

# MẬT GIÁO – NỀN PHẬT GIÁO CUỐI CÙNG<sup>1</sup>

*Tác giả: HỨA MINH NGÂN.*

(kiêm nhiệm Trợ lý giảng viên ngành Tôn giáo học, Đại học Phụ Nhân)

*Viết dịch: Nguyễn Thành Sang.*

*Phone: 0855.500.131.*

*Email: [thansang.nsb@gmail.com](mailto:thansang.nsb@gmail.com)*

*Tóm tắt: Bài viết bắt tay từ góc độ dòng chảy lịch sử, trông xa về tình hình được triển khai về Mật giáo, dựa vào điều này dòm biết sự ảnh hưởng của Mật giáo đối với tạo thành văn hóa ở những nơi như Nam Á, Đông Nam Á, Đông Bắc Á, Trung Quốc và Tây Tạng...*

*Ở đây chia thành năm chương: I- Lời tựa; II- Cơ sở xã hội làm phát sinh tư tưởng Mật giáo; III- Tình hình chính trị-xã hội ở địa phương Nam Ấn-độ và sự xác lập Mật giáo; IV- Vương triều Pāla và sự xuất hiện của Kim Cương thừa; V- Mật giáo cuối thời và sự xâm nhập của tín đồ Hồi giáo. Do vì Mật giáo chưa thể có báo cáo một cách chính xác nên đã làm gây nên xuyên tạc hoặc hiểu lầm, thực là việc để lại nuối tiếc. Nay thảo bài viết này mong có thể làm giản sử Mật giáo. Trong đó, đảo Sumatra vào thế kỷ 11 là đất mà Mật giáo thịnh vượng nhất của Phật giáo Nam Hải, trước tác của Kim Châu Pháp Xứng đại sư do A-đề-hiệp (982 – 1054) mang vào Ngari của Tây Tạng, dịch sang Tạng văn và thu vào trong Đại tạng kinh Tây Tạng, sự tích này khiến cho người viết giật mình khen mãi khôn thôi! Indonesia và Tây Tạng vào thế kỷ 11 vì duyên Phật mà ký kết tình hữu nghị như chân với tay. Cuối cùng, Phật giáo Tây Tạng chú trọng nhất vào giới luật, do tổng kết “Kinh Thời luân Kim cương” của Ấn-độ đã được chứng minh, vả lại tăng lữ xuất gia của Tây Tạng là giữ giới Tỳ-khưu của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ (253 điều giới), liệu ai có thể nói họ không phải là người xuất gia chứ?*

*Từ khóa: Mật giáo, Đát-đặc-la giáo, Phật giáo Kim Cương thừa, Phật giáo Nam Hải, Ấn-độ giáo.*

## I. LỜI TỰA

Mật giáo là chỉ Bí giáo của Phật giáo, là gọi tắt của Phật giáo Bí mật. (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977: 45) Những học giả hải ngoại như Ấn-

---

<sup>1</sup> *Nghiên cứu Tôn giáo Phụ Nhân* kỳ thứ 28 (xuân 2014), trang 87–150. Cảm ơn thạc sĩ sinh bạn học Chúc Niệm Từ của Sở nghiên cứu Tôn giáo học trường Đại học Phụ Nhân đã nhập bài vào máy tính. Bài viết này đã tuân theo ý kiến quý báu của hai vị học giả thẩm xét bản thảo và sửa chữa ở mức tương đối, xin bày tỏ lòng cảm tạ ở đây.

độ, Âu châu, Mỹ quốc v.v... xưng nó là Phật giáo Bí truyền (Esoteric Buddhism) hoặc Bí giáo của Phật giáo (Buddhist Esoterism). Sử dụng rộng rãi thông thường gần đây nhất là xưng hô Phật giáo Đát-đặc-la (Tantric/Tāntrika Buddhism) hoặc Đát-đặc-la giáo của Phật giáo (Buddhist/Buddhistic Tantrism) cũng như sử dụng Kim Cương thừa (Vajrayāna). (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977: 45) Kim Cương thừa là ý chỉ giáo thuyết giống như kim cương chẳng hoại ở trong Phật giáo Đại thừa, thường thấy trong nguyên điển Phạn văn của Mật giáo thuộc hệ *Kinh Kim Cương Đỉnh*.

Phật giáo Đát-đặc-la vì là kinh điển được lấy từ những thánh điển Mật giáo hậu kỳ trở về trước cho nên được gọi là Đát-đặc-la (tantra, Tib. rgyud, nghĩa là tục hay bản tục). Như đã nêu, người ngoại quốc đa phần gọi Mật giáo là *Esoteric Buddhism*, đó là cách gọi đối ứng với *Exoteric Buddhism* (Phật giáo Phổ biến/Công khai: Hiển giáo), chúng là những từ ngữ do các học giả cận đại sáng tác, là thuật ngữ đối ứng với Mật giáo và Hiển giáo, trong tiếng Sanskrit không có. Trái lại tiếng Sanskrit để biểu thị Mật giáo thì có: Phật giáo Đát-đặc-la (Tāntric Buddhism), Chân Ngôn thừa (Mantrayāna), Kim Cương thừa (Vajrayāna), Câu Sinh thừa (Sahajayāna, Sahajiyā tức Câu Sinh phái), Thời Luân thừa (Kālacakrayāna) v.v... (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977: 45).

Phật giáo Ấn-độ kể từ thời đức khai tổ Thích Tôn (463–383 tTL, theo thuyết của Nakamura Hajime) đến thế kỷ 13 mới bắt đầu bị quân đội Hồi giáo xâm nhập và huỷ diệt, kéo dài suốt hơn 1.700 năm. Tuy nhiên, Mật giáo từ hình thái nguyên sơ (chân ngôn, mạn-đà-la, thủ ấn) bắt đầu khoảng thế kỷ 5–6 đến khi Phật giáo bị diệt vong tại Ấn-độ đầu thế kỷ 13, thật ra đã kéo dài gần 800 năm, có nghĩa là trên thực tế ½ Phật giáo Ấn-độ dường như là thời đại của Mật giáo. Khi nhắc đến Mật giáo trong môn học lịch sử, nó không chỉ đơn giản mang ý nghĩa về thời gian là thời đại cuối cùng của Phật giáo. Mật giáo Ấn-độ đã áp dụng hình thái tổng hợp văn hoá Ấn-độ thời xưa, trong các kinh điển và nghi quỹ của Mật giáo có bao hàm các loại văn hoá Ấn-độ cổ đại, có văn hoá hệ Ārya và cũng có văn hoá hệ phi-Ārya. Nó kế thừa đồng thời các giáo nghĩa Phật giáo trước và sau, nó cũng hấp thu song song các tư tưởng và tôn giáo nằm bên ngoài Phật giáo, cho nên được thể hiện là một hệ thống văn hoá rất phức tạp chồng kèn, có cả chủ nghĩa thần bí phức tạp về giáo lý lẫn tượng trưng v.v... lập trường của người ta có tán thành Mật giáo hay không là một chuyện khác, nhưng cần phải nói rằng về thời gian Mật giáo là “nền Phật giáo cuối cùng,” về giá trị thì nó tự nhận là “nền Phật giáo cứu cánh nhất.” (Matsunaga Yūkei, 1981: 42–43), (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977).

Tiếng Sanskrit để biểu thị Mật giáo còn có một vài ví dụ nữa, như: một trong những người khai thác nghiên cứu Mật giáo học Ấn-độ là B. Bhattacharyya (1897–1964) nhắm vào thuyết minh điểm này, ngày nay có thể nói là chưa đầy đủ tất cả. Có nghĩa

là, theo ông, ba cách phân biệt lớn về Phật giáo hậu kỳ, tức là phân biệt Kim Cương thừa (Vajrayāna), Câu Sinh thừa (Sahajayāna, Sahajiyā) và Thời Luân thừa (Kālacakrayāna). Ngoài chúng ra còn có những thừa chi tiết khác có cá tính không rõ ràng như Đất-đặc-la thừa (Tantrayāna), Chân Ngôn thừa (Mantrayāna), Hiền thừa (Bhadrāyāna). Vả lại chúng được phái sinh ra từ Kim Cương thừa – là chủ yếu trong tam thừa. (B. Bhattacharyya, 1980: 52–53), (B. Bhattacharyya, 1988: 66) Thuyết minh nhằm vào đặc tính của mỗi thừa hay quá trình lịch sử chúng phái sinh như thế nào thì chưa bao giờ mô tả hoàn toàn được. Lại nữa, ta cũng chưa bao giờ nêu ra được điển cứ danh xưng của các thừa, nên không thể nào truy nguồn để xem xét nguồn gốc nguyên điển.

Tương tự, chúng ta có kiến giải của S. B. Dasgupta – một học giả Mật giáo, theo ông thì học phái Chân ngôn Lí thú (Mantranaya) hay Chân Ngôn thừa (Mantrayāna) là giai đoạn chuẩn bị của tất cả các phân phái khác sau này như Kim Cương thừa, Thời Luân thừa, Câu Sinh thừa... từ đó phái sinh ra Phật giáo Đất-đặc-la (Tāntric Buddhism) (Dasgupta, 1974: 60–61), (Dasgupta, 1981: 64). Hay nói cách khác, ông cho rằng Chân ngôn Lí thú hay Chân Ngôn thừa nằm ở giai đoạn thứ nhất của Phật giáo Đất-đặc-la, điều này lại tương phản với thứ tự phái sinh theo chủ trương của Bhattacharyya.

Một phương diện khác là đại học giả G. Tucci của Italia (1894 – 1984) nhằm vào Tiểu thừa và Đại thừa chủ trương hệ thống sản sinh và hình thành Đệ tam thừa, chúng được gọi bằng những danh xưng khác nhau là Kim Cương thừa, Chân Ngôn thừa, Quả thừa (Phalayāna), Trì Minh thừa (Vidyādhārayāna), Bí Mật Chân Ngôn thừa (Guhyamāntrayāna) (G. Tucci, 1949: 220). Về điểm này, H. v. Glasenapp của Đức đại để có quan điểm tương đồng, ông cho rằng Kim Cương thừa hoặc Chân Ngôn thừa không xếp vào Tiểu thừa hoặc Đại thừa mà là một thừa đặc biệt vượt khỏi chúng (H. v. Glasenapp, 1940). Các học giả Phật giáo ở Ấn-độ và châu Âu ấy có trình độ rất sâu đối với Mật giáo, họ đều không sử dụng các từ tiếng Sanskrit để phân biệt một cách khắt khe Mật giáo là Chân Ngôn thừa hay Kim Cương thừa... Lại thêm sự nắm bắt các khái niệm này cũng rất lộn xộn. Phản ánh tình hình này, các thuật ngữ được sử dụng một cách lộn xộn, hoặc nói rằng Mật giáo của *Kinh Đại Nhật* hay *Kinh Kim Cương Đỉnh* là Chân Ngôn thừa, gọi Mật giáo hậu kỳ Ấn-độ – Mật giáo Tả đạo – là Kim Cương thừa, những cách nói đại loại như vậy không thấy trong nguyên điển, cũng chưa bao giờ thấy trong học thuyết của các học giả ngoại quốc. Ở đây cần phải chỉ ra trước rằng, Mật giáo Ấn-độ thời hậu kỳ tức là Phật giáo Đất-đặc-la, Phật giáo Tây Tạng thuộc về giai đoạn này nên đặc biệt gọi đó là Phật giáo Kim Cương thừa. Sự xưng hô Kim Cương thừa đích xác là biểu hiện tự giác “của nền Phật giáo cuối cùng nhất, cứu cánh nhất, viên mãn nhất.”

Thực trạng của Mật giáo tại Ấn-độ có thể nói những chỗ chưa được làm rõ còn rất nhiều. Vì vậy bài viết này bắt tay vào từ góc độ quy trình lịch sử để nhìn ra tình hình

triển khai về Mật giáo, từ đó xem xét ảnh hưởng được tạo nên trong văn hoá các khu vực Nam Á, Đông Nam Á, Đông Bắc Á, Trung Quốc và Tây Tạng...

## II. CƠ SỞ XÃ HỘI LÀM PHÁT SINH TƯ TƯỞNG MẬT GIÁO

### 1. Nguồn gốc của Mật giáo

Mật giáo của Ấn-độ thường có thể nêu ra hai đặc sắc. Một là sự tổ chức hoá các nghi lễ chú thuật thấp kém, và đặc sắc kia là chủ nghĩa thần bí được phát đạt đến cao độ. Thời điểm nửa sau thế kỷ 7 đã xác lập tư tưởng Mật giáo thuần túy, nhưng thực ra Mật giáo đã phát triển trước thời điểm đó mấy thế kỷ rồi, tính chú thuật đã cực kỳ dày đặc (Yūki Reimon, 1980: 195) Dẫu cho Mật giáo đã dựa vào chất liệu của tôn giáo Vệ-đà (Veda) nhưng nó quyết không phải là Bà-la-môn giáo (Brahmanism). Nó là phần dinh dưỡng sinh trưởng trong Phật giáo chụp thêm Bà-la-môn giáo và thế là sản sinh Mật giáo. Mật chú như những lý niệm Mật giáo được thể hiện một cách tượng trưng (chân ngôn/*mantra*, đà-la-ni/*dhāraṇī*, minh chú/*vidyā*) cấu thành yếu tố quan trọng của Mật tông. Mô hình gốc của chân ngôn Mật giáo có thể được chúng ta truy nguồn các văn bản tôn giáo cổ xưa nhất của Ấn-độ, như chân ngôn (*mantra*) của *Rg-Veda* (Lê-câu Vệ-đà). Có thể xem xét thêm nữa, đó là truy nguồn đến thời đại trước khi người Ārya xâm nhập Ấn-độ và chung sống với người Iran. Đối với người Ấn-độ cổ đại, nghi lễ tôn giáo và chú pháp về bản chất thì như nhau, đều là phương pháp để đạt được ước nguyện. Đương nhiên tế tự trong Veda cũng có sự kết hợp mật thiết với chú pháp. Trong chân ngôn hiến dâng cho các vị thần của *Lê-câu Vệ-đà* đã có khoảng 30 bài tán ca là chú pháp. Chúng là những bài chú nhằm chữa bệnh, xua đuổi kẻ thù, trừ khử nguy hại, hoặc để cầu mưa, chiến thắng... (Matsunaga Yūkei, 1984: 17). Tiếp theo là *Atharva-Veda* (A-thát-bà Vệ-đà) được thành lập cách nay khoảng 3000 năm trước, chú pháp của nó được chia thành 9 loại tức là: phép chữa bệnh (*bhaiṣajya*), phép tức tai trường thọ (*āyusya*), phép điều phục (*abhicārika*), phép phụ nữ (*strīkarman*), phép hoà hợp (*sāmmanasya*), phép quốc vương (*rājakarman*), phép Bà-la-môn, phép tăng ích (*pauṣṭika*), phép chuộc tội (*prāyaścitta*) (Tsuji Naoshirō dịch, 1979: 255–256). Từ chân ngôn (*mantra*: tán ca, chú vắn) được biểu hiện trong câu chú bài chú (spell) vốn là ý chỉ “từ ngữ linh thiêng,” “tán ca đối với các thần.” Giữa tế tự và chú pháp của Ấn-độ không có sự phân biệt nào về bản chất. Nhờ vào hiệu quả của sức thần bí (brahman) chân ngôn và hành động nhất định chắc chắn sẽ đạt được ước nguyện, điều đó vốn dĩ thừa nhận chú pháp có chú lực tương quan vượt lên tất cả mọi sự vật và hơn người. Vì vậy Ấn-độ với bề dày lịch sử hàng nghìn năm, đã tạo thành đáy của kim tự tháp với những tư tưởng triết học sâu sắc và niềm tin tôn giáo cao cả làm đỉnh cao, không gì khác hơn là mật pháp chú thuật khiến người ta hoa mắt chóng mặt (Yūki Reimon, 1980: 198).

Từ ngữ không chỉ có chức năng biểu đạt ý nghĩa, niềm tin rằng nó có một sức mạnh huyền bí nào đó đã được nhìn thấy trên thế giới, ở Ấn-độ có quan điểm này và suy đoán về từ ngữ đã phổ biến từ thời cổ đại nhất. Trong *Lê-câu Vệ-đà* có từ ngữ nữ thần *Vāc* tạo hoạt lực cho các thần, nâng đỡ các loại mưu cầu của người ta, thăm thấu đến trời đất, được tôn thờ như thần linh mở rộng ra vạn vật; hơn nữa, việc điều tra nguồn gốc của ngôn ngữ và những hiểu biết cho thấy 3/4 ngôn ngữ là bí mật của con người. Suy xét về nghi thức tế tự và chú pháp trong thời đại Phạm thư (Brāhmaṇa, lấy năm 800 tTL làm thời điểm trọng tâm thành lập), quan niệm chú lực ngôn ngữ có ý nghĩa cực kỳ quan trọng. Chân ngôn (mantra) như đã nói là chỉ bốn bản tập (Samhitā) Vệ-đà lớn: *Lê-câu Vệ-đà*, *Sa-ma Vệ-đà* (Sāma-Veda), *Dạ-nhu Vệ-đà* (Yajur-Veda) và *A-thất-bà Vệ-đà*. Bản tập bao hàm các tán ca, tế từ, chú từ trong tôn giáo và cũng được gọi là chân ngôn (mantra). Vì vậy, người ta tin rằng nền tảng của niềm tin vào chân ngôn, và ngôn ngữ đặc biệt mà chúng ta sở hữu được coi là có mối quan hệ tích hợp trực tiếp với thế giới thực tại. Nếu ngôn ngữ đặc biệt được đọc trong miệng, ngôn ngữ có thể ảnh hưởng đến thực tế. Theo cách này, tín ngưỡng chân ngôn thừa nhận rằng ngôn ngữ có khả năng nhiệm màu và đáng kinh ngạc (*ngôn linh*) thực sự chủ yếu kết hợp với chú thuật. Trong bất kỳ thế giới nào của con người, đó là coi những điều cát hung hoạ phúc của cuộc sống hàng ngày là mối quan tâm lớn nhất, và tạo thành một thực thể tôn giáo của những người bình dân đại chúng tồn tại. Vì vậy, thuyết thường trú ngôn ngữ, thuyết vô thường ngôn ngữ và thuyết thường trú âm thanh, thuyết vô thường âm thanh,<sup>2</sup> bao gồm cả Phật giáo, đã được tranh luận và biết đến trong lịch sử tư tưởng Ấn-độ.

Phật giáo ở Ma-yết-đà (Magadha) không gì khác hơn là một tôn giáo địa phương, và dưới triều đại Maurya (vương triều Khổng Tước: khoảng từ 317 TCN đến khoảng 180 tTL), đời thứ ba là vua A-dục (Aśoka, cai trị trong khoảng thời gian năm 268–232 tTL) đã trở thành một cơ hội để thống nhất đất nước Ấn-độ cổ đại, lan rộng khắp Ấn-độ với tốc độ kinh người. Các truyền đạo sư Phật giáo được viễn phái đến Hy-lạp, Syria, Ai-cập. Nhưng lãnh thổ của vua A-dục quá rộng lớn, chế độ thị tộc chưa hoàn toàn tan rã trong xã hội nông thôn tại địa phương. Các hệ phái Phật giáo bảo thủ như Độc Tử bộ (Vātsīputrīya-vādin), Pháp Tạng bộ (Dharmaguptaka-vādin) đều thực hiện tập đại thành Phật giáo, ví như: các mật chú ngăn ngừa rắn độc... được quy cho lời chỉ dạy của đức Thích Tôn. Tuy nhiên, đến năm 327 tTL, Alexander đại đế xâm nhập trận doanh vùng Tây Bắc Ấn-độ (năm 356–323 tTL), những binh lính Hy-lạp được cho là đã được

---

<sup>2</sup> Tại Ấn-độ, các học phái Mīmāṃsā (Di-mạn-tát) chủ trương ngữ thường trú, đối lập với chủ trương ngữ vô thường của học phái Thắng Luận (Vaiśeṣik), Bhartrhari (Phật-chất-ha-lợi, hậu bán thế kỷ 5) ủng hộ thuyết thường trú ngôn ngữ. Ông lại kế thừa thuyết của Patañjali (Bát-điền-xà-lợi, khoảng 150 tTL) xem bản thể của từ ngữ là yếu tố (*sphoṭa*/minh ngôn), từ ngữ với âm thanh (*nāda*) biến hoá sinh diệt hoàn toàn có thể tiến hành khu biệt, chủ trương *sphoṭa* là thường trú bất diệt. Ngữ không gì ngoài Phạm (brahman), cho nên *sphoṭa* được xem là tương đồng với Phạm, đến đời sau thì được xem như là nguyên nhân thế giới.

chữa trị rắn cắn bởi các thầy thuốc Ấn-độ. Sau khi Thích Tôn nhập diệt chưa đến hai thế kỷ, tín đồ Phật giáo vì sao thực hành tín ngưỡng mật chú? Ta có thể phải tin rằng Phật giáo mở rộng ra khỏi các quốc gia đô thị ở trung lưu sông Hằng là một xu hướng tất yếu, bắt rễ vào những nơi để lại các thiết chế của thị tộc và xã hội cũ còn chú thuật. Khoảng năm 180 tTL, sau khi vương triều Khổng Tước diệt vong đến vùng Tây Bắc Ấn-độ vào đầu Tây lịch, người Hy-lạp, người Tắc Chủng (Śaka, Saka), người An-túc (Parthian, Skt. Phahlva)... nối tiếp nhau đến xâm nhập và thống trị. Những sự thật lịch sử này đối với sự phát triển tư tưởng Mật giáo chí ít có thể cân nhắc rằng có ba ý nghĩa quan trọng.

Ý nghĩa thứ nhất là với trung tâm vùng Đại Hạ (Bactria) ở Trung Á, khoảng cuối thế kỷ 3 tTL đã thành lập thế giới Dữu-na (Yavana, P. Yona) là thuộc địa của thực dân Hy-lạp, vùng tây bắc Ấn-độ vào cuối thế kỷ 1 đã hưng khởi nghệ thuật Phật giáo Greco-Gandhāra mang phong cách Hy-lạp. Cùng thời kỳ tại vùng Mathurā đã bắt đầu chế tác tượng Phật và tượng Bồ-tát mang phong cách thuần Ấn-độ. Sự an trí tượng Phật đương nhiên là xúc tiến cho sự thành lập nghi thức lễ bái tượng Phật, không lâu sau tín đồ Phật giáo chắc chắn đã lấy luôn phép cúng dường và tác pháp lễ bái của các thầy tế sư Bà-la-môn giáo. Lúc này, Chi-lâu-cà-sấm (Lokakṣema) thời Hậu Hán đã dịch *Kinh Bát chu Tam-muội* tuyên thuyết về phương pháp quán tưởng Phật, Bồ-tát để đắc được tam-muội làm đề tài thứ nhất, có nhắc đến sự chế tác tượng Phật. Nhờ có tư trào thời đại lớn chế tác tượng Phật theo kiểu Hy-lạp trang nghiêm nên đức Thích Tôn ngày càng được thể hiện siêu nhân hoá, thần cách hoá. Tạo lập tượng Phật và Bồ-tát đã có mối quan hệ không thể tách rời với nghi thức lễ bái chúng. Vào khoảng thế kỷ 2, việc cúng dường hương hoa đèn đuốc trước tượng Phật dường như đã thịnh hành, đã có nghi lễ đọc tụng đà-la-ni (dhāraṇī) một cách đơn giản.

Ý nghĩa thứ hai, do những tư tưởng dị chất của người An-túc, người Tắc Chủng, người Hy-lạp đã giao lưu tiếp xúc với tư tưởng Ấn-độ, Phật giáo Đại thừa hưng khởi, sự thật do vậy mà Phật giáo đã xuất hiện lập trường từ vô thần luận quá độ thành vị thần nhân cách hoá và thần cách chí thượng. Cuối cùng, tiếp nhận ảnh hưởng từ xã hội và tư tưởng của các dân tộc du mục phương Bắc theo kiểu Shaman giáo của người Tắc Chủng, An-túc... đã thúc đẩy sự chú thuật hoá Phật giáo (Yūki Reimon, 1980: 199–200), (Matsunaga Yūkei, 1984: 30).

## **2. Động hướng của Mật giáo và các dân tộc du mục**

Thời đại giàu tính quốc tế xuyên suốt cả Ấn-độ cổ đại lẫn trung đại là thời đại Quý-sương (Kuṣāṇa). Khởi đầu Tây lịch không bao lâu sau, tộc Quý-sương thống trị Afghanistan miền Trung Á tiến tới tây bắc Ấn-độ và cũng kiểm soát luôn miền Bắc Ấn-độ, thành lập đế quốc Quý-sương (giữa thế kỷ 1 đến tiền bán thế kỷ 3) bao dung và thu nhận các nền văn hoá dị chủng. Thời kỳ toàn thịnh trong đó là vào thời vua Ca-ni-

sắc-ca (Kaniṣka, thời gian tại vị khoảng năm 129–152). Tộc Quý-sương là một chủng của tộc Nguyệt Thị. Nguyệt Thị vốn dĩ là một giống dân du mục ở Trung Á, học giới ngày nay thường cho rằng tộc Nguyệt Thị nói ngôn ngữ Iran (Nakamura Hajime, 1979: 155–156). Đầu tiên, vua Ca-ni-sắc-ca đã chi tiền đúc tượng Phật tại Ấn-độ, phán đọc ra văn tự là BODDO (Buddha, Phật-đà). Lúc này, vùng Tây Bắc Ấn-độ với sự che chở của vị vua này đã tiến hành biên soạn bộ Bách khoa toàn thư của Tiểu thừa bộ phái là *A-tì-đạt-ma Đại Tì-bà-sa Luận* (Hán dịch 200 quyển hiện còn), trở thành nghiên cứu học vấn Phật giáo vừa chi tiết vừa trọn vẹn. Nhưng một mặt khác các nhân sĩ thực hành Phật giáo Đại thừa nỗ lực không ngừng muốn giáo thuyết của đức Thích Tôn có thể được dân chúng hoá. Vì vậy những người xuất thân Bà-la-môn trong số họ đã ấp ủ ý tưởng đem chú văn truyền thống và tế tự cúng dường do mình sử dụng “Phật giáo hoá.” Điều rất không may là cuối thời kỳ Quý-sương đã phát sinh bi kịch lịch sử ngoài ý muốn. Thường người ta cho rằng đó là trận đại dịch thể giới xảy ra vào năm 167, nó đã ảnh hưởng và gây khủng hoảng cho đời sống của dân chúng Ấn-độ một cách sâu sắc. Có lẽ ta sẽ không khó tưởng tượng Phật giáo chú thuật nằm trong những người Ấn-độ này đã phát huy cơ hội may mắn như thế nào (Yūki Reimon, 1980: 201).

Vương triều Quý-sương không chỉ giao lưu với các dân tộc Trung Á và Tây Á mà còn thông thương với đế quốc La-mã, thậm chí giao thiệp nhiều lần với đế quốc Hậu Hán thông qua Con đường Tơ lụa. Ban đầu những người phiên dịch Phật điển sang Hán văn như An Thế Cao, Chi-lâu-cà-sấm, Chi Khiêm, Khang Tăng Khải, Trúc Pháp Hộ, Bạch-thi-lê-mật-đa-la... đều là những người sinh ra tại Trung Á thuộc các chủng An-túc, Nguyệt Thị, Túc-đặc (Sogdia), Cư-tur, Vu-điền... Đây cũng là thuyết minh như thật rằng Phật giáo Đại thừa thuở ban đầu thịnh hành tại địa phương Trung Á và Iran. Phật giáo thấm thấu đến dân chúng địa phương, đặc biệt là đến với các dân tộc du mục và bán du mục có truyền thống dạng Shaman giáo, giáo nghĩa và nghệ thuật mang hình thái Mật giáo rất dễ được tiếp nhận và trở nên hiếu kỳ trong mắt dân chúng. Cứ như thế, các đô thị xung quanh khắp miền sa mạc và thảo nguyên vùng lòng chảo Tarim cũng lưu hành Mật giáo. Khuynh hướng chú thuật của các dân tộc du mục Trung Á kiểu Shaman giáo cũng có tạo ảnh hưởng trong sự phiên dịch Phật điển Đại thừa. Khi này kinh điển Phật giáo Đại thừa có mang khuynh hướng Mật giáo không ít được phiên dịch thành Hán văn. Theo sử dịch kinh của Trung Quốc, Chi Khiêm đời Ngô là người Quy Hoá, tổ tiên là người Nguyệt Thị, từ năm 223–253 làm công việc dịch kinh tại Trung Quốc. Mấy bộ được ông phiên dịch, như *Hoa tích Đà-la-ni thần chú Kinh*... là kinh điển Mật giáo độc lập, có thể là thuộc vào thời kỳ sơ khai nhất.

