



TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

SỐ 9, VOL. II

APRIL 2009

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

THÂN LOAN VÀ GIÁO ĐOÀN <i>Thích Nguyên Tâm</i>	4
QUAN ĐIỂM PHẬT GIÁO VỀ LÒNG THAM VÀ TOÀN CẦU HÓA <i>Nguyễn Hiệp Dịch</i>	56
TỪ NGHIÊN CỨU VỀ THIỆN UYÊN TẬP ANH <i>Nguyễn Hữu Sơn</i>	79
THIỆN VÀ NÃO BỘ <i>Thích Tâm Thành, MD Dịch</i>	90
TỪ ĐẶC HỮU DÙNG TRONG PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN PHẠM VIỆT <i>Thích Như Minh Biên Soạn</i>	100

THÂN LOAN VÀ GIÁO ĐOÀN

Cung Kỳ Viên Tuân (宮崎圓遵, *Miyazaki Enjun*)

Thích Nguyên Tâm

dịch từ nguyên bản Nhật ngữ và chú thích

I. Cuộc đời và lập trường của Thân Loan

Xuất gia và tu đạo

Thân Loan (親鸞, *Shinran*), còn gọi là Thiện Tín (善信), hiệu là Ngu Ngốc (愚禿), con con của người dòng họ Đằng Nguyên (藤原, *Fujiwara*), tên Nhật Dã Hữu Phạm (日野有範), ra đời vào năm 1173 (niên hiệu Thừa An [承安] thứ 3). Năm lên 9 tuổi, ông theo xuất gia với Từ Viên (慈圓, *Jien*) rồi lên Tỷ Duệ Sơn (比叡山, *Hieizan*) và làm vị Đường Tăng (堂僧) ở Thường Hành Đường (常行堂). Đường Tăng có nghĩa là vị tăng chuyên hành pháp môn Bất Đoạn Niệm Phật (不斷念佛, *Fudannembutsu*, niệm Phật liên tục không gián đoạn) trong suốt mùa hạ ở Thường Hành Đường, với tư cách là Thường Hành Tam Muội, một trong bốn loại Tam Muội của Thiên Thai. Như vậy, trong hàng ngũ giai cấp ở Duệ Sơn, Thân Loan chỉ là một vị tăng thuộc hạng cấp dưới, vô danh tiểu tốt, và ông đã sống như vậy với tuổi thanh niên suốt 29 năm trường.

Nguyên lai, vị Tổ sư khai sáng Duệ Sơn là Tối Trừng (最澄, *Saichō*) đã từng mài dũa đạo tâm của mình trên ngọn núi này, và có lý tưởng muốn đào tạo những hạng “quốc bảo” để làm cho tỏa sáng một góc trời của thế gian. Vị này đã truy nguyên đến tận cùng lập trường căn bản của Phật Giáo, và có chí nguyện muốn nuôi dưỡng những Bồ Tát Tăng vốn không hề bị vướng mắc vào vòng thống chế của quyền lực quốc gia, vốn lập cước

trên cái nhìn cho rằng Phật Giáo thấp kém mang tính tôn giáo dân tộc. Ông đã xa lánh lập trường tôn giáo dân tộc vốn yêu cầu quyền lực quốc gia với thực tiễn, rồi xác lập lập trường và thực tiễn của đại chúng; và người từ chối chế độ quản lý tăng lữ thông qua các chức vụ như Tăng Cang (僧綱, tương đương với Tăng Chánh [僧正]), Tăng Đô (僧都), Luật Sư (律師), chính là Tối Trùng. Tuy nhiên, sau khi ông qua đời chẳng bao lâu thì chính trong dòng phái của ông cũng có người nhậm chức Tăng Cang, và chức Tọa Chủ với Tăng Quan lại gắn bó mật thiết với nhau. Giáo đoàn Duệ Sơn vốn đã mất đi tinh thần phê phán của Tối Trùng, đã bị chi phối bởi quyền uy mang tính thế tục, mất dần đạo tâm, biến Phật Giáo thành dân tộc và quay lẩn trong vòng thủ đoạn để tiến đến quyền thế tiếng tăm. Cho nên, chỉ còn con đường duy nhất là rời khỏi Duệ Sơn để sống ẩn dật, ngoài ra không có con đường nào khác hơn.

Với một con người mẫn nhuệ, có ý chí mãnh liệt và trẻ trung, Thân Loan chẳng tìm ra được điều gì để lập chí trước một hiện trạng bi đát như vậy của Duệ Sơn. Đến cuối đời ông có ghi lại rằng:

“Kẻ ngu ngốc than vãn đau buồn, trên đời này nơi các bốn tự bốn tôn chỉ toàn là những hạng tăng thậm tệ như vậy.” (xem Chánh Tượng Mạt Hòa Tán [正像末和讚])

Qua đó chúng ta cũng thấm hiểu được nỗi u hoài của ông. Chính từ đó, để làm cho chí hướng của mình đạt đến tận cùng Phật đạo, ông phải rời khỏi Duệ Sơn.

Xác lập đạo tâm

Vào năm 1201 (niên hiệu Kiến Nhân [建仁] nguyên niên), lúc 29 tuổi, Thân Loan rời khỏi Duệ Sơn để đi tìm con đường Phật đạo chân thật, đã trong vòng 100 ngày suốt ngày đêm chuyên tâm cầu nguyện tại Lục Giác Đường (六角堂, tức Đảnh Pháp Tự

[頂法寺]). Đương thời, tòa Lục Giác Đường này vốn do Thánh Đức Thái Tử (聖徳太子, *Shōtoku Taishi*) sáng lập nên, còn bức bốn tôn Cứu Thế Quan Âm là đối tượng tín ngưỡng quan trọng ở quê hương Thái Tử, vì thế việc cầu nguyện của Thân Loan cũng có ý nghĩa là cầu mong Thái Tử phù hộ cho mình.

Đối với nước ta, Thái Tử là người đầu tiên đã truy tiến tận cùng nguyên lý nhân cách thật tiễn vốn lập cước trên Phật Giáo để phủ định tự ngã. Hơn nữa, sau đó Phật giáo đã trở thành công cụ để tìm cầu dục vọng tự ngã bởi quyền lực quốc gia và biến thành tôn giáo hóa dân tộc. Tuy nhiên, trong đó người có chí hướng nhằm thật tiễn hóa và hoằng bá Phật Giáo của Thái Tử chính là nhân vật Tối Trường. Sống tại Tỳ Duệ Sơn trong vòng 20 năm, việc Thân Loan ngay từ đầu đã kính ngưỡng phong cách của Thái Tử như thế nào, cũng dễ tưởng tượng ra được thôi. Lý do vì sao Thân Loan rời khỏi Duệ Sơn rồi đến Lục Giác Đường để chuyên tâm cầu nguyện ngày đêm, vốn phát xuất từ đây. Thế rồi, vào một sáng nọ sau 15 ngày thành tâm cầu nguyện, ông thọ lãnh văn thị hiện của Thái Tử, dẫn dắt ông đến làm môn hạ của Pháp Nhiên Phòng Nguyên Không (法然房源空) ở vùng Cát Thủy (吉水, *Yoshimizu*) thuộc Đông Sơn (東山, *Higashiyama*); nơi đây ông quay trở về với bản nguyện đức Di Đà và trở thành đồ chúng của giáo đoàn Chuyên Tu Niệm Phật.

Giáo đoàn Chuyên Tu Niệm Phật do thân loan mới vào nhập chúng gồm những giai tầng vốn bị cho là "*hạng vô trí bất thiện*", khác xa với giai cấp thượng tầng kia. Giai cấp gồm những người tu hành vẫn chấp chặt vào thế giới này, tự cho mình là hiền giả, là người lương thiện trôi lẩn trong xã hội quyền lực. Chính từ nhận thức này, Thân Loan đã ngộ được đạo tâm là gì. Đạo tâm nghĩa là truy tìm tự ngã, không phải chất đầy công đức nhờ hành trì chú thuật hay giới luật, mà là tự chính bản thân mình tìm ra được sự ngu si cũng như xấu ác của mình thông qua trí và hạnh, và thoát ra khỏi vòng trói buộc của ngã kiến.

Việc Thân Loan đã nỗ lực hết sức mình để tu học Tịnh Độ ở vùng Cát Thủy như thế nào đã được thể hiện rất rõ qua cuốn Tập Chú (集註) của hai kinh Vô Lượng Thọ và A Di Đà. Nhân đó ông tình cờ gặp được Nguyên Không được truyền trao cho bộ Tuyển Trạch Tập (選澤集), và được phép vẽ lại tiêu tượng của Nguyên Không. Hơn nữa, với tính cách là một tôn giáo vừa mới manh nha, việc ông có ý thức hoằng truyền Niệm Phật Tông đã được ghi lại qua tập Thân Loan Mộng Ký (親鸞夢記), cảm ứng được câu *“hành giả túc báo thiết nữ phạm (行者宿報設女犯, người hành bị quả báo đời trước nếu phá giới phạm đến người nữ)”* ở Lục Giác Đường.

Thân chứng phi tăng phi tục

Sự xác lập đạo tâm cũng như việc thành lập niềm tin thể nghiệm của Thân Loan, đã chóng dấy khởi lên việc thực hiện về mặt xã hội của ông, và điều này đã tạo khế cơ cho vụ đàn áp Niệm Phật Tông xảy ra vào năm Thừa Nguyên (承元). Có nghĩa là vào năm 1207 (niên hiệu Thừa Nguyên nguyên niên), đồ chúng của giới Phật Giao vùng Nam Đô Bắc Lãnh đã đưa ra chín điều sai trái của Tịnh Độ Tông cũng như giáo đoàn này, và bắt buộc triều đình phải đình chỉ ngay pháp môn Niệm Phật cũng như xử phạt Nguyên Không cùng môn đệ của ông. Khi ấy Thân Loan cũng bị tội lây, và bị lưu đày đến vùng Việt Hậu (越後, Echigo). Lúc đó ông 35 tuổi mà thôi, và quả tình địa vị của ông ở vùng Cát Thủy đã tạo nên cho ông thảm trạng như vậy.

Trong khi bị lưu đày, Thân Loan được đặt cho tục danh là Đằng Tỉnh Thiện Tín (藤井善信) và bị buộc phải hoàn tục. Cũng chính vì lẽ đó, ông tự giác chính mình và chủ trương lập trường phi tăng phi tục. Đương thời, theo như Luật Lịnh Tăng Ni được quốc gia chấp nhận, hàng ngũ tăng lữ phải sống ở các tự viện, hành trì giới luật và chuyên tâm về mặt học vấn, họ là những

người có bốn phận cầu nguyện cho quốc gia được bình an hưng thịnh; cho nên những ai tu tập tự do cũng như tự động giáo hóa quần chúng thì không được công nhận, và họ là những người chỉ chuyên phục vụ cho quyền lực quốc gia mà thôi. *Phi tăng* (非僧) ở đây nghĩa là không phải hàng tăng lữ lệ thuộc vào quốc gia mà không có tính chủ thể như vậy. Còn *phi tục* (非俗) có nghĩa không phải là người trần tục vốn chỉ biết tìm cầu tự ngã giống như những hạng người có quyền lực nói chung. Như vậy, *phi tăng phi tục* có nghĩa là thoát ly ra khỏi vòng trói buộc của những ngôi chùa dòng họ thuộc Phật Giáo vùng Nam Đô Bắc Lĩnh vốn bị chi phối bởi quyền lực thế tục, cũng như thoát ly ra khỏi xã hội của các võ gia, công gia chỉ chuyên nuôi tham vọng vào quyền lực theo cái tôi của mình. Họ là những Phật Giáo đồ chân chính, là sự hiện hữu tôn nghiêm với tư cách là con người theo đúng nghĩa của nó.

Như vậy, Thân Loan đã thể hiện rõ sự chuyển hướng mạnh mẽ trong nhân sinh quan và xã hội quan, và để thể hiện lập trường này, ông đã tự xưng mình là Ngu Ngốc. Từ xưa đến nay, điều kiện quốc gia yêu cầu hàng tăng lữ phải thực hiện là học vấn và giới luật như đã trình bày ở trên. Tuy nhiên, *ngu* ở đây có nghĩa là chẳng có học vấn gì cả và ngu si chẳng có chỗ cùng tận của nó. Chính vì lẽ đó, Ngu Ngốc là tên gọi để tìm ra lập trường của Phật Giáo chân thật trong sự tự giác không có học thức và phiền não. Hơn nữa, tên gọi này cũng nhằm phê phán một cách đau xót sự yêu cầu của quốc gia đối với hàng tăng lữ đương thời. Như vậy Thân Loan đã đứng chân sông nơi bị lưu đày vùng Việt Hậu và thân chứng được lập trường của mình.

Có những truyền thuyết cũng như sử luận cho rằng trong thời gian ở Cát Thủy, Thân Loan đã lập gia đình rồi, song các luận cứ để xác chứng điều này với tính cách là sự thật lịch sử thì rất nghèo nàn. Như vậy, việc ông có gia đình là kể từ sau khi ông xuống vùng Việt Hậu. Người vợ chính xác nhất của ông là Ni Huệ

Tín (惠信, *Eshin*).¹ Tương truyền người này là con gái của Tam Thiện Vi Giáo (三善爲教), nhà hào tộc xưa nay trong vùng. Nhưng nếu ta xét từ các bản thư trạng do tự tay Ni Huệ Tín viết hiện tồn, có thể cô là một thị nữ trong vùng chuyên phục dịch cho dòng họ Tam Thiện. Vị Ni này nhỏ hơn Thân Loan 9 tuổi, đến năm 1211 (niên hiệu Kiến Lịch [建曆] nguyên niên) thì hạ sanh người con Tín Liên Phòng (信蓮房), đã cùng làm người bạn đời trăm năm với Thân Loan cho đến khi trút hơi thở cuối cùng.

Các bản thư trạng do chính tay Ni Huệ Tín viết, hiện được bảo tồn ở Bản Nguyện Tự (本願寺, *Hongan-ji*), cho biết rằng vào cuối đời khi trở về vùng việt hậu, cô được một vị Ni ở kinh đô Kyoto tên Giác Tín (覺信, *Kakushin*)² báo cho biết là Thân Loan đã qua đời. Nhân đó, cô che giấu đi những hình ảnh của Thân Loan trong những ngày còn sống, mà hồi tưởng và ghi lại những điều được nghe thấy trong thời gian cùng sống chung với ông; hơn nữa, với tính cách là bản văn truyền đạt nỗi cảm hoài của người vợ, đây không chỉ là truyền ký về Thân Loan, mà còn là tư liệu sống động nói lên hết nhân cách cũng như sự giáo dưỡng của vị Ni này và những sinh hoạt vợ chồng diễn ra như thế nào. Tiếp theo đó, còn có bản văn trạng khác ghi lại những ký lục đương thời của một phụ nữ địa phương vốn đã sống trọn những chuỗi ngày còn lại với niềm tin niệm Phật trong vùng núi Bắc Việt (北越, *Hokuetsu*, tức Việt Hậu [越後]).³ Quả thật đây là tư liệu hiếm có.

Chuyển đến sống ở các nước phía Đông⁴ và giáo hóa dân chúng

Cũng giống như trường hợp Nguyên Không (源空, *Genkū*, tức Pháp Nhiên), Thân Loan được tha tội lưu đày vào năm đầu niên hiệu Kiến Lịch (建曆), thế nhưng chỉ được ở tại đó mà thôi; mãi

cho đến năm 1214 (niên hiệu Kiến Bảo [建保] thứ 2), lúc 42 tuổi, ông cùng với vợ con đến vùng Đông Quan (東關, *Tōkan*).⁵ Cũng có thuyết cho rằng lúc bấy giờ ông cùng đi di dân đến các nước phía Đông giống như các nông dân khác trong vùng mà thôi. Vấn đề này không thể thực chứng về mặt sử liệu; cho nên chúng ta cũng không cần phải quan tâm đến chuyện này làm gì.

Có điều theo truyền ký của vị Ni Huệ Tín, trên đường đi cho đến khi đến vùng Quan Đông này, Thân Loan đã phát nguyện tụng đọc ngàn bộ của Tam Bộ Kinh (三部經)⁶ để cầu nguyện cho cúng sanh được lợi lạc; nhưng ông lại cho rằng chỉ tụng kinh không thôi thì vẫn còn thiếu, mà chính tin vào danh hiệu Phật và làm cho mọi người có tín tâm vào danh hiệu ấy, là con đường đúng đắn để báo đáp ân đức chư Phật. Cho nên tương truyền rằng ông không tụng kinh nữa mà chuyển đến địa phương Thường Lục (常陸, *Hitachi*).⁷ Chính điều này đã thể hiện nỗi lòng của Thân Loan lúc bấy giờ như thế nào, và nói lên tâm trạng đi di dân đến vùng Đông Quốc ra sao.

Điều này cũng thêm dệt nên câu chuyện về mối quan tâm sâu sắc của Thân Loan với việc làm thế nào để nương tựa vào dân chúng và làm sao để giải quyết nỗi khổ não đang dẫn dắt trong họ. Chúng ta cũng cảm nhận sâu sắc rằng điều Thân Loan cần phải làm, hay chỉ có duy nhất một điều phải làm, không gì hơn là thắp sáng ngọn đèn tự giác trong tâm của người dân, để tự mình dẫn dắt mình đi mà thôi. Cho nên Thân Loan đã lấy việc đem lại sự tự giác cho dân chúng làm công việc cho cả đời mình, và ông lấy hai vùng Thường Lục cũng như Hạ Dã (下野, *Shimotsuke*)⁸ làm trung tâm để thường đi qua lại giáo hóa, và sống một cuộc đời phóng khoáng ở các tiểu quốc phía Đông trong suốt 20 năm trường nắng mưa bão tuyết.

Tuy nhiên, do vì cuộc xáo động của đồ chúng Tỷ Duệ Sơn vào năm 1224 (niên hiệu Nguyên Nhân [元仁] nguyên niên), pháp môn Chuyên Tu Niệm Phật lại bị đình chỉ lần thứ hai. Khi ấy

Thân Loan đã 52 tuổi, và đối với một người như ông vốn đêm ngày nỗ lực thuyết giáo pháp môn Niệm Phật làm mục tiêu để giải thoát khổ đau với sự tự giác của quần chúng nhân dân, quả thật việc đình chỉ pháp môn Niệm Phật này là cả một điều cảm phần tội độ cũng như nỗi đau buồn thâm trầm mà Thân Loan đã cảm nhận được trong thời gian ông sống ở vùng Đông Quan. Chính vì lẽ đó, ông khuyên nhủ cảnh tỉnh những kẻ có quyền lực đương thời rằng: “*chúng đạo tục hiện tại hãy tự nghĩ đến bản thân mình đi*” thông qua chương đầu trong tập Giáo Hành Tín Chứng (教行信証) của ông. Về niên đại soạn thuật của sách này thì có nhiều thuyết khác nhau, nhưng đều công nhận chung là nó được hoàn thành sau khi ông trở về kinh đô. Tuy nhiên, trong cuốn Hòa Thân Sĩ Quyển (化身士卷), thấy có ghi niên đại là niên hiệu Nguyên Nhân nguyên niên, vậy ta có thể khẳng định rằng cuốn sách này ra đời để phê phán bản tấu trạng của Duệ Sơn lúc bấy giờ.

Chia tay với Phật Giáo mang tính Luật Lịnh

Từ sau năm 1224, những người Niệm Phật ở kinh đô Kyoto bị đàn áp mãnh liệt vào năm 1227 (niên hiệu Gia Lộc [嘉祿] thứ 3), cho nên để phản bác lại lệnh đình chỉ niệm Phật, rõ ràng Thân Loan đã nỗ lực hết mình hoàn thành cho xong cuốn Giáo Hành Tín Chứng. Và chính để hoàn thành tác phẩm này mà Thân Loan quyết định trở về kinh đô Kyoto. Về việc ông trở về kinh đô, cũng có nhiều vấn đề. Song căn cứ vào những bản truyền thừa từ thời đại Thất Đình (室町, *Muromachi*) trở đi, ta có thể thấy rằng niên đại ông trở về là trong khoảng 1233-1234, tức lúc ông khoảng 61 hay 62 tuổi; lý do là cần phải hoàn thành cho xong cuốn Giáo Hành Tín Chứng này. Còn chuyện khi ông trở về thì cũng có thuyết cho rằng ông đã chia tay với vợ con, nhưng đó chỉ là thuyết tưởng tượng thôi, mà ta phải thấy rằng ông đã trở

về cùng với vợ con. Từ đó giống như các thuyết xưa nay vẫn luôn truy tìm cho bằng được lý do ông trở về kinh đô có liên quan đến chuyện gia đình, thì quả hiện tại không còn vấn đề nào để bàn cãi nữa.

Kinh đô Kyoto là nơi đàn áp chính của giáo đoàn Niệm Phật, và lúc bấy giờ việc này vẫn tiếp diễn không ngừng; vì thế có thuyết cho rằng khi Thân Loan trở về thì ông phải hiến thân trước cuộc đàn áp như vậy. Hơn nữa, lúc ấy vùng đất Kyoto là nơi đang lan tràn những lý giải khác nhau về Nguyên Không. Việc xiển dương lập trường mang tính lịch sử có yêu cầu niềm tin vào niệm Phật, cũng như việc làm sáng tỏ dòng Phật Giáo chính thống và chân ý của Nguyên Không, chính là việc làm một đời của Thân Loan. Sự hoàn thành cuốn Giáo Hành Tín Chứng quả thật là một việc làm rất vĩ đại trong lịch sử tư tưởng Nhật Bản, và chính trong trước tác này đã phủ định toàn bộ sự hỗn đồng giữa chủ nghĩa hộ quốc (tức ủng hộ quyền lực), chủ nghĩa giới luật, sự sùng bái vào thần linh, v.v., của niềm tin Phật Giáo mang tính luật lệnh vốn được triển khai theo yêu cầu của quốc gia cổ đại ngày xưa; và thêm vào đó, cuốn sách đã làm sáng tỏ niềm tin Phật Giáo chân thật mang tính chính thống.

Phật Giáo Luật Lệnh có nghĩa là Phật Giáo có giai cấp chi phối vốn lấy việc Trấn Hộ Quốc Gia làm tiêu bản, cũng đồng dạng với việc sùng bái vào thần linh của tôn giáo dân tộc; cho nên giống như Thân Loan chỉ trích rằng đây là loại Phật Giáo vốn *"bên ngoài thì hình thức Phật Giáo, nhưng bên trong lại quy kính theo ngoại đạo"*, là tôn giáo mà *"chuyên chọn ngày tốt giờ lành, cầu đảo Thiên thần địa linh, hành lễ cầu đảo bói toán"*, và ngoài ra chỉ biết tìm cầu ngã kiến tột cùng và sự ham muốn của cái tôi mà thôi. Phật Giáo nói cho đúng của nó thì không phải tôn giáo như vậy, mà là tôn giáo phủ định ngã kiến cũng như sự ham muốn của cái tôi, lập cước trên lòng từ bi của Phật Đà hiển hiện, từ đó chuyển nhập vào thế giới đồng bào của bốn biển để kết

thân nhau. Như vậy, Thân Loan đã thật sự chia tay với Phật Giáo Luật Lĩnh này, và Phật Giáo chính thống vốn phản đối lại lập trường của Phật Giáo Luật Lĩnh ấy đã bắt đầu nở hoa cho lịch sử, thế rồi lập trường của Thân Loan được xác lập trong hàng ngũ đồng bạn môn đệ của ông, và đương nhiên trong thời gian cho đến khi lập trường ấy được xã hội hóa, ông đã phải trải qua biết bao sự kiện rất đau buồn.

Giáo nghĩa khác của Thiện Loan và sự tuyệt giao

Sau khi trở về kinh đô, Thân Loan cũng vẫn như ngày nào chỉ đạo anh em môn đệ của ông ở các tiểu quốc phương Đông, và sự giao lưu thắm tình đạo vị ấy cũng chẳng có gì thay đổi cả. Trong khoảng thời gian ấy, vợ con ông thì trở về vùng Việt Hậu, cả gia đình cũng phải ly tan một thời gian, và cũng có vài thuyết cho rằng đến cuối đời ông sống một cuộc sống rất khó khăn vất vả; thế nhưng đây cũng chỉ là những giả thuyết tưởng tượng, chẳng có luận cứ tích cực nào cả. Song vào khoảng niên hiệu Kiến Trường (建長, 1249-1246) người con trai của ông là Thiện Loan (善鸞, *Zenran*)⁹ lại trở xuống địa phương Đông Quốc, tạo ra những cuộc dao động và hỗn loạn trong tầng lớp môn đệ của Thân Loan, và đã đưa ông vào một thế bí mà chỉ biết buồn đau khóc than mà thôi. Hơn nữa qua sự việc này, thật đáng kinh ngạc thay, Thân Loan lại xác định rõ lập trường sắc bén của mình hơn nữa, và thể hiện rõ mình là hình tượng trong một xã hội không quyền lực. Phần lớn những trước tác cũng như thư trạng của Thân Loan đều là những thư tịch được viết vào khoảng cuối đời ông sau khi trở về kinh đô, và những thư tịch viết thông qua kế cơ của sự việc này cũng không phải ít.

Từ khoảng đầu niên hiệu Kiến Trường, ở vùng Đông Quốc có xuất hiện những người Chuyên Tu Niệm Phật nhưng lại hiểu sai về bản nguyện của đức Di Đà rồi làm những việc xấu ác và miệt

Việc ông vu cáo với Thân Loan rằng chúng môn đệ của Thân Loan là những hạng làm việc ác không sợ, những kẻ khinh miệt thần thánh, đã làm sáng rõ một sự thật rằng ông đứng trên lập trường của những người thiện, sùng bái thần thánh và chấp nhận quyền lực vậy. Đó là lập trường niềm tin Phật Giáo mang tính Luật Lịnh, mà chính cha ông, Thân Loan, đã suốt đời phủ nhận.

Về việc đàn áp Tông Niệm Phật của tầng lớp có quyền lực thì Thân Loan cũng thừa biết quá rồi và không ngạc nhiên gì mấy, thông qua kinh nghiệm quá khứ của ông. Tuy nhiên, điều làm ông đau khổ đến tột độ khi biết rằng kẻ đã từng làm cho đồng bạn môn đệ vốn đứng về phía lập trường của ông phải chịu đau khổ, lại chính là đứa con ruột của ông, Thiện Loan. Từ đó, vào năm 1256 (niên hiệu Kiến Trường [建長] thứ 8), lúc 85 tuổi, Thân Loan đã dứt khoát tuyên bố tuyệt tình với Thiện Loan, còn đối với chúng môn đệ thì ông khuyên đừng nghe lời Thiện Loan nói, và chỉ trích lập trường của Thiện Loan, vốn đang cấu kết với những người có quyền lực trong vùng để truyền bá pháp môn của mình, là "*việc làm sai trái cùng tột.*" Rồi Thân Loan còn cho những kẻ có quyền lực đàn áp giáo đoàn Niệm Phật là những người không có mắt, không có tai; và ông tán dương những đồng bạn Niệm Phật và vẫn giữ vững niềm tin chính thống, không bị mê hoặc bởi cuộc xách động của Thiện Loan, là những người ngang hàng với đức Như Lai, đồng đẳng với đấng Di Lặc. Tuy nhiên, ông cũng bày tỏ niềm thương xót cho những người Niệm Phật bị mù lòa bởi quyền lực, và cầu nguyện cho họ sớm chuyển hướng quay trở về. Cho đến đây, ta có thể nói rằng sự hiện hữu tôn nghiêm của con người đã bị đảo lộn, vì thế Thân Loan đã tuyên bố rằng chính những người tự giác tỉnh được tính tôn nghiêm của con người cần phải thực hiện kết hợp một xã hội mang tính phi quyền lực và tự chế ngự bản thân mình, và chỉ đạo thực hành về mặt xã hội trên cơ sở nhân sinh quan mới.

Thân Loan, người tin tưởng rằng “*người không hề biết đến hai chữ thiện hay ác thì có tâm rất chân thành*”, đã đặt niềm tin sâu sắc vào những môn đệ ở vùng Quan Đông, xa lánh xã hội quyền lực và xưng tán sự tôn nghiêm của những người sống trong sự tự chế ngự bản thân mình. Quả thật đây là những điều khắc sâu vào tâm khảm chúng ta, không thể nào quên được. Và đến ngày 28 tháng 11 năm 1262 (niên hiệu Hoằng Trường [弘長] thứ 2), Thân Loan đã thâu thần thị tịch ở độ tuổi 90.

II. Cơ cấu giáo đoàn của môn đệ Thân Loan

Môn đệ-những người đồng hành

Trong cuốn Giao Danh Trương (交名張) có nêu tên chúng môn đệ của Thân Loan gồm 2 người sống ở kinh đô Kyoto, 31 người ở vùng Quan Đông, 7 người ở Áo Vũ (奥羽, Ōu);¹⁰ ngoài ra còn có 3 người khác nữa, như vậy tổng cộng là 49 người. Đây là tên của những môn đệ nổi danh dưới thời đại nam bắc triều; còn theo các thư tịch khác thì ta có thể tìm thấy thêm 20 người nữa ngoài các vị đã nêu trên. Có điều, có nhiều nghị luận khác nhau về địa vị xã hội của các môn đệ này; nhưng nói chung họ bao gồm mọi tầng lớp trong xã hội như võ sĩ, nông dân, thương nhân, hay ngay cả những người thuộc hạng thấp nhất. Cho nên việc giáo dưỡng họ cũng phải riêng biệt; ngay như hạng chẳng có học thức gì cũng có, hay người lưu lại bút tích rạn ngời cũng hiện hữu. Hơn nữa, những người này dùng khá nhiều Pháp Danh khác nhau, không những họ chỉ dùng tên tục của mình, mà phần nhiều còn sống trong nhà thế tục, và hầu như chẳng có ai giữ gìn uy nghi tế hạnh cả.

Nguyên do môn đệ của Thân Loan gồm nhiều giai cấp khác nhau, vốn phát xuất từ nhân sinh quan riêng biệt của Thân Loan như có trình bày ở trên, nghĩa là lấy tất cả mọi người làm đồng

bạn, tiếp xúc bình đẳng, không phân biệt giai cấp. Từ đó, chúng môn đệ của ông gọi những người có cùng niềm tin là những người đồng hành, cùng nhau gần gũi hòa hợp với nhau. Trong bản Nhị Thập Ngũ Tam Muội Khởi Thỉnh (二十五三昧起請) của Nguyên Tín (源信, *Genshin*), cũng có gọi những người tu theo pháp môn Niệm Phật, cầu mong được vắng sanh về cõi Tịnh Độ là kết nghĩa đồng minh, là đồng hành.

Như vậy mặc dầu chúng môn đệ của Thân Loan bao gồm nhiều giai tầng khác nhau, nhưng chẳng có sự phân biệt giữa hình thức, hình thể tu hành xuất gia và tại gia gì cả, cùng nhau đều là đồng bạn đồng hành cả. Điều này hoàn toàn khác với Phật Giáo Luật Lịnh vốn bị thống chế từ xưa nay bởi hình thức giới luật thông qua sự sai biệt về giai cấp trong hàng ngũ Tăng lữ với Pháp Lạp hay học vấn, rồi Tăng Quan hay Tăng vị, v.v.

Môn đồ—đạo tràng

Trong chúng môn hạ của Thân Loan, họ gọi tập đoàn của những người đồng hành là *môn đồ*, rồi lấy địa danh nơi họ đang giáo hóa mà gọi tên cho môn đồ ấy, tỹ như Cao Điền Môn Đồ (高田門徒, tức chúng môn đồ ở vùng Hạ Dã [下野]), Lộc Đảo Môn Đồ (鹿島門徒, tức chúng môn đồ ở vùng Thường Lục [常陸]), v.v. Cho nên ngoài những tên gọi như Nguyên Không Môn Hạ (源空門下) hay Nhất Biến Môn Hạ (一遍門下), vẫn còn những nhóm khác, và họ cũng không hẳn là thuộc dòng phái của Thân Loan. Tuy nhiên, điều này cũng nói lên sợi dây thắt chặt kết thành giáo đoàn. Thật ra nếu từ *môn đồ* có nghĩa là giáo đồ của một môn phái, thì nó thể hiện sự kết hợp lẫn nhau vốn lấy nhân cách của vị thầy làm trung tâm. Cũng chính vì thế, chúng môn đồ này đã đi theo con đường hoàn toàn khác với tầng lớp Tăng lữ của giới Phật Giáo Luật Lịnh vốn lấy tự viện làm cứ điểm sinh hoạt cho mình.

Vì Thân Loan là người đã từng phê phán và phủ định giới Phật Giáo Luật Lịnh, nên ông đã từng sống trong một căn nhà nhỏ ở miền quê, mà không bao giờ dựng lên một ngôi chùa nào cả cho đến cuối đời ông. Tuy nhiên, cũng có ngôi chùa tương truyền là do Thân Loan khai sáng ban đầu. Đó là trường hợp của Chuyên Tu Tự (專修寺, *Senjū-ji*)¹¹ ở vùng Cao Điền (高田, *Takada*) thuộc Hạ Dã (下野, *Shimotsuke*), hay Phật Quang Tự (佛光寺, *Bukkō-ji*)¹² ở vùng Kinh Đô Kyoto. Song nguyên lai ngôi Chuyên Tu Tự này là nơi Thân Loan chỉ nương nấu ở Như Lai Đường vốn đã có sẵn trước đây ở vùng Cao Điền, rồi kết duyên pháp lữ với Chơn Phật (眞佛, *Shimbutsu*)¹³ cũng như Hiển Trí (顯智, *Kenchi*).¹⁴ Sau đó Môn Đồ Cao Điền được thành lập, nên ông phát triển Như Lai Đường này, lấy tên gọi là Chuyên Tu Tự, vì thế Thân Loan không phải là người khai sáng ra chùa này. Còn Phật Quang Tự là ngôi chùa được xây dựng trước khi vị Không Tánh Phòng Liễu Nguyên (了源, *Ryōgen*),¹⁵ sau khi từ vùng Quan Đông đến kinh đô vào năm 1320 (niên hiệu Nguyên Ứng [元應] thứ 2), là nơi có nguồn gốc phát xuất từ Hưng Chánh Tự (興正寺, *Kōshō-ji*)¹⁶ ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*),¹⁷ và theo những bản Khuyển Tấn Trạng (勸進狀)¹⁸ của chùa cho thấy rằng nơi đây an trí pho tượng cổ A Di Đà Phật và tượng Thánh Đức Thái Tử mới làm sau này. Riêng trường hợp Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*) thì xin trình bày sau. Trước đây người ta cũng có gọi hiệu chùa, nhưng việc an trí bức tượng A Di Đà Phật là chuyện về sau này, còn ban đầu thì chỉ có tượng gỗ của Thân Loan và bảng danh hiệu bốn tôn mà thôi. Từ đó, Chơn Tông mới an trí tượng điêu khắc bằng gỗ và sửa đổi lại hình thức tự viện, còn theo như các thư tịch ghi lại rõ thì việc gọi hiệu chùa được xem như là bắt đầu từ Phật Quang Tự này. Việc này xảy ra sau hơn nửa thế kỷ kể từ khi Thân Loan qua đời, và cũng từ khoảng thời gian ấy, các ngôi tự viện của Chơn Tông dần dần xuất hiện.

