ nhất** trong Tam Tạng Kinh, điều đó cho thấy luân lý giữ một vai trò thật hệ trọng trong giáo lý nhà Phật. Ngũ giới quy định cho người thế tục là năm điều cấm đoán căn bản : không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không nghiện ngập. Trong khi đó người tỳ kheo phải tuân thủ 227

quy luật và người tỳ kheo ni phải tuân thủ 311 quy luật quy định trong Luật Tạng. Sự khác biệt giữa nam và nữ trên đây không phản ánh một sự kỳ thị, đây chỉ là một cách thích ứng với bản chất của nam giới và nữ giới. Các quy luật ấy cũng tùy nghi biến đổi tùy theo sự tiến hóa của các tập thể xã hội con người. Dầu sao thì đây cũng không phải là các quy luật bất di dịch, được áp đặt một cách vĩnh viễn mà thật ra chỉ là những phương tiện thiện xảo (*upaya*) góp phần tạo ra những điều kiện thuận lợi trên đường tu tập.

Ngoài các giới cấm và quy luật trực tiếp tượng trưng cho hạnh kiểm Phật giáo, một số khái niệm khác cũng phản ánh trực tiếp luân lý Đạo Pháp chẳng hạn như Bát chánh đạo. Bát chánh đạo (tiếng Phạn : *Aryastangikamarga*), là tám hành động đúng : *hiếu biết đúng, ý định đúng, ngôn từ đúng, hành vi đúng, phương tiện sinh sống đúng, cố gắng đúng, chú tâm đúng, tập trung tâm thức đúng*. Tám hành động đạo đức đó được phân chia làm ba nhóm :

- ***hướng vào luân lý và đạo đức*** : *hiếu biết đúng, ý định đúng, ngôn từ đúng, hành vi đúng, và sinh sống bằng những phương tiện đúng* (tức sinh sống bằng các phương tiện ngay thẳng và lương thiện, không gây ra thiệt hại cho người khác và tất cả các chúng sinh khác) trong mục đích giúp mình trở nên một người tốt hơn, đạo đức hơn.

- ***tu tập để biến cải tâm thức của mình*** : *cố gắng đúng và chú tâm đúng* là bước đầu của thiền định giúp loại bỏ mọi

hoang mang, làm lắng xuống mọi dao động tâm thần để quán thấy hiện thực một cách trong sáng.

- ***suy tư sâu xa làm hiển lộ trí tuệ*** :
tập trung tâm thức đúng là cách hướng thẳng vào tâm điểm của phép thiền định để mở ra cánh cửa của Giác ngộ đưa đến sự Giải thoát.

Tóm lại luân lý Đạo Pháp không quan tâm đến chi tiết chẳng hạn như « cách sử dụng các cơ quan tính dục như thế nào để phù hợp với giáo lý » mà hướng người tu tập vào những gì xa hơn, cao hơn hầu mang lại sự Giác ngộ và Giải thoát.

Kinh *Pháp Cú (Dhammapada)* có lẽ là bộ kinh đại chúng và tiêu biểu nhất cho luân lý Đạo Pháp. Bộ kinh « nhật tụng » này nêu lên các quy tắc căn bản của giáo lý bằng các câu ngắn trình bày thành từng cặp hai câu còn gọi là « song yếu » (có lẽ nên gọi là « song hành » thì đúng hơn). Cách trình bày thành từng đôi đối nghĩa nhau giúp dễ hiểu và dễ nhớ.

Căn bản luân lý và ý nghĩa đạo đức bàng bạc từ câu đầu cho đến câu cuối trong kinh *Pháp Cú*. Ngay trong hai câu « song hành » đầu tiên của bản kinh này đã nêu lên tác động của « cái xấu » và « cái tốt » :

*« Mọi hiện tượng đều do tâm thức mà ra,
Tất cả đều sinh ra từ tâm thức.
Một người ăn nói và hành động với tâm thức
xấu,
Khổ đau sẽ lăn theo người ấy như bánh xe
lăn theo bước chân của con vật kéo xe.*

Mọi hiện tượng đều do tâm thức mà ra,
Tất cả đều sinh ra từ tâm thức.
Một người ăn nói và hành động với tâm thức
tinh khiết (tốt),
Hạnh phúc sẽ lăn theo người ấy như bánh xe
lăn theo bước chân của con vật kéo xe ».

Xin trích ra thêm một vài câu khác, chẳng hạn như :

Câu 15 :

« Người hung dữ ta thán trong thế gian này
và rên siết trong thế giới khác.
Trong cả hai hoàn cảnh, lúc nào người ấy
cũng ta thán về những điều bất hạnh phát
sinh từ hành động **tồi tệ (xấu)** (pâpa) của
mình.
Người hành động **tốt** (punna) được sung
sống trong thế gian này và cả trong thế giới
khác.
Người ấy sung sống trong cả hai hoàn cảnh,
đấy là nhờ vào những hành động **tinh khiết**
(tốt) của mình ».

Câu 18 :

« Người làm điều **xấu** (pâpa) sẽ phải gánh
chịu hậu quả nơi thế gian này và trong cả thế
giới khác.
Người ấy bị ân hận dày vò.
Người làm điều **tốt** (punna) được sung sống
nơi thế gian này và cả trong thế giới khác ».

Câu 183 :

« Không nên làm điều **xấu**, thực thi điều **tốt**,

Tinh khiết hóa tâm thức mình : ấy là những lời giảng dạy của chư Phật »

Tóm lại « cái xấu » tượng trưng cho khổ đau, dù đây là khổ đau thể xác hay tâm thần, những thứ khổ đau mà mình tự tạo ra cho mình hay cho kẻ khác. « Cái tốt » cũng do chính mình tạo ra cho mình và cho kẻ khác và « cái tốt » ấy sẽ mang lại sự giác ngộ. Đây là chủ đề chính yếu hay « kim chỉ nam » của toàn bộ *kinh Pháp Cú*. Thế nhưng người ta cũng thấy một vài câu trong *kinh Pháp Cú* cho thấy sự Giác ngộ vượt lên trên cái xấu và cái tốt, chẳng hạn như :

Câu 39 :

*« Người có tâm thức thẳng bằng, không bị dao động bởi dục vọng,
Vượt lên trên cái tốt và cái xấu,
Ấy là người giác ngộ, không còn biết sợ hãi là gì »*

« Phật giáo » không « *nhân cách hóa* » « cái Tốt » hay sự « Toàn thiện » để tạo ra một vị Trời toàn năng, thế nhưng « Phật giáo » lại « *nhân cách hóa* » « cái Xấu » để biến nó thành *Ma vương (Mara)*, một sức mạnh bên ngoài, biểu hiện của vô minh (*avidya*) cội rễ của tham vọng và đam mê, của hung bạo và hận thù, của lầm lẫn và điên đảo. « Cái Tốt tuyệt đối » đối với Phật giáo không phải là một đấng Tối cao thuộc bối cảnh bên ngoài mà là bản chất nguyên thủy, trong sáng và tinh khiết trong tận cùng của mỗi cá thể con người, còn gọi là Bản thể của Phật hay Phật tánh (*Tataghata-garba*). Phật giáo vượt lên trên khái niệm về « cái xấu »

và « cái tốt » vì đây chỉ là những khái niệm mang tính cách đối nghịch, nhị nguyên và quy ước.

Những gì trình bày trên đây cho thấy *Dharma* của Đức Phật chính là một thứ « tôn giáo » của Đạo đức. Thật vậy, đạo đức nhất định phải là cội rễ của tất cả mọi tôn giáo, nếu một tôn giáo thiếu đạo đức thì sẽ không còn là một tôn giáo nữa. « Phật giáo » sẽ không thể nào tồn tại nếu không có cái phần cội rễ ấy. Thế nhưng khác với các tôn giáo khác, « Phật giáo » không hề đưa ra một vị Trời để các tín đồ sùng bái, đối với Phật giáo thì chính đạo đức đứng ra giữ vai trò chủ yếu đó, tương đương với vai trò của vị Trời trong các tôn giáo khác..

Đạo Pháp có phải là khoa học hay không ?

Bà Alexandra David Neel phát biểu như sau : « Một trong những lý do mang lại sự vinh quang cho Phật giáo là Phật giáo luôn dựa vào *lý trí và khoa học, không xây dựng trên đức tin mù quáng hay một uy quyền nào cả* ».

Ông Albert Einstein phát biểu như sau : « Tôn giáo tương lai sẽ là một tôn giáo toàn cầu. Tôn giáo ấy phải *vượt lên trên ý niệm về một vị Trời* hiện hữu qua hình tượng con người và phải *tránh được mọi giáo điều và thần học*. Tôn giáo đó bao hàm cả hai lãnh vực thiên nhiên và tâm linh và phải được xây dựng trên một ý niệm tôn giáo phát sinh từ sự cảm nhận về *tất cả mọi sự vật vừa thiên*

nhiên vừa tâm linh gồm chung trong một tổng thể hợp lý... Phật giáo là tôn giáo đáp ứng được các điều kiện đó. Nếu có một tôn giáo phù hợp với các đòi hỏi của khoa học hiện đại thì đấy chính là Phật giáo ».

Khoa học tiếng La-tinh gọi là *scientia* có nghĩa là *sự hiểu biết*. Tự điển định nghĩa chữ khoa học như sau : đó là những gì mà người ta *biết nhờ vào học hỏi*, là những gì mà người ta **cho là thật** theo nghĩa rộng. Là một tổng hợp của sự hiểu biết và các kết quả nghiên cứu mang *giá trị toàn cầu*, quy định bởi *một đối tượng và một phương pháp rõ rệt*, chúng được thiết lập căn cứ vào các mối *liên hệ khách quan có thể kiểm chứng được*.

Qua các câu phát biểu trích dẫn trên đây và cách định nghĩa về khoa học người ta nhận thấy giữa « Phật giáo » và khoa học có một số điểm tương đồng như sau :

Điểm tương đồng thứ nhất là « Phật giáo » và khoa học đều có :

- một phương pháp : *lý trí*.
- một đối tượng : *thế giới hiện tượng* đối với khoa học và *một tổng thể hợp lý* gồm chung vừa thế giới hiện tượng và tâm linh đối với Đạo Pháp.
- một cứu cánh : *sự hiểu biết*.

Điểm tương đồng thứ hai là khoa học và Đạo Pháp đều không « quan tâm » đến một vị Trời toàn năng. Một khảo cứu gia khoa học lay hoay trong phòng thí nghiệm để pha chế, điều chỉnh máy móc đo đạc, mổ xẻ hay phân tích các hiện tượng... không liên tưởng đến

bàn tay của một đấng Tối Cao mà chỉ tìm hiểu đâu là nguyên nhân và các điều kiện làm phát sinh ra hiện tượng mà mình đang nghiên cứu. Người tu hành ngồi xuống để thiền định không cầu cứu một quyền năng thiêng liêng nào mà chỉ dựa vào sức mạnh của sự *chú tâm đúng* và *sự tập trung tâm thức đúng* của mình để tìm hiểu và cải thiện tâm thức của chính mình.

Nếu cứu cánh của Đạo Pháp và khoa học là *sự hiểu biết* thì chính con người trong cả hai trường hợp đứng ra để *hiểu biết*. Trên khía cạnh này cũng nên hiểu Đức Phật thuyết giảng cho chúng ta *sự hiểu biết của con người* với tư cách một *Con Người*, dù rằng Ngài là một *Con Người đã đạt được Giác ngộ*. Sự hiểu biết đó có thể kiểm chứng được giống như những sự hiểu biết khoa học.

Nếu khoa học phát triển liên tục thì « Phật giáo » cũng phát triển không ngừng trên dòng lịch sử kéo dài hơn hai ngàn năm trăm năm. Những lời giáo huấn mà Đức Phật thuyết giảng trong bốn mươi lăm năm ngày nay càng trở nên phong phú hơn, đa dạng hơn. Kinh sách thật nhiều không thể khai thác hết được. Các học thuyết thay nhau phát sinh : nào là Trung đạo, Duy thức, Kim cương thừa, Thiền học... Các vị đại sư liên tục xuất hiện : nào Long Thụ, Vô Trước, Thế Thân, Trần Na, Tịch Thiên,... và ngày nay Đức Đạt-lai Lạt-ma xuất hiện như một nhân chứng để thay mặt cho sự vững chắc và giá trị của Đạo Pháp. Tất cả các vị ấy cùng góp phần khai triển Đạo Pháp mang lại những khía cạnh hiểu biết mới. Các phép tu tập như : Tịnh độ, luyện tập du-già, các kỹ thuật

ngồi thiền..., dưới một khía cạnh nào đó là những « phương tiện thiện xảo » (*upaya*) giúp người tu tập hướng vào sự Giác ngộ. Khía cạnh ngày càng phong phú đó của « Phật giáo » khá tương đương với sự bành trướng của khoa học nói chung. Khi « Phật giáo » được truyền bá vào thế giới Tây phương từ thế kỷ XIX thì đã gặp được một mảnh đất vô cùng thuận lợi mang truyền thống khoa học và triết học lâu đời và nhờ đó đã trở nên phong phú hơn, và từ đó cũng xuất hiện nhiều nhà sư Tây phương thật lỗi lạc và uyên bác, phần lớn trong số họ là các triết gia, học giả và khoa học gia.

Đối với quá trình phát triển của khoa học người ta nhận thấy các giả thuyết mới và quan trọng không ngừng xuất hiện, chẳng hạn như thuyết cơ học vũ trụ của Newton, thuyết tương đối của Einstein, thuyết lượng tử của Bhor và Heisenberg, thuyết tiến hóa của Darwin, v.v..., tất cả đều góp phần vào sự hiểu biết chung của nhân loại.

Ngoài ra còn những tương đồng khác giữa Đạo Pháp và khoa học đã được rất nhiều tác giả khai thác, chẳng hạn như các khái niệm về vô thường (*anitya*), sự tương liên, tương kết và tương tạo của mọi hiện tượng (*pratitya-samutpada*), tánh không (*sunyata*), vô ngã (*anatman*)... Thiết nghĩ chúng ta cũng không cần lập lại hay khai triển thêm, vì không thuộc vào khuôn khổ của bài viết ngắn mang tính cách bao quát này. Tóm lại có lẽ chỉ cần nêu lên kết luận chung thường được các học giả đưa ra là « Phật giáo » và khoa học « gặp nhau » trên rất nhiều khía cạnh và cả hai gần như diễn tiến song hành với nhau.

Thế nhưng với vị thế của một người Phật giáo, khi suy xét cẩn thận và sâu xa hơn, người ta sẽ thấy rằng khoa học và « Phật giáo » khác biệt nhau rất nhiều, quá nhiều đến nỗi có thể xem đây là hai lãnh vực khác hẳn nhau :

Khác biệt thứ nhất : phương pháp tiếp cận của khoa học mang tính cách « dò dẫm », tức các giả thuyết này đánh đổ giả thuyết khác, trong khi đó sự tiến hành của phương pháp « Phật giáo » dựa trên Bốn Sự thật lúc nào cũng bền vững và có giá trị xuyên qua không gian và thời gian. Sự hiểu biết khoa học mang tính cách « phân tán », trái lại sự hiểu biết « Phật giáo » mang tính cách « hội tụ » nhằm vào một mục đích rõ rệt là tìm hiểu tâm thức hầu loại bỏ khổ đau. Xin đơn cử một thí dụ, sự hiểu biết khoa học về năng lượng hạt nhân có thể ứng dụng để tạo ra điện lực thế nhưng cũng có thể sử dụng để chế tạo bom nguyên tử, trong khi đó sự hiểu biết của « Phật giáo » chỉ sử dụng để hướng vào sự Giác ngộ và Giải thoát mà thôi.

Khác biệt thứ hai : là tính cách **nhị nguyên** của các phương pháp khoa học. Sự tiếp cận khoa học luôn luôn đòi hỏi phải có một *chủ thể quan sát* và một *đối tượng được quan sát*. Giữa chủ thể và đối tượng đôi khi còn cần đến các dụng cụ và máy móc đo đạc làm trung gian, điều đó khiến tính cách nhị nguyên của khoa học càng trở nên « lộ liễu » hơn nữa. Khoa học quan sát và nghiên cứu các hiện tượng phát sinh từ thế giới « bên ngoài » và tự cho đây là một cách tiếp cận « khách quan », mặc dù kết quả quan sát

phải xuyên qua một chủ thể nghiên cứu là khoa học gia.

Ngoài các hiện tượng thuộc môi trường bên ngoài, « Phật giáo » còn quan sát các hiện tượng xảy ra bên trong tâm thức. Cách quan sát, theo dõi, phân tích và tìm hiểu các biến động của tư duy và xúc cảm trong tâm thức gọi chung là phương pháp « nội quan » (introspection), tức là một cách tiếp cận « chủ quan ». Thế nhưng các phép tu tập « Phật giáo » đã giúp cho phép « nội quan » đó vượt lên trên tính cách « chủ quan » thông thường, luôn bị ảnh hưởng bởi các thứ xúc cảm nhiễu loạn, hầu mang lại một sự hiểu biết hay quán nhận trực tiếp hiện thực bằng « trực giác ». Sự hiểu biết trực giác đó hội nhập cả chủ thể lẫn đối tượng, có nghĩa là vượt lên trên tính cách nhị nguyên để mang lại sự cảm nhận toàn diện bản thể đích thực của mọi hiện tượng. Sở dĩ sự hiểu biết đó vượt thoát khỏi hai thể dạng « bên trong » và « bên ngoài » là vì chủ thể và đối tượng đã trở thành một, tất cả trở thành hiện thực đơn thuần và duy nhất. Sự hiểu biết ấy thâm sâu hơn sự hiểu biết khoa học rất nhiều vì sự hiểu biết khoa học chỉ dựa vào thể dạng « bên ngoài » của các hiện tượng.

Trong chương trình hàng tuần về Phật giáo trên đài truyền hình Pháp, phát sóng vào hai ngày chủ nhật 10 và 17 tháng 8 năm 2008 trình bày chủ đề « Phật giáo và khoa học », thiền sư Jean-Pierre Faure được mời trả lời về một số câu hỏi. Trước khi xuất gia và trở thành một nhà sư của Thiền phái Tào động thiền sư Jean-Pierre Faure từng là một nhà vật lý học và giáo sư đại học nổi tiếng.

Người phụ trách chương trình hỏi ông nghĩ sao về khái niệm nhị nguyên trong « Phật giáo » đối với khoa học, ông trả lời như sau :

« ...Trong cách lập luận khoa học, có **một tác nhân đứng ra quan sát** và **một vật thể được tác nhân ấy quan sát**. Từ khởi điểm đó người ta cố gắng nắm bắt hiện thực. Luôn luôn trong con người lúc nào cũng hiện hữu loại dự vọng đó, tức đạt được sự hiểu biết, muốn được hiểu biết, và rồi đến một lúc nào đó người ta mới chợt nhận ra rằng hiện thực không phải dùng để hiểu biết, mà chỉ để cho ta sống với nó.

Hiểu rằng cần phải yêu thương là một việc. Nhưng [hành động] yêu thương lại là một việc khác. Khuôn mẫu Phật giáo quả thực là một thứ gì hết sức thực tế ».

[....]

« Theo tôi vật lý học **chỉ có thể đến gần và đến gần hơn**, thế thôi. Nếu nhìn vào các khám phá trong thế kỷ vừa qua, người ta sẽ nhận thấy ngành cơ học cổ điển lúc ban đầu chỉ nhằm vào một số hiện tượng nào đó, về sau mới được cải thiện thêm khi nghiên cứu các hiện tượng chuyển động với tốc độ cực nhanh, và sau đó lại bước vào lãnh vực của thế giới hạ nguyên tử (subatomique), và sau hết lại còn có các ngành vật lý học khác xuất hiện thêm, như vật lý tương đối, cơ học lượng tử..., để ứng dụng vào các lãnh vực khác nữa. Vì vậy, nhất định là người ta có thể đến gần hơn, đến gần hơn, đến gần hơn nữa, **nhưng người ta sẽ không bao giờ có thể chạm vào hiện thực được, chẳng qua vì bản chất của vật lý là đứng ra bên ngoài đối tượng mà người ta quan sát. Và sự kiện đứng ra bên ngoài như thế chính là**

nguyên nhân đã làm nhiễu loạn hiện thực ».

Khác biệt thứ ba : liên quan đến một khái niệm rất đặc thù của Phật giáo gọi là « hai sự thật » : *sự thật quy ước* (samutti sacca) còn gọi là sự thật thông thường và *sự thật tuyệt đối* (paramattha sacca) còn gọi là *sự thật tối hậu hay tối thượng*.

Sự thật quy ước liên quan đến tất cả mọi hiện tượng cảm nhận được bằng lục giác (ngũ giác và tri thức), có nghĩa là gồm toàn thể thế giới của sự đa dạng, trôi buộc và xung đột, trong đó kể cả các hiện tượng « bên trong » chẳng hạn như tư duy, xúc cảm và sự vận hành của tri thức. Thế giới đó là đối tượng của khoa học và còn gọi là thế giới của *ta-bà*. Đối với một cá thể bình dị mang một tâm thần « minh mẫn » và « lành mạnh », nôm na là một con người bình thường khi nhìn vào thế giới ấy thì cho đây là « thật ». Thế nhưng thế giới ấy còn hàm chứa một sự thật khác nữa, kín đáo hơn, khó nắm bắt hơn và chỉ có thể nhận thấy bằng sự tu tập qua một tâm thức đã thực hiện được một sự thăng bằng và chú tâm cao độ nào đó. Sự thật ấy gọi là ***Sự thật tuyệt đối***. Khái niệm sâu xa về hai sự thật mang chủ đích giúp chúng ta quán thấy sự tương quan giữa *hiện-hữu* và *phi-hiện-hữu*, một bên là *hình-tướng-vật-chất* của một vật thể tức là *sự hiện-hữu* của nó, một bên là *hình-tướng-ảo-giác* của vật thể ấy tức là *sự phi-hiện-hữu* của nó.

Khái niệm về hai sự thật còn liên quan đến một khái niệm khác nữa gọi là tính « *đối* »

ngịch » hay « *đối tính* » (duality - dualism). Khái niệm đối tính hay đối nghịch chỉ định sự « phân biệt » hay tính cách « hai mặt » của các hiện tượng, chẳng hạn như : cái tốt – cái xấu, chủ thể – đối tượng, ta-bà – niết-bàn... Vượt lên trên tính cách đối tính của mọi hiện tượng tức thực hiện được thể dạng *phi-đối-ngịch* (nonduality) thì gọi đây là **Sự thực tuyệt đối**.

Sự thực tuyệt đối chỉ định bản chất đích thực của hiện thực, bản chất ấy Đạo Pháp gọi là **tánh không**. Đạo Pháp không có chủ đích mở xẻ thế giới hiện thực để bày vẽ ra đủ mọi thứ khái niệm phức tạp làm hoang mang tâm thần người tu tập mà chỉ nhằm vào mục đích giải thoát tâm thức họ khỏi những hiểu biết sai lầm phát sinh từ sự bám víu vào thế giới hiện tượng mà xem đây là thật.

Tóm lại khoa học tiếp tục bị vướng mắc trong thế giới quy ước, đối nghịch và nhị nguyên tức sự thực tương đối, trong khi đó Đạo Pháp vượt lên trên và ra bên ngoài thế giới ấy để nắm bắt trực tiếp hiện thực và mang lại sự Giác ngộ cho con người. Trong tập *Trung quán luận* (XXIV, 9), Long Thụ phát biểu như sau : « *Ai không nắm bắt được sự khác biệt giữa sự thật quy ước và sự thật tối hậu, người ấy sẽ không quán thấy được ý nghĩa sâu xa trong những lời giảng huấn của Đức Phật* »

Sự hiểu biết khoa học mang tính cách quy ước lệ thuộc vào thế giới hiện tượng, vì thế cũng vô thường và biến động không ngừng, tương tự như tất cả các hiện tượng

khác. Sự hiểu biết do « Phật giáo » chủ trương liên quan đến hiện thực tuyệt đối mang lại sự vắng lặng, thanh thản và sự « đình chỉ » cho tâm thức. Tóm lại, người ta có thể sử dụng « Phật giáo » để đánh giá khoa học, thế nhưng không thể sử dụng khoa học để đánh giá « Phật giáo ». Thí dụ câu khen ngợi « Phật giáo » do Albert Einstein phát biểu được trích dẫn trên đây có thể làm cho một số người Phật giáo thích thú, hân hoan, hãnh diện hay phấn khởi. Thật ra đây là những cảm tính sai lầm và lệch lạc, « Phật giáo » tự nó đã có giá trị mà người tu tập phải tự khám phá ra, « Phật giáo » đứng lên trên khoa học không cần sự khen ngợi của khoa học, nhất là những lời khen ngợi phát xuất từ một người không phải là Phật giáo và đã góp phần không nhỏ vào việc chế tạo bom hạt nhân bằng những khám phá khoa học của mình.

