

edward conze



NHỮNG
NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC
TRONG BA MƯƠI NĂM



Thích Nhuận Châu

dịch

VÀI DÒNG VỀ TÁC GIẢ

Edward Conze (1904-1979)



Giới Phật tử và những người quan tâm đến Phật học ở miền Nam trước 1975, nhất là giới sinh viên Đại học Vạn Hạnh và Văn Khoa Huế, Sài Gòn, chắc ai cũng quen thuộc với tên tuổi này qua tác phẩm *Buddhism—Its Essence and Development*; được chuyển ngữ sang tiếng Việt do Chân Pháp Nguyễn Hữu Hiệu, một gương mặt nổi bật của khung trời Vạn Hạnh hồi đó, với nhan đề *Tinh hoa và sự phát triển của Đạo Phật*. Trong suốt gần 25 năm sau, chúng ta ít thấy bản dịch nào của E. Conze xuất hiện, nhưng sự cống hiến của Ông trong lĩnh vực nghiên cứu Phật học không dừng lại ở những gì chúng ta biết được một cách đầy thán phục với phong cách của bậc thầy qua tác phẩm hiếm hoi mà chúng ta được tiếp cận về Ông.

Điều đáng thán phục nhất là ông không dừng lại ở phong cách của một nhà nghiên cứu, một học giả tinh thông, mà ông đã tiến rất xa, vượt qua các học giả cùng thời với ông và nổi tiếng trên nhiều lĩnh vực, để thực sự

E. Conze

làm một hành giả thể nhập. Điều này thể hiện qua những trang khảo cứu của ông, khi đề cập đến phần uyên áo của tư tưởng, ông bao giờ cũng giữ một tinh thần tôn kính đúng mực, không bao giờ có sự phê phán thiên lệch dựa trên tư kiến. Chúng ta để ý qua những vấn đề ông trình bày trong tập sách mỏng này, khi đề cập đến những vấn đề tế nhị như Tiểu thừa, Đại thừa, ông không bao giờ có ý phê phán chủ quan, hoặc nói theo những người khác đã nói, mà luôn luôn thể hiện tấm lòng tôn trọng giáo pháp. Hoặc khi đề cập đến những vấn đề rất phức tạp như Mật tông, ông luôn luôn có cách lý giải rất sáng suốt, tinh tế để người đọc không bị rơi vào sự hiểu lầm, không nhìn đạo Phật bằng định kiến hoặc hiểu bằng khái niệm.

Tuy nhiên, Ông cũng có những nhận xét rất sâu sắc và táo bạo, như khi ông nhận định về Thân Loan, người xiển dương Tịnh độ Chân tông Nhật Bản, và sự đối chiếu với phương pháp hành trì của Phật giáo Thượng toạ bộ ở Tích lan:

“Chủ nghĩa duy lý chính thống của Phật giáo Tích Lan có cái nhìn về đạo Phật vốn như bị cắt xén và bản cùng hoá như tính chất duy tín ngưỡng (fideism) của Thân Loan, và không ngẫu nhiên mà cả hai (Thân Loan và Phật giáo Tích Lan) đều được đặt vào vùng địa lý ngoại vi của thế giới Phật giáo.” (Thirty years of Buddhist studies).

Sở dĩ thành tựu được những điều đáng nói trên, là do ông đã chuyên tâm tu tập đạo Phật thật sự như một hành giả. Đó là thời gian ông đã thực hành theo tinh thần của ngài Phật Âm (Buddhaghosa) trong luận giải mang

tính chỉ nam đối với Phật giáo Nguyên thủy là *Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimarga)*, mà trong thời gian chiến tranh, ông đã sống và tu tập thiền định trong một chiếc xe lưu động caravan tại khu rừng New Forest. Ông đã áp dụng phương pháp thiền tập theo sự hướng dẫn của Ngài Phật Âm qua bộ luận này và ít nhiều đã đạt được một vài mức độ khả quan trong kinh nghiệm hành thiền. Ông chia sẻ cảm nhận của mình về bộ luận này như sau: “... Như tất cả những tác giả ở thế gian này, Buddhaghosa cũng có những khuyết điểm. Nhưng đó chỉ là những lỗi nhỏ, và ông đã soạn một trong những tác phẩm đạo học vĩ đại nhất của loài người. Nếu phải chọn một cuốn sách đọc nhất để mang theo với mình ra một hoang đảo thì đây sẽ là cuốn sách của tôi” (...Like all human authors, Buddhaghosa has his faults. But these are minor irritants, and he has composed one of the greatest spiritual classics of mankind. If I had to choose just one book to take with me on a desert island, this would be my choice) ”

Và người đã có ảnh hưởng lên tâm thức ông nhiều nhất, như để tạo một lực phóng cho ông đến chân trời cao rộng đầy vinh quang này chính là D.T. Suzuki, sự tiếp xúc ý nghĩa đầu tiên của Conze đối với Đạo Phật vẫn là ở tuổi trung niên, tức là đầu Thế chiến thứ hai và nhất là khi ông đọc các tác phẩm của D.T Suzuki. Và từ đó, Edward Conze đã cống hiến trọn đời mình cho Phật Giáo, nổi bật nhất là phiên dịch và chú giải Kinh Bát Nhã. Chúng ta thấy được tinh thần đó qua lời đề tặng D.T Suzuki nhân kỷ niệm sinh nhật thứ 90 của ông trong tác phẩm *The Development of Prajñāpāramitā Thought*, do Yamaguchi biên tập, ấn hành ở Kyoto

E. Conze

năm 1960.

Sau này, sự ngưỡng mộ đầy tinh thần tri ân đó đã làm cho hai người gắn kết với nhau để tạo ra được nhiều hoa trái, đó là sự cộng tác để hình thành tác phẩm *On Indian Mahāyāna Buddhism*, hoàn thành năm 1968.

Chúng ta nghe một người cùng thời với Conze, Tiên sĩ Arthur Waley nhận định về phong cách và tư tưởng ông như sau: “Đối với Tiên sĩ Conze, những câu hỏi mà Phật Giáo đặt ra và trả lời là những vấn đề sống động và ông luôn luôn liên kết những câu hỏi này với lịch sử và với thực tại.”

Về văn hệ Bát-nhã, Edward Conze là người có thẩm quyền hàng đầu về Kinh Bát Nhã (*Mahāprajñāpāramitā Sūtra*). Trong tác phẩm “*Wisdom Books*” ông nói về những kinh sách dung chứa tất cả những giáo lý cốt tủy của Đại Thừa mà trong nhiều thế kỷ đã được phổ biến ở Trung Hoa, Nhật Bản, Mông Cổ và Tây Tạng. Ông làm cho những giáo lý này dễ hiểu bằng cách giải thích tất cả những từ ngữ và đa số những luận điểm trong *Kinh Kim Cương (Diamond Sutra)* và *Tâm Kinh Bát Nhã (Heart Sutra)*. Các nhà nghiên cứu Phật Giáo nói rằng “đây là chiếc chìa khóa vô giá đưa đến trí huệ hoàn hảo vốn là điều quan tâm của tất cả những nhà tư tưởng sáng tạo.” (*this is an invaluable key to that perfection of wisdom which was once the concern of every creative thinker*). Ông là giáo sư Ấn Độ học ở Đại học Washington. Ông có công trong việc thiết lập một chương trình Tiên sĩ Phật Học. Dù thế nào đi nữa, thành quả thực sự của ông trên hai mươi năm sau đó là phiên dịch và sơ giải hoàn tất 30

kinh sách các loại thuộc hệ tư tưởng Bát-nhã, kể cả hai bản kinh quan trọng nhất của Đại thừa Phật giáo là *Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā)* và Kinh Kim Cang.

Trong hai thập niên sáu mươi và bảy mươi, ông đã đi diễn thuyết ở nhiều trường Đại học ở Mỹ, và ông đã được các sinh viên nhiệt liệt tán dương công đức, nhưng ông lại bị Ban Giám Hiệu các trường Đại học và một số đồng nghiệp phản đối.

Ông là người đã góp phần đưa đạo Phật vào Âu Châu, tiếp sức cho công trình bậc Thầy đi trước là Suzuki. Ông nói về Phật giáo Âu Châu như sau: “Các nhà truyền giáo Dòng Tên (Jésuit) của Ky-tô giáo trong thế kỷ 17 và thế kỷ 18 đã biết khá chính xác về đạo Phật Trung Hoa và Nhật Bản, nhưng một triết gia người Đức, Athur Schopenhauer, là người đầu tiên làm cho Âu Châu biết về Phật giáo như một tín ngưỡng sống thực. Không biết gì về kinh sách Phật Giáo, chỉ được hướng dẫn bởi triết lý của Kant, một bản dịch tiếng La Tinh từ một bản dịch tiếng Ba Tư của Áo nghĩa thư (Upaniṣ ad) của Ấn Độ giáo và sự thất vọng với cuộc đời, đến năm 1819, Schopenhauer đã lập một hệ thống triết lý với chủ trương “Phủ nhận ý chí sống” (*Negation of the Will to live*) và xem sự cảm thông là hạnh cứu rỗi độc nhất, và do đó có khuynh hướng rất giống tinh thần từ bi của Đạo Phật. Những ý tưởng của Schopenhauer được trình bày một cách sống động và dễ đọc đã có ảnh hưởng lớn ở Lục địa Âu Châu. Richard Wagner đã có ấn tượng mạnh mẽ với giáo lý Phật giáo và trong những năm gần đây Albert Schweitzer sống một cuộc đời giống Schopenhauer đã đề ra”.

E. Conze

Đối với Phật tử châu Âu, những trứ tác của ông là tài liệu nghiên cứu tu tập Phật pháp quý báu không thể bỏ qua được.

Ông sinh ngày 18-03-1904 tại Forest Hill, Lewisham, London trong một gia đình gốc Đức. Cha của ông trước là một nhân viên ngoại giao, sau lại quản lý một quan toà tại Düs seldorf, CHLB Đức. Conze trưởng thành và được giáo dục tại Đức (lúc này mang tên Eberhard thay vì Edward sau này) và nơi đây, ông sớm biểu hiện những cá tính đặc thù: sự cảm nhận nhạy bén cho những vấn đề xã hội, lòng căm phẫn trước những trào lưu ‘ái quốc cực đoan của toàn Đức quốc xã’, lòng yêu thiên nhiên và một cuộc sống tĩnh mịch ở thôn quê.

Năm lên 13, Conze đã có dịp nghe chút ít về Phật giáo. Ông học triết, tâm lý và Ấn Độ học tại những đại học Tübingen, Heidelberg, Kiel và Köln. Tại Hei delberg, Max Walleser – một trong những người đầu tiên dịch kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa sang tiếng Đức – đã hướng dẫn ông vào Đại thừa Phật pháp (1924/25) và qua Heinrich Rickert, ông cũng có dịp làm quen với Thiền tông (j: zen). Năm 1928, ông làm luận án Tiến sĩ tại Köln với tựa đề *Danh từ Huyền học của Franciscus Suarez S. J. (g: Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez S. J.)*.

Ông là một trong những học giả, dịch giả Phật giáo vĩ đại nhất ở Tây Phương. Là nhà nghiên cứu đứng đầu trong tất cả các tông phái Phật Giáo, ông thông thạo những ngôn ngữ Pali, Sanskrit, Trung Hoa, Tây Tạng, Mông Cổ và Nhật Bản.

Năm 1932, ông cho xuất bản tác phẩm *Phương thức đối*

lập. Bình luận về lý thuyết Duy vật biện chứng (g: Der Satz von Wider spruch. Zur Theo rie des Dialek ti schen Mate rialismus). Từ 1933 trở đi, ông sinh sống bằng cách dạy tâm lý và triết học tại Oxford và London. Các tác phẩm của D. T. Suzuki và một học giả Ấn Độ Har Dayal lại hướng dẫn ông trở về với Phật giáo. Từ 1943-49, ông nghiên cứu rất nhiều về Ấn Độ học, gia nhập giáo hội Phật giáo tại London (e: Buddhist society) và cũng tổ chức nhiều buổi thuyết giảng. Trong những năm sau chiến tranh thế giới thứ hai, ông đã cho xuất bản khoảng 20 quyển sách và hơn 100 tiểu luận về những vấn đề của Phật giáo và chính những tác phẩm này đã làm cho tên ông lan truyền khắp mọi nước. Ông đã từng thuyết giảng tại Wisconsin, Madison (Wisconsin, 1963/64), Washington, Seattle (Washington, 1965/68), Bonn (1969/79) và Berkeley, Santa Barbara (1972/ 73).

Năm 1973, Conze đình chỉ việc thuyết giảng, lui về quê nhà tại Sherborne, Somerset và từ đây chuyên chú vào việc nghiên cứu Phật học. Trọng tâm nghiên cứu của ông chính là tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa, và về vấn đề này, ông đã xuất bản hàng loạt tiểu luận. Ông cũng đã dịch sang Anh ngữ và xuất bản nhiều bộ kinh thuộc hệ này.

Năm 1979, ông cho ra hồi kí với tựa đề *The Memoirs of a Modern Gnostic*. Ông luôn luôn tự cho mình là một người có cá tính mâu thuẫn. Conze có một cái nhìn, một cảm nhận sâu sắc cho những vấn đề, nhân sinh quan khác biệt của thế kỉ này. Quyên hồi kí của ông đã chứng tỏ khả năng, nghệ thuật ‘bao dung nhiều quan điểm’ của ông. Đối với Conze, lối sống có thể chấp nhận được là

E. Conze

lối sống của người Anh> Đạo lí có thể chấp nhận được là Phật pháp.

Ông là một con người tiên phong, người mở đường, và là một tấm gương sáng ngời cho thế hệ Phật tử Tây Phương sau ông trong việc học hỏi, nghiên cứu, dịch thuật và tu tập theo Phật Giáo. Ông đã làm việc không mệt mỏi và cống hiến hết tài năng của mình cho nền Phật Học Tây Phương cho đến hơi thở cuối cùng, ông qua đời ngày 24 tháng 9 năm 1979 tại nhà riêng của ông ở Sherborne, thành phố Dorset, phía Tây Nam Anh Quốc, thọ thế 75 tuổi.

Trong số những tác phẩm khác để lại cho đời của ông là bản dịch “*Hiện Quán Trang Nghiêm Luận*” (Abhisamayālamkāra-śāstra) xuất bản 1954; *Selected Saying*) xuất bản năm 1955; “*Kinh Kim Cương Bát-nhã*” (*Vajracchedika Prajñāpāramitā*) biên tập và chuyển ngữ năm 1957; “*Tiểu Phẩm Bát Nhã*” (*Aṣṭasahasrika Prajñāpāramitā*), bản dịch năm 1958; *Buddhist Scriptures* biên tập năm 1959; *The Prajñāpāramitā Literature*, xuất bản năm 1960; *A Short History*, xuất bản năm 1961; *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, xuất bản 1961; “*Thủ bản Gilgit Tiểu Phẩm Bát-nhã*; *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭasahasrika Prajñāpāramitā*) biên tập và dịch năm 1962.

Tổng hợp theo tài liệu:

- William Peiris (1973) *The Western Contribution to Buddhism*.(1973). Motilal Banarsidass Publications, Delhi, India

Những nghiên cứu Phật học trong 30 năm

- Sangharakshita (1996) *Great Buddhists of the Twentieth Century*. Windhorse



Người dịch
Thích Nhuận Châu

NHỮNG TIỀN TRIỀN GẦN ĐÂY TRONG NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC



Thời kỳ đầu

Cho đến năm 1935, các nghiên cứu Phật học được phân thành ba trường phái riêng biệt.¹ Trường phái thứ nhất là Trường phái ‘Cựu Anglo-German.’² Có T. W. Rhys Davids và H. Oldenberg là những bậc thượng thủ của trường phái này, và trường phái ấy căn cứ trực tiếp trên tạng Pāli, được cho là duy trì giáo lý Đức Phật một cách trung thành hơn các nguồn nào khác. Mãi cho đến năm 1914, trường phái này mới có ảnh hưởng lớn đến toàn cảnh, và từ đó, công chúng vẫn rút ra từ trường phái này những ý niệm gọi là Phật giáo ‘nguyên thủy,’ ‘thuần túy,’ và ‘đích thực.’ Thuộc về trường phái này, E. J. Thomas trong tác phẩm của ông nhan đề *History of*

¹ Trình bày và các thuật ngữ chúng tôi dùng ở đây là theo tư liệu của C. Regamey, trong : *Der Buddhismus Indiens*, 1951, pp và *Buddhistische Philosophie* (a bibliography), 1950, pp. 14-27

² E: Older Anglo-German school

Buddhist Thought ra đời năm 1933, đã tóm tắt kiến thức (Phật học) đã thâm tràn đến Anh quốc từ thời đó. Nhưng trong lúc ấy, sự nghiên cứu năng động đã chuyển dịch khỏi trường phái này; trong giới nghiên cứu có ít, hoặc không có những đại biểu, và những quan điểm của họ, thực tế là không đứng vững được.

Trường phái thứ hai, giữ vị trí chủ đạo sau năm 1916, là trường phái Leningrad, dẫn đầu bởi Stcherbatsky.¹ Stcherbatsky, Rosenberg và Obermiller đã cống hiến hết mình trong nghiên cứu nền văn hiến mang tính triết học kinh viện Phật giáo, mà họ tin rằng những gì họ nghiên cứu là gần với giáo lý nguyên thủy hơn là những điều được tái diễn một cách tùy hứng của giới học giả Châu Âu. Những thành tựu lớn lao và không thể nghi ngờ của trường phái này đã trình bày ý nghĩa chính xác của nhiều thuật ngữ Phật học chuyên môn, vốn xưa nay được phiên dịch một cách thiếu hệ thống, hoặc là trên nền tảng của từ nguyên học hoặc có nghĩa ‘chung chung–common sense.’ Nhưng từ nguyên học thì chưa đủ để định nghĩa những thuật ngữ triết học, vốn thường có nhiều nghĩa rộng trong những hệ thống triết học Ấn Độ đa dạng. Và do có nghĩa ‘chung chung–common sense,’ không có cách nào để có thể phân biệt một cách triệt để hơn giữa quốc gia này với quốc gia khác, giữa nền văn hoá này với nền văn hoá khác, hơn là cái nghĩa ‘chung chung–common sense,’ được viện ra này, vốn trong thực tế chẳng gì khác hơn cái mà Flaubert gọi là *idées reçues–giả định*¹ của một nhóm người nào đó.

¹ Viện sĩ Hàn lâm Liên xô. Tác giả nhiều nghiên cứu đạo Phật nổi tiếng như *Buddhist Logic, Conception on Nirvāṇa*, ...

¹ E: Assumptions: điều được chấp nhận là đúng hoặc chắc sẽ xảy ra,

E. Conze

Trường phái này truyền giải Phật học với y cứ rất mật thiết không những vào những luận giải của Ấn Độ mà còn dựa trên truyền thống sống động đang được tiếp nối của Tây Tạng, Mông cổ, Trung Hoa và Nhật Bản. Tính chất tâm linh của đạo Phật Á châu có lẽ gần gũi với Đức Phật hơn những gì mà Tin lành Châu Âu (Protestant Christians) tha thiết với tính tự phụ của chủ nghĩa đế quốc. Bản dịch của Obermiller từ tác phẩm

History of Buddhism (1931) của Bu-ston¹ đã cho chúng ta thấy cách nhìn của người Phật tử đối với lịch sử của họ như thế nào. Và kiệt tác của Bu-ston đã là mẫu mực cho hai bộ lịch sử chung của Phật giáo xuất hiện đương thời bằng Anh ngữ, một của chính tôi, *Buddhism* (1951), và một của Sangharakshita nhan đề *A Survey of*

¹ Bồ đồn: Bồ Đốn (1290-1364). 布頓 Bu-ston rin-chen grub hoặc Bu-ston kha-che. Cũng gọi Bồ Đốn Nhân Khâm Trát Ba hoặc Bồ Đốn Bảo Thành. Là vị tăng học giả thuộc phái Tát Ca (Sakya-pa) của Phật giáo Tây Tạng, lúc đầu theo ngài Ni Mã (Ni-ma rgyal-mtshan dpal-bzan-po) xuất gia học Hiền giáo, sau lại theo vị cao tăng của phái Đồ Phổ (Khro-phu) tên là Dưỡng Kiệt Ba (Yan-rtse-ba Rin-chen sen-ge) tu tập Mật giáo. Sau sư đến trụ trì chùa Hạ Lộ (Sha-la) gần Tây Ca Kết (Gshi-ga-tse), làm cho tông phong phát triển mạnh, người đời gọi tông phong của sư là phái Hạ Lộ, có ảnh hưởng rất lớn đối với các phái ở đời sau. Sư viết cuốn Thiện Thệ Giáo Pháp Sử (Bde-gség bstan-pahi chos-hbyun, 1322, thường được gọi là Bồ Đốn Phật Giáo Sử) và chính nhờ tác phẩm này mà sư được nổi tiếng. Sách này tuy phần nhiều mang tính truyền thuyết, nhưng không vì thế mà mất giá trị sử liệu của nó, trái lại, nó cũng là bộ sách trọng yếu giúp cho việc nghiên cứu để hiểu rõ lịch sử của Tây Tạng thời cổ.

Sư lại sưu tập những Thánh điển Phật giáo và các bản chú thích những Thánh điển ấy được viết tại Ấn Độ, rồi đến các bản dịch Tây Tạng của các bộ luận thư v.v..., các bản in tạng kinh Tây Tạng cũ ở chùa Nại Đường, sau đó, sư sửa chữa rồi thêm những kinh điển mới được dịch vào, tất cả khoảng 1000 bộ, sư chia làm hai loại lớn là: Cam Châu Nhĩ và Đan Châu Nhĩ, rồi sư biên soạn mục lục của hai bộ này.

Ngoài ra còn có Bồ Đốn Toàn Thư (Bu-ston gsum-hbum) gồm 206 bộ và Tông Khách Ba Toàn Thư (Tson-kha-pa) đều là những tư liệu trọng yếu của văn hiến Phật giáo bằng tiếng Tây Tạng. [X. E. Obermiller: *History of Buddhism by Bu-ston, 1931-1932*; G.N. Roerich: *The Blue Annals, 1949-1953*].

E. Conze

Buddhism (1957). Như vậy, trong khi giới không chuyên có học thức đã nắm được vài hương vị tinh thần của trường phái Leningrad, sự giải thích của Stcherbatsky về thuật ngữ ‘pháp–dharma’¹, về mặt số ít, và đặc biệt là số nhiều—vẫn còn nhiều vấn đề để dạy cho ông ta.² Vẫn còn rất nhiều người không thể nào hiểu đúng sự khác biệt căn bản giữa “*pháp –dharma*” và “*hiện tượng, sự vật–things*.” Từ ý nghĩa đó, trường phái Cựu Anglo-German đã xem Đức Phật thị hiện như là một nhà đạo đức học (moralist), điểm quan trọng của những phân tích triết học về thực tại trong các thành tố của nó, tức là *pháp* (dharma), đã bị lược qua. Thực tế, học thuyết về pháp (dharma-theory) chính là nền tảng của mọi hình thái đạo Phật, và là điểm xuất phát của mọi sự phát triển sau này. Ở đây tôi không thể đi vào chi tiết hơn và phải đề cập đến tóm tắt tuyệt hảo về toàn

¹ Cách dùng của từ ‘*dharma*’ ở mọi chỗ khác có trong bản kinh này, với sự thận trọng do nó mang nhiều ý nghĩa, thường là ba, có khi là bốn; các nghĩa ấy là: Trước hết, nó biểu thị một thực tại tuyệt đối (ultimate reality) như là một sự thực, đó là Pháp (the Dharma). Tiếp đến, sự nhận thức và giáo pháp của Đức Phật về thực tại đó, Pháp như là ‘giáo lý–doctrine.’ Từ ghép *Sad-dharma* (Diệu pháp) có nghĩa chính là điểm này, và do vậy, tôi đã dịch là ‘*good doctrine*’ ở các đoạn 6, 14b, 16b, 21b. Nhưng hầu như toàn bộ các trường hợp nó cũng gần với nghĩa ‘pháp–*a dharma*,’ có nghĩa là một sự kiện được xem như là thực tại tuyệt đối, như được hiểu theo giáo lý A-tỳ-đạt-ma, mà ở đây tôi phải giả dụ là như vậy. Và sau cùng, thuật ngữ này trong một vài trường hợp, Chẳng hạn, như ‘*dụ chiếc bè pháp*’ ở đoạn 6, cũng có nghĩa là ‘*Diệu pháp, thiện pháp–good*’ còn ngược lại là ‘chẳng phải pháp–*adharma*, có nghĩa là phi pháp. (Kinh Kim Cang_E.Conze)

² Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word ‘Dharma,’* 1923. Reprint in 1956.

cảnh của Von Glasenapp vào năm 1938.¹ Với sự qua đời của Stcherbatsky và Obermiller vào thập niên 40, trường phái Leningrad không may đã đi đến chỗ tuyệt diệt trong Liên bang Sô-viét, chẳng còn dấu tích nào để có thể truy tìm trong thời đó.

Sau cùng, trường phái mà Regamey gọi là “Franco-Belgian”, trường phái này được định hình một cách sắc nét bởi những con người như De la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Sylvain Lévi, Paul Demiéville và Etienne Lamotte. Regamey (pp. 247-8) đã mô tả phương pháp của họ như sau: ‘Các học giả này tiếp tục đường lối của trường phái Nga. Tuy nhiên, họ không theo đuổi Phật học theo lối triết học kinh viện một cách mù quáng, mà dùng mọi nguồn tri thức mà ngày nay có thể dùng đến, bổ sung cho những phân tích về ngữ văn và triết học của họ với những dữ liệu từ dân tộc học và xã hội học... Họ phải từ bỏ những kết quả như là những nỗ lực để tái tạo lại một nền Phật học thuần túy, tin tưởng rằng đạo Phật cũng như nhiều kinh điển Phật học đều là của chính Đức Phật, và tìm thấy toàn bộ diện mạo chân thật và sự dồi dào của tôn giáo này trong nhiều mặt từ chính bối cảnh của nó, và vô số các tông phái hay trường phái của nó.’ Trong khi trường phái Cự Anglo-German đã chết ngay từ sự trống rỗng, vô nghĩa, và trường phái Leningrad đã thoái trào do hoàn cảnh xã hội không thuận lợi, những yếu tố cơ bản của trường phái Franco-Belgian đến nay được các nhà nghiên cứu trên lĩnh vực này chấp nhận một cách rộng rãi, bất luận trên quốc gia nào mà chúng ta đang sinh

¹ *Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theory*, ZDMG 1938. Pp. 383-420.

E. Conze

sống. Đây chính là điểm thay đổi căn bản đã diễn ra trong hai mươi năm gần đây.

Nay chúng ta chỉ đề cập đến thời kỳ đầu của lịch sử Phật giáo, tức 500 năm đầu tiên, từ thời kỳ Đức Phật ra đời cho đến kỷ nguyên Thiên chúa giáo. Bối cảnh Kinh tạng Pāli lúc này chính là vấn đề nền tảng, và hoàn toàn độc tôn trong sự thẩm định giá trị. Đương thời mọi người đều hiểu rằng Pāli không phải là ngôn ngữ của Đức Phật, mà là một phương ngữ của người dân miền Tây Ấn Độ. Chính Đức Phật đã dùng một dạng ngôn ngữ của xứ Ma-kiệt-đà (Magadhi), và các lời dạy của ngài, đều không còn nguyên dạng hình thái ngôn ngữ, cũng như những lời dạy của Jesus.

Tạng Pāli mà chúng ta đang sử dụng, không cổ xưa hơn các tạng của những trường phái khác, tức là của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādins). Uy tín của tạng Kinh này ở khắp Châu Âu nhờ vào điều mà thực tế là nó thích nghi với tình trạng của Châu Âu, là duy lý và đạo đức hơn các truyền thống khác, và ít nhiều dành cho lòng tin tâm mộ đạo, thần thoại và huyền thuật. Kinh tạng Pāli nhấn mạnh vào phương diện đạo đức Phật giáo, phương diện mà đạo Tin lành (Protestants) cũng thường đáp ứng. Sự quan tâm của Đức Phật qua những lời dạy cuối cùng của ngài cung ứng cho chúng ta một ví dụ rất ngạc nhiên. Trong kinh Trường A-hàm (Dīgha nikāya, XVI), lời dạy này được ghi *vayadhammā samkhārā appamadena sampādettha*, có nghĩa là ‘phải hoại diệt là các pháp hữu vi; hãy tinh tấn trên con đường tỉnh giác.’ Nhưng trong *Kinh Đại bát niết-bàn* (Mahāparinirvāṇasūtra (p. 394) của Nhất thiết hữu bộ chúng ta chỉ thấy dòng *vyayadhammā*

sarvasamskārdāh, có nghĩa là *phải hoại diệt là các pháp hữu vi*. Chỉ là sự phát biểu về thực tế đời sống, không có một dòng nào cho yêu cầu ‘nỗ lực,’ cũng như vậy đối với các nhà đạo đức học Châu Âu!

Thực tế của vấn đề là có đến 18 bộ phái trong thời kỳ đầu của lịch sử Phật giáo. Phần lớn, nếu không nói là tất cả, đều có hệ thống kinh luận riêng của họ, và mỗi bộ phái đều tuyên bố bình đẳng ngang nhau trong việc thể hiện giáo lý Đức Phật. Nếu Kinh tạng của chỉ riêng một bộ phái, như của Thượng toạ bộ (Theravadins), đã cho chúng ta tiếp xúc với cái nguyên vẹn và trong tính toàn thể của nó, đây không phải là do phẩm chất nội tại hay phong tục cổ xưa hơn của nó, mà do tính ngẫu nhiên của sự chuyển giao lịch sử. Con thịnh nộ cuồng tín của người theo Hồi giáo (Mohammedans) đã phá huỷ toàn bộ những tư liệu của Phật giáo ở miền Bắc Ấn Độ chưa bao giờ lan tới Tích Lan. Kinh điển của các trường phái ở miền Bắc phần lớn bị huỷ mất, những phần còn sót lại được lưu giữ dưới dạng chữ viết chép tay bằng tiếng Sanskrit ở Nepal và Tây Tạng, và phần lớn trong những bản dịch tiếng Trung Hoa và Tây Tạng. Ở Anh quốc, tạng Pāli nhờ thêm vào vị trí của nó đối với những biến cố xa hơn mà nó lọt vào tầm mắt của giới bảo hộ Anh quốc, và có hầu như toàn bộ đã được phiên dịch bởi sự nhiệt thành cống hiến của hội Pāli Text Society. Về phương diện này, chỉ dành cho những người đọc bằng Anh ngữ, do vậy Thượng toạ bộ đã đi đến việc giữ một tầm mức quan trọng hoàn toàn thiếu cân xứng.

Một trong những điểm chính phát triển trong thời kỳ đang khảo chứng là các văn hệ của ít nhất hai trường phái khác, đó là Nhất thiết hữu bộ và Ma-ha-tăng-kỳ

E. Conze

(Mahāsaṃghikas) hay Đại chúng bộ, đã trở nên thông dụng hơn đối với độc giả Châu Âu. Nhất thiết hữu bộ là trường phái có ưu thế đỉnh cao khá lâu ở Ấn Độ. Giáo sư Waldschmidt và các học giả Đức quốc đã biên tập và đang biên tập nhiều kinh luận quan trọng nhất của trường phái này, mà tính kiên định của người Turkestan đã giữ gìn số kinh điển này trong dạng Sanskrit. Thuộc về giá trị nổi bật là công trình của Giáo sư Waldschmidt về *Kinh Đại bát niết-bàn* (Mahā parinirvāṇa sūtra), mô tả những sự kiện liên hệ đến những ngày cuối cùng của Đức Phật. Không những ông tả chỉ ấn hành ấn bản lỏng lấy từ kinh văn tiếng Sanskrit, tiếng Pāli, với bản dịch tiếng Tây Tạng và Luật tạng tiếng Hán với hai cột song song.¹ Nhưng chúng ta cũng nhờ vào ông ta một phân tích kỹ lưỡng nhất trong tất cả các tư liệu.² Ba phần tư của bản văn, như ông ta trình bày (p. 336), có một nền tảng chung, tuy nhiên, trong đó có nhiều điểm đã được thực hiện vào một thời gian sau. Chúng ta có thể kết luận rằng những phần chung này phải đổi ngược lại đến năm 250 t.l., nếu không muốn nói là lâu hơn.³ Hoàn toàn rõ ràng trong tương lai, tư liệu phong phú của Nhất thiết hữu bộ này phải được tham khảo bởi các sinh viên bằng sự cẩn trọng cũng như đối với các tư liệu bằng

¹ *Das Mahā parinirvāṇa sūtra*, 1950-1, 3 quyển, 1944-1948. Ak.d.Wiss, zu Berlin.

² *Die Ueberlieferung vom Lebebssende des Buddha*, 2 quyển, 1944-1948. Ak.d.Wiss, Goettingen.

³ Giả định này, dĩ nhiên, là do Thượng toạ bộ có thể bị đồng nhất với các người thuộc *Phân biệt bộ* (*Vibhajyavadins*)—một vấn đề gai góc và không đáng được khích lệ của lịch sử đạo Phật.

tiếng Pāli.¹

Tương tự như vậy, có sự gia tăng lượng thông tin của chúng ta về Ma-ha-tăng-kỳ hay Đại chúng bộ, nơi mà sau này các nhà Đại thừa phát triển. Trước hết là bản dịch của J. J. Jones về *Đại sự* (*Mahāvastu; The Great Event*), gồm 3 quyển, (từ 1949 đến 1956).

Ấn bản của Sénart về bộ sách quan trọng này, vào năm 1882-1897, góp phần không nhiều cho sự nhận thức sâu sắc về đạo Phật, vì ngôn ngữ của bộ sách này cực kỳ khó và chán ngắt. Nay nhờ vào Tiến sĩ Jones, độc giả người Anh có thể nghiên cứu vào lúc thanh thản những sưu tập các mẫu chuyện thú vị, truyện ký và các pháp thoại, vốn trình bày một cách minh bạch và hùng biện về tôn giáo, tách bạch hẳn với khía cạnh triết học, đạo đức của đạo Phật. Một tư liệu quan trọng khác là Luật tạng của Ma-ha-tăng-kỳ (*Mahāsaṅghikas*) hay Đại chúng bộ. Phần lớn tư liệu này bị ẩn tàng trong tạng tiếng Hán. Năm 1946 Hofinger khảo sát 8 đề mục trong kinh điển liên quan đến Hội nghị kết tập kinh điển ở

¹ Điều ấy không chỉ áp dụng cho kinh tạng, mà còn chỉ cho văn hệ thiền học của trường phái này, nghiên cứu của P. Demiéville bắt đầu từ 1954 với tác phẩm của ông về *Du-già sư địa* (*Yogācārabhūmi*) của Sangharakṣa.

E. Conze

thành Vệ-xá-li (s: vaiśālī),¹ năm 380 B.C, và đi đến kết luận rằng bộ luật này thuộc Đại chúng bộ rõ ràng là cổ xưa nhất trong tất cả các bộ luật.

Do vậy, có điều chắc chắn rằng, tất cả các nhà nghiên

¹ Có bốn lần kết tập trong lịch sử phát triển đạo Phật. Lần kết tập thứ nhất được tổ chức tại Vương xá (s: rājagṛha) ngay sau khi Phật diệt độ. Lần kết tập thứ hai được tổ chức tại Vệ-xá-li (s: vaiśālī), khoảng 100 năm sau Vương xá, tức là khoảng năm 386 trước Công nguyên. Lần thứ ba được tổ chức tại Hoa Thị thành (s: pāṭaliputra), ngày nay là Pat-na, trong thế kỉ thứ hai sau ngày Phật nhập Niết-bàn. Lần kết tập này không được Thượng toạ bộ (p: theravāda) công nhận. Thượng toạ bộ theo truyền thống riêng và xem lần kết tập thứ ba này được thực hiện qua trường phái Pāli trong thời gian A-dục vương (s: Aśoka) trị vì. Lần kết tập thứ tư được tổ chức tại Kashmir, ý kiến về lần này cũng khác nhau. Có người cho rằng đó là lần kết tập toàn thể do vua Ca-ni-sắc-ca (s: ka-niṣka) tổ chức, có người cho rằng đó chỉ là kết tập của phái Nhất thiết hữu (s: sarvās-tivāda). Kết tập lần thứ hai: lần này được tài liệu ghi rõ hơn lần thứ nhất nhiều và xem như một sự thật lịch sử. Lí do kết tập trong khoảng năm 386 trước Công nguyên là vì những khác biệt về giới luật. Lần đó, các tỷ-khuru ở Vệ-xá-li đã đi ngược giới luật, nhận vàng bạc cúng dường của Phật tử. Đồng thời, một đệ tử của A-nan-đà là Da-xá (s: yaśa) chê trách các vị này phạm giới luật như ăn không đúng thời, rượu chè... Da-xá vì vậy mà bị trục xuất khỏi Tăng-già. Vị này cầu cứu các vị tăng khác. Cuối cùng một đại hội với 700 tỷ-khuru được triệu tập, bầu một hội đồng gồm mỗi vùng Đông Tây bốn vị, lên án các vị tăng phạm luật ở Vệ-xá-li. Các vị tăng này cũng nhận lỗi. Biên bản đại hội này đã được ghi lại trong Luật tạng, bằng văn hệ Pāli cũng như Phạn ngữ (sanskrit). Về sau, một số vị trưởng lão theo truyền thống Tích Lan cho rằng lần kết tập này đã dẫn đến sự chia rẽ giữa Trưởng lão bộ (s: sthāvira) và Đại chúng bộ (s: mahā-sāṃghika). Các vị này cho rằng các tăng sĩ Vệ-xá-li đã thực hiện một kết tập khác để thành lập Đại chúng bộ.

cứu về thời kỳ đầu tiên của đạo Phật, từ đó trở về sau phải dành sự chú ý bằng nhau đối với các nguồn tư liệu, dù là Thượng toạ bộ, Nhất thiết hữu bộ hay Đại chúng bộ. Như Giáo sư Waldschmidt (1948, II 353) đã phát biểu rằng, ‘Không phải là hiếm khi bản kinh *Đại bát niết-bàn* (Mahā parinirvāṇa sūtra)– bản tiếng Sanskrit– có lẽ đã lưu giữ truyền thống nguyên thủy một cách trung thành, và nó ít nhất có cùng giá trị như kinh tạng Pāli, và ông nói thêm: ‘Cả hai nguồn tư liệu ‘Phật giáo miền Bắc’ hay Phật giáo miền Nam’ đều quan trọng ngang nhau để tìm hiểu chắc chắn truyền thống lâu đời nhất.’ Tương tự, J. J. Jones (II p. x) đồng ý rằng chúng ta phải xúc tiến từ giả định rằng cả kinh văn tiếng Pāli và tiếng Sanskrit đều được lưu giữ như là một cốt lõi chắc chắn cho một truyền thống rất nguyên thủy.’ ‘Trong tất cả các kinh văn, bất luận ngôn ngữ nào, sớm hay muộn, các giai tầng (strata) đều bị tiêu mất.’ Có khi kinh tạng Pāli là ‘nguyên thủy hơn,’ và có lẽ đó là tác phẩm *Đại sự*.¹

Hofinger (p. 257) diễn tả cùng một ý kiến, có nghĩa là ‘Một lần nữa, kinh tạng Pāli phải đi xuống từ bề cao mà nó đã an trụ quá lâu; nó không có giá trị gì hơn tư liệu kinh văn tiếng Hán và tiếng Tây Tạng, và có khi nó còn thấp hơn hai tạng này nữa.’

Nhưng nếu tất cả Kinh Phật, như chúng ta đã có, xác định thời điểm lùi lại không xa hơn khởi đầu kỷ nguyên

¹ *Đại sự* 大事; S, P: mahāvastu; Một tác phẩm thuộc Tiểu thừa của Thuyết xuất thế bộ (s: lokottaravāda) nói về các tiền kiếp xa xưa của đức Phật Thích-ca. Tác phẩm này cũng nói đến bước đường tu học của một vị Bồ-tát (Thập địa) và vì vậy người ta xem tác phẩm này là một gạch nối giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

E. Conze

Thiên chúa giáo, thì làm sao chúng ta có thể biết được điều gì về những dòng trước đó? Một số nội dung của Kinh Phật phải chắc chắn là có rất sớm, trong khi những dòng khác chắc chắn là có muộn hơn, và thường rất khó để xác định niên đại của từng lớp khác nhau. Nhiều ví dụ cho thấy rằng đạo Phật đúng là có thói quen duy trì việc cập nhật kinh điển của mình bằng sự bổ sung liên tục qua hàng thế kỷ. Chúng ta không thể học cách xử sự ở Tích lan (Ceylon), nơi mà mọi tư liệu biểu hiện thời kỳ sớm hơn đều đã bị hư hoại. Ở miền Bắc, tuy nhiên, đôi khi chúng ta vẫn còn nhờ các bản dịch tiếng Hán, liên tục có nhiều bản dịch cùng một bộ kinh để có thể xác định niên đại. Một ví dụ hay nhất đó là Kinh *Kim Quang Minh*,¹ mà Giáo sư Nobel¹ đã nghiên cứu rất tỉ

¹ Kim quang minh kinh 金光明經; S: suvarṇa aprabhāsa-sūtra; còn gọi là *Kim quang minh tối thắng vương kinh* 金光明最勝王經; S: suvarṇa aprabhāsottama-rāja-sūtra; cũng được gọi tắt là *Kim quang minh kinh*; Tên của một bộ kinh Đại thừa. Kinh này đóng một vai trò quan trọng tại Nhật vì nói đến một số quan điểm chính trị của đạo Phật, được giới quý tộc tại đó coi trọng. Kinh này bắt đầu với sự giảng nghĩa về tính chất của một vị Phật, một vị không chỉ tồn tại, xuất hiện dưới nhân dạng mà cũng là sự biểu hiện của nguyên lý vũ trụ. Phật ở trong mỗi chúng sinh và tất cả chúng sinh đều thụ hưởng, cảm nhận được lòng từ bi vô biên của Phật. Ngoài ra kinh này cũng dạy rằng, cánh cửa của các cõi Phật luôn luôn mở rộng tiếp độ chúng sinh bởi vì mỗi chúng sinh đều là Phật. Phương cách để đạt được mục đích trên chính là sám hối và hành động vị tha; một câu chuyện quan trọng được kể lại trong kinh này là việc một Đức Phật thời xa xưa hiến thân mình cho một con sư tử đói. Một điểm quan trọng của kinh này là trí Bát-nhã (s: prajñā), một loại trí biết phân biệt thiện ác: Trong thời Nại Lương (nara, tk. 8), kinh này được phổ biến rộng tại Nhật, đặc biệt rất được các nhà cầm quyền bấy giờ quý trọng – quý trọng

mỉ trong suốt 20 năm gần đây.

Bộ kinh vĩ đại này bắt đầu bởi một bài Sám hối (Confession of Sins) tương đối ngắn, bấy giờ đó là phẩm thứ ba, trong bản dịch hiện đang lưu hành là phẩm thứ 19. Vài thế kỷ sau, có bản dịch của ngài Nghĩa Tịnh, đã phát triển thành 31 phẩm, phong phú với vô số đà-la-ni (dhāraṇī), thêm vào nhiều luận giải—về thuyết Tam thân Phật, sự chuyển hoá sạch nghiệp chướng trong đời quá khứ do khi tạo nhân tu tập tâm linh, về nữ thần Sarasvati ... Tương tự như vậy, chúng ta có thể đối chiếu bản dịch *Hộ Quốc tôn giả sở vấn kinh*² của ngài Trúc Pháp Hộ¹ từ bản tiếng Sanskrit mà

đến mức độ chư vị muốn lập một vương quốc theo gương kinh này dạy.

¹ Ấn bản tiếng Sanskrit năm 1937. Bản dịch tiếng Tây Tạng năm 1944 và 1958. Bản tiếng Đức được dịch vào năm 1958 từ bản tiếng Hán của Ngài Nghĩa Tịnh.

² *Rāṣṭrapālāparipṛcchā-sūtra* (s); Hộ Quốc tôn giả sở vấn kinh 護國尊者所問經, nằm trong bộ kinh Bảo Tích. E: *the Question of Rāṣṭrapālā* (270 A.D.).

Bản tiếng Anh do J.Ensink dịch năm 1952.

E. Conze

gần đến ba thế kỷ thứ sau chúng ta mới có được, và tìm thấy những đoạn kinh như là dự báo sự suy thoái của tăng đoàn, danh mục của các truyện Bản sanh (Jatakas) và nhiều bài kệ được thêm vào sau này. Chính tôi đã

¹ Trúc Pháp Hộ (~ 265 ~) 法護; C: fāhù; J: hōgo; S: dharmarakṣ a.

Dharmarakṣ a thuộc đời Đông Tấn Trúc Pháp Hộ (竺法護); Hán dịch âm là Đàm-ma-la-sát, cũng gọi là Chi Pháp Hộ. Tổ tiên ngài là người xứ Nguyệt Chi, đến cư ngụ ở Đôn Hoàng. Năm lên 8 tuổi, xuất gia theo ngài Trúc Cao Tòà, vì thế lấy chữ Trúc làm họ. Ngài tánh tình hiền hòa mà hiếu học, mỗi ngày tụng có đến hàng chục ngàn câu kinh, lại thông hiểu hết thảy luận thuyết của các danh gia. Thời bấy giờ, mọi người tuy đã biết lễ bái nơi tự viện, thờ kính tranh tượng, nhưng kinh điển Đại thừa còn chưa đầy đủ. Vì vậy mà ngài lập chí sang Ấn Độ thỉnh kinh. Ngài đi qua nhiều nơi, học thông thạo được ngôn ngữ, văn chương của 36 nước Tây Vực. Theo *Pháp Hoa Truyện Ký*, quyển nhất, vào niên hiệu Thái Thủy thứ nhất đời Võ Đế (265), ngài mang theo nhiều bản kinh tiếng Phạn đến Trường An, Lạc Dương, chuyên việc dịch kinh, có các vị Nhiếp Thừa Viễn, Nhân Pháp Thừa, Trần Sĩ Luân... cùng tham gia việc đọc duyệt, hiệu đính... Những năm cuối đời Vũ Đế (Vũ Đế tại vị từ năm 265 đến năm 291), ngài hết lòng hoằng hóa tại Trường An suốt hơn 20 năm. Ngài thị tịch khoảng niên hiệu Kiến Hưng đời Mẫn Đế (313 – 316). Có tư liệu ghi rằng ngài viên tịch vào niên hiệu Huệ Đế. Người đương thời xưng tụng ngài các danh hiệu như Minh Chi Bồ Tát, Đôn Hoàng Bồ Tát, Đôn Hoàng Khai Sĩ, Bản Trai Bồ Tát. Về số kinh điển ngài đã dịch, căn cứ theo *Xuất Tam Tạng Ký Tập*, quyển 2, thì có 154 bộ, gồm 309 quyển. Vào niên hiệu Thái Khang thứ 6 (286), ngài dịch *Chánh Pháp Hoa Kinh*, trở thành người đầu tiên tạo lập niềm tin vào Bồ-tát Quán Thế Âm tại Trung Quốc. Theo *Lịch Đại Tam Bảo Ký*, quyển 6, thì số kinh do ngài dịch có tăng hơn, lên đến 210 bộ, 394 quyển. Tuy nhiên, hiện trong Đại Tạng Kinh thực sự chỉ còn lại được 94 bộ kinh ghi tên ngài.

chứng minh cho một tiến trình tương tự của các phần kinh được phát triển thêm trong *Bát thiên tụng Bát-nhã*¹ và điều ấy có khả năng xảy ra đối với Kinh Kim Cang.²

Chúng ta phải ghi nhớ thêm trong lòng rằng sự sắp xếp Kinh tạng, và sự phân chia thành ba tạng là rất muộn, nếu chỉ vì đồng thuận chung về tạng thứ ba, có nghĩa là Luận tạng (A-tỳ-đạt-ma–Abhidharma), chỉ định hình sau thời kỳ của vua A-dục.³ Trước đó, chỉ có Kinh và

¹ Thuộc kinh hệ Bát-nhã. Bộ kinh này có tính giáo khoa rất cao, tương tự như các bộ kinh văn hệ Pā-li. Phần lớn các bài kinh là những lời khai thị cho Tu-bồ-đề (s, p: subhūti), được Phật thuyết giảng trên đỉnh Linh Thụ (s: gr̥ dhṛakūṭ a). Phần cổ nhất của kinh này là *Bát-nhã bát thiên tụng* (s: aṣṭ asāhasrikā) – cũng được gọi là *Tiểu phẩm bát-nhã* – một bộ kinh gồm 8000 câu kệ Phật giảng cho nhiều đệ tử cùng nghe. Đây cũng là cơ sở cho tất cả bộ kinh Bát-nhã khác, mỗi bộ gồm từ 300-100 000 câu kệ với vô số bài luận và phiên dịch. Bản dịch chữ Hán đầu tiên ra đời khoảng năm 179. (E: Prajñāpāramitā in 8.000 Lines).

² Xem Kinh Kim Cang và Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā) của cùng tác giả.

³ Ásoka: A-dục

阿育; S: asoka; P: asoka; cũng gọi là A-du-ca, dịch nghĩa là Vô Ưu, không ưu sầu, lo nghĩ;

Tên của một vị vua xứ Maurya miền Bắc Ấn Độ, trị vì từ năm 272 đến 236 trước Công nguyên, mất năm 231. Trong lịch sử Ấn Độ, ông đã để lại nhiều dấu tích quan trọng. Sau một cuộc viễn chinh đẫm máu năm 260 ông có dịp được nghe Phật pháp và tỉnh ngộ, quyết định thành lập một *Vương quốc phụng sự Phật pháp*. Ông đích thân đi khắp các miền trong nước để bảo vệ luật lệ và chính pháp. Ông cũng là người cổ vũ việc ăn chay và chống tệ nạn giết thú vật cúng tế. Trong thời A-dục vương, đạo Phật phát triển mạnh ở Tích Lan. Người con trai của A-dục vương là Ma-hi-đà (Mahinda) cũng góp phần rất nhiều trong việc truyền bá đạo Phật.

Luật tạng, Kinh gồm có 12 thể loại hay 9 thể loại.¹

¹ 9 thể loại là thuộc về Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. 12 thể loại là thuộc các bộ phái khác. Trong Hán ngữ, thường gọi là Thập nhị bộ kinh, Thập nhị phần giáo. Mười hai phần giáo bao gồm: 1. Kinh (經; s: sūtra) hoặc Khế kinh (契經), cũng được gọi theo âm là Tu-đa-la (修多羅), chỉ những bài kinh chính đức Phật thuyết; 2. Trùng tụng (重頌; s: geya) hoặc Ứng tụng (應頌), gọi theo âm là Kì-dạ (祇夜). Một dạng kệ tụng mà trong đó nhiều câu được lặp đi lặp lại; 3. Thụ kí (受記; s: vyākaraṇa), âm là Hoa-già-la-na (華遮羅那), chỉ những lời do đức Phật thụ kí, chứng nhận cho các vị Bồ Tát, đệ tử mai sau thành Phật và những việc sẽ xảy ra...; 4. Kệ-đà (偈陀; s: gāthā), cũng được gọi là Kí chú (記註) hay Phúng tụng (諷頌), những bài thơ ca không thuật lại văn trường hàng, xem Kệ; 5. (Vô vấn) Tự thuyết ([無問]自說; s: udāna) hoặc Tán thán kinh (讚歎經), âm là Ưu-đà-na (憂陀那), chỉ những bài kinh mà Phật tự thuyết, không phải đợi người thỉnh cầu mới trình bày; 6. Nhân duyên (因緣; s: nidāna) hay Quảng thuyết (廣說), gọi theo âm là Ni-đà-na (尼陀那), chỉ những bài kinh nói về nhân duyên khi Phật thuyết pháp và người nghe pháp...; 7. Thí dụ (譬喻; s: avadana) hoặc Diễn thuyết giải ngộ kinh (演說解悟經), âm là A-ba-đà-na (阿波陀那), chỉ những loại kinh mà trong đó Phật sử dụng những thí dụ, ẩn dụ để người nghe dễ hiểu hơn; 8. Như thị pháp hiện (如是法現; s: itivṛttaka) hoặc Bản sự kinh (本事經), âm là Y-đế-mục-đa-già (醫帝目多伽), chỉ những bài kinh nói về sự tu nhân chứng quả của các vị đệ tử trong quá khứ, vị lai; 9. Bản sinh kinh (本生經; s: jātaṇṇakāya), gọi theo âm là Xà-đà-già (闍陀伽); 10. Phương quảng (方廣), Phương đẳng (方等; s: vaipulya) hoặc Quảng đại kinh (廣大經), gọi theo âm là Tì-phật-lược (毗佛略); 11. Hi pháp (希法; s: addhutamāra) hoặc Vị tăng hữu (未曾有), âm là A-phù-đà-đạt-ma (阿浮陀達磨), kinh nói về thần lực chư Phật thị hiện, cảnh giới kì diệu, hi hữu mà phàm phu không hội nổi; 12. Luận nghị (論議; s: upadeśa), cũng được gọi là Cận sự thỉnh vấn kinh (近事請問經) hoặc theo âm là Ưu-ba-đề-xá (優波提舍), chỉ những bài kinh có tính cách vấn đáp với lí luận cho rõ lí tà,

Mười hai thể loại là: 1. Khế kinh (sūtra), 2. Trùng tụng (重頌; s: geya) hoặc Ứng tụng. 3. Thụ kí (受記; s: vyākaraṇa), 4. Phúng tụng (gāthā), 5. Vô vấn tự thuyết (udāna) 6. Nhân duyên (因緣; s: nidāna), 7. Thí dụ (譬喻; s: avadana) 8. Bản sự 本事 (itivy ttaka), 9. Bản sinh (本生; s: jāta), 10. Phương quảng (方廣) hoặc Phương đẳng (方等; s: vaipulya), 11. Hi pháp (希法; s: addhutadharma) hoặc Vị tăng hữu (未曾有), 12. Luận nghị (論議; s: upadeśa).¹

Bản kinh sắp xếp thể loại theo cách như thế này bây giờ đã mất, dù cách sắp đặt tự nó đã lưu lại dấu ấn trong *Kṣ udrakanikāya* của nhiều tông phái khác nhau.

Khó mà biết được khi nào và ở giai đoạn nào mà 9 hay 12 thể loại Kinh xuất hiện, nhưng chúng ta có thể gán cho một cách hợp lý vào thời kỳ trước vua A-dục, vì người ta đã quên đi một dòng văn học nhất định đã thay đổi tính chất của đạo Phật và khiến cho nó trở thành như ngày hôm nay. Tôi muốn đề cập đến *Mātr ka*,² Vào năm 1944, E. M. Hare trong bản dịch tinh vi của ông về

chính.

¹ Anh ngữ: 1. Sermons, 2. Mingled Prose / Verse, 3. Prediction, 4. Verses, 5. Verses of Uplift, 6. Origins, 7. Tales, 8. Thus-was- said, 9. Birth-stories, 10. Expanded Texts, 11. Marvels, 12. Expositions. Thượng toạ bộ không có Nhân duyên (Nidana), Thí dụ (Avadana) Phương quảng (Vaipulya) và Luận nghị (Upadeśa), thay vào đó một mục có chút huyền bí là Vedalla.

² *Mātr ka*: Nguyên nghĩa là *Mẫu thân* 母親, *tổ mẫu* 祖母, hoặc *khởi nguyên* 起源. Các văn tự hoặc tự mẫu của văn tự đó. Tự mẫu 字母. Biệt danh của A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma). Còn có các nghĩa Căn bản chi tự 根本之字, hành cảnh giới 行境界. Anh ngữ “Summaries” hay “Numerical Lists.” Có thể hiểu là Pháp số.

Tập bộ Kinh (*Suttanipāta*),¹ thường được cho là một trong những bản kinh xưa nhất bằng tiếng Pāli, đưa ra ánh sáng sự thực rằng ‘thể thức nổi bật nhất của bốn bộ Nikāya hầu như bị bỏ sót trong Tập bộ Kinh (*Suttanipāta*).’ (p. 216). Ông ta liệt kê Bát chánh đạo, Tứ diệu đế, Tam quy y, Tam bảo, Tam pháp ấn (vô thường...), Ngũ uẩn, Ngũ (hay lục) trí, Tứ, bát hoặc cửu phạm trụ (Jhānic abidings).

Đây quả thực là một dữ kiện thực sự đáng ngạc nhiên, đặc biệt khi so sánh với quán sát nổi bật từ những bản khắc trên trụ đá của vua A-dục, tương tự như vậy, ở đó không bao giờ đề cập đến những pháp số này. Sự bỏ qua của họ trên những bản khắc này có thể được nói rằng vua A-dục, là một vị cư sĩ, chỉ nói về các pháp với các lĩnh vực có liên quan đến hàng cư sĩ. Nhưng bàn cãi như vậy rõ ràng không thích đáng đối với Tập bộ Kinh (*Suttanipāta*). Dường như trong một giai đoạn lịch sử nào đó của các tông phái, khá muộn hơn, truyền thống dựa nhiều hơn vào các pháp phát triển trong số các nhà duy lý (rationalists) để thành A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma), và phát triển trong các nhà huyền học (mystics) để thành Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñā pāramitā).

Tầm nhìn của những mối quan tâm này là hoàn toàn không có tính phê phán để nhảy từ các kinh điển đang tồn tại trở lại với thời kỳ Đức Phật. Chắc chắn không còn diên trì lâu hơn để đi qua Kinh tạng Pāli, dành lấy phần thích nhất của mình, và gọi đó là ‘giáo lý nguyên

¹ Tập bộ kinh 集部經; P: *sutta-nipāta*; Một phần của *Tiểu bộ kinh*, gồm những bài kinh dưới dạng thi kệ.

thuỷ.’ Phương thức đó, rất dễ áp dụng, và do vậy, quá thông dụng, chịu nhận không có kết luận khách quan hợp lý. Thực vậy, tất cả mọi điều mà người ta có thể nỗ lực làm là lùi lại từng bước và ở đây là sơ đồ của giai đoạn một phải ghi nhớ trong tâm:

E. Conze

*năm 480 BC.

- Đức Phật giảng pháp.
- Đức Phật nhập niết-bàn
- Giáo lý của tăng đoàn nguyên thủy nhất
- Ý tưởng ‘Kinh tạng nguyên thủy.’

* năm 340 BC - Đại chúng bộ // Thượng toạ bộ

Skandhaka

* năm 280 BC

9 hay 12 thể loại kinh - Độc Tử bộ¹ // Thượng toạ bộ

Asoka (274-236 BC)

* năm 244 BC - Vibhajyavādins// Nhất thiết hữu bộ

Mātṛ ka



*năm 100 BC. *abhidharma prajñāpāramitā*

Tam tạng Kinh điển được

thể hiện qua ngôn ngữ -

Nói cách khác, trước khi chúng ta có thể đến với Đức

¹ Độc Tử bộ 犢子部; S: vātsīputrīya; còn được gọi là Tru tử bộ (s: pudgalavāda); tách ra từ Trưởng lão bộ (s: sthavira) trong năm 240 trước Công nguyên. Đó là bộ phái dám đi xa nhất so với các nguyên lý kinh điển thịnh hành trong Thượng toạ bộ. Người sáng lập của phái này là Độc Tử (s: vātsīputra), vốn theo đạo Bà-la-môn, cho rằng đằng sau mỗi con người có một cá nhân, một Bồ-đặc-già-la (補特伽羅; s: pudgala; p: puggala), không giống cũng không khác với Ngũ uẩn. Con người đó là kẻ đi tái sinh, là kẻ chịu tất cả các nghiệp báo, thậm chí là kẻ tiếp tục hiện diện trong Niết-bàn. Trong thời đại bấy giờ Độc Tử bộ là một trong những bộ phái lớn, nhưng quan điểm của bộ phái này bị các tông phái chống đối vì họ cho rằng Bồ-đặc-già-la của Độc tử chẳng qua chỉ là biến dạng của một tự Ngã (s: ātman), là quan niệm mà đã bị Đức Phật phủ nhận.

Phật, chúng ta phải đi qua vua A-dục. Trong một kiệt tác khảo cứu đầy năng lực sáng tạo của Giáo sư Frauwallner về *Giới luật thời kỳ nguyên thủy và khởi nguyên văn học Phật giáo* (Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature) vào năm 1956, đã chứng tỏ rất dứt khoát rằng trước thời vua A-dục, đã có một tác phẩm đồ sộ là *Skandhaka*,¹ phân chia và sắp xếp vô số những vật dụng cần thiết liên quan đến luật tắc tu viện theo một ý tưởng dự kiến rất phù hợp. Tác phẩm ấy điều chỉnh thể chế căn bản tự viện Phật giáo, sự gia nhập Tăng đoàn, nghi thức sám hối, an cư vào mùa mưa, và đề cập đến y phục, thực phẩm và thuốc cho người bệnh, cũng như những luật tắc để giám sát các sự xử phạt và phạm giới. Cuốn *Skandhaka* này đúng là tác phẩm văn học đầu tiên mà qua đó, chúng ta có được vài kiến thức nhất định.

Phần còn lại, chúng ta phải kiên nhẫn đối chiếu các bản văn đã được duyệt lại của các trường phái khác. Tài liệu được lưu truyền đến chúng ta về ‘18 bộ phái’ là trong một điều kiện rất hỗn độn, nhưng vào năm 1955, A. Bareau đã đưa trật tự vào trong cái hỗn độn bằng tác phẩm của mình nhan đề *Các trường phái Phật giáo Tiểu thừa* (*Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, 308 pp.), một tác phẩm hoàn toàn không thể thiếu đối với các học giả từ thời đó trở đi. Điều tác phẩm đã làm được là đối chiếu tư liệu từ nhiều trường phái, như kinh văn của Thượng toạ bộ từ Tích lan với kinh văn của Nhất thiết hữu bộ bằng tiếng Pāli và một tiếng Sanskrit, đều nhất trí với nhau từng chữ một, chúng ta có thể kết

¹ vận luật 韻律 s: Skandha ,p: Khandha 犍度.

E. Conze

luận rằng nó thuộc về một thời điểm trước khi có sự phân chia hai bộ phái, vốn xảy ra trước thời gian trị vì của vua A-dục. Nơi mà họ không đồng ý với tôi có thể là, sự thiếu sót các chứng cứ với điều ngược lại, suy luận ra niên đại trước thời kỳ vua A-dục. Nhiều tác phẩm đã được thực hiện trong dòng này vào thời kỳ của chúng ta đang đề cập, nhưng không có khảo chứng một cách có hệ thống để cho kết quả có thể chấp nhận được. Tuy nhiên, tiếp cận này không thể cho chúng ta vượt qua năm 340 B.C. với các bản kinh, vì các kinh văn của Đại chúng bộ đã bị mất hẳn. So sánh 10 văn kiện đã được duyệt lại về giới bản Ba-la-đề-mộc-xoa (Prātimokṣa), mặt khác, W. Pachow đã trình bày vào năm 1955 rằng các bộ phái đều nhất trí toàn bộ, và do vậy, giới bản ấy phải được hình thành chính xác trong thế kỷ đầu tiên sau khi Đức Phật nhập niết-bàn.

Một vài nỗ lực đã được thực hiện để quay trở lại kinh tạng nguyên thủy thông qua việc nghiên cứu ngôn ngữ. Nơi nào chúng ta có hai bản kinh tương tự bằng cả hai thứ tiếng Pāli và Sanskrit, chúng ta có thể tin chắc rằng bản tiếng Sanskrit đã được dịch lại từ bản tiếng Pāli hay ngược lại. Đó là nhờ công của Giáo sư Lueders¹ đã chứng tỏ rằng trong nhiều trường hợp, điều này là không thể có và thực tế là phần lớn các phần của cả hai bản kinh đã duyệt lại đều được dịch từ bản gốc tiếng Ma-kiệt-đà (Magadhi). Rất hay là điều này khiến cho chúng ta có thể đánh dấu sự suy tàn của một truyền thống, hoặc là do sự hiểu lầm về phần của người dịch

¹ H. Lueders, *Beobachtungen ueber die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Abh.dtsche Ak. d. Wiss zu Berlin, 1954, 196 pp.

nguyên bản, hoặc là ở phần kinh văn bằng thể loại kệ tụng, cho đến việc khó khăn để tìm ra bản tiếng Pāli hay tiếng Sanskrit tương đương mà không làm hỏng văn luật. Trong bài kệ 259, Kinh Pháp cú chẳng hạn, có đoạn vô nghĩa: *dhammam kāyena passati*.¹ Bản tiếng Prakrit dùng từ *phaṣ ai* (tiếp xúc; e: *touches*), bản tiếng Sanskrit dùng *vai spṛ ṣ et*; bản gốc tiếng Ma-kiệt-đà là *phāṣai*, bản Pāli tương đương với bản này dùng *phusati*, không sát nghĩa với âm vận thi kệ (pp. 162-3). Ví dụ nhỏ này có thể cho thấy phương thức sử dụng như thế nào. Tính thuyết phục nằm ở chi tiết thuộc ngữ văn (philological), chúng ta không thể trình bày hết ở đây. Phần lớn tư liệu của Lueders dường như là để chứng minh luận đề của ông, nhưng dĩ nhiên, điều này chứng minh được nhiều điều hơn là phần còn lại của Kinh tạng được dịch sang ngôn ngữ Ma-kiệt-đà. Những phần khác phải đổi ngược về nguồn gốc Trung Ấn (Middle-Indian), như Edgerton² đã cho thấy rõ nét. Thực ra, từ rất sớm, Phật pháp đã được thuyết giảng bằng nhiều

¹ Kāyena: *do thân*. Nguyên văn Anh ngữ của Conze: *He sees Dhamma with his body*. Bản dịch tiếng Hán:

不以多言故，彼為持法者。彼雖聞少分，但由身見法，於法不放逸，名持法者。

(Chẳng phải cậy nhiều lời cho là hộ trì Chánh pháp, nhưng tuy học ít mà do thân thực thấy Chánh pháp, không buông lung, mới là người hộ trì Chánh pháp).

E: *Simply talking a lot doesn't maintain the Dhamma.*

Whoever although he's heard next to nothing – sees Dhamma through his body, is not heedless of Dhamma, he's one who maintains the Dhamma.

² *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 1953. F. Edgerton, Motilal Barnasidass, 1972.

E. Conze

phương ngữ đa dạng, và trong kinh *Cullavagga* (5.3), Đức Phật đã đồng ý cho thông lệ này. Những khảo sát về ngôn ngữ này vẫn đang còn ở điểm khởi đầu. Tuy nhiên, nên được làm rõ ràng hơn, rằng trước khi được hoàn chỉnh, nó phải chịu cực kỳ mạo hiểm để có vài quan điểm về nội dung kinh tạng nguyên thủy và nhiều hơn như vậy về những lời dạy đích thực của Đức Phật.

Thực ra, không có người ôn hoà nào có thể tự mình phát biểu một kết luận về giáo pháp của Đức Phật. Dù người ấy ở trong tầng đoàn cừu trào nhất cũng khó xác quyết. Một vài học giả người Ba lan, như St. Schayer (1935-8), Constantin Regamey¹ và Maryla Falk² đã nỗ lực thâm nhập ít nhất vào cái mà họ gọi là ‘Kinh điển tiền Nguyên thủy Phật giáo–Pre-canonical Buddhism.’ Quan điểm của họ hoàn toàn ở mức độ khác với suy luận độc đoán của Jennings (1947), Guenther (1944) và Bahm (1958), trong đó họ giữ nguyên những dữ kiện thực tế của truyền thống Phật giáo.

Họ giả định rằng bất cứ nơi đâu Kinh tạng có những ý tưởng xung đột với giáo lý chính thống của Thượng toạ bộ và Nhất thiết hữu bộ, và bất cứ nơi đâu những ý tưởng này được dùng và phát triển bởi Đại thừa, thì chúng ta phải liên hệ với một truyền thống ‘Kinh điển tiền Nguyên thủy Phật giáo’ rất cổ xưa, vốn rất được tôn trọng được loại bỏ bởi các nhà kết tập kinh điển.

¹ *Des buddhismus Indiens*, 1951, pp. 248-64. *Le Problème du Bouddhisme primitif et le derniers travaux de Stanislaw Schayer*, Rocznik Orientalistyczny, xxi, 1957, pp. 37-58.

² *Il mito psicologico nell' India Antica*, 1939, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, 1943.

Cách khác, làm sao mà họ có thể giải thích về vô số điều liên quan đến ‘Bồ-đặc-già-la (pudgala)’¹ hay là giả định về một ‘thức’ thường hằng trong saḍ dhātusūtra, hay là sự đồng nhất của Tuyệt đối, của niết-bàn với ‘thức không chủ thể, không thấy được, chiếu khắp mọi nơi—*viññānam anidassanam anantam sabbato pabham.*’ Trong kinh Trường A-hàm (Dīghanikāya, XI 85)? Bên cạnh việc thường lập lại phủ định một cái ngã (ātman), có sự truy tìm về một niềm tin rằng *thức* (*viññānam*) như là tâm điểm chẳng vô thường của nhân cách cấu thành một tổ chất tuyệt đối trong thế giới ngẫu nhiên này. Dù niết-bàn thường được ghi nhận một cách trừu tượng xa xăm và chỉ được định nghĩa bằng phủ định, vẫn có dấu vết còn lại riêng biệt về một khái niệm tích cực hơn, và với bản thể luận (ontology) phi chính thống, xem niết-bàn như là một nơi chốn (place; s: pada), hay là một thực thể (và không chỉ là một trạng thái), đồng nhất với thường hằng (eternal) và thực tại cứu cánh (absolute reality; s: dharma), và với quang minh (*prabhāsvara*)² của tâm (citta) hay thức (consciousness). Lúc đó, giải thoát được quan niệm như là thanh tịnh hoá dần dần thức này để cuối cùng đạt đến đỉnh cao của ‘Pháp giới—dharmadhātu,’³ từ đó, không

¹ Xem tác phẩm của tôi *Buddhist Scriptures*, Penguin Classics, 1959, pp 195-7.

*Độc Tử bộ (s: vātsīputrīya), cho rằng đằng sau mỗi con người có một cá nhân, một Bồ-đặc-già-la (補特伽羅; s: pudgala; p: puggala), không giống cũng không khác với Ngũ uẩn. E: Person.

² Quang minh, Phát tịnh đại quang minh, quang tịnh cực, tối thượng quang,
E: translucent.

³ E: Realm of Dharma.

E. Conze

còn thối chuyển (*acyuta*) nữa. Sự thể hiện của Đức Phật cho thấy một mâu thuẫn tương tự. Thông thường thì hiện như là một con người đã tìm thấy chân lý, có khi ngài được xem như là một siêu nhân, chất thân thoát trước quan niệm Chân như Phật tánh, sự thể hiện phạm tính của *nguyên lý tuyệt đối* (absolute principle; s: dharma). Niềm tin được khuyến cáo là phải có sự tin tưởng nơi quyền lực tâm linh của Ngài, vốn được bảo chứng bởi ánh sáng hào quang phát ra từ thân siêu nhiên. Trong khi đó, các Kinh điển Thượng toạ bộ nói chung hạ thấp vai trò của niềm tin, họ dạy rằng không có ai có thể cứu được người khác, và mỗi con người hãy tự thẩm định cho chính mình. Sự gợi ý giáo lý ‘khác thường’ này biểu hiện một cơ sở ‘tiền Kinh điển’ Phật giáo, được đề xuất do những người bạn Ba lan (Regamey) của chúng tôi chỉ là một giả thuyết thăm dò, và không có gì khác hơn thế nữa.

Hơn nữa, cũng có thể rằng đó là sự nhượng bộ sau này để phổ cập nhu cầu, như là mục tiêu thấp hơn khi sinh ở cõi trời (*svarga*) được thừa nhận bên cạnh mục tiêu niết-bàn. Vấn đề thiết thực là ở điểm này: Phải chăng đạo Phật xuất phát từ tinh hoa trí huệ, từ các bậc đạo sĩ hiền triết, và rồi trở thành một tôn giáo phổ thông ngay vào thời của vua A-dục?¹ hay là, ngay từ thời kỳ sớm nhất về trước, có một tôn giáo bình dân dựa trên sự sùng kính đấng Thế tôn (Bhagavan), tôn kính Đức Phật? Và nếu như vậy, có phải đây là tôn giáo đứng về một bên phần rất tinh túy của nó,² hay chỉ là sự nhượng bộ có

¹ Theo Von Glasenapp.

² Theo trường phái Ba lan.

tính tuyên truyền đối với hàng cư sĩ? Như Regamey (1957, p. 43) nêu ra ‘Có phải chắc hẳn rằng một hệ thống mà khởi nguyên là một tôn giáo đơn thuần, phát triển đúng lúc một sự tăng tiến dần thành giải thoát luận vi tế, tinh vi và thành triết học kinh viện, hoặc học lý triết học của một tinh hoa, khi nó lan toả dần, phổ biến và pha loãng vào thực trạng dễ tiếp cận cho số đông? ’ Dù riêng tôi có khuynh hướng nhìn đạo Phật từ khởi thủy là một phong trào quần chúng bình dân, tôi cũng phải thừa nhận rằng không có tranh luận dứt khoát có thể thấy đối với khả năng khác. Điều này cũng chẳng lấy làm ngạc nhiên. Một trăm bốn mươi năm sau khi Đức Phật nhập niết-bàn, vấn đề rất quen thuộc này ngay từ đầu đã được tranh cãi, không có sự đồng ý nào có thể tiếp cận được, và nó dẫn đến sự chia chẻ trong cộng đồng. Nay, 2500 năm sau, làm sao chúng ta có thể mong rằng tiếp cận được với sự chắc chắn nào về vấn đề này?

Điều này đưa chúng ta đến với cuộc đời của Đức Phật. Liệu rằng chúng ta có thể, với kiến thức hiện tại của mình, có thể tách rời truyền thuyết với thực tế?

Năm 1947 Giáo sư Lamotte trình bày¹ rằng thực tế lịch sử vượt qua sự tiếp cận của chúng ta, và chúng ta phải hài lòng để nghiên cứu các giai đoạn kế tiếp của truyền thuyết Đức Phật. Năm 1949 xuất hiện tác phẩm *Life of the Buddha*² của A. Foucher, tác phẩm cuối cùng của

¹ *La Légende du Bouddha*, Revue de l'histoire des religions, cxxxiv, pp.37-71.

² *La vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Indes*, 1940, 383 pp.

E. Conze

nhà khảo cổ học vĩ đại. Đây thực sự là một kiệt tác, và là một tác phẩm đáng tin và chân thực nhất mà từ trước đến nay tôi có được. Tác phẩm này không những dựa trên kinh điển của tất cả các trường phái mà còn căn cứ trên vô số tác phẩm nghệ thuật, ước định niên đại vào khoảng thế kỷ thứ II t.đ. về trước, những tác phẩm mà Giáo sư Foucher đã hơn 50 năm để đạt được một kiến thức không có gì sánh được. Là một nhà du hành đầy sinh lực, M. Foucher đã trải qua nhiều năm ở Ấn Độ, đã trở nên quá quen thuộc với hoàn cảnh, tập quán tư tưởng Ấn Độ, và chính ông đã tạo nên Tám nhà chiêm bái Phật giáo vĩ đại. Sự kiểm tra về tính cách địa phương của các truyền thuyết đã ném một ánh sáng ngạc nhiên vào nhiều khía cạnh, vì không phải một vài đề mục trong truyền thống của chúng ta là chuyện được kể lại cho những nhà chiêm bái thế nên Giáo sư Foucher đã thành công trong việc tái thiết định một truyền thống Ấn Độ thiết thực về Đức Phật, và mô tả trạng thái của truyền thuyết như Thiên chúa giáo.

Chúng ta có thể kết luận về đề tài của mình bằng vài dòng về mối liên hệ của Phật giáo Nguyên thủy với Áo đề giáo lý vô ngã (*anattā*), điều mà hiển nhiên là trọng tâm của mọi hiểu biết giáo lý đạo Phật.

Có một khuynh hướng dai dẳng để gán cho Phật giáo Nguyên thủy một giáo lý có tính chất Áo nghĩa thư (*Upaniṣ ad*) về Ngã (*Self, ātman*). Ít có gì để viện dẫn từ Kinh tạng để hỗ trợ cho luận đề này, nhưng nó đã là tai họa của những nghiên cứu Phật học mà con người sẽ khăng khăng tin rằng đạo Phật ắt hẳn đã hoàn toàn hiểu lầm về Đức Phật, và thế nên họ ao ước, theo lời của Giáo sư Murti, sau một thời kỳ ‘khăng định có linh hồn

của Phật giáo Nguyên thủy, được tiếp theo bởi Phật giáo học thuật bác bỏ linh hồn.’ Trích dẫn thêm từ Giáo sư Murti, (p. 177), ‘nếu Ngã (*ātman*) là giáo lý cốt yếu của đạo Phật, sao nó phải ẩn dấu quá chắc chắn đến nỗi các môn đệ chuyển tiếp của bậc Đạo sư cũng không hiểu được gợi ý ? Mặt khác, Áo nghĩa thư (*Upaniṣ ad*) phóng vọt ra thực tế về ngã (*ātman*) hầu như trong trong mỗi dòng, trong từng trang sách. Thuật ngữ *ngã* (*ātman*) như vậy đi đến mức độ là một ‘thuật ngữ xấu’ đối với đạo Phật, rằng họ rất cẩn trọng tránh dùng từ ấy để chỉ niết-bàn, và ngay cả luôn luôn dùng từ “Personalists” để nói về Bồ-đặc-già-la (*pudgala*), chứ không bao giờ dùng để nói về ngã (*ātman*). Vấn đề trong lúc ấy, có một lần và tất cả được đặt ra bởi bài viết của Giáo sư Von Glasenapp về ‘Phệ-đàn-đa (*Vedānta*) và đạo Phật.’¹ Ông ta cho thấy rằng học thuyết có chất Áo nghĩa thư (*Upaniṣ ad*) được đề cập trong kinh điển đạo Phật rất ít, và thế nên nó luôn luôn có tính chất luận chiến (*polemically*), hầu hết những nhầm lẫn đều do ‘những bản dịch tùy hứng đi ngược toàn bộ truyền thống đạo Phật,’ và ông chỉ ra rằng những nghiên cứu của trường phái Leningrad đã làm nên từ ‘nỗ lực tìm duyên cớ cho cái ngã (*ātman*) trong giáo lý đạo Phật’ ‘hoàn toàn không hợp thời.’ ‘Có thể chắc chắn rằng các tác phẩm của Rosenberg và

¹ E: *Vedanta and Buddhism*, 1950, Ak. d. Wiss. Và d. Lit. in Mainz, 18 pp.- Một phần của bài viết này đã xuất hiện bằng Anh ngữ trong *The Buddhist*, xxi, ‘1951, và trong *The Middle Way*, xxxi, 1957., và như là một *pamphlet* của Buddhist Publication Society ở Kandy, 1958.

E. Conze

Stcherbatsky lần đầu tiên đã đặt tri thức đạo Phật như là một cán cân quân bình hệ thống triết học trên một nền tảng mới và vững chắc, vốn lại càng vững chắc vì nó có thể liệt kê những sự tán đồng của mọi tông phái đạo Phật ở Á Châu.’ Và, ‘Đó chính là ý tưởng nền tảng của toàn thể hệ thống mà các pháp đều thoát khỏi cái ngã (ātman), và không có lập luận vững chắc nào mà người ta khỏi phải tuyên bố rằng chính Đức Phật đã dạy giáo lý khác với những gì các môn đệ của ngài trong hơn hai ngàn năm được xem như là tinh hoa giáo lý của mình.’ Dĩ nhiên, nó nổi tiếng, rằng học thuyết thường tìm cách nấn ná một thời gian dài, sau tính chất hợp lệ đã bị dẹp tan. Thế nên nó cũng ở đó. Hễ khi nào con người khẳng khái đòi viết về giáo lý vô ngã (nairātmya) chính thống mà không thực hành thiền định vốn được phác hoạ để phơi bày nó, thì những quan niệm sai lầm buộc phải được hiểu ra.

Đại thừa

Một trăm năm sau khi Đức Phật niết-bàn, Tăng đoàn Phật giáo phân thành hai khuynh hướng, một theo chủ nghĩa duy lý và một là huyền bí (mystical). Khuynh hướng ‘huyền bí’ hình thành Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), mà ba thế kỷ sau, phát triển thành Đại thừa (Mahāyāna). Khi dùng từ và ‘huyền bí –mystic,’ dĩ nhiên, chúng tôi phải thận trọng đặt chúng trong cách hiểu của người Châu Âu. Không có một Phật giáo ‘duy lý– rationalists’ nào đã từng thù ghét cay đắng đối với tôn giáo trong ý nghĩa mà Gibbon, Hume, Lady

Wootton và The Rationalist Press Association ghét cay ghét đắng xem như là một thứ mê tín dị đoan thấp kém. Không có một đạo Phật ‘huyền bí –mystic’ nào đã từng quay sang chống lại suy nghĩ duy lý như đối với sự nhiệt tình của Petrus Damiani, William Blake, hay nhóm ‘theo chính sách ngu dân–obscurantist’ của Pháp, Tây ban nha hay Giáo hội Thiên chúa giáo Ái Nhĩ Lan (Irish Catholic Church).

Sự khác nhau chính là điều giữa huyền bí có lý trí của Đại thừa, và tính chất huyền bí thoát nhẹ trong chủ nghĩa duy lý của Thượng toạ bộ hay Nhất thiết hữu bộ. Họ có nhiều nền tảng chung trong tầng bậc trung của đạo, nơi mà các đạo sĩ khổ hạnh nỗ lực cho sự giải thoát trong phong cách hoàn toàn duy lý hoặc như một doanh nhân. Không có bên nào bác bỏ rằng dưới những điều này có sự so sánh không hợp lý về tín ngưỡng phổ thông, và trên đó là tính siêu hợp lý của tầng bậc cao của đạo và bậc tốt cùng của *tam-muội (samādhi)* và *bát-nhã (prajñā)*. Họ chỉ khác nhau ở sự nhấn mạnh mà họ dành cho những hiện tượng này. Các nhà tiền phong Đại thừa (proto-Mahayanist) và chính các nhà Đại thừa đã nhìn thấy rất chân thành nhu cầu tôn giáo của quần chúng bình dân, và thêm vào đó, họ có nhiều điều để phát biểu về các tầng bậc cao hơn của con đường, đặc biệt là về trí huệ siêu việt, về trực giác, về Tuyệt đối, và về Vô vi (Unconditioned).

Tác giả của một cuốn sách¹ giá trị và thú vị về bản chất duy lý trong đạo Phật của Miền Điện nhìn thấy những yếu tố tín ngưỡng một cách cụ thể trong một giả định về

¹ R.L. Slater, *Paradox and Nirvāṇa*, 1951.

E. Conze

‘tư duy bất chấp cứu cánh–thought-defying ultimate’ có nghĩa là ‘Bất tử–The Immortal’ hay niết-bàn, vốn ‘được biểu thị bằng nghịch lý của xác định và phủ định, của duy trì niềm tin và tính lưỡng lự của ngôn ngữ.’ Khi họ nói quá nhiều tự tại về Tuyệt đối và sự tiếp cận trung gian của nó, chúng ta không nhất thiết cần phải thừa nhận rằng các nhà Đại thừa là quen thuộc hơn đối với họ. Rất hợp lý rằng các nhà không phải Đại thừa hoàn toàn hài lòng với sự trình bày có hệ thống chỉ với những gì được trình bày với điều gì dễ dãi, và bỏ qua một cách thận trọng phần còn lại để tự nhìn vào chính mình.

Các nhà Đại thừa, mặt khác, xem đó như là một đề tài đáng giá để chống lại những trình bày sai lầm bằng lời nói của những lĩnh vực kinh nghiệm tâm linh thanh cao nhất. Tôi không thể nào không cảm thấy rằng điều này liên quan với vài điều đã mất của sự tinh thông trong Tăng già sau 500 năm đầu đã trôi qua.