Dầu gì đi nữa, điều ấy cũng là điểm mà chúng môn đệ của Thân Loan lấy cứ điểm sinh hoạt tôn giáo và môn đồ làm trung tâm, đương nhiên không phải là hình thức tự viện, mà là những ngôi chùa nhỏ hay đạo tràng ở địa phương, trong số đó thì đạo tràng là nhiều hơn. Hơn thế nữa, trừ ra những điều đặc thù như đã trình bày ở trên, hình thức đạo tràng của chúng môn đồ nói chung đã được kéo dài một thời gian lâu sau đó; và việc gọi hiệu chùa như chúng ta thấy hiện tại phần nhiều bắt đầu từ cuối thời đại Thất Đinh (室町, *Muromachi*) cho đến đầu thời kỳ của dòng họ Đức Xuyên (徳川, *Tokugawa*) nắm chính quyền. Có điều các đạo tràng thường là những căn nhà của dân chúng được sửa đổi lại ít nhiều để thuận tiện cho việc tập trung số lượng người nhiều. Hình thức đạo tràng này có hình dáng do ngày xưa Hành Cơ (行基, *Gyōki*) đã từng tạo nên; thêm vào đó, theo như điều Linh Tăng Ni cấm đoán rằng “*phàm Tăng Ni không được dựng tự viện, lập đạo tràng, tụ tập chúng mà giáo hóa*”, thì đạo tràng là sự tồn tại đối lập với các tự viện công, là nơi tu đạo riêng tư của những người có cùng niềm tin.

Danh hiệu bốn tôn

Trường hợp Thân Loan sống ở những ngôi nhà nhỏ vùng quê địa phương, ông không phủ định tượng điêu khắc được an trí nơi mình ở, tỳ dựng giống như tượng A Di Đà ở Như Lai Đường tại vùng Cao Điền; nhưng chính ông tự cho tượng thờ bốn tôn là danh hiệu A Di Đà Phật, còn tượng điêu khắc hay tranh vẽ thì không có. Điều này xuất phát từ lập trường của chính bản thân ông, và tạo nên sự đối lập rõ ràng với giới Phật Giáo Luật Linh. Hơn nữa, khởi đầu từ Nguyên Không, đương thời tượng thờ bốn tôn của giáo đồ Tịnh Độ phần nhiều đều dựa vào lời dạy trong Kinh Vô Lượng Thọ; Thân Loan đã lập cước trên giáo nghĩa gọi là Hiển Chương Ẩn Mật trong kinh này vốn lấy hiển thuyết làm phương tiện, nên căn cứ vào đó mà không cần phải dùng đến tượng điêu

khắc hay tranh vẽ gì cả. Còn danh hiệu bốn tôn (bản thờ chính bằng danh hiệu Đức Phật) thì do chính ông sáng chế ra, rồi các tông phái Tịnh Độ đời sau cũng theo đó mà viết nên, và trước thời ông chẳng có ai đặt ra điều này cả. Trong các bản danh hiệu bốn tôn do chính tay Thân Loan viết có loại 10 chữ, 8 chữ hay 6 chữ như Quy Mạng Thập Phương Vô Ngại Quang Như Lai (歸命十方無礙光如來), Nam Mô Bất Khả Tư Nghì Quang Như Lai (南無不可思議光如來), Nam Mô A Di Đà Phật (南無阿彌陀佛), v.v, và phần nhiều những bản này có chiều dài khoảng 3 thước, chiều ngang 1 thước, viết bằng mực xạ đen trên loại giấy bồi, trên dưới đều có chừa thêm những câu văn trong kinh. Còn trường hợp có đạo tràng mà ngoài bản danh hiệu bốn tôn này ra còn thờ thêm tượng vẽ bảy vị Tổ¹⁹ của 3 nước (Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản) và Thánh Đức Thái Tử, được tìm thấy qua cuốn Tôn Hiệu Chơn Tượng Minh Văn (尊號真像銘文). Hơn nữa, Quang Minh Bốn Tôn là hình tượng vẽ trước hết là Đức Thích Ca và Di Đà ở phía dưới hay hai bên phải trái của danh hiệu 10 hoặc 9 chữ mà có phóng hào quang chiếu sáng, cộng thêm hình chư vị Tổ sư có liên quan đến Tịnh Độ Giáo của 3 nước, và hình Thánh Đức Thái Tử. Đây là hình thức xuất hiện sau khi Thân Loan qua đời, và được xem như là nguyên lưu xuất phát ra tư tưởng muốn làm trang nghiêm tự viện cũng như tượng bốn tôn của Chơn Tông đời sau này.

Tập trung niệm Phật

Trong Minh Nguyệt Ký (明月記) có ghi lại rằng Không A (空阿) môn hạ của Nguyên Không, đã lấy Đại Cung Tướng Quốc Đường (大宮相國堂) của dòng họ Cửu Điều (九條, *Kujō*) làm đạo tràng tập trung mọi người nam nữ giàu nghèo lại để niệm Phật, là nơi để “*hàng tháng tập hội chúng đạo tục*”, và thường lệ vào một ngày quy định của mỗi tháng những người có cùng niềm tin đều tập trung lại mà niệm Phật. Điều này vốn xuất phát từ trong bản

Nhị Thập Ngũ Tam Muội Khởi Thỉnh (二十五三昧起請) của Nguyên Tín (源信, *Genshin*) có ghi rằng vào ngày 15 mỗi tháng thì tập trung chúng lại tu pháp môn Niệm Phật Tam Muội. Có điều sau khi Nguyên Không qua đời thì ngày tập trung niệm Phật lại là ngày húy kỵ của ông, ngày 25, khi ấy chúng môn hạ của ông mới tiến hành tu tập rất rộng rãi, và sau này Thân Loan gọi ngày đó là “*niệm Phật hai mươi lăm.*” Tuy nhiên khi Thân Loan qua đời, chúng môn nhân của ông lại đổi thành ngày 28, ngày húy kỵ của ông, hoặc trước đó một ngày vào ngày 27.

Như vậy, từ những người cùng nhau hành trì, cùng nhau tin tưởng tập trung lại nơi đạo tràng vào mỗi tháng, chúng môn đồ dần dần được hình thành, rồi từ đó mọi người cùng nhau bàn thảo và lập ra quy định cấm chế của môn đồ. Bản quy định cấm chế trong thời kỳ Thân Loan còn sống thì hiện không còn nữa, nhưng nếu ta cho rằng khi ông qua đời thì không bao lâu bản quy định này được lập nên, ta có thể biết được một mặt của những sinh hoạt của mấy người này. Có nghĩa là vào ngày tập trung niệm Phật thì cấm không được uống rượu chơi cờ bạc, chửi dốt phỉ báng tín đồ các Tông phái khác hay thần thánh, phải tuân giữ lễ nghi với tư cách của người Niệm Phật, phải tôn trọng chủ nhân và song thân mình, còn đối với trường hợp mua bán thì cấm không được tham lam làm lợi quá độ, không được làm cho những người bần nông khổ sở bởi tài lực, v.v. Như vậy vạn sự, từ tính tự giác của mình người niệm Phật cùng thương yêu đùm bọc lẫn nhau. Cho đến đây thì tập đoàn đồng minh mang tính phi quyền lực, lấy niềm tin của Thân Loan làm cơ sở, đã được thành lập vững chắc, là điều quá rõ ràng.

Hoạt động duy trì của tập đoàn môn đồ

Việc này đặc biệt thể hiện rất rõ qua kinh tế cũng như chế độ hợp nghị của chúng môn đồ. Với số tiền cùng nhau đóng góp, kinh tế của môn đồ được gọi là “*gạo ngon đằm nghĩa*”. Số tiền

này cũng đồng nghĩa với "*lời khuyên niệm Phật*" được gửi đến cho Thân Loan sau khi ông được tha cho trở về kinh đô. Việc này được xác minh qua các thư trạng của ông, và số tiền đó cũng giống như tiền phí dụng lo dầu đèn ở miếu đường của Thân Loan. Nền kinh tế của chúng môn đồ hình thành do số tiền đóng góp chung nhau của những người đồng hành như vậy, đã tạo nên sự đối lập quá rõ ràng so với cơ sở kinh tế của Phật Giáo luật định vốn dựa vào các trang viên của chùa.

Lại nữa, ta cũng thấy được theo quy ước của chúng môn đồ thì tùy theo nhiều trường hợp, dựa trên cơ sở "*mọi người cùng bàn bạc*" mà quyết định. Có nghĩa là không chấp nhận sự độc đoán của một người, mà phải coi trọng sự bàn bạc chung của những người đồng hành. Hơn nữa, việc xử lý quan trọng có liên quan đến toàn thể đồ chúng mà đang ở rải rác ở các vùng khác thì cần phải tham khảo ý kiến của toàn thể chúng môn đồ nói chung. Nguyên lai, đối với Phật Giáo thì không dung thứ cho sự độc đoán của cá nhân, mà coi trọng sự bàn thảo của chúng hội, và giống như trong bản Nhị Thập Ngũ Tam Muội Khởi Thỉnh cũng có nhiều trường hợp được quyết định thông qua sự bàn thảo của chúng hội, cho nên Tịnh Độ Giáo đương nhiên cũng có truyền thống từ xưa về việc bàn thảo của chúng hội này. Thật tế thì chúng hội của Thân Loan đã sống trong tinh thần gọi là "*đồng nhất niệm Phật, không hành con đường nào khác và bốn biển đều là anh em*", cùng kết thân trong tình đồng bạn, hòa hợp, đồng hành, cho nên họ không chấp nhận sự độc tài của cá nhân, mà đương nhiên đặt nặng đến sự bàn bạc của chúng hội.

Như thế, chúng môn đệ của Thân Loan đã thật sự thoát ra khỏi xã hội vốn bị chi phối bởi quyền lực cũng như tài lực, và hình thành nên tập đoàn tự điều khiển nhau, lấy niềm tin và tha lực làm nền tảng. Trong xã hội phong kiến thời Trung Đại, những con người như họ nằm vào trường hợp những kẻ bị áp bức để rồi hình thành nên một tập đoàn đồng bạn như vậy, quả thật là một

điều chúng ta cần phải lưu tâm đến, và cũng phải nói đây là một sự thật rất hy hữu trong lịch sử quốc dân nước ta.

Tập đoàn đồng bạn và sự giảng thuyết

Về sự thành lập tổ chức giáo đoàn của chúng môn đồ Thân Loan như đã trình bày suốt ở trên, tôi nghĩ cũng cần phải có vài dòng nói về bối cảnh xã hội sự thành lập này. Về việc này điều cần phải nêu bật rõ ràng nhất là sự giảng thuyết trong giai cấp thứ dân vốn đã bắt nguồn từ thời trước, và hình thành dưới thời đại này. Sự giảng thuyết này bắt nguồn từ việc giảng kinh ở trong cung nội cũng như tại những ngôi chùa lớn, rồi dần dần theo đà thịnh hành của nó có ý nghĩa tương đương với một loại pháp hội. Theo đà phát triển của nó, những pháp hội thuyết giảng như vậy cũng được tiến hành trong giai cấp thứ dân. Tỷ dụ như trường hợp Quan Âm Giảng, Địa Tạng Giảng, v.v. Kể đến, sự giảng thuyết của giai cấp thứ dân hình thành nên chúng giảng thuyết gồm khoảng mấy người dân bình thường như vậy, họ tập trung hàng tháng vào một ngày nhất định, có nhân duyên với chư Phật Bồ Tát theo đối tượng tín ngưỡng của mình, và làm những công việc tương ứng với niềm tin của họ. Mọi người cùng nhau nghe thuyết giảng rồi cùng nhau ăn uống, có khi chúng nghe giảng cùng nhau đóng tiền phỉ tụng, rồi làm những công việc theo khả năng của họ. Cơ cấu giáo đoàn của môn hạ Thân Loan như trước đây tôi có đề cập đến, cũng có mối quan hệ tương thông rất gần gũi với tổ chức giảng thuyết này, cho nên đây cũng là điểm đáng lưu ý với tính cách nhân tố tạo nên bối cảnh xã hội thành lập nên tổ chức thuyết giảng như vậy. Hơn nữa, ta có thể thấy được rằng nhân duyên rõ ràng nhất làm phát triển tổ chức giảng thuyết trong giáo đoàn Chơn Tông sau này cũng phát xuất từ đây.

III. Sự phát triển và phân phái của giáo đoàn

Việc xây dựng và bảo vệ miếu đường

Trong bản Nhị Thập Ngũ Tam Muội Khởi Thỉnh của Nguyên Tín có ghi lại việc quy định nơi xây mộ của Thân Loan, dựng nên ngôi tháp Suất Đô Bà (率都婆)²⁰ và lấy tên ngôi tháp đó là An Dưỡng Miếu (安養廟) hay là Hoa Đài Miếu (華台廟), và ngôi miếu đường của Thân Loan được tạo dựng gần nơi phòng của ông tại vùng Đông Sơn Đại Cốc. Khi Thân Loan qua đời ở Phường Thiện Pháp (善法坊) thuộc Tiểu Lộ Tam Điều Phú (三條富), thì di tộc và chúng môn đệ ông mới đem hỏa táng ở Diên Nhân Tự (延仁寺) vùng Đông Sơn, rồi đem di cốt của ông antáng ở vùng Đại Cốc và dựng lên mộ tiêu ở đó. Lúc bấy giờ thì đó chỉ là một ngôi mộ tầm thường mà thôi, nên sau này 10 năm sau, vào năm 1272 (niên hiệu Văn Vĩnh [文永] thứ 9), ngôi mộ này mới được cải táng về vùng phái Bắc Cát Thủy (吉水, *Yoshimuzu*) và tạo dựng nên ngôi miếu đường kang trang hơn.

Vị Ni Giác Tín (覺信, *Kakushin*), người con gái út của Thân Loan, ra đời vào năm 1224 (niên hiệu Nguyên Nhân [元仁] nguyên niên), sau đó cùng với cha mình lên kinh đô, rồi thành thân với Nhật Dã Quảng Cương (日野廣綱) và hạ sanh nên Giác Huệ (覺惠, *Kakue*) nhưng không bao lâu sau thì trở thành quả phụ. Sau khi vị Ni Huệ Tín (惠信, *Eshin*) trở về quê cũ của bà, ta cũng có thể suy tưởng ra được rằng người gần gũi hầu hạ Thân Loan lúc ông tuổi về già, có lẽ là người con gái út của ông. Tuy nhiên, sau khi cha mình qua đời, bà lại tái hôn với Tiểu Dã Cung Thiền Niệm (小野宮禪念). Về ngôi miếu đường của Thân Loan được xây dựng vào năm 1272 như đã đề cập ở trên, là thành quả do tưởng niệm đến người cha mình của vị Ni Giác Tín này, và cộng thêm sự hợp lực của chúng môn đệ Thân Loan. Nó được xây dựng ngay trên khu đất của hai vợ chồng vị ni Giác Tín và

Thiền Niệm đang sống. Tương truyền vùng đất này nằm ở phía vườn sau của vùng Sùng Thái Viện (崇泰院), trong khu vực của Tri Ân Viện (知恩院, *Chion-in*)²¹ ngày nay.

Có điều mặc dầu ngôi miếu đường này là sở hữu chung do sự hợp lực của chúng môn đệ Thân Loan Làm nên, nhưng vùng đất thì lại thuộc về tư hữu, vì nguyên lai nó là sở hữu của Thiền Niệm, rồi trong khi còn sanh tiền thì ông nhường lại cho vị Ni Giác Tín. Chính vì thế, để lo xa về tương lai sau này, vào năm 1277 (niên hiệu Kiến Trị [建治] thứ 3) lúc 54 tuổi, vị Ni Giác Tín đã cúng mảnh đất này làm khu vực miếu đường của Thân Loan, và miếu đường cũng như khu đất đã trở thành sở hữu chung của chúng môn đệ Tông phái. Hơn nữa, phần lớn chúng môn đệ đều sống ở các địa phương khác, nên vai trò giữ gìn ngôi miếu thì được giao phó cho Giác Tín và con cháu bà thay nhau. Đây cũng chính là nguồn gốc phát sanh ra chức vụ gọi là Lưu Thủ (留守).

Giác Như tuyên dương thành lập Bản Nguyện Tự

Chức Lưu Thủ vùng Đại Cốc (大谷, *Ōtani*) được kế tục từ vị Ni Giác Tín đến Giác Huệ, và Giác Như (覺如, *Kakunyo*)²² là người kế thế đời thứ 3 của chức này. Trong khoảng thời gian đó, ở vùng Đại Cốc nơi đầu tiên có ngôi miếu đường thì bức ảnh của Thân Loan được an trí trang nghiêm, nên nó được gọi là Ngự Ảnh Đường (御影堂) và dần dần phát triển thành ngôi Bản Nguyện Tự.

Khi Giác Như lên làm chức Lưu Thủ ngôi miếu này thì cũng vào khoảng 50 năm sau khi Thân Loan qua đời, lúc ấy chúng môn đồ ở các tiểu quốc phía Đông đang phân lập ra khắp các nơi, còn ở Kinh Đô Kyoto thì đương thời các phái Tây Sơn (西山), Trấn Tây (鎮西), v.v., cũng tách riêng thành từng phái một và phát triển rõ rệt. Biết rõ tình thế này, Giác Như mới định thể hiện rõ việc làm của mình với các phía kia rằng mình cũng thuộc một dòng phái của Thân Loan và ông có mưu đồ thống nhất giáo

đoàn, lấy vùng Đại Cốc làm trung tâm điểm. Về việc này, Giác Như tuyên bố rõ rằng ông thuộc dòng huyết mạch truyền trì đời thứ 3 và cao xướng thành lập Bản Nguyên Tự. Dòng huyết mạch truyền trì thứ 3 có nghĩa là pháp môn truyền trì tương thừa từ thầy đến trò theo thứ tự của ba người là Nguyên Không (源空, *Genkū*), Thân Loan (親鸞, *Shinran*) và Như Tín (如信, *Nyoshin*).²³ Chính vì người trao truyền pháp môn của Chơn Tông cho Giác Như là Như Tín, nên ông mới chủ trương rằng ông là người đích truyền dòng pháp chánh thống của Chơn Tông. Hơn nữa, lần đầu tiên ở vùng Đại Cốc, chùa được lấy tên là vào năm 1312 (niên hiệu Chánh Hòa [正和] nguyên niên), nhưng do vì sơn môn kháng nghị, nên việc lấy tên chùa cũng không còn dùng đến. Tuy nhiên, không bao lâu sau đó, trong bản văn thư ghi năm 1321 (niên hiệu Nguyên Hanh [元亨] nguyên niên), thấy có xuất hiện tên của Bản Nguyên Tự, và từ đó thỉnh thoảng Giác Như vẫn thường gọi là Bản Nguyên Tự Thân Loan Thánh Nhân trong các trước tác của ông. Như vậy chúng ta biết rõ rằng Giác Như không chỉ là nhân vật kế thừa huyết thống của Thân Loan, giữ chức Lưu Thủ mà thôi, mà theo dòng huyết mạch truyền trì đời thứ 3 thì ông còn là người đích truyền pháp môn của Chơn Tông với ý đồ muốn nắm trọn chủ quyền trong tay mình, và thống nhất toàn bộ giáo đoàn Chơn Tông quy về theo Bản Nguyên Tự.

Từ đó ý thức về Tông Phái bắt đầu manh nha xuất hiện, rồi từ phong cách của giáo đoàn đồng bạn do Thân Loan sáng lập nên cũng thoái hóa dần, và ý thức gọi là "*gốc rễ trên dưới*" được thành lập. Hơn nữa, Giác Như còn tạo mối giao thiệp rộng rãi với xã hội công khanh, và ông còn rắp tâm muốn lấy tên chức Tăng quan là Trung Nạp Ngôn Pháp Ấn (中納言法印). Và cũng chính từ đây mà xuất hiện khuynh hướng mang tính luật định của tầng lớp quý tộc.

Trong hình thức Phật Giáo hóa theo luật định hay Phật Giáo hóa nói chung như vậy, nảy sinh khuynh hướng đồng nhất về

mặt tư tưởng, rồi trong mối quan hệ giữa Thần với Phật cũng được đưa vào tư tưởng gọi là “*bản địa thùy tích*” (本地垂迹).²⁴ Hơn nữa, để đối ứng với sự hưng thịnh về mặt học vấn của hai phái Tây Sơn, và Trấn Tây, Tồn Giác (存覺, *Zonkaku*)²⁵ người con trai trưởng của Giác Như, đã tập trung chú giải các điển tịch của Tông phái nhằm làm sáng tỏ về mặt giáo học của Chơn Tông. Đây cũng là điều đáng lưu ý, vì từ đây trở đi thì học vấn đã trở thành vấn đề trọng yếu của Chơn Tông, chứ không phải như xưa kia chỉ chuyên tu tập mà thôi.

Các phái thành lập

Tại Bốn Nguyên Tự, sau đời Giác Như thì có Thiện Như (善如, *Zennyo*),²⁶ Xước Như (緯如, *Shakunyo*),²⁷ Xảo Như (巧如, *Gyonyo*)²⁸ rồi Tồn Như (存如, *Zonnyo*)²⁹ lần lượt kế tục gìn giữ, nhưng phần lớn chẳng có tiếng tăm gì cả. Hơn nữa, cái chính sách giáo đoàn của Giác Như như đã trình bày ở trên thì không thành công, mà còn làm cho sự phân lập của chúng môn đồ ở các địa phương càng rõ rệt hơn.

Như Lai Đường ở vùng Hạ Dã Cao Điền (下野高田) tương truyền là vùng đất du hóa của Thân Loan, và chính nhóm Chơn Phật (眞佛, *Shimbutsu*), người vốn xuất thân dòng hòa tộc của vùng này, cũng đã nhập môn tu hành. Chơn Phật vốn là cao đệ của Thân Loan, nhưng lại qua đời trước thầy mình, và sau đó nhờ người đệ tử của ông là Hiển Trí (顯智, *Kenchi*) mà cơ sở của môn đồ phái Cao Điền được hình thành. Hiển Trí thì lo việc giữ gìn Tổ miếu, nhưng đối với dòng họ Giác Như mà cả đời chuyên làm chức Lưu Thủ, thì ông lại có khuynh hướng phê phán. Hơn nữa, môn đồ phái Cao Điền lại tự nhiên tách rời xa Bốn Nguyên Tự với lập trường do Giác Như lập ra, và cuối cùng thành lập một phái hãn hời gọi là Phái Cao Điền vậy. Cũng nhân đó mà vào năm 1464 (niên hiệu Khoan Chánh [寛正] thứ 4), còn Chơn Tuệ

(眞慧, *Shinne*),³⁰ vị Tổ đời thứ 10 của ngôi Chùa Chuyên Tu Tự (專修寺, *Senju-ji*), mới dời chùa từ vùng Hạ dã (下野, *Shimotsuke*) đến vị trí hiện tại ở Mie-ken (三重縣) ngày nay.

Còn Phật Quang Tự (佛光寺, *Bukkō-ji*) thì cũng có đề cập đến trước đây, Không Tánh Phòng Liễu Nguyên (了源, *Ryōgen*), vị Tổ của chùa này, là người thuộc dòng pháp hệ của Chơn Phật. Ông từ vùng Quang Đông (關東, *Kantō*) lên kinh đô, đến làm môn hạ của Giác Như, và được Tôn Giác hướng dẫn cho tu tập. Ngôi Hưng Chánh Tự (興正寺, *Koshō-ji*) mà do ông kiến lập ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*) cũng chính là theo mệnh lệnh của Giác Như, Nhưng không bao lâu sau thì chùa cũng được dời đến Shibuya, Kyoto và đổi tên thành Phật Quang Tự, chùa tách riêng hẳn với Bốn Nguyên Tự và mở rộng bố giáo vùng Cận Ki (近畿, *Kinki*) cũng như Trung Quốc (中國, *Chūgoku*).³¹ Chính vì lẽ đó, từ sau đời Giác Như trở đi thì Bốn Nguyên Tự bị Phật Quang Tự chèn ép mạnh. Đây chính là nguồn gốc sinh ra Phái Phật Quang Tự.

Ngôi chùa bốn sơn của Phái Mộc Biên (木邊派) là Cẩm Chức Tự (錦織寺, *Kinshoku-ji*)³² ở vùng Cận Giang (近江, *Ōmi*). Từ xa xưa nơi vùng này có ngôi Tỳ Sa Môn Đường (毘沙門堂), tương truyền là trên đường trở về kinh thì Thân Loan có thuyết pháp nơi đây. Cẩm Chức Tự cũng phát xuất từ nguyên do này vậy. Vị Tổ khai sơn của chùa này là Từ Không (慈空, *Jikū*)³³ người thuộc dòng pháp hệ của Tánh Tín (性信, *Shōshin*),³⁴ môn hạ của Thân Loan. Thế nhưng về sau có người con của Tôn Giác là Cương Nghiêm (綱嚴), tức Từ Quán (慈觀, *Jikan*)³⁵ kế thế vị này làm trú trì chùa, nên nhất thời thì chùa này cũng có mối quan hệ với Bốn Nguyên Tự, song dần dần rồi đi đến tuyệt giao giữa hai bên.

Ngoài mấy phái này ra, Như Đạo (如導, *Nyodō*)³⁶ người làm môn hạ của Giác Như trong khi ông xuống miền Việt Tiên (越前, *Echizen*) bố giáo, cũng đã từng làm việc cho Bốn Nguyên Tự với tư cách là đệ tử, nhưng sau đó thì cũng tách ra phái riêng gọi là

Tam Môn Đồ (山門徒). Nói chung, Phái Tam Môn Đồ lấy Chuyên Chiếu Tự (專照寺, *Senshō-ji*)³⁷ làm bản sơn, Phái Sơn Nguyên (山元派) lấy Chứng Thành Tự (証誠寺, *Shōjō-ji*)³⁸ làm bản sơn, Phái Thành Chiếu Tự (誠照寺派) lấy Thành Chiếu Tự (誠照寺, *Jōshō-ji*)³⁹ làm bản sơn, và ngoài ra còn có Phái Xuất Vân Lộ (出雲路派) lấy Hào Nhiếp Tự (毫攝寺, *Gōshō-ji*)⁴⁰ làm bản sơn, đã hình thành nên bốn phái lớn ở vùng Việt Tiền. Nhưng ngôi Hào Nhiếp Tự này thì do môn đệ của Giác Như là Thừa Chuyên (乘專, *Jōsen*)⁴¹ thuộc phái Xuất Vân Lộ dời từ kinh đô Kyoto lên vùng Việt Tiền, nên phụ thuộc vào phái Tam Môn Đồ quản lý. Hơn nữa, đến đầu thời đại Thất Đình (室町, *Muromachi*), do từ sự việc gọi là Pháp Môn Bí Sự,⁴² Xảo Như ở Bản Nguyệt Tự bị trở thành phá môn và biệt lập riêng thành một phái khác nữa.

Cơ sở phân lập của các phái như đã trình bày ở trên được hình thành vào khoảng thời đại Nam Bắc Triều. Về phía Bản Nguyệt Tự, Giác Như thì đến khai giáo vùng Việt Tiền, còn Xước Như thì phát triển truyền giáo ở vùng Bắc Lục (北陸, *Hokuriku*), lấy Thoại Tuyền Tự (瑞泉寺, *Zuisen-ji*)⁴³ ở Việt Trung (越中, *Ecchū*)⁴⁴ làm cơ sở; cho nên Bản Nguyệt Tự ở kinh đô Kyoto cũng chẳng phát triển gì mấy cả. Tuy nhiên, cũng chính trong thời gian này thì ở Bản Nguyệt Tự cũng từ từ có dấu hiệu hưng long, và cho đến thời của Tôn Như thì cho thấy không phát triển rõ rệt. Phạm vi truyền giáo của chùa này vươn dài đến tận vùng Bắc Lục ở các địa phương như Cận Giang (近江, *Ōmi*),⁴⁵ Việt Tiền (越前, *Echizen*),⁴⁶ Gia Hạ (加賀, *Kaga*)⁴⁷ Việt Trung (越中, *Ecchū*), v.v. Việc kiến lập Ngự Miếu Đường (御廟堂) cũng như A Di Đà Đường (阿彌陀堂) ở vùng Đại Cốc được xem như thuộc thời kỳ này.

Sự hoạt động của Liên Như

Liên Như (蓮如, *Rennyō*)⁴⁸ kế thừa Tôn Như (存如, *Zonnyō*) làm vị Tổ đời thứ 8 của Bản Nguyệt Tự, nhưng không bao lâu

sau vào năm 1465 (niên hiệu Khoan Chánh [寛正] thứ 6), đồ chúng của Tỷ Duệ Sơn đột nhiên đến phá tan chùa này. Việc Tỷ Duệ Sơn áp bức Bổn Nguyên Tự vốn đã bắt đầu từ thời đại Nam Bắc Triều, nhưng do vì kết quả Bổn Nguyên Tự mở rộng phạm vi giáo hóa đến tận vùng Cận Giang, nên mới xảy ra sự tình bị phá hủy như vậy. Theo đó, Bổn Nguyên Tự phải đóng số tiền gọi là “*tiền chùa rê*” và sự kiện cũng được giải quyết êm xuôi, nhưng từ đó trở đi thì Bổn Nguyên Tự bị đặt dưới quyền cai quản của Tỷ Duệ Sơn.

Sau vụ phá hoại ở vùng Đại Cốc, Liên Như đến nhận coi sóc ngôi Tam Tỉnh Tự (三井寺, *Mii-dera*)⁴⁹ ở vùng Đại Tân (大津, *Ōtsu*), nhưng đến năm 1471 (niên hiệu Văn Minh [文明] thứ 3) thì ông đến vùng Cát Kỳ (吉崎, *Yoshizaki*) thuộc Việt Tiền (越前, *Echizen*), giáo hóa cho chúng môn đồ ở vùng Bắc Lục, nỗ lực trước tác tập Ngự Văn (御文, *Ofumi*),⁵⁰ và cho khai bản ấn hành 4 phong thiếp Chánh Tín Kệ Hòa Tán (正信偈和讃). Hơn nữa, vì Bắc Lục là vùng đất do lịch đại chư vị Tổ Sư của Bổn Nguyên Tự đã dồn hết tâm huyết vào để giáo hóa, nên việc truyền đạo của Liên Như đã phát triển rất mạnh mẽ. Song đến năm thứ 7 (1475) đồng niên hiệu trên, ông cũng rời xa địa phương ấy mà đến vùng Hà Nội (河内, *Kawachi*), và cuối cùng thì có ý đồ muốn tái kiến Bổn Nguyên Tự ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*) thuộc Sơn Thành (山城, *Yamashiro*). Có nghĩa là vào năm 1478 (năm thứ 10 đồng niên hiệu trên) thì khởi công xây chùa, và 5 năm sau thì hầu như hoàn thành trọn vẹn với vẻ tráng lệ của ngôi chùa. Cùng việc kiến lập ngôi Bổn Nguyên Tự ở vùng Sơn Khoa, uy thế của chùa đã vang ra khắp bốn phương, nên môn đồ của các phái như Phật Quang Tự, Tam Môn Đồ, Mộc Biên, v.v., cũng quy y theo rất đông, và Bổn Nguyên Tự đã trở nên phát triển rất mạnh. Đáng kể nhất là Kinh Hào (經豪, *Kyōgō*) ở Phật Quang Tự đã thống lãnh đồ chúng quy thuận theo, nên khí sắc ngày xưa của Phật Quang Tự không còn nữa, nhưng Liên Như thì

ban cho Kinh Hào hiệu là Liên Giáo (蓮教, *Renkyō*)⁵¹ và cho kế thế Hưng Chánh Tự (興正寺, *Kōshō-ji*). Sau đó thì Hưng Chánh Tự rất trọng thị Bản Nguyệt Tự, nhưng Hưng Chánh Tự thuộc Phái Hưng Chánh, sau này đã biệt lập tách riêng hẳn khỏi sự quản lý của Phái Bản Nguyệt Tự vào năm thứ 9 (1876) niên hiệu Minh Trị.

Đến năm 75 tuổi, Liên Như giao quyền quản lý chùa cho Thật Như (實如, *Jitsunyo*),⁵² và qua đời ở độ tuổi 85 vào năm 1499 (niên hiệu Minh Ứng [明應] năm thứ 8). Ông đã nỗ lực đi tuần hóa khắp các địa phương suốt cả đời mình đến nỗi vẫn còn lưu lại chiếc dép cỏ nơi chân ông, và đối với chúng môn đồ ở Bản Nguyệt Tự vùng Sơn Khoa thì ông rất chân tình, thân mật. Với tính bình dân ấy ta có thể tìm thấy khắp nơi qua những trước tác của ông như bản Ngự Văn, Chánh Tín Kệ Hòa Tán, hay qua rất nhiều bức tượng tranh Danh Hiệu Bản Tôn do chính tay ông viết nên. Chính nơi đây có chan hòa tinh thần đồng bạn của ông, có chí nguyện phục cổ của Thân Loan. Thêm vào đó, Liên Như còn khuyến nhủ mọi người nên cùng nhau gấn gủi bàn bạc và hình thành nên tổ chức thuyết giảng.⁵³ Tổ chức này có điểm cộng thông với cơ cấu giáo đoàn đương thời của Thân Loan, nhưng theo Liên Như thì thông qua môi giới tổ chức này mà thống chế môn đồ, và lập nên cở sở kinh tế của giáo đoàn. Hơn nữa, ông còn cho mấy người con gái của mình đến các địa phương để ca tụng Bản Nguyệt Tự. Thêm vào đó, điều đáng kinh ngạc là ông đã tuyên thuyết về ngôi chùa gốc Bản Nguyệt Tự và sự tôn nghiêm của đấng giáo chủ Tông phái. Có nghĩa là vì ông đã hình thành nên giáo đoàn vốn lấy trung tâm là Bản Nguyệt Tự, nên chí nguyện của của lịch đại chư vị Tổ sư từ thời Giác Như trở đi đã được ông hoàn thành trọn vẹn, nhưng ông chẳng hề dứt tuyệt mối quan hệ với trong cung cấm, mà còn thân cận với các tướng quân cũng như những vị quan Quản Lãnh (管領, *Kanrei*).⁵⁴ Với những điểm như vậy, ta thấy có khác xa với Thân Loan vậy.

Như đã đề cập ở trên, hai khuôn mặt của Liên Như không hoàn toàn nhất trí với nhau, mà lại tương phản nhau rõ rệt. Hơn nữa, điều không đem lại thất bại đối với Liên Như là chính phát xuất từ nhân cách sống của ông. Tuy nhiên từ việc ông qua đời để rồi mất đi sự thống nhất về mặt nhân cách, Bổn Nguyên tự cũng bị lấy đi phần nào sự thống nhất ấy. Rồi từ đó Bổn Nguyên Tự mất đi truyền thống của chùa và cuối cùng trở thành ngôi chùa nhà. Về việc này, ở mặt nào đó thì vẫn có lý do của nó.

Bổn Nguyên Tự dưới thời đại Chiến Quốc

Dưới thời của Liên Như thì chúng môn đồ ở vùng Bắc Lục đều nhất tề quy hướng về ông cả, song trải qua thời Thật Như (實如, *Jitsunyo*) rồi đến Chứng Như (証如, *Shōnyo*)⁵⁵ thì chúng môn đồ lâm vào tình thế tranh giành lẫn nhau, và vào năm 1532 (niên hiệu Thiên Văn [天文] nguyên niên) Bổn Nguyên Tự ở vùng Sơn Khoa cũng tiêu tan theo trận hỏa hoạn vì chiến tranh. Lúc ấy, Chứng Như mới chuyển về căn nhà ở vùng Osaka do Liên Như lập nên vào cuối đời ông, rồi chỉnh đốn nơi đây trở thành quy mô giống như chùa cũ vậy. Đây chính là ngôi Bổn Nguyên tự ở vùng Thạch Sơn vậy. Đương thời Bổn Nguyên Tự ở vùng Thạch Sơn vậy. Đương thời Bổn Nguyên Tự thường ủng hộ cho những ngôi chùa con trên toàn quốc và khuếch trương thế lực của mình rất mạnh, cho nên địa vị xã hội của chùa này cũng chiếm khá cao.

