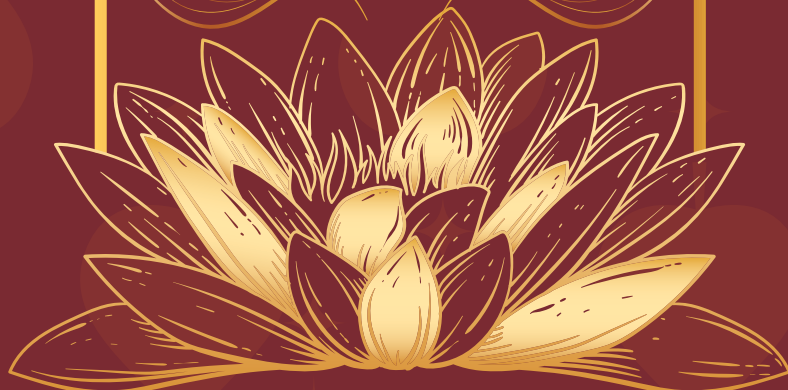


THIÊN

THỨ

TƯ



Chương A

PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ QUA CÁC TRIỀU ĐẠI



hật giáo thời đại đế Asoka phát triển rực rỡ như vậy nhưng không mấy chốc cũng lụi tàn, kéo theo nhiều biến động, cũng thịnh, cũng suy như là cái gì tất yếu vào các thời đại đi sau.

Tình hình cuối đời của đại đế Asoka

Khi về già, Asoka phải đối diện với những khó khăn, phức tạp. Chừng khoảng năm 244 t.tl., lúc hoàng hậu của đức vua là Asandhimitrā qua đời thì đất nước bắt đầu rối ren. Trước đây, bà Asandhimitrā luôn hỗ trợ đắc lực cho đức vua Asoka trong việc “*kiến trúc*” chánh pháp trên mọi phương diện; bà đâu chỉ là một tín đồ thuần thành mà còn có trí tuệ thấy pháp, biết mình phải làm gì bên chồng để đưa đất nước thịnh cường về văn hóa tâm linh. Asandhimitrā ra đi là một mất mát lớn, là một khoảng trống lớn trong lòng ông vua chí thiện của triều đại đế chế Moriyā (s. Maurya). Nước nhà không thể không có bậc mẫu nghi thiên hạ nên Asoka phải lập một vị hoàng phi tên là Tissarakkhā (s. Tiṣṣarakṣā) lên vị trí hoàng hậu. Một phần là không thể có ai thay thế, một phần là do bà Tissarakkhā đã tận tụy chăm sóc Asoka lúc ốm đau, bệnh hoạn. Tuy nhiên, khó có ai hiểu nổi lòng dạ của bà. Khi đức vua Asoka mất, bà đã làm hoàng hậu thì đế chế Moriyā hùng mạnh này nằm trong tay bà. Tissarakkhā hận Asoka chỉ chăm lo cho Phật giáo mà không chăm lo cho bà - nên khi

Asoka mất chưa được bao lâu thì bà ra lệnh cho triệt phá cây Đại Bồ-đề nơi Phật thành đạo. Tuy nhiên, thời gian sau, cây Bồ-đề này lại nảy chồi rồi phát triển mạnh mẽ. Bà thầm yêu trộm nhớ đứa con riêng của Asoka là Kuṇāla, lúc bấy giờ đã là thái tử. Kuṇāla đã thẳng thắn từ chối tình cảm bất chính này nên Tissarakkhā sinh lòng thù hận. Bà đã tư thông với các thầy thuốc trong hoàng cung rồi hãm hại làm cho thái tử mù mắt. Cũng vì thương tích này, thái tử không còn mắt sáng, mất cả khả năng điều hành đất nước nên Tissarakkhā đã lợi dụng cơ hội ấy để đoạt lấy quyền hành cho con trai của mình lên ngôi hoàng đế. Tuy nhiên, kế hoạch của bà bị bại lộ... vì trước khi mất, đức vua Asoka sáng suốt đã thầm trao quyền hành đất nước cho con trai của Kuṇālā là Saṃpadin (Saṃprati); nghĩa là tất cả mọi quyền bính đều nằm trong tay Saṃpadin để hỗ trợ cho thái tử Kuṇāla.

Tất cả mọi dữ liệu trên từ nhiều nguồn dường như có sự bất đồng sai khác. Theo như trong Thiện nghiệp thí dụ (Divyāvadāna) là tư liệu Phật giáo hiện còn đáng tin cậy thì mô tả Saṃpadin đã lên ngôi thái tử và đã kế thừa vương vị khi đức vua Asoka băng hà vào năm 232 t.tl. Tuy nhiên, có những ghi chép trong lịch sử phát triển của Bà-la-môn giáo trong thời đại này đã miêu tả sự kiện về ngôi vị đức vua có khác đi. Họ nói rằng, Kuṇālā thật sự đã lên ngôi được 8 năm. Chỗ khác thì bảo: Cháu nội của Kuṇālā là Daśaratha mới thật sự là người kế vị đại đế Asoka. Chứng minh cho sự thật này, người ta tìm thấy có ghi chép trong văn bia khi Daśaratha cho xây dựng một hang động để ủng hộ những người theo Chính mạng luận. Lần dò sự thật lịch sử để tìm ra manh mối phức tạp kể trên - hóa ra đế quốc sau thời Asoka đã bị phân chia. Kuṇālā thống trị Gandhāra cùng mạn Tây bắc còn Daśaratha cai trị ở mạn Đông. Còn có một khả năng khác là sự thống trị liên hợp chia đôi ấy, cho con trai Kuṇālā và cháu trai Daśaratha là do ý chỉ của đại đế Asoka. Thật không thể biết đâu là sự thật. Cũng có thể do các sử gia về sau, đặc biệt trong “*Vãng thế thư*” là tư liệu chính

đối với lịch sử sau thời Asoka, đã không làm rõ những ghi chép trước đó rồi võ đoán tự tạo ra một phả hệ mà sinh ra những mâu thuẫn như vậy.

Có những nguồn tư liệu mà các sử gia bảo là khá tin cậy: Chính Kuṇālā đã trấn áp cuộc phản loạn ở Gandhāra và đã đánh thắng một trận chiến với quân Hy Lạp. Kuṇālā còn có công trong việc sáp nhập thuộc địa Gaustana (Kho-tan ở Tân Cương) vào Ấn Độ.

Lại có nơi xác nhận: Chính con trai của Kuṇālā là Saṃpadin (Saṃprati) mới là người thật sự cai trị đế quốc này ít nhất là 8 năm sau khi Asoka thắng hà! Vì theo sử liệu trong *“Thiện nghiệp thí dụ kinh”* có ghi chép rằng: Người kế vị đức vua Asoka là Saṃpadin, kẻ không tín phụng Phật pháp. Ông ta là tín đồ trung thành của Kỳ-na giáo (Nigaṇṭha). Do trước đây Saṃpadin bực mình vì ông nội đã sùng mộ Phật giáo thái quá nên bây giờ ông tìm cách triệt hạ Phật giáo, gây khó khăn cho Tăng chúng không phải ít. Saṃpadin lo xây chùa, lập tịnh xá cho phái tà mạng ngoại đạo này.

Tuy nhiên, Saṃpadin lên làm vua cũng không được bao lâu. Vào khoảng năm 185 t.tl. Saṃpadin đã bị giết hại một cách tàn bạo bởi tay tổng tư lệnh của quân đội là Bà-la-môn Pussamitta (s. Puṣyamitra) khi Saṃpadin đang đi duyệt hàng quân danh dự. Pussamitta trước đây đã từng phục vụ dưới trướng của đức vua Daśaratha, ông có nhiều mưu đồ và tham vọng. Diệt đế chế Moriyā, Pussamitta lập nên hoàng triều Suṅga, vào năm 358 pl. Tuy nhiên, thực tế Pussamitta (s. Puṣyamitra) chỉ cai trị chỉ một phần của đế chế này. Đa phần lãnh thổ cả một vùng phía Tây bắc (bây giờ là Iran, Afghanistan và Pakistan) thì thuộc về đức vua Daśaratha, sau này lại trở thành Vương quốc Ấn-Hy (tiếng Anh: Indo-Greek Kingdom).

Than ôi! Đế chế Moriyā (s. Maurya) huy hoàng của đại đế Asoka còn lại những gì qua thăng trầm của lịch sử? Nó có thể nào dễ dàng biến mất vậy sao? Xin thưa, đế chế Moriyā còn để lại nơi “*Quốc huy danh dự*” - là bản sao của trụ đá Asoka - tồn tại vĩnh cửu cho đến tận hôm nay. Asoka cũng còn để lại cả hàng trăm bia văn khắc chạm tỉ mỉ và tinh tế về những lời dạy của đức Phật Sākya Gotama. Cũng còn không biết bao nhiêu trụ đá trên đất nước Ấn, kỷ niệm những nơi chốn thiêng liêng ông đã từng ghé đến để gục khóc chỗ bàn chân của Thế Tôn. Asoka cũng còn để lại ngôn ngữ viết đầu tiên ở Ấn Độ của nền văn minh Harappā cổ xưa, rục rịch, không phải Sanskrit, ngôn ngữ dùng trong các bản khắc đá lại là dạng “*ngôn ngữ nói*” thời đó gọi là Prākṛit mà Pāli chính là văn học thể hiện?

I - Đế Chế Khổng Tước (Moriyā) Ra Đi, Triều Đại Suṇga (Huân Ca) Lên Ngôi (185 - 73 T.tl.)

Vốn xuất thân là Bà-la-môn đức vua Pussamitta (s. Puṣyamitra) dùng một vị Bà-la-môn làm quốc sư, tìm cách phục hồi lại Bà-la-môn giáo; và phục hồi lại những gì mà trước đây pháp luật của Asoka cấm chế, kể cả các hình thức tế lễ, thờ thần lửa và giết hại súc vật.

Theo “A Dục vương truyện” và “Xá-lợi-phất vấn kinh” của Nhất thiết hữu bộ có nói với đại ý rằng: “Ông vua triều đại Huân Ca (Suṇga) muốn danh tiếng của mình ngang bằng Asoka nên cái gì Asoka dựng lên thì ông đập phá. Do vậy, y đã hủy tháp, diệt pháp, tàn hại tứ chúng. Cây Đại Bồ-đề linh thiêng cũng bị chặt trụi. Có những cuộc tàn sát tập thể tỳ-khưu, tỳ-khưu-ni, sa-di, sa-di-ni, bất kể già trẻ, máu chảy thành sông. Ông ta đã đốt phá 800 ngôi chùa. Các vị sư hoặc tín chủ trung kiên, bất khuất thì bị họ giam cầm đánh đập. Đã có 500 vị A-la-hán trốn về phương Nam nên đã tránh được họa sát thân”.

Đây là chuyện ở Pāṭaliputta (Hoa Thị thành). Sau đây là ở Ca-thấp-di-la (Kashmir) được “Đại Tì-bà-sa luận” chép lại: “Xưa có ông vua Bà-la-môn tên là Bồ-sa-hữu (Pussamitta) căm ghét Phật pháp, đốt kinh, hủy tháp, phá Tăng-già, hại bất-xô (Bhikkhu) chúng. Chỉ riêng trong nước Ca-thấp-di-la đã có 500 Tăng-già-lam (chùa) bị phá, chưa nói nơi khác”.

Các triều đại vua kế tiếp Pussamitta (s. Puṣyamitra) của hoàng triều Suṇga (s. Śuṇga) đều là những vị vua khét tiếng hung ác, tàn bạo. Với Phật giáo thì tìm cách tiêu diệt, với dân chúng thì cai trị bởi một chính sách hà khắc, với súc vật thì giết hại bằng những hình thức rất dã man để cúng tế, để ăn uống, tiệc tùng,

vui chơi... Hoàng triều Suṅga kéo dài được 10 đời, tồn tại 107 năm (185 – 73 t.tl.):

- s. Puṣyamitra Śuṅga (185 - 149 t.tl.)
- s. Agnimitra (149 - 141 t.tl.)
- s. Vasujyeṣṭha (141 - 131 t.tl.)
- s. Vasumitra (131 - 124 t.tl.)
- s. Āndhraka (124 - 122 t.tl.)
- s. Pulindaka (122 - 119 t.tl.)
- s. Ghoṣa
- s. Vajramitra
- s. Bhāgabhadra (110 t.tl.)
- s. Devabhūti (83 - 73 t.tl.)

II - Triều Đại Suṅga Sṃp Đổ, Hoàng Triều Kanva Đăng Cơ (73 - 26 T.tl.)

Đến vị vua cuối cùng là Devabhūmi (s. Devabhuti), có lẽ là do không còn chịu đựng được nữa chính sách hà khắc, cay nghiệt, dã man của triều đại Suṅga, một người Bà-la-môn khác tên là Vasudeva nổi lên cướp ngôi, lập nên hoàng triều Kanva. Triều đại này có vẻ cũng trời yên, biển lặng nhưng cũng chỉ kéo dài được 47 năm (73 - 26 t.tl.) thì mất. Đức vua Sirimukha - xứ sở của Phật giáo - kéo quân về đánh chiếm Magadha, tính theo Phật lịch là khoảng năm 516.

Điểm cần lưu ý là vào các thời đại này, Phật giáo đã lụi tàn, không phát triển ở nước Magadha cùng các xứ Đông Ấn, do pháp nạn. Nhưng có ba nơi phát triển mạnh. Có lẽ là nhờ một số chư Tăng khá lớn trốn khỏi Magadha lên miền Tây Ấn, Tây bắc Ấn và Nam Ấn để hoằng pháp:

- Tại kinh đô Amarāvātī của đất nước Andhara, Theravāda phát triển mạnh, có rất nhiều chùa tháp và Tăng lữ. Còn Mahāsaṅghika thì chiếm ngự và phát triển tại vùng Pallava, Cola, Pāṇḍya, Kerala. Để đánh giá thời kỳ Phật giáo vàng son ở đây, các sử gia thường gọi là: *“Phật giáo thời Amarāvātī”*. Thời này phát triển chùa, tháp, tượng... nổi tiếng mà nghệ thuật kiến trúc mang đậm dấu ấn Hy Lạp - Ấn Độ nên các sử gia thường gọi là *“Kiến trúc thời Amarāvātī”*.

Điều đáng nói ở đây là chư Tăng thủ đô Amarāvātī đa phần là Theravāda nhưng các vị sư đã tham gia tích cực những công tác xã hội như làm y sĩ, thầy giáo, cứu tế, chẩn bần... đã gieo những đóa hoa trí tuệ và từ bi vô cùng dịu dàng và nhân ái.

- Nhất thiết hữu bộ thì đậm rễ, nảy cành sum suê ở miền Tây bắc xa xôi. Còn Đại chúng bộ thì sau này cực thịnh ở miền Nam Ấn.

Trong cuộc hoàng pháp khó khăn, gian khổ kèm theo những biến động thời cuộc, đôi khi nguy hại đến chính bản thân - các thế hệ của Như Lai sứ giả vẫn âm thầm, lặng lẽ lên đường với đôi mắt sáng ngời hạnh nguyện Ba-la-mật. Có lẽ đã xảy ra hàng trăm, hàng ngàn cuộc tranh luận, lý giải giáo pháp trước hàng chục bộ phái ngoại giáo cả bên trong và bên ngoài truyền thống Vệ Đà. Tam tạng kinh điển lúc này của Theravāda và Mahāsaṅghika đã qua kỳ kết tập thứ III, đôi nơi manh nha đã có chữ viết nhưng chắc còn giới hạn. Trước sự tranh biện được thua, muốn giữ nguyên vẹn giáo lý chính thống tưởng không phải dễ. Sự lai tạp đan xen nhau giữa các bộ phái, đôi chỗ lẫn lộn ngoại giáo là điều nhất định phải xảy ra. Ký ức, trí nhớ để lập biện đâu phải là vũ khí khả toàn.

Thời Amarāvati thịnh rồi lại suy. Các miền Phật giáo có căn cứ địa vững chắc như Nam Ấn, Tây bắc Ấn sau đó cũng chiến tranh xảy ra, rồi lại phải thiên di sang xứ khác.

Bài đọc thêm: Tháp Amarāvati

Tháp Amarāvati (Amarāvathī) tọa lạc tại ngôi làng Amaravathi, thuộc quận Guntur, cách thành phố Guntur khoảng 30km. Ngôi đại tháp này có niên đại vào khoảng giữa thế kỷ III t.l. và thế kỷ III t.l. Ngôi tháp là một phần của quần thể di tích tại đây, bên cạnh các tịnh xá và điện thờ cùng những công trình khác. Trong nhiều thế kỷ, đây là một trung tâm Phật giáo quan trọng. Nơi một bản chữ khắc được phát hiện tại đây, ngôi tháp này trong quá khứ có tên gọi là Mahāchaitya (điện thờ lớn).

Khu quần thể chùa-tháp này nằm gần một ngôi mộ bằng đá cực kỳ ấn tượng. Một đoạn chữ khắc được viết bằng dạng chữ vào thời Ashoka được phát hiện tại đây đưa các nhà khoa học đi đến kết luận rằng quần thể này có thể được kiến tạo vào thời vua Ashoka, và được phát triển thêm trong những thế kỷ về sau. Huyền Trang khi viếng Amarāvati vào năm 640 t.l. đã có mô tả về nơi này, và ngài cũng ở lại đây một thời gian để nghiên cứu về A-tỳ-đàm.

Ngôi đại tháp Amarāvātī hiện tại có đường kính 50 mét, và chiều cao trong quá khứ được ước tính khoảng 27 mét. Ban đầu ngôi tháp có cấu trúc đơn giản, với các thanh xà bằng đá vôi và những chạm khắc đơn giản, nhưng về sau nó được những vị vua thuộc triều đại Sātavāhana nâng cấp và trở thành một công trình kiến trúc quy mô. Ngài Long Thọ (Nāgārjuna) được cho cũng có những nỗ lực đáng kể trong việc phát triển kiến trúc của tháp Amarāvātī.

Trong quá khứ, phần chính của tháp Amarāvātī là một mái vòm lớn. Mái vòm này được làm bằng đá vôi màu xanh nhạt và có thể được sơn màu sáng. Phần trên của mái vòm có thể được trang trí bằng những vòng hoa được làm bằng vữa. Mặc dù không còn vòng hoa nào còn sót lại ở Amarāvātī, nhưng người ta cho rằng trước đây chúng có mặt bởi vì trên những phù điêu đá có tạc hình ngôi bảo tháp thì trên vòm tháp có những tràng hoa như vậy. Những mảnh vỡ của những tràng hoa bằng vữa này cũng đã được phát hiện tại những nơi khác ở trong vùng.

Có chứng cứ cho thấy rằng tháp Amarāvātī là một trung tâm Phật giáo có ảnh hưởng kéo dài cho đến năm 1344 t.l.. Một bản chữ khắc vào thế kỷ XIV ở Sri Lanka có đề cập đến việc trùng tu ngôi tháp này, và đây có lẽ là thông tin cuối cùng về ngôi tháp sau khi nó bị lãng quên. Vào năm 1797, khi một quan chức người Anh tên là Colin Mackenzie viếng thăm nơi này thì toàn bộ ngôi tháp đã đổ sập và những tác phẩm điêu khắc đều bị hư hỏng.

Mackenzie quay lại Amarāvātī vào năm 1816 và thấy rằng những mảnh điêu khắc đã bị vứt đi hoặc được sử dụng lại trong những công trình xây dựng địa phương. Mackenzie bắt đầu vẽ và ghi chép về những tác phẩm điêu khắc còn lại tại địa danh này. Ông cũng gửi một số tác phẩm điêu khắc đến Viện bảo tàng ở Calcutta.

Vào năm 1845, Sir Walter Elliot bắt đầu tiến hành khai quật địa danh này và thu thập được một số tác phẩm điêu khắc. Công

việc khai quật cũng được Robert Sewell thực hiện. Nhóm khảo cổ của Sewell ghi chép và phác thảo khá kỹ về địa danh này và có một tường trình được viết sau đó về công việc khai quật.

Vào cuối thế kỷ XIX, hầu hết những tác phẩm điêu khắc chính của Amarāvati đều bị đưa đi khỏi di tích này và được chuyển đến các viện bảo tàng. Hầu hết những tác phẩm điêu khắc hiện được lưu giữ tại viện bảo tàng ở Chennai và tại chính Amarāvati. Nhiều tác phẩm cũng được đưa đến Viện bảo tàng Anh (British Museum). Có đến 120 tác phẩm điêu khắc và bản chữ khắc được lưu giữ tại bảo tàng này. Bộ sưu tập Amarāvati ở Viện bảo tàng Anh cũng còn được gọi là Elliot Marbles, do những tác phẩm này có liên hệ đến Sir Walter Elliot trong những năm thập niên 40 thế kỷ XIX.

Nhiều nhà khảo cổ học đã tiếp tục khai quật tại Amarāvati vào thế kỷ XX. Mặc dù hầu hết những công trình điêu khắc chính đã bị đưa đi khỏi di tích, nhiều phần quan trọng vẫn còn.

Những sử gia nghệ thuật xem nghệ thuật Amarāvati là một trong ba trường phái nghệ thuật lớn của nghệ thuật Ấn Độ cổ đại, hai trường phái khác là Gandhāra và Mathurā. Trường phái nghệ thuật này bắt đầu vào thế kỷ III t.l. Một số tác phẩm điêu khắc Phật giáo ở Amarāvati cho thấy chịu ảnh hưởng nghệ thuật Hy Lạp - La Mã mà đó là kết quả của sự tiếp xúc qua việc giao thương và bang giao giữa Nam Ấn và những người La Mã cổ đại. Trường phái nghệ thuật Amarāvati giữ một vị trí quan trọng trong lịch sử nghệ thuật Ấn Độ. Bắt đầu vào thế kỷ thứ III t.l., trường phái này ghi lại dấu ấn sâu đậm qua những tác phẩm điêu khắc tại tháp Amarāvati.

Ở nghệ thuật Amarāvati thời kỳ đầu, đức Phật được mô tả bằng những biểu tượng, đặc biệt là chữ vạn (swastika). Biểu tượng này được tạc trên tòa ngồi được đặt dưới cội Bồ-đề. Biểu tượng này cũng được tìm thấy trên các trụ đá. Ở giai đoạn về sau,

trường phái Amarāvātī mô tả đức Phật trong hình thức con người. Trường phái Amarāvātī có sự ảnh hưởng lớn đến nghệ thuật điêu khắc ở Nam Ấn. Những tác phẩm điêu khắc được phát hiện tại Jaggayyapeta, Nāgārjunakoṇḍā, Goli và Amarāvātī là những bằng chứng. Trường phái nghệ thuật Amarāvātī cũng có ảnh hưởng lớn đến nghệ thuật ở Sri Lanka và Đông Nam Á khi những tác phẩm điêu khắc ở đây được mang đến những quốc gia đó.

Chủ đề miêu tả trong những tác phẩm điêu khắc bao gồm con người, thú vật, cây cối, hoa lá... Những câu chuyện liên quan đến cuộc đời của đức Phật cũng được miêu tả ở đây. Bên cạnh đó, những chuyện tiền thân (Jātaka) cũng là những chủ đề điêu khắc. So với những tác phẩm điêu khắc tại những di tích ở Trung Ấn như Sanchi và Bharhut, những cảnh được khắc chạm tại Amarāvātī ít rối hơn và các nhân vật được miêu tả tự nhiên và thanh nhã hơn. Các tượng người thường thanh mảnh, khuôn mặt bầu với những đường nét rõ ràng, tinh tế.

Có 160 bảng chữ khắc được phát hiện tại Amarāvātī và 108 trong đó đề cập đến việc cúng tiền kiến thiết công trình này. Nhiều trong số những bản chữ khắc này có niên đại thế kỷ II và III t.l., và 11 bản thậm chí có niên đại sớm hơn. Tăng và Ni chiếm đa số trong những người hiến cúng. Thuật ngữ được sử dụng để chỉ cho Tăng Ni là tỳ-khưu hay tỳ-khưu-ni, nhưng thỉnh thoảng cũng có một số thuật ngữ khác được sử dụng như “người xuất gia” (*pavajita*) hay khát sĩ nam (*samaṇa*), khát sĩ nữ (*samaṇika*). Sau những người xuất gia là những nữ nhân và những nhóm thương nhân. Thuật ngữ “gia chủ” (*gahapati*) được sử dụng để chỉ cho những thí chủ tại gia. Điều này cho thấy rằng Amarāvātī trong quá khứ là một trung tâm Phật giáo có tiếng tăm, và điều đó khiến nhiều Tăng Ni góp phần hiến cúng kiến tạo những công trình ở đây. Một bản chữ khắc ở đây có niên đại thế kỷ II t.l. đề cập đến

việc cúng dường cho phái “*Cetiya*” (Caitika: Chế đa sơn bộ); và điều này cho thấy rằng vào thế kỷ II t.l., tháp Amarāvati có thể do phái Caitiya quản lý.

Theo những nguồn tài liệu truyền thống của Phật giáo Kim cương thừa, đức Phật đã từng thuyết giảng tại Dharanikota (Dhanyakatakam, gần Amarāvati) và cũng thực hiện nghi lễ “*Kālacakra*” (Kim cương thời luận) tại đây. Tāranātha, một Tăng sĩ người Tây Tạng, viết trong cuốn *Lịch Sử Phật giáo* của ông rằng: “Vào ngày trăng tròn tháng Chaitra vào năm tiếp theo sau khi chứng ngộ, tại đại tháp Dhanyakataka, đức Phật đã phóng ra *maṇḍala Kālacakra*”. Miêu tả này rõ ràng là ngụ ý tạo một cách lộ liễu, trắng trợn hẳn chỉ được chấp nhận trong truyền thống Phật giáo Tây Tạng mà khó được những truyền thống Phật giáo khác cũng như các sử gia chấp nhận. Tuy nhiên miêu tả này cho thấy rằng Dhanyakatakam là một nơi rất có ý nghĩa đối với Kim cương thừa, nơi hình thành nên giáo thuyết đặc biệt quan trọng của Phật giáo Mật tông là “*Kim cương thời luận*”. Có lẽ vì lý do này mà vào năm 2006, ngài Dalai Lama đã tiến hành xây dựng tu viện Kālacakra ở vùng này.

Tháp Amarāvati trong quá khứ là ngôi tháp cổ lớn nhất ở Andhra. Tuy nhiên, do vì việc khai quật bừa bãi và việc di chuyển những tác phẩm điêu khắc ra khỏi địa danh này từ thế kỷ XVIII, hiện những gì còn lại tại di tích này là nền móng của một ngôi tháp bằng gạch, con đường kinh hành xung quanh và một vài trụ cột của rào chắn. Tuy vậy, Amarāvati vẫn là một nơi cần viếng thăm khi đến Andhra Pradesh.

Tác giả: *Nguyễn Đăng* (Nguyệt san Giác Ngộ).

III - Triều Đại Kushan (Quý Sương) (26 T.tl. – 375 Tl.)

Đức vua Kaniṣka, người thuộc bộ tộc Yueh-chi (Nguyệt Chi), lập nên vương triều Kushan (s. Kuṣāṇa), mà Trung Quốc gọi còn Quý Sương. Lúc đầu Kaniṣka sống tại một phần đất thuộc Turkestan (nay là Tân Cương), một dân tộc có thể có liên hệ với người Tochari. Do nằm tại trục giao thông huyết mạch của Trung Á, họ có quan hệ ngoại giao với La Mã, Ba Tư và cả nhà Hán.

Kushan (Quý Sương) là một đế quốc hùng mạnh tại Trung Á. Vào thời đỉnh cao (105 - 250 t.l.), đế chế này trải dài từ Tajikistan tới Biển Caspi và từ Afghanistan xuống đến lưu vực sông Hằng. Trong thế kỷ I và II t.l., Kushan bành trướng nhanh chóng trên phần phía Bắc của khu vực Nam Á ít nhất là xa tới tận Sāketa và Sārnāth gần Vārāṇasī (Ba-la-nại), nơi mà các chữ khắc đã được tìm thấy với niên đại tới những năm đầu của đức vua Kaniṣka (127 t.l.)

Các đức vua Kushan đều ở trong liên minh Nguyệt Chi (Yueh-chi). Trước đó họ là một dân tộc du mục cư trú tại các thảo nguyên phía Tây bắc của Trung Quốc, họ di chuyển về phía Tây nam và định cư ở Bactria cổ đại. Kushan (Quý Sương) là một trong năm bộ lạc người Nguyệt Chi: Hưu Mật, Quý Sương, Song Mỹ, Hật Đốn và Đô Mật - một liên minh dùng các ngôn ngữ Tochari. Họ là người Ấn-Âu sống ở phía cực Đông, trên những đồng cỏ khô cằn ở Tân Cương, sau bị dân Hung Nô đuổi họ về phía Tây (176 - 160 t.tl.)

Thế kỷ I t.tl., Kushan hùng mạnh hơn 4 bộ lạc Nguyệt Chi khác rồi họ liên minh chặt chẽ thành một khối. Họ kiểm soát các khu vực thuộc bộ tộc Scythia, dần dần tiến về phương Nam, đến Gandhāra và thiết lập hai kinh đô song song ở Kabul ngày nay và Peshawar mà sau đó được gọi là Kapisa và Pushkalavati.

Kushan chấp nhận các yếu tố của văn hóa Hy Lạp cổ đại của Bactria. Họ đã chấp nhận bảng chữ cái Hy Lạp cho phù hợp với ngôn ngữ riêng của họ (với sự phát triển thêm các chữ P “sh”, như trong “Kushan”) và sớm bắt đầu đúc tiền đúc theo kiểu Hy Lạp. Trên đồng tiền, họ sử dụng chữ Hy Lạp kết hợp với Pāli (chữ viết Kharoshthi), cho đến những năm đầu của triều đại Kanishka.

Theo tư liệu của Thượng tọa bộ

Đúc vua Kanishka (ở trên), thường được gọi là Kanishka I, buổi đầu theo đa thần giáo của Hy Lạp, nhưng sau đó lại sùng mộ đạo Phật. Ngài cho đúc tượng Phật và cử người đi truyền bá Phật giáo khắp Châu Á, khoảng năm 485 pl.⁽¹⁾ Đến đời vua Huvishka của triều đại này, Phật giáo được tôn sùng đặc biệt. Ông đã cho xây dựng nhiều chùa tháp ở Kashmir, và đẹp nhất là ngôi đại tự Huvishkavihāra. Ông cử các nhà truyền giáo sang tận Trung Hoa, nhằm triều đại nhà Hán, khoảng năm 541 pl. Các triều đại kế tiếp, các nhà vua đi sau theo Bà-la-môn nên Phật giáo càng ngày càng xuống dốc. Phải đến thời vua Kanishka II, Phật giáo mới hưng thịnh trở lại, 653 pl.

Phật giáo thời hoàng đế Kanishka II

Triều đại này là một điểm mốc lịch sử quan trọng của Phật giáo Ấn Độ dưới thời Mông Cổ. Nếu như vua A-dục là người có công lớn với đường lối, chính sách lấy Phật giáo làm mẫu mực thì hoàng đế Kanishka II cũng tích cực ủng hộ Phật giáo một cách triệt để.

Lúc Huyền Tráng sang Ấn Độ, ông đã viết về vị vua này như sau: *“Vua ở đâu thì phải có chùa chiền ở đó. Ngài thường xuyên cúng dường tứ sự đến chư Tăng và thường thỉnh các vị trưởng lão của nhiều bộ phái vào hoàng cung thọ thực và thuyết pháp”*.

⁽¹⁾ Trước đó, người Ấn không dám tạc tượng Phật. Việc đúc tượng Phật lần đầu tiên này là do ảnh hưởng nghệ thuật Hy Lạp trong buổi đầu giao lưu văn hóa.

Nhưng Phật giáo lúc này đã bị phân hóa trầm trọng, với quá nhiều bộ phái kiến giải bất đồng, làm cho nhà vua đâm ra hoài nghi. Trong “*Tây Vực ký*” của Huyền Tráng có kể lại là nhà vua đem tâm sự của mình kể lại với trưởng lão Pārśva (Hiếp tôn giả) một vị bác học thuộc Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda). Rồi hai vị đồng tâm quyết định tổ chức một cuộc kết tập Tam tạng tại Kashimir.

Theo ngài Huyền Tráng thì cuộc kết tập này, trưởng lão Pārśva (Hiếp tôn giả) làm chủ tọa, và trưởng lão Vasumitra (Thế Hữu) làm phó chủ tọa⁽¹⁾.

Trong kỳ kết tập này, được gọi là cuộc kết tập lần thứ IV của phái Nhất thiết hữu bộ. Theo tài liệu của ngài Thế Thân để lại thì có 500 vị A-la-hán và 500 Bồ-tát tham dự⁽²⁾. Thành quả là các vị A-xà-lê kết tập sư của Nhất thiết hữu bộ đã tạo ra được ba bộ chú giải về Tam tạng: đó là Luật tạng (Vinayabhāṣā), Kinh tạng (Upadeśāsāstra) và Luận tạng (Vibhāṣāsāstra). Kết tập xong, mỗi tạng có 10 vạn bài tụng; ba tạng là 30 vạn bài, 660 vạn lời, khắc lên từng tấm bảng đồng bằng ngôn ngữ Sanskrit. Theo tài liệu này thì ngài Huyền Trang quên vị thứ ba là Mã Minh, chính Mã Minh đã nhuận sắc toàn bộ Tam tạng của Hữu bộ, thối linh hồn ngôn ngữ cho từng trang kinh.

Vua Kaniṣka II (Ca-nị-sắc-ca II) sau đó, cử chư Tăng đi hoằng giáo khắp các xứ Trung Á, phần lớn đều thuộc bộ phái Nhất thiết hữu. Đây là thời hoàng kim của Phật giáo, không những được hưng thịnh trong nước mà còn phát triển vững chắc ở Trung Á, qua Tây Vực rồi đến Trung Hoa. Người ta đã xem công đức của vua Kaniṣka II sánh ngang công đức với vua Asoka là vì vậy.

⁽¹⁾ Có nơi bảo Thế Hữu chủ trì cuộc kết tập này.

⁽²⁾ Tư liệu Tây Tạng nói có thêm 500 học giả nữa.

IV - Phật Giáo Ấn Độ Triều Đại Gupta (240 - 550 T.l.)

Vương triều Gupta (Cấp-đa) do Chandragupta I (Chiên-đà-cấp-đa) trị vì năm 320 t.l., đóng đô ở Pāṭaliputta (Hoa Thị thành) thuộc Magadha (Ma-kiệt-đà).

Các vua thuộc triều đại Gupta đều đi theo đường lối của vua Asoka, tức là giao hảo thân thiện với các nước lân bang, lần lượt thu hồi các vùng đất bị ngoại xâm chiếm đóng, thống nhất toàn cõi Ấn Độ, hàn gắn lại sự đoàn kết của quốc dân đã một thời rạn vỡ.

Điều đặc biệt, các vị vua này đều là tín đồ Bà-la-môn, nhưng đối với Phật giáo - lúc này là đã có trên dưới 20 bộ phái cả Thượng tọa bộ lẫn Đại chúng bộ - ông cũng dành cho một sự ưu ái đặc biệt. Vua Samudragupta - vị minh quân thứ hai - triển khai sự nghiệp của cha mình, hết lòng giúp đỡ các thành phần trí thức, học giả; quan tâm chăm lo nhiều về mặt kinh tế, xã hội. Các lãnh vực tôn giáo, văn hóa, nghệ thuật đều được phát triển.

Ngài Pháp Hiển từ Trung Hoa đến Ấn Độ vào thời kỳ này, xác chứng rằng đâu đâu cũng thấy Phật giáo hưng thịnh. Đặc biệt là các xứ Oḍḍiyāna, Gandhāra, Mathurā, Kanauj, Kosala, Magadha và Tāmralipta. Riêng tại Afghanistan có hơn 3.000 ngôi tịnh xá. Việc xây dựng các tu viện ở Nālandā cũng nhờ sự bảo trợ của hoàng triều này.

Song song với sự hưng thịnh của Phật giáo, Bà-la-môn giáo cũng qua một chuyển biến mới. Hoàng triều Gupta vốn là Bà-la-môn giáo nên chữ Phạn cổ điển được phục hưng, đồng thời với sự phục hưng của các hệ phái Bà-la-môn vốn đã bị chìm khuất từ thời Asoka. Điều cần lưu ý ở đây là, Bà-la-môn giáo tuy phát triển nhưng càng ngày càng biến chất. Niềm tin về thánh thư Vệ Đà đã bị lung lay, họ quay qua thờ các ngẫu tượng sinh thực khí. Họ tán dương vị thần này, hạ bệ vị thần khác. Cũng từ thời đại này mà xuất hiện thuyết

hóa thân như Rāma, Krishṇā là hóa thân của thần Viśnu. Để lôi kéo Phật giáo về phía mình và cũng nhằm “*tự tán, hủy tha*”, họ bảo đức Phật là hóa thân thứ 9 của thần Viśnu. Ngoài ra, họ còn vay mượn, thêm thắt tư tưởng từ nhiều hệ phái - kể cả Phật giáo - để tô điểm cho giáo lý của mình thêm phong phú, rồi họ tự xưng là Ấn giáo.

Từ triều đại này trở đi, các hệ phái thuộc Mahā-saṅghika cũng đạt được đỉnh cao về chùa chiền, Tăng lữ, tín đồ. Bộ phái này cũng dốc sức tranh giành ảnh hưởng với Bà-la-môn. Họ bắt đầu rời xa nội dung giáo lý, nghiên tầm, tĩnh tu mà đề xướng ra nhiều nghi thức tụng niệm, thờ cúng, cầu nguyện, y lại vào tha lực (cầu nguyện như Bà-la-môn giáo) để lôi kéo quần chúng, tín đồ. Cũng nhờ vậy mà Mahāsaṅghika đã thành công trong việc quảng bá, chiếm được lòng sùng mộ của nhiều người, nhiều xứ.

Khắp Ấn Độ, đâu đâu cũng là dấu tích của những bộ phái phát triển. Thượng tọa bộ dần dần mất ảnh hưởng, chìm khuất ở Ấn Độ, chỉ còn một cứ điểm duy nhất là tại Bodh-gayā⁽¹⁾ quê hương của nhà chú giải Buddhaghosa, và ngài cũng ra đời trong thời này.

Trong khi Bà-la-môn giáo thi nhau xây dựng những công trình kiến trúc tinh xảo, hoành tráng khắp xứ Ấn Độ thì Phật giáo phát triển cũng không chịu thua: Những đền tháp, chùa chiền có giá trị mỹ thuật mọc lên như nấm. Các ngôi chùa tại các thánh tích động tâm cũng ra đời trong thời này. Như vậy, nền nghệ thuật Phật giáo ở Ấn Độ đã đi qua ba thời kỳ. Đó là thời Gandhāra, thời Amarāvātī và bây giờ là thời Gupta. Nền nghệ thuật Phật giáo thời Gupta là thời đỉnh cao, đã trở thành cái nôi cho mọi nền nghệ thuật khác, ảnh hưởng sang Tích Lan, Myanmar, Thailand, Lào, Campuchia...

(Triều đại này rực rỡ huy hoàng nhất về văn hóa, điêu khắc, kiến trúc, các loại hình nghệ thuật khác...)

⁽¹⁾ Đây có một ngôi chùa của Theravāda do vua Sirimeghavanna của Sri Lanka xin vua Samudragupta được xây dựng để cho các sư Srilanka ở, đồng thời cũng là chỗ nghỉ chân của Phật tử Sri Lanka khi sang Ấn Độ chiêm bái Phật tích.

Một tư liệu khác:

Chandragupta I (trùng tên với Chandragupta Maurya) đã sáng lập triều đại Gupta. Người kế vị Chandragupta I là đức vua Samudragupta, trị vì 50 năm, nổi danh là một trong những bậc minh quân vĩ đại nhất trong lịch sử Ấn Độ. Samudragupta cho thiên đô từ Pāṭaliputra (Hoa Thị thành) tới Anyodhā, chỗ xưa kia của sử thi Rama trong thần thoại cổ Ấn. Samudragupta phái các quan đi thu thuế tại Bengale, Assam, Népal và miền Nam Ấn; dùng thêm số tiền các nước chư hầu nộp cống để phát triển văn học, tôn giáo, khoa học và nghệ thuật. Đức vua Samudragupta khi nào không cầm quân thì làm thơ và chơi đàn, vào hạng có tài. Con trai ông, Vikramāditya (Mặt trời của Uy quyền) tiến xa hơn nữa về võ bị cũng như về văn hóa, nâng đỡ kịch tác gia danh tiếng Kālidāsa và qui tụ được ở kinh đô Ujjain một đám đông thi sĩ, triết gia, nghệ sĩ, bác học và những học giả ưu tú. Dưới hai triều vua đó, Ấn Độ đạt tới một trình độ văn minh chưa hề có từ thời Phật Thích Ca và một sự thống nhất chính trị ngang với các triều đại Asoka và đế chế Akbar sau này.

Trong tập ký sự về lần qua Ấn thỉnh kinh ở đầu thế kỷ thứ V t.l., nhà sư Pháp Hiển đã ghi lại ít nét về văn minh Gupta. Ông là một trong số nhiều nhà sư Trung Hoa qua Ấn Độ trong thời đại hoàng kim đó. Tuy nhiên, số người hành hương đó lại rất ít ỏi, so với các thương nhân, sứ thần từ Đông hoặc Tây vượt các dãy núi cao để đến đất Ấn vào thời đại Gupta này. Nhờ vậy, dân Ấn có dịp tiếp xúc với văn hóa, tập quán, phong tục nước ngoài. các phong tục và tư tưởng ngoại quốc.

Đến Ấn Độ thuộc triều đại Gupta nhà sư Pháp Hiển ngạc nhiên là ở đây, người ta yên ổn đi khắp nơi, không gặp một tên trộm cướp, không bị ngăn cản, ức hiếp. Pháp Hiển có chép trong tập nhật ký, đại lược rằng: Ông phải mất 6 năm mới tới Ấn Độ, ở đây nghiên cứu 6 năm, rồi mất 3 năm nữa để trở về Trung Hoa

theo đường biển, đi ngang qua Tích Lan và Java. Ông thán phục sự giàu có, thịnh vượng, đức hạnh và hạnh phúc của dân Ấn, thán phục sự tự do mà họ được hưởng về phương diện xã hội và tôn giáo.

Kỷ nguyên văn minh, văn hóa rực rỡ thời đại Gupta, sau đó bị cuộc xâm lăng của Hung Nô hủy diệt. Quân Hung Nô cường bạo và hung ác này đã tàn phá châu Á và châu Âu... Rồi sau đó, bạo loạn xảy ra khắp nơi. Ấn Độ phải chịu cảnh nô lệ và hỗn loạn trong một thế kỷ.

Một tư liệu khác về đế quốc Gupta

Đế quốc Gupta hay vương triều Gupta là một đế chế cổ đại của Ấn Độ tồn tại từ đầu thế kỷ 4 IV t.l đến cuối thế kỷ VI t.l.. Vào thời kỳ cực thịnh, từ khoảng năm 319 - 467 t.l., đế quốc bao phủ phần lớn tiểu lục địa Ấn Độ. Thời kỳ này được các nhà sử học coi là thời kỳ hoàng kim của Ấn Độ. Vương triều cai trị của đế chế do đức vua Sri Gupta thành lập; các vị vua nổi bật của triều đại là Chandragupta I, Samudragupta, và Chandragupta II, còn được gọi là Vikramāditya. Nhà thơ Kālidāsa nổi tiếng ở thế kỷ thứ V t.l. đã ghi công các đức vua Gupta đã chinh phục khoảng 21 vương quốc, cả trong và ngoài Ấn Độ, bao gồm Parasika, Hunas, Kamboja kể cả các bộ lạc nằm ở phía Tây và phía Đông thung lũng Oxus, Kinnara, Kirata và những tộc khác.

Đỉnh cao của sáng tạo văn hóa thời kỳ này là các tuyệt tác kiến trúc, điêu khắc và hội họa. Thời kỳ Gupta đã sản sinh ra các học giả như Kālidāsa, Āryabhaṭa, Varāha-mihira, Viṣṇu Śarma và Vātsyāyanaa, những người đã tạo ra những tiến bộ lớn trong nhiều lĩnh vực học thuật.

Những thiên sử thi đầu tiên của Ấn Độ cũng được cho là đã được viết khoảng thời gian này. Đế chế dần dần suy yếu do nhiều nguyên nhân như mất dần các vùng lãnh thổ và quyền lực hoàng đế gây ra bởi các chư hầu thuở trước của họ và cuộc xâm lược của

dân tộc Hung từ Trung Á. Sau khi đế quốc Gupta sụp đổ vào thế kỷ thứ VI, Ấn Độ, một lần nữa được cai trị bởi rất nhiều vương quốc trong khu vực. Một dòng nhỏ của gia tộc Gupta tiếp tục cai trị xứ Magadha sau khi đế quốc tan rã. Triều đại Gupta này cuối cùng bị lật đổ bởi vị vua Vardhana Harṣa Vardhana, người thành lập một đế chế mới trong nửa đầu của thế kỷ thứ VII.

Sự suy sụp của đế chế

Ba vị vua tạo nên nền văn minh rực rỡ và sự phồn thịnh cho đất nước của triều đại Gupta là Chandragupta I, Samudragupta và Vikramāditya (hoặc Chandragupta II). Sau đức vua Chandragupta II là một lượt, hàng loạt các vị vua cai trị và cầm quyền yếu kém kéo dài hơn 50 năm như: Purugupta (467 - 473 t.l.), Kumāragupta II (473 - 476 t.l.), Budhagupta (476 - 495 t.l.), Narasimhagupta, Kumaragupta III, Viśnugupta... Vainyagupta và Bhanugupta... Cho nên, ngay vào thập niên 480, Hephthalites dẫn quân Hung Nô tràn vào, đã phá vỡ các hàng phòng thủ của Gupta ở phía Tây bắc, và sau đó, phần lớn đế chế ở Tây bắc tràn ngập người Hung vào năm 500. Đế chế Gupta tan rã dần dần dưới sự tấn công tiếp theo cũng của quân Hung là Toramana (s. Toramāṇa) và hậu duệ của ông ta là Mihi-rakula. Tuy nhiên, các vị vua của Gupta yếu kém này cũng không chịu bó tay quy hàng. Mặc dù quyền lực của họ bị giảm sút nhiều, nhưng họ vẫn tiếp tục chống lại người Hung. Ví như kẻ xâm lược người Hung là Toramana (s. Tora māṇa) đã bị Bhanugupta đánh bại vào năm 510 t.l. Sau đó, Narasimhagupta khôn ngoan, đã cùng liên minh với vua Yashodharma ở Malwa, hợp lực sức mạnh, người Hung đã bị đánh bại và bị đuổi ra khỏi Ấn Độ vào năm 528 t.l. Sự kế thừa và niên đại các vị vua cuối cùng này của đế chế Gupta trong thế kỷ VI t.l. tuy không được rõ ràng, nhưng sự kết thúc của dòng chính đế chế này là vua Viśnugupta, trị vì từ 540 t.l. đến 550 t.l. Ngoài sự xâm chiếm của người Hung, sự cạnh tranh

nội bộ, còn thế lực mà họ liên minh để chống Hung là đức vua Yashodharma ở Malwa cũng nổi dậy tranh quyền làm cho đế chế hoàn toàn suy sụp...

Nghệ thuật kiến trúc thời đế chế Gupta

Thời kỳ Gupta thường được coi là đỉnh cao của nghệ thuật cổ điển Ấn Độ phương Bắc - tức là vùng đất rộng lớn thuộc nước Magadha - đối với tất cả các nhóm tôn giáo lớn. Mặc dù hội họa thời này đã được phổ biến nhưng không còn lưu lại một tác phẩm đặc sắc nào. Những cái còn lại được bảo lưu, gìn giữ đều là tác phẩm điêu khắc tôn giáo. Thời kỳ này chứng kiến sự xuất hiện của các vị thần bằng đá được chạm khắc với nghệ thuật tinh tế mang tính biểu tượng của Bà-la-môn giáo và Kỳ-na giáo. Tượng Phật cùng các biểu tượng của đạo Phật cũng đồng thời xuất hiện với quy mô rất lớn. Cũng chính nhờ sự thành tựu của điêu khắc mà nghệ thuật kiến trúc triều đại Gupta vươn lên một tầm cao mới, vĩ mô và hoành tráng, độc sáng, phong cách riêng như là một dấu ấn đặc thù không thời nào có thể so sánh được. Hai trung tâm điêu khắc lớn là Mathurā và Gandhāra, sau này là trung tâm của nghệ thuật Phật giáo Greco. Cả hai đều xuất khẩu tác phẩm điêu khắc sang các vùng khác của miền Bắc Ấn Độ.

Sau đây là một số công trình kiến trúc thời Gupta:



Ngôi đền thời Gupta tại Sanchi – thế kỷ thứ V



Ngôi Đại tháp Giác Ngộ (Mahā-Bodhi) thời Gupta thế kỷ thứ V



Đền Hindu Viṣṇu thời Gupta thế kỷ thứ V



Đại học Nālandā được thành lập đầu tiên dưới đế chế Gupta



Đền Bitargaon từ thời Gupta kiến trúc mái vòm sớm



Các hang động Ajanta từ thời Gupta



Cột trụ sắt ở Delhi cao 7 mét, nặng 6 tấn, không rỉ sét được dựng nên bởi hoàng đế Chandra Gupta II (375 - 415)

Các đời vua triều đại Gupta (240 - 550 t.l.)

- Sri Gupta I (khoảng 240 - 290), người sáng lập vương triều Gupta
- Ghatotkacha (290 - 305)
- Chandra Gupta I (305 - 335), người sáng lập Đế quốc Gupta, thường được coi là thời đại vàng của văn hóa Ấn Độ
- Samudra Gupta (Samudragupta Đại đế) (335 - 370). Có tiếng là chưa bao giờ để thua bất cứ một trận chiến nào trong suốt đời mình.
- Rama Gupta (370 - 375)
- Chandra Gupta II (375 - 415), con trai của Samudra Gupta, Đế chế Gupta đạt tới cực thịnh dưới triều đại của ông, nhà du hành Trung Quốc Pháp Hiển đã mô tả văn hóa Ấn Độ dưới thời của vị vua này.
- Kumāra Gupta I (415 - 455)
- Skanda Gupta (455 - 467)
- Kumāra Gupta II (467 - 477)
- Budha Gupta (477 - 496)
- Chandra Gupta III (496 - 500)
- Vainya Gupta (500 - 515)
- Narasiṃha Gupta (515 - 530)
- Kumāra Gupta III (530 - 540)
- Viśnu Gupta (540 - 550)

Nghiên cứu thêm:

Triều đại Gupta, hoàng đế Harṣavardhana và Phật học viện Nālandā

Như chúng ta đã biết lịch sử và văn minh Ấn Độ đã từng để lại dấu ấn lớn cho nhân loại trong các sáng tạo về tôn giáo, học

thuật, ngôn ngữ, toán học, y học, kiến trúc, thiên văn...; thế nhưng, lại giống như Trung Hoa, những phát kiến của họ không được ứng dụng triệt để vào thực tiễn đời sống nên sớm bị mai một, và bị kỹ thuật của người Tây phương qua mặt. Ngay cả lịch sử của Ấn cũng không hề được ghi lại rõ nét chỉ vì họ quá quan tâm đến đạo học huyền bí, cho nên đất nước nhiều lần bị ngoại xâm cai trị. Những ngành học thuật của Ấn chỉ mới được hệ thống hóa gọi là Ấn học (Indology) và truyền bá dưới thời thực dân Anh (1757 - 1947). Hai người được xem là cha đẻ của ngành học này là William Jones (1746 - 1794) và Charles Wilkins (1749 - 1836). Năm 1784, the Asiatic Society of Bengal (Học Hội Á Đông ở Bengal) được thành lập cùng với tập san Asiatic Researches đã đẩy mạnh những nghiên cứu, sao lục và ấn hành về văn minh Ấn.

Ở lục địa Ấn, trong thời đức Phật Thích Ca còn tại thế, đã có khá nhiều vua chúa các tiểu quốc quanh sông Hằng rất sùng bái Phật giáo và hỗ trợ Tăng-già. Về sau, cũng nhờ những sự ủng hộ tích cực của các hoàng đế lừng danh của đất Phật này mà Phật giáo đã được truyền bá khắp nơi trong và ngoài nước Ấn.

Sử sách Ấn và Phật giáo thường tôn vinh các vị hoàng đế Phật tử, không những đã làm cho quốc gia thêm vĩ đại mà còn đem lại cho Phật giáo những giai đoạn phát triển rực rỡ; đó là Asoka Maurya (269 - 227 t.l.), Menander I (173 - 130 t.l.), Kanishka I (127 - 151 t.l.), các vua cuối của triều đại Gupta ở thế kỷ thứ 5 và Harṣavardhana hay còn gọi là Harṣa ở thế kỷ thứ 7 (606 - 647 t.l.).

Thời đại Gupta (320 - 550)

Đại sư Nghĩa Tịnh (I-Tsing) đến Ấn vào khoảng năm 672, sau Huyền Trang (Xuan Zang hay Hiuen Tsang) hơn 40 năm, và đã nghe nói đến danh hiệu vua '*Mahārāja Sri Gupta*' của vương quốc Magadha xây một tăng viện gần Mṛgaśikhāvana khoảng '*500 năm trước*' cho những vị sư chiêm bái đến từ Trung Quốc tạm trú. Các học giả về sau không đối chiếu được với lịch sử

Ấn, và họ cho rằng Nghĩa Tịnh chỉ phỏng đoán theo cảm quan tôn giáo mà thôi. Nhưng ngày nay người ta đã chứng minh được đó là thời đại Gupta dựa vào bộ Bhāgavatam. Dòng Gupta khởi đầu từ xứ Bengal, theo các ghi chú tại ngôi tháp “*Varendra Mrgasikhāvana Stūpa*” trên đồi ở Nepal, rồi sau đó trở thành tiểu vương từ xứ Prayaga, Đông Uttar Pradesh, bây giờ là Allahabad từ năm 240 t.l..

Vị tiểu vương đầu tiên là Sri Gupta khoảng từ 240 - 280 t.l. Bản bia ký bằng đồng ở Poona (gần Bombay bây giờ) do công chúa Prabhavatī Gupta (con gái của Chandragupta-II về sau) ghi rằng Sri Gupta là Adhirāja của Gupta. Vua kế vị là Ghatotkacha (280 - 319) mà bia ký cũng còn có truy hiệu là Đại vương (Mahārāja). Đến triều thứ ba, khoảng năm 320 vua Chandra Gupta I (320 - 335) dựa vào hôn nhân với công chúa Kumāradevī dòng Licchavī xứ Magadha (Ma-Kiệt-Đà) đã làm cho lãnh thổ bành trướng thêm; xưng là Đại đế (Mahārājadhirāja). Kể từ đó các triều đại Gupta mới trở nên vẻ vang, và lịch sử Ấn ghi về thời đại Gupta chỉ kể từ đây.



*Kumāradevī và Chandragupta I Mặt trái là Nữ thần Ambika (Durga)
trên đồng tiền vàng do vua con là
Samudragupta cho đúc*

Khi vua Samudra Gupta (335 - 375) kế vị thì đến năm 360 kinh đô được dời về thành Hoa Thị thành (Pāṭalīpu-tra), tức Patnā bây giờ. Sử liệu về ông đã được bia ký ở Allahabad do Harisena ghi và trong ký sự của Đại sư Huyền Trang. Dưới triều này lãnh thổ lại còn được mở rộng thêm từ lưu vực sông Hằng đến Tây, Trung và Đông Ấn cùng các hải đảo sau khi thôn tóm hơn 20 tiểu quốc khác. Nhiều tiểu vương lân bang phải triều cống để được

bảo hộ, xa mãi đến tận Tích Lan (Sinhala hay Śrī Laṅkā). Sau khi toàn trị vua Samudragupta làm lễ tế ngựa chiến Ashvamedha Yajna, một phong tục hiếm thấy, và cho đúc tiền vàng lưu hành trên đó khắc lại những chiến cụ và nhạc cụ đã từng sử dụng trong triều. Việc đúc tiền vàng, triều Samudra Gupta đã mô phỏng theo kiểu cách của đế quốc Kushan trước đó. Thời đại Kushan đã đúc chuẩn mực tiền vàng 8 gram gọi là dinara, bắt nguồn từ tiền vàng La Mã Denarius aureus.

Dưới triều ông, Bà-la-môn giáo chiếm ưu thế vì ông thờ thần Visnu. Vì vậy các thánh tích Phật giáo, ngoại trừ Nālandā Sañcī, theo Đại sư Pháp Hiển thì Bồ-đề Đạo tràng (Bodh-gayā), Ca-tỳ-la-vệ (Kapilavatthu) và Câu-thi-na (Kūśinagara) còn bị hoang phế. Vào giữa thế kỷ thứ IV, nhiều Tăng sĩ từ xa - nhất là Đảo quốc - đến chiêm bái Bồ-đề Đạo tràng không có nơi tá túc; vua xứ Tích Lan là Sri Meghavarṇa đã cho sứ thần mang phẩm vật đến dâng vua Samudra Gupta để xin được xây dựng một ngôi chùa tại Bồ-đề Đạo tràng (Bodh-gayā) và đã được tán thành.

Vua Rama Gupta (375 - 380) tại vị chẳng được bao lâu. Truyền sử 'Devi-Chandraguptam' kể rằng trong cuộc viễn chinh đánh xứ Malwa nhà vua bị bại trận và bị vua Saka Satrap (hậu duệ của dân Scythian) bắt sống. Để được thả về nhà vua đồng ý sẽ đem trao hoàng hậu Dhruvadevī cho Saka Satrap. Điều này làm người em trai tức giận xin giả trang làm hoàng hậu để đến khi vào được doanh trại địch quân liền giết chết Saka Satrap, sáp nhập Malwa và còn giữ được thanh danh của Gupta. Do đó ông hoàng đệ được vinh danh là Shakari hay Sahasanka (Kẻ giết được Shakas). Dĩ nhiên dân chúng ủng hộ và hoàng hậu cảm kích nên vua Rama Gupta bị phế bỏ, nhường ngôi cho em.

Dựa theo các bia đá ở Mathurā và Bilsad, người ta có thể biết được khá nhiều chi tiết về vua Chandra Gupta II (380 - 414) này.

Sau khi lên ngôi, vua đã diệt các tiểu vương Gujarat, Saurashtra và vùng Bengal để mở mang bờ cõi. Vua còn liên minh với xứ Naga qua hôn nhân với công chúa Kuberanaga; và với dòng xứ Vakataka (đồng bằng Deccan) bằng cách gả con gái là Prabhavatī Gupta cho vua Rudrasena II vào năm 390. Chính công chúa Prabhavatī Gupta này đã cho ghi lại bia ký bằng đồng ở Poona kể ở trên về gia phả dòng họ mình. Chiến thắng quân sự vĩ đại nhất của ông là đã chiếm được xứ Saurashtra (nay là Maharashtra) cạnh biển Ả Rập, mở rộng thương mại hàng hải qua phía Tây Ấn.

Đức vua còn được tôn vinh là Thái Dương Anh Hùng (Vikramaditya: Sun of Valour), vì ông là vị vua nổi bật nhất của thời đại Gupta, nhưng ông lại còn được ca tụng về những thành tựu văn chương, học thuật hơn là quân sự, bởi dưới triều ông, mọi ngành văn chương học thuật, nhất là đạo học cả Vệ Đà và Phật pháp, y học, thú y học, toán học và thiên văn học của Ấn có một bước nhảy vọt xán lạn mà sử sách về sau tán dương là thời đại phục hưng của văn học Ấn. Triều ông còn được rực rỡ thêm bởi có sự trợ giúp của nhóm văn hào 9 người danh tiếng (navaratna); trong số đó có Kālidāsa Bất Tử của nền văn học Ấn. Ngoài vương hiệu Vikramāditya, triều đại của ông còn được gọi thêm là Narendrachandra, Simha-chandra, Narendra Simha, Vikrama Devarāja, Devagupta and Devaśrī.

Dưới triều đại này có Đại sư Pháp Hiển (Fa-Hsien) từ Trung Quốc đã đến chiêm bái các Phật tích và đã thăm viếng khắp đế quốc Gupta dưới triều vua Chandra Gupta II từ 401 (có sách ghi là 399) đến 410, và ghi lại nhiều ký sự trong bộ '*Phật Quốc Ký*'.

Vua kế là Kumāra Gupta I (414 - 455) còn có nhiều vương hiệu khác là Śrī Mahendra, Ajita Mahendra, Sīmā Mahendra, Aśvamedha Mahendra, Mahendra Karma, Mahendra Kalpa, Śrī Mahendra Simha, Mahendra Kumāra, Mahendra Āditya... Ông

kế thừa một đế quốc rộng lớn, và có công giữ cho nó được toàn vẹn. Dưới triều ông xã hội Ấn vẫn còn ở hồi cực thịnh phồn vinh; sự bao dung tôn giáo có phần rộng rãi hơn. Triều ông còn lưu lại đến nay 14 loại tiền vàng đặc trưng, và về sau có cả tiền bạc miêu tả ông vừa là mãnh tướng, vừa là nhạc sĩ... Ông còn vang danh nổi bật là vị vua cho xây dựng Viện Phật học nổi tiếng thế giới Nālandā một cách bề thế vĩ đại. Ông có hai người con trai là Skandagupta (con với hoàng hậu Devakī) và Purugupta (con với hoàng hậu Anantadevī). Vào cuối triều ông có quân Puṣyamitra nổi loạn ở thung lũng Narmadā đe dọa triều đình.

Đến thời vua Skanda Gupta (455 - 467), theo bia ký Bilsad và Bhitari, được xem là vị vua cuối của thời đại Gupta huy hoàng, vì tuy ông đánh bại được quân Puṣyamitra, nhưng rợ Hung (Hephthalites - mà sử Ấn gọi là Huna) từ vùng Tây bắc liên tục tràn xuống uy hiếp đến cả Hoa Thị thành. Theo bia ký Kahaum thì ông đã diệt được hàng trăm tiểu vương (?) kể cả rợ Hung bị ông đánh bại ở thung lũng Āryāvarta năm 467. Ông cũng rất bao dung với đa tôn giáo. Khi ông mất thì đế quốc Gupta đã bắt đầu suy yếu.

Vua Pura Gupta (467 - 472) thay anh lên ngôi thì đã già nên trị vì chỉ có 5 năm thì mất. Con trai của ông với hoàng hậu Śrī Vinayadevī lên thay.

Đến triều vua Narasimha Gupta (472 - 476) thì thời đại Gupta đã suy yếu thật sự rồi. Có lúc Ấn lại còn phải cống lễ vật cho vua Hung Nô để cầu hòa. Nhưng khi nghe tin vua Hung Nô Mihirakula, đóng đô ở Malwa mạn Tây bắc, ra lệnh sát hại Tăng sĩ Phật giáo, hủy diệt tăng viện, đốt bỏ kinh sách ở vùng Ngũ hà, vua Narasimha Gupta liền đóng cửa biên giới và không hiến cống nữa. Mihirakula tức giận kéo quân tấn công kinh đô Hoa Thị thành của Magadha và truy đuổi Narasimha đến tận vịnh Bengal. Trên đường hành quân Mihirakula đã trút giận lên các tăng tín đồ Phật giáo, dã man tàn sát những người không trốn

thoát được và đã hủy diệt Nālandā lần đầu tiên. [Heras, A Note on the Excavations at Nālandā and its History, J.B.B.R.A.S., II, N. S., p. 215 - 216.] Nhưng sau đó quân của Narasiṃha Gupta đã phản công và đánh bại được quân Mihirakula và đuổi rợ Hung Nô về tận vùng Shakalas - Śākala (Sialkot, Kashmir ngày nay).

Sự xâm lăng của Hung Nô đã nhanh chóng đưa triều đại Gupta đến chỗ sụp đổ vì đã kéo theo sự xâm nhập ồ ạt của dân các bộ lạc biên cương từ Trung Á, cộng thêm kinh tế Ấn bị suy thoái trầm trọng do mất quyền kiểm soát đường tơ lụa, con đường thương mại huyết mạch. Điều đáng lưu ý ở đây là hậu duệ của dân Hung Nô vốn chạy thoát được về mạn Kashmir đã dần thích ứng với xã hội và nền văn hóa mới để sau này biến dạng thành giống Rajput.

Vua kế vị là Kumāra Gupta II (476 - 477) không lưu lại được thành tích gì. Thời gian trị vì của ba triều sau này quá ngắn tổng cộng chỉ khoảng 10 năm nên sử liệu hiếm hoi. Và từ đây việc truyền thừa các ngôi vua cũng không được ghi lại rõ ràng. Nước Magadha cứ suy yếu dần và nội loạn cứ xảy ra mãi. Theo bia ký Apshad ở Ādityasena thì vua Kumāra Gupta II, rồi vua Dāmodara Gupta đã đánh bại được kẻ phản loạn Īśānavarman - một dũng tướng đã từng có công đánh đuổi quân Andhra, Śūlika, Gauḍa và rợ Hung, đã được vinh danh trên bia ký Harahā. Về sau vua Mahāsena Gupta lại còn dẹp được quân phiến loạn Susthivarman.

Người ta được biết thêm tên 14 vị vua nối tiếp nhau trong vòng hơn nửa thế kỷ là Budha Gupta (477 - 495), Tathāgata Gupta, Kṛṣṇa Gupta, Harṣa Gupta, Jīvita Gupta-I, Kumāra Gupta-III, Dāmodara Gupta, Mahāsena Gupta, Mādhava Gupta and Deva Gupta-II, Ādityasena, Deva Gupta-III, Jīva Gupta-III. Các triều này cũng chẳng lưu lại công trạng gì vẻ vang cả cho đến vị vua cuối là Viśnu Gupta thì thời đại Gupta chấm dứt khoảng 550 t.l..

Sau khi thời đại Gupta suy sụp thì các thế lực nội bộ tranh nhau ngôi bá vương trong một thời gian khá dài. Trong đó đáng

kể là Valabhi, Gujarata, Nandipuri, Maukhari của xứ Magadha, tiểu vương hậu Gupta ở Malwa cạnh Magadha, các xứ Bengal, Nepal, và Kāmarūpa trong thung lũng Assam.

Đến đầu thế kỷ thứ VII, các thế lực đối kháng rốt lại gom vào trong tay của hai dòng họ đáng kể là Śāsāṃka vua của xứ Gauda (Hạ Bengal) sau khi chiếm được xứ Orissa liền sáp nhập phần lớn lãnh thổ trong thung lũng sông Hằng; và dòng họ Puṣpabhūkti ở vùng Bắc Delhi đang hùng mạnh; mãi đến thời vua Harṣavardhana mới thống trị được thiên hạ.

Di sản của thời đại Gupta

Ngày nay người ta biết nhiều về thời đại này dựa vào đồng tiền cổ, bia ký, đền đài, và các tác phẩm cổ văn Sanskrit. Tuy lãnh thổ của Ấn dưới triều đại này không rộng lớn bằng vào thời Maurya và dòng Gupta kéo dài được 200 năm, nhưng nói chung đã được các nhà sử học xem là thời đại cổ điển hoàng kim của nước Ấn. Các ngành văn học, nghệ thuật, y học, thiên văn, toán học, kiến trúc, đạo học và triết học của Ấn khởi sắc; kinh tế sung mãn nên các đô thị được phát triển và giàu có.

Tương tự nhiều thời đại trước, các tiên vương thì theo đạo Bà-la-môn giáo nhưng đến các triều sau thì sùng bái và hỗ trợ Phật giáo. Vua Kumāra Gupta I đã cho trùng tu và bảo hộ cho Phật học viện Nālandā. Rồi về sau vua Narasiṃha Gupta đã nhường ngôi cho con mà vào Nālandā làm Tăng sĩ. Bà-la-môn giáo và Phật giáo hình như có sự pha trộn dưới thời này. Dù vậy, xã hội Ấn dưới thời Gupta ban đầu vẫn còn nặng về với nề nếp trật tự theo đẳng cấp phân biệt của Bà-la-môn giáo.

Dưới thời Gupta, văn chương Sanskrit đạt đến cao điểm; văn học Phật giáo thường được viết bằng Pāli trước đây đều được dịch ra Sanskrit; hai mươi tám hang động của các Tăng sĩ ở Ajanta với những bích họa tuyệt tác đầy sáng tạo linh động cũng được

tạo ra. Ajanta nằm ở phía Tây Mahārashtra, một phần của vương quốc Vakataka đồng minh với Gupta. Nghệ thuật và văn học Phật giáo cũng đạt đến tuyệt đỉnh dưới thời này qua những lò mỹ nghệ danh tiếng Mathurā và Sārnāth, và từ đó lan tràn sang các hải đảo Đông Nam Á và Myanmar, Xiêm La, Thủy Chân Lạp, Lào và Lâm Ấp. Kiến trúc đền đài, điêu khắc và luyện kim đạt nghệ thuật rất cao. Trụ sắt ở Mehaurilli, Delhi - mà nhiều học giả cho là do vua Chandra Gupta II cho dựng lên - dù đến nay đã hơn 16 thế kỷ vẫn còn đứng trơ trơ không rỉ sét. Thế nhưng đến nay những đền đài xây dựng vào thời này như Vaishnavite Tigawa ở Jabalpur vào năm 415, ngôi khác ở Deogarh near Jhansi xây năm 510, và Bhita ở bang Uttar Pradesh hầu hết đều hoang tàn đổ nát.

Nhiều văn hào, thi gia, luận gia đạo sĩ trứ danh như Hariṣeṇa, Vasubandhu (Thế Thân), Asaṅga (Vô Trước), Kālidāsa, Daṇḍi, Viśākhadatta, Śūdraka, và Bhāravi cũng xuất hiện vào thời này. Những kinh luận sớ (śāstra), truyền thuyết luận (purāṇa) tôn giáo nổi tiếng cũng đều được sáng tác, kể cả cuốn kinh về nghệ thuật yêu đương nổi danh '*Kāma Sūtra*'. Nhà thơ Sanskrit vĩ đại Kālidāsa của Ấn với hai tác phẩm Meghdoot và Kumārasaṃhitā cũng đã phục vụ dưới triều Chandra Gupta II.

Nhà toán học Varāhamihira đã đưa ra khái niệm về số lẻ, vô cực trong khảo luận '*Bṛhat Saṃhitā*'. Đồng thời biểu hiện của con số từ 1 đến số 9, và số '*không*' (zero: lấy từ dấu hiệu vòng tròn '*0*' viên mãn tượng trưng cho pháp không của Phật giáo) đã được phát kiến vào thời này, mà về sau người Á-rập truyền qua phương Tây đã dần thay thế bằng hệ thống số của La Mã.

Các nhà thiên văn Āryabhaṭa đã khám phá ra số *pi* và đã chứng minh được quả đất có hình tròn vào năm 499. Họ cũng đã tính được lịch theo mặt trời có 365.358 ngày và sự chuyển dịch của các hành tinh một cách tương đối chính xác.

Triều đại Harṣavardhana (606 - 647)

Triều đại Harṣavardhana hay gọi tắt là Harṣa - cùng khoảng thời gian giữa cuối triều Tùy và đầu triều Đường bên Trung Quốc - được xem như triều đại vững chắc sau các triều Gupta. Thời ông đã được biết đến nhiều nhờ đại sư Huyền Trang ghi lại trong bộ ‘*Tây vực ký*’ khi ngài sang Tây Trúc thỉnh kinh từ 629 - 645; nhờ từ các công văn của Trung Quốc; từ các đồng tiền cổ và bia ký; từ các bài viết của các danh nhân đương thời và nhất là nhờ tác phẩm Harṣacarita (Những thành tích của vua Harṣa) do thi hào trong triều tên là Bāṇabhaṭṭa đã ghi chép lại nhiều chi tiết bằng tiếng Sanskrit kể cả phần thiếu thời của nhà vua. Harṣacarita là cuốn sách đầu tiên viết về danh nhân lịch sử Ấn. Ông còn là tác giả của cuốn Kādamini được xem như một viên ngọc quý của nền văn học Sanskrit.

Như đã nói ở trên, sau thời kỳ nhiễu loạn hậu Gupta đến đầu thế kỷ thứ 7, dòng họ Puṣyabhūti trở nên một thế lực lớn mạnh ở Ấn với vua Prabhākara-var dhana cai trị xứ Thanesar. Con gái của Prabhākara-var dhana tên là Rājyaśrī và cũng là chị của Harṣavardhana được gả cho đức vua Grahavarman của xứ Maukhari có kinh đô ở Kannauj. Lúc bấy giờ Phật giáo vẫn còn thịnh hành trong vùng, và tín đồ Bà-la-môn giáo và Kỳ-na giáo thường vẫn chung sống hòa hợp. Tuy vậy trong chương 7 của cuốn Harṣacarita của Bāṇabhaṭṭa đã cho thấy luôn có sự tranh chấp âm ỉ giữa các giới Tăng lữ của Bà-la-môn và Phật giáo. Bāṇabhaṭṭa viết “*không có một Parasari (nhà sư áo vàng) nào ưa thích Tăng sĩ Bà-la-môn, nhưng các tăng của 17 phái khác nhau đều sống dung hòa*”. [Agrawala 1969: 225].

Sau khi vua Prabhākara-var dhana mất năm 605; vua Deva Gupta xứ Malwa (có lẽ là hậu duệ xa của thời Gupta cũ) tấn công và giết chết vua Grahavarman và hạ ngục hoàng hậu Rājyaśrī. Vua Rājyavardhan, là anh cả của hoàng hậu Rājyaśrī và Harṣavardhana

liền kéo quân tấn công Malwa để trả thù và đánh bại được Deva Gupta. Bấy giờ vua Śāsāṃka của xứ Gauḍa, vốn đã âm mưu liên minh cùng Deva Gupta, đến gặp Rājyavardhan giả làm trung gian giảng hòa và thừa cơ hạ sát Rājyavardhan rồi chiếm đóng Kannauj.

Śāsāṃka là tín đồ Bà-la-môn giáo - Śaivites - rất thịnh hành ở phía Nam Ấn. Khi Śāsāṃka chiếm thành Kannauj thì dân chúng Phật tử không ủng hộ và còn chống đối nên Śāsāṃka đã ra tay đàn áp và tàn sát rất nhiều tín đồ Phật giáo [Sharma 1970: 245]. Vì thế khi Harṣavardhana cất quân tái chiếm, quần chúng Phật tử trong kinh đô đã đồng nổi dậy tiếp tay ủng hộ nên chiến dịch nhanh chóng thành công, và Harṣavardhana đã đánh đuổi Śāsāṃka về cố thủ một vùng nhỏ ở Orissa dọc bờ biển vịnh Bengal. Trên đường tháo chạy quân của Śāsāṃka còn đốt phá Phật học viện Nālandā.

Điều này đã được Huyền Trang ghi lại trong cuốn *'Tây Vực Ký'*; và cuốn biên niên sử Phật giáo, Ārya-mañju-śrī-mūla-kalpa, cũng mô tả Śāsāṃka là một ông vua tàn ác. Theo truyền thuyết thì vua Śāsāṃka đã cưỡng đoạt một điện thờ Phật ở Bồ-đề Đạo tràng Bodh-gayā rồi cho dựng một biểu tượng Śivaliṅga thay thế. Năm 1234 có vị sư Tây tạng Dharmaswamin đến viếng thánh địa đã khám phá ra rằng tượng Phật ở Bodh-gayā đã được xây tường che kín để khỏi bị quân đạo Hồi xâm lăng phá hủy. Tuy vậy người Hồi tiếp tục đàn áp Phật giáo và nương tay với Bà-la-môn giáo nên Phật giáo bị tàn lụi và ngôi đền bị hoang phế cho mãi đến năm 1590, quan cai trị địa phương lại giao quyền quản trị ngôi đền cho người Śaivite Mahant. Nhưng gần đây ngôi đền đã được chuyển lại cho Phật giáo và đã được trông coi bởi một ủy ban Bà-la-môn và Phật giáo.

Cũng theo truyền thuyết thì vua Śāsāṃka đã hủy diệt các thánh tích, quảng cả tảng đá có in dấu chân đức Phật xuống sông, lại còn cho đốn ngã cây Bồ-đề cổ thụ ở Bồ-đề Đạo tràng. Nhưng

rồi nhờ có phép lạ nên tảng đá trở về chỗ cũ và một cây Bồ-đề to lớn khác được mọc ra từ nhựa cây cũ đã bị đốn. Theo ‘Tây Vực Ký’ - Elst 1992]. Tảng đá có dấu chân Phật này vốn đã được Đại sư Pháp Hiển nhắc đến khi ngài ghé qua vùng Ô trường (Udynana), Bắc bộ Thiên trúc. Ngài viết trong ‘Phật Quốc Ký’: *“Phật để dấu chân lại ở đây, và dấu chân ấy thấy dài hay ngắn là tùy tâm niệm của người nhìn. Dấu chân ấy hiện nay vẫn còn như vậy. Lại có viên đá Phật phôi y, có chỗ Phật hóa độ Rồng dữ, tất cả hiện nay vẫn còn. Viên đá Phật phôi y thì cao 1 trượng 4 thước, rộng chừng 2 trượng, một bên bằng phẳng”*.

Sau khi thắng trận, Harṣavardhana liền thay anh lên làm vua vừa lúc 16 tuổi, rồi dời kinh đô từ Thanesar đến Kannauj và từ đó đã bành trướng đất đai toàn vùng Bắc Ấn. Năm 612, ông đã cai trị một vùng rộng lớn bao gồm Punjab, miền Đông xứ Rajasthan, thung lũng Hằng Hà, một phần Bihar và Bengal cho đến xứ Assam; ngoại trừ vùng Tây và Nam Ấn.

Năm 620 Harṣavardhana đem quân xâm lấn các xứ ở phía Nam Ấn nhưng bị vua Pulakeśin II của xứ Chalukya phía Bắc Mysore ngăn chặn; và ông cũng không thôn tóm được các xứ Valabhi, Nandipur, Kashmir, Gujarat và Sindh ở phía Tây, như dưới thời Gupta. Riêng ở phía Đông thì từ khi đối thủ là vua Śaśāṃka mất vào năm 636 thì không còn một sự chống cự nào đáng kể.

Hoàng đế Harṣavardhana là một nhà lãnh đạo có tài ngoại giao giỏi nổi danh khắp vùng. Vua Bhāskaravarman của xứ Kāmarūpa (Assam) tuy theo đạo Bà-la-môn nhưng đã liên minh chặt chẽ với ông đánh đuổi được Śaśāṃka và còn giúp cho sự chinh phục thiên hạ thêm thuận lợi. Harṣavardhana cũng đã duy trì mối quan hệ mật thiết với nhà Đường ở Trung Quốc, và vua Đường Thái Tông cũng đã gửi nhiều đoàn sứ giả đến thăm vua Harṣa.

Vua Harṣavardhana rất cần mẫn trong việc cai trị vương quốc rộng lớn ở Bắc Ấn. Ông đích thân quán xuyến việc nước và đốc thúc các quan cai trị dưới triều. Ông đặt các tiểu vương thuộc hoàng gia cai trị các xứ nhỏ. Sử Ấn ghi nhận về ông như một minh quân, có tài quân sự như vua Samudra Gupta và chính trị cùng đạo đức như Asoka. Ông còn là một thi sĩ và uyên bác nhiều lãnh vực khác. Harṣavardhana còn được nhắc đến như là tác giả của ba bộ kịch thơ viết bằng tiếng Sanskrit là Ratnāvalī, Priyadarśikā, và Nāgānanda, mà cuốn sau chứa đựng nhiều tư tưởng Phật giáo.

Vua Harṣavardhana rất sùng kính Phật giáo, đồng thời bao dung với các tôn giáo khác. Sự thực hành tín ngưỡng của tín đồ Phật giáo và Bà-la-môn giáo vẫn tiếp tục pha trộn lẫn nhau trong việc thờ cúng đa thần như dưới thời Gupta. Vua Harṣavardhana cũng thường mở đại thí đàn như các vua cuối của thời Gupta (mà theo bản dịch từ Hán ngữ của Ht. Trí Quang theo cuốn *'Cao Tăng Pháp Hiển'* thì gọi là *'ban giá việt'*). Nhà vua mở đại hội mỗi 5 năm ở Prayag để ông bố thí tài vật cho dân chúng và cầu nguyện thần linh của các tôn giáo. *"Khi mở đại hội thì mời chư Tăng mọi nơi cùng đến vân tập. Vân tập rồi chỗ ngồi chư Tăng được trần thiết, treo lụa, treo cờ và cắm lọng. Lại làm hoa sen bằng vàng bằng bạc đặt sau chỗ ngồi chư Tăng, trải lên trên chỗ ngồi ấy những tấm tọa cụ sạch sẽ. Quốc vương cúng dường đúng phép trong 1 tháng, 2 tháng hay 3 tháng, và phần nhiều cử hành vào mùa xuân. Cúng dường rồi, quốc vương lại khuyến khích quần thần cúng dường trong 1 ngày 2 ngày cho đến 7 ngày. Sau đó quốc vương đem ngựa của mình cho trọng thần cỡi, lại đem lụa trắng, mọi thứ quý giá, và những vật dụng cần dùng của chư Tăng, cùng quần thần phát nguyện cúng dường chư Tăng, rồi xin chư Tăng chuộc lại những thứ quý giá".*

Dưới triều Harṣavardhana, Kannauj trở nên một trung tâm đạo học quan trọng và đã được xây dựng to lớn và phồn thịnh ngang tầm cỡ với Hoa Thị thành (Pāṭilaputra) của thời Gupta và Asoka.



Cảnh vua Harṣavardhana cung nghinh Đại sư Huyền Trang

Năm 643 để đón tiếp đại sư Huyền Trang hành hương Ấn Độ thỉnh kinh Phật, vua Harṣavardhana đã tổ chức một cuộc đại hội liên tôn rất trang trọng kéo dài khoảng hai tháng gồm các cao tăng của Phật giáo, đạo sĩ Bà-la-môn giáo và Kỳ-na giáo và sự có mặt của các tiểu vương khác như đức vua Bhaskaravarman của xứ Kāmarūpa (Assam) và Dhruva Bhatta vua của xứ Vallabhi để nghe đại sư Huyền Trang thuyết pháp và để cùng nhau trao đổi đạo học.

Sau Kannauj, Huyền Trang còn được đưa đến bờ sông Hằng (Gaṅga), Yamunā và Sarasvatī để tiếp tục hoằng pháp. Sau nhiều lần tiếp xúc với Huyền Trang, vua Harṣavardhana rất tín ngưỡng đại thừa. Vào thời gian Huyền Trang được vua Harṣavardhana tiếp đón trọng vọng thì khối Tăng lữ Bà-la-môn giáo không mấy hài lòng, và họ đã âm thầm bày mưu hạ bệ đức vua Harṣavardhana. Khi cơ mưu bị bại lộ, vua Harṣavardhana đã đầy 500 người Bà-la-môn ra biên cương.

Đầu năm 644, Huyền Trang vượt sông Indus để trở về Trung Quốc sau 10 năm lưu lại ở Ấn. Ba năm sau thì đức vua

Harṣavardhana bị giết và thế là thêm một đoạn sử chói ngời rực rỡ của Ấn Độ vụt tắt, kết thúc một triều đại mộ Phật.

Đức vua Harṣavardhana băng hà năm 647, thọ được 57 tuổi. Sau khi vua mất, lại không có người kế vị nên vương quốc Bắc Ấn lại rơi vào hỗn loạn, nhiễu nhương vì nội bộ tranh giành quyền lực. Narasiṃhavarman, một tiểu vương của xứ Kāñcī trở nên hùng mạnh, và vua Bhāskaravarman của xứ Kāmarūpa (Assam) thôn tóm đất đai xưa vốn thuộc vua Harṣavardhana.

Mặt khác, khối Tăng lữ Bà-la-môn khi thấy đế quốc của đức vua Harṣavardhana bị tan rã liền cấu kết với dân Rajput ở biên cương xâm lăng Ấn để *“tái lập vai trò chính trị tối cao ở Aryavrata sau khi nhà vua mất”* như Havel đã viết [E.B.Havell, History of Aryan Rule in India, p. 217, Quoted by Swami Dharma Teertha, p. 118]. Theo truyền thuyết (Purāṇa) thì dân Rajput vốn là hậu duệ của Hung Nô lại được Bà-la-môn thu phục rồi biến chúng thành giai cấp Kṣatriya, tức giai cấp vương tướng để phục vụ cho quyền lợi của họ và cả hai phía cùng hưởng lợi.

Nhưng đến năm 724 tức khoảng đầu thế kỷ thứ VIII thì quân Hồi (Turkic Muslim) đã chiếm được đất Sindh, vùng viễn Tây đất Ấn, và trở thành mối đe dọa về sau cho sự an nguy của Ấn. Nhiều bia ký của các tiểu vương ở phía Tây đã ghi lại những cuộc chống các làn sóng xâm lăng của *“dân mleccha”*, có nơi khác ghi *“dân Yavana”* (chỉ dân Ả Rập). Từ sau triều đại của Harṣavardhana không còn có triều nào của Ấn oai hùng cả nên đến năm 1193, quân Hồi dưới sự lãnh đạo trí tài của Bakhtiyār Khaljī đã xâm lăng thành công và đặt nền thống trị trên đất Ấn.

Phật học viện Nālandā

Nālandā nằm khoảng 90 km hướng Đông nam của Hoa Thị thành (Pāṭaliputra), 62 km về hướng Đông bắc của Bồ-đề Đạo tràng (Bodh-gayā), có diện tích ước khoảng 166 bộ hướng

Bắc-Nam và 800 bộ hướng Đông-Tây; thuộc bang Bihar ngày nay (mà xưa kia thuộc đế quốc Magadha – Ma-kiệt-đà). Nguyên ngữ của Bihar là từ Vihāra (xứ chùa); và Nālandā có nghĩa là nơi trao truyền chánh pháp (nalam: hoa sen; da: ban bố. Ở Ấn hoa sen tượng trưng cho chánh pháp).

Khi đức Phật còn tại thế, ngài đã nhiều lần ghé thăm Nālandā và thuyết pháp ở vườn Xoài Pāvārika (the Mango Grove of Pavarika). Mahāvira, giáo chủ Kỳ-na giáo (Jain) cũng đã từng nghỉ ngơi ở đây trong 14 mùa mưa.

Bấy giờ Nālandā là một làng nhỏ, nơi sinh trưởng và cũng là nơi từ trần của ngài Xá-lợi-phất (Sāriputra). Hoàng đế Asoka cũng đã đến chiêm bái và cho xây tháp thờ xá-lợi của ngài Xá-lợi-phất và một Tăng-già-lam (Saṅghārāma) đầu tiên ở đây⁽¹⁾. Chính ngôi đại tháp này về sau trở thành cấu trúc trung tâm biểu tượng của Phật học viện Nālandā. Nhiều đại luận sư nổi danh của Phật giáo cũng từng xuất thân ở Nālandā này như Nāgārjuna (Long Thọ), tương truyền ngài ra đời vào năm 150 t.l., và đã được làm sa-di lúc 7 tuổi ở Nālandā; Dinnāga (Trần Na – còn gọi là Đồng Thụ hay Vực Long), tổ của phái Tân nhân minh, tác giả bộ *‘Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận’* (Nyāyamukha): ngưỡng cửa của luận lý...

Nhưng Nālandā đã được xây dựng qui mô to lớn và trở thành một trung tâm Phật học nổi danh trong bao nhiêu thế kỷ lại nhờ vào tín tâm Phật giáo và sự bảo trợ dồi dào của những triều cuối của thời đại Gupta.

Qua cuốn *‘Tây vực ký’*, Huyền Trang viết: *“Một cựu vương tên Śakrāditya, tôn kính Nhất thừa và Tam Bảo đã chọn mảnh đất phước lành (lucky spot) để dựng nên Tăng-già-lam này”* [xem Cf.

⁽¹⁾ Thật ra tại làng Nālandā này không chỉ là quê nhà của tôn giả Sāriputta mà còn là nơi sinh trưởng của tôn giả Mahā Moggallāna nữa. Tại vùng Nālandā này có hai ngôi làng nhỏ kề cạnh nhau là làng Upatissa và làng Kolita và cũng chính là tên của 2 vị Đại đệ tử, vì thân sinh của họ đều làm trưởng làng nên có quyền lấy tên làng đặt tên cho con trai họ.

Edgerton, Vikrama's Adventu- res, 1, p. LXVI]. Ngài còn kể tên 3 vị vua nổi danh khác đã liên tiếp bảo trợ Nālandā dưới các truy hiệu thánh hóa là:

1 - Buddhagupta-rāja.

2 - Tathāgatagupta-rāja.

3 - Bālāditya-rāja đã làm nhiều học giả về sau không thể đối chiếu được với lịch sử.

Nhưng trong một tư liệu khảo cứu tỉ mỉ của Tăng học giả H. Heras với tựa đề *"The Royal Patrons of the University of Nālandā"* được đăng trong Journal of the Bihar and Orissa Research Society, PART I. Vol. XIV 1928 pp. 1 - 23 vào năm 1928 đã rọi sáng nhiều phát hiện mới. Ông đã cùng với giáo sư Samaddar phân tích các truy hiệu của các vị vua trên đồng tiền cổ và dẫn đến một kết luận rành mạch đó là danh vị của các vị vua cuối của triều Gupta là: Vua Kumāra Gupta I, ngoài truy hiệu Śakrāditya còn có truy hiệu khác là Mahendrāditya. [Sakra hoặc Mahendra là thánh hiệu của thần Indra - xem Allan, Gupta Coins, p. LV Cf. và Heras, The Final Defeat of Mihirakuka, I.H.Q., III, p. 12]. Vua Skanda Gupta (tức là vua Buddhagupta-rāja); vua Pura Gupta (tức Tathāgatagupta-rāja), và vua Narasiṃha Gupta (tức Bālāditya-rāja). Như thế vua Śakrāditya chính là vua Kumāra Gupta I (415 - 455), con của Chandra Gupta II ở đầu thế kỷ thứ V.

Nơi "đất lành" mà Huyền Trang ghi chính là ngôi tháp thiêng liêng đồ sộ ngay giữa khuôn viên rộng lớn của Phật học viện – tháp thờ xá-lợi của ngài Sāriputta đã nói ở trên. Ông còn cho dựng bia ký kỷ niệm ngày đại sư Buddhāmitra an vị tượng Phật [Fleet, o.c., p. 47. Hwui Li, Life of Hiuen Tsiang, p. 109]. Và cứ thế các vua về sau lại tiếp tục cho xây dựng các tòa Tăng-già-lam khác bành trướng thêm.

Cũng qua cuộc nghiên cứu của H. Heras, thì Nālandā đã được khởi công vào năm 427 do lệnh của vua Kumāra Gupta I. Điều này

hợp lý vì xã hội Ấn dưới triều Kumāra Gupta I vẫn còn là thời thịnh trị yên hòa, đất nước giàu mạnh nên nhà vua chú tâm nhiều đến học thuật tư tưởng, đã bảo trợ và quy tụ được rất nhiều thức giả trú danh đương thời. Điều đáng lưu ý là vua cha Chandra Gupta II thì rất sùng Bà-la-môn giáo, nhưng đến triều con Kumāra Gupta I thì lại bao dung và hỗ trợ cho Phật giáo và Kỳ-na giáo.

Phật học viện Nālandā thời bấy giờ là một trung tâm học thuật cao cấp danh tiếng quốc tế, quy tụ rất nhiều đại tư tưởng gia không chỉ về Phật pháp mà còn thâm cứu về mọi ngành khác như Vệ Đà, văn học, luận lý, thiên văn, toán số, y học v.v... Các luận sư nổi danh của Trung quán tông và Duy thức tông cũng đã từng giảng dạy ở đây. Vào thời Huyền Trang lưu học thì Viện đã có đến hai ngàn giảng sư và khoảng mười ngàn học viên ăn ở học tập. Viện chủ bấy giờ là Đại sư Silabhadra (Giới Hiền) đã truyền cho giáo lý Pháp tướng tông (hay còn gọi là Duy thức tông hoặc Du-già tông). Cơ sở gồm có tám Tăng-già-lam và 300 căn phòng được bao quanh bởi một vòng tường rất cao, chỉ có một cổng vào ở phía Nam. Viện có một thư viện đặt trong một tòa nhà 9 tầng có tên Ratnabodhi chứa đầy đủ Kinh Đại thừa, Tiểu thừa, Vệ Đà, sách thuốc, thiên văn, địa lý, toán, kỹ thuật... mà tương truyền khi bị quân Hồi đốt phá ở thế kỷ 12 đã cháy âm ỉ đến bảy tháng mới dứt.

Số học viên không phải chỉ thuần Tăng sĩ, mà ai muốn vào học phải qua một cuộc sát hạch vấn khảo trình độ bởi vị pháp sư giám môn. Chỉ có khoảng 2 - 3 người trong số 10 tăng sinh qua được. Huyền Trang viết ngài “đến Tăng-già-lam Bālāditya-rāja và đã được lưu trú trong cư xá Buddhahadra cao 4 tầng” [Cf. Beal, o.c., II, p. 167 Hwui Li, o. c., p. 110].

Huyền Trang lại viết: “Vua Buddhagupta-rāja [tức vua Skanda Gupta (455 - 467)] đã tiếp tục công việc của phụ vương; cho xây thêm một Tăng-già-lam khác về phía Nam ngôi chùa của vua cha đã xây”. Điều này trùng hợp với lịch sử Ấn là vào giai đoạn sau khi vua

Skanda Gupta đánh đuổi được Hung Nô ở đồng bằng Āryāvarta, đã cảm tạ Tam Bảo nên đã xây dựng dâng cúng cho Phật học viện [Bhit inscription of Skanda Gupta, Fleet, o.c., p. 55, 1.10].

Đến đời vua Pura Gupta kế vị vua anh Skanda Gupta thì như Paramārtha (Chân Đế: 499 - 569) đã viết trong cuốn *'Cuộc đời của Vasubandhu (Thế Thân)'*, một đại luận thuyết gia Phật giáo ở thế kỷ thứ V đang làm viện chủ ở Nālandā; rằng do ảnh hưởng của luận sư Thế Thân, vua Vikramāditya trở thành hộ pháp cho Phật giáo và còn xây thêm một Tăng-già-lam khác về phía Đông của ngôi mà tiên vương đã cho dựng, còn gởi hoàng hậu và thái tử đến tu học với ngài. Vikramāditya tức là Pura Gupta, vì về sau người ta tìm thấy được hàng chữ Śrī Vikramaḥ trên đồng tiền cổ dưới triều của ông; và thái tử tức là đức vua Narasimha Gupta. Trong thời kỳ này Phật giáo và Số luận đã từng có một cuộc tranh luận quy mô về Tì-bà-sa luận (Vibhāṣa).

Đến đời Narasimha Gupta thì thời đại Gupta đã bắt đầu suy yếu. Có lúc vua Hung Nô Mihirakula kéo quân tấn công kinh đô Hoa Thị thành và truy đuổi Narasimha đến tận vịnh Bengal. Mihirakula đã dã man tàn sát tăng tín đồ Phật giáo, và đã hủy diệt Phật học viện Nālandā lần đầu tiên [Heras, A Note on the Excavations at Nālandā and its History, J.B.B.R.A.S., II, N. S., p. 215 - 216].

Tuy vậy quân của Narasimha Gupta đã đánh đuổi được Hung Nô về tận Kashmir. Sau khi chiến thắng vua Narasimha Gupta liền cho tu bổ những Tăng-già-lam đã bị hư hại, xây dựng một Tăng-già-lam mới ở phía Đông Bắc của học viện cũ của vua cha đã xây. Trong thời Huyền Trang đến học ngôi Tăng-già-lam này vẫn còn, được gọi là Đại học viện Bālāditya-rāja. Thêm nữa, đức vua Narasimha Gupta còn cho xây cất thêm một ngôi tự viện (vihāra) cao 300 bộ. Huyền Trang đã viết: *"Ngôi chùa thực là đồ sộ. Kích thước của nó và pho tượng Phật bên trong tương tự như đại điện ở Bồ-đề Đạo tràng"*. [Beal, o.c., p. 173 - 774].

Sau khi hoàn tất công trình, vua Narasimha Gupta đã mở một đại hội khánh thành rất trọng đại. Ông cho phép công dân mọi tôn giáo đến tham dự. Có cả đến 10 ngàn Tăng sĩ đến từ khắp nước và có thêm hai tu sĩ đến từ Trung Quốc. Theo Huyền Trang thì sự hiện diện của hai Tăng sĩ từ Trung Quốc đã làm đẹp lòng nhà vua và tăng thêm tín tâm Phật giáo của ông. Về sau Narasimha Gupta đã nhường ngôi cho con để vào làm Tăng sinh trong Phật học viện.

Một đoạn trong du ký của Huyền Trang ghi *“Người con của vua Narasimha Gupta tên là Vajra đã lên ngôi sau khi vua cha gia nhập Tăng-già”*. Vajra chính là vua Kumāra Gupta II, và ông tiếp tục cho xây một Tăng-già-lam mới ở phía Tây của Nālandā [Beal, 1. c.].

Nhưng sau triều đại của Narasimha Gupta trở đi thì Magadha cứ suy yếu dần và nội loạn cứ xảy ra mãi đã liên lụy đến sự điêu tàn của Nālandā không ít. Theo bia ký Apshad ở Ādityasena thì vua Kumāra Gupta II, rồi vua Dāmodara Gupta đã đánh bại được kẻ phản loạn Īśānavarman - một dũng tướng đã từng có công đánh đuổi quân Andhra, Śūlika, Gauḍa và rợ Hung, đã được ghi rõ trên bia ký Haraha. Về sau đức vua Mahāsena Gupta lại còn dẹp được quân phiến loạn Susthivarman.

Vua Vajra cũng là vua Kumāra Gupta II, là vị vua sau cùng đã được Huyền Trang ghi lại đã từng có công trạng với Nālandā. Ngay cả các vua cuối của triều đại Gupta tranh dành lẫn nhau cũng không được Huyền Trang nhắc đến trong du ký. Ngài viết tiếp: *“Sau đấy một vị vua của Trung Ấn”*. [Beal, o.c., II, p. 170]. Rõ ràng Huyền Trang muốn đề cập đến hoàng đế Harṣavardhana ở Kannauj gần hai thế kỷ về sau, vào thời ngài có mặt ở Ấn. Có hai đoạn Huyền Trang ca tụng vị vua này đã có liên hệ với Nālandā trong du ký là vua đã công bố sự cầu học Phật pháp và đã tổ chức một pháp hội tuyên dương Đại thừa.

Sau khi đánh đuổi được Śāsāṃka, đức vua Harṣa-vardhana mà Huyền Trang tôn vinh là Sīlāditya-rāja cho tu sửa lại toàn bộ những Tăng-già-lam bị hư hại và lại còn cho xây một ngôi chùa mới bọc đồng và dựng một tượng Phật cao 25 mét trong chánh điện của ngôi Tăng-già-lam xây bởi vua Kumāra Gupta I. Không những nhà vua, mà còn cả những vua chư hầu đều noi gương bảo trợ Nālandā nữa, ta có thể kể tên 6 tiểu vương quốc như Maukhari với quốc vương Pūrṇavarma, Gauḍa ở Bengal, Kāmarūpa ở Assam, Nepal, Valabhi ở Saurāstra và Chalukya ở Deccan [A. S. I. E. C., 1917 - 8, p. 44 - 5]. Nālandā được chu cấp lương thực mỗi ngày, như Huệ Lý (Hwui Li) ghi lại trong cuốn *“Cuộc đời của Huyền Trang”* qua sự mô tả của Huyền Trang ở tiền bán thế kỷ thứ VII như sau: *“Những ngôi tháp trang trí mỹ miều và những vọng đài huyền hoặc cao như những ngọn đồi đều gần bó với nhau. Các vọng đài hình như bị chìm khuất trong sương mai và những căn phòng trên cao thì nằm trên mây. Từ các khung cửa sổ người ta có thể thấy mây luôn thay hình đổi dạng vì gió, và bên trên những mái hiên cao vút ta có thể quan sát được sự nối tiếp giữa mặt trời và mặt trăng. Và xin thêm rằng trên mặt hồ trong suốt nở đầy những hoa sen màu xanh, chen với màu đỏ thắm của hoa Kie-ni (Kanaka) và đều khoảng có những cây Amra tỏa bóng mát. Ở sân ngoài là nơi chư Tăng trú ngụ gồm bốn tầng. Mỗi tầng đều có tượng Rồng và mái hiên sặc sỡ, những cột đá hồng ngọc được chạm trổ và trang trí đẹp đẽ, những hành lang cầu kỳ, và mái nhà được lợp bằng mái ngói phản chiếu ánh nắng thành hàng ngàn bóng càng làm quang cảnh thêm phần hoa lệ”*.

Nhà vua rất kính trọng chư Tăng, và đã miễn thuế cho khoảng 100 ngôi làng lân cận để lo việc chu cấp cho tăng viện. Hai trăm gia đình trong những làng ấy thay nhau mỗi ngày cống hiến vài tạ gạo thường, vài trăm đấu bơ và sữa. Nhờ được cung phụng đầy đủ như thế mà tăng sinh ở đấy khỏi lo đến *“tứ sự”* (y phục, thức ăn, giường nằm và thuốc men). Do đó mà việc mong cầu tu học của họ đạt được đến toàn hảo.

[The richly adorned towers, and the fairy-like turrets, like pointed hill-tops, are congregated together. The observatories seem to be lost in the vapours of the morning, and the upper rooms tower above the clouds. From the windows one may see how the winds and the clouds produce new forms, and above the soaring eaves the conjunctions of the sun and moon may be observed. And then we may add how the deep translucent ponds, bear on their surface the blue lotus, intermingled with the Kie-ni (Kanaka) flower, of deep red colour, and at intervals the Amra groves spread over all, their shade. All the outside courts, in which are the priests' chambers are of four stages. The stages have dragon projections and coloured eaves, the pearl-red pillars, carved and ornamented, the richly adorned balustrades, and the roofs covered with tiles that reflect the light in a thousand shades, these things add to the beauty of the scene.

The king of the country respects and honours the priests, and has remitted the revenues of about 100 villages for the endowment of the convent. Two hundred householders in these villages, day by day, contribute several piculs of ordinary rice, several hundred catties in weight of butter and milk. Hence the students here, being so abundantly supplied, do not require asking for the four requisites (clothing, food, bedding and medicine). This is the source of the perfection of their studies, to which they have arrived.] [Hwui Li, o.c., p. 111 - 112.]

Lịch sinh hoạt hàng ngày ở Nālandā, theo Huyền Trang đại khái như sau: Sáng sớm, theo tiếng gọi mọi trú sinh đều thức dậy, vệ sinh cá nhân. Sau đó hành lễ, tắm tượng Phật, cúng dường hương hoa và tụng kinh. Tiếp theo là hành thiền, rồi ăn sáng. Ăn xong, Tăng sinh đến giảng đường nghe giáo sư thuyết giảng và cùng tham gia tranh luận về những chủ đề đã học; nhiều khi kéo dài đến chiều tối. Buổi trưa là ngọ thực. Buổi chiều, có nghi lễ

Caitya Vandana, các tăng sinh tập hợp ở cổng trường chính và hát những bài thánh ca cúng dường đức Phật trước khi về phòng tọa thiền và ngủ.

Trong thời đại Gupta, sự tu học về Mahāyāna (đại thừa), đặc biệt Madhyamaka (Trung quán luận) được phát triển mạnh mẽ. Kể từ năm 750 dưới thời đại Pāla thì nghiên cứu về Tantra (Thiền định Kim cang thừa) cho đến những năm cuối của Nālandā. Ở thế kỷ thứ VIII đại sư Dharmaganj đã có công truyền bá Phật giáo đến Tibet (Tây Tạng). Sau khi quân Hồi giáo xâm lăng Ấn và tàn phá Nālandā vào thế kỷ thứ XII thì truyền thống Phật giáo đã được chuyển qua Tây Tạng. Vậy mà năm 1235 có nhà chiêm bái Tây Tạng Chak Lotsawa đến viếng Nālandā còn thấy có vị giảng sư già 90 tuổi Rāhula Śrībhadrā đang dạy cho khoảng 70 tăng sinh.

Chư Đại Sư nổi danh chiêm bái Tây Trúc:

- **Pháp Hiển** (*Fa-Hsien* hay *Fa-Xian*)



Pháp Hiển tại tàn tích cung điện Asoka

Pháp Hiển (tiếng Trung phồn thể: 法顯; tiếng Trung giản thể: 法; bính âm: Fǎxiǎn; 337 - khoảng 422) là một nhà sư và dịch giả Phật giáo Trung Quốc, người đã đi bộ từ Trung Quốc đến Ấn Độ, thăm nhiều địa điểm Phật giáo thiêng liêng như ở Tân Cương, Pakistan, Ấn Độ, Ne-pal, Bangladesh và Sri Lanka từ năm 399 đến năm 412 để sưu tầm các bản kinh của Phật giáo. Cuộc hành trình của sư được ghi lại đầy đủ trong “*Phật quốc ký*” (Xem đầy đủ ở tập ký sự này).

Pháp Hiển họ Cung, người huyện Vũ Dương, tỉnh Bình Dương, làm sa-di (Samaṇera) từ lúc còn rất nhỏ. Pháp Hiển thường than là ở Trung Quốc do Kinh và Luật thiếu sót nên đạo hạnh của chư Tăng thời bấy giờ chưa được tu trì đúng mức; vì vậy mà ngài quyết tâm sang Tây Trúc (Ấn Độ) để nghiên cứu, tầm cầu.

Năm 399, đời Tống An Đế, lúc 25 tuổi, Pháp Hiển đã cùng bốn Tăng sĩ khác đi đường bộ về hướng Tây, vượt sa mạc và núi tuyết, sau 6 năm, tức năm 405 mới đến được xứ Magadha vào thời vua Chandra Gupta II (380 - 414). Pháp Hiển ở lại đó 3 năm học tiếng Sanskrit rồi sưu tập và sao chép được một số kinh, luật như: *Luật tạng của Đại chúng bộ, Thuyết hữu bộ, Tạp A-tỳ-đàm tâm, kinh Phương-đẳng Nê-hoàn...* Sau đó lại vượt sông và biển xuôi Nam đến được Tích Lan rồi ở lại đây 3 năm sao chép thêm: Luật bộ Sa-di tặc, Trường A-hàm, Tạp A-hàm, Tạp tạng... mà ở Trung Quốc chưa hề biết đến.

Như vậy là sau 12 năm, đến năm 411, Pháp Hiển theo thuyền buôn trở về Trung Quốc, bấy giờ đoàn chiêm bái chỉ còn lại một mình ngài. Sau 3 năm đầy gian truân với phong ba bão táp, nhiều khi tưởng đã bỏ mình trên biển cả, mới về được đến Thanh Châu vào năm 414, là năm thứ 12 niên hiệu Nghĩa Hy của nhà Tấn. Trong bản dịch cuốn '*Cao tăng Pháp Hiển truyện*' của Ht. Trí Quang có một ghi chú thú vị là sau 90 ngày bị bão, thuyền của Pháp Hiển lạc đến một xứ sở có tên là Da-bà-đề, mà ghi chú của Thái Viêm, soạn giả bộ '*Phật học đại từ điển*' của Trung Quốc cho đó là nước Ecuador, Nam Mỹ. Thái Viêm kết luận: "*Người phát hiện Mỹ châu đầu tiên là Pháp Hiển, chứ không phải là Columbus sau này*". Thực ra Da-bà-đề là âm của Vajrabodhi thuộc xứ Śrī Vijaya Sumatra.

Sau đó Pháp Hiển trở về Trường An cùng thiền sư Ấn là ngài Buddhahadra (Phật-đà Bạt-đà-la) ở chùa Đạo Tràng, dịch Ma-ha-tăng-kỳ luật (Mahāsāṃghika-vinaya) thường được gọi tắt là "*Tăng chi luật*", kinh Phương đẳng Nê-hoàn (Vaipulya-sūtra),

luận Tạp A-tì-đàm tâm (còn gọi là Tạp A-tì-đàm tâm luận). Nhưng phần lớn những bộ khác mang về được, chưa dịch kịp thì bị hỏa hoạn thiêu đốt mất.

Chuyến du hành chiêm bái của Pháp Hiển đã được ghi lại sau khi ngài trở về Trung Quốc vào thời Đông Tấn. Truyện ký lữ hành còn gọi là *‘Pháp Hiển truyện’* mà ta biết đến dưới tên khác là *‘Phật quốc ký’* hay *‘Lịch du Thiên Trúc ký truyện’*. Đó là bộ sử liệu và địa dư quý giá sớm nhất nói về những miền đất nước lạ mà ngài đã đi qua, cùng những Phật tích và sinh hoạt ở Ấn Độ, Tích Lan vào đầu thế kỷ thứ V. Dù vậy nhiều nhận xét lại bị pha trộn với những huyền thoại tôn giáo do ngài nghe được ở từng địa điểm chiêm bái qua cảm quan của một Tăng sĩ sùng tín Phật giáo, nên thiếu tính khoa học đối với độc giả ngày nay. Thế nhưng có nhiều đoạn ngài lại có những nhận xét rất rõ nét về tín tâm của Phật tử của thời đại bấy giờ như: *“Quốc vương các nước Thiên Trúc phía Tây sa mạc đều tín ngưỡng Phật pháp, cúng dường chư Tăng. Có khi các vị ấy bỏ vương miện, cùng thân quyến và quần thần tự tay bưng dọn đồ ăn cúng dường chư Tăng. Bưng dọn rồi, các vị ấy trải tấm lót xuống đất, ngồi đối diện thượng tọa và chư Tăng, chứ không dám ngồi trên giường ghế. Thời đại của đức Phật, phong cách các quốc vương cúng dường thế nào thì đến nay vẫn truyền lại thế ấy cho nhau”*.

Đại sư Pháp Hiển thị tịch năm 86 tuổi ở chùa Tân thuộc Kinh Châu.

- Huyền Trang (Hsuan-tsang, 600 - 664)

Huyền Trang (chữ Hán: 玄奘; bính âm: Xuán Zàng; ông sống khoảng năm 602-664), hay Huyền Tráng, tục danh là Trần Huy (陳), cũng thường được gọi là Đường Tam Tạng (唐三藏) hay Đường Tăng (唐僧), là một bậc cao Tăng Trung Quốc, một trong bốn dịch giả lớn nhất, chuyên dịch kinh sách Phạn ngữ ra tiếng Hán. Nhà sư cũng là người sáng lập Pháp tướng

tông (zh. fǎxiàngzōng 法相宗), một dạng của Duy thức tông (zh. 唯識宗, s. yogācāra, vijñānavāda) tại Trung Quốc. Danh hiệu Tam tạng được giới Tăng sĩ tôn xưng, tôn vinh ông là người tinh thông Tam tạng kinh điển Phật giáo.

Một tư liệu khác: Huyền Trang tên tục Trần Huy (Trần Hy, Trần Vĩ, Trần Quy hoặc Trần Y 陳禪) sinh năm 602, có thuyết nói là năm 600 (niên hiệu Khai Hoàng thứ 20, đời Tùy), tại Lạc Châu (洛州), huyện Câu Thị (緱氏縣), tỉnh Hà Nam, trong một gia đình có truyền thống quan lại. Đến cha của Huyền Trang là Trần Huệ thì dốc tâm vào Nho học, khước từ làm quan. Theo các truyện ký thì từ nhỏ Sư nổi danh thông minh đỉnh ngộ, sớm được thân phụ chỉ dạy những nghi thức Nho giáo. Tuy nhiên, năm lên 13 tuổi Huyền Trang đã xuất gia sa-di và thọ giới cụ túc năm 21 tuổi.

Khoảng đầu thế kỷ thứ VII, kinh sách Phật giáo của Trung Quốc đã có rất nhiều bản Hán dịch từ tiếng Phạn mà nội dung tư tưởng của chúng có khá nhiều chỗ mâu thuẫn nhau. Trong một chừng mức nhất định, Phật giáo Trung Quốc vào thời này có thể được xem như là một trường tranh luận giữa các trường phái của Duy thức tông với nhau. Tức là những điểm tư tưởng lấy cơ sở nền tảng trong các tác phẩm của Vô Trước và Thế Thân. Họ không đồng tình với nhau về cơ bản cũng như những luận giải về chúng.

Trong không khí đó thì cậu tiểu tăng Huyền Trang học tập và trưởng thành với kinh sách Phật giáo nói trên. Ông được tham cứu kinh sách cùng với Tăng-già với số tuổi còn quá non trẻ, 13. Lúc này, nhà Tùy (589 - 618) đã suy tàn, chiến tranh, nội loạn gây ra chết chóc và bất ổn trong nhiều vùng ở Trung Quốc. Vì thế nhiều Tăng sĩ, học trò kéo nhau về Trường An, kinh đô của nhà Đường, nơi mà các vị đó được ủng hộ trong việc tu hành và giáo hóa một cách tương đối an toàn. Huyền Trang cũng về Trường An và sau khi theo học với nhiều vị sư nổi danh, ông đã được biết là một người có tư chất và thông minh. Thế nhưng Huyền Trang

sớm nhận ra rằng: Mọi tranh cãi, diễn dịch khác nhau trong Phật giáo Trung Quốc là hậu quả của sự thiếu thốn kinh sách chủ chốt viết bằng tiếng Hán. Đặc biệt, ông cho rằng một bản dịch đầy đủ của bộ *Du-già sư địa luận*, một bộ luận bách khoa của phái Duy thức miêu tả con đường dẫn tới Phật quả của Vô Trước, sẽ có khả năng giải quyết mọi tranh chấp. Trong thế kỷ thứ VI, đã có một vị Tăng Ấn Độ là Chân Đế (một dịch giả khác) đã dịch một phần tác phẩm đó. Huyền Trang thấy mình phải dịch trọn bộ luận này, giới thiệu cho Trung Quốc may ra mới hiểu được toàn bộ tư tưởng của Duy thức tông.

Trong vài thế kỷ qua trước đã có nhiều sự giao lưu của các Tăng sĩ giữa Ấn và Hoa và đã có nhiều dịch bản kinh Phật lưu hành ở Trung Quốc. Tương truyền năm 67 t.l, đời vua Minh Đế nhà Hậu Hán có hai đại sư Ấn là Kāśyapa Mātanga (Ca-diếp Ma Đằng) và Trúc Pháp Lan truyền pháp đến Trung Quốc. Vua Minh Đế cho cất Bạch Mã Tự để thờ Phật và để hai vị trú mà dịch kinh. Bản dịch đầu tiên là Tứ Thập Nhị Chương. Hai vị này là người đã đặt giềng mối cho Phật giáo ở Trung Quốc từ đây.

Rồi những vị sư Ấn Độ khác tiếp tục đến Trung Hoa như vào năm 147 có Arsacid (An Thế Cao) đến Lạc Dương, ngài đã dịch Tứ đế kinh, Chuyển pháp luân kinh, Bát chính đạo kinh rồi sau đó trong khoảng 178 - 189, ngài Lokarakṣa (Chi Lô Ca Sấm) đến Trung Hoa đã dịch nhiều kinh điển khác như kinh Thủ lăng nghiêm, kinh Bang chu tam muội, kinh Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác. Nhưng người học kinh, vì có nhiều kiến giải Phật học khác nhau nên mới nảy sinh các tông phái, hệ phái như Tịnh độ tông, Luật tông, Pháp tướng tông, Chân ngôn tông, Cu-xá tông, Duy thức tông,... làm cho Huyền Trang càng thêm hoang mang.

Vì lý do ấy đã thúc đẩy Huyền Trang lên đường đi Ấn Độ để tự mình tìm hiểu. Năm 627 ngài rời Trường An lúc 27 tuổi; năm 631 đến Peshawar viếng tháp mộ của vua Kaniṣka (Ca-nị-sắc-ca); năm

633 đến chiêm bái các Phật tích như Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ) quê hương của đức Phật. Năm 636 đến kinh đô Kanauji của hoàng đế Harṣavardhana, Huyền Trang nhìn thấy hàng trăm tăng viện, hàng chục ngàn Tăng sĩ. Sau đó Huyền Trang đến Śrāvastī (Xá-Vệ) nơi Phật thường đến thuyết pháp, rồi đến vườn Lumbinī nơi Phật Đản sanh, đến Kuśinagara (Câu-thi-la) nơi Phật Nhập diệt, ghé Bārāṇasī (Ba-nại-la) thăm Sārnāth (Lộc Uyển) nơi Phật Chuyển pháp luân... Rồi Vaiśālī (Vệ-xá-lị) nơi Phật thường an cư kiết hạ, thăm Pāṭaliputra (Hoa Thị thành) và Bodh-gayā (Bồ-đề Đạo tràng hay Giác Thành). Cuối cùng, Huyền Trang đến thi cử và trúng tuyển sinh vào Phật học viện Nālandā. Bấy giờ viện chủ là đại sư Giới Hiền (Sīlabhadra) tuy tuổi đã cao, nhưng đã nhiệt tình truyền dạy cho ông pháp môn Duy thức. Sau hai năm trì chí học tập, ngài Huyền Trang rời Nālandā để đi thăm những nơi khác như Oḍiśā, Kalinga (s. Kalinga), Andhra, Pallava và cả Tích Lan để mở mang kiến thức, rồi ngài trở về lại Nālandā tiếp tục tu học cho đến năm 643.

Năm 645, được 44 tuổi, Huyền Trang về đến Trường An trong sự đón tiếp tưng bừng của sư sãi, thần dân kinh thành nhà Đường sau nhiều năm gian khổ bộ hành qua 123 xứ lớn nhỏ. Huyền Trang đã mang về Trung Quốc 150 ngôi xá-lợi, 7 tượng Phật bằng gỗ quý cao từ 1 thước tới 3 thước rưỡi, và 647 bộ kinh các tông phái. Do nhờ trình độ uyên bác xuất chúng, do nhờ tiếng tăm vang dội mà Huyền Trang đã gạt hái được tại Ấn Độ và các nước Trung Á nên nhà vua đặc biệt lưu tâm hỗ trợ. Hoàng đế Trung Quốc đã cho xây dựng riêng một ngôi chùa cho ông trú ngụ, thành lập một ban dịch thuật do chính nhà vua chọn lọc để giúp cho Huyền Trang hoàn thành công tác phiên dịch của mình. Do vậy, không bao lâu, Huyền Trang đã trở thành tu sĩ tiếng tăm nhất tại vùng Đông Á trong thế hệ đó. Học viên đến với Huyền Trang từ khắp Trung Quốc, kể cả từ Triều Tiên và Nhật Bản. Nhiều Tăng sĩ từ Ấn Độ và các vương quốc Trung Á đến để bày tỏ lòng hâm mộ, kính ngưỡng. Ngoài việc truyền bá kinh sách Phật giáo và tư tưởng Ấn

Độ mới mẻ vào Trung Quốc, Huyền Trang cũng gây ảnh hưởng lớn lên nền nghệ thuật và kiến trúc Trung Quốc bằng những vật dụng và thiết kế do ông mang về. Có một ngôi chùa được xây dựng theo thiết kế của Huyền Trang tại Trường An (ngày nay là Tây An) để chứa đựng kinh sách và các tác phẩm nghệ thuật của ông có được từ Tây Trúc. Ngôi chùa đó ngày nay vẫn còn và là một dấu ấn quan trọng một thời.

Tập ký sự du hành của Tam tạng Pháp sư Huyền Trang có tên là *Đại Đường Tây Vực ký*, để lại cho hậu thế một nguồn tài liệu quý báu về địa lý, xã hội và tập quán của miền Trung Á và Ấn Độ trong thế kỷ thứ VII. Những miêu tả của Huyền Trang về các vùng đất đó đã đạt tới trình độ chính xác cao mà trong thế kỷ IX, XX, nhiều nhà du khảo phương Tây như ông Ariel Stein đã tham khảo tập ký sự đó như là một tập sách hướng dẫn nhằm tìm lại và xác định những vị trí đã được tìm ra và rồi bị lãng quên trong nhiều thế kỷ.

Quy mô những gì Huyền Trang biên dịch bao trùm tất cả mọi giáo pháp của đức Phật. Những tác phẩm liệt kê sau đây là một trích đoạn đã được thu gọn từ một phụ lục của cuốn sách *Buddhist Phenomeno-logy* (London: Curzon, 2000). Xin tham khảo cuốn này để có toàn bộ ghi chú về các tác phẩm nói trên, trong đó có một danh sách những bản dịch và luận giải được viết bằng các ngôn ngữ phương Tây.

Chỉ cần nhìn tổng quát về các bản dịch đầy thành quả của Huyền Trang, ta đã thấy ông không hề là một nhà luận giải tôn giáo hẹp hòi. Công trình dịch thuật của Huyền Trang bao gồm toàn bộ kinh điển đạo Phật, gồm có: Kinh và Luận liên quan đến Duy thức tông, Trung quán tông, Tịnh độ tông, các tác phẩm thuộc về Thắng luận của Nhất thiết hữu bộ, các bộ kinh thuộc Mật tông, một bộ của Thắng luận gia Ấn Độ; các tác phẩm thuộc về Luận lý và Nhân minh học; A-tì-đạt-ma; Đà-la-ni; Thí dụ kinh; Đại thừa

kinh; Phương đẳng kinh; các kinh thuộc Thập nhị nhân duyên, lời dạy của Phật trước khi ngài nhập Niết-bàn, các quy định về luật; Ba-la-đề mộc-xoa (nói về giới luật); kinh Bát-nhã Ba-la-mật; các tập ký sự; các bài luận giải về Quán Thế Âm, Di-lặc, Dược Sư, Địa Tạng, A-di-đà. Công trình của Huyền Trang được lưu lại trong Đại tạng của Phật giáo Trung Quốc, được xếp đặt theo cách phân chia kinh điển của các giáo phái. Nó cho thấy Huyền Trang đã đóng góp công sức dịch thuật cho tất cả các tông hệ, không phân biệt. Một số dịch phẩm của ông, như Tâm kinh hay kinh Kim cương bát-nhã, đã trở thành trung tâm của mọi nghiên cứu và tu học của Phật giáo châu Á. Một số khác, như bản dịch Kinh Duy-ma-cật sở thuyết của ông thì lại không bằng các bản dịch của các dịch giả khác. Một số dịch phẩm của ông thì rất ngắn, một số khác lại dài không ai bằng (như bản dịch của Ma-ha-bát-nhã Ba-la-mật phải chứa trong ba bộ của Đại chính tạng. Không có bản kinh Trung Quốc nào có thể sánh bằng).

Danh sách sau đây được xếp theo thứ tự thời gian. Về một số kinh sách thì có tư liệu lịch sử rất chính xác, nhưng một số khác thì rất ít hoặc không có. Có một số nghi vấn liên quan đến nơi chốn hay ngày tháng của một số kinh sách nhất định. Trong số các nghi vấn đó thì một phần được ghi chú, một phần khác được bỏ qua.

Các ghi chú ngắn trong nhiều mục trong danh sách dưới đây không nhằm cung cấp thêm thông tin, chúng chỉ gọi thêm quan tâm của người đọc về công trình của Huyền Trang.

Dịch năm 645:

1 - Đại Bồ-tát tạng kinh (zh. 大菩薩藏經; s. bodhi sattva-piṭaka-sūtra), 20 quyển, dịch tại Hoàng Phúc tự (zh. 弘福寺); là một phần của Bảo tích kinh (s. ratnakūta-sūtra). Phần lớn kinh Bảo tích được dịch bởi Bồ-đề-lưu-chi (s. bo-dhiruci, 706) và Trúc Pháp Hộ (s. dharmarakṣa, 313) mặc dù một số dịch giả

khác cũng đã góp phần trích dịch. Theo như truyện ký của Huyền Trang thì bộ kinh trọn vẹn cuối cùng ông được thỉnh dịch chính là kinh Bảo tích này. Huyền Trang bắt đầu công trình dịch, nhưng tuổi già và bệnh tật là nguyên nhân cản trở ông không tiến xa hơn được. Vì Đại Bồ-tát tạng Kinh là bộ kinh đầu tiên được Huyền Trang dịch sau khi từ Ấn Độ về Trung Hoa nên người ta có thể xem nó như là “mở, và đóng vòng” công trình dịch thuật của ông.

2 - Hiển dương thánh giáo luận tụng (顯揚聖教論頌; s. prakaraṇāryavākā), 1 quyển, tháng 7, tại Hoằng Phúc tự. Tác giả được xem là Vô Trước (zh. 無著; s. Asaṅga). Bản này của Vô Trước lập cơ sở nền tảng trên bộ Du-già sư địa luận (s. yogācārabhūmi). Tương truyền Trần Na có viết một luận giải về chương thứ 9 của tác phẩm này với tên Nhập du-già luận (s. yogāvatāra), rất tiếc hiện nay không còn tồn tại.

3 - Phật địa kinh (zh. 佛地經; s. buddhabhūmi-sūtra), 1 quyển, dịch xong ngày 12/08 tại Hoằng Phúc tự.

4 - Lục môn đà-la-ni kinh (zh. 六門陀羅尼經; s. saṃ mukhi-dhāraṇī), 1 quyển, dịch xong ngày 11/10 tại Hoằng Phúc tự.

5 - Hiển dương thánh giáo luận (zh. 顯揚聖教論), 20 quyển, Vô Trước tạo. Dịch từ tháng 10 năm 645 đến tháng 2 năm 646 tại Hoằng Phúc tự. Đây là bản luận giải Hiển dương thánh giáo luận tụng (zh. 顯揚聖教論頌; s. prakaraṇāryavākā) của Vô Trước.

Dịch năm 646:

6 - Đại thừa A-tì-đạt-ma tập tập luận (zh. 大乘阿毗達摩 雜集論, s. abhidharmasamuccaya-vyākhyā), 16 quyển. Gọi tắt là Tập tập luận (雜集論). Tác giả là An Huệ (zh. 安慧, s. sthira mati), dịch từ ngày 7 tháng 3 đến 19 tháng 4 tại Hoằng Phúc tự. Đây là bản luận giải A-tì-đạt-ma tập tập luận (gọi ngắn là Tập luận 集論) của Vô Trước. Đây là tác phẩm duy nhất của An Huệ được Huyền

Trang dịch sang Hán văn. Khuy Cơ có viết luận giải về tác phẩm này. Truyền thống Tây Tạng xem Tối Thắng Tử (zh. 最勝子; s. jinaputra) là tác giả.

7 - Đại Đường Tây Vực ký (zh. 大唐西域記), 12 quyển, hoàn tất tại Hoàng Phúc tự. Tác giả là chính Huyền Trang. Dưới lệnh viết của Hoàng Đế, đây là tác phẩm du ký tả lại hành trình xuyên Trung Á và Ấn Độ, đến bây giờ vẫn là một trong những tài liệu quan trọng nhất nói về những vùng đất này trong thế kỷ thứ VII. Tác phẩm này chứa đựng nhiều tài liệu về truyền thống, sự tích Phật giáo, dân số... “Đại Đường” chỉ nhà Đường, và trong một ý nghĩa rộng hơn thì đây cũng là danh hiệu của nước Trung Hoa thời bấy giờ.

Dịch năm 647:

8 - Đại thừa Ngũ uẩn luận (zh. 大乘五蘊論; s. pañca skandhaka-prakaraṇa), 1 quyển. Hoàn tất tại Hoàng Phúc tự. Tác giả là Thế Thân (zh. 世親; s. vasubandhu). Một tác phẩm “Tiền-Duy thức” của Thế Thân.

9 - Nhiếp Đại thừa luận vô tính thích (zh. 攝大 論 無性釋; s. mahāyānasaṅgrahopanibandhana), 10 quyển, từ 10/04/647 đến 31/07/649, tại Đại Từ Ân tự (大慈恩寺), tác giả là Cao Tăng Vô Tính (zh. 無性, s. asvabhāva). Đây là bài chú thích Nhiếp đại thừa luận, một trong nhiều phiên bản của bài luận cùng tên của Vô Trước, được Huyền Trang dịch sang Hán văn. Sư dịch Nhiếp Đại thừa luận để chỉnh lại những kiến giải sai lầm của Phật tử Trung Hoa sau khi nghiên cứu những bản dịch của Chân Đế. Nhiếp Đại thừa luận hoặc gọi ngắn là Nhiếp luận (zh. 攝論) là một bài luận căn bản của những đệ tử theo Chân Đế (được gọi là Nhiếp luận tông).

10 - Du-già sư địa luận (zh. 瑜伽師地論; s. yogācāra-bhūmi-śāstra), 100 quyển. Từ 03/07/646 đến 11/06/648 tại chùa Hoàng Phúc và Đại Từ Ân tự. Tác giả: Di-lặc (彌 勒, s. maitreya). Tác giả

của bộ luận vĩ đại này được xem là Bồ-tát Di-lặc theo truyền thống Trung Hoa, và Vô Trước theo truyền thống Tây Tạng. Huyền Trang xem nó như là bộ bách khoa toàn thư của Du-già hành tông, và Sur sang Ấn Độ cũng vì gắng tìm toàn văn của bộ luận này. Chân Đế cũng dịch một phần của bộ luận du-già này.

11 - Giải thâm mật kinh (zh. 解深密經, s. sandhi-nirmocana-sūtra), 5 quyển, ngày 8-8 tại Hoằng Phúc tự. Kinh Giải thâm mật thường được xem là bộ kinh đầu tiên diễn giảng giáo lý Du-già một cách phân biệt rõ ràng, ví như “*Duy thức*”, “*Tam tự tính*”... Kinh này được dịch sang Hán văn nhiều lần, và các dịch giả gồm Bồ-đề-lưu-chi (514), Chân Đế (557) và Cầu-na-bạt-đà-la (679).

12 - Nhân minh nhập chính lý luận (zh. 因明入正理論, s. nyāyapraveśa), 1 quyển. Dịch xong ngày 10/09 tại Hoằng Phúc. Tác giả là Thương-yết-la-chủ (zh. 商羯羅主; s. śaṅ kara svāmin). Bài luận về Luận lý học Ấn Độ đầu tiên được dịch sang Hán văn, trình bày quan điểm luận lý của luận sư Trần Na (s. Dignāga).

Dịch năm 648:

13 - Thiên thỉnh vấn kinh (zh. 天請問經; s. devatā-sūtra), 1 quyển, 17.04.648 tại Hoằng Phúc tự.

14 - Thập cú nghĩa luận (zh. 十句義論; s. vaiśeṣika-daśapadārtha-śāstra), 1 quyển, 11-06-648 tại Hoằng Phúc tự. Tác giả: Huệ Nguyệt (zh. 慧月; s. Maticandra). Đây là một bài luận của Thắng luận gia (s. vaiśeṣika). Cú (句, s. padārtha) ở đây là những thành phần căn bản của hiện thật (en. reality). Thắng luận gia thường đề ra 9 cú hơn là 10 cú.

15 - Duy thức tam thập luận (zh. 唯識三十論; s. trim-śikā), 1 quyển, 25-06-648 tại Hoằng Phúc tự. Tác giả: Thế Thân (zh. 世親; s. Vasubandhu). Đây là bài luận gốc mà luận Thành Duy thức dùng làm cơ sở. Tên Trung Hoa của luận này có thể dịch ngược sang Phạn ngữ là Trimśikā-vijñapti-mātra-śāstra.

16 - Kim cương bát-nhã kinh (zh. 金剛般若經, s. vajracchedikā-sūtra), 1 quyển, Dịch tại Đại Từ Ân tự. Có nhiều bản dịch của kinh này: Cưu-ma-la-thập (401), Bồ-đề-lưu-chi (509), Chân Đế (558), Nghĩa Tịnh (703), nhưng bản dịch của Huyền Trang đã trở thành bản dịch tiêu chuẩn của Phật giáo Đông Á.

17 - Bách pháp minh môn luận (zh. 百法明門論; s. mahāyāna-śatadharmā-prakāśamukha-śāstra), 1 quyển, 07. 12. tại Hoàng Pháp viện (弘法院), tác giả là Thế Thân. Trong luận này, Thế Thân liệt kê 100 pháp theo quan điểm Du-già hành tông cũng như phân loại chúng.

18 - Nhiếp Đại thừa luận Thế Thân thích (zh. 攝大乘論世親釋; s. mahāyānasaṅgraha-bhāṣya), 10 quyển. Dịch tại điện Bắc Quyết (北闕) và Đại Từ Ân tự. Tác giả: Thế Thân.

Dịch năm 649:

19 - Nhiếp đại thừa luận bản (zh. 攝大乘論本; s. mahāyānasaṅgraha), 3 quyển. Từ 14.01 đến 31.07.649 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Vô Trước. Bản dịch của Chân Đế rất được phổ biến trong thế kỷ thứ VI, ngay cả thời Huyền Trang. Và việc Sư chọn dịch tất cả những luận giải của Nhiếp luận (số 9 và 18 bên trên) - trong đó có một bản của Thế Thân - trước khi dịch nguyên bản chứng tỏ rằng, Sư muốn chỉnh lý những khái niệm sai lầm được dẫn khởi bởi những điểm, những tư tưởng sai lầm trong bản dịch của Chân Đế. Trước khi đưa ra một bản dịch mới, Sư trình bày những luận giải tiêu chuẩn để giảm đi phần nào lập trường của Chân Đế.

20 - Duyên khởi thánh đạo kinh (zh. 緣起聖道經; s. nidāna-sūtra), 1 quyển. Ngày 17 tháng 3 tại Hoàng Pháp viện. Kinh này nói về Duyên khởi.

21 - Thức thân túc luận (zh. 識身足論; s. abhidharma-vijñāna-kāya-pāda-śāstra), 16 quyển. Từ 03-03 đến 19-09 năm 649 tại Hoàng Pháp viện và Đại Từ Ân tự. Tác giả: Đề-bà-thiết-ma

(zh. 提婆設摩; s. Devakṣema). Bài luận thứ ba trong A-tì-đạt-ma tạng của Thuyết nhất thiết hữu bộ (s. sarvāsti-vāda).

22 - Như Lai thị giáo thắng quân vương kinh (zh. 如來 示教勝軍王經; s. rājavavādaka-sūtra), 1 quyển, 24-03 tại Đại Từ Ân tự. Phật dạy vua Ba-tư-nặc (s. Prasenajit; dịch ý là Thắng Quân 勝軍) tu hành như thế nào để là một ông vua tốt. Kinh này ít nhất mang hai ý nghĩa đối với Huyền Trang. Thứ nhất là một người bạn và cũng là thầy quan trọng tại Ấn Độ của Sư cũng mang tên Thắng Quân (勝軍). Vua Ba-tư-nặc là người cùng thời với đức Phật và có cùng tuổi: sinh cùng ngày với đức Phật, ông thừa kế vua cha lên ngôi, khác với trường hợp đức Phật là từ khước ngôi vị, trở thành một tu sĩ khất thực; vua Ba-tư-nặc cũng trở thành một đệ tử Phật. Thứ hai, nó là một câu trả lời của Huyền Trang dành cho Hoàng Đế bấy giờ, người thường bắt buộc Sư trình bày những tin tức thâm thập được trong chuyến du hành vừa qua về những miền đất phía Tây Trung Hoa - phần lớn vì ôm ấp mộng xâm lược. Đại Đường Tây vực ký là câu trả lời của Sư, đưa ra tin tức rõ ràng về chùa chiền, địa lý và phong tục, nhưng ít tài liệu có thể sử dụng trong quân sự.

23 - Thập hy hữu kinh (zh. 甚希有經; s. adbhūta-dharma - paryāya sūtra), 1 quyển. 02-07 tại Thuý Vi cung (翠微宮), Chung Nam sơn (終南山).

24 - Bát-nhã tâm kinh (zh. 般若心經; s. prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra), 1 quyển. 08-07 tại cung Thuý Vi. Tên đầy đủ của kinh này là Bát-nhã-ba-la-mật-đa tâm kinh (般若波羅密 多心經), được dịch nhiều lần sang Hán ngữ. Nhưng bản dịch của Huyền Trang trở thành bản dịch tiêu chuẩn, rất được ưa chuộng tại Trung Hoa, Nhật Bản và Triều Tiên (cũng như Việt Nam). Bản này được tụng niệm mỗi ngày bởi Tăng Ni, giới cư sĩ khắp Đông Á hơn suốt một ngàn năm nay. Có nhiều bản dịch Anh ngữ.

25 - Bồ-tát giới yết-ma văn (菩薩戒羯磨文), 1 quyển. 28-08 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Di-lặc (彌勒). Bản này được trích từ bộ luận Du-già sư địa.

26 - Vương pháp chính lý kinh (王法正理經), 1 quyển. 31-08 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Di-lặc (彌勒)

27 - Tối vô tỉ kinh (最無比經), 1 quyển. 01-09 tại Đại Từ Ân tự.

28 - Bồ-tát giới bản (菩薩戒本; s. bodhisattva-sīla-sūtra) 1 quyển, 03-09 tại Đại Từ Ân tự (hoặc cung Thuý Vi năm 647). Tác giả: Di-lặc (彌勒). Bồ-tát giới bản này được truyền thống Trung Hoa xem là của Di-lặc, Tây Tạng xem là của Vô Trước. Bản này được xem là giới luật của Du-già hành phái, được sử dụng thực hành nghi lễ cho tăng và ni. Bản Yết-ma (bản dịch 25 ở trên) được phát huy trên cơ sở của quyển này.

29 - Đại thừa chương trần luận (zh. 大乘掌珍論; s. karatā-ratna), 2 quyển. 19 - 24-10 tại Đại từ Ân tự. Tác giả: Thanh Biện (清辯; s. Bhāvaviveka). Văn bản Trung quán đầu tiên được dịch bởi Huyền Trang. Sự tranh chấp giữa Trung quán và Du-già đang ở mức căng thẳng khi Huyền Trang đến Nālandā, tập trung vào học thuyết của Thanh Biện (Trung quán) một bên, và An Huệ và Hộ Pháp (Du-già) một bên.

30 - Phật địa kinh luận (佛地經論; s. buddhabhūmi-sūtra-sāstra), 7 quyển, 12-11-649 đến 02-01-650. Tác giả: Thân Quang (親光; s. bandhuprabha) và nhiều người khác. Chứa nhiều lời bình giảng về Phật địa kinh. Vì một vài đoạn văn ở đây được tìm thấy trong luận Thành Duy thức, một vài người phỏng đoán rằng, tác giả của chúng là Hộ Pháp (mặc dù bản văn này cũng như Thành duy thức luận không nói một cách rõ rệt như thế). Một bản dịch của một lời bình giảng Tây Tạng cũng có những đoạn văn trùng hợp văn bản này; Tây Tạng cho rằng, tác giả của bản bình giảng

ấy là Giới Hiền (s. Śīlabhadra), viện trưởng của Nālandā trong lúc Huyền Trang du học tại Ấn Độ.

Dịch năm 650:

(Năm đầu tiên lên ngôi Hoàng Đế của Đường Cao Tông 高宗. Thân phụ của ông là Đường Thái Tông 太宗 ủng hộ Huyền Trang cực lực. Cao Tông, rất tin vào Đạo giáo và ý niệm mình là con cháu Lão Tử giáng trần, tiếp tục ủng hộ nhưng không nhiệt tình như trước).

31 - Nhân minh chính lý môn luận bản (因明 正 理門論本; s. nyāyamukha), 1 quyển, 01-02 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Trần Na (陳那; s. Dignāga). Một trong những tác phẩm căn bản của Trần Na về Nhân minh học (Luận lý học).

32 - Xưng tán tịnh độ Phật nhiếp thụ kinh (稱讚淨土 佛攝受經; s. sukhāvatīvyūha), 1 quyển. Đại Từ Ân tự. Một bài kinh quan trọng trong Tịnh Độ tông.

33 - Du-già sư địa luận thích (瑜伽師地論釋; s. yo gācāra-bhūmi-sāstra-kārikā), 1 quyển. Tác giả Tối Thắng Tử (最勝子; s. Jinaputra). Bản bình giải của Tối Thắng Tử về Du-già sư địa luận. Còn một bản Phạn ngữ, được dịch sang Pháp ngữ bởi Sylvain Lévy, 2 quyển, Paris, 1911.

34 - Phân biệt duyên khởi sơ thắng pháp môn kinh (分 別緣起 初勝法門經; s. vikalpa-pratītya-samutpāda-dharmot tārā-praveśa-sūtra), 2 quyển, 10-03 tại Đại Từ Ân tự. Một bài kinh khác với chủ đề Duyên khởi (pratītya-samutpāda).

35 - Thuyết vô cấu xứng kinh (說無垢稱經; s. vimāla kīrti-nirdeśa-sūtra), 6 quyển, Đại Từ Ân tự. Kinh này rất được ưa chuộng tại Trung Hoa bởi vì nhân vật chính trong đó là một vị cư sĩ giác ngộ, trí huệ vượt hẳn tất cả những vị đệ tử, Bồ-tát cao đẳng nhất của đức Phật, chứng minh là giới cư sĩ có thể đạt một cấp bậc giác ngộ cao hơn Tăng chúng, được dịch sang Hán ngữ 5

lần trước bản dịch của Huyền Trang: Cưu-ma-la-thập (406), Chi Khiêm (223 - 228), Trúc Pháp Hộ (308), Upasūnya (545), Xà-na Quật-đa (591). Bản dịch của Cưu-ma-la-thập trở thành bản dịch tiêu chuẩn phần lớn vì trình độ văn chương.

36 - Dược Sư (Lưu Li Quang Như Lai) bản nguyện công đức kinh (藥師 (琉璃光如來本願功德經; s. bhaiṣajya-guru-vaidūrya-prabhāsa-pūrvapraṇidhāna-viśeṣavistara), 1 quyển, 09/6 tại Đại Từ Ân tự. Một bài kinh quan trọng về Phật Dược Sư. Tại Nhật, Pháp Tướng tông (ja. hōsō) được xem là có mối liên hệ với Phật Dược Sư (ja. yakushi) và cho đến ngày nay, nhiều chùa chiền còn lại từ thời Nại Lương vẫn còn những chính điện thờ Phật Dược Sư, và những ngôi chùa chính của tông Pháp Tướng với tên Dược Sư tự.

37 - Đại thừa quảng bách luận bản (大乘廣百論本; s. catuḥśataka), 1 quyển, 13-07-650 đến 30-01-651 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Thánh Thiên (聖天; s. Ārya deva). Một bài luận quan trọng của Thánh Thiên, đệ tử quan trọng nhất của Long Thọ.

38 - Đại thừa quảng bách luận thích luận (大乘廣百論釋論), 10 quyển, 30-07-650 - 30-01-651 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Thánh Thiên (聖天; s. Āryadeva), Hộ Pháp (護法; s. Dharmapāla). Hộ Pháp chú thích một bài văn của Thánh Thiên, như vậy là diễn giải một bài luận căn bản của Trung quán theo quan điểm Duy thức. Một vài đoạn văn ở đây được tìm thấy trong Thành duy thức luận.

39 - Bản sự kinh (本事經; s. itivṛttaka-sūtra), 7 quyển. 10-10 đến 06-2 tại Đại Từ Ân tự.

40 - Chư Phật tâm đà-la-ni kinh (諸佛心陀羅尼經; s. buddha-hṛdaya-dhāraṇī), 1 quyển, 26-10 tại Đại Từ Ân tự.

Dịch năm 651:

41 - Thụ trì thất Phật danh hiệu (sở sinh) công đức kinh (受持七佛名號[所生]功德經), 1 quyển, 04-02. tại Đại Từ Ân tự.

42 - Đại thừa đại tập Địa Tạng thập luân kinh (大乘 大集地藏十輪經; s. daśa-cakra-kṣitigarbha-sūtra), 10 quyển. 18/02/651 - 09/08/652. Theo Nakamura thì kinh này được biên tập bởi những vị tăng nói tiếng Iran.

43 - A-tì-đạt-ma tạng hiển tông luận (阿毘達磨藏顯宗論; s. abhidharma-samayapradīpika hoặc abhidharma kośa-śāstra-kārikā-vibhāṣya), 40 quyển, 30/04/651 đến 26/11/652. Tác giả là Tôn giả Chúng Hiền (尊者眾賢; s. saṅg habhadra). Bộ luận này và A-tì-đạt-ma thuận chính lý luận (s. nyāyānu sāra, số 49 bên dưới) là hai luận giải thuộc A-tì-đạt-ma tạng của Chúng Hiền (một người đồng thời trẻ tuổi hơn của Thế Thân, đại diện cho Thuyết nhất thiết hữu bộ) được Huyền Trang dịch sang Hán ngữ. Bộ luận này chỉ trích luận A-tì-đạt-ma-câu-xá (số 44 bên dưới) của Thế Thân trên luận điểm bảo thủ của Thuyết nhất thiết hữu bộ.

44 - A-tì-đạt-ma câu-xá luận (阿毘達磨俱舍論; s. abhidharmakośa-bhāṣya), 30 quyển. Từ 03/06/651 đến 13/9/654 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả là Thế Thân (世親). Tác phẩm “*Tiền du-già*” quan trọng nhất của Thế Thân, cũng được gọi ngắn là Câu-xá luận (俱舍論). Bao gồm kệ tụng (cũng được dịch riêng dưới số 45 bên dưới) với diễn giảng, luận Câu-xá tổ chức và giản lược các học thuyết trong Luận tạng của Thuyết nhất thiết hữu bộ, nhưng không thiếu tinh thần dè dặt phê phán và vì vậy, hấp thụ những kiến giải, lập trường được xem là của những trường phái Phật giáo khác, ví như Kinh lượng bộ. Có thể là nỗi bần tâm này khiến Sư sau này trở thành một đại biểu của Du-già hành tông.

45 - A-tì-đạt-ma câu-xá luận bản tụng (阿毘達磨俱舍論本頌; s. abhidharmakośa), 1 quyển. Được dịch tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Thế Thân.

46 - Đại thừa thành nghiệp luận (大乘成業論; s. kar ma-siddhi-prakaraṇa), 1 quyển, 24/09. tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Thế Thân. Đây

là một tác phẩm trung gian, cho thấy sự phát triển tư tưởng của Thế Thân từ luận Câu-xá đến bây giờ, nhưng chưa phải là tư tưởng Du-già (Duy thức).

Dịch năm 652:

47 - Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận (大乘阿毘達磨集論; s. abhidharmasamuccaya), 7 quyển. Tác giả: Vô Trước (無著; s. Asaṅga). Một tác phẩm Du-già quan trọng của Vô Trước, được gọi ngắn là Tập luận (集論).

48 - Phật lâm Niết-bàn ký pháp trú kinh (佛臨涅槃記法住經), 1 quyển, 17/05 tại Đại Từ Ân tự. Kinh này trình bày một phiên bản khác của thuyết “*mạt pháp*” mà trong đó, Phật pháp sẽ suy tàn trong mười cấp bậc, mỗi bậc kéo dài một thế kỷ. Vì trong thời gian cuối cùng tại Ấn Độ, Huyền Trang có một giấc mộng chấn động mạnh, báo rằng Phật pháp sẽ đến thời kỳ kết thúc tại Ấn Độ nên bộ kinh nêu trên có thể có mối tương quan đặc biệt với những ấn tượng tại Ấn Độ của sư.

Dịch năm 653:

49 - A-tì-đạt-ma thuận chính lý luận (阿毘達磨順正理論; s. abhidharmanyāyanusārasāstra), 80 quyển, từ 03/02/653 - 27/08/654. Tác giả: Tôn giả Chúng Hiền (尊者眾賢; s. saṅghabhadra). Một bộ luận bảo thủ thuộc Luận tạng của Thuyết nhất thiết hữu bộ, được Chúng Hiền biên soạn, người cũng đã viết một bài luận chỉ trích luận Câu-xá (số 43). Dài và dễ hiểu hơn luận Câu-xá.

Dịch năm 654:

50 - Đại A-la-hán Nan-đề Mật-đa-la sở thuyết pháp trú ký (大阿羅漢難提蜜羅所說法住記; s. nandimitrāvadāna), 1 quyển, 08/06/654. Một phần trích từ kinh Đại Bát-Niết-bàn (s. Mahāparinirvāṇasūtra) cũng được gọi ngắn là Pháp trú lập mà trong đó, Na-đề Mật-đa-la thuật lại việc Phật phó chúc

Pháp trú đến 16 vị A-la-hán và đệ tử của họ, khuyên họ bảo vệ Pháp trú như thế nào ngay trước khi ngài Niết-bàn.

51 - Xưng tán đại thừa công đức kinh (稱讚大乘 功德經), 1 quyển, 24/07 tại Đại Từ Ân tự.

52 - Bạt tế khổ nạn đà-la-ni kinh (拔濟苦難陀羅尼經), 1 quyển, 15/10 tại Đại Từ Ân tự.

53 - Bát danh phổ mật đà-la-ni kinh (八名普密陀羅尼 經), 1 quyển, 11/11 tại Đại Từ Ân tự. Những người tụng niệm tám danh hiệu này sẽ không bao giờ đọa Địa ngục, nhưng khi lâm chung, chư Phật sẽ xuất hiện và thuyết pháp giảng dạy họ. Sau khi chết, họ sẽ tái sinh tại cung trời Đâu-suất của Bồ-tát Di-lặc. Trong Đất-đặc-la Đông á, một số cách tụng niệm “*Bát danh*” có tương quan đến đức Di-lặc.

54 - Hiện vô biên Phật độ công đức kinh (顯無邊佛土 功 德經; s. tathāgatāṇaṃ-buddhakṣetra-guṇokta-dharma-paryāya ([sūtra]), 1 quyển, 12/11/654 tại Đại Từ Ân tự.

55 - Thắng tràng tí ấn đà-la-ni kinh (勝幢臂印陀羅尼 經), 1 quyển, 13/11/654 tại Đại Từ Ân tự.

56 - Trì thế đà-la-ni kinh (持世陀羅尼經; s. vasudhāra-dhāraṇī), 1 quyển, 24/11. tại Đại Từ Ân tự.

Dịch năm 655 - 656:

57 - Thập nhất diện thần chú tâm kinh (十一面神咒 心 經; s. avalokiteśvaraikādaśamukha-dhāraṇī), 1 quyển, 17/4 tại Đại Từ Ân tự. Quán Âm với mười một gương mặt có liên hệ đến phái Du-già tại Đông Á, đặc biệt tại Nhật Bản trong thời kỳ Nại Lương (vào lúc Pháp Tướng tông tại đây đang thịnh hành). Nhiều bức tượng đá vẫn còn tồn tại tại Nhật Bản ngày nay là biểu trưng của thời Nại Lương: trình bày Quán Thế Âm với mười hai gương mặt bao quanh gương mặt chính.

58 - A-tì-đạt-ma đại tì-bà-sa luận (阿毘達磨大毘婆沙論; s. [abhidharma-]mahāvibhāṣa), 200 quyển. 18/08/656 - 27/07/659. Tác giả: 500 vị A-la-hán. Tác phẩm vĩ đại này rất quan trọng đối với Luận tạng của hệ phái Thuyết nhất thiết hữu bộ, chiếm giữ trọn một bộ phần của Đại chính tân tu Đại tạng Kinh (100 bộ). Luận này bao gồm 8 phần, 43 chương, nguyên là một bài luận giải A-tì-đạt-ma phát trí luận, có lẽ được soạn tại Kashmir. 500 vị A-la-hán - thường được bàn luận trong những bộ kinh như Pháp Hoa, Niết-bàn, và đặc biệt được tôn thờ trong Thiền tông - được xem là những người biên tập bộ luận Đại Tì-bà-sa này 400 năm sau khi Phật nhập Niết-bàn, trong một cuộc hội họp kết tập được vua Ca-nị-sắc-ca tổ chức. Có hai bản dịch Hán ngữ khác: Một bản thì được dịch trong những năm 425 - 27 bởi Buddhavarmin và những vị khác, bao gồm 110 quyển nhưng 50 quyển đã bị thất lạc trong thời nhà Lương và một bản dịch khác của Tăng-già Bạt-trùng (僧伽跋澄; s. saṅghabhadra hoặc saṅghadeva), bao gồm 20 quyển.

Dịch năm 657:

59 - A-tì-đạt-ma phát trí luận (阿毘達磨發智論; s. [abhidharma-] jñānaprasthāna-sāstra), 20 quyển, 14/02/657 - 20/06/660 tại cung Ngọc Hoa (玉華). Tác giả: Già-đa-diễn-khả-tử (迦多衍可子; s. katyāyanīputra). Là bộ luận thứ bảy trong Luận tạng của Thuyết nhất thiết hữu bộ. Nhìn một cách rộng mở thì - cùng với Đại Tì-bà-sa luận, bài luận giải về chính nó - đây là bộ luận trung tâm của Thuyết nhất thiết hữu bộ.

60 - Quán sở duyên duyên luận (觀所緣緣論; s. ālam bānaparīkṣā), 1 quyển, Dịch tại Đại Nội Li Nhật điện (大內麗日殿). Tác giả: Trần-na (陳那; s. Dignāga). Một tác phẩm về Nhận thức học (Lượng học) của Trần Na, đã được dịch sang Hán ngữ trước đó bởi Chân Đế.

Dịch năm 658:

61 - Nhập A-tì-đạt-ma luận (zh. 入阿毘達磨論; s. abhi - dharmāvatāra-prakaraṇa), 2 quyển, 13/11 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Tắc-kiền-đà-la (塞建陀羅; s. skandhila). Theo nhà nghiên cứu Nakamura, một vài phần còn lại của nguyên bản tại Tocharia cũng như bản Tây Tạng thì Huyền Trang dịch bài luận này một cách “tùy tiện”.

Dịch năm 659:

62 - Bất không quyền sách thần chú tâm kinh (zh. 不空 罽索神咒心經; s. amoghapāśahṛdaya-sāstra), 1 quyển, 15/05 tại Đại Từ Ân tự.

63 - A-tì-đạt-ma pháp uẩn túc luận (阿毘達磨法蘊足 論; s. abhidharma-dharmaskandha-pāda-sāstra), 12 quyển, 20/8 đến 5/10 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Tôn giả Đại Mục-kiền-liên (尊者大目乾連; s. Mahāmāudgalyāyana). Bộ luận thứ 5 trong A-tì-đạt-ma của phái Thuyết nhất thiết hữu bộ, thường được truyền thống Phật giáo xem là của một trong hai vị Đại đệ tử của đức Phật, một là Đại Mục-kiền-liên hay là Xá-lợi-phất, nhưng có lẽ được biên tập hai hoặc ba thế kỷ sau khi Phật nhập Niết-bàn.

64 - Thành duy thức luận (成唯識論; s. vijñaptimātra siddhiśāstra), 10 quyển, tháng 10 hoặc 11 tại cung Ngọc Hoa. Tác giả: Huyền Trang, được truyền thống xem là của Hộ Pháp và những tác giả khác. Việc gán bài luận này vào cho Hộ Pháp của Khuy Cơ có những điểm không ổn (xem chương 15 trong Buddhist Phenomenology). Đây là một bản dịch duy nhất của Huyền Trang không dựa vào một bản gốc mà thay vào đó, một cách tuyển chọn, biên dịch từ nhiều bản khác nhau (theo truyền thống là 10 bộ luận). Bởi vì Khuy Cơ theo giáo lý của bộ luận này trong khi xem tự mình là đệ tử kế thừa Huyền Trang, truyền thống Phật giáo Đông Á xem Thành duy thức luận là biểu trưng trung tâm của học thuyết Huyền Trang.

Dịch năm 660:

65 - Đại bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh (大般若波羅蜜 多經; s. mahā-prajñā-pāramitā-sūtra), 600 quyển, 16/02/660 đến 25/11/663, tại Ngọc Hoa cung (玉華宮). Tác phẩm vĩ đại này với tổng cộng 600 quyển chiếm giữ trọn vẹn ba bộ của *Đại chính tân tu*, bao gồm những bài kinh nổi danh như Kim Cương, và là một trong những bộ kinh hệ Bát-nhã đầy đủ nhất. Huyền Trang có ý định giản lược để tránh trường hợp trùng lặp trong khi dịch nhưng bị một giấc mộng ngăn cản, vì vậy nên Sư dịch bộ kinh Bát-nhã này trọn vẹn.

66 - A-tì-đạt-ma phẩm loại túc luận (阿毘達磨品類 足論; s. abhidharma-prakarāṇa-pāda), 18 quyển, 10/10 đến 30/11 tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Tôn giả Thế Hữu (尊者世友; s. vasumitra). Bộ luận thứ hai trong A-tì-đạt-ma của Thuyết nhất thiết hữu bộ. Bao gồm: Thuật ngữ, phân loại và lập trường.

67 - A-tì-đạt-ma tập dị môn túc luận (阿毘達磨 集異 門 足論; s. abhidharma-saṅgīti-paryāya-pāda-sāstra), 20 quyển. 02/01/660 đến 01/02/664, tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Tôn giả Xá-lợi tử (尊者舍利子; s. Śāriputra). Bộ luận thứ nhất trong A-tì-đạt-ma của Thuyết nhất thiết hữu bộ, được truyền thống Tây Tạng xem là của Mahākauṣṭhila, được Yaśomitra xem (trong bài luận giải của chính mình) là của Phú-lâu-na (s. Pūrṇa). Giáo lý được sắp xếp theo nhóm pháp số.

Dịch năm 661:

68 - Biện trung biên luận tụng (辯中邊論頌; s. madhi ānta-vibhāga-kārikā), 1 quyển, 03/06 tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Di-lặc (彌勒). Kệ tụng căn bản của một bài luận Du-già; tác giả được xem là Di-lặc hoặc Vô Trước.

69 - Biện trung biên luận (辯中邊論; s. madhyānta-vibhāga-bhāṣya), 1 quyển, 12/06 đến 02/07 tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Thế Thân (世親). Bài giảng giải những kệ tụng trong Biện trung biên luận tụng (辯中邊論頌) được xem là của Thế Thân.

70 - Duy thức nhị thập luận (唯識二十論; s. vimśatikā-vṛtti), 1 quyển, 03/07 tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Thế Thân. Một trong những tác phẩm triết học Duy thức quan trọng nhất của Thế Thân.

71 - Duyên khởi kinh (緣起經; s. pratītya-samutpāda divibhaṅga-nirdeśa-sūtra), 1 quyển, 09/08/661. Một bài kinh nói về Nhân duyên sinh, có những điểm giống với kinh thứ 33 trong Trung bộ kinh (p. Majjhima-nikāya): Mahāgopālaka-sutta.

Dịch năm 662:

72 - Di bộ tông luân luận (異部宗輪論; s. samaya-bhedo-paracana-cakra), 1 quyển, 02/09 tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Thế Hữu (theo truyền thống Tây Tạng). Một cách nhìn tổng quát về 20 bộ phái theo quan điểm Thuyết nhất thiết hữu bộ.

Dịch năm 663:

73. A-tì-đạt-ma giới thân túc luận (阿毘達磨界身足論; s. Abhidharma-dhātu-kāya-pāda-śāstra), 3 quyển, 14/04 tại Ngọc Hoa cung. Tác giả: Tôn giả Thế Hữu (尊者世友). Bộ luận thứ ba trong A-tì-đạt-ma của Thuyết nhất thiết hữu bộ. Phân loại, liệt kê tâm pháp.

74 - Ngũ sự tì-bà-sa luận (五事毘婆沙論; s. pañca-vastuka-vibhāṣa), 2 quyển, 18/11 tại Đại Từ Ân tự. Tác giả: Tôn giả Pháp Cứu (尊者法救; s. Dharmatrāta). Một bài luận theo lối A-tì-đạt-ma về sắc, tâm và tâm sở hữu.

75 - Tịch chiếu thần biến tam-ma-địa kinh (寂照神變三摩地經; s. praśānta-viniścaya-prātihārya-samādhi-sūtra), 1 quyển, 01/02. 664 (hoặc 12/02/665) tại cung Ngọc Hoa.

Dịch năm 664:

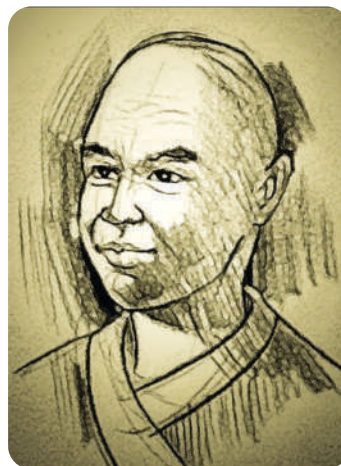
76 - Chú ngũ thủ kinh (咒五首經), 1 quyển, 02/02 tại Ngọc Hoa cung.

77 - Bát thức quy củ tụng (八識規矩頌). Tác giả: Huyền Trang. Bài được Huyền Trang biên soạn (thay vì thường gặp là ‘dịch’) này không được tìm thấy trong Đại chính tân tu, mặc dù một bài luận của Phổ Thái (普泰) nhắc đi nhắc lại là chính văn nằm trong Đại chính tân tu (Taishō 45, 467 - 476) với tên Bát thức quy củ bổ chú (八識規矩補註). Luận này bao gồm những luận đề tương tự Thành duy thức luận, nhưng được tổ chức, biên soạn khác một chút.

Như vậy là suốt 19 năm, từ năm 645 đến năm 664 – ngài Huyền Trang đã thực hiện xong công trình dịch thuật đồ sộ, vĩ đại chưa từng có trong lịch sử Phật giáo. Đến trưa ngày 5/2 năm Tân Đức nguyên niên 664, Đường Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang gác bút nghìn thu tại chùa Ngọc Hoa, vì bệnh tật và già yếu, thọ 62 tuổi. Ngày 14 tháng 4 thi hài Huyền Trang được an táng tại Bạch Lộc Nguyên, được một triệu người tiễn đưa linh cửu với sự tiếc thương vô hạn. Vua Thái Tông nhà Đường lúc đó đã băng; vua Cao Tông ra lệnh quốc táng rất long trọng. Từ xưa đến nay chưa có vị sư nào được ngưỡng mộ sùng bái bằng vị thánh Tăng có một không hai này.

- Nghĩa Tịnh (I-tsing: 635 - 713)

(義淨, Gijō, 635 - 713): Vị Tăng dịch kinh nổi tiếng dưới thời nhà Đường, người Huyện Trác (涿縣), Hà Bắc (河北), có thuyết cho là xuất thân vùng Tề Châu (齊州, Sơn Đông), họ là Trương (張), tự Văn Minh (文明). Ông xuất gia từ lúc còn nhỏ, thiên tánh thông tuệ, đã từng đi tham vấn khắp các bậc danh đức, đọc qua các điển tịch. Năm lên 15 tuổi, ông rất ngưỡng mộ cuộc Tây du thỉnh kinh của Pháp Hiển (法顯, 340?-?)



và Huyền Trang (玄奘, 602 - 664). Đến năm 20 tuổi, ông thọ Cụ Túc giới. Vào năm thứ 2 (671) niên hiệu Hàm Hanh (咸亨), ông đi qua Quảng Châu (廣州), dọc theo đường biển, đến vùng Thất lợi phát thệ (室利弗逝, tức Tô môn đáp lạp ba lân bàng [Palembang, 蘇門答臘巴鄰旁]) và cuối cùng đến được Ấn Độ. Tại đây ông đã chí thành tuần bái và đánh lễ các thánh địa Phật giáo như Thửu phong (鷲峰, tức Kỳ xà quật sơn [s. Gr̥dhra-kūṭa, p. Gijjhakūṭa, 耆闍崛山]), Kê túc sơn (雞足山), vườn Lộc uyển (s. Mṛgadāva, p. Migadāya, 鹿苑), Kỳ Viên tịnh xá (p. Jetavana Anāthapiṇḍikārāma, 祇園精舍),... Sau đó, ông đến tu học tại Nālandā tự (s. Nālandā, 那爛陀寺) trong suốt 10 năm, rồi đi du lịch hơn 30 tiểu quốc. Khi trở về nước, ông mang về Lạc Dương khoảng 400 bộ kinh luận bằng tiếng Phạn và 300 viên xá-lợi; chính Võ Hậu đích thân ra tận Đông môn nghinh tiếp và hạ chiếu chỉ cho ông trú trì Phật thọ ký tự (佛授記寺). Từ đó trở đi, ông tham gia vào công tác trùng dịch kinh Hoa nghiêm (華嚴經), cùng các thư tịch về giới luật, Duy thức, Mật giáo,... Kể từ năm thứ 2 (699) niên hiệu Thánh lịch (聖曆) cho đến năm thứ 2 (711) niên hiệu Cảnh vân (景雲), ông đã dịch được 56 bộ, 230 quyển, trong số đó thư tịch liên quan đến giới luật là nhiều nhất và những điển tịch hiện lưu truyền của Tỳ-nại-da thuộc Hữu bộ phần lớn đều do ông phiên dịch cả. Ông cùng với Cưu-ma-la-thập (s. Kumārajīva, 鳩摩羅什, 344 - 413), Huyền Trang (玄奘 602 - 664), và Chơn Đế (s. Paramārtha, 真諦, 499 - 569) được xem như là 4 nhà phiên dịch lớn. Ngoài việc phiên dịch, ông còn lấy giới luật dạy dỗ đồ chúng. Trước tác của ông có Nam hải ký quy nội pháp truyện (南海寄歸內法傳) 4 quyển, Đại Đường Tây vực cầu pháp cao Tăng truyện (大唐西域求法高僧傳) 2 quyển. Trong tác phẩm của ông có ghi lại những sinh hoạt của chư Tăng, phong tục, tập quán,... ở các nước mà ông đã từng đi qua, là tư liệu vô cùng quan trọng để chúng ta có thể biết được Ấn Độ đương thời như thế nào. Ông thị tịch vào tháng giêng năm

thứ 2 niên hiệu Tiên Thiên (先天), hưởng thọ 79 tuổi. Tháp của ông được xây dựng tại Long Môn (龍門), Lạc Dương (洛陽).

Một tư liệu khác: Nghĩa Tịnh là một đại sư đi Tây Trúc cầu đạo vào thế kỷ thứ VII bằng đường thủy. Ngài sinh năm 635 ở Phần Dương (Fan-Yang) gần Bắc Kinh bây giờ. Ngài được học chữ từ năm lên 7 tuổi, nhưng rồi sư phụ qua đời lúc ngài được 12. Hai năm sau, tức năm 648, Nghĩa Tịnh được thọ giới sa-di và năm 654 thì thọ cụ túc giới, và ông đã dành luôn 5 năm chuyên học về Luật tạng (Vinaya piṭaka).

Nghĩa Tịnh rất ngưỡng mộ gương thỉnh kinh của các đại sư tiền bối nhất là Pháp Hiển và Huyền Trang. Ngài đến Trường An vào năm 664, trong lúc kinh thành có đám tang của Huyền Trang, và quyết tâm noi theo con đường các ngài.

Nghĩa Tịnh xuống thuyền vượt biển vào năm 671 ở Quảng Châu (Canton), 12 ngày sau đến một xứ thuần Phật giáo tên là Bhoga thuộc đảo Sumatra rồi trú ngụ sáu tháng để học tiếng Sanskrit. Sau đấy vua xứ Bhoga giúp thêm phương tiện để ngài đi tiếp đến xứ Malayu (Sri-vijaya) trước khi đến Ấn Độ năm 673. Ngài ca ngợi lòng nhiệt thành tu học của tăng già không những của xứ Bhoga mà hầu như toàn thể hải đảo Đông Nam Á. Sau khi thăm viếng các Phật tích ở xứ Magadha, ngài được nhận vào tu học ở Nālandā khoảng 10 năm từ 676 đến 685, và cũng chuyên tâm học Luật tạng. Theo truyện ký của ngài thì tuổi tối thiểu để được nhập học ở Nālandā là 20.

Trên đường trở về Trung Quốc năm 685 cũng bằng đường biển, Nghĩa Tịnh có ghé lại xứ Bhoga để tiếp tục dịch kinh từ Sanskrit. Năm 689 Nghĩa Tịnh về đến Trung Quốc, và được triều đình nhà Đường trợ cấp thêm cho công cuộc thỉnh kinh và dịch thuật, nên ngài quay lại Sri Vijaya và ở đó thêm 5 năm. Đến năm 695 ngài trở về Trung Quốc dưới thời của Tắc Thiên Võ Hoàng Đế, một người sùng kính Phật giáo, mang theo rất nhiều kinh điển.

Nghĩa Tịnh cũng noi gương Huyền Trang, dành phần đời còn lại để dịch các kinh Phật. Ngài dịch ra 68 bộ gồm 290 quyển, trong số đó có Kim quang minh tối thắng vương kinh (Suvarṇaprabhāsa Sūtra) còn được gọi là *"Tối thắng vương kinh"*. Ngài còn sáng tác *'Đại Đường cầu pháp cao Tăng'* và *'Nam hải ký quy truyện'* ghi chép tình hình Phật giáo ở Ấn Độ và Sumatra đương thời. Pháp Hiền đã phân biệt được 18 bộ phái Phật giáo thành 4 nhóm dưới ảnh hưởng của các bộ phái chủ lực: Mahāsaṅghika (Đại chúng bộ), Sarvāstivāda (Nhất thiết hữu bộ), Sthaviravāda (Trưởng lão bộ), và Saṃmitīya (Chính lượng bộ). Đồng thời ông còn ghi rõ địa bàn hoành đạo của từng bộ phái. Nghĩa Tịnh kể rằng trong thời Ngài, Hữu bộ phát triển mạnh từ Magadha (trung tâm điểm phát triển), lan ra đến Lata (Gujarat), Sindh, Nam Ấn, Đông Ấn, Sumatra, Java, Lâm Ấp, một số tỉnh ở Trung Quốc (miền Đông, Tây, Nam) và Trung Á (đặc biệt các nhánh nhỏ của Hữu bộ đều rất phát triển ở khu vực này).

Nghĩa Tịnh viên tịch lúc 79 tuổi vào năm 713 dưới triều vua Đường Huyền Tông.

(Trần Trúc - Lâm, Seattle, vào thu 2006 - nguồn TVHS).

V - Phật Giáo Ấn Độ Triều Đại Harṣa - Tức Là Đức Vua Śīlāditya (550 - 592 T.1.)

Trong cảnh điêu linh, điêu tàn đổ nát cuối triều đại Gupta, may mắn thay, một vị anh hùng thuộc hậu duệ của dòng dõi triều đại Gupta, là thanh niên Harṣavardhana với đội quân trai tráng tinh nhuệ của mình đã nổi lên giành lại được Bắc Ấn, dựng kinh đô ở Kanauj. Trong triều đại trị vì, Harṣavardhana đã lập lại được cảnh thanh bình trong một vương quốc rộng lớn, văn học và nghệ thuật lại bắt đầu nảy lộc, đơm bông.

Đức vua Harṣavardhana còn được gọi là hoàng đế Śīlāditya, ông vốn là tín đồ Ấn Độ giáo, sau theo Phật giáo nhưng cũng ủng hộ các giáo phái khác một cách công bằng.

Śīlāditya là vị vua vĩ đại cuối cùng của Ấn Độ, vừa đa tài, đa nghệ, vừa có tâm lo cho mọi mặt phát triển của đất nước rộng lớn trong quyền lực cai trị của ông. Mặc dù chỉ ở ngôi được 42 năm nhưng nhà vua đã làm được một số việc, tóm lược như sau:

- Theo đường lối của vua Asoka, nhiệt tình ủng hộ Phật giáo cùng các tôn giáo khác. Ngài cho cất đền tháp, chùa chiền không chỉ cho Phật giáo mà còn cho cả Bà-la-môn và Kỳ-na giáo không phân biệt. Ngoài ra, đức vua còn cho xây dựng bệnh xá, những cơ sở từ thiện xã hội để cứu giúp những kẻ khốn khó. Ngoài ra, pháp lệnh *"không được giết"*, chỉ dùng *"tam tịnh nhục"* của vua Asoka cũng được thấm nhuần trong dân chúng.

- Hoàng đế Harṣa - Śīlāditya là người bảo trợ cho việc học. Bản thân ông đã là một tác giả tài năng. Ông đã viết ba vở kịch bằng tiếng Phạn, đó là Nāgānanda, Priyadarśikā và Ratnāvalī.

- Triệu mời tất cả những bậc thức giả, học giả nổi danh về kinh đô; mong họ đóng góp công sức và tâm huyết cho sự phát triển phồn vinh của đất nước.

- Tổ chức đại hội tôn giáo, bằng cách thỉnh mời tất cả đại biểu của Phật giáo, Ấn Độ giáo, Kỳ-na giáo... đến một địa điểm đã được quy định. Ở đây, họ được quyền tự do và bình đẳng thảo luận với nhau về các quan điểm giáo lý. Có khoảng 20 vị vua từ 20 nước đến tham dự nghị hội này.

- Cứ 5 năm một lần, nhà vua tổ chức một cuộc lễ cúng lớn (đại tế đàn), và trong dịp này, vua đem bố thí toàn bộ của cải, tài sản của mình đã tích lũy được suốt trong 5 năm qua. Vào năm 643 t.l., Đường Huyền Tráng đến đây, được đức vua Śīlāditya mời làm “đàn chủ” trong cuộc lễ Đại tế đàn. Và Huyền Trang ghi nhận là có 24.000 nhà sư và khoảng 3.000 tu sĩ, đạo sĩ Bà-la-môn và đạo Jain (Kỳ-na).

Chính nhờ đại hội tôn giáo và những lần bố thí rộng rãi, không phân biệt của đức vua mà tất cả mọi tôn giáo nối được sợi dây thân ái, đoàn kết. Trong đời mình, nhà vua đã tổ chức được 6 lần đại tế đàn.

Cuối đời, đức vua Śīlāditya (Giới Nhật) hiền thiện của chúng ta không còn một chút tài sản nào, ngay chính vương miện, hoàng bào, y phục quân vương cùng tất cả mọi loại trang sức, trang điểm vua cũng mang biếu tặng hết. Một nhà thơ còn ghi lại một chi tiết cảm động, là sau khi hiến tặng hết, đức vua của chúng ta phải xin chị gái mình một bộ y phục bình thường để mặc. Đức vua Śīlāditya nhắm mắt ra đi trong lặng lẽ, có lẽ ông mỉm cười vì đã làm xong những việc cần phải làm của bậc có trí và có tín...

VI - Phật Giáo Ấn Độ Triều Đại Đế Chế Pāla (Thế Kỷ Thứ VII Đến Thế Kỷ XII)

Người khai sáng vương triều tiếp theo này là Gopāla, từ tiểu bang miền Bengal, sau đó đánh chiếm Magadha mà lập quốc - đánh dấu triều đại cuối cùng của đức vua Giới Nhật (Śīlāditya) bị sụp đổ (592), Pāla là vương triều nhỏ, chỉ chiếm một khoảng Đông Ấn, nhưng kéo dài được tới 18 đời vua, đều sùng mộ Mật tông. Đời vua thứ 7 của Pāla tên là Dharmapāla, thế kỷ thứ VIII, thế nước hùng mạnh nhất do đánh chiếm thêm được một vài lãnh thổ lân bang. Ban đầu, Dharmapāla ủng hộ Nālandā, thường tổ chức tế đàn ở đây, và lúc ấy đã có mặt Mật giáo. Nhưng sau do đức tin mãnh liệt với Mật tông Kim Cương, vua cho xây dựng hai ngôi chùa lớn cạnh đại tu viện Nālandā. Tại đây có ngôi chùa vĩ đại tên là Siêu Giới hay Siêu Nham (Vikramaśīla) gồm 108 chùa nhỏ. Bố cục của 108 chùa nhỏ được chia thành 12 cụm, mỗi cụm 9 chùa 1 cổng; lại còn có 6 viện nghiên cứu với 300 phòng sinh hoạt đa dạng. Như vậy, Siêu Giới của thời vua Dharmapāla nghiêm nhiên đoạt mất địa vị đứng đầu của Nālandā và trở thành học phủ tối cao của Phật giáo, đặc biệt là chỉ dành cho Phật giáo Mật tông Kim cương thừa.

Đế chế Pāla là một đế quốc hùng mạnh trong giai đoạn cuối cổ đại ở tiểu lục địa Ấn Độ. Nó được đặt tên theo triều đại cầm quyền, có các vị vua mang tên có hậu tố là Pāla, có nghĩa là “người bảo vệ” trong ngôn ngữ cổ Prākṛit. Kinh đô của các triều đại Pāla đều đóng ở Bengal và Bihar, bao gồm những thành phố Vikramapura, Pāṭaliputra, Gauḍa, Monghyr, Somapura, Ramvati (Varendra), Tamralipta và Jagadala.

Được biết, các vị vua Pāla là những nhà ngoại giao sắc sảo và những người chinh phục bằng sức mạnh quân sự. Quân đội

của họ nổi bật với các kỵ binh cưỡi voi chiến đông đảo. Hải quân của họ đã thực hiện cả vai trò thương mại và phòng thủ tại vịnh Bengal. Các vị vua Pāla còn là những người quảng bá quan trọng triết học, văn học, hội họa và điêu khắc Ấn Độ cổ đại. Họ đã xây dựng các đền thờ lớn và các tu viện, bao gồm Somapura Mahavihara, và bảo trợ các trường Đại học lớn nhất là chùa Siêu Giới (Vikramaśīla). Ngôn ngữ Proto-Bengal được phát triển dưới sự cai trị của Pāla. Đế chế này có quan hệ với Đế chế Srivijaya, Đế chế Tây Tạng và Abbasid Ả Rập. Hồi giáo lần đầu tiên xuất hiện ở Bengal trong thời kỳ Pāla, do sự gia tăng thương mại giữa Bengal và Trung Đông. Tiền đồn Abbasid được tìm thấy ở các địa điểm khảo cổ học của Pāla, cũng như các ghi chép về các sử gia Ả Rập, đã chỉ ra những mối liên hệ thương mại và buôn bán làm ăn sôi động giữa Pāla và Ả Rập. Chính giai đoạn giao thoa này đã thành tựu toán học và thiên văn của nền văn minh Ấn Độ.

Vào đầu thế kỷ IX, Đế chế Pāla có sức mạnh quyền lực chiếm ưu thế ở tiểu lục địa phía Bắc, với lãnh thổ trải dài qua các vùng phía Đông Pakistan, phía Bắc và Đông Bắc Ấn Độ, cả Nepal và Bangladesh. Đế chế này đạt đến đỉnh cao dưới thời hai vị hoàng đế Dharmapāla và Devapāla. Pāla cũng tác động ảnh hưởng văn hóa mạnh mẽ dưới thời Atiśa ở Tây Tạng vì Mật tông cũng đã được truyền bá và phát triển hưng thịnh ở xứ sở này. Tuy nhiên, không bao lâu sau, sự kiểm soát của đế chế Pāla ở miền Bắc Ấn Độ bị suy giảm vì họ phải giao tranh liên miên với các thế lực khác như với Gurjara-Pratiharas và Rashtrakutas (?). Sau một thời kỳ suy sụp ngắn ngủi, Hoàng đế Mahipāla đệ nhất đã đứng lên bảo vệ các pháo đài của đế quốc ở Bengal và Bihar chống lại sự xâm lăng của tộc Chola (s.Cola) ở Nam Ấn. Tiếp theo, vị vua cuối cùng của triều đại Pāla là hoàng đế Ramapāla như một ngọn đèn lóe lên rồi tắt, thế kỷ thứ XI, với nhiều khu vực chìm trong các cuộc giao tranh và bạo loạn.

Triều đại Hindu Sena đứng lên lập nên đế chế mới, đã phá vỡ hoàn toàn đế chế Pāla vào thế kỷ XII, chấm dứt triều đại của quyền lực đế quốc lớn cuối cùng ở tiểu lục địa. Tuy nhiên, thời kỳ Pāla các sử gia vẫn xem là một trong những thời kỳ vàng son của lịch sử Bengal. Những đức vua Pāla đã mang lại sự ổn định và thịnh vượng cho Bengal sau nhiều thế kỷ của cuộc nội chiến giữa các binh đoàn chiến đấu. Họ nâng cao những thành tựu của nền văn minh Bengali trước đây và tạo ra các tác phẩm nghệ thuật và kiến trúc xuất sắc. Họ đã đặt nền móng cho ngôn ngữ Bengal, bao gồm tác phẩm văn học đầu tiên, Charya pada. Điều đặc biệt nhất mà nhiều học giả, nhà nghiên cứu ghi nhận, công lẫn tội, có cả phê và bình, rằng là triều đại Pāla kéo dài 5 thế kỷ đều sùng mộ Mật tông Kim cương thừa, mà tông phái này lại có điểm tối, điểm sáng, điểm mật, điểm hiển, có cả chánh tà, hư ngụy lẫn lộn nên đã làm cho Phật giáo bị tha hóa và biến chất. Vị vua cuối cùng của triều đại Pāla lại càng sùng mộ Mật tông Kim cương quá đáng, phủ lấp luôn gia tài chính thống cũ như xây dựng chùa Siêu Giới vĩ đại, bên cạnh Phật học viện Nālandā, như nuốt chửng ngôi Đại học đã từng sản sinh hàng chục cao Tăng, danh sĩ, danh Tăng cho Phật giáo qua hàng thế kỷ. Có nhà Phật học còn gọi Mật tông Kim cương là “*phi Phật giáo*”. Và rồi sau này, Mật tông Kim cương biến mất ở Ấn Độ, và di sản Pāla được Phật giáo Tây Tạng gìn giữ rồi phát triển ổn định và vững chắc cho đến tận bây giờ.

Như vậy, Ấn Độ phải trải qua gần một ngàn năm hỗn loạn, và họ cũng đã có một thời Trung cổ suy đồi như ở châu Âu, cũng bị các rợ xâm lăng, chia cắt, tàn phá từ thế kỷ thứ XII đến thế kỷ thứ XV. Phải đợi tới khi đại vương Akbar xuất hiện – vua Mông Cổ - con cháu Thành Cát Tư Hãn theo Hồi giáo đánh chiếm đất này, cảnh thái bình và thống nhất mới được phục hồi (thế kỷ XV – XVI).

VII - Thời Tao Loạn - Các Nước Phương Nam (Thế Kỷ Thứ XII - Thế Kỷ Thứ XV)

Bọn xâm lăng Hồi giáo, thuở ấy, khi họ đánh chiếm, lấn sâu vào miền Bắc thì văn hóa Ấn Độ càng lùi xuống phương Nam, thành thử tới cuối thời Trung cổ, chỉ ở miền Deccan là còn thấy những nét cao nhã nhất của nền văn minh Ấn Độ. Trong một thời gian, bộ lạc Chalyuka còn duy trì được nền độc lập của vương quốc vắt ngang qua Trung Ấn, từ bờ biển bên đây qua bờ biển bên kia, dưới triều Pulakeshin (s. Pulakesin) II, vương quốc đó khá vinh quang và hùng cường. Chính dưới triều đại đó, trong vương quốc của Pulakeshin (s. Pulakesin), xuất hiện những bức họa quan trọng nhất của Ấn Độ, tức những bích họa Ajanta. Ngai vàng của Pulakeshin (s. Pulakesin) bị vua Pallava lật đổ, và ông vua này thống trị Trung Ấn trong một thời gian ngắn. Ở cực Nam, và từ thế kỷ thứ I, các bộ lạc Pandya (s. Pāṇḍya) đã thành lập được một vương quốc ở gần Madura, Tinnevely và vài phần của Travancore, họ xây cất ở Madura một đền thờ vĩ đại và vô số công trình kiến trúc nhỏ hơn, làm cho Madura thành một trong những đô thị đẹp nhất thời Trung cổ Ấn Độ - Pandya (550 - 1345 t.l.) Nhưng rồi họ bị các bộ lạc Chola (s. Cola) đánh tan, sau bị bọn Hồi xâm chiếm. Người Chola (s. Cola) cai trị cả hai miền từ Madura tới Mabras, phía Tây tiến tới Mysore. Họ đã xuất hiện từ thời thượng cổ vì trong các sắc lệnh của Asoka có nói tới họ, nhưng tới thế kỷ thứ IX chúng ta không biết gì về họ cả, thế kỷ này họ mới thịnh lên, mở màn cho một loạt xâm lăng; và tất cả các tiểu vương Nam Ấn, cả Tích Lan nữa, phải triều cống họ. Rồi họ suy tàn dần và phải lệ thuộc quốc gia lớn nhất miền Nam là Vijayanagara.

VIII - Đại Đế Akbar (1542 - 1605 T.L.) - Triều Đại Mughal

Hoàng đế Akbar thuộc đế chế Mông Cổ - con cháu hậu duệ Thành Cát Tư Hãn - còn được gọi là Abu'l-Fath Jalal-ud-din Muhammad Akbar, Akbar I - là một hoàng đế Mughal Ấn Độ thế kỷ XVI nổi tiếng về lòng khoan dung tôn giáo, xây dựng đế chế và bảo trợ nghệ thuật.

Akbar sinh ngày 15/10/1542 tại Amarkot, Rajputana (Sindh, Pakistan ngày nay). Cha mẹ ông là Humayun, Hamida Banu Begum.

Mặc dù tổ tiên của ông rất anh hùng và kiêu dũng, nhưng gia tộc này đang phải chạy trốn sau khi mất đi đế chế mới thành lập của Babur. Cùng với cha mẹ sống lưu vong ở Ba Tư, cậu bé Akbar được một người chú ở Afghanistan nuôi dưỡng, với sự giúp đỡ của hàng loạt cô bảo mẫu. Từ nhỏ, Akbar có kỹ năng săn bắn nhưng lại không cần học và đọc. Tuy nhiên, trong suốt cuộc đời của mình, Akbar đã đọc các văn bản về triết học, lịch sử, tôn giáo, khoa học và các chủ đề khác cho ông nghe, và ông có thể kể lại những đoạn văn dài về những gì mình nghe được từ trí nhớ.

Năm 1555, Humayan chết chỉ vài tháng sau khi đánh chiếm lại Delhi, Akbar lên ngôi Mughal năm 13 tuổi và trở thành Shahanshah ("*Vua của các vị vua*"). Quan nhiếp chính của Akbar là Bayram Khan, người giám hộ thời thơ ấu của ông và là một chiến binh, còn là một chính khách xuất chúng nữa.

Vị hoàng đế trẻ gần như ngay lập tức để mất Delhi một lần nữa vào tay nhà lãnh đạo Ấn Độ giáo là Hemu. Tuy nhiên, vào tháng 11 năm 1556, các tướng Bayram Khan và Khan Zaman I đã đánh bại đội quân lớn hơn nhiều của Hemu trong trận Panipat lần thứ hai. Bản thân Hemu cũng bị bắn xuyên mắt khi cưỡi voi tham chiến; quân đội Mughal của Akbar đã bắt và xử tử Hemu.

Khi lên 18 tuổi, Akbar gạt bỏ Bayram Khan ngày càng hống hách và trực tiếp nắm quyền kiểm soát đế chế và quân đội. Bayram Khan được lệnh thực hiện "*hajj*" - hay cuộc hành hương đến Mecca, nhưng thay vào đó, Bayram bắt đầu một cuộc nổi loạn chống lại Akbar. Lực lượng của vị hoàng đế trẻ tuổi đã đánh bại quân nổi dậy của Bayram tại Jalandhar, ở Punjab. Thay vì xử tử thủ lĩnh phản quân, Akbar nhân từ cho phép người nhiếp chính cũ của mình một cơ hội khác đến Mecca. Lần này, Bayram Khan đã đi theo lệnh.

Mặc dù đã ra khỏi sự kiểm soát của Bayram Khan, Akbar vẫn phải đối mặt với những thách thức đối với quyền lực của mình từ bên trong cung điện. Con trai của người bảo mẫu của ông ta, một người tên là Adham Khan, đã giết một cố vấn khác trong cung điện sau khi nạn nhân phát hiện ra rằng Adham đang biến thủ tiền thuế. Tức giận vì bị phản bội bởi sự tin tưởng của mình, Akbar đã tống cổ Adham Khan khỏi lan can của lâu đài. Từ thời điểm đó trở đi, Akbar nắm quyền kiểm soát triều đình và đất nước của mình, thay vì trở thành công cụ cho các âm mưu cung điện.

Vị hoàng đế trẻ tuổi đã đề ra một chính sách mở rộng quân sự tích cực, cả vì lý do địa chiến lược và như một cách để đưa các "*chiến binh cố vấn rắc rối*" rời khỏi thủ đô. Trong những năm tiếp theo, quân đội Mughal sẽ chinh phục phần lớn miền Bắc Ấn Độ (bao gồm cả vùng ngày nay là Pakistan) và Afghanistan.

Để kiểm soát đế chế rộng lớn của mình, Akbar đã thiết lập một bộ máy hành chính hiệu quả cao. Ông bổ nhiệm *các cai ngục*, hoặc các thống đốc quân sự, trên các khu vực khác nhau; những thống đốc này đã trả lời trực tiếp cho đức vua. Kết quả là, Akbar đã có thể hợp nhất các vương quốc riêng lẻ của Ấn Độ thành một đế chế thống nhất tồn tại cho đến năm 1868.

Cá nhân Akbar rất can đảm, sẵn sàng dẫn đầu cuộc chiến. Ông cũng thích thuần hóa báo gêpa và voi. Sự can đảm và tự tin này

cho phép Akbar khởi xướng các chính sách mới trong chính phủ và đứng về phía họ trước sự phản đối của các cố vấn và triều thần bảo thủ hơn.

Ngay từ khi còn nhỏ, Akbar đã được nuôi dưỡng trong một mái ấm bao dung. Mặc dù gia đình ông là người Sunni, hai gia sư thời thơ ấu của ông là người Shia Ba Tư. Với tư cách là một hoàng đế, Akbar đã đưa khái niệm Sufi về *Sulh-e-Kuhl*, hay “hòa bình cho tất cả”, trở thành nguyên tắc sáng lập trong luật pháp của mình.

Akbar thể hiện sự tôn trọng đáng kể đối với các thần dân Ấn Độ giáo của mình và đức tin của họ. Cuộc hôn nhân đầu tiên của ông vào năm 1562 là với Jodha Bai, hay Harkha Bai, một công chúa Rajput từ Amber. Gia đình của những người vợ theo đạo Hindu sau này của ông cũng vậy, cha và các anh trai của bà gia nhập triều đình của Akbar với tư cách là cố vấn, ngang hàng với các cận thần Hồi giáo của ông. Tổng cộng, Akbar có 36 người vợ thuộc nhiều sắc tộc và tôn giáo khác nhau.

Có lẽ còn quan trọng hơn đối với những người dân bình thường của mình, Akbar vào năm 1563 đã bãi bỏ một loại thuế đặc biệt dành cho những người hành hương theo đạo Hindu đến thăm các địa điểm linh thiêng, và vào năm 1564, ông hoàn toàn bãi bỏ thuế *jizya*, hay thuế hàng năm đối với những người không theo đạo Hồi. Những gì Akbar mất về doanh thu bởi những hành vi này, ông lấy lại được thiện chí từ phần lớn các thần dân theo đạo Hindu.

Tuy nhiên, ngay cả khi vượt ra ngoài thực tế của việc cai trị một đế chế khổng lồ, chủ yếu là người Hindu với chỉ một nhóm nhỏ tinh hoa Hồi giáo, bản thân Akbar cũng có một tâm hồn cởi mở và tò mò về các vấn đề tôn giáo. Như ông đã đề cập với Phillip II của Tây Ban Nha trong lá thư của mình, ông thích gặp gỡ những người đàn ông và phụ nữ uyên bác thuộc mọi tín ngưỡng để thảo

luận về thần học và triết học. Từ nữ đạo sư người Jain người Champa đến các linh mục Dòng Tên người Bồ Đào Nha, Akbar đều muốn nghe tâm sự của họ.

Khi Akbar củng cố quyền cai trị của mình đối với miền Bắc Ấn Độ và bắt đầu mở rộng quyền lực của mình về phía Nam và phía Tây đến bờ biển, ông nhận thức được sự hiện diện mới của người Bồ Đào Nha ở đó. Mặc dù cách tiếp cận ban đầu của Bồ Đào Nha đối với Ấn Độ là *“tất cả các phát súng nổ tung”*, họ sớm nhận ra rằng họ không thể đối đầu về mặt quân sự với Đế chế Mughal trên đất liền. Hai cường quốc đã lập các hiệp ước, theo đó người Bồ Đào Nha được phép duy trì các pháo đài ven biển của họ, để đổi lấy lời hứa sẽ không quấy rối các tàu Mughal khởi hành từ bờ biển phía Tây chở những người hành hương đến Ả Rập để tham dự lễ *“hajj”*.

Điều thú vị là Akbar thậm chí còn thành lập một liên minh với người Bồ Đào Nha theo Công giáo để trừng phạt Đế chế Ottoman, nơi kiểm soát Bán đảo Ả Rập vào thời điểm đó. Người Ottoman lo ngại rằng số lượng khổng lồ những người hành hương tràn đến Mecca và Medina mỗi năm từ Đế chế Mughal đã lấn át nguồn tài nguyên của các thành phố linh thiêng, vì vậy, vua Ottoman đã kiên quyết yêu cầu Akbar từ bỏ việc cử người đi *hajj*.

Bị xúc phạm, Akbar yêu cầu các đồng minh Bồ Đào Nha tấn công hải quân Ottoman, lực lượng đang phong tỏa Bán đảo Ả Rập. Thật không may cho Akbar, hạm đội Bồ Đào Nha đã hoàn toàn rời khỏi Yemen. Điều này báo hiệu sự kết thúc của liên minh Mughal - Bồ Đào Nha.

Tuy nhiên, Akbar vẫn duy trì mối quan hệ lâu dài hơn với các đế chế khác. Chẳng hạn, bất chấp việc Mughal chiếm được Kandahar từ Đế chế Safavid của Ba Tư vào năm 1595, hai triều đại đó có quan hệ ngoại giao thân thiết trong suốt thời kỳ cai trị của Akbar. Đế chế Mughal là một đối tác thương mại tiềm năng

phong phú và quan trọng đến mức các quốc vương châu Âu khác nhau cũng đã cử sứ giả đến Akbar, bao gồm Elizabeth I của Anh và Henry IV của Pháp.

Vào tháng 10 năm 1605, Hoàng đế 63 tuổi Akbar bị một cơn bệnh lý nghiêm trọng. Sau một trận ốm kéo dài ba tuần, ông đã qua đời vào cuối tháng đó. Hoàng đế được chôn cất trong một lăng tẩm tuyệt đẹp ở thành phố hoàng gia Agra.



Lăng mộ Akbar ở Sikandra, Ấn Độ được biết đến với sự hùng vĩ và thực sự hoành tráng

Di sản của Akbar về sự khoan dung tôn giáo, sự kiểm soát trung ương công bằng nhưng vững chắc và các chính sách thuế tự do đã tạo cơ hội cho người dân thường có cơ hội thịnh vượng đã thiết lập một tiền lệ ở Ấn Độ có thể được ghi lại trong suy nghĩ của những nhân vật sau này như Mohandas Gandhi. Tình yêu nghệ thuật của ông đã dẫn đến sự kết hợp giữa phong cách Ấn Độ và Trung Á - Ba Tư trở thành biểu tượng cho đỉnh cao của thành tựu Mughal, với các hình thức đa dạng như bức tranh thu nhỏ và kiến trúc hoành tráng. Sự hợp nhất này sẽ đạt đến đỉnh tuyệt đối của

nó dưới thời Shah Jahan, cháu trai của Akbar, người đã thiết kế và xây dựng nên Taj Mahal, một đại công trình với công phu, nghệ thuật nổi tiếng thế giới.

Có lẽ trên hết, Akbar Đại đế đã cho các nhà cai trị của tất cả các quốc gia ở khắp mọi nơi thấy rằng khoan dung không phải là điểm yếu, và tính cách cởi mở không giống với sự thiếu quyết đoán. Do đó, hơn 4 thế kỷ sau khi qua đời, ông được vinh danh là một trong những nhà cai trị vĩ đại nhất trong lịch sử nhân loại. Đại đế Akbar qua đời ngày 27 tháng 10 năm 1605 tại Fatehpur Sikri, Agra, Đế quốc Mughal (ngày nay là Uttar Pradesh, Ấn Độ).

Một tư liệu khác về đại đế Akbar

Vijayanagara - tên này vừa là tên một vương quốc, vừa là tên một kinh đô - gợi cho ta niềm hoài cảm về sự phù du của vinh quang và tính mau quên của loài người! Thời cực thịnh, nó gồm các tiểu quốc hiện nay của bán đảo, kể cả Mysore và Madras. Muốn biết thời đó nó thịnh ra sao chỉ cần nhớ rằng vua Krishnadeva Raya (s. Kṛṣṇadeva Rāya), trong trận Talikota, chỉ huy 703.000 bộ binh, 32.600 kỵ binh và 551 thớt voi, chưa kể mấy trăm ngàn người, nào là con buôn bán đồ vật, theo quân đội, gái điếm và cả một bọn giang hồ thời xưa thường bu chung quanh một đạo quân ra mặt trận. Chính sách chuyên chế dựa trên cái lệ cho các làng tương đối tự trị và nhờ thỉnh thoảng có được một minh quân nhân từ. Đức vua Krishnadeva Raya (s. Kṛṣṇadeva Rāya) thống trị Vijayanagara ngang thời vua Henri VIII ở Anh và có thể so sánh với ông vua cực đa tình này. Ông công bằng, đại độ, bố thí nhiều, tôn trọng tự do tín ngưỡng, yêu và khuyến khích văn chương, nghệ thuật, tha tội cho kẻ địch bại trận, không phá thành thị của địch, và siêng năng trị nước.

Các dân tộc Hồi xâm lăng cứ tiến chậm chậm về phương Nam, thỉnh thoảng vua Hồi các xứ Bijapur, Ahmadnagar, Golconde

và Bidar hợp lực để chiếm nốt cái góc mà các vua Ấn còn giữ được. Liên quân của họ gặp đạo quân non nửa triệu của Rama Raya (s. Rāma Rāya) ở Talikota, nhưng quân Hồi còn đông hơn nữa và thắng được. Rama Raya (s. Rāma Rāya) bị bắt và chặt đầu trước mắt quân Ấn, quân Ấn thất vọng, đào tẩu hết. Trong cuộc rút lui vội vàng đó, non 500 ngàn quân Ấn bị giết, máu đỏ cả dòng sông trong miền. Quân Hồi vô kinh đô cướp bóc được biết bao nhiêu của cải tới nỗi *“bất kỳ tên lính nào cũng hóa giàu, có vàng, có đồ tư trang, vải vóc, lều, ngựa và nô lệ”*. Cướp bóc, luôn năm tháng trời: Dân vô tội cũng bị giết, giết hết và vợ vét các kho lẫm, các cửa tiệm hết nhẫn rồi họ tàn phá các cung điện, đền đài, kiên nhẫn hủy từng bức tranh, bức tượng, sau cùng họ cầm đuốc đi khắp các đường phố, gặp cái gì cháy được là đốt cho rụi mới thôi. Khi họ rút lui, Vijayanagara hoang tàn như sau một cơn động đất, không còn một phiến đá nào lành. Thực là một cuộc tàn phá hoàn toàn, dữ dội, đặc biệt của sự xâm lăng ghê gớm mà người Hồi đã bắt đầu từ ngàn năm trước, bây giờ thì hoàn thành.

Suốt lịch sử nhân loại có lẽ không có trang nào đẫm máu bằng trang sử Hồi xâm chiếm Ấn Độ. Đọc nó ta đâm ra chán nản vì thấy rằng văn minh là cái gì rất mong manh, cái thể thái bình bấp bênh, trật tự mà lại tự do, văn vẻ đó có thể bị phá hủy bất kỳ lúc nào, do những kẻ dã man ở ngoài vô, có khi do những quân dã man sinh ra ở ngay trong xứ nữa. Người Ấn Độ đã phí sức trong các cuộc tranh biện và nội chiến, họ đã theo đạo Phật và đạo Jain, mà những đạo đó không hợp với sự tranh đấu dũng cảm cần thiết cho đời sống; họ lơ là với việc phòng vệ biên cương và kinh đô, bảo vệ của cải và tự do, và các dân tộc Scythe, Hung Nô, A Phú Hãn, Thổ rình rập ở chung quanh, lúc nào thấy tinh thần quốc gia của Ấn giảm xuống là xông vô liền. Trong bốn trăm năm (600 - 1000 t.l.), Ấn Độ là cái mồi nhử họ, và sau cùng cuộc xâm lăng xảy ra.

Lần tấn công đầu tiên chỉ là một cuộc nhập khẩu ngắn ngủi do Multan chỉ huy, đánh thốc vào miền Tây Pendjab rồi rút về (664 t.l.). Trong ba trăm năm, tiếp theo nhiều cuộc nhập khẩu khác, hậu quả là người Hồi chiếm được thung lũng Indus, gần đúng vào lúc người Ả Rập thua ở Poitiers (732 t.l.), hết làm chủ châu Âu. Nhưng cuối thế kỷ thứ X, người Hồi mới thực sự xâm chiếm Ấn Độ.

Năm 997 t.l., một thủ lãnh Thổ tên là Mahmud làm vua tiểu quốc Ghazni, ở miền Đông A Phú Hãn. Hỡi ơi, ông ta thấy rằng vương quốc của mình trẻ trung quá mà lại nghèo, còn Ấn Độ ở bên kia biên giới thì đã già cỗi mà lại giàu, thế là lòng tham của ông nổi lên. Việc cái có thiêng liêng là để diệt thói sùng bái ngẫu tượng ở Ấn, ông ta dắt một đạo quân thờ cái “đạo” cướp bóc, vượt biên giới Ấn. Ông ta đánh tan đạo quân Ấn không chuẩn bị kỹ ở Bhimnagar, tàn phá các thành thị, đền chùa và chở về nước không biết bao nhiêu của cải người Ấn đã tích lũy trong mấy thế kỷ. Về tới Ghazni, ông ta trải các của cướp bóc được cho các sứ thần ngoại quốc coi, làm cho bọn này ngạc nhiên, vô cùng tán thưởng: *Thôi thì đủ hết “đồ tế nhuyễn, các viên ngọc trai, hồng ngọc lấp lánh như nước hòa với rượu rồi đông lại, các viên ngọc bích y như trái sim, và những viên kim cương lớn bằng trái lựu”.*

Từ đó, quen mùi, mỗi mùa đông ông ta lại đem quân xuống Ấn Độ, vơ vét cho đầy kho tàng của ông và cho quân lính thả cửa giết chóc, cướp bóc, qua mùa xuân lại trở về kinh đô, càng ngày càng giàu có hơn. Ở Mathurā (trên bờ sông Jumna) ông ta vô một ngôi đền, khiêng hết các tượng nạm vàng và ngọc, vàng, bạc, đồ thờ cũng vơ hết; ông ta ngạc nhiên sao mà kiến trúc của ngôi đền vĩ đại thế, tính phỏng rằng muốn xây cất lại thì phải tốn một trăm triệu dina - và làm việc trong hai trăm năm - vậy mà ông sai quét thạch du lên, đốt cho cháy rụi mới thôi. Sáu năm sau ông ta cướp phá một thành phố trù phú khác ở Bắc Ấn, thành Smanath,

giết sạch 50 ngàn dân rồi chở hết của cải về Ghazni, thành một người có lẽ giàu nhất trong lịch sử nhân loại. Đôi khi ông ta tha chết cho dân chúng các thành phố chiếm được, lôi hết về nước, bắt làm nô lệ; nhưng số nô lệ quá nhiều đến nỗi chỉ trong vài năm, giá rẻ mạt, vài quan tiền Pháp một tên. Trước khi ra trận, Mahmud quỳ xuống cầu nguyện Allah phù hộ cho mình. Ông giữ ngôi được một phần ba thế kỷ và khi chết, được các sử gia Hồi coi là ông vua lớn nhất của thời đại, một trong những ông vua lớn nhất của mọi thời.

Thấy tên ăn cướp hạng nhất đó được coi như thần thánh, các lãnh tụ Hồi khác muốn noi gương nhưng không thành công bằng. Năm 1186 t.l., bộ lạc Ghuri ở A Phú Hãn xâm lăng Ấn Độ, chiếm Delhi, đốt phá các đền đài, chiếm của cải rồi lập một triều đại Hồi ở Delhi, làm cho suốt ba thế kỷ dân Bắc Ấn chịu một chế độ độc tài của ngoại nhân, thỉnh thoảng phần uất quá, phải nổi loạn ám sát. Vua Hồi khát máu đầu tiên là Kutb-d-Din Aibak đáng làm “kiểu mẫu” cho cả loạt: Cuồng tín, dữ như beo, tàn nhẫn. Một sử gia Hồi bảo: *“Ông ta phân phát của cải tới mấy trăm ngàn, nhưng kẻ bị ông giết cũng tới mấy trăm ngàn”*. Sau một lần thắng trận, ông *“bắt năm chục ngàn người nô lệ, cánh đồng đen nghịt người Ấn”*, mà hồi nhỏ chính ông ta đã bị bán làm nô lệ đấy. Một vua Hồi khác, Balban, trừng trị tội côn đồ hoặc phiến loạn, bằng cách cho voi giày hoặc lột da, hoặc vùi vào đồng rơm cho chết ngạt, hoặc treo cổ lên ở cửa thành Delhi. Khi một số người Mông Cổ lại làm ăn ở Delhi, cải đạo theo Hồi giáo, muốn nổi loạn, vua Hồi Alau-d-Din (người đã hạ thành Chitor), trong một ngày giết hết các đàn ông Mông Cổ – từ 15 tới 30 ngàn mạng.

Vua Hồi Muhammad-bin-tughlak, kẻ đã giết cha để đoạt ngôi, thành một nhà bác học nổi danh và một nhà văn có tài; mặc dầu nghiên cứu toán, vật lí và triết học Hy Lạp, ông ta còn tàn bạo hơn hết thấy các vua trước. Một người cháu ông nổi loạn, ông bắt vợ

con người đó phải ăn thịt chồng và cha. Ông phá giá tiền tệ, cướp bóc, giết chóc, làm cho trong xứ điêu tàn tới nỗi dân phải trốn vào rừng ở. Ông giết không biết bao nhiêu người Ấn, và chính một sử gia Hồi đã phải bảo rằng *“trước lễ và trong sân hoàng cung luôn luôn có hàng đống xác người, bọn đao phủ phải lôi kéo, đâm chém nạn nhân suốt ngày tới một đừ ra”*. Muốn dời đô lại Delautabad, ông bắt tất cả dân cư ở Delhi đi theo ông và Delhi thành một hoang địa, hay tin một người mù còn ở lại Delhi, ông ta bảo lính lôi xềnh xệch người đó tới kinh đô mới, và tới nơi kẻ khốn nạn chỉ còn có mỗi một giờ! Ông ta phàn nàn rằng dân không yêu ông, không nhận đúng đức công bằng sắt đá của ông. Ông ta thống trị Ấn Độ một phần tư thế kỷ và chết trên giường bệnh. Người nối ngôi ông, Firoz Shah, chiếm xứ Bengale, ra lệnh hễ ai cắt được một đầu người Ấn thì được thưởng và ông đã thưởng 180.000 đầu. Thiếu nô lệ thì ông tấn công các làng xóm, và Trời lại cho ông ta hưởng thọ được tám mươi! Còn vua Hồi Ahmed Shad, mỗi khi hay tin nội trong một ngày quân đội ông giết được hai chục ngàn thường dân Ấn thì mở tiệc ăn mừng luôn ba ngày liền.

Những ông vua đó thường có khả năng hết mà bọn trung thành với họ đều can đảm, khéo mưu tính, nên họ mới giữ được quyền hành mà cai trị dân Ấn đông hơn họ gấp bội. Phải nhận rằng một phần cũng nhờ tôn giáo nhất thần của họ có xu hướng hiếu chiến, khắc kỷ, cương cường hơn các tín ngưỡng trong dân gian Ấn Độ. Trong bọn độc tài khát máu đó có vài người có học thức, che chở nghệ thuật, khuyến khích các nghệ sĩ và thợ thuyền – hầu hết là gốc Ấn – xây cất các giáo đường Hồi giáo và lăng tẩm đẹp đẽ, có người vào hàng học giả thích đàm đạo với các sử gia, thi sĩ và nhà bác học. Một học giả nổi danh nhất của châu Á, Alberuni theo vua Mahmud xứ Ghazni vô Ấn viết một bộ sách về Ấn có thể so sánh được với bộ Histoire naturelle của Plin hoặc bộ Cosmos của Humboldt. Sử gia Hồi cũng đông gần bằng tướng

lãnh Hồi mà cũng không thua bọn này về tinh thần hiếu chiến, khát máu. Bọn vua Hồi dùng thuật đánh thuế – một thuật rất cổ – và cả phương pháp cướp giết nữa để vơ vét hết tiền bạc của dân Ấn, nhưng họ ở lại trong xứ, lại dùng tiền đó tiêu pha và đồng tiền luân chuyển trong nền kinh tế Ấn Độ. Nhưng chính sách khủng bố và bóc lột vô liêm sỉ đó làm cho dân tộc Ấn suy nhược đi cả về thể chất lẫn tinh thần, mà dân tộc Ấn vốn đã suy nhược sẵn rồi vì thời tiết, vì thiếu ăn, vì chia rẽ về chính trị và vì ảnh hưởng của các tôn giáo bi quan.

Chính sách cai trị của các vua Hồi đã được đức vua Alau-d-Din vạch rõ khi ông ta ra lệnh cho các cố vấn thảo những *“luật để bóp nặn dân Ấn tới kiệt, không còn chút của cải nào nữa, để họ không còn sức đâu mà bất bình, nổi loạn”*. Xưa các vua Ấn chỉ bắt nông dân nộp một phần sáu huê lợi, nay các vua Hồi bắt nộp một nửa huê lợi. Một sử gia Hồi bảo: *“Không một người Ấn nào dám chắc giữ được thủ cấp, vàng bạc hoặc một vật thừa nào của mình... Đánh đập, bêu chơ, nhốt khám, cột chân cột tay, mọi phương tiện đều được dùng để bắt họ phải nộp thuế”*. Một viên cố vấn trách chính sách đó tàn nhẫn, Alau-d-Din bảo: *“Khanh là một nhà bác học đấy nhưng thiếu kinh nghiệm, ta vô học nhưng ta biết rõ công việc của ta. Khanh nên tin chắc rằng khi nào tụi Ấn nghèo mạt thì chúng mới hóa nhu thuận. Vì vậy ta đã ra lệnh để cho chúng có đủ sữa, lúa ăn đợi tới mùa sau, chứ không được dư để chứa trong kho mà làm giàu”*.

Đó là vài nét chính về lịch sử Ấn Độ thời đó. Bị các thế lực chia rẽ nội bộ làm cho suy nhược, dân tộc Ấn không chống nổi bọn xâm lăng, bị bọn xâm lăng làm cho nghèo mạt, *“họ không còn đủ sức chống cự lại nữa và tìm nguồn an ủi trong những thuyết siêu nhiên, họ bảo làm chủ hay làm nô lệ thì cũng chỉ là ảo tưởng, cái gì cũng hư vô hết, đời người ngắn ngủi quá, hơi đâu mà nghĩ tới chuyện bảo vệ tự do của mình hoặc của dân tộc”*. Bi kịch đó để

lại cho ta một bài học chua chát: Phải luôn luôn cảnh giới mới bảo vệ được nền văn minh. Một dân tộc nên yêu hòa bình, nhưng cũng phải luôn luôn giữ gìn cho thuốc súng được khô.

Khi một bọn xâm lăng mới cũng từ phương Bắc xuống – luôn luôn như vậy – thì các vua Hồi bị đánh bại một cách dễ dàng cũng y như hồi xưa dân Ấn bị họ đánh bại. Người thắng họ đầu tiên là Tamerlan – gọi là Timur-i-lang thì đúng hơn – một người Thổ cho Hồi giáo là một lợi khí chiến tranh và tự xưng là hậu duệ của Gengis Khan (Thành Cát Tư Hãn) để được rợ Mông Cổ giúp sức. Khi đã chiếm được ngai vàng xứ Samarcande, ông ta muốn vợ vét cho được nhiều vàng hơn nữa và một hôm nghĩ ra rằng Ấn Độ hãy còn đầy bọn tà giáo, nghĩa là chưa theo Hồi giáo. Các tướng lãnh của ông biết sự dũng cảm của bọn Hồi, nên còn do dự, tâu với ông rằng tụi tà giáo đó [tức dân Ấn] đương ở dưới cái ách của Hồi giáo rồi. Các Mullah thuộc lâu lâu kinh Coran (Thánh kinh của Hồi giáo) bèn đọc một thánh thi, thiên khải: *“Ôi, Giáo Tổ - tức Mahomed - phải đem quân tấn công tụi tà giáo không thờ ta đi, trừng trị chúng thật gắt đi”*. Thế là Timur-i-lang nghe lời Chúa dạy, vượt sông Indus, tàn sát hoặc bắt làm tù binh hết thảy những kẻ nào không trốn thoát, đánh tan đạo quân của vua Hồi Mahmud Tughlak, chiếm Delhi, thảm nhiên hạ sát trăm ngàn tù binh, cướp bóc tất cả các của cải mà triều đại A Phú Hãn đã tích lũy, rồi trở về Samarcande với đoàn phụ nữ, nô lệ, tơi đâu cũng gây cảnh hỗn loạn và rắc bệnh dịch hạch cho dân chúng.

Khi quân đội ông ta rút về rồi, các vua Hồi ở Delhi lại trở lên ngai vàng, tiếp tục bóp nặn dân Ấn thêm một thế kỷ nữa, tới khi bị xâm lăng hẳn. Babur, người sáng lập triều đại Mông Cổ không kém Đại đế Hy Lạp Alexandre về can đảm và sức căm dỗ. Ông ta khôn khéo như tổ tiên ông là Timur và Gengis Khan, hai cái mầm tai họa của châu Á đó, nhưng không tàn nhẫn như họ. Có thể nói rằng sự quá dồi dào về sinh lực thể chất cũng như

tin thần làm cho ông khổ. Không thể ngồi yên được, phải chiến đấu, săn bắn, đi khắp nơi, không nghỉ, trong năm phút chỉ dùng một tay mà giết được năm quân thù, điều đó đối với ông chỉ là một trò chơi. Có lần trong hai ngày, ông ta phi ngựa 256 cây số, hai lần lội qua sông Gange, và khi về già ông nhớ lại thì ra từ hồi mười một tuổi, không bao giờ giữ nguyệt trai Ramadan ở một nơi tới hai lần.

Trong tập hồi ký của ông bắt đầu như sau: *“Năm mười hai tuổi ta làm vua xứ Ferghana”*. Mười lăm tuổi ông bao vây rồi hạ được thành Samarcande, nhưng rồi lại phải bỏ vì không đủ tiền trả quân lính; ông suýt chết vì bệnh, phải trốn trong rừng một thời gian, rồi chỉ cầm đầu 240 quân, ông chiếm lại được thành; lại mất thành một lần nữa vì có kẻ phản, phải sống hai năm trong cảnh nghèo tại một nơi hẻo lánh, đã có ý muốn rút về Trung Hoa sống một đời nông dân, nhưng rồi ông cũng tập hợp được một đạo quân mới, truyền tin thần dũng cảm cho binh sĩ và chiếm được Kaboul. Năm đó ông hai mươi hai tuổi. Chỉ có 12 ngàn quân, một số kỵ binh thiện chiến, ông ta thắng được 100 ngàn quân của vua Hồi Ibrahim ở Panipat, giết hàng ngàn tù binh, chiếm Delhi, sáng lập ở đó một triều đại đáng coi là vẻ vang nhất, thi hành được nhiều ân huệ nhất trong số các triều đại ngoại nhân đã đô hộ Ấn Độ. Ông sống 4 năm yên ổn ở Delhi, làm nhiều bài thơ rất hay, viết hồi ký và mất hồi bốn 47 tuổi, nhưng cứ xét những hoạt động cùng mạo hiểm của ông thì 47 năm đó cũng bằng trên 100 năm.

Con trai ông, Humayun nhu nhược và do dự quá, chỉ mê ả phù dung nên không tiếp tục sự nghiệp của ông được. Một thủ lĩnh A Phú Hãn tên là Sher thắng ông trong hai trận huyết chiến và trong một thời gian lại thống trị Ấn Độ, Sher Shah tuy đủ tư cách giữ truyền thống Hồi là giết người như ngóe, nhưng cho xây cất lại Delhi, tỏ ra hiểu nghệ thuật kiến trúc lắm, lại cải cách nền

hành chánh, dọn đường cho chính quyền sáng suốt của Akbar. Hai “Shar” nữa tầm thường, giữ ngôi báu trong 10 năm, rồi Humayun sau 12 năm lang thang cực khổ, tổ chức được một đạo quân ở Ba Tư, trở về Ấn Độ, khôi phục lại được ngai vàng. Tám tháng sau, từ sân thượng thư viện, ông té xuống mà bỏ mạng.

Trong hồi ông phiêu bạt, cực khổ, bà vợ sinh được một người con trai, mà ông thành kính lựa tên Muham-mad để đặt cho, nhưng sau này sử Ấn Độ chỉ gọi là Akbar, nghĩa là “tối đại”. Trời cho Muhammad đủ những tài đức để thành một vĩ nhân, và cơ hồ như tổ tiên ông cũng đồng tình hợp lực để ông được hưởng mọi di truyền tốt vì ông là hậu duệ của Babur, Timur và Gengis Khan. Ông có vô số sư phó nhưng không chịu học ai cả, ngay đến tập đọc cũng không chịu. Chỉ thích những môn thể thao nguy hiểm, tập sự nghề làm vua bằng cách phi ngựa, chơi polo (mã cầu: cưỡi ngựa mà đánh cầu), trị những con voi dữ nhất, lúc nào cũng sẵn sàng đi săn Sư tử, cọp, không ngại một sự khó nhọc, một nỗi nguy hiểm nào. Cũng như mọi “hảo hán” Thổ, ông giết người mà không tỏm. Hồi mười bốn tuổi, để được xứng với cái tôn hiệu Ghazi – “Sát tà đạo” – ông huơ gươm chém một nhát rụng đầu một tù nhân Ấn. Đó, Akbar đó, con người sau này thành một ông vua hiền minh nhất, có học thức nhất trong lịch sử nhân loại, hồi trẻ từng dã man như vậy.

Mười tám tuổi, ông không cần viên phụ chánh nữa, đích thân nắm hết mọi quyền hành, cai trị lấy thần dân. Lúc đó giang sơn của ông gồm khoảng một phần tám Ấn Độ: Một dải đất rộng trung bình khoảng năm trăm cây số, từ Multan tới biên giới Tây bắc và tới Bénarès. Akbar tham lam vô cùng như ông nội ông, tận lực mở rộng đất đai, và sau nhiều chiến dịch tàn khốc, chiếm được toàn cõi Ấn Độ, trừ tiểu quốc Rajpute ở Mewar. Trở về Delhi, cởi xong binh giáp, ông bắt tay liền vào việc tổ chức lại đế quốc. Ông dùng chính sách chuyên chế, đích thân bổ nhiệm mọi quan

lại lớn nhỏ, cả tại những tỉnh hẻo lánh nhất. Akbar có bốn quan cận thần: Một vị Tể tướng gọi là Vakir, một Bộ trưởng Tài chính, đôi khi gọi là Vazir (Vizier), có khi gọi là Diwan, một Triều trưởng gọi là Bakhshi, và một Giáo trưởng gọi là Sadr, làm chủ Hồi giáo ở Ấn Độ. Uy tín Akbar càng tăng, càng vững nhờ truyền thống, ông càng rút bớt quân đội đi, sau chỉ còn giữ một đạo quân thường bị là 25 ngàn người thôi. Khi hữu sự, các võ quan tỉnh trưởng mộ thêm quân để tăng cường quân số nhỏ nhoi đó, nhưng phương tiện đó bấp bênh và chính sách đó làm cho Đế quốc Mông Cổ dưới thời Aureng-Zeb dễ sụp đổ. Các viên tỉnh trưởng và thuộc hạ ăn cắp, ăn hối lộ tới nỗi ông phải bỏ già nửa thì giờ vào việc trị tham nhũng. Akbar hết sức tiết kiệm trong mọi chi tiêu của triều đình và cung điện tới nỗi định giá lấy thực phẩm, vật liệu và nhân công cung cấp cho quốc gia. Khi Akbar băng, quốc khố còn dư một số bằng khoán một tỷ Mỹ kim ngày nay và đế quốc ông rõ ràng là đang mạnh nhất thế giới.

Luật pháp rất nghiêm, thuế tuy nặng nhưng không bằng trước. Thuế điền thổ bằng từ một phần sáu tới một phần ba số thu gặt được, mỗi năm được khoảng hai tỷ quan. Akbar nắm trong tay cả ba quyền: Lập pháp, hành pháp và tư pháp, là tối cao thẩm phán, Akbar phải bỏ ra nhiều thì giờ xử những vụ quan trọng nhất. Akbar ban các đạo luật cấm tảo hôn, cấm bắt quả phụ phải hỏa thiêu theo chồng, cho quả phụ được tái giá, bỏ chế độ nô lệ, cấm giết sinh vật để tế thần, tôn giáo nào cũng được tự do, có tài thì làm nghề nào cũng được, không phân biệt nòi giống và tôn giáo, bãi bỏ thuế thân mà các vua Hồi thời trước đánh vào những người Ấn không theo Hồi giáo. Khi Akbar mới lên ngôi, còn dùng hình phạt chặt tay chặt chân, nhưng về cuối đời ông, hình luật Ấn có lẽ nhẹ hơn hết ở thế kỷ XVI. Các quốc gia mới thành lập, bắt đầu phải dùng chính sách cường bạo, rồi nếu được an ổn thì lần lần chính sách hóa ôn hòa hơn, tự do hơn.

Các con của Akbar trước kia mong từng ngày cho ông chết, nay thấy rằng khó mà giữ được đế quốc cha đã sáng lập nên. Tại sao con các bậc vĩ nhân lại hầu hết là tầm thường quá đỗi? Có phải tại thiên tài của các vĩ nhân vừa do di truyền vừa do sinh lý, chỉ lâu lâu may mắn xuất hiện một lần, chứ không thể tái hiện được? Hay tại bậc thiên tài đã phải phí nhiều sinh lực về tinh thần và thể chất quá, không còn đâu để truyền lại cho con cái được? Hay tại con cái họ sống sung sướng, dễ dàng quá, ngay từ hồi nhỏ, không được nhu cầu và cao vọng kích thích, cho nên mau suy đốn? Jehangir chẳng những rất tầm thường mà còn đồi trụy nữa. Cha là dòng dõi Thổ, mẹ là công chúa Ấn Độ, đông cung thái tử đó ngay từ nhỏ đã rượu chè, trai gái, có thói bạo dâm của rợ Thát Đát (Hung Nô), thói đó tiềm tàng trong máu của ông cha chàng: Babur, Humayun và Akbar, tới chàng mới phát ra. Khi lên ngôi rồi, Jehangir thích thấy cảnh lột da, đóng nỏ dít, voi giày tội nhân. Trong tập hồi ký, ông ta chép lại rằng một mã quan (quan giữ ngựa) và mấy người theo hầu vô ý xuất hiện thành linh làm cho con mồi của ông hoảng, chạy đi mất, ông nổi giận sai chém ngay mã quan đó và chặt gân nhượng chân của bọn theo hầu, thành thử bọn này suốt đời tàn tật. Sau khi chứng kiến cảnh hành hình rồi, ông ta bảo: *"Ta tiếp tục cuộc săn bỏ dớ"*. Khi con trai ông, Khusru, âm mưu thoán nghịch, ông sai đóng nỏ dít 700 kẻ phiến loạn, sắp theo một hàng dài trong đường phố Lahore; và thấy họ hấp hối lâu rồi mới chết, ông ta hoan hỷ. Để thỏa mãn nhục dục, ông ta có 6 ngàn cung tần mỹ nữ, nhưng quý nhất bà Nur Jehan mà ông ta đã giết chồng để cướp vợ. Về tư pháp, ông tỏ ra nghiêm khắc nhưng vô tư; nhưng ông ta tiêu pha quá độ, thành một gánh nặng cho một quốc gia phú thịnh nhất thế giới nhờ tài trị nước sáng suốt của Akbar và nhờ hưởng được nhiều năm thái bình.

Về khoảng cuối đời, Jehangir càng say sưa, uống rượu suốt ngày, bỏ bê công việc triều đình. Như vậy thì dĩ nhiên có nhiều

cuộc âm mưu để truất ngôi ông; ngay từ năm 1622 t.l., con trai ông là Jehan đã muốn thoán vị, Jehan-gir vừa mới chết thì Jehan đương trốn ở miền Deccan cấp tốc về triều, giết hết các em để khỏi lo hậu hoạn.

Shah Jehan cũng cuồng bạo, vô độ y hệt Jehangir. Số tiền tiêu pha về cung điện và trả lương cao cho vô số quan lại làm cho lợi tức của dân chúng mỗi ngày một kiệt. Akbar cho các tín ngưỡng được tự do, Jehangir không quan tâm tới tôn giáo, Jehan trái lại, phục hồi đạo Hồi, ngược đãi các tín đồ Ky Tô giáo và tàn phá các đền thờ Ấn một cách dã man.

Nhưng Shah Jehan lại có được điều này cứu vớt lại phần nào: Rộng rãi với bạn bè, bố thí cho dân nghèo, thích nghệ thuật, cho xây cất những đền đài đẹp nhất của Ấn Độ và chung tình với vợ: *Mumtaz Mahal*, "*Trang sức của cung điện*". Trước khi cưới bà hồi 21 tuổi, ông đã có hai người con trai với bà vợ trước. Trong 18 năm Mumtaz sanh được 14 người con, và đứa út mới ra đời thì bà mất, thọ 39 tuổi. Shah Jehan thương tiếc vô cùng, sai cất lăng Taj Mahal - một công trình kiến trúc toàn màu trắng, cực đẹp, vĩ đại nhất từ xưa đến nay, (là niềm tự hào của kiến trúc Ấn) - rồi trở lại cuộc đời truy lạc, dâm dăng. Lăng tráng lệ nhất thế giới đó chỉ là một trong chừng 100 công trình kiến trúc mà Shah Jehan đã cho xây cất, đặc biệt là ở Agra và Tân Delhi, chính ông cũng đã vẽ bản đồ thành phố. Phí tổn của những kiến trúc đó, sự xa hoa phóng túng ở triều đình, biết bao bảo ngọc để xây Ngọc điện Khổng Tước làm cho dân chúng chắc phải điêu đứng về thuế má. Tuy nhiên triều đại dài ba chục năm của ông chính là thời cực thịnh, uy danh lừng lẫy của Ấn Độ, mặc dầu có một nạn đói tàn phá Ấn Độ dữ dội chưa từng thấy. Ông vua xa xỉ và kiêu căng đó có tài năng, tuy làm phí rất nhiều sinh mạng của dân trong các chiến tranh với ngoại quốc, nhưng bảo vệ được cảnh thái bình trong nước suốt một thế hệ.

Shah Jehan giết hết các em để lên ngôi, nhưng ông quên không giết hết các con trai ông, để cho một người con sau này truất phế ông. Năm 1657, người con thông minh nhất của ông, Aureng-Zeb, nổi loạn trong miền Deccan, Jehan cũng như David (vua Do Thái thời cổ) ra lệnh cho các tướng lãnh dẹp quân phiến loạn nhưng ráng đừng giết con ông. Nhưng Aureng-Zeb thắng được hết các đạo quân triều đình, bắt sống được cha, giam vô đồn Agra, tại đó Shah Jehan sống thêm chín năm đau khổ, uất hận, không một lần nào được con trai vô thăm, thui thui với người con gái hiệu thảo Jahanara, suốt ngày ở trong tháp Jasmine, nơi ông bị nhốt, nhìn sang lăng tẩm trắng toát của Mumtaz, người yêu của ông, trên bờ bên kia sông Jumna.