Thế nhưng trên một khía cạnh nào đó người ta vẫn quả quyết là « Phật giáo » và khoa học « gặp nhau » trên rất nhiều quan điểm và lãnh vực. Thật vậy khoa học góp phần không nhỏ trong việc giải thích một số khái niệm căn bản của « Phật giáo » bằng các phương tiện của khoa học hiện đại, đồng thời « Phật giáo » cũng mở ra cho khoa học những đường hướng khảo cứu mới, những tầm nhìn bao quát và sâu rộng hơn. Phật giáo phát triển một cách thật vững chắc trong thế giới Tây phương cũng là nhờ một phần vào sự « gặp gỡ » thuận lợi đó. Xin đưa ra một hình ảnh thật đơn giản do một vị Lạt-ma người Đan Mạch từng là một nhà vật lý học lượng tử có tiếng là Lama Ole Nydhal nêu lên khi ông được hỏi về sự hợp tác giữa Phật

giáo và khoa học : « *Tôi hình dung Phật giáo như cái đầu và quả tim [của một con người], khoa học là hai tay, hai chân và hai mắt. Khoa học tìm cách đáp ứng câu hỏi phải « **làm thế nào** » để cải thiện đời sống thực tế của con người. Phật giáo giải thích « **tại sao lại như thế** » để giúp cho con người được hạnh phúc hơn. Phật giáo giúp cho họ sống, chết và tái sinh trong những điều kiện tốt đẹp hơn* ».

Lời kết

Phần trình bày trên đây cho thấy :

- Đạo Pháp dưới một vài khía cạnh nào đó là một tôn giáo nhưng đồng thời cũng vượt lên trên tôn giáo, ít nhất là theo ý nghĩa Tây phương của chữ này.

- Đạo Pháp mang nhiều sắc thái triết học nhưng không phải là triết học, Đạo Pháp vượt lên trên triết học rất xa.

- Đạo Pháp được xây dựng trên nền tảng luân lý, thế như Đạo Pháp không phải đơn thuần là luân lý vì Đạo Pháp vượt cao hơn các nền luân lý thông thường.

- Đạo Pháp và khoa học gặp nhau trên nhiều lãnh vực, thế nhưng Đạo Pháp không phải là khoa học, Đạo Pháp vượt lên trên khoa học rất xa.

Vậy Đạo Pháp thật sự là gì ? Thật ra những gì được trình bày trên đây chỉ là những biện luận, nếu nói một cách thành thật hơn nữa thì đây chỉ là những sự « tự biện » (speculations) mà thôi. Tóm lại những

gì người ta ra sức tìm hiểu và định nghĩa Đạo Pháp, gán cho Đạo Pháp một nhãn hiệu đôi khi chỉ là vô ích. Chẳng phải Đức Phật đã từng cho chúng ta biết là Ngài « **không hề dấu diếm gì cả, không nói một lời ẩn ý nào** » hay sao ?, (Đại bát Niết bàn kinh).

Thật vậy, ngay trong bài thuyết giảng đầu tiên Đức Phật đã cho biết Đạo Pháp của Ngài là **Con Đường đưa đến chấm dứt khổ đau. Con đường** ấy gồm có tám hành động đúng. Đây là **Con Đường** mang lại sự Giải thoát, giản dị chỉ có thế.

Đây là **Con Đường** mà Đức Phật đã khám phá ra bằng kinh nghiệm của chính mình vì chính Ngài đã bước đi trên con đường ấy và đã đạt được mục đích.

Ngài không hề dấu diếm **Con đường** ấy và đã chỉ cho chúng ta thấy bằng ngón tay của Ngài. Chúng ta chỉ cần bước theo hướng ngón tay và bước lên những vết chân của Ngài để lại.

Con Đường ấy có thể thật dài nhưng cũng có thể rất ngắn, ngắn hơn chúng ta tưởng, vì nó chỉ gồm có tám bước là Bát chánh đạo. Đúng ra thì chỉ có bảy bước vì bước thứ tám là « bước sau cùng để dừng lại », một bước của sự « đình chỉ », nơi đó chư Phật đang mỉm cười và giang tay để đón chờ chúng ta.

Nơi đó là một nơi mà chúng ta hoàn toàn mất hết định hướng, không có Tây phương cũng không có Đông phương, không có bên phải bên trái, không có trước có sau,

không có trên có dưới. Dù có quay đầu lại « phía sau », chúng ta cũng không thấy « Con Đường » mà chúng ta vừa đi qua. Vì thế chúng ta không thể thụt lùi lại được nữa và cũng không thể bước thêm một bước nào khác, vì đây đã là cõi Niết-bàn.

Những hình ảnh cụ thể và đơn giản trên đây giúp chúng ta hình dung ra **Con Đường** hay **Phật giáo** hay **Dharma** là gì, không cần đến bất cứ một sự tự biện hay giải thích dông dài nào.

Để chấm dứt bài viết cũng xin mượn một câu phát biểu của thiền sư Sômon Kôdô Sawaki (1880-1965) trong quyển « *Tiếng hát của Giác ngộ* » (*Le chant de l'Eveil*, Albin Michel) để nêu thêm một hình ảnh cụ thể khác :

« Khi nhìn vào thế giới bằng con mắt của một vị Phật, tất cả sẽ là Phật [...] Tất cả chúng sinh dù có giác cảm hay vô tri tất cả đều là **Con Đường** : cỏ dại, cây cao, quế hương này, hành tinh này, tất cả đều là Phật. Thân xác của ta đang như thế này cũng là Phật [...] Khám phá ra bản chất đích thật của hiện thực có nghĩa là quán thấy tất cả vũ trụ bằng một cái nhìn duy nhất. Khi nào thực hiện được cách nhìn ấy, **ta sẽ hiểu được giáo lý của Đức Phật là gì** ».

Thiết nghĩ khi nào chúng ta thấy tất cả chúng sinh đều là Phật, cát và sỏi đá trên **Con Đường** cũng là Phật, cây cỏ hai bên **vệ Đường** cũng là Phật thì khi đó rất có thể là chúng ta đang bước vào **giai đoạn cuối cùng của Con Đường**, và chỉ khi ấy chúng

ta mới **hiểu được giáo lý của Đức Phật là gì**, đúng như trong câu nhủ nhủ của thiền sư Kôdô Sawaki.

Hoang

Phong, 20.02.11

PHẦN ĐỌC THÊM

Bài ngắn trên đây mang tính cách khá bao quát, vì thế xin kèm thêm một vài dòng trích dẫn tìm thấy trong một bài viết của Frédéric Lenoir một học giả uyên bác về Phật giáo, đăng trên tạp chí L'Express của Pháp ngày 24.10.1966. Các dòng trích dẫn dưới đây cho chúng ta thấy một vài chi tiết về sự bành trướng của Phật giáo trong thế giới Tây phương. Tuy đây chỉ là một vài chi tiết nhỏ nhưng cũng hé mở cho chúng ta thấy « Phật giáo » là một tôn giáo sinh động và thiết thực, tràn đầy sức sống, không khô cằn trên những giáo điều bất di dịch và những điều hứa hẹn viễn vông, (HP).

1- PHẬT GIÁO MỘT NỀN TRIẾT HỌC CHO THỜI ĐẠI CHÚNG TA

Giáo sư Michel Hulin *

« Có lẽ nên sớm đặt trọng tâm của triết học Phật giáo vào trung tâm bối cảnh hết sức nguy kịch của nền triết học Tây phương. Từ hai thế kỷ nay các phạm trù triết học chính yếu dùng để xây dựng cả một nền triết học Tây phương đã bị sụp đổ tan tành. Những gì mà triết gia Kant gọi là ba ý niệm siêu nhiên đã hoàn toàn bị nghiền nát, đó là : a) chủ thể là một cái tôi mang tính cách thực thể ; b) thế giới là một sự sắp xếp các hiện tượng qua thời gian và không gian ; c) Thượng đế là ý chí an bài của tổng thể thực tại. Tự mình đã gặm mòn lấy cội rễ của chính mình cho nên nền triết học Tây phương ngày nay đang lâm vào một tình trạng khốn quẫn. Nền triết học Tây phương cho thấy nhiều mặt cảm và thua kém trước tính cách xác thực của các ngành khoa học, vì thế mà nền triết học đó phải đành giao phó mọi cố gắng tìm hiểu thế giới này trong tay của khoa học. Nền triết học ấy một mặt hướng về một thứ chủ nghĩa hư vô, và một mặt khác thì lại an phận với những chủ đề thật khiêm tốn chỉ mang tính cách kỹ thuật, chẳng hạn như việc phân tích các loại ngôn ngữ.

Đó là một trong số các lý do khác nữa đã góp phần giúp cho triết học Phật giáo thu hút cả thế giới phương Tây. Thật vậy, Phật giáo thoát khỏi mọi chỉ trích có tính cách tình ngộ đại loại như vừa kể trên đây : Phật giáo không quan niệm có một chủ thể mang tính cách thực thể (con người luôn luôn biến đổi và trở thành), Phật giáo tự đặt mình vào kích thước vô tận của thời gian và không gian ; Phật giáo hiện hữu không cần đến một vị Trời sáng tạo. Hơn nữa, Phật giáo không hề có tham vọng mang lại những giải thích toàn bộ

về tổng thể của thế giới này. Trên một phương diện nào đó, Phật giáo đã giúp đặt lại câu hỏi triết học liên quan trực tiếp đến khả năng hiểu biết và sự giác ngộ, đây là các vấn đề mà nền triết học Tây phương phải bó tay ».

***Giáo sư Michel Hulin, sinh năm 1936, hiện nay là một triết gia và giáo sư chuyên về triết học Ấn độ, ông giảng dạy tại đại học Sorbonne Paris. Tuy nhiên trước kia ông cũng từng là một thạc sĩ vật lý học, nghiên cứu về vật lý thể rắn, hóa học lý thuyết, toán học v.v. tham gia với nhiều khoa học gia nghiên cứu nhiều lãnh vực và chủ đề khoa học khác nhau. Ông cũng từng làm giám đốc Bảo tàng viện các khám phá khoa học (Palais de la Découverte) suốt trong năm năm. Ông xuất thân từ các trường nổi tiếng nhất của Pháp như Charlemagne, Ecole Normale Supérieure...**

2- ĐỨC PHẬT MANG NHIỀU HOÀI BÃO HƠN CẢ FREUD

Claude Zandman*

« Nhất định điểm tương đồng giữa phân tâm học và Phật giáo trước hết phải là khía cạnh tâm lý học và tính cách thực dụng của Phật giáo xem con người là một sinh linh đang gánh chịu khổ đau. Thật rõ ràng Đức Phật là một vị thầy thuốc chữa chạy cho con người, giống như Freud. Tuy nhiên những dự kiến của họ không giống nhau : Freud nhắm vào việc làm giảm bớt khổ đau cho con người, giải thoát con người khỏi những chứng bệnh

bấn loạn thần kinh, nhưng không đề cập gì đến những nỗi lo sợ của sự sinh tồn. Đức Phật mang những kỳ vọng lớn lao hơn thế rất nhiều : Ngài thuyết giảng **con đường** tự giải thoát khỏi tất cả mọi khổ đau bằng cách buông thả. Nhà phân tâm học tìm cách thăm dò xem một cá thể đã thiết đặt những gì dùng làm phương tiện lẫn tránh những lo sợ trong sự sống, và từ đó sẽ áp dụng các cách tránh né hay chuyển dịch để giúp họ, và cũng thật oái oăm chính đó cũng lại là một cách khác gây ra khổ đau. Phật giáo thì khác hẳn, không quan tâm đến những bí quyết ngoắt ngoéo để chữa chạy các chứng bệnh rối loạn thần kinh : Phật giáo khuyên hãy xử dụng tức khắc việc thiền định như một phương pháp để tự vượt thoát mọi khổ đau.

Qua sự kiện đó Phật giáo đã chứng minh cho thấy tại sao lại xảy ra những bế tắc cho người Tây phương. Sở dĩ lâm vào bế tắc là vì người Tây phương nghĩ rằng họ có thể tiết kiệm được khỏi cần phải khám phá thêm một cái gì khác vừa tốn kém lại vừa quá điên đầu. Tuy nhiên những ai thực thi theo phương pháp của Phật giáo – như một cách để tự lẫn tránh mình và quá khứ của mình – để đi tìm một sự « sáng khoái » thì họ cũng sẽ giống như những người tập sự trong các giáo phái ngoại lai mà thôi. Nhất định là số người này đông lắm, bởi vì thiền định dưới hình thức ầu trĩ trong mục đích tìm kiếm sự an bình và sáng suốt là một thứ gì vô cùng hấp dẫn, dù cho các vị thầy đích thực đã từng giảng rằng thiền định phải là một cách mở cửa để hướng vào nội tâm. Mở cửa vào nội tâm đòi hỏi chính mình phải loại bỏ tất cả những xúc cảm cực mạnh lưu lại những vết hằn thật sâu và

đã bị đè nén từ những ngày đầu trong cuộc sống của chính mình. Phương pháp thực thi thiền định đó đòi hỏi thật nhiều can đảm và phải ý thức được cái giá phải trả. Phương pháp ấy đôi khi tỏ ra khá khó cho những người Tây phương, vì trước đây họ chưa hề nghĩ đến việc tự điều trị những bất loạn thần kinh cơ bản cho chính mình. Dù sao đi nữa, nếu tìm cách tránh né những khó khăn đó thì đây chỉ là cách thu hẹp giáo lý của Phật giáo và đơn giản biến giáo lý ấy thành một sự quyến rũ tâm thần, không hơn không kém ».

*** Jean-Claude Zandman là một bác sĩ tâm thần và phân tâm học, hiện có phòng mạch tại vùng Haute Savoie (Pháp), ông tu tập thiền định được khoảng 10 năm trước khi trả lời những câu hỏi trên đây của ông Frédéric Lenoir.**

3- KHOA HỌC VÀ PHẬT GIÁO : MỘT SỰ KẾT HỢP THÀNH CÔNG MỸ MÃN

Bài phỏng vấn ông Francisco Varela *

Tạp chí L'Express: Einstein đã từng bảo rằng Phật giáo là tôn giáo duy nhất phù hợp với nền khoa học tân tiến. Ông có chia sẻ quan điểm đó hay không ?

- Nhất định là có. Từ mười năm nay, cùng chung với các khoa học gia khác trên thế giới tôi vẫn thường xuyên gặp gỡ Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, chúng tôi chưa hề vấp phải bất cứ một khó khăn nhỏ nhoi nào trên phương diện phương pháp học, vì chính Phật giáo đã sử dụng một phương pháp tiếp cận hết sức thực tế, dựa vào sự quan sát và thực nghiệm

trong cuộc sống. Hơn nữa, khoa học và Phật giáo cả hai đều có một địa bàn hoạt động giống nhau, xoay quanh các khái niệm liên quan đến quy luật tương liên (lý duyên khởi) và hiện tượng vô thường. Bất cứ một hiện tượng nào cũng đều được xem như là một nút thắt trong hệ thống của nguyên nhân hậu quả, vì thế một hiện tượng không thể nào tự nó mang một thực thể riêng biệt được. Sự quán thấy ấy đi ngược lại với tất cả các tôn giáo lớn khác mang tính cách « thần khai » xác định có sự hiện hữu của một thực thể bất biến (Trời, linh hồn) thoát khỏi quy luật nhân duyên.

- Trong lãnh vực nào sự so sánh giữa khoa học và Phật giáo tỏ ra nổi bật nhất ?

- Phật giáo quan tâm trước hết đến sự hiện hữu của con người. Vì thế phải đi tìm sự tương đồng trong các ngành khoa học liên quan đến sự quan sát thân xác và tâm thức của con người. Đặc biệt nhất là các ngành thần kinh học và khoa nhận thức học, có nghĩa là các ngành nghiên cứu khoa học hiện đại liên quan đến các hiện tượng tâm thần (sự nhận biết, trí nhớ, các giấc mơ, xúc cảm, v.v...), các ngành khoa học này hiện nay đang trên đà phát triển. Người Tây phương đạt được nhiều thành quả đáng kể trong lãnh vực nghiên cứu về quy luật nguyên nhân và hậu quả đối với các hiện tượng thiên nhiên, tuy nhiên các vị thầy Phật giáo còn tỏ ra tài giỏi hơn họ rất nhiều, nhất là trong lãnh vực những hiện tượng tâm thần. Các người tu tập thiền định đạt được các cấp bậc cao là những chuyên gia hiểu biết thấu đáo các sinh hoạt

của tâm thức con người. Trong lãnh vực chính xác này, Phật giáo đặc biệt quan tâm đến những thành quả do nền khoa học hiện đại đã thực hiện được.

- *Người Tây phương có thể rút tỉa được những ứng dụng nào ?*

- Có hai khía cạnh khác nhau. Trước hết là cách luyện tập theo các kỹ thuật của Phật giáo sẽ góp phần tích cực cho việc khảo cứu (chẳng hạn như làm giảm xuống một cách đáng kể tỷ lệ dị dạng của các thể dạng tâm thần được đem ra nghiên cứu) và từ đó có thể đưa ra các quy luật liên quan đến sự vận hành của tâm thức. Tuy nhiên còn rất nhiều ứng dụng khác nữa. Chẳng hạn một trong những khó khăn chính yếu của những người đảm trách việc giáo dục là tập cho trẻ em học hành, tức là tập cho các em biết chăm chú. Chính Phật giáo đã hoàn chỉnh nhiều phương pháp cụ thể giúp trau dồi sự tỉnh thức. Các kỹ thuật này cũng trợ giúp một cách rất hiệu quả những người bị một số bệnh tật nào đó, chẳng hạn như cảm thấy đau nhức kinh niên. Tây phương đã tỏ ra bất lực trong việc tìm hiểu và khắc phục một số các hiện tượng tâm thần và xúc cảm, vì lý do là Tây phương chỉ biết quan tâm tìm hiểu và khắc phục những hiện tượng bên ngoài con người. Trái lại, Phật giáo là một khoa học đích thực của nội tâm.

*** Francesco Verala (1946-2001) : người gốc Chili, tốt nghiệp tiến sĩ tại trường Đại học Harvard. Ông từng giữ chức vị giám đốc khảo cứu thuộc Trung Tâm Quốc gia Khoa học (CNRS) của Pháp và**

là người đầu đàn của nhóm khoa học gia nghiên cứu về Tâm lý sinh học về các chức năng nhận thức (Psychophysiology cognitive) tại bệnh viện Pitié-Salpêtrière (Paris). Ông cũng từng tham gia chương trình nghiên cứu về Khoa nhận thức luận (Epistémologie) của trường Bách khoa Paris (Ecole Polytechnique). Ông cũng từng là một thành viên rất tích cực trong hội Tâm Linh và Sự Sống (Mind and Life) thường xuyên họp với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma và các khoa học gia nổi tiếng khác trên thế giới để tham gia vào các lĩnh vực nghiên cứu kết hợp giữa khoa học và Phật giáo. Ông là một trong những đệ tử yêu quý của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma. Vào tháng 5 năm 2001, bất thần ông lâm bệnh nặng, Đức Đạt-Lai Lạt-Ma hay tin liền cho thu băng video những lời giảng và lời khuyên của Ngài để gửi cấp tốc sang Paris cho Francisco Verala xem và nghe trước khi nhắm mắt. Francisco Verala để lại một gia tài khảo cứu rất quan trọng và rất nhiều trước tác về khoa học, trong số này có hai tập sách viết về Khoa học nhận thức và Phật giáo và một số sách viết chung với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về Khoa học tâm linh, v.v...

Hoang Phong chuyển ngữ và ghi chú

PHẬT GIÁO VÀ NGƯỜI HY-LẠP

Đào Viên

East is East, and West is West, and never the
twain shall meet - Rudyard Kipling

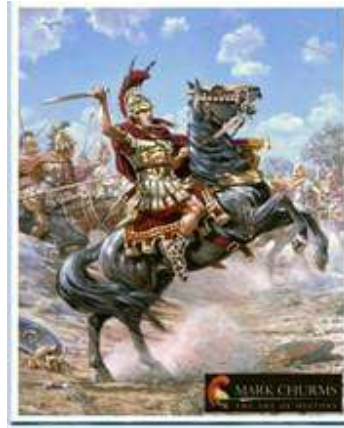
1. Vua Hy-Lạp A-Lịch-Sơn Đại-Đế Chinh phục Ấn-Độ

Mùa Thu năm 334 trước Tây Lịch (TTL), vua A-Lịch-Sơn Đại-Đế (Alexander the Great) của nước Hy-Lạp bắt đầu cuộc chinh phạt Đông tiến. Nhà vua thấy nhà hiền triết Aristotle – cũng là ông thầy dạy học mình – nói về Ấn-Độ như là một dải đất mênh mông xa tít mù tắp tận chân trời, nên cảm thấy hứng thú phải đi chiếm lấy và để đem nền văn minh Hy-Lạp reo rắc cho các dân bản xứ.

A-Lịch-Sơn nối ngôi vua cha là vua Phillip II, vua xứ **Macedonia** ⁽¹⁾, Hy-Lạp, khi đó đã tóm thâu các nước xung quanh, kể cả nước Ba Tư (Persia) mà làm nên một đế quốc rộng lớn. Vua Phillip II vẫn chưa hài lòng với đế quốc của mình, theo truyền thuyết, đã bảo con Alexander là: *"Con à! Chắc con phải thấy nước ta chưa đủ lớn cho hoài bão của con. Nước Macedonia quá nhỏ đối với con"*

Hưởng thụ một bộ máy chiến tranh vô địch của vua cha, **A-Lịch-Sơn** cầm đầu một đội quân sáu chục ngàn người, chưa kể một số tư tưởng gia, khoa học gia luôn luôn đi theo vua A lịch Sơn, Đông tiến, chinh phục Ấn-Độ.

Đoàn quân tiến hành rất chậm. A-Lịch-Sơn đã phải mất 7 năm mới tới sông Ấn Hà (Indus).



Vương quốc Macedonia (kéo dài từ Greece đến Pakistan ngày nay) của A-Lịch-Sơn Đại đế

Trước đó, đoàn quân đã vượt qua A-Phú-Hãn (Afghanistan), đến miền Ngũ Hà, tức là Punjab của Pakistan ngày nay. Sau khi vượt qua một con sông lớn, họ đã tới Taxila, một thị trấn sầm uất có nhiều thương gia đi qua trên con đường Tơ lụa. Ở Taxila, A-Lịch-Sơn đã trông thấy nhiều nhà tu hành và những đệ tử của họ, sống một cuộc đời khổ hạnh, gần như trần trụi, chỉ quan tâm đến đời sống tinh thần hơn là những tiện nghi vật chất bên ngoài. Họ là những người Bà La Môn hay theo đạo Kỳ Na Giáo hay là Jainism Ấn-Độ.

Vua A-Lịch-Sơn rất chú ý đến những người này, khi thấy họ có một sức chịu đựng mãnh liệt, tự kiểm soát được mình không bị ảnh hưởng ngoại lai xô đẩy. Vì muốn có một tu sĩ như thế trong đoàn quân viễn chinh của mình, vua A-Lịch-Sơn cùng quần thần là những tư tưởng gia Hy-Lạp liền mời một nhà sư đến nói chuyện. Ông này, theo sử sách Hy-Lạp, tên là **Dandamos**, đến nhưng không chịu trả lời những câu hỏi của triều đình Hy-Lạp.

Sau cùng ông hỏi lại: *"Tại sao Ngài đã phải đến đây từ quá xa vậy? Tôi cũng có nhiều đất đai như Ngài và như những người khác. Dù ngài có chiếm giữ được tất cả sông ngòi, Ngài cũng không thể uống nước nhiều hơn tôi. Bởi vậy, tôi không sợ hãi, tôi không bị thương tích, tôi không đi phá hủy những thị trấn. Tôi cũng có đất đai, nước uống như Ngài. Tôi có đầy đủ tất cả. Thưa Ngài! Ngài hãy học điều hiểu biết khôn ngoan này của tôi. Đó là: đừng có mong cầu điều gì và Ngài sẽ có đầy đủ mọi chuyện"*

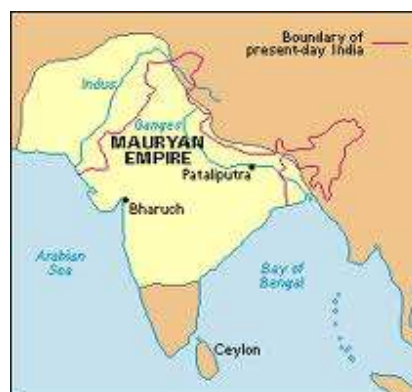
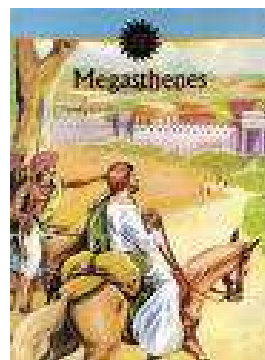
A-Lịch-Sơn để ngoài tai lời khuyên đó. Đoàn quân viễn chinh của A-Lịch-Sơn vẫn tiếp tục sứ mạng chinh phục. Một năm sau, khi tới con sông Beas của vùng Punjab, Pakistan, đoàn quân này đã phải ngưng lại, rồi phải rút lui, không phải bị ai đánh bại, mà chỉ vì quân đội bắt đầu chán chường mỗi mệt. Mười tám tháng sau, A-Lịch-Sơn đưa quân về đến Babylon, thuộc Mesopotamia, bây giờ là Iraq, thì ngã bệnh mà qua đời. Khi ấy ông mới 32

tuổi, chưa kịp thấy Ấn-Độ là thế nào. Ông để lại một triều đình Hy-Lạp bắt đầu tan rã.