Bổn Nguyên Tự lúc bấy giờ được hậu đãi với tư cách là ngôi chùa Sắc Nguyên Tự, còn tư cách thì mang tính Viện Gia (院家, *Inge*)⁵⁶ của ngôi Thanh Liên Viện. Tuy nhiên, sau thời Chứng Như rồi đến thời Hiển Như, vào năm 1559 (niên hiệu Vĩnh Lộc [永祿] thứ 2), thể theo sắc phong của Chánh Thân Đinh Tiên Hoàng (正親町天皇, *Ōgimachi Tennō*), chùa được liệt vào hàng chùa Môn Tích (門跡, *monzeki*),⁵⁷ có các vị Viện Gia, Phường Quan coi sóc, và cuối cùng Hưng Chánh Tự (興正寺, *Koshō-ji*) được sắc phong

là chùa Hiếp Môn Tích (脇門跡, *wakimonzeki*).⁵⁸ Được ủng hộ với sự hiển vinh và thế lực như vậy, Bốn Nguyên Tự dần dần tạo mối giao thiệp rộng rãi về chính trị với các lãnh chúa khắp nơi, rồi cũng giống y như trường hợp các ngôi chùa lớn khác ở vùng Nam Đô Bắc Lãnh, chùa này đã giành được quyền uy với tính cách là ngôi chùa nhà vốn được mà lập cước vững chãi trên mối giao lưu với hàng công gia cũng như võ gia đương thời. Việc chùa này đã cùng với Tướng Quân Chức Điền Tín Trường (織田信長, *Oda Nobunaga*) giao chiến trong vòng 11 năm trường, cũng phát xuất từ trên cơ sở uy thế mang tính xã hội như vậy.

Sự phân lập của Bốn Nguyên Tự

Vào năm 1580 (niên hiệu Thiên Chánh [天正] thứ 8), chùa đã cùng giảng hòa với Tín Trường, Hiển Như thì dời đến vùng Lộ Sum (鷲森) thuộc Kỳ Y (紀伊, *Kii*), nhưng sau đó thì ông chuyển sang các vùng khác như Bối Trũng (貝塚) ở Hòa Tuyền (和泉, *Izumi*), rồi Thiên Mãn (天満) ở Đại Phản (大阪, *Ōsaka*), v.v.; đến năm 1592 (niên hiệu Văn Lộc [文禄] nguyên niên),

Chú thích (của dịch giả):

- 1. Ni Huệ Tín (惠信, *Eshin*, 1182-?):** vị Ni sống vào khoảng đầu và giữa thời đại Liêm Thương, vợ của Thân Loan, xuất thân vùng Việt Hậu (越後, *Echigo*, thuộc Niigata-ken [新潟縣] ngày nay). Bà kết hôn với Thân Loan trong thời gian vị này bị lưu đày ở vùng Việt Hậu, và hạ sanh được 3 trai và 3 gái, trong đó có Thiện Loan (善鸞, *Zenran*), Tín Liên Phòng (信蓮房), v.v. Sau bà cùng với Thân Loan chuyển đến sống ở vùng Quan Đông (關東, *Kantō*). và đã cùng chồng mình tích cực bố giáo cho đến khi trở về kinh đô. Đến cuối đời, bà quay trở về quê của mình, rồi sau khi Thân Loan qua đời thì bà đã ghi lại tất cả hành trạng cuộc đời của ông ta và trao lại cho người con gái của mình đang sống ở kinh đô là Ni Giác Tín (覺信, *Kakushin*). Trước tác của bà có để lại Huệ Tín Ni Văn Thư (惠信尼文書), 10 bức.
- 2. Ni Giác Tín (覺信, *Kakushin*, 1224-1283):** vị Ni sống vào khoảng giữa thời đại Liêm Thương, húy là Giác Tín (覺信), tục danh là Vương Ngự Tiễn (王御前), thường gọi là Binh Vệ Đốc Cục (兵衛督局), xuất thân vùng Thường

- Lục (常陸, *Hitachi*, thuộc Ibaraki-ken [茨城縣] ngày nay), con gái út của Thân Loan, mẹ là Ni Huệ Tín (惠信, *Eshin*). Bà cùng với Thân Loan lên kinh đô, rồi kết hôn với vị quan Cửu Ngã Thông Quang (久我通光), nhưng sau đó thì đến làm dâu nhà Nhật Dã Quảng Cương (日野廣綱), và sau khi Nhật Dã qua đời thì bà lại tái hôn với Tiểu Dã Cung Thiên Niệm (小野宮禪念). Vào năm 1272, bà kiến lập nên ngôi miếu đường của Thân Loan nơi vùng đất Đại Cốc (大谷, *Ōtani*) thuộc Đông Sơn (東山, *Higashiyama*), vùng đất sở hữu của Thiên Niệm. Về sau bà dâng cúng khu đất này cho anh em môn đệ vùng Quan Đông và được bổ nhiệm làm chức Lưu Thủ vùng này.
3. **Bắc Việt** (北越, *Hokuetsu*): khi nói về từ này người ta thường ám chỉ đến cả hai tiểu quốc Việt Trung (越中, *Ecchū*) và Việt Hậu (越後, *Echigo*), chủ yếu là vùng Việt Hậu hơn.
 4. **Đông Quốc** (東國, *Tōgoku*): các tiểu quốc phía đông, nghĩa là từ vùng đất phụ cận kinh thành của Hoàng triều đi về các tiểu quốc phía Đông.
 5. **Đông Quan** (東關, *Tōkan*): tức Quan Đông (關東, *Kantō*), tức vùng đất rộng lớn hiện gồm 6 huyện lớn là Ibaraki (茨城), Tochigi (栃木), Gunma (群馬), Saitama (埼玉), Chiba (千葉) và Kanagawa (神奈川). Từ này đối với Quan Tây (關西, *Kansai*).
 6. **Tam Bộ Kinh** (三部經, *Sambukyō*): tên gọi ba bộ kinh có cùng chung nhất với nhau về nghĩa lý, được rút ra từ trong kinh điển. Tiêu biểu nhất là ba bộ Pháp Hoa, gồm Vô Lượng Nghĩa Kinh (無量義經), Pháp Hoa Kinh (法華經) và Quán Phổ Hiền Kinh (觀普賢經). Ở Nhật ngoài ba bộ này ra còn có ba bộ Trấn Hộ Quốc Gia, được gọi là Hộ Quốc Tam Bộ Kinh (護國三部經), gồm Pháp Hoa Kinh, Nhân Vương Bát Nhã Kinh (仁王般若經), và Kim Cang Minh Kinh (金剛明經). Thêm vào đó còn có ba bộ Đại Nhật gồm Đại Nhật Kinh (大日經), Kim Cang Đảnh Kinh (金剛頂經) và Tô Tất Địa Kinh (蘇悉地經); ba bộ Di Lạc gồm Di Lạc Thượng Sanh Kinh (彌勒上生經), Di Lạc Hạ Sanh Kinh (彌勒下生經), và Di Lạc Thành Phật Kinh (彌勒成佛經), v.v. Trong bộ Tuyển Trạch Bản Nguyên Niệm Phật Tập (選擇本願念佛集) của Pháp Nhiên, lần đầu tiên dùng đến tên gọi Tịnh Độ Tam Bộ Kinh (淨土三部經), gồm Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經), Quán Vô Lượng Thọ Kinh (觀無量壽經), và A Di Đà Kinh (阿彌陀經).
 7. **Thường Lục** (常陸, *Hitachi*): tên gọi của một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc đại bộ phận của Ibaraki-ken (茨城縣).
 8. **Hạ Dã** (下野, *Shimotsuke*): tên gọi của một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc Tochigi-ken (栃木縣).
 9. **Thiện Loan** (善鸞, *Zenran*, ?-1286[1296]): vị tăng của Chơn Tông, sống vào khoảng giữa và cuối thời kỳ Liêm Thương, vị Tổ đời thứ 2 của Hào Nhiếp Tự (毫攝寺) thuộc Phái Xuất Vân Tự (出雲寺派), húy là Thiện Loan

(善鸞), thường gọi là Cung Nội Khanh (宮内卿), hiệu là Từ Tín Phòng (慈信房), con của Thân Loan. Sau khi Thân Loan lên kinh đô, thì xảy ra cuộc đảo động trong chúng môn đệ của ông ở vùng Quan Đông (關東, *Kantō*), nên ông mới cử Thiện Loan làm sứ xuống vùng này để trấn an, nhưng sau đó thì Thiện Loan đã trở thành nhân vật trung tâm của nhóm môn đệ ấy, tạo ra rất nhiều điều dị nghị, rồi tố cáo việc làm sai trái của môn đệ lên chính quyền Mạc Phủ ở Liêm Thương. Chính vì lẽ đó, vào năm 1256, Thân Loan đã đoạn tuyệt tình cha con với ông. Về sau, ông làm thủ lĩnh của nhóm thầy cúng cầu đảo. Về năm mất của ông, có nhiều thuyết khác nhau, hiện vẫn chưa nhất trí.

10. Áo Vũ (奥羽, *Ōu*): tức Lục Áo (陸奥, *Michinoku*) và Xuất Vũ (出羽, *Dewa*), tên gọi chung của 6 Huyện lớn là Fukushima (福島), Miyagi (宮城), Iwate (岩手), Aomori (青森), Akita (秋田) và Yamagata (山形).

11. Chuyên Tu Tự (專修寺, *Senjū-ji*): ngôi chùa hiện tọa lạc tại Tochigi-ken (栃木縣), hiệu là Cao Điền Sơn (高田山), thuộc phái Cao Điền Sơn của Chơn Tông. Nhờ sự hỗ trợ đặc lực của vị Thành Chủ tên Đại Nội Quốc Thời (大内國時), ngôi chùa này do Thân Loan kiến lập vào năm 1226, làm đạo tràng căn bản để truyền bá Chơn Tông khắp vùng Quan Đông. Từ đó trở đi, ngôi chùa trở thành nơi hoạt động trung tâm của Chơn Tông ở vùng Quan Đông và rất phồn vinh, rồi dòng pháp của vị Tổ đời thứ 2 của chùa là Chơn Phật (眞佛, *Shinbutsu*) và thứ 3 là Hiển Trí (顯智, *Kenchi*) đã hình thành nên một dòng phái khác, lấy tên là dòng Tịnh Độ Hạ Dã (淨土下野). Đến năm 1465, dưới thời vị Tổ thứ 10 là Chơn Tuệ Thượng Nhân (眞慧上人) đất chùa được dời đến vùng Mie-ken (三重縣), rồi sau đó chùa cũng hưng long. Tượng Bồ Tôn A Di Đà Như Lai tương truyền do Thân Loan thỉnh từ ngôi chùa Thiện Quang Tự (善光寺, *Zenkō-ji*) ở vùng Tín Nùng (信濃, *Shinano*).

12. Phật Quang Tự (佛光寺, *Bukkō-ji*): ngôi chùa hiện tọa lạc tại phố Kyoto, gọi cho đủ là Sáp Cốc Sơn A Di Đà Phật Quang Tự (澀谷山阿彌陀佛光寺), là ngôi bản sơn chính của Phái Phật Quang Tự (佛光寺派) thuộc Tịnh Độ Chơn Tông. Vào năm 1212, sau khi Thân Loan được miễn xá tội lưu đày ở vùng Việt Hậu, ông trở về Kinh Đô, lập nên một thảo am ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*) và lấy tên là Hưng Long Chánh Pháp Tự (興隆正法寺, gọi tắt là Hưng Chánh Tự [興正寺, *Kōshō-ji*]). Đến năm 1327, xảy ra vụ mất cắp pho tượng A Di Đà do hai vị Thánh Nhân Pháp Nhiên và Thân Loan truyền lại, người lấy cắp khi cầm đến pho tượng này thì tay chân trở nên đau nhứt khó chịu không tài nào chịu được, cuối cùng anh ta mới đem vất pho tượng vào trong đám cỏ. Bức tượng tự nhiên phóng ra hào quang sáng rực trong lùm cỏ, nên người ta mới phát hiện ra nó, và cũng do từ câu chuyện này mà chùa lại được đổi tên là thành Phật Quang Tự. Vào Năm 1586, nhân việc tướng quân Phong Thần Tú Cát (豊臣秀吉, *Toyotomi Hideyoshi*) muốn xây dựng một ngôi điện Đại Phật ở vùng Sáp Cốc (澀谷, *Shibuya*), nên mới yêu cầu chùa dời về vị trí hiện tại vậy. Vào thời ấy,

phần lớn tín đồ đều quay về với Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), nên chùa này không được hưng thịnh bao nhiêu. Hiện tại những ngôi đường vũ của chùa phần lớn là kiến trúc dưới thời Minh Trị. Pho tượng đứng A Di Đà Như Lai được an trí tại ngôi điện chính, tương truyền là tác phẩm do tay tay Từ Giác Đại Sư (慈覺大師) tạc nên. Nơi Đại Sư Đường có bức tượng ngồi của Thân Loan Thượng Nhân do chính tay ông làm ra. Ngoài ra chùa còn lưu giữ nhiều bảo vật quý giá khác.

13.Chơn Phật (眞佛, *Shinbutsu*, 1209-1258): vị Tăng của Chơn Tông sống vào khoảng giữa thời đại Liêm Thương, đệ tử thứ 2 trong số 24 nhân vật xuất chúng của Thân Loan, vị Tổ đời thứ 2 của Chuyên Tu Tự (專修寺, *Senjū-ji*) thuộc Phái Cao Điền (高田派), vị Tổ thứ 2 của Phật Quang Tự (佛光寺) thuộc Phái Phật Quang Tự (佛光寺派), vị Tổ thứ 2 của Hưng Chánh Tự (興正寺, *Kōshō-ji*) thuộc Phái Hưng Chánh (興正派), húy Chơn Phật (眞佛), tục danh là Chuy Vĩ Di Tam Lang Tình Thời (椎尾彌三郎晴時) [?], xuất thân vùng Thường Lục Chuy Vĩ (常陸椎尾) [?]. Ông theo làm đệ tử của Thân Loan trong khi Thân Loan đang giáo hóa ở vùng Quan Đông (關東), và ngôi Như Lai Đường ở vùng Hạ Dã Cao Điền (下野高田) tương truyền Chơn Phật kế thừa, chính là cứ điểm hoạt động truyền giáo của ông. Sau đó, ông cải đổi Như Lai Đường này thành Chuyên Tu Tự, và tạo nơi đây thành ngôi chùa trung tâm của giáo đoàn Chơn Tông thuộc Phái Cao Điền. Môn hạ của ông có Hiển Trí (顯智), Nguyên Hải (源海), v.v., toàn là những nhân vật kiệt xuất đương thời.

14.Hiển Trí (顯智, *Kenchi*, 1226-1310): vị Tăng của Chơn Tông thuộc Phái Cao Điền (高田派), sống vào khoảng giữa và cuối thời kỳ Liêm Thương, vị Tổ đời thứ 3 của Chuyên Tu Tự (專修寺, *Senjū-ji*), húy là Hiền Thuận (賢順), Hiển Trí (顯智). Tương truyền ông là con trai của Bình Cơ Tri (平基知) ở vùng Việt Hậu (越後, *Echigo*). Ông có lên tu học trên Tỷ Duệ Sơn (比叡山, *Hieizan*), rồi sau đó thông qua môi giới của Chơn Phật (眞佛, *Shinbutsu*), ông theo làm đệ tử của Thân Loan, thường lên xuống vùng kinh đô và Hạ Dã (下野, *Shimotsuke*) để nghe giảng pháp. Vào năm 1258, ông kế thừa chức vị trú trì ngôi Chuyên Tu Tự (專修寺, *Senjū-ji*) ở vùng Hạ Dã Cao Điền (下野高田), rồi đi tuần hóa khắp nơi mà thuyết pháp giáo hóa, khuyên mọi người niệm Phật, và trở thành nhân vật trung tâm hoạt động mạnh mẽ nhất của giáo đoàn Chơn Tông buổi đầu. Sau khi Thân Loan qua đời, ông theo phụ giúp Ni Giác Tín (覺信, *Kakushin*), tận lực xây dựng ngôi miếu đường ở vùng Đại Cốc (大谷, *Ōtani*) thuộc Đông Sơn (東山, *Higashiyama*). Và lần đầu tiên trong giáo đoàn Chơn Tông, ông được bổ nhiệm làm chức Đại Tăng Đô. Trước tác của ông có Tịnh Độ Đại Danh Mục (淨土大名目) 1 quyển, Hiển Trí Ngữ Truyện (顯智語傳) 6 quyển, Thân Loan Thánh Nhân Bản Truyện (親鸞聖人本傳) 6 quyển.

15.Liễu Nguyên (了源, *Ryōgen*, 1295-1336): vị Tăng của Chơn Tông, sống vào khoảng cuối thời Liêm Thương, vị Tổ đời thứ 7 của Phật Quang Tự

(佛光寺), thuộc Phái Phật Quang Tự (佛光寺派), vị tổ đời thứ 7 của Hưng Chánh Tự (興正寺, *Kōshō-ji*) thuộc Phái Hưng Chánh (興正派), húy là Liễu Nguyên (了源), tục danh là Di Tam Lang (彌三郎), hiệu là Không Tánh (空性), húy là Quang Sơn Viện (光山院); con của Liễu Hải (了海), vị Tổ đời thứ 4 của Phật Quang Tự. Năm 1320, ông lên kinh đô, làm môn đệ của Giác Như (覺如, *Kakunyo*) ở Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), nhưng lại trực tiếp theo hầu hạ Tôn Giác (存覺, *Zonkaku*). Vào năm 1324, ông kiến lập nên Hưng Chánh Tự (興正寺,) ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*) thuộc Sơn Thành (山城, *Yamashiro*), rồi sau đó chuyển ngôi chùa này đến vùng Sáp Cốc (澀谷, *Shibuya*) thuộc Đông Sơn, và đổi tên thành Phật Quang Tự (佛光寺, *Bukkō-ji*). Ông đã nỗ lực giáo hóa khắp các địa phương như Cận Kỳ (近畿, *Kinki*), Tam Hà (三河, *Mikawa*), Vĩ Trương (尾張, *Owari*), v.v., và trở thành vị Tổ thời Trung Hưng của Phái Phật Quang Tự. Tác phẩm của ông để lại có Nhất Lưu Tương Truyền Đồ (一流相傳圖) 1 bức, Sơn Khoa Sáng Tự Mộ Duyên Sớ (山科創寺募緣疏) 1 quyển, Toán Đầu Lục (算頭錄).

16. Hưng Chánh Tự (興正寺, *Kōshō-ji*): ngôi chùa bản sơn của Phái Hưng Chánh Tự (興正寺派) thuộc Chơn Tông, hiệu là Viên Đốn Sơn Hoa Viên Viện Hưng Long Đường (圓頓山花園院興隆堂), lãnh địa Lộc Uyển Viện (鹿苑院). Dưới thời đại của dòng họ Đức Xuyên (徳川, *Tokugawa*) thì trở thành ngôi chùa Môn Tích rất nổi tiếng và hưng thịnh, nhưng đến năm 1873 thì chùa phụ thuộc vào Phái Đại Cốc (大谷派) của Chơn Tông, rồi đến năm 1878 thì chùa độc lập tách hẳn riêng ra, lập thành Phái Tam Môn Đồ.

17. Sơn Khoa (山科, *Yamashina*): khu vực thộc phía Đông của Phố Kyoto, nơi ấy có lăng của Thiên Trí Thiên Hoàng (天智天皇, *Tenchi Tennō*), Sơn Khoa Biệt Viện (山科別院), v.v.

18. Khuyến Tấn Trạng (勸進狀, *Kanjinjō*): là những bản trạng văn khuyến hóa quyên góp tiền bạc để xây dựng hoặc tu sửa chùa chiền hay đền thờ.

19. Bảy vị Tổ (七祖, *Shichiso*): tùy theo mỗi tông phái mà tên gọi các vị Tổ khác nhau. (1) Bảy vị Tổ của Liên Xã thuộc Tịnh Độ Giáo Trung Quốc là Huệ Viễn (慧遠) ở Lô Sơn (廬山), Thiện Đạo (善導), Thừa Viễn (承遠), Pháp Chiếu (法照), Thiếu Khang (少康), Diên Thọ (延壽) và Tỉnh Thường (省常). (2) Bảy vị Tổ Hoa Nghiêm là Mã Minh (馬明), Long Thọ (龍樹), Đỗ Thuận (杜順), Trí Nghiễm (智儼), Pháp Tạng (法藏), Trừng Quán (澄觀), và Tông Mật (宗密). (3) Bảy vị Tổ Phú Pháp của Chơn Ngôn Tông là Đại Nhật Như Lai (大日如來), Kim Cang Tát Đỏa (金剛薩埵), Long Mãnh (龍猛, tức Long Thọ), Long Trí (龍智), Kim Cang Trí (金剛智), Bất Không (不空) và Huệ Quả (惠果). Nếu thêm Không Hải (空海, *Kūkai*) vào trong bảy vị này thì thành tám vị Tổ Phú Pháp của Chơn Ngôn Tông. (4) Bảy vị Tổ tương thừa của

Chơn Ngôn Tông theo Thân Loan là Long Thọ (龍樹), Thế Thân (世親), Đàm Loan (曇鸞), Đạo Xước (道綽), Thiện Đạo (善導), Nguyên Tín (源信) và Pháp Nhiên (法然). Tại các Tự Viện của Chơn Tông, một bên thờ hình Thánh Đức Thái Tử, còn bên kia thờ bảy vị cao tăng này.

20. Suất Đô Bà (s: *sthūpa*, p: *stūpa*, 率都婆): âm dịch của từ *tháp* (塔) hay *tháp bà* (塔婆). Ngoài từ Suất Đô Bà này ra, còn có những âm dịch khác như Tốt Đồ Ba (率堵波), Tốt Đồ Bà (率覲婆), Tẩu Đấu Bà (藪斗婆), Đâu Bà (兜婆), Thâu Bà (偷婆), v.v. Ý dịch của từ này là Cao Hiển Xứ (高顯處), Công Đức Tụ (功德聚), Phương Phún (方墳), Viên Trũng (圓塚), Miếu (廟), Trũng (塚).

21. Tri Ân Viện (知恩院, *Chion-in*): ngôi chùa tổng bản sơn của Tịnh Độ Tông, hiện tọa lạc tại Higashiyama-ku, Kyoto, gọi cho đủ là Hoa Đảnh Sơn Tri Ân Giáo Viện Đại Cốc Tự (華頂山知恩教院大谷寺). Pháp Nhiên Thượng Nhân (法然上人, *Hōnen Shōnin*) được xem như là người khai sơn ngôi viện này, và vị pháp đệ của ông Thế Quán Phòng Nguyên Trí (勢觀房源智) là người sáng kiến. Vào năm 1175, qua bộ Quán Kinh Sớ (觀經疏) của Thiện Đạo Đại Sư (善導大師), Pháp Nhiên Thượng Nhân ngộ được rằng việc xưng danh hiệu Di Đà là con đường thích hợp với bản nguyện của Như Lai, nên ông khai sáng ra Tịnh Độ Tông. Sau đó, ông dựng một ngôi thảo am ở vùng Cát Thủy (吉水, *Yoshimizu*), cho dù có bị áp bức thế nào đi nữa ông vẫn truyền bá pháp môn Niệm Phật, và đến năm 1211, lúc 80 tuổi, ông thị tịch ở Thiền phòng (nay là thuộc nơi gần bên Thế Chí Đường) nơi vùng Đại Cốc (大谷, *Ōtani*) thuộc Đông Sơn (東山, *Higashiyama*). Chủng môn đệ của ông mới an táng di cốt của ông nơi một góc phòng ở, rồi lập nên Miếu Đường để thờ phụng. Sau đó, phòng xá này bị chúng đồ của Sơn Môn phá hại, nên hài cốt của Thượng Nhân được dời về vùng Tha Nga (嵯峨, *Saga*), rồi làm lễ Trà Tỳ ở vùng Lật Sanh Dã (栗生野, nay ở cạnh bên Quang Minh Tự [光明寺]), và đem an táng ở vùng Tiểu Thương Sơn (小倉山). Về sau, vào năm 1234, Thế Quán Phòng Nguyên Trí lo sợ di tích ở vùng Đại Cốc bị phế diệt, nên mới thỉnh cầu Tứ Thiên Hoàng (四條天皇, *Shijō Tennō*), và xây dựng lại Điện Phật, Ảnh Đường, Tổng Môn, v.v, lấy tên là Đại Cốc Tự (大谷寺). Nguồn gốc của chùa này là như vậy. Sau đó các đường vũ dần dần được xây dựng thêm, chùa trở rất hưng thịnh với tư cách là bản cứ của Tịnh Độ Tông, song đến năm 1434 chùa lại bị cháy rụi tan tành do hỏa tai. Đến thời vị Tổ đời thứ 20 của chùa là Không Thiền (空禪, *Kūzen*), ông mới thỉnh cầu sự ủng hộ của Tướng Quân Túc Lợi Nghĩa Giáo (足利義教), rồi mỗi mấy năm sau thì mới tái kiến được các ngôi đường vũ và làm cho cảnh quan cũ trở lại như xưa. Vào năm 1467, nhân vụ loạn Ứng Nhân (應仁), chùa lại bị thiêu cháy rụi, vị Tổ kế thế đời thứ 22 của chùa là Châu Dữ (周與) thì chạy trốn lên vùng Cận Giang (近江, *Ōmi*), và xây dựng lên một ngôi chùa khác. Đây chính là ngôi Tân Tri Ân Viện

(新知恩院) ngày nay. Rồi đến 11 năm sau, tức vào năm 1478, ông thỉnh cầu Túc Lợi Nghĩa Chính (足利義政), xây dựng lại A Di Đà Đường và Ngự Ảnh Đường ở vùng đất cũ. Nhưng sau đó thì chùa cũng mấy lần bị hỏa hoạn cháy tan tành, mãi đến năm 1524 chùa mới được Hậu Bá Nguyên Thiên Hoàng (後柏原天皇, *Gokashiwabara Tennō*) cho phép gọi tên là Tổng Bản Sơn của Tịnh Độ Tông. Rồi Hậu Nại Lương Thiên Hoàng (後奈良天皇, *Gonara Tennō*) còn gởi sắc phong ban tên chùa là Tri Ân Giáo Viện Đại Cốc Tự (知恩教院大谷寺). Tướng Quân Đức Xuyên Gia Khang (徳川家康, *Tokugawa Ieyasu*) thì quy y với vị đệ tử kế thế đời thứ 29 của chùa là Tôn Chiếu (尊照, *Sonshō*), cho nên Đại Ngự Ảnh Đường rồi các ngôi đường vũ khác được xây dựng lên, đặc biệt Cung Môn Tích (宮門跡) là nơi xuống tóc xuất gia của vị Hoàng Tử thứ 8 của Dương Thánh Thiên Hoàng (陽成天皇, *Yōzei Tennō*) là Lương Vụ Thân Vương (良輔親王). Tuy nhiên, ngôi già lam do Gia Khang tạo dựng cũng biến thành tro bụi vào năm 1633, rồi sau đó thì vị Tướng Quân đời thứ 3 của dòng họ Đức Xuyên là Gia Quang (家光, *Iemitsu*) mới phục hưng lại cảnh quang như xưa. Sau thời Gia Quang, đời đời con cháu dòng họ Đức Xuyên cũng luôn thâm tín quy ngưỡng với chùa này, và đã cúng dường ngoại hộ rất nhiều vô số kể. Đến thời Minh Trị, chùa được công nhiên gọi tên là chùa Môn Tích. Thêm vào đó, vào năm 1887, chức Quản Trưởng của Tịnh Độ Tông cũng được chế định ra để thống suất toàn giáo đồ Sơn Môn. Hiện tại, chánh điện chùa (tức Ngự Ảnh Đường), kiến trúc được Đức Xuyên Gia Quang tái kiến vào năm 1633, là kiến trúc đồ sộ được xếp nhất nhì ở vùng Kyoto. Ngoài ra Tam Môn, Đường Môn, Kinh Tàng, Thế Chí Đường, Đại Phương Trượng, Tiểu Phương Trượng, v.v, là những quần thể được kiến trúc được xếp vào di sản văn hóa quốc gia. Hiện chùa vẫn còn lưu lại nhiều bảo vật quý giá như 48 quyển tranh vẽ về Pháp Nhiên Thượng Nhân, tranh vẽ 25 vị Bồ Tát Lai Nghiêh, v.v.

22. Giác Như (覺如, *Kakunyo*, 1270-1351): vị Tăng của Chơn Tông sống vào khoảng giữa hai thời đại Liêm Thương và Nam Bắc Triều, vị Tổ kế thế đời thứ 3 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Tông Chiếu (宗昭), tên lúc nhỏ là Quang Tiên (光仙), thường được gọi là Trung Nạp Ngôn (中納言), hiệu là Giác Như (覺如) và Hào Nhiếp (毫攝), xuất thân vùng Kyoto, con trai đầu của Giác Huệ (, *Kakue*) ở Bản Nguyên Tự. Ông từng tu học ở Viên Thành Tự (園城寺, *Onjō-ji*) vùng Cận Giang (近江,) cũng như Hưng Phước Tự (興福寺, *Kōfuku-ji*), đến năm 1287 thì thọ giáo với người cháu của Thân Loan (親鸞, *Shinran*) là Tồn Như (存如, *Zonnyo*). Năm 1290, ông đến tuần bái di tích của Thân Loan ở vùng Đông Quan (東關, *Kantō*). Năm 1310, ông làm chức Lưu Thủ ở Miếu Đường, ngôi mộ của Thân Loan, rồi ông đặt tên cho ngôi miếu đó với tên là Bản Nguyên Tự. Ông chủ trương mình thuộc dòng chính thống kế thừa giáo pháp của Thân Loan (ba đời truyền trì), và có phương hướng muốn phát triển giáo đoàn Chơn Tông lấy Bản Nguyên Tự làm cơ sở. Trước tác của ông có Thân Loan Truyện Hội (親鸞傳繪) 2 quyển, Khẩu Truyền Sao (口傳抄) 3 quyển, Thập Di Cổ Đức

- Truyện (拾遺古德會) 9 quyển, Chấp Trì Sao (執持抄) 1 quyển, Giáo Hành Tín Chứng Đại Ý (教行信証大意) 1 quyển, Cải Tà Sao (改邪抄) 1 quyển, Báo Ân Giảng Thức (報恩講式) 1 quyển, Nguyên Nguyên Sao (願願抄), v.v.
- 23. Như Tín** (如信, *Nyoshin*, 1239-1300): vị Tăng của Chơn Tông sống vào khoảng giữa và cuối thời Liêm Thương, vị Tổ kế thế đời thứ 2 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), vị Tổ thứ 2 của Cẩm Chức Tự (錦織寺, *Kinshoku-ji*), húy Như Tín (如信) cháu của Thân Loan (親鸞, *Shinran*), con của Thiện Loan (善鸞, *Zenran*). Tương truyền lúc ông còn nhỏ tuổi thì đã được Thân Loan truyền thọ cho giáo nghĩa của Chơn Tông. Ông chủ yếu sống và giáo hóa ở vùng Lục Áo (陸奥, *Michinoku*), rồi sáng lập ra Nguyên Nhập Tự (願入寺). Vào năm 1287, ông truyền trao tông nghĩa cho Giác Như (覺如, *Kakunyo*) ở Kyoto. Đến năm 1299, nhận lời thỉnh cầu của người môn đệ Thừa Thiện (乘善), ông chuyển đến sống tại một thảo am ở vùng Kim Trạch (金澤, *Kanazawa*) thuộc Thường Lục (常陸, *Hitachi*) và qua đời ở nơi đó. Vì Giác Như chủ trương Bản Nguyên Tự thuộc dòng chánh thống, nên Như Tín được xem như là đệ tử thứ 2 của Bản Nguyên Tự.
- 24. Bản Địa Thùy Tích** (本地垂迹, *Honjisuijaku*): xem chú thích số 90 ở chương *Phật Giáo Của Tỷ Duệ Sơn*.
- 25. Tôn Giác** (存覺, *Zonkaku*, 1290-1373): vị Tăng của Chơn Tông sống vào khoảng ở hai thời đại Liêm Thương và Nam Bắc Triều, húy là Quang Huyền (光玄) Hưng Thân (興親), Thân Huệ (親惠), tên lúc nhỏ là Quang Nhật Lữ (光日麿), thường được gọi là Trung Nạp Ngôn (中納言), hiệu là Tôn Giác (存覺), con trai đầu của Giác Như (覺如, *Kakunyo*), vị Tổ đời thứ 3 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*); mẹ ông là con của một vị Tăng Giáo Hoảng (教弘). Từ năm 1311 trở đi, ông theo cha lên vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*), Vĩ Trương (尾張, *Ōwari*) để giáo hóa. Sau đó, ông có ý đổi lập với phụ thân mình, nên cũng đã trải qua mấy lần tuyệt giao rồi hòa giải lẫn nhau. Ông đã cùng với tông đồ của Nhật Liên (日蓮, *Nichiren*) đối luận, rồi nhiếp hóa ở vùng Nhiếp Tân (攝津, *Settsu*), Hà Nội (河内, *Kawachi*). Ông dựng Thượng Lạc Đài ở Đại Cung (大宮), Kyoto, rồi dời về vùng Tiểu Lộ hiện tại, và chuyên tâm vào việc trước tác. Ông đã tiêu hóa toàn bộ giáo nghĩa của Thân Loan, rồi chỉnh đốn giáo học của giáo đoàn Bản Nguyên Tự thời kỳ đầu, và tận lực làm cho giáo đoàn phát triển. Trước tác của ông có Tôn Giác Nhất Kỳ Ký (存覺一期記) 1 quyển, Đại Yếu Sao (大要抄) 10 quyển, Tịnh Độ Chơn Yếu Sao (淨土眞要抄) 2 quyển, Chư Thần Bản Hoài Tập (諸神本懷集), 2 quyển, Thán Đức Văn (歎徳文) 1 quyển, Tôn Giác Tự Nhật Ký (存覺袖日記), Tôn Giác Pháp Ngữ (存覺法語).
- 26. Thiện Như** (善如, *Zennyō*, 1333-1389): vị Tăng của Chơn Tông sống vào khoảng thời đại Nam Bắc Triều, vị Tổ kế thế đời thứ 4 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Tuấn Huyền (俊玄), tục danh là Bá Kỳ Thủ Tông

Khang (伯耆守宗康), tên lúc nhỏ là Quang Dưỡng Hoàn (光養丸), thường được gọi là Đại Nạp Ngôn (大納言), hiệu là Thiện Như (善如); xuất thân từ vùng Kyoto, con trai đầu của Tùng Giác (從覺, người con thứ 2 của Giác Như). Năm 1346, ông sao bốn lại bức tranh Thân Loan Truyện Hội (親鸞傳繪). Năm 1351 thì kế chức trú trì Bản Nguyên Tự. Đến năm 1360, ông sao chép cuốn Giáo Hành Tín Chứng Diên Thư (教行信証延書). Cùng năm đó thì Tùng Giác qua đời, ông vẽ hình tượng cha mình, rồi nhờ Tôn Giác (存覺, *Zonkaku*) ghi bài tán vào. Năm 1375, ông nhường chức lại cho Xước Như (緯如, *Shakunyo*), rồi năm 1381 thì viết sớ quyền tiền tu sửa miếu đường ở vùng Đại Cốc (大谷).

27.Xước Như (緯如, *Shakunyo*, 1350-1393): vị Tăng sống vào khoảng thời đại Nam Bắc Triều, vị Tổ đời thứ 5 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Thời Nghệ (時芸), tên lúc nhỏ là Quang Đức Hoàn (光徳丸), thường được gọi là Trung Nạp Ngôn, hiệu là Xước Như (緯如), Nghiêu Văn (堯文), Châu Viên (周圓), xuất thân vùng Kyoto, con trai của Thiện Như (善如, *Zennyō*), vị Tổ kế thế đời thứ 4 của Bản Nguyên Tự. Năm 1375, ông kế thế trú trì Bản Nguyên Tự. Đến năm 1385, 1389 ông viết tờ trạng nhường chức lại cho con mình là Xảo Như (巧如, *Gyōnyō*) để đi khắp nơi giáo hóa, vào năm 1390 thì ông Thoại Truyền Tự (瑞泉寺, *Zuisen-ji*) ở vùng Việt Trung (越中, *Ecchū*). Một mặt ông mở rộng địa bàn hoạt động giáo hóa ở vùng Bắc Lục (北陸, *Hokuriku*), mặt khác thì ông đặt ra chức Giám Dịch, Ngự Đường Chúng ở Bản Nguyên Tự, và chinh đốn thể chế trong chùa theo quy mô Tự Viện. Đến năm 1393, lần thứ 3 ông trao tờ trạng nhường chức cho con mình rồi qua đời. Trước tác của ông để lại có Nhập Xuất Nhị Môn Kế Dẫn Ký (入出二門偈引記) 1 quyển, v.v.