Người con đã tàn nhẫn, bất hiếu với cha như vậy nhưng là một trong những vị thánh của đạo Hồi và có lẽ là nhân vật siêu quần nhất trong số các đế vương Mông Cổ. Các mullah sư phò của ông đã truyền cho ông những tín ngưỡng rất mạnh tới nỗi hồi trẻ ông đã có lần muốn từ bỏ xã hội, từ bỏ ngôi báu để sống trong một nhà tu kín. Mặc dầu độc tài, giỏi ngoại giao, có một quan niệm về luân lý đặc biệt, chỉ hợp với tôn giáo của ông thôi, ông luôn luôn là một người rất mộ đạo, đọc kinh hằng giờ, nhịn ăn mấy ngày, thuộc lòng kinh Coran và đem quân diệt các dân ngoại đạo, tóm lại lúc nào cũng theo đúng kinh Coran. Về chính trị, ông tính toán một cách lạnh lùng, có thể nói đối khéo léo miễn là có lợi cho nước và cho Chúa. Nhưng vua Mông Cổ mà như ông thì còn là ít tàn bạo nhất đấy, có thể nói là hiền từ nhất nữa; dưới triều đại ông, sự giết chóc giảm đi, hình phạt cũng nhẹ hơn trước. Thái độ lúc nào cũng khiêm tốn, ai trêu chọc thì kiên nhẫn chịu, gặp tai họa thì an phận. Theo đúng những điều tôn giáo nghiêm cấm về rượu, thức ăn và các thứ xa xỉ; mặc dầu giỏi về âm nhạc mà không ham, cho nó là một thú vui gọi dục quá; hình như ông đã giữ đúng quyết định phải làm lụng bằng chân tay để kiếm ăn và kiếm được bao nhiêu

thì chi tiêu bấy nhiêu thôi. Đúng là Thánh Augustin ngồi trên ngai vàng! Vua Shah Jehan đã dùng một nửa lợi tức để khuyến khích ngành kiến trúc và các nghệ thuật khác. Aureng-Zeb trái lại không quan tâm gì tới nghệ thuật, óc hẹp hòi tới man rợ, sai phá hủy hết các đền chùa của bọn “*dị giáo*”, suốt nửa thế kỷ cầm quyền, ông tìm mọi cách diệt hết các tôn giáo khác ở Ấn Độ. Ông ra lệnh cho các tỉnh trưởng, quan lại triệt hạ hết các đền thờ Phật giáo, Ấn Độ giáo, các nhà thờ Ky Tô giáo, hủy phá tháp Đại Giác, chặt trụi cây Đại Bồ-đề - và triệt hạ, đập phá hết các biểu tượng, ngẫu tượng của tất cả tôn giáo khác, chỉ để duy nhất đạo Hồi của ông thôi. Chỉ trong một năm, riêng tại Amber, đã có 60 ngôi đền bị phá hủy; ông cho triệt hạ ở Chitor 63 đền, ở Udaipur 123 đền, mà cho xây cất ở Bénarès một thánh đường Hồi giáo ngay trên nền cũ của một ngôi đền người Ấn đặc biệt quý trọng, thực là chửi vào mặt toàn dân Ấn. Ông cấm người Ấn thờ phụng thần thánh của họ, kẻ nào không cải đạo theo Hồi giáo thì phải đóng một thứ thuế thân rất nặng. Hậu quả của thái độ cuồng tín đó là hàng ngàn ngôi đền bị tàn phá, thế là nghệ thuật Ấn trong cả ngàn năm bị mai một, và những di tích còn lưu lại ngày nay không thể cho ta một ý niệm đúng về cảnh huy hoàng đẹp đẽ của Ấn Độ hồi xưa ra sao. Aureng-Zeb đã làm cho một số người Ấn nhút nhát phải cải giáo theo đạo Hồi, nhưng triều đại và quốc gia của ông vì ông mà suy vong, đành rằng có một số người theo đạo Hồi sùng bái ông như thánh, nhưng hằng triệu, hằng triệu người Ấn vì sợ quá mà phải câm miệng chứ vẫn cầu nguyện thầm cho ông mau chết, coi ông như một con quỷ và trốn chui trốn nhủi khi thấy bóng bọn quan đi thu thuế. Dưới triều đại Aureng-Zeb, đế quốc Mông Cổ đạt tới mức thịnh nhất ở Ấn Độ và lan rộng tới miền Deccan; nhưng sự cường thịnh đó không đâm rễ sâu vào lòng dân nên khi bị quân thù hơi mạnh tấn công thì nó tan rã liền. Chính Aureng-Zeb trong mấy năm cuối đời nhận thấy óc hẹp hòi, ngu tín của mình đã làm hại sự nghiệp của tổ tiên.

Ông chết rồi, chỉ 17 năm là đủ cho đế quốc của ông tan tành. Sự tàn bạo của Jehangir, thói xa xỉ phung phí của Shah Jehan và tinh thần cuồng tín, cố chấp của Aureng-Zeb đã làm cho dân chúng xưa trung thành với Akbar nay đâm oán triều đại Mông Cổ. Thiểu số theo Hồi giáo bị khí hậu nóng quá làm cho thần kinh và thể chất suy nhược, không còn hăng hái chiến đấu như hồi xưa nữa; mà nhà vua lại không mộ thêm tân binh ở phương Bắc để củng cố uy quyền đã lung lay. Trong lúc đó, một đảo nhỏ ở bên kia trời Tây (Đế quốc Anh) phái con buôn tới vơ vét những nguồn lợi của Ấn Độ. Ít lâu sau họ chở súng tới để chiếm đế quốc mệnh mông mà thiên tài của hai dân tộc Ấn và Hồi đã liên hiệp nhau để tạo nên một nền văn minh vào bậc lớn nhất thế giới đó.

(Trích từ: *Lịch sử văn minh Ấn Độ* - Will Durant, Nguyễn Hiến Lê dịch).

Chương B

CHỮ VỊ CHÚ GIẢI, LUẬN GIẢI, LUẬN SƯ ẨN ĐỘ



Trong khoảng thời gian từ thế kỷ thứ III đến thế kỷ thứ IX Phật lịch, Phật giáo xuất sinh những vị sư lỗi lạc, những học giả uyên bác, những luận sư vĩ đại. Chính nhờ họ mà tư tưởng Phật giáo trôi chảy qua nhiều thời kỳ - từ Theravāda (Thượng tọa bộ) sang Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda), đến Mahāsaṃghika (Đại chúng bộ) rồi hình thành Mahāyāna (Đại thừa) đều được phát triển, thăng hoa.

Tùy thuộc sự trước tác của họ bằng văn hệ Pāli hay Sanskrit mà ta có thể phân chia thành hai dòng:

1 - Dòng văn hệ Pāli thuộc Theravāda chỉ có 3 vị: Đây là tỳ-khưu Na Tiên (Nāgasena), nhà luận giải Phật Âm (Buddhaghosa) và nhà luận giải Pháp Hộ (Dhammapāla).

2 - Dòng văn hệ Sanskrit - phân chia thành 3 thời:

- Thời Nhất thiết hữu bộ có 3 vị: Thế Hữu (Vasu mitra), Hiệp tôn giả (Pārśva) và Mã Minh (Aśvaghoṣa).

- Thời Đại thừa Trung quán có 5 vị: Long Thọ (Nā gārjuna), Thánh Thiên (Āryadeva), Phật Hộ (Buddhapālita), Nguyệt Xứng (Candrakīrti) Thanh Biện (Bhāvaviveka) và Trí Quang (Jñānaprabha),

- Thời Đại thừa Duy thức có 5 vị: Vô Trước (Asaṅga, Thế Thân (Vasubandhu), Trần Na (Dignāga), Pháp Xứng (Dharmakīrti) Hộ Pháp (Dharmapāla) và Giới Hiền (Śīla bhadra).

Ngoài ra, dòng Đại thừa còn có thêm dòng Kim Cương Đại thừa thuộc văn hệ Sanskrit cũng khá phức tạp, khó hiểu với nhiều người nên soạn giả để vào một mục riêng, gọi là thời Đại thừa Kim Cương Mật tông.

- Thời Đại thừa Kim Cương Mật tông gồm có chư vị Śubhākarasiṃha (Thiên Vô Úy, 637 - 735), Vajra Bodhi (Kim Cương Trí, 671 - 741), Amoghavajra (Bất Không Kim Cương, 705 - 774), Padmasambhāva (Liên Hoa Sinh, cuối thế kỷ thứ VIII), Dīpaṃkara Śrījñāna (Atiśa, cuối thế kỷ thứ XI).

Bây giờ chúng ta lần lượt đi vào từng dòng một.

I - Dòng Văn Hệ Pāli

Họ ở trong truyền thừa Pāli của Theravāda, đã trước tác bằng văn hệ Pāli những soạn phẩm vượt thời gian. Đại biểu cho dòng này là chư tôn giả Nāgaseṇa (Na Tiên), Buddhaghosa (Phật Âm) và Dhammapāla (Pháp Hộ).

1 - Na Tiên (Nāgaseṇa)

Tóm tắt: Sinh quán của ngài là ở một thị trấn nhỏ nằm bên cạnh chân núi Himālaya, cha là Bà-la-môn Soṇuttara. Từ rất nhỏ, ngài đã thông bác ba kinh Vệ Đà, sau đó mới nghiên cứu Phật giáo dưới sự hướng dẫn của trưởng lão Rohaṇa rồi gia nhập Tăng đoàn. Tiếp đến, Nāgaseṇa theo học với trưởng lão Assagutta; cuối cùng là tham cứu chuyên sâu về giáo pháp dưới sự hướng dẫn của trưởng lão Dhammarakkhita tại Pāṭaliputta (Patna ngày nay). Sau khi đã lâu thông Tam tạng và chứng quả vị A-la-hán, ngài gặp vua Milinda ở tu viện Saṅkheyya tại kinh đô Sāgalā. Tại đây, đã xảy ra một cuộc đối thoại lịch sử giữa tỳ-khưu Nāgaseṇa và ông vua Hy Lạp về những điểm khúc mắc trong giáo pháp. Nội dung vấn đáp giữa hai vị đó đã trở thành một quyển sách trứ danh bằng văn hệ Pāli còn tồn tại ở cả hai truyền thừa cho đến ngày nay.

Có những tồn nghi vì nhiều dị bản liên hệ đến vua Milinda và tỳ-khưu Nāgaseṇa về niên đại và tác phẩm.

Về niên đại:

- Theo một số tư liệu lịch sử, nếu Milinda là viên thống tướng do A-lic-sơn đại đế cắt cử ở lại với một đoàn quân để cai trị vùng thượng lưu sông Gaṅgā và cả vùng Tây bắc Ấn thì niên đại phải là trước thời đại đế Asoka, tức là 150 - 180 pl.

- Theo lịch sử 9 phái đoàn truyền giáo thời vua A Dục thì phái đoàn thứ VI: Trưởng lão Dhamma Rakkhita cùng tháp tùng

một số tỳ-khuru đi sang các xứ miền Trung Á, Bắc Iran – tức là vùng Aparantaka bờ biển phía Tây tiểu lục địa Ấn Độ. Hiện nay, Aparantaka được xác định là bao gồm tất cả Bắc Gujarat, Kathiawar, Kachch và Sindh. Khu vực này là nơi cộng đồng người Hy Lạp thiên di và trú cư ở đây rất đông nên thành phố Gujarat được mọi người gọi tên là Junagadh (thành phố của người Hy Lạp). Buổi thuyết pháp đầu tiên tại Junagadh, trưởng lão giảng kinh Aggikkhandhopama nói về nhân và quả hành vi đạo đức của con người. Theo Đại Sử, lần thuyết giáo này có hơn 37 ngàn người trở về với Phật giáo và hơn 1000 người xuất gia. Trong đó phải nói đến là ngài Nāgaseṇa, một vị tỳ-khuru, một vị A-la-hán, một nhân vật nổi tiếng trong bộ kinh Mi-lin-đà sở vấn (Milindapañha) cũng nghe pháp và là đệ tử của trưởng lão. Và nếu theo tài liệu này, có vẻ chính xác nhất thì tỳ-khuru Nāgaseṇa xuất hiện chừng sau năm 236 pl. tức năm 257 t.tl.

Về tác phẩm:

Tuy có ít nhiều cơ sở lịch sử, nhưng sách do ai viết, viết vào thời đại nào, người viết có ý thêm bớt gì không - cũng là vấn đề phát sanh nhiều bàn cãi.

- Theo các nước Nam truyền như Sri-lanka, Myanmar, Thailand... thì Milindapañha gồm có 7 chương. Và như vậy, một thì do chính trưởng lão Nāgaseṇa soạn thảo, hai là do người sau viết lại trong khoảng thời gian 150 t.tl. và 400 t.l.

- Có một số khác nhận xét rằng, Milindapañha không phải là một quyển sách đồng nhất. Nếu phân tích theo văn phong và ngữ pháp thì ba chương đầu cùng một phong cách, bốn chương sau phong cách khác.

- Theo tài liệu Trung Quốc thì Milindapañha được dịch là Di Lan Vương vấn kinh (彌蘭王問經), ghi lại cuộc đối thoại giữa tỳ-khuru Na Tiên (Nāgaseṇa) và vua Ấn Độ - Hy Lạp là Menandros (Milinda) của Bactria, trị vì vào thế kỷ thứ II t.tl. Tuy nhiên, ngoài

Di Lan Vương vấn kinh ra, Trung Quốc cũng có bốn thứ hai có tên Na Tiên tỳ-khuru kinh. Các nhà nghiên cứu bảo rằng, cả hai chỉ là một, và họ nói rằng, đây là một phiên bản rút gọn được bao gồm như là một phần của bản dịch kinh văn Phật giáo Đại thừa của Trung Quốc. Tuy nhiên, Na Tiên tỳ-khuru kinh này không được các nước Phật giáo Theravāda chấp nhận, dù rằng tại Tích Lan cũng có một bản này bằng tiếng Sinhala còn lưu cảo. Bản dịch của Di Lan Vương vấn kinh hoặc Na Tiên tỳ-khuru kinh tương ứng với ba chương đầu của bốn gốc tiếng Pāli. Nó được dịch vào khoảng thời gian nào đó dưới thời Đông Tấn (317 - 420 t.l.).

- Theo bốn Mi Tiên vấn đáp (dịch giả là cố Ht. trưởng lão Giới Nghiêm (Thitasīla-mahāthera), thì cho rằng bộ kinh Milindapañha xuất hiện vào khoảng 500 năm sau Phật Niết bàn do ngài Pitakaculābhaya ở Trung Ấn Độ trước thuật bằng tiếng Pāli. Nội dung kể lại những câu hỏi, đáp giữa vua Milinda và tỳ-khuru Nāgaseṇa.

- Nếu đi vào nội dung tác phẩm Milindapañha - các đoạn đối thoại - người nắm giáo nghĩa của Phật giáo Nguyên thủy (Theravāda) dễ nhận ra rằng, những vấn đề được đề cập hầu như là hoàn toàn tinh yếu của Tam Tạng Pāli văn, chưa thấy pha tạp những tư tưởng và kiến giải của các bộ phái phát triển sau này. Do vậy, không ngạc nhiên gì khi Phật giáo Myanmar đã xếp kinh Milinda-pañha chung với thánh điển, và Phật giáo Tích Lan đặt chung với 5 bộ Nikāya để tôn thờ, phụng hành. Có một số nhà nghiên cứu khác thì cho rằng, Milindapañha rất gần với Theravāda, hoặc có lẽ là thuộc về các bộ phái đi ra từ Trưởng lão bộ...

- Bộ kinh Milindapañha đã được kết tập ở vùng Bắc Ấn vào khoảng giữa thế kỷ I. Phần lớn các học giả đồng thuận rằng công trình này là một sản phẩm được thêm thắt theo thời gian. Ủng hộ cho lập luận này cần lưu ý rằng các phiên bản

dịch sang chữ Hán của tác phẩm ngắn hơn đáng kể. Ý nói bốn chữ Hán Na Tiên tỷ-khuru kinh có 3 chương, trong lúc bốn Pāli Milindapañha có 7 chương.

- Phần sớm nhất của bộ kinh có lẽ đã được viết vào khoảng thời gian nào đó giữa năm 100 và 200 t.tl. Văn bản trong kinh có lẽ đã được viết bằng chữ Sanskrit. Nhà Ấn học người Đức von Hinüber đề xuất rằng, dựa trên bản dịch chữ Hán cũng như một số khái niệm độc đáo trong văn kiện thì bản gốc của tác phẩm có lẽ đã được viết bằng tiếng Gandhari. Tuy nhiên, ngoại trừ phiên bản tiếng Pāli cùng các dẫn xuất của nó ở Tích Lan ra thì không có phiên bản nào khác được biết đến. Cũng theo Hinüber (2000), tr. 83, đoạn 173, bản dịch tiếng Trung đầu tiên được cho là có từ thế kỷ thứ III t.l. và hiện đã bị mất; bản dịch tiếng Trung thứ hai, được gọi là Na Tiên tỷ - kheo kinh (那先比丘經 (Nāgaseṇa-bhikṣu-sutra) lưu trữ 08-12-2008 tại Wayback Machine - có niên đại từ thế kỷ thứ IV t.l.. Bản dịch thứ hai này *“ngắn hơn nhiều”* so bốn Pāli Milindapañha hiện tại.

- Bản viết tay cổ nhất của bộ kinh bằng tiếng Pāli đã được sao chép vào năm 1495. Dựa trên các bằng chứng trong chính cuốn sách, nhiều phần quan trọng của nó đã bị mất, khiến Di Lan Đà vấn đạo trở thành văn bản tiếng Pāli duy nhất được biết là đã được lưu truyền lại dưới dạng không đầy đủ. Như vậy thì bản sao chép ấy không phải là Milindapañha.

- Bản khắc trên đá cẩm thạch của Di Lan Đà vấn đạo được thông qua tại Đại hội kết tập kinh điển Phật giáo lần thứ năm ở Miến Điện và bản in được thông qua vào đại hội lần thứ sáu thì Di Lan Đà vấn đạo này chắc chắn là bốn Pāli Milindapañha.

- Giáo sư Thomas Rhys Davids đánh giá rất cao bộ kinh này (Milindapañha), và cho rằng là tác phẩm vĩ đại nhất của văn xuôi cổ điển Ấn Độ: *“Tôi dám nghĩ rằng bộ kinh Milindapañha phải là một tác phẩm văn xuôi tuyệt tác của Ấn Độ; và trên phương diện*

văn học, đây quả là cuốn sách hay nhất xưa nay so với những sách cùng một thể loại, bất kể đã xuất phát ở một nước nào”.

- Đặc điểm của bộ kinh này là được xem như một cuộc giao lưu đầu tiên giữa người Âu-Á, cũng như cuộc học đạo giữa một người phương Tây (vua Menandros) với văn hóa Hy Lạp muốn học hỏi giáo pháp uyên áo của đạo Phật phương Đông qua sự giải đáp của một vị Tăng (tỳ-khuru Nāgaseṇa) ở thung lũng sông Ấn. Qua đó Phật pháp được trình bày một cách thuyết phục và dễ nhớ. Vốn là người dòng dõi Hy Lạp, quốc vương Menandros đã hỏi khá nhiều câu hỏi mà người phương Tây thường thắc mắc về những đề tài rất cấp thiết đại loại như *“Nếu không có linh hồn thì cái gì sẽ tái sanh?”*, hoặc là *“Nếu không có cái ta thì ai đang trò chuyện với ngài”*, cho nên đối với những người Âu muốn tìm hiểu Phật pháp, bộ kinh Milindapañha rất gần gũi. Sau cuộc đối thoại của ông vua Hy Lạp với tỳ-khuru Na Tiên Ấn Độ, đức vua Menandros I (Milanda) đã truyền ngôi cho con và lui về ẩn cư trong Tăng viện tu hành, đắc quả A-la-hán.

Như vậy, về tác giả và tác phẩm Milindapañha qua hàng loạt công trình nghiên cứu Đông, Tây vẫn chưa có kết quả nào là khả dĩ – như đi giữa sương mù hỗn mang – không biết kết luận nào là chính xác. Tuy nhiên, chúng ta chỉ cần đi lướt qua cho biết thôi chứ nó chẳng quan trọng gì. Quan trọng chính là nội dung tác phẩm mà như Giáo sư Thomas Rhys Davids đã có thẩm quyền thẩm định nó là một tuyệt tác văn học và tôi xin nói thêm rằng, đều là những tư liệu quý báu của giáo pháp thuộc truyền thừa Theravāda nữa vậy.

Sử tích về tỳ-khuru Nāgaseṇa

(Dựa theo bốn dịch Mi Tiên vấn đáp của cố đại trưởng lão Giới Nghiêm – tỳ-khuru Giới Đức hiệu chính).

Tại Himālaya, ở hang động Rakkhita, đại trưởng lão A-la-hán Assagutta hướng tâm đến thế gian, ngài thấy rõ chuyện đức vua

Milinda đã dùng uy lực của trí tuệ, uy lực của kiến thức đa diện để áp đảo Sa-môn, Bà-la-môn, đạo sĩ trong cõi Diêm-phù-đề. Nếu tình trạng ấy kéo dài thì Phật pháp chắc sẽ bị lu mờ và tiêu vong. Đại trưởng lão bèn triệu thỉnh tất cả chư vị A-la-hán tụ tập trên đỉnh núi Yugandhara, kể lại chuyện vua Milinda, tình trạng chư Tăng, các hàng cận sự nam nữ vắng mặt trong tất cả chùa chiền, am thất, tu viện, tự viện... rồi kết luận như sau: *“Vậy thì có vị đại đức nào có thể nhiếp phục đức vua bằng trí tuệ của mình, có thể giải đáp tất cả mọi câu hỏi để phá nghi cho đức vua; soi rọi, dẫn lối cho vua thấy rõ chánh pháp; làm cho vua ấy phát khởi lòng tin để nâng đỡ, hộ trì Phật giáo, thì hãy đứng lên nhận lãnh sứ mạng cam go này?”* Đại trưởng lão Assagutta hỏi đến lần thứ ba, hội chúng thánh nhân vẫn im lặng. Ngài biết rằng, tuy chư vị A-la-hán này thành tựu tâm giải thoát, tuệ giải thoát nhưng sở học, kiến thức, tuệ phân tích, biện tài, biện thông... chẳng thể nào so sánh nổi với đức vua Milinda, bèn gợi ý: *“Trên cõi trời Đao Lợi có một vị thiên tử tên là Mahāsena, ở trong cung vàng Ketumatī, phía trước bảo điện của Đế Thích thiên chủ. Vị thiên tử Mahāsena ấy có trí tuệ vượt bậc, có thể đàm luận, tranh biện để giải nghi, giải vấn tất cả mọi thắc mắc cho đức vua Milinda”.* Đại trưởng lão vừa nói xong, với tâm biết tâm, tất cả thánh chúng A-la-hán đồng từ giả tuyệt lĩnh, bay lên Đao Lợi thiên cung với thời gian như viên lực sĩ duỗi cánh tay. Sau đó, phái đoàn cùng với đức Đế Thích đến cung điện Ketumatī thỉnh mời thiên tử Mahāsena hạ phàm. Sau nhiều lần từ chối không được, hơn nữa biết đây là lý do chánh đáng để chấn hưng Phật pháp nên ngài nhận lời. Chư vị thánh Tăng cùng thiên chủ Đế Thích vô cùng hân hoan.

Khi chư thánh Tăng A-la-hán đã quy hội trên đỉnh núi Yugandhara, Đại trưởng lão Assagutta nói rõ mục đích: *“Ở xứ Kajaṅgala, phía xa dưới chân ngọn tuyết lãnh này, có người Bà-la-môn tên là Soṇuttara, sẽ sanh hạ một đứa con tên là Nāgaseṇa, hậu thân của thiên tử Mahāsena. Vậy cảm phiền trưởng lão nào*

tình nguyện xuống đây đi gieo duyên, trì bình khát thực nơi nhà Bà-la-môn này - cho đủ kỳ hạn 7 năm và 10 tháng. Sau đó tìm cách độ cho trẻ Nāgasena xuất gia. Vậy trong chúng ta, ai là người tình nguyện trong sứ mạng thiêng liêng ấy? Trong hội chúng, trưởng lão Rohaṇa bước ra xin đảm nhận trọng trách.

Đây là thời điểm mà thiên tử Mahāsena rời khỏi thiên cung, gá vào thai bà vợ của ông Bà-la-môn Soṇuttara, là hương trưởng của xứ Katagala. Trưởng lão Rohaṇa hướng tâm biết rõ chuyện ấy nên ngài quàng y mang bát bộ hành đến xứ Kajaṅgala. Sau khi tìm hiểu dân tình, ngài biết rằng, thôn làng này là xứ sở ngoại giáo đang rất thịnh hành. Muốn sống và hóa đạo được ở đây, thì ngài phải kiên trì tinh tấn và nhẫn nại bất thối chuyển.

Thế rồi, suốt 7 năm 10 tháng ròng rã, với sự nhẫn nại, kiên trì tột cùng, trưởng lão Rohaṇa cảm hóa được gia đình Bà-la-môn Soṇuttara và họ đã cho đồng tử Nāgasena xuất gia.

Thế rồi, hai thầy trò cùng trở lại Rakkhita. Đại trưởng lão Assagutta nói với trưởng lão Rohaṇa rằng: *“Hiền giả có nhân duyên làm thầy hòa thượng tế độ và làm thầy giáo thọ cho đồng tử Nāgasena nữa đấy!”* Rohaṇa đáp: *“Xin vâng!”* Thế rồi, buổi chiều, đồng tử Nāgasena được cạo tóc, mặc chiếc y thô xấu, xuất gia làm sa-di với sự chứng minh của hội chúng thánh nhân A-la-hán, thầy tế độ là hòa thượng Rohaṇa. Rồi ngài nói: *“Này Nāgasena con! Giáo pháp đầy đủ gồm có 3 tạng, tổng cộng kinh chữ viết trên lá buông, số lượng rất kinh khiếp, mười sáu con voi kéo cũng không hết! Ấy là tạng Kinh, tạng Luật và tạng Thắng nghĩa pháp. Bắt đầu từ hôm nay, ta sẽ dạy cho con tạng Vi diệu pháp là tạng khó nhất”*. Thế rồi, tuần tự, trưởng lão Rohaṇa tụng đọc, viết, cắt nghĩa bảy bộ Abhidhamma cho sa-di Nāgasena cùng với những giảng giải cặn kẽ, chi tiết. Thế là suốt mấy năm trường, đồng tử Nāgasena thâm tóm toàn bộ Vi diệu tạng. Lúc sa-di Nāgasena tròn 20 tuổi, chư vị thánh Tăng A-la-hán cho thọ đại giới tỳ-khưu; rồi trưởng

lão Rohaṇa gởi đến tôn giả Dhammarakkhita để học thêm năm bộ Kinh Nikāya bằng tiếng Māgadhī và cả chú giải. Vô cùng bằng lòng về người đệ tử thông minh tuyệt hảo, không để mất thì giờ, tôn giả Dhammarakkhita dạy luôn tạng Luật cho người học trò yêu quý. Thế rồi, trải qua 4 tháng nữa, Nāgasena thông suốt thêm tạng Luật và luôn cả chú giải. Hôm kia, tôn giả Dhammarakkhita nói rằng: *“Này con! Lâu thông Tam tạng cũng trở nên rỗng không, vô ích nếu chưa chứng ngộ được pháp mầu Bất Tử!”*

Vâng lời dạy bảo tuy dẫu dàng nhưng vô cùng nghiêm khắc của thầy, Nāgasena rút vào một cốc vắng để chuyên tu thiền định và thiền quán. Nāgasena nhất mực tinh tấn theo đuổi *Pháp hành*. Ngoài việc khát thực để nuôi mạng, thời gian còn lại Nāgasena gia công chuyên niệm ngày đêm, chỉ nghiêng lưng nằm nghỉ vào canh cuối. Hôm kia, tuệ giác bừng sáng, thấy rõ Diệt đế, ngài đắc A-la-hán quả cùng 4 tuệ phân tích (paṭisambhidāñāna) và thần thông. Tôn giả Dhammarakkhita xuất hiện, mỉm nụ hoa sen: *“Chúc mừng con, việc lớn đã thành. Hiện giờ các đại tôn giả ở Himālaya đang chờ con để giao phó công việc đấy!”* Xiết bao cảm kích, tỳ-khuru Nāgasena lay tạ từ biệt thầy, tức khắc biến mất khỏi chỗ ngồi và có mặt ngay tại hang động Rakkhita trước hội chúng thánh nhân A-la-hán. Sau khi đánh lễ các vị đại tôn giả, tỳ-khuru Nāgasena nhìn quanh mà không thấy Đại trưởng lão Assagutta, biết ngay là ngài đã Niết-bàn rồi. Đại đức Rohaṇa biết ý, nói rằng: *“Bậc đại tôn trưởng Assagutta trước khi diệt độ có dạy lại rằng, con phải tìm cách phục hưng chánh pháp”* Nāgasena chấp tay, cúi đầu: *“Đệ tử phải làm như thế nào? Và đây có phải là thời điểm mà tôn trưởng sẽ xá tội xưa cho đệ tử?”* Đại đức Rohaṇa nói: *“Phải rồi! Mọi nhân mọi duyên đều đã đầy đủ. Các vị tôn túc trưởng lão đã phải khổ công thành toàn Pháp học và Pháp hành cho con. Nay mai, con phải làm hai việc: Thứ nhất, là phục hưng tất cả các chùa chiền hoang phế, quy tụ Tăng lữ trở về, cho xuất gia thêm, đào tạo tăng*

tài, tổ chức các buổi thuyết pháp ở nhiều nơi để cận sự nam nữ có cơ hội trở lại với những sinh hoạt như trước đây!” Nāgasena đáp: “Thưa, một mình đệ tử sợ không kham nổi!” Đại đức Rohaṇa gật đầu: “Đúng vậy! Nhưng ở đâu cần sự hỗ trợ, chư tôn túc trưởng lão ở đây sẽ xuất hiện kịp thời!” Nāgasena: “Vậy đệ tử xin hoan hỷ nhận lãnh trách nhiệm mà quý ngài đã giao phó”. Rohaṇa nói tiếp: “Thứ hai, là sau khi việc thứ nhất đã đi vào nề nếp, con hãy đến tại kinh đô Sāgalā chùa Saṅkheyya, có vị đại đức tên là Āyupāla ở đấy, con chuẩn bị để gặp gỡ đức vua Milinda và khôn khéo sử dụng tất cả mọi khả năng trí tuệ của mình. Con phải nhiếp phục được đức vua ấy, đấy là mệnh lệnh tối hậu!” Nāgasena dè dặt: “Đệ tử có nhiếp phục được chăng?” Đại đức Rohaṇa mỉm cười: “Hãy quán nhân duyên, con sẽ thấy!”

Nghe lời, tỳ-khưu Nāgasena nhiếp tâm, theo dõi tiến trình sinh tử của chính mình từ kiếp này sang kiếp kia; lâu sau, ngài thấy một ngôi chùa lớn ven sông, vào thời đức Phật Ca-diếp: Nāgasena là một vị tỳ-khưu như thế, và tiền thân đức vua Milinda hiện nay, trước đó là một vị sa-di như thế. Vì lời nguyện của cả hai nên bây giờ có nhân có duyên như vậy...

Chuyện liên quan tiền kiếp... giữa hai vị

Vào thời đức Phật Ca-diếp (Kassapa), có đức vua tên là Vijjitāvī trị vì một vương quốc giàu mạnh, kinh đô đặt tại xứ Sāgalā xinh đẹp. Tại kinh đô ven sông, đức vua cho xây dựng một ngôi chùa lớn rồi dâng cúng đến các vị trưởng... Ở đây chư tỳ-khưu Tăng duy trì pháp học và pháp hành một cách nghiêm túc. Trong số Tăng chúng, có vị tỳ-khưu giới hạnh trong sạch, hằng tu tập thiền quán. Mỗi sáng, ngài thường thức dậy sớm, lễ bái Tam Bảo, quán tưởng ân đức Tam Bảo, tọa thiền, kinh hành rồi đi quét dọn xung quanh chùa. Công việc ấy, ngài làm một cách lặng lẽ và chuyên cần.

Hôm kia, vị tỳ-khuru quét lá rác quanh bảo tháp, gom lại thành đống rồi gọi vị sa-di phụ việc hốt đem đổ đi. Sư sa-di ngày thường rất ngoan ngoãn, nhưng hôm ấy lại sanh tâm lười biếng, giả vờ không nghe. Gọi đến lần thứ ba, thấy vị sa-di vẫn cứng đầu, vị tỳ-khuru bèn bước tới, đánh cho chú mấy cán chổi khá đau. Thế là vị sa-di vừa khóc vừa hốt rác, lòng ấm ức vô cùng. Công việc xong xuôi, vị sa-di phát lời nguyện rằng: *“Vớ phước báu đổ rác này, nếu chưa đắc được Niết-bàn, dù sanh vào cảnh giới nào, cũng xin cho tôi có đầy đủ quyền cao, chức trọng, mà oai lực của tôi sẽ thù thắng hơn tất cả mọi người, như mặt trời vĩ đại ở giữa hư không kia vậy”*. Nguyện xong, hể hả và vui sướng, vị sa-di xuống sông tắm. Khi bơi lội nhõn nhor trong nước, thân tâm mát mẻ, vị sa-di cảm thấy hối hận, tự nghĩ: *“Thầy tỳ-khuru bảo ta hốt rác, đấy chẳng phải là phận sự bắt buộc, chẳng phải là việc riêng của ngài; cũng chẳng phải là lợi ích cho các thầy A-xà-lê, cũng không phải nhằm phục vụ cho các vị đại sư, trưởng lão của ngài. Vậy đích thị ngài đánh ta là muốn tể độ ta, muốn đánh vào cái tính lười biếng và cứng đầu của ta! Ôi! Vì u mê mà ta tự làm hại ta rồi!”* Vẫn còn ngâm mình dưới sông, nhìn những lượn sóng như vô tận đuổi nhau đến tận bờ xa, vị sa-di tâm cơ máy động, phát lời đại nguyện: *“Vì thiếu trí tuệ mới sinh lười biếng, cứng đầu, sinh những nhận thức sai lầm, nông nổi. Vậy thì với tất cả những phước đức tu tập của tôi, phước đức đổ rác bấy lâu nay, phước đức thấy mình lầm lỗi, xin nguyện rằng: Nếu chưa đắc quả Niết-bàn, hãy cho tôi được trí tuệ nhiều vô biên, vô lượng như những làn sóng vô tận của con sông này”*.

Đang ở trên bến, cũng định xuống sông tắm, vị tỳ-khuru nghe được lời phát nguyện đầy quyết tâm vững chắc của vị sa-di, chột dạ, nghĩ thầm: *“Không kể chút lầm lỗi sáng nay, vị sa-di này từ lâu tu tập rất tốt, có hạnh kiểm và có trí. Vậy với lời nguyện sắt đá này, chú sa-di hẳn sẽ thành tựu dễ dàng”*. Trầm ngâm hồi lâu, vị tỳ-khuru

nghĩ tiếp: *“Trong lời nguyện của vị sa-di này, có cái gì đó như phục thiện mà cũng dường như đối chọi lại với ta? Bản chất của vị sa-di này ngủ ngầm sự cứng đầu, kiêu căng, ngã mạn. Vậy nếu lời nguyện kia mà thành tựu thì trên thế gian này có ai đủ khả năng trí tuệ để kiểm soát trí tuệ của y?”* Vì thế, vị tỳ-khưu cũng chấp tay lên đầu, hướng giữa thỉnh không, phát lời đại nguyện: *“Với tất cả mọi công đức tu tập của tôi, công đức quét rác bao nhiêu năm, nếu tôi chưa đắc quả Niết-bàn, xin cho tôi được thành tựu trí tuệ bất khả tư nghì. Trí tuệ ấy phải đầy đủ năm tính chất sau đây: Một, nhiều như sóng của con sông đại Hằng. Hai, vững chắc và kiên định như hai bờ của con sông này. Ba, thấy rõ gốc ngọn tất cả các pháp. Bốn, quang minh, sáng sủa. Năm, quảng bác, thâm sâu, sắc bén. Mong rằng, nhờ trí tuệ bất khả tư nghì ấy, có thể kiểm chế, phá nghi, soi rọi, dẫn dắt vị sa-di này đi đến nơi giác ngộ, giải thoát”*.

Cả hai vị tỳ-khưu và sa-di, với lời nguyện ấy, sau khi tan rã Ngũ uẩn, họ đều được sanh làm người, làm trời trọn thời gian giữa hai vị Phật. Đến lúc đức Phật Sākya Niết-bàn gần năm trăm năm, vị tỳ-khưu thuở xưa, từ cõi trời giáng hạ làm Nāgasena tỳ-khưu; vị sa-di sanh làm đức vua Milinda ở kinh thành Sāgalā, đúng với lời nguyện thuở xa xưa của họ.

...Sau khi thấy rõ lại nhân duyên từ quá khứ, xúc động chánh pháp, tỳ-khưu Nāgasena quỳ xuống dưới chân các bậc tôn trưởng: *“Quý ngài đã khổ tâm vì đệ tử, vì nhân duyên của chính đệ tử mà từ lâu đệ tử không thấy, không biết. Vậy xin quý ngài tha thứ tất cả lỗi lầm của đệ tử, dù cố ý hay vô tình mà xâm phạm đến quý ngài!”*

Tiếng *“Lành thay, lành thay”* vang lên. Khi Nāgasena ngẩng đầu thì chẳng còn ai ở đấy nữa, hang động vắng tanh, lạnh lùng... dường như chỉ còn thoảng mùi hoa hương vi diệu mà chư Thiên rải xuống cúng dường. Ngơ ngẩn, xuất thần, Nāgasena đánh lễ hang động Rakkhita lần cuối cùng, sửa lại y bát, rồi tức khắc vận dụng thần thông lực, xuống núi theo con đường hạnh nguyện thuở xa xưa...

Sử tích về đức vua Milinda

Ông người gốc Hy Lạp, là một viên đại tướng lừng danh, vô địch, theo đoàn quân viễn chinh xâm lăng Ấn Độ. Sau khi đã đặt nền thống trị trên một đế quốc rộng lớn, viên thủ lĩnh bị giặc giết, ông lên kế vị làm vua, đóng đô tại Sāgalā. Đây là vùng đất nằm ở thượng lưu của 5 con sông (Ngũ hà), dưới chân Himālaya, với núi non hùng vĩ bao quanh, sông dài uốn khúc tạo nên khung cảnh xinh tươi trù phú và thanh mật.

Xuất thân là một tướng lãnh thao lược, bách chiến bách thắng, bá quyền từ lưu vực sông Gaṅgā đến các bờ cõi miền Đông, từ cửa sông miền Nam giáp biển đến tận chân Himālaya, nhưng đức vua ấy luôn phòng thủ không một chút lơ là. Hoàng cung được bảo vệ với những thành trì kiên cố, vững chắc, được đào hào sâu rộng bao bọc xung quanh, những cổng thành bằng đá to lớn luôn luôn được đội quân uy nghi với gươm đao, cung nỏ túc trực sẵn. Nhờ vậy, không một kẻ thù nào dám quấy nhiễu, không một kẻ nghịch nào dám manh tâm thoán đoạt.

Giữ yên bên ngoài, nhà vua lo việc bên trong, chăm lo đến cơm no áo ấm cho muôn dân. Kế hoạch phát triển đất nước, nhà vua chú trọng nông nghiệp, có chính sách khuyến nông đúng đắn và hữu hiệu. Các ngành nghề lao động, thủ công đều được tuyên truyền, vận động, cổ súy nâng cao. Không bao lâu sau, đất nước này sống đời thái bình, thịnh trị, giàu mạnh và hùng cường.

Kinh thành Sāgalā, đặc biệt, rất huy hoàng và tráng lệ. Dinh thự, đền đài, phố xá rất cầu kỳ; đại hý trường, tiểu hý trường được xây dựng, kiến thiết cao sang và mỹ lệ. Từ hoàng cung, ánh đèn chói sáng trăm màu rực rỡ, nhạc ca, vũ điệu dặt dìu ngày đêm hoan lạc. Hoàng gia ăn vận như thiên tướng, thiên nữ cõi trời, với xe hai ngựa, bốn ngựa, vồng, kiệu... qua lại tấp nập. Các vị Sa-môn, Bà-la-môn, đạo sĩ thông dong lui tới đó đây, hoàn toàn được tự do, được tôn trọng, lễ bái, cúng dường... Dân chúng ăn mặc đẹp

đẽ, trang trí vòng hoa, trâm châu, lữ lượt tới các điểm giải trí, vui chơi ở các nơi công cộng và hí trường.

Về quốc độ thì như thế, còn về cá nhân thì ngài có sức học uyên thâm, tài cao chí lớn, lại là người rất đạo đức nên được quần chúng tôn sùng, ngưỡng mộ... Toàn cõi châu Diêm-phù-đề thật khó tìm ra một nhân vật trí tài như vậy.

Đức vua Milinda với chứng liệu lịch sử

Di-lan-đà, Mi-lan-đà (Milinda) tức Menandros là một vị vua có thật trong lịch sử, ông là vua của vương quốc Ấn-Hy, trị vì từ khoảng năm 165 - 155 ttl. đến năm 130 ttl. Ông là người đã thiết lập nên một đế chế lớn ở Nam Á và là một người hộ pháp của Phật giáo.

Đồng bạc với chân dung đức vua Mi-lan-đà (bên trái) và thần Athena (bên phải). Dòng chữ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩ ΘΗΡΟΣ ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ nghĩa là “Của đức vua Menandros, vua Cứu độ”.



Đồng bạc với chân dung đức vua Mi-lan-đà (bên trái) và thần Athena (bên phải)

Sau cuộc viễn đạo với tỳ-khưu Na Tiên, đức vua thỏa thích, hoan hỷ trong Pháp, đã thấy Pháp nên đức vua Menandros I (Milinda) oai hùng đã truyền ngôi cho con, lặng lẽ rời hoàng cung rồi ẩn dật trong một liêu thất ở rừng sâu để tu tập và đắc quả A-la-hán.

Sử liệu về vị vua này thì ghi rằng, bộ kinh Milinda- pañha được khẩu tập ít lâu sau khi quốc vương Menandros I (Milinda) qua đời. Thời gian ấy các vua kế vị là nữ hoàng Agathocleia rồi vua Strabo I Soter ở ngôi khoảng 40 năm nữa, trước khi xứ Bactria bị chia cắt thành nhiều vương quốc.

Chuyện tiếp về đức vua Milinda

Hôm kia, sau công việc triều chính mệt mỏi, đức vua cùng đoàn quân ngự giá ra khỏi hoàng thành du ngoạn. Đến một nơi phong cảnh tươi thắm, hữu tình, đức vua ra lệnh dừng lại, xuống xe, ngài thông dong cất bước đi dạo. Ngồi nghỉ chân nơi một tảng đá, dưới tàn đại thụ mát mẻ, đức vua ngước nhìn lên trời cao. Giữa bầu trời xanh biếc dịu dàng, một vầng thái dương rực rỡ, huy hoàng, ngự trị giữa hư không lồng lộng. Đức vua nhìn mặt trời rất lâu, đoạn nói chuyện với viên tướng hộ giá: *“Này khanh! Khanh có thấy mặt trời kia không? Nó trấn ngự giữa hư không một cách đầy uy lực, bất khả xâm phạm, khanh có cảm nghĩ thế chẳng?”* Viên tướng đáp: *“Dạ, thưa có, tâu đại vương!”* Đức vua Milinda vỗ vai viên tướng một cách thân mật, cảm thán nói rằng: *“Mặt trời rực rỡ kia là chúa tể của hư không. Trí tuệ quang minh là chúa tể của chúng sanh các loài trong Tam giới. Khanh đã từng tòng chinh theo trẫm đi đây đi đó nhiều nơi; khanh cũng đã từng mang lệnh của trẫm đi khắp kinh thành cùng các biên trấn xa xôi. Vậy khanh hãy cố nhớ cho thật kỹ, xem có vị Sa-môn, Bà-la-môn nào là bậc đại trí thức, thông hiểu kinh pháp, lâu thông kinh pháp; hoặc là người đã tự mình tuyên bố, rằng là, đã đắc quả A-la-hán, đắc quả Phật? Trẫm muốn diện kiến họ, đối thoại với họ, hầu tăng trưởng kiến thức và trí tuệ. Nào, khanh hãy cố nhớ lại xem?”*

Sau một hồi suy nghĩ chín chắn, viên tướng tâu: *“Mấy ngàn năm trước đây, tu sĩ Bà-la-môn thọ trì và phụng hành theo kinh điển Phệ-đà; và có thể nói rằng, tôn giáo này đã nắm độc quyền toàn bộ sinh hoạt tinh thần của xã hội Ấn Độ. Nhưng cách đây gần năm trăm năm, bộ tộc Sākya, dòng dõi Thái dương anh hùng, đã xuất sanh được một vị Phật tên hiệu Sĩ-đạt-ta Cù-đàm thì truyền thống ngàn đời của Bà-la-môn bị lung lay đến tận nền móng. Hiện tại ở xứ sở này còn tồn tại đạo Phật ấy, đồng thời, tồn tại sáu tông phái ở trong và ngoài truyền thống Phệ-đà...”*

Đức vua Milinda khen ngợi người bày tôi đa văn, có kiến thức, sau đó họ đi diện kiến đệ tử kế thừa của 6 vị giáo chủ hữu danh, đây là Pūraṇakassapa, Makkhaligosāla, Nigaṇṭha nāṭaputta, Saṅjayabelaṭṭhaputta, Ajitakesa kam-bala, Pakudha-kaccāna.... Nhưng đức vua hoàn toàn thất vọng. Kể với thuyết hoài nghi, bất khả tri; kể với thuyết nguyên tử, những con số; kể với thuyết nhất nguyên Vô ngã hay hữu ngã... chẳng có giáo chủ, chân sư nào khả dĩ làm cho trí tuệ của đức vua hài lòng. Chán nản, đức vua lại quay qua chính sự, tìm quên trong công việc, đọc kinh sách, suy gẫm, trầm tư; nhưng nhà vua vẫn không chấm dứt được sự thao thức, xao xuyến và những nghi vấn về cuộc đời. Có một cái gì đó rất bí mật, rất huyền nhiệm đằng sau sự sống, sự chết của con người! Nhà vua vẫn cảm thấy những vấn nạn không có hóa giải vẫn ngày đêm nhức nhối khối óc và trái tim của ngài...

Nhân một đêm trăng sáng, đức vua Milinda thơ thần dạo chơi trong vườn thượng uyển. Một làn gió mát mẻ thoảng qua, hương thơm vi diệu của nhiều loài hoa cực quý đưa tới. Đức Vua cảm thấy tinh thần thư thái, ngài bước đi lặng lẽ dưới ánh trăng vắng vặc, lại suy nghĩ: *"Ôi! Đêm thanh, trăng tỏ, gió phơ phới mát lành, hương kỳ hoa thơm ngát...! Vậy đây đâu phải là thời khắc mà ta dạo chơi trống không vô vị như thế này!? Đây là thời phải lễ nhất để cho ta đi hỏi đạo nơi các bậc thượng sĩ, đạt đức, cao nhân! Nhưng mà môn đệ của sáu giáo chủ hữu danh nhất trong thiên hạ, ta đã gặp rồi. Những lời giải đáp của họ không làm cho lỗ tai ta hoan hỷ; không làm cho trái tim của ta bao dung, dịu dàng; không làm cho trí óc của ta được cởi mở, khoan khoái. Cái trí tuệ và mớ kiến thức nhạt nhẽo của họ không xứng đáng để ta mất thì giờ vô ích. Ôi! Vậy cõi Diêm-phù-đề này còn bậc đại ẩn sĩ nào chăng? Quốc độ này chẳng lẽ không có một Sa-môn, Bà-la-môn, đạo sĩ nào thành đạt trí tuệ cao thượng quả vị A-la-hán, quả vị Phật... để ta đến thăm viếng, cung kính, lễ bái, tôn trọng, cúng dường hay sao?"*

Chẳng còn ai phá nghi cho ta, giảng giải những chỗ uyên áo, tế vi mà ta hằng thao thức hay sao?”

Hôm kia, sau buổi thiết triều, đức vua ân cần đem tâm sự trên nói với bá quan văn võ, nhưng mọi người chỉ lặng lẽ đưa mắt nhìn nhau. Một vị lão thần tâu: *“Ngoài sáu phái hữu danh ở trong và ngoài truyền thống Phệ-đà, còn có đạo Phật rất thịnh hành, chùa chiền và Tăng lữ đông đúc, chẳng hay...”* Đức vua khoát tay, đứng dậy: *“Khanh đừng nói nữa! Hầu như trăm đã đi thăm viếng hết rồi tất cả những ngôi chùa hữu danh, Sa-môn hữu danh...! Kẻ thì tinh thông pháp học nhưng không có pháp hành; người thì chuyên về pháp hành, nhưng không biết gì về pháp học. Nhưng những pháp học của họ cũng khả nghi bởi những kiến thức chấp vá, vay mượn từ nhiều chủ thuyết khác nhau. Đa phần là hữu danh vô thực hoặc có chút kiến thức chứ không có trí tuệ. Nói tóm lại, thật là hoang vu và rỗng không trong các tu viện, tự viện, am thất, chùa chiền... Hầu hết là cái giá áo, túi cơm; xuất gia chỉ để thừa tự tài lộc, vật thực... mà thôi!”* Nói xong, nhà vua thở dài.

Thế rồi, bắt đầu từ đạo ấy, miệng truyền miệng, tai truyền tai, thủ đô Sāgalā vắng bật không còn một Sa-môn, đạo sĩ nào dám lai vãng. Sáu phái hữu danh lập căn cứ địa mấy trăm năm ở đây cũng “chuồn” về phương khác. Tất cả chùa chiền, am thất... trống không Tăng lữ, và thiện nam tín nữ, theo đó chẳng còn ai tới lui. Suốt 12 năm ròng rã, nghe đâu có bậc đại trí là đức vua tìm đến, rồi sau đó lặng lẽ trở về với bước đi nặng nề hơn, phiền muộn hơn. Các Sa-môn, Bà-la-môn, đạo sĩ lần lượt bỏ kinh đô Sāgalā tìm chỗ khác trú thân hoặc ẩn trốn vào non sâu tuyết lạnh. Ai cũng sợ đức vua Milinda tìm đến vấn đạo!

Thấp thoáng bóng Sư tử

Nhắc lại chuyện đức vua Milinda.

Hôm kia, khi nhà vua đang dạo chơi trong vườn thượng uyển thì có một vị đại thần tìm đến xin được ra mắt. Đức vua cho phép viên đại thần cùng ngồi dưới bàn đá bên gốc cây Sāla tỏa bóng xanh mát. Tại đây, viên đại thần thông báo rằng là các chùa chiền, am thất, tu viện, tự viện trước đây hoang tàn, đổ nát ở nhiều nơi, bây giờ đang được xây dựng lại quy mô hơn, tráng lệ hơn! Đức vua thoáng nhần mày, nhưng lại nói: *“Điều ấy tốt thôi! Bản thân của trẫm cũng thấy rõ đạo Phật xứng đáng được như vậy”*. Vị quan tiếp: *“Tâu đại vương! Rồi không biết Tăng lữ từ đâu mà xuất hiện rất đông. Cận sự nam nữ hai hàng trở lại chùa sinh hoạt còn đông đảo hơn trước đây, với những lễ nghi như: Cầu an, cầu siêu, an vị Phật, trai Tăng, để bát, thọ trì ngũ giới, bát quan trai giới, nghe thuyết pháp...”* Đức vua bảo cứ nói tiếp, rồi vị quan lại tâu: *“Nghe đâu hiện có rất nhiều bậc thánh nhân xuất hiện, họ đều là các bậc A-la-hán có nhiều thần thông; ngoài ra còn có hằng chục vị pháp sư siêu việt, có mặt đó đây để chủ trì các buổi thuyết giảng, có nơi đông đến hằng chục ngàn người”*. Đức vua nghe đến đây bỗng thấy rạo rực trong người, hưng phấn nói: *“Thế là hay lắm! Vậy trong kinh đô ta thì thế nào? Đã bao năm nay trẫm không hề ra ngoài”*. Vị quan: *“Tâu, ngôi chùa Saṅkheyya to lớn, hùng vĩ ở kinh đô bao năm nay chỉ có mấy vị sư già kinh kệ, nhang khói; mấy tháng nay có vị trưởng lão tên là Āyupāla dẫn chư Tăng từ đâu về đông hơn cả một trăm vị. Thiện nam tín nữ lục tục kéo tới cúng dường, nghe pháp...”* Đức vua Milinda chợt đứng dậy, niềm vui vỡ òa theo với lời nói: *“Hay lắm! Vậy trẫm lại được dịp đi hỏi đạo nơi vị đại đức Āyupāla ấy. Ôi! Hạnh phúc thay!”*

Thế là hôm sau vua cho người đến chùa Saṅkheyya thông báo trước, rồi cùng với tùy tùng xa mã, ngự giá lên đường. Rất

kính trọng chốn Phật điện, đức vua ra lệnh ngừng xe ở ngoài cổng, rồi cùng với 500 tùy tùng, thị vệ chậm rãi đi bộ vào... Các vị sư thị giả lịch thiệp dẫn đức vua vào gặp đại đức Āyupāla đang chờ ngài ở giảng đường minh mông, rộng lớn, có khả năng dung chứa cả vạn người.

Sau khi chào hỏi cung kính, xã giao, yên vị chủ khách rồi, đức vua hỏi: *“Bạch đại đức! Sự xuất gia của ngài đây có lợi ích như thế nào? Cao quý như thế nào?”* Trưởng lão Āyupāla đáp: *“Tâu đại vương! Người xuất gia có ba điều lợi ích và cao quý như sau: Nhờ thọ trì giới, người ấy thường lánh xa điều ác, thành tựu điều lành, tăng trưởng điều lành, người ấy sẽ trở thành một con người đức hạnh. Đây là sự lợi ích và cao quý thứ nhất. Thứ hai, nhờ thực hành thiền định, người ấy tìm được sự quân bình và yên tĩnh tâm hồn, người ấy sẽ không còn bị tham sân nung đốt, quấy nhiễu nữa. Thứ ba, nhờ thực hành thiền quán mà người ấy phát sanh trí tuệ, viên mãn trí tuệ... để lần lượt chứng đắc đạo quả thánh nhân, chấm dứt khổ đau, phiền não... Đây là ba điều lợi ích lớn, cao quý lớn của người xuất gia, tâu đại vương!”*

Đức vua Milinda gật đầu hài lòng: *“Trẫm rất hoan hỷ về cách đáp vấn tắt nhưng đầy đủ của đại đức. Nhưng trẫm còn thắc mắc rằng, là người cư sĩ tại gia có thể thực hành để gặt hái ba điều lợi ích lớn, ba điều cao quý lớn ấy chăng?”* Trưởng lão Āyupāla đáp: *“Có thể được, tâu đại vương! Người xuất gia nhờ tu tập theo giới, định, tuệ nên gặt hái được ba điều lợi ích lớn, cao quý lớn. Người cư sĩ tại gia dù họ tu tập theo bố thí, trì giới, tham thiền, nhưng họ còn có cơ hội nghe pháp để tăng trưởng trí tuệ. Bố thí có công năng tạo trữ phước báu, mở rộng tấm lòng, học hạnh xả ly. Thọ trì ngũ giới hoặc bát quan trai giới làm cho con người trở nên hiền thiện, đức hạnh. Tham thiền có công năng làm cho tham sân lặng yên. Và nghe pháp có thể khai mở trí tuệ, chứng đắc các đạo quả thánh*

nhân. Như vậy, người cư sĩ tại gia cũng có thể thực hành và thành tựu ba điều lợi ích, cao quý ấy, tâu đại vương!”

Đức vua Milinda chợt cất lời tán thán: “Ôi! Thật là vi diệu! Hôm nay nhờ đại đức khai mở kiến thức cho trẫm thấy rõ rằng: Chỉ nghe pháp thôi cũng có thể thành tựu được đạo quả thánh nhân, không kể là xuất gia hay tại gia!” Bất ngờ nhất, đức vua Milinda hỏi vặn lại: “Thế thì, thưa đại đức! Sự xuất gia của ngài và của hơn trăm vị tỳ-khưu trong ngôi chùa Saṅkheyya này, trong khắp quốc độ này, quả thật là vô ích, rỗng không, chẳng lợi ích gì ráo, chẳng cao thượng gì ráo. Vì sao vậy? Vì làm một tại gia cư sĩ cũng có thể thành tựu ba điều lợi ích lớn, ba điều cao quý lớn! Thưa, có phải vậy chăng?” Trưởng lão Āyupāla Phật học uyên thâm nhưng không sở trường về tranh luận, không nắm rõ những câu hỏi nom có vẻ bình thường nhưng ẩn giấu nhiều gút mắc, nên ngài đã không trả lời được, đành nín lặng. Đức vua Milinda còn tấn công tiếp, không khoan nhượng: “Như vậy, giống dòng của Sa-môn Thích tử xuất gia, giữ gìn trai phạn nghiêm cẩn, không dùng quá gạo là vì đã tạo trử những việc làm xấu xa từ trước, nghiệp còn dư sót nên kiếp này phải bị trả quả ăn mỗi ngày một bữa, có phải thế chăng? Có phải các vị xuất gia ấy trước đây đã cướp đoạt món ăn của kẻ khác, bỏ đói kẻ khác nên kiếp này phải ăn ít lại để trả nợ mình đã gieo? Có một số các vị xuất gia khác, theo hạnh đầu-đà, sống đời không nhà cửa, ngụ ở cội cây, trong rừng rậm, nơi nghĩa địa, chỗ không có mái che... trông rất là tội nghiệp. Tại sao thế? Các vị ấy trước đây lỡ gây nhân trộm cướp, đốt phá xóm làng, giỡn nhà cửa của kẻ khác, cướp đoạt nhà cửa của kẻ khác, làm cho người ta không có mái che trên đầu, chẳng còn nhà để ở nên kiếp này, suốt đời phải bị trả quả xấu do nghiệp mình đã làm, chứ cao thượng cái nỗi gì? Có rất nhiều vị thọ đầu-đà bậc thượng, suốt

đời ngắn oai nghi nằm, họ cũng chẳng cao thượng gì đâu! Tại sao? Vì họ đã từng làm trộm cướp, sau khi đón đường cướp giật của cải, tài sản của kẻ lữ hành còn bắt trói họ, buộc hai cánh tay vào sau, bắt họ ngồi mà không cho họ nằm! Thế đấy, gây nhân sao thì gặt quả vậy chẳng sai trật tí nào. Thừa đại đức! Vậy những Giới, những Định của các bậc Sa-môn xuất gia chẳng hơn gì người tại gia, mà trái lại, còn tệ hơn nữa vậy. Sống đời tại gia được phước báu nhiều hơn; được thọ hưởng ngũ dục nhưng rồi cũng đắc đạo quả thánh nhân. Có phải thế không, đại đức hãy trả lời cho trẫm nghe xem nào?”

Trưởng lão Āyupāla thấy lập luận của nhà vua không đúng với sự thật, không đúng với vận hành nhân quả qua các kiếp sống, nhưng vì không có biện tài nên ngài không đáp được, đành giữ im lặng của bậc thánh.

Một vị lão thần trong 500 tùy tùng tâu rằng: *“Thưa đại vương! Theo hạ thần được biết, ngài đại đức trưởng lão tuy rất thâm uyên Phật học, từng thuộc lòng năm bộ Kinh Nikāya, nhưng vì do không được lợi khẩu, lợi trí nên không đáp được đầy thôi. Ngưỡng mong đại vương mở lượng hải hà dung thứ!”* Lòng cao ngạo chợt khởi lên, đức vua Milinda nói to, giọng như sấm động: *“Chẳng phải chỉ riêng có đại đức đây không đáp được, mà toàn cõi châu Diêm-phù-đề này cũng thế, chẳng có Sa-môn nào đáp được đâu. Rỗng không, điêu tàn, hoang phế... là kiến thức và trí óc của các Sa-môn Thích tử đời nay! Cho dầu họ có tự xưng mình là bậc A-la-hán, là bậc Chánh Đẳng Giác đi chẳng nữa thì cũng ngồi mà toát mồ hôi vì những câu hỏi của trẫm đưa ra!”*

Trưởng lão Āyupāla tự nghĩ: *“Đúng là ta chẳng thể nào soi sáng vấn đề cho đức vua, dù kinh điển ta nắm vững. Các vị đại tôn túc đã nói rất rõ rằng, lúc cần thiết, tỳ-khưu Nāgasena sẽ có mặt*

ở đây, sẽ dùng trí tuệ biện tài để khuất phục đức vua này. Trách nhiệm bước đầu của ta thế là đã làm xong”.

Từ giả chùa Saṅkheyya ra về mà lòng đức vua vô cùng buồn bã. Ba hôm sau lại có vị đại thần tên là Nemittiya vào tâu trình: “*Mấy năm nay hạ thần có nghe danh một vị thánh Tăng tên là Nāgasena, tuổi đang độ thanh xuân nhưng sức học bao trùm thiên hạ. Vị ấy xuất thân trong gia đình Bà-la-môn, thuở mới 7 tuổi đã thông suốt Tam Phệ-đà - luôn cả chú giải cùng 5 bộ sách truyền thống của tôn giáo này. Thế rồi, vị ấy từ bỏ truyền thống, bao năm tu học trong nhiều hang động ở Tuyết sơn và các thảo am dưới chân ngọn Himālaya. Vị ấy đã thọ giáo chân truyền từ các bậc đại ẩn sĩ. Sau đó, mới hơn 20 tuổi đầu, vị ấy đã được các bậc đại sư phụ cho xuống núi. Từ đó, suốt từ miền Đông đến miền Nam, chùa chiền được chỉnh tu, am thất, tự viện mọc lên, Tăng chúng từ đâu đổ về, những chiếc y vàng chói lọi dày đặc khắp các thành phố, thị trấn, hang cùng ngõ hẻm... Tâu đại vương! Vị ấy quả thật có thần cơ diệu toán, phục hưng Phật giáo rất có chiến lược và chiến thuật. Vị ấy “đánh”ngoài vào trong và hiện đang “bao vây” kinh đô của đại vương! Cuộc luận chiến cách đây mấy hôm ở ngôi chùa Saṅkheyya mà đại vương đã gặp, đấy chỉ là một đội quân “tiền trạm”, thăm dò thực lực của đại vương đấy thôi!”*

Đại thần Nemittiya vốn là viên võ tướng, nên cách trình bày, ngôn ngữ thảy đều nhuốm mùi trận mạc. Vừa nghe đến tên Nāgasena, đức vua đã cảm thấy xao xuyến, rung động cả châu thân, không biết tại sao! Vị đại thần vô tình không hay biết, thao thao bất tuyệt: “*Vị thánh Tăng Nāgasena ấy, từ nơi này sang nơi khác, lần lượt luận thắng các danh sĩ Bà-la-môn, lần lượt khai đàn thuyết giáo độ cho rất nhiều tu sĩ và thiện nam tín nữ. Đi đâu, vị thánh Tăng ấy cũng rất đông đảo đệ tử tùy tùng cùng đồ chúng. Người ta nói rằng dung mạo vị ấy đẹp như đức*

Ānanda - là vị thị giả của đức Phật thời sinh tiền; đạo hạnh và trí tuệ thì đúng là tôn giả Sāriputta - Đại đệ tử Trí Tuệ Đệ Nhất của Phật Tổ hóa sanh! Tâu đại vương! Hiện tại, vị thánh Tăng ấy với đông đảo tùy tùng vừa đến chùa Saṅkheyya sáng nay, kinh đô Sāgalā của đại vương đã bị hằng trăm ngàn tu sĩ áo vàng “đánh chiếm” mất rồi!”

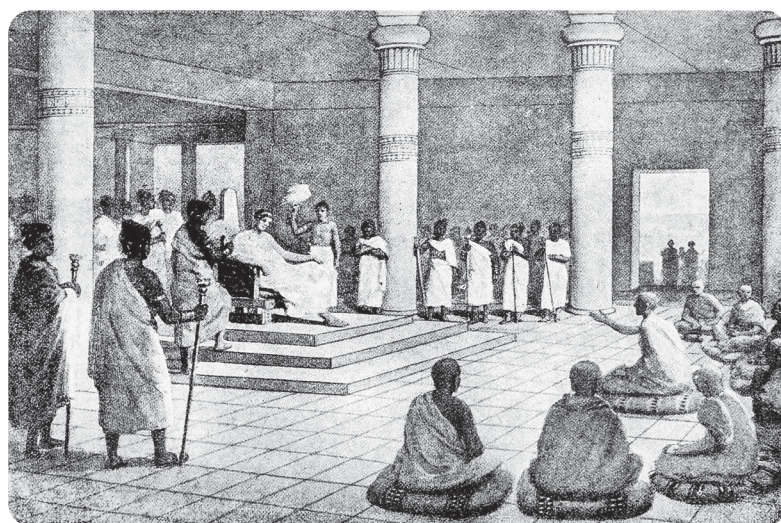
Bần thần, đức vua đứng dậy làm rơi vỡ một tách trà, sau đó lấy lại bình tĩnh, chậm rãi hỏi thêm một số thông tin khác nữa về vị thánh Tăng Nāgasena ấy. Viên tướng Devamantiya nghe sao thì tình thật kể lại... Đức vua Milinda đi tới đi lui, đi lui rồi đi tới, trời không nóng mà ngải chảy mồ hôi. Đức vua đã cảm thấy sợ hãi thật sự, mọi biện pháp trấn an, làm chủ cảm xúc chợt trở nên vô ích khi nghe kể về vị thánh Tăng tên là Nāgasena này! Thật lâu sau, đức vua mới lên tiếng: *“Các khanh hãy mau đến chùa Saṅkheyya, nói với đại đức Nāgasena rằng, là trăm, hoàng đế Milinda sẽ đến thăm đại đức và Tăng chúng ngay ngày mai”*.

Thế rồi hôm sau, đức vua sửa soạn long xa cùng với thị vệ tùy tùng 500 người, ngự giá đến chùa Saṅkheyya. Khi ấy, ngài Nāgasena đã chuẩn bị sắp xếp đầu vào đó sẵn sàng: Ngài đang ngồi giữa giảng đường to lớn cùng với 80 ngàn tỳ-khưu! Sở dĩ đại đức Nāgasena tập trung số Tăng chúng đông đảo như vậy là muốn đánh mạnh vào tâm lý của đức vua; vì uy lực của Tăng thường làm cho cả loài chúa sơn lâm kiêu hùng nhất cũng phải cụp đuôi! Và quả thật như vậy, vừa bước vào, ngó lên giảng đường, tóc đức vua đã dựng ngược! Tăng chúng lớp lớp uy nghi, trang nghiêm ngồi bất động, trầm mặc tạo nên một uy lực làm cho đức vua run sợ thật sự! Đức vua hỏi nhỏ vị đại thần thân tín: *“Này Devamantiya! Tăng chúng ở đâu mà đông đức kinh khiếp như thế?”* Devamantiya đáp: *“Tâu, hạ thần cũng không biết nữa, chắc là họ dùng oai lực thần thông biến hóa ra!”* Đức vua

gắt: *“Hoang đường!”* Devamantiya mỉm cười: *“Vậy thì hạ thần xin tâu rõ: Bốn mươi ngàn vị ngồi ở đằng sau đều là tân tỳ-khưu, thọ đại giới từ một hạ đến sáu hạ! Bốn mươi ngàn vị ngồi đằng trước cao hạ hơn, từ tám hạ đến hai mươi hạ. Tuy nhiên, dầu nhỏ, dầu lớn, họ đều là tùy tùng, đang theo học với vị thánh Tăng Nāgasena cả thầy! Đại vương đã khiếp chưa, họ đều quy giáo ngài Nāgasena!”* Đức vua hỏi nhỏ: *“Sao khanh biết rõ vậy?”* Vị quan: *“Tâu, hạ thần đã điều tra tận tường!”* Đức vua Milinda thoáng sợ hãi, tuy nhiên, vốn là người trí dũng song toàn, văn võ toàn tài, đức vua đã vội trấn an bằng ý nghĩ như vậy: *“Đại đức này dầu có ghê gớm đúng như lời đồn đãi, với khí thế uy mãnh, hùng lực hôm nay, cũng không làm gì nổi ta đâu!”* Rồi ngài mỉm cười nói với viên đại thần: *“Khanh khỏi cần giới thiệu nữa. Giữa tám mươi ngàn vị tỳ-khưu, trăm có thể nhận ra ngay ai là Nāgasena đại đức”.* Và quả đúng như vậy, tỳ-khưu Nāgasena ngồi giữa như một vầng trăng sáng bởi diện mạo uy nghi và cốt cách tỏa ra, chẳng thể lầm lẫn được. Quan đại thần Devamantiya gật đầu: *“Đúng thế, tâu đại vương! Ngài đã nhận ra chúa Sư tử lông vàng rồi vậy”.*

Dầu đã tự trấn áp, tâm của đức vua vẫn bị chao đảo, như bị sóng đánh, nó không thể lặng yên: Ngài đã không làm chủ được mình trước cuộc luận tài vô tiền khoáng hậu trong lịch sử loài người! Cuộc vấn đáp giữa vua Milinda và đại đức Nāgasena đã thực sự sắp bắt đầu...!

Cuộc Vấn Đáp Lịch Sử Có Một Không Hai



Đức vua Mi-lan-đà và tỳ-khưu Na Tiên vấn đáp

1 - Danh

Đức vua Mi-lan-đà sau khi đánh lễ Tăng chúng tám mươi ngàn vị cùng với tỳ-khưu Na-tiên, ngồi một nơi phải lễ, đức vua khởi chuyện:

- Bạch đại đức, trăm muốn đàm luận với ngài vài điều được chăng?

Tỳ-khưu Na-tiên đã quan sát vị vua hữu danh, đã từng làm cho các tôn giáo điên đảo từ bấy lâu nay. Quả thật là không hư truyền, vì ngài chưa từng gặp một người nào có tướng mạo phi phàm như thế. Nhưng với thẳng dững, thẳng trí và thẳng tuệ, ngài cảm thấy không khó khăn gì khi nhiếp phục đức vua này.

Khi nghe hỏi, Na-tiên tỳ-khưu mỉm cười đáp:

- Tâu đại vương, ngài cứ hỏi, bần Tăng sẽ nghe.
- Bạch đại đức, trăm hỏi rồi, ngài hãy nghe đi.
- Tâu đại vương, bần Tăng nghe rồi, ngài hãy nói đi!
- Bạch đại đức, trăm hỏi rồi.

- Tâu đại vương, bần Tăng đáp rồi.

- Ngài đáp như thế nào?

- Đại vương hỏi như thế nào?

Chỉ vài câu vấn đáp khởi đầu, cử tọa thính chúng gồm tám mươi ngàn Tăng chúng, năm trăm tùy tùng của đức vua cùng với cận sự nam nữ đông đặc bên ngoài giảng đường... đều cảm thấy thú vị, họ cất tiếng hô "*lành thay*" vang rền như sấm dội...

Đợi cho không khí yên lặng, nhà vua hỏi tiếp:

- Bạch đại đức, ngài tên gì?

- Tâu đại vương! Bần Tăng tên là Na-tiên! Thầy tổ, huynh đệ, pháp hữu của bần Tăng cũng gọi tên bần Tăng như thế. Còn cha mẹ của bần Tăng không những gọi tên bần Tăng là Na-tiên, mà đôi khi còn kêu là Viranasena, Surasena hoặc Sihasena! Tuy nhiên, dù gọi tên gì đi nữa thì nó cũng chỉ là cái tên, cái tên suông, chẳng liên hệ gì đến bần Tăng cả. Cái tên ấy chỉ để mà phân biệt giữa người này và người kia, thế thôi, chẳng có gì là "*tôi*" là "*của tôi*" - như ngã chấp và tà kiến thế gian thường nhận lầm, tâu đại vương được rõ!

Đức vua Mi-lan-đà ngạc nhiên, đưa tay lên, phân bua với mọi người xung quanh:

- Xin tất cả các vị hãy làm chứng cho trẫm. Đại đức Na-tiên vừa nói rằng, cái tên Na-tiên là tên do cha mẹ đặt, các vị đồng phạm hạnh cũng gọi như thế, nhưng chẳng có cái gì là Na-tiên ở đấy, chẳng có gì là "*tôi*" và "*của tôi*" cả. Mọi người nghe rõ rồi đấy chứ?

Rồi quay sang tỳ-khưu Na-tiên, đức vua phản vấn:

- Bạch đại đức! Nếu không có cái gọi là "*ta*" và "*của ta*", thì những người bố thí cúng dường y bát, vật thực, thất liêu, chỗ ở, thuốc ngừa bệnh, vật dụng... thì ai là người thọ nhận tứ sự ấy? Ai

trì giới? Ai tham thiền? Ai chứng ngộ đạo quả và Niết-bàn? Từ đó suy ra, những tội ác như sát sanh, trộm cắp, tà hạnh, nói lời hư dối, uống rượu; cho chí đến những Ngũ nghịch đại tội vô gián Địa ngục, cũng chẳng có ai “bị” gì cả! Và như vậy thì nghiệp lành, nghiệp ác cũng không, chẳng có ai tạo tội cả, lành dữ đều không có quả báo. Nếu thế có kẻ giết chết đại đức thì họ cũng không phạm tội giết người. Và thầy tiếp dẫn, thầy giáo thọ, hòa thượng tế độ cho đại đức cũng không có. Các vị đồng phạm hạnh gọi tên đại đức Na-tiên là gì đó cũng không có luôn. Vậy cái gọi là Na-tiên đó là ai? Mong đại đức giảng giải cho trẫm. Đại đức nghe rõ rồi đấy chứ.

- Tâu đại vương! Bần Tăng nghe rõ rồi!
- Người nghe đó có phải là Na-tiên chẳng?
- Tâu, không phải!
- Chẳng có gì là Na-tiên cả sao?
- Vâng, chính thế!
- Tóc, lông, móng, răng, da... kia là Na-tiên sao?
- Tâu, đại vương, không phải!
- Thịt, tủy, gân, xương... là Na-tiên chẳng?
- Thừa, không phải!
- Sắc, thọ, tưởng, hành, thức... là Na-tiên chẳng?
- Tâu, đại vương, không phải!
- Hay nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý... là Na-tiên chẳng?
- Tâu, không phải thế!
- Vậy Ngũ uẩn hợp lại là Na-tiên?
- Tâu, cũng chưa chắc là vậy!
- Đến ngang đây, đức vua Mi-lan-đà chợt cất giọng nói lớn, sang sảng:

- Bạch đại đức! Nãy giờ trăm đã cặn kẽ hỏi về ba mươi hai thể trước, lục căn, Ngũ uẩn... có phải là Na-tiên chẳng, tất thấy đều bị đại đức phủ nhận. Và quả thật, trăm cũng công nhận như thế. Vì khi quán tưởng một cách tận tường từng phần được nêu ra trong câu hỏi, thì chẳng có cái gì được gọi là Na-tiên cả. Thế tại sao, trước đây khi trăm hỏi, đại đức bảo tên mình là Na-tiên? Hóa ra là đại đức nói dối! Nay, năm trăm tùy tùng thân tín của trăm và tám mươi ngàn Tăng chúng tỳ-khưu, xin quý vị hãy làm chứng cho trăm đây nhé!

Tỳ-khưu Na-tiên là một thánh nhân A-la-hán đắc thần thông và đắc cả 4 tuệ phân tích: Tuệ về nhân, tuệ về quả, tuệ văn tự, ngữ nghĩa, tuệ biện tài, biện luận. Tâm ngài như đỉnh núi chúa, trí ngài như mặt trời, mặt trăng, lòng từ của ngài bao la như biển lớn. Do vậy, ngài độ lượng với đức vua Mi-lan-đà và với tâm nguyện là phải nhiếp phục đức vua, tế độ đức vua, đặt đức vua vào trong chánh đạo - cho nên, dù đức vua có nói gì, ngài cũng chỉ ngồi im lặng và mở rộng lòng từ.

Để cho ngạo khí và sự xao động trong tâm trí đức vua yên lắng lại, tỳ-khưu Na-tiên mới chậm rãi nói:

- Tâu đại vương! Ngài là một bậc đế vương nhiều phước báu và nhiều an vui, tháng ngày sống trong hạnh phúc cao sang. Nhưng vì tâm cầu đạo, ngài chẳng quản đường xa, đến đây giữa cơn nắng nóng oi bức nên có lẽ ngọc thể cũng bất an. Lại nữa, từ hoàng cung đến đây mà sao đại vương không đi bằng xe mà lại đi bằng chân cho mệt?

- Bạch đại đức! Trăm đến chùa bằng xe chứ! Chỉ đi bộ từ cổng, nhưng vào giảng đường mới đi bằng chân không!

- Thế ra đại vương tới đây bằng xe.

- Vâng, trăm đến bằng xe.

Đại đức Na-tiên giờ cũng làm như cách của vua Mi-lan-đà, phân bua với mọi người:

- Năm trăm tùy tùng quan chức, thị vệ của đức vua và tám mươi ngàn chư tỳ-khuru đại chúng hãy xác nhận cho: *Đức vua đã nói rằng ngài đến đây bằng xe!*

Rồi quay sang đức vua, tỳ-khuru Na-tiên hỏi lại:

- Đại vương bảo rằng đại vương đến đây bằng xe, đấy là lời nói thật chứ?

- Chắc chắn là thật!

- Vậy đại vương hãy nói cho rõ về cái xe ấy! Cái gì gọi là xe? Cái gọng chằng?

- Không phải!

- Hay cái trục, cái bánh là xe?

- Cũng không phải!

- Cái thùng, cái mui là xe chằng?

- Chẳng phải đâu!

- Hoặc roi, dây cương là xe?

- Chẳng phải!

- Thế chắc cái ách, cái cãm là xe?

- Không phải nốt!

- Vậy cái gì là xe?

Đức vua Mi-lan-đà im lặng.

Tỳ-khuru Na-tiên cất giọng chậm rãi, cách phản biện cũng tương tự như đức vua:

- Tàu đại vương! Bần Tăng đã đưa ra từng bộ phận một, và hỏi rằng cái gì là xe - tất thấy đều bị đại vương phủ nhận. Mà quả thật, bần Tăng cũng thấy vậy, chẳng có cái gì được gọi là xe trong

tất cả các bộ phận chi tiết ấy. Tuy nhiên, đại vương là vị hoàng đế cao cả, là đấng nhân chủ, là bậc anh minh cai quản một quốc độ mệnh mông; quả thật là không thích đáng khi đại vương nói dối rằng, ngài đến đây bằng xe! Xin tất cả chư vị và chư Tăng đại chúng ở đây hãy làm chứng cho tôi!

Mọi người không ngớt lời tán dương ca ngợi biện tài của tỳ-khưu Na-tiên. Riêng năm trăm người tùy tùng thì cung thỉnh đức Vua tìm cách luận thắng đối phương.

Sau một hồi thỉnh lặng, đức vua Mi-lan-đà nói:

- Đại đức biện luận hay lắm! Nhưng mà hãy nghe trẫm nói đây! Tất cả những bộ phận chi tiết như thùng, mui, cãm, bánh, trục... nếu nằm riêng lẻ thì không thể gọi là xe, nhưng chúng kết hợp toàn bộ lại thì giả danh gọi là xe, có phải thế chẳng? Vậy trẫm bảo rằng, trẫm đến đây bằng xe đâu phải lời nói dối?

- Tâu đại vương! Cũng thế, tất cả những cái gọi là tóc, lông, móng, răng, da, ngũ uẩn, lục căn... nếu chúng nằm riêng lẻ thì làm sao được gọi là Na-tiên? Nhưng nếu được kết hợp lại thì giả danh gọi là Na-tiên! Bần Tăng nói rằng, bần Tăng tên là Na-tiên thì đâu phải lời nói dối?

Nghe đến đây, đức Vua Mi-lan-đà vô cùng thích thú, hết lòng tán thán:

- Hay lắm! Hôm nay, lần đầu tiên trong đời, *“cái lỗi tai của trẫm rất là hoan hỷ”*, đại đức có biết thế chẳng?

Cả đại giảng đường vang lên tiếng *“lành thay, lành thay”* làm chấn động cả kinh đô Sāgala.

2 - Con số hạ lạp

Để cho không khí im lặng lại một lúc, đức vua hỏi tiếp:

- Đại đức năm nay được bao nhiêu hạ-lạp rồi?

- Thưa, bần Tăng tu tỳ-khưu mới được 7 hạ.

- Con số 7 ấy là đếm luôn cả đại đức vào trong, hay là chỉ đếm cái hạ không thôi? Con số 7 ấy là con số của đại đức hay con số của hạ lạp?

Khi ấy, đức vua đang mặc y phục vương giả với những đồ trang sức quý báu, cái bóng sáng rõ của ngài rọi vào trong chai đựng nước ai cũng trông thấy rõ ràng. Tỳ-khưu Na-tiên đưa tay chỉ, rồi hỏi ngược lại rằng:

- Tàu đại vương! Cái bóng với đồ trang sức rực rỡ trong chai nước kia là đại vương, hay người đang đối thoại với bần Tăng đây là đại vương?

- Trẫm đây mới thật là trẫm, còn cái bóng kia nương nơi trẫm mà có. Nó có là bởi trẫm.

- Cũng thế, tàu đại vương! Số 7 kia là số hạ lạp chứ không phải bần Tăng, nhưng nó có được là do nương gá nơi bần Tăng. Nó có là bởi bần Tăng.

Đức vua lại tán thán:

- Hay lắm! Quả thật đúng như vậy! *Cục đá quăng qua thì cục chì ném lại*. Thật thú vị làm sao!

3 - Đàm thoại như một “Trí giả” hay “Vương giả”?

Sau hai câu hỏi mở đầu, đức vua biết là gặp bậc trí tuệ, nên ngài muốn đi sâu vào giáo pháp, bèn ướm lời:

- Bạch đại đức! Trẫm rất thích đàm đạo với đại đức về nhiều vấn đề khác nữa, rất nhiều, nhưng không rõ đại đức có hoan hỷ không?

- Tàu đại vương! Cái đó còn tùy thuộc nơi đại vương! Nếu đại vương đàm thoại mà lấy tư cách một *Trí giả* (Paṇḍitavāda), thì bần Tăng sẵn sàng hầu đáp. Nhưng nếu đại vương đứng trên tư cách là bậc *Vương giả* (Rājavāda), thì xin thưa thẳng, bần Tăng sẽ không thể hầu đối được.

- Tư cách một *Trí giả* là như thế nào?

- Tâu đại vương! Phàm là *Trí giả* khi nói chuyện với nhau, bao giờ cũng nói lời ngay thật, muốn trao đổi hiểu biết, soi sáng hiểu biết cho nhau. Trong câu chuyện, nếu có những lý lẽ đưa ra, dù đúng, dù sai, dù cao, dù thấp, dù phải, dù trái... các bậc *Trí giả* không bao giờ vì thế mà phiền lòng hay nóng giận. Họ tôn trọng nhau, dù ý kiến, tư tưởng có bất đồng chẳng nữa. Thắng, bại không hề làm cho họ chau mày, mà chính chân lý, sự thật mới thuyết phục được họ. Nếu gặp phải đối phương là tay lợi trí, lợi khẩu, hùng biện đại tài, bậc *Trí giả* không vì thế mà tìm cách cản ngăn, áp chế, bắt ngừng nói, đuổi ra khỏi chỗ ngồi; hoặc lươn lẹo dùng những xảo thuật miệng lưỡi, ngụy biện nhằm tranh thắng cho kỳ được! Đây chính là cốt cách, phong thái đầy hiểu biết của bậc *Trí giả*, tâu đại vương!

Đức vua gật đầu, mỉm cười:

- Đúng, bậc *Trí giả* là vậy! Còn tư cách của bậc *Vương giả* là thế nào, thưa đại đức?

- Tâu đại vương! Bậc *Vương giả* vì quen sống trong quyền lực, nhất hô bá ứng, nên khi đối thoại thường quen áp đảo, bắt buộc kẻ khác phải chấp thuận quan điểm của mình. Nếu có ai đó nói một câu không vừa ý, hoặc đối nghịch với tư kiến của mình - bậc *Vương giả* sẽ không hài lòng, sẵn sàng dùng quyền uy của mình mà bắt tội, chẳng dựa vào lẽ phải và công bằng. Những cuộc nói chuyện như thế rồi chẳng đi đến đâu, vì thái độ và lối xử sự của các bậc *Vương giả* đã tự ngăn chặn con đường về với sự thật, đốt cháy mối cảm thông và cắt đứt sự hiểu biết. Đối thoại trong tư thế là bậc *Vương giả* thường rơi vào một chiều, phiến diện và ngộ cục như vậy đấy, tâu đại vương!

Đức vua Mi-lan-đà lại gật đầu nữa:

- Hay lắm, thừa đại đức, trăm đã hiểu rõ rồi. Trăm chẳng thích cách nói chuyện của người *Vương giả*, trái lại, trăm sẽ cố gắng xem mình là người *Trí giả* để hầu chuyện với đại đức. Khi đối thoại, đại đức hãy quên cái hào nhoáng cao sang bên ngoài của trăm đi, mà hãy tiếp xúc với chính con người của trăm thôi. Đại đức cứ nói chuyện một cách tự nhiên, bình thường như đại đức nói chuyện với chư tỳ-khưu, tỳ-khưu-ni, sa-di, sa-di-ni, cận sự nam, nữ... thậm chí như nói chuyện với người hộ tự, người quét rác, người nấu ăn trong ngôi chùa này cũng được vậy, trăm không bắt lỗi gì đâu!

Thấy đức vua quyền uy tốt bụng mà khiêm nhường, hạ mình đến tận cùng như thế, tỳ-khưu Na Tiên biết chắc là sẽ đương đầu, đụng độ với một đối thủ "*vô tiền khoáng hậu*" rồi đây, bèn thưa:

- Tàu đại vương! Ngài đã phán những lời rất cao quý, rất hay, rất đúng đắn, đúng là lời của một bậc minh quân vĩ đại nhất trên thế gian. Bần Tăng rất khâm phục, và bần Tăng sẽ rất hoan hỷ, thoải mái để hầu chuyện với đại vương như là một bậc *Trí giả*.

- Vậy đại đức hãy nghe trăm hỏi.

- Tàu, xin ngài cứ hỏi đi!

- Bạch, trăm đã hỏi xong rồi.

- Thưa, bần Tăng đã đáp rồi!

- Đại đức đáp như thế nào?

- Đại vương hỏi như thế nào?

Đức vua Mi-lan-đà vì vui thích mà thử trí tuệ của đại đức Na-tiên đó thôi, các câu hỏi này chỉ lặp lại, nhưng giảng đường thì mọi người hoan hô, tán thán vang rân...

Rồi câu 4 - Thỉnh mời vào hoàng cung... 5 - Cứu cánh Sa-môn hạnh. Câu 6 - Tái sanh - Vô sanh. Câu 7 - Chú tâm.

8 - Hành tướng của chú tâm và trí tuệ cùng sự khác nhau giữa chúng

Đức vua hỏi tiếp:

- Xin đại đức cho biết hành tướng chú tâm ra sao?

- Thưa, muốn chú tâm phải cần có hai yếu tố: Một là, phải có một sự cố gắng, một nỗ lực ở bên trong (ussāha-lakkhana); Hai là, phải nắm bắt, chụp bắt, bắt dính được đối tượng (gaharalakkhana).

- Thế trí tuệ (paññā)? Hành tướng của trí tuệ ra sao?

- Ở đây, tâu đại vương, hành tướng của trí tuệ là sự cắt đứt, sự tiêu diệt, sự phá hoại, sự đốn bỏ; như cắt đứt tham, sân, si, tiêu diệt phiền não...

- Đại đức làm thế nào đưa ra một ví dụ thực tiễn, cụ thể về chú tâm (manasikāra) và trí tuệ (paññā) để cho trầm dễ lãnh hội, được chăng?

- Có thể được, tâu đại vương! Đại vương đã từng có khi nào quan sát người nông dân cắt lúa chưa?

- Thưa, trầm biết rõ lắm.

- Họ làm như thế nào hử đại vương?

- Thưa, nông dân bước xuống ruộng, tay trái gom lúa lại, tay phải cầm lưỡi hái rồi cắt!

- Cũng thế, tâu đại vương! Bước xuống ruộng là một nỗ lực, một cố gắng (ussāha); tay trái gom lúa lại là nắm bắt, bắt dính (gahara). Bắt dính gì? Bắt dính tham, sân, si, tùy miên kiết sử. Còn trí tuệ thì cắt lìa, đoạn lìa tất cả phiền não ấy. Như vậy được gọi là chấm dứt luân hồi, được vô sanh, Niết-bàn, tâu đại vương!

Đức vua lại cảm thán thốt lên:

- Hay quá! Chẳng có ví dụ nào mà sống động, dễ nghe, dễ thấy, dễ hiểu đến vậy!

9 - Tất cả pháp lành lấy Giới làm sở y

10 - Hành tướng của Tín

11 - Hành tướng của Tấn

12 - Hành tướng của Niệm

13 - Hành tướng của Định

14 - Hành tướng của Tuệ

- Xin đại đức giảng giải cho trẫm nghe thêm về tuệ?

- Tuệ cũng có hai chức năng, tâu đại vương! Chức năng thứ nhất là cắt lìa, cắt đứt, đốn bỏ, diệt tận, hủy diệt như bần Tăng đã trình bày. Còn chức năng thứ hai là soi sáng, là chiếu soi, là tự chiếu... tâu đại vương!

- Chức năng thứ nhất thì trẫm lãnh hội rồi, hãy cho nghe chức năng thứ hai? Cái gọi là *"soi sáng tỏ tường"* ấy là gì?

- Tâu đại vương! Khi tuệ tâm sở phát sanh lên rồi thì nó có công năng soi tỏ cho ta thấy rõ đâu là mê si, đâu là vô minh, đâu là khổ, đâu là nguyên nhân Khổ, đâu là Vô thường, đâu là Vô ngã, đâu là con đường thoát khổ... một cách rõ ràng minh bạch.

- Xin cho nghe ví dụ?

- Ví như người cầm cây đèn sáng đi vào căn nhà tối tăm; nhờ ngọn đèn soi sáng mà họ thấy rõ đường đi lối lại, thấy rõ đây là bàn, ghế, tủ, giường... Ngọn đèn sáng là trí tuệ, mà các vật dụng trong nhà là các thiện pháp, ác pháp ở trong tâm đấy, tâu đại vương!

- Trẫm đã rõ. Hay thay!

18 - Trí và Tuệ (Ñāṇa-paññā)

- Trí và tuệ khác nhau như thế nào, thừa đại đức?

- Trí thuộc về nhận thức, kiến thức, hiểu biết; còn tuệ là thấy rõ Vô thường, Khổ, Vô ngã. Trí là thông minh mà tuệ là sáng suốt, vậy nó khác nhau, tâu đại vương!

- Thông minh và sáng suốt khác nhau sao?

- Thông minh là học nhanh, hiểu nhanh, học một biết hai, có thể có kiến thức sâu rộng, nhưng nếu không biết tu tập có thể đi đến tà trí. Còn người sáng suốt thì tự biết tâm mình, có tu tập, thấy rõ pháp; nó cũng được gọi là chánh trí hay chánh tuệ, tâu đại vương!

- Người có được tuệ có thể biết mọi sự, mọi vật không, thừa đại đức?

- Có điều biết, có điều không biết.

- Tại sao?

- Những gì có học thì biết, những gì không học thì không biết. Đơn giản có vậy. Trí thuộc phạm trù hiểu và biết, tuệ thuộc về cái thấy không còn lầm lẫn như: Vô thường cho là thường, vô ngã cho là ngã, khổ cho là lạc!

- Vậy người có trí còn si mê, lầm lẫn; người có tuệ thì hết si mê, lầm lẫn chăng?

- Đúng vậy!

- Thế khi tuệ phát sanh thì si mê, lầm lẫn ấy đi đâu?

- Nó diệt mất.

- Đại đức hãy cho ví dụ.

- Ví như cầm cây đèn rọi vào hóc tối, ánh sáng hiện thì bóng tối tự tiêu, tâu đại vương.

- Còn tuệ, nó mất chẳng?

- Nó cũng diệt mất, nhưng công việc mà tuệ đã làm, như cho ta thấy biết chân tướng của cuộc đời, cho ta thấy rõ lý Vô thường, Khổ và Vô ngã của pháp - thì vẫn còn, tàu đại vương!

- Sao lạ vậy? Điều đó trăm ngàn lần. Hãy cho trăm nghe ví dụ xem nào?

- Vâng, ví như một người thắp đèn để viết sách, viết xong, tắt đèn; đèn tuy tắt nhưng chữ vẫn còn lưu lại trên giấy, tàu đại vương.

- Xin cho một ví dụ nữa.

- Một người đề phòng hỏa hoạn, sắm sẵn năm chum đầy nước. Khi hỏa tai, người ấy lấy nước trong năm chum đem ra sử dụng, dập tắt được lửa. Tai qua nạn khỏi, người ấy chẳng cần dùng năm chum nước ấy nữa, phải thế chẳng? Cũng như thế, năm chum nước được ví cho ngũ căn, quyền: Tín, tấn, niệm, định, tuệ; khi rưới tắt được lửa tham, sân, si, phiền não rồi, xong phận sự rồi nó sẽ tự diệt; nhưng không, vô tướng và giải thoát thì vẫn còn, tàu đại vương!

- Trăm muốn nghe ví dụ nữa.

- Ví như vị lương y dùng năm loại dược thảo, bào chế ra phương thuốc trị bệnh cho bệnh nhân. Uống xong, lành bệnh, vị lương y có còn dùng lại năm loại dược thảo kia để cho bệnh nhân uống nữa không, tàu đại vương?

- Không cần thiết nữa.

- Đúng thế, bệnh lành rồi không cần thuốc như thế nào, các tùy miên diệt sử phiền não đã diệt như thế nào - thì Ngũ căn, quyền cũng không dùng nữa y như thế ấy. Chỉ còn lại niềm hạnh phúc chân thật thôi, tàu đại vương!

- Đã rõ lắm rồi, nhưng đại đức còn có thể cho thêm ví dụ nữa chẳng?

- Có thể được chứ! Ví như đại vương có lần cầm quân xuất trận. Cứ mỗi lần đại vương bắn một mũi tên lửa là dấu hiệu tấn công, bắn năm mũi tên lửa là năm đợt tấn công, quân địch bại trận. Thế thì sau khi chiến thắng, đại vương có cần bắn năm mũi tên nữa hay chẳng?

- Bắn làm gì nữa, đại đức!

- Đúng thế! Năm mũi tên chính là năm đội quân thiện pháp; quân giặc bại trận ví như ác pháp, vô minh, ái dục. Người giác ngộ sẽ không còn sử dụng binh khí gì nữa mà chỉ thọ hưởng an lạc siêu thế thôi, tâu đại vương!

- Hay lắm! Trẫm không còn ngờ gì nữa.

...Cứ thế, từng câu hỏi, từng câu hỏi. Cho đến 244 câu hỏi của đức vua Milida đều được tỳ-khưu Na Tiên giải đáp rõ ràng, mạch lạc. Người ta nói rằng, nước của năm con sông lớn của xứ Ấn Độ tuôn chảy về biển bao nhiêu lượng nước, thì những câu hỏi của vua Mi-lan-đà cũng tuôn chảy liên miên, dồn dập không ngưng nghỉ như vậy. Tuy nhiên, nước của năm con sông lớn ra đến biển thì nằm yên trong biển, hòa tan trong biển, được biển kết nạp, dung chứa một cách bình thản như chẳng có vấn đề gì phải bận tâm. Cũng vậy, biển cả được ví như trí tuệ siêu phàm, vô lượng của đại đức Na-tiên. Do vậy, những câu hỏi dù khúc mắc, dù đặt bẫy, dù sâu rộng, dù vi tế thế nào của vua Mi-lan-đà đều được ngài Na-tiên sẵn sàng giải đáp rành rẽ bằng nhiều cách khác nhau. Một ngọn đèn cực lớn, ánh sáng quang minh chiếu diệu soi tỏ vào các chỗ tối tăm, hang hốc sâu kín như thế nào thì trí tuệ của đại đức Na-tiên cũng soi tỏ vào bóng tối hoài nghi, kiến thức đa diện của đức vua Mi-lan-đà y như thế ấy.

Quả thật, cuộc vấn đáp của hai bậc tài đức đã chứa chan sự thật, triết lý, tư tưởng và cả những ý nghĩa nhiệm mầu; khả dĩ nổi được ngọn đèn Pháp Bảo giữa cõi mê mờ, vọng tưởng. Sự tranh

biện và lập luận minh bạch, khúc chiết của hai vị có sức hấp dẫn phi thường, làm cho người nghe, người đọc phát sanh phỉ lặc chưa từng có.

(Xong phần Mi Tiên vấn đáp).

2 - Nhà chú giải Buddhaghosa (Phật Âm)

Buddhaghosa, tên tục là Ghosa vốn là con trai của một gia đình dòng dõi Bà-la-môn nhiều đời, sinh quán ở Bodh-gayā; nơi đây có ngôi chùa thuộc hệ Theravāda - Sri Lanka được xây dựng từ thời vua Sirimeghavanna cách mười năm về trước. Ghosa ra đời khoảng thế kỷ thứ V, triều đại Gupta, khi ngôn ngữ Pāli ở đất Ấn đã suy tàn. Khắp nơi đều thịnh hành chữ Sanskrit, và Mahāsaṅghika (Đại chúng bộ) chiếm ưu thế. Giai đoạn này Ấn Độ cũng có chuyển biến lớn, đấy là sự phục hưng của Bà-la-môn giáo; các kinh sách của Đại thừa đã lác đác lần lượt ra đời và tiếng Sanskrit dần dà từng bước được hoàn thiện. Nhờ ngôi chùa Theravāda-Sri Lanka tại Bodh-gayā (Bồ-đề đạo tràng) trên đất Ấn mà Buddhaghosa đã gần bó với ngôn ngữ Pāli sau khi xuất gia và gia nhập Tăng đoàn. Lúc ấy, trưởng lão Revata làm viện chủ tu viện.

Tương truyền, khi chưa tìm hiểu và nghiên cứu Theravāda thì Ghosa đã giỏi Sanskrit, thông thuộc Vệ Đà, các chú giải liên quan cùng kiến thức Phật học của nhiều bộ phái. Ghosa đi tranh luận khắp nơi mà không có đối thủ.

Hôm kia, một sự tình cờ, trưởng lão Revata nghe Ghosa tụng kinh Patañjali (kinh điển Yoga); ngài rất cảm phục bởi giọng phát âm rất chuẩn xác của người trẻ tuổi bèn có cuộc nói chuyện sau. Vào đầu, Ghosa hỏi: *“Ngài có hiểu bài kinh (Sanskrit) mà tôi vừa đọc không?”* Trưởng lão Revata đáp: *“Có, ta hiểu, rất hiểu là khác. Tuy nhiên, bài kinh ông vừa tụng kia ‘đều không đúng’ với lời dạy nguyên thủy của đức Phật”*.

Sau đó, trưởng lão nêu ra từng điểm rồi chỉ trích rất nghiêm khắc, đến nỗi Ghosa đành phải nghẹn họng, nín thinh. Biết nhân duyên đã có, trưởng lão Revata bèn đọc cho người thanh niên nghe một số đoạn quan yếu trong Abhidhamma bằng Pāli. Ghosa không hiểu Pāli, tưởng thần chú, bèn hỏi: *“Thần chú ấy là của ai vậy?”* Trưởng lão: *“Là của đức Phật”*. Ghosa: *“Ngài có thể dạy tôi được không?”* Trưởng lão: *“Được chứ! Với điều kiện người phải theo ta, ăn mặc y như ta và sống trong hệ phái Theravāda của ta”*. Do tâm cầu học Pāli, Ghosa đồng ý và sau đó trưởng lão Revata cho ông thế phát xuất gia nhập viện tu học với pháp danh là Buddhaghosa. Thế rồi, Buddhaghosa bắt đầu chuyên tâm học ngôn ngữ Pāli rồi nghiên cứu chuyên sâu vào Kinh, Luật và Abhidhamma của Phật giáo Theravāda. Quả là một đầu óc kỳ vĩ có một không hai, chỉ một thời gian sau, Buddhaghosa thông bác Tam tạng Pāli rồi bắt đầu viết luận giải. Đây là các bộ Manorathapūranī chú giải bộ Aṅguttaranikāya; Atthasālinī chú giải bộ Dhammasaṅgaṇī (Theo tư liệu truyền thống, thì trước khi qua Sri Lanka, ngài Buddhaghosa đã viết bản chú giải Atthasālinī cho quyển Abhidhamma dhamma-saṅgaṇī). Khi sắp sửa, chuẩn bị viết tiếp luận giải cho bộ Parittasutta thì trưởng lão Revata ngăn lại, ân cần nói rằng: *“Chưa viết được đâu con, đừng nóng vội! Ở chùa này chỉ có một bộ Tam tạng gốc mang từ Sri Lanka về đây, còn luận giải thì chưa có. Tại Sri Lanka, chùa Đại Tự có rất nhiều sách luận giải do trưởng lão Mahinda để lại, đều đã được dịch ra tiếng Sri Lanka; con hãy chịu khó sang bên đó để những luận giải kia hữu ích cho các thế hệ Tăng lữ đời sau⁽¹⁾”*.

Vâng theo lời thầy, tỳ-khuru Buddhaghosa theo thuyền sang Sri Lanka vào thời đức vua Mahānāma. Chuyện sau này nghe kể lại rằng, giữa đường tỳ-khuru Buddhaghosa tình cờ gặp đại đức

⁽¹⁾ Phỏng theo “2500 năm Phật giáo” Gs. P.V. chủ biên; Nguyễn Đức Tư và Hữu Song dịch – Nxb. Văn hóa Thông tin - 2002.

Buddhadatta (Phật Thụ); họ có cuộc đối thoại như sau: *“Giáo lý của đức Phật hiện có chú giải bằng tiếng Sinhalese (Tích Lan) - tỳ-khuru Buddhaghosa nói - Tôi định đến Tích Lan để dịch Tam tạng chú giải ấy sang Pāli”*. Đại đức Buddhadatta đáp: *“Hiền giả ơi! Tôi cũng đã đến Tích Lan vì mục đích ấy, nhưng giờ tuổi già sức yếu, sợ không kham nổi nhiệm vụ trọng đại ấy. Nếu có thể được, sau khi thực hiện xong công trình lớn lao ấy, hiền giả vui lòng gửi một bản sao về Ấn Độ cho tôi thì quý báu lắm”*.

Tỳ-khuru Buddhaghosa đồng ý.

Đến thủ đô Anurādhapura, tỳ-khuru Buddhaghosa được chư Tăng chùa Mahāvihāra đón tiếp nồng hậu; sau đó được theo học với trưởng lão Tăng Hộ (Saṅghapāla).

Suốt thời gian ở đây, tỳ-khuru Buddhaghosa có đủ khôn ngoan để không ngả theo bất cứ phe phái nào. Đầu tiên, ngài bỏ công một thời gian để học tiếng Sinhalese (Tích Lan). Khi biết chắc đã nắm vững được ngôn ngữ này rồi, tỳ-khuru Buddhaghosa đọc thêm một số sổ giải, chú thích, trước tác của một số luận sư. Tuy nhiên, do sáng trí, nhà sư trẻ thấy đây là những kiến giải manh mún, rời rạc, thiên về luận suy, không lợi ích gì cho lắm; nên ngài yêu cầu một cách rất nghiêm túc với trưởng lão Tăng Hộ và đại chúng, khi trình bày thẳng vấn đề: *“Tam tạng bằng ngôn ngữ Māgadhi đệ tử đã nghiên cứu rồi; vượt biển đến đây là đệ tử muốn tự do tiếp xúc với toàn bộ sổ giải Tam tạng bằng tiếng Sinhalese từ thời cổ Đại trưởng lão Mahinda; và sau đó, nếu được, đệ tử sẽ dịch tất cả sang tiếng Pāli”*.

Mọi người nhìn nhau có vẻ nghi ngờ, sau đó vì muốn thử tài, trưởng lão Tăng Hộ bèn đưa cho tỳ-khuru Buddhaghosa một sổ kệ Pāli, yêu cầu dịch sang tiếng Sinhalese cùng với những chú giải rõ ràng.

Sau khi tỳ-khuru Buddhaghosa đã qua cuộc thử thách, ngài được chư Tăng chùa Đại Tự hoan hỷ giao toàn bộ sổ giải về Tam

tạng còn giữ gìn nguyên vẹn trên lá Bối, đồng thời cũng giao luôn số số giải khác của các luận sư qua các thời khác nhau.

Nghiên cứu miệt mài, đọc và viết cũng miệt mài; thời gian sau, tỳ-khuru Buddhaghosa trân trọng đem trình thầy và chư Tăng một bộ sách có tên là Visuddhimagga. Đây như là một công trình vĩ đại, tóm tắt toàn bộ cương yếu của Tam tạng; nó như là một bộ bách khoa thư của Phật giáo mà ở đó đầy đủ Kinh, Luật và Abhidhamma, đầy đủ Giới, Định, Tuệ, Con đường tu tập có dẫn chứng rõ ràng xuất xứ kinh văn từ giáo điển ngôn ngữ Pāli.

Trưởng lão Tăng Hộ và đại chúng chùa Đại Tự bằng hoàng, sung sướng, kính yêu và tin tưởng hoàn toàn vị Sa-môn trẻ tuổi; sau đó, cho một số tỳ-khuru hầu hạ, phụ tá để ngài hoàn thành công trình vĩ đại: Dịch toàn bộ chú giải Tam tạng bằng tiếng Sinhalese sang ngôn ngữ Pāli.

Thật không thể tưởng tượng được, với một con người bằng xương, bằng thịt, trong tĩnh lặng và cô đơn một mình - ngài chỉ làm việc một mình – tỳ-khuru Buddha-ghosa đã hoàn thành tâm nguyện có một không hai trong lịch sử; và bộ số giải Tam tạng bằng kinh văn Pāli ra đời. Với trí tuệ, với kiến thức đa văn, quảng bác; với ngôn ngữ tinh tường, chuẩn xác, Buddhaghosa đã để lại cho hậu thế một công trình chuẩn mực, làm giếng mỗi, sở y cho truyền thống Phật giáo Theravāda trên khắp thế giới.

Hiện tại, không rõ có phần nào thất tán hay có chương mục nào chưa hoàn thành; tuy nhiên, sự nghiệp luận giải kinh sách của ngài, ta biết được, có những bộ sau đây: Sumaṅgalavilāsinī: Luận giải Trường bộ kinh (Dīgha-nikāya). Papañcasūdanī: Luận giải Trung bộ kinh (Majjhima-nikāya). Manorathapūraṇī: Luận giải về Tăng chi bộ kinh (Aṅguttara-nikāya). Sāratthappakāsinī: Luận giải về Tương ưng bộ kinh (Saṃyutta-nikāya). Kaṅkhā-vitarāṇī: Luận giải về Pāṭimokkha. Samantapāsādikā (Thiện kiến luật): Luận giải về giới luật. 4 bộ chú giải thuộc Khuddaka-nikāya

(Tiểu bộ kinh): Dhammapada (Pháp cú kinh), Jātaka (Bốn sanh kinh), Suttanipāta (Tập kinh) và Khuddakapāṭha (Tiểu tụng).

Ngoài ra, bảy bộ tạng Abhidhamma và luận giải, ngài cũng viết lại dựa theo luận giải gốc bằng ngôn ngữ Sri Lanka được chư Tăng Đại Tự (Mahāvihāra) chấp nhận.

Ngoài ra, ngài còn viết một bộ luận quan trọng nữa là Giải thoát đạo (Vimuttimagga); bộ này được viết bởi ngài Upatissa, không biết rõ nội dung có ảnh hưởng nhiều ít tư tưởng của một số vị luận sư thuộc phái Vô Úy sơn hay không! Ta còn biết đến các bộ Kinh tập (Suttanipāta), Tiểu tụng (Khuddakapāṭha) là nằm chung trong các bộ đã dịch hay là nằm riêng lẻ?

Dĩ nhiên, số liệt kê như trên có thể không chính xác hoặc có một số là của người khác mà được gán cho ngài? Nhưng dẫu sao, có điều chắc chắn là những bản dịch hoặc số luận giải của tỳ-khưu Buddhaghosa đều được sự thẩm duyệt của trưởng lão Tăng Hộ và chư Tăng chùa Đại Tự - là phái được coi như là giữ gìn giáo pháp uyên nguyên rất nghiêm túc - đã cho các nhà nghiên cứu sau này một sự tin cậy đặc biệt. Ngoài ra, có khá nhiều bộ do tỳ-khưu Buddhaghosa dịch hoặc trước luận bởi sự yêu cầu của một số trưởng lão khác; trong đó có ngài Buddhadeva được biết đến như là nhân vật thuộc Hóa địa bộ: *“Như vậy thì giữa Theravāda và Hóa địa bộ có lẽ cũng không có tư tưởng gì đối nghịch với nhau lắm, ít nhất vào thời đó”*⁽¹⁾

Thế là sau khi hoàn thành xong nhiệm vụ thiêng liêng, tỳ-khưu Buddhaghosa trở về Ấn Độ, và không ai rõ là cuối đời ngài ở đâu và mất ở đâu. Đúng là một con Rồng thần xuất hiện một lần trên vòm trời lịch sử, triết luận sử của Phật giáo rồi mất dấu giữa hư không! Nhưng dù sao, tên tuổi, dịch phẩm và luận phẩm của ngài đã Bất Tử với thời gian.

⁽¹⁾ Theo 2500 PG - Gs. P.V. Bapat chủ biên.

Còn đại đức Buddhadatta? Có lẽ đại đức Buddha-ghosa đã giữ chữ tín, bằng cách này hay bằng cách khác, đã có gởi bản sao những dịch phẩm của mình cho bạn. Bởi vì, nhờ có những tư liệu đáng tin cậy đó mà Buddhadatta đã để lại hai tác phẩm quan trọng: Bộ luận giải về Luật tạng, và nhất là bộ Nhập A-tì-đạt-ma luận (Abhidhammāvatāra). Xem hai quyển luận này, ta thấy phần cương yếu rõ ràng là dựa theo bốn của tỳ-khưu Buddhaghosa; nhưng đại đức Buddhadatta có đủ sự khôn ngoan và sáng tạo để triển khai chúng theo luận đề tư tưởng của riêng mình. Tỳ-khưu Buddhaghosa phân tích Abhidhamma thì lấy Ngũ uẩn làm sở y để lập thuyết; còn đại đức Buddhadatta lại lấy 4 pháp đế nhất nghĩa đế (Tâm, tâm sở, sắc pháp và Niết-bàn) để làm cơ sở luận giải. Dù sao, cả hai vị đều đúng, cả hai vị đều dựa vào lời dạy uyên nguyên của đức Phật; và tác phẩm nào cũng nổi tiếng, cũng làm chuẩn mực cho các nhà nghiên cứu học thuật nhiều đời về sau.

Tác phẩm Viduddhimagga

Bách khoa toàn thư mở Wikipedia có chỉnh sửa:

Thanh Tịnh đạo (zh. 清淨道, p. visuddhi-magga), nghĩa là *“con đường dẫn đến thanh tịnh”*, là tên của một bộ luận cơ bản của Thượng tọa bộ (p. theravāda), được luận sư Phật Âm (p. buddhaghosa) soạn trong khoảng thế kỷ thứ V. Thanh tịnh đạo trình bày giáo lý của chùa Đại Tự (p. mahāvihāra) ở Tích Lan, văn học Pāli thuộc truyền thống Thượng tọa bộ.

Bộ luận này gồm có 3 phần với 23 chương: chương 1 - 2 nói về Giới (p. sīla), chương 3 - 13 nói về Định (p. samādhi) và chương 14 - 23 nói về Tuệ (p. pañña). Phần nói về Định trình bày rõ các phương pháp và đối tượng, đề mục tu tập. Trong phần Tuệ, trình bày giáo lý cơ bản của đạo Phật như Tứ diệu đế, Duyên khởi, Bát chính đạo...

Thanh tịnh đạo là một bộ luận tuyệt hảo, gần như là một bộ bách khoa toàn thư của Phật giáo và được rất nhiều Phật tử chú trọng đến, không phân biệt Tiểu thừa hay Đại thừa. Nhà Phật học danh tiếng châu Âu Edward Conze có lần nói rằng, nếu ông chỉ được mang theo một quyển sách ra một hòn đảo hoang vắng thì đó là quyển Thanh tịnh đạo.

Quyển Thanh tịnh đạo được sư cô Trí Hải dịch từ bản Anh ngữ *The Path of purification* của thượng tọa Nānamoli, nguyên bản Pāli do luận sư Buddhaghosa sáng tác vào thế kỷ thứ V t.l.

Là bộ sách kết tập tinh hoa trí tuệ từ kinh tạng Nikāya, Thanh tịnh đạo có thể xem là bộ sách rất quý trong kho tàng văn học thế giới, không thể thiếu trong nguồn tài liệu Phật học bằng tiếng Việt, và là hành trang chủ yếu của những ai thực hành, tu tập giải thoát ở đời.

3 - Nhà luận giải Dhammapāla (Pháp Hộ)

Đại đức Dhammapāla sinh sau ngài Buddhaghosa, tại Badaratiṭṭha, một xứ sở trên bờ biển Đông nam Ấn. Ngài cũng là nhà luận giải tầm cỡ thuộc văn hệ Pāli.

Đầu tiên, Dhammapāla tiếp tục sự nghiệp luận giải của ngài Buddhaghosa còn dang dở, đấy là các bộ còn lại của Khuddakā-Nikāya (Tiểu bộ kinh): Luận giải về Udāna (kinh Tự thuyết). Luận giải về Itivuttaka (kinh Như thị thuyết). Luận giải về Vimanavatthu (Thiên cung sự). Luận giải về Petavatthu (Ngạ quỷ sự). Luận giải về Theragāthā (Trưởng lão Tăng kệ). Luận giải về Therīgāthā (Trưởng lão Ni kệ). Luận giải về Caraya-piṭaka (Sở hành tạng).

Đại đức Dhammapāla còn viết thêm bộ luận thư có tên Paramatthamañjusa để bàn về cuốn Visuddhimagga (Thanh tịnh đạo) của Buddhaghosa. Phần bình luận trong luận thư này, ông nhắc đến những lệch lạc về tư tưởng của một số luận sư

khác, tông, hệ khác. Qua đó, ta có thể biết đến tên của những vị luận sư đương thời, những kinh sách có mặt vào thời đó ở Nam Ấn và cả Sri Lanca.

Cuối cùng, đại đức Dhammapāla còn viết thêm một cuốn luận giải khác nữa, có tên là Netti theo yêu cầu của trưởng lão Dhammarakkhita (ở chùa Asoka-Ấn Độ mà tỳ-khưu Nāgasena có đến học 2 tạng Kinh và Luật). Theo Netti, ta được biết Dhammapāla sống tại một tu viện ở Nāgapaṭṭana, là ngôi chùa do vua Dharmāśoka xây cất.

Tóm lại, về trước tác văn học Pāli, các nhà học giả nói rằng: *“Thật lạ lùng là địa vị độc nhất vô nhị của tiếng Pāli trong văn học Ấn Độ đã không được đánh giá đúng như, lẽ ra, nó phải có ở đây. Người ta không nhận ra rằng, ngôn ngữ và văn học Pāli không chỉ có ảnh hưởng trên ngôn ngữ Ấn Độ ngày nay, mà còn ảnh hưởng trên sự phát triển của các ngôn ngữ Srilaṅca, Myanmar và Thailand nữa”*. Họ lại còn nói: *“Văn học ngôn ngữ Pāli là một cái kho chứa những chất liệu quý giá cho việc viết lại một vài chương không được rõ ràng trong lịch sử Ấn Độ”*. Hoặc: *“Người đã biết tiếng Pāli thì chẳng cần tới ánh sáng bên ngoài nữa”*. Hay: *“Các bộ sách thuộc văn hệ Pāli có giá trị văn học, tư tưởng, lịch sử rất cao - không thể tìm thấy trong văn học thuộc hệ song hành cùng xứ sở - là văn hệ Sanskrit”⁽¹⁾*.

⁽¹⁾ Theo 2500 Phật Giáo - Gs. P.V. Bapat chủ biên

II - Dòng Văn Hệ Sanskrit

1 - Thời Nhất thiết Hữu bộ

Điều mà ta cần lưu ý đầu tiên là các văn phẩm bằng tiếng Sanskrit không hoàn toàn là của Đại thừa. Vào buổi đầu, khi hệ Pāli không còn chiếm ưu thế, hệ Sanskrit lên ngôi thì đây là lúc mà, ngôn ngữ Sanskrit chưa hoàn chỉnh, vì có lẫn lộn Pārkrit (không ngoại trừ lẫn lộn ngôn ngữ của nhiều bộ tộc khác nữa). Các luận sư vào thời này, có vị vẫn đang còn ở trong hệ tư tưởng của Nhất thiết hữu bộ, có vị nửa Hữu bộ nửa Đại chúng, có vị đã có tư tưởng rõ ràng là của Đại thừa hoặc phát triển Đại thừa. Do vậy, dòng văn hệ Sanskrit có thể chia thành 3 giai đoạn: Chư luận sư thời Hữu bộ, thời Đại chúng bộ và thời Đại thừa.

Cuộc kết tập kinh điển lần thứ IV của Hữu bộ

Sau Phật Niết-bàn khoảng 400 năm, tại nước Kiền Đà La (Gandhāra) có vua Ca-nị-sắc-ca (Kaniṣka) trị vì, đất nước phú cường, danh vang khắp nơi, các nước xung quanh đều quy phục. Trong những lúc rảnh rỗi việc triều đình, nhà vua thường đọc kinh Phật. Mỗi ngày vua thỉnh một vị cao Tăng vào cung thuyết pháp. Nhưng vua thấy quan điểm mỗi người một khác, không ai giống ai, nên rất băn khoăn, không biết làm sao để giải tỏa. Vì vậy vua liền thỉnh giáo Hiếp tôn giả (Pārśva), Hiếp tôn giả liền thưa: *“Tâu Đại vương, vì đức Như Lai Nhập diệt trải qua năm tháng đã lâu, các đệ tử thường dựa theo quan điểm của thầy mình, có những nhận thức bất đồng, do đó mà sinh ra mâu thuẫn với nhau”*.

Vua nghe nói thế rất lấy làm buồn lòng, trầm ngâm hồi lâu, rồi bạch với tôn giả: *“Trẫm nhờ hưởng được phúc đức của tổ tiên, nên được kế thừa tông miếu, cai trị muôn dân, nay tuy xa cách thánh nhân (Phật), nhưng còn may mắn nếm được pháp vị. Trẫm*

muốn quên sự hèn kém của mình, dốc lòng thiệu long chánh pháp, mở đại hội kết tập Pháp tạng để thống nhất những quan điểm riêng của các bộ phái”.

Hiếp tôn giả tán thán: “Đại vương đã gieo trồng căn lành từ đời trước, nên đời này đủ phước lộc, lại lưu tâm đến Phật pháp, thực là hợp với nguyện vọng của bần Tăng”. Thế rồi, vua truyền lệnh triệu tập các bậc thánh triết xa gần. Nhận được sắc chỉ, các bậc minh triết thông đạt Tam tạng, những bậc hiền tài xuất chúng từ bốn phương vân tập về kinh thành. Vua bèn thiết lễ cúng dường suốt 7 ngày, và bàn kế hoạch mở đại hội kết tập. Nhưng thấy số người khá đông đúc, sợ khó tránh khỏi ô hợp, nên vua đem điều thao thức của mình trình lên Tăng chúng rồi truyền lệnh: “*Những vị nào đã chứng đắc thánh quả thì ở lại, những vị nào còn triền phược xin hãy trở về chỗ cũ*”. Tuy vậy, chúng hội vẫn còn quá đông, nên vua lại ra lệnh: “*Các bậc Vô học (chứng quả A-la-hán) xin hãy ở lại, còn các bậc Hữu học hãy ra về*”. Thế nhưng số người vẫn còn rất nhiều, vì thế vua lại hạ lệnh: “*Những vị đầy đủ Tam minh Lục thông hãy ở lại, còn những vị khác đều hãy trở về*”. Nhưng hội chúng vẫn còn đông, buộc lòng vua phải hạ lệnh một lần cuối cùng: “*Những ai đối với nội giáo thì tinh thông Tam tạng, đối với ngoại điển thì quán triệt Ngũ minh, xin mời ở lại, còn những vị khác xin hoan hỷ lui về trú xứ*”.

Chung cục, sau bốn lần gạn lọc, số người còn lại tính được 499 người. Lúc ấy, nhà vua thấy trong nước mình hay mưa nắng bất thường, sợ làm khổ nhọc các vị tôn túc, nên định đưa hội chúng đến thành Vương xá - nơi thạch thất mà tôn giả Ca-diếp xưa kia đã kết tập giáo pháp - mở đại hội kết tập. Nhưng Hiếp tôn giả cùng các vị tôn túc can rằng: “*Thưa Đại vương, không nên. Vì ở đó có nhiều ngoại đạo, nhiều luận sư khác phái rất phức tạp. Chúng ta sẽ phải bận rộn thù tiếp, giao tế với họ mất hết thì giờ, ắt hẳn sẽ gây trở ngại công việc kết tập và soạn ra luận giải. Hơn nữa, đại chúng*

giờ đây đều nhất trí muốn thực hiện việc kết tập tại nước này. Vì đất nước này ở bốn phía có núi non kiên cố, có thần Dược Xoa gìn giữ, đất đai phì nhiêu, sản vật phong phú, là nơi thánh hiền vân tập, các bậc thần tiên qua lại, và hiện giờ Tăng chúng đang quy tụ tại đây". Sau khi nghe trình bày, vua thấy hợp lý, nên chuẩn thuận đề nghị ấy. Thế rồi, vua truyền lệnh cho công nhân xây dựng lo thiết lập già-lam tại thành Ca Thấp Di La (Kashimir) để kết tập pháp tạng.

Lúc bấy giờ, các vị A-la-hán thấy Vasumitra (Thế Hữu) mặc y phục luộm thuộm, đang đứng trước hành lang, bèn nói với tôn giả: "Ông chưa đoạn trừ kiết sử, nếu luận nghị giáo pháp sẽ vấp phải sai lầm, vậy ông nên rời khỏi đây mà đi nơi khác". Thế Hữu nói: "Nay chư hiền đối với chánh pháp không có điều chi nghi ngờ, muốn thay Phật để tuyên dương nên mới tập họp nơi đây mà luận bàn Phật pháp. Tôi tuy không được thông tuệ, nhưng cũng hiểu giáo pháp ít nhiều, văn chương u huyền của Tam tạng và những lý luận khúc chiết của Ngũ minh cũng đã từng nghiên cứu và đạt được những ý thú nhất định". Các vị A-la-hán nói: "Lời nói suông không có gì làm bằng chứng, nếu vậy thì thầy hãy ẩn cư nơi vắng vẻ một thời gian, lo tu tập gấp để chứng đạt quả Vô học, rồi mới tham dự cũng chưa muộn". Thế Hữu nói: "Tôi xem quả Vô học cũng như đám dãi, chỉ tôi chỉ cầu Phật quả, chẳng thèm đi con đường nhỏ". Bèn vò cái y rách ném đi. Khi chiếc y chưa rơi tới đất, thì tôn giả (tuyên bố mình) chứng được thánh quả Vô học. Lúc ấy, các vị A-la-hán lại khiển trách: "Kẻ tăng thượng mạn chính là người này đây. Quả Vô học được chư Phật hết lời tán thán, đâu có thể chứng đắc dễ dàng như thế?" Muốn cho mọi người hết mỗi ngờ vực, Thế Hữu bèn ném chiếc y lên hư không, chư Thiên bèn tiếp lấy và cung kính thỉnh cầu: "Tôn giả nên chứng Phật quả để sau này kế thừa đức Di Lặc, làm bậc tôn quý nhất trong ba cõi, và làm chỗ nương tựa cho bốn loài, chứ giờ đây tôn giả chứng quả nhỏ làm chi?"⁽¹⁾

⁽¹⁾ Ở trong sách có vài ba chỗ lầm lẫn – vì đắc Tứ quả rồi thì không thể tu thành Phật Chánh Đẳng Giác được.

Bấy giờ các vị A-la-hán thấy sự ly kỳ như thế bèn tạ lỗi, và mời tôn giả tham gia đại hội kết tập cho đủ số 500 người. Đồng thời hội chúng suy cử Thế Hữu làm đệ nhất và Hiếp tôn giả làm đệ nhị chủ tọa cuộc kết tập để quyết đoán những ý kiến bất đồng của cử tọa. Những vấn đề của kinh điển, sau khi được hội nghị thảo luận và biểu quyết, bèn biên tập thành ba bộ luận, đó là:

1 - Bộ luận “*Ưu-ba-đề-xá*” gồm 10 vạn bài tụng, dùng để giải thích Kinh tạng.

2 - Bộ luận “*Tì-nại-da tì-bà-sa*” cũng gồm 10 vạn bài tụng, để giải thích Luật tạng.

3 - Bộ luận “*A-tì-đạt-ma tì-bà-sa*” gồm 10 vạn bài tụng, để giải thích Luận tạng.

Như vậy cả ba bộ gồm 30 vạn bài tụng, chín trăm sáu mươi vạn lời (9.600.000), giải thích đầy đủ ba tạng giáo điển. Trong đó, không có chi tiết nào là không bàn bạc tận cùng, không có chỗ sâu xa nào là không cứu xét rốt ráo. Những nghĩa lý thâm u được làm cho sáng tỏ, những lời nói còn mù mờ được làm cho rõ ràng. Thành quả này nhằm truyền lại muôn đời cho hậu thế dùng làm cương lĩnh.

Kế đến, vua Ca-nị-sắc-ca bèn sai thợ đúc đồng dùng đồng đỏ dát thành lá mỏng, để chép luận văn, rồi đem cất vào trong hang đá, xây tháp lên trên để cúng dường. Vua lại sai thần Dược Xoa phòng vệ khắp nước, không để cho ngoại đạo mang bộ luận ấy ra khỏi lãnh thổ. Những ai muốn học tập nó thì phải đến đó mà học.

Sau khi xong việc, vua bèn thiết lễ trai Tăng cúng dường rất trọng hậu để chúc mừng đại hội kết tập vừa thành công viên mãn (Đại Đường Tây Vực, quyển ba, Sa-môn Biện Cơ soạn tại chùa Từ Ân, ĐTK 51, ký hiệu 2087, tr 886b).

(Tt. Thích Phước Sơn (đăng trên Thư viện Hoa Sen))

Như vậy, theo nguồn tư liệu trên, chủ trì kết tập lần thứ IV của Hữu bộ chỉ có 2 vị đấy là Thế Hữu và Hiếp tôn giả nhưng lại bỏ sót vị thứ 3 là Mã Minh, người nhuận sắc toàn bộ kinh văn trong cuộc kết tập đó. Vậy, 3 vị được kể tên thời này là Thế Hữu, Hiếp tôn giả và Mã Minh.

1.1 - Luận sư Thế Hữu (Vasumitra)

Thế Hữu là vị trưởng lão uy tín đồng đẳng với Hiếp tôn giả, trong cuộc kết tập ở trên. Ông có hai tác phẩm là *“Dị bộ tông luân luận”* và *“Giới thân túc luận”*.

Trong *“Tây vực ký”* của Huyền Tráng, gọi Thế Hữu là Bồ-tát Đại thừa, nhưng thật ra đây chỉ là thời của Hữu bộ, nếu gọi cho chính xác thì đây là thời từ Thượng tọa bộ bước sang Đại chúng bộ, vì Hữu bộ còn giữ nguyên các tạng A-hàm tương đương với các Nikāya của Thượng tọa bộ.

Khảo về Dị bộ tông luân luận của Thế Hữu

Thầy Thích Trung Nghĩa dịch đăng trong Đạo Phật Ngày Nay (Có tinh chỉnh và nhuận sắc)

Những bộ phái Phật giáo được phát triển từ lý luận Phật giáo sơ kỳ, và còn thúc đẩy hình thành giai đoạn quan trọng trong việc hình thành Phật giáo Đại thừa.

Tiêu chí kết cấu hình thành sơ bộ bộ phái Phật giáo, trên căn bản, bắt đầu phân chia từ Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, sau đó từ trong căn bản Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, tự tách ra gồm nhiều phái. Và đặc trưng chủ yếu Phật giáo cũng mang một màu sắc nguyên thủy, rồi diễn hóa phân thành Phật giáo mang nhiều màu sắc hơn. Trong đó có khác biệt về lý giải khía cạnh kinh điển, cũng có nêu lên dị nghĩa về khía cạnh giới luật.

Trong các phái đều nhất trí cho rằng, chỉ có tự mình lý giải và phát huy nghĩa lý mới phù hợp bản hoài mà Phật-đà giáo hóa,

lần lượt khiến cho Phật giáo thời kì đó, trên nghĩa lý các phái bày rõ hình thể cục diện “trăm họ tranh tiếng”. *Dị bộ tông luân luận* của Thế Hữu cũng là bộ luận thư mang tính khái quát, biểu hiện ghi lại quan điểm bất đồng giữa các phái thời kì đó. Luận ghi lại niên đại và nguyên nhân phân chia căn bản bộ phái Phật giáo, cho đến tình huống phân chia chi phái, quan điểm chủ trương giữa các phái.

Nhưng Luận cũng là đại biểu trước thuật của luận sư Thế Hữu thuộc Nhất thiết hữu bộ, do đó không thể nêu lên thắc mắc việc trong Luận lấy Nhất thiết hữu bộ làm lập trường, còn đối với các phái khác thì ó quan điểm khiếm khuyết hoặc nghiêng lệch. Điểm này cũng cần phải thảo luận đầu tiên trong bản văn này và dẫn đến sự chú ý đặc biệt. Không chỉ nhiều đó, còn phải nghiên cứu các bộ phái Phật giáo khác và nêu lên một vài quan điểm của họ có giá trị nhất định không thể phủ nhận.

Tác giả bản luận

Tác giả bản luận là Bồ-tát Thế Hữu (Vasumitra), tiếng Phạn là Vasumitra, Hán dịch là Tu-mật, Bà-tu-mật, Tu-mật-đa, hoặc dịch là Thiên Hữu. Chân Đế dịch Luận này lấy tên *Dị bộ chấp luận* và cũng gọi là Thiên Hữu. Cứ truyền, Phật giáo Ấn Độ thì không chỉ có một người tên Thế Hữu. Người thứ nhất tên Thế Hữu sống khoảng cuối sau 300 năm đến giữa 400 năm sau khi đức Phật Nhập diệt, cũng là lần kết tập thứ III thời vua Kaniṣka chủ trì biên tập *Đại tì-bà-sa luận*. Người thứ hai tên Thế Hữu là Thế Hữu đã chú thích bộ *Câu-xá luận* của ngài Thế Thân.

Tác giả luận này thuộc người thứ nhất, vì ngài là một trong bốn đại Luận sư (Pháp Cứu, Giác Thiên, Thế Hữu, Diệu Âm) thuộc Nhất thiết hữu bộ. Căn cứ *Bà-tu-mật tập tự* (婆须蜜集序) ghi: “Đại sĩ Bồ-tát Bà-tu-mật, kế thừa Di-lặc làm Phật, tên Sư tử Như Lai. Từ lúc Thích-ca văn Đản sanh nước Phê-đề, thuyết Phạm-ma-du-tử kinh cho vị Bà-la-môn già có tên Úc-đa-la, theo cha gặp Phật,

lặn lội bốn tháng, thấy đủ tướng mạo, đoan chánh, uy nghiêm, nên không ngớt chiêm ngưỡng. Cha đặt sơ quả, còn sư đã xuất gia học đạo, đổi tên Bà-tu-mật”.

Theo *Phật Đường tập ghi*, ngài là người phương Bắc nước Thiên Trúc, là tổ thứ bảy Tây Thổ, đặc pháp từ tổ thứ sáu Di-giá-ca, “*Lúc Phật ở đời, đi đến phương Bắc Thiên Trúc, nói với A-nan: “Trong quốc độ này, sau khi Ta diệt độ cuối ba trăm năm, có một bậc thánh sẽ sinh ra đời. Họ Bà-la-tùy, tên Bà-tu-mật”.* Theo lời này, thì ngài sinh sống vào khoảng cuối 300 năm sau Phật diệt độ. Lời này và mở đầu trong bộ *Dị bộ tông luân luận sớ* (sau đây gọi tắt là *Khuy Cơ Sớ* 窥基疏) của Khuy Cơ ghi: “*Dị bộ tông luân luận xuất hiện khoảng 400 năm sau Phật tịch diệt. Tác giả Bồ-tát Thế Hữu thuộc Thuyết nhất thiết hữu bộ*” có thể nói là cùng một người, cho nên luận này phải là tác phẩm vào đầu 400 năm sau Phật diệt độ.

Trong *Đại Đường Tây vực ký*, quyển 3 nói đến Như Lai diệt độ khoảng 400 năm sau, vua Kaniṣka “*Mỗi ngày mời một vị Tăng vào cung giảng pháp, vua nghi ngờ nhiều điểm, hỏi những điều bất đồng trong cái chấp của các bộ phái, nhưng vẫn chưa thỏa mãn*”, thế là, Kaniṣka phát khởi lại kiết tập lần thứ I, Thế Hữu cũng là nhân vật chủ yếu tham gia lần kiết tập. Nhưng bởi vì ban đầu Thế Hữu chưa chứng đắc quả thánh đoạn hết tất cả phiền não, nên bị mọi người xem thường và gạt bỏ ra ngoài, như sách ghi: “*Lúc đó tôn giả Thế Hữu, ngoại mặc y nạp, các A-la-hán nói với Thế Hữu là: ‘chưa trừ được kiết sử, sẽ tranh nghị sai lầm, người tuyên xa vời, xin ở nơi này’*”, ý là không được vào trong.

Sau đó Thế Hữu cũng im lặng chấp hành, vẫn chưa bước vào chứng đắc quả thánh, nhưng ngược lại được mọi người trong Thượng tọa bộ suy cử mà tham gia kiết tập lần này. Rõ ràng, Thế Hữu dự kiết tập lần này và như người đã nêu trên cũng là cùng một người. Bản dịch khác Luận này, sớm có La-thập đồng thời dịch bản

của Thế Hữu, cũng đã dịch thành chữ Hán, và rồi lấy tên Luận này do Thế Hữu viết, cũng là trước tác của Thế Hữu thứ nhất.

Theo Hán tạng ghi, ngoài Luận này ra, còn có lấy tên các luận điển do Thế Hữu viết như: *A-tì-đạt-ma phẩm loại túc luận* (阿毗达磨品类足论) gồm 18 quyển, *A-tì-đạt-ma giới thân túc luận* (阿毗达磨界身足论) gồm 3 quyển, *Tôn Bà-tu-mật Bồ-tát sở tập luận* (尊婆须蜜菩萨所集论) gồm 10 quyển *Chúng sự phân A-tì-đạt-ma* (众事分阿毗达磨) 12 quyển - đây là bản dịch lấy tên khác của *Giới thân túc luận* (界身足论). *A-tì-đạt-ma phẩm loại túc luận* và *Giới thân túc luận* đều thuộc luận điển chủ yếu của Nhất thiết hữu bộ. Về mặt khác, trong *Tát-bà-đa bộ sư tư ký mục lục* (萨婆多部师资记 目录) ghi Thế Hữu là đệ tử của ngài Ca-chiên-diên, là Luận sư thứ 8 được truyền thừa riêng từ bậc thầy Nhất thiết hữu bộ, do đó, có người cho rằng Thế Hữu là Luận sư Nhất thiết hữu bộ.

Quan hệ bản Hán dịch

Luận này ở Trung Quốc trước sau có 3 bản dịch với tên gọi khác: 1 - *Thập bát bộ luận* gồm 1 quyển, do Cưu-ma-la-thập dịch; 2 - *Bộ chấp dị luận* gồm 1 quyển, do Chân Đế dịch; 3 - *Dị bộ tông luân luận* gồm 1 quyển, do Huyền Trang dịch, cùng được thu tập trong *Đại chánh tạng* quyển 49. Nhưng trong *Đại chánh tạng* có ghi *Thập bát bộ luận* và *Bộ chấp dị luận* đều do Chân Đế thời Trần sở dịch, trong *Tổng mục lục tần-già tạng* lại ghi *Thập bát bộ luận* là do La-thập dịch. Trong lời tụng *Thập bát bộ luận* có viết câu “*La-thập pháp sư tập*” (罗什法师集), từ đó mọi người cho rằng *Bộ chấp dị luận* tất nhiên do Chân Đế dịch, mà không thể kể đó còn lấy tên nữa là *Thập bát bộ luận*.

Và trong *Thập bát bộ luận* vẫn còn tồn tại rất nhiều ngữ ngôn thời Tần, nên mọi người cho rằng *Thập bát bộ luận* do La-thập dịch, lời lẽ này không có vấn đề. Nhưng trong văn hiến *Thập bát bộ luận*, phẩm thứ 15 *Phân biệt bộ* còn dẫn dụng nội dung *Văn-thù-sư-lợi vấn kinh*, quyển hạ. Văn-thù-sư-lợi vấn kinh

do Tăng-già-bà-la thời Lương dịch, lúc dịch kinh này lại cách thời gian rất lâu so với La-thập. Vậy La-thập có dẫn dụng lời kinh này không? Về điểm này, Lương Khải Siêu hoài nghi người đời sau thêm thắt Luận này, trong *Dị bộ tông luận luận ngữ thể thích* của Pháp sư Diễn Bồi cũng duy trì quan điểm này và nhấn mạnh “*Không thể lấy lý do thời Tần chưa có kinh này, mà hoài nghi Luận này (chỉ cho Thập bát bộ luận - người viết chú thích) không phải do La-thập dịch*”.

Trong 3 bản dịch, nội dung 3 bản ít khác giống nhiều, nhất là trên hệ thống và kết cấu bản Chân Đế và Luận này hầu như tương đồng, chỉ là có lui tới nhất định trong việc mượn từ để giải thích trong lúc dịch. Vậy Chân Đế có đối chiếu bản La-thập rồi sau dịch lại không? Cứ truyền, Chân Đế từng chú sớ Luận này gồm 10 quyển, nhưng rất tiếc bộ chú sớ này sớm đã mất mát, trong đó không có bàn đến nguyên do phải dịch lại, nên hiện nay đã không có cách nào để khảo cứu.

Nhưng bản Huyền Trang và Khuy Cơ sớ ghi: “*Xưa có ngài Tam tạng thời Trần (chỉ cho Chân Đế - người viết chú thích) ở Giang Biếu dựa vào bản đã dịch, dịch rồi lấy tên Bộ chấp dị luận, sửa lại bản đã dịch, soi các bản thảo, từ và mục trong tiếng Phạn, lý bị trái ngược với nghĩa gốc, nay khơi rõ cần phải diễn đạt thêm, chỗ lờ mờ vốn có thì làm sửa đổi lại. Nay bản thân tôi nghe lời dạy của Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang rồi viết sớ về Luận này ở điện Khánh Phước trong cung Ngọc Hoa vào ngày 14 tháng 7 năm thứ 2 Long Vọng (người viết chú thích: năm 662t.l.) thời nhà Đường*”. Trong này, Khuy Cơ nêu rõ Chân Đế dịch có sai lầm nguyên văn, hoặc có chỗ ngược với nghĩa gốc trong Luận này. Cũng từ nguyên nhân bản Chân Đế có một số sai lầm, cho nên Huyền Trang tất yếu mới dịch lại. Trong Khuy Cơ sớ có nói đến những chỗ sai lầm về bản Chân Đế.

Luận đề và kết cấu văn bản

Luận đề có tên *Dị bộ tông luận luận*, Luận là thông xưng, *Dị bộ tông luận* là biệt xưng, cũng nhằm nói đến Luận là một loại tổng xưng trong trước tác của các đệ tử đức Phật, biệt xưng là tiêu đề mang tính chỉ đạo cốt lõi nội dung luận điển. Thông qua giải thích về biệt xưng, biết được nội dung bản luận và bàn đến đặc sắc trong luận tạng, từ đó nắm bắt ý nghĩa luận đề, mà còn là hiểu rõ mô thức rộng lớn trong một bộ luận.

Trong 3 bản Hán dịch, rất sớm là bản La-thập dịch và lấy tên *Thập bát bộ luận* (十八部论), hai bản dịch sau là Chân Đế và Huyền Trang, vì sao không lấy tên như La-thập? Nguyên nhân trong đó, tôi nghĩ ngoài việc biểu hiện khác biệt ra, khả năng vẫn tồn tại việc các nhà dịch thuật lý giải bất đồng ngược chiều trong nội dung luận điển, và giới thiệu nội dung biểu đạt thật gọn rõ trong Luận này. Tên gọi *Thập bát bộ luận* là trực tiếp thuyết minh số mục bộ phái.

Theo bản Chân Đế, từ trên 2 phái căn bản mà chia ra tình huống cận kề về 18 phái, và bao gồm 2 phái căn bản mà trở thành 20 phái. Luận này là một bộ luận thư ghi lại quan điểm sai khác giữa các phái. Huyền Trang dịch lại lần nữa và lấy tên khác là *Dị bộ tông luận luận*, đồng dạng cũng là giới thiệu thật gọn rõ và dùng thuật ngữ thật thỏa đáng để biểu thuật nội dung và chỗ đặc sắc trong Luận. Như Khuy Cơ sớ ghi: “*Dị bộ tông luận luận*, nêu rộng cương yếu trong truyền thống, làm rạng tên luận mà lấy tên; ẩn ngôn luận mà nêu ra mục tiêu soi chiếu, là biệt hiệu ẩn chứa giản dị”. Trong đó thấy được bốn chữ “*Dị bộ tông luận*” là tên luận, biểu hiện và khái quát trọn vẹn nội dung biểu thuật trong Luận. Về tác dụng cũng là thông qua luận đề mà khiến cho người ta hiểu rõ nội dung bàn đến trong Luận.

Nói cách khác, tức là từ nội dung để quyết định tên luận. Luận là khác với Kinh tạng và Luật tạng. Cái gọi *dị bộ*, chỉ cho bất

đồng bộ phái lúc đó, cũng biểu hiện lý giải bất đồng về giáo nghĩa nguyên thủy. Khuy Cơ sớ ghi: *“Dị là biệt, bộ là loại. Người theo lý giải, tình thấy bất đồng, biệt cũng là loại, nên gọi dị bộ”*. Tôn sùng thượng nghĩa (宗崇尚义), là các phái tôn sùng nghĩa lý mình. Vì giữa các phái đều chấp đã là đúng, còn bài bác phái khác, nên nghĩa lý trong các phái tôn sùng cũng không giống nhau. Luân nghĩa là luân chuyển, thuyết minh so sánh giáo nghĩa cái chấp trong các phái cũng có trợ giúp giữ bỏ, do luân chuyển bất định, từ đó bộ phái mới tranh luận rồi tách ra. Thấy được bản luận là luận thư ghi lại việc chia tách phái. Có những bất đồng về hình thức tổ chức của luận và quy tắc tổ chức luận điển khác. Do từ luận điển đều là trước tác thuộc các đệ tử Phật, cũng là đại biểu đệ tử kính ngưỡng Phật và pháp, nên phần nhiều mở đầu trong luận điển đều lấy hình thức kệ tụng để ca tụng Phật bảo và xưng tán Pháp bảo, thuyết minh mục đích tạo luận của mình, sau đó mới bước vào luận thuật nội dung chủ đề bản văn, sau cùng cũng lấy hình thức kệ tụng để giao phó cho người đời sau phải hoằng dương bản luận. Ba phương thức này, được pháp sư Đạo An thời kì Đông Tấn đã sáng tạo phân ra ba phương pháp trong một bản kinh để nói đến phân biệt.

Trước lúc chưa bước vào bản văn thì quy kính tụng và tôn chỉ tạo luận, thuộc phần mở đầu, nội dung luận văn thuộc phần chánh tông, phụ thuộc phần tụng sau là thuộc phần lưu thông. Nhưng trước tác của Luận này vẫn không có tiếp chiếu từ quy tắc tổ chức như trên để xây dựng khung sườn bản văn cho mình. Luận này tổ thành từ hai hình thức là: *Kệ tụng* và *trường hàng*, mở đầu có 5 bài tụng, trong đó không có quy kính tụng, nội dung chủ yếu thuyết minh về tôn chỉ tạo luận của người chủ luận. Sau khi Huyền Trang dịch luận xong, có viết ra một bài tụng để giải thích mục đích dịch lại của mình, lời văn ghi: *“Rõ đủ các bản tiếng Phạn, khiến văn rõ nghĩa không sai, rồi dịch lại lấy tên Tôn luân luận, bậc trí cần siêng học”*. Theo lời văn trên, thấy được thuộc

phần lưu thông trong luận. 5 bài tụng đầu, có lời tụng ghi: “Đại Bồ-tát Thế Hữu, đủ tuệ giác đại trí, đứng tỳ-khưu con Phật, thấy độc đáo lúc đó”. Theo bài tụng này, có người cho rằng trong 5 bài tụng đầu không phải do Thế Hữu viết, bởi vì Thế Hữu tự mình không có thể tự cho mình là bậc đại Bồ-tát. Từ đó dẫn đến mọi người khảo cứu vấn đề hình thái nguyên nhân trong Luận. Khuy Cơ sớm nêu ra điển hình ba loại quan điểm bất đồng về hình thái nguyên hữu trong luận. Ngoài ra còn có Huyền Trang dịch bài tụng này sau cùng, hình thái Luận biến hiện có đều do Thế Hữu viết, gồm 5 bài tụng. Có người nói *trường hàng* trong Luận là do Thế Hữu viết, 5 bài tụng sau là do người sau thêm thắt.

Có người nói câu mở đầu “*Nghe truyền như vậy*” cho đến câu đầu “*Tôi nay nên nói, bốn tông mật tông, đồng nghĩa dị nghĩa các phái như vậy*” là do Thế Hữu viết, ngoài ra đều là do người sau viết thêm. Trong 3 điểm này, ý gốc Khuy Cơ vẫn là chủ trương thuyết thứ 1 làm chuẩn, cho rằng luận chủ lúc tạo luận là đã thời kì mật pháp, xưng tụng cái đức, cũng là làm việc tốt giúp người tin nhận, cho nên luận chủ không có tự mình tăng bốc mình. Trong *Dị bộ tông luân luận ngữ thể dịch* của pháp sư Diễn Bồi cũng đồng ý quan điểm này.

Trong điển tịch Phật giáo Bắc truyền, Luận này phản ánh rất toàn diện về tình huống phân phái của Phật giáo bộ phái và quan điểm giữa các phái. Nhưng văn tự trong luận không dài, hình thái tổ chức đại khái chia ra hai phần lớn: 1, nói về tình huống phân phái bộ phái, trước hết thuyết minh phân phái căn bản của Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, sau đó thuyết minh từ Đại chúng bộ tách ra 8 phái, phân phái ngọn ngành từ Thượng tọa bộ tách ra 11 phái; 2, lần lượt phân tích về luận điểm và phân kì giữa các phái, rồi thuyết minh *bản tông đồng nghĩa* và *mật tông dị nghĩa* của các phái. Cái gọi *bản tông đồng nghĩa* (本宗同义) là chỉ cho chủ trương có cùng trong các phái. Cái gọi *mật tông dị nghĩa* (末

宗异义) là chỉ cho quan điểm riêng của các phái. Từ đó thấy được thứ lớp trong Luận này rõ ràng khác thường.

Luận điển là thành phần tổ hợp không đủ hoặc thiếu trong ba tạng Phật giáo, nó đều thuộc từ trước tác của các đệ tử Phật sau khi Phật diệt độ, số lượng đếm không xuể. Thời kì bộ phái xưa kia, các cuộc tranh luận (chủ yếu là quan điểm bất đồng tồn động trong giáo nghĩa nguyên thủy) giữa các bộ phái, trong đó chủ yếu là thông qua luận điển trước thuật để thể hiện quan điểm các phái. Đó cũng là thúc đẩy xuất hiện rầm rộ nhân tài viết luận điển. Trong tất cả luận điển này, phân tách hình thái luận điển được y cứ từ quan điểm truyền thống, đại khái chia ra hai loại:

1 - *Tôn kinh luận* (宗经论) là nó dựa vào cốt lõi tư tưởng bộ kinh nào đó, rồi tiến thêm một bước mà phát huy nghĩa lý.

2 - *Thích kinh luận* (释经论) là chủ yếu một dạng truyền tích về bộ kinh riêng nào đó. Nếu dựa vào quy nạp này, sẽ rất khó phát hiện Luận này quy thuộc hình thái luận điển loại nào qua hai loại trên. Phản ánh này, luận cố nhiên lấy quan điểm Nhất thiết hữu bộ làm đối tượng chủ yếu để phân tích. Nhưng đứng từ góc độ khác, cũng thấy nhiều tồn tại phức tạp về nghĩa lý của luận này.

Thời gian và nguyên nhân phân phái căn bản

Bộ phái Phật giáo là một giai đoạn quan trọng về trước kế thừa sau mở rộng trên sử Phật giáo Ấn Độ. Đối với vấn đề phân phái căn bản bộ phái, do từ những học giả căn cứ bất đồng về tư liệu Nam truyền và Bắc truyền, nên kết luận trong nghiên cứu cũng nêu ra khác nhau. Từ đó, yêu cầu thuyết minh là phải thuyết minh chi tiết về phân phái căn bản, cũng y cứ từ quan điểm trong Luận này, cần thuộc từ lý lẽ của từng người. Lại nữa, quan điểm trong luận vẫn biểu hiện quan điểm vấn đề này theo Phật giáo Bắc truyền. Cho nên muốn giải thích tốt về tình huống phân phái căn bản, trong luận thuật cần phải tham khảo đến quan điểm các phái khác.

Bộ phái Phật giáo được mở đầu từ phân phái căn bản của Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. Vậy phân phái căn bản vào lúc nào? Nguyên nhân gì? Vấn đề này, trong tư liệu bất đồng có tồn tại quan điểm bất đồng. Y cứ Luận này ghi: *“Nghe truyền như vậy, sau khi Phật Bạt-già-phạm Niết-bàn, hơn trăm năm sau, lúc đó pháp thánh mờ, như mặt trời lâu chưa rạng. Vua hiệu Vô Ưu, ở thành Câu-tô-la nước Ma-yết-đa, thống nhiếp cả nước, cảm thương tình cảnh, hỗn tạp người thần. Ban đầu đại chúng phân phái Phật giáo, cũng từ việc bốn chúng cùng nghị luận bất đồng về năm việc của Đại Thiên, rồi tách ra hai bộ, một là Đại chúng bộ, hai là Thượng tọa bộ”*.

Lời này nêu lên thời gian và nguyên nhân phân phái căn bản. Nhưng trong đó ghi *“hơn 100 năm”* sau Phật diệt độ là rất mang tính mơ hồ. Bản La-thập và bản Chân Đế đều nói 116 năm sau Phật diệt độ, như trong bản Chân Đế ghi câu *“100 năm sau cũng là 116 năm sau”*. Con số “16” (十六) rồi sửa thành “60” (六十). Ghi trái ngược này thì làm sao chuẩn, rất khó phán định, nhưng chẳng màng thế nào, thì luận ghi hơn 100 năm, cũng là tương đương thời gian gần đó, cũng là thời kì vua A-dục (vua hiệu Vô Ưu, tức chỉ cho vua A-dục) thống trị. Còn nữa, điều ghi này và tư liệu Nam truyền cho rằng vua A-dục lên ngôi sau Phật Nhập diệt 218 năm, điều này cũng cho thấy cách nhau khoảng 100 năm.

Nói đến hiện tượng phân phái nội dung Phật giáo, rất sớm có thể tìm ngược từ lúc Phật còn sống. Dựa theo quan điểm giáo sư Ji Xianlin (季羨林), cho rằng sự tình xung khắc giữa Phật và Đề-bà-đạt-đa cũng là phản ánh trọn vẹn đấu tranh về con đường tư tưởng bất đồng của hai phái. Nên nói Phật giáo sơ dĩ tách ra lối đi, qua các khía cạnh nguyên nhân, nhưng nhìn chung những khía cạnh rất chủ yếu là lúc Phật ở đời, các đệ tử chia ra mà giáo hóa, dựa vào hình thái ngôn ngữ đặc thù phương ngôn của từng vùng để giáo hóa, trên nghĩa lý thì không chú trọng thảo luận về vấn đề hình nhi thượng học.

Cũng do từ giáo hóa khác nhau từng vùng, mà trên quy tắc đời sống và tập quán phong tục cũng tồn tại sai khác nhất định, cho nên giới luật của Phật chế định cho đệ tử cũng tồn tại những quan điểm khác nhau. Ngoài ra, căn cứ quan điểm Nam truyền, sau khi Phật diệt độ, trong năm đó A-nan chủ trì kiết tập ở động Thất Diệp, hai chúng kết tập trong động và ngoài động, rồi đã trở thành hệ Đại chúng và hệ Thượng tọa. Những việc làm vốn có này, đều hình qua nguyên nhân chủ yếu tiềm tàng con đường phân phái Phật giáo sau đó. Căn cứ quan điểm trong luận, phân phái chính thức của Thượng tọa và Đại chúng là khoảng 116 năm sau Phật diệt, nguyên nhân là *“Năm việc của Đại Thiên”*.

Cứ truyền, Đại Thiên là con trai của một vị thương nhân ở nước Mạt-thổ-la, là một người tạo tội ngũ nghịch, sau khi ngài xuất gia siêng tụng trì văn nghĩa ba tạng, tự xưng đã chứng đắc quả vị A-la-hán, thế là được vua A-dục cung kính và ngài thọ nhận nhiều cúng dường. Có chiều nọ, do ngài không chánh tư duy nên ngủ bị mộng tỉnh, còn trong đời sống hằng ngày thì ngài bộc lộ ra một số hiện tượng không xứng đáng là bậc A-la-hán. Dẫn đến các đệ tử của ngài phát sinh hoài nghi quả vị chứng đắc A-la-hán không chân chánh. Ngài tự mình biện hộ là đã chứng đắc quả A-la-hán, thế là dần dần có phát sinh *“Năm việc của Đại Thiên”*.

Nội dung năm việc của Đại Thiên:

1, Dư sở dụ: Đại Thiên cho rằng, tự mình sở dĩ bị mộng tỉnh bất tịnh là do vì thọ nhận cảm dỗ của thiên ma. Mộng tỉnh có 2 loại: 1, Mộng tỉnh phiền não; 2, Mộng tỉnh bất tịnh. Loại 1 là A-la-hán đã diệt, loại 2 là A-la-hán tồn đọng. Bởi vì lúc thiên ma thấy được làm thiện, sinh tâm ganh ghét, khiến tướng rối loạn, nên khiến cho A-la-hán mộng tỉnh bất tịnh. Đó là biện hộ về tự mình nằm mộng mà bị mộng tỉnh bất tịnh.

2, Vô tri: Đại Thiên cho rằng phải tiến đến gần gũi người tốt, lúc hoan hỷ bình thường thì đệ tử sẽ được thọ ký chứng quả

A-la-hán. Nhưng các đệ tử vẫn hỏi lại, vậy làm sao họ tự mình vô tri? Đối với việc này, Đại Thiên trả lời, A-la-hán có hai loại: 1, Vô tri nhiễm ô, là A-la-hán đã diệt; 2, Vô tri không nhiễm ô, là A-la-hán tồn đọng. Bởi vì còn có vô tri không nhiễm ô, nên không biết mình đã chứng đắc quả A-la-hán.

3, Do dự: Tức là phát sinh nghi cảm về Phật pháp. Quả đạo bậc thánh phải là đã siêu việt nghi cảm, thì làm sao họ còn có chỗ hoài nghi? Điều này, Đại Thiên nói nghi cảm có hai loại: 1, A-la-hán đã đoạn nghi cảm trong giấc ngủ; 2, A-la-hán chưa đoạn nghi xứ phi xứ.

4, Tha linh nhập: Đại Thiên cho rằng, khi bậc A-la-hán chứng đắc quả A-la-hán thì tự mình không cách nào biết, cần phải nhờ người khác chứng biết, và nêu ví dụ, Xá-lợi-phất là trí tuệ số một mà vẫn nhờ đức Phật chứng biết, huống gì chúng ta là kẻ hậu bối. Vô tri là đứng từ giác độ chủ thể để thấy, còn tha linh nhập tức là đứng từ giác độ khách quan để nói.

5, Chứng đạo nhờ tiếng khổ: Có chiều nọ, Đại Thiên không ngừng kêu đau khổ, các đệ tử không biết lý do. Đại Thiên nói, đó là tiếng than khổ đường thánh, nếu không lòng thành mà than khổ đường thánh, thì đường thánh cũng không từ đó mà sinh khởi. Nói cách khác, đắc được đường thánh thì cần phải không ngừng than khổ.

Từ 5 việc trên, thấy được điều mà Đại Thiên nói đến là thuộc vấn đề lý luận. Từ một nghĩa lý Đại Thiên nói cũng nêu lên hai cách giải thích khác, đó là biểu hiện Đại Thiên nắm bắt linh hoạt về giáo nghĩa truyền thống. Nhưng đứng từ góc độ khác thì phương thức truyền thích này sẽ dẫn đến người ta cảm thấy hành vi bản thân Đại Thiên là ngụy biện. Nhưng đứng từ bộ phái Đại Thiên, thì họ không nghi ngờ đó là quan điểm đúng đắn làm đại biểu Phật giáo. Nhưng đứng từ khuynh hướng Tăng đoàn mang tư tưởng truyền thống, cũng khó mà cùng thừa nhận cách truyền thích nhảy vọt

về giáo lý mà Đại Thiên nói này, thậm chí còn phản bác là: *“Dư sở dụ, vô tri, do dư tha linh nhập, đạo thành từ tiếng than, lời người phi Phật giáo”*.

Do từ tư tưởng Đại Thiên lúc đó hơi phóng khoáng, phần nhiều người ủng hộ Đại Thiên là Tăng đoàn trẻ trung, bởi vì họ là nhiều người hơn, nên gọi đó là Đại chúng bộ, tiếng Phạn là Mahāsaṅghikavāda. Số Tăng đoàn ủng hộ tư tưởng truyền thống thì hơi bảo thủ, phần nhiều là trưởng lão thuộc Thượng tọa bộ, nên gọi họ là Thượng tọa bộ, tiếng Phạn là Theravāda.

Nhưng từ dị nghị *“Năm việc của Đại Thiên”*, dẫn đến khiến cho mọi người phân phái căn bản hai phái Thượng tọa bộ. Việc này chỉ có ghi lại trong tư liệu Bắc truyền, ngoài 3 bản dịch này ra, trong Đại tì-bà-sa luận, quyển 99 ghi: *“Đại Thiên hỏi vua, trong giới kinh nói: ‘sẽ dục diệt tịnh, nên theo ý nhiều người’*. Vua dần lệnh hai vị Tăng khác ở bên mình đến nói rằng bậc hiền thánh tuy nhiều tuổi già nhưng ít vị Tăng ủng hộ, Đại Thiên tuy ít tuổi nhưng nhiều người theo... Lúc đó vẫn chưa ngót tranh luận ở Kỳ Viên.

Sau do kiến giải khác nhau mà chia ra hai phái, một là Thượng tọa bộ, hai là Đại chúng bộ. Trong Ấn Độ Phật Giáo Sử (印度佛教史) của Tāranātha cũng có ghi thuật liên quan đến *“Năm việc của Đại Thiên”*. Như căn cứ ghi lại trong bộ Đảo Sử (島史), Đại Sử (大史) của Nam truyền và Luận sự chú tự (论事注序) của ngài Giác Âm, nguyên nhân phân phái hai phái căn bản là vì tỳ-khưu Bạt-kỳ thảo luận về *“Mười điều phi pháp”*. Nội dung 10 điều là:

- 1, Ăn muối gừng để dành qua đêm vẫn được;
- 2, Ăn xong, nhận được thức ăn khác vẫn được;
- 3, Ăn xong, rời khỏi chỗ rồi ngồi ăn lại vẫn được;
- 4, Ăn xong, đến nơi khác ăn thêm vẫn được;

- 5, Dùng sữa, đường trộn uống ngoài bữa ăn chính vẫn được;
- 6, Uống rượu tự chế biến từ trái cây vẫn được;
- 7, Tùy ý làm toạ cụ lớn nhỏ vừa vẫn được;
- 8, Làm việc mà lúc còn ở thế tục đã làm vẫn được;
- 9, Yết-ma rồi lại tiếp vẫn được;
- 10, Nhận và cất vàng tiền vẫn được.

Nội dung 10 điều này, họ chủ yếu là bất đồng quan điểm việc duy trì khía cạnh giới luật, từ đó dẫn đến tổ chức “700 người kết tập” (七百人結集) trong thành Tì-xá-li. Kết quả kết tập và thẩm định này, đại biểu cho tỳ-khưu ở phương Đông phái bảo thủ, chủ trương 10 việc là phi pháp. Đại biểu tỳ-khưu ở phương Tây là phái phóng khoáng, cho rằng 10 việc là hợp pháp. Thế là lần lượt tách ra Thượng tọa bộ đại biểu tỳ-khưu phương Đông và Đại chúng bộ là đại biểu tỳ-khưu phương Tây.

Về quan điểm phân phái căn bản Phật giáo, do từ bất đồng việc ghi lại tư liệu Nam truyền và Bắc truyền, trải qua nghiên cứu của các học giả thì việc ghi lại bất đồng hai phái này, phần nhiều là chú trọng đến tư liệu Nam truyền. Hình thành này, không những nguyên nhân phân phái bất đồng về các quan điểm, mà trên thời gian phân phái mà Nam Bắc truyền ghi lại cũng khoảng cách hơn 100 năm. Nhưng bất luận là *Năm việc của Đại Thiên*, và *Mười điều phi pháp* như thế nào thì cũng đã tồn tại giáo nghĩa mà Phật thuyết đã trở thành điểm căn bản của sự phân phái.

Tình huống gốc ngọn phân phái

Bộ phái Phật giáo bắt đầu tách ra hai bộ căn bản, tùy theo thời gian và không gian mà bất đồng. Trong 2 phái căn bản, vấn đề về giáo nghĩa và giới luật mà 2 phái chủ trương còn xuất hiện bất đồng về kiến giải, rồi dẫn tới trong 2 phái phát sinh tách nữa. Tình huống này cũng phát triển hướng đi trước từ 1 thành 2, 2

thành 3. Như vậy, từ trên một nhánh gốc cây lớn mà tách ra nhiều cành nhánh, rồi hình thành phân phái ngọn nguồn. Theo quan điểm Luận này, thì từ thời gian tách ra 18 phái này, phân phái ngọn nguồn bắt đầu từ khoảng 200 năm đến 400 năm sau khi Phật diệt độ, ước chừng hơn 200 năm.

Trước hết là do Đại chúng bộ trong vòng 200 năm tách ra 3 bộ: 1, *Nhất thiết bộ*; 2, *Thuyết xuất thế bộ*; 3, *Kê dận bộ*. Lần cuối cũng khoảng trong vòng 200 năm, từ trong Đại chúng bộ lại tách ra 2 bộ: *Đa văn bộ*, *Thuyết giả bộ*. Và từ lúc cuối 200 năm, có một vị ngoại đạo đi tu, tên là Đại Thiên thuộc trong Đại chúng bộ xác thực rõ năm việc (phần trước đã nói về năm việc của Đại Thiên), từ tranh luận này mà tách ra 3 bộ: 1, *Chế đa sơn bộ*; 2, *Tây sơn trụ bộ*; 3, *Bắc sơn trụ bộ*. Như vậy, rồi từ trong 4 bộ thuộc Đại chúng bộ lại phân phái ngọn nguồn 8 bộ.

Lại nữa, khoảng đầu 300 năm, trong Thượng tọa bộ lại có ít người tranh biện, rồi tách ra 2 bộ: 1, *Thuyết nhất thiết hữu bộ*, còn gọi *Thuyết nhân bộ*; 2, *Căn bản Thượng tọa bộ*, đổi thành gọi *Tuyệt sơn bộ*. Trong vòng sau 300 năm, từ trong *Thuyết nhất thiết hữu bộ* tách ra 1 bộ, gọi là *Độc tử bộ*. Rồi trong vòng 300 năm sau nữa, từ trong *Độc tử bộ* tách ra 4 bộ: 1, *Pháp thượng bộ*; 2, *Hiền vị bộ*; 3, *Chánh lượng bộ*; 4, *Mật lâm sơn bộ*. Sau đó, từ trong *Nhất thiết hữu bộ* lại tách ra 1 bộ nữa, tên *Hóa địa bộ*. Rồi dựa theo từ trong *Hóa địa bộ* mà lưu xuất 1 bộ tên là *Pháp tạng bộ*. Đến cuối 300 năm, từ trong *Nhất thiết hữu bộ* lại tách ra 1 bộ tên *Ấm quang bộ*, còn gọi *Thiện tuệ bộ*. Đến đầu 400 năm, từ *Thuyết nhất thiết hữu bộ* lại tách ra 1 bộ, tên *Kinh lượng bộ*, cũng gọi là *Thuyết chuyển bộ*. Như vậy, 7 bộ phái thuộc Thượng tọa bộ lại phân phái ngọn nguồn trở thành 10 bộ. Phân phái ngọn nguồn của 2 bộ căn bản, cộng thành 18 bộ, từ 2 bộ phái căn bản tăng lên thành 20 bộ. Được biểu hiện (ngắn gọn) sau đây:

Theo trình bày trên, phân phái ngọn nguồn của 2 phái căn bản là được bắt đầu trước hết từ Đại chúng bộ. Tư tưởng Đại

chúng bộ một mặt có khuynh hướng rộng rãi, mặt khác ưa chuộng tính linh hoạt khi thuyên thích giáo nghĩa nguyên thủy. Tính cách này cũng có thể thuyết minh về nhiều nguyên nhân khác đã mở đầu khuynh hướng phân phái trong Thượng tọa bộ. Cũng chính từ đó mà tư tưởng Đại chúng bộ cũng thúc đẩy trở thành nguồn cội chủ yếu của tư tưởng Đại thừa về sau.

Theo phân phái ngọn nguồn như đã nêu, tình huống ghi lại trong luận có một số khác biệt với bản La-thập và bản Chân Đế, qua phương pháp đối chiếu thì không tránh khỏi họ nêu lên những chỗ bất đồng. Dựa vào bản Chân Đế ghi lại, đại khái tương đồng với Luận này, nhưng về tên bộ phái và khía cạnh phệ lập phân biệt phái thì cũng vốn có nhiều khác nhau. Theo bản Chân Đế, phân phái hai bộ phái căn bản là 116 năm hoặc 60 năm (phần trên có nói đến) sau Phật Nhập diệt. Như gọi *Kê dân bộ* thuộc hệ Đại chúng bộ được gọi là *Khôi sơn trụ bộ*, gọi *Đa văn bộ* là *Đắc đa văn bộ*, gọi *Thuyết giả bộ* là *Phân biệt thuyết bộ*, gọi *Chế đa sơn bộ* là *Chi đề sơn bộ*, mà không có lập *Tây sơn trụ bộ*. Do đó trước sau trong Đại chúng bộ chỉ có 7 bộ mà thôi.

Nhưng trong Khuy Cơ sớ, Khuy Cơ cho rằng, nêu lên 3 chỗ sai lầm trong phương pháp dịch về tên gọi bộ phái này của Chân Đế: 1, *Kê dân bộ* không thể gọi là *Khôi sơn trụ bộ*, Khuy Cơ nói: “*Pháp sư Chân Đế nói: Khôi sơn trụ bộ, lời này không đúng, gốc âm và nghĩa đều không nói vậy*”; 2, *Chế đa sơn trụ bộ* không thể gọi là *Chi đề sơn bộ*, Khuy Cơ nói: “*Chế đa, tức trước kia gọi Chi đề, là sai*”; 3, Từ trong Đại chúng bộ mà phân phái ra 4 hoặc 5 bộ trở thành 9 bộ, nhưng “*Pháp sư Chân Đế cộng thành bảy bộ, đó cũng là sai*”.

Theo ghi lại của hệ Thượng tọa bộ, số mục trước sau tuy giống với luận này tổng gồm 11 bộ, nhưng cũng có chỗ khác biệt tên gọi. Như gọi căn bản Thượng tọa bộ là Thượng tọa đệ tử bộ, gọi Độc tử bộ là Khả trụ đệ tử tử bộ, gọi Hiền vị bộ là Hiền thừa

bộ, gọi Chánh lượng bộ là Chánh lượng đệ tử bộ, gọi Mật lâm sơn bộ là Mật lâm trụ bộ, gọi Hóa địa bộ là Chánh địa bộ, gọi Pháp tạng bộ là Pháp hộ bộ, gọi Ấm quang bộ là Thiện tuệ bộ hoặc Ấm quang đệ tử bộ, gọi Kinh lượng bộ là Thuyết độ bộ hoặc Thuyết kinh bộ. Phân phái ngọn nguồn 2 bộ căn bản trở thành 19 bộ.

Theo bản La-thập, trong hệ Đại chúng bộ tuy nêu lên giống với Luận này là gồm có 9 phái, nhưng có khác về tên phái. Như gọi Nhất thiết bộ là Chấp nhất ngữ ngôn bộ, gọi Thuyết xuất thế bộ là Xuất thế gian bộ, gọi Kê dân bộ là Cao-câu-lê (Gokulika), nghĩa là Quạt cư, gọi Thuyết giả bộ là Thi thiết hoặc Thi thiết luận, gọi Chế đa sơn bộ là Chi đề ca hoặc Du-già. Gọi Tây sơn trụ bộ là A-la-thuyết (Apara-sela Tây sơn) hoặc Phật-bà-đa (Pubba-sela Đông sơn), gọi Bắc sơn trụ bộ là Úc-đa-thi-la.

Gọi Nhất thiết hữu bộ là Tát-bà-đa (Sarvāsti) hoặc Nhân luận (Hetuvādin), gọi Pháp thượng bộ là Đạt-ma-úc-đa-la (Dharmottariya), gọi Hiền vị bộ là Bạt-đa-la-úc-ni (Bhadra-yānīya), gọi Chánh lượng bộ là Di li hoặc Tam di đế, gọi Mật lâm sơn bộ là Lục-thành (Ṣaṇṅgarika), gọi Hóa địa bộ là Di-sa-tắc (Mahīśasaka), gọi Pháp tạng bộ là Đàm-vô-đức (Dharma-guptaka), gọi Ấm quang bộ là Ưu-lê-sa hoặc Ca-diếp-duy (Kāśyapīya), gọi Kinh lượng bộ là Tăng-già-lan-đa (Saṅkrānti) hoặc Tu-đa-la-luận (Sautrāntika). Và từ căn bản Thượng tọa bộ và Tuyết sơn bộ còn chia 2 bộ, cho nên gốc ngọn Thượng tọa bộ trở thành 12 bộ, gốc ngọn Đại chúng bộ trở thành 9 bộ, gốc ngọn 2 bộ phái căn bản trở thành 12 bộ.

Thông qua đối chiếu 3 bản dịch sẽ thấy quan hệ phân phái ngọn nguồn, khác nhau rất nhiều về tên gọi, trên số mục bộ phái cũng có một số thêm bớt. Đó chỉ là dựa theo 3 bản dịch trên. Ngoài ra, còn thuyết nói có đến phân phái ngọn nguồn gồm có 22 bộ, 24 bộ hoặc 26 bộ, niên đại phân phái và truyền thừa thứ lớp các phái cũng khác nhau rất xa. Thậm chí trong *Đại trí độ luận*, quyển 62 ghi: *“Hàng Thanh Văn nghe pháp vương tiếng. Phật diệt độ sau*

năm trăm năm sau, các phái tách ra gồm có năm trăm phái. Từ đó về sau, cầu các pháp làm tướng quyết định, tự chấp vào pháp mà không biết Phật là giải thoát, thuyết pháp mà vướng ngữ ngôn". Theo đoạn trên, nói đến từ 2 phái căn bản rồi tách ra 18 phái, là hơi lưu truyền xa xưa.

Danh nghĩa và học thuyết chủ yếu của các bộ phái

Căn bản trong phân chia 2 bộ, do đó mà lập tên Đại chúng và Thượng tọa. Nay chỉ luận thuật ngắn gọn về học thuyết, nếu muốn tiến thêm một bước để hiểu rõ, có thể tham khảo 2 cuốn sách: *Ấn Độ Phật học nguyên lưu lược giảng* của nhà Phật học Lữ Trừng và *Ấn Độ bộ phái Phật giáo triết học sử* của giáo sư Lý Thế Kiệt. Căn cứ thứ tự bộ phái mà luận này đã ghi, trước hết vẫn là nói đến học thuyết Đại chúng bộ. Luận này không luận thuật chuyên môn về học thuyết Đại chúng bộ. Cũng từ trong Đại chúng bộ mà phân chia ngọn ngành bộ phái, nhưng các bộ phái vẫn duy trì đồng nghĩa bốn tông, tức là cần phải biểu hiện quan điểm chủ yếu của Thượng tọa bộ.

Đại chúng bộ có những quan điểm tư tưởng sau đây: 1, Chủ trương Phật thân vô lậu; 2, Phủ định có năm uẩn; 3, Hữu thể hiện tại, vô thể quá khứ, vị lai; 4, Năm căn lấy xác thịt làm thể; 5, Thể sáu thức có thể hoán chuyển một lúc; 6, Phiền não và tâm bất tương ưng; 7, Tâm tánh bản tịnh; 8, Tâm sở pháp đều có thể liễu biệt tự tánh; 9, Chủ trương chín loại thuyết nhất thể vô vi; 10, La-hán bất thoái chuyển; 11, Các thọ đều khổ, khổ có thể dẫn sanh đường thánh. Những chủ trương này của Đại chúng bộ, cũng xem là dựa trên Thượng tọa bộ mà nêu ra.

Nhất thiết bộ chủ trương pháp thể gian và xuất thể gian đều không thực thể, chỉ là một thứ giả danh mà được danh. Thuyết xuất thể bộ cho rằng pháp thể gian là dựa vào điên đảo mà khởi lên, điên đảo không thật, vì vậy pháp thể gian là một thứ giả danh, chỉ có dựa vào tu đạo mà hoạch đắc pháp thể gian mới là thực

hữu, từ đó mà có tên là Thuyết xuất thế bộ. Hai phái này đều dựa trên chủ trương học thuyết Đại chúng bộ rồi lập danh, từ tên gọi phái mà có thể hiểu rõ tư tưởng chủ yếu của chúng.

Tên gọi Kê dận bộ, dựa theo Khuy Cơ sớ viết, xưa có tiên nhân, ham dục vô độ, thích ăn tạp gà, sau đó sinh trong dòng quý tộc, tên là Kê dận. Kê dận là chủng tánh tiên nhân trong Bà-la-môn. Do người chủ phái họ Kê dận, nên dựa theo chủ phái mà lấy tên Kê dận bộ. Phái này chỉ hoằng dương A-tì-đạt-ma (đối pháp), tức là luận điển, mà không hoằng dương Kinh và Luật. Cho rằng Kinh và Luật đều là học thuyết biến thông làm phương tiện Phật giáo, chỉ có Luận mới là chân thực thuyết đúng. Luận là một loại thuyết thích về Kinh, Luận theo biến hóa thời đại mà biến chuyển trên nền tảng vốn có. Phái này đề xướng những việc ăn, đi, đứng đều có thể theo đó mà thích nghi, không bảo thủ tư tưởng. Tư tưởng này, rõ ràng có phá trừ ý đồ chủ nghĩa giáo điều. Nhìn chung, tư tưởng 3 phái này đều có đặc sắc luận điểm rất rõ ràng, có đủ tính thoáng rộng rất lớn.

Đa văn bộ tương phản với Kê dận bộ. Phái nhấn mạnh cần phải học rộng ba tạng. Người chủ phái đề xướng đa văn, và có đủ uy đức đa văn, cho nên Khuy Cơ nói phái này là *"Từ đức thành danh"*. Phái cho rằng chỉ có ngũ âm (五音 bản dịch Chân Đế là ngũ minh 五鳴): khổ, vô thường, không, Vô ngã, Niết-bàn tịch tịnh mà đức Phật nói, mới là thuyết xuất thế gian, ngoài ra đều là thuyết thế gian, và khẳng định *năm việc của Đại Thiên*. Quan điểm này có nhiều điểm tương đồng với Nhất thiết hữu bộ. Nhất thiết hữu bộ là một bộ phái chủ yếu trong Thượng tọa bộ, mà năm việc của Đại Thiên là đại biểu cho Đại chúng bộ, từ đó thấy được phái này có đủ đặc sắc lý luận dung hòa cả Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ.

Thuyết giả bộ là hỗn hợp đặc sắc lý luận của Nhất thiết bộ và Thuyết xuất thế bộ. Cho rằng bất luận là pháp thế gian hay là pháp xuất thế gian đều có đủ một mặt giả và một mặt thật, và

không đồng ý Nhất thuyết bộ cho rằng quan điểm pháp thể gian và xuất thể gian đều giả, cũng bất đồng ý kiến Thuyết xuất thể bộ cho rằng pháp xuất thể gian là thật, quan điểm tuyệt đối pháp thể gian là giả. Tất nhiên pháp thể gian và xuất thể gian có giả có thật, đều có thể thông qua giả danh, từ đó lập danh là thuyết giả bộ. Điểm đặc sắc lý luận là từ giả có thể thông thật. Bản La-thập gọi tên phái là Thi thiết hoặc Thi thiết luận. Lý luận đặc thù phái này đúng thực phi thường. Luận này cho rằng, Chế đa sơn bộ, Tây sơn trụ bộ và Bắc sơn trụ bộ là phân phái sau cùng của Đại chúng bộ. Nguyên nhân phân phái này là có vị Đại Thiên biểu hiện điều mục “*Năm việc của Đại Thiên*”, rồi dẫn đến không ít tranh luận mà chia 3 phái này. Khuy cơ nói “*Chế đa bộ là chỉ cho Đại Thiên trước kia vị lãnh tụ ngoại đạo, sau bỏ ngoại đạo, quy chánh đạo, bác học đa văn, rồi ở trên núi Chế Đa. Dãy Chế Đa có nhiều ngọn núi, từ đó lập danh*”.

Bởi vì Đại Thiên ở trên núi này, nên phái này gọi là Chế đa sơn bộ, Tăng đoàn không hợp với Đại Thiên, bèn từ núi Chế Đa tới ở Tây sơn nên gọi Tây sơn trụ bộ, từ núi Chế Đa tới Bắc Sơn nên gọi Bắc sơn trụ bộ. 3 phái này đều lập danh từ chỗ ở. Học thuyết của 3 phái này là “*Như vậy ba phái đồng nghĩa bốn tông, các vị Bồ-tát không thoát nẻo ác, nuôi nghiệp cúng dường lập thờ xá-lợi (tháp), không đắc quả vị Phật, A-la-hán vẫn bị dư sở dụ, năm việc này và giống với giáo nghĩa, nhiều sở chấp giống học thuyết Đại chúng bộ*”. Thấy được không khí sùng bái chùa tháp lúc đó đã khá lưu hành, và có ẩn tàng chuyển nhượng tư tưởng công đức, cho đến tinh thần từ bi của Bồ-tát là lấy để cứu vớt chúng sinh mà không lìa khỏi đường ác. Những ý nghĩa này, sau đó đều là nền tảng lý luận làm khởi lên tư tưởng Đại thừa.

Luận này ghi việc phân phái của Thượng tọa bộ là kế thừa từ Đại chúng bộ rồi sau đó mà khởi lên. Tư tưởng chủ yếu của những phái này, được Lữ Trừng tổng kết gồm có 10 điểm:

- 1, Phủ định thể thực hữu hai đời (quá khứ, vị lai);
- 2, Cho rằng không tất cả pháp đều thực có;
- 3, Phủ định có năm ấm;
- 4, Hiện quán là đốn đặc;
- 5, Chủ trương A-la-hán bất thoái;
- 6, Phiền não và tâm bất tương ưng (Phật giáo Nam phương có lúc cũng nói về tương ưng);
- 7, Chủ trương tâm tánh bản tịnh (Phật giáo Nam phương cho rằng tâm Tánh không nhất định tịnh);
- 8, Phủ định vị lai thọ báo hữu thể nghiệm;
- 9, Các phái thuộc Thượng tọa bộ không nhất chí quan điểm đức Phật không phải như Tăng đoàn, Hóa địa bộ đặc biệt chủ trương Phật cũng là Tăng đoàn, không thể đem Phật cô lập nằm ngoài Tăng đoàn;
- 10, Phủ định có nhân ngã. 10 điểm này so với tư tưởng chủ yếu của Đại chúng bộ như nêu ở trên, sẽ phát hiện có những quan điểm tương tự. Nhưng sau đó trong bộ phái phân chia ngọn ngành từ Thượng tọa bộ, nên nhiều bộ phái có quan điểm nguyên hữu từ căn bản từ Thượng tọa bộ, rồi phát triển ra những phân nhánh nào đó.

Nhất là trong đó có Nhất thiết hữu bộ, theo đó mà lần lượt phát triển lớn mạnh. Lý luận phái này sau đó hầu như phát triển trở thành thay thế quan điểm cho Đại chúng bộ. Đồng thời trong hệ Thượng tọa bộ, chỉ có tư liệu của phái này khá giữ gìn hoàn chỉnh sau đó. Cho nên muốn hiểu rõ tư tưởng Thượng tọa bộ, phải đọc nhiều nội dung ở trong tư liệu phái này. Chẳng qua, phái này rất ráo là một chi phần của Thượng tọa bộ, nên trên lý luận không thể phản ánh toàn diện tư tưởng đúng đắn của Thượng tọa bộ.

Phái này cho rằng tất cả pháp đều là thực có, nên gọi là Nhất thiết hữu bộ. Khuy Cơ nói: *“Nhất thiết hữu, Nhất thiết có hai, một là hữu vi, hai là vô vi. Hữu có ba đời, vô vi cách đời, nên thể đều có, gọi Nhất thiết hữu, vì nói nên nghĩa thuyết phái này đều sinh cho nên nó phân biệt nhiều. Từ đó lập tên gọi, tên là Thuyết nhất thiết hữu bộ”*. Rõ ràng khác thường phái này dựa vào quan điểm nhận thức về pháp khác để lập tên phái. Từ tên gọi phái mà biết tư tưởng căn bản của phái tức là chủ trương *tam thế thực hữu, pháp thể hằng hữu*. Quan điểm của phái cũng có nhiều khác thường. Luận này cũng khá nói đến phái, quan điểm của Luận sư Hữu bộ có ghi rõ ràng (ghi lại có 44 loại, do khuôn khổ bài viết, nên ở đây không chi li nêu ra nữa. Đương nhiên, điều này và tác giả luận này là thuộc quan hệ rất nhiều đến học thuyết của phái này.

Tuyết sơn bộ là do vốn từ Thượng tọa bộ rồi chuyển tên gọi khác. Khuy Cơ sớ ghi: *“Đệ tử Thượng tọa bộ vốn hoằng kinh giáo, khởi thuyết nhân bộ (tức là Nhất thiết hữu bộ) hoằng rộng đối pháp (Luận). Đã thông nghĩa lý lại rời khỏi Thượng tọa bộ. Thuyết nhân lúc đó dần phát triển, còn Thượng tọa bộ bị chậm lại. Thuyết nhân dựa trụ xứ cũ, Thượng tọa bộ chuyển nhập Tuyết sơn, theo trụ xứ mà lấy tên, gọi Tuyết sơn bộ”*.

Từ sau khi Nhất thiết hữu bộ tách ra từ Thượng tọa bộ, Nhất thiết hữu bộ nghiêng về hoằng truyền luận, thế lực phát triển vượt trên gốc Thượng tọa bộ, nên gốc Thượng tọa bộ cũng chuyển nhập Tuyết sơn bộ. Điều này đại khái là Nhất thiết hữu bộ hoạch đắc từ trong hệ Thượng tọa bộ, nhưng có một nguyên nhân sâu xa nên rất ảnh hưởng. Dựa theo lời giáo sư Lý Thế Kiệt (李世杰), Tuyết Sơn nêu ra ở đây có thể là nước Nepal hiện nay. Trong luận ghi học thuyết chủ yếu của Tuyết sơn bộ gồm có 5 điểm: 1, Bồ-tát như là dị sanh (phàm phu); 2, Bồ-tát ở trong bào thai mà không khởi tham ái; 3, Ngoại đạo không thể đắc 5 loại thần thông; 4, Đức Phật không có trụ phạm hạnh; 5, Cũng thừa nhận năm việc

của Đại Thiên. Trong 5 điểm này, thì điểm 2 và điểm 5 vốn pha trộn nhiều, mang sắc thái lý luận của Đại chúng bộ.

Độc tử bộ tách ra từ Nhất thiết hữu bộ. Nam truyền gọi phái này là *Bạt-kỳ bộ*, Bắc truyền gọi *Độc tử bộ*. Bản Chân Đế và trong Tây Tạng truyền đều gọi *Khả trụ tử đệ tử bộ*. Độc Tử là họ của chủ phái, dựa vào chủ phái mà lấy tên phái. Đặc thù trong lý luận, cho rằng bồ-đặc-già-la là thực có, chia Niết-bàn ra ba loại: học, vô học, câu phi. Dem tất cả pháp mà đức Phật nói chia ra năm loại: pháp hiện tại, pháp quá khứ, pháp vị lai, pháp vô vi, pháp bất khả thuyết. Luận về tu đạo, có lập khuynh tâm thứ 12 gọi là hành hướng, thuyết tâm thứ 13 gọi là trụ quả; điều này và thuyết khuynh tâm thứ 15 của Nhất thiết hữu bộ là hành hướng, tâm thứ 16 (8 nhãn + 8 trí) mới gọi bất đồng trụ quả. Hành hướng (行向) là chỉ cho từ quả Tu-đà-hoàn cho đến quả A-la-hán, trụ quả là chỉ cho chứng đắc quả A-la-hán.

Sau đó, Độc tử bộ chia ra bốn bộ: Pháp thượng bộ, Hiền vị bộ, Chánh lượng bộ, Mật lâm sơn bộ. Nguyên nhân tách phái là do từ bất đồng kiến giải trong bài tụng “*Đã giải thoát vẫn đọa, đọa do vẫn còn tham, được cái vui an hỷ, từ hạnh vui đến vui*”. Khuy Cơ sở ghi chấp nghĩa (执义) gồm có 4 loại:

1, A-la-hán có khác nhau về thoái, trụ, tiến. 2 câu đầu giải thích về thoái, câu 3 giải thích về trụ, câu cuối giải thích về tiến. Đó là quan điểm Pháp thượng bộ.

2, Có khác về vô học Tam thừa. 2 câu đầu giải thích về A-la-hán, câu 3 giải thích về Độc Giác, câu cuối giải thích về Phật. Đó là quan điểm của Hiền vị bộ.

3, Trong 4 quả có 6 hạng người: 1, người giải thoát, tức là quả Tu-đà-hoàn (đã giải thoát); 2, người đều bị (sẽ đọa), tức là hướng quả thứ 2; 3, người quả Nhất lai (vẫn còn); 4, người thế gian (đọa do tham); 5, người không trở lại (được sở lạc an hỷ); 6, A-la-hán (từ hạnh vui đến vui). Đó là quan điểm Chánh lượng bộ.

4, 6 loại Vô học, thoái nghĩ được trụ, kham nhẫn bất động: 1, Hạng người thứ 1 là “vẫn đọa”; 2, Hạng người thứ 2 là “đã giải thoát”; 3, Hạng người thứ 3 là “đọa do tham”; 4, Hạng người thứ 4 là “vẫn còn”; 5, Hạng người thứ 5 là “được cái vui an hỷ”; 6, Hạng người thứ 6 là “theo làm cái vui theo đó mà vui”. Đó là quan điểm Mật lâm sơn bộ.

Do từ nêu lên giải thích bất đồng trong bốn phái về bài tụng này, từ đó cũng chia 4 phái. Khuy Cơ sớ có ghi nguyên nhân tách ra của 4 phái này, sớ ghi: “Hoặc có bốn phái này giải thích khác nhau, và chú tụng về Xá-lợi-phất A-tì-đạt-ma mà ít chuyên về nghĩa. Dồi dào văn nghĩa, sau viết các luận. Còn theo tôn chỉ mà trước luận nghĩa kinh, dần chia ra bộ phái”. Trong sớ cho rằng cũng do từ giải thích bất đồng nội dung Xá-lợi-phất A-tì-đạt-ma luận mà họ phân phái.

Pháp thượng bộ là dựa vào tên chủ phái rồi lấy tên. Khuy Cơ sớ ghi: “Hữu pháp cao vời, nên gọi Pháp thượng, hoặc có pháp xuất thế vượt trên mọi người, nên gọi Pháp thượng”. Thấy được, vị chủ phái phải là một vị cao đức vượt trên người. Hiền vị bộ là từ lai lịch mà lấy tên. Hiền là danh tự của chủ phái, vị nghĩa là có con cháu. Chủ phái này là con cháu của A-la-hán Hiền, cho nên gọi là Hiền vị bộ. Khuy Cơ sớ ghi tên gọi Chánh lượng bộ: “San định quyền hành, nên gọi là lượng. Lượng không tà lầm, nên gọi là chánh. Lập phái này, nghĩa pháp rất sâu, rõ định rõ tà, tự xưng là chánh. Từ chỗ lập pháp, lên tên sáng phái”.

Rõ ràng, phái này cũng từ trên nhận thức từ đối pháp khác để lập tên phái. Mật lâm sơn bộ là từ chỗ ở mà lấy tên, bởi vì nơi chốn của chủ phái ở, gần đó một rừng rậm sum suê, gốc đó nên lấy tên Mật lâm sơn bộ. Do từ thiếu khuyết văn hiến, nên những lý luận của 4 phái này đến nay vẫn khó khảo rõ. Cứ thuyết, chỉ có tư tưởng Chánh lượng bộ là được ghi lại trong các kinh luận, nhưng hạn hẹp nhiều nghĩa từ. Luận này và Luận sư Thế Hữu

cũng không có tiến hành ghi thuật về đồng nghĩa bốn tông hoặc đồng nghĩa dị tông về 4 phái này.

Hóa địa bộ là tách ra từ trong Nhất thiết hữu bộ, rồi sau đó kế thừa từ Độc tử bộ. Chủ phái của phái là một vị vua. Vua thống trị đất nước và dẫn dắt nhân dân trong nước, sau khi xuất gia, các đệ tử sùng ngưỡng phong cách lúc làm vua của vua mà chăm lo nhân dân, cho nên lấy tên Hóa địa bộ. Chân Đế gọi là Chánh địa bộ, tức là dựa vào lãnh thổ đất nước mà lấy tên này, trong *Văn-thù vấn kinh* gọi là *Đại bất khả khí bộ*, nhưng Khuy Cơ lại không tán đồng tên gọi này.

Quan điểm chính của phái là:

- 1 - Pháp quá khứ và vị lai là không, pháp hiện tại và vô vi là có;
- 2 - Hiện quán một lúc tứ đế;
- 3 - Lúc ngủ không phải là tâm, cũng không phải tâm sở;
- 4 - Ngoại đạo không thể đắc năm loại thần thông;
- 5 - Phủ định thân trung ấm;
- 6 - Quả Tu-đà-hoàn có lùi, quả A-la-hán không lùi;
- 7 - Pháp vô vi gồm có 9 loại;
- 8 - Phật ở trong Tăng đoàn, Tăng đoàn cũng có thể hoạch đắc quả báo lớn;
- 9 - Phật và hàng Độc Giác, Thanh Văn cùng một đạo giải thoát;
- 10 - Tất cả hành đều là sát-na diệt.

Theo trên, không những trong Luận ghi lại tư tưởng chia bộ của phái, mà những quan điểm này cũng là nghĩa thuyết bốn tông của phái. *Dị nghĩa mạt tông* cho rằng pháp quá khứ và vị lai có thực thể, tương phản với đồng nghĩa bốn tông thừa nhận có trong có, đồng thời có chứa đựng tư tưởng thức căn bản. Phái chủ trương quan điểm nghiệp là do lấy tư duy làm thể, và tồn tại quan

điểm cúng dường chùa sẽ hoạch đắc ít quả báo. Thấy được, Luận bảo tồn khá toàn diện về tư tưởng của phái.

Pháp tạng bộ còn gọi là Pháp mật bộ. Khuy Cơ nói ý nghĩa hai chữ tạng (藏) và mật (密) là giống nhau, lấy tên người là lập tên phái là Pháp tạng bộ. Chủ phái cho rằng tất cả Phật pháp gồm có 5 tạng: Kinh, Luật, Luận, Chú, Bồ-tát. Quan điểm này không phù hợp với ý gốc của Hóa địa bộ, cho nên mới tách ra từ Hóa địa bộ, rồi lần lượt thờ ngài Mục-kiền-liên làm thầy, để duy trì quan điểm năm tạng của mình.

Ngoài ra, phái còn có 3 quan điểm và bất đồng với quan điểm với Hóa địa bộ là:

1, Cho rằng đức Phật tuy là trong hàng Tăng đoàn nhưng quả báo của đức Phật hoạch đắc là quả báo lớn so với Tăng đoàn đạt được;

2, Người cúng dường tháp sẽ hoạch đắc quả báo lớn;

3, Đức Phật và hàng Độc giác, Thanh Văn tuy nhiên là cùng một giải thoát, nhưng con đường thánh thì khác nhau. Đồng thời, họ thừa nhận ngoại đạo không thể đắc 5 loại thần thông, và cho rằng thân A-la-hán đều là vô lậu. Trong luận này nói đến nhiều quan điểm của phái tương đồng với Đại chúng bộ. Dựa điều này, thấy được phái này ngoài lý luận đặc sắc của mình, còn có pha trộn một số tư tưởng nào đó của Đại chúng bộ.

Phân phái lần thứ 3 của Nhất thiết hữu bộ là Ấm quang bộ, cũng gọi là Thiện tuệ bộ. Khuy Cơ sớ ghi: *“Ấm quang, tên Ca-diếp-ba, dòng Bà-la-môn. Xưa có vị tiên, thân có ánh sáng, soi rọi khắp cả, đều hiện bày khắp, không gì ngăn che, hay uống ánh sáng, nên gọi Ấm quang. Chủ phái này tộc H'Mông, có tên Ấm quang. Người chủ phái này, thân có ánh sáng, uống nuốt ánh sáng, nên tên Ấm Quang. Chủ phái lúc nhỏ, tính hiền có đức, nên lập tên phái, gọi là Thiện tuệ, lúc nhỏ vị này có đầy đủ hạnh hiền, nên có tên là Ấm Quang, hay*

còn gọi là *Thiện Tuế*”. Theo 3 điểm trên, thuyết minh nguyên do chủ phái tên Âm quang. Phái này dựa vào dòng tộc của chủ phái mà lập tên phái, Thiện tuế bộ là dựa theo tên mà lập tên phái. Học thuyết chính của phái là:

1, Cho rằng lúc chưa dứt phiền não thì phiền não có thực thể, lúc biến tri giải thoát, phiền não đã đoạn thì thực thể cũng không;

2, Nghiệp quả không có trước mắt, quá khứ có thể, nếu nghiệp báo trước mắt, nghiệp đã quá khứ thì thực thể sẽ không;

3, Các hành (nghiệp) đều lấy quá khứ làm nhân, mà không lấy vị lai làm nhân;

4, Tất cả hành đều là sát-na diệt;

5, Pháp hữu học có quả chín muồi, quan điểm này giống với Pháp tạng bộ.

Trong 5 điểm này, điểm 1 và 3 bất đồng với Nhất thiết hữu bộ, điểm 4 bất đồng với Độc tử bộ.

Phân phái sau cuối của Nhất thiết hữu bộ là Kinh lượng bộ, còn gọi là Thuyết chuyển bộ, bản Chân Đế gọi là Thuyết độ bộ. Phái này lấy Kinh điển làm cốt lõi, mà không lấy Luật hoặc Luận làm chính yếu. Tức là tất cả thực hành đều lấy Kinh làm chuẩn, lấy Kinh làm chứng, cho nên phái này tự xưng lấy ngài Khánh Hỷ (Nan-đà) làm thầy. Bởi vì ngài Nan-đà lúc kiết tập lần thứ nhất, ngài chuyên hoằng Kinh tạng. Từ đó thấy được phái này và Kê dận bộ cũng có chỗ bất đồng về hoằng luận tạng. Về Tam tạng thì phái này cũng không như Đa văn bộ, và phái này còn gọi Thuyết chuyển bộ. Khuy Cơ sơ ghi: *“Luận sư phái Thuyết chuyển bộ nói có chủng tử, tuy chủng tử hiện tại tương tục, chuyển tới đời sau, nên nói thuyết chuyển”*. Đương nhiên, chủng tử thuyết này bất đồng với chủng tử mà Duy thức sau đó nói đến. Nhưng trong chủng tử này trở thành có công năng tương tục, và nêu ra quan điểm chủng

tử có thể từ đời này chuyển tới đời sau. Tư tưởng chủng tử Duy thức Đại thừa sau đó cũng ảnh hưởng qua phái này.

Lại nữa, chữ ‘*chư uẩn*’ (诸蕴) mà trong phái nói đến cũng khá liên quan đến chữ ‘*chủng tử*’. Phái này cho rằng chúng sinh có hành vi hữu lậu, ắt hẳn không thể dứt phiền não, cũng hàng phục phiền não, nhưng cũng không thể tách rời uẩn thể (蕴体) để tìm cầu một cõi Niết-bàn khác nằm ở ngoài uẩn thể, nên phái này chủ trương có “*thắng nghĩa bổ-đặc-già-la*” (胜义补特伽罗). Đó cũng là quan điểm phái nói đến “*Trong vị sinh khác cũng có pháp thánh*”. Rõ ràng tư tưởng này có rất nhiều điểm tương tự với tư tưởng Phật tánh.

Ngoài ra, phái này còn đem cái gọi là ‘*chư uẩn*’ chia thành hai loại, đó là *căn biên uẩn* và *nhất vị uẩn*. *Nhất vị uẩn* (一味蕴) là chỉ cho từ vô thỉ cho ý thức nhỏ hòa hợp triển chuyển một vị từ vô thỉ đến vị lai, tương đương với bốn uẩn: Thọ, tưởng, hành, thức trong năm uẩn. *Căn biên uẩn* (根边蕴) là căn bản của sở y sinh tử, tương đương với sắc uẩn trong năm uẩn. Nhưng nói tương đối thì *nhất vị uẩn* vẫn là thuộc từ chỗ đứng thứ bên, do đó tên nó là *căn biên uẩn*. Theo quan điểm trên, thấy được niên đại phân phái của phái (dựa theo quan điểm luận này ghi thì phái này xuất hiện đầu 400 năm sau đức Phật diệt độ). Học thuyết phái tương đối như những phái khác. Những tư tưởng nào đó của phái đã thúc đẩy hưng khởi tư tưởng Đại thừa về sau, nên có ảnh hưởng nhất định.

Thấy được gốc ngọn 18 bộ phái, có được cũng từ học thuyết và đặc điểm để lập tên bộ phái như: Nhất thiết bộ, Thuyết xuất thế bộ, Thuyết giả bộ, Thuyết nhất thiết hữu bộ (Thuyết nhân bộ), Kinh lượng bộ, Chánh lượng bộ. Cũng có dựa vào tên gọi của vị chủ phái hoặc tộc tánh để lập tên gọi phái, như: Kê dận bộ, Độc tử bộ, Hiền vị bộ, Pháp tạng bộ. Cũng có dựa vào đức hạnh của vị chủ phái để lập tên phái như: Đa văn bộ, Pháp thượng bộ, Hóa địa bộ, Âm quang bộ. Cũng có dựa vào chỗ ở để lập tên phái như: Chế đa

son bộ, Tây sơn trụ bộ, Bắc sơn trụ bộ, Tuyết sơn bộ, Mật lâm sơn bộ. Ngoài ra, từ trong quan điểm, học thuyết, chủ trương của các phái mà nó phản ánh thời kỳ bộ phái Phật giáo, giáo nghĩa Phật giáo sơ kỳ hoặc quan điểm khía cạnh giới luật. Bởi vì lúc Phật ở đời, giáo nghĩa mà Ngài tuyên dương là lấy con người làm chủ chốt, xem vô ích khi lý luận về giải thoát đau khổ cho con người, rồi lần lượt hoạch đắc vượt bỏ thái độ không bàn đến nó, sau đó lưu tồn rất nhiều lĩnh vực thảo luận lý luận Phật giáo. Đức Phật Nhập diệt không bao lâu, giáo đoàn rời bỏ trung tâm, cũng không có người thẩm định sau cuối việc tranh nghị về giáo nghĩa.

Do đó, *“Theo phong tục, dân tình mà giữ giới luật”* (tùy phương tì-ni 隨方毗尼) hoặc tùy theo lưu biến thời gian và không gian của Phật-đà chế định, đã có những tình huống không phù hợp lúc đó. Do vậy, việc phân chia bộ phái cũng trở thành xu thế tất yếu trên sự phát triển Phật giáo Ấn Độ, đồng thời, là tiêu chí tiếp xúc hình thành về đa nguyên hóa Phật giáo.

Cũng từ học thuyết các phái, thì tiêu điểm tranh luận lúc đó, đại khái hầu như cũng không ngoài những phương diện:

- 1, Bất đồng quan điểm về Phật-đà, Bồ-tát, La-hán giữa các phái;
- 2, Tranh biện về pháp thực hữu hoặc phi thức hữu ba đời;
- 3, Tranh luận về những giáo lý như: Tứ đế, Năm căn, Sáu thức, 12 xứ;
- 4, Tâm là tịnh hay nhiễm, nhận thức về tâm và tâm sở pháp;
- 5, Bất đồng việc nghiêm nặng giáo điển ba tạng;
- 6, thảo luận về thân trung ấm;
- 7, Suy luận đức Phật là không biểu hiện có phạm hạnh;
- 8, Phân tích về nghiệp quả, phiền não, chánh quả giải thoát;
- 9, Thảo luận về pháp vô vi;
- 10, Quan điểm về ngoại đạo không thể đắc năm loại thần thông.

Những luận đề này, các phái lúc đó chiếm lĩnh lập trường cho mình, rồi Phật giáo sơ kỳ ngẫu nhiên đổi sang đàm luận tác phong hình nhi thượng học, tự mình nêu ra vô số quan điểm mà cho là chính xác. Có thể nói, trên trình độ rất lớn này, đã thúc đẩy tiến trình về nghĩa lý hóa phương hướng Phật giáo.

Kết luận:

Luận này thuộc trong điển tịch Phật giáo Bắc truyền, luận thuật rất hoàn chỉnh về tình huống phân chia bộ phái sơ kỳ, sau đó được Huyền Trang dịch xong bản luận. Theo nội dung phần tụng ở cuối Luận, thì có nhiều bản tiếng Phạn Luận này, do đó Huyền Trang đều tham khảo từ những bản tiếng Phạn khác vốn có lúc đó, còn lấy bản La-thập và bản Chân Đế làm nền tảng, rồi tiến hành dịch lại. Thấy được Luận này thể hiện giá trị văn hiến. Đồng thời cần thấy được việc ghi lại trong Luận vẫn còn những uẩn khúc gì đó về vấn đề bộ phái. Có rất nhiều vấn đề mà luận không có nói đến, hoặc nói không toàn diện lắm, như: Ngũ ngôn sử dụng các phái, nguyên nhân cụ thể việc phân phái, luận sư các phái, những khu vực hoằng hóa chính yếu các phái. Những điều này, đều yêu cầu chúng ta từ Luận này mà tiến hành thảo luận tìm tòi. Lại nữa, cũng phải quy thuộc từ lời lẽ của mọi người qua nhiều tư liệu có ghi lại liên quan đến Luận này. Luận này cũng có mang ý vị tính tranh luận quan điểm nào đó. Bài viết này hầu như không liên quan đến tính tranh luận để phán định về đúng và sai, nguyên nhân trong đó đương nhiên quy thuộc từ năng lực kém cỏi của người viết, cũng từ đó mà khó tránh khỏi lời lẽ sai lầm trong tiểu luận này, nên hy vọng mọi người bỏ qua mà chỉ bảo.

Từ: Học báo “Phật học viện Mân Nam”, kỳ 1, 2000

Pháp sư Định Nguyên: Tiến sĩ văn học Đại học Tokyo Nhật Bản, hiện nay là phó Giáo sư dạy bộ môn triết học trong Đại học Sư phạm Thượng Hải, Giáo thọ sư Phật học viện Singapore, Phật học

viện Mân Nam, Phật học viện Hàng Châu, chuyên nghiên cứu văn hiến học Phật giáo, viết nhiều tiểu luận học thuật.

Tìm hiểu lời tựa trong Dị bộ tông luận

(Nhật Hưởng - đăng trong Giác Ngộ Online)

Sau khi đức Phật diệt độ hơn 100 năm, Tăng đoàn bị phân chia thành 18 đến 20 bộ phái. Các bộ phái chủ trương những quan điểm bất đồng, có lúc chống đối lẫn nhau. *Dị bộ tông luận luận* của luận sư phái Thuyết nhất thiết hữu bộ là tác phẩm trình bày tường tận quá trình phân chia và diễn tiến của Phật giáo trong thời kỳ phân chia này. "*Lời tựa*" mở đầu của Dị bộ tông luận luận dù nội dung rất ngắn và mang tính chất tổng quát, song mang nhiều ý nghĩa ẩn tàng, thúc đẩy người viết bắt tay vào việc tìm hiểu nội dung "*Lời tựa*" đó thông bản Hán dịch của ngài Huyền Trang.

Tác giả trước tác Dị bộ tông luận luận được cho là Thế Hữu. Nguyên bản Phạn văn của tác phẩm này vẫn chưa tìm thấy, chỉ có thể tìm hiểu thông qua nguồn tư liệu Hán tạng từ ba dịch bản hiện có:

1 - Thập bát bộ luận, tác giả được ghi nhận là Chân Đế (Paramārtha, 499 - 569), nhưng qua tiến trình truy nguồn, đối chiếu, hầu hết các nhà nghiên cứu đều cho rằng Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva, 344 - 413) là tác giả của bản dịch này. Hơn thế, đó còn là tác phẩm được xác định dịch trước hết trong ba dịch bản.

2 - Bộ chấp dị luận của Chân Đế vào thời nhà Trần.

3 - Dị bộ tông luận luận được Huyền Trang (602 - 664) dịch vào thời nhà Đường.

Nội dung của ba bản dịch này phần lớn giống nhau, lấy giáo nghĩa Hữu bộ làm cơ sở để trình bày về quá trình hình thành và phát triển cũng như những điểm dị đồng của 18 đến 20 bộ phái Phật giáo trong khoảng thời gian từ 100 đến 300 năm sau Phật

Nhập diệt. Vẫn tồn tại nhiều điểm dị biệt giữa các tác phẩm này. Tuy nhiên, giới hạn phạm vi đề tài không đi sâu vào nội dung của bộ luận mà chỉ khảo sát phân tích những thông tin được đề cập trong phần “Lời tựa”.

Toàn bộ nội dung “Lời tựa” như sau:

“Sau Phật nhập Niết-bàn,
Tròn hơn một trăm năm,
Kiến giải khác thánh giáo,
Phát sinh điều không lợi.
Càng lúc chấp không đồng.
Bộ phái theo đó tăng.
Căn cứ kinh A-hàm,
Chỉ rõ sự cố chấp,
Để chúng tự tiêu diệt.
Đại Bồ-tát Thế Hữu,
Bậc đại giác, đại tuệ,
Đúng là chân tỳ-khưu.
Là người theo họ Thích.
Quán sát và nghĩ suy,
Thấy rõ khắp thế gian,
Các kiến chấp phân tranh,
Tổn hại lời Phật dạy,
Do lý thuyết các tông,
Cần xem lại lời Phật,
Lấy thánh đế nương tựa.
Như đãi cát tìm vàng,
Lựa lấy sự chân thật”.

Tác giả lời tựa:

Điều đầu tiên cần xác định là “*Lời tựa*” của Dị bộ tông luận trên không phải do Thế Hữu viết, vì lẽ Thế Hữu không thể tự xưng mình là “*Đại Bồ-tát Thế Hữu*”. Trong bản dịch của ngài La Thập, tức Thập bát bộ luận, không thấy xuất hiện câu này. Câu này chắc chắn không phải Thế Hữu tự xưng mà có nhiều khả năng được đưa vào khi ngài Huyền Trang dịch sang Hán văn hoặc giả người đời sau thêm vào khi biên tập.

Thời gian Tăng-già bất đồng về kiến giải:

Thời gian phát sinh sự bất đồng tư tưởng, “*kiến giải khác thánh giáo*” dẫn đến phân chia bộ phái được Dị bộ ghi nhận là “*sau Phật nhập Niết-bàn, hơn một trăm năm*”. Điều này cũng được nhiều nguồn tài liệu đề cập.

Ai kiến giải khác thánh giáo? Chủ ngữ tất nhiên chỉ cho các vị tỳ-khưu trong Tăng đoàn của đức Phật. Cho nên, phải nói đầy đủ là các thành phần của Tăng-già kiến giải bất đồng về thánh giáo, lý giải lời Phật dạy khác nhau, từ đó dẫn đến “*phát sinh điều không lợi*”.

Ở đây cần làm rõ hai vấn đề. Một là, có phải đợi đến sau đức Phật Nhập diệt hơn 100 năm Tăng đoàn mới bắt đầu phát sinh những kiến giải bất đồng hay trước đó đã xảy ra? Hai là, “*phát sinh điều không lợi*” mang ý nghĩa như thế nào? Đa số các nhà nghiên cứu đều đồng ý rằng năm bộ kinh Nikāya và A-hàm được xem là nguồn tư liệu tiêu biểu phản ánh giai đoạn Tăng-già sống trong sự hòa hợp của Phật giáo thời kỳ nguyên thủy. Tuy nhiên, trong nguồn tư liệu này có không ít bản kinh mô tả khi đức Phật còn tại thế đã ẩn chứa sự bất hòa trong Tăng-già.

Trước hết có thể nói đến là trường hợp Đề-bà-đạt-đa muốn lãnh đạo Tăng đoàn sau khi đức Phật Nhập diệt. Yêu cầu này dĩ nhiên bị đức Phật từ chối bởi không thể lấy quan điểm của một

cá nhân để thay thế Chánh pháp, cho nên Đề-bà-đạt-đa bất mãn và tìm cách phá hoại Tăng đoàn. Hay kinh Kosambiya có đề cập đến việc các tỳ-khưu sống bất hòa: *“Các tỳ-khưu ở Kosambī sống cạnh tranh, luận tranh, đấu tranh nhau, đả thương nhau bằng những binh khí miệng lưỡi. Họ không tự thông cảm nhau, không chấp nhận thông cảm; họ không tự hòa giải, không chấp nhận hòa giải”*. Theo kinh này, sự bất hòa giữa các tỳ-khưu đã xuất hiện ngay khi đức Phật còn tại thế. Mặc dù đức Phật khuyên can nhưng vẫn không có hiệu quả.

Một sự kiện quan trọng khác, đó là sự phủ bác của Ca-diếp đối với quan điểm giới nhỏ không quan trọng có thể bỏ của đức Phật, được A-nan thuật lại trước đại hội kết tập kinh điển lần thứ nhất. Sự phủ quyết này rõ ràng không phù hợp với tinh thần giáo dục của đức Phật, bởi vì đức Phật chế giới tùy vào hoàn cảnh và đem lại sự giải thoát khi trì giới. Khi môi trường tu tập thay đổi, đồng nghĩa một số giới luật không còn phù hợp, không liên hệ đến đời sống phạm hạnh, không đem lại sự an lạc giải thoát khi hành trì, nếu cố chấp giữ giới đó hẵn nhiên đi ngược lại tinh thần trì giới của đức Phật. Thậm chí, thái độ khư khư chấp chặt một giới điều không đưa đến sự giải thoát còn rơi vào một trong 5 kiết sử, giới cấm thủ, mà đức Phật dạy cần phải đoạn trừ: *“Này các Kālāma, khi nào tự mình biết rõ như sau: Các pháp này là bất thiện... Các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận sẽ đưa đến bất hạnh khổ đau, thời này Kālāma, hãy từ bỏ chúng”*.

Sự phủ quyết quan điểm “tiểu tiểu giới khả xả” rồi đưa đến kết luận *“Phật không chế không được thêm vào những quy định mới, Phật đã chế không được bỏ”* của Ca-diếp hướng Phật pháp phát triển theo khuynh hướng trọng luật của Ca-diếp. Quan điểm đó không được đại đa số Tăng-già chấp nhận và trở thành nguyên nhân sâu xa nảy sinh sự tranh cãi về “10 việc” của nhóm tỳ-khưu Bạt-kỳ trong lần kết tập kinh điển lần thứ hai.

Từ những dẫn chứng trên cho thấy, không phải đợi đến 100 năm sau đức Phật Nhập diệt Tăng-già mới bắt đầu phát sinh những bất đồng, kiến giải lời Phật dạy khác nhau mà trước đó, ngay trong khi Phật còn tại thế, cũng đã xuất hiện.

“Phát sinh điều không lợi” mang ý nghĩa gì?

Từ bất đồng quan điểm dẫn đến phát sinh điều bất lợi. Điều không lợi ở đây có thể được hiểu theo hai nghĩa.

Một là, phát sinh điều không lợi thể hiện một Tăng-già đang ôn hòa thống nhất, sau Phật Nhập diệt hơn 100 năm phát sinh những kiến giải bất đồng, tạo nên những lý giải khác biệt về lời Phật dạy. Từ đó, Tăng-già bị phân chia thành các bộ phái, đây là một điều không tốt. Điều đáng nói ở đây, nếu như các luận sư Hữu bộ xem sự phân chia bộ phái là một điều không nên xảy ra và cực lực lên án những đối tượng có hành vi chia rẽ Tăng-già, đáng lẽ ra họ phải chung sống hòa hợp mới đúng. Song, tình hình lại không phải như vậy. Thực tế cho thấy, phái Hữu bộ của hệ Thượng tọa bộ liên tục trải qua 7 đến 8 lần phân chia và phân thành 11 bộ phái hơn hẳn sự phân chia của Đại chúng bộ. Phải chăng, ở phái Hữu bộ tồn tại những quan điểm độc đoán, cho nên sự phân chia mới diễn ra mạnh như thế.

Hai là, phát sinh điều không lợi mang ý nghĩa tích cực đối với sự tồn tại và phát triển của Phật giáo. Mỗi giáo đoàn của Tăng-già sống ở mỗi địa phương khác nhau, chứ không phải tập trung ở một trú xứ, co cụm tại một chỗ, cho nên từng giáo đoàn chịu ảnh hưởng của phong tục tập quán khác nhau. Mỗi giáo đoàn có một cách thực hành, cách lý giải lời Phật dạy theo hoàn cảnh của mình sao cho phù hợp với môi trường tập quán nơi mình cư trú, giáo hóa. Đây cũng là một minh chứng biểu hiện thời kỳ Phật giáo đã phát triển, chuyển hướng sinh hoạt, hoằng hóa phù hợp với thời đại, sống theo từng nhóm, từng giáo đoàn, từ đó bắt đầu hình thành những quan điểm lý giải khác nhau.

Nguyên nhân phân chia bộ phái:

Cuối cùng, hệ quả của việc kiến giải khác thánh giáo đó làm cho Tăng đoàn “*càng lúc chấp không đồng, bộ phái theo đó tăng*”. Bàn về nguyên nhân phân chia bộ phái, các học giả thường đưa ra hai quan điểm liên quan đến giới luật và tư tưởng. Quan điểm dựa vào phương diện giới luật, cho rằng sự tranh cãi về “10 việc” giới luật xảy ra một thế kỷ sau đức Phật diệt độ phải được xem là nguyên nhân của “*căn bản phân ly*”, chia Tăng đoàn thành hai bộ phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. Đồng thời, xem sự tranh luận về 5 việc của Đại Thiên chỉ là sự phân hóa về sau thuộc phương diện tư tưởng.

Trong nhiều tác phẩm và bài viết nghiên cứu Phật học chuyên sâu, thầy Thích Hạnh Bình cho rằng nguyên nhân chính dẫn đến sự phân chia bộ phái Phật giáo là sự tranh cãi về 5 việc của Đại Thiên chứ không phải là 10 việc. Ht. Ấn Thuận cũng nhấn mạnh tính quan trọng của tư tưởng trong nguyên nhân phân chia bộ phái hơn là liên quan đến giới luật.

Một điều đáng chú ý, nếu như 10 việc liên quan đến giới luật là nguyên nhân dẫn đến phân chia bộ phái thì hẳn nhiên giới luật phải là trung tâm tranh luận của các bộ phái. Song, ta thấy trong các tác phẩm ghi chép sự phân phái Phật giáo hiện có như Dị bộ tông luận luận, Đại tì-bà-sa luận hay Luận sự (Kathāvatthu), nội dung tranh luận giữa các bộ phái chỉ là sự tranh luận về quan điểm tư tưởng mà không thấy đề cập gì đến giới luật. Ngay cả khi đối chiếu nội dung của các bộ luật của Bắc truyền vẫn không có nhiều sự khác biệt cho lắm.

Như vậy, sự tranh cãi về 10 việc liên quan đến giới luật có lẽ không phải nguyên nhân dẫn đến phân chia bộ phái, nhưng cũng không thể kết luận là không có sự liên quan nào ở đây. Có nhiều khả năng chính sự bất đồng về giới luật này mà Tăng-già Phật giáo bắt đầu rạn nứt, ngầm ngầm ẩn chứa khuynh hướng phân

chia thành hai hệ tư tưởng: Hệ phía Đông thuộc Đại chúng bộ, những vị tỳ-khưu trẻ có khuynh hướng tự do tư tưởng và điều chỉnh để phù hợp với nếp sinh hoạt thực tế của xã hội nhân sinh; và, hệ phía Tây thì thuộc Thượng tọa bộ, những vị trưởng lão bảo thủ kinh nghĩa nguyên thủy, ủng hộ một cách hiểu nghiêm khắc hơn về giới luật. Tuy nhiên, Tăng-già vẫn chưa chính thức công khai phân chia bộ phái cho đến khi Đại Thiên đưa ra “5 việc”.

Phân tích câu “*Căn cứ kinh A-hàm*”:

Nội dung cần làm rõ kế tiếp là nguồn tư liệu được sử dụng để xác định, loại trừ những tư tưởng, quan điểm sai lệch được Di bộ đề cập là “*Căn cứ kinh A-hàm, chỉ rõ sự cố chấp, để chúng tự tiêu diệt*”.

A-hàm hay A-cấp-ma dịch âm của từ Āgama, tức là chỉ cho bốn bộ A-hàm của Phật giáo Bắc truyền, tương đương bốn bộ Nikāya của Phật giáo Nam truyền. Nguyên văn câu “*Căn cứ kinh A-hàm*” trong Hán dịch là “依自阿 笈摩”(Y tự A-cấp-ma). Chữ “*tự*” trong câu này, một số nhà nghiên cứu giải thích là “*tự mình*”, “*của mình*”, có nghĩa là căn cứ vào bộ A-hàm của mình làm điểm căn cứ, từ đó đả phá những quan điểm không phù hợp. Nói cách khác, vào thời điểm này mỗi bộ phái đều có bộ A-hàm riêng và chỉ căn cứ vào bộ A-hàm của mình chứ không căn cứ vào bộ A-hàm của bộ phái khác. Cách lý giải này không mấy thuyết phục, bởi vì không thể lấy kiến giải của mình làm tiêu chuẩn để giải quyết vấn đề bất đồng ý kiến. Ở đây, nguyên tắc đúng để giải quyết bất đồng quan điểm giữa các bộ phái là phải căn cứ cái gì đó thuộc của chung, các bên cùng chấp nhận, xem đó là cái tiêu chuẩn để giải quyết vấn đề ý kiến bất đồng.

Theo thầy Thích Hạnh Bình, chữ “*tự*” này mang ý nghĩa là “*từ*” chứ không phải là “*của mình*”, có nghĩa là căn cứ từ A-hàm, kinh này là kinh chung của các bộ phái, lấy đó làm điểm căn cứ chung để đả phá quan điểm không đúng. Cách giải thích này

mang ý nghĩa, lúc đầu các bộ phái còn sử dụng chung bộ A-hàm hay Nikāya, chưa kết tập thành các bộ kinh riêng của mình. Quan điểm này được nhiều sự hậu thuẫn và phù hợp với sự thật lịch sử. Theo kết quả nghiên cứu của học giả Charles Eliot, Tam tạng kinh điển được truyền đến Tích Lan bằng hình thức khẩu truyền, và hơn 150 năm sau, tức vào khoảng năm 20 t.tl., tại Tích Lan lần đầu tiên biên tập kinh điển thành chữ viết. Walpola Rahula cũng cho rằng kinh Phật được kết tập bằng chữ viết vào khoảng từ năm 29 đến năm 17 t.tl. dưới triều vua Vattagāmaṇi tại Sri Lanka.

Như vậy, ở thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, 5 bộ Nikāya và 4 bộ A-hàm được lưu truyền dưới hình thức khẩu truyền, không phải bằng chữ viết. Từ sự xác định này, tác phẩm *“Nghiên cứu về 5 việc của Đại Thiên”* xem đây là chứng cứ để giải thích tại sao 100 năm sau khi đức Phật Nhập diệt, Đại Thiên đưa ra năm việc trong đó việc thứ năm, *“Đạo nhân thanh cố khởi”*, được giải thích *“Đạo lý này nhờ âm thanh mà có”*. Chữ *“âm thanh”* ám chỉ cho kinh điển được ghi nhớ bằng ký ức, truyền trao cho nhau bằng miệng, vì thời này kinh điển vẫn chưa kết tập thành chữ viết. Đại Thiên đưa ra vấn đề thứ năm này, bởi vì khi các vị Thượng tọa chất vấn bốn việc trước, được Đại Thiên trả lời một cách thông suốt, cho nên họ mới tiếp tục chất vấn về xuất xứ của bốn quan điểm này. Câu trả lời Đại Thiên hẳn là: *“Đạo lý mà bốn việc tôi đưa ra đều dựa vào kinh A-hàm, tức kinh điển được lưu truyền bằng cách thầy nói trò nghe, dùng ký ức để ghi nhớ”*.

Kết luận:

Quá trình phát triển Phật giáo là một dòng chảy tương tục, mỗi thời kỳ đều mang một sứ mệnh quan trọng. Phật giáo muốn tồn tại bắt buộc phải thay đổi để thích nghi với hoàn cảnh xã hội. Sau khi đức Thế Tôn nhập diệt, đại bộ phận Tăng-già có khuynh hướng phát triển Phật pháp ở xã hội để duy trì và xiển dương chánh pháp. Sự chuyển biến về đời sống du cư trong rừng núi

sang định cư ở các tự viện đòi hỏi chư Tăng phải có một số thay đổi về hình thức cũng như tư tưởng, giới luật sao cho thích ứng với hoàn cảnh tự nhiên, xã hội, phong tục ở từng khu vực. Từ đó tạo nên những bất đồng về tư tưởng và cách lý giải lời Phật dạy giữa các phái Phật giáo.

Công tác nghiên cứu Phật học giúp chúng ta nhìn nhận, đánh giá lại các tư tưởng, sự kiện hay nhân vật liên quan. Tuy nhiên, để công tác nghiên cứu đó có kết quả, tư liệu và cách xử lý tư liệu đóng vai trò hết sức quan trọng. Chỉ một lời tựa vắn vắn 22 câu nhưng qua quá trình phân tích cho chúng ta nhiều thông tin quan trọng. Điều này cho thấy, công việc tiếp cận và xử lý tư liệu luôn giữ vị trí then chốt trong công tác nghiên cứu Phật học.

1.2 - Luận Sư Hiếp tôn giả (Pārsva)

Tương truyền, ông trên 80 tuổi mới đi xuất gia. Vị thầy tế độ nhìn ông một lát rồi ngậm ngùi nói: *“Ông già quá rồi, không thể tu được đâu”*. Mái sương tuyết kia gật đầu mạnh mẽ: *“Được, chắc chắn là tôi tu được”*.

Thế rồi, không những ông già tu được mà còn lâu thông pháp học, thân chứng pháp hành, trên 120 tuổi mới chịu vào Niết-bàn. Hiếp tôn giả sống vào thời vua Kaniṣka II, và được vị vua này tôn trọng, thường hay đến tham yết, vấn đạo. Ông nổi danh là hàng tòng bách trong Tăng lữ, cùng với trưởng lão Thế Hữu chủ trì kết tập kinh điển lần thứ IV của Hữu bộ bằng tiếng Sanskrit⁽¹⁾. Kiến thức của ông rất uyên thâm. Ông giải thích *“Phương quảng kinh”*, nói về cái dụng lớn của trí tuệ (Paññā) với học phong khái quát, nhưng tinh lọc. Một bước, đưa tư tưởng Hữu bộ bao trùm các hệ phái đương thời.

⁽¹⁾ Hán tạng phiên dịch Nam truyền đại tạng đều y cứ tạng này của Hữu bộ (Trung A-hàm, Trường A-hàm).

Hiếp tôn giả (Parsvika; pārśva) 第十祖脅尊者 (Ht. Thanh Từ biên soạn)

Đầu thế kỷ thứ V sau Phật Niết-bàn, ngài tục danh là Nan Sanh, người Trung Ấn. Thân mẫu mang thai đến 60 năm mới sanh ra ngài. Lúc ngài sắp sanh, thân phụ nằm mộng thấy một con voi trắng to trên lưng có chở một bảo tọa, trong bảo tọa có hạt minh châu, từ ngoài cửa đi vào chiếu sáng khắp nhà. Ông giựt mình tỉnh giấc thì ngài ra đời.

Sau gặp tổ Phục-đà-mật-đa độ cho xuất gia. Được xuất gia rồi ngài cần mẫn tu học cho đến quên ăn bỏ ngủ, suốt ngày đêm chưa từng đặt lưng xuống chiếu, như thế mãi cả đời. Vì thế thời nhơn gọi ngài là Hiếp tôn giả (Tôn giả hông không dính chiếu). Lãnh thọ chánh pháp xong, ngài đi vân du các nơi tùy cơ giáo hóa. Đến nước Hoa Thị, ngài tạm nghỉ dưới cây đại thọ. Khi ấy, ngài lấy tay chỉ xuống đất bảo chúng: *“Khi nào đất này biến thành màu vàng, sẽ có một thánh nhơn vào hội”*. Ngài vừa nói dứt lời, đất liền biến thành màu vàng.

Chốc lát có một thanh niên con nhà giàu tên Phú-na-dạ-xa đến trước ngài đứng chấp tay, ngài hỏi: *“Người từ đâu đến?”* Thanh niên thưa: *“Tâm con chẳng phải đến”*. Rồi cuộc đối thoại lại tiếp tục: *“Người dừng chỗ nào? Tâm con chẳng phải dừng. Người chẳng định sao? Chư Phật cũng thế! Người chẳng phải chư Phật. Chư Phật cũng chẳng phải”*. Ngài nhơn đó nói bài kệ:

*“Thử địa biến kim sắc,
Dục tri ư thánh chí;
Đương tọa Bồ-đề thọ,
Giác hoa nhi thành dĩ”*.