Sự thai nghén chậm chạp của Đại thừa trong Đại chúng bộ vẫn còn được bao phủ trong sự khó hiểu. Điều chúng ta tin tưởng khi biết rằng giữa khoảng thời gian từ năm 100 t.đ. đến năm 100 stl. đã nổi lên như một trào lưu tư tưởng riêng biệt, vốn nhanh chóng chuyển sang chống lại mạnh mẽ ‘Thanh văn (thừa) và Bích chi Phật (thừa, vốn bấy giờ đại biểu cho cái được gọi một cách thô thiển là ‘Tiểu thừa–Hīnayāna.’ Nơi mà tiến trình này xảy ra vẫn là một vấn đề đang bàn cãi. Quan điểm truyền thống cho rằng Đại thừa xuất phát từ miền Nam Ấn Độ đã bị thách thức bởi E. Lamotte¹ và A. Bareau²

¹ *Sur la formation du Mahāyāna*, in *Asiatica*, 1954.

² *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, 1955, pp. 296-305.

muốn quy cho bộ phái này xuất phát từ Tây bắc Ấn Độ hay từ miền Bắc vùng Dekkhan. Quyết định dứt khoát về vấn đề này là, tuy nhiên, vẫn còn quá sớm.

Thực ra, khi đánh giá tiến trình thực hiện được trong những nghiên cứu Đại thừa, quán sát đầu tiên mà chúng ta phải làm là sự đối chiếu với tính chất mệnh mông của lĩnh vực hầu như không có chút tiến triển nào. Nghiên cứu gần đây vào 500 năm đầu lịch sử đạo Phật ít nhất đã dẫn đến một viễn cảnh mới và tái định hướng. Bức tranh mới bắt đầu tự hình thành chính nó đã là một phác thảo đáng được thán phục nhất của E. Lamotte trong tác phẩm của ông nhan đề *The History of Indian Buddhism*.¹ Về Đại thừa, chúng ta vẫn còn đang ở giai đoạn đầu tiên của sự khó khăn khi thu thập tư liệu có thể có trong tầm tay. Bức tranh toàn cảnh của chúng ta vẫn còn thuộc về bản đồ thế kỷ thứ 19 cổ xưa của xứ Châu Phi, với vài dải màu rải rác đây đó trong các góc cạnh, nhưng phần mệnh mông bên trong vẫn để lại trống không với màu trắng, phủ đầy với sự phỏng đoán và giả định.

Văn học đồ sộ Đại thừa rơi vào hai nhóm:

1. Kinh. 2. Các phẩm triết học kinh viện của các nhà Trung Quán (Mādhyamika) và Du-già hành tông (Yogācāra). Đối với Kinh, việc phiên dịch của họ từ lâu đã khó khăn và không chắc chắn vì ngôn ngữ thường khác với văn bản Sanskrit cổ, và không có sách ngữ pháp hay từ điển thích hợp. Năm 1953 sự thiếu sót này

¹ *Histoire du Bouddhisme Indien. Des Origines à l'ère Saka*. 1958. 862 pp.

E. Conze

được cải thiện bởi F. Edgerton.¹ Công việc quen mình của ông đã giúp phần lớn làm dịu những vấn đề căng thẳng của giới nghiên cứu tương lai, và các bản dịch hầu như trở nên chính xác hơn cái đã có trong quá khứ. Tuy nhiên, Edgerton như là một nhà ngữ văn, ông thích hợp nhiều hơn với ngôn ngữ hằng ngày hơn là thuật ngữ chuyên môn, là điều ông không buồn phiền để học hiểu. Trong các trường Đại học hiện đại của chúng ta, một nhà ngôn ngữ học sẽ đánh mất đặc quyền của mình nếu ông ta chỉ thực sự nắm bắt về nội dung của văn bản mà ông ta nghiên cứu. Nhiều từ vựng có tính thuật ngữ của Đại thừa do vậy, vẫn còn chưa được thăm dò đến, và ngay cả đối với những học giả bị bắt buộc phải đoán chừng xem do đâu mà họ không biết.

Kinh điển Đại thừa gồm có:

- a) Những Kinh cốt lõi (hạt giống) của thời kỳ đầu.
- b) Kinh được mở rộng về sau (s: vaipulya: phương quảng, phương đẳng).

Tất cả các ‘Kinh cốt lõi’(hạt giống) đều rất vắn tắt, ít khi tồn tại riêng biệt, mà thường nằm lẫn trong các bản kinh mở rộng về sau này. Nhiều nghiên cứu đối chiếu và nhiều phê phán nhạy bén sẽ được cần đến trước khi chúng ta học cách khu trú chúng lại. Hiện tại chúng ta có được không hơn vài gợi ý rải rác qua các tạp chí xuất bản định kỳ đa dạng. Cho đến khi chúng ta quen thuộc hơn với những Kinh cốt lõi này, thực sự chúng ta không thể nào biết được Đại thừa giống như thế nào ngay lúc khởi đầu của nó, và vẫn ít biết nó xuất phát như thế nào

¹ *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 quyển.

và phát triển ra sao, và mối quan hệ của nó với hình thái nguyên thủy của đạo Phật như thế nào. Một số người khiến tôi ngạc nhiên bởi vô số ý nghĩ mà họ dốc hết vào vấn đề làm sao mà Đại thừa xuất phát từ Thượng toạ bộ. Việc làm của họ thật là vô bổ, vì thực tế là Đại thừa không xuất phát từ Thượng toạ bộ, điều mà, qua ngôn ngữ của Giáo sư Murti (p. 69), ‘Có rất ít hoặc không có ảnh hưởng trực tiếp trong sự phát triển của các trường phái đạo Phật Ấn Độ.’ Vào giai đoạn sau của triết học kinh viện tinh vi, một vài trình bày có hệ thống của đức tin Đại thừa phát sinh từ những cuộc luận nghị giữa các nhà Nhất thiết hữu bộ và Kinh lượng bộ,¹ mà

¹ Kinh lượng bộ 經量部; S: sautrāntika; Một nhánh của Tiểu thừa xuất phát từ Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda) khoảng 150 năm trước Công nguyên. Như tên gọi cho thấy (sautrāntika xuất phát từ sūtrānta, có nghĩa là Kinh phần, chỉ Kinh tạng của Tam tạng), bộ này chỉ đặt nền tảng trên Kinh tạng (s: sūtra-piṭṭhaka) và phản bác Luận tạng (s: abhidharma-piṭṭhaka) cũng như quan điểm »Nhất thiết hữu« (tất cả đều hiện hữu, đều có) của Nhất thiết hữu bộ. Kinh lượng bộ cho rằng có một thức tinh vi hơn thức thông thường, từ đó đời sống con người sinh ra và chính thức đó sẽ tái sinh. So sánh với Độc Tử bộ (s: vatsīputrīya) – là bộ phái cho rằng có một tự ngã thật sự, sống kiếp này qua kiếp khác – thì Kinh lượng bộ cho rằng, chỉ có thức là luân chuyển trong Vòng sinh tử và với cái chết thì bốn uẩn còn lại (Ngũ uẩn; s: pañcaskandha) chìm lắng trong thức đó. Quan điểm về sự tồn tại của thức này đã đóng một vai trò quan trọng trong việc hình thành Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra). Kinh lượng bộ còn cho rằng, mỗi một hiện tượng thật sự chỉ hiện hữu trong một khoảnh khắc cực nhỏ – được gọi là Sát-na (s: kṣaṇa) – và mỗi quá trình chỉ là tiếp nối những khoảnh khắc đó, mỗi quá trình thông qua thời gian chỉ là Ảo ảnh. Kinh lượng bộ xem Niết-bàn (s: nirvāṇa) là sản phẩm của sự phủ nhận (e: negation) của tư duy, là sự tịch diệt.

E. Conze

không bao giờ có giữa Thượng toạ bộ. Hễ mà Đại thừa ‘phát xuất’ từ một cái gì đó, thì đó phải là Đại chúng bộ (Mahāsaṃghika), và đó là điều chúng ta phải đối diện với khó khăn mà chỉ có Luật của bộ phái ấy được giữ gìn, và không có gì đối với Kinh tạng. Nghiên cứu của tôi về hai phẩm đầu của *Bảo đức tạng* (*Ratnagūṇa*),¹ mà tôi xem như là nguồn gốc của Bát-nhã ba-la-mật-đa, đã dẫn tôi đến kết luận thăm dò rằng ban đầu, Đại thừa đã giới thiệu không có điều gì mới mẻ cả, nhưng dựa vào một nhấn mạnh mới về một phần nào đó của những tư liệu đã được truyền thống chấp nhận một cách rộng rãi.

Về huy hoàng thực sự của Đại thừa, tuy vậy, lại nằm trong Kinh Phương quảng (Expanded Sutra), và bối cảnh ở đây là, nếu có thể, vẫn còn chưa thoả đáng. Chẳng hạn, *Diệu Pháp Liên Hoa kinh*, là một bộ kinh mang tính tín ngưỡng với vẻ huy hoàng trang nghiêm, và chúng ta vẫn chưa có bản dịch đáng tin cậy. Năm 1884 H. Kern xuất bản một bản dịch từ tiếng Sanskrit, nó hoàn hảo như thể cách đây chừng 80 năm trong khi hầu như mọi dữ liệu cần thiết đều là không được biết đến. Tôi không thiếu lòng kính trọng nhà tiên phong vĩ đại này khi tôi nói rằng đến bây giờ, công trình dịch thuật của ông đã trở nên hoàn toàn không tương xứng, và bị sai lạc một cách rõ ràng trong nhiều điểm cốt tủy

¹ Phật mẫu bảo đức tạng bát-nhã ba-la-mật kinh
佛母寶惠藏般若波羅蜜經; C: fómǔ bǎodézàng bānrúo
bōluómì jīng; J: butsumo hōtokuzō hannya haramitsu kyō; S:
prajñāpāramitāratna-guṇa-saṃcayagāthā. Kinh, gồm 3 quyển.
Tên gọi tắt là *Bảo Đức tạng kinh* (寶惠藏經); Pháp Hiền (法
賢) dịch. Về tiếng Phạn, xem bản của Yuyama biên tập năm 1976.

của giáo lý. Năm 1930 W. E. Soothill¹ đã nỗ lực thực hiện một bản dịch rút gọn từ tiếng Hán, mà không chịu nổi sự thử thách của thời gian, và chỉ chứng tỏ được rằng việc truyền bá Phật pháp ở Trung Hoa ít được trang bị cho việc nắm bắt những điều vi tế của tư tưởng đạo Phật.

Trong thế kỷ này, chỉ có hai trong những bộ kinh đồ sộ được phiên dịch—đó là *Bát thiên tụng Bát-nhã* dịch sang Anh ngữ (Perfection of Wisdom in 8,000 Lines)² và *Kinh Kim Quang Minh* dịch sang tiếng Đức (*Splendid like the Finest Gold*).³ Không có bản nào trong số này bị tuyên bố là không đủ tiêu chuẩn thành công. Ngoài những sai lầm thực tế, mà những người khác có khả năng xảy ra nhiều hơn chính tôi, bản dịch của tôi về *Bát thiên tụng Bát-nhã* được bị làm biến dạng bởi vô số lỗi in ấn, và những bỏ sót thỉnh thoảng vài dòng đã được thêm vào vì sự khó hiểu của độc giả.⁴ Với lòng hoài nghi mất hết tinh thần, tôi nhìn việc làm vụng về chậm chạp của Calcutta Asiatic Society vốn đã cần đến 8 năm để in 225 trang của bộ kinh không mấy phức tạp, tôi bắt đầu dĩ phải dứt khoát không còn tín nhiệm họ nữa với ghi chú, Lời giới thiệu và Chú dẫn, tuy nhiên, đó là điều cần thiết họ phải làm như vậy. Phần thêm vào lại phải bị

¹ W. E. Soothill.

² 1958, by E. Conze, The Asiatic Society, Calcutta.

³ 1958, by J. Nobel, *Suvarṇaprabhāsottīmasūtra*, E. J. Brill, Leiden.

⁴ Chẳng hạn, cuối trang 96 câu sau đây bị biến mất trong chứng cứ thứ nhì mà tôi không bao giờ thấy: “*synthesis, and that it is in this sense that they are concentrated thought, the same as space. The Tathagata knows unconcentrated thoughts for.*”

E. Conze

hoãn in ấn một số năm không rõ, và phần nhiều những gì tôi nói hầu như trở nên không thể nhận ra được nữa. Ngược lại, Giáo sư Nobel được thuận lợi do sự thành thạo xuất sắc của nhà xuất bản Brill, bản in và trình bày sách của ông tốt đẹp như họ có thể làm được. Ông ta cũng chẳng cần cáo buộc những gì vội vàng bất cần. Từ năm 1927 trở đi, ông đã hiến mình cho sự tập trung nghiên cứu *Kinh Kim quang minh* trong hơn 30 năm, là khoảng thời gian một người Châu Âu cần để thực sự quen thuộc với bất kỳ bản kinh nào thuộc dạng này. Và thế nên kết quả của mọi việc làm này là một sự thất vọng buồn thảm. Bản dịch của Giáo sư Nobel không có nhạc điệu, vẻ tráng lệ, vẻ huy hoàng thanh cao của kinh này, sự hiểu lầm thô thiển về tư tưởng Đại thừa thường xuyên tạc kinh này và một vài cước chú phản bội hầu như gây sững sốt do sự hiểu sai hoàn toàn những thuật ngữ chuyên môn thông thường.¹ Bản dịch này đối chiếu những điều hầu như không đáng ca ngợi với ấn bản riêng của Giáo sư Nobel về bản tiếng Sanskrit và Tây Tạng của *Kinh Kim quang minh*, vốn là kiểu mẫu của hầu như sự chính xác không sai sót. Lý do Giáo sư của chúng ta là một nhà ngữ học tự thú nhận là người đã đặt ngôn ngữ trước ý nghĩa và không có niềm thích thú sống động vào những gì ông ta phiên dịch. Tư tưởng đạo Phật chưa bao giờ khuấy động tính hiếu kỳ của ông ta, và lớp mù sương che phủ mà ông ta trù lên nó cho thấy rằng ông ta thất bại để đánh giá đúng mức tính

¹ Xem trang 67 n 7, 70 n. 2, 102 n. 5, 155n.6, 161 n.1, 263n.5, 179n.

4, 260 n. 5, 362 n. 1 (nơi ông ta công nhận không biết điều gì là Bốn phạm trụ –four *brahmaviharas*).

chính xác và không mơ hồ của kinh điển ra sao. Những bản kinh này là những tư liệu tinh thần, và chỉ bằng tinh thần mới có thể thăm dò chúng được. Một sự chú ý kém hiểu biết đối với nghĩa mặt chữ sẽ dễ dàng chuyển những ghi chép vi tế nhất về giáo pháp trí huệ sang một chuỗi vô lý ngớ ngẩn không có sức sống. Điều ấy quả thật khó hiểu làm thế nào một bản dịch thỏa đáng của kinh điển Đại thừa có thể mong đợi từ người nào chỉ với tâm thành kính và niềm tin vào Phật giáo Đại thừa.

Đối với phần còn lại, có ít điều để tường trình. Vào năm 1952 J. Ensink cho chúng ta một bản dịch chu đáo về một bản kinh ngắn, nhan đề *Hộ quốc tôn giả sở vấn kinh*.¹ Vài năm sau tôi cố gắng, khắc phục mọi sự bất toàn lớn, ấn hành một bản dịch và chủ giải mới về Kinh Kim Cang (1957–8). Nhưng đó là tất cả. Thuộc về Đại bản Bát-nhã (Large Prajñāpāramitā),² then chốt của toàn thể Đại thừa, thậm chí chưa có một ấn bản tiếng Sanskrit hoàn chỉnh, dù tôi có thể đưa ra một bản dịch tiếng Anh thăm dò vào năm 1961. Bản dịch của W. Baruch về kinh Diệu Pháp Liên Hoa (*Saddharmapuṇḍarīka*) vốn sẵn sàng để in năm 1937, nhưng do vì sự không quan tâm nói chung nên dường như nó biến mất cùng với cái chết của ông sau đó vài năm.

Năm 1953 R. Robinson gửi cho tôi một bản dịch *Kinh*

¹ *Rāṣ ṭ rapālapariṣ cchā-sūtra (s)*; *Hộ Quốc tôn giả sở vấn kinh* 護國尊者所問經, nằm trong bộ kinh Bảo Tích. E: the Question of Rāṣ ṭ rapāla (270 A.D.). Zwolle, Holland.

² Đại bản Bát-nhã (Large Prajñāpāramitā)

E. Conze

Duy-ma-cật (*The Exposition of Vimalakīrti*)¹ của ngài Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) từ tiếng Hán, nhưng nó chỉ là bản đánh máy và không có việc gì để làm với bản kinh này từ thời đó. Không có nguồn quỹ tài trợ cho loại công việc này. Như là kết quả từ tính lãnh đạm của công chúng, không chỉ từ chối tiếp cận các tác phẩm kinh viện mà là hết sức sai lạc bởi những cuốn sách không đạt tiêu chuẩn vẫn tiếp tục lưu hành trong khi những gì tốt hơn đang thiếu vắng. Mỗi lần tôi nhìn vào bản dịch *Śikshāsamuccaya* (1922), một sưu tập độc đáo trích từ kinh điển Đại thừa, tôi sửng sốt bởi hầu như những bất cẩn không thể nào tin được, đặc biệt là phần sau thiếu sự giám sát của C. Bendall. Về số lượng, có lẽ 5% kinh điển Đại thừa được biên tập đáng là tin cậy, và có lẽ 2% được phiên dịch dễ hiểu. Rõ ràng kết luận đó

¹ Bản dịch sớm nhất do Chi Khiêm, *Phật thuyết Duy-ma-cật kinh*, niên hiệu Hoàng vũ thứ 1 (222) Bản dịch này hình như không còn được lưu hành dưới thời Tăng Hựu. Bản dịch do Cưu-ma-la-thập được kể là bản thứ hai, gần 200 năm sau đó. Tiếp theo là *San Duy-ma-cật kinh*, 1 quyển, do Sa-môn Trúc Pháp Hộ, thực hiện trong khoảng niên hiệu Thái thủy. Tăng Hựu nói là do Trúc Pháp Hộ sang Tây vực tìm được bản Phan mang về. Tăng Hựu cũng cho biết ý kiến là, Pháp Hộ cắt xén bớt một số kệ trong bản dịch cũ của Chi Khiêm được xem là hơi rườm rà. Bản dịch tiếp theo đó nữa là *Dị Duy-ma-cật kinh* do Trúc Thúc Lan, thực hiện dưới thời Tấn Huệ đế, niên hiệu Nguyên khang năm thứ 1 (291). Khoảng trên dưới 10 năm sau, cũng trong thời Tấn Huệ đế, Sa môn Chi Mẫn Độ tập hợp hai bản dịch trước đó, của Trúc Pháp Hộ và Trúc Thúc Lan, biên tập thành một hiệp bản, tựa đề là *Hiệp Duy-ma-cật kinh*, 5 quyển. Như vậy, theo liệt kê của Tăng Hựu, về các bản dịch cổ, hay được gọi là *cựu dịch*, trước sau có tất cả 4 bản. Nếu kể luôn cả hiệp bản do Chi Mẫn Độ biên tập, có tất cả 5 bản.

được rút ra từ nguồn tư liệu hiếm hoi tùy ý sử dụng của chúng tôi nên phải còn những điểm rất đáng ngờ như vậy.

Sự thờ ơ của Đại thừa là một điểm lạ lùng khác vào thời điểm khi những tác phẩm không rõ ràng của các trường phái khác đã khơi gợi dòng chảy từ các học giả khắp nơi trên thế giới. Sự hoàn toàn thiếu vắng những khích lệ những nghiên cứu này dường như để chỉ ra rằng họ không có mối liên hệ nào với nhu cầu của một bộ phận quần chúng có ý nghĩa nào trong xã hội đương thời. Hậu quả là việc nghiên cứu kinh điển Đại thừa hoặc là bị rơi lại ngoài chỗ tạm hiếm nghèo bên lề xã hội, hoặc là được tiến hành vì lí do có ít điều để làm với thông điệp thực sự của họ—như mối quan tâm đến vấn đề ngôn ngữ học, hay ước muốn đẩy mạnh lòng tự trọng quốc gia của người Ấn Độ. Ác cảm thâm kín thể hệ hiện thời đối với sự hưng khởi Đại thừa vốn đã thâm căn cố đế mới đây bởi sự cố tình huỷ diệt thành trì Tây Tạng, sẽ xứng đáng có nhiều giải thích phong phú. Nhưng đây không phải là nơi để làm việc đó.

2. Chúng ta quay sang *văn học triết học kinh viện* (scholastic literature). Trước hết, đối với *Trung quán luận* (*Mādhyamika*), bản dịch của E. Lamotte về *Đại Trí độ luận*¹ của ngài Long Thụ về *Đại phẩm Bát-nhã* (*Large Prajñāpāramitā*) là một bước nhảy khổng lồ về phía trước. Cuốn thứ nhất đề cập đến ý niệm Đại thừa của chư Phật và hàng Bồ-tát, và cuốn thứ hai đưa ra mô tả rất chi tiết về Lục độ (six perfections). Cuốn thứ ba sẽ

¹ *Le Traité de Grande Veru de Sagesse*. I, 1944, chaps. ‘—‘5; II, 1949, chaps. 16-30 1118 pp.

E. Conze

giữ lại những điểm chính tư liệu A-tỳ-đạt-ma, và đối với niềm vui lớn của tôi khi gần đây được nghe Giáo sư Lamotte nói rằng ông ta hầu như đã hoàn thành bản dịch và tác phẩm ấy sẽ ra đời trong một tương lai gần. Vẫn không chắc chắn dù tác giả của bộ luận này là ngài Long Thụ, người trứ tác *Trung quán luận tụng* (*Verses on the Mādhyamika Doctrine*), nhưng không ai nghi ngờ rằng *Trí độ luận* đã khoáng trương một cách có thẩm quyền về lập trường của phái Trung quán. Sự dồi dào thông tin hầu như không thể nào tin được đã trải rộng trước chúng ta qua tác phẩm thực sự mang tính bách khoa này vốn được soạn vào thời kỳ sức sống mãnh liệt của đạo Phật lên đến đỉnh cao. Điều đáng buồn cần phản ánh là các quốc gia Anglo-Saxon rất giàu mạnh đã không có bất kỳ một bước tiến nào để làm cho kiệt tác này được tiếp cận đối với cộng đồng những người nói tiếng Anh.

Tác phẩm luận giải tiêu biểu về *Trung quán luận tụng* của ngài Long Thụ đó là *Minh cú luận* (Prasannapadā)¹

¹ *Minh cú luận* (s: Prasannapadā), gọi đủ là *Trung quán minh cú luận* (s: Madhyamakavṛtti-prasannapadā), tác phẩm chú giải Trung quán luận (Madhyamaka-sāstra) của Long Thụ (Nāgārjuna) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ và Tây Tạng

nổi tiếng của ngài Nguyệt Xứng.¹ Dù tác phẩm ấy được gọi là Minh cú (Clear-Worded), nó đã thách thức giới học giả Châu Âu hơn nửa thế kỷ sau khi bản dịch của De la Vallée Poussin từ tiếng Sanskrit ra đời, và các học giả đã hài lòng chỉ biết gặm nhấm bản dịch từng

¹ Nguyệt Xứng 月稱; S: Candrakīrti; tk. 6-7; Luận sư quan trọng nhất của Trung quán tông sau Long Thụ. Sư quê ở Nam Ấn, xuất gia từ lúc nhỏ tuổi. Nhân lúc đọc các bộ luận của Long Thụ, Sư sáng rõ tâm ý. Sau Sư trở thành viện trưởng của Na-lan-đa và soạn nhiều luận chú thích về các tác phẩm của Long Thụ. Các tác phẩm quan trọng của sư là Minh cú luận (明句論), Nhập trung quán luận (入中觀論). Khi hành hoá về phương Nam, Sư đã giáo hoá rất nhiều người. Sư sống rất thọ, nhưng chắc chắn là không thọ đến 300 tuổi như sử sách Tây Tạng ghi nhận.

Các tác phẩm còn lưu lại của Sư (trích): 1. Minh cú luận (s: Prasannapadā), gọi đủ là *Trung quán minh cú luận* (s: Madhyamakavṛtti-prasannapadā), tác phẩm chú giải Trung quán luận (Madhyamakāśāstra) của Long Thụ (Nāgārjuna) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ và Tây Tạng; 2. Nhập trung quán luận (Madhyamakāvatāra), chỉ còn bản Tạng ngữ; 3. Nhập trung quán thích (Madhyamakāvatāra-bhāṣya), chỉ còn bản Tạng ngữ; 4. Nhân duyên tâm luận thích (Pratītya-samut-pāda-hṛdaya-vṛtti), một tác phẩm chú giải Nhân duyên tâm luận tụng (Pratītyasamutpāda-hṛdaya-kārikā), được xem là của Long Thụ, chỉ còn bản Tạng ngữ; 5. Thất thập không tính luận thích (Śūnyatā-saptatīvṛtti), chú giải Thất thập không tính luận (Śūnyatā-saptati) của Long Thụ. Long Thụ (và Parahita) cũng có soạn một tác phẩm dưới tên này. Chỉ còn bản Tạng ngữ; 6. Lục thập tụng như lý luận thích (Yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti), luận giải Lục thập tụng như lý luận (Yukti-ṣaṣṭhikā), một tác phẩm được xem là của Long Thụ, chỉ còn bản Tạng ngữ; 7. Bồ-tát du-già hành tứ bách luận thích (Bodhi-sattvayogācāra-catuhśataka-tīkā), chú thích bộ Tứ bách luận (Catuhśataka) của Thánh Thiên (Āryadeva), chỉ còn bản Tạng ngữ; 8. Trung quán luận tụng (Madhyamakāśāstra-stuti).

E. Conze

chương một.¹ Trong thời đại chúng ta, J. W. de Jong đã dịch chương 18-22 sang tiếng Pháp khá trong sáng,² và bản dịch tiếng Pháp xuất sắc của Jacques May của 12 chương còn lại ra đời vào năm 1959. Nhưng thật là một phương thức lộn xộn khi xử lý một tác phẩm kinh điển như vậy! Điều chúng ta thực sự cần là một bản dịch toàn tác phẩm đồng nhất sang tiếng Anh, và hầu như không có người nào có ý sẵn sàng hoặc có khả năng thực hiện việc này.

Về cơ bản, một luận giải về quan niệm của Nguyệt Xứng cũng chính là tác phẩm *The Central Philosophy of Buddhism* (1955) của T. R. V Murti,³ kết hợp nỗ lực tri thức được duy trì liên tục và tính minh mẫn cùng với tri thức uyên thâm tinh tế và cảm xúc mạnh mẽ về siêu hình học. Tác phẩm phải được đọc và thưởng thức một cách thích đáng, và tôi không nói nhiều về tác phẩm đó nữa. Nhưng nhan đề của nó là một thách thức đối với Phật giáo Tây phương, vốn lâu nay thể hiện ít tín hiệu chú ý, với kết quả là khía cạnh bất toàn đã làm hỏng cả phần học lý lẫn phần thực tiễn của họ. Truyền thống trung tâm chính là Tánh không (*sūnyatā*), đại biểu là các Luận sư thuộc Nhất thiết hữu bộ, Trung quán luận (*Madhyamikas*) và các Lạt-ma Tây Tạng. Ngược lại,

¹ Đây là ghi nhận cho đến năm 1940: Phần Anh ngữ: chương 1-25, do Stcherbatsky dịch năm 1927; Phần tiếng Pháp: chương 17, Lamotte dịch năm 1938; Phần tiếng Đức: chương 5, 10, 12-16, do S. Schayer, dịch năm 1930-1.

² *Cinq Chapitres de la Prasannapada*, 1949.

³ *Triết học Trung quán Phật giáo*. Ni sư Trí Hải đã dịch một phần, *Định giá hệ thống Trung quán*, Tập san Tư tưởng Đại học Vạn Hạnh số 01, 1967.

Thượng toạ bộ và Thiên (Zen), với chừng mực sở đắc riêng của họ, đều là ở phần bên ngoài. Như tôi đã phát biểu năm 1957: ‘Cả trong Thiên chúa giáo và trong Phật giáo chúng ta đều có thể phân biệt được giữa *truyền thống trung tâm* và các *hệ phái*. Cơ-đốc giáo phát xuất từ miền Đông Địa trung hải, và chính nó là truyền thống trung tâm được phát huy. Trong những quận hẻo lánh xa xôi của Châu Âu, có nghĩa là ở xứ Wales, Scotland và Sweden, ở ranh giới miền hải đảo, hoặc ở Wittenberg và Bohemia, ở mỗi miền biên giới của nền văn minh Địa trung hải, niềm tin Thiên chúa giáo lúc đó trở nên hoàn toàn mới và có vỏ bên ngoài không ngờ được. Khi truyền thống sinh động không có đủ sức mạnh để thâm nhập đến những vùng quá xa xôi này, nó được thay thế bởi những ý tưởng kỳ khôi vốn được tuyên bố là trở lại trực tiếp với ‘phúc âm nguyên thủy—original gospel,’ và cái biểu tượng méo mó đó lưu giữ lại một truyền thống mạnh mẽ như là giáo lý ‘thuần khiết.’

Tình trạng tương tự của sự việc có thể được thấy rõ trong đạo Phật, vốn xuất phát từ miền Bắc Ấn Độ. Chính ở một vùng lân cận mà truyền thống đó được định hình, và chính gần nơi đây, ở Tây Tạng, truyền thống ấy đã được duy trì tốt nhất. Nhưng trong tiến trình lan truyền đạo Phật từ vùng trung tâm (*madhyadeśa*, e: middle region) (xem *Bát thiên tụng Bát-nhã*, xvii, 336) đến vùng biên địa (*pratyantajanapada*; e: border regions), nơi đó, ở vùng biên giới hải đảo, Tích Lan và Nhật Bản, tinh thần của đạo Phật trở nên không còn giống như tình trạng của Tin lành (Protestants) trong những vùng ngoại vi Châu

E. Conze

Âu. Thực vậy, Thượng toạ bộ của Tích Lan và Thiền Nhật Bản cả hai đều khước từ truyền thống sinh động của đạo Phật, Thiền Nhật Bản nhân danh ‘giáo ngoại biệt truyền,’¹ Thượng toạ bộ Tích Lan nhân danh chỉ riêng kinh tạng Pāli là có đặc quyền lưu giữ nguồn gốc ‘Lời dạy của Đức Phật.’² Hoặc, như Christmas Humphreys đã phát biểu rất cô đọng: ‘Phật giáo phương Tây hiện nay đang ở trong tình cảnh hiếm kỳ. Những người thuộc Thượng toạ bộ thì hoàn toàn thỏa mãn, và có sự gia tăng nhanh chóng những nhóm người chỉ quan tâm đến Thiền (Zen). Đây là đôi cánh của con chim, nhưng đâu là thân?’³ ‘Dù tôi muốn thêm ‘đôi cánh gắn thêm’ đúng hơn chỉ là ‘đôi cánh’ có lẽ gần với sự kiện hơn.’

Sáng tác nhiều đó là dòng văn học phát sinh từ Trung quán tông, ngay cả sau thời Lamotte và Murti, một lượng lớn các tác phẩm vừa vắn để được tiếp cận. Nhiều giáo lý tu tập vẫn còn bị chôn kín trong những bản tiếng Hán chưa phiên dịch về những bộ luận giải đồ

¹ E: direct transmission outside the Scriptures

² Phật ngôn; e: Buddha-word.

The Aryan Path, July 1957, pp. 319-20.

³ Trong tác phẩm của B. L. Suzuki, *Mahayana Buddhism*, 3rd ed., 1959, p. xi.

sộ của ngài Long Thụ. Thánh Thiên,¹ người đương thời vĩ đại của ngài Long Thụ, từ lâu hầu như không được đề ý đến. Chúng ta vẫn chưa có ý niệm rõ ràng về hệ thống

¹ 聖天; S: āryadeva; cũng được gọi là Đề-bà, Ka-na Đề-bà, Đôn nhân Đề-bà (s: Kāṇadeva); Học trò của Long Thụ (Nāgārjuna) và Đại luận sư của Trung quán tông (s: mādhyama), tác giả của nhiều bộ luận. Người ta cho rằng Thánh Thiên sinh trong thế kỉ thứ 3 tại Tích Lan và là Tổ thứ 15 của Thiền Ấn Độ. Tương truyền Sư bị ngoại đạo chống đạo Phật giết. Ngày nay, tác phẩm của Sư chỉ còn được giữ lại trong các bản dịch tiếng Hán và Tây Tạng, phần lớn là các luận đề về giáo pháp của Long Thụ. Truyền thống Tan-tra xem Sư là một trong 84 vị Ma-ha Tát-đạt (s: mahāsiddha). Sư sinh ra trong một gia đình quý tộc tại Tích Lan. Thay vì nhận chức làm quan thì Sư lại gia nhập Tăng-già dưới sự hướng dẫn của Hermadeva. Sau khi học xong các thuyết luận, Sư đi hành hương, viếng thăm những thánh tích của Phật giáo tại Ấn Độ. Nhân dịp này, Sư gặp Long Thụ và theo học nhiều năm. Khi Long Thụ rời Na-lan-đà đi Trung Ấn, Sư cũng theo thầy. Dần dần, Sư được truyền trao trách nhiệm giảng pháp và được xem là người kế vị Long Thụ. Không rõ là Sư lưu lại Trung Ấn bao nhiêu lâu nhưng trong thời gian này, Sư có thành lập nhiều tu viện. Nghe tin một luận sư lừng danh thuộc dòng Bà-la-môn tung hoành tại viện Na-lan-đà và không một tỷ-khưu nào đủ tài năng đối đầu tranh luận, Sư liền đến Na-lan-đà một lần nữa và chiến thắng vị Bà-la-môn trong ba vòng tranh luận. Sau nhiều năm trụ tại Na-lan-đà, Sư trở về miền Nam và mất tại Raṇaganātha, Kiến-chí (kāñcī). Tác phẩm *Tứ bách luận* (catuḥśataka) của Sư gồm 400 câu kệ, với suy luận biện chứng phủ định, giải thích giáo pháp Vô ngã và tính Không. Tập Bách luận (śataśāstra) được xem là bản thu gọn lại của Tứ bách luận, cũng gây ảnh hưởng lớn trong Phật giáo. Trong tập Bách luận, Thánh Thiên đã đưa nhiều luận giải đối trị các quan điểm bài bác Phật giáo. *Bách luận* là một tác phẩm căn bản của Tam luận tông tại Trung Quốc.

Trung quán-Y tự khởi của ngài Thanh Biện,¹ vốn chỉ được nghiên cứu trong các bản dịch tiếng Tây Tạng, và

¹ 清辯; S: bhāvaviveka, bhavya; C: qīngbiàn; J: shōben; Luận sư quan trọng của Trung quán tông (s: mādhyamika), sống khoảng giữa 490 và 570. Sư sinh tại Nam Ấn Độ, theo học giáo lý của Long Thụ (nāgārjuna) tại Ma-kiệt-đà (magadha). Sau đó Sư trở về quê hương và trở thành một luận sư danh tiếng. Trong các tác phẩm được dịch ra chữ Hán và chữ Tây Tạng (phần lớn của nguyên bản Phạn ngữ đã thất truyền), Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra) là đối tượng bị Sư chỉ trích. Là người sáng lập hệ phái Trung quán-Y tự khởi (中觀依自起; mādhyā-mika-svāntarika, cũng được gọi là Độc lập luận chứng phái 獨立論證派), một trong hai trường phái của Trung quán, Sư cũng đã kích Phật Hộ (s: buddhapālita), người sáng lập hệ phái Trung quán-Cụ duyên (中觀具緣; prasaṅ gika-mādhyamika) bằng một phương pháp suy luận biện chứng trên cơ sở Nhân minh học (s: hetuvidyā), Nhân thức học (s: pramāṇ avāda). Vào thế kỷ thứ 8, trường phái của Sư được Tịch Hộ (s: śāntarakṣ ita) biến thành phái Trung quán-Duy thức (mādhyami-ka-yogācāra).

Các trú tác của Sư (trích): 1. Đại thừa chương trình luận (mahāyānatālaratnaśāstra), Huyền Trang dịch; 2. Bát-nhã đẳng luận thích (prajñāpradīpa, cũng có tên prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛ tti), Ba-la-phả Mật-đa dịch; 3. Trung quán tâm luận tụng (madhyamakahr̥ dayakārikā), Tạng ngữ; 4. Trung quán tâm quang minh biện luận (madhyamaka-hṛ daya-vṛ ttitarkajvālā), chú giải Trung quán tâm luận tụng (madhyamakahr̥ dayakārikā), Tạng ngữ; 5. Trung quán nhân duyên luận (madhyamikapratītya-samutpāda-śāstra), Tạng ngữ; 6. Nhập trung quán đẳng luận (madhyamakāvatārapradīpa), Tạng ngữ; 7. Nhiếp trung quán nghĩa luận (madhyamārtha-saṃgraha), còn bản Tạng ngữ và Phạn ngữ; 8. Di bộ tông tính thích (nikāyabhedavibhaṅ gavyākhyāna), chỉ còn lưu lại trong Tạng ngữ, nói về các tông phái Phật giáo sau khi Phật diệt độ đến thời Thanh Biện, rất giống Di bộ tông luận luận (samayabhedavyūhacakraśāstra) của Thế Hữu (vasumitra).

trong đó dường như đã tán thành luận đề hầu như không thể tin được rằng trong Trung quán tông, luận lý đúng đắn khẳng định lập trường có thể thực hiện được. Tương tự như vậy, chúng ta tiếp tục gặp giáo lý và các hệ phái của Du-già-Trung quán, đã tìm ra được tổng đề tối hậu của Đại thừa ở Ấn Độ.

Bản dịch của tôi về tác phẩm của Bồ-tát Di-lặc¹ nhan đề *Abhisamayālaṅkāra*,¹ kệ tụng tóm tắt Đại phẩm Bát-

¹ Maitreya-nātha: Di-lặc 彌勒; S: Maitreya, P : metteyya; dịch nghĩa là Từ Thị (慈氏), cũng có tên là Vô Năng Thắng (無能勝; s, p: Ajita; A-dật-đa). Một vị Đại Bồ-tát và cũng là vị Phật thứ năm và cuối cùng sẽ xuất hiện trên trái đất. Trong Phật giáo Tây Tạng, Phật Di-lặc được tôn thờ. Cõi giáo hoá của Ngài hiện nay là cõi trời Đâu-suất (s: tuṣṭita). Theo truyền thuyết, Phật Di-lặc sẽ giảng sinh trong khoảng 30.000 năm nữa. Tranh tượng mô tả Ngài ngồi trên mặt đất, biểu tượng sẵn sàng đứng dậy đi giáo hoá chúng sinh. Tại Trung Quốc, Phật Di-lặc cũng được biểu tượng là một vị mập tròn vui vẻ, trẻ con quần quít xung quanh. Theo truyền thuyết thì đó chính là hình ảnh của Bồ Đại Hoà thượng, một hoá thân của Di-lặc ở thế kỉ thứ 10. Nếu năm đức Phật xuất hiện trên trái đất nói trên được xem là hoá thân của Ngũ Phật thì Phật Di-lặc được xem như hoá thân của Thành sở tác trí. Có thuyết cho rằng, chính Ngài là người khởi xướng Đại thừa Phật giáo hệ phái Duy thức. Một số học giả cho rằng, vị này chính là Mai-tre-ya-na-tha (s: Maitreya-nātha), thầy truyền giáo lí Duy thức cho Vô Trước (s: Asaṅga). Truyền thống Phật giáo Tây Tạng cho rằng, Ngài là tác giả của năm bài Luận (s: śāstra), được gọi là Di-lặc (Từ Thị) ngũ luận: 1. Đại thừa tối thượng tan-tra (s: mahāyānottaratantra); 2. Pháp pháp tính phân biệt luận (s: dharmadharmatāvibhāṅga); 3. Trung biên phân biệt luận (s: madhyāntavibhāga-śāstra); 4. Hiện quán trang nghiêm luận (s: abhisamayālaṅkāra); 5. Đại thừa kinh trang nghiêm luận (s: mahāyānasūtralaṅkāra).

¹ *Hiện quán trang nghiêm luận* (s: abhisamayālaṅkāra);

E. Conze

nhã, có ý nghĩa như là một đóng góp cho tri thức về Bát-nhã, và làm được ít điều để sáng tỏ quan điểm mang tính giáo lý của trường phái hơi khó nắm bắt này. Sau cùng, nghệ thuật rất quan trọng của Thiền quán về tánh không (Meditating on Emptiness) dường như đã mất hầu hết. Đó là một thiếu sót nghiêm trọng trong tác phẩm của Giáo sư Murti khi ông có quan niệm về Trung quán tông như thể nó là kết quả của lập luận triết học, trong khi thực tế nó xuất phát từ kinh nghiệm thiền quán. Sức thuyết phục mạnh mẽ về mặt tâm linh của giáo lý Trung quán có thể tự khẳng định chính nó chỉ khi nào nó được tái tích hợp với pháp tu tập thiền quán. Tánh không (*sūnyatā*) chủ yếu là đối tượng của nhất tâm thiền quán, không một lời nói lái nhải nào có thể đem đến kết quả gì khi cho nó là hiện hữu hay không hiện hữu, và như vậy, đều chẳng có ích gì.

Hầu như những gì bị lãng quên về Du-già hành tông (Yogācāra) vào hai mươi năm gần đây có thể được giải thích bởi vô số những nghiên cứu trước những thập niên 1940 đang làm thoả mãn lòng ham hiểu biết của chúng ta. Quan niệm về Du-già hành tông, trong mọi trường hợp, chưa bao giờ khuấy động Đông phương đến mức giáo lý tánh không (*sūnyatā*) phải xoay chuyển họ. Thiền quán về Tánh không khiến cho tâm được thanh thản, trong khi đó chỉ suy đoán về ‘tàng thức’, lại cung ứng cho tâm thêm nhiều những điều khó hiểu. Giáo sư E. Frauwallner nước Áo (Vienna) có tham dự phần nào trong trường phái này và đã cho ra đời vài bài viết về lĩnh vực chuyên môn đó mà không đề cập đến giới độc giả phổ thông. Tuy nhiên, mọi người nghiên cứu Phật học đều biết người Đức đã rút ra được nhiều lợi lạc từ

bộ sưu tập triết học của ông những đoạn văn thích đáng trong tạng Kinh và Luận.¹ Trong đó Du-già hành tông được mô tả như là ‘Tông phái quan trọng nhất của Đại thừa.’ (pp. 264), nhưng Giáo sư Frauwallner là một học giả quá hoàn thiện cho phép khuynh hướng này bóp méo viễn cảnh của ông. Các bản dịch hầu như lúc nào cũng chính xác của ông cho phép người đọc có được một ý tưởng dễ chịu trước hết về ‘giáo pháp của Đức Phật’ rồi đến ‘các trường phái Tiểu thừa’ (pp. 61-142), và sau cùng là Trung quán tông (pp. 143—254) và Du-già hành tông (pp. 264-407). Giới chuyên gia sẽ không hài lòng vài bản dịch và chú giải của ông nhưng thời bấy giờ, không một ai có thể làm tốt hơn những gì ông đã làm.

¹ *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1956.

Tantra¹ và Thiền

Tantra luôn luôn là đứa con rơi của ngành nghiên cứu Phật học. Vào năm 1940, tác phẩm cổ điển của W. Y. Evans Wentz giới thiệu bản dịch của Kazi Dawa-

¹ s: Tantra; phiên âm là đát-đặc-la (怛特羅), nguyên nghĩa ‘tám lưới dệt’, ‘mối liên hệ’, ‘sự nối tiếp’, ‘liên tục thống nhất thể,’ có nơi dịch là *Nghi quỹ*, Đây là một danh từ trừu tượng, khó dịch nên phần lớn các ngôn ngữ trên thế giới (Anh, Pháp, Đức) đều không có từ tương ứng. Trong Phật giáo Tây Tạng, Tantra chỉ tất cả các kinh sách về nhiều ngành khác nhau (Tantra y học, Tantra thiền văn...), nhưng trong nghĩa hẹp, Tantra chỉ tất cả các sách vở nói về phép tu thiền định của Kim cương thừa (Vajrayāna) và cũng được dùng để chỉ những phép tu thiền định này. Phép tu tập Tantra có tính chất kinh nghiệm cá nhân, và thường dựa trên ba khái niệm: Nhân, Đạo, Quả. Nhân chính là hành giả, Đạo là con đường, phương pháp tu luyện, nhằm thanh lọc con người và Quả là tình trạng mà hành giả chứng ngộ. Ba giai đoạn này được Tantra chỉ bày trong vô số phương tiện khác nhau. Người ta cho rằng khi Phật Thích-ca thể hiện Phật quả qua dạng Pháp thân (s: dharmakāya) thì Ngài đã hành trì Tantra. Vì vậy cũng có người xem Đức Phật là người sáng lập Tantra. Có thể dùng từ tương đương để diễn tả là *Mật tông*, nhưng ở đây, để tránh cho người đọc khỏi rơi vào những khái niệm có sẵn, chúng tôi vẫn để nguyên từ *Tantra*. Những phép Tan-tra này xem tâm thanh tịnh là gốc của mọi phép tu. Ngoài ra, Tan-tra xem việc vượt qua tính nhị nguyên để đạt nhất thể là một nguyên lý quan trọng. Tính nhị nguyên có khi được Tan-tra diễn tả bằng nguyên lý nam tính (s: upāya; khía cạnh Phương tiện) và nữ (s: prajñā; Trí huệ), vì vậy tại phương Tây không ít người hiểu lầm, cho rằng tu tập Tan-tra là thuần túy liên hệ với tính dục nam nữ.

Samdup¹ hầu như là nguồn tư liệu duy nhất về những thông tin dễ hiểu mà người đọc tiếng Anh có thể tiếp cận được. Thêm vào đó, còn có những bản dịch có phần chưa thoả đáng, từ Tây Tạng, chỉ một chương của cuốn *Tantra*,² khảo sát có tính giáo trình *The Indian Buddhist Iconography* ³ của B. Bhattacharya chủ yếu thiên về *Sādhana-mālā*, và căn cứ theo sự thực của L. A. Waddell (1895), nhưng sự mô tả với lòng ghét bỏ và khinh thường đức tin và lễ nghi của người Tây Tạng.

Trong hai mươi năm gần đây, tình hình có phần nào được cải thiện. Sự kiện nổi bật là việc phiên dịch và ấn

¹ *The Book of the Dead*, 1927. Milarepa, 1928. *Tibetan Yoga*, 1935.

² Kazi Dawa-Samdup, *Śrīcakrasambhāra Tantra*, pp. 1-68.

³ ‘Ấn bản mở rộng lần thứ hai’ năm 1958 chưa đích thực là bản có sự cải thiện, như tôi đã trình bày trong *Oriental Art* , vol. x, 1959, p. 31.

E. Conze

hành tác phẩm *Hevajra Tantra*¹ của D. L. Snellgrove vào năm 1950, là tác phẩm *Tantra* đầy đủ đầu tiên được giới học giả thành thạo xem là có tính khoa học. Dù có ca ngợi tác phẩm về *Tantra* này, nó trở nên một tác phẩm văn học xuất sắc được biên soạn bởi nhiều thành viên thuộc tầng lớp bình dân chỉ biết tiếng Sanskrit một cách chưa hoàn chỉnh. Cấu trúc của nó rõ ràng là lộn xộn, và mỗi đề tài hầu như bị bỏ rơi ngay khi nó được nêu ra. Nhịp điệu ban sơ và sinh khí uyên nguyên, đương nhiên bị đánh mất trong bản dịch tiếng Anh, vẫn thường khuấy động người đọc ngày nay, nhưng nội dung ít soi sáng được họ. Thực tế, *Tantra* này nỗ lực kết hợp triết học Trung quán cao siêu với huyền thuật và lễ nghi cuồng loạn đương thời ở các làng quê Ấn Độ có đời sống ở mức Thời đá cũ². Điều ấy chắc là đáng được

¹ *Hô kim cương tan-tra* (s: hevajra-tantra).

Truyền thống Tây Tạng chia Tan-tra làm bốn loại để tương ứng với căn cơ của từng người:

1. Tác tan-tra (s: kriyā-tantra): Tan-tra hành động (tác), nghi lễ. Người tu tập Tan-tra này có kết đàn trường, cúng dường, đọc chú, bắt ấn nhưng chưa quán tưởng, tu tập thiền định;
2. Hành tan-tra (s: caryā-tantra): Tan-tra tu luyện qua hành động hằng ngày, dành cho những người tu tập nhưng không cần hiểu rõ lý tột cùng;
3. Du-già tan-tra (s: yoga-tantra): Tan-tra luyện tâm (thiền định);
4. Vô thượng du-già tan-tra (s: anuttarayoga-tantra): phương pháp tu luyện tột cùng, thành Phật trong kiếp này, với thân này.

Sự khác nhau giữa bốn cấp này xuất phát từ căn cơ của hành giả và tính hiệu quả của các phép tu. Các tác phẩm quan trọng của Vô thượng du-già tan-tra là Bí mật tập hội tan-tra (s: guhyasamāja-tantra), Hô kim cương tan-tra (s: hevajra-tantra) và Thời luân tan-tra (s: kālacakra-tantra).

² Old Stone Age.

thực hiện vào thời đó, nhưng kết quả chắc là không có một thông điệp trung gian cho con người sống vào môi trường cực kỳ nhân tạo của chính chúng ta và xã hội đô thị hoá. Do vậy, người đọc nên được cảnh báo trước về loại sách này, dù tư liệu thuộc về một biến cố lịch sử trọng đại, chứa đựng ít nhiều điều hiện thời có thể bị đồng hoá bởi Phật giáo Tây phương.

Có rất nhiều thành phần quan trọng hơn của truyền thống Tây Tạng cũng đã trở nên nổi bật trong những năm gần đây. Tông Ninh-mã (rNying-ma) qua tác phẩm *The Tibetan Book of the Great Liberation* (1954) của Evans-Wentz trong tông Ca-nhĩ-cư (bKa'-rgyud) qua bản dịch đáng khen của H. V. Guenther từ tác phẩm *The Jewel Ornament of Liberation* (1950) của Sgam-po-pa, và tông Cách-lồ (dGe-lugs) bởi tư liệu mà Alex Wayman đã cung cấp về tác phẩm *Bồ đề đạo thứ đệ* (*Stages of the Path of Enlightenment*)¹ của Tông-khách-ba. Chúng ta cũng không quên nhắc tới bản dịch của G. N. Roerich từ tác phẩm *The Blue Annals* (1949, 1953) của Gshon-nu-dpal vốn đã soi chiếu nhiều ánh sáng cho sự phát triển tư tưởng Tây Tạng từ năm 1478.

Thêm vào đó, còn có bốn tác phẩm đáng tin cậy và có thẩm quyền về Mật tông Phật giáo (Tantric Buddhism), tác phẩm của H. von Glasenapp vào năm 1940,² tác phẩm của G. Tucci vào năm 1949,³ tác phẩm của S. B.

¹ Một bản toát yếu khác khó kiếm được xuất hiện trong *Phi Theta Annual Papers of the Oriental Languages Honor Society*, University of California, III (1952), pp. 51-82.

² *Buddhistische Mysterien*. Còn có bản tiếng Pháp.

³ *Tibetan Painted Scrolls*. 3 quyển.

E. Conze

Dasgupta năm 1950,¹ và tác phẩm của D. L. Snellgrove năm 1957.² Các vị ấy đều nhất trí trong trình bày *Tantra* như là một hệ thống hoàn toàn dễ hiểu về một tôn giáo có giá trị to lớn, vốn sinh khởi hoàn toàn hợp lý từ những dòng có trước giáo pháp định hình của đạo Phật.

Tuy nhiên, bằng chính những sản phẩm mang tính học thuật này phải chịu tương đối hiếm muộn, vì kiến thức tiếng Sanskrit và tiếng Tây Tạng chưa đủ cung cấp dòng tư tưởng cho hệ thống Tantric về bản chất là tâm lý học ngay trong mục tiêu và ý định của nó. Vì đó chính là sự tham gia đặc biệt của *Tantra* vào trong sự tác động trở lại của các pháp thực hành Phật giáo trên vô thức (unconscious mind) mà chúng tác động đến và trên dòng lực huyền bí mà chúng kích hoạt. Trong tiến trình lâu dài, dĩ nhiên, tinh thần khoẻ mạnh của chúng ta sẽ có lợi lạc to lớn từ các phương pháp đạo Phật về sinh hoạt và thiền quán. Trong tầm ngắn, sự ngược lại sẽ thường xảy ra. Dấu ấn của một phương thức không tự nhiên của sinh hoạt có lẽ sẽ đem đến những khuynh hướng sẵn sàng tác động âm ỉ đến thần kinh. Tiến trình tâm linh đòi hỏi thời kỳ dài độc cư. Xã hội cách ly gây ra lo âu, vốn là nỗi sợ hãi không có điều gì trong sự riêng biệt của tất cả nhiều khuynh hướng, cảnh đau lòng thất ruột vì bất lực không tìm ra được điều gì hữu hình để mà sợ hãi. Sự thường xuyên kèm hãm áp đặt trên khuynh hướng tự ngã của mình và lòng tham muốn phải gây ra một ý thức về sự thất vọng đi theo với toàn bộ sự

¹ *An Introduction to Tântric Buddhism. Và: Obscure religious cults as background of Bengali literature* (1946).

² *Buddhist Himalaya*.

nhiều loạn tinh thần, đặc biệt là vì kết quả của cái giận không nên bị ‘hàng phục’ trong sự cuồng tín tôn giáo và sự nhiệt tâm khùng bố của những người khác, cũng chẳng phải là kết quả trấn áp đến vô tri vô giác bằng ma túy hay rượu. Hơn nữa, tự kiềm chế phải có cùng với nó một xung đột dữ dội giữa ý thức và vô thức, vì ý thức cố gắng đè nén một thúc dục bản năng khiến nó càng mạnh mẽ thêm trong vô thức. Cuối cùng, một số dòng lực không bị nghi ngờ, cả huyền bí lẫn tâm linh được đánh thức, chậm chậm hoặc đột nhiên. Không có sự trợ giúp của một hướng dẫn thông thạo chính thức, chúng ta có thể thường xuyên bị quên mất cách thức thế nào để vận dụng chúng. Những rối loạn tinh thần này được nổi tiếng với pháp trầm tư vào thời trung cổ với tên gọi *accidia*, mà Bach Ẩn (Hakuin)¹ gọi chúng là ‘thiền bệnh–Zen sickness,’ mà ngài đã mô tả trong tác phẩm *Yasen Kanna*.² Tính tự mãn của người không bao giờ áp dụng sự thúc bách chính mình là điều đáng giạt mình,

¹ Bạch Ẩn Huệ Hạc 白隱慧鶴; J: hakuin ekaku; 1686-1769; Thiền sư Nhật Bản, một trong những Thiền sư quan trọng nhất của tông Lâm Tế (j: Rinzaï). Mặc dù dòng Lâm Tế đã có từ lâu tại Nhật, nhưng Sư là người đã phục hưng, cải cách lại thiền phái này, vốn đã bắt đầu tàn lụi từ thế kỉ thứ 14. Sư là người tổng kết lại các Công án và nhấn mạnh đến tầm quan trọng của việc Toạ thiền vì Sư nhận thấy rằng nhiều người đã ham thích suy tư về công án mà quên hẳn tu tập thiền định. Công án *Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay?* của Sư là công án nổi tiếng nhất của một Thiền sư Nhật. Con người thiền tài này không phải chỉ là một vị Thiền sư mà là một họa, văn và nghệ sĩ tạc tượng xuất chúng. Các tranh mực tàu của Sư là những kiệt tác của thiền họa Nhật

² H. Dumoulin, *Zen*, 1959, pp. 259-62. Tác phẩm này đã được R. D. M. Shaw và Wilhelm Schiffer dịch sang tiếng Anh, pp. 127. *Monumenta Nipponica* XIII, 957, pp. 127.

E. Conze

và tự hài lòng một cách bí mật, bởi những rối loạn tinh thần, tâm linh và thể chất của những người thực sự muốn làm một điều gì đó. Những phiền nhiễu này giống như ‘Bóng đêm của tinh thần–Dark Night of the Spirit,’ không phải là dấu hiệu của sự thất bại, khi thể gian phàm trần chưa được huấn luyện thì có khuynh hướng giả định, nhưng dấu hiệu của sự trưởng thành–tiếng kêu kệt của bệnh thấp khớp ở các khớp xương cuối cùng đã báo trước tính hay thay đổi. Tuy nhiên, một lượng lớn khổ đau và hao phí thời gian sẽ tránh được nếu chúng ta biết cách xua tan những mất trật tự này. Trong thời hoàng kim của giáo pháp, chúng ta vượt qua những phiền toái này một cách dễ dàng, và dù sao chăng nữa, chúng ta cũng tiếp xử với chúng. Một trăm năm sau khi Đức Phật nhập niết-bàn, khi điều kiện xã hội trở nên gia tăng quy hướng tâm linh, họ bắt đầu tạo nên một vấn đề mới, và *Tantra* được rút ra để đương đầu với điều ấy bằng những phương pháp đặc biệt cho phép người hành trì lấy lại được sự sáng suốt và an tĩnh từ ban sơ.

Đây không phải là nơi để trưng bày sự phong phú về kiến thức tâm lý học ẩn dấu đằng sau ngôn ngữ bí ẩn của các kinh văn thuộc *Tantra*. Chỉ cần đưa ra hai ví dụ cực kỳ cơ bản là đủ để cho thấy sự hiện hữu của chúng. Thứ nhất, mặc cảm Oedipus (Oedipus Complex),¹ một nguồn lực của ý thức thường xuyên về tội lỗi, lâu nay thường bị gạt bỏ bởi khám phá của Freud, được mô tả rõ ràng như một kinh nghiệm tiền ý thức qua tác phẩm *Tibetan Book of the Dead* (p. 179), mà ở đây chỉ tái hiện lại truyền thống cổ xưa từ *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá*

¹ Oedipus Complex

*luận (Abhidharmakośa).*¹ Thứ hai, người mới nhập môn muốn hướng năng lực của mình vào dòng (đạo) có kết quả thực sự, trước tiên phải hoàn toàn xác định cho được pháp môn mà mình đang theo đuổi.² Chỉ lúc đó, anh ta mới quyết định được pháp môn nào trong vô số phương pháp tu tập giải thoát mà mình theo đuổi. Trong mối quan hệ này, anh ta nên lưu ý những điểm như sự tương ứng giữa Bát-nhã ba-la-mật-đa với Đức Phật Bất động³ và sân (hate-family); và tương ứng với Đức Phật A-di-đà, giáo chủ cõi Cực lạc được mô tả trong kinh *Sukhāvatīyūha*⁴ với tham (greed-family).

Điều tôi muốn nói là, để phơi bày cho mọi người chúng ta trong thế kỷ thứ XX này ý nghĩa sinh động của *tantra*. Một học giả không những phải biết tiếng Sanskrit và tiếng Tây Tạng, mà còn phải quen thuộc với tâm lý học hiện đại và một hay nhiều nghệ thuật huyền bí khác.

G. Tucci đã có vài nhận định hữu ích về sự liên hệ của *tantra* với tâm lý học về Vô thức (Unconscious)⁵ và đó chính là công của H. V. Guenther đã lĩnh hội được vấn đề, dù tính būng bình từ lâu đã ngăn cản ông nói nhiều

¹ Abhidharmakośa

² Xem tác phẩm của tôi nhan đề *Buddhist Scriptures*, 1959, pp. 116–21.

³ 不動佛; S: akṣ obhya; cũng được gọi theo âm Phạn ngữ là A-súc, A-súc-bệ Phật, A-sơ Phật; Vị Phật giáo hoá ở Diệu Hỷ quốc (s: abhi-rati) phương Đông. Mỗi cõi được xếp vào một vị Phật với những tính chất nhất định.

⁴ Tiêu bản A-di-đà.

⁵ Tr tác phẩm của ông nhan đề *The Theory and practice of the Mandala*, 1965.

E. Conze

về giá trị lâu dài.¹ Tương tự như vậy, dù nhiều độc giả không tin điều ấy, hiển nhiên không có người nào có thể công bằng đối với phương diện huyền bí của *tantra* mà không biết ít nhất một trong các nghệ thuật huyền bí, như chiêm tinh,² và không có vài kinh nghiệm thực tế về sự vận hành của những lực huyền bí bên trong và chung quanh chúng ta. Nếu một cuộc hôn phối như vậy giữa học thuật ngôn ngữ với nguyên bản tâm lý học và tri thức huyền bí chưa từng diễn ra, thì và chỉ khi đó *tantra* mới trở thành một thành phần sống động của Phật giáo phương Tây. Bây giờ nó chỉ giống như đối tượng của một kẻ nhàn rỗi và lúc nào cũng hiếu kỳ gây trở ngại, hay là một lối thoát cho những sự quan tâm dễ hài lòng bởi sự nghiên cứu kỹ về Decamerone của Boccaccio hay về *Lady Chatterley's Lover*.

Thiền phát sinh đồng thời với *tantra*. Chúng ta càng nghiên cứu về cả hai, chúng ta càng thấy chúng có nhiều điểm chung đến dường nào. Vì Thiền và *tantra* là hai sáng tạo tiêu biểu của dòng Phật giáo thứ ba, vốn bắt đầu vào khoảng năm 500 stl., cả hai đều đáp ứng một vấn đề tương tự với cùng phương pháp giống nhau.³ Trong những thập niên 30, D. T. Suzuki¹ đã đặt

¹ *Yuganaddha, the Tantric view of life*. 1952.

² Khác nhau biết bao giữa tinh thần và học thuật kinh viện! Khi tôi đề nghị với một học giả đang nghiên cứu về Thời luân Tantra (s: *kālacakra-tantra*) rằng kiến thức về khoa chiêm tinh học (astrology) có thể có ích cho ông, ông ta nghĩ rằng tôi điên hoặc đang nói đùa!

³ Chi tiết, xin xem tác phẩm của tôi nhan đề *A short history of Buddhism*, 1960, chap. III, 1 và 6.

Thiền (Ch'an) đúng hơn là Zen, lên bản đồ, và từ lâu, ông ta là nguồn duy nhất cho chúng tôi ở phương Tây tin rằng bây giờ chính mình biết được về Thiền. Trong những năm gần đây, những hồi đáp quen thuộc đã diễn ra.

Sự lan toả của trình độ đọc viết đã phủ khắp thế giới với tri thức tối thiểu, họ nhìn mọi dạng thức nổi bật như là một lời chỉ trích cá nhân, và địa vị cao trọng được thừa nhận là hoàn toàn không thể chịu đựng được. Một vài phát biểu chống lại Suzuki đã tìm cách để in ra. Tuy nhiên, trong nhiều năm, họ quả quyết với nhau bằng lời xì xào riêng rằng Suzuki hoàn toàn thất bại khi trình bày Zen như là người Trung Hoa và Nhật Bản thực sự

¹ Suzuki, Daisetsu Teitaro, *Linh Mộc Đại Chuyết* 鈴木大拙; J: suzuki, daisetsu [daisetz]; 1870-1966; ;

Một học giả lừng danh người Nhật, người đã góp công rất nhiều trong việc truyền bá Thiền tông sang Tây phương. Ông viết rất nhiều sách về thiền và nổi danh nhất có lẽ là bộ Thiền luận (*Essays in Zen-Buddhism*), gồm ba quyển. Ngoài ra, ông còn viết những tác phẩm quan trọng như Nghiên cứu kinh Lăng-già (*Studies in the Lañ kāvatāra-Sūtra*), *Thiền và phân tâm học* (*Zen-Buddhism and Psychoanalysis*).

Các tác phẩm quan trọng của Suzuki (trích): 1. *Essays in Zen Buddhism* (*Thiền luận*), First-Third Series, London 1950/1953; 2. *Studies in the Lanka-vatara Sutra* (*Nghiên cứu kinh Lăng-già*), London 1930; 3. *Introduction to Zen Buddhism* (*Thiền pháp nhập môn*), Kyoto 1931; 4. *The Zen Doctrine of No-Mind* (*Giáo lí vô niệm*), London 1949; 5. *Living by Zen* (*Thiền sinh hoạt*), London 1950; 6. *Zen-Buddhism and Psychoanalysis* (*Thiền và Phân tâm học*); 7. *The Essence of Buddhism* (*Cốt tủy của đạo Phật*), London 1947; 8. *Zen and Japanese Culture* (*Thiền và văn hoá Nhật*), Kyoto 1958; 9. *Studies in Zen* (*Thiền bách đề*), London 1955.

E. Conze

hiểu nó như vậy. Một bài viết của Hồ Thích (Hu-shih) chỉ lưu hành trong Trung Hoa, nói rằng trong một thời gian dài, ông ta đã đập vỡ kỳ vọng của Suzuki một lần và tất cả. Về sau bài phê phán của Hồ Thích xuất hiện bằng tiếng Anh,¹ và hoá ra Suzuki có bài trả lời hoàn chỉnh.² Thế nên sự hài hoà bây giờ đã thay đổi, dù giai điệu vẫn còn như nhau. Hồ Thích là một sử gia muốn biết chính xác những gì đã xảy ra, như thế nào, và trong đó điều gì tiếp diễn. Đối với Suzuki, thì ngược lại, ‘Thiền vượt trên mọi liên hệ không-thời gian, và tất nhiên vượt trên cả các sự kiện lịch sử.’ Arthur Waley nỗ lực làm trung gian hoà giải bằng cách nhại lại bài kệ của Han Shan:³

Nước và băng là một, chẳng ngăn ngại nhau;

Lịch sử và tôn giáo—cả hai đều tốt.

Ở đây không có thời gian để nêu ra lí do tại sao chú ý quá mức đến dữ kiện lịch sử Phật giáo, sẽ phải có hại đến sự nháy bén tâm linh của giáo pháp. Tôi phải hài lòng với điều kiện mình đang có để phân biệt giữa ba loại sử gia—thuộc về khoa học, thuộc chủ nghĩa nhân

¹ Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its history and method. *Philosophy East and West*, III, 1953, pp. 3–24.

² Ibid. pp. 25–46. Được in lại trong *Studies in Zen*, pp. 129–64. Cuộc tranh luận được quan tâm rất lớn này được tiếp tục trong tập san *Philosophy East and West* cho đến năm 1956, với sự tham gia của P. Ames and Arthur Waley. Đó là điều rất quan trọng cho toàn bộ vấn đề liên quan giữa cách tiếp cận với Phật pháp mang tính lịch sử và tinh thần.

văn, và loại không dựa trên thực nghiệm. Loại sử gia thứ nhất nghiên cứu một con bướm sau khi giết chết nó và ghim nó bằng kẹp trên khung kính, nơi nó nằm hoàn toàn yên tĩnh và ông ta có thể thông thả xem xét kỹ từ nhiều góc cạnh. Dạng sử gia thứ hai để cho con bướm bay trong mặt trời, và nhìn một cách điệu kỳ về đẹp của nó. Dạng sử gia thứ ba cam đoan với chúng ta rằng con người sẽ biết con bướm là gì chỉ khi nào mình là một với con bướm. Là một nhà tư tưởng sáng tạo, Suzuki nói rằng sử gia mô tả, dù thuộc về khoa học hay thuộc về thuộc chủ nghĩa nhân văn, Thiền phải được bao hàm trong đó, và không phải như là một sự kiện lịch sử bên ngoài, chỉ có người thực sự trở thành Thiền mới hiểu được nó. Dù yêu cầu của ông có lẽ là khó đối với một sử gia trung bình, nhưng tôi thấy không có lí do gì để không đồng ý với ông.

Ngoài sự nổi bật quá cao của Suzuki, ảnh hưởng của ông trên giới trí thức phương Tây đã gây ra những phản ứng không thuận lợi. Không nghi ngờ gì, Suzuki đã nuôi dưỡng một hình thái tâm linh cho phương Tây trong một môi trường chủ yếu là ngoài-Tin lành (ex-Protestant), giới đã đánh mất mọi tiếp xúc với truyền thống tâm linh, chắc chắn bị hút về phía tự khẳng định hư vô chủ nghĩa. Bị kích động bởi thông điệp của Suzuki, một nền văn học đồ sộ về ‘Zen’ nổi lên ở Anh, Pháp, Ý, Đức và Hoa Kỳ. Xếp hạng từ Thiền cực kỳ nghiêm cần và vô cùng kỷ luật ‘gọn gàng, ngăn nắp’ cho đến vui nhộn hoang dại của Kerouac và phong trào Beatniks của ông ta.¹ Tất cả những điều đó đều từ trong

¹ Xin đọc tác phẩm *Beat Zen, Square Zen and Zen* (1959) của Allan Watt

E. Conze

những tác phẩm về Thiền xuất phát từ Suzuki, và ông ta phải chịu trách nhiệm về những hiểu lầm có trong các tác phẩm ấy.¹ Nếu Suzuki chịu trách nhiệm về sai lầm nào đó, thì điều ấy chưa đủ để biết về sự khô cằn của sa mạc trong việc ông cấy ghép cây *azalea*² đáng yêu của ông.

Thiền được phác họa để vận hành trong tánh không (śūnyatā). Khi Thiền đến Tây phương, nó bị chuyển thành chân không (vacuum). Chúng ta hãy nhớ lại điều mà Thiền cứ nhận là như vậy, như là điều đã có trước, một nền tảng cơ bản và liên tục: một truyền thống tâm linh lâu đời bất hoại ‘*know-how-biết tại sao*,’ niềm tin siêu hình học kiên định và không có gì nghi ngờ, và không chỉ là không tin ở một điều gì; sự dồi dào kinh điển và hình tượng; một giới luật rõ ràng được giám sát bởi nhiều người có trách nhiệm; sự khăng định vào nghề nghiệp chân chính (chánh mạng; right livelihood) và đời sống giản dị, mộc mạc cho mọi tiêu biểu của giáo pháp và một Tăng đoàn vững mạnh, được cấu thành bởi hàng ngàn người thuần thực và kinh nghiệm ở trong hàng ngàn ngôi chùa, những người có thể giữ cho những nguyên lý đạo Phật không bị lạc vào đường tẻ trong giới hạn nhỏ hẹp. Như tôi đã trình bày nơi khác, Thiền tông ‘lập một tình huống trong đó nhiệt tâm của

¹ Cũng như vậy đối với các tác phẩm của Trương Trùng Cơ (Chen-chi Chang), *The nature of Ch'an (Zen) Buddhism, Philosophy East and West* VI 4, 1958. Dù nó làm cho vài điểm đáng chú ý ngược lại nội số điều thông tục, bài viết này đã tạo nên sự đúng đắn chủ yếu cho chính tác phẩm của Suzuki là hoàn toàn hiển nhiên.

² cây khô (họ đỗ quyên).

niềm tin có vô số phương tiện cứu độ, trong sắc thái của Kinh, luận giải, sự tinh tế của triết lý, hình tượng và nghi lễ, mục tiêu tự nó có khuynh hướng đánh mất cái nhìn, và đời sống tâm linh đang bị nguy cơ chán nản bởi nhiều thứ được phác hoạ để thúc đẩy chúng. Trong sự phản ứng của nó chống lại cơ cấu phức tạp đang mọc um tùm của lòng mộ đạo, họ chủ trương một lối tiếp cận giải thoát cực kỳ đơn giản. Họ không bao giờ mệt mỏi khi tuyên cáo sự lạm dụng các cơ cấu phức tạp này, vốn nó sẽ dễ dàng đi đến chỗ chấm dứt chính nó.¹ Đó là sai lầm căn bản của nhiều người Châu Âu nhằm lẫn những tuyên bố này cho một truyền thống tâm linh. Suzuki không có khả năng thấy trước điều ấy. Tương tự như vậy, khi ông lên án tri thức như là sự kềm chế tính bẩm sinh, Suzuki đã có giả định rằng, một khi tri thức bị loại trừ, thì Đạo sẽ hiển hiện. Ông ta đã quá quen thuộc với triết học phi lý phương Tây, nơi mà sự khiên trừ tri thức chẳng làm được điều gì hơn là khẳng định sự tự do của tính bùng bình bản năng. Khi nói đến tính chất tự phát, Suzuki có ý đề cập đến tính thanh thoát của bậc Thánh, không phải là dành cho đám học sinh.

Sau cùng, chỉ trình bày một sắc thái Thiền, đó là tông

¹ *A short history of Buddhism*, 1960, pp. 74-5. *Buddhismo*, 1958, pp. 811-2.

Lâm Tế (Rinzai)¹ Nhật Bản. Những nghiên cứu về Thiền sau thời Suzuki phải nỗ lực lấp đầy kiến thức chúng ta về những tông phái khác, bằng cách ấy hy vọng đạt được tầm nhìn đầy đủ hơn và một viễn cảnh chính xác hơn:

1. H. Dumoulin, một giáo sĩ dòng Tên (Jésuit) thuộc trường Đại học Catholic Sophia University ở Tokyo, Nhật Bản, đã đặt Thiền trong bối cảnh lịch sử và tư tưởng Trung Hoa. Thế nên việc Suzuki dốc lòng giải thích thông điệp tâm linh của các Thiền sư, đó là điều rất khó từ trong tác phẩm của ông để hình thành ý tưởng địa phương hoá nó vào thời gian không gian, hoặc là thuộc về giáo lý của các hệ phái. Trong một bài viết đáng khâm phục, về sau được biên tập một cách thán

¹ Lâm Tế Nghĩa Huyền 臨濟義玄: C: línjì yìxuán; J: rinzai gigen; ?-866/867; Thiền sư Trung Quốc, là Tổ khai dòng thiền Lâm Tế. Sư là môn đệ xuất sắc nhất của Thiền sư Hoàng Bá Hi Vận. Môn đệ danh tiếng đặc pháp của sư có Thiền sư Hưng Hoá Tồn Tường, Tam Thánh Huệ Nhiên, Định Thượng Toạ. Sư khai sáng dòng thiền Lâm Tế trong thời gian Phật giáo Trung Quốc đang bị đàn áp (842-845) và chính dòng này đã chứng tỏ sức sống mãnh liệt trong thời gian sau, trở thành môn phái quan trọng nhất của Phật giáo Trung Quốc. Song song với dòng Tào Động, dòng thiền của Sư được truyền bá tại Nhật Bản cho đến ngày nay gần như dưới dạng nguyên thủy. Sư tiếp nối truyền thống hoàng hoá của Mã Tổ Đạo Nhất Thiền sư bằng cách sử dụng tiếng hét (Hát; j: Katsu!), gây đập (Trúc bẻ; j: shippei, kyosaku) và Phất tử (j: hossu). Cách hướng dẫn môn đệ của Sư là sự phối hợp và hoàn chỉnh cách dạy của các vị tiền nhân kể từ Lục tổ Huệ Năng. Thành phần mới mà người ta có nói là xuất phát từ dòng thiền này là phép quán Công án, một phương pháp gần như dấu hiệu chính của thiền Lâm Tế và chính dòng thiền này đã giữ gìn truyền thống đó cho đến ngày hôm nay.

phục của Ruth Fuller Sasaki.¹ Dumoulin miêu tả sự phát triển của Thiền trong đời Đường và Tống, có nghĩa là trong thời gian Thiền đạt đến tính sáng tạo đỉnh cao của nó, sản sinh một số lớn các nhân cách mạnh mẽ, và đạt được sự biểu hiện đầy tính chất sáng tạo đáng ngạc nhiên. Vào năm 1959 Dumoulin ấn hành ở Đức một khảo sát tổng quan về lịch sử Thiền tông² mà năm 1963 được dịch sang tiếng Anh. Cuốn sách chỉ nam này là một tác phẩm chu đáo nhất và tương đối không thiên vị, nó đưa ra mọi dữ kiện thích đáng hiện giờ đang được biết đến. Người ta có thể than phiền rằng nó bị hạn chế trong những dữ kiện lịch sử bên ngoài, nhưng chắc chắn nó xứng đáng để biết đến, miễn là không qua nghiêm túc. Không có điều gì ngăn cản độc giả của ông làm thấm đẫm các sự kiện bằng những kinh nghiệm tôn giáo riêng của chính họ, nếu họ có được điều gì.

2. Thiền Lâm Tế³ đã trở nên quá gần gũi, liên quan chặt chẽ với ‘đặc tính quốc gia Nhật Bản,’ hay đúng hơn là tinh thần Võ sĩ đạo (Samurai), không chắc được thành công giống như Thiền tông Trung Hoa (Ch’an), một sáng tạo về bản chất là thiên tài Trung Hoa thích an bình. Zen, trên thực tế, không phải là

¹ *The development of Chinese Zen*, 2953 (First in German in 1941).

² *Zen Geschichte und Gestalt*.

³ Lâm Tế tông 臨濟宗; C: línjì-zōng; J: rinzai-shū;

Một dòng thiền được liệt vào Ngũ gia thất tông – tức là Thiền chính phái – được Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền sáng lập. Tông này ngày nay là một trong hai tông của Thiền vẫn còn tồn tại ở Nhật Bản song song với tông Tào Động (j: sōtō-shū). Khoảng vài mươi năm đến bây giờ, tông Lâm Tế được truyền bá rộng rãi đến phương Tây.

E. Conze

Ch'an, mà là một đáp ứng cho người Nhật Bản lưu tâm đến Thiền (Ch'an), đúng như chính tự thân Ch'an là sự đáp ứng của tâm hồn Trung Hoa đối với đạo Phật Ấn Độ. Việc nghiên cứu tư tưởng Thiền (Ch'an) trong những năm gần đây đã được đẩy mạnh do Phùng Hữu Lan,¹ nhờ ông mà chúng ta có được sự trình bày thông thái về quan niệm triết học từ các Thiền sư đời Đường² đến dòng văn học Thiền tông (Ch'an) về sau từ thế kỷ thứ XVII đến thế kỷ thứ XX,³ trở nên được quan tâm một cách đáng ngạc nhiên, sôi nổi và nâng cao. Tuy nhiên, nó phải được vạch ra rằng, nói chung, những bản dịch này, đặc biệt là dòng văn học trước đó, để lại nhiều ao ước được duyệt xem lại đúng với tiến trình. Nó không đúng do hai nguyên nhân:

a) Khác với sự khước từ kinh điển, các Thiền sư hoàn toàn thấm nhuần kinh luận, và nhiều Ngũ lục của các vị ấy được trích dẫn trực tiếp từ trong tạng Kinh, hay chứa đựng những ám chỉ từ kinh. Một dịch giả không biết đến tạng Kinh, hay cho rằng điều ấy là không có liên quan, thì sẽ có rất nhiều sai lầm. Chẳng hạn, các ngài sẽ làm gì với lời đối đáp của Ni Tổng Trì (Tsung-chih) cho câu hỏi của Bồ-đề Đạt-ma về sở đắc của cô nếu không biết rằng điều ấy liên quan đến phẩm

¹ Fung Yu-lan, *A history of Chinese philosophy*, vol. II, 1953.

² Thần Hội (Shen-hui, 668-760). Dịch sang tiếng Anh trong tập san *Asia Major*, III, 1952, 132-35, và dịch sang tiếng Pháp do J. Gernet đang ở nhiều nơi. Huệ Hải (khoảng năm 800), do J. Blofeld, dịch năm 1948, 1959. *Vô Môn Quan (Mumonkan)* do G. H. Dumoulin, *Monumenta Serica*, dịch sang tiếng Đức (VIII, 1943, pp. 42-102).

³ Charles Luk, *Ch'an and Zen Teaching*, I, 1960.

28 trong Kinh *Bát thiên tụng Bát-nhã*.¹

b) Cũng như *Tantra*, Thiền (Ch'an) là một phong trào rộng lớn của tầng lớp thấp trong xã hội. Theo đó, công án (*koan*) và các ngữ lục khác của Thiền sư được diễn đạt qua lối nói thông tục của người Trung Hoa, vốn khác với tiếng Quan thoại (Mandarins). Không thể nào biết chắc ý nghĩa thuật ngữ được dùng khi tra cứu trong từ điển tiếng Hán cổ, và Giáo sư Demiéville hiện nay đang bận rộn khi xác định ý nghĩa chính xác của chúng bằng cách nghiên cứu các tư liệu tiếng Hán từ Đôn

¹ pp. 192–193 bản dịch của tôi (1958).

Hoàng (Tun-huang).¹

¹ Đôn Hoàng Thạch Quật, Còn gọi: Đôn Hoàng Thạch Thất. Đôn Hoàng là vùng đất ở tận cùng phía Tây của dãy đất Hà Tây, Trung Quốc. Từ đời Hán trở đi, đây là nơi giao thông trọng yếu giữa Trung Quốc và các nước ở Tây Vực. Tương truyền, động đá ở vùng này có sớm nhất là do Sa Môn Lạc Tôn khai tạc vào đời Tiền Tần, năm 336. Về sau qua nhiều thời đại có khai tạc và xây dựng thêm, dần dần trở thành nhóm động đá lớn trong hơn 10.000 động, nhưng đáng tiếc vì năm tháng quá lâu xa nên bị cát trôi vùi lấp, hoặc bị phá huỷ, chỉ còn sót lại hơn vài trăm động. Hơn nữa, từ đời Minh về sau, kỹ thuật hàng hải dần dần phát triển, con đường tơ lụa bị đóng cửa, các động đá Đôn Hoàng do đó cũng ít được người đời biết đến.

Nói đến Động Thiên Phật ở Đôn Hoàng là chỉ cho nhóm hang đá ở phía Đông chân núi Minh Sa. Động Thiên Phật còn gọi là động Mạc Cao (Dmag-mgo), hang Thiên Phật, chùa Lô Âm. Động này ở phía Đông chân núi Minh Sa, cách huyện Đôn Hoàng về phía Đông Nam 20 km. Từ khi Sa Môn Lạc Tôn khai tạc về sau, Sa Môn Pháp Lương, ông Đông Dương Vương và Lý Quảng đời Đường, v.v... đều lần lượt khác tạc, xây dựng hang động, điêu khắc khảm thờ Phật, sửa chữa lều gác, vẽ các bích hoạ; còn núi Minh Sa vốn cấu tạo bằng cuội sỏi không dễ gì tự nhiên mà bị sụp đổ. Đến năm 1879, ông L.de Losczy, Giám Đốc Sở Điều Tra Địa Chất Hungari đã tìm thấy bức hoạ trong Động Thiên Phật ở phía đông chân núi Minh Sa; vì nghĩ là vật báu nên sau khi trở về Châu Âu, ông bèn công bố với mọi người. Đó là bức hoạ đầu tiên được phát hiện ở động Thiên Phật. Năm 1899, Đạo sĩ Vương Viên Lục phát hiện 1 kho di vật văn hoá quý báu được cất giấu từ năm 1034 ở hang thứ 17 trong động Thiên Phật. Từ đó, vùng đất này trở nên nổi tiếng. Sở Nghiên cứu Nghệ Thuật Đôn Hoàng ở Trung Quốc được thành lập và Đôn Hoàng Học được xem là một bộ môn trong các bộ môn học của thế giới.

3. Giáo sư P. Demjéjille¹ và G. Tucci² đã phát hiện sự hiện hữu của vô số hậu duệ của Thiền tông (Ch'an) ở Tây Tạng vào thế kỷ thứ VIII, và các chất liệu Tây Tạng một ngày nào đó sẽ được phối hợp với Trung Hoa.
4. Ngay cả chính trong Nhật Bản, tông Lâm Tế với

Sự phát hiện động Đôn Hoàng là một sự kiện lớn trong lịch sử khảo cổ học, vì trong đó có chứa đựng rất nhiều văn bản sử liệu quý giá về Phật giáo, văn học, lịch sử... chiếm địa vị quan trọng về mặt văn hoá, học thuật của Trung Quốc, không những có thể bổ túc cho phần thiếu sót về văn bản sử liệu trong thời gian 600 năm từ thời Bắc Ngụy đến đời Bắc Tống mà còn có thể giáo chính rất nhiều chỗ sai lầm trong kinh điển

Giới học giả hiện nay gọi Nghệ Thuật Phật Giáo Đôn Hoàng gồm có các hang Du Lâm, động Tiểu Thiên Phật ở vùng phụ cận huyện An Tây và động Tây Thiên Phật ở phía tây nam Đôn Hoàng.

¹ *Le Concile de Lhasa*, I, 1952.

² *Minor Buddhist Texts*, II, 2958.