2. Sứ Thần Megasthenes của Vua Hy-Lạp tại triều đình Mauryan.

Trong khi ấy, bên Ấn-Độ, năm 324 trước Tây lịch, tại tiểu bang Magadha, phía nam của bộ tộc Shakya (Thích Ca) của Đức Phật, bây giờ là Nepal, một tướng lãnh của bộ tộc **Mauryan**, tên là Chandragupta, nổi lên cướp ngôi vua lập ra triều đại Mauryan, đóng đô tại Pataliputa (Hoa Thị). Đây là một triều đại lớn của Ấn-Độ kéo dài 137 năm.

Công việc đầu tiên của vua Chandragupta là đuổi nốt tàn quân của A-Lịch-Son đi, giữ gìn biên giới phía Tây tới con sông Indus, ngăn chặn ngoại xâm, kể đến là dẹp loạn trong nước. Triều đình Hy-Lạp không thể dùng võ lực xâm chiếm Ấn-Độ như trước nữa, đã phải gửi một sứ giả ngoại giao đến vua Chandragupta. Ông này tên là **Megasthenes** sống trên 10 năm tại Ấn-Độ, trước khi mãn nhiệm kỳ. Về nước, ông viết một cuốn hồi ký tên là "*Indika*" kể lại xứ sở Ấn-Độ, triều đình vua Chandragupta, cùng những nhà hiền triết Ấn Độ.



Vương quốc Mauryan - Sứ thần Hy Lạp Megasthenes và Vua A Dục (Ashoka)

Mặc dầu ông đã sống trên 10 năm tại đây,
chỉ ít lâu sau Đức Phật Thích Ca nhập diệt,

Megasthenes trong sách '*Indika*' không đề cập gì đến Phật giáo, bởi lẽ những nhà hiền triết ông gặp đều là những người Bà La Môn, cũng như là chính vua Chandragupta. Hơn nữa đạo Phật khi đó đã chưa lan tràn ngay trên lục địa Ấn-Độ, mà vẫn chỉ loanh quanh vùng đất gần Nepal.

Phải chờ đến năm 273 trước Tây Lịch, khi cháu nội của vua Chandragupta là vua **A-Dục** (Ashoka) lên nối ngôi, thay thế vua cha Bindusara, con của Chandragupta, Phật giáo mới có cơ hội bành trướng ra khắp mọi nơi, đặc biệt đến những nơi có người Hy-Lạp sinh sống.

Kể từ đây, chúng ta thấy đã có nhiều người Tây phương theo đạo Phật. Trong số này có một ông vua người gốc Hy-Lạp là một Phật tử thuần thành, sau đó đã xuống tóc đi tu, đặt chứng quả A La Hán.

Vua A-Dục là một hoàng đế hăng say chiến tranh để mở mang thêm bờ cõi vương quốc Mauryan. Vào năm thứ tám sau khi lên ngôi, ông gửi quân xâm lăng đến vương quốc nhỏ Kalinga, chưa chịu thần phục. Ông đã chiến thắng. Đây là một trận chiến tranh tàn khốc trong đó 100,000 người bị tàn sát, 150,000 người bắt làm tù binh và số người bị liên lụy còn đông hơn nhiều lần như thế. Sau khi nghe được tình trạng tổn thất nặng nề do đạo binh của mình gây ra, vua A-Dục cảm thấy ăn năn hối hận vì đã làm một tội ác ngập trời. Ông trở nên một Phật Tử, dành cuộc đời con lại tận lực gia công hoằng dương Phật

Pháp ngay tại trong nước cũng như ra ngoài xứ Ấn-Độ.

Sau khi trị vì ngôi báu được 36 năm, vua A-Dục già yếu lơ lảng việc triều chính. Ông đã băng hà năm 231 trước Tây lịch để lại một vương quốc bắt đầu suy tàn. Những lời giáo huấn của Đức Phật như cấm sát sanh, không gây hấn, giải quyết mọi chuyện bằng đường lối hòa bình, được vua A-Dục ban ra, là những đường lối chánh trị dường như làm cho nhóm quân đội trong triều mỗi ngày một yếu thế, mất quyền lực. Bốn mươi hai năm sau, vua A-Dục băng hà, vị tướng lãnh cầm đầu quân đội vương quốc, ông Pushyamitra, nổi lên, ám sát chết nhà vua đương thời, đưa vương quốc Mauryan vào một cuộc khủng hoảng, rối loạn. Pushyamitra theo đạo Bà La môn cũng như Chandragupta, thay đổi chính sách, gây ra nhiều mâu thuẫn trong nước, khiến Pushyamitra phải đánh đông dẹp bắc, để biên thùý ngỏ cửa cho quân ngoại xâm.

3. Vua Hy-Lạp Demetrius và vua Hy-Lạp Menander

Quân ngoại xâm đến là từ ông vua người gốc Hy-Lạp, Demetrius, đang trị vì một vương quốc tại Bactria (Đại Hạ), bây giờ là A-Phủ-Hãn (Afghanistan). Demetrius thấy đây là cơ hội ngàn năm một thừa để thực hiện hoài bão bất thành của hoàng đế Hy-Lạp A-Lịch-Sơn Đại-Đế.

Năm 182 trước Tây Lịch, Demetrius đem quân vào Ấn-Độ, chiếm được Taxila rồi

Gandhara, bây giờ là Pakistan. Chinh đồn xong hàng ngũ, vua Demetrius cùng bộ tướng Menander đem quân Đông tiến tràn vào Ấn-Độ.

Menander – sau này Phật Giáo Nam Tông tiếng Pali gọi ông là **Milinda** và Hán tạng phiên âm là **Di Lan Đà** – là người Hy-Lạp đầu tiên đã qua được sông Beas, nơi mà A-Lịch-Sơn Đại-Đế đã phải dừng chân, không thể qua sông mà rút quân về. Menander đã nhanh chóng tiến vào vương quốc Mauryan, chiếm được thủ đô Patiluputra (Hoa Thị) của vua A-Dục ngày xưa.

Đến đây thì, quân viễn chinh Hy-Lạp đã không còn được may mắn nữa.

Thời lai đồ diếu thành công dị

Vận khứ anh hùng ẩm hận đa.

Tin tức từ quê nhà đưa đến bản doanh của Demetrius là thủ đô Bactria (Đại Hạ) có chính biến do Eucratidès cầm đầu. Nhà Vua ủy thác cho Menander về đóng giữ vùng Ngũ Hà, còn mình thì trực chỉ về Đại Hạ để dẹp nội loạn. Nhưng khi đến gần thủ đô thì vua Demetrius bị Eucratidès phục kích giết chết. Bây giờ là năm 167 trước Tây lịch. Từ đó, Vương quốc Đại Hạ tách ra làm hai: Vương quốc miền Tây do Eucratidès cai trị, và vương quốc miền Đông do Apollodots I (em ruột Démétrios) cai trị. Đến năm 163 trước Tây lịch, Apollodotes I bị Eucratidès tiến đánh và giết chết luôn, Menander lên kế vị và dời đô từ Taxila về Sagala (Xá Kiệt) ở chân núi Hy Mã Lạp Sơn,

giữa Udiyama, bây giờ là thung lũng Swat Valley, Pakistan và Sialkot thuộc Punjab (Ngũ Hà).

Sử sách Hy-Lạp không nói nhiều về ông vua Hy-Lạp Menander này, có lẽ bởi vì tuy ông giòng dõi Hy-Lạp – cha là người Hy-Lạp, mẹ là người Trung Á (Middle East) – nhưng sinh sống và trưởng thành tại A-Phú-Hãn. Ông chưa bao giờ về Hy-Lạp.



Đồng tiền chạm hình vua Menander - Biểu tượng Phật giáo trên các di khảo thời vua Menander tại Hy Lạp

Tại Sagala, vua Menander đã dành cuộc đời còn lại nghiên cứu Phật Pháp. Sử sách Phật giáo Nam Tông bằng tiếng Pali mô tả Menander là một ông tướng Hy-Lạp tài ba, một nhà lãnh tụ chính trị sáng suốt và là một Phật Tử Hy-Lạp thuần thành. Cuộc đời hành đạo của vua Menander xảy ra thế nào, không

ai biết rõ. Sử sách Pali Phật giáo Nam Tông cho rằng Menander đã đạt chứng quả A La Hán.

Vua Menander – hay là Milinda theo sử sách Phật Giáo Nguyên Thủy viết bằng tiếng Pali, hay là Di Lan Đà theo Hán tạng– đã có một cuộc tham vấn Phật học với một nhà sư đặc đạo theo truyền thống Nguyên Thủy tên là **Nagasena**, phiên âm sang tiếng Việt là Tỳ Kheo **Na Tiên**.

4. Cuộc đối thoại giữa vua Di Lan Đà và Tỳ Kheo Na Tiên

Cuộc tham vấn này đã được ghi chép lại để trở thành một bản kinh rất nổi tiếng trong giáo lý Nguyên Thủy mà hầu hết Phật tử đều biết. Bản kinh tiếng Pali gọi là “*Milindapanhà*”: *Milinda* là tên vua Menander, hay Di Lan Đà; *panhà* là hỏi, *Minlindapanhà* là vua Di Lan Đà hỏi. Bản Kinh chữ Hán gọi là “*Na Tiên Tỳ Kheo Kinh*”. Hai bản Pali và Hán tạng có đôi chút khác biệt nhưng cơ bản thì như nhau. Ngài Hòa Thượng Thích Trí Thủ⁽²⁾ đã giới thiệu bộ Kinh này như sau:

“Na Tiên Tỳ kheo Kinh là một bộ Kinh phản ánh đầy đủ những đường nét chính của Giáo lý Nguyên Thủy. Nhưng nếu chỉ có thể thôi thì Kinh này chỉ là một bản trùng tuyên vô vị, không đáng được có một địa vị Tam Tạng Thánh Giáo.

Đặc sắc của Kinh này dĩ nhiên không phải ở chỗ trùng tuyên vô bổ ấy. Đặc sắc của nó là

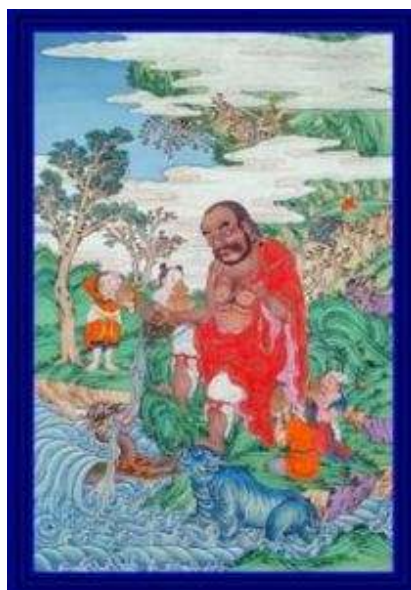
chính ở những ví dụ rất khế lý và khế cơ mà Ngài Na Tiên đã khéo sử dụng để làm sáng tỏ các chủ điểm giáo lý căn bản của Phật Giáo Nguyên Thủy. Các ví dụ rất linh động ấy là hoàn toàn do Ngài sáng chế để đóng góp vào chánh pháp và thúc đẩy bánh xe Chánh Pháp chuyển mau thêm."

Tiểu sử của vua Menander (hay Di Lan Đà) đã được trình bày nơi trên

Tiểu sử của Ngài Na Tiên, căn cứ vào phần một của Na Tiên Tỳ kheo Kinh, hoặc quyển I của Milindapanhà, đại khái như sau:

Ngài sanh tại làng Casangala (có nơi viết là Kajangala), dưới chân núi Hy Mã Lạp, ở vùng Tây bắc Ấn Độ, trong một gia đình Bà La Môn mà thân phụ tên là Sonattara. Theo bản Hán dịch thì làng này thuộc nước Kế Tân (**Kashmir**). Ngài xuất gia thọ giáo với La hán Lô Hán (**Rohana**), từng được bốn sư cho tháp tùng để học đạo và du hóa tại các Chùa trên núi Hy Mã Lạp. Tiếp theo, Ngài được gửi đến thọ giáo với La hán Át Bá Nhựt (**Assagutta**) tại Chùa Hộ Tân (Vattaniya). Trong thời gian thọ giáo với La hán Át Bá Nhựt, nhân một thời pháp nói cho một lão tín nữ nghe, cả Ngài và lão tín nữ bỗng nhiên được pháp quả "*nhĩn tịnh*", và cả hai cùng chứng đắc sơ quả "*Dự lưu*" mà siêu phàm nhập Thánh. Sau đó, Ngài được La hán Át Bá Nhựt cho đồng du, đến thọ giáo với La hán Đạt Ma Ra Khi Ta (Dhammarakhita) tại Chùa A-Dục (Asokàrama) ở thành Hoa Thị (Pataliputra). Ngài thông suốt Tam Tạng

Thánh Giáo và chứng quả A La Hán tại đây. Từ đó, tiếng tăm lừng lẫy, Ngài đi giáo hóa khắp đó đây. Cuối cùng, Ngài dừng chân tại Chùa San Khế Da (Sankkheyà) ở thủ đô Xá Kiệt (Sagala) trong vùng thượng lưu Ngũ Hà (Punjab). Tại đây, Ngài gặp Vua Di Lan Đà, trước đó đã quy y với trưởng lão Dã Hòa La (Ayupàla) mà nhà Vua đã nhiều lần đến hỏi đạo và không mấy được thỏa mãn. Sự tương ngộ giữa Di Lan Đà và Ngài là đầu mối của Kinh Milindapanhà hay Na Tiên Tỳ kheo Kinh.



Hình vẽ Tỳ kheo Na Tiên (Nagasena) và Vua Di-Lan-Đà (Menander)

Kinh *Milindapanhà* tiếng Pali hay *Na Tiên Tỳ kheo Kinh* chữ Hán khá dài vì cuộc tham vấn của vua Menander với nhà sư Nagasena hay Tỳ kheo Na Tiên, có trên **240 câu văn đáp**.

Ở đây chúng ta sẽ chỉ xem 3 câu hỏi đầu, tiêu biểu cuộc đối thoại lý thú đầy hương vị giáo lý Nguyên Thủy, trích từ bản dịch của Hòa Thượng **Giới Nghiêm**⁽³⁾ (Maha Thera Thita Silo) từ Kinh Milindapanhà tiếng Pali.

“a. Câu hỏi thứ nhất về Danh

Đức vua Mi-lan-đà sau khi đánh lễ Tăng chúng tám mươi ngàn vị cùng với đại đức Na-Tiên, ngồi một nơi phải lễ, đức vua khởi chuyện:

- Bạch đại đức, Trẫm muốn đàm luận với ngài vài điều được chăng?

Tỳ kheo Na-tiên đã quan sát vị vua hữu danh đã từng làm cho các tôn giáo điên đảo từ bấy lâu nay. Quả thật là không hư truyền, vì ngài chưa từng gặp một người có tướng mạo phi phạm như thế. Nhưng với thẳng đĩnh, thẳng trí và thẳng tuệ, ngài cảm thấy không khó khăn gì khi nhiếp phục đức vua này.

Khi nghe hỏi, Na-tiên tỳ kheo mỉm cười đáp:

- Tâu đại vương, ngài cứ hỏi, bản tăng sẽ nghe.

- Bạch đại đức, trầm hỏi rồi, ngài hãy nghe đi.

- Tâu đại vương, bần tăng nghe rồi, ngài hãy nói đi!

- Bạch đại đức, Trầm hỏi rồi.

- Tâu đại vương, bần tăng đáp rồi.

- Ngài đáp như thế nào?

- Đại vương hỏi như thế nào?

Chỉ vài câu vấn đáp khởi đầu, cử tọa thính chúng gồm tám mươi ngàn Tăng chúng, năm trăm tùy tùng của đức vua cùng với cận sự nam nữ đông đặc bên ngoài giảng đường... đều cảm thấy thú vị, họ cất tiếng hô "*lành thay!*" vang rền như sấm dội.

Đợi cho không khí yên lặng, nhà vua hỏi tiếp:

- Bạch đại đức, ngài tên gì?

- Tâu đại vương! Bần tăng tên là Na-Tiên! Thầy tổ, huynh đệ, pháp hữu của bần tăng cũng gọi tên bần tăng như thế. Còn cha mẹ của bần tăng không những gọi tên bần tăng là Na-Tiên, mà đôi khi kêu là Viranasena, Surasena hoặc Sihasena! Tuy nhiên, dù gọi tên gì đi nữa thì nó cũng chỉ là cái tên, cái tên suông, chẳng liên hệ gì đến bần tăng cả. Cái tên ấy chỉ để mà phân biệt giữa người này và người kia, thế thôi, chẳng có gì là "tôi" là "của tôi" như ngã chấp và tà kiến thế gian thường nhận lầm, tâu đại vương được rồi!

Đức vua Mi-lan-đà ngạc nhiên, đưa tay lên, phân bua với mọi người xung quanh:

- Xin tất cả các vị hãy làm chứng cho trẫm. Đại đức Na-Tiên vừa nói rằng, cái tên Na-Tiên là tên do cha mẹ đặt, các vị đồng phạm hạnh cũng gọi như thế, nhưng chẳng có cái gì là Na-Tiên ở đây, chẳng có gì là "tôi" và "của tôi" cả. Mọi người nghe rõ rồi đây chứ?

Rồi quay sang tỳ kheo Na-Tiên , đức vua phản vấn:

- Bạch đại đức! Nếu không có cái gọi là "ta" và "của ta" thì những người bố thí cúng dường y bát, vật thực, thất liêu, chỗ ở, thuốc ngựa bệnh, vật dụng v.v... thì ai là người thọ nhận tứ sự ấy? Ai trì giới? Ai tham thiền? Ai chứng ngộ đạo quả và Niết bàn? Từ đó suy ra, những tội ác như sát sanh, trộm cắp, tà hạnh, nói lời hư dối, uống rượu; cho chí những ngũ nghịch đại tội vô gián địa ngục, cũng chẳng có ai làm gì cả! Và như vậy thì nghiệp lành, nghiệp ác cũng không, chẳng có ai tạo tội cả, lành dữ đều không có quả báo. Nếu thế có kẻ giết chết đại đức họ cũng không phạm tội giết người. Và thầy tiếp dẫn, thầy giáo thọ, hòa thượng tế độ cho đại đức cũng không có. Các vị đồng phạm hạnh gọi tên đại đức Na-Tiên là gì đó cũng không có luôn. Vậy cái gọi là Na-Tiên đó là ai? Mong đại đức giảng giải cho trẫm. Đại đức nghe rõ rồi đây chứ.

- *Tâu đại vương! Bần tăng nghe rõ rồi!*

- **Người nghe đó có phải là Na-Tiên chẳng?**

- *Tâu, không phải.*

- **Chẳng có gì là Na-Tiên cả sao?**

- *Vâng, chính thế!*

- **Tóc, lông, móng, răng da... kia là Na-Tiên sao?**

- *Tâu, đại vương, không phải.*

- **Thịt, tủy, gân, xương là Na-Tiên chẳng?**

- *Thưa, không phải!*

- **Sắc, thọ, tưởng, hành, thức là Na-Tiên chẳng?**

- *Tâu, Đại vương, không phải.*

- **Hay lục căn: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý là Na-Tiên?**

- *Tâu, không phải thế.*

- **Vậy ngũ uẩn hợp lại là Na-Tiên?**

- *Tâu, cũng chưa chắc là vậy.*

Đến ngang đây chợt đức vua Mi-lan-đà cất giọng nói lớn:

- **Bạch đại đức! Hồi này giờ trăm đã cạn kể hỏi về ba mươi hai thể trước, lục căn,**

ngũ uẩn v.v... có phải là Na-Tiên chẳng, tất thấy đều bị đại đức phủ nhận. Và quả thật, trẫm cũng công nhận như thế. Vì khi quán tưởng một cách tận tường từng phần được nêu ra trong câu hỏi, thì chẳng có cái gì được gọi là Na-Tiên cả. Thế tại sao, trước đây khi trẫm hỏi, đại đức bảo đại đức là Na-Tiên? Té ra là đại đức nói dối! Nay, năm trăm tùy tùng thân tín của trẫm và tám mươi ngàn Tăng chúng tỳ kheo, xin quý vị hãy làm chứng cho trẫm đây nhé!

Đại đức Na-Tiên là một Thánh nhân A-la-hán đắc thần thông và đắc cả 4 tuệ phân tích: tuệ về nhân, tuệ về quả, tuệ văn tự, ngữ nghĩa, tuệ biện tài, biện luận. Tâm ngài như đỉnh núi chúa, trí ngài như mặt trời, mặt trăng, lòng từ của ngài bao la như biển lớn. Do vậy, ngài độ lượng với đức vua Mi-lan-đà như mẹ đối với con; với tâm nguyện là phải nhiếp phục đức vua, tể độ đức vua, đặt đức vua trong Chánh đạo; nên dù đức vua có nói gì ngài cũng chỉ ngồi làm thinh và mở rộng lòng từ.

Để cho ngạo khí và sự xao động trong tâm trí đức vua yên lắng lại một chút, đại đức Na-Tiên mới chậm rãi nói:

- Tâu đại vương! Ngài là một bậc đế vương nhiều phước báu và nhiều an vui, tháng ngày sống trong hạnh phúc cao sang. Nhưng vì tâm cầu đạo, ngài chẳng quản đường xa, đến đây giữa cơn nắng nóng oi bức nên có lẽ ngọc thể cũng bất an. Lại nữa, từ hoàng cung

đến đây mà sao đại vương không đi bằng xe mà lại đi bằng chân cho mệt?

- Bạch đại đức! Trẫm đến chùa bằng xe chứ! Chỉ đi bộ từ cổng, nhưng vào giảng đường mới đi bằng chân không!

- Thế ra đại vương tới đây bằng xe.

- Vâng, trẫm đến bằng xe.

Đại đức Na-Tiên giờ cũng làm như cách của vua Mi-lan-đà , phân bua với mọi người:

- Năm trăm tùy tùng quan chức, thị vệ của đức vua và tám mươi ngàn chư tỳ kheo đại chúng hãy xác nhận cho: đức vua đã nói rằng ngài đến đây bằng xe!

Rồi quay sang đức vua, ngài Na-Tiên hỏi lại:

- Đại vương bảo rằng đại vương đến đây bằng xe, đấy là lời nói thật chứ?

- Chắc chắn là thật.

- Vậy đại vương hãy nói cho rõ về cái xe ấy! Cái gì gọi là xe? Cái gọng chằng?

- Không phải.

- Hay cái trục, cái bánh là xe?

- Cũng không phải.

- Cái thùng, cái mui là xe chằng?

- Chẳng phải đâu.

- *Hoặc roi, dây cương là xe?*

- **Chẳng phải.**

- *Thế chắc cái ách, cãm xe?*

- **Không phải nốt.**

- *Vậy cái gì là xe?*

Đức vua Mi-lan-đà im lặng.

Đại đức Na-tiên cất giọng chậm rãi:

- *Tâu đại vương! Bần tăng đã đưa từng bộ phận một, và hỏi rằng cái gì là xe thì đều bị đại vương phủ nhận. Mà quả thật, bần tăng cũng thấy vậy, chẳng có cái gì được gọi là xe trong tất cả các bộ phận chi tiết ấy. Tuy nhiên, đại vương là vị hoàng đế cao cả, là đấng nhân chủ, là bậc anh minh cai quản một quốc độ mệnh mông; quả thật là không thích đáng khi đại vương nói dối rằng, ngài đến đây bằng xe! Xin tất cả chư vị và Chư Tăng đại chúng ở đây hãy làm chứng cho!*

Mọi người không ngớt lời tán dương ca ngợi biện tài của đại đức Na-Tiên . Riêng năm trăm người tùy tùng thì cung thỉnh đức vua tìm cách luận thắng đối phương.

Sau một hồi làm thỉnh, đức vua Mi-lan-đà nói:

- **Đại đức biện luận hay lắm! Nhưng mà hãy nghe trăm nói đây! Tất cả những bộ phận chi tiết như thùng, mui, cãm, bánh, trục v.v... nếu nằm riêng lẻ thì không thể**

gọi là xe, nhưng chúng kết hợp toàn bộ lại thì giả danh gọi là xe, có phải thế chẳng? Vậy trẫm bảo rằng, trẫm đến đây bằng xe đâu phải lời nói dối?

- Tâu đại vương! Cũng thế, tất cả những cái gọi là tóc, lông, móng, răng, da, ngũ uẩn, lục căn... nếu chúng nằm riêng lẻ thì làm sao được gọi là Na-Tiên? Nhưng nếu được kết hợp lại thì giả danh gọi là Na-Tiên! Bần tăng nói rằng, bần tăng tên là Na-Tiên thì đâu phải lời nói dối?

Nghe đến đây, đức vua Mi-lan-đà vô cùng thích thú, hết lòng tán thán đại đức Na-Tiên:

- Hay lắm! Hôm nay, lần đầu tiên trong đời cái lỗ tai của trẫm rất là hoan hỷ, đại đức có biết thế chẳng?

Cả đại giảng đường vang lên tiếng "*lành thay, lành thay*" làm chấn động cả kinh đô Sàgala.

b. Câu hỏi thứ Hai về con số Hạ lạc

Để cho không khí im lặng lại một lúc, đức vua hỏi tiếp:

- Đại đức năm nay được bao nhiêu hạ lạc rồi?