Dịch: Đất này hóa sắc vàng. Biết có thánh nhơn sang. Ngồi dưới cây Bồ-đề. Hoa giác nở hoàn toàn.

Phú-na-dạ-xa cũng đọc bài kệ:

*“Sư tọa kim sắc địa,
Thường thuyết chơn thật nghĩa;
Hồi quang nhi chiếu ngã,
Linh nhập tam-ma-đề”.*

Dịch: Thầy ngồi đất sắc vàng. Thường nói nghĩa chơn thật. Xoay ánh sáng chiếu con. Khiến vào nơi chánh định.

Ngài biết ý Phú-na-dạ-xa lòng cầu đạo rất thiết tha, nên độ cho xuất gia và truyền giới cụ túc. Một hôm, ngài gọi Phú-na bảo: *“Đại pháp nhãn tạng của Như Lai, nay trao cho ngươi, ngươi phải khéo lưu truyền chớ để đứt mất. Hãy nghe ta nói kệ: Chơn thể tự nhiên chơn, Nhơn chơn thuyết hữu lý, Lãnh đắc chơn chơn pháp, Vô hành diệc vô chỉ”.* Dịch: Chơn thể đã sẵn chơn. Bởi chơn nói có lý. Hội được pháp chơn nhơn. Không đi cũng không dừng.

Truyền pháp xong, ngay nơi chỗ ngài thị hiện các tướng rồi vào Niết-bàn. Hỏa táng có xá-lợi nhiều vô số, chúng lấy y bọc đem về kính thờ cúng dường.

(Để ý: Hiếp tôn giả và Thế Hữu đồng chủ tọa cuộc kết tập lần thứ IV của Hữu bộ, vậy mà sang Trung Quốc, Hiếp tôn giả lại mặc áo tràng và làm vị tổ thứ 10 của Thiền Đông Độ?)

Hiếp tôn giả trong bụng mẹ 60 năm

(Bài viết của tác giả Dự Minh – đăng trên trang Phật Giáo GHPGVN).

Hiếp tôn giả ở thai trong bụng mẹ đến 60 năm mới ra đời, sống đến năm 60 tuổi ngài mới đủ duyên xuất gia ngộ thiền, trở thành người chấn hưng Phật pháp. Khi về già, ngài thần biến, hóa lửa tự thiêu nhập Niết-bàn, để lại xá-lợi cho Phật tử cúng dường... Trong các thư tịch cổ liên quan đều thống nhất về tổ thứ 10 – Hiếp

tôn giả đứng tựa gốc cây nhìn xuống Phú-na-dạ-xa chấp tay thi lễ. Tượng Hiếp tôn giả đứng chững chạc, các mẳng căng mịn, toát ra cái thần của nhân vật đầy nghị lực và sung sức. Ở chùa Tây Phương (Hà Nội), tượng Hiếp tôn giả được tạc theo hình mẫu vẽ trong sách, nhưng nhấn mạnh da thịt phốp pháp mịn bóng của tuổi đời còn sung sức, mắt tròn sáng như nhìn xoáy tâm can người đối diện, môi mím ít nói, giàu nghị lực.

Xuất gia ngộ thiên:

Tổ Hiếp tôn giả, sinh sau đức Phật nhập niết-bàn 361 năm, con của ông Hiếp Thành Huỳnh, mẹ là bà Châu Phước Truyền, ở nước Ấn Độ. Tương truyền người mẹ mang thai ngài đến 60 năm! Sau khi ngài ra đời, gặp tổ Phục-đà-mật-đa, tổ hỏi: “Người ở trong thai mẹ chi mà lâu như thế?” Ngài trả lời: “Con đợi đủ duyên mới đến”. Tổ hỏi: “Đến để làm gì?” Ngài thưa: “Đến để dạy người về nhà”.

Tổ hỏi: “Người có biết đường không mà dạy người khác?” Ngài thưa: “Con nhờ thầy chỉ dạy”. Tổ liền xin cha mẹ ngài cho ngài xuất gia, cha mẹ ngài bằng lòng. Khi xuất gia, ngài rất cần mẫn lo tu học, quên ăn quên ngủ. Vì ngài tinh tiến tu hành, không hề nằm nghỉ, “*vị tăng hiếp ngọa*” nên người đương thời gọi ngài là Hiếp tôn giả, Hiếp tỳ-khuru, Hiếp La-hán, trưởng lão Hiếp, Cần tỳ-khuru (tỳ-khuru siêng năng,...).

Ban đầu, tôn giả là một vị phạm chí. Năm 60 tuổi ngài mới xuất gia, bị các tỳ-khuru trẻ chê cười là già cả suy yếu, không tiến tu được, mới lạm dự vào hàng xuất gia để mưu cầu việc ăn no mà thôi. Tôn giả nghe những lời dèm pha ấy liền tự phát nguyện: “*Nếu không thông suốt lý Tam tạng, dứt trừ tham dục để được 6 thần thông và 8 giải thoát, thì trọn đời quyết không đặt lưng xuống chiếu (hiếp bất chí tịch)*”.

Trải qua 3 năm, Hiếp tôn giả đã dứt hết tham dục trong 3 cõi, chứng được Tam minh. Vì vậy, sau mới có bài thơ Đường Luật rất hay rằng:

*“Lưng không dính chiếu hạnh kiên cường,
Mẫu mực chân thân sáng tựa gương;
Trơ lạnh bách tòng người ngưỡng mộ,
Sáng soi nhật nguyệt chúng kê nương;
Thanh cao khí tiết không ai sánh,
Chí cả nguyện thâm mấy kẻ tường;
Khấp chốn xưa nay đều kính trọng,
Mây lành tốt đẹp trải nghìn phương”.*

Ngài theo học với tổ Phục-đà-mật-đa được 10 năm, một hôm tổ hỏi: *“Người ở trong bụng mẹ lâu, khi ra đời tu học quên ăn quên ngủ, đã lâu như vậy, nay được gì rồi?”* Ngài thưa với Tổ: *“Con không được gì hết, mà chỉ biết ‘Thôi’”*. Tổ hỏi: *“Biết ‘Thôi’ là ‘Thôi’ cái gì?”* Ngài thưa: *“Con chỉ biết ‘Thôi’ hết, vậy con trình cái ‘Thôi’ của con, xin Thầy kiểm nhận”*, Ngài liền trình bày 60 câu kệ⁽¹⁾ cho tổ thứ 9 nghe.

Nghe xong, tổ Phục-đà-mật-đa khen *“Người nay đã đạt được ‘Bí mật thiền tông’*, sau đó tại chánh điện chùa Trường Ấn lễ truyền trao tâm ấn tổ thứ 10 cho Hiếp tôn giả (Lưu ý: Ngài Hiếp tôn giả từ Ấn Độ vượt không thời qua chùa Trung Quốc làm tổ Thiền Tông – thời Hữu bộ và Thiền tông cách nhau hơn ngàn năm!)

⁽¹⁾ Dài quá nên soạn giả cắt, xin lỗi tác giả. Và chư độc giả lưu ý: Hiếp tôn giả thuộc hữu bộ, thế kỷ II, III sau Phật diệt độ - còn Thiền tông xuất hiện ở Trung Quốc thế kỷ thứ VI; thế mà TQ cho làm tổ Thiền tông hết, kể cả Thế Hữu, Mã Minh cũng vậy.

1.3 - Mã Minh (Aśvaghōṣa)

Trong “*Thích-ma-ha diển luận*” của Nāgārjuna (Long Thọ) nêu ra có đến sáu Mã Minh (?). Nhưng đây ta chỉ nói đến Mã Minh ra đời vào thời vua Kanishka II, đồng thời với Hiếp tôn giả và Thế Hữu, là thuyết được nhiều người chấp nhận nhất. Kỳ kết tập kinh điển lần thứ IV của Hữu bộ, trong lúc Hiếp tôn giả và Thế Hữu chủ trì kết tập thì Mã Minh nhận trọng trách “*nhuận sắc*” toàn bộ kinh điển, thối linh hồn cho ngôn ngữ, tiếp truyền hơi thở văn học cho trang kinh.

Ông sinh ra ở Trung Ấn, quê quán ở Sāketa, vốn dòng dõi Bà-la-môn. Nhiều tư liệu nói rằng, Mã Minh thông tuệ khác người, tham bác, lâu thông nhiều hệ tư tưởng, cả Vệ Đà và Phật học. Là thanh niên trí thức hơn đời, cũng như Buddhaghosa trước đây, ông luận tranh với thiên hạ, cũng vô đối thủ. “*Thật rủi*” cho ông, hôm kia gặp Hiếp tôn giả, một ông già hiền triết, không thể “*luận thắng*” mà còn “*luận bại*” một cách thê thảm! Khẩu phục, tâm phục, Mã Minh quy y theo Phật giáo Hữu bộ.

Các học giả Đông Tây khi nghiên cứu cuộc đời và tác phẩm của Mã Minh, đều kết luận rằng: “*Ông là một thi sĩ vĩ đại, một triết gia ưu việt, một học giả thông tuệ của thời đại*”. Lại lòng sao, ông còn giỏi cả âm nhạc nữa.

Cuộc Đời Và Sự Nghiệp Của Tổ Mã Minh. (Bài viết của Tt. Thích Nhật Từ)

Tiểu sử:

Phần lớn các học giả Phật giáo phương Tây biết đến ngài Mã Minh qua trường ca “*Phật sở hành tán*” (佛所行讚, s. Buddhacarita-kāvya), thi phẩm nổi tiếng về cuộc đời đức Phật, được viết bằng thơ Sanskrit. Với thiên tài thi ca Sanskrit vô tiền khoáng hậu, ngài Mã Minh đã góp phần đưa văn học Sanskrit Phật giáo đến đỉnh cao văn chương và triết lý. Ngài Mã Minh không chỉ là

một nhà thơ lớn mà còn là nhà đại diễn giả đầu tiên về giáo nghĩa và triết lý Đại thừa, thuộc vào hạng các nhà tư tưởng tiên phong sâu sắc, có nhiều đóng góp cho lịch sử phát triển tư tưởng Phật giáo. Ngài còn là một nhà biện tài vô ngại, một tác gia lớn và một nhạc sĩ.

Theo các luận sư Trung Quốc, quê quán của ngài Mã Minh ở nước Ba-la-nại thuộc Trung Ấn. Cha ngài là Lư-già (廬伽), mẹ ngài là Cù-na (瞿那), sống vào khoảng thế kỷ thứ VI sau đức Phật Niết-bàn vô dư.

Bản Sớ giải của Khởi tín luận giải thích về nguyên do ngài Mã Minh đã được dân gian gọi bằng biệt hiệu này. Sớ dĩ ngài được gọi là “*Mã Minh*” (馬鳴) với nghĩa đen “*ngựa cất tiếng hí*”, là vì, theo truyền thuyết có ba lý do sau đây: a, Sự ra đời của ngài đã làm cho loài ngựa (mã) cảm động, hí (minh) hoài không dứt. b, Khả năng khảy điệu nhạc Rāstavara rất tài tình nhằm để tuyên dương pháp âm của ngài đã làm cho loài ngựa (mã) nghe được đều cảm kích hí vang (minh). c, Có lần quốc vương nước Nhục Chi (月氏) muốn kiểm chứng hai điều nêu trên liền ra lệnh bỏ đói đàn ngựa đến 6 ngày liền. Khi ngài Mã Minh lên tòa thuyết pháp, vua mới cho phép cung cấp cỏ cho đàn ngựa ăn. Thật ngạc nhiên, đàn ngựa say mê nghe pháp thoại, không thèm ăn cỏ, và do cảm động quá, chúng đã hí lên nhiều tiếng thán phục.

Sớ dĩ học giả phương Tây ít biết đến ngài Mã Minh là vì các tài liệu liên quan đến cuộc đời và đóng góp của ngài được viết bằng tiếng Sanskrit, trong khi đó, các tài liệu viết bằng chữ Hán và Tây Tạng lại chứa quá nhiều huyền thoại, đã làm cho một số học giả, chẳng hạn như giáo sư Kern cho rằng ngài Mã Minh không phải là một nhân vật lịch sử, mà chỉ là nhân cách hóa của thần Kāla, một hình thái khác của thần Śiva.

Trước khi xuất gia, ngài Mã Minh nổi tiếng chủ trương “*ngã thể bất biến*”. Khi được nghe tôn giả Phú-na-xa (富那奢) phân tích

về triết lý Vô ngã trong đạo Phật, ngài Mã Minh đã cảm kích mà xuất gia tu Phật. Cuộc đối thoại lịch sử đó diễn ra như thế này.

Nghe danh ngài Phú-na-xa, đạo lý uyên thâm, chứng đạo giải thoát, ngài Mã Minh đã đến chất vấn rằng: *“Thưa Sa-môn, tất cả ngôn luận của thế gian, tôi đều có thể phi bác hết, giống như lưỡi liềm cắt sạch cỏ. Nếu Sa-môn thắng được tôi, tôi xin tự cắt lưỡi”*. Tôn giả Phú-na-xa nói rằng: *“Tất cả lời Phật dạy không ngoài hai chân lý. Đứng từ chân lý tương đối (thế tục đế), tạm gọi là ngã. Đứng từ chân lý tuyệt đối (đệ nhất nghĩa đế), tất cả đều rỗng không. Theo triết lý này, có cái gì trong đời này có ngã thế đâu. Ông hãy suy nghĩ thật tường tận, xem học thuyết của Phật và của ông, ai hơn ai?”*

Ngài Mã Minh suy nghĩ: *“(Quả thật là đứng từ) chân lý tương đối (thì ngã) là giả lập. (Đứng từ) chân lý tuyệt đối, (thì ngã) là rỗng không. Cả hai chân lý này không có gì để nắm bắt được thì làm thế nào để đánh đổ được!”* Suy nghĩ xong, ngài Mã Minh cảm thấy học thuyết Vô ngã của Phật quá cao siêu, nên đã phát tâm xuất gia tu Phật.

Nhờ sự giáo hóa của ngài Hiếp tôn giả (s. Pārśva, Hán phiên âm là Bà-lật-thấp-bà), ngài Mã Minh người Đông Ấn đã trở thành một trong *“bốn mặt trời minh triết”* có khả năng soi sáng thế gian. Ba vị còn lại là Đề-bà ở Đông Ấn, Long Thọ ở Tây Ấn và Đồng Thọ (tức Curu-ma-la-thập?) ở Bắc Ấn.

Tưởng cũng cần nói thêm về niên đại ra đời của ngài Mã Minh. Có nhiều thuyết khác nhau, chênh lệch đến 300 năm. Theo các tác phẩm thuộc Nhất thiết hữu bộ, Bồ-tát Mã Minh sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn ở miền Đông Ấn, vào khoảng 300 năm sau khi đức Phật Niết-bàn. Theo tổ Huệ Viễn (慧遠) trong tác phẩm sớ giải về Đại trí độ luận (Mahā-prajñā-pāramitā-sāstra), ngài Mã Minh sinh năm 370 sau khi đức Phật Niết-bàn.

Mã Minh được tác phẩm *“Cuộc đời ngài Thế Thân”* (The Life of Vasubandhu) giới thiệu như người cùng thời với ngài Kātyāyana, sống vào khoảng thế kỷ thứ V sau khi Phật Niết-bàn. Tác giả của bài tựa bản dịch đời Đường về Khởi tín luận ghi rằng Mã Minh ra đời vào khoảng 500 năm sau khi đức Phật Niết-bàn.

Tác phẩm Fu tsou t'ung chi (tập V) ghi rằng theo lời thọ ký của đức Phật, khoảng 600 năm sau khi đức Phật Niết-bàn, chánh Pháp nhãn tạng đã được truyền thừa cho ngài Mã Minh. Ngài Pháp Tạng, đại luận sư có công số giải Khởi tín luận đã dựa vào dữ liệu này khẳng định rằng đó là niên đại không thể phủ định. Ngay cả tổ Trí Khải người trợ lý thủ bút cho ngài Chân Đế dịch Khởi tín luận cũng khẳng định rằng sáu trăm năm sau Phật Niết-bàn, trong bối cảnh các học thuyết ngoại đạo phát triển thịnh hành, làm suy giảm ảnh hưởng của Phật pháp, có một vị tỳ-khưu tên là Mã Minh, bậc tuệ giác khéo được huấn luyện trong Đại thừa, vì lòng thương tưởng chúng sinh bị vô minh chi phối, khéo trình bày tinh hoa chính pháp, sáng tác luận Khởi tín nhằm xuyên phục hưng giáo nghĩa của Phật, bẻ gãy tất cả nguy thuyết của ngoại đạo, thấp sáng ngọn đuốc chánh pháp.

Dựa vào các dữ liệu và các cứ liệu khác trong kinh, có ít nhất năm vị tên là Mã Minh.

1) Kinh Thắng đánh vương (勝頂王經) ghi rằng ngày thứ 17 sau khi Bồ-tát Tất-đạt-đa thành Phật, có một ngoại đạo, tên là Mã Minh đã đến vấn nạn đức Phật về ý nghĩa của giải thoát.

2) Kinh Ma-ni thanh tịnh (摩尼清淨經) ghi sau khi đức Phật qua đời 100 năm, có một vị Bồ-tát ra đời, tên là Mã Minh.

3) Kinh Biến hóa công đức (變化工德經) chép sau khi Phật qua đời 300 năm, có một vị Bồ-tát ra đời, tên là Mã Minh.

4) Kinh Thường đức tam muội (常德三昧經) ghi sau khi Phật diệt độ 800 năm, có vị Bồ-tát ra đời tên là Mã Minh.

5) Kinh Trang nghiêm tam muội (莊嚴三昧經) ghi trong thời quá khứ có một vị Bồ-tát tên là Mã Minh.

Ngoài vị thứ năm thuộc về đời quá khứ, bốn vị có tên là Mã Minh được nêu trên có phải là ngài Mã Minh của Khởi tín luận hay không, là một câu hỏi khó có lời giải đáp thích đáng. Điều chúng ta có thể khẳng định ở đây là ngài Mã Minh đã được các bản kinh ghi chép với các niên đại khác nhau đến mấy trăm năm, làm cho chúng ta khó có thể xác định chính xác thời đại ra đời của ngài. Thông qua một vài cứ liệu về niên đại nêu trên, chúng ta có thể tạm kết luận ngài Mã Minh sinh vào khoảng thế kỷ thứ năm và thứ sáu.

Tác phẩm

Ngoài trừ Đại thừa khởi tín luận (大乘起信論), mang ký hiệu Đại 1646, các tác phẩm còn lại của ngài Mã Minh đều được viết bằng thi ca tiếng Sanskrit, hoặc pha trộn giữa văn xuôi và thi kệ tràn đầy nhạc điệu. Các tác phẩm của ngài Mã Minh rất nhiều, một số được đưa vào Đại chánh tân tu đại tạng kinh như:

1) - Phật sở hạnh tán kinh (佛所行讚經; s. Buddha-carita-kāvya), mang ký hiệu Đại 192. Đây là tác phẩm thi hóa cuộc đời đức Phật đầu tiên trong lịch sử văn học Phật giáo. Thi phẩm này gồm có 28 bài thơ, được Dharmarakṣa dịch vào năm 414 - 421; hiện tại còn 13 bài bằng văn Sanskrit giới thiệu bao quát từ lúc thái tử Tất-đạt-đa được sinh ra, thời niên thiếu, xuất gia tầm đạo, thành tựu đạo quả giải thoát và giáo hóa rồi nhập Niết-bàn vô dư. Phật sở hạnh tán là một trong những tác phẩm được phổ biến rộng rãi trong dân gian Ấn Độ, góp phần truyền bá Phật giáo cho giới văn nghệ sĩ và hạng bình dân. Tập 19 của Thánh điển phương Đông (The Sacred Books of the East) in trọn bản dịch tiếng Anh của Beal từ tiếng Hán (佛所行讚經) và bản dịch tiếng Anh của Cowell từ tiếng Sanskrit được in trong tập XLIX của Thánh điển

phương Đông là hai tài liệu quý, giúp giới nghiên cứu có thêm tư liệu để so sánh và đối chiếu văn bản.

2) - Đại tông địa huyền văn bản luận (大宗地玄文本論; s. Mahāyāna-bhūmi-guhya-vācā-mūla-sāstra), mang ký hiệu Đại 1669, được ngài Chân Đế dịch vào năm 557 - 569. Đây là luận bản nền tảng giới thiệu về 51 giai đoạn tâm chứng giải thoát của hành giả. Học thuyết huyền nhiệm của Kim cang Bồ-đề (Vajrabodhi) chịu ảnh hưởng rất lớn từ tác phẩm này.

3) - Đại trang nghiêm kinh luận (大莊嚴經論; s. Mahālaṅkāra-sūtra-sāstra), mang ký hiệu Đại 201, được ngài Cưu-ma-la-thập dịch ra chữ Hán vào khoảng năm 405 t.l.. Tác phẩm này là một tuyển tập các câu chuyện lịch sử xảy ra tại Tây Ấn, được viết dưới hình thức thi kệ để xiển dương học thuyết nghiệp và tái sinh. Một số chuyện trong tác phẩm này đã được Beal dịch trong tác phẩm *"Văn học Phật giáo ở Trung Quốc"* (Buddhist Literature in China).

4) - Ni-kiền-tử vấn Vô ngã nghĩa (尼犍子問無我義), mang ký hiệu Đại 1643, là luận phẩm kể lại ngoại đạo lõa thể (Nirgrantha) tham vấn về học thuyết Vô ngã. Giáo nghĩa về hai chân lý, tức chân lý tuyệt đối (Parmārtha-satya) và chân lý tương đối (Samvṛtti-satya) cũng như học thuyết Tánh không (śūnyatā) làm nền tảng cho Trung quán tông của Long Thọ được giới thiệu rất chi tiết trong luận này.

5) - Sự sư ngũ thập tụng (事師五十頌), mang ký hiệu Đại 1687, trình bày về phương pháp hầu thầy tể nào để được lợi ích và an vui, qua 50 bài thi kệ.

Ngoài ra, tương truyền rằng ngài Mã Minh còn là tác giả của gần 100 luận bản khác, bao gồm Cam-giá luận (甘蔗論), Thích Lăng-già kinh (釋楞伽經), Nhất tâm biến mãn luận (一心遍滿論), Dung tục quy chân luận (容俗歸真論) và Chân như tam-muội luận (真如三昧論).[13]

Đại Cương Luận Đại Thừa Khởi Tín

Trí Khải đại sư soạn.

Ht.Thích Liêm Chính căn dịch (có sửa chính tả)

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni suốt 45 năm thuyết pháp, sau đó chư tôn giả kiết tập thành Tam tạng thánh giáo. Trong đó Luận tạng phần lớn đều do thánh đệ tử trước tác. Bồ-tát tạo luận nếu y vào chính giáo do Phật thuyết giải thích sâu rộng hơn gọi là Thích kinh luận, chẳng hạn như Bồ-tát Thế Thân tạo Thập địa kinh luận. Tông kinh luận là tác giả y cứ những điểm trọng yếu của kinh, triển khai thành luận, như Đại thừa khởi tín. Theo ngài Hiền Thủ cho rằng luận này căn cứ tất cả những kinh luận Đại thừa, chủ yếu kinh Lăng-già, Hoa nghiêm, Duy-ma-cật và Đại bát Niết-bàn, cũng như các tông như Địa tông luận, Hoa nghiêm, Thiên thai, Chân ngôn và Tịnh độ đều đánh giá tư tưởng Đại thừa Khởi tín ở một địa vị rất cao, duy chỉ có Đại thừa pháp tướng tông cực lực phủ nhận cho rằng hoàn toàn không quan hệ gì đến Tam luận tông. Bồ-tát Thế Thân trong Tam luận tông sáng lập giáo nghĩa A-lai-da duyên khởi cho rằng A-lai-da đồng nhất với Chân như tuyệt đối thanh tịnh, vì thế không thể bị bất cứ nhiễm pháp nào có thể huân tập, về sau Huệ Quang luật sư và Huệ Viễn đại sư phát huy ý nghĩa này ngày càng sáng tỏ hơn.

Theo Địa luận tông đưa Khởi tín lên địa vị tối cao thuộc Hiển thật tông và Bồ-tát tạng. Ngài Trí Giả, Ngẫu Ích, Trí Húc đều cho rằng Khởi tín thông cả Thông giáo, Biệt giáo và Viên giáo. Chân ngôn tông theo Hoàng Pháp đại sư tại kinh Kim cang đánh khai đề, sáng lập Hiển và Mật giáo chủ trương: Chân như và Sinh diệt nhị môn bất nhị đó là Mật giáo, Chân và Sinh nhị môn là Hiển giáo. Thiền tông và Khởi tín luận đều y cứ kinh Lăng-già nên cực kỳ tôn trọng cho đây là Chân tửy bất lập văn tự Niết-bàn diệu tâm. Pháp tướng tông Thế Thân kiến lập A-lai-da duyên khởi cho rằng thức A-lai-da là Duy vọng đối với Chân và vọng hòa hợp của Khởi tín là

điều có thể chấp nhận, nhưng Chân như là pháp không sinh diệt làm thế nào hòa hợp với Vọng tâm sinh diệt, đây là điều không thể chấp nhận, vì thế nên Duy thức tông khẳng khái phủ nhận Khởi tín không phải do Mã Minh trước tác, hoặc do người dịch sai lầm, hoặc dịch không chính xác với nguyên bản văn tự. Riêng Tịnh độ tông theo Tuyển trạch tập của Pháp Nhiên, Tịnh độ luận của Thế Thân, Thập trụ luận của Long Thọ hoàn toàn nhất trí với Khởi tín luận.

Nội dung Luận này trình bày: Chân như duyên khởi hay Như Lai tạng duyên khởi, 1 trong 4 duyên khởi do Hoa nghiêm tông thành lập (1: Nghiệp khởi. 2: A-lại-da, 3: Chân như và 4: Pháp giới duyên khởi) hoặc Nhất tâm, Nhị môn. Toàn luận tổ chức theo một hệ thống rất chặt chẽ, bắt đầu từ Nhân duyên trình bày 8 lý do chính đáng để ngài tạo luận. Trong đó lý do thứ nhất có tính cách tổng quát chư Phật chư Bồ-tát, kể cả luận chủ thuyết pháp hay tạo luận không ngoài mục đích độ sinh, muốn tất cả chúng sinh được giải thoát sinh tử trầm luân chứng đắc Niết-bàn, tuyệt đối không vì sự cung kính hay danh lợi của thế gian. Bảy lý do sau là nói lên tâm tư nguyện vọng tha thiết của mình muốn tòi tã hiển chính để Phật pháp mãi trường tồn tại nhân gian đem lại lợi ích cho chúng sinh. Thứ đến Lập nghĩa tức thành lập Giáo nghĩa hay Chủ thuyết đặc hữu của Khởi tín luận.

Chủ thuyết này cho rằng tất cả các pháp nhiễm hay tịnh sở dĩ hiện hữu trong Tam giới đều bắt nguồn từ Nhất niệm bất giác về Chân như, vì không nhận biết Chân như là pháp bất sinh bất diệt thường trụ bất biến gọi đó là Nhất niệm bất giác tức Căn bản vô minh, từ căn bản này phát sinh Tam tế và Lục thô gọi là Chi mạt vô minh, theo duyên khởi hình thành tạo ra vô lượng phiền não khiến muôn loài vạn vật và thế giới hiện tượng đều quay cuồng trong vòng lưu chuyển sinh diệt môn. Cũng bắt đầu từ đây nếu sớm giác ngộ Chân như, phát tâm yếm sinh tử cầu đắc Niết-bàn có thể y vào Thỉ giác tùy thuận tinh tiến tu tập, nhưng

trước tiên phải khởi tín tâm kiên cố đối với Phật Pháp Tăng, nhất là tuyệt đối tin tưởng Chân như tự tính của chính mình, tiếp tục thực hành Ngũ hạnh: Thí, giới, nhẫn, tấn và chỉ, quán, tùy trình độ và căn tính lợi hay độn sai biệt nhưng tất cả cuối cùng đều có thể tùy thuận và đặc nhập Chân như tức quy về Bản giác, đây cũng chính là thành tựu Phật quả.

Đại thừa có Pháp và Nghĩa. Pháp Đại thừa chính là Tâm chúng sinh, tâm này tiềm ẩn Chân như tại nội và có 3 nghĩa rộng lớn. 1: Thể đại, chân như tự thể của nó rất rộng lớn biến khắp vũ trụ vạn hữu. Tướng của nó đầy đủ vô lượng tính công đức như Tam thân, tứ trí, ngũ nhãn, lục thông, vô lượng bách thiên đà-la-ni môn. Dụng của nó có khả năng đưa tất cả chúng sinh từ mê giới sinh tử, chúng đắc Niết-bàn giải thoát giới. Nói chung Pháp và Nghĩa đại thừa chính là tâm chúng sinh. Để giải thích tường tận chủ thuyết này, khởi điểm do Nhất niệm Bất giác liền thành Căn bản Vô minh, do Căn bản vô minh phát sinh tướng nghiệp đầu tiên gọi là Vô minh nghiệp tướng, đã có Căn bản vô minh, liền sinh khởi Chi mật vô minh tức Tam tế và Lục thô hình thành tại tàng thức A-lại-da thức. Tàng thức này có công năng Thọ huân trì chủng tử vừa bảo trì tất cả những chủng tử nhiễm và tịnh nhiều đời nhiều kiếp không mất và cũng không lẫn lộn tùy duyên phát sinh hiện hành, đồng thời tiếp nhận những chủng tử thiện và ác tân huân từ ngoài vào tạo thành 2 môn: Chân như môn và Sinh diệt môn, tuy chia thành hai môn nhưng thật sự chỉ do Nhất niệm bất giác nên hai môn này thật sự không thể tách rời nhau, luận vẫn gọi là: Bất tương ly.

Khi nghiên cứu Chân như phải nên nhớ Chân như có 2 nghĩa. 1: Ly ngôn chân như là Chân như thanh tịnh tuyệt đối, là lý tính Nhất pháp giới bất sinh bất diệt, ly ngôn thuyết, ly văn tự, ly tâm duyên, là tự tính bản hữu của tất cả chúng sinh không thể bị Nhiễm pháp vô minh vọng tâm huân tập. 2: Y ngôn chân như là

Chân như tùy duyên nhiễm và tịnh huân tập phát sinh nhiễm và tịnh muôn pháp. Kinh Bát Nhã gọi là Chân như Bất biến và Chân như tùy duyên. Sinh diệt lại có 2 loại. 1: Nhiễm và Tịnh pháp cùng sinh cùng diệt, có nhiễm tức có tịnh và ngược lại. Nơi nào còn chúng sinh thì nơi đó có chư Phật thị hiện.

Nội dung toàn luận gồm 5 chương: Nhân duyên, Lập nghĩa, Giải thích, Tu hành tín tâm và Khuyến tu lợi ích. Trong đó 2 phần: Lập nghĩa và Giải thích vô cùng trọng yếu. Đại cương toàn luận thuyết minh: Nhất tâm, Nhị môn, Tam đại, Tứ tín, Ngũ hạnh, khuyến tu lợi ích.

Thế nào là Nhất tâm? Nhất được đề cập ở đây tức duy nhất tuyệt đối, Tâm là bản thể của tất cả các pháp, Tự tính của tất cả hữu tình chúng sinh gọi là Pháp giới tính và vũ trụ vạn hữu hiện tượng giới gọi là Pháp giới, dù gọi là Pháp giới tính hay Pháp giới thì đó cũng là Nhất tâm. Đồng nghĩa dị danh với Nhất tâm: Thật thể, Pháp giới tính, Phật tính, Chân như, Viên giác tính, Như Lai tạng, Thật tướng, Diệu tâm, Niết-bàn, Bản lai diện mục.v.v... Luận này cho rằng Nhất tâm chính là Tâm chúng sinh, lý do là vì Nhất tâm là bản thể tinh thần của vũ trụ, chúng sinh tâm là cá thể tinh thần. Thế nên hai môn Chân như và Sinh diệt là thể và tướng của Nhất tâm. Đó là đứng về phương diện hiện tượng sai biệt phân tích, nhưng ở phương diện tuyệt đối thì vũ trụ vạn hữu không có sự sai biệt như nhiễm hay tịnh, chân hay vọng, thánh hay phàm vì bản thể tất cả pháp đều là Chân như tự tính thường hằng bất biến.

Tại Nhất tâm chân như luôn sẵn có thể, tướng và dụng, phạm vi của nó vô cùng rộng lớn. Thể, tướng và dụng của Chân như hay Nhất tâm biến mãn vũ trụ vạn hữu, chư Phật, chúng sinh, cho đến nhơn súc nói chung không một loài nào không sẵn có. Hơn nữa tác dụng của nhất tâm chân như vốn đủ hằng hà sa số tự tính

công đức, đồng thời nhiếp hóa tất cả chúng sinh nên gọi là Dụng đại. Với những lý do trên nên Pháp này gọi là Đại. Pháp này còn có khả năng độ thoát chúng sinh đạt đến quả vị cứu cánh giác ngộ nên gọi Thừa, gọi chung là Đại thừa. Tuy nhiên mặc dù Nhất tâm và Chân như có khả năng rộng lớn như thế nhưng chúng sinh cần phải có tín tâm đối với Chân như, Phật bảo, Pháp bảo và Tăng bảo, nhất là sự tin tưởng tuyệt đối vào tự tính Chân như của chính mình đây là điều vô cùng quan trọng, Tổ Huệ Năng: Bất ly tự tính tức thị phước điền, được như thế chưa đủ, cần phải tu tập Năm hạnh căn bản: Thí, giới, nhẫn, tấn và chỉ quán, được như thế không bao lâu hành giả sẽ trải qua quá trình kiến đạo, hành đạo và tu đạo thành Nhất hạnh tam muội tức thành tựu Phật quả. Nếu sợ mạng vận bất trắc thì có thể nhất tâm niệm danh hiệu Phật A Di Đà cầu vãng sinh cực lạc thế giới, tiếp tục tu tập cho đến A-bệ-bạt trí tức bất thối chuyển mới có thể thành tựu quả vị cứu cánh.

Nghiên cứu thêm: Theo Luận Thích Ma Ha Diễn, tức Mahāyāna - bản Việt dịch của Ht. Thích Như Điển - thì có 6 Mã Minh:

Mã Minh (Āśvaghoṣa) về xuất thế niên đại của ngài có nhiều thuyết khác nhau khó có thể xác định được rõ ràng. Ta có thể tìm thấy thuyết Mã Minh ra đời cùng với thời đại của đức Phật và thuyết Mã Minh ra đời sau Phật diệt độ 800 năm thì có cả thấy 6 Mã Minh: Luận thích ma-ha-diễn có chép:

- Trong Thắng định vương kinh cho rằng Mã Minh ra đời cùng thời với Phật.

- Trong Đại thừa bản pháp kinh cũng y như trên.

- Trong Ma-ni thanh tịnh kinh thì Mã Minh ra đời sau Phật diệt độ 100 năm.

- Trong Biến hóa công đức kinh thì Mã Minh ra đời sau Phật diệt độ 300 năm.

- Trong Ma-ha-ca-già kinh thì sau Phật diệt độ 600 năm.
- Trong Thường đức tam muội kinh thì 800 năm sau Phật Niết-bàn.

Như vậy, trong 6 Mã Minh thì Mã Minh nào là tác giả của luận Đại thừa khởi tín? Nhưng căn cứ vào nội dung tư tưởng của bộ luận này thì tác giả phải là thuần túy Đại thừa. Do vậy, ngài Ásvaghoṣa tối thiểu phải có trên *“hai người”*, một người còn nguyên là *“Tiểu thừa, Hữu bộ, Đại chúng bộ?”*, còn người kia là *“Đại chúng bộ đã ‘quy giáo’ Đại thừa?”* và người sau này mới chính là tác giả Đại thừa khởi tín luận.

Theo cuốn Ấn Độ Phật giáo sử của tác giả Shoma Gyokei có chép rằng: Ngài Mã Minh luận chủ Khởi tín luận là tác giả có tư tưởng thuần Đại thừa thì chắc chắn phải xuất hiện ở thời đại sau. Riêng ngài Mã Minh kiêm cả Tiểu thừa và Đại thừa thì xuất thế khoảng thời đại giữa tuổi văn niên của đức vua Kaniṣka II, cho tới khoảng ngài Long Thọ xuất thế, tức là ở khoảng 700 năm sau Phật diệt độ, hậu bán thế kỷ thứ II t.l..

Tư liệu này đáng tin cậy, nhưng tại sao không nói rõ, Mã Minh có mặt trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ IV của Hữu bộ vào thời đức vua Kaniṣka II, và nhuận sắc toàn bộ kinh văn Tam tạng của Hữu Bộ - thì ngài đang là Hữu Bộ - chứ bảo là kiêm cả Tiểu thừa và Đại thừa thế nào được?

Mã Minh (Ásvaghoṣa) thuộc dòng dõi Bà-la-môn, người thành Sāketa thuộc Trung Ấn; học rộng, tài cao, biện tài vô ngại, thông hiểu Hán học, có biệt tài làm ca phú. Lúc đầu Mã Minh tin và theo ngoại đạo, khi tới Magadha, lúc biện luận hầu hết với các học giả Phật giáo tại đó, ngài đều chiếm thế thượng phong. Nhưng khi gặp ngài Pārśva (Phú-na-da-sa) tức Hiếp tôn giả thì bị *“luận bại”* nên ngài tâm phục, khẩu phục nhận Hiếp tôn giả làm thầy, quy bái làm đệ tử. Ở đây chúng ta xác chứng thêm một lần nữa là Mã Minh ở Hữu bộ này không phải là tác giả Đại thừa khởi tín luận.

Thời gian sau, Mã Minh làm du sĩ đi qua nhiều vùng ở Trung và Bắc Ấn, đem sức biện tài trác tuyệt của mình để tuyên dương Phật pháp. Và ngài ấy lời văn hùng tráng và diễm lệ để tán dương công đức quảng đại vô biên của đức Phật, sau được ghi chép thành một bộ, được gọi là Phật sở hành tán. Ngài còn đem tài hùng biện triết phục phái Số luận để tuyên dương chánh giáo. Thanh danh của ngài vang dội khắp Ấn Độ đương thời. Lúc này, có thuyết nói rằng: *“Khi đức vua Kaniska II mang quân tới đánh Pataliputta (Hoa Thị thành), đức vua yêu cầu thành chủ phải nộp 9 ức đồng tiền vàng khi ấy mới rút quân. Chủ thành không đủ vàng để nộp nên thương lượng sẽ nộp Mã Minh thay thế cho vàng. Đức vua Kaniska II đồng ý, bèn cho xa giá rước ngài Mã Minh về Bắc Ấn để hoằng dương Phật giáo Đại thừa!”* Thuyết này có hai dấu hỏi: Đức vua Kaniska II thao thức, trăn trở về một Phật giáo có tư tưởng bất đồng nên hỗ trợ Hiệp tôn giả và Thế Hữu mở cuộc kết tập kinh điển lần thứ IV; và sau đó Hữu bộ phát triển mạnh mẽ ở đất nước của ngài – thì sao ở đây lại rước Mã Minh về để hoằng dương Phật giáo Đại thừa? Thứ hai, Mã Minh với tác phẩm Phật sở hành tán cùng tài hùng biện trác tuyệt nên nổi danh khắp Ấn Độ thì rõ ràng Mã Minh này không phải là Mã Minh Đại thừa Khởi tín luận. Ở đây tồn tại một mâu thuẫn: Mã Minh I hữu danh lại rước Mã Minh II không biết ở đâu ra?

Phần trước tác kinh luận của Mã Minh, tư liệu nào cũng nói là hơn 100 bộ hiện còn trong Hán tạng. Tuy nhiên, chúng ta sẽ không liệt kê, chỉ thử tìm hiểu tư tưởng của ông trong một số tác phẩm ấy.

Phật sở hành tán là những bài tụng tán dương công đức của đức Phật. *Đại trang nghiêm kinh luận* là những biện luận để phá Thắng luận và Số luận của ngoại đạo. *Thập bất thiện nghiệp đạo kinh* là những khuyến giáo để tránh thập ác là nhân tứ ác đạo. *Lục*

thú luân hồi kinh bàn rõ cái nhân luân hồi trong 6 cõi. *Ni-kiền-tử* vấn *Vô ngã nghĩa kinh* là mượn lời hỏi của Ni-kiền-tử để giải nghĩa Đại thừa, nói lý “*tâm tính bốn tịnh, chư pháp Vô ngã, nhất thiết giai không*”; tuy chỉ là một đoạn văn nhưng là một tư tưởng trọng yếu. *Đại tôn địa huyền văn bản luận* thì giải rõ về thứ tự tu hành của Bồ-tát- bàn về “*lý chân như duyên khởi*”.

Căn cứ vào nội dung giáo nghĩa của các bộ kể trên 4 tác phẩm đầu có thể là của Mã Minh Tiểu thừa, Thượng tọa bộ hay Hữu bộ đều được; nhưng 3 tác phẩm sau thì lộ rõ Mã Minh của tư tưởng của Mã Minh Đại thừa. Như vậy là có hai Mã Minh xuất hiện ở 2 thời điểm cách xa nhau của thời Hữu bộ và thời Đại thừa. Nhưng có nhà thì bảo chỉ một thôi! Chỉ có một Mã Minh, trước theo Hữu bộ sau theo Đại thừa. Luận cứ này xem ra cũng có lý, như trường hợp của Thế Thân, trước theo Hữu bộ, viết 500 bộ luận để xiển dương Hữu bộ, đả phá Đại thừa Duy thức của ông anh của mình là Vô Trước; nhưng sau “*vì cảm lời trăn trối của Vô Trước*”, ông bỏ Hữu bộ, viết thêm 500 bộ luận để xiển dương giáo nghĩa của Duy thức Đại thừa của anh mình (Thật ra, Duy thức chỉ mới là tiền Đại thừa). Cũng như vậy là Mã Minh, trước theo Hiếp tôn giả, Thế Hữu... cùng trước tác để xiển dương Hữu bộ, sau theo Đại thừa; có thể gọi Mã Minh là chiếc cầu nối bắc qua 3 dòng: Hữu bộ, Đại chúng bộ và Đại thừa (thời điểm này các nhà Đại thừa gọi Thượng tọa bộ, Hữu bộ là Tiểu thừa).

Ba tư tưởng lập thuyết nổi bật của Mã Minh là “*Chư pháp thực tướng*”, “*Vạn hữu duyên khởi*” và “*Vạn pháp duy nhất tâm*”.

- Về “*Chư pháp thực tướng*”, Mã Minh lập ra “*Thế tục đế*” và “*Thắng nghĩa đế*”; tục đế thuộc về hiện tượng, thắng đế thuộc về bản thể. Trên bình diện tục đế thì có mình, có người, có gia đình, xã hội, có thiện có ác; có sự sai biệt về tại thế, xuất thế, hữu vi, vô vi. Trên bình diện thắng nghĩa thì chỉ là thực tướng, như chơn,

như thực, không có phân biệt tương đối như tục đế. Chúng sanh vì sống trong thế giới tục đế, hiện tượng, loay hoay lựa chọn, phân biệt thiện ác, chấp trước những kiến giải hư vọng nên khổ đau và phiền não. Nếu ai có con mắt sáng, từ bình diện thắng đế mà nhìn ngắm thì sẽ xa lìa muôn hiện tượng sai biệt, sẽ an trú chỗ vô sai biệt, an tịnh tuyệt đối. Đây chính là cõi miền của “*chư pháp thực tướng*”. Từ chư pháp thực tướng sẽ ở ngoài hữu vô, thuộc cảnh giới “*Nhất thiết giai không*”, “*Bản lai tự tánh thanh tịnh*” nên cũng gọi là “*Chơn như tự tánh*”. Thật ra, Mã Minh không thể lập ra “*Thế tục đế*” và “*Thắng nghĩa đế*” - mà Mã Minh đã học Abhidhamma của Thượng tọa bộ và cả trăm luận giải, kiến giải được thoát thai từ Abhidhamma mà thôi, không phải mới mẻ gì! Người học Phật đời sau không truy ra được tận nguồn nên đã ca tụng hơi thái quá.

- Về “*Vạn hữu duyên khởi*” thì chỉ là bổ sung cho “*Chư pháp thực tướng*”, nhưng nhấn mạnh về thế giới tục đế. Ở đây, chúng sanh sống trong những kiến chấp sai lầm giữa bỉ và thử, giữa ta và của ta nên tạo tác nhân quả sinh tử luân hồi. Trong thế giới “*vạn hữu duyên khởi*” ấy nó sẽ “*chiêu cảm nghiệp*” của chúng sanh mà sinh ra “*ngiệp cảm duyên khởi*”. Có thể suy luận rằng, “*Vạn hữu duyên khởi*” là mẹ mà “*ngiệp cảm duyên khởi*” là con. Mẹ sinh ra con. Hệ luận “*Ngiệp cảm duyên khởi*” này cũng không phải mới, đều có sẵn trong Abhidhamma nguyên thủy thời Phật.

- Về “*Vạn pháp duy nhất tâm*” ý chỉ rằng, mọi pháp tâm và vật, hữu vi, vô vi, tại thế và xuất thế, cả vũ trụ pháp giới đều “*duy nhất ở tâm*”. Cái “*duy nhất tâm*” này nó ôm trọn hết nên còn được gọi là “*Vạn hữu tổng giai tâm*”. Và như vậy, thì Phật tâm hay chúng sanh tâm, tuy khác nhau nhưng chỉ là tên riêng của nhất tâm mà thôi. Mã Minh biện giải rằng, chúng sanh bị vọng kiến mê mờ che đậy nên không biết được cái tuyệt đối của nhất tâm đó. Cái nhất tâm kia nó vẫn có đầy đủ trong chúng sanh tâm; và bản

tánh của chúng sanh vẫn đầy đủ trong nhất tâm. Đại thừa Khởi tín luận nói rằng: *“Tất cả pháp thế gian và xuất thế gian đều nương nhờ vào nhất tâm này mà hiển thị được nghĩa Ma ha diễn (âm của Mahāyāna)”*. Nói rõ hơn, về mặt bản thể, xuất thế thì cái tâm kia là tổng thể vũ trụ, là chân như, không sanh diệt, không tăng giảm, tuyệt đối vô vi. Về mặt hiện tượng, tại thế, tục thế thì cái tâm kia sai biệt, vô thường, biến hóa sinh diệt, tương đối hữu vi. Cách giải thích này cũng dựa vào Abhi-dhamma nói đến thế giới Paramattha (chân đế, đệ nhất nghĩa đế) và thế giới Paññatti (Tục đế, khái niệm), không có gì lạ. Nhưng sự phân tích và lý giải sau đây thì tỏ ra rất rõ ràng về ngữ nghĩa. Đại thừa Khởi tín luận viết: *“Y nhất tâm pháp, hữu nhị chúng môn. Vân hà vi nhị. Nhất giả tâm chân như môn, nhị giả tâm sinh diệt môn, thị nhị chủng môn, giai các tổng nhiếp nhất thiết pháp. Thử nghĩa vân hà, dĩ thị nhị môn bất tương ly cố”*. Nghĩa: *“Nương nhất tâm pháp, có hai môn. Thế nào là hai? Một là ‘tâm chân như môn’, hai là ‘tâm sanh diệt môn’. Hai thứ tâm này tổng nhiếp hết thấy pháp. Nghĩa đó thế nào? Vì hai môn đó không thể rời nhau”*.

Mã Minh còn giải thích thêm cho đầy đủ chân, thiện và mỹ. Chân là thể, thiện là tướng và mỹ là dụng - nên đã lập biện rằng: Vì nhất tâm là chúng sanh tâm nên nó có đầy đủ Chân, Thể (bản tính, thực tính chân như bình đẳng) cùng Đức Dụng (tướng dụng, thiện mỹ) của nó mà sinh ra mọi pháp trên thế gian, hữu lậu và vô lậu. Cũng từ thể tánh và đức dụng ấy mà sinh ra Thế Đại, Tướng Đại và Dụng Đại, tức Tam Đại. Vậy, có thể tóm tắt: Nhất tâm, Nhị môn và Tam đại chính là lập thuyết của Vạn hữu duy nhất tâm của Đại thừa Khởi tín luận, sau này trở thành tư tưởng quan trọng cho các nhà Đại thừa đưa vào hệ thống giáo lý của mình.

Trước khi đi qua dòng văn hệ Sanskrit Đại thừa chúng ta sẽ nghiên cứu một mục riêng để thấy rõ sự liên kết, tương quan phát sanh từ Thượng tọa bộ, Hữu bộ, Đại chúng bộ, từ đó phát

sinh Đại thừa như thế nào? Nói cách khác, Đại thừa với quan niệm Bồ-tát, trí tuệ Bát-nhã đều tiềm tàng trong 3 dòng đi trước rồi dọn đường cho Trung quán luận của Long Thọ xuất hiện.

Đại Thừa

Các nhà Đại thừa thường tuyên bố một cách nghiêm túc rằng, chính đức Phật đã sáng lập ra trường phái Đại thừa, mặc dầu, ban đầu chỉ hạn chế trong những thánh chúng đặc biệt có căn cơ thượng trí. Tuy nhiên, họ quên rằng, Đại thừa chỉ xuất hiện sớm nhất ở Ấn Độ chừng khoảng thế kỷ thứ I t.l., tức là sau Phật diệt độ 700 năm. Ngay trong kinh điển của Đại thừa như kinh Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā (Bát-nhã tám nghìn kệ) hoặc cả Đại trí độ luận nói rằng, sau khi Phật Niết-bàn, một số chư Tăng đã truyền bá giáo lý này ở Nam Ấn, truyền sang phương Đông, sau đó lên phía Bắc. Nhiều bậc thầy lỗi lạc lãnh đạo của trường phái này ra đời ở Nam Ấn, tu học tại đây, sau đó mới hoằng truyền lên phương Bắc. Một trong những vị thầy đầu tiên của Đại thừa chính là Long Thọ (Nāgārjuna). Và những kinh điển quan trọng của trường phái này đều có liên quan mật thiết với Nam Ấn, ví như Gaṇḍavyūha (Đại phương quảng Phật Hoa nghiêm kinh) đã mô tả có một hành trình thể hiện chi tiết để đến đó và nơi mà Bồ-tát Maitreya (Di Lặc) đang ở. Còn Lăng-già kinh (Laṅkā-vatāra) liên quan đến Tích Lan. Cả hai kinh này đều có từ Nam Ấn. Họ xác định như vậy để chứng tỏ ở phương Bắc họ chưa được trực tiếp nghe những kinh điển này từ những vị thầy của họ mà không chấp nhận cả hai kinh chỉ vừa có mặt gần đây. Có nhà lại giải thích rằng, đức Phật thuyết ra những kinh này nhưng không được lưu hành trên thế gian qua nhiều thế kỷ vì không có những bậc thầy đủ khả năng giảng giải và học trò đủ thông minh để hiểu. Do vậy, truyền thuyết bảo rằng, những kinh điển này được cất giữ ở Long cung và ở cảnh giới phi nhân, đợi đến thế kỷ thứ II t.l. mới có những bậc thầy đủ trí tuệ xuất hiện ở Ấn Độ hiểu được nên các vị mới tìm về rồi cho lưu hành rộng rãi. Đây là sự ghi chép truyền

thuyết lịch sử thuộc về Bắc Ấn Độ và phần lớn thuộc về Nālandā, vương quốc Magadha. Sự xuất hiện bất ngờ của những bậc thầy và kinh điển này có lẽ đòi hỏi sự chuẩn bị, thời gian và sự phát triển trước đó. Quay về phương Nam, chúng ta sẽ hiểu điều này.

Khi quan sát hoàn cảnh thích hợp cho sự phát triển của những tư tưởng Đại thừa, chúng ta phải kinh qua những trường phái thuộc Đại chúng bộ. Thực tế, những người tầm cầu giáo nghĩa Đại thừa như tôn giả Chân Đế (Paramārtha) đã xem Đại chúng bộ như là tiên phong cho Đại thừa. Đầu tiên phải kể đến là Chế đa sơn bộ (Caitīya), Tây sơn trụ bộ (Aparaśaila), Bắc sơn trụ bộ (Uttaraśaila) thuộc Đại chúng bộ ở Āndhara nhưng họ đã có *“thuyết Tam Thân”* đã xem *“Phật và Bồ-tát là đấng Siêu Nhiên”*, đề xướng *“thuyết Chân Như”* mà sau này Đại thừa triển khai từ chúng. Rõ ràng là 3 phái này đã đạt đến tư tưởng đặc trưng của Đại thừa và họ cảm thấy không cần phải giải thích để so sánh với kinh điển nguyên thủy ví như Abhidhamma và Vô ngại giải đạo luận của Thượng tọa bộ. Họ tự diễn đạt lại toàn bộ hệ thống giáo lý nên biên soạn thêm nhiều kinh điển mới. Đôi khi để tạo uy tín cho lập thuyết, nếu khảo sát kỹ, ta sẽ thấy giữa những đoạn văn mới, họ xen thêm một số kinh văn thuộc Nikāya hoặc A-hàm để chứng tỏ vẫn không đi xa nguyên thủy.

Trường phái Đại thừa (Mahāyāna) nghĩa là Cổ Xe Lớn chuyên chở chúng sanh đến Niết-bàn; cũng có nghĩa đích thực là Bồ-tát thừa (Bodhisattvayāna) Cổ Xe Bồ-tát.

Bồ-tát

Đặc điểm của Đại thừa (Mahāyāna) hay Bồ-tát thừa (Bodhisattvayāna) chính là lý tưởng Bồ-tát của phái phát triển. Các nhà Đại thừa cho rằng tư tưởng phát triển siêu việt so với giáo lý nguyên thủy. Lúc lịch sử, tử tế họ bảo Đại thừa hơn hẳn Thanh Văn thừa (Śrāvakayāna) là *“cổ xe của người đang tu học”*. Khi cố ý chế nhạo họ bảo là Tiểu thừa (Hīnayāna), là *“cổ xe nhỏ”*,

chỉ chở một người! Khi chỉ trích chê bai như vậy, họ quên rằng là họ vô tình hay cố ý cũng đã chỉ trích và biếm nhẽ đức Phật qua Ba tạng giáo điển nguyên thủy!

Thật ra, lý tưởng Bồ-tát để đạt quả vị Phật không có gì mới, được tìm thấy rất nhiều trong Ba tạng giáo điển nguyên thủy. Như Bồ-tát Siddhattha hiện kiếp đắc quả Phật, ngài phải trải qua 24 vị Phật Tổ tu tập 10 Ba-la-mật; và chư vị Độc Giác hay Thanh Văn Giác đều có giai đoạn tu tập như thế nhưng công năng Ba-la-mật chỉ là cấp độ II, cấp độ III mà thôi. Ta cũng có thể tìm thấy toàn bộ “Bồ-tát” này trong 550 truyện Bốn sanh kinh do đức Phật kể lại. Người ta nghi ngờ rất nhiều chuyện do hậu tác nhưng không quan trọng lắm, vì đức Phật cũng hay kể lại chuyện xưa do một nhân duyên nào đó, thuở ấy, Như Lai là... Và kinh Bốn sanh cũng có mặt rất sớm, trước thế kỷ thứ IV đã được phổ biến rộng rãi. Phổ cập các câu chuyện Bốn sanh không chỉ khích lệ niềm tin cho người tu Phật mà còn là một xác định cần thiết để thành tựu đạo quả Phật, Độc Giác hay Thanh Văn. Bồ-tát và lý tưởng Bồ-tát của Đại thừa so với Bồ-tát nguyên thủy có bốn sự khác biệt: Thứ nhất, lý tưởng Bồ-tát Đại thừa là con đường hạnh nguyện, có thế nguyện, có nguyện lực. Thứ hai là họ chỉ đắc quả Phật, không thêm Độc Giác hay Thanh Văn. Thứ ba, họ chỉ có 6 Ba-la-mật chứ không phải 10 như nguyên thủy. Thứ tư, không cần phải là tướng mạo tỳ-khuru xuất gia mà cư sĩ tại gia cũng đều là Bồ-tát được. Họ sắp xếp 4 thừa: Thanh Văn, Độc Giác, Bồ-tát và Phật. Rõ là Bồ-tát ngồi cao hơn A-la-hán. Một cư sĩ vợ con đùm đẽ như Duy-ma-cật cũng có thể đem tôn giả Sāriputta Đại đệ tử của đức Phật ra mà chế nhạo. Tuy nhiên, ngay trong Chế đa sơn bộ thời Đại chúng bộ, họ cũng đã chê luôn 4 thừa và chỉ có một thừa là Phật thừa mà thôi! Nghĩa là người ta cứ tùy nghi để nói, nói sao cũng được. Đây tạm gọi là thời kỳ tự do tư tưởng, tự do lập thuyết của cả Đại chúng bộ và Đại thừa. Đôi khi họ nói mà không biết mình đang nói gì, ví như: Thanh Văn tu theo Tứ đế, Duyên Giác tu theo thập

nhị duyên khởi, Bồ-tát tu lục độ - mà họ quên rằng đức Phật của họ cũng chỉ tu Tứ đế và Thập nhị duyên khởi nằm trong Tập đế của Tứ diệu đế!

Hẳn nhiên, lý tưởng nguyện thành Phật là cao cả, siêu việt hơn Thanh Văn - và họ dẫn chứng câu chuyện đạo sĩ Sumedha khi quỳ bên chân đức Phật Dīpaṅkara, ngài có thể đắc quả A-la-hán ngay khi đó, nhưng mà không, ngài nguyện đắc quả Phật để rộng độ muôn sinh. Nghĩa là đạo sĩ Sumedha từ chối quả vị A-la-hán. Và bây giờ, chư Bồ-tát từ thời Đại chúng bộ cũng làm y như thế. Ví như Thế Hữu nói: *"Ta xem quả vị Vô học như đờm dãi!"* Và rồi tức khắc sau đó, Thế Hữu liền đắc quả vị Vô học, được đại chúng tỷ-khưu mời làm chủ trì cuộc kết tập kinh điển lần thứ IV của Hữu bộ. Cho đến bây giờ, người đời sau không hiểu tại sao Thế Hữu không *"hoãn"* lại quả vị A-la-hán, nguyện sống đời Bồ-tát để cùng sinh tử với chúng sanh để cứu độ họ? Có điều cần phải nói rõ thêm, Bồ-tát Đại thừa còn là thường nhân, là phàm phu trong lúc chư vị A-la-hán thì đều đã tận diệt tham, sân, si, phiền não. Phàm phu ngồi cao hơn thánh nhân là vô lễ, là phạm thượng đấy! Tuy nhiên, nói gì thì nói, lý tưởng Bồ-tát của Đại thừa được phổ cập rộng rãi và muôn triệu người nghe và tin theo; vì hạnh phúc xiết bao khi ta là Bồ-tát và ta sẽ thành Phật. Mấy cái ông Thanh Văn ích kỷ, hẹp hòi không có tâm đại bi; đắc quả rồi Nhập diệt kệ mặc cho chúng sanh đau khổ; phải như Bồ-tát Địa Tạng nguyện độ tất cả chúng sanh trong Địa ngục đắc quả Phật hết, ngài mới đắc quả! Quả thật, tâm Bồ-tát Đại thừa quả là lớn lao, là mệnh mông hơn cả biển trời! Ai cũng có thể nguyện Bồ-tát và thành Phật được cả. Quả là dễ tu dễ hành mà thành tựu lại cao cả!

Những kinh điển Đại thừa sớm nhất hiện còn như kinh Đại bảo tích (Ratnakūṭa), là bộ kinh lớn gồm 49 chương - dài bằng bộ A-hàm, hiện còn trong Ba tạng giáo điển của Đại thừa đã có Hán dịch và Tạng dịch khoảng thế kỷ thứ II. Trong số 49 chương này chỉ còn 4 chương là còn nguyên Phạn ngữ, dạng chép tay, mực nát

và có một số trang bị khuyết được tìm thấy ở Khotan vào những năm 1980 do lãnh sự Nga mua được ở Kashgar. Bốn chếp tay này đã hơn một nghìn năm tuổi được cất giữ trong các hang động. Nội dung của bản kinh này nói về Bồ-tát và công phu tu tập Bồ-tát hạnh. Ở đây, kinh này dùng tên gọi Bồ-tát tạng (Bodhisattvapitaka) để nói về giáo lý căn bản sáu Ba-la-mật. Chữ “*tạng*” này có mặt rất sớm, từ thời Đại chúng bộ như Đa văn bộ, Chế đa sơn bộ, Tây Sơn trụ bộ, Bắc sơn trụ bộ đã sử dụng cho kinh họ viết ra. Sau này các nhà Đại thừa cũng dùng chữ “*tạng*” này để chỉ những kinh điển của họ. Như vậy, các nhà Đại thừa thời kỳ đầu, như trong Đại bảo tích đã thay đổi 10 Ba-la-mật trong Phật bốn hạnh tạng (Cariyā piṭaka) của Thượng tọa bộ thành 6 Ba-la-mật cho Bồ-tát Đại thừa. Một số nhà nghiên cứu cho rằng, kinh Đại bảo tích do những trường phái ở Āndhara (Chế đa sơn bộ, Tây Sơn trụ bộ, Bắc sơn trụ bộ đều ở địa danh này) biên soạn. Họ còn tìm ra kinh Rāṣṭrapālaparipṛcchā trong Đại bảo tích tương đương với kinh Raṭṭhapālagajjita tiếng Pāli của Thượng tọa bộ. Vậy thì hóa ra, Đại chúng bộ đã mở đường cho Đại thừa. Sáu Ba-la-mật là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ nên các vị Bồ-tát phải hoàn thành phẩm hạnh của mình, có thể hy sinh mình để mang lại hạnh phúc cho chúng sanh. Không thấy nhà Đại thừa nào giải thích 6 Ba-la-mật ấy tại sao lại cao cả, lại siêu việt hơn 10 Ba-la-mật của nguyên thủy: Bố thí, trì giới, xuất gia, trí tuệ, tinh tấn, nhẫn nại, chân thật, nguyện lực, tâm từ, tâm xả?

Cũng từ kinh Đại bảo tích này, chúng ta bắt gặp một thuật ngữ mới mẻ là “*Tâm giác ngộ*” hay “*Tâm Bồ-đề*”, và sau này được dùng phổ thông trong các giáo phái Đại thừa. “*Giác ngộ*” ở đây không mang nghĩa đơn thuần là “*liễu ngộ thực tính*” hay liễu ngộ “*4 sự thật cao quý*”, “*Ba minh*” như đức Phật hay của chư vị A-la-hán. Các nhà Đại thừa giải thích rằng, “*giác ngộ*” này không như chư Phật, chư vị Thanh Văn mà chỉ đơn giản là “*mong cầu thành Phật*”. Tâm giác ngộ là tâm thù thắng của Bồ-tát. Khi một

người đã “*phát tâm Bồ-đề*” thì người đó đã bước lên hành trình dài dằng dặc của một vị Bồ-tát hướng đến quả vị Phật. Kinh Đại bảo tích nói rằng, sự phát khởi Tâm Bồ-đề này, thậm chí chỉ ngay khởi niệm đầu tiên cũng đã làm cho vị Bồ-tát vượt lên, chinh phục, vượt cao các bậc Hữu học, Vô học và cả Độc Giác Phật. Vì quan niệm như vậy, kinh này tuyên bố rằng là, chư vị Thanh Văn chưa phải là những “*người con*” chân chính của đức Phật, nghĩa là chưa xứng đáng là một Phật tử! Do đó, họ đã tự mở ra một thách thức lớn lao và sự phân chia càng ngày càng cách biệt! Đại thừa “*oanh liệt*” tách khỏi Đại chúng bộ và bắt đầu mở ra một trang sử mới cho chính mình, độc lập và tự do tự tại. Cụ thể là cứ hể bốn kinh Đại thừa nào đều nhấn mạnh con đường bé nhỏ (*hīna*) của Thanh Văn với lối chỉ trích, biếm trích ít, nhiều, dài, ngắn rất nặng lời, ví như bảo Thanh Văn là “*tiêu nha, bại chủng*”. Khi tuyên bố như vậy, chư vị phàm phu Bồ-tát ấy quên rằng, chư vị thánh Thanh Văn đã có một đời sống giới luật, đạo đức nghiêm minh luôn liên hệ chặt chẽ với những căn nguyên của thiện hạnh (*kuśalamūla*) thuộc hệ thống Luận tạng của Thượng tọa bộ. Cũng quên luôn rằng, cứu cánh mọi con đường tu tập, mục đích tối hậu là giải thoát tham, sân, si, phiền não. Và rõ ràng, chư vị Bồ-tát đã không cần tận diệt nhiễm ô, phải chăng?

Còn có một bốn kinh khác nằm trong kinh tập Đại bảo tích còn nguyên bốn tiếng Phạn, đấy là “*Hộ quốc Thiên vương sở vấn kinh*” (*Rāṣṭrapālāpripṛcchā*) nói tường tận hơn con đường của Bồ-tát, được minh họa bằng 55 câu chuyện trong kinh Bốn sanh. Không có bằng chứng ngoại tại nhưng nó ra đời rất sớm trước khi chưa có tư tưởng phân liệt công khai với Thanh Văn. Ở đây, những nguyên tắc đạo đức không khác nhiều so với kinh tạng Nam truyền, ngoại trừ giới thiệu con đường Bồ-tát hạnh và nhấn mạnh sự dẫn thân để hoàn thành viên mãn hạnh nguyện Ba-la-mật.

Một bản kinh rất đặc thù khác nữa vẫn còn nguyên bản tiếng Phạn là *“Phật thuyết A-di-đà kinh”* (Amitā-bhavarivarta) hoặc một phiên bản dài hơn được gọi là Vô lượng thọ kinh (Sukkhāvatīvyūha) đã Hán dịch từ rất sớm cùng với kinh tập Đại bảo tích. Trong kinh này, đức Phật nhắc lại cho tôn giả Ānanda nghe, rằng là, một số lớn đức Phật trong quá khứ liên tục xuất hiện trong những thế giới của vũ trụ này. Tiếp tục với câu chuyện, khi đức Phật viếng thăm đức Thế Tôn Tự Tại Vương (Lokesvararāja), ngài nói cho tôn giả Ānanda biết vị Phật này có một đệ tử tỳ-khưu Dharmakāra (Pháp Tạng). Vị tỳ-khưu này là một Bồ-tát muốn lập ra chuỗi hạnh nguyện cao xa và sẽ thành Phật. Tỳ-khưu Dharmakāra xin đức Phật Lokesvararāja *“thọ ký”* cho mình. Điều quan trọng nhất ở đây là *“lý tưởng về quốc độ Phật”* (Buddhakṣetra), nghĩa là một thế giới đặc thù mà một vị Bồ-tát tùy theo hạnh nguyện đến đó để tu hành trở thành Phật. Tỳ-khưu Dharmakāra (Pháp Tạng) chính là người xây dựng thế giới Cực Lạc dựa trên chí nguyện thành Phật được thọ ký bổ xứ ở thế giới lý tưởng như đã phát nguyện. Trước hết, tỳ-khưu Dharmakāra cung thỉnh đức Phật Lokesvararāja nói về cảnh giới của các đức Phật khác rồi chọn lấy những đức tính tốt đẹp nhất, sau đó phát 46 lời nguyện (trong phiên bản Hán tạng có 48), nếu trở thành Phật thì sẽ có đầy đủ tất cả những điều kiện trên. Khi được đức Phật Lokesvararāja chứng minh cho 46 lời phát nguyện rồi, tỳ-khưu Dharmakāra chính thức *“lập nguyện”* (pra-nidhāna) trở thành Phật ở thế giới đó sau một tỷ năm. Đây là thế giới lý tưởng và tất cả những chúng sanh vãng sanh về đó đều có hạnh phúc thù thắng, trí tuệ, diệu giác. Ở đó không có Địa ngục, bàng sanh hay Ngạ quỷ. Tất cả chúng sanh ở đó đều có Tuệ giải vô ngại (pratisamvid). Thế giới đầy ánh sáng, châu báu kỳ hoa, kỳ hương... Những Bồ-tát và chúng sanh được sanh lên đó hưởng thụ hạnh phúc tối thượng, muốn gì được nấy, không cần giặt áo quần, vệ sinh gì cả chúng

đều tự động sạch sẽ. Mong nghe pháp sẽ có ngay. Không ai có ý sở hữu cái gì, thậm chí cả thân thể cũng vậy.

Tôn giả Ānanda hỏi Phật, rồi sau đó thế nào? Đức Phật bảo rằng tỳ-khưu Dharmakāra đã thực hiện lời phát nguyện vĩ đại của mình và trong giây lát ông ta liền trở thành đức Phật A-di-đà ở thế giới đó, được gọi là thế giới Cực Lạc (Sukhāvātī). Thế giới đó ở phương Tây, cách thế giới chúng ta hằng tỷ thế giới. Ngài có tuổi thọ vô lượng, Vô lượng thọ (Amitāyus). Rồi nào là hồ sen bảy báu. Rồi nào là đủ thứ nhạc ca tụng về giáo lý không, vô tác, vô niệm, vô vi, không sanh trụ dị diệt... (Xem thêm kinh A-di-đà).

Hiện tại, bất cứ người nào chú tâm vào đức Phật Di-đà, phát triển Bồ-đề tâm, lúc chết nguyện vãng sanh về đó đều được như nguyện. Thậm chí, lúc lâm chung, chỉ cần tưởng nghĩ Phật Di-đà trước mặt cũng được vãng sanh hoặc cho dù chỉ một tâm niệm cũng được sanh về Cực Lạc.

Kinh Di Đà này rõ ràng là đã và đang chiêu cảm một bộ phận rất lớn người tu Phật, sau này hình thành phái Tịnh Độ. Tuy nhiên, một số trí thức, học giả hoài nghi: Rằng là cõi đó (từ kinh Đại bảo tích) ca tụng về giáo lý không, vô tác, vô niệm, vô vi, không sanh trụ dị diệt... có cả tư tưởng Tánh không (emptiness) và các pháp quy về không (empty) - từ kinh Đại bảo tích - thì có tương hợp với những điều vui sướng vô lượng vô biên của các loại cảm giác được diễn tả lặp đi lặp lại một cách rất sinh động, cuốn hút. Người ta hỏi rằng: Đây có phải là một bộ kinh của Phật giáo hay chỉ là khái niệm của những linh hồn Bất Tử, vĩnh hằng của Bà-la-môn giáo? Và rõ ràng một linh hồn tồn tại thường hằng như thế, kinh luận nào của Phật giáo cũng đều bác bỏ. Đức Phật có nói đến loại chúng sanh có nhiều phước được sinh lên các cõi trời và rồi lên cõi nào cũng có tuổi thọ của nó chứ không thể bất sanh, bất diệt được; vẫn còn nằm trong trầm luân sinh tử. Những khái niệm,

hình ảnh, biểu tượng về chúng sanh và cõi trời Cực Lạc ấy không thể tìm thấy trong Ba tạng giáo điển, rất xa lạ với đạo Phật Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Giới Định Tuệ luôn đòi hỏi sự tự lực tu tập chứ không phải tha lực!

Trí Tuệ Bát Nhã

Có một bốn kinh của Đại thừa nữa, xuất hiện cùng thời với kinh tập Đại bảo tích có bốn Hán dịch, đây là kinh *“Bát-nhã Ba-la-mật tám nghìn kệ tụng”* hay còn được gọi là *“Tiểu phẩm Bát-nhã”* Tiểu phẩm bát-nhã kinh (小品般若经- s. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra), còn được gọi là *“Ma-ha Bát-nhã Ba-la-mật kinh, Tiểu phẩm Bát-nhã Ba-la-mật kinh, Bát thiên tụng Bát-nhã”*; là một nhóm kinh trong bộ *“Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh”* (Prajñāpāramitā-Sūtra). Đây là nhóm kinh cổ nhất, với 8.000 câu tụng Phật giảng cho nhiều đệ tử cùng nghe (vì vậy mới có tên là *“bát thiên tụng”*, là cơ sở cho tất cả bộ kinh Bát-nhã khác).

Bản thảo cổ nhất bằng tiếng Phạn của kinh Tiểu phẩm được tìm thấy có niên đại ít nhất là vào khoảng năm 50 t.l., làm cho nó trở thành bản thảo Phật giáo cổ nhất còn tồn tại. Nhóm kinh Tiểu phẩm đầu tiên được dịch từ Phạn văn qua chữ Hán vào khoảng năm 178, thời Hậu Hán, bởi Chi Lôu-ca-sấm, gồm 10 quyển, ban đầu với tên gọi *“Đạo hành Bát-nhã kinh”*. Khoảng thế kỷ thứ 3, Chi Khiêm biên tập bộ *“Đại minh độ vô cực kinh”*, gồm 6 quyển. Thời Tiền Tần, các sư Đàm-ma-tỳ và Trúc Phật Niệm dịch bộ *“Ma-ha Bát-nhã Ba-la-mật sao kinh”*, gồm 5 quyển. Đầu thế kỷ thứ 5, Cưu-ma-la-thập dịch bộ *“Ma-ha Bát-nhã Ba-la-mật kinh”*, trong đó có phần *“Tiểu phẩm bát-nhã kinh”* phổ biến, gồm 10 quyển, phân thành 29 phẩm. Đầu thế kỷ thứ 7, Huyền Trang khi du hành sang Ấn Độ, đã thu góp tất cả các kinh điển thuộc hệ thống Bát-nhã về Trung Quốc, dịch thành bộ Đại Bát-nhã 600 quyển chia ra tứ xứ lục thập hội, bao gồm cả phần Tiểu phẩm

ở Đệ tứ hội (29 phẩm) và Đệ ngũ hội (24 phẩm) Thời Tổng, đại sư Thi Hộ, dịch bộ “*Phật mẫu xuất sinh tam pháp tạng Bát-nhã Ba-la-mật kinh*”, gồm 25 quyển.

Nội dung kinh chủ yếu bàn về lý luận “*Bát-nhã*” trong Phật giáo Đại thừa. Kinh chủ yếu giải thích hạnh Bát-nhã Ba-la-mật-đa của Bồ-tát, các pháp tam muội (sa mādhi), Bồ-tát ma-ha-tát (Bodhisattva mahāsattva), chân như (tathatā), bất thối chuyển (avaivartika)... Kinh cũng đề cập về mối quan hệ giữa Bát-nhã Ba-la-mật và Ngũ uẩn, các công đức khi tu tập Bát-nhã Ba-la-mật, cũng như tính “*Không*” (Śūnyatā) của tất cả các pháp, của tam muội...

Như vậy, Trí Tuệ Bát-nhã là gì? Trí Tuệ Bát-nhã chỉ là một tên gọi, không thể dùng pháp gì để miêu tả, không thể nghe, không thể thấy, không thể dựa vào các uẩn, 12 xứ, 18 giới để quan sát. Trí Tuệ Bát-nhã bất khả đắc (anupalambha), không thể nhận thức hoặc để hiểu biết (ava-budh), vì nó vốn ly tất cả các tướng, thanh tịnh (śānta) và không tịch (śūnya).

Những tư tưởng trên của Đại thừa tuy rất mới, nhưng thật ra, chúng cũng nằm trong Abhidhamma của Thượng tọa bộ; đấy chỉ là Tuệ Không và Tuệ Giải Thoát.

2. Thời Đại thừa Trung quán: Long Thọ, Thánh Thiên, Phật Hộ, Nguyệt Xứng, Thanh Biện, Trí Quang

2.1 - Luận sư Long Thọ (Nāgārjuna)

Cuộc đời của ngài Long Thọ có rất nhiều dị thuyết, tối thiểu là có ba sử liệu khác nhau.

Theo “*Long Thọ Bồ-tát truyện*” (La Thập dịch) thì ông sinh ra trong gia đình Bà-la-môn ở Nam Ấn, bản tính thông minh, đỉnh ngộ, học rộng, biết nhiều. Từ rất sớm, ông đã nghiên cứu sâu rộng về Vệ Đà, thuật số, thiên văn, địa lý, bí sấm... Ông cùng ba người bạn thân, học thuật ẩn thân, ra vào cung vua, dâm loạn với cung nữ hơn

trăm ngày. Sau, bị bại lộ, ba người bạn bị giết, ông may mắn trốn thoát; nhờ đó, giác ngộ: *“Dục là gốc của khổ, cái rễ của mọi tai họa”* nên xuất gia theo Phật giáo. Trước, học Tam tạng Tiểu thừa⁽¹⁾ với một số tu sĩ cao niên ở Himālaya. Dù chưa nắm rõ thực nghĩa đã sinh tâm ngạo mạn, nên Bồ-tát Đại Long thương xót, đón ông vào biển, ở trong Long cung 90 ngày để nghiên cứu các loại kinh điển thâm thúy. Sau đó, trở lại Nam Ấn, ông thuyết pháp hoằng hóa rộng rãi, đẩy lùi ngoại đạo rồi chuyên tâm vào việc trước thuật. Vì ông nhiếp phục được quốc vương Nam Ấn, nên có một pháp sư Tiểu thừa rất ghét, biết vậy, ông vào nhà nghỉ, *“lột xác”* mà hóa.

Thuyết thứ hai: Tư liệu Tây Tạng nói rằng, Long Thọ sống tại Nālandā, theo học với Bà-la-môn Sānaha và trưởng lão Rāhulabhadra. Sau đó có vào nước Rong, học được 10 vạn bài tụng Bát-nhã. Ông đi các xứ Paṭaveśa ở phương Đông và Kuru ở miền Bắc để du lịch, dựng chùa viện, trước tác. Cuối đời, vì thương cảm thái tử Sa-khắc, *“tự cắt cổ mình”* mà hóa.

Thuyết thứ ba: Theo *“Đại Đường Tây vực ký”* của Huyền Tráng: Long Thọ được vua nước Nam-kiều-tát-la là Sa-đà-bà-kha quy tín, khoét núi xây dựng già-lam cho ông ở. Ngôi đại điện cực kỳ trang nghiêm, công việc chưa xong thì kho vàng đã hết. Long Thọ dùng thuốc nước phép, rỏ vào đá thành vàng giúp vua xây chùa và dựng sự nghiệp lớn. Long Thọ có thuốc trường sinh nên sống đến mấy trăm tuổi. Ông cũng cho vua thuốc ấy nên tuổi thọ cũng tương tự vậy. Thái tử thấy vua cha tuổi quá thọ, ngày kế vị dài đằng dặc nên ngược mắt nhìn Long Thọ có vẻ cầu cứu. Biết ý, Long Thọ *“tự vẫn”*. Vua đau buồn, cũng chết theo.

Trong cả ba thuyết, chỉ là tương truyền hoặc là hư cấu, mà thuyết nào cũng có những điểm kỳ dị, khó hiểu, rất khó tin là hành trạng của một con người của chánh trí, chánh đạo... như

⁽¹⁾ Lưu ý: Lúc này chưa có Tam Tạng Đại thừa, chỉ mới xuất hiện một số kinh, luận do các nhà sư trước tác - thì ai là người nói Tam Tạng Tiểu thừa để phân biệt với Đại thừa? Phải nói là Tam Tạng của Hữu bộ!

“lột xác mà hóa, tự cắt cổ mình, tự vẫn!” Tuy nhiên, ta cũng có thể lần dò tìm ra những dữ liệu lịch sử. Đây là ông ra đời ở Nam Ấn, có nghiên cứu cả Hữu bộ lẫn Đại chúng bộ, sau đó có đọc đâu đó những kinh Bát-nhã và Hoa nghiêm của Đại thừa. Dầu ông đi nhiều nhưng phạm vi hoạt động của ông đều là Nam Ấn. Ông sống vào khoảng 150 – 250 t.l.

Pháp sư Huyền Tráng nói về *“bốn mặt trời rọi sáng thế giới”* của Phật giáo đương thời là Mã Minh (Aśva ghoṣa - Assaghosa), Thánh Thiên (Āryadeva), Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) và Long Thọ (Nāgārjuna) thì Long Thọ chiếu sáng hơn tất cả. Đại thừa ở Ấn Độ tôn xưng ông là bậc kỳ nhân trác việt (acchariyapurisa); chưa dừng lại ở đó, họ còn coi ông như *“Sākya thứ hai!”*

Quả thật, về phương diện triết luận, Long Thọ là một triết gia kỳ vĩ, có tầm vóc lớn, đã tạo nên một kỷ nguyên trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, đã đưa Đại thừa lên một tầm cao mới. Ông đề xướng tư tưởng Trung quán (Mādhyamika) hay Trung luận tông, tập trung vào quan điểm *“Tánh không”* (Śūnyata- suññatā). Đây được coi là tư tưởng nền tảng, nhất quán của Long Thọ, tóm lược toàn bộ giáo lý các kinh điển thời manh nha của Đại thừa. Chỉ riêng công trình này thôi, cũng chứng tỏ sự hiểu biết của ông về luận lý học, có tư tưởng mạnh mẽ, táo bạo, lập ngôn cô đọng, chuẩn xác... Là một đầu óc lớn vượt qua, vượt cao, vượt trên tri thức thời đại.

Ngoài Trung quán luận, ông còn khoảng 20 luận thư đều đã được dịch ra Hán ngữ. Cốt lõi những luận thư của Long Thọ đều xoay quanh duyên khởi tính, Vô ngã tính của các pháp - là chỗ lập cước của *“không tông, không luận”* sau này. Thật ra, chẳng có tư tưởng nào của ông cao hơn, xa hơn, sâu hơn, rộng hơn, mới hơn tư tưởng của Phật đã nói rất dị giản ở các Nikāya như các kinh Đại không, Tiểu không và Đại duyên... Tuy nhiên, ông nổi bật là do cách nói táo bạo, lý luận sắc bén, lập luận vững chắc; ông đã làm

cho sáng lại, trẻ trung hơn tư tưởng cũ từ gốc Theravāda; mà có lẽ là đã chìm khuất quá lâu qua 800 - 900 năm khói sương trùm lấp hỗn mang của các bộ phái đương thời mà thôi⁽¹⁾.

Đây chỉ là khái quát, bây giờ ta thử tìm hiểu kỹ hơn về tiểu sử và tư tưởng tiêu biểu, đặc trưng của ông.

Long Thọ (龍樹; s. Nāgārjuna नागार्जुन; bo. klusgrub ཀལ་སྒར་པོ་), dịch âm là Na-già-át-thụ-na 那伽闍樹那), thế kỷ I-II là một trong những luận sư vĩ đại nhất của lịch sử Phật giáo. Người ta xem sự xuất hiện của Long Thọ như là Chuyển pháp luân lần thứ hai sau đức Phật Thích Ca. Phật giáo Đại thừa Ấn Độ xếp Long Thọ vào “*Sáu Bảo Trang của Ấn Độ*” và năm vị kia là Thánh Thiên (s. Āryadeva), Vô Trước (s. Asaṅga), Thế Thân (s. Vasubandhu), Trần Na (s. Dinnāga, Dignāga), Pháp Xứng (s. Dharmakīrti). Trong tranh tượng, Long Thọ là vị duy nhất sau Phật Thích Ca được miêu họa với chóp trên đỉnh đầu (nhục kế 肉髻, s. uṣṇīṣa), một dấu hiệu của một bậc Đại nhân (s. Mahā puruṣa). Long Thọ là người sáng lập ra trường phái Trung quán tông (s. mādhyamika). Có rất nhiều tác phẩm mang danh của Long Thọ nhưng có lẽ được nhiều tác giả khác biên soạn. Long Thọ cũng được xem là vị tổ thứ 14 của Thiền tông Ấn Độ. Truyền thống Mật giáo cũng xếp Long Thọ vào 84 vị Đại thành tựu (s. mahāsiddha).

Tiểu sử

Về cuộc đời của Long Thọ thì không có tài liệu nào có thể được xem là chắc chắn cả. Những bộ truyện thánh đề sau này được lưu lại bằng tiếng Tạng và tiếng Hán, như của Chân Đế (Paramārtha, 499–569) và của Huyền Trang, đều mang rất nhiều nét huyền thoại, khó có thể được dùng để tinh lược những sự kiện lịch sử. Nội dung của chúng thuộc về những truyền thuyết phần lớn

⁽¹⁾ Ví dụ bài kệ bát bát cô động luận Trung quán của ông: “*Bất sanh diệt bất diệt. Bất thường diệt bất đoạn. Bất nhất diệt bất dị. Bất lai diệt bất khứ*” thì chỉ là cách nói khác của thế giới chân đế (paramattha) mà thôi.

mang tính chất giáo huấn và cũng là những câu truyện được biến đổi đôi chút tùy theo các trường phái Phật giáo. Một trong những câu truyện này xuất phát từ chính Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva, 344 - 413), miêu tả Long Thọ như một nhà luyện kim phù phép, dùng khả năng tàng hình của mình để cùng với bạn bạn đêm lên vào cấm cung, giả dạng vua mà hưởng thụ. Khi quay trở ra thì năng lực tàng hình của hai người bạn đồng hành bị yếu đi, họ bị lính tuần tra bắt và xử trảm. Kinh nghiệm thảm thương này khiến Long Thọ lần đầu tiên đối đầu với cái khổ trong thế gian, biết: *“Dục là khổ”* nên từ đó, ông chỉ chuyên tâm vào con đường giải thoát, vào giáo lý của Phật-đà.

Theo một truyền thuyết khác thì cho biết, Long Thọ, bằng những bài thuyết pháp của mình, đã thuyết phục một số Rồng nên được họ mời xuống Long cung trao lại bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (s. prajñāpāramitāsūtra) để báo ân. Tương truyền là đức Phật đã phước chúc cho loài Rồng gìn giữ bộ kinh này và chờ đến khi nào nhân duyên đầy đủ, loài người có khả năng trí tuệ để tiếp thu tinh hoa của giáo lý. Truyền thuyết này mang tên tiếng Phạn là *“Nāgārjuna”*, có nghĩa là *“trong trắng như loài Rồng”* (nāga = long, Rồng; arjuna = màu trắng, thanh tịnh). Tuy nhiên tên này được người Hoa hiểu là Long Thọ, tức là *“một loài cây của Rồng”* (arjuna được hiểu là một loại cây). Một tài liệu khác: Nāgārjuna dịch nghĩa sang chữ Hán là Long Thọ. Thọ là cây, chỉ cây arjuna; nơi sinh ra luận sư. Mẹ của ngài sinh ngài dưới gốc cây arjuna, nên lấy tên cây đặt tên cho con. Theo một truyền thuyết khác nữa, khi lớn tuổi, ngài được Long vương đưa xuống Long cung để truyền cho phép tu Mật giáo.

Còn rất nhiều truyền thuyết khác về Long Thọ, như câu chuyện về cơn bệnh ngặt nghèo thời niên thiếu, được chữa trị khi Long Thọ xuất gia và nghiên cứu kinh điển nhà Phật. Một truyện khác thuật lại các phép tu luyện kim và tạo nước trường sinh Bất Tử, cũng như việc Long Thọ tự vẫn bằng cọng cỏ vì đáp ứng yêu

cầu những người tranh luận mà ông đã hàng phục. Long Thọ đáp ứng yêu cầu ấy vì lòng từ bi mà được giải thích là: Trong một tiền kiếp, Long Thọ đã vô ý sát hại một côn trùng và bây giờ nghiệp phải trả.

Thông tin có thể kiểm chứng về cuộc đời thực sự của Long Thọ thật là khó. Tuy vậy, một vài điểm có thể được xác nhận, đó là Long Thọ sống trong thế kỷ thứ II, xuất thân từ một gia đình Bà-la-môn miền Trung Ấn là Vidarbha, thuộc bang Maharashtra hiện nay. Khi tuổi đã cao, Long Thọ trở về quê hương ở Trung Ấn, sống trên một ngọn núi được gọi là Phạm thiên (s. brahmagiri), cao nguyên Śrīparvata, gần sông Kṛṣṇā. Ngọn đồi với ngôi chùa bây giờ vẫn còn và mang tên của Long Thọ: “Đồi Long Thọ” (s. nāgārjunakoṇḍa). Các nhà nghiên cứu lịch sử sau này đã xác định được khoảng thời gian Long Thọ hoằng hóa giáo pháp vì người ta tìm ra một vị vua có quan hệ với Long Thọ trị vì ở nửa sau thế kỷ thứ II là vua xứ Śātavāhana tên là Gautamīputra Śātakarṇi (dịch âm Hán - Việt là Kiều-đạt-di Phổ-đặc-la Khả-nhĩ-ni) với thời gian trị vì theo các nguồn khác nhau có thể là 152 - 181 t.l., 165 - 195 t.l., 170 - 199 t.l., hoặc 174 - 203 t.l. Long Thọ đã viết thư khuyên vị vua này. Những lời khuyên đó còn được lưu truyền trong tập “Khuyến giới vương tụng” (s. suhṛllekha). Có thuyết nói Long Thọ đến Đại học Phật giáo Nālandā dạy có lẽ là sai, vì Nālandā chỉ mới được kiến lập trong thế kỷ thứ IV t.l.

Tư tưởng

Nguyên động lực làm cho Long Thọ lập Trung quán tông, lưu lại nhiều tác phẩm triết luận quan trọng là vì muốn khôi phục giáo lý nguyên thủy của đức Phật. Theo Long Thọ, tư tưởng cốt tủy của đức Phật nguy cơ bị biến dạng và sai lệch do luận biện của những trường phái kinh viện Hữu bộ và Đại chúng bộ phát sanh. Long Thọ đã dùng phương pháp biện chứng để hỗ trợ cho lập thuyết của mình, được gọi là “Tứ cú phân biệt” (s. Catuṣkoṭi).

Phương pháp này rất mới mẻ, ở đây, Long Thọ đã tìm cách vạch ra những điểm mâu thuẫn luận lý trong các giả định xuất phát từ môi trường triết học rồi sau đó tìm cách giải phá chúng. Phương pháp biện chứng này, được mô tả là phủ nhận, cự tuyệt các *“biên kiến”*, tức là những quan điểm cực đoan, với mục đích là trình bày giáo lý Trung Đạo (s. madhyamā pratipad) của đức Phật bằng lối lập biện có hệ thống và ai cũng có thể thông hiểu được. Đó là lý luận Trung Đạo, loại trừ tất cả những tà kiến ngăn chặn quá trình nhận thức, đặc biệt là thường kiến (s. śāśvatavāda), *“kiến chấp thường hằng”* và đoạn kiến (s. ucchedavāda), *“kiến chấp đoạn diệt”* – và bảo vệ chánh kiến trước những kiến giải phổ biến thời đó.

Ngoài ra, Long Thọ còn có công làm sáng tỏ giáo pháp khi trình bày khái niệm *“Tánh không”* (s. Śūnyatā) trong mối tương quan với lý duyên khởi (s. Pratītya samut - pāda) y như giáo điển nguyên thủy. Long Thọ cũng tiếp tục phát triển giáo lý Nhị đế, *“hai chân lý”* (s. satyadvaya) – như tục đế và chân đế - trong Abhidhamma Thượng tọa bộ. Những cống hiến của Long Thọ quá lớn lao, đã nói lại giáo pháp cổ xưa bằng ngôn ngữ triết học hiện đại, đã đưa ông trở thành người đứng hàng đầu trong các vị đại sư Ấn Độ góp công phát triển tư tưởng Phật giáo không những thời bấy giờ mà còn ảnh hưởng đến thời đại ngày nay nữa.

Bối cảnh triết học

Long Thọ xuất hiện trong thời kỳ đỉnh cao của triết học Ấn Độ với nhiều trường phái Phật giáo cũng như các trường phái ngoài Phật giáo cùng với các quan điểm của họ. Thời đại bắt đầu từ thế kỷ thứ I này đánh dấu giai đoạn mà triết học Ấn Độ đi vào cuộc *“nghệ thuật tranh luận”* mà theo đó, các phạm trù (padārtha) có quy luật nhất định được tổ chức. Đây cũng là thời kỳ các nội dung giảng dạy được ghi chép lại dưới dạng kinh và những bộ luận bổ sung đi kèm.

Những học thuyết ngoài Phật giáo

Trong hoàn cảnh tranh luận sôi nổi đó, lần đầu tiên trong lịch sử, Phật giáo đã phải trải qua một cuộc khảo sát, so sánh, tỷ giảo tư tưởng với của các trường phái cạnh tranh bên ngoài. Phật giáo đã phải ứng đáp những thắc mắc, những nghi vấn của các trường phái đó. Ví như họ đặt những câu hỏi: Phương tiện nhận thức (s. Pramā-ṇa, lượng) nào khả dĩ là chính xác có thể đưa đến Sự Thật Việc tái sinh phải được hiểu như thế nào? Bản chất của hiện thực là cái gì?

Chung quy, các nghi vấn như trên hoặc quan trọng hơn liên quan đến nhân quả thì các trường phái thời bấy giờ họ tin vào thẩm quyền của Vệ Đà cũng những triết hệ phát sanh từ đó. Ta có thể điểm qua một số.

Liên quan tới việc quy luật nhân quả xảy ra cụ thể như thế nào thì thuyết được phái Số luận (s. sāmkhya) thừa nhận là “*Nhân quả nhất như*” (s. satkāryavāda). Học thuyết này cho rằng hiệu quả (quả) đã nằm sẵn trong nguyên nhân (nhân), như vậy thì có sự đồng nhất của nhân và quả, hay “*nhân quả nhất như*”.

Học phái Thắng luận (s. vaiśeṣika) thì tin theo thuyết đối nghịch trực tiếp với Số luận, có quan điểm ngược lại, cho rằng “*Nhân quả bất nhất như*” (s. asatkāryavāda), nghĩa là hiệu quả không nằm trong nguyên nhân, cả hai khác nhau hoàn toàn.

Dường như quan niệm về nhân quả, các trường phái ngoài Phật giáo thời đó đều xoay quanh hai dạng thức trên hoặc có thể biến đổi chút ít; và họ cứ khư khư bám chặt quan điểm, chỉ có mình là đúng.

Còn về nhận thức luận thì sao? Quan điểm của Kỳ-na giáo về “*phương tiện nhận thức*” thì được trình bày dưới hai dạng hiện tượng và bản thể. Về mặt hiện tượng, họ có thuyết tương đối (s. syādvāda) là “*học thuyết về giá trị của mỗi phán định*

tùy theo quan điểm”. Về mặt bản thể thì được trình bày trong thuyết phi cực đoan (s. anekāntavāda), hay *“học thuyết về sự đa dạng của các biểu hiện”*. Như vậy, Kỳ-na giáo giữ lập trường tổng hợp. Theo học thuyết này thì mỗi lời trần thuật đều đúng theo cách nhìn của người đưa ra, theo lập trường của người đó. Hiện thực không chỉ có một phương diện có thể được trình bày, mà hơn thế nữa là chỉ có thể được trình bày qua sự lưu ý đến nhiều phương diện khác nhau. Còn về mặt hiệu quả của quy luật nhân quả thì triết học Kỳ-na giáo giữ vững lập trường *“như thế này và cũng như thế kia”*, một quan niệm khó hiểu mà sau này được một chi nhánh hữu thần của học phái Số luận thừa nhận.

Những người theo thuyết Định mệnh thì lại tuyên bố thuyết tiền định khắt khe, bác bỏ thuyết nhân quả lập trên cơ sở luân lý đạo đức. Chủ trương của học thuyết này là thế gian chạy theo con đường của định mệnh (s. niyati) đã vạch ra. Như vậy thì người ta không có cơ hội để vượt khỏi luân hồi bằng tự lực vì, theo họ, giải thoát không ảnh hưởng hiệu quả của nghiệp, của các hành động (s. akriyāvāda).

Đại biểu của chủ nghĩa Duy vật (s. lokāyatika) thì bác bỏ tất cả những nguyên tắc chung của tư tưởng tôn giáo triết học Ấn Độ. Họ cho rằng không có quy luật nhân quả cũng như không có tái sinh, và cuộc sống chấm dứt với cái chết. Theo họ, thế giới được hình thành một cách ngẫu nhiên từ bốn nhân tố chính là tứ đại đất, nước, gió và lửa, không theo một quy luật hoặc trật tự nào. Vì ôm ấp tư tưởng này nên họ cũng đại diện một chủ nghĩa khoái lạc, không theo đạo đức luân lý nào của xã hội.

Thuyết nhất thiết hữu bộ và Kinh lượng bộ

Trong 18 trường phái Phật giáo cổ thì có hai trường phái nổi bật, đó là Thuyết nhất thiết hữu bộ (s. Sarvāsti-vādin) và Kinh lượng bộ (s. sautrāntika). Thuyết nhất thiết hữu bộ đặc biệt quan

tâm đến Abhidharma, đặc biệt là học thuyết về các pháp. Sự tranh luận sôi nổi về vấn đề này chính là nguyên do vì sao Kinh lượng bộ tách lìa khỏi Thuyết nhất thiết hữu bộ. Các đại biểu Kinh lượng bộ không hài lòng với cách xử lý các pháp theo Thuyết nhất thiết hữu bộ chỉ lấy Abhidharma làm chứng luận, và Kinh lượng bộ chỉ thừa nhận giá trị của Kinh tạng. Sau sự tách rời này, hai trường phái tiếp nhận học thuyết Nhân quả nhất như (s. satkāryavāda) của Số luận và Nhân quả bất nhất như (s. asatkāryavāda) của Thắng luận.

Các đại biểu của Thuyết nhất thiết hữu bộ thừa nhận một mô hình cộng tồn (coexistence) của tất cả các pháp – các pháp vị lai, quá khứ và hiện tại – trong một dạng tiềm tàng. Qua sự khởi động bằng nghiệp, chúng thay đổi trạng thái, lìa trạng thái tiềm tàng này để tương hỗ nhau hình thành thế giới và hiện tượng. Sau khi gây hiệu quả, và tách rời nhau, các pháp không bị hủy hoại mà lại thể nhập trạng thái tiềm tàng như trước, đợi đến lúc bị nghiệp lực kích động để phát huy hiệu quả. Vì thế tông phái này mới có tên là “tất cả đều tồn tại” (sarvam asti). Thuyết nhất thiết hữu bộ thừa nhận một tự tính (s. svabhāva) của các pháp và qua đó, đưa chúng lên tầng cấp của “hiện thực tối cao” (s. paramārtha). Theo quan điểm của Kinh lượng bộ thì việc gán vào các pháp một hiện thực tối cao như Thuyết nhất thiết hữu bộ là một sự phản bội giáo lý Vô ngã của đức Phật, bởi vì việc đưa các pháp lên một cấp bậc bên trên những “hiện thực” khác đã vô tình giữ lấy một lập trường chấp ngã (pháp ngã chấp), có thể so sánh với học thuyết tự ngã của các Áo Nghĩa Thư. Để phản đối lại học thuyết này, phái Kinh lượng bộ đề xuất học thuyết Sát-na tồn tại (s. kṣaṇikavāda). Theo thuyết này thì các pháp chỉ xuất hiện chớp nhoáng, chỉ trong một khoảnh khắc, một sát-na, để sau đó tịch diệt ngay tức thì. Các pháp này không tồn tại theo thời gian và không gian và cũng không có mối tương quan về mặt nhân quả với nhau. Trước khi

phát sinh thì các pháp hoàn toàn không tồn tại, và sau khi đã thực hiện công năng chúng lại trở về trạng thái phi tồn tại này.

Vào Trung quán luận

Ngay trong chương đầu của Trung quán luận, Long Thọ đã phản đối cực lực tất cả những học thuyết của các trường phái trong và ngoài Phật giáo, cho rằng chúng phạm lỗi mâu thuẫn. Nguyên văn Sanskrit: *“Na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvaśana keśana”* Có nghĩa là: *“Chẳng nơi nào người ta có thể tìm thấy sự hiện hữu (s. bhāva) phát sinh từ chính nó (svataḥ), từ cái khác (parataḥ), từ cả hai hoặc phát sinh không có nguyên nhân (ahetutaḥ)”*.

Theo Long Thọ, học thuyết của Thuyết nhất thiết hữu bộ, dưới dạng *“Nhân quả nhất như”* tương đương kiến giải cực đoan *“thường kiến”* (s. śāsavatavāda); nghĩa là họ tin vào sự trường tồn, bởi vì họ đã đưa các pháp lên một trạng thái tồn tại thường hằng. Còn phái Kinh lượng bộ, ngược lại, tin vào học thuyết *“Nhân quả bất nhất như”* (s. asatkāryavāda), thì sa lạc vào cực đoan *“đoạn kiến”* (s. ucchedavāda); đây là kiến giải chấp vào sự đoạn diệt, bởi vì họ cho rằng các pháp trước và sau khi xuất hiện hoàn toàn không tồn tại. Cả hai học thuyết, hai kiến giải này đều không phù hợp với con đường *“Trung Đạo”* của Phật Thích Ca. Và con đường *“Trung Đạo”* này đã được Long Thọ giải thích là hoàn toàn tương đồng với giáo lý Duyên khởi và Tánh không của Phật. Long Thọ đã lập biện: *“Các pháp không trường tồn”*, bởi vì chính chúng nó xuất hiện trên cơ sở hệ thuộc, có cơ sở hệ thuộc. Nhưng *“các pháp cũng không bị hủy diệt”*, bởi vì chúng hoàn toàn không có một tự tính, không có một cơ sở tự tồn nào. Long Thọ nhấn mạnh quan điểm này trong Trung quán luận, nguyên văn như sau: *“Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā”*. Có nghĩa là: *“Cái duyên khởi ấy chính là cái chúng ta gọi là Tánh không”*.

Nó chỉ là một khái niệm tùy thuộc (prajñapti), nhưng chính nó lại là Trung Đạo (madhyamā pratipat)."

Dẫn dắt chúng sinh trực nhận chân lý Trung Đạo này bằng trí huệ siêu việt (prajñā) là động cơ chính nằm sau toàn bộ hệ thống triết học của Long Thọ. Và các chủ đề quan trọng khác của Phật giáo cũng đã được Long Thọ phân tích dưới dạng Duyên Khởi và Tánh không.

Tánh không (Śūnyatā)

Mục đích của Long Thọ là phục hồi giáo lý Trung Đạo của đức Phật, lúc đó đang gặp cơ nguy bị nghiêng lệch hay bị vùi lấp trong những cuộc tranh luận kiến giải giữa Kinh lượng bộ và Thuyết nhất thiết hữu bộ, cũng như những luận bàn vô ích vô bổ về lãnh vực siêu hình. Nếu đây là sự thực thì Long Thọ không hẳn là người khai sáng một trường phái, hoặc là người lập thuyết cho Đại thừa. Sự phân tích các chủ đề quan trọng nhất của Phật giáo dưới quan điểm là Duyên Khởi và Tánh không là đồng nhất, được Long Thọ nhấn mạnh ngay *"tám phủ định"*, trong bài kệ được gọi là Bát Bất Trung Đạo: *"Aniro dham anutpādam anucchedam aśāśvataṃ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam"*. Có nghĩa là: *"Bất sanh diệt bất diệt. Bất thường diệt bất đoạn. Bất nhất diệt bất dị. Bất lai diệt bất khứ"*.

Theo ý Long Thọ thì các đại biểu của Kinh lượng bộ và Thuyết nhất thiết hữu bộ không thâm nhập giáo lý Trung Đạo (Madhyamaka) của đức Phật và vì thế, họ rơi vào biên kiến. Thuyết nhất thiết hữu bộ sa lạc vào lập trường *"nó lúc nào cũng là"* của thuyết trường tồn, và Kinh lượng bộ rơi vào quan điểm *"Nó đang là và sẽ không là"*, chính là lập trường đoạn diệt. Như vậy cả hai đều xa lìa con đường Trung Đạo đã được Phật thuyết trong một bài kinh (Trung bộ kinh, 22): *"Ta chỉ dạy một điều duy nhất là Khổ, và cách Diệt khổ"*.

Theo Long Thọ thì, tương tự khuynh hướng đã được vạch ra trong các bộ kinh Bát-nhã, vô minh (s. avidyā) là một trong những nguồn gốc chính của khổ, và người ta nên khắc phục nó trước những thành phần khác, nghĩa là thay thế nó bằng nhận thức siêu việt, bằng Tuệ (s. prajñā) hay bằng Trí (s. jñāna). Tiêu diệt vô minh cũng có thể được thực hiện bằng con đường luận lý đúng đắn, chân thực, phá bỏ những luận chấp tà kiến, biên kiến, điên đảo kiến với lý thuyết và Long Thọ thừa nhận một giá trị thực tiễn của phương pháp này. Trong các luận chứng của mình, Long Thọ áp dụng phương pháp giải phá để hành giả tu Phật từng bước hóa giải tất cả những khuynh hướng thủ chấp (s. upādāna) và để Trung Đạo tự hiển bày trong nhận thức đã đạt được.

Để chứng minh Tánh không bằng các luận cứ đích đáng, Long Thọ khảo sát tính vô thường của hiện hữu một cách nghiêm túc. Long Thọ lập luận rằng, chỉ “vì” các hiện tượng trống không nên chúng mới có thể phát sinh và hoại diệt. Và chỉ vì chúng trống rỗng nên việc “*diệt khổ*” bằng Tứ thánh đế cũng như thực hành trên Bát chánh đạo để đạt giải thoát mới có thể thực hiện được. Giả sử các hiện tượng không trống không thì không có sự phát triển sinh động trong thế gian, tất cả đều hoàn toàn ở trong trạng thái tĩnh, bất biến, có thể nói là “*đông cứng trong vô cực*”. Sự vật sẽ là vô vi và vì không cần một điểm tựa nào để tồn tại nên chúng chết cứng trong vĩnh cửu. Nhưng sự việc này không thể tương ứng với sự biến đổi có thể thấy được trong thế gian. Chẳng nơi nào có sự vật trường tồn. Và chính vì vậy, Long Thọ kết luận rằng, không có nơi nào có “*sự vật không trống không*”.

Một ví dụ cụ thể ở đây là một cây. Cây này phụ thuộc vào những nhân tố rất khác biệt nhau: Rễ, thân, cành, nhánh, lá, chất dinh dưỡng trong đất cùng gió, mưa, ánh nắng,... Nhìn theo quan điểm này thì cây này hoàn toàn không “*có ở đây*”, mà chỉ “*bước vào hiện hữu*” qua sự tương tác của các nhân tố trợ giúp khác

nhau. Thuộc vào những nhân tố này là nhận thức cảm năng cũng như sự phối hợp ngôn ngữ, khiến cây này trở thành một biểu thị (năng biểu 能表, de. Signifikant, fr. signifiant) ngôn ngữ tương đương với cái được biểu thị (sở biểu 所表, de. Signifikat, fr. signifié). Toàn thể vũ trụ ảnh hưởng đến cây duy nhất này, bởi vì các nhân duyên ở đây, chính chúng nó, lại tùy thuộc vào vô vàn nhân duyên khác. Nếu một nhân tố bị loại, thì tất cả những nhân tố đều bị loại ra; chúng hoàn toàn tùy thuộc nhau, xuyên suốt nhau. Giả sử cây này là một hiện tượng hoàn toàn cô lập, độc lập, hiện hữu mà không tùy thuộc vào nhân duyên, thì nó không thể lớn lên và sinh tồn, bởi vì sự tồn tại của nó, nó chẳng cần cái gì khác ngoài chính nó. Như vậy, nó không chịu ảnh hưởng của sinh thành và hoại diệt, luôn luôn như vậy, không bị ràng buộc, Bất Tử. Nhưng sự việc như thế là mâu thuẫn với hiện tượng luôn luôn biến đổi của nó, từ một hạt giống đến cây lớn sum suê với bộ lá thật dày, đến lúc nào đó cũng phải chịu quy luật lão và tử. Như thế thì vạn vật không có một tự ngã (s. nairātmya), không có một tự tính (s. asvabhāva) và nó trống không, rỗng không (s. sūnya), vì tùy thuộc vào nhân duyên.

“*Tự tính*” (s. svabhāva, tương đồng với biểu thị “*cơ bản tự tồn*”) là một thuật ngữ được dùng trong triết học Ấn Độ. Nó miêu tả một cái gì đó có một cơ sở tự tồn, một cái gì đó không cần nương tựa vào đâu để tồn tại, không cần nhân duyên. Ví dụ như quan niệm về tự ngã (s. ātman) trong các Áo Nghĩa Thư thường được miêu tả là nó tự sinh tự tồn (svayambhū). Trong chức năng này thì tự ngã đó giữ một địa vị tuyệt đối nằm trên tất cả những hiện tượng tương đối; khác với thế gian biến đổi, được cấu tạo xung quanh, nó tự tồn, vĩnh cửu, bất biến, thanh tịnh và bất sinh. Đây là những thuộc tính thường được gán vào một “*tự tính*”. Và tự tính này chính là cái bị Long Thọ loại ra một cách triệt để khi ông phân tích thế giới hiện tượng.

Như vậy thì theo Long Thọ, vì vắng mặt một tự tính nên thế giới này không phải là thế giới của tồn tại, mà là thế giới của một sự luân chuyển vô cùng. Vạn vật không là, mà xảy ra, tương tự một giai điệu, chính nó cũng không là, mà là một chuỗi tương tục của các nốt nhạc. Các pháp cũng rơi vào phạm trù này vì chúng không tồn tại độc lập. Chúng có mối tương quan được xác lập bởi nguyên lý Duyên Khởi. Vì bây giờ sinh thành trên cơ sở Duyên Khởi đồng nghĩa với Tánh không nên theo Long Thọ, vạn vật không thực sự phát sinh và hoại diệt. Trung Luận chương 21 trình bày như sau: *“Dṛśyate saṃbhavaś caiva vibhavaś caiva te bhavet dṛśyate saṃbhavaś caiva mohād vibhava eva ca”*. Có nghĩa là: *“Có thể người cho rằng, hợp thành (saṃbhava) và ly tán (vibhava) được thấy, nhưng hợp thành và ly tán chỉ được thấy trên cơ sở si mê (moha)”*.

Hai kiến giải “thường kiến” và “đoạn kiến” gán vào sự vật một thực thể; trong trường hợp đầu được xem là một cái gì đó không thể hoại diệt và trong trường hợp thứ hai là một cái gì đó đồng thời xuất hiện với các hiện tượng và sau đó bị hủy diệt khi hiện tượng mất đi. Nhưng, trong Phật giáo tất cả những gì được hiểu là luôn luôn chuyển biến, không có một thực thể bên trong nên chúng không thường hằng (thường kiến), cũng không ngừng hiện hữu (đoạn kiến), chẳng phải là một (nhất nguyên), chẳng phải đa dạng (đa nguyên). Long Thọ so sánh sinh thành và hoại diệt giống như dương diệm (ảo ảnh do sức nóng tạo ra), như thành phố của Càn-thát-bà, như huyễn tượng. Cái gì tùy thuộc vào nhân duyên, cái đó là trống không. Cái gì là trống không, cái ấy không có một hiện thực độc lập. Như những làn sóng khởi sinh trên mặt biển mà nước không được cho thêm vào, và cũng như các làn sóng trở về biển mà không mất nước chút nào – các hiện tượng sinh thành và hoại diệt cũng như thế. *“Yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā tathotpādas tathā sthānam*

tathā bhaṅga udāhrtam”. Nghĩa: “Như huyễn tượng, như lâu đài của bọn Càn-thát-bà. Sinh, trụ và hoại diệt nên được hiểu như thế”.

Vạn vật không thực sự hiện hữu vì sự sinh thành của chúng tùy thuộc vào nhân duyên, và sự tùy thuộc này khiến cho việc tìm kiếm một nguyên nhân đầu tiên, một cái gì có “căn bản khả đắc” là một việc không thể thi hành, không thể tri nhận; nó bị lạc trong nguyên lý duyên khởi, một tấm lưới nhân duyên khổng lồ bao trùm tất cả. Vạn vật không hiện hữu vĩnh cửu, không xuất phát từ phi hiện hữu (vibhāva) để rồi trở về đó sau khi thực hiện các công năng của chúng. Vì “tánh không” của chúng – một Tánh không cự tuyệt mọi biên kiến – nên chúng không tồn tại, mà cũng không không tồn tại.

Từ lập trường xác nhận này, Long Thọ đưa luận cứ lên một mức độ cao hơn nữa và miêu tả trong một câu kệ có lẽ là câu thường được trích dẫn nhiều nhất của Trung quán luận. Trong đó Long Thọ miêu tả tính đồng nhất của Luân hồi và Niết-bàn từ đỉnh điểm của nhận thức (Bát-nhã, prajñā): “*Na saṃsārasya nirvāṇātki mcid asti viśeṣaṇam na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca na tayoṛ antaraṃ kimcit susūkṣmam api vidyate*”. Nghĩa: “Không có một mảy may khác biệt giữa luân hồi và Niết-bàn, không có một chút khác biệt giữa Niết-bàn và luân hồi. Biên giới của Niết-bàn chính là biên giới của luân hồi. Không có một trung gian mảy may nào giữa hai cái này”.

Nhìn từ lập trường giải thoát thì không có sự phân biệt giữa các hiện tượng hữu vi và Niết-bàn vô vi. Hữu vi và vô vi chỉ là những cặp đối đãi nhị nguyên, chỉ là những khái niệm tương hỗ nhau. Chỉ người chưa chứng thực “Tánh không”, chưa đạt trí huệ mới bám vào chúng; và hành vi này cản trở người này tiến đến nhận thức chân chính – người này đã lập ra một ranh giới giữa Niết-bàn và luân hồi, một ranh giới hoàn toàn không có.

Vì “*Tánh không*” đồng nghĩa với “*giải thoát*” nên tất cả chúng sinh cơ bản đã đứng trong giải thoát. Sự việc cần được thực hiện lúc này chỉ là ý thức được trạng thái giải thoát siêu việt tất cả những hạn lượng, phân biệt và các cực biên này, để rồi nhận thức được nó.

Nhưng sự nhận thức này, Long Thọ cảnh huấn, không được hiểu là một hành vi cá nhân trên cơ sở giáo lý Vô ngã. Long Thọ vạch ra những điểm mâu thuẫn xuất hiện trong những ý niệm “*có Niết-bàn*”, “*đạt Niết-bàn*”, “*thành tựu Niết-bàn*” hoặc “*thực hiện Niết-bàn*”: “*Nirvāsy āmy anupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati iti ye sāmgra has teṣāṃ upādānamahāgrahaḥ*”. Nghĩa: “*Tôi sẽ tịch diệt như một người không còn thủ chấp, tôi chứng Niết-bàn*”. *Những ai chấp thủ như vậy mới chấp thủ nhiều hơn*”.

Như thế thì khái niệm Tánh không trong học thuyết của Long Thọ thiên về chức năng giải thoát hơn. Nó giúp tương đối hóa các quan điểm thông thường về hiện thực – vốn được những điều quy ước như ngôn ngữ và tư duy ảnh hưởng – để rồi dọn sạch những kiến giải sai lầm ngăn cản trí huệ và kinh nghiệm Tánh không. Những mẫu hình tư duy cứng nhắc cũng như những ý tưởng dẫn đến những cực biên cách tuyệt lẫn nhau, ví như tự tính và tha tính, đồng nhất và dị biệt... nên được phá vỡ để làm an tĩnh khuynh hướng nắm bắt và nắm chặt của tư duy – được Long Thọ gọi là “*sự tung hoành của khái niệm*” (s. prapañca, được Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán văn là “*hí luận*” 戲論) và để hóa giải những điểm cố định đi kèm. “*Karmakleśakṣayāṇ mokṣaḥ karmakleśā vikalpa taḥ te prapañcāt prapañcas tu sūnyatāyāṃ nirudhyate*”. Nghĩa: “*Giải thoát xuất phát từ sự hủy diệt của nghiệp và phiền não. Nghiệp và phiền não xuất phát từ sự tung hoành (của các khái niệm) trên cơ sở tư duy phân biệt. Nhưng sự tung hoành này lại bị hủy diệt trong Tánh không*”.

Long Thọ cảnh cáo nhiều lần là không nên lầm lẫn Tánh không với một hiện thực nào đó nằm phía sau thế giới hiện tượng hoặc lầm lẫn với một kiến giải đại diện cho hiện thực này. Hành giả nên tránh không làm Tánh không thành một cái gì đó mang một thực thể hoặc để nó thành một “*chân tính*” của hiện hữu, thành cái “*tuyệt đối*”. Tánh không đối với Long Thọ chỉ được hiểu là một phương tiện và nếu chỉ là một phương tiện thì không được cụ thể hóa quá độ. “*Sūnyatā sarvadṛṣṭināṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ yeṣāṃ tu sūnyatāḍṛṣṭis tān asādhyaṇ babhāṣire*”. Nghĩa: “Tánh không được đức Phật dạy để phản bác tất cả những kiến giải. Những người xem Tánh không là một kiến giải được gọi là những người không thể cứu chữa”.

Thế nên, theo Long Thọ, hành giả tu Phật nên dùng khái niệm Tánh không một cách thận trọng. Nó được hiểu là một phương tiện thiện lành để giải thoát hành giả bước ra khỏi những biên kiến, nhưng có thể, nếu hiểu sai, sẽ gây tai hại: “*Vināśayati durdṛṣṭā sūnyatā manda medhasam sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā*”. Nghĩa: “Tánh không bị hiểu sai sẽ hại người thiếu trí, như một con rắn bị nắm bắt sai chỗ hoặc phép thuật được dùng sai”.

Vì thế hành giả nên nhận thức được rằng, Tánh không – như một biểu thị độc lập – chính nó cũng trống không. Đây là một lời trần thuật đã mang đến cho Long Thọ nhiều lời tố cáo, rằng Long Thọ đại diện chủ nghĩa hư vô (nāstitva), rằng đây chính là điểm tự phản bác học thuyết của mình, bởi vì Tánh không bị hiểu lầm là một học thuyết. Tánh không chưa từng được Long Thọ hiểu là một học thuyết hoặc một lý thuyết được áp dụng để thay thế một lý thuyết đi trước. Hơn thế nữa, chủ ý của Long Thọ là cuối cùng phải buông xả tất cả những kiến giải, tất cả những lý thuyết, ngay cả kiến giải về Tánh không. Khi Tánh không đã đạt mục đích như một phương tiện và đã “*mở mắt*” hành giả, giúp hành giả trực nhận sự

việc thì chính nó cũng phải được buông xả, như người dùng bè qua sông, đến bờ bên kia liền bỏ chiếc bè. Thậm chí nói về Tánh không cũng là một điều bất thiện, nếu cái được nói này tiếp tục được cụ thể hóa. “*Sūnyam iti na vaktavyam asūnyam iti vā bhavet ubhayam nobhayam ceti prajñaptiyartham tu kathyate*”. Nghĩa: “Người ta không nên nói “trống không”, “không trống không”, cả hai, không cả hai. Để thông hiểu nhau thì ta có thể nói như vậy”.

Câu kệ trên nêu ra kỹ thuật biện chứng của Long Thọ bằng “*Tứ cú phân biệt*” (catuṣkoṭi), được minh giả tiếp theo.

Tứ cú phân biệt (Catuṣkoṭi)

Phương tiện luận lý Phật giáo Tứ cú phân biệt, được Long Thọ áp dụng có lẽ xuất phát từ một đại biểu của phái hoài nghi thời Phật còn tại thế, tên San-xà-da Tì-la-chi-tử (zh. 珊闍耶毘羅胝子, pi. sañjaya-velatṭhiputta) được nhắc trong Trường bộ kinh (p. Dīghanikāya). Đây là một mẫu hình tư duy luận lý được xác lập bởi bốn thành phần, “*tứ cú*”, tương đương với bốn cách tuyển chọn luận lý khác nhau. Theo truyền thống thì Phật Thích Ca cũng đã áp dụng Tứ cú phân biệt để ứng đáp những câu hỏi xuất phát từ những tiền đề sai lạc và như thế, theo tình huống văn cảnh, không được đưa ra đúng. Cách trả lời những câu hỏi này của đức Phật có thể được tìm thấy ở nhiều chỗ trong kinh tạng Pāli. Ví dụ sau đây có nguồn từ Tương ưng bộ kinh (p. Saṃyuttanikāya), khi Ca-diếp (p. Kassapa), một du Tăng và sau này trở thành đệ tử Phật, được Phật giải thích sự hình thành của khổ:

Ca-diếp: Thưa ngài Cồ Đàm, có phải khổ tự nó hình thành?

Phật: Nay Ca-diếp, ông không nên nói như thế.

Ca-diếp: Hay là khổ được hình thành bởi một cái khác?

Phật: Nay Ca-diếp, ông không nên nói như thế.

Ca-diếp: Hay là khổ một mặt tự hình thành và mặt khác được hình thành bởi một cái khác?

Phật: Nay Ca-diếp, ông không nên nói như thế.

Ca-diếp: Hay là khổ không tự hình thành và cũng không được hình thành bởi một cái khác, mà là được hình thành ngẫu nhiên?

Phật: Nay Ca-diếp, ông không nên nói như thế.

Ca-diếp: Như vậy thì thừa Cồ Đàm, có khổ hay không?

Phật: Nay Ca-diếp, có khổ.

Ca-diếp: Như vậy thì ngài Cồ Đàm không biết khổ và không thấy khổ?

Phật: Nay Ca-diếp, ta biết khổ, và ta thấy khổ.

Ca-diếp: Như vậy thì cầu mong Thế tôn giảng cho con về khổ, trình bày cho con cái khổ.

Sau đó đức Phật thuyết giảng một cách tóm lược: Nếu quả quyết là người này thực hiện một hành vi và tiếp nhận những hậu quả, thì như vậy có một người có mặt từ đầu – nếu nói trong trường hợp ông ta là khổ tự sinh thì sẽ dẫn đến thường kiến. Nếu quả quyết là một người khác thực hiện các hành vi và cảm nhận hậu quả thì có một người chịu hậu quả. Nếu nói trong trường hợp ông ta là khổ được hình thành bởi người khác thì sẽ dẫn đến đoạn kiến. Từ bỏ hai cực đoan ấy, Như Lai thuyết pháp theo con đường “*trung dung*”. Vô minh duyên hành, hành duyên thức... Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này tập khởi. Nhưng do ly tham và đoạn diệt hoàn toàn vô minh, các hành diệt. Do các hành diệt nên thức diệt... (như trên)... Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt (Saṃyuttanikāya SN 12.17).

Trong ví dụ này, đức Phật luận lý bằng cách phủ nhận tất cả 4 thành phần của Tứ cú phân biệt. Đức Phật tìm cách vạch ra những biên kiến ẩn tàng trong câu hỏi. Trong trường hợp này là thường kiến và đoạn kiến, vốn có bản chất đối nghịch giáo lý Trung Đạo của ngài.

Tứ cú phân biệt như một mô hình lý thuyết bao gồm cả hai, luật vô mâu thuẫn (de. Satz vom Widerspruch, en. law of noncontradiction) và luật bài trung (luật cách tuyệt cái thứ ba, de. Satz vom ausgeschlossenen Dritten, en. law of excluded middle): 1 - Nó như thế này. 2 - Nó không như thế này. 3 - Nó vừa là thế này vừa không là thế này. 4 - Nó chẳng như thế này, cũng không không như thế này.

Luận lý học Phật giáo – theo giáo lý Vô ngã – cho rằng, A không tương đồng với chính nó, có nghĩa là A không phải là A. Cái “ta” được tin là độc lập thật ra là một ấn tượng sai, được hình thành vì quá trình quy tụ cũng như tan rã của các pháp bị nhận lầm là một ngã trường tồn, và sự lầm lẫn này lại được hỗ trợ và duy trì bằng sự bám chặt vào đó. Như vậy thì tiền đề cơ bản của luận lý hình thức đã bị bác bỏ, tự đồng nhất $A = A$ đã bị bác bỏ ngay từ đầu. Nhưng trong bước kế đến, sự dị biệt cũng bị phủ nhận: A cũng không phải là Phi-A (không có một ngã nằm trong và ngoài các pháp). Hai bước kế tiếp, vì chỉ là sự phối hợp của hai bước đầu, cũng bị bác bỏ.

Theo phương pháp áp dụng Tứ cú phân biệt này thì không phải người dùng nó muốn chứng minh một cái gì đó là chân lý tuyệt đối, có nghĩa là phản chứng một quả quyết hoặc thay thế một sự thật “sai” bằng một sự thật “đúng”, mà chỉ muốn vạch ra những nhược điểm trong những dạng luận cứ hoặc những mối tư duy nhất định cản trở tri thức. Tiêu chuẩn duy nhất có giá trị mà theo nó, một vị ngữ có thể được quyết đoán nằm ở chỗ cái được thuyết giảng có tốt cho một sự trực nhận chân lý hay không. Những câu xác nhận – cho dù còn liên quan đến thế giới tương đối – vẫn là những điều tất yếu để truyền trao và chuyển tải nội dung giảng dạy. Nhưng chúng phải được kiểm nghiệm là thiện hảo và qua đó, người ta có thể thấy rằng, mức độ chân thực của chúng cũng phụ thuộc vào tính thực dụng và hữu ích của chúng.

Sự hiểu biết trọn vẹn được thực hiện trên tầng cấp Bát-nhã, “trí huệ vô ngôn”. Như vậy thì việc áp dụng Tứ cú phân biệt bao hàm hai khía cạnh:

- Khía cạnh giải phá (en. deconstructive), có nghĩa là vạch ra những đường cùng của tư duy hạn chế, bất thiện, và đồng thời,

- Khía cạnh kiến lập (en. constructive), là chuyển hóa vô minh (avidyā) thành trí bát-nhã (prajñā), như vậy là dẫn dắt ra khỏi tư duy hạn chế.

Trong một vài công án của Thiền tông, người ta vẫn còn tìm thấy các thành phần của Tứ cú phân biệt.

Thuyết “Nhị đế” (Styadvaya)

Dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ. Ye ‘nāyor na vijānanti vibhāgam satyayor dvayor te tattvam na vijānanti gambhīram buddhaśāsane yavahāram anāśritya paramārtho na deśyate paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate. Lời thuyết pháp của chư Phật dựa trên hai phạm trù chân lý: Chân lý quy ước của thế gian, tục đế (lokasaṃvṛtisatyam) và chân lý trên bình diện tối cao, chân đế (paramārthasatyam). Người nào không nhận thức được sự khác biệt của hai chân lý này cũng sẽ không nhận được chân lý thâm sâu trong giáo lý của Phật. Không nương vào sự áp dụng ngôn từ (vyavahāra) thì hiện thực tối cao không được trình bày; và không đến chỗ hiện thực tối cao thì không thể trực chứng Niết-bàn.

Phương pháp được nhắc đến bên trên của Long Thọ – phân biệt giữa “chân lý tối cao” và “chân lý quy ước, của sự che đậy” – được trường phái Trung quán sau này thừa kế và phát triển, đã được tất cả các trường phái Phật giáo gìn giữ. Quan điểm cho rằng, không một lời khẳng định nào có giá trị tuyệt đối mà phải được xem là tương đối cũng như được thử xem là có thiện hảo

hay không, đã giữ một vị trí nhất định trong tất cả các trường phái Phật giáo, kể từ ngày Long Thọ đề xướng thuyết “*Nhị đế*” trong tác phẩm Trung luận.

Ngay trong Abhidharma người ta đã tìm thấy mầm mống của mô hình Nhị đế với sự phân biệt giữa “*p. samuttisacca*” và “*p. paramatthasacca*”. Tuy nhiên, dưới dạng rất cổ này thì Nhị đế tương quan đến mức độ hiện thực của các pháp và những vật thể được chúng cấu thành trong thế giới hiện tượng. Các pháp, với chức năng cấu tạo cũng như mang đặc tính là không thể được rút gọn, làm nhỏ hơn nữa được, được xem là những “*hiện thực tối cao*” để phân biệt với những hiện hữu được chúng hình thành và đây cũng là nghĩa của từ “*p. paramatthadhamma*”. Những hiện tượng được các pháp này cấu thành, những khái niệm hằng ngày như “*ta*”, “*của ta*”, những sự vật có vẻ như có thực thể, các cá nhân... đều được xem là hệ thuộc vào “*hiện thực bị che đậy*”.

Long Thọ lấy mô hình cổ xưa này, nhưng thay đổi sự phân chia mức độ hiện thực toàn diện. Các pháp được Abhidharma xem là những hiện thực tối cao, giờ đây – như tất cả những gì “*khả thuyết*” đều được đưa vào cấp bậc của chân lý tương đối, chân lý của sự che đậy. Chân lý tối cao là một sự việc bất khả thuyết. Người ta chỉ có thể ám chỉ nó bằng chân lý tương đối – để rồi sau đó trực giác được nó trên một tầng cấp trí huệ siêu việt. Quan điểm cơ bản này được minh họa trong kinh Lăng-già: “*Ngón tay chỉ trăng không phải là mặt trăng*”.

Trước tác

Các trước tác của Long Thọ được viết bằng tiếng Phạn cổ điển hoàn toàn, không phải là một loại tiếng Phạn tạp chủng (Buddhist Hybrid Sanskrit) thường thấy trong các bộ kinh của Đại thừa sau này. Nguyên nhân có lẽ là do Long Thọ xuất thân từ dòng dõi Bà-la-môn nên thông thạo tiếng Phạn cổ điển hơn hết.

Theo văn phong mà suy đoán thì những tác phẩm của Long Thọ chịu ảnh hưởng của các bộ kinh Bát-nhã, nhưng đồng thời lại rất trung thành với những bài thuyết pháp của đức Phật trong các bộ kinh Nikāya. Luận văn quan trọng nhất của Long Thọ là bộ Trung luận có tất cả 27 chương (s. Mūlamadhyamaka-kārikā). Ngoài ra, một số tác phẩm có tính chất triết học, luân lý được xem thực sự là thủ bút của Long Thọ (mang dấu hoa thị * bên dưới). Những bộ khác mang tên Long Thọ nhưng chưa được kiểm chứng.

1 - Căn bản trung quán luận tụng * (s. Mūla-madhyamaka-kārikā), cũng được gọi là Trung quán luận (s. madhyamaka-sāstra), Cưu-ma-la-thập dịch Hán văn. Hiện còn Phạn bản.

2 - Căn bản trung quán luận thích vô úy chú (s. Mūla mādhyamikavṛtti-akutobhayā), được gọi tắt là Vô úy chú, chỉ còn bản Tạng ngữ.

3 - Đại trí độ luận (s. mahāprajñā-pāramitā-sāstra, mahāprajñā-pāramitopadeśa), 100 quyển, Cưu-ma-la-thập Hán dịch.

4 - Thập nhị môn luận (s. dvādaśanikāya-sāstra, dvādaśadvāra-sāstra), Cưu-ma-la-thập Hán dịch.

5 - Nhân duyên tâm luận tụng * (s. Pratītya samut pāda-hṛdaya-kārikā), không biết người dịch; hiện còn Phạn bản.

6 - Đại thừa nhị thập tụng (s. mahāyāna-vimśikā), Thí Hộ Hán dịch.

7 - Bảo hành vương chính luận * (s. rājaparikathā-ratnāvalī, cũng được gọi là ratnāvalī, hay Vòng bảo châu), 1 quyển, Chân Đế (s. paramārtha) dịch; còn Phạn bản.

8 - Thất thập không tính luận * (s. śūnyatā-saptati), bản Tạng ngữ vẫn còn; cũng còn Phạn bản.

9 - Thất thập không tính luận thích (s. śūnyatā-saptativṛtti), chú giải Thất thập không tính luận, Nguyệt Xứng (s. candrakīrti) và Parahita cũng có soạn một tác phẩm dưới tên này.

10 - Phương tiện tâm luận (s. upāya-hṛdaya), một tác phẩm về Luận lý học (nhân minh) được xem là của Long Thọ, bản dịch Hán vẫn còn do Cát-ca-dạ dịch.

11 - Tập kinh luận * (s. sūtrasamuccaya); có hai tập dưới tên này: Một tác phẩm có lẽ đã thất truyền của Tịch Thiên (s. śāntideva) và một tác phẩm là của Long Thọ.

12 - Hồi tránh luận * (s. vighraha-vyāvartanī, vighraha-vyāvartanīkārikā), Tỳ-mục Trí Tiên và Cù-đàm Lưu-chi dịch chung; hiện còn Phạn bản.

13 - Hồi tránh luận thích (s. vighraha-vyāvartanī-vṛtti).

14 - Long Thọ Bồ-tát khuyến giới vương tụng * (s. ārya-nāgārjunabodhisattva-suhṛllekha), Nghĩa Tịnh dịch; hiện còn Phạn bản.

15 - Quảng phá kinh * (vaidalya-sūtra?), Quảng phá luận (vaidalyaprakaraṇa?), bản dịch Hán, Tạng vẫn còn.

16 - Lục thập tụng như lý luận * (s. yukti-ṣaṣṭhikā), Thích Hộ Hán dịch, cũng có bản Tạng ngữ.

17 - Thập trụ tì-bà-sa luận (s. daśabhūmi-vibhāṣā-sāstra), 17 quyển, Cưu-ma-la-thập Hán dịch.

18 - Bồ-đề tâm ly tướng luận (s. lakṣaṇavimukta-bodhihṛdaya-sāstra), 1 quyển, Thích Hộ Hán dịch.

19 - Đại thừa phá hữu luận (s. mahāyāna-bhavabheda-sāstra), 1 quyển, Đạt-ma-cấp-đa (s. Dharmaguptaka) dịch;

20 - Tán pháp giới tụng (s. dharmadhātu-stotra), 1 quyển, Thích Hộ Hán dịch.

21 - Bồ-đề tư lương luận * (s. bodhisambhāraka), 6 quyển, Đạt-ma-cấp-đa (s. Dharmaguptaka) dịch.

Đọc thêm: Căn Bản Trung quán luận tụng

Tác luận: Long Thọ

Hồng Như chuyển Việt ngữ từ Tạng ngữ.

Tựa đề tiếng Phạn: Mūlamadhyamakakārikā. Tựa đề tiếng Tạng: dbu ma rtsa ba'i tshig le'u byas pa shes rab ches bya ba.

Khai luận

Bất cứ thứ gì đã duyên sinh thì

Không diệt, không sinh;

Không đoạn, không thường;

Không đến, không đi;

Không khác không một;

Tịch niệm, tịnh yên.

Bậc thuyết pháp này là Phật chánh giác, thù thắng nhất trong các đấng thuyết sư, Đệ tử kính xin đê đầu đánh lễ.

I. Quán Duyên

I.1 - Không từ chính mình, không từ thứ khác,

Không từ cả hai, không từ không nhân:

Sự vật nào có thứ gì ở đâu

Sinh ra bao giờ.

I.2 - “Duyên sinh có bốn: đó là nhân duyên;

Và sở duyên duyên; và thứ đệ duyên;

Và cũng tương tự, có tăng thượng duyên.

Chỉ thế, không hề có duyên thứ năm”.

I.3 - Tự tánh sự vật, không hề nằm ở

Nơi duyên hay là, ở nơi nào khác.

Nếu như chính mình, đã không là có,

Vậy thì khác mình, cũng không là có.

- I.4 - Không có việc nào, ứng cùng với duyên;
Không ứng cùng duyên, thì không có việc;
Duyên không ứng việc, chẳng phải là duyên;
Duyên ứng với việc, cũng là như thế.
- I.5 - Nhờ vào điều này, nên mới khởi sinh
Do đó mà gọi, điều này là duyên.
Nhưng trước khi sinh, tại sao khi ấy
Điều này lại chẳng, là không phải duyên?
- I.6 - Cho dù là có, hay là không có,
Sự vật không hề, tương ứng với duyên
Đã không, thì duyên, là duyên của ai?
Đã có, thì duyên, là để làm gì?
- I.7 - Khi mà các pháp, dù có, dù không;
Vừa có vừa không, đều không thiết lập,
Vậy thứ thiết lập, sao gọi là nhân?
Nếu gọi như vậy, là không đúng lý.
- I.8 - Pháp có này đây, đối cảnh của nó
Thật sự không có, lại bảo rằng có.
Nếu như các pháp, đã không đối cảnh,
Vậy có sở duyên, là có ở đâu?
- I.9 - Các pháp khi mà, chưa có sinh ra
Thì đâu lý nào, lại là có diệt.
Nếu vẫn diệt thì, lấy gì làm duyên?
Nên thứ đệ duyên, là điều phi lý.

- I.10 - Bởi vì không hề, có sự vật nào
 Không có tự tánh, mà có hiện hữu,
 Cho nên nói rằng, *“vì cái này có
 Nên cái kia sinh”* là không đúng lý.
- I.11 - Dù duyên riêng lẻ, hay duyên tập hợp,
 Quả vẫn không hề, có ở nơi duyên
 Điều gì vốn đã, không có nơi duyên,
 Làm sao có thể, từ duyên sinh khởi?
- I.12 - Còn nếu *“quả này, không có nơi duyên
 Mà vẫn có thể, từ duyên sinh khởi”*,
 Thế thì tại sao, lại không thể nào
 Từ nơi không phải, là duyên sinh ra?
- I.13 - Nếu quả có cùng, tự tánh với duyên,
 Nhưng duyên thì lại, không có tự tánh.
 Thứ không tự tánh thì quả của nó
 Đâu thể nào cùng, tự tánh với duyên.
- I.14 - Nên quả không cùng, tự tánh với duyên,
 Không cùng tự tánh, với không phải duyên.
 Quả đã không có, vậy dù là duyên
 Hay không phải duyên, cũng đâu thể có?
Đến đây hết chương 1, tên là Quán Duyên

II. Quán Sự Đi Lại

- II.1 - Trước hết, ở chỗ, đã đi, không đi.
 Ở chỗ chưa đi, cũng không có đi.
 Loại trừ hết thấy, *“đã đi”*, *“chưa đi”*,
 Biết còn chỗ nào, để mà đang đi?

- II.2 - *"Ở đâu chuyển động, ở đó có đi
Có sự chuyển động, ở chỗ đang đi
Không động ở chỗ, đã đi, chưa đi,
Nên có sự đi, ở chỗ đang đi".*
- II.3 - Nói có sự đi, ở chỗ đang đi,
Điều này đâu thể, là điều hợp lý.
Vì bởi khi mà, không có sự đi,
Thì chỗ đang đi, trở thành phi lý.
- II.4 - Ai nói sự đi, ở chỗ đang đi,
Ắt có đang đi, mà không có đi.
Phi lý như vậy, là vì nói rằng
Sự đi là nằm, ở chỗ đang đi.
- II.5 - Nếu ở chỗ đi, mà có sự đi
Thì sự đi ấy, ắt phải có hai:
Một là sự đi, ở người đang đi,
Hai là sự đi, ở chỗ đang đi.
- II.6 - Nếu như sự đi, đã là có hai,
Vậy thì người đi, cũng phải có hai.
Là vì nếu như, không có người đi,
Thì sự đi cũng, không thể nào có.
- II.7 - Nếu như người đi, đã là không có
Thì đâu lý nào, lại có sự đi.
Không có sự đi, vậy thì người đi
Tìm đâu cho có?
- II.8 - Trước hết người đi, thì không có đi.
Không phải người đi, cũng không có đi.
Ngoài người đi và, không phải người đi,
Đâu có trường hợp, thứ ba nào đi?

- II.9 - Khi mà sự đi, đã là không có
 Thì đâu lý nào, lại có người đi.
 Nếu như nói rằng, *"người đi có đi"*
 Làm sao có thể, là điều hợp lý?
- II.10 - Ai theo quan niệm, *"người đi có đi"*
 Sẽ phải chấp nhận, hệ quả phi lý
 Là có người đi, mà không có đi,
 Vì đã khẳng định, *"người đi có đi"*.
- II.11 - Nếu như cho rằng, người đi có đi,
 Vậy thì cũng phải, có hai sự đi:
 Sự đi làm cho, thành có người đi;
 Và sự đi của, người đi khi đi.
- II.12 - Sự đi không khởi, ở chỗ đã đi;
 Cũng không phát khởi, ở chỗ chưa đi;
 Cũng không phát khởi, ở chỗ đang đi.
 Vậy thì sự đi, phát khởi chỗ nào?
- II.13 - Thời điểm trước khi, phát khởi sự đi
 Thì sự đi ấy, bắt đầu từ đâu?
 Không phải ở chỗ, đang đi, đã đi,
 Đâu thể nào nằm, ở chỗ chưa đi?
- II.14 - Mọi điểm xuất phát, của sự đi kia
 Đều không thể thấy. Đã là như vậy
 Thì có gì là, đã đi, đang đi,
 Hay là chưa đi, để mà phân biệt?
- II.15 - Trước hết, người đi, thì không đứng lại.
 Không phải người đi, cũng vậy, không đứng.
 Ngoài người đi và, không phải người đi,
 Đâu còn trường hợp, thứ ba nào đứng?

- II.16 - Khi mà sự đi, đã là không có
Thì đâu lý nào, lại có người đi!
Vậy thì nói rằng “*người đi đứng lại*”
Làm sao có thể, là điều hợp lý?
- II.17 - Ở chỗ đang đi, thì không đứng lại,
Cũng không đứng chỗ, đã đi, chưa đi.
Đang đi, khởi đi, hay là đứng lại,
Cũng đều tương tự, giống như là đi.
- II.18 - Nói rằng sự đi, chính là người đi
Thì nói như vậy, là không đúng lý.
Nói rằng sự đi, khác với người đi
Thì nói như vậy, cũng không đúng lý.
- II.19 - Sự đi, người đi,
Nếu chỉ là một
Người làm, việc làm,
Ắt phải là một.
- II.20 - Sự đi, người đi,
Nếu cho rằng khác,
Ắt có sự đi, mà không người đi,
Và có người đi, mà không sự đi.
- II.21 - Một cũng không thành,
Khác cũng không thành:
Hai pháp này đây
Làm sao thiết lập?
- II.22 - Sự đi nào làm, thành có người đi
Thì không phải là, sự đi khi đi,
Vì trước khi đi, người đi không có,
Thì nào có ai, đi đâu bao giờ?

II.23 - Sự đi nào làm, thành có người đi
 Thì không khác với, sự đi khi đi,
 Vì một người đi, có hai sự đi
 Là không đúng lý.

II.24 - Thật là người đi
 Thì ba cách đi, người ấy không làm.
 Không thật người đi
 Thì ba cách đi, người ấy không làm.

II.25 - Vừa thật người đi, vừa là không thật
 Thì ba cách đi, người ấy không làm.
 Vì thế cho nên, đi và người đi
 Hay là chỗ đi, đều không thật có.

Đến đây hết chương 2, tên là Quán Sự Đi Lại

III. Quán Giác Quan

III.1 - *"Sự thấy, sự nghe, sự ngửi, sự nếm,
 Sự chạm, sự biết, là sáu giác quan.
 Đối cảnh của chúng
 Là sắc trần và, năm trần còn lại"*

III.2 - Sự thấy vốn không
 Tự thấy chính mình.
 Điều gì chính mình, còn không tự thấy,
 Làm sao có thể, thấy được thứ khác?

III.3 - Lấy ví dụ lửa, để lập sự thấy
 Nhưng ví dụ này, vốn là vô năng.
 Đã, đang, chưa đi, những thứ này đây
 Đã được đáp trả, cùng với sự thấy.

III.4 - Khi mà chút gì, cũng không nhìn thấy,
 Thì không phải là, cái làm việc thấy
 Gọi sự thấy là, *"cái làm việc thấy"*
 Chẳng phải là điều, phi lý lắm sao?

III.5 - Sự thấy tự nó, không thể nhìn thấy;
 Không phải sự thấy, cũng không nhìn thấy.
 Cần phải hiểu rằng, chính nhờ sự thấy
 Cho nên người thấy, mới được giải thích.

III.6 - Rời sự thấy thì, người thấy cũng không;
 Không rời thì cũng, không có người thấy.
 Người thấy đã không, thì cái được thấy
 Hay sự nhìn thấy, đâu thể nào có.

[III.7 - Cũng giống như là, đứa con sinh ra

Là nhờ cha mẹ

Cũng vậy, nhờ vào, nhãn căn và sắc

Mà thức phát sinh.]

[Ghi chú, nhiều bản không có chữ cú này]

III.8 - Được thấy và thấy, đều là không có
 Nên bốn thứ như, thức và đại loại, *[thức, xúc, thọ, ái.]*
 Cũng đều không có. Đã vậy thì thủ,
 Cùng thứ đại loại, *[hữu, sinh, lão tử]* làm sao có được.

III.9 - Sự thấy là vậy, nên nghe, và nghĩ,
 Nắm, chạm, và ý,
 Người nghe, sự nghe, các thứ đại loại,
 Phải hiểu đều cùng, một nghĩa như trên.
Đến đây hết chương 3, tên là Quán Giác Quan

IV. Quán Uẩn

IV.1 - Nhân này của sắc, nếu như tách là
 Thì sắc ấy cũng, không thể nào thấy.
 Cái gọi là sắc, nếu như tách là,
 Thì nhân của sắc, không thể nào hiện.

- IV.2 - Giả sử là nhân, mà vẫn có sắc,
 Vậy thì sắc ấy, là sắc không nhân.
 Đâu có lý nào, có chuyện như vậy
 Thứ không có nhân, tìm đâu cho có?
- IV.3 - Giả sử là sắc
 Mà nhân của sắc, cũng vẫn có được.
 Vậy thì nhân ấy, là nhân không quả.
 Nhân không có quả, là điều không có.
- IV.4 - Sắc nếu là có
 Thì nhân của sắc, đâu lý nào có.
 Sắc nếu không có
 Thì nhân của sắc, đâu lý nào có.
- IV.5 - Sắc mà không nhân,
 Dứt khoát là không! không thể nào có!
 Vì lý do ấy, thấy sắc đừng nên
 Khởi lên bất cứ, niệm phân biệt nào.
- IV.6 - Nói *“quả và nhân, đều giống như nhau”*
 Là không hợp lý.
 Nói *“quả và nhân, không giống như nhau”*
 Cũng không hợp lý.
- IV.7 - Với thọ, tướng, hành,
 Và thức, cùng với, tất cả mọi thứ,
 Trên đủ mọi mặt, hãy nên áp dụng
 Cùng một trình tự, như là với sắc.
- IV.8 - Biện về Tánh không,
 Nếu như có ai, đưa lời đối đáp,
 Mọi đối đáp ấy, không đáp được gì,
 Vì đều nói giống, điều cần chứng minh.

IV.9 - Giảng về Tánh không,

Nếu như có ai, đưa lời bắt lỗi,
Mọi bắt lỗi ấy, không bắt được gì,
Vì đều nói giống, điều cần chứng minh.
Đến đây hết chương 4, tên là Quán Uẩn

V. Quán Các Chủng Giới

V.1 - Tướng của không gian, nếu chưa có thì

Không gian chút gì, cũng đều không có.
Còn nếu không gian, mà có trước tướng,
Thì ắt phải là, thứ không có tướng.

V.2 - Thứ không có tướng

Tìm đâu cho ra?
Đã không thứ gì, là không có tướng,
Vậy thì tướng ấy, ứng vào chỗ nào?

V.3 - Không thể ứng vào, chỗ không có tướng;

Cũng không thể ứng, vào chỗ có tướng.
Ngoài chỗ có tướng, và không tướng ra,
Đâu chỗ nào khác, cho tướng ứng vào.

V.4 - Nếu như tướng đã, không thể ứng vào,

Vậy thì sở tướng, đâu lẽ nào có.
Sở tướng theo lẽ, đã là không có,
Vậy thì tướng ấy, cũng là không có.

V.5 - Vì thế cho nên, không có sở tướng,

Và chính tướng ấy, cũng là không có.
Lìa hết sở tướng, cùng với tướng ra,
Thì sự vật cũng, không phải là có.

- V.6 - Nếu sự vật đã, không phải là có
 Vậy thứ không có, lại là thứ gì?
 Pháp có hay không, đều đã không thuận
 Thử hỏi lấy gì, biết có biết không?
- V.7 - Cho nên không gian, không phải là có,
 Không phải không có, không phải sở tướng,
 Không phải là tướng. Năm chủng còn lại
 Cũng đều tương tự, như là không gian.
- V.8 - Những người trí mọn, nhìn vào sự vật,
 Hoặc thấy là có, hoặc thấy là không.
 Họ không thấy được, cảnh giới tịnh yên,
 An nhiên tịch tĩnh.
- Đến đây hết chương 5, tên là Quán Giới Chủng*

VI. Quán Tham Và Người Tham

- VI.1 - Giả sử trước khi, có sự tham dục
 Là đã có sẵn, người tham không tham,
 Rồi dựa vào đó, mới có sự tham.
 Người tham có rồi, mới có sự tham.
- VI.2 - Người tham nếu như, đã là không có,
 Vậy sự tham ấy, biết có ở đâu?
 Đối với người tham, cũng như sự tham,
 Có hay không có, đều xét giống nhau.
- VI.3 - Tham và người tham
 Đồng loạt khởi sinh, là không hợp lý.
 Như vậy thì tham, cùng với người tham
 Sẽ không có sự, tương quan đối đãi.
- VI.4 - Nếu đã là một, thì không đồng loạt
 Không thể đồng loạt, với chính bản thân.

Nếu đã là khác

Thì đâu làm sao, có thể đồng loạt.

VI.5 - Nếu như là một, mà vẫn đồng loạt,

Thì không đối tác, vẫn sẽ đồng loạt.

Nếu như là khác, mà vẫn đồng loạt,

Thì không đối tác, vẫn sẽ đồng loạt.

VI.6 - Nếu như là khác, mà vẫn đồng loạt,

Phải chăng người tham, cùng với sự tham

Được thiết lập là, khác biệt với nhau,

Rồi sau đó mới, trở thành đồng loạt?

VI.7 - Tham và người tham

Nếu đã thiết lập, là khác với nhau

Thì có sao lại

Nghĩ là đồng loạt?

VI.8 - Không thể thiết lập, là khác với nhau

Nên [ông] cho rằng, chúng là đồng loạt.

Để thiết lập là, đồng loạt với nhau,

Liệu có cho rằng, chúng là khác biệt?

VI.9 - Vì không thiết lập, sự vật khác biệt,

Nên không thiết lập, sự vật đồng loạt

Nhưng có sự vật, nào là khác biệt

Để mà nói đến, sự vật đồng loạt?

VI.10 - Đã vậy thì tham, cùng với người tham,

Đồng loạt hay không, đều không thiết lập.

Tương tự như tham, hết thảy các pháp

Đồng loạt hay không, đều không thiết lập.

Đến đây hết chương 6, tên là Quán Tham Và Người Tham

VII. Sinh, Trú, Hoại

- VII.1 - Sinh này nếu như, là pháp hữu vi,
Thì nhất định phải, có đủ ba tướng.
Sinh này nếu như, là pháp vô vi,
Thì đâu thể nào, làm tướng hữu vi.
- VII.2 - Sinh, trú, và hoại, tách riêng từng tướng
Không có khả năng, làm tướng hữu vi.
Nhưng ở một chỗ, trong cùng một lúc,
Hội đủ cả ba, là điều không thể.
- VII.3 - Ở nơi ba tướng, sinh, trú, hoại này
[Có hay không có], tướng hữu vi khác?
Có thì lâm vòng, hồi quy bất tận,
Không thì ba tướng, không là hữu vi.
- VII.4 - [Nếu như nói rằng] *"sự sinh của sinh
Chỉ sinh bốn sinh,
Bốn sinh sinh rồi
Thì sẽ sinh ra, sự sinh của sinh"*
- VII.5 - Sự sinh của sinh, nếu như ông nói,
Sinh ra bốn sinh, vậy thì thử hỏi
Thứ mà bốn sinh, chưa sinh ra ấy,
Làm sao có thể, sinh được bốn sinh?
- VII.6 - Nếu thứ sinh từ, bốn sinh của ông
Lại chính là thứ, sinh ra bốn sinh,
Nhưng bốn sinh mà, thứ ấy chưa sinh,
Làm sao có thể, sinh được thứ ấy?
- VII.7 - Giả sử như là, thứ chưa sinh ra
Mà có khả năng, sinh được thứ khác,
Phải vậy thì mới, giống như ông nói,
Thứ đang sinh này, sinh được thứ kia.

VII.8 - [Các ông nói rằng] *“Cũng như lửa đèn
Có thể soi sáng, mình và thứ khác,
Sự sinh cũng vậy, mình và thứ khác
Sinh được cả hai”.*

VII.9 - Nhưng mà lửa đèn, cùng chỗ của nó
Vốn không có tối,
Vậy lửa đèn này, soi sáng gì đây?
Soi sáng thì phải, là xua bóng tối.

VII.10 - Khi mà lửa đèn, còn đang đốt lên,
Thì chưa tiếp xúc, với lại bóng tối.
Vậy thì lửa đèn, còn đang đốt kia,
Làm sao có thể, xua bóng tối này.

VII.11 - Nếu như lửa đèn, không cần tiếp xúc
Mà vẫn có thể, xua được bóng tối,
Vậy thì bóng tối, của khắp thế gian,
Đèn một chỗ này, xua tan được cả.

VII.12 - Giả sử lửa đèn, có thể soi sáng
Mình và thứ khác, vậy thì chắc chắn
Không chút hoài nghi, rằng bóng tối cũng
Có thể che ám, mình và thứ khác.

VII.13 - Sự sinh này đây, chưa được sinh ra
Làm sao có thể, tự sinh chính mình
Còn nếu sự sinh, đã được sinh ra
Đã sinh rồi còn, tự sinh gì nữa?

VII.14 - Đã sinh, chưa sinh, hay là đang sinh,
Bất kể cách nào, cũng đều không sinh.
Điều này trước đây, đã được giải thích
Qua sự đã đi, chưa đi, đang đi.

VII.15 - Cho dù là có, sự sinh chẳng nữa,
 Thì thứ đang sinh, cũng vẫn chưa thành.
 Vậy biết lấy gì, để mà nói rằng
 Duyên nơi sự sinh, có thứ đang sinh?

VII.16 - Điều gì đã là, tùy duyên sinh khởi,
 Bản tánh điều ấy, vốn là tịnh yên.
 Vì thế cho nên, những thứ đang sinh,
 Cũng như sự sinh, đều là yên tịnh.

VII.17 - Nếu ở đâu đó, có thứ chưa sinh,
 Thứ ấy dù gì, rồi cũng được sinh.
 Nhưng thứ chưa sinh, thì đâu đã có,
 Thử hỏi có gì, để mà sinh ra?

VII.18 - Nếu như nói rằng, *“nhờ sự sinh ấy
 Nên mới sinh ra, sự đang sinh này”*.
 Vậy sự sinh ấy, nay phải nhờ vào
 Sự sinh nào nữa, để được sinh ra?

VII.19 - Nếu sinh ra nhờ, một sự sinh khác
 Vậy là lâm vòng, hồi quy bất tận.
 Còn nếu như dù, không sinh vẫn sinh
 Thì tất cả đều, phải sinh như thế.

VII.20 - Cho dù là có, hay là không có,
 Thì sự sinh đều, phi lý như nhau.
 Cũng giống *“vừa có, vừa là không có”*,
 Như đã giải thích, trong phần trước đây.

VII.21 - Không có lý nào, lại có sự vật
 Đang diệt mà sinh.
 Không có lý nào, lại có thứ gì
 Không đang diệt mà, lại là thứ có.

- VII.22 - Sự vật đã trú, thì không có trú,
Sự vật chưa trú, thì không có trú,
Sự vật đang trú, cũng không có trú,
Đâu có thứ gì, không sinh mà trú.
- VII.23 - Không có lý nào, lại có sự vật
Đang diệt mà trú.
Không có lý nào, lại có thứ gì
Không đang diệt mà, lại là thứ có.
- VII.24 - Hết thấy sự vật, ở khắp mọi thời
Đều là những thứ, có già và chết.
Có sự vật nào, không già không chết
Để mà trú đây?
- VII.25 - Trú không trú nhờ, cái trú nào khác,
Trú nhờ chính mình, cũng là phi lý.
Giống như là sinh, không tự mình sinh,
Cũng không sinh nhờ, sự sinh nào khác.
- VII.26 - Nếu như đã diệt, thì không có diệt.
Nếu như chưa diệt, cũng không có diệt.
Nếu như đang diệt, thì cũng vậy thôi,
Đâu có thứ gì, không sinh mà diệt.
- VII.27 - Trước tiên hết là, sự vật mà trú
Thì không lý nào, lại là có diệt.
Còn nếu như là, sự vật không trú
Cũng không lý nào, lại là có diệt.
- VII.28 - Trạng thái trú này, không tự diệt bằng
Cùng một trạng thái,
Cũng không diệt bằng
Trạng thái nào khác.

- VII.29 - Một khi toàn bộ, hết thấy các pháp
 Đã chẳng lý nào, mà lại có sinh,
 Thì như thế là, hết thấy các pháp
 Cũng chẳng lý nào, lại là có diệt.
- VII.30 - Trước tiên hết là, thứ có hiện hữu
 Thì không lý nào, lại là có diệt.
 Một thứ mà lại, vừa là thứ có
 Vừa thứ không có, là không hợp lý.
- VII.31 - Còn nếu như là, thứ không hiện hữu
 Cũng không lý nào, mà lại có diệt.
 Cũng giống như là, cái đầu thứ hai,
 Đầu thể chặt đứt.
- VII.32 - Diệt thì không phải, tự một mình diệt,
 Cũng không diệt nhờ, sự diệt nào khác.
 Giống như là sinh, không tự mình sinh,
 Cũng không sinh nhờ, sự sinh nào khác.
- VII.33 - Sinh, trú, và hoại, đã không thiết lập,
 Thì pháp hữu vi, cũng không thiết lập.
 Nếu pháp hữu vi, đã không thiết lập,
 Thì pháp vô vi, lập bằng cách nào?
- VII.34 - Như là chiêm bao, như là huyễn cảnh,
 Như là thành quách, của Càn thất bà,
 Sinh, trú và hoại
 Được thuyết như vậy.

Đến đây hết chương 7, tên là Sinh, Trú, Hoại.

VIII. Quán Nghiệp Và Người Tạo

Ghi chú: Nghiệp là thứ “*được tạo*” đồng nghĩa với “*việc làm, hành động, sở tác, v.v...*” “*Người tạo*” là thứ làm việc tạo tác, đồng nghĩa với “*người làm, năng tác*”...

VIII.1 - Người tạo là thật

Thì nghiệp nào thật, người ấy không tạo.

Người tạo không thật

Thì nghiệp không thật, người ấy không tạo.

VIII.2 - Đã là thật thì, không có việc tạo.

Vậy là có nghiệp, mà không người tạo.

Đã là thật thì, không có việc tạo

Vậy có người tạo, mà không có nghiệp.

VIII.3 - Nếu như người tạo, không phải là thật,

Tạo tác thứ nghiệp, không phải là thật,

Vậy thì nghiệp ấy, là nghiệp không nhân,

Và người tạo ấy, cũng là không nhân.

VIII.4 - Đã không có nhân, thì dù là quả

Hay dù là nhân, đâu lẽ nào có.

Không thứ đó thì, việc tạo, người tạo,

Hay tác nhân tạo, đều thành phi lý.

VIII.5 - Việc, người, tác nhân, đã là phi lý

Thì đâu thể có, pháp hay phi pháp.

Pháp và phi pháp, đã là không có

Thì không thể nào, từ đó sinh quả.

VIII.6 - Quả đã không có, thì đường giải thoát

Hay là cõi trời, đâu lẽ nào có.

Nếu đã như vậy, ắt phải suy ra

Rằng mọi việc làm, đều là vô nghĩa.

VIII.7 - Người tạo vừa thật, vừa là không thật
 Thì không tạo thứ, vừa thật vừa không.
 Cùng một thứ mà, vừa thật vừa không,
 Mâu thuẫn với nhau, tìm đâu cho có?

VIII.8 - Người tạo là thật
 Thì nghiệp không thật, người ấy không tạo.
 Người tạo không thật, thì thứ nghiệp thật, người ấy không tạo.
 Ở đây dẫn đến, cùng lỗi như trên.

VIII.9 - Người tạo là thật
 Thì nghiệp không thật, hay là thứ nghiệp
 Vừa thật vừa không, đều không tạo tác.
 Lý do có đã, giải thích trên đây.

VIII.10 - Người tạo không thật
 Thì dù nghiệp thật, hay là thứ nghiệp
 Vừa thật vừa không, đều không tạo tác.
 Lý do có đã, giải thích trên đây.

VIII.11 - Người tạo vừa thật, vừa là không thật
 Thì không tạo nghiệp, thật hay không thật.
 Cũng cần phải hiểu, lý do điều này
 Nhờ vào những gì, đã nói trên đây.

VIII.12 - Vì duyên nơi nghiệp, nên có người tạo,
 Và duyên người tạo, nên mới có nghiệp.
 Ngoài sự tùy duyên, sinh khởi này ra,
 Không thấy có nhân, sinh khởi nào khác.

VIII.13 - Phải biết rằng thủ, cũng giống như vậy
 Là vì đã quét, nghiệp và người tạo.
 Hiểu được nghiệp và, người tạo này đây,
 Thì biết tất cả, mọi thứ còn lại.

Đến đây hết chương 8, tên là Quán Nghiệp Và Người Tạo

IX. Quán Chỗ Trú Trước

IX.1 - Có người nói rằng, *“thấy, nghe, đại loại,
Và thọ, các thứ,
Ai người sở hữu, những thứ này đây,
Với những thứ này, phải là có trước”.*

IX.2 - *“Vì nếu không có, cái gì có trước
Thấy và đại loại, làm sao khởi sinh?
Thế nên trước khi, có những thứ này
Thì phải có sẵn, cái làm chỗ trú”.*

IX.3 - Nhưng trước khi có, thấy nghe đại loại,
Và thọ, các thứ,
Mà đã có sẵn, cái làm chỗ trú,
Vậy chỗ trú ấy, lấy gì lập danh?

IX.4 - Thấy, nghe đại loại, nếu như chưa có
Mà chỗ trú vẫn, có thể có được,
Vậy chẳng hoài nghi, thấy, nghe, đại loại,
Dù không chỗ trú, vẫn có thể có.

IX.5 - Nhờ thứ kia nên, hiện rõ cái này,
Nhờ cái này nên, hiện rõ thứ kia.
Thứ kia không có, đâu cái gì có?
Cái này không có, thứ gì có được?

IX.6 - *“Ở trước hết thấy, thấy và đại loại
Tuy không có gì, là cái có trước,
Thấy và đại loại, vẫn từng thứ một,
Ở từng thời điểm, mà làm hiện ra”.*

IX.7 - Ở trước hết thấy, thấy và đại loại
Đã không có gì, là cái có trước,
Thấy và đại loại, từng thứ riêng lẻ,
Cái có trước ấy, làm sao có được?

IX.8 - Giả sử người thấy, chính là người nghe,
Và cũng chính là, người có cảm thọ,
Vậy phải có trước, mỗi một thứ này.
Nhưng mà như vậy, thật là phi lý.

IX.9 - Giả sử người thấy, khác với người nghe,
Và cũng khác với, người có cảm thọ,
Vậy có người thấy, cũng có người nghe,
Thành ra phải có, rất nhiều cái ngã.

IX.10 - Thấy, nghe, đại loại,
Và thọ các thứ,
Đều là từ nơi, tứ đại sinh ra,
Kể cả chỗ này, cũng vẫn không có.

IX.11 - Thấy, nghe, đại loại,
Và thọ các thứ,
Thứ chúng thuộc về, đã là không có,
Vậy bản thân chúng, cũng đều không có.

IX.12 - Thứ gì đối với, thấy và đại loại,
Trước, sau, cùng lúc, đều là không phải
Thì ngay chỗ ấy, mọi niệm phân biệt,
Là có, là không, hết thảy đoạn lìa.

Đến đây hết chương 9, tên là Quán Chỗ Trú Trước

X. Quán Củi Và Lửa

X.1 - Nếu như củi này, chính là lửa ấy,
Vậy thì chủ thể, đối tượng là một.
Nếu như lửa này, khác với củi ấy,
Vậy thì không củi, lửa vẫn phát sinh.

X.2 - Lửa sẽ lúc nào, cũng luôn là cháy,
Không phải do nhân, làm cháy sinh ra.

Nên việc khơi lửa, trở thành vô nghĩa,
Đã vậy thì nghiệp, cũng đều không có.

X.3 - Vì không tùy thuộc, vào thứ gì khác,
Nên không từ nhân, làm cháy sinh ra.
Nếu như lúc nào, cũng luôn là cháy
Thì việc khơi lửa, trở thành vô nghĩa.

X.4 - Nếu nghĩ như vậy, rồi lại thấy rằng
Sự đốt này đây, chính là củi đốt,
Nhưng nếu nó chỉ, đơn thuần là thế,
Thì biết lấy gì, đốt cháy củi đây?

X.5 - Khác thì không chạm. Không chạm nhau thì
Không có đốt cháy. Không đốt cháy thì
Không có tàn lụi. Không tàn lụi thì
Tự tướng thế nào, vẫn sẽ y nguyên.

X.6 - [Ông bảo chuyện này] *“giống nữ và nam:*
Nữ chạm vào nam, hay nam chạm nữ”.
Lửa này nếu như, khác với củi ấy,
Thì củi và lửa, có thể chạm nhau.

X.7 - Giả sử lửa này, cùng với củi ấy,
Cái này mâu thuẫn, loại trừ cái kia,
Có là như vậy, mới có thể nói
Củi lửa khác nhau, nhưng vẫn chạm nhau.

X.8 - Nếu như có lửa, là nhờ vào củi,
Và nếu có củi, là nhờ vào lửa,
Vậy lửa và củi, nhờ đâu mà có?
Thứ nào có trước?

X.9 - Nếu như lửa này, có nhờ củi kia,
Vậy lửa có rồi, mà lại có nữa,

Và cũng sẽ có, đối tượng là củi
Mà không có lửa.

- X.10 - Nếu có thứ gì, có nhờ tùy thuộc,
Nhưng lại tùy thuộc, vào chính cái thứ
Có được là nhờ, tùy thuộc vào nó,
Vậy tùy cái gì, mà có gì đây?
- X.11 - Đâu có thứ gì, có nhờ tùy thuộc?
Nếu như chưa có, làm sao tùy thuộc?
Nếu như đã có, mà còn tùy thuộc,
Chẳng phải là điều, phi lý lắm sao?
- X.12 - Không có lửa nào, là tùy vào củi,
Không tùy vào củi, thì lửa cũng không.
Không có củi nào, là tùy vào lửa,
Không tùy vào lửa, thì củi cũng không.
- X.13 - Lửa này không đến, từ những thứ khác,
Lửa cũng không hề, có ở nơi củi.
Tương tự như củi, những thứ còn lại
Đều đã nói trong “*đã, chưa, đang đi*”.
- X.14 - Lửa này không phải, chính là củi ấy,
Nhưng ngoài củi ra, thì lửa cũng không.
Lửa này không phải, là có củi ấy.
Trong lửa không củi, trong củi không lửa.
- X.15 - Nhờ lửa và củi, cho nên quá trình
Đầy đủ trọn vẹn, của ngã và thủ
Cùng với các thứ, như bình, hay vại
Không sót thứ gì, đều được giải thích.

X.16 - Ai người thuyết rằng, ngã cùng các pháp
Vốn là đồng nhất, hay là dị biệt,
Thì người như vậy, giáo pháp Phật dạy,
Tôi không nghĩ rằng, người ấy khéo hiểu.

Đến đây hết chương 10, tên là Quán Củi Và Lửa

XI. Quán Trước Và Sau

XI.1 - Hỏi: điểm khởi thủy, có biết được chăng?
Đức Đại Mâu Ni, đáp rằng không thể:
Luân hồi này vốn, không trước, không sau,
Không có khởi đầu, cũng không kết thúc.

XI.2 - Khởi đầu kết thúc, nếu đã không có,
Vậy biết lấy gì, để có đoạn giữa?
Vì thế cho nên, dù trước, dù sau
Hay cùng một lúc, đều là không thể.

XI.3 - Giả sử trước sinh,
Sau mới già, chết.
Vậy phải có sinh, mà không già chết,
Và không già chết, mà vẫn có sinh.

XI.4 - Giả sử sinh sau,
Già chết có trước.
Nhưng già và chết, mà không có sinh
Thì không có nhân, làm sao mà có?

XI.5 - Sinh và già chết
Cũng không thể nào, có cùng một lúc,
Bằng không lúc sinh, cũng là lúc chết,
Và cả hai đều, sẽ thành không nhân.

XI.6 - Những thứ mà dù, là trước, hay sau,
Hay là cùng lúc, đều không thể có.

Đã vậy thì sinh, hay là già chết,
Cớ gì lại phải, động niệm phân biệt!

XI.7 - 8 - Không chỉ luân hồi

Mới là không có, khởi đầu, kết thúc,
Cả nhân và quả
Tự tướng cùng với, nền tảng của tướng,
Cảm thọ cùng với, người có cảm thọ,
Bao nhiêu hữu pháp, bất kể thứ gì,
Đều là như vậy,
Không có khởi điểm.

Đến đây hết chương 11, tên là Quán Trước Và Sau

XII. Quán Tự Tạo Và Tha Tạo

XII.1 - Có người nói rằng, khổ do tự tạo,
Hoặc do tha tạo, hoặc do cả hai.
Hoặc là nói khổ, không nhân mà tạo,
Những việc như vậy, đều không hợp lý.

XII.2 - Nếu như khổ ấy, là do tự tạo,
Vậy thì không phải, do nhân duyên tạo.
Thật ra phải nhờ, khối Ngũ uẩn kia,
Rồi mới có được, khối Ngũ uẩn này.

XII.3 - Giả như thứ kia, khác với thứ này,
Hay là thứ này, khác với thứ kia,
Có vậy thì khổ, mới do tha tạo,
Do thứ khác kia, tạo thành thứ này.

XII.4 - Nếu nói "là do, cá nhân chính mình
Tạo nên khổ đau". Nhưng ngoài khổ ra
Làm gì có ai, tạo nên khổ đau
Để cho cá nhân, chính mình phải chịu?

- XII.5 - Nếu nói *"là từ, cá nhân nào khác*
Mà có khổ đau". Nhưng ngoài khổ ra
 Đâu làm gì có, cá nhân nào khác
 Để mà nhận lấy, khổ đau được cho?
- XII.6 - Nếu nói *"khổ là, của cá nhân khác"*
 Nhưng ngoài khổ ra, đâu làm gì có
 Cá nhân nào khác, tạo nên khổ đau
 Rồi đưa khổ ấy, cho ai khác chịu?
- XII.7 - Khổ tự mình tạo, vốn đã không thành,
 Làm sao có khổ, do người khác tạo?
 Khổ đau nào là, do người khác tạo,
 Với người khác ấy, chính là tự tạo.
- XII.8 - Trước tiên, không có, khổ đau tự tạo:
 Không gì có thể, tự tạo chính mình.
 Đã không ai khác, tạo nên khổ này,
 Thì khổ tha tạo, tìm đâu cho có.
- XII.9 - Nếu như hai bên, bên nào cũng tạo
 Thì mới có khổ, đến từ cả hai.
 Đã không tự tạo, cũng không tha tạo,
 Khổ đau không nhân, tìm đâu cho có?
- XII.10 - Không chỉ có khổ
 Là không hiện hữu, qua bốn cách này,
 Hết thấy ngoại vật, cũng là như vậy,
 Không hề hiện hữu, qua bốn cách này.

Đến đây hết chương 12, tên là Quán Tự Tạo Và Tha Tạo

XIII. Quán Pháp Hữu Vi

XIII.1 - Đức Phật dạy rằng

Pháp nào hư vọng, pháp ấy là giả.
Các pháp hữu vi, đều là hư vọng
Nên đều là giả.

XIII.2 - Nếu như bất cứ, pháp hư vọng nào

Cũng đều là giả, vậy cái gì vọng?
Đức Phật Thế tôn, thuyết giảng điều ấy,
Chính để khai thị, ý nghĩa Tánh không.

XIII.3 - *“Nói rằng sự vật, đều không có tánh*

*Là vì thấy chúng, biến thành thứ khác.
Nhưng không thứ gì, là không có tánh,
Bởi vì mọi thứ, đều có Tánh không”.*

XIII.4 - Nếu như sự vật, đều không có tánh,

Vậy thì cái gì, biến thành thứ khác?
Nhưng nếu sự vật, đều là có tánh,
Làm sao có thể, biến thành thứ khác?

XIII.5 - Ở chỗ chính mình, không có biến đổi;

Ở chỗ khác mình, cũng không biến đổi.
Cho nên người trẻ, không biến thành già,
Mà người già cũng, không biến thành già.

XIII.6 - Nếu chính sự vật, biến thành thứ khác,

Thì chính sữa này, sẽ thành sữa chua.
Nhưng ngoài sữa ra, đâu còn gì khác,
Có thể biến thành, cái thứ sữa chua?

XIII.7 - Nếu có chút gì, không phải là không,

Thì mới có được, chừng nấy pháp không.

Nhưng không chút gì, không phải là không,
Thử hỏi không này, tìm đâu cho có.

XIII.8 - Chư Phật tối thắng, thuyết rằng: *"Tánh không
Là để giúp ta, thoát mọi chấp kiến.
Nếu như có ai, chấp vào không kiến,
Người ấy sẽ không, thành tựu được gì".*

Đến đây hết chương 13, tên là Quán Pháp Hữu Vi

XIV. Quán Sự Tiếp Xúc

XIV.1 - Đối tượng được thấy, cái thấy, người thấy.
Bộ ba này dù, riêng lẻ từng cặp,
Hay dù gộp lại, đủ hết cả ba,
Cũng không thể nào, tiếp xúc với nhau.

XIV.2 - Tương tự như vậy, tham và người tham,
Cùng với đối tượng, của lòng tham muốn,
Các phiền não khác, các giới còn lại,
Đều phải thấy là, cùng một bộ ba.

XIV.3 - Phải có khác nhau, mới có tiếp xúc.
Vậy cái được thấy, và những thứ kia
Vì không hiện hữu, khác biệt với nhau
Cho nên không hề, có sự tiếp xúc.

XIV.4 - Không chỉ riêng gì, đối tượng được thấy,
Với những thứ kia, mới là không khác,
Bất kể thứ gì, đã là đồng loạt
Mà lại khác nhau, là không đúng lý.

XIV.5 - Khác được là nhờ, khác với thứ khác.
Không có thứ khác, thì khác với ai?
Thứ gì phải nhờ, thứ khác mới có,
Với thứ khác ấy, không thể khác nhau.

XIV.6 - Nếu thứ khác ấy, khác với thứ khác,
 Khi ấy không cần, thứ khác vẫn khác.
 Nhưng không thứ khác, lấy gì để khác?
 Vì thế cho nên, khác ấy không có.

XIV.7 - Sự khác không có, ở nơi thứ khác,
 Và cũng không có, ở thứ không khác.
 Nếu như sự khác, đã là không có,
 Là khác, là mình, cũng đâu thể có.

XIV.8 - Là mình thì không, tiếp xúc với mình,
 Là khác cũng không, tiếp xúc thứ khác.
 Sự đang tiếp xúc, thứ được tiếp xúc,
 Và người tiếp xúc, đều là không có.

Đến đây hết chương 14, tên là Quán Sự Tiếp Xúc

XV. Quán Tự Tánh

XV.1 - Tự tánh mà từ, nhân duyên sinh ra
 Thì chuyện như vậy, thật là vô lý.
 Tự tánh nào từ, nhân duyên sinh ra,
 Tự tánh ấy phải là thứ được tạo.

XV.2 - Được tạo mà lại, gọi là “tự tánh”,
 Nói vậy làm sao, đúng lý cho đặng.
 Có tự tánh thì, không cần ai tạo,
 Cũng không tùy vào, bất cứ gì khác.

XV.3 - Tự tánh nếu đã, không phải là có,
 Vậy thì tha tánh, làm sao có được?
 Cái được gọi là, “tha tánh” chẳng qua
 Chỉ là tự tánh, của tha tánh ấy.

XV.4 - Trừ hết tự tánh, và tha tánh ra,
 Thì sự vật biết, tìm đâu cho có?
 Phải có tự tánh, cùng với tha tánh,
 Rồi ra sự vật, mới có thể thành.

XV.5 - Nếu như thứ có, vốn đã không thành,
 Vậy thứ không có, cũng không thể thành.
 Thứ có một khi, trở thành thứ khác,
 Thì kẻ phàm phu, gọi là không có.

XV.6 - Ai người thấy có, tự tánh, tha tánh,
 Hay thấy sự vật, là có, là không.
 Thì người như vậy, không phải là người
 Thấy đúng như thật, giáo pháp của Phật.

XV.7 - Thế Tôn thấu triệt, về có và không,
 Nên ở trong kinh, *Hóa Ca Chiên Diên*
 Có câu dạy rằng: Có và không có,
 Cả hai điều này, đều phải diệt bỏ.

XV.8 - Nếu đã là do, tự tánh mà có,
 Sẽ không thể nào, trở thành không có.
 Đã là tự tánh, mà còn biến dị
 Sẽ không bao giờ, là điều đúng lý.

XV.9 - *"Nếu như không phải, là có tự tánh
 Vậy thì cái gì, biến thành thứ khác?"*
 Cho dù tự tánh, thật có chẳng nữa,
 Làm sao có thể, biến thành thứ khác?

XV.10 - Nói "có" thì đó, chính là chấp thường,
 Nói "không" thì đó, chính là đoạn kiến.
 Vì thế cho nên, ai người có trí
 Cả có lẫn không, đều không trú ở.

XV.11 - *"Thứ có tự tánh, thì chẳng thể nào
 Là thứ không có",* đó chính là thường.
 Còn nếu nói rằng, *"trước có nay không",*
 Thì nói như vậy, ắt là phải đoạn.

Đến đây hết chương 15, tên là Quán Tự Tánh

XVI. Quán Về Sự Buộc Và Thoát

- XVI.1 - Giả sử nói rằng *"Các hành luân hồi"*.
 Nhưng nếu là thường, thì không luân hồi,
 Còn nếu vô thường, cũng không luân hồi.
 Đối với chúng sinh, cũng là như vậy.
- XVI.2 - Giả sử nói rằng *"Cá nhân luân hồi"*.
 Nhưng cá nhân này, tìm đủ năm cách
 Ở nơi các uẩn, xứ và giới chủng,
 Đều không tìm thấy, lấy ai luân hồi?
- XVI.3 - Nếu cứ xoay vần, từ thủ đến thủ,
 Vậy thì thân mạng, cũng là không có.
 Không có thân mạng, nhiếp thủ cũng không,
 Đã vậy thử hỏi, lấy gì luân hồi?
- XVI.4 - Các hành mà vẫn, đạt được Niết-bàn,
 Cách nào thì cũng, không thuận với lý
 Chúng sinh mà cũng, đạt được Niết-bàn,
 Cách nào thì cũng, chẳng thành lý lẽ.
- XVI.5 - Các hành vốn là, pháp có sinh, hoại,
 Nên không có buộc, cũng không có thoát.
 Tương tự như trước, chúng sinh cũng vậy,
 Cũng không có buộc, và không có thoát.
- XVI.6 - Giả sử nói rằng, thủ chính là buộc.
 Nhưng nếu có thủ, thì không có buộc,
 Còn nếu không thủ, cũng không có buộc,
 Vậy trường hợp nào, mới là có buộc?
- XVI.7 - Phải là trước khi, có cái bị buộc
 Mà có cái buộc, thì mới có buộc.
 Nhưng mà đâu có. Những thứ còn lại
 Đã giải thích trong, đã, đang, chưa đi.

XVI.8 - Trước tiên, bị buộc, thì không có thoát.
Không bị buộc thì, cũng không có thoát.
Nếu là bị buộc, mà đang giải thoát
Thì buộc và thoát, xảy ra cùng lúc.

XVI.9 - *"Tôi thoát khổ đau, nhờ không nhiếp thủ,
Rồi Niết-bàn này, sẽ là của tôi!"*
Ai người giữ lấy, ý nghĩ như vậy,
Mới thật đúng là, kẻ đại chấp thủ.

XVI.10 - Khi đã không thể, làm nên Niết-bàn,
Và cũng không thể, làm sạch luân hồi.
Vay luân hồi này, là cái gì đây?
Niết-bàn kia lại, là khái niệm gì?

Đến đây hết chương 16, tên là Quán Về Buộc Và Thoát

XVII. Quán Về Nghiệp Và Nghiệp Quả

XVII.1 - *"Tâm tư khéo léo, hàng phục chính mình;
Làm lợi chúng sinh; rất mực từ hòa:
Đó chính là Pháp, đời này kiếp sau
Đều là hạt giống, mang đến quả lành".*

XVII.2 - Bậc Đại Thấu Thị, dạy nghiệp có hai:
Là tư, hay là, do tư tác động.
Biệt tướng của nghiệp
Thiên hình vạn trạng, đều được nói rõ.

XVII.3 - Trong đó nghiệp nào, được gọi là 'tư'
Thì thứ nghiệp ấy, đều là của ý.
Còn nghiệp gọi là, *"do tư tác động"*.
Thì đều là nghiệp, của thân và khẩu.

XVII.4 - [Nghiệp từ] lời nói; [nghiệp từ] hành động:
Loại không buông xả, không có hiện hành;

Loại có buông xả, không có hiện hành;
Cùng những thứ khác, tương tự như vậy;

XVII.5 - *“Loại từ thọ dụng, sinh ra phước đức;
Loại sinh tội nghiệp, cũng là như vậy;
Cộng thêm với tư, là đủ bảy pháp:
Đầy đủ tất cả, các tướng của nghiệp”.*

XVII.6 - Nghiệp nếu trú cho, đến khi trở quả
Thì phải thường còn.
Nghiệp nếu đoạn diệt, thì đoạn diệt rồi
Nếu không có hạt, thì quả cũng không.

XVII.7 - *“Chồi non các thứ, một chuỗi tương tục
Là từ nơi hạt, nên mới hiện tiền,
Từ đó có quả.
Không hạt đi trước, thì quả cũng không”.*

XVII.8 - *“Từ hạt nên mới, có chuỗi tương tục;
Từ tương tục này, có quả sinh ra.
Hạt đi trước quả,
Cho nên không đoạn, mà cũng không thường”.*

XVII.9 - *“Tương tự như vậy, dòng tâm tương tục
Do tư sinh ra,
Từ đó có quả.
Không tư đi trước, thì quả cũng không”.*

XVII.10 - *“Có tư mới có, dòng tâm tương tục,
Từ tương tục này, có quả sinh ra.
Nghiệp đi trước quả,
Cho nên không đoạn, mà cũng không thường”.*

XVII.11 - *“Mười đạo thiện nghiệp,
Đây là phương tiện, thành tựu chánh pháp.*

*Quả lành của Pháp, bên này, bên kia
Là phước ngũ dục”.*

XVII.12 - *“Nếu mà phân tích, theo kiểu như vậy
Thì sẽ vướng phải, rất nhiều lỗi lớn
Vì thế cho nên, lối quán chiếu này
Áp dụng ở đây, là không đúng lý”.*

XVII.13 - *Vậy thì Phật-đà, Độc Giác, Thanh Văn,
Đã nói những gì, về điểm này đây,
Phải quán thế nào, mới thật đúng lý,
Để tôi nói lại, cho thật tận tường.*

XVII.14 - *“Nghịệp này cũng giống, như là món nợ
Ghi trên giấy nợ, không bao giờ mất.
Sự không mất này, tùy theo các cõi, mà có bốn loại,
Bản tánh của nó, vốn là vô ký”.*

XVII.15 - *“Không phải là thứ, đoạn bằng sự đoạn.
Mà chính là phải, đoạn bằng sự tu,
Thế nên vì bởi, cái sự không mất
Mà sinh nghịệp quả”.*

XVII.16 - *“Nếu như là thứ, đoạn bằng sự đoạn
Hay nếu là thứ, phá bằng chuyển nghịệp,
Thì sẽ phạm các lỗi
Phá nghịệp vân vân”.*

XVII.17 - *Sự không mất đi
Của tất cả nghịệp, cho dù giống nhau,
Hay không giống nhau, đến lúc chuyển sinh
Chỉ một thứ khởi, vào cõi tương đồng.*

XVII.18 - *“Ở kiếp hiện tiền, sự không mất này
Của hai loại nghịệp, theo từng nghịệp một*

Riêng lẽ khởi sinh.

Dù quả đã chín, cũng vẫn tồn tại”.

XVII.19 - *“Sự không mất này, diệt khi độ quả,*

Hay là khi chết.

Phải biết điều này, phân loại có hai:

Một là vô lậu, hai là hữu lậu”

XVII.20 - *“Tánh không không đoạn;*

Luân hồi không thường;

Nghiệp không mất đi;

Là pháp Phật dạy”.

XVII.21 - *Bởi vì lẽ gì, nghiệp lại không sinh?*

Là bởi vì nghiệp, không có tự tánh.

Chính bởi vì nghiệp, không có sinh ra

Cho nên nghiệp mới, không có mất đi.

XVII.22 - *Giả sử như nghiệp, mà có tự tánh*

Thì chắc chắn phải, là thứ thường còn.

Như vậy thì nghiệp, không phải được tạo

Vì không thể tạo, những thứ thường còn.

XVII.23 - *Từ đó suy ra, dù không tạo nghiệp*

Vẫn phải sợ quả, của nghiệp không làm;

Và vẫn phạm lỗi, không giữ tịnh hạnh,

Ắt gặp những sự, vô lý như vậy.

XVII.24 - *Nếu thế thì mọi, danh ngôn thế tục*

Không chút hoài nghi, ắt cũng bị phá.

Dù là làm phước, hay là làm ác

Cũng không cách gì, phân biệt cho được.

XVII.25 - *Nghiệp trở quả rồi*

Sẽ cứ trở mãi,

Là vì nếu nghiệp, mà có tự tánh
Thì sẽ trường tồn.

XVII.26 - Phiền não chính là, bản tánh của nghiệp.
Nhưng phiền não ấy, lại không có thật.
Nếu như phiền não, đã không thật có,
Vậy thì nghiệp ấy, lấy gì thật có?

XVII.27 - Đã dạy rằng nghiệp, cùng với phiền não
Chính là duyên tố, làm cho có thân.
Nghiệp với phiền não, đã là không có,
Vậy thì thân kia, phải nói thế nào?

XVII.28 - Vô minh che khuất,
Ái kiết buộc ràng,
Người lãnh thọ quả, với người tạo nghiệp
Không phải khác nhau, cũng không giống nhau.

XVII.29 - Nếu là như thế, thì nghiệp này đây
Không phải là từ, nơi duyên sinh ra
Cũng không phải từ, phi duyên sinh ra;
Nên người tạo nghiệp, cũng là không có.

XVII.30 - Đã không có nghiệp, và người tạo nghiệp,
Thì đâu có quả, từ nghiệp sinh ra.
Nếu như quả báo, đã là không có,
Vậy đâu có ai, là người chịu quả?

XVII.31 - Tựa như Bốn Sư, vận dụng thần thông
Hóa hiện thân huyễn,
Từ thân huyễn này, lại hóa hiện thành
Một thân huyễn khác.

XVII.32 - Người tạo nghiệp và, nghiệp người ấy tạo,
Cũng tương tự như, cảnh hóa hiện này.

Cũng giống như là, từ một thân huyễn
Mà hóa hiện thành, một thân huyễn khác.

XVII.33 - Phiền não, nghiệp, thân,
Người tạo nghiệp và, quả báo của nghiệp,
Đều như thành quách, của Càn thất bà,
Như là ảo ảnh, như là chiêm bao.

Đến đây hết chương 17, Quán Về Nghiệp Và Nghiệp Quả

XVIII. Quán Ngã Và Pháp

XVIII.1 - Ngã nếu như mà, chính là các uẩn
Thì phải là thứ, có sinh có hoại.
Ngã nếu như mà, khác với các uẩn
Thì sẽ không có, tướng của các uẩn.

XVIII.2 - Ngã nếu như mà, đã là không có
Thì đâu có gì, là cái “của ngã?”
Ngã và của ngã, vì đã tịch lặng,
Nên thoát khái niệm, tôi và của tôi.

XVIII.3 - Người không khái niệm, tôi và của tôi
Thì người như vậy, cũng không hiện hữu.
Ai thấy người nào, thoát mọi khái niệm, tôi và của tôi
Thì thấy như vậy, cũng là không thấy.

XVIII.4 - Nếu cả trong ngoài, mọi ý nghĩ về
Ngã và của ngã, đều đã cùng tận,
Thì khi ấy thủ, cũng sẽ diệt tận.
Thủ diệt tận thì, sinh cũng diệt tận.

XVIII.5 - Nghiệp, phiền não tận, thì đạt giải thoát.
Nghiệp phiền não là, do niệm sinh ra.
Niệm này đến từ, động tâm phân biệt.
Động tâm phân biệt, dứt vào Tánh không.

- XVIII.6 - Phật cũng nói “ngã”,
 Cũng dạy “Vô ngã”,
 Và cũng dạy rằng
 “Không có gì là, “ngã”, hay “Vô ngã”.
- XVIII.7 - Đường ngôn ngữ đoạn
 Tâm hành xứ đoạn:
 Không sinh không diệt,
 Tánh của các pháp, đồng tánh Niết-bàn.
- XVIII.8 - Tất cả là thật; và là không thật;
 Là vừa là thật, vừa là không thật;
 Vừa không không thật, vừa không là thật;
 Cứ thế Phật dạy, từng bước như vậy.
- XVIII.9 - Không nhờ đâu khác, để mà biết được;
 Rất mực tịnh yên, không nổi động niệm;
 Không có phân biệt; cũng không biệt nghĩa;
 Là như thế đấy, đặc tướng tánh Như.
- XVIII.10 - Đã khởi sinh nhờ, tùy thuộc thứ gì,
 Trước hết không phải, là chính thứ kia,
 Và với thứ kia, cũng không là khác,
 Cho nên không đoạn, mà cũng không thường.
- XVIII.11 - Đây là mùi vị, giáo lý cam lồ
 Cửa khắp chư Phật, cứu độ thế gian:
 Không phải là một, cũng không là khác,
 Không phải là đoạn, cũng không là thường.
- XVIII.12 - Phật Chánh Biến Tri, dù không xuất thế,
 Và chư Thanh Văn, dù đã không còn
 Dù vậy khi ấy, trí Phật Độc Giác
 Từ chỗ không dựa, cũng vẫn phát sinh.

Đến đây hết chương 18, tên là Quán Ngã Và Pháp

XIX. Quán Thời Gian

- XIX.1 - Giả sử cần phải, dựa vào quá khứ
Mới có hiện tại, cùng với vị lai,
Vậy thì hiện tại, cùng với vị lai
Lẽ ra phải có, trong thời quá khứ.
- XIX.2 - Nếu như không có
Hiện tại vị lai, trong thời quá khứ,
Vậy thì hiện tại, cùng với vị lai
Làm sao có thể, dựa vào quá khứ.
- XIX.3 - Không dựa quá khứ
Thì cả hai thời, đều không thể thành.
Vì thế cho nên, dù là hiện tại
Hay là vị lai, cũng đều không có.
- XIX.4 - Phải biết áp dụng, cùng cách này cho
Hai thời còn lại. Và cũng đúng cho
Sự cao, thấp, vừa, các thứ vân vân,
Và sự đồng nhất, các thứ vân vân.
- XIX.5 - Thời gian không đứng, thì không thể giữ.
Thời gian giữ được, thì không đứng lại.
Thời gian nếu đã, không thể nắm giữ,
Làm sao lập danh?
- XIX.6 - Thời gian nếu như, tùy vào sự vật
Vậy là sự vật, đâu còn thời gian.
Sự vật thứ gì, cũng đều không có,
Vậy biết lấy gì, để có thời gian?

Đến đây hết chương 19, tên là Quán Thời Gian

XX. Quán Duyên Hợp

- XX.1 - Nếu từ tổ hợp, của nhân và duyên
 Mà sinh ra quả,
 Trong tổ hợp này, quả đã sẵn có,
 Thì đâu thể từ, tổ hợp sinh ra.
- XX.2 - Nếu từ tổ hợp, của nhân và duyên
 Mà sinh ra quả,
 Trong tổ hợp này, quả nếu chưa có,
 Thì đâu thể từ, tổ hợp sinh ra.
- XX.3 - Nếu trong tổ hợp, của nhân và duyên
 Quả đã sẵn có, như vậy lẽ ra
 Phải thấy được quả, bên trong tổ hợp.
 Nhưng trong tổ hợp, không thấy được quả.
- XX.4 - Nếu trong tổ hợp, của nhân và duyên
 Quả không sẵn có,
 Vậy nhân duyên ấy
 Cũng giống như là, không phải nhân duyên.
- XX.5 - Nếu như là nhân, tận diệt sau khi
 Đưa nhân cho quả,
 Vậy thì nhân này, phải có hai tánh:
 Một cho, một diệt.
- XX.6 - Nếu như là nhân, tận diệt trước khi
 Đưa nhân cho quả,
 Vậy thứ quả sinh, từ nhân đã diệt
 Là quả không nhân.
- XX.7 - Nếu như quả với, tổ hợp nhân duyên
 Là sinh cùng lúc, vậy thì vô lẽ
 Cái làm cho sinh, và cái được sinh
 Là có cùng lúc.

XX.8 - Nếu như trước khi, nhân duyên hòa hợp
Là đã có quả,
Quả không nhân duyên, thì phải là quả
Không nhân mà có.

XX.9 - Nếu nói nhân diệt
Chuyển sang thành quả,
Vậy thì vô lý
Nhân trước sinh rồi, lại sinh ra nữa.

XX.10 - Nhân đã diệt rồi
Đâu có khả năng, sinh ra được quả,
Nhân còn tồn tại, đi liền với quả,
Cũng đâu làm sao, sinh ra được quả.

XX.11 - Nhưng nếu quả không, đi liền với nhân
Thì có quả nào, để mà sinh ra.
Dù có thấy quả, hay không thấy quả,
Quả ấy, nhân này, không thể sinh ra.

XX.12 - Quả ở quá khứ, thì không thể nào
Hòa hợp với nhân, ở trong quá khứ,
Hay là với nhân, chưa được sinh ra,
Hay là với nhân, đang được sinh ra.

XX.13 - Quả đang sinh ra, thì không thể nào
Hòa hợp với nhân, chưa được sinh ra,
Hay là với nhân, ở trong quá khứ,
Hay là với nhân, đang được sinh ra.

XX.14 - Quả chưa sinh ra, thì không thể nào
Hòa hợp với nhân, đang được sinh ra,
Hay là với nhân, chưa được sinh ra,
Hay là với nhân, ở trong quá khứ.

- XX.15 - Nếu không hòa hợp
 Vậy thì nhân kia, làm sao sinh quả?
 Nếu có hòa hợp
 Vậy thì nhân kia, làm sao sinh quả?
- XX.16 - Nếu như nhân này, quả nó là không,
 Vậy thì làm sao, sinh ra được quả?
 Nếu như nhân này, quả không là không,
 Vậy thì làm sao, sinh ra được quả?
- XX.17 - Quả không là không, thì không thể sinh.
 Quả không là không, thì không thể diệt.
 Không phải là không, thì ắt phải là
 Không sinh không diệt.
- XX.18 - Nếu như là không, làm sao sinh ra?
 Nếu như là không, làm sao diệt mất?
 Nếu quả là không, thì ắt phải là
 Không sinh, không diệt.
- XX.19 - Đâu có lẽ nào
 Mà nhân với quả, lại chỉ là một.
 Đâu có lẽ nào
 Mà nhân với quả, lại là khác nhau.
- XX.20 - Nếu nhân với quả, mà chỉ là một,
 Sinh và được sinh, cũng phải là một.
 Nếu nhân với quả, mà khác với nhau,
 Có nhân, không nhân, thành giống như nhau.
- XX.21 - Nếu như quả này, là có tự tánh,
 Thử hỏi nhân kia, sinh được gì đây?
 Nếu như quả này, là không tự tánh,
 Thử hỏi nhân kia, sinh được gì đây?

XX.22 - Không phải là thứ, tạo sinh ra quả
Thì đâu lẽ nào, mà lại là nhân.
Nhân ấy nếu như, đã không thể có,
Thử hỏi quả là, quả của cái gì?

XX.23 - Bất cứ tổ hợp
Nào của nhân duyên,
Nếu như chính mình, đã không tự sinh
Vậy thì làm sao, sinh ra được quả?

XX.24 - Thế nên duyên hợp, không sinh ra quả,
Cũng không quả nào, do bất hợp sinh.
Quả này nếu như, đã là không có,
Vậy có gì là, tổ hợp của duyên.

Đến đây hết chương 20, tên là Quán Duyên Hợp

XXI. Quán Thành Và Hoại

XXI.1 - Hoại thì cho dù, là không có thành,
Hay cùng với thành, cũng đều không có.
Thành thì cho dù, là không có hoại,
Hay cùng với hoại, cũng đều không có.

XXI.2 - Đâu thể có hoại
Mà không có thành.
Đâu có thứ gì, không sinh mà chết?
Cho nên không thành, thì cũng không hoại.

XXI.3 - Đâu thể có hoại
Cùng lúc với thành.
Đâu có thứ gì, mà lại có thể
Chết đi sinh ra, trong cùng một lúc.

XXI.4 - Đâu thể có thành
Mà không có hoại.
Đâu có thứ gì, mà lại không phải
Là thứ vô thường.

- XXI.5 - Đâu thể có thành
Cùng lúc với hoại:
Đâu có thứ gì, mà lại có thể
Sinh ra chết đi, trong cùng một lúc.
- XXI.6 - Những thứ cho dù
Có cùng một lúc, hay không cùng lúc
Đều cũng không thành
Những thứ như vậy, làm sao thiết lập?
- XXI.7 - Nếu như đã tận, thì không có thành.
Cho dù chưa tận, cũng không có thành.
Nếu như đã tận, thì không có hoại.
Cho dù chưa tận, cũng không có hoại.
- XXI.8 - Nếu như sự vật, không phải là có
Thì thành và hoại, cũng không là có.
Nếu như thành hoại, không phải là có
Thì sự vật cũng, không phải là có.
- XXI.9 - Nếu đã là không
Thì đâu lý nào, lại có thành hoại.
Không phải là không
Cũng đâu lý nào, lại có thành hoại.
- XXI.10 - Thành và hoại này
Đâu có lý nào, mà lại là một.
Thành và hoại này
Đâu có lý nào, mà lại khác nhau.
- XXI.11 - Thành và hoại này
Nếu ông nghĩ rằng, "Tôi thấy là có"
Thành và hoại này
Mà thấy là có, là vì ngu si.

- XXI.12 - Có thì không phải, từ có sinh ra
 Có cũng không phải, từ không sinh ra
 Không thì không phải, từ không sinh ra
 Không cũng không phải, từ có sinh ra.
- XXI.13 - Sự vật thì không, sinh từ chính mình.
 Sự vật cũng không, sinh từ thứ khác.
 Sinh từ chính mình, hay từ thứ khác
 Đều là không có, làm sao sinh ra?
- XXI.14 - Nếu như khẳng định, sự vật là có,
 Ất phải vướng vào, đoạn và thường kiến
 Là vì nếu vậy, thì sự vật ấy
 Vừa là thường còn, vừa là vô thường.
- XXI.15 - Hay là khẳng định, sự vật tuy có,
 Nhưng không phải đoạn, cũng không phải thường,
 Vì chuỗi thành hoại, của nhân và quả
 Chính là sinh tử.
- XXI.16 - Nếu chuỗi thành hoại, của nhân và quả
 Chính là sinh tử
 Thế nhưng vì hoại, thì không có sinh,
 Từ đó suy ra, nhân này đoạn diệt.
- XXI.17 - Sự vật nếu vốn, là có tự tánh
 Thì đâu lý nào, lại ngưng hiện hữu.
 Nhưng lúc Niết-bàn, thì phải đoạn diệt,
 Vì chuỗi sinh tử, đều đã tận hết.
- XXI.18 - Điểm cuối [đời trước], nếu như đã diệt,
 Điểm đầu đời [sau], trở thành phi lý.
 Điểm cuối [đời trước], nếu như chưa diệt,
 Điểm đầu đời [sau], trở thành phi lý.

XXI.19 - Nếu như điểm cuối, [đời trước] đang diệt,
 Vào lúc điểm đầu, [đời sau] đang sinh,
 Vậy cái đang diệt, là một thứ này,
 Mà cái đang sinh, lại là thứ khác.

XXI.20 - Nếu như nói rằng, vừa diệt vừa sinh
 Xảy ra cùng lúc, thì cũng phi lý.
 Chẳng lẽ chết đi, với năm uẩn nào,
 Thì lại sinh ra, cùng năm uẩn ấy.

XXI.21 - Vậy dù ở đâu, trong cả ba thời
 Chuỗi sinh tử vẫn, là điều là vô lý.
 Huống chi là thứ, ba thời không có
 Làm sao có thể, là chuỗi sinh tử.

Đến đây hết chương 21, tên là Quán Thành và Hoại

XXII. Quán Như Lai

XXII.1 - Không phải là uẩn, hay khác với uẩn,
 Không uẩn ở trong, cũng không trong uẩn,
 Như Lai cũng không, phải là có uẩn,
 Vậy thì Như Lai, thật ra là gì?

XXII.2 - Giả sử Phật vì, dựa vào các uẩn
 Nên không phải nhờ, tự tánh mà có
 Đã không phải nhờ, tự tánh mà có
 Thì đâu thể nhờ, tha tánh mà có.

XXII.3 - Thứ gì đã nhờ, tha tánh mà có
 Thì đâu lý nào, lại có ngã tánh.
 Thử hỏi một thứ, không có ngã tánh
 Làm sao có thể, là đấng Như Lai?

XXII.4 - Nếu như tự tánh, đã là không có
 Làm sao có thể, có được tha tánh?

Tự tánh, tha tánh, đều đã không có
 Vậy đâu còn gì, để có Như Lai?

XXII.5 - Dù trước không phải, là tùy nơi ẩn
 Mà có Như Lai,
 Nhưng nay vẫn là, tùy thuộc nơi ẩn
 Nên vẫn tùy duyên.

XXII.6 - Không tùy các ẩn
 Thì không làm gì, có được Như Lai
 Thứ không tùy thuộc, thì không thể có
 Thứ ấy làm sao, có thể nhiếp thủ?

XXII.7 - Cái bị nhiếp thủ, đã là không có
 Thì nhiếp thủ nào, cũng đều không có.
 Không có nhiếp thủ
 Thì đâu làm sao, có được Như Lai.

XXII.8 - Tìm kiếm như vậy, đủ cả năm cách,
 Không thấy Như Lai, là một hay khác.
 Vậy thì Như Lai, đối với các ẩn
 Làm sao có thể, gọi là người thủ?

XXII.9 - Thứ gì đã là, cái bị nhiếp thủ
 Thì không phải là, có nhờ tự tánh.
 Thứ gì đã không, có nhờ tự tánh
 Thì không thể nào, có nhờ tha tánh.

XXII.10 - Vậy cái bị thủ, cùng với người thủ
 Xét ở mặt nào, cũng đều là không
 Như Lai là không, thì đâu thể nào
 Lấy cái không làm, nền tảng lập danh.

XXII.11 - Đừng nói là “không”,
 Hay “không phải không”,

Hay là cả hai, hay không cả hai.

Chỉ có thể nói, theo nghĩa giả danh.

XXII.12 - Thường và vô thường, bốn tướng đại loại,

Cõi tịnh yên này, đâu làm gì có.

Hữu biên vô biên, bốn tướng đại loại,

Cõi tịnh yên này, đâu làm gì có.

XXII.13 - Ai chấp sâu dày, nói “*Có Như Lai*”,

Thì người như vậy, sẽ phải nghĩ rằng

“*Sau khi Niết-bàn*”

“*Không có Như Lai*”.

XXII.14 - Tự tánh đã không, vậy thì nói rằng

Sau khi Niết-bàn

Như Lai là có, hay là không có,

Đều không đúng lý.

XXII.15 - Như Lai vô tận, siêu việt niệm tướng.

Ai với Như Lai, động niệm phân biệt,

Sẽ vì niệm tướng, làm cho hư hoại,

Nên không thể nào, thấy được Như Lai.

XXII.16 - Tự tánh Như Lai, là như thế nào,

Thế gian này cũng, cùng tự tánh ấy.

Tự tánh Như Lai, đều là không có,

Chúng sinh này cũng, không có tự tánh.

Đến đây hết chương 22, tên là Quán Như Lai

XXIII. Quán Sự Diên Đảo

XXIII.1 - Đức Phật dạy rằng, tham sân và si

Hết thấy đều do, niệm tướng mà có.

Đều là dựa vào, ưa, ghét, diên đảo

Mà phát sinh ra.

- XXIII.2 - Thứ gì dựa trên, những thứ như là
 Ưa, ghét, điên đảo, để mà sinh ra
 Thì không phải là, thứ có tự tánh.
 Vì vậy phiền não, cũng là không thật.
- XXIII.3 - Ngã có hay không,
 Làm sao thiết lập?
 Không lập được ngã, vậy thì phiền não
 Có hay không có, làm sao thiết lập?
- XXIII.4 - Người có phiền não
 Cũng không thể nào, thiết lập là có.
 Không có ai là, người có phiền não,
 Vậy thì phiền não, cũng không là có.
- XXIII.5 - Như nhìn thân mình, qua cả năm cách,
 Phiền não không có, trong tâm phiền não.
 Như nhìn thân mình, qua cả năm cách,
 Tâm phiền não không, có trong phiền não.
- XXIII.6 - Ưa, ghét, điên đảo
 Không phải là nhờ, tự tánh mà có.
 Vậy phiền não nào
 Là nhờ ưa, ghét, điên đảo mà có?
- XXIII.7 - Sáu thứ sắc, thanh,
 Vị, xúc, hương, pháp
 Đều được xem như, là cơ sở của
 Tham sân và si.
- XXIII.8 - Nhưng mà sắc, thanh,
 Vị, xúc, hương, pháp
 Chỉ giống như là, thành Càn thất bà,
 Như là ảo ảnh, như là chiêm bao.

- XXIII.9 - Người thì như huyễn,
 Vật tựa bóng nước,
 Những thứ như vậy, thì có cái gì
 Để mà ưa thích, hay là ghét bỏ?
- XXIII.10 - Cái gọi là “*ưa*”
 Đều dựa cái ghét, để mà lập danh.
 Cái ghét không thể, tách lìa cái ưa,
 Nói có cái ưa, là không đúng lý.
- XXIII.11 - Cái gọi là “*ghét*”
 Đều dựa cái ưa, để mà lập danh.
 Cái ưa không thể, tách lìa cái ghét,
 Nói có cái ghét, là không đúng lý.
- XXIII.12 - Không có cái ưa,
 Vậy biết lấy gì, để mà có tham?
 Không có cái ghét,
 Vậy biết lấy gì, để mà có sân?
- XXII.13 - Giả sử nói rằng, “*vô thường, thường còn*”,
 Là chấp điên đảo,
 Nhưng mà trong không, đâu có vô thường,
 Vậy sự chấp này, có gì điên đảo?
- XXIII.14 - Giả sử nói rằng, “*vô thường thường còn*”
 Là chấp điên đảo,
 Vậy nói “*trong không, không có vô thường*”,
 Chấp này sao lại, chẳng là điên đảo?
- XXIII.15 - Cái dùng để chấp, cùng với cái chấp,
 Người chấp cùng với, những gì bị chấp,
 Hết thấy lắng vào, an nhiên tịch tĩnh.
 Vì thế cho nên, không có cái chấp.

- XXIII.16 - Dù là điên đảo, hay là chân thật
Chấp đều không có.
Vậy đâu có gì, là thứ điên đảo,
Cũng đâu có gì, là không điên đảo.
- XXIII.17 - Điên đảo không sinh
Ở nơi điên đảo.
Điên đảo không sinh
Nơi không điên đảo.
- XXIII.18 - Điên đảo không sinh
Nơi đang điên đảo.
Vậy ở chỗ nào, mới có điên đảo?
Điều này ông phải, tự mình suy xét.
- XXIII.19 - Điên đảo nếu như, chưa được sinh ra
Thì đâu làm sao, có được hiện hữu.
Điên đảo nếu như, không được sinh ra
Vậy thì ai mới, là người điên đảo?
- XXIII.20 - Nếu như sự vật, không có gì sinh
Từ nơi chính mình, hay từ thứ khác,
Hay từ chính mình, và từ thứ khác,
Vậy người điên đảo, tìm đâu cho ra!
- XXIII.21 - Ngã, tịnh, thường, lạc,
Nếu thật có thì
Ngã tịnh thường lạc
Không là điên đảo.
- XXIII.22 - Ngã, tịnh, thường, lạc,
Nếu không có thì
Vô ngã, bất tịnh,
Vô thường, và khổ, đều là không có.

XXIII.23 - Vì thế cho nên, nhờ điên đảo diệt
Mà vô minh diệt,
Nhờ vô minh diệt
Mà pháp hữu vi, đại loại các thứ, cũng đều diệt cả.

XXIII.24 - Nếu như phiền não, của bất cứ ai
Vì có tự tánh, mà thành thật có,
Nếu là như vậy, làm sao dứt bỏ?
Thứ gì thật có, đâu ai bỏ được!

XXIII.25 - Nếu như phiền não, của bất cứ ai
Vì có tự tánh, mà không thật có,
Nếu là như vậy, làm sao dứt bỏ?
Thứ không thật có, đâu ai bỏ được!

Đến đây hết chương 23, tên là Quán Sự Điên Đảo

XXIV. Quán Thánh Đế

XXIV.1 - “Nếu những thứ đó, hết thấy đều không
Thì không có sinh, cũng không có diệt.
Nói vậy chẳng lẽ, là đối với ông
Cả Tứ thánh đế, cũng đều là không?”

XXIV.2 - “Tứ thánh đế nếu, đã là không có,
Vậy thì tất cả, những việc như là
Sự hiểu, sự bỏ, sự tu, sự chứng,
Đâu có lý nào, lại cũng là không”.

XXIV.3 - “Những việc ấy nếu, đã là không có,
Vậy thì tứ quả, cũng là không có.
Quả nếu không có, vậy thì trú quả,
Hay là nhập quả, cũng đều không có”.

XXIV.4 - “Tám thánh không có,
Vậy thì Tăng đoàn, cũng là không có.
Thánh đế không có,
Vậy thì diệu Pháp, cũng là không có”.

- XXIV.5 - “Pháp Tăng không có,
 Vậy thì thử hỏi, làm sao có Phật?
 Dùng lời như vậy, để thuyết Tánh không
 Là phá Tam Bảo!”
- XXIV.6 - “Làm như thế thì, không còn quả báo,
 Pháp hay phi pháp,
 Quy ước thế gian,
 Đều bị phá sạch”.
- XXIV.7 - [Đáp:] Tôi nói việc này, chỉ tại nơi ông
 Chưa hiểu Tánh không, vì sao cần thiết,
 Tánh chất ra sao, ý nghĩa thế nào,
 Cho nên mới bị, phá hại như vậy.
- XXIV.8 - Chư Phật thuyết pháp
 Đều y cứ theo, hai loại chân lý
 Là Thế tục đế,
 Và Thắng nghĩa đế.
- XXIV.9 - Ai không biết cách
 Phân biệt nhị đế
 Thì với giáo pháp, thâm sâu Phật dạy
 Sẽ không thể nào, biết đúng như thật.
- XXIV.10 - Không dựa tục đế
 Thì không thể nào, dạy được thắng nghĩa.
 Không đắc thắng nghĩa
 Thì không làm sao, đạt được Niết-bàn.
- XXIV.11 - Tánh không này đây, nếu không khéo quán,
 Ai người trí nhỏ, sẽ bị tổn hại.
 Giống như bắt rắn, mà không biết cách,
 Hay dùng bùa chú, mà lại bỏ nhầm.

- XXIV.12 - Biết rõ pháp này, thật quá thâm sâu,
Những người kém trí, khó lòng chứng đắc,
Nên đức Mậu Ni, trong tim ngại ngần,
Không muốn thuyết giảng.
- XXIV.13 - Những lỗi lầm mà, các ông suy ra,
Đối với Tánh không, đều không đúng lý.
Thứ Tánh không mà, các ông bác bỏ,
Đừng nên vô lý, ứng vào cho tôi.
- XXIV.14 - Tánh không có thể
Thì hết tất cả, sẽ đều có thể.
Tánh không không thể
Thì hết tất cả, sẽ đều không thể.
- XXIV.15 - Ông đem lỗi mình
Đổ hết cho tôi,
Nào có khác gì, người đang cưỡi ngựa
Mà lại quên mất, ngựa mình đang cưỡi.
- XXIV.16 - Các ông thấy rằng
Sự vật hiện hữu, vì có tự tánh.
Nếu thấy như vậy, nghĩa là các ông
Thấy rằng sự vật, không nhân không duyên.
- XXIV.17 - Đã là như vậy, thì nhân và quả,
Người làm, việc làm, hay công cụ làm,
Sinh hay là diệt,
Hay là kết quả, đều bị phá sạch.
- XXIV.18 - Thứ gì duyên sinh,
Tôi nói là không,
Cũng là giả danh,
Đó là Trung Đạo.

- XXIV.19 - Không có pháp gì
Không là duyên sinh,
Nên không pháp nào
Không phải là không.
- XXIV.20 - Giả sử các pháp, không phải là không,
Vậy thì các pháp, không sinh không diệt.
Nói vậy vô lễ
Cả Tứ thánh đế, cũng đều là không?
- XXIV.21 - Không phải duyên sinh
Làm sao có khổ?
Đức Phật dạy rằng, khổ là vô thường.
Vậy khổ không phải, có nhờ tự tánh.
- XXIV.22 - Khổ nếu như là, có nhờ tự tánh,
Vậy cái gì là, nguyên nhân của khổ?
Vì thế cho nên, phá bỏ Tánh không
Thì cả tập đế, cũng không thể có.
- XXIV.23 - Nếu như khổ này, là có tự tánh
Thì không làm sao, có thể tận diệt.
Đã có tự tánh, ắt phải trường tồn,
Cho nên diệt đế, cũng sẽ bị phá.
- XXIV.24 - Đạo có tự tánh
Ắt không thể tu.
Nhưng nếu đạo là, điều cần phải tu,
Vậy thì tự tánh, mà ông nói đó, đạo này không có.
- XXIV.25 - Khổ đế, tập đế,
Hay là diệt đế, đã là không có,
Vậy thì thử hỏi, đạo nào là đạo
Diệt được khổ đau, để mà chứng đắc?

XXIV.26 - Nếu sự không hiểu
 Là có tự tánh,
 Vậy thì sự hiểu, làm sao có được?
 Chẳng phải tự tánh, trường tồn hay sao?

XXIV.27 - Cũng như sự hiểu,
 Đoạn, chứng và tu, cùng với bốn quả
 Mà ông nói đó,
 Đều là không thể.

XXIV.28 - Ai người chấp vào, sự có tự tánh,
 Xin hỏi quả này, nếu có tự tánh
 Thì quả chưa chứng
 Làm sao chứng được?

XXIV.29 - Quả đã không có, vậy thì trứ quả,
 Hay là nhập quả, cũng đều không có.
 Tám thánh không có,
 Vậy thì Tăng đoàn, cũng là không có.

XXIV.30 - Thánh đế không có,
 Vậy thì diệu Pháp, cũng là không có.
 Pháp hay là Tăng, đều là không có,
 Thử hỏi như vậy, làm sao có Phật?

XXIV.31 - Nói như ông nói, vô lễ không cần
 Duyên nơi bồ đề, mà vẫn có Phật?
 Nói như ông nói, vô lễ không cần
 Duyên nơi đức Phật, vẫn có bồ đề?

XXIV.32 - Tự tánh của ông, đã là như vậy,
 Cho nên những ai, chưa phải là Phật,
 Vì quả giác ngộ, tu hạnh Bồ-tát
 Cũng không làm sao, đắc quả bồ đề.

- XXIV.33 - Không có ai làm, bất cứ điều gì
Cho dù là pháp, hay là phi pháp.
Không phải là không, có gì để làm?
Tự tánh thì không, có sự tạo tác.
- XXIV.34 - Cho dù không có, pháp và phi pháp,
Nói như ông nói, quả báo vẫn có.
Quả không sinh từ, pháp và phi pháp,
Nói như ông nói, thì không có quả.
- XXIV.35 - Quả sinh ra từ, pháp và phi pháp,
Giả sử ông thấy, quả này là có,
Đã sinh ra từ, pháp và phi pháp,
Quả ấy sao lại, chẳng phải là không?
- XXIV.36 - Tất cả mọi sự, từ nhân duyên sinh.
Tánh không của nó, ai người phá bỏ,
Thì đó cũng là, phá bỏ tất cả
Quy ước thế gian.
- XXIV.37 - Phá bỏ Tánh không
Thì tạo tác nào, cũng đều không thể.
Vô lẽ chưa làm, mà vẫn có làm?
Không làm mà vẫn, có được người làm?
- XXIV.38 - Tự tánh nếu có, thì chúng sinh đều
Không có sinh diệt,
Bất biến trường tồn,
Tướng trạng không đổi.
- XXIV.39 - Không có Tánh không
Thì quả chưa chứng, sẽ không thể chứng,
Khổ không thể diệt,
Tất cả phiền não, không thể đoạn lìa.

XXIV.40 - Ai thấy được sự, tùy duyên sinh khởi
Thì thấy khổ đế,
Tập đế, diệt đế,
Cùng với đạo đế.

Đến đây hết chương 24, tên là Quán Thánh Đế

XXV. Quán Niết-bàn

XXV.1 - Hết thấy mọi sự, nếu đều là không,
Thì không có sinh, cũng không có diệt.
Vậy cái gì là, phải bỏ, phải diệt
Để mà có cái, gọi là Niết-bàn?

XXV.2 - Hết thấy mọi sự, nếu chẳng là không,
Thì không có sinh, cũng không có diệt.
Vậy cái gì là, phải bỏ phải diệt
Để mà có cái, gọi là Niết-bàn?

XXV.3 - Không bỏ, không đắc,
Không đoạn, không thường,
Không diệt, không sinh,
Có như vậy mới, gọi là Niết-bàn.

XXV.4 - Niết-bàn không phải, là thứ có thật,
Vì không lý nào, có tướng già, chết.
Sự vật có thật, đâu có thứ gì
Mà lại không có, tướng già và chết.

XXV.5 - Giả sử Niết-bàn, là thứ có thật,
Vậy Niết-bàn phải, là pháp hữu vi.
Sự vật có thật, đâu có thứ gì
Là pháp vô vi.

XXV.6 - Giả sử Niết-bàn, là thứ có thật,
Vậy Niết-bàn ấy, sao chẳng tùy duyên?

Sự vật có thật, đâu có thứ gì
Không phải tùy duyên?

XXV.7 - Giả sử Niết-bàn, không là có thật
Thì đâu thể nào, là thứ không có.
Niết-bàn nào đã, không là có thật
Thì Niết-bàn ấy, không là không có.

XXV.8 - Giả sử Niết-bàn, không là có thật
Vậy Niết-bàn ấy, sao chẳng tùy duyên?
Thứ gì đã là, không phải tùy duyên
Thì không phải là, sự vật không có

XXV.9 - Sự vật xoay vần, hết đến rồi đi,
Tùy thuộc nhân duyên, do nhân duyên tạo.
Không còn tùy thuộc, không nhân duyên tạo,
Thì [Như Lai] dạy, đó là Niết-bàn.

XXV.10 - Bốn sư dạy rằng
Phải bỏ sinh diệt.
Vì thế mà biết, Niết-bàn đúng ra
Không là có thật, không là không có.

XXV.11 - Giả sử Niết-bàn
Vừa là có thật, vừa là không có,
Vậy giải thoát phải, vừa là có thật
Vừa là không có, điều này phi lý.

XXV.12 - Giả sử Niết-bàn
Vừa là có thật, vừa là không có,
Vậy thì chẳng phải, là không tùy thuộc,
Bởi hai điều này, tùy thuộc lẫn nhau.

XXV.13 - Niết-bàn làm sao, có thể là thứ
Vừa là có thật, vừa là không có?

Niết-bàn không phải, là pháp vô vi,
Có và không có, lại là hữu vi.

XXV.14 - Niết-bàn làm sao, có thể là thứ
Vừa là có thật, vừa là không có?
Có và không có, không ở cùng chỗ,
Như ánh sáng không, ở cùng bóng tối.

XXV.15 - Nói rằng Niết-bàn
Không phải có thật, không phải không có,
Có và không có, phải thiết lập trước,
Rồi mới có thể, thiết lập điều ấy.

XXV.16 - Nếu như Niết-bàn
“Không phải có thật, không phải không có”,
Vậy thì ai biết, để nói Niết-bàn
“Không phải có thật, không phải không có”.

XXV.17 - Đức Phật Thế Tôn, sau khi Nhập diệt,
Đâu thể nào thấy, rằng Phật là có,
Rằng Phật không có, hay thấy rằng Phật
Cũng có cũng không, chẳng có chẳng không

XXV.18 - Đức Phật Thế Tôn, khi còn tại thế
Đâu thể nào thấy, rằng Phật là có;
Rằng Phật không có, hay thấy rằng Phật
Cũng có cũng không, chẳng có chẳng không.

XXV.19 - Sinh tử luân hồi, so với Niết-bàn
Đều không hề có, mấy may phân biệt.
Niết-bàn so với, sinh tử luân hồi
Đều không hề có, mấy may phân biệt.

XXV.20 - Biên tế Niết-bàn, rốt ráo ở đâu,
Biên tế luân hồi, cũng là ở đó.

Biên tế này không, mảy may phân biệt,
Vi tế đến đâu, cũng đều không khác.

- XXV.21 - Sau khi diệt độ, sẽ như thế nào;
Hữu biên các thứ; thường còn các thứ.
Những kiến chấp này, tùy thuộc Niết-bàn,
Và giới hạn cuối, cùng giới hạn trước.
- XXV.22 - 23 - Sự vật hết thảy, nhất thiết đều không,
Có gì hữu biên, có gì vô biên?
Có gì vừa hữu, vừa là vô biên?
Có gì không hữu, không là vô biên?
Có gì là nó? có gì là khác?
Có gì thường còn, có gì vô thường?
Có gì vừa thường, vừa là vô thường?
Có gì cả hai, đều là không phải?
- XXV.24 - Đối cảnh lắng hết, vào trong tịch tịnh
Bao nhiêu động niệm, tịch lắng lặng yên
Đức Phật thì có, ở đâu lúc nào
Thuyết pháp cho ai?

Đến đây hết chương 25, tên là Quán Niết-bàn

XVI. Quán Mười Hai Chi Duyên Khởi

- XXVI.1 - Vì bởi vô minh, nên cứ tái sinh,
Khởi ba hành nghiệp.
Vì hành nghiệp ấy
Mà phải đi vào, sáu cõi sinh tử.
- XXVI.2 - Bởi duyên nơi hành
Nên thức chuyển sinh.
Thức này một khi, đi vào sinh tử
Thì danh và sắc, từ đó hình thành.

- XXVI.3 - Danh sắc hình thành
Thì sinh lục nhập.
Dựa trên lục nhập,
Xúc thật sự sinh.
- XXVI.4 - Sinh ra như vậy, chỉ nhờ dựa vào
Nhãn, sắc, và niệm.
Thế nên bởi vì, tùy thuộc danh sắc
Nên thức khởi sinh.
- XXVI.5 - Nhãn, sắc và thức
Ba thứ hợp lại
Thì đó là xúc. Từ nơi xúc này
Mà thọ phát sinh
- XXVI.6 - Bởi duyên nơi thọ
Thành ra có ái, ưa thích thọ này.
Ái đã khởi rồi
Thì bốn loại thủ, sẽ được hình thành.
- XXVI.7 - Nếu đã có thủ, thì người chấp thủ
Nhất định phải có.
Nếu không chấp thủ, thì sẽ giải thoát
Mà không có hữu.
- XXVI.8 - Hữu là Ngũ uẩn.
Vì bởi có hữu, nên mới có sinh.
Từ đó mà có, già chết, khổ não,
Khóe than, muộn phiền.
- XXVI.9 - Bao nhiêu tâm ý, bấn loạn không vui
Hết thảy đều do, nơi sinh mà có.
Cả khối hợp thể, khổ đau này đây
Đều chỉ là từ, chỗ này mà có.

XXVI.10 - Gốc của luân hồi, nằm ở hành nghiệp,
 Nên người có trí, thì không tạo tác.
 Người không có trí, là người tạo tác.
 Bậc trí không vậy, vì thấy tánh như.

XXVI.11 - Vô minh dứt thì
 Hành nghiệp cũng dứt.
 Vô minh dứt được
 Nhờ tuệ và nhờ, tu tập tánh như.

XXVI.12 - Cái này cái kia, nếu như đã diệt,
 Cái kia cái nọ, sẽ không hiện hành.
 Chỉ có như vậy, hợp thể khổ đau
 Mới sẽ tận diệt.

Đến đây hết chương 26, tên là Quán Mười Hai Chi Duyên Khởi

XXVII. Quán Cái Thấy

XXVII.1 - Thấy ngã quá khứ, có hay không có,
 Thấy cõi thế gian, thường còn vân vân,
 Những cái thấy này
 Đều là dựa vào, giới hạn đi trước.

XXVII.2 - Thấy ngã trong một, tương lai nào khác, có hay không có,
 Thấy cõi thế gian, kết thúc vân vân,
 Những cái thấy này
 Đều là dựa vào, giới hạn đi sau.

XXVII.3 - Nói rằng ngã này, có trong quá khứ
 Là không đúng lý.
 Cái gì có ở, trong thời quá khứ
 Không phải là cái, của thời hiện tại.

XXVII.4 - Hay ông nghĩ rằng, ngã là mình đây.
 Nhưng mà chấp thủ, thì lại khác nhau.
 Ngoài [thân Ngũ uẩn, được] chấp thủ ra,
 Thì ngã của ông, đâu là cái gì!

- XXVII.5 - Hay ông nói rằng, ngoài [thân Ngũ uẩn được] chấp thủ ra,
 Thì không có ngã,
 Nên ngã chính là, [thân được] chấp thủ.
 Nếu là như vậy, thì ngã của ông, cũng là không có.
- XXVII.6 - [Thân được] chấp thủ, không phải là ngã,
 Vì [thân] có thành, và cũng có hoại.
 Cái được chấp thủ, làm sao có thể
 Là người chấp thủ?
- XXVII.7 - Nói ngã khác với, [thân được] chấp thủ
 Là không đúng lý. Nếu khác, lẽ ra
 Không có chấp thủ, cũng vẫn có [ngã],
 Nhưng mà đâu có.
- XXVII.8 - Nên không khác với, [thân được] chấp thủ,
 Cũng không phải là, [thân được] chấp thủ.
 Không có chấp thủ, thì không có ngã,
 Sự không có này, cũng không cố định.
- XXVII.9 - Nói trong quá khứ, ngã này không có
 Là không đúng lý.
 Ngã nào có trong, những thời quá khứ,
 Không phải là khác, với ngã đời này.
- XXVII.10 - Nếu ngã đời này, khác ngã đời trước
 Thì không ngã trước, ngã này vẫn có.
 Nếu là như vậy, ngã trước hãy còn
 Chưa chết mà ngã, đời này vẫn sinh.
- XXVII.11 - Thế là đoạn diệt, làm hỏng mất nghiệp.
 Nghiệp người này làm
 Người kia phải chịu,
 Những việc đại loại, ắt sẽ xảy ra.