6000 ngôi chùa, là số ít so với tông Tào Động¹ với 15.000 ngôi chùa.² Tông Tào Động liên quan đến giới bình dân, giới Võ sĩ (Samurai), luôn luôn giữ khoảng cách đối với giới chính khách, nuôi dưỡng ‘tinh thần tao

¹ Tào Động tông 曹洞宗; C: cáo-dòng-zōng; J: sōtō-shū;

Tông phái Thiền quan trọng tại Trung Quốc được hai vị Thiền sư sáng lập là Động Sơn Lương Giới và đệ tử là Tào Sơn Bản Tịch. Người ta ghép hai chữ đầu của tên hai vị này và gọi là Tào Động. Mặc dù mục đích tu tập trong hai trường phái Lâm Tế và Tào Động như nhau nhưng phương pháp tu tập cụ thể thì có khác biệt. Tào Động tông chú trọng đến phương pháp Mặc chiếu thiền (j: mokushō-zen), tức là Chỉ quán đả tọa (j: shikan-taza), Lâm Tế tông chủ trương phương pháp Khán thoại thiền (kanna-zen), là quán Công án.

Trong thế kỉ 13, Thiền sư Nhật là Đạo Nguyên Hi Huyền (j: dōgen kigen) đưa tông này qua Nhật và Tào Động trở thành môn phái Thiền quan trọng, ngày nay vẫn còn. Trong tông Tào Động tại Nhật, phương pháp Độc tham (dokusan) – một trong những thành phần tối trọng của Thiền tông – đã thất truyền từ thời Minh Trị (meiji).

Thiền Tào Động được Thiền sư Thông Giác Thuỷ Nguyệt (1636-1704) truyền sang Việt Nam giữa thế kỉ thứ 17. Sư rời Đại Việt năm 1664, cùng với hai đệ tử sang Trung Quốc, đến Hồ Châu học đạo với Thiền sư Nhất Cú Tri Giáo và ở đó ba năm sau mới về. Thông Giác truyền giáo cho Chân Dung Tông Diễn và phái này hoạt động ở Đàng ngoài (miền Bắc), rất thịnh hành cuối thế kỉ 17 và đầu 18. Đàng trong (miền Trung), thiền Tào Động do một Thiền sư Trung Quốc là Thạch Liêm (1633-1704), hiệu Đại Sán Ông truyền dạy. Năm 1695, theo lời mời của chúa Nguyễn Phúc Chu, Sư đến Thuận Hoá. Sư là người tổ chức giới đàn Thiền Lâm với hàng ngàn người tham dự.

² Còn có tông Hoàng Bá (Obaku), tông phái nhỏ, với 550 ngôi chùa. Để tiếp cận những nét đặc biệt của tông này, xin xem Tetsugen (1630-2683), *Sermon sur le Bouddhisme Zen*, và M. Shibata, *Presence du Bouddhisme*, France-Asie, 1959, pp. 633-53.

nhã,¹ ít trông chờ ở kỹ thuật công án, và hoàn toàn không loại bỏ luôn luận lý và tri thức, nhưng sẵn sàng với sự lạnh mạnh về tinh thần và để có ý nghĩa. Khi tông này trở nên được biết đến nhiều hơn ở phương Tây, nó sẽ chứng tỏ sự tương đắc và thu hút hơn so với tông Lâm Tế đối với vài khí chất.

Tuy nhiên, cho đến nay, nền văn học thích nghi trong Thiền Tào động² dường như hơi mờ nhạt và khó nắm bắt. Điều đó có lẽ vì tông này lâu nay không có khả năng huy động viên các tài năng văn học lớn, và các tác phẩm của họ thường được trứ tác một cách rất bình thường do những người không am tường Anh ngữ. Hoặc có lẽ các Thiền sư tông Tào động thực sự rất nghiêm túc về tính không lý thuyết và không có tư tưởng của họ, và tự hạn cuộc mình vào trong tọa thiền (Zazen), một công việc ít có giá trị tiêu khiển đối với người bàng quan. Tương lai sẽ cho chúng ta thấy rõ.

Đến đây xin kết luận ba mục mà tôi đã mô tả bằng tất cả kiến thức của mình những diễn tiến có được trong nghiên cứu đạo Phật suốt hai mươi năm gần đây. Tập trung vào phần thực chất và vào những ấn bản đáng tin cậy của giới học thuật. Tôi đã cố gắng biểu lộ đến mức kiến thức chúng ta về lịch sử đạo Phật được cải cách từ sau chiến tranh thứ hai. Qua sự công hiến của các nhà

¹ E: gentleness of spirit; J: *nyunanshin*.

² R. Masunaga, *The Sōtō approach to Zen*, 1958, có trong trang 81-192, trích từ bài viết của Thiền sư Đạo Nguyên (Dogen). Chỉ có những bài viết giá trị là được dịch bởi R. T. Leggett trong tác phẩm *Buddhist Scriptures*, (1959. pp. 134-44) của tôi.

E. Conze

ngiên cứu trên khắp thế giới mà bây giờ chúng ta có được sự truy cập đến một diện rất rộng từ những nguồn vi diệu đã được trao truyền. Chính là đến đây chúng ta mới thấy được rằng cơn mưa phát xuất từ rất nhiều đám mây pháp thực sự nuôi dưỡng năng lực tâm linh chúng ta, và nó không chỉ mưa xuống để rửa trôi những hiểu kỳ tri thức.

ĐẠO PHẬT CỨU ĐỘ



I

Trong mỗi quan tâm về sự chính xác về thuật ngữ học, tiếng Sanskrit tương đương với “save—cứu độ” và “saviour—người cứu thoát, vị cứu tinh.” Trường hợp này trước tiên cần phải được tìm hiểu chắc thật.

Khi dòng Baptists of Serampore dịch Tân Ước (New Testament) năm 1808, họ đã dùng từ *trāṇa* để dịch từ *salvation* (sự giải thoát, sự cứu độ) và *trātur* để dịch từ *saviour* (người cứu thoát, vị cứu tinh), từ căn *√trai*, có nghĩa là bảo hộ, che chở (*to protect*). Thế nên trên đồng tiền xứ Bactrian, họ đã dịch từ *sōtēr* là *trātur*. Từ điển *A Dictionary of English and Sanskrit* (1851) của Monier Williams đã nêu ra thêm nhiều từ tương đương phát sinh do các từ căn *rahsh*, *pal*, *gut*, với nghĩa *guard* (canh gác), *defend* (bảo vệ), *protect* (che chở), *tr ī*, với nghĩa *carry across* (đưa qua) ((*nis*) *tāra*ka, etc.), *uddhṛ i*, với nghĩa *to extricate* (giải thoát), và *muc*, với nghĩa *to liberate* (phóng thích) như trong ((*pari*)*mokṣ* aka—*biệt giải thoát, tăng thượng giải thoát*). Thêm vào đó, chúng ta có thể lưu ý từ *nātha*, có nghĩa là người bảo hộ (*helper*), người che chở (*protector*); và *sāraṇa*, có nghĩa là quy y (*refuge*). Tuy

nhiên, thực ra, thuật ngữ Phật học không có từ tương đương chính xác đối với khái niệm ‘đấng cứu rỗi-saviour’ như trong Thiên chúa giáo. H. A. Jaeschke trong cuốn tự điển của mình, *Tibetan-English Dictionary*, nói rằng ở Tây Tạng, các giáo sĩ Tin lành đã dùng từ *skyabs-mgon* (*śaraṇa* + *nātha*) với nghĩa “Đấng cứu rỗi-saviour; Đấng cứu chuộc-Redeemer, Chúa cứu thế-Christ”, trong khi đó, Thiên chúa giáo dùng như thích dùng từ *blu-pa-po*, có gốc từ *blu-ba*, với nghĩa to *redeem* (chuộc lại) [*a pawn* (vật cầm cố), *pledge* (vật thế chấp), *security* (vật đảm bảo)]. Những từ này chưa từng bao giờ được dùng trong đạo Phật, như từ điển của Das và Lokesh Chandra đã biên soạn rất rõ ràng.

Trước tiên, sẽ rất hay khi trình bày niềm tin đạo Phật về ‘người cứu độ’ trong từ ngữ thực tế của chính văn bản. Trong nhiều cách, nó tương tự với quan niệm của Thiên chúa giáo cho rằng người truyền giáo thường xem họ như một bản sao Phúc âm, được tạo ra có chủ ý vì cái Ác để đánh lừa đức tin. Cùng lúc, khi những từ chính xác của từ nguyên được dịch trung thành sang tiếng Anh, tất nhiên nó trở thành không có một tương đương đặc biệt nào cho những thuật ngữ then chốt, những sắc thái tinh tế của nghĩa và hương vị cảm xúc cùng những ngụ ý khác nhau từ đầu đến cuối, nhiều phần của giáo lý này dường như xa lạ với người Thiên chúa giáo và thực tế, tính hợp lý ẩn sau nó rất khác biệt với tất cả mọi phỏng đoán cơ bản của Cơ-đốc giáo. Từ rất sớm, chúng ta phải cẩn trọng để tránh những thuật ngữ rất giàu ý nghĩa như sự tôn kính (worship), cầu nguyện (prayer), tội lỗi (sin), tình yêu (love), vĩnh hằng (eternal), hay

E. Conze

siêu nhiên (supernatural), và thay vì dùng nhiều thuật ngữ trung tính như *tôn kính* (revere—quan tâm bằng sự rất kính trọng) như nguyện (vow), ác (evil), thành tâm (devotion), bất tử (deathless) và phi thường (supernormal), và chúng ta còn phải ngờ vực các diễn tả về giáo lý đạo Phật mà, không có nhiều định tính, được gán là ban cho ‘ân huệ,’ ‘nhân từ’ hoặc ‘tha thứ.’

1. *Phẩm Phổ môn* thứ 24 nổi tiếng trong kinh Pháp Hoa¹ có đầy đủ mọi thành phần chủ yếu trong đề tài của chúng ta. Trong đó chúng ta đọc thấy rằng ‘Tất cả chúng sinh đang trải qua nạn khổ, khi nghe danh hiệu Quán Thế Âm, Bồ-tát Đại sĩ liền cứu độ họ thoát khỏi (*parimucyeraṇ*) nạn đó.’ Điều mà họ phải làm là học, nhớ kỹ (*chấp-grahaṇa*) danh hiệu ngài và ‘ghi nhớ trong tâm’ (*trì-dhārayati*), cầu khẩn, xin ngài (*ākrandaṃ kuryuḥ*), tôn kính ngài (pay homage), nghĩ tưởng (recollect; s: *smarato*) đến ngài, và sùng kính (revere; s: *pūjayati*) ngài. ‘Nghĩ tưởng đến ngài (*smarathā*), nhớ nghĩ đến ngài!’ Quán Thế Âm là bậc thánh thanh tịnh. Trong cảnh khổ não tai hoạ. Ngài là đáng cứu độ, là nơi quy hướng, và nương tựa (*trāṇu bhoṭi śaraṇaṃ parāyanaṃ*)²

‘Công đức’ phát sinh từ chấp trì trong tâm danh hiệu của ngài, hay thậm chí một lần cung kính đánh lễ ngài, là ‘vô lượng’ và còn mãi qua nhiều kiếp. Quán Thế Âm Bồ-tát có được ‘công đức bất khả tư nghĩ’ vì trong

¹ *Saddharmapularha-suṭraṇ*., ed. U. Wogihara and C. Tsuchida (1958), 362—74.

² Bản Hán: Niệm niệm vật sanh nghĩ. Quán Thế Âm tịnh thánh. U’ khổ não từ ách, Năng vị tác y hộ.

nhiều kiếp ngài đã ‘thanh tịnh bản nguyện (*praṇidhāna*) của ngài–’. Sức mạnh (đại lực–*prabhāva*) được tặng cho ngài, và nhiều điều được tạo nên bằng năng lực vi diệu, năng lực siêu linh, năng lực thần thông của ngài (*maha-raddika*, *vikurvaṇa-prātihārya*, *māyopama-samadhi*). ‘Ngài đã đạt được năng lực thần thông (ṛddhībala) viên mãn/ Ngài đã tu tập nhiều (*vipula*) trí và phương tiện.’ ‘Ngài bố thí sự không sợ hãi cho các chúng sinh,’ ngài là bậc cứu độ (*trātāru*) của chúng sinh và ‘phá trừ mọi sầu não, sợ hãi và khổ đau.’

Tuy nhiên, không phải có duy nhất một Quán Thế Âm, và ngài làm điều không khác hơn các Bồ-tát phải làm. Trong Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa, chẳng hạn, chúng ta đọc được:

Khát khao sự thịnh vượng của thế gian cùng với chư thiên, loài người và a-tu-la, khát khao làm cho chúng được lợi lạc, làm cho chúng được an vui, làm cho chúng được bảo hộ, hàng Bồ-tát, khi thấy chúng sinh khổ đau vì phiền não trong vòng luân hồi, các ngài phát khởi tâm niệm (*cittotpāda*): ‘Phải độ thoát chúng (*tīrṇa*), chúng ta phải giúp độ thoát (*tārayema*) những chúng sinh chưa được độ này! Đã được giải thoát, chúng ta phải nên cứu độ những chúng sinh chưa được giải thoát! Đã được an vui, chúng ta phải nên đem an vui đến cho những chúng sinh chưa được an vui! Đã đạt niết-bàn, chúng ta nên đưa đến niết-bàn những chúng sinh chưa được đến đó!’¹

¹ E. Conze, *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā* (1962), 248.

E. Conze

Nhiều vị Bồ-tát rõ ràng đã phát nguyện như vậy, khi thành tựu giác ngộ viên mãn, ‘chúng con nguyện sẽ trở thành nơi trú ẩn, (*trāṇam*) cho thế gian, nơi nương tựa, nơi nghỉ ngơi (*layanam*), nơi quy hướng sau cùng (*parāyaṇam*), là hải đảo, là ánh sáng và người dẫn đạo của thế gian!’¹

2. Từ thời kỳ nguyên thủy trở đi, đạo Phật đã mô tả sự giải thoát như là một tiến trình cứu độ.² Thời gian sau, *Tārā*,³ một vị thần đưa người sang bờ bên kia (*tārayati*), trở thành ‘sự cứu độ’ tuyệt hảo. Ở một vai trò trong sự phát huy của ngài, nữ thần này quan hệ rất mật thiết với

¹ *Aṣṭ ādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed.

² E: crossing over.

Chi tiết, xin xem I. B. Homer, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected* (5936).

³ S: *Tārā*: Phiên âm là *đa-la* 多羅; dịch nghĩa là *Độ mẫu* (度母), *Duyên độ mẫu* (緣度母); Theo Phật giáo Tây Tạng, Đa-la là một hiện thân của Bồ-tát Quán Thế Âm, sinh ra từ ‘nước mắt’ của Ngài để hỗ trợ chính pháp. Đa-la là hiện thân dạng nữ nhân của lòng Từ bi và là một vị thần rất được Tây Tạng tôn thờ. A-đề-sa là người đầu tiên thờ nữ thần Đa-la trong thế kỉ thứ 11 và kể từ đó nữ thần này trở thành một Hộ Thần (t: *yidam*) của nhiều người Tây Tạng. Có đến 21 dạng Đa-la, khác nhau về màu sắc, hình dáng, trang sức, hiện ra trong dạng hiện từ hoặc dữ tợn. Màu sắc thông thường hay thấy của Đa-la là màu lục và trắng. Hai phụ nhân của vua Tùng-tán Cương-bố (t: *songtsen gampo*) trong thế kỉ thứ 7 được xem là hiện thân của hai vị này.

Bồ-tát Quán Thế Âm,¹ và quan niệm tương tự về ngài như một dạng nữ tính mà ở Trung Hoa thời đó liên hệ đến Bồ-tát Quán Thế Âm. Nữ thần Tārā tương truyền sinh ra từ nước mắt của Bồ-tát Quán Thế Âm khi ngài trông thấy niềm bất hạnh ở thế gian, hoặc là ngài sinh ra từ ánh sáng xanh phát ra từ mắt của Bồ-tát, hay như một sự lựa chọn, ngài ‘sinh ra từ vô số sợi tơ nhỏ của cánh hoa sen của các Đấng cứu độ trong tam giới,² có nghĩa là của Bồ-tát Quán Thế Âm. Hay, lại nữa, Tārā là ‘mẹ của thế giới, sinh ra từ nguyện lực và trí lực của Đức Phật A-di-đà, có đủ năng lực đại bi, được sinh ra vì sự cứu độ thế gian.’³ Và như vậy, với ý nguyện giải thoát

¹ Nhưng sau năm 750 stl. dưới ảnh hưởng của giáo lý về Ngũ trí Như Lai, Nữ thần Lục Tārā (green Tārā) được gán cho Bất Không Thành Tựu (Amoghasiddhi) (như trong tác phẩm *Sādhanaṃālā*, E. Conze dịch., *Buddhist Meditation* (1956), 137), và VajraTārā (Kim cương Tārā) thành Vajrapāṇi (Kim cương thủ), thuộc về A-sơ Phật bộ (Aksobhya). Vào khoảng cùng thời gian đó, Tārā trở thành thuật ngữ chung chỉ cho ‘sự cứu độ,’ hoặc ‘nữ thần thủ hộ,’ hoặc ‘nữ thần phước thiện,’ và điều này có kết quả rất mập mờ và gán cho ngài một cá tính đích thực như thần Protean (biến hoá biệt các công hạnh mà ngài có thể thi tác, trong khi số khác lại liên quan đến địa phương nơi có đền thờ ngài. Một trong những danh sách này là *The book of Praises of the 25 forms of Tārā*. Biên tập và dịch sang tiếng Đức do S. Hummel, *Lamaistische Studien* (1950), 97-509.

² Hummel 97, of the *rab-tu dpa'-ba'i sgrol-ma*.

³ *The 108 Names of the Holy Tārā*, trans. E. Conze, ed. Buddhist Texts (1954), no. 176, p. 197. Những trích dẫn sau này cũng từ nguồn tư liệu đó.

E. Conze

cho mọi chúng sinh khỏi luân hồi sinh tử, nữ thần Tārā có thể tuyên bố:

Chính là vì bảo hộ thế gian mà Ta được sinh ra bởi Ngũ trí Như Lai (Jinas). Những nơi chốn kinh hoàng, lởm chởm đao kiếm, và nơi đầy hiểm nạn. Chỉ khi danh hiệu ta được nhắc đến 108 lần, thì ta luôn luôn che chở cho mọi chúng sinh, ta liền đưa họ sang bờ bên kia (*tārayishyāmi*) sống dữ với nhiều nỗi sợ hãi. Do vậy, bậc Đại thấu thị (Seers) tán thán ta trong thế gian với tên Tārā.

‘Điều cần thiết là ‘lập lại nhiều lần danh hiệu ngài’ và Tārā sẽ ‘đáp ứng mọi hy vọng.’ ‘Một trăm lễ tám danh hiệu được công bố vì phúc lạc của người;/ Đó là điều huyền bí, vi diệu, bí ẩn khó đạt được dù ngay cả chư Thiên;/ Nó mang niềm vui và vận may đến, phá trừ mọi điều ác, / Chữa lành mọi bệnh khổ và đem sự dễ chịu đến cho mọi chúng sinh.’

Rồi theo bảng danh mục những lợi lạc xuất phát từ việc đọc tụng, bao hàm mọi điều mà con người ở thế gian hoặc xuất thế gian có thể ham muốn, từ giàu sang, sức khỏe, thông minh và thành công trong kiếp tụng cho đến đạo đức tinh thần và thăng tiến giác ngộ. ‘Bất kỳ ai quán tưởng đến Nữ Thần Phước Lạc trong hang sâu núi vắng, họ đều thấy được khuôn mặt của ngài đối diện với họ. Và chính Nữ Thần Phước Lạc ban cho người ấy mọi sinh khí và tất cả những thứ khác. Không nói điều gì hơn, ngài đặt ra Phật quả, rất khó để thành tựu trong lòng bàn tay của ngài.¹ Ngài ‘chỉ riêng một mình’

¹ *Sādhanaṃālā* trong tác phẩm của E. Conze, *Buddhist Meditation* (1956), 138-9.

chuyển hoá một cách hiệu quả ác độc bằng thực tế danh hiệu ngài một khi được nghe đến hay trì niệm (*smṛ tyā*),¹ để cho ân huệ của ngài thấm tràn khắp mọi loài không phân biệt.²

3. Trong đạo Phật, huyền thoại về Quán Thế Âm và Tārā được nêu lên cùng với một Đức Phật giác ngộ viên mãn—Đức Phật A-di-đà. Bản văn còn có nhiều thông tin về những lời ‘nguyện’³ từ kiếp trước của Đức Phật A-di-đà. Từ nhiều kiếp lâu xa, khi còn là tỷ-khưu Pháp Tạng, ngài đã phát 48 lời nguyện trước Đức Phật Thế tự tại vương (Lokesvararaja). Nguyện thứ 18 được cho là quan trọng nhất, và cốt lõi của lời nguyện ấy là, ‘Nguyện rằng: “Thề quyết không thủ ngôi Chánh giác, nếu khi tôi thành Phật, có chúng sanh trong mười phương một lòng tin tưởng tôi, hằng ngày niệm được mười lần tên hiệu tôi để cầu vãng sanh Cực lạc mà đến khi lâm chung chẳng được như nguyện.”’⁴ Một khi được sinh về trong quốc độ Phật này, họ sẽ được tu tập để thành chánh giác, ‘vì tất cả chúng sinh đều không bị thối chuyển với quả vị chánh đẳng chánh giác nếu như

¹ Sarvajñamitra, *Sragdharāstotram*, ed. S. Ch. Vidyabhushana (1908), v.8.

² Ibid. V. 3.

³ Xem *Hobogirin*, P. Demléville (1929), 26; H. de Lubac, *Amida* (1955), 6,5-7; *Buddhist Texts*, 206. Tôi đã có chú thích về sự phân kỳ đang squan tâm giữa hai nguồn tư liệu khác nhau, vốn chỉ đáng chú ý cho những nghiên cứu chuyên môn.

⁴ Nguyện thứ 18: Lúc tôi thành Phật, chúng sanh trong mười phương hết lòng tin mộ muốn sanh về nước tôi, nhần đến mười niệm, nếu không được sanh, thời tôi không ở ngôi chánh giác, trừ kẻ tạo tội ngũ nghịch và hủy báng chánh pháp.

E. Conze

họ đã được nghe danh hiệu Đức Phật A-di-đà, và khi nghe danh hiệu, dù chỉ một niệm phát khởi tín tâm thanh tịnh đến Ngài.’ Như là một kết quả của lời nguyện này, người nào nương tựa vào lời ‘nguyện’ và ‘phát thệ trang nghiêm’ của Đức Phật A-di-đà đều sẽ được sanh về ‘Cõi Cực Lạc’ nơi đó họ sẽ được ngài giáo hoá nhiều hơn nữa. Tín tâm của họ biểu hiện bằng niệm danh hiệu Phật (Nam mô A-di-đà Phật!) *Nembutsu*; niệm Phật trong tiếng Nhật. Thân Loan (Shinran) đã hệ thống giáo lý này với hình thức hơi có chút cực đoan.¹

4. Quán Thế Âm, Tārā và Đức Phật A-di-đà là ba vị Cứu độ thuộc về một *bộ* (s: kula; family). Các ngài gắn bó với thế giới Tịnh độ (Sukhavati), cõi Cực lạc hay là Phật độ (Buddha-field), ở phương Tây. Cõi Cực lạc phương Tây tạo nên một ảnh hưởng mạnh mẽ khác thường trong sức tưởng tượng của người Phật tử, để tương ứng với một thiên hướng từ lâu xa không giải thích được về tưởng tượng mang tính huyền thoại cổ xưa, trong đó nhiều nền văn hoá đã tôn trí ‘Hải đảo Phúc lạc—Islands of the Blessed’ vào phương Tây.² Nhưng có rất nhiều và nhiều hơn. Kinh tạng nói đến có hàng ngàn chư Phật và Bồ-tát, và hàng chục vị Phật đã trở thành đối tượng sùng kính của nhiều vùng Á châu. Dù họ có thể phân biệt từng chi tiết nhỏ từ A-di-đà Phật bộ, nó vẫn rất đa dạng trong cùng chủ đề mà đề cương đã nêu ra, và không có gì đặc biệt để mô tả thêm nữa.

¹ *Tán dị sao (Tannisho)* Higashi Honganji dịch năm (1961), 2, 6, 33, 43.

² E. Conze, *Buddhism* (1951), 205; H. de Lubac, *Amida* (1955). 63.

II

Đó là điều chung nhất về những ‘đấng cứu độ’ này, tuy nhiên, phải chăng các ngài không được biết đến đối với đạo Phật nguyên thủy và đến Phật giáo Tiểu thừa vẫn không để ý đến, ngoại trừ riêng ngài Di-lặc (Maitreya), Đức Phật tương lai. Thực ra, tín ngưỡng A-di-đà và những tín ngưỡng tương tự cũng có thể được xem như là một tôn giáo mới, hình thành 500 năm sau sự viên tịch của người sáng lập, và nhờ rất nhiều ở mối liên hệ với thế giới ngoài Ấn Độ. Theo một số nguồn tư liệu, nó hoàn toàn tách rời ngoài giáo lý nguyên thủy, chuyển nó thành đối cực với chính nó. Những người tán thành đạo Phật nguyên thủy thường tuyên bố rằng, ‘Đức Phật lịch sử’ không phải là một đấng ‘cứu độ,’ có nghĩa là, khác biệt với Cơ-đốc giáo, đạo Phật biết rằng không có đấng cứu độ ở bên ngoài, và mọi người phải tự cứu chính mình và không ai có thể cứu độ người khác. Với quan điểm có phần cực đoan của Thân Loan (Shinran), chúng ta có thể phản bác lại quan niệm cực đoan tương tự của Thượng toạ bộ chính thống tại Tích Lan ngày nay. Chỉ trích dẫn một tiêu biểu là đủ, Ven. Walpola Rahula,¹ theo lời của Giáo sư Demieville, là người đại diện cho một ‘diện mạo của đạo Phật’ – ‘nhân bản, lý trí, mang tính Socrate trong vài lĩnh vực, có tính Phúc âm (Evangelic) trong vài lĩnh vực khác, hoặc hầu như có

¹ *What the Buddha Taught* (1959), 1-15.

E. Conze

tính khoa học.’ – vốn ‘vì sự hỗ trợ của nó cho một số lớn kinh luận có thẩm quyền.’ (xem phần dưới đoạn IV, tr.44). Bây giờ chúng ta nghe Ven. Walpola Rāhula nói về *tỳ-khuru* (bhikkhu):

Một con người có năng lực giải thoát chính mình ra khỏi mọi ràng buộc thông qua nỗ lực và tri thức của chính họ... Nếu Đức Phật được gọi là một ‘đấng cứu độ, đó chỉ là trong ý nghĩa ngài đã khám phá và chỉ ra con đường dẫn đến Giải thoát, Niết-bàn. Nhưng chính chúng ta phải bước đi trên con đường đó... Theo Đức Phật, sự giải thoát của con người tùy thuộc vào sự trực nhận sự thực của chính họ, chứ không nhờ vào sự ban phát ân huệ từ một đấng thần linh hay nguồn lực bên ngoài như một phần thưởng cho sự vâng lời và hạnh kiểm tốt của người ấy... Hầu như mọi tôn giáo đều xây dựng trên đức tin – đúng hơn là dường như phải ‘mê’ tín ("blind" faith). Nhưng tầm quan trọng trong đạo Phật được đặt trên ‘*cái thấy-seeing*’, biết và hiểu, không phải là trên sự tin tưởng hay đức tin.¹

Dù chúng ta phải, dĩ nhiên, ghi nhớ trong tâm rằng quan điểm cực đoan của Thân Loan và Rāhula là hiếm có và

¹ Như Winston L. King cũng đã diễn tả về giáo lý Thượng toạ bộ (Theravāda) trong một tác phẩm vừa mới được ấn hành: ‘Đức Phật không phải là một bậc cứu độ trong ý nghĩa tôn giáo. Vì con người không thể nào gửi thẳng đến ngài lời cầu nguyện, nói rằng ‘xin cứu vớt con!’ Cũng chẳng cúng dường đến ngài để ‘vừa lòng’ ngài. Cũng không mong đợi ân huệ phát ra từ ngài cũng chẳng nếm trải tình thương của ngài.’ Về những giải thích rộng hơn về quan điểm của Thượng toạ bộ (Theravāda), xin xem *Devotion in Buddhism*, Buddhist Publication Society (1960), Kandy, Ceylon.

không điển hình. Chẳng những không chia xẻ niềm tin cậy của riêng Thân Loan vào nguyện lực của Đức Phật A-di-đà, số đông những người Đại thừa còn tán thành vô số pháp thực hành bổ sung như để hỗ trợ cho sự giải thoát.¹ Chẳng những không chia xẻ chủ nghĩa duy lý quá mức của Rāhula, thậm chí các nhà Đại thừa còn dùng mọi thời gian và đến mức độ khác nhau đã tạo nên những dự trữ cho những hành vi chân chính được gọi là ‘tín ngưỡng.’

Rāhula đảm bảo với chúng ta rằng ‘trong những vị sáng lập tôn giáo, chỉ có Đức Phật là bậc Đạo sư tuyên bố ngài không gì khác hơn là con người, thuần túy và đơn giản.’ Đúng thực là để đạt được giải thoát. Đức Phật chỉ dùng một nguồn duy nhất là hướng đến tất cả nhân loại và không vượt qua khả năng tự nhiên của con người như vậy, và năng lực của ngài là phi thường chỉ vì nó đặt trên sự phát triển cao độ đạo đức đã được thanh tịnh hoá và tập trung tinh thần.² Nhưng dù Đức Phật là con người, ngài chắc chắn là một con người phi thường nhất. Cũng như Jesus và Mohammed, Đức Phật có năng lực siêu nhiên và có thể làm ra phép lạ; thân ngài có 32 tướng tốt, và phần lớn những phần đó không cháy khi làm lễ *trà-tỳ*;³ và dù trên bản chất là bậc Đạo sư, người khích lệ và giáo hoá, nhưng ngài chẳng có gì

¹* Chánh hạnh và trợ hạnh.

² Dù cho nếu chúng ta đi sâu hơn vào những điều này, nó cũng sẽ trở nên phức tạp hơn. Con của Thượng đế (Son of God) còn được gọi là Con của loài người (Son of Man), và Đức Phật, con người, cũng được biết như là ‘Thượng đế trên tất cả các Thượng đế.’

³* S: Jhāpeti, E: funeral pyre. Lễ hỏa táng tử thi, đặc biệt là của tỳ-khưu tăng hay ni.

E. Conze

hơn là một người thầy thông thường, vì sự toàn trí thông suốt mọi sự, không sai lầm, và hoàn toàn tự tại. Ít nhất đó là truyền thống của mọi tông phái. Thêm vào đó ngài thường được gọi là Thế tôn (*loka-jyeṣṭha*) và Như Lai (*Tathāgata*), cả hai danh hiệu này có những biểu ý thiêng liêng riêng biệt.¹ Đệ tử của ngài không chỉ học hỏi giáo lý của ngài, mà còn chiêm ngưỡng oai nghi của ngài, họ khát ngưỡng mỗi cái nhìn của ngài và mong được che chở từ việc ‘*án tâm—brought to mind*’ của chư Phật và Thế tôn. Họ thường kính trọng xá-lợi,² bảo tháp, chi-đề³ và cây Bồ-đề,⁴ vốn là vật những biểu tượng hữu hình cho sự hiện hữu của ngài trên thế gian. Dù vậy, dĩ nhiên, sự thành kính của người Phật tử không phải là cầu xin quá nhiều đến Thần linh (God), mà thành kính có nghĩa là bằng hành động với lòng dũng cảm và tự tin của chính mình. Chủ nghĩa duy lý chính thống của Phật giáo Tích Lan có cái nhìn về đạo Phật bị cắt xén và bản cùng hoá như tính chất duy tín ngưỡng (fideism) của Thân Loan. Và không ngẫu nhiên mà cả hai (Thân Loan và Phật giáo Tích Lan) đều được đặt vào vùng địa lý ngoại vi của thế giới Phật giáo.

¹ Xem tác phẩm của tôi, *Buddhist Thought in India* (1962), 27.

² E: Relic; s: śāṛīra, p: sarīra, t: lus, rin -bsrel, h phel-gdun. Phần tinh túy không cháy, còn lại sau khi hỏa thiêu trong lễ trà-tì.

³ Caitya: Tháp thờ xá-lợi Phật.

⁴ Bodhitree: Tên khoa học *pippala*, *Pāli*: assattha. Hán phiên âm *tất-bát-la* thụ 畢鉢羅樹. Đức Phật thành đạo sau khi ngồi thiền suốt 49 ngày đêm dưới cây này. Từ đó, cây này được gọi tên như vậy.

III

Ngay cả việc làm căn bản ‘quy y’ Phật, Pháp, Tăng, vốn là chung nhất đối với mọi người tin theo giáo pháp, nó còn liên quan đến một số niềm tin chắc thật, và có thể gọi là bậc lộ sự thành kính về phía những ai có khuynh hướng như vậy.¹ Tuy nhiên, về cơ bản, hàm ý tin vào Đức Phật như là một ‘Đấng cứu độ’ trong ý nghĩa giới hạn nghiêm ngặt rằng ngài đã khám phá ra giáo pháp (dharma) mà, nếu áp dụng đúng mức chắc chắn sẽ dẫn đến giải thoát. Hàm ý trong điều này hơn nữa là khi chúng ta nói về Quán Thế Âm, v.v... như là ‘Đấng cứu độ.’ Các ngài ảnh hưởng đến sự giải thoát chúng sinh bằng hơn cả sự phát biểu về giáo lý siêu việt.² Nhưng tất cả là nói về ngài cung kính trong mỗi phương thức khuôn phép của giáo lý nguyên thủy mà từ đó, sự phát triển về sau không tách rời triệt để và từ đó, chúng không được lưu xuất mà không có gián đoạn. Dù những công hạnh của các Bồ-tát này dường như rất là vi diệu và phi thường, nhưng các ngài thi tác một cách nghiêm cẩn trong luật tắc của nghiệp (karma), và năng lực để làm điều thiện là dựa trên vô lượng công đức (merit; s: puṇya) to lớn mà các ngài tích tập được, trong mức độ sâu dày của ‘thiện căn-*kuśalamāla*’ mà các ngài phải ‘chín muôi/thuần thực.’ Công đức (merit; s: *puṇya*) là

¹ sGampopa. *The Jewel Ornament of Liberation*, H. V. Guenther dịch, (1959), 103 sq.

² Thực tế các ngài đã áp dụng ba tác dụng của Bậc Thánh (Blessed Lord) được nêu trong Chí Tôn Ca (*Bhagavadgīta*, IV, 8.)

phẩm tính của một hành vi dẫn đến hạnh phúc trong tương lai, hoặc là ở thế gian hoặc xuất thế gian. Miễn là chúng ta ở trong môi trường *đạo đức* nghiêm chỉnh, có vài điều tương đương và cân xứng giữa đức hạnh và quả báo, giữa tội ác và hình phạt. Như chúng ta được nghe trong Kinh *Trung A-hàm*, 135¹ về ảnh hưởng nghiệp báo trong 7 việc thiện và cách thức của 7 hành vi bất thiện. Những hành vi bất thiện dẫn đến sẽ tái sinh ở địa ngục, việc thiện sẽ được tái sinh ở cõi trời. Nhưng trong trường hợp người phạm tội tái sinh ở cõi người, thì hình phạt ăn khớp với tội ác. Kẻ giết người sẽ phải bị đoản mạng, người đổ kỵ sẽ chịu làm người thấp kém, người keo kiệt sẽ chịu nghèo hèn... Tương tự như vậy, những người tránh nghiệp sát hại sẽ được sống lâu, v.v... Từ những nguồn khác, chúng ta học được rằng một người phạm ăn sẽ trở thành heo, người tham lam sẽ trở thành cạp, v.v... Nhưng sự tương đương này không còn giữ được tốt khi chúng ta chuyển sang lĩnh vực tâm linh. Một hành vi được gọi là ‘tâm linh’ khi:

1. Hướng thẳng đến mục đích siêu việt; hoặc 2. Hoàn toàn không vụ lợi. Trong khi đó phần thưởng cho hành vi đạo đức là giới hạn, phần thưởng cho hành vi tâm linh là không giới hạn, và ‘không có gì so sánh được’ đối với công đức của hành vi đạo đức. Điều này có hai hệ quả:

a. Hành vi đơn giản từ đức tin, khi hướng đến Đức Phật hay tuyên dương Phật pháp, thì phát sinh một công đức lớn không thể nghĩ bàn vốn có thể nặng hơn vô số

¹ Nội dung chi tiết hơn về cùng phạm vi này là Kinh *Mahā-Karmavibhaṅga*, S. Levi biên tập và dịch năm 1932.

E. Conze

thiếu vắng về đạo đức. Một bài kệ vốn rất lâu đời, vì được dùng chung trong nhiều trường phái,¹ cho chúng ta biết rằng Đức Phật là bất khả tư nghĩ, giáo pháp của Phật là bất khả tư nghĩ, và theo đó, niềm tin vào tính Bất khả tư nghĩ cũng khiến phát sinh quả báo bất khả tư nghĩ. Luận giải giải thích ‘Bất khả tư nghĩ–*acintiya*’ là ‘điều không thể tin được đối với người không có đức tin,’² và những ám chỉ trong kinh muốn nói là kết quả to lớn của ‘một niệm tín tâm.’³ Kết quả của niềm tin và thành kính khát ngưỡng siêu việt sẽ thanh tịnh hoá người có tín tâm đến một mức độ hoàn toàn khác thường, và qua niềm tin, họ vượt lên phía trước rất nhanh, trong khi đó đạo đức, thiền định và tri thức chỉ có thể đưa họ đến một bước chân tương đối của loài ốc sên.

b. Một vị Bồ-tát đạt đến địa thứ 7,⁴ cảnh giới mà bây giờ được gọi là Bồ-tát *Viễn hành địa*, ngài hoàn toàn không vụ lợi trong những việc ngài làm, và hành xử chỉ riêng vì quan tâm đến mọi người. Ngài đã chuyển hoá mọi vấn đề riêng tư của mình, ngài không nhập niết-bàn, mà ở địa thứ 7, thứ 8, thứ 9 trong công

¹ S. Levi, 253-5, 269-70, 176.

² Ibid., 254-5.

³ Xem thêm *Apadāna*, 336, về kết quả vi diệu (*acchariyam*) của một niệm thành kính.

⁴ *Viễn hành địa* (遠行地; *dūraṅ gamā-bhūmi*); E: celestial Bodhisattva. Một trong mười quả vị tu chứng (Thập địa 十地; S: *daśabhūmi*) của các vị Bồ Tát. Đạt tới cảnh giới *Viễn hành địa* này, Bồ-tát có đầy đủ khả năng, có mọi phương tiện (*upāya*) để giáo hoá chúng sinh. Đây là giai đoạn mà Bồ-tát tùy ý xuất hiện trong một dạng bất kì.

hạnh của ngài, ngài chọn cách ở lại thế gian. Thực tế là ngài có thể nhập niết-bàn để thể hiện rằng ngài có đủ công đức cho chính mình, và mọi công đức tạo thêm qua thiện nghiệp của ngài không có tác dụng nghiệp quả trên ngài nữa và không làm lợi lạc riêng cho ngài. Thế nên ngài ban tặng hết cho người khác thông qua điều được gọi là ‘hồi hướng công đức—*dedication of merit*,¹ rút ra được điều mà người Thiên chúa giáo gọi là *thesaurus ecclesiae*, hay là *thesaurus meritorum Christi et Sanctorum*.²

Trong cách này, tiến trình của người có niềm tin hết sức tăng nhanh, phần lớn vì họ phát khởi nhiều công đức từ hành vi đức tin của họ, và một phần vì làm lợi lạc do công đức phát sinh từ giai vị *Viễn hành địa*. Vì sự cứu độ trong Phật giáo Đại thừa không tùy thuộc chỉ vào giáo lý, mà còn nhờ vào vận dụng ‘công đức’ theo cách các điều kiện được phát sinh trong đó nó có thể được đánh giá đúng và hiểu rõ. Có ích lợi gì khi thuyết giảng giáo lý cao quý cho bàn tay *mill hands of Manchester*?

Trong chừng mực khía cạnh của nghiệp. Một vài lời vẫn cần phải nói về ba phương diện khác trong công hạnh của hàng Bồ-tát.

1. Động cơ của các ngài là tâm từ bi, thanh tịnh và đơn thuần.
2. Một bước quan trọng trong sự thể hiện tâm nguyện từ bi

¹ Har Dayal, *The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (1932), 188-93; *Buddhist Texts* no. 128.

² Những chi tiết đầy đủ, xin xem H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Và H. Bechert, *Bruchstücke buddhistischer Versammlungen I*, (1961), 38-9.

E. Conze

của các ngài là Nguyên (vow, s: praṇidhāna), sẽ xảy ra hai lần trong công hạnh của các ngài. Lần thứ nhất là lúc ban đầu, khi ngài phát tâm đạt đến giác ngộ tối thượng và cứu độ chúng sinh,¹ và đến khi ở địa thứ 9 của công hạnh, khi lời nguyện trở thành một ý nguyện hoàn toàn vị tha (vô công dụng hạnh; *anābhogapraṇidhāna*),² điều mà, như một hoạt động thuần túy tinh thần, có thể đạt được những tác dụng vi diệu nhất.

3. Khó hiểu nhất cho người Châu Âu hiện đại, là năng lực diệu dụng (wonderworking powers) của các ngài. Nó là các cảnh giới thường xảy ra trong giai vị tứ thiền,³ và Bồ-tát *Viễn hành địa* hoàn toàn thông đạt cảnh giới này.

Theo đó, một cách chủ quan, thân thể các ngài không còn là thân vật chất thô trọng của yếu tố đất, mà là ‘pháp’ thân (‘dharmic’ body) của bậc thánh, một thân ‘cứng như Kim cang,’ vượt lên trên mọi hoàn cảnh phạm trần, thế giới các ngài dự vào chẳng phải là thế giới thô động hoang dã, với những sự kiện vây quanh chuẩn mực phạm tình, mà là thế giới tạo tác từ nghệ thuật, được gọi lên bằng năng lực thần thông của ngài, một màn huyền thuật phát sinh từ *nghư huyền tam-muội*⁴ (māyopama-samādhi; e:unwavering concentration) của ngài. Điều thiện mà các ngài làm cho người khác không

¹ Một mô tả đầy chất thơ và đẹp của Nguyên là *Phổ Hiền nguyện vương* (*Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*), nay được biên tập với tính phê phán của S. Devi (1958).

² *Daśabhūmikasūtra*, J. Rahder biên tập, (1926), 73-81.

³ *Buddhist Scriptures*, E. Conze dịch năm 1959, 121-33.

⁴ Hán: Như huyền định. Như huyền chú tam-muội (theo kinh Lăng-già).

chỉ nằm trong lời dạy, mà còn trong sự biến hoá thân thông để khai mở tâm trí mọi người đến với thông điệp của các ngài. Điều này khó tin, nhưng là thực chất của giáo lý Đại thừa.

IV

Bây giờ chúng ta có thể trở lại vấn đề tương phản hiển nhiên giữa đức tin đạo Phật và vấn đề Tự lực (Self-exertion). Ở Nhật Bản điều ấy được biết đến như là sự trái ngược giữa Tha lực (j: Tariki ; e: OtherPower) và Tự lực (j: Jiriki; e: Self-Power).¹ Tha lực được đại biểu bởi Tịnh độ tông (Pure Land schools), qua đó dường như đứng cùng phía với tín ngưỡng hữu thần (theistic religions), và Tự lực được đại biểu bởi Thiền tông, vốn có Lão giáo như là một tiền đề chính. Tuy nhiên, đó là dựa trên ý kiến cá nhân và nhằm lẫn khi công nhận một đối cực giữa những ai ngồi một cách thụ động chờ mong người nào khác giầu trừ cho họ những phiền tạp, và những ai thánh thiện và hăng hái chính mình tu tập. Thực tế là những người tự nỗ lực tu tập cho chính mình phải có đầy tràn niềm tin để thuyết phục mình tập trung

¹ Thuận lợi và bất lợi của hai khuynh hướng đã được thảo luận kỹ do Chr. Humphreys trong *Young East* (1961), 2—4. Điểm nổi bật đáng chú ý trong phạm trù này là nghiên cứu của D. T. Suzuki, đặc biệt là *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism* (199); *Mysticism, Christian and Buddhist* (1957), 161—214; *The Eastern Buddhist*, III (1925), 285—326, and VII, 2—58 (offprint).

E. Conze

năng lực vào chiều hướng riêng biệt đó,¹ và những người ngồi đợi Đức Phật A-di-đà đến đón họ về cõi nước Cực lạc sẽ có nhiều cơ hội để nỗ lực chính mình khi họ đến đó. ‘Tự lực’ và ‘Tha lực’ tạo thành một nhị nguyên, và tất cả nhị nguyên thực chất đều là hư vọng và rốt ráo không thể nào có thể là tuyệt đối hữu hiệu.

Hơn nữa, trong một hệ thống tư tưởng vốn không có ý niệm về ‘ngã’, sự phân biệt giữa ‘mình’ và ‘người’ chỉ là giả tạm. Tương tự như vậy, từ một hệ thống tuyên bố tất cả các pháp đều không sinh khởi” (*nirīhaka*; inactive),² thì sẽ không có một phát biểu mang tính giáo điều về tác nhân cứu để mong chờ. Tình huống này khác biệt rất lớn đối với tín điều đang thịnh hành trong Cơ-đốc giáo. Như ý niệm của cả Thiên chúa giáo và Phật giáo, sự cứu độ, hay giải thoát, phải có liên hệ hiển nhiên chung sức giữa cá nhân với những năng lực tâm linh. Đối với người Thiên chúa giáo, dường như có một ý nghĩa chủ đạo để tìm kiếm giáo điều được định hình toàn diện sẽ vạch rõ sức mạnh tương quan giữa hai yếu tố cho mọi trường hợp. Theo đó, vô số thảo luận về tính linh lợi lạ thường và nỗ lực xác định trọng lượng tương quan của ân huệ thần thánh và sức mạnh việc thiện của con người, cũng như mối tương quan giữa Ý chí thần thánh (Divine Will) đối với tự do của ý chí con người. Những định hình có tính giáo điều của dạng này không được để ý bởi những người Phật tử, những người tin rằng tình huống sẽ thay đổi hoàn cảnh.

¹ *Buddhist Thought in India*, 47—51.

² Hán: Vô tác, vô phân biệt, vô tác dụng, vô sinh khởi, vô tham trước bất phân biệt.

Chẳng hạn, chúng ta đọc được rằng chính Như Lai, người đã ban cho (*dāsyāmi*) các chúng sinh đang bị khổ đau, ‘cả sự an lạc và Tịch diệt (Final Rest).’¹ Mặt khác, chúng ta có, ‘các người hãy nỗ lực tinh tấn (*kiccam ātappam*), Như Lai chỉ là người chỉ đường (*akhātāro*),’²

‘Mọi người chính là kẻ nương tựa (*nātha*) của chính mình, chứ làm sao nương tựa người khác được?’³ An trụ như vậy, chính quý vị là đang là hải đảo của chính mình và là nơi nương tựa của chính mình, đừng nên tìm một nơi nương tựa nào khác!⁴ Đạo Phật đưa ra hai giải thích khác nhau cho sự không nhất quán giữa giữa tuyên bố đặc biệt (*ad hoc*) như vậy. Thượng toạ bộ tin rằng những trường hợp nhấn mạnh vào ‘nỗ lực tự thân’ là thuộc về truyền thống trước và có thẩm quyền hơn, trong khi đó những gì nhấn mạnh vào niềm tin và năng lực của Đức Phật là đại biểu cho sự nhân nhượng về sau

¹ *Saddharmapuṇḍarīka*, V, v. i8.

² Xem *Kinh Pháp cú (Dhammapada, 276)*. Và trong *Kinh Trung A-hàm M. N.*, iii, 6, ‘Người chỉ bày con đường chính là Như Lai.’ Cũng xem trong *kinh Pháp Hoa (Saddharmapuṇḍarīka, V, 115, . 20-1)*.

³ *Dhammapada*, 160. Hán:

自為自依怙，他人何可依？自己善調御，
證難得所依。

⁴ *Dighanikaya*, in E. Waldschmidt, *Das Mahā parinirvāṇa sūtra* (1951), 200. Dù điều này ít nhiều tin tưởng khi ngữ cảnh và đoạn chuyển tiếp được xem xét đến. Miss I. B. Homer cho chúng ta biết rằng các đoạn kinh sau cũng có liên quan: A, i, 18g, ii, ig, ; S, iii, 108—g, IV, 179—81, A, ii, 5—6, Iti. 113—15, Sn. 1053, 1064, Dh. 168—9.

E. Conze

đối với sự yếu đuối của con người. Những khẳng định của họ không thể làm bằng chứng, riêng tôi thích giải thích Đại thừa theo tất cả những gì xác định hay phản đối í niệm ‘hữu ngã–*self-activity*’ là những phương lược sư phạm, không có mục đích gợi ý cho lý thuyết phổ quát hợp lý. Đó là những phương thức ban tặng cho mỗi người có những tính khí khác nhau và được định vị trong những tầng bậc khác nhau của sự chín muồi tâm linh và niềm tin cống hiến, thích hợp với một số người và không thích hợp với những người khác, và không có sự đối lập giữa tầng lớp cao hơn và thấp hơn.

Trong thực tại chân thực, giải thoát (*mokṣa*) là tiêu mất những trói buộc vốn nhốt con người trong thế giới hữu vi và nhiễm ô của luân hồi, và là sự hồi phục sự tự do tuyệt đối của thực tại vô vi không nhiễm ô của niết-bàn. Thế thì ai và cái gì được cứu độ? Chẳng có gì và chẳng có ai cả. Chẳng có cái gì ở đây được đưa qua bên kia, vì niết-bàn là *das ganz Andere*.¹ Cũng chẳng có ai được cứu độ, vì ‘người nào còn phân biệt giữa mình và người khác là vẫn còn bị ảnh hưởng của nghiệp,’² và do vậy nên không có sự độ thoát.

Điều không nói ra được trong thực tại chân thực, tiến trình giải thoát, tuy nhiên, có thể được nhìn từ ba quan niệm:

1. Như là kết quả của một tác nhân được nhân cách hoá ở bên ngoài chấp nhận niềm tin.

¹ *das ganz Andere*: (Chân lý) nằm bên kia rặng núi Andes. Ngạn ngữ của người Pháp.

² Nguyệt Xứng (Candrakīrti), *Minh cú luận (Prasannapadā)*, XVI v. g.

2. Như là kết quả của nỗ lực cá nhân được hướng dẫn do một bậc thầy không sai lầm.
3. Như là việc làm của Tuyệt đối (Absolute), hay pháp giới (dharmadhātu), với điều mà Đức Phật A-di-đà sẵn sàng để đồng nhất.

Trong ba quan niệm trên, điều thứ ba sẽ là hợp lý nhất vì, ngược lại với điều thứ nhất dựa trên trí thức, cao hơn niềm tin rất nhiều. Và ngược lại với điều thứ hai, tin rằng không ai có thể thực sự dựa vào một cái ‘bản ngã’ vốn chỉ là ảo tưởng, và rằng, trong một trường hợp nào đó, một cá thể yếu đuối không thể có được sức mạnh để hướng thẳng đến mục đích tâm linh của chính họ. Và vì sự phân chia giữa hai quan niệm 1 và 2, huyền bí thường có khuynh hướng xuất hiện lò mờ đường phân ranh giữa bên trong và bên ngoài.

‘Hãy nhìn vào bên trong, người chính là Phật.’ ‘Ta và cha ta là một.’ “Ta không phải là kẻ tạo tác, cái của ta không phải là kẻ tạo tác.” ‘Không phải ta nói mà chính Cha ta là người đang nói trong ta.’ Và như thế... ‘Không phải ý muốn của ta nhưng ý của Cha được làm nên.’ Ngài nói với vũ trụ, và bắt đầu cảm thấy rằng Sức mạnh mà ngài đang tìm kiếm đang ở trong mình, bằng sức mạnh đó, ngài chữa bệnh và giáo hoá, khiến cho nó đồng nhất, không phải là sức mạnh của ngài ở trong hay ở ngoài, mà là một lực vận hành theo cách êm đềm riêng của nó.¹

¹ Chr. Humphreys, *Young East* (1961), 4.

V

Những giáo lý này dĩ nhiên nói lên là để đối chiếu với Cơ-đốc giáo. Từ quan điểm của Thiên chúa giáo, sự so sánh này đã được khéo léo tiến hành bởi Linh mục de Lubac S.J.¹ cho giáo hội La mã và do H. Butchkus² cho giáo hội Lutherans.³ So sánh của tôi hình thành từ quan điểm đạo Phật, ở đây miễn cưỡng vì nhu cầu khúc chiết vốn phải bào chữa cho tính thẳng thừng mà, trong trường hợp nào đó, sẽ không xúc phạm những ai nhận một đòn đánh mạnh mà không đánh lại.

1. Trong khi đạo Phật muốn thừa nhận Jesus như là một vị Bồ-tát trong vô số vị Bồ-tát khác, ý niệm ngài là độc nhất, là con của Thượng đế,... là điều sẽ bị rút phép thông công (*anathema*) đối với họ, là giống như dẫn đến tinh thần không khoan dung, bức hại và đổ máu. Đạo Phật mong muốn có nhiều đáng cứu độ, không hạn chế điều đó.
2. Điểm nhấn mạnh chính là nằm trong ‘máu của Jesus

¹ Amida (1955).

² *Luther's Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida Buddhismus*, n.d. (c. 2950?).

³ Lutheran Church 路德教會

Christ' và trên Thập tự giá (Crucifixion)¹ là khó chịu rõ rệt đối với người Phật tử.

3. Sự cứu độ bao hàm trong sự chuyển hoá vô minh. Không thể được tác động bởi sự đào tận gốc rễ tội lỗi được nhìn thấy như là cuộc phiên loạn chống lại Thượng đế. Một con người đạo đức có thể không có nhược điểm, và trong nhiều kiếp sắp tới, anh ta cũng vẫn phải chuyển hoá dấu tích vô minh trước khi trở thành giác ngộ hoàn toàn.
4. Không có sự 'tha thứ tội lỗi.' Nghiệp theo dòng tiến trình của nó, và hệ quả của hành vi không bao giờ bị tiêu mất, dù có lúc nó bị che phủ, và qua tu tập tâm linh đến mức độ nào đó, nó có thể được gột sạch.
5. Đạo Phật không mang tính chất lịch sử, và không ai muốn biết chính xác khi nào Đức Phật A-di-đà phát những lời Đại nguyện, hay khi nào Bồ-tát hiển thân mình cho cọp đói.² Cũng chẳng xem đây là sự nhu nhược. 'Nền tảng lịch sử' của Cơ-đốc giáo luôn luôn không hỗ trợ cho đức tin, và sự mờ xê chuyện Phục sinh (Resurrection) thường xuất hiện để lại cho họ nhiều căn cứ không chắc chắn trong thực tế.
6. Hằng thế kỷ của những cuộc tranh luận về Thần học đã tập cho người Thiên chúa giáo quen thuộc qua nhiều với sự đối nghịch giữa 'việc thiện' và 'ban phước' để họ thấy rằng không dễ dàng để hiểu thế nào là 'ban

¹ Thái độ ôn hoà Suzuki trình bày trong *Mysticism, Christian and Buddhist* (1957), 136: 'Christ bị đóng đinh là một hình ảnh khủng khiếp và tôi không thể nào kết hợp được với sự bóc lột tàn bạo của ảnh hưởng tinh thần lên não trạng.'

² E. Conze, *Buddhist Scriptures* (1959), 24—6.

E. Conze

phước' có thể được y cứ trên việc thiện hay 'công đức,' như đã được giải thích ở đoạn III.

7. Rất tự nhiên đối với người Phật tử bình dân, khái niệm con người đối với siêu nhân, có nghĩa là Đức Phật đối với Pháp (Dharma), A-di-đà đối với pháp giới (dharmadhātu). Điều này trái ý muốn rất nhiều đối với tư tưởng Cơ-đốc giáo.
8. Cảnh giới cao hơn trong sinh hoạt của Bồ-tát 'thiên thân-*celestial*' cho thấy điều tương tự rất mật thiết với học thuyết *lý tưởng cộng thông* (*communicatio idiomatum*).
9. Khẳng định của tư tưởng Đại thừa rằng các Đấng cứu độ, chư Phật cũng như Bồ-tát, đều chỉ là tướng tượng, ảnh tượng trong giấc mơ, các ngài phải xuất sinh từ tánh không (*sūnyatā*) và là phóng chiếu tâm thức bên trong của con người, là gần như khó hiểu nổi đối với người Thiên chúa giáo, những người thấy khó tin rằng không ai có thể áp ủ một đề tài như thế này trong niềm tin chân chính.

Đây đúng hơn là sự dò dẫm phương thức tiếp xử một vấn đề lớn. Khi chúng ta so sánh những định hình giáo lý của hai tôn giáo như đạo Phật và Thiên chúa giáo như vậy, chúng ta thường cảm thấy có nhiều hội tụ với nhau rất gần gũi, đến mức dường như chắc chắn sẽ gặp nhau một số điểm. Nhưng thực tế không bao giờ thực sự gặp nhau, và khi chúng ta nhớ đến căn gốc và nguyện vọng đằng sau các định hình đó là có một vực thẳm mở ra ngay tức thì.

Để lại đằng sau học thuyết định hình, chúng ta có lẽ

quay sang dạng người lý tưởng mà những tôn giáo này có khuynh hướng sản sinh ra. Hồ thăm lúc đó càng mở rộng ra hơn. Có lần tôi đọc được sura tâm về các bậc thánh của giáo hội La mã, và thấy trong đó không có một nhân vật nào để một Phật tử có thể áp dụng hoàn toàn. Điều này không có nghĩa họ là con người không đáng giá, mà họ là những người Phật tử tồi, dù họ là người Thiên chúa giáo hoàn hảo. Rốt ráo, khi nhìn bằng trực giác thuần túy từ lúc phôi thai, tất cả tôn giáo có lẽ đều đầy năng lực sáng tạo bởi có cùng cái nhìn về bản tánh và chân thật của con người. Trong học thuyết định hình của họ, không có tính đồng nhất như vậy có thể bị phân chia, dường như hai tôn giáo có nhiều điều không thể so sánh với nhau, và thường có những hiểu lầm không thể nào tránh được.

E. Conze

PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA



Dẫn nhập

Thuật ngữ Đại thừa (Mahāyana; Great Vehicle) là chỉ chung cho những ý tưởng chi phối dòng thứ nhì trong tư tưởng đạo Phật. Người ta dùng từ cỗ xe (vehicle), vì giáo pháp đạo Phật, hay Pháp (*Dharma*; p: *Dhamma*, do từ căn là *dhṛ*) được quan niệm như là chiếc bè, hay chiếc thuyền, đưa chúng ta qua khỏi biển cả cuộc đời đau khổ này đến ‘Bên kia–Beyond,’ đến nơi giải thoát, đến niết-bàn. Những người tán thành gọi là *đại* (*mahā*) như là lời tán thán tính chất phổ quát của nguyên lý và mục đích của giáo lý, khác với tính chất hạn hẹp của các trường phái đạo Phật khác, mà họ mô tả như là ‘Tiểu thừa–Hīnayāna’ (cỗ xe nhỏ), một thuật ngữ thường vốn không thân thiện dành cho những người áp dụng giáo lý ấy. Ngày nay Đại thừa được giới hạn ở một nửa phần phía Bắc của Phật giáo thế giới (*Phật giáo Bắc truyền*), và các quốc gia Phật giáo như Nepal, tgg, Trung Hoa, Triều Tiên và Nhật Bản hầu như toàn là Đại thừa. Phương Nam, trái lại, bị chi phối bởi khuynh hướng Thượng tọa bộ, một trong 18 bộ phái của Tiểu thừa, và sắc thái đạo Phật của họ chính là quốc giáo của Tích lan (Ceylon), Miến điện (Burma) và Thái lan (Siam). Mười bảy bộ phái Tiểu thừa khác biến mất

E. Conze

700 năm sau khi những người theo đạo Islam¹ càn quét miền Bắc Ấn Độ và phá huỷ các tự viện Phật giáo đang thời kỳ hưng thịnh.

Thời điểm sinh khởi Đại thừa trùng hợp với khởi nguyên Ki-tô giáo. Chắc phải có sự tập hợp các phong trào từ thế kỷ đầu trước kỷ nguyên Ki-tô, nhưng nhiều ý niệm căn bản phải lùi ngược lại, như chúng ta sẽ thấy, là từ thế kỷ thứ IV hay thứ V ttl., nếu không muốn nói là từ chính Đức Phật. Nhưng nền văn học khởi động từ giáo pháp Đại thừa được xác thực chỉ là vào khởi đầu kỷ nguyên Ki-tô giáo, và điều này phát khởi một sự quan tâm, và đến chừng mực nào đó chưa được tách bạch đến vấn đề lịch sử. Làm sao chúng ta giải thích cho sự nhận xét rằng đạo Phật, ngay thời điểm khi Cơ-đốc giáo tự khởi phát, phải chịu sự cái cách triệt để giáo lý cơ bản của họ để làm cho nó giống nhiều với Cơ-đốc giáo hơn là đạo Phật đã có trước đó? Để trình bày bản chất của vấn đề, tôi sẽ đề cập ngay là có mối quan hệ song song giữa Đại thừa và Cơ-đốc giáo. Trước hết là từ bi (*karuṇā*), đức tính thứ yếu trong Phật giáo nguyên thủy, được nhấn mạnh nhiều và nhiều hơn, và được chuyển ngay thành trung tâm của toàn cảnh. Điều này có lẽ gợi cho chúng ta điểm nhấn của Cơ-đốc giáo về ‘tình yêu-love.’ Thứ hai, chúng ta nghe nói về con người từ bi thường được gọi là ‘Bồ-tát,’ mà lời phát nguyện chính của ngài đối với lòng tri ân của chúng ta là các ngài hy sinh đời sống của họ cho sự lợi lạc của tất cả. Điều này gợi cho chúng ta chính Christ là người chịu chết thay con người để cho tội lỗi của họ được tha

¹ Muhammadans, Uighur (Hồi hột). Nay thường gọi là Hồi giáo.

thứ. Và thứ ba, đạo Phật trong thời kỳ này cho thấy mối quan tâm về thời kỳ mạt pháp (eschatological), và nhiệt tâm mong ước một Đức Phật ‘sẽ thị hiện’ là Đức Phật Di-lặc (Maitreya; p: Metteya), ‘Đức Phật Từ Thị.’ Như vậy chúng ta có ít nhất ba sự cách tân trong Phật giáo Đại thừa, mỗi điểm trong đó đều gần với tinh thần cực Cơ-đốc giáo cũng như rất gần với đạo Phật nguyên thủy.

Đây chẳng phải là tất cả. Thịnh thoảng chúng ta tìm thấy có sự trùng hợp ngẫu nhiên từng chi tiết giữa kinh điển Đại thừa Phật giáo và Cơ-đốc giáo. Chỉ một trường hợp cũng đủ. Vào lúc khi *Mặc khải của Thánh John* (*Revelation of St. John*) được viết ra ở Hy Lạp nơi miền Đông Địa trung hải, các nhà Đại thừa đã cho ra đời ở miền Nam Ấn độ một trong những bộ Kinh tôn quý nhất, đó là *Bát thiên tụng Bát-nhã*. Sách *Khải huyền* (*Revelation*, v. I) là chỉ cho cuốn sách ‘phong kín—closely sealed’ bởi bảy dấu ấn, và tương tự như vậy, Kinh Bát-nhã được gọi là cuốn Kinh ‘được phong bằng bảy dấu ấn.’ Kinh được truyền cho vị Bồ-tát có tên Thường Đề (Bồ-tát hay khóc—Ever-weeping; s:

Sadāprarudita),¹ và Thánh John ‘khóc tức tưởi’ (v. 4) vì ngài thấy không có ai xứng đáng để mở cuốn sách và bóc 7 dấu ấn. Điều này chỉ có thể làm được do Jesu,² bị sát hại trong sự hy sinh (v. 9). Tương tự như vậy, trong phẩm 30 và 31 của cuốn kinh Đại thừa nói trên mô tả chi tiết Bồ-tát Thường Đề đã tự hy sinh mình như thế nào, và qua đó, ngài trở nên xứng đáng với Trí huệ Bát-nhã (xem tr. 62-4). Chi tiết song song này đáng để ý không chỉ vì những tương đồng về mặt hợp lý tôn giáo,

¹ Tát-đà-ba-luân Bồ-tát. Cũng gọi: Phổ Từ Bồ-tát, Thường Bi Bồ-tát.

Vị Bồ-tát được nói trong kinh Đại Phẩm Bát-nhã quyển 27. Lí do tại sao vị Bồ-tát này được gọi là Thường Đề (thường hay khóc) thì có nhiều thuyết khác nhau: Có thuyết cho rằng vì thấy con người sống trong ác trược phải chịu khổ não nên Bồ-tát xót thương mà khóc, có thuyết cho rằng vì sinh vào thời đại không có Phật, nhưng vì lợi ích chúng sinh mà tìm cầu Phật đạo nên Bồ-tát buồn rầu than khóc suốt 7 ngày đêm trong rừng vắng vẻ, thiên long quỷ thần cho rằng thuở nhỏ Bồ-tát hay khóc nên đặt tên là Thường Đề. Vị Bồ-tát này thường dùng tâm mạnh mẽ tu hành Bát-nhã ba-la-mật-đa. Theo phẩm Tát-đà-ba-luân Bồ-tát trong kinh *Đại Hành Bát-nhã* quyển 9, trong giấc mộng, Bồ-tát Thường Đề nghe ở phương Đông có Đại Pháp Bát-nhã ba-la-mật-đa, liền đi về hướng Đông cầu pháp, trải qua 2 vạn dặm thì đến nước Kiện-đà-việt (Dharmodgata) và được pháp của Ngài. Kiện-đà-việt ở đây là chỉ cho Kiện-đà-la (Gandhara) ở Bắc Ấn Độ. Còn trước khi Luận Tỳ-bà-sa được biên soạn thì Bát-nhã đã được lưu hành ở vùng Kiện-đà-la; y cứ vào sự thực này mà suy cứu thì Bồ-tát có khả năng là một nhân vật có thật, và Bồ-tát Thường Đề đã từ phía Tây Ấn Độ xa xôi đến Kiện-đà-la cầu pháp Bát-nhã ba-la-mật-đa. Lại vị Bồ-tát này vì lợi ích chúng sanh mà trải qua nhiều gian khổ để cầu Bát-nhã ba-la-mật-đa, cho nên được xếp vào 1 trong 16 vị thiện thần giữ gìn Bát-nhã.

² * The Lamb (of God).

mà còn đối với thực tế là cả hai bên đều có con số bảy và toàn bộ ý niệm ‘cuốn sách với các dấu ấn’ là chỉ cho Do thái giáo vùng Địa trung hải (Judaean-Mediterranean) đúng hơn là chỉ cho truyền thống Ấn Độ. Đây là một phạm trù kết quả cho những nghiên cứu xa hơn. Ngay hiện tại, chúng ta chưa thể giải thích cho sự song song giữa sự phát triển ở vùng Địa trung hải và Ấn Độ, nơi diễn ra ngay lúc đầu kỷ nguyên Thiên chúa giáo. Đối với cách hiểu về Đại thừa, đó là điều đầy ý nghĩa và không nên bỏ qua.

Trong thực tế, về mặt địa lý, hai vùng Ấn Độ có liên hệ với Địa trung hải nơi Phật giáo Đại thừa phát sinh, một mặt chúng ta có miền Nam Ấn Độ, vốn rất mật thiết liên hệ buôn bán với đế quốc La mã, như được biểu hiện qua những kho tích trữ khổng lồ tiền đồng La mã được tìm thấy trong những năm gần đây. Và đó là vùng chung quanh Nagarjunikonda, ở miền Nam, gần đền Amaravati, vốn được gọi chính xác là một ‘tổng hợp của Dravidian-Alexandrian’¹ mà truyền thống đã xác định sự phát triển Kinh điển Đại thừa, có nghĩa là Kinh Bát-nhã, và là nơi mà ngài Long Thụ (khoảng năm 100 sau t.l.), đại triết gia của Đại thừa đã sinh sống. Trung tâm thứ hai của sự phôi thai Đại thừa là miền Tây bắc Ấn Độ, nơi các chính quyền kế vị của Alexander Đại đế tiếp tục mở ra một tuyến thường xuyên để triết học Hy

¹ Dravidien:

E. Conze

lập cổ đại (Hellenistic)¹ và La mã (Roman) ảnh hưởng đến, như nghệ thuật được tìm thấy ở vùng đó đã chứng tỏ đầy đủ. Sự mở rộng đến nước ngoài, những quốc gia ngoài Ấn Độ quả thực là một khía cạnh để phân biệt Đại thừa với những bộ phái đạo Phật cổ xưa.

Chúng ta biết rất ít về những nguyên nhân thực tế dẫn đến cuộc cách mạng tư tưởng trong đạo Phật. Tuy nhiên, có hai nguyên nhân, dường như chắc chắn, đó là sự cạn kiệt lý tưởng A-la-hán, và sức ép của giới cư sĩ. Đối với điều thứ nhất, Phật giáo nguyên thủy được phác họa để xuất sinh một dạng bậc thánh như là A-la-hán—là người đã giải thoát tất cả đối với vòng luân hồi sinh tử. Ba hay bốn thế kỷ sau khi Đức Phật nhập niết-bàn, phương pháp đầu tiên khiến xuất sinh A-la-hán với số lượng dồi dào đã mất sức thuyết phục mạnh mẽ, ngày càng ít chur tăng đạt đến mục tiêu, và sự tin tưởng theo đuổi thời gian để thành A-la-hán đã hết. Khi trông mong kết quả không còn sẵn sàng nữa, điều tất nhiên là một bộ phận của tăng đoàn phải tìm kiếm con đường mới, và họ thay thế lý tưởng A-la-hán bằng lý tưởng Bồ-tát.

Mối quan hệ giữa chur tăng với cư sĩ luôn luôn không ổn

¹ Hellenien: (Hellenistic philosophy) Triết học Hy lập cổ đại. Giai đoạn triết học Hy lập từ sau cái chết của Alexandre Đại đế 323 t.l. cho đến ngày La mã sụp đổ năm 31 stl. Nói chung, gồm các phong trào triết học chính trong giai đoạn này là Phái khắc kỷ (Stoicism), Chủ nghĩa khoái lạc (Epicureanism), và thuyết hoài nghi (Skepticisme).

định. Ở đây nền tảng của nó là gót chân Achilles¹ của toàn bộ lâu đài cao rộng. Đại thừa trao nhiều trách nhiệm lớn hơn cho hàng cư sĩ. Có thể kể nhiều hỗ trợ rộng rãi cho sự nhấn mạnh vào việc phụng sự, vì quan niệm của Đại thừa là con người quan trọng như pháp (dharma; dhammā), vì dự tấn công của tư tưởng Đại thừa vào tính tự lợi của tăng sĩ chỉ nghĩ đến lợi ích của riêng mình, vì sự phê phán các vị tăng ‘kiêu mạn’ và ‘tự phụ,’ vì những câu chuyện các vị cư sĩ giàu có, như Duy-ma-cật, người vượt trên tất cả các vị tăng trưởng lão và được kính trọng nhất bằng sự rực sáng tráng lệ từ thực chứng tâm linh của ông, và vì niềm tin của họ rằng các bậc thánh phải chấp nhận số mệnh chung với hàng phàm phu. Sức ép của quần chúng cũng thuyết phục chư tăng troe nên càng có ích một cách hiển nhiên hơn đối với hàng đệ tử tại gia của họ. Chư tăng tự mình gia tăng mối quan tâm đến chính mình trong những vấn đề sinh hoạt hàng ngày, và bằng những hoạt động như chiêm tinh, yếm tà, đoán thời tiết, chữa bệnh, v.v... đã gắn chính họ vào khía cạnh huyền thuật trong sinh hoạt của mình. Ước muốn của giới bình dân căm lạng rất xem thường những hội đoàn có tính chất tăng lữ chúng tỏ tốt cùng tính tối cao.

Kiến thức của chúng ta về Đại thừa phát xuất từ nền văn học rất đồ sộ, vốn được biên soạn chừng hơn 2000 năm, phần lớn là tiếng Sanskrit, còn có một số bằng tiếng Tây Tạng, tiếng Hán và ngôn ngữ vùng Trung Á.

¹ Achilles: n. Anh hùng trong thiên sử thi *Iliad* của Homer. Trong cuộc chiến tranh Trojan. Bị giết chết khi bị thương ở gót chân. (Thần thoại Hy Lạp.)

E. Conze

Dù rất nhiều kinh Đại thừa đã bị mất, nhưng khối lượng của những gì còn lại quá khổng lồ đến nỗi chưa có người nào đã đọc hết được. Quan điểm của chúng ta về đề tài này, do vậy còn phải thăm dò, và những khám phá trong tương lai có thể buộc phải duyệt xét lại. Văn hệ này rơi vào ba loại chính—Kinh, Luận (śāstra) và *Tantra* (chú/nghi quỹ). Kinh là văn hệ có căn cứ đích xác nhất, và không một đệ tử nào của Đại thừa muốn khước từ một cách công khai điều gì có trong kinh. Tính chất xác thực của Luận tạng thì hạn chế hơn, và nso chỉ ràng buộc trong những thành viên của các trường phái triết học mà chúng đại biểu; còn văn hệ thuộc về *Tantra* thì hạn chế hơn, sự phân loại của nó bị giới hạn trong vài người thành thạo của một hệ phái Mật tông.

Kinh khẳng định là những lời dạy của chính Đức Phật, và trong Kinh luôn luôn nêu ra ngay lúc mở đầu nơi chốn chính xác, hoặc là ở nhân gian hoặc ở trên cung trời, nơi được tin rằng Đức Phật đã giảng nói bộ kinh đặc biệt này. Trong trường hợp kinh điển Đại thừa, được kết tập lại hơn 5 thế kỷ sau khi sự kiện nhập diệt mang tính lịch sử của Đức Phật, đây dĩ nhiên là tượng tượng có hiện ý. Nếu một sử gia được yêu cầu phải định nghĩa một bộ kinh, có lẽ họ sẽ nói rằng đó là một tư liệu ẩn danh, thường được sưu tập một cách tinh vi qua nhiều thế kỷ, vốn nó phải có ý nghĩa không bị tranh cãi hay phân chia tác phẩm. Tốt đẹp nhất trong tất cả kinh điển Đại thừa là *Kinh Diệu pháp liên hoa*, một bộ kinh của năng lực thần thông và trang nghiêm kỳ diệu. Có vài bản dịch của người Châu Âu, nhưng không có bản dịch nào thậm chí chính xác được một chút. Bộ kinh

truyền đạt tri thức lớn nhất là những bộ Kinh thuộc hệ Bát-nhã. Trong đó chúng ta có chừng 30 bộ đã được duyệt xem lại, được biên soạn trong tiến trình chừng 6 hay 7 thế kỷ. Nhiều Kinh khác còn được lưu giữ, vài trăm bộ như vậy, nhưng ít có điểm đặc biệt để liệt kê thêm. Sự phát triển, liên tục, chậm và đo lường được của tạng Kinh này khiến cho nó có vẻ là chỉ công trình của con người hơn, và một số vẻ oai nghiêm của nó vẫn còn được cảm thấy ở Nhật Bản, Tây Tạng, và thậm chí ở Châu Âu.

Luận (śāstra) là một chuyên luận được viết bởi một người nổi tiếng, hoặc là trong hình thức luận giải một bộ kinh, hoặc là trong hình thức một bộ sách giáo khoa có hệ thống. Khi tôi nói ‘một người nổi tiếng,’ dĩ nhiên, không có nghĩa là tôi không biết đến tác giả thực sự, mà chỉ là gán cho một vài vị bác học trong ‘giáo đoàn.’ Vì có một khuynh hướng đơn giản hoá vấn đề bằng cách quy tác phẩm của nhiều tác giả vào cho một vài tên tuổi lớn. Bốn tên tuổi lớn nhất là, Long Thụ và Thánh Thiên, khoảng chừng vào năm 150 stl., và Vô Trước và Thế Thân, khoảng chừng vào năm 400 stl. Hai vị trước là người sáng lập trường phái triết học Trung quán, trong khi hai nhân vật sau là khai sáng trường phái đối thủ là Du-già hành tông. Hai trường phái này thường tham gia vào những cuộc tranh luận, và tác phẩm của tác phẩm này không có giá trị đối với tác phẩm kia. Thẩm quyền có giới hạn của ‘vị bác học trong giáo đoàn’ dựa trên ba yếu tố: đời sống thánh hạnh, bác học, và sự kích thích trí huệ qua hình ảnh chư Phật hay chư Bồ-tát huyền thoại. Năng lực thần thông diệu dụng, dù đáng ao ước, tuyệt đối là không cần thiết.

E. Conze

Kinh và Luận là những tư liệu chung thích nghi cho mọi người quan tâm đúng mức để đem lại kết quả cho họ. Ngược lại, *Tantra* là tạng bí mật, chỉ được trù định trước dành cho ít người đã được chọn lựa, những người đã được truyền phép điểm đạo riêng, hay được truyền phép quán đánh (consecrated), bởi một bậc Đạo sư điểm đạo hay *Guru*.¹ Để cho những người chưa được điểm đạo vào trong bí mật của họ là một tội không thể tha thứ được. Để ẩn giấu hiệu quả hơn nội dung của họ đối với người ngoài, họ vận dụng sự huyền bí một cách cẩn trọng và ngôn ngữ ẩn mật. Nếu không có giải thích bằng lời của các bậc đạo sư điểm đạo thì chúng thực sự vô nghĩa, và không tiết lộ một điều gì quan trọng cả. *Tantra* cho những chỉ dẫn ban đầu cho sự thực chứng các pháp tu tập Du-già (Yoga). Chúng được biên soạn phong phú vào khoảng từ năm 500 trở đi, và chúng ta có đến cả hàng ngàn trang. Nghiên cứu có tính lịch sử mới vừa được bắt đầu, và do người bên ngoài không có được đầu mối để lần vào trong ý nghĩa của chúng, hàng ngàn hăng ngàn trang đầy đầy những câu như ‘rùa vũ trụ–cosmic tortoises’, ‘thiên cầu–sky dogs’, hoặc là chư thiên mặc ‘áo lông’ hay ‘da hổ,’ sống trong ‘thiết thành’ hay ‘pháo đài bằng đồng,’ và ‘nắm một cái đỉnh ba màu đen với bốn cái đầu dính trên đó và trái tim rỉ máu, ở đó, hai con rắn độc màu đen đang hút máu.’ (xem R. de

¹ Đạo sư 導師; S: guru; T: lama; cũng có khi được dịch theo âm Hán Việt là Cổ-lỗ, nghĩa là Sư phụ, vị thầy dạy đạo. Theo một ý nghĩa riêng biệt nên dịch chữ *Guru* là Chân sư (真師), nếu hiểu Chân sư ở đây đồng nghĩa với một vị thầy có đầy đủ những khả năng, thích hợp cho những môn đệ khác nhau, có thể nói là tùy cơ ứng biến, tùy chứng phát được.

Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, 1956). Chúng ta làm gì với tất cả các điều ấy? Trong mong muốn gây sùng sốt giới ngoại đạo của họ các tác giả *Tantra* đã thiên về cách dùng ngôn ngữ có tính gợi ý tục tĩu và giới tính. Lại nữa chúng ta đang ở chỗ không biết câu nói đùa của họ có nghĩa là gì. Chúng ta có thể tưởng tượng được, đưa ra một trường hợp tương đương, một nhà nhân loại học nhiệt tâm người Nhật Bản vào năm 3242 stl. (sic) trầm tư về một mẫu thông tin được chọn lựa về một loài chim (ornithological) mà ông ta đã tìm thấy trong bức thư của một chiến binh người Anh năm 1942, “Hai con chim hồng tước đi vào trong biển, và bốn bộ ngực màu xanh lại hiện ra.” Một vài kiến thức vỡ lòng về quân đội Anh quốc chẳng bao lâu cho anh ta biết ý nghĩa câu đó. Trong sự thiếu vắng, chắcd anh ta sẽ phải có phương kế để đoán đại, chẳng có gì nhiều để tiếp tục nữa. Phần lớn những từ dùng trong *Tantra* có thể tìm thấy trong từ điển của chúng ta—nhưng khi ấy không không giúp gì nhiều để biết rằng ‘con cá trích đỏ’ chính là ‘cá hồng.’ Vào ngay lúc đó, chúng ta có thể hình thành vài ý niệm về nguyên tắc chung của *Tantra*, dù chi tiết cụ thể hoàn toàn đã quá lỗi thời với chúng ta. Thẩm quyền của *Tantra* thường phát xuất từ Đức Phật huyền thoại, người tương truyền đã thuyết giảng về thần chú trong quá khứ lâu xa cho vài nhân vật huyền thoại khác, người đã truyền thần chú ấy cho đạo sư loài người, đại biểu cho sự khởi đầu của dòng rất dài gồm những vị Đạo sư (Guru) điểm đạo, các Guru này đã truyền trí huệ bí mật cho từ thế hệ này đến thế hệ khác.

Đến đây chấm dứt phần khảo sát về nguồn gốc văn tịch. Thêm vào đó, chúng ta có thể rút ra nhiều thông tin từ

E. Conze

vô số tác phẩm nghệ thuật diễn đạt tinh thần giáo lý một cách chính xác và ấn tượng. Tác phẩm nghệ thuật Phật giáo cho phép phạm vi nhỏ gợi cảm hứng sáng kiến riêng cá nhân người nghệ sĩ. Các hình tượng quá linh thiêng là vì vậy, nó được hỗ trợ dù không thoả đáng qua thiền định cũng như nguồn tích trữ của năng lực siêu nhiên. Chúng được làm ra theo định hình tinh vi của các học giả và huyền bí, điều mà nghệ sĩ chỉ đầu tư với một dạng hữu hình. Về phương diện thần thoại và nghi lễ thuộc Đại thừa, các tác phẩm nghệ thuật này có thể dạy cho chúng ta rất nhiều.

Đại thừa trước hết là phương thức sống, với một ý tưởng rõ ràng về tâm linh viên mãn và các giai đoạn đưa chúng ta đến đó. Thêm vào nữa, nó đưa ra rất nhiều ý niệm huyền học và học thuyết bản thể luận (ontology). Cuối cùng, trong nỗ lực tự giữ chính mình chống lại ảnh hưởng thù địch, họ lên danh sách sự hộ trì của các nữ thần và các năng lực huyền bí. Đây là ba phương diện của Đại thừa mà chúng ta bây giờ sẽ khảo sát từng điều một.