Mặt khác, vào quãng thế kỷ 2 tTL tại Nam Ấn-độ đã xuất hiện vương triều An-đạt-la (Andhra). Vương triều này kiến thiết một đế quốc kiểu Ấn-độ thuần túy, lấy Bà-la-môn giáo làm quốc giáo, bảo hộ Bà-la-môn; nhưng trong vương triều cũng lưu hành Phật giáo và Kỳ-na giáo. Các bộ phái thuộc hệ thống Đại Chúng bộ phần vinh tại Nam

Ấn-độ không bao lâu chúng đã hình thành cơ sở của Phật giáo Đại thừa. *Kinh Bát-nhã* là một trong những kinh điển Đại thừa sản sinh sơ kỳ, cũng như sự xuất hiện của Long Thụ (Nāgārjuna, khoảng 150 – 250) được tôn xưng làm tổ của phái Trung Quán đều là tại Nam Ấn-độ.

Ước khoảng chừng thế kỷ thứ 2 tTL đến thế kỷ 2 TL, thế lực Bà-la-môn lại trở nên chiếm ưu thế, nó tăng cường hơn quyền phát ngôn về các phương diện xã hội, văn hoá, tôn giáo... Vì vậy, văn hoá Ārya một mặt thì bao dung tín ngưỡng bộ tộc hay tín ngưỡng dân gian, một mặt thì Ārya hoá chúng. Đồng thời, xã hội nông thôn khép kín và tư tưởng tiềm tàng của đám thổ dân sống bên cạnh những cư dân đô thị cũng dần dần được thể hiện ra. Tôn giáo mới hỗn hợp giữa văn hoá Ārya và phi-Ārya, tức Ấn-độ giáo (Hinduism), đã hình thành như thế. Nghi lễ tôn giáo của Bà-la-môn giáo, tín ngưỡng dân gian của Ấn-độ giáo đã mang lại không ít sự kích thích cho Phật giáo Đại thừa, kinh điển Đại thừa cũng bắt đầu thể hiện sắc thái nghi lễ, chú thuật và chủ nghĩa thần bí một cách nồng hậu hơn (Matsunaga Yūkei, 1984: 30–31).

Bước vào thế kỷ 3, vương triều Quý-sương ở Bắc Ấn-độ đã suy vi, tiếp theo thì vương triều An-đạt-la ở Nam Ấn-độ sụp đổ. Trong khoảng 100 năm sau, toàn Ấn-độ các nơi đều xuất hiện thời đại phiêu hâu cát cứ nhiều như ong. Tư tưởng Mật giáo trong lúc loạn thế này đã thể hiện rất rõ ràng, mô phỏng theo nghi thức lên ngôi quốc vương chấp chương Tăng chức trong cung đình Bà-la-môn, tuyên thuyết nghi thức quán đỉnh (abhiṣeka, abhiṣecana) đấng Phật vị. Ví như *Kinh Đại thừa Bi Phân-đà-lợi* (Tây Tấn, không rõ người dịch) là vậy. Vào thời đại này Trúc Pháp Hộ (Dharmarakṣa, Đôn Hoàng Bồ-tát) ở Đôn Hoàng, cũng như dịch giả kinh điển Mật giáo sang Hán văn lấy vương tử nước Cư-tư ở Trung Á – Bạch-thi-lê-mật-đa-la (Śrīmitra) làm đầu, đều tự xưng là sinh ra ở “Tây Vực,” “Kế-tân,” “Bắc Thiên-trúc,” đặc biệt là vùng Tây Vực. Điều này so với bản đồ vương triều Quý-sương trước kia thì không có quan hệ gì với vùng Trung Á và Iran. Các dân tộc du mục Trung Á thì không cần đến triết lý Phật giáo cao siêu sâu sắc. Do thiếu tính sản xuất nên giao dịch với các dân tộc nông canh rất dễ bị phá mất cân bằng, kết quả là không ngừng dẫn tới chiến tranh xâm lược nhiều lần, do đó chỉ có yếu tố lợi ích hiện đời của Mật giáo mới có thể khiến họ mê đắm. Ví như: năm 310, nhà sư Tây Vực Phật-đồ-trùng (232–348) đi đến Lạc Dương chính là một thầy Shaman thành thạo về chú thuật (Yūki Reimon, 1980: 202).

### **3. Nghi lễ Mật giáo trong thời đại vương triều Gupta**

Vương triều thống nhất Ấn-độ thời xưa lại xuất hiện thêm vương triều Gupta (khoảng 320–550). Từ khi vua Candragupta (Nguyệt Hộ) đệ nhất hưng khởi tại Ma-yết-đà lên ngôi năm 320 thành lập vương triều Gupta. Đời tiếp theo là vua Samudragupta (Hải Hộ, lên ngôi khoảng năm 330) đã chinh phục toàn cõi Ấn-độ, thế là sau vương triều Khổng Tước lại hình thành một quốc gia thống nhất lần nữa. Vương



triều này lấy Bà-la-môn giáo làm quốc giáo, là thời kỳ phục hưng văn hoá Ấn-độ. Tiếng Sanskrit được Bà-la-môn giáo sử dụng trở thành tiếng dùng chung, trật tự xã hội đặt nền tảng trên sự khác biệt giai cấp bảo thủ và truyền thống, pháp lý được biên thành dựa trên bộ luật Bà-la-môn để tiến hành xác định. Lại nữa, cộng đồng làng xóm trong nông thôn cố hữu thành lập tại Ấn-độ, còn chế độ thị tộc thì bị giải thể.

Kết hợp hỗ tương với giáo học Bà-la-môn, hệ thống lý luận và tu đạo Phật giáo do Di-lặc (Maitreya), Vô Trước (Asaṅga) và Thế Thân (Vasubandhu)... đã cấu thành. Cùng lúc này Phật giáo đã hấp thu diện rộng các nghi lễ Bà-la-môn, bao dung các thần Ấn-độ giáo, bắt đầu hiển thị một cách rõ ràng khuynh hướng đa thần giáo. Phật giáo đã mạnh dạn áp dụng tạp pháp của ngoại đạo, tin thờ các tạp thuật tà pháp của thế tục và hay cho đó là phương tiện để giáo hoá những chúng sinh chưa bày tỏ ý nguyện đối với việc học tập Phật pháp.

Phép cúng dường, phép quán Phật, phép kết giới làm đàn, phép gọi mưa ngừng mưa được hình thành, các kinh điển chữa trị mang tính chú thuật được thành lập, trở thành sự xuất hiện của bốn vị Phật làm cơ sở cho mạn-đồ-la sau này, điều đó không thể bỏ sót đây là đặc sắc Phật giáo của thời đại vương triều Gupta.

Nghi thức quán đỉnh được thực hiện trong lễ lên ngôi của vua chúa thời xưa bước vào Phật giáo, tiến hành vận dụng trong nghi lễ kế thừa Phật vị là vào thời đại vương triều Quý-sương. Nhưng nó được hoàn thiện như là một nghi lễ Mật giáo thì phải đến thời đại vương triều Gupta. Về phương pháp cúng dường hương hoa... trước Phật đã thịnh hành vào khoảng thế kỷ 2 rồi. Xếp ba chõng đất làm đàn tròn vẽ theo hình tròn, dùng dao, phước, mũi tên, đèn, gương, hương tạo nên phép kết giới làm đàn, cũng như dùng phân bò trải lên đất rồi quăng hạt cải đốt để làm phép hộ-ma tế lửa từ thế kỷ 3 đến đầu thế kỷ 4 đã hoàn bị. Đây là lý do vì sao hộ-ma ngoại đạo được nói đến trong *Kinh Ma-dăng-già* đã được Phật giáo áp dụng. Lại thêm những quy định về tắm gội, tịnh y, đoạn thực, mỗi vị chư tôn đã bắt đầu trở thành đối tượng được cầu nguyện. Vào thế kỷ 4, sau khi cúng dường tượng Phật đã chế định phương pháp quán tưởng Phật một cách giản đơn. Phép quán tưởng đối với các đấng Bồ-tát như Quan Âm, Di-lặc, Phổ Hiền, Hư Không Tạng, Dược Vương, Dược Thượng... và với các vị Phật như A-di-đà hoặc Dược Sư... đến thế kỷ 5 cũng nối tiếp nhau được giới thiệu sang Trung Quốc.

Hậu bán thế kỷ 5, *Kinh Đại cát nghĩa Thần chú* được Đàm Diệu dịch sang Hán văn là một cuốn kinh điển có dấu vết của sự phát triển nghi lễ Mật giáo trong thời đại vương triều Gupta cần được chú ý. Nó tường thuật phép kết giới và cũng trình bày tác pháp bảy tầng giới đàn, nó lại nói về sự cầu nguyện chủ yếu là để trừ tai trước kia, tuyên thuyết về phép cúng dường – là phương pháp cầu thỉnh đối với những nguyện vọng

khác nhau, thuận ứng với vị Bốn tôn được cầu khẩn. Nghi quỹ Mật giáo đã từ từ có hình thái chín chu.

Lại nữa, Đàm-vô-sấm (Dharmakṣema, 385–433) là người Trung Ấn-độ đã dịch sang Hán văn bộ *Kinh Đại phương đẳng Đại vân*. Đây là kinh điển chú thuật cầu mưa, là một sự khởi nguồn. Tương tự, ông còn dịch bộ *Kinh Đại phương đẳng Vô tướng* sang Hán văn, là một trong những kinh điển Phật giáo sơ kỳ nhất có liên hệ đến chú thuật gọi mưa ngừng mưa. Vào hậu bán thế kỷ 6, *phẩm Thỉnh vũ* trong *Kinh Đại phương đẳng Đại vân* được Xà-na-da-xá dịch sang Hán văn, rõ ràng đã có bổ sung thêm. Đời sống kinh tế của những cư dân sống tại địa phương lưu vực trung du sông Hằng là nông nghiệp cày cấy, các chú thuật cầu thoát khỏi hạn hán hoặc lũ lụt, cầu mưa hay ngừng mưa đã được áp dụng vào Phật giáo, đặc biệt là chú thuật nông canh giáng mưa ngừng mưa đại quy mô trong vương triều Gupta được lưu hành nếu tách rời với cộng đồng làng xóm nông thôn cố hữu được thành lập trong thời đại này thì sẽ không thể nào tưởng tượng được. Những kinh điển cầu mưa này đã được tiến hành phiên dịch sang Hán văn từ thời Bắc Chu (556 – 581), nhà Tùy (581–618) đến đời Đường (618–907). Những kinh điển này là nguyên nhân căn bản được giai cấp thống trị Trung Quốc lợi dụng để làm công cụ trị quốc, chẳng qua là phổ biến việc cầu mưa, ngừng mưa, điều đó là do trường hợp người Ấn-độ với dân tộc Trung Quốc nông canh có hoạt động sản xuất dựa trên điều kiện tự nhiên là hoàn toàn nhất trí. Lại nữa, nghi lễ nông canh có nguồn gốc phi-Ārya xưa duỗi rỗng hoặc chim công trong thời kỳ này hoàn toàn là chú pháp của Phật giáo, được cố định trong những người nông dân (Matsunaga Yūkei, 1984: 38–40), (Yūki Reimon, 1980: 204–205).

Y học Ấn-độ vào thời cổ đại có thành tựu trong danh tập *Thọ mạng Vệ-đà* (Āyurveda), trong đó có rất nhiều điều học từ cư dân nguyên thủy. Ngay cả người Ả-rập phát đạt về y học cũng là phiên dịch từ sách vở y học của Ấn-độ bằng tiếng Phạn. Y học Ấn-độ phát triển mà không có liên hệ gì với chú thuật thì không có khả năng. Kỳ Vực từ Ấn-độ đi đến Lạc Dương vào thế kỷ 4 nổi tiếng với những năng lực kỳ tích, trước khi vào Lạc Dương tiếng tăm đã lan truyền khắp Trung Quốc với danh nghĩa thầy thuốc. Cuối thế kỷ 4, trong kinh điển được Đàm-vô-lan (Dharmarakṣa, Pháp Chính) của Tây Vực phiên dịch có các kinh điển thần chú như *Kinh Chú thời khí bệnh*, *Kinh Chú xỉ*, *Kinh Chú mục*, *Kinh Thỉnh vũ chú*... Các mật chú được sử dụng để trị nội chướng, sâu răng, chữa bệnh... đã phản ánh đúng mong ước đạt được hạnh phúc và nguyện vọng trong đời sống thường ngày của người Ấn-độ vào khoảng thế kỷ 4 (Matsunaga Yūkei, 1984: 40–41).

#### **4. Xã hội Ấn-độ và Mật giáo trong thời kỳ biến động**

Đến cuối thế kỷ 5, vương triều Gupta suy vi và tan rã. Từ khoảng năm 480, người Bạch Hung-nô Hephthalite/Ephthalitai thuộc hệ Hung-nô (Hūna) đã xâm nhập Tây

Bắc Ấn-độ. Nghiên cứu gần đây nhất thì người Hephthalite là dân tộc hệ Iran. Mihirakula/Mihiragula (thời gian tại vị từ năm 515–550) của đế quốc Bạch Hung-nô hung mạn bạo ngược, có một mô tả hồi tưởng nổi tiếng trong *Kinh Liên hoa điện*: mắt thấy vô số chùa Phật và tháp Phật tráng lệ bị phá huỷ, bị ngọn lửa hung tợn bủa vây một vòng nổi một vòng cháy trụi trên mặt đất, điều đó khiến tín đồ Phật giáo cảm thán sâu sắc về “thế giới Mạt pháp.”<sup>3</sup> Người Bạch Hung-nô Hephthalite bị vua Yaśodharman đánh lui vào năm 533, thế nhưng vương triều Gupta đã tan vỡ, Ấn-độ lại một lần nữa rơi vào tình cảnh chia năm xẻ bảy.

Đặc trưng toàn diện của thời đại này là sau khi đế quốc Tây La-mã diệt vong, mậu dịch với Tây phương bị thụt lùi, kết quả là quan hệ đẳng giá (dīnāra=denarius) giữa tiền tệ hàng hoá Ấn-độ với đế quốc La-mã cũng biến mất, điều đó cũng gây phá hoại sự thống nhất tiền tệ hàng hoá của Ấn-độ, kinh tế hàng hoá bị suy thoái toàn diện. Nó mang lại sự tàn lụi và suy kiệt nền tư bản thương nghiệp trong xã hội, ngược lại, những thế lực về chính trị và văn hoá ở nông thôn đình trệ của Ấn-độ xưa nay có dịp được bành trướng. Sự thật xã hội này đã xuất hiện về mặt tư tưởng sự suy thoái của Phật giáo và Kỳ-na giáo (Jaina/Jainism) vốn ủng hộ tư bản thương nghiệp, làm kéo dài tư duy bảo thủ. Văn hoá trong thời đại này thường là đình trệ, lý luận của Phật giáo Đại thừa Trung Quán và Du-già hành Duy Thức cũng như các hệ thống triết học của sáu phái thành lập cho đến nay chỉ có những giáo thuyết nào đã xác định thì vẫn tiếp tục phát triển, không thấy có tiến bộ mới. Phật giáo và Kỳ-na giáo có lúc còn bị chèn ép hoặc bị tịch thu đất đai, buộc lòng phải thích ứng để thoả hiệp với xu thế trong thời đại này. Vì vậy Phật giáo với hình thức Mật giáo đã thu nhận và dung hợp tín ngưỡng dân gian được hưng thịnh, Kỳ-na giáo cũng chịu ảnh hưởng của Ấn-độ giáo. Phật giáo cũng càng thể hiện rõ sắc thái Bí giáo và nghi lễ hơn (Nakamura Hajime, 1978: 185–186).

Đầu thế kỷ 6, Bồ-đề-lưu-chi (Bodhiruci, Đạo Hi, ?–527) và Phật-đà-phiến-đa (Buddhasānta, Giác Định) vượt nghìn dặm đến Trung Quốc phiên dịch kinh điển Mật giáo sang Hán văn, họ đều sinh ra ở Bắc Ấn-độ. Đại bộ phận những kinh điển Phật giáo mà họ đem đến so với các bản Hán dịch của những nhà sư Tây Vực thì cùng phiên bản, đó là điều đáng chú ý. E rằng do sự xâm nhập của người Hephthalite gây chiến loạn tàn quét nên buộc họ phải tỵ nạn sang Trung Quốc.

Khi thế lực vua Yaśodharman đánh đuổi người Hephthalite như đã nêu và thành lập chính quyền địa phương, bản thân nhà vua là một người sùng bái thần Śiva. Hậu bán thế kỷ 6, *Kinh Thập nhất điện Quán Thế Âm thần chú* được Da-xá-quật-đa

---

<sup>3</sup> Mihirakula kế thừa cha mình là vua Toramāṇa làm vua của đế quốc Bạch Hung-nô Ấn-độ vào năm 515 tTL. Đó chính là vị Sắc Càn vương (勅懃王) “hung mạn vô lễ, ngồi nhận chiếu thư” thấy có đề cập trong “Càn-đà-la quốc” của Tống Vân. Bộ sách *Dòng sông của đức Vua (Vương Hà: Rājataranginī I, 306-307)* của Kalhaṇa người Ấn-độ cũng gọi hắn là “vị thần phá hoại những giá trị chân thật.” Xem (Huyền Trang, Biện Cơ nguyên, 1990: 359–363).

(Yaśagupta, nhà sư Kiện-đà-la) đã bổ sung thêm pháp Biện Tài Thiên được nói đến trong *Kinh Kim Quang Minh*, pháp Thập nhất diện Quan Âm bắt đầu xuất hiện, có quy định về tôn hàng và đàn pháp. Khoảng một thế kỷ sau đó thì xuất hiện các loại Quan Âm biến hoá khác nhau và giới định ra các nghi quỹ. Điều này cho thấy rằng tín ngưỡng thần Śiva của Ấn-độ giáo đã phổ biến ngày càng bình hành với tín ngưỡng Quan Âm. Lại nữa, thời này đã hoàn thành đàn pháp mạn-đồ-la (maṇḍala). Mạn-đồ-la thực ra là những bề mặt đàn đất được xây dựng có vẽ Phật Bồ-tát và các thần, là một loại chúng thần (pantheon) trong thế giới chân thật của tôn giáo tượng trưng. Tổ chức quyền thuộc và bộ (kula) của chư Phật Bồ-tát được thấy trong đó là những thứ đã được cấu thành quy phạm từ xã hội gia tộc của cộng đồng làng xóm nông thôn cổ hữu Ấn-độ được định hình hoá sớm từ thời đại vương triều Gupta. Các làng xóm nông thôn Ấn-độ đã trở thành một làng trung tâm quy tụ theo xung quanh những ngôi làng nhỏ hơn. Hơn nữa cấu tạo của các làng xóm đại để là thuộc về gia tộc của cùng một bộ (kula) làm đơn vị để sắp xếp cấu thành. Trung tâm của gia tộc là gia trưởng, gia tộc đó là đơn hôn. Mạn-đồ-la có thể được xem là hình ảnh phản chiếu của một trong những thể cấu thành xã hội cộng đồng sau khi chế độ thị tộc tan rã. Viên ngoài của mạn-đồ-la không cần nói cũng biết là mô phỏng theo đô thành của Ấn-độ thời xưa. Nhắc kèm thêm một điều, từ *kula* trong tiếng Sanskrit dịch là bộ, có nghĩa là chỉ một tộc có quan hệ huyết thống. Tại Ấn-độ đã sáng tạo ra ngôi nhà Mật giáo mạn-đồ-la không hài lòng với việc chỉ cấu hình các vị Phật và Bồ-tát khác nhau, mà còn tập hợp các vị Phật và Bồ-tát có mối quan hệ sâu sắc với nhau để mô tả chúng. Hơn nữa nhóm này được gọi là một “bộ” phỏng chiếu theo quan niệm bộ tộc của thế gian (Yūki Reimon, 1980: 206–207), (Matsunaga Yūkei, 1984: 44–45), (Tanaka Kimiaki, 1987: 58).

Đầu thế kỷ 7, vua Giới Nhật (Śīlāditya, Harṣa-var dhana, Hỷ Tăng, thời gian cai trị: 606–647) đã thống nhất Bắc Ấn-độ, lấy thành Khúc Nữ (Kānyakubja, Kanauj, Yết-nhược-cúc-xà quốc) làm thủ đô, nỗ lực vào sự phục hưng văn hoá. Lấy đại già-lam Nālandā (Na-lan-đà) làm trung tâm, giáo học Phật giáo rất thịnh hành. Bản thân vua Giới Nhật là văn nhân, có lưu lại vài tác phẩm biên kịch như *Long hỷ ký* (Nāgānanda); song thực trạng Ấn-độ vào thời ông cai trị có thể biết được thông qua *Giới Nhật vương truyện* (Harṣacarita) trong bộ *Bāṇa* của thi nhân cung đình và nhật ký du hành *Đại Đường Tây Vực ký* của Huyền Trang tam tạng (600–664). Huyền Trang (629–645 tại Ấn) khi du học Ấn-độ trùng với thời đại của vua Giới Nhật. Trong *Đại Đường Tây Vực ký* của Huyền Trang không có báo cáo gì liên quan đến Mật giáo. Người ta không thể tin rằng đó là những ghi chép trung thực về tình trạng Phật giáo Ấn-độ đương thời. Huyền Trang hình như không mấy quan tâm đến Mật giáo. Kinh điển Mật giáo được ông phiên dịch chỉ gói gọn vài bài đà-la-ni ngắn, nếu nhìn vào toàn thể kinh Phật được Huyền Trang phiên dịch thì số lượng không đủ. Theo tư liệu Hán văn có thể thấy, vùng Trung Ấn-độ đã cấu thành trung tâm địa tín ngưỡng Mật giáo một cách phồn tạp. Hơn

nữa trong thời gian này kinh điển Mật giáo với số lượng khá nhiều đã được mang đến Hán địa.

### **III. TÌNH HÌNH CHÍNH TRỊ-XÃ HỘI Ở VÙNG NAM ẤN-ĐỘ VÀ SỰ XÁC LẬP MẬT GIÁO**

#### ***1. Sự xác lập Mật giáo***

Bước vào thế kỷ 7, Mật giáo và Bà-la-môn giáo tại các nơi thuộc Ấn-độ đã đi bình hành với Ấn-độ giáo, giáo lý của họ được thuần hoá dần dần, tiến tới xây dựng hệ thống khổng lồ với những tư biện và thực tiễn được hoàn thành. Từ sau thế kỷ 7, Phật giáo Đại thừa dường như đều đã hoàn toàn Mật giáo hoá, thế nhưng cơ sở xã hội của nó vẫn chưa rõ ràng trọn vẹn. Từ thế kỷ 7 đến thế kỷ 8 tại Ấn-độ và các khu vực xung quanh đã nghênh tiếp thời kỳ phồn vinh của Mật giáo. Trong thời kỳ này các phép đà-la-ni, chú thuật, pháp quán du-già, nghi thức tôn giáo... từ từ được vun bồi xuất hiện trong Phật giáo Đại thừa, cơ hội để tổng hợp chúng thành tổ chức nhất định đã dần dần chín muồi. Cùng vào lúc này, Phật giáo Đại thừa đã bắt đầu thể hiện sắc thái chủ nghĩa thần bí một cách dày đặc. Phải chăng do thế giới hiện tượng bị kiểm soát bởi kinh nghiệm thế tục nên học phái Trung Quán đã đắm mắt vào sự đạt đến trí tuệ Bát-nhã siêu việt khỏi kinh nghiệm thường nhật, cũng như học phái Duy Thức có ý đồ muốn chuyển hoá chất từ nhận thức thế tục sang trí tuyệt đối, tất cả đều phải thông qua trực quan thần bí thì mới có thể đạt được mục đích hay sao. Hệ thống thực hành Mật giáo được bảo đảm bởi trực quan thần bí là một mặt nghiêng không thể thiếu đối với Phật giáo Đại thừa, cũng là một điểm chạy về tất nhiên của triết học Đại thừa. Các vị luận sư Đại thừa ra đời vào lúc này tuy y cứ Trung Quán, Duy Thức hoặc là y cứ Trung Quán Du-già hành pháp về mặt tư tưởng, nhưng về hành pháp thì đã theo pháp tu của Mật giáo (Matsunaga Yūkei, 1984: 53).

Bối cảnh xã hội để thành lập Mật giáo có thể nói là chưa được rõ ràng đầy đủ về mặt học vấn. Nhưng chí ít hiện nay có thể chỉ ra những sự thật hiển nhiên có bốn điểm như sau:

- (1) Sự suy thoái của tư bản thương nghiệp;
- (2) Sự phân lập các quốc gia chuyên chế;
- (3) Sự thành lập nền kinh tế khép kín nông thôn;
- (4) Sự phồn vinh của Ấn-độ giáo, Bà-la-môn giáo.

Như trước đã nêu, mậu dịch Tây phương suy yếu do sự diệt vong của đế quốc Tây La-mã, tiếp theo là nạn hải tặc ở Ả-rập công kích các đô thị hải cảng ở bờ Tây Hải Ấn-

độ từ thế kỷ 8 đến thế kỷ 9 khiến nó bị tiêu huỷ toàn bộ, nền tư bản thương nghiệp dựa vào mậu dịch hải ngoại bị đẩy lùi toàn diện. Do đó, một nền kinh tế khép kín của xã hội nông thôn khu vực đã được thiết lập, và có thể thấy sự phục hưng của văn hóa Ấn-độ đứng trên đó. Về mặt chính trị, thậm chí có những quốc gia chuyên chế ở khắp mọi nơi, vì vậy văn hóa của nhiều nơi đã đẩy nhanh sự bảo thủ và trì trệ của nó. Trong hoàn cảnh đó, Phật giáo Đại thừa nhất định phải có thái độ thỏa hiệp với các tôn giáo truyền thống và tín ngưỡng dân gian của Bà-la-môn. Và để có được quyền lực xã hội, cần phải kết hợp với quyền lực nhà nước chuyên chế. Mật giáo tuyên truyền tư tưởng hộ quốc (bảo vệ đất nước), vì vậy, trong hiện trạng đối lập giữa các quốc gia này, Mật giáo được các quốc gia cụ thể ủng hộ và mang tính cách của tôn giáo cung đình. Cho nên Mật giáo tại phương Nam được sự bảo hộ của vương triều Pallava (Bạt-la-bà), song lại bị bài xích bởi vương triều Chola (Khâu-lạp)<sup>4</sup>; tại phương Bắc, Mật giáo rất được phát triển nhờ sự bảo hộ của các vị vua thuộc vương triều Pāla (750–1155). Song vương triều Pāla hưng khởi từ hai địa phương Bihār và Bengal ngày nay, hơn nữa từng chi phối khu vực thượng lưu sông Hằng nhưng lại chưa bao giờ tiến vào lãnh thổ của lực lượng vũ trang vùng Tây Bắc Rājput (ngày nay là Rajasthan), đây là một điểm đáng chú ý.

Giai đoạn phát triển của tư tưởng Phật giáo Đại thừa vướng vào những nền tảng xã hội và chính trị của Mật giáo này là gì? Vào giữa thế kỷ 7, các kinh điển quan trọng như Trung Quán, Duy Thức, Hoa Nghiêm, Như Lai Tạng đều đã xuất hiện và trở thành tư tưởng, tín ngưỡng được lưu truyền rộng rãi, thấm thấu đến xã hội Ấn-độ. Một bộ phận các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa tồn tại song hành và chất vấn luận nạn nhau với Đại thừa thì có Hữu bộ và Kinh Lượng bộ... giáo lý của họ đã đạt đến mức hoàn thiện, thế nhưng toàn bộ cộng đồng Phật giáo đang trong thời kỳ bắt đầu có dấu hiệu từ hoàn thiện đến suy tàn. Hai dòng phái lớn đại diện cho Phật giáo Đại thừa là Trung Quán phái và Du-già hành Duy Thức phái đều xử lý triết học và nhận thức luận từ lập trường của chủ nghĩa thần bí tượng trưng, từ đó hiện thực hoá triết học Phật giáo Trung Quán và Duy Thức theo hệ thống thực hành riêng biệt (Yūki Reimon, 1980: 208), (Uno Seiichi, Nakamura Hajime, Tamaki Koshiro, 1980: 81–82).