- Thưa, bần tăng tu mới được bảy hạ.

- Con số 7 ấy là đếm luôn cả đại đức vào trong, hay là chỉ đếm cái hạ không thôi?

Con số 7 ấy là con số của đại đức hay con số của hạ?

Khi ấy, đức vua đang mặc y phục vương giả với những đồ trang sức quý báu, cái bóng sáng rỡ của ngài rọi vào trong chai đựng nước ai cũng trông thấy rõ ràng. Đại đức Na-Tiên đưa tay chỉ, rồi hỏi ngược lại rằng:

- Tâu đại vương! Cái bóng với đồ trang sức rực rỡ trong chai nước kia là đại vương, hay người đang đối thoại với bần tăng đây là đại vương?

- Trẫm đây mới thật là trẫm, còn cái bóng kia nường nơi trẫm mà có. Nó có là bởi trẫm.

- Cũng thế, tâu đại vương! Số 7 kia là số hạ lạc chứ không phải bần tăng, nhưng nó có được là do nường gá nơi bần tăng. Nó có là bởi bần tăng.

- Hay lắm! Quả thật đúng như vậy! Cục đá quăng qua thì cục chì ném lại. Thật thú vị làm sao!

c. Câu hỏi thứ Ba: Đàm thoại như một Trí giả hay như một Vương giả?

Sau hai câu hỏi mở đầu, đức vua biết là gặp được bậc trí tuệ, nên ngài muốn đi sâu vào giáo pháp, bèn ướm lời:

- Bạch đại đức! Trẫm rất thích đàm đạo với đại đức về nhiều vấn đề khác nữa,

nhưng không rõ đại đức có hoan hỷ không?

- *Tâu đại vương! Cái đó còn tùy thuộc nơi đại vương! Nếu đại vương đàm thoại mà lấy tư cách một Trí giả (Panditavàda), thì hẳn sẽ sẵn sàng hầu đáp. Nhưng nếu đại vương đứng trên tư cách mình là bậc Vương giả (Ràjavàda), thì xin thưa thẳng, hẳn sẽ không thể hầu đối được.*

- Tư cách một Trí giả là như thế nào?

- *Tâu đại vương! Phạm là Trí giả nói chuyện với nhau, bao giờ cũng **nói lời ngay thật, muốn trao đổi hiểu biết, soi sáng hiểu biết cho nhau.** Trong câu chuyện, nếu có những lý lẽ đưa ra, dù đúng, dù sai, dù cao, dù thấp, dù phải, dù trái v.v... các bậc Trí giả không bao giờ vì thế mà phiền lòng hay nóng giận. Họ tôn trọng nhau, dù ý kiến, tư tưởng có bất đồng chẳng nữa. Thẳng, bại không hề làm cho họ chau mày, mà chính chân lý, sự thật mới thuyết phục được họ. Nếu gặp phải đối phương là tay lợi trí, lợi khẩu, hùng biện đại tài, bậc Trí giả không vì thế mà tìm cách cản ngăn, áp chế, bắt ngừng nói, đuổi ra khỏi chỗ ngồi; hoặc lơ lửng dùng những xảo thuật miệng lưỡi, ngụy biện nhằm tranh thắng cho kỳ được! Đây là cốt cách, phong thái đầy hiểu biết của bậc Trí giả, tâu đại vương!*

Đức vua gật đầu mỉm cười:

- **Đúng bậc Trí giả là vậy! Còn tư cách của bậc Vương giả là thế nào, thưa đại đức?**

- *Tâu đại vương! Bậc Vương giả vì quen sống trong quyền lực, nhất hô bá ứng, nên khi đối thoại thường quen áp đảo, bắt buộc kẻ khác chấp thuận quan điểm của mình. Nếu có ai đó nói một câu không vừa ý, hoặc đối nghịch với tư kiến của mình; bậc vương giả sẽ không hài lòng, sẵn sàng dùng quyền uy của mình mà bắt tội, chẳng dựa vào lẽ phải và công bằng. Những cuộc nói chuyện như thế rồi chẳng đi đến đâu, vì thái độ và lối xử sự của các bậc Vương giả đã **tự ngăn chặn con đường về với sự thật, đốt cháy mọi cảm thông và cắt đứt sự hiểu biết**. Đối thoại trong tư thế bậc Vương giả thường rơi vào một chiều, phiến diện và ngỗ cụt như vậy đây, tâu đại vương!*

Đức vua Mi-lan-đà lại gật đầu nữa:

- **Hay lắm, thưa đại đức, trẫm đã hiểu rõ rồi. Trẫm chẳng thích cách nói chuyện của người Vương giả, trái lại, trẫm sẽ cố gắng xem mình là người Trí giả để hầu chuyện với đại đức. Khi đối thoại, đại đức hãy quên cái hào nhoáng cao sang bên ngoài của trẫm đi, mà hãy tiếp xúc với chính con người của trẫm thôi. Đại đức cứ nói chuyện một cách tự nhiên, bình thường như đại đức nói chuyện với chư tỳ kheo, tỳ kheo ni, sa di, sa di ni, cận sự nam, nữ v.v...; thậm chí như nói chuyện với người hộ tự, người quét rác, người**

nấu ăn trong ngôi chùa này cũng được vậy, trẫm không bắt lỗi gì đâu!

- Tâu đại vương! Ngài đã phán những lời rất cao quý, rất hay, rất đúng đắn, đúng là lời của một bậc minh quân vĩ đại nhất trên thế gian. Bần tăng rất khâm phục, và bần tăng sẽ rất hoan hỷ, thoải mái để hầu chuyện với Đại vương như là một bậc Trí giả

- Vậy đại đức hãy nghe Trẫm hỏi.

- Tâu, xin ngài cứ hỏi đi?

- Bạch, trẫm đã hỏi xong rồi.

- Thưa, bần tăng đã đáp rồi.

- Đại đức đáp như thế nào?

- Đại vương hỏi như thế nào?

Đức vua Mi-lan-đà vì vui thích mà thử trí tuệ của đại đức Na-Tiên đó thôi, các câu hỏi này chỉ lặp lại, nhưng giảng đường thì mọi người hoan hô, tán thán vang rân.

Đến đây đức vua bảo viên đại thần Devamantiya đến đánh lễ đại đức Na-Tiên và xin mời ngài vào hoàng cung ngày mai.”

Đến cuối đời vua Menander, trong nước không được yên. Nhà vua lại phải đem quân đi đánh giặc. Menander đã bị chết trong một cuộc hành quân. Cái chết của nhà vua đã đem lại tiếc thương của cả nước. Theo Plutarch, sử gia Hy-Lạp, các bộ lạc trong

nước tranh nhau dành ngọc xá lợi của nhà vua sau khi được hỏa táng.

Sau triều đại Menander, nhiều thế hệ con cháu người Hy-Lạp tiếp tục cai trị vùng đất vương quốc của Menander. Vương quốc này trở nên suy yếu, ảnh hưởng của văn minh Ấn-Độ ngày một gia tăng, trong khi những gì là giá trị Hy-Lạp nhạt dần trong xã hội. Sang đến cuối thế kỷ thứ 2 sau Tây Lịch, nghĩa là 350 năm sau vua Menander băng hà thì người ta không còn thấy một cộng đồng Hy-Lạp đáng kể nào nữa.

5. Di Tích của người Hy-Lạp tại Ấn-Độ

Người Hy-Lạp đã để lại những gì sau cuộc gặp gỡ Đông Tây suốt trong chiều dài lịch sử, bắt đầu từ cuộc chinh phạt Đông tiến của vua A-Lịch-Sơn Đại-Đế?

Nhiều người Hy-Lạp đã trở thành Phật Tử. Dù cho đến 500 năm sau khi Đức Phật Thích Ca thành đạo, người Ấn-Độ đã không hình dung ra được Đức Phật như là một thực thể con người. Kinh Phật chỉ chép lại Ngài có 32 tướng tốt với 80 vẻ đẹp. Trong các trụ đá, các hang động, hình tượng về Đức Phật chỉ là những bánh xe Pháp Luân, gốc cây Bồ Đề, hay cùng lắm là những vết chân mà người ta nghĩ là của Đức Phật.



Dấu chân Đức Phật - Tượng Đức Phật tóc xoăn, tai dài, vóc dáng theo chuẩn mực của thần Apollo Hy Lạp

Hy-Lạp, ngay từ thế kỷ thứ 5, thứ 6 trước Tây Lịch, đã có một nền văn minh khá cao, được các sử gia coi là nền văn minh cơ bản cho học thuật và văn hóa Tây phương, ảnh

hưởng nhiều đến văn hóa La Mã và Âu Châu. Hy-Lạp đã có những nhà điêu khắc, đắp tượng rất giỏi mà tác phẩm còn lưu truyền mãi đến bây giờ tại các viện bảo tàng danh tiếng trên thế giới.

Không được trực tiếp nhìn Đức Phật, nghệ nhân Hy-Lạp đã tạc tượng Đức Phật như là một vị thần, đẹp trai, khỏe mạnh, thần Apollo, vị thần của ánh sáng, của trí tuệ. Những tượng đó, tóc xoăn, tai dài, vóc dáng Tây phương, lần lần trở thành những tượng Phật trong các chùa chiền tại nhiều nước ngày nay.

Đào Viên

Tài liệu tham khảo:

a) *The awakening of the West- the Encounter of Buddhism and Western Culture của **Stephen Batchlor***

b) *Nghiên Cứu Phật Học. Triết học Phật giáo- Kinh Na tiên Tỳ kheo viết bởi **Cao Hữu Đính***

c) *Buddha Sasana – Mi Tiên Vấn Đáp (Milinda Panhà)- Dịch Giả Hòa Thượng **Giới Nghiêm***

1) *Macedonia là một đế quốc Hy-Lạp rộng lớn ngự trị bởi vua Phillip II. Sau khi Phillip II bị ám sát chết, con là A-Lịch-Sơn (Alexander) lên nối ngôi, tước hiệu là Đại-Đế Hy-Lạp. Đến năm 148 trước Tây Lịch thì bị La Mã (Ý Đại Lợi) xâm chiếm và cai trị.*

2) Hòa Thượng Thích Trí Thủ, thế danh Nguyễn Văn Kính, sinh năm 1909, mất năm 1985, 76 tuổi đời, 56 tuổi đạo, là một cao tăng thuộc Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam. Ngài đã xuất gia thọ giới năm 17 tuổi với Hoà Thượng Viên Thành, chùa Trà Am, Huế. Năm Ngài 20 tuổi (1929), được Bổn sư cho vào thọ giới Cụ Túc (Tỳ Kheo) tại Đại giới đàn chùa Từ Vân ở Đà Nẵng. Ngài đã dẫn đầu nhiều phái đoàn đại biểu Phật giáo Việt Nam tham dự Đại hội Phật Giáo Quốc Tế.

3) Hòa thượng Thích Giới Nghiêm (Thitasilamahathera), thế danh Nguyễn Đình Trấn, sinh ngày 5/5/1921 tại làng Gia Lê Thượng, huyện Hương Thủy, tỉnh Thừa Thiên – Huế. Ngài xuất thân trong một gia đình có truyền thống đạo đức lâu đời, tại một quê hương nghèo khổ, nhưng lại phát tích rất nhiều tu sĩ và cao tăng thuộc cả hai truyền thừa Nam Bắc tông. Chỉ riêng trong gia đình, bác của Ngài – Hòa thượng Thích Phước Duyên – và chú của Ngài đều là bậc xuất gia. Còn vị thân sinh – Hòa thượng Thích Quang Diệu (Nguyễn Đình Tải) – sau nửa cuộc đời lập gia đình với mẹ của Ngài là cụ bà Huỳnh Thị Thành, cũng xuất gia, sống đời phạm hạnh.

MỐI QUAN HỆ VĂN HÓA GIỮA TRUNG HOA VÀ ẤN ĐỘ

Amartya Sen
Đỗ Kim Thêm dịch

Tác giả: Amartya Sen đoạt giải Nobel kinh tế năm 1998, giáo sư Kinh tế và Triết học tại Đại học Harvard, Hoa Kỳ, tác phẩm mới nhất là *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2010.

Tác phẩm: Bản Việt ngữ sau đây được dịch từ Anh ngữ "*Passage to India*" đăng trong *The New York Review of Book*, Volume 51, Nummer 19, December 2004.

Đại ý: Không phải chỉ có Phật giáo mà thiên văn, toán học và y khoa tạo nên mối quan hệ văn hóa lâu đời giữa Trung Hoa và Ấn Độ. Qua thời gian, sự hợp tác đa dạng này bị chìm vào lãng quên. Hiện nay, mối quan hệ này được xiết chặt trở lại, và hai nước có nhiều cơ hội tốt đẹp để học hỏi lẫn nhau. Trung Hoa có thể học hỏi hệ thống dân chủ đa đảng, phương tiện truyền thông đại chúng và các biện pháp cải thiện y tế công cộng tại Ấn Độ. Ngược lại, Ấn Độ sẽ học hỏi được những thành công vượt bậc về các biện pháp cải cách kinh tế của Trung Hoa. Tinh thần vô úy trước bạo lực, nhiệt tình thảo luận công khai trước những bất đồng, sẵn sàng chấp nhận phê bình để sửa sai là một trong những truyền thống đặc sắc của Phật giáo mà Trung

Hoa có thể học hỏi và áp dụng vào những cải cách chánh trị trong tương lai. (Người dịch)

1.

Mối quan hệ trí thức giữa Trung Hoa và Ấn Độ kéo dài từ hơn hai ngàn năm và đã để lại những ảnh hưởng sâu đậm trong lịch sử của hai nước, nhưng hiện nay điều này hầu như bị lãng quên. Nếu có đề tài nào còn gây được chú ý, đó chỉ là do những tác giả có quan tâm đến lịch sử tôn giáo, đặc biệt là lịch sử Phật giáo, một tôn giáo từ Ấn Độ du nhập sang Trung Hoa từ thế kỷ thứ nhất. Khi đó, Phật giáo đã trở thành một sức mạnh quan trọng, nhưng khoảng hơn ngàn năm sau, bị Khổng giáo và Lão giáo thay thế. Nhưng tôn giáo chỉ là một phần trong lịch sử bao la của Trung Hoa và Ấn Độ trong thiên niên kỷ đầu tiên. Một sự hiểu biết toàn diện hơn về mối quan hệ này là tối cần thiết, không những giúp chúng ta hiểu rõ hơn về lịch sử một phần ba dân số thế giới, mà còn cần bởi vì mỗi bang giao của hai nước này rất quan trọng trong các vấn đề chính trị và xã hội hiện nay.

Một điều chắc chắn tôn giáo là một nguồn gốc chủ yếu trong sự tiếp xúc giữa Trung Hoa và Ấn Độ, và Phật giáo là trọng tâm cho những giao lưu giữa con người và tư tưởng của hai nước. Nhưng Phật giáo không những giới hạn ảnh hưởng trong phạm vi tôn giáo, mà còn gây tác động trên các lãnh vực thể tục khác như khoa học, toán học, văn chương, ngôn ngữ, kiến trúc, y khoa và âm

nhạc. Qua các du ký của người Trung Hoa tham quan Ấn Độ, thí dụ như Pháp Hiển vào thế kỷ thứ V, Huyền Trang và Nghĩa Tịnh vào thế kỷ thứ VII, cho chúng ta thấy mỗi quan tâm của họ không chỉ là lý thuyết hay thực hành Phật giáo.^[1] Cũng tương tự như vậy, những học giả người Ấn Độ du hành sang Trung Hoa, đặc biệt vào thế kỷ thứ VII và thứ VIII, không chỉ thuần là bậc tu hành, mà trong số nhóm người này còn có nhiều người với nghề nghiệp khác như các nhà thiên văn và toán học. Vào thế kỷ thứ VIII, một nhà thiên văn học người Ấn Độ tên là Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta đã trở thành chủ tịch Ủy ban Thiên văn tại Trung Hoa.

Những sự phong phú và đa dạng của các mối quan hệ trí thức này bị chìm vào lãng quên qua thời gian. Hiện nay, sự lơ là này còn ngày càng nhiều, bởi vì người ta có khuynh hướng phân loại dân chúng thế giới qua các nền văn minh khác nhau, mà chủ yếu là định nghĩa theo tiêu chuẩn tôn giáo. Một thí dụ quen thuộc nhất là lý thuyết của Samuel Huntington. Ông ta phân chia thế giới theo tiêu chuẩn văn minh Tây phương, Hồi giáo và Ấn độ giáo. Do đó, người ta có khuynh hướng chỉ tìm hiểu con người qua tín ngưỡng tôn giáo, mà phần lớn những yếu tố này không thể nắm bắt được. Quan điểm chật hẹp này là một điều tác hại, đặc biệt nó không giúp chúng ta tìm hiểu về những khía cạnh khác của lịch sử tư tưởng một cách toàn diện hơn. Thí dụ như hiện nay có nhiều người còn thành kiến rằng lịch sử của người Hồi phần chủ yếu là dựa vào lịch sử Hồi giáo. Quan

điểm này coi nhẹ những phát triển về khoa học tự nhiên, toán học và văn chương thu lượm được qua những thành quả của giới trí thức người Hồi, đặc biệt trong khoảng thời gian từ giữa thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ XIII. Hậu quả của cái nhìn hạn hẹp thuần tôn giáo này giúp cho thành phần hoạt động cực đoan bất mãn đi tới chỗ suy nghĩ cực kỳ kiêu ngạo về sự thuần khiết của Hồi giáo, thay vì hãnh diện lịch sử Á Rập dựa trên sự phong phú và đa dạng. Tại Ấn Độ cũng vậy, những người Hindu cực đoan cố tình giản lược nền văn hoá Ấn Độ đa dạng chỉ là văn hóa Hindu, và chỉ thích sử dụng khái niệm này, đó là một đặc điểm chung của lý thuyết gia Huntington và những chính trị gia Hindu.

Còn một khuynh hướng thứ hai cho là có một sự tương phản lạ lùng và sai lầm trong việc tìm hiểu và diễn đạt những tư tưởng của Tây phương và không phải Tây phương. Khi giải thích những công trình không phải Tây phương, các nhà bình luận thường có khuynh hướng xem tôn giáo đóng một vai trò quan trọng, và họ quên đi những khía cạnh thể tục khác của các công trình này. Thí dụ như có một số ít người coi những công trình khoa học của Issac Newton trước hết phải hiểu theo ý nghĩa của Thiên Chúa giáo, dù hiển nhiên Newton là một tín đồ Thiên Chúa giáo. Phần đông người khác lại không xác quyết rằng những đóng góp khoa học của Newton cần được giải thích theo chiều hướng của ánh sáng thần bí học. Chính những suy đoán nhuộm màu thần bí đã có một ý nghĩa quan trọng và đã thúc đẩy ông theo đuổi những

công trình này.

Khi nói về những nền văn hóa không phải Tây phương, người ta có một cái nhìn khác biệt. Ở đây chủ thuyết giản lược vào tôn giáo có ảnh hưởng sâu đậm. Nhiều học giả thường cho rằng các công trình nghiên cứu quy mô của các học giả Phật giáo, hay của các môn đệ theo Mật tông, chỉ có thể hiểu được một cách đúng đắn, khi người ta hiểu được giáo lý và các phương thức tu tập.

2.

Mối quan hệ giữa Trung Hoa và Ấn Độ được khởi đầu, không phải là Phật giáo mà là thương mại. Từ hơn hai ngàn năm trước, thói quen tiêu thụ của người Ấn, đặc biệt là giới nhà giàu, bị ảnh hưởng sâu xa từ những tân tiến của Trung Hoa. Trong một tài liệu nghiên cứu về tình hình kinh tế và chính trị của Kautila, học giả về tiếng Sanskrit, soạn thảo vào thế kỷ thứ IV trước Công nguyên, và được bổ sung thêm vào vài thế kỷ sau đó, thì tơ lụa của Trung Hoa là một trong những sản phẩm hiếm quý. Ngay trong thiên hùng ca cổ *Mahabharata* và trong "bộ luật về Manu" thì tơ lụa của Trung Hoa được đề cập tới như là những quà tặng.

Theo nhiều danh tác bằng tiếng Sanskrit vào đầu thiên niên kỷ đầu tiên thì phẩm chất của các sản phẩm Trung Hoa được đề cao, ngay trong kịch bản "Sakuntala" do Kaladasa soạn ra vào thế kỷ thứ V cũng có đề cập, ông có lẽ

là một nhà thơ và soạn kịch tài hoa nhất trong văn chương cổ điển tiếng Sanskrit. Qua kịch bản này thì vua Dusyanat, trong một chuyến đi săn, đã gặp một thiếu nữ đẹp tuyệt trần tên là Sakuntala. Ông thú nhận yêu nàng say đắm bằng cách tự ví von với chiếc cờ bằng lụa phất phơ trong gió:

*Thân tôi tiến về phía trước,
lòng tôi chùng lại và thoái lui
như dải lụa đào
đang phất phơ trong gió*

Trong kịch bản "Harsacarita", do Bana soạn ra từ thế kỷ thứ VII, nàng Rajyasri xinh đẹp đã mang trang phục lông lấy của mình bằng lụa Trung Hoa trong ngày hôn lễ. Trong văn chương Sanskrit thời kỳ này, có vô số bằng chứng khác nói về những sản phẩm của Trung Hoa du nhập vào Ấn Độ, thí dụ như long não, son, hàng da quý, táo và đào.

Trong khi Trung Hoa cung ứng cho Ấn Độ từ trên 2000 năm những sản phẩm vật chất thì Ấn Độ đã du nhập Phật giáo sang Trung Hoa, ít nhất là vào đầu thế kỷ thứ nhất. Lúc đó, theo lời mời của hoàng đế Mingdi thời nhà Hán, hai vị sư người Ấn, Dharmaraska và Kasyapa Matanga, đã du hành sang Trung Hoa. Sau đó cho đến thế kỷ XI, có vô số học giả và sư tăng người Ấn đã tiếp tục đến Trung Hoa. Hàng trăm dịch giả và học giả đã chuyển các kinh điển từ tiếng Sanskrit sang Hoa ngữ. Công trình phiên dịch tiến hành với

một tốc độ đáng ngạc nhiên. Mặc dầu làn sóng dịch thuật này chấm dứt vào cuối thế kỷ XI, khoảng giữa năm 982 đến năm 1011, có chừng hơn 200 bộ kinh từ tiếng Sanskrit được dịch.

Học giả đầu tiên đã viết rất chi tiết về chuyến du hành Ấn Độ của mình là Pháp Hiển. Ông gốc ở miền Hoa Nam, sang Ấn thỉnh kinh Phật, để sau này về dịch lại. Sau một chuyến đi gian khổ hướng về Bắc Ấn, xuyên qua vùng Khotan, nơi Phật giáo có ảnh hưởng mạnh, ông đã đến Ấn Độ vào năm 401. Mười năm sau ông trở về bằng đường biển. Khi vượt qua cửa khẩu sông Hằng, không xa với Calcuta ngày nay, ông cũng đã thăm Sri Lanka theo Phật giáo và Java theo Hồi giáo. Trong mười năm ở Ấn Độ, Pháp Hiển đã chiêm bái nhiều nơi, sưu tầm nhiều tài liệu, và sau đó dịch sang Hoa ngữ. Trong cuốn *Phật quốc ký lục*, ông đã mô tả khá chi tiết về Ấn Độ và Sri Lanka. Pháp Hiển cũng lưu lại nhiều năm ở Patalipura (Patna), nơi ông không những nghiên cứu kinh điển Phật giáo mà còn học hỏi về ngôn ngữ và văn chương. Như chúng ta sẽ thấy sau này, ông còn quan tâm đến hệ thống y tế của Ấn Độ.

Nhưng Huyền Trang là tăng khách nổi tiếng nhất từ Trung Hoa thăm Ấn Độ vào thế kỷ thứ VII. Học giả này đã đi trong 16 năm dài xuyên qua Ấn Độ để thỉnh kinh Phật, và để sau đó lúc về Trung Hoa dịch lại. Ông cũng đã lưu lại nhiều năm ở Na Lan Đà, một tu viện nổi tiếng, không xa Patna lắm. Lúc ở Na Lan Đà, ngoài việc nghiên cứu Phật giáo ra,

Huyền Trang còn tham khảo các lĩnh vực y khoa, triết học, luận lý, toán học, thiên văn và ngữ pháp. Lúc về Trung Hoa, ông được hoàng đế nghênh đón trọng thể.^[2] Nghĩa Tịnh, một vị sư đến Ấn Độ sau Huyền Trang, cũng lưu lại Na Lan Đà, ngoài nghiên cứu Phật giáo của mình, ông còn tìm hiểu thêm y khoa và y tế công cộng.

3.

Công trình dịch thuật kinh điển Phật giáo của Nghĩa Tịnh gồm có cả những bài kinh của các tín đồ Mật tông mà truyền thống bí truyền giữ một vai trò quan trọng trong thiền định. Mật tông đã có ảnh hưởng mạnh tại Trung Hoa vào thế kỷ thứ VII và VIII. Các học giả theo Mật tông quan tâm đặc biệt đến toán học, có lẽ thoát đầu vì có sự liên hệ trong sự màu nhiệm của Mật tông với các con số. Những nhà toán học Mật tông cũng ảnh hưởng mạnh đến toán học Trung Hoa.