Lý tưởng Bồ-tát

Sự sáng tạo lý tưởng Bồ-tát và sự ra đời giáo lý tánh không (śūnyatā) là hai đóng góp to lớn mà Đại thừa đã

cống hiến cho tư tưởng nhân loại. Trong khi tư tưởng tánh không (śūnyatā) đã chứng tỏ một nguồn không bao giờ cạn cho sự hấp dẫn nhiều thế hệ học giả và giới trí thức, đó là ‘Bồ-tát’ đạo mà Đại thừa có được nhờ vào sự thành công của nó như là một tôn giáo, và nó chứng tỏ khả năng thay đổi chính kiến của toàn vùng Trung Á; và phía chiến thắng, trong một lúc, có nhiều tín đồ hơn mọi tôn giáo khác. Ở đây là hình ảnh của một con người lý tưởng, người có thể khuấy động tâm tư của mọi giới, dù giàu hay nghèo, có học hay mù chữ, mạnh hay yếu, tăng sĩ hay cư sĩ. Điều có thể dễ dàng chiếm được sự thán phục của họ, vì nó phản ánh những gì tốt đẹp nhất bên trong con người. Lý tưởng Bồ-tát cũng trở thành nền tảng cho hoạt động trung gian, vì nó có thể được điều chỉnh cho vô lượng sự khác nhau của hoàn cảnh con người. Phát xuất bằng sự nhiệt thành hy sinh, với mọi tài ba tháo vát biện luận và đầy tinh thần tao nhã trong nghệ thuật, lý tưởng Bồ-tát đã là một trong những ý niệm có sức thuyết phục mạnh mẽ nhất trong tư tưởng Á đông. Quá hấp dẫn đến nỗi năng lực của nó, thậm chí như các trường phái Tiểu thừa cũng sẵn sàng kết hợp với lý tưởng Bồ-tát vào trong hệ thống giáo lý của mình trong một mức độ nào đó. Thế thì “Bồ-tát–Bodhisattva” là gì? Tốt nhất trước hết phải giải thích từ thuật ngữ Sanskrit, Bodhi có nghĩa là ‘giác ngộ–enlightenment’ và *sattva* có nghĩa là ‘hiện hữu–being’ hay ‘yếu tính–essence.’ Do vậy, một Bồ-tát là một người từ trong yếu tính hiện hữu của mình, thúc đẩy bởi khát khao đạt được giác ngộ–là trở thành Phật. Tuy với dự hướng thành Phật, nhưng để giúp mọi chúng sinh khổ đau, lòng vị tha của Bồ-tát đã trì hoãn lối vào niết-bàn an lạc và thoát khỏi thế giới luân hồi sinh tử này

E. Conze

cho riêng mình.

Từ góc cạnh khác, một Bồ-tát được biết có hai động lực trội vượt–từ bi và trí huệ. Tâm từ bi chi phối mọi công hạnh của ngài hướng đến chúng sinh thân thuộc của mình, trí huệ là quan niệm về Thực tại (Reality). Giáo lý Đại thừa về tâm từ bi là rất dễ, còn về trí huệ thì khó hiểu hơn. Mọi người lắng nghe một cách hài lòng khi nói về họ, nhưng sẽ chán ngay khi cảm thấy mình bị lơ đi. Thế nên chúng ta bắt đầu với tâm từ, để dành trí huệ cho phần sau.

Đạo Phật như đã được biết đến, xem sự khác nhau giữa loài người và súc vật là không quan trọng, và tâm từ bi bình đẳng, trong mọi trường hợp, nên trải rộng ra cho tất cả. Kính trọng đến từng chi tiết đến đời sống và phẩm tính, cho quyền lợi và ước nguyện của mọi loài chúng sinh là bốn phần cơ bản đầu tiên và cuối cùng của Bồ-tát. Trong cuộc tranh luận với Học giả Saskya với Đại sư Tông-khách-ba vào năm 1400 stl., đối thủ của ngài, có lẽ do đả kích, đã nghiền con rận giữa móng tay của ông ta. Tông-khách-ba ngắt lời ông ta. Ngài nói rằng, ‘Trong khi chúng ta đang ở đây tranh luận về những điều siêu hình học thâm thúy khó hiểu, tôi nghe lời than van rên rỉ của một sinh vật nhỏ bé đáng thương vang trên không trung!’ Học giả Saskya phải lùi lại phía sau rất nhiều bởi sự quả trách đã khiến cho chiếc mũ của ông ta phải rơi xuống, ông ta bối rối rời khỏi lều trại, và phần chiến thắng được dành cho Đại sư Tông-khách-ba và ‘Hoàng mạo phái’ của sư.” (R. Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche*, 1937, p. 84). Tương tự như vậy, hoàn toàn thông thường khi Bồ-tát hy sinh thân mạng mình cho loài vật. Khi còn là Thái tử ở thành

Ba-la-nại (Benares), vị Bồ-tát mà sau này trở thành Đức Phật Cồ-đàm (Gautama) đã quang minh trước cạp mẹ sinh năm cạp con đang đói kiệt sức. ‘Nhưng cạp mẹ vẫn không làm gì cả. Bồ-tát thấy vậy biết cạp mẹ quá yếu không thể nhúc nhích được. Vì là người nhân từ, ngài không mang dao kiếm bên mình. Do vậy, ngài cắt họng mình bằng thanh tre nhọn và té xuống gần bên cạp mẹ. Nó mới để ý thấy thân mình phủ đầy máu, và kịp thời nó ăn hết thịt và máu, chỉ để lại xương.’ (*Suvaṇṇa-prabhāsottama-sūtra*, J. Nobel biên tập năm 1937, p. 214). Trong một ngày lễ khác, khi làm vua Śibi, Bồ-tát đã chuộc con bò câu bằng cách đổi một tảng thịt từ thân mình cho con chim điều hâu đã bắt được chim bò câu. (E. Lamotte, *Đại Trí độ luận – Le Traité de la grande Vertu de Sagesse*, 1944, vol. I, pp. 255-6). Niềm thông cảm này đối với mọi loài chúng sinh, bất luận là ai, rất giống như tinh thần ‘tôn trọng sự sống’ của Bác sĩ Schweitzer, mà như tôi đã đọc được cách đây khá lâu, ông ta trải rộng đến ‘con linh dương, chim bồ nông, kiến, muỗi, sâu bọ, và thậm chí đến vi khuẩn hình que *bacilli*.’ Ngay cả vi sinh vật cũng đã có trong tâm niệm của tăng sĩ Phật giáo, họ được đặc biệt lưu ý không được sát hại các loài sinh vật mắt thường không thấy được đang lúc nhúc trong nước và trong không khí.

Và không chỉ các loài chúng sinh giống như vậy không thích khổ đau, mà chúng còn có khả tính giác ngộ. Mỗi mồi đều có khả năng thành Phật. Ấn dấu trong mỗi loài chúng sinh, có trong dạng phôi bào những yếu tố cần thiết cho sự chứng đắc giác ngộ. Thế nên ‘Con đường dẫn đến Phật quả đang mở ra cho tất cả mọi loài.’ (*Buddhist Texts*, p.183).

E. Conze

“Ngay cả trong loài vật, tính cách của một vị Phật cũng nên được thấy rõ, dù nó bị che đậy bởi dấu tích của vô vàn nhiễm ô.” (*Buddhist Texts*, p. 183). Đến ngày những nhiễm ô ngẫu nhiên này sẽ hết, phút chốc chúng được thấy là không thực thì chúng sẽ khiến cho nhiễm ô ấy tan biến tất cả, lúc đó, Phật tính tự hiển lộ trong tràn ngập vẻ huy hoàng. Một phần nhỏ thiểu số trong những người Đại thừa, đó là sự thực, tuyên bố rằng có một số người được gọi là Nhất-xiển-đề,¹ là hạng người bị loại trừ khỏi sự giác ngộ. Mà đa số lần át hẳn đã phản đối thuyết dị giáo này vốn đã len vào từ thuyết Gnosticism,²

¹ Nhất-xiển-đề: 一闍提; C: yīchǎntí; J: issendai; S: icchantika. Dịch âm từ tiếng Phạn *icchantika*; dịch ý là *Đoạn thiện căn* 斷善根), là người phá bỏ mọi căn lành của mình, hoặc Tín bất cù túc (信不具足), là người không có đủ niềm tin vào Phật pháp. Người đã tiệt đoạn những căn lành và vì vậy, khó được cứu độ. Dù họ có tu tập tinh cần đến mức nào, họ cũng không thể nào đạt giải thoát.

Thuật ngữ *icchan* nguyên đề cập đến người thường có tâm trạng ham muốn dục lạc. Ở Ấn Độ, từ này đề cập đến những người theo chủ nghĩa hưởng lạc hoặc là những kẻ ham muốn đời sống thế tục. Trong Phật pháp, từ này nói đến những người thiếu những nhân duyên tu tập căn bản để thành Phật. Giáo lý này do Du-già hành tông chủ trương. Các tông phái Phật giáo khác như Thiên Thai, Hoa Nghiêm phản bác thuyết này, cho rằng tất cả mọi chúng sinh đều có thể thành Phật. Thuyết này trở thành đầu mối của những cuộc tranh luận trong giới Phật học Á Đông sau này

² *Gnosticism* n. giáo lý cự Cơ-đốc giáo nhấn mạnh rằng sự cứu độ có được bằng tự học hỏi chân lý tâm linh để giải thoát con người khỏi thế giới vật chất; khuynh hướng tín ngưỡng chấp nhận *gnosis* như là cách thoát khỏi yếu tố tâm linh của con người.

Gnostic: phái trực quan hay Duy trí.

có lẽ là từ Bái hoả giáo,¹ và đưa ra lập trường của mình rằng mọi sự sống hữu cơ đều có trong chính nó không sớm thì muộn khả tính đạt đến giác ngộ . Thế thì, ai ‘dám cả gan cản trở con đường hướng thượng của chúng?’

Đó chính là tâm từ bi của Bồ-tát, là ý nghĩa của ‘lớn’, có nghĩa là vô hạn, không bờ mé, và không phân biệt. ‘Ngài phát ra tâm đại từ đại bi đến tất cả mọi chúng sinh, và ngài phát nguyện, ‘Ta sẽ trở thành kẻ cứu độ của chúng, ta sẽ giải thoát chúng khỏi mọi khổ đau.’ (*Buddhist Texts*, no. 124).

¹ Manichaens: Ma-ni giáo. Đạo thờ lửa, xuất phát từ nước Ba tư (Persia)

E. Conze

Hay đây chính là điều mà ngài Tịch Thiên,¹ nhà thơ vào thế kỷ thứ VII đã diễn tả:

Công đức tôi đạt được bằng những hành vi đạo đức này,
nguyện rằng sẽ khiến cho tôi
Có thể hoàn toàn an ủi cho nỗi khổ của mọi chúng sinh.
Là thuốc thang cho người bệnh, Tôi sẽ là người trị liệu
và là người săn sóc,
Cho đến khi căn bệnh kia không còn là điều để nhớ đến
nữa.
Bằng mưa rào của thức ăn và đồ uống, tôi sẽ giải trừ nỗi
khổ do đói khát;
Trong sự khan hiếm ở tận cùng kiếp sống, tôi sẽ hoá

¹ Śāntideva: Tịch Thiên 寂天; S: śāntideva; Cao tăng thuộc phái Trung quán. Truyền thuyết cho rằng Sư là một vương tử miền Nam Ấn Độ, sống trong thế kỷ thứ 7, 8, và hoạt động tại viện Nalanda. Sư là tác giả của hai tác phẩm quan trọng là (*Đại thừa Tập Bồ-tát học luận* (s: śikṣāsamuccaya) và *Nhập bồ-đề hành luận* (bodhicaryāvatāra). Một tác phẩm thứ ba cũng thường được nhắc đến là *Tập kinh luận* (s: sūtrasamuccaya) đã thất truyền (theo Thánh Nghiêm thì được dịch ra Hán ngữ dưới tên *Đại thừa thật yếu nghĩa luận*). *Nhập bồ-đề hành luận* rất thông dụng trong Phật giáo Tây Tạng, là kinh điển giáo khoa.

Nhập bồ-đề hành luận trình bày các bước tu học vị Bồ Tát, từ lúc phát Bồ-đề tâm (bodhicitta) cho đến lúc đạt trí Bát-nhã (prajñā), dựa trên Lục độ (pāramitā). *Nhập bồ-đề hành luận* là tác phẩm nhằm hướng dẫn cho Cư sĩ hay người mới nhập môn. Tịch Thiên giảng giải trong tác phẩm này hai phương pháp nhằm giúp vị Bồ-tát tương lai nhận biết tại sao mình lại cứu độ cho người và xuất phát từ đó các hành động cần thiết. Một mặt hành giả phải tu học phép quán chiếu nhất thể giữa mình và người (*parāṃśamatā*), mặt khác phải học *phép hoán đổi* mình và người (*parāṃśamapariṇivartana*, xem thêm Bát hạp) giữa, tức là đặt mình vào địa vị của chúng sinh để thấu rõ tâm trạng của Hữu tình (s: sattva).

thành thức ăn uống.

Và vì mọi nhu cầu, tôi sẽ là cội nguồn giàu sang hoàn toàn không bao giờ chấm dứt,

Phụng sự chu đáo cho mọi nhu cầu của họ được đầy đủ.

Chẳng kể gì thân mạng tôi, tất cả của cải, tất cả công đức mà tôi đã thủ đắc hay sẽ thủ đắc,

Tôi xin từ bỏ không chút không chút mong cầu lợi lạc cho riêng mình để thăng tiến sự lợi lạc cho những người khác.

(Buddhist Meditation, p. 59.)

Trong thời hiện đại, trong khi có sự phản nản về khuynh hướng Đại thừa là cường điệu, thật có sự ca ngợi mỗi quan tâm của mình đến lợi lạc cho người khác. Nhưng có điều khó nhất để làm được là tâm từ bi không thể nào đứng vững chỉ bằng một chân, không thể làm việc này nếu không có sự trợ giúp của trí huệ, nên các vị Bồ-tát, thay vì làm việc lợi ích mọi lúc, các ngài phải tiếp tục thúc đẩy mình tiến xa hơn đến mục tiêu xuất thế của Giác ngộ.

Thế thì điều gì là tâm từ bi của Bồ-tát? Đó là ước nguyện không vị kỷ khiến cho người khác được an vui. Nay nó là:

1. Không biết rõ ràng điều gì lợi lạc cho người khác,
2. Cũng không biết tính tự lợi rõ ràng phải tránh xa.
1. Để làm cho người khác an vui, mình phải có khái niệm điều gì làm cho họ được an vui. Vốn đã có tính đại dột, người khác không phải luôn luôn có được sự am hiểu về điều đó. Dù con rắn không bị nghiền nát, nó vẫn tiếp diễn cuộc đời một con rắn. Dù con cạp được cho ăn, nó vẫn chỉ là con cạp. Và như thế. Ngay khi chúng

E. Conze

ta bắt tay vào những chi tiết thực tế, chúng ta mới thấy khó quyết định cái gì là tốt cho những người khác, và cái gì thực sự lợi lạc cho họ. Phải chăng, chẳng hạn, đó là hành vi nhân từ khi giết một con thú đang đau đớn, hay cho kẻ lang thang một ly rượu?

Nhưng đây chỉ là những vấn đề tương đối vật vãnh đi liền với lý lẽ nguy biện về tình thương. Còn nhiều những khó khăn căn bản sinh khởi từ thực tế là điều tốt này có thể là kẻ thù của một cái khác. Điều thiện cao nhất được biết là món quà giáo pháp (Dharma). Trong trường hợp đó món quà từ những thứ khác, miễn là nó làm tăng trưởng lợi lạc cho con người ở thế gian, đều có thể cản trở sự phát triển năng lực tâm linh của họ, vì nó có thể trói buộc họ lâu hơn trong thế giới này và gia tăng nỗi phiền muộn lo âu. Liệu chúng ta lúc đó có nên tăng cường làm lợi lạc vật chất cho họ hay không? Trong kinh điển Đại thừa chúng ta thấy rất nhiều sự hùng biện về vấn đề này, nhưng những thành tựu thực tế của các quốc gia Phật giáo vẫn còn chưa đạt được mục đích. Điều này không có gì ngạc nhiên vì việc phụng sự xã hội không chỉ là vấn đề của thiện ý, mà còn là hiệu quả của công việc. Trước sự ra đời của phát triển kỹ thuật tân tiến, không đơn giản khi chỉ cần phương tiện để sinh ra điều mà ngày nay gọi là ‘tiêu chuẩn đời sống’ của người bình dân đến mọi mức độ có thể đánh giá được. Thái độ của chúng ta về những sự phát triển này không dễ xác định. Mặt khác tâm từ bi của chúng ta có lẽ sẽ khiến cho mình vui lòng khi nhìn thấy mọi người trở nên ít nghèo nàn hơn, họ sống lâu hơn, bệnh tật của họ được chữa trị bằng sự tận tâm và phương tiện đầy đủ, công lý được ban hành với tính

nhân bản rộng lớn hơn, v.v...Mặt khác, những lợi lạc này nhờ vào tổ chức mang tính kỹ thuật của xã hội hiện đại, khiến cho kẻ đồ đời sống tinh thần không thể nào đạt được. Bất luận câu trả lời như thế nào, rõ ràng chỉ bằng trí huệ lớn mới có thể quyết định được thể tiến thoái lưỡng nan cho vấn đề này.

2. Không chỉ là ảnh hưởng, mà còn là động cơ khi làm việc thiện lại là một vấn đề nghiêm trọng khác. ‘Từ thiện’ đã bị rơi vào nhiều tai tiếng vì nó thường có động cơ từ một ý nghĩa sai trái, bởi ước muốn thương hại người nghèo, hay là mua đứt họ chỉ bằng vài mẩu bánh mì. Nếu những người khác vốn thường vô ân bạc nghĩa đối với những gì chúng ta đã làm cho họ, nếu họ ghét chúng ta vì những gì ta đã làm cho họ, hầu như là họ đang ở trong tình trạng hoàn toàn hợp lý vì có chút tiên liệu trước rằng ban đầu chúng ta nên xem xét lại chính mình về những gì chúng ta đã làm, và họ chỉ vấn đề thứ yếu, hạ thấp họ chỉ còn là phương tiện hay chỉ là vật chất của tham vọng làm việc thiện của chúng ta. Lợi lạc của lòng bao dung đối với chúng ta không còn phải nghi ngờ. Chính lợi lạc cho người khác mới là vấn đề. Ở mức độ cao của tâm thánh thiện mới cần thiết để làm việc thiện cho người khác mà không làm tổn thương hay kích thích thích họ. Chỉ với tâm thuần khiết mới có cái nhìn thiết yếu để quyết định điều gì là lợi lạc đích thực cho người khác, và chỉ lúc đó mới có động cơ thuần tịnh. Trong kinh điển, năng lực thực sự làm lợi lạc cho người khác được xem là rất cao và là đức hạnh hiếm có, là sự nở hoa tối hậu và vi diệu nhất của sự phát triển chín muồi trí huệ Bát-nhã. Cách đây 800 năm, Milarepa, bậc đại thánh tăng Tây Tạng, khi có đệ tử hỏi

E. Conze

ngài: ‘Chúng con có thể tham gia những bồn phạn ở thế gian, một việc làm nhỏ, như làm lợi ích cho người khác chăng?’ Milarepa trả lời:

‘Nếu không có chút nào tính tự lợi dính vào bồn phạn đó, thì có thể được. Nhưng sự xả ly như vậy thực sự rất hiếm, nên những việc làm dự định đem điều tốt lành cho người khác ít khi thành công, nếu không hoàn toàn thoát khỏi tính tự lợi. Dù không mong cầu lợi lạc cho người khác, cũng khó cho những việc làm vì sự thích thú riêng của mình mà đưa đến sự thành công. Như thể một con người chết đuối đang cần sự giúp đỡ của người khác mà lại cố gắng cứu người khác trong cùng cảnh ngộ. Mọi người không nên nôn nóng và vội vã đặt cho mình việc cứu giúp người khác trước khi chính mình trực nhận Chân lý trong tính toàn diện của nó; nếu làm như vậy, sẽ giống như người mù dẫn người mù. Hễ còn bầu trời, thì chúng sinh còn mãi không hề cạn dứt để cho mình cứu độ; và đối với mọi người có được cơ hội cứu độ như vậy. Đến khi cơ duyên đến, tôi khuyến khích quý vị chỉ cần có một sự phát tâm, gọi là tự thành Phật quả vì sự tốt lành cho mọi loài chúng sinh.’

(W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Miarepa*, 1928, p. 271).

Đó là niềm tin chung nhất của đạo Phật rằng cuộc sống bình thường là không thoả mãn và vô vọng, lộ rõ sự đau khổ triền miên, và trong mọi trường hợp đều là phù phiếm, vì cái chết sẽ thôn tính ngay tất cả. Không có Pháp (Dharma), sẽ không có hạnh phúc nào có thể tồn tại. Nhưng nếu quà tặng của Pháp là món quà cao nhất trong tất cả, thì mọi người phải có món quà đó của riêng mình để trao tặng cho người khác. Và cách duy nhất để có được là thông qua Giác ngộ. Vì nguyên do này mà

Bồ-tát ước nguyện đạt được giác ngộ viên mãn, được như thế các ngài mới thực sự có ích cho người khác. Và, dĩ nhiên, sự có ích của các ngài tăng trưởng khi các ngài càng đến gần hơn sự Giác ngộ.

Thế thì Giác ngộ này là gì, và *bồ-đề*, cái gì là mục tiêu tối hậu của công hạnh Bồ-tát? Đó là sự hiểu biết thông suốt và viên mãn về bản chất và ý nghĩa cuộc sống, năng lực để định hình chúng, phương pháp để chấm dứt chúng, và thực tại siêu việt chúng. Truyền thống Ấn Độ hoàn toàn quen nhìn sự thành tựu cao nhất của con người trong nhận thức nội quán về Thực tại (Reality) vốn siêu việt cõi giới phù du này, và tất cả các loài chúng sinh đều ở trong đó. Nhưng lúc ấy—có một vấn đề hạn định—người có nhận thức được về Thực tại này, vốn có nhiều điều thỏa đáng hơn mọi thứ mà anh ta thấy chung quanh mình, sẽ muốn rút ra khỏi và tránh xa sinh loại thân thiện với mình. Không còn tái sinh nữa, anh ta sẽ biến mất trong thế giới. Đo lường mỗi quan tâm về thế giới bằng chiếc đũa thực tại chân thật, anh ta không thể xem chúng một cách quá nghiêm túc. Nhân tính sẽ xuất hiện với anh ta như là một khối phi thực thể thường chẳng phiền lòng điều gì nói riêng. Đây là điểm quan trọng đặc biệt trong đạo Phật, thường luôn luôn dạy rằng con người chẳng phải là con người ‘thực,’ mà chỉ là hình tượng mà chúng có được, trong khi đó từ thực tế nghiêm ngặt, chúng vốn là vô tự thể (non-entities). Các nhà Đại thừa đồng ý rằng không có nghĩa là tự động kế thừa mong muốn giúp ích người khác. Trong số những người đã giác ngộ, được phân thành bốn hạng, hai hạng xem việc giúp người khác là không đáng kể, trong khi hai hạng kia có làm. Và mặc dù các

E. Conze

nhà Đại thừa khẳng định rằng con người phải đạt đến mục tiêu bằng nhiều phương tiện khác nhau, họ vẫn xem hạng người vị tha là siêu việt hơn những hạng khác.

Những người ‘giác ngộ’ tự lợi trước hết là A-la-hán hay ‘Thanh văn–Disciples,’ người được xem là đại biểu cho lý tưởng Tiểu thừa (Hīnayāna), và là những người lánh xa mối quan hệ với thế giới, đắm mình trong sự giải thoát riêng tư của mình. Và thời đó có Bích chi Phật (Pratyekabuddha). Các ngài khác với hàng A-la-hán, vì không nhờ vào lời dạy của Đức Phật mà các ngài vẫn đạt được Giác ngộ, nhưng họ giữ sự hiểu biết ấy cho riêng mình mà không truyền đạt cho người khác.

Hạng vị tha là chư Phật và Bồ-tát. Trí huệ viên mãn là thuộc tính hàng đầu của chư Phật, là điểm đặc biệt của tính giác ngộ của các ngài. Đức Phật là bản chất của đạo Phật trong tất cả mọi hình tướng như là người sáng lập bảo đảm chân lý và niềm tin vào giáo lý bởi thực tế ngài là bậc ‘giác ngộ viên mãn.’ Đó là luôn luôn nhất trí rằng ngài biết mọi loài đều cần được cứu độ, chính ngài cũng như mọi loài khác, do vậy nên trong những vấn đề tâm linh, ngài là người dẫn đường chắc thật và không thể sai lầm. Đại thừa bấy giờ tuyên bố rằng ngài còn biết tất cả những việc khác, rằng ngài là bậc nhất thiết trí trong ý nghĩa toàn diện của thuật ngữ. Nhưng vì nó là một trong những tính chất riêng biệt của trí huệ Phật mà trong đó chủ thể đồng nhất với đối tượng, thực tế ngài biết tất cả mọi hiện tượng hiện hữu, hàm ý rằng ngài cũng là mọi hiện tượng đang hiện hữu. Theo đó, Đức Phật trở nên đồng nhất hoặc là với Tuyệt đối, hoặc là với toàn thể hiện hữu, với toàn thể các hiện tượng và trong mọi lúc.

Đó chỉ vì ngài đã siêu xuất từ mọi hiện tượng, Đức Phật đã xả ly hết mọi dấu tích của một cái ngã phân biệt, và đã đạt đến cái ngã viên mãn và hoàn toàn tịch diệt.

Chúng ta có thể tin chắc vào tính vô ngã của Đức Phật được nhận thức qua cách này. Nhưng khi Đại thừa tiếp tục nói rằng Đức Phật—nhất thiết trí, như thật—cũng có nghĩa là hoàn từ toàn bị, chúng ta vẫn còn một chút hoài nghi. Trong nỗ lực nhân cách hoá Đức Phật, các nhà Đại thừa gọi ngài là ‘Cha’ của tất cả các loài không được cứu giúp và đau khổ, nhưng thuộc tính này không bao giờ hoàn toàn có trong đời sống. Matrceta, một nhà thơ Đại thừa vào thế kỷ thứ II đã có bài thơ này nói về tâm từ bi của Đức Phật:

*Điều gì tôi sẽ tán thán trước tiên, ngài hay tâm đại từ ,
điều gì lưu giữ ngài*

Quá lâu trong luân hồi, dù ngài biết rõ đó là sai lầm?

*Tâm từ của ngài, khiến thả lỏng dây cương, làm cho
ngài vượt qua thời gian*

*Trong đám đông, khi niềm an lạc của sự ẩn dật đã quá
nhiều cho vị giác của ngài.*

(Buddhist Texts, p. 192.)

Câu đầu của bài thơ này nói đến Đức Phật khi ngài là một vị Bồ-tát, câu thứ nhì nói đến 45 năm ngài giảng pháp trên thế gian sau khi ngài Giác ngộ. Đó là, tuy thế, tâm từ của một Đức Phật sau khi ngài viên tịch, sau khi ngài nhập cứu cánh niết-bàn, điều dường như luôn luôn vừa đủ để đáng tin. Ban đầu, trước cả truyền thống Đại thừa, Đức Phật sau khi nhập niết-bàn được quan niệm

E. Conze

như là hoàn toàn vắng bóng hẳn ở thế gian này như mọi người đều nghĩ, và không ai còn quan tâm đến điều đó nữa. Không có một lực lượng tài tình khéo léo nào có thể hoàn toàn dời hẳn đạo Phật khỏi vị trí ban sơ, và thực sự ghép tâm tử vào cho Đức Phật, người đã ‘đi xa.’ Trong khi có thể thấy được rằng việc giúp cho chúng sinh bằng quà tặng Pháp vi diệu, cảm xúc của lòng từ phải thể hiện là xa lạ đối với ngài. Những mối nghi luôn luôn tồn đọng trong điểm đó một phần là do bản thể siêu việt và chân thực Bất khả tư nghì của tất cả những gì liên quan đến Đức Phật. Mọi điều về ngài nằm bên ngoài tầm mức kinh nghiệm trực tiếp của riêng chúng ta. Vì những con người ích kỷ và giới hạn như chúng ta, tâm bình thản và từ bi dường như không tương hợp với nhau, và chúng ta có khả năng chiêm nghiệm về điều đó trong tánh không (*sūnyatā*), lòng từ phải biến mất và trở nên không thể ứng dụng được. Nhưng thế thì loại ánh sáng nào của lý lẽ chiếu vào vô ngã của chư Phật, những người tương truyền là có mọi trạng thái viên mãn—điềm tĩnh thanh thản, tâm từ vô hạn, và tánh không (*sūnyatā*) viên mãn? Từ phương diện thấp kém của chúng ta, thế giới siêu việt của vô ngã tràn ngập với sự mâu thuẫn rành rành—nhưng chúng ta quy trách nhiệm đó về ai?

Hàng Bồ-tát, mặt khác, gần chúng ta hơn trong tâm tính của các ngài, và các ngài rất cần trọng giữ việc tiếp cận với sự bất toàn bằng cách có cùng cảm xúc như con người, dù khác biệt với họ, những cảm xúc này không ảnh hưởng cũng chẳng ô nhiễm tâm các ngài. Không chỉ trở thành mọi thứ, Bồ-tát hoàn toàn không vượt ra ngoài phạm vi nhận thức, và chúng ta có thể đánh giá

đúng rằng, trong khi suốt đời chú ý vào sự siêu việt mục tiêu, họ lưu giữ suốt cuộc đấu tranh luôn luôn biết về tính đoàn kết với tất cả sinh mạng ấy, tương ứng với câu nói nổi tiếng:

Có lẽ nào bạn hạnh phúc khi mọi sinh linh phải khổ?

Bạn được giải thoát khi nghe toàn thể giới kêu than?

(H. P. Blavatsky, *The Voice of Silence*, p. 78.)

Nếu một vị Bồ-tát muốn thành Phật, và nếu một Đức Phật được định nghĩa là tổng số của toàn thể mọi điều, thì khoảng cách giữa một người nhất định (given person) và cảnh giới của Phật quả sẽ dĩ nhiên là cảnh giới vô cùng lớn, gần như là vô hạn. Trong một đời không thể nào có thể vượt qua. Vô số đời có thể được, nhiều kiếp nhiều kiếp mới vượt qua được, trước khi một vị Bồ-tát đạt đến mục đích. Và lúc ấy—và điều này có chút nghịch lý—chỉ một chương ngại nhỏ tách biệt mình và chúng ta từ Phật quả, và đó là niềm tin vào một bản ngã, tin rằng mình là một cá thể riêng biệt, khuynh hướng thâm căn cố đế đắm mình trong cái mà kinh điển gọi là ‘tôi làm’ và ‘cái của tôi làm.’ Để trừ bỏ chính mình là một vấn đề tối cao của hàng Bồ-tát, và thấy rằng điều này không phải là chuyện dễ làm. Vị ấy dùng hai loại đo lường để tháo gỡ chương ngại này đối với Phật quả—tích cực hy sinh và phụng sự vị tha, dựa trên nhận thức bằng nội quán vào vô tự tánh của ngã. Vấn đề sau là nhờ vào trí huệ, được xác định như là khả năng thể nhập thực tại chân thật, thể nhập ‘tự thể’ của các pháp, với điều mà chúng đang là và bằng chính nó, và duy trì sự cần thiết để hiển bày sự rỗng lặng tột cùng của cái ngã riêng biệt. Và sự phối hợp này hành động và

E. Conze

nhận thức này luôn luôn đi cùng với nhau, và tương quan rất mật thiết với nhau.

Sự hy sinh của hàng Bồ-tát là đề tài của rất nhiều câu chuyện có tính giáo dục. Bằng lối ví dụ, tôi sẽ kể lại chuyện Bồ-tát Thường đề (Ever-weeping) trước đã nói đến. Tôi sẽ liên hệ câu chuyện trong vài chi tiết và rộng lớn hơn trong bản dịch, vì nó có mọi đặc trưng tiêu chuẩn của một câu chuyện mang tư tưởng Đại thừa, và những minh họa trạng thái tâm lý Đại thừa đến hoàn hảo. Câu chuyện kể cho chúng ta biết Bồ-tát Thường đề đã tìm cầu Trí huệ Bát-nhã như thế nào, và cuối cùng, ngài đã tìm được như thế nào, ‘vì ngài không bận tâm đến thân xác mình và không để ý đến cuộc sống riêng của mình.’ Ngài đến gặp Bồ-tát Dharmodgata, người đã trả lời mọi câu hỏi của ngài, nhưng ngài cảm thấy rằng ‘có lẽ là không hợp lẽ khi đến với Bồ-tát bằng hai tay không.’ Thế nên Thường đề quyết định bán mình, ngài đến chợ, và rao, ‘Ai mua người? Ai muốn mua người?’ Nhưng Ma vương, ác ma sợ Thường đề, nếu ngài thành công trong việc bán mình cầu pháp, vì yêu quý pháp mà làm như vậy để kính thờ pháp,’ lúc đó nhờ vậy ngài được Giác ngộ, và độ thoát mình và mọi người ra khỏi ảnh hưởng của Ma vương. Thế nên Ma vương khiến họ biến mất để chẳng có ai nghe hay thấy được Bồ-tát. Lúc ấy Đế Thích (Śakra), tổng quản các thiên thần, quyết định thử Thường đề, biến thành người trai trẻ nói với Thường đề rằng cha anh ta cần một người hy sinh. ‘Tôi cần một trái tim người, máu và tuỷ xương.’ Thường đề ‘tâm sẵn sàng với niềm vui’ đồng ý và nói, ‘Tôi sẽ tặng cho anh thân mình, vì anh cần nó!’ Rồi ngài lấy thanh gươm nhọn, cắt cánh tay phải, khiến cho máu chảy

thành dòng. Ngài cắt đùi phải, cắt thịt ra, và đứng dặng chân trên bờ tường để lóc xương.’ Vua trời Đế Thích ‘lúc đó thu hình thanh niên trẻ lại, và bằng tướng Vua trời của mình đến trước Thường đề,’ tán thán tâm kiên định của ngài và yêu cầu ngài chọn một ân huệ. Thường đề yêu cầu được ban cho ‘pháp tối thượng của Đức Phật,’ nhưng Vua trời Đế Thích phải thừa nhận rằng điều này vượt trên sức lực của mình, và cầu xin ngài chọn yêu cầu khác. Thường đề đáp: ‘Đừng bận tâm về việc thương tổn thân tôi! Bây giờ tôi sẽ ráp lại toàn thân bằng năng lực màu nhiệm của tâm tìm cầu Chân lý của mình. Nếu đúng thật là tôi đạt được giác ngộ viên mãn, nếu đúng thật chư Phật biết quyết tâm không gì lay chuyển nổi của tôi, thì thân này sẽ hoàn lại như cũ!’ ‘Chỉ trong phút chốc, nhờ năng lực chư Phật và nhờ vào tâm dũng mãnh hoàn toàn thanh tịnh của Bồ-tát, thân thể ngài hoàn lại nguyên vẹn như xưa, khoẻ mạnh và nguyên toàn.’ Rồi câu chuyện tiếp tục kể bằng cách nào mà Thường đề được tháp tùng bởi con gái người thương buôn và 500 thị nữ theo hầu đến yết kiến Bồ-tát Dharmodgata, ngài đang sống trong giàu sang và tráng lệ; làm sao mà ngài nghe được pháp, ngài đã bỏ 7 năm để trầm tư như thế nào; và sau đó, khi ngài gặp được Bồ-tát Dharmodgata một lần, ngài hiểu ra rằng, ‘Ác ma đã làm biến mất không còn chút nước,’ nó làm vậy để ngăn không cho ‘bụi rơi xuống thân Bồ-tát Dharmodgata,’ chúng phải rải mưa rào trên mặt đất bằng máu; và như một phần thưởng, Thường đề có được hằng triệu lần nhập định, ‘thấy được chư Phật và Hiền thánh trong khắp 10 phương, khắp vô biên thế giới vây quanh bởi chúng hội Bồ-tát tùy tùng của các ngài.’ Và từ đó trở đi, bất kỳ ngài tái sanh nơi đâu, luôn luôn

E. Conze

trong cùng sự hiện hữu và trong cảnh giới chư Phật. (*Bát thiên tụng Bát-nhã ba-la-mật-đa*, R. Mitra, biên tập, năm 1888, phẩm. 30 và 31).

Câu chuyện này không phải là theo khẩu vị của thời đại đương bình của chúng ta, họ sẽ lên án rằng nó có chút hoang đường, hết sức trẻ con và ra ngoài tiếp cận của xã hội hiện thực. Quả thực, đó thuần túy là câu chuyện thần kỳ, biểu lộ hoàn toàn sự bất chấp ý nghĩa nền tảng và thế giới phàm tình này.

Mọi chi tiết trong chuyện đó đều không thuộc về thế giới này, việc khát ngưỡng quá mức về Pháp và những biểu tượng của Pháp, sự can thiệp những sinh thể huyền thoại như Ma vương và Đế thích, và còn phần lớn những niềm tin ngây thơ vào sức mạnh Chân lý. Về khuynh hướng tâm linh, tuy thế, nó minh họa sự kiện không thể lờ đi được điều kiện cho sự đạt được trí huệ.

Sự thống nhất từ bi và trí huệ được thể hiện bằng lục độ, hay *ba-la-mật-đa* (*pāramitā*), ‘phương tiện nhờ đó chúng ta vượt qua bờ bên kia.’ Một người trở thành Bồ-tát khi họ trước hết phát nguyện đạt được giác ngộ tối thượng vì lợi ích cho toàn thể chúng sinh. Sau đó, cho đến khi thành Phật, anh ta trải qua nhiều kiếp trong khi thực hành Lục độ ba-la-mật-đa. Rất quan trọng trong ý niệm này là Đại thừa thường tự nhận mình là ‘Cỗ xe của Lục độ ba-la-mật-đa.’ Lục độ là: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ ba-la-mật-đa. Chính những thuật ngữ không thực sự tự giải thích được, nên cần phải có thêm vài dẫn giải.

Trước hết, một vị Bồ-tát phải tu tập tâm *bao dung*, với mọi thứ ngài có được, tài sản, gia đình, và thậm chí cả

thân mạng. Đạo đức có nghĩa là giữ giới luật, và Bồ-tát tha từ bỏ thân mạng mình hơn là vi phạm giới luật bằng nói dối, sát hại, trộm cắp. Đại thừa, khác biệt với Tiểu thừa, có nhiều điều để nói về kham nhẫn, nhưng từ được dùng có ý nghĩa rộng hơn chữ chúng ta thường dùng. ‘Kham nhẫn’ bao hàm nghĩa đạo đức lẫn lý trí. Về mặt đạo đức, nó có nghĩa là nhẫn chịu mọi khổ não cũng như mọi hành vi xấu ác của người khác, không bao giờ cảm thấy có gì giận dữ, ghét bỏ hay bất bình. Về mặt tri thức, có nghĩa là nhẫn thọ, nhận biết mọi cảm xúc (emotional acceptance), trước khi chúng ta hiểu biết đúng đắn về nó, về cái càng không thể chấp nhận được, không thể tin được và khó có thể xảy ra của tinh thần bản thể luận (ontology) Đại thừa, như vô tự thể của các pháp, điều để lại cho chúng ta chẳng có gì nhiều để sống với nó. Viên mãn trong Tinh tấn ba-la-mật-đa, Bồ-tát mặc dù sự chán nản và nhiều chướng ngại, nhưng tính kiên trì không biết mỏi mệt trong công việc, không bao giờ than vãn thất vọng hay mất tinh thần. Thêm vào đó, nghị lực của các ngài rất lớn để các ngài không tránh né công việc, dù khó khăn đến mức nào, dù không thể làm được.

Chúng sinh dù nhiều đến chừng nào, tôi nguyện cứu độ hết!

Phiền não dù vô tận đến cỡ nào, tôi nguyện đều đoạn trừ hết!

Pháp môn nhiều đến chừng nào, tôi nguyện đều tu học hết!

Phật đạo không có gì sánh bằng, tôi nguyện chứng đạt được!

E. Conze

(Theo D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, 1935, p. 4.)

Tu tập *định ba-la-mật* khiến cho Bồ-tát có được sự thành thực trong chiêm nghiệm và thiền định ‘nhiều như cát sông Hằng.’ Những điều này hiển bày cho Bồ-tát khía cạnh mới của thực tại không bị nghi ngờ của hạng bình dân phàm tình, và cùng lúc thuyết phục Bồ-tát về sự thiếu vắng và không thực của mọi thứ chỉ là kinh nghiệm từ các giác quan. Trí huệ ba-la-mật-đa rất ráo là khả năng nhận biết những sở hữu cốt yếu của mọi tiến trình và hiện tượng, mối liên hệ hỗ tương giữa chúng, điều kiện khiến cho chúng sinh khởi và hoại diệt, và tính bất thực tuyệt đối trong hiện hữu của chúng. Và đỉnh cao nhất là dẫn ngay đến tánh không (*sūnyatā*), vốn là một và chính là Thực tại.

Sáu ba-la-mật-đa được chi phối bởi trí huệ ba-la-mật-đa, chỉ riêng nó đủ tạo nên các yếu tố khác thành ba-la-mật-đa, hoặc là những công hạnh thực sự dẫn đến Siêu việt. Như người mù không thể tìm ra đường thì không thể vào thành phố được. Cho nên chỉ có trí huệ ba-la-mật-đa mới truyền đạt cho các ba-la-mật-đa khác một ‘bộ phận của cái thấy để cho phép chúng bước lên con đường đến nhất thiết trí và đạt được nhất thiết trí.’ (*Aṣṭaśāhasrikā* VII 173). Vấn đề không phải chỉ có những gì Bồ-tát làm, mà là tinh thần trong đó các ngài thi tác. Khi bổ thí, ngài thường được khuyên răn rằng không có niệm tưởng về những gì mình cho, không để ý đến người mình cho, và, chủ yếu nhất là giữ tâm không khởi niệm rằng chính mình là người cho. Tin chắc rằng với trí huệ ba-la-mật-đa để nhìn tính vô thực thể tuyệt đối, Bồ-tát sẽ không còn ý tưởng về mình, không còn ý

tưởng về người, và không còn ý tưởng về vật bồ thí.’ (Buddhist Texts, no. 131). Tương tự như vậy, không có năng lực trí huệ mạnh mẽ thì một số các đức tính này, như nhẫn nhục, không thể nào được tu tập đến chỗ viên mãn. Trong Kinh Kim Cang, Đức Phật kể lại trường hợp khi ngài giữ tâm không bối rối khi vua Ca-lợi (King of Kalinga) cắt xẻo thân ngài từng miếng thịt:

‘Chính lúc ấy Như Lai đã không khởi ngã tưởng, chúng sinh tưởng, sĩ phu tưởng (thọ giả– jiva samjñā) , bỏ-đặc-già-la tưởng, mà cũng không khởi thụ tưởng hoặc phi thụ tưởng nào. Vì sao? Tu-bồ-đề, nếu lúc ấy Như Lai phát sinh các tưởng như vậy thì lúc đó Như Lai đã phát khởi tâm sân hận.’

(Kinh Kim Cang–*Vajracchedikā prajñāpāramitā*, 14e.)

Chính tâm từ là khả năng cần thiết cho ba tầng bậc của ba-la-mật-đa: trước hết Bồ-tát thương xót tất cả chúng sinh; rồi Bồ-tát nhận ra rằng chúng thực chất là không tồn tại, và hướng tâm từ của ngài vào những sự kiện không bị ảnh hưởng bởi tình cảm con người vốn tràn ngập thế giới, cuối cùng, tâm từ vận hành trong cảnh giới mênh mông của tánh không (*sūnyatā*). Hai giai đoạn sau không được chứng thực bởi kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta. Tuy nhiên, không cần thiết phải ngó ngàng khi nói về lòng từ ‘không có đối tượng–vô duyên từ,’ vì chúng ta biết về các cảm xúc khác vốn sinh khởi bên trong mà không có sự kích thích từ đối tượng bên ngoài. Dưới ảnh hưởng của sự gia tăng chất *adrenalin*,¹ con người rất dễ nổi giận, và lúc đó, anh ta sẽ tìm chung

¹ Chất hocmon khiến cho máu bơm mạnh hơn

gaunh mình một vật để trút sự tức giận ra. Một người phụ nữ lớn tuổi không chồng thường có đầy tình thương và dễ xúc động hơn là cô ta biết điều gì mình nên làm, và theo đó, cô ta sẽ không thanh thản cho đến khi nào cô ta tìm thấy có người nào để cô ta ban ân huệ đó, dù đó chỉ là con mèo hay con vẹt. Tương tự, tâm từ của Bồ-tát phát xuất từ sâu kín trong tâm ngài, và từ đó, trải rộng ra khắp nơi mà ngài vốn đã biết đó là huyền ảo.

Đại thừa phân biệt rõ Mười tiến trình (*Thập địa-ten stages*), qua đó, một Bồ-tát phải trải qua trên con đường đến Phật quả. Đây là một phần đóng góp đặc biệt của Đại thừa được chín muồi dần qua hàng thế kỷ, lập thành định hình cuối cùng trước năm 300 stl. trong *Kinh Thập địa (Sūtra on the Ten Stages)*.¹ Những giai vị này chỉ cho nhân duyên rất thù thắng, đối với Long Thụ, nhà tư tưởng vĩ đại của Đại thừa, chính là Bồ-tát sơ địa. Sáu giai vị đầu tương ứng với sáu ba-la-mật-đa, và với địa

¹ *Thập địa kinh* 十地經; S: daśabhūmika, daśabhūmīśvara; Một phần độc lập của *Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh* (s: buddhāvataṃsaka-sūtra) do Bồ-tát Kim Cương Tạng (s: vajragarbha) trình bày với Đức Phật về các giai đoạn tu chứng. Một bài luận quan trọng của Thế Thân (s: Vasubandhu) về Thập địa được Bồ-đề Lưu-chi (Bodhiruci) dịch ra chữ Hán, đã trở thành kinh sách cơ bản của Địa luận tông, một tông phái cổ của Phật giáo Trung Quốc.

thứ sáu, (Hiện tiền địa (現前地; abhimukhī-bhūmi),¹

^{1*} Thập địa 十地; S: daśabhūmi; Mười quả vị tu chứng của các vị Bồ Tát. Có nhiều hệ thống khác nhau nhưng theo Bồ-tát địa (菩薩地; s: bodhisattva-bhūmi) và Thập địa kinh (十地經; s: daśabhūmika-sūtra) thì Thập địa gồm:

1. Hoan hỉ địa (歡喜地; pramuditā-bhūmi): Đắc quả này Bồ-tát rất hoan hỉ trên đường Giác ngộ (bodhi). Bồ-tát đã phát Bồ-đề tâm và thệ nguyện cứu độ tất cả các chúng sinh thoát khỏi Luân hồi (saṃsāra), không còn nghĩ tới mình, Bố thí (dāna) không cầu phúc và chứng được tính Vô ngã (a-nātman) của tất cả các Pháp (dharma).

2. Li cấu địa (離垢地; vimalā-bhūmi): Bồ-tát giữ Giới (śīla) và thực hiện thiền định (dhyāna, samādhi).

3. Phát quang địa (發光地; prabhākārī-bhūmi): Bồ-tát chứng được quy luật Vô thường (anitya), tu trì tâm Nhẫn nhục (kṣānti) khi gặp chướng ngại trong việc cứu độ tất cả chúng sinh. Để đạt đến cấp này, Bồ-tát phải diệt trừ Ba độc là tham, sân, si, thực hiện được bốn cấp định an chi (dhyāna) của Bốn xứ và chứng đạt năm thành phần trong Lục thông (abhijñā).

4. Diệm huệ địa (焰慧地; arcīṣmatī-bhūmi): Bồ-tát đốt hết tất cả những quan niệm sai lầm, tu tập trí huệ, Bát-nhã (prajñā) và 37 Bồ-đề phần (bodhipākaṣika-dharma).

5. Cực nan thắng địa (極難勝地; sudurjayā-bhūmi): Bồ-tát nhập định, đạt trí huệ, nhờ đó liễu ngộ Tứ diệu đế và Chân như, tiêu diệt nghi ngờ và biết phân biệt. Bồ-tát tiếp tục hành trì 37 giác chi.

6. Hiện tiền địa (現前地; abhimukhī-bhūmi): Bồ-tát liễu ngộ mọi pháp là vô ngã, ngộ lí Mười hai nhân duyên và chuyển hoá trí phân biệt thành trí bát-nhã, nhận thức tính Không. Trong xứ này, Bồ-tát đã đạt đến trí huệ Bồ-đề (bodhi) và có thể nhập Niết-bàn thường trụ (pratiṣṭhita-nirvāṇa). Vì lòng từ bi đối với chúng sinh, Bồ-tát lưu lại trong thế gian, nhưng không bị sinh tử ràng buộc, đó là Niết-bàn vô trụ (apratiṣṭhita-nirvāṇa).

Bồ-tát qua chứng ngộ về tánh không (*sūnyatā*), trở nên tự mình ‘đối mặt’ với Thực tại.

Ở giai vị đó, ngài được quyền nhập niết-bàn, nhưng tự nguyện từ bỏ điều ấy. Từ bây giờ trở đi, ngài luôn luôn tái sinh một cách kỳ diệu, và có nhiều phẩm tính siêu phàm làm cho Bồ-tát có đủ phẩm chất trở thành một bậc cứu độ cho người khác, và nâng Bồ-tát lên vị trí của Bồ-tát pháp thân (*celestial being*; thiên thân)

Trong giai vị thứ 7 (Viễn hành địa), Bồ-tát đạt đến ‘uy quyền tự tại’ trên thế gian, không có gì có thể ngăn trở ngài không lâu nữa sẽ thành Phật, ngài bây giờ là một ‘Pháp vương tử’ (*Crown Prince of the Dharma*), và biểu tượng của ngài trong nghệ thuật thể hiện ngài như là

7. Viễn hành địa (遠行地; *dūraṇ gamā-bhū-mi*): đạt tới cảnh giới này, Bồ-tát đầy đủ khả năng, có mọi phương tiện (*upāya*) để giáo hoá chúng sinh. Đây là giai đoạn mà Bồ-tát tùy ý xuất hiện trong một dạng bất kỳ.

8. Bất động địa (不動地; *acalā-bhūmi*): trong giai đoạn này, không còn bất kỳ cảnh ngộ gì làm Bồ-tát dao động. Bồ-tát đã biết lúc nào mình đạt Phật quả.

9. Thiện huệ địa (善慧地; *sādhumatī-bhūmi*): Trí huệ Bồ-tát viên mãn, đạt Mười lực (*daśabala*), Lục thông (*ṣaḍ abhijñā*), Bốn tự tín, Tám giải thoát. Biết rõ cơ sở mọi giáo pháp và giảng dạy giáo pháp.

10. Pháp vân địa (法雲地; *dharmameghā-bhū-mi*): Bồ-tát đạt Nhất thiết trí (*sarvajñatā*), đại hạnh. Pháp thân của Bồ-tát đã đạt tới mức viên mãn. Ngài ngự trên toà sen với vô số Bồ-tát chung quanh trong cung trời Đâu-suất. Phật quả của Ngài đã được chư Phật ấn chứng. Những Bồ-tát đạt cấp này là Di-lặc (*maitreya*), Quán Thế Âm (*avalokiteśvara*) và Văn-thù (*mañjuśrī*).

nhân vật sang trọng trong vương quyền. Hiện nhiên Bồ-tát ở 4 giai vị sau cùng khác hẳn các Bồ-tát 6 giai vị đầu. Từ nay trở đi tôi sẽ gọi các ngài là Bồ-tát pháp thân (celestial Bodhisattvas)

Giáo lý thần thoại (Mythological Doctrines)

Bồ-tát pháp thân (celestial Bodhisattvas) rất thích hợp để trở thành đối tượng của sự sùng kính tín ngưỡng, và chẳng bao lâu niềm tin tăng trưởng hướng về các ngài. Nhiều vị đã có tên gọi sẵn và kế thừa cả thuộc tính tâm linh lẫn thuộc tính hữu hình. Chúng ta có Bồ-tát Quán Thế Âm, một vị Bồ-tát giai vị thứ chín (Thiện huệ địa (善慧地; sādhumatī-bhūmi), người hoạt dụng bởi lòng từ bi, tay cầm hoa sen, và lòng bao dung cứu giúp mọi chúng sinh đang trong cơn tuyệt vọng, được trợ giúp bởi năng lực tuyệt đối như của thần Prote¹ biến hoá thành nhiều thân tướng như ngài muốn. Có Bồ-tát Văn-thù-sur-lợi, người trội vượt về trí huệ, tay cầm kiếm, và ban phát trí huệ cho những ai cầu đến ngài. Có Bồ-tát Di-lặc, là Đức Phật tương lai, bây giờ đang ở trên cung trời Đâu-suất (Tuṣ ita), người biểu tượng cho tâm từ, cầm bầu đựng linh đơn bất tử, và dẫn dắt mọi người đến Giác ngộ trong tương lai. Có Địa tạng Bồ-tát (Kṣhitigarbha), giáo chủ cõi âm ty, cầm tích trượng và

¹ Nhân vật trong thần thoại Hy Lạp

E. Conze

trông coi sự lợi lạc cho người chết, đặc biệt là trong địa ngục. Và Bô-tát Phổ Hiền (Samantabhadra) cỡi trên voi trắng, giải trừ bùa mê, ngăn ngừa mọi hiểm nạn.

Quan niệm về các vị Bô-tát này thường được thể hiện ở nước ngoài, không phải trong Ấn Độ, và một cách đặc biệt là ảnh hưởng từ Iran. Phẩm 24 trong kinh Pháp Hoa, nói đến Bô-tát Quán Thế Âm, thể hiện những điểm khác thường đối chiếu với những đoạn văn khác trong *Avesta*.¹ Bô-tát Quán Thế Âm mang trên mũ miện hình tượng Đức Phật A-di-đà, tổ phụ tâm linh của ngài. Tương tự như sự bố trí có thể quán sát được trên khăn bịt đầu của các Cha xứ Palmyra và của các vị Đại nữ thần vùng Phrygia. Bô-tát Di-lặc có nhiều điểm đối chiếu với Mithra. Danh hiệu củ ngài là A-dật-đa (a-jita) có nghĩa là ‘người không bị khuất phục), giống như Mithras trong truyền thống huyền thoại La mã được gọi là *in-victus*.

Các vị Bô-tát đều xứng đáng được cung kính thờ phượng như Đức Phật, và một số nhà Đại thừa cho rằng Bô-tát còn xứng đáng hơn thế nữa. Trong kinh Pháp Hoa, được biết tôn thờ Bô-tát Quán Thế Âm cũng có quả báo giống như thờ phụng vô lượng chư Phật. (*Saddharma Puṇḍarikā* , p. 364).

Và nơi khác, ‘Thật vậy, Nay, Ca-diếp, như người thờ phụng trắng non thì không bỏ qua vàng trắng tròn, cũng giống như vậy, người nào tin ở ta thì nên kính trọng các vị Bô-tát và không quên các đức Như Lai.’ Hay là, ‘Tư Đức Phật, chỉ lưu xuất Thanh văn và Bích chi Phật (p.

¹ n. sacred Scriptures of the Zoroastrian religion.

60), nhưng từ Bồ-tát, chính Đức Phật viên mãn tự xuất sinh.’

Sự phát triển tính chất huyền thoại của hàng Bồ-tát được tán trợ và thậm chí được đề xuất bởi chư Phật huyền thoại. Phương diện này của Đại thừa đối ngược lại vào thế kỷ Đức Phật nhập niết-bàn. Nó hình thành trong Đại chúng bộ, phái chính trong cuộc tranh luận với trường phái gọi là Thượng tọa bộ (Sthaviras; Elders), tự hào mình nhiều tuổi hơn và nguyên thủy hơn. Đại chúng bộ là nhóm người dân chủ và phổ biến hơn, qua sự khát ngưỡng phổ quát ấy mà xuất sinh trong đạo Phật. Ý niệm mà họ hình thành từ Đức Phật là điểm quan trọng chính yếu, nếu họ không hiểu Đại thừa, thì không thể nào hiểu rõ đúng giá trị luận lý đằng sau nó.

Ý niệm về ‘Đức Phật’ từ rất sớm đã bao hàm tính nhị nguyên để trở thành điểm xuất phát cho sự phát triển có ảnh hưởng sâu rộng sau này. Thuật ngữ ‘Phật– Buddha’ chính nó không phải là một danh từ riêng, mà là một danh hiệu, hay một tước hiệu, có nghĩa là ‘Người giác ngộ.’ Chỉ chỉ tình trạng của một người hoàn toàn không còn chướng ngại dòng chảy nguồn lực tâm linh của pháp (dharma). Tên riêng của Đức Phật lịch sử là Cồ-đàm (Gautama; p: Gotama) hay Tất-đạt-đa (Siddhartha; p: Siddhattha), hay là sau tên gọi bộ tộc của ngài, ngài thường được gọi là Thích-ca Mâu-ni (Śākyamuni). Do vậy, một mặt Đức Phật là một con người lịch sử, và mặt khác là một dòng về giáo lý tâm linh tức là pháp (dharma). Nhị nguyên tính này là thông thường trong tính đích xác của những bậc thượng thủ tôn giáo Á châu. Những năm gần đây, chúng tôi gặp lại điều ấy

E. Conze

trong Karamchand Gandhi, người cũng là một Mahatma, là ‘Bậc có linh hồn vĩ đại.’ Thực tế những gì có thể quán sát được về ảnh hưởng lịch sử về công hạnh của ngài vẫn còn là huyền thoại đối với những gì không thể trông thấy được qua tấm mạng che mặt riêng tư của Gandhi cho đến nguồn lực tâm linh vốn vận hành thông qua ông ta, và không hiểu được rằng điểm quan trọng của ông nằm trong khía cạnh Mahatma của ông, vì rằng tính cách của Gandhi chỉ là một vật chứa.

Theo cách này, con người gọi là Cồ-đàm hay Thích-ca Mâu-ni cùng tồn tại theo nguyên lý tâm linh thuộc Phật quả, vốn được gọi ‘Nhu Lai’ hoặc ‘Pháp thân’ hay ‘Phật tánh,’ dù đạo Phật xem mỗi quan hệ chính xác giữa phương diện cá nhân và tâm linh của hiện hữu là không thể nào xác định được. Và trong mọi lúc, người Phật tử đều kiên quyết chống lại khuynh hướng *bất biến về tinh thần (unregenerate)* để đặt niềm tin của mình vào trong một nhân vật sống, và chống lại việc thu nhỏ tầm quan trọng thể chất thực tế hiện hữu của Đức Phật. Đó chính là Đức Phật mà trong kinh điển Tiểu thừa được ghi nhận khi ngài nói với Vakkali:

“Để làm gì, này Vakkali! Để thấy cái thân ghê tởm của Nhu Lai. Ai thấy được Pháp, người ấy thấy được Nhu Lai; người nào thấy được Nhu Lai, người ấy thấy được Pháp.”¹

(*BuddhisTexts*, no.103).

Trong truyền thống Tiểu thừa, Đại chúng bộ bấy giờ đã được khai mở một tiến trình, hằng thể kỷ thứ khi sinh

¹ S iii. 120.

khởi Đại thừa, qua đó Đức Phật lịch sử càng trở nên ít quan trọng. Họ xem mọi điều cá nhân, phạm tục, tạm thời và mang tính lịch sử đều là nằm ngoài Đức Phật đích thực. Chính ngài là siêu việt, hoàn toàn xuất thế gian, không còn điều gì bất toàn và ô nhiễm bất cứ thứ gì, là nhất thiết trí, toàn năng, vô cùng và thường hằng, chưa từng bao giờ ra khỏi định, không bao giờ mê hay ngủ. Theo cách này, Đức Phật trở nên đối tượng lý tưởng cho niềm tin tôn giáo. Vì đối với Đức Phật lịch sử, người đến trần gian vào năm 500 ttl., ngài là một sáng tạo huyền thoại của Đức Phật siêu việt, một nhân vật tưởng tượng được ngài gọi đến để thị hiện trên trần gian và dạy đạo cho cư dân ở đó. Trong khi một mặt dốc lòng vào việc tuyên dương thế giới tương lai của Đức Phật, Đại chúng bộ cùng lúc nỗ lực gia tăng mức độ hữu ích cho hàng phàm phu. Đức Phật đã không tịch diệt hẳn trong niết-bàn, mà với lòng từ vô hạn như thọ mạng dài lâu của ngài, ngài sẽ ở lại đến tận cùng thời gian để gọi lên mọi sắc thái để giúp mọi loài hữu tình nhiều dạng khác nhau. Ảnh hưởng của ngài không giới hạn trong số ít những người chỉ có thể hiểu được giáo lý thâm thúy của ngài, mà như là một Bồ-tát, thậm chí ngài phát nguyện sinh trong ‘cảnh giới khổ nghịch,’ tùy nguyện trở thành loài vật, hay ma quỷ, hay chúng sinh trong địa ngục, và làm phước lợi cho những chúng sinh bất hạnh đang sống trong những nơi mà giáo pháp trí huệ phải rơi vào trong lỗ tai điếc. Chẳng phải chư Phật y cứ trên thế giới này một mình, các ngài hiện hữu khắp các cõi giới, và được thấy ở khắp mọi nơi, trong tất cả các thế giới hệ.

Đại thừa tiếp nhận vấn đề Phật thân luận (Buddhology)

E. Conze

này trong trong toàn cảnh của nó

Đức Phật lịch sử mờ nhạt, để lại Đức Phật là hiện thân của Pháp (Dharma), như là thực tại duy nhất.

Trong Kinh Kim Cang có bài kệ nổi bật:

Ai thấy Như Lai qua thân sắc, quy y Như Lai vì thanh âm—những người ấy vướng vào tà đạo, họ sẽ không thấy được Như Lai .

Nên quán sát chư Phật từ sự tương ứng của Pháp, Pháp thân chính là Đạo sư. Pháp tánh không thể được nhận thức, mà cũng không có khả năng nhận thức.

(Vajracchedikā Prajñāpāramit , chap. 26)¹

Chính Đức Phật đã nói với chúng ta trong kinh Pháp Hoa:

‘Các ông lắng nghe, sức bí mật thần thông của Như Lai, tất cả chúng sinh trong các loài đều cho rằng Đức Phật Thích-ca Mâu-ni ra khỏi cung họ Thích, cách thành Gaya chẳng bao xa, nay đã chứng đạt Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Thế nhưng thật ra khi Như Lai thành Phật đến nay, đã vô lượng vô trăm ngàn câu chi kiếp lâu xa đến nay ta đã chứng đắc giác ngộ viên mãn. Như Lai đã hoàn toàn giác ngộ từ rất lâu xa, Như Lai có thọ mạng vô lượng, dài lâu vô cùng.’² (*Buddhist Texts*, pp. 10,

¹ Bản dịch tiếng Hán của ngài Huyền Trang gần tương đương với ý này. T07n0220_p0985a23 || 諸以色觀我 以音聲尋我

T07n0220_p0985a24 || 彼生履邪斷 不能當見我

T07n0220_p0985a25 || 應觀佛法性 即導師法身

T07n0220_p0985a26 || 法性非所識 故彼不能了

² *Kinh Pháp Hoa, phẩm Như Lai thọ mạng thứ 16.

142).

Như sự thể hiện của một điển hình, Đức Phật lịch sử không phải là một hiện tượng độc nhất, mà chỉ là một trong hàng sa chur Phật thị hiện trong thế gian suốt hàng thế kỷ. Kiến thức về Đức Phật-phi-lịch sử dường như phát triển theo dòng thời gian. Ban đầu có bảy vị,¹ rồi chúng ta nghe đến 24 vị, rồi số lượng tăng dần. Đại thừa đi xa hơn và an trú các cõi trời cùng chư Phật. Đồng phương với Đức Phật Bất động (Askhobhya), phương Tây Đức Phật A-di-đà (Vô lượng quang–*Amitabha*), tín ngưỡng này vay mượn từ nhiều phép thờ cúng mặt trời của dân Iran, có lẽ phát xuất từ đế quốc Quý Sương² (Kushana) ở vùng biên giới giữa Ấn Độ và Iran, được truyền sang Trung Hoa đầu tiên vào khoảng từ năm 148 đến 170 stl. do Hoàng tử xứ Iran là Arsacid Ngan che-ka. Các Đức Phật phổ biến khác là ‘Đức Phật Dược sư’ (Buddha of Healing; s: Bhaishajyaguru), cũng như Đức Phật A-di-đà, ngài có ‘thọ mạng vô lượng,’ ngài giống hệt như Zurvan i Akanarak (e: Unlimited Time) của người Iran. Phần lớn của vô số chư Phật này đều được kế thừa một ‘cõi nước’ hay ‘cảnh giới’ hay ‘thế giới thần thoại’ của riêng của các ngài, một thế giới

^{1*} Bảy đức Phật quá khứ: 七佛; C: qīfó; J: shichibutsu; S: sapta-ta-thā-gata. Gồm Đức Phật → Thích-ca Mâu-ni (釋迦牟尼) và sáu vị Phật tiền bối: 1. Tì-bà-thi Phật (毘婆尸佛; s: vi-pāsyin; p: vipassin), 2. Thi-khí Phật (尸棄佛; s: śikhin; p: sikkhin), 3. Tì-xá-phù Phật (毘舍浮佛; s: viśvabhū; p: vessabhū), 4. Câu-lưu-tôn Phật (拘留孫佛; s: krakuc-chanda; p: kondañña), 5. Câu-na-hàm Mâu-ni Phật (拘那含牟尼佛; s: kanakamuni; p: konāgamana) và 6. Ca-diếp Phật (迦葉佛; s: kāsya; p: kassapa).

^{2*} 貴霜王朝 Kushan, Kuṣ āṇ a

E. Conze

mà không phải ở cõi giới này, một nơi ‘thanh tịnh’ vì lià hết mọi tội lỗi và các cảnh giới thống khổ. Về sau *Tantra* (Mật giáo) thêm vào nhiều vị Phật, Chẳng hạn, Tỳ-lô-giá-na (Vairocana), Kim cang tát đoả (Vajrasattva). Kim cang trì (Vajradhara), v.v... Ngay cả đối tượng sùng kính là Đức Phật Thích-ca Mâu-ni cũng rút lại trong nền tảng, và đôi khi ngài được giảm trừ đến tình trạng chỉ là thân giả huyền của một Đức Phật pháp thân (celestial Buddha), như Tỳ-lô-giá-na.

Khoảng vào năm 300 stl. Phật thân luận (Buddhology) của Đại thừa sau cùng định hình giáo lý về *Tam thân* (Three Bodies).¹ Một Đức Phật hiện hữu trong ba tầng bậc:

1. Ngài có một thân huyền ảo, thân hoá hiện (Hoá thân; *nirmāṇa-kāya*).²
2. Thân cộng thông (Thọ dụng thân; *sambhoga-kāya*),³ và
3. Pháp thân (*dharma-kāya*).

Pháp thân là Đức Phật được nhìn như là Tuyệt đối. Thân huyền ảo, thân hoá hiện (Hoá thân; *nirmāṇa-kāya*) là thân mà mọi người đều có thể nhìn thấy vào những thời điểm nhất định, nói cách khác, đó là Đức Phật lịch sử. Trong thế kỷ thứ XV, giáo lý về ‘huyền thân’ này tiếp nhận ở Tây Tạng một hình thái có đôi chút khuấy động tưởng tượng của phương Tây, nơi mọi

¹ S: Trikāya:

² Còn gọi Ứng thân.

³ Còn gọi Báo thân.

người đã nghe về Đức Đức Đạt-lai Lat-ma¹ và ‘Phật sống–Living Buddhas’ (Tulkus = sprul-sku = *nirmāṇa-kāya*). Mọi người thường hiểu lầm học thuyết đằng sau vấn đề này vì họ không để ý đến sự khác biệt chủ yếu giữa con người bình thường và bậc thánh đã thành tựu tính cách của họ khi thị hiện trên thế gian. Một con người bình thường là ai đó trước khi sinh ra ở đây, mà sự tái sinh của họ đã được quyết định bởi nghiệp lực bất tận của anh ta, và anh ta bị đẩy đến nơi anh ta ít nhiều ngược với ý nguyện của mình. Không có sự ràng buộc như vậy nơi Bồ-tát và Phật pháp thân (celestial) đối với thế gian này, nơi các ngài có thể hoàn toàn dễ dàng bỏ lại đằng sau, nếu tâm từ bi của các ngài cho phép mình làm như vậy. Bấy giờ đó là truyền thống hoàn toàn cổ xưa, các bậc thánh hoàn hảo có thể hoá thành thân huyễn ảo với toàn bộ ý định và mục đích là để không khác biệt với thân người bình thường, và qua đó, các ngài sử dụng như là một hình rối để giúp đỡ và chuyển hoá người khác. Những điều này không phải là vấn đề

¹ Đạt-lai Lạt-ma 達賴喇嘛; T: dalai lama [da lai bla ma]; nghĩa là *Đạo sư với trí huệ như biển cả*. Danh hiệu do nhà vua Mông Cổ Altan Khan phong cho phương tượng của trường phái → Cách-lỗ (t: gelug-pa, Hoàng giáo) năm 1578. Kể từ 1617, Đạt-lai Lạt-ma thứ 5 trở thành người lãnh đạo chính trị và tinh thần của Tây tạng. Kể từ đây, người ta xem Đạt-lai Lạt-ma là hiện thân của → Quán Thế Âm và → Ban-thiền Lạt-ma (Panchen Lama) là người phụ chính. Mỗi một Đạt-lai Lạt-ma được xem là tái sinh của vị Lạt-ma trước. Đạt-lai Lạt-ma thứ 6 là vị có trình độ học thuật rất cao thâm và cũng là một nhà thơ. Vị Đạt-lai Lạt-ma hiện nay là vị thứ 14, sống lưu vong tại Ấn Độ từ 1959 đến nay. Sư là người lãnh giải Nobel Hoà bình, đồng thời là người đại diện Phật giáo xuất sắc nhất hiện nay trên thế giới.

E. Conze

‘tái sinh/hiện thân’ của bậc thánh, mà là sự sáng tạo tự tại từ năng lực siêu nhiên của các ngài, vốn đưa ra để thi tác công hạnh của mình, trong khi chính ngài vẫn ở trong cảnh giới không ràng buộc. Người ta có lẽ thích đáng khi nói về ‘sở hữu,’ và ý tưởng không giống như thánh St. Paul tuyên bố rằng không phải ngài nói mà chính là Christ đang ngự trong thân ngài (*Galatians* ii, 20). Thế nên không phải Tulku là người thi tác, mà năng lực tâm linh của ngài điều khiển ngài.

Đây là tất cả thuộc tính chung đối với mọi người Phật tử. Sự cách tân của Lạt-ma giáo (Lamaism) trong thế kỷ thứ XV cốt ở giáo lý:

- (a) chư Phật và Bồ-tát sẽ phái đến một nơi nào đó bằng vô số huyền thân để thi tác như là bậc Tăng sĩ lãnh đạo quốc gia (priestly rulers) của vùng đó. Theo cách này, Bồ-tát Quán Thế Âm sẽ hiện thân 13 lần như là người trị vì Lhasa, ngài Di-lặc (Maitreya) hiện thân bảy lần ở Urga, v.v...
- (b) Họ tuyên bố rằng có thể phát hiện nguyên lý tâm linh của người lãnh đạo trước đây trong thân của một đứa bé được nhận biết vào 49 ngày sau sự viên tịch của vị ấy. Được điều khiển bởi các vị Tulku chọn lựa bởi các vị tăng thượng thủ trên nền tảng nguyên tắc kỹ lưỡng cho phép Hội đồng Nghi lễ (Congregation of Rites) phân biệt chân xác với những thần biến giả mạo, là khía cạnh đặc biệt của Lạt-ma giáo vào 450 năm gần đây, dù trong tình trạng của bậc lãnh đạo tối cao, Đức Đạt-lai Lạt-ma, đã được tôi luyện từ những cuộc mưu sát có tính toán.

Tất cả các điều này hoàn toàn đơn giản và trực tiếp. Dạng tương tự không thể được xem là cái thứ hai hay là

thân ‘cộng thông.’ Dù ý nghĩa chính xác của thuật ngữ còn bị nghi ngờ, và ‘Thụ dụng thân’ có thể cách dịch hay hơn. Đó là một thân chói lợi siêu nhiên, trong đó Đức Phật thị hiện thành bậc siêu nhiên và thành Bồ-tát pháp thân trong một cảnh giới xuất trần, nơi đó các ngài tạo lập công đức và giảng dạy giáo pháp cho họ, trong khi phát khởi niềm vui, niềm hoan hỷ, và từ bi đến cho họ. Chúng ta phải để lại vấn đề này ở đây, nhưng có thể nói thêm rằng thân được tuyên dương này đã cung ứng nhiều nhu cầu chứng minh cho tạng Kinh điển mới của Đại thừa, điều có thể đổi ngược lại nơi hoạt dụng của nó.

Phương tiện thiện xảo

Và rồi, nếu sự thật được nói ra, mọi điều chúng ta sẽ nói chừng nào nó chưa là sự thực, nhưng nó là một phần ảo ảnh mênh mông của thế giới huyền tượng. Trong thực tại chân thực thì không có chư Phật, không có Bồ-tát, không có ba-la-mật-đa, không có giai vị, không có thiên đường—không tất cả. Tất cả những ý niệm này không liên quan đến chút nào đến thực tế ở đó, và liên quan đến một thế giới chỉ là ảo ảnh. Đó chỉ là phương tiện, sự nhượng bộ đối với vô số điều không biết, là cấu trúc giả tạm của tư duy, vốn trở thành giả huyền theo sau đáp ứng cho mục đích. Đối với Đại thừa, đó là ‘cỗ xe,’ với ý định là để đưa mọi người đi qua đến bờ giải thoát.

E. Conze

Khi mục tiêu Bồ bên kia đã đạt được, cỗ xe ấy có thể được loại bỏ một cách an toàn. Ai còn nghĩ đến việc mang một chiếc bè bên mình khi mình đã sang được bên kia bờ?¹

Trong Bát-nhã ba-la-mật-đa (Perfection of Wisdom), chư thiên kinh ngạc hỏi Trưởng lão Tu-bồ-đề:

“Đại đức Tu-bồ-đề, ngài cũng nói Niết-bàn như huyễn, như mộng chẳng?” và họ nhận được câu trả lời: “Này các Thiên tử, nếu có pháp nào cao hơn Niết-bàn, tôi cũng nói đó như huyễn, như mộng. Huyễn, mộng và Niết-bàn, không hai, không khác.”² (*Buddhist Texts*, no. 165).

Niết-bàn, là Thực tại chân thật, là duy nhất, không có cái thứ hai. Tất cả mọi thứ đa thù, phân biệt, nhị nguyên đều là dấu hiệu của hư vọng. Mọi thứ đều lưu xuất từ Một, còn gọi là ‘không–Emptiness’ hay ‘Nhu–Suchness,’ là lìa hẳn hiện hữu có thực, và bất kỳ điều có thể nói được về nó đều rất ráo là không thực, hư vọng và không có hiệu lực, dù có khi có thể chấp nhận được nếu sự cứu độ chúng sinh cần đến nó. Khả năng cấu trúc những bày tỏ có ích và hành xử tương hợp với nhu cầu của con người, phát xuất từ một khả năng gọi là ‘phương tiện thiện xảo’ vốn dành cho hàng Bồ-tát khá muộn, hàng Bồ-tát đệ thất địa (Viễn hành địa), sau khi ‘trí huệ ba-la-mật-đa’ đã hoàn toàn hiển bày cho ngài thể tính tánh không (*sūnyatā*) của các pháp.

‘Phương tiện thiện xảo’ làm cho các nhà Đại thừa có nhiều ảnh hưởng như việc truyền bá giáo pháp bên

¹* Kinh Kim Cang: Như Lai thuyết pháp, Như phiệt dụ giả, pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp.

²* *Tiểu phẩm Bát-nhã* 1 (T8n027, tr. 540c18).

ngoài Ấn Độ hơn là các nhà Tiểu thừa. Không phải về sau thiếu những nhà truyền pháp nhiệt tâm. Tuy nhiên, họ mắc phải cố tật là thích giải thích kinh điển cứng nhắc theo từng chữ hơn, trong khi các nhà Đại thừa nêu ra nhiều phương thức phóng khoáng hơn trong việc truyền giải văn tự kinh điển. Điều này ứng dụng cho cả giới luật tu viện và tiền đề giáo lý. Giới kinh trong Luật tạng quy định tỳ-khuru phải mặc y bằng vải. Giới luật Tiểu thừa xem điều này như là quy định tối hậu, theo đó họ gặp khó khăn khi muốn đặt mình trong môi trường khí hậu lạnh, và không thể hành hoạt một cách có hiệu quả ở Tây Tạng, miền Bắc Trung Hoa, Mông cổ và Nhật Bản. Tỳ-khuru Đại thừa, mặt khác, mặc y bằng vải len và cảm thấy không có gì bất khoan. Tương tự, nếu điều luật về ăn thịt được hiểu một cách quá nghiêm ngặt, thì dân du mục phải bị chừa lại, không được sự an ủi của Pháp. Tăng sĩ Đại thừa nhanh chóng tìm thấy một con đường chung quanh những điều không thể thực hiện được, và giải thích lại cho hợp với từng hoàn cảnh. Điểm đặc biệt quan trọng cho sự thành công của sự nghiệp truyền bá giáo pháp là thái độ của họ về giới luật trong Luật tạng cấm tỳ-khuru không được hành nghề y thuật. Lịch sử truyền bá Cơ-đốc giáo trong các thế kỷ gần đây cho thấy rằng, ngoài sự cưỡng bức, truyền bá bằng y thuật có hiệu quả chuyên hoá hơn bất kỳ điều gì khác. Đạo Phật xem thường cách dùng thanh kiếm này, nhưng con dao mổ, dược thảo, và thuốc độc mở ra cho các nhà Đại thừa cánh cửa nhà giàu và nhà nghèo như nhau. Tin tưởng rằng lòng từ và trách nhiệm đối với tình người đáng kể hơn điều luật tu viện có thiện ý tốt, họ nhiệt tâm tự cho phép mình vượt qua để học và thực hành y thuật, vốn đã tạo nên một phân khoa như trong

E. Conze

trường Đại học Nālanda,¹ và còn có trong các tu viện Tây Tạng.

Cùng phong thái nhẹ nhàng và bao dung được thực hành với vấn đề mang tính giáo lý. Những mối quan tâm lớn lao giảm thiểu sự khác biệt giữa quan điểm Phật giáo và không phải Phật giáo, thu hút một số lượng lớn định kiến đã có trước của người cải đạo, và có tác dụng, bất luận sự thuần khiết của giáo lý nào, một vài loại thuyết hỗn hợp như Lão giáo, Bön, Thần đạo (Shinto), Bái hoả giáo (Manichaeism), Shamanism² hay những quan điểm khác. Chủ nghĩa phóng túng này, tất nhiên, có nguy hiểm cho sự nhầm lẫn xao nhãng đạo đức, và chuyên quyền ước đoán trong lĩnh vực giáo lý. Điều nguy hiểm sau thực sự có thể tránh được hoàn

¹ Nālanda: Na-lan-đa 那爛陀; Viện Phật học danh tiếng của Ấn Độ, được vua Thuộc-ca-la Dật-đa (s: śākraditya) thành lập trong thế kỉ thứ hai, một nhà vua nước Ma-kiệt-đa. Dần dần Na-lan-đa trở thành nơi của các luận sư nổi tiếng của Trung quán tông và Duy thức tông giảng dạy. Các vị này đều lần lượt làm viện trưởng. Na-lan-đa lúc đông nhất có đến mười ngàn học viên. Các khách phương xa như Huyền Trang, Pháp Hiền, Nghĩa Tịnh đều đến nơi đây tu học. Na-lan-đa là nơi giáo hoá của đạo Phật, hưng thịnh được 1000 năm. Tại Tây Tạng, một học viện cũng được đặt tên là Na-lan-đa và được xây dựng năm 1351. Theo ngài Huyền Trang và ngài Nghĩa Tịnh thì trong thời cực thịnh có đến 10 000 tăng sĩ học tại Na-lan-đa. Các vị đó học giáo pháp Tiểu thừa, Đại thừa, Nhân minh học, toán học, y khoa. Những vị giảng sư danh tiếng đã từng dạy đây là Long Thụ (s: nāgārjuna), Hộ Pháp (s: dharmapāla), Trần-na (s: dignāga), Giới Hiền (s: śīlabhadra), Huyền Trang, An Huệ (sthiramati) giảng dạy. Tương truyền Na-lan-đa bị tín đồ của Hồi giáo phá huỷ trong thế kỉ 12, 13.

² belief in supernatural forces to heal...

toàn hơn điều trước, và văn học Đại thừa tốt nhất lại chứa đựng rất ít, nếu không nói là chẳng có, hoàn toàn phi chính thống.

Nếu ‘phương tiện thiện xảo’ được tách rời với nền tảng của truyền thống tâm linh sinh động và liên tục, thì rất có thể với số lượng đáng kể là hoàn toàn chủ nghĩa cơ hội. Thế thì lúc ấy, chúng ta phải hỏi, cái gì giới hạn và kèm chế ‘phương tiện thiện xảo’ của những người này? Yếu tố kèm chế đầu tiên là niềm tin vào lực không gì lay chuyển được của nghiệp, bởi đó là điều mà mọi người đều ‘hiểu được rằng anh ta sẽ nếm trải mọi kết quả của nghiệp mà anh ta đã tạo.’ Chẳng hạn, đó là trường hợp áp dụng phương tiện thiện xảo, dù thời gian đã rất xa, năm 842 stl. khi một tăng sĩ giết một vị vua Tây Tạng Langdarma,¹ vị này ngược đãi tôn giáo, động cơ bên ngoài vị tăng có vẻ là từ bi, vì Sư muốn ngăn cản vua không làm thêm các việc ác nữa khiến chỉ có kết quả là sự tái sanh bất hạnh nhất. Nhưng dù động cơ cao thượng này, Sư biết rõ là mình đã vận dụng sai lầm. Khi sự thẩm sát đi và tăng sĩ trẻ có thể được xuất gia, sư từ chối nhiệm vụ trong buổi lễ truyền giới, vì là một kẻ thích khách, Sư phải chịu mất quyền làm việc đó, và việc trước nhất phải làm là tịnh tâm bằng một kỳ nhập thất để sám hối. Loại hành động này được xem là đương nhiên, và được đối xử như là hiển nhiên. Một lần tôi dùng cơm trưa với Lạt-ma Mông cổ, và tôi cố gắng mời ngài dùng thức ăn chay. Ngài nói rằng điều này là hoàn toàn không cần thiết, ‘Tăng sĩ Mông cổ chúng tôi thường ăn thịt, vì ở đó không có gì khác.’ Thế nên tôi

¹ Lãng-đạt-ma (t: lang-darma) (836-842).

E. Conze

nói, ‘Thưa vâng, tôi chỉ nghĩ đến giới luật,’ có nghĩa là điều luật của tăng sĩ xuất gia. Nhưng ngài đáp lại ngay: ‘Vâng, chúng tôi biết thói quen ăn thịt là trái với luật do Đức Phật chế. Vì kết quả của tội lỗi chúng tôi có thể phải tái sinh trong địa ngục. Nhưng đó là nhiệm vụ của chúng tôi phải đem Phật pháp đến cho người Mông cổ, và vì thế chúng tôi phải chịu nhận hệ quả ngay khi nó đến.’

Các nhà Đại thừa bị hạn chế nhiều hơn bởi *thiền định* trong dòng phái vốn đã nhiều năm đã đúc nặn và thuần phục tâm họ, và đưa ảnh hưởng đồng bộ tương tự vào vào các trường phái Phật giáo khác. Chúng cũng chẳng bao giờ lệch hướng khỏi *mục tiêu* của các nỗ lực trong đạo Phật, đó là ‘dập tắt cái ngã,’ làm chết đi tự thể riêng biệt, với điều mà các phương sách này phải phụ thuộc. Quen thuộc quá lâu với lịch sử Phật giáo biểu lộ hai yếu tố ổn đáng hơn, là không ít thực tế và sinh động đối với hiện hữu hơn là không thể nắm bắt được, và khả năng đánh vào người quán sát tình cờ như là điều dị thường. Đạo Phật trong suốt lịch sử của mình có tính đồng nhất về một *sinh thể* (organism), trong đó mỗi sự phát triển mới diễn ra liên tục từ cái đã có trước đó. Không có gì có thể nhìn thấy khác hơn một con nòng nọc và con cóc, hay giữa con nhộng và con bướm, và vì chúng là những giai đoạn khác nhau của cùng một loài vật, và liên tục tương quan nhau từ dạng này đến dạng khác.

Khả năng của đạo Phật về sự thay đổi hình dáng hoặc bản chất phải làm kinh ngạc những ai chỉ thấy thành phẩm tách rời hẳn tiến trình dài của thời gain. Thực tế chúng được nối kết nhau bởi nhiều sự thay đổi dần dần từ trạng thái này sang trạng thái kia, mà chỉ bằng nghiên

cứu kỹ lưỡng mới có thể dò thấu được.