Mở đầu tác phẩm *Chân thật Bảo man (Tattvaratnāvalī)*, Bất Nhị Kim Cương (Advaya-vajra/Avadhūtipā) đã nói: “Chân ngôn Lí thú (Mantra-naya) đã được thuyết minh trên lập trường của phái hành giả du-già (Duy Thức phái) và Trung Quán phái.” Đây là một bằng chứng đích xác cho sự thật này. Tương tự, trong *Bất Nhị Kim Cương*

---

<sup>4</sup> Vương triều Chola là nước Châu-lợi-da (珠利耶國) ghi trong *Đại Đường Tây Vực ký* quyển 10, Châu-lợi-da là âm dịch của tiếng Sanskrit *Colya*, còn ký âm là *Coḍa, Coḷa, Cola, Choḷa*, chữ Tamil ghi là *Sōla*. *Chư phiên chí* (諸蕃志), *Văn hiến Thông khảo* (文獻通考), *Tống sử* (宋史) đều ghi là Chú-liễn (注輦, Cola-maṇḍala); *Doanh Nhai thắng lãm* (瀛涯勝覽) ghi là Trấn-lí (鎖里), tức là Coromandel hiện nay. Xem thêm: (Huyền Trang, Biện Cơ nguyên, 1990: 846 – 849), (Phùng Thừa Quân biên, 1969: 26).

tập (*Advayavajrasaṃgraha*), Đại thừa được chia thành hai học phái tức là Ba-la-mật Lí thú (*Pāramitā-naya*) và Chân ngôn Lí thú. *Khinh bản Tục thời luân Tục vương thích số* (*Laghu-kālacakra-tantra-rāja-ṭīkā*) với nhan đề ghi là *Vô Cấu Quang* (*Vimala-prabhā*), trong đó viết bằng tiếng Sanskrit đề cập đến toàn bộ giáo nghĩa của Ba-la-mật Lí thú và viết bằng các tiếng Sanskrit, tiếng Prākṛta (tục ngữ), tiếng Apabhraṃśa (ti tục ngữ, tức là ngôn ngữ trệch chuẩn, sai ngữ pháp) về giáo nghĩa của Chân ngôn Lí thú, và nó còn được thuyết minh bằng ngôn ngữ phi-Ārya như tiếng Mleccha... (*asaṃkṛta-śavarādi-mleccha-bhāṣayā*) (S. B. Dasgupta viết, Miyasaka Yūshō và Kuwamura Masazumi dịch, 1981: 50, 64). Những ngôn ngữ này đã cho thấy rằng tình hình Phật giáo Đất-đặc-la đã đột phá khỏi vòng văn hoá Bà-la-môn sử dụng tiếng Sanskrit mà mở rộng đến vòng văn hoá thứ dân quảng đại sử dụng những ngôn ngữ địa phương thông tục.

## **2. Sự thành lập Kinh Đại Nhật**

Từ những dấu vết triển khai tư tưởng Phật giáo Đại thừa sang Mật giáo thì chưa thể truy nguồn một cách minh xác trong giai đoạn này. Tuy nhiên, đặc sắc của Mật giáo không phải tìm được trong sự phát triển tư tưởng của Phật giáo Đại thừa, người ta cần phải thừa nhận rằng Phật giáo Đại thừa xưa nay vốn có khuynh hướng chủ nghĩa thần bí và những yếu tố cường điệu cực đoan về nghi lễ, triết học Phật giáo Đại thừa phát đạt cao độ bên trong hệ thống thực hành riêng biệt đã cụ thể hoá vào những quan điểm này.

Trong ý nghĩa này, sự thành lập *Kinh Đại Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* có thể nói là một thời kỳ riêng trong lịch sử Mật giáo. Căn cứ truyền thống của Mật giáo Trung Quốc, Chân Ngôn tông của Nhật Bản gọi *Kinh Đại Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* là “hai bộ đại kinh,” tôn ngưỡng nó là các thánh điển căn bản. Điểm này thì tương đối khác với giáo lý quan của Mật giáo Bu-ston Tây Tạng (1290–1364). Nhật Bản thì gọi Mật giáo của *Kinh Đại Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* là thuần Mật, nó có nghĩa là Mật giáo thuần chính. Đối lập với thuần Mật thì những loại Mật giáo phi tổ chức, rời rạc kia gọi là tạp Mật, tức thông thường gọi là Tạp bộ Mật giáo. Một mặt thì tại Ấn-độ và Tây Tạng cũng có phép phân loại kinh điển và nghi quỹ Mật giáo như nhau, đại thể thì đối ứng với kinh điển và nghi quỹ được Nhật Bản nói đến đó là Sự tục (*kriyā-tantra*, bya ba'i rgyud), đối ứng với những gì thuộc *Kinh Đại Nhật* đó là Hành tục (*caryā-tantra*, spyod pa'i rgyud), *Kinh Kim Cương Đỉnh* thì sắp xếp vào Du-già tục (*yoga-tantra*, rnal ' byor rgyud). Lại nữa, các thánh điển Mật giáo thuộc hệ thống *Kinh Kim Cương Đỉnh* được

phát triển sau này lại được gọi là Vô thượng Du-già tục (anuttarayoga-tantra, rnal 'byor bla na med pa' i rgyud).<sup>5</sup>

Những cách phân loại kinh điển Mật giáo của Nhật Bản hoặc Ấn-độ, Tây Tạng chủ yếu là phân chia theo nội dung, trong đó có bao gồm một số phán đoán giá trị. Nếu căn nhắc theo trình tự lịch sử hình thành kinh điển thì ta gọi Mật giáo của *Kinh Đại Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* là Mật giáo trung kỳ của Ấn-độ, trước thời kỳ đó là Mật giáo sơ kỳ, còn sau nó là Mật giáo hậu kỳ, như vậy là ổn thoả nhất. Từ Mật giáo sơ kỳ sang Mật giáo trung kỳ được triển khai theo dạng tiệm tiến nên rất khó phân biệt rạch ròi lập trường của mỗi bên. Nhưng nếu miễn cưỡng phải nêu đặc sắc của cả hai thì xin nêu ra mấy điểm, tức là: Mật giáo sơ kỳ áp dụng hình thức thuyết giáo của đức Thích-ca, chủ yếu lấy mục đích là trừ tai ách, gọi phúc lành, nghi lễ trở thành trung tâm. Và lại, nó vẫn chưa tích cực chú ý đến tính liên kết hữu cơ giữa ðà-la-ni, ấn khế và quán pháp, mạn-đồ-la vẫn đang trong quá trình hình thành. Đối lập lại, Mật giáo trung kỳ với đại diện là *Kinh Đại Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* đã lấy giáo chủ là Đại Nhật Như Lai (Vairocana), thành Phật được xem là trở thành mục tiêu cứu cánh, mưu cầu sự dung hợp khắng khít giữa tư tưởng Phật giáo Đại thừa với nghi lễ Mật giáo. Hơn nữa về quán pháp thì xem trọng sự tương tức của tam mật thân-khẩu-ý, chư tôn theo một khái niệm nhất định được đưa vào trong tổ chức mạn-đồ-la (Matsunaga Yūkei, 1984: 54-55).

*Kinh Đại Nhật* được xác định là đã thành lập tại vùng Tây Nam Ấn-độ sau khi Huyền Trang rời khỏi Thiên-trúc không bao lâu.<sup>6</sup> Vùng Tây Nam Ấn-độ từng có qua lại mậu dịch với Tây La-mã, có rất nhiều cảng thị phồn vinh, sau đó nhất thời suy yếu đi, tuy nhiên trong nhật ký du hành Ấn-độ *Đại Đường Tây Vực ký* của Huyền Trang lại chép chi tiết về sự phồn vinh trong hoạt động thương nghiệp của địa phương này, đặc biệt là ghi chép về nước Phật-lạp-tì (Valabhī) nằm trên bán đảo Kathiawar là “những thứ hàng hoá lạ nơi xa đều tập trung về xứ này” (遠方奇貨, 多聚其國: *viễn phương kỳ tư, đa tụ kỳ quốc*.) Cũng như mô tả về cảnh tượng phồn vinh của nước Tô-lạp-sá (Suratṭha/Surāṣṭra) là “nước ấy nằm trên con đường băng qua Tây Hải, mọi người

---

<sup>5</sup> Bốn cách phân chia này rất nổi tiếng trong phép phân loại Mật giáo bộ của Đại tạng kinh Tây Tạng. Đầu tiên là Bu-ston (1290-1364) đã chỉnh lý thuyết của các sư Ấn-độ và Tây Tạng rồi đem tất cả thánh điển Mật giáo phân loại thành bốn: Sự, Hành, Du-già, Đại Du-già tục (rnal 'byor chen po' i rgyud, mahāyoga). Có thể nói học thuyết của ông là tiên phong cho “phép phân tư Thánh điển Mật giáo” (rgyud sde bzhi) thịnh hành tại Tây Tạng sau này. Sự thật thì bốn pháp phân loại này khởi nguyên từ Ấn-độ, với *Yếu nghĩa thích* (bản Đông bắc Đức-cách, No.2662, 3b) và *Quảng thích* (đồng, No.2663, 261 a. b) của sư Phật Mật (Buddhaguhya) vào thế kỷ 8 có thể tìm thấy manh mối của nó. Xem thêm: (L. De LA VALÉE Poussin, 1901: 900-901), (M. Winternitz, 1933: 389), (G. Tucci, 1949: 220-225), (D. Ferdinand, 1968: 219), (H. v. Guenther, 1966: 64-66), (Tada Tōkan, 1982: 65-71), (Sakai Masanori, 1944: 22-45), (Hatano Hakuyū, 1986: 6-7), (Tanaka Kimiaki, 1993: 85-92), (Matsunaga Yūkei, 1980: 30-35), (Toganō Shonzui, 1976: 11-13).

<sup>6</sup> Giáo sư Toganō chỉ ra, *Kinh Đại Nhật* được thành lập vào giữa thế kỷ 7, bây giờ đã trở thành định thuyết. Xem (Toganō Shōun, 1977: 33).



đều kiếm lợi từ hàng hải, làm ăn với nghề buôn bán.” (國當西海之路，人皆資海之利，興販為業: *Quốc đương Tây Hải chi lộ, nhân giai tư hải chi lợi, hưng phiến vi nghiệp.*) (quyển 11) Tình hình địa lý và kinh tế của các địa phương này đã chứng minh cho tình hình các loại tâm được mô tả trong *Kinh Đại Nhật* như là “thương nhân tâm” (tâm con buôn), “diêm tâm” (tâm bán muối), “hải đẳng tâm” (tâm đi biển) v.v... Nguồn vốn lớn được tích lũy qua mậu dịch với Tây phương được ghi chép tại mục nước Phật-lạp-tì là “những kẻ chắt của cải trăm ức thì có hơn trăm óc nhà.” (積財百億者，乃有百餘室矣: *tích tài bách ức giả, nãi hữu bách dư thất hĩ.*) (cùng sách, quyển 11) Nền tư bản thương nghiệp này đã giúp cho các chùa hang như Ajaṇṭā, Ellora, Nāsik... duy trì phát triển. Hơn nữa, những địa phương này theo Đại thừa và Tiểu thừa, đặc biệt là Chính Lượng bộ lấy tiếp cận Ấn-độ giáo làm đầu, thịnh hành Śiva, Viṣṇu cũng như các loại tín ngưỡng thần khác trong dân gian; tộc người Pārsī/Parsis tin thờ Bái Hoả giáo Batur (Zoroastrianism, Hiên giáo) bị tín đồ Hồi giáo xua đuổi di cư sang vào thế kỷ 8. Do vậy nghe nói Phật-lạp-tì là một quốc gia địa phương được kiến lập bởi tộc người Maitraka hệ Iran.

*Kinh Đại Nhật* có tên đầy đủ là *Đại Tì-lô-giá-na thành Phật thần biến gia trì Kinh* (大毘盧遮那成佛神變加持經). Nguyên điển tiếng Sanskrit hiện vẫn chưa được phát hiện, nhưng dựa vào trích dẫn trong những kinh điển hoặc luận sớ khác ta có thể biết được một phần. (Matsunaga Yūkei, 1966: 853–860) cho rằng sự xuất hiện của *Kinh Đại Nhật* được xem là sự độc lập của Mật giáo. *Kinh Đại Nhật* không phải là Thích-ca thuyết pháp, nó được xem là thuyết pháp của Đại Tì-lô-giá-na Thế Tôn (Đại Nhật Như Lai). Giáo chủ đã khác với Phật giáo Đại thừa, hơn nữa cũng khác với cáo chúng. Trong *Kinh Đại Nhật* cũng liệt kê những vị đại Bồ-tát như Phổ Hiền... nhưng chủ yếu đó là tất cả những vị trì kim cương (Vajrapāṇi, Kim cương thủ) lấy Bí Mật Chủ làm thượng thủ. Nơi thuyết pháp cũng là cung pháp giới Quảng Đại Kim Cương được đức Như Lai gia trì, chứ không phải tại nhân gian. Sự thuyết pháp này là do Pháp thân Tì-lô-giá-na Như Lai, điều đó ngay cả những hạng Thanh văn như Xá-lợi-phất, Mục-liên... cũng không thể biết, cho nên Thanh văn và phàm phu vẫn chưa được liệt vào hội toà thuyết pháp. Điểm này cũng đã khác với kinh điển Đại thừa. Như thế, về hình thức kinh điển, *Kinh Đại Nhật* đã vạch ra một ranh giới với kinh điển Đại thừa (Akira Hirakawa, 1981: 347).

*Kinh Đại Nhật* được cấu thành gồm 7 quyển, đến quyển 6 phẩm 31 là trọng tâm của kinh điển, phẩm 5 của quyển 7 là nghi quỹ phụ thuộc vào nó. Phẩm 1 Trụ tâm trình bày khá nhiều về tư tưởng. Từ phẩm 2 Cụ duyên trở đi, những ghi chép về mật tu đạo liên quan đến mạn-đồ-la, ấn kế, chân ngôn... đã trở thành trung tâm. *Kinh Đại Nhật* đã sử dụng hình thức Kim cương Bí Mật Chủ chất vấn và Tì-lô-giá-na Phật trả lời để thuyết minh phương pháp đạt được Nhất thiết trí trí (thành Phật), và căn cứ cho những lý luận đó. Ba câu “Phật nói Bồ-đề tâm là nhân, đại bi là căn bản, phương tiện

là cứu cánh” đã trở thành cốt rể của phẩm Trụ tâm. Dựa vào ba câu này để thực hành tu đủ Bát-nhã và phương tiện, thành Phật là điều có khả năng. “Bí Mật Chủ! Bồ-đề là thế nào? Đó là như thật biết tự tâm (citta).” Hơn nữa cần nhận thức rằng tâm của mình là tính không (sūnyatā). Tóm lại, có thể nói đó là sự thực tiễn “vô ngã” của Phật giáo Nguyên thủy từ xưa nay. *Kinh Đại Nhật* nói “phương tiện là cứu cánh,” xem trọng hiện thực, Nhất thiết trí trí của Như Lai lấy đại bi làm “phương tiện” để cứu tế chúng sinh không có điểm dừng, xem đó là một đặc sắc có giá trị tối cao. Phương tiện này là cứu cánh, cho nên thế giới trong *Kinh Đại Nhật* cho rằng thế giới hiện thực sẽ trở thành thế giới của đức Tì-lô-giá-na Phật. Thế giới chân lý này sẽ hiển nhiên tồn tại trong hiện thực. Vì chủ trương này là có khả năng nên dùng cấp độ tâm này để nhìn thế giới. Thế giới “Phật tâm” thuần túy thanh tịnh được ánh chiếu trong sự giác ngộ cũng là sự hiển hiện của thuần túy thanh tịnh và chân lý, cũng tức là thế giới của Tì-lô-giá-na Phật. Do đó điều này không có khác biệt với hiện thực.

### **3. Truyền bá Mật giáo**

Mật giáo dưới triều đại Gupta cũng lan đến các nước phương Nam. Ta có thể biết điều này từ cuối thế kỷ 5, khi nhà sư Mạn-đà-la-tiên (Mantrasena) với nhà sư Tăng-già-bà-la (Saṃghapāla) người Phù-nam vượt sang Trung Quốc. Phù-nam là quốc gia do người Khmer kiến lập, đến thế kỷ 6, Chân-lạp vốn dĩ là thuộc quốc của Phù-nam (cùng là người Khmer) đã ngóc đầu, do vua Bhavavarman I (thời gian tại vị: 550–600) thôn tính Phù-nam. Kết quả là tín ngưỡng thần Śiva ở Phù-nam trở nên cực kỳ hưng thịnh, thế lực xã hội của Phật giáo bị suy yếu. Trong trường hợp này, nó phản ánh tình hình tôn giáo bản địa ở Ấn-độ lúc bấy giờ ở một mức độ nào đó. Lại nữa, một trong những động hướng truyền đạt tín ngưỡng Mật giáo vào cuối triều đại Gupta đó là *Kinh Đại cát nghĩa Thần chú* của Đàm Diệu dịch vào năm 462 (năm Hoà Bình thứ 3 đời Bắc Ngụy Văn Thành Đế). Kinh điển này tuyên thuyết về pháp tu dựa theo đối tượng thay đổi mục đích cầu đảo. Ví như: khi tu pháp cầu mưa trước Long vương thì thực hiện cầu xin ẩn hình đối với Thiên vương Ma-ê-thủ-la (thần Śiva), cầu ngưng gió mạnh mưa bão đối với vua La-sát Tì-phù-sa, có thể nói là phát mở đầu của pháp chú tôn. Đồng thời, ở đằng sau nó có các vị thần nhưng đó là tư tưởng rằng có sự hiển hiện của vị Phật thần cách chí thượng. Đúng lúc Trung Quốc đang là thời đại Bắc Ngụy (386–534), tại núi Vũ Chu đã có những điêu khắc sườn núi đá chú thần Ấn-độ như Śiva, Viṣṇu... mặt khác tại núi Mạch Tích có chế tác tượng Phật nặn theo phong cách thuần Trung Quốc, bắt đầu đục hang, đó là sự đối chiếu cho thấy rõ rệt (Yūki Reimon, 1980: 205).

Tư trào Mật giáo ở miền Tây Nam Ấn-độ đã tuôn ra miền Bắc và miền Nam. Thứ nhất là hướng theo con đường thương mại xa xôi từ Ujjain [tức Ổ-xà-diễn-na (Ujjayanī/Ujjainī) trong *Đại Đường Tây Vực ký*] hướng lên phía đông bắc, đi đến lưu vực trung du sông Hằng thì trở thành Mật giáo của trường đại học Nālandā. Người ta

thấy Nghĩa Tịnh tam tạng (635–713) có ghi chép trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp Cao tăng truyện* viết về nước Thất-lợi-phật-thệ (Śrīvijaya, nay là Sumantra), thiền sư Vô Hành vượt biển sang Thiên-trúc vào năm Càn Phong thứ 2 (667) đi học tại Nālandā. Trong ghi chép của các học giả Trung Quốc, ông là người duy nhất học Nhân minh của Trần-na (Dignāga/Dinnāga, khoảng năm 480–540) và Pháp Xứng (Dharmakīrti, khoảng năm 650), lại có ghi rằng ông mang bản Sanskrit của *Kinh Đại Nhật* trên đường quay về, nhưng đáng tiếc là mất trên đất khách tại Bắc Ấn-độ (685). Bản Sanskrit sau này được mang đến Trung Quốc và do Thiện Vô Úy (Śubhakarasiṃha, Tịnh Sư Tử, 637–735) dịch sang Hán văn, lại thêm bản thân ông có được bản Sanskrit dịch sang Hán văn ở Bắc Ấn-độ, gồm có 7 quyển. Bản dịch Tây Tạng là vào thời Sơ-xích-tổ-đức-tán (Khri gtsug lde btsan/brtsan, Ral pa can, Nhiệt-ba-cân, 806–841), do Giới Vương Bồ-đề (Śīlendrabodhi) và sKa ba dPal brtsegs cùng dịch. Phần tương ứng với 6 quyển trước trong bản dịch Hán văn là bản dịch Tạng được cấu thành từ 7 quyển 29 phẩm. Ngoài ra, 7 phẩm về nghi quỹ có liên quan đến hộ-ma... được thêm vào bản dịch Tạng văn. Cũng có thuyết cho rằng quyển 7 của bản dịch Hán văn là do Thiện Vô Úy soạn ra, còn bản dịch Tạng văn thì liệt những phần đối ứng với quyển 7 của bản dịch Hán văn vào Đan-châu-nhĩ (bsTan-'gyur, Luận số bộ), người biên soạn còn nêu ra một cái tên người khác. Trong bản dịch Hán văn hoặc Tạng văn, ngoài phần nghi quỹ tương quan với *Kinh Đại Nhật* còn có một số nữa.<sup>7</sup> *Nam Hải ký quy Nội pháp truyện* của Nghĩa Tịnh quyển 4 ghi: “Chùa Nālandā có rất đông người, tăng đồ có hơn ba nghìn người... chùa có tám viện, có ba trăm phòng.” Thời gian ông lưu lại Thiên-trúc và Nam Hải (671–695), chùa Nālandā là ngôi già-lam lớn bậc nhất Ấn-độ, sớm đã trở thành một đạo tràng căn bản của Mật giáo.

Mật giáo miền Tây Nam Ấn-độ một mặt khác lại xuôi dòng xuống bên bờ sông Kṛṣṇa (Krishna hay Kistna) tiến vào đại đô thị Kāñcī (Kāñcīpura, Kiện-chí-bổ-la), mở rộng xuống Nam Ấn-độ, hơn nữa lại vượt qua biển khơi đến đảo Tích-lan. Song về sau Mật giáo lại chưa được phồn vinh tại Tây Bắc Ấn-độ. Lý do lớn nhất có thể cân nhắc đó là vì các chủng tộc hệ Trung Á bắt nguồn từ lần xâm nhập Ấn-độ theo dấu chân người Hephthalite, cùng với người Rājput là chủng tộc thượng võ lai các chủng tộc thổ dân, lúc bấy giờ họ đã thành lập quốc gia vũ lực và đã xuất hiện thế lực hùng mạnh. Do đó, Mật giáo phương Nam có ý nghĩa to lớn. Nālandā tại Nam Ấn-độ và Trung Ấn-độ có đạo đã trở thành vũ đài trọng yếu trong hoạt động Mật giáo.

---

<sup>7</sup> Thuyết quyển 7 bản dịch Hán văn do Thiện Vô Úy soạn ra, xem *Đại Nhật Kinh dịch thích* 8 (Vạn tục tạng I: 36, IV: 380 đĩnh). Trong bản dịch Hán văn hoặc Tạng văn, nghi quỹ tương quan *Kinh Đại Nhật*: số 849–864 trong Đại Chính tạng, trong đó gồm có Trung Quốc soạn thuật. Số 495–501 Đông Bắc, cũng như số 2665... Mối quan hệ của *Kinh Đại Nhật* quyển 7 với “Trì tụng thứ đệ nghi quỹ” rõ ràng là cùng bản gốc khác bản dịch, nhưng mối quan hệ của *Kinh Đại Nhật* quyển 7 với *Yếu lược Niệm tụng Kinh* thì rất khó nhận định là cùng bản gốc khác bản dịch. Xem (Matsunaga Yūkei, 1984: 55–56).

Đi đôi với *Kinh Đại Nhật* là *Kinh Kim Cương Đỉnh* – một trong những cây trụ chống hệ thống hoá Mật giáo, nó được cho là thành lập tại vùng Amarāvati ở Nam Ấn-độ (Uno Seiichi, Nakamura Hajime, Tamaki Koshiro, 1980: 86). *Kinh Kim Cương Đỉnh* không phải là kinh điển đơn độc, nghe đồn nó là tên gọi chung của kinh điển Mật giáo khổng lồ gồm 18 hội 100.000 bài tụng. Tại Ấn-độ có thói quen vưng tập Phật điển thành một bộ từng thư, chẳng hạn như *Kinh Đại Bát-nhã*, *Kinh Hoa Nghiêm*, *Kinh Đại Bảo Tích*... là biên tập rất nhiều kinh điển theo một nguyên tắc nhất định. *Kinh Kim Cương Đỉnh* cũng như thế, đem 18 loại kinh điển vưng tập làm một. Thông thường nhắc đến *Kinh Kim Cương Đỉnh* là chỉ cho bài kinh thuộc sơ hội (hội thứ nhất) trong đó. Ngày nay nó được xem như rất quý giá trong kinh điển Mật giáo, có nguyên bản tiếng Sanskrit, bản dịch Tạng văn, bản dịch Hán văn (có 3 loại) đều đầy đủ cả. Ba bản Hán dịch đó là *Kim Cương Đỉnh Du-già trung lược xuất niệam tụng Kinh* 4 quyển do Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 671–741) dịch, *Kim Cương Đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp Đại thừa hiện chứng Đại giáo vương Kinh* 3 quyển do Bất Không (Amoghavajra, 705–774) dịch, *Nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp Đại thừa hiện chứng Tam-muội Đại giáo vương Kinh* 30 quyển do Thi Hộ đời Tống dịch, chúng được gọi là các kinh điển thuộc “Sơ hội Kim Cương Đỉnh Kinh,” thường được gọi chính thức là *Chân thật nhiếp Kinh (Tattvasaṃgraha)*. Bản của Kim Cương Trí dịch và Bất Không dịch đều là dịch một phần của *Chân thật nhiếp Kinh*, còn bản dịch của Thi Hộ là dịch toàn bộ.

Phần trung tâm của *Chân thật nhiếp Kinh* theo cách nói truyền thuyết thì tương đương với những phần được Kim Cương Trí dịch và Bất Không dịch, được thành lập tại Nam Ấn-độ khoảng trước cuối thế kỷ 7, hiện nay đã trở thành định luận. Xem qua bản dịch trọn vẹn *Chân thật nhiếp Kinh* của Thi Hộ, cách nói truyền thống cho rằng nó đã hoàn thành từ thời của Bất Không, nhưng trên thực tế hình như từ thế kỷ 8 đến thế kỷ 9 nó mới dần dần được hoàn thành. Lại nữa, đề kinh 18 hội của *Kinh Kim Cương Đỉnh* như sau: 1. Nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp giáo vương (一切如來真實攝教王); 2. Nhất thiết Như Lai bí mật vương du-già (一切如來秘密王瑜伽); 3. Nhất thiết giáo tập du-già (一切教集瑜伽); 4. Hàng tam thế Kim cương du-già (降三世金剛瑜伽); 5. Thế gian xuất thế gian Kim cương du-già (世間出世間金剛瑜伽); 6. Đại an lạc Bất không tam-muội-da chân thật du-già (大安樂不空三昧耶真實瑜伽); 7. Phổ Hiền du-già (普賢瑜伽); 8. Thắng sơ du-già (勝初瑜伽); 9. Nhất thiết Phật tập hội noa-cát-ni giới võng du-già (一切佛集會拏吉尼戒網瑜伽); 10. Đại thừa hiện chứng du-già (大乘現證瑜伽); 11. Tam-muội-da tối thắng du-già (三昧耶最勝瑜伽); 12. Đại tam-muội-da chân thật du-già (大三昧耶真實瑜伽); 13. Đại tam-muội-da du-già (大三昧耶瑜伽); 14. Như Lai tam-muội-da chân thật du-già (如來三昧耶真實瑜伽); 15. Bí mật tập hội du-già (秘密集會瑜伽); 16. Vô nhị bình đẳng du-già (無二平等瑜伽); 17. Như hư không du-già (如虛空瑜伽); 18. Kim cương Bảo quán du-già (金剛寶冠瑜伽). Theo

*Kim Cương Đỉnh Kinh du-già thập bát hội chỉ quy* của Bất Không dịch ta được biết nội dung 18 hội của *Kinh Kim Cương Đỉnh*, nhưng không hề tồn tại kinh điển ghi đủ 18 hội. Tuy nhiên, người ta thấy thứ tự sắp xếp 18 hội của *Kinh Kim Cương Đỉnh* từ 1-5 là thuộc hệ “Sơ hội Kim Cương Đỉnh Kinh,” 6-9 là thuộc hệ “Lí thú Kinh,” 15-16 là hệ “Tập Mật,” nên biết được sự sắp xếp theo quy tắc nhất định của nó. Lại nữa, 5 được trích dẫn theo tên đề *Nhất thiết thế gian xuất thế gian tục (Sarvalaukikalokottara Tantra)* trong *Chân thật Thành tựu (Tattvasiddhi)* của sư Tịch Hộ (Śāntaraksita), nên ta có thể biết chí ít rằng nó có tồn tại thực tế. Một mặt thì phái Ninh-mã (rNying ma pa) của Tây Tạng rất tương tự với Chân Ngôn tông Nhật Bản, nó có truyền thừa Đại du-già tục (Mahāyoga Tantra) của 18 hội. Những gì được Nhật Bản và phái Ninh-mã truyền lại, 6-8, 9 và 15 là chung, những cái khác thì không nhất trí. Đây có lẽ là những bản được thành lập và lưu truyền cá biệt, về sau mới được tiến hành vụng tập (Tanaka Kimiaki, 1987: 267–268).