28.Xảo Như (巧如, *Gyōnyō*, 1376 -1440): vị Tăng của Chơn Tông sống vào khoảng thời đại Thất Đinh, vị Tổ thứ 6 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Huyền Khang (玄康), tên hồi nhỏ là Quang Đa Hạ Lữ (光多賀麿), thường được gọi là Đại Nạp Ngôn (大納言), hiệu Chứng Định Các (証定閣), Xảo Như (巧如); xuất thân vùng Kyoto, con trai thứ 2 của Xước Như (緯如), vị Tổ đời thứ 5 của Bản Nguyên Tự. Năm 1394, ông kế thế trú trì Bản Nguyên Tự. Đến năm 1411, ông lo tổ chức lễ kỷ 150 lần của Thân Loan, rồi năm 1436 thì nhường chức lại cho người con trai đầu của ông là Tôn Như (存如, *Zonnyō*).

29.Tôn Như (存如, *Zonnyō*, 1396-1457): vị tăng của Chơn Tông sống vào khoảng thời đại Thất Đinh, vị Tổ thứ 7 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Viên Kiêm (圓兼), thường gọi là Trung Nạp Ngôn (中納言), hiệu là Tôn Như (存如), con trai đầu của Xảo Như (巧如), vị Tổ đời thứ 6 của Bản Nguyên Tự. Năm 1436, ông kế thế trú trì Bản Nguyên Tự. Từ thời Xảo Như trở đi, ông tiếp tục thay cha giáo hóa vùng Bắc Lục (北陸,

Hokuriku), rồi tạo những cứ điểm truyền giáo ở khắp nơi như Quang Đức Tự (光徳寺), Bản Tuyền Tự (本泉寺) Chuyên Quang Tự (専光寺), ở vùng Gia Hạ (加賀, *Kaga*), Bản Thệ Tự (本誓寺) ở vùng Năng Đăng (能登, *Noto*), v.v. Rồi ông còn sao chép lại những Tông điển như An Tâm Quyết Định Sao (安心決定抄) ông sao thành Chánh Tín Kệ (正信偈), và cùng với tác phẩm Tam Thiếp Hòa Tán (三帖和讃) đã làm phổ cập trong mọi người. Trong khoảng thời gian này, ông còn xây dựng thêm A Di Đà Đường, Ảnh Đường ở Bản Nguyên Tự.

30. Chơn Tuệ (眞惠, *Shinne*, 1434-1512): vị Tăng của Chơn Tông thuộc Phái Cao Điền (高田派), sống vào khoảng giữa hai thời đại Thất Đinh và Chiến Quốc, húy là Chơn Tuệ (眞惠), xuất thân vùng Tochigi-ken (栃木縣), con (?) của Định Hiển (定顯), vị Tổ đời thứ 9 của Chuyên Tu Tự (専修寺). Ông đã từng học qua hai Tông Hiển Mật tại Nghênh Vân Tự (迎雲寺) thuộc Tịnh Độ Tông ở vùng Thường Lục (常陸, *Hitachi*), đến khoảng năm 1458 thì ông trở về vùng Cao Điền (高田), Hạ Dã (下野, *Shimotsuke*). Năm sau, ông đi bố giáo khắp vùng Gia Hạ (加賀, *Kaga*), Việt Tiền (越前, *Echizen*), Cận Giang (近江, *Ōmi*), rồi khi đến vùng Y Thế (伊勢, *Ise*) thì ông đã quy y cho rất nhiều hàng xuất gia cũng như tại gia. Năm 1464, ông kể thế Chuyên Tu Tự ở vùng Hạ Dã, đến năm sau, sau khi vùng Đại Cốc (大谷, *Ōtani*) trên Tỷ Duệ Sơn bị phá tan, ông tuyệt giao với Liên Như (蓮如, *Rennyō*) ở Bản Nguyên Tự, rồi kiến lập ở vùng Y Thế ngôi Vô Lượng Thọ Viện (無量壽院, tức Chuyên Tu Tự ngày nay) để làm cứ điểm cho hoạt động giáo hóa của mình. Năm 1472, ông viết quyển Hiển Chánh Lưu Nghi Sao (顯正流儀抄), xác lập giáo nghĩa của giáo đoàn Pháp Cao Điền, rồi chế ra Vĩnh Chánh Quy Chế (永正規制), và tận lực làm cho giáo đoàn hưng thịnh. Trước tác của ông có Hiển Chánh Lưu Nghi Sao 2 quyển, Vĩnh Chánh Quy Chế Tắc (永正規制則) 1 quyển.

31. Trung Quốc (中國, *Chūgoku*): vùng địa phương phía Tây nhật bản gồm 5 huyện lớn là Okayama (岡山), Hiroshima (廣島), Yamaguchi (山口), Shimane (島根) và Tottori (鳥取).

32. Cẩm Chúc Tự (錦織寺, *Kinshoku-ji*): ngôi chùa bản sơn của Phái Mộc Biên (木邊派) thuộc Chơn Tông, hiện tọa lạc tại Noshu-gun, Shiga-ken (滋賀縣), hiệu là Biến Chiếu Sơn Thiên Thần Hộ Pháp Viện (遍照山天神護法院). Nguyên lai, nơi vùng đất này có Thiên An Đường (天安堂), nơi Viên Nhân (圓仁, *Ennin*) an trí tôn tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương vào năm 858. Đến năm 1235, Thân Loan (親鸞, *Shinran*) trên đường trở về kinh đô, có trú lại trước ngôi nhà này, rồi nằm thấy linh mộng, nên mới thờ tượng A Di Đà Phật tại đây và lập đạo tràng truyền bá niệm Phật. Đây chính là nguồn gốc của ngôi Cẩm Chúc Tự này. Cái tên gọi của chùa này vốn có nguyên do của nó. Vào năm 1238, tương truyền có điềm kỳ lạ Thiên Nữ giáng lâm,

thêu (織, chúc) loại gấm lụa (錦, cẩm) mùa hồng tía, nên nhân đó Tứ Điều Thiên Hoàng (四條天皇, *Shijō Tennō*) mới sắc phong cho chùa tên là Thiên Thần Hộ Pháp Cẩm Chúc Chi Tự (天神護法錦織之寺). Đến thời đại của dòng họ Đức Xuyên (徳川, *Tokugawa*), trong khoảng thời gian từ năm 1661 đến 1672, nhất thời chùa thuộc vào hệ thống chùa con của Tăng Thượng Tự (増上寺), nhưng đến thời vị Tổ thứ 13 của chùa là Từ Cương (慈綱), chùa được trả về lại cho Chơn Tông, từ đó Thiền môn hưng long, xán lạn. Đến năm 1872, chùa thuộc dưới sự quản lý của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), nhưng 5 năm sau thì chùa hoàn toàn biệt lập tách riêng hẳn, trở thành ngôi chùa trung tâm của phái Mộc Biên. Chùa có Đại Sư Đường, A Di Đà Đường, v.v., được gọi là ngôi già lam có 7 ngôi đường vũ. Tương truyền chính tại chùa này, Thân Loan đã hoàn thành 2 quyển Chơn Hóa Nhị Độ (眞化二土) của bộ Giáo Hành Tín Chứng (教行信証), và nơi đây cũng có nhiều di tích về tôn giáo cũng như lịch sử.

33. Từ Không (慈空, *Jikū*, ?-1351): vị Tăng của Chơn Tông thuộc Phái Mộc Biên (木邊派), sống vào khoảng giữa hai thời đại Liêm Thương và Nam Bắc Triều, húy là Từ Không (慈空), xuất thân vùng Shiga-ken (滋賀縣), con trai thứ 2 của Nguyên Minh (願明), người giữ chức Lưu Thủ của Cẩm Chúc Tự (錦織寺, *Kinshoku-ji*) ở vùng Cận Giang (近江, *Ōmi*). Ông kế thừa ngôi anh mình là Ngu Đốt (愚咄), quản lý Cẩm Chúc Tự với chức vụ Lưu Thủ. Đến năm 1347, ông theo học giáo nghĩa Chơn Tông với Tôn Giác (存覺, *Zonkaku*) ở Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*). Tương truyền khi lâm chung, ông có nguyện vọng trao ngôi chùa này cho Tôn Giác.

34. Tánh Tín (性信, *Shōshin*, 1187-1275): vị tăng của Chơn Tông sống vào khoảng giữa và đầu thời đại Liêm Thương, đệ tử đầu của Thân Loan (親鸞, *Shinran*), húy là Tánh Tín (性信), tên tục là Ác Ngũ Lang (惡五郎), Dữ Ngũ Lang (與五郎), thường được gọi là Tánh Tín Phạn Chiểu (性信飯沼), xuất thân vùng Ibaraki-ken (茨城縣). Năm 1204, trên đường đi thăm bái ở Hùng Dã (熊野, *Kumano*) trở về, ông đến nghe Nguyên Không (源空, *Genkū*, tức Pháp Nhiên) thuyết pháp rồi quy y với vị này luôn, nhưng tương truyền rằng Nguyên Không tuổi già nên mới gởi Tánh Tín cho Thân Loan dạy dỗ tu tập. Sau ông đến sống ở vùng Hoàn Tăng Căn (横曾根) thuộc Hạ Tổng (下總, *Shimofusa*) sáng lập nên Báo Ân Tự (報恩寺) và chỉ đạo môn đồ của Chơn Tông. Vào năm 1256, ông nhận được tin Thân Loan đoạn tuyệt nghĩa tình với con mình là Thiện Loan (善鸞), ông chịu nhận trách nhiệm truyền thừa bản thảo của bộ Giáo Hành Tín Chứng (教行信証).

35. Từ Quán (慈觀, *Jikan*, 1334-1419): vị tăng của Chơn Tông thuộc Phái Mộc Biên (木邊派), sống vào khoảng giữa hai thời đại Nam Bắc Triều và Thất Đinh, vị Tổ thứ 5 của Cẩm Chúc Tự (錦織寺, *Kinshoku-ji*) húy là Cương Nghiêm (綱嚴), tên lúc nhỏ là Quang Uy Hoàn (光威丸), hiệu là Từ Quán

(慈觀), thụy hiệu là Pháp Lâm Viện (法林院), xuất thân vùng Kyoto, con thứ 7 của Tôn Giác (存覺, *Zonkaku*). Năm 1343, ông xuất gia thọ giới với Kinh Nghiêm (經嚴) ở Tùy Tâm Viện (隨心院) thuộc Chơn Ngôn Tông, rồi tu học ở Đông Đại Tự (東大寺, *Tōdai-ji*), sau đến sống ở Thanh Liên Viện (青蓮院) ở Kyoto, và được thăng cử đến chức Đại Tăng Đồ. Ông đã từng học giáo nghĩa của Chơn Tông với cha mình là Tôn Giác, đến năm 1351 thì kế thừa Từ Không (慈空, *Jikū*) ở Cẩm Chúc Tự làm trú trì chùa này. Năm 1363, ông được Tôn Giác truyền trao cho Lục Yếu Sao (六要抄), sau đó ông truyền thọ lại cho vị Tổ đời thứ 4 ở Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*) là Thiện Như (善如, *Zennyō*). Đến năm 1383, ông viết quyển Cẩm Chúc Tự Tông Môn Huyết Mạch Phổ (錦織寺宗門血脈譜) để làm sáng tỏ pháp hệ của chùa. Trước tác của ông có Cẩm Chúc Tự Tông Môn Huyết Mạch Phổ 1 quyển, Chứng Đắc Vô Vi Pháp Thân Sao (証得無爲法身抄) 2 quyển, Tôn Giác Nhất Kỳ Ký (存覺一期記) 1 quyển.

36. Như Đạo (如道[導], *Nyodō*, 1253-1340): vị Tăng của Chơn Tông thuộc phái Tam Môn Đồ (三門徒) sống vào khoảng cuối thời đại Liêm Thương, vị Tổ đời thứ 2 của Chuyên Chiêu Tự (專照寺, *Senshō-ji*), húy là Như Đạo (如道), tên lúc nhỏ là Châu Thiên Đại Lữ (珠千代麿), thường được gọi là Đại Đình Như Đạo (大町如道), hiệu là Không Như (空如), con của Bình Khang Cơ (平康基). Năm 1282, ông theo học giáo nghĩa của Chơn Tông với Viên Thiện (圓善) ở Tam Hà Hòa Điền (三河和田), đến năm 1285 thì đi bố giáo ở vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*), rồi đến năm 1293 thì sáng lập Chuyên Tu Tự (專修寺) ở vùng Đại Đình (大町). Vào năm 1311, ông được Giác Như (覺如, *Kakunyo*), vị Tổ đời thứ 3 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), truyền trao cho bộ Giáo Hành Tín Chứng (教行信証), nhưng sau đó thì tương truyền ông bị xử tội phá môn. Đến năm 1313 để đối phó về sự phê phán về Chơn Tông của Cô Sơn (孤山) ở Trường Tuyền Tự (長泉寺) thuộc Thiên Thai Tông, ông viết cuốn Ngu Ám Ký Phản Trát (愚暗記返札) mà phản luận lại. Môn hạ của ông có Như Giác (如覺), Đạo Tánh (道性), Tổ Hải (祖海).

37. Chuyên Chiêu Tự (專照寺, *Senshō-ji*): ngôi chùa bản sơn của phái Tam Môn Đồ (三門徒) thuộc Chơn Tông, hiện tọa lạc tại Minori, Fukui-shi (福井市), hiệu núi là Trung Dã Sơn (中野山). Vào năm 1290, Như Đạo (如道[導], *Nyodō*), đệ tử của Viên Thiện (圓善) ở Kiềm Chiêu Tự (兼照寺) thuộc Shizuoka-ken (靜岡縣), sáng lập nên một ngôi chùa và lấy tên là Chuyên Tu Tự (專修寺). Vào năm 1396, ông đổi tên chùa thành Chuyên Chiêu Tự, rồi đến năm 1437, Tướng Quân Túc Lợi Nghĩa Giao (足利義教) cúng dường lãnh địa Lộc Uyển Viện (鹿苑院) ở vùng Việt Hậu (越後,

Echigo). Dưới thời đại của dòng họ Đức Xuyên (徳川, *Tokugawa*), chùa trở thành chùa Môn Tích rất nổi tiếng và hưng thịnh; nhưng đến năm 1873 thì phụ thuộc vào Phái Đại Cốc của Chơn Tông. Đến năm 1878, chùa độc lập tách riêng ra, lập thành phái Tam Môn ĐỒ.

38. Chứng Thành Tự (証誠寺 *Shōjō-ji*): ngôi chùa tổ trung tâm của Phái Sơn Nguyên (山元派) thuộc Chơn Tông, hiện tọa lạc tại Sabae-shi (鯖江市), Fukui-ken (福井縣), hiệu là Sơn Nguyên Sơn Hộ Niệm Viện (山元山護念院), thường được gọi là Hoành Việt Bản Sơn (横越本山), là một trong 4 ngôi chùa tổ trung tâm ở vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*). Phái Sơn Nguyên là một trong 10 phái lớn của Chơn Tông. Xưa kia, Thân Loan (親鸞, *Shinran*) kiến lập một ngôi chùa ở vùng Sơn Nguyên (山元), rồi sau đó Thiện Loan (善鸞, *Zenran*), Tịnh Như (淨如, *Jōnyo*) kế thế làm trú trì chùa, đến năm 1304 thì được sắc phong của Hậu Nhị Điều Thiên Hoàng (後二條天皇, *Gonijō Tennō*) với hiệu chùa như hiện tại. Vào năm 1475, dưới thời vị trú trì thứ 8 của chùa là Đạo Tánh (道性), chùa được dời về vị trí hiện tại. Dưới thời đại Giang Hộ, chùa phụ thuộc vào Thánh Hộ Viện (聖護院) của Thiên Thai Tông, nhưng đến thời Minh Trị (明治, *Meiji*) thì được hoàn trả cho Phái Bổn Nguyên Tự và sau đó thì hoàn toàn độc lập, tách riêng hẳn thành một tông phái. Tượng trưng thờ chính của chùa là A Di Đà Như Lai do Tăng Đô Huệ Tâm (惠心) sáng tác.

39. Thành Chiếu Tự (誠照寺, *Jōshō-ji*): ngôi chùa trung tâm của Phái Thành Chiếu Tự (誠照寺派) thuộc Chơn Tông, hiện tọa lạc tại Sabae-shi (鯖江市), Fukui-ken (福井縣), hiệu là Thượng Dã Sơn (上野山), thường được gọi là Chinh Giang Bản Sơn (鯖江本山), là một trong 4 ngôi chùa tổ trung tâm ở vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*). Phái Thành Chiếu Tự là một trong 10 phái lớn của Chơn Tông. Khi Thân Loan bị lưu đày đến vùng Việt Tiền, thể theo lời thỉnh cầu của vị hào tộc vùng này, ông thăng tòa thuyết pháp, nên người ta dựng cho ông một ngôi nhà trú ngụ tại đây. Từ đó, Đạo Tánh (道性) cùng với con là Như Giác (如覺) mới thành lập Chơn Chiếu Tự (眞照寺), và đến năm 1438 thì chùa nhân được sắc phong của Hậu Hoa Viên Thiên Hoàng (後花園天皇, *Gohanazono Tennō*) với tên gọi cũng như hiệu chùa như hiện tại. Cũng có thuyết cho rằng Như Giác thành lập chúng môn đồ Sabae, rồi dựng nên chùa này. Vào năm 1583, trong vụ binh hỏa do Tướng Quân Phong Thần Tú Cát (豊臣秀吉, *Toyotomi Hideyoshi*) gây ra, chùa bị thiêu cháy tan tành, nhưng sau đó vị Tổ thứ đời thứ 14 và 15 của chùa là Tú Sơn (秀山), Tú Thành (秀誠) đã phục hưng lại được. Quần thể kiến trúc hiện tại được tái kiến vào năm 1877. Đến thời đại Giang Hộ, chùa phụ thuộc vào sự quản lý của Nhật Quang Luân Vương Tự (日光輪王寺), rồi đến thời Minh Trị thì bị lệ thuộc Thiên Thai Tông; nhưng sau đó chùa tách riêng ra và thành lập Phái Thành Chiếu Tự cho đến ngày nay. Tượng thờ chính của chùa là A Di Đà Như Lai.

40. Hào Nhiếp Tự (毫攝寺, *Gōshō-ji*): ngôi chùa trung tâm của Phái Xuất Vân Lộ (出雲路派) thuộc chơn tông, hiện tọa lạc tại Takefu-shi (武生市), Fukui-ken (福井縣), hiệu là Xuất Vân Lộ Sơn (出雲路山). Có nhiều thuyết khác nhau về sự sáng lập ngôi chùa này, nhưng vẫn chưa xác định rõ về nguồn gốc chùa như thế nào. Có thuyết cho rằng Thừa Chuyên (承專, *Jōsen*, tức Thanh Phạm Pháp Nhãn [清範法眼]) quy y theo Giác Như (覺如) ở Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), rồi cải đổi ngôi Phật các ở làng mình, lấy hiệu của Giác Như mà đặt tên cho chùa là Hào Nhiếp Tự. Sau đó chùa được dời về vùng xuất vân lộ, kinh đô Kyoto, và đệ tử của Giác Như là Thiện Tánh (善性, có thuyết cho là Thiện Nhập [善入]) được giao trọng trách lo việc chùa. Về sau, đến thời của cháu Thiện Tánh là Thiện Trí (善智), chùa gặp phải nạn binh hỏa, nên ông mới dựng một ngôi chùa khác ở Thanh Thủy Đầu (清水頭) mà ẩn cư. Ngôi chùa này chính là gốc của Hào Nhiếp Tự. Các ngôi đường xá hiện tại của chùa là kiến trúc được tái kiến vào năm 1884. Chùa có Chánh Điện, Đại Sư Đường, Đại Quảng Gian, Thư Viện, Khách Điện, Kinh Tàng, v.v. Tượng thờ chính của chùa là A Di Đà Như Lai, tương truyền là tác phẩm của Huệ Tâm (惠心). Ngoài ra chùa còn nhiều bảo vật khác.

41. Thừa Chuyên (承專, *Jōsen*, 1274-1295?): vị tăng của Chơn Tông, sống vào khoảng giữa hai thời đại Liêm Thương và Nam Bắc Triều, người khai sáng Hào Nhiếp Tự (毫攝寺, *Gōshō-ji*), húy là Thanh Phạm (清範), Viên Không (圓空), Thừa Chuyên (承專), xuất thân vùng Kyoto, con trai thứ 2 của quan Hình Bộ Thiếu Phu Cao Kiều Cao Cảnh (高橋高景). Ban đầu, ông lập một ngôi chùa nhỏ ở vùng Đơn Ba (丹波, *Tamba*) để tu Thiền và Thiên Thai, sau đó ông quy y theo Giác Như (覺如) ở Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), và được truyền trao cho hai bộ Khẩu Truyền Sao (口傳抄) và Cải Tà Sao (改邪抄). Ông tự cải đổi nơi mình ở thành chùa, lấy tên là Hào Nhiếp Tự, rồi dời chùa về vùng Xuất Vân Lộ (出雲路), Kyoto. Sau ông đi tuần hóa khắp các địa phương như Đơn Ba, Đản Mã (但馬), Đại Hòa (大和), và tận lực sao chép bộ Giáo Hành Tín Chứng (教行信証) cũng như Mạt Đăng Sao (末燈抄). Sau khi Giác Như qua đời, ông khuyên con của Giác Như là Tùng Giác (從覺) sáng tác bài Mộ Quy Hội Từ (慕歸繪詞), rồi đến năm 1352, chính tự tay ông viết bộ Tối Tu Kính Trọng Hội Từ (最須警重繪詞) gồm 7 quyển.

42. Pháp Môn Bí Sự (秘事法門, *Hijihōmon*): tập đoàn tín ngưỡng bí mật vốn viện cứ vào giáo nghĩa của Chơn Tông. Có nhiều pháp môn như Ngự Tàng Pháp Môn (御藏法門), Thổ Tàng Pháp Môn (土藏法門), Khố Lí Pháp Môn (庫裏法門), Dạ Trung Pháp Môn (夜中法門), Nội Pháp Pháp Môn (內法法門), v.v., và vẫn còn tiềm tàng từ thời Trung Đại cho đến nay. Về khuynh hướng tổng thể, kể từ thời đại Liêm Thương trở đi, pháp môn này có ảnh hưởng của Dòng Lập Xuyên (立川流), nhấn mạnh rằng việc hợp thể giữa

nam và nữ là Túc Thân Thành Phật (即身成佛), tuy nhiên, có thể nói rằng trong bản tánh bí mật ấy có tính liên quan. Người được xem như là vị Tổ của Pháp Môn Bí Sự này là Thiện Loan (善鸞, *Zenran*), kẻ đã đoạn tuyệt nghĩa tình với cha ông là Thân Loan (親鸞, *Shinran*). Ông tự dựng lên câu chuyện ban đêm nghe lén Thân Loan truyền trao pháp môn đặc biệt, song việc bí mật ấy như thế nào thì hoàn toàn không ai biết được. Tiếp theo đến thời đại Nam Bắc Triều, trong điều thứ 18 của Cải Tà Sao (改邪抄) của vị Tổ đời thứ 3 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*) là Giác Như (覺如) có ghi rằng thời ấy tà nghĩa là "*pháp môn ban đêm*", nghĩa là muốn ám chỉ những người của Thánh Đạo Môn cho rằng "*thân mình là Di Đà, duy tâm Tịnh Độ*" để chống đối lại Chơn Tông. Thêm vào đó, trong tác phẩm Phản Cố Lí Thư (反故裏書) của Hiển Thệ (顯誓) cũng có ghi lại rằng môn hạ của Giác Như (覺如) là Như Đạo (如道) ở vùng Đại Đình (大町), Việt Tiền (越前, *Echizen*) tán dương Pháp Môn Bí Sự này nên bị đuổi ra khỏi sơn môn. Rồi Đạo Tánh (道性) ở Hoàn Việt (横越, *Yokoetsu*), Như Giác (如覺) ở Thành Chiếu Tự (誠照寺), Trung Dã Phường Tịnh Nhất (淨一) ở Chuyên Chiếu Tự (專照寺) cũng truyền đạt lại việc này, và được gọi là "*chúng của Tam Môn Đồ*."

43.Thoại Tuyền Tự (瑞泉寺, *Zuisen-ji*): ngôi chùa trung tâm của Phái Đại Cốc (大谷派) thuộc Tịnh Độ Chơn Tông, hiện tọa lạc tại Toyama-ken (富山縣), hiệu là Sam Cốc Sơn (杉谷山), hay còn gọi là Tỉnh Ba Đại Ngự Phường (井波大御坊). Vào năm 1390, Xước Như (綽如, *Shakunyo*), vị Tổ đời thứ 5 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), khai sáng chùa này, sau chùa trở thành nơi cầu nguyện của Hậu Tiểu Tùng Thiên Hoàng (後小松天皇, *Gokomatsu Tennō*). Đến năm 1581, chùa gặp phải nạn binh hỏa, bị thiêu cháy tan tành; đến năm 1596, nhờ sự hỗ trợ của Tướng Quân Tú Cát (秀吉, *Hideyoshi*), ông cho dựng nên một ngôi chánh điện tạm thời; tuy nhiên, sau đó thì chùa lại gặp phải biết bao lần hỏa hoạn, song cũng được tái thiết rất nguy nga cho đến ngày nay. Trước ngôi nhà Thái Tử Đường có tấm bia Hậu Tiểu Tùng Đế Tụng Đức (後小松帝頌德), còn lưu lại nét bút của Xước Như. Trong vườn chùa có Đại Cốc Miếu Đường, nơi an trí di cốt của Xước Như. Tượng thờ chính của chùa, A Di Đà Như Lai, là tác phẩm của Thái Trùng (泰澄) dưới thời Bình An. Nơi Thái Tử Đường còn có an trí bức tượng tranh Thánh Đức Thái Tử (聖德太子, *Shōtoku Taishi*) năm lên 2 tuổi. Hằng năm người ta mở cửa ngôi nhà này và tổ chức thuyết giảng về nguồn gốc bức tranh.

44.Việt Trung (越中, *Ecchū*): tên gọi của một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc Toyama-ken (富山縣).

45.Cận Giang (近江, *Ōmi*): tên gọi của một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc Shiga-ken (滋賀縣).

- 46. Việt Tiền** (越前, *Echizen*): tên gọi của một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc Fukui-ken (福井縣).
- 47. Gia Hạ** (加賀, *Kaga*): tên gọi của một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc phía nam Ishikawa-ken (石川縣).
- 48. Liên Như** (蓮如, *Rennyō*): xem chú thích số 89 ở chương *Đặc Chất Của Phật Giáo Nhật Bản*.
- 49. Tam Tỉnh Tự** (三井寺, *Mii-dera*): ngôi chùa trung tâm của Thiên Thai Tự Môn Tông (天台寺門宗), hiện tọa lạc tại Shiga-ken (滋賀縣), nói cho đúng là Trường Đăng Sơn Viên Thành Tự (長等山園城寺), nhưng thường được gọi là Tam Tỉnh Tự, hay Ngự Tỉnh Tự (御井寺), và rất nổi tiếng là ngôi chùa linh thiêng thứ 14 trong số 33 ngôi danh lam ở vùng Tây Quốc (西國) được mọi người thường đến tham bái. Suốt trong thời gian từ thời Bình An cho đến Liêm Thương, chùa đã từng đối kháng với Tỳ Duệ Sơn (比叡山, *Hieizan*), rồi cùng với Hưng Phước Tự (興福寺, *Kōfuku-ji*) ở vùng Nam Đô, chùa còn nuôi dưỡng lớp Tăng Binh để tranh đấu với hàng võ môn, là một trong những ngôi tự viện có quyền lực mạnh nhất đương thời. Sau khi Thiên Trí Thiên Hoàng (天智天皇, *Tenchi Tennō*) băng hà, chùa bắt đầu được dựng lên bởi vị Hoàng tử của Hoảng Văn Thiên Hoàng (弘文, *Kōbun Tennō*) là Đại Hữu Dữ Đa Vương (大友與多王) cúng dường khu đất của ông. Đến năm 859, Trí Chứng Đại Sư Viên Trân (圓珍, *Enchin*) tái kiến lại chùa. Có thuyết cho rằng tên gọi Tam Tỉnh Tự vốn phát xuất từ sự việc phía sau Kim Đường của chùa có một cái giếng, người ta thường dùng nước giếng này để hành lễ Tam Bộ Quán Đảnh (三部灌頂), cho nên chùa có tên như vậy. Cũng có thuyết cho rằng chính nước giếng này được dùng để tắm rửa cho ba vị Thiên Hoàng Thiên Trí (天智, *Tenchi*), Thiên Võ (天武, *Temmu*) và Trí Thống (持統, *Jitō*) khi vừa mới sinh ra. Chùa này ngày xưa là ngôi Biệt Viện của Diên Lịch Tự (延曆寺, *Enryaku-ji*), môn đồ của chùa đã từng tranh đấu với môn đồ của Viên Nhân (圓仁, *Ennin*) trên Tỳ Duệ Sơn; cuối cùng vào năm 993, chùa tách riêng ra trở thành ngôi chùa tổ trung tâm. Đến cuối thời Bình An, chùa có khoảng 80 ngôi đường tháp, 600 tầng phòng; song chùa cũng đã gặp mấy lần hỏa hoạn, bị cháy tan tành. Ngôi già lam hiện tại có thể nói là kiến trúc tái kiến của mấy vị Tướng Quân nổi tiếng đời đầu của dòng họ Đức Xuyên (徳川, *Tokugawa*) là Gia Khang (家康, *Ieyasu*), Tú Trung (秀忠, *Hidetada*), v.v. Hiện tại chùa được liệt vào một trong 4 ngôi tự viện lớn nhất Nhật Bản. Một phần rất rộng lớn của chùa nằm trên núi, lấy Quan Âm Đường làm trung tâm; một phần thì nằm dưới chân núi, chủ yếu là phối trí các ngôi đường tháp. Nơi Quan Âm Đường có tôn thờ tượng Như Ý Luân Quan Âm bằng gỗ Chiên Đàn, là một trong 33 chốn linh trường của vùng Tây Quốc. Tương truyền tượng này là tác phẩm của vị Tổ khai sơn Trí Chứng Đại Sư (智証大師). Ngôi đường hiện tại là kiến trúc được xây dựng vào năm 1689. Trong núi có Kim Đường, là kiến trúc được xây dựng vào năm 1252, được xếp vào hạng quốc bảo. Các ngôi

Khách Đường ở Khuyến Học Viện cũng như ở Quang Tịnh Viện cũng đều là quốc bảo. Cách đó khoảng 3 cây số về phía Bắc có Tân La Thiên Thần Đường (新羅天神堂), trong đó Tu Di Đàn cũng được xếp hạng quốc bảo. ngoài ra trong khuôn viên chùa còn có Nhân Vương Môn, Tam Trùng Tháp, Lầu Chuông, Đường Viện, Kinh Đường, Nhà Ân, Tỳ Sa Môn Đường, v.v., đều là những kiến trúc được xếp hạng tài sản văn hóa trong yếu của quốc gia, và quanh đó cũng có rất nhiều ngôi đường tháp lớn nhỏ. Nơi Kinh Tàng có lưu trữ những bản kinh tạng Cao Lệ (Triều Tiên). Bên cạnh đó, chùa còn lưu giữ vô số các bảo vật khác.

50. Ngự Văn (御文, *ofumi*): những thông tin về Liên Như (蓮如, *Rennyō*), vị Tổ đời thứ 8 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*) được Phái Đại Cốc (大谷派) gọi là Ngự Văn. Trong khi đó, Phái Bản Nguyên Tự (本願寺派) thì gọi là Ngự Văn Chương (御文章, *gobunshō*). Liên Như có viết rất nhiều bức văn, trong số đó người cháu của ông là Viên Như (圓如, *Ennyō*) chọn ra 80 bức, biên tập thành 5 thiếp, và thường được gọi là Ngự Văn. Mấy bản này có tên là Thiếp Nội Ngự Văn (帖内御文), còn lại những phần thông tin về Liên Như được gọi là Thiếp Ngoại Ngự Văn (帖外御文). Có thể cho rằng Ngự Văn có tính cách như là quyển sách bố giáo của chúng môn đồ. Còn nội dung của mấy bức này thì có rất nhiều loại khác nhau, tỷ dụ như thế nào là sự cứu độ nhờ niệm Phật, người niệm Phật cần phải hội đủ những điều kiện như thế nào, và những tín ngưỡng do người niệm Phật cần phải tuân giữ cũng như nhiều phương diện đối với xã hội. Trong số đó, loại Ngự Văn có nội dung phê phán việc niệm Phật dị đoan, hay phê phán về tín tâm không thuần thực, là nhiều nhất. Những bản Ngự Văn hiện tồn cho đến ngày nay, trong đó loại xưa nhất là tháng 3 năm 1461, là Ngự Văn ban cho Kim Sum Đạo Tây (金森道西), người khai sáng Thiện Lập Tự (善立寺, *Zenritsu-ji*) ở vùng Cận Giang (近江, *Ōmi*). Ngoài ra còn có các bản Ngự Văn ghi lại những thông tin năm trước khi Liên Như qua đời vào ngày 15 tháng 12 năm 1498. Nỗ lực do Liên Như dồn tất cả để viết nên những bức Ngự Văn như thế này thật vô cùng lớn lao, nội chỉ với một bản thảo, bất cứ ai cũng có thể chỉ cho người khác pháp môn niệm Phật đúng đắn. Thông qua các bức Ngự Văn như vậy, đương nhiên Liên Như muốn tuyên dương giáo thuyết của Chơn Tông, thể hiện rõ tư duy của ông về các giáo thuyết dị đoan, về thái độ đúng đắn của tín ngưỡng, về quyền lực chính trị với bản thân ông, về những biến động của chúng môn đồ, và ta cũng có thể biết được khá nhiều vấn đề liên quan đến Chơn Tông dưới thời đại Chiến Quốc. Cả hai loại Thiếp Ngoại Ngự Văn cũng như Thiếp Nội Ngự Văn đều được thâu lục vào trong hai bộ Liên Như Thượng Nhân Ngự Văn Toàn Tập (蓮如上人御文全集) và Liên Như Thượng Nhân Di Văn (蓮如上人遺文).

51. Liên Giáo (蓮教, *Renkyō*, 1451-1492): vị tăng của Phái Hưng Chánh (興正派) thuộc Chơn Tông, sống vào khoảng thời đại Thất Đinh, vị Tổ đời thứ 4 của Hưng Chánh Tự (興正寺), húy là Nghiêu Viên (堯圓), Kinh Hào (經豪), Liên Giáo (蓮教), thụy hiệu là Nguyên Thừa Viện (願乘院); con trai đầu của Tánh Thiện (性善), vị Tổ đời thứ 12 của Phật Quang Tự (佛光寺, *Bukkō-ji*). Năm 1469, ông kế thừa chức trú trì Phật Quang Tự và năm sau thì được bổ nhiệm làm chức Quyền Đại Tăng Đồ. Năm 1482, ông nương

cậy vào Liên Như (蓮如, *Rennyō*) ở Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), rồi cùng với chúng môn đồ bỏ chùa, đi theo Phái Bản Nguyên Tự (本願寺派). Từ đó, ông được Liên Như đặt cho tên là Liên Giáo, rồi kết hôn với trường nữ của Liên Giác (蓮覺, *Renkaku*) ở Thường Lạc Đài; kế tiếp ông kế thừa Phật Quang Tự ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*) và phục hưng đổi tên chùa thành Hưng Chánh Tự. Ông sáng tác bản Niệm Phật Hòa Tán (念佛和讃) để thay thế cho nghi thức Lục Thời Hòa Tán (六時和讃). Trước tác của ông có Chánh Tín Kệ Văn Thư (正信偈文書) 2 quyển.