Trong đạo Phật thực sự không có sự cách tân, mà có điều giống như vậy trong thực tế là một sự thích nghi vì thế với ý niệm có trước đó. Một lưu ý quan trọng luôn luôn dành cho sự phát triển giáo lý liên tục, và sự truyền bá đúng pháp giữa các bậc thầy. Đây không phải là những tư biện lẫn lộn thuộc về cá nhân chủ nghĩa mà mọi người nỗ lực cho tính chất độc đáo bằng bất cứ giá nào.

Lại nữa, tất cả các tác phẩm Phật học đều có hương vị riêng của nó, và trong ba mươi năm, tôi đã không ngừng kinh ngạc với những biểu hiện trong mỗi một công trình. Kinh điển chính nó được ví như giáo pháp cho sự nếm trái, có thể nói rằng lời dạy của Đức Phật là như những gì có hương vị của bình an, hương vị giải thoát, hương vị niết-bàn. Không may hương vị ấy không diễn tả được, thậm chí nhà thơ vĩ đại nhất cũng không thể nói về mùi vị của trái đào và nói được sự khác nhau giữa mùi vị của nó với mùi vị của trái táo như thế nào. Những ai từ chối hương vị kinh điển vì chính họ thì đó là điều bất lợi nghiêm trọng trong sự thưởng thức đồng nhất tính ẩn tàng trong mọi sắc thái đạo Phật.

Học thuyết bản thể luận (Ontological Doctrines)

E. Conze

Trước đã nói về con đường dẫn đến Siêu việt (Beyond), tiếp theo chúng ta sẽ quay về chính ý niệm Siêu việt. Từ phía ngoài toà cung điện Đại thừa, bây giờ chúng ta đi vào bên trong chốn linh thiêng, giáo lý trí huệ liên quan đến bản thể luận (ontology), là bản chất của thực tại. Những giáo lý này cực kỳ vi tế và sâu sắc, tôi không thể hy vọng diễn bày chỉ trong không gian được phân phối cho tôi. Có lẽ sẽ an ủi cho chúng ta để biết được rằng hiểu biết chân thực được cho là cần phải có không chỉ nhiều năm mà thậm chí nhiều đời, và các tác giả Đại thừa không ngừng cảnh báo người đọc về những khó khăn đang ở phía trước họ. Thực trạng đã được tổng kết cách ngắn gọn trong Kinh Bát-nhã (Trí huệ Siêu việt—Perfect Wisdom, trong đó chúng ta đọc được: “Do vậy, có niệm khởi từ các chư thiên trong chúng hội, ‘Điều gì là lời nói tướng tượng và thị phi, để chúng ta hiểu nó dù là truyền miệng. Những gì Tu-bồ-đề vừa nói cho chúng ta, mà chúng ta chẳng hiểu!’ Tu-bồ-đề biết được ý của họ, liền nói, ‘Chẳng có gì để hiểu, Chẳng có cả gì để được hiểu! Vì chẳng có gì riêng biệt đã được cho biết, chẳng có gì riêng biệt đã được cho biết giải thích,’ Thực vậy, ‘Không ai có thể sở đắc trí huệ ba-la-mật-đa này, vì chẳng có pháp nào để được biểu thị, làm sáng tỏ hay truyền đạt. Thế nên chẳng có người nào từng sở đắc được trí huệ ba-la-mật-đa.’ (Buddhist Texts, no. 165).

Mặc dù lời cảnh cáo này, bây giờ tôi sẽ tiến hành liệt kê học thuyết bản thể luận (ontology) chủ yếu của Đại thừa. Ở đây học thuyết ấy sẽ được trình bày như một tiền đề khô khan có tính giáo điều, dù điều này không trái ngược với đặc tính chân thật của nó. Vì chúng không bao giờ có ý nghĩa như là định nghĩa các lời

tuyên bố về định nghĩa các sự kiện.

Nền tảng cho học thuyết bản thể luận (ontology) Đại thừa, như những gì nói về Phật thân luận (Buddhology), đều nằm trong Đại chúng bộ, trường phái phát triển hai học thuyết triết học quan trọng đáng chú ý:

1. Tư tưởng, trong tự thể của nó, ‘tự tánh’ hay bản thể, là hoàn toàn thanh tịnh và trong sáng. Những nhiễm ô không bao giờ ảnh hưởng đến bản thể thanh tịnh và vẫn lưu giữ tính ngẫu nhiên hay ‘bất định’ trong nó.
2. Ngược lại với triết học duy thực (philosophical realism) của các trường phái Tiểu thừa, Đại chúng bộ càng trở nên hoài nghi về giá trị của tri thức thường nghiệm. Một số các trường phái ấy chủ trương rằng tất cả các hiện tượng thế gian đều là không thực, vì chúng là kết quả của vô minh và vọng kiến điên đảo. Điều gì siêu việt hiện tượng thế gian chính là Thực tại duy nhất và sự vắng mặt tất cả các hiện tượng ấy được gọi là tánh không (śūnyatā)

Các trường phái khác còn đi xa hơn, và bất luận thứ gì, cả thế gian và xuất thế gain, cả tuyệt đối và tương đối, đều là hư vọng. Họ tin rằng không có gì thực từng tương ứng với sự diễn đạt bằng ngôn từ, vốn chỉ cho chúng ta ảo tưởng kiến thức.

Trên nền tảng này, Đại thừa mở ra những tiền đề sau:

1. Các pháp đều là Không. Tiểu thừa, để phản bác ‘quan niệm của ngoại đạo về ngã’ đã chủ trương rằng con người là ‘ngã không,’ và trong thực tế, sự kết khối của tiến trình vô ngã được gọi là *pháp (dharma)*. Đến đây Đại thừa thêm vào những tiến trình không liên quan

đến con người này được gọi là ‘ngã không – empty of self,’ trong ý nghĩa mỗi cái đều là không trong chính nó và bởi chính nó, và do vậy nó không thể phân biệt với các pháp khác, thên nó tuyệt đối không hiện hữu.

Nội dung có tính suy đoán về ý niệm tánh không (śūnyatā) này rất phong phú nên tôi phải đề cập đến tư liệu khác của Giáo sư Murti là cuốn *Central Philosophy of Buddhism*. Ở đây đã đủ để nói rằng ‘tánh không (śūnyatā)’ ấy có nghĩa là thực tại tuyệt đối siêu việt mọi nắm bắt của trí thức hiểu biết và ngôn từ. Về mặt thực hành, chung quy là phong thái thanh thản toàn vẹn. Chúng ta không nên ‘nắm bắt’ vào một điều gì cả, hay ‘chấp trước’ vào nó, vì điều ấy sẽ kéo theo một hành vi thiên vị bị trói buộc bởi tính tự lợi, tự khẳng định, và tự đề cao, khó trở thành vô ngã được. ‘ngược với tiến trình của toàn pháp giới với pháp này đã được biểu thị. Nó dạy cho quý vị không nên chấp trước vào pháp, mà thế giới thì không có thói quen thủ đắc một điều gì cả.’ (Aṣṭaśāhasrikā XV 305)

2. Thuật ngữ này còn gọi là ‘Nhu–Suchness’ hay là ‘Nhất–One.’ Nó là ‘Nhu–Suchness’ chỉ nếu và khi nào chúng ta xem nó là ‘vốn là như vậy–such as it is,’¹ không thêm điều gì hoặc không bớt đi điều gì từ nó. Nó là ‘Nhất–One’ vì chỉ riêng nó là chân thực. Thế giới đa thù là sản phẩm từ tưởng tượng của chúng ta.

3. Nếu tất cả là đồng nhất, thì Tuyệt đối cũng sẽ được đồng nhất với tương đối, Vô vi đồng nhất với hữu vi, niết-bàn đồng nhất với luân hồi. Theo đó trên thực tế sẽ

¹ Pháp nhĩ như thị.

là mục tiêu Bồ-tát nhắm đến niết-bàn là không loại trừ luân hồi. Hàng phàm phu chộ luân hồi sinh tử, hàng Thanh văn và Bích chi Phật muốn xả ly tất cả để đến niết-bàn. Bồ-tát không lia hoặc từ bỏ thế giới luân hồi sinh tử, nhưng không còn năng lực để làm mất đi tính chất thiêng liêng của nó nữa.

4. Trí thức chân thực phải được phát xuất từ nhị nguyên tính của chủ thể và đối tượng, của xác định và phủ định. Tồn tại chính là đồng nhất với không tồn tại, ‘có’ và ‘không’ cả hai đều giống như thực và không thực, và mọi thứ đều đồng nhất với cái phủ định chính nó. Nếu những phát biểu phải được đưa ra, thì những tiền đề tự mâu thuẫn là những gì hầu như bộc lộ sự thật của những gì chân thực nhất.

Nỗ lực định nghĩa bản chất chính xác của thực tại tuyệt đối này dẫn đến một sự bất đồng nghiêm trọng với điều diễn ra ra trong Đại thừa, mặt khác những cuộc tranh luận về học thuyết diễn ra tự do một cách khác thường. Hai trường phái triết học dần dần tự định hình, đó là Trung quán (Mādhyamika) và Du-già hành tông (Yogācāra). Trung quán (Mādhyamika) xác nhận rằng không có bất cứ một một tuyên bố khẳng định nào có thể diễn tả Tuyệt đối, rằng căn để ngôn ngữ của chúng ta là không thích nghi một cách vô vọng đối với vấn đề, và do vậy, ‘im lặng dữ dội—roaring silence’ của Đức Phật chính là trung gian duy nhất để có thể được thông tri. Du-già hành tông, phát triển từ luận điểm đầu tiên của Trung quán, cho rằng ngược lại, Tuyệt đối có thể được trình bày một cách hữu hiệu như là ‘tâm’ ‘niệm’ hay ‘thức.’ Triết học Trung quán chủ yếu là học thuyết Luận lý học, qua tiến trình tự huỷ (self-annihilation)

E. Conze

mọi tiền đề đi đến chỗ bao hàm tất cả hoài nghi chủ nghĩa (scepticism). Triết học Kant¹ là một trường hợp tương đương gần nhất của triết học Châu Âu. Triết học Du-già hành tông là một dạng chủ thuyết duy tâm siêu

¹ Immanuel Kant là người con thứ tư của Johann Georg Kant (1683–1746), Nhà siêu hình học Đức, một trong những khuôn mặt vĩ đại nhất trong triết học. Tên đầy đủ Emmanuel Kant. Ông chào đời tại Königsberg, lúc đó là Phổ, nay là Kaliningrad thuộc Nga. Ông theo học và gần như sống suốt đời ở đó. Bắt đầu làm gia sư cho vài gia đình, tới sau năm 1775, ông giảng dạy tại Đại học Königsberg về triết học cùng vài môn khoa học khác nhau. Tới năm 1770, ông nhận được qui chế giáo sư luận lý học cùng siêu hình học, và nổi tiếng rộng rãi qua các bài giảng và bài viết. Các tác phẩm xuất bản sớm của Kant thuộc lãnh vực khoa học tự nhiên, cách riêng thiên văn học và khoa học vật lý. Suốt cuộc đời mình, ông xuất bản rất nhiều tác phẩm với các đề tài trong một phạm vi rộng lớn. Cuốn đầu tay phản ánh những nghiên cứu của ông về Christian von Wolff (1679–1754), và Leibniz, được tiếp theo bằng một giai đoạn triển khai, cuối cùng đạt kết quả trong *Critique of Pure Reason* (Phê phán lí tính thuần túy, 1781). Tác phẩm cung cấp các luận cứ đánh phá chủ nghĩa duy nghiệm của Hume và trở thành kinh điển ấy, đánh dấu cho cái được hậu thế gọi là ‘giai đoạn chủ chốt’ với những văn bản chính. Trong số đó, những cuốn quan trọng gồm *Prolegomena to Future Metaphysics* (Lời giới thiệu siêu hình học tương lai, 1783), *Foundations of the Metaphysics of Ethics* (Cơ sở siêu hình học của đạo đức học, 1785), *Critique of Practical Reason* (Phê phán lí tính thực tiễn, 1788), và *Critique of Judgment* (Phê phán óc suy xét, 1790). Cuốn *Religion within the Limits of Reason Alone* (Tôn giáo trong các giới hạn của riêng lý trí, 1793), kích động lệnh của chính phủ cấm không cho ông xuất bản thêm sách về tôn giáo. Ông còn viết về chính trị học, và cuốn *Perpetual Peace* (Hòa bình vĩnh cửu, 1795) cổ vũ một hệ thống toàn cầu của các quốc gia tự do.

hình (metaphysical idealism), chủ trương rằng *thức* (*viññāna*) có thể tự biểu hiện mà không cần đối tượng, và nó tạo ra đối tượng của nó ngoài tiềm năng bên trong của chính nó. Berkeley¹ là một trường hợp tương đương gần nhất của triết học Châu Âu. Trung quán cho rằng sự giải thoát đạt được khi mọi thứ đều được phóng xả, và chỉ có tánh không (*sūnyatā*) tuyệt đối còn lại. Đối với các nhà Du-già hành tông giải thoát có nghĩa là có ‘một nhận thức không còn *sở đắc/nắm bắt* đối tượng,’ một hoạt dụng của tâm, đó chính là ‘Duy thức,’ đơn thuần chỉ là thức, và siêu việt hoàn toàn phân biệt giữa đối tượng và chủ thể.

¹ Geogre Berkeley (1658-1753). Người Ireland. Chủ trương chủ nghĩa lý tưởng. Lập luận của ông là không có những khác biệt về bản chất giữa các trạng thái tinh thần, như là cảm thấy đau đớn, và những gợi ý từ các giác quan. Không có một thứ gì có thể phân biệt được, ví dụ, giữa độ nóng của một đồng lửa, và nỗi đau nó tạo ra cho chúng ta. "Trạng thái" chúng ta cảm nhận chứa trong đó tính chất "được cảm nhận" của nó (*esse* của nó là *percipi*), và ý kiến "phổ biến một cách lạ lùng trong loài người" rằng nhà cửa, sông núi và sông suối tồn tại độc lập trước khi bất kì ai cảm đó cảm nhận chúng, là sai.

Hộ trì từ phía trên

Có nhiều chướng ngại vây quanh Bồ-tát trong tiến trình sự nghiệp của các ngài. Từ mọi mặt, các lực lượng thù nghịch sinh khởi chống lại, không chỉ từ tâm tha thiết của các ngài, mà còn từ thể lực đen tối và từ chiều hướng bất lợi của lịch sử.

Đối với thể lực đen tối, không bao giờ nghi ngờ rằng những thần linh kỳ quái có thể giúp đỡ hay chướng ngại tiến trình tâm linh, và đó là một vấn đề đơn giản của kinh nghiệm rằng, khi họ tiến lên trên con đường tâm linh, thì con người càng trở nên nhạy cảm về mặt tinh thần, và có lẽ là những ảnh hưởng của huyền thuật. ‘Vì chúng ta đấu tranh gay gắt không phải là chống lại với thịt và máu, mà chống lại sức mạnh, chống lại sự thống trị của bóng đêm của thế gian này, chống lại thành linh độc ác của các cõi giới trên cao.’ (*Ephesians* vi, 12).

Đối với sức ép của môi trường xã hội, từ niềm tin phát triển đạo Phật, như Ấn Độ giáo, tính triết lý về lịch sử giả định một sự suy thoái liên tục trong môi trường chúng ta sống. Lời dự đoán lùi lại lúc khởi nguyên Tây lịch cho chúng ta biết rằng Pháp (dharma) sẽ trở nên dần dần yếu đi, và sự thay đổi quyết định về hướng xấu sẽ xảy ra mỗi lần 500 năm. Mỗi thế hệ tinh thần sẽ cùn nhụt hơn thế hệ trước, và đến lúc trí huệ của bậc thánh sẽ được hiểu ít dần đi. Ở phương Tây, Horace¹ đã cùng lúc phát biểu cùng nội dung như vậy:

¹ Nhà thơ và nhà văn châm biếm La mã (65- 68 Ttl.)

*Thời đại cha chúng ta nhục nhã hơn thời đại của tổ tiên
Làm phiền chúng ta lại qua nhiều suy đồi; và đến phiên
chúng ta*

Sẽ lìa xa giống nòi sa đoạ hơn chúng ta.

(Odes 3. 6.)

Từ năm 400 trở đi đạo Phật Ấn Độ tràn ngập với niềm
trông mong đạt đến chỗ cứu cánh. Với Thế Thân:

Thời đang đến

Khi dòng chảy cuộn cuộn cỡi trên sóng vô minh

Đạo Phật dường như sẽ thở hơi thở cuối cùng.

(A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận , ch. 9.)

Hai thế kỷ sau, miêu tả của Huyền Trang về chuyển
hành hương của ngài đã thở cùng hơi thở tinh thần như
vậy, và ngài gặp nhiều dự báo u ám từ nhiều nơi của
Phật giáo thế giới. Áp lực của thời gian buộc phải có
nhiều nhượng bộ không mong muốn, như tăng sĩ lấy vợ
và những tu viện giàu có.

Thời gian không thuận lợi và càng ngày càng xấu hơn.
Sự kết án này đã nhuộm màu suy nghĩ của các Phật tử
chừng 1500 năm gần đây.

Sự trợ giúp mà Bồ-tát cần đến cho nỗ lực to lớn của các
ngài đến từ hai nguồn, từ năng lực tâm linh của con
người và từ nhiều huyền thuật siêu nhân và năng lực
huyền bí.

Sự hộ trì của các chúng sinh vô hình luôn luôn được

E. Conze

cho là như vậy. Khía cạnh thần thoại học mới của Đại thừa thêm vào số lượng đó. Một cách tân quan trọng, ảnh hưởng sâu sắc đến toàn thể âm vang của đạo Phật, có lẽ phân chia Đại thừa từ Tiểu thừa hơn là điều gì khác, bao hàm trong sự giới thiệu về *nữ thần* (*feminine deities*). Thông thường khuynh hướng tôn giáo hoặc là mẫu quyền (*matriarchal*) hoặc là phụ quyền (*patriarchal*). Sự giải thích của Tin lành về giáo lý Cơ đốc giáo tập trung quanh Đức chúa Cha (God the Father) và Đức chúa Con (God the Son) và quan niệm không thích thú sự sùng kính ‘Mẹ thiên chúa–Mother of God,’ vốn tương ứng rất nhiều với những điểm nổi bật trong Thiên chúa giáo. Trong một số trường phái đạo Phật, nhân vật trung tâm là Đức Phật, hình ảnh của Người cha, trong khi ở những trường phái khác, họ hạ tầm quan trọng thành năng lực nữ tính, Bát-nhã ba-la-mật-đa, ngài chính là Mẹ của chư Phật (Mother of all the Buddhas). Trong Phật giáo nguyên thủy, bình diện cao hơn của đời sống tâm linh được xem như là ngoài phạm vi của phụ nữ. Ngay cả giáo lý tiền-Đại thừa dạy rằng trong cõi Tịnh độ của Đức Phật A-di-đà không có phụ nữ, và trong kinh Pháp Hoa chúng ta có chuyện của Long nữ, ngay lúc cô ta trở thành Bồ-tát, tự nhiên thân cô ta hoá thành nam giới (*Saddharma Puṇḍarikā*, pp. 226-8, tr. H. Kern, 1909, pp. 251-4).

Tuy nhiên, yếu tố nữ lại đi với Đại thừa từ khởi đầu, nhờ vào tầm quan trọng được gán cho Trí huệ Bát-nhã. E. Neumann, trong tác phẩm *The Great Mother* (1955) gần đây đã nghiên cứu những sự biểu hiện của điều mà ông gọi là ‘nguyên mẫu–archetype’ của ‘người Mẹ,’ và

ông mô tả *Sophia*,¹ hay tri thức (wisdom) là vi tế nhất và là sắc thái tinh thần nhất của nữ tính, sự tinh lọc sau cùng của hình ảnh người Mẹ là sự tưởng tượng ra trong thời gian xa xưa trong hang động của người Palaeolithic.² Bát-nhã ba-la-mật-đa không chỉ là nữ tính bằng hình thái văn phạm của danh tự, mà về hình tượng, nữ tính qua hình dạng của ngài cũng hiếm khi nghi ngờ. Đại thừa tin rằng con người chúng ta nên quán chiếu chính mình hoàn toàn bằng cách tăng cường yếu tố nữ tính của riêng mình, rằng họ nên thực hành một cách thụ động và thông thả, mềm dẻo, rằng họ nên học cách mở cánh cửa tự do của lối vào tự nhiên, và để cho những điều huyền bí và nguồn lực ẩn mật của thế giới này thâm nhập vào trong mình, tuôn chảy và đi xuyên qua chúng. ‘Khi chúng đồng nhất với Trí huệ Bát-nhã, họ hợp nhất với nguyên lý nữ tính (*anima*³ của C.Jung), không có nó, con người sẽ bị tổn thương.’

Đến đây chúng ta phải nói vài dòng về huyền thuật. Nhiều người ngạc nhiên bởi mối ưu tư về hậu-Đại thừa với huyền thuật, và kết tội nó như là sự suy thoái. Tôi thấy trong đó chẳng có gì để ngạc nhiên cả, và thích nhìn chúng như là dấu hiệu sinh động, và thuộc về tính phổ biến khi nỗ lực làm mọi điều cho mọi người. Về mặt lịch sử, tâm linh và huyền thuật, dù bản chất là khác nhau, mọi nơi đều gắn bó một cách chặt chẽ. Sinh hoạt tâm linh với nỗ lực không có huyền thuật thì trở nên quá loãng, quá nhiều điều phải cắt bỏ từ nguồn lực

¹ Nguyên nghĩa tiếng Latin, chỉ cho tri thức (wisdom).

² of the earlier Stone Age.

³ anima (fr.) n. anima, feminine part of the male personality (according to Jungian psychology);

E. Conze

sinh động của thế giới, để đưa khía cạnh tinh thần của con người đến mức chín muồi. Giáo phái Tin lành là tôn giáo duy nhất xoá bỏ mọi huyền thuật. Sau khi phá huỷ trước nhất các trung tâm quán chiếu tâm linh, về sau họ đã mất khá nhiều năng lực kiểm chế và ảnh hưởng đạo đức cá nhân và xã hội.

Người Phật tử, đến lượt mình, chưa bao giờ thiếu niềm tin ở sự huyền bí, ở huyền thuật và phép lạ. Nhưng vì những nguy hiểm từ phía ác thần, đầu tiên không có sự đo lường đặc biệt nào bắt buộc trong đối xử với họ, có lẽ phần nào đó họ đã ngẫu nhiên cầu viện đến chú thuật. Một quán sát tinh tế về luật tắc đạo đức cũng như giám sát thiên định đủ để tránh khỏi nguy hiểm và được bảo hộ. Nhưng vì tiềm năng tinh thần của Pháp môn khuyết dần, và vì lịch sử trở nên càng bất lợi hơn, nên nhiều nỗ lực lớn hơn đã được cần đến.

Những thủ tục huyền thuật này được giới thiệu chủ yếu là để phòng ngừa đời sống tâm linh của tầng lớp cao. Nhưng vì Đại thừa cũng là một tín ngưỡng dân gian, nó chỉ là tự nhiên khi nó thường được dành cho quần chúng không có đời sống tâm linh mà họ mong muốn. Trong thế kỷ thứ III chúng ta đã nghe nói về công đức của việc niệm danh hiệu Bồ-tát Quán Thế Âm, vốn qua chính việc trì niệm mà xua tan đi mọi khổ đau và phiền não. Chẳng hạn, khi một đoàn lữ hành đang gặp nguy hiểm, ‘nếu lúc đó, toàn bộ đoàn thương buôn nhất tâm cầu nguyện Bồ-tát Quán Thế Âm với danh hiệu: Nam mô Cứu khổ cứu nạn Quán Thế Âm Bồ-tát!’ thì chỉ ngay khi niệm danh hiệu, đoàn thương buôn sẽ được

thoát nạn.’ (*Saddharma Puṇḍarīkā*).¹ Để gia tăng sự lợi lạc cho người bình dân, động viên toàn bộ cơ cấu phức tạp của huyền thuật để cung ứng cho họ những gì họ đã có trong tâm niệm—mùa màng bội thu, sức khỏe tốt, con cái, giàu có và các lợi lạc thế gian. Cho đến lúc đó, niềm tin đã nằm trong các nghi lễ Bà-la-môn để cầu cho được các điều này, nhưng bây giờ tăng sĩ Phật giáo bước vào đua tranh với họ trong vấn đề này.

Cùng lúc có những phản ứng tự nhiên chống lại ý niệm Bồ-tát phải trải qua nhiều kiếp mới đạt được Phật quả. Mục đích tối hậu của các ngài. Đối với nhiều người, một mục đích không thể cung cấp một động cơ cho hành động, và họ sẽ trôi giạt vào sự mệt mỏi và thất vọng. Nhiều kết quả trung gian và xác thực đã được tìm ra cho họ để thực hành. Sau khi chết tái sinh vào các quốc độ, chẳng hạn, Đức Phật A-di-đà ở phương Tây, hay Đức Phật A-sơ² ở phương Đông, trở nên mục tiêu có ý nghĩa thân thiết đối với phần lớn những tín đồ. Một số khác tin rằng sẽ tái sinh vào thời Đức Phật Di-lặc, khi điều kiện trong tương lai xa xôi của thế giới trở nên nhiều triển vọng hơn. Những người tái sinh trong cách này có thể thấy thân hào quang của Đức Phật, người trong mỗi cái nhìn đều có những vi diệu phát ra:

Nhìn thấy Đức Phật, nhìn Thế tôn, tiêu mất bệnh khổ.

Khiến cho thấy được Đức Phật của chính mình, tuệ giác

¹ Phẩm Phổ môn.

² Bất Động Phật 不動佛; S: akṣ obhya; cũng được gọi theo âm Phạn ngữ là A-súc, A-súc-bệ Phật, A-sơ Phật; Vĩ Phật giáo hoá ở Điều hi quốc (s: abhi-rati) phương Đông.

E. Conze

cao nhất.

(Buddhist Texts, p. 189.)

Trong thời đại chúng ta ngày nay, với cái nhìn về tâm linh ở tầm mức rất thấp, sự thành tựu giác ngộ, thông thường được cho là ra ngoài vấn đề. Tất cả những gì chúng ta có thể làm là đặt một nền tảng cho nó vào thời điểm tương lai bằng cách gieo trồng ‘công đức.’

Cả hai sự canh tân về huyền học và bản thể luận (ontology) của Đại thừa mở đường cho quy mô lớn thu hút sự thực hành huyền thuật và đức tin. Một khi các đền thờ đạo Phật được mở rộng bởi sự gom hết vào các vị Phật và Bồ-tát mới, cánh cửa đã mở ra cho một số nhân cách huyền thoại. Sau năm 600 stl., hàng ngàn năng lực huyền bí được nhân cách hoá ở mỗi thời gian khác nhau với tên gọi, miêu tả và công hạnh tu tập khác nhau. Về sau người Tây Tạng nỗ lực xếp loại các thần theo thành quả, và sắp đặt họ thành 10 bậc, bắt đầu với Đức Phật, và cuối cùng là các vị thần nhỏ ở trong núi, sông, cùng với tiên, yêu tinh, quỷ sứ và ma. Quan niệm về tầng trưởng ý nghĩa nghịch cảnh nhấn mạnh lớn hơn được đặt vào trong vị ‘Hộ pháp,’ còn gọi là Minh vương (Kings of the sacred lore; s: *vidyārāja*), người mà vốn đã có sẵn nhân từ, mang lấy một hình tướng dữ dằn để bảo hộ đức tin.

Luận điểm mang tính bản thể luận (ontology) về sự đồng nhất của niết-bàn và luân hồi sinh tử, của Tuyệt đối nhất như với thế giới hiện tượng là khả năng dễ dàng của dạng phiên giải vu trụ vốn là nền tảng triết học của mọi huyền thuật. Cái Tuyệt đối, nguyên lý triết học

đăng sau vũ trụ, là đồng nhất với nguyên lý giải thoát của tôn giáo, với Phật tánh hay Đức Phật con người. Đức Phật tối thượng hiện hữu khắp toàn thể vũ trụ, và là hiện thân trong tất cả. Mỗi tư tưởng, âm thanh và hành động đều là trong bản chất chân thực một công hạnh ân huệ cứu độ. Như một thể hiện của Tuyệt đối, thế giới này bao gồm mọi sự mâu nhiệm của thực tại, và năng lực bí ẩn của nó có thể được dùng cho sự cứu độ. Như là ánh phản chiếu của Bất nhị, nó phải chiếu khắp mọi nơi, hiển bày và biểu lộ cái biết bao hàm toàn diện độc nhất này. Nếu tất cả các pháp về cơ bản đều đồng nhất trong một Bản thể Thanh tịnh, thì toàn thể hiện tượng vũ trụ có thể được quan niệm như là một quan hệ mật thiết cùng nhau bởi nhiều sợi dây vô hình, mỗi lời nói, hành vi và tư tưởng đều có chút quan hệ trong nền tảng (ground) bất diệt của thế giới.

Huyền thuật chính là tính thống nhất này, như nó thể hiện trong hành động. Nếu Tư tưởng (Thought) chính là Thực tại, và mọi thứ vật chất đều là biểu hiện của năng lực tâm linh, thì những tâm niệm cô đọng trong thần chú (*mantra*) dễ dàng có sức mạnh vượt qua hiện tượng vật chất. Tánh không (*sūnyatā*), đến lượt nó, hiện hữu chẳng có gì riêng biệt trong chính nó, đang hiển sự không chướng ngại cho sự chuyển hoá bởi thần chú (*mantra*).

Đến đây là chấm dứt thiên khảo sát về Đại thừa. Ở Ấn Độ, một tổng hợp của mọi thành phần đa dạng có tác dụng trong các trường Đại học Phật giáo dưới triều đại Pāla¹ (750-1150): Rồi sau đó khoảng chừng năm 1200

¹ Pala:

E. Conze

stl. đạo Phật, cùng với Đại thừa biến mất khỏi Ấn Độ, không khỏi để lại dấu ấn ban sơ sâu đậm cho Ấn Độ giáo. Lúc đó, nền Phật giáo dưới triều đại Pāla phải di cư sang Tây Tạng, trở nên thành trì của Phật giáo trong hơn 750 năm.

E. Conze

SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TƯ TƯỞNG BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT-ĐA



Nhiều người ở phương Tây, và trong số tác giả của đề tài này, đầu tiên được nghe về Bát-nhã ba-la-mật-đa thông qua các tác phẩm của D. T. Suzuki, đặc biệt là cuốn *Manual of Zen Buddhism*, (1935) và *Essays in Zen Buddhism*,¹ vol. III, 1934, tr. 187-288. Riêng trường hợp tôi, tin vui đã tạo nên đúng là một cuộc cách mạng trong tâm tưởng, nó đã thuyết phục tôi dành hết 20 năm gần đây để nghiên cứu bộ Kinh này. Do vậy, rất tự nhiên khi tôi phải phẩn chấn khi được yêu cầu tham gia vào việc ấn hành tập sách nhân dịp kỷ niệm ngày sinh lần thứ 90 người thầy tôn kính của tôi.

Thiền khảo luận này kế thừa cách tiếp cận lịch sử vốn trở nên tự nhiên đối với các học giả lớp sau ở phương Tây. Mọi người đều chấp nhận rằng, dĩ nhiên, nó có hướng về chủ đề chân lý tâm linh đối với lịch sử tương đối, và sự ứng dụng các tư liệu Thiên chúa giáo đã làm

¹ *Thiền Luận*, q1. Trúc Thiên dịch. Q 2 và 3 Tuệ Sỹ dịch. An Tiêm, Saigon xuất bản trước 1975.

giảm thiểu sức mạnh niềm tin của những tín đồ nhiệt tâm. Cùng lúc, trong khi chúng ta có thể đồng ý toàn bộ rằng chính Tâm linh không có lịch sử, có lẽ không có sự thiệt hại to lớn khi truy tìm dấu tích sự phát triển về lịch sử của những tư liệu thực tế mà chúng ta phải đối diện với chúng.

Phân kết luận được trình bày vắn tắt ở đây có lẽ không khác gì hơn những gợi ý tạm thời. Hầu như không biết tiếng Hán, tôi không sử dụng được gì tư liệu tiếng Hán cổ (T 221–227),¹ mà tôi phải tự hạn định mình trong các nguồn tư liệu tiếng Sanskrit và Tây Tạng. Những điều khác, tôi hy vọng, sẽ được khuyến khích để làm tốt hơn phần tôi đã làm. Một khó khăn khác nữa từ lâu đã ngăn cản tôi viết chủ đề này nằm trong điều không chắc chắn về niên đại của những tư liệu khác nhau. Nhưng khi tôi

¹ Số hiệu Đại Chính tân tu Đại tạng kinh.

phát hiện ra rằng Giáo sư R. Hikata¹ và riêng tôi đã đi

¹ An Introductory Essay on Prajñāpāramitā Literature, in his edition of the Thắng Thiên vương bát-nhã ba-la-mật kinh (*Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā*), 1958.

Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh 般若波羅蜜多經; S: prajñāpāramitā-sūtra; cũng được gọi là Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa kinh, dịch nghĩa là Huệ đáo bi ngạn kinh, »Kinh với trí huệ đưa người qua bờ bên kia. Là một bộ kinh bao gồm khoảng 40 bài kinh Đại thừa được gọi chung dưới tên này với nội dung, mục đích hướng dẫn hành giả đạt được trí Bát-nhã (s: prajñā). Bộ kinh này là một phần quan trọng của bộ kinh Phương đẳng (s: vaipulya-sūtra), có lẽ được ghi lại khoảng đầu Công nguyên. Ngày nay, phần lớn kinh này chỉ còn trong dạng chữ Hán hoặc chữ Tây Tạng, không mấy còn trong dạng Phạn ngữ (sanskrit). Trong bộ kinh này thì hai tập Kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa kinh (s: vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra) và Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh (s: mahāprajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) là nổi tiếng nhất, đã được dịch ra nhiều thứ tiếng, kể cả Anh, Pháp và Đức ngữ. Luận sư quan trọng nhất của kinh Bát-nhã là Long Thụ. Bộ kinh này có tính giáo khoa rất cao, tương tự như các bộ kinh văn hệ Pā-li. Phần lớn các bài kinh là những lời khai thị cho Tu-bồ-đề (s, p: subhūti), được Phật thuyết giảng trên đỉnh Linh Thứu (s: gr̥ dhṛakūṭa). Phần cổ nhất của kinh này là Bát-nhã bát thiên tụng (s: aṣṭaśāhasrikā) – cũng được gọi là Tiểu phẩm bát-nhã – một bộ kinh gồm 8000 câu kệ Phật giảng cho nhiều đệ tử cùng nghe. Đây cũng là cơ sở cho tất cả bộ kinh Bát-nhã khác, mỗi bộ gồm từ 300-100 000 câu kệ với vô số bài luận và phiên dịch. Bản dịch chữ Hán đầu tiên ra đời khoảng năm 179.

đến cùng kết luận độc lập một cách thực tiễn, đây không còn là chương ngại nghiêm trọng nữa. Điều làm tôi mất sự yên tĩnh nhiều hơn là hiện nay tôi không có ý tưởng rõ ràng về những hoàn cảnh chi phối khi kinh này được soạn ra. Ai đã viết, hoặc là tại sao, thế nào và do ai mà kinh được tạo ra—tất cả những điều này đều biến mất trong sương mù quá khứ.

Chúng ta phải, theo tôi nghĩ, phân biệt 9 bước trong sự phát triển tư tưởng Bát-nhã Ba-la-mật-đa, và để tiện lợi

Những kinh điển trong Bát-nhã bộ còn nguyên văn Phạn ngữ: 1. *Adyardhaśatikā-prajāpāramitā*: Bát-nhã lí thú phần; 2. *Aṣṭasāhasrikā-p.*: Bát thiên tụng bát-nhã hay Tiểu phẩm bát-nhã; 3. *Mahāprajñā-pāramitā-hṛdaya*: Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh; 4. *Mañjuśrīparivarta-p.* = *Saptaśatikā-p.*: Văn-thù Sư-lợi sở thuyết bát-nhã ba-la-mật kinh, gọi ngắn là Văn-thù bát-nhã kinh; 5. *Pañcaviṃśatisāhasrikā*: Nhị vạn ngũ thiên bát-nhã tụng hoặc Đại phẩm bát-nhã kinh hoặc Phóng quang bát-nhã; 6. *Śatasāhasrikā-p.*: Đại bát-nhã sơ phần; 7. *Suvikrāntavikrāmīparipṛcchā-p.* = *Sārdhadvisāhasrikā-p.*: Thắng Thiên vương bát-nhã ba-la-mật kinh; 8. *Vajracchedikā*. = *Trīśatikā*: Kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa.

E. Conze

cho người đọc, tôi liệt kê ở đây từ đầu:¹

I. Trình bày có hệ thống ban đầu được đại biểu bởi hai phẩm đầu tiên của *Phật mẫu bảo đức tạng bát-nhã ba-la-mật kinh* (*Ratnaguṇasaṃcayagāthā*).² II Phẩm 3-28 của *Bảo đức tạng kinh*. III. Sự sát nhập chủ đề từ A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma). IV. Sự nhượng bộ của đạo Phật tín tâm.

V. Phần thứ ba sau cùng của Đại phẩm *Bát-nhã*

¹ Các chữ viết tắt trong sách này:

A=*Aṣṭasāhasrikā*-p. : (*Bát thiên tụng bát-nhã hay Tiểu phẩm bát-nhã*), ed. R. Mitra, 1888, but as printed in Wogihara (1932—5).

AA = *Abhisamayālaṅkāra* (*Hiện quán tạng nghiêm luận*), ed. Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, 1929, and trsl. E. Conze, 1954.

Ad—*Aṣṭasāhasrikā* (*Thủ bản Gilgit Tiểu Phẩm Bát-nhã*), quoted by the folios of the Gilgit MS. now in New Delhi and Rome.

P=*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*: (Nhị vạn ngũ thiên bát-nhã tụng hoặc Đại phẩm bát-nhã kinh hoặc Phóng quang bát-nhã), ed. N. Dutt, and Cambridge MS. Add. 1628.

Rgs = *Ratnaguṇasaṃcayagāthā* (*Phật mẫu bảo đức tạng bát-nhã ba-la-mật*) ed. E. Obermiller, '937; reprinted 1960.

Ś= *Śatasāhasrikā* (*Đại bát-nhã sơ phần*) ed. P. Ghosha, 1902—13 and the Cambridge MSS.

² *Phật mẫu bảo đức tạng bát-nhã ba-la-mật kinh*

佛母寶惠藏般若波羅蜜經; C: fómǔ bǎodézàng bānrúo bōluómì jīng; J: butsumo hōtokuzō hannya haramitsu kyō; S: prajñāpāramitāratna-guṇa-saṃcayagāthā.

Kinh, gồm 3 quyển. Tên gọi tắt là *Bảo Đức tạng kinh* (寶惠藏經); Pháp Hiền (法賢) dịch. Về tiếng Phạn, xem bản của Yuyama biên tập năm 1976.

(*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*; Large Prajñāpāramitā). VI. Những kinh ngắn. VII. Những luận giải của Du-già hành tông. VIII, IX. *Tantra* và Thiền.

Dưới đây là giải thích từng mục:¹

I. Hai phẩm đầu tiên của *Phật mẫu bảo đức tạng bát-nhã ba-la-mật kinh* (*Ratnaguṇasaṃcayagāthā*):

Trình bày có hệ thống ban đầu của giáo lý *Bát-nhã ba-la-mật* được chứa đựng trong bởi hai phẩm đầu tiên của *Phật mẫu bảo đức tạng kinh* (*Ratnaguṇasaṃcayagāthā*), có lẽ phải đổi ngược lại năm 100 ttl. Những phẩm này (A) định nghĩa 4 từ khoá (key terms) chính, (B) phát triển những ý tưởng chắc chắn của truyền thống Tiểu thừa, và (C) biểu thị nguồn gốc của giáo lý mới.

A. Các từ khóa mới, trước hết là Bồ-tát (*bodhisattva*) (I v. 16) và ma-ha-tát (*mahāsattva*) (I vv. 17-20), qua đó, Đại thừa mới phôi thai tuyên bố sự trung thành với một điển hình mới của các bậc thánh, khác với ‘A-la-hán’ của thời kỳ trước, và rồi *bồ-đề thừa* (*bodhiyāna*) (I vv. 21-23), qua đó một mục tiêu mới được tuyên bố, không kém hơn sự giác ngộ viên mãn của Đức Phật; *sarvajñatām ca parighṇāti śikṣa amāṇo*, như được nói trong II 8.

Thứ tư là *hạnh bát-nhã ba-la-mật-đa* (*prajñāvarapāramitāya caryā*), được đề cập 11 lần trong 41 bài kệ của hai phẩm này. Dù những điều đáng để ý

¹* Chúng tôi đánh số thêm từng mục để người đọc dễ theo dõi.

E. Conze

kín đáo trong định hình cổ điển của Bát chánh đạo, *Bát-nhã* có trong Phật giáo nguyên thủy trước thời A-dục (Asoka) trở nên ưu điểm xuất sắc. Kinh văn này bấy giờ hứa hẹn cho chúng ta điểm tốt cùng của Bát-nhã. Ở đây đã có, trước giai đoạn này, *Bát-nhã ba-la-mật-đa* được chỉ định trong I v. 15 là *Jināna mātā*, có nghĩa là ‘Mẹ của trí huệ—the mother of the Jinas.’ Nếu Đức Phật nhập niết-bàn năm 480 ttl., có lẽ phải cần đến 400 năm sau ngài mới được đề nghị là ‘người mẹ’ tinh thần trong định hình cho *Bát-nhã ba-la-mật-đa*. Điều ấy độ chừng tương đương thời gian trôi qua trước Công đồng Ephesus năm 431 tuyên bố Đức mẹ đồng trinh Mary, *sedes sapientiae*, là Mẹ của Thiên chúa (Mother of God). Tín điều Cơ-đốc giáo được định hình trong thành phố có truyền thống Người mẹ vĩ đại (Great Mother), sôi sục hằng thiên niên kỷ ở Tiểu Á có một tầm mức quan trọng về mặt cấu tạo trung tâm. Giáo sư E. O. James gần đây nhắc nhở chúng ta rằng ‘Dưới bóng nhà thờ to lớn được dựng lên cho Magna Mater từ năm 330 ttl, danh xưng ‘Người công chúa—God-bearer’ hầu như không được tán thành.¹ Nếu như tôi tin chắc, *Bát-nhã ba-la-mật-đa* xuất phát từ miền Nam Ấn Độ,² nó sẽ đại biểu cho sự nở bung trong đạo Phật về lòng mộ đạo Người mẹ vĩ đại (Great Mother) đang lưu hành trong nhiều xã hội mẫu quyền thuộc dân Dravidian mà Bát-

¹ *The Cult of the Mother Goddess*, 1959, p. 207.

² E. Lamotte (Sur la formation du Mahāyāna, in *Asiatica*, 1954) đã tranh luận về nguồn gốc Tây-bắc, nhưng tôi cho rằng trường hợp của ông là không có bằng chứng, và phải tham khảo tác phẩm của tôi là *The Prajñāparamitā Literature* (1960) về luận chứng đối nghịch.

nhã phát sinh. Đây là tôn giáo cổ xưa nhất của nhân loại được tiến hoá từ trong các hang động của Palaeolithic bằng cách tự liên minh với đạo Phật đã trở thành thay thế cho Cơ-đốc giáo thực sự, có khả năng lan toả khắp Châu Á, vượt qua phạm vi Ấn Độ.

B. Thế thì cái gì là giáo lý thực tiễn của Bát-nhã Ba-la-mật-đa này khi đầu tiên nó xuất hiện trong bối cảnh này? Nếu chúng ta loại trừ các bài kệ 16-23, phần còn lại của 2 phẩm, với sự nghi ngờ ngoại trừ về *chân như* (*tathatā* ; II v. 2), thì không có thuật ngữ mới. Dựa nhiều vào sự chọn lọc hơn là mở ra sự cách tân, về cơ bản nó đưa ra một trình bày lại cho việc vì lợi ích mà chúng ta gọi là ‘đạo Phật cổ xưa.’ Có ba đề tài chi phối cuộc thảo luận:

1. Vấn đề hoàn toàn quan trọng về ngã. Ngay từ khởi đầu, chúng ta đã có đề cập đến ‘Du sĩ Śreṇ ika.’¹ Śreṇ ika Vatsagotra là một du sĩ khổ hạnh ngoại đạo, người có lần tranh luận với Đức Phật từ một phẩm trong Kinh *Tương ưng A-hàm* (*Samyuktāgama*)² của Nhất thiết hữu bộ. Có một lần, ông nêu lên câu hỏi về ‘chân ngã – true self,’ mà ông đồng nhất với Như Lai (Tathāgata). Đức Phật nói với ông rằng Như Lai không thể nào được tìm thấy trong 5 uẩn, cũng không ngoài 5 uẩn, cũng không phải loại trừ 5 uẩn. Bằng hành vi thù thắng, Śreṇ ika vui lòng thừa nhận Như Lai dù ông

¹ v. 7. *atha Śreṇ ikasya abhutī parivrājakasya jñānopalambhu na hi skandhavibhāvanā ca*. Câu này có phần dễ hiểu hơn trong tiếng Tây Tạng: *ji-ltar kun-tu rgyu-ba phren-can śes-pa-yis dmigs med phuñ-po rnam-par 'jig-pa 'byuñ-ba ltar*.

² Tương ưng bộ (*Samyuktā-nikāya*) – *Samyuktagama* no. 105, T pp. 31C—32.

E. Conze

không đủ khả năng để thuật lại cho Như Lai những điều ông được biết do kinh nghiệm.

Tuy nhiên, trí huệ (*jñāna*) của Śreṇ ika, như trong văn trường hàng của *Bát thiên tụng Bát-nhã*, I 9 đã nêu, chỉ là *thiếu trí huệ* (*prādeśika-jñāna*), trí huệ với tầm mức nhỏ, như Haribhadra giải thích, nó dừng lại ở nhận thức về Bồ-đặc-già-la vô ngã (*pudgala-nairātmya*), trong khi đó Bồ-tát có thể trải rộng sức quán chiếu của mình đến tất cả các pháp. Và *Bảo đức tạng Bát-nhã* rút ra kết luận mang tính Đại thừa: ‘Bồ-tát cũng vậy, khi các ngài hiểu về các pháp như các ngài đã hiểu, các ngài không an trụ trong Tịch tĩnh. Mà các ngài an trụ trong Trí huệ.’¹

‘Tịch tĩnh,’ *nirvṛ ti*, chính là niết-bàn đã chuyển hoá sạch thế giới khổ đau. Bồ-tát không nên miệt mài trong đó, vì lúc đó ngài sẽ tách rời chính mình, hay cái ngã của ngài, từ ngũ uẩn với nền tảng của khổ đau, và hành xử chống lại với tuệ quán đã hiển lộ trong mình, trong ngôn ngữ của *Bát thiên tụng Bát-nhã*, I 9, đó là Phật tánh (*Buddhahood*), hay là cái biết của nhất thiết trí, nó không ở bên trong ngũ uẩn, không ngoài ngũ uẩn, không trong cũng không ngoài ngũ uẩn, cũng chẳng là gì khác ngũ uẩn.

Và mãi đến cuối, ở phần II 12, tính vô thực thể tuyệt đối của nhã mới được khẳng định trong những lời đáng ghi nhớ:

‘Nếu trong nhiều kiếp nhiều như cát sông Hằng’

Chỉ có Đấng chủ tể sẽ tiếp tục nói ra lời ‘hiện hữu’

¹ *yo bodhisattvo parijānati eva dharinān na ca nirvṛ tim spr̥ sati so viharāti prajñām.*

Tịch tĩnh, thanh tịnh từ ngay từ thuở ban sơ, không điều gì từng là kết quả từ lời nói của ngài.’

2. Lại nữa, kinh văn mô tả ba khía cạnh xử trí mà người trí nên thừa kế từ phía các hiện tượng mà anh ta có thể gặp:

a) Anh ta nên *vô tướng hành* (s:*anīhetacārī*),¹ I vv. 6, 10, II, 3. Thuật ngữ này từ lâu đã dùng để chỉ cho sự không chấp trước vào sự sở hữu và sự ràng buộc xã hội của của tăng sĩ, bây giờ nó có một ý nghĩa bản thể luận (ontology). Đầu đó trong ngũ uẩn, người trí tìm thấy một nơi chốn để an lập (*sthānu*), và về các pháp, các nghĩa ấy là vô trụ (*asthita*),² (*asthitaka*) (II i sq.) và vô sở trước (*aparigṛhīta*).³ Đối với ‘chiều hướng không chỗ trụ’ không có nghĩa là ‘không có diễn biến’ trong các uẩn nào cả, ‘tâm niệm của anh ta hướng đến vô sinh/khởi (*anupādadhī*; ⁴ non-production).’ Để tự từ bỏ mọi chấp trước, đó quả thực là bản chất sinh mệnh của Bồ-tát, và xả ly hết tất cả chúng đó là sự giác ngộ của Đức Phật.⁵

b) Anh phải nên tu tập *vô đắc* (*anupalabdhi*; non-apprehension), như được nói trong I 5:

¹ Vô tướng hành, vô sở chướng ngại. Được biết để hình thành những phần quy tắc.

² Bất tồn tại, bất chính an trụ, vô diên tục.

³ Vô nhiếp thọ, bất bao hàm, bất từng.

⁴ Ý niệm vô sinh khởi này (non-production), tự nó, dĩ nhiên kiếp phải là một ý niệm mới. Vì *anupādaññāna* là được biết để hình thành những phần quy tắc trong kho dự trữ của giáo lý Tiểu thừa.

⁵ *sarvatra sangakṣaya icchati sañgacchedī bodhiṃ, sṛṣṭiṣṭyati Jināna asaṅgabbūtaṃ tasmād dhi nāma labhate ayu bodhisattvo*. I 16; cf. I 20.

E. Conze

‘Không có trí huệ để chúng ta có thể đạt được, không có sự viên mãn tốt cùng.

Không có Bồ-tát, cũng không có niệm tưởng giác ngộ’

Khi nói về điều này, nếu không hoang mang và không âu lo khắc khoải

Đó mới là Bồ-tát đang hướng về trí huệ của bậc Thiện thế.’

Những điều tưởng tượng như là ‘ngã’ hay ‘nhân’ thường được mô tả bằng câu ‘không thể nắm bắt được’, ‘không thể đạt đến được,’ *nopalabhyante*,¹ nhưng ở đây sự mô tả này mở rộng đến mọi cơ cấu giải thoát.

c) Mọi hiện tượng nên xem như là huyễn ảo, là *māyā*. Ràng uẩn (I v. 14) và hiện hữu (*beings*; I v. 19) là huyễn ảo, thường được nói từ trong quá khứ. Điều mới lạ nay nằm trong (II V. 5), mở rộng ý niệm này đến thế giới siêu việt (xuất thế gian), và nói rằng quả vị của thánh hạnh, dù đạt đến quả vị A-la-hán, Bích chi Phật, hay Đức Phật giác ngộ viên mãn, và chính niết-bàn ‘cũng chỉ là huyễn mộng.’ Trong *Phật mẫu Bảo đức tạng*, điều này được xem rất ngạc nhiên khi trở lại với khẳng định, ‘thế nên Như Lai đã dạy chúng ta như vậy’² và văn trường hàng của *Bát thiên tụng Bát-nhã*, II 40, khi mô tả sự ngạc nhiên của của *thiên tử* (*devaputrā*) ở trong đoạn kinh này, đã không giấu diếm rằng ở đây chúng ta gặp phải sự sững sốt hơn xuất phát từ khái niệm đã chấp nhận.

¹ Tương tự như vậy trong *Phật mẫu Bảo đức tạng*, Rgs I 22—3.

² *nirvāṇa u yo adhigato vidupaṇ ñitehi sarve ta nāyaja nirdiṣṭa u Tathāgatena.*

3. Thứ ba, chúng ta thấy một cách giải thích, hay đúng hơn là giải thích lại về các giai vị cao hơn của tiến trình tu đạo:

a) Kết luận thuộc Nhất nguyên luận được rút ra từ thể thức cảnh giới thiền định đầu tiên thuộc Vô sắc giới.

‘Khi tự tại đối với các ý niệm đa tạp về các pháp, hành giả đạt đến sự an tĩnh,

Đó là công hạnh trí huệ, chính là cứu cánh viên mãn.’¹

Ở đây, *nānātvasaṃjñāvigato* rõ ràng là ám chỉ cho

*iha sarvaśo rūpasaṃjñānām samatikrāmāt,
pratighasaṃjñānām astan gamāt, nānātvasaṃjñānām
amanasikārād, anantam ākāśam ity
ākāśanantyāyatanam upasampadya viharati.*

Suy luận dường như hàm ý rằng ở bậc cao của trí huệ, một vị Bồ-tát sẽ không bao giờ rơi xuống tầng bậc tuệ quán có được trong cảnh giới thiền định đầu tiên của vô sắc giới. Nó cũng ẩn tàng những so sánh trong II 9-10 về trí huệ, về sở duyên (*ārambhaṇa*)² và về những hữu tình với không gian, vốn là ‘không gián đoạn hay tiêu mất,’³ và vốn là trong bản tánh (*prakṛti*) của nó là *anantapārā* (*pha miha’ med*) hoặc vô cùng. Điều quan trọng là những giáo lý này không xuất phát từ những suy đoán siêu hình học mà từ tuệ quán của các Du-già sư (Yogic). Về tầng thiền thứ tư của Vô sắc giới, Bát-

¹ *nānātvasaṃjñāvigato upasāntacārī eṣ ā sa
prajñāvarapāramitāya caryā. I. V. 14.*

² Hán dịch; Y xứ, nhân duyên, sở nhân...ư cảnh, ư duyên trung.

³ *ākāśadhātusama tasya na cāsti bhedaḥ. II 9.*

E. Conze

nhã ba-la-mật-đa mới tạo nên giá trị nhất từ cảnh giới thiền thứ nhất và thứ ba, trong khi đó, tầng thiền thứ hai và thứ tư, lại không liên quan với đối tượng mà với chủ thể, dường như thực tình không có ấn tượng, và phải nhờ đến cảm hứng của tư tưởng Du-già hành tông.

b) Tiểu thừa cung ứng một khởi điểm có sẵn cho tư tưởng Đại thừa về tánh không (*sūnyatā*) với giáo lý về tam giải thoát môn (*samādhis*), Không, Vô tướng và Vô nguyện, ba pháp ấn diễn ra ở một giai đoạn nhất định của tiến trình tu đạo. Trong hai phẩm của chúng ta, phẩm thứ ba không được đề cập đến, và thực tế tất cả kinh văn Bát-nhã ba-la-mật-đa đều hiển bày rất ít, nếu có thể nói là không có sự quan tâm về vô nguyện (*apraṇihita*). Nhưng *không* (*sūnyatā*) và *vô tướng* (*ānimitta*) cùng chung với nhau như là tam-muội (*samādhi*) trong *Phật mẫu Bảo đức tạng* nêu việc ấy với hàm ý nội quán đạt được trong đó sẽ là một khía cạnh vĩnh cửu bản thể luận (ontology) với đức tin của hàng Bồ-tát. Chúng ta phải để lại chuyện này ở đây, vì mối quan hệ giữa ba loại của tánh không (*sūnyatā*)—biểu hiện lần lượt bằng tam-muội, bằng Bát-nhã, và bằng Bát-nhã ba-la-mật-đa—là vẫn còn thăm dò chút ít và mọi thảo luận về những đề mục tinh tế này sẽ choán chỗ rất nhiều không gian.

c) Vào cuối cuộc hành trình đến niết-bàn, ý nghĩa của điều được giải thích trong I v. 22:

‘Siêu việt thế gian như vậy, ngài tránh xa được nỗi lo sợ của chúng ta.

*Ngài đến niết-bàn, nhưng không ai nói được ngài đi đâu
Sự tắt ngấm của ngọn lửa, nhưng ở đâu, chúng ta hỏi, nó*

đi về đâu?

Cũng vậy, làm sao ta có thể tìm thấy ngài, người đã tìm ra Tịch diệt?¹

Mỗi nhà nghiên cứu Phật học ngay tức khắc sẽ thấy chẳng có gì là căn nguyên của điều này, và chúng ta phải làm với chỉ một sự biến tướng của một trong các đoạn kinh được nhiều người biết đến nhất trong *Kinh tập* (*Suttanipata*, vv. 1074, 1076).

Để kết luận: Mục đích của điều mà tôi gọi ‘Bát-nhã ba-la-mật-đa cổ nhất’ là phòng hộ cho tinh thần chống lại mọi hiểu lầm hiện thời vốn nỗ lực xác định chúng, ghim nó xuống, tương ứng với điều mà người bạn cũ của tôi Charles du Bos, đã có lần phát biểu ‘tâm linh là một thành tố, có ý nghĩa trước tiên của mọi ý nghĩa, nhưng là một yếu tố khó nắm bắt trong tự chính nó, là điều không bao giờ đồng nhất được, gượng gạo trong sự biểu hiện của nó.’² Điều này rất khế hợp với đạo Phật Ấn Độ, họ muốn ví giáo lý tánh không (*sūnyatā*) với muối, trong đó rất có ích cho hương vị của món ăn, nhưng khi ăn riêng từng vốc lớn thì quả thật là chẳng có ích gì. Những ai muốn gấn vào định nghĩa tâm linh thì hoàn toàn không định nghĩa được. Tất nhiên, sẽ phải dám chắc rằng toàn bộ thời gian chống lại sự lao tới mỗi lo

¹ *na ca labhyale ya vrayate diśa āruhilvā, nirvāṇa ukta gamanaṃ gati nopalabdhī, yatha agnirivṛtu na tasya gahipracāro, so lena nirvṛti pravucyati kāraṇena.*

Dòng thứ hai bằng tiếng Tây Tạng: *mya nan ‘das-par ‘gro-bar gsuñs-pa ‘gro mi dmigs*.

² le spirituel est un élément, au sens premier du terme, mais un élément insaisissable en lui-même, qui n’est jamais identifié, appréhendé que dans ses manifestations.

E. Conze

âu trong tâm mình,¹ và do vậy, không ngạc nhiên gì khi Bát-nhã ba-la-mật-đa thường khẳng định rằng sự vắng mặt của lo âu chính là dấu hiệu biểu hiện con người có thể thực sự kham nhận được giáo lý này.²

C. Sau cùng, vài lời về cội nguồn của giáo lý này. Đó là niềm tin rộng lớn hiện tại rằng hầu như ít có người nào có thể đến được sự thật chỉ bằng ánh sáng của bản tánh, nếu anh ta chỉ ‘nghĩ về chính mình.’ Đó không phải là quan niệm của những người Phật tử trong thời kỳ này, tin rằng chỉ lời nói của bậc nhất thiết trí, siêu nhân mới có thể giới thiệu vài chân lý cho thế gian vô minh và huyền ảo này. Nếu bốn nguồn có khả năng chấp nhận của tri thức–nhận thức, lý lẽ, trực giác tâm linh và khả thị– thì Kinh thừa nhận rằng mọi tri thức đáng giá đều nhờ vào sự khả thị, *sarvo ayaṃ puruṣ akāru Tathāgatasya* (I v. 3), với trực giác tâm linh của bậc thánh như là một nguồn phụ thuộc và thứ yếu (I v. 4).

Dĩ nhiên, có sự khó khăn là Đức Phật lịch sử không thực sự giảng những kinh này. Trong hai chương đầu, điều này được bỏ qua, nhưng sau đó nó trở nên rất cần thiết để tìm ra một Phật thân luận (Buddhology) mới và giới thiệu vài dạng ‘trực tiếp truyền tâm ấn tâm.’ Nó sẽ dẫn đi quá xa để cho thấy vì sao mà phác thảo này có ảnh hưởng bởi giáo lý Pháp thân được minh họa trong

¹ Tôi cố gắng trình bày mối liên quan trong vài chi tiết trong tác phẩm của tôi, *Buddhism*, 1951, pp. 22-3, 137.

² *Phật mẫu Bảo đức tạng*, I, 5: *evaṃ śruṇitva na ca muhyahi nāsti trāso, so bodijisattvo carate Sugātana prajñām*. Còn có trong I 8, i, 20, 28, II 4, 6.

Bát thiên tụng Bát-nhã, IV 94, 99, XVII 338 and XXXI 513, nhưng có lẽ đáng được chỉ ra rằng không có đoạn kinh nào song song với phiên bản trước đó của *Phật mẫu Bảo đức tạng*.

II. Tầng thứ hai của tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa được biểu hiện qua phẩm 3—28 của *Phật mẫu Bảo đức tạng*, và những phần của *Bát thiên tụng Bát-nhã* tương đương với các phẩm trên. Chúng hoặc là những phát triển từ những tư tưởng đã phác thảo ở trên (A), hoặc là một loạt những chuyên khảo (B).

A. Những phát triển xa hơn được biểu tượng bằng các phẩm 7-10, phẩm 12 tr. 253-6, phẩm 13-15, 18-19, 22-28. Thêm vào, chút ít ý tưởng của phẩm 1-2, và sẽ dài dòng khi trình bày chi tiết về vấn đề này.

B. Những chuyên khảo liên quan đến các chủ đề sau:

1. Mô tả về Chân như (Suchness) ở phẩm 16, và 2. Về nhất thiết trí của Như Lai. 3. Vấn đề về công đức, phẩm 3-5. 4. Hồi hướng và tâm hoan hỷ (phẩm. 6). 5. Ma nghiệp (phẩm. II, 21). 6. Thuộc tính bất thời chuyển của Bồ-tát (phẩm 17 20, tr. 380 sq). 7. Phương tiện thiện xảo, phẩm 20, tr. 370-9.

Chỉ có hai phần đầu đề cập đến khía cạnh lí thuyết của giáo lý:

- a. Phẩm 16 là một trình bày có tính hùng biện về ý nghĩa Chân như (Suchness), là một trong những đồng nghĩa được thừa nhận của tánh không (*sūnyatā*).
- b. Mô tả về nhất thiết trí của Như Lai là một kỳ công bằng nhiều phương tiện khéo léo (*tour de force*), và cấu

E. Conze

thành những phần khó nhất của Kinh văn. Không dễ gì đọc hết đến cuối kinh. Sự thiếu vắng phần có trong *Phật mẫu Bảo đức tạng* gợi ý rằng có lẽ phần đó đã được thêm vào sau này, dĩ nhiên, loại trừ nó được tổng kết trong phần kệ tụng.

Trong khi hai phần bổ sung nỗ lực làm cho điều khó hiểu có phần dễ hiểu hơn, điều còn lại nhắm vào việc làm cho cái không thể thực hành được càng được khả thi. Vì chúng ta không nên quên rằng Bát-nhã ba-la-mật-đa tuyên bố một giáo lý cực kỳ siêu thoát trần tục và khước từ phàm tính. Bất kỳ ai từ chối trần gian quá nhiều sẽ có nguy cơ bị từ chối bởi thế gian. Người Cơ-đốc giáo hầu như cùng lúc phải vật lộn đúng ngay vấn đề đó. Họ phải đưa vào thế giới hầu như một hệ thống đức tin quá mức về tâm linh và không thể nắm bắt được, như là một sự xem xét kỹ thư của sứ đồ truyền giáo từ thánh Paul¹ gửi cho người Galatia² sẽ chỉ bày cho mọi người. Làm sao mà một thứ nhẹ như không khí giữ được chính nó trong một thế giới thù nghịch? Người Thiên chúa giáo nỗ lực giải quyết vấn đề bằng cách thành lập giáo hội, để nó có thể hoạt động như một lực xã hội riêng của chính nó, vốn được trừ định đảm nhiệm nhiều chức năng hành chánh của đế quốc La mã, và gia tăng mạnh trong tính chặt chẽ nội bộ bằng sự chế tác một giáo điều cứng nhắc được diễn đạt bằng thuật ngữ triết học Hy Lạp. Vì những nguyên nhân hiển nhiên đó, những người tán dương Bát-nhã ba-la-mật-đa sẽ không đồng tình một phương pháp như vậy để giữ chân họ trên

¹ *Epistle to Galatians*, book in the New Testament

² Galatian n. native or resident of Galatia (in Asia Minor)

mặt đất. Họ không có nhận thức về nguồn lực xã hội, không có nỗ lực vận động chúng, nhưng đặt niềm tin trọn vẹn của nó trong luật nhân quả không thể thay đổi được vốn sẽ ban cho những quà tặng với công đức tất yếu dẫn đến giáo lý vi diệu này.

3. ‘Công đức’ (*puṇya*) là động lực đưa tới giác ngộ, và để thành tựu, chúng ta chắc chắn phải có ước nguyện tích lũy về điều ấy. *Phật mẫu Bảo đức tạng* cũng như *Bát thiên tụng Bát-nhã* và các kinh hệ Bát-nhã khác công hiến một lượng không gian lớn cho công đức xuất phát từ Trí huệ Bát-nhã, và trong nhiều nhiều mức độ khác nhau, nó được đặt trên công đức do sự sùng tín. Đến một mức độ, những khẳng định dài dòng và quá đáng này về sự tưởng thưởng của việc tụng đọc, nghiên cứu, biên chép, v.v... kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa là phương pháp rất có hiệu quả để truyền bá đảm bảo được lưu hành mãi mãi. Nó đạt đến đỉnh cao của sự ‘truyền bá’ kinh này đối với A-nan (*Bát thiên tụng Bát-nhã*, xxviii, 460-464a), chưa hình thành từng phần của *Kinh Phật mẫu Bảo đức tạng*, và trong đó tuyên bố rằng, nếu A-nan quên phần khác những lời Phật dạy, ‘thì đó không phải là có tội dù rất nhỏ ngược lại ý Như Lai. Nhưng nếu các ông dù chỉ quên một câu kệ trong Bát-nhã ba-la-mật-đa, hay chỉ quên một phần, sẽ là tội chướng rất nghiêm trọng trái với ý Như Lai, và sẽ làm phật lòng Như Lai rất nhiều.’ (A 460-I).

Tuy vậy, rhiên nhiên chỉ một lần tán dương rất qua đáng như vậy công đức xuất phát từ Trí huệ Bát-nhã, tác giả, bằng câu khấn đến bản năng linh hội của con người, là nguy hiểm của tội lỗi chống lại tinh thần của Bát-nhã ba-la-mật-đa.

E. Conze

Tích tập ‘công đức’ chắc chắn là tốt hơn tích trữ tiền bạc, danh xưng và tiếng khen, nhưng vẫn chỉ là tích trữ. ‘Và ngược với phương pháp của toàn thể gian mà Pháp này đã được giải thích, nó dạy cho quý vị không chấp pháp, nhưng thể gian thì có thói quen chấp trước tất cả mọi thứ.’ (*Bát thiên tụng Bát-nhã*, xv 305). Hoặc là, như trong *Phật mẫu Bảo đức tạng* đã ghi: (XV 8):

Vì chúng sinh ưa thích một nơi để trụ (ālayarato)¹ và hăm hở với các đối tượng giác quan (viṣ ayābhiḷāṣ ī; sense-objects)² của mình

Đắm mình trong chấp trước (grāhe), không hiểu biết và hoàn toàn không thấy được rằng. Pháp sẽ được chứng đắc khi không có gì dựng lập (anālayu), và không có gì chấp trước (anāgrahu).

Mâu thuẫn của nó với thế giới là hiển nhiên.

Bát-nhã ba-la-mật-đa đề ra hai thước đo được thiết kế để giảm trừ nguy hiểm khi xem những lợi ích tinh thần như là những sở hữu thể gian: Trước hết, một quan tâm về đặc tính bản thể luận (ontology) của công đức cho thấy rằng nó không thể sinh trưởng hay gia tăng,³ và vì nó giống như điều gì đó rộng không, chỉ có kẻ ngu mới muốn nắm bắt nó hay muốn chiếm đoạt nó

Thứ hai,

¹ Trụ trạch, xá, thất, cung, điện, xứ sở.

² Lược trần.

³ Chẳng hạn, A 111348_351 Rgs Xviii 7—8; xxii 405—9’ Không có trong Rgs.

4. Đề nghị có một phép đếm xác thực, sự hồi hướng công đức của mọi người cho vấn đề lớn, đưa tất cả chúng sinh đến giác ngộ tối thượng.¹

5. Thế giới hoàn toàn hiển nhiên là không hình thành cho tính tự khiêm cung và tự diệt bản ngã, và nêu ra những chướng ngại cho những ai theo đuổi những đối tượng như trên. Người bình thường nhận ra bậc thánh bằng vàng hào quang của ngài, con người tâm linh qua sự kinh khủng về thời gian anh ta có trên đời và giá trị của sự dừng dừng, khước từ và thù địch những gì anh ta phải chịu đựng.

Bất kỳ điều gì quá quý, nó sẽ gây ra rất nhiều thù địch. Vì nó rất tốt, nên khó đạt đến và có giá trị lớn lao. Do vậy chúng ta nên hy vọng rằng đó như là một quy luật, có nhiều chướng ngại sẽ sinh khởi đối với trí huệ Bát-nhã này.’ (*Bát thiên tụng Bát-nhã*, xi 250). Bát-nhã ba-la-mật-đa có nhiều độ dài để giải thích những khó khăn của cái được chọn như là kết quả việc làm của Ma vương và ủng hộ nhuệ khí của họ bằng cách chỉ ra rằng Ma vương có năng lực vượt qua nó chỉ nhờ vào sự không hoàn hảo của chính nó, và an ủi chúng bằng khẳng định (*Phật mẫu Bảo đức tạng*, xi 10) rằng trong khi:

‘Ma vương ghen tức gây chướng ngại,

Chư Phật trong khắp 10 phương hết lòng hộ trì.’

¹ Còn có trong *Bát thiên tụng Bát-nhã*, A iii 8—8i. vii 272, viii 190-I, XV 292—3, xvi 312, xix 328, etc.

E. Conze

6. Tuy nhiên, một kẻ thù, vô cùng ác độc còn hơn cả Ma vương, đó là Vô thường, mà một khi đã nhận ra, nó có thể làm cạn kiệt sinh lực thậm chí của một người mạnh nhất, người Phật tử trong thời kỳ này mong ước cũng như nhiều người khác có sự thành tựu đời đời mà không bị tiêu mất nữa. Niềm ước mong này kết tinh trong chính nó ý niệm một ‘Bồ-tát bất thối chuyển,’ khuấy động niềm say mê cực kỳ lớn trong thế kỷ đầu kỷ nguyên Thiên chúa giáo. Những tác giả của Bát-nhã ba-la-mật-đa cũng tham dự nhiều cuộc tranh luận nhiều vấn đề và liệt kê những thuộc tính¹ của Bồ-tát bất thối chuyển. Thêm vào đó họ có vài nỗ lực để vạch rõ các pháp tu tập để bảo đảm cho một vị Bồ-tát trong tương lai không bị mất đi những gì ngài đã chứng đắc, và còn nhấn mạnh thực tế là trí huệ Bát-nhã và *pháp giới* (*dharmadhātu*) là vô cùng tận và bất khả hoại diệt.²

7. Nay đến phần thứ bảy, và là vấn đề khó nhất từ trước đến nay—‘Phương tiện thiện xảo.’ Làm thế nào để một Bồ-tát trở nên hoà dịu, cùng lúc không có điều gì mất đi, tuệ giác nội quán và sự chuyển hoá thăng hoa³ đến mức độ ngài còn duy trì sự liên lạc với thế giới như nó hiện hành một cách hư vọng, và với những hiện hữu bản chất là hư giả mà ngài hải lòng cứu độ? Đó là điều được biết đến trong *Thập địa kinh* (*Daśabhūmika*) mà

¹ Phật mẫu Bảo đức tạng, xvii: *avivariyāna imi liṅga prajānitavya. Bát thiên tụng* Bát-nhã nói về *ākārā liṅgāni nimittāni of the avinivartanīya-bodhisattva*.

² Chẳng hạn, Phật mẫu Bảo đức tạng, xxviii.

³ Phương diện chuyển hoá được nhấn mạnh trong Phật mẫu Bảo đức tạng, xx I: *asamāhito karuṇa prekṣati sattvadhātum atrāntare na parihāyati buddhadharme*.

Phương tiện thiện xảo là một đức hạnh, thậm chí còn thù thắng hơn trí huệ Bát-nhã, và sự giải thích về nó do vậy, vì lẽ đó càng khó hơn. Tách rời vài sự chú ý đặc biệt,¹ *Bát thiên tụng Bát-nhã* dành hết phẩm thứ 20 cho chủ đề này.

Ba sự so sánh trong tr. 371–375 (*Phật mẫu Bảo đức tạng*, xx 2–b) là rất dễ theo dõi, nhưng phần còn lại của các phẩm là rất khó hiểu, và *Phật mẫu Bảo đức tạng* tổng kết các phần đó thành hai bài kệ văn tắt (xx I, 21), và cho thấy sức thuyết phục của nó rằng vấn đề nên được làm sáng tỏ bởi phép ẩn dụ hơn là lý lẽ trừu tượng khi nó thêm vào năm so sánh khác (xx 11–20) không tìm thấy trong *Bát thiên tụng Bát-nhã*. Đây chỉ là nỗ lực duy nhất dẫn đến sự nắm vững về ‘Phương tiện thiện xảo,’ và chúng ta phải đồng ý với Hikata² rằng phần lớn của những soạn thảo tinh vi của *Bát-nhã ba-la-mật-đa* sau này là điều mà chúng ta gán cho Dòng thứ năm liên hệ chủ yếu những khía cạnh đa dạng của *Phương tiện thiện xảo* (*upāyakaśālyā*)

Đây là những bổ sung chính được thực hiện trong dòng thứ hai của tư tưởng *Bát-nhã ba-la-mật-đa*, được sắp đặt trong điều mà tôi quan niệm là trật tự luận lý của chúng.

III. Tầng bậc thứ ba được đại biểu bởi những phần của *Đại bản Bát-nhã ba-la-mật-đa*—hoặc là trong bản gồm 18.000 bài kệ, bản gồm 25.000 bài kệ, hoặc bản gồm 100.000 bài kệ (*śloka*),—tương đương với 28 phẩm đầu của *Bát thiên tụng Bát-nhã*. Kinh văn bấy giờ được mở rộng rất đồ sộ bởi những tư liệu từ *A-tỳ-đạt-*

¹ Iii 58, 75, XI 243, X1V 287, XVI 330, xix 356, XXV 427.

² 1.c. xxxi.

E. Conze

ma (*Abhidharma*). Dòng này có hai dạng:

- A. Những liệt kê được lập lại liên tục, và làm phong lên rất nhiều kích thước của Kinh, và
- B. Một vài tiết mục trong những liệt kê này được giải thích.

A. Những liệt kê đáp ứng như một nền tảng cho công phu thiền quán. Cuốn sách dâng hiến cho sự tráng lệ của ‘Mẹ chư Phật’ bây giờ kết hợp trong chính nó những nội dung của một dạng thức cổ xưa gồm văn học, *māṭṛ kā*,¹ tương tự như vậy, chiếm lĩnh bằng ‘trí huệ’ và cả ý niệm về mẫu thân. Vì *māṭṛ kā* có nghĩa là, trong số các nghĩa khác, còn có nghĩa là ‘Mẹ,’ và Przyluski dịch từ bản tiếng Hán tương đương trong *A-yet-wang-king*² là ‘*Mẹ trí huệ-sagesse-mère.*’ Có lẽ là về cuối triều đại vua A-dục,³ những tín đồ tương đối muộn quan tâm đến Bát-nhã đã tạo nên một tổng thể văn hệ gồm những tổng kết bằng pháp số, hay *māṭṛ kā*. Về sau, những nhà duy lý trong tầng đoàn Phật giáo phát triển những chi tiết ấy thành những tác phẩm trong tạng A-tỳ-đạt-ma, trong khi chất huyền học hấp thu chúng vào trong Bát-nhã ba-la-mật-đa. Cả Luật tạng (*Vinaya*) của Căn bản thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Mūlasarvāstivādins*) và *A-dục vương truyện* (*Aśokāvadāna*)⁴ đều đưa ra những giải thích sau

¹ Mẫu thân, tổ mẫu, khởi nguyên, văn tự, tự mẫu. Biệt danh của A-tỳ-đạt-ma tạng.

² A-dục vương Kinh.

³ A. Migot, *Un grand disciple du Buddha*, Śāriputra, BEFEO XLVI, 1954, pp. 538-41.

⁴ A-dục vương truyện

về *mātr kāpiṭ aka* ¹: Nó làm sáng tỏ những điểm đặc trưng cần phải được tri nhận (*jñeya*). Gồm có bốn lĩnh vực quán niệm, tứ chánh cần, tứ như ý túc (four roads to psychic power), ngũ căn, ngũ lực, thất bồ đề phần, Bát chánh đạo, tứ giác quán (four analytical knowledges), vô tránh tam-muội (*araṇasamādhi*) và nguyện tam-muội (*praṇidhānasamādhi*).² Đây đúng là bản liệt kê mà, với nhiều bổ sung cho đến cuối cùng, đã chiếm nhiều không gian trong *Kinh Đại bản Bát-nhã* (*Large Prajñāpāramitā Sūtra*).

B. Bây giờ chúng ta quay sang những định nghĩa: Nó nằm trong: 1. Từ 16 đến 20 loại Không (*śūnya*) (P 195-8). 2. 112 loại công phu thiền quán³ (P 198-203). 3. Hai mươi một pháp tu đạo (P 203—212).

¹ *mātr kāpiṭ aka*: Tự mẫu tạng.

² J. Przyluski, *Le concile the Rājagṛha*, 5926, p. 45. Tác phẩm này nêu ra 43 mục (xem ghi chú 3). Trong Phổ diệu kinh (*Lalitavistara* 127) mẫu tự (alphabet) được gọi là *mātr kā*.

³ Số mục biến thiên trong những nguồn khác nhau. Trong ấn bản duyệt xét lại bản P của Dutt, chính là 112 ; bản New Delhi MS. gốc của Kinh P. nêu ra 117, trong khi bản dịch tiếng Tây Tạng của Kinh *Śāstasāhasrika* (Ś) là 162.

4. Bốn mươi ba đà-la-ni¹ (dhāraṇī; P 212-214). 5. Thập địa (Ten Stages) (P214-225).

Chúng có lẽ có muộn hơn phẩm 3-28 của *Bát thiên tụng Bát-nhã*, và có thể được thêm vào một cách tùy tiện vào bản kinh ngay điểm mà *Bát thiên tụng Bát-nhã*, I 22 đặt vấn đề: ‘Cái gì là Đại thừa?’²

Trong những bản này, nos. 1 và 5 được chính thức so sánh với giáo lý Bát-nhã ba-la-mật-đa. Vì liên quan với no. 1, không có sự phát triển về mặt lý thuyết của ý niệm tánh không (sūnyatā) như mong đợi. Khi nó được cho là kết quả của các pháp ‘chẳng thường chẳng đoạn’³ đây chính là lập lại của phát biểu thông thường xưa cũ của tất cả các trường phái, chúng biểu tượng cho đạo Phật như là ‘trung đạo’ giữa hai cực đoạn Thường kiến

¹ Không dễ dàng quyết định đâu là con số chính xác, 42 hay là 43. Bản *Gaṇḍavyūha* và *Cūṣa-ma-la-thập* (Kumārajīva) là 42, bản của S. Levi (*Memorial S. Levi*, 1932, pp. 355—63) và bản của F. W. Thomas (*Miscellanea Academica Berolinensia* 1950, p. 204) giả định con số này là số từ nguyên bản. Điều này ở một mức độ nào đó, đã được xác định bởi bản Kinh (P) 536b, bản sao của (Ad) f. 282r, đề cập đến 42 akṣaras, dù không nói rõ ràng trong mối liên hệ với *Arapacana*. Mặt khác, con số rõ ràng là 43 trong bản *Huyền Trang* (Yüan-tsang), trong ấn bản Ghoshe của Kinh *Śāstasāhasrika* (Ś) và quan trọng nhất trong tất cả, là ấn bản New Delhi MS. của Kinh *Đại phẩm bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*) tiếng Sanskrit có 48 mẫu tự, tiếng Pāli như thường lệ có 41 mẫu tự, dù *Mogallānavyāharaṇa* (Colombo 1890) đưa ra 43.

² *Thập địa kinh* (*Daśasāhasrikā*) đã thu thập nhiều những định nghĩa này thành trong phẩm thứ nhất và nhì.

³ *Akūṭaḥ aṣṭaḥ hāvināśitāmupādāya*.

và Đoạn kiến. Điều mà đoạn kinh¹ thực sự trình bày là làm cho tánh không (śūnyatā) sẵn sàng cho thiền quán bằng cách phân chia nó thành một số có tính biến thiên—ban đầu là 16 rồi sau đó 20, 17 trong Kinh *Astādaśasāhasrikā* (Ad f. 263b), và sau đó 18 trong *Đại phẩm bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*), và thỉnh thoảng chúng ta nghe danh sách khác thường gồm 7² và 14.³ Tương tự các liệt kê được tìm thấy, với các giải

¹ Suzuki thấy được tầm quan trọng và giải thích đoạn này trong EZB III 222—8. Điều này nên được đối chiếu với Haribhadra pp. 96—6.

² *Śaśtasāhasrika* (Ś) i 137, dù đoạn kinh tương đương của ấn bản New Delhi kinh *Đại phẩm bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*) nêu ra con số 10.

³ *Astādaśasāhasrikā* (LXIII 248b).

E. Conze

thích hoàn toàn khác nhau. Trong *Kinh Giải thâm mật*¹ (VIII 29), *Madhyānta-vibhāga-ṭ ikā*² tr. 52—59 và kinh *Lăng-già*³ p. 74, nhưng mỗi quan hệ giữa chúng với những liệt kê trong kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa không dễ giải thích. Sự lớn mạnh và lịch sử phát triển của những phạm trù này còn chờ đợi những nghiên cứu xa hơn.

¹ *Giải thâm mật kinh* 解深密經; S: saṃdhinirmocana-sūtra; dịch theo âm Hán Việt là San-địa niết-mô-chiết-na tu-đa-la. Một bộ kinh Đại thừa. Cùng với kinh Nhập Lăng-già, Giải thâm mật là bộ kinh căn bản của Duy thức tông, nói về A-lại-da thức (ālaya-vijñāna), thuyết Tam tính (s: tri-svabhāva) của hiện hữu theo Duy thức học (Pháp tướng tông) v.v... Kinh này bao gồm tám phẩm. Phẩm thứ nhất là phẩm mở đầu, nói về thời điểm, nguyên do Phật thuyết kinh này. Phẩm thứ hai nói về sắc thái của chân lý tuyệt đối (thăng nghĩa đế tướng), về lý Bất nhị và tính siêu việt của Tâm. Phẩm 3-5 nói về Tâm ý, Thức tướng, về Tự tính và Vô tự tính tướng, nói bao gồm là Tâm chính là cảnh sở quán. Phẩm 6-7 nói rằng Tâm chính là hạnh năng quán và phẩm 8 nói về Phật sự, quả sở đắc. Kinh này có nhiều bản Hán dịch. Bản dịch đầu tiên được Cầu-na Bạt-đa-la (s: guṇ abhadra) hoàn tất năm 443 (hoặc 453) – chỉ có hai phẩm 7 và 8 được dịch – dưới tên Tương tục giải thoát liễu nghĩa kinh. Năm 515, Bồ-đề Lưu-chi (s: bodhiruci) dịch trọn bộ dưới tên Thâm mật giải thoát kinh, được gọi là Ngụy dịch. Năm 561, Chân Đế (s: paramārtha) dịch phẩm một. Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang dịch trọn bộ năm 647 với nhan đề *Giải thâm mật kinh*, bản này được gọi là Đường dịch.

² *madhyānta-vibhāga-ṭ ikā* (s); Biện trung biên luận thích 辯中邊論釋. của ngài Thế Thân.

³ *Lăng-già a-bạt-đa-la bảo kinh* 楞伽阿跋多羅寶經; C: lèngqié ābádūluó bǎojiing; J: ryōga abatsutara hōkyō; Bản dịch kinh Lăng-già của Cầu-na-bạt-đa-la (s: guṇ abhadra), là bản dịch thứ 2 trong 4 bản dịch, theo truyền thống đánh giá là bản dịch hoàn chỉnh nhất. A-bạt-đa-la (阿跋多羅) có nghĩa là »nhập« (入). Nhập Lăng-già kinh (入楞伽經).