Theo Joseph Needham thì Nghĩa Tịnh (672-717) là đồ đệ quan trọng nhất của Mật tông và là một nhà thiên văn và toán học Trung Hoa tài hoa nhất vào thời ấy.^[3] Là một tu sĩ, ông thông thạo Sanskrit và am tường toán học Ấn Độ. Nhưng nếu cho rằng những công trình toán học của ông bị ảnh hưởng từ Phật giáo, quả là một điều sai lầm. Là một nhà toán học, và do sự tình cờ, trở thành một môn đệ của Mật tông, những phân tích toán học của ông không liên hệ gì đến tông phái này. Ông giải những bài toán cổ điển bằng cách tính ra tổng số những tính huống có thể

xảy ra trong một bàn cờ tướng. Ông quan tâm đặc biệt đến cách tính để làm lịch, và theo lệnh của nhà vua, ông cũng triển khai một loại lịch mới cho Trung Hoa.

Những nhà thiên văn người Ấn Độ sống ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII nghiên cứu đặc biệt khoa học về làm lịch. Họ cũng biết sử dụng các phương pháp triển khai của lượng giác, đã hình thành trước đó tại Ấn Độ. Thành tựu này vượt xa hơn cả lượng giác tại Ấn Độ mà nó bắt nguồn từ nguồn Hy Lạp. Cũng chính trong thời kỳ này, thiên văn và toán học Ấn Độ, kể cả lượng giác, đã ảnh hưởng đến toán học và khoa học của thế giới Á Rập, qua công trình dịch thuật của Aryabhata, Varahamihira, Brahmagupta và nhiều người khác nữa.

Tư liệu của Trung Hoa cho thấy, nhiều nhà thiên văn và toán học Ấn Độ đã giữ nhiều chức vụ quan trọng trong thời kỳ này tại thủ đô Trung Hoa. Một trong số người này là Cồ Đàm, ngài không những chỉ giữ chức vụ Chủ tịch Ủy ban Thiên văn Trung Hoa, mà còn trước tác nhiều bảng tổng kết nổi tiếng về thiên văn, Kayvan Zahnjing, một danh tác cổ điển vào thế kỷ thứ VIII. Ngài đã phóng tác một vài một công trình thiên văn của Ấn Độ và phổ biến tại Trung Hoa. Một trong số những tác phẩm này là Juizhi li, nói về cách soạn lịch thuộc về hành tinh ở Ấn Độ. Tài liệu này căn cứ vào một kinh sách cổ điển Sanskrit, được nhà toán học Ấn Độ Vaharamihira trước tác vào khoảng năm 55 sau Công nguyên. Đây là công trình chủ yếu

nhằm vào việc hướng dẫn kỹ thuật toán học cho việc ước tính những khoảng thời gian của nhật và nguyệt thực, dựa trên đường kính của mặt trăng, và những thông số liên hệ khác. Những kỹ thuật liên hệ đề ra những phương pháp này do Aryabhata lập ra vào cuối thế kỷ thứ V, sau này được các môn đệ triển khai, đặc biệt là Varahamihira và Bramaguta.^[4]

Yang Jingfen, một nhà thiên văn học Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, đã mô tả nguồn gốc Ấn Độ của ngành thiên văn Trung Hoa như sau:

“Ai muốn biết về vị trí của ngũ hành tinh, đều phải chấp nhận phương pháp soạn lịch của Ấn Độ. ...Chúng ta có ba nhóm học giả về chuyên về lịch Ấn Độ, Chiayeh, Cồ Đàm và Chumoli, cả ba đều làm việc tại ủy ban thiên văn... Nhưng phương pháp phổ biến nhất là của Cồ Đàm, cùng kết hợp với công trình ‘một nghệ thuật vĩ đại’, do chính quyền đề ra”.^[5]

Những nhà thiên văn học Ấn Độ nêu trên đã không đến Trung Hoa nếu không có mối quan hệ trước đó với Phật giáo. Nhưng những đóng góp này không thể chủ yếu gọi là công trình cho Phật giáo.

4.

Trong các tài liệu về văn hóa và văn minh, đã có nhiều đề tài thảo luận đặc biệt cáo giác về sự cô lập của văn hóa Trung Hoa và những

nghi ngờ các tư tưởng ngoại nhập. Quan điểm này được viện dẫn trong những năm gần đây để giải thích sự chống đối của Trung Hoa trước những phong trào đòi hỏi dân chủ hóa. Tuy nhiên, sự giải thích đơn giản này không nói lên được tại sao Trung Hoa sẵn sàng chấp nhận nền kinh tế thị trường trong nước và tại hải ngoại tiếp theo những cải cách kinh tế của năm 1979, trong khi đó, giới lãnh đạo lại kiên quyết không đồng ý cải cách dân chủ chánh trị. Trên bình diện trí thức, Trung Hoa thật ra không hề tự cô lập như thường được người ngoài suy đoán. Sự thật ở đây khác hẳn.

Về điểm này, mối quan hệ của Trung Hoa và Ấn Độ đóng một vai trò quan trọng. Ấn Độ là quốc gia duy nhất trong thế giới bên ngoài mà các học giả Trung Hoa đến để học tập. Điều này đã xảy ra. Chúng ta ghi nhận được hơn hai trăm học giả lỗi lạc Trung Hoa đã lưu trú một thời gian dài ở Ấn Độ. Trong nửa hậu bán của thiên niên kỷ đầu, người Trung Hoa chủ yếu đi thỉnh kinh Phật và tư liệu bằng tiếng Sanskrit, nhưng họ cũng quan tâm đến các lãnh vực khác. Một vài ảnh hưởng của Ấn Độ thể hiện rõ, thí dụ như sử dụng những thuật ngữ và khái niệm thiền bắt nguồn từ dhyana, cũng như đề tài kịch nghệ Trung Hoa bắt nguồn từ các chuyện kể bằng tiếng Sanskrit, như chuyện tiên nữ rải hoa.^[6] Học giả Hoa Kỳ John Kieschnick đã chứng minh rằng kiến trúc về chùa chiền và cầu cống của Trung Hoa phần lớn đều chịu ảnh hưởng Phật giáo Ấn Độ.^[7]

Dĩ nhiên sự giao lưu kiến thức giữa Trung Hoa và Ấn Độ đi theo hai chiều. Joseph Needham đã thử liệt kê một danh sách những ý niệm toán học từ Trung Hoa lan truyền sang Ấn Độ. Ông lập luận rằng đã có nhiều ý niệm từ Trung Hoa đến Ấn Độ hơn là ngược lại. Ấn Độ tiếp nhận nhiều hơn trong việc giao lưu hai nền văn hóa.^[8] Vì thiếu bằng chứng trực tiếp về sự giao lưu tư tưởng đặc thù, với chiều hướng riêng biệt nào, giữa hai nước, nên Needham cho là tư tưởng di động từ một nước khi người ta tìm ra những chứng tích đầu tiên cho sự sử dụng. Phương pháp này bị các nhà sử học và khoa học khác mạnh bạo phê bình, như Jean Claude Martzloff.^[9] Điều hiển nhiên là tư liệu chứng minh tại Ấn Độ hầu như đã mất đi rất nhiều so với Trung Hoa.^[10] Nhưng điều quan trọng nhất thật ra là đã có quá nhiều giao lưu tư tưởng về toán học, khoa học, cũng như những đề tài không liên quan gì đến tôn giáo giữa hai nước.

5.

Việc trao đổi tư tưởng và kỹ năng trong toán học và khoa học vẫn còn là trọng điểm trong thế giới mậu dịch hiện nay, cho dù chỉ quan hệ đến sự phát triển công nghệ thông tin, hay những phương thức công nghiệp hiện đại. Có lẽ, điều không được sáng tỏ hiện nay, là cả hai nước đã học hỏi lẫn nhau như thế nào, trong việc mở rộng phạm vi truyền thông công cộng và cải thiện các phương thức y tế công cộng. Nhưng hai khía cạnh này đã rất quan trọng trong mỗi quan hệ trí

thức giữa Trung Hoa và Ấn Độ trong thiên niên kỷ đầu tiên mà đến nay vẫn còn đóng vai trò chủ yếu.

Về phần tôn giáo, Phật giáo ngay từ khởi thủy đã có hai đặc điểm được xem là đặc biệt: thuyết bất khả tri và nhiệt tình tham gia thảo luận các vấn đề công cộng. Theo sử liệu, những cuộc họp công khai đầu tiên nhằm giải quyết các vấn đề tranh chấp về tự do tín ngưỡng và các vấn đề khác, đã xảy ra tại Ấn Độ, trong các đại hội Phật tử được tổ chức chặt chẽ, nơi các tín đồ tranh luận những quan điểm dị biệt nhau. Một đại hội kết tập được tổ chức lần đầu tiên tại Thành Vương Xá (Rajagriha) sau ngày Phật nhập Niết bàn, cách đây vào khoảng 2500 năm. Đại hội kết tập lần thứ ba, được tổ chức tại thủ đô Patna, dưới sự chủ trì của hoàng đế A dục (Askosa), vào thế kỷ thứ II trước Công nguyên. Vua A Dục cũng đã điển chế và cho lưu hành những quy luật đầu tiên liên quan đến những cuộc thảo luận công cộng, đây là một bản văn loại xưa nhất về "Quy Luật Trật Tự của Robert." Thí dụ như ông đòi hỏi rằng cần giới hạn sự phát biểu để tránh tự ca ngợi tông phái của mình và tránh nhục mạ đến tông phái khác trong một thời điểm không thích hợp. Những nhiệt tình phát biểu nên thận trọng, ngay cả trong những thời điểm phù hợp nhất.

Những cuộc thảo luận công khai và có lập luận hợp lý là trọng tâm của nền dân chủ (như John Stuart Mill, John Rawls và Jürgen Habermas, ba người chính trong số nhiều người khác, đã từng lập luận). Thực ra,

nguồn gốc của dân chủ bắt nguồn một phần từ trong truyền thống thảo luận công cộng, mà tại Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản, Đại Hàn và nhiều nơi khác ở Á châu đã hấp thụ được tinh thần đối thoại trong Phật giáo. Đây là một điều giải thích tại sao những thử nghiệm về ngành in sách tại Trung Hoa, Đại Hàn và Nhật Bản thoát đầu do những Phật tử đảm nhận.^[11] Cuốn sách in đầu tiên trên thế giới, đúng hơn là cuốn sách in đầu tiên mà đến ngày nay được ghi nhận, là bản dịch kinh Kim Cang từ Sanskrit sang Hoa Ngữ, được in vào năm 868 sau Công nguyên. Mặc dù kinh Kim Cang là một kinh điển thuần túy tôn giáo, nhưng đây là một cống hiến đáng ca ngợi vào thế kỷ thứ IX. Theo lời tựa, đây là một tác phẩm phân phối miễn phí cho đại chúng, trong một chương trình giáo dục dân chúng.

John Kieschninich ghi nhận rằng một trong những lý do về tầm quan trọng của kinh điển trong truyền thống Phật giáo Trung Hoa dựa trên niềm tin cho là người ta sẽ tạo phúc đức trong việc phổ biến kinh sách. Ông cũng lập luận rằng niềm tin này bắt nguồn từ Ấn Độ.^[12] Có nhiều cơ sở cho quan điểm này, chắc một điều là có một mối quan hệ thông cảm sâu xa giữa vua A dục, cũng là một Phật tử, và đại chúng. Vị vua này cũng đã dựng nên những bia đá lớn, ghi các luật đạo đức công cộng, có cả luật về lập luận

Sự phát triển ngành in đã có những kết quả đáng kể trong việc phát triển dân chủ. Nhưng trong ngắn hạn nó mở ra những khả năng mới cho những cuộc thảo luận công khai và

gây những tác động sâu xa trong sinh hoạt xã hội và chính trị tại Trung Hoa. Trong số những yếu tố khác, phải kể đến ảnh hưởng của nền giáo dục Khổng giáo tân thời. Như Theodore de Bary ghi nhận: "Giáo dục phụ nữ đạt được một tầm quan trọng mới nhờ vào sự khai thông giáo dục trong thời nhà Tống, và mở rộng giáo dục Khổng giáo thời nhà Minh, được ghi nhận bằng sự phát triển của ngành in, xóa nạn mù chữ và giáo dục học đường." ^[13]

6.

Mối quan hệ giữa Trung Hoa và Ấn Độ trong lãnh vực y tế công cộng rất quan trọng, nhưng ít được biết tới. Sau khi Pháp Hiển tới Ấn Độ vào năm 401 sau Công nguyên, ông quan tâm tới các công tác về chăm sóc y tế công cộng. Những cơ sở y tế phục vụ công cộng tại thành phố Patna vào thế kỷ thứ V đã gây cho ông những ấn tượng tốt đẹp:

"Những người nghèo và bất hạnh... và tất cả những người bệnh tật, đều đi đến các cơ quan này, họ được giúp đỡ đủ thứ, và các thầy thuốc chữa trị cho họ. Họ nhận được thực phẩm và thuốc men trong trường hợp cần thiết và họ cảm thấy thoải mái. Khi họ hết bệnh thì họ tự động ra về." ^[14]

Dù những lời mô tả về những y viện tại Patna vào thế kỷ thứ V có vẻ tăng bốc quá lỗ hay không (mà hình như vậy), điều đáng nói là lòng mong muốn học hỏi của Pháp Hiển về những phương thức cung ứng các dịch vụ y

tế của các nơi mà ông tới thăm trong một thập niên.

Hai thế kỷ rưỡi sau, Nghĩa Tịnh cũng quan tâm đến vấn đề y tế công cộng. Ông đã dành riêng ba chương sách để nói về đề tài này trong một tác phẩm của ông về Ấn Độ. Những phương thức trị liệu của Ấn Độ đã gây cho ông những ấn tượng mạnh mẽ hơn các kiến thức về y học. Ông tin vào những phương thức trị liệu của Ấn Độ nhằm giảm đau nhức và khó chịu, thí dụ như bơ loãng, mật ong, nước đường trị cảm lạnh. Ông kết luận rằng: "Trong nghệ thuật trị liệu bằng châm cứu và bắt mạch thì Trung Hoa không hề qua mặt được Ấn Độ, nhưng những phương thuốc làm tăng tuổi thọ chỉ do Trung Hoa tìm ra". Mặt khác, ông viết thêm, có nhiều điều cần phải học hỏi ở Ấn Độ về phương diện y tế công cộng. Người Ấn Độ biết dùng vải trắng sạch để lọc nước, trong khi đó, tại Trung Hoa người ta dùng vải lụa. Ở Trung Hoa, người ta ăn cá và dùng rau quả hầu hết không nấu chín, mà không một người Ấn Độ nào làm như vậy". Khi Nghĩa Tịnh vui mừng khi về lại nước của mình, ông cũng tự đặt ra một câu hỏi rất tế nhị: "Có người nào dù ở đâu trên đất Ấn Độ mà không khâm phục Trung Hoa?" Ông cũng đề ra phương cách đánh giá những gì mà Trung Quốc có thể học hỏi được ở Ấn Độ.

7.

Y tế công cộng là đề tài mà một nước này có

thể học được ở một nước khác. Điều rõ ràng là hiện nay Ấn Độ đã phải học hỏi nhiều ở Trung Hoa. Thật ra tuổi thọ trung bình tại Trung Hoa đã tăng cao hơn tại Ấn Độ trong nhiều thập niên qua. Tuy nhiên, lịch sử về việc gia tăng tuổi thọ trung bình của hai nước đem lại nhiều chuyện thú vị. Ngay sau thời kỳ cách mạng Mao, Trung Hoa đã phát động sớm việc cung ứng y tế công cộng lan rộng, và Ấn Độ không có gì để so sánh được với Trung Hoa trong thời kỳ này. Vào năm 1979, khi Đặng Tiểu Bình du nhập các cải cách kinh tế, thì một người Trung Hoa trung bình sống 14 lâu năm hơn người Ấn Độ.

Sau cải cách kinh tế 1979, nền kinh tế Trung Hoa tăng trưởng mạnh và nhanh hơn Ấn Độ. Mặc dù kinh tế Trung Hoa phát triển vượt bậc, nhưng từ năm 1979, tỷ lệ tuổi thọ trung bình tại Ấn Độ đã tăng gấp ba lần nhanh hơn Trung Hoa. Tuổi thọ trung bình hiện nay tại Trung Hoa vào khoảng 71, tại Ấn Độ là 64. Khoảng cách về tuổi thọ trung bình là 14 năm nghiêng hẳn về phía Trung Hoa vào năm 1979. Đến nay đã giảm xuống 7 năm.

Thực ra thì tuổi thọ trung bình là 71 tuổi tại Trung Hoa còn thấp hơn một vài nơi ở Ấn Độ, đặc biệt là tại tiểu bang Kerala. Kerala là một tiểu bang với 30 triệu dân, rộng hơn một vài nước khác. Kerala đã thành công trong việc kết hợp nền dân chủ đa đảng kiểu Ấn Độ (gồm có những thảo luận công khai và sự tham dự của dân chúng vào sinh hoạt công cộng), với sự cải thiện về hệ thống y tế, qua sáng kiến của nhà nước, theo mô thức mà

Trung Hoa đã áp dụng sau thời kỳ cách mạng. ^[15] Ưu điểm của sự kết hợp này cho thấy, không phải chỉ đạt kết quả ở phạm vi tuổi thọ trung bình mà còn ở nhiều lĩnh vực khác. Thí dụ như tỷ lệ phụ nữ so với nam giới trong toàn thể dân chúng tại Trung Hoa chỉ là 0,94, toàn thể Ấn Độ là 0,93, trong khi tỷ lệ tại Kerala là 1,6, giống như tỷ lệ tại Bắc Mỹ và Tây Âu. ^[16] Tỷ suất cao này phản ánh sự sống lâu của nữ giới khi mà họ không phải chịu sự trị liệu khác nam giới. Việc giảm tỷ lệ sinh sản tại Karala cũng nhanh hơn tại Trung Hoa một cách đáng kể, đặc biệt là chính sách cưỡng bách kiểm soát sinh sản. ^[17]

Cùng lúc với cải cách tại Trung Hoa vào năm 1979, thì tuổi thọ trung bình tại Kerala không thấp hơn Trung Hoa là bao. Tuy nhiên, giữa năm 1995 và năm 2000 (thời điểm cuối mà số liệu thống kê về tuổi thọ trung bình ở Ấn Độ có thể cập nhật được), tuổi thọ của Kerala là 74, cao hơn số liệu cuối cùng của Trung Hoa là 71 vào năm 2000. ^[18]

Hơn nữa, từ sau cải cách kinh tế 1979, tỷ lệ tử vong của trẻ em ở Trung Hoa giảm một cách chậm chạp, trong khi đó, ở Kerala, tốc độ giảm cực kỳ nhanh chóng. Vào thời kỳ cải cách 1979, tỷ lệ tử vong trẻ em ở Kerala hầu như tương đương với ở Trung Hoa, 37 phần ngàn. Tỷ lệ đạt được hiện nay là 10 phần ngàn, chỉ còn một phần ba so với Trung Hoa. Trung Hoa đã không có những tiến bộ nào đáng kể trong thập niên vừa qua.

Có hai yếu tố liên hệ đến vấn đề dân chủ có

thể giải thích được tại sao có sự tiến triển chậm chạp trong vấn đề gia tăng tuổi thọ trung bình, mặc dầu những thành quả phát triển kinh tế rất tốt đẹp. Trước hết, cải cách kinh tế 1979 đã loại bỏ mọi bảo hiểm sức khỏe công cộng miễn phí, hầu hết dân chúng phải tự bỏ tiền mua bảo hiểm sức khỏe tư nhân, ngoại trừ trường hợp chủ nhân đóng bảo hiểm, nhưng đây là trường hợp rất ít xảy ra. Việc loại bỏ phục vụ y tế công cộng quý giá này đã tạo nên một sự chống đối chánh trị không đáng kể, hiển nhiên điều này sẽ gây chấn động nếu nó xảy ra ở một nền dân chủ đa đảng.

Thứ hai, dân chủ và tự do chánh trị không những tự nó có giá trị, nhưng nó còn đóng góp trực tiếp vào việc thiết lập chính sách công, kể cả y tế công cộng, khi những khuyết điểm của chính sách xã hội được thảo luận và đầu phiếu công khai. ^[19] Ấn Độ đã cung ứng những cơ sở tiện nghi y khoa với phẩm chất cao cho những người tương đối giàu có và người ngoại quốc đến Ấn Độ để trị bệnh, nhưng dịch vụ y tế cơ bản tại Ấn Độ vẫn còn nghèo nàn, điều này chúng ta đã biết qua những lời chỉ trích mạnh mẽ từ báo chí Ấn Độ. Nhưng những lời phê bình nghiêm khắc tạo cơ hội cho chúng ta có dịp sửa đổi. Thực ra, những phúc trình thường xuyên về sự thiếu sót trong dịch vụ y tế tại Ấn Độ, và những nỗ lực thu lượm được để cải thiện, là nguồn gốc về một thể mạnh tại Ấn Độ. Điều này phản ánh sự cách biệt trong mức giảm thiểu đáng kể về tuổi thọ trung bình tại Ấn Độ và Trung Hoa. Thể mạnh này cũng phản

ảnh được những thành tựu khi Kerala biết kết hợp sự tham gia dân chủ cùng với sự quan tâm cao đến các vấn đề xã hội. Sự nổi kết giữa truyền thông công cộng và chăm sóc sức khỏe được thể hiện rõ, qua những hậu quả tai hại khủng khiếp trong việc bùng phát chung quanh bệnh dịch SARS tại Trung Hoa. Bệnh dịch này từ lúc khởi đầu từ tháng 11 năm 2002 bị dấu nhem đến mùa xuân năm sau. ^[20] Trong khi Ấn Độ đã phải học hỏi rất nhiều từ chính sách kinh tế và xã hội của Trung Hoa, thì những kinh nghiệm về thông tin công cộng và dân chủ của Ấn Độ cũng đáng cho Trung Hoa học hỏi. Cũng cần nên nhắc lại là tinh thần vô úy và chống đối quyền lực thâm nhập vào Trung Hoa qua Phật giáo đến từ Ấn Độ. Điều này đã bị người Trung Hoa phê phán kịch liệt qua những đợt đầu tiên đấu tố về Phật giáo.

Fu Yi một nhà lãnh đạo Khổng giáo vào thế kỷ thứ VII đã dâng sớ với vua Tống để tổ giác Phật giáo. Thật ra điều này có một vài sự tương đồng với sự tấn công vào môn phái Luân Công gần đây:

“Phật giáo đã thâm nhập vào Trung Hoa bằng một hình thái quái dị và man rợ. Điều này ít nguy hiểm hơn khi từ thời nhà Hán, kinh điển Phật giáo được dịch sang Hoa ngữ. Sự phổ biến kinh sách này đưa đến một ảnh hưởng thù nghịch là làm thay đổi lòng trung thành đối với quân vương, lòng tôn kính cũng giảm đi. Dân chúng bắt đầu có thói quen bắt tay và không chịu cúi đầu trước quân vương và tổ tiên.” ^[21]

Fu Yi đề nghị không những cấm chỉ truyền bá đạo Phật mà còn đưa ra phương cách mới nhằm đối phó với hàng mười ngàn người hoạt động tại Trung Hoa. "Tôi xin yêu cầu Ngài bắt hết họ phải lập gia đình và dạy cho con cái họ sau này gia nhập quân đội". Như chúng ta đã biết, nhà vua không làm theo cách ấy để loại trừ sự bất khuất của Phật giáo.

Với thành công đáng kể, Trung Hoa đã trở thành một nhà lãnh đạo kinh tế thế giới, và Ấn Độ, cũng như nhiều nước khác trên thế giới đã học hỏi rất nhiều ở quan điểm này, đặc biệt là trong thời gian gần đây. Nhưng những thành tựu về sự tham gia dân chủ tại Ấn Độ, kể cả tại Kerala, cho thấy rằng Trung Hoa, về phần mình, cũng có thể học hỏi một cái gì đó ở Ấn Độ. Thực vậy, lịch sử của các cuộc thử nghiệm nhằm vượt qua sự cô lập của Trung Hoa - đặc biệt trong suốt hậu bán thiên niên kỷ đầu tiên- vẫn luôn luôn còn thú vị và bổ ích cho thế giới ngày nay. ^[22]

Nguồn: *The New York Review of Book*, Volume 51, Nummer 19, December 2004.

^[1]Có nhiều cách phiên âm khác nhau các nhân danh này: Pháp Hiển (Faxian, Fa Shien, Fa-hien), Huyền Trang (Xuanzang, Hiuan-tsang và Yuang Chwang) và Nghĩa Tịnh (Yi Jing, I Tsing và I- Ching).

^[2]Hai cuốn sách hay viết rất hay về chuyến du hành của Huyền Trang: Richard Bernstein, *Ultimate Journey: Retracing the Path of an*

Ancient Buddhist Monk Who Crossed Asia in Search of Enlightenment, Kopft, 2001; Sun Shunyn, *Ten Thousand Miles Without a Cloud*, Harper Collins, 2003.

[3] Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge University Press 1956, p. 427.