52. Thập Như (實如, *Jitsunyo*, 1458-1525): vị tăng của Chơn Tông, sống vào khoảng giữa hai thời đại Thất Đinh và Chiến Quốc, vị Tổ đời thứ 9 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Quang Kiêm (光兼), tên lúc nhỏ là Quang Dưỡng Hoàn (光養丸), hiệu là Thập Như (實如), Giáo Ân Viện (教恩院); con trai thứ 5 của Liên Như (蓮如, *Rennyō*). Năm 1468, ông kế thừa dòng pháp tử của Liên Như, rồi đến năm 1489 thì làm trú trì Bản Nguyên Tự. ...

53. tổ chức giảng (): ... như là những kinh điển hộ trì quốc gia, tất yếu phải được sử dụng tại các pháp hội ở những ngôi chùa quan, chùa lớn, chùa có định ngạch. Từ đó xuất hiện Tối Thắng Giảng Hội (最勝講會), Nhân Vương Giảng Hội (仁王講會) và Pháp Hoa Giảng Hội (法華講會). Trên cơ sở của ba hội chính này, các hội khác lần lượt ra đời như Duy Ma Giảng Hội (維摩講會), Thắng Man Giảng Hội (勝鬘講會), v.v., với khá nhiều hình thức và nội dung phong phú. Nhưng mãi cho đến cuối thế kỷ thứ 9 dưới thời Bình An, việc biên tập và quy định hình thức giảng nhất định mới hình thành. Vào khoảng đầu thời Bình An, tín ngưỡng đáng chú ý nhất về Pháp Hoa được hoằng truyền từ trong tầng lớp Tăng Ni tại các tự viện cho đến xã hội thể tục bên ngoài, từ tầng lớp quý tộc trong cung đình cho đến lớp quan binh, và lan truyền đến tận dân chúng bên ngoài, trở nên rất sùng tín. Đặc biệt là các hoạt động của những người trì Kinh Pháp Hoa vốn được xem như là những người truyền giáo cuồng tín, thì quá nhiều. Ta có thể tìm thấy những hình thức hoạt động như thế này thông qua bộ Nhật Bản Linh dị Ký (日本靈異記) cũng như Bản Triều Pháp Hoa Nghiệm Ký (本朝法華驗記), v.v. Trong đó, hội Pháp Hoa Bát Giảng (法華八講) là thịnh hành nhất từ trong cung nội cho đến ngoài dân dã. Hội này được Căn Tháo (勤操, *Gonzō*) ở Thạch Uyên Tự (石淵寺) vùng Đại Hòa (大和, *Yamato*) khởi xướng vào năm 796, sau đến đầu thế kỷ thứ 9 mới thịnh hành ngoài dân gian. Đây là pháp hội lấy 8 quyển Kinh Pháp Hoa, mỗi ngày sáng tối hai thời đọc tụng cúng dường 2 quyển, và kéo dài trong vòng 4 ngày. Ban đầu, pháp hội này được tiến hành tại Thạch Uyên Tự, nhưng dần dần người dân thường cũng tổ chức pháp hội này tại cung đình cũng như dinh phủ quan, với động cơ nhằm cúng dường truy tiến cho linh hồn người chết, hay cầu sống lâu trường thọ, hoặc kỳ nguyện vãng sanh. Với đà thịnh hành của hội Pháp Hoa Giảng này, nó đã tạo ảnh hưởng rất lớn cho các hội khác ra đời. Một số hội như Dược Sư Giảng (藥師講), Di Lạc Giảng (彌勒講), Thích Ca Giảng (釋迦講), Nhân Vương Giảng (仁王講), Tối Thắng Giảng (最勝講), v.v., lần lượt bỏ đi tên gọi pháp hội mà lấy tên Giảng.

Thuận theo xu hướng thời đại, các tổ chức như A Di Đà Giảng (阿彌陀講), Bồ Đề Giảng (菩提講), Vãng Sanh Giảng (往生講), Thập Nhị Bồ Tát Lai Nghiêh Giảng (十二菩薩來迎講), Địa Tạng Giảng (地藏講), Thập Trai Giảng (十齋講), v.v., cũng liên tiếp xuất hiện. Khi những tổ chức này được phổ cập hóa, thẩm thấu vào dân gian thì chúng có nhiều cơ hội tiếp xúc với tín ngưỡng dân gian; cho nên các tập đoàn tín ngưỡng địa phương vốn dựa trên cơ sở sùng bái tự nhiên như núi, sông, nước, đá, cây, v.v., được gọi là Sơn Thần Giảng (山神講), Thủy Thần Giảng (水神講), Thạch Thần Giảng (石神講). Còn những tập đoàn tế tự, sùng bái thiên nhiên như mặt trời, mặt trăng, mưa, gió, sấm, sét, v.v., có tên gọi là Nhật Đãi Giảng (日待講), Nguyệt Đãi Giảng (月待講), Long Thần Giảng (龍神講), Phong Thần Lôi Thần Giảng (風神雷神講). Hơn nữa, tư tưởng Bản Địa Thùy Tích (本地垂迹, *Honjisuijaku*) chính là điểm trọng yếu đã tạo khế cơ cho việc thể tục hóa cũng như dân gian hóa Phật Giáo. Tại Nhật Bản, trong các lễ tế tự ở những đền thờ Thần Xã, truyền thống từ ngàn xưa vẫn được duy trì, và thể chế tượng trưng mang tính tôn giáo của tập đoàn dân tộc được hình thành. Có nghĩa rằng tập đoàn tế tự được cấu thành với hạt nhân trung tâm là đền thờ Thần Xã để phát huy cơ năng tôn giáo. Nguyên nhân các tổ chức tế tự như thế này lấy tên Giảng của Phật Giáo, vốn phát xuất từ trào lưu thời đại của Thần Phật Tập Hợp. Vì thế trong các đền thờ Thần Xã được xây dựng vào khoảng cuối thế kỷ thứ 10, ta thấy có xuất hiện bóng dáng của Phật Giáo. Phần lớn các Thần sự đều được tổ chức dưới hình thức Giảng, và đó cũng là khế cơ nảy sinh mỗi giao lưu Thần Phật. Cho nên các tổ chức như Thị Thần Giảng (氏神講), Trấn Thủ Giảng (鎮守講), Quyền Hiện Giảng (權現講), Cung Tò Giảng (宮座講), cho đến Xuân Nhật Giảng (春日講), Trú Cát Giảng (住吉講), Bát Phan Giảng (八幡講), Hùng Dã Giảng (熊野講), Y Thế Giảng (伊勢講), Tam Sơn Giảng (三山講), Tam Xã Giảng (三社講), v.v., dần dần xuất hiện trong thần đạo. Đến cuối thời Trung Đại, hoạt động sinh sản của con người phân hóa, phương hướng tạo nên cơ cấu tổ chức Giảng cũng thay đổi với lý do không những chỉ vì động cơ tín ngưỡng tôn giáo, mà còn vì lý do xã hội cũng như kinh tế. Đến thời Trung Đại, tại các tự viện có các hội như Lại Mẫu Tử Giảng (賴母子講) nhằm dung thông lẫn nhau tiền vàng, vật phẩm giữa Tăng Ni; Quân Vương Giảng (君王講) của Mộc Địa Sư (木地師), Hoang Thần Giảng (荒神講), v.v. Khuynh hướng này được kéo dài cho đến thời Cận Đại, phát huy thành nhiều hình thức Giảng mới như Điền Thần Giảng (田神講) của nông dân, Sơn Thần Giảng (山神講) của những người làm nghề sơn lâm, Hải Thần Giảng (海神講), Long Cung Giảng (龍宮講), Huệ Mỹ Tu Giảng (惠美須講) nhằm cầu nguyện cho được nhiều cá và thuận buồm xuôi gió; thêm vào đó, còn có rất nhiều tổ chức Giảng ở thành phố. Từ thời Trung Đại đến Cận Đại, biến với đất liền phát triển giao thông mạnh mẽ, người ta đi du lịch các nơi trở nên dễ dàng hơn, và mọi người có nhiều cơ hội trở về cố hương mình. Đặc biệt việc tham bái các thánh địa cũng như hành hương những ngôi già lam, đền miếu, càng lúc càng hưng thịnh; chính vì lẽ đó, tổ chức Tham

Nghệ Giảng (參詣講) được hình thành. Tỷ dụ như Thiện Quang Tự Giảng (善光寺講), Thành Điền Giảng (成田講), Tam Phong Giảng (三峰講), Đại Sơn Giảng (大山講), Y Thế Giảng (伊勢講), Xuất Vân Giảng (出雲講), Bạch Sơn Giảng (白山講), v.v.

54. Quản Lãnh (管領, *Kanrei*): tên gọi một chức quan dưới thời đại Thất Đinh (室町, *Muromachi*), bổ tá cho Tướng Quân và tổng quản toàn bộ chính vụ của chính quyền Mạc Phủ, tương đương với người chấp quyền của chính quyền Mạc Phủ Liêm Thương. Ban đầu chức quan này được gọi là Chấp Sự (執事).

55. Chứng Như (証如, *Shōnyo*, 1516-1554): vị tăng của Chơn Tông, sống vào khoảng thời đại Chiến Quốc, vị Tổ đời thứ 10 của Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*), húy là Quang Giáo (光教), tên khi nhỏ là Quang Tiên Hoàn (光仙丸), Quang Dưỡng Hoàn (光養丸), hiệu Chứng Như (証如), thụy hiệu là Tín Thọ Viện (信受院), xuất thân vùng Kyoto (?), con của Viên Như (圓如). Sau khi Thật Như (實如, *Jitsunyo*) qua đời, ông kế thế làm trú trì Bản Nguyên Tự đời thứ 10. Ông bổ tá cố ngoại mình là Liên Thuần (蓮淳) cùng với mẹ là Khánh Thọ Viện (慶壽院), chuyên lo xử lý các việc lớn nhỏ ở vùng Gia Hạ (加賀, *Kaga*). Năm 1532, nhân vụ loạn Thiên Văn Pháp Hoa, ngôi Bản Nguyên Tự ở vùng Sơn Khoa (山科, *Yamashina*) bị cháy tan tành; sau đó ông dời đến vùng Thạch Sơn (石山), chỉnh đốn việc quản lý chùa và nỗ lực tăng cường thể chế giáo đoàn. Trước tác của ông có Thiên Văn Nhật Ký (天文日記) 20 quyển.

56. Viện Gia (院家, *Inge*): từ ám chỉ các Tăng Ni xuất gia vốn xuất thân dòng dõi Thân Vương hay quý tộc; đặc biệt từ này còn chỉ cho ngôi chùa nơi các vị này ở. Nó cũng được dùng đồng nghĩa với từ Môn Tích (門跡, *monzeki*), nhưng đến cuối thời Trung Đại thì từ này có ý nghĩa là những ngôi tự viện mà có nguồn gốc cũng như cách thức kế sau Môn Tích. Nguyên lai từ Viện (院) có nghĩa là tòa kiến trúc có hàng rào chắn chung quanh ngôi Viện trong khuôn viên chùa có Chánh Điện, đường xá, cùng các tài sản khác, thì cũng giống như trường hợp ngôi Thiền Viện ở Pháp Long Tự (法隆寺, *Hōryū-ji*) của Đạo Chiêu (道昭, *Dōshō*) phát triển thành nơi trú ngụ của các vị Tăng có thế lực ở trong chùa. Trường hợp ngự thất của Vũ Đa Thiên Hoàng (宇多天皇, *Uda Tennō*), vị vua xuất gia sống ở Nhân Hòa Tự (仁和寺, *Ninna-ji*), cũng gọi là Viện, và những người đi theo xuất gia với Thiên Hoàng được gọi là Viện Gia. Vào cuối thời Bình An, phong trào xuất gia của hàng Thân Vương và quý tộc càng lúc càng thịnh hành, đặc biệt vào thời kỳ Viện Chính (院政), Thanh Liên Viện (青蓮院), Viên Dung Viện (圓融院), Diệu Pháp Viện (妙法院) ở Diên Lịch Tự (延曆寺, *Enryaku-ji*), rồi Nhất Thừa Viện (一乘院), Đại Thừa Viện (大乘院) ở Hưng Phước Tự (興福寺, *Kōfuku-ji*), giành được địa vị Môn Tích Tự Viện; cho nên hàng con cháu của lớp quyền môn thế gia xuất gia nhập tự, được gọi là Viện Gia hay Viện

Gia Chúng. Viện Gia là xưng hiệu của các vị Tăng có địa vị thân phận cao, chứ không phải là phàm Tăng, và cũng có trường hợp từ Viện Gia thăng tiến lên Môn Tích. Dưới thời đại Thất Đinh, trường hợp Viện Gia của sơn môn Diên Lịch Tự, bên cạnh 3 ngôi Viện như đã liệt kê ở trên, tiếp theo còn có An Cư Viện (安居院), Thạch Tuyền Viện (石泉院), Tỳ Sa Môn Đường (毘沙門堂), Tôn Thắng Viện (尊勝院), v.v. Về phía Chơn Ngôn Tông, Tam Bảo Viện (三寶院), Lý Tánh Viện (理性院) ở Đền Hồ Tự (醍醐寺, *Daigo-ji*) được nâng lên thành Viện Gia. Các Viện Gia này không nhận phàm Tăng đến tu, chỉ cho con cháu thuộc dòng dõi quý tộc vào tu để tương truyền, giữ gìn các ngôi đường vũ cũng như tài sản của Viện. Tuy nhiên, đối với trường hợp Chơn Tông, vào năm 1559, Hiển Như (顯如, *Kennyō*) được cho phép gọi chùa ông là Thế Tập Môn Tích (世襲門跡); rồi đến năm sau, theo sắc lệnh của Cung Tôn Trợ Pháp Thân Vương (宮尊助法親王) ở Thanh Liên Viện, 9 ngôi chùa trong đó có Thường Lạc Tự (常樂寺) ở vùng Đại Hòa (大和, *Yamato*), Giáo Hành Tự (教行寺) ở Nhiếp Tân (攝津, *Settsu*), được công nhận vào hàng Viện Gia, và chế độ bổ trợ Viện Gia cho các chùa Môn Tích được thành lập.

57. Môn Tích (門跡, *monzeki*): nguyên lai đây là từ dùng để chỉ những di tích được đặc biệt quy định như Môn Tích của Hoảng Pháp Đại Sư (弘法大師, *Kōbō Daishi*, tức Không Hải [空海, *Kūkai*]), Môn Tích của Từ Giác Đại Sư (慈覺大師, *Jikaku Daishi*, tức Viên Nhân [圓仁, *Ennin*]), hay Môn Tích của Trí Chứng Đại Sư (智証大師, *Chishō Daishi*, tức Viên Trân [圓珍, *Enchin*]), v.v. Nhưng sau này tầng lớp Hoàng tộc xuất gia, chùa họ ở cũng được gọi là Môn Tích, đặc biệt còn dùng từ kính xưng như Ngự Môn Tích (御門跡). Vào năm 899, đầu tiên Vũ Đa Thiên Hoàng (宇多天皇, *Uda Tennō*) xuất gia và sống ở Nhân Hòa Tự (仁和寺, *Ninna-ji*), và từ xưng hô Môn Tích có thể tìm thấy qua bộ Nguyên Bình Thịnh Suy Ký (源平盛衰記) hay Bình Gia Vật Ngữ (平家物語), được phát xuất từ đầu thời đại Liêm Thương (鎌倉, *Kamakura*, 1185-1333). Còn Tự Viện Môn Tích là nơi Hoàng tộc cũng như con quan Nhiếp Chính đến xuất gia và cư trú, nơi có tư cách chùa tối cao và được mọi người tôn sùng tối đa. Đến thời đại Thất Đinh (室町, *Muromachi*, 1292-1573), Môn Tích trở thành ngôn từ thể hiện cách thức của tự viện; đến thời Mạc Phủ thì có đặt ra chức quan Môn Tích Phụng Hành (門跡奉行, *Monzekibugyō*) để quản lý việc chính trị liên quan đến các Tự Viện Môn Tích. Những Tự Viện Môn Tích dưới thời đại Thất Đinh gồm Nhân Hòa Tự (仁和寺), Đại Giác Tự (大覺寺), Tùy Tâm Tự (隨心寺), Khuyến Tu Tự (勧修寺), Tam Bảo Viện (三寶院), Liên Hoa Quang Viện (蓮華光院), An Tường Tự (安祥寺), Thiền Lâm Tự (禪林寺), Thắng Bảo Viện (勝寶院), Kim Cang Vương Viện (金剛王院), Bồ Đề Viện (菩提院), v.v., của Chơn Ngôn Tông; Viên Dung Viện (圓融院), Thanh Liên Viện (青蓮院), Diệu Pháp Viện (妙法院) của Thiên Thai Tông; về phía Phái Tự Môn thì có Thánh Hộ Viện

(聖護院), Thật Tướng Viện (實相院), Viên Mãn Viện (圓滿院); Hưng Phước Tự (興福寺, *Kōfuku-ji*) có Nhất Thừa Viện (一乘院) và Đại Thừa Viện (大乘院); Đông Đại Tự (東大寺, *Tōdai-ji*) có Đông Nam Viện (東南院), v.v. Ngoài ra, còn có Chiêu Cao Viện (照高院), Bình Đẳng Viện (平等院), Pháp Trụ Tự (法住寺), Bản Giác Tự (本覺寺), v.v., cũng được xếp vào hạng Môn Tích. Trường hợp Bản Nguyên Tự (本願寺, *Hongan-ji*) cũng đã bao lần xin được xếp vào hạng chùa Chuẩn Môn Tích, và mãi đến năm 1559 mới được công nhận; sau đó, Chuyên Tu Tự (專修寺) ở vùng Cao Điền (高田) cũng được liệt vào hạng Chuẩn Môn Tích. Đến thời đại Giang Hộ (江戸, *Edo*, 1600-1867), vào năm 1607, Tri Ân Viện (知恩院, *Chion-in*) được xếp vào hàng Tự Viện Môn Tích. Đến năm 1655, Luân Vương Tự (輪王院), Tư Hạ Viện (滋賀院) được liệt vào hạng Chùa Môn Tích. Dưới thời đại Giang Hộ, các Tự Viện Môn Tích được chế độ hóa rõ ràng, phân chia thành nhiều loại khác nhau như Cung Môn Tích (宮門跡), Thanh Hoa Môn Tích (清華門跡), Nhiếp Gia Môn Tích (攝家門跡), Chuẩn Môn Tích (准門跡, tức Hiệp Môn Tích [脇門跡, *wakimonzeki*]), v.v. Cung Môn Tích là những ngôi tự viện do các vị Thân Vương sống ở đó, gồm có Thánh Hộ Viện (聖護院), Luân Vương Tự (輪王院), Nhân Hòa Tự (仁和寺), Diệu Pháp Viện (妙法院), Chiêu Cao Viện (照高院), Thanh Liên Viện (青蓮院), Tri Ân Viện (知恩院), Khuyển Tu Tự (勸修寺), Nhất Thừa Viện (一乘院), Viên Dung Viện (圓融院), Mạn Thù Viện (曼殊院), Tỳ Sa Môn Đường (毘沙門堂), Viên Mãn Viện (圓滿院), v.v. Còn Nhiếp Gia Môn Tích là nơi do con của những vị công khanh đến xuất gia và trú ngụ, gồm Tùy Tâm Viện (隨心院), Tam Bảo Viện (三寶院), Đại Thừa Viện (大乘院), Đại Giác Tự (大覺寺), Liên Hoa Quang Viện (蓮華光院), v.v. Còn như trường hợp Viên Mãn Viện, Thật Tướng Viện, Nhất Thừa Viện, v.v., được gọi là Công Phương Môn Tích (公方門跡). Các ngôi chùa Thanh Hoa Môn Tích có Khuyển Tu Tự, Tỳ Sa Môn Đường, v.v. Những ngôi chùa được xếp hạng Chuẩn Môn Tích có Đông Tây Bản Nguyên Tự (東西本願寺), Chuyên Tu Tự (專修寺), Phật Quang Tự (佛光寺), Cẩm Chức Tự (錦織寺), v.v. Đến năm 1871, dưới thời Minh Trị (明治, *Meiji*), hiệu Môn Tích bị phế bỏ, nhưng sau đó thì được sử dụng lại cho đến ngày nay. Trong số các ngôi chùa Môn Tích này có chư tăng xuất gia, cũng có nhiều hạng người để phục dịch như Tăng quan; họ cũng xuống tóc xuất gia, mặc y phục tu sĩ nhưng mang đao kiếm, ăn thịt, có vợ con; lại có đại đồng tử, tiểu đồng tử, v.v. Chính vì tên gọi Môn Tích thể hiện toàn bộ tính cách ngôi chùa như thế nào, nên sau này mỗi khi dùng đến từ này (hay Môn Chủ), người ta còn ám chỉ đến vị Trụ Trì chùa ấy nữa. Thêm vào đó, ngôi chùa nào có các vị Nội Thân Vương xuất gia và cư trú, cũng được xếp vào hạng Chuẩn Môn Tích. Về nguồn gốc phát sinh từ Môn Tích, có tác phẩm Môn Tích Truyện (門跡傳), 1 quyển, thuật lại rất chi tiết, đầy đủ. Thư tịch này ghi rõ lịch đại chư vị trụ trì cũng như ngày tháng năm qua đời của họ ở các chùa Môn Tích. Không rõ ai là người biên tập nên tác phẩm này.

- 58. Hiệp Môn Tích** (脇門跡, *wakimonzeki*): những ngôi chùa được chuẩn xếp vào hạng Môn Tích.
- 59. Giáo Như** (教如, *Kyōnyo*, 1558-1614): vị tăng của Phái Đại Cốc (大谷派) thuộc Chơn Tông, sống vào khoảng giữa hai thời đại An Thổ Đào Sơn và Giang Hộ, vị Tổ đời thứ 12 của Đông Bản Nguyên Tự, húy là Quang Thọ (光壽), tên lúc nhỏ là Trà Trà Hoàn (茶茶丸), hiệu là Tín Tịnh Viện (信淨院), Giáo Như (教如); xuất thân vùng Osaka, con trai đầu của Hiển Như (顯如)—vị tổ đời thứ 11 của Bản Nguyên Tự. Ông thọ giới vào năm 1570, rồi cùng với Tướng Quân Chức Điền Tín Trường (織田信長, *Oda Nobunaga*) hợp chiến ở vùng Thạch Sơn (石山). Đến năm 1580, ông hòa chiến với Tín Trường, sau đó cha ông quyết định rút khỏi Bản Nguyên Tự, nhưng Giáo Như không chịu nên đã đoạn tuyệt tình cha con. Đến năm 1582, ông lại hòa giải với cha, và năm 1592 thì kế thừa chức trú trì Bản Nguyên Tự. Năm sau, vâng mệnh của Tướng Quân Phong Thần Tú Cát (豊臣秀吉, *Toyotomi Hideyoshi*), ông lui về ẩn cư. Năm 1602, Tướng Quân Đức Xuyên Gia Khang (徳川家康, *Tokugawa Ieyasu*) cúng dường cho ông khu đất ở vùng Thất Điều Ô Hoàn (七條烏丸), nên ông sáng lập ra một ngôi Bản Nguyên Tự khác, và từ đó giáo đoàn Bản Nguyên Tự bị phân chia thành hai phe Đông và Tây.
- 60. Chuẩn Như** (准如, *Junnyo*, 1577-1630): vị tăng của Phái Bản Nguyên Tự thuộc Tịnh Độ Chơn Tông, sống vào khoảng giữa hai thời đại An Thổ Đào Sơn và Giang Hộ, vị Tổ đời thứ 12 của Tây Bản Nguyên Tự, húy là Quang Chiêu (光昭), tên lúc nhỏ là A Trà Hoàn (阿茶丸), thụy hiệu là Tín Quang Viện (信光院), hiệu là Chuẩn Như (准如); xuất thân vùng Osaka, con trai thứ 4 của Hiển Như (顯如)—vị Tổ đời thứ 11 của Bản Nguyên Tự. Vào năm 1593, vâng mệnh Tướng Quân Phong Thần Tú Cát (豊臣秀吉, *Toyotomi Hideyoshi*), ông thay thế cha mình là Giáo Như (教如) làm trú trì đời thứ 12 của Bản Nguyên Tự. Vào năm 1602, Giáo Như được Tướng Quân Đức Xuyên Gia Khang (徳川家康, *Tokugawa Ieyasu*) cúng dường cho một khu đất nên làm chùa riêng; từ đó Bản Nguyên Tự bị phân chia thành hai phái Đông và Tây. Năm sau, Chuẩn Như dời miếu đường của Thân Loan (親鸞, *Shinran*) đến vùng Đông Sơn (東山, *Higashiyama*), tận lực cải thiện mối quan hệ với chính quyền Mạc Phủ. Năm 1617, Bản Nguyên Tự bị cháy tan tành, nhưng năm sau thì được xây dựng lại nguyên vẹn. Trước tác của ông có Khánh Trường Tam Niên Đại Phản Ngự Phường Di Đồ Ngự Pháp Sự Ký (慶長三年大阪御坊移徒御法事記), Văn Lộc Tam Niên Nhật Thứ Chi Ký (文禄三年日次之記), Ngự Tiêu Tức Loại Tập (御消息類集).

Chúng ta sẽ lát đường hành tinh hay học mang giày?

Quan điểm Phật giáo về lòng tham và toàn cầu hóa.

David R. Loy (*)

Nguyễn Hiệp dịch

Phật giáo được biết như là con đường Trung đạo. Đức Phật Thích-ca, người sáng lập Phật giáo, đã từ bỏ cuộc sống lạc thú nhàn hạ để sống cuộc đời cam khổ của một ẩn sĩ độc cư trong rừng, tuy nhiên sự thực hành khổ hạnh ấy đã không đem đến cho Ngài sự giác ngộ mà Ngài tìm kiếm. Trung đạo được đức Phật phát hiện không đơn thuần là sự dung hoà khuynh hướng hưởng thụ dục lạc giác quan và sự thực hành khổ hạnh. Trung đạo đặt trọng tâm vào việc làm an tịnh và tri tường tâm thức, vì sự tri tường ấy là điều giúp chúng ta có thể giải thoát mình ra khỏi những mối lo lắng thường xuyên do cố gắng tìm kiếm hạnh phúc thông qua việc thoả mãn những tham muốn của chúng ta. Vấn đề không phải là từ bỏ hết mọi nhu cầu, mà kinh nghiệm chúng theo một cách thức không chấp thủ, để chúng ta không bị chúng chi phối. Tương phản với mẫu Phật giáo bị xem như là một tôn giáo từ bỏ cuộc đời, vấn đề tất yếu không đòi hỏi việc phải siêu thoát khỏi cuộc đời này để kinh nghiệm một thế giới khác nào đó. Trung đạo muốn nói đến việc chứng đạt một trí tuệ nhận ra được bản chất thật sự của thế giới này, bao gồm bản chất thật sự của chính chúng ta. Những hàm ý này được phản ánh nơi thái độ của Phật giáo về giàu và nghèo:

Để biết được Pháp (dhamma), để thấy mọi thứ một cách đúng đắn, thì phải nhận ra ngã là một thực tại có

điều kiện và tạm bợ, và phải từ bỏ những tham muốn lạc thú như là những ảo giác gây hại. Như vậy, định hướng không chấp thủ vào đời sống không đòi hỏi phải từ bỏ hoàn toàn tất cả những sở hữu vật chất. Thay vì vậy, nó chỉ rõ một thái độ có tu tập và được thể hiện nơi việc chúng ta tìm kiếm những điều kiện vật chất cho mình. Không chấp thủ là sở hữu và sử dụng vật chất mà không bị chúng sai khiến chi phối. Do đó, thái độ không chấp thủ áp dụng cho tất cả mọi giới Phật giáo, tăng sĩ cũng như cư sĩ [1].

Vấn đề chính yếu là không phải chúng ta nghèo hay giàu như thế nào, mà cách chúng ta ứng xử với hoàn cảnh của chúng ta thế nào. Trí tuệ phát triển một cách tự nhiên từ việc không tham chấp là biết cách bằng lòng với những gì chúng ta có. Santutthi paramam dhanam, “giàu có nhất biết đủ” (Pháp cú, 204).

Điều này không có nghĩa rằng Phật giáo khuyến khích cái nghèo hay phê phán giàu có. Như đức Phật đã từng nhiều lần nhấn mạnh rằng, mục đích của Phật đạo là chấm dứt khổ đau. Ngài tóm tắt lời dạy của mình trong Bốn thánh đế: cuộc đời là khổ; nguyên nhân của khổ là tham ái (tanha); sự chấm dứt khổ đau (nirvana); và con đường chấm dứt khổ đau là thực hành Bát chánh đạo (magga). Không có điều nào trong các sự thật này khuyên bảo người ta phải nghèo khó cả, vì nghèo khó chính bản thân nó đã là nguồn gốc của bất hạnh, và cũng tạo cho người ta gặp nhiều trở ngại trong việc thực hiện con đường tâm linh [2]. Ví dụ, trong Tăng chi bộ kinh III (tr. 350-352), đức Phật nói rằng chính nghèo khó (daliddiya) gây nên khốn đốn, bởi vì nó dẫn đến vay mượn, chất chõng nợ nần và khổ đau luôn gia tăng.

Đức Phật cũng nói rằng có ba hạng người ở trong đời. Hạng người bị mù cả hai mắt, bởi vì họ không biết cách đạt lấy thành công trong đời cũng không biết cách sống đời đức hạnh; hạng người bị chột một mắt, bởi họ biết cách truy tìm những thành công thế tục nhưng lại

không biết cách sống đời đức hạnh; và hạng người không bị mù, bởi vì họ biết cách thành tựu cả hai (Tăng chi bộ kinh I, tr. 128). Điều này muốn nói rằng, Phật giáo không khuyến khích buông bỏ hết vật chất, và tất nhiên cũng không lơ là đời sống tâm linh.

Tuy nhiên, sẽ là sai lầm lớn nếu kết luận rằng Phật giáo chấp nhận một lối sống sốt sắng đi tìm giàu có. Việc theo đuổi mục đích giác ngộ tối hậu có thể sẽ gặp khó khăn nếu chúng ta quá nghèo khó túng thiếu, nhưng một đời sống chú trọng vào tiền bạc thì cũng tệ như vậy, hoặc có thể tệ hơn. Đức Phật luôn nhắc nhở nguy cơ đó: "Những người, khi có được sự giàu sang tột bậc nhưng không bị sự giàu sang đó làm say đắm, không sống buông lung và hưởng thụ tùy tiện dẫn đến làm hại người khác, thì thật sự rất hiếm có ở cuộc đời này." (Tăng chi bộ kinh I, tr. 74). Sự tham đắm mãnh liệt do việc giàu có vật chất gây ra là một trong những nguyên nhân chính của khổ đau. Nó chứa đựng nhiều âu lo mà ít thoả mãn thực sự.

Do đó, đức Phật thường ca ngợi những người hoàn toàn buông bỏ tham chấp của cải vật chất, một lòng hiến dâng đời mình cho con đường tìm cầu giải thoát, qua việc tham gia vào Tăng đoàn. Nhu cầu vật chất của người xuất gia được biết gồm có bốn nhu yếu: thực phẩm vừa đủ để giải toả cơn đói và duy trì sức khỏe; y phục vừa đủ để bảo vệ thân thể và thích hợp với xã hội; nơi ở vừa đủ để tu tập phát triển tâm thức; y dược vừa đủ để chữa trị và ngăn chặn bệnh tật. Không cần nói cũng biết được, những điều này hầu như không phải đề xuất một lối sống giàu sang.

Tuy nhiên, mặt khác, cho dù tất cả những cân nhắc ở trên nói về việc không bám chặt vào tài sản, Phật giáo không cho rằng tài sản bản thân nó là một chướng ngại cho việc thực hành Phật đạo. Năm giới căn bản dành cho tất cả các Phật tử bao gồm: không giết hại, không trộm cắp, không nói dối, không tà hạnh và không dùng chất gây say nghiện không để cấp đến việc

từ bỏ tài sản, mặc dù chúng hàm chỉ nhiều về cách chúng ta nên trì giữ các giới như thế nào. Giá trị của tiền bạc không thể so sánh với mục đích chứng ngộ cao thượng, tuy nhiên theo truyền thống tài sản có được một cách đúng đắn được xem như là một dấu hiệu của phước lành, và tài sản nếu được sử dụng đúng có thể là một ân huệ cho mọi người. Sự giàu có giúp chúng ta có nhiều cơ hội đem lợi ích đến cho người khác hơn, và để thực tập buông bỏ tham chấp bằng việc phát triển tâm bố thí.

Do đó, rắc rối do giàu có gây ra không phải ở chỗ sở hữu mà ở chỗ lạm dụng nó. Người có trí nhận ra rằng giàu có bản chất nó không phải là mục đích, mà có thể là phương tiện có giá trị cho việc giảm thiểu khổ đau và tiến bộ tâm linh. “Tài sản huỷ kẻ ngu, người không tìm bờ thoát” (Pháp cú 355). Tóm lại, điều đáng trách là tìm kiếm giàu có một cách sai trái, để rồi tham chấp vào nó và không sử dụng nó trong việc làm lợi ích mọi người, lại còn phung phí nó một cách ngu xuẩn hay dùng nó để gây khổ đau cho người khác[3]. Chánh mạng, con đường thứ năm của Bát chánh đạo, nhấn mạnh rằng công việc của chúng ta không được gây hại cho chúng sinh khác và đặc biệt ngăn cấm việc buôn bán vũ khí, chất độc, chất gây say nghiện và nô lệ.

Tài sản có thể được xem là do phước lành trở qua theo niềm tin Phật giáo từ giáo lý nghiệp và tái sinh. Nếu nghiệp là một định luật chung của vũ trụ, những gì xảy ra đối với chúng ta (hoặc ở trong đời sống này hoặc ở trong đời sống sau) là kết quả của những gì chúng ta đã làm ở trong quá khứ và đang làm ở trong hiện tại. Điều này cho thấy giàu có là kết quả của việc bố thí trước đó, và đói nghèo là kết quả của lỗi hành xử không tốt (tức là do tham lam hay tìm kiếm tài sản bằng những cách thức sai trái). Không phải người Phật tử nào hiện nay cũng chấp nhận rằng nghiệp báo là bất di dịch như vậy, hay hiểu nó theo nghĩa khác, nhưng niềm tin truyền thống này hàm chỉ trách nhiệm cá nhân của

chúng ta đối với những gì xảy ra với chúng ta (ít nhất trong thời gian dài) và sự hoà hợp tuyệt đối giữa đạo đức và sự thịnh vượng của chúng ta. Ngày hôm nay những ảnh hưởng của toàn cầu hoá kinh tế và quan tâm về công bằng xã hội đưa ra một ánh sáng có phần khác về vấn đề này, và đó là điều chúng ta sẽ quay lại bàn sau.