- XXVII.12 - Không phải từ không, mà trở thành có.
 Điều này sẽ dẫn, đến nhiều lầm lỗi.
 Ngã mà như vậy, là thứ được tạo
 Không có nhân mà, vẫn được sinh ra.
- XXVII.13 - Vậy thì ngã ấy, có hay không có,
 Cũng có cũng không, chẳng có chẳng không,
 Những cái thấy này, về ngã quá khứ
 Đều không đúng lý.
- XXVII.14 - Ngã ở trong một, tương lai nào khác
 Có hay không có,
 Những cái thấy này
 Đều là giống như, thấy ngã quá khứ.
- XXVII.15 - Nếu như thấy rằng, trời cũng là người
 Thì cái thấy này, là thấy thường còn.
 Đã vậy thì trời, sẽ không sinh ra,
 Vì đã thường còn, thì không sinh khởi.
- XXVII.16 - Nếu như thấy rằng, trời khác với người,
 Thì cái thấy này, là thấy vô thường.
 Nếu trời và người, là khác với nhau,
 Ất không thể nào, có sự tương tục.
- XXVII.17 - Nếu một nửa trời,
 Một nửa là người,
 Thì cũng là thường, cũng là vô thường,
 Điều này vô lý.
- XXVII.18 - Nếu như cả hai, thường và vô thường
 Cùng được thiết lập, thì phải nhận rằng
 Không phải thường còn, không phải vô thường
 Cũng được thiết lập.

- XXVII.19 - Nếu như có ai, đến từ chỗ nào
 Rồi đi chỗ khác,
 Vậy thì luân hồi, phải từ vô thủy,
 Chuyện này không có.
- XXVII.20 - Nếu đã không có, cái gì thường còn,
 Vậy thì thử hỏi, có gì vô thường,
 Có gì cũng thường, cũng là vô thường,
 Có gì chẳng thường, chẳng là vô thường.
- XXVII.21 - Nếu như thế gian, vốn là hữu biên,
 Vậy thì làm sao, có được đời sau?
 Nếu như thế gian, vốn là vô biên,
 Vậy thì làm sao, có được đời sau?
- XXVII.22 - Ngũ uẩn tiếp nối
 Giống như lửa đèn,
 Vì thế cho nên
 Hữu biên vô biên, đều là phi lý.
- XXVII.23 - Ngũ uẩn đi trước, một khi hoại diệt,
 Dựa Ngũ uẩn này
 Mà Ngũ uẩn sau, lại không khởi sinh
 Thì như vậy là, thế gian hữu biên.
- XXVII.24 - Ngũ uẩn đi trước, nếu chưa hoại diệt,
 Dựa Ngũ uẩn này
 Mà Ngũ uẩn sau, lại không khởi sinh,
 Thì như vậy là, thế gian vô biên.
- XXVII.25 - Nếu như thế gian, phân nửa hữu biên,
 Phân nửa vô biên, vậy thế gian này
 Vừa là hữu biên, vừa là vô biên,
 Cũng không hợp lý.

XXVII.26 - Người chấp thủ thì, làm sao có thể

Phân nửa hoại diệt,

Phân nửa bất hoại,

Như vậy vô lý.

XXVII.27 - Cái được chấp thủ, làm sao có thể

Phân nửa hoại diệt,

Phân nửa bất hoại,

Như vậy vô lý.

XXVII.28 - Nếu như hữu biên, cùng với vô biên

Cùng được thiết lập, thì phải nhận rằng

Không phải hữu biên, không phải vô biên

Cũng được thiết lập.

XXVII.29 - Lại nữa, mọi sự, hết thấy là không,

Vậy thì có ai, ở đâu, lúc nào,

Do đâu mà lại, khởi lên cái thấy

Chấp sự thường còn, các thứ đại loại.

Đến đây hết chương 27, tên là Quán Cái Thấy

Tán Phật cuối luận

Với lòng từ bi, thương yêu gìn giữ,

Vì để đoạn lìa, hết thấy kiến chấp,

Nên Phật thuyết cho, diệu pháp này đây:

Đức Phật Cồ Đàm, con xin kính lễ.

Xuất xứ nguyên bản Tạng ngữ

Trên đây là bài pháp Căn Bản Trung quán Luận Tụng, được gọi là Tuệ Bát Nhã, trình bày giáo pháp A-tì-đạt-ma của Đại thừa, minh giải đường đi của Bát-nhã Ba-la-mật, giảng về chân tánh của

thắng nghĩa đế, do bậc thầy vĩ đại là Thánh giả Long thọ, với trí tuệ từ bi không ai sánh bằng, làm sáng tỏ cỗ xe vô thượng của Như Lai, đắc Hoan hỉ địa, vào cõi Cực lạc, rồi trở thành đức Như Lai Sinh Xứ Trí Quang tại quốc độ Trừng Quang.

Theo lệnh của bậc tối thắng chúa thượng tự tại, đại vương ngự trị cát tường [Quốc Vương Trisong Detsen], bài pháp này được đại sư trưởng Trung Đạo xứ Ấn là Sư Trí Tạng [Jñanagarbha] chuyển dịch cùng tỷ kheo dịch giả Chokro Lui Gyaltsen chuyển dịch, hiệu đính và hoàn thành văn bản, bao gồm 27 chương, 449 chỉnh cú, gom thành một quyển rưỡi.

Sau đó, tại tu viện Ratnagupta [Tu viện Bảo Mật], thành Anupama [Vô Song] xứ Kashmir, lại được sư trưởng người Kashmir tên là Hasumati và dịch giả người Tạng tên là Patsap Nyima Drak, cùng thời với bậc chủ thể loài người là đức Thánh Thiên, chỉnh lại theo Minh Cú Luận.

Sau nữa, tại điện Rasa Trulnang, lại được sư trưởng người Ấn tên Kanaka và dịch giả Patsap Nyima Drak nói trên chỉnh lại lần chót.

Xuất xứ bản dịch Việt ngữ

Hồng Như chuyển Việt ngữ từ bản Tạng ngữ nói trên, tham khảo cùng bản Anh dịch của Jay L. Garfield; của nhóm dịch thuật Padmakara; bản Hán dịch của ngài Cưu-ma-la-thập [Kumārajīva]. Ấn bản điện tử tháng 08 năm 2021. Đang trong quá trình duyệt lại theo luận giải. Xem ngày chỉnh sửa mới nhất ở đầu trang.

(Dứt phần Long Thọ)

2.2 - Luận sư Thánh Thiên (Āryadeva)

Là đệ tử của Long Thọ. Là một truyền thừa kiệt xuất của Trung quán.

Ông xuất thân trong một gia đình Bà-la-môn ở Nam Ấn, sau bỏ ngoại đạo theo Long Thọ xuất gia, chu du khắp nơi để hoằng pháp. Ông có trí tuệ siêu quần.

Theo “*Đề-bà Bồ-tát truyện*” của Hán tạng: “*Trong vòng ba tháng mà ông đã độ cho trăm vạn người theo Phật giáo⁽¹⁾. Sau bị ngoại đạo thù hận mổ bụng giết; lúc nhắm mắt, ông khởi tâm tha thứ cho người hại mình*”.

Tư liệu khác thì nói, cuối đời, ông từ Nālandā đến Ranganātha, gần Kañci rồi thị tịch ở đấy.

Theo “*Đại chính tân tu*” thì sách của Thánh Thiên để lại có sáu bộ. “*Đại tạng Kinh Tây Tạng*” thì nói có chín bộ. Ví dụ như Tứ bách luận, Bách luận, Bách tự luận... của ông, Hán dịch, đều dựa trên lập trường Trung quán.

Tìm hiểu Bách luận của Āryadeva

Luận, 2 quyển, do Thánh Thiên (Āryadeva), soạn vào khoảng thế kỷ III, Thế Thân chú thích, Cưu-ma-la-thập Hán dịch năm 404, được xếp vào Đại chính tạng tập 30.

Nội dung luận này kế thừa tư tưởng Trung Luận của Long Thọ, dùng giáo nghĩa Không, Vô ngã... để bác bỏ các kiến chấp của Số Luận, cho nhân quả là một và trong nhân có quả; và phái Thắng Luận cho các pháp là một, là khác.

Toàn bộ luận gồm 10 phẩm: 1. Phẩm xả tội phước, 2. Phẩm phá thần, 3. Phẩm phá nhất, 4. Phẩm phá dị, 5. Phẩm phá tình. 6. Phẩm phá trần, 7. Phẩm phá nhân trung hữu quả, 8. Phẩm phá nhân trung vô quả, 9. Phẩm phá thường, 10. Phẩm phá không.

⁽¹⁾ Các con số theo sử liệu Ấn Độ thường không đáng tin.

Ở đầu phẩm đều có 5 bài kệ và sau văn mỗi kệ đều có phụ thêm đoạn văn ngắn của Thánh Thiên và chú thích của Thế Thân. Theo bài tựa Bách luận của Tăng Triệu thì bản dịch chữ Hán chỉ có 10 phẩm thuộc nửa phần trước của nguyên bản, còn 10 phẩm của nửa phần sau chưa dịch. Sở dĩ có tên Bách luận là vì luận này có 20 phẩm, mỗi phẩm có 5 kệ thành 100 bài kệ. Nhưng bản Hán dịch không nêu rõ số kệ và nguyên tác Phạn ngữ cùng bản Tạng dịch đều thất truyền, cho nên không rõ sự kết cấu của nguyên bản như thế nào.

Luận sư Thánh Thiên Đề-bà soạn luận Tứ bách, ý nghĩa đại cương kết hợp với Bách luận, cho nên có người cho rằng Bách luận là cương yếu của Tứ bách luận, cũng có người cho rằng Tứ bách luận là căn cứ vào Bách luận mà diễn rộng ra.

Bản Hán dịch có Bách tự luận, 1 quyển, được xem là tác phẩm của Thánh Thiên được cho Bồ-đề-lưu-chi dịch vào đời Hậu Ngụy.

Tóm lại, tuy không có luận cứ nhất định, nhưng rõ cuộc Bách tự luận vẫn được xem là do Thánh Thiên hoặc Long Thọ làm ra. Hơn nữa, trong quá trình trước thuật thì Bách luận cùng với Bách tự luận và Tứ bách luận theo thứ tự triển khai mà hình thành Tam bộ Bách luận.

Ở Trung Quốc, Bách luận, Trung Luận và Thập nhị môn luận gọi chung là Tam luận, là thánh điển căn bản của tông Tam luận. Bản chú thích Bách luận có nhiều loại, nổi tiếng nhất là Bách luận sơ (3 quyển) của ngài Cát Tạng đời Tùy.

Tóm lại, Thánh Thiên Āryadeva là một luận sư, một học giả nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo cổ Ấn Độ, với những đóng góp quan trọng trong lĩnh vực triết học và logic học Phật giáo. Công trình của ông tiếp tục được nghiên cứu và trân trọng trong cộng đồng Phật tử và nghiên cứu Phật giáo đương đại.

2.3 - Luận sư Phật Hộ (Buddhapālita)

Niên đại của Phật Hộ là vào khoảng 470 - 540 t.l., người nước Tambala ở Nam Ấn. Phật Hộ tiếp thu Trung quán của Long Thọ rồi viết thêm chú sớ (có bản dịch Tây Tạng), sau truyền đến Nguyệt Xứng (Candrakīrti). Ông còn nghiên cứu thêm cả Duy thức của Vô Trước, sau lập riêng một trường phái dựa trên cơ sở tư duy lý luận, đó là phái Prāsaṅgika (?). Theo ông: *“Phải biết áp dụng phương pháp lý luận để đánh bại đối thủ!”* Như vậy, Phật Hộ đã sử dụng môn học lý luận, nhất là *“Nhân minh luận”* đang thịnh hành thời bấy giờ.

2.4 - Luận sư Nguyệt Xứng (Candrakīrti)

Nguyệt Xứng (zh. 月稱, s. candrakīrti, bo. zla ba grags pa ཟེལ་བ་གར་གླ་པ་མཆོག་པོ་), tk. 6/7, được xem là luận sư quan trọng nhất trong tông Trung quán sau Long Thọ. Sư quê ở Nam Ấn, xuất gia từ lúc nhỏ tuổi. Nhân lúc đọc tác phẩm của Long Thọ, Sư bỗng hiểu ý. Sau, Sư trở thành viện trưởng của Nālandā và viết nhiều bài luận chú giải về các tác phẩm của Long Thọ. Các tác phẩm quan trọng của Sư là Minh cú luận (zh. 明句論, còn nguyên bản Phạn ngữ), Nhập trung quán luận (zh. 入中觀論). Tương truyền rằng, trong một cuộc hành trình truyền pháp về hướng Nam, Sư đã giáo hóa rất nhiều người. Sư sống rất thọ, nhưng chắc chắn là không thọ đến 300 (!) tuổi như sử sách Tây Tạng thuật lại.

Tác phẩm:

1 - Minh cú luận (s. prasannapadā), gọi đủ là Trung quán minh cú luận (s. madhyamakavṛtti-prasannapadā), tác phẩm chú giải Trung quán luận (s. madhyamaka-sāstra) của Long Thọ (s. Nāgārjuna) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ, hiện còn bản Tạng ngữ.

2 - Nhập trung quán luận (s. madhyamakāvatāra), chỉ còn bản Tạng ngữ.

3 - Nhập trung luận thích (s. madhyamakāvatāra-bhāṣya), còn bản Tạng ngữ.

4 - Nhân duyên tâm luận thích (s. pratītyasamutpāda-hṛdaya-vṛtti), một tác phẩm chú giải Nhân duyên tâm luận tụng (s. pratītyasamutpāda-hṛdaya-kārikā), được xem là của Long Thọ hiện còn bản Tạng ngữ.

5 - Thất thập không tính luận thích (s. śūnyatā-saptativṛtti), chú giải Thất thập không tính luận (s. śūnyatā-saptati) của Long Thọ. Long Thọ (và Parahita) cũng có soạn một tác phẩm dưới tên này. Chỉ còn bản Tạng ngữ.

6 - Lục thập tụng như lý luận thích (s. yukti-śaṣṭhikā-vṛtti), luận giải Lục thập tụng như lý luận (s. yukti-śaṣṭhikā), một tác phẩm được xem là của Long Thọ còn bản Tạng ngữ.

7 - Bồ-tát Du-già hành Tứ bách luận thích (s. bodhi-sattva-ayogācāra-catuhśataka-tīkā), chú thích bộ Tứ bách luận (s. catuhśataka) của Thánh Thiên (s. āryadeva), chỉ còn bản Tạng ngữ.

8 - Trung quán luận tụng (s. madhyamaka-śāstra-stuti).

(Không tìm thấy thêm tư liệu nào khác)

2.5 - Luận sư Thanh Biện (Bhāvaviveka)

Thanh Biện (zh. qīngbiàn 清辯, s. bhāvaviveka, bhavya, ja. shōben) là một vị luận sư quan trọng của Trung quán tông (s. mādhyamika), sống khoảng giữa 490 và 570 t.l.. Thanh Biện sinh tại Nam Ấn Độ, theo học giáo lý của Long Thọ tại Ma-kiệt-đà (s. magadha). Sau đó Thanh Biện trở về quê hương và trở thành một luận sư danh tiếng. Trong các tác phẩm được dịch ra chữ Hán và chữ Tây Tạng (phần lớn của nguyên bản Phạn ngữ đã thất truyền), Duy thức tông (s. vijñānavādin, yogācārin) là đối tượng bị Thanh Biện chỉ trích. Là người sáng lập hệ phái Trung quán- Y tự khởi (zh. 中觀依自起, s. mādhyamika-

svātantrika, cũng được gọi là Độc lập luận chứng phái (獨立論證派), một trong hai trường phái của Trung quán, Thanh Biện cũng đả kích Phật Hộ (s. buddhapālita), người sáng lập hệ phái Trung quán - Cụ duyên (中觀具緣; prāsaṅgika-mādhyamika) bằng một phương pháp suy luận biện chứng trên cơ sở nhân minh học (s. hetuvidyā), Nhận thức học (s. pramāṇavāda). Vào thế kỷ thứ VIII, trường phái của Thanh Biện được Tịch Hộ (s. śāntarakṣita) biến thành phái Trung quán - Duy thức (s. mādhyamika-yogācāra).

Tác phẩm

- 1 - Đại thừa chương trên luận (s. mahā-yānatālaratna-śāstra), Huyền Trang dịch.
- 2 - Bát-nhã đăng luận thích (s. prajñāpradīpa, cũng có tên prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti), Ba-la-phả Mật-đa dịch.
- 3 - Trung quán tâm luận tụng (s. madhya-maka-hṛdaya-kārikā), Tạng ngữ.
- 4 - Trung quán tâm quang minh biện luận (s. madhya-makahṛdayavṛttitarkajvālā), chú giải Trung quán tâm luận tụng (s. madhyamakahṛdayakārikā), Tạng ngữ.
- 5 - Trung quán nhân duyên luận (s. madhya-mika pratītyasamutpāda-śāstra), Tạng ngữ.
- 6 - Nhập trung quán đăng luận (s. madhya-makā vatārapradīpa), Tạng ngữ.
- 7 - Nhiếp trung quán nghĩa luận (s. madhyamārtha-saṃgraha), còn bản Tạng ngữ và Phạn ngữ.
- 8 - Dị bộ tông tinh thích (s. nikāya-bheda-vibhaṅga-vyākhyāna), chỉ còn lưu lại trong Tạng ngữ, nói về các tông phái Phật giáo sau khi Phật diệt độ đến thời Thanh Biện, rất giống Dị bộ tông luân luận (s. samayabhedavyūhacakra-śāstra) của Thế Hữu (Vasumitra).

Thanh Biện là một luận sư vĩ đại, đệ tử tỳ-khưu đi theo thường cả ngàn người. Một mình cai quản 50 ngôi chùa. Thanh Biện phê phán Phật Hộ, nhưng đối tượng luận chiến chủ yếu của ông là phái Duy thức của Vô Trước. Trong *“Tây vực ký”* Huyền Tráng có nói: *“Thanh Biện từng đến Magadha tìm gặp Phật Hộ để bác bỏ Duy thức mà ông này đang theo”*. Thanh Biện cũng là người nắm vững phương pháp lý luận. Ông luôn dựa vào *“lý luận nhân minh”* để phê phán, phủ bác các học giả Duy thức không coi trọng luận pháp nhân minh. Phong cách tranh luận của ông nổi tiếng một thời.

Vào thời này, hai phái Trung quán vừa luận chiến với nhau như Trung quán vô tướng tranh biện với Trung quán hữu tướng; và, Trung quán của Thanh Biện còn luận chiến với phái Duy thức của Vô Trước nữa.

2.6 - Luận sư Trí Quang (Jñānaprabha)

Là đệ tử của ngài Thanh Biện, được truyền trao cho hệ thống *“Thực tướng luận”* của ngài Long Thọ tại Phật học viện Nālandā. Trí Quang tinh thông tất cả tư tưởng của các luận và các bộ, hệ phái thời bấy giờ. Ông đã phân chia sự học Phật có 3 trình độ, 3 giai đoạn:

- *“Tâm cảnh câu hữu giáo”* – nghĩa là tâm cảnh cùng có, đều có, như bộ phái Nhất thiết hữu!

- *“Tâm hữu cảnh không giáo”* – nghĩa là tâm có (hữu), cảnh không – như tư tưởng của Vô Trước và Thế Thân.

- *“Tâm cảnh câu không giáo”* – nghĩa là tâm cảnh đều không – như Long Thọ.

Trí Quang là người đầu tiên xướng xuất 3 giai đoạn này.

3 - Đại thừa Duy thức: Vô Trước, Thế Thân, Trần Na, Hộ Pháp, Pháp Xứng, Giới Hiền

3.1 - Luận sư Vô Trước (Asaṅga)

Luận sư Vô Trước hay Asaṅga (tiếng Tạng: Wylie: thogs med; tiếng Trung: 無著; pinyin: Wúzhùó; Romaji: Mujaku; (300 - 370 t.l.), là một Đại luận sư của Phật giáo Ấn Độ, người sáng lập Duy thức tông (s. vijñānavādin). Người ta nói rằng, Vô Trước không hiểu được quan điểm của Long Thọ qua học thuyết Tánh không. Tuy nhiên, theo truyền thuyết, Vô Trước đã được một vị A-la-hán có tên là Tân-đầu-la (Piṇḍola) giảng giải, và về sau còn được Bồ-tát Di Lặc trực tiếp giảng giải nữa. Có một số luận sư cho rằng Di Lặc này là một nhân vật lịch sử có thật với tên Maitreyanatha (s. maitreyanātha).

Asaṅga có cha là một người giai cấp Kṣatriya (Sát-đế-ly) và mẹ thuộc giai cấp Brahmin (Bà-la-môn) ở Puruṣapura (ngày nay là Peshawar, Pakistan), vào thời điểm đó là một phần của vương quốc cổ Gandhāra. Các học giả đương thời cho rằng ông sinh ra vào khoảng thế kỷ thứ IV t.l. Đầu tiên có lẽ Asaṅga đi theo một trường phái Mahīśāsaka (Hóa Địa bộ) hay Mūlasarvāstivāda (Căn bản Thuyết nhất thiết hữu bộ) nhưng sau này lại đi theo Mahāyāna (Đại thừa). Theo vài học giả, nền tảng cho những bài luận Vi diệu pháp của Asaṅga có nhiều dấu tích của trường phái Mahīśāsaka. Giống như André Bareau viết: *“Đủ để thấy rằng Asaṅga là một tu sĩ phái Hóa Địa bộ (Mahīśāsaka) hồi còn trẻ, và phần lớn những quan điểm học thuyết phù hợp của phái này đã được đưa vào trong tác phẩm của mình sau khi ông trở thành đại luận sư của Mahāyāna, khi ông tạo một Abhidharma-piṭaka (Luận tạng) mới mở làm tiền đề cho Mahāyāna lập thuyết”*.

Theo ghi chép của ngài Huyền Trang trong chuyến du hành Ấn Độ của mình thì *“Asaṅga ban đầu là một tu sĩ phái Mahīśāsaka, nhưng sớm đã chuyển hướng theo Mahāyāna. Asaṅga có một*

người em là Vasubandhu (Thế Thân), vốn là một vị sư theo trường phái Sarvāstivāda (Nhất thiết hữu bộ). Vasubandhu được cho là đã ngã về Phật giáo Mahāyāna sau khi gặp Asaṅga và trở thành môn đệ của Asaṅga”. Ghi chép này của Huyền Trang có lẽ không chính xác. Có một tư liệu khác nói rõ như sau:

“Thế Thân (Vasubandhu) là em ruột của Vô Trước, ông xuất gia theo Vebhasika, là một chi phái nhỏ của Nhất thiết hữu bộ. Thế Thân có một trí nhớ, sự thông minh và trí tuệ kỳ đặc, hơn cả Vô Trước. Ông thuộc lòng Tì-bà-sa luận của Hữu bộ (200 quyển), nghiên cứu thêm A-tì-đạt-ma tâm luận để viết A-tì-đạt-ma Câu-xá luận. Luận này, mục đích của ông là hoàn chỉnh tư tưởng của Hữu bộ, đồng thời cực lực phản bác các quan điểm của Đại thừa, nhất là Trung luận tông của Long Thọ lẫn các vị kế thừa như Thánh Thiên, Phật Hộ, Thanh Biện... Cũng có một số bộ luận nổi tiếng khác - là bộ ‘*Thất thập chân thực luận*’ (Paramārtha-saptati) để đả phá ‘*Thất thập số luận*’ (Sāṃkhya-saptati) của phái Sāṃkhya.

Tương truyền, Thế Thân được vua xứ Ayodhyā trao giải thưởng ‘*Tam lạc sa kim*’⁽¹⁾. Ông chia vàng này ra làm ba phần để xây cất ba ngôi chùa. Cả đức vua, vương phi, thái tử của nước này đều quy kính Thế Thân, luôn giữ cận kề sớm hôm để học đạo.

Vô Trước lúc về già, nghĩ đến Thế Thân chống phá Đại thừa, ngày đêm lo lắng, quên ăn, mất ngủ. Khi lâm chung, Vô Trước mời Thế Thân đến bên giường bệnh, trấn trấn, với đại ý: ‘*Em luôn đả phá, hủy báng Đại thừa... làm cho ta phát sanh tâm bệnh không chữa khỏi*’. Thương anh Thế Thân bỏ Hữu bộ, theo Vô Trước, xiển dương Đại thừa, và nhất là làm cho Duy thức tông của anh thêm rạng rỡ.

Thế Thân là luận sư vĩ đại nhất trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, được người đương thời xem như ‘*Phật Thích Ca tái thế*’ Tư

⁽¹⁾ Không biết là bao nhiêu vàng?

liệu Trung Hoa nói là ông trước tác 500 bộ luận để xiển dương giáo nghĩa Hữu bộ và đả phá phái Trung quán. Sau khi theo Vô Trước, ông viết 500 bộ luận để xiển dương Duy thức, phát triển kinh điển Đại thừa. Ông được gọi là vị '*Luận sư nghìn bộ*'.

Tác phẩm kỳ vĩ và dài hơi của ông là A-tì-đạt-ma Câu-xá (Abhidharmakośa). Trong thế kỷ thứ VII, người ta nói rằng, tại Ayodhya và Magadha, các con vẹt cũng tụng được Câu-xá với nhau. Và, số tác phẩm bình luận về A-tì-đạt-ma Câu-xá từ xưa đến nay tồn không biết bao nhiêu giấy mực, chứng tỏ sự ảnh hưởng vượt thời gian của nó.

Asaṅga dành nhiều năm thiền định nghiêm túc, trong thời gian này, truyền thống Đại thừa cho rằng ông thường viếng thăm cõi trời Tuṣita (Đâu-suất) để thọ pháp từ Bồ-tát Maitreya (Di Lặc hay Từ Thị). Những cõi trời như là Tuṣita được cho là có thể đến được thông qua thiền định và những câu chuyện này được nhắc đến trong những tác phẩm của nhà sư Phật giáo Ấn Độ Paramārtha, sống vào khoảng thế kỷ thứ VI t.l.. Ngài Huyền Trang cũng kể những câu chuyện tương tự:

Trong khu vườn xoài khoảng 5 hay 6 dặm về phía Tây nam của thành phố (Anyodhā), có một tu viện cũ nơi mà Asaṅga thường lưu trú. Vào những buổi tối Asaṅga đến cõi trời Tuṣita để học Yogācārabhūmi-sāstra (Du-già sư địa luận); Mahāyāna-sūtrālaṃkāra-sāstra (Đại thừa tạng nghiêm kinh luận), Madhyānta-vibhāga-sāstra (Biện trung biên luận), với Bồ-tát Maitreya. Còn vào ban ngày ông thuyết giảng những giáo lý kỳ vĩ này cho tứ chúng.

Asaṅga tiếp tục viết nhiều tác phẩm luận Yogācāra quan trọng như là Yogācārabhūmi-sāstra, Mahāyānasamgraha và Abhidharma-samuccaya và nhiều tác phẩm khác, dù rằng có những điểm dị biệt giữa hai truyền thống Tây Tạng và Trung Hoa về tác phẩm nào là của ông tác phẩm nào là của Maitreya.

Theo nhà sư học giả Walpola Rāhula, thì tư tưởng của Asaṅga trong Abhidharma-samuccaya lại gần tạng Kinh Pāli hơn là Abhidhamma của phái Theravāda.

Các tác phẩm quan trọng của Vô Trước là Du-già sư địa luận, Đại thừa trang nghiêm kinh luận, Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận và Nhiếp đại thừa luận, một bộ luận viết bằng văn vần trình bày giáo pháp của Duy thức tông, hiện nay chỉ còn bản dịch chữ Hán và chữ Tây Tạng. Tác phẩm này gồm có mười chương và bàn luận các điểm sau: A-lại-da thức - lý thuyết cho rằng tất cả thế giới đều từ tâm thức hiện nên, thuần túy duy tâm (s. cittamātra); Cách chứng ngộ được thuyết này; Các hạnh Ba-la-mật; Thập địa; Giới; Thiền định; Bát-nhã; Trí huệ siêu việt vô phân biệt; Tam thân (s. trikāya).

Có thuyết cho rằng, Vô Trước cũng là tác giả của Bí mật tập hội (s. guhyasamāja-tantra), một tác phẩm quan trọng thuộc hệ Vô thượng Du-già, và nếu vậy Vô Trước giữ một vị trí quan trọng trong Mật tông Phật giáo.

Các tác phẩm còn lưu lại dưới tên Vô Trước hoặc dưới tên Di-lặc:

1 - Hiển dương thánh giáo luận (s. prakaraṇāryaśāsanaśāstra, ārya-śāsana-prakaraṇaśāstra), 20 q., H. Trang dịch.

2 - Du-già sư địa luận (s. yogācārabhūmi-śāstra), 100 q., Huyền Trang dịch.

3 - Nhiếp đại thừa luận (s. mahāyānasamgraha), 3 q. Chân Đế dịch.

4 - Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận (s. abhidharma-samuccaya), 7 q., Huyền Trang dịch.

5 - Đại thừa kinh trang nghiêm luận tụng (s. mahāyāna-sūtrālamkāra-kārikā), 13 q. Ba-la-phả-mật-đa-la (s. prabhakāramitra) dịch, cũng có bản Phạn và Tạng ngữ.

6 - Thuận trung luận (s. madhyāntānusāra-sāstra), 2 q., Bát-nhã Lưu-chi (s. prajñāruci) dịch.

7 - Năng đoạn kim cương bát-nhã-Ba-la-mật-đa kinh luận tụng (2 bản, s. āryabhagavatī-prajñāpāramitā-vajrac-chedikā-saptārtha-ṭīkā và trisatikāya-prajñāpāramitāyā-kāri kā-saptati); 3 q., Bồ-đề Lưu-chi dịch, Nghĩa Tịnh cũng dịch một bản.

8 - Giải thâm mật kinh chú (s. ārya-saṃdhinirmocana-bhāṣya), chỉ còn bản Tạng ngữ.

9 - Hiện quán trang nghiêm luận tụng (s. abhisamayā-lāṅkāra-nāmaprajñāpāramitā-upadeśa-sāstra [-kārikā] thường được viết ngắn là abhisamayā-lāṅkāra-sāstra), còn bản Phạn và Tạng ngữ.

10 - Biện trung biên luận tụng (s. madhyānta-vibhāga-kārikā), bản Hán và Tạng ngữ vẫn còn. Có hai bản dịch tại Trung Quốc, Huyền Trang dịch ra 3 q., Chân Đế dịch ra 2 q., dưới tên Trung biên phân biệt luận.

11 - Pháp pháp tính phân biệt luận (s. dharma-dharmatā-vibhāga), chỉ còn bản Tạng ngữ.

TÀ ÁO CUNG TRỜI TUSITA: TRUYỀN THUYẾT VỀ CUỘC ĐỜI CỦA ĐẠI LUẬN SƯ VÔ TRƯỚC (ASAṅGA)

(Bài viết của thầy Thích Tâm Thiện)

Chúng ta biết rằng, trường phái Duy thức Học (Vijnānavāda) Phật giáo ra đời vào khoảng thế kỷ thứ V t.l.; và một trong những người được xem là Tổ sư của trường phái này là ngài Vô Trước (anh em cùng mẹ khác cha với ngài Thế Thân); cả hai đều là Đại luận sư của trường phái triết học Duy thức, một trường phái triết học đặc thù của Phật giáo mà tầm vóc và sự ảnh hưởng của nó, về mặt lịch sử, không thua kém gì dòng triết học Trung quán

của ngài Long Thọ (Nagārjuna). Bài viết dưới đây xin trích dẫn một giai thoại trong cuộc đời tu tập của ngài Vô Trước, được giới thiệu trong *Cang Skya On Yogacara*, nguyên bản tiếng Tây Tạng của *Cang Skya Yeshe Bstan Pa'i I Sgron Me*, bản dịch Anh ngữ của Joe Wilson.

Kệ văn

Trong Manjushri Root Tantra (Manjushrimlakapa) có truyền tụng rằng, đức Thế Tôn trước khi vào diệt độ, ngài đã cho biết trước rằng, 900 năm sau, sẽ có một Đại Sĩ ra đời xiển dương Luận tạng, tên là Asaṅga. Bài kệ tiên đoán đó được ghi lại nguyên văn như sau:

*“Chín trăm năm sau có một người Tăng sĩ,
Vị ấy tên là Asaṅga,
Ngài sẽ chuyên chú vào giáo nghĩa của luận thư
Và sẽ khéo biện biệt giải thuyết.
Vớ biện tài vô ngại,
Vị thầy của thế gian,
Sẽ có thiên tư về luận thuyết,
Sự tựu thành của thông tuệ này
Sẽ đến từ sức thần của Mạn-đà-la
Một vị nữ sứ giả của Sla;
Thông qua năng lực này mà thiện tâm trời dậy;
Ngài sẽ tập hợp giáo nghĩa trọng yếu của luận thư.
Thọ mạng của ngài sẽ kéo dài 150 năm,
{Rồi sau đó} khi thân ngài tan rã;
Nơi Thiên cung, ngài lại trở về;
Vớ niềm phúc lạc vô biên,
Ngài dạo chơi trong vòng hiện hữu.
Và cuối cùng, Đại sĩ sẽ chứng ngộ tuệ giác vô thượng”.*

Nguyên tác tiếng Tây Tạng

*Thogs Med Ces Bya'i Dge Slong Ni
 Bstan Bcos De Ni Don La Mkhas
 Mdo Sde Nges Don Drang Ba'i Don
 Rnam Pa Mang * Po Rab Tu 'Byed
 'Jig Rten Rig Pa Ston Bdag Nyid
 Gzung 'Byed Ngang Tshul Can Du 'Gyur
 De Yi Rig Pa Grub Pa Ni
 Sa La'i Pho Nya Mo Zhes Brjod
 De Yi * Sngags Kyi Mthu Yis Ni
 Blo Ni Bzang Po Skye Bar 'Gyur
 Bstan Pa Yun Ring * Gnas Bya'i Phyr
 Mdo Yi De Nyid Don Sdud Byed
 Lo Ni Brgya Dang Lnga Bcur 'Tsho
 De Lus Zhig Nas Lha Yul 'Gro
 'Khor Ba Rnams Su 'Khor Ba Na
 Yun Ring Bde * Ba Rjes Myong Nas
 Bdag Nyid Chen Po Mthar Gyis Te
 Byang Chub 'Thob Par 'Gyur * Ba Yin
 Zhes Gsungs Pa'o**

Bản dịch Tiếng Anh

*[When nine hundred years have passed,]
 A monk named Asaṅga
 Will be expert in the meaning of the treatises
 And will in many ways discriminate
 The satras of definitive and interpretable import.
 By disposition a teacher of worldly knowledge,*

*He will have a nature of explaining the texts.
 The achievement of the knowledge for that
 Will come through the power of the mantra
 Of she called Lady Messenger of Sala;
 Through its power good mind will arise.
 In order that the teaching might long remain
 He will condense the essential meaning of the sutras.
 He will live one hundred and fifty years
 And, his body disintegrating,
 will go to a country of the gods.
 Having long experienced bliss
 Travelling in cyclic existence,
 This great being will finally attain enlightenment.*

Giai thoại

Truyện kể rằng, sau ba lần nổi dậy của các nhà tư tưởng tiến bộ (Abhidharma) thời đó tại Ấn Độ, lúc bấy giờ, có một người đàn bà đức hạnh phi thường thuộc dòng Bà-la-môn tên là Tịnh Đức (Gsal Ba'I Tshulkrims). Bà nghĩ rằng, chánh pháp đã đến hồi suy vong do sự lạm thuyết của các học phái; nhưng ta mang phận đàn bà, làm sao có thể xiển dương “*giáo nghĩa thư*” để bảo vệ chánh pháp. Suy nghĩ như thế, bà quyết định dùng sinh thức tuệ giác của mình để truyền cho con trai. Sau khi quyết định, bà đã lấy một người đàn ông dòng Kṣatriya và hạ sinh Vô Trước. Sau đó, bà lấy một tu sĩ Bà-la môn (brahmin) và hạ sinh đứa con thứ hai là Thế Thân. Trong suốt thời gian sinh dưỡng hai người con, bà không ngừng rèn luyện tâm thức chúng theo ý đồ của bà. Khi hai người con trưởng thành, chúng hỏi bà rằng: “*Thưa mẹ, cha của chúng*

con thuộc hạng người nào, và chúng con phải chọn nghề gì để nối nghiệp cha?” Bà trả lời: “Ta sinh dưỡng các con không phải để nối nghiệp cha, mà để học đạo và truyền đạo”.

Sau đó, Thế Thân đã đến Kashmir học đạo với Thầy Samghabhadra. Còn Vô Trước thì vào tu kín trong động ở núi Chân Chim để tìm thầy Maitreya học đạo. Suốt ba năm tu luyện trong động, nhưng Vô Trước không hề thấy được một dấu hiệu khả quan nào, và điều đó đã làm cho ngài chán nản. Suy nghĩ như thế, ngài vội bỏ hang động ra đi. Khi vừa bước ra, ngài liền gặp một ông già đang mài thanh sắt lớn làm kim. Ngài hỏi: “Ông làm cái gì vậy?” Ông lão đáp kệ trả lời: “*Khi một người tu tập, rèn luyện nội tâm; Thì không có điều gì mà không thành tựu; Cho dù núi non có trở thành các bụi; Sức mạnh của tâm thức sẽ vượt qua tất cả*”.

Nghe xong bài kệ, tâm ngài trở nên tươi tỉnh, phấn chấn, và ngài quyết định trở lại hang động để tu tập. Thế rồi, ba năm trôi qua, ngài cũng không tìm thấy được điều gì, trong lòng buồn phiền, ngài lại bỏ hang động ra đi. Lúc ấy ngài chợt thấy ảnh tượng của những giọt nước đang xói mòn vách đá trong hang động, bỗng dừng tâm ngài bừng tỉnh; rồi ngài trở lại hang tu tập. Một lần nữa, ba năm lại trôi qua, giờ đây trước mắt ngài đầy dẫy nỗi ưu phiền, thầy Maitreya vẫn biền biệt tung tích. Ngài bèn bỏ hang động ra đi. Lúc ấy, ngài lại thấy ảnh tượng của một vách đá bị xói mòn bởi những cánh chim bay, tâm thức ngài bỗng dừng định tỉnh, và quyết chí trở lại hang đá tu tập. Thế rồi, ba năm nữa lại trôi qua, buồn phiền và chán nản lại kéo về trong tâm thức, rồi ngài lại từ giả ra đi. Nhưng lần này, khi vừa bước ra khỏi hang đá, ngài lại gặp một con chó sói tội nghiệp đang nằm dài, quần quai. Phần nửa thân sau của nó thì đang lở lói bởi sự gặm nhấm của côn trùng, phần nửa thân trước của nó thì phều phào rên rỉ. Nhìn thấy cảnh đó bỗng nhiên tình thương thống thiết của ngài trào dâng một cách phi thường; và ngài bèn tìm cách cứu giúp nó. Lúc

đó, ngài nghĩ rằng, ta nên cắt bớt thịt của mình, rồi dùng nó để dòi những côn trùng đang gặm nhấm trên thân con chó sói tội nghiệp này. Ngài liền đi kiếm một con dao và tự tay cắt thịt của ngài. Thịt đã cắt xong, nhưng vì sợ rằng, nếu lấy tay mà bắt những côn trùng thì sẽ làm chúng chết, và làm cho con chó sói càng đau đớn thêm. Đắn đo suy nghĩ một lúc, ngài quyết định dùng chính cái lưỡi của mình để liếm những côn trùng ra khỏi những chỗ bị lở trên thân con chó sói. Trong lúc ngài vừa liếm vào vết lở, thì bỗng dưng Bồ-tát Maitreya (Di Lặc) xuất hiện.

Vô Trước liền hỏi: *“Con đã tu tập quá lâu trong hang đá để chờ ngài, nhưng tại sao không hề thấy một dấu hiệu nào của ngài cả?”* Bồ Tát đáp: *“Ta đã ở trong đó từ lúc ban đầu, nhưng do tâm thức của người bị ngăn che bởi các dục vọng, ưu phiền nên người không nhìn thấy ta đó thôi. Nay do người phát khởi một tình thương vô bờ nên mọi chướng ngại trong tâm thức của người đã băng tiêu, vì thế mà người thấy ta”.*

Bấy giờ Vô Trước cầu xin Bồ-tát truyền pháp tu hành, Bồ-tát bảo Vô Trước hãy nắm lấy tà áo của ngài, rồi họ cùng bay lên cung trời Tusita (Đâu Suất). Trên cung điện nhà trời, Vô Trước ở lại một buổi sáng để học đạo, lúc trở về trần gian mới hay rằng, mình đã ở trên cung trời 53 năm rồi.

Trên cung trời Tusita, Bồ-tát Maitreya đã truyền tâm pháp toàn thiện cho Vô Trước và năm phần giáo, mà sau này ngài đem về truyền bá ở trần gian.

Kệ tán

“Tôi kính lễ Đại Sĩ Vô Trước. Người cứu độ trần gian, Đã tiếp nhận nguồn mạch diệu âm từ dòng thánh thiện. Thức dậy từ sức mạnh của suối nguồn đại định. Dòng suối nguồn (giáo nghĩa) thiêng liêng. Tuôn chảy từ miệng của Bồ-tát Maitreya tôn quý”.

Nguyên bản tiếng Anh:

"I bow down to he, called Asaṅga who, in order to help all the world, Received with the vessel of listening, the stream of nectar Drawn by the power of the meditative stabilization of the Stream of Doctrine - A stream of nectar poured from the vessel [whose] mouth [was] the noble Maitreya".

3.2 - Luận sư Thế Thân (Vasubandhu)

Là em ruột của Vô Trước. Họ là hai anh em ruột, ra đời khoảng niên đại 310 - 390 t.l. (trước Phật Hộ và Thanh Biện) thuộc gia đình Bà-la-môn Kansika, tại Puruṣapura, thành phố Gandhāra, Bắc Ấn thuộc vương triều Samudragupta và Candragupta II. Hai anh em đều theo Nhất thiết hữu bộ, lúc ấy đang chiếm ngự Kashmir và Gandhāra, và cả hai đều thuộc lòng bộ Vibhāṣāsastra (Tì-bà-sa luận) của phái này.

THẾ THÂN (VASUBANDHU): CUỘC ĐỜI, TÁC PHẨM, DUY THỨC, VÀ NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN

Bài viết của Gs. Jonathan C. Gold

Huỳnh Kim Quang Việt dịch

Giới thiệu tác giả: Giáo sư Jonathan C. Gold dạy về các bộ môn tôn giáo Ấn Độ và Tây Tạng, và nghiên cứu của ông tập trung vào các truyền thống tri thức Phật giáo Phạn và Tạng ngữ đặc biệt các lý thuyết về sự giải thích, chuyển dịch, và học tập. Cuốn sách gần đây của ông, *"Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Bud dhist Philosophy"* [Xây Đường Lớn: Triết lý Phật giáo nhất quán của Thế Thân] do Nhà Xuất Bản Columbia University Press ấn hành năm 2015, tìm hiểu sự liên tục của mối quan tâm và mục tiêu triết lý qua những tác phẩm phong phú, đặc sắc được cho là của một trong những triết gia vĩ đại nhất của Phật

giáo [Thế Thân]. Cuốn sách đầu tay của ông, *"The Dharma's Gatekeepers: Sakya Pandita on Buddhist Scholarship in Tibet"* (2007) [Người giữ cửa chánh pháp: Sākya Paṇḍita trong giới học giả Phật giáo tại Tây Tạng] giải thích bản chất của ngôn ngữ và vai trò học giả từ quan điểm độc đáo của triết gia Tây Tạng vĩ đại ở thế kỷ thứ XIII. Những công trình hiện nay của Thế Thân gồm các nghiên cứu về đạo đức qua văn học *"Tam thế nguyện"* của Tây Tạng và tác phẩm Nhập Bồ-đề hành (Bodhicaryāvatāra) của ngài Tịch Thiên (Śāntideva), và lịch sử xuyên quốc gia của giáo thuyết bất bạo động. Ông cũng là nhà sáng lập Nhóm Buddhist Ethics Reading Group của Đại học Princeton và đồng chủ tịch của Diễn đàn triết học tỷ giáo của trường Đại học Columbia. Trong tác phẩm gần đây nhất Jonathan C. Gold ông đang phát triển phương pháp giải quyết của Phật giáo đối với chính trị và tư tưởng xã hội.

Bài khảo luận về ngài Thế Thân (Vasubandhu) của GS Jonathan C. Gold được dịch dưới đây đã được phổ biến vào tháng 4 năm 2011 trên trang mạng Từ điển bách khoa triết học của Đại học Stanford. Tựa đề của bản dịch này do người dịch đặt ra. Bài khảo luận như sau:

Triết gia Phật giáo Thế Thân, (thế kỷ thứ IV-V t.l.) quả là ánh sáng vĩ đại trong thời cực thịnh của đế quốc Gupta huy hoàng của Ấn Độ [1]. Các tác phẩm của Thế Thân, cho thấy sự quán triệt của ngài đối với Phật giáo cũng như các tư tưởng không Phật giáo thời đó, và ngài viết tác phẩm, một cách liên tiếp, dựa trên 3 truyền thống học thuật Phật giáo mà theo truyền thống được xem như là khác biệt: Tì-bà-sa bộ (Vaibhāṣika), Kinh lượng bộ (Sautrāntika) và Du-già hành tông (Yogācāra - Duy thức Tông) [2]. Tác phẩm chính của ngài về tư tưởng A-tì-đàm, bộ Luận thích về A-tì-đàm (Abhidharma kośa bhāṣya - A-tì-đạt-ma Câu-xá luận

thích), cho đến nay vẫn là nguồn căn bản đối với kiến thức về “*Thanh Văn*” hay triết lý không phải Đại thừa trong số các trường phái Phật giáo Tây Tạng và Đông Á [3]. Ba tác phẩm súc tích về triết học Duy thức của ngài thiết lập tiêu chuẩn mới cho trường phái đó, mà đã trở thành siêu hình học Phật giáo chính thống tại Ấn Độ cho một nửa thiên niên kỷ sau đó [4]. Dù được tôn kính trong khắp thế giới Phật giáo, ngài luôn luôn là đối tượng của sự tranh luận. Bài viết này sẽ phác họa tiểu sử còn sự tranh cãi và các tác phẩm của ngài, và cung cấp những phân tích tóm lược về những tranh luận nổi bật nhất của ngài [5].

Bố cục bài viết gồm các tiểu mục:

1 - Tiểu sử và các tác phẩm

1.1 - Tiểu sử (còn tranh cãi)

1.2 - Lập trường giáo nghĩa và các tác phẩm

2 - Những tranh luận chính từ luận A-tì-đàm

2.1 - Bác bỏ ngã

2.2 - Sát-na [nhất thời] và liên tục

2.3 - Bác bỏ vô biểu sắc

2.4 - Bác bỏ Thượng đế sáng tạo

3 - Các phương pháp giải thích kinh điển

4 - Những tranh luận và các lập trường chính về Duy thức

4.1 - Bảo vệ duy biểu

4.2 - Bác bỏ các đối tượng giác quan

4.3 - Ba tự tính và bất nhị

5 - Tranh luận về Thế Thân như là “*Nhà duy tâm*”

Chú Thích & Thư Mục Tham Khảo

Tiểu sử và những tác phẩm

Tiểu sử (còn tranh cãi)

Thế Thân (thế kỷ thứ IV t.l.) được đánh dấu niên đại ở vào thời cực thịnh của triều đại Gupta bởi vì sự kiện, theo sự Chân Đế (Paramārtha), thì ngài đã dạy cho thái tử, hoàng hậu của vua “*Vikramāditya*” - danh xưng dành cho đại đế Chandra-gupta II (380 - 415 t.l.) [6]. Cuộc đời Thế Thân nằm ngay trung tâm tranh luận, và ngài đạt được danh tiếng và bảo hộ qua sự sắc bén như là một tác giả và nhà biện tài. Những tác phẩm của Thế Thân, chứa đầy những phê phán về các truyền thống và quan điểm đương thời, là nguồn tài liệu vô song cho sự hiểu biết những tranh luận sống động trong các trường phái Phật giáo và Ấn Độ giáo của thời đại ngài.

Là một Tăng sĩ học giả Phật giáo trẻ, Thế Thân được cho là đã du hành từ quê nhà tại Gandhāra tới Kashmir, rồi tới trung tâm của hệ thống triết học Tì-bà-sa (Vaibh āṣika) để học hỏi và nghiên cứu. Ở đó, các học sinh tuyên thệ giữ bí mật truyền thống với nhau. Thế Thân nêu nghi vấn về tính chính thống của Tì-bà-sa và tạo ra nhiều thù địch ở đó, nhưng rồi ngài cũng đã giải quyết được để trở lại quê hương như là một nhà chuyên môn trong hệ thống này. Sau đó, Thế Thân đã vi phạm những quy tắc của phái Tì-bà-sa tại Kashmir bằng việc dạy cho công chúng, đi xa tới mức dám để cho những người mới học tranh luận với ngài vào cuối mỗi ngày. Do vậy, những đồng nghiệp sinh quán tại Kashmir của Thế Thân giận dữ cho đến khi họ nhận được một bản sao của tài liệu mà ngài dạy, bài kệ gốc của luận A-tì-đạt-ma. Bản tóm tắt sáng chói về hệ thống của họ làm họ hài lòng vô cùng. Nhưng rồi, Thế Thân công bố luận thích của ngài, phê phán hệ thống bằng nhiều cách, chủ yếu từ quan điểm của Kinh lượng bộ. Họ tức giận nữa. Nhiều năm sau, Chúng Hiền (Saṃghabhadra)

cùng thời đại Tì-bà-sa của Thế Thân đã sáng tác hai bộ luận bác bỏ Luận Thích của Thế Thân, và du hành tới Ayodhyā, nơi mà Thế Thân đang sống dưới sự bảo hộ của triều đình, để thách thức ngài tranh luận công khai trước công chúng (Thế Thân đã từ chối). Câu chuyện này, được tường thuật từ trong các nguồn tài liệu Trung Hoa và Tây Tạng, giải thích cho sự kiện bất thường rằng Luận Thích của Thế Thân thường không đồng ý với lập trường được khẳng định trong các bài kệ gốc của bộ luận A-tì-đạt-ma.

Người anh cùng mẹ khác cha của Thế Thân là Vô Trước (Asaṅga), là vị Tăng sĩ ngồi thiền một mình 12 năm cho đến khi ngài có thể gặp và nhận được sự chỉ dạy trực tiếp từ đức Đường Lai Di Lặc Phật. Do vậy, Vô Trước đã trở thành người diễn giải đầu tiên về giáo nghĩa Duy-thức (Duy thức) của Phật giáo “Đại thừa”, viết một số tác phẩm, và truyền đạt “Năm bộ luận” được dạy bởi Di Lặc. Khi Thế Thân theo Hữu bộ nhiều năm, Vô Trước sợ người em mình tạo nghiệp (Thế Thân đã xúc phạm công khai các tác phẩm của Vô Trước). Vì thế, Vô Trước đã gửi các môn đệ của mình tới để dạy cho Thế Thân và thuyết phục ngài chấp nhận theo hệ thống Duy thức. Việc làm đó đã có hiệu quả. Câu chuyện này cung cấp lý do tại sao ngài Thế Thân viết nhiều bộ luận theo quan điểm Duy thức sau khi ngài cổ võ lập trường “Thanh Văn”. Điều đó đã giải thích tại sao tác giả của bộ Luận và Chú Thích của nó có thể đã viết nhiều luận thích về kinh điển Đại thừa, một bộ luận bảo vệ tính chính thống của kinh điển Đại thừa, và hàng loạt luận thích về giáo nghĩa Duy thức súc tích.

Đặc tính huyền thoại và thánh hóa của các bản tiểu sử theo truyền thống, cùng với niềm tin (còn tranh cãi) rằng là chúng mâu thuẫn nhau, đã khiến nhiều học giả hiện đại ngờ vực sự chân thật của chúng. Nhiều học giả bày tỏ sự nghi ngờ về khối lượng các tác phẩm còn tồn tại được cho là của Thế Thân trong các đại tạng Tây Tạng và Trung Hoa đã được viết bởi một người duy

nhất. Vào thập niên 1950, Erich Frauwallner đưa ra bài viết cho rằng có 2 Thế Thân khác nhau, người mà các tiểu sử theo truyền thống đã nhập chung sai lầm vào một nhân vật [7]. Các phiên bản của lý thuyết này đã chế ngự tại một vài lãnh vực của hàn lâm viện. Một vài học giả đã nêu tra vấn về câu chuyện chuyển đổi của Thế Thân từ Thanh Văn sang Duy thức Đại thừa dưới ảnh hưởng của người anh là Vô Trước, bằng việc ghi chú sự chuyển đổi lần hồi và tương đồng hơn qua những tác phẩm mà tư tưởng trước đây đứng ở phía đối lập của “*sự chuyển đổi*” [8]. Sự kéo dài của tranh cãi này, ngày nay được sự ủng hộ bởi Robert Kritzer và những đồng viện, cho rằng Thế Thân là người đã bí mật ủng hộ Duy thức ngay từ đầu cho đến về sau [9].

Lập trường Giáo Nghĩa và các tác phẩm

Thế Thân soạn các tác phẩm từ các tư tưởng của nhiều trường phái triết học khác nhau. Hơn nữa, những tác phẩm của Thế Thân thường diễn tả các lập trường giáo nghĩa và những tranh luận với điều mà ngài không đồng ý, để bác bỏ chúng. Vì lý do này, các học giả đã sử dụng các tác phẩm của Thế Thân, đặc biệt là Giải thích luận A-tì-đạt-ma (Commentary on the Treasury of the Abhidharma) của ngài để có thể cắt nghĩa phạm vi của các lập trường Phật giáo và không Phật giáo đang lúc thịnh hành vào thời đại ngài.

Các bộ phái Phật giáo chính được diễn tả trong các tác phẩm của Thế Thân như là Tì-bà-sa bộ (Vaibh āṣika) hay Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin) tại Kashmir và Gandhāra, Độc tử bộ (Vātsī-putrīya), Kinh lượng bộ (Sautrāntika) (cũng còn gọi là Dārṣṭ āntikas) và Du-già hành tông (Yogācārin). Thế Thân cũng tranh luận với các quan điểm không Phật giáo, Bà-la-môn, gồm các quan điểm đặc biệt của Số luận (Sāṃkhya) và Chánh lý thắng luận (Nyāya-Vaiśeṣika). Có vẻ như là duy chỉ có một bộ phái Phật

giáo mà ngài thường bày tỏ sự bất đồng là Độc tử bộ (Vātsīputrīya), cũng gọi là Bồ-đặc-già-la luận giả (Pudgala vādins). Các tác phẩm của Thế Thân được biết hầu hết thường được viết từ quan điểm Kinh lượng bộ hay Du-già hành tông, tùy theo tác phẩm. Tuy nhiên trong bộ luận A-tì-đạt-ma tổng kết các giáo nghĩa của bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) tại Kashmir – thì đó là bộ luận duy nhất mà hệ thống Kinh lượng bộ có khuynh hướng chiến thắng trải qua nhiều tranh luận [10]. Và thường xảy ra, ngay trong Luận giải, là các quan điểm của Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) vẫn còn được giữ nguyên và không bị tổn hại.

Rất nhiều văn bản của truyền thống A-tì-đàm thuộc nguyên thủy còn sót lại trong tiếng Pāli, và số lượng lớn văn bản của A-tì-đàm của Nhất thiết hữu bộ có mặt trong các truyền thống tiếng Trung Hoa. Tuy nhiên, trong tiếng Phạn và Tây Tạng, gần như tất cả văn bản A-tì-đàm của “*Thanh Văn*” [Śrāvaka] mà còn tồn tại là các tác phẩm của Thế Thân và các truyền thống chú giải đều xuất phát từ chúng. Thật hấp dẫn để xem điều này như là chứng cứ của ưu thế triết học của Thế Thân, để đánh bại hoàn toàn các đối thủ mà truyền thống của ngài đã chế ngự từ thế kỷ thứ IX trở đi. Tuy nhiên, chúng ta có thể công bằng lấy điều này làm chứng cứ không phải chỉ là thuộc về sự chiến thắng của Kinh lượng bộ (Sautrāntika), nhưng là ảnh hưởng của sự phổ cập đang trỗi dậy của Du-già hành tông tại Ấn Độ và Tây Tạng. Thế Thân, nhà hệ thống hóa vĩ đại của A-tì-đàm chính thống, đã nêu ra các tranh luận về giáo nghĩa, và như là cuộc đời, mở đường, và chứng thực, sự chế ngự sau này của Đại thừa.

Thế Thân đã viết Luận bằng tiếng Phạn (Sanskrit), nhưng nhiều tác phẩm của ngài sau này duy chỉ được biết từ các bản dịch tiếng Trung Hoa và Tây Tạng. Tóm lược tất cả những tác phẩm do Thế Thân viết, hay đi vào việc xem xét tiêu chuẩn có liên quan để

xác định tác phẩm nào của ngài là điều vượt ngoài mục đích của bài khảo luận này. Ở đây chỉ lướt nhanh qua các tác phẩm nổi tiếng là đủ [11].

Tác phẩm về A-tì-đàm quan trọng nhất của Thế Thân là bộ luận A-tì-đạt-ma Câu-xá (Abhidharma kośa kārīkā), và A-tì-đạt-ma Câu-xá luận thích (Abhidharmakośa bhāṣya) [12]. Tiếp theo, các tác phẩm khác nổi tiếng của ngài là tóm tắt, tổng hợp về Duy thức, Nhị thập tụng luận (Viṃśatikākārikā) với phần luận thích (Viṃśatikāvṛtti), Tam thập tụng (Triṃśika) và Tam tánh luận (Trisvabhāvan-irdeśa) [13]. Phần lớn những tranh luận được thảo luận dưới đây đều được rút ra từ những tác phẩm này.

Nhiều tác phẩm độc lập ngắn hơn của Thế Thân hiện vẫn còn. Thành nghiệp luận (Karma-siddhiprakaraṇa) rút tĩa tổng hợp và đề xuất nhiều thảo luận về nghiệp từ luận A-tì-đàm. Giải thích về Ngũ uẩn (Pañcaskandhapra karaṇa) là một tóm tắt của thuật ngữ của A-tì-đàm quan trọng cũng gồm một vài tham chiếu Duy thức. Các Quy tắc tranh luận (Vādaavidhi - Luận quỹ) đã bị mất, nhưng nhiều phần rời rạc thì được bảo tồn trong các tác phẩm sau này cho thấy nó là nền tảng cho sự phát triển của luận lý và nhận thức luận Phật giáo chính thống [14].

Thế Thân đã viết nhiều bộ luận về các kinh Phật, những tác phẩm đó đã được xếp loại như là các kinh Đại thừa. Ngài cũng viết một tác phẩm ảnh hưởng rất lớn tới cách diễn giải và dạy các kinh Phật, có tên là Thích quỹ luận (Vyākhyāyukti - Quy tắc giải thích kinh điển), mà trong đó (trong số những điều khác) ngài tranh luận về sự đúng pháp của các kinh điển Đại thừa (mà ngài gọi là "*Các kinh Phương quảng*" - Vaipūlya Sū-tras) [15].

Cũng ảnh hưởng lớn, và vẫn thường được nghiên cứu trong nền giáo dục Tây Tạng, là các luận thích của Thế Thân đối với các tác phẩm Duy thức chính. Những tác phẩm này gồm những chú thích

về 3 tác phẩm họ cho là đã được Bồ-tát Di Lặc truyền trao cho Vô Trước, đó là Biện pháp pháp tánh luận (Dharmadharma tāvibhāga vṛt ti), Biện trung biên luận (Madhyāntavibhāgabhāṣya), và Đại thừa trang nghiêm kinh luận (Mahāyāna sūtrālaṃkārabhāṣya). Sau cùng, Thế Thân rất được tán dương công đức với bộ luận quan trọng viết về tinh yếu của Du-già hành tông của Vô Trước là bộ Nhiếp đại thừa luận (Mahāyānaśāṅgrahabhāṣya).

Trong số những tác phẩm này, và nhiều tác phẩm khác được cho là của Thế Thân trong các kinh sách tiếng Tây Tạng và Trung Hoa, người ta đã tìm thấy vô số quan điểm và pháp môn được trình bày; và nhiều học giả đã tỏ ra nghi ngờ phải chăng chúng có cùng một tác giả ngay cả những tác phẩm đã được liệt kê ra ở trên. Tuy nhiên, nhiều người vẫn cảm thấy nhạy cảm để cho rằng Thế Thân đã sáng tác nhiều thể loại và nhiều trường phái, và đã mô phỏng rất nhiều quy tắc của mỗi trường phái, phát triển thành quan điểm của chính ngài. Tuy nhiên một tác phẩm khả tín để có thể giải thích về sự phát triển trí tuệ của Thế Thân vẫn là điều cần thiết trong lãnh vực học thuật.

Những tranh luận chính từ tạng A-tỳ-đàm

Bác bỏ ngã

Sự giải quyết của Phật giáo đối với vấn đề tồn tại liên tục của ngã có lẽ lôi cuốn nhiều chú ý từ triết học đương đại hơn từ bất cứ lãnh vực nào khác của truyền thống [16]. Luận thích A-tỳ-đàm của Thế Thân gồm, như chương cuối của luận, sự bảo vệ rộng rãi đối với giáo nghĩa Phật giáo về Vô ngã, có tên là “*Bác bỏ ngã – Phá ngã luận*”. Đa phần lập luận cho rằng người tán đồng Phật giáo, và cố tình chứng minh rằng không người Phật tử nào có thể chấp nhận sự thực hữu được gọi là “*ngã*” (ātman) hay “*người*” (pudgala – bồ-đặc-già-la) đối với và trên năm uẩn (skandhas) mà đức Phật đã dạy, là tập hợp hình thành con người (Các uẩn, như

tên của chúng cho thấy, là những tập hợp của 5 loại thay đổi liên tục trong chính nó: sắc, thọ, tưởng, hành và thức). Rõ ràng Thế Thân biết rằng những nhà Độc tử bộ (Vātsīpu trīyas), cũng gọi những nhà Bồ-đặc-già-la (Pudgalavādins) hay “*những luận sư chủ trương nhân*”, tượng trưng cho một đối thủ Phật giáo. Phần cuối của chương này, Thế Thân cũng sẽ cung cấp một số lập luận nhằm vào quan điểm về ngã của phái Thắng luận (Vaiśeṣika).

Luận bắt đầu với tuyên bố ngắn gọn về mục đích của bộ luận, và đôi điều xác định về giáo pháp của đức Phật. Thế Thân nói rằng điều đó dành cho những người ngoài (có nghĩa là những người ngoài Phật giáo), không có khả tính giải thoát, bởi vì tất cả những hệ thống khác áp đặt một cấu trúc sai lầm về ngã dựa vào điều mà thật sự chỉ là sự liên tục của các uẩn (skandha). Vì cố chấp ngã tạo ra phiền não (Kleśa), cho nên giải thoát khỏi khổ đau là không thể đối với người cố chấp sự sai lầm này, quan điểm không phải Phật giáo cho rằng ngã có thực tính độc lập.

Ở đây, Thế Thân đã không cố chứng minh quan hệ nhân quả nghiệp lực để xác chứng đặc tính riêng biệt của chúng. Thay vì thế, ngài đi thẳng vào việc chứng minh sự không hiện hữu của ngã. Ngài nói rằng những gì có thể nhận chân như thật thì được biết bởi 1 trong 2 phương cách: nhận thức hay suy luận [17]. Bảy điều được biết trực tiếp, bởi nhận thức. Chúng gồm 5 đối tượng của các giác quan (sắc, thanh, hương, vị, xúc), các đối tượng trong tâm (hình ảnh hay ý tưởng trong tâm), và chính tâm [18]. Điều không biết trực tiếp chỉ có thể được biết gián tiếp, do bởi suy luận. Chẳng hạn, Thế Thân đưa ra lập luận rằng 5 giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) có thể mỗi thứ đều được biết từ nhận thức các đối tượng cảm giác riêng biệt của chúng. Nhưng, ngài nói, không có sự nhận biết nào như thế đối với ngã. Kể từ khi Thế Thân tin vào khoảnh khắc phổ quát [sát-na] (xem phần Khoảnh khắc và Liên

tục), thì ngài phủ nhận suy luận của Descartes rằng “*Tôi hiện hữu*”, như là một tự ngã kiên cố, từ nhận thức về sự kiện khoảnh khắc của tâm thức, “*Tôi suy tư*”. Hoặc “*Tôi suy tư tức tôi thực tại*”.

Bất cứ học giả Phật giáo nào cũng có thể thấy rằng Thế Thân đã nói là đã chứng minh sự hiện thực của Thập nhị xứ (āyatana – tức trần cảnh, xứ), và 12 xứ này dễ dàng tương quan với Ngũ uẩn. Uẩn thứ nhất, sắc (rūpa), gồm 5 căn [5 giác quan] và 5 trần [5 trần cảnh đối tượng của chúng]. Uẩn thứ hai, thứ ba, và thứ tư - thọ (vedanā), tưởng (saṃjñā), và hành (saṃskāra) là đối tượng của thức [pháp]. Uẩn thứ năm, thức (vijñāna), tương đương với xứ thứ 12, thức [19]. Từ lúc đầu trong bộ luận, Thế Thân đã bao hàm những yếu tố khác trong 5 uẩn (chẳng hạn, gồm vô biểu sắc (avijñapti-rūpa), là sắc không thể thấy, nhưng bởi vì ngài cũng đã đưa những tranh luận phản bác các yếu tố đó (xem phần *Bác bỏ vô biểu sắc*), có lẽ ngài cảm thấy không còn bắt buộc để bao gồm chúng ở đây. Việc tập trung vào 12 xứ có thể là phương thức cung cấp một bản thể luận Phật giáo trong sáng và kỹ lưỡng khi ngài có thể làm được.

12 xứ tương ứng với 5 uẩn:

- Sắc tương ứng với: Mắt-sắc, tai-âm thanh, mũi-mùi vị, lưỡi-chất vị, thân-xúc chạm.
- Thọ, tưởng, và hành tương ứng với pháp.
- Thức tương ứng với thức.

Trong bất cứ sự kiện nào, Thế Thân cũng khẳng định quan điểm Phật giáo chính thống mà trong đó những yếu tố thay đổi liên tục, có vẻ như là thuộc về, hay thành phần của, cái được gọi là “*ngã*”, là thực, trong khi đó ngã thì không thật. Nhiều Phật tử chấp nhận rằng quan điểm này là trái với lẽ thường (nếu nó là lẽ thường thì tất cả chúng ta đều được giải thoát), và nhiều nghi

ngờ có thể khởi lên khi nó được lập luận: Nếu không có ngã, thì cái gì là tồn tại như là tôi từ lúc trẻ đến trưởng thành? Tên của tôi là chỉ cho cái gì? Cái gì nhận biết các nhận thức, hay cái gì trải qua các kinh nghiệm, hay cái gì làm các hành động, nếu không phải là ngã? Cái gì là ký ức, nếu không là ngã? Và quan trọng nhất, từ quan điểm Phật giáo, cái gì di chuyển từ một thân xác này sang thân xác khác, và cái gì nhận lấy nghiệp quả của những hành động tốt và xấu, nếu không phải là ngã? Đây là tất cả những câu hỏi về sự quan trọng trong các đối trị có tính triết lý của Phật giáo về giáo nghĩa Vô ngã, và Thế Thân đã minh giải từng điều một trong bộ luận của ngài. Tuy nhiên, Thế Thân đã bắt đầu bằng việc tập chú vào một số lợi ích chung đối với quan điểm Vô ngã, và nêu ra những khó khăn trong việc chấp vào thực ngã. Vì vậy, mục tiêu đầu tiên của Thế Thân là không có *“Bổ-đặc-già-la”* trong Phật giáo.

Đối với Thế Thân, tất cả các pháp mà là thực hay thật hữu (dravya) thì là hiệu quả nhân quả, có các mối tương quan nhân quả có thể xác định được với các pháp khác. Các pháp không có những cơ sở nhân quả như thế là không thực, và nếu các pháp, chỉ là cấu trúc mang tính khái niệm, thì chỉ là giả thuyết (prajñapti). Cái được gọi là *“ngã”*, như mọi pháp khác, phải là cái này hay cái kia - thật có hay không thật có, do duyên sinh hay là cấu trúc có tính khái niệm. Thế Thân đặt nó vào loại sau này. Cho thấy rằng, để gọi một pháp nào đó là *“cấu trúc có tính khái niệm”* (parikalpita - biến kế sở chấp) là, đối với Thế Thân, lấy nó ra khỏi dòng quan hệ nhân quả. Những hiện hữu trừu tượng thì không có năng lực nhân quả và là không thật. Đây là sự chính thức hóa, và sự mở rộng, của giáo nghĩa Phật giáo cho thấy rằng tất cả các pháp duyên sinh đều là vô thường. Một số các nhà Phật giáo quan niệm (chẳng hạn) rằng hư không và Niết-bàn là thật, dù là vô vi. Thế Thân, thay vì vậy, nói rằng tất cả các pháp tự chúng đều

nằm trong thế giới nhân duyên ắt phải là duyên sinh (đây là một hệ luận của sự chứng thực của ngài về tính tạm bợ), vì vậy ngài đã bác bỏ khả tính nguyên nhân của những hiện hữu tuyệt đối, bất biến. Nhưng cho dù đặt qua một bên quan điểm mở rộng của Thế Thân, rõ ràng không có gì nghi ngờ đối với các Phật tử để nói rằng ngã là không duyên sinh và tuyệt đối. Đó là một quan điểm phi Phật giáo, mà ngài Thế Thân luận giải về sau.

Vì thế Thế Thân bắt đầu sự tranh luận bằng cách nêu ra sự lưỡng nan đối với ngã, giữa các quan điểm nói rằng “con người” là không có nguyên nhân tạo ra - là phỏng theo quan điểm phi Phật giáo - và việc chỉ ra nguyên nhân. Từ khi đức Phật giải thích về tập hợp [Ngũ uẩn] là các yếu tố tâm vật lý tạo thành con người, bất cứ lập trường nào về “ngã” đều phải nằm trong cách liên quan đến các hiện hữu đó. Nhưng các nhà chủ trương Bồ-đặc-già-la sẽ không muốn nói đơn giản rằng “con người” được tạo ra bởi các uẩn. Vì, các uẩn là tạm bợ và vô thường. Toàn bộ vấn đề là làm sao để giải thích sự liên tục của con người trong khi các uẩn thay đổi. Nếu các uẩn là những nguyên nhân tạo ra con người, thì con người cũng phải thay đổi khi chúng [các uẩn] thay đổi. Khi Thế Thân giải thích bằng việc phân tích câu văn, “*Không có phẩm chất bất biến được thấy sẵn có trong các pháp vô thường*” (AKBh 159. 20 - A-tì-đạt-ma Câu-xá luận thích)[20]. Nếu cơ sở nhân quả được thừa nhận như là sự vô thường, thì “con người” không còn tiếp tục tồn tại nữa qua các uẩn và qua thời gian. Như thế nói rằng một “con người” được tạo ra bởi các uẩn thì không đưa ra được câu trả lời nào cho nghi vấn về đặc tính của con người được nêu ra ở trên.

Tuy nhiên, đối với Thế Thân, nếu nguyên nhân là không thể xác định, thì con người phải được tạo ra có tính cách khái niệm mà thôi. Thế Thân nêu bằng chứng dưới đây như là thí dụ của cấu trúc mang tính khái niệm như sau: Khi chúng ta nhìn, ngửi,

và nếm mùi vị sữa, chúng ta có những ấn tượng giác quan khác biệt, mà được bao hàm trong nhận thức của chúng ta. Rồi thì “sữa” là cấu trúc tinh thần - một khái niệm được tạo dựng từ những ấn tượng giác quan rời rạc. Các ấn tượng giác quan là thật, nhưng *sữa thì không thật*. Cũng như vậy, “ngã” được tạo thành từ những giác quan thay đổi liên tục, những ấn tượng giác quan, ý tưởng, và các biến cố tinh thần. Những thứ này riêng biệt nhau, các yếu tố nhất thời là thật, nhưng sự kết hợp ý tưởng về chúng – như một “cái tôi” liên tục – là phỏng đoán sai lầm.

Các nhà chủ trương Bồ-đặc-già-la muốn chấp nhận rằng con người là một cấu trúc mang tính khái niệm, nhưng họ không chấp nhận rằng điều này làm cho nó không thật, hay ngược với nhân quả. Họ tin rằng trong “con người” cảm thọ, là người chắc chắn không giống cũng không khác với tập hợp Ngũ uẩn, nhưng ai là người hiện hữu trong cuộc đời đặc biệt “dựa vào” Ngũ uẩn. Ngài Thế Thân xem điều này như là nỗ lực nhằm lẫn để có chiếc bánh của người nào đó và ăn nó. Ngài tập trung vào thuật ngữ “dựa vào” này. Nếu, theo cách này, những người chủ trương Bồ-đặc-già-la cho rằng “*sự dựa vào như là đối tượng mang tính nhận thức*”, theo ngài nói, thì thực sự họ thừa nhận rằng thuật ngữ “con người” chỉ nói đến tập hợp Ngũ uẩn. Điều đó thừa nhận rằng tập hợp Ngũ uẩn được hiểu là đồng nhất với cấu trúc chỉ mang tính khái niệm “con người”, giống như là vị nếm, xúc chạm, và mùi vị của sữa tạo ra cấu trúc mang tính khái niệm “sữa”. Nếu, ngược lại, họ nói “con người” dựa vào tập hợp Ngũ uẩn một cách nhân quả, thì họ nói rằng “con người” được tạo ra bởi tập hợp Ngũ uẩn, mà là chỉ rõ các nguyên nhân của nó trong các pháp vô thường.

Đối với Thế Thân, không có sự giải thích nào có thể chấp nhận được về những cấu trúc mang tính khái niệm như là các pháp đang thực hữu. Chính tính lưỡng phân đặc hữu (thực và nguyên nhân đối lại với không thực và khái niệm) đóng vai trò không

chỉ như là phương tiện để Thế Thân bác bỏ tự ngã riêng biệt, mà cũng còn là phương thức để bác bỏ các tương quan chủ thể/đối tượng rõ ràng hay các tương quan thể chất/phẩm tính hiển hiện, và diễn dịch chúng thành một chuỗi dài nhân quả. Thí dụ, Thế Thân nói rằng các đối tượng của ý thức không hiện hữu như là những hiện hữu thực sự khác biệt với nhận thức; nói đúng hơn, nhận thức được tạo ra bởi các đối tượng rõ ràng của nó, từ đó mà có được hình tướng cụ thể (ā kāra – hành tướng). Đây là cách mà Thế Thân giải quyết một số các thách thức tiêu chuẩn đối với quan điểm Vô ngã, như nghi vấn về cách kinh nghiệm có thể hiện hữu mà không có người kinh nghiệm. Câu trả lời là bất cứ nhận thức nào đó dường như cũng chỉ được tạo thành bằng 2 phần, chủ thể và đối tượng, “*bộ phận nhận thức*” hoạt động dựa vào đối tượng nhận thức. Trong thực tế, mọi khoảnh khắc nhận thức đều bao gồm trong biểu hiện được cấu trúc đầy đủ của tính lưỡng nguyên chủ thể - đối tượng mà không thực sự có bất kỳ chủ thể riêng biệt nào. Đối tượng chỉ là một khía cạnh hay hình tướng của chính nhận thức. Tương tự như vậy, khi được hỏi liên quan đến ký ức “*ai*” nhớ nếu không có ngã, Thế Thân đã bác bỏ cấu trúc chủ thể - đối tượng. Điều thực sự xảy ra chỉ là một loạt các yếu tố gián đoạn trong chuỗi liên tục của các uẩn, mà sinh khởi liên tục, nối kết nhân quả với nhau. Lý do mà tôi nhớ quá khứ của tôi là bởi vì các uẩn của tôi bây giờ là kết quả nhân quả của các uẩn quá khứ mà các hành động đã làm tôi nhớ. Nhận thức của tôi ngày nay sinh khởi với hình tướng của tập hợp các uẩn quá khứ của tôi được in dấu trên đó. Còn nữa, mỗi tương quan “*tùy thuộc*” mà những người theo thuyết Bồ-đặc-già-la đang cố gắng bảo vệ không chống lại các luận điểm của Thế Thân (có thể sự không xuất hiện như một phản biện trong văn bản của ngài), nhưng các nhà Bồ-đặc-già-la khẳng định bằng cách nói rằng mỗi tương quan giữa người và các uẩn là “*không thể nói được*”.

Đối với điều này, Thế Thân, một cách thú vị, cho rằng tính bất khả thuyết đối với hiện hữu mà được nhận thức bề ngoài làm hủy hoại chức năng của nhận thức như là nguồn kiến thức. Nếu không có cách phân biệt, rõ ràng, điều được nhận thức trực tiếp và điều được nhận thức *“không thể nói được”*, tất cả nhận thức đều có khả năng trở thành bất khả thuyết. Và, có lẽ quan trọng hơn nữa, không phải mọi thứ được nói bởi đức Phật đều không thể nói, hay ít nhất cũng không tương đương như thế. Chẳng hạn, khi đức Phật bác bỏ hiện thực của tự ngã, ngài làm vậy trong sự trái ngược các ý nghĩa thông thường. Nếu *“con người”* cũng hiện hữu như một đối tượng của nhận thức giác quan, thì làm sao sự khác biệt này có thể duy trì?

Đối thoại của Thế Thân với các nhà Bồ-đặc-già-la đã có nhiều ngoắt ngoéo, mà tôi sẽ không bàn đến ở đây. Hãy xem phần văn bản tóm tắt các phương pháp giải thích kinh của Thế Thân mà ngài sử dụng một cách cương quyết để bảo vệ chống lại lý do được các nhà Bồ-đặc-già-la đưa ra về sự im lặng của đức Phật đối với bản chất của con người. Ở đây tôi sẽ chỉ đề cập thêm sự tranh biện chống lại các nhà Bồ-đặc-già-la, trước khi bàn về các tranh biện của Thế Thân với những đối tượng không phải Phật giáo.

Những người theo thuyết Bồ-đặc-già-la đã từng thách thức Thế Thân làm sao giải thích, nếu mọi thứ chỉ là sự biến chuyển và thay đổi không ngừng của các hiện hữu riêng biệt tương quan nhau theo nhân quả, thì những thứ đó sẽ không khởi sinh theo kiểu cách có thể đoán định được. Tại sao lại có quá nhiều thay đổi không thể dự kiến, theo các nhà Bồ-đặc-già-la hỏi, nếu không có một con người độc lập tạo ra những thay đổi đó? Đây là câu hỏi mà dường như khẳng định mức độ tự do ý chí nhiều hơn điều có thể rằng không có cái gì can thiệp sẵn có từ bên ngoài vào dòng chảy nhân quả. Nếu tôi đọc đúng, thì nó là điều giống như sự bác bỏ khó tin rằng chúng ta có thể *“chỉ là những*

người máy”, cho chúng ta khả năng đổi mới và sáng tạo. Trả lời của Thế Thân là để nhấn mạnh khả tính thay đổi trong hệ thống tự điều chỉnh [21].

Thế Thân chỉ ra điều đó bằng thực tế, là có những kiểu cách có thể tiên đoán trước đối với các biến chuyển thuộc nhân quả của tư tưởng, vì thế là sai lầm để gọi chúng là không thể tiên đoán được. Nhìn một người phụ nữ, ngài nói, khiến cho bạn khởi lên các suy nghĩ mà bạn có ý nghĩ khi bạn ngắm nhìn người phụ nữ (Nếu chúng ta cần, đây là sự xác nhận rằng độc giả ngụ ý là một người đàn ông thích phụ nữ - dù có thể là một người không lập gia đình). Nếu bạn thực hành việc bỏ đi người phụ nữ trong suy nghĩ của bạn (thí dụ, qua việc thực hành suy nghĩ về người cha bảo vệ của người phụ nữ, như các vị tu sĩ được dạy làm như vậy), thì khi bạn thấy một phụ nữ bạn sẽ loại bỏ cô ấy trong suy nghĩ của bạn. Nếu bạn không thực hành điều này, những suy nghĩ khác sẽ khởi sinh: “... rồi những [suy nghĩ] đó được khởi lên thường xuyên nhất [hay rõ ràng nhất], hay gần nhất, bởi vì chúng được đào luyện mạnh mẽ nhất, ngoại trừ khi có các điều kiện đặc biệt đồng lúc bên ngoài cơ thể” (Kapstein 2001a: 370). Đây là một tranh biện làm tiêu hao niềm tin ngây thơ vào sự độc lập của ý chí. Nhưng dĩ nhiên, Thế Thân thêm rằng, bởi vì tâm lệ thuộc vào các duyên không có nghĩa là nó sẽ luôn luôn giống như vậy. Ngược lại, cơ bản để định nghĩa các pháp duyên sinh là chúng luôn luôn thay đổi.

Với cách thiết đặt này, Thế Thân quay sang nói với các vị của những trường phái không Phật giáo, yêu cầu họ giải thích một cách lịch sự như quan điểm về nhân quả, Vô ngã của ngài, đối với dòng đổi thay của các sự kiện tâm thức. Vì, đối thủ không Phật giáo tin vào tự ngã độc lập là tác nhân và kẻ kiểm soát các hoạt động tâm thức. Nếu điều đó là như vậy, Thế Thân thách thức họ, tại sao các sự kiện tâm thức khởi sinh trong tình trạng rối loạn như thế? “Ngã” là loại người kiểm soát gì? Đây là điểm quan trọng, bởi vì nó

ngụ ý rằng các Phật tử có thể sử dụng như bằng chứng về những gì rõ ràng lúc nội quán đối với bất cứ thiền giả nào – cụ thể là sự khó khăn của việc kiểm soát tâm thức. Nếu “*ngã*” là tác nhân không do nhân, tại sao tôi không thể, thí dụ, tập trung sự chú tâm của tôi vô hạn định? Các truyền thống phi Phật giáo như (truyền thống/Ấn giáo) thường xác nhận rằng tâm phải được kiểm soát, và bị làm tổn hại, bởi *ngã*; đây là một trong những ý nghĩa trọng tâm của từ ngữ yoga (kiểm soát) trong Ấn Độ giáo cổ thời. Và, dĩ nhiên, lý do “*việc kiểm soát*” như thế là cần thiết là rằng tâm có sự thúc đẩy nhân quả của chính nó, mà lẫn át bản *ngã* ngoại trừ và cho đến khi bản *ngã* đạt được sự giải thoát. Thế Thân hỏi tại sao, nếu các thay đổi trong kinh nghiệm phải được thừa nhận là khởi sinh trong những biến chuyển của tâm thức, thì nó phải được tin là “*việc kiểm soát*” và chủ tâm khác, các sự kiện do tác nhân tạo ra bắt nguồn từ bên ngoài tâm thức trong cái “*ngã*” bất biến. Sự cần thiết cho giải thích như thế là bằng chứng rằng “*ngã*” đòi hỏi một cấu trúc lý thuyết trọng lượng hơn (ít đơn giản) có thể xuất hiện lúc đầu.

Quan điểm Phật giáo đã có sẵn sự giải thích đối với sự khó khăn của việc thay đổi các khuynh hướng của tâm. Mỗi huân tập tạm thời của các hiện hữu tâm vật lý tạo ra, thông qua các quy luật nhân quả, sự huân tập khác trong khoảnh khắc (*sát-na*) kế tiếp. Những khuynh hướng hiện tại của tâm bị điều kiện hóa bởi quá khứ của nó, và mỗi kinh nghiệm của nó chỉ là biểu hiện của những biến chuyển nội tại trong nó, dĩ nhiên được thúc đẩy bởi những ảnh hưởng đến từ bên ngoài cá nhân. Nhiều người quan tâm đến sự khó khăn cho quan điểm Vô *ngã* của Phật giáo, rằng là nó gặp trở ngại trong việc giải thích các tri giác trực giác về sự liên tục và kiểm soát. Nhưng ở đây chúng ta thấy, Thế Thân đã chuyển sự bất lợi thành thuận lợi. Tri giác trực giác của sự kiểm soát là sai lầm. Điều này là rõ ràng về mặt nội quán và hàm ẩn

trong sự thừa nhận của người không phải Phật giáo rằng là một chuỗi tâm thức, riêng biệt từ “ngã”, dựa vào sự thúc đẩy mang khả tính nguyên nhân của chính nó. Dĩ nhiên, những người không phải Phật giáo có đầy đủ các lý thuyết giải thích mối tương quan giữa ngã và các sự kiện tâm thức mà nó quyện vào nhau một cách phức tạp. Đây là lãnh địa mà tư tưởng Ấn Độ suy nghiệm về ý chí tự do và thuyết định mệnh. Thế Thân không dính sâu vào các tranh luận này. Sự quan tâm của ngài chỉ là để cho thấy sự đơn giản tương đối và sự cần trọng mang tính nguyên nhân của lập trường Phật giáo.

Trong đoạn cuối của chương, tín đồ không phải Phật giáo của Thế Thân tin ngã thường hằng đã đề xuất các tranh biện có tiềm năng phản bác. Ở đây, Thế Thân trình bày một số lo ngại thông thường về quan điểm Vô ngã, gồm các câu hỏi về kinh nghiệm và tác nhân mà không có ngã. Liên hệ tới kinh nghiệm, ngài Thế Thân chỉ đơn giản viện dẫn sự tranh luận ở trên mà trong đó mối tương quan chủ thể/đối tượng được mô tả trong chuỗi nhân quả, với đối tượng khiến cho ý thức mang “*hình tướng*” hay hình dạng của một đối tượng. Một ý thức riêng biệt, nhất thời không cần được sở hữu bởi ngã để có một hình tướng nào đó. Liên quan tới tác nhân, Thế Thân một lần nữa tái mô tả cấu trúc đang được quan tâm – trong trường hợp này, là cấu trúc hành động/tác nhân – như là một chuỗi nhân đồng nhất: “*Từ ký ức có chú ý; từ chú ý có quan tâm; từ quan tâm có nỗ lực chủ tâm; từ nỗ lực chủ tâm cho tới năng lượng cần thiết; và từ đó, hành động. Như thế ngã làm gì ở đây?*” [22] (Kapstein 2001a: 373) Một lần nữa, điểm chính là không phải không có hành động, mà hành động diễn ra như là một tác nhân trong chuỗi nhân quả, không có yếu tố nào mà đòi hỏi một tác nhân độc lập.

Tranh luận cuối trong tác phẩm trình bày sự quan yếu, mối quan tâm của Phật giáo về nghiệp quả. Nếu không có ngã,

làm sao ta có thể có nghiệp quả tích lũy đối với tác nhân của những hành vi tạo nghiệp? Nó có nghĩa gì để nói rằng, nếu tôi giết người nào đó, tôi sẽ đọa Địa ngục, khi không có cái “tôi”? Cách mà câu hỏi được diễn đạt nằm trong quan hệ của câu hỏi kỹ thuật về bản chất của nghiệp báo. Cách mà nghiệp hoạt động trong các trường phái phi Phật giáo là, tự nhiên, thông qua ngã. Bằng cách này hay cách khác, sự tồn động của tất cả nghiệp bám chặt vào tâm/ngã. Nếu không có tâm mà bị ảnh hưởng bởi sự tồn động của nghiệp, thì bằng cách nào bạn bị ảnh hưởng vào thời gian sau đó bởi nhân đã tạo trước đó? Làm sao có thể điều gì đó tôi tạo ra bây giờ ảnh hưởng tôi vào lúc tôi chết, nếu lúc đó hành động sẽ nằm ở quá khứ?

Nếu trả lời nhanh thì Thế Thân đã đưa ra câu giải đáp rõ ràng. Một sự trả lời hoàn hảo cho câu hỏi này sẽ cần một thảo luận đầy đủ hơn đối với câu hỏi về sự liên tục [23] (Xem nơi các phần Khoảnh khắc [Sát-na] và Tính liên tục và Sự bác bỏ vật chất vô hình [Vô biểu sắc] dưới đây), Câu trả lời ngắn gọn thì đơn giản, rằng, hành động quá khứ mở đầu cho một chuỗi nhân quả, mà dẫn tới kết quả ở một thời gian sau đó sẽ thông qua nhiều bước trung gian. Khi tôi hành động bây giờ, nó sẽ không thay đổi tâm hồn bất diệt nào đó, nhưng nó thay đổi tương lai của các uẩn của tôi bằng việc tạo ra một chuỗi nhân quả. Như Thế Thân đã từng làm nhiều lần qua việc bác bỏ con người [ngã], ngài khuyến khích các đối thủ nhận thức ra thuật ngữ “tôi” chỉ nói đến sự liên tục của các uẩn. Cấu trúc mang tính khái niệm “tôi” được hiểu chỉ là một cách nói, một cách viết tắt thường dùng. Thế Thân lưu ý rằng khi nói: “*Tôi xanh xao*”, thì tôi biết rằng nó chỉ là cái thân thể của tôi, chứ không phải *cái ngã bất diệt của tôi, là xanh xao*. Tại sao ta không áp dụng việc sử dụng nghĩa bóng như thế cho các thuật ngữ nói chung? Rồi, khi nói rằng “tôi” kinh nghiệm kết quả của những hành động “của tôi”, nó có thể được nhìn thấy là vừa rõ ràng và

vừa chính xác. Thật vậy, nó dường như giống như có một cái “ngã” thực sự. Nhưng nó chỉ trông theo cách đó, giống như một đàn kiến thấy như một đường sọc màu nâu trên mặt đất. Để ý kỹ hơn về mặt triết học và nội quán cho thấy rằng những gì dường như giống một tổng tướng thuần nhất, kết chặt thì trên thực tế chỉ là một cấu trúc tâm thức sai lầm dựa trên việc không nhận thấy vô số bộ phận thay đổi không ngừng của nó.

Tính khoảnh khắc (sát-na) và liên tục

Nhiều thế kỷ trước thời Thế Thân, các triết gia Phật giáo của truyền thống Thuyết nhất thiết hữu bộ đã tin, và đã tranh luận về, giáo nghĩa về các khoảnh khắc phổ quát [24]. Quan điểm này là sự giải thích và diễn tả thuộc kinh viện Phật giáo về giáo lý của đức Phật rằng tất cả các pháp ở trong thế giới phàm tình đều bị chi phối bởi các nhân và duyên, và do đó là vô thường. Các nhà Phật giáo bác bỏ khái niệm về vật chất có các tính chất biến đổi, và thay vì vậy đã khẳng định rằng thay đổi là không thể hợp lý. Đối với các Phật tử, hiện hữu là biểu lộ một số đặc Tánh không thể chuyển nhượng, trái lại thay đổi phải phô bày bản chất của một hiện hữu khác. Thế Thân chấp nhận quan điểm này, áp dụng nó trong nhiều ngữ cảnh: *“Khi điều gì đó đổi khác: chính điều khác biệt đó không được chấp nhận, vì nó không chấp nhận rằng nó khác với chính mình”* (A KBh 193.9–10).

Người ta có thể thấy bằng cách nào tính bất khả của sự thay đổi, được liên kết với giáo nghĩa vô thường, chứng minh rằng tất cả các pháp đã tồn tại chỉ một khoảnh khắc [sát-na]. Thế Thân chắc chắn chia sẻ quan điểm này, và ngài đã dựa vào các tiền đề của vô thường và tính bất khả của sự thay đổi để thiết lập tính khoảnh khắc [sát-na] trong các tác phẩm của chính mình. Tuy nhiên, như Von Rospatt (1995) đã cho thấy, Thế Thân đã thêm một khúc quanh mới cho sự tranh luận. Điều ngài đã thêm vào

là các pháp phải tự hủy, vì sự hủy diệt không thể được gây ra. Và tại sao không? Bởi vì nguyên nhân và kết quả là các hiện hữu có thực, và đối tượng giả tạo của sự hủy diệt là cái không hiện hữu. Thế Thân hỏi rằng làm sao có thể một pháp không hiện hữu lại là một kết quả?

Cho rằng các pháp phải dẫn đến sự hủy diệt của chính nó, rồi, Thế Thân chỉ cần nhắc lại tính bất khả của sự thay đổi để thiết lập tính khoảnh khắc [sát-na]. Nếu các pháp có một phần trong bản chất của chúng để tự hủy diệt, thì chúng phải làm ngay tức thì khi mới hiện hữu. Nếu chúng không có một phần trong bản chất của chúng, thì nó sẽ không thể nào trở thành như thế [25].

Điều khó khăn lớn lao đối với lập trường như thế là việc giải thích tính liên tục rõ ràng. Sự giải thích theo Phật giáo chuẩn mực thì thường, khi các pháp hoại diệt, chúng được thay thế trong khoảnh khắc [sát-na] kế tiếp bởi các yếu tố mới cùng loại, và những dòng chảy của các hiện hữu này tạo ra sự xuất hiện của tính liên tục. Các nhà giải thích hiện đại thường minh giải điểm này với thí dụ về sự chuyển động rõ ràng trên một màn hình phim ảnh được tạo ra bởi sự tiếp nối nhanh chóng của các hình ảnh tĩnh. Điều này có thể được cho là trường hợp với nhiều hiện hữu xuất hiện để tạo nên cái ngã liên tục, và dĩ nhiên đây là lý do chính mà đức Phật minh xác giáo nghĩa vô thường của ngài ngay từ đầu. Tuy nhiên, đối với một số hiện tượng, việc gọi tính liên tục của chúng thì rõ ràng gây ra các vấn đề triết học, ngay cả đối với các Phật tử. Bởi thế, Thế Thân, giống như các tiền bối Thuyết nhất thiết hữu bộ của ngài, nhiều lần bận tâm tới sự cần thiết giải thích tính liên tục.

Nhiều trong số những vấn đề có vẻ là nổi trội hơn trong tính liên tục đã được nói đến trong thảo luận về bác bỏ ngã của Thế Thân (xem ở trên), gồm vấn đề ký ức, vấn đề nói đến danh và vấn

đề nhân quả nghiệp báo qua nhiều đời. Xin xem phần về *Bác bỏ vô biểu sắc* đối với sự bác bỏ của Thể Thân về phản ứng của Tì-bà-sa (Vai bhāṣika) đối với vấn đề đặc biệt về tính liên tục.

Một vấn đề rất quan trọng đối với các truyền thống Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Du-già hành tông (Yogācāra), và do vậy giới học giả hiện tại cũng quan tâm [26], là vấn đề đặc biệt đối với lý thuyết thiền định Phật giáo. Vấn đề này đến từ sự mâu thuẫn rõ ràng trong số các quan điểm kinh điển Phật giáo được phát kiến vào thời kỳ đầu. Một mặt, có sự tin tưởng chính thống rằng thức duy trì sự sống của cơ thể. Ngay trong giấc ngủ sâu, người ta vẫn tin rằng có một hình thái thức tinh tế nào đó giữ cơ thể sống. Mặt khác, có sự tin tưởng rất xưa, có thể được chính đức Phật nói, rằng có 6 loại thức, và mỗi loại được nối kết với một trong 6 giác quan – 5 giác quan theo lệ cổ, cộng với giác quan ý thức (quan sát các đối tượng tâm thức). Vấn đề là có một số trạng thái thiền định đã được định nghĩa là hoàn toàn thoát khỏi tất cả 6 thức giác quan. Vì vậy, câu hỏi sẽ là, cái gì giữ cơ thể của thiền giả còn sống khi tất cả thức đều bị cắt đứt?

Liên quan tới điều này là vấn đề khác, cho rằng mỗi yếu tố có thể được tạo ra bởi duy nhất một yếu tố trước đó của một loại tương ứng (trong một sát-na ngay trước đó), dường như không có cách nào để thức, một khi đã bị cắt đứt, có thể bắt đầu lại. Giáo nghĩa đặc biệt, lúc đầu của Du-già hành tông về “*tàng thức*” (ālayavijñāna – A-lại-da thức) hay “*tiềm thức*” – thức được giấu trong cơ thể - được giới thiệu lần đầu để giải quyết các vấn đề về tính liên tục này. Ngược lại, còn có vấn đề tương tự ứng mơ hồ như nhau: Nếu không có sự thay đổi giáo nghĩa thì dường như không có cách nào các chúng sinh sinh vào Vô Sắc giới, không có thân thể, có thể được tái sinh trong những cõi có hình thể. Sau này, quan điểm của Du-già hành tông mà cho rằng mọi pháp là duy biểu là cũng để giải quyết điều này, bằng cách loại bỏ sự cần

thiết đối với sắc chất thực sự (Xem phần liên quan đến việc *Bác bỏ vô biểu sắc*). Thế Thân đã đặt ra các vấn đề này trong luận A-tì-đạt-ma (Abhidharma) mà không giải quyết chúng; cho đến khi viết từ quan điểm của Du-già hành tông, ngài mới đáp trả trọn vẹn nhờ đến *tàng thức* và *duy biểu* (appearance-only).

Bác bỏ vô biểu sắc

Trong một thông điệp phức tạp nhưng đầy ý nghĩa từ luận A-tì-đạt-ma, Thế Thân đưa ra những bác bỏ đối với các tranh biện bảo vệ sự cần thiết của việc tồn tại một loại vật chất đặc biệt, được gọi là “*vật chất không nhận thấy*”, tức là “*vô biểu sắc*”, (avijñaptirūpa) [27]. Như được làm rõ qua các tranh luận này, pháp (dharma) này được xác nhận bởi các nhà Tì-bà-sa ở Kashmir để giải quyết các kết quả của nghiệp từ những hành động thân và khẩu của chúng ta.

Sự cần thiết đối với một hiện hữu như vậy đã phản ánh điều độc đáo kỳ diệu đối với nền đạo đức Phật giáo, nó tạo ra tiền đề khi dựa vào quy luật nhân quả hoạt động của nghiệp trong sự vắng bóng của bất cứ sự can thiệp nào từ thần linh. Vấn đề không nằm trong tự thân câu hỏi về sự liên tục của nghiệp trong sự vắng mặt của ngã, nhưng đúng hơn là trong khía cạnh đặc biệt của vấn đề lớn hơn đó (Xin xem các phần liên quan đến việc *bác bỏ ngã*, *tính khoảnh khắc* [sát-na] và *tính liên tục*). Rồi thì, đối với điều tranh luận này, chúng ta hãy đồng ý rằng sự liên tục của thức tiếp tục sau khi chết, và sự tái sinh trong tương lai của người đó do vậy, được quyết định bởi hình dạng và đặc tính của thức của con người lúc chết. Do đó, chúng ta có thể thấy cách mà hành động của tâm thức – chẳng hạn, cố chấp một quan điểm sai lầm, hay là phỉ báng đức Phật trong suy nghĩ của một người – có thể có các hậu quả tác hại đối với tương lai của người đó, qua việc ảnh hưởng trực tiếp hình dạng của thức của người

ấy. Nhưng bằng cách nào hành động của thân và khẩu - như lẳng nhục, hay làm hại người nào đó - gánh chịu nghiệp quả của họ trong dòng tương tục tâm thức? Chắc chắn, sự hình thành một chủ tâm để làm hại người nào đó là *hành động tâm thức có hậu quả*. Chúng ta có thể nghĩ rằng, các Phật tử nói rằng nó tương đương với nghiệp, rồi, để cố tình làm điều gì đó (là hành động của tâm thức) và thực sự họ đã làm. Dù có sự mù mờ của lằn ranh ở đây (đức Phật đặt nặng đối với sự chủ ý hành động), các hành động thuộc thân khẩu và tâm (ý) theo sau từ chúng được hiểu như là những loại hành động khác biệt với những nghiệp quả riêng biệt. Hơn nữa, đức Phật được cho là đã khai thị rằng nghiệp quả - và do vậy ý nghĩa đạo đức - của việc làm điều gì đó tùy thuộc vào kết quả của hành động. Kẻ cố gắng giết người không bị trừng phạt cùng mức độ như một kẻ giết người, ngay cả nghiệp báo.

Những khác biệt này phù hợp với các bản năng đạo đức được duy trì rộng rãi, nhưng những triết gia A-tì-đạt-ma cần sự giải thích nhân quả đầy đủ về việc tại sao các kết quả tự thành của những hành động thể chất mang lại các hiệu quả riêng biệt trong tâm thức của con người. Tôi có thể thấy việc đâm con dao của tôi vào người nào đó ảnh hưởng đến người ấy ra làm sao; nhưng người ấy sắp chết (mà có thể xảy ra sau đó, tại bệnh viện) ảnh hưởng tới tôi như thế nào thì không thể thấy, hay không được nhận ra. Làm sao điều gì đó đi, đến quanh quẩn? Câu trả lời của Tì-bà-sa là, bởi vì cái chết của người ấy là một sự kiện vật lý, thì phải có sự kiện vật lý khác - vật chất không thể thấy [vô biểu sắc] - tác động đến tôi.

Thế Thân bác bỏ hiện hữu [vô biểu sắc] này, và đưa ra sự giải thích đầy thuyết phục về sự phân biệt của đức Phật giữa ý định, các hành động và kết quả mà không cần đến vật chất vô hình [vô biểu sắc]. Dù ở đây Thế Thân trả lời thông qua miệng của người

khác (và vì vậy, trình bày lập trường này mà không chấp thuận nó một cách rõ ràng), ngài cổ võ điều giống như lập trường này một cách mạnh mẽ hơn ở trong tác phẩm *Thành nghiệp luận* sau này của mình[28]. Thế Thân thừa nhận rằng phải có sự khác biệt của nghiệp giữa 1, mới chỉ có ý định, 2, ý định và hành động, và 3, ý định, hành động và hoàn tất công việc. Nhưng sự khác nhau không đến từ sự hoàn tất của chính kết quả - nghĩa là, nó không đến từ cái chết của nạn nhân bị giết. Đúng hơn, nghiệp quả là kết quả của kinh nghiệm và niềm tin của tôi. Nếu tôi tự làm việc đâm một người, và tôi biết rằng người đó đã chết (ngay dù bằng cách đọc báo trong ngày kế tiếp), tôi nhận lãnh nghiệp quả đầy đủ hơn so với việc tôi chỉ có ý định hành động.

Các nhà Tì-bà-sa trình bày nhiều tranh biện khác cho thấy sự cần thiết của vật chất vô hình [vô biểu sắc], tất cả đều tuân theo một lý luận tương tự. Gần giống với thí dụ trên là một kẻ giết người bởi ủy thác; tại sao tôi gánh nghiệp quả nếu người đàn ông giết người mà tôi đã thuê làm công việc của ông ấy, nhưng không, nếu ông ấy không làm? Hành động của tôi là giống cả hai cách. Các nhà Tì-bà-sa cũng chỉ ra các thiện nghiệp lâu dài qua việc phát thệ nguyện kiềm chế (giữ giới) những hành động bất thiện như sát sinh hay trộm cắp. Những thệ nguyện này tạo ra thiện nghiệp dù chúng chỉ được hoàn thành thông qua việc không hành động. Vậy, việc không hành động này khác biệt như thế nào so với hành động của người nào đó diễn ra không phải giết hại hay trộm cắp? Tranh biện khác, cho thấy rằng những hành giả tiến bộ trong các trạng thái thiền định thuần thực, vững chắc không thể được cho là đang thực hành Bát chánh đạo của giáo nghĩa của đức Phật, bởi vì nó gồm đủ "*chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng*"; nhưng không hành động gì cả có thể là trong trạng thái định tĩnh của thiền định. Cuối cùng, tranh biện khác nữa cho thấy rằng một người bố thí đạt được phước nghiệp *to lớn* khi

(rõ ràng, sau đó) vị Tăng thọ nhận và hưởng dụng thực phẩm bố thí của nữ thí chủ kia và sử dụng năng lượng đó để đạt được sự thành tựu thiền định *to lớn*.

Những tranh luận như thế rút ra từ nhiều kinh điển để cho thấy rằng các ảnh hưởng quan trọng thuộc về đạo đức dường như diễn ra trong cuộc đời ngay khi các hành động vật chất không còn có thể [tồn tại] hay liên quan. Trong mỗi trường hợp, Thế Thân đều tái giải thích kinh điển, hay hoàn cảnh, hay cả hai, trong cách như vậy để làm cho nó trở thành hợp lý để mô tả hiệu quả mà không cần đến vật chất vô hình [vô biểu sắc]. Trong trường hợp phát nguyện, Thế Thân nói rằng sự phát nguyện giúp người phát nguyện nhớ không làm những việc mất đạo đức, và việc phát nguyện giữ gìn giới luật của các vị xuất gia có ảnh hưởng trong việc thay đổi toàn bộ đặc tánh của tâm. Do đó, một người phát nguyện giữ giới luật không hành động mà không suy nghĩ về sự phát nguyện. Sự phát nguyện không tạo ra dấu ấn kỳ diệu lên một số pháp không thể thấy [vô biểu sắc]; nhưng nó chuyển đổi ý hướng của người phát nguyện. Cũng đúng như vậy đối với người thực hành thiền định; không có việc là thiếu “*chánh nghiệp*” trong lúc tu tập thiền định, bởi vì sự tương tục của các uẩn của người hành thiền thì vẫn sẵn sàng để hành động đúng sau khi khóa thiền định kết thúc. Những tranh luận như thế cho thấy thể thức chung của Thế Thân về việc giảm trừ sự liên tục rõ ràng để tạo ra chuỗi sự kiện sát-na, và loại bỏ nhiều yếu tố không liên quan từ hệ thống càng nhiều càng tốt.

Bác bỏ Thượng đế Sáng Tạo

Trong Luận, Thế Thân đã nêu ra một tranh luận chống lại sự hiện hữu của Íśvara, là Thượng Đế sáng tạo tối cao của mọi vật [29]. Đối với Thế Thân, thuyết hữu thần chủ yếu là khái niệm không hợp lý rằng tất cả sự sáng tạo có thể là kết quả của

một nguyên nhân duy nhất. Ngài bắt đầu việc bác bỏ của mình với điều gọi là lời lẽ ẩn ý (Katsura 2003, p. 113), và cũng có thể được hiểu là nói đùa hay chơi chữ:

Hữu tình khởi phát từ các điều kiện [duyên]; không phải trường hợp rằng là: *“Nguyên nhân (kāraṇa) của tất cả thế giới duy chỉ là Īśvara (Tự tại thiên), Puruṣa (Thần ngã), Pradhāna (Nguyên nhân đầu tiên), tức là Thượng đế”*.

Nhân (hetu) cho điều này là gì? Nếu bạn nghĩ nó được thiết lập dựa vào điều khoản của lý do (hetu), thì đây là sự bác bỏ tuyên bố, *“nguyên nhân (kāraṇa) của tất cả mọi thứ là duy chỉ Īśvara”* (AKBh 101.19–21). Sự chơi chữ là sự kiện chữ *“lý do”*, (hetu), cũng có nghĩa là *“nguyên nhân”*. Điều đó như thể ngài Thế Thân nói rằng, *“Nếu bạn đang tìm kiếm nguyên do của tôi để tin điều này, thì rõ ràng bạn không tin Thượng đế là nguyên nhân tạo ra mọi vật!”* Nếu tôi tin điều đó, thì nó phải là *“do Thượng đế làm cho tôi tin điều đó!”* Đây là điều gì đó thật ngớ ngẩn, và rõ ràng là sự lập lờ giữa lý do và nguyên nhân – vì thật ra, lý do khác nghĩa với nguyên nhân.

Tuy nhiên, đọc nghiêm túc hơn chúng ta nhận thấy rằng Thế Thân đã nói lời ẩn ý. Ngài sử dụng chữ *hetu* để nói đến lý do, và chữ khác, *kāraṇa*, để nói tới nguyên nhân. Trong triết lý của mình, Thế Thân đã phân biệt hai lãnh vực của hiện thực này một cách rất nghiêm ngặt: *“Các nguyên nhân”* là những hiện hữu có thực, trong khi *“các lý do”* là các cấu trúc mang tính khái niệm không có khả năng làm nhân. Điều này không phải nói rằng Thế Thân ủng hộ khái niệm của Sellars rằng những ý tưởng tồn tại trong *“không gian tiêu chuẩn của lý do”* thì không thể giải thích được những ý tưởng nằm trong *“không gian của nguyên nhân”* (Xem thảo luận về huyền thoại được cung cấp trong mục về Wilfrid Sellars). Đối với Thế Thân, ngài không nói rằng điều gì đó là cấu trúc mang tính

khái niệm là nói rằng nó được tạo ra, nhưng trong cách rất khác với cách nó xuất hiện. Điều này được phát triển rõ ràng trong lý thuyết của Du-già hành tông về Tam tự tánh của tất cả các pháp, nơi một trong những tự tánh được cho là cách các pháp xuất hiện, và một tự tánh khác là cách các pháp được tạo ra (Xem thảo luận về Ba tự tánh và Bất nhị).

Tuy nhiên, ở đây trong Luận, Thế Thân đang ra dấu chỉ theo hướng này. Các đối thủ không phải Phật giáo của ngài cũng muốn phân biệt *các lý do* với *các nguyên nhân*, vì vậy, thay vì cố gắng thống nhất cơ bản nguyên nhân của họ, Thế Thân cho rằng sự cam kết đối với bản chất thống nhất của nguyên nhân xuất thế làm cho chúng kết hợp lại với nhau. Điểm nghiêm túc bên sau lời đùa mở đầu, rồi thì, rằng là triết lý đòi hỏi chúng ta phải phân biệt các ý tưởng và các thực thể, và tranh luận thừa nhận những khác biệt của quan điểm và viễn tượng. Đối với Thế Thân, những khác biệt như vậy là bằng chứng rằng không thể nào tất cả các pháp được tạo ra từ một nguyên nhân duy nhất. Rồi, Thế Thân bắt đầu, với sự cảnh báo, nói lên sự nghiêm túc mà ngài sẽ buộc những người hữu thần vào tuyên bố của họ rằng tất cả mọi vật chỉ có một nguyên nhân.

Đa số lập luận của Thế Thân bao gồm trong sự ủng hộ của ngài đối với khái niệm về tính đa dạng của thế giới - đặc biệt những đổi thay qua thời gian của nó - là chống lại với khái niệm về một đấng tạo hóa duy nhất. Một tiền đề quan trọng, tiềm ẩn trong lập luận này là khái niệm rằng, các pháp không thay đổi các bản chất đặc trưng, xác định của chúng. Mọi thứ là những gì nó là: *"Về phần cái gì đó trở nên khác biệt: chính cái khác biệt đó không được chấp nhận, vì nó không được chấp nhận rằng nó khác với chính nó"* (AKBh.193. 9-10). Như thế, nếu Thượng đế là nguyên nhân tạo ra mọi vật, thì ngài luôn luôn là nguyên nhân của mọi

thứ - hay, nếu nếu bản chất của Thượng đế là nguyên nhân tạo ra mọi thứ vào thời điểm t , thì Thượng đế phải tạo ra mọi thứ vào thời điểm t .

Đáp lại, các nhà hữu thần đề xuất nhiều thay thế có thể đoán trước. Một chọn lựa là Thượng đế được đặt vào vị trí như đấng sáng tạo của mọi vật cụ thể vào thời điểm đặc biệt của nó bởi vì Thượng đế có những mong muốn có một không hai, được biểu thị theo thời gian. Một con người được tạo ra bởi ước muốn của Thượng đế - để một người được sinh ra tại Gandhāra vào thế kỷ thứ IV, và một người khác được tạo ra bởi ước muốn của Thượng đế - để một người được sinh ra tại thành phố New York vào năm 1969. Thế Thân đã trả lời rằng, nếu đó là sự thật, thì các pháp không được tạo ra bởi một vị Thượng đế duy nhất, mà đúng hơn mỗi vật được tạo ra bởi một trong những ước muốn riêng biệt, không cùng của nhiều Thượng đế khác nhau. Nhà hữu thần thì phải có trách nhiệm giải thích các nguyên nhân của những ước muốn cụ thể đó.

Còn nữa, những ước muốn được biểu thị theo thời gian cụ thể ngụ ý rằng điều gì đó đang can thiệp vào hành động sáng tạo của Thượng đế - cụ thể, vị trí thời gian đặc biệt. Nếu Thượng đế có khả năng - không chỉ có khả năng, mà còn là bản chất sẵn có của ngài - tạo ra một vật gì đó, thì điều gì có thể ngăn cản sự xảy ra của vật đó ở mọi khoảnh khắc mà trong đó Thượng đế đang thể hiện bản chất của chính Thượng đế (mà nên là mọi khoảnh khắc vĩnh cửu)? Nếu Thượng đế có ước muốn để có một cái cây tại Công viên Quảng trường Washington vào năm 2010, thì phải luôn luôn là năm 2010, với một cái cây tại Công viên Quảng trường Washington. Tại sao Thượng đế phải chờ đợi? (Tranh luận này dựa vào một khuynh hướng Phật giáo tiêu chuẩn đối với những cái cụ thể và các khoảnh khắc như là nền tảng của thật hữu [30]).

Một chọn lựa không thông minh mà các nhà hữu thần đề xuất là sự sáng tạo của Thượng đế thay đổi qua thời gian bởi vì Thượng đế đang sử dụng các yếu tố khác, thí dụ, các nguyên nhân vật chất để làm cho các thứ hiện hữu, và những yếu tố đó tuân theo các quy luật nhân quả của chính chúng. Dĩ nhiên, điều đó làm cho các hành động của Thượng đế sẽ tùy thuộc vào các nguyên nhân khác, và như vậy thì chẳng khác gì với quan điểm Phật giáo rằng tất cả các pháp là kết quả của nhiều nguyên nhân và điều kiện. Hơn nữa, khi đề xuất rằng là Thượng đế tham gia vào sự sáng tạo vì ước muốn (*prīti*) của ngài, Thế Thân trả lời rằng điều này có nghĩa là Thượng đế không phải là tối thượng bởi vì ngài đòi hỏi phải có phương tiện (*upāya*) để mang lại nguyên nhân, gọi là ước muốn của chính ngài. Như một khép lại đối với tranh luận này, Thế Thân chế giễu ý tưởng rằng Thượng đế đáng ca tụng nên được thỏa mãn với nỗi đau khổ rành rành của chúng sinh. Vì thế, cùng với tranh luận về nguyên nhân của mình, Thế Thân đã ném vào đấy một cái gai từ cuộc tranh luận từ cái ác.

Tranh luận cuối cùng của Thế Thân trong mục này là nói rằng các nhà hữu thần được, hay phải được, cam kết để phủ nhận các nguyên nhân và điều kiện rõ ràng. Nếu bạn nghĩ rằng Thượng đế là nguyên nhân duy nhất, thì bạn phải phủ nhận những hạt giống đó tạo ra các mầm non. Điều này có thể giống như việc đọc theo nghĩa đen khác thái quá của bản chất của Thượng đế như là nguyên nhân duy nhất, nhưng Thượng đế có thực sự xứng đáng với danh xưng “*nguyên nhân*” hay không, nếu ngài có những nguyên nhân trung gian làm công việc sáng tạo của ngài? Vì rằng, Thế Thân chỉ ra, bình thường chúng ta không đòi hỏi điều gì đó là nguyên nhân không được tạo ra để gọi nó là một “*nguyên nhân*”. Chúng ta gọi hạt giống là nguyên nhân của mầm non, ngay dù chính nó được tạo ra bởi một cái cây trước đó. Như thế để nói rằng Thượng đế là “*nguyên nhân*” của mầm non, ngược lại hạt

giống thì không phải thì chẳng khác gì việc phủ nhận nguyên nhân có thể nhìn thấy và thay nó bằng một nguyên nhân vô hình. Để tránh điều này, nhà hữu thần có thể nói rằng gọi Thượng đế là “*nguyên nhân*” là để nói rằng Thượng đế là nguyên nhân khởi đầu của sự sáng tạo. Nhưng nếu đây là những gì Thượng đế đang làm để đạt được danh hiệu “*nguyên nhân*”, và Thượng đế là không có bắt đầu (không được tạo ra), thì sự sáng tạo của ngài cũng phải không có bắt đầu, có nghĩa là, một lần nữa, Thượng đế không có gì để làm.

Các phương thức để giải thích kinh điển

Thế Thân là một bậc thầy về kinh điển Phật giáo. Rất nhiều luận giải kinh điển được cho là của ngài, và chúng tôi tìm thấy ngài Thế Thân trích thuật kinh điển một cách chính xác hàng trăm lần qua suốt các tác phẩm triết học của ngài (theo Pāsādika 1989). Hơn nữa, Thế Thân là một trong rất ít tác giả Ấn Độ-Tây Tạng đã viết luận cống hiến cho sự giải thích và giảng giải về kinh điển, gọi là Vyākhyāyukti [31] (Proper Mode of Exposition, hay Principles of Exegesis - Thích quỹ luận). Ở đây không phải là nơi để nghiên cứu về tài liệu này, xin đợi một nghiên cứu khác trong tương lai. Tuy nhiên, nó là bản phác họa giá trị về kiểu mẫu đặc trưng trong việc trích dẫn kinh điển của Thế Thân, và nói đến mối tương quan của nó với quan điểm của ngài về kinh điển trong tác phẩm Vyākhyāyukti.

Giống như các triết gia kinh viện khác, Thế Thân thường trích dẫn các kinh điển để hỗ trợ cho một lập luận. Tuy nhiên, không như nhiều người khác, Thế Thân thường trình bày một đoạn kinh văn như là chống lại tranh luận tiềm ẩn, chỉ phản bác sự giải thích đoạn văn theo truyền thống. Hơn nữa, sự giải thích của đối phương thường là rất từ chương hay đọc trực tiếp đoạn kinh văn được đề cập. Một trong những hành động có tính cách đặc trưng

của Thế Thân là tranh luận ủng hộ sự giải thích thứ hai của đoạn kinh được đề cập mà có thể, về phía đó, được nghĩ là bác bỏ quan điểm của ngài.

Một thí dụ điển hình, nổi bật của sự sử dụng việc trích dẫn kinh điển diễn ra trong Nhị thập tụng luận [Twen ty Vers-es Commentary - Vimśatikā]. Như sẽ được bàn đến sau đây (trong phần liên quan đến việc bảo vệ duy biểu), văn bản này được dành cho việc chứng thực luận điểm trung tâm của Du-già hành tông về “*duy biểu*” (vijñā ptimātra – appearance only - Duy thức) có nghĩa là mọi pháp trong các thế giới của chúng sinh chỉ là ảnh tượng bề ngoài, không có gì hiện hữu thực sự ngoài thức. Thách thức trọng tâm đối với quan điểm Duy thức này đến từ tuyên bố đơn giản của người phản bác rằng, “*Nếu các hình ảnh của sắc chất, và v.v..., chỉ là thức, thì không có vật chất, thế thì đức Phật đã không nói về sự hiện hữu của các cơ sở cảm giác của sắc chất, và v.v...*” (Vimś 5 - Nhị thập tụng 5). Vì vậy, Thế Thân viện dẫn lời dạy của đức Phật như cơ sở cho sự phản bác. Rồi, ngài chuyển qua các kinh văn khác để luận giải, và giải thích rõ, giáo nghĩa Phật dựa trên cơ sở cực kỳ xác đáng này.

Sự trả lời của Thế Thân đối với người phản bác ở trong nội bộ của ngài là để giải thích rằng những đoạn, những câu trong chất vấn cần được hiểu như được nói với một “*ý thú*” (abhiprāya, về điều đó, xem Broido 1985). Hơn nữa, ngoài bảo vệ ý tưởng về việc diễn giải lại kinh điển nói chung, Thế Thân bảo vệ hành động tái giải thích trong trường hợp này. Trên thực tế, chúng tôi có thể chia thành bốn yếu tố riêng biệt của cuộc tranh luận: 1, Thế Thân giải thích việc nói chung chung của đức Phật dù không chính xác về kỹ thuật, nhưng lợi lạc cho thính chúng. 2, Ngài chứng minh rằng những giải thích như thế đôi khi cần thiết, qua việc đưa ra 2 đoạn kinh văn mà nếu không đọc như thế thì sẽ chứng tỏ rằng đức Phật đã tự mâu thuẫn. 3, Ngài nêu ra một giải thích về

“ý thú” của đức Phật trong đoạn kinh văn được bàn đến – nghĩa là, ngài tuyên bố những gì đức Phật thật sự tin vào chủ đề này. Và 4, Ngài cho thấy tại sao, trong trường hợp này, đức Phật có thể đã chọn để tuyên những lời ngài đã nói, thay vì chỉ nói điều ngài thực sự tin tưởng.

Đối với điều 1, và 2, ở trên, Thế Thân giải thích lời dạy của đức Phật rằng “*có chúng sinh (satva) do ngã tạo ra*” phải được xem như là có “*ý định cụ thể*”, để ngăn chặn việc mâu thuẫn với tuyên bố của ngài rằng “*không có ngã hay chúng sinh (satva), chỉ có các pháp với những nguyên nhân*” (Vimś 5 - Nhị Thập Tụng 5). Thế Thân nói rằng đức Phật đã nói tuyên bố đầu trong ngữ cảnh giải thích nghiệp (Karma), để chỉ ra rằng sự liên tục của hàng loạt tâm thức đã không bị “*cắt đứt*” (uccheda). Nếu đức Phật đã dạy về giáo nghĩa Vô ngã, cùng lúc ngài lại giảng bài pháp về “*chúng sinh do ngã tạo ra*”, thì thì thính chúng của ngài sẽ dẫn tới quan điểm sai lầm rằng dòng tâm thức sẽ chấm dứt lúc chết. Quan điểm sai lầm như thế thường được diễn dịch như là “*chủ nghĩa hư vô*”, và trong các Phật tử nó được xem là nguy hiểm hơn niềm tin sai lầm vào ngã, bởi vì nó đưa đến quan điểm sai lầm thêm nữa rằng các hành vi đạo đức của chúng ta không có quả báo đời sau [32]. Nếu bạn tin điều đó, thì bạn có khả năng sẽ hành động theo cách sẽ dẫn bạn tới Địa ngục.

Sự nguy hiểm của chủ nghĩa hư vô có lẽ là lý do chính đối với việc đức Phật đã nói những chữ không chính xác về kỹ thuật. Thế Thân nêu ra một thí dụ tương tự trong phần “*Bác bỏ con người*” của bộ Luận (Xem phần liên quan đến Bác bỏ con người). Ở đó, Thế Thân đã tranh luận với các nhà Bồ-đặc-già-la, là những người nêu ra một kinh văn mà trong đó đức Phật giữ im lặng khi được hỏi phải chăng con người tồn tại sau khi chết. Các nhà Bồ-đặc-già-la, dĩ nhiên, thấy điều này như là bằng chứng rằng đức Phật xác định tính bất khả thuyết về con người. Đáp lại, Thế Thân nói rằng đức Phật đã giải

thích rất rõ (cho đệ tử của ngài là A-nan, sau khi người đặt câu hỏi kia rời khỏi chỗ đó) lý do tại sao không có cách nào tốt để trả lời. Khẳng định ngã sẽ ngụ ý một giáo nghĩa sai lầm, nhưng bác bỏ ngã (trong trường hợp này, nói sự thật) thì sẽ khiến cho người nêu câu hỏi nhầm lẫn sẽ rơi vào sự sai lầm lớn hơn: Cụ thể, suy nghĩ trước đây có một bản ngã, nhưng bây giờ thì không có. Đây là quan điểm, một lần nữa, về ngã bị “cắt đứt” hay “bị tiêu diệt” (uccheda), là quan điểm dẫn tới chủ nghĩa hư vô đạo đức.

Sự nguy hiểm của quan điểm sai lầm về “sự hủy diệt” là trường hợp cực đoan, mà trong đó đức Phật im lặng để không khiến các đệ tử của ngài rơi vào quan điểm nguy hiểm. Tới mức độ nào thì dạng thức này có thể được mở rộng để gợi ý, có lẽ ít tai hại hơn, các trường hợp khác mà trong đó đức Phật có thể không nói thẳng? Đối với Thế Thân, rõ ràng, sự có mặt của mâu thuẫn giữa hai tuyên bố từ đức Phật là chìa khóa chính. Đức Phật không thể có ý muốn nói theo nghĩa đen cả hai rằng không có chúng sinh (satva) và rằng các chúng sinh (satva) sinh ra trong một hình dạng thân thể cụ thể nào. Mâu thuẫn tương tự được mang vào trong thảo luận với các nhà Bồ-đặc-già-la, trong thời gian tranh luận về chức năng của ký ức trong sự vắng mặt của một cái ngã thường hằng. Ở đó, Thế Thân trích dẫn kinh điển mà trong đó đức Phật dạy rằng bất cứ ai cho rằng để nhớ về đời trước thì chỉ là nhớ về các tập hợp các uẩn trong quá khứ trong sự liên tục của người ấy – một trích dẫn làm mất hiệu quả sự trích dẫn của các nhà Bồ-đặc-già-la về đức Phật đã nói về đời trước của chính ngài, “*Ta đã là một người như thế và như thế, với hình dáng như vậy và như vậy*”.

Trở lại trường hợp đang nói đến từ Nhị thập tụng luận, dù Thế Thân không chỉ ra sự mâu thuẫn trực tiếp trong lời dạy của đức Phật, ngài giải thích (điều 3 ở trên) những gì ngài cho là thật bên sau các tuyên bố của đức Phật về “các cơ sở

giác quan của sắc chất, và v.v...". Ý nghĩa thật của 12 cơ sở giác quan (thập nhị xứ), nhắc lại, đơn giản là liệt kê 6 giác quan (lục căn) và 6 đối tượng của giác quan (lục trần). Đối với Thế Thân, sự thật nằm bên sau điều này là một câu chuyện về nguyên nhân của Du-già hành tông, kể về cách các sự kiện thức khởi sinh từ các hạt giống nghiệp (chủng tử) trong chính sự tương tục của tâm. Mỗi thức hiện hữu với sự xuất hiện của chủ thể/đối tượng cụ thể được ghi dấu trên nó bởi hạt giống nghiệp của nó. Không có các chủ thể và cũng không có các đối tượng, chỉ có những biểu hiện “đôi”. Chính câu chuyện về nguyên nhân này là “*ý định cụ thể*” (ý thú) – chân lý thật sự - nằm sau những lời của đức Phật khẳng định về các cơ sở giác quan. Dĩ nhiên, câu chuyện về nguyên nhân của Du-già hành tông bác bỏ chức năng của các giác quan, và do đó “*ý định cụ thể*” là sự mâu thuẫn trực tiếp của nghĩa đen của các cơ sở giác quan.

Đáp lại sự giải thích được nêu ra này, đối thủ yêu cầu sự chứng thực đối với việc nói trong cách này của đức Phật, và (điều 4 ở trên) Thế Thân đưa ra 2 lý do riêng biệt, nhằm đến 2 tầng lớp thính chúng khác nhau. Đối với đệ tử là những vị chưa hiểu được chân lý duy biểu, đức Phật đã dạy các cơ sở giác quan để giúp họ hiểu rõ sự vắng mặt của ngã trong con người. Điều này dường như phù hợp với lập luận của bộ Luận của ngài Thế Thân rằng việc sử dụng các cơ sở giác quan như là cách giải thích thoát khỏi ngã rõ ràng. Đối với các vị đệ tử hiểu chân lý của duy biểu, giáo nghĩa về các cơ sở giác quan là hữu ích để giúp họ hiểu sự vắng mặt của ngã trong các thành phần, có nghĩa là, trong chính các cơ sở giác quan [33]. Như vậy, đối với Thế Thân, lời dạy của đức Phật vẫn hữu ích, ngay cả khi chúng được hiểu đã được nói từ quan điểm tạm thời.

Có lẽ điểm này có thể được mở rộng thêm nữa. Đối với Thế Thân, trong khi kinh điển luôn luôn là các nguồn kiến thức giá trị,

để đào sâu ý nghĩa của chúng thường đòi hỏi lý luận triết học sâu sắc, tinh vi. Chúng tôi tìm thấy Thế Thân đã chế nhạo các đối thủ của ngài, trong một chỗ trong bộ Luận, để hiểu “các chữ” đúng hơn “ý nghĩa” của một đoạn kinh đang nói đến (204.1). Thế Thân thường tranh luận chống lại những giải thích từ chương về kinh điển của các đối thủ như là một phần quan trọng của cuộc tranh luận của ngài chống lại các lập trường triết học của họ. Khi chuyển qua phân tích chính thức về phương pháp và lý thuyết giải thích, Thế Thân bảo vệ phương pháp tiếp cận suy luận rộng rãi đối với kinh điển.

Trong *Luận phương thức giải thích đúng*, Thế Thân bảo vệ tính chính thống của các kinh Đại thừa (Mahāyāna Sūtras) chống lại đối thủ Thanh Văn (Śrāvaka), và còn bảo vệ sự giải thích theo nghĩa bóng của Du-già hành tông chống lại đối thủ Trung quán (Mādhyamika). Cabezon (1992) tóm tắt một cách cô đọng, hữu ích các tranh luận của Thế Thân ở đây vào 3 thể loại chung: Các tranh luận dựa vào cấu trúc của kinh văn; các tranh luận dựa vào nội dung kinh văn; và các tranh luận dựa trên “*loại liên văn bản đối với tính xác thực*”. Như chúng ta đã thấy trong các tranh luận của bộ Luận này và Nhị thập tụng, Thế Thân cho rằng một cách không trí tuệ để đòi hỏi tất cả kinh điển được giải thích một cách từ chương là cốt để nhấn mạnh rằng đức Phật đã nhiều lần tự mâu thuẫn. Thế Thân đã trích dẫn nhiều dẫn chứng nội bộ các văn bản đã bị mất hay không rõ, và cho rằng điều này cho thấy rằng không có truyền nhân hay trường phái nào có thể cho rằng có kinh văn đầy đủ. Không giống các đối thủ Trung quán của mình, Thế Thân tin rằng các kinh Đại thừa phải được đọc dưới “*ý định cụ thể*”, để ngăn chặn sự nguy hiểm của thuyết hư vô. Như Cabezon viết, cả hai lập trường của Thanh Văn và Trung quán đều chia sẻ sự nhấn mạnh quá mức việc đọc từ chương. Sự nhấn mạnh của Thế Thân đối với “*sự giải thích đúng*” (sự giải

thích từ chương của Vyākhyāyukti (Phương thức giải thích đúng)) cho thấy Du-già hành tông là trường phái của sự tinh tế và tinh vi tuyệt diệu thuộc lãnh vực chú giải kinh điển.

Các tranh luận và lập trường chính của Du-già Hành Tông

Bảo vệ duy biểu

Nhị thập tụng là một văn bản tinh vi, phân tích có bằng chứng, và dễ đọc nhất của Thế Thân, và nó đã có hiệu quả lôi cuốn một mức độ đáng kể sự chú ý của giới học giả hiện đại[34]. Nó khởi đầu với một tuyên bố đơn giản, mà trong đó Thế Thân bảo vệ xuyên suốt văn bản tóm tắt và bộ luận: “*Các pháp trong ba cõi là Duy biểu (Vijñaptimātra-Duy thức)*” [35]. Ba cõi là ba cảnh giới mà trong đó các Phật tử tin rằng các chúng sinh có thể được tái sinh. Đối với tất cả hữu tình ngoại trừ chư Phật và chư vị Bồ-tát chứng đắc cao, ba cõi tạo thành vũ trụ. Thế Thân giải thích tuyên bố này với các trích dẫn từ kinh điển làm rõ rằng ngài muốn nói rằng không có sự vật (ar-tha) nào, mà chỉ có tâm (citta) và các phẩm chất (các trạng thái và chức năng) của tâm (caitta). Ngài nói rằng sự kinh lịch của ba cõi thì giống như sự xuất hiện của các sợi tóc ở trước mặt một người nào đó bị bệnh mắt. Đó là sự kinh lịch của điều gì đó không tồn tại như nó xuất hiện. Dù thuật ngữ có một lịch sử tranh cãi trong số các nhà giải thích của Du-già hành tông, nó dường như bảo đảm để nói rằng Nhị thập tụng bảo vệ ít nhất một hình thức nào đó của thuyết Duy tâm [Jonathan Gold: idealism - có lẽ nên dịch là Duy thức] (Xem phần tranh luận về Thế Thân như nhà Duy tâm - idealist.).

Sau khi trình bày luận điểm của mình rằng mọi pháp là “*duy biểu*”, Thế Thân liền lên tiếng về sự tranh luận phản bác có thể xảy ra, bao gồm trong 4 lý do rằng ba cõi duy biểu là không thể: Thứ nhất và thứ hai, tại sao các pháp bị hạn chế với các cõi

và thời gian riêng biệt, theo thứ tự thứ nhất và thứ hai? Các đối tượng biểu hiện có thể xuất hiện bất cứ ở đâu, bất cứ lúc nào. Thứ ba, tại sao các chúng sinh trong một cõi và thời gian nhất định nào đó trải nghiệm cùng các đối tượng, và không phải các đối tượng khác theo sự tương tục riêng biệt của họ? Và thứ tư, tại sao các đối tượng thực hiện các chức năng nhân quả trong đời thực, trong khi các đối tượng thuộc tâm thức biểu hiện đơn thuần thì không?

Những phản bác này nhằm mục đích chứng minh rằng thế giới là duy biểu là điều không thể bằng cách tranh luận rằng các yếu tố của kinh nghiệm thông thường hành xử trong những cách mà nếu là duy biểu thì không thể. Thế Thân thiết đặt và đáp ứng, các phản bác này để chứng minh sự có thể, và vì thế khả năng tồn tại của lý thuyết này, rằng tất cả các pháp trong trải nghiệm đều là duy biểu. Thế Thân cho thấy, chủ yếu, rằng người phản bác có quan điểm hạn hẹp về các pháp duy biểu là có thể; những biểu hiện không nhất thiết bị hạn chế trong cách mà người phản bác suy nghĩ.

Lưu ý rằng ở đây, Thế Thân không có phận sự chứng minh rằng tất cả các trường hợp của duy biểu là đã vượt quá những giới hạn được giả định bởi người phản bác. Thế Thân đã không thiết đặt sự phản đối này để cố chứng minh, một cách phi lý, rằng tất cả hình ảnh tâm thức, chẳng hạn, bị hạn chế không gian, hay tất cả duy biểu thực hiện các chức năng nhân quả có thể thấy được trong đời thực. Trái lại, một kết quả của sự nhận thức rằng các pháp là duy biểu sẽ chỉ là các pháp không có cấu trúc nhân và quả mà chúng ta thường nghĩ chúng phải có. Trong bất cứ trường hợp nào, tranh luận tích cực rằng sự kinh lịch thông thường, trên thực tế, là hão huyền, đến muộn hơn và thực hiện hình thức của cuộc tranh luận cho sự giải thích tốt nhất. Trước một sự giải thích có thể là tốt

nhất, nó phải là điều có thể. Vì vậy ở đây, tất cả điều mà ngài Thế Thân phải làm để phản bác những phản đối ban đầu này là cung cấp, theo từng phản đối, một thí dụ về một sự kiện tâm thức minh họa cho thái độ mà người phản đối cho là chỉ có đối với các đối tượng vật chất [36].

Để đánh bại những phản bác cho rằng các đối tượng tâm thức không bị hạn chế trong không gian và thời gian, Thế Thân đã đưa ra phản thí dụ rằng trong những giấc mộng các đối tượng thường xuất hiện trong một nơi chốn và thời gian, như chúng xuất hiện trong hiện thực tỉnh giấc bình thường. Trong một giấc mộng, tôi có thể nhìn thấy những vỏ sò trên một bãi biển tại thành phố Long Island [ở New York], vào mùa hè lúc tôi 8 tuổi. Chỉ khi tỉnh giấc tôi mới nhận ra rằng các đối tượng trong giấc mộng (những vỏ sò, bãi biển) chỉ là những giả tạo tâm thức, bị lệch lạc thời gian, không có hiện thực không gian. Như thế, những gì là duy biểu đôi khi có thể có đặc tính của việc xuất hiện trong một nơi chốn và thời gian cụ thể. Nói rằng chúng không là nhớ sai sự trải nghiệm [37].

Kế đến, để đánh bại sự phản bác cho rằng không giống các đối tượng vật chất bình thường, các đối tượng duy biểu không được dự phần một cách liên chủ quan [intersubjectively, tiến trình trao đổi kinh nghiệm, nhận thức với những người khác, theo Bách khoa toàn thư của Đh. Oxford (Chú thích của người dịch)] bởi những chúng sinh khác, Thế Thân đưa ra phản thí dụ rằng trong Địa ngục, ma quỷ xuất hiện để gây đau khổ cho những nhóm chúng sinh trong Địa ngục. Đây là trường hợp ảo tưởng dự phần. Khi người phản bác tự hỏi tại sao các ma quỷ có thể không thực, Thế Thân viện dẫn đến giáo nghĩa về nghiệp: Bất cứ chúng sinh nào có đầy đủ công đức – đầy đủ “*thiện nghiệp*” – để tạo ra một thân thể có khả năng chịu đựng được lửa dữ đau đớn của Địa ngục sẽ không bao giờ sinh vào Địa ngục ngay từ

đầu. Bất cứ tạo vật nào trong Địa ngục mà không đau khổ thì phải là ma quỷ hiện hình được tạo ra bởi nghiệp bất thiện của chúng sinh bị hành hạ đau đớn trong đó.

Cuối cùng, để đánh bại sự phản bác khi cho rằng các đối tượng duy biểu không tạo ra được những kết quả có chức năng nhân quả, Thế Thân đã đưa ra phản thí dụ khó quên về một giấc mộng ướt át, mà trong đó một kết quả vật chất hiển nhiên được tạo ra bởi một cuộc giao hoan tưởng tượng với người yêu không hiện hữu.

Sự phản bác ban đầu đối với khả tính của lý thuyết “*duy biểu*” đã bị dập tắt, Thế Thân chuyển qua chứng minh tích cực chính của ngài. Điều này gồm việc đánh giá có hệ thống mỗi giải thích có thể có về các đối tượng cảm giác được như vật chất, mà cuối cùng dẫn Thế Thân đến kết luận rằng không có sự giải thích nào về thể chất có ý nghĩa hơn, hay kỹ lưỡng hơn lý thuyết duy biểu.

Trước khi chuyển qua sự luận giải về vật lý của Thế Thân, thật có giá trị để dừng lại một chút để nói đến sự quan trọng có tính quyết định mà lý thuyết về nghiệp của Phật giáo đóng vai trò quan trọng trong tranh luận của Thế Thân, nói chung. Trước hết, sự chứng minh của những ảo tưởng dự phần trong Địa ngục dựa vào những đặc dị của niềm tin của người Phật tử vào các Địa ngục. Dĩ nhiên, chúng ta có thể tin vào những ảo tưởng dự phần ngay cả không có niềm tin vào nghiệp. Nhưng những ma quỷ hành hạ trong Địa ngục đóng một vai trò quan trọng, vai trò gấp đôi trong tranh luận của Thế Thân. Ngài có người phản bác nêu vấn nạn lần nữa, và cho thấy như một nỗ lực cuối cùng mà có lẽ, những ma quỷ hành hạ là các hiện hữu vật chất được tạo ra và được điều khiển bởi năng lượng của nghiệp của chúng sinh bị hành hạ. Tới đây, Thế Thân thách thức người phản bác ngài: Nếu bạn muốn thừa nhận rằng nghiệp tạo ra các hiện hữu vật chất và làm cho chúng di động chung quanh (cầm kiếm và cưa lên, v.v...), để họ có thể tạo ra các kết quả đau đớn trong dòng

cháy tâm thức của những người bị hành hạ, tại sao không chỉ loại bỏ vật chất? Có phải là đơn giản hơn để nói rằng tâm thức tạo ra các hình ảnh tâm thức làm khổ tâm thức? [38] Đây là một vấn nạn quan trọng, bởi vì nó dội tiếng xa ngoài chúng sinh ở Địa ngục, qua giáo lý về nghiệp của Phật giáo.

Trong luận A-tì-đạt-ma, Thế Thân đã nói lên quan điểm của Phật giáo được phổ biến rộng rãi rằng ngoài việc gây ra tái sinh đặc thù của các chúng sinh, nghiệp cũng định hình các cõi mà trong đó chúng sinh được tái sinh và phi hữu tình hài hòa trong các cảnh giới đó. Một niềm tin như vậy đã cung cấp cho các tôn giáo Ấn Độ với những câu trả lời đối với các câu hỏi thường được nghĩ là không thể trả lời bởi thuyết hữu thần Tây phương, như tại sao đất chùi chôn vùi căn nhà của người láng giềng của tôi, mà không phải căn nhà của tôi. Nhưng quan điểm về nhân quả nghiệp báo này đòi hỏi rằng các nguyên nhân vật chất của những kinh nghiệm tích cực hay tiêu cực được liên kết trở lại với các hành động cố ý của chúng ta (Để biết thêm về các vấn đề liên tục tương quan với nhân quả nghiệp báo, hãy xem phần trình bày về sự bác bỏ của vật chất vô hình [vô biểu]). Ngài Thế Thân không nói rõ ràng như thế, nhưng nếu dễ dàng tưởng tượng ra các nguyên nhân của loài quỷ ở Địa ngục duy chỉ do tâm hơn là (con quỷ) vật chất, thì cũng sẽ dễ dàng hơn để tưởng tượng ra những nguyên nhân “*đất chùi*” duy chỉ do tâm – cho rằng cả hai đều được tạo ra như một nghiệp quả đối với những chúng sinh gặp phải chúng. Giả định nền tảng rằng bất cứ thế giới vật chất nào cũng phải thuộc về nghiệp, do vậy đặt nhà hiện thực vào thế phòng thủ ngay từ đầu. Có thể nào nhà hiện thực bên ngoài viện dẫn lý thuyết làm thỏa mãn về mặt tri thức đủ để chống lại đề nghị của ngài Thế Thân rằng chúng ta vung tay mình lên và thừa nhận những gì xuất hiện ở bên ngoài kia chỉ nằm trong tâm thức của chúng ta không?

Để đáp lại với điều này mà nhà phản bác trích dẫn kinh điển, nói rằng đức Phật cuối cùng, dạy về các cơ sở giác quan, nói rằng mắt nhận biết các dạng vật chất, và vân vân. Như được bàn đến ở trên, ngài Thế Thân tái giải thích kinh điển này như có “*ý định cụ thể*” (abhi prāya - ý thú) (Xem phần liên quan đến các kinh điển)... Đức Phật đã không có chủ ý khẳng định thực tại tối hậu của các hiện hữu như thế. Tuy nhiên nhà phản bác không được thỏa mãn với việc đọc gián cách của Thế Thân về lời dạy của đức Phật. Để nghi ngờ một tuyên bố rõ ràng, lập đi lập lại như vậy, ngài Thế Thân cần chứng minh rằng nó không thể được giải thích trực tiếp. Ngay dù thế giới duy biểu là có thể, và ngay dù nó giải thích tốt hơn đối với nhân quả nghiệp báo so với thế giới vật chất, việc đọc trực tiếp của kinh điển vẫn được ủng hộ, ngoại trừ và cho đến khi giáo nghĩa của nó được chứng tỏ là mâu thuẫn bên trong.

Bác Bỏ Các Đối Tượng Giác Quan

Để bác bỏ khả tính của các đối tượng bên ngoài, Thế Thân đã đào sâu vào lý thuyết nguyên tử [cực vi-chú thích của người dịch] của các nhà Tì-bà-sa ở Kashmir (Kashimiri Vaibhāṣikas) cũng như của các nhà Thắng luận (Vaiśeṣikas) [39]. Mục đích ở đây là để phá sập mọi lý thuyết có khả năng có thể giải thích đối với nhận thức như được tạo ra bởi các hiện hữu không phải tâm thức. Tranh luận của Thế Thân ở giai đoạn này hoàn toàn dựa vào lý thuyết nghiên cứu về mối tương quan tương duyên giữa các thành phần và toàn thể (mereology). Ngài cho rằng trước hết là lý thuyết nguyên tử - quan điểm cho rằng các pháp một cách tối hậu được tạo lập bởi những phần tử mà tự chúng không có gì cả - không thể hoạt dụng. Rồi, ngài cho rằng bất cứ sự giải thích hợp lý nào về các đối tượng của tri giác đều phải là nguyên tử, bằng cách cho rằng sự thay thế-một toàn thể không có phần tử, mở

rộng - là không hợp lý. Thế Thân gộp chung lại, những kết luận này chứng minh rằng các đối tượng bên ngoài phải là những biểu hiện không thật.

Tôi chỉ có thể tóm tắt những tranh luận về mối tương quan tương duyên giữa các thành phần và toàn thể tinh vi. Thế Thân bắt đầu với sự tuyên bố rằng bất cứ thứ gì đóng vai trò như là đối tượng tri giác thì phải là một toàn thể được tạo thành bởi các phần tử cơ bản, một vô số trống không của các phần tử cơ bản, hay một tập hợp. Nhưng không có cái nào trong những cái này có thể hoạt dụng. Một toàn thể được tạo thành bởi các phần tử bị bác bỏ trên nền tảng rằng các pháp không được nhận thức đến và ở trên các phần tử của chúng. Đây là quan điểm của những vị luận sư của A-tì-đạt-ma Phật giáo đã phát triển mạnh, mà phù hợp với sự bác bỏ của cái ngã đứng trên các uẩn. Một vô số trống rỗng của các phần tử trống không bị bác bỏ trên nền tảng rằng các nguyên tử riêng biệt không được nhận thức riêng rẽ. Như thế chọn lựa hợp lý duy nhất là một nhóm của các phần tử - một tập hợp-mà một một cách nào đó trở nên dễ nhận thức được bằng việc được tụ hợp lại nhau.

Tuy nhiên, sự kết hợp của các vật không có phần tử là không thể về mặt khái niệm. Thế Thân đã chỉ ra rằng nếu chúng kết hợp trên một "*cạnh*" với một nguyên tử và "*cạnh*" khác với một nguyên tử khác - thì những "*cạnh*" đó là các phần tử. Đối thủ phải giải thích mối quan hệ giữa những phần tử đó với toàn thể, và chúng ta bị kéo lùi về lại khởi đầu. Hơn nữa, nếu chúng là cực vi, thì chúng không thể được kết hợp thành các đối tượng lớn hơn.

Thay vì thế, người ta đã đề xuất rằng có lẽ một vật thể không có phần tử có thể được mở rộng trong không gian, và vì thế được nhận biết. Nhưng nhận thức được tạo ra bởi sự tiếp xúc giữa một giác quan và đối tượng của nó. Điều này đòi hỏi đối tượng phải

có một loại ngăn ngại nào đó. Nhưng nếu một vật thể không có các phần tử, thì cạnh gần của nó là cạnh xa của nó, mà điều này có nghĩa rằng là tiếp giáp với nó là đã đi qua nó. Do vậy, các nguyên tử (cực vi) không có phần tử theo lý thì không thể có sự ngăn ngại mà để xác định tính vật chất và cơ bản cho tiếp xúc giác quan (Thế Thân nói rằng chúng không thể tạo ra ánh sáng lên một cạnh và bóng tối ở cạnh kia). Điều này khẳng định rằng các hiện hữu phải được bao gồm trong các nhóm lớn hơn để hoạt động và có thể tri giác được, mà đã được cho thấy là không thể.

Nếu các cực vi và những hiện hữu không có phần tử được mở rộng là không thể, thì các đối tượng giác quan đơn nhất cũng vậy. Thế Thân đã điều luyện trong các tranh luận A-tì-đạt-ma trong việc giảm thiểu các toàn thể biểu hiện với các vật thể tập hợp của chúng. Giả sử chúng ta nói rằng tôi thấy vật gì đó có cả màu xanh da trời và màu vàng trên đó. Bằng cách nào, nếu nó là một vật đơn nhất, tôi có thể thấy 2 màu này ở những điểm khác nhau? Điều gì làm cho một điểm trong một đối tượng khác với một điểm khác, nếu đối tượng chỉ có một bản chất? Điều này rõ ràng tương đồng với lập luận chống lại thần Īśvara như là nguyên nhân duy nhất tạo ra tất cả mọi vật. Một trường hợp tương tự là sự di chuyển xuyên qua một vật thể mở rộng. Như với một cực vi không có phần tử, bước vào cạnh gần của một vật đơn nhất được mở rộng không có phần tử cũng là bước vào cạnh xa của nó. Như thế có thể là không có sự di chuyển từ từ xuyên qua một vật thể đơn nhất. Như Thế Thân kết luận, người ta không thể tìm thấy sự cần thiết đối với những đơn vị cực vi không phần tử từ lý luận như thế. Nhưng các đơn vị cực vi không phần tử thì không thể nhận thấy được. Vì thế, nhận thức là không thể; các đối tượng được nhận thức rõ ràng là duy biểu.

Phần chính tranh luận của Thế Thân đã giải quyết xong, ngài đưa ra một loạt phản tranh luận khác, mà trong đó là những

cáo buộc của chủ thuyết duy ngã và chủ thuyết hư vô đạo đức: Làm sao, theo nhà phản đối nội bộ hỏi, chúng sinh có thể tương tác với nhau? Thiện nghiệp của việc giúp ích và làm hại là gì, khi tất cả chúng ta đều chỉ là những chúng sinh biểu hiện? Trả lời thẳng thắn, trực tiếp của Thế Thân đối với những thách thức này có thể được xem như là sự thất bại của trí tưởng tượng, hay sự sẵn sàng đầy ngạc nhiên để căn viên đạn của phản-chủ nghĩa hiện thực. Dòng tâm thức, theo ngài nói, tương tác một cách chủ yếu trong cùng cách như chúng ta tưởng tượng các đối tượng vật chất để tương tác. Tâm thức ảnh hưởng tâm thức một cách trực tiếp. Khi bạn nói với tôi, và tôi nghe bạn, chúng ta thường nghĩ rằng tâm của bạn khiến cho miệng của bạn phát ra âm thanh mà tai của tôi nghe và chuyển đổi thành các sự kiện tinh thần trong tâm thức của tôi. Thế Thân đưa con dao cạo của Occam [William of Ockham (1287 - 1347) là nhà thần học và giáo sĩ dòng Francisco người Anh, cũng là triết gia có tiếng thời Trung cổ và là nhà duy danh (Chú thích, người dịch) vào luận giải này và nói rằng – cho rằng chúng ta không có sự giải thích hợp lý về vật thể, mặc kệ nguyên nhân tâm thức của sự kiện vật chất và nguyên nhân vật chất của sự kiện tâm thức; nhưng sẽ có ý nghĩa hơn nếu chúng ta loại bỏ mọi thứ ngoại trừ nhân và quả hiển nhiên: Tâm thức của bạn và tâm thức của tôi.

Lưu ý rằng Thế Thân không nói rằng không có gì hiện hữu trong biểu hiện của chúng ta; mặt khác, ngài nói rằng duy biểu cửu mang tất cả hiện thực mà chúng ta cần cho mối tương quan tương duyên giữa kinh nghiệm và nhận thức của cá nhân chia sẻ với người khác (inter subjectivity) trong một trách nhiệm đạo đức đầy đủ. Có vẻ như ghi nhận giá trị trong ngữ cảnh này là một cái gì đó tương tự với chọn lựa của Thế Thân chỉ có thể là chọn lựa duy nhất có sẵn cho nhà vật lý học hiện đại là người tin rằng tâm thức con người được tạo thành bởi, hay ngoài, các tế bào thần kinh. Ngã của con người, đối với một người hiện

đại như thế, không hiện hữu như chúng ta tưởng tượng chúng, và không được cấu thành theo nhân quả trong những cách mà chúng ta có thể trực giác hay ngay cả hiểu biết, ngoại trừ một cách mơ hồ. Phải chăng điều này có nghĩa là chúng ta phải đề cập đến chủ nghĩa hư vô đạo đức hay chủ thuyết duy ngã? Cách thay thế của Thế Thân là để khẳng định sự chấp nhận thực tế của chúng ta về những kinh nghiệm và trách nhiệm nhân quả của chính mình và của người khác, và không tưởng tượng rằng chúng ta phải chờ đợi sự giải thích về vật chất trước khi tin vào hiệu quả của quan hệ nhân quả tinh thần, đạo đức của chúng ta. Đọc văn bản trong cách này, Thế Thân có vẻ rất gần gũi với triết học Trung quán hơn nhiều so với giả định thông thường; xin xem *“Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philoso - phies”*, [Trung quán và Du-già hành: Nghiên cứu về các triết thuyết Đại thừa] của Nagao Gadjin, Xb. năm 1991.

Tam tánh và phi-nhị nguyên

Thế Thân đã làm công việc bảo vệ luận điểm của Du-già hành tông gây tranh cãi về Duy thức (vijñaptimātra) trong Nhị thập tụng luận của ngài. Trong các tác phẩm bằng thi kệ ngắn Tam thập tụng và Tam tánh luận, Thế Thân không nói đến các phản bác [40]. Thay vì vậy, ngài tập hợp lại từ ngữ thuộc giáo nghĩa và khái niệm cơ bản của truyền thống Du-già hành tông và hình thành một hệ thống tao nhã, mạch lạc. Tam thập tụng gồm luận giải hoàn bị về con đường của Phật giáo từ quan điểm Du-già hành tông. Để hiểu sự đóng góp của Thế Thân trong văn bản này, cần được đặt nó trước bối cảnh rộng lớn của giáo nghĩa Du-già hành tông trước đó. Tác phẩm uyên bác này tiếp diễn. Ở đây, chúng ta hãy tập trung vào việc giới thiệu những điều cơ bản của cấu trúc giáo nghĩa phức tạp được trình bày trong Tam tánh luận.

Tam tánh luận như chủ đề và nhan đề của nó, ba tánh của thực tại từ quan điểm của Du-già hành tông: Ba tánh này

đều là tánh giả tạo (parikalpita-svabhāva - biến kế sở chấp tự tánh), tánh tùy thuộc (paratantra-svabhāva - y tha khởi tự tánh) và tánh viên mãn (pariniṣpanna-svabhāva - viên thành thật tự tánh). Trong siêu hình học Du-già hành tông, các pháp không còn chỉ có một tánh, một tự tánh; mà đúng hơn, các pháp có 3 tánh khác nhau, nếu được nối kết nhau. Chúng ta có thể ghi nhận tức thì làm sao một cách nền tảng điều này khác với luận, mà trong đó mục đích rõ ràng là, luôn luôn, để xác định tánh đơn nhất của mỗi pháp (dharma). Trong ngữ cảnh đó, để thấy rằng một pháp phải được thừa nhận có hơn một tánh riêng biệt, là để thấy rằng pháp đó không thật. Thí dụ, điều gì đó thay đổi là mâu thuẫn bên trong bởi vì cho thấy nhiều tánh. Do vậy, Thế Thân đã sử dụng một cách chính xác các lập luận như thế để bác bỏ thực tại tối hậu của nhiều pháp (dharma) trong bộ luận. Các pháp như vậy, theo Thế Thân nói, là không thật; giống như một cái “ngã”, chúng chỉ là những vọng tưởng (parikalpita - biến kế sở chấp).

Một trong những đặc điểm khác biệt cơ bản của siêu hình học Đại thừa (Mahāyāna) là sự khẳng định rằng không chỉ con người, mà tất cả các pháp (dharma) chúng đều không có “ngã” hay tự tánh (svabhāva). Điều đó có nghĩa là, trong các thuật ngữ được đưa ra trong luận, tất cả các pháp chỉ là những vọng tưởng. Nhưng đó không phải là cách duy nhất để nhìn các pháp. Nói rằng tất cả các pháp có 3 tự Tánh không phải để rút lại sự bác bỏ các tự tánh của Đại thừa, mà đúng hơn là để giải thích điều đó. Điều đó có nghĩa là, điều chúng ta thường cho là đặc tính hay bản sắc cá biệt của một pháp được hiểu tốt nhất từ 3 góc độ, để đập tan tính đơn nhất của nó. Tánh thứ nhất là tánh giả tạo [vọng tưởng], mà là pháp như nó biểu hiện. Dĩ nhiên, dùng thuật ngữ này là để cho thấy sự chấp nhận rằng các pháp không thực sự hiện hữu trong cách mà chúng biểu hiện. Đây là tánh của pháp như nó có thể được định nghĩa và được giải thích trong triết

học A-tì-đạt-ma thông thường, nhưng với điều kiện, tất cả chúng ta biết rằng đây thực sự không phải là cách mà các pháp hoạt dụng. Tánh thứ hai là tánh tùy thuộc (y tha), mà Thế Thân định nghĩa như là quá trình nhân duyên của sự giả tạo của pháp, câu chuyện nhân duyên dẫn đến tánh biểu hiện của pháp. Cuối cùng, tánh thứ ba là Tánh không của tánh thứ nhất - thực tế rằng là nó không thật, nó không hiện hữu như nó biểu hiện.

Hãy lấy thí dụ quan trọng nhất, đối với các Phật tử, về một pháp dường như thật nhưng không có tự tánh: Ngã. Với điều này như thí dụ của chúng ta về điều gì đó bị lầm tưởng là có tự tánh (svabhāva), chúng ta có thể đi qua 3 tánh của nó. Ngã như nó biểu hiện chỉ là ngã của tôi. Tôi dường như ở đây, như là một chúng sinh, đang gõ lên bàn phím, đang suy nghĩ. Đó là tánh thứ nhất. Tánh thứ hai là câu chuyện nhân duyên dẫn đến điều này có vẻ là ngã, mà thật ra nó chỉ là cái vòng của duyên khởi. Chúng ta có thể viện dẫn tới câu chuyện nhân duyên của A-tì-đạt-ma chuẩn mực, và nói rằng Thập nhị xứ hay Ngũ uẩn, được gắn kết lại theo nhân duyên, dẫn đến ngã vọng tưởng. Trong Du-già hành tông, câu chuyện nhân duyên này thuộc tâm thức hoàn toàn, dĩ nhiên, vì thế chúng ta không thể viện dẫn đến chính các cơ sở giác quan như nhân duyên thật. Đúng ra, các cơ sở giác quan biểu hiện ở đó do nghiệp duyên trong dòng chảy tâm thức của tôi. Vì lý do này, thay vào đó, tánh thứ hai nên được nói là chuỗi nhân duyên mà theo đó các hạt giống tâm thức được trồng bởi những việc làm trước đó được chín muồi thành biểu hiện của các cơ sở giác quan, để tôi nghĩ tôi đang nhận thức các pháp – mà, rồi, làm cho tôi nghĩ rằng tôi có một cái ngã. Cuối cùng, tánh thứ ba là không có ngã, thực tế là nó không hiện hữu ở nơi nó biểu hiện. Dĩ nhiên, nếu có một cái ngã thực, thì tôi đã không thể đưa ra sự giải thích của tôi về cách làm sao nó biểu hiện ở đó. Theo Thế Thân, ba tánh đều là một thực tại được nhìn từ ba góc độ khác nhau. Chúng là biểu hiện, quá trình, và sự rỗng không của cùng một pháp biểu hiện.

Nắm bắt điều này, chúng ta có thể đọc các câu kệ mở đầu của Luận tam tánh:

1 - Giả tạo, duyên khởi và viên mãn: Như vậy bậc trí hiểu sâu xa ba tánh.

2 - Cái gì biểu hiện là y tha. Vì sao nó biểu hiện là vọng tưởng. Bởi vì dựa vào các duyên. Bởi vì hiện hữu chỉ là giả tạo.

3 - Không có sự tồn tại thường hằng của biểu hiện như nó biểu hiện: Điều đó được biết là tánh viên mãn, bởi vì hiện hữu vốn như vậy.

4 - Cái gì biểu hiện ở đó? Giả tạo không thực. Làm sao nó biểu hiện? Như một cái ngã kép. Cái gì không hiện hữu của nó? Bởi đó thực tại bất nhị ở đó [41].

Những câu kệ này nhấn mạnh cấu trúc nội tại trong sáng đối với ba tánh. “*Cái gì biểu hiện*” là một tánh (y tha khởi tánh), trong khi đó “*làm sao nó biểu hiện*” là biến kế tánh. “*Sự không tồn tại thường hằng của biểu hiện như nó biểu hiện*” là viên thành thật tánh. Có nhiều cách để nói về cùng một pháp, hay sự kiện, từ các quan điểm khác nhau. Cũng rõ ràng ở đây là khái niệm quan trọng của Du-già hành tông về “*cặp đôi*”. Sự vọng tưởng được cho là biểu hiện như một cái “*ngã kép*”, trong khi thực tại (dharmatā – pháp tánh) là bất nhị. Bởi vì, như chúng ta đã thấy ở trên, Thế Thân tin vào tính Vô ngã của tất cả các pháp, cái “*ngã kép*” là sự biểu hiện giả tạo của ngã được gán cho bất cứ pháp nào. Các pháp và ngã biểu hiện “*cặp đôi*” một cách sai lầm. Điều này có nghĩa là gì? Cặp đôi bị bác bỏ bởi sự bác bỏ “*tính nhị nguyên*” có nhiều giải thích qua tư tưởng của Du-già hành tông, nhưng đối với Thế Thân các loại nhị nguyên quan trọng nhất là nhị nguyên khái niệm và nhị nguyên tri giác [42]. Nhị nguyên khái niệm là sự phân đôi của vũ trụ có vẻ cần thiết trong việc hình thành bất cứ khái niệm nào. Khi chúng ta nói về bất cứ điều gì được bàn đến mà nó thuộc về “*vật chất*”, thì chúng ta đang nói một cách hiệu quả, cùng

lúc, rằng tất cả các pháp vừa thuộc về “*vật chất*” hay “*không vật chất*”. Chúng ta tạo ra “*tính nhị nguyên*” theo điều mà chúng ta có thể hiểu tất cả các pháp thuộc vào loại này hay loại khác. Đây là điều để xác định một pháp nào đó, và để áp đặt lên cho nó tự tánh (svabhāva). Đây là lý do tại sao mỗi cái “*ngã*” là “*cặp đôi*”. Nói điều gì đó là điều nó áp đặt tính nhị nguyên lên thế giới. Và, cho rằng thế giới là dòng chảy nhân duyên và không phù hợp với bất cứ cấu trúc mang tính khái niệm nào, mỗi nhị nguyên áp đặt một cấu trúc sai lầm lên thế giới. Để làm sáng tỏ điều này với sự liên hệ tới con người, khi tôi nói rằng “*tôi*” hiện hữu, tôi đang phân chia vũ trụ ra thành “*tự ngã*” và “*tha nhân*” – tôi và không phải tôi. Bởi vì, đối với các Phật tử, ngã là không thật, đây là sự áp đặt ai lầm, và dĩ nhiên nhiều hành động vô minh, ích kỷ theo sau sự sai lầm khái niệm cơ bản này.

Còn nữa, nhưng có liên hệ mật thiết với nhị nguyên khái niệm, là nhị nguyên tri giác. Đây là sự khác biệt giữa các giác quan và các đối tượng của chúng mà xuất hiện trong tri giác. Khi tôi nhìn thấy một cái cây, tôi có ấn tượng ngay tức khắc rằng có sự khác biệt giữa cái cây đó, mà tôi thấy, và con mắt của tôi, là cái nhìn thấy cái cây. Tôi cho rằng cặp mắt của tôi đang “*nắm bắt*” cái cây, và hơn nữa tôi hiểu rằng cặp mắt (cặp mắt của tôi) là một phần của tôi, trong khi cái cây không phải là một phần của tôi. Điều tương tự như vậy cũng đúng đối với tất cả các giác quan và các đối tượng của chúng. Hệ thống A-tì-đạt-ma gọi các giác quan là các cơ sở giác quan “*bên trong*” và các đối tượng cảm giác là “*bên ngoài*”. Đó là sự kết hợp của các cơ sở giác quan “*bên trong*” mà dựa vào đó tôi áp đặt cấu trúc sai lầm của ngã. Tri giác như thế cung cấp cơ sở cho sự khác biệt khái niệm giữa tự ngã và thứ khác.

Tuy nhiên, đối với các nhà Phật giáo Du-già hành tông, nhận thức giác quan cũng là “*tính nhị nguyên*” sai lầm như là các cấu trúc mang tính khái niệm sai lầm. Cho rằng thế giới ngoại tại phải

là duy tâm [thức], kinh nghiệm giác quan mà chúng ta có về thế giới “ngoài kia” chỉ là một ảo tưởng của sự tưởng tượng của chúng ta. Sự khác nhau của tự ngã/cái khác ẩn tàng trong nhận thức là sự áp đặt sai lầm như sự khác biệt của tự ngã/cái khác ẩn tàng trong khái niệm, “ngã”. Nhận thức, giống như sự khái niệm hóa, chỉ là vấn đề của tâm thức tạo ra các hình ảnh “kép”. Điều này nghe giống như ngược lại với trực giác, nó có thể được làm rõ bởi sự tương tự đối với ý tưởng về trò chơi hiện thực ảo có nhiều người chơi. Trong kinh nghiệm hiện thực ảo được chia xẻ, điều trước tiên mà hệ thống máy điện toán có thể đổi theo một cách khách quan là mọi thứ đang ở đâu (nhiều người chơi đang ở đâu, lâu đài giấu bảo vật ở đâu, con Rồng đang ẩn mình ở đâu, v.v...). Rồi, khi bất cứ người chơi mới nào đăng nhập vào, hệ thống có thể đặt người chơi ở một nơi nào đó trong thế giới ảo, đa chiều. Vào lúc đó, máy điện toán phải tạo ra phối cảnh cảm giác cho cá nhân đó. Tức thì người đó tự trải nghiệm tồn tại trong thế giới của loài nào đó, với những khả năng nào đó để di chuyển đó đây, và chiến đấu, và v.v. Nhưng điều này chỉ là thủ thuật của phần mềm. Thế giới là không thật, và tri giác chủ quan về thế giới đó của người chơi cũng không thật.

Đối với nhà Du-già hành tông, kinh nghiệm cảm giác của chúng ta là điều gì đó giống như điều trên. Tất cả chúng ta chỉ là tâm thức, và như thế các vật chất biểu hiện ở giữa chúng ta chỉ là cấu trúc sai lầm của tâm thức si mê của chúng ta. Hơn nữa, cơ thể vật chất mà chúng ta có, khi chúng ta mang đến thế giới này, sử dụng các giác quan của chúng ta, cũng không ở đó. Các hiện thực ngoại tại và nội tại đều sai lầm tới mức độ mà chúng ta nhìn thấy chúng như các cấu trúc “hai” và không phải “bất nhị” khởi sinh từ một dòng tâm thức duy nhất.

Sự giải thích nổi tiếng nhất, rõ ràng và mạnh mẽ nhất của Thể Thân về Ba tự tánh sẽ xuất hiện dưới đây, khi chúng được so

sánh với sản phẩm của một ảo thuật gia về ảo ảnh của một con voi, sử dụng một mảnh gỗ và đọc câu thần chú ảo thuật. Trích bốn câu kệ trong Du-già hành tông:

1 - Nó giống như [thứ gì đó] tạo thành một ảo tượng kỳ diệu với quyền lực của một câu thần chú (man tra) xuất hiện như bản thân của một con voi. Duy biểu (ākāramātra) là đó, nhưng voi thì chẳng hiện hữu gì cả.

2 - Tánh biến kể chấp là con voi; tánh y tha khởi là biểu hiện (ākṛti) của nó; và sự không hiện hữu của con voi ở đó là tánh viên thành thật.

3 - Cùng một cách như vậy, sự vọng tưởng về những gì không hiện hữu xuất hiện như bản thân của nhị nguyên từ thức cội rễ. Nhị nguyên hoàn toàn không hiện hữu. Duy biểu (ākṛtimātraka) là đó.

4 - Thức cội rễ giống như câu thần chú. Chân như (hay như thị - tathatā) được hiểu như là mảnh gỗ. Cấu trúc (Vikalpa) biến kể, phân biệt) nên được chấp nhận như là biểu hiện của con voi. Nhị nguyên như là con voi [43].

Lưu ý 2 yếu tố khác nhau ở đây trong phần cuối của câu Kệ 30: “*Biểu hiện của con voi*” là “*cấu trúc*”, nghĩa là, quá trình tiếp diễn của sự tưởng tượng khởi sinh từ dòng nhân quả của nghiệp lực. Tuy nhiên, vấn đề thực sự, “*nhị nguyên*”, sự phân biệt sai lầm, nguy hiểm giữa tự ngã và cái khác, được so sánh với chính con voi ảo tưởng. Nếu tôi đứng ở cuộc biểu diễn ảo thuật, tôi mong là sẽ thấy “*biểu hiện của con voi*”. Điều đó sẽ làm cho cuộc biểu diễn đáng được tham dự. Nhưng nếu tôi không phải là một người ngu, thì tôi sẽ không tưởng tượng mình thực sự nhìn thấy một con voi. Điều đó là để xây dựng tính nhị nguyên. Đối với Thế Thân, đây là sự khác biệt quan trọng. Vấn đề cơ bản đối với các chúng sinh trong quan điểm của ngài là không phải rằng là chúng ta kinh

lịch một thế giới ảo tưởng; vấn đề là chúng ta bị lừa gạt trong việc chấp nhận hiện thực của những tri giác và khái niệm của chúng ta. Một khi chúng ta không còn tin, một khi chúng ta nhìn thấy sự sai lầm của ảo tưởng, thì ảo tưởng biến mất và chúng ta có thể đi tới trải nghiệm sự thật nằm bên dưới ảo tưởng – “*chân như*” (tathatā) bất khả thuyết, mảnh gổ.

Tranh luận - Ngài Thế Thân như là “nhà duy tâm”

Chúng ta hãy thừa nhận rằng chủ nghĩa duy tâm siêu hình cần không phải là quan điểm trái với tự nhiên cho rằng tất cả hiện hữu, đơn giản, là tâm. Để gọi một quan điểm là duy tâm thì chỉ cần nó cho rằng mọi thứ đều tùy thuộc vào tâm – một tâm, hay nhiều tâm. Các nhà duy tâm cho rằng tự tánh hay hình tướng của các pháp là tùy thuộc vào tâm. Dĩ nhiên, sự tùy thuộc như thế, chính nó, là trái với lẽ tự nhiên, cho rằng chúng ta thường xem thế giới vật chất là hiện hữu độc lập với tâm. Trí tuệ phổ biến đương đại cho rằng chiều hướng của sự tùy thuộc nguyên nhân đi vào chiều ngược lại; thế giới vật chất trên thực tế tạo ra và duy trì tâm thức (sử dụng các tế bào thần kinh để làm như vậy). Chủ nghĩa duy tâm nói rằng ý tưởng, hay tâm, trong cách này hay cách khác sau, hay trước đối với tất cả các hình thức hiện hữu khác.

Theo với định nghĩa này, Thế Thân, tác giả của Nhị thập tụng và Tam thập tụng và rất có thể Tam tự tánh luận, có phải là nhà duy tâm siêu hình? Thoạt nhìn, có vẻ rất hợp lý để nói rằng ngài đúng là nhà duy tâm. Mục đích rõ ràng của Nhị thập tụng là cho rằng các giả định nền tảng cốt lõi của Phật giáo Đại thừa (đặc biệt là quan điểm về nghiệp của Đại thừa) cho thấy luận điểm duy tâm đã được tuyên bố trong phần mở đầu của văn bản: “*Trong Đại thừa, Tam giới chỉ là biểu hiện*” [44]. Thế Thân lập luận qua suốt bộ Nhị thập tụng rằng bất cứ khía cạnh nào của thế giới dường như đều là sự độc lập của tâm thức, chúng tốt hơn được giải thích như là các cấu trúc mang tâm thức. Điều đó có nghĩa là, rõ ràng,

Thế Thân không chỉ là một nhà duy tâm trong ý nghĩa rằng ngài tin mọi pháp trong thế giới thường nghiệm đều tùy thuộc vào tâm, mà ngài cũng tin rằng mọi pháp chỉ là tâm. Đây rõ là lập trường “*duy tâm*” (cittamātra) căn để mà ngài tin là cần phải có bằng sự trung thành với thế giới quan của Đại thừa.

Tuy nhiên, mọi thứ không hoàn toàn đơn giản như vậy. Trước hết, thật là quan trọng để lưu ý 2 cấp độ đối với “*chủ nghĩa duy tâm*” của Thế Thân. Cấp độ thứ nhất hướng đến sự phân tích của những gì xuất hiện trong nhận thức. Thế Thân nói rằng các pháp mà chúng ta thường cho là hiện hữu trong cuộc đời – như tự ngã hay một đối tượng – thật sự chỉ là tâm thức. Những cái bàn và triệu chứng mắt kéo mây và cặp mắt là những vật giả tạo thuộc tâm thức không tồn tại ngoài “*hành tướng*” (ākāra) của chúng, cách mà chúng biểu hiện [45]. Cấp độ thứ hai chỉ ra câu chuyện nguyên nhân mang đến những biểu hiện như thế. Cùng với các nhà Du-già hành tông khác, Thế Thân cho rằng câu chuyện nguyên nhân đó cũng chỉ là tâm thức. Tri giác, trong dạng những ý thức cảm giác và tinh thần, được tạo ra bởi “*tàng thức*” (ālaya vijñāna - a-lại-da thức), tức là “*thức chứa*”, nó chứa giữ các hạt giống (chủng tử) của tất cả kinh nghiệm tương lai của chúng ta. Tàng thức được bổ sung liên tục, bởi vì các “*chủng tử*” (bīja) mới được tạo ra mỗi khi chúng ta thực hiện một hành động (karma) đạo đức quan trọng.

Đó là nhân quả tâm thức, rồi, điều đó mang đến các kinh nghiệm tâm thức của chúng ta. Rồi, chính cấp độ thứ hai này khẳng định Thế Thân là một nhà duy tâm. Không chỉ sự thật rằng chúng ta sống (mà chúng ta thường nghĩ ít nhất là một phần không phải tâm thức), nhưng những hỗ trợ nguyên nhân mà thực tại như thế tùy thuộc cũng chỉ là tâm thức. Ngay cả tàng thức của chúng sinh cung cấp sự hỗ trợ liên tục cho thế giới vật chất, thực, chúng ta vẫn muốn gọi quan điểm đó là “*chủ nghĩa duy tâm*”

vì sự nhấn mạnh của nó vào sự ưu tiên nguyên nhân của tâm thức. Bởi vì Thế Thân không nói như thế, nhưng thay vào đó nói rằng các pháp được tạo ra bởi tâm thức thì chính là tâm thức, chúng ta có thể nói rằng ngoài chủ nghĩa duy tâm nguyên nhân, Thế Thân còn là chủ nghĩa duy tâm phổ quát, bản thể luận.

Tuy nhiên, bên sau hai cấp độ này, có một ý nghĩa quan trọng trong việc mà Thế Thân không thực sự là nhà duy tâm. Giống như tất cả các Phật tử Đại thừa, Thế Thân tin rằng bất cứ điều gì có thể diễn tả được bằng ngôn ngữ thì chỉ là quy ước, và do đó, từ một quan điểm tối hậu, nó là sai lầm. Thực tại tối hậu là *“như thị”* (tathatā) bất khả tư nghì mà được nhận thức và liễu tri duy chỉ bởi các chúng sinh đã giác ngộ. Cuối cùng, do vậy, ý tưởng về *“tâm thức”* cũng bị nhầm lẫn như *“các đối tượng bên ngoài”* thông thường. Vì lý do này, chúng ta có thể nói rằng Thế Thân là nhà duy tâm, nhưng chỉ trong lãnh vực quy ước. Sau cùng, ngài khẳng định bất khả thuyết.

Các cấp độ phân tích của Thế Thân:

Cấp độ 1: Kinh nghiệm – Các biểu hiện sai lầm: Chủ nghĩa Duy tâm.

Cấp độ 2: Nguyên nhân – Tàng thức (tạo ra thức): Chủ nghĩa Duy tâm.

Cấp độ 3: Thực tại tuyệt đối – Chỉ chư Phật mới liễu tri (tathatā): Bất khả thuyết.

Thật là cực kỳ quan trọng để giữ những cấp độ này nằm riêng ra, để ngăn chặn Thế Thân khỏi phạm lỗi tự mâu thuẫn rõ ràng. Cuối bộ luận của ngài nơi câu kệ thứ 10 của Nhị thập tụng, Thế Thân tưởng tượng ra một người nêu câu hỏi thách thức quan điểm duy biểu bằng cách nói rằng nếu không có các pháp hiện hữu gì cả, thì duy biểu cũng không tồn tại. Bằng cách nào nó có thể được thiết lập? Sự đả kích về sự không mạch lạc

tự quy chiếu bị đối diện bởi các nhà chống chủ nghĩa hiện thực ở mọi khía cạnh, và nó quen thuộc với các triết gia Phật giáo từ Hồi tránh luận (Vīgrahavyāvartanī) của Long Thọ (Nāgārjuna). (Xem phần Long Thọ trong Bách khoa toàn thư này). Sự trả lời của Thế Thân trong Nhị thập tụng luận rằng duy biểu không có nghĩa là sự không hiện hữu của các pháp. Nó chỉ có nghĩa là không có tự tánh (svabhāva) mà được cho một cách sai lầm là ngã do phân biệt (Kalpitātma- nā), và Thế Thân nói ngay rằng khi người ta thiết lập duy biểu, thì duy biểu cũng được hiểu tự nó là cấu trúc, không có ngã. Nếu không, sẽ có một cái gì đó khác hơn là biểu, mà theo định nghĩa ngược lại với duy biểu. Tất cả những gì có là dáng vẻ bề ngoài (biểu), và mọi thứ xuất hiện là sự cấu thành sai lầm của ngã.

Chúng ta có thể rút ra hai bài học quan trọng từ đây. Trước nhất, duy biểu không thể là sự thật tối hậu. Nếu Thế Thân khẳng định thực tại tối hậu của câu chuyện nhân duyên “*duy tâm*” mang đến các biểu hiện, hay chính các biểu hiện (cấp 2 và 1, theo thứ tự), thì ngài chắc chắn nói như vậy để đáp lại với sự đả kích về sự không mạch lạc tự quy chiếu có tính cách hư vô. Thay vì vậy, lập luận của ngài đề cập đến cấp độ khác của thực tại tối hậu. Các nhà phê bình của Trung quán về Du-già hành tông đã đưa ra nhiều ý kiến rằng về sau đã cụ thể hóa tâm thức và làm cho nó thành cái “*tối hậu*” mới [46]. Tuy nhiên, lập trường của Thế Thân rõ ràng đã cố ý né tránh sự phê phán như thế.

Thứ hai, đối với Thế Thân sự không có tự tánh (svabhāva) chỉ là, một cách chính xác, điều ngài muốn nói là “*duy biểu*”. Điều này cũng trái ngược với sự hiểu biết thông thường về Du-già hành tông mà đã khởi sinh từ phương trình “*duy biểu*” với “*duy tâm*”. Phương trình này, về mặt kỹ thuật, không phải là sai lầm trong trường hợp của Thế Thân. Ngài nói, cụ thể, rằng “*tâm*” (citta) và “*thức*” (vijñapti) là đồng nghĩa. Sự sai lầm là điều mà chúng ta trong hiện đại có khuynh hướng suy nghĩ, dựa vào sự giả định nền tảng của

thuyết nhị nguyên Descartes tâm/vật chất – cụ thể là, từ ngữ “*duy tâm*” được dùng để xác định thực tại của tinh thần ở cái giá của vật chất. Ở đây, thực tại chắc chắn không phải là vật chất, nhưng đó không phải là trọng điểm của Thể Thân. Trọng điểm của ngài là đánh đồng việc không có tự tánh (svabhāva) độc lập với sản phẩm của sự cấu trúc tâm thức. Đây là tuyên bố đơn giản của thuyết duy tâm, như được đề cập ở trên: Mọi pháp hiện hữu phải hiện hữu độc lập, hay là tùy thuộc vào tâm, cấu trúc tâm thức; và bởi vì, đối với Đại thừa, không có gì hiện hữu độc lập, mọi pháp chỉ là cấu trúc tâm thức. Điều đó có nghĩa là “*duy tâm*”, thì, không đơn giản được làm thành bởi chất liệu tâm thức hơn là chất liệu vật chất. Đó là cấu trúc sai lầm bởi tâm thức bị lừa gạt. Một lần nữa, chúng ta có thể thấy rằng không có khả năng rằng Thể Thân đang nói về sự “*tối hậu*” ở đây.

Những điểm này, và tám bảng ở trên, có thể làm rõ một số những khác biệt trong các tranh luận đang tiếp diễn về việc Thể Thân và các nhà Du-già hành tông khác có nên được xếp loại là những nhà duy tâm hay thần bí không. Một phần tư thế kỷ trước đây, Thomas A. Kochumuttom (1982) lập luận một cách rất mạnh mẽ và hợp lý đối với thời đại của ông rằng Thể Thân không nên được gọi là nhà duy tâm, nhưng ông chủ yếu tranh luận chống lại các tác giả như Theodore Stcherbatsky và S. N. Dasgupta, về người ông đã viết (200):

Tất cả những đoạn trích ở trên rõ ràng cho thấy rằng các tác giả của họ hầu hết đã thống nhất chấp nhận Duy thức (vijñapti-mātratā) hay duy giả danh (prajñapti-mātratā) hay duy tâm (citta-mātratā) như mô tả của Du-già hành tông về thực tại tuyệt đối, vô nhiễm, vô phân biệt, bất nhị, siêu việt, thanh tịnh, thường hằng, bất biến, bất diệt, xuất thế, bất khả tư nghì, mà theo họ, tương đương với Viên thành thật tánh (Pariṣpannasvabhāva), hay Niết-bàn (Nirvāṇa), hay Tịnh thức,

hay Pháp giới (Dharma-dhātu), hay Pháp thân (Dharma-kāya) hay Ý tưởng tuyệt đối của Hegel, hay Phạm thiên của Phệ-đàn-đa (Vedānta).

Người ta có thể thấy rõ sự thất vọng của Kochu-muttom. Thế Thân thận trọng không trộn lẫn sự mô tả về các thực thể được nhận thức như có thể thu gọn tới mức chỉ còn là tâm (cấp 1) với sự mô tả về thực tại tối hậu bất khả thuyết (cấp 3). Thế Thân dứt khoát phủ nhận rằng “tâm” có thực tại tối hậu. Ngài không phải là một nhà duy tâm theo trường phái Hegel.

Nhưng không phải tất cả những nhà chủ nghĩa duy tâm đều thuộc trường phái Hegel, những nhà chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Trong số các chủ thuyết duy tâm, duy tâm của Thế Thân gần với duy tâm của Kant hơn, mà trong đó cả hai đều xác nhận rằng các đối tượng trong kinh nghiệm của chúng ta chỉ là những biểu hiện [duy biểu], trong khi cả hai đều khẳng định thực tại của các pháp bất khả tri trong chính nó (ding an sich – tự nó) [47]. Kochumuttom đã ý thức điều này, và ngay trong bài tranh luận mở rộng của ông chống lại việc sử dụng từ ngữ “chủ nghĩa duy tâm” dành cho Thế Thân, ông đã thừa nhận rằng thuật ngữ này có thể thích đáng nếu được hiểu trong cách sau đây:

Điều này không nên được hiểu theo nghĩa rằng không có các pháp mà chỉ có thức. Ngược lại, nó chỉ có nghĩa rằng là cái gì nằm trong kinh nghiệm là dạng thức khác của thức, trong khi tự thân của các pháp thì vẫn vượt ngoài các giới hạn của kinh nghiệm (48). Dạng thức mà trong đó một pháp được cho là được nắm bắt thì được tưởng tượng hoàn toàn (parikalpita – biến kế chấp), và do đó không phải là tiêu chuẩn chỉ dẫn xác thật đối với vật tự thân. Trong ý nghĩa này, và chỉ trong ý nghĩa này, hệ thống của Thế Thân có thể được gọi là chủ thuyết duy tâm. Không có nghĩa ám chỉ rằng không có gì ra ngoài ý tưởng hay thức (53).

Có phải từ ngữ “*chủ nghĩa duy tâm*” có thể chấp nhận được đối với quan điểm rằng, ngay dù khi không có gì có thể diễn bày bằng ngôn ngữ có thực tại tối hậu, các sự kiện tâm thức vẫn thật hơn các sự kiện vật chất, mà không có thực tại quy ước? Có lẽ “*chủ nghĩa duy tâm rập khuôn theo quy ước*” sẽ là từ ngữ tốt cho quan điểm này, nhưng chắc chắn là nó ngồi thẳng thớm trong hàng ngũ của các chủ thuyết duy tâm. Để nói, với sự nhấn mạnh, như một số người đã làm, rằng quan điểm này không phải là chủ nghĩa duy tâm, có thể là ưu tiên cho sự hiểu biết hạn hẹp về từ ngữ.

Thêm nữa, vấn đề này có thể vượt hơn ngữ nghĩa học. Nó sẽ khiến cho một số người khi phóng đại trường hợp để nói, như Kochumuttom đã làm, rằng sự thật là mọi pháp trong nhận thức thì chỉ là tâm “*không có nghĩa ngụ ý rằng không có gì ngoài ý tưởng hay thức*”. Các lập luận của Thế Thân trong Nhị thập tụng là nhằm loại trừ khả năng của bất cứ điều gì mà có thể được khẳng định một cách chặt chẽ là không phải tâm thức [48]. Vì vậy giáo nghĩa duy biểu ngụ ý rằng không có gì ngoài ý tưởng hay thức, ít nhất, bao xa mà luận lý và điều ngụ ý được phép. Các ngoại trừ duy nhất sẽ là các thứ mà chúng ta có thể nói không có gì. Như thế điều gì có thể cho phép chúng ta nói về chúng rằng chúng là những ngoại trừ?[49].

Cho dù người ta có muốn dùng chữ “*chủ nghĩa duy tâm*” hay không đối với Thế Thân điều đó tùy thuộc vào mức độ lớn mạnh mẽ cỡ nào người ta muốn dựa vào ý tưởng rằng các nhà duy tâm phải khẳng định thực tại tối hậu của tâm. Các tranh luận chính mà vẫn chống lại việc xem Thế Thân như là một nhà duy tâm, được điển hình một cách nổi bật ngày nay bởi Dan Lusthaus, nhấn mạnh ý tưởng này. Cho rằng nhiều Phật tử tại Ấn Độ, Tây Tạng và Đông Á đã hiểu Du-già hành tông đang khẳng định thực tại tối hậu của tâm, việc bác bỏ một quan điểm như thế nhân danh Thế Thân là một chỉnh sửa quan trọng và hữu ích. Lusthaus tin rằng Thế

Thân không phải là “nhà duy tâm siêu hình học” hay là “nhà duy tâm bản thể học” mà đúng hơn là “nhà duy tâm nhận thức luận”, có nghĩa là Thế Thân chỉ quan tâm đến nhận thức và nội dung của nó, và không làm công việc khẳng định hay bác bỏ bất cứ điều gì về thực tại tối hậu. Vì lý do này, Lusthaus xem Du-già hành tông như là “hiện tượng học” [50].

Sự phản đối cuối cùng là việc sử dụng cụm từ “chủ nghĩa duy tâm” là lỗi thời hay với một số lý do khác sẽ không thích đáng trong việc áp dụng nó cho Ấn Độ vào thời tiền hiện đại. Quan điểm của Kochummutom là những vây bọc quá nhiều của từ ngữ này đã được thực hiện tốt. Đó là một thứ (có lẽ đã kéo dài ý nghĩa) để áp dụng từ ngữ “chủ nghĩa duy tâm”, như R.P. Srivastava (1973) đã làm, đối với các tư tưởng gia hiện đại những người có quan điểm đã được ảnh hưởng bởi các nhà duy tâm Châu Âu, như Aurobindo, Vivekananda và Radha - krishnan. Nhưng nó sẽ lỗi thời nếu chúng ta áp đặt cho Thế Thân những liên đới hiện đại và hành trang đi cùng với từ ngữ này, mà bao gồm sự ủng hộ “kinh nghiệm tôn giáo” riêng tư, cá nhân, thiêng liêng. Thế Thân có thể là một nhà duy tâm, trong ý nghĩa nghiêm túc, nhưng ngài không phải là điều mà các sách giáo khoa nghiên cứu tôn giáo thế kỷ 20 gọi là “triết gia thần bí”. Nói chung, Thế Thân không gọi kinh nghiệm cá nhân riêng tư của chính ngài như là bằng chứng hay sự khẳng định các lập trường của mình. Ngược lại, Thế Thân nhiều lần sử dụng lý luận để loại bỏ những nghi ngờ vào những thực tại hiển nhiên qua nhận thức, dù ngoại tại hay nội tại. Có lẽ, đây là lý do để tránh việc mô tả Thế Thân như là một “nhà hiện tượng học”. Tác phẩm của ngài không kiểm chứng trực tiếp “kinh nghiệm” như chủ đề của nó, nhưng, đúng hơn, nó đưa ra kinh điển và tranh luận hợp lý cho những phê phán của nó về những giải thích sẵn có về thực tại.

Chú thích:

[1] - Niên đại của Thế Thân còn bị tranh cãi, dù tác giả bây giờ cảm thấy rằng nhiều học giả như Anacker (1998) và Deleanu (2006) đã đưa ra những giải quyết đầy thuyết phục đối với các vấn đề khó khăn nhất (xem Gold 2015). Xem Skil-ling (2000) và các nguồn tài liệu lưu ý trong đó về vấn đề nguồn tác giả. Buescher (2013).

[2] - Giới học giả gần đây không chỉ nêu một số câu hỏi về đặc điểm khác biệt của phái Kinh lượng bộ (Sau - trāntika) (Kritzer 2003), mà còn là sự chắc chắn của sự khác biệt, đã có thời được cho là chủ yếu, giữa các truyền thống được gọi là “*Thanh Văn*” và “*Đại thừa*” cho tới và trong thời của Thế Thân Trong bài này nói đến sự liên tục rõ ràng trong các tác phẩm của Thế Thân đã đứng giữa sự phân phái này. Những liên tục này được nhấn mạnh trong Gold (2015).

[3] - Xem phần các lập trường giáo nghĩa và những tác phẩm cho cuộc thảo luận của tác phẩm này và những giới thiệu các bản dịch tiếng Anh. Chữ viết tắt AK Bh sẽ được dùng ở đây để chỉ ấn bản tiếng Phạn (Sans krit) của Pradhan năm 1967.

[4] - Đây là Nhị thập tụng (Viṃśatikākārikā & Viṃśatikāvṛtti), Tam thập tụng (Trimśikākārikā), và Tam tự tánh luận (Trisvabhāvanirdeśa). Xem phần các lập trường giáo nghĩa và những tác phẩm có các bản dịch tiếng Anh.

[5] - Vì các tác phẩm của Thế Thân liên kết quá nhiều hệ thống khác, bài viết này sẽ không cố gắng liệt kê những lập trường giáo nghĩa của ngài. Mục đích ở đây là tập trung vào những tranh luận triết học, và trong số đó, đã nhấn mạnh các đoạn văn ảnh hưởng và giá trị nhất. Chẳng hạn như, thay vì liệt kê các loại nguyên nhân, điều kiện, kết quả khác nhau, như Luận giải thích, đã được chấp nhận trong truyền thống Tì-bà-sa tại Kashmir,

bài viết này tập trung vào việc sử dụng cuộc tranh luận nguyên nhân của Thế Thân, như định nghĩa của ngài về “*cái thực*” như điều được ngụ ý trong quan hệ nhân quả, và sự bác bỏ của ngài đối với các pháp được tạo ra bởi khái niệm như “*ngã*” dựa vào định nghĩa này. Nếu sự trình bày này có thể được cho là ưu tiên cho các thành phần của Kinh lượng bộ và Du-già hành tông trong các tác phẩm của Thế Thân, thì đó chỉ là bởi vì đây là những truyền thống mà ngài cống hiến phần lớn năng lực triết học của mình.

[6] - Anacker (1998) xen kẽ một cách gọn gàng các tiểu sử truyền thống. Phần này nên được hiểu như là những nổi bật được chọn lọc nhấn mạnh những gì liên quan nhất tới sự giải thích triết học. Takakusu (1904) cung cấp bản dịch tiểu sử Thế Thân của Paramārtha. Bản dịch của Butön là phiên bản Tây Tạng cho là sớm nhất (Obermiller 1931–32).

[7] - Skilling (2000, p. 298 n. 2) đã liệt kê các nguồn tài liệu quan trọng trong tranh luận bắt nguồn từ luận điểm của Frauwallner. Đặc biệt xem Frauwallner (1951) & Jaini (1958) Gần đây thêm vào tranh luận là Buescher (2013) & Gold (2015).

[8] - Hirakawa et al (1973) theo dõi sự liên tục từ AKBh tới các tác phẩm về sau này của Du-già hành tông, thông qua các tác phẩm như Thành nghiệp luận (Karmasiddhi-prakaraṇa) và Ngũ uẩn luận (Pañcaskandhapra karaṇa). Tương tự, nhưng có nền tảng triết lý hơn, sự chuyển đổi được theo dõi trong Anacker (1972).

[9] - Xem Kritzer (2003 & 2005). Đáp lại, Park (2007) cho rằng giáo nghĩa Duy thức của Thế Thân trong thực tế dựa vào một phong trào rộng lớn hơn.

[10] - Phải thừa nhận rằng, Thế Thân, trong nhiều bài tụng, đã đưa ra một số trường hợp về chữ kila, có nghĩa “*vì vậy họ nói*”, để chỉ các điểm giáo nghĩa gây tranh luận. Tuy nhiên ngài chỉ giải thích những bất đồng trong luận giải thôi.

[11] - Tzohar (2013, Other Internet Resources) cung cấp một thư mục chú thích chi tiết của các nguồn tài liệu sẵn có về Thế Thân, gồm các nghiên cứu về tất cả những tác phẩm được đề cập ở đây. Đối với nghiên cứu về vấn đề nguồn tác giả, xin xem Skilling (2000) và các nguồn tài liệu được nói đến trong đó. Skilling cho rằng đối với nguồn tác giả thông thường của tất cả những văn bản được nói đến ở đây, ngoại trừ các luận giải của ngài Di-lặc (Maitreya), mà trong đó ông nói rằng ông không có cơ hội để xem. Skilling cũng bao gồm các văn bản của Gāthāsamgraha, và ông đã đặc biệt lưu ý đến Pratītyasamutpādādi-vibhaṅga-nirdeśa, nơi mà tôi chỉ ghi chú các luận giải kinh, mà trong đó đây là một. Xem Nakamu-ra (1987) để có danh sách đầy đủ các tác phẩm được cho là của ngài Thế Thân trong Hán tạng và Tây Tạng tạng.

[12] - Bản dịch tiếng Pháp của Louis de la Vallée Poussin từ chữ Hán (1923 - 1925) là một trong những tập đại thành vĩ đại trong lãnh vực nghiên cứu Phật giáo. Theo sau bản dịch của ông, một bản thảo tiếng Phạn nguyên thủy đã được khám phá tại Tây Tạng bởi Rāhula Sāṃkrṣy - āyana, và đã được chỉnh sửa riêng biệt bởi Pradhan (1967, ở đây là AKBh) và Śāstrī (2008). Các bản dịch tiếng Anh dựa vào bản tiếng Phạn gồm, với chương đầu của Hall (1983), và với chương thứ chín của Kapstein (2001a) và của Duerlinger (2003). Pruden (1988 - 1990) là bản dịch tiếng Anh từ bản dịch tiếng Pháp của Poussin từ bản dịch chữ Hán đối với bản chữ Phạn của Thế Thân.

[13] - Cái nào “*được biết tốt nhất*” dĩ nhiên là tùy theo ý mỗi người, nhưng được cho là đọc nhiều nhất của bộ bách khoa toàn thư này, tôi muốn nói ở đây điều thường được viết đến nhiều nhất bởi các triết gia sử dụng tiếng Anh hiện đại. Tất cả ba (bộ luận) đã được khám phá và được chỉnh sửa trong bản thảo tiếng Phạn (Lévi 1925; ở đây là Vimś) và đã được dịch nhiều lần. Sẵn có trong tiếng Anh là các bản dịch của tất cả ba văn bản trong Anacker (1998)

và Kochumuttom (1982), về Nhị thập tụng và Tam tự tánh luận trong Tola & Dragonetti (2004), và riêng Tam tự tánh luận trong Tola & Dragonetti (1983) and Wood (1991) và, từ bản tiếng Tây Tạng, Garfield (2009).

[14] - Tất cả những tác phẩm này đều đã được dịch bởi Anacker (1998).

[15] - Bản văn này đã được nghiên cứu bởi Cabezón (1992), Nance (2012), Skilling (2000) và Verhagen (2005).

[16] - Phần này là một phân tích tóm tắt của AKBh, Ch. IX, cơ bản dựa vào tác phẩm của La Vallée Poussin (1923–25), Kapstein (2001a), Duerlinger (2003), Siderits (2003), và Goodman (2009a). Mỗi nguồn tài liệu này có thể được sử dụng để lấp đầy khoảng trống ở đây.

[17] - Thế Thân thường chấp nhận không phải hai, mà ba phương tiện giá trị của nhận thức (pramāṇa-lượng): trực giác (pratyakṣa-hiện lượng), suy luận (anumāṇa-tỷ lượng) và lời chứng (śabda-thánh giáo lượng). Và Thế Thân sẽ chuyển qua ủng hộ kinh điển cho quan điểm Vô ngã trong một phần sau, vì vậy ở đây ngài chỉ dựa vào 2 nhận thức đầu.

[18] - Với các tranh luận phức tạp mà các Phật tử cùng đã tham gia vào chung quanh vấn đề nhận thức chính mình, điều thích thú là ở đây Thế Thân chỉ đơn giản nói, không có tranh luận, rằng chúng ta có thể nhận thức trực tiếp tâm mình. Xem Yao (2005) và Williams (1998).

[19] - Thế Thân cung cấp sự tương quan này trong luận A-tì-đạt-ma (I.14–15, Hall 1983: 80ff), và trong luận Giải về Ngũ uẩn của ngài (Anacker 1998: 72).

[20] - Ở đây chữ “*substance*” là dịch nghĩa từ dharma và “*quality*” là dịch từ nghĩa dharmin. Các Phật tử bác bỏ việc nói substance/quality [vật chất/phẩm chất], nhưng Thế Thân tin

rằng những nhà *Bổ-đặc-già-la* đang nỗ lực để sửa lại thể giới quan sai lầm này bằng cách đi cửa sau. Sự trích dịch này là từ phần mà Thế Thân trực tiếp chống lại lập trường của phái Thắng luận (*Sāṃkhya*), chấp nhận việc nói như thế.

[21] - Những độc giả quen thuộc với Dennett (1989) có lẽ sẽ để ý thấy sự giống nhau.

[22] - Goodman (2009b) đọc điều này, và những tranh luận ở trên, như là bằng chứng Thế Thân là nhà quyết định theo nguyên nhân. Đây là cách đọc khả thi, và chắc chắn Thế Thân không ủng hộ sự tự do bình thường được cho là ngã. Nhưng cũng có thể là Thế Thân ở đây cho phép một mức độ nhỏ của sự chọn lựa thật sự trong khoảnh khắc [sát-na] ở đây dịch là “*nỗ lực cố ý*” (*cetanā* - tư), và sự tích tập của những khoảnh khắc như thế có thể tạo ra sự thay đổi đáng kể, như được nói bởi Gold (2015). Dù bằng cách nào, giống như tất cả các Phật tử, ngài muốn bảo vệ khái niệm rằng tình trạng khổ đau hay giải thoát của bạn tùy thuộc vào những gì bạn nghĩ và cố ý và làm. Xin xem Meyers (2014) đối với cách ứng xử sáng suốt về các vấn đề này.

[23] - Griffiths (1991) là nghiên cứu xuất sắc về vấn đề liên tục của Phật giáo.

[24] - Về khoảnh khắc (sát-na), xin xem Von Rospatt (1995), Katsura (2003) và Bronkhorst (2006).

[25] - AKBh 193.2–8.

[26] - Schmithausen (2007) và Griffiths (1991) đều có nghiên cứu công phu sâu rộng đối với vấn đề này.

[27] - AKBh 196.6–199.10: IV.4abff. Chữ *vijñapti* (biểu) đôi khi được dịch là “*thông tin*” (informative) thay vì dịch là “*được nhận thức*” (cognized) hay “*biểu kiến*” (visible) hay là “*biểu lộ*” (manifest) bởi vì nó được giải thích như là “*thông tin cho người*

ta về ý định” của người nói hay tác nhân. Ý là khi bạn nói hay cử động thân thể của mình, việc bạn đã hành động một cách cố ý được thể hiện rõ ràng, trong khi những hành động đang nói đến ở đây không biểu lộ sự cố ý của tác nhân.

[28] - Thế Thân nói rằng đây là quan điểm của Badhanta (AKBh 198.7) mà La Vallée Poussin (Vol. III, p. 22) bảo là P’ou Kouang nói là Dharmatrāta [Pháp Cứu].

[29] - Xin xem Katsura (2003) và Hayes (1988) trên AK Bh 101.19–102.17. Patil (2009) là nghiên cứu về những phát triển của tranh luận này tại Ấn Độ sau này.

[30] - Bronkhorst (2006) cho rằng sự ưa thích này là “*nhận thức*” đặc trưng của tư tưởng Ấn Độ vào các thế kỷ đầu của thiên niên kỷ thứ nhất trước Tây lịch.

[31] - Cabezon (1992), Nance (2012), Skilling (2000) và Verhagen (2005) đã có những cống hiến quan trọng gần đây đối với việc nghiên cứu về Phương thức giải thích đúng [Pro-per Mode of Exposition], và tất cả đều đồng ý rằng cần có thêm công trình nghiên cứu nữa trong lãnh vực này.

[32] - Một sự nguy hiểm như thế biện minh cho việc dịch “*chủ nghĩa hư vô*”, bởi vì niềm tin sai lầm vào “*sự đoạn diệt*” (uccheda) của hàng loạt tâm thức dẫn người tin chấp nhận chủ nghĩa hư vô đạo đức. Tuy nhiên, cần phải được lưu ý rằng đây là việc dịch theo nghĩa bóng, không phải dịch theo nghĩa đen.

[33] - Ở đây Thế Thân có thể chỉ muốn nói rằng bởi vì các pháp ẩn tàng trong tri giác (những quan năng cảm giác và các đối tượng cảm giác) đã bị bác bỏ bởi sự giả tạo của thế giới biểu hiện (mà chúng dường như được nhận thức), cho nên đối với những người hiểu điều sau sẽ bác bỏ niềm tin vào điều trước.

[34] - Ngoài các nguồn tài liệu được nói đến trong phần “*Lập trường giáo nghĩa và các tác phẩm*”, xin xem Siderits (2007,

pp. 146–173) với một tóm tắt súc tích về tranh luận được thảo luận trong phần này, và xin xem Kapstein (2001b) với một phân tích chặt chẽ về sự tranh luận về các đối tượng tri giác.

[35] - (Viṃś, p. 3). Chọn lựa của người dịch thì khó khăn ở đây; dường như không có chọn lựa nào mà không gây hiểu lầm. Chữ vijñapti (biểu) đối nghịch với avijñapti [vô biểu], mà được dịch ở trên là “vô biểu” [invisible] trong phần thảo luận về “vô biểu sắc” (invisible physicality). Xin xem chú thích 27. Rõ ràng, như Hall (1986) cho rằng, lập luận của Thế Thân cố ý loại trừ “vô biểu sắc” từ các hiện hữu.

[36] - Thất bại trong việc đánh giá đúng sự thật này nằm ở gốc rễ của nhiều phê phán thông thường nhất về lập luận của Thế Thân, cả truyền thống và hiện đại. Xin xem Sarach-chandra (1976) and Feldman (2005).

[37] - Xin xem Gold (2006a), và các nguồn tài liệu được trích dẫn trong đó, với việc thảo luận thêm về sự sử dụng thí dụ giấc mơ của Thế Thân.

[38] - Đây là những gì Siderits (2007, p. 157) gọi việc Thế Thân sử dụng “*Nguyên lý nhẹ nhàng*” (Principle of Lightness), hay Occam’s Razor. Nó cũng có thể được viết lại như là một tuyên bố rằng giáo nghĩa duy biểu giải quyết các vấn đề liên tục liên quan với mối quan hệ nhân quả giữa các pháp vật chất và tâm thức. Cũng xin xem phần Khoảnh khắc và Sự liên tục.

[39] - Xin xem Siderits (2007) và Kapstein (2001b) về những tranh luận này.

[40] - Luận giải nổi tiếng của Sthiramati về Tam thập tụng gồm những biện minh triết học sâu rộng của các giáo nghĩa cao cấp trong các bài tụng. Nhưng các lập luận của Thế Thân, nếu ngài có, thì đã bị mất. Các bài tụng chỉ gồm những định nghĩa và liệt kê các thuật ngữ. Luận Tam tự tánh cũng là một nghiên cứu có hệ thống nhưng cũng không có biện minh giải thích nào

của Thế Thân (hay bất cứ người nào khác). Dĩ nhiên, nếu có thể, một hay cả hai tác phẩm này đã được nói sai là của Thế Thân. Luận Tam tự tánh chắc chắn rất khác phong cách với những tác phẩm khác. Tuy nhiên, về mặt triết học, nó tuân theo một cách rất hợp lý với các tác phẩm khác.

[41] - Dựa vào các ấn bản tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng của TSN.

[42] - Xem Gold (2006a) với sự nghiên cứu chi tiết về nhị nguyên vào sơ thời Du-già-hành-tông. Xem các nguồn tài liệu được trích trong đó với sự đa dạng của các quan điểm về chủ đề phức tạp này.

[43] - Dựa vào các ấn bản tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng của TSN. Xem D'Amato (2003), Garfield (2002, pp. 170 - 185), Gold (2006b) và Tzohar (2011) để thấy sự xác đáng của quan điểm này với triết học Phật giáo về ngôn ngữ của Du-già hành tông.

[44] - Dựa vào ấn bản tiếng Phạn của Vimś, p. 3.

[45] - Griffiths (1994) chọn "*cách thức biểu hiện*" cho ākāra [hành tướng], một cách dịch chuyên chở ý tưởng về sự biểu hiện mà không có thực tại độc lập.

[46] - Bhāvaviveka (Thanh Biện), Candrakīrti (Nguyệt Xứng) và Śāntideva (Tịch Thiên) đều ngang bằng những tranh luận như thế. Xem Eckel (2008) và Williams (1998).

[47] - Tuy nhiên, nên chú ý rằng Thế Thân không bao giờ tuyên bố "*vật tự thân*" không thể biết theo nhân quả được liên đới với các nhận thức của chúng ta. Thế Thân có thể được cho là đã tránh né phê bình của Schopenhauer về Kant rằng những gì gây ra các cảm giác của chúng ta có thể được thừa nhận như là sự độc tâm thức. Cũng xin xem phần về triết gia Arthur Schopenhauer trong bộ Bách khoa toàn thư này.

[48] - Bởi vì Thế Thân lập luận điều này dựa trên sự ăn thiết mà các đối tượng bên ngoài là những đối tượng của tri giác,

cũng có thể cho rằng Thế Thân có thể cho phép một loại đối tượng bên ngoài nào đó ở bên ngoài phạm vi nhận thức.

[49] - Vì lý do này, Lusthaus (2002, p. 313, n. 66) rất có thể đã sai lầm bày tỏ sự do dự khi nói đến thực tại tối hậu của “các sự vật” (vastu) thật đối với Thế Thân. Không có gì thật sự xác thật có thể vừa vắn trong các phạm trù hiện hữu và không hiện hữu thông thường của chúng ta; ngoài một “điều” là thực tại bình thường. Quan trọng là không nhầm lẫn các thảo luận giáo nghĩa của các thực tại quy ước với sự tối hậu. Các truyền thống của Du-già-hành-tông bao gồm một số phạm trù phân tích - gồm các dạng vật chất (rūpa-sắc) - trong các hệ thống thống giáo nghĩa của họ chỉ là quy ước, không phải các thực tại tối hậu (Gold 2006a, pp. 36–37 n. 70).

[50] - Lusthaus (2002) chủ yếu là sự nghiên cứu về luận giải của Huyền Trang (Hsüan-tsang) đối với Tam thập tụng (Trimśikā) của Thế Thân, và tôi không cho rằng ở đây Lusthaus đã diễn dịch sai quan điểm của Huyền Trang trong phân tích của ông về Du-già-hành-tông như là “hiện tượng học”. Đối với phê bình về sự giải quyết câu hỏi về chủ nghĩa duy tâm trong Thành duy thức luận (Ch’eng Weishih lun) của Huyền Trang, xem Schmithausen (2005). Điều tôi quan tâm ở đây chỉ là sự giải thích của Lusthaus về Thế Thân dựa vào các nguồn tài liệu bằng tiếng Phạn và Tây Tạng.

Thư mục tham khảo

Các nguồn tài liệu chính:

-AKBhPradhan,Prahlad(ed.),1975,Abhidharmakośabhāṣyam (A-tì-đạt-ma Câu-xá luận) của Thế Thân (Vasubandhu). Tibetan Sanskrit Works 8. Xuất bản lần thứ nhất năm 1967. Viện nghiên cứu Paṭṇā: K. P. Jayaswal. Cũng xem Śāstrī (2008).

- TSN La Vallée Poussin, Louis de (ed.), 1932–33, “*Le petit traite de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures*” (Tiểu luận của Thế Thân-Long Thọ về Tam tự tánh), *Melanges chinois et bouddhiques* 2: 147–161. Cũng xem Mimaki et al. (1989).

- Vimś Lévi, Sylvain (ed.), 1925, *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Vimśatikā et Trimśikā* (Thành duy thức luận: Hai bộ luận của Thế Thân: Nhị thập tụng và Tam thập tụng]. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Cũng xem Mimaki et al. (1989).

Các nguồn tài liệu phụ:

- Anacker, Stefan, 1972, “*Vasubandhu's Karmasiddhiprakaraṇa and the Problem of the Highest Meditations*”, *Philosophy East and West*, 22: 247–258.

- Anacker, Stefan, 1998, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi: Motilal Banarsidass. Xuất bản lần đầu năm 1984.

- Broido, Michael, 1985, “*Intention and Suggestion in the Abhidharmakośa: Sandhābhāṣā Revisited*”, *Journal of Indian Philosophy*, 13: 327–381.

- Bronkhorst, Johannes, 2006. “*Systematic Philosophy Between the Empires: Some Determining Features*”, in: Patrick Olivelle (ed.), *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, New York: Oxford University Press, pp. 287–313.

- Cabezón, Jose. 1992, “*Vasubandhu's Vyākhyāyukti on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras*”, in: Timm, Jeffrey R., ed., *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*, Albany, NY: State University of New York, pp. 221–243.

- D'Amato, Mario, 2003. “*The Semiotics of Signlessness: A Buddhist Doctrine of Signs*”, *Semiotica*, 147: 185 - 207.

- Dennett, Daniel C., 1989. *The Intentional Stance*, Cambridge, MA: MIT Press.

- Duerlinger, James, 2003. *Indian Buddhist Theories of Persons: Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*, London: Routledge Curzon.

- Eckel, Malcolm David, 2008. *Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents* (Harvard Oriental Series, Volume 70), Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.

- Feldman, Joel, 2005. "*Vasubandhu's Illusion Argument and the Parasitism of Illusion upon Veridical Experience*", *Philosophy East and West*, 55: 529–541.

- Frauwallner, Erich, 1951. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

- Garfield, Jay, 2002. *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-cultural Interpretation*, New York: Oxford University Press.

- Garfield, Jay, 2009. "*Vasubandhu's Trisvabhāvanirdeśa (Treatise on the Three Natures)*", in William Edelglass & Jay Garfield (eds.), *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, New York & Oxford: Oxford University Press, pp 35–45.

- Gold, Jonathan C., 2006a. "*No Outside, No Inside: Duality, Reality and Vasubandhu's Illusory Elephant*", *Asian Philosophy*, 16: 1–38.

- Gold, Jonathan C., 2006b. "*Yogācāra Strategies against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*", *Religion Compass*, 1: 131–147.

- Goodman, Charles, 2009a. "*Vasubandhu's Abhidharmakośa: The Critique of the Soul*", in: William Edelglass & Jay Garfield (eds.), *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, New York & Oxford: Oxford University Press, pp. 297–308.

- Goodman, Charles, 2009b. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press.

- Griffiths, Paul J., 1991. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, LaSalle: Open Court. Originally Published in 1986.

- Griffiths, Paul J., 1994. *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany, NY: State University of New York Press.

- Hall, Bruce Cameron, 1983. *Vasubandhuon "Aggregates, Spheres and Components": Being Chapter One of the Abhidharmakośa*. Ph.D. Dissertation, Harvard University.

- Hall, Bruce Cameron, 1986. *"The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind"*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9 (1): 7–23.

- Hayes, Richard P., 1988. *"Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition"*, *Journal of Indian Philosophy*, 16: 5–28.

- Hirakawa, Akira, et al., 1973. *"Introduction"*, in Akira Hirakawa (ed.), in collaboration with Shunei Hirai, So Takahashi, Noriaki Hakamaya, & Giei Yoshizu, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* (P. Pradhan edition), Part I: Sanskrit-Chinese-Tibetan, Tokyo: Daizō Shuppan Kabushikikaisha, pp. I-XXXXIV.

- Jaini, Padmanabh S., 1958. *"On the Theory of the Two Vasubandhus"*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 21: 48–53.

- Kapstein, Matthew T., 2001a. *"Vasubandhu and the Nyāya Philosophers on Personal Identity"*, in *Reason's Traces*, Somerville, MA: Wisdom Publications, pp. 347–391.

- Kapstein, Matthew T., 2001b. *"Mereological Considerations in Vasubandhu's 'Proof of Idealism'"*, in *Reason's Traces*, Somerville, MA: Wisdom Publications. pp. 181–204.

- Katsura, Shoryu, 2003. “Some Cases of Doctrinal Proofs in the *Abhidharma-kośa-bhāṣya*”, *Journal of Indian Philosophy*, 31: 105–120.

- Kochumuttom, Thomas, 1982. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Kritzer, Robert, 2003. “*Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya*”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26: 331–384.

- Kritzer, Robert, 2005. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. *Studia Philologica Buddhica XVIII*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

- La Vallée Poussin, Louis de, 1923–25. *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 volumes, Société Belge D’Études Orientales, Paris: Geuthner.

- La Vallée Poussin, Louis de, 1932–33. “*Le petit traite de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures*”, *Melanges chinois et bouddhiques*, 2: 147–161.

- Lusthaus, Dan, 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Philosophy and the Ch’eng Wei-shih lun*, New York, NY: RoutledgeCurzon.

- Mimaki, Katsumi, Musashi Tachikawa and Akira Yuyama (eds.), 1989. *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript: The Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśatikā with its Vṛtti, and the Triṃśikā with Sthiramati’s Commentary*, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.

- Nagao, Gadjin, 1991. *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, Leslie Kawamura (trans.), Albany: State University of New York Press.

- Nakamura, Hajime, 1987. Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes, Delhi: Motilal Banarsidass. First Edition 1980.
- Nance, Richard, 2004, Models of Teaching and the Teaching of Models: Contextualizing Indian Buddhist Commentary, Ph.D. Dissertation, University of Chicago.
- Obermiller, E., 1931–32. History of Buddhism by Bu-Ston, 2 volumes, Tokyo: Suzuki Research Foundation Reprint Series 5, Heidelberg: Harrassowitz.
- Pāsādika, Bhikkhu, 1989. Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Patil, Parimal, 2009. Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India, New York: Columbia University Press.
- Pruden, Leo (trans.), 1988–1990. Abhidharmakośa Bhāṣyam by Louis de la Vallée Poussin, Berkeley, CA: Asian Humanities Press.
- Sarachchandra, Edirivira R., 1976. *“From Vasubandhu to Śāntarakṣita: A Critical Examination of some Buddhist Theories of the External World”*, Journal of Indian Philosophy, 4: 69–107.
- Śāstrī, Dvārikādāsa, 2008. The Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acārya Vasubandhu with Sphutārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, 2 volumes, Varanasi (s.Vārāṇasī): Bauddha Bhāratī, second edition.
- Schmithausen, Lambert, 2005. On the Problem of the External World in the Ch’eng wei shih lun (Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series, XIII), Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Schmithausen, Lambert, 2007. Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra

Philosophy, 2 volumes, reprint with Addenda and Corrigenda, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. Originally published in 1987.

- Siderits, Mark, 2003. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, London: Ashgate.

- Siderits, Mark, 2007. *Buddhism As Philosophy: An Introduction*, Indianapolis/Cambridge: Hackett.

- Skilling, Peter, 2000. "*Vasubandhu and the Vyākhyāyukti Literature*", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23 (2): 297–350.

- Srivastava, R. P., 1973. *Contemporary Indian Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Takakusu J. (trans.), 1904. "*The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A.D. 499–569)*", *T'oung Pao*, 5: 269–296.

- Tola, Fernando & Carmen Dragonetti, 1983. "*The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu*", *Journal of Indian Philosophy*, 11: 225–266.

- Tola, Fernando & Carmen Dragonetti, 2004. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Verhagen, Peter C., 2005. "*Studies in Indo-Tibetan Buddhist Hermeneutics (4): The Vyākhyāyukti by Vasubandhu*", *Journal Asiatique*, 293 (2): 559–602.

- Von Rospatt, Alexander, 1995. *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of This Doctrine Up to Vasubandhu (Alt-und Neu-Indische Studien 47)*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Williams, Paul, 1998. *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defense*, London: Curzon.

- Wood, Thomas E., 1991. Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda, Honolulu: University of Hawaii Press.

- Yao, Zhihua, 2005. The Buddhist Theory of Self-Cognition (Routledge Critical Studies in Buddhism), New York: Routledge.

Nghiên cứu thêm:

Triết học Thế Thân

Nguyên tác Anh ngữ: Philosophy of Vasubandhu

Tác giả: Lê Mạnh Thát - Việt dịch: Đạo Sinh



GS Lê Mạnh Thát

Lời nói đầu

Tác phẩm này là bản dịch luận án tiến sĩ tôi đã đệ trình lên Viện nghiên cứu thuộc Đại học Wisconsin ở Madison năm 1974. Lần xuất bản này không có thay đổi nào đáng kể về nội dung. Xin trân trọng gửi đến quý bạn đọc.

Vạn Hạnh, 2003

Lê Mạnh Thát.

Lời tựa

Các trang sau đây sẽ bàn đến Thế Thân và triết học của ông, một chủ đề có nhiều tranh luận và nhiều điều rắc rối đến độ ngay cả thân thể của chính Thế Thân cũng bị nghi ngờ. Tuy nhiên, nhìn chung các học giả đều đồng ý xem ông là một triết gia duy tâm và triết học của ông là triết học duy tâm, theo đó *“Thức là thực tại duy nhất, không có gì hiện hữu bên ngoài nó”*. Thật vậy, nếu như chúng ta mở ra bất kỳ cuốn sách nào về chủ đề lịch sử triết học Ấn Độ, chúng ta có thể thấy ngay rằng Thế Thân thật sự đã được gán cho tính chất như vậy, chủ yếu là dưới tiêu đề Du-già duy tâm luận.

Tuy nhiên sự nghiên cứu của tôi về ông và triết học của ông cho thấy điều ngược lại. Ông không chỉ xem thức là thực tại duy nhất, không có gì hiện hữu ngoài nó, mà còn phụ *thận* cả sự hiện hữu của *thuốc*. Bắt đầu với câu hỏi tiên khởi về đối tượng của thức có phải chỉ là giả danh, ông đã đi đến kết luận chung cuộc *thuốc* chỉ là một cơ cấu qua đó thông tin được xử lý. Vì thế, như chính ông đã phát biểu, *“thức tuyệt đối không hiện hữu theo cách nó lập thành chính nó qua ngôn ngữ và theo cách nó lập thành đối tượng qua ngôn ngữ”*. Nói cách khác, thức tuyệt đối không hiện hữu theo cách nó xử lý thông tin từ chính nó và theo cách nó xử lý thông tin từ thế giới khách quan. Tại sao? Vì thức chỉ là một *cơ-cấu-xử-lý-thông tin*, không hơn không kém. Vậy, khi mô tả như thế, điều tất yếu là ta khó có thể xem Thế Thân là triết gia duy tâm và triết học của ông là triết học duy tâm.

Dĩ nhiên, Thế Thân có phải là triết gia duy tâm và triết học của ông có phải là triết học duy tâm hay không là vấn đề không quá quan trọng. Điều quan trọng là khi đưa ra một quan điểm như thế thì triết học của ông sẽ không được mô tả đúng và như vậy sẽ không được đánh giá đúng, nhất là khi mọi người nhìn

chung đều đồng ý rằng triết học Thế Thân đóng một vai trò chủ chốt và quyết định trong chính lịch sử triết học Ấn Độ.

Vì thế, thiên luận này biểu trưng cho nỗ lực mô tả triết học của ông theo như tôi đã thấy. Tôi sẽ không lặp lại ở đây trò chơi khô khan nhằm dán cho nó một nhãn hiệu triết học đặc trưng nào đó. Thay vì thế, tôi sẽ cố gắng hết mình để mô tả nó, giống như nó xuất hiện trước mắt tôi. Nhưng làm thế nào chúng ta có thể quyết định mô tả nó nếu không có bất kỳ một khái niệm nào định sẵn?

Lần đầu tiên khi đặt bút viết bản luận này cách đây vài năm, trong lời giới thiệu đang còn trong bản thảo, tôi đã liệt kê bốn luận đề sau mà hồi đó tôi đã gọi là “các tiền đề của hệ thống Thế Thân”:

1 - Khái niệm về một đối tượng không nhất thiết phải chỉ cho hiện hữu và thực tại của đối tượng đó. Nó có thể chỉ là một mô tả kiểu Russell.

2 - Vì thế giá trị của bất kỳ khái niệm nào cũng bao hàm ý nghĩa “*bất khả phân*” (avinābhāva), có nghĩa là cái đúng và cái sai của một khái niệm không tùy thuộc vào tính chất thích đáng của nó đối với đối tượng, mà tùy thuộc vào tính nhất quán của khái niệm này với các khái niệm khác. Nói cách khác, quan niệm tính của một khái niệm bảo đảm cho giá trị chính thức của nó.

3 - Nhận thức là khái niệm hóa, vì thế nhận thức không nhất thiết phải định đặt sự hiện hữu hay không hiện hữu của một đối tượng.

4 - Sự khái niệm hóa xảy ra trong một tiến trình bắt đầu bằng “*sự sở đắc thân và cảnh một cách vô thức*” và kết thúc bằng một cấu trúc khái niệm.

Theo tôi, bốn luận đề này bây giờ đã được chứng minh một cách tổng quát là đúng, tuy nhiên không được hoàn toàn thỏa đáng. Chẳng hạn, mặc dù trong bản nghiên cứu này thuyết mô tả

vẫn được xem là một trong những thuyết nền tảng của triết học Thế Thân, nhưng không có chỗ nào thuyết này được mô tả trong tương quan với, hoặc qua trung gian của, *“khái niệm về một đối tượng”*. Tương tự, từ ngữ *“khái niệm hóa”* hoàn toàn không được tìm thấy trong các trang tiếp theo. Mặc dù có những mô tả không thỏa đáng này, tôi nghĩ rằng ở mức độ nào đó chúng vẫn có giá trị tổng quát vì đã cho chúng ta một số khái niệm về triết học Thế Thân là gì. Tuy nhiên một điều hết sức đặc biệt là sau khi đọc bốn định đề trên, vị cố vấn hàn lâm của tôi hồi đó là cố Giáo sư Richard H. Robinson đã ghi một nghi vấn bên lề các định đề này, hỏi rằng có phải chúng là *“your views or Vos”*, có nghĩa chúng là quan điểm của tôi hay của riêng Thế Thân (Vasubandhu).

Nhận xét này đã khiến tôi nghĩ đi nghĩ lại nhiều những gì tôi đã suy nghĩ và viết về Thế Thân trong thời gian đó. Tôi băn khoăn không chỉ vì vấn đề đang tái hiện trước mắt là tôi có gán cho Thế Thân những quan điểm của tôi không, mà còn vì trong khi trình bày triết học của ông tôi có cố khoắc lên ông những từ ngữ và khái niệm mới không. Những quan tâm và thắc mắc này, như có thể thấy, đã quyết định nhiều đến các kết quả mà giờ đây tôi đang trình bày trong tác phẩm này. Nay tôi tin rằng tất cả có thể được giải quyết dễ dàng nếu như bất kỳ phát biểu nào của tôi về Thế Thân đều sử dụng những từ ngữ được diễn tả trong các luận thư của chính ông. Như vậy, tôi đã cùng lúc trả lời được câu hỏi đặt ra trước đây là làm thế nào ta có thể mô tả triết học của ông nếu không có bất kỳ khái niệm nào có sẵn.

Tuy nhiên, một giải pháp như thế, mặc dù nhìn chung là hợp lý nếu không phải là hoàn toàn đơn giản, vẫn có hạn chế của nó ở chỗ ngăn không cho chúng ta bàn đến một cách đầy đủ các ý nghĩa của nhiều thuyết và nhiều quan niệm khác nhau của Thế Thân, như tôi đã nói đến. Chẳng hạn, trong Chương 1 tôi trình bày quan niệm của ông về tuyệt đối theo một ngôn ngữ rất sát với

ngôn ngữ Beth đã dùng để trình bày nguyên lý của Aristotle về đề tài này. Thế nhưng, tôi lại tránh bàn về lý thuyết của Thế Thân về khoa học và toán học. Tương tự như thế, mặc dù ở chương VIII tôi quan sát thấy có một liên hệ nhân quả chặt chẽ giữa định nghĩa của ông về thức như một cấu trúc ngôn ngữ và quan niệm của ông về tự do, nhưng tôi đã không công nhiên rút ra từ đó bất kỳ ý nghĩa đạo đức nào. mặc dù điều này thật hiển nhiên đối với mọi người nếu chịu khó suy nghĩ thật chín chắn.

Khi bàn đến một chủ đề như Thế Thân, một người đã được rất nhiều người viết về mình, thật hoàn toàn thích đáng để bày tỏ trong những trang đầu tiên này là tôi đã chịu ơn quá nhiều đối với biết bao học giả, ngay cả những người tôi đã cực lực bác bỏ và phê phán nghiêm khắc các ý kiến của họ. Bởi vì chính nhờ vào sự làm việc gian khổ của họ trong công việc âm thầm biên tập và minh giải những gì còn giữ được trong số các tác phẩm của Thế Thân cũng như tái lập những gì đã mất mà tôi đã thực hiện được một nghiên cứu như thế này. Vì thế tôi xin chân thành bày tỏ sự quý trọng và lời cảm ơn nồng nhiệt nhất của tôi đối với tất cả họ. Tuy nhiên, có hai vị tôi thấy mình được vinh hạnh bày tỏ một cách riêng tư lòng tri ân sâu xa nhất của tôi bởi vì họ đã đóng một vai trò quan trọng trong nghiên cứu này. Nếu không có họ, công trình này có thể đã không thành tựu.

Trước hết tôi muốn bày tỏ sự kính ngưỡng sâu xa của tôi đến Giáo sư Miller, người không những đã nhận tôi làm một trong những học trò của ông mà còn giúp đỡ tôi trong nhiều phương diện để cho thiên luận này có thể thành hình. Kế đến tôi xin tỏ lòng tri ân đến cố Giáo sư Robinson; sự hướng dẫn và hỗ trợ của ông đã quyết định rất nhiều đến cấu trúc tổng quát của luận án này. Nhưng thật bất hạnh cho tôi là ông đã không còn sống đến ngày nhìn thấy toàn bộ công trình này. Vì vậy, tôi xin kính cẩn cúng dường luận văn này đến ông như một kỷ vật nhỏ bé dành cho ông.

Trong số các bạn bè đã bàn bạc và gợi ý giúp tôi cải thiện tác phẩm này, tôi xin bày tỏ sự cảm ơn và kính trọng đặc biệt đến Tiến sĩ Stephan Anacker.

Cuối cùng, theo thông lệ, tôi xin nói rằng nếu có sai lầm nào trong nghiên cứu này thì đó là lỗi của tôi và tôi hoàn toàn nhận trách nhiệm về điều này.