[4] Một thí dụ thú vị về sự truyền đạt về tư tưởng và thuật ngữ có thể tìm thấy qua khái niệm sinus trong lượng giác học. Theo một tài liệu toán học, do Arybhata viết bằng tiếng Sanskrit vào năm 499 sau Công nguyên, jya-ardha, sau này được dùng ngắn gọn là jya, mà sau này chúng ta dùng là sinus. Các nhà toán học Á Rập cũng chuyển âm jya này sang jiba và sau này đổi thành jaib, có nghĩa là vinh. Ý niệm này sau đó được Gherardo of Crenoma (khoảng 1150) dịch sang tiếng La tinh, có nghĩa là Sinus hiện nay. Xin đọc thêm Howard Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*, Sauder, 6th ed. 1990; Jean Claude Martzloff, *A History of Chinese Mathematics*, Springer 1997.

[5] Needham, *Science and Civilization*, Vol. 3, p. 22, 12, 37; Amartya Sen, "India through Its Calendars", *The Little Magazines*, No. 1 Delhi 2000.

[6] Mandari xuất phát từ tiếng Sanskrit là mantri, có nghĩa là tư vấn đặc biệt, du nhập sang Trung Hoa, sau này qua Malaya.

[7] John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press 2003.

[8] Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 3, p. 146-148.

[9] Martzloff, *A History of Chinese Mathematics*, p. 90.

[10] John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press 2003, p. 166.

[11] Đường như cũng đã có những thử nghiệm đầu tiên trong việc in của Phật tử Ấn Độ. Nghĩa Tịnh cho rằng đã có những hình Phật in trên lụa hoặc giấy ở Ấn Độ, nhưng chỉ là bước sơ khai trong việc in hình. Xem thêm Needham, p. 148-149.

[12] Kieschnick, p. 164.

[13] W. M. Theodore de Bary, *Neo Confucian Education, Source of Chinese Tradition*, 2nd. ed. 1999 Vol. 1 p. 820.

[14] James Lages, *The Travels of Fa-Hien or Record of Buddhist Kingdom*, Patna, Eastern Book House 1993, p. 79.

[15] Tuy nhiên Kerala ít thành công hơn trong việc đạt được mức độ tăng trưởng cao về tổng sản lượng quốc dân, chỉ bằng với Ấn Độ, nhưng lại thấp hơn so với các tiểu bang khác của Ấn Độ. Theo ước lượng của Ngân hàng Thế giới, ngoài những thành tựu trong hai

lĩnh vực giáo dục và y tế công cộng, Kerala đạt được tốc độ tăng trưởng nhanh nhất. Dreze, *India: Development and Participation*, Oxford University Press, 2002, section 3.8, p. 97-101.

[16] Amartya Sen, "More Than 100 Million Women Are Missing", *The New York Review* December 2, 1999; "Missing Women", *British Medical Journal*, Vol. 33, March 7, 1992; "Missing Women Revisited", *British Medical Journal*, Vol. 327, December 6, 2003.

[17] Amartya Sen, "Population, Delusion and Reality", *The New York Review*, September 22, 1994; "Fertility and Coercion", *University Chicago Law Review*, Vol. 63 Summer 1996.

[18] National Bureau of Statistics of China, *China Statistical Yearbook 2003*, Table 4-17 p. 118. Về tuổi thọ trung bình thì ở các thành phố lớn của Trung Hoa, thí dụ như Thượng Hải và Bắc Kinh, cao hơn so với Kerala, nhưng hầu hết những tỉnh khác của Trung Hoa thì thấp hơn Kerala.

[19] Về mối quan hệ này giống như so sánh những nạn đói đã không xảy ra ở những nước dân chủ, dù rằng rất nghèo, xem: Amartya Sen, "How is India Doing", *The New York Review*, December 16, 1982; Amartya Sen & Jean Dreze, *Hunger and Public Action*, Oxford Clarendon Press 1989. Những năm đói lớn đã xảy ra vào cuối thời kỳ thuộc địa Anh tại Ấn (nạn đói tại Bengal 1943 chỉ xảy ra 4 năm trước khi Ấn Độ giành độc lập) và biến mất

khi Ấn thiết lập được nền dân chủ đa đảng. Ngược lại Trung Hoa đã bị những trận đói dữ dội, chết trên 3 triệu người, từ 1958-61.

[20] Có thể là những sự phát triển kinh tế bất quân bình trong thời gian gần đây làm giảm đi những tiến bộ trong vấn đề tuổi thọ trung bình. Thật ra ở Ấn Độ cũng có vấn đề bất công kinh tế, nhưng không phổ biến như tại Trung Hoa. Chính vì sự bất công kinh tế càng gia tăng là một lý do thất bại của chính quyền trong cuộc bầu cử tháng 5. Yếu tố khác cho sự thất bại này là vi phạm quyền thiểu số của người Hồi trong cuộc nổi loạn tại Gurajat.

[21] Prabodh C. Bagch, *India and China: A Thousand Years of Cultural Relations*, Calcutta Sarawat, Library revisited edition, 1981, p. 134.

[22] Một tiểu luận dài hơn về tất cả các đề tài này sẽ được đăng trong *The Argumentative India*, Penguin Book. 2005.

Chú thích của người dịch:

- Gautama Siddhartha, Cồ Đàm Sĩ Đạt Ta, Chủ tịch Ủy Ban Thiên Văn Trung Hoa vào thế kỷ VIII không phải là Đức Phật Thích Ca, vì ngài sinh vào năm 485 trước Công nguyên, đây chỉ là sự trùng tên.
- Quy luật trật tự của Robert: Đạo luật của Robert tại Anh quốc công bố vào

năm 1915, nhằm qui định các trật tự công cộng, đặc biệt các nội quy trong việc phát biểu ý kiến tại các phiên họp công cộng.

- Amartya Sen giới thiệu nhiều tác phẩm liên hệ bằng Anh ngữ, tuy nhiên có những danh tác bằng Việt ngữ về các đề tài này, thí dụ như:
 - Võ Đình Cường, Đường Tăng Tam Tạng Thỉnh Kinh.
 - Thích Minh Châu, Huyền Trang, Nhà Chiêm Bái và Học Giả.
 - Thích Minh Châu, Pháp Hiển, Nhà Chiêm Bái.
 - Trần Trúc Lâm, Đại Đế Askosa Maurya và những pháp dụ trên đá.
 - Thích Nữ Trí Hải (dịch), Tìm Hiểu Mật Tông.
 - Thích Thiện Hoa, Lịch sử Phật giáo Trung Hoa và Ấn Độ.
 - Tất cả sách trên có thể truy cập qua địa chỉ:

www.thuvienhoasen.org

www.quangduc.com

MỘT CÁCH TIẾP CẬN THƠ THIỀN

Bùi Công Thuấn

Thơ ca dân tộc có một bộ phận thơ Thiền đặc sắc. Nhiều bài thơ của các Thiền sư từ thời Lý (1010-1225) - Trần (1225-1400) vẫn còn được truyền tụng đến ngày nay, bởi vì nó chứa đựng vẻ đẹp tư tưởng và nghệ thuật rất riêng.

Ảnh hưởng Thiền khá rõ trong suốt tiến trình thơ ca dân tộc. Ngày nay vẫn có những nhà thơ Việt Nam tiếp tục tiến trình ấy. Nhưng đọc thơ Thiền không dễ, cần một cách tiếp cận khác với cách đọc thơ thể tục. Bài viết này xin thử đề xuất một con đường đến với thơ Thiền, thay cho cách đọc cảm tính lâu nay.

I. Kệ và Thơ Thiền

Kệ là một hình thức văn chương nghi lễ của Phật giáo, như Kệ dâng hương, Kệ dâng hoa, Kệ vô thường buổi sớm. Các Thiền sư thường làm kệ "thị tịch" để căn dặn đệ tử trước lúc qua đời.

Tiểu truyện về các Thiền sư thường có những bài kệ. Những bài kệ ấy vừa nói về giáo lý Phật vừa chứa đựng chỗ độc đáo chứng ngộ của mỗi người. Thiền Uyển Tập Anh nổi tiếng với những bài kệ như Thị Độ Tử của Thiền sư Vạn Hạnh, Cáo tật Thị chúng của đại sư Mãn Giác. Khoá Hư Lục của Trần Thái Tông (1218 - 1277) có Kệ ngũ giới, Kệ bốn núi ...

Về cơ bản, Kệ dạy giáo lý Phật bằng ngôn ngữ khái niệm. Nhưng khi chuyển thành ngôn

ngữ hình tượng, Kệ trở thành thơ Thiền, ý nghĩa tư tưởng chuyển hoá thành ý nghĩa nghệ thuật.

Chẳng hạn:

Bát Nhã chân vô tông
Nhân không, ngã diệt không
Quá, hiện, vị lai Phật
Pháp tính bản lai đồng. (1)
(Lý Thái Tông. 1028-1054)

Dịch:

“Bát Nhã” Thực vô tông
Người không, mình cũng không
Phật trước, nay, sau nữa
Pháp tính vốn tương đồng
(Ngô Tất Tố dịch)

Bài kệ này chỉ diễn đạt giáo lý về Chân Như. Ngôn ngữ kệ là ngôn ngữ khái niệm, không có hình tượng. Kệ của sư Vạn Hạnh đã có bước chuyển hoá thơ.

Ngày 15 tháng 5 năm Thuận thiên thứ 9 (1018) sư không bệnh, gọi đệ tử đến đọc bài kệ:

Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô
Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô (1)
(Vạn Hạnh Thiền sư)

Sư lại bảo các đệ tử: - Các người muốn đi đâu? Ta không lấy chỗ trụ mà trụ, cũng chẳng dựa chỗ vô trụ mà trụ. Một lát sau sư qua đời.

Lời của Thiền sư Mugaku nói với quân Mông cổ sau đây có cả chất kệ và chất thơ. (2)
Gom toàn bộ thể giới (Thiền sư Mugaku)

II. Một Cách tiếp cận thơ Thiền

Thơ Thiền là thơ tư tưởng. Cốt lõi tư tưởng thơ Thiền là giáo lý Phật giáo. Vì thế muốn tiếp cận thơ Thiền, người đọc phải ít nhiều có được căn bản tư tưởng Phật. Không có tri thức này thì không thể cảm thụ thơ Thiền, vì mỗi bài thơ là một chứng ngộ tại thế về Chân Như của Thiền sư.

Căn bản giáo lý Phật Giáo (3) là Tứ Diệu Đế, Mười Hai Nhân Duyên, Bát Chánh Đạo, và thuyết vô ngã. Giáo lý này được Đức Phật giảng dạy ngay sau khi Người thành đạo.

Tứ Diệu Đế là bốn chân lý cao cả do Phật đã tìm ra. Đó là Khổ (dukkha), Tập (Samudaya), Diệt (Nirodha), Đạo (Magga). Bản chất của cuộc sống là khổ là bất toàn, vô thường, trống rỗng, giả tạm.

Sinh, lão, bệnh, tử, ngũ uẩn là khổ. Nguyên nhân của khổ là khát ái, là dục vọng, là ý chí muốn sống, muốn tồn tại, muốn tái sinh, muốn trở thành, muốn tăng trưởng, muốn tích lũy không ngừng. Bao lâu còn khát ái trở thành, thì sinh tử luân hồi vẫn tiếp tục.

Muốn tận diệt khổ người ta phải diệt cội gốc chính của khổ là dục vọng, diệt tham, diệt sân, diệt si. Chấm dứt khổ là Niết Bàn. Niết-bàn là Chân lý tuyệt đối hay Thực tại tối hậu. Phật nói: "Đó là xa lánh trọn vẹn và tận diệt chính tâm ái dục ấy. Đó là sự rời bỏ, sự từ

khước, sự thoát ly và sự tách rời ra khỏi tâm ái dục.”

Niết-bàn có thể thực hiện ngay trong cõi đời này. Để đạt tới Niết bàn con người phải tu tập theo Bát Chánh Đạo. Ấy là Chánh kiến (thấy đúng), Chánh tư duy (nghĩ đúng), Chánh ngữ (nói đúng), Chánh nghiệp (làm đúng), Chánh mạng (sống đúng), Chánh tinh tiến (siêng năng đúng), Chánh niệm (nhớ đúng), Chánh định (tâm an trụ).

Phật giáo còn nói đến luật nhân quả và nghiệp báo. Trên đường tái sinh luân hồi, con người chịu ảnh hưởng của nghiệp. Vô minh và Ái dục là nguyên nhân chính tạo ra Nghiệp. Chính Vô Minh và Ái Dục là cội rễ của mọi tội ác.

Nghiệp và Quả đều tùy thuộc nơi Tâm. Hành động (Nghiệp) và hậu quả của hành động ấy (Quả) đều do Tâm tạo nên. Mục tiêu tối hậu của người Phật tử là tận diệt Nghiệp. Trong bộ Samyutta Nikaya, Tập A Hàm, có những lời dạy: “Hãy gieo giống tốt, Ta sẽ hưởng quả lành.”

Thuyết Vô Ngã (4) cho rằng ý tưởng về một bản thể trường cửu bất diệt, gọi là Tôi, Ngã, cái Ta, hay Linh hồn, chỉ là một niềm tin sai lạc. Cái mà ta gọi là Tôi hay Ngã chỉ là một kết hợp của các uẩn vật lý và tâm linh, hoạt động tương quan mật thiết lẫn nhau trong một dòng biến chuyển từng sát na, chịu chi phối của luật nhân quả. Tất cả đều vô thường. Phật giáo phủ nhận hiện hữu của Ngã, linh hồn, thượng đế.

Sự sống đã phát sinh, tồn tại và tiếp diễn là do mười hai nhân duyên : đó là Vô minh, nghiệp, Thức, Danh sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu, Sinh, Lão, Tử. (5) Nếu đảo ngược công thức lại, ta sẽ đi đến sự chấm dứt của quá trình .Vô minh diệt thì Nghiệp diệt, Nghiệp diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt... cho đến khi sinh lão, tử, ưu bi khổ não... diệt.

Đọc thơ Thiền, người đọc sẽ nhận ra những tư tưởng căn bản trên nơi sự chứng ngộ của các Thiền sư. Vì thế thơ Thiền trước hết là thơ tư tưởng, không phải là thơ kiểu thơ phản ánh hiện thực hay thơ giải bày tâm trạng

Thiền Tông (6)

Thơ Thiền thể hiện tư tưởng Phật giáo nhưng có những đặc sắc riêng của Thiền .Thiền là đạo giác ngộ hình thành qua kiến giải Trung Hoa, là cách tu chứng khác với Phật giáo Ấn độ.

Thiền khởi từ Thiền thoại: “Thế Tôn chiêm hoa, Ca Diếp vi tiểu”, nghĩa là Phật giơ lên cành hoa, Ca Diếp nhìn cành hoa và mỉm cười. Ca Diếp đốn ngộ tâm truyền, trực tiếp từ hành động của Phật, không qua kinh điển. Phật phó chúc Thiền cho Ca Diếp, và từ Ca Diếp tâm ấn Phật được tiếp tục truyền thừa đến tổ thứ 28 là Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Trung Hoa . Bồ Đề Đạt Ma (-528) sang Trung Quốc vào năm 520, mang theo một thông điệp, được coi là tôn chỉ của Thiền :

Giáo ngoại biệt truyền
Bất lập văn tự

Trực chỉ nhân tâm
Kiến tánh thành Phật.
(Truyền riêng ngoài giáo / Chẳng lập văn tự
/Trở thẳng tâm người / Thấy tánh thành
Phật).

Thiền đặt nặng lý Giác Ngộ. Tu chứng theo Thiền là nỗ lực tự chứng, nỗ lực tự mình, trong nội tâm mình, để “Kiến tánh thành Phật”. Phương pháp của Thiền là không dùng văn tự, mà tác động trực tiếp vào tâm. Bởi vì “Tâm tức Phật / Phật tức tâm.” Vô Minh, Nghiệp quả, Ái dục cũng do tâm. Tứ Diệu Đế, Mười Hai Nhân Duyên hoặc giáo lý Vô Ngã chỉ là người hướng đạo trí thức vạch ra con đường thực hiện sinh hoạt Phật giáo. Vì thế Thiền tập trung vào Phát tâm, an trú tâm và hàng phục tâm.

Hai bộ kinh quan trọng của Thiền là kinh Lăng Già (Lankavatara-Sutra) và kinh Kim Cang (7).

Kinh Lăng Già có thuyết “Như Lai tạng” ảnh hưởng đến toàn bộ Thiền tông. Như Lai tạng là “: Tất cả chúng sinh đều tàng chứa Như Lai, tức là Phật tính. Phật tính bị khách trần che phủ nên phải tu tập bích quán để trừ dứt khách trần cho Phật tính thanh tịnh hiển lộ. Kinh Lăng Già chú trọng ở sự ngộ lý , nội chứng, rời bỏ ngôn thuyết, văn tự, vọng tưởng, nhấn mạnh tự tu, tự ngộ, tự chứng để đạt tới cảnh giới “tự giác thánh trí”.

Ý tưởng nền tảng của kinh Kim Cang là giáo lý về Tính KHÔNG (8). Tất cả vạn hữu đang hiện hữu, tự tính của nó là Không. Ý niệm Không không phải là hư vô, mà là trạng thái

vượt qua nhị nguyên tử - sinh, vượt qua hữu - vô, vượt qua sắc tướng. Đó là thể tính chân như của hiện hữu, là Như Lai. Thực tướng ấy không thể diễn tả bằng ngôn ngữ, cũng không thể dùng ý niệm để ý niệm, thấy Như Lai là thấy “thực tại vô tướng”. Người làm thơ Thiền có khi thể hiện cái nhìn của kinh Hoa Nghiêm. Dưới mắt người hành đạo theo tinh thần Hoa Nghiêm, con ong, cái kiến cho đến cọng cỏ, bụi gai, không cái gì mà không dễ thương, tất cả đều là Phật, tất cả pháp, kể cả sơn hà đại địa đều nhận lực chi phối của huệ Như Lai, đều là Pháp thân Phật. (9)

III.Thi Pháp thơ Thiền

Thơ Thiền được làm theo những nguyên tắc nhất định, có thể gọi là thi pháp. Thực ra không có hẳn một trường phái thơ Thiền, vì thế cũng không hề có lý luận về thi pháp thơ Thiền. Tuy nhiên, khi đọc thơ Thiền, người đọc có thể nhận ra một vài đặc trưng trong phép làm những bài kệ - thơ Thiền của các Thiền sư.

1. Thơ Thiền là kinh nghiệm tu chứng của Thiền sư, an nhiên, đạt tới thực tại vô tướng, thể tính chơn như của hiện hữu. Ánh sáng của sự chứng ngộ ấy tạo nên cái đẹp thơ.

2. Thơ Thiền được viết bằng kiểu ngôn ngữ vô ngôn, xuất phát từ cách sử dụng ngôn ngữ của các Thiền sư. Đối với Thiền, ngôn ngữ được xem là lừa dối và sai lạc để thấu hiểu chân lý. Kinh Lăng Già khẩn thiết bảo ta rằng ngôn ngữ là một phương tiện hoàn toàn thiếu thích đáng để diễn đạt và truyền đạt nội thể

của Giác Ngộ. Kinh Kim Cang viết “Vô pháp khả thuyết thị danh thuyết pháp” (thuyết pháp là: không có pháp nào có thể thuyết ấy là thuyết pháp). Thực tại vô tướng, thể tính chơn như không thể diễn tả bằng ngôn ngữ, hay bằng ý niệm.

Vì thế đọc thơ Thiền, người đọc phải tìm ra cách nói của tác giả, nắm lấy diệu lý Thiền, vượt qua ngôn ngữ. Các Thiền sư phải trải qua vô số thử thách ê chề mới đạt tới được tuyệt kỹ này. Cách nói vô ngôn có thể gói trong những thí dụ sau (10) : 1. Nói nghịch, 2. Nói vượt qua, 3. Nói chối bỏ, 4. Nói quyết, 5. Nói nhại, 6. Hết, 7. Phép im lặng, 8. Lý luận vòng tròn.

Nói nghịch là cách nói nghịch lý. Phó Đại Sĩ nói :

Tay không: nắm cán mai
Đi bộ: lưng trâu ngồi
Theo cầu qua bến nước
Cầu trôi nước chẳng trôi.

Nói vượt qua là cách nói thoát khỏi nhị nguyên khẳng định và phủ định.

Nói chối bỏ là cùng một người, và cùng một câu hỏi, lúc nói “có”, lúc nói “không”.

Nói quyết cách nói lặt đề:

Một ông tăng hỏi Thiền sư Hoa Sơn (?): “Thế nào là Phật”,

Sư đáp : “Tôi biết đánh trống, tum ùng ùng”

Nếu hiểu vạn pháp (mọi hiện hữu) đều có Phật Tính, và Phật tính hiện trong vạn pháp, thì dù trả lời lạc đề thế nào, hình ảnh trong câu trả lời vẫn dẫn đến Như lai.

Nói nhại là nhại lại câu hỏi của người hỏi:

Một ông tăng hỏi Trường Sa: "Làm sao chuyển non sông đất nước trở về cái tự kỷ?"

Sư đáp: "Làm sao chuyển cái tự kỷ thành non sông đất nước?"

Đối với các Thiền sư, lời nói, ngôn ngữ là một thứ tiếng la, tiếng , kêu thoát ra từ sự thân chứng nội tại ; nó vô nghĩa, vì thế muốn hiểu Thiền phải tự hiểu chính ta, không phải hiểu nghĩa của ngôn ngữ phản chiếu những ý niệm. Thiền không thể nói được cho những người chưa có tự chứng.

3. Thơ Thiền sử dụng một số điển tả đã thành "điển" của Phật giáo, như điển hóa Thiền thoại; điển tả cái Có và cái Không nhị nguyên bằng những chữ như sát (giết chết) và hoạt (cho sống), đoạt (cướp lấy) và dữ (ban cho), xúc (khắc định) và bối (phủ định), bằng từ vựng Phật giáo như khổ, dục, vô thường, vô ngã, tâm, an nhiên thanh tịnh v.v...

Ta gặp hình ảnh điển tả tư tưởng Phật quen thuộc như: Tất cả các pháp là hữu vi, đều giống như sao đêm (tinh), như mắt loạn (Ễ), như ngọn đèn (đăng), như huyền thuật (ảo), như sương mai (lộ), như bọt nước(bào), như cơn mộng (mộng), như ánh chớp (điện), như đám mây nổi (vân).

Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô
Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
Thịnh suy như lộ thảo đầu phôi
(Vạn Hạnh Thiền sư)

Hoặc:

Hết thầy pháp hữu vi
Như chiêm bao, huyễn thuật,
Như bọt nước, ảo ảnh,
Như sương mai, điện chớp,
Hãy quán chiếu như vậy.
(bài kệ trong kinh Kim Cang)

Những hình ảnh quen thuộc ấy có nghĩa riêng của giáo lý Phật. Tinh tú biểu tượng cho cái thấy. Mắt bệnh là ví dụ cho tướng của đối tượng. Ngọn đèn là thức uẩn. Huyền thuật là cư xứ, chỉ khí thể gian, Sương mai là ví dụ cho thân thể. Bọt nước là thọ dụng. Chiêm bao là thời gian quá khứ. Điện chớp là thời gian hiện tại. Văng mây là thời gian vị lai.

4. Một bài thơ Thiền có thể có hai lớp nghĩa. Lớp nghĩa tư tưởng, diễn tả sự chứng ngộ của tác giả về Chân Như, và lớp nghĩa nghệ thuật, do hệ thống hình tượng thơ gợi ra. Lớp nghĩa này được hiểu theo cách hiểu của cộng đồng, bằng tri thức, văn hoá thẩm mỹ của cộng đồng.

Hai lớp nghĩa này có khi đồng nhất, có khi là riêng biệt, tùy theo cách sử dụng kiểu ngôn ngữ của Thiền sư. Nếu ngôn ngữ thơ là ngôn ngữ dạy đệ tử, lời dạy trực tiếp cho người chưa chứng ngộ, đó là kiểu ngôn ngữ đời thường, hai lớp nghĩa này thường đồng nhất.

Nếu Thiền sư biểu lộ sự chứng ngộ, thì đó là
kiều ngôn ngữ vô ngôn, là tiếng kêu vô
nghĩa. Lúc ấy, nghĩa tư tưởng và nghĩa nghệ
thuật là tách biệt, có khi không có quan hệ gì
với nhau. Vì thế những cách đọc bằng
phương pháp truyền thống, phân tích nhân
vật trữ tình , phương pháp Tiểu Sử, Phân
Tâm Học , Phản Ảnh Luận, Cấu Trúc Luận ...
đôi khi bất lực trong việc giải mã thơ Thiền

IV Thử đọc một vài bài thơ Thiền

1Thiền sư Không Lộ (?-1119)

Trạch đất long xà địa khả cư
Dã tình chung nhật lạc vô dư
Hữu thì trực thượng cô phong đỉnh
Trường khiêu nhất thanh hàn thái hư.

Dịch:

Kiểu đất long xà chọn được nơi
Tình quê lai láng chẳng hề với
Có khi xông thẳng lên đầu núi
Một tiếng kêu vang, lạnh cả trời
(Kiều Thu Hoạch dịch)

Hai câu đầu là trạng thái an lạc của Thiền
giả. Chọn được đất rồng rắn có thể ở được.
Tình quê vui vẻ (lạc) suốt ngày, không gì
hơn. An nhiên, không vướng mắc sự đời, đó
là trạng thái “Ứng vô sở trú”.