No. 5 tạo thành một trong những chương ấn tượng nhất trong *Đại bản Bát-nhã*. *Bát thiên tụng Bát-nhã*, trong phần sau này (xxvi 435) biết về tứ gia hạnh của Bồ-tát. Nay Thập địa là được giải thích có hệ thống, và bộ kinh của chúng ta đứng ở giữa đường gồm sự lộn xộn của *Đại sự* (*Mahāvatsu*) và cữ trau chuốt tinh vi có tính cấu trúc của *Thập địa kinh* (*Daśabhūmika*). Sự mô tả về các địa (*bhūmi*) có lẽ đặc biệt được viết cho Bát-nhã ba-la-mật-đa, và phù hợp với tinh thần của kinh. *Địa* (*bhūmi*) quyết định là *địa* thứ bảy, ở đây Bát-nhã ba-la-mật-đa được trực nhận.¹ Trong phần còn lại của Kinh, luận bàn về các Địa, Tuy nhiên,, thực sự bị lờ đi, không có ích lợi gì và hoàn toàn khác, về mặt cơ bản với Tiểu thừa, liệt kê thường được đánh số. Tuy vậy, không nơi nào được giải thích, và các học giả về sau này đã có vài khó khăn khi điều chỉnh nó với liệt kê thuộc Đại thừa.²

No. 3 chỉ là liệt kê định hình tiêu chuẩn phụ thêm vào từ các truyền thống khác, và phần lớn các thuật ngữ và định nghĩa dễ được chia sẻ chung với các trường phái Tiểu thừa

Sau cùng, nos. 4 và 2, đà-la-ni (*dhāraṇī*) và tam-muội (*saṃādhi*), liên quan đến phương diện huyền bí (*occult*) của giáo lý này. *A-ra-pa-ca-na* là sự sắp xếp đặc biệt các âm tiết của bảng mẫu tự tiếng Sanskrit, được chứng

¹ Trong *Thập địa kinh* (*Daśabhūmika*), và Bồ-tát địa trì kinh (*bodhisattvabhūmi-sūtra* 菩薩地持經), Bát-nhã ba-la-mật-đa được cho là địa thứ sáu.

² Xem tác phẩm của tôi, *Marginal Notes to the Abhisamayālaṅkāra*. Liebhenthal Festschrift, Sino-Indian Studies, V 1957, pp. 26-35.

thực trong bộ luật Đàm-vô-đức (*Dharmaguptavinaya*),¹ xuất hiện cùng với *Gaṇḍavyuha* (chap. 45) và trong thời kỳ *Tantra* được nhân cách hoá với hình tượng nổi bật là Arapacana. Bát-nhã ba-la-mật-đa dùng đó để tổng hợp phần nào giáo lý đặc biệt của nó, như *Kinh Phổ diệu* (*Lalitavistara*)² (127-8), như dùng mẫu tự tiếng Sanskrit thông dụng để minh họa Cựu phái Trí huệ Phật giáo, và Arapacana trong *Gaṇḍavyuha* thay cho triết học Hoa Nghiêm.

Liệt kê về tam-muội (*samādhi*) tương tự, dường như được thích nghi từ một số nguồn tư liệu bên ngoài, dù hiện tại chúng ta không có đầu mối để biết chắc là thế nào. Những giải thích của nó đến mức độ nào đó đã điều chỉnh những quan niệm đặc biệt về tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa, nhưng cùng lúc, việc nghiên cứu *tam-muội* (*samādhi*) được diễn đạt trong một ngữ cú bí truyền mà chúng ta không thể hiểu được nhiều và Nói

¹ Dharmaguptaka-bhikṣu-prātimokṣa-sūtra: 曇無德戒本, T 1428 xi. cf. JAs '915, r, p. 440.

² *Phổ diệu kinh* 普曜經; S: *lalitavistara*; C: *pūyào jīng*; J: *fuyō kyō*; còn được gọi là *Thần thông du hí kinh* (神通遊戲經), nguyên nghĩa là 'Trình bày chi tiết cuộc đời đức Phật'. Được xem là bản dịch sớm nhất của *Phương quảng đại tạng nghiêm kinh* (方廣大莊嚴經, s: *Lalitavistara*). Pháp Hộ (法護, s: *dharmarakṣa*) dịch vào thời Tây Tấn, năm 308; gồm 8 quyển, 33 phẩm. Đó là tác phẩm đề cập đến cuộc đời Đức Phật theo tinh thần Đại thừa. Kinh bao gồm nhiều đoạn văn trình bày hai đời cuối cùng của Phật Thích-ca Mâu-ni. Kinh mang tính chất tiếp nối giữa Tiểu thừa (s: *hīnayāna*) và Đại thừa (s: *mahāyāna*), được soạn giữa thế kỉ thứ hai trước và sau Công nguyên, chịu ảnh hưởng của phái Nhất thiết hữu bộ (s: *sarvāstivāda*) và về sau được Đại thừa hoàn chỉnh

cách khác, không được tìm thấy trong kinh này. Chẳng hạn, như những từ *mudrā*, *mudrita*, *dhvaja*, *raśmimukha*, *balavyūha*, *samādhimaṇḍala*, *jñānaketu*, *cāritravatī*, *śubhapuṣpitaśuddhi*, *ākārābhinirhāra*, *sarvasamādhīnām*, *saṃketarutāni*, *jvalanolkā*. Toàn thể đoạn kinh vẫn còn giữ một thể dạng xa lạ, và không có *tam-muội* (*samdāhi*) nào trong danh sách này từng được nhắc lại, dĩ nhiên ngoại trừ trong nhiều liệt kê bằng văn vần.

IV. Bước kế tiếp, hai đề mục liên quan đến Đức tin đạo Phật được bổ sung vào. Đó là (A) đề cập đến A-sơ Phật (*Akṣ obhya*)¹ và (B) *avadāna* của *Sadāprarudita*.² Những trường hợp này có lẽ là muộn hơn phẩm 3—28 của *Phật mẫu Bảo đức tạng*, và trong tất cả, có lẽ chậm hơn phần thêm vào *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) vừa thảo luận.

A. Dù là ngắn, tuy nhiên, những liên quan đến A-sơ Phật (*Akṣ obhya*) rất quan trọng, và ở đây chúng ta liên hệ đến một dòng chảy ngầm rất sâu của tư tưởng

¹ Bất Động Phật 不動佛; S: *akṣ obhya*; cũng được gọi theo âm Phạn ngữ là A-súc, A-súc-bệ Phật, A-sơ Phật; Vị Phật giáo hoá ở Điều hỉ quốc (s: *abhi-rati*) phương Đông. Cần hiểu Điều hỉ quốc không phải là một vị trí địa lý mà là một trạng thái tâm thức. Mỗi cõi được xếp vào một vị Phật với những tính chất nhất định (Tịnh độ). Bất Động Phật. Phật Bất Động tượng trưng cho sự chiến thắng lòng đam mê, thường được trình bày có thân màu xanh thắm hay vàng rực, cỡi voi tượng trưng sự bất động, tay bắt ấn xúc địa (ấn). Kim cương chử dưới toà sen biểu hiện sự cứng rắn tuyệt đối, không thể phá hủy.

² *Bát thiên tụng Bát-nhã*, xxx, xxxi, xxxiii, 527. Còn có trong *Đại phẩm bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*), 91.

Bát-nhã ba-la-mật-đa, giữ địa vị lãnh đạo trong *Tantra* thừa (*Tantrayāna*) suốt bốn hay năm thế kỷ sau. Hệ thống *Tantra* thừa (*Tantrayāna*) của Ngũ trí Như Lai (Five Jinas) kết hợp với Bát-nhã ba-la-mật-đa với A-sơ Phật bộ. Trong hai *sādhanaś*¹ của *Sāadhanamālā* (nos. 153, 151), được xác định rằng nó sẽ đội khăn bịt đầu, hay là vương miện, của hình tượng đại biểu tượng cho nó. Kinh Phật là thuốc, chất giải độc cho các bệnh ốm đau riêng biệt, và mục đích toàn thể của Kinh là làm mất tác dụng của các lỗi lầm nhất định đã kéo chúng ta lùi lại. Ba loại người thường được phân biệt, tùy theo hoặc là họ bị sai sử mạnh mẽ bởi tham, sân, si. Bây giờ đã được biết rõ rằng Kim cương thừa (*Vajrayāna*) kết hợp với A-sơ Phật với sân bộ (*hate-family*), và tương tự, nhiều nguồn tư liệu² xem trí huệ (*Prajñā*) như là chất giải độc cho sân (*hate*). Bát-nhã ba-la-mật-đa dường như đặc biệt dành cho những người thuộc loại sân (*hate*), và có dự định giúp cho họ thanh lọc sân hận của họ. ‘Vì sân tâm dẫn đến sự loại bỏ của hữu tình, thế nên trí huệ là dành cho các pháp hữu vi.’ Với Ngài Phật Âm (*Buddhagosa*), đó là mục tiêu và ý định của sự cầm hờn quần chặt lấy tội lỗi. Trong khi ‘chủ nghĩa hư vô-nihilism’ không có chút nào là lời nói cuối cùng của Bát-nhã ba-la-mật-đa, sự hoại diệt hoàn toàn của xúc cảm và tri thức trên thế gian là một bước quan trọng trên đường hướng đến sự chiếm lĩnh cái biết trong Trí huệ Bát-nhã. Về mặt bản thể luận (*ontology*) của Bát-nhã ba-la-mật-đa, toàn thể pháp giới, các thực thể, bất

¹ Ma pháp. Ma thuật.

² E.g. *Visdhimagga* ed. H. C. Warren, ‘95°, oh. III 76. *Sangharak a Yogācāralgumj*, iia

luận là cái gì, đều hoàn toàn bị đập vỡ ra từng mảnh và tổng khứ nó đi, không chỉ nghiền nát thành bụi, mà còn khiến nó thành không.¹

Đó là một mặt của sự giới thiệu về Đức Phật A-sơ. Phần thứ nhì nằm trong vấn đề Bát-nhã Ba-la-mật-đa bổ sung một cách rất thận trọng những cách nhìn trừu tượng của nó với những nhân cách hoá thần thoại luận. Tương tự như vậy, Long Thụ không chỉ là một nhà Luận lý học và triết gia vĩ đại mà còn là ‘Tổ sư’ của Tịnh độ tông. Những vị này nhận ra rằng một tôn giáo chắc chắn phải trở nên suy mòn nếu được định hình trong ý nghĩa chỉ có thể chấp nhận trên mặt tri thức và xa rời thực tế. Như các nhà Đại thừa, họ nhắm đến tính phổ quát, do vậy họ tìm kiếm những phương pháp và phương tiện làm cho triết học của mình đến mức độ đầy ý nghĩa cùng đối với số đông quần chúng. Trong khi xã hội vẫn còn chủ yếu là nông nghiệp, sẽ giả định rằng đạo đức của quần chúng đặt trên niềm tin, và giáo lý trí huệ có ý nghĩa đối với tầng lớp tinh hoa phải được bổ sung bởi sự cung hiến một đối tượng đức tin cho giới bình dân. Phương pháp này không còn đáp ứng tốt cho số đông quần chúng bị đô thị hoá nữa và không còn ai tìm ra được cách để làm cho truyền thống tôn giáo thu hút đối với giới công nhân xí nghiệp hay là giới thư ký văn phòng. Nhưng trước năm 1850 không có tôn giáo nào có thể tự thiết định sự vững chắc cho chính mình trong xã hội mà không tự thiết định lại giáo lý của mình cũng trong ý

¹ Như Mục sư M. Eckhart có nói: *Das ist ein offenes Zeichen dass ein Mensch der Geist der Weisheit hat, wenn er alle Dinge achtet als ein lauterer Nichts—nicht als einen Pfuhl, nicht als ein Sandkorn—als ein lauterer Nichts.*

E. Conze

ngĩa Đức tin. Vào khoảng năm 150 stl, đức tin hướng đến Đức Phật A-sơ, và 2 thế kỷ sau, mỗi liên hệ ấy được hun đúc bởi Bồ-tát Quán Thế Âm, như trong *Tâm kinh* (*Hṛ dayā*) và *Svalpākṣ ara*.

B. Câu chuyện về Thường đề Bồ-tát có liên quan đến vấn đề làm thế nào để tìm cầu (*paryeṣ t avyā*) trí huệ Bát-nhã. Cái gì là phẩm chất đạo đức và tinh thần mà một người phải có để nắm bắt và trực nhận ra những giáo lý vi diệu này? Câu trả lời, như được minh họa bằng công hạnh của Thường đề Bồ-tát, là sự hy sinh toàn bộ phải có trước mọi hiểu biết sâu sắc về giáo lý này. Sau đó, trong *Thắng Thiên vương bát-nhã ba-la-mật Kinh* (*Suvikrāntavikrāmīparipṛ cchā*)¹ cùng vấn đề này được thảo luận có phần hệ thống hơn, và trong hai đoạn văn điểm lệ,² chúng ta được biết về hai hạng người thích hợp và xứng đáng được học về Bát-nhã ba-la-mật-đa. Không nhiều người như vậy có thể dễ dàng tìm thấy trong chúng ta, và trong dòng tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa rõ ràng có phần bi quan hơn về đề tài này. Trong phần sau của *Kinh Bát thiên tụng Bát-nhã* (*Aṣ ṭ a*), chỉ những người được nêu tên là thực sự an trụ trong Trí huệ Bát-nhã là Bồ-tát Ratnaketu, Bồ-tát Śikhin và Bồ-tát Gandhahastin, là những vị hoàn toàn an trụ trong Phật quốc của Đức Phật A-sơ. Tương tự như vậy về Bồ-tát Thường Đề, rằng ‘ngay trong đời này, ngài đã hưởng thánh hạnh của mình đến Uy âm vương Như Lai,’³ có nghĩa là bất cứ ở đâu, có thể ngài đều tùy thuận *kinh*

¹ P: Sārdhadvisāhas-rikā:

² 4b-6a, II Igb-24a. Được dịch trong tác phẩm của tôi, *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, 1955, pp. 27—31.

³ Bhiṣ magarjitasvararāja

Pháp Hoa, Saddharmapuarika (p. 318) trong thế giới hệ *Mahāsāṃbhava*—trong một trường hợp nào đó, ngài không ở trên thế gian này.

V. Sau cùng, một chương quan trọng được thêm vào Đại bản Bát-nhã đặc biệt liên quan nhiều nhất đến một trong những khía cạnh ‘Phương tiện thiện xảo.’ Tại sao, nếu các pháp chỉ là một cái Không to lớn mênh mông, nếu vô nhân, không đối tượng, không niệm tưởng, không mục đích, không mọi thứ, liệu có người nào còn nỗ lực cho Vô thượng chánh đẳng chánh giác thông qua tu hành đạo đức và hiểu biết các pháp? Hằng trăm lần Tu-bồ-đề đã nêu lên câu hỏi y hệt như vậy, và cả trăm lần Đức Phật đều trả lời. Vấn đề rõ ràng cảm thấy là một vấn đề nan giải nhất, và trong *Bát thiên tụng Bát-nhã* 413 là dành cho những vấn đề ấy. Những mâu thuẫn hiển nhiên giữa bản thể luận (ontology) của Bát-nhã ba-la-mật-đa và nhu cầu thực tiễn của nỗ lực giác ngộ thể hiện một khó khăn nghiêm trọng vì kinh nghiệm cho thấy rằng giáo lý Bát-nhã ba-la-mật-đa là có khả năng thoái hoá thành chủ nghĩa hư vô hoàn toàn về mặt thực tiễn của sinh hoạt tâm linh. Có ba ví dụ đủ để giải thích:

Thứ nhất là từ Ấn Độ, và có trong trích dẫn nổi bật từ Kinh *Sarvadharmavaipulyasaṃgrahasūtra* trong *Tập học luận (Śikṣāsamuccaya)*.¹ ‘Khi đến chỗ thành tựu viên mãn (*samudāgama*) lục độ mà Bồ-tát phải làm như vậy

¹ Tr.97. Bản dịch từ ấn bản Bendall-Rouse, tr. 98–9, tôi nghĩ là sai lầm, và tôi đã dịch lại đoạn ấy.

để đạt giác ngộ vô thượng, những người lừa dối người khác sẽ nói rằng ‘một Bồ-tát sẽ rèn luyện trong trí huệ Bát-nhã, chứ không rèn luyện trong các *độ* khác’; thế nên họ sẽ chê bai (*dūṣ ayitavya*) các *độ* khác. Phải chăng vua Kāśi hành xử một cách thiếu khôn ngoan (*duṣ prajñā*) khi cắt cho chim ưng ăn thịt của mình để cứu chim bồ câu? Liệu tôi có bị tổn thương (*apakṛ ta*) bởi gốc rễ thiện căn công đức ràng buộc với lục *độ* mà tôi đã tích tập trong suốt công hạnh (*caryā*) tu tập lâu dài của tôi như một vị Bồ-tát?

... Nhưng những người lừa dối người khác sẽ nói rằng, ‘giác ngộ chỉ đến từ một phương pháp, đó có nghĩa là Không (*sūnya*).’ Làm sao họ có thể hoàn toàn thanh tịnh trong công hạnh (*caryāsu*) của họ?’

Ví dụ thứ hai từ những cuộc tranh luận cùng với Hội nghị Lhasa, hay Bsam-yas, vào khoảng chừng năm 790 vào thời Kamalaśila và các học giả (*paṇ dīti*) Ấn Độ được tin tưởng, đúng hay sai, để cách kiến giải của Thiền (Ch’an) về Bát-nhã ba-la-mật-đa loại trừ sự thiết yếu cho sự tạo nên những nỗ lực đặc biệt. Ngay hiện tại chúng ta chứng kiến một hiện tượng tương tự ở Châu Âu và Bắc Mỹ trong những quỹ đạo được khuấy động bởi sự trình bày về Zen của Suzuki. Trong khi ở Mỹ, phong trào Beatniks dường như nhìn về nó như là biện hộ cho cuộc sống kỳ dị không khuôn phép, ở Châu Âu, nhiều đệ tử của Zen hân hoan với giáo lý này vì dường như nó tạo ra một khoảng không trong đó tính duy ngã (egotism) của riêng họ có thể hoạt động không bị cản trở hoặc chướng ngại.

Thường có suy nghĩ rằng trong nỗ lực bảo hộ ý hướng

tâm linh của mọi tôn giáo, Bát-nhã ba-la-mật-đa lấy đi động cơ để có được mọi nỗ lực. Rõ ràng không dễ chứng minh những kết luận chủ nghĩa hư vô này là phi lý. Nếu nghịch lý có thể được hoá giải bằng một vài tranh luận có sức thuyết phục, thì có lẽ họ đã đưa ra. Bằng hoang phí rất nhiều ngôn từ vào trong đó, các tác giả của Bát-nhã ba-la-mật-đa đã thể hiện bằng hàm ý rằng không có sự đối đáp nào bằng ngôn từ là có thể được. Nhịp điệu sinh động của đời sống tâm linh, truyền từ ngày này sang ngày khác, riêng Bát-nhã thì có thể truyền dạy những điều mà ngôn ngữ không thể chuyển tải được.

Bây giờ chúng ta đã định nghĩa đại khái đề tài chính phần thứ ba sau cùng của *Đại bản Bát-nhã*. Trong mối quan hệ, chúng ta đã được nêu ra một số chuyên luận dài, thảo luận về lục độ và những kết hợp khả dĩ của nó hết sức chi tiết. Thảo luận toàn bộ phần này xuất phát từ mức độ rất tiên tiến, và sự vay mượn thường xuyên các thuật ngữ mà chúng ta chỉ hiểu được một cách dờ dạng. Sự nở hoa sau cùng của tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa này cũng đưa ra một số định nghĩa hữu ích, chẳng hạn, như về ba loại nhất thiết trí, của Đức Phật, của giác ngộ, của Trí huệ Bát-nhã, của *prapañca*,¹ của tướng tốt (32 tướng) và tủy tướng (80 vẻ đẹp) của thân Đức Phật, v.v...

VI. Đến đây kết luận những thảo luận của chúng ta về *Đại bản Bát-nhã ba-la-mật-đa*. Thời kỳ sáng tạo thực sự, chúng ta ước đoán phải bắt đầu vào năm 100 ttl. đã dừng lại, căn cứ vào các bản dịch tiếng Hán 250 năm

¹* Hý luận, hư nguy, vọng tưởng.

E. Conze

sau. Bây giờ vẫn còn phát sinh điều mà chúng ta có thể gọi là ‘ấn bản xách tay’ về tư liệu đồ sộ này, vốn quá mênh mông không thể nhớ được, và quá tồi nghĩa để được sao chép chính xác vì quá dài.¹ Những bản kinh ngắn, trong 25, 300, 500, 700 và 1250 bài kệ (*śloka*) nhằm vào đáp ứng những tóm tắt có ích về nội dung, và chúng ta bây giờ tự hỏi mình rằng hoặc chúng chỉ là bản vắn tắt của *Đại bản Bát-nhã* hay khoáng trưng những ý tưởng căn nguyên của riêng nó?

Nói chung, những tư liệu này từ thế kỷ thứ IV cho đến thế kỷ thứ VII là theo giáo lý được phác thảo trong *Đại bản Bát-nhã*. Những điểm khác nhau chủ yếu liên quan đến bên ngoài như vậy như dạng giáo lý A-tỳ-đạt-ma vốn đã đưa ra những phân tích mới. Bản gồm 500 bài kệ (*śloka*) ám chỉ đến nhiều phạm trù A-tỳ-đạt-ma, không đề ý đến như trong *Đại bản Bát-nhã ba-la-mật-đa* và danh sách được chấp nhận trong bản kinh gồm 1250 bài kệ (*śloka*) là có hơi khác với những bản *Đại bản Bát-nhã*. Đó là, như tôi được thấy, chỉ có sự khác biệt xứng đáng dẫn giải:

1. Trong dòng thứ ba của *Bát-nhã ba-la-mật-đa* đã viện đến sự phát biểu về sự mâu thuẫn đơn giản² như một phương tiện thể hiện điều không thể diễn tả. Vì nếu không có gì có thể nói được, thì có một cách, đó là tạo nên hai tuyên bố mâu thuẫn cùng lúc. Bây giờ, trong dòng thứ năm, những phát biểu tự mâu thuẫn trở nên

¹ Bản *Pañcaviṃśatisāhas-rikā* của Gilgit MSS và *Bát thiên tụng Bát-nhã* đầy những lỗi lầm, như được chỉ ra trong ấn bản Rome của tôi, phẩm 55-69 của Ad.

² Ś iii, 495-502, và P , 136-38.

thường xuyên, mạnh mẽ, đầy kịch tính hơn. Trong *Saptaśatika*, chúng ta tin chắc¹ rằng *ta* (*self*) chính là Đức Phật. ‘Một vị tăng không giới luật’ có nghĩa là ‘một vị A-la-hán lậu hoặc đã khô cạn,’ và ‘năm tội ngũ nghịch’ là một từ đồng nghĩa với ‘giác ngộ.’ Trong *Kinh Kim Cang* (*Vajracchedikā*), định thức để đồng nhất một thuật ngữ với phạm trù mâu thuẫn của nó là được tái xác định trong nhiều thể thức không ít hơn 35 lần. Và khối lượng của *Bát-nhã Tâm kinh* (*Hṛ dayā*) được chiếm đầy bởi sự chất chồng những mâu thuẫn cái này trên cái kia.

2. Những bộ Kinh về sau này cho thấy một vài ảnh hưởng rõ nét của Du-già hành tông, vốn đều vắng bóng trong những tư liệu xưa cũ, phần phát triển dần lên này thực sự không có gì ngạc nhiên, vì Bát-nhã ba-la-mật-đa có thể sống chỉ đến chừng nào nó hấp thu thực sự những gì sống động trong đạo Phật.

a) Trước hết là sự thừa nhận phương pháp có tính chất giải thích được biết là *samdhābhāsyā*. Trong Kinh tạng của Thượng tọa bộ, *sandhāya* (*bhāsitam*, hay là *vuttam*) có nghĩa là *có liên quan đến* (in reference to). Một vài học giả tuyên bố rằng đây cũng là ý nghĩa trong Kinh Kim Cang (*Vajracchedihā*), đoạn 6, nhưng không chắc đúng thực như vậy. ‘*Có sự liên quan đến*’ (with reference to) đòi hỏi điều gì đó mà nó liên quan, và trong tiếng Pāli, *sandhaya* luôn luôn được đứng trước bởi một từ thuộc đối cách (accusative), như *etaṃ*, *taṃ*,

¹ 221-228-9, 231-2.

E. Conze

*yaṃ, vacanaṃ, rūpakāyadassanaṃ, v.v...*¹ Đây không phải là trường hợp trong Kinh Kim Cang. Ngữ cảnh như vậy hoàn toàn không mơ hồ. Chẳng có gì bí mật hay thâm sâu trong dụ về chiếc bè như vậy, vốn hoàn toàn dễ hiểu và hầu như sự thật hiển nhiên trình bày trong Kinh Trung bộ I p. 135. Nhưng Kinh Kim Cang đưa ra một sự phát triển về điều ấy, bố trí vừa đủ ý định ẩn mật của nó, như những nhà Du-già hành tông đã quen với việc đó. “Theo bè ngoài mà xét, từ ‘*dharma*’ trong cách trình bày ở đây của Đức Phật thì nó có nghĩa là ‘đức hạnh— virtues’ tương tự như vậy đối với ngài Phật Âm (Buddhaghosa), Woodward và I. B. Homer (BT no. 77) đã hiểu điều đó. Bằng cách xem ‘*dharma*s’ không phải là đạo đức, mà là một ý nghĩa siêu hình, có nghĩa là ‘*thực thể—entities*’, ở đây bản Kinh của chúng ta phơi bày ‘ý nghĩa ẩn mật’ của sự ví von.”²

Sau cách dùng biệt lập của nó trong Kinh Kim Cang, thuật ngữ *sandhāya* trở nên đặc biệt có phần đều đặn trong Sataśatikā³ và Kinh *Suvikrāntavikrāmaparipṛcchā*,⁴ có thể xác định niên đại khoảng năm 450 và 500 stl.

b) Còn có thêm thuật ngữ *cittāvaraṇa* trong *Bát-nhã Tâm kinh* (*Hṛdaya*). Sự khác biệt giữa *karmāvaraṇa*,

¹ MN I p. 503, *Udāna* cy p. 6, 243, *Jātaka* I 203, *Udāna* Cy pp. 238,

318, 311. Trong *Samyutta* Cy (to I 224) và *Udāna* Cy II 386 nghĩa của *sandhāya* nêu ra có phần rạch ròi như *paṭicca*.

² E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*, 1958, p. 35.

³ 214, 225—6, 229, 240.

⁴ I 10a, 13b, 14a., 19a, iv 35a.—Còn có trong *Pañcaśatikā* (không rõ niên đại) 172b-173a.

kleśavarāṇa và jñeyāvarāṇa là phổ biến đối với các nhà Đại thừa. Nhưng để nói về *cittāvarāṇa*, nó chỉ có ý nghĩa trong ngữ cảnh của hệ thống Du-già hành tông, như là một thuật ngữ toàn diện cho mọi vỏ bọc khiến cho khó hiểu chủ đề thuần túy.

Thuật ngữ được công nhận ở đâu đó trong luận giải bằng kệ tụng của ngài Vô Trước về Kinh Kim Cang v. 42, và trong nhan đề tác phẩm thuộc *Tantra* của ngài Thánh Thiên, *Cittāvarāṇavisuddhiprakaraṇa*. Ý nghĩa rộng của các nhà Du-già hành tông được nhấn mạnh hơn bởi các cách đọc khác nhau về bản văn *Bát-nhã Tâm kinh* (*Hṛdaya*) này. Ba bản dịch tiếng Hán ghi *cittālambaṇam* và 6 thủ bản tiếng Nepal ghi là *cittārambaṇamātratvāt*.

c) Hai học thuyết đặc biệt của Du-già hành tông chuyển sang xét lại Kinh *Nhị vạn ngữ thiên bát-nhã tụng* hoặc *Đại phẩm bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*), rất có thể thuộc về thế kỷ thứ V. Hai học thuyết đó là:

1. Học thuyết về bốn thân Phật;¹
2. Ba loại tự thể (own-being).² Chúng ta còn một bản kinh ngắn (T 247), tuyên bố đưa ra ‘ý nghĩa trực tiếp’ của Bát-nhã ba-la-mật-đa, bao gồm một liệt kê về 10 biến kế sở chấp (*vikalpa*) của Du-già hành tông.
3. Những bản kinh sau này cho thấy nhận thức lớn hơn về sức ép của môi trường xã hội mà đạo Phật cảm thấy gia tăng sự đối nghịch với tư tưởng của mình. Trong

¹ P, 532a6—523b6.

² P, 578a5—583b5.

E. Conze

một khoảng cách rất ngắn, chúng ta nghe đến bốn lần¹ ý niệm ‘lần cuối, kỷ nguyên cuối, 500 năm cuối, thời kỳ hoại diệt của chánh pháp.’ Vì chúng ta không biết niên đại nào ở đây được giả định cho niết-bàn, không may chúng ta không thể nào sử dụng ý niệm này cho sự xác định niên đại bản Kinh. Đó là, tuy nhiên, đáng ghi nhớ là không có mối bận tâm như vậy với lời tiên đoán ảm đạm trong phần đầu của *Bát thiên tụng Bát-nhã*. ‘Ngày cuối,’ đó là sự thật, được đề cập trong x 225, nơi nó được tuyên bố là, khi gần đến, Bát-nhã ba-la-mật-đa sẽ được nghiên cứu học tập ở miền Bắc, nhưng đây là sự thêm vào sau này, nó không thấy có trong *Phật mẫu Bảo đức tạng*.

Những người Phật tử phản ứng một cách có ý thức về áp lực xã hội bằng cách cố đạt cho được phước lành và nguồn động viên ở thiên giới bằng phương tiện của *mantra*, v.v... năng lực của thế giới vô hình này cho đội quân cứu viện của mình. *Bát-nhã Tâm kinh* (Hṛ dayā) đã có sẵn một *mantra* được gắn liền với Bát-nhã ba-la-mật-đa² và đó là điều được tuyên bố là *sarvaduḥ khāpra śamanaḥ*.³ Sau năm 500 stl. một số bản kinh ngắn được biên soạn cùng với nhiều *mantra* và *dhāraṇī* với sự loại bỏ môn đệ của Trí huệ Bát-nhã và

¹ Chap. 6, 14b, 6b, 21b.

² Việc đọc *prajñāparamitāyam ukto* là khó do vì, cũng như Suzuki (EZB III, 199) đã quán sát, không có chỗ nào *mantra* như vậy hiện hữu bất cứ nơi nào trong Bát-nhã ba-la-mật-đa. Vấn đề đang được điều chỉnh bằng cách đọc thêm vài từ liệu về *prajñāparamitā (ya) ukto*. Tiếng Tây Tạng chỉ có Sở hữu cách (Genetive) chứ không có Vị trí cách/ Ư cách (Locative case).

³

Kim cang thủ (Vajrapāṇi), một lần được đề cập trong *Bát thiên tụng Bát-nhã* (A, xvii 333) bây giờ có tầm quan trọng hơn như nó đã có trước đây.

VII. Được đánh dấu bởi sự sản sinh hệ thống luận giải. Đó là, dĩ nhiên, những luận giải có trước thời đó, đặc biệt là *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (*Trí độ luận*?) Nhưng đó vốn là luận giải của Trung quán phái, nơi đã hài lòng với việc nêu ra được ý nghĩa thiết thực của Kinh, ít có sự cưỡng bức đối với sự hiện hữu của kinh văn và hạn cuộc bản kinh bằng cách giải thích những gì truyền đạt trong kinh. Bây giờ sự ảnh hưởng của các nhà Du-già hành tông khiến phát sinh một loại luận giải mới nỗ lực ghi dấu ấn lên trên Kinh một vài phác hoạ trái với nó. Những luận giải của các luận sư Du-già hành tông này đã giữ cho chúng ta một số lượng lớn, vì họ đối diện với nhu cầu của đa số tu viện Phật giáo ở vùng Bihar và Orissa vào thời điểm đạo Phật truyền bá đến Tây Tạng.

Điểm khó khăn, như tôi nghĩ, nằm ở chỗ này: Trong một thời gian dài, một số Phật tử đã tìm sự giải thoát nhiều hơn qua Bát-nhã, những người khác tìm sự giải thoát nhiều hơn qua thiên định.¹ Thế lưỡng phân này ngay tại nền tảng cũng là sự phân chia giữa Trung quán phái và Du-già hành tông. Cách tiếp cận của Phái Trung quán là điều chỉnh hoàn toàn với những gì thuộc về Bát-nhã ba-la-mật-đa, và không có một bình luận tụng hứng cần thiết cho tác dụng hoà giải. *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mādhyamikakarikā*) và Bát-nhã ba-la-mật-đa cùng khoáng trưng chính xác một học thuyết, Trung

¹ E. Conze, *Buddhism*, 1955, pp. x 61—2.

quán nhắm đến ngoại đạo (tīrthika) và Tiểu thừa, Bát-nhã ba-la-mật-đa dành cho những người tin vào Đại thừa. Cả hai đều dùng những thanh kiếm nhọn trí huệ cắt đứt mọi hiện tượng và chỉ bày cho họ tránh xa hết tự hữu (own-being), mà chỉ có cái không (śūnya). Quan điểm của Du-già hành tông không gây nhiều mâu thuẫn khi không thích hợp với điều này. Theo kết luận có tính luận lý, phương pháp truyền thống của Thiền khước từ mọi đối tượng khách quan, nỗ lực trực nhận chủ thể tuyệt đối mà không bao giờ là một đối thể. Đây không phải là đối tượng chút nào của Bát-nhã ba-la-mật-đa mà sự tương phản đã dẫn đến những kết luận luận lý phương pháp truyền thống của nó về *dharmapracicaya*,¹ hay là những phân tích về pháp (dharma).

Bây giờ số phận của những kinh văn Bát-nhã ba-la-mật-đa đều rơi vào tay của Du-già hành tông, họ trình bày với sự lúng túng bằng nguồn cảm hứng. Kinh đã được biên soạn trên nguyên lý ‘Thánh linh thổi đến nơi nào nghe được.’² Rộng mở cho nhiều gợi ý, họ chảy quanh co từ chủ đề này sang chủ đề khác, và bất luận nối kết nào đều có thể có giữa chúng, nó rất hiếm khi có tính luận lý. Các nhà Du-già hành tông hoạt động vào khoảng thế kỷ thứ IV và về sau, nỗ lực tìm kiếm một hệ thống đằng sau mọi khúc quanh này. Vô Trước và Thế Thân giải thích rằng Kinh Kim Cang không phải rời rạc như thấy vậy, mà hiện lộ mối liên kết giữa tranh luận rõ ràng không nối kết nhau được, và phân bổ chủ đề kinh

¹ Trách pháp, gián trách pháp, cực gián trách pháp, phân biệt pháp.

² the Spirit *bloweth* where it *listeth*.

thành 7 đề tài.¹ Tiếp theo chúng ta có tác phẩm *Prajñāpāramitāpiṇḍartha*² của Trần-na (Dignāga),¹

¹ Tư liệu trong G. Tucci. MBT I, ig56.

² Ed. G. Tucci, JRAS 1947, pp. 56—9.

¹ Trần-na: Trần-na 陳那; S: (mahā-) dignāga, (mahā-) diṇ nāga; ~ 480-540; dịch nghĩa là (Đại) Vực Long; Một Luận sư nổi tiếng của Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra), cũng là người cải cách và phát triển Nhân minh học (s: hetuvidyā), một môn lý luận học độc đáo cho tông này và Ấn Độ nói chung. Phần lớn tác phẩm của Sư nhấn mạnh đến tính lý luận và chỉ còn trong bản dịch tiếng Hán và Tây Tạng. Tác phẩm quan trọng nhất của Sư là Tập lượng luận (s: pramāṇ asamuccaya). Ngoài ra Sư cũng soạn một bài luận quan trọng về A-tì-đạt-ma câu-xá luận. Sư sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn tại Kiến-chí (kāñcī). Lúc đầu Sư thụ giới và tham học với Na-già Đạt-đa (nāgadatta), một tỉ-khâu theo Độc Tử bộ. Giáo lý của bộ này không làm Sư hài lòng nên chẳng bao lâu, Sư đến học với Thế Thân giáo lý Tiểu thừa và Duy thức. Sau khi học xong, Sư đến một khu rừng tại Oḍ iśā và dừng bước tại đây. Một cuộc tranh luận giáo lý của các tôn giáo được tổ chức tại viện Na-lan-đa và Sư được mời đến để đại diện cho Phật giáo. Tại đây, Sư chứng minh được tài hùng biện và luận lý sắc bén của mình, thắng các vị Bà-la-môn nhiều lần. Trong thời gian sau, Sư dành nhiều thời gian để viết ra những quy luật của nhân minh học và hệ thống hoá những quy luật này nhằm đả phá các tư tưởng ngoại đạo trong các cuộc tranh luận. Sư viết rất nhiều luận giải, và danh tiếng của Sư là một Luận sư uyên thâm lan truyền khắp nơi nhưng tương truyền rằng, Sư không giữ một chức vụ giảng dạy nào. Sư thừa nhận có hai »hòn đá thử vàng« của nhân minh học: chứng minh trực tiếp và nhận thức từ suy luận (Lượng; s: pramāṇ a: e: valid cognition). Sư phân tích căn cứ tính chất của nhận thức suy luận cũng như mối liên hệ của chúng. Nhân minh học này của Sư được Pháp Xứng (s: dharmakīrti) thừa kế và phát triển. Sư chỉ lưu lại Na-lan-đa một thời gian. Phần lớn, Sư trú tại một am nhỏ ở Oḍ iśā. Chỉ một lần Sư đến miền Nam Ấn Độ và lần đó để thực hiện ba việc: tranh luận, truyền bá Phật pháp và phục hưng những ngôi chùa đang trên đường suy tàn. Sư sống rất cơ hàn, không đòi hỏi gì và mất tại am ở Oḍ iśā.

trong đó tuyên bố (vv. 6, 22, 58) một liên quan đặc biệt với *Bát thiên tụng Bát-nhã*, dù khối lượng của nó (vv. 5—54) được dựa trên những đoạn kinh trong Đại bản Bát-nhã vốn không xuất hiện trong đó. Ở đây giáo lý được sắp xếp thành 32 chủ đề. Nhưng nghiên cứu có hệ thống nhất là bản kinh có sức thuyết phục nhất trong số này, đó là *Hiện quán Trang nghiêm luận* (*Abhisamayālaṅkāra*), được gán cho ngài Di-lặc (Maitreya), hiển bày ý nghĩa ẩn mật và trực tiếp khác biệt với ý nghĩa đơn giản và rõ ràng, và nó *biến Đại phẩm bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā*) thành một hệ thống rất tinh vi, với những phạm trù nhất định, một

Các tác phẩm của Sư còn được lưu lại (trích): 1. Phật mẫu bát-nhã ba-la-mật-đa viên tập yếu nghĩa luận (*buddhamatṛ kā-prajñāpāramitāmahārthasaṅgītiśāstra*, có người xem là tác phẩm của Tam Bảo Tôn, s: *tri-ratnadāsa*), Thích Hộ dịch; 2. Vô tướng tư trần luận (*ālambanaparīkṣā*), 1 quyển, Chân Đế (*paramārtha*) dịch; 3. Chương trung luận (*tālāntaraka-śāstra* hoặc *hastavālaprakaraṇa*), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 4. Thủ nhân giả thuyết luận (*prajñaptihetu-saṃgraha*), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 5. Quán tổng tướng luận tụng (*sarvalakṣaṇa-a-dhyāna-śāstra-kārikā*), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 6. Quán sở duyên duyên luận (*ālambanaparīkṣā, ālambanaparīkṣā-vṛtti*), chú giải Vô tướng tư trần luận; 7. A-tì-đạt-ma câu-xá luận chú yếu nghĩa đăng (*abhidharmakośa-marmapradīpa[-nāma]*), còn bản Tạng ngữ; 8. Nhập du-già luận (*yogāvatāra*), còn bản Tạng ngữ; 9. Nhân minh chính lý môn luận bản (*nyāyamukha, nyāyadvāra, nyāyadvāratarka-śāstra*), 1 quyển, Huyền Trang dịch; 10. Nhân minh chính lý môn luận (*nyāyadvāratarka-śāstra*), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 11. Tập lượng luận (*pramāṇa-asamuccaya [-nāma-prakaraṇa]*), tác phẩm Nhân minh quan trọng nhất của Sư; 12. Tập lượng luận thích (*pramāṇa-asa-muccaya-vṛtti*), chú giải Tập lượng luận, chỉ có bản Tạng ngữ.

E. Conze

luận cứ tiếp liền nhau và những phân chia thành nhiều phần nhỏ. Rất đáng giá về những nghiên cứu văn hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa, tuy thế, dường như đến một mức độ nào đó, nó lại mâu thuẫn với tinh thần của mình.

Đã có sự bức tức và đúng hơn là vấn đề tự mâu thuẫn của những kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa khi nói về thế giới tâm linh mà không có điều gì nhất định cả. Như có lần Tu-bồ-đề đã đặt sự bối rối đó trước chư Thiên (Đế thích-God), ‘Chẳng có gì dễ hiểu! Hoàn toàn chẳng có gì dễ hiểu! Vì chẳng có gì đặc biệt để giải thích, chẳng có gì đặc biệt để giải thích.’ (*Bát thiên tụng Bát-nhã*, II 38). Bát-nhã ba-la-mật-đa đã dâng tặng một loạt những vấn đề tế nhị gồm những ám chỉ khó nắm bắt, mà lúc ấy không giống như cái được gọi là ‘sự liên tưởng tự do’ trong tâm lý học hiện đại, và sự biểu tượng của nó về chủ thể chính là dấu hiệu của nội tâm tự tại, liên quan quá mức thích đáng với những dữ kiện rõ ràng hoặc những thành tựu, không tái quan hệ quá mức thích đáng với sự tự biện hộ hoặc tự bảo vệ. Các luận sư Du-già hành tông lại một lần nữa hạn định con phượng hoàng của bầu trời trong chiếc lồng bằng vàng. Ngay 500 sau các pháp thiền chánh niệm của chư tăng quán sát sự sinh diệt của các pháp đã cô đúc lại thành một hệ thống A-tỳ-đạt-ma nhất định khơi động phản ứng của Bát-nhã ba-la-mật-đa, nên bây giờ, một lần nữa bức tường tù ngục của hệ thống nhất định mang tính học thuật đã bao quanh tính trực giác nhanh nhạy của Bát-nhã ba-la-mật-đa. Sự tự do của tinh thần một lần nữa bị nguy hiểm.

Sau năm 500 stl. Bát-nhã tự khẳng định mình trong thời kỳ bộc phát sáng tạo thứ ba của tinh thần đạo Phật, được đại biểu bởi *Tantra* và Thiền (Ch’an). Đó là hai

phần của cùng một tiến trình và tính tương tự của nó trở thành càng lúc càng rõ ràng hơn. Phản ứng mãnh liệt của chúng chống lại ảnh hưởng làm yếu đi sự thành công và hệ thống giáo hội đang hưng thịnh có ảnh hưởng ngang nhau trong ba lĩnh vực tu đạo, có nghĩa là giới luật, thiền định, và trí huệ. Chủ thuyết ngược lại giáo lý của *Tantra* dường như chủ yếu hướng thẳng đến chống lại giới thứ ba (tà dâm) và giới thứ năm (uống rượu), dù những giới khác không hoàn toàn bị bỏ qua. Tương tự chủ thuyết ngược lại giáo lý có lẽ nhẹ nhàng hơn trong Thiền Trung Hoa (Ch'an), nhưng trong Thiền Nhật Bản (Zen) thì họ bất chấp giới thứ nhất (giới sát). Còn với thiền, các phương pháp truyền thống hầu như hoàn toàn bị loại bỏ, và thay thế bằng phương pháp hiện trình bày của phương diện Trí huệ, tương tự như vậy, hoàn toàn có một hình thái mới.

VIII. *Adhyardhaśatikā*, mô tả chân thực độc nhất của Bát-nhã ba-la-mật-đa, thể hiện một lệch hướng hoàn toàn mới. Nó vay mượn một hình thái văn học từ cái gọi là *prajñā pāramitānaya*, báo hiệu trước ở một vài mức độ 'kinh cầu nguyện' từ phần sau của *Bát thiên tụng Bát-nhã* (phẩm. 29 sq.). Điều tôi có thể làm tốt nhất ở đây là trích dẫn một trong những *nayas* này (số. XII) trong một bản dịch hơi lúng túng, hiển bày không những kém cỏi của riêng mình, mà còn những phi lý tự nhiên của cách phát âm này:

‘Lúc ấy Đức Phật Tỳ-lô-giá-na, Đức Như Lai, lại giải thích phương pháp trí huệ viên mãn này, gọi là năng lực cứu sống tất cả chúng sinh (*sarvasattvādhiṣṭ hānam*):

‘Tất cả chúng sinh đều là Như Lai tạng

E. Conze

(tathāgatagarbhāḥ), vì tất cả đều có tự tánh (ātmatā; self-nature) Phổ hiền (Samantabhadra) đánh hạnh Bồ-tát; Kim cang thai (vajragarbha; thunderbolts in embryo) là tất cả chúng sinh, vì họ đều được hiển dâng cho Kim cang thai tạng (vajragarbhābhṣa iktatayā); Pháp trong thai tạng chính là tất cả chúng sinh, vì mọi ngôn từ đều được đi qua (*sarvavākpravartanatayā; nāg thams-cad rab-tu 'byuñ-bas*); Nghiệp là hiện hữu trong tiềm thể (*karmagarbhāḥ*) tất cả chúng sinh, vì tất cả chúng sinh đều vận dụng mình vào trong việc tạo nghiệp.’

‘Vậy nên Kim cang ngoại bộ phát lên tiếng hét, và (đối với chúng), tinh túy (*sniñ-po*) này được dâng tặng và ý nghĩa của Pháp tính (*Dharmahood*) này được giải thích rất chi tiết. Do vậy, Đại Thủ lĩnh Kim cang dâng tặng điều này rất tinh túy. *Trī*. Do đó tất cả Mẹ thiên thần (heavenly Mothers) đều đánh lễ Thế tôn (Lord). Bất luận điều ấy có nghĩa là gì, rõ ràng rằng điều ấy được lập lại với những thuật ngữ không có chỗ đứng hay ý nghĩa hợp lý chút nào cả, nhưng nó chỉ cho ý nghĩa trong hệ thống lễ nghi nhắm đến sự hài hoà với nhịp điệu vũ trụ. Bát-nhã ba-la-mật-đa như vậy đã được hấp thu, nhưng chuyển hoá thành ra ngoài mọi sự nhận biết.

IX. Và cũng là Thiền (Ch’an). Ảnh hưởng của Bát-nhã ba-la-mật-đa trong tư tưởng Thiền (Ch’an), và lối kiến giải Bát-nhã ba-la-mật-đa của các Thiền sư đáng được có một khảo cứu chi tiết hơn. Không gian phân phối cho tôi đến đây đã cạn, và trong mọi trường hợp, dường như không đúng khi có đủ tự tin để nhận định về Zen trong một bài viết tận tụy của D. T. Suzuki. Tất cả những điều tôi có thể làm được ở đây là phác hoạ

vấn tất những chuyển biến mà tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa đã trải qua tiến trình bảy hay tám thế kỷ, và gợi ý nguyên do có thể nhắc đến chính xác dòng phát triển này. Kiến thức tốt hơn về những tư liệu vẫn còn mênh mông và đồ sộ chưa khám phá hết được, sẽ dành cho các học giả tương lai lấp đầy chi tiết, và điều chỉnh giúp cho tôi bất kỳ những điểm nào cần thiết.

BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT-ĐA TÂM KINH

THE PRAJÑĀPĀRAMITĀ-HṚ DAYA SUTRA



Bát-nhã ba-la-mật-đa Tâm kinh (*Hṛ daya*) là một văn kiện tôn giáo quan trọng bậc nhất. Bản kinh này đã đưa ngài Huyền Trang đi qua sa mạc Gobi,¹ được giải thích, ấn hành, khắc trên đá, được đọc tụng suốt Á châu, từ Kabul cho đến Nại lương (Nara),² và hình thành nên một trong những cảm hứng chính của Thiền tông (Zen), chiếm giữ tính chất huyền học Phật giáo vào khoảng cùng thời gian mà Thần học Huyền bí (*Mystical Theology*)³ của Pseudo-Dionysius Areopagita chiếm lĩnh trong Cơ-đốc giáo. Không giống như những bản kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa rất ngắn khác, *Bát-nhã Tâm kinh* (*Hṛ daya*) là một quan tâm triết học lớn nhất. *Svapāks arā*,⁴ và các bài tóm tắt khác, được phác hoạ để đưa sự lợi ích của Bát-nhã ba-la-mật-đa trong tâm với cho những ai không thể hoặc là nghiên cứu hoặc là hiểu

¹ Hwui Li, *The Life of Hiuen-tsiang*, trsl. Beal, 1914, pp. 21-2.

² Cf. e.g. M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, 1928, 1935

³ *Mystical Theology*, iii, chaps 4 và 5, riêng biệt từng phần, có thể đối chiếu nổi bật với Phần IV của *Bát-nhã Tâm kinh* (*Hṛ daya*).

⁴ 4 Ed. E. Conze, *Sino-Indian Studies V* (1956), pp. 1,3-5.

được Kinh.¹ Riêng Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā) có thể nói là đã thực sự hoá thành trọng tâm của giáo lý. Sự phân tích mang tính lịch sử nguồn tư liệu của Kinh có thể đóng góp cho sự hiểu biết về Kinh này, bằng cách phục hồi các thành phần của nó cho đến ngữ cảnh trong các bộ Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa lớn hơn.

I

Chính văn Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā) dù nguyên bản (*in extenso*) cũng rất ngắn. Ấn bản của Max Müller, D. T. Suzuki, và Shaku Hannyo khó hiểu tiến trình tranh luận, và Thủ bản cùng bản dịch tiếng Hán hé chút ánh sáng vào vấn đề lịch sử và ý nghĩa Kinh này. Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā), như được biết đến, được truyền thừa trong hình thức dài hơn (Quảng bản) (khoảng 25 bài kệ-*śloka*), và dạng ngắn hơn (Lược bản), (khoảng 14 bài kệ). Phần dẫn nhập và kết thúc của Quảng bản ở đây bỏ qua không đánh số, trong khi, để thuận tiện tra cứu, tôi đã đưa vào những phụ chú được đánh số trong Lược bản.

¹ SiS p. ii : *deśayatu bhagavān Prajñāpāramitām svalpākṣ aram mahāpuṇyāṃ yasyāḥ śravṇa-mātrēna sarva-sattvāḥ sarva-karmāvaraṇāni kṣ apayīṣ yanti*, etc.

E. Conze

I. ¹Oṃ mano Bhagavatyai Ārya-prajñāpāramitāyai!

(Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye. Bhagavan Rājagṛhe viharati sma Gṛhrakūta-parvate, mahātā. bhikṣu-saṅghena sārdhaṃ mahātā ca bodhisattva-saṅghena². tena khalu punaḥ³ samayena Bhagavān⁴ gambhīra-avabhāsaṃ nāma dharmaparyāyaṃ bhāṣa itvā⁵ samādhiṃ samāpannaḥ tena⁶ ca⁷ samayena⁸ Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyaṃ prajñāpāramitāyaṃ⁹ caryāṃ caramāṇa¹ evaṃ

¹ N-bcelm, C-d, Ti.C-d: śrī-ārya-°_N-h: ārya-śrī-° -N-a bō qua Bhagavatyai. — N-d: Bhagavate ārya-śrī-° _J-a: Oṃ namaḥ sarva-jñāyaḥ .

² C-ae: gaṇ ena.

³ N-abcdeim C-ad.

⁴ N-ab C-ade._N-e: gambhīrayāṃ prajñāpāramitāyaṃ avabhāsaṃ nāma dharmaparyāyaḥ ._N-e: gambhīrayāṃ pravara-bhāṣaṃ an-nāma—J-b: gambhīrāvasāṃbodhaṃ nāma.—Nm: gambhīrāvaṣ ān nāma.—N-i: gambhīrabhāvaṃ nāma samādhiṃ samāpannaḥ .—Ti.om: bhāsitvā.

⁵ N-ab C-ade._N-e: gambhīrayāṃ prajñāpāramitāyaṃ avabhāsaṃ nāma dharmaparyāyaḥ ._N-e: gambhīrayāṃ pravara-bhāṣaṃ an-nāma—J-b: gambhīrāvasāṃbodhaṃ nāma.—Nm: gambhīrāvaṣ ān nāma.—N-i: gambhīrabhāvaṃ nāma samādhiṃ samāpannaḥ .—Ti.om: bhāsitvā.

⁶ tasmin samaye; N-deim.

⁷ J-b C-e.—Nabc: khalu punaḥ ._C-d: punaḥ .

⁸ tasmin samaye; N-deim.

⁹ C-ade: gambhīrāvabhāsaṃ nāma dharmaparyāyaṃ.—C-e om.gambh-° to evaṃ, i.e. vyavalokayati follows on dharmaparyāyam.

vyavalokayati sma² pañca-skandhās tāmś ca
svabhāśūyān vyavalokayati³ atha⁴ āyus māñc Śariputro
buddha-anubhāvena Ārya-avalokiteśvaram⁵
bodhisattvam mahāsattvam⁶ etad avocat⁷ yaḥ kaścic
kūlaputro vā kuladuhitā vā⁸ asyām⁹ gambhirāyaṃ
prajñāpāramitāyaṃ caryām¹⁰ cartukāmas tena¹¹ katham
śikṣ itavyam?¹² ¹³evam ukta Ārya-avalokiteśvaro
bodhisattvo mahāsattvo āyus manta Śariputram etad
avocat¹⁴ yaḥ kaścic Śariputra¹⁵ kūlaputro vā kuladuhitā
vā asyām¹⁶ gambhirāyaṃ prajñāpāramitāyaṃ caryām¹⁷
cartukāmas cartukāmas tenaivam¹⁸ vyavalokitavyam.¹

¹ N-abcdeim om.

² so J-b. __om. N-m C-ade.—N-abi: pañca-skandhān svabhāva-
unyān vyavalokayati sma.—N-e: pañca-skandhān svabhāva-sūnyā
vyāvalokltavyā.

³ so J-b. __om. N-m C-ade.—N-abi: pañca-skandhān svabhāva-
unyān vyavalokayati sma.—N-e: pañca-skandhān svabhāva-sūnyā
vyāvalokltavyā

⁴ C-ade atha khalv.

⁵ Avalok-° C-e.

⁶ om. J-b; N-a.

⁷ N-cef: ye kecit kūlaputrā vā kuladuhitā va.

⁸ N-cef: ye kecit kūlaputrā vā kuladuhitā va.

⁹ so N-abc C-ade.

¹⁰ °-tāyā cartu-° C-ad.

¹¹ so N-abc C-ade –N-de cartukāmena.

¹² N-def: vyavalokitavyam.

¹³ N-def: Avalokiteśvara ha:

¹⁴ N-s om.—N-g om: kaścic Chāriputra.

¹⁵ So N-bc C-ade .—om. N-l

¹⁶ cm. N-e C-ade.

¹⁷ N-i: cartukāmena.

¹⁸ N-i: cartukāmena.

Lược bản cô đọng lại thành:

II. ²Āryāvalokiteśvara bodhisattvo gambhīrāṃ
prajñāpāramitācaryāṃ caramāṇo ³vyavalokayati sma /
⁴pañca skandhāḥ, ⁵tāṃśca svabhāvaśūnyān paśyati
sma//

III. ⁶iha Śāriputra ⁷rūpaṃ sūnyatā, sūnyataiva rūpaṃ /
⁸rūpān na pr̥ thak sūnyatā, ⁹sūnyatāyā na pr̥ thag rūpaṃ
/ ¹⁰yad rūpaṃ sā sūnyatā, ¹¹yā sūnyatā tad rūpaṃ //

¹ D-ade: śikṣ itavyaṃ yaduta. N-d lập lại sau *vyavalokitavyam*:
evam ukta, thành : *vyavalokitavyam*.

² atha-Ārya- C-g.

³ C-b: vyavalokayate.

⁴ om.N-e—N-bc pañca-skandhān svabhāva-śūnyān
vyavalokitavyam.—N-k (begins): vyavalokitavyam.—7—9: om.
N-dl.

⁵ J-b Ti: samanupaśyati.—C-g: sma iti.—C-ae svabhāva-śūnyāḥ .
katharṃ pañca-skandhāḥ svabhāva-śūnyāḥ ?

⁶ iha om. N-k ChT.—om. N-bcek C-b J-b Ti.

⁷ om ChT1,2,5,6,7,—rūpaṃ sūnyaṃ N-bcklm C-b. rūpaṃ eva
C°.

⁸ na rūpaṃ pr̥ thak sūnyāyāḥ nāpi sūnyatā pr̥ thag rūpāt C-ae.
—na rūpāt pr̥ thak N-k.

⁹ na rūpaṃ pr̥ thak sūnyāyāḥ nāpi sūnyatā pr̥ thag rūpāt C-ae.
—na rūpāt pr̥ thak N-k.

¹⁰ om. N-bcdeklm -e Ti.

¹¹ om. N-bcdeklm -e Ti

¹evam eva ²vedanā-saṃjñāsaṃskāravijñānāni //

IV. ³iha Śāriputra ⁴sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā
⁵anuttarāṇā aniruddhā amalā avimalā ⁶anūnā
aparipūrṇāḥ /

V. ⁷tasmāc Śāriputra ⁸śūnyatāyāṃ na rūpam, na vedanā,
na saṃjñā, na saṃskārāḥ, na vijñānāni ⁹na cakṣur -

¹ om.N-b._15) evam N-im C-e.

² om.N-b._15) evam N-im C-e. .

Sau đoạn 16: ChTi, 2, , 6 bổ sung câu: *Độ nhất thiết khổ ách*
度一切苦厄

ChT 1 còn thêm vào tương đương của P 39: *Śāriputra yā śūnyatā
na sārūpayati, yā vedanāyā śūnyatā na sārūdayati;*

³ iha N-dikmabc C-ae J-b: evaṃ.—om. ChT.N-ab: evaṃ
bhadanta.—Ti: śā-ri'i-bu de-lta bas-na (= Śāriputra tasmāt tarhi).

⁴ N-abk: svābhāva-śūnyāḥ .—N-de :śūnyāḥ svalakṣaṇā āḥ .—
C-ade: svabhāva śūnyatālakṣaṇā āḥ .—Ti: stoñ -pā ñid de,
mtshan-ñid med-pa (= śūnyata-alakṣaṇā āḥ).

⁵ C-ade thêm vào : ajātā.—sau aniruddhā N-d° thêm vào: acyutāḥ
acalāḥ .— N-im: acalāḥ avimalāḥ acyutāḥ .

⁶ J-a: nona?—C-°: nona.—J-b: anonā.—N-e: anyonyāḥ .—N-b:
anyatā.— N-m: anyonāḥ .—J-a: na paripūrṇā?—B-abcdlkm C-
ade J-b asaṃppurṇāḥ ; Ti: gañ -ba med-pa'o.—N-e C-cg: na
saṃpūrṇāḥ .—Sau 21. ChT 1 thêm vào, như P40: (yā śūnyatā)
nātītā nānāgatā na pratyutpannā, etc.

⁷ N-abdeikm C-ade Ti: tasmāt tarhi.—N=c: evaṃ bhadanta.—C-
cg: om. *Śāriputra*.

⁸ N: śūnyāyāṃ.

⁹ N-abcelkm C-ae J-b: na cakṣur na śrotraṃ, cho đến: na
dharma.

E. Conze

śrotra-ghrāṇ a-jihvā-kāya-manāṃsi, ¹na rūpa-śabda-gandharasa-spraṣ ṭ avyadharmāḥ / ²na cakṣ ur-dhātur ³yāvan na ⁴manovijñāna- dhātuḥ // ⁵na avidyā ⁶na-āvidyā āvidyā na vidyākṣ ayo nāvidyākṣ ayo ⁷yāvan na jarāmarāṇ aṃ na jarāmarāṇ akṣ ayo na duḥ khasamudayanirodhamārgā na jñānaṃ na prāptir na-aprāptiḥ .

VI. tasmād Śāriputra aprāptitvād bodhisattvo prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇ aḥ / cittāvaraṇ a-nāstitvād atrasto viparyāsā-tikrānto niṣ ṭ hānirvāṇ aḥ /

VII. tryadhvavya-vasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñāpāramitām āśritya anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambuddhāḥ .

VIII. tasmāj jñātavyaṃ prajñāpāramitā mahā-mantro mahā-vidyāmantra 'nuttara-mantro 'samasamamantraḥ sarva-duḥ kha-praśamanaḥ satyam amithyatvāt/

¹ C-a nêu ra một danh sách của các giới (dhatu)

N-ab: na caksurdhātuḥ na rūpadhātuḥ na cakurvijñānadhātuḥ ; na śrotravijñānadhātuḥ ,... : na manovijñānadhātuḥ —C-e, Ti: na cakṣ urdhātu na manodhātu na manovijñānadhātu yāvan.

² evaṃ yāvan na.

³ N-im: dharmadhātuḥ yāvan na.

⁴ na caksurdhātuḥ na rūpadhātuḥ na cakurvijñānadhātuḥ ; na śrotravijñānadhātuḥ ,... : na manovijñānadhātuḥ —C-e, Ti: na cakṣ urdhātu na manodhātu na manovijñānadhātu yāvan.

⁵ na vidyā ,thêm vào trong J-a C-c.—N-abceikm C-eg ChT-1,2,5,6 Ti om. na vidyākṣ ayo.—C-ae J đưa ra cho nāvidyākṣ ayo: nākṣ ayo C-c: na-akṣ ayo

⁶ N-clkm om. na. jarāmarāṇ aṃ.

prajñāpāramitāyāṃ ukto mantraḥ / tadyathā Om gate
gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā //

(Evam Śāriputra gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ
caryayayāṃ śikṣa itavyaṃ bodhisattvena. Atha khalu
Bhagavān tasmāt samādher vyutthāya-Ārya-
avalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya
sādhukāram adāt. sādhu sādhu kulaputra, evaṃ etat
kulaputra evaṃ etad, gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ
caryāṃ cartavyaṃ yathā tvayā nirdiṣṭaṃ am anumodyate
sarva Tathāgatair arhadbhiḥ .

idam avocad Bhagavān. āttamana-āyus māñc Śāriputra
Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvas te ca
bhiksavas te ca bodhisattvā mahāsattvaḥ sā ca sarvāvatī
parṣat sa-deva mānuṣa asura-garudā-gandharvāś ca
loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti.)

ity ārya prajñāpāramitā-hṛdayaṃ samāptam.

NGUỒN TƯ LIỆU: ¹

1. Thủ bản tiếng Nepal, viết tắt là N (Nepalese manuscripts= N).

Các chữ viết tắt:

MS: manuscripts: thủ bản

LT: (Long text) Quảng bản

ST: (Short text) Lược bản.



¹ Nhiều chi tiết hơn, xin xem JRAS 1948, pp. 48-50 và PPL 71-73.

E. Conze

- N-a: India Office no. 7712 (I). Thế kỷ thứ 18?
N-b: LT. Cambridge Add 1485. f. r6—18. A.D. 1677.
N-c: LT. MS Bodi. x49 (59) fol. 74V—75V. A.D. 1819
N-d: LT. RAS, no. 79 V. 1. 15—16b. C. 1820.
N-e: LT. Cambridge Add. t553. f. 4—7b. Thế kỷ thứ 18
N-f: Calcutta As. Soc. Bengal B (35).
N-g: Calcutta ASB B 65 (to).
N-h: đoạn rời, chỉ có 6 dòng đầu : Cambridge Add 1164
2 II.
N-i: LT. Société Asiatique 110. i, fol. ,8b, —1gb. No.
21.
N-k: LT. Cambridge Add 1680 ix. Bắt đầu ở số 8.
Khoảng 1200.
N-l: Cambr. Add. 1164.2.
N-m: Bibliothèque Nationale 62, no. 139. Khoảng năm
1800.

2. *Thủ bản tiếng Hán (Chinese = C).*

- C-a: Từ bản in gốc tiếng Hán, MM pp. 30—32. Thế kỷ
thứ 17
C-b: T 256, Sao chép lại thành tiếng Hán. Bộ sưu tập
của Stein no. S 2464. ST. Khoảng năm 600? T.
Matsumoto biên tập, *Die Prajñāpāramitā Lileratur*,
1932, pp. 44—50.
C-c: ST. từ bản khắc đá ở Mông cổ. Trước năm 1000.
ed. Journal of Urusvati, 1932, pp. 73—8.
C-d: LT. Bản của Bell ở Bắc Kinh, bây giờ là Dairen.
Không hoàn chỉnh. Ibid. p. 78.
C-e: Biên tập từ nhiều thứ tiếng của Feer. Thế kỷ thứ

17?

C-f: Bộ sưu tập của Stein. Ch 00330. Khoảng năm 850.

Bibliothèque Nationale 62 no. 139. Pelliot Sogdien. Khoảng năm 950? In: E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, 1940, pp. 142-3.

3. *Thủ bản tiếng Nhật Bản* (Japanese = J).

J-a: MS ở chùa Horyūji Temple. ST. Năm 609. Stl.

Jb: MS xuất hiện vào thế kỷ thứ 9 do Yeun, đệ tử của ngài Không Hải (Kukai). MM pp. 51—4.

4. *Các bản dịch tiếng Hán* (Chinese Translations = ChT).

ST: ChT-1: Cưu-ma-la-thập. Khoảng năm 400.—ChT-2: Huyền Trang, khoảng năm 649.—LT:

ChT-5: Dharmacandra, khoảng năm 741.—ChT-6: Prajñā 790.—ChT-7: Prajñācakra, năm 861.—ChT-8: Fa-cheng, năm 856.—ChT-9: Dānapāla khoảng năm 1000.

5. *Tiếng Tây Tạng* (Tibetan =Ti).

LT: Kanjur. Vào khoảng năm 750.



Bản dịch của *Curu-ma-la-thập*¹ là rất quan trọng, cho đến những bản dịch sớm nhất mà chúng ta có được. Dưới đây (pp. 159—160) nó sẽ cho chúng ta thấy sự hỗ trợ to lớn cho việc phục hồi và tìm ra dấu tích luận cứ của bản Kinh như nó có khả năng xuất hiện đối với những người đã phiên dịch Kinh này.

Trong khi phần lớn những người đọc khác nhau đều là thiếu số có cá tính và không cần phải giải thích gì thêm, hai trong số đó đều cần phải có sự chú giải. Theo đúng nguyên bản truyền thống thì đặc biệt không thoả đáng ở hai điểm, như chúng ta sẽ thấy, có một gián đoạn trong nguồn tư liệu, và nơi bản văn được nối liền với nhau.

Mối quan tâm đầu tiên của bản văn với luận cứ từ đoạn IV đến V. Bản đang đọc được thừa nhận ở đây được tán thành bởi thủ bản tiếng Sanskrit (MSS) và sự chuyển tiếp nhẹ nhàng từ đoạn IV đến V. Tuy nhiên, dường như chúng chỉ phát triển trong tiến trình thời gian. Nó không được chứng thực bởi hai tư liệu cổ xưa nhất. *Curu-ma-la-thập*, và bản dịch tiếng Hán cho đến bản ChT-7 của năm 861 stl. dường như được đọc như sau: *na prāpti/ tasmād aprāptitvād bodhisattva(sya)*,² etc. Thủ bản của

¹ Bản dịch này, nói nghiêm túc, dường như không phia do *Curu-ma-la-thập* dịch, mà là của một đệ tử của ngài dịch. Xin xem Matsumoto, *Die Prajñāparamiia Literatur*, 1932, p. 9, ông đã tham khảo từ mục lục tiếng Hán. Trong *Cao Tăng truyện* (*Kaō-seng-chuan*), cuốn tiểu sử được biên soạn năm 519, *Bát-nhã Tâm kinh* (*Hṛ dayā*) không được ghi trong danh mục phiên dịch của ngài *Curu-ma-la-thập*; cf. J. Nobel, *Stzb. pr. Ak. Wiss.*, 20, 1927.

² Hán: Diệc vô đắc, diệc vô sở đắc. 亦無得, 亦無所得.

Horyuji, được viết trước năm 609 stl, đưa ra như sau: ‘*na prāptivanaṃ bodhisattvasya*. Có điều gì đó dường như bỏ lửng ở đây. Đến chừng mực chúng ta có thể am hiểu từ những chứng cứ thích hợp, bản kinh ban đầu có dự định phủ nhận về mặt tánh không (*sūnyatā*) mọi phạm trù chính của phân tích Phật học. Về sau, một phần của tư tưởng truyền thống đề phòng chống lại sự hiểu lầm bằng cách còn phủ nhận luôn những phạm trù dễ tạo thành những đối nghịch. Thế nên ngài Cưu-ma-la-thập và vài thủ bản Sanskrit không để ý gì về mệnh đề ‘*na vidyā na vidyākṣ ayo*; trong đoạn số 34, *na-amārgaḥ* chỉ tìm thấy trong trong vài thủ bản Sanskrit sau này; và cũng như vậy với đoạn số 36, *na-a-prāpatiḥ*, nó chỉ xuất hiện trong bản dịch tiếng Hán rất trễ, hầu như sau năm 850, trong bản ChT-8.

Dĩ nhiên luật tắc của luận lý thông thường là bị hủy bỏ trong kinh này. Mâu thuẫn cùng hiện hữu trong tánh không (*sūnyatā*).¹ Bằng cách thêm ‘*vô trí–no knowledge*,’ có người có lẽ muốn làm rõ ràng rằng trong Luận lý biện chứng của Bát-nhã ba-la-mật-đa có hai lần phủ định mà không làm thành một xác định. Nhận thức sai lầm có thể sinh khởi từ câu ‘*vô minh diệt–the extinction of ignorance*’ (tương đương với phủ định về phủ định của trí (*the negation of the negation of knowledge*)) có thể tương đương với một thực thể xác

¹ Trong đoạn số 10, một thuật ngữ (form) được đồng nhất với sự phủ định của thuật ngữ ấy ‘tánh không (*sūnyatā*).’ Cf. no. 10 và nos. 23-4. Tương tự,

Dionysius A reopagita in Myst. Theol., 1, 2, chủ trương rằng với sự đề cập đến Tuyệt đối, thì không có một đối nghịch nào giữa xác định và phủ định.

E. Conze

định, được gọi là trí. Việc thêm vào ‘vô trí’ sẽ khắc phục nhận thức sai lầm ấy.¹ Trong cùng thể thức, trong cùng dạng luận lý này, một lần phủ định không nhất thiết phải giống như những trường hợp khác. *Na mārga* không giống như *a-mārga*, cũng chẳng phải *na prāpti* tương tự như *a-prāpti*. *A-prāpti*, tương tự như *prāpti*, là một trong 75 pháp của Nhất thiết hữu bộ.² Trong tánh không (*sūnyatā*), có nghĩa là trong chân lý tuyệt đối, vốn chẳng có các pháp. Nhưng trong khi *a-prāpti* không phải là một thực thể, thì *a-prāptitva*³ là công hạnh cơ bản của hàng Bồ-tát, của hành giả quyết tâm hướng đến bồ-đề. Đây là một trong những nghịch lý mà Kinh đã đưa ra ẩn tượng cho luật tắc sinh hoạt tâm linh.

Khó khăn thứ nhì liên quan đến sự khác nhau giữa

¹ Mặc dù, nói một cách nghiêm túc, đoạn số 35, *na jñānam* sẽ là không cần thiết.

² Trong liệt kê của Long Thụ về 119 thiện pháp (*kuśala-dharma*), Tuy nhiên, chỉ có *prāpti* được đề cập đến. IHQ., 1938, p. 317, no. 16.

³ Cf. LankS., p. 307, V. 326-7: *praptir. . . karma-jā tṛṣṇā-sambhavā*.

cittāvaraṇa và *cittālambaṇa* trong số. 40.4.¹ Khi chúng ta quan tâm đến điểm đặc biệt trong thủ bản Sanskrit MSS, hai từ đó không khác nhau bao nhiêu. Chúng ta có thể giả định rằng từ gốc của chúng là *cittālamraṇa* चित्तालम्बण. Bây giờ *la* ल, *ra* र và *ba* ब thường dùng thay thế lẫn nhau trong ngôn ngữ Nepal, và *ma* म được biểu tượng bằng một *anusvāra*, ở đây sẽ là °रंण. Nếu bỏ đi dấu *anusvāra*, điều đó vẫn thường xảy ra, một vị trí sát nhau nhỏ sẽ dẫn đến chữ °वरण. Dù cách đọc

¹ Trong bản số no. 40, thủ bản truyền thống đòi hỏi không có sức thuyết phục đối với người đọc được nêu ra trong kinh văn. Giải thích của tôi hiện giờ được hạn định bởi sự đối chiếu chính xác trong *āvaraṇa-pariccheda* của *Madhyāntavibhāṣya*, của ngài Thế Thân. G. M. Nagao biên tập, Tokyo 1964, pp. 32-3. Dịch thoát như sau: ‘Người nào muốn đạt đến giác ngộ trước hết phải phát khởi những thiện căn; từ đó hành giả mới đạt được giác ngộ nhờ vào những tác dụng của từ năng lực từ các thiện căn. Hơn nữa, nền tảng (*pratiṣṭhā*) sự hình thành các thiện căn này là niệm tưởng giác ngộ, và ý hướng/ ý lạc (*āśraya*, hay là *āśritrya*) của tất cả các thiện căn này chính là hàng Bồ-tát. Và thông qua sự phát khởi niệm tưởng giác ngộ và chứng đắc năng lực diệu dụng từ thiện căn của Bồ-tát, mà có sự từ bỏ các đảo kiến (*viparyāsaṃ*, *prahāya*), nên sẽ sinh khởi một trạng thái không điên đảo (*aviparyāsa*). Từ đó, có được sự bất thối chuyển nơi Kiến đạo, hành giả sẽ vượt qua mọi chướng ngại (*āvaraṇāṇi*) nơi Tu tập đạo. Một khi chướng ngại đã được vượt qua, hành giả phải nên hồi hướng mọi thiện căn công đức đến cho giác ngộ tối thượng. Sau đó, nhờ vào năng lực hồi hướng, mà hành giả không bị run sợ (*na-uttrasitavyam*) đối với sự biểu hiện sáu mâu và vi diệu của Pháp. (cf. *Sthiramati* p. 81, *ko'yam atrāsaḥ? sūnyatāyāṃ gambhīra-udareṣu ca buddhavacanadharṃeṣu adhimuktir abhīrutā.*)’

E. Conze

cittāvaraṇa có ý nghĩa có lẽ là khi không đọc từ nguyên gốc của nó.¹ Tiếng Hán thông thường tương đương với *āvaraṇa* là chướng 障 điều này chỉ xảy ra trong bản dịch thứ 7 và thứ 8 của được thực hiện lần lượt vào năm 861 và 856. Những bản dịch trước đó, 1, 2, 5, và 6, được thực hiện giữa năm 400 và 790 tất cả đều dịch là *Tâm vô quái ngại* 心無怪礙. Theo Từ điển của Soolhill,² quái 怪 có nghĩa là sự cảm dỗ, sự trở ngại, khiến cho lo âu, khắc khoải.’ Biểu tượng có liên quan đến ý nghĩa ‘mắc vào’, ‘treo lên’, do vậy, dường như có liên hệ hơn với ā-LAMB-ana hơn là với ā-VAR-ana.

II

Kích thước của Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā), từ phần I đến phần V là một chỉ thị về Tứ diệu đế (four Holy Truths), như được giải thích lại trong ánh sáng của ý tưởng siêu tuyệt về tánh không (śūnyatā). Trong Đại phẩm bát-nhã (*Pañcaviṃśatisāhas-rikā prajñāpāramitā*

¹ Thuật ngữ *cittāvaraṇa* dường như rất hiếm. Lâu nay tôi chỉ gặp hai trường hợp. Thứ nhất là trong bản dịch tiếng Tây Tạng từ tác phẩm *Cittaviśuddhiprakaraṇa* của Thánh Thiên (Āyadeva) đưa ra, khi phiên âm và phiên dịch, nhan đề là *Cittāvaraṇa viśodhananāma-prakaraṇa*, cf. Tōhoku Catalogue, no. 1804, trong đó *cittā-varaṇa* được đưa ra một dạng khác (!) Và luận giải của ngài Thế Thân về Kinh Kim Cang (Vajracchedikā) trong . 42 của *cittāvaraṇa* là ‘ sự chướng ngại của tâm.

² *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, ‘937, p. 362b.

tr. 43-7 (= P), tương ứng với *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā* tr. 136, 5-141, 13, (=S), chúng ta thấy một loạt các luận cú, mà Haribhadra, hay bất kỳ người nào biên tập bản sao chép lại của *Pañcaviṃśati*, xem như là một chỉ thị (*avavāda*) ít nhất là về ba sự thật đầu tiên. Bản kinh này là nguồn gốc phần đầu của Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*). Đúng thật là Haribhadra sống khoảng vào năm 800 stl. trở đi. Tức là 800 năm cho đến 300 năm sau sự soạn thảo tỉ mỉ hệ kinh văn Bát-nhã ba-la-mật-đa – và nhiều sự phân nhánh và cách giải thích của ông là không tự nhiên và cường điệu. Nhưng nhiều luận giải của ông đối ngược lại thời gian sớm hơn.¹ Trong mọi trường hợp, ở đây Haribhadra chỉ theo kệ tụng (*karikā*) của Maitreya-nātha,² tác phẩm *Abhisamayālaṅkāra* của ngài có lẽ cùng thời với Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*), nếu cả hai có thể cho là vào khoảng năm 350 stl. Cũng vậy, tính hợp lý trong chân đoán của Haribhadra có thể được xác định từ những tư liệu độc lập.

Trong trường hợp Sự thực thứ ba, *Diệt đế* (*nirodha*), kinh văn của *Pañcaviṃśati* rất giống với phần III và IV của Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*):

*Śūnyatā Śāriputra notpadyate na nirudhyate, na
samkliśyate na vyavadāyate, na hīyate na vardhate. na-
atītā na-anāgatā na pratyutpannā. yā ca īdṛ śī na rūpaṃ*

¹ Cf. Bu-ston II, 158.

² Từ Tôn 慈尊

I.e. *kāṛ* I, 21: *pratipattau ca satyeṣu buddharatn'ādisu triṣu . . .
22 ity avavādo daś'ātmakaḥ*.

E. Conze

na vedanā...; na pr̥ hivi-dhātur...; na cakṣ ur.. na rūpaṃ .; na śabda...; na cakṣ urāyātanaṃ na rūpāyātanaṃ...; na cakṣ ur-dhātur...; na-avidyotpādo na-avidyā-nirodhaḥ na saṃskārotpādo...; na duḥkhaṃ na samudayo na nirodho na mārgo; na prāptir na-abhisamayo.¹ na srotaāpanno na srotaāpatti-phalaṃ...na pratyekabuddho na pratyekabodhiḥ; na buddho na bodhiḥ . evaṃ hi Śāriputra bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran yukto yukta iti vaktavyḥ). (iti nirodhasatyāvavādaḥ .)

Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ daya) rõ ràng đã đưa ra một phiên bản văn tắt của đoạn văn này. Điều đáng lưu ý ở đây là trong hai trường hợp, tư liệu của chúng ta bảo tồn chất nguyên bản hơn là bản văn đang lưu hành. Ngài Cưu-ma-la-thập ghi lại: *na-atītā na-anāgatā na pratyutannā*, đã dùng theo nghĩa đen cùng biểu hiện như trong chính bản dịch của ngài về *Pañcaviṃśati*.² Thủ bản Đôn hoàng (Tun Huang MS. Cb) ghi rằng: *na prāptir na-abhisamaya*. Có lẽ đó là đề nghị thêm vào của ngài Cưu-ma-la-thập có trong bản dịch khoảng vào năm 400 stl, trong khi chi tiết thêm vào ở bản Đôn hoàng có thể chỉ là sự hồi tưởng của vô số trường hợp mà *prapti* và *abhisamaya* đều được ghép chung trong

¹ Cưu-ma-la-thập trong *Taishō Issaikyō*, vii, 223a, nêu ra: *Diệc vô trí diệc vô đắc.... cho ndprdplir nabhisaczrnaya, just as in nos.* 35—6 của bản *Hrdaya, nāprāptir nābhisamaya*, như trong số 35—6 của Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ daya) .

² *Taishō Issaikyō*, vol. viii, p. 223a.

Các bộ kinh *Bát-nhã ba-la-mật-đa*.¹

Diệt đế, như Haribhadra đã tóm tắt,² có nghĩa *nirodha* đúng thật là tánh không (*sūnyatā*), và do vậy lia hẳn tất cả các pháp.

Trường hợp ít rõ ràng với Sự thật thứ hai, Tập đế (*sadaya*). Kinh văn trong *Pañcaviṃśati* như sau:

sa na rūpam utpāda-dharmi vā nirodha-dharmi vā samanupa śyati... na rūpam samkleśa-dharmi vā vyavadānadharmi vā. samanupaśyati... punaraparam Śāriputra bodhisattvo mahāsattvo na rūpam vedanāyām samavasaratī³- iti samanupayati. na vedanā sarhjnayām samavasaratīti samanupaśyati...na vijñānam dharme samavasaratīti samanupaśyati. na dharma kvacid dharme samavasaratīti samanupaśyati. tat kasya hetoḥ ? na hi kaścīd dharmaḥ kvacid dharme samavasaratīti prakṛ ti-sūnyatām upādāya. tat kasya hetoḥ ? tathā hi

¹ Chẳng hạn, *Aṣṭa* (= A) VIII, t8, 189; AXV, 303; và A I, 30, mà chúng ta sẽ trình bày là nguồn tư liệu của một phần trong chương V.

² 3 Ed. Wogihara, 1935, p. 32. *nirodhe śūnyatāyam utpāda-nirodha-saṅkleśa-vyavadāna-hāni-vṛ ddhy-ādi-rahitāyām na rūpam yāvan- na-avidyotpādo na-avidyā-nirodho na buddho na bodhir iti.*

³ Đến điểm này, *Sāgaramati*, trong *Śikṣāsamuccaya*, p. 263, đưa ra một đối chiếu rất gần với đoạn kinh này. Thay vì *samavasaratī*, thuật ngữ *samsṛjyate* và *raṇati* được dùng ở đây. Trong *Minh cú luận* (*Prasannapāda*), phẩm 14, chúng ta thấy những luận chứng của *Trung quán luận tụng* chống lại hiện hữu có thực của *samsarga*. Điểm chính yếu là *saṃsarga* hàm ý *anyathva* hay *prathaktva*, và đó không phải là sự kiện có thực: Ś: *saha samavasaratī* = *Lhan-cig kun-tu rgyu shes bya-bar*.

Śāriputra yā rūpasya śūnyatā na tad rūpam... (tat kasya hetoḥ ? tathā hi yā rūpa-śūnyatā na sārūpayati...yā...vedayati;... saṃjñānīte...; abhisamṣkaroti;..vijñānāti tat kasya hetoḥ ?) *tathā hi Śāriputra na-anyad rūpam anyā śūnyatā, na-anyā śūnyatā anyad rūpam. rūpam eva śūnyatā śūnyatāiva rūpam. na-anyā vedanā anyā śūnyatā... itī samudaya-satya-avavādaḥ .*

Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ daya) chỉ mô phỏng lại cốt lõi hai câu cuối của đoạn kinh này. Nhưng Cưu-ma-la-thập cũng đưa ra những câu được đánh dấu () trước nó, và lại dịch thoát cùng một ý như bản dịch của ngài trong *Pañcaviṃśati*.¹ Điều đáng lưu ý là bản dịch tiếng Hán và Tây Tạng, cùng ba thủ bản MSS., vẫn rất sát với kinh văn trong *Pañcaviṃśati* mà trong đó chỉ có hai mệnh đề, hoặc là bỏ sót số 10-11 hoặc là số 13-14.²

Nhưng làm thế nào để luận chứng này có liên hệ với Tập đề? Như được giải thích bởi Bát-nhã ba-la-mật-đa, Tập đề có nghĩa là³ dạng thức ấy, v.v... được xem như là

¹ *Taishō Issaikyō*, vol. viii, p. 223a.