Ht. Tuệ Sỹ: Viết một vài lời ghi bất chợt nhân đọc “*Triết học Thế Thân*” bản dịch tiếng Việt của Đạo Sinh

May mắn tôi được dịch giả gửi cho đọc bản dịch này trước tiên, nên rất vui vẻ viết một vài ghi nhận bất chợt, chứ không có ý định giới thiệu tác phẩm hay bản dịch. Vì chính tác phẩm sẽ nói những điều cần nói, người khác không thể thay thế được. Tôi nghĩ, sau khi đọc xong tác phẩm này, độc giả sẽ thấy có nhiều vấn đề cần đặt lại trong sự hiểu biết về Phật học của chúng ta từ trước.

Saigon trước năm 1973, có khoảng chừng ba hay bốn “*dàn máy tính*”. Con số quá khiêm tốn. Vì vậy, ngay trong giới Đại học, đây là nói về Đại học Vạn Hạnh, nhất là tại các trường thuộc khoa học nhân văn, số sinh viên hiểu biết về các quy tắc hoạt động của vi Tính không nhiều, nếu không nói là hầu như không có. Tất nhiên, trong một phạm vi hạn chế, hoạt động của vi tính đã bắt đầu gây ảnh hưởng trong đời sống của chính sinh viên, học sinh một cách vô hình. Cụ thể, đã có một lớp học sinh chịu ảnh hưởng trực tiếp của vi tính đối với tương lai của mình: đó là số học sinh được gọi là “*tú tài IBM*”. Đối với số học sinh này, “*chiến trường*” hay “*sân trường*” sẽ tùy thuộc hoạt động của vi tính. Nghĩa là tùy thuộc khả năng xử lý của vi tính, mặc dù lúc ấy ít ai hiểu hoạt động xử lý của vi tính được vận hành như thế nào. Cho nên, vào năm 1972, khi Lê Mạnh Thát, trên Tạp chí Tư Tưởng của Viện Đại học Vạn Hạnh, cho đăng loạt bài nghiên cứu và đề nghị một lập trình khả dĩ để xử lý ngôn ngữ phiên dịch, thì điều này đã gây ra

sự ngạc nhiên không ít. Tất nhiên, một số người hoài nghi về khả năng thay thế bộ não con người của vi tính, dù chỉ trong một giới hạn nào đó, và cho rằng quan điểm Lê Mạnh Thát nêu lên trong bài khảo cứu ấy là hoang tưởng. Một cách nào đó người ta lo ngại có nguy cơ là máy móc sẽ thay thế bộ não của con người trong những hoạt động mà hình như chỉ đặc hữu nơi con người, như khả năng chuyển tải tư tưởng chẳng hạn. Nói chung, dù thích thú, hay hoài nghi, hầu như không có ai có đủ cơ sở lý luận để chứng minh giá trị chân lý của vấn đề.

Ngày nay, đối với đa số chúng ta, cụm từ “*xử lý thông tin*” của vi Tánh không còn quá xa lạ. Ý nghĩa triết học của nó thì chẳng thành vấn đề. Bởi vì chẳng có mấy ai lại nêu thắc mắc, hay hoài nghi triết học, đối với sự tồn tại của cây viết hay tập giấy. Nó tồn tại như những tồn tại khác. Tuy vậy, người ta cũng biết rằng nó hoạt động theo định hướng không hoàn toàn đồng nhất với hoạt động của mọi tồn tại khác. Nó có, hay chính nó là, cơ sở riêng biệt để xử lý giá trị tồn tại của nó cùng những mối quan hệ của nó với thế giới còn lại. Như thế, nó là kết quả của một quá trình xử lý, và rồi chính nó đang tham gia một quá trình xử lý nữa để cho ra những kết quả khác. Trước hết, nó là kết quả của một quá trình xử lý với nhiều dữ liệu được đặt trong một quan hệ nào đó. Mỗi dữ liệu là một lượng thông tin có được từ những tồn tại cá biệt. Sau đó, nó sẽ tham gia trong quá trình xử lý khác như là dữ liệu để cho ra một hay nhiều kết quả khác nữa. Vậy thì, “*quả*” hay kết quả ở đây có ý nghĩa gì đối với nhận thức của chúng ta? Nếu chúng ta nói “*quả*” là kết quả của một hay nhiều nguyên nhân như thế nào đó, và truy nguyên cho tới tận cùng ta sẽ phải thừa nhận một nguyên nhân tối sơ. Vấn đề tới đó sẽ được nhận thức theo một hướng khác. Nhưng nếu chúng ta nói một “*quả*” là kết luận của một khối lượng thông tin đã được xử lý, vậy thì, tất cả mọi tồn tại mà chúng ta nói đến, đối tượng của triết học hay khoa học,

xã hội hay tôn giáo, thấy đều xuất hiện và tồn tại như là một hay những dữ liệu thông tin. Nếu vậy, một vấn đề nữa lại được đặt ra: Thế giới này, mà ta đang sống trong đó, là thực hay bất thực? Thế nhưng, dù đặt câu hỏi theo cách nào, chúng ta cũng khó kết luận rằng thế giới này vốn là duy tâm, theo nghĩa phổ quát của từ này.

Điểm nổi bật là hầu như tuyệt đại đa số những người học Duy thức từ Thế Thân đều có xu hướng Duy tâm luận theo nghĩa: *“Ngoài thức, không có gì hết”*. Điều kỳ dị hơn nữa là, nói theo cách nói của Lê Mạnh Thát, *“thất bại kỳ dị nhất (the strangest failure) của nhiều nhà nghiên cứu hiện đại quy kết nơi Thế Thân một thứ duy tâm luận tuyệt đối, theo đó ngoài thức không có gì tồn tại. (as some profound thesis of the absolute idealism and the like, according to which nothing exists except the consciousness).”*

Vì sao diễn ra tình trạng như thế? Nguyên nhân ở chỗ sự hiểu biết của những nhà nghiên cứu về ngôn ngữ và cấu trúc ngôn ngữ trong tư tưởng của Thế Thân. Bởi vì trong những gì Thế Thân viết, có quá nhiều *“bẫy sập”* của ngôn ngữ và luận lý (traps of words, traps of similarity and traps of descriptions). Tác giả đã bỏ ra tương đối khá nhiều công phu để tháo gỡ những bẫy sập ấy. Nhưng sự tháo gỡ này trong nhiều trường hợp làm sụp đổ các công trình kiến trúc tư tưởng chung quanh các tác phẩm của Thế Thân, và điều này không khỏi gây nên nhiều phản ứng khác nhau.

Một trong các từ này mà chúng ta có thể dẫn ra ở đây, là từ *vipāka*. Các dịch giả Hán trước Huyền Trang dịch nó là *quả báo*. Thí dụ chúng ta có thể tìm thấy một đoạn dịch trong Pháp Hoa của La-thập: *“Pháp sư cũng thấy trong đó tất cả chúng sanh cùng nghiệp, nhân duyên, quả báo và sanh xứ 及業 因緣果報生處”*. Nguyên văn Sanskrit của đoạn dịch này như sau: *ye ca tasmin sattvā upapannā tām sarvān drakṣyati karmavipākam ca teṣaṃ jñāsyatīti*. Trong đó, từ Sanskrit *karmavipāka* được dịch là nghiệp

và quả báo. Do ảnh hưởng của La-thập trong Phật học Trung Quốc nên từ này trở thành phổ biến. Một dịch giả có uy tín khác là Chân Đế cũng dịch nó là quả báo.

Khi nói đến nghiệp, người ta nói đến quả báo của nó như nhận thức phổ thông rằng trồng đậu thì thu hoạch đậu, trồng dưa thì thu hoạch dưa. Nhận thức này tất nhiên dễ thuyết phục và dễ dàng được chấp nhận phổ biến. Nhưng nó đặt cho nhận thức về nghiệp trong mối quan hệ với kết quả của nó nhiều nan giải. Tất nhiên bác nông phu gieo giống lúa nào thì sẽ thu hoạch loại lúa đó, giống và quả, hay nhân và quả, đồng loại. Tuy vậy, người ta cũng không quên sức lao động của bác đã bỏ vào đấy, mà kết quả cuối cùng cần thu hoạch của bác không phải là dừng lại ở lúa và thóc. Nó có thể là nhà cửa, dinh thự; và đôi khi có thể là địa vị của con cái mình trong xã hội nữa. Nhân tức là khối lượng lao động mà bác gieo vào cánh đồng; nó vô hình, và không phải là cái gì dễ chịu. Dầm mưa, dãi nắng, toan tính con nước khi đầy khi vơi. Nhưng thành quả mà bác nhận được phải nói là cái gì đó rất khả ái, đáng ưa thích, đáng mong muốn. Rõ ràng, nhân và quả ở đây không còn đồng loại nữa. Bác trồng dưa, nhưng cái mà bác thu hoạch mang tính quyết định cho cả quá trình lao động thì không phải là dưa. Nếu chúng ta sống trở lại với nền kinh tế tự cung tự cấp, thì nhận thức nhân quả theo lối giải trồng dưa được dưa là chân lý, mà gần như là chân lý duy nhất. Nhưng khi chúng ta bước vào thời đại kinh tế tài chánh, giải thích ấy không còn áp dụng được nữa.

Các Luận sư A-tì-đàm đã thấy rõ những nạn đề đặt ra cho nhận thức về quan hệ nhân quả, cho nên họ đưa ra một khung đề nghị là có năm loại kết quả khác nhau, như là kết quả của một hay nhiều nguyên nhân, hay tụ hội của nhiều yếu tố, điều kiện. Trong năm loại quả đó, dị thực là một. Thế Thân đã cho một định nghĩa cô đọng như sau, trong luận Câu-xá: *phalakālaprāptam vā karma*

vikāpa ity ucyate, nghiệp khi đạt đến giai đoạn kết quả của nó, bấy giờ nó được gọi là dị thực. Nhưng trong cách dịch của Chân Đế, nó được gọi là quả báo: “*Nghiệp, đến lúc quả báo chín, nó được gọi là quả báo*”. Báo tức báo ứng. Kết quả do nghiệp là sự báo ứng, giống như nói giết người thì phải đền mạng: mắt đền mắt, răng đền răng. Nhận thức về nghiệp theo ý nghĩa đó là biện hộ cho chủ trương trả thù: “*Ai giết Cain, kẻ đó sẽ bị trả thù bảy lần*”. Trong ý nghĩa này, các nhà nghiên cứu Phật học phương Tây dịch từ *vipāka* tiếng Phạn thành ra là *retribution*. Cách dịch và hiểu này góp phần vào việc quy kết tư tưởng của Thế Thân vào loại duy tâm tuyệt đối. Tác giả Triết học Thế Thân đề nghị cách hiểu và dịch khác: “*Với chính quan điểm này trong đầu mà chúng tôi đã dịch từ “vipāka” là “xử lý” (processing) thay cho những gì thường được chuyển ngữ là “hoàn báo” (retributory), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không bảo đảm dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó được xem là “hoàn báo” hay “tích chứa” (store). Hơn nữa, vipāka có nghĩa là “chín” (ripening), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự “chín” của một ấn tượng ngôn ngữ không thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ “xử lý”, nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin*”.

Độc giả Việt Nam nếu đã từng quen với Duy thức học sẽ gặp khá rắc rối trong cách dịch mới này. Và đây là điểm mà chúng ta thấy cũng không đơn giản cho người dịch Triết học Thế Thân từ tiếng Anh sang tiếng Việt sao cho người đọc dễ hiểu hơn. Chúng ta thử đọc nguyên văn một đoạn tiếng Anh của chính tác giả sau đây: “*The transformation of consciousness is a verbal construction; what is verbally constructed by it does not exist; therefore, whatever there*

is, is all merely what causes one to know. For consciousness has all the seed, the transformation of it proceeds in such and such ways through mutual influence so that such and such verbal construction is produced. When a previous processing is completed, the impressions of action together with the impressions of the double-form cognition produce another processing different from it”.

Đoạn văn nếu được dịch sát sẽ như vậy: “Sự biến thái của thức là một cấu trúc ngôn ngữ. Cái gì được cấu trúc có tính cách ngôn ngữ, cái đó không tồn tại. Vì vậy, bất cứ cái gì có, cái đó tất cả chỉ là cái làm cho ta biết. Vì thức có tất cả hạt giống, sự biến thái của nó tiến hành như thế như thế qua ảnh hưởng hỗ tương sao cho cấu trúc ngôn ngữ như thế như thế được sản xuất. Khi một xử lý đi trước được hoàn tất, những ấn tượng của hành động cùng với những ấn tượng của tri thức dạng kép sản xuất ra xử lý khác với nó”.

Sau đây là nguyên văn Sanskrit của Thế Thân trong Tam thập tụng, Trimśikā 17 - 19: *vijñānaparināmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakaṃ// sarvabījaṃhivijñānaparināmastathātathā//yātyanyonyavasād yena vikalpaḥ sa sa jāyate// karmano vāsanā grāhadvayavāsanayā saha/ kṣīṇe pūrvavipāke'nyad vipākam janayanti tat//*

Đọc đoạn dịch từ tiếng Anh, với độc giả Việt nếu không biết gì về Duy thức thì khả dĩ, nghĩa là không có vấn đề gì để ngạc nhiên hay thắc mắc, bối rối, rằng đoạn văn nói về cái gì, mặc dù không hẳn đã hiểu nó rất rõ. Nhưng với người đã đọc Duy thức, cơ bản là đọc Tam thập tụng qua bản Hán dịch của Huyền Trang, thì nó có vấn đề. Chúng ta hãy đọc bản Hán dịch này để so sánh: *Thị chư thức chuyển biến/ Phân biệt sở phân biệt/ Do thử bỉ giai vô/ Cố nhất thiết Duy thức/ Do nhất thiết chủng thức/ Như thị như thị biến/ Dĩ triển chuyển lực cố/ Bỉ bỉ phân biệt sanh/ Do chư nghiệp tập khí/ Nhị thủ tập hí câu/ Tiền dị thực ký tận/ Phục sanh*

*dur dị thực/ 是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識
由一切種識 如是如 是變 展轉力故 彼彼分別生 由諸業習氣
二取習氣俱 前異 熟既盡 復生餘異熟.*

Ở đây chúng ta hãy thử dịch đề nghị theo cách dịch thông thường, dựa theo bản Hán. Độc giả chắc sẽ thấy tương đối dễ hiểu hơn, vì nó quen thuộc hơn: *“Sự chuyển biến của các thức này thành phân biệt và sở phân biệt. Bởi những cái đó đều không có, nên tất cả duy chỉ là thức. Do Thức nhất thiết chủng (chuyển) biến như vậy và như vậy cho nên phát sanh sự phân biệt thế này thế kia. Do các tập khí của nghiệp, cùng câu hữu với tập khí của hai thủ (năng và sở thủ), khi dị thực trước đã hết, dị thực khác tiếp tục sanh”.*

Đối chiếu nó với đoạn tiếng Anh, chúng ta hình như không thấy trong tiếng Anh có từ nào có nội hàm phân biệt, cũng như Duy thức, tập khí và nghiệp, là những bộ từ khóa để hiểu Duy thức.

Trước hết, chúng ta nói đến từ *“phân biệt”* trong tiếng Hán. Đây là từ phổ biến, thông dụng nhất của những người học Đại thừa. Phân biệt ta và người, phân biệt sanh tử và Niết bàn, chúng sanh và Phật, là căn bản của mê mờ, dẫn đến sanh tử. Các nhà Đại thừa nói như vậy. Cũng như ngày nay chúng ta nói: vì phân biệt chủng tộc, phân biệt tôn giáo, vân vân, nên thế giới trở nên xung đột nghiêm trọng.

Vậy, trong tiếng Phạn, từ này nguyên dạng nó là gì? Đó là *vikalpa*. Giở từ điển Phạn-Nhật của Wogihara, chúng ta tìm được rất nhiều từ Hán dịch khác nhau mà các dịch giả Phạn Hán đã dùng: 分, tư 思, niệm 念, tưởng 想, tư duy 思惟, phân biệt 分別, năng phân biệt 能分別, tưởng tác 想作, kế trước 計著, chấp trước 執著, dị phân biệt 異分別, hư phân biệt 虛分別, chủng chủng phân biệt 種種分別, dị thoát phân biệt 異脫差別, sai biệt 差別, nghi 疑, vọng tưởng 妄想, hư vọng phân biệt 虛妄分別. Trong các từ Hán dịch này, từ nào có nội hàm có thể chuyển tải tư tưởng của Thế Thân?

Về phía khác, ở phương Tây, người ta hiểu từ này như thế nào? Tác giả dẫn Biardo trong *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*: “Cependant, d’autre part, la notion de *vikalpa* revient à chaque page du texte, sous la forme verbale ou comme substantif. Nous l’avons traduite jusqu’ici par “*imagination*”, “*imager*” Nhưng, đằng khác, khái niệm *vikalpa* trở lại trong mỗi trang của bản văn, dưới dạng động từ hay thể ngữ. Cho đến nay, chúng tôi dịch nó là “*sự tưởng tượng*”...

Và tác giả Triết học Thể Thân nhận xét: “Không có một tí bằng chứng nào để chuyển ngữ nó thành ‘*sự tưởng tượng*’ hay ‘*cấu trúc khái niệm*’,... những diễn dịch đã góp phần không nhỏ cho sự ngộ nhận, nếu không muốn nói là làm méo mó, tư tưởng Thể Thân bằng những mô tả như ‘*quan niệm luận*’ hay ‘*duy tâm luận*’,... và cũng là cái sinh khởi những khẳng định thường xuyên ‘*được lặp đi lặp lại như ‘Du-già tông chủ trương thức là thực tại duy nhất, v.v...*’

Tác giả đề nghị từ dịch mới: *Vikalpa* = *verbal construsction*, cấu trúc ngôn ngữ, mang tính ngôn ngữ. Từ này trước đó cũng đã được Stcherbasky, trong *Buddhist Logic*, dịch tương tự. Câu tiếng Phạn sau đây của Trần-na được dịch sang tiếng Anh bởi Stcherbasky và Lê Mạnh Thát gần giống nhau: *Tatra pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam*. Stcherbasky: “*Direct knowledge means here neither construction (judgment) nor illusion*” (Nhận thức trực tiếp ở đây có nghĩa là không có sự cấu trúc (phán đoán) và cũng không có sự ảo giác). Lê mạnh Thát: “*Perception is a cognition free from verbal construction and without illusion*” (tri giác là sự nhận thức mà không qua cấu trúc ngôn ngữ và không có ảo giác). Nhưng Stcherbasky vẫn không thoát khỏi cách hiểu truyền thống rằng “*phân biệt vọng tưởng*”. Ông nói: “*Kalpanā meaning primarily “arrangement” (yojanā) and vikalpa meaning choice, dichotomy (dvaidhī-karaṇa) are both used in the sense of imagination, but pure imagination (utrpekṣaṇa-vyāpāra) is*

distinguished from the constructive imagination (lingaja-vikalpa)". (Kalpanā, trước hết có nghĩa là "sự phối trí" (yojanā) và *vikalpa* có nghĩa là sự lựa chọn, phân kỳ (dvaidhī-karaṇa); cả hai được dùng theo nghĩa là sự tưởng tượng, nhưng là sự tưởng tượng thuần túy (utprekṣaṇa) được phân biệt khác với sự tưởng tượng có tính cấu trúc.)

Thật ra, nguyên ủy, trong cách dùng phổ thông, từ *vikalpa* không hàm nghĩa phân biệt theo kiểu phân biệt vọng tưởng. Thí dụ, nhà Luật học Phật giáo Nghĩa Tịnh dịch nó là "*phân biệt*" khi chỉ trường hợp các Tỳ kheo nhận y mới cần làm thủ tục xác nhận sở hữu chủ hợp pháp, mà các nơi khác nó được dịch là "*tác tịnh*". Đó là nghĩa mà Stcherbatsky nói nguyên ủy nó là "sự phối trí".

"Và cách dùng này rõ ràng đã xuất phát từ thuật ngữ tế lễ của Mīmāṃsaka, trong đó từ này được dùng để chỉ cho tất cả các trường hợp trong đó một buổi lễ nào đó đã có trên một nghi thức hoặc hai dạng khác nhau của cùng một nghi thức, và chúng đều có thẩm quyền như nhau cũng như mang lại kết quả giống nhau. Những trường hợp này được gọi là 'cấu trúc ngôn ngữ' mà ý nghĩa của nó đã quá hiển nhiên: thật ra chỉ có một nghi thức, nhưng do các cấu trúc ngôn ngữ khác nhau cho nên đã có hai hoặc nhiều hơn, mà những nghi thức này, trong sự phân tích cuối cùng, đều có cùng nghĩa. Vì thế, xét theo sự phát triển lịch sử này, định nghĩa trên của Yogasūtra được minh chứng đầy đủ và làm sáng tỏ thêm một số điều bí ẩn chung quanh từ ngữ này, những bí ẩn đã khiến cho nhiều nhà nghiên cứu thuộc lãnh vực này phiên dịch sai lạc từ ngữ trên là 'sự tưởng tượng'". Từ này như vậy là một bẫy sập cần tháo gỡ. Cho nên tác giả đã bỏ công tìm lại trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ ai đầu tiên sử dụng nó, và dùng theo nghĩa nào. Tác giả nói: Điều đó có nghĩa là thế giới mà ta thấy đang tồn tại đó chỉ là một cấu trúc đã được xử lý. Một cấu trúc được lập trình tuân thủ các quy tắc ngữ pháp. Nói cách khác, đối tượng được đưa vào thức

là dữ liệu được đưa vào bộ vi xử lý của thức sau khi đã được mã hóa theo một ngôn ngữ lập trình nào đó. Các thứ được đưa vào để lưu trữ và xử lý, đó là những ấn tượng (impressions), hay những dấu ấn của hành động. Giống như ta đưa dữ liệu vào bộ vi xử lý bằng những xung điện hoặc có (1) hoặc không (0). Tác giả nói: *“Thật vậy, toàn bộ tiến trình chuyển biến là sự xử lý một ấn tượng thành một mô tả về một vật, không hơn không kém. Vì thế, cái ta biết về ngoại cảnh hoàn toàn tùy thuộc sự xử lý đó. Qua nó, một ấn tượng do một đối tượng để lại có thể kích khởi thức của chúng ta thành một sự nhận biết về chính chúng ta và về ấn tượng mà đối tượng để lại”*. Như vậy, điều Thế Thân muốn nói trong tiếng Phạn: *idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam*, mà Hán dịch nói là *“nhất thiết Duy thức”* tất cả duy chỉ có thức; bấy giờ, qua cách dịch lại của Lê Mạnh Thát, nó được hiểu là *therefore, whatever there is, is all merely what causes “one to know”*: Tất cả những gì đang tồn tại đó đều chỉ là cái làm cho ta biết. Nói cách khác, tất cả chỉ là dữ liệu thông tin.

Bởi vì, trong đó, từ *vijñapti*, mà trong các Hán dịch thường xem như đồng nghĩa với *vijñāna*, hay là thức. Mặc dù, đôi khi cần phân biệt, Huyền Trang dịch nó là *“liễu biệt”*, Trong trường hợp khác, liên hệ đến nghiệp, Huyền Trang dịch nó biểu, mà sang tiếng Pháp (hay tiếng Anh cũng vậy) nó được dịch là *“information”* (thông tin) bởi Louis de la Vallee Poussin (*L’Abhidharma de Vasubandhu*, chap. iv). Trong cách dịch của Huyền Trang, hai nội hàm này không quan hệ gì với nhau nhiều lắm. Nhưng trong từ dịch của La Vallee de Poussin, chúng ta liền liên tưởng đến tin học hiện đại. Mặc dù thời đại của La Vallee de Poussin chưa xuất hiện vi tính để có thể dùng từ *information* theo nghĩa như là tin học ngày nay. Đối với chúng ta, qua những gì vừa nói, dùng khái niệm *“xử lý thông tin”* của tin học ngày nay để mô tả thức và hoạt động của thức không phải là điều hoang tưởng, lộn xộn, hay xuyên tạc

vấn đề. Tất nhiên đó không phải là sự nhất trí hoàn toàn giữa những gì thuộc về tin học hiện đại và những điều mà Thế Thân bận tâm giải quyết. Ở đây chúng ta chỉ sử dụng liên tưởng để mô tả mà thôi.

Chúng ta tìm thấy một định nghĩa thức như vậy trong Triết học Thế Thân: *“Trước đây, chúng tôi đã chỉ ra rằng từ những gì biết được trong lãnh vực nghiên cứu não bộ và thông minh nhân tạo ngày nay, bộ não và các phần phụ thuộc được xem như một loại máy tính có độ phức tạp và khả tính cao nhất để tiến hành mọi chức năng thường được giao khoán cho thức. Vì thế, thức có thể được định nghĩa như một cơ cấu xử lý thông tin với mọi thành phần phụ thuộc quan yếu được biết đến của nó, bao gồm mọi vận hành có thể được biết đến và có đủ khả năng thực hiện”*.

Những dữ liệu thông tin được lưu trữ này, Thế Thân gọi là *vāsanā*, Hán dịch là *tập khí*, mà dịch ngữ Anh của Lê Mạnh Thát dẫn trên là *impression*. Tức là ấn tượng, nhưng nên hiểu nó theo nghĩa vật chất. Nó là sự hay kết quả của sự ghi dấu ấn. Nội hàm của nó như vậy phù hợp với gốc động từ của nó là $\sqrt{\text{VAS}}$: *vasati*, lưu trú. Mặc dù cả Vô Trước và Thế Thân, như chúng ta đọc thấy trong Nhiếp Đại thừa, có khi liên hệ nó với động từ căn $\sqrt{\text{VĀS}}$: *vāsayati*, xông hương, ướp hương.

Khi chúng ta bị thúc đẩy bởi ý chí thực hiện một hành vi nào đó; ý chí ấy biến thái hay chuyển biến thành công năng (*śaktiviśeṣa*), một dạng năng lượng, vận chuyển các cử động thân thể. Khi công năng ấy xuất hiện, nó ghi ngay dấu ấn vào một nơi lưu trữ đặc biệt, đó là thức-kho-chứa (*ālaya-vijñāna*), hay thức lưu trữ, mà ta có thể liên tưởng đến bộ vi xử lý nơi lưu trữ dữ liệu nhập. Dấu ấn đó, Thế Thân gọi là *karma vāsanā*, tức *impression of action*, như được thấy trong đoạn dẫn tiếng Anh ở trên. Trong Hán dịch, nó là nghiệp tập khí.

Công năng hay năng lượng được nhập như là dấu ấn được ghi ấy khi được đưa vào quá trình xử lý, nó cho ra lượng thông tin khác, và bây giờ nó được gọi là bīja: seed, vì nó hoạt động như hạt giống nảy mầm và phát triển để cho ra quả. Đó là điều mà Thế Thân nói: *sarvabījam hi vijñānam parināmas tathā tathā// yāty anyonyavasād yena vikalpaḥ sa sa jāyate//* Thức như là hạt giống của tất cả. Khi chúng ảnh hưởng lẫn nhau, mà chúng ta cứ giả thiết là chúng tác động lẫn nhau trong một trường tương tác nào đó, bây giờ chúng cấu trúc thành hình ảnh của một thế giới. Đó là thế giới mà trong đó chúng tồn tại. *Parīṇāma: transformations*, biến thái, hay chuyển biến, hay nói theo tập quán: thức biến (*vijñāna-parīṇāma*), đó là những gì xảy ra trong quá trình xử lý. Chính những biến thái này tác động lẫn nhau, hỗ tương ảnh hưởng (*anyonyavasād*). Bởi vì không có một ấn tượng, tập khí hay chủng tử nào tồn tại nguyên dạng từ khởi đầu cho đến khi quá trình xử lý hoàn tất.

Khi một quá trình xử lý hoàn tất (*kṣīṇe pūrvavipāke*), kết quả của nó lại trở thành dữ liệu để bắt đầu quá trình xử lý khác (*anyad vipākam janayanti tat*). Đó là điều mà trong Hán dịch nó được nói là “*tiền dị thực ký tận, phục sinh dư dị thực*”: dị thực trước đã hết, dị thực khác lại phát sinh. Nếu dị thực ở đây được hiểu là quả báo, tức kết quả báo ứng của nghiệp, thì đoạn phát biểu này về cơ bản có thể hiểu rằng, dị thực là thân và tâm của chúng ta đây như là kết quả báo ứng của nghiệp đã làm trong quá khứ. Khi sự báo ứng nay đã hoàn tất, món nợ đã thanh toán, dị thực thân này được rủ xả để cho dị thực khác tức thân khác xuất hiện, tái sinh sang một đời sống khác. Tức hết món nợ này rồi, bắt đầu trả những món nợ còn lại, cho đến khi nào sạch nợ, nếu trong lúc trả không vay thêm nợ mới. Từ nhận thức căn bản đó, chúng ta đọc lại đoạn dịch tiếng Anh của Lê Mạnh Thát: *When a previous processing is completed, the impressions of action together with the impressions*

of the double-form cognition produce another processing different from it. Khi quá trình xử lý đi trước đã hoàn tất, bấy giờ những ấn tượng của hành động tạo thành một quá trình xử lý mới. Tức là những hành vi mà chúng ta đã làm là những công năng hay năng lượng được lưu trữ dưới dạng dấu ấn, là những dữ liệu được nhập để xử lý. Khi quá trình này hoàn tất, quá trình khác bắt đầu.

Tuy vậy, thoát tiên khi đọc đoạn dịch Anh ngữ này chúng ta thấy hình như nó không liên hệ gì đến vấn đề luân hồi nghiệp báo gì cả, mà điều chắc chắn dù dịch hay giải dưới hình thức nào, cú pháp nào, hay ngữ vựng gì, đoạn phát biểu của Thế Thân đang được dẫn bàn ở đây nói đến nghiệp, dị thực của nghiệp, và quá trình biến thái của chúng để xuất hiện thành ta và thế giới của ta. Tức là, khi một quá trình xử lý được hoàn tất, có hai trường hợp xảy ra. Hoặc những ấn tượng đang còn lưu trữ chưa được xử lý sẽ theo thứ tự ưu tiên đợi để được xử lý tiếp. Hoặc chính thông tin mới nhận được trở thành dữ liệu được tái nhập để thành hình một quá trình xử lý mới. Giống như khi gạo được nấu thành cơm, tức gạo đã qua một quá trình xử lý với củi, với lửa, với nước các thứ. Khi đã thành cơm, gạo không còn tồn tại. Những dữ liệu, tức những ấn tượng của hành động, hay tập khí của nghiệp, đã được xử lý hoàn tất, tức đã thọ báo xong, bấy giờ chính cơm lại bắt đầu một hay nhiều quá trình xử lý khác: Quá trình tiêu hóa, quá trình dinh dưỡng và bài tiết. Sau quá trình bài tiết lại qua quá trình xử lý khác để trở thành phân bón các thứ, rồi trở thành cây, trái các thứ.

Và đây là lý do để từ *vipāka* được dịch là *processing*: xử lý, thay vì dịch là *retribution*: báo ứng hay quả báo như thường biết từ trước. Tác giả nói: (...) chúng tôi đã dịch từ “*vipāka*” (dị thực) là “*xử lý*” (*processing*) thay cho những gì thường được chuyển ngữ là “*hoàn báo*” (*retributory*), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không

bảo đảm mặc dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó được xem là “hoàn báo” hay “tích chứa” (store). Hơn nữa, *vipāka* có nghĩa là “chín” (ripening), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự “chín” của một ẩn tượng ngôn ngữ không thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ “xử lý”, nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin.

Như vậy, liên hệ giữa mô tả qua những từ khóa nhất định gọi ẩn tượng liên hệ tin học hiện đại, với chân lý mà Thế Thân phát biểu liên hệ đến tính cách tồn tại của nghiệp và những quá trình biến thái của nó, chúng ta sẽ thấy dịch giả sang tiếng Việt Triết học Thế Thân đã làm thêm nhiều điều hơn một dịch giả cần làm. Một mặt cần phiên dịch gần như từ đối từ – mot à mot, nói theo kiểu Pháp, để độc giả biết mình đang đọc cái gì đó đặc biệt của Lê Mạnh Thát viết; nhưng đồng thời cũng cần thêm những từ khóa quen thuộc với độc giả Việt qua các từ Hán dịch. Thí dụ, độc giả biết Lê Mạnh Thát đang nói về “cấu trúc ngôn ngữ” nhưng cũng biết là tác giả đang nói đến điều mà xưa nay chúng ta gọi là “phân biệt” gồm cả “năng phân biệt” và “sở phân biệt”. Cũng vậy, khi đọc trong bản dịch Việt của Triết học Thế Thân những đoạn nói về xử lý, thức xử lý hay quá trình xử lý, thì cũng biết đó là đang nói về điều mà xưa nay chúng ta quen biết qua từ là dị thực. Và thêm nữa, với cụm từ *impression of action*, nói ẩn tượng của hành động, chúng ta dễ liên tưởng đến ẩn tượng tri giác gì đó về ẩn tượng. Làm thế nào để liên hệ nó với tập khí của nghiệp, để có thể biết rằng đó là nói về dấu ấn được huân tập bởi nghiệp, hay một năng lượng nào đó do nghiệp để lại được lưu trữ trong thức kho chứa. Rất nhiều từ khóa cần phải có nhiều mối liên tưởng như vậy.

Trong các bộ từ khóa cần thận trọng liên tưởng ấy, còn một từ khóa không thể không nhắc đến. Trên một phạm vi rộng hơn, chính từ khóa này, khi được nhận thức trong tính phổ quát của nó, sẽ cho chúng ta thấy chiều hướng tiếp cận khác nhau giữa các truyền thống tư tưởng. Trước hết, chúng ta đề cập đến từ Anh ngữ mà tác giả sử dụng như là hòn đá thử vàng để đánh giá các quan điểm khác về ý nghĩa tồn tại của thế giới. Đó là từ *description*. Để làm công việc đó, tác giả dựng nó thành một lý thuyết của Thế Thân: *the theory of descriptions*, lý thuyết mô tả, và khẳng định: *in the present study the theory of descriptions is still held to be one of the cornerstone of Vasubandhu's philosophy*. Trong luận án Triết học Thế Thân này, thuyết mô tả được xem là hòn đá tảng của triết học Thế Thân.

Thuyết này được tác giả tóm tắt như sau: “Thuyết này chủ trương đối với bất kỳ hằng số đơn hay danh từ riêng n nào ta luôn luôn có thể thay nó bằng một thuộc từ N ; thuộc từ này chỉ đúng đối với vật mà n có liên quan, và trong đó n không xảy ra hoặc không được cần đến. Thí dụ, đối với bất kỳ n nào, ta cũng có $(ix) N(x)$, trong đó ký hiệu $(i...)$ cho thấy bất kỳ biểu thức nào theo sau thuộc dạng $N(...)$ sẽ tạo thành cùng với nó một mô tả có thể hủy. Và vì bất kỳ biểu thức nào có dạng $N(x)$ đều có thể luôn luôn được thay thế, theo các quy tắc được biết, bởi một hàm f như $f(x)$ chẳng hạn, thuyết này còn chủ trương đối với bất kỳ hằng số đơn hoặc danh từ riêng hoặc ngay cả phát biểu nào trong đó chúng xảy ra đều luôn luôn có một hàm như $f(x)$.”

Về cơ bản, thuyết này nói, bất cứ sự vật gì mà ta nhận thức được hay nói đến, nó chỉ tồn tại như một mô tả. Vì mô tả là một quá trình xử lý các dữ liệu thông tin, cho nên luôn luôn chúng ta cần một phần mềm để xử lý. Phần mềm đó được lập trình với một ngôn ngữ rất đơn giản mà có thể xử lý bất cứ dữ liệu thông tin nào được đưa vào. Chúng ta cần thông tin về một sự vật nào đó,

gọi nó là cỗ xe. Nhưng dữ liệu được đưa vào để xử lý cho xuất hiện cỗ xe là các thứ cang, gong, bánh v.v... Như vậy, cỗ xe là một cái gì đó không bao giờ tồn tại, mà nó chỉ là mô tả thông tin về sự kết hợp của nhiều dữ kiện trong một công thức của lập trình. Công thức đó có thể là $n = (ix)N(x)$. Trong đó, n , mà ở đây ta nói là cỗ xe, không thực sự tồn tại, nó chỉ xuất hiện qua một vị ngữ N nào đó với biến số x khi được cho những giá trị thích hợp.

Điều này dẫn chúng ta đến một phát biểu lừng danh của Long Thọ trong Trung luận: *Yah pratiya-samutpadaḥ sūnyatām tām pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*. Độc giả Việt nam rất quen thuộc trích dẫn này qua bản Hán dịch của Cưu-ma-la-thập: “Chúng nhân duyên sanh pháp, ngã thuyết tức thị vô, diệt vi thị giả danh, diệt thị Trung Đạo nghĩa. 眾因緣生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義”. Điểm cũng nên lưu ý là trong bản dịch này, được in trong Đại chánh, nói là “tức thị vô” nhưng trong các trích dẫn thường gặp lại là “tức thị không”. Tất nhiên, từ không này mới tương đương với từ sūnyatā trong tiếng Phạn. Nguyên văn trong Đại chánh có thể là do chính La-thập, nhưng vì sao dịch giả cố tình thay đổi từ mà hai chúng không chung một nội hàm. Dù sao, y trên bản dịch này chúng ta có những từ khóa lập nên nền tảng cho các tông phái Phật giáo Trung Quốc: Không, Giả danh và Trung Đạo.

Tác giả Triết học Thể Thân cho chúng ta biết chính bài tụng này là cơ sở thuyết mô tả của Long Thọ. Về từ mà Hán dịch gọi là giả danh, nguyên gốc Phạn nó là *prajñapti*, được dịch sang tiếng Anh là *description*, dịch lại tiếng Việt lần nữa, thành ra là mô tả. Như vậy, nếu chúng ta nói: con người, sinh vật, thế giới,... chỉ là giả danh, chúng ta sẽ dễ dàng đi đến kết luận: tất cả chỉ là giả. Nhưng nếu nói, những thứ đó tồn tại, và chúng ta biết chúng tồn tại, đó là y trên mô tả: *prajñaptir upādāya*. Những thứ đó, theo thuyết mệnh danh là mô tả ở đây, là thật hay giả?

Trong bản Hán của La-thập, từ *upādāya* bị lược bỏ. Nhưng *upādāya*, trong nghĩa cơ bản nó có thể được hiểu là “sau khi dựa trên”, là từ khóa chỉ ra mối quan hệ cho sẵn nào đó (a given relation). Nếu trong một mệnh đề sơ cấp hay cơ bản, nó định mối quan hệ cho sẵn giữa chủ ngữ và vị ngữ. Điều này được thấy trong biểu thức mô tả đã dẫn trên. Chúng ta nói quan hệ cho sẵn, ý nói là mối quan hệ ấy diễn ra theo một quy luật nào đó: quan hệ đồng nhất hay đối xứng, quan hệ bắc cầu hay quan hệ tự phản, v.v... Thí dụ, cho x một giá trị nào đó, chúng ta có thể thay n bằng vị ngữ $N(x)$, thì quan hệ ở đây có thể là quan hệ đồng nhất. Nhưng chúng ta phải nói rằng, cho x một giá trị nào đó sao cho (such that)... Biến số x như vậy có thể được thay bằng từ Sanskrit *pratyaya* (duyên: *condition*, điều kiện).

Nếu chúng ta nói “ x là sắc uẩn”, trong một hàm mệnh đề (propositional function), vậy để cho x là sắc uẩn, nó cần thiết phải nằm trong một lớp (class) nào đó của sắc pháp. Mặt khác, chúng ta nhận ra rằng “đây là một sắc pháp” và chỉ có thể phát biểu chính xác về sắc pháp này là cái gì nếu chúng ta thiết lập được quan hệ giữa nó với bốn đại chủng. Vậy, thay vì nói: “đây là mắt” hay “đây là sắc”, chúng ta có công thức của quan hệ: mahābhūtam upādāya rūpam.

Trên đây chúng ta đề cập đến một từ khóa được nói là dẫn đến thuyết mô tả: *prajñapti*, như được dùng bởi Long Thọ. Ngoài Long Thọ, chúng ta còn gặp rất nhiều trường hợp dùng từ *prajñapti* tương tự. Thế Thân đưa ra một từ đặc biệt, và chính từ này là khái niệm cơ bản để hiểu nội dung thuyết mô tả của Thế Thân. Từ đó được tìm thấy ngay trong bài tụng đầu tiên của Tam thập tụng: *ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate*, mà Hán dịch của Huyền Trang là: “do giả thuyết ngã pháp/ Hữu chủng chủng tướng chuyển 由假說 我法/有種種相轉...” Nếu theo cấu trúc ngữ pháp Hán, mọi người sẽ hiểu câu này rằng “do giả mà nói

ngã và pháp, có nhiều hình thái sai khác chuyển biến”. Theo đó, ngã và pháp là cái gì không thật, chúng chỉ được nói đến theo tính chất giả, không thực. Hoặc hiểu cách khác: “Do giả thuyết mà có ngã pháp”. Tức ngã pháp là những điều được giả thuyết. Giả thuyết này có nghĩa là gì? Vấn đề không đơn giản. Dù vậy, cách hiểu đó dễ dàng đi đến nhận định: chúng là giả, không thực, Và đây là cách hiểu để Wei Wat dịch nó sang tiếng Anh, trong bản dịch Anh ngữ về luận Thành Duy thức: *Concepts of Atman and Dharma do not imply the existence of a real Atman and real Dharma, but are merely fictitious constructions [produced by numerous causes].* “Những khái niệm về Ngã và pháp không hàm ngụ sự tồn tại của một thực Ngã, thực pháp nào, mà chỉ là những cấu trúc hư cấu (được tạo ra bởi nhiều nguyên nhân).”

Trong Triết học Thể Thân, nó được dịch sang tiếng Anh như sau: “the description of self and things which functions in several ways is upon the transformation of consciousness” Sự mô tả về ngã và pháp hoạt động trong nhiều cách là y trên sự chuyển biến của thức”. Trong đó, từ *upacāra*, mà Hán dịch là giả thuyết, đây dịch là mô tả. Từ nguyên của từ này là tiếp đầu *upa-* với động từ căn *CAR* (*upa-carati*), nghĩa đen là đi đến gần. Do đó, nghĩa cơ bản của nó là sự tiếp cận, nhưng trong nghĩa rộng hơn, nó được hiểu là một ẩn dụ (metaphor), hay dùng theo một nghĩa tượng hình (figurative application). Giải thích ý nghĩa của từ này bởi An Huệ, được dẫn trong Thành duy thức luận, đặt ra những điểm căn bản để có nhận thức về thuyết mô tả của Thể Thân.

Sau khi dịch nguyên cả đoạn sớ giải của An Huệ (Sthimarati, *Trimśikāvijñaptibhāṣya*), và đề ra những phân tích từ sớ giải đó, Lê Mạnh Thát nhận xét: “Tuy nhiên, cần lưu ý rằng khi thuyết minh như thế về vấn đề trên, An Huệ đã không vào được phần trọng tâm của nó”.

Trở lại câu hỏi thật giả. Dù nói là thuyết mô tả của Long Thọ, hay của Thế Thân, chúng ta biết rằng với cả hai vị này, theo như chúng ta được biết từ trước, thế giới chúng ta thấy đó là bất thực, hoặc nó như lông rùa, sừng thỏ, hoặc nói theo thí dụ của Thế Thân mà Huyền Trang dịch “*như do huyễn ế 眩瞍*” mà thấy sợi tóc, con rắn các thứ. Các dịch giả Việt xưa nay vẫn hiểu đó là do bệnh “*nhắm mắt*” mà thấy có sợi tóc, hay đêm tối trông sợi dây mà thấy là con rắn. Trong tiếng Phạn, nguyên đó là do một chứng bệnh gọi là *timira*. Cần phải hiểu rõ đó là thứ bệnh gì, mới có thể xác nhận cái nó thấy là ảo giác hay không. Để làm điều này, tác giả Triết học Thế Thân đã dành khá nhiều công phu đọc các bản văn cổ của Ấn Độ về y học, đồng thời xác minh xem Thế Thân có biết đến những thứ bệnh này hay không; nghĩa là, kiến thức y học của Thế Thân như thế nào đó để có thể sử dụng từ này theo đúng điều mà ông muốn mô tả. Và rồi tác giả phát biểu kết quả thu hoạch được:

Với tất cả các mô tả trên về trường hợp bệnh *timira*, chúng ta có thể nói gì về thí dụ người mắc bệnh này “*nhìn thấy những sợi lông, mặt trắng,... không có thật*” mà Thế Thân đã dùng để mô tả tình trạng nhận thức của chúng ta về thế giới ngoại tại? Rõ ràng, ta không thể nói theo kiểu nhiều tác giả từ trước đến nay từng nói, những người chúng ta đã có dịp nhắc đến nhiều lần trước đây. Họ nghĩ rằng thí dụ trên của Thế Thân nhằm bày tỏ quan điểm hay học thuyết của ông cho rằng không có gì hiện hữu trên thế giới này ngoại trừ những gì do trí tưởng tượng của ta tạo ra, giống hệt như mọi vật mà người mắc bệnh *timira* nhìn thấy đều chỉ là sản phẩm của cặp mắt bệnh hoạn của người đó. Những vật này đều không thực như bất cứ cái gì ta có thể nghĩ đến. Vì thế, theo các tác giả này, cái nhìn của Thế Thân cũng giống hệt như cái nhìn của người bệnh *timira*, nhìn thấy được mọi thứ nhưng tất cả đều không thực, tất cả chỉ là các biểu hiện của căn bệnh riêng của ông và đều do căn bệnh này quy định. Nếu đó thật sự là cái

nhìn của Thế Thân về thế giới thì chắc hẳn ông đã mắc phải bệnh *timira* quá trầm trọng và nên được điều trị bằng y dược hơn là bằng những suy luận triết học mà các tác giả nói trên đã bắt ông phải chịu. Và nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì điều kỳ dị là một người bệnh *timira* lẽ ra phải nhìn thấy theo cách khác để có thể chỉ ra một thế giới khác với thế giới của chính mình. Và lúc đó ý nghĩa của thí dụ trên sẽ là gì?

Qua các từ khó mà chúng ta nêu lên một cách đại khái như trên để có thể thấy rằng ngôn ngữ Hán có một giới hạn nào đó để khó mà chuyển tải hết nội dung tư tưởng Phật học có nguồn gốc Ấn Độ, trong cả hai trường phái lớn của Đại thừa là Trung quán và Duy thức.

Thật sự, khi nói đến thuyết mô tả, tác giả không thể bỏ qua các khái niệm như vị ngữ (predicate), số hạng (term), hàm mệnh đề (prepositional function), mối quan hệ (relation xRy), v.v.; những điều mà Russell đã luận giải chi li để lập nên thuyết mô tả của ông được xem là “*mô phạm của triết học*” (a paradigm of philosophy, Frank P. Ramsey). Thêm nữa, khi cần thiết hỗ trợ cho biểu thức mô tả mà tác giả lập nên như là điển hình tuyệt mô tả của Thế Thân, trong trường hợp biểu thức này trở thành phát biểu định lượng, với những ký hiệu “ x : với bất kỳ, hay $\$x$: tồn tại một x sao cho...; khi ấy chúng ta cũng cần đến phép tính vị ngữ sơ cấp (first-order predicate calculus), nhưng tác giả đã không làm điều này. Tất nhiên, chúng ta không thể xem như tương đồng giữa thuyết mô tả của Long Thọ và Thế Thân trong một thế giới phương Đông huyền bí cổ xưa, với thuyết mô tả vốn là sự kế thừa tư duy toán học phương Tây hiện đại, do đó những gì mà thuyết mô tả của Russell cần thì không nhất thiết phải là tất yếu với thuyết của Thế Thân.

Vậy, khi phiên dịch một tác phẩm chứa đựng khá nhiều thuật ngữ toán học hiện đại, lại đề cập những vấn đề Phật học mà

những người học Phật thường gặp, thì người dịch phải làm một công việc khá quan trọng: bắc cầu giữa hai loại hình ngôn ngữ có cấu trúc khác nhau để chuyển tải cùng mô tả một thực tại, cùng chuyển tải một nội dung tư tưởng. Quả thật, nếu khi tác giả nói đến thuyết mô tả của Long Thọ, mà độc giả không tìm thấy trong đó từ giả danh, *prajñapti*, chắc sẽ khó mà biết Long Thọ đã nói đến điều đó ở chỗ nào vậy! Cũng vậy, nếu không liên hệ được các từ *upacāra*, *description*, cùng với từ giả thuyết, thật khó mà biết thực sự Thế Thân đã đặt nền tảng mô tả ở chỗ nào. Và thêm nữa, khi không liên hệ được giữa từ dị thực, và từ xử lý, chúng ta thấy hình như Thế Thân nói những vấn đề không liên hệ gì đến Phật học, những vấn đề không tìm trong Kinh Luận nào cả, vậy: Thế Thân là ngoại đạo chăng?

May mắn tôi được dịch giả gởi cho đọc bản dịch này trước tiên, nên rất vui vẻ viết một vài ghi nhận bất chợt, chứ không có ý định giới thiệu tác phẩm hay bản dịch. Vì chính tác phẩm sẽ nói những điều cần nói, người khác không thể thay thế được. Tôi nghĩ, sau khi đọc xong tác phẩm này, độc giả sẽ thấy có nhiều vấn đề cần đặt lại trong sự hiểu biết về Phật học của chúng ta từ trước.

Cuối cùng, xin có mấy lời cảm ơn dịch giả, đã cố gắng hiến cho một bản dịch đòi hỏi quá nhiều cân nhắc thận trọng, trong thuật ngữ cũng như trong cú pháp.

(Xem đầy đủ: Triết học Thế Thân của Lê Mạnh Thát – bốn Việt dịch của Đạo Sinh – có sẵn trên mạng).

3.3 - Luận sư Trần Na (Dignāga - Dignāga)

Trần Na (陳那, s. *dignāga* - p. *diñnāga*), xuất hiện năm 480 - 540 t.l, là một vị luận sư nổi tiếng ở Ấn Độ; và chính ông là người khai sáng và phát triển môn học "*lý luận nhân minh*" (*Hetuvidyā*), một môn lý luận học độc đáo cho tông này và cho Phật giáo sử Ấn Độ nói chung. Phần lớn tác phẩm của Trần Na

đều triển khai tính lý luận, cách lý luận, phương pháp lý luận – có lẽ cũng có liên hệ ít nhiều với phái Lý luận (Nyāya), một trong 6 trường phái triết học Ấn Độ trong truyền thống Vệ Đà, xuất hiện vào thế kỷ II-III t.tl. và tiếp tục phát triển trong thời kỳ trung cổ. Giáo chủ Gautama của Nyāya chủ yếu tập trung vào nghiên cứu lý thuyết về tri thức, nhận thức và lập luận thế nào cho đúng để tư duy không đi sai lệch chánh lý (Ta cũng có thể liên tưởng đến Tam đoạn luận của triết gia Aristotle thời Cổ đại Hy Lạp).

Tác phẩm lý luận quan trọng nhất của Trần Na là Tập lượng luận (pramāṇasamuccaya), trong đó ông đặt tiền đề cơ sở cho nhân minh học: Là chứng minh trực tiếp và nhận thức trực tiếp từ suy luận chân chính (lượng, s. pramāṇa, en. valid cognition). Và Trần Na đã phân tích rất cặn kẽ tính chất của nhận thức suy luận cũng như mối liên hệ của chúng.

Trần Na xuất sinh trong một gia đình Bà-la-môn tại Kiến-chí (kāñcī). Lúc đầu Trần Na thụ giới và tham học với Na-đạt-đạt-đa (s. Nāgadatta), một vị tỳ-khưu theo Độc tử bộ. Giáo lý của bộ này không làm Trần Na hài lòng nên chẳng bao lâu, Trần Na tìm đến học với Thế Thân giáo lý Hữu bộ và Duy thức. Sau khi học xong, Trần Na đến một khu rừng tại Oḍiśā và dừng bước tại đây.

Có một nhân duyên: Một cuộc tranh luận giáo lý của các tôn giáo được tổ chức tại học viện Nālandā và Trần Na được mời đến để đại diện cho Phật giáo. Tại đây, Trần Na đã chứng minh được tài hùng biện và luận lý sắc bén của mình, thắng các vị Bà-la-môn nhiều lần. Trong thời gian sau, Trần Na dành nhiều thời gian để viết ra những quy luật của “*nhân minh học*” và hệ thống hóa những quy luật này nhằm đả phá các tư tưởng ngoại đạo trong các cuộc tranh luận. Trần Na viết rất nhiều luận giải, và rồi danh tiếng ông là một Luận sư với tầm vóc lớn lao lan truyền khắp nơi, nhưng tương truyền rằng, Trần Na không giữ một chức vụ giảng

dạy nào. Sau này, môn Lý luận Nhân minh của Trần Na được sư Pháp Xứng (s. Dharmakīrti) thừa kế và phát triển. Trần Na chỉ lưu lại học viện Nālandā một thời gian, phần lớn, ông trú tại một am thất nhỏ ở Oḍiśā. Chỉ một lần Trần Na đến miền Nam Ấn Độ để thực hiện ba việc: Tranh luận, truyền bá Phật pháp và phục dựng lại những ngôi chùa đổ nát, điêu tàn... Trần Na sống rất dị giản, thanh bần, không có một nhu cầu vật chất nào cả và cũng ra đi lặng lẽ tại am thất của mình ở Oḍiśā.

Các tác phẩm của Trần Na còn được lưu lại, không còn Phạn bản, chỉ còn Hán dịch và Tạng dịch:

1 - Phật mẫu Bát-nhã Ba-la-mật-đa viên tập yếu nghĩa luận (s. Buddha-matrka-prajñā-pāramitā-mahārtha-saṅgīti-śāstra, tuy nhiên, có người xem đây là tác phẩm của Tam Bảo Tôn, s. Tiratnadāsa), Thí Hộ Hán dịch.

2 - Vô tướng tư trần luận (không thấy tên tiếng San-skrit) 1 q., Chân Đế (s. Paramārtha) Hán dịch.

3 - Chương trung luận (s. Tālāntaraka-śāstra hoặc ha- sta - vālaprakaraṇa), 1 q., Nghĩa Tịnh Hán dịch.

4 - Thủ nhân giả thuyết luận (s. Prajñaptihetu-saṃgr- aha, 1 q., Nghĩa Tịnh Hán dịch.

5 - Quán tổng tướng luận tụng (s. Sarvalakṣaṇadhy- āna-śāstra-kārikā), 1 q., Nghĩa Tịnh Hán dịch.

6 - Quán sở duyên duyên luận (s. Ālambanaparīkṣā, Ālambanaparīkṣā-vṛtti), chú giải Vô tướng tư trần luận.

7 - A-tì-đạt-ma-câu-xá luận chú yếu nghĩa đăng (s. Abhidharmakośa-marmapradīpa[-nāma]), còn bản Tạng.

8 - Nhập du-già luận (s. Yogāvatāra), còn bản Tạng.

9 - Nhân minh chính lý môn luận bản (s. nyāyamukha, nyāyadvāra, nyāyadvāratarka-śāstra), 1q, Huyền Trang dịch.

10 - Nhân minh chính lý môn luận (s. nyāyadvāratarka-sāstra), 1 q., Nghĩa Tịnh dịch.

11 - Tập lượng luận (s. pramāṇasamuccaya [-nāma-prakaraṇa]), tác phẩm Nhân minh quan trọng nhất.

12 - Tập lượng luận thích (s. pramāṇasamuccayavṛtti), chú giải Tập lượng luận, chỉ còn bản Tạng ngữ.

Tham khảo

- Fo Guang Ta-tz'u-tien 佛光大辭典. Fo Guang Ta-tz'u-tien pien-hsiu wei-yuan-hui 佛光大辭典編修委員會. Taipei: Fo-guang ch'u-pan-she, 1988. (Phật Quang Đại Từ điển. Phật Quang Đại Từ điển biên tu uỷ viên hội. Đài Bắc: Phật Quang xuất bản xã, 1988.)

- Das Lexikon der Östlichen Weisheitslehren, Bern 1986.

Shoryu Katsura | Thích Nhuận Châu dịch: Thuyết Apoha trong Thành duy thức luận Thuật Ký của Khuy Cơ

Dẫn nhập [1]

Trần Na thường được xem là người sáng lập nên trường phái “*Tân Nhân minh*” (New Logic) Ấn Độ. Trên thực tế, trong hai tác phẩm chính, Tập lượng luận (Pramāṇa-samuccaya 集量論) và Tập lượng luận thích [2] (Svavṛtti; Pramāṇa-samuccayasvavṛtti), Trần Na đã tích hợp hai truyền thống của Logic Ấn Độ, nghĩa là, truyền thống của luận (vāda, 論; e: debate), và truyền thống của lý thuyết nhận thức, liên quan đến các phương tiện nhận thức hợp lệ (pramāṇa, 量), thành một hệ thống duy nhất, mà chúng ta có thể gọi là “*Logic nhận thức luận; e: Epistemological Logic*”. Những gì Trần Na muốn chuyển tải trong bộ luận này trở nên rõ ràng khi chúng ta so sánh cấu trúc bộ luận với cấu trúc của Nhân minh chính lý môn luận (Nyāyamukha; 因明正理門論, T1628), một trong những bộ luận trước đó của ngài [3].

Nhân minh chính lý môn luận (因明正理門論; Nyāya-mukha) cơ bản là cẩm nang tranh luận giống như Chính lý kinh (正理經; Nyāya-sūtra) của Gautama, Luận quỹ (Vāda-vidhi 論軌) của Thế Thân (Vasubandhu) và các bộ luận tương tự khác; nó liên quan đến hai chủ đề chính, đó là chứng minh (sādhana, năng lập 能立) và bác bỏ (dūṣaṇa, năng phá 能破).

Theo Trần Na (Diñnāga), luận chứng gồm có 3 chi là: (avayava): tông (pakṣa, 宗; e: thesis), nhân (hetu, 因 reason) và dụ (dṛṣṭānta, 喻; e: example) [4]. Trong nửa đầu của Nhân minh chính lý môn luận, Trần Na (Diñnāga) thảo luận về các yếu tố này của luận chứng, cùng với các chi phần tương ứng: tợ tông (pakṣābhāsa, 似宗; e: pseudo-thesis), tợ nhân (hetvābhāsa, 似因; e: pseudo-reason) và tợ dụ (dṛṣṭāntābhāsa, 似喻; e: pseudo-example). Sau đó, Trần Na đưa vào một mô tả ngắn gọn về hai phương tiện nhận thức hợp lệ (pramāṇa, lượng 量), đó là nhận thức trực tiếp (pratyakṣa, 現量; e: perception) và suy luận (anumāṇa, 比量; e: inference), cùng với tợ hiện lượng (pratyakṣābhāsa, 似現量; e: pseudo-perception). Nửa quyển sau của Nhân minh chính lý môn luận, Trần Na thảo luận về năng phá và tợ năng phá (dū-ṣaṇābhāsa, 似能破; e: pseudo-refutation). Đơn thuần, Trần Na chỉ định nghĩa năng phá bằng cách chỉ ra sự không hoàn chỉnh (nyūnatā, 闕 khuyết) của một định thức luận chứng (e: proof formulation) và các điểm không phù hợp khác (nigraha- sthāna, 負處 phụ xứ), hoặc lỗi của một trong các chi phần luận chứng, chẳng hạn như là tợ tông (pakṣābhāsa, 似宗; e: pseudo-thesis). Trần Na không đưa ra bất kỳ mô tả chi tiết nào về những điểm thất bại, mặc dù đó là một trong những chủ đề quan trọng nhất trong truyền thống tranh luận ở Ấn Độ; nhưng ngài đưa ra một thảo luận đầy đủ về mười bốn loại phê bình sai lầm (jāti, quá loại 過 類; e: erroneous criticisms). [5]

Giờ đây, Tập lượng luận và Tập lượng luận thích có cấu trúc hoàn toàn khác với Nhân minh chính lý môn luận. Nghĩa là, Tập lượng luận và Tập lượng luận thích gồm có 6 chương: Chương 1 là Hiện lượng (現量 *pratyakṣa*), chương 2 là Tự nghĩa tỷ lượng (自義比量 *svārthānumāna*), chương 3 là Tha nghĩa tỷ lượng (他義比量 *parārthānumāna*), chương 4 là Quán dụ tợ dụ (觀喻似喻 *dṛṣṭānta*), chương 5 là Quán khiển tha (觀遣他 *Apoha*) và chương 6 là Quán phản đoạn (觀反斷; *s. jāti*; e: *Erroneous Criticisms*).

Không giống như Thế Thân (*Vasubadhu*), người đã chấp nhận 3 lượng (*pramāṇa*), đó là nhận thức trực tiếp/tri giác, suy luận và nhận thức qua kinh chứng (*āga-ma*), hoặc ngôn chứng (*śabda*), Trần Na (*Diñnāga*) chỉ thừa nhận 2 lượng (*pramāṇa*) đầu tiên, thảo luận một cách tương ứng trong hai chương đầu của Tập lượng luận và Tập lượng luận thích. Trần Na xem luận chứng là một loại suy luận được thể hiện bằng lời nói vì lợi ích của người khác; do đó, ngài đặt tên cho suy luận là “*Tự nghĩa tỷ lượng* (自義比量 *svārthānumāna*)” và luận chứng là “*Tha nghĩa tỷ lượng* (他義比量 *parārthānumāna*)”. Bằng cách này, ngài đã thành công trong việc tích hợp các lý thuyết về luận chứng được phát triển bởi truyền thống tranh luận vào hệ thống Nhân minh nhận thức luận mới. Chương thứ 3 và thứ 4 của Tập lượng luận và Tập lượng luận thích, đề cập đến luận đề và giả đề, lý do và giả lý do, ví dụ và giả thí dụ, đương nhiên đã kế thừa rất nhiều câu, đoạn và ý từ Nhân minh chính lý môn luận. Điều này cũng đúng với chương thứ 6, đề cập đến những chỉ trích sai lầm. Chương còn lại, chương thứ 5, đề cập đến *pramāṇa* – là lượng thứ 3 của Thế Thân, tức là ngôn chứng (*śabda*), đồng nhất nó với suy luận; ở cuối chương, Trần Na tuyên bố rằng các lượng (*pramāṇa*) khác được duy trì bởi các trường phái triết học Ấn Độ khác, chẳng hạn như loại suy/đồng nhất (*upamāna*; e: *analogy /identification*), cũng được đưa vào phạm trù suy luận trong hệ thống của ngài. Vì vậy,

rõ ràng là các lý thuyết về tranh luận được hình thành trong Nhân minh chính lý môn luận hoàn toàn nằm trong khuôn khổ lý thuyết về lượng (pramāṇa) trong Tập lượng luận và Tập lượng luận thích.

Chủ đề chính chương thứ 5 của Tập lượng luận và Tập lượng luận thích là lý thuyết về Apoha hay *“loại trừ/phủ nhận”* (e: exclusion/negation, *“loại trừ/phủ định cái khác”* (anyāpoha/ anyavyāvṛtti; e: exclusion/negation of others), thực tế là một đặc điểm chung của cả suy luận và ngôn chứng, cũng như nhận thức khái niệm (phân biệt; vkalpa 分別) nói chung. Nói cách khác, ngôn chứng và các lượng (pramāṇa) khác đều bao gồm trong phạm trù suy luận bởi vì chúng đều có chung chức năng Apoha *“loại trừ cái khác”*.

Bởi vì, như chúng ta đã thấy ở trên, Nhân minh chính lý môn luận không thảo luận về lý thuyết Apoha, và vì Tập lượng luận và Tập lượng luận thích không có trong Tam tạng tiếng Hán, trước đây tôi cho rằng các học giả Phật giáo Trung Hoa cổ đại không có ý niệm về Apoha.

Sau đó, được biết Giáo sư tiến sĩ Trúc Thôn Mục Nam (Makio Takemura (竹村牧男); trước đây thuộc Đại học Tsukuba, hiện là Chủ tịch Đại học Tōyō) đã từng nhận xét trong một bài giảng tại Đại học Kōyasan rằng Khuy Cơ (Kuiji 窺基, 632 - 682), đệ tử trực tiếp của Huyền Trang (玄奘, 602 - 664), đề cập đến lý thuyết về Apoha trong bài bình luận mở rộng về Thành duy thức luận (成唯識論) của Huyền Trang nhan đề Thuật ký (述記). Trong bài viết này, tôi muốn chỉ ra dấu vết của việc truyền bá lý thuyết Apoha của Trần Na trong tác phẩm của Khuy Cơ, điều này sẽ chỉ ra rằng Huyền Trang, mặc dù ngài không dịch Tập lượng luận và Tập lượng luận thích sang tiếng Hán, chắc hẳn ngài đã thảo luận về một số tác phẩm của Trần Na, về các lý thuyết quan trọng, bao

gồm cả lý thuyết *Apoha* của Trần Na trong các bài pháp của ngài, để Khuy Cơ có thể sử dụng lý thuyết đó trong các giải thích về bộ luận đồ sộ của thầy mình.

Apoha: Khiển trừ cái khác

Lý thuyết về *Apoha* chủ yếu giải quyết vấn đề về ý nghĩa ngôn từ ngôn ngữ (śabdārtha; e: linguistic item word). Theo Trần Na, một từ ngữ không đề cập đến một đối tượng riêng lẻ (vyakti) cũng như đối tượng phổ quát (sāmānya jāti) được chia sẻ bởi các chi phần riêng lẻ đồng loại, mà đề cập đến *Apoha*, hay chính xác hơn, *anyāpoha* (khiển trừ cái khác), không gì khác hơn là cấu trúc tâm thức của chúng ta. Do đó, *Apoha* là một thực thể tưởng tượng, nhưng nó sở hữu tất cả các thuộc tính của vũ trụ (jātidharma), đó là đơn nhất (ekatva; e: singularity), thường hằng (nityatva; e: eternality) và tương quan tồn tại trong đồng loại (pratyekaparisisamāpti). Do đó, theo Trần Na (Dinnāga), một ngôn từ trên thực tế đề cập đến tính phổ quát, là cấu trúc tâm thức của chúng ta, không phải là một tồn tại thực sự như các đối thủ của ngài đã tưởng tượng. [6]

Trước khi trình bày một phác thảo ngắn gọn về lý thuyết *Apoha* của Trần Na, tôi muốn đề cập rằng Nhân minh chính lý môn luận có ít nhất một lần đề cập đến ý tưởng “loại trừ cái khác” (簡別餘; e: exclusion of others) trong ngữ cảnh của tỷ lượng (Inference), như E. Frauwallner đã chỉ ra từ lâu [7]. Kệ tụng 17 của Nhân minh chính lý môn luận như sau: Một thực thể (sự 事) có nhiều thuộc tính (pháp 法), trong đó tướng (相) không biểu thị điều gì (trong cùng lúc). Nó chỉ biểu thị thông qua loại trừ cái khác (簡別餘), bất luận điều gì nhất thiết phải tuân theo (từ điều được suy ra).

一事有多法 相非一切行 唯由簡別餘 表定能隨逐
(T1628:32.3c 10 - 11). [8]

Trong mỗi liên hệ này, Trần Na đang thảo luận về bản chất cốt yếu của nhận thức suy luận. Ví dụ, khi một làn khói bốc lên từ đỉnh đồi, chúng ta có thể suy ra sự tồn tại của lửa trên đồi đã tạo ra khói. Ở đây, khói là dấu hiệu để suy luận (līṅga, 相 / 能相; tướng/năng tướng), và lửa là cái được suy ra từ khói. Bây giờ, Trần Na lập luận rằng dấu hiệu suy luận tiết lộ đối tượng của nó (līṅgin, 所相 sở tướng), tức là, cái được suy luận (anumeya, 所比 sở tỷ), thông qua việc loại trừ những cái khác (anyavyavac cheda/ anyāpoha), chẳng hạn như, khói tiết lộ một đám cháy bằng cách loại trừ chỗ không có lửa. Nói cách khác, khi chúng ta suy ra lửa từ khói, dấu hiệu suy luận tức là khói, không tiết lộ bản thân ngọn lửa thực sự, nhưng nói chung tiết lộ sự tồn tại của đám cháy bằng cách loại trừ không có lửa. Ngược lại, nếu một ngọn lửa tồn tại trước mặt, chúng ta sẽ trực tiếp cảm nhận ngọn lửa thực sự như nó đang là. Tuy nhiên, nếu ngọn lửa nằm ngoài tầm các giác quan, và chúng ta không thể cảm nhận được ngọn lửa thực sự, chúng ta có thể suy luận về sự tồn tại của lửa. Thế nên, *“loại trừ cái khác”* là phương thức để biết đối tượng một cách gián tiếp. Như được thảo luận ngay sau đây, bản thân đối tượng nhận thức gián tiếp như vậy được xem là *“Apoha; loại trừ cái khác”*.

Hai lượng (pramāṇa): Hiện lượng (pratyakṣa) và tỷ lượng (anumāṇa).

Theo Trần Na, chỉ có hai lượng (pramāṇa), đó là hiện lượng, tức nhận thức trực tiếp (pratyakṣa, 現量) và tỷ lượng, tức suy luận (anumāṇa, 比量). Hiện lượng nhận biết chính đối tượng độc nhất và riêng biệt (tự tướng; svalakṣaṇa, 自相), tỷ lượng nhận biết các đặc tính chung hoặc phổ quát (cộng tướng; sāmānyalakṣaṇa, 共相) của đối tượng đó. Thế nên, *“loại trừ cái khác”* chẳng gì hơn ngoài đặc tính chung của đối tượng, mà các trường phái triết học Ấn Độ khác gọi là tổng tướng (sāmānya/jāti; e: universal), họ cho là có thật. Mặt khác, Trần Na cho đó chỉ là một cấu trúc tâm thức.

Như tôi đã đề cập ở trên, trong chương thứ 5 của Tập lượng luận, Tập lượng luận thích, Trần Na đề cập đến lượng (pramāṇa) khả dĩ thứ ba, tức là ngôn/thanh chứng (verbal testimony), và đồng nhất nó với tỷ lượng. Thế nên, đối với Trần Na, nhận thức qua ngôn từ là một loại suy luận trong đó ngôn ngữ đóng vai trò dấu hiệu suy luận. Như vậy, ngôn từ đề cập đến đối tượng được quy chiếu của nó bằng cách loại trừ những đối tượng khác, và đối tượng quy chiếu, hay cái có ý nghĩa ngôn từ, là *“loại trừ cái khác”*, tức là tổng tướng (đặc điểm chung). Trong mỗi liên hệ này, cần lưu ý rằng Trần Na phân loại nhận thức thành hai loại, đó là, 1, nhận thức hoặc cảm giác tức thời, 2, nhận thức khái niệm qua trung gian. Cái trước 1, được xem là lượng (pramāṇa); trong khi 2, mặt khác, bao gồm cả các lượng (pramāṇas), chẳng hạn như suy luận và nhận thức bằng ngôn từ, và chẳng phải các lượng (pramāṇas), tức nhận thức sai lầm. Do đó, *“loại trừ cái khác”* là nguyên tắc chung gắn liền với bất kỳ nhận thức khái niệm nào. Nói cách khác, bất cứ khi nào chúng ta đưa ra một phán đoán nào đó, dù đúng hay sai, chúng ta đều làm như vậy dưới dạng: *“Chắc chắn đó là con bò, không phải con ngựa, v.v”*; nói chung, *“Chắc chắn là A, chẳng phải không A (A evāyam, nānyah)”*.

Khái niệm *“cái khác”*

Để xác định *“cái khác”* là gì đối với mỗi cách diễn đạt ngôn ngữ, Trần Na giả định trước một hệ thống phân cấp nhất định của các khái niệm phổ quát, điều này nhắc nhở chúng ta liên tưởng đến hệ thống phân loại của phái Thắng luận (Vaiśeṣika) về 6 phạm trù (padārthas) và các phạm trù phụ. Theo Trần Na, phạm trù cao nhất trong tổng tướng là *“sở tri”* (jñeya, 所知; e: knowable), chia thành 2 phạm trù phụ, đó là hữu (sat, 有; e: existent) và vô (asat, 無; e: non-existent). Hữu lại chia thành 3 nhóm, đó là thật (dravya, 實; e: substance), đức (guṇa, 德; e: quality) và nghiệp (karman, 業; e: action). [9]

Thật (dravya) được phân thành những thứ *“hình thành từ địa đại – thành sở địa”* (地所成), *“hình thành từ thủy đại – thành sở thủy”* (水所成),... Có thể chia những thứ hình thành từ địa đại thành *“cây”, “chậu”,...* Cây được chia thành cây anh đào, cây thông,... và cây thông lại được chia thành cây *“có hoa”, “có quả”,...*

Tương tự, đức (guṇa) được chia thành *“màu sắc”, “âm thanh”,* v.v.; và nghiệp (karman) được chia thành *“đi lên; e: upward motion”,* v.v. (Có nhà nghiên cứu khác gọi Thật, Đức và Nghiệp này thành Thực thể, Đức tướng và Nghiệp dụng –ghi chú thêm của người biên soạn).

Bây giờ, lấy ví dụ từ *“cây”*. Từ *“cây”* loại trừ trực tiếp những cái chậu,... thuộc cùng một lớp trong hệ thống phân cấp, bằng cách chia sẻ cùng một tổng tướng *“hình thành từ địa đại”*. Nó cũng gián tiếp loại trừ những thứ hình thành từ thủy đại, bởi vì chúng bị loại trừ bởi tổng tướng *“hình thành từ địa đại”*. Nó cũng gián tiếp loại trừ những thứ được hình thành từ thủy đại, bởi vì chúng bị loại trừ bởi phổ quát *“hình thành từ địa đại”*.

Nói chung, từ X được nêu ra là đã loại trừ các tham chiếu của những từ có tổng tướng với các tổng tướng được chia sẻ bởi các tham chiếu của X. Do đó, *“cái khác”* trong cụm từ *“loại trừ cái khác”* không chỉ có nghĩa là bất cứ thứ gì *“không phải chính nó”,* mà đúng hơn, được giới hạn ở *“những cái khác”* thuộc cùng một lớp trong hệ thống phân cấp như những thứ được gọi bằng một từ nhất định và đối với *“những cái khác”* của tổng tướng thuộc các lớp cao hơn trong hệ thống phân cấp, được sở hữu bởi tham chiếu của từ đó.

Lại nữa, Trần Na đề xuất rằng một từ nhất định, bằng cách loại trừ *“những từ khác”* ở các bậc cao hơn, hình thành kiến thức quyết định (niścaya 決定智) về tổng tướng của các bậc cao hơn. Ví dụ, từ *“cây”* xác định từ ám chỉ của nó (tức là cây) được tạo

thành từ địa đại, rằng nó là một loại thật thể (dravya), rằng nó tồn tại (sat, 有; e: existent) và có thể biết được (jñeya, 所知; e: knowable). Một từ được nêu ra cũng đánh thức kỳ vọng (ākāṅkṣaṇa; 樂求) nó sẽ xác định những gì cụ thể mà nó thực sự đề cập đến, chẳng hạn như cho dù cây được chỉ định bởi từ “cây” là cây anh đào, cây thông hay cái gì khác. Một từ được nêu ra thuộc loại trung tính (upekṣā; e: indiffererent) đối với các tập hợp con của các tham chiếu, sẽ bị loại trừ bởi các từ ở bậc cao hơn. Ví dụ, từ “cây” (được tạo thành từ địa đại) không liên quan đến câu hỏi liệu từ ám chỉ của nó có phải là sữa (được tạo thành từ thủy đại hay không), vì điều đó đơn giản là không cần bàn cãi. Thế nên, “*loại trừ cái khác*” không phải là chức năng duy nhất của một ngôn chứng hay một từ; mà một từ, bằng cách loại trừ những từ khác, cũng tạo thành một nhận thức xác định, và nó cũng có thể kéo theo sự kỳ vọng hoặc trung tính đối với những cái khác.

Đến đây, tôi đã thảo luận về lý thuyết *Apoha* của Trần Na chủ yếu từ góc độ nhận thức luận. “*Loại trừ cái khác*” là chức năng của nhận thức khái niệm nói chung, bao gồm cả tỷ lượng và thanh lượng. Nó cũng là đối tượng của nhận thức khái niệm, được gọi là cộng tướng (sāmānyalakṣaṇa), và không gì khác ngoài cấu trúc của tâm, không giống như các tổng tướng (sāmānya/jāti) được duy trì bởi các trường phái triết học Ấn Độ khác. Tuy nhiên, “*loại trừ cái khác*”, theo Trần Na, còn có một số đặc điểm thiết yếu của tổng tướng, đó là “*tính đặc dị*”, “*vĩnh cửu*” và “*hiện hữu trong tất cả các phần tử của cùng một lớp*”.

Bây giờ, tôi sẽ giải thích một số khía cạnh ngữ nghĩa của lý thuyết *Apoha* của Trần Na (Dinnāga). Tôi có nói rằng đối với Trần Na, việc loại trừ cái khác là quy chiếu hoặc ý nghĩa của một từ. Trên thực tế, ngay từ đầu chương thứ 5 của Tập lượng luận & Tập lượng luận thích, ngài đã xem xét bốn ứng viên khả dĩ cho ý nghĩa của các từ, tức là, một sai biệt (差別 bheda; e:

individual), một phổ quát (đồng 同; sāmānya), mối quan hệ (hợp 合 sambandha) giữa hai cái, và một từ có tính phổ quát (đắc 得; tadvat). Trần Na bác bỏ cả bốn khả năng này, đi đến kết luận rằng ý nghĩa của một từ là *“loại trừ những cái khác”*. Lại nữa, Trần Na thảo luận làm thế nào mà lý thuyết *Apoha* có thể giải thích các hiện tượng ngôn ngữ, trong đó hai từ chỉ một và cùng một đối tượng (sāmā nādhi-karāṇya), trong đó hai từ nằm trong mối quan hệ của bổ ngữ và cái được bổ ngữ. Trần Na cũng đề cập đến các lý thuyết ngữ nghĩa của các trường phái khác, đặc biệt là phái Số luận (Sāṃkhya), và chứng minh uy thế lý thuyết ngữ của mình.

Quan niệm của khuỵ cơ về *Apoha*

Bây giờ tôi sẽ thảo luận đến mức độ Khuỵ Cơ hiểu về lý thuyết *Apoha* của Trần Na (Dinnāga) như thế nào.

Tự tướng và cộng tướng

Sau khi bác bỏ các phạm trù của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) về danh thân (nāma kāya; 名身), cú thân (padakā ya; 句身), văn thân (vyañjana-kāya 文身), cụ thể là từ, cụm từ/câu và âm tiết, Khuỵ Cơ đưa ra phạm trù các đối tượng do Trần Na đề xuất, đó là *“tự tướng”* (自相, svalakṣaṇa) và *“cộng tướng”* (共相, sāmānya-lakṣaṇa); Khuỵ Cơ tuyên bố rõ ràng rằng tự tướng là đối tượng của nhận thức trực tiếp (hiện lượng 現量, pratyakṣa) và không thể được gọi bằng từ ngữ, trong khi tổng tướng là đối tượng của từ (danh 名), cũng như một nhận thức quy ước (giả trí 假智, *prajñapti/saṃvṛti-jñāna; e: conventional cognition). Khuỵ Cơ đưa ra lập luận này trong các đoạn văn sau:

[1] Tự tướng của các pháp không thể diễn tả bằng ngôn ngữ. Chúng chỉ được nhận biết qua hiện lượng. Ngôn từ chỉ biểu hiện cộng tướng.

諸法自相非名等詮、唯現量證。名唯詮共相

(T1830: 43.288a17 - 18).

[2] Hỏi: Vì sao gọi là tự tướng và cộng tướng?

Đáp: Tự thể các pháp chỉ được biết bằng nhận thức trực tiếp, tên gọi bằng ngôn từ không nói đến tự tướng. Nếu tự thể các pháp có thể giải thích bằng ngôn từ ngữ, thì nhận thức quy ước (giả trí) là sở duyên, đó là cộng tướng

問曰。何故名自相共相。答曰。法自體唯證智知、言說不及是自相。若法體性言說所及、假智所緣、是爲共相 (T1830:43.288a20 - 23).

Khuy Cơ nhận thức rõ thực tế rằng có hai cách sử dụng khác nhau của thuật ngữ cộng tướng (sāmā nyalakṣaṇa 共相). Cụ thể, các luận sư Nhất thiết hữu bộ hiểu nó ám chỉ “khổ” (苦), “không” (空), và các thuộc tính khác liên quan đến các pháp; trong khi Trần Na và các nhà luận lý học Phật giáo khác định nghĩa đó là “sự loại trừ/phủ nhận cái khác”. Khuy Cơ nói rằng khi chúng ta nói “lửa”, chúng ta loại trừ cái không phải lửa (giả phi hỏa 遮非火), và sự loại trừ cái không phải lửa là thuộc tính được chia sẻ bởi tất cả các đám cháy. Khuy Cơ phân biệt hai cách sử dụng khác nhau của cộng tướng trong văn học Phật giáo ở đoạn văn sau:

[3] Phản bác: Nếu các pháp không thể diễn tả bằng ngôn ngữ, mà ông lại nói rằng ngôn thuyết là cộng tướng, chẳng phải là mâu thuẫn sao?

問曰。如一切法皆言不及。皆言不及。而復乃云言說及者是爲共相。一何乖返。

Đáp: Cộng tướng là nghĩa bao trùm tự thể các pháp, không có một thực thể riêng biệt. Bất cứ khi nào một từ biểu thị lửa hoặc các pháp khác, thì nó [thực sự] loại trừ cái chẳng phải lửa,... Nghĩa này [loại trừ cái chẳng phải lửa] là chung cho các loại lửa. Thế nên [chữ] cộng tướng mới có ý nghĩa. Chẳng phải lý cộng tướng của “khổ”, “không”,... [là đặc tính của các pháp theo Nhất thiết hữu bộ].

答曰。共相是法自體上義、更無別體。且如名詮火等法時、遮非火等。此義即通一切火上。等。此義即通一切火上。故言共相得其義也。非苦空等之共相理 (T1830:43.288a23 - 27).

Trong mỗi liên hệ này, điều thú vị nhất là Khuy Cơ, giống như phái Thắng luận (Vaiśeṣika) và Trần Na như đã đề cập ở trên, cũng đề cập đến thứ bậc của các pháp dưới dạng phổ quát và cá biệt, mặc dù Khuy Cơ đặt nhận xét này vào lời của đối phương. Cụ thể là, khi “hữu lậu” ([有]漏, sāsrava) và “vô lậu” (無漏, anāsrava) được xem là phổ quát (cộng tướng 共相, thì “sắc uẩn” (色蘊, rūpaskandha) được xem là tự tướng (自相, particular characteristics). Tuy nhiên, khi sắc uẩn được xem là cộng tướng, thì sắc xứ (色處, rūpāyatana),... được xem là tự tướng; khi màu sắc được cho là cộng tướng, màu lam,... (thanh đẳng 青等, nīlādi) được xem là đặc thù; khi màu xanh lam,... được coi là phổ quát, cây cối và v.v. (shu deng 樹等, *vr̥kṣādi) được cho là đặc thù; khi cây và những thứ khác được coi là phổ quát, thì cành cây và những thứ khác (chi đẳng 枝等, *śākhādi) được cho là những cái riêng; và khi các nhánh,... được coi là phổ quát, thì các cực vi (jiwei 極微, paramāṇu) được coi là đặc thù. Ở đây chúng ta thấy một hệ thống phân cấp các pháp rõ ràng, bắt đầu với [các pháp] “hữu lậu” và “vô lậu”, rồi kết thúc bằng cực vi. Theo lời Khuy Cơ.

[4] Hỏi: Nếu sắc uẩn là tự tướng, thì [các pháp] hữu lậu và vô lậu là cộng tướng; trong sắc uẩn, sắc xứ,... là tự tướng, và sắc uẩn là cộng tướng; trong sắc xứ, màu lam,... là tự tướng, và sắc xứ là cộng tướng; lại nữa, nếu màu lam và v.v. là cộng tướng, thì mỗi [thứ có màu lam, chẳng hạn như] cây,... là tự tướng; nếu cây,... là cộng tướng, thì những cành cây,... là tự tướng; nếu nhánh và v.v. là cộng tướng, thì cực vi là tự tướng.

Nay, khi ông nói [một từ] không thể [chỉ cho] tự tướng, có phải ông muốn nói rằng nó không thể chỉ đặc điểm riêng của sắc

“chung” cho [tất cả] sắc uẩn, hoặc nó không thể đề cập tự tướng của sắc “cụ thể” đối với màu lam và những màu khác?

問曰。如色蘊是自相、漏無漏是共相。色蘊之中色處等是自相、色蘊是共相。色處中青等是自相、色處是共相。又青等是共相、隨一樹等是自相。樹等是共相、枝等是自相。枝等是共相、極微爲自相。今言不得自相、爲是不得色蘊色總自相。爲不得青等色別自相。

Đáp: Nó không chỉ cho sắc [uẩn], cũng không phải màu lam,... bởi vì tất cả [những pháp như vậy] không thể diễn tả bằng danh ngôn.

答曰。俱不得色及青等。皆詮不及故 (T1830:43.288b8 - 14).

Đến cuối cuộc thảo luận, Khuy Cơ đề cập thêm đến niềm tin của Đại thừa rằng không có từ nào có thể đề cập đến bất cứ điều gì theo bất kỳ cách nào, và rằng, cuối cùng, ngay cả cộng tướng cũng không thể được diễn đạt bằng ngôn từ.

[5] Hỏi: Trong trường hợp đó, làm thế nào [ngôn từ] có thể nói đến hữu lậu, vô lậu? v.v. Ví dụ, khi đức Phật nói về hữu lậu, lời của ngài là vô lậu; và khi phàm phu (pṛt hagjana) nói về vô lậu, lời của họ chẳng phải là vô lậu, giống như khi ai đó nói về “lửa”, cũng không làm bỏng miệng người đó. Làm thế nào [cách diễn đạt bằng lời nói] có thể đề cập đến hữu lậu, vô lậu?

問曰。若爾即漏無漏等豈詮得及。如佛言有漏、佛言非有漏。凡夫言無漏、凡夫言非無漏。如詮火時、亦不燒口。豈得漏無漏耶。

[Đáp:] Khi nói một từ có thể chỉ bản chất của đặc điểm chung, chúng tôi chỉ có ý phủ định khả năng [của từ] chỉ cho tự tướng, không khẳng định rằng từ đó có thể trong thực tế đề cập đến cộng tướng. Như vậy, tự thể các pháp là không thể diễn tả được, [chỉ] trên mặt ngôn ngữ quy ước [mà] nói về tự tướng và cộng tướng,

chỉ được thể hiện bằng ngôn ngữ ước lệ. Nghĩa là trong một giới hạn nhất định, chúng ta tạm gọi “*cộng tướng*”, nhưng không có nghĩa khẳng định rằng tự tướng, cộng tướng [thực tế] được nói đến bằng ngôn từ.

答曰。而言名得共相之自性、此義但遮得自相、非謂名即得共相。然法體不可說、自相共相以假言詮也。謂有定量且名共相。非謂自共相者 名言所及 (T1830:43.288b15 - 21).

Giải thuyết (upacāra) của khuy cơ

Khuy Cơ thảo luận về tham chiếu hoặc ý nghĩa của ngôn từ một lần nữa khi ngài bình luận về khái niệm “*giả thuyết*” (upacāra, 假說), xuất hiện trong bài kệ đầu tiên trong Duy thức tam thập tụng (Trimśikā vijñaptimā tratā siddhi) của Thế Thân [10]. Trong ngữ cảnh này, Khuy Cơ định nghĩa cộng tướng dưới dạng loại trừ/phủ định cái khác (già trừ 遮餘) theo cách sau:

[6] Khi nói đến cộng tướng, [có nghĩa là:] khi nói đến “*màu sắc*”, [thực tế] người ta loại trừ/phủ định những thứ khác, [cụ thể là] không màu sắc; tất cả các pháp “*sắc*” được bao hàm trong điều được nói đến; và... [do đó, tương tự,] khi nói về “*màu lam*”, [thực tế] người ta loại trừ/phủ nhận không phải màu lam; tất cả [màu] lam được bao gồm trong những gì được nói đến. [Sự loại trừ những cái khác] áp dụng chung cho tất cả các pháp và không tồn tại chỉ trong một thực thể; do đó, được gọi là cộng tướng, được xem như một khái niệm [giả danh]; có thể được gọi là cộng tướng bằng cách phủ nhận khả năng nó đề cập đến tự tướng.

言共相者。如言色時遮餘非色。一切色法皆在所言。乃至言青遮非青。一切青皆在所言。貫通諸法。不唯在一事體中。故名共相 說 爲假也。遮得自相 名得共相 (T1830:43.296b21 - 25).

Khuy Cơ còn đề cập đến một hệ thống các pháp, như chúng tôi có đề cập ở trên. Thứ bậc bao gồm: 1, ở cấp cao nhất,

những cộng tướng như “không” và “Vô ngã” (空無我等, śūnyatā, nairātmya,...), được chia sẻ bởi tất cả các pháp; 2, “Ngũ uẩn” (五蘊, pañcaskandha), chẳng hạn như “sắc uẩn” (色蘊, rūpaskandha), bao gồm 10 xứ (tức 5 giác quan và các đối tượng tương ứng); 3, mười hai “xứ” (處, āyatana) chẳng hạn như “sắc xứ” (色處, rūpāyatana), bao gồm “các loại màu sắc khác nhau” (loại biệt 類別), chẳng hạn như xanh lam và vàng; 4, loại (類) của nhiều “sự thể” (事體, *vastu) [11], chẳng hạn như “[cây] có trái màu xanh” và “[cây] không có hoa”; 5, các thực thể, bao gồm nhiều “cực vi” (極微, paramāṇu); và cuối cùng là 6, cực vi, ở mức thấp nhất trong tất cả. Tuy nhiên, ngay cả cực vi, trong chừng mực có thể hiển thị (khả thuyết 可說), không phải là tự tướng, mà đúng hơn, cũng là một ví dụ khác của một cộng tướng. Do đó, tự tướng là bất khả thuyết (不可說), và bất cứ điều gì có thể diễn đạt được đều là cộng tướng. Hơn nữa, trong phân tích cuối cùng, không tồn tại cộng tướng cũng như tự tướng. Khuy Cơ đưa ra quan điểm này như sau:

[7] Trong Ngũ uẩn, nếu các thực thể [được gọi là] Ngũ uẩn được cho là tự tướng, thì các lý không, Vô ngã được xem là cộng tướng. Khi chúng ta phân tích các uẩn, xứ, [sau đó] sắc được chia thành mười [loại phụ]; [khi đó] các xứ được gọi là tự tướng và uẩn được gọi là cộng tướng, bởi vì một sắc uẩn bao trùm tất cả mười [xứ]. Trong một xứ có nhiều loại [màu sắc] khác nhau, chẳng hạn như xanh lam và vàng; các loại [màu sắc] được gọi là tự tướng, và xứ được gọi là “cộng tướng”. Trong một loại [màu sắc], chẳng hạn như màu lam, có nhiều thực thể, chẳng hạn như [cây] có trái màu xanh, [cây] không có hoa, v.v.; loại được coi là cộng tướng, và các thực thể được gọi là tự tướng. Trong một thực thể, có nhiều cực vi; thực thể được coi là cộng tướng và các cực vi được coi là tự tướng.

Bằng cách phát triển [phân tích] theo cách này, sẽ đạt đến bất khả thuyết, được xem là tự tướng, trong khi cực vi có thể diễn đạt được,... được xem là cộng tướng. Thế nên, lấy lý mà suy, thì [rốt ráo] tự tướng không có tự thể. Tạm gọi tự thể các pháp vốn bất khả thuyết là tự tướng, và [sự vật] có thể diễn đạt được là cộng tướng. Nói theo nguyên lý, cộng tướng chẳng phải là tính chung, và tự tướng cũng không phải là riêng biệt. Nói như thế chỉ để [chỉ ra cách chúng] loại trừ lẫn nhau.

如五蘊中以五蘊事爲自相。空無我等理爲共相。分蘊成處。色成於十。處名自相、蘊名共相。一色蘊該十故。於一處中青黃等類別。類名自相、處名共相。於一青等類中有多事體。菓青非華等。以類爲共相。事名爲自相。一事中有多極微。以事爲共相。以極微爲自相。如是展轉至不可說爲自相。可說極微等爲共相。故以理推無自相 體。 且說不可言法體名自相。可說爲共相。以理而論、共既非共、自 亦非自。爲互遮故。但各別說 (T1830:43.296b27 - c9).

Khuy Cơ xác định thêm nhận thức khái niệm về “màu xanh lam” với tỷ lượng tri (比量知). Theo ngài, nhãn thức (眼識) lấy một sắc xứ nhất định làm đối tượng, nhưng nó không tạo thành một phán đoán có dạng, “Đây là sắc xứ”, bởi vì đối tượng trực tiếp của nhận thức không phải là cộng tướng (共相) mà là tự tướng (自相). Trái lại, ý thức (意識), xảy ra ngay sau khi nhận thức, lấy cộng tướng của màu sắc làm đối tượng, rồi đưa ra phán đoán như, “Đây là màu xanh lam”, bởi vì nó không tiếp tục lấy màu sắc nói chung làm đối tượng. Khuy Cơ tuyên bố khi hình thành phán đoán một thứ gì đó “màu xanh lam” bằng cách loại trừ những thứ khác, tức là, những thứ không phải màu xanh lam. Về mối liên hệ này, thật thú vị khi biết rằng Khuy Cơ đã trích dẫn kệ tụng 16 trong Tam thập tụng (Viṃśikā) của Thế Thân để củng cố lập luận của mình. Tuy nhiên, trong luận đó, Thế Thân lập luận rằng đối tượng khách quan không thể được nhận thức trực tiếp bằng nhận

thức, do đó, ngài chỉ trích thuyết nhận thức của Kinh lượng bộ (Sautrāntika), vốn thường được Trần Na (Dinnāga) đề cập trong Nhị thập tụng (Vimśikā).

[8] Bây giờ, lấy một vật màu xanh làm đối tượng, nếu một người hình thành phán đoán [rằng nó là] màu xanh, thì đây là nhận thức suy luận. Nó không tương xứng với pháp trước mặt. Nếu nhãn thức lấy màu sắc làm đối tượng, bởi vì nó phù hợp với tự tướng, thì nó không hình thành phán đoán về màu sắc. Ý thức phát sinh ngay sau khi nhận thức, lấy cộng tướng của màu sắc làm đối tượng, và vì nó không tiếp tục lấy màu sắc làm đối tượng, nên nó đưa ra phán đoán, đây là màu xanh. Nó hình thành phán đoán này về [hình thức], cái này màu xanh bằng cách loại trừ những thứ khác, tức là những thứ không phải màu xanh; không phải trường hợp đưa ra phán đoán cái này màu xanh là xứng hợp với vật màu xanh. Do đó, có kệ tụng trong Nhị thập tụng (Vimśika) nói, nhận thức hiện lượng ví như mộng, v.v... không có cái thấy cũng như không có đối tượng của cái thấy; làm sao có thể nói là có hiện lượng?” [12]

今緣於青作青解者、此比量知。不稱前法。如眼識緣色、稱自相故、不作色解。後起意識緣色共相。不著色故、遂作青解。遮餘非青之物、遂作青解。非謂青解即稱青事。故二十唯識伽他中言。現覺如夢等。已起現覺時。見及境已無。寧許有現量 (T1830:43.296c17 - 22).[13]

Khuy Cơ kết luận rằng nhận thức quy ước (假智; e: conventional cognition) chỉ lấy tổng tướng làm đối tượng, bởi vì đặc tính độc đáo và riêng biệt của pháp, hay tự thể của pháp, không phải là đối tượng của nhận thức khái niệm. Điều này cũng đúng với nhận thức bằng ngôn từ. Nó chỉ đề cập đến tổng tướng, giống như cách diễn đạt “*thanh liên hoa*” (青蓮華) là có thể bởi vì “*xanh*” và “*hoa sen*” cùng chia sẻ những cộng tướng bị loại trừ.

Thật thú vị khi nhận thấy rằng ở đây Khuy Cơ đề cập đến thành ngữ “*hoa sen xanh*”, vốn đã được Trần Na nói đến rất nhiều lần trong chương *Apoha* của ngài.

[9] Điều này là do nhận thức quy ước vốn chỉ phát sinh bằng cách lấy cộng tướng làm đối tượng, bởi vì tự tướng của nó là xa cấu trúc khái niệm. Điều này cũng đúng với các chỉ định bằng ngôn thuyết; đều không tương xứng với pháp chân thực, chúng chỉ được áp dụng cho cộng tướng, giống như danh xưng ngôn thuyết “*hoa sen xanh*”, bị loại trừ [bởi cả hai “*không phải xanh*” và “*không phải sen*”].

此14謂假智唯緣共相而得起故。法之自相離分別故。言說亦爾。不稱本法。亦但只於共相處轉。如說青蓮華等。有所遮故 (T1830:43. 296c23 - 25).

4 - Tóm Tắt:

Tôi xin tóm tắt cách hiểu của Khuy Cơ về *Apoha* và các lý thuyết khác trong Nhân minh luận của Trần Na.

1 - Khuy Cơ biết có hai phương tiện nhận thức hiệu lực (lượng 量), hiện lượng (現量) và tỷ lượng (比量); hiện lượng lấy tự tướng (自相) làm đối tượng, trong khi tỷ lượng lấy cộng tướng (共相) làm đối tượng.

2 - Khuy Cơ định nghĩa cộng tướng là “*già trừ*” (遮餘), cả suy luận và nhận thức bằng lời nói đều lấy cộng tướng làm đối tượng bằng cách “*loại trừ cái khác*”. Do đó, loại trừ cái khác là bản chất và chức năng chung của nhận thức khái niệm, bao gồm cả nhận thức suy luận và nhận thức bằng lời nói.

3 - Tự tướng của một đối tượng, hay chính đối tượng, nằm ngoài tầm với của nhận thức ngôn thuyết (言說). Chỉ có cộng tướng có thể được diễn đạt bằng ngôn thuyết.

4 - Tuy nhiên, nói một cách rất ráo, ngay cả cộng tướng cũng không thể được diễn đạt bằng bất kỳ ngôn từ nào. Ý tưởng này có

thể đã không được Trần Na và các nhà luận lý học Phật giáo Ấn Độ khác tán thành. Tuy nhiên, Cát Trí Hữu (智吉友, Jñānaśrīmitra), người tham gia thảo luận về *Apoha* ở giai đoạn cuối cùng của Phật giáo Ấn Độ, tuyên bố ngài giải thích lý thuyết *Apoha* để chỉ ra rằng không có gì có thể được diễn đạt bằng ngôn từ (xem lời giới thiệu về Trừ ly luận (抽離論 Apohaprakaraṇa) [13].

5 - Đường như Khuy Cơ hiểu được sự khác biệt giữa tự tướng và cộng tướng trong mối quan hệ với nhau, giống như trong hệ thống phân cấp các phạm trù của phái Thắng luận (Vaiśeṣika). Một lần nữa, cách hiểu này có thể không được Trần Na tán thành, bởi vì đối với ngài, chỉ có những cộng tướng là tương quan với nhau và tạo thành thứ bậc. Trong mọi trường hợp, điều quan trọng là Khuy Cơ đề cập đến cấu trúc thứ bậc của các pháp (dharma) Phật giáo khi ngài thảo luận về nhận thức bằng ngôn thuyết và khái niệm.

Tài liệu tham khảo

Frauwallner, Erich (1959). *“Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung”*. Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie, 3, pp. 83 - 164.

Gnoli, Raniero (1960). *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Auto-Commentary. Text and Critical Notes*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Hattori, Masaaki (1968). *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga’s Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Harvard Oriental Series Vol. 47. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kajiyama, Yūichi (1991). *“On the Authorship of the UPĀYAHṚDAYA”*. In *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference*, June, 11 - 16, 1989, edited by Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 107 - 117.

Katsura, Shōryū (1979). “*The Apoha Theory of Dignāga*”. Journal of Indian and Buddhist Studies 28:1, pp. 16 - 20(L).

—(1986). “*Jñānaśrīmitra on Apoha*”. In Buddhist Logic and Epistemology, Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language, edited by B. K. Matilal & R. D. Evans. Studies of Classical India 7. Dordrecht: Springer, pp. 171 - 184.

—(1991). “*Dignāga and Dharmakīrti on Anyāpoha*”. In Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, June, 11 - 16, 1989, edited by Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 129 - 146.

—(2011). “*Apoha Theory as an Approach to Understanding Human Cognition*”. In Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti. New York: Columbia University Press, pp. 125–133.

Lévi, Sylvain (1925). Vijñaptimātratāsiddhi: Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā. Paris, Honoré Champion.

Pind, Ole H. (2009). “*Dignāga’s Philosophy of Language: Dignāga on Anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V: Texts, Translation, and Annotation*”. PhD diss., Universität Wien. Web version: <http://www.scribd.com/doc/30091599/Ole-Holten-Pind-Dinnaga-s-Philosophy-of-Language>. Accessed 10 June 2013.

Steinkellner, Ernst (2005). Dignāga’s Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf. Accessed 10 March, 2011.

Steinkellner, Ernst, Helmut Krasser and Horst Lasic, eds (2005). Jinendrabuddhi’s Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā Chapter 1, Part 1: Critical Edition. Sanskrit Texts From the Tibetan Autonomous Region 1. Beijing-Vienna, China Tibetology Publishing House – Austrian Academy of Sciences Press.

[1] Các tiểu mục, phân đoạn do người dịch tạm đặt để tiện theo dõi.

[2] Tập lượng luận & Tập lượng luận thích chỉ có trong hai bản dịch tiếng Tây Tạng; Ernst Steinkellner đã cấu trúc lại chương đầu tiên sang tiếng Phạn, chủ yếu dựa trên Tīkā bản tiếng Phạn của Jinendrabuddhi (Steinkellner, 2005). Việc cấu trúc lại tiếng Phạn của các chương khác đang được tiến hành. Không có bản dịch tiếng Hán nào ngoài nghiên cứu mới của Pháp Tôn (法尊), nhan đề Tập lượng luận lược thích (集量論略 解, Beijing 1982), mặc dù một số danh mục lại ghi rằng Nghĩa Tịnh (義淨) đã dịch Tập lượng luận & Tập lượng luận thích sang tiếng Hán. Tôi hàm ơn Tiến sĩ Michael Radich về những tư liệu sau: Khai nguyên thích giáo lục (開元釋教錄):

1 - Tập lượng luận (Pramāṇasamuccaya), 4 quyển, dịch xuất năm Cảnh Vân thứ II [711 stl]; các [mục nhập] ở trên phần lớn lấy ngày ban hành, do đó ngày xuất hiện giống hệt nhau [trong mọi trường hợp]], gồm 61 bộ, trong 239 quyển... được dịch bởi Sa-môn Thích Nghĩa Tịnh, người xứ Tề Châu “T55:2154.568b3 - 5. 集量論四卷(景雲二年譯已上多取奏行年 多取奏行年月所以出日名同)右六十一部二百三十九卷…沙門釋義淨。齊州人; T55:2154.568b3 - 5.

2 - Tập lượng luận (Pramāṇasamuccaya), 4 quyển, Đại Đường Tam Tạng Nghĩa Tịnh dịch 集量論四卷 大唐三藏義淨譯; T55:2154.637c3.

Trình Nguyên tân định Thích giáo mục lục (貞元新定釋教目錄) lập lại nguyên văn thông tin này; T55:2157.868c19 ff, T55:2157.972b15 - 16. Xem thêm Tục cổ kim dịch kinh đồ ký (續古今 譯經圖紀) của Trí Thăng (Zhisheng): “Tập lượng luận nhất bộ, 4 quyển” 集量論一部(四卷); T55: 2152.370c17 - 18. Giáo sư Toru Funayama đã hoan hỷ chỉ ra cho tôi rằng các đề

tử của Huyền Trang (玄奘) dường như đã có thông tin đầy đủ về nội dung của Tập lượng luận và Tập lượng luận thích, dù Huyền Trang không dịch sang tiếng Hán. Ví dụ, Nhân minh nhập chính lý luận số (因明 入正理論疏) của Văn Quỹ (文軌): “Lại nữa, trong Tập lượng luận (Pramāṇasamuccaya), Trần Na (Diñnāga) nói rằng khi, trong Luận quỹ (論軌 Vādaśāstra), cái bình, với nghĩa có pháp tướng (dharma), được xem là đồng dụ (sādharmya-dṛṣṭānta), đó là [bởi vì Luận quỹ; Vādaśāstra] hoặc không phải là của Thể Thân, hoặc được viết khi các nghiên cứu của Thể Thân vẫn chưa hoàn thành; sau khi nghiên cứu, Thể Thân trước tác bộ luận nhan đề Luận thức (論式 Vādaśāstrāṇa), trong đó ngài cho là tiêu biểu (dṛṣṭānta) [nói rằng:] “*Vạn vật được tạo ra là vô thường*”, điều này không khác với quan điểm của tôi. Cho rằng Tập lượng luận có tuyên bố này...”. 又集量論中陳那云，論軌論中，以瓶有法爲同喻者，其論 非是世親所造，或是世親未學時造，學成已後，造論式論，即以所作無常爲同喻體， 不異我義。集量論中既有此說... (X848:53.687a1 - 4). Xem thêm Hattori, 1968: 114 - 115.

[3] Tóm tắt nội dung của Nhân minh chính lý môn luận: Giới thiệu T1628:32.1a5; Ia Luận đề & Giả luận đề 1a6~1b3; Lý do Ib & Lý do giả 1b4~2c1; Ví dụ IC & Ví dụ giả 2c2~3b7; Id Nhận thức & Suy luận 3b7~c16; II Bác bỏ & Giả bác bỏ 3c16~6a3; Kết luận 6a3~6. Nhân minh chính lý môn luận hiện chỉ có bản dịch tiếng Hán, nhưng sự tồn tại của một bản viết tay tiếng Phạn đã được biết đến từ lâu; Tôi chân thành hy vọng rằng các nhà nghiên cứu Phật học sẽ tiếp cận được, điều mà tôi chắc chắn sẽ thúc đẩy mạnh mẽ việc nghiên cứu Nhân minh (因明) trong cộng đồng sử dụng tiếng Hán, bởi vì văn bản vốn đóng một vai trò quan trọng như vậy trong sự phát triển môn Nhân minh. Hiện tại, chúng ta phải tự hài lòng bằng cách cấu trúc lại văn bản tiếng Phạn từ những trích dẫn rời rạc được phát hiện trong các văn bản tiếng Phạn khác, chẳng hạn như chú giải của Jinendrabuddhi về Tập lượng luận thích. Với

nỗ lực như vậy, tôi dừng lại câu kết luận trong Nhân minh chính lý môn luận) từ chú giải (tīkā) của Jinendrabuddhi theo cách sau: (Vi khai trí nhân tuệ độc được khái tư diệu nghĩa chính lý môn chư hữu ngoại lượng sở mê giả linh việt tà đồ kế chân nghĩa - 爲開智人慧毒藥 啓斯妙 義正理門 諸有外量所迷者令越 邪途契真義, 6a5~6); mukhamātram idaṃ sadarthanīteḥ kṛtam udghaṭi tajñadhīviṣaghnām | kusṛtīr apavidhya tīrthyatarkabhramitāḥ katham arthatattvabhājah || Steinkellner, Krasser và Lasic, 2005: xlvii fn. 77.

[4] Trong Tập lượng luận thích, Trần Na (Diñnāga) xem tông là một mệnh đề chỉ đơn thuần đề xuất trường hợp và không đóng góp tích cực vào luận chứng.

[5] Các dạng điểm thất bại khác nhau được tìm thấy trong văn bản y khoa, Carakasamhitā; và trong cấm nang tranh luận của Phật giáo sơ kỳ, nhan đề Phương tiện tâm luận (Upāyahṛdaya 方便心論); và trong Chính lý kinh (Nyāya-sūtra) Chương 5 - 2. Điều thú vị cần lưu ý về mối liên hệ này là trong bộ luận Vādanyāya, Pháp Xứng (Dharmakīrti) vốn không như Trần Na, không giải quyết những lời chỉ trích sai lầm, đưa ra một cuộc thảo luận đầy đủ về những điểm thất bại, và chỉ trích những cách giải thích theo mô dạng của phái Chính lý (Nyāya) về 22 điểm thất bại.

Giáo sư Yuichi Kajiyama chứng minh rằng những gì được gọi là phê bình sai lầm trong Chính lý kinh (Nyāya-sūtra), Chương 5 - 1, xuất phát từ phương pháp lập luận của Long Thọ được gọi là prasaṅga (reductio ad absurdum), và chỉ ra rằng Phương tiện tâm luận (do Long Thọ) liệt kê 20 lập luận như vậy không phải là sai lầm, mà là những lời chỉ trích đúng đắn; Kajiyama, 1991. Tuy nhiên, Trần Na (Diñnāga) không coi đây là những lời chỉ trích đúng đắn; thay vào đó, ngài chỉ ra cái giả của những lập luận như vậy bằng cách chỉ ra những sai sót trong chi phần nhân

(hetu, 因; e: reason) và các chi phần khác. Chúng ta đều biết rằng Trần Na trên phương phương diện này, đã dựa vào Luận thức (Vādaśāstra) của Thế Thân rất nhiều và dựa vào Như thật luận phản chất nan phẩm (*Tarka-sāstra 如實論 反質難品) được cho là của Thế Thân.

[6] Trong Tập lượng luận & Tập lượng luận thích, 5.36d, Trần- nói: [0430a13]... *“Thanh do khiến trừ các khái niệm khác mà hiển thị tự nghĩa”*, 聲亦是由遣他門而顯自義. (śabdo 'rthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvan āha). Pháp Xứng (Dharmakīrti) trích dẫn nhận xét này trong Lượng bình thích tự chú chú sớ (量評釋自註 註疏; Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā

Pramāṇavārttikasvavṛtti của ngài, Gnoli 1960, trang 62 - 63. Pháp Xứng dường như giữ quan điểm cho rằng thanh lượng (hoặc nhận thức bằng lời nói và nhận thức khái niệm nói chung) đề cập trực tiếp đến tổng tướng (sāmānyalakṣaṇa), nhưng đề cập gián tiếp đến thực thể khách quan phát sinh nhận thức ngôn từ. Thực thể khách quan được định tính bởi những dạng khiến trừ khác nhau thuộc đồng loại hay dị loại; nó là một thực tại duy nhất có thể được gọi là tự tướng (svalakṣaṇa) của chính đối tượng. Bây giờ, không rõ liệu Trần Na có tán thành quan điểm giống như quan điểm của Pháp Xứng hay không, bởi vì ngài không thảo luận thêm về vấn đề này nữa. Tuy nhiên, rõ ràng là đối với Trần Na (Dinnāga), một thanh lượng quy chiếu trực tiếp đến tổng tướng, tức là đặc tính chung của thực thể.

[7] Frauwallner 1959, 103.

[8] Có dòng kệ tương đương trong Tập lượng luận 2.12: don gyi chos rnam du ma ni || thams cad rtags las rtogs ma yin || gang zhig rjes 'brel gzhan las ni || ldog pa rtogs par byed pa yin || Dr. Horst Lasic hoan hỷ cung cấp bản tiếng Phạn cấu trúc lại như sau: arthasyānekadharmā hi na lingāt sarvathā gatāḥ (or

anekadharmaṇo'rthasya na lingāt sarvathā gatiḥ) | anubaddhasya vicchedaṃ gamayaty anyato yataḥ ||

[9] Mô tả ngắn gọn về lý thuyết Apoha của Dignāga, xem Katsura, 1979.

[10] T1586:31.60a24-25: 由假說我法 有種種相轉 彼依識所變 此能變唯三 ātmadharmopacārohivividhoyaḥ pravartate | vijñānapari nāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā || Lévi, 1925: 8 - 13.

[11] Dấu (*) trước tiếng Phạn, thuật ngữ phục dựng từ tiếng Hán, chưa được chính thức công nhận.

[12] Cf. T1590:31.76b18-19; Vimśikāv.16: pratyakṣabuddhiḥ svapnādaḥ yathā sā ca yadā tadā | na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ katham matam || Lévi, 1925: 2.

[13] Xem Katsura, 1986. Cf. also Katsura, 1991; Katsura, 2011. Thành duy thức luận Thuật Ký

(Thành duy thức luận Thuật Ký Thích Nhuận Châu)

PHÂN TÍCH NHÂN MINH LUẬN CỦA TRẦN NA

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai (PL. 2544)

Lượng đoán: Nhận thức thực tại

Nhận thức luận theo Trần Na và Pháp Xứng hoàn toàn căn cứ trên sự phân định giữa hai thứ đối tượng là tự tướng và tổng tướng. Mỗi đối tượng tương ứng với một hình thái lượng biết riêng biệt, hiện lượng nhận thức tự tướng và tỷ lượng nhận thức tổng tướng. Bên này là vật tự thân đặc thù, là thực tại điểm có khả năng tính tác dụng, kích thích phân biệt vọng tưởng, làm phát khởi khái niệm mà phàm phu chấp cho là thật. Bên kia là cộng tướng tổng quát, là ảnh tượng hay khái niệm vọng suy, kết quả của phân biệt vọng tưởng. Tính cách của vật thể hai bên hoàn

toàn khác biệt. Trên thực tế nhận thức thực tại tổng hợp kết nối hai vật thể nhân quả liên hệ ấy lại với nhau, mặc dầu chúng hoàn toàn khác biệt tính cách.

Sự tổng hợp bắc cầu nối kết tự tướng với tổng tướng, khả năng tính tác dụng với suy luận phán đoán gọi là lượng đoán (Judgment). Mọi nhận thức thực tại đều có tác dụng là thi thiết khái niệm để giải thích cảm giác đơn thuần. Rốt cuộc, nhận thức thực tại tóm thu lại chẳng qua chỉ là lượng đoán. Có hai cách lượng đoán. Một là tướng đoán (ekatvādhyava-sāya; perceptual judgment), sự quyết định đồng nhất một khái niệm với cảm giác đơn thuần tức thực tại điểm. Hai là tự lượng đoán (svārthānumāna; inferential judgment), sự kết nối quy hợp hai khái niệm về với thực tại điểm.

Tướng đoán: Cái này là cái ấy

Bắc cầu qua khoảng giữa tự tướng và tổng tướng là một tiến trình hoạt động tâm lý khởi đầu từ lúc cảm giác trực nhận sự hiện hữu của vật thể (vật tự thân) trong tầm nhận thức. Tiếp đến là sự thành lập một ảnh tượng của vật thể, rồi ảnh tượng ấy được khái niệm hóa. Cuối cùng là tướng đoán, sự quyết định đồng nhất khái niệm với vật tự thân nhằm tạo nên sự lượng biết. Tiến trình ấy được diễn tả như sau:

Hiện lượng có tác dụng là cảm tri sự có mặt của một vật thể trong tầm nhận thức. Tự tướng, tức vật tự thân (Thing-in-Itself), đối tượng của hiện lượng, chỉ có tác dụng trong sát-na hiện tại, cho nên còn gọi là thực tại điểm (point-instant of reality), không thể hình dung và nắm bắt bằng tri thức thường nghiệm được. Nói theo Duy thức thì thực tại điểm có thể xem như là hữu chất tánh cảnh, hiện tượng của các pháp căn cứ trên tinh thể của thức (vô chất tánh cảnh). Pháp Xứng cho biết có thể dùng phương pháp nội quan (pratyakṣeṇa = svasaṃviditeṇa; introspection) để thể

nghiệm cảm giác đơn thuần và hiện quán thực tại điểm. Tiếp ngay sau sát-na tri giác hiện tại là sát-na tác ý (manasi-kāra). Trên phương diện nhận thức, sát-na tác ý vẫn còn có tính cách bất khả tư nghì và bất khả thuyết. Nhưng sát-na tác ý là điểm khởi đầu của phân biệt. Trí giác phân biệt sinh khởi đúng vào lúc trực giác hoàn tất nhiệm vụ cảm nhận đối tượng. Vào thời điểm bắt đầu phân biệt này, thực tại điểm, tức tự tướng, phân ngay làm đôi. Một bên là chủ thể cảm thọ và bên kia là ảnh tượng của tự tướng, đối tượng và nguyên nhân của sự cảm thọ. Những gì cảm thọ sẽ làm duyên cho ý chí hành động (cetanā; tư) sinh khởi và đối tượng nhận thức trở nên có tính cách đáng ưa thích hay không đáng ưa thích. Do tác dụng tổng hợp của tầm (vitarka; sự quan sát thô) và tứ (vicāra; sự quan sát tế), tuệ hiện khởi [tuệ đây là tâm sở biệt cảnh tuệ, có nghĩa sự đoan chắc, sự cho rằng mình biết, chớ không phải là tuệ của trí tuệ giải thoát], vọng tưởng phân biệt, tô điểm ảnh tượng thành khái niệm, và định danh cho khái niệm vừa được thi thiết. Ngay sau đó, tưởng đoán đồng nhất khái niệm với thực tại điểm theo mô dạng của câu nói: “*Đây là con bò*”. Chữ “*Đây*” chỉ vào tự tướng, thực tại điểm mà tri thức thường nghiệm không thể hình dung và nắm bắt. Từ ngữ “*con bò*” chỉ vào tổng tướng, một khái niệm có tên gọi, được tưởng đoán đồng nhất với thực tại điểm. Tưởng đoán là một quyết định tổng hợp thống nhất hai phần khác biệt, đưa đến dạng thức “*cái này là cái ấy*” (tad eva idam; this is that). Cái này là đơn thuần, đặc thù, không nói lên được. Cái ấy là vọng tưởng đa thù, tổng quát, phát biểu dễ dàng.

Tưởng đoán: Nhịp cầu nhận thức “ $x = a$ ”

Dùng ký hiệu toán học, chữ x biểu trưng thực tại điểm xem như một ẩn số, chữ a thay thế khái niệm xây dựng bằng vọng tưởng phân biệt dựa trên ảnh tượng của thực tại điểm, và đồng nhất thức (identity): $x = a$ mô tả sự đồng nhất giữa hai sự thể

hoàn toàn dị biệt là thực tại điểm đặc thù và khái niệm tổng quát. Nếu giải thích đồng nhất thức như là một mệnh đề (proposition), thời về đầu x gọi là chủ từ (the subject) biểu trưng thực tại điểm tức vật tự thân và về sau a gọi là thuộc từ (the predicate) biểu trưng thuộc tính của vật tự thân. Thông thường khi thực hiện một lượng đoán, chỉ có thuộc tính là được đặt tên, còn vật tự thân vì không định tính được nên khỏi cần nhắc đến trong ngôn thuyết. Chủ từ có thể phát biểu bằng một điều bộ hay bằng một đại danh từ (pronoun). Cách lượng đoán như vậy có thể đã phát sinh từ thời tư tưởng nhân loại mới bắt đầu phát triển. Hãy nhìn một đứa bé tưởng đoán khi nhận ra một con thú trong sách. Nó chỉ vào hình và nói tên con thú đó. Điều bộ chỉ tay vào hình chính là để phát biểu vật tự thân của con thú. Nói tên con thú chính là mô tả khái niệm về con thú ấy. Nói tóm lại, tất cả mọi lượng đoán đều là sự kết nối một phần tử không thể định danh với một khái niệm có tên đặt.

Xét riêng từng về, x riêng, a riêng, thời chả có về nào đem đến sự hiểu biết rõ ràng về vật thể cả. Nhưng tổng hợp chúng lại thời có sự nhận thức thực sự. Thí dụ khi nhìn một con bò trước mắt, trước hết con bò ấy có cá thể dị biệt so với những con bò khác. Chẳng hạn như nó đang ở vào một vị trí đặc biệt trong thời gian và không gian với thân tướng đặc thù khác với những con bò đã thấy trước đây. Tuy vậy, con bò ấy cũng có cộng tướng chung cho loài bò để cho thấy biết ngay nó là một con bò như những con bò khác.

Phía trực giác x cho ta nhìn thấy vật thể có khả năng tác quả (arthakriyāsakti), dị biệt cá tính (asadrśa; specific, individual), không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ (śab dasyāviśaya), và có thể thấy biết mà không cần đến ngôn ngữ hay khái niệm. Phía khái niệm a cho ta thấy biết đặc tính của vật thể là cộng tướng (Sāmānyalakṣaṇa; gene-rality) chung cho và đồng thời hiện hữu

nơi mọi cá thể đồng loại, không có vị trí nhất định trong thời gian và không gian, cần đến tưởng tượng, ngôn ngữ, hay luận lý để phô bày và miêu tả.

Tóm lại, tưởng đoán có thể xem như là sự quy chiếu một khái niệm về với vật tự thân liên hệ, đem một sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ.

Tự lượng đoán: Biết cái không thấy nhờ cái thấy

Như trình bày trên đây, lượng đoán là giải thích cảm giác đơn thuần bằng thi thiết khái niệm. Tưởng đoán là tổng hợp kết liên cảm giác với một khái niệm. Dạng thức phát biểu tương ứng là *“Cái này màu xanh”* hay *“Tại đây có khói”*.

Tự lượng đoán là tổng hợp kết liên cảm giác với hai khái niệm, theo dạng *“đây là khói do lửa sinh ra”* hay *“Ở đó có lửa, bởi vì có khói”*. Trong trường hợp này, *“đây là khói”* là một tưởng đoán. Lửa không được nhìn thấy. Nhưng cứ bảo rằng *“Ở đó có lửa”*, thời chính do lượng đoán bằng tỷ lượng. Biết được có lửa là nhờ gián tiếp nhận thức qua trung gian ‘khói’, một biểu tượng của ‘lửa’. Vật tuy không thấy nhưng biểu tượng của nó thời thấy được, và biểu tượng này ngay chính nó cũng là biểu tượng của một thực tại điểm. ‘Khói’ và ‘lửa’ tương quan liên hệ theo luật nhân quả (tadutpatti; Principle of Causality; Non-identity of the underlying reality).

Một thí dụ khác về tự lượng đoán: *“Tại đây có cây, bởi vì có nhiều simsapās”* hay *“Cái này là cây, bởi vì nó là simsapā”*. Hai khái niệm ‘cây’ và ‘simsapā’ chỉ khác nhau trên phương diện luận lý. Chúng cùng quy hợp về chung một thực tại điểm, biểu hiện qua các từ ngữ ‘Tại đây’, ‘Cái này’. Đó là sự tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity). Đồng quy nhất có nghĩa là cả hai khái niệm ‘cây’ và ‘simsapā’ đều quy

hợp về cùng chung một thực tại điểm, chung một căn bản hữu pháp (dharmī; substratum) [Hữu pháp là chỉ vật tự thân, còn gọi là tự tánh, tự thể của sự vật].

Ở đây mấy chữ ‘Principle of Identity’ được dịch là luật đồng quy nhất thay vì luật đồng nhất. Lý do là để tránh hiểu lầm với luật đồng nhất áp dụng trong Tam đoạn luận, theo đó mỗi sự vật, hiện tượng luôn luôn đồng nhất với chính nó, A là A, B là B. Cũng nên nhắc lại rằng theo Phật giáo, cùng một cây simsapà mà ở vào hai thời điểm khác nhau thời được xem như là hai vật thể hoàn toàn khác biệt, tuy cả hai được biểu tượng bằng một khái niệm chung là simsapà. Hai sát-na sinh diệt của simsapà tương quan liên hệ theo luật nhân quả, giống như trường hợp ‘khói’ và ‘lửa’.

Tưởng đoán là nhận thức thực tại điểm x qua trung gian biểu tượng của nó là khái niệm a. Tự lượng đoán là nhận thức thực tại điểm x qua trung gian cặp biểu tượng a và b. Cặp khái niệm a và b tương quan liên hệ hoặc như nhân với quả hoặc do luật đồng quy nhất. Vì chủ từ x không thể định tính được nên khi phát biểu, khởi cần nhắc đến. Tuy vật tự thân x không được nói đến mà người ta vẫn hiểu là nó hiện hữu như căn bản hữu pháp (substratum) của hai pháp a và b [pháp là chỉ thuộc tính của vật tự thân]. Do đó, mô dạng của tự lượng đoán tưởng chừng như chỉ còn có hai khái niệm mà thôi, khái niệm này dùng làm chứng cứ để đoán định khái niệm kia.

Tự lượng đoán: Suy tưởng nghĩa để phát biểu thể

Như đã nói ở trên, theo Trần Na chỉ có hai thứ đối tượng nhận thức. Tự tướng, thứ có tính cách đặc thù (particular) nhận thức bằng hiện lượng tức cảm giác đơn thuần (perception). Tổng tướng, thứ có tính chất cộng hữu (universal, general) nhận thức bằng tỷ lượng tức suy luận (inference). Tỷ lượng có đối tượng là một ảnh tượng vọng suy, chẳng hạn như một ngọn lửa tưởng

tượng, bởi vì tỷ lượng nhận thức một vật thể không trực tiếp thấy, chỉ bằng vào sự tương bên ngoài của ẩn vật mà vọng tưởng.

Tuy nhiên ngọn lửa mà sự hiện hữu được suy đoán vẫn có tính dị biệt đặc thù giống như ngọn lửa nhận biết trực tiếp bằng mắt. Ta không thể nhận ra một ngọn lửa đặc thù nếu ta không biết đến những phẩm tính cộng hữu của ngọn lửa đối tượng và đồng thời của tất cả các ngọn lửa khác trên thế giới. Cũng thế, ta không thể biết được ngọn lửa ta suy đoán là một hiện thực, nếu ta không quy hợp ngọn lửa ấy bằng trí tưởng tượng về với một thực tại điểm.

Như vậy, tự lượng đoán là quy hợp ngọn lửa tưởng tượng về với một thực tại điểm, chẳng khác nào tưởng đoán nhận biết một thực tại điểm nhờ vào thi thiết khái niệm. Bằng cảm giác, nhận thức nắm bắt cái đặc thù và thi thiết khái niệm. Bằng suy luận, nhận thức nắm bắt khái niệm và thi thiết cái đặc thù. Tưởng đoán và tự lượng đoán chỉ khác biệt nhau chừng đó. Tự trung hai cách lượng đoán ấy biểu hiện sự tổng hợp cảm giác với trừ cảm giác (sensation and non-sensation), thi thiết khái niệm với trừ thi thiết khái niệm (conception and noncon ception), vọng tưởng với trừ vọng tưởng (imagination and non-imagination). Nói cách khác, lượng quả nhận thức, tức sự vật bị thấy biết, bao gồm hai mặt: mặt thể, tức là tự thể của sự vật trực nhận bằng cảm giác và mặt nghĩa, tức là nghĩa lý, tính cách của sự vật do suy luận vọng đoán. Thể còn gọi là tự tánh, hữu pháp, và sở biệt (bị phân biệt). Đối ứng với ba tên ấy của thể, nghĩa có ba tên khác là: sai biệt, pháp, và năng biệt (năng lực phân biệt). Khi cả thể và nghĩa gọi chung thời lượng quả nhận thức có tự tánh và sai biệt, hữu pháp và pháp, sở biệt và năng biệt.

Do đó, tự lượng đoán không phải là một phép diễn dịch mà là một phương cách nhận thức thực tại bắt nguồn từ sự kiện là thực tại có biểu tượng. Cái đích nhằm suy đoán là một điểm của

thực tại với biểu tượng của nó. Thí dụ, một trái núi với ngọn lửa không thấy, mà suy đoán lửa có ở đó. Ngọn lửa này là biểu tượng của một thực tại điểm. Nó không phải là cái đích của sự suy đoán. Cái đích suy đoán là thực tại điểm mà biểu tượng là ngọn lửa không thấy. Vậy qua tác dụng nhân quả của hai khái niệm, ‘*có khói thời có lửa*’, tự lượng đoán đem sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể bất khả ngôn thuyết.

Trong trường hợp “*Tại đây có cây, bởi vì có simsapās*”, cái đích suy đoán là thực tại điểm, căn bản hữu pháp chung của hai khái niệm ‘*simsapā*’ và ‘*cây*’. Áp dụng luật đồng quy nhất vào hai khái niệm ấy, tự lượng đoán tổng hợp nối kết hai khái niệm để đi đến sự nhận thức thực tại. Trong trường hợp này, tự lượng đoán cũng đem sự thể có thể phát biểu thành lời quy hợp về với một sự thể bất khả ngôn thuyết.

Nếu thu gọn phạm vi của tư duy lại chỉ gồm toàn lượng đoán, thời nhận thức có thể xem như có đặc tính là kết hợp phần tử dùng lời phát biểu được với một phần tử bất khả thuyết. Hoặc có thể xem nhận thức như là sự quy chiếu một hay hai khái niệm về với vật tự thân liên hệ. Riêng về tự lượng đoán, hai khái niệm liên hệ cần phải tương quan tương liên với nhau hoặc do luật nhân quả, hoặc do luật đồng quy nhất. Như vậy, mọi lượng đoán, hay nhận thức, đều là vọng tưởng quy hợp về với thực tại. Thuần vọng tưởng là hoàn toàn tưởng tượng mà không có thực tại. Thuần thực tại là thực tại mà không có phân biệt vọng tưởng. Nhận thức là vọng tưởng quy chiếu về với thực tại khách quan. Như vậy, nhận thức luôn luôn đem sự thể có thể phát biểu thành lời quy hợp về với một sự thể bất khả ngôn thuyết.

Ba ngôn từ lượng đoán

Theo trên, tự lượng đoán là nhận thức sự vật bằng phương pháp suy luận chưa chuyển đạt thành ngôn ngữ. Tuy quy hợp một sự thể có thể bày tỏ bằng lời về với thực tại điểm bất khả ngôn

thuyết, nhưng kỳ thật tự lượng đoán chưa truyền đạt chia xẻ sự hiểu biết với chung quanh. Nếu được phát biểu thời mô dạng phát biểu tự lượng đoán gồm có ba ngôn từ: chủ từ tức vật tự thân, thuộc từ tức thuộc tính, và nhân hay lý do, có tác dụng kết nối nhân quả hai ngôn từ kia lại với nhau.

Thứ nhất là chủ từ (pakṣa; logical Subject). Chủ từ có thể là vật tự thân hay là một phẩm tính.

Nếu chủ từ là vật tự thân thời chủ từ luôn luôn là một thực tại điểm, không có tên để gọi, mà chỉ có thể dùng những từ như “đây”, “cái này”, “cái ấy”, thay thế để tiện dụng khi phát biểu. Mọi thi thiết vọng tưởng phân biệt đều thành lập trên căn bản vật tự thân.

Nếu chủ từ là một phẩm tính, thời đó là một khái niệm suy từ vật tự thân, dùng làm căn bản hữu pháp cho sự lượng đoán kế tiếp. Như thế, phẩm tính chủ từ hiện thân như một vật thể để thay thế vật tự thân. Thí dụ: Trong mệnh đề “Ở đây có lửa, bởi vì ở đây có khói”, chủ từ “Ở đây” biểu tượng vật tự thân. Trong mệnh đề “Núi có lửa, bởi vì núi có khói”, chủ từ “Núi” là khái niệm suy từ vật tự thân. Nó còn là căn bản hữu pháp của ‘khói’ và ‘lửa’. Trong trường hợp này, chủ từ là một phức thể, bao gồm một địa điểm đặc biệt hiện thấy và một phần không thấy phải suy đoán mới thấy. Phần phải suy đoán này là thực tại điểm có biểu tượng là lửa.

Vật tự thân không bao giờ giữ vai trò thuộc tính của bất cứ một vật thể nào khác.

Thứ hai là thuộc từ (sādhya; logical Predicate). Nó biểu trưng phẩm tính, thuộc tính của chủ từ nhờ suy luận mà biết. Tuy được phát biểu bằng một danh từ như “lửa” (fire), nhưng đó là “phẩm tính lửa” (fireness) của chủ từ “ở đây”. Chẳng hạn, mệnh đề “bất cứ chỗ nào có khói, thời chỗ ấy có lửa” có thể phát biểu một cách

chính xác hơn là *“bất cứ chỗ nào có phẩm tính khói (smokeness), thời chỗ ấy có phẩm tính lửa (fireness)”*.

Thường khi tổ chức luận thức, người lập luận kết hợp chủ từ với thuộc từ để lập tôn, nghĩa là để nêu lên tôn chỉ, mệnh đề, hay chủ trương của mình. Mệnh đề tôn gồm có hai phần. Phần trước chủ từ gọi là tiền trần hữu pháp, phần sau thuộc từ gọi là hậu trần pháp. Cả tiền trần lẫn hậu trần đều gọi là tôn y, nghĩa là tài liệu, yếu tố để y cứ vào đó mà tổ chức mệnh đề tôn. Khi kết hợp tiền trần với hậu trần lại với nhau thời mệnh đề thống nhất gọi là tôn thể. Tôn thể là mệnh đề được thành lập (tôn sở lập), là chủ trương đưa ra để thuyết phục đối phương công nhận.

Thứ ba là lý do hay nhân (hetu; reason) dùng chứng minh thành lập tôn sở lập. Nhân được phát biểu trong một mệnh đề theo dạng thức *“Chủ từ = Thuộc từ, bởi vì Nhân”*. Thí dụ: *“Ở đây có lửa, bởi vì có khói”*, *“Tại đây có cây, bởi vì có simsapās”*. Thông thường vì không cần phải nói đến chủ từ cho nên trong tỷ lượng chỉ còn lại hai ngôn từ là nhân và thuộc từ: *“Simsapā là một cây”*, *“sự có khói có nghĩa là sự có lửa”*, hay *“khói là do lửa sinh ra”*.

Ngoài ra, sự thành lập tôn sở lập là do quy nạp từ những sự trạng riêng nhờ kinh nghiệm bản thân thu thập. Mỗi sự trạng riêng là một ví dụ của tôn sở lập. Bởi vậy để làm tăng giá trị của luận chứng, nhân phải đèo theo dụ, tức những ví dụ thích hợp. Mỗi ví dụ chẳng những là một trường hợp riêng của tôn sở lập mà còn bao hàm trong nó tính cách của nhân. Nhân và dụ là năng lập, nghĩa là động lực, nguyên liệu, lý lẽ để thành lập chủ trương tôn sở lập (bị thành lập). Thí dụ: *“Ở đây có lửa, bởi vì có khói. Ví như trong bếp”*, *“Tại đây có cây, bởi vì có simsapās. Ví như bạch mã là một con ngựa”*.

Cả hai cách lượng đoán, tướng đoán và tự lượng đoán, đều quy hợp khái niệm về với vật tự thân. Tuy vậy, tự lượng đoán

khác biệt với tướng đoán vì tự lượng đoán có chứa một lý do để giải thích sự quy hợp về với vật tự thân. Thí dụ: Khi tổng hợp kết liên một thực tại điểm với hình ảnh của một ngọn lửa không nhìn thấy, thời phải giải thích lý do tại sao thực hiện một sự quy hợp như vậy. Lý do là vì thấy khói. Khói là sự tướng bên ngoài của sự có lửa, bởi vậy kết luận có lý do chánh đáng.

Ba tướng của nhân: Điều kiện cần để chơn tỷ lượng

Theo trên, tự lượng đoán là cái biết bằng cách so sánh, loại suy. Do phân biệt so sánh mà có lập luận. Muốn lập luận không sai lầm để hiểu biết một cách đúng (chơn tỷ lượng), thời phải biết do đâu mà xác chứng rằng nhân, tức lý do, luận cứ dùng minh giải là đúng hay sai. Nhân đúng, không phạm sai lầm, đủ khả năng thành lập được tôn, gọi là nhân chơn năng lập. Nhân chơn năng lập phải hội đủ (trirūpatva) ba tướng, tức ba mối liên kết: Một, nhân phải quan hệ đầy đủ với tôn tiền trần hữu pháp, nghĩa là nhân phải là một thuộc tính của tôn tiền trần hữu pháp (Pakṣa-sattva. Biến thị tôn pháp tánh). Thí dụ: Tôn: Âm thanh là vô thường. Âm thanh có nhiều thuộc tính như vô thường, vô hình, do tạo tác mà có,... Vậy nhân phải là một thuộc tính trong đó. Chẳng hạn, Nhân: Do tạo tác mà có. Hai, nhân phải liên hệ với một tập hợp con, nghĩa là một số chứ không phải toàn bộ, các sự thể đồng phẩm tính với tôn hậu trần pháp (Sapakṣa-sattva. Đồng phẩm định hữu tánh). Trong thí dụ với tôn: Âm thanh là vô thường, vô thường là tôn hậu trần thuộc tính. Tập hợp con các sự thể đồng phẩm tính với tôn hậu trần bao gồm một số sự thể như bình, bàn,... Số vật thể này gọi là tôn đồng phẩm, đều vô thường như âm thanh. Vậy “*Nhân: Do tạo tác mà có*” liên hệ với tập hợp con các tôn đồng phẩm vì các sự thể của tập hợp con này đều do tạo tác mà có. Cần lưu ý rằng ở đây điều kiện là chỉ cần liên hệ với một tập hợp con các tôn đồng phẩm mà thôi. Chẳng hạn, “*Nhân: Do tạo tác mà có*” không liên hệ gì với những hiện tượng tôn đồng phẩm như sấm sét, gió,

mưa, mặc dầu chúng đều vô thường như âm thanh nhưng không do tạo tác mà có. Lấy một tôn đồng phẩm đem ra làm ví dụ thời vật thể ấy gọi là đồng dụ. Ba, nhân phải hoàn toàn không liên hệ gì với toàn bộ những sự thể khác phẩm tính với tôn hậu trần pháp (Asapakṣa-asattva. Dị phẩm biến vô tánh). Trở lại với thí dụ trên: Tôn: Âm thanh là vô thường. Nhân: Do tạo tác mà có. Tôn hậu trần pháp là vô thường. Vậy toàn bộ những sự thể khác phẩm tính với tôn hậu trần pháp gồm tất cả những sự thể thường còn. Đó gọi là tôn dị phẩm. Tất cả những gì thường còn thời không do tạo tác mà có. Do đó nhân không liên hệ với toàn bộ tôn dị phẩm. Lấy một tôn dị phẩm đem ra làm ví dụ thời vật thể ấy gọi là dị dụ. Nhìn qua sự quan hệ giữa Nhân với hai ngôn từ kia, Chủ từ và Thuộc từ, rõ ràng là Nhân đóng vai trò chủ yếu trong mọi tự lượng đoán.

Tha lượng đoán (Parārthānumāna; syllogism)

Trần Na phân biệt tự lượng đoán với tha lượng đoán. Tự lượng đoán là nhận thức hiểu biết về một sự vật có thể truyền đạt bằng ngôn ngữ nhưng chưa truyền đạt. Tha lượng đoán không phải là một hình thái nhận thức, mà là ngôn luận tức một số mệnh đề của người lập luận sắp đặt để truyền đạt sự hiểu biết về sự vật đã được nhận thức. Như vậy tha lượng đoán là nguyên nhân trực tiếp phát sinh trí hiểu biết của người nghe. Bởi thế tha lượng đoán được định nghĩa là *“ngôn luận dùng để truyền đạt ba ngôn từ tự lượng đoán cho người khác”*. Ba ngôn từ tự lượng đoán, Chủ từ, Thuộc từ, và Nhân hay Lý do, được sắp thành ba chi, tôn (pratiñjā), nhân (hetu), dụ (dṛṣṭānta) và phải nghiệm đủ hai điều kiện liên kết, một là giữa Nhân với Thuộc từ (Vyāpti), và hai là giữa Chủ từ với Nhân (pakṣadharmatā). Hai điều kiện quan hệ này đã được nêu ra trong ba tướng của Nhân.

Cách tổ chức luận pháp và các lỗi lầm lập luận liên hệ đến tự lượng đoán và tha lượng đoán được Nhân minh luận của Trần

Na và Pháp Xứng thu tóm trong tám môn cốt yếu. Bốn môn nhằm mục đích ngộ tha: Chơn năng lập, tức lập tôn đúng, nhân đúng, và dụ đúng; tợ năng lập, tức lỗi lầm lập tôn sai, nhân sai, và dụ sai; chơn năng phá, tức lập một luận thức đúng đủ cả ba phần tôn, nhân, và dụ để phá bỏ chủ trương của đối phương; và tợ năng phá, tức lỗi lầm lập luận để đả phá hay chỉ trích không đúng cách luận thức của đối phương. Cũng nhằm mục đích tự ngộ: Chơn hiện lượng, tợ hiện lượng, chơn tỷ lượng, và tợ tỷ lượng, đề cập đến những tiêu chuẩn nhằm xét biết khi nào hiện lượng và tỷ lượng là sai hay đúng.

Nhân Minh luận

Theo Pháp Xứng, hiện lượng trí, tức kết quả của sự lượng biết bằng hiện lượng, tuy rất cần cho sự hiểu biết, nhưng không phải là điều kiện tiên quyết của tỷ lượng trí, tức kết quả lượng biết bằng tỷ lượng. Luận chứng để minh định tính xác thực của tỷ lượng trí cũng không cần phải căn cứ trên hiện lượng trí. Sự khác biệt quan trọng giữa hai trí là ở chỗ hiện lượng trí vì liên kết với tự tướng nên không phát biểu được, trái lại, tỷ lượng trí vì kết liên với tổng tướng cho nên có thể truyền thông với kẻ khác. Tuy nhiên, sự có mặt của kẻ khác không phải là một điều kiện cần để lượng biết bằng tỷ lượng. Đó là những điểm tiêu biểu của tỷ lượng mà mọi hành giả với mục tiêu tự lợi, lợi tha cần phải đặc biệt lưu tâm. Thật vậy, hành giả rất cần hiểu biết rõ những vấn đề tương quan tương liên với tỷ lượng, nhất là vấn đề sử dụng ngôn ngữ và luận lý. Chẳng những biết rõ các pháp thức suy tư và biết rõ chỗ đúng sai của tư duy suy lý là cần thiết cho mục đích tự ngộ, mà hiểu rõ các phép tắc biện luận và cách thức trình bày qua ngôn ngữ để giúp kẻ khác thông hiểu chủ trương của mình cũng là cần thiết cho mục đích ngộ tha.

Khế kinh tuy thường ghi lại những cách thức lập luận của đức Phật [chẳng hạn trong kinh Sáu sáu, kinh số 148, Trung bộ kinh,

đức Phật áp dụng phép phản chứng (*reductio ad absurdum*) để chứng minh rằng khi quan niệm ngã là một bản thể thường hằng bất biến và khi hết thấy năm uẩn tạo nên hữu tình đều sinh diệt, thời đồng nhất hóa bất cứ uẩn nào với ngã tất nhiên dẫn đến kết luận phi lý là ngã cũng sinh diệt] nhưng tuyệt nhiên trong Tam tạng kinh điển không thấy trình bày nhận thức và luận lý theo một hệ thống nào rõ rệt. Phải đợi đến thời kỳ chuyển xe pháp lần thứ hai và lần thứ ba mới xuất hiện nhiều tác phẩm về luận lý học. Các phương thức lý luận do Túc Mục [*Akṣapāda*, còn có tên là Gautama, Cồ Đàm; được xem như là vị tị tổ của Chánh lý phái (*Nyāya*), một trong Lục phái chính thống của Bà-la-môn giáo nổi tiếng về luận lý học] trình bày trong kinh Chánh lý (*Nyāya Sūtra*) đã được Long Thọ và Đề Bà của Tam luận tông cùng với Vô Trước và Thế Thân của Pháp tướng tông phỏng theo và chỉnh lý để dùng trong các cuộc tranh luận với các giáo phái khác.

Nhân minh luận, một tên gọi khác của luận lý trở thành một môn học chính thức của Tăng Ni kể từ thời Trần Na (*Dignāga*), một môn đệ Thế Thân (*Vasubandhu*), vào giữa thế kỷ thứ V t.l.. Trong số các luận thức Nhân Minh do Ngài viết, có cuốn Chánh Lý Môn Luận là quan trọng nhất, trong đó Ngài tóm tắt và cải tạo lại hết thấy phương pháp Nhân Minh của đời trước. Sau đó, học trò là Pháp Xứng (*Dharmakīrti*) và Thiên Chủ (*Śaṅkarasvāmin*; Thương Kiết La Chủ) tiếp tục hoàn chỉnh công trình của thầy lập thành môn Nhân Minh học có hệ thống chặt chẽ. Cuốn Nhân Minh nhập Chánh Lý luận (*Nyāyapraveśa*) của Thiên Chủ do Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang dịch ra Hán văn tuy tóm tắt nhưng đầy đủ yếu nghĩa Nhân Minh đã được lưu truyền đến bây giờ. Hiện nay, sách tiếng Việt về Nhân Minh học có quyển Giới thiệu Nhân Minh học của Pháp sư Thích Trí Độ, và quyển Lối vào Nhân Minh học do Ht. Thiện Siêu soạn. Sách của Ht. Thiện Siêu giảng giải rõ ràng rất ráo luận thức Nhân Minh với rất nhiều thí dụ cụ thể sáng tỏ.

Để có một ý niệm khái quát về quy tắc luận lý của Nhân minh, xin trích ra đây một vài đoạn của sách ấy.

Danh nghĩa và chủ đích của Nhân Minh

Môn học về phương thức lý luận được gọi tên là Nhân Minh học là vì những lý do như sau.

(1) Nhân minh là một trong *ngũ minh*, năm môn học bao gồm hết thảy mọi vấn đề mà Phật giáo và các tôn giáo khác ở Ấn Độ rất chú trọng vào thời bấy giờ: *Nội minh*, nghiên cứu giáo nghĩa của tôn giáo mình; *Nhân minh*, nghiên cứu phương thức lý luận, tức luận lý học; *Thanh minh*, nghiên cứu ngôn ngữ, văn tự, cú pháp, tức ngữ học; *Y phương minh*, tức y học; và *Công xảo minh*, nghiên cứu công nghệ, kỹ thuật, khoa học.

(2) Nhân, là nguyên nhân, là điều chính yếu được môn học này chú trọng nghiên cứu phát minh. Nhân minh là thông hiểu minh bạch về nguyên nhân ấy. Nhân có hai thứ: (a) Sanh nhân là nhân trực tiếp. Người lập luận dùng sanh nhân là ngôn ngữ chặt chẽ, xác đáng để làm phát sinh trí hiểu biết của người nghe. (b) Liễu nhân là nhân gián tiếp. Trí của người nghe là liễu nhân làm cho ngôn luận của người lập luận được sáng tỏ. Cả hai, sanh và liễu nhân, đều cần thiết cho việc lý luận được thành. Sanh nhân thuộc của người lập luận, còn liễu nhân thì thuộc của người nghe.

“*Tất cả luận lý đều nhằm mục đích tự ngộ và ngộ tha*”. Tam đoạn luận của Aristotle là pháp thức suy tư, chú trọng ở chỗ đúng sai của tư duy suy lý, lấy nguyên lý chung đã được hiểu rõ diễn dịch suy định để hiểu đến bộ phận riêng, mục đích là tự ngộ. Còn Nhân minh là luận thức biện luận, chú ý ở chỗ đúng sai của biện luận nhằm mục đích ngộ tha. Muốn ngộ tha phải nhờ đến biện luận, nhưng nếu biện luận không có phép tắc thì chỉ tạo ra sự hiểu biết sai lầm cho người nghe, chứ không thể ngộ tha được. Do mục đích ngộ tha đó, Nhân minh rất chú trọng

chỗ đúng sai trong pháp biện luận Lập và Phá. Theo Nhân minh, người lập luận nêu ra chủ trương để tranh luận với người khác, nên sự đúng sai không phải chỉ do mình quyết định mà còn do người đối luận và người làm chứng quyết định. Thế nên, muốn lập luận trước phải dùng hiện lượng trí và tỷ lượng trí để hiểu rõ sự lý, hiểu rõ nguyên nhân kết quả và hiểu rõ cách dùng từ, phép lập luận, nghĩa là trước phải có trí tự ngộ rồi sau mới lập luận để ngộ tha. Nếu trước không tự ngộ thì khó có thể đạt được mục đích ngộ tha. Trí hiện lượng và trí tỷ lượng là hai khả năng hiểu biết vừa trực tiếp vừa kinh nghiệm suy lý, vừa cảm tính vừa lý tính. Luận lý Nhân minh được xây dựng trên trí hiện lượng và trí tỷ lượng nên có thể đưa người nghe đi xa, hiểu thấu chỗ đích thực của sự vật, chứ không bị cục hạn trong suy lý trừu tượng như Tam đoạn luận hay Biện chứng pháp Tây phương. Triết gia Đức hiện đại Karl Jaspers đã nhận định rằng: *“Biện chứng pháp của Hegel là một thứ biện chứng pháp của tư duy, còn biện chứng pháp của Đông phương là biện chứng pháp của kinh nghiệm thực hiện”*. Vì Nhân minh học được Trần Na và Pháp Xứng cải cách đổi mới rất hoàn chỉnh nên Nhân minh học từ đời Trần Na trở đi được gọi là Tân Nhân minh. Còn Nhân minh trước kia thì gọi là Cổ Nhân minh. Các bộ luận Phật giáo ra đời sau này chịu ảnh hưởng rất lớn của Tân Nhân minh và được viết trên thể thức luận lý của Nhân minh, chẳng hạn như Thành duy thức của Hộ Pháp (Dharmapāla) hay Chương trần luận của Thanh Biện (Bhāvaviveka); nếu không hiểu Nhân minh thì khó mà hiểu thấu lý nghĩa của những bộ luận này.

Thí dụ về luận thức Nhân Minh

Trong bài Nhân minh Tổng luận (Tập chí Viên Âm, 1939) đăng lại trong phần phụ lục của sách Lối vào Nhân Minh học, cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám viết: *“Đại phàm muốn lập một lý luận thì cần phải đủ ba điều kiện: A- Nói điều mình đã nhận biết để cho*

người khác cũng nhận biết. Như mình nhận biết cái chớp do điện lực tạo thành và nói ra cho ai ai cũng nhận biết như vậy. Điều ấy gọi là tôn. B- Song nếu chỉ nói suông cái tôn của mình, thì chắc người khác không chịu công nhận, nên cần phải nói rõ nguyên nhân vì sao mà lập ra cái tôn ấy. Đó gọi là nhân. C- Đã chỉ rõ cái tôn và nhân rồi, thì cần phải lấy những sự hiện thiết mà ai ai cũng đều công nhận làm chứng cứ cho cái tôn và nhân của mình, có cả chứng cứ về mặt phải và chứng cứ về mặt trái nữa thì càng tốt. Đó gọi là dụ. Nói tóm lại, phàm lập một thuyết gì cần phải đủ ba phần là tôn, nhân, và dụ. Thiếu tôn thì không có tôn chỉ, thiếu nhân thì không có nguyên do, thiếu dụ thì không có bằng cứ. Ba phần thiếu một thì không thể thành lý luận đúng đắn. Song về cái dụ thì cốt nhất cần phải có đồng dụ, còn không lập dị dụ cũng không có lỗi". Sau đây là một số thí dụ về lập luận theo quy tắc Nhân Minh:

Thí dụ 1: Tôn: Tiếng là vô thường. Nhân: Vì bị làm ra. Đồng dụ: Lý dụ hay dụ thể: Nếu cái được làm ra, (phối hợp với nhân) thì thấy nó vô thường (phối hợp với tôn). Sự dụ hay dụ y: Đồng dụ như cái bình. Dị dụ: Lý dụ hay dụ thể: Những cái thường đều không bị làm ra. Sự dụ hay dụ y: Dị dụ như hư không.

Thí dụ 2: Bài kệ trong kinh Lăng nghiêm dưới đây cho thấy rõ tính cách Nhân minh trong kinh Phật: "*Chơn tánh hữu vi không, Duyên sanh cố như huyễn. Vô vi vô khởi diệt. Bất thật như không hoa*".

Phần một: Tôn: *Chơn tánh hữu vi không* (Đúng theo thật tánh, các pháp hữu vi là không thật có). Nhân: *Duyên sanh cố* (Vì do duyên sanh). Đồng dụ: Sự dụ hay dụ y: *Như huyễn* (Ví như trò ảo thuật).

Phần hai: Tôn: *Chơn tánh, vô vi bất thật* (Đúng theo thật tánh, các pháp vô vi là không thật). Nhân: *Vô khởi diệt cố* (Vì không có tướng sanh và diệt). Đồng dụ: Sự dụ hay dụ y: *Như không hoa* (Ví như hoa đốm giữa không).

“Phép lý luận Nhân minh rất công bằng xác thực”. Nhờ đồng những pháp lý luận công bằng như trên, nên ngày xưa ở Ấn Độ đã có thể khai những Vô Giá đại hội để cho các nhà tôn giáo, các nhà triết học cùng nhau biện luận công khai; bên nào thua, bên nào được, đều nương theo luận Nhân minh mà xét đoán. Lại trong các Vô Giá đại hội kia, bên nào lập một cái lượng có lỗi, hoặc không thể bác những cái lượng trái với tôn chỉ của mình thì phải chịu thua ngay, không được nói qua việc khác để tránh né, nên không có những sự cãi cò dây dưa như các xứ khác.

Có người nói: *“Lý luận chỉ là những tư tưởng thế gian, không thể nương theo đó mà bình phẩm các sự huyền bí”*; song họ nói như vậy thì họ đã tự nhận các cái huyền bí ấy là vô lý rồi; lại họ tự đặt ra ngoài vòng lý luận thì chính cái thuyết đó của họ cũng không còn giá trị gì; mà đã không còn giá trị thì phép lý luận theo Nhân minh vẫn đủ giá trị để bắt bẻ những thuyết sai lầm của họ. Phép Nhân minh còn có những cách hỏi lại bên địch, hoặc phân tích từng bộ phận cho rõ ràng để tránh các sự hiểu lầm.

Tổng kết

Đứng về mặt luận lý mà nói, trong khoảng hai trăm năm sau Vô Trước và Thế Thân, nền triết học siêu hình của Phật giáo có thể xem như phát triển đến gần như hoàn bị. Những luận thức Nhân minh là phương tiện tuyệt hảo rất cần thiết để chống đỡ với sự phát triển lấn áp của truyền thống Bà-la-môn. Tuy nhiên, vì sự nghiên cứu phương thức lý luận quá tinh vi và sự phát triển triết học siêu hình quá coi trọng, cho nên các vị Bồ-tát đã rời bỏ một phần khuynh hướng bất khả tri của Phật giáo Nguyên thủy. Mặt khác, Đại thừa mất đi một phần nào tính cách thông tục và giá trị tôn giáo thực tiễn giảm thiểu rất nhiều. Đó là một bài học quý báu để nhận thức được rằng tinh thần Trung

Đạo của Phật giáo sẽ bị đánh mất một khi lý luận và thực tiễn không được nhất trí, tình ý và trí Tánh không được điều hòa và thăng bằng.

<http://www.buddhismtoday.com/viet/triet/063-nhanminhluan.htm>

3.4 - Luận sư Pháp Xứng (Dharmakīrti)

Pháp Xứng (zh. 法稱, s. Dharmakīrti), sinh quán tại Tirumalai, xứ Cola, sống trong thế kỷ thứ VII t.l. (600 - 650) tại Nam Ấn và là môn đệ của Hộ Pháp (s. Dharmapāla) tại Nālandā (Thập đại luận sư); và Hộ Pháp lại là môn đệ của Trần Na, nên các nhà nghiên cứu xem ông là người kế thừa Trần Na, làm cho môn học Nhân Minh (s. hetuvidyā), như bước lên một tầng cao mới. Pháp Xứng là một học giả ưu việt, một nhà lý luận có thiên tư xuất chúng - tiến sĩ Stcherbatsky đã phải xem ông như triết gia Kant⁽¹⁾ của Ấn Độ. Các đối thủ Bà-la-môn cũng phải nhìn nhận năng lực và luận pháp lý luận siêu phàm của Pháp Xứng, vừa nể trọng vừa căm ghét.

Pháp Xứng sinh ra trong một gia đình theo đạo Bà-la-môn (p. brāhmaṇa) và đã tinh thông tất cả những môn học thời đó lúc còn trẻ. Sau đó, ông bắt đầu nghiên cứu, tu học Phật pháp với tư cách của một cư sĩ. Phật học lôi cuốn Pháp Xứng đến mức ông từ bỏ đạo Bà-la-môn, đến viện Nālandā thụ giới cụ túc và tham học với trưởng lão Hộ Pháp. Các tác phẩm của Trần Na (s. dignāga, diñnāga) tại viện Phật học này chính là nhân tố ngộ đạo của Pháp Xứng. Sau khi kết thúc giai đoạn tu tập, Pháp Xứng bắt đầu công việc hoằng hóa, xiển dương đạo Phật, viết nhiều luận giải, đại diện Phật giáo tham dự nhiều cuộc tranh luận. Trong những cuộc tranh luận này, Pháp Xứng dùng Nhân minh học để hàng phục đối phương. Và trong lĩnh vực này, truyền thống Tây Tạng đặt Pháp Xứng lên một địa vị cao hơn cả Trần Na. Trong những năm cuối đời mình, Pháp Xứng từ bỏ việc chu du đây đó và lui về trụ trì một Tinh xá tại Orissa (bây giờ là Kalinga (s. Kalin ga)) và mất tại đây.

⁽¹⁾ Triết gia Đức - với tác phẩm “*Phê phán lý trí thuần lý*”.

Sử sách miêu tả Pháp Xứng là một người tự lực cánh sinh, căm ghét tính phàm tục của dân dã và các Tăng chúng dối trá, nhưng Pháp Xứng cũng được miêu tả *“là một đại sư thiếu khiêm tốn, nếu không nói là kiêu mạn”*. Nhà sử học nổi tiếng của Tây Tạng là Bồ-đốn (bo. bu ston བོ་བུ་སོན་པོ་ལྷ་མོ་) có ghi lại một câu chuyện *“tiểu đàm”* được truyền tụng qua cửa tai của nhiều người: Sau khi Pháp Xứng biên soạn tác phẩm Lượng thích luận (s. pra mānavārttika-kārikā) công phu và tâm huyết của mình, nhiều người không hiểu nổi. Những kẻ nắm bắt được yếu nghĩa thì trở nên ganh tỵ cái trí tài của Pháp Xứng, họ tuyên bố rằng, tác phẩm này không đúng, không hợp với chánh lý. Họ lấy dây buộc bài luận này vào lưng một con chó và cho nó chạy rong ngoài đường, kết quả là những trang (lá bối) của luận này bay tung tóe khắp nơi. Thấy cảnh tượng này, Pháp Xứng tuyên bố rằng: *“Con chó này sẽ chạy đến khắp nơi và truyền bá tác phẩm của ta ra toàn thế giới”*.

Những lời sau đây của Pháp Xứng còn được lưu lại: *“Loài người có những đặc tính, tư tưởng rất phàm tục; họ không hướng vào nội tâm để tìm lấy cái tinh hoa, cốt tủy; không chú ý đến những lời dạy của những bậc thiện tri thức đối với họ chưa đủ, họ còn phát lòng thù ghét và ganh tỵ. Vì vậy mà ta chẳng viết cho họ, cho các đối tượng đó. Tuy thế, tâm của ta đã có được niềm an vui khi viết tác phẩm này bởi vì qua nó, lòng quý trọng giáo pháp thâm sâu vượt qua mọi ngôn ngữ của ta đã được bù đắp”*. Những tác phẩm của Pháp Xứng phần nhiều nói về lý thuyết tri thức, thiên về nhận thức luận, chứng tỏ có một bộ óc uyên bác, một tư duy tinh tế. Ngoài ra, chúng còn đóng góp chung cho sự phát triển đỉnh cao của môn khoa học luận lý tại Ấn Độ.

Pháp Xứng viết nhiều luận giải nhưng quý giá hơn hết là các tác phẩm về Nhân minh học Phật giáo. Trong lĩnh vực này, truyền thống Tây Tạng còn giữ lại được bảy tác phẩm của ngài, được gọi chung là *Pháp Xứng nhân minh thất bộ*, là luận lý học nền tảng của

Phật giáo Tây Tạng (tất cả đều chưa được dịch ra Hán ngữ). Bảy tác phẩm chính về Nhân minh học của Pháp Xứng là:

1 - Quan tướng thuộc luận (zh. 觀相屬論, s. samban dha-parīkṣāprakarāṇa, bo. རྒྱལ་པོ་ལྟ་བུ་པར་རྒྱུ་གྲུབ་པ་), chỉ còn bản Tạng.

2 - Lượng quyết định luận (zh. 量決定論, s. pramāṇa-viniścaya, bo. ཚད་པ་མཐུ་སྒྲུབ་པར་ངེ་སྟེན་པ་), chỉ còn bản Tạng ngữ. Bộ luận này được chia làm 3 phần với chủ đề thụ tướng, kết luận và trình bày phương pháp suy diễn ba đoạn (en. syllogism). Luận này được xem là bản nhỏ của Lượng thích luận vì hơn nửa phần được trích ra từ đây.

3 - Lượng thích luận (zh. 量釋論, s. pramāṇavārttika-kārikā, bo. ཚད་པ་མཐུ་སྒྲུབ་པར་འགྲུབ་པའི་ཚད་པ་ལེ་འཇུག་པ་ལྟ་བུ་སྟེན་པ་), luận quan trọng nhất, chú giải Tập lượng luận (s. pramāṇasamuccaya) của Trần Na (s. dignāga).

4 - Chính lý nhất đích luận (zh. 正理一滴論, s. nyāya-bindu-prakarāṇa, bo. རྒྱལ་པོ་ལྟ་བུ་པར་རྒྱུ་གྲུབ་པའི་ཚད་པ་ལེ་འཇུག་པ་ལྟ་བུ་སྟེན་པ་),

5 - Nhân luận nhất đích luận (zh. 因論一滴論, s. hetu-bindu-nāma-prakarāṇa, bo. གཏུག་ཚུལ་གྱི་ཚད་པ་ལེ་འཇུག་པ་ལྟ་བུ་སྟེན་པ་), bản Tạng ngữ có, bản Phạn ngữ mới được tìm thấy. Bộ luận này được chia làm 3 phần, giảng giải về ba đoạn của suy luận.

6 - Luận nghị chính lý luận (zh. 論議正理論, s. vāda-nyāya-nāma-prakarāṇa, bo. རྒྱལ་པོ་ལྟ་བུ་པར་རྒྱུ་གྲུབ་པའི་ཚད་པ་ལེ་འཇུག་པ་ལྟ་བུ་སྟེན་པ་), chỉ còn bản Tạng ngữ, nói về cách tranh luận với địch thủ.

7 - Thành tha tướng thuộc luận (zh. 成他相屬論, s. samtānāntarasiddhi-nāma-prakarāṇa, bo. རྒྱལ་པོ་ལྟ་བུ་པར་རྒྱུ་གྲུབ་པའི་ཚད་པ་ལེ་འཇུག་པ་ལྟ་བུ་སྟེན་པ་), triết luận chống đối quan niệm Duy ngã và nói về “sự thật” của ý nghĩ người khác.

TÔN GIÁO PHÁP XỨNG - DHARMAKĪRTI

(Người viết: Phạm Chánh Cần)

Kể từ đầu thập niên thứ 8 của thế kỷ XX, giới học thuật phương Tây đã dấy lên một phong trào nghiên cứu về Pháp Xứng (Dharmakīrti). Vào năm 1982, cuộc hội thảo quốc tế đầu tiên về vị học giả Phật giáo này đã được tổ chức tại Kyoto, Nhật Bản. Thành công của cuộc hội thảo thúc đẩy các học giả nghiên cứu sâu thêm về tư tưởng của triết gia Phật giáo Ấn Độ này, và ba cuộc hội thảo khác đã được tổ chức tiếp theo: Hội thảo quốc tế lần thứ hai tại Vienna, Áo năm 1989 với chủ đề *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition* (Những nghiên cứu về truyền thống Nhận thức luận Phật giáo); Hội thảo quốc tế lần thứ ba tại Hiroshima, Nhật Bản năm 1997 bàn về *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy* (Tư tưởng của Dharmakīrti và ảnh hưởng đối với triết học Ấn Độ và Tây Tạng) và Hội thảo quốc tế lần thứ tư cũng tại Vienna, Áo năm 2005 tập trung vào chủ đề *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis* (Tôn giáo và luận lý trong sự phân tích triết học Phật giáo). Trong bài giới thiệu tác phẩm *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy* (Những nền tảng của triết học Pháp Xứng) của John D. Dune, vị giáo sư khoa triết, Đại học Charleston là tiến sĩ Christian Coseru đã viết, *"Làn sóng tiếp tục trong việc [nghiên cứu các] công trình của Dharmakīrti thể hiện một trong những sự nghiệp phong phú nhất trong lĩnh vực nghiên cứu về Phật giáo. Là triết gia Nam Á duy nhất đã trở thành chủ đề cho bốn cuộc hội thảo quốc tế, Dharmakīrti chế ngự cả một di sản thực sự của sự uyên bác, thông qua những nghiên cứu của những người kế thừa ngài, những người bình giải về tác phẩm của ngài, và cả những người một thời chống đối ngài"*. Mới đây, ngày 17 - 1 - 2013, Đại học Heidelberg, Đức quốc cũng thông báo sẽ tiếp nối tổ chức một cuộc hội thảo lần thứ năm về đề tài Pháp Xứng vào tháng tám năm 2014. Tuy nhiên, cũng như đối với

hầu hết những vị Tổ Phật giáo Ấn Độ khác, người ta không biết gì nhiều về tiểu sử của Pháp Xứng trừ ra một vài truyền thuyết còn được ghi nhận rải rác trong các bản thánh sử.

Theo Th. Stcherbatsky trong tác phẩm *Buddhist Logic* (Luận lý học Phật giáo) thì Pháp Xứng xuất thân trong một gia đình Bà-la-môn ở miền Nam Ấn Độ, tại một nơi có tên gọi là Trimalaya hoặc Tirumalla, và đã nhận được nền giáo dục Bà-la-môn; nhưng sau đó, ngài đã quan tâm đến Phật giáo và ban đầu đã đến với Phật giáo trong vai trò một cư sĩ. Vì khao khát được học hỏi từ những vị đệ tử trực tiếp của ngài Thế Thân (Vasubhandu), ngài Pháp Xứng đã tìm đến Học viện Nālandā, một học viện Phật giáo nổi tiếng vùng Bắc Ấn đặc biệt hưng thịnh trong các thế kỷ thứ V, thứ VI và thứ VII. Tại đó, ngài Pháp Xứng gặp được ngài Pháp Hộ (Dharmapāla), một vị đệ tử của ngài Thế Thân, bấy giờ đã quá lớn tuổi; mặc dù vậy, ngài Pháp Hộ vẫn nhận ngài Pháp Xứng là học trò. Cũng tại Nālandā, ngài Pháp Xứng chú ý đến những vấn đề do ngài Trần Na (Dignāga) nêu lên, nhưng vì ngài Trần Na đã viên tịch nên ngài Pháp Xứng cầu học với ngài Īśvarasena là đệ tử trực tiếp của ngài Trần Na. Theo các bản thánh sử thì chính ngài Īśvarasena nhìn nhận rằng ngài Pháp Xứng hiểu rõ về học thuyết của ngài Trần Na hơn mình. Với sự đồng ý của thầy, ngài Pháp Xứng bắt đầu công trình của mình bằng những câu kệ dễ nhớ chứa đựng việc giải thích cặn kẽ những tác phẩm của ngài Trần Na. Stcherbatsky viết tiếp về ngài Pháp Xứng như sau: *“Phần còn lại của đời ngài, theo thông lệ, đã được dành cho việc soạn sách, giảng dạy, tranh biện nơi công cộng và tích cực truyền bá [giáo pháp]. Ngài mất tại Kalinga (s. Kalīṅga) trong một tu viện do chính ngài tạo dựng, chung quanh là các học trò”*.

Sự xuất hiện của ngài Pháp Xứng trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ được coi như ngôi sao sáng chói cuối cùng của trào lưu tư tưởng Phật giáo trước khi lụi tàn để nhường chỗ cho sự phục

hưng của tư tưởng Bà-la-môn. Stcherbastky viết tiếp: *“Bất kể cơ hội và sự thành công lớn trong việc truyền giáo của mình, ngài Pháp Xứng chỉ có thể làm chậm lại chứ không chặn đứng được quá trình suy tàn đã xảy đến với Phật giáo ngay tại nơi phát tích... Nhà truyền giáo tài năng nhất cũng không thể thay đổi dòng chảy của lịch sử”*. Theo Stcherbastky thì lúc ấy, thời của những triết gia làm hồi sinh tư tưởng Bà-la-môn và chống đối Phật giáo như Kumārila và Kumārila Śaṅka rācārya đang đến gần. Truyền thống trong thánh sử có nói đến việc ngài Pháp Xứng đã tranh luận với những triết gia Bà-la-môn này và đánh bại họ, nhưng Stcherbastky cho rằng đó chỉ là lời giải thích của người sau và có những dấu chỉ gián tiếp cho thấy những luận sư Bà-la-môn nói trên chưa bao giờ gặp ngài Pháp Xứng. Lý do nào khiến Phật giáo bắt đầu tàn lụi trên đất Ấn để sau đó nảy nở ở Tây Tạng và Mông Cổ thì vẫn là những điều cần nghiên cứu, nhưng nhìn chung, các học giả đều công nhận rằng trong đời của ngài Pháp Xứng, Phật giáo không còn hưng thịnh và phát triển như dưới thời các ngài Thế Thân và Vô Trước (Asaṅga).

Có vẻ như ngài Pháp Xứng đã có được những niềm báo trước về số phận hẩm hiu của tôn giáo của mình trên đất Ấn Độ. Ngài cũng phiền muộn về việc thiếu vắng những người học trò có thể hiểu được đầy đủ hệ thống tư tưởng của mình và những người mà việc tiếp tục công trình của ngài có thể được giao phó. Cũng như ngài Trần Na không có được một vị đệ tử trực tiếp xứng đáng mà việc tiếp nối tư tưởng của ngài phải chờ người cách sau một thế hệ, đệ tử của ngài Pháp Xứng là ngài Devendr-abuddhi mặc dù rất tận tụy và chịu khó nhưng không có đủ tài trí để nắm bắt luận lý học của ngài Trần Na cũng như nhận thức luận siêu việt của ngài Pháp Xứng, cho nên người nối tiếp công trình của ngài Pháp Xứng lại là ngài Dharmottara, học trò của Devendrabuddhi.

Các bản thánh sử cũng cho biết ngài Pháp Xứng là một người có bản tính độc lập nhưng ngạo mạn, rất khinh thường những học giả hay làm bộ làm tịch. Sử gia Phật giáo Tây Tạng là Tāranātha có trích dẫn những câu kệ theo đó ngài Pháp Xứng tự hào mình thông hiểu về văn phạm và thi ca hơn những người đương thời. Tāranātha cho biết khi ngài Pháp Xứng hoàn tất công trình lớn nhất của mình, ngài có giới thiệu với các học giả đương thời nhưng chỉ được những vị này tiếp nhận bằng thái độ thờ ơ. Ngài đã phàn nàn rằng những vị ấy kém trí và ghen tị. Để phản ứng, các học giả nọ đã buộc những bản lá bối có viết tác phẩm của ngài Pháp Xứng vào đuôi một con chó rồi đánh cho nó chạy khắp phố khiến những tấm lá bối đó bay tung tóe. Nhưng ngài Pháp Xứng nói: *“Hệt như con chó chạy khắp các nẻo đường, tác phẩm của tôi cũng sẽ tỏa ra khắp thế giới”*.

Có thể thấy rằng trong những tác phẩm viết về Tôn giả Pháp Xứng, phần tiểu sử của ngài chỉ được nêu lên một cách cô đọng, mà phần quan trọng là nói về tư tưởng của ngài. Những trình bày nói trên về tiểu sử của ngài Pháp Xứng được Stcherbastky thu thập từ nhiều nguồn khác nhau và được coi là thể hiện nhiều chi tiết hơn cả. Cũng có một bản tiểu sử của ngài Pháp Xứng được chép trong loạt bài *The Teacher Articles*, do Elton A. Hall biên tập và được Theosophy Trust ấn hành, có đưa thêm một vài khía cạnh khác liên quan đến cuộc đời của ngài. Theo đó thì từ lúc còn thơ ấu tôn giả Pháp Xứng đã nổi tiếng là người có trí thông minh đặc biệt, được giáo dục theo truyền thống Vệ Đà, sớm tinh thông mọi ngành khoa học và nghệ thuật của thời ấy, được nhìn nhận là một người có tư cách trưởng thành khi mới mười sáu tuổi. Trong một dịp tình cờ, ngài bắt gặp những văn bản của Phật giáo và cũng nhanh chóng thấu suốt tư tưởng được trình bày bởi các văn bản ấy rồi bị cuốn hút bởi yếu tính giải thoát trong giáo lý của đức Phật. Trước sự ngạc nhiên và cả phẫn nộ của cộng đồng

Bà-la-môn chính thống, tôn giả Pháp Xứng đã quyết định khoác lấy chiếc áo Tăng-già-lê của người tu sĩ Phật giáo. Sau khi quyết liệt bác bỏ mọi luận điệu thuyết phục của các học giả Bà-la-môn ở địa phương, ngài đã bị buộc phải rời làng. Ngài tìm đến Học viện Nālandā và được tiếp nhận làm học trò của ngài Pháp Hộ, một vị đệ tử còn sót lại của ngài Thế Thân, nhưng lại được giao cho một đệ tử của ngài Trần Na là ngài Īśvarasena để được đào tạo về Nhân minh luận. Ngài Īśvarasena đã giao cho ngài Pháp Xứng đọc các tác phẩm về luận lý và biện chứng của ngài Trần Na. Ngay sau khi đọc xong lần thứ nhất tác phẩm Pramāṇa samuccaya (*Tập lượng luận*) của ngài Trần Na, ngài Pháp Xứng đã nắm được phần tinh yếu. Khi đọc lần thứ hai, Pháp Xứng đã đánh giá Tập lượng luận chưa phải là trọn vẹn và khi đọc lại lần thứ ba, ngài đã thẳng thắn đưa ra những bình luận của mình. Sẽ có những bậc thầy thấy thái độ của Pháp Xứng là thiếu sự tôn kính, nhưng Ishvarasena lại vui sướng và khuyên Pháp Xứng nên viết bình giải về bản danh tác của thầy mình. Sau thời thiền định thâm mật, Pháp Xứng thấy được hình ảnh của vị thần phần nộ (*Heruka*), nguồn bảo vệ mãnh liệt đối với đức Phật A-súc; vị thần phần nộ này chúc phúc cho ngài bằng ba thanh âm huyền bí. Thế là Pháp Xứng bắt đầu viết, để tạo ra những tác phẩm vĩ đại nhất trong lịch sử khoa luận lý học Phật giáo. Nhờ vào kiến thức uyên bác về những học thuyết phi Phật giáo có sẵn, Pháp Xứng tự nguyện giới hạn những hoạt động tranh luận của ngài vào các học thuyết ngoại đạo (*tīrthikas*). Mặc dù khả năng biện chứng tuyệt vời và thái độ công bằng không thể phê phán được của ngài, những tác phẩm của Pháp Xứng đã được tiếp nhận với sự lãnh đạm chỉ vì không ai có thể hiểu trọn vẹn luận thuyết của ngài. Cuối cùng, ngài lên đường du phương để tranh luận tại những cung điện hoàng gia, những trung tâm học thuật trên cả nước. Khi đến Kalinga (s. Kalinga), ngài xây dựng một tu viện rồi ở lại đấy, giảng dạy cho nhiều đệ tử đến khi viên tịch. Lần lần, tính cách vĩ đại của ngài trong vai trò một nhà tư

tưởng trở nên rõ ràng đối với những người nổi dõi truyền thống tâm linh cho những đệ tử trực tiếp của ngài. Cuối cùng, ngài đã được xem như có thể là nhà biện chứng Phật giáo duy nhất ngang hàng với ngay cả thần Śiva; nhưng cũng có những điều ngoa truyền cho rằng ngài đã từng bị đánh bại trong một cuộc tranh luận. Dựa vào những bằng chứng ít ỏi có được, cũng có thể là ngài đã tranh luận và đã thuyết phục được con trai của Bhaṭṭa Ācārya, người được coi là một hiện thân của thần Śiva. Theo sử gia Phật giáo người Tây Tạng Tāranātha, khi ngài Pháp Xứng viên tịch, một trận mưa hoa rơi xuống trong lúc tiến hành lễ hỏa táng nhục thân ngài và suốt bảy ngày tiếp theo đó người ta vẫn nghe tiếng nhạc trời tấu khúc êm dịu. Tro cốt của ngài kết tinh thành tinh thể và được tôn trí để thờ cúng ở Kalinga (s. Kalinga) trong nhiều năm sau.

Như những trình bày trên, nếu chỉ đọc thẳng vào tiểu sử của ngài Pháp Xứng thì người ta khó có thể xác định niên đại về ngài. Theo Tom Tillemans, giáo sư triết tại Đại học Stanford, cộng đồng các nhà nghiên cứu đương đại vẫn chưa thể quyết định rằng ngài Pháp Xứng là triết gia thuộc thế kỷ thứ VI hay thứ VII. Một phần lý do của sự không thể xác định đó là có một khoảng thời gian đáng kể đã trôi qua trước khi danh tiếng của ngài Pháp Xứng được xác lập trên đất Ấn Độ. Có người cho rằng vì ngài Huyền Trang được biết là đã có mặt tại Ấn Độ trong khoảng thời gian từ năm 629 đến năm 645 mà lại không nói đến ngài Pháp Xứng, trong khi ngài Nghĩa Tịnh viếng Ấn Độ từ năm 675 đến năm 685 có ghi nhận về vị tôn giả này, niên đại về ngài Pháp Xứng sớm nhất cũng chỉ trong khoảng năm 600 trở đi. Tuy nhiên, nhiều bản thánh sử cho biết ngài Pháp Xứng được ngài Pháp Hộ tiếp nhận vào Tăng đoàn mà ngài Pháp Hộ lại là đệ tử của ngài Thế Thân, một triết gia của thế kỷ thứ III, thì niên đại của ngài Pháp Xứng không thể trễ đến mức đó được. Vì có quá nhiều thiếu sót trong tiểu sử của ngài Pháp Xứng, cuối cùng, các nhà nghiên cứu cho rằng thái độ

đúng đắn nhất về niên đại của ngài Pháp Xứng là hãy xem đó là một vấn đề bất khả tri. Điều quan trọng là cần tìm hiểu sâu về tư tưởng của ngài.

Ngài Pháp Xứng sáng tác nhiều bản luận giải nhưng quan trọng hơn cả là những tác phẩm thể hiện tư tưởng về nhận thức luận của ngài. Trong lĩnh vực này, truyền thống Tây Tạng còn lưu giữ được bảy quyển, gọi chung là *Pháp Xứng nhân minh thất bộ* (Seven Treaties on Valid Cognition), chỉ có bản Tạng ngữ hoặc Phạn ngữ chứ chưa hề được dịch ra tiếng Hán. Theo Tillemans thì năm quyển trong bộ luận bảy quyển này đã được nhà nghiên cứu Erich Frauwallner sắp xếp theo thời gian sáng tác, dựa vào việc nghiên cứu đối chiếu những văn bản có liên hệ, với thứ tự như sau:

1 - Pramāṇavārttika-kārika (Lượng thích luận), chú giải Pramāṇasamuccaya (Tập lượng luận) của ngài Trần Na, bao gồm bốn chương tìm hiểu về tiến trình suy luận, về giá trị của kiến thức, về nhận thức cảm giác, và về phép suy luận theo từng đoạn. Tập luận này được viết dưới dạng những bài kệ bốn câu dễ nhớ, gồm 2.000 bài kệ.

2 - Pramāṇaviniścaya (Lượng quyết định luận) là bản rút ngắn của tập luận đầu tiên, viết bằng kệ và tản văn; hơn một nửa số bài kệ trong tập này là trích từ tập luận trước.

3 - Nyāyabinduprakaraṇa (Chính lý nhất đích luận)) cũng là một bản tóm tắt hơn nữa của cùng một chủ đề. Lượng quyết định luận và Chính lý nhất đích luận mỗi tập có ba chương bàn về nhận thức cảm giác, về sự suy luận và về phép suy luận theo từng đoạn.

4 - Hetubindunāmaprakaraṇa (Nhân luận nhất đích luận) là một bản phân loại ngắn gọn về những lý lẽ hợp với luận lý.

5 - Vādanyāyanāmaprakaraṇa hay Codanaprakarana (Luận nghị chính lý luận) là một tập tiểu luận bàn về nghệ thuật tranh biện.

Hai tập luận còn lại trong bộ luận bảy tập, gồm *Sambandhaparīkṣā* (Quan tướng thuộc luận) phân tích về những mối quan hệ và *Samtānāntara siddhi nāmapraka raṇa* (Thành tha tướng thuộc luận) phân tích về thực tại trong tâm thức của người khác được viết với mục đích phê bác trực tiếp luận thuyết của phái duy ngã, là những tập luận mà Frauwallner cho rằng rất khó đặt định vị trí trong chuỗi sáng tác của ngài Pháp Xứng.

Ngoài ra, ngài Pháp Xứng còn soạn những tập luận nhằm bình giải chính những tập luận của mình, nhưng cũng Frauwallner cho rằng tác giả của những tập luận ấy còn tồn nghi.

Các nhà nghiên cứu cho biết ngài Pháp Xứng khẳng định rằng hoạt động cấu tạo khái niệm là một tiến trình tư duy liên quan đến việc trình bày mà việc này có khả năng được biểu thị bằng ngôn ngữ; rằng nhận thức cảm giác tự nó không có một ứng dụng thực tiễn vì nó không chứa đựng sự suy xét và nhận thức một cách đúng đắn; rằng những phán đoán sử dụng các khái niệm sẽ dẫn tới hoạt động thành công; và rằng có một sự nhầm lẫn khi giả định rằng các khái niệm phản ánh được thực tại. Ngài Pháp Xứng quan niệm rằng nhận thức đúng là điều đoán trước về mọi hoạt động thành công của con người, rằng có nhận thức trực tiếp và có nhận thức do suy luận, rằng nhận thức trực tiếp độc lập đối với việc khái niệm hóa và là điều có thể tin cậy được. Ngài cũng bác bỏ quan niệm cho rằng tư tưởng và ngôn ngữ đi đôi với nhau và tuyên bố rằng tư tưởng đến trước ngôn ngữ. Ngài cho rằng có bốn kiểu nhận thức: những ấn tượng có được do cảm giác giác quan, những hình ảnh được tạo ra từ những ấn tượng đó, sự tự nhận thức đối với mọi tư duy và cảm nhận của chính mình, và cuối cùng là nhận thức của một hành giả được tạo ra bởi trí tuệ thiền định trong quá trình tìm hiểu về thực tại tối hậu. Theo tôn giả Pháp Xứng thì nhận thức chỉ là những chi tiết độc nhất được nắm bắt trong khoảnh khắc, chúng thực sự khách quan vì thực

tại có nghĩa là khả tính đối với tính có hiệu lực về mặt nhân quả. Ngài cũng cho rằng nhận thức cảm tính chỉ đưa tới kiến thức khi nó thực sự liên quan đến đối tượng nhận thức; hình ảnh chỉ là sự sao chép những ấn tượng của một tâm thức suy diễn; và trong khi có những khái niệm phức tạp được dẫn xuất từ những ấn tượng cảm giác thì những khái niệm khác lại được tạo ra bởi một sự tưởng tượng sáng tạo.

Thông qua những chủ đề nghiên cứu trong các tập luận của ngài Pháp Xứng như trình bày trên, người ta có thể thấy tính cách đa dạng trong tư tưởng của Pháp Xứng về siêu hình học và nhận thức luận. Chính tính cách đa dạng ấy đã thúc đẩy cộng đồng học giả quốc tế tìm hiểu sâu về tư tưởng của ngài, tìm hiểu ảnh hưởng của ngài đối với Phật giáo Ấn Độ và Phật giáo Tây Tạng.

Như đã nói, sau bốn cuộc hội thảo quốc tế, các học giả chuyên về Phật học trên toàn thế giới đang chuẩn bị cuộc hội thảo thứ năm về đề tài Pháp Xứng. Có lẽ đã đến lúc các nhà Phật học Việt Nam cũng cần tìm hiểu sâu về tôn giả Pháp Xứng và tư tưởng của ngài để mài bén những phương tiện hoằng pháp phù hợp với thời đại.

<http://vanhoaphatgiaoblog.com/nguyen-cuu/tim-hieu-ve-ton-gia-phap-xung.html>

3.5 - Luận sư Hộ Pháp (Dharmapāla)

Hộ Pháp vốn là một vị hoàng tử tại nước Đạt-la-duy-xà ở miền Nam Ấn, cực kỳ thông minh, xuất gia lúc còn rất trẻ. Người ta ca ngợi ông: *“Học sâu hơn vực biển, giải sáng hơn sao mai, nội giáo biết suốt cả Đại Tiểu thừa, tranh luận rực sáng cả chân tục”*.

Luận sư Hộ Pháp được xem như là một ngôi sao chổi của Duy thức tông (s. vijñānavādin), sống trong thế kỷ VI-VII. Nhiều tư liệu nói Hộ Pháp là đệ tử của Pháp Xứng, là đệ tử của Thế Thân, là môn đệ của Trần Na (s. dignāga)? Không rõ nhân duyên

thế nào mà năm 29 tuổi Hộ Pháp đã làm viện trưởng trường Đại học Đại Bồ-đề (s. Mahābodhi) tại Nālandā. Ba năm sau Hộ Pháp đã sớm về ở ẩn nơi chỗ Phật thành đạo (Bodhi-gayā), rồi mất tại đây.

Tác phẩm của Hộ Pháp gồm có:

- Giải thích Duy thức tam thập tụng và Duy thức nhị thập tụng (s. vimśatikāvijñaptimātratākārikā) của Thế Thân.
- Luận giải về Bách luận (s. śataśāstra) của Thánh Thiên (s. āryadeva).

Tư tưởng luận giải của Hộ Pháp còn được tìm thấy trong tác phẩm *“Thành duy thức luận”* của Huyền Trang. Hộ Pháp và các môn đệ nhấn mạnh tính *“duy tâm”* (s. cittamātra) tuyệt đối của Duy thức học, cho rằng thế giới *“không gì khác hơn là sự tưởng tượng”*.

Tư liệu đời ngài không được tìm thấy từ nhiều nguồn.

3.6 - Luận sư Giới Hiền (Śīlabhadra)

Đệ tử của ngài Hộ Pháp, người nước Samatāṭa thuộc Trung Ấn. Ngài thường chu du tham cứu, tham học nhiều nơi, khi đến Đại học Nālandā thì được ngài Hộ Pháp truyền cho pháp môn Duy thức, và một thời ngài làm viện chủ Nālandā. Về sau, Giới Hiền trở thành vị đại luận sư của Duy thức tông.

Niên hiệu Chính Quán năm 16 đời Đường (636 t.l.), ngài Huyền Trang qua Ấn, lúc tới học viện Nālandā thì Giới Hiền đã 106 tuổi, và Huyền Trang được ngài trao truyền Duy thức. Ngài Giới Hiền tuyên dương giáo nghĩa của Duy thức nên đã đối ứng lại cách phán giáo của ngài Trí Quang. Nếu Trí Quang đưa ra ba giai đoạn tương ứng thời Hữu bộ, Duy thức và Trung quán thì Giới Hiền cũng thành lập 3 giáo pháp, là *“Hữu giáo”*, *“Không giáo”* và *“Trung Đạo giáo”* – và cho *“Hữu giáo”* là giáo nghĩa của Hữu bộ,

“*Không giáo*” là giáo nghĩa của Long Thọ và “*Trung Đạo giáo*” là giáo nghĩa của Vô Trước, Thế Thân. Vậy là Giới Hiền đã đưa Duy thức lên đệ nhất!

Đọc thêm:

Bài Một: **CHƯ LUẬN SƯ THỜI TRUNG QUÁN VÀ DUY THỨC**

Trung quán tông (zh. 中觀宗, s. mādhyamika, bo. dbu ma pa), còn được gọi là Trung luận tông (zh. 中論宗), là một trường phái Đại thừa, được Long Thọ (zh. 龍樹, s. nāgārjuna) thành lập dựa trên Trung quán luận của ông. Tông này có ảnh hưởng lớn tại Ấn Độ, Trung Quốc, Tây Tạng, Nhật Bản và Việt Nam. Đại diện xuất sắc của phái này, bên cạnh Long Thọ là chư vị luận sư: Thánh Thiên (học trò của Long Thọ), sau đó là Rāhula Badhra (La-hầu-la Bạt-đà-la), học trò của Thánh Thiên (Āryadeva), Phật Hộ (Buddhapālita), Thanh Biện (Bhāvaviveka), Trí Quang, Nguyệt Xứng (Candrakīrti), Sư tử Quang, Thắng Quang, Trí Hộ, Tịch Thiên, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới. Những luận sư vĩ đại này có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển Trung luận tông tại Tây Tạng.

Tên gọi của tông này dựa trên sự quán sát mọi sự, mọi vật bằng tuệ giác Trung Đạo, không rơi vào tất cả mọi kiến chấp biên kiến, tà kiến của các học thuyết thời bấy giờ. Với luận chứng Bát Bất Trung Đạo, được ghi lại trong bài kệ dẫn nhập của Trung luận (s. Madhyamaka śāstra), Long Thọ cho rằng mọi miêu tả về sự vật đều không đúng và ông nêu rõ tính chất hư huyễn của sự vật. Nguyên văn kệ Bát Bất, Tám phủ định (Chân Nguyên dịch Phạn-Việt):

Nguyên văn tiếng Phạn:

anīrodhamanutpādamanucchedamaśāśvatam | anekārtham
anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādam
prapañcopaśamam śivam | deśayāmāsa sambuddhas tam vande
vadatām varam ||

Dịch nghĩa:

Không diệt, không sinh, không đứt đoạn, không thường còn, không là một, không đa dạng, không đến, không đi ||

Con tôn xưng bậc chính giác (s. sambuddha), người đã khéo (s. śiva) dạy lý duyên khởi, sự an tĩnh các thiên hình vạn trạng (s. prapañcopaśama), là vị thầy giỏi nhất trong các vị thầy.

Vì tất cả mọi sự đều dựa lên nhau mà thành (duyên khởi), cho nên chúng không tồn tại độc lập, không có tự ngã (zh. 我, s. ātman), tự tính (zh. 自性, s. svabhāva), trống rỗng (s. sūnya). Cái trống rỗng, cái Tánh không (s. Śūny atā) trong Trung quán tông có một ý nghĩa hai mặt: một mặt, Tánh không không có một tự ngã nào; mặt khác, Tánh không đồng nghĩa với sự giải thoát, vì Tánh không chính là bản thể tuyệt đối. Chứng ngộ được Tánh không tức là giải thoát. Muốn đạt được điều này, người ta phải thoát khỏi tâm thức nhị nguyên. Đối với Trung quán tông thì Tánh không là thể tính cuối cùng, đồng nghĩa với Pháp thân (s. dharmakāya). Vì quan điểm Không toàn triệt nói trên mà Trung quán tông có khi được gọi là Không tông (s. sūnyavādin).

Muốn đạt được bản thể tuyệt đối, người ta phải thấu qua chân lý tương đối. Vì vậy phái này cũng có quan điểm riêng về “Chân lý hai mặt” (nhị đế 二諦, s. Satyad vāya), họ gọi chân lý thông thường là tục đế hay Chân lý quy ước (thế tục đế 世俗諦, s. saṃvṛtisatya). Chân lý quy ước này dành cho hiện tượng và khái niệm thế gian, chúng vốn bị tính chất nhị nguyên quy định. Chân lý tuyệt đối, tối cao (đệ nhất nghĩa đế 第一義諦, s. Paramārth asatya) thì siêu tuyệt, không còn các mặt đối lập. Lý luận thông thường có thể tiếp cận tục đế, tuy không phải là chân lý cuối cùng, nhưng chúng cũng có giá trị tại thế nhất định. Vì vậy, chấp nhận Tánh không, Vô ngã (s. Anāt man) hoàn toàn không phải phủ nhận kinh nghiệm của con người. Đời sống của một hành giả Trung quán tông cũng phải phản ánh quan điểm đó, nghĩa là, đối với bên ngoài, người

đó cũng xem khổ như là có thật, cũng phải giữ giới và cố gắng giúp tất cả mọi người giải thoát.

Các tác phẩm của Long Thọ còn giúp phát triển ngành Nhân minh học (zh. 因明學, s. hetuvidyā). Ngành này cũng chịu ảnh hưởng của trường phái lớn thứ hai của Đại thừa Ấn Độ là Duy thức tông (s. Vijñānavādin, yogācārin) và ngược lại ngành Nhân minh học cũng mài dũa cho Trung quán tông những lý luận sắc bén. Trong lĩnh vực Nhân minh, Duy thức tông cũng góp phần quan trọng, trả lời những câu hỏi mà Trung quán tông không có ý kiến, không đề cập đến như cách phát sinh của thế giới hiện tượng.

Sau Thánh Thiên thì Phật Hộ (zh. 佛護, s. Buddha pālita) là người đại diện xuất sắc của Trung quán tông. Sư có viết bài luận về (Căn bản) Trung quán luận tụng (s. [mūla-] madhyamaka-kārikā), tên gọi khác của Trung luận của Long Thọ. Trong bộ này, Căn bản Trung quán luận thích (s. buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti), Phật Hộ đả phá quan điểm của những kẻ đối nghịch và những kết luận (s. prasaṅga) sai trái của họ, có thể gọi là *“phá tà hiển chính,”* nghĩa là hoàn toàn không nêu quan điểm của chính mình, chỉ dựa vào những nhược điểm, những mâu thuẫn hiển hiện của đối thủ mà đả phá họ. Phật Hộ thành lập hệ phái Trung quán - Cụ duyên (zh. 中觀具緣; cũng gọi là Trung quán - Ứng thành tông 中觀應成宗, s. prāsaṅgikamādhyamika), tên gọi tông này dựa trên quan điểm và phương pháp đó.

Thanh Biện (zh. 清辯, s. bhāvaviveka) áp dụng luận lý học của Duy thức tông và Nhân minh học của Trần Na (zh. 陳那, s. dignāga) trong thuyết Trung luận của mình. Thanh Biện hay nhấn mạnh đến *“tính hợp quy luật,”* xây dựng luận thức độc đáo của chính mình và sau đó tiến tới bác bỏ lập luận đối phương. Vì thế nên hệ phái của Thanh Biện mang tên là Trung quán-Tự ý lập tông (zh. 中觀自意立宗) hay Trung quán-Y tự khởi tông (zh. 中觀依自起宗, s. svātantrika-mādhyamika). Thanh Biện cũng

phân tích và phê bình các luận sư khác và công kích luôn cả Phật Hộ. Tất nhiên qua đó Thanh Biện có nhiều sai biệt với các luận sư khác, như về thể tính của ý thức, Thanh Biện xem nó chỉ là một phần của thể giới hiện tượng.

Nguyệt Xứng (zh. 月稱, s. Candrakīrti) thì cố gắng trở về với giáo lý chính thống của Long Thọ. Nguyệt Xứng tự xem mình là người thừa kế Phật Hộ và từ chối quan điểm của Thanh Biện, từ chối đưa ra bất cứ một hệ luận nào vì cho rằng Trung quán tông đích thật không chủ trương một quan điểm nào cả. Nguyệt Xứng soạn một bài luận giải tác phẩm Trung quán luận của Long Thọ và trong đây, sư chứng minh hệ thống của Phật Hộ là đúng. Với xác nhận này, Nguyệt Xứng phản ứng những quan điểm được Thanh Biện đề ra để bài xích một vài điểm trong hệ thống của Phật Hộ. Nguyệt Xứng nêu rõ là một người có quan điểm trung dung không nên đề ra những luận tam đoạn (tam đoạn luận pháp 三段論法, syllogism) độc lập mà trong đó, cả ba chi của một luận điểm tự lập, tự khởi.

Một luận sư khác quan trọng của Trung quán tông là Tịch Thiên (zh. 寂天, s. śāntideva, thế kỷ 7 - 8), là người nổi danh với hai tác phẩm Nhập Bồ-đề hành luận (入菩提行論, s. bodhicaryāvatāra), trình bày con đường tu tập của một Bồ-tát và Tập Bồ-tát học luận (集菩薩學論, s. śikṣāsa mucaya), trình bày các quy định tu học của một vị Bồ-tát.

Vì tất cả những lý do nêu trên mà Trung quán tông cũng bị phân phái, thành hai bộ phái nhỏ:

1 - Trung quán y tự khởi do Thanh Biện khai sáng cho rằng pháp giới có tự tính một cách tục đế.

2 - Trung quán ứng thành hay Quy mật biện chứng phái do Thánh Thiên, Phật Hộ, Nguyệt Xứng, và Tịch Thiên chủ trương. Họ cho rằng Pháp giới và Tâm giới trong cả tục đế lẫn chân đế

đều không có tự tính. Họ cũng bác bỏ Quan điểm về sự tồn tại của thức tự tri (self cognizing). Trung quán ứng thành sau này, phát triển mạnh mẽ tại Tây Tạng cho đến nay.

Cả hai hệ phái này đều bác bỏ quan điểm của Duy thức về Tàng thức và Mạt-na thức, cũng như là bác bỏ quan điểm Tam tự tánh của Duy thức tông.

Trung quán và Phật giáo Tây Tạng:

Trung quán tông đóng một vai trò quan trọng trung tâm trong Phật giáo Tây Tạng, kể từ thế kỷ thứ VIII t.l.. Điều đó có lẽ xuất phát từ hoạt động của luận sư Tịch Hộ (zh. 寂護, s. śāntarakṣita) và môn đệ là Liên Hoa Giới (zh. 蓮華戒, s. kamalaśīla). Thời đó, hai vị này đại diện cho tông Trung quán-Duy thức (s. yogācāra-svātantrika-mādhyamika), đưa những quan điểm Duy thức vào giáo lý của Long Thọ. Tương truyền Liên Hoa Giới tham dự một cuộc tranh luận với Thiền tông tổ chức tại Tây Tạng. Trong cuộc tranh luận đó Liên Hoa Giới thắng lợi và sau đó nhà vua Tây Tạng tuyên bố lấy Trung quán tông làm giáo pháp chính thống.

Trong thế kỷ thứ XI t.l., với việc truyền bá giáo pháp lần thứ hai tại Tây Tạng, quan điểm Trung quán của Nguyệt Xứng lại thắng lợi. Cũng trong thời gian đó lại nảy sinh một hệ phái Trung quán khác, một sự tổng hợp với giáo pháp của Vô Trước (zh. 無著, s. asaṅga). Giữa thế kỷ XI và XIV t.l. Tây Tạng lại tổng hòa các tông phái khác nhau của Trung quán và tiếp tục phát triển. Giữa thế kỷ XIV và XVI, tại Tây Tạng có 4 hệ phái của Trung quán. Trung quán tông phát triển đến mức tuyệt đỉnh và luôn luôn được luận giải mới mẻ, sinh động. Đến thế kỷ thứ XIX, phong trào Rime của Tây Tạng lại tìm cách đổi mới cách sắp xếp thứ tự quan điểm của Trung quán tông. Các quan điểm triết học của Trung quán được trình bày trong các loại luận được gọi là Tất-đàn-đa (s. siddhānta) tại Tây Tạng. Ngoài ra người ta còn tìm thấy trong các loại sách

phổ thông chú trọng về các phương pháp tu tập để chứng ngộ được trực tiếp giáo lý của Trung quán tông.

Bài Hai: BẢN THỂ LUẬN: TRONG TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Gadjin M. Nagao | Thích Nhuận Châu dịch

Đạo Phật và Bản thể luận

Bản thể luận (ontology) trong phạm trù Phật học tất nhiên là có quan hệ trực tiếp đến hệ thống căn bản nhất của Phật học; do vậy, điều này sẽ được thảo luận trong sự khảo sát về mọi tư tưởng và giáo lý đạo Phật. Tuy nhiên, những vấn đề sau đây, tôi sẽ đề cập một cách chuyên biệt và chủ yếu là trên phương diện tư tưởng Phật giáo Đại thừa.

Thế thì, cái gì là biểu thị cho bản thể luận? Vốn chẳng cần nói thêm là thuật ngữ bản thể luận hoặc siêu hình học (metaphysics) là những từ chuyên môn được khai triển trong giới triết gia và nhà nghiên cứu phương Tây, nhưng chúng ta nên đặt vấn đề, liệu những thuật ngữ này có thể được áp dụng hoặc thậm chí có thể được tìm thấy trong tư tưởng đạo Phật với cùng cách thức như vậy chăng?

Bản thể luận đại biểu cho một lý thuyết cơ bản mà trong đó người ta khảo sát sự hiện hữu như là chính nó đang *'hiện hữu'*, và điều ấy được hiểu là đồng nghĩa như siêu hình học hoặc là, như điều đã được biết vào thời cổ đại, là *'philosophia prima-nguyên lý/tiền đề triết học'*. Trong những trường hợp này, hiện hữu, đặc biệt hiện hữu thực sự (substantial) hoặc hiện hữu về mặt bản chất (intrinsic existence), là đối tượng của thảo luận, và đều được khảo sát trong cách đặt vấn đề như: *'Cái gì là nguyên lý nền tảng ẩn tàng trong sự hiện hữu?'* hoặc *'Cái gì là nguyên nhân đầu tiên của sự hiện hữu?'* hoặc *'Cái gì là thực tại chân thật?'* Bản thể luận là, về một phương diện, rất gần gũi với vũ trụ luận (cosmology)

khi khảo sát nguồn gốc và hình thành vũ trụ và triết học tự nhiên khảo sát về luật tắc của tự nhiên giới, động lực học, các nguyên tố chính cấu thành (atomic principles) nguyên tử. Mặt khác, bản thể luận chính nó có sự liên quan đến vấn đề hiện hữu của Thượng đế (God), có nghĩa vấn đề hiện hữu của Thượng đế là cao tốt nhất, và do vậy, điều ấy được triển khai cùng với tuyến thần học, khi đó là nỗ lực chứng tỏ sự hiện hữu của Thượng đế. Do vậy, bản thể luận có một khuynh hướng rất mạnh về phía luận lý siêu hình học và đến mức độ khác với triết học, là đã thiết lập nền tảng trên chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricism) hoặc tâm lý học (psychology).

Nhìn từ phương diện bản thể luận, điều ấy như thể là đánh giá tích cực cho hữu thể và nhận định tiêu cực cho vô thể (non-existence). Chẳng hạn, vấn đề ở trên về chứng cứ hiện hữu của Thượng đế, một thực thể hoàn toàn tuyệt đối thì không thể nào có chút gì thiếu sót, và chính trong khía cạnh này mà Thượng đế tuyệt đối và hoàn toàn được gọi là thực sự hiện hữu và là một thực thể, vì Thượng đế không thiếu phẩm tính hiện hữu. Dĩ nhiên, chỉ hiện hữu thôi chưa phải là hàm ý thực thể tuyệt đối ngay tức khắc, nhưng khi nhìn từ phương diện bản thể luận, vấn đề thực thể được truy cứu như hiện hữu ấy được chấp nhận là một trong các đức tính của Thượng đế. Ngược lại, cái gì không hiện hữu thì được xem như là không hoàn hảo, hoặc có khi, thậm chí là cội nguồn của cái ác.

Nhưng trong tư tưởng Đông phương, thường có trường hợp là phi hiện hữu (non-existence) hoặc hư vô (nihility) trở nên là nguyên lý cơ sở của bản thể luận. Vô (無, Non-being) của đạo Lão và Tánh không của đạo Phật là những ví dụ. Trong Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) [1], chúng ta có thể nhận ra triết lý của các bậc hiền triết, như Uddālaka Āruṇi Gautama (c. 700 B.C.), là người khẳng định rằng hữu thể - being (sat) như là cội nguồn của vũ trụ,

nhưng người ta cũng nhận thấy rằng còn có một ý tưởng cổ xưa hơn, cho rằng ‘vô-không hiện hữu’ là nguyên lý đằng sau sự sáng tạo nên thế giới. Cũng vậy, bài Tán ca Sáng tạo (Creation Hymn; s. Nāsadiya) trong Rg-Vệ Đà có đoạn như sau:

“- Thuở ấy chưa có vô thể, cũng chẳng có hữu thể.

Chẳng có không khí và bầu trời trên cao

Cái gì bao trùm tất cả? Ở đâu? Do cái gì chống đỡ?

Phải chăng đó là nước từ vực sâu thăm thẳm?

Thuở ấy chưa có cái chết, cũng chẳng có Bất Tử.

Chưa có phân biệt ngày và đêm

Chỉ riêng hơi thở bằng yên lặng và tự hộ trì

Ngoài Ngài ra chẳng còn ai, chẳng có gì trên Ngài.

Thuở ban sơ bóng tối ẩn mình trong bóng tối;

Vũ trụ chỉ là nước mênh mông

Trong đó ẩn chứa cái trống không rỗng lặng

Riêng bằng sức mạnh của nhiệt tình, Ngài sinh ra”. [2]

Bằng cách nào mà các ý niệm như ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ liên hệ với nhau theo cách bản thể luận như thế? Vô thể (Non-existence) là một vấn đề lớn ngay cả trong triết học Tây phương, nhưng trong đó đã được xem xét trong nhiều trường hợp như là sự hiện hữu không trọn vẹn, như một ác ý, hoặc sai sót. Bản thể luận, đến cực điểm của nó, vốn có nền tảng trên sự hiện hữu như là một giá trị tích cực. Ngay cả khi hư vô chủ nghĩa giữ vai trò chủ chốt, nền tảng bản thể luận của nó vẫn không sai khác. Trong lịch sử triết học phương Tây, bản thể luận và Thực tại luận (realism) đã được trù định một cách tất yếu để tiếp xúc và đương đầu với các loại hư vô luận (nihilism). Tuy nhiên, ngay cả trong hệ thống của hư vô luận đó, có thể nói rằng khuynh hướng hữu

thể không khắc phục được, đặc biệt là khi tuyên bố của họ về hư vô luận được so sánh với ý niệm '*vô thể*' của Đông phương hoặc so sánh với tư tưởng Tánh không của đạo Phật.

Đó là vấn đề, rất đáng ngạc nhiên tự hỏi khi Phật giáo xiển dương giáo lý Vô ngã và Tánh không liệu có thể xem điều gì liên quan đến bản thể luận? Mặt khác, tuy nhiên, khi đưa ra ý nghĩa bản thể luận, thì nó không thể bắt đầu và kết thúc bằng Thực tại luận; nó phải bao hàm hư vô chủ nghĩa trong nhóm (fold) của chúng. Lại nữa, nó phải nhận tư tưởng '*vô thể*' và Tánh không của Đông phương làm đối tượng khảo sát của nó. Theo E. Conze:

Trong siêu hình học của trường phái Aristolte, nguyên lý mâu thuẫn chi phối tất cả những gì đang vận hành (to on). Hoàn toàn khác với nguyên lý tối thượng và vô song của bản thể luận Phật giáo, chung cho mọi trường phái và đã được trình bày rõ ràng trong nhiều duyên do. Nguyên lý này phát biểu chân lý '*Trung Đạo*', giữa '*là*' và '*chẳng phải là*'. Không trệ vào một trong hai cực đoan này. Bậc Đạo sư/Tìm cầu chân lý (Truth-finder) dạy giáo pháp bằng Trung Đạo [3].

Quan niệm từ phát biểu này, hiển nhiên là đạo Phật không thể bị quy định trực tiếp vào trong nền tảng của bản thể luận theo cách Aristolte, hoặc một bản thể luận như vậy có thể được lập nền tảng trong đó. Tuy nhiên, nếu chúng ta có liên quan đến bản thể luận, thì chẳng khó khăn gì để thấy ra vô số những cách diễn tả và giải thích mang tính bản thể luận trong kinh điển hoặc luận giải. Có một học thuyết về vũ trụ được hình thành trên nền tảng của núi Tu-di [4] thần thoại; có quan niệm về vũ trụ trong đó thế giới được chia thành ba cấp độ, hoặc trong đó vô số các kiếp (aeon) [5] được hệ thống thành ba thời. Còn có những tư tưởng khác, như pháp giới (dharma-dhātu), chân như (tathatā), Tánh không (śūnyatā), tương đối giống như ý niệm thực tại chân thực và tuyệt đối.

Trên nền tảng của giáo lý về pháp (dharma), trong đó các pháp đều được phân thành hai nhóm, hữu vi (saṃskṛta - conditioned) và vô vi (asaṃskṛta-unconditioned), ngay cả một nghiên cứu có tính siêu hình học được khai triển trong trường phái Phật học Trung-Nhật (Sino-Japanese Buddhism) dưới tên '*Thật tướng luận*' [6]. Tuy nhiên, dạng bản thể luận này không phải là bản thể luận nêu lên niềm tin chân xác vào sự hiện hữu của các pháp. Trái lại, đó là một dạng bản thể luận đề ra sự tín nhiệm chân xác vào '*vô thể*' và "*Tánh không*" như là nguyên lý cốt yếu. Vì dạng bản thể luận như vậy nhắm đến Trung Đạo siêu việt hai cực đoan có (hữu thể/tồn tại) và không (vô thể/không tồn tại). E. Conze gọi đây là '*bản thể luận mới*' [7] đối nghịch với bản thể luận của Tiểu thừa, nhưng có thể nói là tương đồng với bản thể luận trong triết học Tây phương khi suy cứu về hiện thể.

Khi nhìn từ quan điểm bản thể luận trong triết học phương Tây, đạo Phật có thể được xem như đã cung ứng một chất liệu hoàn toàn mới mẻ và độc đáo, nhưng ở đó vẫn còn một vấn đề là bản thể luận có thể được lập thành trong đạo Phật hay không, vì bản thể luận không phải là mục tiêu chính yếu của đạo Phật chút nào cả, cũng chẳng phải đạo Phật cố gắng lập nên một triết lý. Vấn đề đạo Phật là tôn giáo hay triết học hoàn toàn là vấn đề được thảo luận bởi nhiều học giả sau khi đạo Phật được giới thiệu vào thế giới phương Tây. Tôn giáo và triết học là sản phẩm trí óc của tư tưởng Tây phương và được cho là đối nghịch lẫn nhau.

Ý tưởng đồng tình chính xác với quan niệm ấy không thể tìm thấy trong Ấn Độ, Trung Hoa hay Nhật Bản. Đúng hơn ở Ấn Độ, tôn giáo và triết học kết thành một, và khó có thể nghĩ rằng đạo Phật không phải là một hay khác. Cũng vậy, suy nghĩ chung là đạo Phật không mâu thuẫn với triết học hay khoa học và có ý nghĩa rất thân thiết với nhau. Đạo Phật, thực vậy, là ở tầm mức cao của tri thức và triết học. Tuy nhiên, tư

tưởng và ý niệm cấu thành hạt nhân của đạo Phật chính là những gì xuất sinh từ trực giác nội quán (intuitive insight) mang đặc điểm tầm cao của tôn giáo hơn là mang tính triết học. Trong nhiều sự kiện, đạo Phật không thể được đồng bộ hóa (synchronized) với các ý niệm của triết học phương Tây một cách trực tiếp, và còn có chút khoảng cách với các phương thức tôn giáo Tây phương. Nói đơn giản, đạo Phật là một tôn giáo mang đậm màu sắc triết học.

Đạo Phật có hai khía cạnh triết học và tôn giáo đã được biết đến từ thực tế là trí huệ (wisdom) và phương tiện (expedient actions) hay trí huệ và thực tiễn thể hiện tinh túy của giáo lý Phật học. Biểu tượng đạo Phật chẳng gì khác hơn là giải thoát và Niết-bàn, và cũng là sự vượt qua con đường dẫn chúng ta đến các đối tượng ấy. Biểu tượng trên chỉ cho sự thực chứng Phật trí (realization of Buddha), là trí huệ được mô tả là vô phân biệt; cùng với sự thể nhập con đường tu đạo, mà các công hạnh tu tập đạo Phật được an lập. Sự hoàn thiện đời sống đạo đức trong cuộc sống phàm trần và sự tuân thủ những quy tắc luân lý đều được bao gồm trong các pháp tu của đạo Phật, nhưng điểm tập trung là nỗ lực tu tập [8] (yoga) và thiền định (dhyāna). So sánh với các nền triết học và tôn giáo khác trên thế giới, vị trí mà pháp tu tập tương ưng và thiền định này chiếm được tương đối rất quan trọng trong tư tưởng Ấn Độ và tư tưởng đạo Phật. Trong mọi trường hợp, trí huệ chân chính bao hàm vào pháp tu tập Du-già (Yoga) này; đó chính là sản phẩm của thiền định. Tâm thức tán loạn, tri kiến rối loạn, điều ấy chẳng liên quan gì với thiền định cũng chẳng dính dáng gì đến trí huệ chân thực, cũng chẳng phải là Phật trí (Buddha-Wisdom). Trí huệ chân thực không những khác biệt với tri thức thường nghiệm thông thường mà còn khác với tri thức tìm cầu theo đuổi duy lý. Do vậy, rõ ràng rằng bản thể luận được thừa nhận phần lớn trong ý nghĩa như vậy không có vị trí trong Phật học.

Nhưng, rất đúng với bản thể luận Phật giáo, một nền bản thể luận của Trung Đạo, siêu việt hai cực đoạn có và không, không thể nào bị phủ nhận hoàn toàn trong Phật học. Thấy hiển nhiên đó bản thể luận đạo Phật lưu xuất từ Phật trí; về một mặt, nó phải vượt lên cao trên cả thế giới quy ước, và mặt kia, nó phải có phẩm tính của hiện thực (hay thực chứng) kết quả từ công phu tu tập Du-già để qua đó, đỉnh cao ấy được tiếp cận. Bản thể luận nên được an lập trong một môi trường lý trí, tư tưởng con người bắt rễ từ bản chất của mình, tự chuyển hóa thành Phật trí thông qua tu tập dhyāna - thiền định. Điều ấy có thể được gọi là *‘triết lý thực tiễn - practical philosophy’*, mà chẳng có việc gì để làm với những lý thuyết bên vực thần luận (theology) hoặc với những bàn luận về thực hành đạo đức. Thuật ngữ *‘thực tiễn practical’* ở đây chỉ cho sự áp dụng các pháp tu Du-già, hoặc thực hành Trung Đạo kết quả từ tu tập thiền định. Thực tế, đạo Phật gọi điều này như là *‘Trung Đạo’* và không đơn giản là *‘ở giữa’*, đã trao cho triết lý thực tiễn này ý nghĩa của nó. Như vậy, bản thể luận Phật giáo, nếu bao giờ cũng là thống nhất, thì nó phải được an lập trên nền tảng là nó là đối tượng của *‘trí huệ’* và, cùng lúc, là nội dung của *‘thực hành’* thiền định. Một bản thể luận như vậy, nhiều vấn đề khác sẽ sinh khởi. Sẽ phát sinh những vấn đề như: *‘Thế giới hiện hữu của chúng ta thuộc loại nào - có nghĩa là, thế giới hỗn mang - trong đó nhị nguyên chủ thể, khách thể luôn luôn chiếm ưu thế?’* hoặc là *‘Thế giới hỗn mang này liên hệ với cảnh giới giác ngộ giải thoát như thế nào?’*...

Nếu phải chấp nhận cách hiểu về bản thể luận Phật giáo theo cách đã nói ở trên, chúng ta có thể thấy trước nhiều vấn đề khó khăn từ quan niệm ấy. Để giải quyết và làm sáng tỏ những vấn đề này là điều không đơn giản. Tuy nhiên, trong thảo luận dưới đây, tôi sẽ khảo sát những đề tài đa dạng về bản thể luận theo quan

điểm Đại thừa, trong khi vẫn ghi nhận trong tâm về bản thể luận Phật giáo như đã đề cập ở trên.

Vấn đề Chủ thể và Đối tượng

Do vì cảnh giới mà tôi hiện hữu và thế giới đang hiện hữu, tôi là ở trong, thế giới là ở ngoài. Quy luật chung trong đạo Phật, ‘tôi’ được biểu thị bằng thuật ngữ *ātman; self*’ hoặc ‘*chúng sinh*’ (*sattva; sentient being*), trong khi đó, thế giới bên ngoài tôi được biểu thị bằng thuật ngữ ‘*pháp-dharma*’. Nói theo cách khác, Tôi là ‘*chủ thể*’ khi nào Tôi là cái biết, thế giới là ‘*đối tượng*’ (của cái biết ấy). Khi hai điều này được đề cập đến, là ‘*chúng sinh giới-sentient-being-world; s. sattva-loka*’ và ‘*khí thể gian - receptacle-world; s. bhājana-loka*’. ‘Tôi’ như một chúng sinh, là cái tồn tại trong một vật chứa, đó là thế giới bên ngoài; và khí thể gian-receptacle-world’ là môi trường bao quanh cái ‘Tôi’. Điều này có nghĩa là một chúng sinh đang cư ngụ trong môi trường vật chất chẳng gì khác hơn là một phần cấu thành của thế giới. Hoặc là, khi hai điều này được hiểu như là ‘*ngã*’ và ‘*cái thuộc về ngã*’, thì ‘Tôi’ có nghĩa là một chúng sinh, chiếm vị trí trung tâm của thế giới và thế giới ngoại vi là cái thuộc về chúng sinh ấy, có nghĩa là, vật thể sở hữu của chúng sinh. Do vậy, sự tương phản của ‘Tôi’ và ‘*thế giới*’ được quan niệm từ nhiều phương diện khác nhau trong đạo Phật.

Trong tác phẩm Tôn giáo là gì? (Shukyō to wa; Nanika e: What is Religion?), Học giả Keiji Nishitani đã đưa ra hai chất vấn. Trước hết ông đặt vấn đề, ‘*Cái gì là ý nghĩa của mỗi mỗi sự hiện hữu đối với tôi?*’ Thứ hai, tác giả nêu lên một vấn đề rất nghịch lý, ‘*Vì mục đích nào mà tôi hiện hữu?*’ [9] Hỏi ý nghĩa hoặc mục đích gì mà mỗi mỗi hiện hữu đang có trong tôi là một vấn đề văn hóa, vì với sự tôn trọng vạn hữu mà con người có văn hóa mới có thể đặt một vấn đề như vậy. Nhưng vấn đề tôn giáo thì lại khác với điều này. Khi hỏi, ‘*Vì mục đích nào mà tôn giáo dành cho tôi?*’, thì đó không phải là một vấn đề tôn giáo, mà là văn hóa. Tôn giáo là

những gì bắt đầu từ câu hỏi nghiêm túc này, *‘Tôi hiện hữu như thế nào?’* hoặc *‘Tôi từ đâu đến và tôi sẽ đi về đâu?’* hoặc *‘Vì mục đích gì mà tôi hiện hữu?’*

Trong ý nghĩa đó, tôn giáo đã có khởi đầu của nó khi sự hiện hữu của chính con người bị thách thức bởi vết hằn lớn là câu hỏi trọng đại này. Đây không phải là sự hiểu biết về vài đối tượng cũng chẳng phải là mối liên quan nhắm đến ngoại giới. Đó là một vấn đề xuất phát từ nội tại về phía chủ thể con người. Kể từ khi Phật giáo Nguyên thủy xem Vô ngã (anātman; nonself) như là cơ sở của họ trên nền tảng của vấn đề Ngã (self-ātman), đó chắc hẳn là tôn giáo, là nhu cầu nhân văn (humanistic demand) và khát vọng ẩn chứa từ chiều sâu của họ. Giáo lý Vô ngã này có hương vị đậm đặc về mặt lý thuyết và triết học. Tuy nhiên, thực tế là nó thu hút trí tưởng tượng của rất nhiều tâm thức con người và hấp dẫn không do vì hương vị đậm đặc về mặt lý thuyết và triết học, mà vì nó ấp ủ hơi thở tôn giáo (chủ kiến của người viết).

Bây giờ, chúng ta sẽ quay lại một chút về bối cảnh những quan niệm xoay quanh đạo Phật vào thời gian hình thành. Thế giới quan tư tưởng Ấn Độ được xiển dương bởi các học giả vĩ đại về Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) đã lên đến đỉnh cao khi bàn luận về Phạm (brahman) và Ngã (atman). Giáo lý về nghiệp (karma) cũng bám rễ chắc chắn ở đây, và nó được thừa nhận bởi hầu hết các nhà tư tưởng như là phương pháp cơ bản của tư duy. Hơn thế nữa, người ta nghĩ rằng pháp tu tập Du-già là thiết yếu cho mọi phương cách tinh luyện tư tưởng. Ở đây người ta nhận ra cảm nghĩ ca ngợi lối tu khổ hạnh hoặc là đối nghịch của nó, chủ nghĩa hedonism - khoái lạc; cảm nghĩ ấy đan xen vào nhau một cách mật thiết với đời sống của con người cùng sự theo đuổi tài sản và thú vui dục lạc hoặc ngược lại, là sống ẩn cư. Có các cực đoan từ chủ nghĩa vật chất và hoàn toàn phủ nhận luân lý đạo đức cùng với thuyết duy linh (spiritualism), qua đó, người ta

hiến trọn đời mình cho việc thiền định Du-già. Chúng ta có thể tìm thấy ở đây mọi dạng triết học thực tiễn cũng như lý thuyết. Lập trường nào mà đức Phật đã chọn khi ngài đối diện với những tư tưởng đa dạng này? Về mặt suy tư mang tính lý thuyết và triết học, dường như đức Phật đã phê phán ngay thời đó với những chỉ trích rất sâu sắc. Tuy nhiên, về phần cuộc sống thực tiễn của con người, dường như ngài thừa nhận trên phương diện rộng và thậm chí còn có những thỏa hiệp. Có lẽ ngài nghĩ rằng, thay vì phủ nhận thẳng thừng chúng từ buổi đầu, nên nâng chúng lên một tầng mức cao thì hay hơn.

Brahman, như là nguyên lý ẩn tàng của vũ trụ, nguồn gốc của nó phát xuất từ sự cầu nguyện tôn giáo trong giáo lý Phệ-đà và được lý thuyết hóa như là nguyên lý ban sơ của mọi hiện hữu. Không phải là vấn đề trí năng vào thời điểm đặt vấn đề về nguyên lý ấy. Brahman chính nó là thanh tịnh, thiêng liêng, là lời cầu nguyện đến từ chiều sâu của mọi trái tim con người, là nguyên lý đã tạo thành thế giới và Tôi, là nguyên lý tuyệt đối để Thượng đế và con người phục tùng và tôn trọng lẫn nhau.

Bất luận con người có thể suy tư về phẩm tính huyền bí như thế nào, cũng không thể từ chối rằng Brahman là biểu tượng của sự thực và là danh xưng của mọi điều chân xác.

Theo dấu chân của nó là thuật ngữ ātman (ngã). Thông thường, ātman từ ban sơ đã được hiểu có nghĩa là, '*hơi thở-breath*', nhưng dần dần nó mang lấy đặc tính sự hiện hữu hoặc '*linh hồn-soul*' như là căn nguyên (genesis) của đời sống. Dù ātman (ngã) là chủ thể nhận thức, nó không bao giờ được nhận biết cũng không bao giờ có thể bị khách thể hóa (*objectified*); nó là chủ thể tuyệt đối, là ngã tuyệt đối. Ngược với brahman, là ý niệm biểu thị cho bản chất của vũ trụ và được cho là nguồn gốc chính của vũ trụ. Ātman biểu thị cho tiểu vũ trụ (microcosm) cụ thể bên trong cái mà vũ trụ lớn (macrocosm) phản ánh. Vì tiểu vũ

trụ được chồng chất lên bởi vũ trụ lớn, nên cả hai được gọi là vũ trụ (uni verse). Khi ātman nhận Brahman (phạm) như là chính nó và hợp nhất rồi trở thành một với nó, thì có sự giải thoát tối hậu cho loài người. Điều này được nhận biết qua xác quyết, *‘phạm-ngã nhất như’* và ngã (ātman) trở nên viên mãn khi hiện hữu kết hợp với Brahman. Đó có thể nói rằng triết học và tôn giáo trong Áo Nghĩa Thư đã vươn đến đỉnh cao của nó trong diễn tả sự hợp nhất trong câu *‘phạm-ngã nhất như’*. Điều cần phải lưu ý ở đây là: đối nghịch với Brahman, vũ trụ, đối tượng hóa, và thuộc về bản thể luận, là ātman, chủ thể, thuộc về nhận thức luận (epistemological) và thực tiễn. Trong khi Brahman tự gìn giữ đặc tính trừu tượng của bên trong chính nó, thì ātman xuất hiện trong bối cảnh như là nguyên lý cụ thể và xác định hơn. Đó là hiện hữu tuyệt đối tương tự như sự hiện hữu của Thượng đế hoặc đấng Tự Tại [10].

Điều này có nghĩa là ý niệm về ngã được chấp nhận bằng trí năng hiểu biết về thời gian là có cùng với brāman⁽¹⁾, quyền lực vượt trội hay thậm chí còn hơn cả quyền lực của Brahman. Sự tìm kiếm về ngã, hay truy tìm cái ta, là châm ngôn đầu tiên được xét đến của con người. Sự hiện hữu của ngã này nằm dưới mọi nhận thức và thói quen như là chủ thể của nó, vốn là vượt ngoài vấn đề. Tuy nhiên, chính lời nói của đức Phật về ngã phủ nhận sự hiện hữu một cái ngã như vậy. Điều này lay động những người đương thời như một trận động đất, một sự kiện kinh ngạc ngược với quan niệm truyền thống.

Không thể xác định được giáo lý Vô ngã được gán cho đức Phật là thực sự do ngài truyền dạy, hoặc là, dù ngài được sự tin cậy về một giáo lý như vậy, thì cũng không thể nào xác định được với ý định nào mà ngài truyền dạy giáo lý ấy. Có một số học giả tuyên bố đức Phật đã không giảng dạy giáo lý Vô ngã, mà ngài

⁽¹⁾ Có lẽ là Brahmā; thần Sáng tạo.

chỉ nói rằng, *‘đây không phải là ngã’*. Tuy nhiên, cũng không có bằng chứng nào đức Phật đã giảng dạy giáo lý về ngã. Nếu đây không phải là ngã và kia không phải là ngã và những thứ khác chẳng phải là ngã, thì theo đó là ngã không được tìm thấy nơi nào khác trong thế giới chúng ta. Trong mọi trường hợp, giáo lý Vô ngã đã được xiển dương do những môn đệ của đức Phật như là một trong những pháp ấn (dharma-seals) [11] của đạo Phật. Cội nguồn của điều này phải trở về lại với chính đức Phật, vì không có lý do gì để nghĩ rằng đệ tử của ngài đã gán cho ngài giáo lý Vô ngã mà lại không đổi ngược lại về phía ngài. Thế thì, với ý định nào mà đức Phật giảng dạy giáo lý như vậy⁽¹⁾.

Trong mọi khả năng, đức Phật đã giảng dạy, trong nhiều trường hợp, những ý nghĩa tôn giáo và đạo đức để trừ bỏ sự chấp trước vào bản ngã và về sự vượt thắng tính vị kỷ, vì những hành vi này, hơn những thứ nào khác, có thể đem đến sự an tâm cho đời người. Nhân cách và tập tính của đức Phật cũng phải được quán sát bởi các đệ tử của ngài là Vô ngã và vô tham. Quả thực, điều thuyết phục hàng đệ tử của ngài là, tính cách xả ly tự ngã của ngài. Giáo lý Vô ngã chắc hẳn đã được ghi nhớ lại, trên tất cả, thông qua ký ức về những phẩm tính này. Tuy nhiên, giáo lý Vô ngã lại liên quan trực tiếp đến bản thể luận, vì thuật ngữ *ātman* đã được thừa nhận như là một ý niệm diễn tả thực tại. Theo đó, tuyên bố *‘Vô ngã’* hoặc *‘không ích kỷ–unselfishness’* không có nghĩa là phủ nhận ngã và những gì sở hữu của ngã, mà còn phủ nhận chủ thể như là một *‘linh hồn–soul’*, và như thế dẫn đến sự phủ nhận sự tồn tại của thực thể.