Kinh tế học Phật giáo

Mọi thứ được đề cập ở trên liên quan đến thái độ mà chúng ta là những cá thể cần nên phát triển hoặc tránh xa. Những thái độ đó hàm chỉ gì về cách nhận thức xã hội mà nó là một tổng thể? Loại hệ thống kinh tế nào thì thích hợp với giáo lý Phật giáo? Phật giáo, cũng như Thiên chúa giáo, thiếu vắng một học thuyết xã hội thực sự. Đức Phật không hề giảng dạy một cách cụ thể về kinh tế theo ý nghĩa mà ngày nay chúng ta hiểu. Điều này có nghĩa rằng chúng ta không thể lấy những kinh điển truyền thống ra để trả lời cho các câu hỏi cụ thể về những vấn đề kinh tế liên quan đến chúng ta ngày hôm nay. Tuy nhiên, một vài bài kinh trong kinh tạng Pāli đã có những hàm ý xã hội có ý nghĩa. Có lẽ quan trọng nhất là bài kinh Chuyển luân Thánh vương Sư Tử Hống (Cakkavatti-sihanada Sutta), mà nó cho thấy sự nghèo đói có thể dẫn xã hội đến chỗ suy đồi.

Trong bài kinh này, đức Phật kể lại câu chuyện về một vị vua ở trong thời quá khứ. Ông ta ban đầu kính trọng và tin tưởng vào giáo pháp, làm theo những gì mà đạo sư của mình đã khuyên: “Chớ để tội phạm lan tràn ở trong vương quốc của đại vương, và những người túng thiếu, nên cung cấp tài sản cho họ.” Tuy nhiên sau đó, ông bắt đầu tùy tiện cai trị theo ý riêng và không cung cấp tài sản cho những người túng thiếu. Kết quả là, nghèo đói đã tràn lan. Do nghèo đói, người ta đã trộm cắp tài sản của người khác và rồi bị bắt. Khi nhà

vua hỏi một người tại sao anh ta ăn cắp, thì anh ta bảo rằng vì không có thứ gì để sống. Vì thế nhà vua cung cấp cho anh ta đủ tài sản để lo việc buôn bán và nuôi nấng gia đình.

Điều tương tự như vậy lại xảy ra với một người khác, và khi nhiều người nghe được tin này họ đã quyết định đi trộm cắp để được đối xử như vậy. Điều này khiến nhà vua nhận ra rằng nếu ông tiếp tục đem tài sản ban cho bọn cướp, trộm cắp sẽ tiếp tục gia tăng. Vì thế ông quyết định phải có biện pháp nghiêm khắc với kẻ kẻ tiếp: "Tốt nhất ta phải lấy mạng hắn, kết liễu hắn một lần cho xong, chặt đầu của hắn". Và ông đã làm như vậy.

Nếu câu chuyện dừng lại ở đây, chúng ta có thể nghĩ đến một truyện ngụ ngôn hay về tầm quan trọng trong việc ngăn chặn tội phạm, nhưng chính xác sự việc đã hoàn toàn đổi hướng:

Khi nghe điều này, một số người nghĩ: "Bây giờ chúng ta hãy sắm gươm dao bén sắc, sau đó sẽ cướp đoạt tài sản của bất cứ ai, chúng ta sẽ giết họ, kết liễu mạng sống của họ và chặt đầu họ". Thế là, sau khi kiếm được một số gươm dao sắc bén, họ bắt đầu những cuộc tấn công tàn sát vào các làng xóm, thị trấn và thành phố, tấn công cướp đường, giết các nạn nhân bằng cách chặt đầu.

Như vậy, từ việc không ban phát tài sản cho những người nghèo túng, đói nghèo đã tràn lan; từ việc gia tăng nghèo đói, trộm cướp gia tăng; từ việc trộm cướp gia tăng, việc sử dụng vũ khí gia tăng; từ sử dụng vũ khí gia tăng, giết người gia tăng... (Trường Bộ kinh III, tr. 65)[4].

Kết quả lâu dài là suy thoái đời sống và suy đồi xã hội.

Mặc dù có một vài yếu tố mang tính phi thực, câu chuyện này có những hàm ý kinh tế rõ ràng. Đói nghèo là một trong những căn nguyên của việc hành xử thiếu đạo đức như trộm cắp và bạo lực. Trái với những gì chúng ta có thể nghĩ từ một tôn giáo bị cho là từ bỏ cuộc đời, giải pháp của Phật giáo đối với nghèo đói như vậy là không chấp nhận "nghịệp nghèo đói" của con người. Vấn đề bắt đầu khi nhà vua lơ là trách nhiệm của mình, không ban phát tài sản cho những người cần. Bài kinh có sức thuyết phục này hàm ý rằng sự suy sụp xã hội không thể tách rời khỏi những vấn đề về từ thiện xã hội. Giải pháp đối với tội phạm do nghèo đói như vậy, không phải là sự trừng phạt nghiêm khắc hơn mà là giúp người ta có được những nhu cầu cơ bản.

Tuy nhiên, cũng cần chú ý đến những gì mà bài kinh không nói. Ngày hôm nay, chúng ta luôn đánh giá những tình huống như vậy bằng cách nói về sự cần thiết của "công bằng xã hội" và vai trò của nhà nước trong việc "phân phối công bằng". Việc nhấn mạnh vào công bằng xã hội này, hầu như tựu trung vào những tôn giáo Abrahamitic (Do thái, Thiên chúa giáo và Hồi giáo), còn Phật giáo truyền thống lại không được xem trọng. Như câu chuyện trên đã chỉ ra, cho thấy rằng Phật giáo không vô tình với vấn đề nghèo đói. Tuy nhiên việc nhấn mạnh vào luật nghịệp báo lại cho thấy một cách hiểu khác và nói lên vấn đề xã hội của nó. Giải pháp Phật giáo truyền thống là bố thí (dana).

Bố thí là một khái niệm quan trọng trong tư tưởng Phật giáo liên quan đến xã hội và kinh tế, bởi vì nó là phương cách chính yếu giúp chúng ta thực tập và biểu hiện tâm không chấp thủ của mình. Chúng ta được khuyến phải thể hiện lòng từ bi và giúp đỡ những người cần giúp đỡ. Học thuyết nghịệp báo hàm ý rằng những người kém may mắn là những người đang gặt lấy quả báo xấu do những hành nghiệp trước đây của họ (nhưng không nên hiểu điều này theo nghĩa trừng phạt), và tầm quan trọng của bố thí đối với những

người thực hành Phật đạo không cho phép chúng ta thờ ơ với sự bất hạnh của họ. Chúng ta phải có bốn phận, thậm chí bắt buộc, phải trợ giúp cho họ những gì chúng ta có. Yêu cầu không phải để đem lại công bằng cho một nạn nhân trong mọi tình huống, mà là vì tầm quan trọng trong tiến trình đạo đức và tâm linh của người bố thí. Bằng ngôn ngữ của học thuyết đạo đức hiện tại, chúng ta gọi đây là một thứ "phẩm hạnh đạo đức". Nó đưa ra một viễn cảnh khác, cắt bỏ hết sự đối nghịch chính trị thông thường giữa quan điểm kinh tế bảo thủ (hữu) và kinh tế tự do (tả). Theo Phật giáo, không có người nào có thể trốn tránh trách nhiệm về những hành vi của mình, nhưng bố thí không đơn thuần là tùy ý: chúng ta có một bốn phận tinh thần nhằm đáp ứng đầy lòng từ bi đối với những người ở trong tình cảnh nghèo đói. Nhà vua bắt đầu gây ra suy sụp xã hội khi không làm điều đó.

Có phải việc nhấn mạnh vào bố thí này đưa ra một sự thay thế có thể thực hiện được cho diễn thuyết của Tây phương hiện thời về công bằng xã hội? Tuy việc bố thí có giá trị riêng lẽ có thể là một sự thử nghiệm cá nhân, khó để xem cách thức đó chính nó có thể là một sự đáp ứng đầy đủ đối với những vấn đề xã hội phổ biến bị tạo ra bởi toàn cầu hoá kinh tế nhanh chóng. Cũng rất khó khăn cho những Phật tử ngày hôm nay chấp nhận rằng, sự đói nghèo đang gia tăng do những phát triển kinh tế lành lũng vô cảm gây ra thật sự chỉ là kết quả của nghiệp xấu do người ta tạo tác trong những tiền kiếp. Khái niệm công bằng xã hội không phải là gốc rễ đối với Phật giáo (ở khía cạnh kinh tế) nhưng nó không có gì không phù hợp với giáo lý Phật giáo, và một vài Phật tử nhập thế đang nỗ lực kết hợp nó.

Trong thời buổi hiện nay, kết quả xã hội của bố thí (dana) trong hầu hết những quốc gia Phật giáo ở châu Á đã phần nào trở nên bị giới hạn, bởi vì sự nhấn mạnh phổ biến vào việc "tạo phước" bằng cách ủng hộ cho Tăng đoàn, cộng đồng tùy thuộc vào sự hỗ trợ đó (theo

truyền thống các tỳ-kheo, tỳ-kheo ni không được phép làm việc kiếm tiền). Phước báo thường được hiểu theo cách thức vay trả, như thứ gì đó có thể được tích lũy bằng cách bố thí, và số phước đức có được, được tin là tùy thuộc vào phẩm hạnh của người nhận. Bởi vì các thành viên của Tăng đoàn được xem là những người thọ nhận xứng đáng nhất, nên người ta nghĩ sẽ có được nhiều phước đức qua việc cúng dường thực phẩm cho một tỳ-kheo mỗi ngày hơn là một người nghèo hay một người thể tục đói khát.

Thiên kiến về việc tích lũy phước đức theo cách này (thường để có được một hậu kiếp tốt hơn) có lẽ không phù hợp với tinh thần phá chấp của Phật giáo, và rút cuộc dường như khuyến khích một "chủ nghĩa duy vật tôn giáo" hoàn toàn cộc cạch với mục đích giải thoát tâm linh cao tột nhất. Những lợi ích từ việc cúng dường này hẳn nhiên thắt chặt với thành phần còn lại của xã hội, bởi vì Tăng già có trách nhiệm chính yếu trong việc tu tập và hoằng pháp. Tuy nhiên, tôi tự hỏi có phải mối quan hệ kinh tế hiện tại giữa Tăng đoàn và người thể tục cần được xem xét lại. Ví dụ, nông thôn Thái Lan cần những bệnh viện và những phòng khám chữa bệnh mới hơn là cần những ngôi chùa mới. Tuy nhiên, theo quan điểm phổ biến, một người giàu gặt được nhiều phước đức hơn qua việc góp quỹ xây chùa cho dù ngôi chùa đó cần hay không cần thiết ở vùng đó! Một sự hiểu biết hạn hẹp nhưng phổ biến về bố thí là để tạo phước như vậy, đã khiến người ta tích cực cúng dường cho Tăng đoàn, nhưng điều này không thể là giải pháp tinh thần đầy đủ đối với những thách thức mà toàn cầu hoá mang lại.

Một sự thay thế, hay phần bổ sung, hợp lý khác của Phật giáo là lý tưởng Bồ-tát được nhấn mạnh trong Phật giáo Đại thừa. Bồ-tát là một người mang lý tưởng cao tột, đầy đủ nhiệt tâm đáp ứng nhu cầu của tất cả mọi chúng sanh, không phải chỉ cho những thành viên của tăng già. Đời sống trọn vẹn của một vị Bồ-tát là bố

thí, không phải như là một cách thức để tích lũy phước đức mà bởi vì trí tuệ của Bồ-tát thấy rằng họ không hề tách rời khỏi những chúng sanh khác. Theo hiểu biết thông thường, một vị Bồ-tát không thực hành theo Bát chánh đạo mà nhấn mạnh vào việc hoàn thiện sáu Ba-la-mật: bố thí (dana), trì giới (sila), nhẫn nhục (ksanti), tinh tấn (virya), thiền định (dhyana) và trí tuệ (prajna). Phẩm hạnh quan trọng nhất được cho là bố thí, bởi vì nó bao hàm tất cả những phẩm hạnh khác. (Cũng có người cho trí tuệ là quan trọng nhất. Sự thực phẩm hạnh nào cũng quan trọng cả).

Tất nhiên, một mô hình tôn giáo như vậy không dễ dàng được thể chế hoá. Tuy vậy điều này không phải là điểm chính. Ngày nay bố thí không thể là giải pháp lựa chọn để làm công bằng xã hội, nhưng cũng không có giải pháp gì có thể thay thế được bố thí, như là khía cạnh cơ bản của bất kỳ xã hội mạnh khoẻ nào. Khi mà người ta cảm thấy không có nhiều trách nhiệm đối với người khác, thì một nguy cơ xã hội là điều không thể tránh khỏi.

Quan điểm của Phật giáo về toàn cầu hoá

Những nhận xét ở trên về bố thí và tạo phước đưa chúng ta đến vấn đề lớn hơn về một viễn cảnh Phật giáo đối với toàn cầu hoá kinh tế. Chúng ta đã thấy rằng, giáo lý Phật giáo truyền thống không hàm chứa một lý thuyết phát triển xã hội, tuy vậy lại có nhiều hàm ý xã hội quan trọng. Những hàm ý này có thể được phát triển để phân tích và hiểu về trật tự thế giới mới.

Điều đầu tiên cần ghi nhận, có lẽ cũng là điểm quan trọng nhất: như câu chuyện ngụ ngôn về vị vua thiếu tài trí cho thấy, Phật giáo không tách rời những vấn đề kinh tế. Cần thấy rằng kinh tế học là một "khoa học xã hội" mà nó đang phát hiện và áp dụng những luật lệ kinh tế lạnh lùng che đậy hai sự thật quan trọng. Trước

hết, ai sở hữu tài sản, và ai không có, luôn có những chiều hướng đạo đức, vì thế việc sản xuất và phân phối sản phẩm kinh tế và dịch vụ không nên bị bỏ mặc duy nhất cho những luật lệ được cho là khách quan của thương trường. Nếu một số người có tài sản nhiều hơn so với những gì họ cần, và những người khác có ít hơn, một sự phân phối lại là cần thiết. Bồ thí là phương pháp truyền thống của Phật giáo về việc tái phân phối.

Sự thật quan trọng thứ hai là rằng không có hệ thống kinh tế nào có giá trị tự do; mọi hệ thống sản xuất và tiêu thụ đều khuyến khích phát triển một vài giá trị và ngăn cản những thứ khác. Như Phra Payutto, một tăng sĩ và cũng là học giả lỗi lạc nhất của Thái đã chỉ ra:

Người ta có thể hỏi rằng kinh tế học có thể tách ra khỏi những giá trị bằng cách nào khi, trong thực tế, nó có nguồn gốc nơi tâm con người. Quy trình kinh tế bắt đầu với nhu cầu, tiếp tục với chọn lựa, và kết thúc với thoả mãn, mà tất cả đều là các chức năng của tâm thức. Những giá trị lý thuyết theo đó là sự bắt đầu, giai đoạn giữa và kết thúc của kinh tế học, và vì vậy kinh tế học không thể có giá trị tự do. Tuy vậy, nhiều kinh tế gia đã không lưu tâm xem xét những giá trị, đạo đức học, hay những đặc tính tinh thần, cho dù sự thật rằng những vấn đề này sẽ luôn có sự liên quan đến những lợi ích kinh tế [5].

Điều này làm sáng tỏ giải pháp căn bản của Phật giáo. Khi chúng ta định giá một hệ thống kinh tế, chúng ta không nên chỉ xem cách nó đã sản xuất và phân phối hàng hoá hiệu quả như thế nào mà cần nên xem cách những ảnh hưởng của nó vào các giá trị con người, và thông qua chúng những ảnh hưởng xã hội lớn hơn của nó là như thế nào. Những giá trị chung mà nó khuyến khích nên phù hợp với những giá trị Phật giáo về con người, có khả năng làm giảm thiểu khổ đau của chúng ta. Vấn đề cốt yếu là rằng hệ thống kinh tế của chúng ta có đem lại ích lợi cho việc phát triển đạo đức và tinh

thần của các thành viên của nó hay không, bởi vì những giá trị cá nhân và xã hội không thể tách biệt.

Có nhiều câu trả lời mang tính triết học về kinh tế học đã tập trung vào những vấn đề bản chất con người. Những người bên vực thị trường tư bản cho rằng việc nhấn mạnh của nó vào cạnh tranh và lợi ích cá nhân được đặt nền tảng nơi sự thật rằng, con người về cơ bản là cá nhân trung tâm và tư lợi vị kỷ. Những người phê bình chủ nghĩa tư bản thì cho rằng, bản chất cơ bản của chúng ta có tính hợp tác và hào phóng, cho nên chúng ta vốn có nhiều lòng vị tha.

Phật giáo tránh việc tranh luận đó bằng cách đưa ra một giải pháp khác. Đức Phật nhấn mạnh rằng tất cả chúng ta đều có những hạt giống thiện và bất thiện (kusala/akusalamula). Vấn đề quan trọng là cách thực hành làm giảm thiểu những chủng tử bất thiện như thế nào và phát triển những điều thiện ra sao. Tiến trình này được biểu trưng bằng hoa sen. Mặc dù mọc lên từ bùn và những thứ tạp bẩn dưới đáy hồ, những cây sen vươn lên để trở hoa trên mặt nước. Điều này biểu thị khả năng tính tịnh hoá bản thân chúng ta.

Những đặc tính bất thiện của chúng ta là gì? Chúng thường được tóm lại thành "tam độc" hay ba gốc rễ của các pháp bất thiện: tham (lobha), sân (dosa) và si (moha). Mục đích con đường sống của Phật giáo là loại trừ những gốc rễ này bằng cách chuyển đổi chúng thành những yếu tố tích cực: tham chuyển đổi thành bố thí (dana), sân chuyển đổi thành tâm từ (metta), và si chuyển đổi thành trí tuệ (prajna). Nếu những giá trị kinh tế chung không bị tách rời khỏi những giá trị đạo đức của con người, thì giải pháp quan trọng trở thành là: những đặc điểm nào khuyến khích hệ thống toàn cầu hoá kinh tế của chúng ta?

Tham là một từ phổ biến cả nơi những phòng họp ban giám đốc lẫn trong học thuyết kinh tế. Những kinh tế gia nói về nhu cầu, nhưng lợi ích của họ mới là mục

đích và giá trị trung lập không cho phép họ định giá những loại nhu cầu khác nhau. Tuy nhiên, từ viễn cảnh Phật giáo, hệ thống tư bản đã xúc tiến và thậm chí quy định lòng tham bằng hai cách. “Động cơ” của quy trình kinh tế là mong muốn lợi nhuận tăng trưởng liên tục, và để giữ lấy việc tạo ra những lợi nhuận đó người ta phải duy trì nhu cầu tiêu thụ nhiều hơn.

Gần cho loại động cơ thúc đẩy này là thành công phi thường, tất nhiên, còn tùy thuộc vào sự định nghĩa thành công của chúng ta. Theo Viện Worldwatch, hàng hoá và dịch vụ được tiêu thụ trong bốn mươi năm từ 1950-1990 (được đo bằng đồng đô la không đổi) thì nhiều hơn tất cả những thế hệ trước trong lịch sử nhân loại cộng lại[6] . Cuộc chèn ép say sưa này không tự tiện xảy ra; nó đã nhận được rất nhiều sự cổ vũ khích lệ. Theo báo cáo của Tổ chức Phát triển Con người của Liên hiệp quốc vào năm 1999, thế giới đã chi ít nhất 435 tỉ đô la cho quảng cáo, cộng thêm 100 tỉ cho PR và tiếp thị. Kết quả là 270 triệu “thanh thiếu niên toàn cầu” hiện nay đang sống trong một thế giới văn hoá chung, tiêu thụ những mẫu áo quần thiết kế như nhau, âm nhạc và đồ giải khát một kiểu. (Trên website của tổ chức này chưa có báo cáo về toàn cầu hoá sau năm 1999 - ghi chú của người dịch).

Trong khi sự gia tăng này đã mang lại cho chúng ta những cơ hội mà tổ tiên chúng ta không bao giờ mơ ước đến, thì chúng ta cũng bị tổn thương nhiều hơn bởi những kết quả tiêu cực: sự ảnh hưởng kinh tế kinh ngạc của nó, và sự phân phối không công bằng số tài sản này. Một đứa trẻ trong những quốc gia phát triển tiêu thụ và gây ô nhiễm nhiều gấp 30-50 lần so với một đứa trẻ nghèo ở quốc gia kém phát triển, cũng theo báo cáo của Tổ chức Phát triển con người của Liên hiệp quốc. Ngày nay, 1.2 tỉ người đang sống dưới mức một đô là một ngày, và hơn một nửa dân số thế giới sống dưới mức 2 đô la một ngày. 20 % dân số trong những quốc gia giàu có nhất hưởng 86% khoản tiêu thụ của

thế giới, trong khi 20% dân số nghèo nhất chỉ hưởng 1.3% - một khoảng cách mà kinh tế hoá toàn cầu đang làm tăng thêm, chứ không giảm đi.

Rõ ràng có những điều rất sai với trật tự thế giới mới này. Nhưng những sự thật tàn nhẫn khổ đau "của người khác" này không nên tách khỏi chúng ta khi chúng ta xem xét những kết quả khổ đau "của chính chúng ta". Vấn đề không chỉ là cách chia sẻ tài sản như thế nào. Hệ thống kinh tế của chúng ta gia cố thêm khổ đau cho con người bao nhiêu qua việc kích thích lòng tham chúng ta? Và lòng tham được đào xới của chúng ta làm tăng thêm khổ đau chung là bao nhiêu, qua việc góp phần tạo nên những cuộc khủng hoảng xã hội luôn tái diễn hiện nay mà chúng đang ảnh hưởng đến tất cả những quốc gia "phát triển"?

Từ viễn cảnh Phật giáo, vấn đề căn bản đối với việc bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng là ảo tưởng rằng hạnh phúc chân thực có thể được tìm thấy theo cách này. Nếu tham ái (tanha) là nguồn gốc của khổ đau (dukkha) mà chúng ta kinh nghiệm trong đời sống hàng ngày của mình, thì sự tiêu thụ như vậy, mà nó làm say đắm và rối trí chúng ta, không phải là cách giải quyết vấn đề khổ đau của chúng ta, mà là một trong những triệu chứng chính gây nên khổ đau. Điều đó đưa chúng ta đến một sự mỉa mai chung cuộc về phép tính cộng tiêu thụ: Cũng theo báo cáo của Tổ chức Phát triển con người của Liên hiệp quốc vào năm 1999, phần trăm của những người Mỹ cho mình là hạnh phúc đạt đến đỉnh điểm vào năm 1957, cho dù sự tiêu thụ của mỗi người hiện nay đã gấp đôi thời điểm đó. Đồng thời, những nghiên cứu các hộ gia đình Hoa Kỳ đã cho thấy rằng giữa những năm 1986-1994 tổng số tiền mà người ta nghĩ họ cần có để sống một cách hạnh phúc đã gấp đôi! Điều này dường như là nghịch lý, nhưng không khó giải thích: khi chúng ta xác định chúng ta là những người tiêu thụ, chúng ta không thể bao giờ có đủ. Vì những lý do mà chúng ta không bao giờ hoàn toàn hiểu, sự bảo

vệ quyền lợi người tiêu dùng thật sự không bao giờ đem lại cho chúng ta những gì chúng ta mong đợi từ nó; nó hoạt động bằng cách buộc chúng ta nghĩ rằng, thứ mà chúng ta mua tiếp theo sẽ làm thoả mãn chúng ta.

Lợi tức cao hơn chắc chắn khiến nhiều người trở nên rộng rãi hơn, nhưng điều này không phải là động lực chính của họ, bởi vì chủ nghĩa tư bản được đặt cơ sở trên một nguyên tắc rất khác: rằng vốn nên được sử dụng để tạo thêm nhiều vốn hơn. Thay vì phân phối lại tài sản của chúng ta, chúng ta thích đầu tư tài sản đó như một phương tiện nhằm tích góp và chi tiêu nhiều hơn, không đếm xỉa đến là chúng ta có cần thêm nó hay không. Trong thực tế, vấn đề chúng ta thật sự cần thêm hay không đã phần nào trở nên kỳ quặc; chúng ta có thể không bao giờ quá giàu có.

Lỗi suy nghĩ này đã trở thành tự nhiên đối với chúng ta, nhưng nó khác thường ở những xã hội nơi quảng cáo vẫn chưa khiến người ta tin rằng hạnh phúc là thứ gì đó chúng ta có thể mua được. Những cơ quan phát triển quốc tế đã chậm chạp nhận ra điều mà những nhà nhân loại học đã hiểu từ lâu: trong những nền văn hoá truyền thống, lợi tức không phải là tiêu chuẩn chính đo lường hạnh phúc. Thậm chí đôi khi nó không phải là một yếu quan trọng, như Delia Paul đã khám phá ở Zambia:

Một trong những điều mà chúng tôi thấy ở các ngôi làng đã khiến chúng tôi ngạc nhiên là quan niệm của dân chúng về hạnh phúc và hạnh phúc liên quan đến việc sở hữu tiền bạc như thế nào. Chúng tôi trò chuyện với một gia đình, bảo họ phân loại dân chúng trong làng từ người giàu nhất đến nghèo nhất và hỏi họ tại sao xếp người này ít sung túc và người kia là nghèo khó. Và chúng tôi nhận thấy rằng, trong sự phân tích này, tiền bạc có rất ít ý nghĩa đối với người dân. Người được xếp nghèo nhất ở trong làng là một quý ông, mà

hình như là người duy nhất đang nhận lương [7].

Bài điểm sách về tư liệu trên đã đưa Robert Chambers đến kết luận: “Lợi tức, tiêu chuẩn giản hoá của những kinh tế gia, trong kinh nghiệm của tôi hay nơi các chứng cứ mà tôi có thể xem xét, đã không bao giờ đưa ra được tính ưu việt rõ ràng”[8] .

Để cho rằng chúng ta ở trong thế giới “phát triển” biết điều gì đó về hạnh phúc trần tục còn những người trong ngôi làng kia không biết thì giống như một hình thức thống trị văn hoá. Âm ảnh của chúng ta về sự gia tăng kinh tế hình như là tự nhiên đối với chúng ta bởi vì chúng ta đã quên đi tính chất lịch sử của những “nhu cầu” mà hiện nay chúng ta giữ lấy vì được công nhận, và do đó những gì đối với Phật giáo để chúng ta phải có được hạnh phúc là một thuộc tính cốt tuỷ con người: tầm quan trọng của việc hạn chế tự ngã mà nó cần đến một mức độ không chấp thủ nào đó. Chừng nào người ta còn bị giấc mơ toàn cầu hoá về một sự dồi dào công nghệ cám dỗ, thì những người “nghèo” bị gắn chặt với những tưởng tượng về mọi thứ mà họ có thể có là không xảy ra. Kết thúc của họ là một sự vắt ép của cái có giá trị đối với họ. Chúng ta hoạch định các giá trị của mình khi chúng ta thấy rằng chúng không đem lại hạnh phúc, và rằng phương pháp duy nhất để có hạnh phúc là phải bắt đầu gia tăng một guồng sống mãi miết nghĩ ngợi đến việc tiêu thụ.

Tất cả vấn đề này sẽ thích hợp hơn khi loại suy từ nước Tây Tạng Phật giáo, xứ sở đầy những cây bụi gai và đá nhọn (và bây giờ tấm gương cũng đã bị phá vỡ). Chúng ta nên làm gì về điều này? Giải pháp là phải lát đường khắp cả mặt đất này, hay một sự thay thế đơn giản hơn là mang giày. “Lát đường hết cả hành tinh” là một phép ẩn dụ thú vị về cách thức mà những đề án kinh tế và công nghệ tập trung của chúng ta đang nỗ lực nhằm đem lại hạnh phúc cho chúng ta. Không có trí tuệ giảm bớt đi bản ngã, chúng ta sẽ không bao giờ thoả mãn đâu khi chúng ta đã sử dụng cạn kiệt những

nguồn tài nguyên trên trái đất này. Giải pháp khác mà chúng ta phải suy nghĩ là học cách “mang giày”, để mục đích chung của chúng ta trở thành một sự biểu hiện phương thức có thể đổi mới mà sinh quyền đưa ra.

Tại sao chúng ta cho rằng “tình trạng thiếu thốn tiêu thụ/lợi tức” chắc chắn là khổ đau? Điều ấy đưa chúng ta đến trọng tâm của vấn đề. Đối với chúng ta, tài sản vật chất càng lúc càng trở nên quan trọng bởi vì niềm tin của chúng ta đang bị xói mòn nơi những khả năng cứu rỗi khác – ví dụ, vào thiên đường với Chúa trời, hay thiên đường thế tục của một xã hội chủ nghĩa không tưởng, hay thậm chí (khi chúng ta tuyệt vọng về khủng hoảng sinh thái) tiến trình tương lai của loài người. Việc tăng dần “tiêu chuẩn sống” của chúng ta đã trở thành quá ép buộc đối với chúng ta, bởi vì nó phục vụ như là một sự lựa chọn thay cho những giá trị tôn giáo truyền thống.

Nếu như vậy, những nỗ lực phúc âm của chúng ta về phương diện kinh tế nhằm “phát triển” những xã hội khác, những xã hội nuôi dưỡng các giá trị tâm linh và truyền thống cộng đồng của chính họ, có thể được xem như là một hình thức chủ nghĩa đế quốc tôn giáo hiện đại, một loại sứ mệnh mới để cải đạo... Dù họ có gây bạo lực vì mù tối đi chăng nữa, làm cho “những kẻ khủng bố của thế giới thứ ba” hiểu được khía cạnh toàn cầu hoá này có phải là tốt hơn cho chúng ta không? (Ở đây tác giả đang nói với những người Mỹ Tin lành).

Sân. Học thuyết kinh tế quy ước thừa nhận rằng các nguồn tài nguyên thì có hạn nhưng lòng tham của chúng ta thì gia tăng vô hạn. Không giới hạn tự ngã, điều này sẽ biến thành một thể thức xung đột. Như chúng ta biết, lòng tham không đạt được là một nguyên nhân lớn, cũng có lẽ là nguyên nhân chính của sân. Đức Phật đã khuyên răn hãy đề phòng những cảm thọ tiêu cực như đố kỵ (issa) và xan tham (macchariya)[9] . Đố kỵ trở nên mãnh liệt khi một bộ phận xã hội hưởng thụ quá nhiều tài sản trong khi một bộ phận khác không có

cơ hội để đạt được chúng. Xan là sự hưởng thụ tài sản ích kỷ, tham lam giữ lấy chúng. Một xã hội mà trong đó những chiều hướng tâm lý này vượt trội thì có thể là giàu vật chất thật đấy, nhưng lại nghèo đói tinh thần.

Điểm quan trọng nhất, từ quan điểm của Phật giáo, rằng sự nhấn mạnh kinh tế vào cạnh tranh và lợi ích cá nhân là sự thất bại của chúng ta, vì nó thúc đẩy phát triển sân hận hơn là phát triển từ tâm. Một xã hội, nơi con người không nhận thấy rằng họ có lợi ích qua việc chia sẻ lẫn nhau, thì đó là một xã hội đã bắt đầu suy sụp.

Si. Đối với những người đề xướng, toàn cầu hoá của chủ nghĩa tư bản thị trường là một chiến thắng về “thương mại tự do” vượt qua những thứ không hiệu quả của việc bảo hộ chế độ công nghiệp trong nước và những lợi ích riêng biệt. Nó lạc quan sử dụng những nguồn tài nguyên và thị trường. Điều đó có gì sai?

Có phần sai, nếu chúng ta xem “thương mại tự do” từ viễn cảnh có phần khác được đưa ra từ Phật giáo. Một quan điểm khác như vậy giúp chúng ta nhìn thấy những giả định luôn được công nhận. Phê bình của Phật giáo về một nền kinh tế giá trị tự do đề xuất rằng chủ nghĩa tư bản toàn cầu hoá là không tự nhiên (như những nhà kinh tế học, hăng say khoa học, đã buộc chúng ta tin) cũng không thể là đương nhiên, nó chỉ là một lối lý giải và tổ chức lại thế giới mang điều kiện lịch sử.

Giai đoạn then chốt trong việc phát triển chủ nghĩa tư bản thị trường đã xảy ra trong suốt cuộc cách mạng công nghệ ở Anh từ 1750-1850, khi những kỹ thuật công nghệ mới đã đưa đến “sự tự do” của một khối then chốt về đất đai, lao động và vốn. Chúng trở thành được hiểu theo một cách mới, khi hàng hoá được mua bán. Thế giới phải được chuyển đổi thành “các nguồn” có thể trao đổi được để cho năng lực thị trường tương tác một cách tự do và có hiệu quả. Không có gì chắc

chấn về điều này. Thực tế, nó bị hầu hết dân chúng thời đó ra sức chống đối, và chỉ được thực thi thành công nhờ sự hỗ trợ mạnh mẽ của chính phủ.

Đối với những người có vốn đầu tư, cách mạng công nghệ thường rất có lợi, nhưng đối với hầu hết dân chúng thương mại hoá công nghiệp dường như được kinh nghiệm như một thảm kịch. Trái đất (người mẹ cũng như ngôi nhà của chúng ta) đã bị hàng hoá hoá thành một sự tập hợp các nguồn tài nguyên bị khai thác. Đời sống con người bị hàng hoá hoá thành lao động, hay thời gian công việc, cũng được định giá theo cung cầu. Tài sản gia đình, tài sản thừa kế được để dành cho con cháu, đã biến thành nguồn vốn đầu tư, một nguồn lợi tức mới cho một vài doanh nghiệp. Tất cả ba điều này trở thành tiềm lực mà nền kinh tế mới sử dụng để tạo ra nhiều vốn hơn.

Từ viễn cảnh tôn giáo, một giải pháp thay thế để mô tả tiến trình này là rằng thế giới và mọi sự sống của nó (bao gồm cả chúng ta) đã trở nên bị thế tục hoá. Khi mọi thứ bị đối xử như hàng hoá chúng sẽ đánh mất chiều hướng tinh thần của chúng. Ngày nay, chúng ta thấy công nghệ sinh học đang thực hiện điều này đối với mã gien di truyền; và chẳng bao lâu nữa nỗi sợ hãi của chúng ta về những bí mật của quá trình sinh sản sẽ được thay thế bằng kinh nghiệm mua sắm tột bậc. Thế giới phát triển hiện nay được trần tục hoá một cách quy mô, nhưng sự chuyển đổi xã hội và kinh tế này thì còn lâu mới kết thúc. Đó là tại sao IMF (Quỹ tiền tệ Quốc tế) và WTO (Tổ chức Thương mại Thế giới) đã trở thành quá ư quan trọng. Vai trò của họ là bảo đảm rằng không có thứ gì đứng chen vào phương cách chuyển đổi phần còn lại của trái đất – phần “thế giới không phát triển,” để sử dụng thời hạn khám phá của chúng ta đối với nó – thành những nguồn tài nguyên và các thị trường.

Sự hiểu biết bị biến thành hàng hoá này bao hàm một sự đối nghịch sâu sắc giữa con người và phần còn

lại của trái đất. Tất cả các giá trị được tạo ra là vì mục đích và ham muốn của chúng ta; phần còn lại của thế giới không có ý nghĩa hay giá trị gì cả trừ khi nó phục vụ mục đích của chúng ta. Điều này hiện nay dường như hết sức tự nhiên đối với chúng ta, bởi vì chúng ta đã quen nghĩ và sống theo cách này. Tuy nhiên đối với Phật giáo, một sự hiểu biết nhị biên như vậy là vô minh. Có những trình bày khác nhau về những gì đức Phật đã kinh nghiệm khi Ngài chứng đắc giác ngộ, tuy nhiên tất cả đều đồng ý rằng Ngài đã thấu rõ sự tùy thuộc tương tác bất phân của vạn hữu. Thế giới là một mạng lưới; không có thứ gì mang trong mình một thực thể tách rời khỏi mạng lưới đó, bởi vì vạn hữu tùy thuộc lẫn nhau, kể cả chúng ta. Thiền sư Nhất Hạnh đã trình bày điều này rất rõ ràng:

Nếu bạn là một thi sĩ, bạn sẽ thấy rõ ràng rằng có một đám mây đang trôi bồng bồng trong trang giấy này. Không có đám mây, sẽ không có mưa; không có mưa thì cây không thể phát triển được; và không có cây thì chúng ta không thể làm giấy. Đám mây là cần thiết để trang giấy có mặt. Nếu đám mây không ở đây, trang giấy cũng không thể có mặt ở đây...