² Sắc tức thị không của Cưu-ma-la-thập không phải là trong đoạn số 13-14 mà là số 10-11. Ở nơi khác câu trên cũng dùng đề dịch: *rūpam eva śūnyatā śūnyatāiva rūpam*. *Taishō Issaikyō*, viii, 221C=F 38; 223a=P. 45.

³ *Abhisamayālaṅkāra-kārikā*, p. 32 *samudaye śūnyatā hetu-bhūtarūpādayor avyতিরিক্ততাবেনা (=a-pr thakvena) rūpādi na samudaya-nirodha-samkleśa-vyavadāna-dharmi-iti*.

nguyên nhân của Khổ, đúng thực là đồng nhất¹ với tánh không (*śūnyatā*), không tách rời ra khỏi nó. Nói cách khác, trong thực tế, không có gì là nguyên nhân.²

Như đối với Sự thật thứ nhất, Khổ đế, Cưu-ma-la-thập biết rõ rằng phần I đã đề cập đến điều ấy, như được thể hiện trong phần bổ sung của ngài. ‘và vì thế nên chúng ta vượt qua mọi khổ ách.’³ Người nào quen thuộc với tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa đều biết rằng nghĩa rộng của từ *vyavalokayati* là chỉ cho cùng một chiều hướng. Trong *Bát thiên tụng Bát-nhã* (xxii, pp. 402-3) chẳng hạn, kinh giải thích rằng một vị Bồ-tát, có được trí huệ, ‘nhìn xuống’ trong ý nghĩa ngài xem xét nỗi khổ của chúng sinh bằng tâm từ. Trong định thức truyền thống của Khổ đế, nó tương đương với *ngũ uẩn* (*pañcopādāna-skandhā*).

Nhưng điều gì, tương ứng với Bát-nhã ba-la-mật-đa, là thực tế chắc thật hay là sự thực về ngũ uẩn? Rằng chúng là Không (*śūnya*) ngay từ tự thể. Thế nên, nếu *duḥkha*=*śandhā*, và nếu *skandhā* = *svabhāva-śūnya*

¹ Định thức trong số 13-14 được phác họa như một đối chiếu cho định thức cổ điển của Hữu thân kiến (*satkāyadr̥ṣṭi*), vốn là nguyên nhân chủ yếu của sự hiện hữu. cf. e.g. *Atthasālinī*, p. 353: *idh'ekacco rūpam attato samanupasyati. yaṃ rūpaṃ so aham, yo ahaṃ taṃ rūpaṃ ti, rūpaṃ ca attañ ca advayaṃ samanupasyati*. Trong phần II của Kinh này, *śūnyatā* thay thế nơi mà *ātman* chiếm chỗ trong Hữu thân kiến (*satkāyadr̥ṣṭi*).

² Và do vậy, trong kinh văn *Pañcaviṃśati*, các từ *utpada* (sinh khởi), *saṃkleśa* (phiền não), *saṃsāra* (luân hồi), đều là đồng nghĩa của thể giới được xem là nguyên nhân.

³ Không có dấu tích nào về sự bổ sung này trong bất kỳ tư liệu Sanskrit nào, và có lẽ điều ấy đã được thực hiện ở cùng Trung Á, nơi mà các bản dịch của ngài Cưu-ma-la-thập được ra đời.

E. Conze

(tự tánh không), thì *duḥkha*=*svabhāva-sūnya* (tự tánh không).¹ Lòng từ của hàng Bồ-tát, đầu tiên thấy khổ đau của chúng sinh như là đối tượng, tiếp tục phát triển ngay cả khi chúng sinh được thay thế bởi những đối tượng càng lúc càng chân thật với thực tại hơn—ban đầu là một hợp thể các uẩn (*śandhā*) hay là tiến trình của các pháp, và cuối cùng là bởi tánh không (*sūnyatā*) hay không có đối tượng nào cả.²

Trong phần đề cập đến Khổ đế (*duḥkha-satya*), *Pañcaviṃśati* diễn tả ý niệm này rất vi tế:

Śāriputra: katham yujyamāno Bhagavan bodhisattvo mahāasattvaḥ prajñāpāramitāyām yukta iti vaktavyaḥ ?
Bhagavān: iha Śāriputra bodhisattvo mahāasattvo rūpa-sūnyatāyātāyām yukto yukta iti vaktavyaḥ ...etc.,

Liệt kê như trong Phần IV:

¹ Trong A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma), *sūnya* là một trong 4 tương đương của *duḥkha*. Trong đó nó được giải thích như là phủ định của *managrāha* và *ātmaḍṣṭi*. A K., vii, 13. Nay theo *Abhisamayālaṅkāralokā*, p. 38, hàng Thanh văn (śrāvakas) quán sát 16 phương diện của Tứ diệu đế như là thuốc giải độc cho *ngã kiến* (*ātma-darśana*), và đối với Bồ-tát là thuốc giải độc cho pháp chấp (*dharma--darśana*). Thế nên trong trường hợp sau, *sūnya* sẽ có nghĩa là *svabhāva-sūnya* (tự tánh không) thay vì *anātmīya*.

² Sattva-ārambaṇa, dharma-ārambaṇa an-ārambaṇa. Akṣ ayamati sūtra trong *Śikṣāsamuccaya*, p. P212, 12 sq.; cf. Còn có trong Piṭṭ putrasamāgama trong *Śikṣāsamuccaya*, 259, 10, sq., Upālipariṭ cchā trong Prasannapadā, xii, 234, trong *Bodhicāryavatāra*, ix, 76—8, trong *Pañjika*, pp. 486—93, và *Trung quán luận thích* (*Madhyamakāvatāra*), pp. 9-11, Muséon, 1907, pp. 258—60. Những đoạn kinh văn từ ngữ cảnh thành ra phần I của Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā) là đã được thay thế, và trộn lẫn với nhau để thành một luận giải làm sáng tỏ chi bản Kinh.

jarāmarañ a-śoka - parideva-duḥ kha-
daurmanasyopāsā-sūnyatāyām yukto yukta iti
vaktavyaḥ . Punaraparaṁ Śāriputra bodhisattvo
mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyām carann ādhyātma -
sūnyatāyām yukto yukta iti vaktavyaḥyāvat
parabhāva sūnyatāyām yukto yukta iti vaktavyaḥ . evaṁ
hi Śāriputra bodhisattvo mahāsattvo prajñāpāramitāyām
carann āsu sarvāsu¹ sūnyatāsu yukto yukta iti
vaktavyaḥ . sa ābhiḥ² sūnyatābhiḥ prajñāpāramitāyām
caran na tāvad bodhisattvo mahāsattvo yukta iti
vaktavyo ‘yukta iti. Tat kasya hetoḥ ? tathā hi na sa
rūpaṁ... yuktam iti vā ayuktam iti vā samanupaśyati. iti
duḥ kha-satyā avavādaḥ .

Khổ đế như vậy có nghĩa là³ trong bản chất của nó
chính là các uẩn (*skandha*), được xem như là kết quả
của tham và là bản chất của khổ, là được đồng nhất với
tánh không (*sūnyatā*). Trong thực tại chân thật, thực tế
cái khổ không thể nào tự duy trì ngược lại thực tại của
tánh không (*sūnyatā*).⁴

Từ ấn bản của *Pañcaviṃśati*, dường như Sự thật thứ tư,
Đạo đế, không được đề cập trong đoạn kinh này, và N.

¹ S: Saptasu, bdun-po ‘di-dag-la brtson; Gilgit P: *sa ābhi
daśabhiḥ sūnyatābhiḥ*.

² S + saptabhi, bdun-po.

³ *Abhisamayālaṅkārikā*, p. 32: *duḥ khe phala-bhūtarūpādi-
sūnyatā prajñāpāramitāyos tathatā rūpatvād aikāntyam iti*.

⁴ Căn bản trung quán luận tụng (*Madhyamaka-kārikā*) xxiv, 21:
anītyam uktaṁ duḥ kham hi tat svābhāvye na vidyate.

Minh cú luận (*Prasannapadā*), xii, p. 234: *tasmāt svabhāva-
nāsti duḥ khādīnti avasīyate. atha viparyāsa-mātra-
labdhātmasattākāya duḥ khādī*.

Dutt¹ nói thẳng trong khi rút ra kết luận này. Tuy nhiên, Haribhadra, trong *Abhisamayālaṅkāra*² nêu ra rằng câu kinh theo sau *iti nirodha-satya-avavādaḥ*³ không nói đến Phật bảo (*Buddha-ratna*), như bản in gợi ý, mà nói đến Đạo đế. Phần V của Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā), tuy nhiên, không căn cứ trên đoạn kinh đó. Lý do có thể là truyền thống về thẩm quyền của đoạn kinh này có đôi chút bị nhầm lẫn, và cũng vì vậy, mô tả về Đạo đế nêu ra ở đây không đi hết vấn đề, và tự đánh mất nó trong vấn đề tương đối phụ thuộc. Chúng ta phải tìm kiếm nguồn gốc của Phần V ở nơi khác.

Phần cuối của Phẩm thứ nhất của *Bát thiên tụng Bát-nhã* (=A) được dành trọn cho luận chứng khá dài, theo Haribhadra, là đề cập đến *niryāṇa*, có nghĩa là (bước lên –going forth), ba địa (*bhūmi*) sau cùng của Bồ-tát hạnh.⁴ Các nhà kiết tập Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa dường như cũng biết họ liên hệ ở đây với điểm rất tinh yếu trong giáo lý của mình, và mỗi bản dịch kể tục đều

¹ *Aspects of Mahāyana Buddhism*, etc., 1930, p. 228, ‘vì Đạo đế không có chỗ nào trong cách giải thích này về Thánh đế (Āryasatya), nên Bát-nhã ba-la-mật-đa bỏ qua điều ấy.’

² Ed. Wogihara, 1935, p. 32. Xem: *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, I, 1961, pp. 28—9.

³ I.e. P 8—49, 10.

⁴ Kārika, i, 72, 73 niryāṇaṁ prāpti-laksanāṁ/sarvākārajñatāyāṁ ca niryāṇaṁ mārga-gocaraṁ/niryāṇa-pratipaj jñeyā seyamaṣṭavidhātṁ. Cf. E. Obermiller, *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*, ‘936, pp. 185 sq. *Niryāṇa*, trong truyền thống A-tỳ-đạt-ma, là một trong 4 đồng nghĩa của mārga, Cf. *Abhidharmakośa* vii, 13, p. 32: 4. niryāṇa-ika—*atyantaṁ niryāṇāya prabhavati* (*Vyākhyā*), p. 626, 26. Cũng như vậy trong *Paṭi sambhidamaggā*, i, 118.

nỗ lực đưa ra những ý tưởng càng rõ ràng hơn. Bản Kinh *Śatasāhasrikā* tu chỉnh lại các mô tả trong bản *Bát thiên tụng Bát-nhã* một mức độ lớn hơn như bản đang thường được dùng, và bản Kinh *Pañcaviṃśati*, vẫn thấy khác thường, nay đã được điều chỉnh lại, và có thêm một vài bổ sung cho riêng nó.¹

Trong Phần V của Kinh, trước hết Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*) theo từng bước những luận chứng của các bộ Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa lớn hơn, để cung ứng một luận giải tuyệt hảo cho phần nào tính bí ẩn và khúc chiết của các Kinh này.

1. Trước tiên, không có sự đạt được (attainment) trong sự kiện thực tế. Cái đạt được (attainment) nằm trong *abhinirvṛtti* và nhị nguyên tính (duality), và những điều này cũng không tồn tại trong thực tế.²

2. Thứ hai, không có tham muốn, về phần hàng Bồ-tát, đối với một sự đạt được (attainment) nào đó. Luận chứng bắt đầu với sự xác định về Bồ-tát, và tiến trình chỉ bày ra những gì các ngài không mong ước cho một

¹ P 265, 6-22, bị thiếu trong xiii, và cũng như vậy trong P 266, 5-21. –

Phần bổ sung chủ yếu cho *Bát thiên tụng Bát-nhã*, trong ấn bản của *Pañcaviṃśati*, là nằm trong pp. 149, 14—150, 16, là nơi nhờ vào sự mong ước được duy trì một phác hoạ mà không thể nào đọc ra được trong bản kinh *Śatasāhasrikā* đang hiện còn.

² Haribhadra, i, 10, 6, prāpti niryaṇa m=A I, 24, 16—27, 6=P 242, 13-256, 9=S xiii, 1635, 13 sq. MS. Cambridge Add 1630, to fol. 98.

sự chứng đắc nào.¹

3. Rồi theo một cuộc thảo luận về ‘nuơng vào/nhờ vào—*relying on*.’²

4. Tiếp theo, tương ứng với Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ daya) no. 40, *viharati*, đến mức trở thành:

ayaṃ bodhisattvo mahāsattvo viharaty anena prajñāpāramitā-vihāreṇ a.

5. Ở đây, sự tương ứng từng chữ bị phá vỡ, và Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ daya) dùng những thuật ngữ không được sử dụng trực tiếp trong những bản Kinh lớn. Những bản Kinh lớn xúc tiến những thảo luận về phép biện chứng những tác ý (*manasikāra*) của hàng Bồ-tát, mà, nếu cách giải thích³ đáng tin của Haribhadra, thì điều ấy phải rất giống với điều đã được nói trong phần được giữ lại của Phần V. Để trình bày điều này chi tiết sẽ rất là dài.

Trong mọi trường hợp, các thuật ngữ được dùng trong

¹ Haribhadra, i, 10, 7, *sarvākārajñāta-niryāṇa*=A 27, 7—31, 9= P 256, 7—263, i7= MS. fol. 98—137.—P 260: *Subhūti: na-aham anutpannasya dharmasya prāptim icchāmi, na-apy abhisamayāṃ*.

² Haribhadra, i. 10, 8, *mārga-niryāṇa* trong (3) thành (5)=A 1,31, 10—32 =P 263, 18—269, 6= MS fol. 137b—144b.—*Aṣ ṭ a*, p. 31. *Prajñāpāramitāiva sārva-yāmikī sarva-dharma-anisṛitayā sarva-dharma-anisṛitā pārāmitā ca.*

³ *Aṣ ṭ a*, 31, 18. *Abhisamayālaṅkāra*, p. 125: e.g. *nanu manaskāraś cetasa ābhoga ālambane citta-dhāraṇa-karmakaḥ*. *Prajñāpāramitā-vihāraś ca tad-viparīta-svabhāva*. Cf. also to A 32, , cf. p. 127, 26, *manasikāreṇ a aviparyāsa pravṛ ttatvād*. Chi tiết *Sự run sợ* được nói ám chỉ trong *Aṣ ṭ a*, p. 31,15—16.

đoạn hai của Phần V là liên quan rất mật thiết với Đạo (*mārga*). Điều ấy dĩ nhiên cũng đối với *niṣṭha* và *nirvāṇa*. Tuy nhiên, đó là, có lẽ đáng được lưu ý rằng nhận biết về tư tưởng đã được khai mở, về *cittam na-āvaraṇaiḥ samyuktam na visamyuktam*, được thay thế trong *Abhisamayālaṅkāra* bằng Đạo đế (*mārga-satya*),¹ và *pratipatti*, phương diện (*ākāra*; e:mode, aspect) thứ ba của Đạo (*mārga*), được định nghĩa là *cittasya-aviparyāsa-pratipādana*.²

Ngay cái nhìn đầu tiên, người ta sẽ có khuynh hướng nghĩ rằng Phần VII, đoạn Kinh liên quan trí huệ Bát-nhã như là câu thần chú (*mantra*), là phần được thêm vào sau này, đó sự ảnh hưởng của Mật giáo (*Tantrism*). Tuy nhiên, chúng ta phải ghi nhớ trong tâm rằng chúng ta có thể truy tầm dấu tích trong *Luận thích* (*Niddesa*) và trong những luận giải tiếng Pāli về một truyền thống lâu đời, theo đó *pañña* được gọi là *mantā*,³ một thuật ngữ được hiểu ở đây là giống cái của *manto*, *mantra*.⁴ Rồi có thuật ngữ *vidyā* (minh). Trong *Chuyển pháp luân phẩm* (*dhamma-cakka-ppavattana-vaggo*) của Tương Ưng bộ Kinh (*Saṃyutta Nikāya*), mà chúng ta sẽ thấy, tiêu biểu cho một vài truyền thống hình thành nên nền tảng của Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*), *vijja* tương đương với sự hiểu biết về Tứ diệu đế.⁵ Tuy nhiên,

¹ P 121, 5—123, 5=S 490, 14—503, 5.

² Ed. Wogihara, p. 237.

³ E: a charm; spell; incantation.

⁴ *Niddesa* ii, 4g7. Dh-A iv, 93. Sn-A 204, 549. Vv-A 262.

⁵ SaṃyN., v, p. 430. *yaṃ kho bhikkhu dukkhe ñānaṃ dukkha-samudaye ñānaṃ. . ayam vuccati bhikkhu vijjā. Ettāvata ca vijjāgato holi.*

thuật ngữ chuyển dần sang ý nghĩa một dạng bí mật, tri thức huyền bí về tiềm năng huyền thuật vốn có thể làm cô đọng lại thành một định thức pháp thuật, một câu thần chú. Điều gì thực sự mới mẻ trong Mật giáo (*Tantrism*) chỉ là những nhấn mạnh nằm trong niềm tin rằng tất cả phương tiện giải thoát có thể cô đúc lại thành lời nói trong một định thức ngắn gọn.¹

Śatasahasrikā, trong phẩm xix,² đưa ra một đối chiếu rất sát với đoạn mở đầu của Phần VII. Điểm khác nhau duy nhất là thuật ngữ *vidyā* được dùng thay thế cho *mantra*. Sự đối chiếu toàn diện càng gây ấn tượng hơn, trong Phần VII đó cũng là Kinh *Bát thiên tụng Bát-nhã* đi cùng với Phần VI, dù Phần VI ở đây không đi trước mà đi sau nó.³

Śakra: mahāvidyeyam bhagavan yad uta prajñāpāramitā. anuttareyam vidyā bhagavan yad uta prajñāpāramitā. asamasameyam vidyā bhagavan yad uta prajñāpāramitā. Tat kasya hetoḥ ? tathā hi bhagavan prajñāpāramitā sarveṣ āṃ kuśalānāṃ dharmānāṃ āhārayitrī.

Bhagavān: evaṃ etat Kauśika evaṃ etat. Mahā vidyeyam Kauika . . . yad uta prajñāpāramitā. Tat kasya hetoḥ ? tathā hi Kauśika ye te' bhūvaṇṇ atīte' dhvani tathāgataḥ .. te eṇāṃ vidyāṃ āgamyā anuttarāṃ

¹ E.g. *Sādhana-mālā*, p. 270. *ayaṃ mantrarājo buddhatvaṃ dadāti, kiṃ punar anyāḥ siddhayaḥ?*

² MS. Cambridge Add 1630, ol. 293b. Corresponds to A III, 73 sq.

³ *Kumārajīva*, bằng sự bỏ quên số 52, lần nữa lại gần với giả định ban đầu của đoạn kinh này.

samyaksambodhim abhisambuddhāḥ . ye ‘pi te bhaviṣ yanty anāgate... ye ‘pi te etarhi daśadig lokadhātuṣ u tathāgatāḥ ... tiṣ ṭ hanti dhriyante yāpayanti, te ‘py enāṃ vidyām āgamyā anuttarām samyaksambodhim abhisambuddhāḥ .’¹

Điều tương ứng với trí huệ Bát-nhã trong đoạn này

¹ Ở đây lại một lần nữa, có sự ám chỉ đến Tứ diệu đế trong phần hai của trích dẫn được kiểu mẫu hoá theo định thức cổ điển, mà trong Kinh Sacca-Samyutta (Sany. N., v, pp. 433—4) chép như sau:

ye hi keci bhikkhave atītam addhānam arahanto sammā-sambuddhā yathābhūtam abhisambujjhimsu, sabbe te cattāri ariyasaccāni yathābhūtam abhisambujjhimsu... anāgatam addhānam... etarhi.

—Mỗi trường phái tư tưởng Phật học đều nói lại định thức này tuỳ theo nhu cầu của mình. Mantra thừa (Mantrayāna) chẳng hạn, trong Saṃ hyaṃ Kamahāyāna, v. 3, phát biểu về Đức Phật quá khứ, hiện tại, vị lai như sau:

*taīs ca sarvair imaṃ vajraṃ
jñatvā mantravidhiṃ param
prāptā sarvajñatā vīraiḥ
bodhimūle hy alakṣaṇā.*

Tư tưởng của chính nó hình thành một phần chính của truyền thống trong lần chuyển pháp luân đầu tiên, cf. e.g. Lal. Viśi., xxvi, p. 428 (Samy.N., V, p.422):

iti hi bhikṣavo yāvad eva me eṣ u caturṣ v āryasatyēṣ u yoniśo manasikurvato evaṃ triparivartam dvādasākāraṃ jñāna-darśanam upadyate na tāvad ahaṃ bhikṣavo ‘nuttarām samyaksaṃbodhim abhisambuddho’ smi iti pratyajñāsiṣ am, na ca me jñāna-darśanam utpadyate, yataśca me bhikṣava eṣ u caturṣ v āryasatyēṣ v... jñāna-darśanam utpannam akopyā ca me ceovimuktiḥ prajñā-vimuktiś ca sākṣ ātkṛ tā. tato ‘haṃ bhikṣavo ‘nuttarām samyaksaṃbodhim abhisambuddho’ smi iti pratyajñāsiṣ am.

chính là *vidyā*, và, nó vốn là mẹ của các Đức Như Lai, xuất hiện với chút khác biệt hơn một lần trong cùng chương của *Bát thiên tụng Bát-nhã*. Đoạn kinh khác¹ có phần đối chiếu với đoạn số 56 của Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ daya*).

Như vậy chúng ta đã truy theo dấu tích gần đến 9/10 của Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ daya*) cho đến các bản Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa lớn hơn. Chúng ta có thể, theo tôi nghĩ, có thể rút ra kết luận rằng Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ daya*) có dự định ban đầu như là một trình bày lại cho người sơ cơ² về Tứ diệu đế,³ được kèm theo vài điểm nổi bật về phương pháp ghi nhớ giáo lý này trong tâm và cho sự lợi lạc tinh thần khi tu theo pháp ấy. Phân tích này cho phép chúng ta nhìn Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ daya*) trong phương diện lịch sử của nó. Đó chính là *Kinh Chuyển pháp luân (dharma-cakra-jiravartana-sūtra)* trong hệ thống giáo điển mới. Đó là kết quả của 800 năm quán chiếu liên tục vào mối liên hệ truyền thống liên quan đến sự kiện chuyển pháp luân lần đầu

¹ Đó là A III, 54—5 S xviii, fol. 280a—81b.

² Nghĩa rộng của từ *avavāda* được thu thập từ *Sūtrālaṅkāra*, ch. xiv, và từ định nghĩa của Phật Âm (Buddhaghosa), *Samantapāsādikā*, v. p. 982:

api ca otiñiie vd anotinne vā paṭ hama-vacanam ovādo, punapunnam vacanam anusāsanī ti.

³ Có những trường hợp khác của cách giải thích lại về Tứ diệu đế mang tư tưởng Đại thừa. Cf. *Dhyāyitamustī Sūtra*, trích dẫn trong *Prasannapadā*, p. 298, cf. *Prasannapadā*, ch. 24. *Lankavatāra Sūtra*, p. 299, V. 260, 5, văn tắt đủ để trích dẫn: *cittasya duḥkha satyāṁ samudayo jñānā-gocaraḥ / dve satye buddhabhūmitiśca prajñā yatra pravartate.*

tiên,¹ Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*) có ý nghĩa chiếm cùng vị trí trung tâm mà *Kinh Chuyển pháp luân* (*dharma-cakra-jiravartana-sūtra*) đã có từ kinh tạng trong lần chuyển pháp luân thứ nhất.²

Kinh văn Bát-nhã ba-la-mật-đa rất khó nắm bắt đối với sự hiểu biết của chúng ta, vì kinh chứa đầy những gợi ý ẩn mật, những ám chỉ, và những suy cứu trực tiếp đến phần hiện hữu trước đây của kinh văn và truyền thống lưu thông trong ký ức của giáo đoàn vào thời kỳ đó.

¹ Aṣ ṭ a, ix, p. 203, phát biểu chính xác: *dvitīyaṃ, baledaṃ dharmacakrapra vartanaṃ Jambūdvīpe paśyama iti*.

² Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*) có rất nhiều lời ám chỉ đến truyền thống nằm trong những điểm khác nhau từ *Kinh Chuyển pháp luân* (*dharma-cakra-jiravartana-sūtra*). Trong *Chuyển pháp luân phẩm* (*dhamma-cakka-ppavattana-vaggo*) của *Tương Ưng bộ Kinh* (*Saṃyutta Nikāya*) (còn được giữ gìn trong bản tiếng Tây Tạng, mdo XXX, và bản tiếng Hán T 109), trước hết chúng ta có phát biểu về Tứ diệu đế, theo sau (p. 426) bằng một đoạn bằng dhāraṇa (tương đương với *mantra*), và một cảnh báo rằng khá dĩ, không khác với Khổ đế, v.v... Cuối phẩm (*vagga*) là tương đương với Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*) no. 57: (p. 430):

idaṃ dukkhaṃ ti bhikkhave tathā (=saccaṃ, satyaṃ) etaṃ avitathā etaṃ anaññatathā etaṃ (tương đương với *amithyaḥvāt*). Vị trí của Śāriputra trong Bát-nhã Tâm kinh (*Hṛ dayā*) có quan điểm từ truyền thống chung của các trường phái rằng riêng Śāriputra một mình là có khả năng chuyển pháp luân sau Như Lai (e.g. Sn 557; MN III, 29; Mu. 362; Divy. 394) và từ phát biểu trong *Saccavibhaṅgasutta* của Trung bộ Kinh (*Majjhima Nikāya*), ix: *Śāriputto, bhikkhave, pahoti cattāri ariyasaccāni vithārena ācikkhitum*, etc.

Nhưng sẽ chán ngắt nếu tiếp tục. Những ai muốn đi theo gợi ý này sẽ tìm thấy một danh sách những bản dịch chính của *Kinh Chuyển pháp luân* (*dharma-cakra-jiravartana-sūtra*) trong E. Waldschmidt, Bruchstücke, 1932, p. 54.

E. Conze

Kinh trở nên chẳng gì khác hơn tiếng vọng của những lời dạy cổ xưa. Nếu không có mối liên hệ với những những lời dạy cổ xưa, kinh sẽ đánh mất đi những quan điểm hay nhất của mình. Chúng ta bây giờ phải siêng năng cấu trúc lại những gì dường như đã là một vấn đề hiển nhiên của cách đây 1500 năm.

TƯ TƯỞNG ĐẠO PHẬT VÀ NHỮNG LĨNH VỰC TƯƠNG ĐƯƠNG CỦA CHÂU ÂU



Việc nghiên cứu về những tương đương triết học thì đầy nhiều cạm bẫy. Một số đối chiếu thành công và có ý nghĩa, số khác thì bất ngờ và ngẫu nhiên. Nay tôi dự tính thảo luận về những lĩnh vực tương đương của Châu Âu đối với tư tưởng đạo Phật trong hai điều, trong đó, điều thứ nhất là dành cho cái chân thật, điều thứ hai dành cho những cái không xác thực tương đương.

Như cách hiểu của tôi về những nền tảng nguyên lý đạo Phật, gần đây tôi đã nêu ra một vài chi tiết trong cuốn *Buddhist Thought in India*.¹ Do quan điểm của tôi khác với một vài phạm vi của những bậc tiền bối, tôi sẽ tổng kết vắn tắt chúng để người đọc có thể thấy dạng thức ‘đạo Phật’ nào mà tôi muốn đối chiếu với triết học Âu Châu

Cốt tủy giáo lý đạo Phật có thể diễn tả bằng một câu: Thế giới hữu vi như nó trình hiện cho chúng ta căn bản là bất như ý và bất toàn, sự giải thoát chỉ có thể tìm thấy

¹ *Buddhist Thought in India* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1962). Đã dịch sang tiếng Việt nhan đề *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ*. Người dịch Hạnh Viên. Hương Tích xuất bản, 2007.

E. Conze

thông qua việc phóng tới thể giới Vô vi (Unconditioned), còn được gọi là Niết-bàn (nirvāṇa). Mọi hiện tượng khác đều là sự chế tác tinh vi từ tâm thức.

Các pháp hữu vi đều bị hư hoại, được xác định bởi ba ‘dấu ấn,’ có nghĩa là bởi vô thường, ‘khổ,’ và ‘không dính líu đến bản chất chân thật của chúng ta.’¹ Nhiều tư tưởng đã đi sâu vào giải thích ý nghĩa đầy đủ của ba pháp ấn này. ‘Khổ,’ chẳng hạn, không chỉ gồm đau đớn và khổ não, mà còn là sự bất an, lo lắng, mà ngày nay được biết như là ‘sự bất ổn của hiện sinh—existential anxiety.’ Và pháp ấn ‘Vô ngã’ đã gây nên những thảo luận không bao giờ cùng tận.² Con người phải khó chịu khi đối kháng với một thể giới vô thường, khổ và vô ngã và không hài lòng khi sống trong đó, vì tin rằng cốt tuỷ tự thể của chúng là thường hằng, tự tại và tự chủ đối với mọi hiện tượng. Sự tách lìa kinh nghiệm cá nhân của chúng ta đối với chân ngã (có nghĩa là với bản tánh Như Lai trong chúng ta³) là được gây ra bởi ‘lòng tham.’ Nếu chúng ta muốn quay trở về với trạng thái thanh tịnh ban đầu của bản tâm, trước hết chúng ta phải tự chuyển hoá (regenerate) chính mình bằng cách tu tập năm đức hạnh chính,⁴ trong đó trí huệ là yếu tố sau cùng và quan trọng nhất. Sau khi những đức hạnh này đủ độ

¹ Tam pháp ấn: Vô thường, Khổ, Vô ngã.

² Về liên quan với sự bác bỏ ‘bản ngã’ của Hume, xin xem tr.239—42.

³ * Như Lai tại triền.

It is “A central peace, subsisting at the heart/Of endless agitation” (W. Wordsworth).

⁴ Ngũ căn: Tín tấn niệm định huệ.

chín mươi, chúng ta có thể dần dần đạt đến sự thâm nhập vào Vô vi, mà thông qua các pháp môn giải thoát,¹ đó là Không, Vô tướng và Vô nguyện,² dẫn đến niết-bàn,³ là trạng thái trong đó cái ngã hoàn toàn trở nên tịch diệt, trong cái chân ngã ấy những gì trong thế giới hiện tượng này không còn hiện hành nữa, do vậy nên nó siêu việt mọi ngôn ngữ và ý niệm.⁴

Điều này hoàn toàn đơn giản và dễ hiểu, dù cùng lúc là khó tin. Tuy nhiên, điều ấy rất phức tạp, bởi nó được kết hợp với học thuyết bản thể luận (ontology) về ‘Pháp– Dharma’ vốn đòi hỏi phải có một nỗ lực tri thức dữ dội. Học thuyết này phân biệt ba mức độ thực tại: 1. *Pháp* là một và duy nhất, vốn là thực tại tuyệt đối và vô vi của niết-bàn (nirvāṇa); 2. Tất cả các pháp, thoáng qua, nhất thời, là những sự kiện không liên quan đến riêng ai, dù được so sánh không thực tế với *Pháp* duy nhất; 3. Các hiện tượng trong thế giới tục thức/thường nghiệm (common-sense), trong đó chỉ là những cấu tạo của ngôn ngữ, trong đó chúng là những kết hợp của các pháp được liên kết với nhau bởi ngôn từ. Học thuyết về Pháp trong đạo Phật là rất độc đáo, chưa thấy nơi nào có sự tương đương như vậy.

Rất nhiều điều để nói về nguyên lý được gọi là đạo Phật

¹ Tam giải thoát môn: e: three doors of deliverance

² Còn gọi Vô tác.

³ Niết-bàn:

⁴ Những chủ trương của huyền học Âu Châu tương ứng với học thuyết này trong tinh thần chung của nó, nhưng chỉ có Schopenhauer là xứng hợp nhau trong nhiều chi tiết.

E. Conze

‘cổ xưa.’ Có lẽ nó được định hình từ thời vua A-dục (Asoka). Hai thế kỷ thứ sau, những phát triển tinh vi về những ý tưởng này dẫn đến hai trường phái khác nhau, đó là ‘trường phái Tiểu thừa học thuật’ và ‘Đại thừa,’ mà ngược với những gì đã thường nói, không mâu thuẫn đáng kể trong học thuyết mà chỉ phân kỳ theo tầm mức độ quan tâm của họ. ‘Tiểu thừa học thuật’ tập trung vào các pháp hữu vi, hệ thống hoá cách phân loại chúng, định nghĩa càng nhấn mạnh hơn vào những thuộc tính riêng biệt và những đặc điểm chung, vạch ra những mối tương quan gắn liền trong chúng.

Sự đóng góp sáng tạo của Đại thừa, mặt khác, hầu như liên quan đặc biệt đến Vô vi (Unconditioned). Cá biệt, ý niệm về tánh không (sūnyatā) mà trong Phật giáo ‘cổ xưa’ là con đường đồng nhất với niết-bàn, bây giờ đã hết sức phong phú. Nó còn được chống đỡ bởi những phân tích khảo sát về ‘tự thể—own-being’ của các pháp, dùng một loại luận lý mà ở Âu Châu chúng ta gọi là ‘*biện chứng pháp- dialectical*.’ Áp dụng chung cho cả pháp hữu vi lẫn vô vi, mà tánh không (sūnyatā) dẫn đến tính đồng nhất của chúng. Kết quả là một bản thể Nhất nguyên luận (monistic ontology) hiển bày rất nhiều dạng tương tự như hệ thống siêu hình học Âu Châu của cùng thể loại, trong khi những mô tả của những kinh nghiệm bị chướng ngại bởi trí thức khi đối diện với cái Tuyệt đối độc nhất này, tương tự như quan niệm hoài nghi chủ nghĩa của Hy Lạp trong nhiều cách.

Về những quan tâm đặc biệt về chủ đề của mục này là chương ‘*Những giả định ngầm—Tacit Assumptions*,’¹

¹ *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ*, Ed.Conze.

qua đó, tôi đối chiếu đạo Phật với tinh thần đương thời, và nỗ lực xác minh rằng:

Các nhà tư tưởng đạo Phật tạo nên một số giả định ngầm mà các điều ấy lại bị thách thức bác bỏ bởi các triết gia Âu Châu hiện đại. Trước hết, hầu như chung cho mọi người Ấn Độ,¹ khác với người Âu Châu có ‘tính khoa học,’ tư duy lấy những kinh nghiệm của Du-già (Yoga) nguyên liệu thô chủ yếu cho những suy nghiệm triết học. Kế đến, các triết gia kỳ cựu² (ngược với ‘hiện đại’), tán thành cấu trúc thứ bậc của vũ trụ, như được thể hiện trong:

- a) Sự phân biệt về một thế giới ‘bộ ba’ (?), và
- b) Về cấp độ của ‘thực tại,’ và
- c) Trong sự thiết định về một cấp độ của nội quán tùy thuộc vào độ chín muồi tâm linh.

Thứ ba, mọi triết lý của tôn giáo, (ngược với phi tôn giáo) đều là:

- a) Dùng ý nghĩa ‘thiênց liêng’ để phân biệt với các ý nghĩa ‘phàm tục,’ và
- b) Xem sự giác ngộ như là cội nguồn tuyệt đối của mọi tri thức đúng đắn.

Đây không phải là cách mọi người đều nhìn ra, và

¹ Ngoại trừ những người theo Thuận thế ngoại đạo (*Cārvāka*) hay Duy vật. (Chú thích theo trong *Buddhist Thought in India*, Ed.Conze.)

² Nguyên bản tiếng Anh: *perennial philosophers*. *Perennial* có thể dịch: kỳ cựu, bất diệt, lão thành, lưu niên.

E. Conze

những độc giả nghi ngờ phải tham khảo những luận cứ từ tác phẩm của tôi.

Nền tảng kiến giải của tôi về Phật học chính là sự tự tin, được chia sẻ bởi hầu như từ mọi người, rằng đó chủ yếu là giáo lý của sự giải thoát, và rằng mọi phát biểu có tính triết lý đều là phụ thuộc so với mục đích *giải thoát luận* (*soteriological*) của nó. Điều này hàm ý, không chỉ có nhiều vấn đề triết học bị gạt bỏ như là những suy đoán vô ích, mà mỗi vấn đề triết học và mỗi một tiền đề phải được xem xét trong sự tham khảo với dự hướng tinh thần của nó như là một định thức của kinh nghiệm thiền quán cần phải có trong dòng chảy đưa đến tiến trình giải thoát. Trong khi tôi không thể tưởng tượng có học giả nào muốn thử phương pháp luận (methodological) mặc nhiên được công nhận này không, nhưng tôi biết chắc rằng, sau D. T. Suzuki, hầu như chỉ riêng tôi áp dụng phương pháp ấy một cách kiên định.

Sau cùng, cách hiểu của tôi về đạo Phật vượt qua mọi trích dẫn chất đồng hồ đo, và thực sự nỗ lực nắm bắt tư tưởng đạo Phật để hết tâm trí vào một yếu tố chọn lọc, trong đó chúng ta phải quyết định điều gì trong số đông những trình bày giáo lý đạo Phật, cái nào nên được xem là có thẩm quyền nhất.

Bu-ston thiên về Phật giáo thời kỳ Pāla, Frauwallner thích nghiên cứu về Du-già hành tông (Yogācāra). Oldenberg¹ chuyên về tạng Pāli (ngoại trừ A-tỳ-đạt-ma), Stcherbatsky là học giả chuyên nghiên cứu về Tiểu thừa

¹ Học trò của Th. Stcherbatsky.

và sau này là về những Luận sư Nhân minh.¹ D. T. Suzuki chuyên về tiền Đại thừa và Thiền tông (Zen), các tông phái Phật giáo Trung Hoa và *Kinh Diệu pháp Liên hoa (Saddharmapuṇḍarīka)*, v.v... Với Giáo sư Murti, tôi xem *Trung quán luận tụng (Madhyamikas)* như là trình bày trọng tâm truyền thống đạo Phật, và tin rằng với các điều ấy, giáo lý đạo Phật đạt đến sự chín muồi toàn bích. Điều này có nhiều sắc thái hơn những gì tôi nói.

Thế thì, cái gì là mối liên hệ giữa những giáo lý đạo Phật này với triết học Âu Châu? Từ ban đầu, tôi phải thừa nhận rằng tôi không tin có một sự phân định rõ ràng giữa ‘Đông’ và ‘Tây’ về mặt tinh thần. Mãi cho đến khoảng chừng năm 1450, như là chi nhánh của cùng dòng ‘triết học kỳ cựu— perennial philosophy.’² Các triết gia Ấn Độ và Âu Châu bắt đầu ít đi với chính mình hơn với việc phát triển về sau của triết học Âu Châu. ‘Triết học kỳ cựu— perennial philosophy’ trong ngữ cảnh này định rõ như là một học lý chủ trương:

1. Đến chừng mực nào đó, tri thức đáng giá không phải người nào cũng ngang nhau, nhưng có một thứ bậc của con người, một số trong đó, qua sự hiện hữu của họ

¹ Nhân minh luận của Như Trần-na. Tây phương gọi là môn Luận lý học.

² Thuật ngữ này vốn được sáng tạo bởi Thiên chúa giáo để mô tả triết học của St. Thomas và Aristotle. Trong mọi khả năng có thể xảy ra, từ này được sử dụng lần đầu bởi Augustinus Steuchus, Episcopus Kisami, Bibliothecarius gởi cho Giáo Hoàng Paul III, trong *De perenni philosophia, libri*, x, 723 pp., Basel 1542.

E. Conze

như thế nào mà có thể hiểu biết nhiều hơn những người khác.

2. Còn có một thứ bậc từ cấp độ của thực tại, một số trong đó là ‘thực’ hơn, vì xứng đáng hơn những cái khác.

3. Những người thông thái thời xưa đã lập ra ‘trí huệ’ vốn là chân thực, dù nó không có nền tảng ‘theo lối kinh nghiệm–empirical’ trong sự quán sát cái nào có thể được tạo ra bởi mọi người; và trong thực tế là có một khả năng hiếm hoi và bất thường trong một vài chúng ta bằng cái mà chúng ta có thể trực tiếp đạt được sự tiếp xúc với thực tại có thật–thông qua Bát-nhã ba-la-mật-đa (*prajñā pāramitā*) của đạo Phật, *logos*¹ của Parmenides,² là *sophia*³ của Aristotle⁴ và những triết gia

¹ Nguyên ngôn.

² Hữu thể (Being) đối với ông là ‘một’ *kata ton logon* (khi nhìn thấy bằng lý trí–*when seen by reason*), là ‘nhiều’ *kata ten aisthēsin* (khi nhìn thấy bằng tri giác –*when seen by perception*). Aristotle, *Metaphysics*, I 986-b 33-4.

Parmenides: (sinh năm 510 TCN) được cho là nhà triết học duy lý đầu tiên, người đã tranh luận rằng việc suy nghĩ thực sự có xảy ra là không thể hồ nghi, mà việc suy nghĩ phải có đối tượng suy nghĩ, do đó, một sự vật phải thật sự tồn tại. Parmenides diễn dịch rằng những gì thật sự tồn tại phải có những tính chất nhất định–thí dụ như, nó không thể bắt đầu tồn tại hoặc chấm dứt tồn tại, nó là một chỉnh thể trọn vẹn, nó giữ nguyên bản chất vĩnh viễn (đúng hơn là tồn tại hoàn toàn bên ngoài thời gian).

³ Sophia: tình yêu.

⁴ Aristotle: Trong tác phẩm *Metaphysics*, Aristotle đã rất cố gắng mô tả bản sao khách quan của ‘hữu thể như là hữu thể–*being as being*’. Book I, 981-b”–983-a.

khác, là *amor dei intellectualis*¹ của Spinoza,² là *Vernunft*³ của Hegel,¹ v.v...

¹ *amor dei intellectualis*:

² Spinoza (1632–1677): Triết gia người Hà Lan. Tên đầy đủ: Baruch hoặc Benedict Spinoza. Ông thuộc cộng đồng Do Thái từ Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha di cư sang, để lánh nạn Tòa án Dị giáo. Được giáo dục theo phong cách Do Thái giáo chính thống, ông cũng học tiếng La-tin và đọc các tác phẩm của Descartes cùng các nhà văn thuộc thời kỳ khác. Sự độc lập tư tưởng của Spinoza dẫn tới việc ông bị khai trừ khỏi cộng đoàn Do Thái năm 1656. Các tác phẩm chính của Spinoza đều đã được dịch ra tiếng Anh, Pháp, Tây Ban Nha, Nhật, v.v. kể cả một bản ông viết lại một phần những thuật ngữ được dùng trong công trình của Descartes (1663), cuốn *Treatise on Religious and Political Philosophy* (Luận về triết học tôn giáo và chính trị, 1670), và tác phẩm quan trọng của ông *Ethics* (Đạo đức học), có lẽ viết xong năm 1665 nhưng chỉ được xuất bản sau khi ông qua đời (1677). Tác phẩm *Opera Posthuma* của ông gồm cả *Political Treatise* (Luận văn chính trị), *Treatise on the Improvement of Understanding* (Luận về cải thiện tri thức), *Letters* (Thư từ) và *Hebrew Grammar* (Văn phạm tiếng Do thái Hebrew).

³ Reason: lý tính.

E. Conze

4. Giáo lý chân thật ấy dựa trên một thẩm quyền tự hợp pháp hoá bởi những mô dạng từ đời sống và phẩm tính có sức lôi cuốn quần chúng của những người tiêu biểu.

Trong dòng triết học kỳ cựu ‘perennial philosophy,’ tư tưởng Ấn Độ được phân biệt bởi hai khía cạnh đặc biệt:

1. Dựa trên Du-già (Yoga) như là sự cung ứng chất liệu thô cơ bản của kinh nghiệm đáng giá.²

2. Niềm tin ẩn tàng về nghiệp (karma) và tái sinh (rebirth). Du-già (Yoga), dĩ nhiên, có bản sao của nó ở Tây phương trong sự thực hành tâm linh và khoái cảm khi thiền định, và niềm tin vào tái sinh hầu như là khắp

¹ Hegel: (1770–1831) Triết gia Đức. Tên đầy đủ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ông sinh ở Stuttgart và là con của một công chức thư ký. Ông theo học thần học ở Tübingen rồi làm phụ giảng tại các Đại học Bern và Frankfurt; tới năm 1805, làm giáo sư Đại học Jena. Cùng Schelling, ông là biên tập tờ *Kritische Journal der Philosophie* (Tập chí Phê bình Triết học, 1802–1803). Dù được xem là môn đồ của Schelling, ông vẫn công kích chủ trương của thầy mình, triển khai hệ thống do ông phác thảo, nhấn mạnh lên lý trí chứ không trên trực giác lãng mạn như Schelling, và lần đầu tiên trình bày nó trong *Phenomenology of Mind* (Hiện tượng học tâm trí, 1807). Hegel ảnh hưởng lên nhiều triết gia đi sau ông. Chủ nghĩa duy tâm hậu Hegel, chủ nghĩa hiện sinh của Kierkegaard và Sartre, chủ nghĩa xã hội của Marx và Ferdinand Lasalle (1825–1864) và chủ nghĩa công cụ của John Dewey. Lý thuyết của ông về quốc gia là sức mạnh dẫn đạo cho Phong trào Thanh niên Hegel tìm cách thống nhất nước Đức.

² *Revue de Théologie et de Philosophie*, IV (ii), 245–62. Regamey cũng chỉ ra sự khác biệt này như thế nào trong điểm khởi hành (*point de départ*) dẫn đến sự phân kỳ tận căn để trong quy phạm của thực tại tuyệt đối.

thế giới,¹ dù hiếm có trong số những triết gia phù hợp với sự thừa nhận của nền học thuật kinh viện.

Như tôi thấy, vào khoảng chừng năm 1450, phương Đông, suy thoái từ năm 1000 stl. đã rơi vào giấc ngủ sâu từ ngay sau đó, sống nhờ vào tài sản thừa kế được, cho đến cuối cùng cơn hôn mê bầm sinh và cuộc xâm lược từ bên ngoài đưa nó đến con đường cùng thời bấy giờ. Ở phương Tây, một số lớn các triết gia lãng tránh giả định căn bản về ‘triết học kỳ cựu— perennial philosophy,’ và phát triển bằng sự phản ứng lại, vì mong muốn một ý nghĩa tốt hơn mà chúng ta có thể gọi là một nền triết học mang tính khoa học.’² Có những khía cạnh sau:

1. Khoa học tự nhiên, đặc biệt dính líu đến những chất vô cơ, có giá trị nhận thức, cho chúng ta biết rằng cấu trúc thực sự của vũ trụ, và cung cấp những chi nhánh khác của tri thức với lý tưởng tiêu chuẩn rằng chúng càng ‘khoa học’ càng có khả năng của các công

¹ Joseph Head và S. L. Cranson, biên tập. Tác phẩm *Reincarnation: An East-West Anthology* (New York: The Julian Press, Inc., 1961).

² Đối thủ của dòng ‘triết học kỳ cựu— perennial philosophy,’ thích tự mô tả chính họ là ‘có tính khoa học.’ Tuy nhiên, chẳng có gì khác hơn không khoa học là rút ra những kết luận quá đáng và quá tự tin về tâm thức, linh hồn và tinh thần của con người, và về sự dẫn rộng của khí, sự phân phối của loài bướm đêm, và sự phản ánh của thiên thân (celestial bodies) trong mảnh gương nhỏ, tôi sẽ có cảm giác chắc chắn rằng hầu như mọi hiện hữu của mình đã bị bỏ quên. Tại sao điều này cũng không chân thực đối với những phần khác từ bản ngã yêu quý của tôi?

E. Conze

thức toán học và càng dựa vào sự lập lại và những quán sát được chứng thực bởi công chúng.

2. Không có chúng sinh nào cao hơn con người được biết đến khoa học, và năng lực cùng tiện nghi của con người sẽ được thăng tiến trong bất cứ giá nào.

3. Ảnh hưởng của tinh thần và các sức mạnh huyền thuật, cũng như đời sống sau khi chết có thể bất chấp một cách an toàn, vì không được chứng minh bằng các phương pháp khoa học.

4. Kết quả là ‘cuộc đời’ có nghĩa là cuộc sống của ‘con người’ trên thế gian này, và vấn đề làm tốt hơn cuộc đời này bằng ‘kỹ thuật’ có tính chất xã hội hài hoà với ‘sự thịnh vượng’ hay ‘ý chí’ của ‘con người.’ Người Phật tử phải nhìn toàn bộ những nguyên lý này với tâm chán ngán vô cùng.

‘Triết học mang tính khoa học’ là một hệ tư tưởng tương đương với nền văn minh công nghệ. Nó chỉ sinh khởi trong sự thuần khiết của nó đến mức độ nền tảng xã hội đã phóng thích chính nó ra khỏi mọi ảnh hưởng tiền-công nghiệp, và sau cùng nó phải dẫn đến sự loại trừ ngay cả dấu tích cuối cùng của điều có thể được gọi chính xác là ‘triết học’ trong ý nghĩa nguyên thủy ‘tình yêu của trí tuệ— love of wisdom.’ Trong hằng thế kỷ, nó chỉ tồn tại pha lẫn với những yếu tố từ ‘triết học kỳ cựu— perennial philosophy’ truyền thống. Vì các nền triết học, cả hai hệ thống triết học ‘kỳ cựu—perennial’ và ‘khoa học’ đều sở hữu cùng một mức độ tri thức, và lên đến một mức độ cả hai đều dùng lập luận. Nhưng, được quán sát từ tính thuần khiết của nó, như là các dạng thức lý tưởng, chúng khác ngay với ban đầu là động cơ

qua đó tâm linh¹ của con người cần đến, và nhắm vào mục đích giải thoát của anh ta ra khỏi thế giới và phương pháp của nó, trong khi đó thứ đến là động cơ bởi nhu cầu thiết thực của anh ta, nhắm vào sự chinh phục thế giới, và do vậy, có liên quan phần lớn đến các ngành khoa học tự nhiên và xã hội. Giữa hai cực này là, dĩ nhiên, vô số những giai tầng trung gian. Chúng nhờ vào vài mức độ phẩm tính tinh thần đằng sau chúng, vốn là rất cao, có thể nói rằng, trong đạo Phật, có phần thấp hơn Plato và Aristotle, và vẫn hoàn toàn rõ nét trong những người như Spinoza, Leibniz, Berkeley, Kant, Goethe, Hegel, và Bergson. Tuy nhiên, chiều hướng chung, đã là một mất mát liên tục bản chất tinh thần giữa những năm 1450 và 1960, dựa trên sự gia tăng tính hay quên của truyền thống già cỗi, sự gia tăng tính không có ý thức về sự tu tập tâm linh, và gia tăng sự lãnh đạm đối với đời sống tâm linh bởi tầng lớp ưu việt trong xã hội.

¹ Tôi đã định nghĩa từ ‘tâm linh–spiritual’ trong tác phẩm của tôi, *Buddhism* (3rd ed., Oxford: Bruno Cassirer, 1957), trong trang 11 như liên quan đến:

1. Sự phá giá về kinh nghiệm cảm giác; 2. Sự xả ly mọi sở hữu; 3. Tính không thiên vị đối với mọi người. Tình tuý của đời sống tâm linh, sự biến dạng từ những bồi đắp thông thường, được định hình đáng phục bởi Petrus Damiani trong thế kỷ thứ 11 trong hai bài thơ rất hay vừa mới được in lại gần đây trong F. J. E. Raby, ed., *The Oxford Book of Medieval Latin Verse* (Oxford: Clarendon Press, 1959), pp. 185-9. Bài thứ hai cũng được dịch sang tiếng Anh trong Frederick Brittain, ed., *The Penguin Book of Latin Verse* (Harmondsworth, England: Penguin Books, Ltd., 1962), pp. 176-80.

E. Conze

Bỏ qua một bên sự xuất sắc tương đối của tính chất ‘kỳ cựu–perennial’ và ‘khoa học’ trong tiếp cận với triết học, tất cả điều tôi muốn thiết định ngay bây giờ là tính xung khắc lẫn nhau, vốn sinh ra bởi thái độ thù địch nhau. Các triết gia ‘tinh thông’ đều biết rõ điều này. Chúng ta chỉ cần nghiên cứu kỹ các bài viết của các người theo chủ nghĩa kinh nghiệm, các nhà Luận lý học thực chứng (logical positivists), và các nhà phân tích ngôn ngữ học (linguistic analysts), và sẽ trở thành điều hiển nhiên là những thù địch thể hiện về phía một triết gia hầu như là thước đo mối quan tâm của họ về tâm linh.¹ Và trong một cách thức, những người hiện đại đều hoàn toàn đúng. Vì các nền triết học ‘kỳ cựu–perennial’ và ‘khoa học’ biểu tượng cho hai loại phẩm tính khác nhau của tư duy mà hầu như không có gì chung nhất, ngoại trừ có lẽ cho một mức độ riêng về tính hợp lý. Những người đương thời với chúng ta liên tục quả quyết với chúng ta rằng các triết gia tinh thần trong quá khứ là chẳng phải triết gia chút nào cả, mà chỉ là những kẻ mơ mộng, nhà huyền thuật, nhà thơ, v.v... Tất cả chúng ta có thể kết luận từ điểm này là từ ngữ ‘triết học’ được dùng hai nghĩa khác hẳn nhau:

1. Như là sự theo đuổi ‘trí huệ’.
2. Như là một nỗ lực mang tính học thuật ‘khắc khe’

¹ Chỉ đề cập đến hai nguồn tư liệu dễ sử dụng được: Trong tác phẩm *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945) của Bertrand Russell, thái độ này diễn tả với tính lịch sự tao nhã, và trong Từ điển *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy* (London: Hutchinson, 1960) do J. O. Urmson biên tập, với tính khiêm nhã cộc cằn, (như mục từ về Schopenhauer đúng là sỉ nhục cá nhân.)

mà không có gì có vẻ là mục đích bên ngoài.

Nghĩa ‘Trí huệ’ ở đây là kết hợp giữa kiến thức và ‘đời sống tốt đẹp,’ và có thể áp dụng cho nó lời của *Ngạn ngữ*: ‘Hạnh phúc thay người đã tìm ra được trí huệ. Con đường của trí huệ là con đường thiện lành, và các con đường của nó đều an bình. Trí huệ là cây đời cho tất cả mọi người đặt ảnh hưởng lên trên nó.’¹ Không dễ dàng để hiểu làm sao mà những chữ như thế này có thể sử dụng ‘triết học’ trong nghĩa thứ hai.

Đã thiết lập nguyên lý chung qua đó, tôi tin rằng, sự đối chiếu giữa tư tưởng đạo Phật và Âu Châu sẽ làm nền tảng, bây giờ tôi chỉ nói về ba dòng triết học hiện thời của Âu Châu, có thể được so sánh đầy ý nghĩa với đạo Phật, đó là:

1. Những người theo chủ nghĩa hoài nghi Hy Lạp.
2. Tìm kiếm trí huệ thần bí.
3. Những người theo thuyết Nhất nguyên luận và những nhà biện chứng pháp.

1. Hệ thống triết học Âu Châu gần nhất với *Trung quán luận* là thuộc về những người theo chủ nghĩa hoài nghi Hy Lạp. Trong tác phẩm *Buddhism*, tôi đã trình bày sự tương tự mật thiết, vừa trong ý định lẫn cấu trúc. Họ cũng đồng ý rằng lịch sử của chủ nghĩa hoài nghi phơi bày cùng khuynh hướng để lệch thành thuyết duy lý trí đơn thuần, vốn liên tục đe dọa sự nguyên toàn của tư tưởng đạo Phật. chủ nghĩa hoài nghi Hy Lạp trải qua bốn

¹ Cf. III: 13-8.

E. Conze

thời kỳ, mà R. G. Bury¹ gọi là thực tiễn, phê phán, biện chứng, và kinh nghiệm. Tương đương với Phật giáo là sát với giai đoạn 1, có nghĩa là với Pyrrho (360–275 ttl.). Sau cùng là với Sextus Empiricus (160-210 stl.). Chỉ vừa đủ để có thể nhận biết. Quả thực, nó nhận những sự phát triển về sau như là quy phạm của nó, Bury có thể xác định rằng Pyrrho là ‘có lẽ không phải là một nhà theo chủ nghĩa hoài nghi nở hoa chút nào, mà đúng ra chỉ là một nhà đạo đức thuộc dạng khắc kỷ và khổ hạnh, tu luyện một cách vô cảm với ngoại giới và tốt hơn với môi trường chung quanh.’² Đó chính là trong *New Academy*,³ với Arcesilas⁴ (315-241 ttl.), mà chủ nghĩa hoài nghi ‘chấm dứt thực tiễn đơn thuần và trở thành chủ yếu là lý thuyết.’ Như vậy, trong khi Pyrrho từ bỏ và Timon miệt thị các nhà theo chủ nghĩa Giáo điều (Dogmatists), Arcesilas bắt đầu thực hành sự bác bỏ giáo điều một cách khoa học và có hệ thống, và qua đó, giành được sự lạm dụng của Timon vì ông ta đã nhầm lẫn từ chủ thuyết Pyrrho đơn thuần.⁵ Thực tế, khi chúng ta đọc Sextus Empiricus, chúng ta thấy rằng dù

¹ I R. G. Bury, trans., *Sextus Empiricus*, 4 vols. Vol. I, *Outlines of Pyrrhonism* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1933), p. xxx.

² *Ibid.*, p. xxx; Cf. also p. xxxi.

³ Vườn A-ca-đê-mi (khu vườn gần Athens nơi Platon giảng triết học. Chỉ cho trường phái triết học Platon; môn đệ của Platon.

⁴ Arcesilas:

⁵ *Ibid.*, p. xxxiii.

một vài thông điệp ban đầu vẫn còn giữ sự liên hệ,¹ nhưng nó đã bị phủ bởi những công cụ thí nghiệm chất chồng của nền kỹ nghệ đồ sộ qua năm thế kỷ và bằng vô số sự nhượng bộ cho những ý nghĩa thông tục (common sense). Khối lượng tác phẩm của Sextus là sống nhờ vào những triết gia giáo điều, và dường như được phát xuất nhiều hơn từ tính thích tranh luận và thích ghi điểm bàn thắng hơn là bằng sự quan tâm xác thực đến sự yên tĩnh tâm linh. Trong nhiều cách, thái độ của ông ta tương tự với các nhà Luận lý học Phật giáo sau này.

Vào thời của Cicero,² có sự thoả hiệp giữa Pyrrho và Sextus Empiricus, điều này đánh mất sự chuyển giao tinh thần và không đi xa hơn một số phát biểu mà Cicero đã nêu ra trong tác phẩm *Academica*,³ nhân danh ông hoặc qua đó, đáp lại chủ nghĩa hoài nghi, quả thực tương tự một cách đáng chú ý với giáo lý Trung quán và các trường phái đạo Phật sau này.

Chủ nghĩa hoài nghi là những người ‘không thừa nhận

¹ Chẳng hạn, trong điều mà *skeptikē agōgē* (thể thức hoài nghi—sceptical procedure) (Quyển I, chương 4) nói về *ataraxia* (= thiên định, tam-muội *samatka*) như là cứu cánh của cuộc đời (I. 25—30), hay là về (*svabhāva*) tự tánh (*physis*; *peri tōn exōthen hypokeimenōn*) (I. 15, 22, 93, 163), tính tương đối (relativity) của các hiện tượng (I. 135), hay phi khẳng định (non-assertion), I. 192—193, bất định (non-determination); I. 197), bà bất khả đắc (non-apprehension), I. 200.

² Cicero:

³ Cicero, *De Natura Dorum; Academica*, H. Rackham, ed. and trans. (Cambridge: Harvard University Press, 1961).

E. Conze

điều gì đến khi được chứng minh—*qui nihil probarent*’.¹ Tất cả những điều các bạn nói đến đều là ẩn mật, bị che dấu kỹ lưỡng (*occultata*) và bị phong kín trong lớp mây dày đen đặc, thế nên không có người thông minh nào có đủ sức nhìn để có thể thông suốt lên trời và xuyên thấu lòng đất.²

Dù ‘đó có thể là trường hợp khi được phô bày và hé mở, chúng thay đổi cá tính’(*quia jossit fieri ut patefaca et detecta mutantur*).³

Chủ nghĩa hoài nghi ‘có thói quen che giấu (*occultandi*) quan điểm của họ, và thường không phơi bày cho người nào đó ngoại trừ những điều ấy sống mãi với họ cho đến tuổi già.’⁴ Và đối phương phát biểu rằng, ‘Cầu nguyện là những bí mật thiêng liêng (*mysteria*) của các bạn, hoặc là tại sao trường phái của bạn nên ẩn dấu (*celatis*) học thuyết của mình vì điều đó đáng hổ thẹn?’⁵

‘Đó là người thông thái (*sapiens*) mà chúng ta đang khám phá,’⁶ và điều ấy ở trong anh ta để ‘tất cả những điều này đòi hỏi chuyển hướng.’⁷ Anh ta ‘tránh bị dính mắc vào nó và nhìn thấy nó mà không bị đánh lừa.’⁸ Họ

¹ Ibid., pp. 488—9, *Academica*, II (Lucullus), vi, iv.

² Ibid., pp. 624—5, *Academica*, II (Lucullus), xxxix, 122.

³ 4 Ibid.

⁴ Ibid., pp. 462—3, *Academica*, fragment No. 21.

⁵ Ibid., pp. 542—3, *Academica*, II (Lucullus), xviii, 60.

⁶ 7 Ibid., pp. 550-1’, *Academica*, II (Lucullus), xx, 66.

⁷ 8 Ibid., pp. 614—5, *Academica*, II (Lucullus), xxxvi, i 15.

⁸ 9 Ibid., pp. 55°—’, *Academica*, II (Lucullus), xx, 66.

chủ trương rằng ‘không có gì có thể được nhận biết,’¹ hay nắm bắt được (*comrehendi, anupalabdhī*),² và người thông thái sẽ kiềm chế mọi hành vi *hài lòng* (*adsensus, s: abhiniveśa*).³ Còn có một tham khảo đến ‘biến thái tính/điên đảo’(perversity; *fravitas*) của cái thấy không thật như là thật,⁴ và với luận chứng chống lại các ý nghĩa, điều được gọi là ‘đầy tối tăm,’ và chống lại ‘mọi thứ đều được công nhận trong kinh nghiệm thông thường.’ (*coisuetudo = saṃvṛti*).⁵ Và mặc dù anh ta có đọc chính Bát-nhã ba-la-mật-đa, một điểm đối lập phát sinh ‘ngay với Bát-nhã, nếu chính nó không biết gì có phải là trí huệ hay không, thì làm thế nào mà ngay ban đầu nó làm cho chính mình hoàn thiện để tuyên bố danh xưng trí huệ?’ Kế đến, làm sao nó mạo hiểm với tự tin với dự án hay thi hành mọi trách nhiệm khi chẳng có gì chắc chắn cho nó thi tác?⁶

2. Thứ hai, có sự tương đồng rất mật thiết với với những điều mà các nhà tư tưởng khổ hạnh, những người thạo đời khác, những nhà huyền thuật gán sự quan trọng nhất định cho ‘kinh nghiệm tâm linh.’ Họ là đại biểu cho bốn khuynh hướng chính:

a) Trước hết, có những suy đoán Trí huệ (Wisdom

¹ 10 Ibid., pp. 550—I, 554—5, 608—g, 489—90, 542—3.

Họ ‘không bác bỏ một số sự thật hiện hữu, mà từ chối rằng điều ấy không thể nhận thức được.’ (*qui yen esse aliquid non negamus, penciipi posse negamus*), II, xxiii, 73.

² Ibid., pp. 620—I, *Academica*, II (Lucullus), xxxviii, I 19.

³ Ibid., pp. 554—5, *Academica*, II (Lucullus), xxi, 68.

⁴ Ibid., pp. 566—7, *Academica*, II (Lucullus), xxv, 80.

⁵ Ibid., pp. 562—3, *Academica*, II (Lucullus), xxiv, 75.

⁶ Ibid., p. 499 ; *Academica*, II (Lucullus), viii, 24.

speculations) của vùng Cận đông (Near East) giữa năm 200 ttl. và năm 300 stl. Khái niệm của họ về *chochma* và *sophia* rất giống với Bát-nhã ba-la-mật-đa, và một số điểm tương tự thực sự khá nhiều.¹

b) Kế đến, chúng ta phải để ý đến quan hệ họ hàng phong cách tư tưởng của *Gnostic*² và *Tân-Platon*,³ đặc biệt là những người thuộc trường phái Tân-Platon sau này, như Dainascius,⁴ và cũng là hình thái Thiên chúa giáo Origenes và trong Dionysius Areopagita, người mà trong vài đoạn văn của mình trong *Mystical Theology*⁵ đã nêu ra điều rất có thể được gọi là phiên bản Thiên chúa giáo của Bát-nhã Tâm kinh (Heart Sūtra).

c) Thứ ba, có nhiều huyền thoại lớn trong thế kỷ thứ 13

¹ Chi tiết, xin xem bài phê bình của tôi về H. Ringgren, *Word and Wisdom*, on pp. 207—9.

² Ngộ giáo.

³ Neo-Platonic

⁴ Một vài nguồn tư liệu có ích đã được thu thập do R. Gnoli trong *La Parola del passato*, I (1961), fasc. LXXVII, 153—159. Xem thêm gợi ý của J. Rahder trong *Śūnyatā in Indogaku Bukkyagaku Kēnkyū* (Journal of Indian and Buddhist Studies). IX, No. 2 (1961), 754. Mặt khác, tôi có thể thấy phẩm chất chưa được xứng đáng trong nỗ lực của E. Ben để thiết lập liên kết trực tiếp bởi tuyên bố rằng thầy của Plotinus, là Ammonios 'Sakkas' hoặc là thành viên của triều đại 'Saki' Ấn Độ hoặc là 'Śākya' (Sakiya, Sakka), có nghĩa là một tăng sĩ Phật giáo. *Orientalia Romana*, I (1958), 18—20 (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma, XVII).

⁵ I.e., I.2, II. I, III. I, chương 4 và 5. Bản dịch có khuynh hướng tối nghĩa để đối chiếu, trở nên ấn tượng rõ nét ngay khi bản văn tiếng Hy Lạp được tham khảo.

và 14, như Meister Eckhart,¹ Ruysbroeck, và Suso. Mỗi quan hệ họ hàng của họ với đạo Phật đã được lưu ý rất thường xuyên đến mức tôi chỉ cần nói nói rất vắn tắt. Trong số những chiêm nghiệm của Tây phương, Tánh không (śūnyatā) tương đương với ‘sa mạc của Đức Chúa cha’² tương đương với ‘ngoan không, không ngo—idle emptiness’ của Ruysbroeck, tương đương với hoang vu tĩnh lặng nơi không có người ở của Eckhart, tương đương với ‘lời kinh mộc mạc chân thành,’ với ‘ý định đơn sơ phô bày trước Chúa,’ vốn trở nên khả dĩ tương đương với toàn thể sự tự nguyện phục tùng, và cũng tương đương với *hố thẳm* khôn dò của Ruysbroeck và Tauler.³ ‘*Hố thẳm*’ này được đón chào toàn tâm toàn ý bởi những ai bước dần đến tự phủ định mình, tự làm hư hoại mình, nhưng sau đó, những con người ít ích kỷ như Pascal⁴ và Ch. Baudelaire⁵ cảm thấy đúng hơn là có hai chiều khi đối diện với nó, vì chúng quá rõ ràng không có gì quá say mê với những hàm ý ‘bị tách rời ra khỏi mọi thứ sáng tạo.’ *Theologia*

¹ Cf. Daisetz T. Suzuki, “*Meister Eckhart and Buddhism*,” in *Mysticism, Christian and Buddhist* (London: George Allen & Unwin Ltd., ‘957), pp. 7—35.

² desert of the Godhead.

³ Về miêu tả hay hơn, xin xem Tauler, “*Sermon on St. John the Baptist*,” trong *The Inner Way . 36 Sermons for Festivals*. Bản dịch mới do Arthur Wollaston Hutton biên tập và giới thiệu: Methuen & Co., Ltd., igol), pp. 97—9. Cf. St. John of the Cross, *Noche Oscura*, Vol. I, Book , chap. 17.

⁴ E.g., L. Brunschvicg, ed. *Pensées* (14th ed., Paris : Hachette, 1927), p. 350.

⁵ Hoàn toàn thú vị để lưu ý rằng, khi đọc *Ác hoa* (*Les Fleurs du Mal*, những ý nghĩa rộng và đa dạng của những từ khoá như *gouffre* (vực thẳm), *abime* (*hố thẳm*), và *vide* (*trống không*).

*Germanica*¹ (ca. 1425), là nổi tiếng, chứa đựng nhiều định thức với một hương vị đạo Phật riêng biệt. Điều tương tự gây ấn tượng nằm ở chỗ, dĩ nhiên, trong sự nhấn mạnh thường xuyên đến ‘cái tôi–*I-hood* và ngã tính–*selfhood*’, và ‘Ta, tôi, của tôi’ như là cội nguồn của mọi sự lánh xa với thực tại chân thật, và với nhu cầu để tháo gỡ ‘sự mù quáng và điên rồ.’² Nhưng đây không phải là tất cả. Khi đọc lại tập sách, tôi đã từng sờ khi thấy chúng rất gần gũi với tinh thần đạo Phật đến chừng nào, mặc dù tác giả của nó ‘báo trước giới hạn sự suy đoán của mình với những gì tương thích với Giáo hội,’³ và một vài sự ngượng bộ về thuyết hữu thần (theism), đặc biệt là trong phần sau. Tách khỏi chủ đề Hữu thân kiến (*satkāyadr̥ṣṭi*)⁴ đây đúng thực là những gì nói về Thánh thần (Godhead)=Niết-bàn (*nirvāṇa*), sự ‘phong thánh (deified) con người’=(Bồ-tát), hoạt dụng bởi cả ‘nhận thức’ và ‘tình yêu’ nơi ‘không không có cũng chẳng còn lại chút nào cái Ta, tôi, của tôi, Anh, Của anh, v.v...’⁵ vô chấp trước, đảo kiến,⁶ vô minh (self-deception=advyā),⁷ Chân như,⁸ niềm tin,⁹ Nhất thể,¹ tánh

¹ New York: Pantheon Books, Inc., 1949. London: Gollancz, 1950. Đây là bản dịch của S. Winkworth, được duyệt lại do W. Trask, trên nền tảng bản dịch của J. Beruhart sang tiếng Đức hiện đại: *Theologia Germanica* (New York: Pantheon Books, 1949).

² Chaps. 1—5, 20, 22, 24, 32, 34, 40, 44, 49, 51.

³ Bernhart, o. cit., p. 101.

⁴ Tát-ca-da- kiến.

⁵ Ibid., pp. 191—2, 197.

⁶ Ibid., pp. “9, 186.

⁷ Ibid., pp. 167, 180, 183.

⁸ Ibid., pp. 206, 240.

⁹ Ibid., pp. “9, 186.

không (śūnyatā),² tham dục,³ và v.v...—trong thực tế, hoàn toàn là một danh sách ẩn tượng.

d) Về cuối thế kỷ thứ 17, ngay sau Galileo,⁴ huyền học Âu Châu thuộc loại này đánh mất sự khác biệt có tính tri thức, và mờ dần đi vào trong ‘Tịch tĩnh chủ nghĩa’⁵ của Molinos và Mme. Guyon. Trong hậu quả của cách mạng Pháp, nhiều bộ luật căn bản của đời sống tinh thần được tái phát hiện bởi những nhà thơ vĩ đại vốn là những nhà tư tưởng tâm cổ, như là Blake, Shelley, Wordsworth, và Coleridge ở Anh quốc. Mặc dù thường bị hư hoại bởi số phận rạn nứt giữa lý thuyết và thực hành, tư tưởng của họ dâng tặng nhiều nét tương đồng với tư tưởng đạo Phật. Với thể hệ nổi loạn chống lại Nữ thần Lí trí (Goddess of Reason) thuộc về Arthur Schopenhauer,⁶ mà tư tưởng của họ, phần lớn chịu ảnh hưởng của Ấn Độ, phô bày rất nhiều, và hầu như là phi thường, những trùng hợp ngẫu nhiên với nền tảng nguyên lý triết học đạo Phật.⁷ Thuật ngữ ‘*tương đương—parallel*’ hàm ý rằng hai luồng tư tưởng chạy song song

¹ Ibid., pp. ‘97, 204—6, 218—9.

² Ibid., pp. 144, 2.19—20.

³ Ibid., p. 115, *liebbeyt*.

⁴ Ibid., p. 200.

⁵ Quietism; 寂靜主義.

⁶ Schopenhauer:

⁷ Cf. R. Russell, *The Nature and Purpose of the Ascetic Ideal* (Kandy, Ceylon : Buddhist Publication Society, 1960) . H . v . Glasenapp, *Die Philosophie der Inder* (Stuttgart : Alfred Kroener Verlag, 1958), pp. 428—9.

E. Conze

nhau tại cùng hơn một điểm, và mức độ quan hệ giữa Schopenhauer và đạo Phật sẽ cho chúng ta một tiêu chuẩn qua đó để phán đoán những ‘tương đương’ được khẳng định mà không được chứng minh.

Như chính ông đã nói, Schopenhauer tiếp tục truyền thống bộ ba ‘Tịch tĩnh chủ nghĩa, có nghĩa là từ bỏ mọi ý chí, chủ nghĩa khổ hạnh, có nghĩa là sự mất thể diện có dự định của ý chí con người, và chủ nghĩa thần bí, nghĩa là ý thức về tính đồng nhất của nội tại của chính mình cùng với của mọi loài, hoặc là với hạt nhân của thế giới.’¹

Anh ta tỏ bày rằng cuộc đời ấy trong thế giới là vô nghĩa, cơ bản là khổ, và bị ràng buộc trong thất vọng về tham muốn của chúng ta có lẽ không thoả mãn được. Ông ta quy cho cái khổ này vào ‘ý chí sinh tồn,’ đó là tương đương với *tr̥ṣṇā*,² và tương đương với ‘thu hút chúng ta vào trong ảo tượng.’ Ông ta tìm kiếm sự giải thoát khỏi thế giới này bằng cách ‘khuước từ ý chí sinh tồn,’ vốn là hệ quả sự hé rạn một tri thức tốt hơn,³ và bởi một chủ nghĩa khổ hạnh và xả ly được minh hoạ trong ‘cuộc đời của các bậc thánh, của những người biết sám hối, các bậc sa-môn (*samaṇa*), *sannyāsins*,⁴ và v.v...’ Chúng ta có thể thêm vào thuyết vô thần (atheism) của ông ta, sự từ chối một phi vật chất, về căn

¹ E . F. J. Payne, dịch, *The World as Will and Representation* (WWR), 2 vol.s. (Indian Hills, Colorado: The Falcon’s Wing Press, 1958), p. 613, Vol. II.

² *Tr̥ṣṇā*: khát ái.

³ WWR, Vol. II, p. 608.

⁴ Trích dẫn trong Fussell, op. cit., p. z. . ‘*samaṇa* = recluses (ẩn cư); *Sannyāsins* = ascetics (khổ hạnh).

bản là vô hình, linh hồn, bất biến, niềm tin của ông ta vào sự tái sinh, sự nhấn mạnh tâm từ của ông ta trên nền tảng đạo đức, sự dũng dũng của ông ta đối với ‘sự thành tựu’ hoặc ‘nhịp điệu’ của lịch sử con người,¹ cũng như nội quán của ông vào vô thường² và vào lý do tại sao niết-bàn chỉ có thể được mô tả một cách phủ định, và thế nên nó không là gì cả.³

Chính trên hai điểm mà ông ta khác biệt với đạo Phật:

A. Ông ta không đánh giá đúng tầm quan trọng của kỷ luật *thiền định*. Nền giáo dục ngoài Cơ-đốc giáo của Đức vào thế kỷ thứ 19 hoàn toàn quen thuộc với truyền thống chiêm nghiệm tâm linh. Mặt khác, để giảm bớt căng thẳng, họ thường đến phòng triển lãm và đi dạo ở vùng quê. Do vậy, không ngạc nhiên gì khi Schopenhauer thấy trước hương vị ‘tịch tĩnh thù thắng’ của niết-bàn, không phải là trong thiền định (*dhyāna*), mà trong ‘quán chiếu về thẩm mỹ thuần túy.’ Mặc dù quán chiếu về thẩm mỹ có vài tương tự với những điều kiện phổ biến trong thiền định, đó là trong toàn thể một chức năng không được rèn luyện, và kết quả của nó lướt nhanh hơn và có chút năng lực chuyển hoá tính cách con người. Trong khía cạnh này, giới tư sản thị dân người Đức là hàng thấp kém hơn người dân Ấn Độ sống trong rừng.

B. Thứ hai, Schopenhauer chủ trương rằng Ý chí (*Will*) chính là Vật tự thân (*Thing-in-itself*), trong khi đó trong đạo Phật, ‘tham’ hoạt động trong thế giới hữu vi

¹ 3 WWR, Vol. II, chap. 38.

² 4 WWR. Bk. I, par. 3; Bk. III, par.

³ WWR, Vol. II, pp. 608, 612.

E. Conze

và thể giới hiện tượng, và thể giới bản thể, vô vi nằm trong *niết-bàn* (*nirvāṇa*), Vốn không quen biết với pháp thực hành Du-già (Yoga), Schopenhauer không biết rằng dưới đáy của mỗi tâm thức là một thể tịch tĩnh vốn là tinh thể uyên nguyên của niết-bàn. Luận đề siêu hình học trung tâm của ông là, tuy vậy, không hợp nhau, không chỉ đối với đạo Phật, mà còn đối với những nguyện vọng giải thoát luận (soteriological), quả thực, điều ấy không chỉ khó để hiểu tại sao mọi hoạt động nhận thức đạt đến Vật tự thân (Thing-in-itself),¹ mà còn có sự khó hiểu tại sao tư tưởng có thể có được sức mạnh để đương đầu chống lại Ý chí, và, hơn nữa, làm sao mà một phần của thể giới hiện tượng hoàn toàn ảo tưởng lại có thể vượt qua và thực sự ‘khước từ’ nó.² Điều này được nhận biết rất sớm bởi F. Nietzsche³ và J. Bahnsen⁴ (1881), hậu duệ trực tiếp của Schopenhauer, đã đưa từng lĩnh vực của họ sang chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa bi quan đơn điệu bởi hy vọng thoát khỏi nó.

C. Lại nữa, đạo Phật có một mối quan hệ riêng biệt với truyền thống ‘*nhất nguyên luận—monistic*’ của

¹ *Ding an sich*. Ý niệm triết học của Kant.

² Về những khảo sát rõ ràng và trong sáng về nhiều mâu thuẫn trong triết học Schopenhauer, tôi phải tham khảo đến H. M. Wolf, *Arthur Schopenhauer. Hunderi Jahre Später* (Bern and Muenchen : Francke Verlag, 1960).

³ 2 H. M. Wolf, op. cit., pp. 36, 70, 106—7.

⁴ Về ‘nỗi buồn’ của ông ta, xem E. Conze, “*The Objective Validity of the Principle of Contradiction*.” *Philosophy*, x (‘935), 216.

tư tưởng Âu Châu. Trường phái Eleatic¹ nhấn mạnh vào cái Một,² hàm ý sự hạ thấp, xem thường, và có lúc còn bác bỏ thế giới đa thù và phồn tạp. Họ có thể diễn đạt điều ấy như thế nào, tất cả hệ thống Nhất nguyên luận đều hoà điệu với cảm giác mà Shelley trình bày rõ ràng qua bài thơ:

*Cuộc đời, như lâu đài thuỷ tinh nhiều màu
Biến sức trắng huy hoàng của vĩnh cửu
Đến chết, dẫm nát nó thành từng mảnh.³*

Parmenides (khoảng năm 480 ttl. gần với thời Đức Phật) và hậu duệ của ông thừa nhận một khác nhau cơ bản giữa trình hiện (appearance) và thực tại (reality), giữa bề mặt và độ sâu, giữa cái chúng ta thấy (*hiện tượng-phainomena*) và điều chúng ta chỉ chiêm nghiệm được (*bản thể-noumena*). Giữa khái niệm và chân lý. Đối với Parmenides, quan niệm (*kiến-định*) là xuất phát từ các giác quan, vốn là hư dối và là nền tảng của tri thức sai lầm. Sự thật (Truth) là xuất phát từ *nguyên ngôn* (*logos*), nó có vì đối tượng Hữu thể của nó (là

¹ Eleatic: Tên gọi chung 3 triết gia thời kỳ đầu cho đến thế kỷ thứ V ttl. Parmenide, Zeno và Melissus. Dựa trên tên vùng Elea (ngày nay là Velia, miền Nam nước Ý), quê hương của Parmenide và Zeno.

² Nhưng *panta chōrei* của Herakleitos không được thích hợp lắm, vì mọi hiện tượng đều trôi chảy. Niết-bàn, điều quan trọng nhất của mọi hiện tượng, là ngoại lệ.

³ Những tương đương đặc biệt có thể tìm thấy trong P. Damiani, “*The Glories of Paradise*.”

chính nó và không có những thuộc tính khác ngoài hiện hữu). Hiện hữu là có, không hiện hữu là không; và đó là cái Hiện hữu không bao giờ không là, dù bây giờ hoặc sau này (như trong biến dịch). Không có cái gì Hiện hữu hoặc là sinh khởi hoặc là hoại diệt.¹

Mọi hệ thống Nhất nguyên luận đều đồng dạng một cách xuất sắc, và chúng đều choán chỗ một cách bình đẳng bởi ít nhất bốn điều khó khăn không thể tránh khỏi. Trước hết, chúng phải cố gắng phòng hộ chống lại sự hiểu lầm mà cái Một có thể là một luận cứ (datum) bên trong thế giới, hay là một phần của sự kết nối. Cả phương Đông và phương Tây đều cảm nhận một cách sâu sắc những khó khăn khi tìm kiếm một diễn đạt bằng lời thích đáng cho *sự siêu việt* (transcendent) về bản chất và thực tại khó nắm bắt của cái Một, và cả hai đều có nhiều nỗ lực để phá vỡ chúng bằng cách dùng những nghịch lý, điều ngớ ngẩn, những phép mâu thuẫn, phép lặp lại không cần thiết (tautologies), điều bí ẩn, phủ định, và những phương chúc khác.

Thứ hai, những nhà Nhất nguyên luận nỗ lực duy trì tính đơn thuần của cái Một bằng cách định nghĩa lại ý nghĩa sự khẳng định về nó. Trong ngữ cảnh này, các triết gia kinh viện đã giải thích rằng Thượng đế là mỗi một thuộc tính của ngài, trong khi các sinh loại có các thuộc tính ấy, và các thuộc tính của Thượng đế không khác với những cái khác, vì về mặt khác, ngài không

¹ Nó không bao giờ đang là, và nó không bao giờ sẽ là, vì nó là, tất cả chúng cùng với nhau, chỉ hiện tại là trong cái Bây giờ, là một và không thể phân chia.' (Diels-Kranz, Fr. 8 [Simpl. *Phys.* 145.1.3—6].)

thể là đơn thuần. ‘Bản chất tuyệt đối không phải là một trong các phương diện khác với cái nó là gì. Nó là gì? Là toàn thể trong hiện hữu của nó.’¹ Mọi cái nhiều là chính nó và trong sự bổ sung thêm những cái khác, và chỉ cái tự do hoàn toàn thì nó mới có thể là thuần túy và đơn giản.