*Kinh Kim Cương Đỉnh* này là bộ kinh kế thừa sự thành lập *Kinh Đại Nhật*, nhưng hệ thống của nó không phải đặt chân đứng tại kinh Bát-nhã của Trung Quán, mà lại theo nhận thức luận từ triết học Du-già hành Duy Thức phái. Kinh này nương nhận thức của ngoại giới và dựa vào sự thể nhận trong du-già (yoga, minh tướng tôn giáo) làm đề mục trọng tâm, triển khai hệ thống triết học thực tiễn khổng lồ theo quán pháp “ngũ tướng thành thân quán,” mà tư tưởng tiên phong của nó đã xuất hiện trong *Kinh Đại thừa Bản sinh Tâm địa. Kinh Đại Nhật* trước đó thể hiện lập trường của mạn-đồ-la Thai Tạng, để đối lập thì *Kinh Kim Cương Đỉnh* đứng chân vào mạn-đồ-la Kim Cương giới, và còn tuyên thuyết tư tưởng đại lạc. Mạn-đồ-la Thai Tạng được nói đến trong *Kinh Đại Nhật* là do ba bộ Phật bộ, Liên Hoa bộ và Kim Cương bộ cấu thành, còn mạn-đồ-la Kim Cương giới được nói đến trong *Kinh Kim Cương Đỉnh* thì cộng thêm Bảo bộ, Yết-ma bộ, tương đồng với *Kinh Bất Không Quyển Sách*, cấu thành từ năm bộ. *Kinh Bất Không Quyển Sách* thường trích dẫn *Kinh Đại Nhật* nên có thể thấy tuần tự thành lập theo quá trình từ *Kinh Đại Nhật* → *Kinh Bất Không Quyển Sách* → *Kinh Kim Cương Đỉnh*. Điều đó đã phản ánh như thật về chế độ bộ tộc thuộc cộng đồng làng xóm được đặc biệt củng cố tại miền Nam Ấn-độ (Uno Seiichi, Nakamura Hajime, Tamaki Koshiro, 1980: 86–87).

Tại Nam Ấn-độ, dưới sự bảo hộ của vương triều Pallava, Mật giáo lại tiếp tục phồn vinh. Đó là việc quốc vương Pallava Nandīvarman đệ nhất (Hỷ Khải) xuất hiện vào tiền bán thế kỷ 6 quy y Phật giáo, vua Narasimhavarman đệ nhị (695–722), và vị quốc vương quy y với sư Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 671–741) sau này vượt biển sang Trung Quốc truyền bá Mật giáo. Narasimhavarman đệ nhị từng kiến lập quan hệ hữu hảo với Trung Quốc và được nhà Đường sách phong. *Cựu Đường thư* quyển 198 Tây Nhung truyện: “Năm (Khai Nguyên) thứ 8 (720), nước Nam Thiên-trúc sai sứ hiến con chim vẹt năm sắc biết nói. Năm đó, quốc vương Nam Thiên-trúc Thi-lợi-na-la-tăng-già

(Śrīnarasiṃha, đoạn sau gọi là Thi-lợi-na-la-tăng-già-bảo-đa-chi-ma/Śrīnarasiṃhapotavarman, tức là Narasiṃhavarman đệ nhị), xin dùng voi chiến và binh mã đi hỏi tội Đại Thực và Thổ-phồn, bèn xin danh nghĩa cho quân đội của họ, vua Huyền Tông rất khen ngợi, đặt tên cho đội quân ấy là Hoài Đức quân. Tháng 9, Nam Thiên-trúc vương Thi-lợi-na-la-tăng-già-bảo-đa-chi-ma dựng chùa cho đất nước, dâng biểu lên xin đề biển ngôi chùa. Hoàng đế sắc ban cho tên gọi là Quy Đức. Tháng 11 sai sứ sang sách phong (Thi)-lợi-na-la-(tăng)-già-bảo-đa-(chi-ma) là Nam Thiên-trúc quốc vương, sai sứ sang châu.” Khi Huyền Trang hành hương đến nước Đạt-la-tì-đồ (Draviḍa), khu vực này là căn cứ địa của vương triều Pallava, lúc này đang là thời kỳ của vua Narasiṃhavarman đệ nhị (khoảng năm 630–668). Đạt-la-tì-đồ dưới sự cai trị của Pallava vào thế kỷ 7 chính là một nước lớn xung hùng ở miền Nam Ấn-độ.<sup>8</sup> Lại nữa, thời kỳ này Mật giáo ở Nam Ấn-độ truyền vào đảo Tích-lan, tương đương với thời vua Đường Cao Tông (649–683), ta có thể biết điều đó từ chuyện quốc vương nước Sư Tử (Siṃhala) hiến dâng *Kinh Đại thừa Bản sinh Tâm địa quán*.<sup>9</sup> Kinh này nổi tiếng về tuyên thuyết bốn ơn, đứng đầu là ơn quốc vương. Điều này rất có thể thể hiện tính cách quốc gia của Mật giáo đương thời (*Kinh Tâm địa quán* nói: “Ơn trong thế và xuất thế có bốn loại, một là ơn cha mẹ, hai là ơn chúng sinh, ba là ơn quốc vương, bốn là ơn Tam bảo.” (Đại Chính tạng III: 29 thượng). Tích-lan vốn là căn cứ địa vững chãi của Thượng Toạ bộ (Theravāda) thuộc Phân biệt thuyết bộ vừa truyền thống vừa bảo thủ, do đó Mật giáo ở nơi này vẫn chưa phát triển.

Mật giáo phương Nam Ấn-độ hậu kỳ vào thế kỷ 7 với đại diện là *Kinh Đại Nhật* (thành lập năm 650) và *Kinh Kim Cương Đỉnh* (thành lập năm 680–690) là Mật giáo thuần túy được gọi là học phái Chân Ngôn thừa (Mantra-yanism), Chân Ngôn tông được sư Không Hải (Hoằng Pháp đại sư, 774–835) từ nhà Đường trở về Nhật Bản khai sáng (Đông Mật) là Mật giáo thuộc hệ thống này. Lại nữa, phái Cách-lỗ (dGe lugs pa) Tây Tạng xem *Tập Mật căn bản tục* (*Guhyasamājatantra*) là căn bản của tất cả các Vô thượng du-già tục, là vua của tất cả thánh điển Mật giáo. Trong bài hội 15 thuộc *Thập bát hội chỉ quy* của sư Bất Không đã nói trên nói rằng hội 15 tên là Danh bí mật tập hội

<sup>8</sup> Xem: (Huyền Trang, Biện Cơ nguyên, 1990: 852–854); theo *Tân Đường thư* quyển 995 Ngoại thần bộ nói: “Tháng 7 năm Khai Nguyên thứ 8 (720) đời Huyền Tông, Nam Thiên-trúc quốc vương Thi-lợi-na-la-tăng-già-ma xin dùng voi chiến binh mã đi hỏi tội Đại Thực và Thổ-phồn, bèn xin danh nghĩa cho quân đội của họ, vua Huyền Tông rất khen ngợi, đặt tên cho đội quân ấy là Hoài Đức quân.” Cùng sách, quyển 999 Ngoại thần bộ nói: “Năm Khai Nguyên thứ 8, Nam Thiên-trúc vương Hữu vũ vệ đại tướng quân Thi-lợi-na-la-tăng-già-bảo-đa-bạt-ma dựng chùa cho đất nước, dâng biểu lên xin đề biển ngôi chùa. Hoàng đế sắc ban cho tên gọi là Quy Đức.” Tham khảo (Sở Nghiên cứu Nam Á, Đại học Bắc Kinh biên, 1994: 644).

<sup>9</sup> *Kinh Đại thừa Bản sinh Tâm địa quán* trong phần mở đầu sách 8 bộ 15 Vạn tục tạng có bài tựa kinh của Đường Huyền Tông (805–820). Trong đó nói đến bản Sanskrit, Đại Chính tạng chưa đính kèm bài tựa này. Vậy nhưng *Đường Lễ Tuyền tự Bất-nhã truyện* nói: “Đến năm Nguyên Hoà thứ 5 (810), Canh Dần, chiếu cho nhóm Công bộ Thị lang Quy Đăng, Mạnh Giản, Lưu Bá Sô, Tiêu Phủ dịch ra 8 quyển ở chùa Lễ Tuyền, gọi là *Bản sinh Tâm địa quán*, bản Phạn giáp này là do người từ nước Sư Tử tiến dâng lên thời vua Cao Tông. Vua xem qua thì rần nói rằng: Trẫm muốn làm tựa.” Tham khảo (Sở Nghiên cứu Nam Á, Đại học Bắc Kinh biên, 1994: 606).

du-già (名秘密集會瑜伽, Đại Chính XVIII: 278 thượng), nó cho thấy rằng hội thứ 15 trong 18 hội *Kinh Kim Cương Đỉnh* chính là *Tập Mật căn bản tục* (gọi tắt là *Tập Mật*). *Bí mật tập hội du-già* của Bất Không nói là do các học giả luận chứng thấy trùng khớp với *Tập Mật căn bản tục* (*Guhyasamājantra*) hiện nay. Do đó *Tập Mật căn bản tục* được cho là vào thời đại của Bất Không, có nghĩa là nói nó đã thành lập vào tiền bán thế kỷ 8. *Tập Mật* rất phổ biến tại Ấn-độ và Tây Tạng, cho nên người ta đã soạn nhiều sách chú giải và chúng được biên vào Tây Tạng đại tạng kinh. *Tập Mật* có bản dịch Hán văn, tức là *Phật thuyết Nhất thiết Như Lai kim cương tam nghiệp Tối thượng Bí mật Đại giáo vương Kinh* 7 quyển (Đại Chính XVIII: No.885) do Thi Hộ dịch vào năm Hàm Bình thứ 5 (1002) đời Tống. Nhằm tiêu hoá và thực hành kinh điển Vô thượng du-già tục cần phải có nghi quỹ và pháp cúng dường tất yếu, vì Trung và Nhật không truyền vào nghi quỹ và pháp cúng dường tương quan nên Vô thượng du-già tục chưa được lưu truyền tại Trung Quốc và Nhật Bản, ngược lại, Phật giáo Tây Tạng có Vô thượng du-già riêng và còn tự hào vì điều đó.

#### 4. Ánh sáng Á châu

Mật giáo ở Trung Quốc và Nhật Bản về lịch sử là tiền bán thế kỷ 8, về địa lý là áp dụng hệ thống Nālandā làm chủ lưu; đối lập điều này, Phật giáo Tây Tạng về thời gian là từ sau hậu bán thế kỷ 8, Mật giáo lấy hệ thống hai chùa Siêu Nham (Vikramaśilā) và Nālandā làm chủ lưu. Tại Trung Quốc, Thiện Vô Úy (Śubhakarasiṃha, 637–735) có tổ tiên thuộc huyết thống nhà vua nước Ma-yết-đà (Magadha), ông đã tới Nālandā học Mật giáo với Đạt-ma-cúc-đa (Dharmagupta). Vào năm Khai Nguyên thứ 4 (716), ông mang các nguyên bản chữ Sanskrit của Mật giáo đi qua Trung Á đến Trường An, ông bắt đầu sống tại chùa Đại Phúc Tiên ở Lạc Dương vào năm Khai Nguyên thứ 12 (724), phiên dịch *Kinh Đại Nhật* 7 quyển sang Hán văn nhờ sự giúp đỡ của đệ tử là Nhất Hạnh. Đây cũng là lúc Thiện Vô Úy đồng thời truyền dạy *Kinh Đại Nhật* cho Nhất Hạnh. Nhất Hạnh đã biên tập và hoàn thành bộ *Đại Nhật Kinh* số gồm 20 quyển. Tiếp theo, vào năm Khai Nguyên thứ 14 (726) dịch ra *Kinh Tô-tất-địa* 3 quyển, *Kinh Tô-bà-hô đồng tử* 3 quyển. Thời Đường Huyền Tông (712–756), có một ngôi sao sáng khác của Mật giáo là Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 671–741), nói là vương tử Trung Ấn-độ, lại được cho là người sinh ra ở nước Ma-lại-tà miền Nam Ấn-độ (nó có nghĩa là nước Quang Minh, nước ấy gần với núi Bồ-đà-lạc cung điện Quan Âm), ông học giáo học Đại thừa ở Nālandā, lại tu tập Mật giáo theo hệ *Kinh Kim Cương Đỉnh* ở Nam Ấn-độ, ông sang Trung Hoa theo đường biển và đến Lạc Dương vào năm Khai Nguyên thứ 8 (720). Dưới sự chi viện của vua Huyền Tông, ông đã ở Lạc Dương và Trường An suốt quãng thời gian khoảng 20 năm kể từ năm Khai Nguyên thứ 11 (723), phiên dịch lấy *Kim Cương Đỉnh du-già trung lược xuất niệm tụng Kinh* 4 quyển làm đầu, chủ yếu là các kinh điển và nghi quỹ thuộc hệ thống *Kinh Kim Cương Đỉnh*. Trong thời vua Huyền Tông, các kinh điển Mật giáo có tổ chức thuộc trung kỳ Mật giáo Ấn-độ của *Kinh Đại*

*Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* liên tục được phiên dịch và giới thiệu. Điều này đã thành sự mở đầu chủ chốt cho tư tưởng hình thành Mật giáo tại Trung Quốc (Đường Mật).

Việc bắt đầu phiên dịch và giới thiệu *Kinh Đại Nhật* và *Kinh Kim Cương Đỉnh* tại Trung Quốc có công lao rất lớn của Thiện Vô Úy và Kim Cương Trí. Nhưng để khiến nó được thành lập vững chắc hơn trong xã hội đời Đường thì người đã sửa đổi Mật giáo sang mô thức Trung Quốc, đó là Nhất Hạnh và Bất Không – đệ tử của họ. Nhất Hạnh (683/673–727) để tang cha mẹ vào năm 20 tuổi, xuất gia với Cảnh thiền sư từ Kinh Châu, thụ thiền pháp với sư Tịch Thâm (Phổ Tịch) ở Tung Sơn thuộc Thiên Bắc tông, học luật với sư Ngô Chân đến từ núi Đương Dương, học Thiên Thai với sư Hoảng Cảnh chùa Ngọc Tuyền ở Kinh Châu, ông lại tinh thông các môn học như lịch tượng, âm dương, ngũ hành, rồi học Mật giáo với Thiện Vô Úy, có biên soạn *Đại Nhật Kinh* số, rồi lại học bí ấn đà-la-ni với Kim Cương Trí. Học vấn về Phật giáo của ông không chỉ liên quan đến Thiền, Luật, Thiên Thai, Mật thôi, thậm chí còn tu học Đạo giáo với đạo sĩ Doãn Sùng. Vua Huyền Tông đang sùng tín Đạo giáo và trong xã hội thượng lưu đương thời, vì nguyên do đó với nhạ sống học hỏi tràn trề nên Nhất Hạnh có tinh thông Đạo giáo cũng không lấy gì làm lạ. Ông còn học toán học và lịch học ở chùa Quốc Thanh núi Thiên Thai. Sự hàm dưỡng của ông cũng có liên quan đến việc hoàn thành bộ lịch Đại Diễn 52 quyển vào năm Khai Nguyên thứ 15 (727) sau này, cho sửa chữa lịch pháp trước đó và chế ra lịch mới, đến nay thanh danh học giả thiên văn của Nhất Hạnh vẫn còn bất hủ. Ông được một số người truyền trì Chân Ngôn tông Nhật Bản gọi là Tổ thứ sáu. Tháng 10 năm Khai Nguyên thứ 15 (727), khi Nhất Hạnh qua đời tại chùa Hoa Nghiêm ở Trường An, vua Huyền Tông ban thụy hiệu là Đại Tuệ thiền sư, nhà vua đích thân soạn bài văn bia cho ông (Kamada Shigeo, 1980: 261), (Matsunaga Yūkei, 1989: 205–226). Tiếp theo, Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 705–774) là tên gọi chính xác của Bất Không tam tạng, nhưng cách gọi tắt Bất Không thì đã thông dụng rộng rãi. Bất Không tam tạng hầu với các vua Huyền Tông (712–756), Túc Tông (756–762) và Đại Tông (762–779), dâng hiến cả đời mình vì để cho Mật giáo được cắm rễ khắp trong triều ngoài ngõ nhà Đường. Bất Không đã để lại công lao rất lớn cho lịch sử Mật giáo Trung Quốc. Ông đã truyền thụ quán đỉnh riêng cho ba vị hoàng đế trên, nhìn từ góc độ kết duyên với Mật giáo, người ta thường nghĩ ông là quốc sư ba đời hoặc là tam triều quán đỉnh quốc sư. Phụ thân của Bất Không là Bà-la-môn ở Bắc Ấn-độ, mẫu thân là người nước Khang ở Samarkand Trung Á, ông sinh ra ở phủ Tây Lương (Lương Châu thời Đường, nay là huyện Vũ Uy). Thuở bé mất cha, đi theo chú vào năm Khai Nguyên thứ 10 (714) vào Trung Hoa lúc 10 tuổi (quận Vũ Uy, tỉnh Cam Túc), năm 13 tuổi (717) đến thủ đô Trường An, được gặp Kim Cương Trí lúc đang vào kinh, trở thành đệ tử ông ấy, năm Khai Nguyên thứ 12 (724) lúc 20 tuổi thì quy y với Kim Cương Trí, thụ giới cụ túc theo luật Hữu bộ bắt nguồn từ hệ thống Nghĩa Tịnh. Sau khi Kim Cương Trí mất, ông và nhóm đệ tử Hàm Quang đi sang Ấn-độ và đến Tích-lan. Suốt



mấy năm đó cứ học đi học lại hệ thống *Kinh Kim Cương Đỉnh*, ông mang về rất nhiều nguyên điển chữ Sanskrit đến Trường An, đó là vào năm Thiên Bảo thứ 5 (746). Trong số những người phiên dịch kinh điển Mật giáo tại Trung Quốc, số lượng kinh luận được Bất Không tam tạng phiên dịch luôn vượt xa người khác. Ngày 12 tháng 10 năm Đại Lịch thứ 6 (771), tam tạng có dâng lên mục lục kinh quỹ do tự mình phiên dịch gồm 77 bộ 101 quyển (hiện tại thực tế là 71 bộ, 99 quyển), được sắc lệnh cho biên tập vào Đại tạng kinh (Matsunaga Yūkei, 1989: 158–184).

Ba bậc thầy giỏi Mật giáo là tăng nhân ngoại quốc nêu trên không hẹn mà gặp, đúng vào thời đại Đường Huyền Tông. Người ta cũng sẽ chú ý tới đời Đường lấy Mật giáo làm trung tâm, đồng thời văn hoá phức hợp được chuyển vào Phật giáo. Chúng bao gồm có thiên văn, lịch pháp, âm vận học, âm nhạc (nhạc Cưu-tư của Trung Á, âm nhạc Phật giáo của Đông Nam Á), công nghệ mỹ thuật của Mật giáo v.v... bắt nguồn từ Ấn-độ với trọng tâm là Mật giáo. Văn hoá Ấn-độ cũng dung nhập các yếu tố của Iran (Batur), chính những điều này là tính quốc tế hình thành văn hoá Đường với chất xúc tác là Mật giáo. Ngoài ra, trong cấp độ đồng hoá giao lưu giữa tín ngưỡng của dân chúng tầng lớp thấp nhất Trung Quốc, Đạo giáo với Phật giáo, vai trò đảm nhận của Mật giáo đích thực là rất lớn (Yūki Reimon, 1980: 213).

Vị tổ của Mật giáo Tây Tạng là Liên Hoa Sinh (Padmasambhava/Padmasambhava, Padma 'byung gnas) là một hành giả Đát-đặc-la (Tantrist). Theo truyền thừa Tây Tạng, ông sinh ra ở Ô-trượng-na (Udyāna/Uḍḍiyāna, U rgyan), vào đất Tạng cùng thời với lần đi vào thứ hai của sư Tịch Hộ khoảng năm 770. Đó là do lần thứ nhất Tịch Hộ vào đất Tạng bị thất bại do sự chèn ép của thế lực chống Phật giáo của các giáo đồ đạo Bon (Bồn giáo, Bon po), do đó Liên Hoa Sinh đã được mời theo lời khuyến thỉnh của Tịch Hộ dùng chú thuật của mình để điều phục chư thần và ác ma của đạo Bon. Ông và sư Tịch Hộ cùng tham gia nghi thức đặt móng xây chùa Tang-da (bSam yas) năm 775. Theo cuốn *Sử Phật giáo Bu-ston* nói rằng: sau đó ngài thể hiện những phép lạ như làm cho nước sông Tạng-bố (Yarlung Tsangpo – ND) chảy ngược, điều đó khiến các đại thần không vui nên ngài bị đuổi ra ngoài nước. Nghe nói ngài đã nán lại đất Tạng suốt 18 tháng. Liên Hoa Sinh hiện nay được sự gìn giữ của mọi người bất kể tông phái với tôn xưng là “Guru Rinpoche” (Thượng sư bảo). Ông là nhân vật thần bí tượng trưng cho Mật giáo lúc sơ truyền vào Tây Tạng. Tịch Hộ (khoảng 725–783) là tư tưởng gia phái Trung Quán hậu kỳ, là đại học giả của chùa Nālandā, sau này được mời sang đất Tạng, và đã có cống hiến rất lớn trong việc dẫn nhập Phật giáo Ấn-độ vào đất Tạng. Tịch Hộ thường được đánh giá là một triết học gia tối cao trong lịch sử triết học Ấn-độ. Ông có được tiếng tăm ấy là nhờ bộ danh tác với nhan đề *Chân lý Cương yếu* (Tattvasmṛgaha, *Nhiếp chân thật luận*; nó khác với *Sơ hội Kim Cương Đỉnh Kinh = Nhiếp chân thật Kinh*) mà trong đó ông đã giới thiệu chính xác chủ trương của từng trường phái Ấn-độ; trong bộ danh tác này, từ bất kỳ một tri thức nào trong các phái

triết học Ấn-độ cũng dẫn ra được sự thù thắng của triết học Trung Quán mà ông tin thờ. Sách này cuối cùng đã thiết lập một chương luận chứng về bậc toàn trí (Như Lai, Phật-đà), nối tiếp mối quan hệ với lập trường Mật giáo, là luận thư thuộc về Du-già hành Trung Quán phái (Yogācāra-mādhyamika). Ngoài ra nhắm vào nó còn có bộ *Tế số* (*Pañjikā*) của Liên Hoa Giới (Kamalaśīla) – đệ tử ngài, sau này cũng vào đất Tạng truyền bá Mật giáo.

Dưới thời cai trị của vua Xích-tùng-đức-tán (Khri srong lde brtsan, 742–797) của Tây Tạng (Thổ-phồn), lực lượng chính trị và quân sự của vương quốc Thổ-phồn đạt đến đỉnh cao nhất.<sup>10</sup> Trong năm đầu ông lên ngôi, tức năm 761, Phật giáo đã trở thành quốc giáo. Năm 794, thiền pháp Phật giáo đốn ngộ của hoà thượng Trung Quốc Ma-ha-diễn bị thua trong cuộc tranh luận tông phái ở chùa Tang-da, (quốc vương) Tán-phổ ra lệnh rằng: “Từ nay về sau, về tri kiến cứ hành trì theo tông quy của Long Thụ, về thực hành hãy tu học với pháp thập hạnh và Bát-nhã ba-la-mật, không cho theo tông quy của Đốn môn (ton mun) nữa.”<sup>11</sup> Đây chính là một đặc sắc lớn của Hiến giáo Phật giáo Tây Tạng, các giáo phái Phật giáo Tây Tạng sau này, Hiến giáo nhất loạt quy về với Trung Quán của Long Thụ, tức là chủ nghĩa Trung Quán chí thượng; Hiến giáo sau đó tất thủy tiến vào Mật giáo. Từ Hiến vào Mật tuần tự tiệm tiến chứ không đi vội, đó là yêu cầu chung của các phái Phật giáo Tây Tạng.

Cứ như thế, Mật giáo Ấn-độ vào giữa thế kỷ 8 tràn trề sinh khí tôn giáo đã lan truyền khắp toàn bộ Đông Á, Trung Á một cách huy hoàng, nó đã trở thành ánh sáng của dân chúng Á châu.

## IV. VƯƠNG TRIỀU PĀLA VÀ SỰ XUẤT HIỆN CỦA KIM CƯƠNG THỪA

### 1. Kim Cương thừa và Phật giáo Đát-đặc-la

Sau khi vua Giới Nhật (thời gian cai trị năm 606–647) băng hà, Ấn-độ đã chia rẽ thành một số vương triều. Trong đó có những vương triều khá lớn như triều đại Rāṣṭrakūṭa chiếm cứ cao nguyên Deccan, vương triều Pratīhāra có thể lực hùng hậu từ vùng Tây Bắc Ấn-độ đến lưu vực thượng du sông Hằng kế thừa hệ thống Rājput, và vương triều Pāla (khoảng 750–1155) lấy vùng Đông Ấn-độ làm trung tâm, chúng đều là hưng khởi từ kỳ giữa cho đến hậu bán thế kỷ 8, một mặt thì chống lại cuộc xâm nhập của tín đồ Hồi giáo, một mặt thì duy trì các vương triều từ thế kỷ 2 đến thế kỷ 3. Trong

<sup>10</sup> Thời vua Xích-tùng-đức-tán cai trị đã ép buộc các vua của vương triều Pāla Bangladesh phải nộp cống; xem (F. W. Thomas, 1935: 272-273), (L. Petech, 1939: 274).

<sup>11</sup> Bu ston Rin chen grub: *bDe bar gshegs pa'i bstan pa gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod*, thành sách năm 1322, *sDe dge ed.*, 303fols. (số ghi tắt: SRD) xem (Bu ston, 1988: 190).

đó các vua của vương triều Pāla lấy vùng Bengal (Bangladesh) và Orissa làm trung tâm đều tận lực vào bảo hộ Phật giáo, do đó đây là thời kỳ phồn vinh mà miền Đông Ấn-độ nghênh tiếp Mật giáo. Ngoài ra ở vùng lưu vực sông Swat/Swāt miền Tây Bắc Ấn-độ dễ dàng chịu kích thích bởi văn hoá ngoại lai, Mật giáo cũng rất hưng thịnh.

Theo *Đại Đường Tây Vực ký* quyển 9 của Huyền Trang (tại Ấn năm 629–645) ghi lại, Thước-cà-la-a-điệt-đa (Śākrāditya *Đế Nhật* = Mahendrāditya), người này chính là quốc vương đời thứ 4 của vương triều Gupta, Kumāragupta đệ nhất (thời gian tại vị 415–455) đã cho xây tăng-già-lam Nālandā, nơi đó đã sản sinh rất nhiều bậc học tăng Phật giáo Đại thừa. Tuy vậy, những người nghiên cứu Mật giáo vào hậu bán thế kỷ 7 cũng rất nhiều. Những người như Đạt-ma-cúc-đa, Thiện Vô Úy, Kim Cương Trí,... cũng học tập tại đây. Hơn nữa, từ giữa thế kỷ 8 đến đầu thế kỷ 9, chùa Phi Hành (Odantapurī, Uddanāpura, Odantapuri, còn được dịch là chùa Cao Tường) được vua Gopāla (thời gian cai trị khoảng 750–770) cho xây tại Ma-yết-đa, tiếp theo là chùa Siêu Nham (Vikramaśilā) được vua Dharmapāla (thời gian cai trị khoảng 770–810) cho xây, chùa Nguyệt Thành (Somapurī) được vua Devapāla (thời gian tại vị khoảng 810–850) cho xây dựng. Cho đến thời đại của vị vua đời thứ 14, Rāmapāla (thời gian tại vị khoảng năm 1077–1120) là thời đại huy hoàng cuối cùng của vương triều Pāla, đồng thời cũng là thời kỳ thịnh vượng cuối cùng của Phật giáo Ấn-độ. Lúc này ở Varendra có tăng viện Jagaddala, Mật giáo đã có những sự phát triển đáng kinh ngạc (Matsunaga Yūkei, 1984: 82–83).