Như đã chỉ ra ở trên, *ātman* ràng buộc rất chặt chẽ với ý niệm tồn tại của thực thể, và có khả năng trên phương diện bản thể luận, sự tồn tại của thực thể ấy vốn cũng liên quan đến các môn đệ của đức Phật. Có nhiều cách để biểu thị cái *‘ngã’* và, trong đạo

⁽¹⁾ Những nhà nghiên cứu Tây phương họ có quyền hoài nghi và phản vấn...

Phật cũng vậy, nhiều thuật ngữ như *puruṣa*, *pudgala*, *prthagana*, *ārya*... được dùng rộng rãi để biểu thị sự thông thường trong tính cách hằng ngày hoặc là phẩm tính của người tu hành. Tuy nhiên, khi thuật ngữ *ātman* là mục tiêu đặc biệt của sự phê phán, thì đạo Phật đã đề ra nhiều định nghĩa cho thuật ngữ ấy. Trong số đó, định nghĩa *‘thường hằng’*, *‘duy nhất’*, *‘toàn năng’* là những nghĩa được dùng rộng rãi nhất. Điều ấy có nghĩa là, *ātman* là một thực thể thường hằng và vĩnh cửu, *ātman* là một và duy nhất hoặc là một cái toàn thể; *ātman* thống trị mọi cái khác, và nó không bị cái khác điều khiển, không tùy thuộc vào cái khác, nó tự chủ và toàn năng. Định nghĩa về *ātman* như vậy nhắc cho ta nhớ đến sự toàn năng của Thượng đế và đấng Tự Tại như là hiện hữu tuyệt đối. Trong đời sống chúng ta hằng ngày, chúng ta âm thầm giấu giếm bên trong ngã chúng ta một tính kiêu ngạo tương tự của tuyệt đối luận (*absolutism*), đó là, tính kiêu ngạo của thường hằng, của duy nhất, và quyền tối cao ngự trị các cái khác. Giáo lý Vô ngã là nhằm chỉ bày ra rằng, ngã không thể và không nên là những điều như vậy.

Giáo lý về Ngũ uẩn [12] là một trong những giáo lý dẫn chúng ta đến sự phủ nhận bản ngã. Ngũ uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, cấu thành một sự hiện hữu riêng của con người và dù không có sự hiện hữu một hạt nhân của cái ngã trong đó. Thực tế của chân lý thứ nhất, là khổ đế, vốn rất gần gũi với ý niệm Vô ngã. Nếu trong trường hợp một cái ngã thường hằng, duy nhất, toàn năng hiện hữu, thì sẽ chẳng có gì khổ. Tương tự, vô thường, (có nghĩa là không thường hằng) còn biểu thị sự phủ nhận cái ngã, vì vô thường được định nghĩa như là *‘cái gì có hợp thì có tan’* hoặc được hiểu là *‘các pháp hình thành và hoại diệt trong từng sát-na’*. Nếu *‘sát-na diệt’*, [13] đồng nghĩa với vô thường, được nhận biết thậm chí đối với đá tảng và các thứ bền chắc khác, thì chúng ta phải thừa nhận rằng xu hướng tri thức thời đó rất nhạy bén để có được trực nhận như vậy. Chúng ta cũng thấy được trong đó

một nội quán xuyên suốt, qua đó sự phủ định toàn bộ về thực thể được nhận ra. Như giáo lý Vô ngã, giáo lý Duyên khởi (pratīya-samutpāda), vốn được xem là nền tảng của giáo lý đạo Phật, cũng là giáo lý phủ nhận khái niệm có một thực thể khi nào đó là giáo lý tương tùy tương hợp. Giáo lý Duyên khởi không chỉ biểu thị ý nghĩa chuỗi xích nhân duyên chuyển dịch từ nguyên nhân đến kết quả.

Có những giáo lý trong đó khía cạnh Luận lý học Phật giáo được hệ thống hóa. Tuy nhiên, điều thực sự thể hiện tính Vô ngã là cuộc đời đức Phật và các công hạnh của ngài. Đó không chỉ là tuyên bố một phủ nhận mang tính lý thuyết về ngã, mà còn thể hiện qua sự thực hành ý niệm *'không có chủ thể hay tác nhân-agentless-ness'* hoặc là sự phủ nhận một chủ thể-tạo tác và Tánh không chấp trước đối với ngã. Ở đây, như ánh trăng sáng không gì so sánh được, soi chiếu xuyên qua sự che phủ của mây, một chủ thể thực sự hoàn toàn tự tại và không bị dính mắc bởi bóng ma vị kỷ.

Sự phủ nhận về ngã bao hàm tính tự tại tuyệt đối về chủ quan tính của đạo Phật, đó vốn là điều hấp dẫn mọi người nhất. Có nghĩa là ngã vốn được mọi người thừa nhận từ buổi đầu của Áo Nghĩa Thư, khi ngã bị phủ nhận chắc hẳn đã tạo nên một sự chấn động toàn triệt, nhưng sức hấp dẫn của nó vẫn duy trì một động lực lôi cuốn con người đến với đạo Phật. Chắc là họ đã đánh dấu sự phủ nhận về ngã này, được lập thành chỉ do một vị Tăng sĩ, điều này vốn quá khác và hoàn toàn trái với truyền thống xưa nay được điều khiển bởi thành phần Bà-la-môn và Sát-đế-ly (Kṣatriyas) [14].

Triết học A-tì-đạt-ma [15]

Đi theo giáo lý Vô ngã, giáo lý bao hàm kinh nghiệm tri thức (intellectual experience) tác động đến đời sống, chính là lý

thuyết hóa về điều này. Ít nhất, một vài thế hệ của các môn đệ đã có nỗ lực về mục tiêu này. Đã vậy, những bộ kinh được gọi là A-hàm (āgama) [16], mô tả chủ yếu với ý định truyền bá nhiều hơn là đào sâu vào kinh nghiệm tôn giáo. Điều đó không thể nào bác bỏ được. Triết học A-tì-đạt-ma là một nền triết học mang tính phân tích về đặc tính của các pháp, cũng không ngoài khuynh hướng này. Triết học A-tì-đạt-ma này, đặc biệt là sự phân tích của nó về pháp tướng (dharma-characteristics) đại biểu bởi các Luận sư của phái Thắng luận (Vaibhaṣika) [17] và phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda), một dòng triết học gọi là *‘học thuyết về các hiện tượng giới – dharma-theory’* (như được đề xuất bởi Otto Rosenberg) hoàn toàn rõ ràng có khuynh hướng bản thể luận. Câu *‘ngã không, pháp hữu’* [18] là khảo sát về quan điểm này. Có thể nói rằng, do cái giá phải trả cho lập thành phủ nhận về cái ngã, nên có khuynh hướng về sự xác định thực tại luận (realism) phát sinh.

Để giải thích về Vô ngã, trước hết là căn cứ vào luận lý về Ngũ uẩn [19] đã nói ở trên. Theo đó, ngã được xem là cái gì đó giống như *‘linh hồn-soul’* vốn không hiện hữu; cái hiện hữu chính là năm uẩn được hình thành bởi các yếu tố thể chất (physical) và tâm lý (psychological). Đó chẳng gì khác hơn chính là một tổ hợp hay một bó gồm những yếu tố này, tưởng tượng như một thực thể (entity), tạm gọi là *‘ngã-ta hay ātman’*. Cái ngã như vậy, dù nó được cho là một thực thể, nhưng chẳng gì khác hơn là sự dính mắc vào sự miêu tả sai lầm. Cái thực sự hiện hữu không phải là *‘ngã-ātman’* mà chính là những thành tố này. Học thuyết về Ngũ uẩn giải thích rằng mọi cá nhân hiện hữu đều như là một *‘tổ hợp’* của các thành phần, như một dòng chảy không ngừng, trong đó gồm cả những yếu tố của tiến trình epistemological - nhận thức luận như Thập nhị xứ [20], Thập bát giới [21]. Ở đây, câu nói, *‘Tôi thấy cái gì đó’* được thay bằng câu, *‘cái gì đó được thấy bởi cơ*

quan nhận biết gọi là mắt; như vậy, chủ thể ‘Tôi’ bị phủ nhận và không cần thiết. Mỗi thành phần trong Ngũ uẩn được gọi là ‘*pháp*’.

Thuật ngữ ‘*dharma*’ chứa đựng nhiều nghĩa - có thể chỉ cho giáo pháp của đức Phật; còn chỉ cho chính Phật pháp; hoặc là có thể chỉ cho luật tắc chi phối hoặc là nguyên nhân của các pháp thế gian. Tuy nhiên, trong giáo lý về *dharma-pháp* thuộc hệ thống A-tì-đạt-ma, pháp được định nghĩa là ‘*nhậm trì tự tánh*’ [22] những hiện tượng bị chi phối bởi luật tắc ấy. Pháp như vậy, được cho là ‘*thành tố hiện hữu - elemental being*’ hoặc ‘*phạm trù hiện hữu - categorical being*’, có thể được dịch đơn giản là ‘*hiện hữu-existence*’. Qua sự phân tích các hiện tượng và chọn lọc ra được các phẩm tính của các thành phần, nhiều pháp được lập như là các hiện thể. Có sắc pháp (material dharmas), tâm pháp (mental dharmas) và các pháp không nằm trong hai dạng này. Đó là các pháp hữu vi [23] - cộng duyên hiện hữu và tất yếu hoại diệt. Ngoài ra, là các pháp vô vi [24], không thay đổi, biến dịch. Trong khi các pháp hữu vi là bị hạn định, bị chi phối bởi mối tương quan nhân quả, còn pháp vô vi thì không bị chi phối bởi điều gì cả.

Về sắc pháp, có sự phân tích về các thành tố theo nhiều phạm trù như địa đại (categories of earth), v.v... và có sự nhận thức về cực vi [25]. Nhưng sự phân tích về tâm pháp, đặc tính và tác dụng của chúng choán đầy không gian rộng lớn. Có lẽ điều ấy do thực tế có tầm quan trọng được đặt trên các tâm hành trong mối tương quan với pháp tu tập Du-già. Cảm giác, ký ức,... được cho là các pháp riêng biệt, độc lập (bất tương ưng hành), như đức tin, bất tín, sân, giận, hối hận, ý chí,... đều được gọi là pháp như là những ‘*thành tố hiện hữu - elemental existences*’. Lại nữa, cái được hoặc mất, sinh và tử... không thuộc về tâm pháp hoặc sắc pháp, đều được xem như là các pháp độc lập (bất tương ưng hành). Các pháp đa dạng này vào thời đó, được phân loại thành một nhóm 75 pháp [26] và về sau, được phân thành 100 pháp [27].

Trong học thuyết về pháp này, điều đáng để ý nhất là các vấn đề đã được phân tích trên quan điểm duy tâm-nhận thức luận (psycho-epistemological) hoặc là tác dụng luận (functionalism) như đã được trình bày ở trên. Các pháp đại biểu cho luật tắc trật tự vũ trụ, mà không thuộc về trật tự của thần thánh. Lại nữa, học thuyết về pháp có thể được mô tả đúng là thực tại luận (realism) hoặc như là đa nguyên luận (pluralistic). Mỗi pháp được nhìn như là có thực, tồn tại độc lập, và hiện hữu; không những là các pháp hữu vi, mà cả các pháp vô vi như (annihilation), tịch diệt (nirodha tức nirvāṇa) [28] được xem như là hiện hữu trong thực tại.

Danh xưng Nhất thiết hữu bộ (bộ phái chủ trương các pháp đều hiện hữu, đều có thật) phát xuất từ khuynh hướng thiên về thực tại luận, trong phái này, các pháp được xem là đều hiện hữu suốt cả ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Tuy nhiên, tuyên bố này còn mang nhiều vấn đề tế nhị và đó là đối tượng cho nhiều phê phán nhắm vào do từ các trường phái khác đương thời. Những Luận sư của Nhất thiết hữu bộ tuyên bố rằng cái gì tồn tại suốt cả ba thời chẳng khác gì hơn cách nối liền ý niệm thời gian, trừu tượng hóa và thuộc về ý niệm, đối với ý tưởng một hiện hữu có thực tìm thấy trong các pháp. Ở đây, chúng ta thấy một dạng của Duy tâm luận, trong đó, những gì thuộc về ý niệm hoặc dựa trên khái niệm được cho là hiện hữu trong thực tế. Cùng với ý niệm ‘có’, ‘sinh’... được lập ra như là các pháp và được xem như những hiện hữu có thực, chủ trương duy thực luận, ‘*tam thế hằng hữu - existence throughout three periods of time*’, còn có thể gọi là ‘*duy tâm thực tại luận - idealistic realism*’. Khác với duy tâm thực tại luận này của các nhà Nhất thiết hữu bộ, các Luận sư Kinh lượng bộ [29] cho rằng thực tại đó chỉ có được trong hiện tại chứ không có trong quá khứ hoặc vị lai; tuy nhiên, chính Kinh lượng bộ cũng được xem như là một trường phái Duy thực (realist).

Giáo lý Vô ngã là một phủ nhận quan niệm tồn tại của mọi hiện tượng như được giải thích ở trên. Giáo lý *‘sinh diệt trong từng sát-na’* - có nghĩa là Vô thường (anityatā) - chính là nền tảng gốc học thuyết của Nhất thiết hữu bộ; có lẽ nó đã đi theo hệ thống giáo lý Vô ngã, là sự phủ nhận sự tồn tại của thực thể. Nhưng nhìn từ tổng thể, học thuyết về pháp này như là một dạng của Đa nguyên thực tại luận (pluralistic realism) và người ta có thể tự hỏi rằng liệu nó có phù hợp với ý niệm Vô ngã không? Nếu ý niệm *‘có’*, *‘sinh’*... có thể được lập thành như các pháp thực sự hiện hữu trên điều duy tâm luận, thì theo đó, ngã tất yếu cũng như vậy, cũng là một pháp độc lập theo nghĩa duy tâm luận. Đó có phải là sự thiết lập một dạng chủ thể (Bổ-đặc-già-la; pudgala) của Độc tử bộ[30] cũng phát sinh từ trường hợp này chăng? Dù Ngũ uẩn (skandha) được cho là các pháp thực sự hiện hữu để chứng tỏ cho pháp Vô ngã, liệu nó có khả năng là góp phần vào cho sự đánh đổ quan niệm Vô ngã? Dù như thế nào, phải chăng đó là những lý do cho quan niệm của Tiểu thừa *‘ngã [31] pháp câu hữu’* đúng hơn là quan niệm *‘ngã không pháp hữu’* giữ vị trí chủ đạo?

Tánh không trong Kinh văn Đại thừa

Bản thể luận thực sự có thể nói là có sự khởi đầu bằng sự ra đời của Đại thừa (Mahāyāna) với sự xuất hiện của Long Thọ (Nāgārjuna). Tuy nhiên, bản thể luận ấy không phải là một nền bản thể luận để xác định cho sự hiện hữu, mà bản thể luận để phủ nhận như nguyên lý của chính nó.

Đã nói rằng Đại thừa có căn gốc từ kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñā-pāramitā-sūtra). Nói vắn tắt, kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa khoáng trương thuyết Tánh không và trí huệ Bát-nhã mà thông qua đó để thể nhận Tánh không. Trên tất cả, Tánh không chỉ cho cái vô thể (non-existence) hoặc vô hữu (no-thing) và chính nó là sự phủ định. Tuy nhiên, chẳng phải nó không có tính xác định. Trong thời kỳ sau này của Phật

giáo Trung Hoa, có thuật ngữ ‘*chân không diệu hữu*’ [32]. Từ này mang ý nghĩa phủ định và xác định đồng thời, hoặc theo cách ấy, sự phủ định ấy chính nó là xác định hoặc chính Tánh không là sự hiện hữu. Tuy nhiên, vì sự khẳng định này là khẳng định thừa nhận phủ định hoặc là được lập thành thông qua phủ định, nó không thể là một phủ định trực tiếp. Cùng lúc, vì nó là xác định thừa nhận sự phủ định, nên biểu thị rằng nó có thể là một xác định tuyệt đối. Trường hợp như vậy, Tánh không được gán cho phẩm tính phủ định mạnh mẽ hơn những điều gì khác. Chính hình thái phủ định này đã được khoáng trượng trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa và đó là nền tảng của tư tưởng Đại thừa.

Bằng cách nào mà tinh thần phủ định này, có nghĩa là tư tưởng Đại thừa, sinh khởi vào thời kỳ đầu của kỷ nguyên Tây lịch? Cơ sở của điều này có thể suy nghĩ theo nhiều cách khác nhau. Một điều, chúng ta có thể suy nghĩ về điều kiện xã hội của Tăng-già (saṅgha) sống vào thời đó và sự suy thoái. Sự suy thoái của Tăng-già không phải do là kết quả tất yếu từ những tập quán xấu từ vài thế kỷ trước đó, mà nó có thể xảy ra ngay mọi lúc sau khi Tăng đoàn được thành lập. Trong kinh có ghi, sinh hoạt của một vài vị Tăng (Sa-môn–śramaṇa) phạm lỗi được giải thích. Chúng ta nhận thấy có ít Sa-môn chân chính hơn là những vị Sa-môn chỉ mặc y phục như Sa-môn và đánh lừa người khác, hoặc là những người trở thành Sa-môn chỉ vì mục đích tiếng khen và lợi dưỡng [33] (kinh Kāśyapa-parivarta, 121). Trong kinh văn khác, chúng ta thấy những vị tỳ-khưu say đắm thú vui thế gian, trang sức thân mình bằng những đồ nữ trang, ngủ trên giường xa hoa, tích trữ tiền bạc kiếm được bằng chiêm bái, hoặc có người phạm tội trộm cắp, sát hại, và thậm chí lừa đảo (kinh Sa-môn quả – Sāmañña-phala-sutta, 45). Những người thành tâm có lẽ hơi có cảm giác thất vọng khi họ thấy những trường hợp này. Thực tế là những sự băng hoại này được ghi lại trong kinh cho thấy, về một mặt, các sự

kiện ấy có xảy ra, một mặt khác, sự phản ứng sâu sắc về phía những người kết tập kinh điển cũng như sự phản ứng lại đối với những việc sai trái này. Trong số những đệ tử chính của đức Phật, có nhóm Lục quần tỳ-khưu [34] thường bị [đức Phật] quở trách vì dám làm những việc không chính đáng. Còn có những ghi chép về những đệ tử rất vui mừng có suy nghĩ rằng họ không còn bị trói buộc vào những lời dạy của đức Phật Thích-ca Mâu-ni nữa khi họ nghe tin ngài đã Nhập diệt. Sinh hoạt của những tâm hồn yếu đuối và mê lầm như vậy có thể thấy được trong mọi thời kỳ lịch sử của nhân loại.

Như đã nói từ trước, học thuyết Duy thực luận về các pháp được đặt ra là để chứng minh cho Vô ngã, đã có trong đó ý nghĩa đặt lại giáo lý Vô ngã. Lập lại và xác định những giáo lý như Ngũ uẩn, Thập nhị xứ, Thập bát giới, và Duyên khởi với 12 chi phần như là cách giải thích về luân hồi (saṃsāra), giải thích theo nghĩa đen, chắc phải củng cố giáo lý theo cách đúng với từng chi tiết. Tuy nhiên, khi giáo pháp được ấn định thành như những tín điều hoặc đức tin, thì sự thông thoáng của tư tưởng sẽ bị hạn cuộc. Để thiết định tính đa nguyên của các pháp như là hiện hữu có nghĩa là sự quy ngưỡng của mọi người về đời sống tu tập rất ráo sẽ trở nên rối rắm và vướng mắc trong mạng lưới của giáo điều.

Điều gì là ý nghĩa đằng sau giáo lý Vô thường, Vô ngã, và Khổ của đức Phật vốn được diễn tả bằng ngôn từ khiến mọi người phải xúc động sâu sắc? Có phải vì để thiết lập một hệ thống '*mạng lưới giáo điều*' đan quện vào nhau như một tín điều không thể thay đổi? Chân tinh thần của Vô ngã và Vô thường lập được ở một nơi nào khác chăng? Những câu hỏi như vậy, có lẽ, phát sinh trong bối cảnh quy định các giáo điều và phong cách như đã nói ở trên. Mọi người phải nhìn vào ý định chân xác của đức Phật bằng cách thâm nhập thật sâu vào giáo lý về pháp

(dharma-theory). Sự thâm nhập này chính là những gì được khai triển thành cuộc vận động Đại thừa. Trung tâm của cuộc vận động này chính là tinh thần phủ nhận để thâm nhập học thuyết về pháp (dharma-theory) đã được chọn lọc để khế hợp với thuật ngữ ‘Tánh không’.

Kinh văn tiêu biểu trong đó thuật ngữ Tánh không được tìm thấy chính là bộ kinh có nhan đề Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñā-pāramitā-sūtra). Trong kinh, chúng ta có thể đọc được những câu, ‘*sắc tức thị không, không tức thị sắc*’ [35]. Dù những diễn tả này có vẻ biểu hiện trên bề mặt, ‘*các hiện tượng nói cụ thể là không, và là phủ định*’, điều phủ định căn bản chẳng gì khác hơn là sự bám chấp của con người vào sự hiện hữu bằng vật thể (sắc-rūpa) như là một thực thể (pháp-dharma) vì trở nên cố định trong ý niệm sắc, chẳng hạn như trong giáo lý Ngũ uẩn. Tuy nhiên, Tánh không được khoáng trương trong văn hệ Bát-nhã chẳng phải luôn luôn được diễn tả bằng thuật ngữ không (śūnya). Trong Kinh Kim Cang (Vajracchedikā-Prajñā-pāramitā-sūtra), thuật ngữ Không (?)⁽¹⁾ chẳng được tìm thấy. Tuy nhiên, chúng ta gặp những đoạn kinh như:

Đức Phật bảo: Này, Tu Bồ Đề, một người đã phát tâm Bồ-tát thừa nên phát triển một tâm thức như sau: “*Chừng nào còn một ai có thể được nhận thức trong cõi chúng sinh được nhận thức: Tất cả chúng sinh ấy đều được Như Lai dẫn đến cõi vô dư y Niết-bàn. Thế nhưng, dù đã dẫn vô lượng chúng sinh đến Niết-bàn như vậy, nhưng không một chúng sinh nào được dẫn đến Niết-bàn cả*” [36].

Sự phủ định xuất hiện trong câu, ‘... *không một chúng sinh nào được dẫn đến Niết-bàn*’, là ý nghĩa Tánh không được diễn tả ở đây. Lại nữa, chúng ta còn đọc thấy những đoạn kinh như sau:

⁽¹⁾ Dấu hỏi của người biên soạn.

“- Bạch Thế Tôn! Thiện nam tử hoặc thiện nữ nhân ấy sẽ qua nhân duyên đó mà tạo được công đức lớn. Vì sao? Vì công đức được Như Lai thuyết dạy là chẳng phải công đức. Thế nên Như Lai mới dạy đó chính là công đức lớn”.

Và, vì sao? Tu Bồ Đề, “*Tất cả các pháp*” được thuyết bởi Như Lai chính là chẳng phải pháp, thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp.

Ở đây, chúng ta thấy nguyên văn trong kinh trước hết là để giải thích, ví dụ như công đức hoặc là Phật pháp rồi phủ định hết thảy, và rồi lại công nhận một lần nữa ngay trên cơ sở của sự phủ nhận. Cùng trong văn phong đoạn kinh khác thì thường lập lại sự đề cập đến Phật thân, ba mươi hai tướng tốt của đức Phật, trang nghiêm Phật độ, thực tướng, hoặc lục độ Ba-la-mật-đa. Đây trước hết là những phủ định toàn triệt rồi khẳng định thông qua tiến trình phủ định. Đây không riêng là điều tiêu biểu của kinh Kim Cang, mà đó là một hình thức thức thường thấy các kinh điển thuộc văn hệ Bát-nhã.

Sự phủ định diễn ra qua tiến trình nhận thức Tánh không đã được cứu xét theo từng trường hợp. Chẳng hạn, không (śūnya) được quán sát để thể nhận trong thiền định (samādhi) hoặc là từ đối tượng của quán chiếu trong tu tập thiền định (dhyāna). Tánh không, cùng với Vô tướng [37] và Vô nguyện [38], được gọi là *Tam giải thoát môn* (*three doors of deliverance*). Khi những điều này được giải thích trong kinh, Vô tướng có nghĩa là biểu tượng của vô thực thể, Vô nguyện như là phủ nhận mong cầu, và Tánh không là phủ nhận hiện thể. Vì Kinh là những gì phản ánh trực tiếp kinh nghiệm huyền bí, nên Tánh không cũng được xem là trực giác và huyền nhiệm. Khi Tánh không được phát biểu là ‘*thực tướng vô tướng*’ hoặc tương tự như ‘*hiện hữu trong Tánh không*’, thì Tánh không dường như quá thân thuộc với cái không huyền bí. Hoặc là Tánh không có thể được hiểu bằng cách so sánh

với ‘*tịch tĩnh/rỗng lặng-tranquility*’. Các vị tỳ-khưu được khuyên là hãy nỗ lực tu tập thiền định ở những nơi yên tĩnh như trong rừng. Hoặc lại nữa, dù ý nghĩa có phần khác, Tánh không có thể được xem là có tương quan với hư không (*ākāśa*; open-space), vì trong hư không, có thể chứa đựng nhiều hiện tượng trong khoảng trống của nó và thường chẳng lưu lại dấu vết gì khi một cánh chim bay qua, nó mang ý nghĩa vô cùng và tuyệt đối. Ở đây, tuy vậy trong ngữ cảnh đa dạng của Tánh không, thuật ngữ sẽ được xem xét từ quan điểm phủ nhận trên hai phương diện. Đó là, trước hết Tánh không được nhìn từ phương diện phủ định thực thể và thứ hai là từ phương diện phủ nhận chấp trước.

Khởi thủy, giáo lý Vô ngã là một biểu hiện của sự phủ định thực thể. Tánh không trên thực tế là một sự phục hưng giáo lý Vô ngã, biểu hiện cho nghĩa chân thực. Nghĩa của ngã vốn căn cứ từ quan niệm về một cá thể tiêu biểu từ tính vị kỷ và tự lợi, như đã được giải thích ở trên, được mở rộng bao gồm thực thể của cái ngã cơ bản (tiểu ngã) và ngã vũ trụ (đại ngã). Theo đó, Vô ngã là sự phủ nhận cái ngã cơ bản (tiểu ngã) bao trùm tinh thần Vô ngã vị tha mang tính đạo đức và sự hy sinh, không thiên vị. Trong mỗi trường hợp này, đặc biệt là trong trường hợp cái ngã vũ trụ (đại ngã), cái ngã đó chỉ cho thực thể hiện hữu. Thực thể tồn tại trong phạm trù này là chỉ cho những gì bị phủ nhận trong lý Duyên khởi, và trong ý nghĩa đó, nó là những gì hiện hữu tuyệt đối. Đó là ‘thể tánh’ hay ‘*yếu tính-essence*’ của bất kỳ hiện hữu nào. Theo đó, Vô ngã là chỉ cho sự không hiện hữu của cả hai cái ‘ngã’ và ‘*thể tánh*’. Đây là những điều được hiểu tương tự như cách trong phạm trù Tánh không. Đó là, chẳng phải định thức ‘*ngã không pháp hữu*’ [39] mà là ‘*ngã pháp giai không*’ [40] hoặc là ‘*nhân (bổ-đặc-già-la) pháp câu không*’. [41] Câu ‘*ngã pháp giai không*’ (một đặc ngữ đặc biệt thường được sử dụng trong Phật giáo Trung Hoa), vốn được diễn tả trong tiếng Sanskrit là ‘*nhân (bổ-đặc-già-la), pháp Vô ngã*’. [42] Ở đây chúng ta thấy rằng thuật

ngữ Vô ngã (nairātmya) như là sự phủ nhận thực thể hiện hữu, vốn được thay thế (do các tổ sư Trung Hoa) cho thuật ngữ Tánh không. Trong cách này, Vô ngã đầu tiên là một diễn tả phủ nhận ngã, rồi khi đi qua cấp độ Vô ngã của ngã vũ trụ (đại ngã), nó trở thành một biểu hiện của Tánh không của toàn pháp giới; do vậy, nên kinh còn có câu *‘sắc tức thị không’*,

Tuy nhiên, trong kinh Bát-nhã, chúng ta không chỉ thấy có câu *‘sắc tức thị không’* mà còn tìm thấy nghĩa *‘không tức thị sắc’*. Sự diễn tả Không tức là sắc chẳng phải chỉ là đảo ngược ý nghĩa Sắc tức thị không, nhằm đến phủ định, trong khi đó Không tức thị sắc là có khuynh hướng khẳng định. Trong ngữ cảnh này, chúng ta nên hiểu rằng cả hai chiều hướng, khẳng định và phủ định, đều được kết hợp thành một theo kiểu nghịch lý. Trong một ý nghĩa, biểu thức nhằm đến phủ định, Sắc tức thị không bao hàm một nghịch lý, nhưng diễn tả chiều hướng xác định, *‘Tánh không vốn vô tự thể, hiện hữu như là sắc’* lại càng nghịch lý hơn biểu thức trước. Lại nữa, hai quan điểm nghịch lý này lại liên kết với nhau một cách nghịch lý. Tiền đề mâu thuẫn và nghịch lý như vậy được giải thích rõ ràng trong kinh Bát-nhã là xuất phát từ trực giác nội quán trực tiếp của người đã tạo ra nó. Chẳng hạn, trong kinh Kim Cang đã trích dẫn từ trước, câu *“các pháp”* được thuyết bởi Như Lai chính là chẳng phải pháp... là một diễn đạt có ý phủ định, trong khi câu, *‘thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp’* là diễn đạt có ý xác định. Trong cách này, phủ định luôn luôn bao hàm trong nó một nghĩa xác định. Câu *‘chân không diệu hữu’* có thể được hiểu trong ngữ cảnh này như một sự chuyển dịch từ phủ định đến xác định. Ngay cả khi cả hai trường hợp phủ định và xác định đều được biểu hiện. Cũng vậy, như trong trường hợp khi chỉ có khuynh hướng phủ định, nên hiểu rằng trong đó đã có khuynh hướng khẳng định. Ngay cả những trường hợp như vậy, phủ định và khẳng định không chuyển từ cái này sang cái

khác, theo cách thay thế, và như vậy, không có nghĩa là khi có một cái gì đó bị phủ định thì liền theo sau cái được xác định (gọi là phủ định tương quan, (relative negative; par yudāsa-pratiṣedha). Do vậy, khi nói rằng các pháp là không và cùng lúc, không chính là các pháp, điều này có nghĩa là Tánh không siêu việt hay vượt lên cả hai ý niệm phủ định và xác định.

‘Vượt lên trên’ hay ‘siêu việt’ không có nghĩa là chỉ vượt qua và tách ra ngoài; mà còn có nghĩa là siêu việt nội tại. Qua đây tôi muốn nói rằng Tánh không cùng lúc vừa siêu việt vừa tự tại (immanent); bên ngoài nó phủ định, nhưng bên trong lại xác định. Đó chính là cảnh giới sở hành của Bồ-tát được giải thích trong kinh Duy-ma-cật (Vimalakīrtinirdeśa-sūtra) [43]. Khi ở sinh tử vẫn không hành ô uế; trụ nơi Niết-bàn mà không vĩnh viễn diệt độ; không theo hành phàm phu cũng không phải hành hiền thánh; đó là hành của Bồ-tát [44]. Trụ xứ của Bồ-tát không phải nằm nơi nào đó trong khoảng giữa của phàm phu và bậc thánh, cũng không nằm đâu đó giữa luân hồi sinh tử và Niết-bàn, nó siêu việt cả hai cực này. Vì siêu việt, nên nó tự tại trong đó. Ngược với chiều hướng phủ định của Tánh không, ở đây, còn có khuynh hướng tích cực, xác định.

Khuynh hướng phủ định của Tánh không, tuy nhiên, chẳng phải chỉ là một phủ định sự tồn tại, nội dung thực sự của nó là phủ nhận sự chấp trước của hàng phàm phu. Trong ý nghĩa này, sự phủ nhận hữu thể chẳng có gì khác hơn chính là phủ nhận sự dính mắc vào hữu thể ấy. Sẽ rất thích đáng khi trong mối quan hệ này, chúng ta thử trích dẫn một đoạn từ bản dịch tiếng Hán của kinh Kim Cang (Vajracchedikā Prajñā-pāramitā-sūtra): Ưng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm [45]. Mà Bản Sanskrit ghi như sau: Bồ-tát Đại sĩ nên phát triển một tâm thức không dính mắc... [46]. Và đoạn kinh này được tiếp tục: Có nghĩa là, nên phát triển một tâm thức không dính mắc bất cứ điều gì. Trong tiếng Hán, chữ

‘trụ/trú’ không chỉ có nghĩa là ‘ở, cư trú, trú ngụ’, mà còn có nghĩa là ‘kết vào, dính vào’ vì chữ ‘trụ/trú’ đưa ra một định nghĩa cho chữ ‘trước’ với nghĩa là ‘dính mắc vào’. Mặt khác, pratiṣṭhita, thuật ngữ Sanskrit phái sinh từ prastiṣṭhā, là một tính từ, có nghĩa là ‘đứng’, ‘ở’, ‘cố định’, ‘lập nên’... và các từ điển không mặc nhiên đưa ra nghĩa ‘bám vào’, ‘dính mắc’. Tuy nhiên, rõ ràng như trong cách dịch tiếng Hán ở trên, chúng ta có thể cho rằng pratiṣṭhita còn có nghĩa là ‘dính mắc, chấp vào’. Do vậy, tôi (Nagao) dịch dạng phủ định của nó, a-pratiṣṭhita, là ‘không dính mắc’. E. Conze dịch thuật ngữ a-pratiṣṭhita này là ‘không nương tựa vào–unsupported’ và ‘không trụ vào nơi nào khác’, nhưng mặt khác, E. Conze còn đưa ra 12 nghĩa có thể dịch và liệt kê những nghĩa này như sau: ‘không cố định vào–not fixed on’, ‘không trụ vào - not abide in’, ‘không chấp trước vào–not attached to’, ‘không bám chấp vào - cling to’, và còn nhiều từ khác. Như vậy, nghĩa ‘chấp trước’ để dịch từ pratiṣṭhita cũng được Conze chấp nhận. Tuy nhiên, một khi phát tâm, nó phải hướng đến một đối tượng nào đó, trụ vào đối tượng đó, và thuật ngữ dính mắc với điều mà tâm đã nhắm đến. Tâm luôn luôn bám vào một cái gì đó. Do vậy, khi nói, ‘Nên phát tâm mà không dính mắc (có nghĩa là không trụ vào một nơi nào)’ chính đó là một mâu thuẫn. Giống như khi nói, ‘Suy nghĩ về cái không suy nghĩ’ [47]. Nhưng đây là nghịch lý được nhấn mạnh trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Câu ‘Tư duy mà không bị vướng mắc phiền não’ không có nghĩa là được hiểu theo phạm trù đạo đức. Nó phản ánh sự chuyển biến từ niệm đến vô niệm và từ vô niệm đến tâm, và do vậy nên siêu việt cả niệm lẫn vô niệm. Đây chính là yếu tính của Tánh không được thể nhập nhờ vào giải trừ chấp trước.

Thuật ngữ apratiṣṭhita gợi cho chúng ta nhớ đến thuật ngữ apratiṣṭhita-nirvāṇa. Trụ xứ của Bồ-tát - đó là, ‘... trụ nơi Niết-bàn mà không vĩnh viễn diệt độ’ [48] trong kinh Duy-ma-cật nêu trên – chẳng gì khác hơn chính là ‘Vô trụ xứ Niết-bàn’. Bồ-tát

không trụ trong cõi luân hồi sinh tử do nhờ trí huệ, và không dừng trụ trong Niết-bàn do tâm từ bi của các ngài. Vô trụ xứ Niết-bàn không chỉ có nghĩa là không thể nhập Niết-bàn nhưng còn có nghĩa không chấp trước vào Niết-bàn, và đó là do Niết-bàn lưu xuất từ Tánh không. Niết-bàn hoặc diệt (nirodha), là một trong các pháp vô vi (noncomposite) [49], làm thành một thực thể theo trường phái Duy thực của Nhất thiết hữu bộ. Tuy nhiên, ngay Niết-bàn, chính là Tánh không.

Còn có nhiều cách hiểu khác về ý nghĩa của Tánh không như nêu ở trên, và nó có ảnh hưởng rất mạnh đến đời sống của người tu tập. Chẳng hạn, cùng với ý niệm vô thường, nó đã dạy cho người tu tập biết về tính phù phiếm và rỗng không của cuộc đời. Hoặc lại nữa, nhận ra được các thứ phàm tình – danh vọng, tài sản, hạnh phúc, yêu và ghét, dục lạc và khổ đau đều là không, hành giả bất động bởi những thứ ấy. Khi thể nhận Tánh không, hành giả đạt được sự rỗng lặng bản tâm. Cảnh giới cao tột của tâm an tĩnh này xuất sinh từ nền tảng nguyên lý Tánh không, chẳng có gì khác hơn chính là phủ nhận hiện hữu thực có. Vì các pháp là không, không có cái gì có thể được xem như là nền tảng. Điều này muốn nói rằng, mọi người đều đứng trên một khoảng không vô tận, Tánh không được lập trên cái không có nền tảng ấy. Đến mức độ này, apratiṣṭhita đã được đề cập ở trên có nghĩa là *‘không trụ ở nơi nào’* hoặc là *‘không ở trong cái mà nó an trụ’*.

Triết học Trung quán của Long Thọ

Chính Long Thọ là người đã thống nhất các ý niệm Tánh không có trong các kinh luận thành một hệ thống triết học. Long Thọ sống khoảng vào thế kỷ thứ II hoặc thứ III t.l. là một triết gia vĩ đại và là một vị Luận sư đứng hàng thứ hai chỉ sau đức Phật. Nhờ ngài mà Phật giáo Đại thừa có được một nền móng triết học vững chắc và hầu hết các trường phái Phật giáo Đại thừa đi sau đều nhận ngài như là vị sáng lập.

Lập nền tảng trên sự phủ định từ Tánh không, triết học Long Thọ cống hiến một phát triển độc đáo cho Phật học đến mức được gọi là *‘Trường phái Trung quán’*. Tông phái này trung thành với tư tưởng Đại thừa, đưa ảnh hưởng của mình không những vào trong Phật học mà còn vào trong mọi hệ thống triết học Ấn Độ khác theo nhiều cách. Thậm chí từ quan điểm lịch sử tư tưởng thế giới, đóng góp độc đáo của Long Thọ, chúng ta không nên đi từ sự xem nhẹ nguyên lý ẩn tàng trong nền triết học của ngài là một phủ định luận triệt để. Lúc ấy, triết học của ngài bị bác bỏ bởi ngoại đạo như là một dạng hư vô luận. Tuy nhiên, hư vô luận trong phạm trù của triết học Ấn Độ lại liên quan đến sự bác bỏ đời sống tương lai như là kết quả của đạo đức và việc thiện tôn giáo. Lập trường đối lập của nó được gọi là quan niệm duy thực, khẳng định có đời sống kiếp sau. Cả hai đều là khuynh hướng đạo đức và có ít nhiều ý nghĩa bản thể luận.

Long Thọ liên kết ý niệm Tánh không này với ý niệm Duyên khởi (pratītya-samutpāda), vốn đã là cốt tủy của đạo Phật từ khởi thủy, do đó, triết học phủ định của ngài không dừng lại ở hư vô luận phủ nhận các nỗ lực tôn giáo của loài người, cũng không lái nó đi lệch hướng với đạo Phật. Hơn thế nữa, khi nó thiết định hệ thống giáo lý Nhị đế [50], nó thành công khi khoáng trương cơ cấu triết học và giảm trừ những chi tiết vụn vặt. Sự diễn đạt của hệ thống ấy rất có tính luận lý, nhưng do vì tính Luận lý phủ định triệt để, nên nó mang khuynh hướng thậm chí phủ nhận chính cả luận lý (Thực tế, sau này, trường phái Trung quán chia thành hai nhánh, Trung quán tự lập phái [Svātantrika] khẳng định lập luận có luận lý và Quy mật luận chứng phái [Prāsaṅgika] thì phủ nhận điều ấy). Tuy nhiên, trong thực tế, hệ thống triết học phủ nhận của Long Thọ chủ yếu nhắm đến quan niệm Duy thực của triết học A-tì-đạt-ma.

Ngay từ mở đầu trong tác phẩm Căn bản Trung quán luận tụng (Mūla-madhyamaka-kārikā), Long Thọ đã đưa ra tám phủ

định như sau: “*Không sinh cũng không diệt, không thường cũng không đoạn, Không đồng nhất cũng không dị biệt, không đến cũng không đi*”. Khéo nói nhân duyên [51] này. Thiện [52], diệt các hí luận. Con cúi đầu lễ Phật, bậc thuyết giáo đệ nhất [53].

Ở đây, Long Thọ đã dùng ý niệm cổ xưa trong lý Duyên khởi và đã mô tả lý ấy qua 8 tầng phủ định như là đặc điểm của nó. Vì 8 tầng phủ định này rốt ráo là đi đến sự biểu thị Tánh không, nên nó đã đề cập chủ yếu đến ‘*Duyên khởi vì được phẩm định bởi Tánh không*’.

Cùng ý niệm tương tự xuất hiện trong phần kết thúc tác phẩm Hồi tránh luận [54] của ngài Long Thọ: “*Con kính lễ đức Phật, bậc Đại trí huệ vô thượng. Ngài đã dạy lý Không, nhân duyên, và Trung Đạo, đều có cùng một nghĩa*” [55].

Từ dòng kệ này, chúng ta được biết không những Tánh không và Duyên khởi được xem là đồng nghĩa, mà ngay cả Trung Đạo cũng được xem như vậy. Thuật ngữ Duyên khởi, như đã được nêu ra ở trên, là chỉ cho tư tưởng căn bản của đức Phật. Vì lời dạy, ‘*sinh khởi từ nhân duyên*’ đã cho thấy, và cũng là định nghĩa—đó là bài kệ bốn dòng bắt đầu với câu ‘*Cái này có thì cái kia có...*’ [56] cho thấy rằng ‘*Duyên khởi*’ tạo nên sự biểu hiện trạng thái tương quan và điều kiện cho mọi hiện tượng hiện hữu. Thực tế là mọi hiện tượng đều tương quan với nhau về nhận thức hoặc bằng cách nào mà các hiện tượng tồn tại, có nghĩa là có cái không ‘*tuyệt đối*’ ở mọi nơi. LongThọ đã diễn tả thực tế này bằng thuật ngữ ‘*Không tự thể-Vô tự tánh*’, [57] có nghĩa là, các pháp không có tự thể của riêng nó.

Thuật ngữ ‘*tự tánh*’ [58] được Long Thọ định nghĩa là ‘*cái gì không bị cải biến (akṛtrima)*’ [59] hoặc *không tùy thuộc (nirapekṣa)* [60] vào cái khác’. [61] Do vậy, tự tánh là chỉ cho bản tính vốn có trong một vật, chỉ cho cái gì tồn tại trong chính nó và thuộc về

chính nó, hoặc chỉ cho một tồn thể không biến dịch, nói cách khác, đó là một *'hiện hữu tuyệt đối'*. Thừa nhận một *'tự tánh'* như vậy có nghĩa là đi ngược lại ý niệm *Duyên khởi*. Theo quan niệm từ câu: *'Cái này có tức cái kia có...'* sự kiện *'cái kia có'* là tùy thuộc và do điều kiện của *'cái này có'* mà không do vì thực tế là *'cái kia'* có *'tự tánh'* vốn có của chính nó, một bản tánh tự hữu của riêng nó. Hoặc lại nữa, khi nói rằng *'cái này'* hoặc *'cái kia'* là có sự tương quan với nhau, không có nghĩa là đầu tiên có một tồn thể *'này'* và một tồn thể *'kia'*, rồi sau đó, hai cái *'tương quan'* với nhau. Nếu *'cái này'* và *'cái kia'* được xem như là những hiện thể và rồi chúng kết hợp lại với nhau và hiện hữu tương quan với nhau, thì điều ấy chẳng gì khác hơn là tuyên bố của các nhà Duy thực (realist). Dù nói về *'họ hàng'* của hiện thể, nhưng mỗi quan hệ này không thể là *'mối tương quan phổ quát'* hoặc là tính *'tương quan tuyệt đối'*. Tính tương quan phổ quát thể hiện bằng Duyên khởi luôn luôn nhắm đến nghĩa vô tự của các hiện tượng. Hoặc nói cách khác, Tánh không của các hiện tượng đơn giản có nghĩa là các thực thể đều là *'vô tự tánh'* và theo đó, là tương đối và là do Duyên khởi. Thực tại là, về cơ bản, mỗi quan hệ tương đối giữa chính nó. Khi mối tương quan thuần túy này bị *'dính mắc vào'* hoặc *'chấp trước vào'* trong sinh hoạt hằng ngày như là *'cái này'* hoặc *'cái kia'*, thì nó bị cụ thể hóa và không nhận ra được về cái-đang-là (what-it-is). Điều này có nghĩa là con người trở nên bị chấp trước vào thực tại với niềm tin rằng *'cái này là thực tại'* hoặc *'cái kia là thực tại'*. Vô tự tánh vốn hiện hữu từ khởi thủy; cái mà chúng ta tin rằng có một tự tánh trở nên hiện hữu chỉ là đối tượng chấp trước của mình.

Như là quy luật, Tánh không có nghĩa là Vô tự tánh [62]. Tánh không thường được diễn tả là *'Vô tự tánh, do vậy nên Không'*. Theo đó, Duyên khởi, có nghĩa là *'Vô tự tánh'* chính nó đồng nghĩa với Tánh không. Đây là lý do tại sao Long Thọ đã diễn tả Duyên

khởi như là Tánh không trong tác phẩm Căn bản Trung quán luận tụng bằng nghĩa Bát bất và nêu lên rằng Tánh không, Duyên khởi, và Trung Đạo là đồng nghĩa trong tác phẩm Hồi tránh luận đã trích dẫn ở trên. Lại nữa, vì Duyên khởi đồng nghĩa với Tánh không, nó, *‘Thiện, siêu việt các hí luận’* [63] và vượt trên mọi suy lường. Do vậy, đức Phật giảng giải trong nhiều cách về lý Duyên khởi, vốn siêu việt mọi suy luận thông thường, thế nên Ngài được xưng tán là *‘bậc Đạo sư tối thắng’*. Long Thọ đã khéo léo nêu bật diễn tả quan niệm nghịch lý trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa, đã liên kết phủ định (có nghĩa là Tánh không với xác định (giáo lý đức Phật) khi, trong lời xưng tán đức Phật, ngài đã phát biểu rằng dù Duyên khởi siêu việt mọi ý niệm, mọi phạm trù, và vì chính nó là Tánh không, nhưng đức Phật vẫn đảm nhiệm sự khó nhọc khi giảng dạy điều ấy.

Giáo lý Duyên khởi từ thời kỳ Nguyên thủy đã được sắp đặt thành chuỗi xích 12 nhân duyên. Bắt đầu với vô minh và chấm dứt bằng một tổ hợp khổ đau như sinh, già, chết. Mười hai nhân duyên được hiểu như là hệ thống nhân quả để giải thích thực trạng của thế giới hiện sinh của con người, một thế giới của rối loạn. Giáo lý giải thích một thực tại được gọi là *‘luân hồi-samsāra’* trong đó, con người đi từ kiếp sống này sang kiếp sống khác thông qua vòng sống chết bất tận. Long Thọ cũng thừa nhận cách giải thích này về Duyên khởi, nên có thuật ngữ *idampratyayatā* [64], nghĩa là *‘cái hiện hữu do duyên’*. (Để tiện theo dõi, tôi sẽ dùng từ conditionedness; duyên/ điều kiện quan hệ) và qua đó, hầu như nó có nghĩa tương đồng nhất với Duyên khởi, xuất hiện trong phần đầu của hợp từ của thuật ngữ thường dùng là *pratītya-samutpāda* [65]. Trong kinh điển tiền Đại thừa, thuật ngữ *‘duyên-conditionedness’* xuất hiện như một giải thích cho 12 chi phần của duyên sinh, nhưng trong kinh luận Đại thừa, dường như từ này có quan hệ nhiều hơn với câu nói đã được đề cập ở trước bắt

đầu bằng ‘*Cái này có thì cái kia có...*’ mà mang ý nghĩa ‘*tương quan phổ quát*’ đã nói ở trên. Trong thuật ngữ ‘*Duyên khởi*’ và ‘*duyên điều kiện quan hệ*’, Long Thọ nhận ra ý nghĩa không những cảnh giới luân hồi sinh tử của con người (và giải thoát khỏi đó), mà còn thuộc về nhiều nguyên lý tương quan phổ quát và qua đó, có sự phủ định tuyệt đối. Ngài đã kết hợp dạng Duyên khởi này với ý niệm Tánh không và đưa ý niệm Vô tự tánh vào giữa chúng như một trung gian. Các pháp Duyên khởi vốn ‘*Vô tự tánh*’ do vậy, chúng là Không.

Tuy nhiên, cùng lúc, không thể từ chối rằng Duyên khởi có một phương diện ‘*hiện hữu*’, và thực tế là Duyên khởi được giải thích qua 12 chi phần để chỉ bày cảnh giới luân hồi sinh tử của con người một cách rõ ràng đã cho thấy điều ấy.

Ngược lại, Tánh không có khuynh hướng ‘*phủ định*’ hơn, và ‘*vô tự tánh*’ chỉ cho cái chẳng gì khác hơn chính là cảnh giới giải thoát giác ngộ như được nhìn qua con mắt của các Du-già sư (Yogin) đã trải nghiệm tu tập. Khi nói rằng ‘*Duyên khởi tự nó là Tánh không*’ có nghĩa là cái hiện hữu và không hiện hữu ấy, hoặc cái mê và ngộ, là quấn chặt với nhau thành một và đồng nhất. Câu nói ‘*Duyên khởi tự nó là Tánh không*’, biểu hiện lập trường cơ bản của Long Thọ, là nhắm đến giác ngộ hoặc thực chứng, trong đó người ta nhận ra được tự tánh, có nghĩa là Tánh không ngay tâm điểm của một thế giới vốn hiện hữu như là Duyên khởi. Theo đó, có thể nói rằng nguyên lý nằm ẩn tàng trong câu ‘*Duyên khởi tự nó là Tánh không*’ là mẫu thức và nguyên lý cho những châm ngôn như ‘*phiền não tức Bồ-đề*’ hoặc ‘*sinh tử tức Niết-bàn*’. Ý niệm tương tự được diễn tả trong kinh Duy-ma-cật, ‘... *tự tại giải thoát nhưng không là phiền não...*’ [66] hoặc ‘*khi Bồ-tát hành nghịch hạnh nhưng để chứng đắc Phật quả*’. [67] Tuy nhiên, thực tế là phiền não tức Bồ-đề hoặc sinh tử tức Niết-bàn thì chưa hiển nhiên lắm đối với chúng ta. Diễn tả theo cách nối kết các cực đối

ngịch lại với nhau dường như phi lý và vô nghĩa, hoặc có vẻ như là nói hồ đồ về sự ưu việt của Niết-bàn và giác ngộ. Hay nhất là có thể chấp nhận chúng như là một diễn tả đặc biệt về trực giác huyền bí.

Long Thọ nỗ lực đưa vào cho các châm ngôn này một nền tảng luận lý trên cơ sở nhận thức của ngài về Tánh không trong Duyên khởi. Duyên khởi là nguyên lý nền tảng của Phật pháp và, cùng lúc, đó là giáo lý giải thích phương diện thực tại của thế giới hỗn trước đây phiền não. Mặt khác, Tánh không là nguyên lý phủ định (phủ định cả phiền não lẫn giải thoát) đã khẳng định Trung Đạo thông qua phủ định. Cả hai ý niệm này, Duyên khởi và Tánh không được nối kết với nhau và được môi giới bằng ý niệm Vô tự tánh. Tánh không đó khẳng định Trung Đạo, có nghĩa là chứng ngộ, cả luân hồi sinh tử và Niết-bàn đều là Không, và như đã được nói đến trước đây trong phạm trù *'không trụ Niết-bàn'*, Chúng ta trở nên tự tại đối với những dính mắc đối với cả luân hồi sinh tử và Niết-bàn nhờ thực chứng được nguyên lý này. Cả Niết-bàn và luân hồi sinh tử, được viện dẫn trong châm ngôn *'sinh tử tức Niết-bàn'* vốn là Không, vì cả hai đều là Vô tự tánh. Chúng là đồng nhất chỉ vì được trung gian bởi Vô tự tánh. Nghĩa *'đồng nhất'* trong châm ngôn không có nghĩa là hai cực đoan hay thái cực ấy là đồng nhất bằng trực giác, một cách trực tiếp, và tức thời (không qua trung gian). Nó có nghĩa rằng, đồng nhất là vì bản tính của nó là đồng nhất trong cả hai, và đều được mô tả là *'Vô tự tánh'*. Trong thực chứng rằng luân hồi sinh tử là Không, và Niết-bàn cũng là Không, cả hai ý niệm ấy trở nên đồng nhất. Nói cách khác, để được đồng nhất, phải có sự can thiệp của Vô tự tánh - có nghĩa là, luận lý về Tánh không phải vận hành như yếu tố trung gian của hai ý niệm trên. Do vậy, châm ngôn *'sinh tử tức Niết-bàn'* đã được mô phỏng sau định thức *'Duyên khởi tức Không'*. Thuật

ngữ ‘*đồng nhất*’ biểu thị sự thực chứng về Tánh không như đã được phát hiện ra trong phạm trù Duyên khởi.

Tuy nhiên, cũng cần xác khi trong vài phương diện, phiền não không phải là giải thoát và giải thoát không bao giờ là phiền não. Phiền não và giải thoát là hai cảnh giới tuyệt nhiên tách lìa nhau. Sẽ sai lầm khi cưỡng gán hai cái này thành một. Trong mối tương quan của hai ý niệm này, Long Thọ và các Luận sư Trung quán sau này từng phần đã thảo luận về một lý thuyết gọi là Nhị đế (Twofold truth). Nhị đế là chỉ cho Chân lý quy ước (Conventional truth) và Chân lý tuyệt đối (ultimate truth). Chân lý quy ước là sự thật thông thường được lập bằng luận lý và ý niệm chung trong thế giới phàm trần và thông tục. Chân lý tuyệt đối là chỉ cho sự thực được phơi mở một khi siêu việt luận lý và ý niệm chung trong thế giới phàm trần và chung nhất. Đó là chân lý ‘*không thể diễn tả*’ bằng ngôn ngữ thông thường, và ‘*không thể nghĩ bàn*’ bằng luận lý phàm trần. Chân lý quy ước là sự thật không nghi ngờ gì, nhưng khi nhìn từ phương diện Chân lý tuyệt đối, thì đó là sự thực hạn định, là sự thực ở cấp độ thấp, và phân tích rất ráo, phải nói chân lý ấy là hư vọng. Ở mức độ ấy, chân lý tuyệt đối phủ nhận các ý niệm luận lý thông thường và đứng rất gần với Tánh không. Ngược lại, chân lý quy ước thuộc về thế giới hiện thực và đó là cơ sở của phiền não và mê lầm. Tuy nhiên, Nhị đế được lập không phải như là một lý thuyết về Bản thể luận trong đó sự hiện hữu được xếp loại như thuộc về chân lý quy ước, và Tánh không - phủ định của nó - là thuộc về chân lý tuyệt đối. Theo truyền thống, điều này được lập ra để giải thích rõ giáo lý của đức Phật. Do vậy, chúng ta có thể hiểu rằng Nhị đế có tính luận lý hơn là bản thể luận.

Đặc điểm độc đáo của Nhị đế không chỉ đối nghịch lẫn nhau như đối bại và chân chính, sai và đúng,... mà còn có nghĩa là chân lý quy ước không bao giờ trở thành chân lý tuyệt đối và chân

lý tuyệt đối luôn luôn siêu việt chân lý quy ước. Trong thảo luận trước đây của chúng ta về Duyên khởi và Tánh không, chúng ta thấy rằng, dù thực tế là nghịch đảo của khẳng định và phủ định đều bao hàm giữa chúng, Duyên khởi chính nó được xem như là Tánh không ‘*vì Duyên khởi nên Không*’, mối tương quan giữa chúng được hiểu trong ý nghĩa tương tục (continuity). Ngược lại, trong phạm trù Nhị đế, bất luận chân lý quy ước có cao đến mức nào, nó cũng không bao giờ trở thành chân lý tuyệt đối; không có sự tương tục giữa chúng và hoàn toàn nghiêm cách lẫn nhau. Dù chúng ta có thể suy tư mang tính luận lý và khái niệm về giác ngộ của đức Phật, thì chúng ta vẫn không thể đạt đến thể tính chân thật của điều ngài giác ngộ bằng suy tư ấy. Bất cứ điều gì có thể suy tư được đều là bị chấp trước và bị khái niệm hóa như là thực, nó vẫn luôn luôn ở trong ranh giới của quy ước và luôn luôn cách xa chân lý tuyệt đối một bước. Thuật ngữ ‘*bất khả đắc-unattainable*’, ‘*Bất khả tư nghì-inconceivable*’,... biểu thị một dạng thuyết bất khả tri (agnosticism), hàm ý Chân lý tuyệt đối theo một cách như vậy. Sự kiện ngài Duy-ma-cật giữ sự ‘*im lặng-no ble silence*’ không nói một lời về Chân lý tuyệt đối là điều dễ hiểu khi nhìn từ quan điểm của Nhị đế. Nói cách khác, bất luận chúng ta có chất chồng hay nâng thế giới quy ước, hay nâng sự hiện hữu trong vòng luân hồi sinh tử của mình lên cao bao nhiêu, thì cũng không bao giờ đến được thế giới của chân lý tuyệt đối. Động cơ lập thành Nhị đế chủ yếu như là để nhấn mạnh Tánh không tương tục và tuyệt đối tách bạch này.

Kết luận cho điều này là không dễ gì nói được ‘*sinh tử tức Niết-bàn*’. Phải nhờ vào trực nhận của các hành giả tu tập (Yoga) đến mức chứng ngộ thì ‘*sinh tử tức Niết-bàn*’ mới được khai mở. Tuy nhiên, khi chưa chứng ngộ, vẫn còn ở lại trong suy tư luận lý, thì sinh tử luân hồi không thể nào ngay tức khắc trở thành Niết-bàn. Trong đó vẫn còn vấn đề phức tạp về mối tương quan luận

lý giữa giác ngộ và tâm thức hay ý chí và cứu cánh Niết-bàn. Thuyết Nhị để hiển bày sự tách biệt tuyệt đối này và gợi ý một giải đáp làm thế nào để con người có thể vượt qua sự tách bạch đó. Giải thích của Long Thọ về luận lý phủ định là nhằm để giải vấn đề này. Tánh không vốn là một kinh nghiệm trực giác, được ngài trình bày một cách có luận lý, và điều này có thể được gọi với nghĩa rộng là *'biện chứng pháp của Tánh không'*.

Long Thọ đã nói rõ tác dụng luận lý Vô tự tánh của các pháp như đã nói trong phần trước là, như một chất xúc tác tạo nên đối kháng *'đồng nhất'*. Tiến trình lập luận của ngài được minh họa bằng Tứ cú, [68] qua đó, ngài hướng sự phủ định của mình về phía Duy thực luận của tiền A-tì-đạt-ma (Earlier Abhidharmic realism). Tứ cú gồm bốn tiền đề: 1. Có (有; hữu); 2. Không (無; vô); 3. Vừa có vừa không (亦有亦無; diệc hữu diệc vô), 4. Không phải có cũng không phải không (非有非無; phi hữu phi vô). Được xem như sự hiện hữu của tất cả các pháp đã được tổng kết và biểu thị bằng 4 tiền đề này và, nói một cách biện chứng, không thể có cách nào khác hơn được. Luận chứng của Long Thọ gồm khảo sát mỗi tiền đề có thể tự đứng vững hay không. Qua khảo sát này, ngài nỗ lực chỉ ra rằng nếu một tiền đề đứng vững với niềm tin có một *'tự tánh'*, có nghĩa là, nếu nó được lập trên quan niệm hữu thể, tất yếu sẽ rơi vào mâu thuẫn tự nội (contradiction of antinomy) và không thể đứng vững. Do vậy ngài kết luận rằng, nếu một tiền đề được lập, nó phải là *'Vô tự tánh'*, có nghĩa phải là Không.

'Sinh/Khởi' là đặc tính của hiện hữu. Trong chương đầu của Căn bản Trung quán luận tụng, Long Thọ đã chỉ ra bằng nghĩa của Tứ cú rằng *'sinh/khởi'* không thể được lập nếu đứng trên quan điểm Duy thực. Đó là *'sinh/khởi'* có nghĩa là cái gì đó sinh ra từ chính nó, sinh từ cái khác, sinh từ cả chính nó và cái khác, hoặc sinh ra không từ nguyên nhân nào cả [69]. Điều này có thể được

hiếu từ quan niệm nhân quả là đồng thời hay dị biệt. Vấn tắt, nếu nói rằng cái gì tự sinh ra từ chính nó, điều này sẽ phạm lỗi tự mâu thuẫn (contradiction of antinomy), vì khi một vật *‘sinh từ chính nó’*, thì không cần phải sinh nữa, vì nó đã hiện hữu rồi; hay nói cách khác, vật ấy sinh liên tục mà không kết thúc. Nếu nói *‘sinh từ cái khác’*, thì cái khác với nó như lửa, sẽ sinh từ một cái khác như nước, hoặc ngược lại, các thứ sẽ sinh từ cái khác nữa. Nếu có cái *‘sinh từ cả chính nó và cái khác’*, thì vẫn nạn trong trường hợp trên sẽ lại chất chồng. Nếu nói *‘sinh ra không từ nguyên nhân nào’*, thì mọi thứ sẽ sinh ra từ mọi lúc và mọi nơi. Như vậy, có thể thấy rằng sự sinh khởi của các pháp không thể nào được lập trên nền tảng của bất kỳ tiền đề nào trong Tứ cú.

Như vậy, như cách đã đề cập ở trên, lối suy nghĩ Duy thực hoàn toàn bị bác bỏ bởi Long Thọ. Cái bị phủ nhận ở đây, tuy vậy, không phải là sự thực của sinh khởi, mà sự thực là, khi *‘sinh khởi’* được tuyên bố như là một thực tại có *‘tự thể’* riêng của chính nó, thì nó không thể nào được sinh ra từ chính nó hay từ cái khác nó. Thay vì vậy, khi nào nó *‘Vô tự tánh’*, có nghĩa là, khi tin vào một *‘ngã’* thể bị phủ nhận và tất cả đều là Không - thì trong mọi khoảnh khắc của sinh khởi mới được an lập chính như nó đang là (just-as-it-is).

Nguyên do Long Thọ hoàn toàn vận dụng luận lý như vậy là để dẫn chúng ta đến chân trời của thế giới chúng ta là Tánh không. Tuy nhiên, trước luận lý này và ẩn tàng trong sâu thẳm của luận lý ấy là trực giác và kinh nghiệm của ngài về Tánh không. Không phải là có thể đạt được Tánh không ấy thông qua luận lý. Đúng hơn, trái lại, luận lý tuôn chảy từ Tánh không ấy [70]. Theo đó, luận lý dẫn chúng ta đến Tánh không, dù là Tứ cú hay là bất luận vấn đề gì trong dạng thức nào, nó phải là không (śūnya); luận lý Tánh không chẳng phải bị bám chặt như là một thực thể có bản chất riêng của nó. Luận lý là thuộc về lĩnh vực quy ước và thực

tại tuyệt đối là luôn luôn siêu việt điều ấy. Dù ngài Long Thọ biện luận một cách tự tại khi dùng Tứ cú và các hình thức khác của luận lý, nhưng ngài không y cứ lập trường của mình trên luận lý, mà luận lý của ngài là chất liệu tan chảy và hóa giải ngay trong Tánh không. Trong tác phẩm Hồi tránh luận (Vigrahavyā-vartanī), ngài tuyên bố rõ ràng, *‘Ta không đưa ra một lập trường nào’* [71].

Ngài không cố khẳng định, tuyên bố, hay chứng minh ngược lại điều gì bằng phương tiện của tiền đề luận lý. Với những người đã thông thạo Duy thực luận và Luận lý học, điều này có vẻ xa lạ, tuy nhiên, trong Trung quán luận, nơi mà mọi thứ gồm cả luận lý, đều được xem như là Không, người ta không thể nào tạo nên một trường hợp cho sự minh chứng về một tuyên bố mang tính luận lý. Luận lý là Không và chỉ khi nào nó là Không thì nó mới được lập. Lập trường của Trung quán luận, nếu có thể gọi như vậy, có thể được hiểu như là một lập trường chỉ ngay khi nào khẳng định Tánh không tan biến hẳn. Đó là lập trường phi lập trường, quét sạch mọi nền tảng và siêu việt cả luận lý và khái niệm.

(Thích Nhuận Châu)

Trích dịch từ Mādhyamika and Yogācāra, A study of Mahāyāna Philosophies

[1] Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) còn được biết với một tên gọi khác nữa, đó là Vedānta, vì nó được xem là phần tốt cùng của Phệ-đà, chính với tên gọi này mà triết học Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad), triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), trở nên rất quen thuộc. Dù thường có ý nghĩ rằng Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) được ghép vào phần phụ lục của Sâm lâm thư (Āraṇyaka), có khi lại được ghép vào trong phần phụ lục của Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad), có vào khoảng 12 tập Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) đã được Nirṇaya Press, Bombay, ấn hành năm 1917. Śaṅkara, luận sư xuất sắc

của Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) cho rằng Áo Nghĩa Thư là dành cho những con người siêu việt đã vượt thoát ràng buộc sự hưởng thụ ở trần gian hoặc cõi trời, và cho những ai mà bốn phận trong tín ngưỡng Phệ-đà không còn thu hút họ nữa.

[2] Tán ca thứ 129, chương X của Lê-câu Phệ-đà (Rg-Vệ Đà). Dịch từ bản Anh ngữ (1)Wendy... (p. 259).

[3] E. Conze, *Buddhist Thought in India*.

[4] Sumeru: Tu-di sơn 須彌山; S. meru, sumeru. Theo vũ trụ quan của Ấn Độ cổ thì Tu-di là trung tâm của vũ trụ và là trục của chư Thiên. Về núi Tu-di thì hai quan niệm vũ trụ của Bà-la-môn và Phật giáo giống nhau, ngoài ra chúng lại có nhiều chỗ khác nhau về các hệ phụ thuộc. Theo quan niệm Phật giáo thì xung quanh núi Tu-di là biển cả và lục địa bao bọc; dưới núi Tu-di là cõi của loài Ngạ quỷ (s. preta), phía trên là tầng của các Thiên giới (s. deva) cao cấp, các tầng Sắc giới (s. rūpaloka) cũng như các tầng Vô Sắc giới và Tịnh độ.

[5] Kiếp 劫 (劫); C: jié; J: kō; s. kalpa; p. kappa; dịch trọn âm là Kiếp-ba (劫波); một khái niệm của Phật giáo nhằm chỉ một thời gian rất dài. Một thời kiếp được biểu diễn như sau: cứ trăm năm có người dùng một tấm khăn lụa chùi một khối đá lập phương mỗi bề một dặm (1,6 km = 1dặm), thì lúc khối đá mòn hết, đó là một kiếp. Mỗi kiếp có bốn giai đoạn sinh, thành, hoại, diệt của các thế giới. Trong giai đoạn sinh thành của thế giới, sinh vật bắt đầu sinh sôi nảy nở. Trong giai đoạn hai, các thiên thể (mặt trời, mặt trăng) được sinh ra, sinh vật phát triển và bắt đầu có dạng đời sống xã hội. Trong giai đoạn hoại diệt, các yếu tố lửa, nước và gió phá hủy toàn bộ thế giới.

Bốn giai đoạn nói trên hình thành một đại kiếp (s. mahā - kalpa), mỗi đại kiếp gồm 20 tiểu kiếp hợp lại. Mỗi tiểu kiếp lại được chia ra thành những thời kì sắt, đồng, bạc, vàng. Trong thời

gian một tiểu kiếp thành hình, thọ mệnh của con người cứ kéo dài thêm, cứ mỗi trăm năm thêm một tuổi, cho đến lúc con người thọ 84.000 năm. Thân thể con người cũng cao lớn đến 8.400 bộ. Trong giai đoạn hoại diệt của một tiểu kiếp, đó là giai đoạn của chiến tranh, bệnh dịch, thiếu ăn lan tràn, thì thọ mệnh con người ngắn dần, chỉ còn 10 năm. Thân người lúc đó chỉ còn một bộ.

[6] ...reality characteristic theory.

[7] Ibid., p. 219.

[8] Du-già 瑜伽; S, p. yoga; nguyên nghĩa “*tự đặt mình dưới cái ách*”, có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với Tuyệt đối, với Chân lý. Vì có nhiều cách tiếp cận nên Du-già là một khái niệm rất rộng. Phép thực hành Du-già (yoga), tức pháp thiền định quán tưởng và phát huy hạnh nguyện Bồ-tát.

[9] Keiji Nishitani, *Shūkyō to wa Nanika*, (Tokyo: Sōbunsha, 1956), pp. 4 - 5.

[10] Īśvara; p. issara; t: dbaṅ-ba; e: lord, the Supreme being. Īśvara: Tự tại thiên. Còn gọi Đại Tự tại thiên 大自在天, Tự tại Thiên vương 自在天王, Thiên chủ 天主, (p. Mahissara s. Maheśvara). Phiên âm là Ma-hê-thủ-la 摩醯首羅, Mạc-hê-y-thấp-phạt-la 莫醯伊濕伐羅. Là một trong 3 vị chủ thần của đạo Bà-la-môn, tức chủ thần Thấp-bà 濕婆 (s. Śiva). Theo truyền thuyết, vị này là thân phần nộ của trời Lỗ-nại-la 嚕捺羅 (s. Rudra), còn có các tên gọi khác như Thương-yết-la (Śaṃkara), Y-xá-na (Īśāna). Ban đầu, vị này và trời Na-la-diên đều được xếp dưới Phạm thiên. Về sau địa vị được tăng dần, và trở thành vị thần có thần cách tối cao, được xem là Bản thể thường trụ, đầy khắp vũ trụ, có tính cách phiếm thần, lấy hư không làm đầu, lấy đất làm thân. Hình tượng thần này có 3 mắt, 8 tay, cỡi trâu trắng, tay cầm phất trần trắng. Phật giáo tiếp nhận vị này thành thần thủ hộ Phật pháp, trụ ở tầng trời Đệ tứ thiên. Mật giáo xem vị này đồng với trời Y-xá-na (Īśāna), là một trong 12 vị trời.

[11] S. harma-mudrā: Nhất thiết hành vô thường 一切行無常, Nhất thiết pháp Vô ngã 一切法無我, Niết-bàn tịch tĩnh 涅槃寂靜. Là Tam pháp ấn. Tứ pháp ấn gồm: Nhất thiết hành vô thường 一切行無常, Nhất thiết hành khổ 一切行苦, Nhất thiết pháp Vô ngã 一切法無我, Niết-bàn tịch tĩnh 涅槃寂靜. Thêm Nhất thiết pháp không 一切法空, tức ngũ pháp ấn 五法印 (Tứ điển BKTT Phật giáo).

[12] Ngũ ấm (cách dịch của Cưu-ma-la-thập); e: five psycho-physical constituents; s. pañca-skandha.

[13] Momentariness; kṣaṇikatva.

[14] Kṣatriya: Phiên âm Sát-đế-lợi 刹帝利, Sát-lợi 刹利. Dòng dõi vua chúa. Hán dịch: Điền chủ 田主, chỉ cho giới vua chúa, quan đại thần.

[15] A-tì-đạt-ma 阿毗達磨; s. Abhidharma; Abhidham - ma, Tạng: chos mngon pa; Còn gọi là A-tì-đàm (阿毗曇). Dịch nghĩa là là Luận tạng, Thắng pháp tập yếu luận, có nghĩa Thắng pháp (勝法) hoặc Vô tỉ pháp (無比法), vì nó vượt (abhi) trên các Pháp (Dharma). Là tạng thứ ba trong Tam tạng. Gồm các bài giảng của đức Phật và các đệ tử với các bài phân tích về Tâm. A-tì-đạt-ma là gốc của Tiểu thừa lẫn Đại thừa, được thành hình giữa thế kỷ thứ III t.l.. Lần kết tập cuối cùng của A-tì-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 t.l.. Có nhiều dạng A-tì-đạt-ma như dạng của Thượng tọa bộ (p. Theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s. Sarvāstivāda)... A-tì-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng các bài kinh (s. sūtra; p. sutta).

A-tì-đạt-ma của Thượng tọa bộ được Phật Âm (佛音; s. Buddhaghoṣa) hoàn chỉnh, được viết bằng văn hệ Pāli và bao gồm bảy bộ: 1. Pháp tập luận (法集論; p. Dhammasaṅgaṇi): nói về các tâm pháp, sắp xếp theo từng cách thiền định khác nhau và các pháp bên ngoài, sắp xếp theo nhóm; 2. Phân biệt luận (分

別論; p. Vibhaṅga): nêu và giảng nghĩa, phân biệt những thuật ngữ như Ngũ uẩn (五蘊; p. Pañcakhandha), Xứ (處; s, p. Āyatana), Căn (根; s, p. īndriya) v.v.; 3. Luận sự (論 事; p. Kathāvatthu): nêu 219 quan điểm được tranh luận nhiều nhất và đóng góp nhiều cho nền triết lí Phật giáo; 4. Nhân thi thiết luận (人施設論; p. Puggalapaññati): nói về các hạng người và thánh nhân; 5. Giới thuyết luận (界說論; p. Dhātukathā): nói về các Giới (界; s, p. Dhātu); 6. Song luận (雙 論; p. Yamaka): luận về các câu hỏi bằng hai cách, phủ định và xác định. 7. Nhân duyên thuyết hoặc Phát thú luận (發趣論; Paṭṭhāna hoặc Mahā-prakaraṇa): nói về những mối liên hệ giữa các Pháp (p. Dhamma).

Trong Nhất thiết hữu bộ, A-tì-đạt-ma được viết bằng Phạn ngữ (Sanskrit) và Thế Thân (世親; s. Vasubandhu) là người tổng hợp. A-tì-đạt-ma này cũng bao gồm bảy bộ khác nhau, cụ thể là: 1. Tập dị môn túc luận (集異門足論; s. Saṅgīti - paryāya): bao gồm những bài giảng theo hệ thống số, tương tự như Tăng-nhất bộ kinh; 2. Pháp uẩn túc luận (法蘊足論; s. Dharmaskandha): gần giống như Phân biệt luận trong A-tì-đạt-ma của Thượng tọa bộ; 3. Thi thiết túc luận (施設足論; s. Prajñā pṭiśāstra): trình bày dưới dạng Kệ những bằng chứng cho những sự việc siêu nhiên, thần bí; 4. Thức thân túc luận (識身足論; s. Vijñānakāya): nói về các vấn đề nhận thức. Có vài chương nói về những điểm tranh luận giống Luận sự (Kathāvatthu), Giới luận (Dhātukathā) và Phát thú luận (paṭṭhāna) trong A-tì-đạt-ma của Thượng tọa bộ; 5. Giới thân túc luận (界身 足論; s. Dhātukāya): gần giống Giới thuyết luận (p. Dhātukathā) của Thượng tọa bộ; 6. Phẩm loại túc luận (品類足論; s. Prakaraṇa): bao gồm cách xác định những thành phần được giảng dạy và sự phân loại của chúng; 7. Phát trí luận (發智論; s. jñānaprasthāna): Xử lí những khía cạnh tâm lý của Phật pháp như Tùy miên (隨眠; s. Anuśaya), Trí (智; Jñāna), Thiền (禪; s. Dhyāna) v.v.

[16] A-hàm 阿含; S. Āgama; A-hàm là dịch theo âm Hán Việt, dịch nghĩa là Pháp qui, Vô tỉ pháp. Là bộ kinh căn bản của Phật giáo viết bằng văn hệ chữ Phạn (Sanskrit), nội dung giống như trong các bộ kinh (p. nikāya) thuộc văn hệ Pāli. Có bốn bộ A-hàm: 1. Trường a-hàm (s. Dīrghāgama) gồm 30 kinh; 2. Trung a-hàm (s. Mādhyamāgama), tập trung về các vấn đề siêu nhiên; 3. Tập a-hàm (s. Saṃyuktāgama), với nhiều đề tài khác nhau như quán tưởng và thiền định; 4. Tăng nhất a-hàm (s. Ekottarikāgama).

A-hàm tập hợp các giáo lý cơ bản của Tiểu thừa mà đức Phật đã từng thuyết giảng như Tứ diệu đế, Bát chính đạo, 12 nhân duyên, Nghiệp... Các bộ kinh thuộc văn hệ Pāli của Tiểu thừa phần lớn đều trùng hợp với A-hàm, nhưng bộ kinh thì có thêm phần thứ năm là Tiểu bộ kinh (p. Khuddaka-nikāya).

[17] Thắng luận 勝論; C: Shènglùn; J: Shōron; Vaiśeṣika-sāstra. Tên một bộ luận và tông phái triết học Ấn Độ mang tên bộ luận ấy, là Thắng luận tông (勝論宗, S. Vaiśeṣika-sāstra); còn gọi là Vệ-thế-sư (衛世師). Người sáng lập phái này là Ca-na-đà (迦那陀; s. Kaṇāda). Là tông phái cổ xưa nhất trong ‘Sáu tông phái ngoại đạo’ của triết học Ấn Độ. Vaiśeṣika theo tiếng Phạn có nghĩa là ‘sai biệt’ (差別) và ‘thù thắng’ (殊勝; s. Viśeṣa). Tông này chia trạng thái đa dạng của bản chất thành 6 phạm trù (lục cú nghĩa 六句義; s. Padārtha), hơi có khuynh hướng khoa học. Thắng luận tông giữ quan niệm là thông qua sự thực hành trọn vẹn các bốn phạm đặc thù mà con người có thể hiểu được 6 phạm trù, và sự hiểu biết này có thể đưa đến phước lạc. Ca-na-đà trình bày hệ thống quan điểm của ông trong bộ luận Vaiśeṣika-sūtra, nội dung gồm 10 chương.

[18] self is empty but things (dharmas) exist.

[19] S. skandha; e: five psycho-physical constituents

[20] twelve āyatana; spheres of cognition.

[21] eighteen dhātu; bases of cognition.

[22] Nhậm trì tự tánh 任持自性 S. sva-lakṣaṇa-dhāraṇatva; e: keeps hold of its own essential qualities.

[23] S. Saṃskṛta; e: conditioned.

[24] A-saṃskṛta; e: unconditioned.

[25] Paramāṇu; e: atoms.

[26] Theo luận A-tì-đạt-ma Câu-xá (Abhidharma-kośa) của Thế Thân (Vasubandhu) thuộc Nhất thiết hữu bộ (sarvāstivāda).

[27] Duy thức bách pháp 唯識百法; C: Wéishì bǎifǎ; J: Yuishikihyakuhō. Một trăm pháp chính do Duy thức tông đề xướng. Căn cứ chính là bộ luận Đại thừa bách pháp minh môn luận (Mahāyānaśata-dharma-vidyādvāra-sāstra), Thế Thân soạn, Huyền Trang dịch, 1 quyển.

[28] Tịch diệt tức Niết-bàn. Khác với Diệt trong sinh diệt với ý niệm vô thường (Chư hành vô thường, thị sanh diệt pháp).

[29] Kinh lượng bộ, 經量部; S. Sautrāntika; Một nhánh của Tiểu thừa xuất phát từ Nhất thiết hữu bộ (s. sarvāsti-vāda) khoảng 150 t.tl.. Như tên gọi cho thấy Sautrāntika xuất phát từ sūtrānta, có nghĩa là kinh phần, chỉ kinh tạng của Tam tạng). Bộ phái này chỉ đặt nền tảng trên Kinh tạng (s. Sūtra-piṭaka) và phản bác Luận tạng (s. Abhidharmapiṭaka) cũng như quan điểm ‘*Nhất thiết hữu*’ (tất cả đều hiện hữu, đều có) của Nhất thiết hữu bộ. Kinh lượng bộ cho rằng có một thức tinh vi hơn thức thông thường, từ đó đời sống con người sinh ra và chính thức đó sẽ tái sinh. So sánh với Độc tử bộ (s. Vatsīputrīya) – là bộ phái cho rằng có một tự ngã thật sự, sống kiếp này qua kiếp khác – thì Kinh lượng bộ cho rằng, chỉ có thức là luân chuyển trong Vòng sinh tử và với cái chết thì bốn uẩn (trong Ngũ uẩn; s. pañcaskandha) còn lại chìm lắng trong thức đó. Quan điểm về sự tồn tại của thức

này đã đóng một vai trò quan trọng trong việc hình thành Duy thức tông (s. Vijñānavāda, yogācāra). Kinh lượng bộ còn cho rằng, mỗi một hiện tượng thật sự chỉ hiện hữu trong một khoảnh khắc cực nhỏ - là sát-na, và mỗi quá trình chỉ là tiếp nối những khoảnh khắc, mỗi quá trình thông qua thời gian chỉ là ảo ảnh. Kinh lượng bộ xem Niết-bàn (s. nirvāṇa) là sản phẩm của sự phủ nhận (e: negation) của tư duy, là sự tịch diệt.

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

[31] Ātman hoặc pudgala.

[32] 真空妙有 e: truly empty, (hence) unfathomable existence.

[33] Các kinh điển khác đề cập đến bốn hạng Sa-môn, gọi là Tứ chúng Sa-môn: 1. Thắng đạo Sa-môn 勝道沙門; 2. Thị đạo Sa-môn 示道沙門; 3. Hoạt đạo Sa-môn 活道沙門; 4. Ô đạo Sa-môn 汚道沙門. Đoạn văn trên có ý nói đến hạng Sa-môn thứ tư, còn gọi là Hoại đạo Sa-môn 壞道沙門.

[34] 六群比丘 e: group of six bhikṣus; S. ṣaḍ-vargīka-bhikṣu; p. cha-bbaggiyābhikkhū; 1. Nan-đà 難陀 (Nanda); 2. Bạt-nan-đà 跋難陀 (Upananda); 3. Ca-lưu-đà-di 迦留陀夷 (Kālodāyin;

Udāyin); 4. Xiển-đà 闍那 (Chanda), còn gọi Xa-nặc (車匿); 5. A-thuyết-ca 阿說迦 (Asvaka), còn gọi (A-thấp-bà, 阿濕婆); 6. Phất-na-bà 弗那跋 (Punarvasu), còn gọi Mãn Túc.

[35] E: Matter is emptiness and the very emptiness is matter;
s. rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ.

[36] E.Conze, Vajracchedikā Prajñā-pāramitā-sūtra (Roma: IsMEO, 1974), pp. 35.

[37] S. animitta; e: signless.

[38] S. apraṇiṇita; e: wishless.

[39] self (atman) is empty but things (dharma) exist" (p. 164).

[40] self and things are both empty.

[41] the emptiness of both person (pudgala) and things.

[42] the selflessness of person and things" (pudgala-dharma-nairātmya.

[43] Duy-ma-cật sở thuyết kinh, 維摩詰所說經; Vimala-kīrtinirdeśa-sūtra; thường được gọi tắt là Duy-ma-cật kinh hoặc Duy-ma kinh. Một tác phẩm quan trọng của Đại thừa, có ảnh hưởng lớn đến nền Phật giáo tại Trung Quốc, Việt Nam và Nhật Bản. Kinh này xuất hiện khoảng thế kỷ thứ II t.l.. Ngày nay người ta không còn nguyên bản Phạn ngữ (sanskrit) mà chỉ còn bản chữ Hán và Tạng. Có nhiều bản dịch mà trong đó ba bản thường được nhắc đến nhiều nhất: 1. Phật thuyết Duy-ma-cật kinh (佛說維摩詰經) của Chi Khiêm thời Tam quốc dịch (223 - 253), 2 quyển; 2. Duy-ma-cật sở thuyết kinh, bản dịch quan trọng nhất ra chữ Hán của Cưu-ma-la-thập (406), 3 quyển; 3. Thuyết Vô cấu xưng kinh (說無垢稱經) của Huyền Trang (650), 6 quyển. Ngoài ra còn có bản Tạng ngữ dưới tên hphas-pa dri-ma-med-par-grags-pas bstan-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo, dịch trở ngược sang Phạn ngữ là ārya-vimala-kīrti-nirdeśa-nāma-

mahā yā na-sūtra, có thể dịch là Đại thừa thánh vô cấu xứng sở thuyết kinh. Bản này được xem là giống nguyên bản Phạn ngữ thất truyền nhất.

[44] Nguyên bản tiếng Anh là của Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1981), p. 47 - 48. Tác giả (Nagao) đã biên tập lại câu sau cùng trong bản dịch của A. F. Thurman. Nguyên văn trong *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* như sau: yad atrāsthānam ayam bodhisatvasya gocaraḥ: nơi nào không có điểm đứng (trú xứ), nơi đó là hoạt trường (sở hành cảnh giới) của Bồ-tát. (Tuệ Sỹ).

[45] Without dwelling anywhere, the mind should be produced.

[46] bodhisattvena mahāsattvenaivam apratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam. Bản tiếng Anh của Conze: the Bodhisattva, the great being, should thus produce an unsupported thought, i.e. he should produce a thought which is nowhere supported.

[47] Tư lương cá bất tư lương; One should think without thinking.

[48] Chúng ta không dịch theo bản tiếng Anh của Nagao (... does not enter final and complete nirvana...) mà theo bản tiếng Hán trong VKN, Tuệ Sỹ dịch Việt.

[49] Trạch diệt vô vi.

[50] 二諦; S. satya-dvaya; e: two truths. C: èrdì; J: nitai; Sự thật tuyệt đối và sự thật qui ước. Sự thật tuyệt đối, Thắng nghĩa đế (勝義諦), là cái nhìn về thật tại qua thân chứng của người đã giác ngộ. Vì sự thật này siêu việt ý niệm nhị nguyên nên không thể diễn đạt chính xác qua cơ cấu ngôn ngữ được. Còn sự thật qui ước, là chân lí tương đối, Thế tục đế (世俗諦), là thật tại được diễn đạt bởi người chưa giác ngộ, và được biểu hiện dễ dàng qua cơ cấu ngôn ngữ nhị nguyên.

[51] Trong tiếng Phạn, các từ bát bất, duyên khởi (pratītyasamutpādam), diệt hý luận (prapañcopaśamam và thiện (śivam) là những từ đồng cách, chỉ chung một thực tại.

[52] Thiện trong bản Sanskrit là śivaṃ: có nghĩa là an ổn, cát tường, tịch tĩnh... chỉ cho Niết-bàn.

[53] anirodham anutpādam anucchedam aśāśvataṃ/ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam/ yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśamaṃ śivaṃ/ deśayā māsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varaṃ. 不生亦不滅, 不常亦不斷, 不一亦不異, 不來亦不出. 能說是因緣, 善滅諸戲論. 我稽首禮佛 諸說中第一.

[54] Hồi tránh luận 迴 諍 論; s. Vighraha-vyāvartanī hoặc Vighraha-vyāvartanīkārikā; e: Averting the Controversy.

[55] 0023a21 空自體因緣, 三一中道說, không tự thể như duyên, tam nhưt Trung Đạo thuyết. 0023a22 我歸 命 禮彼, 無上大智慧, ngã quy mạng lễ bỉ, vô thượng đại trí huệ.

E. H. Johnston and Arnold Kunst, "The Vighrahavyā-vartanī of Nāgārjuna with the author's Commentary!" Melanges chinois et bouddhiques, Neuvieme volume: 1948 - S95I, p. J5I: ' yaḥ sūnyatāṃ pratītya samutpādam madhyamā pratipadam ca/ ekārtham nijagāda paṇamāmi tam apratima-buddham/.

See also, K. Dhattacharya, The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vighrahavyāvartanī) (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), p. 48 (English translation) and p. '53 (Sanskrit text).

[56] Thử hữu tắc bỉ hữu... '...Cái này có thì cái kia có. Cái này không thì cái kia không. Cái này sinh thì cái kia sinh. Cái này diệt thì cái kia diệt... (Kinh Phật tự thuyết).

[57] niḥsvabhāvatā; 無自性 e: no self-nature.

[58] self-nature; s. svabhāva.

[59] Bất cải biến (Bảo tính luận)

[60] Xả ly, bất tương quan, độc lập, viễn ly.

[61] Căn bản Trung quán luận tụng XV.2. akr̥trimah̥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca || MMK_15,02. kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati | 性若是作者, 云何有此義, 性名為無作, 不待異法成.

[62] s. niḥsvabhāva; s. no self-nature.

[63] Hán: Thiện diệt chư hí luận. e: blissful and beyond frivolous talk.

[64] Skt. pratyaya: Nhân duyên, hay duyên: điều kiện quan hệ.

[65] U. Wogihara, Bodhisattva-bhūmi, p. 303.22: tathāgata-bhāṣitaḥ sūtrāntaḥ...sūnyatā pratisaṃyuktāḥ idaṃpratyayatā-pratītya-samutpādanulomāḥ /

[66] Thurman, p. 24.

[67] Sđd. tr. 64.

[68] S. catuṣkoṭi; e: tetralemma/four alternative propositions. Tứ cú phân biệt 四句分別; S. catuṣkoṭika; J: shiku fumbetsu; Chỉ bốn cách lí luận, đó là: 1. Có (有; hữu); 2. Không (無; vô); 3. Vừa có vừa không (亦有亦無; diệc hữu diệc vô), 4. Không phải có cũng không phải không (非有非無; phi hữu phi vô). Tứ cú phân biệt này tương ứng với bốn trường hợp của luận lí học ngày nay là: 1. Khẳng định; 2. Phủ định; 3. Chiết trung và 4. Hoài nghi.

[69] na hi svabhāvo bhāvanāṃ pratyayādiṣu vidyate |avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || MMK_1,03. 如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無

[70] Dĩ hữu không nghĩa cố. Nhất thiết pháp đắc thành.

[71] 0014a29 và 0019a02: 若我宗有者, 我則是有過. Nhược ngã tông hữu giả, ngã tắc thị hữu quá.

0019a06 - 0019a07:...如是諸法實寂靜故。本性空故。何處有宗。如是宗相為於何處宗相可得。我無宗相... Như thị chư pháp thật tịch tĩnh cố. Bản tánh không cố. Hà xứ hữu tông. Như thị tông tướng vi ư hà xứ tông tướng khả đắc. Ngã vô tông tướng. Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī).

3 - Thời Đại thừa Kim Cương Mật tông:

Gồm có chư vị Śubhākarasimha (Thiên Vô Úy, 637 - 735), Vajra Bodhi (Kim Cương Trí, 671 - 741), Amoghavajra (Bất Không Kim Cương, 705 - 774), Padmasambhāva (Liên Hoa Sinh, cuối thế kỷ thứ VIII), Dīpaṃkara Śrījñāna (Atiśa, cuối thế kỷ thứ XI).

Bài 1: KIM CƯƠNG KINH

Kim cương bát-nhã-Ba-la-mật-đa kinh (zh. 金剛般若 波羅蜜多經, s. Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra), là một bộ kinh quan trọng thuộc hệ Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh, được lưu truyền rộng rãi vùng Đông Á. Kinh còn mang những tên khác là Kim cương kinh, Kim cương bát-nhã kinh. Hiện có sáu bản dịch của kinh này trong Hán tạng.

1 - Kim cương bát-nhã-Ba-la-mật kinh (金剛般若波 蜜經), Cưu-ma-la-thập dịch.

2 - Kim cương năng đoạn bát-nhã-Ba-la-mật kinh (金剛 能斷般若波羅蜜經), Đạt-ma-cấp-đa dịch.

3 - Kim cương bát-nhã-Ba-la-mật kinh (金剛般若 羅 蜜經), Chân Đế dịch.

4 - Kim cương bát-nhã-Ba-la-mật kinh (金剛般若波羅 蜜經), Bồ-đề-lưu-chi dịch.

5 - Năng đoạn kim cương phần (能斷金剛分), hội thứ 9 của bộ Đại bát-nhã kinh, Huyền Trang dịch.

6 - Phật thuyết năng đoạn kim cương bát-nhã-Ba-la-mật-đa kinh (佛說 能斷 金剛般若波 羅蜜多經), Nghĩa Tịnh dịch.

Hình ảnh bản gốc Kim Cương kinh in đời nhà Đường, năm 868. Phạn bản của kinh này đã được Edward Conze dịch và chú giải. Trong tất cả các bản Hán dịch thì bản của Cưu-ma-la-thập là nổi danh nhất, được dịch sang tiếng Việt nhiều nhất. Tên Phạn Vajracchedikā Prajñā pāramitā đã được tìm

thấy và xác nhận ở nhiều bản dịch, thứ nhất là bản Hán của Đạt-ma-cấp-đa, sau là bản dịch tiếng Tây Tạng và trong tác phẩm Tập Bồ-tát học luận của Tịch Thiên. Nhà Ấn Độ học Max Müller gọi ngắn là Diamond Sūtra, ta cũng thường gặp tên ngắn là kinh Kim cương. Nguyên nghĩa của tên Phạn là *“Bài kinh về một loại Bát-nhã Ba-la-mật-đa [sắc bén] có khả năng cắt đứt cả kim cương”*.

Bộ kinh này bao gồm một cuộc đàm luận giữa Phật và tôn giả Tu Bồ Đề, và như đã thấy trong các bộ kinh Bát-nhã khác, nhiều đoạn văn được dùng để nhấn mạnh công đức khi hành giả trì tụng kinh này. Có lẽ đây là điểm then chốt giải thích sự phổ biến và ảnh hưởng lớn của kinh này tại Đông, Đông Nam Á.

Kinh văn chỉ tập trung vào một vài điểm giáo lý quan trọng và chúng được giải thích triệt để. Những điểm này cụ thể như sau:

1 - Hành giả không nên nhìn nhận một *“tự ngã”* (s. Ātman), một *“chúng sinh”* (s. sattva), một *“linh hồn”* (s. jīva, thọ mệnh giả) hoặc một *“cá nhân”* (s. pudgala, bổ-đặc-già-la) nào cả.

यावन्तः सुभूते सत्त्वः सत्त्वधातौ सत्त्वसंग्रहेण संगृहीता अण्डजा वा जरायुजा वा संस्वेदजा वीपपादुका वा रूपिणि वारूपिणि वा संज्ञानि वासंज्ञानि वा नैव संज्ञानि नासंज्ञानि वा यावन् कश्चित् सत्त्वधातुप्रज्ञप्यमानः प्रज्ञप्यते । ते च [MM21] मया सर्वेऽनुपधशिषे नर्वाणधातौ परनिर्वापयितव्याः । एवमपरमाणानपि सत्त्वान्परनिर्वाप्य न कश्चित् सत्त्वः परनिर्वापितो भवति । तत् कस्य हेतोः । सचेत् सुभूते बोधसत्त्वस्य सत्त्वसंज्ञा प्रवर्तेत न स बोधसत्त्व इति वक्तव्यः । तत् कस्य हेतोः । न स सुभूते बोधसत्त्वो वक्तव्यो यस्यात्मसंज्ञा प्रवर्तेत सत्त्वसंज्ञा वा जीवसंज्ञा वा पुद्गलसंज्ञा वा प्रवर्तेत ।

Tu Bồ Đề, chừng nào còn chúng sinh trong cõi chúng sinh, được tóm lại bằng từ *“chúng sinh”*, hoặc sinh từ trứng, hoặc sinh từ bào thai, hoặc sinh từ chỗ ẩm thấp, hoặc sinh từ sự biến hóa, hoặc có thân sắc, hoặc không có thân sắc, hoặc có thụ tướng hoặc không có thụ tướng, hoặc không có thụ tướng mà cũng không phải không có thụ tướng, chừng nào còn một ai có thể được nhận

thức trong cõi chúng sinh được nhận thức - tất cả chúng sinh ấy đều được Ta dẫn đến cõi vô dư y Niết-bàn. Dù đã dẫn vô lượng chúng sinh đến Niết-bàn như thế nhưng không một chúng sinh nào được dẫn đến Niết-bàn cả.

Vì sao? Tu Bồ Đề, vì được nói rằng: Nếu Bồ-tát còn có thụ tướng “*chúng sinh*” thì ông ta không phải là Bồ-tát. Vì sao? Người mang thụ tướng “*tự ngã*” - Tu Bồ Đề, mang thụ tướng “*chúng sinh*” hoặc mang thụ tướng “*sĩ phu*” hoặc một thụ tướng “*bồ-đặc-già-la*”, người ấy không được gọi là Bồ-tát.

2 - Hành giả không nên nhìn nhận bất cứ một pháp, một thật thể bên ngoài nào vì hoàn toàn không có một pháp nào có thể được nhận thức cả. Và dĩ nhiên, điều này cũng có giá trị cho một phi pháp.

पुनरपरं भगवानायुष्मन्तं सुभूतम् एतदवोचत् । तत् क्मिन्यसे सुभूते अस्तसि कश्चिद्धर्मो यस्तथागतेनानुत्तरा सम्यक्सम्बोधरित्यभिसम्बुद्धः कश्चिद् वा धर्मस्तथागतेन देशतिः ।

एवमुक्त आयुष्मान्सुभूतर्भगवन्तमेतदवोचत् । यथाहं भगवन् भगवतो भाषति स्यात्थमाजानाम् नास्ति स कश्चिद्धर्मो यस्तथागतेनानुत्तरा सम्यक्सम्बोधरित्यभिसम्बुद्धो नास्ति धर्मो यस्तथागतेन देशतिः ।

तत् कस्य हेतोः । योऽसौ तथागतेन धर्मोऽभिसम्बुद्धो देशति वाग्राह्यः (vā + agrāhyah) सोऽनभिलप्यः । न स धर्मो नाधर्मः ।

तत् कस्य हेतोः । असंस्कृतप्रभावति ह्यार्यपुद्गलाः ।

Và Thế Tôn lại nói tiếp với Tôn giả Tu Bồ Đề: Ông nghĩ như thế nào Tu Bồ Đề? Có một pháp nào được Như Lai chứng đắc gọi là “*Vô Thượng Chính Đẳng Chính Giác*” hoặc có một pháp nào đó được Như Lai thuyết hay không?

Sau khi nghe hỏi như vậy, Tôn giả Tu Bồ Đề ứng đáp Như Lai như sau: Bạch Thế Tôn, như con hiểu ý nghĩa của những gì Thế Tôn dạy thì không có pháp nào được Như Lai chứng đắc gọi là “*Vô Thượng Chính Đẳng Chính Giác*”, không có một pháp nào đó được Như Lai thuyết dạy cả.

Vì sao? Vì ngay pháp được Như Lai chứng ngộ và thuyết giảng không thể nắm bắt và không thể thuyết giảng. Nó không phải pháp, cũng không phải phi pháp.

Vì sao? Vì các thánh nhân xuất hiện trên cơ sở vô vi.

3 - Hành giả không nên để tâm lưu trú ở bất cứ nơi nào.

तस्मात्तर्हि सुभूते बोधसित्त्वेन महासत्त्वेनैवमप्रतष्ठितिं चित्तमुत्पादयतिव्यं यन्न क्वचित्प्रतष्ठितिं चित्तमुत्पादयतिव्यं न रूपप्रतष्ठितिं चित्तमुत्पादयतिव्यं न शब्दगन्धरसस्पर्शष्टव्यधर्मप्रतष्ठितिं चित्तमुत्पादयतिव्यम् ।

Thế nên, Tu Bồ Đề, Bồ-tát Ma-ha-tát nên phát triển một tâm thức không nương tựa, nên phát triển một tâm thức không nương tựa bất cứ nơi nào, nên phát triển một tâm thức không nương tựa vào sắc, nên phát triển một tâm thức không nương tựa vào thanh, hương, vị, xúc và pháp.

Tương truyền là khi nghe câu “*nên phát triển một tâm thức không nương tựa, nên phát triển một tâm thức không nương tựa bất cứ nơi nào*” (Ung vô sở trụ nhi sinh kì tâm 應無所住而生其心) thì Lục tổ Huệ Năng có ngộ nhập, sau đó đến Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn thụ giáo.

Điểm nổi bật của kinh này là cách dùng phương pháp nghịch lý để trình bày vấn đề: Mỗi khái niệm được nêu ra đều có phần đối đãi tương ưng:

तत्कामिन्यसे सुभूते रूपकायपरनिष्पत्त्या तथागतो द्रष्टव्यः । सुभूतरिह । नो हीदं भगवन् रूपकायपरनिष्पत्त्या तथागतो द्रष्टव्यः । तत्कस्य हेतोः । रूपकायपरनिष्पत्ती रूपकायपरनिष्पत्तरिति भगवन् अपरनिष्पत्तरिषा तथागतेन भाषिता । तेनोच्यते रूपकायपरनिष्पत्तरिति ।

Tu Bồ Đề, ông nghĩ thế nào, Như Lai có thể được thấy qua sự toàn hảo của sắc thân? Tu Bồ Đề nói: Thừa Thế Tôn, không thể được như vậy. Như Lai không thể được thấy qua sự toàn hảo của sắc thân. Vì sao? Thế Tôn, sự toàn hảo của sắc thân được Như Lai

dạy dưới danh “*sự toàn hảo của sắc thân*” chính là “*phi toàn hảo*”, thế mới được gọi là “*sự toàn hảo của sắc thân*”.

Câu kệ cuối bài kinh nguyên văn tiếng Phạn có khác bản dịch của Cưu-ma-la-thập đôi chút. Phạn bản cho 9 ví dụ, trong khi bản Hán chỉ có 6:

Bản Phạn:

तारका तमिरि दीपो मायावश्यायबुद्बुदं । सुपनिं वदियुदभ्रं च एवं द्रष्टव्यं संस्कृतं ।

Như sao đêm, như mắt loạn, như ngọn đèn, như huyền thuật, như sương mai, như bọt nước, như cơn mộng, như ánh chớp, như đám mây — những gì hữu vi nên được quán chiếu như vậy.

Bản Hán:

一切有爲法

如夢幻泡影

如露亦如電

應作如是觀

“*Nhất thiết hữu vi pháp*

Như mộng huyền bào ảnh

Như lộ diệt như điện

Ưng tác như thị quán”.

“*Tất cả pháp hữu vi,*

Như mộng ảo, bọt nước;

Như sương sa, điện chớp,

Nên quán sát như vậy”.

Bài 2 - GIỚI THIỆU VỀ MẬT TÔNG KIM CƯƠNG THỪA

(Bài viết của thầy Thích Viên Giác)

Mật tông là một trong những tông phái của Phật giáo, xuất phát từ Ấn Độ vào khoảng thế kỷ thứ VII, rồi sau đó được truyền bá sang Trung Hoa, Nhật Bản... và đặc biệt là phát triển mạnh mẽ ở Tây Tạng. Ở Tây Tạng, Mật tông còn được gọi là Kim cương thừa.

Kim cương thừa được coi như là con đường thẳng dốc đứng để đi lên đỉnh núi; điều đó vừa nói lên khả tính siêu việt, đồng thời cũng nói lên những khó khăn và nguy hiểm của con đường, lối tu Mật giáo. Trong các kinh điển Đại thừa, có nhiều bộ kinh lồng vào những thần chú Đà-la-ni như là để khai triển ý nghĩa sâu thẳm của tâm linh quả chứng hay là ý lực của chư Phật, Bồ-tát; có lẽ đây là cơ sở để Mật giáo phát triển về sau.

Nói về lịch sử phát triển Mật tông Kim cương đôi khi đã có những xu hướng lệch lạc ra ngoài quỹ đạo hướng đến giải thoát theo lý tưởng của đạo Phật. Bởi có sự biểu hiện thiên về phù phép, tà thuật làm cho uy tín của Mật giáo bị tổn thương nặng nề. Ngày nay, với sự nỗ lực truyền bá Mật giáo hay Kim cương thừa của các bậc đại sư Tây Tạng đã một phần nào làm sáng tỏ ý nghĩa đích thực của tông phái này. Kim cương thừa là một con đường giải thoát đặc biệt của Phật giáo Phát triển.

Lịch sử Mật tông

Mật giáo được thành lập vào thế kỷ thứ VII ở vùng Nam Ấn với sự xuất hiện của bộ kinh Đại Nhật (Mahāvairocana - sūtra), và đây là bộ kinh căn bản của Mật tông. Ở Ấn Độ, giai đoạn mà Mật giáo phát triển mạnh mẽ nhất là dưới thời các vương triều Pāla (750 - 1150) ở Ben-gale. Nhà vua Dharmapāla (thế kỷ VII), người đã nhiệt thành ủng hộ xây dựng đại tu viện Vikramasīla (Siêu Giới) làm trung tâm truyền bá Mật giáo.

Ngài Long Thọ (Nāgārjuna, 600 - 650) được coi là tổ sư của Mật giáo. Ngài thuộc dòng Bà-la-môn, thọ giới tại Đại học Nālandā, sau đó đến Vương xá tu 12 năm đắc thánh quả Đại thủ ấn tất địa (Mahāmudrāsiddhi). Theo truyền thuyết, có lần Long Thọ gặp đứa trẻ chăn cừu đưa giúp qua sông; để đền ơn ngài thi triển thần thông giúp đứa trẻ lên làm vua (?). Tranh tượng vẽ về ngài có hình rắn phủ quanh đầu. Phật giáo Tây Tạng cho rằng Long Thọ (thế kỷ thứ VII) và Long Thọ luận sư (thế kỷ thứ II) là một, tức Long Thọ đầu thai trở lại. Ngài có đệ tử truyền pháp là Long Trí.

Long Trí (Nāgabodhi) là truyền nhân của Long Thọ, thuộc dòng dõi Bà-la-môn, nhưng thuở trước thường hay đi ăn trộm. Hôm ấy, khi Long Thọ đang ở tịnh xá Suvarna, Long Trí đến rình xem thì thấy ngài đang ăn bằng một cái bát vàng, bèn nảy ý trộm lấy cái bát. Long Thọ biết tâm ý của Long Trí, liền ném cái bát cho ông ta. Long Trí kinh ngạc và cảm phục bèn xin đi theo tu học. Long Thọ đã làm phép quán đỉnh cho Long Trí nhập môn. Sau 12 năm tu luyện, Long Trí mới chứng ngộ thánh quả.

Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 663 - 723) người Nam Ấn, tu học ở học viện Nālandā. Năm 15 tuổi qua Tây Ấn học về Nhân minh luận với ngài Pháp Xứng, sau đó còn tham học về Luật, Trung quán luận, Du-già luận, Duy thức luận. Chưa thôi, Kim Cương Trí còn tu học và nghiên cứu Kim cương đỉnh (Vajra-Śekhara) và các kinh Mật giáo với ngài Long Trí ở Nam Ấn 7 năm. Năm 720, ngài Kim Cương Trí qua Trung Hoa, đến Lạc Dương truyền bá Mật giáo. Ngài được coi như vị Tổ đầu tiên của Mật tông Trung Hoa đồng thời với ngài Thiện Vô Úy.

Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 750 - 774) là đệ tử xuất sắc của ngài Kim Cương Trí. Ngài người Bắc Ấn, thọ sa di năm 15 tuổi, theo thầy đến Lạc Dương thọ tỳ-khưu giới năm 20 tuổi. Tu học 12 năm thông suốt Mật giáo. Sau khi thầy mất, Ngài cùng với

các đệ tử qua Tích Lan nghiên cứu giáo lý Kim cương đỉnh du-già và Đại nhật thai tạng. Trở về Trường An với số kinh điển đồ sộ, Ngài khởi công dịch thuật. Ngài Bất Không Kim Cương là quốc sư của ba triều vua Huyền Tông, Túc Tông và Đại Tông.

Thiện Vô Úy (Śubhākarasimha, 637 - 735) là đệ tử của ngài Long Trí, tức là huynh đệ với ngài Kim Cương Trí, từng là vua xứ Orissa, tu học ở tu viện Nālandā, thâm hiểu du-già, chân ngôn và ấn quyết. Ngài đến Trung Hoa năm 716, đời vua Huyền Tông, trước ngài Kim Cương Trí 4 năm và cũng được coi là vị tổ sư của Mật tông Trung Hoa, được vua Huyền Tông trọng đãi. Ngài dịch nhiều kinh quan trọng của Mật tông như Đại nhật kinh, Tô-tất-địa yết-la kinh... Đệ tử của ngài có các ngài Nhất Hạnh, Huyền Siêu, Minh Trí, Nghĩa Lâm...

Ngài Nhất Hạnh (638 - 727) quê quán ở Thuận Đức, tỉnh Nhật Lệ, Trung Hoa, là người tinh thông Tam luận, Thiền học, Thiên thai, đặc biệt tinh thông cả thiên văn học. Khi Thiện Vô Úy đến Trung Hoa, Nhất Hạnh được truyền pháp "*Thai tạng giới*" của Mật giáo. Nhất Hạnh cùng với thầy của mình - Thiện Vô Úy - dịch kinh Đại Nhật và trước tác bản sơ Đại nhật kinh. Sau đó, Nhất Hạnh cũng học với Kim Cương Trí, được truyền cho nghi quỹ của Kim cương giới. Vậy là Nhất Hạnh được trao truyền tông chỉ cả hai phái của Mật giáo Ấn Độ.

Mật giáo Ấn Độ được khởi xướng và truyền bá do các vị cao Tăng như Long Thọ, Long Trí, Kim Cương Trí, Thiện Vô Úy Trên mặt giáo nghĩa và hành trì thì chia làm hai phái Chân ngôn thừa (Mantrayāna) và Kim cương thừa (Vajrayāna), dựa theo tư tưởng của hai bộ kinh Đại Nhật và Kim cương đỉnh. Tuy nhiên, qua Trung Hoa, cả hai dòng hợp lưu ở Nhất Hạnh, đường lối Mật tông Trung Hoa tổng hợp của lý luận và thực tiễn. Mật tông phát triển mạnh và đã tạo nhiều ảnh hưởng đến nền văn hóa nghệ thuật Trung Hoa, được các triều vua ủng hộ nên rất hưng thịnh.

Mật giáo được truyền vào Tây Tạng thế kỷ VIII do ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhāva), người Ấn Độ, sống cùng thời với vua Tây Tạng Ngật-lật-song-đề-tán (755 - 797). Ngài đến Tây Tạng đem Mật giáo truyền bá và sáng lập tông phái Ninh-mã (Nyingmapa), một trong bốn phái lớn của Mật giáo Tây Tạng. Liên Hoa Sinh được coi là đức Phật Thích Ca tái thế, có tài chinh phục ma quỷ, thiên tai và các giáo phái. Liên Hoa Sinh xây dựng tu viện Tạng duyên (Samye) năm 775 và trước tác nhiều tác phẩm quan trọng như bộ Tử thư. Ngài Liên Hoa Sinh là tổ sư của Phật giáo Tây Tạng.

Sự truyền thừa của Mật tông Tây Tạng không rõ nét và rất phức tạp; những bậc đại sư nổi bật đóng góp làm hưng thịnh và sáng rõ Phật giáo Tây Tạng sau ngài Liên Hoa Sinh thì có ngài Atiśa (A-đề-sa, 982 - 1054), thế kỷ X, ngài người Đông Ấn, được mời sang Tây Tạng và sống ở đó 12 năm, đóng góp rất nhiều cho Phật giáo Tây Tạng nói chung và Mật giáo Tây Tạng nói riêng. Atiśa sáng lập ra trường phái Kadampa (Cam-đan) làm phong phú thêm Phật giáo Tây Tạng. Ngài còn trước tác *"Bồ đề đạo đẳng luận"*, và đặc biệt là công trình sắp xếp hệ thống kinh sách, lấy triết học Tánh không và Duy thức làm tư tưởng chủ đạo nên ảnh hưởng rất lớn đến Mật giáo.

Người cải cách nổi tiếng của Mật giáo Tây Tạng là Tông Khách Ba (1357 - 1419), ngài sinh tại Amdo, thuộc vùng Đông bắc Tây Tạng. Xuất gia khi còn nhỏ, tham học với nhiều vị đại sư khác nhau, tư tưởng của Tông Khách Ba ảnh hưởng nhiều từ ngài Atiśa. Ngài sáng lập tông phái Gelugpa (Hoàng mạo phái), một tông phái quan trọng nhất của Tây Tạng hiện nay. Ngài chủ trương xét lại toàn bộ kinh điển và tổng kết thành hai tác phẩm chính: Lamrin Chenmo (Bồ đề đạo thứ đệ) tiêu biểu cho đường lối tu tập Hiền giáo, Ngagrim Chenmo (Chân ngôn đạo thứ đệ) tiêu biểu cho đường lối tu tập của Mật giáo. Phật giáo Tây Tạng được chấn

chính và phát huy rực rỡ nhờ Tông Khách Ba. Trước khi mất, Ngài phó chúc cho hai vị đệ tử là Dalai Blama và Panchen Blama, tức Đạt-lai Lạt-ma và Ban thiền Lạt-ma; theo truyền thuyết thì hai vị này chuyển sinh để tiếp tục cai trị Tây Tạng, được dân chúng coi là hai vị Phật sống. Mật tông được Phật giáo Tây Tạng bảo tồn và phát triển, còn ở các nơi khác không phát triển mấy.

Giáo nghĩa Mật tông

Maṇḍala: Xuất phát từ tư tưởng của hai bộ kinh Đại Nhật và Kim cương đỉnh, Mật giáo thiết lập hai Maṇḍala: Thai tạng giới Maṇḍala và Kim cương giới Maṇḍala.

Maṇḍala, Hán dịch là *“luân viên cụ túc”*, nghĩa là vòng tròn đầy đủ. Đây là biểu tượng của vũ trụ và năng lực trong vũ trụ được trình bày bằng các hình vẽ. Maṇḍa la, về mặt triết lý, là cơ sở hợp nhất thể giới hiện tượng và thể giới bản thể, là đối tượng của thiền quán. Trong ý nghĩa thực tiễn thì Maṇḍala là đàn tràng bằng đất để hành giả bày biện các lễ vật hay pháp khí phục vụ cho nghi thức hành lễ, cầu nguyện, tu luyện...

Thai tạng giới Maṇḍala (Garbhadhātu maṇḍala) là yếu tố thụ động tâm linh, cũng có nghĩa chỉ cho vũ trụ về mặt tĩnh, mặt lý tánh. Tác dụng lý tánh như thai mẹ chứa đựng đứa con, từ lý tánh thai tạng mà xuất sinh mọi công đức.

Kim cương giới Maṇḍala (Vajradhātu maṇḍala) là yếu tố tác động, biểu hiện cho trí tuệ viên mãn, còn gọi là trí thủy giác. Kim cương giới là trí tuệ nội chứng của Phật. Bí tạng ký nói: *“Thai tạng là lý, Kim cương là trí”*.

Như vậy, Thai tạng giới biểu hiện cho bản thể Phật tính của mọi chúng sanh và Kim cương giới biểu tượng cho trí tuệ viên mãn. Từ Thai tạng giới mà xuất sinh Kim cương giới theo tiến trình nhân quả. Sự hợp nhất Kim cương giới và Thai tạng giới là sự chứng ngộ tối thượng.

Đức Phật Đại Nhật (Tỳ-lô-xá-na) là biểu tượng hợp nhất tối thượng, vũ trụ là sự hợp nhất viên mãn. Vì vậy, đức Đại Nhật chính là vũ trụ thân. Mật tông dựa trên cơ sở ấy cho rằng vũ trụ thân là pháp thân và pháp thân biểu hiện trong mọi hiện hữu, sở dĩ chúng ta không nhận thấy được vì tâm thức mê mờ, chúng ta chỉ thấy thế giới là bất an và khổ đau vì thiếu trí tuệ Kim cương; Tuệ Kim cương có công năng là phá tan mọi chướng ngại pháp. Con đường trở về hợp nhất với vũ trụ thân, nói cách khác, muốn đi vào quỹ đạo của pháp thân phải có những tác pháp thiêng liêng, thể hiện sự gia trì giúp ta thể nhập một cách sâu xa và phổ quát của pháp giới tính. Lý thuyết này có phần tương tự với lý thuyết Bất tư nghi giải thoát trong kinh Duy-ma-cật.

Mạn-đà-la có nhiều loại, tựu trung có 4: a-Đại mạn-đà-la (Mahā maṇḍala): Là vòng tròn hội tụ các đức Phật và Bồ-tát, trình bày bằng hình vẽ hoặc điêu khắc. Mạn-đà-la này biểu tượng cho tự thân của Phật và mối quan hệ giữa tự thân Phật với toàn thể vũ trụ nên gọi là Đại. b-Tam muội gia mạn-đà-la (Samaya maṇḍala): vòng tròn hội chúng với những pháp khí trong tay tùy theo bản nguyện của mỗi vị. Samaya dịch là bốn thế, tức là xu hướng và khả năng hóa hiện độ sanh của mỗi vị Phật, Bồ-tát. c-Pháp mạn-đà-la (Dharma maṇḍala): là mạn-đà-la của văn tự lý giải chân lý. Tất cả những lời Phật dạy, những chân ngôn của Phật và Bồ-tát đều bao hàm trong đó. d- Yết-ma mạn-đà-la (Karma maṇḍala): Là mạn-đà-la bằng điêu khắc chạm trổ biểu hiện các động tác, các hành trạng độ sanh của Phật và Bồ-tát.

Tóm lại, Đại maṇḍala là tổng thể pháp giới, là tự thân của Phật; pháp môn mà chư Phật, Bồ-tát thuyết gọi là Pháp maṇḍala; vũ khí mà chư tôn cầm trong tay là Tam-muội gia maṇḍala và những hình ảnh của chư tôn gọi là Yết-ma maṇḍala. Bốn maṇḍala này biểu tượng cho năng lực thiêng liêng của Tam mật: thân mật, khẩu mật và ý mật.

Trên đây là 4 maṇḍala của chư Phật và Bồ-tát; ngoài ra, tất cả muôn loài, mọi hiện tượng đều có 4 maṇḍala của chúng, đại khái sắc tướng của chúng gọi là Đại maṇḍala, đặc tính - khả năng riêng của chúng là Tam-muội maṇḍala, danh từ để gọi chúng là Pháp maṇḍala, hành vi của chúng là Yết-ma maṇḍala. Điều cần chú ý là 4 mạn-đà-la không độc lập, chúng có mối liên hệ duyên sinh và mặc dù Phật, Bồ-tát có Mạn-đà-la riêng nhưng không tách rời mọi mạn-đà-la của pháp giới. Vì vậy, Phật và chúng sinh là một, cùng chung thể tánh là sáu đại: Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không, Thức. Sự khác nhau giữa Phật và chúng sanh ở chỗ Phật thì tỉnh thức mà chúng sanh thì mê muội.

Mantra: Là một số âm chứa đựng sức mạnh của vũ trụ hay biểu hiện khía cạnh nào đó của Phật. Mantra chính là thần chú, được đọc lặp đi lặp lại nhiều lần trong các buổi tu tập hành trì. Định nghĩa về thần chú, Lama Govin da nói: Chữ “*thần*” là tinh thần, tức năng lực suy nghiệm; chữ “*chú*” là lời, là tiếng dùng làm công cụ biểu diễn. Như vậy, “*thần chú*” là công cụ để suy nghiệm, là hiện tượng dẫn khởi một ảnh tượng tinh thần. Thần chú vang lên kêu gọi nội dung của nó nơi thực tại trước mắt một cách trực tiếp. Thần chú là năng lực chứ không phải đơn thuần là ý kiến mà tâm trí có thể tránh trở hay cãi lại. Thần chú phát lồ, tự thị hiện như thế, như vậy đó. Chính ở nơi đây chứ không phải bất cứ nơi đâu, lời nói là hành động mà sự thực hiện thì trực tiếp và tức khắc (Cơ sở Mật giáo, Trần Ngọc Sinh dịch, tr.14).

Thần chú còn gọi là đà-la-ni (Dhāraṇī), Hán dịch là tổng trì, tức bao gồm tất cả, đó là những thần chú mang sức mạnh siêu nhiên, thường thì đà-la-ni dài hơn thần chú (mantra). Đà-la-ni là biểu hiện khía cạnh chứng đắc của Phật hay Bồ-tát được thấy trong thiền định, biểu tượng hay ký hiệu hóa hình ảnh, nội dung chứng đắc ấy, được lưu trữ và dễ dàng hiện hành khi gọi chúng trở lại. Chúc năng đà-la-ni không khác với thần chú. Mặt khác, tác dụng của thần chú hay đà-la-ni được coi như là phương tiện để đạt được thiền định.

Một vấn đề cần nói rõ là hình thức của thần chú hay cách đọc thần chú không phải làm cho ta thoát khỏi khổ đau hay những nỗi bất hạnh hoặc tiêu trừ được nghiệp chướng; mà chính là nhờ tâm trong sạch và thành thực mới cứu vớt được chúng ta, như đại sư Milarepa nói: *“Khi chư vị tự hỏi ác nghiệp có được tiêu trừ hay không, chư vị nên biết rằng: nó chỉ tiêu trừ bằng sự ước mong của thiện tâm”* (Sđd).

Sự hành trì và đọc tụng thần chú là một trong ba khía cạnh thân mật, khẩu mật và ý mật. Đọc thần chú là khẩu mật. Thần chú thường được nhiều người Phật tử đọc nhất, tiêu biểu là thần chú *“OM MANI PAD – ME HUM”* được coi là của ngài Quán Thế Âm. Thần chú không phải là một công thức chết, cũng không phải là những sóng âm thanh tác động vào thế giới siêu hình để kêu gọi năng lực trong vũ trụ. Thần chú là một công cụ để biểu diễn tinh thần, thái độ tâm lý, tri thức, ý chí và sự thành thực mới là những yếu tố quan trọng để biến thần chú thành năng lực hay mời gọi các năng lực siêu nghiệm khác. Hơn nữa, thần chú chỉ có thần lực với những ai đã trải qua kinh nghiệm do thụ pháp và hành trì dưới sự hướng dẫn của một đạo sư (Guru).

Tóm lại, thần chú (mantra) là một phương tiện trong những phương tiện mà Mật tông thực hành để thanh lọc tâm linh và đạt được thiền định, sau cùng là hợp nhất và đồng hóa với vạn hữu. Thần chú được coi là *“mật”* vì nó chứng tỏ mối liên hệ mật thiết bên trong của sự vật hiện tượng, nhất là sự nối kết giữa vật chất và tinh thần.

Tam mật tương ứng: Như đã nói, Tam mật là thân mật, khẩu mật và ý mật. Theo Mật tông, để đạt được khả năng điều động năng lượng vũ trụ hay năng lượng tâm linh thì phải thực hành nghi thức đúng phép gồm cả ba lãnh vực của thân, khẩu, ý. Thân thể tác động qua điệu bộ, nhất là của hai bàn tay, được diễn theo lời thần chú sẽ tạo nên thái độ tâm linh phù hợp theo

một điểm. Miệng đọc các mantra (thần chú), âm thanh biểu tượng, là hiện tượng thiêng liêng làm cho rung động nội tâm của hành giả. Tâm ý thì quán tưởng maṇḍala, tạo thành một thể thống nhất để thể nhập Tam mật của Phật.

Tam mật của Như Lai vốn bản thể bình đẳng, không giới hạn, có mặt khắp pháp giới, hay nói cách khác: Mọi hình sắc đều là thân mật, mọi âm thanh đều là khẩu mật, mọi lý đều là ý mật. Như đã nói, thân Phật và thân vũ trụ là một nên quan điểm về thân mật trong Mật giáo lấy tư tưởng trùng trùng duyên khởi của Hoa Nghiêm làm cơ sở. Sự hiện hữu của thân không đơn giản là một hữu thể độc lập, mà có các mối quan hệ mật thiết với thế giới bên ngoài, hay nói cách khác là với cái không phải thân. Điều kiện mà thân tồn tại tạo gồm cả pháp giới, gọi là mọi hình sắc là thân. Tương tự trong Trung bộ kinh, Phật dạy quán sắc uẩn bao gồm nội sắc, ngoại sắc, thô tế, liệt thắng, xa gần đều không hiện hữu (Vô ngã). Sự màu nhiệm hay bí mật của thân là cái màu nhiệm của thân Vô ngã.

Tương tự như thân, về ngữ mật thì mọi âm thanh đều là ngữ mật. Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới được biểu hiện bằng ngôn ngữ, mọi thứ đều có tên gọi, mọi thứ đều được khái niệm hóa qua ký hiệu ngôn ngữ, mọi vật đều được nhận thức và giải thích qua mẫu tự và văn cú, ngôn ngữ diễn biến linh động để làm hiển lộ cái màu nhiệm bên trong, đó chính là sức mạnh của âm thanh. Mật tông cho rằng thế giới được tạo ra bởi 14 nguyên âm và 33 phụ âm. Thể nhập thực tại qua ngôn ngữ âm thanh là một phương cách đặc biệt của Mật tông.

Ý mật là sự cảm nhận một cách trực tiếp của tâm. Đó là cái tâm thuần túy, không bị chi phối bởi các kiến thức, không phải cái tâm suy nghĩ có đối tượng, mà tâm ấy nguyên vẹn đơn sơ cảm nhận trực tiếp thực tại Vô ngã, thực tại Vô ngã ấy được cảm nhận qua nhiều khía cạnh khác nhau. Thế giới tâm là một, Duy thức

học gọi là thế giới tánh cảnh. Tâm nhận thức trực tiếp những gì đang diễn ra như thường nói: *“Đương thể tức không”*. Đó là thực tại được cảm nhận một cách tích cực.

Thực hành tantra (nghi thức) là tạo thế cân bằng hòa điệu của thân tâm, rồi tạo mối quan hệ hay sự nối tiếp thân khẩu ý các vị tương ứng với Tam mật của Phật, Phật cũng chính là vũ trụ thân. Đó là sự thể hiện hòa điệu giữa con người và vũ trụ. Sự gia trì Tam mật của Phật sẽ nhập vào Tam mật của ta. Đó gọi là Tam mật tương ưng hay Tam mật Du-già.

Kết luận

Những gì được trình bày về Mật tông Kim cương ở trên chỉ là những nét phác họa sơ sài, còn nghĩa lý bí mật, phương pháp thực hành tantra của Mật tông thì phức tạp vô cùng, cần phải nghiên cứu sâu rộng và hành trì nghiêm túc may ra mới có cái nhìn chính xác và đầy đủ.

Triết lý của Mật tông là triết lý của Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñāpāramitā), giáo lý Hoa nghiêm cộng với Duy thức học. Sự phối hợp giáo lý siêu nghiệm với hình thức ấn, chú, maṇḍala... là một sự kết hợp đặc biệt. Vũ trụ, thế giới, con người, vạn vật... đều mang một giá trị thiêng liêng đối với một hành giả Mật tông. Nếu nhìn phớt qua các biểu tượng và nghi quỹ của Mật tông có vẻ như sự thành tín sơ khai hoặc mê tín, nhưng chính thái độ tinh thần được thể hiện qua nghi quỹ ấy lại là hiển lộ mối liên hệ giữa tinh thần và vật chất, giữa con người và vũ trụ với những năng lượng vô cùng tận. Các biểu tượng Mật tông rất dễ bị ngộ nhận và phê phán, tuy nhiên khi lặn sâu vào biển tâm, ta mới khám phá ra được tác dụng và ý nghĩa của chúng, chúng là những phương tiện diễn đạt những kinh nghiệm tâm linh sâu sắc nhất của hành giả.

Triết lý và phương pháp hành trì của Mật tông cơ bản vẫn xây dựng theo tiến trình Giới-Định-Tuệ như tất cả mọi đường lối

tu tập khác của Phật giáo. Nó có mối liên hệ khá chặt chẽ với giáo lý Nguyên thủy và giáo lý Đại thừa. Sự khác biệt của Mật tông là ở phương tiện để thể nhập thực tại (Tánh không, Vô ngã), đó là phương tiện huyền bí.

Sự phát triển của đạo Phật tạo ra nhiều tông phái khác nhau và các phương pháp hành trì khác nhau; đã là phương tiện thì “đa môn”, cho nên bất cứ phương tiện gì mà đưa đến niềm tin, loại bỏ chướng ngại nội tâm, giúp cho tâm thực chứng giải thoát tối hậu thì đều được sử dụng: Mật tông là một trong những phương tiện ấy.

Chú thích & nhận xét: Trường phái Mật giáo tại Trung Quốc, do ba cao Tăng Ấn Độ đưa vào trong thế kỷ thứ VIII. Đó là Thiện Vô Úy (善無畏; s. Śubhākara-simha, 637 - 735), Kim Cương Trí (金剛智; s. Vajrabodhi, 663 - 723) và Bất Không Kim Cương (不空金剛; s. Amoghavajra, 705 - 774). Thiện Vô Úy được phong là quốc sư, là người dịch kinh căn bản của tông này là Đại nhật kinh (s. Mahāvairocana-sūtra) ra chữ Hán. Còn Bất Không thì dịch các Man-tra và Đà-la-ni của bộ kinh đó.

Các yếu tố quan trọng của Mật tông là phép niệm man-tra, phép bắt Ấn (s. Mudrā) và sử dụng mạn-đà-la cũng như các lần Quán đỉnh (灌頂; s. abhiṣeka). Mật tông là giáo pháp mà sư phụ truyền cho học trò bằng lời (khẩu quyết) và đó là lý do mà Mật tông không được truyền bá rộng rãi. Bất Không là thầy của ba nhà vua Trung Quốc và sau khi Sư mất thì Mật tông suy tàn vì không có vị đạo sư nào từ Ấn Độ đến nữa.

Trường phái này được đại sư Không Hải (空海; j. Kūkai) đưa qua Nhật dưới tên Chân ngôn tông (j. Shingon-shū), là một trong những tông phái quan trọng của nền Phật giáo Nhật Bản. Không Hải là môn đệ của đại sư Huệ Quả, một môn đệ của Bất Không.

Mật tông (密宗), cũng gọi Chân ngôn tông, Du-già tông, tông, Kim cương đỉnh tông, Tỳ-lô-giá-na tông, Khai nguyên

tông, Bí mật thừa. Tông phái Đại thừa nương vào pháp môn Chân ngôn đà-la-ni, tu diệu hạnh Ngũ tướng, Tam mật, để mong cầu thành Phật ngay nơi thân này, là 1 trong 13 tông của Phật giáo Trung Quốc và 1 trong 8 tông của Phật giáo Nhật Bản. Tông này chủ yếu lấy kinh Kim Cương Đỉnh làm Kinh tạng, kinh Tô-bà-hô làm Luật tạng và luận Thích ma-ha-diễn làm Luận tạng. Các kinh điển của Mật giáo được gọi chung là Mật kinh. Tông này được gọi là Mật giáo (đối lại với Hiển giáo) là vì hiển bày giáo lý của mình là rất sâu xa bí mật, mà coi các giáo phái Đại thừa khác là nông cạn hời hợt. Hơn nữa, tông này còn cho rằng giáo pháp của 2 bộ Kim cương giới và Thai tạng giới do Pháp thân Phật Đại Nhật Như Lai tuyên thuyết mới chính là cảnh giới tự nội chứng của Phật, rất huyền nhiệm bí mật, cho nên tự xưng là Mật. Vả lại, vì không được truyền dạy pháp này cho những người chưa thụ quán đỉnh, cho nên gọi là Mật. Về giáo nghĩa hiển bày chân lý thì không có sự sai biệt giữa Hiển giáo và Mật giáo, nhưng về mặt hành trì thì Mật giáo có những nghi quỹ đặc thù, khác với các tông phái khác, nên thích hợp với danh xưng Mật tông. Lại nữa, sự học vấn và tu hành của Mật giáo, gọi là Mật học. Bậc tông sư hoặc Tăng đồ tu học Mật giáo, gọi là Mật gia. Đồ chúng tu hành Mật giáo, gọi là Mật chúng; đạo tràng tu học Mật giáo, gọi là Mật tràng. Mật tông Ấn Độ bắt nguồn từ kinh điển Vệ Đà cổ xưa, về sau lưu hành trong các tầng lớp dân gian. Trong quá trình phát triển lâu dài, Phật giáo dần dần đã thấm vào tín ngưỡng dân gian và chịu ảnh hưởng cũng như tiếp thu, ứng dụng những chú thuật Mật pháp này để bảo vệ giáo đồ, tiêu trừ tai chướng, xưa nay thông thường gọi những mật pháp này là Tạp mật. Mật tông cũng du nhập các vị thần của Vệ Đà vào Phật giáo, nên đã xuất hiện rất nhiều các vị Minh vương, Bồ-tát, chư Thiên, chân ngôn chú ngữ... Bởi vậy, trong các kinh điển Đại thừa ở thời kỳ sau lại thấy xuất hiện 1 loại kinh điển lấy Đà-la-ni (Phạm: Dhàraṇī) làm chủ. Trong Kinh tạng và Luật tạng Pāli có kinh điển nói những bài kệ Hộ thân mà Phật giáo đồ

ở các vùng Tích Lan đã biên tập thành kinh gọi là kinh Hộ trì (Pāli: Paritta), cho đến nay vẫn còn truyền tụng. Lại có kinh Đại hội (được thu vào trong trường A Hàm) là kinh điển liệt kê tên các hội chúng nghe pháp. Các kinh điển này được cho là khởi nguồn của Mật giáo đà-la-ni và mạn-đồ-la sau này. Đến khoảng thế kỷ IV, mới xuất hiện kinh điển độc lập chuyên nói về chú pháp như kinh Khổng Tước Minh vương, cho rằng miệng niệm chân ngôn, trong tâm thống nhất, kiến lập đàn bằng đất hình vuông, hình tròn, cúng dường các vị tôn, nghiêm tu nghi lễ,... sẽ được công đức bất khả tư nghị. Đến hậu bán thế kỷ VII, Phật giáo Ấn Độ (Mật tông) tiến vào thời kỳ toàn thịnh. Lúc này đã có kinh, giáo, quỹ, nghi. Mật giáo chân chính mới khai triển, dùng chân ngôn, đà-la-ni làm trung tâm để phát triển triết học Phật giáo Đại thừa, đặt định nền tảng vững chắc. Đây là Mật tông thuần chính (thuần mật), lấy kinh Đại Nhật và kinh Kim Cương Đỉnh làm chủ. Kinh Đại nhật được thành lập tại Ấn Độ ở nửa sau thế kỷ VII, lấy Đại Nhật Như Lai làm trung tâm, cùng với các vị tôn đã được nói trong các kinh điển Tập mật mà tập đại thành Thai tạng giới mạn-đồ-la. Kinh Đại nhật kế thừa giáo thuyết kinh Hoa Nghiêm, chủ trương dựa trên sự tướng hiện thực mà trực tiếp quán xét chân tướng của vũ trụ. Kinh Kim cương đỉnh được thành lập muộn hơn, lưu hành ở Nam Ấn Độ, kế thừa học thuyết của phái Phật giáo Du-già, đề xướng pháp quán Ngũ tướng thành thân (trong thân tâm có đủ 5 tướng đồng nhất với bản tôn). Thuần mật lấy 2 bộ kinh trên làm nền tảng, không bao lâu đã bị suy đồi tại Ấn Độ. Vào thế kỷ thứ VIII, Thuần mật được Thiện Vô Úy truyền đến Trung Quốc, rồi sau được truyền đến Nhật Bản và trở thành tông Chân ngôn. Mật giáo hưng khởi vào thế kỷ thứ VII, đến thế kỷ thứ XI, Phật giáo Ấn Độ suy vong thì Mật giáo cũng rơi vào tình trạng đình đốn. Tuy nhiên, tại Trung Ấn Độ, Mật giáo vẫn hưng thịnh và sau khi dung nhập với giáo thuyết của phái Tính lực (Phạm: Śākta) thì trở thành Mật giáo tả đạo, đặc biệt chú trọng thuyết Đại lạc (Phạm: Mahāsukha-

vāda) trong kinh Kim Cương Đỉnh của Thuần mật. Từ đầu thế kỷ thứ VIII trở đi, Mật giáo được truyền vào Tây Tạng, trở thành nền tảng của Lạt-ma giáo. Đến thế kỷ thứ X và XI, 1 phần kinh điển của Mật giáo được lưu truyền và phiên dịch ở Trung Quốc, nhưng chưa có ảnh hưởng về mặt tư tưởng.

Tóm lại, theo lịch sử phát triển của Mật giáo mà nhận xét, thì Tập mật hưng khởi trước, kế đến là Thuần mật và sau cùng là Mật giáo tả đạo. Cứ theo truyền thuyết, Đại Nhật Như Lai, cùng 1 lúc vượt qua 3 thời, ở nơi cung điện Pháp giới tâm tại cõi trời Sắc cứu kính, đối với các nội quyền thuộc như ngài Kim cương Tát Đỏa... từ trong tâm lưu xuất pháp nội chứng, tự thụ pháp lạc mà tuyên thuyết kinh Đại Nhật, rồi lại ở cung Chân ngôn mà tuyên thuyết kinh Kim Cương Đỉnh, về sau do Kim cương Tát-đỏa kết tập (Thai mật của Nhật Bản cho rằng ngài A-nan cũng tham dự). Sau Phật Nhập diệt khoảng 800 năm, Bồ-tát Long Mãnh (Long Thọ) trì chú vào 7 hạt cải trắng để mở tháp sắt cao 16 trượng (biểu thị 16 vị Bồ-tát trong Kim cương giới) ở Nam Thiên Trúc, đích thân nhận 2 bộ Đại kinh này từ ngài Kim Cương Tát Đỏa (Thai mật thì cho rằng bộ kinh Đại Nhật ở ngoài tháp sắt và do Bồ-tát Văn Thù trao cho). Về sau, ngài Long Mãnh truyền cho ngài Long Trí. Trải qua khoảng 700 năm (tương truyền ngài Long Trí thọ 7, 8 trăm tuổi) sau, Đại kinh lại được truyền cho ngài Thiện Vô Úy. Vì vậy, Mật giáo tôn ngài Long Mãnh là tổ sư khai sơn, kinh Đại Nhật và kinh Kim Cương Đỉnh là thánh điển căn bản và vị giáo chủ là đức Đại Nhật Như Lai (Phật Tỳ-lô-giá-na). Vì thuyết pháp khác với đức Thích Tôn nên gọi là Kim cương thừa. Kim cương thừa, ở Nhật Bản là chỉ cho Thuần mật, ở Ấn Độ và người Âu châu thì quen chỉ cho *“Mật giáo tả đạo”* (Kim cương thừa, tiếng Anh là Tantric Buddhism). Kim cương thừa, theo nghĩa rộng, được chia làm 2 phái: 1. Phái hữu: Lấy kinh Đại Nhật làm chủ, tức chỉ cho Thuần mật, mang đậm sắc thái chủ nghĩa thần bí, muốn nhờ vào chú thuật để thực hiện sự hợp nhất giữa vũ trụ và tinh thần,

hầu chi phối thể lực tự nhiên và vận mệnh con người; phái này còn được gọi là Chân ngôn thừa (Phạm: Mantrayāna) và được truyền từ Trung Quốc đến Nhật Bản, trở thành Chân ngôn tông, gọi là Đường mật hoặc Đông mật. Còn Mật giáo do tông Thiên thai truyền ở Nhật Bản thì gọi là Thai mật. 2. Phái tả: Lấy kinh Kim Cương Đỉnh làm chủ, tức là Mật giáo tả đạo, khẳng định bản năng của con người, muốn ngay nơi bản năng ấy mà tìm ra lẽ chân thực, nên gọi là Kim cương thừa, Di hành thừa, (Phạm: Sahajiyāna) hoặc gọi là Tính lực phái, nói theo lập trường của Phật giáo nguyên thủy thì phái này là *"bàng môn tả đạo"*. Phái này coi trọng pháp Song thân và từ thế kỷ thứ IX trở đi, kết hợp với Ấn Độ giáo nên ngày càng thêm hưng thịnh. Về sau, phái này được truyền vào Tây Tạng, trở thành nòng cốt của Tạng mật. Tạng mật tức là Mật tông của Phật giáo Tây Tạng do các ngài Liên Hoa Sinh và Tịch Hộ truyền vào từ thế kỷ thứ VIII. Ở giai đoạn đầu sau khi du nhập, Mật pháp Tây Tạng phần nhiều thực hành theo 2 bộ Hành và Sự mà trong sử gọi là Cựu mật pháp. Đến đầu thế kỷ thứ XI, các ngài Nhân Khâm Tang Ba,... phiên dịch các loại kinh điển của Mật giáo Du-già, trong sử gọi là Tân mật pháp. Từ đó, Mật pháp của 2 bộ Du-già và Vô thượng Du-già được thịnh hành và truyền thừa trong các phái Phật giáo Tây Tạng. Mật tông truyền sang Trung Quốc cũng trải qua 2 giai đoạn này. Mật tông truyền đến Trung Quốc bắt đầu vào thời Tam Quốc, khi ấy ngài Chi Khiêm ở nước Ngô đã dịch nhiều bộ kinh Mật giáo rất nổi tiếng như: Bát cát tường thần chú kinh, Vô lượng môn vi mật trì kinh, Hoa tích đà-la-ni thần chú kinh, Trì cú thần chú kinh, Ma-ha bát-nhã ba-la mật chú kinh, Thất Phật thần chú kinh,... Sang đời Đông Tấn thì có ngài Bạch thi-lê mật-đa-la dịch kinh Đại quán đỉnh thần chú, kinh Khổng tước vương; ngài Trúc Đàm Vô Lan dịch 25 bộ như: Kinh Đà-lân-bát chú, kinh Ma-ni la-chiên thần chú.. Đến đời Đường, ngài Nghĩa Tịnh cũng dịch hơn 10 bộ kinh Mật giáo như: Kinh quán tự tại Bồ-tát, Như ý tâm đà-la-ni,

kinh Mạn thù thất lợi Bồ-tát chú tạng, Trung nhất tự chú vương, Xưng tán Như Lai công đức thần chú,... Ngoài ra, trong các kinh điển của Hiền giáo cũng có rất nhiều chú đà-la-ni, không thể kể hết. Nhưng từ trước đến đây chỉ là những kinh Tập mật được truyền dịch mà thôi. Đến khoảng năm Khai Nguyên (713 - 741) đời vua Đường Huyền Tông, Thiện Vô Úy và ngài Kim Cương Trí là 2 vị đại sư thuộc Thuần mật, ở Trường An, lần lượt phiên dịch và truyền bá các kinh điển căn bản, thiết lập đạo tràng Quán đỉnh, Mật tông Trung Quốc đến đây mới thực sự có hệ thống. Ngoài ra, còn có các ngài Bất Không, Nhất Hạnh, Huệ Quả, Biện Hoàng, Tuệ Nhật, Duy Thượng, Nghĩa Viên, Nghĩa Minh, Không Hải, Nghĩa Tháo, Tuệ Tắc,... đều truyền trì Thuần mật. Trong đó, ngài Không Hải (đại sư Hoàng pháp) người Nhật Bản, đến Trung Quốc vào năm Trinh nguyên 20 (804) đời Đường, theo ngài Huệ Quả thụ pháp, sau trở về nước, hoằng dương Mật giáo và trở thành vị tổ của tông Chân ngôn Nhật Bản. Sau Pháp nạn Hội Xương, tiếp đến khoảng cuối đời Đường đầu đời Ngũ đại, chiến tranh loạn lạc kéo dài, kinh sớ của Mật tông hầu hết đều bị thiêu hủy. Từ đó về sau, nói đến Du-già chỉ còn là hình thức pháp sự mà thôi. Đến đời Tống tuy có các ngài Pháp Hiền, Thích Hộ, Pháp Thiên,... truyền dịch kinh điển, nghi quỹ Mật giáo nhưng chưa thể phục hưng được. Vả lại, Mật tông ở thời này đã khác với Mật tông đời Đường. Mật tông đời Đường có thể nói Mật tông thống nhất, có hệ thống truyền thừa. Còn Mật tông đời Tống thì phân hóa, thông tục, chỉ lấy việc sùng bái vị Bản tôn đặc định và tụng trì chân ngôn đà-la-ni của ngài làm chủ. Là vì đời Tống du nhập "*Thời luân đất-đặc-la*" của Mật tông Ấn Độ nên đã lập ra nhiều vị Bản tôn Minh vương Phần nộ rất uy mãnh. Đời Nguyên ấn định Lạt-ma giáo làm Quốc giáo, mà Lạt-ma giáo thực ra chỉ là Phật giáo Tây Tạng lấy Mật tông làm nền tảng. Về sau, vì vua chúa nhà Nguyên quá ưu đãi Lạt-ma giáo, nên đã đưa đến tình trạng thối nát của phái Hồng giáo, khiến ngài Tông Khách Ba phải ra tay làm cuộc cải

cách và thành lập phái Hoàng giáo để phục hưng nền Phật giáo thuần túy của Tây Tạng. Điểm bất đồng lớn nhất giữa Hiển tông và Mật tông là ở sự truyền thừa và nghi quỹ tu trì. Đối với Hiển tông, về giáo lý thì cố nhiên là phải có thầy truyền trao, nhưng về pháp môn tu trì thì không nhất định có thầy truyền trao và nghi quỹ nghiêm khắc, như Ngũ trùng Duy thức Quán của Duy-già, Đại tiểu chỉ quán của tông Thiên Thai, dù không có thầy truyền thụ cũng có thể tự mình tu tập. Trái lại, nghi lễ của Mật tông thì rất phiền phức, các tông giáo trên thế giới không có tông giáo nào sánh kịp. Từ lúc mới quy y thụ Quán đỉnh đến bậc Kim cương Thượng sư có 1 trình tự nhất định, không thể vượt qua được, khác rất xa với phương tiện giản dị của Hiển giáo. Nói về giáo nghĩa thì Hiển tông cho rằng Ứng thân Phật thuyết pháp, Mật tông thì lại cho rằng Pháp thân Phật thuyết pháp. Hiển tông cho rằng người tu hành phải trải qua 4 đại A-tăng-kỳ kiếp, tu lục độ vạn hạnh mới chứng được quả Phật, còn Mật tông thì chủ trương chỉ cầu tu diệu hạnh Tam mật cũng có thể thành Phật ngay ở kiếp này. Ngoài ra, còn có thuyết Lục đại duyên khởi, lục đại tức là 6 yếu tố đất, nước, lửa, gió, không và thức, 6 yếu tố này là bản thể của tất cả pháp, có năng lực tạo ra tất cả, từ chư Phật cho đến căn thân, thế giới của hết thảy chúng sinh, tức là 4 thứ pháp, 3 loại thế gian đều do 6 yếu tố này sinh ra. Căn cứ vào Lục đại duyên khởi này mà lập nghĩa chúng sinh và Phật bình đẳng, 4 thứ mạn-đồ-la Đại, Tam, Pháp, Yết cũng do từ Lục đại duyên khởi mà hiển hiện đức tướng pháp thân. Nếu chúng sinh tu trì theo diệu hạnh tam mật, khi kế chứng tích đức thì liền thành Phật ngay ở đời hiện tại này. Tam mật gia trì diệu hạnh tức là tay bắt kết kế ấn, miệng tụng chân ngôn của chư Phật và tâm trụ nơi tam-ma-địa. Nếu tu hành đúng như lời dạy, thân khẩu ý (tam mật) của hành giả có thể tương ứng với thân khẩu ý của chư Phật, thì mau chóng được thành Phật Thân khẩu ý của chư Phật tức là 4 thứ mạn-đồ-la Đại, Tam, Pháp, Yết: Đại mạn-đồ-la là thân của

chư Phật, tam-ma-da mạn-đồ-la là ý mật, Pháp mạn-đồ-la là khẩu mật, còn Yết-ma mạn-đồ-la là nghiệp dụng của 3 mạn-đồ-la kia. Tóm lại, 4 thứ mạn-đồ-la đầy đủ tam mật của chư Phật và bao nhiếp tất cả mạn-đồ-la. Mạn-đà-la được y cứ vào kinh Đại Nhật mà kiến lập, gọi là mạn-đồ-la Thai tạng giới; mạn-đồ-la được y cứ vào kinh Kim Cương Đỉnh mà kiến lập, được gọi là mạn-đồ-la Kim cương giới. Mạn-đà-la Thai tạng giới biểu thị cho lý bản giác, cho nên cũng gọi là Nhân mạn-đồ-la; mạn-đồ-la Kim cương giới biểu thị cho trí thủy giác, cho nên cũng gọi là Quả mạn-đồ-la. Đối với các mạn-đồ-la được y cứ vào các kinh khác mà kiến lập như Biệt tôn mạn-đồ-la... thì 2 bộ mạn-đồ-la Kim cương giới và Thai tạng giới này được gọi là tổng đức mạn-đồ-la. Ngoài ra, tất cả Phật, Bồ-tát đều là những tôn vị cá biệt được phát xuất từ pháp thân Đại Nhật Như Lai, mỗi vị đại biểu cho đức riêng của mình, là bản tôn của 1 môn. Trái lại, Đại Nhật Như Lai biểu thị cho đức chung, là bản tôn của phổ môn. Trong các tôn vị của 1 môn, thì 4 đức Phật như A Súc, Bảo Sinh,... tượng trưng cho 4 trí như Đại viên kính,... Bốn vị Phật mỗi vị đều có 4 Bồ-tát thân cận hợp lại thành 16 vị Đại Bồ-tát, lại cộng chung với 4 Bồ-tát Ba-la-mật, 4 Nhiếp Bồ-tát và 8 Bồ-tát cúng dường thì có tất cả 37 tôn vị, đều phát sinh từ trí pháp giới thể tính của đức Đại Nhật Như Lai. Nếu hành giả thường dùng tín tâm thanh tịnh, an trụ nơi tam muội Kim cương tát đỏa, tu trì diệu hạnh, ngũ tướng thành thân, thì liền được khế chứng Phật trí, viên mãn Phật thân, thành tựu sự nghiệp lợi tha. Mật tông còn y cứ vào kinh Đại Nhật và luận Bồ-đề tâm mà lập thuyết Thập trụ tâm. Chín tâm từ Di sinh đề dương đến Cực vô tự tính là trụ tâm của thế gian, xuất thế gian, Tiểu thừa, Đại thừa, Nhị thừa, Nhất thừa... còn tâm Bí mật trang nghiêm thứ 10 là trụ tâm của Chân ngôn Mật tông. Cũng tức là Mật tông chủ trương phạm thánh không hai, một mảy bụi, một pháp đều trụ nơi nguồn trí lúc ban đầu, tất cả đều là đất tâm của tam-ma-địa, cho nên đối với bậc thượng căn thượng trí, thì

những động tác như đi đứng ngồi nằm, mở miệng nói năng, cho đến lòng nhớ niệm tưởng, tất cả đều trở thành tam mật vô tướng. Còn đối với những người căn cơ yếu kém thì nương vào pháp môn tam mật hữu tướng mà tu trì, cũng có thể tương ứng với đức của các tôn vị thuộc Tam bộ, dùng ngay thân hiện tại mà chứng Phật Bồ-đề. Tóm lại, đặc chất tư tưởng của Mật tông là: Về phương diện giáo chủ, Mật tông cho rằng Hiền giáo do Ứng thân Thích Ca nói ra, còn Mật giáo là do Pháp thân Đại nhật Như Lai nói. Về phương diện Pháp thân thì Pháp thân của Hiền giáo là lý thể không hình không tướng, còn Pháp thân của Mật giáo có hình có tướng và có thể nói pháp. Về phương diện pháp được nói ra, thì cảnh giới Bát bát Trung Đạo vắng lặng của tông Tam luận, cảnh giới Thắng nghĩa đế là lời nói của tông Pháp tướng, cảnh giới Một niệm ba nghìn chẳng thể nghĩ bàn của tông Thiên Thai, cảnh giới Thập Phật tính hải quả phần bất khả thuyết của tông Hoa nghiêm,... rất ráo đều có thể nói được. Về phương diện biểu hiện chân lý, thì tất cả các pháp đều là tượng trưng cho chân lý, mà biểu hiện một cách cụ thể loại tượng trưng này, chính là nghi quỹ của Mật tông. Về phương diện thành Phật mau hay chậm, ngoại trừ Thiền tông, còn các tông khác thì đều phải trải qua 4 A-tăng-kỳ kiếp, nhưng Mật tông thì chủ trương thành Phật ngay nơi thân này. Về phương diện tông giáo, thì 2 bộ mạn-đồ-la của Mật tông biểu hiện thế giới quan, lấy tư tưởng chủ nghĩa nhân cách làm nền tảng, do vô lượng vô số chư Phật, Bồ-tát tạo nên thế giới viên dung đầy đủ: Một tức tất cả, tất cả tức một. Về phương diện hệ thống giáo nghĩa, thì Mật tông là 1 loại vũ trụ nhân sinh quan hợp nhất: Lý và Trí không hai, đức Đại Nhật Như Lai có đầy đủ nhân cách vĩ đại ấy; thế giới của Trí pháp thân gọi là Kim cương giới và thế giới của Lý pháp thân gọi là Thai tạng giới. Nhờ sức tu trì có thể khuếch đại thế giới Trí hợp nhất với thế giới Lý, đó chính là Lý, Trí không hai (xt. Lục đại, Tứ mạn, Tướng đại, Tức thân thành Phật, Chân ngôn tông).

Mantrayāna: Tên gọi chung Phật giáo Mật tông được dùng để chỉ các hình thức Phật giáo về sau này tại Ấn Độ, như tông Chân ngôn (Mantrayāna), Kim cương thừa (Vajrayāna), hay Câu sinh khởi thừa (Sahajayāna). Người sáng lập ra Mật tông tại Trung Quốc là ngài Thiện Vô Úy (Xem Thiện Vô Úy) vào khoảng năm 720 t.l. Du-già có nghĩa là *‘định trí’*, và cũng mang ý nghĩa *‘chứa đựng những mật thuyết’*. Tông phái này dạy cho Phật tử những sự *“hành trì bí hiểm”* trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát-nhã tông và Tứ luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài - The general name of Tantric Buddhism is given to the later aspects of Buddhism in India, i.e., esoteric, mantra, or esoteric school, or the Tantra School. It is also called the True Word sect (Chân ngôn tông - Mantrayāna), or the secret teachings, the Vajrayāna, or the Sahajayāna. The founder of the Esoteric school in China was Subhakara (Shan-Wu-Wei) around 720 A.D. Yoga means ‘to concentrate the mind’, and also means ‘containing the secret doctrines’. This sect, which taught the magic observances in Buddhist practices. At one time, this school was so prosperous that the prajna school and the Four Mādhyamika Treatises school were absorbed in it. However, among all the aspects of Buddhism, its Tantric teachings have until now been the most neglected and misunderstood. The Tantras against which accusations have been hurled originated

mostly from the decadent forms of late Hindu tradition and the malpractices which they gave rise to among the ignorant. The prejudice, which in this way grew against everything Tantric, was so strong that even scholars refused to have anything to do with it, and consequently any impartial investigation or research was neglected for a long time - For more information, please see Chân ngôn tông, and Câu sinh khởi tông.

Bài 3: KINH KIM CƯƠNG

Cổ Thiển sư Thích Nhất Hạnh

(Giữ nguyên văn).

Kệ tán:

“Làm sao vượt sinh tử

Đạt được thân Kim Cương

Tu tập theo lối nào

Quét được muôn huyễn tướng

Xin Bụt đem lòng thương

Mở bày kho bí tạng

Vì tất cả chúng con

Đem pháp màu diễn xướng!”

Đây là những điều tôi được nghe hồi Bụt còn ở tại tu viện Kỳ Thọ Cấp Cô Độc gần thành Xá Vệ, với đại chúng khất sĩ gồm một ngàn hai trăm năm mươi vị. Hôm ấy vào giờ khất thực, Bụt mặc áo và ôm bát đi vào thành Xá Vệ. Trong thành, Người theo phép tuần tự ghé từng nhà để khất thực. Khất thực xong, Người về lại tu viện thọ trai. Thọ trai xong, Người xếp y bát, rửa chân, trải tọa cụ mà ngồi.

Lúc ấy, từ chỗ ngồi của mình trong đại chúng, thượng tọa Tu Bồ Đề đứng dậy, trích vai áo bên phải ra, quỳ chân trái

xuống, chấp tay cung kính bạch với Bụt rằng: “Thế Tôn, Người thật là bậc hiếm có! Thế Tôn thường đặc biệt hộ niệm và giao phó sự nghiệp cho các vị Bồ-tát. Thế Tôn, những người con trai hiền và những người con gái hiền nào muốn phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác thì nên nương tựa vào đâu và làm sao mà điều phục tâm mình?”

Bụt bảo: “Hay lắm, thầy Tu Bồ Đề! Thầy nói thật đúng, Như Lai thường đặc biệt hộ niệm và giao phó sự nghiệp cho các vị Bồ-tát. Nay, thầy hãy lắng nghe cho kỹ, Như Lai sẽ vì thầy mà trả lời. Những người con trai hiền hay những người con gái hiền nào muốn phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác thì phải nương tựa và phải điều phục tâm của họ như thế này”.

Thầy Tu Bồ Đề nói: “Bạch Thế Tôn, chúng con rất mong được nghe Người chỉ dạy”.

Bụt bảo Tu Bồ Đề: “Các bậc Bồ-tát đại nhân nên hàng phục tâm mình như sau: Có cả thấy bao nhiêu loại chúng sanh, hoặc sinh từ trứng, hoặc sinh từ thai, hoặc sinh từ sự ẩm ướt, hoặc từ sự biến hóa, hoặc có hình sắc, hoặc không có hình sắc, hoặc có tri giác, hoặc không có tri giác, hoặc không phải có tri giác cũng không phải không có tri giác, ta đều phải đưa tất cả các loài ấy vào Niết-bàn tuyệt đối để tất cả đều được giải thoát. Giải thoát cho vô số, vô lượng, vô biên chúng sanh như thế, mà kỳ thực ta không thấy có chúng sanh nào được giải thoát. Vì sao? Nay Tu Bồ Đề, nếu một vị Bồ-tát mà còn có khái niệm về Ngã, về Nhân, về Chúng Sanh và về Thọ Giả thì vị ấy chưa phải là một vị Bồ-tát đích thực.

Này nữa, thầy Tu Bồ Đề, vị Bồ-tát thực hiện phép bố thí nhưng không dựa vào bất cứ một thứ gì, nghĩa là không dựa vào sắc để bố thí, cũng không dựa vào thanh, hương, vị, xúc và pháp để bố thí. Tu Bồ Đề, Bồ-tát nên bố thí theo tinh thần ấy, không dựa vào tướng. Tại sao? Nếu Bồ-tát bố thí mà không dựa vào tướng thì phước

đức sẽ không thể nghĩ bàn. Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Không gian về phía Đông có thể nghĩ và lường được không?”

- Bạch đức Thế Tôn, không.

- Nay thầy Tu Bồ Đề, không gian về phía Tây, phương Nam, phương Bắc, phương Trên và phương Dưới có thể nghĩ và lường được hay không?

- Bạch đức Thế Tôn, không.

- Nay thầy Tu Bồ Đề, nếu Bồ-tát không nương vào đâu cả để thực hiện phép bố thí thì phước đức cũng nhiều như hư không vậy, không thể nghĩ được, không thể lường được. Nay Tu Bồ Đề, các vị Bồ-tát nên trú tâm theo những lời chỉ dẫn vừa đưa ra.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Có thể nhận diện Như Lai qua thân tướng hay không?

- Bạch đức Thế Tôn, không. Cái mà Như Lai nói là thân tướng vốn không phải là thân tướng.

Bụt bảo thầy Tu Bồ Đề: *“Nơi nào có tướng là nơi đó còn có sự lường gạt. Nếu thấy được tính cách không tướng của các tướng tức là thấy được Như Lai”.*

Thầy Tu Bồ Đề thưa với Bụt rằng: *“Bạch đức Thế Tôn, trong tương lai, khi nghe những câu nói như thế người ta có thể phát sinh được lòng tin chân thật hay không?”*

Bụt bảo: *“Thầy đừng nói vậy. Năm trăm năm sau khi Như Lai diệt độ, vẫn sẽ có những người biết giữ giới và tu phước, và những người ấy khi nghe được những lời như trên cũng sẽ có thể phát sinh lòng tin và nhận ra đó là sự thật. Ta nên biết rằng những người ấy đã gieo trồng những hạt giống tốt không phải ở nơi một vị Bụt, hai vị Bụt, ba, bốn, năm vị Bụt mà thật sự đã gieo trồng những hạt giống lành ở nơi vô lượng ngàn muôn vị Bụt. Người nào chỉ trong một giây phút thôi, phát sinh được niềm tin*

thanh tịnh khi nghe những lời và những câu ấy, thì Như Lai tất nhiên BIẾT được người ấy, THẤY được người ấy và người ấy sẽ đạt được vô lượng phước đức như thế. Vì sao? Vì những người như thế không còn kẹt vào những khái niệm về Ngã, về Nhân, về Chúng Sanh, về Thọ Giả, về Pháp, về Không Phải Pháp, về Tướng và về Không Phải Tướng. Vì sao? Nếu còn chấp vào ý niệm Pháp thì vẫn còn kẹt vào các tướng Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả và nếu còn chấp vào ý niệm Không Phải Pháp, thì cũng vẫn còn kẹt vào tướng Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả như thường. Thế cho nên, đã không nên chấp vào Pháp mà cũng không nên chấp vào Không Phải Pháp. Vì vậy mà Như Lai đã mật ý nói: *Này các vị khất sĩ, nên biết rằng Pháp tôi nói được ví như chiếc bè, Pháp còn nên bỏ, hướng là Không Phải Pháp*".

- Thầy Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao, Như Lai có đặc pháp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác không? Như Lai có pháp gì để tuyên thuyết hay không?

Thầy Tu Bồ Đề thưa: *"Theo con hiểu điều Bụt dạy thì chẳng có một pháp gì riêng biệt được gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, cũng không có một pháp nào riêng biệt được Như Lai tuyên thuyết. Vì sao? Vì những pháp mà Như Lai đã chứng và đã nói thì không thể nắm bắt được, cũng không thể diễn tả được. Đó không phải là pháp cũng không phải là không pháp. Vì sao? Vì tất cả các bậc hiền thánh đều do pháp vô vi mà trở nên khác người"*.

- Thầy Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Nếu có người đem bảy thứ châu báu nhiều cho đến nỗi chứa đầy cả thế giới tam thiên đại thiên này để bố thí, thì người ấy có phước đức nhiều hay không?

Tu Bồ Đề thưa: *"Bạch Thế Tôn, rất nhiều. Vì sao? Bạch đức Thế Tôn, vì phước đức ấy trong tự thân chẳng phải là phước đức nên Như Lai mới nói là phước đức nhiều"*.

- Nếu có người tiếp nhận và hành trì kinh này dù chỉ một bài kệ bốn câu trong kinh thôi rồi đem giảng nói cho người khác nghe

thì phước đức của người này còn lớn hơn phước đức của người kia. Tại sao? Đây Tu Bồ Đề, tất cả các đức Bụt và pháp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác của các đức Bụt, đều xuất phát từ kinh này. Đây Tu Bồ Đề, cái gọi là pháp Bụt, cái đó chính là cái không phải pháp Bụt.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Một vị Tu-đà-hoàn có nghĩ rằng: ‘Ta đã đắc quả Tu Đà Hoàn’ không?

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao? Vì Tu-đà-hoàn có nghĩa là đi vào dòng mà thật ra không có dòng nào để đi vào cả. Không đi vào dòng sắc, cũng không đi vào dòng thanh, hương, vị, xúc và pháp. Vì vậy cho nên gọi là “đi vào dòng”.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Một vị Tư-đà-hàm có nghĩ rằng: ‘Ta đã đắc quả Tư Đà Hàm’ không?

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch đức Thế Tôn, không. Vì sao? Tư-đà-hàm có nghĩa là một đi một trở lại mà thật ra không có sự đi cũng không có sự trở lại. Vì vậy cho nên gọi là Tư-đà-hàm”.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Một vị A-na-hàm có nghĩ rằng: ‘Ta đã đắc quả A Na Hàm’ không?

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch Thế Tôn, không. Vì sao? A-na-hàm có nghĩa là không trở lại. Mà thật ra làm gì có sự không trở lại? Vì vậy cho nên gọi là A-na-hàm”.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Một vị A-la-hán có thể nghĩ rằng: ‘Ta đã đắc quả A La Hán’ không?

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch đức Thế Tôn, không. Vì sao? Thật ra không có pháp nào riêng biệt được gọi là A-la-hán. Bạch Thế Tôn, nếu một vị A-la-hán nào khởi niệm rằng ‘ta đã đắc quả A La Hán’ thì vị đó còn chấp vào Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả. Bạch đức Thế Tôn, Thế Tôn thường nói con đã đạt tới Vô Trách Tam Muội và trong Tăng Thân, con là vị A-la-hán ly dục đệ nhất. Thế Tôn, nếu

con nghĩ rằng con đã đắc quả A-la-hán thì chắc Thế Tôn đã không nói rằng Tu Bồ Đề là người ưa hạnh A Lan Na”.

Bụt hỏi thầy Tu Bồ Đề: *“Thuở xưa lúc còn theo học với Bụt Nhiên Đăng, Như Lai có đắc pháp gì chăng?”*

- Bạch đức Thế Tôn, không. Ngày xưa khi còn ở với Bụt Nhiên Đăng, Như Lai không có đắc pháp gì cả.

- *Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Bồ-tát có trang nghiêm cõi Bụt chăng?*

- Bạch Thế Tôn, không. Vì sao? Trang nghiêm cõi Bụt tức là không trang nghiêm cõi Bụt, vì vậy nên mới gọi là trang nghiêm cõi Bụt.

- *Như thế đó, thầy Tu Bồ Đề, các vị Bồ-tát và đại nhân nên phát tâm thanh tịnh theo tinh thần ấy. Không nên dựa vào sắc mà phát tâm, cũng không nên dựa vào thanh, hương, vị, xúc và pháp mà phát tâm. Chỉ nên phát tâm trong tinh thần vô trụ.*

Này thầy Tu Bồ Đề, ví dụ có người có thân lớn như núi chúa Tu Di, thầy nghĩ sao? Thân ấy có lớn không?

Tu Bồ Đề thưa: *“Bạch đức Thế Tôn, lớn lắm. Vì sao? Cái mà Thế Tôn gọi là không phải thân lớn mới đích thật là thân lớn”.*

- *Thầy Tu Bồ Đề, ví dụ trong sông Hằng có bao nhiêu hạt cát là có bấy nhiêu dòng sông Hằng. Vậy thì cát của tất cả các sông Hằng ấy có nhiều không?*

Tu Bồ Đề thưa: *“Bạch Thế Tôn, rất nhiều. Số lượng các sông Hằng đã là vĩ đại, huống hồ là số lượng những hạt cát của các sông Hằng ấy”.*

- *Này Tu Bồ Đề, bây giờ tôi muốn hỏi thật thầy rằng, nếu có người con trai hay người con gái nhà lành nào đem châu báu chất đầy cả thế giới tam thiên đại thiên nhiều như cát của tất cả các sông Hằng kia mà bố thí thì phước đức có nhiều không?*

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều”.

Bụt bảo thầy Tu Bồ Đề: “Nếu người con trai hay người con gái nhà lành nào mà thọ trì kinh này dù chỉ một bài kệ bốn câu thôi và đem ra chia sẻ với người khác thì phước đức của người này còn nhiều hơn phước đức của người trước.

Còn nữa, thầy Tu Bồ Đề, mảnh đất nào mà nơi đó có người thuyết kinh này, dù chỉ là thuyết một bài kệ bốn câu thôi, thì nên biết rằng mảnh đất ấy là nơi mà tất cả các giới Thiên, Nhân và A-tu-la đều phải hướng về cúng dường như là cúng dường tháp miếu của Bụt. Một mảnh đất mà còn như thế, huống gì là bản thân người đứng ra hành trì và đọc tụng. Tu Bồ Đề ơi, thầy nên biết rằng, một con người như thế đã thành tựu được chuyện hiếm có tối thượng. Nơi nào mà có kinh này là nơi đó có mặt của bậc đạo sư, hoặc một vị đệ tử lớn của người”.

Lúc ấy thầy Tu Bồ Đề thưa với Bụt rằng: “Bạch Thế Tôn, nên đặt tên kinh này là kinh gì và chúng con nên phụng trì kinh này như thế nào?”

Bụt bảo thầy Tu Bồ Đề: “Nên gọi kinh này là kinh Kim Cương Có Năng Lực Chặt Đứt Phiền Nã Và Đưa Sang Bờ Giải Thoát (Năng Đoạn Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật kinh). Hãy dùng danh từ ấy mà phụng trì kinh này. Vì sao? Cái mà Như Lai gọi là Bát Nhã Ba La Mật vốn không phải là Bát Nhã Ba La Mật cho nên mới thật sự là Bát Nhã Ba La Mật”.

Bụt hỏi: “Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Như Lai có pháp để nói không?”

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch Thế Tôn, Như Lai chẳng có gì để nói cả”.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Cát bụi do tam thiên đại thiên thế giới nghiền ra có nhiều không?

- Nhiều lắm, bạch Thế Tôn.

- Nay Tu Bồ Đề, những cát bụi ấy Như Lai gọi không phải là cát bụi cho nên mới thực sự là cát bụi. Cái mà Như Lai gọi là thế giới tức không phải là thế giới cho nên được gọi là thế giới. Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Có thể nhận diện Như Lai qua ba mươi hai tướng không?

- Bạch đức Thế Tôn, không. Vì sao? Vì cái mà Như Lai gọi là ba mươi hai tướng đều không phải là tướng, vì vậy cho nên Như Lai mới gọi là ba mươi hai tướng.

- Tu Bồ Đề, nếu có một người con trai hay một người con gái nhà lành nào đem thân mạng nhiều như số cát sông Hằng mà thực hiện việc bố thí, và nếu có một người con trai hay một người con gái nhà lành khác biết thọ trì và đem kinh này ra giảng cho kẻ khác, dù chỉ thọ trì và giảng dạy bốn câu thôi, thì phước đức của người này cũng nhiều hơn phước đức của người trước.

Nghe kinh này tới đây, thấm được nghĩa lý thâm sâu, thầy Tu Bồ Đề cảm động khóc rơi nước mắt. Thầy thưa: “Bạch Thế Tôn, Thế Tôn thật là hiếm có, từ ngày theo Thế Tôn đạt được tuệ nhãn cho đến giờ, con chưa bao giờ được nghe kinh điển thâm diệu như hôm nay. Thế Tôn, nếu có người nghe được kinh này mà có lòng tin thanh tịnh và đạt được cái thấy chân thật thì nên biết người ấy đã thực hiện được công đức hiếm có vào bậc nhất. Thế Tôn, ngày nay con nghe được kinh điển mầu nhiệm như thế này, được tin, hiểu, tiếp nhận và hành trì kinh này cũng chưa phải là chuyện khó lắm, nhưng trong tương lai, khoảng năm trăm năm về sau mà có người được nghe kinh này lại có thể tin, hiểu, tiếp nhận và hành trì thì chắc chắn sự có mặt của kẻ ấy là một sự hiếm có vào bậc nhất. Vì sao vậy? Vì những kẻ ấy sẽ không bị khống chế bởi khái niệm về Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả. Tại vì sao? Khái niệm về Ngã tức không phải là khái niệm, khái niệm về Nhân, về Chúng Sanh và về Thọ Giả cũng không phải là những khái niệm. Vì sao? Vì đã thoát khỏi sự khống chế của các khái niệm cho nên có các vị Bụt”.

Bụt bảo thầy Tu Bồ Đề: “Đúng thế, đúng thế. Nếu có người được nghe kinh này mà không hoảng, không sợ thì nên biết rằng những người như vậy rất là hiếm có. Tại sao? Đây thầy Tu Bồ Đề ơi, cái mà Như Lai gọi là đệ nhất Ba La Mật vốn không phải là đệ nhất Ba La Mật cho nên mới được gọi là đệ nhất Ba La Mật.

Tu Bồ Đề, cái gọi là Nhẫn Nhục Ba La Mật, Như Lai nói không phải là Nhẫn Nhục Ba La Mật nên mới được gọi là Nhẫn Nhục Ba La Mật. Tại sao? Tu Bồ Đề này, trong một tiền kiếp xa xưa, khi bị vua Kalinga (s. Kalinga) cắt đứt thân thể, ta đã không bị kẹt vào khái niệm về Ngã, không bị kẹt vào khái niệm về Nhân, về Chúng Sanh và về Thọ Giả. Vì nếu khi đó ta bị kẹt vào những khái niệm ấy thì ta đã sinh tâm oán hận Kalinga (s. Kalinga) (Ca Lợi Vương) mất rồi.

Lại nhớ đến thuở xưa khi ta còn tu tiên theo hạnh nhẫn nhục, trong suốt năm trăm kiếp, ta đã tu tập để không bị kẹt vào các khái niệm Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả. Vậy nên thầy Tu Bồ Đề ơi, Bồ-tát khi phát tâm bồ đề vô thượng thì nên buông bỏ tất cả các khái niệm, không nên dựa vào sắc mà phát tâm, không nên dựa vào thanh, hương, vị, xúc và pháp mà phát tâm, chỉ nên phát tâm vô trụ.

Như Lai đã nói tất cả các khái niệm đều không phải là khái niệm và tất cả các loài chúng sanh đều không phải là chúng sanh. Tu Bồ Đề, Như Lai là kẻ nói lời chính xác, là kẻ nói lời đúng với sự thật, là kẻ nói lời phù hợp với thực tại, là kẻ nói lời không dối trá, là kẻ chỉ nói một lời. Tu Bồ Đề, nếu có pháp mà Như Lai đã đắc thì pháp ấy không phải thật cũng không phải hư.

Tu Bồ Đề, nếu Bồ-tát còn dựa vào pháp mà thực hiện bố thí thì cũng như đi vào trong bóng tối, chẳng thấy được gì. Trái lại, nếu Bồ-tát không dựa vào pháp mà bố thí thì cũng như người có mắt đi trong ánh mặt trời, có thể thấy được mọi hình và mọi sắc.

Tu Bồ Đề, trong tương lai nếu có một người con trai hay một người con gái nhà lành nào mà có khả năng tiếp nhận, đọc tụng và hành trì kinh này thì người ấy sẽ được Như Lai nhìn thấy với con mắt trí tuệ của Người. Như Lai sẽ BIẾT người ấy, sẽ THẤY người ấy và người ấy sẽ thực hiện được công đức vô lượng vô biên.

Này thầy Tu Bồ Đề, nếu có một người con trai hay một người con gái nhà lành nào buổi sáng đem thân mạng mình ra nhiều như số cát sông Hằng mà bố thí, buổi trưa và buổi chiều cũng vậy, trong thời gian trăm ngàn vạn ức vô lượng kiếp, và nếu có một kẻ khác tuy không làm như thế, nhưng khi nghe đến kinh này thì đem lòng tin tưởng, không phản kháng lại thì phước đức còn nhiều hơn phước đức của người kia. Nghe mà đem lòng tin còn có phước đức lớn như vậy, huống hồ là biên chép, hành trì, đọc tụng và giải thích cho kẻ khác được nghe. Tu Bồ Đề, nói tóm lại thì kinh này có công đức vô biên, không thể nghĩ cho cùng, không thể nói cho hết cũng không thể đo lường. Nếu có người nào có khả năng thọ trì, đọc tụng và phổ biến cho người khác biết thì kẻ ấy sẽ được Như Lai thấy tới, biết tới và người ấy sẽ thực hiện được công đức không thể nghĩ cho cùng, không thể nói cho hết, không có biên giới, không có đo lường, không thể so sánh. Người như thế có thể gánh vác sự nghiệp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác của Như Lai. Tại sao? Tu Bồ Đề này, nếu chỉ ưa thích pháp nhỏ, nếu còn vướng mắc vào Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả thì không có khả năng nghe, nhận, đọc, tụng và giải thuyết cho kẻ khác. Tu Bồ Đề, bất cứ nơi nào có kinh này thì tất cả các giới Thiên, Nhân, A-tu-la đều phải đến cúng dường, những nơi ấy đều được gọi là bảo tháp cần được cung kính, hành lễ, đi quanh và cúng dường bằng hoa và hương.

Này nữa thầy Tu Bồ Đề, nếu một người con trai hoặc một người con gái nhà lành nào đọc tụng và hành trì kinh này mà bị người khác chê bai hủy báng thì người ấy sẽ tiêu trừ được các tội

chương trong các kiếp trước kể cả những tội chương có thể đưa người kia rơi xuống các nẻo ác và sau đó sẽ thực hiện được quả vị chánh đẳng chánh giác. Tu Bồ Đề, ta nhớ vô lượng A-tăng-kỳ kiếp về trước, trước khi được gặp Bụt Nhiên Đăng, ta đã từng gặp tám trăm bốn vạn ức na do tha các vị Bụt. Và với vị nào ta cũng đều có cúng dường và hầu cận. Nếu vào thời Mạt thế mà có người có khả năng đọc tụng và thọ trì kinh này thì phước đức đạt được còn lớn hơn hàng trăm ngàn vạn ức lần phước đức của ta ngày trước. Dùng thí dụ về toán số cũng không thể hình dung được phước đức ấy.

Tu Bồ Đề, vào thời Mạt thế, nếu một người con trai hoặc một người con gái nhà lành nào thọ trì, đọc tụng kinh này thì công đức đạt được lớn cho đến nỗi nếu ta nói ra thì tất sẽ có người hồ nghi, không tin và tâm có thể trở nên cuồng loạn. Tu Bồ Đề, nên biết: nghĩa lý của kinh này không thể nghĩ cho cùng, không thể nói cho hết và hoa trái của sự thọ trì kinh này cũng không thể nghĩ cho cùng, không thể nói cho hết”.

Lúc ấy, thầy Tu Bồ Đề thưa với Bụt: “Thế Tôn, con xin phép được hỏi lại: Người con trai hiền hoặc người con gái hiền nào muốn phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác thì nên dựa vào đâu và nên hàng phục tâm mình như thế nào?”

Bụt bảo: “Thầy Tu Bồ Đề, người con trai hiền hoặc người con gái hiền nào muốn phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, thì nên phát tâm như thế này: Ta sẽ phải đưa hết tất cả chúng sanh qua bờ giác ngộ rồi thì ta chẳng thấy có chúng sanh nào được giác ngộ cả. Vì sao thế? Nay thầy Tu Bồ Đề, nếu một vị Bồ-tát mà còn vướng mắc vào các khái niệm về Ngã, Nhân, Chúng Sanh và Thọ Giả thì vị ấy chưa phải là vị Bồ-tát chân thật. Tại sao như thế?

Tu Bồ Đề, thật ra chẳng có pháp gì riêng biệt gọi là tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác để mà phát ra cả. Tu Bồ Đề, thầy

ngĩ sao? Ngày xưa khi còn ở với Bụt Nhiên Đăng, Như Lai có đặc pháp gì gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác hay không?”

- Bạch đức Thế Tôn, không. Theo cách con hiểu lời Bụt dạy thì không có pháp gì sở đắc gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Bụt dạy: *“Đúng như thế, đúng như thế! Này Tu Bồ Đề, thật ra không có pháp gì gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác mà Như Lai có đắc. Nếu có thì Bụt Nhiên Đăng đã không thọ ký cho ta như thế này: ‘Sau này người sẽ thành Bụt hiệu là Thích Ca Mâu Ni’. Chính vì không có pháp có thể sở đắc gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác cho nên Bụt Nhiên Đăng mới nói với ta như thế. Vì sao? Như Lai có nghĩa là chân như của các pháp. Nếu có người nói Như Lai đắc pháp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác thì người đó lầm: chẳng có pháp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác có thể đắc. Tu Bồ Đề, pháp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác mà Như Lai đắc ấy, thật ra không phải thật cũng không phải hư. Cho nên Như Lai đã từng nói: tất cả các pháp đều là pháp Bụt. Cái mà ta gọi là tất cả các pháp thật ra không phải là tất cả các pháp cho nên mới gọi là tất cả các pháp. Tu Bồ Đề, cũng ví dụ như thân người cao lớn”.*

Tu Bồ Đề thưa: *“Cái mà Như Lai gọi là thân người cao lớn, chẳng phải là thân người cao lớn”.*

- Tu Bồ Đề, Bồ-tát cũng thế, nếu một vị Bồ-tát nghĩ rằng ta phải độ tất cả chúng sanh thì vị ấy chưa phải là vị Bồ-tát. Vì sao? Tu Bồ Đề này, không có pháp gì riêng biệt được gọi là Bồ-tát cả. Cho nên Bụt đã nói tất cả các pháp đều không có Ngã, không có Nhân, không có Chúng Sanh, không có Thọ Giả. Tu Bồ Đề, nếu một vị Bồ-tát nghĩ ‘ta phải trang nghiêm đất Bụt’ thì người đó chưa phải là Bồ-tát. Vì sao? Cái mà Như Lai gọi là trang nghiêm đất Bụt vốn không phải là trang nghiêm cho nên mới gọi là trang nghiêm. Tu Bồ Đề, nếu

một vị Bồ-tát nào thông đạt được lý Vô ngã vô pháp thì Như Lai gọi người đó là một vị Bồ-tát đích thực.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao, Như Lai có mắt thịt không?

Thầy Tu Bồ Đề nói: “Bạch Thế Tôn có, Như Lai có mắt thịt”.

Bụt hỏi: “Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao, Như Lai có mắt trời hay không?”

Tu Bồ Đề nói: “Bạch Thế Tôn có, Như Lai có mắt trời”.

- “Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao, Như Lai có mắt tuệ không?”

Tu Bồ Đề thưa: “Bạch Thế Tôn có, Như Lai có mắt tuệ”.

- “Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao, Như Lai có mắt pháp không?”

Tu Bồ Đề nói: “Bạch Thế Tôn có, Như Lai có mắt pháp”.

Bụt hỏi: “Như Lai có mắt Bụt không?”

- Bạch Thế Tôn: “Có. Như Lai có mắt Bụt”.

- “Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Cát trong sông Hằng, Bụt có thấy là cát không?”

Tu Bồ Đề nói: “Bạch Thế Tôn, Như Lai cũng gọi cát là cát vậy”.

- “Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao, nếu mỗi hạt cát trong sông Hằng là một sông Hằng, thì số lượng thế giới Bụt nhiều như số cát trong tất cả những sông Hằng ấy có nhiều không?”

- Bạch Thế Tôn: “Rất nhiều”.

Bụt bảo thầy Tu Bồ Đề: “Trong tất cả các thế giới ấy có đủ tất cả các loài chúng sinh mà tâm ý các chúng sinh ấy cũng có đủ loại. Vậy mà loại tâm ý nào trong số ấy Như Lai cũng đều biết hết. Tại sao? Tu Bồ Đề, tại vì cái mà Như Lai gọi là các loại tâm ý đều không phải là các loại tâm ý, cho nên mới gọi là các loại tâm ý. Vì sao vậy? Tu Bồ Đề, tâm quá khứ không nắm bắt được, tâm hiện tại không nắm bắt được, mà tâm vị lai cũng không nắm bắt được.

Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Nếu có người đem châu báu nhiều cho đến nỗi phải chất đầy cả thế giới tam thiên đại thiên mà bố thí thì người đó có được nhiều phước đức hay không?”

- Bạch Thế Tôn: “Được phước đức rất nhiều”.

- Nay thầy Tu Bồ Đề, nếu phước đó là phước đức thật thì Như Lai đã không nói là người ấy đạt được nhiều phước đức. Chính vì phước đức ấy vốn không có thực thể cho nên Như Lai mới nói người ấy đạt được phước đức nhiều. Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Có thể nhận diện Như Lai qua sắc thân đầy đủ không?

- Bạch: “Không! Cái mà Như Lai gọi là sắc thân đầy đủ thì không phải là sắc thân đầy đủ cho nên mới gọi là sắc thân đầy đủ”.

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Có thể nhận diện Như Lai qua tướng mạo đầy đủ không?

- Thưa Thế Tôn: “Không! Không thể nhận diện Như Lai qua tướng mạo đầy đủ. Vì sao? Cái mà Như Lai gọi là tướng mạo đầy đủ thì không phải là tướng mạo đầy đủ cho nên mới gọi là tướng mạo đầy đủ”.

- Tu Bồ Đề, thầy đừng bảo rằng Như Lai có ý niệm: ta sẽ thuyết pháp. Đừng nghĩ như thế. Vì sao? Nếu có người nghĩ rằng Như Lai có pháp để nói tức là người đó phỉ báng Bụt vì lẽ người đó không hiểu điều ta nói. Tu Bồ Đề, thuyết pháp có nghĩa là không có pháp nào được nói, như vậy gọi là thuyết pháp.

- Lúc đó huệ mạng Tu Bồ Đề bạch với Bụt rằng: “Thế Tôn, đời sau khi được nghe pháp này chúng sanh có thể phát sanh lòng tin hay không?”

- Bụt dạy: “Tu Bồ Đề, những chúng sanh đó không phải là chúng sanh mà cũng không phải là không chúng sanh. Vì sao thế? Tu Bồ Đề, cái mà Như Lai gọi là không phải chúng sanh mới thực sự được gọi là chúng sanh”.

- Tu Bồ Đề bạch Bụt: “Thế Tôn, pháp Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác mà Bụt đắc có phải là cái vô sở đắc?”

- Bụt nói: “Đúng thế, Tu Bồ Đề, đối với Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác ta chẳng có một chút xíu nào pháp sở đắc, cho nên mới gọi nó là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.”

Này nữa, thầy Tu Bồ Đề! Pháp ấy bình đẳng, không có cao thấp nên gọi là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Tu tập tất cả các thiện pháp theo tinh thần Vô ngã, vô nhân, vô chúng sanh, vô thọ giả thì đạt được quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Tu Bồ Đề, cái gọi là thiện pháp thì Như Lai bảo không phải là thiện pháp, cho nên đó mới thật là thiện pháp.

Tu Bồ Đề, giả dụ có người tom góp bảy thứ châu báu chứa đầy từng đồng cao như tất cả các núi Tu Di trong thế giới tam thiên đại thiên này để mà bố thí thì công đức của những người ấy đem so với công đức của những người đọc, tụng và thọ trì kinh Kim Cương Năng Đoạn này rồi đem ra giảng nói cho người khác nghe thì trăm phần không được một, trăm ngàn vạn ức phần không được một. Phước đức của người hành trì kinh, dù chỉ là hành trì một bài kệ bốn câu, cũng không thể nào dùng ví dụ hay toán học để mà diễn tả nổi.

Tu Bồ Đề, các vị đừng có bảo rằng Như Lai có ý niệm ‘ta sẽ độ chúng sanh’. Tu Bồ Đề, đừng nghĩ như thế. Tại sao vậy? Sự thật thì không có chúng sanh nào để cho Như Lai độ. Nếu Như Lai nghĩ là có thì Như Lai đã vướng vào khái niệm Ngã, khái niệm Nhân, khái niệm Chúng Sanh và khái niệm Thọ Giả rồi. Tu Bồ Đề, cái mà Như Lai nói là có ngã vốn không phải là có ngã mà người phàm phu lại cho là có ngã. Này Tu Bồ Đề, kẻ phàm phu đó, Như Lai không cho đó là phàm phu cho nên mới gọi họ là phàm phu.

Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Có nên quán tưởng Như Lai qua ba mươi hai tướng không?”

- Tu Bồ Đề nói: *“Thưa vâng, thưa vâng, phải dùng ba mươi hai tướng mà quán Như Lai”.*

- Bụt nói: *“Nếu nói lấy ba mươi hai tướng mà quán Như Lai thì một vị Chuyển Luân Thánh Vương cũng là Như Lai sao?”*

- Tu Bồ Đề nói: *“Thế Tôn, con hiểu lời Bụt dạy rồi, không nên dùng ba mươi hai tướng mà quán Như Lai”.*

- Lúc bấy giờ Thế Tôn nói lên bài kệ này: *“Tìm ta qua hình sắc, Cầu ta qua âm thanh. Là kẻ hành tà đạo. Không thể thấy Như Lai”.*

- Tu Bồ Đề, thầy đừng nghĩ rằng Như Lai đạt tới Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác mà không cần tới các tướng một cách đầy đủ. Tu Bồ Đề, đừng nghĩ như thế. Tu Bồ Đề! Thầy đừng nghĩ là khi phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác ta phải coi các pháp là hư vô, đoạn diệt. Đừng nghĩ như thế. Kẻ phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác không chủ trương rằng các pháp là hư vô hay đoạn diệt.

Tu Bồ Đề, nếu có một vị Bồ-tát đem bảy thứ châu báu nhiều cho đến nổi chất đầy cả các thế giới nhiều như cát sông Hằng mà bố thí thì công đức ấy cũng không lớn bằng công đức của một người đã hiểu được rằng tất cả các pháp đều là Vô ngã và chấp nhận được sự thật đó một cách hoan hỷ. Vì sao? Tu Bồ Đề! Vì Bồ-tát không cần phải tom góp phước đức.

- Tu Bồ Đề bạch Bụt: *“Thế Tôn, Bồ-tát không cần tom góp phước đức nghĩa là sao?”*

- Tu Bồ Đề, Bồ-tát tạo phước đức mà không vướng mắc vào ý niệm tạo phước đức cho nên ta mới nói là Bồ-tát không cần tom góp phước đức.

Tu Bồ Đề, nếu có kẻ nói: *‘Thế Tôn có tới, có đi, có ngồi, có nằm’* kẻ ấy không hiểu được điều ta nói. Tại sao? Như Lai có nghĩa là không từ đâu tới cả và cũng không đi về đâu cả, cho nên gọi là Như Lai.

Tu Bồ Đề, nếu có một người con trai hay một người con gái nhà lành nào đem thế giới tam thiên đại thiên nghiền thành bụi nhỏ thì thầy nghĩ sao? Bụi nhỏ như thế có nhiều không?

Tu Bồ Đề nói: “Bạch Thế Tôn, rất nhiều. Vì sao? Nếu bụi nhỏ mà có thật thì Bụt đã không gọi chúng là bụi nhỏ. Vì sao? Cái mà Bụt gọi là bụi nhỏ vốn không phải là bụi nhỏ cho nên mới là bụi nhỏ. Thế Tôn! Cái mà Như Lai gọi là thế giới tam thiên đại thiên, nó không phải là thế giới cho nên mới gọi nó là thế giới. Vì sao? Nếu thế giới mà có thật thì đó là một hợp tướng. Cái mà Như Lai gọi là một hợp tướng vốn không phải là một hợp tướng cho nên gọi là một hợp tướng”.

- Tu Bồ Đề! Cái gọi là một hợp tướng chỉ là một ước lệ ngôn ngữ không có thực chất. Chỉ có kẻ phàm phu mới bị vướng mắc vào đó mà thôi.

Tu Bồ Đề, nếu có kẻ bảo Bụt có nói về ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến và thọ giả kiến, kẻ ấy có hiểu được ý ta không?

- Thừa không, Thế Tôn. Kẻ ấy không hiểu được ý Như Lai. Vì sao? Cái mà Như Lai gọi là ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến và thọ giả kiến vốn không phải là ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến và thọ giả kiến, cho nên mới là ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến và thọ giả kiến.

- Tu Bồ Đề! Kẻ phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác phải biết như thế về tất cả các pháp, phải thấy như thế về tất cả các pháp, phải tin hiểu như thế về tất cả các pháp mà không nên có khái niệm về pháp. Tu Bồ Đề! Cái gọi là khái niệm về pháp Như Lai nói không phải là khái niệm về pháp, cho nên mới gọi là khái niệm về pháp.

Tu Bồ Đề, nếu có người đem bảy thứ châu báu số lượng lớn đến nỗi chứa đầy các thế giới nhiều tới vô lượng a tăng kỳ để bố thí thì phước đức cũng không bằng phước đức của một người con

traí hay một người con gái nhà lành khi người này phát tâm Bồ đề, đọc tụng thọ trì kinh này và đem giải thuyết cho người khác nghe, dù chỉ là một bài kệ bốn câu trong ấy. Giải thuyết theo tinh thần nào? Giải thuyết mà không kẹt vào tướng, như như và không động chuyển. Vì sao thế?

“Tất cả pháp hữu vi. Như mộng huyễn bào ảnh. Như sương như chớp lờ. Hãy quán chiếu như thế”.

Sau khi nghe Bụt nói Kinh này, thượng tọa Tu Bồ Đề và các vị khất sĩ, nữ khất sĩ, Ưu bà tắc, Ưu bà di và tất cả các giới Trời, Người và A tu la đều rất hoan hỷ, tin tưởng và tiếp nhận để thực hành (CCC). **(LangMai.org)**.

Bài 4: GIỚI THIỆU VỀ KIM CƯƠNG THỪA

(Ht. Thánh Nghiêm giảng về Mật Pháp)

1 - Đôi nét về ý nghĩa và lịch sử của Kim cương thừa

Kim cương thừa (Vajrayāna), còn gọi là Mật thừa, cũng như mọi tông phái khác của Phật giáo, đều nhắm đến một mục đích là đạt đến trọn vẹn Phật tánh để thành Phật. Có thể nói rằng, tông phái nào không nhắm đến mục đích giải thoát, đạt đến Phật tánh, thì tông phái ấy không phải là Phật giáo đích thực.

Ngay trong tên gọi đã nói lên điều đó: Kim cương thừa, là con đường để đạt đến trí tuệ kim cương, Phật tánh như kim cương bất hoại, không ô nhiễm bởi phiền não sinh tử. Phật tánh ấy bản chất là sáng (như Phật A-di-đà có nghĩa là Vô lượng quang), nên trong Kim cương thừa, tánh sáng đó được gọi tên là Tịnh quang (Clear light) Phật tánh ấy thể hiện trong ba thân: Pháp thân, Báo thân và Hóa thân, cho nên mục đích của Kim cương thừa là đạt đến ba thân ấy. Một ý nghĩa nữa là: Kim cương là sự kết hợp không thể phân chia của trí tuệ, Tánh không và Đại bi.

Kim cương thừa còn gọi là Tantrayāna. Tulku Pema Wangyal giải thích chữ Tantra như sau: “Kim cương thừa gồm các giáo

pháp được biết dưới tên Tantra. Phần đông chúng ta đã quen với từ Phạn này: ‘tan’ có nghĩa là một dòng, ‘tra’ là cái giải thoát cho. Giải thoát cho dòng gì? Dòng tâm thức. Tantra là cái giải thoát cho dòng tâm thức bị nhiễm ô của chúng ta một cách rất nhanh chóng”.

Theo sự giải thích của Tsongkapa thì Tantra có nghĩa là Phật tánh thể hiện trong ba phần nhân, hạnh, quả. Nghĩa của tantra là tương tục, không đứt đoạn, có 3 phần “*căn bản*” tức là Phật tánh, Như Lai tạng tánh; “*con đường*” là 4 kỹ thuật tiếp thông và chứng nghiệm nhờ vào hai giai đoạn phát triển và thành tựu; và tính Bất hoại tức là Vô trụ xứ Niết-bàn (Phật Vajradhara: Kim cương trì), khuôn mẫu của Nhất như, hay là tương tục như là Quả (The life and teaching of Naropa – Hebert V.Guenther).

Kim cương thừa còn gọi là Mật chú thừa (Mantra- yāna). Mật chú (mantra) có nghĩa là cái hộ trì, bảo vệ tâm để tiến đến giải thoát.

Mục đích của Kim cương thừa là đạt đến cái tri kiến của Phật: tất cả âm thanh đều là chân ngôn (tức là pháp âm Phật), tất cả hiện tượng đều là Niết-bàn, tất cả chúng sanh đều là Phật. Đó cũng là mục đích của Thiền tông, Hoa nghiêm tông, Thiên thai tông...

Trong lịch sử, Kim cương thừa xuất hiện gần như cùng lúc với Đại thừa, là sự thực hành để thành tựu của Đại thừa, như Thiền tông Trung Hoa là sự thực hành để thành tựu của Đại thừa. Nāgārjuna (Long Thọ, khoảng 500 năm sau Phật Nhập diệt) là luận sư vĩ đại số một làm hưng khởi Đại thừa, cũng là một vị tổ của Kim cương thừa. Ngài đã viết những giảng luận về Kim cương thừa, điều đó cho chúng ta thấy hầu như Đại thừa và Kim cương thừa có cùng một lúc. Phái chính thống Prāsaṅgika Mādhyamika của ngài Long Thọ là cột trụ cho mọi quan điểm về Tánh không của 4 phái Phật giáo Tây Tạng.

Cả hai trường phái Trung quán và Duy thức đều đóng góp rất nhiều vào việc phát triển Kim cương thừa. Cụ thể với Trung quán là Tánh không và với Duy thức là sự nghiên cứu những biến hiện của tâm thức, trở thành một lý thuyết cho sự quán tưởng và tương ưng (Du-già) của Kim cương thừa.

Phát xuất từ Ấn Độ, Kim cương thừa được những vị đại sư nổi tiếng ở Nālandā như Śāntarakṣita và Padmasa-mbhāva... truyền vào Tây Tạng từ thế kỷ thứ VIII. Hầu hết kinh điển Phạn ngữ đã được dịch, và qua sự truyền trực tiếp, bởi thế Phật giáo Tây Tạng rất gần gũi với Phật giáo Ấn Độ vào thời kỳ Đại thừa và Kim cương thừa ở Ấn Độ.

Đường lối của Kim cương thừa

Kim cương thừa là sự tịnh hóa ba nghiệp thân, khẩu, tâm để trở thành thân, khẩu, tâm của một vị Phật. Khi ba sự tịnh hóa ấy thành tựu, gọi là ba nghiệp tương ưng, tức là ba nghiệp tương ưng trọn vẹn với Phật tánh. Thân trở thành Hóa thân, khẩu trở thành Báo thân và tâm trở thành Pháp thân của Phật. *“Mật thừa có 4 đặc tính: thứ nhất là pháp Du-già tịnh hóa triệt để môi trường chung quanh; thứ hai là pháp Du-già tịnh hóa triệt để thân xác; thứ ba là tịnh hóa triệt để mọi cảm thọ; thứ tư là pháp Du-già tịnh hóa triệt để mọi hành vi. Bất cứ giáo lý nào chứa đựng bốn sự tịnh hóa ấy đều là Mật thừa”* (Geshe Kelsang Gyat so).

Đức Đạt-lai Lạt-ma thứ 13 nói: *“Đối với những ai chưa thỏa mãn các pháp thực hành Hiển thừa, thì có 4 loại tantra: krya, charya, yoga và yoga tantra tối thượng. Tinh túy của bốn loại này là yoga tantra tối thượng hay là “phần tantra tối cao”; qua nó, sự giác ngộ viên mãn về Phật tánh rất ráo có thể được hoàn thành chỉ trong một đời này. Để hoàn thành Phật tánh tròn đủ, người ta cần một con đường kết hợp cả hai mặt: phương tiện (năng lực) và trí tuệ (quán chiếu). Điều này tạo ra trạng thái đại hòa hợp của*

thân và tâm đã được tịnh hóa, đây là sự đạt đạo tối hậu. Trong các tantra tối thượng, “*phương tiện*” ám chỉ các yoga thân huyễn (illusory body) và “*trí tuệ*” để chỉ các yoga tịnh quang (clear light) (The practice of Kālacakra).

Sự tịnh hóa, thăng hoa, tương ứng ấy được thực hiện qua nhiều phương tiện, phương pháp, kỹ thuật.

- **Thần chú** (mantra): Bình thường, câu nói nào của chúng ta cũng tạo thành một tâm tương ứng. Như nói, tôi thương A lắm, tôi ghét B lắm. Lập tức, câu nói ấy tạo thành một trạng thái tâm thương và tâm ghét nơi ta. Thần chú cũng ảnh hưởng đến chúng ta theo cách ấy. Thần chú là những âm thanh, những tần số mà vũ trụ này tạo thành bằng những tần số rung động. Năng lượng là những rung động ở tần số rất cao. Vật chất là những rung động ở tần số cấp thấp. Khi khoa học nói: vật chất là năng lượng cô đặc, có nghĩa là tùy theo mức độ rung động mà có những thế giới từ thô đến tế. Vì thần chú là những rung động, nên nó có thể làm cho chúng ta tương ứng với những rung động vi tế, những năng lượng vi tế, những thế giới vi tế. Thần chú là những âm thanh do chư Phật, Bồ-tát nói ra khi đang ở trong tam muội, trong cảnh giới tự chứng, trong tâm giác ngộ của các ngài; nên khi trì chú, chúng ta cũng có thể tương ứng với tam muội ấy, cảnh giới ấy, tâm ấy của chư vị. Thần chú là cây cầu âm thanh bắc từ tâm thức thấp trược của chúng ta đến tâm cao sáng của chư vị giải thoát. Ngôn ngữ lại có tính cách thông tin, truyền đạt, khai mở, duy trì; thần chú cũng có tính cách thông tin, truyền đạt, khai mở, duy trì tâm giác ngộ như thế. Một ví dụ là muốn khai mở tình thương ở nơi ta bằng cách tiếp thông với tâm từ bi của Quán Thế Âm Bồ-tát, chúng ta có thể trì chú Lục tự đại minh hoặc Đại bi của ngài.

- **Ấn** (mudrā): Kim cương thừa quan niệm thân tâm ta là một tiểu vũ trụ tương tự với đại vũ trụ bên ngoài. Như kinh nói:

“Trong thân thể này có sự sinh thành thế giới, sự duy trì thế giới và sự hoại diệt của thế giới”, sự tương quan mật thiết của thân tâm ta và thế giới là như vậy.

Ấn là những cách thế, xếp đặt thân thể (nhất là 5 ngón tay tượng trưng cho 5 đại) để có được một sự điều hòa đem lại một trạng thái tâm thức nào đó. Các hóa thần ôm ấp nhau thường thấy ở các hình ảnh Kim cương thừa cũng là một loại ấn (karma mudrā). Ở đây chẳng có gì là dục tính. Sự ôm ấp âm dương ấy là sự kết hợp của phương tiện *“dương”* và trí tuệ *“âm”*, sự kết hợp của Đại lạc *“dương”* và Tánh không *“âm”*. Sự kết hợp khách quan ấy còn phản ánh vào trong chính thân tâm của con người: khi quán tưởng các hình ảnh kết hợp âm dương ấy, những năng lực âm dương, bên tả và bên hữu trong thân thể sẽ kết hợp với nhau, tạo thành một sự bùng nổ năng lực rất cao.

- **Mạn-đà-la** (maṇḍala): là một hình vẽ biểu thị vũ trụ, vũ trụ trong cái nhìn của một bậc giác ngộ. Theo Duy thức, vũ trụ chính là sự biến hiện của tâm ta, cho nên Mạn-đà-la vừa biểu thị vũ trụ, vừa biểu thị tâm ta. Quán tưởng Mạn-đà-la là quán tưởng vũ trụ, đồng thời quán tưởng tâm mình. Sự quán tưởng đó dựa trên Tánh không, nên vũ trụ vốn Không mà tâm ta cũng vốn Không. Ở đây, chúng ta thấy Thiền tông cũng diễn tả về tâm và vũ trụ tương tự như vậy; tâm mở ra thì đầy khắp pháp giới, quy về thì nhỏ thành một điểm không thể thấy. Quán tưởng Mạn-đà-la cũng bắt đầu từ một điểm trung tâm; từ đó nói rộng ra đến ngoại biên. Quán tưởng Kim cương thừa thường bắt đầu từ một chủng tử (bīja) ở trung tâm lực trái tim, phóng ánh sáng đến tất cả chúng sanh và chư Phật trong mười phương thế giới, rồi ánh sáng và thế giới đó lại thu về trong chủng tử tự; sau cùng, cả chủng tử tự này cũng tan biến vào Tánh không bốn nhiên.

Mạn-đà-la là một đồ hình vũ trụ thu nhỏ. Theo lý thuyết cắt phần đồ hình khoa học hiện nay, nếu cắt một phần của tấm ảnh,

một phần đồ hình biểu lộ toàn thể tấm ảnh. Mạn-đà-la là hình ảnh thu nhỏ của *vũ-trụ-trong-bản-chất-giác-ngộ-của-nó*, nên năng lực của *vũ-trụ-trong-bản-chất-giác-ngộ* đó cũng biểu hiện nơi Mạn-đà-la. Cũng như một tượng Phật, tuy không phải là chính đức Phật, nhưng nó cũng mang một năng lực nào đó của giác ngộ. Bởi thế, trong những lễ quán đảnh, đệ tử nhập môn được đưa vào chiêm ngưỡng Mạn-đà-la, để tiếp xúc với năng lực giác ngộ. Mạn-đà-la Kālacakra được đặt vĩnh viễn ở Bảo tàng New York, theo cảm tưởng của khách đến tham quan, cho một cảm giác an bình kỳ lạ (The wheel of time).

- **Hóa thần** (yidam, tiếng Anh: deity): Nói là thần theo lối nói bình dân, thật ra hóa thần là hóa thân của một vị Phật trong Kim cương thừa. Ví dụ Đức Quán Thế Âm có nhiều hóa thân: Tārā, Quán Âm 11 mặt... Kinh nói đến 32 tướng thân (Hóa thân) của Quán Thế Âm. Như thế, khi quán tưởng hóa thần tức là quán tưởng Hóa thân của một vị Phật. Cũng như nhìn thấy hình tướng của người nào, ta cảm thông với tâm người đó; nghe tiếng nói ai đó bên kia vách, ta cảm nhận được phần nào tâm người đó; khi quán tưởng hóa thần, chúng ta cũng tương ứng với tâm giải thoát của chư Phật. Khi trì thần chú, tức âm thanh của vị ấy, ta tiến gần đến “*khẩu*”, “*ngữ*” của bậc giải thoát ấy. Những hóa thần có loại hiền lành, có loại dữ tợn để đối trị với tâm bệnh của hành giả.

Qua vài điểm trên với lời giải thích sơ sài, chúng ta thấy Kim cương thừa là sự thực hành của Đại thừa với nhiều phương tiện, nhưng mục đích đều là đạt đến thực tại rốt ráo như Đại thừa. Có điều Kinh thừa nhấn mạnh đến năng lực, như khi Thiền tông biểu thị thực tại rốt ráo – tức là Tánh không – thì vẽ một vòng tròn trắng. Kim cương thừa cũng đồng ý với vòng tròn trắng đó, nhưng với Kim cương thừa thì vòng tròn trắng Không ấy chứa đầy năng lực. Chú ý đến phương diện năng lực của thực tại là một điểm rất đặc thù của Kim cương thừa. Vũ trụ là năng lực, như thế

giới Hoa nghiêm là sự giao thoa trùng trùng của ánh sáng và năng lực, như năng lực vũ trụ được gọi là Phật lực trong phẩm Như Lai thần lực của kinh Pháp Hoa. Bởi thế, những phương tiện thiện xảo của Kim cương thừa phần nhiều chú trọng đến năng lực, nhưng trong một hình thức cụ thể, do đó dễ thực hành và có nhiều hiệu quả.

Những đặc điểm của Kim cương thừa

Trong lời giới thiệu cuốn *The practice of Kālacakra*, đức Đạt-lai Lạt-ma viết: *“Tu hành tantra mạnh mẽ hơn sự tu hành tổng quát của kinh điển, vì một số lý do. Một trong số đó là tantra bao gồm cả hai yếu tố ‘phương tiện’ và ‘trí tuệ’. Trong con đường kinh điển, người ta thiền định về Tánh không, hay là tính cách và tự tánh của các hiện tượng trong ước nguyện đạt đến giác ngộ vì động lực đại bi. Thiền định về Tánh không là yếu tố trí tuệ, còn nguyện vọng Bồ-tát là phương tiện. Tuy nhiên, trong con đường Kim cương thừa này, hai yếu tố ấy không thể thực hiện đồng thời trong một tâm niệm bởi một hành giả ở mức độ bình thường. Trong con đường Mật thừa (Tantra), người ta quán tưởng Mạn-đà-la và các hóa thân bốn tôn, và rồi tập trung vào Tánh không của chúng. Theo con đường này, phương tiện và trí tuệ sanh khởi đồng thời trong một tâm.*

Trong Phật tánh, phương tiện và trí tuệ, thân và tâm, là một vị. Con đường tantra dùng động lực này ngay từ khởi điểm, và như thế làm phát sinh giác ngộ rất nhanh chóng. Tính cách đặc biệt của con đường tantra là nó đem một phương diện quan trọng của kết quả do thực hành – tính toàn diện của Phật tánh – vào trong cơ cấu của sự tu hành ngay lúc khởi đầu. Thiền định được tiến hành với trí tuệ soi thấu Tánh không, và chính cái tâm thức tập trung vào Tánh không này được phát sinh trong hình tướng của các hóa thân thủ hộ của Mạn-đà-la. Đây là đặc trưng của tất cả bốn loại tantra. Trong yoga tantra tối cao, nguyên lý này được vận dụng

hơn nữa, hành giả sử dụng những mức độ vi tế nhất của những năng lực thân thể và của tâm thức, những mức độ mà người không tu hành không thể thâm nhập.

Ở đây, tịnh quang được dùng như nguyên nhân chất thể đặc biệt của Pháp thân Phật. Qua việc đem tịnh quang vào con đường tu hành, giác ngộ tức thời trở nên có thể. Kỹ thuật tối tinh tế này chỉ được tìm thấy trong yoga tantra tối cao”.

Kim cương thừa sử dụng tất cả những gì mà con người có thể có được trong thân tâm mình để tiến bộ trên đường giải thoát. Bởi thế, có một câu nói nổi tiếng rằng: *“Con người đã ngã té trên đất, hẳn phải nhờ chính mặt đất để đứng dậy”*. Sự nhấn mạnh vào phương tiện, phương pháp, kỹ thuật là một đặc điểm của Kim cương thừa.

Những phương tiện đó với người không theo Kim cương thừa đôi khi có vẻ kỳ lạ, ví như quán tưởng mình là một vị hóa thần (deity) và thế giới chung quanh là một Mạn-đà-la của hóa thần ấy. Thật ra, sự quán tưởng ấy có tác dụng rất mạnh để phá chấp ngã và chấp pháp: không có ngã, không có pháp là cốt tủy của Đại thừa. Khi quán tưởng tự thân là hóa thần, có được sự kiêu hãnh kim cương (vajra pride), cái ngã sẽ tan biến vào chính Tánh không của hóa thần; và khi thấy thế giới bên ngoài là một Mạn-đà-la, sự phân biệt ta-người, xấu-tốt, dơ-sạch, tăng-giảm... sẽ biến mất. Đây là sự phá hủy các hình tướng thế tục, sự xuất hiện của thế gian do vọng tưởng kết thành – là những thứ mà kinh Kim Cương gọi là *“phi tướng”* trong câu kinh: *“Kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như Lai”*. Và vì là quán tưởng cho nên cả hóa-thần-ta và Mạn-đà-la-thế-giới đều là Tánh không, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điện... Dĩ nhiên, đây chỉ là một công dụng của việc quán tưởng hóa thần và Mạn-đà-la, còn nhiều công dụng không thể nói hết đối với con đường Phật pháp. Và vì nhiều công dụng không thể nói trọn, nên Kim cương thừa được gọi là Mật.

Một phương tiện khác là nguyên lý *tâm-khí bất nhị*. Theo quan niệm này, một loại tâm bao giờ cũng cưỡi trên một loại khí nào đó. Tâm sân thì cưỡi trên khí sân. Khí là thân vi tế của tâm. Không có khí, tâm sẽ không có hình tướng, sẽ không hiện hành. Khi trong ta không có khí sân, tâm sân sẽ không có chỗ hiện hữu; dầu có muốn tưởng đến sân, nó cũng không hiện hành. Bởi thế, khác với các tông khác nhằm tịnh hóa tâm thức, Kim cương thừa còn nhằm đến sự tịnh hóa cái khí (winds). Một trong những công dụng của thần chú là: Vì thần chú là một rung động đặc biệt và vi tế, nên nó là một phương tiện để tịnh hóa cái khí này, tịnh hóa khí cũng là tịnh hóa nghiệp, vì chủng tử nghiệp có “*nhà ở*” trong khí. Khí được tịnh hóa thì tâm cũng được tịnh hóa. Khí được tịnh hóa cùng cực thì tâm giải thoát. Khí là thân thể vi tế của chúng ta. Khí cùng với những hạt (drops) vi tế trong thân và hệ thống kinh mạch (channels) tạo thành thân thể vi tế (như có thân của giấc mộng, thân sau khi chết – thân trung ấm...). Thân vi tế này được tịnh hóa thì gọi là thân kim cương. Ở những chỗ kinh mạch đan nhau, thắt gút với nhau trên đường kinh mạch trung ương (central channel), gọi là các trung tâm lực hay luân xa (chakra). Cũng chính trong khí này và trong những luân xa mà nghiệp trú ngụ, gọi là khí nghiệp (karam winds). Tịnh hóa thân trong Kim cương thừa chính là tịnh hóa khí nghiệp này để xóa tan những ngăn che với ánh sáng của tánh Giác.

Thân thể vi tế bằng khí đó khi được tịnh hóa cùng cực sẽ thành thân huyễn (illusory body), thân trống không (empty body), thân kim cương và cuối cùng là Sắc thân (Rūpa kāya) hay Hóa thân của một vị Phật. Trong Kim cương thừa, khí là phương tiện ám chỉ illusory body, đây là cái mà các father tantra (như Guhyasamāja, Yamāntara...) thiên về. Còn tâm là “*trí tuệ*” ám chỉ clear light, đây là cái mà các mother tantra (như Kālacakra, Heruba...) thiên về. Trong các tantra tối cao, chính cái thân cùng cực vi tế và trong sạch này (illusory body) sẽ kết hợp với tâm

tịnh quang để tự thành giác ngộ; lúc ấy, thân này là Hóa thân của một vị Phật và tâm tịnh quang là Pháp thân. Danh từ chuyên môn gọi điều này là sự kết hợp không còn học hỏi nữa. Với Kim cương thừa, sự việc đó được diễn tả trong các hình vẽ bằng một vị hóa thân ôm người nữ của mình, tức là thân vi tế cùng cực sạch hết nghiệp kết hợp với tâm vi tế cùng cực, thân kim cương kết hợp với ánh sáng trí tuệ kim cương, xóa tan mọi che chướng đạt đến toàn giác.

Một trong những phân biệt khác của Kim cương thừa và Kinh thừa là theo quan niệm của Kim cương thừa, Kinh thừa là thừa nhân (cause vehicle) và Kim cương thừa là thừa quả (effect vehicle). Gọi Đại thừa hiển giáo là thừa Nhân, vì sự tu hành của nó y cứ trên những nhân là sáu Ba-la-mật, hai thứ tích tập phước đức và trí tuệ... trải qua nhiều đời để thành tựu quả là Phật. Còn Kim cương thừa là thừa Quả, nghĩa là Kim cương thừa đặt nền tảng tu hành trên chính cái quả là Phật tánh vốn có nơi mỗi hành giả ngay tự bước khởi đầu. Thay vì con người là một vị Phật sẽ thành, thì ở đây người ấy vốn có Phật tánh, vốn tự là Phật; sự tu hành, tiến bộ chỉ là sự hiển lộ của Phật tánh sẵn có thôi. Sống ở trên Quả có nghĩa là một hành giả Kim cương thừa phải thấy thế giới này như thế giới của một vị Phật đã chứng, một Tịnh độ của Phật, phải thấy mình là một Hóa thân Phật, ăn uống, ngủ nghỉ đều là sự sinh hoạt của một vị Phật trong cảnh giới tự chứng của mình. Nói theo ngài Tangtong Gyalso (thế kỷ 14) khi dạy về pháp Quán Thế Âm: *"Hành giả quán thấy toàn thể ngoại cảnh đều được quang minh chiếu soi. Tất cả những sự vật bình thường đều trở thành những vật phẩm trang nghiêm của cõi Tịnh độ Cực lạc, tất cả chúng sanh đều thành tựu viên mãn, thân họ là thân Quán Thế Âm, bất cứ họ nói gì đều là Lục tự chân ngôn, bất cứ họ nghĩ gì đều là hoạt dụng tự phát của tâm giác ngộ. Hiển nhiên, bản thân hành giả cũng được chuyển hóa như vậy. Nói một cách dễ hiểu hơn, tất*

cả những hiện tượng trong vũ trụ đều chuyển hóa thành những hình thái mà lẽ ra chỉ có thể có được nơi cảnh giới của một vị Phật giác ngộ”.

Một đặc điểm nữa của Kim cương thừa là biến tất cả mọi sinh hoạt đời sống thành sự tu hành, thành con đường giác ngộ, lợi dụng tất cả cơ hội của đời sống để đạt đến Phật tánh; ví dụ lợi dụng giấc ngủ để thành tựu clear light của giấc ngủ, lợi dụng giấc mơ để thành tựu illusory body, lợi dụng cái chết để đạt đến clear light của cái chết... Có chín cách đưa những trạng thái của đời sống vào sự thực hiện Pháp thân, Báo thân, Hóa thân như vậy: hội nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái thức; hòa nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái ngủ; hòa nhập với Pháp thân, Báo thân, Hóa thân trong trạng thái chết (Clear Light of Bliss, Geshe Kelsang Gyalso).

Cuộc sống sau lúc ngồi thiền cũng là một sự tu hành. Tsongkapa nói: *“Khi đã thấy Lạc và Tánh không trong thiền định, thì trong đời sống sau thiền định, hành giả phải thấy sắc, thanh... là sự kết hợp giữa Lạc và Không, do đó suốt đời sống hàng ngày là một ‘xuất thần’ liên tục”* (Six Yogas of Naropa).

Một đặc điểm của Kim cương thừa là sự tích tập phước đức nhanh hơn so với Đại thừa thông thường. Như chúng ta đã biết, Phật là bậc Lương Túc Tôn, hai thứ tích lũy trí tuệ và phước đức đã trọn vẹn. Quá trình tích lũy phước đức đã đầy đủ rồi, thì có được Sắc thân Phật với 32 tướng chánh và những tướng phụ. Đây là một quá trình mà theo Kinh thừa phải tu tập lâu dài nhiều kiếp. Với Kim cương thừa, sự tích lũy phước đức này có thể rút ngắn lại trong một đời bằng sự quán tưởng hóa thân (và những quán tưởng khác). Sự thiền định này tạo ra một tương tự về Sắc thân, nơi cư trú, tài nguyên và hoạt động của một vị Phật.

Một đặc điểm nữa của Kim cương thừa là việc chuyển hóa các phiền não tiêu cực (tham, sân, si...) thành Bồ-đề. Đây cũng

là một chủ đề của Kinh thừa, nhưng ở Kinh thừa có tính cách lý thuyết hơn, như nói: Phiền não tức Bồ-đề, tánh của tham, sân, si là Bồ-đề... Chúng ta hãy xem một đoạn rút ngắn lời dạy của Padmasambhāva về sự chuyển hóa sợ hãi bằng những chủ đề của Đại thừa thông thường như Tánh không, như huyễn, bất nhị...

“Để cắt đứt sự chấp ngã và tin vào ma quỷ, hãy đến một nơi dễ sợ nhất cắm trại. Hãy bắt đầu với việc quy y Tam Bảo, phát triển Bồ-đề tâm và cầu xin bốn sư. Rồi sau một hồi lâu quán tưởng Từ bi và Bồ-đề tâm đối với tất cả chúng sanh nhiều như hư không, mà trước hết là với ma quỷ của vùng ấy... Thứ hai, để cắt đứt sự chấp ngã, hãy nhận biết rằng mọi đối tượng là không thực. Khi nhận ra mọi đối tượng là không thực, mọi ý niệm đều là vọng tưởng, mọi sự đều trống không, và cái thấy biết của con bấy giờ cũng như một giấc mộng, hay một ảo giác huyễn hóa, lúc ấy hãy đi ngủ trong một trạng thái Không – vô quái ngại, trong đó rốt ráo không có gì hiện hữu... Thứ ba, để cắt đứt, hãy hiểu tánh bất nhị nhờ vào cái thấy vững chắc của giai đoạn thành tựu. Dùng sự sợ hãi, sự tin vào ma quỷ để nâng cao tính chất bất nhị. An trụ thư thả trong trạng thái bất nhị, trong đó thân và tâm là không hai, bạn và thù là không hai, chư Thiên và ma quỷ là không hai. Tóm lại, an trụ trong trạng thái nơi đó không có bất kỳ hiện tượng nhị nguyên nào. Nếu ma quỷ thực sự xuất hiện, hãy nhảy vào lòng ma quỷ và con sẽ đi xuyên qua nó không chướng ngại trong Tánh không bất nhị và không nền tảng. Cuối cùng, ma quỷ không có một thực thể nào. Kết quả là, khi con hiện hữu thì các ma quỷ còn hiện hữu; khi con bình an thì các ma quỷ bình an; khi con giải thoát thì các ma quỷ được giải thoát; khi con được thuần hóa, các ma quỷ cũng được thuần hóa. Ma quỷ là ma quỷ của chính con, và cắt đứt nó làm cho con an bình. Thế nên, chính là một sự nâng cao, làm mạnh thêm trí huệ khi giáp mặt với một nơi chốn đáng sợ hơn là thiền định trong ba năm”(Advice from Lotus, Born).

Cuối cùng, trong Kim cương thừa cũng có những phương pháp chỉ dạy trực tiếp như Thiền tông với *“bất lập văn tự, ngoại giáo biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật”*. Đó là Đại ấn (Mahāmudrā) của phái Kargyu và Đại toàn thiện (Mahā-Ati) của phái Nyingma. Trong kinh Định vương (King of Concentration Sutra), đức Phật nói: *“Tánh của tất cả các pháp là Đại ấn”*. Dù ấn Tánh không này ấn tất cả các pháp, kể cả tâm thức và tư tưởng, đưa tất cả trở về Tánh không để giải thoát.

Mức độ cao nhất của Đại ấn là chỉ thẳng thực tại. Shamar Rinpoche nói: *“Loại Mahāmudrā thứ ba, Mahā mudrā cốt lõi thì không có gì chung với hai loại trước. Trong cách tiếp cận của Trung quán, sự tham cứu mãnh liệt thiết lập một niềm tin vững chắc trong tâm hành giả, dẫn người ấy thấu hiểu Đại ấn. Trong Mahāmudrā Mật thừa, anh ta dựa vào thiền định về hóa thân và cách thực hành Yoga. Nhưng ở đây không cần đến những việc đó. Vị thầy đã giác ngộ và học trò sẵn sàng được giác ngộ. Nó là sự nhận biết trực tiếp về tâm bởi tâm, trực tiếp thiền định về Quả hơn là trải qua nhiều bước. Đệ tử có thể nhận ra tâm mình và những biểu lộ của nó mà không dựa vào bất cứ phương pháp nào ở trên, đơn giản vì có người chỉ thẳng nó ra cho y; lúc đó, trí tuệ thông tỏ của y nhận ra cái y được chỉ cho. Với một số người, sự nhận ra ấy là tức thời. Đây là phương pháp rất sâu xa, cao hơn hết mọi thứ, được Saraha, Tilopa và Milarepa truyền thụ”* (The Change of Expression).

Còn Đại toàn thiện có nghĩa là Phật tánh vốn sẵn đủ, vốn tự toàn thiện ở mỗi chúng ta, không cần chỉnh trị, sửa sang thêm bớt, không phải tu tập, chỉ cần thấy nó (kiến), tham thiền về nó (thiền định) và sống với nó (hạnh). Chúng ta thấy lời dạy của Padmasambhāva cho đệ tử không khác gì *“tức tâm tức Phật”* của Mã Tổ:

“Hãy nghe đây, Dorje Dudjom họ Nanam! Cái có tên là “tâm sáng tỏ của giác ngộ” vốn sẵn bên trong, bốn nhiên tự hữu và không có trung tâm, cũng chẳng có chu vi.

Chớ sửa chữa, chỉnh trị nó, mà ở trong trạng thái tự thông tỏ và trống sáng tự nhiên. Không thay đổi, không làm biến chất, mà an trụ giải thoát trong tánh bốn nhiên! Ở yên như thế, tâm con người thoát khỏi động niệm Chính tâm ấy là Phật!”

Với Đại ẩn và Đại toàn thiện, chúng ta có thêm những phương cách để làm phong phú thêm Thiền tông.

Qua vài điểm đại cương ở trên, chúng ta có thể có một cái nhìn khái quát về Kim cương thừa và cũng hiểu phần nào tại sao hiện nay Kim cương thừa là tông phái có ảnh hưởng lớn trong việc thâm nhập của Phật giáo vào Tây phương. Kim cương thừa cũng là một tông phái ít bị thay đổi so với Phật giáo Ấn Độ, cho nên còn mang những tinh túy của Phật giáo Ấn Độ. (Theo: phathoc.net).

Bài 5 - MẬT TÔNG

(Theo Wikipedia)

Mật tông (zh. 密宗 mì-zōng) là từ gốc Hán dùng để gọi pháp môn bắt nguồn từ sự kết hợp giữa Ấn Độ giáo và Phật giáo Đại thừa, được hình thành vào khoảng thế kỷ thứ V, VI tại Ấn Độ. Mật tông lại chia thành hai phái: Chân ngôn thừa (Mantrayāna) và Kim cương thừa (Vajra yāna). Sự phát triển của Mật tông gắn với các luận sư nổi tiếng như Śubhākara- simha (Thiên Vô Úy, 637 - 735), Vajra Bodhi (Kim Cương Trí, 671 - 741), Amoghavajra (Bất Không Kim Cương, 705 – 774), Padmasambhāva (Liên Hoa Sinh, cuối thế kỷ thứ VIII, Dīpaṃ-kara Śrījñāna (Atiśa, cuối thế kỷ thứ XI).

Tư tưởng Mật giáo có từ thời Phật giáo Nguyên thủy, thể hiện qua các câu thần chú trong các bộ luật và trong kinh Khổng Tước. Nửa sau thế kỷ thứ VII, Ấn Độ giáo đã len lỏi trong các hệ thống học thuyết, kể cả giáo lý Phật giáo mà phục hưng trở lại, từ đó tạo ra sự cạnh tranh mãnh liệt đối với Phật giáo đương thời. Lúc bấy giờ, Phật giáo Đại thừa chỉ giới hạn trong phạm vi “*kinh viện triết học*”, lý luận học vấn, các phạm trù triết học biện luận....

Do vậy, đã tự tách mình ra khỏi phần đông quần chúng trong khi những hiện tượng siêu hình, thần bí có ở khắp nơi trên đất Ấn. Vì thế, để thích ứng với tình thế mới, Phật giáo Đại thừa nhanh chóng và tích cực tiếp cận với Ấn Độ giáo và Bà-la-môn giáo. Ban đầu khi tiếp xúc, phía Phật giáo có những phản ứng khá kịch liệt, có lúc cất lực phê phán những quan niệm nghi chấp về tế tự cầu phúc trừ họa và mật chú. Tuy nhiên vẫn xúc tiến việc hợp lý hóa hoặc Phật giáo hóa theo tinh thần tùy duyên, cuối cùng Mật giáo đã hình thành nên một hệ thống tương đối độc lập trong Phật giáo Đại thừa.

Theo Mật giáo, sự truyền thừa bắt đầu từ Đại Nhật Như Lai truyền cho Kim Cương Bồ-tát. Ông viết 2 quyển kinh Đại Nhật và Kim cương đỉnh đem lưu lại trong một ngôi tháp. Long Thọ mở tháp tiếp nhận 2 quyển kinh này và được Kim Cương Bồ-tát chỉ dạy. Sau đó, Long Thọ truyền cho Long Trí, một cao Tăng tại viện Đại học Nālandā.