Vấn đề quan tâm thứ ba là mối liên hệ giữa Cái một (One) và *Hiện thể* (*Being*). Trường phái cựu-Elead (old Eleatic) thịnh hành giữa những năm 540 - 300 t.l.² đồng nhất thành hai. Tuy nhiên, chúng ta phải ghi nhớ trong tâm, rằng khi làm như vậy, họ đã dùng một dạng luận lý³ cổ xưa đặc biệt tiền-Aristote (pre-Aristotelian) mà, trong những hiện tượng khác, vay mượn ‘nguyên lý khẳng định phi giới hạn—*principle of unlimited predication*.’ Điều này có nghĩa là một khẳng định hoặc là được khẳng định không có giới hạn chủ thể hoặc là nó không hợp lý chút nào. Luận lý này chỉ biết các câu thuộc dạng ‘Tất cả A là tất cả B,’ khẳng định toàn thể P của toàn thể S, mà không một sự dè dặt nào về thời gian, từng phần, hay từng khía cạnh, không kể bất kỳ phân biệt nào có được giữa toàn thể và đồng nhất từng

¹ Plotinus, *Enneads*, VI. vii. 10.

² Megarics và Antisthenes cũng thuộc về trường phái này. Pyrrho dường như đã khởi điểm cùng với quan niệm của Megaric.

³ S. Ranuif, *Der eleatische Satz vom Widerspruch* (Kopenhagen: Gyldendal, 1924). Đặc điểm cổ xưa của tư tưởng Parmenides cũng thể hiện trong niềm tin của ông rằng Hiện thể (*Being*) là một khối lượng mà, như một quả cầu khá tròn, choán đầy không gian. Còn có những tác phẩm nổi bật của Pranti, Apelt, Maier, E. Hoffmann (*Die Sprache und die archaische Logik* [Tubingen: J. C. B. Mohr, 1925J), và Cornford là có ích trong mối liên quan này.

phần của S và P, hoặc là giữa sự khác nhau từng phần và toàn thể. Những người thuộc trường phái Eleat cũng ‘giả định rằng người ta chỉ nói về một ý nghĩa (*monachōs*) của ‘một’ và ‘Hữu thể.’¹

Chiến thắng của Luận lý học Aristote đã thay đổi tất cả. Plotinus mô tả cái Một chính xác rõ ràng là ‘siêu việt hiện hữu;’ vì Meister Eckhart, người phát biểu rằng ‘trong nước Trời tất cả là trong tất cả, tất cả là một, và tất cả là chúng ta.’ Hiện hữu thuần túy, như phổ biến nhất, trở nên phong phú nhất trong mọi thuật ngữ,² và Hegel, một lần nữa, xem ‘Hữu thể’ như là định nghĩa ban đầu và tối thiểu của Tuyệt đối, mà về sau được làm phong phú bởi nhiều ‘thuộc tính’ hơn. *Theologia Germanica*³ nói rằng ‘Ngài là người tìm thấy sự hài lòng nơi Thượng đế, sự hài lòng của ngài là cái Một, và là tất cả trong Một. Ngài là người cùng với cái Một không phải là tất cả và tất cả không phải là cái Một, là người với cái gì đó không là gì cả, không phải một, không phải đồng nhất, không thể tìm thấy sự hài lòng nơi Thượng đế.’ Cái Một bất nhị của đạo Phật là trong cùng cách thức với nhiều phương cách chuyển hoá siêu việt mọi phạm trù luận lý học.

Và, thứ tư, các nhà Nhất nguyên luận phải đi đến vài quyết định trên *trạng thái trình hiện*. Nó rất có thể là

¹ Aristotle, *Physics*, 185b33. Trong nhiều đoạn văn (*Metaphysics*, Gamma 2, 4, E x, Z t, K 3), Aristotle chỉ ra rằng Hữu thể (*Being*) được gọi là *pollachos* (trong nhiều ý nghĩa).

² Xem R. Otto, *Mysticism East and West* (London: Macmillan and Company, 1932), pp. 21—6.

³ Pp. 204—5. Italics mine.

không phải tất cả những gì nó có, như hầu hết những người Phật tử, xem sự trình hiện đa thù và nhiều mặt như chỉ là huyền ảo, và có lẽ thực sự nó ‘không bao giờ có gợi ý nào trong Plotinus rằng mọi hiện tượng ngoại trừ cái Một là giả huyền hay những hiện tượng thoáng qua.’¹ Nhưng đây là một điểm riêng biệt không có nhiều điểm bất đồng, vì cũng như trong hệ thống Plotin, thế giới vật chất và thế giới cảm giác có một mức độ thực tại rất thấp, và bị phiền nhiễu bởi một sự tồn thất to lớn từ thực tại căn nguyên, gần với điểm tịch diệt của nó. Trong cùng phương thức, Hệ thống của trường phái Hegel, thế giới tự nhiên là một trạng thái xa lạ với Tinh thần Tuyệt đối (Absolute Spirit). Trong M. Eckhart, ‘tất cả mọi sinh vật, hễ nó là sinh vật, là chúng đều hiện hữu trong chính nó (*quod sunt in et per se*), ngay cả giả huyền cũng chẳng phải, mà chúng chỉ thuần túy là không.’² Và, đối với Spinoza, sự hiện hữu đương thời hễ là thuần túy thuộc về thể tục thì đồng như là không hiện hữu, và nó đang hoại diệt trong tỉ lệ tương quan với sự chấp vá rời rạc và tính riêng biệt của nó.

¹ A. H. Armstrong, *Plotinus* (London : G. Allen & Unwin Ltd., 1953), p. 41. Về những sự tối nghĩa trong tư tưởng của Plotinus, xin đối chiếu Armstrong, p. 21 với p. 29.

² Những trích dẫn có ích, xin xem R. Otto, o. cit., pp. 91—6.

E. Conze

Nền tảng của mọi quan niệm ‘Nhất nguyên luận’¹ là một sự khinh miệt tôn giáo về thế giới thường nghiệm, vì đó là cái không phải Một hoặc không phải Anh là ai. Thế giới được chủ trương là bất như ý—phần nào không nói lên được như là nguồn gốc của cái khổ, và phần nào thuộc về luận lý như là tự mâu thuẫn, và do vậy, hoặc là đơn thuần không hiện hữu² hoặc không thể nào an trú trong trạng thái trong đó nó hiện hữu. Trong cách thức này, Nhất nguyên luận có khả năng khiến cho *biện chứng pháp* tự thoát ra khỏi chính nó, như trong trường hợp Zeno, Hegel, và Bradley, chỉ nêu ra một vài người. Trong trường hợp Zeno xứ Elea (khoảng năm 460 ttr.), người mà Aristotle gọi là người tạo thành biện chứng pháp, những ‘nghịch lý’ (*aporiai*) ông nghĩ ra nhằm vào sự phòng ngự bởi bằng chứng gián tiếp là quan niệm của Parmenides, đã duy trì những phong trào địa

¹ Có thể nó bị phản đối rằng sự đối chiếu của tất cả điều này với những ứng dụng của đạo Phật nhiều chất ‘nhất nguyên luận’ Đại thừa hơn là ‘đa nguyên luận’ Tiểu thừa. Nhưng sự khác nhau sẽ không bị vượt quá tần suất. Vì Thượng toạ bộ đã có một chủ nghĩa duy tâm ngấm ngấm một xu hướng tiềm ẩn về phía một kiến giải mang tính tinh thần về thực tại tự nhiên (Étienne Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*. Bibliothèque du Muséon, Vol. 51 Louvain : Institut Orientaliste, Université Catholique de Louvain, 1962), pp. 52-60), họ cũng chủ trương nhất *Pháp* (*Dhamma*) bên cạnh với nhiều *Pháp* (xem Buddhaghosa, *eham hi saccam, na dutyam atthi*, trong *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya* H. C. Warren, ec.; rev. by Dh. Kosambi. Harvard Oriental Series, Vol. 41 (Cambridge : Harvard University Press, 1950), pp. 422, 421.

² Một lỗi mâu thuẫn tri thức thuần túy giảm trừ tư tưởng đến cái không. Nó dẫn đến vô nghĩa. Chính anh là người suy tưởng ra một mâu thuẫn không suy nghĩ về cái gì cả.

phương là không thể xảy ra được trong thực tại tuyệt đối của thế giới hiện hữu chân thật. Tất cả những gì Zeno đã làm là để chỉ ra rằng, trong hành động ngạo mạn, hệ quả theo sau là mâu thuẫn và không thể trụ vững được,¹ và điều ấy, do vậy, dữ kiện xuất phát từ tri giác² là sai lầm hiển nhiên, vì tự mâu thuẫn là đặc điểm của tướng hư vọng.

Pháp biện chứng của Zeno có rất nhiều người ủng hộ. Trong số đó, Bradley dường như gần với *Trung quán luận* hơn là Hegel hay Marx. Cả Hegel và Marx đều làm ra hai giả định ắt phải tác động đến những người trong đạo Phật. Trước tiên là sự khẳng định về lịch sử con người,³ mà đạo Phật chủ trương là hoàn toàn vô nghĩa. Thứ hai là giới thiệu thường xuyên về bộ ba luận

¹ Hay là, nói cách khác, các đối thủ trường phái Pythagore của ông không thể khẳng định thực thể của cuộc vận động mà không đi đến mâu thuẫn với tiền đề của chính mình. Những đối thủ này giả định rằng một đường vạch gồm có những điểm vô hình đặt kề nhau, và những luận cứ chống nhau của Hobbes (*Works*, I. i 10), Bergson, và Aristotle không đề ý gì đến hoàn cảnh lịch sử. Những mâu thuẫn liên quan có thể được thấy một cách súc tích trong tác phẩm của Hegel, *History of Philosophy*, Haldane, trans., 1892, I. 273—4; cf. *Logic*, I. 191—3, II. 143, sq; F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwldzung der Wissenschaftl*, 3rd ed. (Stuttgart: 3. H. W. Dietz, 1894), 120; E. Conze, *Philosophy* (trang 224, chú thích 3), p. 215.

² Sense data: dữ liệu giác quan.

³ Hegel nói rằng ‘Nhận thức thấu đáo lịch sử hình thành vừa tượng đài kỷ niệm và đất thánh của Tinh thần tuyệt đối—mà không có nó, sẽ là không bao giờ có sự sống (!) Cô độc.’ Dường như ông ta có một quan điểm lạ lùng về ‘cuộc đời,’ như biên soạn một loạt áp bức và thăm sát vô nghĩa phạm vào sự nhân danh một vài ‘lý tưởng’ ngốc nghếch hay những điều khác.

đề, phản đề, và tổng hợp, mặc nhiên công nhận sự một ‘phát triển’ nghiêm khắc từ trạng thái này sang trạng thái khác, lên đến tột đỉnh trong sự bạo ngược của nước Phổ (Prussian) hoặc là U.S.S.R.¹ Mặt khác, về Bradley, tôi tin là gần với Schopenhauer, biểu tượng gần nhất của Âu Châu hiện đại ít nhất là về tư tưởng đạo Phật. Ngay cả thể thức trong *Trình hiện và Thực tại* (*Appearance and Reality*), là tương tự như trong *Trung quán luận tụng* (*Mādhyamikakārikā*), trong đó hiện thời người ta chấp nhận phạm trù sau khi cái khác được chọn và hiển bày tính tự mâu thuẫn và không thể biện hộ được. Tôi cũng không đồng ý với tuyên bố của Giáo sư Murti² rằng chúng rất khác nhau ‘trong ý niệm của họ về Thực tại và mối quan hệ của nó với trình hiện.’

Thực vậy, cả hai đều xem Thực tại là không thể nào mô tả được, và ‘vừa siêu việt vừa tự tại.’³ Nếu Bradley không quan tâm đến loại trừ toàn bộ trình hiện từ trong Thực tại, và tìm kiếm điều gì đó đồng nhất hai cái,⁴ thì đây không phải là một ‘luận điểm có phần mâu thuẫn nhau,’ mà tương đương chính xác với quan niệm *Trung quán luận* ‘Sắc chính là không, v.v...’ Cả hai tác phẩm này chủ yếu là chuyên luận có tính luận chiến và thông điệp của nó dường như là giống hệt nhau.

¹ USSR (Union of Soviet Socialist Republics).

² *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1955), p. 308.

³ Murti, *ibid.*, p. 310.

⁴ *Appearance and Reality . A Metaphysical Study* (9th impression, corrected, Oxford : Oxford University Press, 1930), p. 404.

NHỮNG TƯƠNG ĐƯƠNG KHÔNG XÁC THỰC ĐỐI VỚI TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO



Sau khi khảo sát những tương đương chân xác giữa triết học Phật giáo và Âu Châu, bây giờ chúng ta sẽ xem xét vài chủ trương tương đương không xác thực rộng rãi hơn. Những điều này thường phát xuất từ ước muốn tìm thấy những mối liên quan với những triết gia đã được nhận biết và được thán phục bởi những đối phương của dòng triết học kinh viện đương thời, và với dự định làm cho các nhà tư tưởng đạo Phật quan tâm và kính trọng bởi những tiêu chuẩn Tây phương. Vì cách tiếp cận này không chỉ là không có căn cứ một cách khách quan, mà còn thất bại trong mục đích của nó nhằm tạo mối liên quan cho các triết gia phương Tây về triết học phương Đông, bây giờ đến lúc đã bỏ rơi nó. Triết học kinh viện hiện đại bình thường không có sự quan tâm đến những gì đạo Phật đề tâm đến và ngược lại.

Một học thuyết triết học có thể được nhìn từ ít nhất bốn quan điểm:

E. Conze

1. Như là định hình của một tiền đề nhất định nào đó.
2. Trong ý nghĩa động cơ để giảm trừ tác giả của nó với niềm tin nó là chân thật, động cơ của anh ta có liên quan với mục đích anh ta đã có trong đầu.
3. Trong ý nghĩa của luận chứng thông qua đó anh ta cố gắng thiết định chân lý của nó—lập luận mà họ viện dẫn là hiếm có đối với những gì thúc đẩy về phía họ.
4. Về ý nghĩa bối cảnh trong đó những phát biểu được hình thành, một ngữ cảnh được xác định do những triết gia tiền nhiệm đương thời, và bởi nền tảng xã hội, văn hoá, tôn giáo.

Khi đối chiếu Phật giáo với tư tưởng Âu Châu, nó diễn ra hoàn toàn thông thường là những định thức tán thành, trong khi đó những xem xét về ngữ cảnh của nó, về những động cơ đằng sau chúng, và về những kết luận rút ra từ những gợi ý mở rộng không nhất quán. Những sự trùng hợp ngôn từ ngẫu nhiên thường xuyên che giấu những phân kỳ chính yếu trong những khái niệm nằm đằng sau chúng. Từng trang này đến trang khác về Thân Loan (Shinran Shōnin) và Mục sư Martin Luther hầu như cùng một ngôn từ dẫn giải tính ưu việt của ‘niềm tin,’ và thực tế trong hai hệ thống của họ đã có xu hướng bất đồng trong mỗi khía cạnh khác nhau.¹ Sự khước từ của Berkeley về vấn đề dường như đề tái xác định theo từng chữ chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối

¹ Xem H. Butschkus, *Luther's Religion und ihre Enisprechung im japanischen Amida-Buddhismus* (Elmsdetten: Verlags-Anstalt Heinr. & L. Lechte, n.d., có lẽ vào năm 1950).

(absolute idealism) của Du-già hành tông¹ nhưng, tuy vậy:

a) Thuyết phi vật chất (immaterialism) của ông ta lập nên để bác bỏ ý niệm vật chất phát xuất từ Locke, etc... và không được biết đến ở Ấn Độ.

b) Ý tưởng về Tâm (Mind) của ông không hoàn toàn tán đồng với ý tưởng của các Duy thức tông (Vijñānavādin).

c) Tinh thần chấp nhận không phê phán về các mâu thuẫn của *trần cảnh/đối tượng của các giác quan* (sense-data) với giáo lý (dharma-theory); và,

d) Khái niệm về ‘Thượng đế’ sẽ không tự tán dương nó đối với những người Phật tử.

Từ lâu nay, ‘giải thoát luận–soteriological’ thường bị nhầm lẫn với khái niệm ‘triết học’ và tánh không (śūnyatā)² của đạo Phật, thế nên xem nó như là hiện hữu cùng cung bậc với khái niệm về ‘vật chất’ của trường phái Aristote và Plotin, hoặc là với tiềm năng thanh tịnh–pure potentiality’ của *Timaeus*,³ vốn trông không mọi phân biệt và đầy đầy những khả tính vô cùng. Cũng chẳng phải nó quên rằng tinh thần ốm yếu là có khuynh hướng bất chước hoặc giả mạo (*prativarṇika, pratirūpaka*) ngôn ngữ của tinh thần lành mạnh. Nếu

¹ Xem trích dẫn trong tác phẩm của tôi, *Buddhism* (New York: Harper & Brothers, (1959), p. 168.

² Nguyên bản: *Void*.

E. Conze, *Buddhist Thought in India* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1962), pp. 242ff.

³ *Timaeus*:

chỉ quan tâm riêng đến ngôn ngữ, thì giáo lý tánh không (śūnyatā) có thể bị nhầm lẫn với một hình thái của chủ nghĩa hư vô trước trường phái Nietzsche ở Âu Châu,¹ và sự tự suy đồi của bậc thánh đến mức độ bị bắt chước bởi khuynh hướng tự huỷ của phong trào Lãng mạn Đức (German Romantics) như Schlegel, Tieck, Novalis, và v.v...² những người, như một kết quả của phù hoa, tự chiêm nghiệm và tự lấy mình là trung tâm, *bất bình*, tạm bằng lòng (*Widerstreit*)³ nói rằng ‘Tôi cảm thấy mình tan biến ngay trong cốt tuỷ sâu kín nhất của mình, và bị tiêu huỷ ngay trong tận cùng tư tưởng thâm sâu nhất của tôi.’⁴ Tuy nhiên, họ vẫn duy trì ‘thực tại’ đằng sau những hiện tượng phá vỡ chúng ta về mặt tinh thần

¹ Trong tác phẩm của tôi, *Der Salz vom Widerspruch* (Hamburg: Selbstverlag, 1932, no. 300). Tôi đã sưu tập vài phát biểu đặc trưng của Nietzsche, chẳng hạn, ‘Lý do chính tại sao chúng ta tưởng tượng một thế giới khác hơn thế giới này là do chúng ta bị thúc đẩy bởi một bản năng khiến cho chúng ta vu khống cuộc đời, xem thường và hoài nghi nó.’ ‘Không phải cuộc đời đã tạo nên thế giới khác, mà trở thành không còn hứng thú về cuộc đời.’ ‘Điều quan trọng nhất là con người nên thủ thiêu thế giới chân thực. Đó là cái đã làm cho chúng ta nghi ngờ thế giới nơi mà chúng ta đang hiện hữu, và đã khiến cho chúng ta giảm trừ những giá trị của nó; lâu nay nó đã là sự nguy hiểm nhất tấn công vào cuộc đời.’ Bất luận ‘cuộc đời’ này như thế nào, nó chắc chắn không phải là đời sống tâm linh.

² Xem Fritz Bruggemann, *Die Ironie als eniwicklungsgeschichtliches Moment* (Jena: E. Diederichs, 1909). Eckart von Sydow, *Die Kultur der Dekadenz* (Dresden: Sibyllen Verlag, 1921).

³ Tiếng Đức *Widerstreiten*: (v). conflict, disagree, oppose, argue with -, debate with -, contend with

⁴ L. Tieck, *William Lovell*, III, 379.

khi chúng ta nhìn vào nó¹—và đó không phải là kinh nghiệm của bậc thánh, những người đã nhận ra chính mình thực sự hoàn bị qua sự quán chiếu thực tại. Tương tự như vậy, trong những năm gần đây, khi quán sát những quốc gia sử dụng ngôn ngữ Anglo-Saxon, chắc các môn đệ D. T. Suzuki đã hiểu lời dạy của Thầy mình để mình chứng cho cách sinh hoạt hoàn toàn ngược lại với dự hướng của Suzuki.²

Những ví dụ này có lẽ hầu như tăng lên vô hạn định. Trong bài viết này, tôi sẽ tự hạn định trong ba loại tương đương hư vọng. 1. Một số, như Kant, không tương đương chút nào, mà chỉ có quan hệ bên ngoài (*tangential*).³ 2. Những người khác, như Bergson và các nhà hiện sinh (*existentialists*), là có quan hệ sơ bộ (*preliminary*). 3. Còn những người khác nữa, như David Hume, thì chỉ làm cho vấn đề dễ nhầm lẫn hơn.

1. Giáo sư T. R. V. Murti⁴ đã phát hiện ra giữa

¹ L. Tieck, *Kritische Schriften*, VII, 278. Ông ta còn nói: ‘Mọi đối tượng chung quanh ta dường như hiện ra với mình chỉ là những dạng trống không hoặc vô tự thể.’ *Ibid.*, III, 36.

² N. M. Jacobs, trong tác phẩm *The Times Literary Supplement*, May 3, 1963, a P 325, phát biểu một cách thích đáng về đời sống bên trong và tự chứng—hay tự huỷ—qua phương tiện của Zen, tỉnh dục và ma túy.

³ Tác giả dùng chữ *tangential*, có nghĩa là tiếp xúc nhau như một tiếp tuyến.

⁴ *The Central Philosophy of Buddhism* (Hereafter, CPB) (London: George Allen & Unwin Ltd., 1955), pp. 294—301, dù với sự dè dặt nghiêm túc nhất. Mặt khác, Stcherbatsky đã cho Kant tương tự rất gần với những nhà Luận lý học Phật giáo sau này, và đã liên hệ *Trung quán luận* (*Mādhyamika*) với Hegel và Bradley. Xem Conze, *Buddhist Thought in India*, pp. 264-9.

E. Conze

Kant và các nhà Trung quán có những tương tự mật thiết, điều mà Jacques May¹ đã phản bác như là ‘sự phản bội,’ hay là ‘lừa dối.’ Để thẩm định vấn đề này, trước hết chúng ta phải ghi nhớ trong đầu rằng đó chính là toàn bộ mục đích của triết học Kant để chỉ ra rằng đạo đức và tôn giáo, như được hiểu bởi tín đồ Tin lành Đức (German Protestantism) ở Đông Phổ (East Prussia) là có thể còn tồn tại, dù quan niệm về vật lý của trường phái Newton có thể là chân xác, và chủ nghĩa hoài nghi còn đầy ý nghĩa của Hume. Áp lực của khoa học tự nhiên trở nên rất lớn trong thời đại của ông đến mức ông lại là người tự phân thân chính mình. Mặt khác, ông thuộc về phía bảo thủ những khuôn phép của dòng triết học kỳ cựu cổ điển. Đó dường như là điều sống còn của ông ta để hạn cuộc tri thức, quan niệm nó như là người khởi xướng của khoa học tự nhiên và do vậy, nó là kẻ thù của mọi giá trị nhân bản với thế giới hiện tượng. Hệ quả là, ông tương đồng với dòng triết học kỳ cựu chừng nào ông vẫn còn cho rằng thực tại chân thật không thể nào được nhận biết qua tri giác (sense-data) hay khái niệm, mà phải được tiếp xúc bằng một mục đích tinh thần thuần túy—trong trường hợp của ông ta, đó hoàn toàn là hành vi không vụ lợi của ý chí. Mặt khác, ông liên quan rất nhiều đề tìm ra lý do cho giá trị

¹ *Kant et les Mādhyamika*, Indo-Iranian Journal, III (1959), 102—11. 2. “La philosophie bouddhique de la vacuité”, *Studia Philosophica*, XVIII (1958), 131-4.

Những phê bình có giá trị của J. W. de Jong đều có trong *Indo-Iranian Journal*, V (1961), 16 1—3.

phổ quát như là định nghĩa giới hạn của nó.¹

Sự tham dự tiêu biểu lớn lao của Kant đối với triết học phát xuất từ nội quán của ông vào những vấn đề được đặt tư thế trong xu hướng giữa giá trị truyền thống và những mặc định của khoa học tự nhiên, và trong việc ông ta đã tìm ra một giải pháp được thừa nhận bởi nhiều người trong thời gian dài. Khuynh hướng này hoàn toàn không được biết đối với Ấn Độ. Vì ông ta trả lời vấn đề mà không có người Ấn Độ trước thời Macaulayan² đã từng hỏi, câu trả lời của ông có lẽ không có giá trị

¹ Đây là lí do tại sao ‘hiện tượng luận’ của trường phái Kant không thể đơn giản tương đương với ‘*lun hoi-saṃsāra*’ trong đạo Phật. Từ quan điểm Tuyệt đối, cả thuyết thường nghiệm của Kant và tri thức quy ước (conventional knowledge–*Tục đế*) của đạo Phật đều là không giá trị. Nhưng Kant không bao giờ đặt vấn đề giá trị của tri thức thường nghiệm. Tuy vậy, trong đạo Phật, Thế đế (s: *saṃvṛti-satya*; e: *conventional truth*) chỉ là sai lầm do cái không biết (vô minh; A-vidyā, a-jñāna), và tri thức quy ước (conventional knowledge–*Tục đế*) chỉ đại biểu cho điều chẳng gì khác hơn là sự bất hoà đáng chỉ trích từ vận mệnh đích thực. Trong dạng thức tu đạo không thoả hiệp, Phật giáo cho rằng thế giới thường nghiệm thì không đáng để thăm dò, rằng tất cả những gì người ta biết về nó đều chẳng đáng giá và vớ vẩn, những khám phá mang tính khoa học của nó, vì không liên quan với sự thoát ra khỏi nỗi khiếp sợ luân hồi (*saṃsāra*), nên cho thấy rằng đó không đáng được đề ý. Lý do thứ hai tại sao *hiện tượng luận/ bản thể luận* của trường phái Kant không thể nào tương đương với *lun hoi/niết-bàn* của *Trung quán luận tụng* là, trong khi hai phạm trù sau là hoàn toàn đồng nhất, trong khi hai phạm trù trước thì không. Tính lưỡng phân, trong trường hợp nào đó, bị hạn cuộc bởi mối liên hệ của nó với khoa học, còn bên kia là mối liên hệ với sự giải thoát.

² pre-Macaulayan Indian

tương đương thực tế trong tư tưởng Ấn Độ, vốn không bao giờ trải qua sự công kích dữ dội của phương pháp ‘cơ giới.’ Do vậy, tất cả những nhà tư tưởng hiện đại hoặc là chấp nhận ý niệm tri thức ‘cơ giới,’ hay là cho nó một trọng lượng lớn mà không thể có một mối quan hệ nào với tư tưởng đạo Phật. Quan điểm của trường phái Kant về triết học Phật giáo đúng là ngược với quan điểm của Schopenhauer. Trong đó có những tương đương rất là cốt yếu, và những khác biệt là ngẫu nhiên, trong khi ở đây những điều tương tự là tình cờ và những điểm khác biệt lại quan trọng.

Để bắt đầu, có lẽ đối với tôi, sẽ sai lầm khi mô tả quan điểm của ngài Long Thụ như là một *Nhận thức luận* (epistemological), trong khi quan điểm của ngài rõ ràng là *Bản thể luận* (ontology).¹ Đối với các triết gia kỳ cựu ở mọi nơi, triết học là một phương pháp của cuộc sống dựa trên hiểu biết thực tại như là thực tại, về hiện hữu như là hiện hữu. Họ hoàn toàn tán đồng nhận định nổi tiếng của Aristotle ‘Vấn đề đã nảy sinh từ lâu, và luôn luôn vẫn như vậy, đó là điều luôn luôn ngáng trở chúng ta— Cái gì là Hiện hữu? ’Nói cách khác, ‘Cái gì là Tự thể?’²

Toàn thể chủ đề trong tác phẩm của Long Thụ là sự tìm kiếm một *tự thể* (svabhāva; e: own-being) của các pháp

¹ Về đề tài này, xin xem những nhận định độc đáo của Jacques May, 1. 104—8, 2. 135—8.

² *Metaphysics*, Z 1, 1028b. H. Tredennick, trans. (New York : G. P. Putnam’s Sons, 1933), p. 312. *Kai dē kai to palai te kai nūn kal aei dzētoumenon kai aei aporoumenon, ti to on, touto esti, tis hē ousia.*

(*dharma*).¹ Nhận thức luận (epistemological), ngược lại, là một nhánh của triết học về ‘sự hiểu biết,’ và nó chỉ trở thành một đối tượng cần thiết trong thời hiện đại. Theo những gợi ý của những nhà Duy danh luận (nominalist), Descartes đã khoét sâu từng phần tư tưởng và hiện hữu, rồi dứt khoát rằng chúng ta càng hiểu biết một cách tức thời tư tưởng của chúng ta về sự vật hơn chính là sự vật, rằng những dữ kiện từ kinh nghiệm nội chúng là tức thời và hiển nhiên đối với chúng ta hơn những kinh nghiệm bên ngoài.² Kant diễn tả một cách cô đọng bước nhảy từ sự tiếp cận Bản thể luận (ontology) sang Nhận thức luận (epistemological) trong nhận định nổi tiếng của ông về ‘Cuộc cách mạng trường phái Copernic,’ mà Giáo sư Murti chắc là đã hiểu lầm.³ Trong đó Kant⁴ phát biểu rằng, ‘Cho đến nay, có giả định rằng tất cả tri thức chúng ta phải tương ứng với đối tượng,’ trong khi đó chính ông ta lại thích hơn ‘cho là các đối tượng ấy phải tương ứng với tri thức chúng ta.’ Sự khẳng định về tính tiên quyết của chủ thể trên đối tượng thừa nhận một tách li giữa chủ quan và khách quan vốn là xa lạ đối với suy tưởng Ấn Độ. Trong hệ thống Trung quán, ở cấp độ cao nhất, có nghĩa là trên

¹ Conze, *Buddhist Thought in India*, pp. 239-41.

² Đây không phải là phát biểu về Tâm lý học mà là thuộc về triết học, vì Tâm lý học thể hiện một cái không trung thực. Tâm bình thường đơn giản vốn thường tự nhiên đối với các đối tượng khách quan, và thậm chí khó hiểu giáo lý này từ ‘kinh nghiệm nội tại chính yếu,’ biết một cách trực tiếp về cái gì nhiều hơn là cái biết của nó về cái gì.

³ 4 CPB, pp. 123—4, 274.

⁴ *Critique of Pure Reason*, N. K. Smith, trans. (London : Macmillan & Co., Ltd., 1961), p. 22.

E. Conze

binh diện được nhận thức trọn vẹn từ Trí huệ, chúng là một và là đồng nhất. Về cấp độ thấp hơn, chúng có những khác biệt tinh cò, nhưng không bao giờ tương hợp với sự khắc nghiệt của triết học tiền-Descartes. Lưỡng phân giữa thực tế chủ thể và đối tượng luôn luôn là ngẫu nhiên và không bao giờ là vấn đề nền tảng. Tính đồng nhất căn bản của nó nằm trong dữ kiện *pháp tính* (*dharmic*) toàn vẹn của chúng. Như sự thật (*satya; truth*) không thể nào được diễn tả bằng một dạng đặc biệt của tri thức, mà phải bằng trạng thái hiện hữu, thế nên tất cả hành vi nhận thức đều được xem như những yếu tố trong sự tác động lẫn nhau của các dữ kiện khách quan (pháp–dharma) vốn phóng xuất ra, không chỉ là cái biết hư vọng về thế giới, mà là căn nguyên (*samudaya; origination*) của thế giới hư giả xa lạ với thực tại chân thật. Ở đây không có chỗ để trình bày đặc điểm thiết yếu của *vô minh* (*avidyā*), *vọng kiến* (*dṛṣṭi; false views*), *giả thiết* (*prapañca; idle speculations*), mà người đọc nên luôn luôn nhớ trong đầu rằng vọng kiến không chỉ là kiến thức sai lầm, mà kiến thức sai lầm về phía người nhìn là vốn họ ở trong quan niệm sai lầm và bị vây quanh bởi những đối tượng bị bóp méo sai lạc.

Tất cả những lập luận của Trung quán đều có *mục đích* duy nhất là khiến cho trí huệ siêu việt hoạt dụng một cách tự tại. Trong nhận định của ông về ‘*trực giác tri thức–intellectual intuition*’, Kant đặt vấn đề khả tính của những chức năng như vậy, và, thêm nữa, Kant không thể trình bày rõ ràng một kỷ luật tinh thần để dẫn

đến điều ấy,¹ vì không có người nào có sự thông thái nhiều hơn thời đại ông ta. Cốt tuỷ đạo Phật là quan tâm đến một thực tại chân thật duy nhất (*Pháp– Dharma*), điều chỉ được trực nhận trong kỷ luật của thiền định thuộc truyền thống, mà bản sao của Cơ-đốc giáo bị tiêu trầm từ tầm nhìn của các quốc gia Bắc Âu ngay sau trào lưu Cải cách (Reformation) vẫn còn sự tương tự hiển nhiên giữa những *xung đột* (antinomies) của triết học Kant và quan niệm Phật giáo về những vấn đề suy đoán (*avyākṛ tavastūni*).² Họ đồng ý trong một vài chi tiết, có nghĩa là, trong đó họ đều quan tâm đến thế giới hoặc là hữu hạn hay vô cùng, v.v...và trong đó họ đều bỏ dờ, không quyết định. Tuy nhiên, sự khác nhau là: Những *xung đột* (antinomies) không giải quyết được vì người ta có thể tranh luận một cách rất tự tin về cả hai phương diện, và vì thế nên không thể quyết định được. Sự bế tắc của luận cứ cho thấy rằng nó đã đi quá xa giới hạn của nó. Lập luận liên quan đến ‘những vấn đề mơ hồ’ hoàn toàn khác nhau. Chúng ‘không giải thích được, mà để sang một bên và bị lờ đi,’ vì chúng không có lợi gì cho sự giải thoát. Có những câu trả lời cho nó, và Như Lai biết hết tất cả, nhưng ngài không giảng bày vì điều ấy không có ích gì cho chúng ta.³

Trong một trường hợp, những vấn đề này rơi ra ngoài

¹ *Ibid*, pp. 268, 270-1. Murti, CPB, . 300. May (1) 108 :

² Hán: Chỉ ký luận 止記論.e:speculative questions

³ Điều này được trình bày rất rõ trong Trung bộ Kinh (Majjhima Nikāya) no. 63, và trong mô tả đầy đủ về ngài Long Thụ qua bản dịch *Đại Trí độ luận* của Étienne Lamotte. *Le traité le grande vertu de sagesse* (Louvain: Bureau du Muséon, 1944), Vol. I, pp. 154—8.

E. Conze

phạm vi khoa học, khía cạnh khác của bổ ích, kinh nghiệm. Sự tương đồng này thuần túy hình thức, và hoàn toàn tầm thường khi những định hình được nhìn từ mỗi ngữ cảnh riêng của chúng.

2. Bây giờ chúng ta nói đến những vấn đề của những người đi những lệch đường. Bergson¹ và những người hiện sinh, trong số những người khác, tán đồng với người Phật tử trong cơn khiếp sợ từ ác mộng của một thế giới ác độc và vô dụng, nhưng không thể theo nó đi vào thế giới siêu việt, chính vì thiếu *sự tinh thông* và bởi vì không quen thuộc với truyền thống tâm linh nhất định—trong khi đó, Kant vẫn đối diện trực tiếp với truyền thống Tin lành (Protestant), tuy nhiên, có thể nó đã bị làm kiệt sức trong thời đại của ông.

2a. Bergson, giống như Kant, nỗ lực rất lớn để cho thấy rằng giá trị tinh thần có thể cùng tồn tại với sự tìm kiếm khoa học. Ông ta làm điều này bằng cách đối nghịch với phần lớn thế giới hư vọng của tục thức và khoa học (trong đó ông ta, tuy vậy, lại có một mối quan tâm sâu sắc) với thế giới trực giác.

2b. Chính là ngay nơi điểm thất vọng này mà các nhà hiện sinh, sau Thế chiến thứ I, đã có mặt ở nơi đó. Vào lúc đó sức mạnh của sự suy đoán của các triết gia Âu Châu có khuynh hướng rất nhiều đến mức họ thấy sai lầm của cả hai thế giới. Khi đối với thế giới khoa học, họ bác bỏ sự kỳ vọng của nó với sự khinh bỉ tính chất quý tộc. Khi đối với thế giới tâm linh, họ không biết tìm

¹ Henry Bergson (1859–1941). Triết gia Pháp. Tác giả cuốn *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Lược về những dữ kiện lập tức của ý thức*, 1889).

nó ở đâu.¹ Niềm tin của họ phản ánh sự toàn vẹn của vị trí xã hội của giới trí thức trước năm 1918 của Âu Châu Lục địa. Trong phương diện tinh lễ của Anh, cả Luận lý học thực chứng chủ nghĩa và hiện sinh chủ nghĩa đều thường được giải thích như là những phản ứng chống lại duy tâm chủ nghĩa kiểu Đức. Đây không phải là vấn đề. Luận lý học thực chứng chủ nghĩa (Logical positivism) có nguồn gốc từ chủ nghĩa vật chất của tầng lớp thương gia bậc trung của Anh,² và từ lâu trước thời kỳ của Messrs Ayer, Wittgenstein và Wollheim, ‘trường phái triết học Anh’ đã lập nền tảng sự diễn đạt tráng lệ và cổ điển của mình trong chuyên luận của Macaulay về Lord Bacon.³ Vì đối với các nhà hiện sinh, đó là xuất phát từ mỗi lo âu vô vọng của giới trí thức Âu Châu thông minh hơn. Mỗi lo âu⁴ và sợ hãi hiện sinh (*existentielle Angst*)⁵ của họ không phải phát xuất từ họ đọc về Pascal và Kierkegaard, mà do từ sự phản ứng của họ về tình trạng xã hội.

3. Bằng những đối chiếu ‘hư ngụy,’ tôi có ý nêu ra

¹ Tôi nói ở đây là chỉ đối với những nhà hiện sinh ‘già cỗi.’ Những nhà hiện sinh ‘tôn giáo’ phải cần có sự đối xử riêng biệt.

² Matthew Arnold, sau khi phân chia dân số người Anh vào thời của ông thành ‘thô lỗ, phạm tục, và quần chúng,’ đã định nghĩa rõ tầng lớp phạm tục như là ‘một đối thủ mạnh mẽ, gan góc, ngu dốt của những con người được chọn trong những đứa con của ánh sáng.’ A. C. Ward, *Illustrated History of English Literature* (London: Longmans Green & Co., 1955), Vol. III, p. 227.

³ July, 1837, Tb. B. Macaulay, *Literary Essays* (Oxford Oxford University Press), pp. 364-410

⁴ Sorge (ger) n. care, concern, worry, trouble, problem

⁵ *existentielle Angst*:

E. Conze

những điều liên quan với những phát biểu phủ định hoặc trong hình thức hoặc nội dung. Một tuyên bố phủ định xuất phát từ ý nghĩa chân thực của nó từ điều mà nó trực tiếp nhắm đến, và một thông điệp như vậy tùy thuộc hoàn toàn vào bối cảnh của nó.

Sự phủ nhận một ‘cái ngã’ của David Hume¹ như thể tán đồng một cách nôm na với giáo lý vô ngã (*anattā*). Trong khi Hume giảm từ ‘cái tôi’ đến tận mức con người hạ đẳng (sub-personal), thì giáo lý vô ngã (*anattā*) của đạo Phật là khuyến khích chúng ta khám phá đến con người siêu nhân (super-personal). Điểm toàn diện của nó nằm ở chỗ, vì mọi thứ trong cái ngã thường nghiệm này là vô thường, bất như ý, v.v... do vậy nó tạo nên một cái ngã hư nguy, và không có cái nào trong đó có thể là tôi, là của tôi, hay là chính tôi. Theo đó, ta phải nhìn xuyên suốt các *uẩn* (*skandha*; *e:heaps*) để tìm ra cái ngã thường trú siêu việt và chân thật (chính là *Như Lai–Tathāgata*).² Kinh Pháp cú (*Dhammapada*) dạy rằng, nếu tính vô ngã của các pháp được nhìn thấy từ con mắt trí huệ, thì lúc đó có thể dẫn đến thoát khỏi mọi đau khổ.³ Suzuki, khi nhận định về

¹ David Hume (1711-1776). Người Scotland, triết gia vĩ đại nhất của thế kỷ thứ 18. Có ý định đưa luận lý, đạo đức, phê bình lên một nền tảng mới: ‘khoa học về con người’ và lý thuyết về bản tánh con người.

² Phương diện giáo lý Vô ngã (*anattā*) sẽ được giải thích chi tiết và nhạy bén hơn do Grimm, c4’ . cit . , pp . 115—6, 140, 147, 149, 175, 369-72. Riêng quan điểm của tôi, xin xem trong *Buddhist Thought in India*, pp. 36-9 42, 122-34.

³ *Dhammapada*) v. 279 : *yadā paññāya passati, atha nibbidati dukkhe*.

bài kệ này, đã xác định rằng con mắt trí huệ (*prajñā-eye*) là ‘một loại trực giác đặc biệt giúp chúng ta thể nhập ngay vào tận cùng của chính Thực tại.’¹ Đối với D. Hume, sự thể nhập như vậy không hẳn là có một ý nghĩa đặc biệt, và có lẽ vẫn còn bị nhiều bức mình bởi đoạn văn tiếp theo của Suzuki, khi ông phát biểu: ‘Vấn đề bản ngã có lẽ phải đưa sang lĩnh vực siêu hình học. Để thực sự hiểu rõ được Đức Phật có ý gì khi ngài nói vô ngã, chúng ta phải bỏ lại tâm lý học đằng sau.’ Những ai đã từng đánh đồng Hume và đạo Phật trên chủ đề ‘ngã’ đã không nhận ra được thực tế là không có đoạn văn nào trong kinh Phật dạy là không có cái ta (cho dù cái ta thường được gọi là ‘không thể tri nhận được’ và không thể tiếp cận để diễn đạt bằng ngôn từ hiểu biết được), rằng toàn thể chủ đề hiện hữu hoặc không hiện hữu của cái ngã được loại trừ ra thành loại đề tài ‘mơ hồ’ vô dụng,² và niềm tin cố định rằng ‘đối với ta không có một bản ngã’ rõ ràng như là một tuyên bố từ một quan niệm sai lầm hết thuốc chữa.³

Những đối chiếu với triết gia Âu Châu này sẽ còn được tiếp tục nhiều hơn nữa, nhưng đủ để nói rõ rằng nguyên lý chung mà theo quan niệm của tôi, một nghiên cứu tỉ mỉ về đạo Phật và triết học Âu Châu phải tôn trọng.

¹ *Mysticism, Christian and Buddhist* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1957), p. 39.

² Grimm, op. cit., p. 140n.

³ *The Majjhima Nikāya*, I, p. 8. Edited by V. Trenckner (London: Pāli Text Society, 1888).

HÌNH TƯỢNG CỦA BÁT NHÃ BA-LA-MẬT-ĐA



Dù các học giả Âu Châu đến nay đã có chừng nửa thế kỷ nghiên cứu về sự mô tả bằng hình tượng trong đạo Phật (iconography) của thời kỳ sau này, nhưng vẫn còn một số lớn công việc cần phải làm.

Trong những vùng đất mênh mông mà đạo Phật ảnh hưởng, chúng ta đối diện với những hình tượng phong phú, những hệ thống huyền thoại, phần lớn vẫn chưa biết rõ hoặc vẫn còn trong nghi ngờ. Vô số tác phẩm nghệ thuật đã được mô tả. Tuy nhiên, sự khắc hoạ lại phân tán rộng rãi trong nhiều thể loại được công bố, thường là rất khó tiếp cận, và không phải là luôn luôn chính xác. Khi chúng ta muốn đạt được một điểm đặc biệt nào đó, chúng ta thường thấy chính mình bị bao phủ trong một lớp sương dày đặc của những ước đoán mang mang. Ở tầm mức hiểu biết của chúng ta hiện nay, một khảo sát toàn diện về kiến thức được gom góp từ các vị thánh riêng biệt sẽ là một bước tiến đặc biệt. Nhờ vào tiến trình đó, chúng ta có lẽ sẽ thiết định được một khảo sát chính xác về toàn bộ vấn đề.

Trong bài viết này, tôi dự định nêu ra một mô tả mà ngày nay được biết đến về hình tượng *Bát-nhã ba-la-mật-đa*. Dù phần nào tính chất phi tâm linh của phương

E. Conze

Tây từ lâu thậm chí khó có thể phiên dịch được tác phẩm này, *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* là bản văn quan trọng nhất của Phật giáo Đại thừa, và bản kinh vẫn còn lưu lại những dấu ấn phản kích lên truyền thống này. Tâm thức huyền thoại đã nhân cách hoá tác phẩm này như là thần thánh những giáo lý trong kinh và đạo đức mà kinh biểu tượng. Trong đền thờ của Mật tông Phật giáo, các vị thánh này chiếm đầy những phẩm chất đặc sắc, dù có hơi ở vị trí thứ yếu. Không dễ đưa ra một khảo sát toàn diện về hình tượng các vị này, như về Bồ-tát Quán Thế Âm hay Văn-thù-sư-lợi, có lẽ phải kể đến hàng ngàn. Hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa, mà chúng ta sẽ tìm hiểu, có lẽ đến hàng tá. Do vậy, để có thể nắm bắt chủ đề, rất thú vị khi trình bày theo một mẫu thức xác định mối liên hệ giữa các tư liệu văn học và sự mô tả bằng hình tượng (iconography), và những vấn đề rắc rối thường liên quan nhau trong sự nhận dạng hình tượng, trong khi cuối cùng, thảo luận về nó có thể tạo nên sự đóng góp cho tiến trình lịch sử dài lâu và đa dạng về các Mẫu thần (Mother-goddess) mà, từ thời kỳ đồ đá cũ (Palaeolithic) trở đi, đã chiếm một vị trí rất lớn trong sự yêu mến của nhân loại.

Tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa chính thức hiện hữu ở Ấn Độ từ rất sớm, năm 400 stl, qua mô tả của ngài Pháp

Hiển.¹ Tất cả những biểu tượng về Bát-nhã ba-la-mật-đa thời trước đến nay đã mất. Không có mẫu nào còn tồn tại hầu như cổ xưa hơn khoảng năm 800 stl. Tất cả những tư liệu về sự phát triển lịch sử có lẽ phải xảy ra vào khoảng 4 thế kỷ giữa những năm 400 stl đến năm 800 stl. là không còn thích dụng đối với chúng ta nữa. Do vậy, chúng ta không thể nói thêm điều gì để xác định về những hệ quả lịch sử của các thể loại khác nhau.

Trước khi chúng ta quay sang mô tả những thể loại này, cần phải có vài lời về những biểu tượng mà qua đó, các nghệ sĩ cố gắng nêu ra vài dạng có thể thấy được đối

¹ Pháp Hiển 法顯; C: fǎxiǎn; J: hōken, 320?-420? Cao tăng Trung Quốc. Năm 399, Sư đi Ấn Độ và học hỏi kinh điển đạo Phật, nhất là Luật tạng (s: vinaya-piṭ aka). Sư về lại Trung Quốc bằng đường biển năm 414 và cùng với Giác Hiền (s: buddhabhadra) dịch bộ Đại bát-niết-bàn kinh (s: mahāparinirvāṇa-sūtra) và Luật tạng của Đại chúng bộ (s: mahāsāṃghika) ra chữ Hán. Sư cũng thuật lại trong *Phật quốc kí* chuyến du hành Ấn Độ (*Phật quốc kí*), là một tư liệu quý báu về lịch sử, văn hoá và tình trạng Phật giáo của thế kỉ thứ 4-5.

Pháp Hiển là tăng sĩ đầu tiên của phong trào học Phật của Trung Quốc. Sư là người đầu tiên thật sự đến Ấn Độ, thu thập kinh sách, học hỏi giáo pháp với các tăng sĩ tại đó và lại trở về Trung Quốc. Chuyến du hành của Sư bắt đầu từ Trường An đến các trung tâm Ấn Độ như Benares, Càn-đà-la (gandhāra), Giác Thành (bodhgayā), Ma-kiệt-đà (magadha), Hoa thị (Patna). Sư cũng ở Tích Lan hai năm, sau đó đi Su-ma-tra và Ja-va (Nam Dương). Tổng cộng, Sư thăm 30 nước khác nhau. Tại Hoa Thị thành (pāṭaliputra) Sư tìm được Luận tạng của Đại chúng bộ và Nhất thiết hữu bộ cũng như một văn bản của Đại bát-niết-bàn kinh. Sau đó Sư cũng tìm thấy Luận tạng của Hoá địa bộ và mang tất cả về Trung Quốc.

E. Conze

với phẩm tính tâm linh về trí huệ viên mãn.

Chủ nghĩa tượng trưng được vận dụng.

Các tư thế thủ ấn được vận dụng gồm có ba: Ấn Chuyển pháp luân (*dharma-cakra-mudrā*), hoặc ấn Giáo hoá (*vyākhyāna-mudrā*) hiển nhiên tương ứng với bậc thánh có chức năng trung tâm chính là sự phổ diễn giáo lý. Tương tự như Phật đánh Bạch tạng cái ấn¹— ngón đeo nhẫn dính với đầu ngón cái. Cuối cùng là vô úy ấn,² bàn tay đưa cao lên, lòng bàn tay hướng ra ngoài. Hai thủ ấn này biểu tượng cho hai phương diện của Bát-nhã ba-la-mật-đa. Là cội nguồn tối thượng của mọi sự thủ hộ.³ Cùng lúc, sự tiêu tán mọi sợ hãi thường được xác định là biểu tượng cho trí huệ viên mãn đã được nhận biết. Tôi chỉ xin trích dẫn một câu tiêu biểu. ‘Nếu khi giáo lý này được giảng thuyết, được giải thích và tuyên dương, tâm niệm của người ấy không trở nên thị uy, không trở nên thờ ơ, không thất vọng, không nản lòng, và nếu tâm người ấy không chán nản, hay có tâm thối chuyển, nếu Bồ-tát không sợ hãi, không kinh hãi hoặc

¹ gesture of argument (*vitarka*)

² re-assures (*abhaya*)

³ Trong ngôn ngữ của *Sādhana-mālā*, p. 226, 4 : *saiva Bhagavatī prajñā pāramitā saiva paramā raskhā*.

khiếp nhược, thì nên biết đó là một vị Bồ-tát Đại sĩ.¹

Có 6 dạng thuộc tính xuất hiện trong hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa. Đó là, trước hết, Hoa sen, chủ yếu biểu tượng cho sự thanh tịnh, mà cũng còn biểu tượng cho nhiều ý tưởng khác, vốn đã được giải thích rõ ràng do Coomaraswamy² và H. Zimmer.³ Kinh sách, dĩ nhiên là *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa*. Sādhana-mālā cũng quy kết *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* cho Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi (Mañjuśrī)⁴ và Sarasvatī.⁵ Cũng xảy ra trong các hình tượng của Bồ-tát Quán Thế Âm, Vasudhārā và Cundā.

B. Bhattacharya⁶ giả định rằng trong trường hợp *Chuẩn-đề* (Cundā) này, chính là *Cundā-dhāraṇī* (*Chuẩn-đề đà-la-ni*). Nhưng đà-la-ni này được lưu giữ ở Trung Hoa và Tây Tạng, chỉ choán đầy một hay hai tờ kinh, trong khi đó trên pho tượng lại cho thấy một khổ rộng của thủ bản. Tràng hạt (rosary) có ba cách dùng liên quan đến Bát-nhã ba-la-mật-đa.

1. Một lượng lớn trong kinh văn cốt ở áp dụng những định thức nhất định cho một số lớn các đề mục, chẳng hạn, một định thức như ‘*x là không của x*,’ được áp dụng vào một danh sách dài các hạng mục, có nghĩa là ‘*sắc là không của sắc*,’ ‘*thọ là không của thọ*,’ v.v... Khi

¹ *Aṣṭa*, I 10

² *Elements of Buddhist iconography*. 1935, p. 17 sq.

³ *Myths and symbols in Indian art and civilization*, 1946, p. 98 sq.

⁴ Vādirād ghosha, pp. 107, 111 . pp. 127, 128. Dharmadhātuvāgīśvara pp.127, 128. Mañjunātha, p. 148. Mañjuśrī, p. xi.

⁵ Pp. 332, 340; 339.

⁶ *India Antiqua*, 1947, p. 28.

E. Conze

quán tưởng một định thức như vậy, tràng hạt sẽ bảo đảm cho rằng không một đề mục lặp lại nào bị bỏ sót.

2. Kinh văn có một chương về ‘đà-la-ni môn,’¹ trong đó, những nguyên tắc như ‘A biểu tượng cho trái táo, C cho con mèo,’ v.v... Bốn mươi hai² chữ cái của một bảng mẫu tự huyền bí—*Arapacana*—tóm tắt giáo lý trong mọi phương diện của nó, chẳng hạn, mẫu tự B là cánh cửa dẫn đến nội quán rằng tất cả mọi *ràng buộc* đều bị tách lìa khỏi các pháp.

3. Sau hết, từ năm 400 stl trở đi, giáo lý được tổng kết trong một số thần chú (*mantra*) ngắn, nó thường được trì tụng nhiều lần khi có thể. Tràng hạt được dùng để đếm số lần lặp lại.

Thanh gurom, thường quen thuộc với ngài Văn-thù-sư-lợi, tương truyền nó có khả năng cắt đứt bóng tối vô minh. Thanh gurom vốn đã là biểu tượng của trí huệ trong kinh điển Pāli Phật giáo. Sấm sét (thunderbolt; s: vajra) là một biểu tượng nổi tiếng về tánh không (*śūnyatā*), nó cấu thành cốt tuỷ của giáo lý Bát-nhã. Cuối cùng, *bình bát*³ gọi cho chúng ta sự xả ly tất cả những sở hữu cần thiết, để duy trì điều kiện tiên quyết cho sự giác ngộ viên mãn.

Thể loại

¹ Dhāraṇī door.

Dhāraṇī mukhāni Śata-s, ix, 14503. *Pañcavims*, 148—52.

² Theo Bảng mẫu tự Devanagari

³ S: Pātra, Hán dịch Ứng lượng khí.

Những biểu tượng nghệ thuật của Bát-nhã ba-la-mật-đa có thể phân loại đại khái theo số lượng cánh tay trên thân các vị thánh. Dĩ nhiên không phải luôn luôn dễ biết hoặc là chúng ta gặp hình tượng các vị thánh thuộc Bát-nhã ba-la-mật-đa hay các bậc thánh khác. Vì mục đích nhận dạng, chúng ta phải loại trừ chỉ để lại ba nguồn chính. 1. Chữ khắc ngay trên tượng. 2. Mô tả bằng chữ các vị thánh trong *sādhana*. 3. Bối cảnh trong đó các hình tượng chúng ta đang tìm kiếm. Trong nhiều trường hợp, những nguồn tư liệu này, như chúng ta sẽ thấy, là vượt ngoài tầm của chúng ta, và chúng ta không thể dễ dàng đạt được một cách hoàn toàn chắc chắn. Tượng khắc tương đối hiếm. Nhiều tác phẩm nghệ thuật được nghiên cứu trong viện bảo tàng, v.v... đã được tháo gỡ từ bối cảnh nguyên thủy của chúng. Và các chú thuật (*sādhana*) đã đến với chúng ta không có chút ý nghĩa hoàn chỉnh nào cả, chúng ta cũng chẳng biết thực sự về mối quan hệ của chúng với các trường phái đa dạng của nguyên gốc Mật tông (*Tantra*).

1. Chúng ta bắt đầu khảo sát của mình với hình tượng có hai tay, với kinh sách hay hoa sen được thêm vào một cách chắc chắn. Những chi tiết về sự bố trí kinh sách hay hoa sen rất là cao cả. Tượng hoặc đứng hoặc ngồi.

Nghi quỹ (*Sādhanamālā*; trước năm 1100 stl.) đã lưu giữ cho chúng ta 8 nghi quỹ (*sādhana*; 151—155, 157—159 thuộc hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa hai tay. Các hình tượng ấy được phân bổ như sau:

TRẮNG

158	153,157	152, 159
Tay trái:	Tay trái:	Tay trái và phải:
Hoa sen hồng và Kinh	Hoa sen xanh và Kinh	Hoa sen xanh và Kinh

VÀNG

151	154	155
Tay phải: Hoa sen hồng	Tay phải và trái	Tay phải:
Tay trái: Kinh hồng	Hoa sen hồng và Kinh	Hoa sen Tay trái: Cuốn kinh đặt trước ngực

I. A. Tất cả các hình thức màu vàng đều có bàn tay trong tư thế Giáo hoá ẩn (gesture of teaching). Có khi có một hoa sen với cuộn kinh trên đỉnh, phía bên trái của pho tượng ngồi. Trong pho tượng nổi tiếng ở *Singhasāri* ở East Java (I A a),¹ đây là hoa sen hồng, như được quy định ở *sādhana* 158. Một vài tượng đồng ở (I A b—d), ngược lại, để làm cho thích hợp với

¹ Số mục này xin tra ở Bản tóm tắt (Inventory) cuối bài.

sādhana 153 và 157, nên có một hoa sen xanh. Trong những trường hợp khác, hai hoa sen mọc ở hai bên trái và phải, cuống hoa uốn quanh hai cánh tay, với cuốn kinh trên đầu mỗi đoá sen. Dạng này là Bát-nhã ba-la-mật-đa trên đỉnh Linh Thú (Vulture Peak (*Gr̥dhrakūṭa*)) ở xứ Ma-kiệt-đà. Linh Thú là ngọn núi ở gần thành Vương Xá (*Rājagṛha*),¹ nơi theo truyền thống, kinh Bát-nhã được Đức Phật giảng nói. Theo như ngài Long Thụ cho chúng ta biết,² trụ xứ Tinh xá (*Vihāra*), là nơi xa xôi và không bị phiền nhiễu, nơi đó các bậc Thánh tăng (*ārya*) thường an trụ, cũng như tất cả chư Phật trong quá khứ đã an trụ trong đời trước,³ một pho tượng nổi tiếng thuộc hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa, như thể là chứng cứ cho hai thủ bản sáng chói của triều đại Pāla (I A i, k) đã được dựng ở đây. Các hoa sen không phải luôn luôn màu xanh như trong *sādhana* (152, 159) yêu cầu, và trong một số trường hợp, hoa sen hồng được thể hiện (I. Ai). Một bức hoạ về Bát-nhã ba-la-mật-đa màu trắng (A i. Ar) tương đương với *sādhana* 154.

I B. Ở Cam-pu-chia, như chúng ta thường thấy, và đoá sen búp trong tay trái. Vị thánh để trần đến thắt lưng. Tầm xà rồng được giữ bởi thắt lưng có hoa văn, thả lỏng xuống tận mắt cá chân. Trên đầu có đánh tướng. Trong một số trường hợp (I Bd, và I Bc?), một Đức Phật có đánh tướng đang thiền định được tìm thấy. Hai

¹ Ngài Pháp Hiên (Legge 82-3), và Huyền Trang (Watters, ii, 151) đã viếng thăm.

² *Le traité de la grande vertu de sagesse*, (Đại Trí độ luận) trad. Lamotte, I, 190.

³ Ibid., p. 196.

E. Conze

sādhana (151 và 153) bố trí Đức Phật Bất Động (Akṣ obhya) trong dạng đánh tướng của Bát-nhã ba-la-mật-đa. Đôi khi (I. B 1-0)¹ tượng có hoa sen trên mỗi cánh tay.

I. C. Thêm vào, có một vài dạng khác. Một tượng dáng thanh nhã bằng đồng ở đảo Sumatra (I Ca) thể hiện dạng hai tay bằng Giáo hoá ấn, nhưng không có hoa sen lẫn kinh sách trên tay. Một dạng *Chu Fo P'usa* trong loạt tượng khắc gỗ mà Clark² đã giới thiệu, có hoa sen trên tay trái và phải, bên ngoài vòng hào quang. Hai cánh tay giữ hoa sen và cuốn kinh phía trước thân (I . C b).

Một trong những văn hiến sớm nhất mô tả hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa được tìm thấy là trong luận giải về *Nhân vương Bát-nhã Kinh*,³ được dịch sang tiếng Hán khoảng chừng năm 750 stl. Tượng truyền ngài ngồi kiết già trên hoa sen trắng. Thân bằng vàng ròng, trang nghiêm và uy nghi, với một chuỗi hạt quý và đánh tướng từ đó có một dải lụa buông xuống từ hai bên. Tay trái của ngài, gần bên tim, cầm cuốn kinh. Tay phải gần bên ngực, tạo thành ấn tướng Đại Phật đánh Bạch tán cái.⁴ Một pho tượng (I. C c) ở chùa Lama Temple tại Bắc Kinh là tác phẩm nghệ thuật còn lại tương ứng với

¹ Acc. to Finot, *Etudes Asiatiques*, I, 1925, p. 254.

² Two Lamaistic Pantheons, 1937, Two vols.

³ T 994. Prajñā pāramitā –Sūtra of a benevolent king.

⁴ *Seppō-in* cf. de Visser, p. 173. Thuật ngữ *Seppō-in* không phải là rõ ràng như chúng ta muốn. Điều này có thể thấy được khi chúng ta xem xét giải thích không thoả đáng mà E. Dale Saunders (Mudrā, 1960) đề ra cho cơ sở dữ liệu của ông bằng tiếng Nhật Bản.

mô tả này.

Thêm nữa, Thai tạng giới Mạn-đà-la (maṇḍala)¹ của Chân ngôn tông (Shingon),² một hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa (I. C d) tay cầm thanh kiếm, đó chính là biểu tượng duy nhất xuất hiện trong *Hư không tạng bộ* (*Ākāśagarbha*).

Sau cùng, có pho tượng ở đảo Java (I. C e), tượng này tôi thấy không còn phục chế lại nữa, có tượng Phật trên đánh kể, nơi tay phải có chuỗi tràng hạt (?), và tay trái có cuốn kinh với một hoa sen.

2. Dạng tượng bốn tay được đề cập trong *Sādhana-mālā* (no. 158, *kanakavarṇā*). Trong đó ngài được mô tả như sau: ‘Ngài đội một cái khăn với tóc xoắn, ngài có bốn tay và một khuôn mặt. Với hai tay ngài kết ấn chuyển pháp luân và được trang nghiêm bằng vô số loài châu báu. Ngài rực rỡ như màu vàng kim và trên tay trái, ngài cầm một đoá sen xanh với một cuốn kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa trên đó. Ngài đắp nhiều y cả phía trên lẫn phía dưới, với tay phải, ngài kết ấn vô úy.’³

Dạng này tất nhiên không thể nào tìm thấy trong số những pho tượng hiện đang còn.

2. A. Thông thường, trong tượng bốn tay, hai tay là trong tư thế pháp ấn, trong khi cánh tay phải thứ nhì v

¹ garbha-dhatu-maṇḍala

² Shingon

³ Trsl. D. L. Snellgrove, in *Buddhist Texts Through the Ages*, ed. E. Conze, 1954, p. 253. Toàn bộ *sādhana* 156 ở đó được dịch thành no. 191 ‘An Evocation of Prajñāpāramitā.’

E. Conze

cầm râu chuối hạt, và tay trái thứ hai cầm một quyển kinh. Chúng ta biết dạng tượng này hoặc là từ các thủ bản (2.Aa-g, q-r), hoặc là từ tranh và tượng từ Nepal và Tibet (2. A 1-p). Nơi nào màu sắc được thể hiện, thì đó là màu vàng kim hay là màu nâu ngả sang đỏ.

2. B. Một vài tượng bốn tay ở Nepal và thế giới của Lamaist giáo, các tượng này đều có rất muộn, cho thấy một kiểu mẫu khác. Một dạng sơn son thếp vàng trong kiểu thức tương đối hiện đại của sưu tập Nepal về đà-la-ni (dhāraṇī) (2. B a), thể hiện một pho tượng bốn tay với tay phải trong tư thế vô úy ấn (abhaya), tay còn lại buông trong lòng và nâng bình bát; tay phải thứ hai chỉ nâng lên cao, và dường như không mang một thuộc tính nào; tay trái thứ nhì cầm một quyển kinh. Có lẽ hình tượng này biểu tượng cho Bát-nhã ba-la-mật-đa vì trên trang này, mở đầu bằng Bát-nhã Tâm kinh (Hṛ dayā). Tương tự như trong 2. C a, một pho tượng trong ngôi chùa của Lạt-ma giáo ở Bắc kinh. Tay phải cầm Kim cang chữ (vajra), tay trái buông trong lòng, nâng bình bát. Tay phải thứ hai cầm râu chuối hạt, tay trái thứ hai cầm quyển kinh. R. Linossier¹ lưu ý hoàn toàn giống một pho tượng màu vàng trong một lá cờ Tây Tạng. Bà do dự đồng nhất tượng ấy với tượng Chuẩn đề (Cundā). 2. D a, tượng khắc gỗ của Lạt-ma giáo có lẽ là tượng được mô tả trong *Sādhanaṃālā*. Tay phải thứ nhì trong tư thế vô úy ấn (abhaya), tay trái thứ hai cầm hoa sen và quyển kinh, nhưng hai tay chính chỉ nâng hai bên tỳ vào ngực. Nếu đây không phải là một tư thế nghi lễ mới,

¹ *Eludes d'orientalisme*, 1932, Les peintures tibetaïnes de la Collection Loo, I, 25.

hoặc chưa từng biết đến, mà là một cách thể hiện Giáo hoá ẩn, thì ở đây có lẽ chúng ta có tượng bốn tay để thừa đương ý chỉ của *Sādhana-mālā*. Sau cùng, Tsuibikow đưa ra một tượng phục chế khắc gỗ Tây Tạng, 2. D c, trong đó, hai tay trong tư thế pháp ấn, trong khi tay phải thứ hai cầm một lưỡi tầm sét, tay trái thứ hai cầm quyền kinh.

3. *Tượng 6 tay* chỉ được lưu giữ trong Chân ngôn tông ở Nhật Bản. Dĩ nhiên tượng này đến Nhật Bản từ Trung Hoa và qua Trung Hoa từ Ấn Độ thông qua ngài Thiện

Vô Úy,¹ một tăng sĩ Phật giáo từ từ Đại học Na-lan-đà, đến Trường An năm 716, phiên dịch *Kinh Đại Nhật*² năm 724. Một vòng tròn huyền thuật quan trọng nổi bật, đó là *Thai tạng giới Mạn-đà-la* xuất phát từ kinh này. Bát-nhã ba-la-mật-đa an trụ ở vị trí trung tâm của *Light bearing assembly*.³ Sáu tay của ngài tương truyền biểu

¹ 善無畏; C: shàn wúwèi; J: zemmui; S: śubhākara-simha, 637-735.

Học giả Ấn Độ truyền bá Mật tông Phật giáo sang Trung Hoa. Được xem là một trong 8 vị tổ của giáo lý Phó thụ bát tổ (傳授八祖) của Chân ngôn tông. Sinh trong một hoàng tộc thuộc vùng Orissa, kế thừa ngôi vào năm 13 tuổi, nhưng sư từ bỏ khi các người anh khởi binh bạo loạn tranh quyền kế vị. Sư xuất gia tại Trúc lâm tinh xá (竹林精舍, s: veṇ uvanavihāra) trong chùa Na-lan-đà (那爛陀寺). Theo chỉ dạy của thầy là Đạt-ma Cúc-đa (達磨掬多, s: dharmagupta), sư dần thân vào cuộc hành trình sang Trung Hoa qua đường Thổ Phồn (吐蕃, e: turfan), đến nơi vào năm 716. Sư được vua Huyền Tông (玄宗) tiếp kiến năm 717, và bắt đầu dịch kinh tại chùa Tây Minh (西明寺). Khi vua trùng tu lại chùa năm 724, sư dời đến chùa Đại Phúc Tiên (大福先寺) ở Lạc Dương, cộng tác với Nhất Hạnh (一行) dịch Đại Nhật kinh (大日經, s: vairocanaṅbhisambodhi). Dù đã nổi tiếng với việc dịch kinh ấy, sư còn dịch những nhiều kinh văn Mật tông quan trọng khác như kinh Tô-tát-địa (蘇悉地經; s: susiddhi). Sư còn tổ chức những nghi lễ cho triều đình và giảng thuyết; một trong những pháp ngữ này là Vô Úy tam tạng thiên yếu (無畏三藏禪要). Một số kinh văn khác được soạn ở Trung Hoa dưới sự hướng dẫn của sư. Đồ hình »Ngũ bộ tâm quán« (五部心觀) có kể đến hành trạng của Thiện Vô Úy. Cho đến cuối đời, sư thỉnh nguyện được trở về Ấn Độ, nhưng bị từ chối, và sư viên tịch ở Lạc Dương. Sau khi an táng sư trên đồi quanh Long môn vào năm 740, tín đồ Phật tử vẫn tiếp tục thờ phụng nhục thân của sư.

² (大日經, s: vairocanaṅbhisambodhi).

³ Tejo-dhara-parshad ; ji-myō-in. Cũng là Vidyādhara-vriti.

tượng cho Lục độ (pāramitā). Hizōki mô tả ngài: ‘Bồ-tát thuộc về dạng thiên nữ ở cõi trời,’ thân màu trắng với sáu cánh tay. Một tay bên trái cầm bản Kinh tiếng Sanskrit, 5 tay khác kết các thủ ấn. Ngài mặc một loại giáp phục trên vai. Ngài phá trừ các chủng tử nghiệp vô minh.¹

4. *Tượng 10 tay* tìm thấy ở Cam-pu-chia với bốn hoặc 5 đầu. Tượng đứng, nhưng những thuộc tính không thể phân biệt cho rõ ràng được.

5. *Tượng 12 tay* được giữ gìn ở trường Đại học Na-lan-đa. Hai trong các cánh tay là trong tư thế Giáo hoá ấn, các cánh tay khác giữ những thuộc tính khác nhau. Tôi không biết nguyên do của loại 4 và 5 về phương diện Bát-nhã ba-la-mật-đa như thế nào.

6. Sau cùng, ở Cam-pu-chia chúng ta có một dạng tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa với 11 đầu, và 22 cánh tay. Ngài hoặc là đứng (6 a-c) hoặc ngồi (6 d). Sự nhận dạng chắc chắn nhờ dòng chữ khắc trên bề mặt một pho tượng, đọc như sau: *Vrah rūpa vrah prajñā pāramitā*, ‘hình tượng linh thánh của Bát-nhã Ba-la-mật-đa thiêng liêng’(6 b). Hai trong số các pho tượng có dạng một Đức Phật thiền định trên đài tượng (6 b, d).

Chúng ta có thể tóm tắt sự *phân bố mang tính địa lý* của hình tượng như sau: Dưới triều đại Pāla, nhiều dạng tượng liên quan với Bengal, từ đó trải dài qua Đông nam đến Java và Sumatra, và hướng Bắc đến Nepal và Tây Tạng. Khmer Cambodia đứng ngoài dòng chính này. Hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa đứng, và tượng

¹ B. L. Suzuki, *Eastern Buddhist*, vii, 1936, pp. 32—3.

E. Conze

10 tay, 22 tay là đặc biệt đối với nhóm này. Không có hình tượng nào có vẻ được giữ gìn ở vùng Trung Á. Ở Trung Hoa và Nhật Bản, tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa hầu như không được biết bên ngoài tầm ảnh hưởng của Lạt-ma giáo và Chân ngôn tông.¹

Hình tượng tương tự

Những biểu tượng của Bát-nhã ba-la-mật-đa có thể bị nhầm lẫn với hình tượng của Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi, Sarasvatī, Quán Thế Âm, Tārā và Chuẩn đề (Cundā). Kết luận này từ một phân tích những phẩm tính của ngài Ý nghĩa của Bát-nhã ba-la-mật-đa² trước hết là ‘trí huệ viên mãn,’ và kết hợp với Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi,

¹ Thêm vào tông phái đó, theo *de Visser*, 491, đồng nhất theo truyền thống Prajñā paramita với Kongo-go Bodhisattva (Vajraraksha) với bốn *Shishington* của Đức Phật Bất Không thành tựu (Amoghasiddhi) ở phương Bắc của Kim cang giới Mạn-đà-la. Vajraraksha được minh họa trong Clark, 4B, 52 và B 180.

² Giáo sư Demiéville ở Paris, đã rất chân tình gửi cho tôi một số quán sát về ‘hình tượng Nhật-Trung’ của Bát-nhã ba-la-mật-đa. Những ghi chú của Mẫu tự (D) đánh dấu tư liệu mà tôi có được do ông. Những tư liệu đến sau, tôi phải lưu ý một vài nguồn mà tôi không thể phát hiện được đó là ở trong bản tiếng Hán *Dhāraṇīśamuccaya*, trsl. 625, T. 901, iii, 804c sq., và T 259, T 1152, một bộ Kinh và một nghi quỹ, cả hai được dịch vào khoảng năm 1000 stl. và có liên quan đến hình tượng 6 tay (D.). Ở Tây Tạng, một số Sādhana được giữ gìn trong tạng Tanjur. Đó là trong bộ sưu tập của Ui, số 2326, 2640—I, 3219—22, 3352—5, 3542—8, 3550. Vài tư liệu khác trong E. Conze, *The Prajñā pāramitā Literature*, 1900. pp. 22—4, 87 sq.

trong khi yếu tố năng lực tri thức và uyên bác liên quan đến ‘trí huệ’ làm cho ngài tương đồng với Sarasvatī. Đó là, tuy vậy, về bản chất của Bát-nhã ba-la-mật-đa, trí huệ dung thông với tâm từ bi rộng khắp—và nó tự nhiên dẫn đến tương đồng với Bồ-tát Quán Thế Âm. Đó là tác dụng của Bát-nhã ba-la-mật-đa cứu độ mọi chúng sinh, và điều ấy khiến cho ngài gần với Tārā, đáng cứu độ mọi người. Sau cùng, Bát-nhã ba-la-mật-đa là ‘mẹ của chư Phật,’ và điều ấy dẫn đến sự dung thông, thậm chí lẫn lộn, với ngài Chuẩn đề (Cundā), là ‘mẹ của bảy câu-chi (*koṭi*) chư Phật,’ như trong *đà-la-ni* đã xưng tán ngài.¹

ĐỒ HÌNH

Tārā → Vajradhatviśvarī

Đáng Cứu độ

(Tārāyati)

Sarasvatī



Văn-thù-sư-lợi—

Trí huệ (prajñā) PRAJÑĀ PĀRAMITĀ → Bi

Karuṇā—Quán Thế Âm

¹ Beal, *Catena*, 1871, p. 413.

Mẹ của chư Phật
Chuẩn đề (Cundā) Jun-dei

Văn-thù-sư-lợi là nhân cách hoá nam tính của trí huệ. Hình tượng của ngài thường cầm một đoá hoa sen và quyển kinh, đôi khi rất giống với hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa. Tuy vậy, đó là luôn luôn có vài khía cạnh khác biệt. Hoặc là thanh kiếm được thêm vào trong biểu tượng khác, hoặc là tư thế khác,¹ hoặc là hình tượng là nam tính.² Nữ tính của Bát-nhã ba-la-mật-đa thường là khá hiển nhiên. Tuy nhiên, có một vài trường hợp hai dạng khác nhau mà quyết định không thể dễ dàng. Mặc dù sự hiện hữu của I. C d nói chung giả định hình tượng của Tây Tạng hay Mông cổ với thanh kiếm trên tay chắc phải là ngài Văn-thù-sư-lợi. Nhưng chúng ta có thực sự tin chắc không? Chẳng hạn, bức tranh ở trang đầu sách của G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, 1958, trình bày một tràng phan có nét hiện đại

¹ Chẳng hạn, một số hình tượng của Mañjuvara được bộ phái với tư thế *lalita* hay *ardhaparyanka* ; hoặc là hình tượng ở Tsuibikow, p. 20 là tượng đứng và nam giới.

² Tượng từ Tây Tạng mà Visser, *Asiatic Art*, 1948, no. 263, không quả quyết cho đó là Bát-nhã ba-la-mật-đa, càng giống Văn-thù-sư-lợi hơn khi ngài cầm cuốn kinh và một viên ngọc (bindu?), nhưng đó không phải là phụ nữ. Thêm nữa, theo Getty, p.111, viên ngọc thường kết hợp với cuốn kinh mà ngài Văn-thù-sư-lợi cầm trên tay.

của chùa rất đáng quan tâm, có lẽ là của Mông Cổ. Chính Schulemann (p. 485) đã đồng nhất hình tượng này với Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi, màu vàng cam, với thanh kiếm trí huệ trên cánh tay phải, và quyển kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa trên đoá sen ở bên tay trái. Nhưng hình tượng rõ ràng nữ tính không thể nhầm lẫn được, và Schulemann cũng thừa nhận đó là ‘nhân cách hoá của trí huệ siêu việt.’

Sarasvastī là nữ thần của Ấn Độ giáo biểu tượng cho tri thức, tài hùng biện, và thông minh. Hình tượng của ngài có từ thời kỳ Phệ-đà, và đến nay được tiếp nhận bởi đạo Phật, thường dùng với danh xưng *Vajra-Sarasvatī*. Ngài thường dễ được nhận biết bởi cây đàn lute (lute) chính là biểu tượng đặc biệt của ngài. Một trong những hình tượng của ngài, được mô tả trong *Sādhnamālā* no. 168, Tuy nhiên, thực tế ngài được đồng nhất với chút màu trắng khó nắm bắt của dạng Bát-nhã ba-la-mật-đa hai tay. Không chỉ hình dạng hữu hình bên ngoài không thể phân biệt được từ hình tượng của Bát-nhã ba-la-mật-đa màu trắng, mà còn hơn thế nữa, ngay cả thần chú (mantras) của hai vị thần là hoàn toàn giống nhau.¹ Một tranh minh hoạ được tìm thấy trong số tượng khắc gỗ của Clark,² và ở Cam-pu-chia, *Sarasvastī* thường được trình bày với hoa sen và quyển kinh.

Hình tượng Quán Thế Âm có vài điểm tương quan rất mật thiết với hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa. Phần lớn

¹ *Sādhnamālā* p. 340, so sánh với *Sādhanas* 151 và 153, cf. pp. 331 và 335.

² B 254. Hoa sen trên tay phải, quyển kinh bên tay trái để phía trước thân, như trong *Sādhana* 155 của Bát-nhã ba-la-mật-đa.

E. Conze

các quốc gia Đại thừa biết về hình tượng bốn tay của Bồ-tát Quán Thế Âm vốn rất giống với hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa bốn tay thông thường. Hình tượng Quán Thế Âm bốn tay là chủ đề đối với sự biến thiên to lớn, nhưng thường có vài chi tiết cho phép chúng ta biết rằng chúng ta phải liên hệ với một Quán Thế Âm—có nghĩa là thân màu trắng, hay tịnh bình trên một tay, hay tư thế của toàn thân. Ở Nepal và Tây Tạng, bàn tay có khi siết chặt trước ngực như cách tương tự với Giáo hoá ẩn. Tương tự với hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa đôi khi rất gần với những điều ngay cả giới học giả cũng bị đánh lừa. Thánh Quán Thế Âm (Ārya Avalokiteśvara) với 11 đầu và 22 cánh tay¹ là rất quen thuộc với hình tượng (6) Bát-nhã ba-la-mật-đa, và tượng 18 tay, rất giống hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa, như chúng ta sẽ thấy (p. 255), phát sinh như là kết quả dung thông giữa Chuẩn-đề (*Cundā*) và Quán Thế Âm.

Hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa liên hệ rất mật thiết với hình tượng Chuẩn-đề (*Cundā*), ngài cùng chia xẻ tư thế, quyền kinh và chuỗi hạt. Bồ-tát Chuẩn-đề (*Cundā*) từ trước đến nay vẫn còn là một vị có nhiều tính huyền bí. Tư liệu trong kinh điển liên quan đến ngài rất hiếm, và chúng ta không biết thêm điều gì về ngài hoặc là nguồn gốc hoặc là chức năng sau này của ngài. Ngay cả danh xưng của ngài cũng cho thấy nhiều mức độ biến đổi đáng quan ngại. Các thủ bản Sanskrit nêu ra là *Cuṇḍā*, *Cundrā*, *Candra*, *Cuṇḍā* và *Cundā*. Tiếng

¹ Getty, 1st ed., p. 65, và p1. xxiii a. A. K. Gordon. The Iconography of Tibetan Lamaism, 1939, p. 67.

Trung Hoa¹ và Tây Tạng tương đương nhau khi dùng Tchouen-t'i (T'siuen-d'ie) hay Tchouentche, và Tsundahi hay Tsundehi—có thể đối chiếu lại với tiếng Sanskrit Cundī, Caṇḍī (= Durgā!) Cunda, Chundi hay Cuṇṭi. Chân ngôn tông Nhật Bản đang nghi ngờ không biết đó là tên của *Jundei Butsumo*, hay *Jundei Kwannon*, xuất phát từ tiếng Sanskrit là *śundhi* (purity; thanh tịnh), *sunda* (sáng và đẹp), *Cuṇṭi* (điều tốt lành), *Cuṇḍī* (trở nên nhỏ hơn).²

Hình tượng Chuẩn-đề (Cundā) hiện tại có lẽ với hai tay,³ và có khi 4, 6, 16 và 18 tay. Với vài sự quan tâm, hình tượng Chuẩn-đề (Cundā) bốn tay dễ phân biệt với hình tượng bốn tay của Bát-nhã ba-la-mật-đa nhờ các thủ ấn thông thường, hoặc là thiền định ấn (dyhāna-mudrā) hoặc nâng bình bát. Những khó khăn nảy sinh, tuy vậy, là về hình tượng nhiều tay. Từ hình tượng Chuẩn-đề (Cundā) 16 tay chúng ta biết rằng điều mà Sādhana-mālā gọi là *mūla-mudrā* (căn bản ấn) của hình tượng Chuẩn-đề (Cundā) nhiều tay là tương tự với Giáo hóa ấn. Điều tương tự này gây nên những khó khăn khi chúng ta đến với hình tượng nữ thần 18 tay từ Đại học Na-lan-đa và Java, ngài có hai tay rất giống với Giáo hóa ấn, và đôi

¹ Pelliot, T'oung Pao, 1931, 435—6.

² Eastern Buddhist, vii, 1936, p. 30.

³ Sādhana không đề ý đến dạng như vậy. Một hình tượng hai tay trong Viện Bảo tàng Batavia Museum, no. 639a (Rapporten 1912, plaat 18b) rất giống hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa nhưng cánh tay là trong thiền định ấn (dyhāna-mudrā). Một hình tượng bằng vàng ở đảo Java, no. 3614 của Viện Bảo tàng Rotterdam Museum, tay nâng bình bát và đó không phải là hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa như thường công nhận.

E. Conze

khi được đồng nhất với hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa.¹

Khó đạt được hoàn toàn chắc chắn về vấn đề này, nhưng tôi tin rằng ở đây chúng ta đã có được sự dung thông giữa hình tượng Chuẩn-đề (Cundā) và Quán Thế Âm. Hình tượng ở đảo Java có màu hơi đỏ.² Có lẽ hình tượng Bát-nhã ba-la-mật-đa thường hoặc là màu vàng hoặc là trắng, trong khi đó chúng ta có hình tượng màu hồng của Chuẩn-đề (Cundā).³ Hình tượng của Ấn Độ và của người Java trong vấn đề biểu tượng, tôi nghĩ, tương tự như hình tượng *Jundei Kwannon*, có 18 cánh tay, giữ cánh tay chính trên ngực, với thủ ấn *reng-e-no-in*,⁴ là hình tượng được người Nhật Bản biết đến rất nhiều.



Thích Nhuận Châu

Dịch xong Mậu tý, ngày 22 tháng 10 (2008/11/20)

Tịnh thất Từ Nghiêm

Đại Tòng Lâm.

¹ Nālandā, ill. Annual A . S . I . 1927—28, p1. xlvib . Shastri, p1. xiii, b.-2. Java ill in Heine Geldern, *Altjavanische Bronzen* (Vienna), 1925,

p1. 12. 3. Hist. Bengal xxvi, ill. 64. 4. Bodh Gaya, ill. Foucher, *Iconographie* 1 p. 145.

² Dunkelroetlich getoent, acc. to Heine-Geldern, p. 21.

³ Cambridge Add. 1643, no. 58.

⁴ Trong *sarvajña-vritta* của Thai tạng giới Mạn-đà-la, III. Taishō Issaikyō, Illustrations. Những hình tượng khác trong Shoshū Butsuzō-zu-ye I, 37f, và 378 (Daigoji Temple).

Thư viện Hoa Sen chuyển thành dạng PDF (27-5-2013)