Từ trước tiền bán thế kỷ 8, Mật giáo Ấn-độ vẫn duy trì quy mô có tính toàn quốc. Nhưng từ khoảng năm 750, tình thế đã có sự thay đổi nhanh chóng. Vốn dĩ vương triều Pāla bị diệt vong do sự công kích của vương triều Chola ở phương Nam, trong nháy mắt Mật giáo phương Nam trở nên suy yếu, tín đồ Mật giáo phải chạy trốn sang Orissa miền Đông Bắc. Sau này các tín đồ Mật giáo vùng Tây Bắc Ấn-độ đã suy sụp cũng tụ tập đến địa phương này, cho nên Mật giáo Ấn-độ sau này lấy đại diện là Mật giáo vùng Bengal và Orissa. Quốc vương Orissa là Indrabhūti (Đế Thích Cát, thế kỷ 8) thường được cho là khai tổ của Kim Cương thừa (Vajrayāna) – một phái thuộc Phật giáo Đát-đặc-la. Bản thân nhà vua có những trước tác liên quan đến Kim Cương thừa, hiện nay còn 23 bộ tác phẩm, tiêu biểu là *Trí thành tựu (Jñānasiddhi)* và *Pháp thành tựu Kurukullā (Kurukullāsādhana, D. No.3214)* (Yūki Reimon, 1980: 214–215). Mật giáo Ấn-độ hậu kỳ tức là Phật giáo Đát-đặc-la, còn thuật ngữ Kim Cương thừa là danh xưng của Phật giáo Đát-đặc-la nói chung. Mật giáo hậu kỳ cho rằng kim cương là tính không (śūnyatā), là sự thật tối cao. Áp dụng cụ thể vào hình dạng của ngũ cổ kim cương (chùy phổ ba – ND), nhìn nó như tượng trưng cho ngũ trí của Như Lai. Gắn vào trước khái niệm kim cương, triết học tượng trưng riêng biệt của Mật giáo đã được hoạt dụng một cách khéo léo trong đó. Từ ngữ *kim cương* (vajra) là một dụng ngữ trọng yếu của Mật giáo. Ở bên *Kinh Đại Nhật* thì đối với cáo chúng được thuyết pháp chủ yếu là những

Bồ-tát được xưng là Chấp kim cương, Chấp kim cương Bí mật chủ, Kim cương tát-đoả... Và rồi đến *Kinh Kim Cương Đỉnh* thì tuyên thuyết “tu kim cương tâm” trong giai đoạn thành Phật, ví dụ cho trí tuệ thành Phật với sự cứng cáp của kim cương. Ngay đến thuật ngữ Kim Cương thừa (Vajrayāna) có khi cũng xuất hiện không rõ ràng. Chí ít đó không phải là một thuật ngữ cũ xưa, mà từ ngữ này thường được cho là thuật ngữ được sử dụng giới hạn trong Mật giáo thuộc hệ *Kinh Kim Cương Đỉnh*. Do vậy ý nghĩa gốc của Kim Cương thừa là chỉ những kinh điển đại diện cho Mật giáo trung kỳ Ấn-độ, nó bao hàm *Kinh Kim Cương Đỉnh* thuộc về Mật giáo du-già tục và Mật giáo hậu kỳ kế thừa hệ thống đó, cũng có thể nói đó là tên gọi chung bao gồm cả Mật giáo Vô thượng du-già tục. Nhằm đưa tính không là sự thật tối cao này vào đời sống tinh thần của dân chúng bình thường thì cần phải kết hợp với tôn giáo thứ dân. Thế là Mật giáo đã áp dụng hình thái hỗn hợp với Đát-đặc-la giáo (Tantrism) được dân chúng ở tầng lớp thấp tại vùng Bengal tín ngưỡng. Vì vậy các thánh điển Mật giáo cũng đã được viết lại bằng tiếng Bengal, đặc biệt là với thể loại *Dohā* (ca dao)...

Thánh điển của Đát-đặc-la giáo được gọi là *tantra* (Tib. *rgyud*, đát-đặc-la), các tác phẩm của Mật giáo cũng bắt chước và gọi là *đát-đặc-la vương* (*tantrarāja*), hoặc chỉ gọi là *tantra* thôi. Trong lịch sử tư tưởng Ấn-độ giáo, *tantra* là một trong những thuật ngữ rất khó để định nghĩa. Lý do của sự khó khăn này đầu tiên là Đát-đặc-la giáo (Tantrism), tuy gọi là vậy nhưng nó không đơn giản chỉ là một thể hệ tư tưởng được đại diện bởi các thánh điển được gọi là *tantra*, hay là chỉ cho một trường phái cố định nào. Với những tác phẩm được gọi là *tantra* nhưng cũng có rất nhiều cái không liên quan gì đến *tantra* mà cũng được xem như nằm trong văn hệ *tantra*, phái Ngũ Nhật Dạ (Pāñcarātra) thuộc Tì-thấp-nô giáo (Viṣṇava) thường gọi chúng là “bản tập” (Saṃhitā), trong khi Thấp-bà giáo (Śaiva, Śivaism) thì gọi chung chung chúng là “thánh truyền” (Āgama). Song Đát-đặc-la giáo đầu tiên nhất được phát hiện đó là đát-đặc-la thuộc về phái Tính Lực (Śākta), cho nên nó mới được ban cho tên gọi là Đát-đặc-la giáo (Tantrism) (Nagao Gajin, Hattori Masaaki, Takasaki Jikidō, 1988: 121). Từ ngữ Đát-đặc-la giáo (Tantrism) xuất xứ từ tiếng Sanskrit *tantra*, giải thích về ngữ nguyên học của từ *tantra* này có thể chỉ ra một cách rõ ràng và đủ chắc chắn từ những văn bản cổ đại, khi mới đầu *tantra* chưa hề có hàm nghĩa đặc biệt nào về tôn giáo hay siêu hình học cả. Trong nguyên điển Vệ-đà, chữ *tantra* chỉ xuất hiện với nghĩa là máy dệt (loom),<sup>12</sup> sợi dọc (the warp) mà thôi, rồi nó chuyển sang danh từ phổ thông chỉ cho giáo nghĩa nói chung, nên nó không chỉ cho hệ tư tưởng nào cụ thể. Rõ ràng thì sợi dọc (the warp, kinh tuyến) là nghĩa đối lập với *sūtra* (the welf, sợi ngang, vĩ tuyến) thôi. Về phía Phật giáo, trong phẩm (phần) 18 Vô thượng bản tục (*Uttaratantra: Thượng đát-đặc-la*) của *Tập Mật căn bản tục* (*Guhyasamājatantra*) diễn tả *tantra*

<sup>12</sup> *Rgveda*, X. 71. 9; *Atharvaveda*, X. 7. 42; *Taittiriya Brāhmaṇa*, II. 5. 5. 3. Pāṇini derived the word *tantraka* (V. 2. 70), meaning a cloth taken away from the loom, from Tantra. See (N. N. Bhattacharyya, 1987 : 34note 1).

nghĩa là tương tục (prabandha). Ngoài ra những giải thích khác đối với từ ngữ này nhiều không kể xiết. Từ sau thế kỷ 8, *tantra* được sử dụng trong Phật giáo với ý nghĩa chỉ thánh điển Mật giáo (B. Bhattacharyya, 1988: 257–258). Những tác phẩm *tantra* trong Mật giáo, theo Tây Tạng đại tạng kinh được chỉnh lý bởi sự sắp xếp của đại học giả Tây Tạng Bu-ston Rin chen grub (Bổ-đốn Bảo Thành, 1290–1364) thì chủ yếu là 100.000 tục bộ (rGyud 'bum) được thu vào trong Cam-châu-nhĩ (bKa' 'gyur, Phật thuyết bộ). Đại tạng kinh của Tây Tạng tách rời kinh (sūtra, Tib. mdo) với tục (tantra, Tib. rgyud) ra. Song các tín đồ Mật giáo Ấn-độ dường như không có ý thức phân biệt một cách nghiêm cẩn như thế. Ví dụ: trong văn bản *tantra* cũng có kèm tên đề kinh để đảm bảo thẩm quyền cho nó, vả lại nó cũng viết câu “như vậy tôi nghe” hết các kinh Đại thừa. Lại nữa, *Kinh Kim Quang Minh* của Đàm-vô-sấm thành lập khoảng thế kỷ 5 được liệt vào Kinh tập bộ là một trong các kinh điển Đại thừa thuộc Đại tạng kinh Hán dịch, trong Tây Tạng đại tạng kinh thì nó lại được phân loại vào Sự tục (kriyātantra, bya ba'i rgyud). Với lại, những bài tán ca (stotra), thệ nguyện văn (pranidhāna) của Bồ-tát cũng được gọi là *tantra*. Điểm bất đồng của chúng so với *tantra* của Ấn-độ giáo là không sử dụng hình thái đối thoại giữa các vị thần với nữ thần.

## **2. Trào lưu tư tưởng của Đát-đặc-la giáo**

Người ta thường nghĩ về nỗi lo sợ nghi thức tế tự trang trọng của Vệ-đà cổ xưa sẽ dần dần bị mất thẩm quyền, khi nó đã bắt đầu suy yếu từ từ, nó vẫn một mặt dựa vào thẩm quyền truyền thống, một mặt thì kế thừa những gì đã có trước, nhưng đồng thời cũng lấy vào những yếu tố dị chất khác e rằng có bắt nguồn từ các thổ dân Ấn-độ, vừa không phủ nhận thẩm quyền truyền thống trước đó vừa không tự xem mình là quy luật cao siêu bất biến, trong một tình hình mới nó đã gọi lại tình cảm tôn giáo của người Ấn-độ, đặc biệt là những người ưa thích với sự thoả mãn nghi lễ, đó chính là trào lưu hình thành Đát-đặc-la giáo. Các thánh điển của Đát-đặc-la giáo sử dụng các câu thánh trong thánh điển Vệ-đà, mặc dù chấp nhận thẩm quyền của nó nhưng mặc khác họ cũng bị dè bủ là “những kẻ đứng bên ngoài vòng Vệ-đà,” “những hạng rao bán Vệ-đà.” Nó vừa là Bà-la-môn giáo nhưng cũng chẳng phải là Bà-la-môn giáo, tính chất của nó không được gán cho bất kỳ một bên nào cả.

Định nghĩa về *tantra* cũng có khác biệt giữa các học giả với nhau, huống gì việc nó thành lập vào thời điểm nào, thực không thể xác định được niên đại. Có thuyết phổ thông thì nói thế kỷ 7-8, nhưng nếu xem xét về niên đại thành lập “bản tập” cổ xưa nhất của phái Ngũ Nhật Dạ cũng như niên đại phiên dịch những kinh điển Mật giáo trong Phật giáo rất nhiều loại bao hàm “các yếu tố *tantra*” thì có thể hạn mức truy nguồn có khả năng là vào khoảng thế kỷ 5. Tuy nhiên, trước khi có sự tuyên thuyết hệ thống bằng văn bản thì nhất định phải có thời kỳ tập luyện và phổ cập, sự xuất hiện

của những khái niệm chính có khả năng làm ta truy nguồn đến sự thể hiện trong thực hành nghi lễ trên thực tế trước khi chúng được thành lập văn bản kia.

Dẫu có độ khó về định nghĩa ra sao, và khó mà truy dấu nguồn gốc lịch sử của chúng, cho đến nay các học giả vẫn nỗ lực để làm rõ đặc trưng của Đát-đặc-la giáo. Vì người ta đã tìm ra những đặc trưng gì của Đát-đặc-la giáo? Chúng ta sẽ thử phác hoạ trào lưu tư tưởng này sau đây.

Như trước đã nêu, tất cả các văn bản về *tantra* không phải đều công nhiên bài xích Vệ-đà, nhưng tính từ *tāntrika* thì lại mang nghĩa tương phản với tính từ *vaidika*. Các văn bản *tantra* với ý nghĩa này thì không liên quan gì với thánh điển Vệ-đà, nhưng những người được xem là đáng được các vị thần Ấn-độ giáo trực tiếp khải thị thì sự thật họ tuyên thuyết những nghi lễ khác với những gì được nói trong thánh điển Vệ-đà, cũng như họ nói về các loại cứu tế và giải thoát đạo khác với những thuyết của các phái chính thống. Thời đại hoàng kim (*krta*, đệ nhất kỳ) đã ngày càng lùi về xa, trong thời kỳ dần dần có sự hủ bại và những điềm báo suy đồi (*kali*: thời kỳ đấu tranh hay đệ tứ kỳ của thế giới), thế là họ mô tả về những con đường giải thoát ngày càng dễ đi hơn theo nhu cầu thời đại. Cứ như thế họ nêu lên ngọn cờ dẹp bỏ giai cấp (*caste*) và phân biệt nam nữ, về nguyên tắc mọi người đều được cởi mở. Tính cởi mở của con đường dễ đi này mang một diện mạo khác hẳn với tính khép kín trang trọng điển nhã của Vệ-đà và Áo nghĩa thư (*Upaniṣad*), nhưng nhìn vào các điểm lóp đáy thì ta có thể nói rằng Đát-đặc-la giáo đã kế thừa truyền thống của Vệ-đà và Áo nghĩa thư.

Đầu tiên, nó không đồng nhất với thế giới quan yếm thế và lánh đời được thấy trong Áo nghĩa thư và Phật giáo Nguyên thủy, hiện thế với sinh tồn ngay đời này chắc chắn là tiền đề lớn của Đát-đặc-la giáo, nó đã kế thừa thế giới quan vừa sáng sủa vừa hào phóng của Vệ-đà cổ xưa. Tuy nhiên, Đát-đặc-la giáo đồng thời cũng tận dụng truyền thống giải thoát tri kiến được các triết nhân Áo nghĩa thư truy cứu. Sự kết hợp liên quan giữa đại vũ trụ và tiểu vũ trụ, được nghiên ngẫm kỹ lưỡng về tính đồng nhất của Brahma và bản thân (Phạm-ngã nhất như), nó tạo thành cơ sở của thế giới quan Đát-đặc-la giáo, và các chủ nghĩa tượng trưng khác nhau tạo nên đặc điểm của nó dựa trên sự kết hợp của cả hai. Nhưng hành giả Đát-đặc-la giáo thì khác với triết nhân Áo nghĩa thư, không đặt điều kiện là lánh đời, cho nên đối với họ, họ không chỉ cần giải thoát (*mukti*, *mokṣa*) mà còn muốn hưởng thụ hiện đời (*bhukti*, *bhoga*), nó trở thành mối bận tâm lớn của họ, đặc trưng của Đát-đặc-la giáo chính là làm sao để điều hoà cả hai. Như vậy, khi còn sống thì bậc hành giả sẽ lấy mục tiêu là giải thoát, họ ở lại nhân gian cũng vì cố gắng muốn kiểm soát nó. Họ không chỉ có giải thoát tri kiến thôi mà họ còn tham cứu về tự tại lực căn cứ vào đây. Một mặt thì họ đồng hoá với đấng siêu việt, một mặt thì họ bọc nó vào trong chính mình, sinh trụ diệt tùy ý, không chỉ bản thân mà còn lấy việc trở thành Chúa của toàn thể vũ trụ làm mục tiêu. Cách thức đạt thành mục tiêu này dựa vào chuỗi nội dung được thể hiện qua từ “thành tựu pháp” (*sādhana*),

sức mạnh thần thông được hiển thị bằng từ “tất-địa” (siddhi, thành tựu) là nguyên nhân mà những văn bản này được hoan nghênh. Trong đó, các yếu tố của tín ngưỡng dân gian nào là chữa bệnh, hồi sinh, rồi chiêm tinh, ma thuật... đã kết hợp lại cùng với Đát-đặc-la giáo.

Liên quan tới tự tại lực, sức mạnh thần thông này, một khái niệm quan trọng khác đối với Đát-đặc-la giáo đó là “lực.” Nó không chỉ là nguyên động lực của vũ trụ và sự sống cá thể, mà những thuộc tính được xem là của thần và gán cho nguyên lý với tướng mạo tính nữ. Chính như trong triết học Số luận (Sāṃkhya), do vị thần nguyên lý tối cao của vũ trụ là vĩnh viễn bất biến, bản thân không có sự hoạt động nên sự sinh trụ diệt trong vũ trụ là “lực” (śakti) trong một tướng mạo của nó thôi, và được ví như là thần phi. Lực động của vũ trụ vốn dĩ là nữ tính, bắt đầu với nữ thần tối cao rồi đến ma nữ, yêu tinh, tính lực động thay đều quy về nữ tính, sự trói buộc hay giải thoát của con người đều nằm ở trong đó. Hành giả vượt qua chướng ngại giải thoát này, họ lại vừa vỗ về vừa kiểm soát để những nguyên lý sự sống lực động này trở thành công cụ cho họ chi phối vũ trụ. Như thế, khái niệm lực động nữ tính này đã trở thành chủ nghĩa tượng trưng có tính bổ sung mang sắc thái dâm loạn cuồng cuồng trong Đát-đặc-la giáo.

Ở một khía cạnh, sự nhìn nhận đại vũ trụ và tiểu vũ trụ như đã nêu là như nhau khiến cho sinh lý học nhân thể thần bí độc đáo của Đát-đặc-la giáo trở nên phát đạt. Sinh mệnh lực của vũ trụ đã trở thành hơi thở (prāṇa) khiến cá thể có sự sống, tuần hoàn bên trong cá thể, lưu động trong các mạch quản (nāḍī) và hội tụ ở các luân xa (cakra, mạch luân). Có ba loại quan trọng trong mạch quản là *suḍumnā* (động mạch cổ, mạch giữa), *piṅgalā* (bên phải) và *idā* (bên trái). Mỗi vị trí luân xa ở các đầu xương sống tạo nên hình dạng hoa sen, từ Hội âm (mūlādhāra) ở phần đáy đến Thiên bức liên hoa (sahasrāra-padma) trên đỉnh đầu gồm có 5 cái, tổng cộng là 7 luân xa. Phần dưới đáy của cơ thể người là Hội âm (mūlādhāra), hình dạng hoa sen có bốn cánh nằm ở phần Hội âm tượng trưng cho trục cơ thể của núi Tu-di (Sumeru), tức là nó chống đỡ cho xương sống. Mạch quản *suḍumnā* (mạch giữa) đi qua xương sống tạo nên hình dạng hoa sen nghìn cánh ngược, đi đến mạch quản Thiên bức ở đỉnh đầu thì nó sẽ liên kết lại với Hội âm. Từ *idā* và *piṅgalā* sẽ tuôn ra từ bên trái và phải của Hội âm xoay chuyển quanh xương sống tức là núi Tu-di, cuối cùng đi ra từ lỗ mũi trái và phải. Cái trước có tính nguyệt, màu trắng, có tính tô-ma (soma) cam lộ, còn cái sau có tính nhật, màu đỏ, có tính mãnh độc. Vả lại người ta thường nghĩ ba mạch quản này là tượng trưng cho ba con sông thiêng của Ấn-độ: sông Sarasvatī (Sa-la-thất-phạt-đế hà), sông Gaṅgā (Hằng hà) và sông Jumnā (Yamunā, Diêm-mâu-na hà). Hội âm là nơi có lực (śakti) của thần Śiva, lấy khuôn mặt của một con rắn cái và nằm thành một quả bóng trong ba tuần rươi, gọi đó là *Kuṇḍalini/Kuṇḍalī* (Quân-đồ-lợi).

Sinh lý học nhân thể thần bí này chính là ý đồ căn bản cấu tạo nên tiểu vũ trụ, nó dựa vào yoga để đánh thức nữ thần *Kuṇḍalinī*. Khi nữ thần thức dậy sẽ đi lên men theo mạch giữa và xuyên qua sáu luân xa trên đường đi, hợp nhất với thần Śiva trụ ở Thiên bức liên hoa. Sự kết hợp của cả hai cuối cùng sẽ sinh ra tại soma, thường thì cho rằng hành giả tuôn chảy ra soma thì sẽ cảm thụ niềm vui của pháp (pháp duyệt). Sau sự kết hợp thần bí của *Kuṇḍalinī* thì nó sẽ đi ngược xuống theo chiều xuôi thứ tự, và người ta nói nó sẽ trở về Hội âm và dừng lại đó.

Quan hệ với hành pháp (yoga) này Đát-đặc-la giáo đã sáng tạo ra nhiều đạo cụ và vật phụ thuộc thần bí, đó là những thứ như *maṇḍala* (mạn-đồ-la), *yantra* (hộ phù), *cakra* (luân xa), *mudrā* (ấn khế) v.v... chúng đã được gán cho những ý nghĩa thần bí và tượng trưng. Loại *mantra* (thánh tụng, chân ngôn) cũng có đặc trưng của Đát-đặc-la giáo với việc sử dụng các chủng tử (bīja), về những tính tượng trưng dẫn đến tính bí nghĩa thần bí này, sắc thái dạng nhập tín thánh biệt (dīkṣā) tuân theo vị thượng sư (Guru) biến thành bí nghĩa đã cực kỳ nồng đặc. Mặt khác thì sự suy tư triết học ngôn ngữ về nó được thúc đẩy phát đạt đến mức độc đáo.

Các nhà thần học Vệ-đà cổ đại đã nhìn thấy lực động của vũ trụ và tượng trưng vận hành trong nghi lễ tế tự, còn về phía Đát-đặc-la giáo thì như những gì đã thấy qua sinh lý học nhân thể này, nhân loại đã tham gia vào đây. Trình tự giống như các nghi thức tế tự cổ đại có liên quan với sự vận hành của vũ trụ đã được tương quan lại và thậm chí là xem như nhau đối với sinh mệnh lực cá thể với sinh mệnh lực vũ trụ trong Đát-đặc-la giáo. Về ý nghĩa này, người ta có thể đặt Đát-đặc-la giáo vào trong quy trình của Vệ-đà trong lịch sử tư tưởng Ấn-độ xưa nay.

Tóm lại thì Đát-đặc-la giáo một mặt có tư tưởng thần bí tương quan với đại vũ trụ và tiểu vũ trụ (cái tôi cá nhân) được đại diện rõ ràng bởi Phạm-ngã nhất như theo Áo nghĩa thư cổ đại, một mặt suy xét nguyên lý tối cao tuyệt đối, dựa vào sự dung hợp và hợp nhất này để đạt được giải thoát ngay trong cuộc sống, khẳng định hiện thế, không ra ngoài hệ thống giáo lý và thực hành kiểm soát nó một cách tự tại. Đồng thời nó rất sẵn sàng tiếp nhận những yếu tố mới lạ và dựa vào lối giải thích uyển chuyển vượt lên khỏi giới hạn của giai cấp và giới tính, mở ra một bộ mặt sinh khí mới cho lịch sử tư tưởng. Với khí thể lan tràn của lực (śakti) được tượng trưng cho nữ tính, không những vừa giải thoát vừa khẳng định sự hưởng thụ đời sống, có thể nói một trào lưu thời trung đại đã mang lại sức sống dồi dào sôi sục cho lịch sử tư tưởng Ấn-độ chính là bộ mặt của Đát-đặc-la giáo. Nhưng ở khía cạnh khác, sự thể nghiệm tự tại lực và thần bí lực đã thúc đẩy sự phát đạt của pháp hành như bí nghĩa và chân ngôn, khế ấn, mạn-đồ-la v.v... nó chấp nhận tính bí mật được truyền thụ với dạng nhập môn. Những hành vi quái gở hát ca khi mang thai với sự hăm hở khi sinh ra được lý giải thành tính là điều nguy hiểm, cùng với sức mạnh thần bí mang lại sự kết hợp với các tín ngưỡng cấp thấp như chiêm tinh học, ma thuật với Đát-đặc-la giáo. Bí nghĩa siêu việt thường



thức khiến cho con người xâm phạm vào những cấm kỵ của xã hội, dám trở nên ăn thịt, uống rượu, tình dục bừa bãi, rơi vào trạng thái cuồng dục, sung sướng với những trò thác loạn quên đi bản thân. Cuối cùng những mặt trái tối tăm và u ám dâng cống phẩm bằng thân người kia cũng không quan hệ gì với Đát-đặc-la giáo (Hayashima Kyōshō, Takasaki Jikidō, Hara Minoru, Maeda Sengaku, 1983: 168-173).

Đát-đặc-la giáo còn gọi là phái Tính lực (Śākta/Śaktism), tôn thờ bà phi Nan Cận Mẫu (Durgā) hoặc Thời Mẫu (Kālī) – vợ thần Śiva. Theo giáo thuyết ấy cho rằng đấng Śiva là thực tại tối cao vĩnh viễn được xem như đồng nhất với Phạm (brahman), ngài hoàn toàn không phải là đấng hoạt động, mà ngược lại, vị thần phi của ngài mới chính là hoạt động. Trong đó chú trọng đến sức mạnh hoạt động (śakti), tuyên thuyết về sự cứu tế dựa trên sức mạnh hoạt động (hoạt động lực). Hoạt động lực này là căn nguyên của vạn hữu, toàn bộ thế giới chẳng qua chỉ là sự triển khai của hoạt động lực này. Người ta thường cho rằng sự tôn thờ thần nữ giới như vị thần phi này không phải là bắt nguồn từ Ārya, trong đó còn lưu lại dấu vết của tôn giáo nguyên sơ cầu nguyện sinh sản. Đát-đặc-la giáo xem vị thần phi (thần phối ngẫu) của đức Śiva là nguyên lý vũ trụ, những từ như *Durgā* (Nan Cận Mẫu) hay *Kālī* (Thời Mẫu) đã là bốn tôn xuất hiện từ trong sử thi tự sự *Mahābhārata*. Theo *Từ Ấn truyện* quyển 3 ghi lại, Huyền Trang sau khi hành hương ở nước A-du-đà (Ayudhā, Ayodhyā) đã cùng với khoảng 80 người xuôi thuyền đi xuống phía đông sông Hằng, những người đó trên đường đi đã bị các tín đồ Ấn-độ giáo tin thờ thần Durgā sát hại để làm tế phẩm, sự mô tả điểm xuyết này rõ ràng cho thấy việc giết người để tế thần còn tồn tại ở Ấn-độ thời bấy giờ (Huyền Trang, Biện Cơ, 1990: 458).

### ***3. Lý luận sinh lý học tinh thần của Phật giáo Kim Cương thừa***

Như trước đã nêu, các vua của vương triều Pāla bảo hộ Mật giáo, đầu tiên vua Gopāla I cho xây chùa Phi Hành, các đời vua cũng noi theo điều này và đã cố gắng khuyến khích bảo hộ Mật giáo về sau đến 4 thế kỷ rưỡi. Người ta thường cho rằng bang Bihār của vùng Bengal do có rất nhiều chùa chiền Phật giáo (Vihāra) nên mới được mang tên như vậy. Tiếp theo, vua Dharmapāla đã xây trường đại học Phật giáo chùa Siêu Nham biểu tượng của vương triều Pāla. Có thuyết cho rằng chùa Siêu Nham (Vikramaśilā) là biệt danh của vương triều này. Tại đây sư Phật Trí (Buddhajñāna) đã làm trụ trì đời thứ nhất, không lâu sau thì trở thành đạo tràng căn bản của Kim Cương thừa. Nếu không có trường đại học tự viện này thì có lẽ sẽ không tồn tại đại tạng kinh Tây Tạng phi thường sách vở chất đầy như núi. Dãy núi Himalaya quanh năm chất đầy tuyết đã nhờ có nhiều bậc cao tăng cự tượng đi vào Tây Tạng truyền dịch Phật điển, phần lớn là được lấy từ đại học tự viện này. Phật giáo Kim Cương thừa truyền vào Tây Tạng, chủ yếu là đến từ khu vực thuộc quyền cai trị của vương triều Pāla. Lại nữa, trường đại học Phật giáo chùa Siêu Nham đã có nhiều tăng chúng cấp sách đến du học,

họ đến từ các vùng như Tây Tạng, Nepal, nước Thất-lợi-phật-thệ của Nam Hải, Trung Quốc... trường đại học quốc tế đặc sắc này luôn tiếp diễn sự phồn vinh đến đầu thế kỷ 13. Nhìn từ lịch sử giáo dục thế giới thì đây là trường hợp ít có, nó đáng được ghi nhận là chi tiết quan trọng.