Ngài Long Trí sau khi thụ pháp với ngài Long Thọ, đã truyền pháp và giáo hóa các nước miền Nam Thiên Trúc và Tích Lan (Sri Lanka). Mật giáo sau đó đã sớm được phổ biến về hướng Bắc để sang Tây Tạng, Trung Hoa và Nhật Bản và về hướng Nam để qua mấy xứ Tích Lan, Myanmar, Nam Dương (Indonesia), Campuchia, Lào... hình thành hai nhánh Mật giáo chính: Mật tông Nam tông và Mật tông Bắc tông.

Mật Tông Trung Quốc

Mật tông du nhập vào Trung Quốc vào khoảng thế kỷ thứ VII và thịnh hành vào thế kỷ thứ VIII với sự xuất hiện của ba vị cao Tăng Ấn Độ sang truyền pháp là Thiện Vô Úy (zh. 善無畏, s. Śubhākarasiṃha; 637 - 735), Kim Cương Trí (zh. 金剛智, s. vajrabodhi; 663 - 723) và Bất Không Kim Cương (zh. 不空金剛, s. amoghavajra; 705 - 774). Ba ngài được tôn vinh là Khai nguyên tam đại sĩ. Dòng truyền thừa vào Trung Quốc xuất phát từ

trung tâm Phật học Nālandā. Cả ba ngài Kim Cương Trí, Thiện Vô Úy và Bất Không Kim Cương từng được Sư Long Trí (là đệ tử của ngài Long Thọ) truyền pháp. Thiện Vô Úy, được coi là tổ sư của Mật tông Trung Hoa và là người dịch Đại nhật kinh (s. mahāvairocana-sūtra), kinh căn bản của tông này, ra chữ Hán. Như vậy là hai dòng Mật tông Ấn Độ Chân ngôn thừa và Kim cương thừa truyền đến đại sư Nhất Hạnh - đệ tử của Thiện Vô Úy - thì nhập lại làm một ở Trung Quốc. Mật tông tại Trung Quốc rất thịnh hành vào đời Đường, nhưng dần dần thoái trào và về sau này thì tương như suy vi hẳn.

Mật Tông Tây Tạng

Trước khi Mật giáo được truyền vào Tây Tạng, dân chúng nơi này chưa có một tôn giáo nào đậm nét. Lúc đó, vùng đất chỉ có đạo Bon⁽¹⁾ là đạo giáo cổ truyền của dân bản xứ. Thời đó, người ta chỉ biết thờ cúng chư thần kể cả hung thần, ác quỷ. Pháp môn Mật tông này truyền vào Tây Tạng muộn hơn Trung Quốc, vào khoảng cuối thế kỷ thứ VIII, vua Tisongdetsen (740 - 786) có thỉnh rước 2 vị cao Tăng Ấn Độ là đại sư Liên Hoa Sinh (Padma-Jungne) và Antarakshita. Tại đây Kim cương thừa đã hòa nhập với Phật giáo Đại thừa sẵn có của Tây Tạng và được gọi là Lạt-ma giáo.

Tây Tạng có 4 tông phái Mật tông chính là:

1 - Phái Cổ mật hay Cựu phái (Nyingmapa, Ninh mã phái) do đại sư Liên Hoa Sinh (Padma-Jungne) sáng lập vào năm 749. Ngài là giáo sư danh tiếng ở viện Đại học Nālandā Phật giáo.

2 - Phái Kagyu (Ca-nhĩ-cư phái)

3 - Phái Sakya (Tát-ca phái)

4 - Phái Hoàng mạo (Guelugpa, Cách-lỗ phái) do ngài Tông-khách-ba (Tsongkhapa), quê ở miền Bắc Tây Tạng lập ra vào thế

⁽¹⁾ Thường gọi là đạo thờ ma quỷ.

kỷ XIV. Lúc đó, Phật giáo bị mê mờ vì nhiều tín điều sai lầm và huyền hoặc. Sư đã dùng tư tưởng cao sáng khuyên nhủ người tu hành nên tinh tiến tu, tham thiền hởi đạo, trai giới đạo hạnh. Cuộc cải cách tôn giáo của ngài có hiệu quả vững bền. Về sau, phái của Sư đổi tên là Lạt-ma giáo và trở thành người đứng đầu nhà nước Tây Tạng do đức Đạt-lai Lạt-ma nắm giữ quyền cai trị dân chúng và trông nom mỗi đạo.

Ở Tây Tạng, đệ tử chỉ được thu nhận vào Mật tông thông qua một nghi lễ khai ngộ (initiation) đặc biệt được tiến hành bởi một Lạt-ma có tên tuổi. Mật tông cũng chủ trương sự tự giác ngộ thông qua việc thiền định (meditation) và niệm chân ngôn (mantra). Dòng truyền thừa vào Tây Tạng xuất phát từ trung tâm Phật học Vikramaśīlā.

Mật Tông Nhật Bản

Mật tông dòng Chân ngôn thừa du nhập vào Nhật Bản vào khoảng cuối thế kỷ thứ VIII đầu thế kỷ thứ IX bởi hai vị:

1 - Truyền giáo: Đại sư hay Tối Trừng (Dengyodaishi 767 - 823) là sơ tổ của Thai Mật.

2 - Hoảng pháp: Đại sư Không Hải (zh. 空海, ja. Kūkai), sư đã đi sang Trung Quốc tầm sư học đạo và làm môn đệ của đại sư Huệ Quả, một môn đệ của Bất Không. Sau khi về nước và lập ra trường phái Chân ngôn tông (ja. shingon-shū) rất hưng thịnh và là một trong những tông phái quan trọng của nền Phật giáo Nhật Bản.

Các yếu tố quan trọng của Mật tông là phép niệm chân ngôn, phép bắt ấn (s. mudrā) và sử dụng Mạn-đà-la cũng như các lần Quán đỉnh (zh. 灌頂, s. abhiṣeka). Mật tông là giáo pháp mà sư phụ truyền cho học trò bằng lời (khẩu quyết) và đó là lý do mà Mật tông không được truyền bá rộng rãi. Thật ra, sau này do nhiều pháp sư lạm dụng sự huyền bí của chân ngôn nên Mật tông dần co cụm lại và truyền thụ cho những người có duyên với pháp môn này.

Mật Tông Việt Nam

Mật tông vốn truyền vào Việt Nam từ khá sớm. Theo Thiền uyển tập anh, vào thế kỷ thứ VI, Tỳ-ni-đa-lưu-chi, người Ấn Độ, đã đến Việt Nam và dịch kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* tại chùa Pháp Vân. Đây là một bộ kinh của Mật giáo, và liên hệ rất nhiều đến Thiền. Vào thời Đinh và Tiền Lê, Mật tông đã khá thịnh hành tại Việt Nam. Những trụ đá được phát hiện tại Hoa Lư, Ninh Bình vào các năm 1963, 1964, 1978 - dựng vào năm 973, thời Đinh; có trụ dựng năm 995, thời Lê Đại Hành - đều khắc bản kinh *Phật đỉnh Tôn thắng Đà-la-ni* (Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī), một bản kinh rất phổ biến của Mật giáo, đã chứng minh cho điều đó.

Dĩ nhiên Mật tông thịnh hành không chỉ do mỗi ngài Tỳ-ni-đa-lưu-chi mà còn từ Phật giáo Chiêm Thành, những Tăng sĩ ngoại quốc và những vị sư Việt Nam thọ học từ Ấn Độ. Trong đó, ngài Mahāmaya, gốc Chiêm Thành, thuộc đời thứ 10 của thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi, từng theo học với ngài Pháp Thuận - Pháp hành sám và trì tụng chú Đại bi - cũng rất nổi tiếng về pháp thuật. Thiền uyển tập anh cho rằng ông đặc pháp Tổng trì Tam muội, thi triển nhiều pháp thuật khiến cho vua Lê Đại Hành và dân chúng đều nể phục. Một thiền sư Việt, ngài Sùng Phạm (mất năm 1087), đời thứ 11 của thiền phái Tỳ-ni-đa-lưu-chi đã đến Ấn Độ chín năm, sau mở trường dạy tại chùa Pháp Vân. Đề tử của ngài có sư Từ Đạo Hạnh nổi tiếng về phù chú và sư Trì Bát cũng thấm nhuần Mật giáo. Đại Việt sử ký toàn thư cũng ghi chép về một vị Tăng sĩ Ấn Độ, vào năm 1311, đến nước ta, xưng là 300 tuổi, theo Mật giáo, có thể ngồi xếp bằng nổi trên mặt nước. Năm 1318, vua Anh Tông mời một Tăng sĩ Ấn Độ, tên Ban-đề-đa-ô-sa-thất-lợi đến dịch một bộ kinh Mật giáo tên là Bạch tán thần chú kinh.

Trong Nam, có Ht. Nhẫn Tế thế danh Nguyễn Văn Tạo sanh năm 1889 tại thôn An Thánh (nay là thị trấn Lái Thiêu), tỉnh Bình Dương, hâm mộ đạo Phật từ nhỏ, năm 1904, được 16 tuổi

ông đến chùa Thiên Tôn trong vùng, quy y với Ht. Ấn Thành - Từ Thiện, pháp danh Chơn Phổ. Sau khi học hành xong, ông đi làm việc nhưng vì bệnh duyên nên nghỉ dưỡng. Năm 1926, chùa Thiên Thai ở Bà Rịa có giới đàn, ông đến xin thọ giới do Đầu đàn Ht. Huệ Đăng truyền giới, ông được ban pháp danh Trừng Liễn, pháp hiệu Minh Tịnh thuộc đời thứ 42 Thiên thai thiền giáo tông. Năm 1933, chùa Thiên Tôn mở Đại giới đàn, ông xin thọ giới do Đầu đàn Ht. Ngô Định - Từ phong truyền giới, ông được ban pháp hiệu Nhẫn Tế, đệ tử nối pháp đời thứ 40 dòng Lâm Tế chúc thánh chùa Thiên Tôn.

Ngày 17-4-1935, ông lên tàu đi sang Ấn Độ, chiêm bái và học Phật, có sang Népal nhận được xá-lợi Phật, rồi sang Tây Tạng ngày 28-6-1936, được yết kiến Nhiếp chánh quốc vương Tây Tạng, được Lạt-ma Nhiếp chánh nhận là tu sĩ Tây Tạng, ban cho pháp danh Thubten Osall Lama (Huệ Phát), ông đắc pháp Mật tông Tây Tạng. Đến ngày 29-10-1936, ông rời khỏi Tây Tạng, trở lại Ấn Độ học hỏi thêm một thời gian rồi mới trở về xứ. Ông đặt chân lại am thất cũ của mình tại Bình Dương ngày 30-6-1937.

Tại Phú Cường có ngôi chùa Bửu Hương, Phật tử tại đây quy ngưỡng nên dâng cúng chùa cho ông. Ông đổi tên thành Tây Tạng tự, từ đó ông tu và truyền bá Mật tông, nhưng vì Phật giáo thời đó, nên Mật tông của sư Nhẫn Tế không lan rộng, không lập nên giáo hội. Ht. Nhẫn Tế viên tịch ngày 17-5-1951, thọ 63 tuổi, 25 hạ lạc, là một Lạt-ma Việt Nam đầu tiên, được chính Nhiếp chánh quốc vương Tây Tạng ấn chứng.

Ở Huế có Mật tông lưu truyền, thập niên 60, hội Phật học Nam Việt có thỉnh chư Tăng từ Huế vào chùa Xá Lợi làm lễ Trai đàn cứu tế, những vị Tăng này đã hành lễ theo nghi thức Mật tông Trung Hoa.

Bài 6: NHỮNG GHI CHÚ VỀ MẬT TÔNG

1 - Tiểu sử **Tông-khách-ba** 宗喀巴; T: tsong-kha-pa; 1357 - 1419; Lạt-ma Tây Tạng, nhà cải cách lừng danh của Phật giáo tại đây. Sư sáng lập tông phái Cách-lỗ (t: gelug pa), với một trong những giáo pháp quan trọng nhất của Phật giáo Tây Tạng. Tông-khách-ba sinh ra trong lúc các kinh tại Tây Tạng đã soạn xong nhưng Sư chủ trương soát xét lại toàn bộ kinh điển và tổng kết thành quả của mình trong hai tác phẩm chính: *Bồ-đề đạo thứ đệ* (t: lamrim che nmo) và *Chân ngôn đạo thứ đệ* (t: ngagrim chenmo). Tông - khách-ba xây dựng nhiều tháp quan trọng tại Tây Tạng như Drepung, Sera và Ganden.

Tông-khách-ba sinh tại Amdo, Đông bắc Tây Tạng và lúc còn nhỏ, Sư đã đi vào con đường tu học. Năm ba tuổi, Sư thụ giới cư sĩ với Cát-mã-ba (t: karmapa) thứ 4, La-bồ-đa-kiệt (t: rolpe dorje; 1340 - 1383). Sư học với nhiều vị đạo sư khác nhau và nghe nhiều khai thị của cả hai tông phái Tát-ca (t: sakyapa) và Cam-đan (t: kadampa). Khả năng luận giảng xuất sắc của Tông-khách-ba biểu lộ trong 18 tác phẩm và các tác phẩm này đã trở thành kinh sách giáo khoa cho các thế hệ đi sau. Sư cho rằng, một tỳ-khưu cần phải nghiên cứu Ngũ minh và muốn thế, vị này cần biết lắng nghe các lời khai thị, biết tự mình suy xét phân biệt và biết thực hiện chúng thông qua thiền định. Trong Ngũ minh thì về triết học, Sư khuyên học Trung quán và Nhân minh (s. hetuvidyā), về thiền định nên nghiên cứu giáo pháp của kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa và A-tì-đạt-ma (s. Ab hidharma), về một đời sống chân chính nên dựa vào Luật tạng (s, p. vinaya). Ngoài các công hạnh trên, Sư còn hoàn tất bốn công trình lớn được kể là: tu chỉnh một bức tượng quan trọng của Di-lặc, kiên trì giữ Luật tạng, thành lập lễ nguyên đán Mon-lam và xây nhiều tháp.

2 - Tiểu sử **Bổ-đốn** (Bu-tön; Bu-ston): 布頓 Tên Tây Tạng: Bu-ston rin-chen grub hoặc Bu-ston kha-che. Cũng gọi Bồ-đốn

nhân khâm trát-ba hoặc Bồ-đốn bảo thành. Là vị Tăng học giả thuộc phái Tát-ca (Sakya-pa) của Phật giáo Tây Tạng, lúc đầu theo ngài Ni-mã (Ni-margyal-mtsh an dpal-bzan-po) xuất gia học Hiển giáo, sau lại theo vị cao Tăng của phái Đổ-phổ (Khro-phu) tên là Dương Kiệt Ba (Yan-rtse-ba Rin-chen sen-ge) tu tập Mật giáo. Sau Sư đến trụ trì chùa Hạ Lộ (Sha-la) gần Tây-ca-kết (Gshi-ga-tse), làm cho tông phong phát triển mạnh, người đời gọi tông phong của sư là phái Hạ Lộ, có ảnh hưởng rất lớn đối với các phái ở đời sau. Sư viết cuốn *Thiện Thệ giáo pháp sử* (Bde-gség bstan-pahi chos-hbyun) năm 1322, thường được gọi là *Bồ-đốn Phật giáo sử* và chính nhờ tác phẩm này mà sư nổi tiếng. Tác phẩm này tuy phần nhiều mang tính truyền thuyết, nhưng không vì thế mà mất giá trị sử liệu của nó, trái lại, nó cũng là bộ sách trọng yếu giúp cho việc nghiên cứu để hiểu rõ lịch sử của Tây Tạng thời cổ. Sư lại sưu tập những thánh điển Phật giáo và các bản chú thích những thánh điển ấy được viết tại Ấn Độ, rồi đến các bản dịch Tây Tạng của các bộ luận thư v.v..., các bản in tạng kinh Tây Tạng cũ ở chùa Nại Đường, sau đó, sư sửa chữa rồi thêm những kinh điển mới được dịch vào, tất cả khoảng 1000 bộ, sư chia làm hai loại lớn là: *Cam châu nhĩ* và *Đan châu nhĩ* rồi sư biên soạn mục lục của hai bộ này. Ngoài ra còn có *Bồ-đốn toàn thư* (Tạng: Bu-ston gsun-hbum) gồm có 206 bộ và *Tông-khách-ba toàn thư* (Tạng: Tson-kha-pa) đều là những tư liệu trọng yếu của văn hiến Phật giáo bằng tiếng Tây Tạng. [xem Obermiller: History of Buddhism by Bu-ston, 1931 - 1932; G.N. Roerich: The Blue Annals, 1949 - 1953].

3 - **Tantra**, cũng được gọi theo âm Hán Việt là Đát-đặc-la (怛特羅), nguyên nghĩa ‘*tắm lược dệt*’, ‘*mối liên hệ*’, ‘*sự nối tiếp*’, ‘*liên tục thống nhất thể*’, đôi lúc được dịch là Nghi quỹ. Một danh từ trừu tượng, khó dịch nên phần lớn các ngôn ngữ trên thế giới (Anh, Pháp, Đức) đều không có từ tương ứng. Trong Phật giáo Tây Tạng, Tan-tra chỉ tất cả các kinh sách về nhiều ngành khác nhau (Tantra y học, Tantra thiên văn...), nhưng trong nghĩa hẹp Tantra chỉ tất

cả các sách vở nói về phép tu thiền định của Kim cương thừa và cũng được dùng để chỉ những phép tu thiền định này. Phép tu luyện Tantra có tính chất kinh nghiệm cá nhân, và thường dựa trên ba khái niệm: Nhân, Đạo, Quả. Nhân là hành giả, Đạo là con đường, phương pháp tu luyện, nhằm thanh lọc con người và Quả là tình trạng mà hành giả chứng ngộ. Ba giai đoạn này được Tan tra chỉ bày trong vô số phương tiện khác nhau. Người ta cho rằng khi Phật Thích-ca thể hiện Phật quả qua dạng Pháp thân (s. dharma-kāya) thì ngài đã hành trì Tantra. Vì vậy cũng có người xem đức Phật là người sáng lập Tantra. Truyền thống Tây Tạng chia Tantra làm bốn loại để tương ứng với căn cơ của từng người:

3.1 - Tác tantra (s. kriyā-tantra): Tantra là hành động (tác), nghi lễ. Những người tu tập Tantra này phải có kết đàn tràng, cúng dường, đọc chú, bắt ấn nhưng chưa quán tưởng, tu tập thiền định.

3.2 - Hành tantra (s. caryā-tantra): Tan-tra tu luyện qua hành động hằng ngày, dành cho những người tu tập nhưng không cần hiểu rõ lý tột cùng.

3.3 - Du-già tantra (s. yoga-tantra): Đây là Tantra luyện tâm (thiền định).

3.4 - Vô thượng du-già tantra (s. anuttarayoga-tan tra): phương pháp tu luyện tột cùng, thành Phật trong kiếp này, với thân này.

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

Những phép Tantra này xem tâm thanh tịnh là gốc của mọi phép tu. Ngoài ra, Tantra xem việc vượt qua tính nhị nguyên để đạt nhất thể là một nguyên lý quan trọng. Tính nhị nguyên có khi được Tantra diễn tả bằng nguyên lý nam tính (s. upāya; khía

cạnh phương tiện) và nữ (s. prajñā; Trí huệ), vì vậy tại phương Tây không ít người hiểu lầm, cho rằng tu tập Tantra là thuần túy liên hệ với tính dục nam nữ.

4 - **Đạo sư** 導師; S. guru; T: lama; cũng có khi được dịch theo âm Hán Việt là Cổ-lỗ, nghĩa là Sư phụ, vị thầy dạy đạo. Theo một ý nghĩa riêng biệt – như trong trường hợp của các vị Ma-ha tất-đạt – thì người ta dịch chữ guru là Chân sư (真師), nếu hiểu Chân sư ở đây đồng nghĩa với một vị thầy có đầy đủ những khả năng, thích hợp cho những môn đệ khác nhau, có thể nói là tùy cơ ứng biến, tùy bệnh cho thuốc.

Là vị thầy dạy đạo. Truyền thống của Ấn Độ giáo phân biệt các vị đạo sư: 1 - Cha mẹ. 2 - Đạo sư giúp ta tìm ra con đường đạo, tiến đến giải thoát. 3 - Đạo sư vũ trụ (s. avatāra), là bậc giác ngộ, là hiện thân của sự giác ngộ, của chân như.

Guru (đạo sư) khác với A-xà-lê là các vị A-xà-lê tu tập trong khuôn khổ của một tu viện, giới luật tinh nghiêm và giảng dạy kinh luận. Danh từ đạo sư (Guru) thì bao trùm hơn, vị này có thể, nhưng không nhất thiết phải giảng dạy trong một ngôi chùa hoặc thiền viện và đặc biệt trong các hệ thống Tantra của các vị Ma-ha tất-đạt (s. Mahā siddha), Đạo sư dùng để chỉ những người có đầy đủ các phương tiện giáo hóa chúng sinh.

5 - **Kim cương trì** 金剛持, Vajradhara (s); một tên gọi khác của ngài Phổ Hiền. Trong Kim cương thừa, danh hiệu Phổ Hiền là chỉ cho Bản sơ Phật (s. ādi-buddha), biểu hiện của Pháp thân (s. dharmakāya). Ở đây ngài Phổ Hiền được vẽ với màu xanh đậm, tượng trưng cho Tánh không. Tranh tượng cũng vẽ ngài hợp nhất (Yab-Yum) với nữ thần trang phục sắc trắng, tượng trưng cho sự nhất thể. Trong phép Đại thủ ấn (s. mahāmudrā), thân của ngài Phổ Hiền là Báo thân (saṃbhoga-kāya) và đóng vai trò trung tâm.

6 - **Trung quán tông** 中觀宗; hay Trung luận tông (中論宗); S. mādhyamika; Một trường phái Đại thừa, được Long Thọ (s. nāgārjuna)

và Thánh Thiên (āryadeva) thành lập. Tông này có ảnh hưởng lớn tại Ấn Độ, Trung Quốc, Tây Tạng, Nhật Bản và Việt Nam. Đại diện xuất sắc của phái này, đi sau hai vị sáng lập, là một số luận sư truyền thừa uyên bác, đó là Phật Hộ, Thanh Biện, Nguyệt Xứng, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới. Những đại luận sư này có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển đạo Phật tại Tây Tạng Trung quán tông đóng vai trò trung tâm trong Phật giáo Tây Tạng, kể từ thế kỷ thứ VIII. Điều đó có lẽ xuất phát từ hoạt động của luận sư Tịch Hộ (寂護; Śāntarakṣita) và môn đệ là Liên Hoa Giới (蓮華戒; Kamalaśīla). Thời đó, hai vị này đại diện cho tông Trung quán-Duy thức (yogācāra-svātantrika-mādhya-mika), đưa những quan điểm Duy thức vào giáo lý của Long Thọ. Tương truyền Liên Hoa Giới tham dự một cuộc tranh luận với Thiền tông tổ chức tại Tây Tạng. Trong cuộc tranh luận đó Liên Hoa Giới thắng và sau đó nhà vua Tây Tạng tuyên bố lấy Trung quán tông làm giáo pháp chính thống.

7 - **Kim cương thừa** 金剛乘; S. vajrayāna; Là một trường phái Phật giáo xuất hiện trong khoảng thế kỷ thứ V - VI tại Bắc Ấn Độ. Kim cương thừa bắt nguồn từ Đại thừa (s. mahāyāna) và được truyền qua Tây Tạng, Trung Quốc, Nhật Bản (riêng bộ Vô thượng du-già không được truyền sang Trung Quốc và Nhật). Xuất phát từ Phật giáo Đại thừa, nhưng trường phái này lấy thêm phương pháp tu học huyền bí, có tính chất bí truyền. Thường thường các phái này được hướng dẫn bằng một vị đạo sư, kinh sách của họ trình bày nhiều phép tu được gọi là Tantra. Kim cương thừa hay sử dụng Mantra và có ảnh hưởng mạnh nhất tại Tây Tạng. Vì hay sử dụng Mantra, Phật giáo Tây Tạng cũng gọi Kim cương thừa là Chân ngôn thừa (s. mantrayāna). Giáo pháp của Kim cương thừa mang tính chất Mật giáo, bao gồm các yếu tố của phép Du-già và các tôn giáo thiên nhiên của Ấn Độ trộn lẫn với tư tưởng Phật giáo. Quan trọng nhất là ảnh hưởng từ Tây bắc Ấn với nhiều biểu tượng về Cực quang (s. ābhāsvara, ánh sáng rực rỡ) cũng như ảnh hưởng của Bắc Ấn về việc tôn thờ giới tính.

Trong thời gian đầu, giáo pháp này chỉ mới được khẩu truyền, và vào đến giữa thế kỷ thứ VI và thứ X mới được hệ thống hóa và kết tập hoàn chỉnh. Các tác phẩm quan trọng nhất của Kim cương thừa là *Bí mật tập hội* (s. guhyasamāja-tantra) và *Thời luân tantra* (s. kālaca kratan tra) cũng được trước tác trong thời gian này. Các kinh sách quan trọng nhất của Kim cương thừa gồm trong các Tantra cũng như các bài ca của các vị Tất-đạt (s.siddha), là các bài diễn tả kinh nghiệm của phép tu Đại thủ ấn (s. mahāmudrā).

Lúc Kim cương thừa truyền qua Tây Tạng thì cũng là lúc giáo pháp này đã có một chỗ đứng vững chắc trong Phật giáo nói chung. Muốn lĩnh hội Kim cương thừa, hành giả phải có một kiến giải sâu xa về giáo pháp của bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa, giáo pháp theo cách luận giải của các ngài Long Thọ và Vô Trước. Vì vậy Bát-nhã Ba-la-mật-đa cũng được gọi là '*Nhân thừa*' (因 乘) và Kim cương thừa được gọi là '*Quả thừa*' (果 乘). Trong Kim cương thừa, còn có một yếu tố quan trọng khác là vai trò của một vị đạo sư, vị này truyền pháp quán đỉnh và truyền lực, hướng dẫn đệ tử thiền quán, chú tâm vào một nghi quỹ (s. sādhana) nhất định. Trong các phép này, sử dụng Mantra, quán Mạn-đa-la, thực hành thủ ấn là những phương tiện quan trọng. Trong Kim cương thừa, Kim cương chử (s. vajra; t.dorje) biểu hiện sự giác ngộ, đạt được sự nhất thể của vũ trụ, vượt lên nhị nguyên thông thường.

8 - **Mahāvairocana** hoặc vairocana được phiên âm là **Tì-lô-giá-na**, còn được dịch là Đại Nhật Phật 大 日 佛. Đức Phật Đại Nhật được diễn tả với thủ ấn tối thượng Bồ-đề. Ngón trỏ của tay phải được các ngón tay trái bao quanh, biểu hiện sự tuyệt đối trong tương đối, nhất thể trong vạn vật. Hai con thú hộ vệ ngài là Sư tử, và dấu hiệu của ngài, mặt trời chói lòa (ở đây được vẽ nằm trên đĩa) cũng được trình bày dưới tọa đài.

Một trong Ngũ bộ Phật, hiện thân của Pháp giới. Khoảng thế kỷ thứ X, trong giáo pháp Đại thừa người ta nói thêm về quan điểm '*Phật chuyển hóa siêu việt*' và các vị Bồ-tát chuyển hóa liên hệ. Đại Nhật Phật là vị Phật đầu tiên được xem như là chuyển hóa từ Pháp thân. Tại Nhật, Phật Đại Nhật hay được ví như mặt trời và bốn vị Phật còn lại như các vì hành tinh quay xung quanh.

9 - **Lạt-ma** 喇 嘛; T: lama [bla-ma]; S. guru; Theo Phật giáo Tây Tạng, Lạt-ma là hiện thân của giáo pháp. Danh từ Lạt-ma cũng gần giống như guru, đạo sư của Ấn Độ, nhưng tại đây, Lạt-ma mang thêm nhiều ý nghĩa khác. Trong Kim cương thừa, Lạt-ma không phải chỉ là người giảng dạy giáo pháp mà còn là người thực hành các nghi lễ. Vị này thường là người hướng dẫn tu tập cho các đạo tràng và được xem thuộc về các dòng tái sinh Chu-cô (t: tulku). Những vị Lạt-ma uyên thâm, danh tiếng thường được mang danh hiệu Rinpoche (quý báu phi thường). Ngày nay, danh từ Lạt-ma hay được dùng để gọi các vị cao Tăng Tây Tạng.

10 - **Văn-thù-sư-lợi** 文 殊 師 利; S. Mañjuśrī; tên dịch theo âm, thường được gọi tắt là Văn-thù, dịch nghĩa là Diệu đức (妙 德), Diệu cát tường (妙 吉 祥), cũng có lúc được gọi là Diệu âm (妙 音; s. Mañjughoṣa); Là vị Bồ-tát tượng trưng cho trí huệ, một trong những vị Bồ-tát quan trọng của Phật giáo. Lần đầu tiên người ta nhắc đến Văn-thù trong tác phẩm Văn-thù-sư-lợi căn bản nghi quỹ (ārya-mañjuśrī-mūla-kalpa) ở thế kỷ thứ IV. Tranh tượng trình bày Văn-thù với lưỡi kiếm và kinh Bát-nhã được vẽ khoảng ngang đầu. Người ta xem đó là biểu tượng trí huệ phá đêm tối của Vô minh.

Trong Phật giáo Tây Tạng, các vị luận sư xuất sắc như Tông-khách-ba (tsong-khapa) thường được xem là hiện thân của Văn-thù (Chu-cô). Dưới tên Diệu âm (妙 音; Mañju-ghoṣa) có nghĩa

là ‘Người với tiếng nói êm dịu’, Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi thường được tán tụng trước khi hành giả nghiên cứu kinh điển, nhất là hệ Bát-nhã và Trung quán tông. Ngài là vị Bồ-tát tượng trưng cho kinh nghiệm giác ngộ, đạt được bằng phương tiện tri thức.

11 - **Di-lặc** 彌勒; S. maitreya, P: metteyya; dịch nghĩa là Từ thị (慈氏), cũng có tên là Vô năng thắng (無能勝; s, p. Ajita), hoặc theo âm Hán Việt là A-dật-đa. Một vị Đại Bồ-tát, cũng là vị Phật sẽ thị hiện trong tương lai. Trong Phật giáo Tây Tạng, Phật Di-lặc được tôn thờ rất rộng rãi. Cõi giáo hóa của ngài hiện nay là trời Đâu-suất (s. tuṣita). Theo truyền thuyết, Phật Di-lặc sẽ giáng sinh trong khoảng 30.000 năm nữa. Có thuyết cho rằng, chính ngài là người khởi xướng Đại thừa Phật giáo hệ phái Duy thức. Một số học giả cho rằng, vị này chính là Mai-tre-ya-na-tha (maitreyanātha), thầy truyền giáo lý Duy thức cho Vô Trước (s. asaṅga). Truyền thống Phật giáo Tây Tạng cho rằng, ngài là tác giả của năm bộ luận được gọi là Di-lặc (Từ thị) ngũ luận: 1. Đại thừa tối thượng (tan-tra (mahāyā nōttaratantra); 2. Pháp pháp tính phân biệt luận (dharmadh armatāvibaṅga); 3. Trung biên phân biệt luận (madhyāntavibhāga-sāstra); 4. Hiện quán trang nghiêm luận (abhisamayālaṅkāra); 5. Đại thừa kinh trang nghiêm luận (mahā yā nasūtralaṅkāra).

12 - **Tam thân** 三身; S. trikāya; Chỉ ba loại thân của một vị Phật, theo quan điểm Đại thừa (s. mahāyāna) Quan điểm này xuất phát từ tư tưởng cho rằng đức Phật – như ngài đã xuất hiện trên thế gian để hoằng hóa, tiếp độ chúng sinh chính là biểu hiện của sự Tuyệt đối, của Chân như - và đức Phật có khi hiện thân thành nhiều hình tướng khác nhau chỉ vì lợi ích của chúng sinh. Quan niệm ba thân Phật được nêu ra nhằm nói lên quan điểm đó. Ba thân gồm: 1. Pháp thân 法身; s. dharmakāya: là thể tính thật sự của Phật, đồng nghĩa với Chân như, là thể của vũ trụ. Pháp thân là thể mà đức Phật và chúng sinh đều có chung. Pháp thân cũng

chính là Pháp (s. dharma), là qui luật vận hành trong vũ trụ, là giáo pháp do đức Phật truyền dạy. 2. Báo thân 報身; s. sambhogakāya, cũng được dịch là Thụ dụng thân (受用身): chỉ thân Phật xuất hiện trong các Tịnh độ. 3. Ứng thân 應身; nirmāṇakāya, cũng được gọi là Ứng hóa thân hoặc Hóa thân: là thân Phật xuất hiện trên trái đất, với thân tướng như con người với mục đích cứu độ.

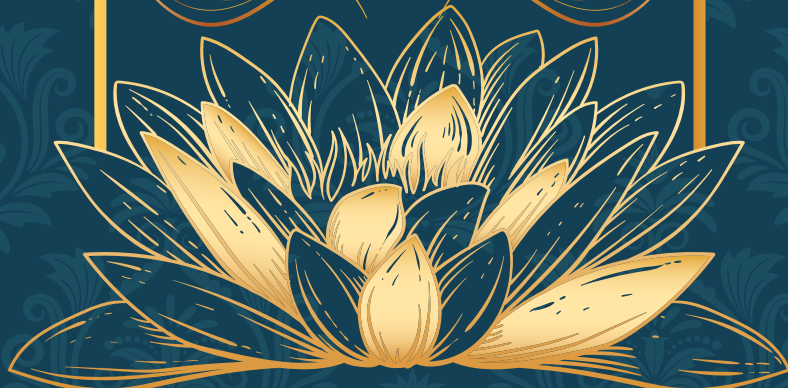
13 - S. **maṇḍala**; nghĩa là *‘vòng tròn, vòng cung’*; là một khái niệm quan trọng của Phật giáo Tây Tạng và Kim cương thừa. Đó là biểu tượng của vũ trụ và lực lượng trong vũ trụ diễn tả bằng những tranh vẽ. Người ta sử dụng Mạn-đa-la để tập trung thiền định, nó là xuất phát điểm của nhiều phương pháp Quán đỉnh. Tại Tây Tạng, người ta hiểu Mạn-đa-la là *‘trung tâm và ngoại vi’*, là cơ sở để hiện tượng hợp nhất với bản thể. Vì vậy trong một Mạn-đa-la, người ta thường thấy vô số cảnh vật, hình tượng khác nhau, nhưng chúng nằm trong một tranh vẽ duy nhất với thứ tự trên dưới rõ rệt.

Trong phái Kim cương thừa, Mạn-đa-la không chỉ là đối tượng thiền quán mà còn là bàn thờ lễ vật hay pháp khí. Tuy thế muốn được làm như thế, hành giả phải được một vị đạo sư thừa nhận và cho phép thực hiện nghi quỹ (s. sādhana) đó. Mỗi Mạn-đa-la đều nhắm đến một vị Phật nhất định và vì thế lễ vật hay pháp khí đều phải phù hợp. Kim cương thừa xem mọi thứ đều có thể là Mạn-đa-la, từ thế giới ngoại cảnh đến chính bản thân hay tâm thức mình. Tuy nhiên theo truyền thống người ta hay xem Mạn-đa-la là một lâu đài hình vuông có bốn cửa nhìn ra bốn phía. Có 4 cách để xây dựng một Mạn-đa-la: 1. Bằng một bức họa (Thăng-ka), 2. Bằng cát nhuộm màu, 3. Bằng từng đồng gạo nhỏ và 4. Bằng vật thể ba chiều, thường là kim loại. Nếu trung tâm của Mạn-đa-la vẽ một vị thần mặt mày dữ tợn, thường Mạn-đa-la đó hay chỉ tính vô thường của vạn sự, được vẽ với tử thi vây tròn chung quanh.

THIÊN

THỨ

NĂM



Chương A

PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ SAU MỌI BIẾN CỐ

I - Phật Giáo Ấn Độ Suy Tàn

BÀI 1 - SỰ SUY TÀN CỦA PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ

(Nguyên tác tiếng Anh: Decline of Buddhism in India)

(Thầy Thích Trung Định chuyển ngữ)



ó rất nhiều tranh luận liên quan đến thời gian và nguyên nhân về sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ. Một số học giả cho rằng, đó chỉ là kết quả của quy luật tự nhiên, mọi sự mọi vật đều vô thường, có sinh có diệt. Một số người khác suy nghĩ rằng, đó là sự đa dạng của các nguyên nhân khác nhau, phải hoạt động trong một thời gian khá dài. Một số học giả đã truy tìm sự suy tàn của Phật giáo bắt đầu kể từ thế kỷ thứ VII, tức hơn một ngàn năm của thời kỳ chánh pháp. Tuy nhiên, tất cả đều đồng ý rằng sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ diễn ra vào cuối năm 1200 t.l. khi Hồi giáo xâm chiếm Ấn Độ. Theo Giáo sư K.T.S. Sarao, Trưởng phân khoa Phật học - Đại học Delhi, sự suy tàn của Phật giáo Ấn Độ gồm những nguyên nhân sau:

1 - (Tình trạng) suy thoái đạo đức trong (sinh hoạt) Tăng đoàn (Moral degeneration of the Sangha)

Hầu hết các học giả thừa nhận rằng, một trong những nguyên nhân quan trọng nhất dẫn đến sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ là sự suy đồi về nếp sống đạo đức trong Tăng đoàn tu sĩ và Phật tử tại gia. Số lượng lớn các nhà sư bỏ bê giới luật, không tuân giữ giới pháp mà mình đã lãnh thọ. Tu sĩ có đời sống buông lung, thậm chí giết động vật để ăn thịt, nuôi gia súc và liên quan đến đời sống gia đình thế tục quá nhiều. Họ không còn có sự xấu hổ bản thân, không có đức hạnh, kiêu căng ngã mạn, say sưa nghiện ngập với rượu chè cờ bạc. Thậm chí, họ còn đến các nơi chứa gái mại dâm, trộm cắp, cướp tài sản; tích lũy của cải vật chất như người thế tục. Các tu viện bắt đầu sở hữu đất đai, làng mạc, phát triển đồng cỏ và nuôi gia súc, để thu hoa lợi. Dấu hiệu này biểu hiện sự suy đồi một cách nghiêm trọng của Phật giáo tại Ấn Độ lúc bấy giờ.

2 - (Sự) thất bại xã hội của Phật giáo (Social failure of Buddhism)

Một yếu tố khác đóng vai trò quan trọng trong sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ là sự thất bại xã hội của Phật giáo. Phật giáo không còn thể nhập trong quần chúng và phát huy sức mạnh quần chúng. Vai trò nhập thế của Phật giáo không còn có đất đứng, hay nói cách khác tu sĩ Phật giáo không tích cực nhập thế hành đạo. Do đó, vai trò của Phật giáo đối với quần chúng không còn. Học giả Nutt nhận xét rằng, Phật giáo không bao giờ là một phong trào xã hội tại Ấn Độ. Thật vậy, có lý do để tin rằng trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ, không bao giờ hoàn toàn có được trạng thái của một cộng đồng Phật giáo. Phật giáo không có quần chúng số đông ủng hộ. Do đó, lần lượt những cộng đồng tu viện biến mất khỏi bề mặt của cuộc sống dân Ấn. Mặt khác, những người ủng hộ Phật giáo cũng dần dần bị đồng hóa vào cộng đồng Hindu nói chung.

3 - Đồng hóa Phật giáo vào Ấn Độ giáo (Assimilation of Buddhism into Hinduism)

Khả năng thích ứng của Phật giáo Đại thừa đã dẫn đến thành công và lan rộng ở các vùng trên khắp lục địa Ấn Độ và lan tỏa ra nước ngoài, nhưng đồng thời đã làm thay đổi sự mặc cảm của nó ngoài sự công nhận ở Ấn Độ. Phật giáo Đại thừa nhấn mạnh vào việc thờ cúng hình ảnh, cầu nguyện và bùa chú, nghi lễ và tế tụng, kết hợp nhiều tín ngưỡng dân gian, và khi làm như vậy, họ đã thực hiện một cách tiếp cận gần gũi và rõ ràng với Ấn Độ giáo. Có nhiều vị Bồ-tát được giới thiệu trong văn học Phật giáo Đại thừa, điều này rất tương đồng với tôn giáo bản địa Ấn Độ đó là Ấn giáo. Quá trình này cuối cùng đã dẫn đến sự phá hủy và sự phân biệt giữa hai đức tin: Phật giáo và Ấn giáo. Do đó, nhiều người thừa nhận đức Phật Thích Ca như một hóa thân của thần Viṣṇu. Đây là một quan niệm sai lầm, đó là đồng hóa Phật Thích Ca với thần thánh trong truyền thống Ấn Độ giáo.

4 - Sự căm ghét, thù địch của đạo Bà-la-môn (Animo - sity of Brahmanism)

Bà-la-môn giáo có trước khi đức Phật xuất hiện rất lâu. Tôn giáo này đã ăn sâu bám rễ trong hệ tư tưởng của người Ấn. Các kinh điển Vệ Đà đã được giới thiệu quảng bá sâu rộng trong tư tưởng người Ấn. Họ tạm thời ẩn núp trong thời kỳ Phật giáo hưng thịnh. Nhưng đến khi Phật giáo bắt đầu suy yếu, họ khởi động và gây ảnh hưởng mạnh trở lại. Mặt khác, một số vị vua theo Bà-la-môn giáo đã không ủng hộ Phật giáo và dưới triều đại của họ, các nhà sư Phật giáo đã bị đàn áp, coi thường và thậm chí bị giết. Một số tu viện đã bị phá hủy. Sự ác cảm dường như chủ yếu nhắm vào phong trào tu viện. Tuy nhiên, một số học giả nói rằng, trường hợp đàn áp này không mạnh mẽ. Sự tồn tại của đạo Jain cùng lúc với Phật giáo, cũng như Ấn Độ giáo đã trở nên hỗn loạn trong niềm tin tôn giáo với người Ấn.

5 - Cuộc xâm lược tàn bạo của người Hồi giáo (Mus-lim invasion)

Không ai có thể phủ nhận rằng cuộc xâm lăng của người Hồi giáo đến Ấn Độ là nguyên nhân trực tiếp và chủ yếu trong sự biến mất của Phật giáo ở Ấn Độ. Nó như giáng một đòn cuối cùng cho Phật giáo vào khoảng năm 1200 t.l. Chúng đã hủy hoại các trường Đại học Phật giáo nổi tiếng như Nālandā, Vikramasīlā và giết chết không thương tiếc một số lượng lớn các tu sĩ Phật giáo. Tam tạng kinh điển Phật giáo bị đốt cháy. Tương truyền kinh điển tại Đại học Nālandā bị đốt cháy suốt trong ba tháng. Một số tu sĩ tự cứu mình bằng cách chạy trốn đến ẩn núp bên trong dãy Hy Mã Lạp sơn, Nepal và Tây Tạng. Các tổ chức Phật giáo đã bị cướp bóc và hành hạ bởi những kẻ xâm lược dẫn đến sự biến mất của Phật giáo. Một số học giả nghĩ rằng những cuộc tấn công này chỉ hoạt động như một ân sủng đảo chính. Trên thực tế, vào thời điểm cuộc tấn công Hồi giáo bắt đầu, Phật giáo đã trở thành một tôn giáo có nguy cơ tuyệt chủng ở Ấn Độ.

6 - Đặc trưng tinh hoa của Phật giáo (Elite characteristic of Buddhism)

Thời Phật tại thế, ngài đã cho quy y 8 trên 16 vị vua của các nước thuộc liên bang Ấn Độ và phổ cập trong quần chúng. Khi Phật giáo đi vào triều đình quan lại và trong nhân dân tạo nên một thế đứng vững chắc. Do đó Phật giáo phát triển hưng thịnh trên 1500 năm tại Ấn Độ và lan tỏa ra khắp nơi trên thế giới. Tuy nhiên, giai đoạn về sau, Phật giáo dường như chỉ phổ biến trong giới hoàng gia, doanh nhân và quan lại. Nó chủ yếu giới hạn ở các trung tâm đô thị, nơi chỉ có một tỷ lệ nhỏ dân số sinh sống. Bên cạnh đó, Phật giáo thường thất bại trong việc thành lập một nhóm tín đồ giáo dân có tổ chức khác biệt với xã hội so với phần còn lại của cộng đồng. Sự khác biệt chỉ có thể được thực hiện ở cấp độ tu viện và một khi các cộng đồng tu viện biến mất,

những người ủng hộ giáo dân dần dần bị cuốn hút vào cộng đồng Bà-la-môn giáo. Việc phổ cập và có tầm ảnh hưởng của Phật giáo trong quần chúng nhân dân không còn, mà nó chỉ co cụm trong một vài vùng miền nhất định. Điều này dẫn đến khi Phật giáo bị thất thủ ở các trung tâm dẫn đến sự hủy hoại ở khắp mọi nơi. Phật giáo phải nằm trong lòng quần chúng nhân dân mới tồn tại và phát triển bền vững. Khi Phật giáo không còn ảnh hưởng trong quần chúng đồng nghĩa với sự mất gốc dẫn đến bại vong là điều tất yếu.

Trên đây là sáu nguyên nhân cơ bản dẫn đến sự suy tàn của Phật giáo Ấn Độ. Có thể còn có nhiều nguyên nhân chủ quan và khách quan khác nữa, nhưng tựu trung những nguyên nhân kể trên có vai trò quyết định. Đây được xem là bài học xương máu cho Tăng Ni và tín đồ Phật giáo trên khắp thế giới.

Tóm lại, những nguyên nhân dẫn đến sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ là sự kết hợp của cả nguyên nhân bên trong và bên ngoài, trong đó các yếu tố bên trong có lẽ là yếu tố sâu sắc nhất và quan trọng nhất. Đức Phật từng dạy, *“Sư tử trùng nhục Sư tử nhục”*. Chỉ có côn trùng của Sư tử mới ăn thịt Sư tử được. Phật giáo cũng vậy, chỉ có những người trong tổ chức Phật giáo mới có thể phá hoại Phật giáo được mà thôi. Khi những người con Phật không thực hành theo lời dạy của đức Phật đó mới là nguyên nhân căn bản nhất dẫn đến sự suy tàn trong Phật giáo. Giới luật là thọ mạng của Phật giáo, giới luật còn thì Phật pháp còn, giới luật diệt thì Phật giáo diệt. Đúng vậy, khi những người con Phật không lấy giới luật làm thầy thì họ sống đời sống phóng túng làm cho uy tín Phật giáo mất, dẫn đến suy tàn là điều tất yếu.

Mặc dù bây giờ Phật giáo đã quay trở lại và phục hồi chính nơi đã khai sinh ra nó. Tuy nhiên để gầy dựng lại như thời hoàng kim trước đây là điều không thể. Hiện nay chỉ khoảng 5% dân số Ấn Độ theo Phật giáo, phần lớn vẫn là Hin Du giáo và các tôn

giáo khác. Tuy nhiên, dưới sự bảo trợ của chính phủ Ấn Độ hệ thống Phật tích được bảo quản một cách nghiêm ngặt. Hằng năm, hàng triệu Tăng, Ni, Phật tử và du khách khắp nơi trên thế giới hành hương về đây chiêm bái và đánh lễ. Mặt khác, giáo lý Phật giáo được bảo tồn, lưu giữ cũng như giảng dạy trong các trường Đại học khắp nơi trên đất Ấn. Nhiều phân khoa Phật học phát triển mạnh, các giáo sư có thẩm quyền về giáo lý, khảo cổ, sử học, ngôn ngữ cũng như triết học Phật giáo rất nhiều. Điều này đã thu hút hàng ngàn Tăng, Ni khắp nơi trên thế giới về theo học. Theo *India Today*, “Đất nước Ấn Độ tự hào là nơi Phật pháp được khơi nguồn. Và ở Ấn Độ, chúng tôi xem đạo Phật là sự biểu hiện thanh khiết của chân lý tối thượng”. Một dấu hiệu khả quan về sự phục hồi Phật giáo tại Ấn Độ được thấp sáng. Hiện tại, người dân Ấn Độ ăn chay chiếm hơn 70%, đây là kết quả của sự ảnh hưởng Phật giáo trong một thời gian dài. Điều này được xem là một kinh nghiệm lịch sử để Phật tử trên toàn thế giới nghĩ về sự duy trì và phát triển của Phật giáo trong hiện tại cũng như tương lai.

(Theo Professor. K.T.S. Sarao, decline of Buddhism in India)

BÀI 2: NGUYÊN NHÂN VÀ SUY THOÁI CỦA PHẬT GIÁO TẠI ẤN ĐỘ (BÀI VIẾT CỦA THẦY THÍCH TRUNG HỮU)

Sau khi đức Phật Nhập diệt thì Phật giáo tiếp tục phát triển và mở rộng, cả về phương diện địa lý lẫn tư tưởng. Về phương diện địa lý, Phật giáo lan tỏa ra các vùng xa xôi khác của Ấn Độ. Đặc biệt dưới thời vua Asoka, Phật giáo đã được truyền ra nước ngoài như Tích Lan, Myanmar, Thailand...

Dưới thời vua Kanishka, Phật giáo truyền sang Trung Quốc. Đến thế kỷ thứ VIII lại truyền qua Tây Tạng... Như vậy, về phương diện tư tưởng thì ta thấy có sự ra đời của Phật giáo bộ phái, sự phát triển của A-tì-đạt-ma, nhất là sự hình thành Phật giáo Đại

thừa, rồi Mật tông, Trung quán, Duy thức, Nhân minh... Ấy vậy mà trong quá trình phát triển như thế, Phật giáo ở Ấn Độ, với những nguyên nhân chủ quan và khách quan, cũng đã bộc lộ những dấu hiệu suy thoái, để rồi cuối cùng gần như diệt vong trên chính mảnh đất mà đạo Phật xuất hiện. Đúng như triết gia và nhà Phật học người Đức Edward Conze nhận định: *“Câu chuyện của Phật giáo Ấn Độ không phải lúc nào cũng vinh quang, mà có khi cũng rất buồn”*.

1 - Nguyên nhân chủ quan

Theo tường thuật của Pháp Hiển, Huyền Trang và Nghĩa Tịnh, những người đến Ấn Độ vào các thế kỷ V, VI, và VII thì lúc bấy giờ các Tăng sĩ Ấn Độ đã bộc lộ sự suy thoái đạo đức. Họ sống xa hoa và không biết tiết độ trong ăn uống. Họ có gia đình và đem cả vợ con vào chùa ở mà không hề biết xấu hổ. Các chùa bắt đầu làm kinh tế, và chư Tăng trở thành thương gia hay nhà công nghiệp. Họ cũng chăn nuôi và nuôi tở trai, tở gái. Họ sở hữu những tài sản, cả động sản lẫn bất động sản, với số lượng lớn. Nói chung thì họ chỉ thích làm công việc thế gian, trong khi đó thì hoàn toàn lơ là với lời Phật dạy, không học cũng không tu.

Thật ra sự suy thoái đạo đức của chư Tăng Ấn Độ còn nhiều khía cạnh để bàn chứ không nên nhìn một cách đơn giản. Ví dụ như thời vua Asoka, do vì vua quá ủng hộ Phật giáo nên chư Tăng được nhiều ưu đãi. Điều này đã thu hút những tầng lớp bất hảo của xã hội. Họ vào chùa để khỏi phải đi lính và lao động nhưng lại được hưởng nhiều quyền lợi. Đã thế thì hăng nhiên họ không thể nào họ tu hành một cách chơn chánh. Điều này đã làm cho những vị chân tu bất bình và kết quả là suốt bảy năm không hề tổ chức an cư kiết hạ và bố-tát, khiến cho vua Asoka phải làm một cuộc thanh lọc và đuổi 60 ngàn Tăng sĩ giả ra khỏi Tăng đoàn. Dù sao đi nữa thì tình trạng sa đọa của chư Tăng là có thật, và điều này đã góp phần không nhỏ vào sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ.

Thiếu tổ chức là một nguyên nhân khác. Phật giáo từ xưa đến nay không có một tổ chức chặt chẽ đối với Tăng đoàn và nhất là đối với cộng đồng Phật tử tại gia. Các tín đồ Phật giáo không có một sự liên kết đồng nhất và xây dựng một tổ chức đặc thù cho hàng tại gia như tín đồ ở các tôn giáo khác. Tánh không tổ chức ở đây còn thể hiện ở chỗ là Phật giáo không có một chương trình để ràng buộc tín đồ gắn bó với đạo Phật từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Ở các tôn giáo khác, khi đứa trẻ vừa sinh ra thì họ đã đem đến đền thờ hoặc nhà thờ để làm lễ cho đứa bé như lễ rửa tội của đạo Thiên Chúa, coi như đứa trẻ đó đã là một tín đồ rồi. Cho nên một người theo đạo là cả nhà theo đạo, một nhà theo đạo là cả dòng họ theo đạo, và được tiếp nối từ thế hệ này đến thế hệ khác.

Còn đối với Phật giáo, theo đạo là một việc làm luôn là tự nguyện, hơn nữa còn được khuyến khích là hãy suy nghĩ và tìm hiểu kỹ càng trước khi quy y. Truyền thống này thật ra đã có từ thời đức Phật. Chính đức Phật không bao giờ tìm cách kêu gọi người khác quy y cho đến khi nào người ta thật sự mong muốn. Tuy nhiên, khi đức Phật còn tại thế, người ta đến với đạo Phật thông qua nhân cách tuyệt vời của đức Phật. Nhưng khi không còn đức Phật nữa, nếu như chư Tăng không thể thu hút họ thì họ hoặc là con cháu họ sẽ bỏ đạo Phật mà theo đạo khác. Việc không thành lập một cộng đồng Phật giáo chuyên biệt, lúc bình thường thì có vẻ như vô hại, nhưng khi Phật giáo gặp nạn thì không thể nào chống đỡ nổi vì không có tổ chức, không có người lãnh đạo, và điều này đã đúng với Phật giáo Ấn Độ.

Khi Hồi giáo xâm lăng Ấn Độ, họ sát hại tất cả các tôn giáo bản địa khác như đạo Hindu, đạo Jain, và dĩ nhiên là đạo Phật, tuy nhiên trong khi những tôn giáo khác phục hồi lại được thì chỉ có Phật giáo là bị diệt vong tại Ấn Độ. Vì sao như vậy? Vì các tín đồ Phật giáo, như Jacobi đã chỉ ra, *"như thể là người ngoài, người*

bạn, và người ủng hộ của Tăng đoàn mà thôi”. Còn Tăng đoàn thì họ còn cúng dường, ủng hộ. Khi Tăng đoàn tan rã thì họ cũng tan rã theo. Không có ai đứng ra kêu gọi bảo vệ Phật pháp.

2 - Nguyên nhân khách quan

Về nguyên nhân khách quan, đầu tiên và trước hết phải kể đến sự thù hằn của đạo Bà-la-môn nói chung. Lý do là Phật giáo chủ trương bình đẳng giai cấp, vì thế đã đe dọa vị trí “cao quý” của giai cấp Bà-la-môn. Phật giáo cũng chống lại việc hiến tế động vật. Người Ấn có thói quen mời các đạo sĩ làm lễ cúng các vị thần ở làng hay gia đình họ. Do ảnh hưởng của Phật giáo, người ta không còn tin và không còn mời các đạo sĩ làm lễ nữa, do đó mà các đạo sĩ này bị mất đi nguồn lợi lớn, nên họ đã kết hợp với nhà cầm quyền để chống lại Phật giáo.

Đặc biệt là khi Phật giáo gần như trở thành quốc giáo dưới thời vua Asoka, nghĩa là đe dọa sự tồn tại của họ, thì dĩ nhiên các Bà-la-môn và tín đồ của họ không thể làm ngơ. Do đó họ phát động một phong trào chống lại Phật giáo với rất nhiều hình thức. Một mặt họ gieo rắc tâm lý thù hằn đối với chư Tăng, như cho rằng nếu ai gặp phải chư Tăng thì sẽ rất là xui xẻo. Mặt khác họ đồng hóa Phật giáo vào trong tôn giáo của họ, như tuyên truyền đức Phật là hóa thân thứ chín của thần Visnu, và Phật giáo là một nhánh của Bà-la-môn giáo.

Cho nên thay vì theo Phật giáo, tốt hơn là nên theo Bà-la-môn giáo vậy. Giáo sư K.T.S. Sarao của trường Đại học New Delhi viết trong tác phẩm Sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ rằng “Các Bà-la-môn đã đồng hóa tôn giáo của đức Phật vào trong hệ thống Bà-la-môn và làm cho ranh giới giữa Phật giáo và Bà-la-môn giáo trở nên bất phân là điều có thật. Và điều này đã tác động đáng kể vào sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ”.

Bên cạnh các giáo sĩ và học giả Bà-la-môn giáo tấn công Phật giáo trên mặt trận tư tưởng, các ông vua Bà-la-môn đã dùng bạo

lực để đàn áp tôn giáo của đức Phật. Ví như đức vua Pusyamitra (s.Puṣyamitra), người sáng lập ra triều đại Sunga (s. Śuṅga), sau khi lên ngôi đã tiến hành khôi phục lại Bà-la-môn giáo vốn đã mất vị trí độc tôn dưới thời vua Asoka cũng như các đời vua của triều đại Khổng Tước đi trước. Một mặt vua cho khôi phục việc hiến tế súc vật, mặt khác ra sức tiêu diệt Phật giáo bằng cách phá hủy chùa chiền, đền tháp và tàn sát chư Tăng, làm cho Phật giáo trong thời kỳ này không chỉ mất đi sự ủng hộ của hoàng gia mà còn bị tổn thương nặng nề.

Vua Shashanka (s. Śaśāṃka) (603 - 620) đối với Phật giáo còn nặng tay hơn nữa. Theo ghi chép của Huyền Trang thì vua Shashanka (s. Śaśāṃka), ngoài việc phá các chùa chiền, còn quăng phiến đá có dấu chân Phật xuống sông Hằng, chặt luôn cây Bồ-đề ở Bồ-đề đạo tràng, thay tượng Phật ở Bồ-đề bằng tượng thần Śiva.

Nếu như sự thù hận của Bà-la-môn giáo làm cho Phật giáo Ấn Độ bị suy yếu thì sự tấn công của người Hồi giáo đã bứng Phật giáo ra khỏi xứ sở này. Người Hồi giáo Ả Rập bắt đầu xâm lược Ấn Độ vào thế kỷ thứ VII. Đến thế kỷ thứ XI là người Hồi giáo Thổ Nhĩ Kỳ. Để cho tiện việc thiết lập tín ngưỡng của họ, người Ả Rập đã ra tay mạnh mẽ đối với các tôn giáo bản xứ. Theo Amitabha Chatterjee trong *"Ai hủy diệt Đại học Nalanda"* thì có đến hàng ngàn Tăng sĩ đã bị quăng vào lửa hoặc bị chặt đầu. Những người sống sót thì tìm cách chạy trốn đến các nước lân cận như Trung Hoa, Nepal, Tây Tạng trong khi hàng triệu tín đồ bị bắt buộc cải đạo sang Hồi giáo.

Vấn đề là tại sao đạo Hindu (Bà-la-môn) cũng bị đàn áp như Phật giáo mà họ có thể phục hồi lại được, trong khi Phật giáo thì không? Theo Tiến sĩ Ambedkar thì đó là do cơ chế tu sĩ Phật giáo khác với Bà-la-môn giáo. Đối với Phật giáo, không phải ai cũng có thể làm Tăng, nhưng một Bà-la-môn đã là Bà-la-môn từ lúc mới sinh ra. Sự tồn tại của một tôn giáo về căn bản, rõ ràng phụ thuộc vào vai trò của tầng lớp tu sĩ rất lớn.

“Bằng cách giết hại chư Tăng, người Hồi coi như đã giết Phật giáo. Thanh kiếm của người Hồi giáo đã giáng mạnh xuống tầng lớp tu sĩ, làm cho họ hoặc chết hoặc trốn ra nước ngoài, không còn ai giữ gìn ngọn đèn Chánh pháp”. Ambedkar đã viết trong Thanh gươm của Hồi giáo như vậy.

Không nghi ngờ gì nữa, cuộc tấn công và tàn sát của người Ả Rập và Thổ Nhĩ Kỳ thật sự là một cơn ác mộng đối với Phật giáo, là nắm đấm quyết định vận mệnh Phật giáo làm cho tôn giáo của đức Phật không thể nào trụ lại được trên đất Ấn Độ. Theo nhà Phật học Ahir: *“Những gì mà Hindu chưa làm xong (trong việc tiêu diệt Phật giáo) thì được hoàn tất bởi những người Hồi giáo cuồng tín”.*

Thật ra sự thụ động của chư Tăng và Phật tử trước sự tàn sát của Hồi giáo một phần cũng do tâm lý. Ngài Huyền Trang kể lại rằng khi ngài đang ở Ấn Độ thì đã nghe nói về thuyết mạt thế rồi. Người ta tin rằng Phật giáo sẽ bị tiêu diệt 1.500 năm sau khi đức Phật Nhập diệt. Đó là số phận của Phật giáo. Cho nên khi người Hồi giáo đến, người Phật tử nghĩ rằng thời kỳ Phật giáo đã kết thúc, cho nên họ đã không chống lại người Hồi. Trường hợp chư Tăng của trường Đại học Nalanda là một ví dụ. Nhiều sử liệu ghi lại rằng hàng ngàn Tăng sĩ của trường đã ngồi im cho mấy chục quân Hồi mặc tình chém giết. Họ không đánh trả lại là do họ thực hành hạnh bất bạo động, nhưng lý do chính là họ bị ảnh hưởng tâm lý bởi thuyết mạt thế đang thịnh hành thời bấy giờ.

Trên đây là những nguyên nhân nổi bật được cho là góp phần làm suy tàn Phật giáo Ấn Độ. Ngoài ra còn có những nguyên nhân khác nữa. Ví dụ như có học giả cho rằng do vì Phật giáo dựa quá nhiều vào giai cấp lãnh đạo, nên khi triều đại này sụp đổ mà gặp triều đại kế tiếp không ủng hộ thì Phật giáo liền suy yếu ngay.

Học giả James Atkins trong quyển Những tôn giáo ở Trung Quốc thì tin rằng Phật giáo Ấn Độ suy tàn là do các Tăng sĩ lỗi

lạc của Ấn Độ đi ra nước ngoài để truyền bá Phật giáo nên không còn ai giữ gìn Phật giáo trong nước. Có người thậm chí còn quy tội cho Phật giáo Mật tông, vì cho rằng một số nghi thức của Mật tông liên quan đến tính dục đã làm yếu đi nền tảng đạo đức của Tăng sĩ. Một số học giả Bà-la-môn thì đổ thừa Phật giáo suy tàn là do đệ tử của đức Phật không tin vào Thượng đế và thẩm quyền của kinh Vệ Đà. Tuy nhiên lý thuyết này không vững, bởi vì Kỳ-na giáo chẳng hạn, cũng đâu có tin vào hượng đế và Vệ Đà, nhưng các tôn giáo ấy vẫn tồn tại ở Ấn Độ cho đến ngày nay.

Mặc dù có rất nhiều yếu tố được đưa ra để lý giải cho sự suy tàn của Phật giáo ở Ấn Độ nhưng thật ra thì cũng chưa ai xác định được đâu là nguyên nhân thật sự làm cho Phật giáo bị suy tàn. Bởi vì những sự kiện mà chúng ta đưa ra ở đây, nó cũng xảy ra đối với các tôn giáo khác cũng như với Phật giáo ở những nước khác. Ví dụ như cho rằng Phật giáo suy tàn là do sự suy đồi đạo đức của chư Tăng nên tín đồ đã quay lưng lại với họ thì cũng không đúng lắm. Trong lịch sử tôn giáo, chưa thấy có tôn giáo nào bị diệt vong chỉ vì lý do đạo đức. Hơn nữa chúng ta nên nhớ rằng, bên cạnh những người “*phá giới phạm trai*” còn có những vị khác mà đời sống rất là gương mẫu và phạm hạnh. Họ chính là rường cột Phật pháp, chống đỡ ngôi nhà Phật pháp trong lúc suy vi.

Hay khi Phật giáo từ Ấn Độ mới truyền vào Trung Quốc, tôn giáo này cũng vấp phải sự chống đối từ các tôn giáo bản địa như Đạo giáo, Lão giáo rồi các pháp nạn Tam Võ Nhứt Tôn... Nhưng Phật giáo Trung Quốc vẫn không rơi vào tình cảnh tiêu vong như ở Ấn Độ. Có lẽ nói như Kane, không phải một hay một vài nguyên nhân làm cho Phật giáo ở Ấn Độ suy vong mà là sự kết hợp của tất cả các nguyên nhân, chủ quan và khách quan, tương tác lẫn nhau trong một thời gian dài mới làm cho Phật giáo Ấn Độ thành ra như thế. Nếu không, chúng ta cũng đành tin vào hai chữ Định mệnh huyền bí. Định mệnh của Phật giáo Ấn Độ là như thế.

Tình trạng

Ấn Độ là một quốc gia rộng lớn, đa sắc tộc, đa tôn giáo và thường xuyên bị chia cắt thành nhiều tiểu quốc. Tùy thuộc vào hoàn cảnh chính trị, xã hội của triều đại hay khu vực mà tình trạng của Phật giáo cũng thịnh suy khác nhau. Vì vậy mà chúng ta không thể xác định chính xác thời gian nào Phật giáo bắt đầu suy tàn. Nhiều khi ở khu vực này Phật giáo đã có dấu hiệu của sự suy tàn nhưng ở khu vực khác Phật giáo lại cực thịnh. Ngay cả trong phạm vi một tiểu quốc tình trạng cũng rất khác nhau.

Ví dụ như đức vua Asoka là một Phật tử và ông cũng là người rất tích cực truyền bá Phật giáo, nhưng vợ ông lại rất ganh tỵ với Phật giáo, đã nhiều lần chặt cây Bồ-đề ở Bồ-đề đạo tràng. Ngược lại, các vị vua triều đại Gupta (320 - 550) là những tín đồ của đạo Bà-la-môn nhưng dưới thời đại này một số luận sư, học giả Phật giáo như Thế Thân chẳng hạn, lại rất được ủng hộ. Trường Đại học Nalanda đã phát triển rực rỡ trong thời kỳ đầu thành lập cũng nhờ vào sự ủng hộ nhiệt tâm của các đại đế triều đại Gupta. Hay như giai đoạn từ năm 700 đến 1150, trong khi người ta nghe rất ít về Phật giáo ở Punjab, Haryana, Bihar, Bengal and Orissa và một phần của Rajasthan, thì ở Kashmir, Bengal và Bihar Phật giáo lại rất chi là phồn thịnh dưới sự cai trị của các vị vua của triều đại Pala (s. Pāla), là những tín đồ của Phật giáo Đại thừa và Mật tông.

Một trong những biểu hiện của sự suy tàn là tình trạng thoái hóa về tu dưỡng đạo đức và cả về học tập Phật pháp của người tu. Điều này ta đã nói ở phần nguyên nhân suy tàn. Ngoài ra là sự bỏ hoang của các tự viện, sự giảm thiểu số lượng người tu và tín đồ. Ví dụ như khi Pháp Hiển đến Ấn Độ năm 399 - 414, thì Phật giáo ở Madhyadesa (s. Madhyadeśa) và Kusinārā (s. Kuśī nagara) (nơi Phật nhập Niết-bàn) còn tương đối khá, nhưng khi Huyền

Trang đến năm 629 - 645 thì Phật giáo gần như không còn sức sống, chỉ có một số ít tu viện là còn nguyên, còn phần lớn thì đều đổ nát và rơi vào hoang phế.

Ở nhiều nơi, Phật giáo bị thay thế bởi Bà-la-môn giáo, và tượng Phật bị thay thế bằng tượng thần của tôn giáo họ. Huyền Trang chứng kiến ở xung quanh Bồ-đề đạo tràng chỉ có 6 chùa Phật, nhưng có đến 10 đền thờ thần. Ở Janapada chỉ có 2 chùa Phật với vài thầy nhưng có đến hàng trăm đền thờ thần với một số lượng lớn đạo sĩ Bà-la-môn. Ở Varanasi (s. Vārāṇasī) có khoảng 30 chùa với 3.000 Tăng, trong khi đó đền thờ Bà-la-môn thì có hơn 100 với hơn 10 ngàn tín đồ của họ. Ở Asam, người ta không còn tin Phật giáo mà chỉ thấy có sự hiện diện của Bà-la-môn giáo. Điều đáng nói nữa là chư Tăng có trình độ rất thấp, nhưng ngoại đạo đều là những người có trình độ học vấn cao.

Như trên đã có nói, thật khó xác định thời gian nào Phật giáo bắt đầu suy tàn. Nhưng rõ ràng là từ sau thế kỷ XII Phật giáo gần như hoàn toàn suy vong ở Ấn Độ, ngoại trừ một vài vùng ven dãy núi Hy-mã-lạp. Người ta kể rằng, khi vua Akbar (1556 - 1605) của triều đại Mogul, triều đại Hồi giáo Mông Cổ, muốn tìm hiểu về tất cả các tôn giáo trong thời đại ông, người ta đã giới thiệu cho nhà vua biết về đạo Hindu, đạo Hồi, đạo Kỳ-na, đạo Thiên Chúa, đạo thờ lửa, nhưng không có ai giới thiệu ông về Phật giáo cả.

Thế nhưng, cũng có tài liệu ghi rằng sau khi bị Hồi giáo chinh phục Ấn Độ thì tình hình Phật giáo tuy có suy thoái mà không đến nỗi diệt vong. Nhà sử học Tây Tạng Tāranātha thuật lại rằng nhiều học giả Phật giáo đã chạy nạn từ Bắc Ấn xuống phía Nam sau khi miền Bắc bị người Hồi xâm chiếm. Trong tác phẩm *"Tinh chất của năng lực sống trong sự Bất Tử"* (viết năm 1582), tác giả Kṛṣṇadāsa Kavirāja (s. Kṛṣṇadāsa Kavirāja) kể lại rằng triết gia Hindu Sri Caitanya (s. Śrī Caitanya) trong chuyến đi của ông xuống miền Nam Ấn vào năm 1510 đã tranh luận với nhiều tu sĩ Phật giáo và ông đã bị thua.

Trong khi đó theo nghiên cứu của giáo sư Sarao của trường Đại học New Delhi thì khi Abul Fazal (1551 - 1602 - Sử quan của vua Akbar) đến thăm Kế Tân (Kasmire) thì gặp vài người lớn tuổi và tự xưng là Phật tử. Qua những chuyện trên ta thấy rằng Phật giáo chưa bao giờ bị đứt đoạn ở Ấn Độ mà vẫn tồn tại dù chỉ là leo lét. Cho nên giáo sư Sarao đề nghị, rằng thật là không đúng khi chúng ta dùng những thành ngữ như *'biến mất'* hay *"diệt vong"* để chỉ tình trạng Phật giáo Ấn Độ. Còn tiến sĩ Ambedkar thì cho rằng tuy về hình thức Phật giáo đã không còn ở Ấn Độ nhưng về mặt tinh thần thì vẫn luôn luôn tồn tại vậy.

Khi nói về tình trạng Phật giáo ở Ấn Độ, nhà Phật học người Ấn, giáo sư Ahir, trong *"Di sản của Phật giáo"*, đã dùng lời hết sức cảm khái. Xin nêu ra đây trước khi đóng lại phần này. Ông viết: *"Phật giáo sau lần cuối cùng bị khủng bố bởi quân Hồi giáo đã hạ màn trên sân khấu Ấn Độ để rồi sau đó chìm vào im lặng, sự im lặng của lãng quên. Các thánh tích bị đổ nát và che phủ trong những cánh rừng âm u. Các tự viện và đền tháp bị chuyển đổi sang các tôn giáo khác. Và đức Phật thì hầu như bị quên lãng trong ký ức của mọi người từ khi ngài bị đồng hóa vào trong hệ thống khổng lồ của các vị thần Bà-la-môn giáo"*.

Chú thích: Chuyện kể rằng khi nhà vua dùng đục để đục dấu chân đức Phật ra khỏi phiến đá thì ngay sau đó trên phiến đá lại nổi lên hình dấu chân như trước. Vua giận quá quăng luôn xuống sông Hằng. Nhưng lạ thay, nó lại quay trở về chỗ cũ.

BÀI 3: VÀI SUY NGHĨ VỀ NGUYÊN NHÂN THỊNH SUY CỦA PHẬT GIÁO

(Bài viết của thầy Thích Hạnh Chơn)

Theo Phật giáo, sự thay đổi nào cũng đều có thể truy về quy luật nhân quả. Do đó, truy tìm nguyên nhân đưa đến sự thịnh suy và tìm kiếm giải pháp để duy trì sự cường thịnh và tránh sự suy vong của Phật giáo là một việc đáng làm, nhất là trong giai đoạn Phật giáo đang đối mặt với nhiều thách thức.

Là người học Phật, ai cũng biết vô thường là một trong ba pháp thuộc giáo lý Tam Pháp ấn (Vô thường, Khổ, Vô ngã theo Phật giáo Nam truyền hay Vô thường, Vô ngã, Niết-bàn). Nói đến vô thường là nói đến sự thay đổi hoặc là tốt hơn hay xấu hơn, phát triển hay suy vong, tiến bộ hay lạc hậu... Khi mọi sự vật hiện tượng tồn tại khách quan đều không thể thoát ra khỏi quy luật vô thường thì sự thịnh suy của một tổ chức như Phật giáo cũng là tất yếu. Theo Phật giáo, sự thay đổi nào cũng đều có thể truy về quy luật nhân quả. Do đó, truy tìm nguyên nhân đưa đến sự thịnh suy và tìm kiếm giải pháp để duy trì sự cường thịnh và tránh sự suy vong của Phật giáo là một việc đáng làm, nhất là trong giai đoạn Phật giáo đang đối mặt với nhiều thách thức mới. Trên tinh thần đó, người viết sẽ dựa vào phần trích dẫn của bài kinh *Đại bát Niết-bàn* trong kinh *Trường bộ* để phân tích lời Phật dạy về vấn đề liên quan. Bài viết cũng sẽ trích dẫn nguyên nhân đưa đến sự tiêu vong của Phật giáo ở Ấn Độ, sự suy yếu của Phật giáo Việt Nam sau thời Lý-Trần. Qua đó, một số đề xuất sẽ được đưa ra để tham khảo và thảo luận cùng với chư thiện hữu tri thức có ưu tư về vấn đề này trên tinh thần chia sẻ, học hỏi.

Sự thịnh suy theo kinh Đại bát Niết-bàn

Bài kinh mở đầu bằng việc đại thần của vua Ajāta- sutta (s. Ajātaśatru - A-xà-thế) nước Magadha (Ma-kiệt-đà) tuân lệnh quốc

chủ đến đánh lễ đức Thế Tôn và trình bày ý vua là muốn chinh phục và tiêu diệt dân chúng Vajji, nhằm lắng nghe tôn ý của đức Thế Tôn như thế nào. Đức Phật không trả lời trực tiếp cho vị đại thần mà khéo léo hỏi thị giả A-nan đang hầu một bên về sinh hoạt của dân chúng Vajji. Bảy điều được đức Phật nêu ra và khẳng định nếu chúng được tuân thủ thì sự cường thịnh sẽ có mặt. Nhân đó, đức Phật dạy cho các thầy tỳ-khưu 7 pháp làm cho chúng tỳ-khưu sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm. Bảy pháp ấy gồm: *"1, thường hay tụ họp và tụ họp đông đảo; 2, tụ họp, giải tán và làm việc Tăng sự trong niệm đoàn kết; 3, không ban hành những luật lệ rới giới luật, không hủy bỏ những luật lệ phù hợp giới luật, và sống đúng với những học giới đã được ban hành; 4, tôn kính, đánh lễ, cúng dường các bậc tỳ-khưu trưởng thượng và nghe theo lời dạy của họ; 5, không bị chi phối bởi tham ái đưa đến tái sanh; 6, thích sống những nơi nhàn tịnh; 7, tự thân an trú chánh niệm khiến các bạn đồng tu chưa đến muốn đến và đã đến được sống an lạc".* Bảy điều kiện trên có thể rút ngắn là thực hiện đời sống đoàn kết trong chúng, tôn trọng và sống đúng giới luật, tôn kính cúng dường bậc trưởng lão và thường tham vấn họ, xa lìa tham ái đưa đến tái sanh và luôn sống chánh niệm để làm cho bạn đồng tu được sống an lạc. Nói một cách khác, chúng tỳ-khưu sẽ cường thịnh khi tập thể ấy sống theo giới luật, biết học hỏi bậc minh sư và có an lạc do hành trì lời Phật dạy. Ngược lại, sự suy giảm sẽ xuất hiện.

Sự thịnh suy của Phật giáo hầu như phụ thuộc vào hàng Tăng bảo. Trong giai đoạn kinh điển được lưu truyền bằng con đường truyền khẩu thì sự sống còn của Phật pháp hoàn toàn do Tăng bảo quyết định. Muốn tìm hiểu, học hỏi Chánh pháp tức nội dung Tam tạng kinh điển, người ta phải tìm đến các Tăng Ni. Bởi vì, chính họ là những người thông thuộc kinh điển, người có hành trì và do đó là nguồn độc quyền và đáng tin cậy nhất. Cùng quan điểm này, Giáo sư Gombrich, một nhà nghiên cứu Phật

giáo nổi tiếng nhận định: “Người ta chỉ có thể tiếp cận lời Phật dạy thông qua Tăng-già, những người duy trì và giảng giải lời dạy ấy” [1]. Khi kinh điển được biên tập và lưu truyền bằng văn bản, người ta có thể tiếp cận giáo pháp bằng cách tự đọc kinh sách hay tìm học nơi các Tăng Ni. Tuy nhiên, hàng Tăng bảo, những người có học và có hành trì lời Phật dạy vẫn là nơi đáng tin cậy nhất. Sự hiện diện của những người xuất gia có hành trì đóng vai trò quan trọng và quyết định sự sinh tồn của Phật giáo bởi vì dù kinh điển vẫn còn nhưng không còn hàng Tăng bảo thì Phật giáo vẫn bị tiêu vong, ít nhất là đúng trong trường hợp ở Ấn Độ. Ta có thể nói rằng kinh điển không hoàn toàn bị tiêu hủy ở Ấn Độ ít nhất cho đến khi không còn bóng người xuất gia. Kinh điển tại Đại học Nālandā bị đốt cháy hoàn toàn không có nghĩa là không còn kinh điển bởi không có chứng cứ nào nói rằng chỉ có Nalanda (s. Nālandā) lưu giữ kinh điển. Còn biết bao nhiêu trường Đại học khác và nhiều tự viện cũng như hàng triệu gia đình Phật tử. Không lẽ tất cả họ không giữ một số kinh sách. Chắc chắn là kinh điển vẫn còn sau biến cố đau thương ấy nhưng không còn người kế thừa lưu giữ, tu tập và giảng dạy nên dần dần chúng bị hủy hoại theo thời gian. Như vậy theo nội dung trên Phật giáo thịnh khi chúng tỳ-khưu thịnh, Phật giáo suy giảm và tiêu vong khi chúng tỳ-khưu suy và biến mất. Một câu hỏi đặt ra là tại sao Phật giáo có hai chúng gồm xuất gia và tại gia nhưng khi chúng xuất gia mất thì Phật pháp không được duy trì? Phật giáo là chỉ để dành riêng cho hàng xuất gia chăng? Trước khi trả lời câu hỏi, chúng ta hãy tìm hiểu nguyên nhân Phật giáo suy vong ở Ấn Độ.

Nguyên nhân Phật giáo suy vong ở Ấn Độ

Trong bài “*Vì sao Phật giáo suy tàn tại Ấn Độ*” [2] do D.C Ahir một học giả người Ấn Độ viết và Trần Đức Phi Bằng dịch, tác giả đã đưa ra một số nguyên nhân sau:

Nguyên nhân bên ngoài gồm: Một là sự xung đột giữa Bà-la-môn giáo và Phật giáo. Hai là sự thù giận và ghét bỏ của các Bà-la-môn hành nghề tế lễ. Ba là Phật giáo không những bị mất sự ủng hộ của nhà cầm quyền mà còn bị đàn áp, phá hủy. Bốn là âm mưu tiêu diệt Phật giáo của người Hồi giáo. Năm là Phật giáo bị đồng hóa.

Nguyên nhân bên trong: Thứ nhất Tăng sĩ xao lãng việc tu tập, thờ ơ với sứ mệnh truyền bá Chánh pháp phụng sự xã hội, đánh mất sự giao hảo gần gũi với quần chúng. Thứ hai, Phật giáo không có tổ chức cư sĩ để giảng dạy, truyền bá và bảo vệ tôn giáo của mình. Do đó, họ chỉ đứng nhìn mà không giúp được gì khi các tu viện bị cướp phá, xúc phạm và các Tăng sĩ bị trục xuất hay giết hại. Thứ ba, thiếu vắng những nghi thức cho các sinh hoạt liên quan đến đời sống văn hóa, tập tục xã hội như hôn nhân, tang tế. Và cuối cùng là tín đồ mê tín dị đoan.

Theo tác giả, những nguyên nhân làm Phật giáo bị suy vong tại Ấn Độ không phải bên trong mà là bên ngoài. Chính sự đàn áp, giết hại, và phá hoại của Ấn Độ giáo và sau đó là Hồi giáo khiến cho Tăng sĩ bị giết, chùa chiền bị san bằng, kinh điển bị tiêu hủy đưa đến Phật giáo bị xóa sổ. Ông cũng bác quan điểm cho rằng Phật giáo suy tàn là do Tăng-già suy đồi vì điều đó chỉ ảnh hưởng đến việc truyền bá và duy trì Phật pháp hơn là suy vong. Người viết cũng đồng ý với quan điểm này. Tổ chức Phật giáo cho dù có suy đồi vẫn có những bậc chân tu, đạo đức cho quần chúng nương tựa. Nếu không có sự phá hoại của bên ngoài thì Phật giáo chỉ có thể thịnh hoặc suy giảm mà không thể suy tàn được.

Dựa theo bộ đại *Từ Điển Bách Khoa Toàn Thư Phật giáo* (Encyclopaedic Dictionary of Buddhism) xuất bản năm 1998, Samir Nath đưa ra 12 nguyên nhân làm cho Phật giáo suy vong. Trong đó, ông cũng chỉ liệt kê 3 nguyên nhân bên trong là sự suy thoái trong Tăng-già, sự chia rẽ trong Phật giáo, và thần

tượng thờ phụng đức Phật. Ba nguyên nhân này cũng chỉ làm cho Phật giáo thịnh hoặc suy giảm chứ không thể suy vong. Như vậy, quan điểm của Ahir được củng cố thêm. Để làm rõ hơn quan điểm này, ta tiếp tục xem trường hợp Phật giáo suy yếu ở Việt Nam.

Nguyên nhân Phật giáo Việt Nam suy yếu sau thời Lý, Trần

Phật giáo Việt Nam cũng trải qua thăng trầm, thịnh suy theo quy luật. Theo sử liệu, Phật giáo dưới hai triều đại Lý và Trần được thừa nhận là cực thịnh và được gọi là thời vàng son của Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, điều không may mắn là Phật giáo đã không thể duy trì vị thế ấy. Từ cuối đời Trần trở đi, Phật giáo suy đồi và có lúc phục hưng nhưng chưa thể so bằng với Phật giáo dưới hai triều đại ấy. *“Sự suy đồi ở đây không phải là Phật giáo đánh mất ảnh hưởng trong quần chúng mà là đánh mất vai trò lãnh đạo trí thức, văn hóa và chính trị”*. Nguyên nhân ở đây cũng bao gồm bên ngoài và bên trong nhưng chủ yếu là từ bên trong. Nguyên nhân bên ngoài là vua chúa không hết lòng ủng hộ Phật giáo như trước và các nhà Nho trí thức công kích Phật giáo. Tuy nhiên, nguyên nhân chính là do chùa chiền nhiều nên không thể quản lý tốt; Tăng chúng đông nhưng thiếu học; thành phần bất hảo trà trộn vào Tăng đoàn làm mất thanh danh; Tăng sĩ kiêu hãnh khi được cúng dường hậu hĩnh; chùa tượng quá nhiều gây lãng phí và gây ác cảm đối với các Nho gia; và do Phật giáo đã ỷ lại quá nhiều vào sự ủng hộ của thế quyền [3]. Như vậy, tình trạng nội bộ của Phật giáo ở Việt Nam cũng có phần gần giống như tình trạng ở Ấn Độ nhưng Phật giáo Việt Nam không bị suy vong vì Phật tử Việt Nam đã thành công trong việc bảo vệ và chống lại sự đàn áp và âm mưu tiêu diệt của ngoại đạo cuồng tín và quá khích. Đó là điều may mắn và cũng là bốn phạm của Phật tử Việt Nam. Có thể Phật tử Ấn Độ cũng đấu tranh bảo vệ Phật giáo nhưng họ đã không thành công.

Nhận xét và đề xuất

Từ những dẫn chứng trên, chúng ta có thể suy ra rằng Phật giáo hưng thịnh hay suy yếu và cuối cùng suy vong là do những nguyên nhân từ bên ngoài lẫn bên trong. Trong khi nguyên nhân bên trong chỉ có thể làm cho Phật giáo suy yếu thì nguyên nhân bên ngoài có thể làm Phật giáo suy vong. Khi đã xác định được nguyên nhân rõ ràng cụ thể rồi, người Phật tử cần phải tìm kiếm giải pháp thích hợp. Một câu hỏi lớn là tại sao tín đồ Phật giáo không thể bảo vệ tôn giáo cao quý của mình trước kẻ ngoại đạo tấn công và phá hoại?

Phật giáo được hiểu tổng quát bao gồm Phật, Pháp và Tăng, gọi chung là Tam Bảo. Tăng-già nếu hiểu rộng ra phải bao gồm cả quần chúng cư sĩ vì ý nghĩa của chữ “*Tăng*” là hòa hợp chúng. Khi hàng Tăng bảo suy đồi tức đánh mất vai trò của họ về lãnh đạo văn hóa, chính trị xã hội và đánh mất sự ảnh hưởng đối với quần chúng thì ít ra Phật và Pháp bảo vẫn còn nguyên vẹn, nhất là thời kỳ văn bản đã được lưu truyền. Tuy nhiên với Phật giáo, hàng Tăng bảo không còn thì đồng nghĩa với Pháp bảo không còn và dẫn đến Phật bảo cũng mất. Phật giáo là tài sản chung của mọi người nhưng rõ ràng chính hàng Tăng bảo giữ quyền quyết định sự tồn vong của Phật giáo. Do đó, trước nhất và trên hết để bảo vệ Phật giáo và làm cho nó cường thịnh thì phải xây dựng hàng Tăng bảo cường thịnh theo tinh thần kinh đã nêu ở trên.

Tăng bảo cường thịnh là điều kiện cần, hàng Phật tử cư sĩ phát tâm hộ trì Phật giáo mới là điều kiện đủ. Hàng Tăng bảo có thể làm cho Phật giáo thịnh hay suy nhưng họ không bao giờ làm cho Phật giáo biến mất. Nói cụ thể, họ không bao giờ tự đánh mất quyền lợi của họ. Vậy thì chỉ có kẻ bên ngoài làm Phật giáo suy vong trong đó có chính người Phật giáo. Thói thường, khi Tăng bảo suy đồi thì hàng cư sĩ quay lưng với Phật giáo và có thể theo đạo khác. Quần chúng Phật tử cư sĩ là lực lượng hộ trì quan trọng mà quay lưng

thì Phật giáo suy yếu. Lúc ấy, ngoại đạo tấn công phá hoại, nhất là bằng vũ trang, thì Phật giáo không đủ nội lực chống trả để bảo vệ tôn giáo của mình. Ngày nay, các tôn giáo cạnh tranh khốc liệt để thu nhận tín đồ. Họ không từ thủ đoạn, thậm chí sát hại tín đồ đạo khác. Do vậy, hướng dẫn hàng cư sĩ tu học và có trách nhiệm với tôn giáo của mình là nhiệm vụ cần phải thực hiện ngay.

Như học giả Ahir đã nêu, *“Phật giáo không có tổ chức cư sĩ để giảng dạy, truyền bá và bảo vệ tôn giáo của mình. Phật giáo cũng thiếu vắng những nghi thức cho các sinh hoạt liên quan đến đời sống văn hóa, tập tục xã hội như hôn nhân, tang tế...”*. Do không có kế hoạch bài bản, cụ thể để đào tạo hàng cư sĩ cũng như không thiết lập nghi thức mang đậm nét Phật giáo để giáo hóa quần chúng, Phật giáo tự đánh mất vai trò của mình trong xã hội. Vì vậy, tạo dựng nét văn hóa Phật giáo trong tất cả các tập tục, lễ hội... cũng là điều cấp bách.

Kỷ niệm ngày Đản sanh của đức Từ Phụ Thích Ca Mâu Ni không gì hơn là duy trì và truyền bá lời dạy của ngài đến với mọi người. Bên cạnh tổ chức các hình thức kỷ niệm mang nét văn hóa Phật giáo, Phật tử cũng cần có chiến lược lâu dài. Xây dựng hàng Tăng bảo vững mạnh, đào tạo hàng cư sĩ có thể hoằng pháp và có trách nhiệm bảo vệ Phật giáo, và thiết lập nền văn hóa Phật giáo trong tất cả các tập tục sinh hoạt cộng đồng là những hành động thiết thực cúng dường đức Phật. Chiến lược này thành công, chắc chắn ngày Phật đản nơi nơi rợp cờ Phật giáo.

Chú thích

[1] Richard, F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: a Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, (New York: Routledge, 2006), p. 72.

[2] <http://quangduc.com/lichsu/90visaopgsuytan.html>.

[3] Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử Lược*, (Hà Nội: NXB. Văn Học, 2000), tr.479 - 482.

BÀI 4: VÌ SAO PHẬT GIÁO SUY TÀN TẠI ẤN ĐỘ

D.C. Ahir

Trần Đức Phi Bằng dịch

(Vì có nhiều người thắc mắc việc đạo Phật biến mất trên đất Ấn Độ, nơi nó đã ra đời và lớn mạnh đến tuyệt đỉnh. Do đó, chúng tôi xin dịch bài này của tác giả là một người Ấn Độ, cũng là một người trưởng thành trong xã hội Ấn Độ giáo, dưới quan điểm của một học giả hiện đại để cống hiến quý vị).

Sự biến mất của đạo Phật ở Ấn Độ, nơi nó đã được sinh ra, trưởng thành và đạt đến những thành tựu cao nhất, là một hiện tượng đáng ngạc nhiên và đau lòng. Thế nào và tại sao đạo Phật đã không tồn tại lâu dài trong những người gần gũi nhất với nó là một vấn đề khó hiểu với nhiều ý kiến bất đồng. Quan điểm chung của các nhà học giả Ấn Độ là sự xao lãng và sa đọa trong đời sống đạo đức và tâm linh của giới tu sĩ Phật giáo, Tăng cũng như Ni. Tuy nhiên nhìn dưới ánh sáng lịch sử, việc cho rằng sự xuống dốc về đạo đức của hàng ngũ Tăng-già Phật giáo dường như là chuyện hoang đường không có những bằng chứng xác đáng. Nói như đại sư Swami Vivekananda rằng: *Phật giáo phải chết, một cái chết tự nhiên trên đất Ấn Độ vì những đệ tử của Phật đã từ bỏ đấng Thượng đế vĩnh hằng ra khỏi đất nước* cũng không đúng. Nếu đó là lý do thì tại sao Kỳ-na giáo đã tồn tại trên đất Ấn khi Mahavira (s. Mahāvīra) cũng không thừa nhận Thượng đế là đấng Tối Cao. Tín đồ Kỳ-na giáo, cũng giống như Phật giáo, không thừa nhận thẩm quyền của kinh điển Vệ Đà. Vì vậy, đó không phải là lý do suy tàn của Phật giáo trên đất Ấn.

Theo quan điểm của chúng tôi, Phật giáo đã chết một cái chết không tự nhiên, và những nguyên do đưa đến sự biến mất của nó là những nguyên do bên ngoài hơn là bên trong. Không chỉ thế, một chiến dịch có hệ thống và tính toán đã được tiến hành

vì quyền lợi ích kỷ của người Bà-la-môn giáo đã đẩy Phật giáo ra khỏi nơi chôn nhau cắt rốn của nó. Lý do là vì đức Phật đã lên án chế độ giai cấp và nhấn mạnh vào sự bình đẳng của mọi người. Trong khi đó tín đồ của Bà-la-môn bằng mọi cách bảo vệ hệ thống giai cấp để bám lấy những ưu đãi của họ trong sự phân chia giai cấp đó, nhưng tín đồ Phật giáo, không giống như tín đồ Kỳ-na giáo, không chịu thỏa hiệp trên vấn đề này. Điều này đã đưa đến mâu thuẫn. Người Bà-la-môn một mặt phát động chiến dịch chống Phật giáo, ngược đãi tín đồ Phật giáo, một mặt đem những điểm tốt của Phật giáo vào hệ thống của họ để thuyết phục quần chúng. Những yếu tố ngoại tại, cộng với một vài sai lầm nội bộ đã nhanh chóng làm Phật giáo suy tàn tại Ấn Độ.

Xung đột giữa Bà-la-môn giáo và Phật giáo

Trước khi có Phật giáo, Ấn Độ chưa từng biết đến những đạo lý về bình đẳng và tình huynh đệ. Theo Nguyên nhân ca (Puruṣa Sūkta - s. Puruṣa Sūkta) của kinh Lê câu Vệ Đà (Rig Vê Đà), chủng tộc Bà-la-môn sinh ra từ miệng, chủng tộc Sát-đế-ly (Kṣatriya) sinh ra từ tay, chủng tộc Phệ-xá (Vaiśya - s. Vaiśya) sinh ra từ đùi, và chủng tộc Thủ-đà-la (Sudra - s. Śūdra) sinh ra từ bàn chân của Brahma là thần Sáng tạo⁽¹⁾. Xã hội này đặt nền tảng trên nguồn gốc thần thoại Chaturvarṇa (s. Caturvarṇa) và được quy định bằng nguyên lý phân biệt giai cấp; giai cấp Bà-la-môn được xếp hàng đầu, tiếp đến là giai cấp Sát-đế-ly, còn Phệ-xá, và Thủ-đà-la là thấp nhất. Quy luật về sự phân biệt giai cấp cũng quy định những quyền lợi và ưu thế của họ. Ngay cả những hình phạt về sự phạm tội cũng được đặt trên nền tảng khác biệt giai cấp. Người Bà-la-môn sẽ bị hình phạt nhẹ nhất và người thuộc giai cấp Thủ-đà-la sẽ bị hình phạt nặng nhất. Như vậy, toàn bộ cơ cấu xã hội được đặt trên nguyên tắc bất bình đẳng.

⁽¹⁾ Chỗ này tác giả nhằm: Brahman là Phạm thể hay Thượng đế còn thần Sáng tạo (Brahmā), thần Bảo tồn (Vīṣṇu), và thần Hủy diệt (Śiva) là 3 vị thượng đẳng thần.

Đức Phật đã làm một cuộc cách mạng chống lại những luật lệ xã hội áp bức đó và lên án hệ thống giai cấp. Ngài không thừa nhận nguồn gốc linh thiêng của giai cấp, và chứng minh sự đối trá của giai cấp Bà-la-môn khi tuyên bố rằng họ sinh ra từ miệng của Brahman. Ngài bác bỏ lời tuyên bố của người Bà-la-môn, họ cho rằng chỉ có họ mới có thể đạt đến những đức hạnh tâm linh, và khẳng định rằng người trong bất kỳ giai cấp, màu da hay tín ngưỡng nào đều có thể phát triển trong tâm họ những đức hạnh đó. Ngài còn đi xa hơn thế nữa: *“Hãy làm cho không còn ai, nam hay nữ, bất kỳ thuộc nền tảng kinh tế xã hội nào, bị cản trở trên con đường đạt đến sự toàn thiện. Đó là quyền của mỗi người, khả năng bên trong của mỗi người, và sự toàn thiện đó có thể đạt đến do sự cố gắng không ngừng của riêng mỗi người, không do sự giúp đỡ của một tha nhân, thần thánh hay siêu nhiên nào”*.

Đức Phật còn dạy rằng: *“Tất cả mọi người đều giống nhau, nếu phân chia họ ra một cách nhân tạo là hành động điên rồ”*. Trong kinh Vāseṭṭha, ngài nói rằng: *“Trong đời sống của loài thú có những sự khác biệt dựa trên những đặc tính nền tảng khác nhau. Trong đời sống của các loài cây cỏ cũng vậy. Nhưng không có những sự khác biệt như thế trong sự phân loại loài người thành những ngăn kín, vì nhân loại là một và có cùng những đặc tính như nhau”*. Vì vậy, đức Phật khẳng định một cách dứt khoát: *“Giá trị là đặt nền tảng trên những hành động, chứ không phải trên sự sinh ra, một sự việc vô tình, không phải là thước đo con người”*. Ngài cũng bước những bước cụ thể trong việc nhổ tận gốc sự tẻ hại của giai cấp. Những bước đó là: *“Phơi trần huyền thoại về nguồn gốc thượng đẳng do người Bà-la-môn tuyên bố về họ; khuyến khích giai cấp thấp bằng cách thọ trai tại nhà họ; và chấp nhận những người thuộc giai cấp thấp xuất gia và được coi ngang hàng với những người khác trong hàng ngũ Tăng-già”*. Hô hào các tỳ-khưu

quên dòng giống giai cấp của họ, một lần đức Phật nói: *“Này các thầy, giống như những dòng sông, sông Hằng, sông Yamunā, sông Aciravati (s. Aciravatī), sông Sarasvatī và sông Mahi (s. Mahī) khi chúng đều chảy về biển lớn. Cũng như vậy, này các thầy, bốn giai cấp: Bà-la-môn, Sát-đế-ly, Phệ-xá và Thủ-đà-la khi họ đi theo giáo pháp và giới luật của Như Lai, họ từ bỏ những khác biệt của giai cấp và sắp hạng, và trở thành những phần tử của một khối duy nhất và đồng nhau”*.

Ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI t.tl., người Bà-la-môn giáo tìm sự cứu rỗi và giải thoát bằng những tế lễ hy sinh, người theo đạo Kỳ-na và Ajīvaka (s.Ajīvika) tế lễ bằng sự tự hành hạ thân xác. Đức Phật trái lại dạy đệ tử của ngài vượt qua biển khổ luân hồi bằng cách đem sự tốt đẹp cho chúng sanh khác, thay vì làm hại họ hay hại chính bản thân mình. Ngài dạy con đường đi đến Niết-bàn bằng những phương tiện: 1 - Tự điều khiển, tự tiết chế và giảm thiểu những đam mê; 2 - Mở lòng thương yêu tất cả mọi loài, người, chim muông, thú vật; và 3 - Giúp đỡ người nghèo yếu.

Ngài cũng nhấn mạnh: a - Cơ hội bình đẳng cho mọi người; b - Thân thể bình đẳng cho mọi người; c - Tự do tư tưởng; và d - Tình huynh đệ toàn khắp.

Khi đức Phật giảng giáo pháp của ngài, nó đã lôi cuốn quần chúng ở khắp mọi giới; giàu và nghèo, cao sang và thánh thiện, thấp thỏi và hạ tiện. Những người thuộc giai cấp Bà-la-môn cũng không bị bỏ rơi. Thật vậy, phần lớn các đệ tử thân cận của đức Phật là những người thuộc giai cấp Bà-la-môn. Ngay cả về sau, một số những ngọn đuốc dẫn đầu trong đạo Phật là những vị từ Bà-la-môn quay về. Trong những thế kỷ tiếp sau, giáo lý xã hội của đức Phật đã tạo một sức đẩy làm xã hội Ấn Độ tiến lên, và những giai cấp thấp xác định quyền bình đẳng của họ, vì vậy mà tín đồ Bà-la-môn đã cùng quay lại chống đối Phật giáo.

Thật sự, người Bà-la-môn không chống đối Phật giáo trên những giáo lý thuộc triết lý hay đạo đức, nhưng điều mà họ không thích là tư tưởng về sự bình đẳng trong đạo Phật. Như tiến sĩ Ambedkar nói: *“Bất bình đẳng là giáo lý chính thức của đạo Bà-la-môn. Đức Phật chống lại gốc rễ và cành lá của nó. Ngài là một đối thủ mạnh mẽ nhất của chế độ đẳng cấp và là cột trụ vững chãi nhất của tinh thần bình đẳng. Không có một lý lẽ nào về vấn đề giai cấp mà ngài không bác bỏ”*.

Chúng ta không nghi ngờ rằng, được khuyến khích với tinh thần bình đẳng do đức Phật dạy, những người giai cấp thấp trong xã hội xác định quyền tự do của họ và chống lại sự ưu thế của người Bà-la-môn. Điều này làm suy yếu nền tảng của hệ thống giai cấp và đã hạ tầng giai cấp Bà-la-môn xuống tận đất.

Khi đạo Phật yếu đi chút đỉnh, người Bà-la-môn giáo đã làm mọi cách để lấy lại quyền lực và danh vọng đã mất. Họ không những cố gắng phục hồi lại hệ thống giai cấp cũ mà còn tìm cách hủy diệt những giáo pháp của đức Phật khỏi đất nước Ấn Độ. Xin trích lời của Har Dayal *Những thầy tế triệt tiêu ngôn ngữ Pāli trên đất Ấn. Họ không những ghét tiếng Pāli về phương diện giáo lý, triết học hay những giới luật của đức Phật mà còn ghét về phương diện khác nữa. Họ biết rõ đức Phật là một vị Thầy lớn lao mà ai ai cũng tôn sùng ngài. Vậy cho nên, họ muốn rằng những lời dạy tuyệt vời của đức Phật không được nghe thấy trên đất Ấn, vì những lời dạy này có năng lực phá hủy thành lũy giai cấp*. Họ nói: *“Dù tiếng Pāli tiêu diệt; dù nước Ấn Độ tiêu diệt; nhưng giai cấp của chúng ta phải nắm quyền lãnh đạo”*.

Để tranh đấu với đạo Phật, người Bà-la-môn phải làm nhiều việc sửa đổi trong những giáo lý của họ. Họ bỏ sự hy sinh súc vật để cúng tế. Họ cũng bãi bỏ giáo lý cho rằng các kinh điển Vệ Đà không thể sai lầm. Tuy nhiên, về quan điểm phân chia giai

cấp (Chaturvarna), họ không chịu đầu hàng. Họ phải thừa nhận tác dụng của những lý lẽ của đức Phật chống lại Chaturvarna. Và họ phát động một sự điều chỉnh triết học cho Chaturvarna được tìm thấy trong sách Bạt-già-phạm-ca (Bhagavad Gītā), một tác phẩm có trước Phật. Nói như P.L. Narasu trong cuốn Cốt tủy đạo Phật: *“Mục đích chính của Gita (s. Gītā) là lên lút ủng hộ sự lãnh đạo và danh vọng của giai cấp Bà-la-môn, ra đời để đáp ứng những nhu cầu mà đạo Phật đã làm thỏa mãn. Bất cứ điều gì cao thượng và tuyệt vời trong Gita là điều mà Bà-la-môn giáo đã vay mượn từ đối thủ của nó và sử dụng cho mục đích riêng tư của mình. Đặc biệt là để ngăn chặn những người Thủ-đà-la không từ bỏ niềm tin cố cựu của họ. Phần còn lại là một khối những lặp đi lặp lại, những mâu thuẫn, những sự vô lý, kết quả của một cố gắng không thành công trong việc làm dung hòa mọi phương diện trong quan điểm truyền thống”*.

Mục đích chính của Bạt-già-phạm-ca là bảo vệ, làm mạnh hệ thống giai cấp được thấy rõ trong cách giải thích chữ Pháp (Dharma). Nghĩa chữ Dharma trong Vệ Đà là những nghi lễ hay những nghi thức. Trong Gita cũng như trong Manu-Smṛiti (s. Manusmṛiti), chữ Dharma được dùng có nghĩa là: Những bốn phận của bốn giai cấp trong thế gian. Trong Gita, Kṛṣṇa bảo Arjuna chiến đấu, vì đó là Dharma (bốn phận giai cấp) của ông ta. Ông ta còn nói: *“Thà chết mà làm tròn bốn phận của giai cấp; làm theo những bốn phận dành riêng cho giai cấp khác là việc làm nguy hiểm”*.

Tín đồ Phật giáo trái lại không chịu từ bỏ sự chống đối của họ đối với tư tưởng Chaturvarna. Đó là lý do đầu tiên của sự chống đối giữa Phật giáo và Bà-la-môn giáo.

Tiến sĩ Amberka đã tìm dấu vết nguồn gốc mâu thuẫn giữa Phật giáo và Bà-la-môn giáo từ một nguồn khác. Ông nói: *“Khi đọc qua toàn*

bộ Văn học Phật giáo, tôi thấy rằng 90% tín đồ Phật giáo trước kia là những người Bà-la-môn. Những người Bà-la-môn thường đến gặp đức Phật để thảo luận và tranh cãi, và khi thua, thường đặt tin tưởng vào đức Phật và cuối cùng chấp nhận Phật giáo. Văn học Phật giáo chứa đầy những sự việc như vậy. Vì vậy, Phật giáo là một tôn giáo đã nảy nở giữa đại đa số những người Bà-la-môn, làm thế nào về sau lại bị chính những người ba-la-môn tiêu diệt?”

Theo quan điểm của chúng tôi, lý do chính của sự việc này là sự thờ cúng thần linh gia đình. Ở Ấn Độ, giống như thần làng và thần nước, có những vị thần gia đình cũng được những người Bà-la-môn thờ cúng. Những thầy tế thường thờ cúng những vị thần này bắt đầu gây ảnh hưởng vào quốc sự qua những bà hoàng. Vua A Dục (Ashoka - s. Asoka) sau khi quy y theo Phật giáo đã từ bỏ việc thờ cúng đó và dời tượng của những thần dùng trong việc thờ cúng này. Vua A Dục nói: *“Khi ta tôn kính đức Phật, đấng Giác Ngộ, thì không cần thờ cúng vị thần linh nào khác”*.

Hành động và lời tuyên bố này của vua A Dục làm cho những người Bà-la-môn lo lắng không ít vì nó chấm dứt những phương tiện sinh sống và bóc lột bất công của họ. Họ nguyện sẽ phục thù cho sự mất mát đó.

Những người Bà-la-môn có quan niệm rằng: Sau khi chết những ông vua sẽ bị đọa vào địa ngục vì những sai lầm và thiếu sót của họ. Vì vậy, họ không đồng ý làm những người lãnh đạo, nhưng muốn làm những Cố vấn tối cao của các vị vua. Để trả thù sự mất mát vì việc chấm dứt sự thờ cúng những thần gia đình (Kulapuja - s. Kula pūjā), những người Bà-la-môn từ bỏ phương châm chỉ làm những người cố vấn, họ cố gắng nắm lấy quyền lực. Với sự giúp đỡ của những người Sát-đế-ly, họ thiết lập trục Bà-la-môn - Sát-đế-ly để chống lại Phật giáo. Ưu thế của Bà-la-môn giáo trở lại ở Ấn Độ là một trong những nguyên do suy sụp của Phật giáo.

Sự nổi bật của Phật giáo từ sự hạ thấp giai cấp Bà-la-môn, cũng đưa đến sự giãy chết của những quyền lợi thiêng liêng của những vua chúa thuộc giai cấp Sát-đế-ly. Vì vậy, không nghi ngờ gì những người thuộc giai cấp Sát-đế-ly, trong những giai đoạn đầu là những người ủng hộ Phật giáo, về sau trở nên đối lập với Phật giáo. Như một nhà văn viết: *“Những người Sát-đế-ly sợ Phật giáo vì nó đe dọa nền tảng và sự hiện hữu giai cấp của họ, vì những người bị áp bức được khuyến khích bởi những giáo lý bình đẳng tìm cách vùng dậy”*.

Như vậy, để bảo đảm sự an toàn cho những quyền lợi của họ, những người Sát-đế-ly tham vọng âm mưu với những người Bà-la-môn và bước từng bước củng cố hệ thống giai cấp. Bằng sự sắp xếp chung, giai cấp Sát-đế-ly được đồng ý làm vua và những người Bà-la-môn là những đại thần. Sự thỏa hiệp này bảo đảm quyền lực và danh vọng cho cả hai giai cấp này và sự thấp kém vĩnh viễn của những giai cấp khác, mà Phật giáo sẽ không bao giờ tha thứ. Vì vậy, để giữ quyền lực chính trị trong tay họ, hai giai cấp này tạo một mặt trận thống nhất chống lại và phá rối sự phát triển của Phật giáo.

Sự gây thù hận

Tôn giáo của đức Phật là một cái gai trong mắt những người Bà-la-môn phản động, vì nó đã lật đổ giai cấp thầy tư tế khỏi ngôi vị cao của nó, mà bao nhiêu thế kỷ đã bảo đảm cho họ mọi thứ ưu đãi và tiện nghi vật chất. Vì vậy khi ảnh hưởng của Phật giáo suy yếu, họ trả đũa và tấn công Phật giáo bằng nhiều cách để trả thù sự mất mát của họ. Họ dùng những ngôn ngữ tồi tàn nhất và những mánh khéo tồi tệ nhất để nhục mạ và hạ thấp Phật giáo dưới mắt quần chúng. Ngay cả họ còn bẻ cong ý nghĩa *từ* và *thành ngữ* riêng của Phật giáo. Chúng tôi hy vọng rằng sự phân tích phê bình trong những đoạn sau đây sẽ có thể làm cho độc giả nhận thức được tầm quan trọng trong thảo luận của chúng ta:

1 - Vua A Dục, một vị vua Phật giáo vĩ đại nhất, trong những cáo thị ông tự gán cho mình là *“Người được chư thần thương yêu”* (p. Devanam Priya - s. Devānāmpriya), nhưng những nhà văn phạm Bà-la-môn dịch chữ này là *“Những sự điên rồ yêu thương”*. R.K. Mookerjee nói về sự đồi bại này như sau: *“Về thành ngữ Devānāmpriya Priyadarśi, V.A. Smith dịch là đấng Thiêng liêng và Nhân từ đối với tôi là chuẩn nhất. Devānāmpriya thay vì Deva-Priya có thể là tên gọi có ý coi khinh giới luật của Panini (s. Pāṇini), nhưng được đề cập trong những sự kiện ngoại trừ luật do Katyayana (s. Kātyāyana) (vào khoảng 359 t.tl. theo R.G. Bhadarkar) được Patanjali (s.Patañjali) (150 t.tl.) và cả Kasika (s.Kāśika) (650 t.l.) ủng hộ. Tuy nhiên sự ngoại trừ không cho phép nhà văn phạm về sau là Bhattoji Dikshita (s.Bhaṭṭoji Dīkṣita), người đã nhấn mạnh vào việc coi từ Devanampriya là một từ khinh miệt, ngụ ý chỉ một người điên (murkha) không có sự hiểu biết về Brahman... Như vậy một danh hiệu được ca tụng trong những thời đại Nada, Maurya và Sunga (s. Śunga), phải chịu sự sa đọa về ý nghĩa dưới thành kiến của người Bà-la-môn chống lại vị vua Phật giáo lỗi lạc”*.

2 - Đức Phật Nhập diệt ở Câu-thi-la (Kushinagar - s. Kuśinagara) vùng Deoria nước Uttar Pradesh, Câu-thi-la cách Gorakhpur 12 dặm về hướng Đông và cách Deoria 21 dặm. Nó nằm trên bờ phía Tây của sông Hiranyavati (s.Hiraṇyavatī) và vị trí của nó tương ứng với khu vực rộng lớn Ram-bar-ka-tila nằm ở bờ phía Tây hồ Rambhar. Gồm hai chữ Hiranyavati và Rambar (hay Ramabhar) có thể tạo thành tên Harambar cho khu vực này. Kushinagar là nơi Đại Niết-bàn của đức Phật trở thành một nơi hành hương quan trọng và thiêng liêng nhất của tín đồ Phật giáo. Dĩ nhiên, tín đồ Phật giáo từ khắp nơi trên đất Ấn quy tụ về nơi đây mỗi năm với một số đông lớn lao để tỏ lòng tôn kính đối với Vị Thầy. Dường như người Bà-la-môn hoang mang bởi dân chúng

ở Kushinagar. Họ đưa khuynh hướng tôn giáo vào biện pháp xảo quyết của họ và dạy những người tại gia ngu dốt rằng: *“Người chết ở Harambar, vùng chung quanh Câu-thi-la (Kushinagar) đọa vào Địa ngục hay tái sinh làm con lừa cái, nhưng người chết ở Kasi (s. Kāśī) (Varanasi - s. Vārāṇasī) được lên trời”*.

Để bảo vệ quan điểm của chúng tôi, chúng tôi có bằng chứng hùng hồn và có tính cách lịch sử từ cuộc đời của ngài Mahatma Kabir, một người hô hào cải cách tôn giáo và xã hội vào thế kỷ thứ XV. Trong thời đại ông, sự tuyên truyền có tác hại, như được đề cập ở trên, rất thịnh hành. Kabir kịch liệt chống lại quan điểm vô nghĩa này. Ông tuyên bố rằng nếu hành động của một người tốt đẹp, người ấy chắc chắn sẽ được cứu rỗi dù cho có chết ở Kasi hay Harambar. Và để chứng minh hùng hồn niềm tin về Harambar là sai lầm và vô nghĩa, Kabir, khi tuổi đã già, cố ý đi đến vùng đất cấm đó và chết vào năm 1518 t.l. trong một thị trấn nhỏ Maghar ở vùng Gorakhpur không xa Câu-thi-la. Kabir, trong những lời để lại, hai lần đề cập đến sự việc này và giải thích đầy đủ mục đích hành hương đến Maghar của ông mặc dù những ngăn cản mạnh mẽ từ bạn bè và những người hâm mộ ông. Theo sự việc trên, Wescott viết trong tác phẩm đáng tin của ông về Kabir như sau: *“Chính là nguyện vọng của những môn đệ mà Kabir đã không chấm dứt cuộc đời của ông tại Kasi nơi mà rất nhiều công trình tôn giáo được hoàn tất. Họ chủ trương rằng tất cả mọi người chết ở Kasi sẽ lập tức sinh vào thế giới của thần Ram (s. Rāma), và những người chết ở Maghar sẽ trở lại thế giới này và sinh làm con lừa cái. Kabir khiển trách về niềm tin của họ. Phải chăng quyền năng của Ram quá giới hạn không thể cứu rỗi người phụng sự ông vì người này muốn chết ở ngoài Kasi, thành phố của thần Shiva (s. Śiva)?”*

Cảm giác lo âu, sợ hãi trong giới Ấn Độ giáo quá mạnh đến nỗi sau khi Kabir (s. Kabīra) chết ở Maghar họ cũng không thể từ bỏ được sự mê tín. Vì vậy, họ đã không xây dựng một đền tưởng

niệm Kabir ở đó, họ dựng đền tưởng niệm ở Kasi. Người Hồi giáo đã xây dựng một nơi tưởng niệm Kabir ở Maghar, nơi cư ngụ cuối cùng của ông. Đền thờ chính ở Maghar vì vậy đã luôn luôn do người Hồi giáo trông coi và về sau vẫn còn dưới sự trông coi của họ, mặc dù một ngôi đền cho người Ấn Độ giáo đã được xây dựng ở đây.

3 - Những người cuồng tín Bà-la-môn không dừng lại ở đó. Họ tiếp tục thẳng tay gây sự hận thù và ghét bỏ đối với tín đồ Phật giáo trải qua nhiều thế kỷ và giữ mãi tinh thần này cả trong văn học. Xin trích dẫn ra một số sau đây:

a - Nikant trong tác phẩm Prayaschit Mayukha (s. Prā yaścitta-mayūkha) trích một bài thơ từ Manu (bộ luật tập cấp): *“Nếu người nào chạm phải một tín đồ Phật giáo hay một tín đồ của Panchupat, Nastika (s. Nāstika), Lokayata (s. Lokāyata) hay Mahapataki (s. Mahāpātakī), người ấy phải tắm để tẩy uế”*.

b - Cùng một giáo lý được Apraka dạy trong Smiriti (s. Smṛti). Vradha Harit (s. Vṛdha Harita) đi xa hơn và tuyên bố rằng: *“Bước vào chùa Phật giáo là một tội lỗi cần phải tắm để thanh trừ tội lỗi đó”*.

c - Sự việc gây ấn tượng nhất về thái độ này đối với tín đồ Phật giáo được tìm thấy trong vở kịch Mricchakati-ka (s. Mṛcchakaṭikā). Trong màn VII của vở kịch, người anh hùng Charudatta (s. Cārudatta) và bạn là Maitriya đang chờ Vasantasena (s. Vasantasenā) ở quảng trường bên ngoài thành Ujjain. Cô nàng không đến và Charudatta quyết định rời quảng trường. Khi họ rời nơi đây, họ thấy vị sư Phật giáo tên là Samvakaha. Thấy ông ta, Charudatta nói: *“Này bạn Maitriya (s. Maitreya), tôi đang nóng lòng muốn gặp Vasantasena. Này, hãy cùng đi (Sau khi bước vài bước) A, đây là một cảnh tượng không may, một ông tăng Phật giáo đang đi về hướng chúng ta (Sau khi suy tư một chút) tốt, hãy để cho ông ta đi đường này, chúng ta sẽ đi con đường khác (Rời sân khấu).*

Trong màn viii, vị Tăng ở trong vườn lớn của Sakara (s. Samsthānaka hay Sakāra), người anh rể của vua. Nhìn thấy áo của ông ta trong một cái hồ, Sakara (s. Samsthān aka hay Sakāra), theo sau là Vita, bật dậy và hăm dọa giết vị Tăng. Sau đây là cuộc đối thoại giữa họ:

Sakara: Hãy dừng lại, ông thầy tu tồi bại.

Tăng sĩ: A! Đây là người anh rể của vua. Bởi vì có một số Tăng sĩ xúc phạm đến nhà vua, nên nhà vua đánh đập bất cứ Tăng sĩ nào ông gặp.

Sakara: Hãy dừng lại, ta sẽ bẻ chiếc đầu của ông như người ta bẻ một cọng rau dền trong tiệm ăn (Đánh ông ta).

Vita (s. Viṭa): Này bạn, đánh một tu sĩ khoác trên mình chiếc áo choàng, đã từ bỏ thế gian, là một việc không chính đáng.

Tăng sĩ vui mừng: Xin hãy vui lòng, cư sĩ.

Sakara: Này bạn, coi đó. Hấn sỉ nhục tôi.

Vita: Ông ta nói gì?

Sakara: Hấn gọi tôi là cư sĩ. Tôi là tên thợ cạo hay sao?

Vita: Ồ! Ông ta thật sự tán tụng anh như là một người sùng tín đức Phật.

Sakara: Tại sao ông lại đến chỗ này?

Tăng sĩ: Để giặt những y phục này.

Sakara: A! Ông là ông thầy tồi bại. Ngay cả tôi cũng không tắm trong ao này; ta sẽ giết ông bằng một trận đòn.

Sau khi bị đánh thật nhiều, vị Tăng được cho đi. Đó là một tu sĩ Phật giáo trong đám đông Ấn Độ giáo. Ông ta bị xa lánh và tránh né. Cảm tưởng chán ghét đối với ông thật là lớn lao, đến nỗi người ta tránh né cả con đường mà ông ta đã đi qua. Cảm tưởng ghê tởm đậm đặc đến nỗi sự đi vào của một tín đồ Phật giáo khiến

cho người Ấn Độ giáo phải đi ra. Người Bà-la-môn được miễn tội tử hình, ngay cả còn được miễn hình phạt về thể xác. Nhưng tu sĩ Phật giáo bị đánh đập và hành hạ không thương xót, không hối tiếc, như là không có gì sai lầm khi làm việc đó.

d - Chanalya (s. Cāṇakya), một đại thần Bà-la-môn nổi danh dưới thời vua Chiên-đà-la-quật-đa (Chandragupta) của vương triều Khổng Tước (Maurya), cũng là một phần tử nằm trong chiến dịch gây hận thù đối với Phật giáo. Ông nói: *“Khi một người hưởng dụng bữa ăn cúng cho chư thần và tổ tiên, những người thuộc giòng Thích Ca (tín đồ Phật), Ajīvaka (s. Ajīvika), Thủ-đà-la, và những tù nhân đi đày, phải chịu một hình phạt một trăm Panas”*.

e - Những tác giả của những Purāṇa (Thánh thư) cũng tuyên truyền chống Phật giáo không ít. Họ coi đức Phật như là một Avatāra (hóa thân) của Viśnu nhưng đối xử với ngài với sự khinh miệt.

- Thánh thư Brhannardiya (s. Bṛhannārdiyya) coi một người Bà-la-môn bước vào nhà của một tín đồ Phật giáo là một tội lỗi lớn dù cho có gặp sự nguy hiểm lớn.

- Thánh thư Agni tuyên bố rằng con của đức vua Tịnh Phạn dụ dỗ những người Daitya trở thành tín đồ Phật giáo.

- Thánh thư Vayu (s. Vāyu-purāṇa) nói một cách khinh khi về Phật giáo: *“Với hàm răng trắng, cặp mắt nhìn thẳng, đầu cạo trọc và mặc áo đỏ, những người Thủ-đà-la sẽ thực hiện những hành vi tôn giáo”*.

- Thánh thư Viśnu gán cho đức Phật với tên: *“Người dụ dỗ vĩ đại”*. Họ coi ngài là một Maha Moha (s. Mahāmo ha), người hiện ra trong thế gian để lọc lừa những ma quỷ. Nó còn cảnh cáo thêm về tội lỗi chuyện trò với tín đồ Phật giáo, nói rằng những người nói chuyện với những nhà khổ tu trọc đầu sẽ bị đọa vào Địa ngục.

4 - Một phần trong chiến lược hủy nhục của họ, người Ấn Độ giáo còn dùng một phương pháp khác làm mất uy tín những tín

đồ Phật giáo và chùa chiền của họ. Họ gán cho những tên gọi xấu xa và bẩn thỉu cho những chùa, tu viện Phật giáo. Ví dụ, tàn tích của ngôi tháp ở Ghantasala (s. Ghaṇṭasālā) vùng Andhra Pradesh được họ gọi là Lanja Dibbā có nghĩa là “gò đĩ điếm”. Sự gán những tên bẩn thỉu cho những địa danh cổ của Phật giáo được các nhà học giả ngu dốt trích ra, lấy làm lý lẽ để nói rằng Phật giáo biến mất ở Ấn Độ, vì những ngôi chùa của nó đã trở thành những nơi đồi bại, và các vị tỳ-khưu đã không sống đời sống đáng kính. Họ lý luận rằng: *“Những nơi lễ bái của Phật giáo đã đi đến chỗ đồi bại cùng cực về luân lý, nên dân chúng khinh thường và xa lánh”*.

Chúng tôi đồng ý rằng khi các ngôi chùa bắt đầu trở nên sung túc, tu sĩ Phật giáo, một cách nào đó trở nên hướng về bản thân và từ bỏ bốn phận của họ đối với nhu cầu tâm linh và xã hội quần chúng. Và họ bắt đầu sống một cách thoải mái trong những tu viện và không tham gia vào lý tưởng phụng sự xã hội. Điều này cuối cùng đã ảnh hưởng một mức độ nào đó vào việc truyền bá và duy trì giáo pháp. Nhưng nói rằng, Phật giáo suy tàn vì sự sụp đổ của những tiêu chuẩn đạo đức trong hàng ngũ Tăng-già là điều không có gì bảo đảm. Không có một bằng chứng nào để củng cố lập luận này, ngoại trừ những danh hiệu đáng nghi ngờ gắn liền với một số địa điểm. Theo quan điểm của chúng tôi, những tên gọi bôi bác kia đã được tạo ra do những người Ấn Độ giáo quá khích, với chủ ý hạ nhục những chùa chiền Phật giáo. Nhưng đối với trò tuyên truyền nham hiểm đó, không có một lý lẽ chứng minh cho những nhãn hiệu vô nghĩa gán cho những ngôi chùa Phật giáo thiêng liêng. V.R. Narla nói: *“Quả thật là chững chảng và buồn rầu không ít, vì rằng không những ở Ghantasala (s. Ghaṇṭasālā), mà Gudivada (s. Guḍivāda), Bhattiprolu, Chinnaganjam, Peddaganjam, và một số nơi khác những di tích của những ngôi chùa Phật giáo thiêng liêng bị gán cho những tên nhơ bẩn như Lanja Dibbā và Bojamadani Dibba. Một ngoại lệ mà tôi biết là tháp Amarāvati. Tên địa phương của nó là Dipala Dinne, có nghĩa là gò đèn. Nhưng ngay cả về những ngọn*

đền, cũng có thể không phải chỉ cho sự tán tụng, vì trong thực tế tất cả những nơi có gò thuộc di tích Phật giáo, có truyền thống địa phương là những gái ăn sương cư ngụ trên gò dùng đền để làm hiệu. Có thể những tên xấu xa được gán cho những gò di tích Phật giáo là nói lên sự việc Phật giáo đã bị sự đàn áp của những người Ấn Độ giáo cuồng tín về sau, hoặc có thể nó đánh dấu mức độ xuống thấp của Phật giáo, trong thời gian cuối cùng khi nó mang hình thái của Kim cang thừa (Vajrayāna) hay Saha - jayāna, những hình thái không khác với mật giáo phóng dật. Hai lý do trên, chúng tôi tin tưởng vào lý do thứ nhất nhiều hơn”.

Để chứng minh sự điên rồ của những lý lẽ sau đây, chúng tôi xin độc giả ghi nhớ những sự hành trì đồi bại hơn nhiều trong những đền Ấn Độ giáo. Chúng tôi không có ý liệt kê ra đây một danh sách dài về những tội ác của những thầy tư tế Bà-la-môn trong những năm tháng đó. Đoạn trích sau đây từ một bài viết của ishwar Singh Bais cũng đủ để phản ánh đời sống trong các đền Ấn Độ giáo ngày xưa. Ông viết: “Những vũ nữ của mỗi đền được sắp hàng thứ nhì. Họ là những devdasis hay nô lệ của chư thần, nhưng họ được gọi bằng cái tên thô lậu của những gái điếm. Và trong thực tế, họ gắn bó với nghề nghiệp của họ để ban ân huệ cho người nào yêu cầu và được trả lại bằng tiền. Dường như ban đầu họ được dành riêng cho những thầy Bà-la-môn mua vui. Và những người đàn bà này, được công chúng biết đến về sắc đẹp của họ, được hiến dâng một cách đặc biệt trong việc phụng sự các thần linh của Ấn Độ giáo. Nhiệm vụ chính của họ gồm có múa và hát trong đền hai lần mỗi ngày, sáng và tối trong những cuộc lễ công cộng. Tất cả thời gian còn lại giữa những cuộc lễ, thì dùng vào những việc xấu hổ hơn, và một việc không phải là ít xảy ra, là ngay cả những đền thờ thiêng liêng cũng bị biến thành những nhà chứa. Xa hơn nữa, Có ít đền thờ mà vị thần ở đó không đòi quyền chữa trị bệnh không sinh đẻ của đàn bà. Thường thường những thầy tư tế khuyên họ

ở lại qua đêm tại đền, nơi đây, họ nói thần linh cảm động với lòng thành của họ, có thể viếng họ trong tinh thần và sẽ giao hợp với họ. Với mảnh khốe này, những thầy tế thỏa mãn dục vọng của họ”.

Ngoài những hành động trong những đền thờ Ấn Độ giáo đã được đề cập, tầm quan trọng về những quan hệ dục tình trong Ấn Độ giáo cũng được thấy rõ ràng trong những cảnh dâm dăng trên những bức tường của những đền thờ ở Konark, Khajuraho,... Về những công trình điêu khắc ở Konark, A.L. Basham đã có nói trong tác phẩm “Kỳ quan Ấn Độ”: “Tính cách dâm dăng lộ liễu một cách hiếm có của nhiều công trình điêu khắc ở Konark đã đem lại cho Chùa Đen một tiếng tăm như chớp. Những hình Maithuna, với những cặp ôm sát nhau hay đang trong tư thế giao hợp, được phổ biến là những nét trang trí đặc trưng của rất nhiều ngôi đền Ấn Độ, nhưng những hình ở Konark đặc biệt sống động. Những hình điêu khắc ở Khajuraho cũng tương tự”.

Như vậy chúng ta có thể không do dự nói rằng: Nếu ở đâu những tiêu chuẩn luân lý bị sa đọa, đó là những nơi cư ngụ của các thần và nữ thần Ấn Độ giáo. Thật vậy, như ông ishwar Singh Bais nói: “Trong nhiều đền thờ, và từ thế kỷ thứ XIII t.l. về sau, trong hầu hết các đền thờ Ấn Độ giáo, sự sa đọa bắt đầu và với đời sống trong đền biến nó thành Địa ngục. Các thầy tư tế đã hy sinh sự cao thượng và đạo đức, chỉ giữ lại tham lam và dục vọng”. Nếu Ấn Độ giáo có thể nẩy nở dưới bầu không khí đồi bại đó, thì việc biến mất của Phật giáo thật không rõ ràng, dù cho có một số sa đọa trong tiêu chuẩn luân lý của những người mộ đạo; vì vậy chúng tôi không chấp nhận điều này. Từ đó, chúng tôi quả quyết luận điệu gán cho sự thối nát trong các chùa chiền không phải là không có căn cứ mà còn có tác hại, và những lý do của sự suy tàn của Phật giáo phải được tìm thấy ở chỗ khác.

Sự ngược đãi

Một trong những nguyên nhân chính làm cho Phật giáo suy tàn và sụp đổ nhanh chóng ở đất Ấn Độ là sự đàn áp của những nhà cầm quyền cũng như những người cuồng tín.

Bố-sa-mật-đa-la (Puṣyamitra), một tướng lĩnh Bà-la-môn dưới triều Brihadratha (s. Bṛhadratha), vua cuối cùng của vương triều Khổng Tước (Maurya), là người đầu tiên ngược đãi Phật giáo. Ông ám sát nhà vua vào năm 185 t.tl.; soán lấy ngôi vua nước Ma-kiệt-đà (Magadha) và cai trị bằng sự khủng bố. Một ông vua Ấn Độ giáo khác đàn áp Phật giáo là Shashanka (s. Śaśāṃka), vua nước Gauḍa (Bengal), hành động phản bội đầu tiên của ông là giết Rajyavardhana (Rājyavardhana) vào năm 605 t.l., anh của Harṣa, vị hoàng đế Phật giáo cuối cùng. Shashanka (s. Śa śāṃka) là một người thuộc giai cấp Bà-la-môn và thờ tín ngưỡng thần Śiva. Ông cuồng tín đến nỗi trong cơn giận dữ ông đã phá hủy cây Bồ-đề. Ngài Huyền Trang ghé Bồ-đề đạo tràng vào năm 637 t.l., vào khoảng ba thế hệ sau biến cố trên, ghi lại như sau: *“Trong thời gian sau Shasha nka-raja (s. Śaśāṃka-rāja), một tín đồ dị giáo, phỉ báng đạo Phật, và vì đố kỵ, ganh ghét đã phá hủy những tu viện và chặt cây Bồ-đề, đào đến tận mạch nước dưới đất, nhưng ông không thể đào đến chỗ rễ tận cùng của nó. Sau đó ông dùng lửa đốt và tưới nước mía lên, với ý muốn tiêu diệt nó hoàn toàn, và không để lại một vết tích nào về sau. Ông cũng đã dời tượng Phật từ ngôi chùa gần cây Bồ-đề và thay vào bằng thần Śiva. Ông cũng đã liệng vào sông Hằng tảng đá thiêng liêng có dấu bàn chân của đức Phật ở thành Hoa thị (Pāṭaliputra). Và để làm tròn những kế hoạch tội lỗi của ông, Shashanka (s. Śaśāṃka) được cho biết là đã tiêu diệt Tăng sĩ trong khu vực Câu-thi-la (Kushinagar)”*.

Một trong những người đàn áp Phật giáo lớn lao nhất là thủ lĩnh Hung Nô, tên là Mihirakula, đã làm thiệt hại lớn lao cho những chùa Phật giáo ở Gandhāra, Punjab, và Kashmir. Mihirakula là

một người thờ Śiva và là một nhà bảo hộ lớn cho Bà-la-môn giáo. Trong cơn điên rồ của ông, ông đã san bằng 1,600 tu viện, tháp, và chùa, và giết hại hàng trăm tín đồ Phật giáo tại gia. Toramana (s. Toramāṇa), một ông vua cũng của vương triều tàn bạo đó, được cho biết là đã tiêu hủy ngôi chùa Ghoṣitārāma ở Kiền Thưởng Di (Kausambi - s. Kauśāmbī).

Về việc đàn áp Phật giáo ở Kashmir, F.M. Hussnain đã viết: *“Chính Nara, người đã khởi sự tiến hành việc tiêu diệt Phật giáo ở Kashmir. Ông cho thiêu hủy những tu viện Phật giáo ở Kashmir và trừ diệt quần chúng Phật tử bằng cách tịch thu đất đai của họ để ban cho những người Bà-la-môn. Những gì xảy ra ở Kashmir là một phần trong cùng tiến trình tiêu diệt Phật giáo trong nước. Trong cuộc đấu tranh giữa Phật giáo và Bà-la-môn giáo, Bà-la-môn giáo đã chiến thắng, trong những hoàn cảnh đó, sự tiêu diệt của Phật giáo ở Kashmir chỉ là vấn đề thời gian”*.

Hussnain nói thêm: *“Pravarasena đã nắm quyền lực vào khoảng cuối thế kỷ VI. Ông ta đã phải đánh lui những cuộc tấn công của Mummuni (s. Mummuni), một thủ lĩnh Hồi giáo đến từ Trung Á. Ông xây dựng thành phố Pravarasenaganagar với những ngôi đền năm vị Nữ Thần. Chú ông là Jayendra xây dựng một tu viện nổi tiếng là Jayendravihara (s. Jayendravihāra), thờ một tượng đức Phật lớn nhất. Ngài Huyền Trang đã viếng tu viện này trong thời gian ở tại Kashmir. Tu viện này đã bị Ksema - gupta (s. Kṣemagupta) thiêu hủy, ông đã nấu chảy bức tượng khổng lồ để dùng cho đền thờ thần Śiva của ông”*.

Một người khác được coi như là đối thủ của Phật giáo, người đã tuyên bố: *“Giáo lý của Phật là thứ vô dụng giống như chất mù chảy ra từ da chó”* là Kumarila Bhatt (s. Kumārila Bhaṭṭa), một người Bà-la-môn. Ông sống vào thế kỷ thứ VII t.l. Theo đề nghị của ông, Suddh anvan, vua nước Ujjain (s. Ujjayinī), được nói là đã tiêu diệt những tín đồ Phật giáo. Sự đàn áp tàn nhẫn tín

đồ Phật giáo của Suddhanvan, dưới sự xúi dục của Kumarila Bhatt (s. Kumārila Bhaṭṭa), được ghi lại trong hai tài liệu về tiểu sử của Sankaracarya (s. Śaṅkarācārya), đó là tác phẩm San karavijaya (s. Śaṅkaravijaya) do Anandagiri (s. Ānanda giri), là một đệ tử trực tiếp của Sankaracarya (s. Śaṅkarācārya) viết, tác phẩm Sankaradigvijayam (s. Śaṅkara Digvijayam) do Madhava (thế kỷ XIV) viết. Thực vậy, Madhava Acharya xác nhận rằng, với sự xúi giục của Kumarila Bhatt (s. Kumā - rila Bhaṭṭa), Suddhanvan ra lệnh giết chết tất cả tín đồ Phật giáo từ Ramesvaram (s. Rāma-īśvaram) đến vùng Hy mã lạp sơn. Ông còn ra lệnh nếu ai không giết tín đồ Phật giáo sẽ bị xử tử.

Sankaracarya (s. Śaṅkarācārya), một vị thầy Vedānta, cũng chịu trách nhiệm trong việc đàn áp Phật giáo. Thật vậy, ông đã gieo sự khủng bố trong tâm tín đồ Phật giáo. Theo truyền thống Tây Tạng, khi ông đến, tín đồ Phật giáo trong các chùa bắt đầu phân tán tứ tung. Chính ông đã có lần viết trong Bhashya (s. Bhāṣya) của kinh Phạm thiên: *“Phật-đà là một kẻ thù của quần chúng và đã dạy những điều mâu thuẫn và lộn xộn”*.

Cách thức người Ấn Độ giáo sử dụng để đẩy Phật giáo ra khỏi nơi sinh sản ra nó được soi sáng trong câu chuyện thần thoại Gaya Asura (s. Gayāsura) ghi trong Gaya Mahatmya (s. Gayāmāhātmya), một phần trong thánh thư Gayā. Theo huyền thoại này, Gaya Asura (con quỷ) đạt được quả vị thần thánh đến mức độ bất cứ ai thấy hay chạm được nó là sanh về cõi trời. Yāma, Diêm vương nổi lòng đố kỵ, cầu chư thần giảm bớt năng lực của Gaya Asura. Các vị thần đợi Gaya và xin nó bố thí sự trong sạch và thân thể thánh thiện của nó để tế lễ. Đáp ứng lại điều đó, Gaya đến và nằm xuống, cái đầu đặt tại vị trí xưa là Gayā. Các thần đặt một tảng đá trên đầu nó. Nhưng điều đó chưa đủ chứng minh nó có thể nằm yên. Cuối cùng Gaya Asura trở nên bất động khi thần Viśnu ngồi trên tảng đá để giữ không cho nó cử

động, và hứa rằng tảng đá trên đầu nó sẽ được tuyên dương, là nơi linh thiêng nhất trên trái đất; chư Thiên sẽ nghỉ trên tảng đá đó; chỗ đó sẽ được đặt tên là Gaya-Kashetra (s. Gayāk ṣetra); và rằng ai cúng dường bánh trong tang lễ và thực hành tang lễ ở đó thì chính mình được phước và làm cho tổ tiên được sinh lên trời, nơi của Phạm thiên.

Câu chuyện về Gaya Asura xưa đến độ nào chúng ta khó biết. Dù luận điệu của những người Ấn Độ giáo chính thống về sự cổ xưa của Gayā như thế nào, chúng ta thấy rõ rằng thành phố Gayā đã được nâng lên địa vị như ngày nay trong thế giới Ấn Độ giáo chỉ sau khi Phật giáo suy sụp ở Ấn Độ.

Theo quan điểm của tiến sĩ Rajendralal Mitra, một học giả với tầm nhìn về lịch sử có một không hai, câu chuyện thần thoại khó tin trong thánh thư Vayu (s. Vāyu-purāṇa) hàm chứa một biểu tượng về sự chiến thắng cuối cùng của Bà-la-môn giáo đối với Phật giáo, tôn giáo đã từng nảy nở mạnh mẽ trong và quanh Gayā suốt nhiều thế kỷ. Xin trích một đoạn của ông: *“Những người Ấn Độ giáo tin rằng câu chuyện này là có thật theo nghĩa đen, nhưng tiến sĩ Buchanan gọi đó là một chuyện thần thoại quá đản và có thể là vậy. Thoạt nhìn qua không có gì có thể hồ đồ và ngu xuẩn hơn câu chuyện này; nó vi phạm mọi ý nghĩa khuôn phép, và ngay cả giá trị về tính chân thật trong sự kể chuyện của nó cũng không có. Đồi Brahmayoni, cũng là núi Kalahala, dài ba dặm, và tượng tượng đặt trên đó một người 125 yojan (Do-tuần) hay 576 dặm bề cao, và 268 dặm chu vi không thể nào làm được, cho dù là người có đầu óc nghèo nàn nhất cũng nhận được. Một chiếc đầu một dặm chu vi trên một cơ thể 576 dặm cao, cũng giống như cây kim nằm trên cơ thể của một người bình thường. Sự vô dụng của các thần để giữ một con ma đang nằm và những cố gắng vô ích của họ để giữ con ma không cựa quậy, quả thật trẻ con”. Và trong trường hợp này, một vấn đề được đặt ra: “Làm thế nào tác giả của thánh thư Vayu*

(s. Vāyu-purāṇa) trong đó Gaya Mahatmya (s. Gayāmāhātmya) là một bộ phận, tạo ra một câu chuyện quá trẻ con để bảo đảm cho sự tôn kính và sùng bái của số đông quần chúng đối với địa danh này? Ông không thiếu sự thông minh, vì ông đã thảo luận những vấn đề triết học khó hiểu với tài xử trí và khéo léo đáng lưu ý. Cũng vô lý và không thật khi nói rằng ông không thể phân biệt sự hợp lý với tính trẻ con và hàm hồ Vì vậy, coi câu chuyện này như là một thứ hồ đồ, theo ý tôi, là một kết luận vội vàng, và là dấu hiệu của sự thiếu kiên nhẫn. Chúng tôi cần đứng trên quan điểm của một sử gia triết học để giả thiết rằng có một cái gì đó bí mật giấu sau lớp vỏ bên ngoài của câu chuyện; với một ý nghĩa bí mật". Tôi tin tưởng, điều này dễ nhận thấy, câu chuyện này là một phúng dụ về sự thành công của Bà-la-môn giáo đối với Phật giáo: "Gaya được gọi là một Asura, thông thường có nghĩa là người khổng lồ, một ma quỷ, một con ma dụ dỗ, một người chủ rửa các thần và tôn giáo; nhưng nó không được vẽ ra như vậy. Nó không ham mê trong tội lỗi, không làm thương tổn ai, và không chống lại các thần cũng như tôn giáo bằng lời nói hay hành động. Ngược lại, nó được diễn tả là một người sùng kính Visnu, hiến mình cho sự sám hối nghiêm ngặt, và những cuộc thiền định kéo dài, và cho những yêu cầu làm trong sạch tốt cùng thể xác và tâm hồn; một người mà chỉ chạm đến là có thể rửa sạch những tội lỗi lớn nhất của con người và được sinh vào cõi trời. Sự buộc tội nghiêm trọng nhất đối với y là đã làm sự cứu rỗi quá đơn giản, ngắn gọn. Trong trường hợp của y, vì vậy, sự việc chỉ có nghĩa là y đã không theo tín ngưỡng của người Bà-la-môn, cũng không theo đường hướng của họ, tóm lại y là một người dị giáo. Tính chất này đã luôn luôn được gán cho những người lãnh đạo trong khối Phật giáo. Họ sùng tín, họ biết sống khổ hạnh, họ hết lòng dấn thân vào sự sám hối và thiền định; nhưng họ tránh xa sự tế tự và những cuộc lễ của người Bà-la-môn, và vì vậy Gaya có thể được coi như sự nhân cách hóa Phật giáo. Thân thể của nó đo được 576 x 268 dặm, và khu vực từ Kalinga (s. Kalinga) đến Hy mã

lập sơn, và từ Trung Ấn đến Bengal, khu vực mà Phật giáo đã lan tràn trong thời gian câu chuyện được viết ra bao trùm khắp không gian đó, và còn hơn nữa. Tổng hành dinh của Phật giáo là Gayā; và thị trấn Gayā, ngay cả ngày nay, có bề rộng vừa một dặm. Cố gắng của các thần để đặt xuống chiếc đầu của con ma là một điển hình cho cố gắng của người Ấn Độ giáo tấn công Phật giáo ở trung tâm gây cảm hứng cho nó, trung tâm đầu não, và đòn gây của Viśnu chỉ cho phương sách đã dùng để tấn công khi sự thuyết dụ không đạt được kết quả cuối cùng. Tảng đá tôn giáo được đặt lên đầu của kẻ không theo đạo, sức mạnh của các thần giữ nó cố định và không thể lay chuyển. Cũng chính là phúc lành của chư thần đã thánh hóa cái nôi của Phật giáo trở thành một nơi tôn nghiêm của tín ngưỡng Ấn Độ giáo. Chúng ta biết rõ về những phương tiện được dùng đến ở Puri, Bhuvnesvana, và những nơi khác để biểu hiện những biểu tượng Phật giáo. Những nơi thiêng liêng của Phật giáo, và ngay cả những tượng Phật giáo có ích cho sự lễ bái của Ấn Độ giáo, và không vô lý một chút nào khi giả thuyết cùng một tiến trình đã được sử dụng tại Gayā”.

Ngoài sự đàn áp của vua chúa và tôn giáo, Phật giáo còn là đối tượng đàn áp và tẩy chay của xã hội. Chúng ta thấy rõ rằng khi Phật giáo bắt đầu suy tàn, người Ấn Độ giáo đã lợi dụng sự nghèo khó của tín đồ Phật giáo, cho phép họ vào lại cộng đồng Ấn Độ giáo nhưng lên án họ là những người Không Thể Chạm Đến, ghép vào giai tầng thấp nhất, ở ngoài bốn giai cấp của Ấn Độ giáo. Họ hoàn toàn bị rút phép thông công với xã hội, và bị gán cho danh hiệu là Pariah, Pamchama, Avarna (s. Avarṇa), Ati-Shudra (s. Atisūdra) là những người mà chỉ chạm vào hay chạm vào bóng là có thể làm ô uế giai cấp Ấn Độ giáo. Họ bị buộc phải sống ở bên ngoài làng và đã là mục tiêu cho nhiều chứng bệnh xã hội. Họ bị từ chối khả năng học hành, và chỉ có thể làm những nghề nghiệp thấp thỏi hèn hạ. Không những họ bị cấm không được sử dụng nước giếng, hồ chứa nước, và những nơi công cộng, họ còn

không có quyền có sở hữu. Tóm lại, họ bị coi là những người nô lệ, họ không có chọn lựa nào khác hơn là phục dịch cho những cái gọi là giai cấp cao hơn mà không có một phần thưởng nào. Chúng ta không nghi ngờ, khi bị đè dưới gánh nặng của nghèo nàn, cộng với sự đàn áp và bóc lột của xã hội, những đệ tử của đức Phật đã quên di sản huy hoàng của họ và cam chịu số phận đau thương. Sự đối xử lỗ mãng đối với người *Không Thể Chạm Đến*, ngày nay là những giai cấp phụ bởi giai cấp Ấn Độ giáo chỉ có thể được giải thích, đó là kết quả của thành kiến và thù ghét của họ đối với Phật giáo. Bằng không, tại sao một khối người lớn lao lại bị tước đoạt phương tiện và bị nguyên rủa là *Không Thể Đến Gần*, *Không Thể Nói Chuyện*, và *Không Thể Va Chạm*.

Việc những người *Không Thể Chạm Đến*, hay là những *Giai Cấp Phụ ở Ấn Độ* ngày nay là những tín đồ Phật giáo ngày xưa có thể được chứng minh:

- Đầu tiên, hầu hết những phong tục và tính chất của họ nền tảng là Phật giáo.

- Thứ hai, họ không quan tâm nhiều đến những thần linh Ấn Độ giáo. Giống như tín đồ Phật giáo, họ thờ phụng đức Phật, vị Thầy vĩ đại nhất của họ và họ tôn thờ những vị Thầy như Ravidas, Chokhamela, Kabir,... Như vậy, giống như tín đồ Phật giáo, họ là những người Gu-bhaju, những người tôn thờ Thầy, chứ không phải là những Dev-bhaju, những người thờ phụng thần linh như trong trường hợp những người Ấn Độ giáo.

- Thứ ba, một vài giai cấp phụ ở tại Punjab, Himachal Pradesh, Delhi, và Rajasthan tự xưng là Ad-Dharmi hay Adi-Dharmi. Chữ Ad có nghĩa là cổ, xưa hay nguyên thủy và người Ad-Dharmi tin tưởng rằng họ là tín đồ của một tín ngưỡng cổ xưa. Không nghi ngờ rằng những từ như Ad-Dharmi hay Adi-Dharmi có mầm giống Phật giáo vì chúng tương tự những thành ngữ Phật giáo như Adi-Buddha và Adi-Dharma mà theo truyền thống Đại thừa,

chúng biểu thị cho trí tuệ hay Tâm và Vật. Hơn nữa, những tín đồ Phật giáo từ lâu đời đã gọi tôn giáo của họ là Dharma hay Saddharma, và những tín đồ Phật giáo ở Orissa gọi họ là Mahima Dharmi (những tín đồ của Giáo Pháp đáng tán dương).

Thật vậy những người này đã là những tín đồ Phật giáo trong quá khứ. Điều xảy ra sau này dường như là do sự đàn áp và không được học hành, họ đã quên tên Phật-đà hay có thể họ từ bỏ tên của Đấng Pháp Vương để không còn chịu sự gian khổ như Achyutānanda một thi sĩ ở Orissa vào thế kỷ thứ XVI, an ủi họ bằng cách nói rằng: *"Vì sự đáng ao ước trong Kaliyuga mà những tín đồ Phật giáo phải cải trang"*.

Sự xâm nhập của người Hồi giáo đẩy mạnh sự điêu tàn của Phật giáo trên đất Ấn. Khi người Hồi giáo đến, họ có hai đối tượng trước mắt:

- Thứ nhất là nắm quyền chính trị,
- Thứ hai là truyền bá Hồi giáo.

Để đạt được mục đích thứ hai, họ có kế hoạch khử trừ những đền chùa Phật giáo và Ấn Độ giáo, các Tăng sĩ và thầy tế của Bà-la-môn, vì chúng là những kho tàng tư tưởng tôn giáo. Họ có khuynh hướng chống những tu sĩ Phật giáo, những người đã truyền bá thông điệp bình đẳng do đức Như Lai dạy. Khuynh hướng này được trù hoạch vì người Hồi giáo, thấy rằng họ gặp khó khăn trong việc truyền dạy thông điệp tiên tri của họ về bình đẳng dưới quan điểm của những giáo lý tương tự như của đức Phật. Do đó, những người Hồi giáo cuồng tín san bằng các tu viện, và thủ tiêu hầu hết các Tăng sĩ trong tu viện đó. Thiếu số may mắn thoát khỏi lưỡi gươm của Hồi giáo, họ phải chạy trốn để giữ mạng và tìm nơi ẩn náu ở những nước láng giềng. Hai ông vua Hồi giáo đáng chú ý đã tàn phá những nơi thiêng liêng của Phật giáo là Mahm-ud Gazinavi và Bakhtiaruddin Khilji. Ông vua

trước đã cướp bóc những chùa chiền ở Kot Kangra (Mimachal Pradesh) vào thế kỷ thứ X, và ông vua sau đã phá hủy những tu viện Nālandā, Vikramaśīla, và Odantapurī là những trụ sở sống động cho đến thế kỷ thứ XII. Nói về sự xâm lăng của Hồi giáo, tiến sĩ Ambedkar nói: *“Những người xâm lăng Hồi giáo cướp phá những Đại học kể ra một số ít là Nālandā, Vikramaśīlā, Jagaddala, Odantapurī. Họ nhổ tận nền những tu viện Phật giáo rải khắp nơi trong nước. Tăng sĩ hàng ngàn người chạy trốn qua nước Nepal, Tây Tạng, và những xứ ngoài Ấn Độ. Một số rất lớn bị giết bởi những người lính Hồi giáo. Tu sĩ Phật giáo bị tàn hại dưới lưỡi gươm của những người xâm lăng Hồi giáo như thế nào đã được các sử gia Hồi giáo ghi lại”*. Tóm tắt tài liệu liên quan đến sự tàn sát tu sĩ Phật giáo của tướng Hồi giáo gây ra ở Bihar khi ông đem quân xâm lăng vào năm 1197 sau Tây lịch, Ông Vincent Smith viết: *“Tướng Hồi giáo đã làm cho mọi người biết tên ông trong lúc khủng bố bằng những cuộc viễn chinh cướp bóc nhiều lần ở Bihar, chiếm đoạt kinh đô bằng những trận đánh táo bạo. Sử gia đương thời, gặp một trong những người sống sót trong toán tấn công vào năm 1243 sau Tây lịch, và được cho biết là pháo đài của Bihar bị chiếm lấy do một nhóm quân chỉ gồm hai trăm kỵ binh, họ lao vào cửa Đông một cách dũng cảm và chiếm lấy vị trí. Một số lượng lớn đồ cướp bóc được thu thập và sự tàn sát những Người Bà-la-môn Đầu Trọc - chỉ những tu sĩ Phật giáo, hoàn toàn hoàn tất, và khi người chiến thắng tìm một người có thể giải thích được những sách trong thư viện các chùa, thì không còn tìm được một người nào còn sống để có thể đọc những sách đó. Chúng tôi được cho biết rằng: Người ta khám phá ra rằng toàn bộ pháo đài ở thành phố đó là một trường cao đẳng, và theo cách nói của người Ấn Độ giáo thì họ gọi là trường Bihar”*.

Sự tàn sát giới tu sĩ Phật giáo do những người Hồi giáo xâm lăng gây ra là như vậy. Vì muốn tiêu diệt Phật giáo nên Hồi giáo giết giới tu sĩ Phật giáo. Đó là cuộc khủng bố lớn lao nhất

làm cho tôn giáo của Phật-đà suy tàn ở Ấn Độ. Tôn giáo cũng giống như ý thức hệ khác, có thể được duy trì chỉ bằng sự truyền bá. Nếu sự truyền bá thất bại, tôn giáo phải biến mất. Lưỡi gươm của Hồi giáo gieo mạnh xuống giới tu sĩ. Họ bị tiêu diệt hay trốn thoát ra nước ngoài. Không còn ai ở lại để thắp sáng ngọn lửa Phật giáo.

Một số hành giả Ấn Độ giáo lợi dụng tình trạng người Hồi giáo gây ra trong việc xâm chiếm những nơi thờ phụng của Phật giáo ở Bihar được Dharmarajika (s. Dharmarājika), một người hành hương Tây Tạng viếng Bihar khoảng ba thế hệ sau cuộc tai biến, diễn tả một cách sống động. Theo ông Ratnabodhi, thư viện lớn nhất ở Nālandā, thoát khỏi sự tàn phá dưới bàn tay người Hồi giáo, đã bị những khất sĩ Ấn Độ giáo đốt cháy. Ông nói: *“Họ (những người Ấn Độ giáo) thực hiện một Yana, lễ tế lửa, và liệng những than hồng và tro lấy từ hầm tế vào những ngôi chùa Phật giáo,... Điều này gây nên một đám cháy lớn thiêu rụi Ratnabodhi, thư viện chín tầng của Đại học Nālandā”*.

Việc những kẻ đối lập Phật giáo trong hàng ngũ Ấn Độ giáo đã không lùi bước trong việc tàn phá những nơi thiêng liêng của Phật giáo, ở những nơi khác cũng được thấy rõ từ những đồng tro tàn, những hình ảnh bị đốt cháy, và xương của những Tăng sĩ được các nhà khảo cổ tìm thấy ở Sārnāth và vùng phụ cận. Rõ ràng, các chùa bị thiêu hủy do những người cuồng tín và việc này dường như đã xảy ra nhiều lần, như thiếu tá Kittoe, người tiến hành công việc khai quật ở Sārnāth vào năm 1851 đã nói: *“Tất cả mọi thứ đều bị cướp phá và thiêu hủy, tu sĩ, chùa, tượng, tất cả cùng với nhau, vì ở một số nơi, xương, sắt, gỗ, và đá được tìm thấy từng khối lớn, và việc này xảy ra nhiều lần”*.

Sự suy tàn của những trung tâm Phật giáo thối đến một ngọn gió định mệnh cho tín đồ Phật giáo, họ không thể phục hồi trở lại nền tảng đã mất. Vì vậy, trải qua những thế kỷ kế tiếp, Phật

giáo một mặt bị chính những người hâm mộ nó thờ ơ, và mặt khác, hàng ngàn chùa chiền của nó bị những kẻ đối lập hủy diệt, cướp bóc hay chiếm đoạt. Những công trình Phật giáo tiếp tục bị tiêu hủy, cướp bóc trong nhiều thế kỷ chỉ vì vật chất, sẽ được cho thấy rõ ràng với vài trích dẫn sau đây:

1 - Ngôi tháp tráng lệ Bharut ở Madhya Pradesh, từ đó nó được gọi tên và nổi tiếng khắp thế giới về những mẫu tinh vi nhất của nghệ thuật và điêu khắc Ấn Độ vào thế kỷ thứ II, đã bị những người địa phương ngu dốt kéo sập chỉ để lấy gạch làm nhà riêng của họ. Cunningham, người đã khám phá và khai quật ngôi tháp này vào năm 1873 - 1874, nói rằng làng ngày nay là Bharhut gồm đến hai trăm ngôi nhà đều hoàn toàn được xây bằng gạch lấy từ ngôi tháp này. Việc làm của dân làng Bharhut làm cho những làng lân cận bắt chước. Họ tháo dỡ một số lớn những cột trụ và chấn song mang về dựng nhà của họ. Cunningham đã khám phá ra sáu cây trụ ở làng kế bên là Batanmara và tám trụ ở Pathora. Ông cũng khám phá ra một số những tảng đá điêu khắc từng các chấn song của tháp trong hầu hết các làng rộng lớn xung quanh Bharhut đặc biệt là ở Uchahara, Batamara, Pathora, và Madhogarh (hay Patharhat).

2 - Tháp Dharmarajika ở Sārnāth bị Jagat Singh tháo dỡ vào năm 1794 chỉ để lấy gạch xây chợ ở Varanasi (s.Vārāṇasī). Ngôi chợ này ngày nay được biết đến với tên là Jagatganj. Trụ của đức vua A-Dục cũng bị đập vỡ.

3 - Về ngôi tháp lịch sử danh tiếng Amarāvati ở Andhra Pradesh, V.R. Narla, một người có thẩm quyền về nghệ thuật Phật giáo ở Andhra, nói: *"Hầu hết những tàn tích ngày nay đều rúi ro không còn. Ngay cả vào thời Đại tá Colin Mackenzie người đã tìm thấy tháp Amarāvati vào cuối thế kỷ thứ XVIII, nhiều tảng đá hoa điêu khắc đã bị tiêu hủy. Chúng bị đào lên và đốt thành vôi do người cầm đầu ở nơi đây, người này vào năm 1797 đã dời tổng hành*

dinh về Amarāvati, đám tro tàn của nó mang nhiều tính chất lịch sử và được truyền thống thánh hóa, và làm một sự cố gắng yếu ớt để dựng một thành phố mới gần chùa Amaresvara (s. Amareśvara)". Và ngay cả những tác phẩm điêu khắc thoát khỏi sự phá hoại văn hóa này, ngày nay cũng bị phân rải nhiều nơi.

4 - Vào năm 1840, ngôi tháp Phật giáo ở Gudivada (s. Gudivāda) trong xứ Andhra Pradesh bị phá hủy để lấy vật liệu để sửa sang con đường giữa Bezwada và Bandar. Đề cập đến sự phá hoại văn hóa này, ông Rea nói: *"Quả thật là hối tiếc, tất cả những công trình này đã phải chịu hủy hoại bởi những bàn tay của những người cầm vật liệu để xây dựng đường và những việc tương tự. Mặc dù những công trình kiến trúc cổ xưa nhất còn tồn tại một nền văn minh cổ, tính chất thái cổ của chúng không có sự bảo vệ cho chúng khỏi những bàn tay tước đoạt".*

Phật giáo bị đồng hóa

Để đối đầu tương xứng với Phật giáo, Ấn Độ giáo đã sớm tiến hành việc sửa đổi và tự biến dạng. Về việc này họ đã vũ trang hệ thống của họ bằng những tính chất tốt đẹp của Phật giáo cả trong lý thuyết và thực hành. Trong tiến trình cải cách này, người Ấn Độ giáo tiếp nhận lý tưởng Ahimsā - Bất Sát và từ bỏ việc tế súc vật; và cũng bắt đầu tổ chức theo cách thức trong các tu viện Phật giáo. Xa hơn, để chấm dứt việc đấu khẩu lâu dài và khó khăn để giành phần thắng của những tín đồ của hai tôn giáo, đức Thích Tôn được họ đặt vào trong các thần Ấn Độ giáo, như là một Hóa Thân (Avatara- s. Avatāra) của thần Viśnu. Và điều này được công bố trong quảng đại quần chúng do các tác giả Purāṇa. Bên cạnh thánh thư Varaha (s. Varāha), nói rằng nhờ tuân theo lời nguyện của Buddhavadasi, vua Tịnh Phạn (Suddho dana) đã được thần Viśnu xuống làm con dưới hình tướng Phật-đà. Đức Phật đã bị coi là một Avatara của Viśnu trong các văn bản Matsya, Bhagavata, Garuḍa, và Līṅga-purāṇa.

Không chỉ vậy, những người thờ thần Śiva tiếp thu những yếu tố tu viện và chiêm nghiệm của Phật giáo, cho nên những người thờ thần Viśnu đã tiếp thu những yếu tố sùng bái và nhân đạo của Phật giáo để bảo đảm tính phổ biến trong quần chúng. Những người thờ thần Viśnu còn sửa đổi thái độ của họ về vấn đề hệ thống giai cấp. Họ chấp nhận nó như là một thể chế xã hội, không chuyên chở một sự theo đuổi tôn giáo hay tâm linh nào. Như tiến sĩ Radhakrishnan nói: *“Một tiến trình thâm nhập và sửa đổi từ từ đã phát triển, như việc ủng hộ thuyết cho rằng Đại thừa giáo chỉ là một giai đoạn phân phái trong trào lưu lớn những người thờ thần Viśnu Tiểu thừa giáo, với tính chất khổ hạnh nhiều hơn, được coi như một phái của người thờ thần Śiva. Khi tín ngưỡng Bà-la-môn khắc sâu tình thương mọi loài và sùng bái thần linh và tuyên bố rằng đức Phật là hóa thân của Viśnu, hồi chuông báo tử của Phật giáo ở Ấn Độ đã vang lên”*.

Những nguyên nhân bên trong

Bên cạnh những nguyên nhân bên ngoài, chắc chắn là những nguyên nhân chính cho sự thoái hóa và biến mất của Phật giáo, còn có một số ít những hạn chế và lầm lỗi bên trong cũng đã làm cho sự biến mất cuối cùng của Phật giáo trên quê hương nó xảy ra một cách nhanh chóng.

Chúng ta phải thừa nhận rằng chính những tín đồ Phật giáo lãnh phần trách nhiệm lớn cho số phận đáng buồn của tôn giáo của họ. Đức Phật đã vạch ra con đường cho các vị tỳ-khưu không những là người đi tìm sự giác ngộ bằng sự thực hành những giới luật đạo đức và tâm linh, nhưng cũng là người phụng sự xã hội hay là người bạn, triết gia và người hướng đạo cho quần chúng. Đức Phật là một vị thầy tôn giáo đầu tiên ở Ấn Độ, hay nói đúng hơn là toàn thế giới, cổ vũ những đệ tử của mình đi và đi khắp nơi vì hạnh phúc và lợi ích của nhiều người. Thêm nữa, ngài là người đầu tiên đưa ra lý tưởng hy sinh, quên mình và phục vụ cho kẻ

khác. Ngài nói rằng một tỳ-khuru phải xin ăn, phải sống bằng vật bố thí, phải hạn chế chỉ ăn ngày một bữa. Theo những lời dạy của Thầy, những vị tỳ-khuru đầu tiên đã đạt đến những tiêu chuẩn cao nhất của lòng kính tín, hy sinh và phụng sự. Điều này đã là thành tựu rực rỡ và làm cho Phật pháp trở thành một tôn giáo phổ biến và được tôn kính nhất ở Ấn Độ. Nhưng bất hạnh thay, các Tăng sĩ về sau đã không giữ những tiêu chuẩn dành cho họ. Khi các tu viện trở nên giàu có, thì hoạt động chính của họ được coi là đào sâu việc nghiên cứu từ chương thay vì truyền bá giáo pháp, Tăng sĩ đánh mất sự giao hảo gần gũi với quần chúng, và tương quan giữa Tăng sĩ và cư sĩ bị thụt lùi. Các vị tỳ-khuru trở nên xao lãng và thụ động đối với những mục đích thực tiễn. Điều này làm cho Phật giáo suy yếu. Tình trạng Tăng-già trong những năm chấm dứt thời kỳ vinh quang của Phật giáo tại Ấn Độ có thể được đánh giá từ những điều mà Cunningham, một nhà khảo cổ, thám hiểm, và học giả vĩ đại nhất nói vấn đề này. Ông nói: *“Phật giáo đã thật sự trở nên một tín ngưỡng già nua và kiệt lực, những vị khất sĩ không còn đi khất thực, nhưng từ lâu đã được hỗ trợ bằng đất đai dành riêng cho các tu viện. Các vị Sa-môn và tỳ-khuru không giống như những người của thời xưa, những người uyên bác và trí tuệ, sự tiết độ về thân xác và sự nhứt tâm thiền quán cộng với những chủ trương thực tiễn và gương mẫu trong sạch, đã kích thích lòng sùng kính của quần chúng. Những tín đồ Phật giáo hiện đại rơi vào tình trạng mục nát, họ bằng lòng sống một đời sống thụ động trong những công việc tế nhạ hằng ngày của đời sống tu viện, nơi đó còn một vài dấu hiệu tôn giáo bề ngoài; nhưng không còn sự tha thiết nồng nhiệt trong sinh hoạt thiếu sinh khí của những công việc tế nhạ hằng ngày đó, và lòng hăng say đã có thời đốt cháy trong tim của mỗi người tu sĩ Phật giáo trong việc truyền bá tôn giáo của họ đã dập tắt từ lâu”*.

Trong những ngày xa xưa ấy, Tăng sĩ và tu viện là huyết mạch của Phật giáo. Nó nảy nở, bao giờ những tu viện còn, các Tăng sĩ còn cần trọng. Một khi các Tăng sĩ trở nên thờ ơ và đánh mất cái tầm nhìn vào sứ mệnh của họ, Phật giáo suy tàn. Và khi các tu viện làm mồi cho sự phá hoại văn hóa, Phật giáo đi đến chỗ sụp đổ hoàn toàn. Rất nhiều sách vở Phật giáo, hầu hết được cất giữ trong các tu viện, cũng hoàn toàn biến mất ở Ấn Độ do sự phá hủy các tu viện. Lý do là những tín đồ Phật giáo không có tổ chức cư sĩ để giảng dạy truyền bá, và bảo vệ tôn giáo của họ. Với sự thiếu vắng những tổ chức như vậy, họ chỉ đứng nhìn mà không giúp được gì khi các tu viện bị cướp phá, xúc phạm và các Tăng sĩ bị trục xuất hay giết hại.

Sự thiếu vắng những tập quán và nghi thức cho những cuộc lễ lộc trong xã hội như đám cưới,... của Phật giáo cũng là một trong những yếu tố làm cho Phật giáo suy tàn ở Ấn Độ. Đức Phật chống lại chủ nghĩa nghi thức, cũng như độc quyền của những người Bà-la-môn là giai cấp thầy tư tế, không cho phép những Tăng sĩ hành động như những thầy tư tế trong những cuộc lễ có tính cách xã hội. Cũng không có những cuộc lễ đặc biệt về sinh nhật, cưới hỏi,... được đề ra. Như vậy giới cư sĩ tiếp tục thực hành theo những phong tục và lễ lộc đang lưu hành, phần lớn do những người Bà-la-môn đề ra. Thái độ không xen vào của Phật giáo, như tiến sĩ Joshi nói: *"Mặc dù giúp cho sự truyền bá tôn giáo được trôi chảy, đã đem đến kết quả trên chặng đường dài làm suy giảm ảnh hưởng của nó trong xã hội"*.

Một nguyên nhân bên trong khác, lót đường cho sự suy tàn của Phật giáo, là sự chiều chuộng quá đáng của những tín đồ Đại thừa nhiệt tình đối với những sự mê tín của Ấn Độ giáo. Để truyền bá rộng tín ngưỡng của họ, không những họ đã nhân lên và thần thánh hóa đức Phật, lại còn đưa một số thần và nữ thần Ấn Độ giáo vào làm các vị thần Phật giáo, dưới dạng

những Bồ-tát để nhân cách hóa những năng lực của Phật-đà. Việc này làm cho Phật giáo không còn khác biệt, ngoại trừ tên gọi, với các thần thánh Ấn Độ giáo, sự khác biệt giữa hai tôn giáo bị xóa bỏ. Và khi Ấn Độ giáo đưa đức Phật vào danh sách các thần của họ để chứng minh rằng Phật giáo là một phái của họ. Phật giáo đánh mất tính riêng biệt.

Kết luận

Mất sự bảo trợ của giới vua chúa có thể được coi là một nguyên nhân khác làm sự suy tàn của Phật giáo mau chóng. Ví dụ, phải trên hai trăm năm để Phật giáo mọc những chiếc rễ vững chãi và có được hình thái của một trào lưu giải phóng xã hội lớn trên quê hương của nó. Việc này xảy ra với sự ra đời của vua A Dục (Asoka - s. Asoka) vào thế kỷ thứ III t.tl. Tuy nhiên, trong vòng 50 năm vua A Dục qua đời vào năm 232 t.tl., Đế quốc Khổng Tước (Maurya) sụp đổ và Phật giáo mất sự bảo trợ của giới vua chúa chỉ trở lại 300 năm sau với sự ra đời của Ca-nhị-sắc-ca (Kaniṣka) vào năm 78 t.l.. Với sự sụp đổ của vương triều Quý Sương (Kuṣāṇa) vào thế kỷ thứ II t.l. Phật giáo lại mất sự bảo trợ của giới vương giả. Giai đoạn sau Quý Sương là một giai đoạn rối ren chính trị, cuối cùng đã đưa đến sự nổi lên của vương triều Cấp-đa (Gupta) ở nước Ma-kiệt-đà (Magadha). Những vị vua của vương triều Cấp Đa là những người theo Bà-la-môn giáo và triều đại của họ được đánh dấu là đã làm phục hồi Bà-la-môn giáo. Người bảo trợ có quyền hành cuối cùng cho Phật giáo là vua Giới Nhật (Harṣa) nắm quyền vào năm 606 t.l., có nghĩa là 500 năm sau vua Ca-nhị-sắc-ca. Sau khi vua Giới Nhật mất vào năm 647 t.l., Phật giáo lại mất sự bảo trợ của giới vương giả, và không bao giờ có lại được sự bảo trợ trên một phạm vi rộng lớn. Một khi sự bảo trợ của giới vua chúa không còn, và bị thay thế bằng sự đàn áp của giới vua chúa và tôn giáo, thành lũy cuối cùng của Phật giáo sụp đổ nhanh chóng hơn có thể tưởng. Những gì còn lại chưa bị những người phản động Ấn Độ

giáo phá hủy hết lại bị dẹp sạch bởi những người cuồng tín Hồi giáo. Như một nhà văn đã viết: *“Màn cuối cùng trong vở kịch Phật giáo trên sân khấu đất mẹ của nó, bắt đầu bị khủng bố, và chấm dứt trong câm lặng, một sự câm lặng lãng quên. Những nơi thiêng liêng đổ nát, bị rừng rậm che khuất, chùa chiền của nó chuyển sang tôn giáo khác. Đức Phật biến mất trong đám đông các thần Ấn Độ giáo và ra khỏi ký ức của con người”*.

Dù lý do nào đưa đến sự suy tàn và biến mất của Phật giáo khỏi đất nước Ấn Độ đi nữa, một việc chắc chắn đó là điều bất hạnh nhất khi tôn giáo của đức Phật, một tôn giáo hoàn cầu đầu tiên, đánh mất ảnh hưởng trên đất tổ của nó. Sự việc này xảy ra, Ấn Độ đã phải trả một giá rất đắt, đó là sự thật lịch sử. Nước Ấn Độ sung mãn cho đến khi Phật giáo vẫn còn là một tôn giáo sống động, và khi Phật giáo suy tàn, Ấn Độ đã mất đi tinh thần tự do, các giá trị thiêng liêng bị giám sát, và sự tiến bộ văn hóa bị ngăn trở.

Bài 5: TỔNG KẾT LÝ DO SUY TÀN CỦA PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ

Chư sử gia thường lấy điểm mốc Phật giáo Ấn Độ suy tàn là vào khoảng thế kỷ thứ XII khi Hồi giáo xâm lăng Ấn Độ. Nhưng Phật giáo Ấn Độ bắt đầu suy thoái rất sớm, kể từ thế kỷ thứ VI, thứ VII – khi Bà-la-môn giáo bắt đầu phục hưng, và họ đã tìm cách phá hoại, hủy diệt Phật giáo. Cũng chính giai đoạn này, Mật giáo Kim cương thừa xuất hiện, với những phương cách tu tập, hình thức thờ tự kỳ dị, khó hiểu... suốt 5 thế kỷ thuộc triều đại Pāla, không còn thấy bóng dáng của Phật giáo truyền thống...

Tuy nhiên, đây là khái quát. Ta có thể tìm hiểu rõ hơn.

5.1 - Đúc kết 4 bài viết nghiên cứu

Phật giáo Ấn Độ suy tàn là do 16 nguyên nhân sau đây: 1, Sự suy thoái đạo đức trong sinh hoạt của Tăng đoàn. 2, Phật giáo không có những sinh hoạt xã hội để đi sâu vào quần chúng. 3,

Phật giáo bị Ấn giáo đồng hóa. 4, Bà-la-môn căm ghét và thù địch Phật giáo. 5, Tinh hoa của Phật giáo chỉ được tiếp thu bởi giai cấp thượng lưu, không phổ cập được toàn thể nhân dân Ấn. 6, Cuộc xâm lăng tàn bạo hủy Phật diệt Tăng nhiều lần của các rợ Hung Nô và của Hồi giáo Ả Rập và Thổ Nhĩ Kỳ. 7, Phật giáo không có một tổ chức chặt chẽ, không có một cộng đồng chuyên biệt phụ trách nhân sinh và xã hội. 8, Bà-la-môn đưa ra thuyết mạt thế, rằng là Phật giáo sẽ bị diệt vong 1500 năm sau Phật Niết-bàn. 9, Bà-la-môn viết lại kinh sách cổ xưa về “*dục ngôn, tiên tri, mạt khai*” nhằm mạt sát, phỉ báng, khinh miệt Phật giáo. 10, Phật giáo khi không còn sự ủng hộ của các vương triều tất nhiên là phải suy tàn. 11, Phật giáo thiếu vắng các nghi thức sinh hoạt liên quan đến đời sống văn hóa, tập tục xã hội như hôn nhân, tang tế... 12, Đúng vào thời mà các giới Phật tử mê tín dị đoan. 13, Không có một tổ chức cư sĩ để khả dĩ giảng dạy, truyền bá đạo Phật trong các tầng lớp xã hội. 14, Tăng xao lãng học tập, sống như kẻ thế chứ không phải Sa-môn thực thụ. 15, Các ông vua Bà-la-môn ra tay diệt Phật. 16, Một số ông vua Phật giáo cũng ra tay độc ác hủy diệt Phật giáo.

5.2 - Truy tìm qua lịch sử

Tuy nhiên, khi truy tìm trong lịch sử, kể từ thời tại tiền của đại đế Asoka (s. Asoka) thì đã có những người thù ghét Phật giáo, tìm cách hủy diệt Phật giáo và các triều đại đi sau cũng xảy ra tình trạng như vậy.

- Triệt hạ cây Bồ-đề: Vào thời đế chế Moriyā, khi hoàng hậu băng, đức vua Asoka (s. Asoka) lập bà hoàng phi Tissarakkhā lên làm bậc mẫu nghi thiên hạ. Bà này căm giận Asoka (s. Asoka) chăm lo cho Phật giáo mà không “*chăm lo*” cho bà nên bà đã ra lệnh cho tay chân triệt phá, đào bới tận gốc rễ cây đại Bồ-đề nơi Bồ-tát thành đạo. Tuy nhiên, thời gian sau, nhiệm màu thay, từ những chiếc rễ còn sót, lại nảy tọt đâm chồi, phát triển xanh tốt.

- 8 năm sau, khi Asoka (s. Asoka) thăng hà, theo sử liệu ở trong *“Thiện nghiệp thí dụ kinh”*, có chép rằng, người kế vị Asoka (s. Asoka) là Saṃpadin, kẻ không tín phụng Phật pháp. Ông ta là tín đồ thuần thành của Kỳ-na giáo. Do trước đây, Saṃpadin bức mình vì *“ông nội”* đã sùng mộ Phật giáo thái quá nên bây giờ ông tìm cách triệt hạ Phật giáo, gây khó khăn cho Tăng chúng không phải ít. Saṃpadin lo xây chùa, lập tịnh xá cho phái tà mạng ngoại!

- Triều đại Suṅga kế thế triều đại Moriyā (185 - 73 t.tl.). Đức vua Pussamitta (s. Puṣyamitra) trị vì, vốn xuất thân là Bà-la-môn nên ông tin dùng một vị Bà-la-môn làm quốc sư, vua tìm cách phục hồi những gì mà trước đây Asoka (s. Asoka) cấm chế, kể cả hình thức tế lễ, thờ thần lửa và giết hại súc vật. Theo *“A Dục vương truyện”* và *“Xá-lợi-phất vấn kinh”* của Nhất thiết hữu bộ có nói với đại ý rằng: *“Ông vua triều đại Huân Ca (Suṅga) này muốn danh tiếng của mình ngang bằng Asoka (s. Asoka) nên cái gì Asoka dựng lên thì ông đập phá. Do vậy, y đã hủy tháp, diệt pháp, tàn hại tứ chúng, đốn bỏ triệt hạ cây Đại Bồ-đề. Có những cuộc tàn sát tập thể tỳ-khuru, tỳ-khuru-ni, sa-di, sa-di-ni, bất kể già trẻ, máu chảy thành sông. Ông đốt phá 800 ngôi chùa. Các vị sư hoặc tín chủ trung kiên, bất khuất thì bị họ giam cầm, đánh đập. Đã có 500 vị A-la-hán trốn về phương Nam tránh được họa sát thân”*.

Đây là chuyện ở Pāṭaliputta (Hoa Thị thành), còn sau đây là ở Ca-thấp-di-la (Kashmir) được *“Đại Tì-bà-sa luận”* chép lại rằng: *“Xưa có ông vua Bà-la-môn tên là Bố-sa-hữu (Pussamitta), căm ghét Phật pháp, đốt kinh, hủy tháp, phá Tăng-già, hại Bất-xô chúng (Bhikkhu). Chỉ tại Ca-thấp-di-la đã có 500 Tăng già-lam bị phá, chưa nói nơi khác”*.

Các triều đại kế tiếp của Pussamitta (s. Puṣyamitra) thuộc hoàng triều Huân Ca (Suṅga) đều khét tiếng hung ác, tàn bạo. Với Phật giáo thì tìm cách tiêu diệt, với dân chúng thì cai trị bởi một chính sách hà khắc, với súc vật thì giết hại bằng những hình

thức rất dã man để cúng tế, để ăn uống, tiệc tùng, vui chơi... Vậy mà hoàng triều Sunga này kéo dài được 10 đời, tồn tại 107 năm (185 - 73 t.l.).

- Hoàng triều Gupta vốn là Bà-la-môn nên Bà-la-môn giáo được vương triều hỗ trợ nên họ được phục hưng, ngôn ngữ Sanskrit được phục hồi. Tuy nhiên, Bà-la-môn giáo lúc này đã biến chất, chỉ biết thờ lạy các ngẫu tượng sinh thực khí. Để tăng uy tín cho mình, họ bảo rằng, đức Phật là hóa thân thứ 9 của thần Viśnu.

- Triều vua Narasiṃha Gupta (472 - 476) thì Gupta đã suy yếu, có lúc phải triều cống lễ vật với Hung Nô để cầu hòa. Nhưng khi hay tin, vua Hung ra lệnh sát hại Tăng sĩ, hủy diệt Tăng viện, đốt kinh sách ở vùng Ngũ hà, đức vua Narasiṃha bèn đóng cửa biên giới, không triều cống nữa. Vua Hung là Mihirakula tức giận kéo quân tấn công Hoa Thị thành và truy đuổi vua Narasiṃha đến tận Bengal. Trên đường hành quân, Mihirakula đã trút giận giết hại Tăng tín đồ Phật giáo, dã man tàn sát tất cả những ai không chạy theo kịp. Và chính ông vua Hung này cũng đã hủy phá Phật học viện Nālandā. Sau đó, quân của vua Narasiṃha Gupta đã phản công, đã đánh bại được Mihirakula và đuổi rợ Hung Nô về tận vùng Shakala - s. Śākala (Kashmir ngày nay).

- Triều đại Harṣavardhana (606 - 647) được gọi tắt là Harṣa, là một thời kỳ nhiễu nhương, bị Śāsāṃka, một tín đồ Bà-la-môn từ phía Nam Ấn, khởi binh đánh chiếm kinh thành Kannauj nhưng dân chúng không ủng hộ và còn chống đối. Śāsāṃka rất tức giận, đã ra tay đàn áp và tàn sát rất nhiều tín đồ Phật giáo. Harṣavardhana khởi binh, tái chiếm kinh đô được nhân dân ủng hộ, chiến dịch thành công và đánh đuổi Śāsāṃka và tàn binh chạy về cố thủ một vùng nhỏ ở Orissa dọc bờ biển vịnh Bengal. Trên đường tháo chạy, Śāsāṃka còn đốt phá học viện Nālandā.

Chuyện kể trên đã được Huyền Trang ghi lại trong cuốn “*Tây vực ký*”, nhưng trong một cuốn biên niên sử Phật giáo, thì kể rằng, Śāsāṃka là một ông vua tàn ác, căm giận Phật giáo, đã cưỡng đoạt điện thờ Phật ở Bồ-đề đạo tràng rồi cho dựng một Śivaliṅga thay thế. Cũng theo một tư liệu khác thì Śāsāṃka còn hủy diệt nhiều thánh tích nữa, nhất là 2 sự kiện, quảng tảng đá có in dấu chân đức Phật xuống sông và chặt trụ cây Đại Bồ-đề đến tận rễ, nhưng mầm nhựa còn sót lại vẫn mọc mầm trở lại. Đến thời đức vua Hồi Aureng-zeb năm 1657, cây Đại Bồ-đề bị triệt hạ một lần nữa.

Đến đây, chúng ta ghi nhận là cây Bồ-đề bị chặt trụ tận gốc rễ 4 lần và học viện Nālandā cũng bị hủy phá 4 lần; và lần cuối vào thế kỷ XII, quân Hồi đã giết hơn 10 ngàn giáo sư và Tăng sĩ (có nơi nói là 25.000), tòa lâu 9 tầng đựng đầy kinh sách, bị đốt cháy âm ỉ suốt 7 tháng mới thành tàn tro.

Như vậy, ta có thể tạm thời phân chia những giai đoạn Phật giáo, tính theo Phật lịch như sau:

- Từ Phật Nhập diệt đến 100 năm sau: Là Phật giáo Theravāda chính thống, đôi nhóm có sai lạc ít học giới không đáng kể.

- Từ 100 năm Phật lịch đến năm 234 - 236 pl. (kết tập Phật ngôn lần thứ III, thời vua Asoka): Theravāda phân phái, hình thành Mahāsaṅghika rồi Mahāsaṅghika cũng phân phái.

- Từ năm 236 pl. đến năm 900 pl. Phật: Sinh hoạt rầm rộ của các bộ phái. Ba, bốn thế kỷ cuối của thời này đã có một số kinh điển Đại thừa như Bát-nhã (mới có tiểu phẩm) và Hoa nghiêm. Đây cũng là giai đoạn chuyển mình từ Đại Chúng bộ (Mahāsaṅghika) sang Đại thừa (Mahā yāna). Thượng Tọa bộ (Theravāda) bắt đầu suy yếu.

- Từ năm 900 pl. đến năm 1200 pl.: Hai dòng Đại thừa Phật giáo xuất hiện, đó là Trung quán tông của Long Thọ - Thánh Thiên và Duy thức tông của Vô Trước - Thế Thân. Có thấy một số kinh

điển Đại thừa khác ngoài Bát-nhã và Hoa nghiêm là: Duy-ma, Thủ lăng nghiêm, Diệu pháp Liên hoa, Tịnh độ Di-đà, Thắng man, Đại bát Niết-bàn, Giải thâm mật, Lăng-già...

- Năm 1200 pl. đến năm 1700 pl.: Mật tông xuất hiện rồi thống ngự miền Đông Ấn, Nam Ấn 500 năm rồi sau đó suy tàn. Hồi giáo xâm lăng Ấn Độ.

Điểm qua như vậy để thấy rằng, Phật giáo Ấn Độ suy vong có hằng chục lý do và nguyên nhân khác nhau như đã lược dẫn ở trên. Nhưng còn những lý do khác nữa mà các sử gia không nhắc đến. Ta sẽ lần lượt tìm hiểu:

- Sự phát triển quá đà về tư tưởng Phật học của Mahāsaṅghika.

- Có giai đoạn suốt mấy trăm năm, Phật giáo chỉ chú trọng học thuật, tri thức, luận lý, chú trọng kiến thức suông để tranh biện hơn thua, xem nhẹ tâm linh tu chứng.

- Ấn Độ giáo lan xen vào Phật giáo. Sự hành trì sai lạc của Mật tông làm cho Phật giáo bị biến chất, tha hóa...

- Sự xâm lăng của Hồi giáo.

Đây là những lý do trọng yếu để cho Phật giáo phải rời bỏ đất Phật, thiên di sang các nước khác, mọc cành, mọc nhánh xanh tươi ở những môi trường, khí hậu thuận lợi hơn.

5.3 - Phật học từ Mahāsaṅghika sang Mahāyāna

Như chúng ta đã biết, những hệ phái đi ra từ Theravāda không chấp nhận thuyết “Đại Thiên ngũ sự”; nhưng những hệ phái đi ra từ Mahāsaṅghika thì đa phần nghiêng theo thuyết ấy. Hệ Theravāda, do vậy, chỉ khác nhau một số giới điều nhỏ, chưa dị biệt gì nhiều về tư tưởng giáo pháp. Mahāsaṅghika, ban đầu đã tự ý thêm hoặc bỏ một số giới điều; nhưng sau câu chuyện của Đại Thiên, một số vẫn còn tôn sùng lý tưởng A-la-hán, một số bắt đầu nghiêng qua lý tưởng Bồ-tát. Tuy nhiên, nói chung, họ có phát triển tư tưởng

nhưng chưa đi quá đà. Bằng chứng là các hệ thuộc Mahāsaṅghika, hệ thì chuyên trì kinh, hệ thì chuyên trì Abhidhamma, có hệ xem trọng Paramattha hơn là thế giới Paññatti... Nói tóm lại, họ phát triển tư tưởng, giải thích giáo pháp vẫn còn dựa trên giáo lý chính thống. Phải cho đến khi Mahāsaṅghika phát triển sang Mahāyāna thì vấn đề mới trở nên phức tạp. Khách quan mà nói, cái cốt lõi của Mahāyāna vẫn được tìm thấy trong giáo lý Nguyên thủy. Các luận sư vĩ đại của Mahāyāna lập cước cũng không rời Vô ngã tính, Duyên khởi tính của Nikāya và Nhị đế tính của Abhidhamma. Và ảnh hưởng của Phật giáo khắp mọi chân trời, hai phần ba là nhờ vào công sức của Mahāyāna. Tuy nhiên, giữa đồng núi sách phát triển tư tưởng ấy, khá nhiều điểm đã đi quá đà, dễ đưa đến lệch lạc, sai lầm thậm nguy hiểm. Có những tư tưởng bị pha loãng, nói rộng biên, chỉ cách một sợi chỉ mong manh là đồng với ngoại đạo. Có những triển khai tư tưởng của Đại chúng bộ và Đại thừa tuy đúng, lợi lạc cho phần đông nhưng giống như con dao hai lưỡi:

1 - Lý tưởng Bồ-tát

Hạnh nguyện Ba-la-mật của Bồ-tát là đúng, là chơn chánh, là cần thiết. Trước khi thành Phật, vị Bồ-tát nào cũng cần phải trải qua giai đoạn tu tập công hạnh pāramī. Như đức Phật Thích-ca, ngài phải tạo trử pāramī trải qua 24 vị Phật Tổ - từ Phật Nhiên Đăng đến Phật Ca-diếp - cả bậc hạ, bậc trung và bậc thượng, gồm 10 pháp: Bố thí, trì giới, xuất gia, trí tuệ, tinh tấn, nhẫn nại, chân thật, quyết định, tâm từ, tâm xả. Trọn vẹn và toàn mãn 10 pāramī ấy mới đủ khả năng, trình độ tâm, trình độ trí để chứng đắc Phật quả. Như cái cây muốn ra hoa, kết trái sum sê, thịnh mãn phải đầy đủ 10 yếu tố: Hạt giống tốt, đất màu mỡ, cách gieo ươm, nước tưới tiêu, phân bón, ánh sáng, thời tiết, khí hậu, công chăm sóc và thời gian. Khâu nào cũng quan trọng, cần hiệu quả và tốt tối đa. Cũng vậy, toàn mãn Ba-la-mật thì sẽ thành Phật Toàn Giác. Ba-la-mật yếu hơn thì thành Phật Độc Giác. Khiếm khuyết hơn nữa - ví dụ

như chỉ toàn vẹn bậc hạ, thì thành Phật Thanh Văn. Cấp độ nào cũng Phật, cũng A-la-hán cả. Theo nghĩa ấy thì Phật, Độc Giác hay Thanh Văn... trên con đường tích lũy Ba-la-mật, quý ngài đều là Bồ-tát cả, chỉ khác rộng hẹp, sâu cạn mà thôi. Pāramī rõ ràng là cần thiết và tất yếu. Họ âm thầm và lặng lẽ tạo trử, tích lũy, bổ sung 10 năng lực ấy từ đời này sang kiếp kia, tự mình mình biết, tự mình mình hay. Cũng có thể họ không tự biết do nghiệp lực ngăn che, nhưng sức mạnh Ba-la-mật vẫn đẩy họ vào dòng chảy theo ước nguyện cũ. Bồ-tát theo nghĩa ấy, vị nào cũng còn phiền não nhiều hoặc ít. Họ không cần ai đeo lon, gắn nhãn hiệu, không cần ở trong bất cứ hội đoàn, tập thể nào. Họ cô đơn trên lộ trình của chính mình. Chỉ mỗi người mới biết mình thiếu từ, thiếu xả, hay thiếu nhẫn... để bổ sung thêm...

Từ ý nghĩa nguyên thủy của Bồ-tát là vậy, nhưng Mahāyāna đã canh cải *“lý tưởng Bồ-tát”* có khác đi. Chỉ có 6 Ba-la-mật là bổ thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nại, thiền định, trí tuệ. Họ thiếu xuất gia, chân thật, quyết định, tâm từ, tâm xả - nhưng lại có thêm thiền định. Để bổ túc cho mấy Ba-la-mật thiếu sót, họ lý luận cũng rất tốt. *“Xuất gia”* không cần thiết, vì sống với những công hạnh như vậy, họ *“thường trực xuất gia”* rồi. *“Quyết định”* không cần thiết, vì họ có thêm cả bốn đại nguyện *“Tâm từ, tâm xả”* không cần thiết vì họ đã có ba bốn hạnh, có thiền định và cả tứ vô lượng tâm. Tuy lý luận đúng và hay nhưng nếu *“tướng xuất gia”* mà không cần, nghĩa là không cần chấp trì giới luật chặt chẽ và nghiêm túc của tỳ-khưu giới thì chuyện gì sẽ xảy ra trong hàng ngũ tu Phật? Tối thiểu cũng có ba điều nguy hại trọng yếu. Một là sẽ không có một hội chúng Tăng-già thanh tịnh đại diện cho Tăng bảo ba đời, chẳng lẽ Phật tử lại quy y Nhị bảo? Theo đó, Phật tử không có nơi nương tựa và quy kính. Hai là Tăng tục lộn xộn, lẫn lộn; biên giới giữa *“Bồ-tát xuất gia”* và *“Bồ-tát tại gia”* không còn nữa. Ba là *“Bồ-tát tại gia”* sẽ coi khinh, xem thường tỳ-khưu - vì tỳ-khưu A-la-hán cũng còn thấp thỏi thua Bồ-tát! Ví dụ cụ thể là kinh Duy-ma-cật: Ông ta là

cư sĩ, vì là một “đại Bồ-tát cư sĩ”, mà dám khinh chê chư vị thánh Tăng A-la-hán, lại còn thần nhiên bốn cột, nhạo báng cả tôn giả Xá-lợi-phất, người được xem là trí tuệ bậc nhất, ngang hàng với Phật! Đại ngôn, hý lộng đến thế là cùng!

2 - Bồ-tát cao hơn A-la-hán

Mahāyāna nói rằng, Bồ-tát của họ ngoài nghĩa tạo trử Ba-la-mật, còn có nghĩa, đã thực sự thoát ly phiền não, chấm dứt phiền não, nhưng không chịu vào Niết-bàn vì có lòng đại bi muốn tế độ cho tất cả chúng sanh đều được thành Phật. Họ “*thị hiện*”, “*hóa thân*” khắp tất cả ba cõi để làm tròn công hạnh của mình. Vị Bồ-tát này có ba bốn hạnh (Bodhisattacariyā): 1, Đại Bát-nhã (Mahāprajñā): Bốn hạnh nhắm đến Nhất Thiết Trí. 2, Đại bi (Mahākaruṇā): Bốn hạnh nhắm đến lợi ích của chúng sanh, tế độ cho tất cả chúng sanh. 3, Đại phương tiện (Mahāupāya): Bốn hạnh tùy nghi phương tiện độ sanh,

Long Thọ lập cước cho Mahāyāna có nói: “*Bồ-tát nhằm chán sinh tử, nhưng lại trực diện với sinh tử; tha thiết với Niết-bàn nhưng quay lưng với Niết-bàn*”.

Cũng chính Mahāyāna đề xướng thuyết Tam thừa.

- Thanh Văn thừa (Sāvakayāna): Cấp độ tu hành của người hạ căn, nương theo Phật mà liễu tri Tứ đế.

- Độc Giác thừa (Pacceka-buddhayāna): Tự tu, tự chứng, tự ngộ; là hạng trung đẳng, do nhờ quán “*thập nhị duyên khởi*”⁽¹⁾ mà đắc quả; chẳng nhờ ai dạy bảo mà cũng chẳng dạy bảo ai, thỉnh thoảng chỉ độ một vài người hữu duyên.

- Bồ-tát thừa (Bodhisattayāna): Còn gọi là Phật thừa (Buddhayāna), dành cho hạng thượng căn, bậc có đại bi vô

⁽¹⁾ Đức Phật chỉ tu Tứ đế - và trong Tứ đế đã có thập nhị nhân duyên - nó ở Tập đế! Đây là cách nói lạ lùng của những người chưa nắm rõ giáo pháp cơ bản!

lượng. Vì muốn tất cả chúng sanh đều thành Phật như mình nên không cầu hai thừa nhỏ, chỉ cầu Phật thừa. Mà muốn đạt Phật thừa thì phải bước qua “*Thập địa Bồ-tát*” để liễu ngộ Không tánh (suññatā). Mahāyāna thường đưa ví dụ ba thừa như ba cỗ xe dê, nai và trâu. Cả ba đều lên đường như nhau nhưng dê, nai chỉ chở một người, chỉ có xe trâu mới chở được nhiều người. Từ hình ảnh này, Mahāyāna chỉ trích A-la-hán là hẹp hòi, ích kỷ chỉ nghĩ tới bản thân mà không thương tưởng đến vô lượng chúng sanh đang đau khổ, rồi họ tự xưng mình là Đại thừa Mahāyāna), Nhất thừa (Ekayāna), Tối thượng thừa (Anuttarayāna), Bồ-tát thừa (Bodhisattayāna), Phật thừa (Buddhayāna).

Phải nói là “*lý tưởng Bồ-tát*” mà được như vậy là rất quý, rất tốt. Với tuệ lớn, với tâm lớn, các vị Bồ-tát thật xứng đáng là những bậc cao cả, quên mình vì lợi ích cho chúng sanh. Và đức Phật của chúng ta, trải qua 4 A-tăng-kỳ một ức kiếp, thực hành Ba-la-mật cũng từng làm như vậy. Nhưng trên con đường cứu độ chúng sanh ấy, Bồ-tát còn phiền não, còn lằm lặc, đến khi đắc quả Chánh Đẳng Giác, ngài mới thật sự tìm ra phương thuốc diệt khổ. Sau đó, bao nhiêu năm hoằng hóa, thường thì đức Phật chỉ thuyết con đường tự giác, tự ngộ, lấy sự giác ngộ, giải thoát làm cứu cánh. Còn việc cứu độ giáo hóa người khác thì tùy nghi, tùy khả năng và duyên của mỗi vị. Có vị không biết gì về pháp học, đắc quả nhờ hành trì một câu kệ, một câu Phật ngôn, trường hợp này cũng chỉ nêu tấm gương thân giáo thanh tịnh, vô dục, giải thoát. Ngược lại, ví dụ 60 vị A-la-hán đầu tiên của Giáo hội, đức Phật khuyên mỗi người hãy đi mỗi phương, đừng đi chung nhau, để quảng bá giáo pháp vì hạnh phúc cho chư Thiên và nhân loại.

Như vậy, tự độ phải là cứu cánh, độ tha phải là phương tiện tùy nghi. Giải quyết sinh tử phải là cần yếu nhất, sau đó mới đi vào sinh tử để độ người. Đây là con đường mà đức Chánh Đẳng Giác đã vạch ra, Chẳng thể nào *chưa biết bơi mà lội xuống dòng*

nước để cứu người sắp chết đuối! Chẳng thể nào chưa rửa sạch phiền não mà đã “ngũ trược ác thế thế tiên nhập!”

Như vậy, “*lý tưởng Bồ-tát*” nếu không hiểu đúng đắn thì chỉ như một tuyên ngôn, một nhãn hiệu để khuếch đại bản ngã, lôi kéo một số căn cơ thấp thỏi, mang ảo tưởng mình là Bồ-tát, rồi phỉ báng A-la-hán. Lấy “*độ tha*”, lấy “*phương tiện*” làm mục đích là con đường đi ngược đầu: Con đường của dậm bụi trầm luân, rủ nhau rơi vào hố thẳm sinh tử - vì họ chưa chấm dứt sinh tử. Như vậy, “*lý tưởng Bồ-tát*” chỉ hay, chỉ đẹp trên lý thuyết mà thôi. Hệ quả của nó gây biết bao nguy hại trong đời sống Tăng đoàn? Gây bao nguy hại giữa tỳ-khưu lý tưởng A-la-hán và tỳ-khưu lý tưởng Bồ-tát? Gây bao nguy hại giữa cư sĩ Bồ-tát với hội chúng tỳ-khưu đệ tử Phật? Biết bao tranh cãi, luận tranh, luận chiến cao thấp, mạt sát, phỉ báng nhau. Biết bao sách luận... đề cao hệ phái này, chỉ trích hệ phái kia? Và rồi, chẳng có ai thắng được ai cả. Chỉ có giáo pháp, Tăng đoàn là bị thiệt thòi. Chỉ có kỷ cương, luật nghi là bị tan tành, hủy hoại. Chỉ có lục hòa, nhất là “*giới hòa*” và “*kiến hòa*” là đội nón ra đi!

Nói tóm lại, “*lý tưởng Bồ-tát*” có hai điều lợi là:

- Phát triển tư tưởng và “*triết lý*” Phật học có vẻ sâu rộng hơn, khả dĩ làm vũ khí lý luận để tranh biện hơn thua với ngoại đạo, với các hệ triết học Đông Tây.

- Thêm Phật, thêm Bồ-tát với các năng lực siêu nhiên, nhiều pháp môn tu thiên về đức tin nên dễ phổ cập sinh hoạt tín ngưỡng đến đại chúng, đến nhiều quốc độ

Kèm theo đó cũng có hai điều nguy hại chính:

- Phát triển tư tưởng, đồng nghĩa với thêu hoa, dệt lá... làm cho biết bao người học Phật chạy theo cành, nhánh, ngọn mà quên mất cội nguồn.

- Chú trọng tha lực, bỏ quên tự lực, biến đạo Phật thành thần quyền, chẳng khác gì các tôn giáo giao phó đời mình cho Thượng đế.

3 - Thần thánh hóa đức Phật

Xiển dương “lý tưởng Bồ-tát”, lấy “phương tiện”, lấy “độ tha” làm cứu cánh chưa đủ, Mahāyāna còn thi đua nhau viết kinh, viết luận. Kinh nào cũng đệ nhất, cũng tối thượng thừa; và kinh nào cũng do đức Phật thuyết, và Ānanda đều “*Như thị ngã văn*” để phát triển quan điểm của mình. Các vị Bồ-tát lần lượt như: Quan Âm, Địa Tạng, Đại Thế Chí, Dược Sư, Phổ Hiền... thấy như vậy cũng chưa đủ, họ thần thánh hóa Phật Sākya, đồng thời sáng tạo thêm nhiều vị Phật khác nữa.

Điểm lại lịch sử. Chính vì thấy các tôn giáo tín ngưỡng Vệ Đà tin vào Thượng đế, thần linh - nên đức Phật đã đưa ra một tín ngưỡng “*vô thần*”, lấy nhân sinh làm trọng, giải phóng con người ra khỏi sự nô lệ của tâm thức truyền đời. Tư tưởng phá bỏ giai cấp, “*chúng sanh là Phật sẽ thành*”, giúp con người “*thắp sáng ngọn đèn của chính mình*”, “*nuơng tựa nơi hòn đảo của chính mình*” - là những tuyên ngôn vĩ đại - mà sau này Nietzsche bên Đức đã lặp lại khi tuyên bố “*Thượng đế đã chết*”. Đây là chứng lý đạo Phật không có bất cứ một vị thần nào - nếu có thì vị thần ấy cũng chỉ là một chúng sanh bình thường, như con người, cùng chung một “*nghiệp phận*” tương tự con người. Và, đức Phật chúng ta cũng vậy, là một con người bằng xương, bằng thịt, thở ra hơi thở nhân tính. Ngài chưa hề tự xưng mình là thần, là thánh phượng nào, chưa hề lạm xưng mình là một đấng, một bậc từ siêu nhiên nào mà hiện thân; ngài chỉ là “*người dẫn đường*”, là “*Đạo sư*” một cách rất bình dị, rất người. Thế nhưng, Mahāsaṅghika bắt đầu chuyển mình sang Mahāyāna từ thời vương triều Gupta, vì muốn cạnh tranh với Bà-la-môn giáo, đã biến đức Phật Sākya lịch sử thành một vị thần linh Bất Tử cả về nghĩa đen lẫn nghĩa bóng. Trong kinh “*Diệu Pháp*

Liên Hoa” có nói rằng: “*Như Lai dẫu viên tịch, nhưng đừng nghĩ Như Lai vắng mặt, diệt mất. Cái ‘chân thể’ của Như Lai vốn bất hoại, thường còn...*”⁽¹⁾. Thuyết “tam thân” chứng minh điều đó: *a, Báo thân (Sambhogakāya)*: Thân thiên sắc luôn luôn thường trụ tại Phật quốc. *b, Hóa thân (nimmānakāya)*: Tức là thân biến hóa, ứng hiện như nhục thân của con người - đức Phật tạm mượn khi xuống trần thế cứu độ chúng sanh. *c, Pháp thân (Dhammakāya)*: Thân của pháp, Tánh không của pháp, tên gọi khác của Niết-bàn.

Từ sự tin Phật như thần thánh - một loại thần thánh còn cao siêu hơn thần thánh của Bà-la-môn giáo nên Phật tử thời nay không còn tự lực, tự tu, tự độ, nương vào giáo pháp sẵn có mà chỉ biết nương cậy vào tha lực, những sức mạnh siêu nhiên bên ngoài mình. Để minh họa cho điều này, kinh “*Sukhavatībyūhasutta*” thuyết với ý rằng: “*Không cần biết người đó thiện ác thế nào, lúc lâm chung, nếu có đức tin, chỉ cần niệm Phật A-di-đà với lòng thành kính - thì đức Phật A-di-đà và thánh chúng sẽ hiển hiện ngay, tiếp dẫn họ về Phật quốc*”.

Những triển khai tư tưởng như thế, quả thật, Nikāya không thể tìm thấy. Cái gì cũng viện cớ cho phương tiện, biện minh cho phương tiện - đến lúc phương tiện biến hóa sẽ che lấp cứu cánh, người ta không thể tìm thấy cứu cánh ở đâu nữa. Đạo Phật Nikāya không có chỗ cho Thần học len vào, hay kiểu sống thờ thần, nương tựa vào thần. Đạo Phật chưa hề cho rằng là có một “*Năng lực siêu nhiên*” nào đó quyết định được số mạng con người, thay đổi nghiệp cho con người. Đức Phật đâu có bận tâm gì đến thờ tự, cầu nguyện hay lễ bái, như các tôn giáo Bà-la-môn. Sự cứu độ, tốt hay xấu, tăng trưởng tuệ giác hay không, chưa bao giờ nằm trong quỹ đạo tế lễ, thờ cúng - mà chính do sự tu tập, nền tảng giới, định, tuệ của mỗi thầy tỳ-khưu.

⁽¹⁾ Đây là lặp lại tư tưởng thường kiến của Bà-la-môn giáo mà đức Phật đã phủ bác trong kinh Phạm Võng.

Manh nha từ trước Tây lịch cho đến thế kỷ thứ IV, hệ phái Mahāyāna đã nỗ lực, nhiệt tình biến đổi đức Phật Sākya lịch sử thành một vị thần Bất Tử, tối cao, làm chủ cả thế giới (như Ta-bà giáo chủ), sẵn sàng ban phát ân huệ cho các tín đồ sùng mộ. Đức Phật Thích Ca còn nhỏ, có vị còn oai lực lớn hơn, như: “Đức Phật Sākya được đức Phật Phổ Hiền cử xuống trần gian”- những dạng thức như thế ấy, quả thật, rất xa lạ với Nikāya.

Trước sự phục hưng của Bà-la-môn giáo, Mahāyāna phải vận dụng để lôi cuốn tín đồ về phía mình. Quần chúng đa phần ngây thơ, vô học và cuồng tín... chỉ thích lễ, lạy, cúng bái, cầu nguyện... như Bà-la-môn giáo thì Phật giáo cũng cần phải đáp ứng ước mơ cho bất cứ chúng sanh nào có đức tin và biết cầu nguyện!

Các nhà nghiên cứu nói rằng: Sự tiến triển của Phật giáo từ “vô thần” sang “đa thần”; từ hình thức lễ nghi dị giản ban đầu đến cách thức cúng tế phức tạp sau này - là do ảnh hưởng của Bà-la-môn giáo qua nhiều thế kỷ! Nhận xét đó có chứng lý vậy. Tính chất “nhiệt tình tôn giáo”, với nhiều vị Thần - Phật - Bồ-tát, cuối cùng được quảng đại quần chúng tin theo, lấn át cả Phật giáo chính thống. Đây cũng là cơ hội cho nhiều tư tưởng sai lạc len lách, đâm chồi và phát triển. Thuở đó và cho đến tận bây giờ, đôi nơi không còn nhìn ra chân diện mạo của Phật Sākya lịch sử nữa. Phật Sākya lịch sử thật sự vắng bóng trong rất nhiều chùa, dành chỗ cho những đức Phật của Mahāyāna sáng tạo, dành chỗ cho những vị Bồ-tát nhiều công năng, oai lực; dành chỗ cho các luận sư, tổ sư ngồi chễm chệ, nghi ngút trầm hương!

Bà-la-môn hạ bệ thần thánh cũ, đưa các vị thần thánh khác lên ngôi. Mahāyāna cũng chơi một trò ngoạn mục không kém gì, khi hạ bệ Phật Sākya: Ngài ngồi đấy lâu quá rồi, hãy nhường chỗ cho nhân vật thời đại mới!

4 - Xem trọng học thuật, xem nhẹ tu chứng

Đi qua một lượt cuộc đời và hành trạng của các vị luận sư có mặt từ thế kỷ đầu Tây lịch cho đến khoảng thế kỷ thứ VI t.l., dường như họ chỉ chú trọng về học thuật. Vị này viết trăm bộ luận (Trần Na), vị kia viết nghìn bộ luận (Thế Thân). Cũng trong thời gian này các kinh điển của Mahāyāna nườm nượp ra đời. Sau đó là hai tông phái Đại thừa là Trung quán và Duy thức đã định hình (chưa có Tam tạng Đại thừa).

Các cuộc tranh biện về Phật học, đấu khẩu khắp nơi xảy ra từ thời vua Kaniṣka II, và qua suốt thời hoàng triều Gupta là lên đến đỉnh điểm. Vua chúa cũng khoái trò chơi trí thức này, thưởng cho vị luận thắng một túi vàng (như Thế Thân). Đã từng có một số vị luận sư xem việc luận thắng đối phương là một vinh quang (như Phật Hộ) nên môn học lý luận trở thành sách giáo khoa gối đầu giường của tu sĩ. Có vị viết tất cả trăm bộ luận, dạy cách để luận thắng đối thủ. Môn “*cổ Nhân minh luận*” được canh tân luận pháp, tạo thành vũ khí mới cho các nhà Phật học đấu khẩu với nhau có hiệu quả hơn.

Để lấy uy tín, tạo chỗ đứng, khoác cho mình hào quang xán lạn nhất, người ta tìm mọi cách hạ bệ nhau giữa phái này và phái kia. Ngay chính Trung quán của Long Thọ, những đệ tử đi sau cũng phân thành hai phái “*Trung quán hữu tướng*” và “*Trung quán vô tướng*” để luận chiến với nhau. Rồi Trung quán đấu với Duy thức. Duy thức đấu với cả hai Trung quán. Lúc Nguyệt Xứng (phái Trung quán) làm viện chủ Nālandā, có đệ tử An Tuệ của phái Duy thức tìm đến luận tranh. Họ đã tranh luận **suốt bảy năm**, cuối cùng Trung quán thắng, Duy thức bại. Rồi còn có nhiều xung đột rất thô thiển, để đến nỗi có một tư liệu ghi rằng: “*Đứa con nít chăn bò nhìn thấy cũng biết*”⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Phật giáo sử của Thitaññāpāṭha - sư Giác Nguyên dịch từ bốn Thái ngữ.

Trong Anguttara, đức Phật có dạy rằng: *“Không nghe pháp, không học pháp, không thọ trì pháp, không thể nhập pháp một cách đúng đắn; hoặc nếu đã hiểu pháp và nghĩa rồi nhưng không hành trì pháp một cách nghiêm túc; đấy là năm nguyên nhân dẫn đến sự suy tàn của giáo pháp”*. Cũng từ kinh này, đức Phật dạy: *“Chánh pháp không trường tồn còn do tứ chúng không cung kính đức Đạo sư, Giáo pháp và Tăng-già; không nghiêm chỉnh đối với học giới, không nghiêm chỉnh trong cung cách đối với bạn đạo phạm hạnh đồng tu”*.

Trước thực trạng xung đột kiến thức như vậy, Tăng-già tan hoang, Phật tử không có nơi nương tựa; chẳng ai hướng dẫn cho họ một kiến thức Phật học sơ đẳng, tối thiểu, chơn chánh để họ tu tập. Còn khắp nơi chùa tháp mọc lên như nấm, đắp tượng, vẽ thần để cạnh tranh với Bà-la-môn giáo đang hồi phục hưng. Phật giáo chia làm năm giai đoạn: *Giải thoát kiên cố, thiền định kiên cố, luận giải kiên cố, tháp miếu kiên cố và đấu tranh kiên cố*; thì thời này, người ta đã bỏ quên *“giải thoát kiên cố - thiền tuệ”*, bỏ quên *“thiền định kiên cố - thiền định”* - mà rơi vào giai đoạn *“luận giải kiên cố”* (viết kinh, sách, luận), *“chùa tháp kiên cố”* (xây chùa tháp, đắp tượng) và *“đấu tranh kiên cố”* (các hệ phái xung đột nhau).

Hình ảnh một vị sư Ấn Độ, là Đạt-ma, đã chán cảnh luận giải tương tranh ở Ấn Độ nên đã vượt biển sang Trung Quốc truyền giáo. Ông đến Trung Quốc vào thời vua Lương Vũ Đế - 520 t.l.. Sang đến đây, đi khắp nơi, ở đâu cũng thấy xây chùa, dựng tháp, viết kinh, dịch sách, luận giải... nên buồn tình, ông về núi Thiếu Thất đối diện với vách đá, quay lưng với thế gian trong chín năm. Ta thử hỏi, Đạt-ma quay lưng với thế gian, là quay lưng với cái gì? Rõ là quay lưng với *“luận giải kiên cố, tháp miếu kiên cố và đấu tranh kiên cố”* để thức tỉnh thời đại trở về giai đoạn đầu nguồn là *thiền định và thiền tuệ* vậy. Thiền định chính là chín năm bích quán. Thiền tuệ chính là câu chuyện *“truyền tâm pháp”* cho Huệ

Khả: *"Thưa thầy, tâm con bất an, xin thầy an tâm cho con?"*
 Đạt-ma: *Tâm bất an của ông đâu, đem ra đây ta an cho!"* Nghe thế xong, Huệ Khả đại ngộ. Người có học tuệ quán nghe chỗ này sẽ rất tâm đắc, vì Đạt-ma đã chỉ cho Huệ Khả *"Tâm bất an tuệ tri tâm bất an"* rất trong sáng, như thực của thiền minh sát⁽¹⁾. Và sau này, sách Quán Tâm Pháp của Đạt-ma để lại càng minh chứng cho điều ấy.

Nhiều đời sau, người Trung Hoa do tự tôn dân tộc, muốn biến cho bằng được thiền của Phật thành thiền của Tổ, biến thiền Nguyên thủy thành thiền Đông độ như là sản phẩm riêng của quê hương mình. Dù che lấp thế nào họ cũng không giấu được tông tích *"tâm ấn"* của Đạt-ma phát nguyên từ thiền vipassanā. Chính vào thời Đại thừa đã đắm say nơi thế giới kinh giải, luận giải, ý niệm và tri thức luận nên Đạt-ma mới chủ trương *"bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền"*⁽²⁾ - để trở về với thiền tuệ - quán tâm, quán pháp (trong Tứ niệm xứ: Quán thân, thọ, tâm, pháp). Tối thiểu là đến Huệ Năng, tuy đã qua kiến giải, khái niệm, khẩu vị của người Trung Quốc nhưng vẫn còn *"giáo pháp"*, thấy rõ *"Tánh không"*, *"thực tướng của pháp"* trong bốn câu kệ đối nghịch với Thần Tú:

Kệ của Thần Tú:

<i>"- Thân thị Bồ-đề thụ</i>	<i>Thân như cây Bồ-đề</i>
<i>Tâm như minh kính đài</i>	<i>Tâm như đài gương sáng</i>
<i>Thời thời thường phát thức</i>	<i>Thường ngày siêng phải quét</i>
<i>Vật sử nhạ trần ai!"</i>	<i>Chớ để bụi bám vào!</i>

⁽¹⁾ Kệ của Huệ Năng. Không nhớ từ Huệ Năng có nói Đạt-ma là một vị hoàng tử ở Nam Ấn, xuất gia theo Nhất thiết hữu bộ nên còn giữ nguyên thiền bản nguyên thời Phật - Tứ niệm xứ - quán thân, thọ, tâm, pháp.

⁽²⁾ Không lập văn tự, truyền riêng ngoài giáo - tức là truyền pháp mà không qua kinh điển, giáo nghĩa - vì đối tượng của thiền tuệ là paramattha.

“- Bồ-đề bốn vô thụ
Minh kính diệp phi đài
Bốn lai vô nhất vật
Hà xứ nhạ trần ai!”

Bồ-đề vốn không cây
Gương sáng chẳng có đài
Xưa nay không một vật
Chỗ nào bám trần ai!

Bốn câu của Thần Tú là nói về thế giới tục đế, tục thể (sammuti-sacca) với ngữ nghĩa dành cho tiệm tu nên cái tâm cần phải chùi, phải quét. Bốn câu của Huệ Năng là khơi mở thế giới chân đế (paramattha-sacca), ở ngoài và ở trên khái niệm ngôn ngữ; phải thấy rõ chúng bằng tuệ minh sát, tuệ không, tuệ bên kia bờ - dành cho căn cơ đốn ngộ! Vậy, cả hai vị đều đúng và còn bổ túc cho nhau nữa để chẳng kẹt “hữu” mà cũng chẳng kẹt “không”!

Chính Thiền tông của Đạt-ma - Huệ-Năng là phá bỏ Đại thừa cùng kinh điển kiến giải, tri thức luận của nó để trở về nguồn - chứ không phải Thiền tông là một chi phái của Đại thừa như một số nhà Đại thừa muốn vơ vào mình. Cho đến khi, người đời sau dựng truyện hoặc viết tiểu sử Thiền tông thì tinh thần thiền minh sát tuệ bị phủ chìm bởi thế giới kiến giải, ý niệm của người Trung Quốc mà thành ra đi xa, đi sai. Sau Huệ Năng, chỉ có một số ít vị thiền sư chọn chánh nhìn thấy sợi chỉ đỏ xuyên suốt của thiền tuệ, còn đa phần là bệnh cũ tái phát: Luận giải, kiến giải, phân tích công án...! Cái bệnh thâm căn cố đế ấy lan sang nhiều nước, nhiều thời đại, đến nay vẫn còn đầy dẫy trên sách báo.

Trở lại với nguyên nhân suy tàn, bài học kinh nghiệm ấy cũng phải được nhìn ngắm nơi chính chúng ta: Cõi chùng dục vọng sở tri, là “sở tri chướng” mà chúng ta cũng thường mê man, đắm say, không biết, không hay!

5.4 - Sự lai tạp của Ẩn Độ giáo và Mật giáo

Ấn Độ giáo

Bà-la-môn giáo có dấu hiệu phục hưng, kể từ thời vua Kanishka II, khi vua này áp dụng chính sách triều đại Asoka (s. Asoka), bình đẳng tôn giáo, khuyến khích các loại hình văn học, theo đó, chữ Sanskrit cũng được phát triển. Đến thời hoàng triều Gupta thì Bà-la-môn giáo vùng dậy mạnh mẽ (như có đề cập ở một chương trước). Để đáp ứng với nhu cầu của thời đại tín ngưỡng mới, Bà-la-môn giáo hạ bệ vị thần này, đưa vị thần khác lên, rồi sáng tạo thêm nhiều vị thần khác nữa, thêm chức năng, thêm oai lực để bao trùm thiên hạ. Họ đã không ngần ngại đem cả Phật Sākya vào thờ chung, và nói Phật Sākya là hóa thân thứ chín của thần Visnu! Họ cũng nói rộng tư tưởng bằng cách tiếp thu một số tư tưởng của Phật giáo. Họ đã dung hợp tất cả - kể cả các tín ngưỡng sơ khai bản địa - rồi lấy tên là Ấn Độ giáo. Mục đích là muốn bao trùm tất cả hình thức thờ phượng, tư tưởng Phật, tư tưởng chính thống Vệ Đà hoặc không Vệ Đà, trở thành tôn giáo duy nhất cho dân tộc mình - để lôi cuốn tín đồ.

Ấn Độ giáo đã lấy những giới điều và tư tưởng của Phật giáo, biến cải chút ít để làm của mình.

- Đạo Phật có mười ác nghiệp: Thân 3 là sát sanh, trộm cắp, tà dâm; khẩu 4 là nói dối, thêu dệt, thô ác, phù phiếm; ý 3 là tham, sân, tà kiến. Luật Manu cải biên của Ấn Độ giáo thì giải thích thập ác nghiệp như sau: *“Tham lam tài sản của người khác, có ý nghĩ xấu xa và cố chấp sai lầm là 3 nghiệp dữ của tâm. Lời nói thô ác, dối trá, dâm thọc và tầm phào là 4 nghiệp ác của khẩu. Trộm cắp, sát sanh và tà dâm là 3 nghiệp ác của thân”*.

Còn khi 10 nghiệp lành của Phật giáo là nghịch lại với 10 ác nghiệp - thì Ấn Độ giáo giải thích 10 thiện nghiệp sáng tạo hơn, có lợi hơn cho họ một tí: *“Che chở, phục vụ, và bố thí là 3 thiện thân nghiệp. Chân thật, nhân từ, ân cần và học kinh Vệ Đà là 4 thiện*

khẩu nghiệp. Khoan dung, tình thương và sự tin tưởng là 3 thiện ý nghiệp”.

- Đạo Phật trong các kinh Nikāya không nói đến Trung quán, Duy thức nhưng có nói đến duyên khởi tính, Vô ngã tính - Long Thọ dựa theo để lập thuyết Trung quán, Không tính; có nói đến tâm chủ, tâm tạo tác, sự vận hành của tâm và tâm sở trong Abhi dhamma, duyên sanh các pháp - để Vô Trước lập Duy thức tông. Sau đó Ấn Độ giáo lại dựa theo Trung quán và Duy thức để lập ra thuyết Bất nhị và thế giới Mâyā (huyễn hóa). Ấn Độ giáo nói rằng: *“Chỉ có Ātman được tách rời từ Brahman là thực ngã, còn tất thấy thế gian, thế giới đều không thực, không có tự tính. Tuy nhiên, cả hai thế giới ấy chẳng phải là một chẳng phải hai. Một bên là bản thể thường hằng thanh tịnh, một bên là hiện tượng sinh diệt, chúng “bất nhị”!”*

Nhưng dẫu Ấn Độ giáo có mượn *“duyên khởi vô thực tính”* để làm giàu tư tưởng của mình, họ cũng giữ lại nền tảng hữu thần luận: *“Bản ngã phạm thể thường hằng thanh tịnh”*, mà sau này, một số học giả Đại thừa mắc mưu, thường đưa vào kinh luận của mình. Cũng có thể có một số luận sư, gốc Bà-la-môn giáo cố đưa thuyết Phạm thể lồng trong ngôn ngữ, ý niệm của Phật giáo để ẩn giấu ý đồ! Như những nhóm từ sau đây, nếu *“y chữ”* mà *“giải nghĩa”* dễ rơi vào *“thường kiến”* muôn đời của Vệ Đà:

- Thường lạc ngã tịnh.
- Bản thể thanh tịnh.
- Thể nhập pháp giới...

Ấn Độ giáo còn đánh cắp tư tưởng của Duy thức tông - khi Duy thức cho rằng, thế gian và thế giới đều do thức biến hiện nên chúng đều không thực. Họ nói rằng: *“Chỉ có trí tuệ sau cùng, tối cao, siêu việt là không thấy, không nói được (Phạm thể bất khả thuyết) - còn tất thấy thế gian đều không thực, đều hư ảo. Tất thấy*

đều là *Māyā* (huyễn hóa)". Có lẽ người Ấn Độ giáo còn đọc cả kinh Bát-nhã, nói đến Tánh không của các pháp như ảo, như lửa, như trăng trong nước, như ảnh, như hóa, như giấc mơ... để kiện toàn cho thuyết *Māyā* của mình. *Nikāya* thì thường nêu các ví dụ ấy để chỉ trạng thái, tính chất của các uẩn sắc, thọ...

Ngay chính *Abhidhamma* của *Theravāda* là tạng xương cốt của Phật học, là sợi chỉ đỏ xuyên suốt cho các bộ phái y cứ để dẫn lập và phát triển tư tưởng, hiển lộ hai thế giới: Tục đế (khái niệm, *paññatti*) và chân đế (chân thật nghĩa, *paramattha*) - thì Ấn Độ giáo cũng mượn để đánh tráo nghĩa. Long Thọ có mượn để nói trong Trí độ luận: *"Vì là tục đế nên nói có chúng sanh, vì là đệ nhất đế nên nói không có chúng sanh"*. Còn Ấn Độ giáo mượn để nói kiểu khác: *"Do là chân đế nên biết có Thượng Phạm (Phạm thể tối cao, bản thể), sinh ra thượng trí để biết cái chân thật. Do tục đế nên biết có Hạ Phạm (thần Tự Tại hay thần Sáng Tạo), sinh ra hạ trí để biết thế giới hiện tượng, không thực, hư ảo"*.

Nêu dẫn vài dòng như vậy để đi đến kết luận: Ấn Độ giáo biến Phật *Sākya* thành hóa thân thứ 9 của thần *Viṣṇu* và đưa một số giới điều cũng như tư tưởng Phật học tinh yếu vào tôn giáo của họ - cốt làm giàu thêm kinh điển, hình tượng tín ngưỡng để lôi cuốn tín đồ. Họ rất khôn ngoan và họ làm thế là đúng. Người Ấn Độ giáo cảm thấy tôn giáo mình siêu việt, đa dạng, phong phú hơn, bao trùm tất thảy... mắc mớ gì theo Phật giáo, còn nghèo nàn hơn họ? Người Phật tử một số nhẹ dạ, bỏ Phật theo Ấn Độ giáo; số khác thì ngơ ngác, thôi thì theo ai cũng được, cũng giống nhau!

Về phía Phật giáo, trước cao trào rầm rộ của Ấn giáo, muốn tồn tại phải chuyển mình, phải biết lôi kéo tín đồ. Họ vận dụng ra sao? Họ thêm Thần, thêm Bồ-tát, thêm Phật cho thật nhiều; thêm hình thức, nghi lễ cúng bái, cầu khẩn cho thật nhiều, chẳng thua gì Ấn Độ giáo; xem ra lại còn siêu việt hơn, lợi hơn, tiện hơn nữa: *"Chỉ một lời niệm Phật suông cũng được tiếp dẫn về Cực Lạc"*. Phật

giáo thời đó, còn muốn trù lấp cả Ấn Độ giáo, bằng cách cho đắp những tượng Bồ-tát Kim cương giận dữ, nhiều đầu, nhiều tay, to lớn, hùng vĩ, một chân dẫm lên thần Tự Tại (Brahmā - sáng tạo), một chân dẫm lên nữ thần Kālī (vợ của thần Śiva)! Âu đây cũng chỉ là một liệu pháp tâm lý, một phản ứng tâm lý của người thua cuộc mà thôi!

Ôi! Biên giới mong manh giữa Phật và Ấn giáo, thời ấy, quả thật khó tìm ra. Tuy nhiên, khách quan mà nói, tất cả đây đều là dấu hiệu của một Phật giáo suy tàn nhưng chưa phải là giọt nước cuối cùng làm tràn ly. Cho đến khi Mật giáo xen vào Phật giáo thì sự rệu rã, tan hoang mới đến hồi chung cuộc.

Mật giáo

Mật giáo có nhiều tên: Chân ngôn thừa (Esoteric-yāna), Quả thừa (Phalayāna), Kim cương thừa (Vajra-yāna).

Sự ra đời của Mật giáo có lẽ tiềm tàng từ thời có Đà-la-ni tạng của Pháp tạng bộ. Đến thời Vô Trước, Thế Thân với trường phái Duy thức Du-già (Yogacāra), khoác một tầm quan trọng cho “*thức*”, cùng sự trau dồi thức, dần dần đến sự ra đời của nhiều thuật bí ẩn luyện thức của các tu sĩ Du-già. Những thần chú, những Đà-la-ni (dharanis - s. dhāra nī) với biểu đồ có dạng hình tròn, hình tam giác càng trở nên quan trọng đối với một Du-già sư. Những câu thần chú (mantra) này được cho là có những quyền năng thần kỳ. Họ viện dẫn các năng lực của kinh Paritta trong văn hệ Pāli có thể tránh khỏi bệnh tật, tai ương, hoạn nạn... Một khi mà yếu tố thần bí được nêu lên hàng đầu, trở thành sách lược, mục tiêu... thì chắc hẳn sẽ kéo theo bao nhiêu “*thuật bí truyền*” - mà chỉ có thầy (Guru) và đệ tử tâm truyền (Cela) biết với nhau thôi.