Sự vật (long xà địa), con người (tác giả), thời
gian (chung nhật) cùng hợp nhất. Lời thơ như
là kể, là tự nói chuyện với chính mình, vì thế
câu thơ không có chủ thể trực tiếp cho hành
động “trạch đắc”(chọn được), hành động “cư”
(ở), và trạng thái “lạc vô dư” (an vui không gì
hơn). Nếu tứ thơ tiếp tục phát triển theo

hướng miêu tả cuộc sống nhàn nhã thanh thoi, thì chưa hẳn đã là thơ Thiền, bởi an vi, “vô vi” cũng là cách sống của nhà Nho xưa, bài thơ sẽ trở thành thơ Nhàn của nhà Nho.

Hai câu sau là phút toả sáng sự chứng ngộ. Có lúc lên thẳng ngọn núi trơ trọi. Kêu một tiếng dài lạnh cả thái hư. Chứng ngộ Thiền là tự chứng, tự nội tâm mình, đơn độc.

Người tu Thiền phải chiến đấu quyết liệt với chính mình, như người leo núi đơn độc. Núi ở đây có thể hiểu theo cách Trần Thái Tông nói về “bốn núi”: sinh, lão, bệnh, tử. Núi chính là ngũ uẩn, là vô minh, là nghiệp, là sắc tướng vô thường mà người tu Thiền phải vượt qua để đạt đến Ngã Không, đạt đến tự tánh.

Theo Tổ Huệ Năng (11), tu Thiền là nỗ lực “kiến tánh thành Phật”. Chứng ngộ là thấy được tự tánh. Con người, vũ trụ là một, “tất cả tức một, một tức tất cả”. Con người có uy lực của vũ trụ. Bởi vì tự tánh bao hàm toàn thể vũ trụ, tự do tự tại, đầy sinh lực sáng tạo, mà đồng thời cùng tự tri tự giác. Vì thế Không Lộ Thiền sư kêu một tiếng dài làm cả thái hư lạnh lẽo. Đó là cách nói biểu hiện sự chứng ngộ.

Trong thực tế sẽ chẳng có ai lên thẳng đỉnh núi cô độc, ở đó một mình với chính mình, kêu dài một tiếng làm lạnh cả thái hư. Tại sao hai câu đầu là tâm an lạc mà hai câu sau lại là trạng thái cô độc tuyệt đối: đỉnh núi cô độc và con người cô độc trên đỉnh núi?

Tại sao con người không ở yên trong an lạc mà lại lên thẳng đỉnh núi cô độc kêu lên một

tiếng dài, tiếng kêu tan vào thái hư? Rõ ràng là hai tình huống ngôn ngữ không logic với nhau, thậm chí tương phản nhau. Người đọc nhận ra kiểu ngôn ngữ vô ngôn, trong cách nói quyết. Tứ thơ là những hình ảnh vô nghĩa. Nó chỉ là tiếng kêu từ tâm chứng ngộ. Ngôn ngữ không phản ánh hiện thực hay phản ánh con người nhà thơ.

Để hiểu hình ảnh núi, xin đọc bài kệ của thiền sư Ranryô (12)

Thiền định và trì niệm
Như hai toà núi lớn
Căn cơ người sai khác
Phật tánh vốn chung đồng

Kẻ lên được tận đỉnh
Thấy trắng chiếu muôn nơi
Thương người thiếu tín tâm
Mờ mịt giữa dốc ghềnh

Ranryô giúp ta hiểu “kẻ lên tận đỉnh núi” của Không Lộ Thiền sư là “đỉnh núi của thiền định và trì niệm”, con đường dẫn đến giác ngộ. Đạt tới đỉnh núi là đạt tới chứng ngộ.

Bằng cách đọc theo phản ánh luận, kết hợp với việc phân tích nhân vật trữ tình, và “tán thơ”, có người hiểu hai câu thơ của Không Lộ Thiền Sư thế này: (13)

“ Có khi đỉnh núi trèo lên thẳng
Một tiếng kêu vang lạnh cả trời ”

Hai câu thơ cao khiết mà cô đơn lạ! Cái ý tưởng nào mà chột đến, chột đi (có lúc), mà táo bạo (trèo lên thẳng) với tâm thể hết sức cô đơn (đỉnh núi trơ trọi). Tiếng kêu ấy thẳng

thốt biết bao làm cho cả bầu trời rùng mình, ớn lạnh. Phải chăng đây là khát vọng vươn tới cái cao cả, cái nằm ngoài giới hạn của con người?

Phải chăng đây cũng là ước mơ cháy bỏng hoà đồng với thiên nhiên, ngang tầm với vũ trụ? Dù sao thì hai câu thơ tự chấp cánh cho mình, một thời đã làm run lạnh cả bầu trời ấy, đến nay vẫn làm chúng ta giật mình ngơ ngác. Vì nó lớn lao quá mà rất đời thiết tha. Nó rất "con người". (tôi xin không có lời bình về cách hiểu này)

Cái hay của bài thơ này là gì là sự thể hiện tư tưởng Phật hay ở hình tượng và nghệ thuật thơ?

Có thể thấy rằng, cái hay của bài thơ thể hiện ở tính độc đáo trong cách diễn tả sự chứng ngộ Phật và ở hình tượng thơ mới lạ. Ở Thiền, sự chứng ngộ của mỗi Thiền sư là sự chứng ngộ riêng, độc đáo và đột khởi, đốn ngộ. Không Lộ Thiền sư cũng chứng ngộ như thế: lên thẳng đỉnh núi cô độc, kêu dài một tiếng làm lạnh thái hư. Đó là ý nghĩa tư tưởng.

Ý nghĩa nghệ thuật của hình tượng thơ lại đem đến cho người đọc những mỹ cảm khác. Đó là vẻ đẹp tâm hồn dung dị của nhà thơ hoà mình trong đời sống dân dã, đắm thắm trong cái tình quê suốt ngày vui không gì hơn. Hình ảnh nhà thơ có lúc đã từng lên thẳng đỉnh núi cô độc, kêu một tiếng dài, âm vang làm lạnh thái hư. (Những người ở rừng ở núi thường dùng tiếng kêu dài, hú dài để gọi nhau) Có lẽ nhà thơ đã khám phá ra sức

manh của chính mình trong thiên nhiên và trong thái hư (vũ trụ).

Bài thơ gợi ra hình ảnh một Thiền sư ở giữa cuộc sống, giữa thiên nhiên, vừa ung dung giản dị, vừa mạnh mẽ phi thường, vượt lên tất cả, hoà nhập tất cả, "tất cả tức một, một tức tất cả".

2. Thiền sư Mugaku (14) là người sáng lập Thiền Tông Nhật Bản. Sư sinh ra và lớn lên ở Trung Quốc, ngộ Thiền từ 12 tuổi. Năm 1275 quân Mông cổ tràn vào Trung Quốc. Mugaku lúc ấy đã xuất gia, di tản khỏi chùa. Một năm sau chiến sự lại tràn đến, sư ở lại chùa. Khi ấy Mugaku đang tĩnh tọa tại chánh điện, quân Mông Cổ tràn vào. Chúng kẻ gươm vào cổ ngài mà uy hiếp. Ngài điềm nhiên đọc một bài kệ, quân Mông Cổ hạ gươm rồi rút lui. Bài kệ như sau:

Gom toàn thể thế giới
Chẳng vừa một đầu gậy
Vạn pháp vẫn là không
Vô thường và vô ngã
Lưỡi gươm bọn hung nô
Lấp loáng cắt xuân phong

Trước hết bài kệ là cách sư Mugaku trả lời cho sự uy hiếp của quân Mông Cổ. Chúng lấy cái chết để đe dọa Thiền sư. Ngài nói: toàn thể thế giới là quá nhỏ, gom toàn thể thế giới chẳng vừa một đầu gậy. Mọi hiện hữu (vạn pháp) đều là Không, vậy sự hiện hữu của Ngài là vô ngã, nào có nghĩa gì. Nếu lưỡi gươm tàn bạo của quân Mông có lấp loáng, cũng chỉ là cắt vào gió xuân, cắt vào Không. Lời của sư chỉ ra rằng, sức mạnh vật

chất tàn bạo của quân Mông Cổ, dù có chém đầu ngài, cũng chỉ là vô nghĩa. Vì chúng là Không, và chúng đối diện với Không. Nội dung tư tưởng của bài kệ là triết lý tính Không về bản thể của hiện hữu vô thường vô ngã của Phật.

Cái hay của bài kệ là ở chỗ Thiền sư đã làm hiển lộ sức mạnh, uy lực của sự chứng ngộ, con người, vũ trụ là một, tự do, đầy sinh lực sáng tạo. Đối diện với sức mạnh ấy, quân Mông Cổ phải buông gươm.

Nhưng bài kệ còn hay ở hình tượng thơ được nhà sư dụng để thể hiện tư tưởng Phật. Nó vừa tạo ra cái thẩm mỹ, vừa bộc lộ trình độ giác ngộ và uy lực của tác giả

Gom toàn thể thế giới
Chẳng vừa một đầu gậy

Cả thế giới gom lại chẳng vừa một đầu gậy, con người này có tầm vóc, uy lực lớn lao mạnh mẽ đến thế nào! Con người ấy có thể gom cả thế giới lại, và cả thế giới là quá bé nhỏ trong tay con người. Một tứ thơ như vậy quả là lạ. Nó chứa đựng sức mạnh Phật.

Lưỡi gươm bộn hung nô
Lấp loáng cắt xuân phong

Tứ thơ cuối sáng lên một cái đẹp nghệ thuật khác: lưỡi gươm lấp loáng cắt gió xuân. Tất cả sự tàn bạo của quân Mông Cổ trở nên vô nghĩa vì cắt vào Không, nhưng tứ thơ có sự chuyển nghĩa, tất cả sự tàn bạo, đẫm máu, thăng hoa thành cái đẹp "lấp loáng trong gió xuân". Không còn máu chảy, đầu rơi, tang thương, chết chóc. Sức mạnh tàn bạo của sự

chết chuyển hoá thành sức mạnh sáng láng
của sự sống (mùa xuân)

Nghiã tư tưởng (Thiền) và nghiã nghệ thuật
của tứ thơ có sự chuyển hóa đột ngột, mạnh
mẽ, mới lạ. Ở bài này sử dụng ngôn ngữ đời
thường, lời thơ là lời Thiền sư nói với quân
Mông Cổ, vì thế nghiã tư tưởng và nghiã
nghệ thuật có thể trùng với nhau.

3. Mãn Giác đại sư (1052-1096)

Xuân khứ bách hoa lạc
Xuân lai bách hoa khai
Sự trục nhãn tiền quá
Lão tòng đầu thượng lai
Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận
Đình tiền tạc dạ nhất chi mai.

Dịch:
Xuân ruối, trăm hoa rụng
Xuân tới, trăm hoa cười
Trước mắt việc đi mãi
Trên đầu già đến rồi
Đừng tưởng xuân tàn hoa rụng hết
Đêm qua, sân trước, một cành mai.
(Ngô Tất Tố dịch)

Bốn câu đầu là hình ảnh diễn tả tính chất vô
thường, vô vọng, của hiện hữu trong không
gian, thời gian. Cuộc sống luôn vận động
trong nhân duyên, có sinh thì có diệt, luân
hồi mãi trong cõi sinh tử. Xuân đến rồi xuân
đi, hoa nở rồi hoa rụng. Sự việc cứ trôi đi
trước mắt. Tuổi già đến trên đầu. Bản thể
của hiện hữu là vô thường, chẳng có gì tồn
tại. Con người chẳng thể níu kéo được gì,

chẳng thể níu kéo tuổi xuân cho mình.

Hai câu cuối là sự chuyển hoá lạ lùng, như được thốt ra từ sự chứng ngộ. Đừng tưởng xuân tàn thì hoa rụng hết. Hoa vẫn nở đây: Đêm qua, một cành mai đã nở trước sân. Mãn Giác đại sư đã vượt qua vô thường, vượt qua tử sinh, vượt qua luân hồi. Đại sư đã nhìn thấy cành mai nở trước sân, như Ca diếp mỉm cười chứng ngộ khi nhìn thấy đức Phật giơ cành hoa lên. Mãn Giác đại sư cũng đang mỉm cười. Cành mai ấy là cành mai tư tưởng sáng lên một cách lạ lùng trong bóng tối của vô thường đã lùi lại phía sau. Đó là ý nghĩa tư tưởng Thiền của bài kệ.

Đọc bài thơ này bằng phương pháp cấu trúc luận, Như Huy có những kiến giải thú vị về ý nghĩa bài thơ, nhưng Như Huy chưa phát hiện ra sự chứng ngộ của Mãn Giác (15)

Ở bài kệ này, ngôn ngữ là lời “thị đệ tử”, là lời dạy bảo trực tiếp, ngôn ngữ đời thường. Nhưng lời dạy ấy được diễn tả bằng hình ảnh, tạo nên tứ thơ, Kệ trở thành thơ. Hình tượng nghệ thuật của thơ mang đến một ý nghĩa khác. Đó là cái nhìn thanh xuân của một người tuổi già đã đến trên đầu. Trong cái nhìn ấy mùa xuân tồn tại mãi, sự sống vẫn tươi tắn, cái đẹp vẫn tồn tại, dù tất cả vẫn qua đi như một quy luật không cưỡng lại được. Tứ thơ “Đêm qua, sân trước, một cành mai.” Là một tứ thơ mới lạ cả về nghệ thuật và tư tưởng thẩm mỹ. Nhà thơ chọn trong trăm hoa rụng một cành mai tươi nở.

Cái đẹp trong ý thức sáng tạo của nhà thơ là cành mai, là mùa xuân, là tuổi trẻ, là sự sống

và một niềm tin vĩnh cửu. Đối với người Việt Nam, cành mai luôn là hình ảnh gần gũi của mọi nhà mỗi khi xuân về, chẳng bao giờ thiếu mùa xuân trên đất nước trăm hoa này. Điều này giúp chúng ta hiểu được tại sao bài thơ gắn kết lâu bền trong thi ca dân tộc và trong tâm hồn người Việt như vậy.

4. Thơ Thiền Bùi Giáng (16)

Thơ Bùi Giáng có tư tưởng Thiền. Bùi Giáng nhận ra “tinh thể đười ươi” trong thân phận người.

Hoặc rằng người cũng là tôi
Hay là tôi cũng là tôi như người
Ấy rằng tinh thể đười ươi
Lời rằng quyết tuyệt và tươi vui và
Ấy rằng một cũng là ba
Là hai mai một một là hôm nay.

Trong Thiền Luận, Daisetz Teitaro Suzuki nhắc đến Thiền Thoại sau: Khi Ngưỡng Sơn (804-899) hỏi về Phật tánh. Thiền Sư Hồng Ân giảng như vậy: “Như ngôi nhà có sáu cửa nhất khi đột. Ở ngoài có người hô to “khọt khọt”, khi đáp lại “khọt khọt”, cứ thế sáu cửa cùng hô cùng ứng. Ngưỡng Sơn hỏi lại: “Ví như lúc ấy khi ngủ thì sao?”. Hồng Ân bước xuống một tay nắm Ngưỡng Sơn, vừa múa vừa nói: “Khỉ ơi khỉ ơi, ta với người cùng đối mặt nhau đây”. Bùi Giáng thay khỉ bằng đười ươi, tạo ấn tượng mạnh hơn vì đười ươi hay cười. Đó cũng là hình ảnh nghệ thuật Bùi Giáng tự vẽ chân dung của chính mình.

Đoạn thơ trên biểu hiện tâm hồn, tính cách, khiếu nói năng rất Thiền của Bùi Giáng. Bùi

Giáng nhận ra Phật Tánh trong hình hài đười ươi của người, của tôi. “Người cũng là tôi, tôi cũng là người, ấy rằng tinh thể đười ươi.” Vũ trụ, thời gian là nhất thể, tự tại, không sinh diệt: “một cũng là ba, là hai, là một; mai, một cũng là hôm nay.” Sự giác ngộ như thế là bước giác ngộ thứ nhất để dẫn đến đại ngộ. Bùi Giáng không nhìn tha nhân như người khác mà nhìn tha nhân trong cùng một bản thể Phật tính, không nhìn tha nhân như người của thế giới khác, vũ trụ khác, mà nhìn tha nhân trong hiện hữu thường hằng, quá khứ- hiện tại - tương lai - không gian - thời gian là một. Trong một tương quan như thế, người đọc thấy Bùi Giáng an nhiên ngay trong cuộc sống thực tại.

Cái hay của đoạn thơ ấy là kiểu ngôn ngữ Bùi Giáng. Ngôn ngữ như bông đùa. Nói chuyện tư tưởng thâm sâu của sự chứng ngộ mà tếu táo chẳng đâu ra đâu, lẫn lộn lung tung. Thực ra Bùi Giáng cố ý xáo trộn ngôn ngữ, dùng cách nói vòng (kiểu ngôn ngữ của các Thiền sư), tạo ra sự xáo trộn trật tự logic của ngôn ngữ đời thường, xáo trộn không gian, thời gian, đạt tới sự diễn tả tư tưởng.

Ấy rằng một cũng là ba
Là hai mai một một là hôm nay.

Để hiểu câu thơ này, cần sắp xếp lại ngôn từ theo logic của ngôn ngữ đời thường. một-hai-ba (không gian) -một-mai-hôm nay (thời gian), tất cả là một. Vạn pháp là một Phật tính. Phật tính hiển hiện trong vạn pháp. Tuy nhiên đoạn thơ không phải là tâm thể đốn ngộ của Bùi Giáng. Bùi Giáng chỉ mượn tư tưởng Thiền để thể hiện cá tính sáng tạo của

mình, một cá tính tài hoa. Vì thế thơ Bùi Giáng là thơ của một nghệ sĩ tài hoa, khác với những bài kệ/thơ Thiền của các Thiền sư.

5. Thơ Thiền Trần Ngọc Tuấn (17)

Trần Ngọc Tuấn là một nhà thơ trẻ. Thật đáng ngạc nhiên vì Tập Suối reo của anh là một tập thơ Thiền. Trong tình hình người trẻ làm thơ hiện nay, thì sự chọn lựa ấy của Trần Ngọc Tuấn là sự chọn lựa đầy khó khăn. Trần Ngọc Tuấn không phải là một Thiền sư, anh vẫn đang sống lặn lội giữa đời, vì thế Suối Reo là thơ của đời ánh lên sắc Thiền, thơ của một con người còn đang “qua dốc sương mù”.

“Gánh củi qua dốc sương mù
Mồ hôi giọt giọt gió ù ù bay
Nghìn tia nắng dẹt trang ngày
Bước chân hoan hỷ, đêm này lửa reo”

Sống là gánh lấy bao nhiêu nỗi vất vả như người gánh củi. Ngày đêm phải vượt qua con dốc sương mù và đương đầu với gió ù ù bay. Nếu nhìn nhận cuộc đời như thế, tác giả sẽ chuyển bài thơ thành tâm tình thở than. Thế nhưng Qua Dốc Sương Mù lại rực rỡ ánh sáng của sự thăng hoa. Đó không phải là thứ ánh sáng thiên nhiên của nghìn tia nắng, hay ánh sáng của đêm lửa reo, mà là ánh hào quang của Phật. Nỗi vất vả, thống khổ trở thành con đường hạnh ngộ. Qua dốc sương mù là vượt qua vô minh, vượt qua khổ (Điều đế I). Người gánh củi kia tỏa ánh hào quang của Phật trong “bước chân hoan hỷ”. Bài thơ không miêu tả hiện thực gánh củi mà tả khoảnh khắc chứng ngộ đầy hỷ hoan trong

ánh sáng toả ra từ Tâm Bát Nhã. Hiện thực được nhìn bằng Trí Huệ Bát Nhã (Prajna). Đó là ý nghĩa tư tưởng của bài thơ.

Người ta có thể hiểu bài thơ khác đi qua cách đọc phản ánh hiện thực. Bài thơ là cái nhìn lạc quan, là tấm lòng nhân hậu Trần Ngọc Tuấn đối với người gánh củi. Bài thơ cũng là một bức tranh tả cảnh gánh củi vất vả, trên nền thiên nhiên rạng rỡ, trong ánh sáng ấm áp của bếp lửa gia đình do củi mang lại, từ đó nói đến một tiến trình tư tưởng tích cực, suy từ sự vất vả đến hạnh phúc mà người gánh củi đạt được.

Ở bài thơ này, Trần Ngọc Tuấn chưa đạt đến các nói của Thiền sư. Ngôn ngữ thơ không phải là kiểu ngôn ngữ vô ngôn của Thiền, vì thế nghĩa tư tưởng và nghĩa nghệ thuật có thể chồng khít lên nhau, không tinh ý khó có thể nhận ra ý nghĩa Thiền của bài thơ. Dầu vậy bài thơ cũng có được những tứ thơ hay và ngôn ngữ nghệ thuật tinh ròn. Sự kết hợp Tứ Tuyệt với Lục bát tạo nên màu sắc thẩm mỹ riêng, vừa có cái cô đọng tư tưởng của Tứ Tuyệt, vừa có cái mềm mại thanh thoát của Lục Bát, vừa có sự sang trọng của tư tưởng vừa có sự dung dị dân dã của hồn thơ.

6. Thơ Thiền Phạm Thiên Thư

Tôi chưa có dịp nói đến những kinh Phật được Phạm Thiên thư phổ thơ như Qua Suối Mây Hồng - Kinh Ngọc (thi hóa Kinh Kim Cương), Hội Hoa Đàm - Kinh Hiền (thi hóa Kinh Hiền Ngụ, 12 ngàn câu lục bát), Suối Nguồn Vi

Điều - Kinh Thơ (thi hóa Kinh Pháp Cú)

Chỉ xin thử đọc một đoạn trong bài Đưa Em Tìm Động Hoa Vàng của Phạm Thiên Thư (PTT) xem thơ Thiên của Phạm Thiên Thư có thi vị thế nào. Đặc sắc thơ PTT là thơ tình có vị Thiên. Điều này lạ. Bởi vì tình là khổ lụy. Thiên là cắt đứt nghiệp chướng. PTT đã tạo nên sự kết hợp này thế nào? xin đọc

21

Em nằm ngó cội thu xanh
Môi ướm đào lý một nhành đôi mươi
Về em vàng phố mây trời
Tay đơm nụ hạ hoa đời gót xuân

22

Thì thôi tóc ấy phù vân
Thì thôi lệ ấy còn ngần dáng sương
Thì thôi mù phố xe đường
Thôi thì thôi nhé đoạn trường thế thôi

Nội dung đoạn thơ là câu chuyện tình yêu, là những lời yêu PTT gửi đến người tình, nhưng những ý tứ Thiên lại hiển lộ rất rõ trong cái nhìn, trong ngôn ngữ, trong tâm thức nhà thơ: phù vân, sương, mù, đoạn trường.

Trong khổ thơ này PTT không dụng ý thể hiện tư tưởng Thiên, nhà thơ chỉ mượn từ ngữ, ý tứ để diễn tả tâm trạng yêu. PTT nhìn người yêu mà suy gẫm, lúc nằm, lúc về, hình hài ấy, dáng vẻ ấy: môi thanh xuân đào lý đầy, tay đơm mùa hè, gót đời hoa xuân. Nhưng mà hiện hữu ấy, tóc ấy chỉ là phù vân; lệ ấy, dáng ấy mong manh như sương. Em tuy đẹp, tuy dào dạt đào lý, dào dạt yêu thương trong mắt lệ, em giữa cội thu xanh,

giữa vàng phổ mây trời, nhưng chỉ là vô thường , chỉ là khổ (đoạn trường) chỉ là vô minh(mù), là hư huyền (phù vân).

Trái tim nhà thơ thốt lên nỗi buồn thương không sao ngăn được. Nhà thơ kêu lên nhiều lần "thì thôi", chấp nhận thực tại, để rồi buộc phải nói lời ly tan "thôi thì thôi nhé". Bản chất của hiện hữu là thế, và tình yêu, dù thăng hoa đẹp để thế nào cũng không thoát ra được. Phạm Thiên Thư- người tình, chỉ còn mong

"Mai anh chết dưới cội đào
Khóc anh xin nhỏ lệ vào thiên thu"

Thiên vị đem đến những giá trị thẩm mỹ gì cho thơ PTT?

Thơ PTT sang trọng, thanh cao là nhờ ở Thiên Vị. PTT cũng viết về đoạn trường, chia li, cũng viết về mắt, về môi, về dáng đứng, dáng nằm của người con gái, nhưng tuyệt nhiên không nhuốm mùi nhục thể, tuyệt nhiên không rục lửa dục vọng. Cũng là nước mắt, cũng là ly tan, nhưng không có hờn ghen oán trách tình phụ, không bị lụy tang thương. Thiên vị làm thăng hoa thơ tình PTT

Thật khác xa với cái nhìn tang thương bi đát của Nguyễn Gia Thiều trong Cung Oán Ngâm Khúc

"...Ngọn tâm hoa đốt dầu nét liễu
Giọt hồng băng thấm ráo làn son...
...Nghĩ thân phù thế mà đau,
Bọt trong bể khổ, bèo dầu bến mê...
...Phong trần cả đến sơn khê

Tang thương đến cả hoa kia cỏ này...”