Mật giáo Ấn-độ được chia làm ba theo các thời đại lưu truyền kinh điển: trước tiên bán thế kỷ 6 chính là sơ kỳ, thế kỷ 7 đến giữa thế kỷ 8 là trung kỳ, hậu bán thế kỷ 8 trở đi là hậu kỳ. Đại thể thì có thể nói Sự tục là sơ kỳ, Hành tục và Du-già tục là trung kỳ, Vô thượng du-già tục thuộc về hậu kỳ. Như trước đã nêu, Mật giáo Ấn-độ vào hậu kỳ tức là Phật giáo Đát-đặc-la, song Phật giáo Tây Tạng thuộc về giai đoạn này thường được đặc biệt xưng là Phật giáo Kim Cương thừa (Vajrayāna Buddhism) chứ không gọi là Phật giáo Đát-đặc-la.

Đầu tiên, Vô thượng du-già tục là du-già tục được phát triển thêm, cũng có nghĩa là được phát triển kế tục từ các kinh điển thuộc hệ thống *Kinh Kim Cương Đỉnh*. Trong Mật giáo tại Tây Tạng đặc biệt chú trọng vào Vô thượng du-già tục, xem nó như con đường tắt nhất để đạt thành Phật, thủ hộ và truyền thừa giáo thuyết ấy một cách quý trọng xem như châu báu. Lý luận và phương pháp truyền thừa này chưa được lưu truyền đến Trung Quốc và Nhật Bản. Du-già song nhập (không hai không khác) nhấn mạnh bốn tôn và hành giả đối lập với du-già tục có khuynh hướng chú trọng bên trong hơn là bên ngoài. Đặc trưng của Vô thượng du-già tục xem trọng đến du-già thuộc bên trong hơn du-già tục, quan niệm thực hành này dường như không câu nệ vào bên ngoài. Du-già thuộc bên trong thì không ngoài việc nhất thể hoá bốn tôn và hành giả, thiết lập hai thứ lớp là sinh khởi và viên mãn nhằm nhanh chóng thành tựu điều này. Lời khuyên dạy tu hành lần lượt theo viên mãn thứ đệ này thì ngay đời này cũng có thể đạt trạng thái thành Phật. “Sinh khởi thứ đệ” (utpannakrama/utpattikrama, bskyed rim) là quá trình tâm sinh khởi bốn tôn trong mình tưởng, xem bản thân nhất thể với bốn tôn. Hành giả tiếp nhận quán đỉnh từ thượng sư thì phải tu hành sinh khởi thứ đệ cho trọn vẹn. Nhờ đó có sự nhất định đạt được tự giác kiên cố “chính ta là bốn tôn.” Tsong kha pa (Tông-khách-ba, 1357–1419) nhấn mạnh đến ý nghĩa sinh khởi thứ đệ như thế, cảnh báo rằng đừng bao giờ xem thường nó thì chúng ta sẽ tiến vào viên mãn thứ đệ.

Viên mãn thứ đệ (niṣpannakrama/saṃpannakrama, rdzogs rim) là kiểm soát các luân xa (cakra, rtsa' khor), mạch quản (nāḍī, rtsa), phong (prāṇa, rlung), minh điểm (bindu, thig le)... thứ nguyên vi tế tồn tại trong cơ thể, thông qua chúng để mưu cầu tâm hướng thượng, cuối cùng đạt đến mục đích là giác ngộ thành Phật. Mạch quản là các đường lưu động bên trong cơ thể với năng lượng (energy) sinh lý tinh thần, trở thành cái cốt cán đi cùng với đốt xương sống, có ba dải trung tâm, phải và trái. Khi dùng theo thuật ngữ của Đát-đặc-la trong Phật giáo, trung mạch là a-phọc-để

(avadhūtī, dbu ma), tả mạch là la-la-noa (lalanā, rkyang ma: tinh mạch), hữu mạch là lạt-sa-noa (rasanā, ro ma), cũng như tán-noa-lê ở trung tâm (caṇḍālī, chiêm-đà-li: hạ tiện nữ). Cuối cùng, tán-noa-lê khác với a-phọc-để, nó là phần dưới nhất của a-phọc-để, là thể lực tiềm tại được thiết định để chỉ cho cơn lửa thiêu cháy. Các luân xa là nơi đả kết của mạch quản, nằm ở 5 vị trí là đỉnh đầu, cổ họng, cuống tim, rốn, đáy chậu (tức hội âm). Từ luân xa trên đỉnh đầu lần lượt đi xuống gọi là đại lạc luân, thụ dụng luân, pháp luân, biến hoá luân, thủ lạc luân. Lại nữa, trong *Kinh Thời luân Kim cương* cũng thiết định luân xa nằm ở giữa chạng mày (trên trán). “Phong” là năng lượng sinh lý tinh thần lưu động bên trong mạch quản, nó là căn nguyên của hoạt động sự sống. Theo lý luận của *Tập Mật căn bản tục (Guhyasamājantra)* cho rằng vào lúc thông thường, luồng khí chạy lưu động trong mạch quản tả và hữu, trong quá trình chết đi, hoặc giả khi thực hành yoga viên mãn thứ đệ, thì phong chạy vào trung mạch. “Minh điểm” là vật chất có kích thích như hạt cây anh túc, nó tiếp nhận từ cả hai năng lượng của phong và vi tế tâm rồi bắt đầu chuyển động, tác dụng của nó là nền tảng để duy trì sự sống. Minh điểm có hai loại là trắng và đỏ, một loại xưng là “bạch bồ-đề” (byang sems dkar po, nam tinh) nằm ở phần đỉnh đầu, còn loại “hồng bồ-đề” (byang sems dmar po, nữ huyết) thì nằm ở bộ phận sinh dục. Tại cuống tim thì hồng–bạch bồ-đề (byang sems dkar dmar) tồn tại hỗn hợp, lấy đó làm cơ sở để duy trì sự sống. Minh điểm có thể được xem xét như là yếu tố vật chất vi tế, mặt khác nó cũng có quan hệ mật thiết với yếu tố tinh thần (vi tế tâm).

Khi tịnh hoá thông qua tu hành Vô thượng du-già tục nếu đạt thành minh điểm thì nó sẽ biến thành tinh tuý của Bồ-đề tâm (bodhicitta, byang sems). Lúc này, bạch bồ-đề phương tiện (từ bi) và hồng bồ-đề bát-nhã (trí tuệ) được phú cho tính gắn kết. Lại nữa, phương tiện (từ bi) được gán cho là nguyên lý nam tính, bát-nhã (trí tuệ) là nguyên lý nữ tính, và lại hồng–bạch nhị bồ-đề là nơi cả nam tính lẫn nữ tính đều tồn tại. Ví dụ: viên mãn thứ đệ trong *Thời luân* đã nói về sáu thứ đệ gọi là sáu chi yoga,<sup>13</sup> nó là sự mừng rỡ thông qua kiểm soát các minh điểm để thành tựu thân Phật của vị bốn tôn. Trong tu hành minh tướng, khi làm cho năng lượng của phong chạy vào trung mạch thì nửa thân dưới sẽ phát nóng. Sự nóng ấy lập tức sẽ sinh ra cơn lửa đi lên các mạch quản và hoà tan vào bạch bồ-đề trên đỉnh đầu. Bạch bồ-đề được hoà tan – tinh tuý của Bồ-đề tâm, từ đỉnh đầu lại chảy dần xuống và bắt đầu tích lũy từ phần nền đáy của trung mạch. Nó càng gia tăng bao nhiêu thì trạng thái yoga càng tăng bấy nhiêu, cuối cùng ta có thể viên mãn thân Phật thuần tuý của vị bốn tôn.

---

<sup>13</sup> Sáu chi yoga (lục chi du-già: ṣaḍaṅga-yoga): chế cảm (pratyāhāra), thiền định (dhyāna, tĩnh lực), điều tức (prāṇāyāma), ngưng niệm (dhāraṇā, chấp trì), tùy niệm (anusmṛti, ức niệm), tam-muội (samādhi, tam-ma-địa). Đây là sáu chi yoga được nói đến trong *Tập Mật* – thánh điển đại diện của Phụ tục trong Vô thượng du-già. Xem thêm (Matsunaga Yūkei, 1978: 123).

Đặc trưng của Vô thượng du-già như vậy đã làm cho sinh lý cơ thể được hoạt động với mức cao nhất nhằm mưu cầu tâm hướng thượng. Nhưng cơ thể được nói đến ở đây không phải là những hành động thô tháo bề ngoài “làm bộ dung mạo như bốn tôn” đâu, nó là cơ thể vi tế tiêm cận với bề trong vô hạn trong mối liên hệ khăng khít với chính tâm ta với trung gian là năng lượng sinh lý tinh thần. Song Vô thượng du-già tục đặt trọng điểm của giáo thuyết vào đâu mà có thể chia thành Phụ tục (pha rgyud) và Mẫu tục (ma rgyud)? Phụ tục là giáo thuyết lấy trọng tâm là pháp tu hành đặt vào “huyền thân” (sgyu lus); Mẫu tục là giáo thuyết lấy trọng tâm là pháp tu hành đặt vào “ánh sáng của tâm” (sems kyi 'od zer). Để lý giải điểm này chính xác hơn, ta có thể thuyết minh cận kẽ chi tiết thêm ở đây về thân thể và tâm được Vô thượng du-già tục chủ trương. Lý luận của Vô thượng du-già tục có thể khảo sát với ba lớp được chia thành từ trạng thái thô tháo đến trạng thái vi tế nhất khi nói về trạng thái của cơ thể với tâm con người.

“Thô phần tâm” (sems rags pa) như chúng ta thường trải nghiệm, là tâm suy nghĩ lung tung chịu ảnh hưởng từ năm cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc). “Thô sắc thân” (gzugs rags pa, thô sắc) là những đối tượng mà chúng ta thường nhận thức là thân thể của mình, cũng tức là nhục thể được cấu thành từ những bộ phận như da, thịt gân, nội tạng, thể dịch, xương đốt, thần kinh... Thô phần tâm và thô sắc thân đều do nghiệp và phiền não của chúng nằm trong trạng thái bị chế ước rõ rệt, không dễ đạt được hoạt động tự do tự tại. Ví dụ: với tính không suy cùng tới chân lý thì đầu óc có thể sẽ hiểu được nó, nhưng để thể nghiệm hình thái của nó hoàn toàn thì cực kỳ khó khăn. Vì vậy miệng tuy hay nói là “không” hoặc “vô tự tính” nhưng trong đời sống hiện thực lại chấp trước những chuyện không thoả mãn, do đó mà dẫn đến những phiền não như phần nộ... Chúng ta bình thường luôn dựa cả vào thô phần tâm và thô sắc thân, ta có thể hiểu rằng việc đó không chỉ là chuyện đương nhiên mà có thể nói đó phạm vi giới hạn của thô phần tâm và thô phần sắc.

Trái lại, “tế phần tâm” (sems phra ba) chính xác là tâm ở trạng thái thực hành theo minh tướng. Tế phần tâm không rung động do ảnh hưởng của năm cảnh, có thể hiểu một cách như thật về đối tượng. “Vi tế thân” (gzugs phra mo) là thân thể được chi phối thông qua các yếu tố sinh lý tinh thần đã thuyết minh phần trước như luân xa, mạch quản, phong, minh điểm... Đối với các yếu tố sinh lý tinh thần tồn tại ở mức vi tế trong cơ thể người nếu tu hành dựa theo Vô thượng du-già tục sẽ nhanh chóng thành Phật, nó ẩn chứa năng lực tiềm tại phát huy tác dụng tuyệt diệu. Chính vì như vậy, chúng ta phải trân trọng thân người quý giá này. Phật giáo đã định vị sự được sinh làm người là đã có đầy đủ những điều kiện quan trọng, chẳng qua ý nghĩa sâu xa của Mật giáo kỳ thực là ở điểm này.

Thô phần tâm và tế phần tâm cũng như thô sắc thân và vi tế thân, cả hai tâm và thân ở mức độ khác nhau cùng tồn tại đồng thời trong chúng ta. Những tồn tại đích xác này

dù có tác dụng trên cơ sở khiến thô phần tâm hoạt động cùng với thân, nhưng không thể hiện ra bên ngoài. Nhưng cũng có lúc nó xuất hiện một cách không ngờ, ví như khi nằm mơ, kinh nghiệm cận tử, thực tế là khi cận kề với cái chết... Nhưng những trường hợp này chúng ta không thể cố ý kiểm soát tâm và thân vi tế. Nó chỉ là khả năng, chỉ có một sự thực hành phải dựa vào minh tướng. Ở trong minh tướng, chúng ta dẫn xuất tế phần tâm từ tầng bậc sâu có thể khiến nó được hoạt động tự do tự tại. Và lại, không chỉ tế phần tâm, chú ý vào năng lực tiềm tại của vi tế thân, với đặc trưng lớn của minh tướng trong Vô thượng du-già tục, là muốn thử tùy ý kiểm soát luân xa, mạch quản, phong, minh điểm. Khi tu hành tích lũy với hai thứ đệ là sinh khởi và viên mãn, ta sẽ hoá tâm và thân thành trạng thái vi tế, như vậy sẽ tùy ý kiểm soát được chúng.

Mục tiêu của sự tu hành minh tướng đó là gì? Đó chính là tâm và thân trong giai đoạn tế phần nhất với ba cấp độ. “Tối tế phần tâm” không gì khác là ánh sáng của tâm thuần túy. “Ánh sáng của tâm” (sems kyi 'od zer) có sự thể hiện rất dễ gây hiểu lầm, cho nên cần lưu ý. Nó quyết không phải là tia sáng trên thực tế, lại nữa, không thể hiểu nó là “thực thể trong bản chất của tâm.” “Ánh sáng của tâm” ở đây là chỉ cho trạng thái có thể hiểu chính xác ngay như chớp mắt đối với bất kỳ sự việc nào mà không bị ràng buộc một cách hoàn mỹ. Do vậy cũng có thể hoàn toàn thể hội chân lý rốt cùng – tính không, nếu thực hiện điều này thì có thể đạt thành sự giác ngộ Phật-đà. Chỉ cần chúng ta còn có thô phần tâm và thân thì ánh sáng của tâm tuyệt đối sẽ không hiện ra. Song bất cứ ai khi sắp qua đời có thể sẽ nhìn thấy ánh sáng của tâm. Trong quá trình ta chết đi thô sắc thân sẽ từ từ tan rã, tâm sẽ dần dần chuyển sang trạng thái tế phần. Trong phút chốc tử vong thật sự, ánh sáng của tâm xuất hiện thành trạng thái vi tế nhất. Nếu trong lúc này ta có thể kiểm soát ánh sáng của tâm một cách có ý thức thì sẽ hiểu ngay tính không, điều đó có thể. Nhưng đáng tiếc rằng trong lúc chúng ta chết đi lại không thể kiểm soát tâm tùy ý. Ánh sáng của tâm xuất hiện trong chớp nhoáng ta chết đi thì sức mạnh của nghiệp và phiền não kéo theo làm ta không thể kiểm soát và dần dần tiến sang thế giới trung hữu.

Việc tu hành Vô thượng du-già tục với trạng thái có thể kiểm soát tùy ý trong sự minh tướng, việc vận hành các luân xa, mạch quản, phong, minh điểm sẽ dần dần làm vi tế hoá tâm và thân. Ta có thể nói đây là sự bắt chước “thể nghiệm cận tử” (trải nghiệm gần như chết đi), trong khi hoàn toàn đạt được quá trình này, ánh sáng của tâm xuất hiện khi ta vẫn đang sống, nhờ đó chắc chắn ta có thể hiểu về tính không ngay lập tức. Nếu nói theo sự thành tựu hai thứ đệ sinh khởi và viên mãn trong Vô thượng du-già tục thì có thể cho đó là sự giác ngộ thành Phật ngay trong đời này. Dẫu không thể đạt được điều đó nhưng lúc sinh tiền đã tích chứa sự tu hành minh tướng chính xác như vậy thì trong khoảnh khắc khi chết ta sẽ nắm bắt chính xác ánh sáng của tâm xuất hiện, nhờ đó ta có thể được giác ngộ (đắc Bồ-đề). Thế thì cái chết là một cơ hội tốt nhất để đạt được giác ngộ, ta sẽ hoàn toàn khắc phục được nỗi sợ cái chết.

Ánh sáng của tâm là cần thiết để trở thành căn cứ cho “tối vi tế thân.” Phong trong căn nguyên đó là được hình thành bởi chính năng lượng sống tinh túy. Tuy nhiên, “thân” không phải là ngoại hình có thể nhìn thấy bằng mắt, vì vậy nó có thể tự do đi qua chất rắn, hoặc có thể di chuyển trong không khí ngay lập tức. Khi chúng ta chào đón cái chết, phong ở toàn thân tiến vào trung mạch, đi vào minh điểm bất hoại nằm trong cuống tim – nền tảng duy trì sống. Hơn nữa, bạch bồ-đề nằm trên đỉnh đầu với hồng bồ-đề nằm ở bộ phận sinh dục cũng thông qua trung mạch từ từ đi vào hoà tan trong minh điểm bất hoại. Khi nó kết thúc, để chào đón khoảnh khắc của cái chết thực sự, ánh sáng của tâm hiện ra. Trong thời gian nhất định sau khi bảo tồn trạng thái này, phong được tập hợp trong minh điểm bất hoại sẽ tạo ra thân cực kỳ vi tế. Nó đóng vai trò là căn cứ của tối tế phần tâm, làm nhiệm vụ như chiếc thuyền chở vật. Trong quá trình khi chết bình thường đến khi tái sinh, thân cực kỳ vi tế trong chính luồng phong này tùy theo sức mạnh của nghiệp và phiền não mà đi dần vào trong thế giới trung hữu, như một chiếc thuyền nhỏ tiếp tục dập dềnh trong cơn sóng. Khi đó “ánh sáng” trong tâm sẽ sớm biến mất rồi khi nó tái sinh vào kiếp sống gần nhất nó sẽ từ từ hoá thành trạng thái thô tháo. Thân cực kỳ vi tế sẽ đưa tâm đến nơi chốn của kiếp mới, sự sống mới phát sinh, nhiệm vụ sẽ hoàn thành.

Về mặt Viên mãn thứ đệ trong Vô thượng du-già tục, sau khi thể nghiệm ánh sáng của tâm thì thân vi tế cuối cùng sẽ sinh khởi “huyễn thân” (thân xác ảo), nó gần giống với trải nghiệm trong thế giới trung hữu. Tiếp theo, cho dù ở trong Viên mãn thứ đệ, giai đoạn cuối cùng cũng sẽ đạt thành cảnh giới vô sai biệt (song nhập) của huyễn thân và ánh sáng. Đến giai đoạn này ánh sáng dựa vào tâm sẽ trải nghiệm hoàn toàn với tính không, nó có tình trạng khác hẳn với sự tái sinh vào thế giới luân hồi tùy theo nghiệp và phiền não. Huyền thân từ trạng thái tối vi tế triển khai sang báo thân Phật-đà đầy đủ 32 tướng tốt 80 vẻ đẹp, từ đó hiện ra ứng thân Phật-đà, là diện mạo của các bậc Bốn tôn trong Mật tục để bước đi cứu độ tất cả chúng sinh.

Trên đây chúng ta đã nói chi tiết lý luận của Vô thượng Du-già tục, những lý thuyết được giới thiệu trong đó chủ yếu căn cứ theo truyền thống của Thánh giả lưu (Phags lugs, Thánh phụ tử lưu, khoảng thế kỷ 10) trong *Mật tập Căn bản tục*. Trong nghi quỹ *Ngũ thứ đệ (Pañcakrama)* của Viên mãn thứ đệ ấy, thông qua trải nghiệm giả bắt chước theo quá trình của sự chết trong minh tướng, tuyên bố một cách tượng trưng các phương pháp thành tựu tứ không, ánh sáng của tâm, huyễn thân... Nội dung cụ thể của pháp hành này cần phải được bậc Thượng sư làm quán đánh để kế thừa chính xác và truyền thừa thanh tịnh, có như vậy sự học của ta mới được sự hướng dẫn và nắm bí quyết khi được bậc Thượng sư truyền thụ.

Tsong kha pa đã giải thích bằng lập trường mới của Trung quán Ứng thành phái (Prāsaṅgika, Thal 'gyur ba) một cách triệt để đối với Vô thượng du-già tục khó hiểu và thường dễ bị ngộ nhận. Vả lại, để xây dựng hệ thống Mật giáo với đỉnh điểm là Vô

thượng du-già tục thì phải đặt nó vào trong cái khung tổng thể của Phật giáo làm sao cho không mâu thuẫn. Bộ tuyển tập vĩ đại này không đâu khác chính là tác phẩm *Mật Tông đạo Thứ đệ Quảng luận* (*sNgags rim chen mo*, viết năm 1405) của ông, lại có một bộ cụ tác Hiến giáo khác nữa là *Bồ-đề đạo Thứ đệ Quảng luận* (*Lam rim chen mo*, viết năm 1402), chúng ta có thể nói Tsong kha pa đã cố định toà kim tự tháp bất hủ cho toàn bộ nền sử Phật giáo (Tiểu thừa, Đại thừa, Kim Cương thừa), đó là cả kho tàng độc đáo đầy giá trị. (dKon mchog srid thar, bSod nams rgyal mtshan, Saitō Yashutaka, 2005: 212–217.)

#### **4. Mật giáo lưu truyền đến Nam Hải**

Giữa thế kỷ 9, trên bi văn ván đồng chùa Nālandā có đề cập đến thời gian trị vì 39 năm của vua Devapāla vương triều Pāla đã phát huy thế lực tại vùng đất Bengal, trong đó có nói rằng: đức vua của Kim Châu (Suvarṇadvīpa: Hoàng Kim đảo), tức Sumatra, là Mahārāja Śrī Bālaputradeva – con cháu của dòng vua nước Ha-lăng (Śailendra) đảo Java muốn xây tăng viện tại Nālandā nên đã thỉnh cầu với nhà vua Devapāla, cho nên đức vua đã có ý quyên tặng năm thôn làng. Theo bi văn này, những cái tên vẫn chưa được ghi vào, song có ghi “vua Java trang sức bằng dòng vua Śailendra,” trong đó đã mô tả vị vua này là “người con trai Samagrāgravīra có uy phong lẫm liệt, dũng vũ, hung mãnh và hành vi đốn chính. Vua đã kết hôn với nàng Tārā (Đa-la) con gái của vua Pháp Kiều (Dharmasetu) thuộc thị tộc Nguyệt Chung. Bālaputradeva là con trai của ông.” Bālaputradeva sống vào khoảng năm 850, ông nội của vua ấy là vua Java dòng dõi vương tộc Śailendra. Từ ký sự này đã cho thấy vào đầu thế kỷ 9, dòng họ vua nước Śailendra đã thống trị Java.

Lại nữa, những tấm bản đồng Leyden (Leyden Copper Plate) viết rằng: vua Rājarāja đệ nhất (985–1012) của vương triều Chola miền Nam Ấn-độ lên ngôi 21 năm, vua đã quyên tặng một thôn làng làm nơi ăn chốn ở xây tăng viện Śrī Cūḍāmaṇivarman. Lại nói: tăng viện này được xây dựng tại Nāgapattana vào thời gian của vua Śrī Māravijayottuṅavarman vua nước Tam-phật-tề (Śrīvijaya) dòng dõi vương tộc Śailendra, nó được xây nhân danh phụ vương Śrī Cūḍāmaṇivarman của ông. Tên của hai vị vua Tam-phật-tề này có thể xem trong Tam-phật-tề truyện thuộc *Tống Sử* quyển 489. Truyện ấy viết rằng: “Năm Hàm Bình thứ 6 (1003), vua nước ấy là Tư-li Chu-ra-vô-ni-phật-ma-điều-hoa sai sứ là Lý-gia-bài và phó sứ Vô-đà-lý-nam-bi đến cống. Vả lại nước ấy xây chùa chiền để chúc thánh thọ, [sang Trung Quốc] muốn xin ban tên và chuông. Để khen thưởng cho ý định của họ, vua chiếu ban tên Thừa Thiên Vạn Thọ đặt tấm biển chùa và đúc chuông để tặng.” Theo đó có thể biết năm Hàm Bình thứ 6 (1003), vua Tư-li Chu-ra-vô-ni-phật-ma-điều-hoa (Śrī Cūḍāmaṇivarman), tiếp theo, năm Đại Trung Tường Phù (1008) cũng có chuyện Tư-li Ma-ra-bì sai sứ đến. Vua Tư-li Ma-ra-bì (Śrī Māravijayottuṅavarman) được biết là vị vua đã báo thù hữu hiệu đối với Java

trong lần xâm lược Tam-phật-tề trước đây vào quãng năm 1007. Vì vậy, khoảng từ giữa thế kỷ 9 cho đến đầu thế kỷ 11, dòng vua Śailendra là quốc vương của Tam-phật-tề. (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977: 39–40)

Tại Ấn-độ đương thời vua Devapāla đã đạt thành vĩ nghiệp của vương triều Pāla trên toàn Ấn-độ, Kim Cương thừa cũng được phổ cập đến mọi miền Ấn-độ. Vị vua Devapāla này có mối giao tình sâu đậm với vua Bālaputradeva của đảo Sumantra miền Nam Hải, nhờ sự ăn khớp đó mà Kim Cương thừa tại chùa Siêu Nham đã vươn sang tận Java, kết quả là đã xuất hiện toà thành Thiên Phật đàn khổng lồ tại tháp Phật Bà-la-phù-đồ (Borobudur). Tháp Phật Bà-la-phù-đồ nằm ở phía tây bắc cách xứ Jogjakarta – đô thị trung tâm của miền Trung Java độ khoảng 40 km. Tại địa điểm 110°13 kinh Đông và 7°37 vĩ Nam, nó là toà đại tháp được kiến tạo bằng đá Andesit. Vòng quánh bao bọc bên ngoài tổng thể là đàn kim tự tháp 9 tầng, 6 tầng dưới là hình vuông, 3 tầng trên là hình tròn, chính giữa tầng thứ 9 đàn cao nhất có phần nền tháp hình chuông đường kính khoảng 16m. Tầng thứ 1 (tầng nền) là hình vuông thẳng, độ dài một bên là 110m50, tổng độ cao là 31,5m, xếp chồng thành 9 tầng, trên đỉnh chính giữa có toà đại tháp hình lục giác, phần đàn tròn ở 3 tầng trên có tháp nhỏ hình chùy đặt tượng Phật, các vách tường bên cạnh hiện còn 1.800 bức phù điêu trở lên. Đề tài trên những phù điêu khắc hoạ Phật truyện, bản sinh, thí dụ... dùng thủ pháp viên thực được truyền đạt từ thời đại triều Gupta, kiến trúc lẫn điêu khắc đều là một bộ đại kiệt tác trong mỹ thuật của nền Phật giáo Đại thừa.

Về niên đại tháp Phật Bà-la-phù-đồ được xây, không có tư liệu nào để kê cứu nên không có phạm vi suy đoán nào. Tài liệu suy đoán là chữ viết tiếng Kawi ở phần đàn nền cũ hiện chỉ còn những mảnh vụn bị chôn vùi, kết quả nghiên cứu của các học giả đại thể nhất trí rằng nó phải là năm 850 trở về trước. Hiện giai đoạn cho rằng nó được xây dựng từ hậu bán thế kỷ 8 đến tiền bán thế kỷ 9, thuyết này được thừa nhận rộng rãi. Ngay cả về ngữ nghĩa của “Borobudur,” theo bi văn Magelan được lập khoảng năm 842 đã ghi: Śrī Kahulunnan quyền ruộng thóc làm nơi chốn xây từ đường cho Kamūlan i Bhūmisambhāra. Śrī Kahulunnan có nghĩa là “hoàng hậu bệ hạ,” từ quyền tặng đất đai ta có thể nhìn ra đó là sự kiện đặc biệt do mệnh lệnh của hoàng hậu, vị hoàng hậu này được cho là đã sinh ra trong gia thế đặc biệt. Xét từ niên đại có thể thấy Śrī Kahulunnan là Pramodavardhanī – con gái của vua Samaratuṅga thuộc dòng dõi Śailendra, nàng được gả cho gia đình dòng vua Maṭarām, chắc có lẽ nàng được tôn kính nhờ là nữ giới thuộc dòng vua Śailendra. Gia đình dòng vua Maṭarām ban đầu có tên tức vị bằng tiếng Sanskrit là Kayuwangi, hình như là con cái của bà.