Nếu chúng ta nhìn vào trang giấy sâu sắc hơn, chúng ta có thể nhìn thấy ánh sáng mặt trời trong nó. Nếu không có ánh sáng mặt trời, cây không thể nào mọc lên được. Sự thật không có gì có thể phát triển được. Ngay cả chúng ta cũng không thể sống được nếu không có ánh sáng mặt trời. Và vì thế, chúng ta biết rằng ánh sáng mặt trời cũng có mặt trong trang giấy này. Trang giấy và ánh sáng mặt trời có mặt trong nhau. Và nếu chúng ta tiếp tục quán sát, chúng ta có thể nhìn thấy bác tiểu phụ - người đốn cây và mang nó đi xay nghiền để làm thành giấy. Và nhìn vào hạt lúa mì, chúng ta biết rằng bác tiểu phụ không thể tồn tại được nếu không có bánh mì hàng ngày, và do đó lúa mì được làm thành bánh của bác cũng có mặt nơi trang giấy này. Và Cha mẹ của bác tiểu phụ cũng có mặt

trong đó...

Các bạn không thể chỉ ra một vật mà nó hiện hữu nơi đây không có thời gian, không gian, trái đất, mưa, khoáng chất trong đất, ánh sáng mặt trời, mây, sông ngòi, hơi nóng. Mọi thứ đều cùng tồn tại với trang giấy này... Mỏng như trang giấy này, nó còn chứa đựng vạn hữu vũ trụ ở trong nó[10] .

Sự tương tác tùy thuộc này thách thức sự hiểu biết thông thường của chúng ta rằng thế giới luôn phân cách. Nghĩ rằng tôi có mặt "tại đây," đằng sau đôi mắt của tôi, còn thế giới thì ở "bên ngoài kia," là nguồn gốc của khổ đau, vì suy nghĩ đó tách chúng ta ra khỏi thế giới mà chúng ta sống "trong đó". Hướng đi của Phật giáo là giúp chúng ta nhận ra sự tương tác và hoà hợp với thế giới, và để sống phù hợp với thế giới. Phương pháp này trái ngược với lối hiểu của việc bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng mà nó đã biến trái đất thành hàng hoá và như vậy gia cố thêm ý thức nhị nguyên của chúng ta về việc tách rời chúng ta với những người khác.

Kết luận

Phật giáo bắt đầu với sự giác ngộ của đức Phật Thích Ca. Sự giác ngộ của Ngài chỉ cho chúng ta khả năng của một con đường sống khác, được dựa trên một cách thức hiểu khác về mối quan hệ giữa chúng ta và thế giới. Từ cách nhìn duy vật, bao gồm "khoa học kinh tế xã hội", giải pháp tôn giáo như vậy có thể bị cho là mê tín và phi thực tế; tuy nhiên, sự phát triển kinh tế và bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng là những thay thế không tốt đẹp gì bởi vì chúng lẫn tránh những vấn đề cơ bản của đời sống bằng cách làm rối trí chúng ta qua những lựa chọn thay thế tượng trưng như tiền tài, địa vị và quyền lực. Những phê bình tương tự được tìm thấy trong tất cả những tôn giáo lớn, và toàn cầu hoá kinh tế thái quá đã khiến cho tất cả thông điệp đó quan trọng hơn ngày hôm nay.

(*) David R. Loy người Hoa Kỳ, tốt nghiệp tiến sĩ triết học tại Singapore, giảng dạy tại Phân khoa triết học của Đại học quốc gia Singapore từ 1978-1984, và sau đó là giáo sư của Phân khoa nghiên cứu quốc tế tại Đại học Bunkyo, Chigasaki Nhật Bản mãi cho đến năm 2006, hiện đang làm việc tại Đại học Xavier, Ohio, Hoa Kỳ. Ông đã thực hành thiền và nghiên cứu Phật học trong một thời gian dài, viết nhiều sách và các bài báo liên quan đến lịch sử, xã hội, triết học Phật giáo, và những vấn đề về Phật giáo nhập thế. Đây là một trong những bài viết của ông liên quan đến mảng đề tài này.

Tài liệu tham khảo:

Chambers, Robert. Whose Reality Counts? (London: Intermediate Technology, 1997).

Durning, Alan. How Much Is Enough? (New York: Norton, 1992).

Hanh, Thich Nhat. The Heart of Understanding (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988).

The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya,, trans. Maurice Walshe (Boston: Wisdom Publications, 1995).

Payutto, P. A. Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place, trans. Dhammavijaya and Bruce Evans, second ed. (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994).

Sizemore, Russell F. and Donald K. Swearer, eds., Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1990).

P. A. Payutto, Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place, translated by Dhammavijaya and Bruce Evans, second ed. (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994).

Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer, eds., Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1990).

E. F. Schumacher, Small is Beautiful: Economics As If People Mattered (New York: Harper, 1975).

[1] Russell F. Sizemore và Donald K. Swearer, "Introduction" to Sizemore and Swearer, eds., *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1990), tr. 2.

[2] Xem câu chuyện người nông dân nghèo trong *Digha Nikaya III*, tr. 189-192.

[3] Xem *Anguttara Nikaya II*, tr. 67-68 và *IV*, tr. 285; *Samyutta Nikaya I*, tr. 90

[4] Xem *Digha Nikaya*, Maurice Walshe dịch (Boston: Wisdom Publications, 1995), tr. 396-405

[5] P. A. Payutto, *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*, Dhammavijaya and Bruce Evans dịch, ấn bản lần thứ hai. (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994), tr. 27.

[6] Alan Durning, *How Much Is Enough?* (New York: Norton, 1992), tr. 38.

[7] Trích theo Robert Chambers, *Whose Reality Counts?* (London: Intermediate Technology, 1997), tr. 179.

[8] *Whose Reality Counts?* Tr. 178.

[9] Xem *Majjhima Nikaya I*, tr. 281-283; *II*, tr. 247; và *III*, tr. 204.

[10] Thich Nhat Hanh, *The Heart of Understanding* (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988), tr. 3-5.

MẤY VẤN ĐỀ ĐẶT RA TỪ NGHIÊN CỨU VỀ THIỀN UYỂN TẬP ANH

Nguyễn Hữu Sơn

Với khoa văn bản học Hán - Nôm Việt Nam nói chung cũng như các ngành lịch sử tư tưởng, lịch sử Phật giáo, văn hoá học và văn học nói riêng, tác phẩm Thiền uyển tập anh (TUTA) có một vị trí đặc biệt quan trọng. Ngay dưới thời trung đại, tác phẩm đã được khai thác sử dụng trong nhiều bộ sách khác nhau. Bước sang thế kỷ XX, TUTA đã được khảo sát, phiên dịch, giới thiệu sang tiếng Pháp và Việt văn, Nga văn, Anh văn

Mấy vấn đề đặt ra từ nghiên cứu về Thiền uyển tập anh Nguyễn Hữu Sơn

Với khoa văn bản học Hán - Nôm Việt Nam nói chung cũng như các ngành lịch sử tư tưởng, lịch sử Phật giáo, văn hoá học và văn học nói riêng, tác phẩm Thiền uyển tập anh (TUTA) có một vị trí đặc biệt quan trọng. Ngay dưới thời trung đại, tác phẩm đã được khai thác sử dụng trong nhiều bộ sách khác nhau. Bước sang thế kỷ XX, TUTA đã được khảo sát, phiên dịch, giới thiệu sang tiếng Pháp và Việt văn, Nga văn, Anh văn, tiêu biểu nhất có: Trần Văn Giáp: *Le Bouddhisme en Annam des origines au XIII^e siècle* (Phật giáo Việt Nam, từ khởi nguyên đến thế kỷ XIII), BEFEO XXXII (1932), 7; sách TUTA do Ngô Đức Thọ - Nguyễn Thuý Nga dịch, chú thích (Phân viện Nghiên cứu Phật học - NXB Văn học, H, 1990; 256 trang); Tuyển tập bài viết về tư tưởng truyền thống Việt Nam Thế kỷ X-đầu thế kỷ XIII (M. T. Xtêpanhian chủ biên. Viện triết học xuất bản, Moscova, 1996, 241 trang); Nguyễn Tự Cường: *Zen in Medieval Vietnam: A study and translation of "Thiền uyển tập anh"* (Thiền thời trung đại Việt Nam - nghiên cứu và

dịch bản TUTA. Honolulu, 1997, 487 trang; có kèm ảnh
ấn văn bản TUTA). Ngoài ra, trong tay chúng tôi còn có
bản dịch toàn văn TUTA ngữ lục (Bản đánh máy, không
ghi tên người dịch, cơ quan chủ quản và năm dịch, 133
trang) và công trình nghiên cứu - phiên dịch - chú thích
của Lê Mạnh Thát (Bản in rônêô. Tu thư Phật học Vạn
Hạnh, Sài Gòn, 1976, 320 trang). Có thể coi đây là
những công trình khảo cứu, phiên dịch chuyên sâu và
cơ bản nhất về biệt tập TUTA từ trước đến nay.

Trên thực tế, chuyên khảo Nghiên cứu về TUTA được
xuất bản lần này của học giả Lê Mạnh Thát [1] chính là
bản in rônêô (1976) nói trên, song đã được bổ sung
thêm tư liệu mới, những kiến giải mới về vấn đề tác gia
- tác phẩm, điều chỉnh và hiệu đính chi tiết hơn về văn
bản, đồng thời chỉnh lý cấu trúc cũng như gia tăng
thêm phần phụ lục và có ảnh ấn văn bản tác phẩm đời
Lê Vĩnh Thịnh thứ 11(1715), ký hiệu A. 3144. Có thể
nhận định khái quát rằng công trình Nghiên cứu về
TUTA của Lê Mạnh Thát thực sự có ý nghĩa tổng thành
bởi tầm bao quát tư liệu phong phú, những chứng dẫn
và liên hệ chuyên sâu, những chú thích và kiến giải
công phu, đòi hỏi một vốn kiến thức uyên bác và niềm
say mê lao động học thuật qua hàng chục năm trời.
Thậm chí có nhiều chú thích văn bản dài tới cả vài chục
trang, đạt tới giá trị khoa học như những tiểu luận khảo
cứu chuyên sâu mà không phải một chuyên gia nào
cũng dễ dàng có được.

Để giúp bạn đọc hình dung thuận lợi các phương diện
nội dung và ý nghĩa học thuật, chúng tôi trình bày một
vài thu hoạch theo trình tự cấu trúc của bộ sách.

Ngoài lời Tựa của tác giả, công trình Nghiên cứu về
TUTA được chia thành 7 phần sau.

Phần I: Nghiên cứu về TUTA. Đây là phần nghiên cứu
quan trọng nhằm giải quyết các vấn đề về văn bản -

soạn niên - tác giả và chính phương pháp biên soạn sách. Điều đáng lưu ý là trong "Văn đề truyền bản", bằng những chứng cứ gián tiếp qua nhiều tác phẩm thời trung đại như Lĩnh Nam chích quái, An Nam chí nguyên, Lịch triều hiến chương loại chí, Đại Nam thiên uyển truyền đăng tập lục,... tác giả đã bước đầu đoán định về sự tồn tại của các "truyền bản đời Trần", "truyền bản đời Hồ" và "truyền bản 6 quyển" ("truyền bản 6 quyển có lẽ cũng là truyền bản đời Trần nói trước", "nó là một bản in trước 1715 còn sót lại một cách nguyên vẹn", "nó cũng là một truyền bản xưa nhất được biết một cách đích xác chứ không phải qua suy luận", "truyền bản đời Trần có lẽ cũng có 6 quyển"...). Ở đây, theo chúng tôi, trong tình hình chưa thể truy tìm được văn bản nguồn gốc thì tất cả những lập luận, suy luận, suy diễn, nói khác đi, nếu không đi nữa, dẫu sao (chữ dùng của Lê Mạnh Thát)... trước sau cũng mới chỉ là những đoán định đặt trong chiều hướng, xu thế, khả năng, đòi hỏi cần được tìm hiểu thêm.

Vấn đề quan trọng và có ý nghĩa nhất là học giả Lê Mạnh Thát đã khảo tả chi tiết các truyền bản đời Lê. Tuy nhiên, với trường hợp "truyền bản đời Lê sơ", trên cơ sở cứ liệu việc biên soạn lại Việt điện u linh tập và Lĩnh Nam chích quái, tác giả đi đến kết luận: "Điều này chứng tỏ TUTA lưu truyền khá phổ biến vào đời Lê sơ, tức khoảng trong những năm 1448 - 1466..." (tr. 32), song thực chất cũng chỉ là kết luận ngoại suy. Nó chỉ chứng tỏ kiến văn uyên bác và khả năng suy tưởng sâu sắc nơi người viết, nhưng do điều kiện tư liệu và bản thân tính phức tạp của đối tượng nghiên cứu qui định nên các kết luận trên vẫn chỉ là ngoại suy (tất nhiên là ngoại suy của một học giả trình độ bậc thầy), chứ chưa phải đã đưa lại kết quả học thuật minh chứng hiển nhiên.

Ở những đề mục tiếp theo, tác giả phân tích kỹ lưỡng vấn đề “truyền bản đời Lê I” (chỉ bản in khoảng trước năm 1750, ghi theo ký hiệu kho sách trường Viễn đông Bác cổ là A.1782; và theo dẫn giải của Ngô Đức Thọ thì đây cũng là bản mang ký hiệu VHv. 1267 lưu trữ tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm). Sau khi khảo sát tiếp “truyền bản đời Nguyễn” (chỉ bản in năm 1858) và “bản chép tay A.2767” (có nhấn mạnh những hạn chế của văn bản này), từ đó Lê Mạnh Thát xác định “vấn đề chọn lựa truyền bản” (lựa chọn bản in năm 1715 làm bản đáy, bản trực để dịch và ảnh ấn). [2]

Riêng trong “vấn đề tên gọi”, sau khi điểm duyệt các tên gọi khác nhau, tác giả đi đến kết luận: “Bản chất TUTA, tuy có chứa đựng ngữ lục, nhưng không phải là một tác phẩm thuần túy ngữ lục. Thực tế mà nói, nó có những truyện không chứa đựng một ngữ lục nào hết. Truyện Pháp Thuận, truyện Ma Ha thuộc dòng thiền Pháp Vân là những thí dụ. Có lẽ vì nhận ra sự trạng đó, nên người hiệu đính và viết tựa cho bản in năm 1715 đã không ngần ngại nêu ngay cái tên TUTA, mà giải thích ý nghĩa và đã không một lời đề cập xa gần gì tới ngữ lục cả. Hơn nữa, cứ vào số lần xuất hiện của nó thì TUTA chắc chắn là tên của tác phẩm nguyên uỷ, nhất là khi ta biết chúng là khởi đầu cho những quyển khác nhau theo truyền bản 6 quyển. Chúng tôi vì vậy nghĩ rằng chữ “ngữ lục” là một thêm thắt vào thời Lê dưới ảnh hưởng của quan niệm, theo đó thì mỗi khi nói đến tác phẩm của cái vị Thiền sư, người ta phải đề cập tới ngữ lục. Và tên nguyên uỷ của tác phẩm chúng ta nghiên cứu đây là TUTA (...). Cái tên TUTA có một lai lịch xa xưa và thống nhất như thế. Do đó chúng tôi đề nghị chúng ta gọi tên tác phẩm mang những đề danh khác nhau trên bằng cái tên gọi TUTA thống nhất vừa nêu” (tr. 57-59). Có thể khẳng định đây là phần khảo cứu chuyên sâu, tường tả một cách hệ thống, chi tiết bậc nhất về nhan đề tác phẩm TUTA. Xin nói thêm, đây cũng là định hướng khoa học được đông đảo các nhà

ngiên cứu chấp nhận. Hơn nữa, bên cạnh các lý do không điển hình, thuần nhất của nhiều thể loại văn học trung đại Việt Nam và khả năng chuyển đổi trong quá trình sao chép văn bản thì tên gọi trên cho thấy bản chất sự tương đồng, phù hợp giữa nội dung và cấu trúc văn bản so với nhan đề sách. [3]

Ở đề mục Vấn đề soạn niên và tác giả, nếu như nhận định TUTA "là một tác phẩm đời Trần" hay việc khẳng định tác phẩm "được viết vào năm 1337" đã trở thành nhận thức chung của giới khoa học, thì bản thân nội dung câu chữ có liên quan đến niên đại 1337: "Thời Đường Bảo Lịch nhị niên Bính Ngọ chính nguyệt thập nhị nhật, thập bát niên, hựu chí Khai Hựu Đinh Sửu, thập tứ niên, ngã Việt thiên học tự sư chi thủy" (truyện Vô Ngôn Thông, tờ 5a 6-7) lại gây nên những băn khoăn dường như chưa có kiến giải cuối cùng [4]. Với học giả Lê Mạnh Thát, ông đề xuất những phương án giải quyết khác nhau trên cơ sở giả định khả năng người xưa "chép lộn", "in sót", "khắc sai"... Tuy nhiên, đây vẫn chỉ là thao tác giả thiết mà chính ông đã xét đoán "cách nào cũng có ưu và khuyết điểm của nó cả". Rút cuộc, cộng với 9 sự kiện đã xác lập, tác giả vẫn trở lại với kết luận tiên nghiệm sáng rõ ban đầu: "Dẫu chấp nhận cách nào đi nữa, năm Đinh Sửu Khai Hựu vẫn không thay đổi... đây phải nhìn nhận là năm viết ra TUTA" (tr. 72-78). Xin nói thêm, mấy năm trước đây, trong một khảo cứu văn bản công phu, ông Nguyễn Đăng Na không đi theo con đường truy tìm ở sự nhầm lẫn văn bản đã mở ra một hướng tìm tòi mới và đi đến kết luận: "Vậy 28 năm là kể từ Vô Ngôn Thông được truyền tâm ấn năm 797 đến ngài qua đời năm 824 và 24 năm là kể từ khi vị Tổ của dòng thiền Kiến Sơ làm công việc "khai hựu" đến năm ngài tới chùa Kiến Sơ... Trên đây là toàn bộ những bí ẩn đoạn kết truyện Vô Ngôn Thông và việc giải mã những bí ẩn đó. Có thể việc giải mã của chúng tôi chưa thực sự thỏa mãn bạn đọc, nhưng dẫu sao cũng là một hướng đi mới và điều đáng

nói là, chúng tôi không đổ lỗi cho văn bản mà cố gắng đi tìm cái hữu lý trong cái tưởng như vô lý". [5] Đáng tiếc là cho đến nay trong học giới vẫn chưa có thêm tiếng nói trao đổi, thẩm định và khẳng định cho thật rõ ràng.

Mở đầu đề mục Vấn đề tác giả TUTA, học giả Lê Mạnh Thát nêu vấn đề: "Nếu TUTA viết vào năm Đinh Sửu Khai Hựu (1337), thế thì nó do ai viết? Đây là một câu hỏi tương đối mới mẻ mà trước đây chưa từng được đề cập tới" (tr. 78). Sự thực thì nhà nghiên cứu Nguyễn Lang căn cứ vào nội dung các nguyên chú và sách dẫn trong TUTA đã nhận định: "Xét kỹ nội dung TUTA, ta thấy rằng sách này không phải do một người biên tập mà là do nhiều người biên tập... Vậy ta có thể kết luận là sách TUTA gồm có nhiều người, trong đó những vị sau đây là quan trọng nhất: 1) Thông Biện; 2) Thường Chiếu; 3) Thần Nghi; 4) ản Không". [6] Sau này Ngô Đức Thọ trong Lời giới thiệu sách TUTA kể trên cũng xác định gần như tương tự: "Nói tóm lại, chúng ta có thể hình dung cuốn TUTA này đã trải qua một quá trình biên soạn: khởi thảo bởi thiền sư Thông Biện, chuyển tiếp qua các thiền sư Biện Tài, Thường Chiếu, Thần Nghi, đến ản Không (tức Na Ngạn đại sư) là người cuối cùng hoàn thành việc biên soạn" (tr. 9-14). Với Lê Mạnh Thát, một mặt ông vẫn chú ý đến quá trình bổ sung, tiếp nối, truyền trao văn bản song lại chủ định xác minh vai trò người kết tập, hoàn chỉnh văn bản cuối cùng vào năm 1337 (tức là sau ản Không khoảng trăm năm) - mà theo suy luận của ông thì đó có khả năng là Kim Sơn, một đệ tử của Pháp Loa Đồng Kiên Cương (1284 - 1330): "Tuy nhiên, cứ vào những liên hệ mật thiết Minh Tôn có đối với Kim Sơn, chúng tôi nghĩ rằng chính Kim Sơn là người đã viết nên TUTA có lẽ theo lệnh của Minh Tôn... Dầu sao chẳng nữa, tất cả những gì ta biết về Kim Sơn, tác giả TUTA, chỉ gồm có việc là một trong những cao đệ của Pháp Loa có những liên hệ mật thiết với Minh Tôn và sống tối thiểu cho tới năm

1357” (tr. 87-89). Để đi tới những kết luận giả định này, người viết đã vận dụng vốn kiến thức vô cùng sâu rộng, từ đó góp phần khơi mở những định hướng nghiên cứu mới mẻ (đơn cử như việc đề xuất việc khảo sát thực địa xã Nguyệt áng - nơi có tháp Kim Sơn - vốn thuộc tổng Phù Lưu, huyện An Lão, phủ Kim Môn, tỉnh Hải Dương cũ). Có điều, những suy đoán dù thông tuệ chặt chẽ bao nhiêu cũng đành dừng lại ở mức độ có khả năng, chưa thể là kết luận cuối cùng. Mặc dù như thế, theo chúng tôi, việc nhấn mạnh các thể hệ tác giả và quá trình hoàn thiện văn bản TUTA theo cách làm của nhà nghiên cứu Phật học Nguyễn Lang và Lê Mạnh Thát trước đây cũng vẫn là điều hữu ích.

Tiếp đến đề mục Những nguồn sử liệu và phương pháp viết sử, học giả Lê Mạnh Thát đã dụng công suy xét, lật đi lật lại vấn đề, từ những câu chữ chi tiết nhỏ nhất nhất mà đan kết, liên hệ thành chủ điểm chắc chắn. Trên cơ sở các cứ liệu văn bản, ông qui nạp thành hai nguồn sử liệu chính được sử dụng trong TUTA: Thứ nhất là loại tác phẩm sử học Phật giáo Việt Nam có ý nghĩa cơ sở nền tảng ra đời trước đó; Thứ hai là loại tư liệu phụ bao gồm sử ký, quốc sử, bia ký và cả tác phẩm Thiền tông Trung Quốc. [7] Khi nhận định về phương pháp viết sử, ngoại trừ việc duy danh Kim Sơn là tác giả TUTA, Lê Mạnh Thát phân tích hữu lý mặt ưu điểm: “Qua những nguồn sử liệu vừa phân tích trên, ta có thể nói ông muốn đạt đến một lối viết sử khách quan khoa học, nhằm trình bày lại quá khứ vừa như một thực tế sinh động có những màu sắc riêng của nó, vừa như một khí cụ giáo dục rút tủa những kinh nghiệm có ích không những cho công tác tu hành, mà còn cho những công tác chính trị xã hội khác” (tr. 107); đồng thời chỉ ra mặt hạn chế làm cản trở việc triển khai những ưu điểm có sẵn trong phương thức sử dụng sử liệu là bởi “quan điểm trường phái”, “thứ tự niên biểu của các dòng thiền bị đảo lộn”, “để cho ảnh hưởng phương pháp sử Thiền tôn của Truyền đăng lục, một phần nào lẫn át khả năng

phán đoán của mình" (tr. 108-109)...

Trong đề mục Vấn đề hiệu bản - phiên dịch và chú thích, học giả Lê Mạnh Thát xác định lấy văn bản đời Lê I (in 1715) làm bản trục hiệu đối với bản đời Lê II (in khoảng 1750, ký hiệu A. 1782), bản đời Nguyễn (Phúc Điền, 1858), bản chép tay A.2767 và đi tới bản hiệu chính. Đương nhiên đây là công việc chuyên môn đòi hỏi vốn kiến văn sâu rộng, sự cầu toàn, công phu, nghiêm túc.

Phần II: Bản dịch TUTA. Điều đáng chú ý là bản dịch này được thực hiện trọn vẹn, toàn văn, đảm bảo yêu cầu khoa học (trong khi bản Ngô Đức Thọ - Nguyễn Thuý Nga lược bỏ truyện Quốc sư Minh Không (1066-1141) với lý do "có những đối thoại xa lạ với Phật giáo, ngờ do người in bản Vĩnh Thịnh thu nạp một cách thiếu cân nhắc" (tr. 213); đồng thời phần dịch thuật đều có ký chú theo trình tự số tờ của bản trục. Nói riêng về truyện Quốc sư Minh Không, nhà nghiên cứu Lê Mạnh Thát đã khai thác và tiến hành so sánh các nguồn thư tịch như Lĩnh Nam chích quái (văn bản ghi Lĩnh Nam trích quái), Việt điện u linh, Nam Ông mộng lục, Việt sử tiêu án, Bắc thành địa dư chí, Đại Nam nhất thống chí..., từ đó góp phần lý giải hiện tượng truyện Quốc sư Minh Không bị chép gộp vào truyện Thiền sư Không Lộ (?-1119): "Cuối cùng cũng cần nhắc lại là bản in đời Nguyễn không có bản tiểu sử của Minh Không, ở đây không liệt Minh Không vào dòng thiền Pháp Vân. Đương nhiên, truyện của Không đã bị bản in đời ấy hay "Tiêu Sơn tự cựu bản" gộp vào trong truyện của Không Lộ... Nhưng có thể tờ có truyện Minh Không đã bị mất trong Cựu bản Tiêu Sơn tự" (tr. 282-283, 582-588).

Phần III: Chú thích TUTA. Đây là phần có mối liên hệ hữu cơ với bản dịch TUTA. Tác giả không dừng lại ở mức chú dẫn, giải thích điển tích thông thường mà tiến

đến bao quát mọi nguồn tư liệu có liên quan như về sự kiện lịch sử, diên cách địa lý, quan hệ giao tiếp và tương đồng văn hoá... Có thể coi những chú thích này là kiểu mẫu cho cách thức khảo cứu văn bản, khơi gợi khả năng suy tư sáng tạo, khả năng mở rộng trường liên tưởng, liên hệ và đối sánh giữa các chi tiết và đối tượng để hợp lực tạo thành những kiến giải học thuật vị.

Thâm nhập sâu sắc vào văn bản, tác giả đã chú giải nhiều chi tiết vốn mâu thuẫn, sai sót ngay từ trong nguyên bản TUTA như về thế thứ truyền thừa và năm qua đời các thiền sư Định Hương, Đạo Huệ, Tịnh Giới, Bản Tịnh - Mãn Giác, Trì Bát - Thuần Chân, Tịnh Thiền - Đạo Lâm, Y Sơn... Nhân đây xin bổ sung thêm một vài chi tiết nhỏ: Việc ghi thiền sư Tịnh Không thị tịch năm Chính Long Bảo ứng thứ 8 (1170) là đúng, song không suy ra được năm sinh của ông. So nguyên bản ghi ước lệ "thọ bát thập dư" (thọ hơn tám mươi tuổi) nên không thể suy nguyên chính xác như ở bản dịch (năm 1091); việc lý giải thiền sư Thuần Chân mất vào năm Ất Dậu Long Phù thứ 5 (1105) là đúng song so sánh với câu kết truyện thiền sư Trì Bát (1049-1117): "Môn đồ đệ tử là thiền sư Tịnh Hạnh, Pháp Nhãn và Thuần Chân thu di cốt hoá táng" thì thấy Thuần Chân mất trước 12 năm, sao có thể "thu di cốt hoá táng" cho Trì Bát được? Những điều này rất cần được chỉ ra và lí giải đầy đủ hơn nữa...

Các phần còn lại như Phần IV: Phụ lục (Trích văn bản đời Trần, đời Hồ, đời Lê sơ và TUTA bạt hậu); Phần V: Thư mục chú thích; Phần VI: Bảng sách dẫn; Phần VII: Nguyên bản Hán văn đều là công việc công phu, nghiêm túc song cũng là những 0thao tác khoa học hiển nhiên nên xin không bàn thêm. Chỉ tiếc rằng sách in thật đẹp nhưng còn vương khá nhiều lỗi chính tả, qui cách viết hoa tên đất, tên người, tên tác phẩm...

Với công trình Nghiên cứu về TUTA, trên cả hai phương diện khảo cứu và dịch thuật, học giả Lê Mạnh Thát đã có những đóng góp hết sức to lớn vào việc tìm hiểu biệt tập TUTA. Với công trình này, ông mở rộng cánh cửa của tri thức để thấy được khả năng tích hợp văn hoá vô cùng sâu rộng cũng như giá trị nhiều mặt của tác phẩm TUTA. Do nhiều nguyên nhân khách quan, đặc biệt bởi truyền thống bảo quản tư liệu yếu kém, mặc dù còn có những kiến giải chưa thể trọn vẹn, chưa dễ đạt đến kết quả thống nhất như các vấn đề tác giả, soạn niên và truyền bản, song phải khẳng định công trình đã góp phần quan trọng vào việc nâng cấp nhận thức về biệt tập TUTA nói riêng cũng như về lịch sử văn học thời Lý - Trần và lịch sử văn hoá - văn học Phật giáo Việt Nam nói chung

[1]Chuyên khảo của Lê Mạnh Thát. NXB TPHCM, 1999; 846 trang. Chính lý. In lại trong Tổng tập văn học Phật giáo Việt Nam, Tập III. NXB TPHCM, 2002; 912 trang.
[2]Bạn đọc trông đợi tác giả có dịp khảo sát, so sánh và chỉ dẫn rõ thêm mối quan hệ giữa văn bản TUTA gọi theo niên đại và theo ký hiệu của Trường Viễn Đông bác cổ trước đây với văn bản tương ứng có tại các thư viện hiện nay. Cần xác định rõ văn bản nào trùng nhau mà khác nhau về ký hiệu, và đâu là độc bản? Chẳng hạn, với văn bản TUTA in năm 1715, tác giả cho biết: "Thứ ba, về bản đời Lê I, tức bản in 1715, đã thất lạc từ thời Gaspardone, mà ngày nay thư viện Hán Nôm cũng không thể tìm ra được bản khác như Di sản Hán Nôm Việt Nam III ghi nhận" (tr. 6), nhưng thực tế đây lại là bản có kí hiệu A. 3144 mà Ngô Đức Thọ - Nguyễn Thúy Nga đã sử dụng để dịch (Sđd); còn truyền bản Lê II có ký hiệu A. 1782 (tr. 41) thì bản Ngô Đức Thọ - Nguyễn Thúy Nga ghi là VHv. 1267. Ngược lại, phần Khảo luận văn bản trong sách Thơ văn Lý - Trần, Tập I (NXB KHXH, HN, 1977) cho biết văn bản A.2767 là "bản in" trong khi theo Lê Mạnh Thát thì đó là "bản

chép tay” (tr.52-54); hoặc Thơ văn Lý - Trần cho rằng: “Hiện nay bản của Phúc Điền đã mất” (tr. 115), trong khi Lê Mạnh Thát xác định: “Hoà thượng Phúc Điền là đạo hiệu của An Thiền” (tr. 45-46) và truyền bản này có tên Đại Nam thiền uyển truyền đăng lục...

[3]Xin xem, chẳng hạn: Nguyễn Hữu Sơn: Tìm hiểu những đặc điểm nghệ thuật của TUTA. Tạp chí Văn học, số 4-1992, tr. 57-59; và Luận án Tiến sĩ văn học Khảo sát loại hình tiểu truyện thiền sư trong TUTA (1998); Nguyễn Tự Cường: Nghĩ lại lịch sử Phật giáo Việt Nam: TUTA có phải là “văn bản truyền đăng” không? (Ngân Xuyên dịch). Tạp chí Văn học, số 1-1997, tr. 77-82.

[4]Xin xem, chẳng hạn: Lê Mạnh Thát: TUTA (Nghiên cứu và dịch bản). Tu thư Phật học Vạn Hạnh. Bản in Rôneô, 1976, tr.30-35. In sách Nghiên cứu về TUTA. Sđd, tr. 72-78; Thơ văn Lý - Trần, Tập I. Sđd, tr. 115-117.

[5]Nguyễn Đăng Na: “Bí ẩn của đoạn kết truyện Vô Ngôn Thông và việc giải mã bí ẩn đó”. Tạp chí Văn học, số 3-1997, tr. 63-72...

[6]Xin xem: Nguyễn Lang: Việt Nam Phật giáo sử luận, Tập I. Lá Bối xuất bản, Sài Gòn, 1973. In lần thứ tư. NXB Văn học, H, 1994, tr. 116-121; TUTA (Ngô Đức Thọ - Nguyễn Thúy Nga dịch, chú). Sđd, tr. 9-14...

[7]Hà Văn Tấn: “Vấn đề văn bản học các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam”. Tạp chí Văn học, số 4-1992, tr. 7-12.

Nguồn: Tạp chí Văn học, số 5-2002, tr. 72-77

THIÊN VÀ NÃO BỘ

James H Austin, MD
THÍCH TÂM THÀNH, MD dịch

Phần I

Chương 6

PHẢI CHẴNG SỰ HUYỀN BÍ LÀ MỘT HÌNH THỨC CỦA BỆNH TÂM THẦN PHÂN LIỆT TRÁ HÌNH ?

**Tất cả những năng lực của sự tưởng tượng vượt qua
lẽ phải là một hình thức của sự điên rồ.**

Samuel Johnson (1709-
1784)¹

Thực vậy, tựa đề của chương này dường như đã đặt câu hỏi quá thẳng thừng. Những người Phật tử và các vị chuyên ngành đã trở nên lo lắng khi Harry hay Jane đã phát triển những ảo giác và những mối quan tâm thuộc ảo giác về tôn giáo. Nhưng một số những người thường khác đã vượt lên những tuệ giác hữu dụng trong suốt những giai đoạn mãnh liệt của sự khủng hoảng tâm linh và họ có thể tiếp tục sau đó để thích nghi và trưởng thành. Mặt khác, vẫn có một số những thành viên bị khuấy động khác đi xuống cái mà William James đã gọi là một "bí ẩn thuộc ma quỷ, một loại bí ẩn tôn giáo bị đảo ngược."² Trong những chủ thể này, lòng tin đạo không vững vàng nên đã bị ảo giác lôi cuốn và đi xuống dốc.

James đã không tin vào những ảo giác thuộc các xu hướng này. Ông ta nghĩ rằng tất cả những sự bí ẩn tôn giáo cơ bản và những bản sao "thuộc ma quỷ" của chúng đều đã xuất phát từ cùng một mức độ tâm thần: từ những vùng "tiềm thức" lớn đó, nơi mà "thiên thần và rắn" đã cư ngụ bên cạnh nhau. Và chính vì lẽ đó, ông ta đã khuyến cáo, trong sự liên quan đến việc sử

dụng kinh nghiệm “tôn giáo”: “Đến từ đó là đến từ khả năng không thể không sai lầm. Điều gì đến phải được chọn lọc và thử nghiệm cũng như phải chịu sự phê bình nghiêm khắc trong cuộc chạm trán với toàn bộ nội dung của kinh nghiệm, giống như điều gì đến từ thế giới bên ngoài của giác quan.”²

Bây giờ hãy để chúng tôi bắt đầu việc chọn lọc này. Bởi vì trong quá trình này chúng ta sẽ tìm thấy những tương phản hữu ích mà sẽ làm sáng tỏ cả bản chất của con đường bí ẩn và sự đối nghịch trong bệnh tâm thần phân liệt của nó. Ví dụ, những triệu chứng được gọi là bệnh tâm thần phân liệt ảnh hưởng khoảng 1% dân số. Những biểu hiện đầu tiên trong chứng rối loạn tâm thần của họ là một số những bệnh nhân bị bệnh tâm thần phân liệt đã phát triển một cảm giác mạnh mẽ về chính bản thân họ, về những người khác, hay về thế giới. Trong trạng thái rối loạn tâm thần hoang tưởng, sự ý thức về cá nhân có thể đạt đến những mức độ tột cùng đến nỗi bệnh nhân xem mỗi một tác nhân kích thích như là riêng cho chính bản thân họ và có ý nghĩ cá nhân. Nhưng có phải đây là điều xảy ra trong quá trình nhận thức đối tượng của trí tuệ-tuệ giác không? Không phải thế. Thực ra, sự nhận thức cũng tìm thấy những tác nhân kích thích từ thế giới bên ngoài tạo ra những ý nghĩ, nhưng đồng thời tuệ giác đã quét sạch tất cả những ý nghĩ cá nhân cuối cùng của chúng.