Sự khác biệt ấy là ở chỗ PTT đã “ngộ” được chân lý Thiền, trong khi Nguyễn Gia Thiều còn đang ngụp lặn ở bến mê.

Thật thú vị nếu tiếp tục đi sâu hơn nữa trong việc xem xét ảnh hưởng của Thiền trong thơ ca. Chẳng hạn Nguyễn Du trong bài Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh thạch đài cho biết ông đã từng đọc hàng ngàn biển kinh Kim Cang.

Ngã đọc Kim Cang thiên biến linh
Kỳ trung áo nghĩa đa bất minh
Cập đảo phân kinh thạch đài hạ
Tài tri vô tự thị chân kinh.”

(Ta đọc hơn ngàn biển Kinh Kim Cang, những ý nghĩa sâu kín trong đó phần nhiều ta không rõ. Đến hôm nay tới đài chia kinh này mới biết rằng Vô tự chính là Chân kinh.)

Tuy nhiên điều ấy nằm ngoài phạm vi của bài viết này: Một cách tiếp cận thơ Thiền.

Quả là nếu tiếp cận đúng hướng thơ Thiền, người đọc có thể thưởng thức được những giá trị, những khoái cảm thẩm mỹ đặc biệt mà thơ Thiền đem lại. Nhìn trong quá trình phát triển, những bà Kệ thuần tính cách nghi lễ, khi được diễn đạt bằng ngôn ngữ hình tượng biểu cảm, đã chuyển hoá thành thơ. Thơ Thiền của các Thiền sư có sự chuyển hoá ấy. Và khi Thiền thâm nhập được vào trái tim nhà thơ thế tục, Thiền vị tạo nên cái đẹp mới lạ trong những áng thơ, có khi đọc không hiểu, song vẫn có thể cảm nhận được qua hình tượng tư tưởng - thẩm mỹ như thơ Bùi

Giáng, Phạm Thiên Thư. Con đường phát triển ấy còn nhiều hứa hẹn cho thơ ca Việt Nam.

- (1) Thiền Uyển Tập Anh.
- (2) (12), (14) "101 Giai Thoại Thiền" – Thomas Cleary – Nxb Tp HCM 2001. Tr.144
- (3) "Đức Phật Đã Dạy Những Gì" - Hòa thượng WALPOLA RAHULA - Thích Nữ Trí Hải dịch -1998
- (4) Bài thuyết pháp thứ 2 của Đức Phật Anattalakkhana Sutta - Kinh Vô Ngã Tướng
- (5) Thập nhị nhân duyên: Suốt thời gian bảy ngày đầu tiên sau khi thành đạo, Đức Phật ngồi không lay động dưới tàng cây Bồ Đề. Trong đêm cuối tuần, Ngài xuất thiền và suy niệm về Thập Nhị Nhân Duyên (Paticca Samuppada), đó là Vô minh, nghiệp, Thức, Danh sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu, Sinh, Lão Tử .
- (6) (10), (11) Thiền Luận - SUZUKI
- (7) "Tìm hiểu về Thiền Tông Phật Giáo Trung Hoa".- Nguyễn Tuệ Chân - nxb Đà Nẵng 2006. Tr.34
- (8) "Giới thiệu và giải thích đề kinh Kim Cương Bát Nhã" - Thích Thái Hòa.
- (9) "Giới thiệu Kinh Hoa Nghiêm" - Hoà Thượng Thích Trí Quảng.
- (13) "Thơ văn Lý Trần" – Nhà văn và tác phẩm trong nhà trường- Nxb Giáo dục 1999. Tr.63.
- (15) Đọc thêm: Như Huy – "Thêm hai cách đọc bài thơ / kệ "Cáo tật thị chúng" của Mãn Giác Thiền Sư " www.tienve.org
- (16) Đọc thêm : Bùi Công Thuấn – "Bùi Giáng, ai người chia sẻ"
- (17) Đọc thêm: Bùi Công Thuấn – "Một mình ra khơi" (về tập Suối Reo của Trần Ngọc Tuấn , Nxb Hội Nhà Văn 2006). Bài này đã đăng trên Văn Nghệ Trẻ ngày 28/01/2007.

TÁNH KHÔNG – SỰ CHUYỂN HÓA TÂM THỨC

TUỆ GIÁC

Những trận bão táp và cuồng phong sẽ nuốt chửng tất cả những khối rác rưởi khổng lồ ngổn ngang giữa hố thẳm ích kỷ-hẹp hòi. Chấp thủ và xung đột luôn hiện hữu trong tâm thức của con người. Tại sao chúng ta mãi chạy theo nhu cầu vật chất để thỏa mãn những ham muốn thế gian, sống buông thả, phóng túng... không nhận biết mình là ai? Nếu Tánh không là con đường chuyển hóa tâm thức thì giá trị đạo đức và nếp sống tâm linh của con người mãi tồn tại.

Theo quan điểm của các nhà Đại thừa, triết học Tánh không được khởi nguyên từ văn hệ Bát-nhã, một hệ thống kinh tạng Đại thừa phát sinh từ Đại chúng bộ (Mahāsamghikā), xuất hiện tại miền Nam Ấn Độ, trung tâm truyền bá tư tưởng của Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna Buddhism), do Bồ-tát Long Thọ khai sáng. Thực tế, dòng tư tưởng này vốn đã được phôi thai từ trong kinh tạng Nikāya trên nền tảng của giáo lý Duyên khởi, Vô ngã, Vô thường...

Tánh không là một nguyên lý bất khả thuyết, nếu chúng ta xa lìa mọi sở hữu thì ngay sau đó liền ngộ nhập Tánh không. Tất nhiên, tâm thức của con người tự nhiên sẽ chuyển biến theo tiến trình tu tập văn-tư-tu. Nghĩa là phải học thuộc giáo lý về Tánh Không (Văn); sau đó, dùng thiền quán phân tích sâu xa vào trong Tánh Không (Tư); cuối cùng thực hành thiền chỉ và giữ tâm chánh niệm, nhờ thiền chỉ này hành giả sẽ trực ngộ Tánh Không (Tu). Thật là vi diệu, không ai có thể ngờ được vạn vật như phủ lên một tia ánh sáng của thực tại tuyệt đối - Tánh không.

Nói đến tư tưởng Tánh không có nghĩa là “đối diện trước một sự thách thức vĩ đại, mà con người chỉ có thể hoặc là buông bỏ mọi cơ đồ của tự ngã để thể nhập thực tại Tánh không, hoặc là nghìn năm phiêu bồng trong thế giới của hư vô bất tận. Tánh Không là như thế! Bao lâu con người còn cố gượng bám víu lấy một sự thể nào, một ý niệm về một sự thể nào, cho đến ngay cả cái ý niệm về thế giới ý niệm, thì khi đó y vẫn chìm đắm trong tuyệt vọng khổ đau”. Bởi vì, Tánh không chẳng phải nói các pháp không có hiện hữu, mà nói rằng chính vì sự hiện hữu của các pháp tùy thuộc vào nhân duyên điều kiện, không thể

hiện hữu độc lập, không tồn tại thực sự và cũng không có tự tánh. Hơn nữa, tất cả các pháp sanh diệt tương tục không gián đoạn, đến rồi đi; có rồi không; sanh rồi diệt; ví như ngọn sóng thần từ đại dương mênh mông, phút chốc bỗng hiện hữu hay thủy triều lên xuống đã đánh tan mọi cơ đồ chập chùng được xây dựng từ bao thế kỷ.

Cho nên, vì muốn khai thị cho chúng sanh hiểu rõ tư tưởng Tánh không nên Bồ-tát Long Thọ đã dùng tám thứ không là: không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không một, không khác, không đến, không đi, để đả phá những nhận thức sai lầm của thế gian, tức phá bỏ triệt để chấp tướng, chứ không phải phủ nhận cái Thực tướng Vô tướng của các pháp. Đó là lối dùng Không môn để đi vào thực tướng Trung Đạo.

Lại nữa, nếu tâm con người còn bị vọng tưởng mê hoặc, thấy mọi việc xung quanh đều là thật thì còn bị mê lầm. Chẳng những mọi hiện tượng, mọi sắc tướng đều trống rỗng, mà chúng tùy nhân duyên sinh chẳng có thực thể, thậm chí đến cái tuyệt đối chính nó cũng là Không thì làm sao xuất hiện cái Có. Vì nó ở ngoài trí nhận định và khái niệm

của con người và là bất khả tư nghì, không thể nói lên lời hay bày tỏ bằng văn tự được. Vì thế, thật khó để lấy trí phàm phu mà suy lường, dò xét và nhận thức được cái tuyệt đối mầu nhiệm này, mà phải dùng trí tuệ Bát-nhã là cái trực giác siêu phàm bén nhạy để chứng nhận cái Không ấy mới biết rõ nó như thế nào. Trực giác ấy chỉ đến với chúng ta trong lúc tâm hồn tịch tĩnh, lúc đó mới có thể chuyển hoá được tâm thức.

Như thế, nếu vạn vật đều là giả hợp, đều là Không theo ý nghĩa trống rỗng, thì cái tuyệt đối Không của Trung Đạo lại hết sức chân thật và chẳng trống rỗng chút nào. Bởi vì nó hàm chứa cả vạn hữu vũ trụ trong tâm thức của con người. Phải chăng chúng ta sẽ rơi vào hư vô trống rỗng do chạy theo cái Không này? Sự chứng ngộ chỉ có nghĩa là trở về nguồn gốc của tâm Chân như nhờ thực hành thiền quán, từ đó hành giả mới tỏ ngộ thế giới hiện tượng chỉ là hư giả do thức biến mà thôi.

Nếu triết lý sâu sắc nhất trong Phật giáo bắt nguồn từ những gì được biết như học thuyết về Tánh không thì điểm chính yếu của nó là nhận biết sâu sắc về cuộc sống con người:

con đường thực nghiệm và phương hướng thực hành hằng ngày về tư tưởng Tánh không mới có thể chuyển hoá tâm thức. Bởi vì, trong cuộc sống thực nghiệm, tâm thức của chúng ta luôn hướng đến thế giới ngoại tại hơn là nội tại. Chẳng hạn như, nếu chúng ta chỉ biết nghĩ đến tự ngã, ích kỷ-hẹp hòi thì chắc chắn rằng tính cách cá biệt đó sẽ dẫn đến trầm luân khổ não ngay trong hiện tại. Điều này không chỉ là sự sai lầm cơ bản mà còn dựa vào sự bám víu chấp thủ để sanh khởi hàng loạt những thành kiến của tự ngã. Hơn nữa, trong thực tế bất cứ một thực thể nào mà đối tượng nhận thức đều có cơ sở giả định về bản chất và tồn tại độc lập thì hoàn toàn không thể đứng vững được, vì tất cả sự vật hiện tượng trong vũ trụ không thể tồn tại độc lập và phải do nhiều nhân duyên hợp lại mới tạo thành một pháp.

Mặt khác, Tánh không liên quan đến bản chất tối thắng của tất cả các pháp. Đó là nhận thức chủ yếu trong vật lý học. Nếu ai hiểu một cách đúng đắn thì Tánh không được diễn tả như là sự vượt thoát những cực đoan của sự tồn tại và hủy diệt. Khi chúng ta hiểu tường tận về Tánh không thì không còn vướng mắc vào hơn-thua, được-mất, sống-

còn, v.v... Chỉ trong một tích tắc, hầu như mọi thứ đều trở nên bình thường và mọi sự thể của trần gian đều hóa thành mộng mị, hư ảo, cũng như mọi nguyên lý bỗng trở thành phi lý. Đó là một thứ phi lý được bắt nguồn từ dòng sống thực tại và tâm chúng ta thật sự thông dong, tự tại khi gặp cảnh thuận duyên hay nghịch duyên trong đời sống thường nhật. Như thế, muốn tìm cái chân lý tuyệt đối của Tánh không phải “hồi quang tự kỷ” soi tìm nơi đáy lòng mình, cũng như muốn thấy Bồ-đề, Niết-bàn phải đi sâu vào tận cùng tâm khảm, dùng phương pháp thiền quán để nhận biết tất cả vạn pháp là không.

Mục đích chính của Trung Quán luận là giải thoát khỏi tất cả mọi định kiến của tư duy hữu ngã, bắt nguồn từ vô minh và ái dục. Qua sự phân biệt giữa cái thật và cái không thật, loại trừ sự nhầm lẫn liên quan đến thực thể tuyệt đối và đoạn trừ vô minh khổ não nhờ nhận biết được Tánh không như là một chân lý tuyệt đối, mà khả năng phán đoán về sự thật này chính là dựa trên nền tảng của sự hủy diệt. Nếu như ý thức sai lầm về sự thật dẫn đến vô minh khi tâm thức rối loạn, thì ngược lại ý thức về sự thật một cách am tường dẫn đến trí tuệ siêu việt nhờ ánh sáng

của Tánh không. Như vậy, con người thật sự có cuộc sống an vui tự tại khi tâm thức bừng sáng nhờ thực hành thiền quán và thể nhập tư tưởng Tánh không.

Trong Phật giáo, trạng thái vận hành thay đổi của vạn pháp không phải là giá trị cần thiết trong chính nó, đến mức không hợp lý với sự nhận thức kinh nghiệm về tánh không mà phương thức phi tuyệt đối của trạng thái là điểm chính yếu. Mặc khác, lĩnh vực nhận thức đúng đắn có ảnh hưởng tốt đến sự phát triển tâm linh của con người. Nếu hành giả thực hành thiền quán luôn đối diện với cái giả hợp vọng tưởng cũng như không nhất tâm trong lúc thiền quán thì sẽ dẫn đến thoái chí và loạn tâm. Cho nên hành giả cần phải thực hành nhiều lần mới có thể đạt được trạng thái quân bình, lúc đó tâm thức dần dần mới chuyển hóa được.

Sự trải nghiệm để nhận thức đúng đắn về Tánh không có thể so sánh với sự tỉnh thức. Khi thực hành triết lý Tánh không, chúng ta có thể nhìn thấy vạn pháp một cách rõ ràng và không còn nghi ngờ gì về thế giới thực tại mà chúng ta đang hiện hữu, do trước đây bị nhầm lẫn. Bởi vì nó xuất hiện có sự tồn tại cố hữu riêng của nó, nhưng khi đã hiểu rõ về

Tánh không, chúng ta nhận thức rằng: đó là hoàn toàn không có sự tồn tại cố hữu và tùy thuộc vào tâm của chúng ta. Thực tế cho thấy, chính đức Phật cũng được gọi là bậc “Tỉnh Thức”, vì Ngài đã thức dậy từ giấc ngủ của “vô minh”. Điều này nói lên rằng, Tánh không là giáo lý mà chỉ có bậc thượng căn, thượng trí mới có thể thực hành để chuyển hóa tâm thức và hành xử trong cuộc sống một cách có hiệu quả khi gặp chướng duyên. Nhờ đó, hành giả có tầm nhìn xa hơn, khoáng đạt hơn và càng tự tin hơn, vì nhận biết được tất cả vạn pháp là không, là giả hợp, khi nhân duyên hợp thì sanh, khi nhân duyên tan thì diệt, rốt cùng đều trở về Tánh không.

Theo triết lý Phật giáo, khi bàn về bản chất của Tánh không chúng ta không cần phải đi sâu vào sự phức tạp của nó, mà chỉ hiểu đơn giản là mọi sự vật luôn biến chuyển vận hành theo tâm thức của con người. Cho nên, chúng ta thường nói “nhứt thiết duy tâm tạo”, thiên hình vạn trạng trong cuộc sống đều do tâm phác họa nên. Nếu không đủ nội lực để thấu triệt tư tưởng Tánh không, thì chúng ta thật sự không có điểm tựa, lúc đó tâm thức của chúng ta sẽ bị ngã nghiêng, điên đảo và chơi vơi giữa thế giới hư ảo. Mặc khác, trong giáo

lý Đại thừa, phần lớn đều đề cập đến tư tưởng Tánh không. Thực tế, đây là khái niệm trừu tượng khó hiểu, khó suy lường, nhưng một khi chúng ta đã thấu triệt sâu sắc rồi thì Tánh không được ví như một khối kim cương sáng chói và vững chắc, vượt hẳn lên tất cả nền giáo lý Đại thừa.

Trong ý thức chân thật, Tánh không đề cập đến bản chất tồn tại bắt nguồn từ sự trải nghiệm thực hành thiền quán. Nó vẫn chứa đựng trạng thái bằng lòng dựa trên kinh nghiệm, mặc dù có một hình thái duy nhất là thấy sự vật cho là đúng đắn một cách nhằm lẫn. Do đó, ba khái niệm về Nguồn gốc liên quan; Trung đạo và Tánh không thì không có cái gì ngoài một tiêu điểm có cùng thực tại giống hệt nhau. Mỗi lĩnh vực liên quan đến kinh nghiệm tinh tế, mặc dù không có nhận thức thực tại về quá trình tiến hoá của bất cứ lĩnh vực nào. Dựa trên ý nghĩa về Tánh không, nếu chúng ta nhận biết các pháp vốn là không thì tâm chúng ta sẽ tự nhiên bình yên; khi ngã không và pháp không đều trong trạng thái vắng lặng thì dấu hiệu của trí tuệ siêu việt sẽ bắt đầu xuất hiện. Nhờ đó, tâm thức của con người dần dần được chuyển hóa theo quy luật vận hành của tư tưởng Tánh

không.

Dĩ nhiên, điều này cho thấy rằng, vì chúng là những khái niệm duy nhất chỉ có thể được biết như một khao khát ban đầu, bày tỏ những điều mới lạ và bản chất chân thật của ý thức con người qua sự kiên trì và điềm tĩnh trong khi thực hành thiền quán. Thế nên, Tánh không là một trong ba lĩnh vực trên mà hành giả cần phải quán sát kỹ mới có thể nhận diện được các pháp đâu là chơn đâu là vọng. Nhưng khi đạt đến chỗ vô phân biệt rồi thì chơn hay vọng cũng trở về thực tại Tánh không - Chơn thức chuyển biến.

Trong ngữ cảnh này, Tánh không phải được hiểu hoặc là không khác với vô hữu hoặc không phải là một thực tại độc lập, mà nó trú ẩn phía sau bức màn ảo giác. Nói đúng hơn, đây là một cách thức tồn tại theo hiện tượng tự nhiên và chính ngay trong cách thức đó, Tánh không sẽ không vượt ra ngoài phạm vi phụ thuộc của các pháp trong bất kỳ sự vật nào có thể tồn tại. Hơn nữa, để khẳng định rằng vì tất cả các pháp là không, nên chúng là giả tạm không tồn tại thật sự. Ngược lại, Trung Quán luận cho rằng vì tất cả các pháp tồn tại nên chúng là không. Từ nguyên lý

này, thực tế cho thấy, tất cả sự vật hiện tượng thì không có bản chất, để xác định rằng Tánh không là bản chất của tất cả sự vật hiện tượng khi chúng ta xoay chuyển từ cái không bản chất thành một bản chất thật sự. Đây có phải là một nghịch lý không?

Như vậy, thực thể tối thắng của Tánh không trong ý nghĩa là nó vượt trội tất cả hạn định thu được kinh nghiệm từ thực tiễn và tạo lập tư duy. Tuy nhiên, con người đạt được sự hiểu biết sâu sắc về triết lý Tánh không, không phải chỉ do hạnh nguyện cao cả mà chính là do thực tập thiền quán trên tinh thần Tánh không. Hơn nữa, khi hành giả thực tập thiền định trên tinh thần Tánh không, được xem như là sự vắng mặt của tự ngã và bản chất chân thật trong các pháp, ngay cả Tánh không tuyệt đối cũng vắng mặt. Trong trạng thái siêu việt đó thì tâm thức tự nhiên sẽ được chuyển hóa hoàn toàn không bị bất cứ một vật gì ngăn ngại và ngay sau đó trí tuệ sẽ bừng sáng.■

Tài liệu tham khảo:

- Không Quán; Tánh Không Tổng Hợp Tam Thừa Phật Giáo

- Tuệ Sỹ; Tánh Không Luận là gì?
- Tuệ Sỹ; Triết Học Tánh Không; XB năm 1963
- HT. Thanh Kiểm; Tư Tưởng Không trong kinh Bát Nhã.
- Dalai Lama (2005). The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality (Hardcover).
- Alan Gullette; Nagarjuna's Negative Dialectic and the Significance of Emptiness.
- The Flower Ornament scripture Translated by Thomas Cleary
- Jay L. Garfield; Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation.

PHÁT HIỆN KHẢO CỔ QUAN TRỌNG Ở QUÊ MẸ ĐỨC PHẬT

Nguyễn Phú



Song song với việc tiến hành các cuộc khai quật khảo cổ ở Lumbini và Kapilavastu dưới sự tài trợ của UNESCO trong năm 2011 này, Lumbini Development Trust cũng dùng số ngân sách ít ỏi của mình để tự khai quật tại Devda – quê mẹ Đức Phật Thích ca.

Địa điểm được lựa chọn là ngôi đền Barimai do nơi đây phát lộ nhiều gạch cổ của một kiến trúc đã bị hư hoại nhiều thế kỷ.

Địa điểm này có hai ngôi đền gần nhau trên diện tích khoảng 1 ha. Tên thường gọi là Barimai và Kanyamai.

Đây là tên của hai nữ thần Hindu, được tôn thờ rất phổ biến khắp lưu vực sông Hằng cho đến tận Kashmir.

Lâu nay vẫn có một cuộc tranh luận không ngã ngũ về nguồn gốc lịch sử của hai ngôi đền này trong dân chúng địa phương, kể cả một số nhà nghiên cứu.

Một số cả quyết đây là đền Hindu của Barimai và Kanyamai, trong khi số khác thì cho là đó là đền thờ Mahadevi và Prajapati, mẹ và di mẫu Đức Phật.

Trong ngôi đền Kanyamai, có thờ một tượng phụ nữ rất có giá trị về mặt cổ vật và mỹ thuật cùng với các mảnh đá vụn vỡ ra từ các pho tượng khác được thu thập trong khuôn viên ngôi đền thời gian trước đây.

Tín đồ Hindu cho rằng đó là tượng của nữ thần Kanyamai.

Trong ngôi đền Barimai thì thờ một tượng khác đào được tại đây trước kia mà tín đồ Hindu cho là Barimai trong khi Phật tử địa phương cho rằng đó là tượng Bồ tát Liên Hoa (Padmapani Bodhisattva).

Đội khảo cổ của LDT dưới sự hướng dẫn của ông Prakash Darnal (Trưởng ban Khảo cổ - Cục Khảo Cổ Nepal) và Himal Kumar Upreti (Chuyên viên khảo cổ của LDT) đã bắt đầu khai quật nền móng của ngôi đền cổ tại Barimai từ sáng ngày 02/03/2011.

Hơn chục học sinh trung học dưới hướng dẫn và theo dõi sát sao của hai chuyên viên đã tỉ mỉ vét từng muống đất, tháo dỡ cẩn thận từng viên gạch.

Ngoài các viên gạch cổ, họ đã thu thập được các mảnh gốm vụn và các di vật khác.

Đến 10 giờ sáng ngày 23/03/2011 các nhà khảo cổ phát hiện một bức tượng đá nhỏ 20x25cm dưới chân bức tường gạch.

Tượng đã bị mất đầu, tuy nhiên có thể dễ dàng nhận ra đây là bức tượng mô tả Đức Phật Thích-ca đang tọa thiền theo thể hoa sen, tay mặt bắt "Xúc Địa Ấn".

"Chúng tôi chưa thể định tuổi của pho tượng ngay lúc này. Còn quá sớm để có thể kết luận niên đại của bất cứ thứ gì khai quật được. Tuy nhiên đây là một chứng cứ quan trọng về mặt lịch sử của hai ngôi đền. Nó sẽ giúp chính phủ Nepal ra quyết định khai quật tiếp các di tích khác." Ông Prakash Darnal nói.

Đây là một phát hiện khảo cổ quan trọng vì nó chứng minh rằng ngôi đền này không phải là đền Hindu thờ Barimai mà chính là một ngôi đền Phật giáo, chính xác hơn chính là ngôi đền thờ di mẫu Đức Phật Prajapati – người đứng đầu Ni đoàn trong Giáo đoàn của Đức Phật.

Đây cũng chính là tiền đề trong việc chứng minh tích cách Phật giáo của các di tích tại Devda, quê mẹ Đức Phật.

Nguyễn Phú tường trình trực tiếp từ hiện trường khai quật ở DEVDA - NEPAL, 3/2011



Nền móng bằng gạch cổ phát lộ tại đền Barimai (Ảnh tư liệu của Nguyễn Phú năm 2010)



Lối vào ngôi đền Kanyamai và Barimai (Ảnh tư liệu của Nguyễn Phú năm 2010)



*Tượng Mahadevi mẹ Đức Phật , Hindu cho rằng đó là Kanyamai
(Ảnh tư liệu của Nguyễn Phú năm 2010)*



*Tượng Bồ Tát Liên Hoa, Hindu: Barimai (Ảnh tư liệu của Nguyễn
Phú năm 2010)*



Đội Khảo cổ đang khai quật và một số mẫu vật thu thập được (Ảnh tư liệu của Nguyễn Phú năm 2011)





*Tượng Phật Thích Ca đào được tại Barimai – Ảnh Nguyễn Phú
chụp lúc 15 giờ ngày 22/03/2011*