Nhưng từ đường Kamūlan i Bhūmisambhāra do vị hoàng hậu này quyền tặng ruộng thóc, tên gọi của từ đường ấy hiện nay không có ở Magelan là những vùng lân cận. Kamūlan i Bhūmisambhāra được dịch là “ngọn núi tư lương (sambhāra) của địa (bhūmi),” “địa” ở đây có nghĩa là “Thập địa,” ý chỉ cho “các giai vị tu hành,” “tư lương”



là chỉ cho “tư lương phúc đức và tư lương trí tuệ khi tu hành,” từ nội hàm ta có thể nói danh xưng của từ đường này đích xác là biểu thị rõ ràng ý nghĩa của tên gọi Borobudur đã kể trên. Vả lại, danh thức từ đường này nếu hoàn nguyên về tiếng Sanskrit thì có thể dẫn ra tên gọi Borobudur, tức là danh xưng tiếng Sanskrit *Bhūmisambhāra* được chuyển âm đọc chệch đi là *Borobudur*. Lại nữa, nửa phần trước của *Borobudur* vốn là *bhara*, nhưng khi kết thúc một mẫu âm trong tiếng Java thì âm “a” sẽ phát âm là “o,” do đó *Bara-budur* đọc là *Borobudur*, khi viết cũng sẽ như vậy. Như vậy, từ đường *Kamūlān i Bhūmisambhāra* được tìm thấy trong bi văn Magelan năm 842 chính là Borobudur, vị hoàng hậu quyền tằng ruộng thóc cho từ đường này năm 842 nên có thể cho thấy Borobudur được thành lập từ niên đại này trở về trước. Vả lại, số năm này cũng không sai lệch với số năm được suy đoán trong chữ viết tiếng Kawi nói trên. Danh xưng và ý nghĩa của Borobudur có rất nhiều thuyết, nếu theo De Casparis, như trên đã nói, danh xưng Borobudur được nhận định là đọc chệch âm từ tiếng Sanskrit *Bhūmisambhārabhūdhara*. (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977: 284–296) Tóm lại, từ khối kiến trúc bằng đá có một không hai trên toàn thế giới này, tạo hình của nó đã lột tả mạn-đà-la lập thể, làm mừng tượng nên giấc mộng xa xưa về tín ngưỡng Mật giáo vẫn chưa được hoàn thành, đến nay nó vẫn đứng câm lặng trong khu rừng dừa ở miền Nam Hải mà chẳng kể một lời nào về câu chuyện của mình với người đời.

Thất-lợi-phật-thệ hay Thi-lợi-phật-đệ vào đời Đường là đối âm của *Śrīvijaya*, một thương nhân Ả-rập đương thời đã âm dịch nó là Serboza hoặc Sarboza, còn Tam-phật-tề xuất hiện trong sử thư nhà Tống trở về sau thì chuyện đó chúng ta đều biết cả rồi. Đô thành nước ấy thường được cho là ở Palembang (Cự Cảng) thuộc Sumantra ngày nay, nhưng vào cuối thế kỷ 11 khi được đồn tới nhà Đường, nó được gọi là Chiêm-ti (Jambi) của Mạt-la-dụ (Malayu).

Quãng năm 671–695, Tam tạng Nghĩa Tịnh trước sau hơn 10 năm qua lại ở Nam Hải, lưu trú ở Phật-thệ, đã báo cáo rằng Phật-thệ là một bến cảng đỗ tàu chính trở thành nơi giao điểm giữa Trung Quốc và Ấn-độ đương thời, hơn nữa ở trong đô thành nước này có hơn một nghìn tăng chúng đang nỗ lực trong học vấn và tu hành, “phương pháp và nghi thức gần giống với Trung Quốc, nếu những bậc Đường tăng muốn sang Ấn-độ để học tập Phật pháp thì hãy nán lại đây ở một, hai năm rồi mới lên đường vào Ấn-độ, đó cũng là điều hay.” (Đại Chính 24, *Căn bản Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ Nhất bách yết-ma* quyển 5, 477 hạ) Theo *Đại Đường Tây Vực cao tăng cầu pháp truyện* do ông biên soạn thì các nhà sư như Liên Kỳ, Đại Tân, Trinh Cố, Hoài Nghiệp đã nhiều năm ở lại Phật-thệ học tập tiếng Sanskrit và thông hiểu tiếng Côn-lôn, như sư Hoài Nghiệp thì không muốn trở lại Trung Quốc. (Đại Chính 51, 10 thượng đến 11 hạ). Tương tự, trong *Nam Hải ký quy Nội pháp truyện* quyển 4 của ông cũng nói: Nước Phật-thệ ở Nam Hải đương thời có vị thạc học tên là Thích-ca-kê-lật-đế (Śākyakīrti,

Thích-ca Xưng) luôn dốc lòng giáo dục đệ tử, vị học giả này có sáng tác *Thủ Trọng Luận* 1 quyển, do Nghĩa Tịnh dịch sang văn Hán. Nó là một tiểu phẩm phiến đoạn, dựa trên lý luận chứng tử để bài xích lý luận kiếp mới, là đại biểu cho một khuynh hướng của trường phái yoga Ấn-độ đương thời. Tại Palembang thuộc Sumantra, Tam tạng Nghĩa Tịnh đã tốn 3 năm học tiếng Phạn (Sanskrit), sự thật này cho thấy rằng các nước Nam Hải thời bấy giờ hoàn toàn nằm trong vòng văn hoá Ấn-độ, Sumantra là quốc gia Phật giáo Đại thừa Ấn-độ thuộc Mật giáo đương thời, nước Phật-thệ vào giữa thế kỷ 9 là thời kỳ Mật giáo toàn thịnh. Khá nhiều nhà sư Mật giáo Trung Quốc như Vô Hành, Pháp Lãng, Tuệ Nhật... đều đã có dịp ghé thăm Nam Hải, chuyên chú cả đời để tham vấn chân lý Mật giáo. Sau này đại học giả A-đề-hiệp (Atiśa, 982 – 1054) sang Tây Tạng (Thổ-phồn) cũng có đến Kim Châu (Suvarṇadvīpa, gSer gling pa, Sumantra ngày nay) để học tập tâm pháp Bồ-đề (Bodhicitta, Byang chub kyi sems) suốt 12 năm với tôn giả Pháp Xứng (Dharmakīrti). (Shizutani Masao, 1952: 1–21), (Alka Chattopadhyaya, 2011: 84–95), (Kuwabara Jitsuzō, 1970: 12–17) Vị đại học giả Pháp Xứng này chính vào thời gian trị vì của vua Tu-li Chu-ra-vô-ni-phật-ma-điều-hoa nước Tam-phật-tề, ngài đã tuyên dương giáo học Phật giáo, ta có thể biết qua tư liệu Tây Tạng. Ngay trong Tây Tạng đại tạng kinh, có thể liệt kê 6 bộ trước tác của Pháp Xứng:

(1). *Bát-nhã Ba-la-mật Ưu-bà-đề-xá luận Hiện quán Trang nghiêm chú Nan ngữ Minh chú sớ* (般若波羅蜜多優婆提舍論現觀莊嚴註難語明註疏, D. No.3794. Ja 140b<sup>1</sup>-254a<sup>7</sup>);

(2). *Nhập Bồ-tát hạnh Nhiếp tam thập lục nghĩa* (入菩薩行攝三十六義, D. No.3878. Śa 188a<sup>7</sup>-191b<sup>3</sup>);

(3). *Nhập Bồ-tát hạnh nhiếp nghĩa* (入菩薩行攝義, D. No.3879. Śa 191b<sup>3</sup>-192b<sup>6</sup>);

(4). *Tập Bồ-tát học luận Hiện quán* (集菩薩學論現觀, D. No.3942. Khi 195b<sup>2</sup>-196a<sup>5</sup>) =No.4550;

(5). *Thánh bất động Thành tựu pháp* (聖不動成就法, D. No.3059. Pu 113a<sup>6</sup>-116a<sup>4</sup>);

(6). *Phẫn Nộ Hoan Hỷ thiên Thành tựu pháp* (忿怒歡喜天成就法, P. No.4994. Hụ 104b<sup>6</sup>-106a<sup>3</sup>).

Trong 6 bộ trước tác trên, (6) được thu vào Tây Tạng đại tạng kinh bản Bắc Kinh nhưng chưa được dịch ra; 5 bộ còn lại đều có trong bản Bắc Kinh và *Tổng mục lục Tây Tạng đại tạng kinh* của Đại học Đông Bắc Nhật Bản, tức là bản Derge (Đức-cách), vả lại chúng đều được dịch bởi dịch giả lừng lẫy A-đề-hiệp và các vị dịch sư khác, đương nhiên chúng ta cũng không suy đoán là toàn bộ các trước tác của Pháp Xứng đều đã dịch hết sang Tạng văn. 6 bộ trước tác này chỉ có (1) nhằm vào Sư Tử Hiện chú giải *Hiện quán Trang nghiêm luận* của Di-lặc, giải rõ những điều khó hiểu trong đại tác

phẩm này, đây là tác phẩm chính của Pháp Xứng, những tác phẩm khác chỉ là trước tác nhỏ. Đại sư Pháp Xứng ở Kim Châu xa xôi do có quan hệ thầy trò với A-đế-hiệp nên những tác phẩm của ngài mới có thể được dịch tồn trong tạng kinh miền Tuyết Vực, điều này cũng có thể coi là một đại kỳ tích.

## V. MẬT GIÁO THỜI MẬT VẬN VÀ SỰ XÂM NHẬP CỦA TÍN ĐỒ HỒI GIÁO

### 1. Hoàng hôn của Mật giáo

Đầu thế kỷ 8, Tây Ấn-độ bị những người Ả-rập theo tín ngưỡng Hồi giáo (Islam) chiếm lĩnh. Đầu thế kỷ 11, Sultan Mahmūd của vương triều Ghaznī (962–1186) diệt người Ả-rập miền Tây Ấn-độ, chinh phục các tộc người Rājput, mở rộng bản đồ tại phía Bắc Ấn-độ. Tuy từ vương triều Ghaznī chuyển sang vương triều Ghūr/Ghor (khoảng năm 1000–1215) song người Ấn-độ vẫn tiếp tục bị nô lệ hoá, bị các giáo đồ Hồi giáo cướp đoạt và phá hoại ngày càng nặng nề, thậm chí bị Islam hoá. Do vậy, các tự viện và tượng khắc của Phật giáo và Ấn-độ giáo liên tục bị huỷ hoại. Rốt cuộc, đầu thế kỷ 13, bọn họ đã mở rộng phạm vi thế lực đến vùng Bengal miền Đông Ấn-độ, sát hại những giáo đồ Phật giáo còn lại ở vùng đất này, phá hoại chùa chiền một cách triệt để. Vương triều Pāla lúc này sớm đã bị dồn ép tới cùng, sau đó nó bị thay thế bởi vương triều Sena (cuối thế kỷ 11 đến giữa thế kỷ 13) cai trị vùng Bengal trên thực tế, nhưng đến lúc này vương triều cũng sụp đổ.

Về phần Kim Cương thừa, nó đã xuất hiện tín ngưỡng đức Phật Bản Sư (Ādibuddha, Paramādibuddha, Tib. Sangs rgyas dang po) như là nguyên nhân tột cùng của bản ngã và thế giới, và thuyết Kim cương thân (Vajra-kāya). Đức Phật Bản Sư vốn cũng xuất hiện trong phẩm 10 Bồ-đề trong *Đại thừa Trang nghiêm kinh Luận* của Vô Trước viết: “Từ vô thủy, hoặc nói rằng chỉ có một vị Phật tối sơ (ādibuddha), là Phật nên không có hai tụ là phúc và trí mà được thành Phật, nghĩa ấy không phải vậy nên Phật không đồng nhất.” Trong Kim Cương thừa, đức Phật Bản Sư là nhân nguyên thủy, tuyệt đối. Nó là Nhất nguyên luận muốn thống trị tất cả các Phật và các Bồ-tát, có khuynh hướng Hữu thần luận rõ rệt. Trong giáo lý này hô ứng tự tại thanh tịnh tâm, nhưng sự thành lập của nó thường được cho là chịu ảnh hưởng của Ấn-độ giáo về Nhất thần luận, hơn nữa nó được dựng nên với ý thức nhằm chống lại Hồi giáo. Với tư cách là một chi phái của Kim Cương thừa, trong thời kỳ này đã xuất hiện Câu Sinh thừa (Sahajayāna, Sahajiyā, Câu Sinh phái), họ quan niệm thân Phật có Câu sinh thân (Sahaja-kāya). *Sahaja* có thể trực dịch là Câu sinh, trong đó nó chỉ “bản tính” của nhân loại sinh ra, là bản năng tự nhiên. Tự nhiên là điều rất dễ dàng, cho nên Câu Sinh thừa từ ý nghĩa thứ nhất về tự nhiên đã đạt đến ý nghĩa thứ hai là dễ dàng, thẳng thắn, bình dị. Đối với sự trải nghiệm chân lý, phái này phủ định các loại khổ hạnh đặc biệt, thậm chí cho rằng

logic và triết học đều không có giá trị. Nó cũng thay đổi luôn tính chất của Bồ-tát, không phải là vị Bồ-tát hưởng thượng cầu Bồ-đề mà là Phật tử không giảm không hao do Phật sinh ra, trở thành diện mạo từ Phật tuôn ra. Với những tư tưởng này có thể nhìn thấy tư tưởng Như Lai tạng, thuyết Bản tính thanh tịnh, tư tưởng Tính khởi của Hoa Nghiêm, cho đến chiếc bóng tùy duyên bất biến trong Phật giáo Đại thừa. Như vậy sự chuyển biến dần sang thực tại, Nhất thần giáo và Hữu thần luận ắt hẳn là một bước nhảy vọt lớn của Phật giáo. Trong đó, ngoại trừ những nguy cơ trùng trùng đang bủa vây Phật giáo và thúc giục nó, không chỉ có Ấn-độ giáo mà còn có Iran, thậm chí là ảnh hưởng của Hữu thần luận và Nhất thần luận theo mô hình của Hồi giáo.

Phật giáo thường nói về Phật thân luận với tam thân là pháp, báo, ứng, đối với Phật giáo Tây Tạng thì đó đương nhiên là một đề bài lớn. Phật giáo hậu thế dù Hiển giáo hay Mật giáo cũng đã phát triển thuyết Tứ thân và những thuyết pháp khác. Phật giáo Tây Tạng cũng như vậy, nhưng nó chưa hẳn cố chấp theo thuyết Tứ thân, bộ khung Phật thân luận dường như là chốt vào thuyết Tam thân hơn. Phật giáo Kim Cương thừa Tây Tạng siêu việt pháp thân hoặc lập Kim cương thân (Vajra-kāya), còn gọi là Bản tính thân (Sahaja-kāya), thuyết Tứ thân này có mối quan hệ đối ứng với thuyết Tứ hỷ như sau (Giuseppe Tucci, 1984: 201-211):

Hoan hỷ (ānanda)	Biến hoá thân	Thân	Rốn
Thắng hỷ (paramānanda)	Pháp thân	Ý	Tim
Ly hỷ (viramānanda)	Thụ dụng thân	Khẩu	Họng
Câu sinh hỷ (sahajānanda)	Câu sinh thân	Trí	Vòm đầu

Tam thân thành tứ thân số mục bao nhiêu không phải là vấn đề, Pháp thân, Bản tính thân (Tự tính thân) hay Kim cương thân này được cho là thực tại của một đấng tuyệt đối trong Mật giáo, có thể nói là đặc sắc của nó. Đấng thực tại này trở thành nguyên nhân đệ nhất tốt cùng. Trong *Nhiếp Đại thừa Luận* và các luận thư khác có đề cập đến Pháp thân hoặc Tự tính thân là sở y (āśraya) của hai thân khác: Thụ dụng thân và Biến hoá thân. Nhưng ta chưa hẳn đã nói ngay sở y này là nguyên nhân đầu tiên sinh thành thế giới. Tuy nhiên trong hình thức Mật giáo, khi phải tiếp nhận tư tưởng Như Lai tạng, tự tính thân (Svābhāvika-kāya) ở bên trong đã trở thành bản tính thân (Sahaja-kāya), về bản thể luận chính nó là nguyên nhân đầu tiên của tồn tại (Svayambhū) (Nagao Gajin, 1979: 603). Như trước đã nói, Câu Sinh thừa lập bản tính thân (câu sinh thân, Sahaja-kāya), lại thêm tam thân pháp-báo-ứng vào thành lập trường tứ thân. Nó có giáo nghĩa nghiêm cẩn như vậy nhưng khi xã hội thực tế trở nên suy đồi, nó thành tôn giáo hưởng lạc. Đúng như đại học giả Giuseppe Tucci (1894-1984) nói: “Mọi chế độ của nhân loại đều sẽ không tránh khỏi thối nát.” (All human institutions are subject to corruption). Bất cứ thời đại nào trên đời khi đã xuất hiện hàng pha ke (adulteration), thật giả lẫn lộn thì chính nó sẽ có vấn đề, sẽ không ngừng sinh ra lỗi thời. Lại nữa, Câu

Sinh thừa và thuyết của nó là sự suy đồi của chính Mật giáo, ta có thể xem chắc chắn đó là biểu hiện của một trạng thái xã hội rối ren và thối nát đương thời.

Ở đây cần phải chỉ ra thêm, Mật giáo trở thành một tôn giáo tự suy xét, nhị nguyên thống nhất (nhị mà bất nhị, advaita), xưng là Kim Cương thừa (Vajra-yāna). Sự tìm kiếm về triết học và nguyên lý của Kim Cương thừa đó là nhị nguyên thống nhất, cùng với những người muốn thể nghiệm trên kinh nghiệm và thực tiễn, cái trước gọi là Mật giáo Hữu đạo (Dakṣiṇācāra- vajrayāna), cái sau gọi là Mật giáo Tả đạo (Vāmācāra- vajrayāna). Hoặc giả ta có thể nói bao gồm cả hệ thống phi tính lực (śakti, năng lượng, năng lượng nữ tính) thì xưng là Kim Cương thừa, và hệ thống có tính lực thì gọi là Phật giáo Đát-đặc-la hoặc Đát-đặc-la giáo, rõ ràng chúng ta cần vạch ra một đường giới hạn. Điều đó e rằng cả Đát-đặc-la của Phật giáo lẫn Đát-đặc-la của Ấn-độ giáo đều không có ngoại lệ (Uno Seiichi, Nakamura Hajime, Tamaki Koshiro, 1980: 92), (Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Shuyu, 1977: 57). Trong thời đại đó, ông A-đề-hiệp (Atīśa, 982–1054) sinh ra tại vùng Bengal nói trên đã vào khu vực Tây Tạng, cải cách Mật giáo Tả đạo đang ngày càng cực kỳ dâm loạn giống như Mật giáo Ấn-độ, mọi người nên nhớ trong lòng. Một tác phẩm Đát-đặc-la Phật giáo thời đó có tên *Thành tựu pháp man* (Sādhanamālā), quyển sách này đã được thu vào tủ sách Mật giáo hậu kỳ Ấn-độ loại 312 của chư tôn thành tựu pháp, là một văn bản có giá trị rất quý giá để hiểu về thực trạng thực hành Mật giáo hậu kỳ. Đây là cuốn tập đại thành của thành tựu pháp (sādhana). Quyển sách này khoảng năm 1100 Tây lịch do Vô Úy Sinh Mật (Abhayākara-gupta) tại Trung Ấn-độ biên soạn. Vô Úy Sinh Mật là một học giả kiêm tu Hiển-Mật vĩ đại nhất thế kỷ 11, 12, đồng thời là luật sư, kiêm nhiệm chùa Siêu Nham và chùa Nālandā, là vị thủ tọa Kim cương toà, giới sư lừng danh. Ông có viết ba tác phẩm nghi quỹ, tức: *Kim cương man* (Vajrāvalī) là bộ tổng luận nghi quỹ lấy nghi quỹ mạn-đồ-la làm trung tâm; *Cứu cánh du-già man* (Niṣpannayogāvalī) là bộ giải thuyết ý tưởng mạn-đồ-la quan. Theo bản thân tác giả, đây là bộ yếu điểm lược thuyết về thứ lớp tu tập (maṇḍaladevatā-bhāvanākrama) của các vị thần mạn-đồ-la. Bộ thứ ba là *Quang bao* (Jyotīrmañjarī), là bộ cương yếu nghi lễ hộ-ma (homa) (Tsukamoto Keishō, Matsunaga Yūkei, Isoda Hirohumi, 1989: 379–386). Đáng đề cập đến là học trò của ngài, Thích-ca Tường Hiền (Śākyaśrībhadra, 1127–1225) có thuyết bảo là vị chủ tọa cuối cùng của chùa Nālandā,<sup>14</sup> năm 1204 vì để trốn khỏi nạn Hồi giáo nên ngài đã cùng với những bạn đồng hành ở chùa Siêu Nham là Thịnh Nguyệt (Vibhūticandra), Thí Giới (Dānaśīla), Tăng Tường (Saṃghśrī), Thiện Thệ Tường (Sugataśrī) gồm một nhóm chín người đi sang Tây Tạng, Ngài đã cư trú tại Tây Tạng suốt 10 năm, quãng thời gian đó ngài giải thuyết năm pháp Di-lặc, truyền dạy Nhân minh học, truyền thụ giới cụ túc và giảng thuật đạo thứ đệ (Lam rim) cũng như tu tâm (bLo sbyong), ngoài ra còn truyền thụ các Mật pháp vô thượng du-già như *Thời Luân*, *Thắng lạc Kim cương Căn*

---

<sup>14</sup> Trương Di Tôn (2009: 2831) tả, ghi là chủ tọa cuối cùng của chùa Nālandā.

*bản tục, Tập Mật căn bản tục, Hỷ Kim cương Căn bản tục.* Cả hai người Vô Úy Sinh Mật và Thích-ca Tường Hiền đều là luật sư trì giới, không phải là hành giả Mật giáo thực hành theo Tả đạo, mang lại ảnh hưởng rất lớn cho Ấn-độ và Tây Tạng hậu thế (Hứa Minh Ngân, 2010: 111–114).

Những tín đồ Hồi giáo dòng Đột-quyết từng xâm nhập Tây Bắc Ấn-độ từ thế kỷ 8, đến thế kỷ 11 thì họ càng đi sâu vào Trung Ấn-độ, đặc biệt là vị Sultan Mahmūd kể trên trước sau đã có 16 cuộc viễn chinh gây chấn động toàn Ấn-độ, đưa người Ấn-độ rơi vào vực sâu sợ hãi. Vị Sultan cùng hung cực ác này mất năm 63 tuổi năm 1030 tại thủ đô Ghaznī. Trong lúc những ký ức tàn bạo như ác mộng kia hãy còn mới, hình thái Mật giáo mới là Thời Luân giáo (Kālacakra-tantra, *Thời luân Kim cương Kinh*) được thành lập. *Thời luân Kim cương Kinh* (Kālacakra-tantra) là tên gọi tắt của *Tối thắng Bản Sơ Phật sở hiện Cát tường Thời luân Bản tục vương* (Paramādibuddhodhṛta-śrīkālacakra nāma tantrarāja, D. No. 362, 1346; P. No.4). Trong đó *Tối thắng Bản Sơ Phật* là chỉ Căn bản tục 12000 tụng, từ bản rộng này trích gọt lại thành bản tục nhỏ gọn (laghu-tantra) 3000 tụng, là Thời luân hiện còn. Thời Luân được thành lập trong khoảng 60 năm tính từ khoảng năm 1027, vậy là thành lập vào thế kỷ 11. *Thời Luân* là kinh điển Mật giáo Vô thượng Du-già tục, nhưng nó xuất hiện trong phương tiện – Phụ tục lấy Tập Mật làm kinh điển đại biểu, cũng như Bát-nhã – Mẫu tục lấy *Hỷ Kim cương*... làm đại biểu, đứng trên lập trường tổng hợp tư tưởng cả hai nhằm đối lại với cái trước, xưng nó là đệ tam Vô nhị tục (Skt. advaya, gnyis med rgyud, bất nhị, vô nhị) hoặc Nhị câu (Skt. yuganaddha, zung ’ jug, song nhập). *Kālacakra* (Thời luân) thì *Kāla* ý chỉ là đại bi, phương tiện, *cakra* là ý chỉ tính không, Bát-nhã. Cũng tức là nói Thời Luân biểu thị cho phương tiện và Bát-nhã, sự song nhập bất nhị của tiểu vũ trụ và đại vũ trụ. Nhất là *Thời Luân* phê phán các kinh điển Mẫu tục – Bát-nhã là chú trọng tính lực (śakti), nhấn mạnh đại lạc (mahāsukha), nó trọng thị giới luật, quay về với đặc sắc lập trường của Phật giáo lúc ban đầu. Lúc bấy giờ Hồi giáo đã xâm nhập Ấn-độ, phá hoại Phật giáo, vì vậy trong thời đại lo lắng cho sự diệt vong của Phật giáo, việc tự nhận thức quay về với lập trường ban đầu của Phật giáo rất mạnh mẽ. Vậy nên *Thời luân Kim cương Kinh* đã tổng kết lịch sử Phật giáo Ấn-độ suốt 1.700 năm trở lên, và tổng kết luôn thời kỳ cuối cùng của việc triển khai Phật giáo Đát-đặc-la, có ý nghĩa quan trọng. Đồng thời, Thời Luân giáo cũng đóng vai trò rất quan trọng với Phật giáo Tây Tạng. Đặc biệt là nó trọng thị giới luật nên đã mang lại ảnh hưởng rất lớn cho Phật giáo Tây Tạng. Bu ston (1290–1364) là một đại học giả hiếm có của Phật giáo Tây Tạng, ngài xem trọng *Thời Luân*. Ngài đã viết chú thích cho *Thời Luân*, biên *Thời Luân sử*, mở ra một phái về Thời Luân. Từ hệ thống này đã sinh ra những học giả ưu tú như Tsong kha pa, mKhas grub rje dGe legs dpal bzang (Khắc-chủ-kiệt Thiện Cát Tường, 1385–1438) đã mở rộng giáo pháp Thời Luân. Từ điểm này cũng có thể nhìn thấy *Thời luân Kim cương Kinh* đã có vai trò quan trọng tại Tây Tạng.

Lại nữa, người Khmer là tác giả của nghệ thuật Angkor ngày nay, tức tổ tiên của người Campuchia hiện tại. Mật giáo Ấn-độ vào cuối thế kỷ 12 đã có thành quả tại Campuchia. Truyền thuyết kể rằng tổ tiên của họ tên là Kampu, nên lấy tên nước là Kampuchia (Cam-bột-trí), nghĩa là hậu duệ của Kampu. Từ thời Tam Quốc trở đi gọi nó là Phù-nam, thời Tùy-Đường về sau gọi nó là Chân-lạp, Cát-miệt, từ triều Tống trở đi lại gọi là Cam-bột-trí, từ cuối đời Minh trở về sau mới gọi nó là Giản-bộ-trại. Người Hoa kiều thì gọi nó là Cao-miên. Theo những ghi chép ban đầu về Phật giáo Phù-nam có thể tìm thấy trong các sử liệu Trung Quốc. Ví như: theo *Nam Tề thư* chép: vua Phù-nam Kiều-trần-như, năm 484 sai Tỳ-khưu Na-già sang vào thời Nam Tề Vũ Đế (trong khoảng thời gian 484-493), lệnh cho các Tỳ-khưu chấn hưng Hiến pháp, tập hợp chúng tăng... tục thờ thiên thần Ma-hê-thủ-la (thần Śiva). Lại, vào thế kỷ 6 tiếp tục có những nhà sư Phù-nam là Mạn-đà-la-tiên và Tăng-già-bà-la người nào cũng lo phiên dịch *Kinh Văn-thù Bát-nhã* và *Kinh A-dục vương* sang Hán văn.