Một số bệnh nhân bệnh tâm thần phân liệt đã khắc phục bằng cách nâng cao những cảm xúc và nhận thức của họ. Họ tin rằng họ đã nhận thức được bản chất tối thượng của mọi vật bằng trực giác. Một số những bệnh nhân này kết luận rằng những kinh nghiệm như thế đã xảy ra với họ. Những người khác nhận thức rằng những kinh nghiệm của họ dường như đang xảy ra dọc theo một loại màng sống rung động mà được sử dụng như là một mặt phân cách giữa bản thân họ và những gì khác, nhưng bây giờ đã trở nên thẩm thấu cao độ từ cả hai phía.

Bảng 2

Những so sánh giữa Con đường bí ẩn và Biểu hiện của Tâm thần phân liệt

	Con đường bí ẩn	Tâm thần phân liệt
Bản chất tổng quát và sự kéo dài	một sự phát triển liên tục có thứ lớp hơn	có thể bị đè nén, không có tổ chức và thứ tự
Hiện tượng hoang tưởng	một cách tổng quát, không đe dọa và thấy nhiều hơn	một cách tổng quát, có thể bị đe dọa và nghe nhiều hơn
Những tư tưởng liên quan đến cá nhân	sự giác ngộ cắt đứt tất cả những ý niệm cá nhân về sự kích thích	sự kích thích tạo nên những tư tưởng liên quan đến cá nhân, đặc biệt là trong tâm thần phân liệt hoang tưởng
Một khoảng cách được trải qua mà phân cách thực tại xã hội bên ngoài với thực tại cá nhân bên trong	1	3
Chỉ sống với thế giới nội tâm và lo sợ về nó	0-1	3
Mức độ chịu đựng những kinh nghiệm nội tâm	được huấn luyện và chịu đựng tốt	có thể bị áp đảo bởi chúng
Sự đơn giản hóa cuộc sống và từ bỏ	được thực hiện bằng ý thức	được thực hiện trong vô thức

thế tục	nhiều hơn	nhiều hơn
Sự loại trừ những liên hệ xã hội	1	3
Sự tái nhập thế, được cải thiện bởi kinh nghiệm	mục tiêu thông thường	hiếm hoi
Những hệ quả, kết quả, hội nhập tốt với xã hội	2	1 hay 0
Ý thức về sự hợp nhất với môi trường	2 (đang nuôi dưỡng)	ít được nhận thức hơn
Bị lôi kéo bởi tham và sân	được giảm thiểu	có thể gia tăng
Kiểm soát sự tỉnh thức liên tục	thông thường	ít có hiệu quả hơn

0 = không; 5 = tối đa

Với sự khác biệt nhỏ như thế, chúng ta phải xem xét thật cẩn trọng. Bởi vì William James đã ghi nhận rằng những người mà bên ngoài có vẻ như bình thường cũng tạo nên những tình huống tương tự trong quá trình chuyển hóa tôn giáo của họ.³ Ông ta đã nhấn mạnh rằng, sự soi sáng được đi kèm với một cảm giác hòa hợp chắc chắn, và bởi những nhận thức mà chỉ ra sự xuất hiện mới mẻ của thế giới bên ngoài. Nhưng những tuệ giác nhu thế thường không đưa đến một kết quả thích ứng. Không phải tất cả những người này thực sự “được tái sinh” cho đến khi họ hòa nhập trạng thái bình ổn của những giá trị cao hơn của họ vào trong những kết cấu cá tính trước kia của họ. Chỉ khi đó những kết quả cuối cùng mới trở nên tiếp tục, thực tế, và có khả năng hướng đến tương lai. Trong xu hướng này, như đã được chỉ ra những cái khác trong bảng 2, những bệnh nhân loạn tâm thần thích nghi không tốt một lần nữa sẽ khác biệt một cách nổi bật so với những bí ẩn lành mạnh. Những bệnh nhân loạn tâm thần

thường có những “triệu chứng thường xuyên” (positive symptoms) chẳng hạn như ảo tưởng và ảo giác. Mặt khác, họ cũng có những “triệu chứng không thường xuyên” (negative symptoms) như một sự rút lui, trong đó sự thúc đẩy đã tan biến đến một mức độ như sự lãnh đạm (bảng 2).

Sự vô nghĩa thường xảy ra trong những mẫu đối thoại Thiền cổ xưa (được gọi là *mondo*, xem chương 26). Mới nghe thoáng qua, bạn có thể nghĩ rằng một số những mẫu đối thoại lịch sử trong Thiền này giống như cách mà những bệnh nhân tâm thần phân liệt nói ngày nay.⁶ Tại sao vậy? Bởi vì trong bệnh tâm thần phân liệt, nhiều câu nói cũng không được điều khiển bởi lệ thường. Để làm sáng tỏ sự khác biệt, thật là hữu dụng khi hỏi, Tại sao ngôn ngữ trong bệnh tâm thần phân liệt lại quá bất hợp lý và không tương xứng? Sau đây là một số những giả thuyết:

1. Có lẽ ngôn ngữ của họ nằm trong một hình thức mật mã. Trong trường hợp này lời nói vô nghĩa để cho thích nghi với những mật mã ẩn tàng sau nó, và như vậy nó không có nghĩa là hoàn toàn vô nghĩa.
2. Có lẽ ý nghĩa của những ngôn ngữ trong bệnh tâm thần phân liệt nằm trong sự không thể hiểu được của nó. Người nói có thể đang cố gắng để làm nản lòng người nghe.
3. Một số những từ ngữ nào đó trong ngôn ngữ có thể làm tổn thương. Trong thực tế, những từ nào đó trở nên một trò chơi chữ bởi vì chúng có nhiều nghĩa khác nhau mà mở ra nhiều hướng cho nhiều sự phối hợp tự do. Có lẽ các bạn cũng nên lưu ý rằng ngôn ngữ Trung Hoa và Nhật Bản có rất nhiều từ ngữ mà mang nhiều ý nghĩa khác nhau. Điều này có thể đã làm cho ngôn ngữ Đông phương dễ dàng hơn khi để cho nó tự do tạo ra nhiều thế giới tượng trưng.

Vì thế, có lẽ do nhiều lý do khiến cho ngôn ngữ của những bệnh nhân bệnh tâm thần phân liệt đầy những mơ hồ lỏng lẻo. Nó cũng bị tắc nghẽn bởi những vật cản đường, được gọi là “ngăn cản.” Ngược lại, Thiên cổ điển sử dụng những từ ngữ trực tiếp, đơn giản từ những kinh nghiệm tức thời. Những ngôn từ này diễn đạt ý nghĩa tự do và tự phát của nó (xem chương 48).

Những nghiên cứu gần đây cho rằng bệnh tâm thần phân liệt là một bệnh hữu cơ. Nó có thể phản ánh một sự kìm hãm phát triển não bộ trong thai bào, một sự trưởng thành chậm trễ, hay một sự thoái hoá sớm. Những bất thường về cấu trúc rất là thông thường ở trong thùy thái dương, hệ thần kinh cảm xúc (limbic system), và thùy trước.⁵ Trong những thời kỳ đầu của bệnh tâm thần phân liệt, khi bệnh tình không nghiêm trọng lắm, một số bệnh nhân đã cho thấy rằng họ có những thùy thái dương nhỏ hơn thường lệ. Những bệnh nhân khác, bị ảnh hưởng một cách trầm trọng hơn, có thể cho thấy những não thất bị tích chứa dịch và phình to ra. Trong số những cặp sinh đôi cùng trứng, cặp nào mà bị bệnh tâm thần phân liệt hầu như đều có một vùng não thất bên teo nhỏ lại và não thất thứ ba bị phình to ngay chính giữa tuyến yên. Một trong những hậu quả có thể của những tổn thương thuộc cấu trúc như vậy là chúng có thể bị gián đoạn một cách khó thấy và làm xáo trộn, những mạch kín này truyền tải những tín hiệu đến và đi giữa hệ thần kinh cảm xúc, tuyến yên, và phần phía trước vỏ não.

Mặc dầu những sóng não có thể không đối xứng, người ta chưa biết được rõ ràng điện não đồ có liên hệ đến bệnh tâm thần phân liệt như thế nào.⁸ (xem chương 20). Dường như những triệu chứng của bệnh tâm thần phân liệt phản ánh một sự mất quân bình trong số những phần tử truyền tín hiệu thần kinh khác nhau hơn là sự “hoạt động quá độ của *dopamine*” (xem chương 44). Sự thật có nhiều thuốc trị bệnh tâm thần phân liệt ngăn chặn một cách nhanh chóng cơ quan cảm thụ *dopamine* loại hai. Nhưng khi được uống lâu dài, chính những thuốc này đã làm *tăng nhanh* sự đào

thải của *dopamine* trong thùy trước vỏ não.⁹ Hơn nữa, nhiều thể hệ đường thời của những thuốc trị bệnh tâm thần phân liệt cũng có khả năng chống lại ảnh hưởng của *serotonin* tại những cơ quan cảm thụ loại ba của chúng. Thông thường, những ST₃ này, những cơ quan cảm thụ ngăn chặn sự kích thích của những tế bào thần kinh kế tiếp. Và trong số những tế bào này mà có thể bị ức chế bởi những cơ quan cảm thụ ST₃ của chúng, nằm trong trung tâm thùy trước của vỏ não.¹⁰

Những nhận thức được tăng cường là một triệu chứng đầu tiên của bệnh tâm thần phân liệt, một triệu chứng kiên định với tình trạng tâm thần hoạt động quá độ của một người trong tình trạng quá năng động. Đối với Fischer, những điều tương tự đã đề nghị một giả thuyết về một sự khuấy động liên tục. Nó là một giả thuyết mà trong đó ông ta đã đặt từ phổ thông "Tôi" gần điểm giữa của một vòng cung mà biểu trưng cho một hệ thống đo lường sự khuấy động.¹¹ Tĩnh mịch ở phía đầu thấp nhất của thước đo, người ta sẽ ở trong trạng thái dưới ngưỡng của sự khuấy động được minh họa bằng sự an tĩnh dưỡng sinh, và sẽ tiếp tục tiến đến tình trạng tập trung thư giãn yên tĩnh của sự thiên định. Theo giả thuyết, sự khuấy động tiếp tục gia tăng và đã vượt qua điểm giữa thông thường của nó ở "Tôi," kể đó chủ thể sẽ trở nên được kích hoạt một cách nhanh chóng cả về nhận thức và hành xử. Fischer đã đề nghị rằng những tiến trình như thế được diễn ra trước tiên qua những giai đoạn của sự nhạy cảm, sự sáng tạo, và kế đến là sự lo lắng. Tiếp theo, trên phần đi xuống của hệ thống đo lường là những sự kéo dài liên tục của tình trạng bị khuấy động quá ngưỡng mà đã được xem như là sự biểu trưng của bệnh tâm thần phân liệt và sự rối loạn tâm lý cấp tính. Cuối cùng, ở phía tận cùng đầu bên kia của hệ thống đo lường, tình trạng bị khuấy động quá ngưỡng chấm dứt, là sự nhập định mà đã xảy ra trong sự sung sướng vô cùng bí ẩn.

Fischer cũng đã mạo hiểm để giải thích tại sao chúng ta thường nhận thức thế giới bên ngoài của chúng ta như là sự tách biệt với chính chúng ta. Giả thuyết của ông ta đã bắt đầu với một tiền đề có thể tranh cãi là rằng thông thường những trạng thái biểu hiện của vỏ não chúng ta đã tiếp tục hoạt động ít nhiều một cách độc lập đến những hoạt động mà đã xuất phát từ những vùng dưới vỏ não của chúng ta. Mặt khác, giả sử rằng một người đã vượt ra khỏi cả hai hướng, bên trái và bên phải, dọc theo phổ hệ kích hoạt đã được trình bày ở trên. Như vậy, anh ta đã đầu tư vào hai hoạt động, thuộc vỏ não và dưới vỏ não, mà có xu hướng

đến với nhau gần hơn và trở nên được hợp nhất hơn. Khi mà anh ta tiếp tục tiến xa hơn về một trong hai phía tận cùng của phổ hệ khuấy động, cả hai tiến trình sẽ có xu hướng xác nhập lại với nhau. Như vậy, trong quan điểm của Fischer, nếu người ta đã vượt thoát hoặc cực điểm cao nhất của hệ thống thước đo khuấy động là sự sung sướng vô cùng bí ẩn, hay tại điểm thấp nhất của hệ thống thước đo là sự tịch mịch an tĩnh dưỡng sinh, người đó cuối cùng sẽ đạt được sự tiếp xúc với đồng một vụ trụ thực tại nhưng lớn hơn rất nhiều.

Những câu hỏi đã được đặt ra là liệu những sơ đồ và giả thuyết như thế có giá trị hay không? Có thực sự thích đáng để chúng ta đặt bệnh tâm thần phân liệt và sự rối loạn tâm lý vào bất cứ hệ thống đo lường nào, và để đặt chúng một cách thích hợp nơi nào đó giữa sự lo lắng và sự sung sướng vô ngân bí ẩn trong sự nhập định? Có những lý do thực tế là tại sao những nhà trị liệu phải có những tiêu chuẩn chắc chắn hơn điều này. Bởi vì họ phải quyết định, có hay *không*. Có phải chúng tôi đang làm việc với giai đoạn đầu tín ngưỡng của những bệnh nhân thực sự bị tâm thần phân liệt? Hay chỉ có những thúc đẩy tôn giáo của một người bình thường, người mà đang lang thang trên con đường bí ẩn hơn thường lệ một chút? Bảng 2 tiếp tục để nhấn mạnh một vài sự khác biệt trong những kinh nghiệm quan trọng này. Ví dụ, khi những người bình thường đang trên con đường bí ẩn họ đã phát triển hơn sự kiểm soát tinh thức và học làm thế nào để chịu đựng những kinh nghiệm nội tâm của họ. Họ cũng trở nên tiến bộ hơn trong việc giảm thiểu cả tham và sân, cũng như hòa nhập những kinh nghiệm huyền bí của họ một cách thành công hơn những bệnh nhân tâm thần phân liệt.¹²

Giả thuyết "hệ thống thước đo sự khuấy động" hình như đã tạo nên sự bối rối vì một vài lý do. Nó dường như đã ám chỉ rằng mọi sự Thiên định là như nhau và rằng Thiên định và tịch tĩnh dưỡng sinh rất là gần nhau, từ sự khuấy động dưới ngưỡng cho đến sự nhập định trong phổ hệ của chúng. Nó che đậy sự kiện rằng những giai đoạn cao độ của sự tinh thức cũng xảy ra trong Thiên định. Nó cũng có xu hướng để tạo nên những nhận thức sai lầm khác. Nó đề nghị rằng một chủ thể có thể tiến lên trên sự gia tăng từng bước để phát triển mỗi một vài khía cạnh của những tình trạng đã nêu ở trên, một cách giản đơn chỉ bởi mở ra sự phóng đại trong sự liên tục của sự khuấy động. Trong con người, sự khuấy động chỉ là một trong nhiều chức năng liên tục có liên quan đến não bộ mà không phải chỉ là một cơ chế độc lập.

Nhưng giả thuyết này cũng đã đưa ra những điểm hữu dụng trong việc bắt đầu cho những luận điểm khác nhau được phát triển sau này. Bởi vì chúng tôi đang giả định,

- một trạng thái thay thế khác nhau một cách định tính và rất là trọng yếu, trong cách thức mà mỗi một uẩn (một khối kết hợp) trong năm uẩn sinh lý học được đặt vào vị trí của nó.
- khi những uẩn này kết hợp với nhau, nó sẽ ở trong một kiểu mới lạ mà nhiều chức năng khác cũng được loại trừ.
- sự khác biệt bao trùm giữa những sự kiện vỏ não và dưới vỏ não không cho phép người ta phân biệt hoặc là những trạng thái bình thường hay đặc biệt vào trong những phạm trù rõ rệt.
- không có đường cong của sự khuấy động mà lưu lại sự phẳng lặng và không gián đoạn. Nó có những đoạn hở, những giai đoạn chuyển tiếp. Có những giây phút thay đổi then chốt.
- những trạng thái đặc trưng mà trong đó tuệ giác sâu thẳm đã xảy ra là chìa khoá chuyển hoá những khía cạnh của con đường bí ẩn. Những trạng thái tuệ giác này thực sự khác biệt xa - về ngữ nghĩa, sinh lý học, và cả về thời gian - so với những trạng thái khác mà chúng ta thường nghĩ đến khi chúng ta nói về những từ như vô cùng sung sướng, tịch tĩnh, tâm thần phân liệt, và nhập định.

Có phải thật là một sự ngạc nhiên lớn khi thấy rằng những điểm được đề nghị đầu tiên trong luận đề của chúng tôi là xem xét một cách nghiêm túc vào những vấn đề tự thân?

Tài liệu tham khảo

1. B. Evans, ed. *Dictionary of Quotations*. New York, Delacorte, 1968, 225.
2. W. James. *The Varieties of Religious Experience*. New York, Longmans, Green, 1925, 326.
3. *Ibid*, 198-201.
4. D. Forrest. Nonsense and sense in schizophrenic language. *Schizophrenia Bulletin* 1976; 2:286-301.
5. M. Ron and I. Harvey. The brain in schizophrenia. *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry* 1990; 53:725-726.

6. A. Rossi, P. Stratta, L. D' Albenzio, et al. Reduced temporal lobe areas in schizophrenia. *Biological Psychiatry* 1990; 27:61-68.
7. R. Suddath, G. Christison, E. Torrey, et al. Anatomical abnormalities in the brains of monozygotic twins discordant for schizophrenia. *New England Journal of Medicine* 1990; 322:789-794.
8. P. Flor-Henry and J. Stevens. The telemetered EEG findings in schizophrenia (letters). *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry* 1983; 46:287-288.
9. I. Mefford, K. Roth, H. Agren, et al. Enhancement of dopamine metabolism in rat brain frontal cortex; A common effect of chronically administered antipsychotic drugs. *Brain Research* 1988; 475:380-384.
10. E. Edwards, C. Ashby, and R. Wang. The effect of typical and atypical antipsychotic drugs on the stimulation of phosphoinositide hydrolysis produced by the 5-HT₃ receptor antagonist 2-methyl-serotonin. *Brain Research* 1991; 545:276-278.
11. R. Fischer. Cartography of inner space. In *Hallucinations, Behavior, Experience, and Theory*, eds. R. Siegel and L. West. New York, Wiley, 1975, 197-239. The larger universal referred to was designated as the "Self." The word is spelled with a capital S, following the conventions of Indian philosophical thought. The purpose in doing so is simply to indicate that it is something beyond our private, small self.
12. K. Wapnick. Mysticism and schizophrenia. *Journal of Transpersonal Psychology* 1969; 1:42-68.

TỪ ĐẶC HỮU DÙNG TRONG PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN

PHẠM – VIỆT

Thích Như Minh

biên soạn và phiên âm

Theo A. Charles Muller

āsā	hi vọng , ý , ý vọng , sở vọng , lạc dục ,
nguyện	
āśa	thực
asabhāga	vô đồng loại , vô đồng loại nhân
asabhūta	vô tự tính
āsada	đắc , tri , thân
asad-ālambana	duyên vô
āsādana	tác đắc , não
asad-artha	vô tính
asad-ātman	vô thần ngã
āsādayati	đắc , thực , chứng , chứng đắc
āsādayet	năng đắc
āsādayeyam	phương chứng
asad-bhāva	hữu vô , vô , vô tính , vô hữu
asad-bhāvatā	vô sở hữu
asad-bhūta	bất định , bất thật
asadbhūta	vọng
asad-bhūta	định vô
asadbhūta	thật vô
asad-bhūta	quyết định vô , vô định , vô hữu
asadbhūta	không
asad-bhūta	hư vọng , phi chân thật hữu
asad-bhūtatva	vô sở hữu
asad-bhūta-vastu	bất thật sự
asad-dharma	bất chính pháp , tà pháp
asaddharma	tà kiến pháp
asad-drṣṭi	ác kiến , tà kiến
asad-graha	tà chấp
asad-grāha	tà chấp

Aṣāḍhā	chấn túc
Āṣāḍha	a sa đồ , a sa đà
Aṣāḍhā	a tát đa
Āṣāḍha	át sa đồ
Āṣāḍha	ngạch sa đồ
asādhāraṇa	bất cộng , bất đồng
asādhāraṇa-anaikāntika	bất cộng bất định
asādhāraṇa-phala	bất cộng quả
asādhāraṇatā	bất cộng
asādhāraṇatva	bất cộng , bất biến
asādhu	bất thiện
asādhya	hoá , a tát đồ
āsādita	đắc , nảo
asadṛśa	vô đẳng
asādṛśya	bất tương tự
asad-vitarka	ác tầm tư , ác tầm tư
āsādyā	ngộ , tao
asaha	bất hợp
asahasā	bất hung bạo
asahiṣṇu	bất kham
aśaikṣa	bất học , vô học , vô học vị , vô học thánh nhân , vô học thân , vô học đạo
aśaikṣa-mārga	vô học , vô học đạo
aśaikṣa-mārga-stha	vô học
aśaikṣa-patha	vô học đạo
aśaikṣa-phala	vô học quả
aśaikṣa-samyak-sjñāna	vô học chính trí
aśaikṣa-saṃtāna	vô học thân
aśaikṣa-sāṃtānika	vô học thân
aśaikṣa-samyag-ājīva	vô học chính mạng
aśaikṣa-samyag-vāk	vô học chính ngữ
aśaikṣa-samyag-vyāyāma	vô học chính cần
aśaikṣa-samyak-karmānta	vô học chính nghiệp
aśaikṣa-samyak-samādhī	vô học chính định
aśaikṣa-samyak-saṃkalpa	vô học chính tư duy
aśaikṣa-samyak-smṛti	vô học chính niệm
aśaikṣa-samyak-svīukti	vô học chính giải đoái
aśaikṣatva	vô học vị

aśaikṣeṇa mārgeṇa	vô học đạo
aśaikṣī dṛṣṭiḥ	vô học chính kiến
aśaikṣī samyag-dṛṣṭiḥ	vô học chính kiến
aśaikṣya	vô học , vô học vị
aśaikṣya-mārga	vô học đạo
asajjamāna	vô ngại
asakṛt	số
asākṣāt-kṛta	vị chứng
asakta	bất ái , bất ái , bất ái lạc , yếm , sả
aśakta	vô , vô kham năng
asakta	vô ái , vô sở chướng , vô nhiễm , vô trệ , vô ngại , vô trước
āsakta	trước
aśakta	phi năng
asakta-jñāna	vô trệ trí , vô ngại trí
āsakti	trước
aśakya	bất khả , bất khả đắc
aśakyā saṃkhyāṃ kartum	bất khả số
aśakya-putriya	phi phật tử
aśakyatva	bất khả
asal-lakṣaṇa	vô tướng , phi hữu tướng
asal-lakṣaṇaḥ dharmāḥ	vô tướng pháp
aśama	bất tức
asama	vô đẳng , vô năng cập giả , vô dữ đẳng , a bà nhị
asāmagrī	bất hoà hợp tính
asamāhita	bất định , tản
asamāhita-bhūmika	bất định địa
asamāhitaṃ cittam	bất định tâm , tản tâm
asamāhitatva	tản địa
asamair---buddhair	vô đẳng giác
asamaka	vô dữ đẳng
asamañjasa	bất ứng , loạn , tản , quá
asamanta	vô đẳng
asamanvāgama	bất tương ứng , phi đắc
asamanvāgata	bất tương ứng
asamanvāgatatva	bất tương ứng
asamanvāhāra	bất quán sát

asamanvaya	bất ứng , phi đặc
asamanvita	phi đặc
asāmānya	bất cộng
asamāpta	vô tận , vô biên , a bà ma bồ đa
asamartha	bất tương ứng , bất năng
asamarthatā	vô năng
asamasama	vô đẳng đẳng , a sa ma bà ma , a sa ma bà ma
asamasama-bhūta	vô đẳng đẳng
asama-samatā	vô đẳng đẳng
asamatikrāntaḥ-bhavati	bất vi việt
asamātta	vị tăng
asamavadhāna	bất hội , bất hiện tiền
asamaya	phi thì
asamaya-mukta	bất thì giải đoái
asamaya-vimukta	bất thì giải đoái
asamaya-vimukti	bất thì giải đoái
asāmayikī vimuktiḥ	bất thì giải đoái
asamāyukta	bất tương ứng
asambandha	bất tương ứng
asambhava	bất sinh , vô , vô thành , li
asamभवatva	bất khả đặc , vô sở đặc
asamभवāvināśatā	vô thành vô hoại
asambheda	bất hoại , bất tạp , bất tạp loạn , bình đẳng , vô phân biệt , vô sai biệt
asamभवhedana	bất hoại , vô phân biệt
asamभवhedanatā	bất biến dị tính
asamभवhinna	bất hoại , bất tạp , bình đẳng , vô nhị vô biệt , vô phân biệt , vô sai biệt , vô ngại , tương ứng , đẳng vô sai biệt
asamभवhinna-pralāpa	bất ý ngữ
asamभवhūta	bất sinh , vô , vô sinh
asamभवhūtatva	vô sinh
asamभवodha	bất giác , vô giác
asamदधि	vô tương tục
asamena	bất bình đẳng
asamगata	bất tương ứng
asamगतârtha	bất tương ứng

asamṅati	bất hợp
asamṅrāha	vọng chấp
asamṅrḥita	bất nhiếp , sở bất nhiếp
asamḥārya	bất động , bất khả dẫn đoạt , bất hoại , bất năng cập , bất năng dẫn đoạt , bất năng ánh đoạt , kiên cố , vô lậu
asamḥārya-dharma	vô lậu pháp
asamḥāryatā	bất khả dẫn đoạt
asamjñā	vô tướng
asamjñā	vô tướng
asamjñā-samāpatti	vô tướng định
asamjñi-deva	vô tướng thiên
āsamjñika nhập	vô tướng
asamjñika	vô tướng , vô tướng sự , vô tướng thiên
āsamjñika	vô tướng báo , vô tướng thiên , vô tướng định
asamjñika	vô tướng sở hữu
āsamjñika	vô tướng quả
asāmjñika-deva	vô tướng thiên
asāmjñika-sattva	vô tướng hữu tình
asamjñin	vô tướng
āsamjñin	vô tướng
asamjñinām...devānām	vô tướng thiên
asamjñi-samāpanna	vô tướng định
asamjñi-samāpatti	vô tướng , vô tướng định , vô sắc định
asamjñī-samāpattim	nhập vô tướng định
asamjñi-sattva	vô tướng , vô tướng thiên , vô tướng hữu tình
asamkalpa	phi chân phân biệt
asamkathya	bất ứng thuyết
asamketa	bất khả thị
asamkhya	tăng chi , đại kiếp , vô sở , a tăng xí da , a tăng chi , a tăng chi da
asamkhya-traya	tam vô sở
asamkhyeya	vô sở , vô lường , kể hạn , a tăng xí da , a tăng chi

asamkhyeya-kalpa	vô ương sở kiếp
asamkhyeya-traya	tam vô sở , tam vô sở kiếp
asamkīrṇa	bất tạp , bất tạp loạn
asamkleśa	vô nhiễm , vô tạp nhiễm
asamkliṣṭa	bất nhiễm ô, thiện minh , thanh tịnh , vô cấu , vô nhiễm , vô tạp nhiễm , li nhiễm
asamkliṣṭa-citta	tâm vô tạp nhiễm , vô nhiễm tâm , vô nhiễm ô tâm
asamkliṣṭa-dānatā	vô nhiễm huệ thi
asamkliṣṭatva	bất nhiễm ô, vô tạp nhiễm
asamkoca	vô uỷ
asamkṣobhya	bất sinh phần phát
asamkucita	vô khiếp nhược
asamlīna	kiên cố , vô khiếp liệt , vô khiếp nhược , vô hữu khiếp liệt
asamlīna-citta	tâm vô khiếp liệt
asamlulita	bất loạn
asammoṣa	bất vong
asammoṣa-dharmatā	vô vong thất pháp
asammoṣatā	bất vong
asammūḍha	bất vong , bất muội
asamniśraya	bất y , vô sở y
asamoha	vô si
asampakampa	vô động
asampannatā	bất cụ túc
asamprajāna	bất chính tri
asamprajānat	bất chính tri , vô giác
asamprajānya	bất chính tri
asamprakhyāna	bất hiện
asampramoṣa	bất vọng , bất vong , thường bất vong thất , vô vong
asampramoṣatā	vô vọng thất
asamprāpta	vị chí , vô đắc , phi đắc
asamprāptatva	vị đắc
asamprāpti	bất đắc , vô đắc , phi đắc
asampravṛtti	vô hữu
asamprayogitva	bất tương ứng

asamprayukta	bất tương ứng , bất tương ứng pháp , tâm bất tương ứng, tâm bất tương ứng pháp , phi tương ứng
asāmpreya	bất ứng tác
asampreya	bất tương ứng
asampūrṇa	bất viên mãn
asamrayoga	bất tương ứng
asamsarga	yếm li , tịch tĩnh , vô tạp , viễn li
asamsāya	thị tắc , năng
asamskāra	bất tác hành , vô vi, vô hành
asamskr̥ta	bất động , vô lậu , vô lậu pháp , vô vi, vô vi pháp , phi hữu vi
asamskr̥ta dharmakāya	vô vi pháp thân
asamskr̥ta sūnyatā	vô vi không
asamskr̥ta-dharma	vô vi
asamskr̥tā-dharmāḥ	vô vi pháp
asamskr̥ta-dhātu	vô lậu giới
asamskr̥taḥ...samsāraḥ	vô vi thế gian
asamskr̥tam...nirvāṇam	vô vi niết bàn
asamskr̥ta-pada	vô vi
asamskr̥ta-traya tam	vô vi
asamskr̥tatva	vô vi, phi hữu vi
asamsr̥ṣṭa	bất tạp , yếm li , thiện minh , độc
tự , quá , li	
asamstuta	bất thức
asamtāna	vô tương tục
asamtuṣṭa	bất túc
asamtuṣṭi	bất sinh hỉ túc , vô hỉ túc , vô hỉ túc
asamtuṣṭi-vīrya	vô hỉ túc tinh tiến
asamucchinna	bất đoạn
asamucchinna-kuśala-mūla	bất đoạn thiện căn
asamudācāra	bất hiện hành , bất hành , vô hành
asamudācāra-pracāratā	bất hiện hành
asamutthāna	bất sinh , vô khởi
asamutthāpanā	vô khởi

asaṃvara	bất luật , bất luật nghi , bất luật nghi , ác luật nghi , ác giới , vô giới , phi luật nghi
asaṃvara-stha	bất luật nghi
asaṃvarika	bất luật nghi
asāṃvarika	phi luật nghi
asaṃvarta	bất hoại
asaṃvidita	bất chính tri
asaṃviditaka	bất khả tri
asaṃvidyamāna	bất khả đắc , bất đắc , vô , vô sở hữu
asaṃvṛta	phóng dật
asāmya	bất đẳng
asaṃyata	phóng dật , tản loạn
asaṃyukta	bất tương ưng
āsana	toạ , toạ cụ , đại pháp toà , điều toà , toà , thánh toà, a tát năng thực
aśana	
āsana-prajñapta	phu toà
āsana-stha	xứ
āsanāt	tòng toà
asaṅga	vô hợp hội , vô sở trước , vô nhiệm , vô trệ , vô vi, vô ngại , vô trước , vô tham , quả ngại
asaṅga-jñāna	vô trệ trí , vô ngại trí , vô trước trí
asaṅga-jñānābhimukha	vô trước trí hiện tiền
asaṅga-jñāna-darśin	vô ngại trí
asaṅga-jñānin	vô ngại trí
asaṅga-prabha	vô ngại quang
asaṅgāpratihata	vô chướng vô ngại
asaṅgatā	vô sở trước , vô ngại
āsaṅgatā	vô ngại
asaṅgatā	vô trước
asaṅga-vihāra	vô trước hành
aśani	điện
āśaṅkā	cụ , nghi tâm
āśaṅka-saṃmata	khủng bố
asaṅkhāraparinibbāyin	vô hành bàn nát bàn

āsanna	hiện hành , thân cận , cận
āsannaka	thân cận
āsanna-sthāyin	thân cận
āsannatā	cận
āsannī-bhūta	lân cận
asanta	vô , hư vọng
asantaka	vô sở hữu
asapakṣa	dị phẩm
asapatna	vô đối , vô oán
asāra	bất kiên , bất thật
aśāradya	vô uỷ
asāraka	bất thật
aśaraṇa	vô sở quy y
aśārīra	vô hình , vô thể , phi thân
āsārtham	thực
asaru	a bà la , a bà la dượng
asarva-ga	phi nhất thiết xứ
asarvatraga	phi biến hành
asāsrava	vô lưu tâm
aśāstra	bất dụng đao trượng
aśāśvata	vô thường , phi thường , phi
thường , phi căng	
aśāśvata-svabhāva	vô thường tính
aśāśvatatā	vô thường
asat	bất thiện , bất tại , bất thật , bất chính , tiên vô , ác , vô , vô nhân , vô sở hữu , vô hữu , vô pháp , hư vọng , tà , phi hữu , phi chính , phi pháp
asāta	bất chính
aśāta	khổ
aśaṭha	vô siểm , vô siểm , vô siểm khúc
asat-karman	ác nghiệp
asat-kārya	nhân trung vô quả
asat-kārya-vāda	vô nhân , vô nhân luận
asat-kṛta	huỷ
asātmya	bất ứng tác
asat-parikalpanatā	hư vọng phân biệt

asat-saṃkalpita	hư vọng phân biệt
asat-sat	hữu vô
asattā	vô
asattva	vô , vô hữu , phi hữu tình , phi pháp , phi chúng sinh
asattva-saṃkhyāta	phi hữu tình số
asattva-saṃkyāta	phi hữu tình số sắc
asatya	bất thật , vô thật
asatyāṃvelāyām	phi thì
asatya-samudācāra	phi chân đế , phi hiền thiện hành
asatyātmani	vô ngã
asauratya	bất nhu hoà
asa-va	a bà va
āsāvat	hi vọng
āsaya	ý , đại tâm , tâm , tâm ý , tâm hành , tư , tư duy , hi vọng , ý , ý lạc , cố ý , lạc , lạc dục , cơ , dục , dục lạc , dục giải , tịnh tâm , thâm tâm , phiền não , trực tâm , tự tâm , giải , a xa đã , nguyện
āsaya-buddhi	giác
āsaya-gata	tại ý lạc
āsaya-parisuddhi	tâm thanh tịnh , thanh tịnh ý
āsaya-prameyatā	diệu thiện ý lạc vô lường
āsaya-prayoga	ý lạc gia hành
āsaya-śuddha	ý lạc tịnh
āsaya-śuddhi	ý lạc thanh tịnh
āsayatā	ý lạc , lạc
āsaya-viśuddhatā	thanh tịnh ý lạc
āsaya-viśuddhi	ý lạc thanh tịnh , thanh tịnh tâm