Đầu thế kỷ 8, sau khi vương quốc Chân-lạp chia rẽ thành Lục Chân-lạp và Thủy Chân-lạp, sự hỗn loạn về chính trị tiếp tục kéo dài cho đến đầu thế kỷ 9. Người đã thống nhất sự chia rẽ này là Jayavarman II (Xà-da-bạt-ma đệ nhị thế, thời gian tại vị: 802-805). Ông là tín đồ thần Śiva, dời đô đến bờ bắc hồ Tonlé Sap, xưng là Hariharālaya (Ha-lợi-ha-la, nghĩa là trụ sở của Harihara=Śiva). Đời vua thứ ba là Indravarman I (Nhân-đà-la-bạt-ma đệ nhất thế, thời gian tại vị: 877-889) mới mở rộng lãnh thổ ra ngoài cõi Campuchia hiện nay, ra đến tây bắc Ubon thuộc đồng bằng Korat. Các vị vua Khmer rất chú tâm phát triển tưới tiêu thủy lợi cho vùng Angkor, rất lừng lẫy; khai thác sự nghiệp thủy lợi ở xung quanh thủ đô để bắt đầu nền cai trị của vị vua này. Indravarman I đã bắt đầu xây dựng vương đô Angkor Tom/Thom, con của vua là Yaśovarman (Nhã-thoan-bạt-ma, thời gian tại vị: 889 - 900) cho xây dựng kinh đô mới Yośodhara-pura (Da-du-đà-la thành) ở Angkor Thom.

Angkor Thom kể từ sau đó đến cuối thế kỷ 12 đã có sự chỉnh tu bốn mặt xung quanh, đều là đô thành xây dựng theo hình thức tự viện tôn giáo với chính giữa khu vực hình vuông lấy làm “núi trung tâm.” Lần thứ nhất vua Yaśovarman I cho xây chùa Śiva thờ cúng nam căn (liṅga), đến lần thứ tư vua Jayavarman VII (khoảng năm 1181-1218) lấy núi Bayon làm núi trung tâm, hình thức này có quan hệ khăng khít với tư tưởng Thần vương, Phật vương. Angkor Vat (có nghĩa là miếu thành) là một ngôi chùa lớn hùng vĩ nằm bên trong Angkor Thom. Những toà tự viện này đã phát huy trọn vẹn kiến trúc của người Khmer và tài năng nghệ thuật điêu khắc của họ, có đặc trưng là dung hợp các vị thần Ấn-độ với Bồ-tát của Phật giáo Đại thừa, phản ánh tình hình tôn giáo vào thời đại ấy.

Vua Jayavarman VII cai trị suốt 40 năm, đã tạo sự nghiệp đáng chú ý trong nước, đầu tiên là xây lại thủ đô, lấy đền thờ Bayon cúng tế Thần vương làm trung tâm, tạo dựng Angkor Thom như hiện tại. Chu vi của nó được bao quanh bằng thành lũy kiên

cổ với hào và đá trải dọc 3 km. Tiếp theo, nhà vua đã thiết lập 121 trạm dừng chân trên mạng lưới giao thông xung yếu ở các nơi có đường liên kết thông suốt với trung tâm thủ đô, xây dựng 102 y viện khắp cả nước. Jayavarman VII là một tín đồ Phật giáo, đặc biệt là tín ngưỡng Quan Thế Âm Bồ-tát. Thông thường mà nói, các vị vua thời Angkor không có sự phân biệt giữa các bộ phái Ấn-độ giáo và Phật giáo mà luôn có chính sách bảo hộ song song một cách bình đẳng. Vì vậy, Phật giáo và Ấn-độ giáo dần dần pha trộn với nhau dẫn đến việc hình thành một tôn giáo hỗn hợp đặc biệt quan niệm thần Śiva và đức Phật thực ra chỉ là hoá thân khác nhau của cùng một vị thần. Cổ tích Angkor lừng danh được Henri Mouhot và Lagree giới thiệu đến Tây phương vào năm 1864 nên mới được người Tây phương biết đến (Trung Hoa tạp chí xã, 1970: 1–22), (Phùng Thừa Quân, 1969: 23), (Nara Yasuaki, 1979: 454–458).

## **2. Sự diệt vong của Mật giáo**

Năm 1155, vương triều Pāla diệt vong,<sup>15</sup> năm 1203, Ikṭiyār Ud-dīn là tín đồ Hồi giáo khi dẫn quân đội đi cướp phá chùa Siêu Nham, các ngôi chùa khác như chùa Phi Hành (Otantapūri), chùa Nālandā, Kim Cương Bảo Toà cũng bị phá hoại như vậy. Người ta thường cho rằng sự phá hoại chùa Siêu Nham đánh dấu sự diệt vong của Phật giáo Ấn-độ. Ngôi chùa Siêu Nham này được xây bên cạnh sông Hằng của Magādhā, luận về số lượng tăng ni rộng lớn và cư trú ở đó thì quy mô lớn nhất trong lịch sử Phật giáo Ấn-độ. Không chỉ là tự viện Phật giáo, ngoài việc dạy Phật giáo ra còn dạy văn hoá cổ điển Ấn-độ chung chung như Siêu hình học, Nhân minh, Văn pháp học, quy tụ rất nhiều tăng nhân ngoại quốc đến từ bên ngoài Ấn-độ. Với trung tâm ba ngôi chùa lớn là chùa Nālandā, chùa Phi Hành và chùa Siêu Nham thì việc dạy học Phật giáo được tiến hành thuở bấy giờ hoàn toàn là Mật giáo, đặc biệt chùa Siêu Nham là cứ điểm cuối cùng của Phật giáo Ấn-độ, việc dạy học, tổ chức, điển tịch v.v... trong ngôi chùa này đã được truyền vào Tây Tạng với hình thái nguyên bản rất nhiều, có thể xem xét như là đã hình thành Phật giáo Tây Tạng. Thậm chí các học giả cận đại còn nói mục đích chính mà các tín đồ Hồi giáo tấn công chùa Siêu Nham là để cướp đoạt những tài sản quý giá bất tận được lưu trữ trong đó. Các văn bản tranh sách trong ngôi chùa ấy chất cao như núi bị thiêu huỷ hoàn toàn, một ngọn lửa lớn cháy rụi, các tăng ni phải gặp cảnh thảm sát. Những người may mắn còn sống thì tỵ nạn sang Nepal, Tây Tạng, hoặc một bộ phận xuống miền Nam Ấn-độ. Nhất là với đất Tây Tạng thời đó rất tích cực bảo hộ Phật giáo, chịu ảnh hưởng sâu sắc từ nền giáo học của chùa Siêu Nham, có rất nhiều tăng chúng đã đem lượng điển tịch khổng lồ truyền vào. Tổ chức cơ bản của Đại tạng kinh Tây Tạng được cấu thành như người ta thấy hiện nay là từ các Tạng thư của chùa Siêu

---

<sup>15</sup> Có tác phẩm nói vương triều Pāla diệt vong năm 1199, ví như: (Yūki Reimon, 1980: 220); A. K. Warder viết, Vương An Thế dịch, *Ấn-độ Phật giáo sử* (印度佛教史), Bắc Kinh: Thương vụ Ấn thư quán, 1995: 475 thì ghi là năm 1162; Karashima Noboru, Mayeda Sengaku, Yamazaki Gen'ichi (1992: 563 trái) thì ghi giữa thế kỷ 12 trở về trước, hậu duệ của vương triều cai trị khu thành nhỏ vùng Bihar (Pāla) cũng diệt vong.



Nham, giáo học Mật giáo Tây Tạng được thành lập trong truyền thống giáo học tự viện này.

Năm 1205, tín đồ Hồi giáo cai trị một dải miền Bắc Ấn-độ đã phá hoại Phật giáo càng triệt để hơn nữa. Vương triều Pāla với trung tâm là vùng Bengal và Bihar trước sau đã che chở cho Mật giáo suốt 400 năm. Lúc này vương triều Pāla sớm đã diệt vong, cho nên Mật giáo vùng Bengal đã không còn có cơ hội nào để phục hưng lần nữa. Sự diệt vong của quyền lực quốc gia kết hợp với Mật giáo Ấn-độ bị dân chúng lãng quên khiến người ta cần phải học bài học lịch sử quý báu. Theo thuyết của Tāranātha, vị toà chủ cuối cùng của chùa Siêu Nham, Thích-ca Tường Hiền (Śākyaśrībhadrā, 1127–1225) đã tháo chạy đến chùa Jagaddala ở miền Đông Bengal, qua 3 năm thì đến Tây Tạng. Bửu Hộ (Ratnarakṣita) thì đi Nepal, sau đó có đi theo hướng tây nam Ấn-độ lánh tới miền Nam Ấn-độ, kế tiếp cũng tháo chạy đến các vùng Miến-điện và Cam-bồ-xà (Kamboja, Kiếm Phù, ở miền Bắc Kāśmīra). Tuy nhiên bởi lý do này vùng Magādhā hoàn toàn không còn sư sãi. Sau đó La-hầu-la Cát Tường Hiền (Rāhulaśrībhadrā) trú tại chùa Nālandā có khoảng 70 người thính pháp. Vương triều Sena kể từ khi Pratitasena qua đời trở đi, dòng dõi bị đứt mạch (diệt vong), sau đó 100 năm, tại xứ Bhangala đã ra đời một vị quốc vương có nghiệp lực hùng mạnh tên là Cangalarāja (Chiên-già-la-la-xà), ông đã cai trị toàn bộ vùng Hendu và Đột-quyết nằm trong vòng Tili. Ban đầu ông tín ngưỡng Bà-la-môn, sau đó vì vương phi tín Phật nên chuyển biến tâm ý, ông đã dâng cúng đường lớn cho Kim Cương Toà và cho sửa chữa lại các chùa chiền bị tàn phá. Cho sửa sang điện Tịnh Hương (Gandhola) để cho Paṇḍita Śāriputra (Ban-trí-đạt Xá-lợi-phất) cư trú, ngoài ra vua cũng dâng cúng đường lớn cho nhiều Phật điện tại chùa Nālandā<sup>16</sup> (Tāranātha, 1994: 307–309), (Tāranātha, 1988: 243–245), (Schiefner, A., 1896: 255–257).

Còn theo ghi chép của Tāranātha cho thấy từ sau khi chùa Siêu Nham bị huỷ hoại, vùng Magādhā vẫn còn tín đồ Phật giáo. Trong thời gian hai năm kể từ năm 1234 trong lữ hành ký của nhà sư Tây Tạng đến thăm vùng Magādhā là Hiệp dịch sư Pháp Chủ Cát Tường (Chag lo tsā ba Chos rje dpal, Dharmasvāmin, 1197–1264) (George N. Roerich, 1959) đã khắc hoạ tình cảnh thê thảm của các Phật tích khi bị tín đồ Hồi giáo phá hoại. Ở chùa Nālandā chỉ có 2 tầng viện còn có thể sử dụng, dưới thời Trưởng lão La-hầu-la Cát Tường Hiền (Rāhulaśrībhadrā) khi tuổi cao đã 90, có khoảng 70 nhà sư theo học pháp với ngài. Sự tích của Hiệp dịch sư Pháp Chủ Cát Tường theo mô tả của 'Gos gZhon nu dpal (Quách Đồng Tường, 1392–1481) trong bộ *Thanh Sử* (deb ther sngon po) đã tổng thuyết rằng, ngài ấy theo 12 người Paṇḍita (đại học giả), 4 vị dịch sư Tây Tạng, 21 vị Thiện xảo Trì giới sư (mkhas btsun) v.v... lắng nghe Phật pháp. Tát-ca Ban-thiền (Kun dga' rgyal mtshan, Tứ tổ Tát-ban Khánh Hỷ Tràng, 1182–1251) đã khen

---

<sup>16</sup> St. Petersburg, trong đó, Tili trong bản dịch tiếng Đức p. 256 ghi là Dili; (Akira Hirakawa, 1981: 25) đã viết sai Rāhulaśrībhadrā thành Rāhulaśilābhadrā (Teramoto Enga, 1974: 342–345).

ngợi ngài rằng: sau thời Đại dịch sư Bửu Hiền (Rin chen bzang po, 958–1055), ngài là vị dịch sư có học vấn cao nhất (mkhas shes) ('Gos gZhon nu dpa, 1984: 1228–1231), (George N. Roerich, 1949/1979: 1057–1059) (Gö Lotsawa Zhönnu-pel, 1985: 690–691). Sau đó, Phật giáo đã thay đổi diện mạo trong sự tôn thờ Pháp Cách (Dharma-ṭhākura/-thāhur), hiện nay từ vùng Bengal đến Orissa vẫn còn những người tin thờ trong giai cấp thấp tại Ấn-độ. Trong đó “Pháp” được họ tôn thờ dĩ nhiên là Bát-nhã Ba-la-mật. Bề ngoài họ chưa thể hiện rõ là tín đồ Phật giáo, nhưng chân tướng của tôn giáo đó hiển nhiên là Phật giáo. Cứ như vậy Phật giáo Ấn-độ vẫn tiếp tục tồn tại suốt thời gian khá dài kể từ sau khi người Hồi giáo xâm nhập Ấn-độ (Akira Hirakawa, 1981: 27–29), (Matsunaga Yukei, 1984: 105–106).

Năm 1203, chùa Siêu Nham là một trung tâm lớn của Phật giáo vùng Bengal đã bị quân đội Hồi giáo thiêu huỷ, người ta thường lấy thời điểm đó đánh dấu Phật giáo diệt vong. Xét về nguyên nhân thì có nhiều cách nhìn khác nhau, nhưng đại để có thể nêu ra sự chiết trung giữa Mật giáo với các yếu tố thổ dân, và tính cộng đồng với Ấn-độ giáo như là Đát-đặc-la giáo... dần dần đã khiến Phật giáo mất đi tính cách riêng biệt, hơn nữa sự tan rã tổ chức giáo đoàn với trọng tâm là người xuất gia khiến tín đồ hoàn toàn bị thu hút vào Ấn-độ giáo. Ấn-độ một mặt đã biến đức Phật trở thành hoá thân (avatāra) thứ 9 của thần Viṣṇu (Khyab 'jug, Biến Nhập thiên), công tác chuẩn bị trước cho sự thu hút dường như đã tiến hành một cách thuận lợi, với họ mà nói thì giáo đồ Phật giáo vốn cũng là của Ấn-độ.

Thậm chí, có người còn nhiều điều hiểu sai về Đát-đặc-la giáo, Phật giáo Đát-đặc-la, Mật giáo và Phật giáo Kim Cương thừa, sai truyền thêm sai, bài viết này đã nêu ra trình bày khách quan, có một vài giá trị đáng tham khảo. Mật giáo như là nền Phật giáo xuất hiện ở giai đoạn cuối cùng của toàn bộ Phật giáo, nói theo di sản tinh thần của nhân loại thì đó là lĩnh vực đáng để người ta đi sâu vào tìm hiểu và khai thác.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

### I. Tài liệu tiếng Trung

- [1] Phùng Thừa Quân biên dịch (1972). *Tây Vực Nam Hải Sử Địa khảo chứng dịch tùng* (西域南海史地考證譯叢), tập A-B. Đài Bắc: Đài Loan Thương vụ Ấn thư quán.
- [2] Phùng Thừa Quân giáo chú (1970). *Doanh Nhai Thắng Lãm giáo chú* (瀛涯勝覽校注). Đài Bắc: Đài Loan Thương vụ Ấn thư quán.
- [3] Phùng Thừa Quân giáo chú (1970). *Chư Phiên Chí giáo chú* (諸蕃志校注). Đài Bắc: Đài Loan Thương vụ Ấn thư quán.
- [4] Kuwabara Jitsuzō viết, Phùng Du dịch (1971). *Lịch sử Giao thông trên Biển của Trung Quốc với Ả Rập* (中國阿拉伯海上交通史). Đài Bắc: Đài Loan Thương vụ Ấn thư quán.
- [5] Phùng Thừa Quân biên (1969). *Tây Vực địa danh* (西域地名). Đài Bắc: Đài Loan Trung Hoa Thư Cục.
- [6] (Đường) Huyền Trang-Biện Cơ nguyên trước, nhóm Quý Tiện Lâm giáo chú (1990). *Đại Đường Tây Vực Ký giáo chú* (大唐西域記校注). Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục.
- [7] Sở nghiên cứu Nam Á trường Đại học Bắc Kinh biên (1994). *Trung Quốc tải tịch trung Nam Á sử liệu vạng biên* (中國載籍中南亞史料匯編) (toàn 2 sách). Thượng Hải: Thượng Hải Cổ Tịch xuất bản xã.
- [8] Trung Hoa Tạp Chí Xã biên (1970). *Lịch sử và Nghệ thuật của Campuchia* (柬埔寨之歷史及其藝術). Đài Bắc: Học Thuật xuất bản xã.
- [9] A. K. Warder viết, Vương An Thế dịch (1995). *Ấn-độ Phật giáo sử* (印度佛教史). Bắc Kinh: Thương vụ Ấn thư quán.
- [10] Hứa Minh Ngân viết (2010). *Tây Tạng Mật giáo* (西藏密教). TP. Tân Bắc: Công ty TNHH Quốc tế Thế Hoa.
- [11] Lữ Kiến Phúc viết (1995). *Trung Quốc Mật giáo sử* (中國密教史). Bắc Kinh: Trung Quốc Xã Hội Khoa Học xuất bản xã.
- [12] (Đường) Nghĩa Tịnh nguyên trước, Vương Bang Duy giáo chú (2000). *Đại Đường Tây Vực Cầu Pháp Cao Tăng Truyện giáo chú* (大唐西域求法高僧傳校注). Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục.

- [13] Sách Nam Tàì Nhượng viết (1998). *Tây Tạng Mật giáo sử* (西藏密教史). Bắc Kinh: Trung Quốc Xã Hội Khoa Học xuất bản xã.
- [14] Tāranātha viết, Trương Kiến Mộc dịch (1988). *Ấn-độ Phật giáo sử* (印度佛教史). Thành Đô: Tứ Xuyên Dân Tộc xuất bản xã.
- [15] Gö Lotsawa Zhönnu-pel viết, Quách Hoà Khanh dịch (1985). *Thanh Sử* (青史). Lhasa: Tây Tạng Nhân Dân xuất bản xã.
- [16] (Đường) Nghĩa Tịnh nguyên trước, Vương Bang Duy giáo chú (2000). *Nam Hải Ký Quy Nội Pháp Truyền giáo chú* (南海寄歸內法傳校注). Bắc Kinh: Trung Hoa Thư Cục.
- [17] Đại sư Bu-ston viết, Quách Hoà Khanh dịch (1986). *Phật giáo sử Đại Bửu Tạng luận* (佛教史大寶藏論). Bắc Kinh: Dân Tộc xuất bản xã.
- [18] Bu-ston viết, Bồ Văn Thành dịch (2006). *Sử Phật giáo Bu-ston* (布頓佛教史). TP. Tân Bắc: Đại Thiên xuất bản xã.

## II. Tài liệu tiếng Tạng

- [19] Trương Di Tôn biên (2009). *Đại từ điển Tạng-Hán, thượng-hạ* (*Bod rGya tshig mdzod chen mo, stod smad*). Pe cin: Mi rigs dpe skrun kang.
- [20] Tāranātha viết (1994). *rGya gar chos 'byung*, Sichuan: Si khron Mi rigs dpe skrun kang.
- [21] 'Gos gZhon nu dpal viết (1984). *De ther sngon po*, thành thư năm 1476–1478, Sichuan: Si khron Mi rigs dpe skrun kang.
- [22] Bu ston Rin chen grub viết (1988). *bDe bar gshegs pa'i bstan pa gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod*, thành thư năm 1322, sDe dge ed., 303fols. (viết tắt SRD). Bu ston (1988): *Sử Phật giáo Bu-ston* (布頓佛教史) (bản tiếng Tạng). Bắc Kinh: Trung Quốc Tạng Học xuất bản xã.

## III. Tài liệu tiếng Tây

- [23] Trương Di Tôn biên (2009). *Đại từ điển Tạng-Hán, thượng-hạ* (*Bod rGya tshig mdzod chen mo, stod smad*). Pe cin: Mi rigs dpe skrun kang.
- [24] A. Schiefner (1896). *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg.
- [25] George N. Roerich (1949, 1979). *The Blue Annals*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- [26] G. Tucci (1949, 1980). *Tibetan Painted Scrolls 3 Vols.*, Rome: La Libreria Dello Stato; reprint Kyoto: Rinsen Book Co., Ltd.
- [27] E. Obermiller (1931-32, 1964). *History of Buddhism* (Chos 'byung by Bu ston) 2 Vols., Heidelberg, reprint Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
- [28] Alka Chattopadhyaya (2011). *Atīśa and Tibet*. Delhi: Motilal Banarsidass. Banarsidass.
- [29] Benoytosh Bhattacharyya (1980). *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- [30] N. N. Bhattacharyya (1987). *History of the Tantric Religion*. New Delhi: Manohar.
- [31] H. von. Glasenapp (1940). *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart.
- [32] S. B. Dasgupta (1974). *An Introduction to Tāntric Buddhism*. Calcutta: University of Calcutta.
- [33] Giuseppe Tucci (1961). *The Theory and Practice of the Maṇḍala*. London: Rider.
- [34] Matsunaga, Yukei (1978). *The Guhyasamāja tantra*, 秘密集会タントラ 校訂梵本, Toho Shuppan. Inc. (Đông Phương xuất bản Châu thức hội xã).

### III. Tài liệu tiếng Nhật

- [35] Bộ Giáo học chùa Đông Kinh biên (1989). 《シルクロード ( Silk-Road ) 往来人物辞典》. Kyoto: Đồng Bằng xã xuất bản.
- [36] Kamada Shigeo viết (1981). 《中国仏教史辞典》. Tokyo: Đông Kinh đường xuất bản.
- [37] Giám tu-biên tập: Nakamura Hajime/Kasahara Kazuo/Kanaoka Shuyu (1977). 《アジア ( 亞洲 ) 仏教史・インド ( 印度 ) 編IV・密教》. Tokyo: NXB Kōsei.
- [38] Giám tu-biên tập: Nakamura Hajime/Kasahara Kazuo/Kanaoka Shuyu (1977). 《アジア ( 亞洲 ) 仏教史・インド ( 印度 ) 編V・密教》. Tokyo: NXB Kōsei.
- [39] Nakamura Hajime (1979). 《インド ( 印度 ) 古代史下》/ *Tuyển tập Nakamura Hajime*, quyển 6. Tokyo: Xuân Thu xã.

- [40] Yūki Reimon biên tập (1980). 《講座仏教第三巻・インドの仏教》. Tokyo: Đại Tạng xuất bản.
- [41] Uno Seiichi, Nakamura Hajime, Kōshirō Tamaki trách nhiệm biên tập (1980). 《講座東洋思想第6巻・仏教思想史Ⅱ》. Tokyo: Đông Kinh Đại Học xuất bản hội.
- [42] Tsuji Naoshirō (1979). 《アタルヴァ・ヴェーダ (Atharva-Veda) 讃歌》. Tokyo: Nham Ba thư điểm.
- [43] Akira Hirakawa (1981). 《インド (印度) 仏教史 下巻》. Tokyo: Xuân Thu xã.
- [44] Matsunaga Yūkei (1981). 《密教経典成立史論》. Kyoto: Pháp Tạng quán.
- [45] S. B. Dasgupta viết, Miyasaka Yūshō và Kuwamura Masazumi dịch (1981). 《タントラ (Tantra) 仏教入門》. Kyoto: Nhân Văn thư viện.
- [46] Matsunaga Yūkei (1984). 《密教の歴史》. Kyoto: Bình Lạc tự thư điểm.
- [47] Matsunaga Yūkei (1989). 《密教 インドから日本への伝承 (從印度往 日本的 傳承)》. Tokyo: Trung Công văn khố.
- [48] Saigusa Mitsuyoshi (1990). 《仏教入門》. Tokyo: Nham Ba tân thư.
- [49] Benoytosh Bhattacharyya viết, Kamishiro Shuntsū dịch (1988). 《インド (印度) 密教学序説》. Tokyo: Đông Dương thư viện.
- [50] Tanaka Kimiaki (1987). 《曼荼羅イコノロジー (Iconology 聖像)》. Tokyo: NXB Hirakawa.
- [51] Tanaka Kimiaki (1993). 《チベット (西藏) 密教》. Tokyo: Xuân Thu xã.
- [52] Hatano Hakuyū (1986). 《羽田野伯猷チベット・インド (西藏・印度) 学集成 第1巻・チベット篇I》. Kyoto: Pháp Tạng quán.
- [53] Tada Tōkan (1982). 《チベット (西藏)》. Tokyo: Nham Ba thư điểm.
- [54] Ủy viên biên tập: Nagao Gajin, Masaaki Hattori, Takasaki Jikidō (1988). 《岩波講座東洋思想第6巻・インド思想2》. Tokyo: Nham Ba thư điểm.
- [55] Hayashima Kyōshō, Takasaki Jikidō, Hara Minoru, Maeda Sengaku (1983). 《インド (印度) 思想史》. Tokyo: Đông Kinh Đại Học xuất bản hội.
- [56] dKon mchog srid thar/bSod nams rgyal mtshan, Saitō Hodaka (2005). 《実践チベット (西藏) 仏教入門》. Tokyo: Xuân Thu xã.

- [57] Giuseppe Tucci viết, Rolf W. Giebel dịch (1984). 《マンダラ（曼荼羅）の理論と實踐》. Tokyo: NXB Hirakawa.
- [58] Nagao Gajin (1979). 《中觀と唯識》. Tokyo: Nham Ba thư điểm.
- [59] Tsukamoto Keishō, Matsunaga Yūkei, Isoda Hirofumi biên trước (1989). 《梵語仏典の研究IV・密教經典篇》. Kyoto: Bình Lạc tự thư điểm.
- [60] Nara Yasuaki (1979). 《仏教史 I インド・東南アジア（印度・東南亞）》. Tokyo: NXB Yamakawa.
- [61] Karashima Noboru, Maeda Sengaku, Yamazaki Gen'ichi giám tu (1992). 《南アジアを知る事典・Cyclopedia of South Asia》. Tokyo: Bình Phạm xã.
- [62] Teramoto Enga (1974). 《ターラナータ（Tāranātha）印度仏教史》. Tokyo: Quốc Thư San hành hội.
- [63] Matsunaga Yūkei (2001). 《秘密集会タントラ（tantra）和訳》. Kyoto: Pháp Tạng quán.
- [64] Toganō Shōun (1977). 《秘密仏教史》. Tokyo: Long Văn quán.
- [65] Sakai Masanori (1956, 1987). 《修訂増補チベット密教教理の研究（一）》. Tokyo: Quốc Thư San hành hội.

# **Esoteric Buddhism——the Last Buddhism**

HSU Ming-Yin

Assistant Professor, Dept. of Religious Studies

Fu Jen Catholic University

## **Abstract**

The origin and development of Tantric Buddhism in India has not yet been adequately reported and seldom attracts attention. Dr. B. Bhattacharyya has stated that Tantra was transmitted in the most secret manner possible through an unbroken chain of gurus and disciples, till it gained currency after about 300 years, that is to say, in the seventh, eighth and ninth centuries of the Christian Era, at a time when Vajrayāna had already made great headway and was almost casting into the shade the original and the purer form of the Buddhist religion. But with reference to Chinese versions, we can point out the archetype of Esoteric Buddhism from the fifth or the sixth century in accordance with the three elements of Mantra, Mandala and Mudrā. I conclude that the dawn of Tantric Buddhism is earlier than the era mentioned above.

In this paper, I try to describe the development of Tantric or Esoteric Buddhism in India up to the beginning of the thirteenth century. The paper is divided into five sections. Section 1 is the preface. Section 2 presents the arising of esoteric thought in the social substratum. Section 3 describes the socio-political situation in Southern India and the establishment of Tantric or Esoteric Buddhism. Section 4 focuses on the Pāla Dynasties and the appearance of Vajrayāna Buddhism. Section 5 depicts the final Tantric or Esoteric Buddhism of Southern Asia, Southeast Asia, and East Asia, above all in Sumatra and Tibet.

**Keywords:** Esoteric/Tantric Buddhism, Tantrism, Vajrayāna Buddhism, South China Seas Buddhism, Hinduism