Thế giới ấy rất là bí mật, thì ngôn ngữ sử dụng cũng phải bí mật. Nhưng chúng thường có hai nghĩa. Đệ tử tâm truyền thì hiểu nghĩa bên trong, quần chúng thì chỉ hiểu nghĩa bên ngoài. Do

vậy, phép tu của Mật tông sinh ra quá nhiều hiểu lầm, quá nhiều ngộ nhận lệch nghĩa một cách tai hại. Càng tai hại hơn, Mật tông thường tin tưởng vào những năng lực của các vị thần, nhờ họ, tín đồ mới đạt đến “*Tất địa*” (Siddhi) được, tức là khả năng toàn diện, rất ráo; vì lợi ích ấy, họ không ngần ngại tạc tượng Phật Sākya ngồi chung lẫn lộn với một số rất đông các nữ thần khác.

Lúc Kim cương thừa xen vào Mật tông thì họ càng pha tạp thêm nhiều kiểu thờ cúng tối tăm và kỳ dị của tầng lớp xã hội thấp kém hầu quảng bá tín ngưỡng mình. Từ đây, Mật tông càng sa đà vào cách hành trì sai lạc như việc dùng 5 ma-kara (s. pañcamakāra), nghĩa là những từ bắt đầu bằng chữ “*ma*”, như: Madya (rượu), maṃsa (thịt), matsya (cá), mudrā (đàn bà) và maithura (giao hợp). 5 cái “*ma*” này được khuyến khích, thực hành trong Tăng tín đồ Mật giáo Kim cương thừa. Kinh khiếp hơn, trong bộ sách của Kim cương thừa có một chương có tên “*Bí mật tập hội - Guhyasamāja*”, lại khuyến khích việc sát nhân, lừa dối và ngoại tình⁽¹⁾.

Người ta bình giảng rằng, khi đang còn là “*chân ngôn thừa*”, vì thiên vào lý luận nên không phát triển được; còn Kim cương thừa, nhờ chú trọng thực tiễn nên phát triển mạnh. Kim cương thừa cũng biết lấy gốc nguồn từ Phật, không phải Phật Sākya mà là Đại Nhật Như Lai (Mahāvairocana - Ma-ha ùi-lư-giá-na). Sau, vị Phật này truyền Mật giáo lại cho Bồ-tát Kim Cương. Từ khoảng thế kỷ thứ X trở về sau, Kim cương thừa kết hợp với nhiều tà giáo của Ấn Độ, Ba Tư, dần dần đọa lạc, lấy khoái lạc làm chủ nghĩa, lấy dục vọng làm diệu lý chí chân nên làm cho Phật giáo suy đồi lại càng suy đồi hơn nữa. Các vương triều Pāla, nhất là vua Hộ Pháp (Dharmapāla), sùng mộ Phật giáo này, xây dựng ngôi chùa quy mô Vikrama śīla (Siêu giới) làm thủ phủ cho Mật tông phát triển đến năm thế kỷ.

Các vị sư Mật tông nổi danh như: Thiện Vô Úy

⁽¹⁾ Xem 2500 năm Phật giáo của NXB Văn hóa Thông tin, trang 311.

(Śubhākarasimha, 637 - 735), người Trung Ấn; Kim Cương Trí (Vajra Bodhi, 671 - 741), người Nam Ấn và Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 705 - 774), người Srilaṅca; họ đã làm cho Mật tông hưng thịnh trong nước lan sang cả Trung Quốc. Thế kỷ thứ VIII, Liên Hoa Sinh (Padmasambhava), đem Mật giáo truyền sang Tây Tạng rồi sáng lập Lạt-ma giáo ở đây. Các nước Đông Nam Á, Tây Á như: Srilaṅca, Myanmar, Campuchia, đảo Java, Sumatra... Mật giáo cũng được truyền vào. Chính lối kiến trúc Angkor-Thom, Angkor-Wat của Campuchia thế kỷ XII cũng là dấu ấn sâu đậm của tư tưởng Mật giáo⁽¹⁾.

Cuối triều đại Pāla, thế kỷ XII, Mật tông suy tàn do nạn Hồi giáo xâm lăng Ấn Độ, Phật giáo cũng dường như mất tích hẳn trên đất Ấn. Từ thịnh vượng, bây giờ là suy vong, sự suy vong tận cùng khó có thể phục hưng được nữa.

5.5 - Sự bạo tàn của Hồi giáo

Đọc qua về cuộc đời của Đại đế Akbar, chúng ta thấy rằng, không phải quân Hồi xâm lăng Ấn Độ thế kỷ XII mà thế kỷ thứ VI họ đã đến đây rồi. Sau đây là một số thời điểm lịch sử nói lên sự bạo tàn của quân Hồi.

- Khi ở phương Bắc, thế kỷ XII, đế chế Pāla sụp đổ thì ở phương Nam, trước đó vẫn tồn tại những vương quốc thịnh cường. Trong một thời gian, bộ lạc Chalyuka còn duy trì được nền độc lập của vương quốc vắt ngang qua Trung Ấn, từ bờ biển bên đây qua bờ biển bên kia, dưới triều Pulakeshin (s. Pulakeśin) II, vương quốc đó khá giàu mạnh. Thời gian sau, ngai vàng của Pulakeshin (s. Pulakeśin) II bị vua Pallava lật đổ, và ông vua này thống trị Trung Ấn trong một thời gian ngắn. Ở cực Nam, các bộ lạc Pandya (s. Pāṇḍya) đã thành lập được một vương quốc ở gần Madura, tồn tại đến mấy thế kỷ. Nhưng rồi họ bị các bộ lạc

⁽¹⁾ Xem LS. Phật giáo Ấn Độ, Nxb. Tôn giáo, năm 2001 của Ht. Thanh Kiểm..

Chola (s.Cola) đánh tan. Người Chola (s.Cola) cai trị cả hai miền từ Madura tới Mabras, phía Tây tiến tới Mysore. Họ mở màn cho một loạt xâm lăng, và tất cả các tiểu vương Nam Ấn, cả Tích Lan nữa, phải triều cống họ. Rồi họ suy tàn dần và phải lệ thuộc quốc gia lớn nhất miền Nam là Vijayanagara.

- Vijayanagara - tên này vừa là tên một vương quốc, vừa là tên một kinh đô. Muốn biết thời đó nó thịnh ra sao chỉ cần nhớ rằng đức vua Krishnadeva Raya (s. Kṛṣṇadeva Rāya) của Vijayanagara, trong trận Talikota, chỉ huy 703.000 bộ binh, 32.600 kỵ binh và 551 thớt voi... Các vua Hồi các xứ Bijapur, Ahmadnagar, Golconde và Bidar hợp lực để chiếm nốt cái góc mà các vua Ấn còn giữ được. Liên quân của họ gặp đạo quân non nửa triệu của Rama Raya (s. Rāma Rāya) ở Talikota, nhưng quân Hồi còn đông hơn nữa và thắng được. Rama Raya (s. Rāma Rāya) bị bắt và bị chặt đầu trước mắt quân Ấn, quân Ấn thất vọng, đào tẩu hết. Trong cuộc rút lui vội vàng đó, non 500 ngàn quân Ấn bị giết, máu đỏ cả dòng sông trong miền. Quân Hồi vô kinh đô cướp bóc được biết bao nhiêu của cải tới nỗi *"bất kỳ tên lính nào cũng hóa giàu, có vàng, có đồ tư trang, vải vóc, lều, ngựa và nô lệ"*. Cướp bóc, luôn năm tháng trời: Dân vô tội cũng bị giết, giết hết và vơ vét các kho lẫm, các cửa tiệm hết nhẫn rồi họ tàn phá các cung điện, đền đài, kiên nhẫn hủy từng bức tranh, bức tượng, sau cùng họ cầm đuốc đi khắp các đường phố, gặp cái gì cháy được là đốt cho rụi mới thôi. Khi họ rút lui, Vijaya-nagara hoang tàn như sau một cơn động đất, không còn một phiến đá nào lành.

- Quân Hồi đến đây đầu tiên năm 664 t.l. do Multan chỉ huy, đánh thốc vào miền Tây Pendjab, giết người và cướp của rồi rút về.

- Quân Hồi đến lần thứ hai, năm 732 t.l. đánh chiếm được thung lũng Indus (sông Ấn), cũng thảm sát dân chúng và vơ vét của cải.

- Năm 997 t.l., một thủ lãnh Thổ tên là Mahmud làm vua tiểu quốc Ghazni, ở miền Đông A Phú Hãn; ông ta dắt một đạo quân thờ cái “đạo” cướp bóc, vượt biên giới Ấn. Ông ta đánh tan đạo quân Ấn không chuẩn bị kỹ ở Bhimnagar, tàn phá các thành thị, đền chùa và chở về nước không biết bao nhiêu của cải người Ấn đã tích lũy trong mấy thế kỷ. Thôi thì đủ hết “*đồ tế nhuyễn, các viên ngọc trai, hồng ngọc lấp lánh như nước hòa với rượu rồi đông lại, các viên ngọc bích y như trái sim, và những viên kim cương lớn bằng trái lựu*”. Lần khác, ông ta lại đem quân xuống Ấn Độ, vơ vét cho đầy kho tàng của ông và cho quân lính thả cửa giết chóc, cướp bóc... Ở Mathurā (trên bờ sông Jumna) ông ta vô một ngôi đền, khiêng hết các tượng nam vàng và ngọc, vàng, bạc, đồ thờ cũng vơ hết; ông ta ngạc nhiên sao mà kiến trúc của ngôi đền vĩ đại thế, tính phỏng rằng muốn xây cất lại thì phải tốn một trăm triệu dina - và làm việc trong hai trăm năm - vậy mà ông sai quét thạch du lên, đốt cho cháy rụi mới thôi. Sáu năm sau ông ta cướp phá một thành phố trù phú khác ở Bắc Ấn, thành Smanath, giết sạch 50 ngàn dân rồi chở hết của cải về Ghazni, thành một người có lẽ giàu nhất trong lịch sử nhân loại.

- Năm 1186 t.l., bộ lạc Ghuri ở A Phú Hãn xâm lăng Ấn Độ, chiếm Delhi, đốt phá các đền đài, chiếm của cải rồi lập một triều đại Hồi ở Delhi.

- Vua Hồi khát máu khác là Kutb-d-Din Aibak đáng làm “*kiểu mẫu*” cho cả loạt: Cuồng tín, dữ như beo, tàn nhẫn không có nhân tính. Một sử gia Hồi bảo: “*Ông ta phân phát của cải tới mấy trăm ngàn, nhưng những kẻ bị ông giết cũng tới mấy trăm ngàn*”.

- Một vua Hồi khác nữa là Balban, trừng trị tội côn đồ hoặc phiến loạn, bằng cách cho voi giày hoặc lột da, hoặc vùi vào đồng rơm cho chết ngạt, hoặc treo cổ lên ở cửa thành Delhi.

- Khi một số người Mông Cổ lại làm ăn ở Delhi, cải đạo theo Hồi giáo, muốn nổi loạn, vua Hồi Alau-d-Din, trong một ngày giết hết các đàn ông Mông Cổ – từ 15 tới 30 ngàn mạng.

- Vua Hồi Muhammad-bin-Tughlak, kẻ đã giết cha để đoạt ngôi, còn tàn bạo hơn hết thấy các vua trước. Một người cháu ông nổi loạn, ông bắt vợ con người đó phải ăn thịt chồng và cha. Ông phá giá tiền tệ, cướp bóc, giết chóc, làm cho trong xứ điều tàn tới nỗi dân phải trốn vào rừng ở. Ông giết không biết bao nhiêu người Ấn, và chính một sử gia Hồi đã phải bảo rằng *“trước lầu và trong sân hoàng cung luôn luôn có hàng đồng xác người, bọn đao phủ phải lôi kéo, đâm chém nạn nhân suốt ngày tới một đờ ra”*. Người nối ngôi ông, Firoz Shah, chiếm xứ Bengale, ra lệnh hễ ai cắt được một đầu người Ấn thì được thưởng và ông đã thưởng 180.000 đầu. Còn vua Hồi Ahmed Shad, mỗi khi hay tin nội trong một ngày quân đội ông giết được hai chục ngàn thường dân Ấn thì mở tiệc ăn mừng luôn ba ngày liền.

- Chính sách cai trị của các vua Hồi đã được đức vua Alau-d-Din vạch rõ khi ông ta ra lệnh cho các cố vấn thảo những *“luật để bóp nặn dân Ấn tới kiệt, không còn chút của cải nào nữa, để họ không còn sức đâu mà bất bình, nổi loạn”*. Một sử gia Hồi bảo: *“Không một người Ấn nào dám chắc giữ được thủ cấp, vàng bạc hoặc một vật thừa nào của mình... Đánh đập, bêu chơ, nhốt khám, cột chân cột tay, mọi phương tiện đều được dùng để bắt họ phải nộp thuế”*. Một viên cố vấn trách chính sách đó tàn nhẫn, Alau-d-Din bảo: *“Khanh là một nhà bác học đầy nhưng thiếu kinh nghiệm, ta vô học nhưng ta biết rõ công việc của ta. Khanh nên tin chắc rằng khi nào tại Ấn nghèo mạt thì chúng mới hóa nhu thuận. Vì vậy ta đã ra lệnh để cho chúng có đủ sữa, lúa ăn đợi tới mùa sau, chứ không được dư để chứa trong kho mà làm giàu”*.

Đó là vài nét chính về lịch sử Ấn Độ thời đó. Bị các thế chia rẽ nội bộ làm cho suy nhược, dân tộc Ấn không chống nổi bọn

xâm lăng, bị bọn xâm lăng làm cho nghèo mạt. Và như vậy, thế kỷ XII đến thế kỷ XV không còn thấy bóng dáng của Phật giáo, họ bị “*triệt tiêu*” thật sự trên đất Ấn rồi. Và khi quân Mông Cổ từ phương Bắc xuống thì các vua Hồi bị đánh bại một cách dễ dàng. Người thắng họ đầu tiên là Timur-i-lang vượt sông Indus, tàn sát hoặc bắt làm tù binh hết thấy những kẻ nào không trốn thoát, đánh tan đạo quân của vua Hồi Mahmud Tughlak, chiếm Delhi, thảm nhiên hạ sát trăm ngàn tù binh, cướp bóc tất cả các của cải mà triều đại A Phú Hãn đã tích lũy... Phải đợi cho đến khi đại đế Akbar lên ngôi, đất nước tuy tạm được yên ổn nhưng phải thông minh, khôn khéo thế nào để sống chung với những đế quốc thực dân như Bồ Đào Nha, Hà Lan, Anh và Pháp?

5.6 - Đế quốc thực dân xâm xé Ấn Độ

Bồ Đào Nha

Đoàn thám hiểm của Vasco da Gama rời Bồ Đào Nha năm 1497, vòng quanh mũi cực Nam và tiếp tục đi theo dọc bờ biển Đông Phi, xuyên suốt Ấn Độ Dương, đến Calicut (thủ đô của vương quốc bản địa Zamorin) ở Tây nam Ấn Độ vào tháng 5/1498. Chuyển du thám thứ hai đến Ấn Độ vào năm 1500 dưới quyền chỉ huy của Pedro Álvares Cabral, và mọi nguồn lực của Bồ Đào Nha được tập trung vào Ấn Độ. Năm 1502, để áp đặt ưu thế độc quyền của mình lên vùng biển Ấn Độ Dương, Đế quốc Bồ Đào Nha đã xây được pháo đài tên là Emmanuel (Fort Kochi) và một trạm mậu dịch, nơi định cư Châu Âu đầu tiên ở Ấn Độ. Họ còn xây dựng một trung tâm thương mại tại thành phố Tangasseri, Quilon vào năm 1502, nơi mà đã trở thành tụ điểm thương mại, và sau đó xây dựng các xí nghiệp ở Cochín và Cannanore, xây thêm một nhà máy tại Quilon năm 1503. Năm 1505 Vua Manuel I của Bồ Đào Nha chọn Francisco de Almeida làm Phó vương của Ấn Độ thuộc Bồ Đào Nha, thành lập chính quyền Bồ Đào Nha ở phía Đông.

Năm đó Bồ Đào Nha cũng xâm chiếm Kannur, nơi mà họ thành lập pháo đài St. Angelo. Trong cùng năm đó, vua Manuel I hạ lệnh Almeida (Phó vương) gia cố các thành trì Bồ Đào Nha ở Kerala và phía trong Đông Phi và nghiên cứu khả năng xây dựng thêm pháo đài ở Sri Lanka và Malacca để đối phó sự thù địch đang gia tăng với người Hồi giáo trong những khu vực này và mối đe dọa từ các vua nô lệ Hồi giáo (Mamluk Sultan).

Một hải đoàn Bồ Đào Nha dưới quyền của Tristão da Cunha và Afonso de Albuquerque đánh chiếm Soqotra tại cửa ra vào của Biển Đỏ vào 1506 và Muscat vào 1507. Sau khi chiếm được Soqotra, Cunha và Albuquerque đã tách ra hoạt động riêng lẻ. Trong khi Cunha chu du giữa Ấn Độ và Bồ Đào Nha vì mục đích trao đổi hàng hóa, Albuquerque đến Ấn Độ để thay thế chức Thống đốc sau khi nhiệm kỳ 3 năm của Almeida kết thúc. Almeida từ chối trao trả lại quyền lực cho Albuquerque và nhanh chóng bắt giam lỏng ông ấy, nơi mà ông bị giam cầm cho đến năm 1509.

Tuy được yêu cầu bởi vua Manuel I phải tiếp tục tìm hiểu ích lợi của vùng Malacca và Sri Lanka, Almeida lại tập trung vào vùng phía Tây Ấn Độ, chính xác hơn là vương quốc Gujarat Sultanate bởi vì ông nghi ngờ rằng có các tay buôn từ vùng này có nhiều quyền lực hơn. Vua nô lệ Al-Ashraf Qansuh Al-Ghuri cùng với vua Gujarati tấn công lực lượng Bồ Đào Nha ở cảng Chaul, dẫn đến cái chết của con trai Almeida. Để đáp trả lại, người Bồ Đào Nha đã đánh phá và hủy diệt các hải đoàn Mamluk và Gujarati trong trận hải chiến năm 1509.

Do sự chống đối, không chịu tuân lệnh từ Almeida, vua Manuel I và hội đồng của ông ở Lisbon đã phải phân phối quyền lực ở Ấn Độ Dương, chia thành 3 khu vực quyền hạn: Albuquerque được gửi đi Biển Đỏ, Diogo Lopes de Sequeira đến Đông Nam Á, tìm kiếm sự đồng thuận với vua Hồi giáo của Malacca, và Jotge de

Aguilar theo sau là Duarte de Lemos được gửi đến khu vực giữa Mũi Hảo Vọng và Gujarat. Tuy nhiên, các khu vực như vậy sau đó đã được tập trung bởi Afonso de Albuquerque sau khi ông nắm quyền và củng cố được sự thống trị của mình. Vào cuối năm 1509, Albuquerque trở thành phó vương quốc Ấn Độ. Trái ngược với Almeida, Albuquerque quan tâm nhiều hơn việc cải thiện sức mạnh của hải quân, và cũng tuân theo lợi ích của chính quốc. Nhiệm vụ đầu tiên của ông là xâm chiếm Goa, nơi có vị trí chiến lược là một pháo đài phòng thủ giữa Kerala và Gurajat. Tại Goa, Albuquerque khởi đầu mở đúc tiền Bồ Đào Nha đầu tiên ở Ấn Độ vào năm 1510. Ông khuyến khích các di dân Bồ Đào Nha kết hôn với phụ nữ bản xứ, xây dựng một nhà thờ dưới danh nghĩa Catherine thành Alexan-deria, và cố gắng tạo thiện cảm với người Hindu bằng cách bảo vệ đền thờ của họ và miễn giảm thuế. Bồ Đào Nha giữ gìn mối quan hệ thân thiện với các hoàng đế phía nam Ấn Độ của Đế quốc Vijayanagara.

Như vậy là từ năm 1497 đến năm 1510, người Bồ Đào Nha đến Ấn Độ, tuy là thực dân nhưng đã tỏ ra thân thiện, mục đích chỉ để xây dựng quyền lực và buôn bán làm ăn chứ chưa tàn hại dân Ấn.

Anh Quốc, Hà Lan, Tây Ban Nha

Vào năm 1592, trong chiến tranh với Tây Ban Nha, một hạm đội Anh đã chiếm được một chiếc xe ngựa lớn của Bồ Đào Nha ngoài khơi Azores, Madre de Deus, được tải 900 tấn hàng hóa từ Ấn Độ tới Trung Quốc ước tính khoảng nửa triệu Bảng Anh (gần một nửa kích thước của Kho bạc Anh tại thời điểm đó). Vận may về sự giàu có của xứ phương Đông này đã làm dấy lên sự quan tâm của người Anh trong khu vực. Cùng năm đó, Cornelis de Hout - man được các thương nhân Hà Lan gửi đến Lisbon để thu thập càng nhiều thông tin càng tốt về quần đảo Spice. Cuối cùng, Hà Lan đã nhận ra tầm quan trọng của Goa trong việc phá vỡ Đế

quốc Bồ Đào Nha ở Châu Á. Năm 1583, thương gia và nhà thám hiểm Jan Huyghen van Linschoten Linschoten (1563 – 8 tháng 2 năm 1611), trước đây là thư ký Hà Lan của Tổng giám mục Goa, đã có được thông tin về vị trí của các tuyến thương mại bí mật của Bồ Đào Nha trên khắp châu Á. Có một văn bản năm 1595 sau đó nó được bao gồm trong tập lớn hơn, năm 1596 với tiêu đề *“Itinerario: Voyage, ofte schipvaert van Jan Huygen van Linschoten naer Oost ofte Portugaels Indien, 1579 ném 1592”*. Vì lợi ích của mình nên Hà Lan và Anh đã sử dụng thông tin trên, dẫn đến việc mở rộng phạm vi hoạt động thương mại của họ: Năm 1600, Anh thành lập công ty Đông Ấn Anh. Năm 1602, Hà Lan thành lập công ty Đông Ấn Hà Lan. Những phát triển này cho phép cả hai gia nhập công ty điều lệ vào Đông Ấn.

Người Hà Lan đã tấn công Tây Ban Nha và các thuộc địa Bồ Đào Nha nên sau đó xảy ra chiến tranh lâu dài với Bồ Đào Nha. Do nhờ Giáo hội Tin Lành Anh đã hỗ trợ nên Hà Lan đã giành được những chiến thắng ở Châu Á và Châu Phi. Năm 1622, tại bán đảo Ả Rập, Bồ Đào Nha cũng mất quyền kiểm soát Ormuz bởi một liên minh của người Safavid và Anh.

Bồ Đào Nha dần dần mất các thuộc địa là một trong những lý do góp phần chấm dứt liên minh với Tây Ban Nha rồi quay sang hỗ trợ cho Anh. Thời gian sau, Anh dần dần trở thành thương nhân thống trị ở Ấn Độ, năm 1661. Còn Bồ Đào Nha sau khi kết thúc các cuộc đối đầu với Hà Lan, thì chỉ còn bám vào một số căn cứ nhỏ ở Ấn Độ, nhưng đã giành lại được các lãnh thổ ở Brasil và Châu Phi. Và tại đất Ấn, thương mại được chuyển hướng thông qua số lượng ngày càng tăng của các điểm giao dịch Anh, Hà Lan và Pháp.

Ấn Độ - Hà Lan bao gồm các khu định cư và trụ sở giao dịch của công ty Đông Ấn - Hà Lan trên tiểu lục địa Ấn Độ. Nó chỉ được sử dụng như một định nghĩa địa lý, vì chưa bao giờ có một cơ

quan chính trị nào cai trị tất cả Ấn Độ- Hà Lan. Thay vào đó, Ấn Độ thuộc Hà Lan được chia thành các tỉnh Ceylon thuộc Hà Lan, Coromandel thuộc Hà Lan, xứ giới luật Malabar thuộc Hà Lan, và các xứ đốc chính Bengal thuộc Hà Lan và Suratte thuộc Hà Lan. Mặt khác, Ấn Độ thuộc Hà Lan là Đông Ấn - Hà Lan (ngày nay Indonesia) và Tây Ấn - Hà Lan (ngày nay là Suriname và trước đây Antilles Hà Lan). Sự hiện diện của Hà Lan trên tiểu lục địa Ấn Độ kéo dài từ năm 1605 đến 1825. Các thương nhân của Công ty Đông Ấn Hà Lan lần đầu tiên thành lập tại Coromandel, đặc biệt là ở Pulicat, khi họ đang tìm kiếm các loại gia vị được giao dịch ở Đông Ấn để trao đổi hàng dệt may của họ. Hà Lan Surat và Hà Lan Bangladesh được thành lập vào năm 1616 và 1627. Sau khi Hà Lan chinh phục Tích Lan từ Bồ Đào Nha vào năm 1656, họ cũng chiếm cứ pháo đài Bồ Đào Nha trên bờ biển Malabar năm năm sau đó để bảo vệ Tích Lan khỏi cuộc xâm lược của Bồ Đào Nha.

Ngoài hàng dệt may, các mặt hàng được giao dịch ở Hà Lan bao gồm đá quý Ấn Độ, chàm và lụa, muối, thuốc phiện ở Bangladesh của Hà Lan và ớt ở Malabar của Hà Lan. Vào thế kỷ thứ XVIII, Công ty Đông Ấn - Hà Lan ngày càng đánh mất vị trí và ảnh hưởng của mình tại tiểu lục địa. Cộng hòa Hà Lan cai trị Willem V, một hoàng tử xứ Orange đã nhượng lại tất cả các thuộc địa Hà Lan cho Anh để ngăn chặn họ bị Pháp chiếm đóng. Năm 1741, quân đội của vua Marthanda Varma của Travangoll đã đánh bại công ty Đông Ấn - Hà Lan, khiến người Hà Lan ngừng hoạt động tại Malabar. Mặc dù Coromandel thuộc Hà Lan và Bangladesh thuộc Hà Lan đã khôi phục sự cai trị của Hà Lan theo Hiệp ước Anh-Hà Lan năm 1824, họ đã trở lại sự cai trị của Anh do các điều khoản của Hiệp ước Anh-Hà Lan năm 1824. Theo các điều khoản của hiệp ước, tất cả các giao dịch chuyển nhượng tài sản và cơ sở sẽ diễn ra vào ngày 1 tháng 3 năm 1825. Kết quả là vào giữa năm 1825, người Hà Lan đã mất thành trì cuối cùng ở Ấn Độ, và tất cả nằm trong tay vương quốc Anh và họ thành lập Khối thịnh vượng chung Anh Ấn 1947.

II - Phật Giáo Ấn Độ Thời Phục Hưng

Sau khi xâm lăng Ấn Độ lập nên đế quốc Hồi giáo từ đầu thế kỷ XII, Phật giáo gần như hoàn toàn bị tiêu diệt ở đây. Từ thế kỷ XII đến thế kỷ XVI-XVII xảy ra chiến tranh tảo loạn giữa các tiểu quốc và các rợ Hung, Ả Rập, Thổ Nhĩ Kỳ; và cũng chính mấy trăm năm này, người châu Âu tìm đến, đầu tiên là Bồ-đào-nha, Hà Lan, Tây Ban Nha, rồi Pháp. Người Anh tuy đến sau nhưng họ đã thống trị toàn diện và lập nên nhà nước Anh-Ấn vào năm 1877, do Nữ hoàng Victoria cử quan toàn quyền đến cai trị thuộc địa rồi lập nên Khối thịnh vượng chung Anh - Ấn.

Dưới sự lãnh đạo của thánh Gandhi, đến năm 1948, Anh phải nhượng bộ, trao trả quyền độc lập cho dân Ấn. Nhờ chủ trương sáng suốt và ôn hòa, thánh Gandhi đã kết hợp tư tưởng Ấn Độ giáo và Phật giáo, lấy tinh thần *"bất bạo động, bất hợp tác"*, đoàn kết toàn dân, đấu tranh mà không đổ máu. Thánh Gandhi thường nêu dẫn tinh thần Từ bi, không tổn hại của đức Phật và thông điệp *"bất sát"* của vua Asoka (s. Asoka) trong những bài diễn thuyết của mình. Nhờ sức mạnh tinh thần ấy, không gươm đao, vũ khí, không giết hại, không hận thù - thánh Gandhi đã trở thành biểu tượng tâm linh thời đại, đưa dân tộc mình thoát khỏi vòng nô lệ, duy nhất trên thế giới, mà không sử dụng súng đạn. Một năm trước khi Ấn Độ được độc lập, do sự xung đột gay gắt giữa Ấn Độ giáo và Hồi giáo mà lãnh thổ Ấn Độ phải phân chia; nước Pakistan là của Hồi giáo, phần còn lại là của Ấn Độ giáo, dưới sự giám sát của chính phủ Anh.

Sau thời Gandhi và sau khi nhà nước Hồi giáo được tách ra, người Ấn Độ giáo dường như không còn xem Phật giáo là thù địch nữa, dẫu chưa thân thiện lắm. Điều đó cũng dễ hiểu, đã nhiều thế kỷ rồi, người Ấn Độ dường như quên hẳn đức Phật của mình.

Hình bóng ngài chỉ còn hiện hữu đâu đó trên những trang sách nghiên cứu của các học giả Ấn, một số tri thức văn-triết-sử hoặc từ cửa miệng của các bậc lãnh tụ. Thủ tướng J.Nê-ru, bậc lãnh đạo uy tín của đất Ấn thường tuyên bố: *“Đức Phật là người con tinh hoa của đất mẹ Ấn Độ”,* hoặc: *“Ấn Độ là tổ quốc của đức Phật. Đạo Phật là đạo của hòa bình. Để khỏi hổ thẹn với đức Phật, mỗi người dân Ấn chúng ta phải là một Phật tử, phải biết đem ra giảng giáo lý hòa bình ấy đi khắp trên thế giới”.*

Nói tóm lại, Phật giáo Ấn Độ có dấu hiệu phục hưng, không phải bây giờ mà từ những năm tháng trước và trong khi đang ở dưới sự thống trị của đế quốc Anh. *“Ánh sáng Phật giáo đã làm một cuộc viễn du ngoạn mục, nó lan tỏa khắp thế giới rồi chiếu dội trở về cố quốc”.*

1 - Phật giáo Ấn phục hưng gián tiếp: Những công trình nghiên cứu, dịch thuật của các học giả phương Tây

Trong khi người Anh đô hộ Ấn Độ và Srilañca, người Tây phương đã thường lui tới hai xứ sở này để nghiên cứu nền văn hóa bản địa. Họ là những học giả, những sử gia, những nhà khảo cổ. Tiêu biểu là những vị ra mắt công trình dịch thuật của mình ở thế kỷ XIX.

1.1 - Học giả George Turnour (1799 - 1843)

George Turnour sinh năm 1799, gốc người Anh Quốc, là nhân viên ngành Dân sự (Civil Service) làm việc tại thành phố Ratnapura ở Tích Lan. Trong thời gian này, G. Turnour đã học hỏi, nghiên cứu nhiều năm tiếng Sinhalese và cổ ngữ Pāli với các nhà sư Tích Lan uyên bác Phật



giáo đương thời. Về sau, ông trở thành một trong những học giả Tây phương đầu tiên có kiến thức sâu rộng về thánh ngữ Pāli.

Suốt 10 năm kiên nhẫn, chăm chỉ làm việc, vào năm 1837 G. Turnour đầu tiên cho ấn hành tại Colombo một bản phiên âm tiếng Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli), thêm bản dịch cuốn Mahāvamsa (Đại Sử của Tích Lan). Công trình này của ông được xem như một biến cố trọng đại trong việc khám phá, nghiên cứu về nền văn học Phật giáo thánh ngữ Pāli của Tích Lan bởi các học giả Tây phương.

Cũng trong năm 1837, G. Turnour cho phát hành bản dịch từ Pāli ra Anh văn 38 chương đầu trong số 100 chương cuốn Mahāvamsa. Dịch phẩm này của G. Turnour đã gây sự chú ý không ít đối với các học giả và nhân viên chính quyền Anh Quốc bấy giờ trong việc giúp họ nghiên cứu các di tích những thành phố cổ xưa ở Tích Lan. Năm 1868, thống đốc Tích Lan, ông Hercules Robinson chỉ thị thành lập Viện khảo cổ Tích Lan (Ceylon's Archaeo logical Department) và một Ủy ban nhằm đi sưu tập, ghi chép các bia ký trong nước. Do nỗ lực khảo cứu của Viện khảo cổ này, nhiều di tích các chùa tháp kiến tạo bởi các vua Tích Lan thời xưa đã được tìm thấy.

Sau khi thành công trong việc dịch ra Anh ngữ nửa phần cuốn Mahāvamsa, học giả G. Turnour dự tính dịch tiếp phần còn lại của tác phẩm này; nhưng rất tiếc vì bệnh nặng, ông đã không thực hiện được. Các chương còn lại của cuốn này, sau được dịch và hoàn tất bởi học giả L. C. Wijesinha, năm 1889.

G. Turnour mất năm 1843 tại Naples, miền Nam nước Ý (Italy), hưởng thọ 44 tuổi.

G. Turnour được xem như một trong những học giả tiên phong đã góp phần to lớn vào công việc nghiên cứu và phổ biến thánh ngữ Pāli của nền Phật giáo Tích Lan cho giới độc giả Phật tử ở các nước Tây phương.

Học giả T.W. Rhys Davids (1843 - 1922) trong tác phẩm của ông *“The History and Literature of Buddhism”* (Lịch sử và nền văn học Phật giáo) tái bản in lần thứ năm tại Calcutta (Ấn Độ) năm 1962 (tr. 31 - 32), đã tán thán công đức hoàng pháp này của G. Turnour như sau: *“G. Turnour, con người rất bận rộn, đứng đầu Cơ quan Dân sự tại Tích Lan, với sự giúp đỡ của các học giả Tích Lan, thông minh và nhiều kiến thức; ông đã viết và đăng tải trên tạp chí ‘Bengal Asiatic Society’ (Hội Á châu tại Bengal) một loạt những bài khảo cứu về kinh Phật giáo tiếng Pāli. Năm 1837, G. Turnour cho ấn hành toàn bộ phiên âm thánh ngữ Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli) cuốn Mahāvamsa cùng với bản dịch tiếng Anh. Giá trị sự đóng góp này của G. Turnour đã được các giới học giả Phật tử khắp nơi hoan nghênh. Nhưng ngay sau khi G. Turnour vừa qua đời, không tìm thấy được ai có thể đảm trách công việc dịch thuật của ông. Vào thời ấy chưa có sách văn phạm và tự điển Pāli, các học giả châu Âu bấy giờ không thể đến Tích Lan, nhưng tại quê nhà họ có thể tiếp nhận sự lợi ích qua công trình đóng góp, phổ biến về kiến thức văn học Phật giáo tiếng Pāli của G. Turnour. Dịch phẩm thánh ngữ Pāli của ông ra đời như một biến cố trọng đại tại xứ Tích Lan chưa phát triển, và nó được sử dụng như một động cơ tiếp tục thúc đẩy cho các học giả Tây phương chú tâm nghiên cứu thêm về cổ ngữ Pāli này”*.

1.2 - Giáo sư Vincent Fausboll

Một học giả xuất chúng khác, đã tung ra một ấn bản Pāli và một bản dịch bằng tiếng La-tinh bộ kinh Pháp cú vào năm 1855. Ông còn dịch ra tiếng Anh trọn bộ *“Tập bộ kinh”*, 6 tập *“Túc sanh truyện”* đều là những công trình tốn sức, dài hơi.



1.3 - Thi hào Edwin Arnold (1832 - 1904)

Thi hào Edwin Arnold sinh ngày 10 tháng 7 năm 1832 tại Gravesend, quận Kent (Đông nam nước Anh), con thứ hai của ông Robert Coles Arnold và bà Sarah Pizzey ở Fram - field, quận Sussex (vùng Đông nam Anh Quốc).



Thân phụ của Arnold sanh năm 1797 là con út của một gia đình gồm có 12 anh em. Edwin Arnold thuở nhỏ sống với cha và gia đình ở nông trại Southchurch Wick tại quận Essex (Đông nam nước Anh). Những núi đồi và những cánh đồng cỏ xanh bát ngát nơi thôn quê đã ảnh hưởng nhiều đến tuổi trẻ của ông. Arnold yêu thiên nhiên và biển cả. Ông rất dở toán, nhưng giỏi môn học cổ điển (classics), lại có tâm hồn thi sĩ, thích làm thơ. Năm 17 tuổi, giữa mùa thu năm 1849, Arnold được cấp học bổng và chiếm giải thưởng về các bài văn xuôi, văn vần bằng Anh văn và cổ ngữ La-tinh. Ông cũng có khiếu về ngôn ngữ học và biết ít nhất là 19 thứ tiếng.

Về đời sống tinh thần, Arnold chịu ảnh hưởng sâu đậm Phật giáo sau khi tìm đọc một số sách Phật của các học giả Phật tử bấy giờ. Từ ngày hiểu đạo, Arnold bắt đầu chấm dứt việc đi săn bắn các loài vật, chim muông, vốn là thú vui của ông lúc tuổi còn thanh niên.

Sau khi hoàn tất chương trình tiểu học tại trường King ở Rochester, quận Kent (miền Đông nam nước Anh), Arnold vào học Đại học London (thành lập năm 1836), tại đây ông được cấp học bổng nhận vào Đại học College (thành lập năm 1249) ở Oxford (Trung nam Anh Quốc). Thời gian này, ông sống chung cùng phòng với nữ thi hào Anh, bà M.W. Shelley (1797 - 1851). Bài thơ đầu tiên Arnold sáng tác mang tựa đề: *"The Feast of*

the Belshazzar” (Buổi tiệc của Belshazzar) đã chiếm được giải thưởng văn chương Newdigate, năm 1852.

Năm 22 tuổi, Edwind Arnold lập gia đình với Cathe - rine Elizabeth Biddulph, chị của một sinh viên bạn ông. Sau khi tốt nghiệp Đại học, Arnold được mời làm giáo sư dạy ở trường King Edward VI tại Birmingham (miền Trung Anh Quốc), đến năm 25 tuổi ông xin nghỉ dạy. Tháng 11 năm 1857, Arnold sang Ấn Độ nhận chức Viện trưởng Đại học Deccan ở Poona (tiểu bang Maharashtra, miền Tây Ấn Độ). Cùng đi với ông có cô vợ Catherine và bé trai đầu lòng Lester.

Sùng kính các tôn giáo Đông phương

Theo tài liệu trong tập *“The Cabinet Portrait Gallery”* xuất bản năm 1893 cho biết thời gian Arnold sống tại Ấn Độ *“đã giúp ông rất nhiều trong sự phát triển đời sống tinh thần, năng khiếu văn chương cũng như lòng tôn kính các đạo giáo Đông phương mà chúng đã ảnh hưởng sâu xa đến văn nghiệp sau này của ông”*.

Làm báo và khảo cổ

Năm 1861, Arnold trở lại Anh Quốc và được mời cộng tác viết bài cho tờ The Daily Telegraph (Điện tín hằng ngày) tại Luân Đôn. Sau đó, ông nhận làm chủ bút cho nhật báo này trong suốt 40 năm liền. Năm 1893, qua Constantinople, ông nhận làm chuyên viên kỹ thuật cho hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ (Turkey) để khám phá khai quật các thành phố xưa bị chôn vùi ở thị trấn Assyria (một vương quốc cổ nằm trong vùng Tây nam Á châu). Công tác này của Arnold đã mở đầu một trang sử mới cho Anh Quốc trong việc khảo cứu lịch sử của một nền văn minh nhân loại thời xa xưa.

Đi nhiều, học nhiều

Có thể nói Arnold là con người đa dạng, có nhiều tài ba và tích cực hoạt động, ham đi, thích viết, như Lester, con trai

của ông đã kể trong một câu chuyện về ông như sau: *“Arnold đi khắp nơi, học các thứ tiếng, đọc mọi điều và viết đủ loại; hôm nay là ký giả thuần túy, ngày mai là tư tưởng gia, bữa nọ lại trở thành nhà thơ...”*.

Nghiên cứu triết lý, chính trị, khoa học

Arnold cũng thích nghiên cứu về khoa học, chính trị... Nhiều nhà khoa học, chính trị, triết gia người Anh nổi tiếng tiếng bấy giờ là bạn thân của ông và ông thường liên lạc qua thư từ để thảo luận với họ về các vấn đề trên. Một số quý vị trong đó là nhà vật học Thomas H. Huxley (1825 - 1895), triết gia Herbert Spencer (1820 - 1903), nhà bác vật học Charles R. Darwin (1809 - 1882), chính trị gia John Stuart Mill (1806 - 1873) và nhà hóa học William Crookes (1832 - 1919). Ông còn thích tìm hiểu về thuyết duy linh và là hội viên của Hội nghiên cứu Tâm thần học (Society for Psychical Research), đã từng kết bạn với các đại thi hào Anh Quốc Lord Tennyson (1809 - 1892); nhà tâm lý học kiêm triết gia Mỹ William James (1842 - 1910) và Andrew Lang (1844 - 1912) nhà văn kiêm học giả Tô Cách Lan (Scotland).

Những đóng góp cho Phật giáo

Edwind Arnold sáng tác thi phẩm *“The Light of Asia”* (Ánh sáng của Á châu). Ông đã viết tác phẩm này phần lớn tại Hamlet House, gần Southend thuộc quận Essex (miền Đông nam nước Anh). Vào thời điểm hậu bán thế kỷ XIX, Phật giáo còn quá xa lạ với người Âu Mỹ vì kinh sách Phật giáo bằng Anh văn và các ngôn ngữ châu Âu khác còn khan hiếm, thi phẩm *“Ánh Sáng Á Châu”* của Arnold xuất bản đầu tiên năm 1879 là món quà Pháp bảo quý báu đã góp phần to lớn cho sự truyền bá Phật giáo tại các nước Tây phương.

Bằng những vần thơ linh động, trong sáng đầy tình cảm diễn tả cuộc đời của đức Phật từ lúc Đản sanh đến khi ngài

nhập Niết-bàn đã thu hút sự chú ý say mê của độc giả từ đầu tới cuối. Cuốn sách dày 177 trang, không kể lời nói đầu của tác giả và bài giới thiệu của ông E. Denison Ross, giám đốc trường “*Luân Đôn nghiên cứu Đông phương*” (London School of Oriental Studies); với tổng cộng khoảng 5.300 dòng và 41.000 chữ. Tác phẩm được chia ra làm 8 chương như sau:

Chương 1: Diễn tả sự ra đời cùng với giai đoạn ấu niên của thái tử Cồ Đàm (Gotama).

Chương 2: Cuộc sống của thái tử từ lúc 18 tuổi đến khi ngài kết hôn với công chúa Da-du-đà-la.

Chương 3: Thời gian thái tử sống trong cung điện đã hưởng mọi thú vui bên cạnh công chúa Da-du-đà-la đến lúc ngài dạo chơi ra ngoài thành tiếp xúc với bốn cảnh sanh, già, bệnh, chết và giải thoát của vị Sa-môn.

Chương 4: Thái tử nhìn vợ con lần cuối, nửa đêm vượt thành xuất gia tầm đạo để cứu độ chúng sanh.

Chương 5: Thái tử tu khổ hạnh trong rừng với các tu sĩ ngoại đạo khác.

Chương 6: Sau khi dùng bát cháo sữa dâng cúng của nàng Tu-già-ta (Sujātā), thái tử đã chiến thắng Ma vương và thành đạo dưới cội Bồ-đề.

Chương 7: Cảnh buồn khổ của vua cha Tịnh Phạn; vợ, công chúa Da-du-đà-la; và con, La-hầu-la, sau bảy năm vắng bóng thái tử Sĩ-đạt-ta (Siddhattha).

Chương 8: Đức Phật thành lập đoàn thể Giáo hội Tăng-già và truyền bá chánh pháp cho dân chúng.

Đây là cuốn sách được phát hành phổ biến rộng rãi nhất so với các tác phẩm Phật giáo khác bấy giờ, với sự hưởng ứng tìm đọc của hầu hết độc giả Phật tử khắp nơi trên thế giới. Ấn

bản đầu tiên năm 1879 đã thu được kết quả rực rỡ ngoài sức tưởng tượng, và chỉ trong vòng một năm đã tái bản lần hai. Sau 5 năm, thi phẩm được Arnold sửa chữa lại và ông cho nhà xuất bản Trubner tại Luân Đôn (Anh Quốc) giữ bản quyền, đã phát hành và tái bản được hơn 30 lần từ năm 1885 đến nay.

Tại Hoa kỳ, các nhà xuất bản đã cho in lại, phát hành trong nhiều năm nguyên bản đầu tiên (chưa sửa chữa) của tác phẩm này. Tại Anh đến năm 1970, cuốn sách đã in đến lần thứ 60 và tại Mỹ, số người đọc thi phẩm nhiều gấp bội, và đã xuất bản đến lần thứ 80. Hiện nay, tác phẩm vẫn còn được các nhà xuất bản tại Hoa Kỳ và Anh Quốc giữ bản quyền và tiếp tục cho in lại nhiều lần, với số sách bán ra có đến hàng triệu cuốn.

Thực vậy, giá trị vĩnh cửu của tác phẩm đã được bày tỏ một phần qua lời nói đầu của chính tác giả: *“Những vần thơ sau đây bằng óc tưởng tượng của một Phật tử nhiệt thành, tôi đã diễn tả cuộc đời, nhân cách và triết lý của một đấng siêu nhân và cách mạng tuyệt luân của thái tử Cồ Đàm (Gotama) của Ấn Độ, người đã sáng lập nên Phật giáo. Thế hệ trước đây rất ít và không ai ở châu Âu biết đến tôn giáo vĩ đại này của Ấn Độ, mặc dù nó đã tồn tại suốt 24 thế kỷ qua. Bốn trăm bảy mươi triệu tín đồ đã sống và chết trong giáo lý của đức Phật, và ảnh hưởng tinh thần của vị giáo chủ xa xưa này đến nay vẫn còn lan rộng từ Nepal, Tích Lan. Thailand, Myanmar... đến Trung Hoa, Nhật Bản, Tây Tạng, Trung Á, Xi-bê-ri (Siberia) và cả Thụy Điển... Cho nên, hơn phần ba nhân loại đã được tiếp nhận những ý tưởng đạo đức từ vị thái tử siêu việt này...”*

Và trong phần giới thiệu về tác phẩm, Denison Ross cũng đã viết: *“Ánh Sáng Á Châu... với những tên gọi, danh từ Phạn ngữ mới lạ đã đạt được thành quả nhanh chóng, là một bằng chứng cho thấy câu chuyện do tác giả kể khá hấp dẫn và cuốn sách rõ ràng là*

có giá trị. Những lời dạy luân lý của đức Phật rất quen thuộc với Tây phương, song những cảnh trí và biểu tượng của Ấn Độ thì quá mới lạ với mọi người; trong khi cuộc sống thực tế của thái tử Cồ Đàm đã trình bày một tấm gương đạo đức toàn hảo đối trước hàng ngàn độc giả... Tác phẩm, tôi nghĩ... chứa đựng những vần thơ trong sáng, đẹp đẽ cũng như sự diễn tả đầy đủ nhất bằng ngôn ngữ của chúng ta về cuộc đời đức Phật... Đối với một số người, thực vậy, cuốn sách đã gây nên sự ngạc nhiên lớn lao về cái điều là 5 thế kỷ trước Chúa Giê-su (Christ) ra đời, đức Thế Tôn đã dạy tất cả những lời khuyên đạo đức căn bản của Thiên Chúa giáo..."

Thi phẩm "Ánh Sáng Á Châu" sau 8 năm ra đời, lần đầu tiên được bác sĩ Arthur Pfungst, một sinh viên Phật giáo, dịch ra tiếng Đức từ ấn bản thứ 24 của tiếng Anh; và dịch bản này đã được phát hành tại Leipzig (Trung nam Đông Đức) vào năm 1887 với sự hưởng ứng tìm đọc của đa số dân chúng bấy giờ. Năm 1891, bản dịch Đức ngữ thứ 2 do Konrad Wernicke thực hiện, có thêm lời chú thích. Cuốn sách đã được Albrecht Schaeffer dịch ra tiếng Đức lần thứ ba mang tựa: "Das Kleinod in Lotos", xuất bản năm 1923. Thi phẩm này cũng đã được dịch ra tiếng Hòa Lan năm 1895, tiếng Pháp năm 1899, tiếng Tiệp Khắc năm 1906, tiếng Ý năm 1909, và sau đó là tiếng Thụy Điển và thế giới ngữ (Esperanto).

Tác phẩm "Ánh Sáng Á Châu" đã được quay thành phim tại Ấn Độ với sự giúp đỡ cung cấp các vật dụng cần dùng cho việc đóng phim như y phục, voi, lừa và cả ngựa của vị đại vương thị trấn Jaipur, thủ phủ của tiểu bang Rajasthan, miền Tây bắc Ấn. Cuốn phim đã được chiếu tại Boston (Hoa Kỳ) năm 1929. Cuốn sách cũng đã được bà G. Jones Walton ở Mỹ viết thành kịch và lần đầu tiên năm 1918 được trình diễn tại California, kéo dài liên tiếp trong 35 đêm. Ngoài ra, thi phẩm cũng đã được phổ thành nhạc. Tất cả những phim kịch bản và nhạc khúc này đã được chuyển âm, dịch ra hơn 7 thứ tiếng châu Âu, nhờ vậy mà Phật

giáo ngày càng được nhiều người biết đến ở Tây phương. Năm 1879, đức vua Thailand Rama V (Chulalongkorn, trị vì: 1868 - 1910) đã viết thư cảm ơn và tán dương công đức đóng góp truyền bá Phật giáo của Arnold qua tác phẩm *"Ánh Sáng Á Châu"* (The Light of Asia), và đức vua đã cấp thưởng cho ông một huân chương *"Bạch Tượng"* (White Elephant).

Những nhà phê bình tác phẩm *"Ánh Sáng Á Châu"*

Một thời gian sau khi cuốn *"Ánh Sáng Á Châu"* (The Light of Asia) của Arnold ra đời, ảnh hưởng của nó thật to lớn nhiều nhà bình luận đương thời đã lên tiếng khen lẫn chê về tác phẩm này.

Trước hết, nhà văn Mỹ Oliver Wendell Holmes (1809 - 1894), giáo sư dạy Đại học Harvard (Hoa Kỳ) đã đề cao giá trị của tác phẩm như cuốn Tân Ước kinh (New Testament) của Thiên Chúa giáo. Richard Henry Stoddard đã so sánh thơ của Arnold với các thi hào Anh Quốc như C.G. Rossetti (1830 - 1894) và A. C. Swinburne (1837 - 1909)...

Người đã tấn công mạnh nhất đã xem cuốn *"Ánh Sáng Á Châu"* như một tài liệu chống đạo Thiên Chúa (antichrist) là W.C. Wilkinson. Trong tập sách *"Edwin Arnold as Poet-izer and Paganizer"* (Arnold, nhà thơ và kẻ theo tà đạo), ông viết: *"Sự xuất bản tác phẩm của Arnold đã xảy ra cùng lúc với việc phát triển, cả tại Hoa Kỳ và châu Âu, về tánh hiếu kỳ và lòng ham thích muốn tìm hiểu các tôn giáo vô thần, đặc biệt nhất là Phật giáo. Ánh Sáng Á Châu đã đáp ứng tốt đẹp khát vọng nhất thời này của người Tây phương. Vì thế, tôi nghĩ rằng cuốn sách sẽ được nhanh chóng phổ biến cho người Mỹ tìm đọc. Và ông Arnold hẳn nhiên, do bởi thiên tài hoặc may mắn, đã vượt trội hơn những tác giả khác, trong phương cách mở rộng sự thu hút các độc giả Hoa Kỳ chuẩn bị tiếp nhận đầy thiện cảm giáo lý của đức Phật..."*

Và ông Samuel Kellogg cũng báo động về sự ẩn hành cuốn “Ánh Sáng Á Châu” lan tỏa khắp thế giới. Trong tập sách ông viết nhằm chống lại điều gọi là “Sự đe dọa của Phật giáo” (The Buddhist Menace), Kellogg trình bày: “Sự ham thích nghiên cứu đạo Phật của số người trí thức tại các quốc gia theo Thiên Chúa giáo là một trong những hiện tượng tôn giáo đặc biệt và hấp dẫn của thời đại chúng ta. Tại Hoa Kỳ, sự hâm mộ này chỉ có giới hạn nơi một số người tự nghĩ rằng họ hiểu biết chút ít về Phật giáo, nhưng từ năm 1879 trở đi, sau khi ông Arnold cho ấn hành cuốn ‘Ánh Sáng Á Châu’, mức độ quần chúng muốn hiểu biết về Phật pháp đã gia tăng. Nhiều người đã bị lôi cuốn bởi những vần thơ hay đẹp đầy quyến rũ của Arnold. Sự phát hành những ấn bản rẻ mạt của tập sách ấy, chỉ bán có vài xu một cuốn, đã khiến cho đại đa số quần chúng chưa biết gì về đạo Phật, nay họ chú ý nhiều hơn đến tôn giáo này...”

Nhưng Arnold chẳng cần để ý gì để sự phê bình chỉ trích khen chê của thiên hạ, vì tự biết rằng đã có số đông nhiệt tình ủng hộ tìm đọc thi phẩm của ông.

Đấu tranh giành lại Thánh tích Bồ-đề Đạo tràng

Sự thành công rực rỡ của tác phẩm “Ánh Sáng Á Châu” đạt đến cao điểm của nó với nhiều người tìm đọc là vào giữa năm 1884 và 1885. Nhờ vậy mà Phật tử khắp nơi trên thế giới đã ca tụng xem Arnold như nhà vô địch truyền bá đạo Phật lúc bấy giờ. Ông được các tổ chức Phật giáo tại Ấn Độ, Tích Lan, Myanmar và Thailand mời sang thăm để thuyết giảng về đạo Phật. Arnold đã đến chiêm bái các Phật tích Ấn Độ như vườn Lộc Uyển (Sār nāth), nơi đức Phật thuyết pháp đầu tiên và Bồ-đề Đạo tràng, nơi Bồ-tát thành đạo. Bồ-đề Đạo tràng (Bodh Gayā) từ cuối thế kỷ 16 về trước thuộc quyền kiểm soát của Phật tử, nhưng vào lúc Arnold đến đây thăm viếng, thánh địa này lại nằm trong tay chiếm đoạt của các ông Mahant theo Ấn Độ giáo. Một cư sĩ người

Tích Lan tên là Anāgarika Dharmapāla (1864 - 1933) đầu tiên đến chiêm bái Bồ-đề Đạo tràng năm 1891 thấy tình trạng đau lòng như vậy nên ông đã phát nguyện quyết tâm tranh đấu giành lại chủ quyền thánh địa này cho các Phật tử.

Năm 1893, Arnold đã hưởng ứng tiếp tay với cư sĩ Dharmapāla bằng cách viết một bài báo mang tựa đề: *“East and West: A Spenid Opportunity”* (Đông và Tây: Một cơ hội thuận lợi) và cho đăng trên nhật báo *“Điện tín hằng ngày”* (The Daily Telegraph) của ông, nhằm đưa vấn đề trên ra trước dư luận Phật giáo thế giới và ủng hộ lập trường của cư sĩ Dharmapāla, là cương quyết yêu cầu các ông Mahant (theo Ấn Độ giáo) phải hoàn trả quyền làm chủ, kiểm soát thánh tích Bồ-đề Đạo tràng cho các Phật tử. Sau đó, để rộng đường dư luận, bài báo đã được tái đăng ở tập san *“East and West”* (Đông và Tây) và tạp chí Phật giáo của Hội Ma-ha Bồ-đề (The Maha Bodhi Society), phát hành tại Calcutta, thủ đô của tiểu bang West Bengal (miền Đông Ấn Độ).

Từ Ấn Độ, Arnold qua thăm Tích Lan (Sri Lanka) và ông mang theo mấy chiếc lá Bồ-đề hái từ cây Bồ-đề ở Bồ-đề Đạo tràng. Nơi đầu tiên ông đến viếng là thị trấn Panadura (Sinhalese: Pānadura), tại đây Arnold được nhà sư kiêm học giả tiếng Pāli, đại đức Sumaṅgala cùng với hàng ngàn chư Tăng, thiện nam tín nữ đón tiếp vô cùng trọng thể. Trong bài diễn văn chào mừng của các đoàn thể Phật giáo Tích Lan, có đoạn viết: *“Sự xuất hiện của học giả Arnold đã làm lu mờ danh tiếng của các nhà trí thức khác như ngọn núi kim cương đã che khuất sự rực rỡ, chói sáng của các loại đá quý thường”*. Sau hai giờ thảo luận với đại đức Sumaṅgala, một nhà lãnh đạo Phật giáo cao cấp của Tích Lan, Arnold đã trình bày về tình trạng đáng buồn xảy ra ở Bồ-đề Đạo tràng và góp ý vấn đề cần được giải quyết êm đẹp giữa ông Mahant (Ấn giáo) với chính quyền Ấn Độ. Ông cũng đề nghị nên đặt chùa Bồ-đề Đạo tràng dưới sự quản trị của một Hội đồng gồm nhiều đại diện các quốc gia Phật giáo.

Sau cùng, đáp lời thỉnh cầu của chư Tăng, Phật tử Tích Lan, qua nhật báo *“Điện tín hằng ngày”* của mình, Arnold đã đạo đạt ý kiến trên lên quý ông thống đốc của Tích Lan và tiểu bang Madras (miền Nam Ấn Độ).

Từ Panadura (Sinhalese: Pānadura), Arnold trở lại Colombo (thủ đô Tích Lan) thăm trường Đại học Đông phương Vidyodaya Pirivena, tại đây ông được các học giả, chư Tăng và đông đảo thiện nam tín nữ, trong đó có đại tá H.S. Olcott (1832 - 1907), một Phật tử Hoa Kỳ, niềm nở tiếp đón. Sau đó, Arnold đến thăm Kandy (miền Trung Tích Lan), nơi có chùa thờ xá-lợi *“Răng của Phật”*. Tại đây, ông cũng được chư Tăng và dân chúng Phật tử nhiệt liệt chào mừng vô cùng cảm động. Ông cũng đã tặng cho chùa Kandy những lá Bồ-đề ông mang qua từ Ấn Độ. Những lá Bồ đề này được đặt trong một cái hộp bằng vàng cho Phật tử lễ bái cả tuần lễ. Đáp lại, các vị đại đức chùa Kandy đã tặng ông một bình bát và một chiếc y màu vàng.

Arnold lần đầu tiên qua thăm Nhật Bản vào năm 1889. Trong một buổi diễn thuyết tại đây, ông đã kêu gọi Phật tử Nhật nên lưu tâm đến những quyền lợi thiêng liêng của Phật tử tại các thánh tích Phật giáo ở Ấn Độ, và sau đó một Hội Phật giáo đã được thành lập tại Nhật nhằm hoạt động cho quyền lợi của Bồ-đề Đạo tràng. Lần thứ hai, Arnold trở sang thăm Nhật vào năm 1892. Trong một buổi họp mặt đông đảo, ông tuyên bố rằng ông sẵn sàng hy sinh, cả mạng sống nếu cần, cho quyền lợi thiêng liêng của đất thánh Phật giáo. Arnold đề nghị Hội Phật giáo Nhật Bản nên mua đất lập chùa và gửi chư Tăng qua thường trú tại Bồ-đề Đạo tràng. Đặc biệt, nhân dịp trở qua Nhật lần này, Arnold đã làm lễ kết hôn với một cô gái Nhật trẻ đẹp mới 20 tuổi tên Tama Kurokawa. Sau đó, ông đưa cô ta về sống ở Luân Đôn chung với gia đình mấy người con của ông.

Du thuyết tại Hoa Kỳ

Do lời mời của Charles William Eliot (1834 - 1926), Viện trưởng Đại học Harvard ở Boston (tiểu bang Massachusetts) Arnold đã qua thăm Hoa kỳ vào ngày 22 tháng 8 năm 1889. Trong dịp này, ông đến thăm tòa Bạch Ốc ở Hoa Thịnh Đốn, tại đây Arnold được Benjamin Harrison (1833 - 1901), vị tổng thống thứ 23 của Hoa Kỳ tiếp đón trọng thể. Sau đó, ông đến thăm đại thi hào Mỹ Walt Whitman (1819 - 1892) ở tại thành phố Philadelphia, lúc ấy đã già, và Arnold có đọc lên cho thi hào Whitman nghe một vài trang trong thi phẩm *"Ánh Sáng Á Châu"* của ông. Cuối tháng 9, Arnold đến thăm Viện trưởng Đại học Harvard C.W. Eliot và gặp các nhân vật nổi tiếng của Hoa kỳ như các ông Oliver Wendell Holmes (1841 - 1935), nhà văn kiêm giáo sư Đại học Harvard, đại thi hào J.G. Whittier (1807 - 1892)... Tháng 10 năm 1889, Arnold được mời thuyết giảng hai lần ở Sanders Theatre tại Đại học Harvard, một hôm là về đề tài triết lý Áo Nghĩa Thư (Upanishads) và ngày khác là về tư tưởng triết học trong Sử Thi Mahābharata của Ấn Độ.

Cuối năm 1891, Arnold trở qua thăm Hoa Kỳ lần thứ hai trong chuyến du thuyết do James Burton Bond tổ chức. Ông được mời thuyết trình ở Hàn lâm viện Âm nhạc ở Philadelphia. Buổi nói chuyện của ông kéo dài hai tiếng rưỡi đồng hồ, có rất đông người đến dự thính. Tiếp đến, ông đi giảng ở New York, Boston, Cambridge rồi trở lại Philadelphia. Ban đầu, ông dự tính sẽ thuyết trình khoảng 50 bài giảng, sau thể theo lời yêu cầu của thính giả, ông có ý định sẽ tăng số bài thuyết giảng lên đến 100. Tuy nhiên, sau đó vì sức khỏe kém, không thể tiếp tục cuộc du thuyết nên đành bỏ dở nửa chừng. Cuối cùng, trước khi rời Mỹ, Arnold đã ghé chơi vài ngày với người bạn triệu phú của ông là Andrew Carnegie (1835 - 1919).

Những đóng góp văn hóa

Ngoài thi phẩm nổi tiếng *“Ánh Sáng Á Châu”*, Arnold còn là bút giả của những tập thơ và tác phẩm dưới đây:

- 1852: Thi tập *The Feast of Belshazzer* (Buổi tiệc của Belshazzer)
- 1853: *Poems Narrative and Lyrical* (Những vần thơ tự thuật và trữ tình).
- 1875: *The Indian Song of Songs* (Những bài ca Ấn Độ)
- 1881: *Indian Poetry* (Thi ca Ấn Độ)
- 1891: *The Light of the World* (Ánh sáng của thế giới)
- 1891: *Seas and Lands* (Biển cả và đất liền)
- 1893: *Adzuma, a Japanese Tragedy* (Adzuma, thảm kịch của Nhật Bản).

Arnold còn viết thiên khảo luận về *“Nền giáo dục ở Ấn Độ”* (Education in India), một bộ sử gồm hai tập về *“Tổ chức hành chánh của Lord Dalhousie”* (1812 - 1860), vị phó vương của Ấn Độ. Ông cũng soạn cuốn *“Văn phạm tiếng Thổ Nhĩ Kỳ”* (Turkish Grammar) vào năm 1877, và dịch từ tiếng Phạn (Sanskrit) tập tiểu luận về các thi hào Hy Lạp (Greek Poets)...

Sự đóng góp phong phú, đa dạng của Arnold vào những công trình khảo cứu và kiến thức của nhân loại đã giúp ông đạt được sự khâm phục và kính trọng của nhiều nhân vật danh tiếng bấy giờ như nữ hoàng Victoria (1819 - 1901) của Anh Quốc cùng vua các nước Ba Tư (Persia), Thổ Nhĩ Kỳ và Nhật Bản...

Những ngày cuối cùng

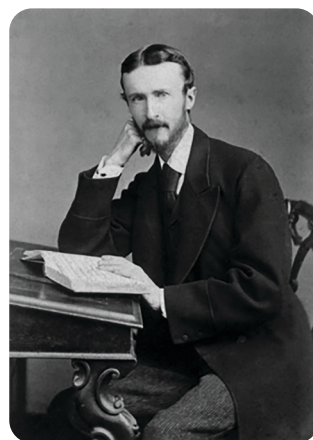
Sau bao nhiêu năm hoạt động cho nền báo chí, văn học, nghệ thuật và lý tưởng Phật giáo, không ngừng du thuyết khắp nơi để gieo rắc ánh đạo vàng của đức Thế Tôn đến với mọi người từ Âu sang Á, Arnold đã ngã bệnh trong vòng một tuần lễ. Sau đó, sức

khỏe của ông sa sút lần đến ngày 24 tháng 3 năm 1904, ông từ trần một cách an lành tại Luân Đôn, hưởng thọ 72 tuổi. Trước khi mất, Arnold dặn người thân là nên hỏa táng, vì ông muốn được cảm thấy thân xác mình từ từ trở thành tro bụi trong thế giới vô thường khổ đau mà mọi người ai cũng phải một lần lìa bỏ để vĩnh viễn ra đi.

Đại thi hào Arnold hiện nay đã không còn ở thế gian này với chúng ta, nhưng sự nghiệp hoằng pháp to lớn qua tác phẩm *“Ánh Sáng Á Châu”* (The Light of Asia) nổi tiếng của ông đã bất diệt đi vào lịch sử Phật giáo nói riêng cũng như văn hóa nhân loại nói chung. Những người con Phật hôm nay, dù Âu Mỹ hay Á châu, không ai có thể phủ nhận giá trị đóng góp của Arnold cho việc truyền bá giáo lý đức Phật đến với mọi người vào giai đoạn mà Phật giáo vẫn còn mới mẻ, xa lạ đối với đa số dân chúng Tây phương khi ông ta sáng tác thi phẩm *“Ánh Sáng Á Châu”* này. Với sự qua đời của Edwin Arnold bấy giờ, nhân loại thực sự đã mất đi một nhà thơ, nhà văn, ký giả tài ba lỗi lạc; và thế giới Phật giáo vắng bóng một đạo hữu chân thành, một vị hộ pháp trung kiên, đặc lực, đã đem hết thi tài của mình để góp phần xây dựng, phục vụ cho đạo pháp và chúng sanh.

1.4 - R. C. Childers (1838 - 1876)

Robert Caesar Childers sinh năm 1838 tại Nice, miền Đông nam nước Pháp, con của Charles Childers, một giáo sĩ Anh Quốc. Thiếu thời, là sinh viên trường Wadham College tại Oxford, miền Trung nam nước Anh, Robert C. Childers được cấp học bổng Hebrew. Lớn lên, ông lập gia đình với bà Anne Childers có năm con: hai trai và ba gái.



Năm 1860 ông được bổ nhiệm tham gia vào ngành Dân chính của Tích Lan (Ceylon Civil Service). Trước tiên, R. C. Childers làm thư ký riêng cho quan Thống đốc Sir Charles Mc Carthy; sau đó ông còn được mời giữ chức Phó Giám đốc văn phòng đại diện chính quyền tại Kandy (Tích Lan).

Từ năm 1860 đến năm 1863, Childers học tiếng Tích Lan (Sinhalese) và cổ ngữ Pāli với đại đức Yātrāmulle Sri Dhammārāma (1828 - 1872), giáo sư Pāli nổi tiếng bấy giờ tại chùa Bentota Vanavasa và kết bạn thân với vị đại đức khác tên là Waskaduwe Sri Subhūti (1835 - 1917), cũng là một học giả uyên thâm về thánh ngữ Pāli thời ấy. Trong thời gian này, Childers đã trao đổi nhiều thư từ qua lại với Subhūti nhằm mục đích nhờ Subhūti chỉ dẫn cho ông học hỏi tiếng Sinhalese (Tích Lan), thánh ngữ Pāli và Phật giáo. Chúng tôi xin lược trích dưới đây nội dung của một số trong những bức thư đó:

1 - Trong thư đề ngày 29-11-1866, Childers đã gửi tặng Sư Subhūti chiếc ảnh của ông. Trước đó, ông cũng đã gửi cúng dường Subhūti một hộp đựng bút chì bằng vàng. Lúc ấy, R. C. Childers cư ngụ tại số 35 Mecklenburg Square ở Luân Đôn (London), Anh Quốc và đang làm thư ký cho Ủy ban Nghiên cứu về các bệnh dịch của súc vật (Cattle Plague Commission).

2 - Trong thư viết bằng tiếng Pāli đề ngày 31-05-1869, Childers thông báo đã đặt mua cho Subhūti một số sách văn học bằng tiếng Phạn (Sanskrit) mà vị tu sĩ rất ưa thích.

3 - Trong thư (không đề ngày) gửi khoảng đầu năm 1870, Childers cảm ơn thư của Subhūti viết cho ông ngày 24-12-1869. Ngoài ra, Childers còn nêu lên 13 câu hỏi nhờ Sư Subhūti giải đáp về các danh từ và thuật ngữ Phật giáo trong các bộ kinh như Pháp cú (Dhammapada), Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya) và Đại Sử (Mahā vaṃsa) của Tích Lan.

4 - Ngày 23-09-1870, Childers gửi thư cảm ơn thư của Subhūti viết ngày 31-08-1870 kèm với tập chuyện tiền thân đức Phật “*Sigāla-Jātaka*” và tấm hình của Subhūti. Ngoài ra, ông còn nhờ Subhūti giải đáp nhiều câu hỏi liên quan đến Luật giới (Vinaya) và các danh từ Phật học trong kinh Phạm Võng (Brahmajālasutta), Trường bộ kinh (Dīgha-nikāya).

5 - Thư ngày 06-04-1871, Childers đã gửi cho Subhūti những cuốn sách y học bằng tiếng Phạn (Sanskrit). Ngoài ra ông còn nêu lên trong thư 17 câu hỏi liên quan đến những danh từ Phật giáo, cách cấu tạo văn phạm tiếng Pāli và một vài bài viết phê bình về các sách tiếng Pāli vừa mới xuất bản lúc bấy giờ trong đó có tác phẩm của Subhūti.

Năm 1864, Childers xin thôi việc trong ngành Dân chính ở Tích Lan và trở về Anh Quốc. Từ năm 1868, ông bắt đầu dành hết thì giờ cho việc nghiên cứu, học hỏi thánh ngữ Pāli dưới sự chỉ giáo của học giả Reinhold Rost (1822 - 1896). Năm 1872, Childers được mời giữ chức phụ tá nhân viên quản thủ thư viện (Sub-Librarian) của “*Văn phòng Ấn Độ*” (Indian Office) cũng như làm giáo sư về môn cổ ngữ Pāli và văn học Phật giáo (Buddhist Literature) tại University College ở Luân Đôn (London).

Những đóng góp về cổ ngữ Pāli tại Tây phương

Trong thời gian từ 1869 đến năm 1876, R.C. Childers đã viết nhiều bài khảo cứu Phật học giá trị và dịch từ Pāli ra Anh văn một số bài kinh Phật giáo như dưới đây:

- 1869: Dịch từ Pāli ra Anh ngữ và chú thích tập Tiểu tụng (Khuddaka-Pāṭha) từ Tiểu bộ kinh (Khuddaka-nikāya). Tài liệu này được đăng tải ở tạp chí của Hội Hoàng gia Á châu (Journal of the Royal Asiatic Society, viết tắt JRAS), Tập (Vol.) IV, xuất bản tại Luân Đôn (Anh Quốc).

- 1871: Đăng tải ở tạp chí nói trên JRAS, Tập (Vol.) V, bài “*Notes on Dhammapada with Special Reference to the Question of Nirvana*” (Chú giải về kinh Pháp cú và đặc biệt liên quan đến vấn đề Niết-bàn).

- 1873: Đăng tải ở tạp chí JRAS, Tập (Vol.) VI - hai tài liệu: 1 - “*Notes on the Sinhalese Language*” (Chú giải về tiếng Sinhalese). 2 - “*On the Formation of the Plural of Neuter Nouns*” (Cách cấu tạo ở số nhiều của các danh từ trung tính); và thêm bài “*The Pāli Text of the Mahā parinibbāna-Sutta and Commentary with an English translation*” (Kinh Đại Bát Niết-bàn tiếng Pāli và lời chú giải với dịch bản Anh ngữ).

- 1874: Viết nhiều bài “*Pāli Studies in Sri Lanka*” (Khảo cứu về cổ ngữ Pāli tại Tích Lan) cho các tạp chí phát hành tại Luân Đôn như các tờ “*Academy*”, “*Athenaeum*” và “*Trubner Literary Record*”.

- 1875: Đăng tải ở tạp chí JRAS, tập (Vol.) VII - phần dịch tiếp từ Pāli ra Anh văn của kinh Đại Bát Niết-bàn.

- 1876: Đăng tải ở tạp chí JRAS, tập (Vol.) VIII, bài “*Notes on the Sinhalese Language, No. 2: Proofs of the Sanskrit Origin of Sinhalese*” (Chú giải về tiếng Sinhalese), và 2: “*Chứng có về nguồn gốc Phạn ngữ trong tiếng Sinhalese*”. Phần kết thúc bản dịch từ Pāli ra tiếng Anh văn kinh Đại Bát Niết-bàn (Mahā-Parinibbānasutta).

Cũng trong năm 1876 Childers bắt đầu dịch ra Anh ngữ 10 kinh chọn lọc tiếng Pāli trong Trường bộ kinh (Dīgha Nikāya) và ông đã hoàn tất được 7 kinh.

Ngoài các bài viết nghiên cứu về cổ ngữ Pāli, Sinhalese và Phật học giá trị cũng như dịch ra Anh văn từ nguyên bản Pāli những kinh thuộc kinh tạng Nam tông (Sutta-piṭaka) nói trên, công trình đóng góp lớn lao nhất của R.C. Childers cho nền Phật học Tây phương là ông đã dày công soạn cuốn “*A Dictionary of the Pāli Language*” (Tự điển tiếng Pāli).

Đây không chỉ là cuốn tự điển tiếng Pāli mà còn là cuốn “*Bách Khoa Tự Điển Phật Giáo*” (Encyclopedia of Buddhism) đầu tiên được xuất bản tại châu Âu gồm có hai tập: Tập I ấn hành năm 1872 và tập II xuất bản năm 1875.

Sự kiên nhẫn, hy sinh khắc phục mọi khó khăn để hoàn thành cuốn tự điển Pāli vô giá này của giáo sư Childers được học giả T.W. Rhys Davids (1843 - 1922) đã hết lời tán dương qua đoạn văn dưới đây, được trích từ cuốn “*The History and Literature of Buddhism*” (Lịch sử và văn học Phật giáo, trang 33) của ông xuất bản năm 1896: “*Tác phẩm vĩ đại này được thành hình là do công trình hy sinh kiên nhẫn của giáo sư Childers. Ngay sau khi về hưu năm 1866, ông bắt đầu biên soạn, sắp xếp theo thứ tự abc tất cả những từ ngữ ông tìm thấy trong tập Abhidhānappadīpikā một cuốn ngữ vựng về tiếng Pāli gồm 1203 câu thơ (xuất hiện khoảng thế kỷ XII t.l.). Khi biên soạn lại cuốn tự điển này, Childers đã bổ túc thêm nhiều danh từ Phật học khác được trích từ các kinh điển Pāli đã xuất bản cũng như những sách do các học giả châu Âu viết về Phật giáo. Tác phẩm này của Childers sau khi hoàn tất rõ ràng là một đóng góp tiên khởi rất cần thiết cho những công trình nghiên cứu uyên thâm, sâu rộng khác về cổ ngữ Pāli*”.

Và tạp chí Athenaeum phát hành ngày 21-08-1875 tại Luân Đôn (London) cũng không ngớt lời khen ngợi cuốn tự điển của Childers như sau: “*Giáo sư Childers đã cày, gieo và gặt hái được mùa lúa tốt đẹp từ nơi cánh đồng mà ông ta không ngờ kết quả như vậy. Đó là cuốn tự điển Pāli đầu tiên của ông. Giáo sư đã không cần vay mượn đến ý kiến nào từ các học giả khác để xây dựng nền tảng cho tác phẩm của ông, ngay cả một từ ngữ cũng không. Là một công trình với nhiều khó khăn, cuốn tự điển của Childers được xem như thành quả kỳ diệu của sự kiên nhẫn, nghị lực bất khuất và chịu khó khổ cứu đầy nhiệt tâm... Chúng tôi có thể nói rằng giáo sư Childers đã không dùng đến một cuốn tự*

điển nào khác, ngay cả một ngữ vựng cũng không. Tuy vậy, cuốn tự điển Pāli của ông hiện chứa đựng gần 14.000 danh từ và 45.000 sự tham khảo, tra cứu. Đây thực sự là một sáng tác vĩ đại của Childers”.

Để tán thưởng sự đóng góp to lớn của giáo sư Childers sau khi soạn xong cuốn tự điển Pāli nói trên, ông được trường “*Institute of France*” cấp giải thưởng Volney (Prize) vào năm 1876.

Rất tiếc Robert C. Childers với thiên tài xuất chúng như vậy lại từ giã cõi đời quá sớm vào ngày 25 tháng 7 năm 1876, hưởng thọ 38 tuổi. Sự ra đi đột ngột của Childers khiến cho các độc giả Phật tử Tây phương bấy giờ hết sức bàng hoàng sửng sốt, là một mất mát lớn lao đối với các nhà nghiên cứu văn học cổ ngữ Pāli nói riêng và chung cho nhiều học giả Phật học trên toàn thế giới.

1.5 - Tiến sĩ Robert Chalmers (1858 - 1938)

Sinh ngày 18-08-1858 tại Anh Quốc, Robert Chalmers: Tốt nghiệp Tiến sĩ Văn chương (D. Litt.) tại Đại học Oxford (miền Trung nam nước Anh). Hội viên trường Oriel College (thành lập năm 1326 thuộc Đại học Oxford). Hội viên Bảo tàng viện Anh Quốc (Trustee of the British Museum). Hội viên Hàn lâm viện Anh Quốc (Fellow of the British Academy). Chủ tịch Hội hoàng gia Á châu (President of the Royal Asiatic Society).



Robert Chalmers là con trai độc nhất của ông John và bà Juliet Chalmers. Khi còn nhỏ, ông được gia đình gửi đến học trường City of London. Năm 1877, ông ghi tên học trường Oriel College. Đầu tiên ông chọn học môn cổ điển (classics); sau ông bỏ

ngành cổ điển, chọn khoa học làm môn chính và môn phụ là sinh vật học (biology). Có lần ông định đổi sang học ngành bác sĩ y khoa (medicine).

Năm 1822, ông đỗ đầu trong kỳ khoa thi vào trường Hành chánh Dân sự Cao cấp (Higher Administrative Division of Civil Service) để học ngành tài chính (Treasury). Ông tiến rất nhanh, xuất sắc về các môn kế toán và thống kê. Nên năm 1903, ông nhận giữ chức vụ Phó thư ký (Assistant-Secretary) và sau đó Trưởng phòng Kế toán (Accountant-General) ở Bộ Hải quân. Năm 1907, ông được bổ nhiệm làm chủ tịch suốt 4 năm ở Sở Thuế vụ Nội thương (Board of Inland Revenue) tại Anh Quốc. Robert Chalmers lập gia đình lần đầu tiên năm 1888 với Maud Mary, con gái ông J.G. Forde Piggott. Bà này qua đời năm 1923 có được với Chalmers ba người con, hai trai và một gái. Hai người con trai, một gia nhập quân đội, và người kia làm luật sư. Cả hai đều hy sinh trong trận thế chiến thứ nhất năm 1915. Năm 1935, R. Chalmers tái kết hôn với Iris Florence, con gái của ông John Biles và là quả phụ của giáo sư R. Latta. Nhưng lần thứ hai lập gia đình này, Chalmers không có người con nào.

Nghiên cứu Phật giáo qua cổ ngữ Pāli

Một trong những lý do khiến R. Chalmers muốn đến Tích Lan (Sri Lanka) nơi có nhiều chư Tăng cùng các học giả thông suốt tiếng Pāli, là vì ông thích nghiên cứu thánh ngữ này khi ông còn theo học tại trường Hành chánh, như trong một đoạn thư viết dưới đây của ông H. Butterfield, tổng thư ký trường Peterhouse College (thành lập năm 1824 thuộc Đại học Cambridge, Anh Quốc) cho biết: *“Tôi còn nhớ R. Chalmers có lần đã bảo với tôi rằng khi ông còn làm công chức ở ngành Hành chính, ông cảm thấy ông có khả năng để học hỏi thêm một cổ ngữ, nên ông đã chọn Pāli là thứ tiếng mà ông nghĩ rằng ông có thể nghiên cứu”*.

Hơn nữa, trước khi đến nhận chức Thống đốc Tích Lan (Governor of Ceylon) từ năm 1913 - 1916, R. Chalmers đã theo học Pāli nhiều năm với giáo sư Rhys Davids (1843 - 1922) tại Anh Quốc, và ông ta cũng đã bắt đầu phiên dịch các kinh điển Phật giáo từ Pāli ra Anh văn.

Thực vậy, trong thời gian ở Tích Lan, R. Chalmers đã tỏ ra là một nhà ngữ học Pāli uyên bác khiến các học giả, chư Tăng Tích Lan bấy giờ rất khâm phục. Có lần ông được mời chủ tọa buổi lễ phát thưởng tại trường Đại học Đông phương (Vidyodaya Pirivena) ở Colombo (thủ đô Tích Lan); chư Tăng Tích Lan tưởng R. Chalmers không thể nói rành tiếng Pāli, nên họ đã yêu cầu ông trong buổi lễ phát biểu bằng Anh văn, và sẽ có người dịch ra tiếng Sinhalese (Tích Lan). Nhưng R. Chalmers đã từ chối bảo rằng ông có thể nói chuyện trực tiếp bằng tiếng Pāli. Và, trong suốt hơn nửa giờ, trước đông đảo quần chúng, chư Tăng Tích Lan, R. Chalmers đã phát biểu tiếng Pāli trôi chảy, rõ ràng từng chữ, với câu kết luận khiến mọi người hiện diện hôm đó vô cùng ngạc nhiên, thán phục: *“Tôi cầu mong thánh ngữ Pāli sẽ được mãi mãi phát triển tại đảo Tích Lan”* (May this noble Pāli Language ever flourish in Lanka).

Tại Tích Lan, R. Chalmers tiếp tục công trình nghiên cứu Phật giáo qua cổ ngữ Pāli. Theo bà Rhys Davids (1858 - 1942) cho biết, trong thời gian ở đây, ông ta chuẩn bị cho ấn hành tập Papañca-sūdanī (phiên âm Pāli theo mẫu tự La-tinh), chú giải về Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya), với sự cộng tác của các học giả, chư Tăng Tích Lan bấy giờ, nhất là đại đức Ramalāne Dhammārāna. Trong thư đề ngày 25-06-1915 do bí thư của R. Chalmers ký thay ông ta để phúc đáp cho đại đức Dhammārāna có đoạn viết như sau: *“Tôi đã trình bày sự việc với ông Thống đốc (R. Chalmers) về lời thỉnh cầu ghi trong thư của đại đức đề ngày 24 tháng 6 vừa qua, việc đại đức muốn gặp ông Thống đốc để thảo luận về công tác hoàn*

tất và cho ấn hành cuốn *Papañca-sūdanī* mà ông R. Chalmers đã mong đợi từ lâu, tôi kính xin trả lời để đại đức rõ là hiện nay ông Thống đốc chưa có thì giờ, nhưng ông ta rất mong được gặp, tham khảo ý kiến với đại đức trong công trình phiên dịch này vào một ngày khác thuận tiện, mà tôi sẽ thông báo cho đại đức biết sau”.

Những đóng góp cho nền Phật học Tây phương

1) - Tham gia Hội Phiên dịch kinh tạng Phật giáo Pāli và Ban dịch thuật toàn bộ kinh bốn sanh (Jātaka). Sau khi về hưu, R. Chalmers được mời làm giáo sư giảng dạy ở trường Peterhouse College, và tại đây ông tiếp tục nghiên cứu cả hai cổ ngữ Sanskrit (Phạn) và Pāli. Dưới sự hướng dẫn và khuyến khích của tiến sĩ Rhy Davids (1842 - 1922), Chalmers đã tham gia Hội phiên dịch kinh tạng Pāli (The Pāli Text Society) tại Luân Đôn, và Ban dịch thuật gồm nhiều học giả do giáo sư E. B. Cowell (1826 - 1903) thành lập tại Cambridge (Anh Quốc) để dịch toàn bộ kinh bốn sanh (Jatakas) gồm tất cả 550 mẫu chuyện tiền thân của đức Phật từ Pāli ra Anh văn.

2) - Công trình phiên âm, dịch thuật kinh tạng Pāli: Dưới đây là những bộ kinh do R. Chalmers đã phiên âm Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli):

- 1896 - 1898: Tập II, Majjhima Nikāya (Trung bộ kinh) thuộc Kinh tạng (Sutta Piṭaka).

- 1899 - 1902: Tập III, Majjhima Nikāya (Trung bộ kinh) thuộc Kinh tạng.

R. Chalmers cũng đã dịch từ nguyên bản Pāli ra Anh văn các bộ kinh:

- 1895: Tập (Vol.) I, Stories of Buddha's Former Births (Jatakas), gồm 150 mẫu chuyện Tiền thân của đức Phật, trong Tiểu bộ kinh (Khuddaka Nikāya). Tập này được xuất bản trong toàn bộ 6 tập (Vols.) dưới sự chủ biên của học giả E.B. Cowell.

- 1926: Tập I, Further Dialogues of the Buddha (Majj-hima Nikāya), Trung bộ kinh.

- 1927: Tập II, Further Dialogues of the Buddha (Majj-hima Nikāya), Trung bộ kinh.

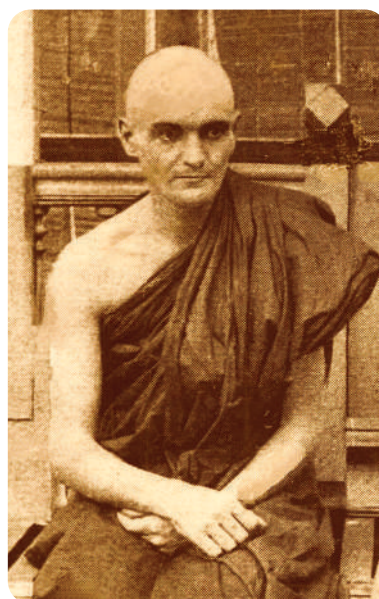
- 1932: Woven Cadences (Sutta Nipāta), kinh tập hay *"Những bài Pháp sư tập"* trong Tiểu bộ kinh (Khuddaka Nikāya). Tập này gồm 300 trang do Đại học Harvard tại Boston (Hoa Kỳ) xuất bản cuốn thứ 37 trong bộ *"Đông phương học"* (Harvard Oriental Series).

R. Chalmers qua đời năm 1938 tại Anh Quốc, hưởng thọ 80 tuổi. Trước khi mất, ông đã hiến tặng toàn bộ thư viện gồm nhiều kinh sách Pāli giá trị của ông cho bà I. B. Horner, một học giả Pāli lúc ấy đang làm Quản thủ thư viện tại trường Newnham College, thuộc Đại học Cambridge; và sau này bà được bầu làm chủ tịch *"Hội phiên dịch kinh tạng Pāli"* (The Pāli Text Society) tại Luân Đôn từ năm 1959 - 1981.

1.6 - Bhikkhu Sīlacāra (1871 - 1951)

Tục danh là J. F. Mc Kechnie, đại đức Sīlacāra là một vị Tăng Anh Quốc, đã đóng góp cho Phật giáo rất nhiều tại các quốc gia Đông lẫn Tây phương hơn một phần tư của thế kỷ XX vừa qua.

Sinh năm 1871 tại Hull, miền Đông nam Yorkshire, Anh Quốc. Mc Kechnie mang trong mình dòng máu của song thân gồm cả hai dân tộc Anh và Tô Cách Lan (Scottish-english parents). McKechnie mồ côi cha từ nhỏ, và được chú thím ông mang về nuôi trong nhà.



Lúc còn thanh niên, ông phải đi làm trong hãng sản xuất quần áo để tự kiếm sống, và chỉ đến lớp học vào ban đêm.

Về sau, ông qua Hoa Kỳ làm việc tại các nông trại. Ông rất ham thích đọc sách, và những tác giả ông mến chuộng nhất là văn hào A.L. Huxley (1894 - 1963) người Anh và triết gia Đức Arthur Schopenhauer (1788 - 1860).

Bất mãn với cuộc sống, có lần Mc Kechnie đã có ý định muốn tự tử, nhưng may mắn vào lúc ấy, nhờ đọc một bài báo về Niết-bàn (Nibbāna) đăng ở một tạp san Phật giáo, đã giúp ông hồi tâm, tìm lại được nguồn vui và an lạc qua giáo lý của đức Phật như chính ông đã bày tỏ: *“Phật giáo, tôi nghĩ rằng, đây là một tôn giáo linh động và thực tế. Nó không phải là một thứ triết lý chỉ được ghi chép trong kinh sách mà là một pháp môn tu hành thực tiễn, đã được rất nhiều người Tây phương áp dụng và hành trì theo. Đó là tôn giáo không bao giờ đề cập đến sự huyền hoặc, dị đoan mê tín, khó có thể tin tưởng được, mà là một giáo lý cao siêu nhiệm mầu, và sau khi nghiên cứu tìm hiểu, chúng ta sẽ thấy đạo Phật rất giản dị, thực tế và hữu ích”*.

Sau này, nhân đọc một bài viết đăng ở tạp chí *“The Bud-dhist”*, do đại đức người Anh Ananda Metteyya (1872 - 1923) chủ trương, ấn hành tại Rangoon (Myanmar), Mc Kechnie liền viết thư cho Metteyya bày tỏ ý muốn phát tâm sang tiếp tay với đại đức để làm Phật sự. Metteyya hoan hỷ chấp nhận và Mc Kechnie lên đường qua Myanmar. Tại đây, ông bắt đầu học hỏi, nghiên cứu Kinh tạng Phật giáo bằng tiếng Pāli. Năm 1906, ông xin xuất gia và được thọ giới tỳ-khưu với hòa thượng U. Kumāra tại chùa Kyundagon, pháp hiệu là Silacāra. Sau đó, đại đức Silacāra cùng với đại đức Metteyya đã tổ chức thành lập một phái đoàn sang Luân Đôn truyền bá Phật giáo.

Sau một thời gian tu học, hoằng pháp tại Myanmar đến năm 1925, vì sức khỏe yếu kém, đại đức Silacāra đã hoàn tục và trở

về Anh Quốc. Trong thời gian này, ông đã hoạt động tích cực, giúp đỡ cho Hội Phật giáo tại nước Anh và Ái Nhĩ Lan (Buddhist Society of Great Britain and Ireland) đã được thành lập vào những năm 1907 - 1926 và Hội Ma-ha Bồ-đề (Maha Bodhi Society) do đại đức Anāgarika Dharmapāla, người Tích Lan thành lập năm 1891 tại Calcutta (Ấn Độ).

Những đóng góp cho nền Phật giáo Tây phương

Đại đức Sīlacāra đã dịch từ Pāli ra Anh văn một số bài kinh trong Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya). Và đại đức cũng đã dịch ra tiếng Anh những tác phẩm Phật giáo viết bằng Đức ngữ của tiến sĩ Paul Dahlke (1865 - 1928) và học giả Phật tử uyên bác George Grimm (1868 - 1945).

Ngoài ra, Sīlacāra còn viết nhiều tác phẩm Phật giáo giá trị bằng Anh văn dưới đây:

- 1 - First Fifty Discourses of the Buddha (Năm mươi bài kinh đầu tiên của đức Phật).
- 2 - The Four Noble Truths (Tứ diệu đế).
- 3 - The Noble Eightfold Path (Bát chánh đạo)
- 4 - Dhammapada or The Way of Truth (Kinh Pháp cú hay là Con đường dẫn đến Chân lý).
- 5 - Kamma (Nghiệp báo).
- 6 - Lotus Blossoms (Những hoa sen nở)
- 7 - A Young People's Life of The Buddha (Cuộc đời đức Phật đối với lớp người trẻ).

Sau nhiều năm tu học, đóng góp cho Phật giáo, năm 1932 vì bị ốm đau, sức khỏe sa sút, đại đức Sīlacāra rời Luân Đôn về sống ở Sussex, miền Nam nước Anh cho đến ngày qua đời vào năm 1951, hưởng thọ 80 tuổi.

1.7 - F. L. Woodward (1871 - 1952)

Frank Lee Woodward sinh ngày 13 tháng 3 năm 1871, con thứ ba của mục sư W. Woodward ở Saham, Norfolk (miền Đông nước Anh). Lúc 8 tuổi, Woodward đã giỏi cổ ngữ La-tinh và bắt đầu học các tiếng Hy Lạp, Pháp và Đức. Năm 1879, Woodward nhập học trường Christ Hospital, tại đây ông đã đoạt giải xuất sắc về tiếng La-tinh và Pháp ngữ. Ngoài ra, ông còn có biệt tài về các môn thể thao.



Năm 18 tuổi, Woodward ghi tên vào học tại Sidney Sussex College (thành lập năm 1588) thuộc trường Đại học Cambridge (Anh Quốc), tại đây ông được cấp học bổng đứng đầu môn cổ ngữ. Năm 19 tuổi, ông được thưởng huy chương vàng (Gold Medal) về thơ tiếng La-tinh.

Năm 20 tuổi, ông đỗ đầu hạng danh dự xuất sắc nhất trường về môn cổ điển và đoạt giải thưởng về các bài luận tiếng La-tinh. Ông cũng có khiếu chơi đại phong cầm và từng giữ các chức vụ như đội trưởng đội túc cầu và còn là thư ký hội bóng đá nữa.

Về sau, Woodward được mời dạy môn cổ điển trong 3 năm đến năm 1879 tại trường Royal Grammar ở Worcester (miền Đông nước Anh). Tiếp đến, ông dạy cổ ngữ tại trường Stanford ở Lincolnshire (miền Đông Anh Quốc) trong thời gian 5 năm từ năm 1895 đến năm 1900. Một trong các học trò của Woodward bấy giờ sau này trở thành học giả nổi tiếng về thánh ngữ Pāli là ông E. M. Hare (1893 - 1955), một thương gia người Anh chuyên buôn bán trà ở Tích Lan. Chính Woodward đã khuyến khích Hare nghiên cứu về cổ ngữ Pāli và hai người về sau đã kết bạn chơi với nhau rất thân.

Trong thời gian dạy ở Standford, Woodward đã dành hết thì giờ vào việc nghiên cứu các tôn giáo, triết học Đông lẫn Tây phương, văn chương Anh, tiếng Phạn (Sans - krit) và cổ ngữ Pāli. Năm 1902, F. L. Woodward xin gia nhập Hội Thông thiên học (Theosophical Society) lúc bấy giờ do đại tá H.S. Olcott (1832 - 1907), một học giả Hoa Kỳ làm hội trưởng. Woodward xem đây như là *“một biến cố trọng đại nhất trong đời mình”* vì chính Hội này đã hướng dẫn ông trở về, tin theo giáo lý của đức Phật.

Công tác giáo dục tại Tích Lan

F. L. Woodward đến Tích Lan năm 1903 và cùng hoạt động với ông H. S. Olcott trong phong trào phục hưng Phật giáo tại xứ này. Woodward đã đứng ra thành lập và làm hiệu trưởng trường Trung học Phật giáo Mahinda tọa lạc tại một ngôi nhà cũ xây cất theo kiểu Hòa Lan giữa khu đông dân cư tại Galle, Tây nam Tích Lan. Vào lúc ấy trường có khoảng 60 học sinh. Với kinh nghiệm nhiều năm dạy học tại nước Anh, Woodward nhanh chóng trở thành một giáo sư nổi tiếng khắp Tích Lan bấy giờ khiến nhiều phụ huynh đã phải rút con em họ đang theo học ở các trường khác về để gửi vào xin học trường Mahinda. Và không lâu sau đó, số học sinh của trường đã tăng lên đến 300. Woodward không những chỉ là nhân vật sáng lập mà còn là người đã có công giúp xây cất trường học. Người ta thường thấy ông trên tay cầm bay làm việc với các thợ nề khác hoặc đứng trên giàn phụ trách việc đo đạc...

Đời sống của Woodward rất có kỷ luật và tích cực hoạt động, nhờ vậy, dưới sự hướng dẫn nhiệt tình của ông, trường Mahinda đã phát triển nhanh chóng. Woodward đã được mọi người hết lòng kính mến vì sự hy sinh tận tụy, tính tình hòa ái, khoan dung, rộng lượng và cả tài đức của ông. Một trong những nỗ lực đáng kể của Woodward là đã hết sức vận động cho việc công

nhận tiếng Sinhalese (Tích Lan) trở thành một môn thi tại các kỳ thi lấy bằng Cambridge tổ chức tại Tích Lan bấy giờ. Ông cũng là nhân vật tiên phong trong phong trào vận động thành lập trường Đại học Tích Lan (Ceylon University).

Woodward thường dùng y phục đơn giản áo quần vải trắng như người bản xứ Tích Lan. Vào ngày Rằm, ông thọ bát quan trai giới, nêu gương tốt cho các học sinh và thân hữu lắng giềng. Woodward thường để bát cúng dường thức ăn cho chư Tăng tại phòng họp lớn của trường và chính ông đích thân phục vụ chăm sóc rửa chân cho các nhà sư Tích Lan với lòng hết sức thành kính. Woodward phụ trách dạy nhiều giờ và nhiều lớp cho trường Mahinda mỗi ngày; ngoài ra ông còn tham dự vào những công tác quản trị điều khiển, xây dựng trường... Ông biết và nhớ rõ từng khuôn mặt cùng tên tuổi của mỗi học sinh trong trường.

Những đóng góp cho nền Phật học Tây phương

Woodward là một con người đặc biệt. Học hỏi, nghiên cứu tiếng Pāli chỉ trong thời gian ngắn sau khi đến Tích Lan, nhưng ông đã có thể dịch ra Anh văn một số kinh điển Phật giáo chép bằng cổ ngữ Pāli. Năm 1913, Woodward bắt đầu dịch từ Pāli ra tiếng Anh những bài kinh trong Tăng chi bộ kinh (Aṅguttara Nikāya). Năm 1915, ông dịch kinh Pháp cú (Dhammapada) dưới tựa đề: *"The Buddha's Path of Virtue"* (Con đường đạo đức của đức Phật). Woodward hợp tác với nữ học giả Pāli, bà Rhys Davids (1858 - 1942) vào năm 1915 và Hội Phiên dịch Kinh tạng Pāli (The Pāli Text Society) tại Luân Đôn rất lâu, mãi cho đến năm ông qua đời (1952).

Woodward rời Galle (Tích Lan) ngày 7-10-1919 và sang cư trú tại hải đảo Tasmania, một tiểu bang thuộc Úc Đại Lợi (Australia), nằm ở phía Nam Thái Bình Dương. Tại đây, ông trồng táo (apple) để sinh sống và dành hết thì giờ cho công tác phiên âm, dịch thuật kinh tạng Pāli. Ngoài ra, Woodward vẫn thường xuyên liên lạc và gửi tài chánh qua Anh giúp đỡ Hội Pāli Text Society.

Đề cập đến công trình nghiên cứu, dịch thuật của Woodward, bà Rhys Davids đã hết lời ca ngợi, tán thán khi viết về ông như sau: *“Trong những ngày đen tối của trận thế chiến thứ nhất, tại Tasmania, sau khi hoàn tất phần đầu bản dịch từ Pāli ra Anh văn Tương ưng bộ kinh (Saṃyutta Nilāya); với tâm hồn trong sáng, không vụ lợi và trí tuệ như ngài Xá Lợi Phất (Sariputta), Woodward đã hoan hỷ gửi tiếp cho chúng tôi bản thảo dịch thuật phần hai của bộ kinh trên... Trong vài tháng, bản đánh máy đã được thực hiện đầy đủ, cả đến phần chú thích... Chúng tôi thực vô cùng biết ơn bàn tay thân hữu của ông ta đã giúp Hội chúng tôi tiến bước. Thật là hiếm có những người như Woodward từ nửa vòng trái đất bên kia, đã dùng hết thì giờ rảnh rỗi để đóng góp vào công việc hoằng pháp lợi ích như thế...”*

Vào năm 1927, khi nói đến công trình dịch thuật của Woodward về những phần khác của Tương ưng bộ kinh, nữ học giả Rhys Davids một lần nữa đã phát biểu: *“Tôi tìm thấy nơi dịch bản của Woodward vừa chính xác vừa linh động. Chúng tôi đã mang ơn rất nhiều nơi ông ta như món quà Pháp bảo của sự ân cần, kiên nhẫn, trong sáng và thành thực”.*

Dưới đây là những bộ chú giải do Woodward đã dày công phiên âm tiếng Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli):

- 1921: Tập I, Sāratthappakāsinī (tái bản năm 1977). Đây là tập chú giải về Tương ưng bộ kinh (Saṃyutta Nikāya) của Phật Âm (Buddhaghosa), một luận sư đã ra đời tại miền Bắc Ấn vào đầu thế kỷ thứ V t.l. và sang Tích Lan để dịch.

- 1926: Udana Commentary: Tập chú giải về kinh Phật Tự Thuyết (Udāna) thuộc Tiểu bộ kinh (Khuddaka Nikāya) của luận sư Dhammapāla sinh tại miền Nam Ấn Độ cùng thời kỳ với Buddhaghosa.

- 1932: Tập II, Sāratthappakāsinī (tái bản năm 1977), chú giải về Tương ưng bộ kinh của Buddhaghosa.

- 1937: Tập III, Sāratthappakāsinī (tái bản năm 1977) chú giải về Tương ưng bộ kinh của Buddhaghosa.

- 1940: Tập I, Theragāthā Commentary: Chú giải về Trưởng lão Tăng kệ (Theragāthā) thuộc tập Tiểu bộ kinh (Khuddaka Nikāya) của Dhammapāla (Hộ Pháp).

- 1952: Tập II, Theragāthā Commentary: Chú giải về trưởng lão Tăng kệ của Dhammapāla.

- 1959: Tập III, Theragāthā Commentary: Chú giải về trưởng lão Tăng kệ của Dhammapāla.

Ngoài ra, F. L. Woodward còn dịch từ nguyên bản Pāli ra Anh văn các bộ kinh sau đây:

- 1924: Tập III, The Book of the Kindred Sayings (Sam-yutta Nikāya), Tương ưng bộ kinh, tái bản năm 1975.

- 1927: Tập IV, The Book of the Kindred Sayings (Tương ưng bộ kinh) tái bản năm 1980.

- 1930: Tập V, The Book of the Kindred Sayings (Tương ưng bộ kinh) tái bản năm 1979.

- 1932: Tập I, The Book of the Gradual Sayings (Angut- tārā Nikāya), Tăng chi bộ kinh, tái bản năm 1979.

- 1933: Tập II, The Book of the Gradual Sayings (Tăng chi bộ kinh), tái bản năm 1982.

- 1936: Tập V, The Book of the Gradual Sayings (Tăng chi bộ kinh), tái bản năm 1972 - 1935: Tập II, Verses of Uplift (Udāna), kinh Phật tự thuyết và “*As It Was Said*” (Itivuttaka), kinh Phật thuyết như vậy; cả hai đều thuộc Tiểu bộ kinh, tái bản năm 1948.

Sau gần 40 năm (1913 - 1952) đóng góp cho sự truyền bá, phát triển Phật giáo tại các nước Tây phương qua công trình nghiên cứu, dịch thuật kinh tạng Pāli ra Anh ngữ, F. L. Woodward đã qua đời tại Tasmania (Úc Đại Lợi) vào ngày 3 tháng 11 năm 1952

hưởng thọ 81 tuổi. Sự vĩnh viễn ra đi của học giả Woodward không những là một mất mát lớn lao cho hàng Phật tử hậu thế tại các nước Âu Mỹ mà còn chung cho cả thế giới Phật giáo ngày nay và mãi mãi sau này.

1.8 - Ānanda Metteyya (1872 - 1923)

Đại đức Ānanda Metteyya, tục danh là Charles Henry Allan Bennett, sinh ngày 8 tháng 12 năm 1872 tại Luân Đôn (Anh Quốc). Thân sinh ông là một kỹ sư điện tử, nhưng ông lại thích học môn hóa học. Ngay từ thuở nhỏ, ông đã chối bỏ không chịu theo đạo Thiên Chúa là tôn giáo mà thân mẫu ông rất ngưỡng mộ, và tự tuyên bố mình như người không bao giờ có thể tin tưởng vào những điều phi lý, phản khoa học.



Năm 1890, vừa đúng 18 tuổi, nhờ đọc được thi phẩm nổi tiếng của Edwin Arnold (1832 - 1904), cuốn *"Ánh Sáng Á Châu"* (The Light of Asia), ông bắt đầu biết đến Phật giáo như là một triết lý nhiệm màu, mở ra trước mắt ông một khung trời chân lý mới lạ.

Từ đó, ông phát tâm tìm đọc nghiên cứu kinh sách Phật giáo hiện đang phát hành tại Anh Quốc lúc bấy giờ.

Năm 1898, ông qua Tích Lan (Ceylon) như một Phật tử tự nguyện đi theo con đường của đức Phật. Tại đây, ông bắt đầu tìm học Phật pháp với các nhà sư và học giả Phật tử danh tiếng của Tích Lan. Năm 1901, lần đầu tiên ông thuyết giảng về *"Tứ diệu đế"* tại Colombo và bài pháp này về sau đã được in thành sách. Trong thời gian ở Tích Lan, ông nghĩ đến việc sẽ hướng dẫn một phái đoàn Phật giáo sang hoằng pháp tại nước Anh,

và ông nhận thấy rằng muốn thành công, người đại diện phái đoàn phải là một vị Tăng.

Do đó, ông quyết định xuất gia. Ông qua Myanmar đầu tiên rồi đến trú tại Akyab, tỉnh Arakan, sau tới ở thành phố Rangoon (Ngưỡng Quang), và tại đây, ông cảm thấy là nơi thích hợp nhất cho việc tu tập, hành đạo trong tương lai.

Tháng 12 năm 1901, ông chính thức xuất gia và thọ 10 giới sa-di, và năm sau, vào ngày trăng tròn (21-05-1902), ông thọ đại giới tỳ-khưu. Ban đầu, pháp hiệu là Ānanda Maitriya, sau ông đổi theo danh từ Pāli là Metteyya. Trong ngày lễ xuất gia đầu tiên tại Myanmar, Đại đức Ānanda Metteyya đã phát biểu: *“Sau khi trở thành Tăng sĩ, công việc cần làm trước nhất mà tôi đã dành hết thì giờ và hy sinh cuộc sống của tôi để theo đuổi, thực hiện là tìm cách truyền bá Phật giáo, chân lý của đạo Từ bi tại các nước Tây phương và thành lập tại đó giáo hội của Tăng-già”*.

Nhằm thực hiện chương trình hoằng pháp tại các quốc gia Âu châu, đại đức Metteyya đã tìm cách liên lạc, tiếp xúc với nhiều học giả Phật tử tại Anh, Đức quốc và Hoa Kỳ, nhằm mục đích tiến tới việc thành lập một *“Hội Phật giáo quốc tế”* (International Buddhist Society) ban đầu hoạt động tại Đông phương và sau mở rộng truyền qua các nước Tây phương.

Trong phiên họp đầu tiên của Hội này, ngày 15 tháng 3 năm 1903, ban tổ chức cuộc họp đã giúp soạn thảo, duyệt xét bản nội quy, các điều lệ, bầu cử các thành viên để điều hành mọi công việc của Hội. Đại đức Ānanda Metteyya được bầu giữ chức Tổng thư ký và ông Dr. E.R. Rost làm thư ký danh dự (Honorary Secretary). Ngoài ra còn có một số nhân vật được mời làm hội viên danh dự như thi hào Edwin Arnold, ông bà giáo sư T. W. Rhys Davids (1843 - 1922) cùng nhiều học giả Phật tử, danh Tăng Tích Lan và Myanmar. Chỉ vài tháng sau khi Hội thành lập, một cuộc hội thảo đã được tổ chức tại Rangoon với 300 người tham dự, và

các tổ chức Phật giáo khắp nơi trên thế giới đã gửi thư về bày tỏ sự tán thán, ủng hộ nhiệt tình.

Công tác quan trọng của Hội bấy giờ là cho phát hành tờ Tam cá nguyệt san *“Buddhism”* (Phật giáo) nhằm để phổ biến rộng rãi những tin tức, sinh hoạt của Hội đến các Phật tử hội viên tại Anh Quốc và nhiều quốc gia khác trên toàn thế giới. Số đầu tiên ấn hành vào tháng 9 năm 1903, dày 200 trang, trong đó có đăng bài thơ của thi hào Edwin Arnold, và chính ông ta đã hỷ cúng phần lớn tịnh tài để in số báo này. Mặc dù tờ tạp chí *“Phật giáo”* (Buddhism) ấn hành chỉ được có 6 số, nhưng nội dung lẫn hình thức của nó đã gây được ảnh hưởng to lớn, và chiếm được một địa vị trọng yếu trong lịch sử văn học Phật giáo bấy giờ. Một trong những người có bài viết thường xuyên cho tạp chí là tỳ-khưu Silacāra (1872 - 1951), vị sư người Anh.

Nhằm chuẩn bị để giúp đỡ cho phái đoàn của đại đức Metteyya từ Myanmar sang nước Anh hoàng pháp, Hội Phật giáo Anh Quốc và Ái Nhĩ Lan (The Buddhist Society of Great Britain and Ireland) được thành lập với cuộc họp đầu tiên tổ chức vào ngày 26 tháng 11 năm 1907 và Dr. Rhys Davids được bầu làm Hội trưởng, giáo sư T. Mills Phó hội trưởng và đạo hữu J. E. Ellam giữ chức Tổng thư ký Ban trị sự của Hội. Hội này hoạt động đến năm 1923, và được thay thế tiếp tục bởi Hội Phật giáo (The Buddhist Society) tại Luân Đôn (London) hiện nay. Sau khi thành lập, Hội rất vui mừng đón nhận tin về phái đoàn của đại đức Metteyya chuẩn bị sẽ sang Anh Quốc truyền bá chánh pháp.

Tháng 12 năm 1907, trong phiên họp thường niên của Hội Phật giáo quốc tế (International Buddhist Society) tại Rangoon, đại đức Metteyya thông báo về việc thành lập một chi nhánh của Hội này tại nước Anh, và quyết định gửi một phái đoàn sang Luân Đôn hoàng pháp, thời gian từ tháng 5 đến tháng 10 năm 1908. Tháng 4 năm 1908, với tư cách là

Tổng thư ký của “*Hội Phật giáo quốc tế*” tại Rangoon, đại đức Ānanda Metteyya hướng dẫn một phái đoàn gồm có nữ Phật tử Hla Oung, thủ quỹ, và người con trai của bà là đạo hữu Ba Hla Oung cùng với vợ của ông ta sang Anh Quốc. Vé tàu thủy khứ hồi của đại đức Metteyya từ Miến qua Anh do bà Hla Oung hỷ cúng. Chương trình hoằng pháp của phái đoàn tại Anh Quốc đã được thông báo trước.

Ngày 23 tháng 4 năm 1908, các thành viên trong Hội Phật giáo Anh Quốc cùng với phóng viên nhà báo đã ra bến cảng Luân Đôn để tiếp đón phái đoàn của đại đức Metteyya. Ngay khi phái đoàn vừa đến Anh Quốc, Hội Phật giáo tại đây đã phải gặp vài khó khăn cần giải quyết. Trước hết, theo luật Phật chế, nhà sư không được phép ở cùng chỗ với phái nữ, cho nên Dr. Rost đã phải thuê hai căn nhà nhỏ tại Barnes gần Luân Đôn để một cái dành riêng cho đại đức Metteyya cư trú. Nhà Sư Nam tông cũng không được dùng bữa quá ngọ và nằm ngồi giường cao nên Hội đã phải dọn giường ngủ cho đại đức ngay trên sàn nhà.

Hơn nữa, nhà sư lại không được phép giữ tiền, do đó đại đức Metteyya khi cần đi hoằng hóa ở đâu, phải có thiện nam thập tùng chứ không thể đi một mình, để có ai cúng dường tịnh tài hay đại đức muốn mua sắm vật dụng gì thì Phật tử đó sẽ tiếp nhận giùm hoặc trả tiền giúp thay cho ngài.

Chưa hết, thêm điều rắc rối khác là dân chúng tại Anh Quốc thời ấy rất ngạc nhiên, nghĩ như là điều quái gở dị kỳ trong một xã hội vật chất Tây phương, khi nhìn thấy chiếc y vàng bằng vải thô sơ của đại đức Metteyya đang mặc, nên họ đã xầm xì phê bình chỉ trích, bàn ra tán vào, thêm thắt lời nọ tiếng kia. Bởi vậy, để tránh sự tò mò dòm ngó của dân chúng, Hội Phật giáo phải sắp xếp cho đại đức Metteyya dùng xe ngựa hoặc taxi làm phương tiện di chuyển khi cần đến dự các phiên họp Phật giáo hay thuyết giảng tại bất cứ nơi nào trong thành phố Luân Đôn bấy giờ.

Vào lúc ấy, đại đức Ānanda 36 tuổi, có hình dáng cao ráo mảnh khảnh, hiền lành và đạo mạo. Cặp mắt sâu thẳm, đầu cạo tóc, nói lên sự tu hành khắc khổ, nghiêm trì giới luật của ngài. Đặc biệt với giọng nói từ hòa khiến mọi người đều có cảm tình khi lần đầu tiên mới gặp đại đức Ānanda.

Ngoài sự thông bác giáo lý đức Phật, đại đức còn rất am tường các bộ môn khoa học hiện đại; với óc suy luận sắc bén, tất cả được kết hợp để tạo ra cho đại đức trở thành một nhân vật rất đặc biệt. Một ký giả, sau khi tiếp xúc với đại đức đã có viết rằng: *“Con người có một bộ óc toán học toàn hảo, là một trong những người hiểu biết nhiều về khoa học mà tôi chưa từng gặp từ trước đến nay”*.

Nhưng điều rất tiếc không may bởi đại đức lại hay đau ốm. Lúc 18 tuổi, đại đức đã mắc bệnh suyễn kinh niên. Con bệnh này đã dày vò và hành hạ làm suy yếu thân thể trong suốt cuộc đời của đại đức. Khi còn trẻ, vì để làm giảm bớt những cơn ho kéo dài khổ sở, đại đức đã dùng thuốc heroin bào chế bằng morphine. Loại thuốc này đã tàn phá rất nhiều đến cơ thể của đại đức.

Những lúc không bị cơn suyễn hành hạ, đại đức rất hăng say tham gia mọi công tác hoằng pháp lợi sanh. Qua thư từ hoặc bằng những cuộc tiếp xúc trực tiếp, đại đức đã quy tụ được nhiều Phật tử trí thức, và học giả có nhiệt tâm ủng hộ việc phát triển Phật giáo tại Anh Quốc.

Những Phật tử đầu tiên đã tham gia, giúp đỡ phái đoàn truyền bá chánh pháp của đại đức Ānanda là gia đình ông Francis J. Payne cùng với vợ và các con. Ngoài ra còn có Dr. Edward Greenly cũng đã góp phần to lớn vào công việc hoằng pháp của đại đức Metteyya.

Sau hơn năm tháng ở lại Anh Quốc để giảng truyền Phật giáo cho đủ mọi tầng lớp dân chúng, vào ngày 2 tháng 10 năm

1908, đại đức Ānanda Metteyya cùng với Dr. Rost, đã từ bến cảng Liverpool đi tàu thủy trở về Rangoon. Ký giả một tờ báo ấn hành tại Rangoon đã đến phỏng vấn ít lâu sau khi đại đức về tới Myanmar, và ký giả bài báo đã viết: *“Tỳ-khưu Ānanda bày tỏ rất hài lòng về mọi công tác hoằng pháp tại Anh Quốc mà đại đức đã thực hiện”*.

Tuy nhiên, hài lòng thì có, nhưng hoàn toàn thỏa mãn như nguyện ước thì chưa. Lý do bởi sức khỏe của đại đức ngày càng yếu kém vì bệnh suyễn hành hạ; còn tài chánh thì kiệt quệ, và số Phật tử tại Anh Quốc bấy giờ thực tâm muốn tìm hiểu giáo lý đức Phật cũng bị giới hạn.

Mặc dù vậy, đại đức vẫn không nản chí. Trong bức thư ngỏ gửi cho Phật tử tại Anh Quốc (Open letter to the Buddhists of England) vào tháng 12 năm 1908, đại đức đã kêu gọi tất cả những người hâm mộ giáo lý đức Phật nên tích cực ủng hộ cho Hội Phật giáo Quốc tế tại Luân Đôn (London). Đại đức cũng nhiệt tâm bày tỏ cho thấy rằng giáo lý cao siêu và giải thoát của đức Phật thực sự rất cần thiết cho dân chúng Tây phương lúc bấy giờ.

Đại đức vẫn nuôi dưỡng ý định có dịp sẽ trở sang Anh Quốc hoằng pháp lần nữa, nhưng nỗ lực muốn thực hiện điều đó không dễ dàng vì lý do sức khỏe suy yếu và tài chánh eo hẹp của đại đức.

Tháng 12 năm 1913, Dr. Rost thực hiện cuộc giải phẫu lấy sạn trong mật cho đại đức, và vài tháng sau tin từ Rangoon cho biết sức khỏe của đại đức có khá hơn đôi chút. Tuy nhiên, đến tháng 5 năm 1914, một biến cố đau buồn nhất đã xảy ra là tin tức cho biết sức khỏe của đại đức ngày càng xuống dốc thê thảm. Nguồn hy vọng duy nhất để cứu vãn là đại đức cần tìm đến nơi nào có khí hậu tốt hơn Rangoon để tĩnh dưỡng một thời gian lâu dài. Các Phật tử sau đó nhận thấy cần thu xếp sớm càng tốt để đại đức có thể qua sống chung với bà chị của đại đức bấy giờ đang ở California, Hoa Kỳ. Hay tin người chị sắp sang Anh Quốc, cho nên

các đạo hữu đã sắp đặt cho đại đức gặp bà chị tại Liverpool để cả hai sẽ cùng đi California.

Các Phật tử tại Rangoon đã vận động quyên tiền cúng vé tàu thủy cho đại đức từ Rangoon sang Anh Quốc. Nhưng vì đại đức phải đi một mình, không ai có thể đi theo để giữ tiền cho đại đức theo đúng luật Phật chế, cho nên đại đức buộc lòng phải hoàn tục mặc Âu phục để qua Anh Quốc, sau mười hai năm xuất gia sống đời Tăng sĩ. Sau khi đến Liverpool vào tháng 5 năm 1914 (vừa đúng 42 tuổi), đại đức sống chung với các đạo hữu trong Hội Phật giáo địa phương.

Ngày 12 tháng 9 năm 1914, khi tàu của bà chị từ California đến Anh Quốc, các Phật tử đã tiễn đưa đại đức ra bến tàu để gặp mặt và cùng với người chị đi Hoa Kỳ. Nhưng rất tiếc vì đang đau bệnh nặng, cho nên đại đức không được sở di trú Mỹ cho phép đến New York trong tình trạng sức khỏe tồi tệ như thế.

Cuối cùng, bà chị đã rời phòng ngủ ra ngoài để gặp thăm đại đức lần đầu tiên sau nhiều năm xa cách. Rồi người chị buộc lòng trở lên tàu để một mình đi Hoa Kỳ, còn đại đức thì đành phải ở lại. Vài tháng sau, đệ nhất thế chiến bùng nổ tạo thêm nhiều khó khăn cho mọi sinh hoạt Phật sự địa phương.

Không rời Anh Quốc được, các Phật tử đã giúp đỡ sắp xếp cho đại đức cư trú tại Battersea. Trong thời gian này, mặc dù bệnh tình của đại đức ngày càng tăng thêm, nhưng đại đức vẫn cố gắng hoạt động, góp phần vào sự phát triển Phật giáo tại Luân Đôn.

Đại đức viết bài thường xuyên cho tờ *"The Buddhist Re-view"* của Hội Phật giáo ở đây và sau đó làm chủ bút cho tạp chí này. Nhưng rất tiếc đến năm 1923, hội đã ngưng hoạt động và tờ báo cũng đình bản.

Đầu tháng 3 năm 1923, bệnh tình của đại đức sắp tiến đến giai đoạn kết thúc, hết phương chạy chữa. Vào ngày 9-3-1923, đại

đức đã viên tịch, hưởng thọ 50 tuổi. Hiện diện trong giờ phút từ trần vĩnh viễn ra đi, bên cạnh đại đức có đạo hữu Francis Payne và một số các Phật tử khác.

Cố bác sĩ C. A. Hewavitarane đã phát tâm cúng tiền mua phần mộ trên lô đất rộng 15 feet vuông tại Modern Cemetery làm nơi an nghỉ cuối cùng của đại đức. Tham dự lễ an táng có rất đông thân hữu và các Phật tử trong Hội Phật giáo tại địa phương. Nhiều vòng hoa và hương thơm được mọi người mang đến đặt trên mộ của đại đức để tri ân, tưởng nhớ đến vị Tăng sĩ đầu tiên đã góp phần to lớn vào công cuộc truyền bá chánh pháp của đức Thế Tôn tại Anh Quốc.

Đại đức Ānanda Metteyya là bút giả của các tác phẩm:

1 - An Outline of Buddhism (Phật giáo đại cương) ấn hành đầu tiên năm 1910 và được in lại trong tạp chí *"The Theosophist"* số tháng 4 - 5 năm 1911.

2 - The Wisdom of the Aryas (Trí tuệ của dân tộc Aryas) xuất bản tháng 01 năm 1923.

1.9 - Ven. Ernest Hunt (1876 - 1967)

Ernest Hunt sinh ngày 16-8-1876 tại Hoddesdon, quận Hertford (Anh Quốc). Đầu tiên, Hunt theo học trường St. Paul ở Luân Đôn và sau đó thì tốt nghiệp Đại học Eastbourne tại Sussex. Ngay lúc nhỏ ông đã thích tìm hiểu các tôn giáo. Ban đầu Ernest Hunt có ý muốn đi tu theo giáo phái Anh Quốc (Anglican Orders), nhưng cuối cùng ông đổi ý bỏ Thiên Chúa và theo Phật giáo. Hành động này khiến cho song thân của ông vô cùng sửng sốt và phiền muộn không ít.



Là chuẩn úy hải quân của một chiếc thuyền buôn Anh Quốc (British Mercantile Marine), Hunt có dịp quen biết với một Phật tử thủy thủ Ấn Độ và anh này đã giới thiệu đưa cho ông ta đọc mấy tập sách nói về thuyết Nghiệp báo và Luân hồi đã giúp cho Hunt ngưỡng mộ tin theo Phật giáo.

E. Hunt cảm thấy giáo lý từ bi và trí tuệ của đức Phật phù hợp với tinh thần hiểu biết của ông hơn là những lời dạy thần quyền nặng phần đức tin cuồng tín và phản khoa học trong thánh kinh Thiên Chúa giáo.

Năm 1915, Hunt tới Hawaii làm nhân viên kế toán giữ sổ sách cho đồn điền Waipahu tại Oahu. Sau đó ông dọn nhà đến ở Kohala. Trong thời gian này ông chú tâm nghiên cứu Phật giáo và viết cuốn *"Outline of Buddhism"* (Phật giáo đại cương) để làm luận án cho văn bằng *"Doctor of Dharma"* (Tiến sĩ Phật học) của ông.

Đầu năm 1920, E. Hunt cùng với vợ là Dorothy mở những lớp chủ nhật dạy Phật pháp ở các trại nhân viên trong đồn điền và cho những thanh thiếu niên Nhật Bản cư trú tại các làng dọc theo bờ biển phía Đông Hawaii hiểu biết Phật giáo và kính trọng những lời răn dạy đạo đức của mọi tôn giáo. Ngày 11 tháng 8 năm 1924, lần đầu tiên tại Hawaii trong một buổi lễ trang nghiêm, Hunt cùng với vợ, bà Dorothy được đại sư Imamura nhận cho xuất gia tân Tăng theo Phật giáo đại thừa của Nhật Bản. Từ đó Hunt có pháp hiệu là Shinkaku (Tâm Giác).

Sau khi thọ giới, hai vợ chồng Hunt bắt đầu hoạt động tham gia công tác soạn thảo, thuyết trình những đề tài Phật giáo tại các đại hội thường niên của Hội Thanh niên Phật tử và phụ trách lớp dạy giáo lý vào mỗi chủ nhật giúp cho giới trẻ Nhật Bản thấm nhuần những lời dạy từ bi và trí tuệ của đức Thế Tôn. Cả hai cũng thường xuyên thuyết giảng tại chùa Bốn Nguyên (Honganji) thuộc phái Tịnh độ Chân tông ở đảo Hilo về các đề tài như *"Phật giáo là gì?"* (What is Buddhism?) và *"Phật giáo giải*

thích thế nào về thế giới chúng ta” (What does Buddhism Mean to the World)... Ngoài việc thuyết pháp hướng dẫn quần chúng, đại đức Shinkaku cũng thường đến viếng thăm các người đau ốm ở nhà thương, phạm nhân trong nhà tù cũng như an ủi những kẻ tật nguyền, mù lòa và mắc các chứng bệnh nan y.

Tháng 01 năm 1927, đại đức Shinkaku được mời làm Trưởng ban hoằng pháp bằng Anh ngữ tại chùa Bốn Nguyện (Honganji) ở Honolulu. Đại đức bắt đầu mở lớp dạy giáo lý vào ngày chủ nhật cho các em thiếu nhi và phụ trách giảng Phật pháp hằng tuần bằng tiếng Anh cho những thanh thiếu niên Phật tử Nhật Bản. Ngoài ra, để giúp các em học sinh hiểu biết giáo lý, thực hành các đức tính tốt như hiếu thảo, nhẫn nhục, bố thí của đức Phật, Shinkaku đã giúp chúng học tập theo cuốn *“A Buddhist Catechism”* (Phật giáo vấn đáp) và đọc các chuyện tiền thân đức Phật trong tập *“Buddhist Stories for Children”* (Những mẫu chuyện đạo cho trẻ em). Hai cuốn này đều do đại đức biên soạn. Nhờ vậy mà các em có được sự hiểu biết căn bản về lịch sử cuộc đời đức Phật. Đại đức cũng soạn cuốn *“Nghĩ thức tụng niệm”* bằng Anh ngữ trong khi vợ ông sáng tác nhiều bài ca Phật giáo để dùng trong những buổi lễ tại các chùa Nhật trên khắp đảo Hawaii.

Tháng 07 năm 1928 có khoảng 60 người Caucasians (quê ở miền Nam nước Nga) bắt đầu muốn tìm hiểu Phật giáo và do sự khuyến khích của Shinkaku, họ đã thành lập một tổ chức nhằm truyền bá giáo lý đức Phật cho những người Tây phương. Họ cũng cho ấn hành một bản tin trình bày lý do tại sao họ quay trở về theo đạo Phật. Đại khái họ đã bày tỏ rằng Phật giáo là tôn giáo của lý trí, lòng từ bi, sự khoan dung độ lượng và rất phù hợp với tinh thần khoa học. Phần cuối bản tin họ khuyến khích kêu gọi những ai ngưỡng mộ Phật giáo nên đến nghe thuyết giảng và dự khóa lễ bằng Anh ngữ mỗi cuối tuần tại chùa Bốn Nguyện (Honganji). Trước sự kiện Phật giáo ngày càng phát triển mạnh

mẽ tại các đảo ở Hawaii đã khiến những mục sư Tin Lành bấy giờ phải than thở bảo với nhau rằng, sau 108 năm cố gắng truyền giáo của họ tại đây, số người theo đạo Tin Lành chỉ chiếm được 3 phần 100 tổng số dân trên đảo trong khi Phật giáo có khoảng 125.000 tín đồ trên tổng số 330.000 dân chúng.

Sau khi nhận làm Trưởng ban hoằng pháp bằng tiếng Anh tại chùa Bốn Nguyên (Honganji), Shinkaku đã khuyến khích các nhà lãnh đạo Phật và Thiên Chúa giáo nên hợp tác làm việc với nhau và nhiều vị Tăng Nhật Bản bấy giờ đã cố gắng thuyết phục những người Nhật và Mỹ nên cùng nhau hợp tác trong việc duy trì các truyền thống tín ngưỡng tốt đẹp của hai dân tộc. Năm 1932, Shinkaku thành lập Viện Phật học Quốc tế tại Hawaii (International Buddhist Institute of Hawaii) và Giáo hội Phật giáo Tây phương (Western Buddhist Order) do đại đức làm chủ tịch.

Trong thời gian xảy ra cuộc thế chiến thứ hai, khi các nhà sư Nhật phần đông bị giam giữ hay cô lập bởi nhà cầm quyền địa phương, đại đức Shinkaku một mình tại Hawaii đã can đảm đứng ra tìm mọi cách để bảo vệ các chùa và nhiều Phật tử Nhật thoát khỏi sự kỳ thị, đàn áp, phá hủy của quân đội Hoa Kỳ cũng như các thường dân Mỹ địa phương yêu nước. Shinkaku vẫn thường nói với dân chúng và các nhân viên chính quyền trên đảo rằng: *“Phật giáo chúng tôi không có dính dấp gì đến cuộc chiến tranh này”* (Buddhism had nothing to do with this war).

Năm 1952, sau khi đại sư Imamura viên tịch, đại đức Shinkaku rời chùa Bốn Nguyên (Honganji) đến tu tập làm đệ tử và kế nghiệp đại sư Komagata ở chùa thiền Tào Động, tại Honolulu. Ở đây, Shinkaku đảm trách việc thuyết giảng Phật pháp bằng tiếng Anh cho các du khách đến viếng Hawaii từ Anh Quốc và Hoa Kỳ. Đại đức cũng biên soạn, xuất bản cuốn sách

“Gleanings from Soto Zen” (Những kiến thức về thiền Tào Động) và *“Buddhist Sermons”* (Những bài giảng Phật pháp).

Năm 1962, Shinkaku đúng 86 tuổi, được ngài Phó viện chủ chùa Tổng Trì (Soji) tấn phong lên hàng *“Trưởng Lão”* (Choro) và năm 1963 được đại sư Rosen Takushima, Giáo trưởng phái thiền Tào Động hết lòng tán dương về sự nghiệp hoằng pháp lợi sanh của Shinkaku trong nhiều năm qua. Uy tín và đức độ của Shinkaku không những chỉ được các tổ chức, tông phái Phật giáo Nhật Bản ngưỡng mộ, kính nể mà ảnh hưởng của Shinkaku còn lan rộng đến nhiều quốc gia theo Phật giáo tại Á và Âu Châu.

Về mặt văn hóa, ngoài các sách đã kể trên, Shinkaku còn là bút giả của nhiều tác phẩm Phật giáo Anh văn giá trị khác gồm những cuốn dưới đây:

1 - The Buddha and His Teachings (Đức Phật và giáo pháp của ngài).

2 - How to Meditate (Thiền định như thế nào).

3 - Essentials and symbols of Buddhist faith (Những điểm quan yếu và biểu tượng của Phật giáo).

Shinkaku cũng làm chủ biên cho tạp chí *“Phật giáo tại Hawaii”* xuất bản hằng năm (The Buddhist Annual of Hawaii) trong đó có đăng nhiều bài khảo cứu Phật giáo giá trị của các học giả: Bà Rhys Davids, ông Hari Singh Gour và thiền sư Komagata... Sau một đời phụng sự, Shinkaku (Tâm Giác) viên tịch vào tháng 2 năm 1967 tại Hawaii, hưởng thọ 91 tuổi.

1.10 - W. F. Stede (1882 - 1958)

William Friderich Stede, người Anh gốc Đức, sinh ngày 9 tháng 6 năm 1882 tại Đức. Ông lập gia đình năm 1912 và có duy nhất một người con gái, bà D.A.L. Maskell. Lúc nhỏ, Stede theo

học tại các trường Đại học Gottingen (Tây Đức) và Leipzig (Đông Đức). Ông tốt nghiệp Đại học Leipzig về các môn tiếng Phạn (Sanskrit), Pāli và ngôn ngữ học.

Từ năm 1908 đến 1911, ông làm giảng viên tiếng Phạn (Sanskrit) và Gothic tại Đại học Liverpool (thành lập năm 1881), miền Tây bắc nước Anh. Năm 1913, Stede đậu bằng tiến sĩ (Ph.D.) với luận án tiếng Đức mang tựa đề *“Die Gespenstergeschichten des Peta-Vatthu”* (Ngạ quỷ theo quan niệm Phật giáo) được ấn hành năm 1914.

Trong thời đệ nhất thế chiến (1914 - 1918), W. F. Stede bị quân thúc tại Anh Quốc và nhờ sự can thiệp của Dr. Rhys Davids (1843 - 1922), năm 1915 ông được trả tự do để hợp tác với Hội phiên dịch Kinh tạng Pāli (The Pāli Text Society) và cùng với Rhys Davids bắt đầu soạn cuốn tự điển Pāli-Anh. Stede dọn đến ở gần nhà giáo sư Rhys Davids tại Chipstead để mỗi chiều thứ ba ông đến gặp thảo luận với giáo sư về tài liệu soạn cuốn tự điển nói trên.

Mặc dù Rhys Davids lớn hơn Stede 39 tuổi nhưng họ đã kết bạn thân với nhau không phải chỉ vì cả hai đều có chung cùng lý tưởng là ham thích nghiên cứu cổ ngữ Pāli mà tình bạn đó còn được xây dựng trên tình thương, lòng từ bi của Phật giáo nữa.

Sau khi Rhys Davids qua đời năm 1922, để bày tỏ lòng kính mến, tri ân Rhys Davids, Stede đã viết: *“Không ai biết rõ tình cảm giữa tôi và Rhys Davids, ngoại trừ tôi với giáo sư. Điều làm tôi khó quên giáo sư là khi tôi ngồi cạnh một bên để trình bày cho giáo sư rõ các khó khăn trong việc nghiên cứu của tôi. Hay những lần tôi nhìn vào cặp mắt sáng ngời của giáo sư trong khi giáo sư cầm lấy tay tôi. Trìu mến, dịu dàng, yêu thương, nói tắt trong một chữ ‘từ bi’, đó là đức tánh nổi bật của giáo sư. Tôi muốn giữ mãi hình ảnh của Rhys Davids trong tâm hồn và luôn luôn tưởng nhớ đến giáo sư - một thiện hữu trí thức của tôi”*.

Công tác giáo dục tại Anh Quốc

Năm 1915, W. F. Stede khởi sự cùng với học giả Rhys Davids chung soạn cuốn tự điển Pāli-Anh (Pāli-English Dictionary) và hoàn tất công trình này 10 năm sau, năm 1925.

Tiếp đến ông bắt đầu lập tâm hợp tác lâu dài với trường Nghiên cứu về Đông phương và Phi Châu tại Luân Đôn (London School of Oriental and African Studies). Năm 1926, W. F. Stede được mời làm phụ giảng sư môn Pāli; năm 1928 làm giảng viên về Sanskrit và Pāli; năm 1933 nhận làm giảng viên cao cấp đến năm 1945, Stede đã trở thành giáo sư chính thức về cổ ngữ Sanskrit và Pāli tại trường nói trên. Mặc dù sức khỏe yếu kém, Stede tiếp tục giữ chức vụ này, không bỏ lớp dạy ngày nào cho đến khi ông về hưu năm 1949.

Stede cũng làm giám khảo về môn Pāli cho Đại học Luân Đôn (London University) vào những năm từ 1925 đến 1958; môn Pāli và văn minh Phật giáo cho các kỳ thi tuyển chọn công chức ngành Dân chính (Civil Service) từ năm 1930 đến 1939; và Pāli cho Đại học Tích Lan (University of Ceylon) vào những năm 1944 đến 1958.

Những đóng góp cho nền Phật học Tây phương

Ngoài việc giảng dạy, làm giám khảo các kỳ thi môn Pāli, viết nhiều bài nghiên cứu giá trị đăng tải trên các tạp chí Phật giáo bằng Anh ngữ, và soạn cuốn tự điển Pāli-Anh; Stede còn góp phần giúp Hội Pāli Text Society tại Luân Đôn trong việc phiên âm tiếng Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli) các bộ kinh dưới đây:

- 1918: Cullaniddesa, thuộc tập Niddesa (Nghĩa thích), và những bài chú giải trong Tiểu bộ kinh (Khuddaka Nikāya).
- 1927: Thera-therīgāthā, trường lão Tăng kệ và Ni kệ trong Tiểu bộ kinh.

- 1931: Tập II, Sumaṅgalavilāsinī, tái bản năm 1971. Đây là tập chú giải về Trường bộ kinh (Dīgha Nikāya) của Phật Âm (Buddhaghosa) một luận sư ra đời tại miền Bắc Ấn Độ vào thế kỷ thứ V.

- 1932: Tập III, Sumaṅgalavilāsinī, tái bản năm 1971; tập chú giải của ngài Phật Minh về Trường bộ kinh.

- 1956: Tập Kaṅkhāvitaraṇī (chung soạn với con gái ông, bà D. A. L. Maskell), tái bản năm 1981. Đây là tập chú giải cuốn Giới bốn (Pāṭimokkha) trong Luật tạng (Vinaya Piṭaka) của ngài Phật Âm (Buddhaghosa). Tập này được ấn hành vài tháng sau khi bà Maskell qua đời vào năm 1956.

Sự ra đi quá sớm của Maskell đã làm cho Stede vô cùng buồn khổ, và hai năm sau, ông cũng theo gót con gái mình từ trần vào ngày 5 tháng 7 năm 1958 (hưởng thọ 76 tuổi), để lại nhiều tiếc thương cho các thân hữu, học giả Pāli nổi tiếng và Phật tử Tây phương khắp nơi trên thế giới.

Để bày tỏ lòng tri ân và ngưỡng mộ đối với học giả W.F. Stede, tạp chí nghiên cứu về Pāli của Hội Pāli Text Society bấy giờ đã viết: *“Dr. Stede là một đạo hữu đồng nghiệp và là một giáo sư được mọi người kính trọng và mến yêu khi họ có dịp tiếp xúc với ông; con người có tâm hồn vị tha, tánh tình chánh trực với kiến thức rộng rãi về ngôn ngữ cũng như quảng bác, sâu sắc, hiểu biết nhiều vấn đề liên quan đến Phật giáo”*.

1.11 - I. B. Horner (1896 - 1981)

Nữ học giả Isaline Blew Horner, sinh tại Anh Quốc năm 1896, nhập học trường Newnham College tại Cambridge (miền Đông nước Anh) năm 1914 và thi đậu bằng Moral Science Tripos (Part I) năm 1917. Năm 1918, bà nhận giữ chức phụ tá quản thủ thư viện trường Newnham College, và chính thức làm quản thủ thư

viện này từ năm 1923 đến 1936; đồng thời bà cũng được mời làm hội viên (Fellow) trường Newnham College.

Bà I.B. Horner bắt đầu nghiên cứu thánh ngữ Pāli của Phật giáo Nam tông vào năm 1936, sau khi được học giả Hoa Kỳ, ông Kenneth J. Saunders giới thiệu cho bà đọc cuốn kinh Pháp cú (Dhammapada).



Từ năm 1942 - 1958, bà được mời làm Tổng thư ký cho “*Hội Phiên dịch kinh tạng thánh ngữ Pāli*” (The Pāli Text Society) do học giả T.W. Rhys Davids (1843 - 1922) thành lập tại Luân Đôn (London) năm 1881. Năm 1959, kế tiếp Dr. William F. Stede (1882 - 1958), bà được bầu làm Hội trưởng (President) của Hội Phiên dịch này với sự phụ tá của vị phó hội trưởng, giáo sư Sir Harold Bailey và Tổng thư ký là ông R. E. Iggleden. Bà cũng từng giữ nhiều năm chức vụ Phó hội trưởng Hội Phật giáo (The Buddhist Society) được thành lập năm 1924 tại Luân Đôn và đặc biệt, bà đã phát tâm hỷ cúng 500 Anh kim để giúp Hội mua lô đất xây chùa Phật giáo Luân Đôn (The London Buddhist Vihara) vào năm 1954.

Khi được hỏi lý do tại sao bà thích tìm hiểu giáo lý đức Phật, I.B. Horner đã trả lời: “*Tôi thích nghiên cứu Phật giáo và thánh ngữ Pāli vì bà ngoại tôi có một người bà con và người này là bạn của giáo sư T. W. Rhys Davids và cô C.A. Foley (1858 - 1942), sau này trở thành vợ của ông ta. Lễ đám hỏi của ông bà Rhys Davids đã được tổ chức trong khu vườn ngôi nhà của người bà con đó. Tôi thường được nghe bà ngoại tôi và người bà con của bà trao đổi, thảo luận về Phật giáo. Lúc 12 tuổi, nhiều lần tôi có dịp học hỏi, tìm hiểu về giáo lý đức Phật với ông bà Rhys Davids, là những học giả uyên thâm về Phật giáo. Cho nên, có thể nói, tôi đã sinh ra trong môi trường được thấm nhuần tư tưởng của Phật giáo*”.

Khi được hỏi rằng I. B. Horner có phải là Phật tử hay không, bà ta đã trả lời: *“Tôi chấp nhận phần lớn giáo lý của đức Phật”*.

Năm 1923, lần đầu tiên bà Horner sang viếng thăm Tích Lan (Sri Lanka). Sau đó bà thường lui tới quốc gia này để thuyết giảng cho dân chúng Phật tử địa phương hiểu biết thêm về Phật giáo.

Năm 1850, bà thuyết trình tại Colombo, thủ đô Tích Lan, một bài giảng mang tựa đề: *“The Basic Position of Sila”* (Vị thế quan yếu của Luật giới) và bài giảng này về sau đã được ấn hành, phổ biến rộng rãi.

Năm 1962, tại Đại học Vidyodaya ở Tích Lan, bà đã thuyết trình một bài giảng đặc sắc khác nhan đề: *“Some Aspects of Buddhism”* (Vài khía cạnh của Phật giáo). Bài khảo cứu này cũng được in lại và phát hành khắp nơi tại các quốc gia Tây phương.

Với khả năng tuyệt vời của bà Horner trong công tác nghiên cứu Phật giáo, dịch thuật kinh tạng thánh ngữ Pāli, Đại học Tích Lan (University of Ceylon) ở Peradeniya đã cấp phát cho bà văn bằng Tiến sĩ Văn chương danh dự (Honorary Degree of D. Litt.).

Ngoài Tích Lan, bà Horner đã qua viếng thăm, nghiên cứu Phật giáo tại các nước Á châu khác như Ấn Độ và Myanmar. Bà cũng thường viết bài đăng ở nhiều tạp chí Phật giáo Anh ngữ phát hành tại Ấn Độ, Tích Lan, Myanmar, Anh Quốc và các nơi khác.

Những công trình đóng góp cho văn học Phật giáo

Trên lãnh vực đóng góp cho nền văn học Phật giáo có thể nói I. B. Horner là một nữ học giả đặc biệt khá thông minh, với một trí óc phi thường, bà đã góp phần to lớn vào công cuộc nghiên cứu, dịch thuật kinh tạng Phật giáo Nam tông liên tục trong thời gian dài hơn 40 năm. Con người mà tuổi tác không làm suy giảm năng lực tinh thần. Với trí tuệ siêu phàm, bà Horner có thể tìm

thấy những lỗi nhỏ nhất trong một dịch bản kinh tiếng Pāli, ngay cả một dấu phết, chấm phẩy thiếu sót bà cũng tìm ra. Nữ học giả Horner, trong nhiều năm đã từng phụ trách làm công việc đọc bản thảo những tác phẩm của các văn sĩ cho một nhà xuất bản tại Luân Đôn (London).

Bà còn nhận làm hội viên cho Ủy ban Khảo duyệt cuốn Tự điển tiếng Pāli (Critical Pāli Dictionary) được ấn hành tại Đan Mạch (Denmark) do các nhà ngữ học Pāli nổi tiếng trên thế giới như Trenckner và Dines Andersen chung soạn với nhiều học giả Pāli khác. Bà cũng thường được các giáo sư Âu Mỹ tham khảo ý kiến về những điểm khó khăn trong khi nghiên cứu thánh ngữ Pāli. Bà đã phụ giúp giáo sư Rhys Davids trong việc soạn thảo cuốn tự điển Pāli-Anh (Pāli- English Dictionary). Một học giả Pāli, ông Robert Chalmers (1858 - 1938), vì ngưỡng mộ tài năng của I.B. Horner nên trước khi qua đời, đã hiến cúng toàn bộ thư viện kinh sách Pāli của ông cho bà.

Về phương diện trước tác, nữ học giả Horner đã viết nhiều sách Phật giáo nhằm giúp các độc giả Tây phương hiểu biết sâu xa về giáo lý đức Phật. Năm 1930, bà cho ấn hành tác phẩm đầu tiên: *“Women Under Primitive Buddhism”* (Vai trò nữ giới trong Phật giáo Nguyên thủy). Cuốn sách trình bày những kiến thức rộng rãi và sinh động về vai trò của người phụ nữ trong xã hội Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI t.tl.

Kế tiếp, cuốn *“The Early Buddhist Theory of Man Per-fected”* (Con người giác ngộ qua lý thuyết Phật giáo Nguyên thủy) xuất bản năm 1936, đề cập lý tưởng của vị A-la-hán. Trong mục điểm sách của tạp chí *“Phật giáo tại Anh Quốc”* (Buddhism in England), bà Rhys Davids đã giới thiệu cuốn sách như *“một công trình nghiên cứu lịch sử nghiêm chỉnh”* (a careful historical study) và ca ngợi: *“Tác giả (Horner), con người với công tác khảo cứu có kết quả, từng làm chủ biên và dịch thuật những kinh tạng Phật giáo*

tiếng Pāli, đã cống hiến một tác phẩm thực vô cùng hữu ích cho chúng ta” (The author, who is also engaged in efficient research as editor and translator of the Pāli Texts, has with this volume placed us greatly in her debt).

Tiếp theo, ấn hành năm 1948, cùng với Dr. Ānanda Coomaraswamy, bà Horner đã viết tác phẩm: *“The Living Thoughts of Gotama The Buddha”* (Những tư tưởng linh động của đức Phật). Sau đó, năm 1954, bà cho ra đời dịch phẩm: *“Ten Jataka Stories”* (Mười mẩu chuyện tiền thân của đức Phật) in đối chiếu song ngữ Anh-Pāli. Cũng xuất bản trong năm 1954, bà Horner đã cùng chung soạn với Dr. Edward Conze (1904 - 1979) cuốn: *“Buddhist Texts Through The Ages”* (Kinh điển Phật giáo qua các thời đại).

Ngoài ra, bà Horner đã dày công phiên âm tiếng Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli) số kinh sách dưới đây:

- 1933: Papañcasūdanī, tập 3; tái bản năm 1977. Đây là tập chú giải về Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya) của ngài Phật Âm (Buddhaghosa), nhà luận sư ra đời tại miền Bắc Ấn Độ vào thế kỷ thứ V t.l.

- 1937: Papañcasūdanī, tập 4, tái bản năm 1977; tập chú giải của ngài Phật Âm về Trung bộ kinh.

- 1938: Papañcasūdanī, tập 5, tái bản năm 1977; tập chú giải của ngài Phật Âm về Trung bộ kinh.

- 1946: Madhurattavilāsinī, tái bản năm 1979; tập chú giải của ngài Buddhadatta về cuốn *“Buddhavaṃsa”* (Phật Sử) thuộc Tiểu bộ kinh (Khuddaka Nikāya). Buddhadatta là nhà luận sư Ấn Độ, sinh cùng thời với ngài Buddhaghosa.

Bà Horner cũng dịch từ nguyên bản tiếng Pāli ra Anh văn những bộ kinh, luật Phật giáo dưới đây:

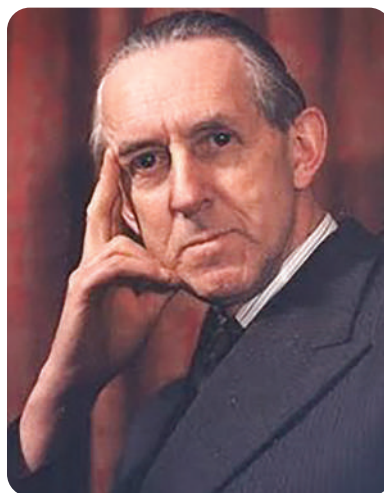
- 1938: The Book of The Discipline (Vinaya Piṭaka: Luật tạng), tập 1, Suttavibhaṅga (Phân biệt kinh), tái bản năm 1982.

- 1940: The Book of The Discipline (Luật tạng), tập 2, Suttavibhaṅga (Phân biệt kinh), tái bản năm 1982.
- 1942: The Book of The Discipline (Luật tạng), tập 3, Suttavibhaṅga (Phân biệt kinh), tái bản năm 1969.
- 1951: The Book of The Discipline (Luật tạng), tập 4, Mahāvagga (Đại phẩm), tái bản năm 1982.
- 1952: The Book of The Discipline (Luật tạng), tập 5, Cullavagga (Tiểu phẩm), tái bản năm 1975.
- 1954: The Middle Length Sayings (Majjhima Nikāya), tập 1, Trung bộ kinh, thuộc Kinh tạng (Sutta Piṭaka), tái bản năm 1976.
- 1957: The Middle Length Sayings (Majjhima Nikāya), tập 2, Trung bộ kinh, tái bản năm 1975.
- 1959: The Middle Length Sayings (Majjhima Nikāya), tập 3, Trung bộ kinh, tái bản năm 1977.
- 1963: Milinda's Questions (Milindapañha), tập 1, Milinda sở vấn, tái bản năm 1969.
- 1964: Milinda's Questions (Milindapañha), tập 2, Milinda sở vấn, tái bản năm 1969.
- 1966: The Book of The Discipline (Luật tạng), tập 6, Parivāra (Luật giới tóm lược).
- 1974: Stories of the Mansions (Vimāna Vatthu), Thiên cung sự, hay "*Những câu chuyện ở các cõi trời*" trong Tiểu bộ kinh (Minor Anthologies: Khuddaka Nikāya).
- 1975: Chronicle of Buddha (Buddhavamsa), Phật Sử trong Tiểu bộ kinh.
- 1975: Basket of Conduct (Cariyā Piṭaka), Sở hạnh tạng hay "*Những mẫu chuyện đức hạnh của Bồ-tát*", Tiểu bộ kinh.
- 1978: Clarifier of the Sweet Meaning, tập chú giải về "*Phật Chứng Tịch kinh*" (Buddhavamsa Commentary).

Bà I.B. Horner mất tại Anh Quốc năm 1981 hưởng thọ 85 tuổi.

1.12 - Christmas Humphreys (1901 - 1983)

Christmas Humphreys sinh ngày 15-02-1901 tại London (Anh Quốc), con của ông Travers Humphreys và bà Zoe Marguerite Humphreys. Thân sinh và cả gia đình ông phần lớn đều hành nghề luật sư và Christmas Humphreys cũng vậy. Lúc nhỏ năm 1907 ông được gửi vào học chung với 150 em bé gái của một trường nữ mẫu giáo gần nhà. Năm 1911 ông bắt đầu vào học trường tiểu học Ascham St. Vincents. Đây là một trường tư và sau này trở thành trường dự bị của Eastbourne College. Năm 1916, ông rời Ascham đến học trường Malvern College vào lúc cuộc thế chiến thứ nhất (1914 - 1918) bùng nổ.



Năm 16 tuổi, ngày 01-10-1917 một chuyện buồn xảy đến khi ông hay tin người anh của ông bị tử thương vì một quả đạn trái phá nổ tại trận chiến ở nước Bỉ (Châu Âu). Biến cố này là một khúc quanh trong cuộc đời, ảnh hưởng đến ý hướng tìm hiểu Phật giáo của ông sau này. Sự ra đi vĩnh viễn của người anh thân yêu khiến ông bắt đầu nghĩ đến kiếp người thực mong manh, cuộc sống là vô thường và sau khi chết con người đi về đâu là những thắc mắc lớn lao hiện ra trong đầu mà ông ước mong muốn tìm câu giải đáp. Vào lúc ấy, Humphreys đang là một tín đồ Thiên Chúa ngoan đạo rất kính yêu Chúa Giê-su. Nhưng sau cái chết bất ngờ của người anh, ông tự hỏi phải chăng đó là ý muốn của đức Chúa Trời toàn năng? Humphreys không tin như vậy, và ông đâm nghi ngờ những lời Chúa dạy trong Thánh kinh. Từ đó, ông quyết tâm nghiên cứu sách tôn giáo để tìm câu hỏi đáp.

Tình cờ, một hôm ghé vào một tiệm sách trên đường Great Russell ở Luân Đôn (London), Humphreys tìm thấy một cuốn

sách: *"Buddha and the Gospel of Buddhism"* (Đức Phật và triết lý Phật giáo) tác giả là Ānanda Coomaraswamy, xuất bản năm 1916 tại Anh Quốc. Đây là cuốn sách viết về giáo lý đức Phật và so sánh Phật giáo với Bà-la-môn và Thiên Chúa giáo. Humphreys đã thích thú say sưa đọc tác phẩm Phật giáo đầu tiên ông tìm thấy này. Từ đó về sau Humphreys bắt đầu chú tâm nghiên cứu nhiều hơn về giáo pháp của đức Thế Tôn như Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Vô ngã; đặc biệt ông thích nhất là lịch sử truyền bá Phật giáo không có chiến tranh hay sự kỳ thị ngược đãi, đàn áp bắt người khác phải theo tôn giáo của mình trước họng súng, lưỡi lê...

Năm 1919, Humphreys đến Cambridge, và tại đây ông viếng thăm trụ sở của Hội Thông thiên học (Lodge of the Theosophical Society). Thời gian này ông đã được đọc tác phẩm *"The Secret Doctrine"* (Giáo pháp huyền bí) của bà H.P. Blavatsky (người Nga). Cuốn sách đã giúp ông hiểu rõ về các thuyết nhân quả, nghiệp báo, luân hồi của Phật giáo. Tâm ông cảm thấy phần nào an lạc khi nghĩ rằng bởi do nghiệp nhân gây ra trong quá khứ mà hiện tại anh của ông đã phải nhận chịu cái quả như vậy và ông hy vọng sẽ được gặp lại anh của ông trong kiếp tương lai vì theo Phật giáo chết không phải là hết mà thần thức con người sẽ luân hồi tái sinh trở lại.

Tháng 4 năm 1923, cùng với vài người bạn, Humphreys thành lập tại Luân Đôn (London) cư xá thanh niên của Hội Thông thiên học (Youth Lodge of the Theosophical Society) làm nơi hội họp của giới trẻ ham thích nghiên cứu Thông thiên học và Phật giáo. Hè năm 1924, ông xây dựng trung tâm Phật giáo (Buddhist Centre) của Hội Thông thiên học và đổi sang Niệm Phật đường (Buddhist Lodge) của hội này vào mùa thu năm ấy. Ngày 19 tháng 11 năm 1924, Humphreys được các Phật tử bầu làm Hội trưởng, Tổng thư ký là cô Aileen Faulkner (có biệt danh là Puck) và ông Jinarajadasa, một Phật tử Tích Lan, giữ chức Phó hội trưởng.

Trong thời gian này, có nhiều học giả Phật tử đến giúp Humphreys. Họ là những thành viên cũ của “*Hội Phật giáo tại Anh Quốc và Ái Nhĩ Lan*” (Buddhist Society of Great Britain and Ireland) thành lập năm 1907 nhưng ngừng hoạt động từ năm 1924. Đó là bà Rhys Davids, người mà ít lâu sau đã kế vị chồng giữ chức Hội trưởng Hội Phiên dịch Kinh tạng Pāli (The Pāli Text Society) tại Luân Đôn và Dr. Ernest Rost là nhân vật đã giúp cho đại đức Ānanda Metteyya năm 1908 từ Rangoon (Myanmar) truyền bá Phật giáo vào Anh Quốc. Tin tức sinh hoạt của Niệm Phật đường (Buddhist Lodge) bấy giờ được loan truyền đến nhiều quốc gia Phật giáo trên thế giới.

Tháng 10 năm 1925 Hội cho ấn hành tờ báo “*Niệm Phật đường nguyệt san*” (The Buddhist Lodge Monthly Bullentin) gồm 24 trang. Sau khi phát hành được sáu số, tờ báo này đổi thành tập san “*Phật giáo Anh Quốc*” (Buddhism in England). Tháng 12 năm 1927, Humphreys làm lễ thành hôn với Puck (cô Aileen Faulkner) và kể từ đó, cả hai cùng chung tham gia tích cực đóng góp cho Phật sự địa phương. Gần 20 năm qua, ông bà Humphreys đã phát tâm dùng căn nhà đang ở để làm trụ sở sinh hoạt của Niệm Phật đường này. Vào năm 1943, Humphreys mua được một cơ sở gồm có nhiều phòng xây cất từ thế kỷ 18 tọa lạc trên đường Great Russell gần Viện Bảo tàng (British Museum) và ông ta đã dời trụ sở cũ về địa điểm mới. Từ đó, Niệm Phật đường (Buddhist Lodge) đổi thành Hội Phật giáo (The Buddhist Society) và tờ “*Phật giáo Anh Quốc*” (Buddhism in England) cải đổi thành tạp chí “*Trung Đạo*” (The Middle Way) với cái bìa mới do Puck trình bày, ấn hành 3 tháng một lần và tiếp tục ra đều đặn như thế.

Sau khi cuộc thế chiến thứ hai (1939 - 1945) chấm dứt, quân đội Nhật đầu hàng phe đồng minh, tháng 01 năm 1946 Humphreys được mời tháp tùng trong phái đoàn luật sư của Anh Quốc sang Nhật để tham dự phiên tòa án quốc tế xét xử các tội phạm chiến

tranh. Chuyến đi này giúp ông có dịp tìm hiểu nghiên cứu sự phát triển Phật giáo tại Nhật và các quốc gia Á châu, đồng thời ông cũng trình bày cho thế giới biết về sinh hoạt Phật giáo tại Anh Quốc và châu Âu. Humphreys có mang theo tập sách nhỏ *"The Twelve Principles of Buddhism"* (Mười hai nguyên tắc sống hòa hợp giữa các Tông phái Phật giáo) do chính ông soạn thảo và đã được hội Phật giáo tại Luân Đôn chấp thuận trong kỳ đại hội năm trước đó.

Một tháng sau khi tới Nhật, Humphreys đến gặp thiền sư Dr. D. T. Suzuki tại chùa Đan Giác (Engakuji) ở Kamakura và đưa cho ông ta đọc tập *"Mười hai nguyên tắc"*. Dr. Suzuki liền dịch tài liệu đó ra tiếng Nhật và gửi đi phổ biến khắp các chùa tại Nhật. Sau đó, các tiểu ban gồm Chư Tăng Nhật Bản được thành lập ở Tokyo và Kyoto để nghiên cứu về tập sách nhỏ *"Mười hai nguyên tắc"* nói trên. Ngày 22-06-1946 tại hội trường chùa Tây Bồn Nguyên (Nishi-Hong-wanji) ở Kyoto, 32 đại biểu đại diện cho 17 tông phái Phật giáo khắp nước Nhật sau khi thảo luận, toàn thể đại biểu đều đã nhất trí thông qua và chấp thuận bản *"Mười hai nguyên tắc"* của Humphreys, và đây là một thành công to lớn mà ông đã gặt hái được trong chuyến đi qua thăm Nhật lần đầu tiên này. Vào ngày thứ hai tuần kế tiếp, Humphreys được mời nói chuyện ở trường Đại học Otani về *"Phật giáo tại Anh Quốc"* (Buddhism in England) qua sự thông dịch của Dr. Suzuki. Vài tuần sau, trước đại hội gồm những nhà lãnh đạo, thiền sư và viện chủ các chùa thuộc phái thiền Lâm Tế (Rinzai) khắp nước Nhật, Humphreys đã thuyết trình một tiếng đồng hồ với nội dung đề tài *"Phật giáo Tây phương và khả năng đóng góp của Phật giáo cho tương lai nhân loại"* (Buddhism In The West and the Potential Place of Buddhism in the Future of Mankind). Bài thuyết giảng của Humphreys rất hấp dẫn và được hàng nghìn thánh giả hoan nghinh nhiệt liệt.

Tháng 9 năm 1946 nhân dịp trên đường trở về lại Anh Quốc, Humphreys viếng Thailand một tuần lễ và đệ trình bản “*Mười hai nguyên tắc*” lên cho vua Sãi (Tăng thống) duyệt xét trong đại hội gồm các nhà lãnh đạo Tăng-già Thailand tại chùa Bovornives ở Bangkok. Sau khi thảo luận nó được toàn thể đại hội chấp thuận. Tuy nhiên, tại Myanmar, Ấn Độ và Tích Lan bản “*Mười hai nguyên tắc*” của Humphreys không được Hội đồng Tăng-già các quốc gia đó chấp nhận liền mà một vài nơi họ cho biết là sẽ nghiên cứu và trả lời sau. Năm 1956, Humphreys hướng dẫn một phái đoàn đại diện Hội Phật giáo tại Anh qua tham dự đại hội Phật giáo Liên hữu thế giới (The World Fellowship of Buddhists) lần thứ tư tổ chức tại Kathmandu (Nepal) và sau đó sang Delhi (Ấn Độ) tham dự lễ kỷ niệm 2.500 năm đức Phật thành đạo (Buddha Jayanti) do lời mời của chính phủ Ấn Độ.

Năm 1959, Trung Quốc vào Tây Tạng, đức Đạt-lai Lạt-ma (Dalai Lama) cùng với 75.000 chư Tăng và dân chúng Tây Tạng sang tỵ nạn tại Ấn Độ, Nepal và Sikkim. Thấy tình hình như vậy, ít lâu sau, Humphreys cùng với các vị Lạt-ma đứng ra thành lập Hội Phật giáo Tây Tạng (Tibet Society) tại Luân Đôn (Anh Quốc). Năm 1961, đức Đạt-lai Lạt-ma gửi thư yêu cầu Humphreys giúp đỡ. Năm 1962, Humphreys với tư cách là Phó Hội trưởng Hội Phật giáo Tây Tạng và Hội trưởng Hội Phật giáo tại Anh sang New Delhi (Ấn Độ) để viếng thăm Dr. Radhakrishnan, đương kim Tổng thống Ấn Độ, nhờ ông cho biết ý kiến về lời yêu cầu của đức Đạt-lai Lạt-ma. Nhân dịp này Humphreys đã đến thăm các trại tỵ nạn của dân chúng Tây Tạng tại Ấn Độ và Sikkim.

Năm 1972, nữ tiến sĩ Irmgard Schloegl, sau 12 năm tu học tại một ngôi chùa thiền Lâm Tế ở Tokyo (Nhật Bản) trở về Luân Đôn (London), Humphreys đã khuyến khích giúp đỡ bà ta mở lớp thiền hướng dẫn cho các hội viên của Hội Phật

giáo Anh Quốc. Năm 1975, Puck (vợ của Humphreys) qua đời và tám năm sau (1983), Humphreys cũng theo vợ, từ giã cõi trần, hưởng thọ 82 tuổi.

Sự vĩnh viễn ra đi của nhà Phật học Humphreys là một mất mát to lớn không riêng cho Hội Phật giáo tại Luân Đôn mà còn chung cho nền Phật giáo tại Anh Quốc. Dưới đây là cảm nghĩ của một số nhân vật Phật giáo tên tuổi đã bày tỏ sự tiếc thương sau khi nghe tin học giả Humphreys từ trần.

Lama Anagarika Govinda đã phát biểu: *“Đạo hữu Hum-phreys là một trong những người đầu tiên đã truyền bá Phật giáo ở thế giới Tây phương và không ai thực hiện Phật sự này có kết quả và thành công hơn người bạn đạo đã qua đời của chúng ta. Bởi nhờ công đức của ông mà ngôi nhà Phật giáo đã được xây dựng ở thế giới dùng ngôn ngữ tiếng Anh. Tôi rất tiếc đạo hữu Humphreys đã từ giã cõi đời, nhưng tôi hy vọng tấm gương sáng của ông sẽ khích lệ cho những người còn sống tham gia tích cực phục vụ cho lý tưởng Phật giáo”* (Mr. Humphreys was one of the first people to propagate Buddhism In The Western World and nobody dedicated himself to this task more thoroughly and successfully than our departed friend. It was mainly due to him that Buddhism has found a home in the English speaking world. I deeply regret his passing away but I hope that his example will inspire all those whom he leaves behind with a new zeal for the ideals of Buddhism).

Đại đức Sumedho đã bày tỏ: *“Đạo hữu Humphreys là một nhân vật rất nổi tiếng. Tôi nghe danh ông ta từ lâu trước khi tôi đến Anh Quốc. Những tác phẩm của ông thường được liệt kê trong thư mục cùng với thiền sư D. T. Suzuki, Tiến sĩ Edward Conze và nhiều văn nhân, học giả cũng như các nhà thông bác khác về Phật giáo”* (Mr. Christmas Humphreys was a very

famous man... I had heard of him long before I came to England. His books were always listed in bibliographies along with D. T. Suzuki, Dr. Edward Conze and the great galaxy of writers, scholars and experts on Buddhism).

Nữ học giả Imrgard Schloegl viết rằng: *“Nên luôn luôn ngay thẳng, thành thật, đó là châm ngôn của gia đình đạo hữu Christmas Humphreys và chính ông ta đã thể hiện đức tính đó. Đạo hữu đem lòng thương yêu, giúp đỡ mọi người vì ông nghĩ rằng tất cả nhân loại đều là anh em. Đạo hữu biết quên mình, hy sinh cho kẻ khác, và với lòng từ bi hiếm có này của ông đã cảm hóa hướng dẫn nhiều người quay về với Phật giáo. Ông không bao giờ biết nói xấu ai. Thử hỏi có bao nhiêu người làm được như thế? Cho nên đạo hữu Humphreys thực sự là một con người cao cả. Ông qua đời là sự mất mát to lớn đối với chúng ta, và chúng ta cũng khó mà quên ơn của ông. Cầu mong lòng thương nhớ và sự biết ơn của mọi Phật tử đối với đạo hữu Christmas Humphreys sẽ còn giữ mãi nơi tâm hồn chúng ta. Tưởng nhớ ông, mong rằng chúng ta hãy tiếp tục hành trì, đi theo con đường Phật dạy vì lợi ích của tất cả chúng sanh”.*

Những đóng góp cho nền văn hóa Phật giáo.

Christmas Humphreys là bút giả của hơn 20 cuốn sách Phật giáo. Dưới đây là một số tác phẩm chính:

- 1 - What is Buddhism? (Phật giáo là gì?), xuất bản năm 1928.
- 2 - Concentration and Meditation (Sự tập trung tư tưởng và thiền định), xuất bản năm 1935.
- 3 - Studies In The Middle Way (Nghiên cứu về Trung Đạo), ấn hành năm 1940.
- 4 - Karma and Rebirth (Nghiệp báo và luân hồi), xuất bản năm 1943.

5 - Zen Buddhism (Thiền Phật giáo), xuất bản năm 1949.

6 - Budddhism (Phật giáo), xuất bản năm 1951. Tác phẩm này đã phát hành hơn 1 triệu cuốn.

7 - The Way of Action (Con đường thực hành), xuất bản năm 1960.

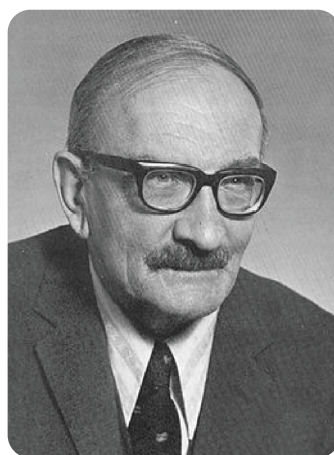
8 - Zen Comes West (Thiền đến Tây phương), ấn hành năm 1960.

9 - The Wisdom of Buddhism (Trí tuệ của Phật giáo), xuất bản năm 1960.

10 - A Popular Dictionary of Buddhism (Tự điển Phật giáo phổ thông), ấn hành năm 1963.

1.13 - Dr. Edward Conze (1904 - 1979)

Sinh ngày 18-03-1904 tại Forest Hill, Luân Đôn (Anh Quốc), con của ông lãnh sự Đức quốc và cháu nội của ông Gottfried Conze (1831 - 1916) theo đạo Thiên Chúa. Sau một năm rưỡi ra chào đời tại nước Anh, sau đó E. Conze được mang về Đức để chăm sóc nuôi dưỡng. Thời niên thiếu, ông theo học tại các trường tiểu học, trung học ở Volksschule cũng như Gymnasium và luôn luôn đứng đầu lớp. Đặc biệt ông có khiếu về ngôn ngữ học, biết được 14 thứ tiếng khi ông chỉ mới 24 tuổi.



Năm 1914 khi thân sinh E. Conze sang tham dự chiến trận tại Nga trong cuộc thế chiến thứ nhất với cấp bậc đại úy pháo binh, E. Conze được gửi vào học trường công lập của Dr. Herman Lietz (1868 - 1919) tại Harz và Thuringia (miền Đông nước Đức). Trong thời gian này ông có dịp học tiếng Anh và dự tính tương lai lớn lên sẽ trở về Anh Quốc.

Thời gian sống ở Đức ông không cảm thấy thoải mái lắm vì bấy giờ nhà cầm quyền xứ này đang theo đuổi chủ nghĩa quân

phiệt phát xít, khắp nơi đầy lính tráng ồn ào. Bản tính ông không thích sát sanh hại vật hay nhìn thấy cảnh chiến tranh giết chóc, còn thân phụ của ông lại thích săn bắn và muốn tập luyện hướng dẫn ông đi vào con đường tạo nghiệp sát này. Một hôm cả hai cha con vào rừng gặp thấy một con nai, thân phụ đưa súng bảo ông nhắm bắn, nhưng ông lấy súng bắn lên trời và con nai chạy thoát. Thấy vậy, thân sinh ông rất bực mình.

Năm 13 tuổi, E. Conze bắt đầu kết duyên với Phật giáo nhờ đọc được trong tủ sách của thân phụ ông một bản dịch tiếng Đức tác phẩm "*Gleanings in Buddha Fields*" (Những kiến thức về Phật giáo) của Lafcadio Hearn. Sau này, E. Conze vào học luật ở Đại học Tuebingen (Tây Đức) rồi đổi sang học ngôn ngữ học tại Đại học Heidelberg, ở đây ông có dịp nghiên cứu thêm về Phật giáo nhất là thiền Nhật Bản và luận A-tì-đạt-ma (Abhidhamma).

Kế tiếp, E. Conze di chuyển đến Cologne (tức Köln), tại đây có phân khoa triết nổi tiếng nước Đức. Ngày 28-07-1928, ông tốt nghiệp tiến sĩ triết học (Ph.D) với luận án: "*The Concept of Metaphysics in Francisco Suarez*" (1548 - 1617) (Quan niệm siêu hình học của triết gia Tây Ban Nha F. Suarez) mà về sau nó được nhà xuất bản Felix Meiner ấn hành tại Leipzig (Đông Đức). Từ Cologne ông lại dời đến Bonn để học tiếng Phạn (Sanskrit) với giáo sư Walten Ruben.

Vào những năm từ 1928 đến 1932, E. Conze đã dành hết thì giờ để viết tác phẩm: "*The Principle of Contradiction*" (Nguyên tắc của sự mâu thuẫn) mà nó được xuất bản vài năm sau đó. Ngày 15-06-1933, vì chán ghét nước Đức, ông trở lại Anh Quốc vào lúc trong túi chỉ còn 4 Anh kim. Mặc dù mang thông hành của chính phủ Anh (ông đã xin tái nhập quốc tịch Anh từ năm 1924) nhưng E. Conze vẫn gặp khó khăn như mọi người Đức khác đang sống tại đây vì dân chúng Anh bấy giờ không có cảm tình với những

người Đức theo chủ nghĩa quân phiệt. Thời gian đầu ông vất vả phải đi kiếm sống bằng nghề dạy tiếng Đức. Sau này nhờ sự tận tình giúp đỡ của cô học trò Ellen Wilkinson (1891 - 1947) và giáo sư R. H. Tawney, ông vào làm việc ở ban dạy bổ túc cho sinh viên của Đại học Luân Đôn (London).

Sau đó, E. Conze bắt đầu trở lại chú tâm nghiên cứu Phật giáo nhờ đọc các sách Phật học của thiền sư Nhật D. T. Suzuki, học giả Har Dayal và bác sĩ Graham Howe, nhà tâm lý học mà ông gặp ở Hội Phật giáo (The Buddhist Society) tại Luân Đôn. Nhân dịp này ông cũng được quen biết với đạo hữu Christmas Humphreys bấy giờ là Hội trưởng của Hội. Tháng 01 năm 1952, E. Conze dọn đến ở nhà số 9 đường Ladbroke Square tại Luân Đôn. Trong thời gian này ông bắt đầu tham gia giúp Hội Phật giáo, nhận giữ chức Phó Hội trưởng do lời mời của đạo hữu Christmas Humphreys và thường viết bài cho tạp chí *"The Middle Way"* (Trung Đạo), tiếng nói chính thức của Hội.

Năm 1954, E. Conze nhận dạy môn triết học (chương trình ba năm) tại trường Đại học ở Halborn, Anh Quốc. Vào những năm 1963 - 1964, giáo sư Richard Robinson, Khoa trưởng phân khoa Ấn Độ Học (Indian Department) tại Đại học Wisconsin, Madison (Hoa Kỳ) mời ông qua làm giáo sư đặc biệt phụ trách dạy lớp học gồm có 19 sinh viên tiến sĩ Phật học. Ngày 15 tháng 6 năm 1968 từ Seattle (Hoa Kỳ) ông vượt biên giới đến Vancouver, tỉnh British Columbia, Gia Nã Đại (Canada). Sau đó ông tới thăm giáo sư Spellman tại Đại học Windsor, Ontario (Canada) rồi tiếp viếng Đại học Toronto, và từ đây ông đáp máy bay trở lại Luân Đôn (Anh Quốc).

Mùa thu năm 1969, do lời mời của giáo sư Hamn, E. Conze đến Bonn (Đức quốc). Nhân dịp này ông ghé thăm nhà Phật học trứ danh E. Lamotte (1903 - 1983) tại Louvain, nước Bỉ (Belgium).

Qua năm 1970, E. Conze bị bệnh thoát tràng (hernia) phải vào nằm giải phẫu tại bệnh viện St. Johannes ở Bonn (Đức) và nghỉ tĩnh dưỡng mất 9 tháng. Sau khi bình phục, ông trở sang Berkeley, California (Hoa Kỳ) trên chuyến tàu thủy “*Oriana*”. Nhờ sự giúp đỡ của trung tâm Thiền tại San Francisco, ông lưu lại làm giáo sư dạy ở phân khoa nghiên cứu tôn giáo (Department of Religious Studies) Đại học Berkeley từ tháng 12 năm 1972 đến tháng 4 năm 1973, E. Conze trở về Anh Quốc bằng tàu thủy và sống tại đây cho đến ngày ông qua đời vào năm 1979.

Những đóng góp cho nền văn hóa Phật giáo

Có thể nói E. Conze là một trong những học giả Tây phương đã trước tác, dịch thuật nhiều kinh sách Phật giáo đại thừa, đặc biệt ông chuyên nghiên cứu về kinh Đại Bát Nhã. Dưới đây là một số kinh sách căn bản do ông trước tác, dịch thuật:

1 - Buddhism, Its Essence and Development (Tinh hoa và sự phát triển của Phật giáo), xuất bản lần đầu tiên tại Oxford (Anh Quốc) năm 1951, đã tái bản vào những năm 1953, 1957, 1962 và được dịch ra tiếng Pháp (năm 1952), Đức ngữ (1953), tiếng Ý (1955), Hòa Lan (1971), Nhật (1975), Tây Ban Nha (1978) và Việt ngữ do giáo sư Nguyễn Hữu Hiệu dịch, Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản tại Sài Gòn 1969.

2 - Buddhist Texts Through The Ages (Kinh điển Phật giáo qua các thời đại) chung soạn với các học giả: bà I.B. Horner, ông D.L. Snellgrove và A. Waley, xuất bản tại Luân Đôn năm 1954; tái bản tại Hoa Kỳ năm 1964, được dịch ra Đức ngữ năm 1957.

3 - Selected Sayings From The Perfection of Wisdom (Trích dịch kinh Đại Bát Nhã), xuất bản tại London (Anh Quốc) năm 1955, tái bản năm 1968, 1975.

4 - Buddhist Meditations (Thiền định Phật giáo), xuất bản tại London năm 1956, tái bản năm 1959, 1968 và 1972; được dịch ra tiếng Ý “*Meditazione Buddhista*” ấn hành tại Rome năm 1977.

5 - Vajracchedika-Prajnaparamita: Ed. and Transl. with Introduction and Glossary (Kim Cang Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh: Dịch giải với Lời giới thiệu và Bản kê các thuật ngữ), ấn hành tại Rome (nước Ý) năm 1957, tái bản năm 1974.

6 - Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra, The Heart Sutra (Những bản kinh trí tuệ của Phật giáo: Kinh Kim Cang, kinh Bát-nhã), xuất bản tại London năm 1958; tái bản năm 1966, 1970, 1972, 1975; dịch ra tiếng Ý, ấn hành tại Rome năm 1976.

7 - Astasahasrika Prajnaparamita: Transl. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Slokas (Kinh Đại Bát-nhã với 8.000 bài kệ), xuất bản tại Calcutta (Ấn Độ) năm 1958, tái bản năm 1970.

8 - Buddhist Scriptures (Kinh điển Phật giáo) xuất bản năm 1959, tái bản năm 1960, 1966, 1968, 1969, 1971, 1973 và 1975; đã dịch ra tiếng Ý "*Scritture Buddhiste*" ấn hành tại Rome năm 1973.

9 - The Prajna paramita Literature (Văn học Bát-nhã) xuất bản năm 1960, tái bản tại Tokyo (Nhật Bản) năm 1978.

10 - A Short History of Buddhism (Lược sử Phật giáo) xuất bản tại Bombay (Ấn Độ) năm 1960, tái bản tại London năm 1979.

11 - Buddhist Thought in India (Tư tưởng Phật giáo tại Ấn Độ) xuất bản tại London (Anh Quốc) và Ann Arbor (Hoa Kỳ) năm 1962.

12 - Materials for a Dictionary of the Prajnaparamita Literature (Những tài liệu cho cuốn Từ điển về kinh Đại Bát-nhã), xuất bản tại Tokyo (Nhật Bản) năm 1967, tái bản năm 1973.

13 - Thirty Years of Buddhist Studies (Ba mươi năm nghiên cứu Phật giáo), xuất bản tại Oxford (Anh Quốc) và South Carolina (Hoa Kỳ) năm 1968.

14 - Further Buddhist Studies (Khảo cứu về Phật giáo), xuất bản tại Oxford (Anh Quốc) năm 1975.

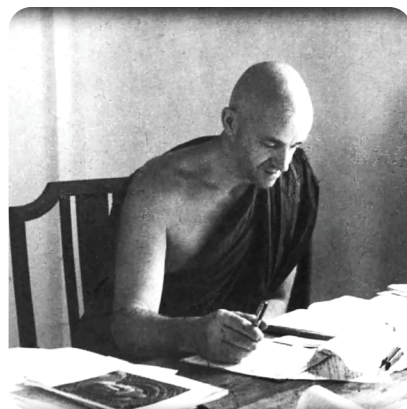
15 - Buddhist Studies (Nghiên cứu Phật học) xuất bản tại San Francisco (Hoa Kỳ) năm 1977.

Dr. Edward Conze mất ngày 8 tháng 10 năm 1979 tại Sherborne (Anh Quốc), hưởng thọ 75 tuổi. Sự ra đi vĩnh viễn của giáo sư như nhà Phật học Christmas Humphreys, nguyên hội trưởng Hội Phật giáo tại Luân Đôn (London) bấy giờ đã phát biểu: *“Phật giáo Tây phương và riêng hội Phật giáo ở đây thực sự đã mất đi một trong những học giả Phật giáo xuất sắc nhất của thời đại ngày nay; một người với kiến thức sâu rộng, quảng bác và là một Phật tử chân thành hiếm có trong số những người bạn đạo của ông ta”* (With the death of Dr. Edward Conze Buddhism in the West and the Buddhist Society in particular has lost one of his finest scholars of modern times: a man of profound learning, complete integrity and rare among his brethren an avowed Buddhist).

Còn giáo sư Ninian Smart đã viết: *“E. Conze là một học giả Phật giáo lỗi lạc nhất tại Anh Quốc và rất nổi tiếng đối với thế giới Tây phương. Lý do bởi ông ta đã mang đến cho một số người ở các quốc gia châu Âu sự hiểu biết về Phật giáo đại thừa, đặc biệt là tư tưởng thâm huyền của kinh Bát Nhã. Anh Quốc từ lâu đã có những học giả uyên bác về truyền thống Phật giáo Nam tông như Rhys Davids và I. B. Horner; giờ đây Edward Conze đã đóng góp thêm vào xứ này tinh hoa của nền Phật giáo đại thừa, thật là một điều vô cùng quý báu”*.

1.14 - Nāṇamoli Bhikkhu (1905 - 1960)

Đại đức Nanamoli, có tục danh là Osbert Moore, sinh tại Anh Quốc ngày 25 - 6 - 1905, tốt nghiệp học vấn ở trường Exeter College, Oxford. Vào lúc xảy ra cuộc thế chiến thứ hai



(1939 - 1945), Moore phục vụ trong quân đội hoàng gia Anh Quốc đóng tại Ý Đại Lợi (Italy). Lúc ấy, ông được gặp, kết bạn thân với Harold Musson, cũng làm việc trong quân đội. Cả hai bắt đầu ham thích, tìm hiểu Phật giáo, sau khi đọc được tác phẩm *“Dottrina Del Risveglio”* viết bằng tiếng Ý nói về đạo Phật của Julius Evola.

Sau khi thế chiến thứ hai kết thúc, Moore trở về Anh Quốc làm việc tại đài phát thanh B.B.C và sống chung nhà với người bạn cũ trong thời chiến là Musson. Tại đây, cả hai người đã hợp tác cùng dịch tác phẩm Phật giáo bằng tiếng Ý nói trên ra Anh văn mang tựa đề là *“The Doctrine of Awakening”* (Giáo pháp của sự tỉnh thức).

Năm 1949, vì muốn tìm hiểu nghiên cứu thêm Phật Pháp, Moore và Musson cùng rủ nhau qua viếng thăm Tích Lan (Ceylon). Tại đây, họ may mắn được gặp và có dịp học hỏi giáo lý với thượng tọa Nyanatiloka (1878 - 1957), vị tăng người Đức ở Island Hermitage, Dodanduwa, miền Nam Tích Lan và thượng tọa Pelene Siri Vajirajana tại chùa Vajirarama, Colombo. Cũng trong năm 1949, Moore xin xuất gia, thọ giới sa-di với thượng tọa Nyanatiloka và năm sau 1950, thọ đại giới (tỳ-khuru) tại chùa Vajirarama, pháp hiệu là Nanamoli.

Năm 49 tuổi, đại đức chuyên học hỏi tiếng Pāli, Tích Lan (Sinhalese) và Myanmar (Burmese); và chỉ trong một thời gian ngắn, ngài đã thông thạo các ngôn ngữ này. Từ đó, đại đức Nanamoli bắt đầu nghiên cứu Phật pháp; và trong vài năm sau, trở thành một học giả thông bác về tiếng Pāli. Về phương diện tu hành, đại đức là một nhà sư đạo hạnh, sống xa lìa mọi lợi danh trần tục. Từ ngày xuất gia đến lúc viên tịch, trong suốt thời gian 11 năm, lúc nào ngài cũng chỉ quấn mặc một chiếc y vàng đơn giản và luôn luôn đi chân không, ít khi người ta thấy đại đức mang giày, dép.

Những đóng góp cho văn học Phật giáo Tây phương

Dưới đây là những bản kinh đại đức Nanamoli đã dịch từ thánh ngữ Pāli ra Anh văn:

- 1960: Minor Readings (Khuddakapāṭha), Tiểu tụng hay “*Những bài kinh ngắn*” trong Tiểu bộ kinh (Kuddaka Nikāya) thuộc Kinh tạng; tái bản năm 1978.

- 1960: The Path of Purification (Visuddhimagga), Thanh tịnh đạo của luận sư người Ấn Buddhaghosa (Phật Âm) viết không lâu sau khi ngài sang Tích Lan hoằng pháp vào năm 430 t.l.

- 1962: The Guide (Nettipakaraṇa), tái bản năm 1977. Tập sách hướng dẫn, giải thích về các Kinh tạng (Piṭakas) mà theo truyền thuyết là do ngài Mahā Kaccāyana, một trong các đệ tử lớn của đức Phật thuyết ra. Nhưng các học giả Tây phương lại bảo rằng có thể cuốn này được viết ra vào khoảng đầu thế kỷ thứ I t.l. chứ không phải của ngài Mahā Kaccāyana.

- 1964: Piṭaka Disclosure (Peṭakopadesa), tái bản năm 1979: Cuốn sách chỉ dẫn, giới thiệu về các bài kinh Phật giáo, cũng của ngài Mahā Kaccāyana. Nhưng có thuyết cho rằng tác phẩm này được viết ra vào khoảng trước thế kỷ thứ III t.l.

- 1982: The Path of Discrimination (Paṭisambhida magga), Vô ngại giải đạo, tập luận lý phân tích, trong Tiểu bộ kinh.

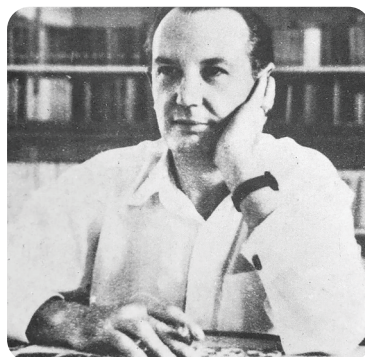
Ngoài ra, đại đức Nanamoli còn dịch từ Pāli ra Anh văn rất nhiều bài kinh trong Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya) và Tương ưng bộ kinh (Saṃyutta Nikāya). Đại đức Nanamoli cũng là bút giả tác phẩm “*The Life of Buddha*” (Cuộc đời đức Phật), xuất bản đầu tiên vào năm 1972, được tái bản lần thứ nhì năm 1978 và lần thứ ba năm 1984.

Rất tiếc Nanamoli đã viên tịch bất ngờ vì bệnh tim vào ngày 8 tháng 3 năm 1960 tại ngôi làng yên tĩnh Veheragama gần Maho ở Tích Lan, hưởng thọ chưa đầy 55 tuổi.

Sự vĩnh viễn ra đi đột ngột của đại đức Nanamoli đã để lại nhiều tiếc thương cho số đông Phật tử Tây phương trí thức lẫn bình dân khắp nơi trên thế giới.

1.15 - Francis Story (1910 - 1971)

Francis Story, có pháp hiệu là Anagārika Suga tānanda, sinh ngày 3 tháng 8 năm 1910 tại Croyden, Surrey, Anh Quốc. Lúc nhỏ, ông học tại Manor House School ở Clapham và sau tại Đại học Luân Đôn (London University). Ban đầu, ông ghi danh học trường thuốc, nhưng rồi lại bỏ đổi qua học nhãn khoa.



Sau này, nhờ học môn tôn giáo đối chiếu (Comparative Religions), ông hiểu biết Phật pháp, và chính thức trở thành Phật tử năm ông 16 tuổi. Năm 1933, ông lập gia đình.

Khi thế chiến thứ hai (1939 - 1945) bùng nổ, ông gia nhập ngành quân y trong quân đội hoàng gia Anh Quốc và phục vụ tại Ấn Độ. Trong thời gian này, ông được dịp viếng thăm vườn Lộc Uyển (Sārnāth), nơi đức Phật thuyết pháp đầu tiên, và tại đây ông đã liên lạc, trở thành hội viên, tham gia hoạt động với hội Ma-ha Bồ-đề (Maha Bodhi Society).

Do tiếp xúc, chứng kiến hằng ngày nỗi khổ đau của con người trong thời kỳ chiến tranh, ông muốn tự mình tìm ra con đường giải thoát cho chính bản thân cũng như góp phần làm vơi bớt nỗi đau khổ của kiếp nhân sinh. Do đó, ông bắt đầu chú tâm học hỏi, nghiên cứu, thực hành giáo lý đức Phật, và phát nguyện tương lai sẽ nỗ lực đi hoằng truyền chánh pháp của đức Thế Tôn.

Thời gian đang còn phục vụ trong quân đội tại Ấn Độ, ông gặp phải biến cố rất đau buồn khi được tin vợ ông qua đời tại Anh

Quốc. Ông trở về nước thu xếp việc gia đình, và dự tính dành hết cuộc đời mình sau khi vợ mất, cho công việc phụng sự Phật giáo. Trong thời gian lưu lại Anh Quốc một năm, ông thường đến thuyết giảng giáo lý tại Hội Phật giáo (The Buddhist Society) Luân Đôn.

Năm 1958, ông trở qua Ấn Độ tham gia hoạt động với Hội Ma-ha Bồ-đề ở Sārnāth (Lộc Uyển). Ông phát tâm thọ giới, tập sống hạnh người xuất gia (không nhà cửa) với thượng tọa M. Saṅgharatana tại chùa Đại Giác (Mahā Bodhi) ở Bồ-đề Đạo tràng (Bodh Gayā), nơi đức Phật Thành đạo; và được đặt pháp hiệu là Anagārika Suga tānanda. Thọ giới xong, ông tiếp tục lưu lại sống tại Lộc Uyển hơn một năm nữa để nghiên cứu Phật pháp, tu thiền và dạy Anh văn cho chư Tăng, giảng sư của hội Ma-ha Bồ-đề.

Sau đó, vì khí hậu Ấn Độ khắc nghiệt, và ăn uống quá kham khổ, sức khỏe của ông bắt đầu suy yếu. Năm 1950, ông nhận lời mời qua Myanmar để giúp thành lập “*Hội truyền bá Phật giáo Thế giới tại Myanmar*” (The Burma Buddhist World Mission) có trụ sở chính với nhà phát hành kinh sách Phật giáo thiết lập tại địa điểm số 7, East Block, Sule Pagoda, Rangoon.

Năm 1951, Sugatānanda cùng với các thành viên trong Hội truyền bá Phật giáo Thế giới, và đại đức Lokanātha, một nhà sư danh tiếng người Ý Đại Lợi, thành lập một phái đoàn hoằng pháp đi từ Mandalay đến Rangoon (Myanmar). Phái đoàn đã ngừng lại thuyết giảng giáo lý tại các thị trấn lớn có đông dân chúng cư ngụ. Chuyển đi hoằng pháp này của phái đoàn Sugatānanda đã giúp củng cố, duy trì nền tảng đạo đức của dân tộc Miến.

Năm 1954, Sugatānanda được đề cử giữ chức vụ Giám đốc Hội truyền bá Phật giáo Thế giới nói trên. Nhiều tài liệu và kinh sách Phật giáo do ông biên soạn được ấn hành gửi đi khắp nơi trên thế giới. Nhờ vậy mà Hội này được các tổ chức Phật giáo ngoài Myanmar biết đến, và nhiều chi nhánh của Hội này cũng được thiết lập khắp nơi trong nước. Cũng trong năm 1954,

Sugatānanda được mời tham gia Ban biên tập tạp chí *"The Light of Dhamma"* (Ánh sáng Phật giáo). Đây là tạp chí do Viện hoàng đạo (Union of the Buddha Sasana Council) xuất bản định kỳ, ba tháng một lần, liên tục ấn hành trong những năm 1952 - 1963. Nội dung gồm nhiều bài nghiên cứu giáo lý giá trị, phần lớn do Sugatānanda đóng góp.

Sau này, vì nhận thấy Myanmar không mấy thuận lợi cho công việc hoằng pháp, năm 1957 Sugatānanda đi Tích Lan (Sri Lanka). Tại đây, thời gian đầu ông tổ chức thuyết giảng Phật pháp trên đài phát thanh và nhiều nơi trong nước. Những năm sau, ông dành phần lớn thì giờ cho công việc biên soạn các sách Phật giáo Anh ngữ, nhất là nghiên cứu về thuyết Luân Hồi. Ngoài ra, ông tích cực tham gia giúp Hội xuất bản kinh sách Phật giáo (Buddhist Publication Society) tại Kandy (Tích Lan) về mọi mặt cũng như viết bài đóng góp thường xuyên để Hội cho ấn hành định kỳ các loại sách nhỏ (booklets) như *"Pháp luân"* (The Wheel) và *"Lá Bồ-đề"* (Bodhi Leaves).

Về thuyết Luân Hồi, thời gian khi đang còn ở Myanmar, Sugatānanda đã bắt đầu tìm hiểu và nghiên cứu các trường hợp của một số người có thể nhớ, thuật lại tiền kiếp của họ. Ông tiếp tục sưu tầm, viết nhiều bài về Luân Hồi và cùng với Dr. Ian Stevenson, giáo sư bệnh học tâm thần trường Đại học Virginia (Hoa Kỳ) để nghiên cứu về các trường hợp của những người có thể nhớ lại đời trước của họ đã sinh sống tại Ấn Độ, Thailand và Tích Lan.

Năm 1968, do lời mời của Dr. Stevenson và sự tài trợ của Trung tâm nghiên cứu Hoa Kỳ (American Research Foundation), Sugatānanda đã thực hiện thành công chuyến đi du thuyết tại nhiều nơi khắp nước Mỹ về các đề tài liên quan đến Phật giáo và thuyết Luân Hồi.

Mặc dù hết sức bận rộn, làm việc tinh thần quá nhiều cho công việc hoằng pháp lợi sanh, Sugatānanda cảm thấy sức khỏe

của mình vẫn tốt cho tới đầu năm 1970, khi lần đầu tiên triệu chứng bệnh ung thư xương được phát hiện và ông phải vào điều trị tại các bệnh viện ở Kandy, Ratnapura và Colombo (Tích Lan). Sau đó, nhờ sự giúp đỡ của một người bạn Hoa Kỳ, vào giữa tháng giêng năm 1971, ông sang Anh Quốc điều trị. Sau một thời gian ngắn ngụ ở chùa Hampstead Vihāra, ông đã thuyết bài pháp cuối cùng tại đây trước khi nhập bệnh viện Luân Đôn (London).

Được ít lâu, bệnh ông ngày càng phát triển nhanh chóng. Tháng 3 năm 1971, một bác sĩ danh tiếng ở Luân Đôn cho biết rằng bệnh ung thư xương của ông hết phương chạy chữa. Chỉ trong vòng mười hai tuần lễ, Sugatānanda thấy rõ sức khỏe nơi thân mình sa sút hẳn.

Mặc dù bị cơn đau hành hạ khốc liệt, tâm ông vẫn sáng suốt, định tĩnh và an lạc như bạn ông đã viết: *“Sugatānanda đã trực diện với cái chết theo đúng tinh thần của một Phật tử chân chính với tâm hồn bình thản, sáng suốt, không chút sợ hãi, âu lo hay phiền muộn. Ngày 23 tháng 4 năm 1971, bệnh ông trở nên trầm trọng, rất nguy kịch và ông phải dùng ố-xi (oxygen) để thở. Chiều ngày 24 tháng 4, một người bạn giúp Sugatānanda dùng bữa ăn cuối cùng và đọc cho ông nghe những đoạn trong kinh Pháp cú (Dhammapada). Mặc dù phải thở qua bình ố-xi, Sugatānanda vẫn cố gắng thuyết giảng giáo lý cho những bạn bè đến viếng thăm ông. Ít lâu sau khi Sugatānanda dùng thuốc làm giảm bớt cơn đau, ông ta thiếp ngủ cho đến vào lúc 1 giờ sáng thứ hai, ngày 26 tháng 4 năm 1971, ông qua đời, hưởng thọ 61 tuổi”.*

Một học giả Phật tử khác thường có mặt cạnh giường bệnh của Sugatānanda cũng đã bày tỏ: *“Những tuần cuối cùng trước khi vĩnh viễn từ giã trần thế, sự tỉnh thức và an lạc của Sugatānanda thực là một nguồn khích lệ, nêu cao tấm gương sáng cho mọi người Phật tử chúng ta”.*

Tin Sugatānanda từ trần được các báo lớn địa phương như “*The Times*” và “*Daily Telegraph*” đăng tải. Chư Tăng và Phật tử khắp nơi trên thế giới hay tin đều hết sức bàng hoàng, xúc động. Các tổ chức Phật giáo ở Luân Đôn ngưỡng mộ Sugatānanda đã sắp xếp, tổ chức lễ hỏa táng nhục thân của ông tại lò thiêu The Golders Green Crematorium, Luân Đôn. Nhiều vòng hoa phúng điếu của các chùa, Hội Phật giáo và Phật tử xa gần được gửi tới đặt xung quanh quan tài của Sugatānanda tại lò thiêu Golders. Vòng hoa trang trọng, nổi bật nhất là một bánh xe Pháp, có tám cánh, kết toàn hoa màu vàng nghệ trên nền trắng, có ghi dòng chữ phân ưu: “*With affectionate memory of the noble life and work of the Anagārika Sugatānanda. May he attain Nibbāna*” (Vô cùng tiếc thương, tưởng nhớ cuộc đời và đạo nghiệp hoằng pháp cao cả của Anagārika Sugatānanda. Nguyện cầu ngài an nghỉ Niết-bàn).

Một bàn thờ Phật nhỏ được thiết lập giữa những vòng hoa. Sau khi thượng tọa Saddhatissa hướng dẫn Chư Tăng kết thúc khóa lễ cầu siêu, linh cữu của Sugatānanda, với vòng hoa hình “*Pháp Luân*” đặt ở trên, được di chuyển đưa tới lò đốt vào ngày 30 tháng 4 năm 1971.

Hiện diện tại buổi lễ hỏa thiêu, có đạo hữu Christmas Humphreys (1901 - 1983) và một số quý vị đại diện Hội Phật giáo (The Buddhist Society) Luân Đôn; chư Phật tử chùa Phật giáo Luân Đôn (London Buddhist Vihara), bà I.B. Horner (1896 - 1981), nguyên Hội trưởng Hội phiên dịch Kinh tạng Phật giáo Pāli (the Pāli Text Society) và Chư Tăng chùa Thailand tại East Shen, cùng rất đông thân hữu và nhiều Phật tử khác. Tro cốt của ngài Sugatānanda được bỏ vào trong một chiếc hộp (casket) và các Phật tử đã gửi hộp tro này qua Tích Lan để lưu giữ, thờ tại tu viện Island Hermitage ở thành phố Dodanduwa là nơi mà hơn nửa thế kỷ qua nhiều Phật tử Tây phương đã tới lưu trú, tu thiền và học hỏi Phật pháp.

Về phương diện đóng góp cho văn hóa Phật giáo, Su-gatananda là bút giả của nhiều bài viết và sách Phật giáo giá trị. Dưới đây là những tập sách nhỏ (Booklets) của ông do Hội xuất bản kinh sách Phật giáo (Buddhist Publication Society) tại Kandy (Tích Lan) ấn hành trong loại “*Pháp Luân*” (The Wheel):

- 1 - The Case for Rebirth (Những trường hợp Luân Hồi), 1959.
 - 2 - Buddhist Mental Therapy (Phương pháp trị liệu tâm thần của Phật giáo), 1960.
 - 3 - The Four Noble Truths (Tứ diệu đế), 1961.
 - 4 - Early Western Buddhists (Những Phật tử Tây phương đầu tiên), 1962.
 - 5 - Dialogues on the Dhamma (Đối thoại về Phật pháp), 1965.
 - 6 - Prayer and Workship (Cầu nguyện và lễ bái), 1969.
- Và trong ấn bản “*Lá Bồ-đề*” (Bodhi Leaves):
- 1 - Of Gods and men (Thần linh và con người), 1960.
 - 2 - Buddhist Meditaion (Thiền định Phật giáo), 1963.
 - 3 - The Places of Animals in Buddhism (Vị thế của loài vật trong Phật giáo), 1964.
 - 4 - The Supreme Conqueror (Kẻ chiến thắng vĩ đại), 1968.
 5. The Scientific Approach to Buddhism (Sự đến gần Phật giáo của khoa học), 1971.

Ngoài ra, Sugatānanda còn viết nhiều bài khảo cứu giúp cho Phật tử hiểu biết rõ hơn về giáo lý đức Phật đã đăng tải ở các tạp chí Phật giáo Anh ngữ giá trị như The Maha Bodhi (Calcutta, Ấn Độ); The Light of Dhamma (Rangoon, Myanmar); The Middle Way (London, Anh Quốc); The Buddhist (Colombo, Tích Lan); The World Buddhism (Colombo, Tích Lan) và The Guardian (Rangoon, Myanmar)...

1 - Buddhism as World Religion (Phật giáo là tôn giáo của thế giới).

2 - Elementary Principles of Buddhism (Những nguyên lý sơ đẳng của Phật giáo).

3 - The Twenty-Fifth Century - Buddhism and the New Age (Thế kỷ thứ 25 - Phật giáo và thời đại mới).

4 - Buddhism Answers the Marxist Challenge (Những giải đáp của Phật giáo trước sự chống đối của chủ nghĩa Mác-Xít).

Thêm nữa, để tri ân và tưởng niệm Sugatānanda, con người suốt đời hiến thân cho sự nghiệp hoằng truyền chánh pháp của đức Thế Tôn, phần lớn những bài viết của ông đã được Hội xuất bản kinh sách Phật giáo (Buddhist Publication Society) tại Kandy (Tích Lan) sưu tầm in thành ba tuyển tập (Collected Writings) dưới đây:

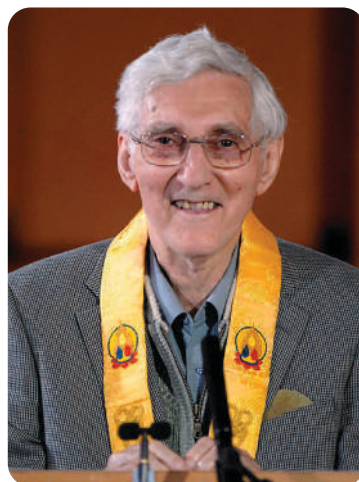
Vol. I - The Buddhist Outlook (Nhãn quan Phật giáo), 1973.

Vol. II - Rebirth as Doctrine and Experience (Luân Hồi qua lý thuyết và kinh nghiệm), 1974.

Vol. III - Dimensions of Buddhist Thought (Tư tưởng Phật giáo) 1976.

1.16 - Ven. Saṅgharakshita (p. Saṅgharakkhita, s. Saṅgharakṣita) (1925 -)

Thượng tọa Saṅgharakkhita (s. Saṅgharakṣita) tục danh là Dennis Lingwood, sinh năm 1925 tại Stockwell, miền Nam Luân Đôn (Anh Quốc). Năm 15 tuổi, Lingwood theo học môn "*Tôn giáo đối chiếu*" (Comparative Religions), ham thích đọc các kinh sách Phật giáo đại thừa như kinh Kim Cang (Diamond Sutra), Lục Tổ Đàn kinh (Sutra of Hui Neng)... và đến năm 18 tuổi, ông gia nhập Hội Phật giáo Luân Đôn (London Buddhist Society).



Khi xảy ra cuộc thế chiến thứ hai (1939 - 1945), Lingwood bị gọi nhập ngũ trong quân đội hoàng gia Anh Quốc. Năm 1943, ông được gửi qua phục vụ trong quân ngũ tại Ấn Độ, Tích Lan và Tân Gia Ba (Singapore). Vào thời gian này, ông có dịp tiếp xúc với nhiều Phật tử và tín đồ Ấn Độ giáo trí thức danh tiếng để trao đổi kinh nghiệm trong việc học hỏi, tu tập thiền định cũng như ông bắt đầu viết và thuyết giảng về Phật giáo.

Sau khi thế chiến thứ hai kết thúc, ông xin giải ngũ và phát nguyện ở lại Ấn Độ trong hai năm, tập sống đời khổ hạnh của một tu sĩ, không có nhà cửa, tiền bạc và của cải. Ông đi cùng khắp Ấn Độ, ban ngày sống nhờ thức ăn xin được nơi dân chúng và ban đêm ông ngủ ngoài trời hay tại quán trọ của các chùa Ấn giáo.

Năm 1949, ông xuất gia thọ 10 giới sa-di với một vị sư Nam tông danh tiếng tại Câu Thi Na (Kusinārā), nơi đức Phật nhập Niết-bàn, và ông được đặt pháp hiệu là Sangharakshita, có nghĩa là "*Người bảo vệ Tăng-già*" (Protector of The Order). Năm 1950, đại đức qua xứ Nepal dạy Phật pháp cho các Phật tử ở đây, và cũng trong năm này, đại đức thọ đại giới tỳ-khưu tại Lộc Uyển (Sārnāth), nơi đức Phật thuyết pháp đầu tiên. Không lâu sau đó, đại đức Sangharakshita đến học một năm tại Đại học Benares ở Varanasi (s.Vārāṇasī) (tiểu bang Uttar Pradesh, miền Bắc Ấn Độ) về môn cổ ngữ Pāli, Luận A-tì-đạt-ma (Abhi dhamma), và kinh, tạng Phật giáo Nam tông với ngài Jagdish Kashyap (1908 - 1976), một vị Tăng, học giả Ấn Độ, uyên thâm Phật học lúc bấy giờ. Ngoài ra, đại đức cũng nghiên cứu về những tông phái Phật giáo Đại thừa khác và các ngôn ngữ Đông phương như tiếng Phạn (Sanskrit), Trung Hoa, Tây Tạng...

Năm 1951, đại đức đến thường trú, kiến tạo cơ sở hoằng pháp tại Kalimpong, một thành phố nhỏ nằm gần chân núi Hy Mã Lạp Sơn (Himālaya), cách xa Tây Tạng (Tibet) chỉ có vài dặm,

thuộc vùng biên giới Ấn Độ, giáp ranh với các vương quốc Bhutan, Nepal và Sikkim. Tại đây, đại đức bắt đầu hoạt động giúp đỡ cho các đoàn thể Phật giáo địa phương và đứng ra thành lập “*Hội thanh niên Phật tử*” (Young Men’s Buddhist Association) nhằm hướng dẫn lớp người trẻ tu học Phật pháp. Cùng lúc, đại đức tiếp tục nghiên cứu giáo lý, tu tập thiền định và viết sách, cuốn “*A Survey of Buddhism*” (Nghiên cứu Phật giáo).

Sau buổi đầu sống trong tình trạng khổ cực, phải dọn nhà ba lần, cuối cùng đại đức mới thành lập được ngôi chùa làm trung tâm sinh hoạt độc lập đầu tiên đặt tên là “*Triyana Vardhana Vihara*” hay “*Tam thừa*” (Monastery Of Three Vehicles) nhằm mang ý nghĩa Tiểu, Đại, và Kim Cang thừa. Trong thời gian 14 năm sống ở đây, đại đức thường xuyên liên lạc với các hội đoàn, tổ chức Phật giáo khắp nơi tại Ấn Độ và nhiều quốc gia trên thế giới trong công tác hoằng truyền chánh pháp của đức Thế Tôn. Cũng vào giai đoạn này, đại đức làm chủ bút tờ “*The Buddhist Library*” (Thư viện Phật giáo); và suốt 12 năm nhận làm thành viên trong ban biên tập tạp chí “*The Maha Bodhi*” (Đại Giác), cơ quan ngôn luận của Hội Ma-ha Bồ-đề (The Maha Bodhi Society) tại Ấn Độ. Ngoài ra, đại đức còn sáng tác thơ, viết bài gửi đăng các tạp chí Phật giáo Anh ngữ khác.

Thị trấn Kalimpong là trung tâm thương mại quan trọng đối với người dân Tây Tạng (Tibet) nhất là từ tháng 10 năm 1950, Tây Tạng bị Trung Cộng xâm lăng khiến nhiều vị Lạt-ma đã rời bỏ xứ này sang Ấn Độ tị nạn, và trên đường đi họ thường ghé ngang hoặc dừng chân tại đây. Do đó mà đại đức Sangharakshita được dịp học hỏi thêm về Mật giáo, Lạt-ma giáo (Lamaism) và giáo lý Kim Cang thừa (Vajrayāna) với các vị sư Tây Tạng danh tiếng như Lạt-ma Dhardo Rimpoche thuộc phái Gelugpa (Mũ Vàng) và Lạt-ma Jamyang Khyentse Rimpoche. Hơn nữa, đại đức còn kết thân và tìm học về Thiền Nhật Bản và Phật giáo Trung Hoa với

ông C. M. Chen, một cư sĩ Phật tử ẩn tu, suốt ngày ngồi thiền và viết sách, bấy giờ cũng đang sống tại Kalimpong.

Trong thời gian này, đại đức cũng đã tích cực tham gia hoạt động cho phong trào hướng dẫn tín đồ Ấn Độ giáo trở về theo Phật giáo do tiến sĩ B. R. Ambedka (1891 - 1956) khởi xướng và đã giúp đỡ ông ta tổ chức thành công buổi lễ quy y Tam Bảo tập thể cho khoảng 500.000 (nửa triệu) dân chúng nghèo khổ thuộc giai cấp hạ tiện vào ngày 31 - 10 - 1956 tại thành phố Nagpur, tiểu bang Maharashtra (miền Tây Ấn Độ). Rất tiếc chỉ sáu tuần sau đại lễ này, lãnh tụ Ambedkar đã từ trần, bỏ lại hàng trăm ngàn Phật tử mới quy y phải sống bơ vơ không người hướng dẫn.

Vì thế, sau đám tang của Ambedkar, đại đức Sang-harakshita đã phải dẫn thân, thuyết giảng 35 thời pháp liên tiếp trong bốn hôm liền nhằm khuyến khích nâng đỡ tinh thần cho họ khỏi bị thối tâm trước biến cố đau thương bất ngờ nói trên. Và từ năm 1957, mỗi năm một lần, đại đức rời Kalimpong hạ sơn xuống vùng gần thị trấn Bombay, tiểu bang Maharashtra (miền Tây Ấn Độ) để thuyết giảng, chỉ dẫn cho hàng trăm ngàn Phật tử mới này tu học, ngồi thiền hoặc chủ lễ thành hôn, quy y cho họ; và số Phật tử bấy giờ quy y theo ngài lên tới 200.000 người.

Sau 20 năm hoằng pháp không mệt mỏi tại Ấn Độ, Tích Lan, Nepal và Mã Lai, tháng 8 năm 1964, đại đức Sangharakshita trở về Anh Quốc. Ít lâu sau, đại đức được mời làm trụ trì chùa Hampstead Buddhist Vihara tại Luân Đôn (London) và trong một buổi họp của toàn thể chư Tăng, ngài được cung thỉnh làm Trị sự trưởng Giáo hội Tăng-già Anh Quốc (Head of the English Sangha).

Tiếp đến, ngày 6 tháng 4 năm 1967, với sự giúp đỡ của một số Phật tử nhiệt tâm, đại đức đứng ra thành lập "*Hội thiện hữu của Giáo hội Phật giáo Tây phương*" (The Friends Of The Western Buddhist Order) hay gọi tắt là "*Giáo hội Phật giáo Tây phương*"

(The Western Buddhist Order), một phong trào Phật giáo hoàn toàn mới mẻ tại Anh Quốc bấy giờ. Trụ sở đầu tiên của Hội này đặt tại địa điểm số 14 Monmouth St., một đường phố nhỏ có những cửa tiệm bán đồ cổ ở trung tâm Luân Đôn. Căn nhà gồm có hai phòng, mỗi cái rộng không quá ba thước vuông, một phòng dùng làm chánh điện thờ Phật, còn cái kia làm chỗ tiếp khách. Tại đây hàng tuần có tổ chức khóa tu thiền chung cho mọi người cũng như riêng cho các nhóm học Phật, dưới sự chỉ dẫn trực tiếp của đại đức.

Dù gặp khó khăn lúc ban đầu, nhưng Hội đã nhanh chóng phát triển vào những năm sau và ngày càng thu hút nhiều Phật tử tham gia, nhờ sự hoạt động tích cực, khéo léo hướng dẫn của Sangharakshita. Đại đức chịu khó đến viếng thăm, thuyết giảng Phật pháp, chỉ dạy tu thiền cho nhiều nhóm Phật tử, không những tại Luân Đôn mà còn ở nhiều thành phố xa xôi khác như Oxford, Cambridge, Brighton, Birmingham, Nottingham và Norwich... Đại đức không giới hạn việc truyền bá giáo lý đức Phật cho riêng các đoàn thể Phật tử, mà ngài cũng đến thuyết pháp tại các trường trung, Đại học thuộc các cơ quan, tổ chức tôn giáo khác như The Maria Grey College, Bromley Technical College, The Universities of Glasgow, Bristol và Reading cũng như trên đài phát thanh. Năm 1970, đại đức Sangharakshita được trường Đại học Yale ở Hoa Kỳ mời qua thuyết giảng về Phật giáo trong hai tháng.

Về mặt tổ chức, phát triển cơ sở cũng như tín đồ, *“Hội thiện hữu của Giáo hội Phật giáo Tây phương”*, dưới sự lãnh đạo của đại đức và các đệ tử thân tín của ông ta từ ngày thành lập (1967) đến nay (1996) được 29 năm và hiện đang phát triển mạnh mẽ với 19 trung tâm tại nhiều thành phố và quận lỵ trên toàn khắp nước Anh như London, Birmingham, Brighton, Bristol, Cambridge, Croydon, Glasgow, Leeds, Manchester, Norwich, Surlingham, Sussex và Shropshire... Ngoài ra, tổ chức mới *“Giáo hội Phật giáo Tây phương”*

này cũng đã được thành lập ở nhiều quốc gia khác như: Helsinki (Phần Lan), Essen (Tây Đức), Utrecht (Holland), Hagersten (Thụy Điển), Penang (Malaysia), Sydney (Úc Đại Lợi), Auckland, Wellington North (Tân Tây Lan), New Hampshire, Seattle (Hoa Kỳ) và tại Ấn Độ ở các thành phố Ahmedabad (tiểu bang Gujarat), Aurangabad, Bombay và Poona (tiểu bang Maharashtra).

Năm đại đức Sangharakshita được 71 tuổi (sinh năm 1925), ngài giữ chức thượng thủ “*Giáo hội Phật giáo Tây phương*” (The Head Of The Western Buddhist Order), trụ sở chính đặt ở trung tâm Padmaloka, Surlingham, Norwich (miền Đông nước Anh), và ngài cũng thường trú tại đây. Ngoài công việc trước tác, dịch thuật kinh sách Phật giáo, hằng năm đại đức Sangharakshita thường lui tới thăm viếng, khích lệ, thuyết giảng, hướng dẫn các khóa tu thiền, tuần lễ quán niệm cho hàng ngàn Phật tử khắp nơi ở các trung tâm, chi nhánh trực thuộc Giáo hội tại Anh Quốc cũng như ở nhiều nước khác trên toàn thế giới.

Những đóng góp cho văn hóa Phật giáo Tây phương

Nói về phương diện giáo dục và văn hóa trong hơn 30 năm, đại đức Sangharakshita là một trong những nhà sư đã viết bài cho các tạp chí Phật giáo Anh ngữ cũng như trước tác nhiều sách Phật giáo nhất thuở ấy. Đại đức đã từng là thành viên trong Ban biên tập của tạp chí Phật giáo “*The Maha Bodhi*” (Đại Giác), ấn hành mấy chục năm qua tại Calcutta (Ấn Độ); chủ bút tạp chí “*The Buddhist Library*” (Thư viện Phật giáo) và tờ “*Stepping Stones*” (Những bước đi trên đá). Về mặt sáng tác, dưới đây là một số tác phẩm giá trị của đại đức và nhiều cuốn đã được dịch ra 11 thứ tiếng:

- 1 - The Thousand Petalled Lotus (Hoa sen ngàn cánh).
- 2 - Messengers From Tibet and Other Poems (Sứ giả từ Tây Tạng và những bài thơ đạo vị).
- 3 - A Survey of Buddhism (Nghiên cứu về Phật giáo).

- 4 - Flame in Darkness (Ánh hồng trong bóng tối).
- 5 - The Enchanted Heart (Tâm hồn an lạc).
- 6 - The Three Jewels (Tam Bảo).
- 7 - The Essence of Zen (Thiền căn bản).
- 8 - The Path of The Inner Life (Đạo giáo của đời sống nội tâm).
- 9 - Human Enlightenment (Sự giác ngộ của con người).
- 10 - The Religions of Art (Tôn giáo của nghệ thuật).
- 11 - The Ten Pillars of Buddhism (Mười điểm căn bản của Phật giáo).
- 12 - The Eternal Legacy (Pháp bảo vĩnh cửu).
- 13 - Travel Letters (Những bức thư du hóa).
- 14 - Alternative Traditions (Những truyền thống được chọn lựa).
- 15 - Conquering New Worlds (Chinh phục những thế giới mới).
- 16 - Ambedkar and Buddhism (Cư sĩ Ambedkar và Phật giáo).
- 17 - Crossing the Stream (Vượt qua biển khổ).
- 18 - The Meaning of Orthodoxy in Buddhism (Ý nghĩa chính thống trong Phật giáo).
- 19 - Mind - Reactive and Creative (Sự sáng tạo và phản ứng của tâm thức).
- 20 - Aspects of Buddhist Morality (Những khía cạnh của luân lý Phật giáo).
- 21 - Buddhism and Blasphemy (Phật giáo với sự phỉ báng).
- 22 - Buddhism, World Peace and Nuclear War (Phật giáo, hòa bình thế giới và chiến tranh nguyên tử) (Tập sách này chúng tôi đã dịch ra Việt ngữ và ấn hành tại Hoa Kỳ năm 1990).

23 - The Bodhisattva: Evolution and Self-Trans cendence (Sự tiến hóa và tự siêu việt của đức Bồ-tát).

24 - The Glory of the Literary World (Sự huy hoàng của thế giới văn chương).

25 - Going for Refuge (Sự quy y Tam Bảo).

1.17 - Engene Burnouf

Nhờ sự công bố rộng rãi của Hodgson mà Engene Burnouf nghiên cứu các văn hệ Pāli, Sanskrit, Tây Tạng - để rồi sau đó, ông viết một quyển sách nổi tiếng: *“Giới thiệu lịch sử Phật giáo Ấn Độ”*, xuất bản năm 1844. Burnouf đã có cái nhìn khái quát, xác đáng, khách quan, trung thực về văn học Ấn Độ; đồng thời, ông còn làm sáng tỏ mối quan hệ giữa Pāli và Sanskrit. Burnouf còn có những bài viết bằng tiếng Anh, nhận xét về *“Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh”*, *“Nhập Lăng-già kinh”*. Ông cũng có một văn bản dịch bằng tiếng Pháp bộ *“Diệu pháp liên hoa kinh”*, xuất bản năm 1852.



1.18 - Hermann Oldenberg

Ông là người có công đức rất lớn phổ biến kinh điển văn hệ Pāli trên khắp thế giới. Công trình lớn nhất của ông là dịch bộ Luật tạng Pāli, và, bài giới thiệu uyên bác của ông đã nâng bộ luật lên tầm quan trọng trong việc tìm hiểu đời sống Tăng-già thời đức Phật. Bộ Luật tạng này được xuất bản từ năm 1879 - 1883. Trong đó, các bộ Giới bốn (Pāṭimokkha), Đại phẩm (Mahāvagga),

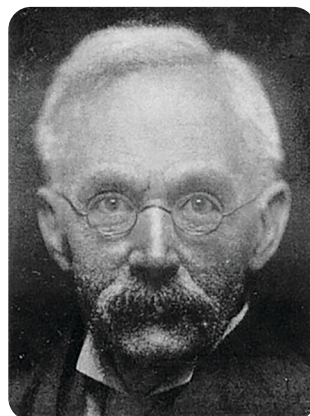


Tiểu phẩm (Cullavagga) là các bản dịch tiếng Anh với sự cộng tác của giáo sư Rhys Davids - ngay sau đó được đưa vào bộ sách: *"Thánh thư phương Đông"*, xuất bản năm 1881 - 1885.

Hermann Oldenberg còn rất nhiều công trình quan trọng khác nữa. Quyển *"Đức Phật"* dịch ra tiếng Anh năm 1882, đã trở thành quyển sách giáo khoa đầu tiên ở châu Âu, được căn cứ hoàn toàn trên văn hệ Pāli. Các bộ trưởng lão Tăng kệ, trưởng lão Ni kệ xuất bản năm 1883. Bộ *"Đạo Sử"* xuất bản năm 1897...

1.19 - T.w. Rhys Davids (1843 - 1922)

Thomas Williams Rhys Davids sinh ngày 12-5-1843 tại Colchester (Anh Quốc), con của mục sư T.W. Davids. Đầu tiên, ông theo học Phạn ngữ (Sanskrit) với giáo sư Stenzler tại trường Đại học Breslau ở Đức, và tốt nghiệp cấp bằng tiến sĩ triết học (Ph.D). Năm 1864, ông được bổ nhiệm giữ chức Dân sự (Civil Service) tại Tích Lan, một quốc gia theo Phật giáo.



Nhờ sẵn có kiến thức về ngữ học đã giúp giáo sư bấy giờ nghiên cứu dễ dàng hai thứ tiếng Tamil (miền Nam Ấn Độ) và Sinhalese (Tích Lan).

Nhân cơ hội ông được đề cử giữ chức vụ thẩm phán tại Tích Lan để xét xử vụ kiện liên can đến một ngôi chùa làng, và dính líu đến luật giới của Phật giáo, qua các văn kiện trình bày viết bằng thứ ngôn ngữ mà bấy giờ ở tòa án không ai đọc hiểu được, như học giả I.B. Horner (1896 - 1981) đã cho biết rằng: *"Tài liệu trên gồm có đoạn trích dẫn từ Luật tạng (Vinaya Piṭaka của Phật giáo)*. Và chính điều ấy đã khiến cho Rhys Davids quyết tâm nghiên cứu về thứ tiếng xa lạ này.

Ngôn ngữ khó hiểu đó là tiếng Pāli, thánh ngữ của Phật giáo mà về sau Rhys Davids đã theo học với nhà sư kiêm học giả Tích Lan, Yatramulle Unnanse. Dưới sự chỉ giáo của vị đại sư này, sau một thời gian học tập, Rhys Davids đã học hiểu thông suốt tiếng Pāli, và có thể giúp thực hiện những công tác khảo cổ. Giáo sư sao chép lại các bản kinh Phật, khảo cứu về thánh tích Anurādha pura, cự kinh đô của Tích Lan, và bắt đầu nghiên cứu lịch sử Phật giáo Tích Lan.

Năm 1872, vì bất đồng ý kiến với nhân viên cao cấp của chính quyền bấy giờ, ông xin thôi chức vụ Dân sự Tích Lan, và trở về Anh Quốc. Tại đây, ông đã dành hết thì giờ cho công cuộc nghiên cứu và truyền bá Phật giáo. Năm 1875, tạp chí của Hội hoàng gia Á châu (Journal of the Royal Asiatic Society), xuất bản tại Luân Đôn (London), lần đầu tiên đăng tải những bài khảo cứu giá trị của giáo sư như: *“Các bia ký của đức vua Parākrama Bāhu”* (Inscriptions of Parākrama Bāhu); *“Sigiri, núi đá Sư tử”* (Sigiri, the Lion Rock) và *“Hai bia ký cổ xưa tiếng Sinhalese”* (Two Old Sinhalese Inscriptions), đã giúp cho Rhys Davids nhanh chóng trở thành một học giả Pāli nổi tiếng bấy giờ.

Mặc dù trong lúc đi khảo sát nghiên cứu, sống giữa các khu rừng Tích Lan, bị hành hạ vì bệnh sốt rét, giáo sư vẫn không ngừng cố gắng nhẫn nại học hỏi, đào sâu, tìm hiểu thấu đáo về lịch sử Phật giáo, qua thánh ngữ Pāli.

Thành lập Hội phiên dịch thánh điển Pāli, Hàn lâm viện, và Hội Phật giáo Anh Quốc

Năm 1881, giáo sư Rhys Davids đứng ra thành lập đầu tiên Hội phiên dịch Kinh tạng Pāli (The Pāli Text Society) tại Luân Đôn, và ông giữ chức chủ tịch, với sự tham gia của nhiều học giả Đông lẫn Tây phương như Viggo Fausboll (Đan Mạch): 1824 - 1908; Hermann Oldenberg (Đức): 1854 - 1920; Emile Senart (Pháp):

1847 - 1928 và Richard Morris. Vào lúc ấy, Hội nhận sự tài trợ của những cá nhân hảo tâm, các nhà Đông phương học, cơ sở giáo dục và các trường Đại học danh tiếng khắp nơi trên thế giới. Những học giả Pāli của nhiều quốc gia đã tình nguyện đóng góp không nhận thù lao cho mọi công tác chú giải, dịch thuật ra Anh văn các kinh luận của Phật giáo Pāli. Hầu hết mọi việc của Hội bấy giờ đều do giáo sư Rhys Davids trông coi, điều khiển cho đến năm 1894 ông kết hôn với cô Caroline Augusta Foley (36 tuổi) là người mà về sau đã chia xẻ, giúp đỡ cho ông rất nhiều trong việc phát triển Hội cũng như dịch thuật Kinh tạng Pāli. Hội này hiện vẫn còn duy trì, hoạt động tại Anh Quốc.

Năm 1882, Rhys Davids được mời làm giáo sư dạy Pāli và văn học Phật giáo tại Đại học College ở Luân Đôn; làm tổng thư ký và quản thủ thư viện (1885 - 1904) cho Hội Hoàng gia Á châu. Tiếp đến, ông đứng ra thành lập Hàn lâm viện Anh Quốc (British Academy), cùng trường Nghiên cứu về Đông phương và Phi châu tại Luân Đôn (London School of Oriental and African Studies).

Năm 1904, học giả Rhys Davids được bổ nhiệm làm giáo sư môn Tôn giáo tỷ giáo (Comparative Religion) tại Đại học Victoria, Manchester (Anh Quốc). Năm 1907, ông thành lập "*Hội Phật giáo Anh Quốc và Ái Nhĩ Lan*" (The Buddhist Society of Great Britain and Ireland), và làm Hội trưởng đầu tiên.

Công trình văn hóa: Trước tác, phiên dịch Kinh tạng Pāli

Giáo sư Rhys Davids đã phiên âm tiếng Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli) những kinh sách Phật giáo dưới đây:

- 1884: Abhidhammattha-saṅgaha (Compendium of Philosophy) hay Thắng pháp tập yếu luận. Đây là tác phẩm trình bày về khoa tâm lý và đạo đức Phật giáo do đại đức Anuruddha viết bằng tiếng Pāli tại chùa Mulasoma ở Tích Lan vào chừng khoảng cuối thế kỷ thứ XI hay đầu thế kỷ XII t.l.

- 1884: Dāṭhavaṃsa (The History of Buddha's Tooth): Lịch sử Răng của đức Phật.

- 1886: Sumaṅgalavilāsinī Vol. I (Commentary to the Dialogues of the Buddha): Bộ số giải về Trường bộ kinh của luận sư Phật Âm (Buddhaghosa), Tập I (chung soạn với J.E. Carpenter).

- 1889: Dīgha Nikāya Vol. I (Dialogues of the Buddha): Trường bộ kinh, tập I (chung soạn với J.E. Carpenter) thuộc Sutta Piṭaka (Basket of Discourses) hay Kinh tạng, tái bản năm 1975.

- 1903: Dīgha Nikāya Vol. II (Dialogues of the Buddha): Trường bộ kinh, tập II (chung soạn với J.E. Carpenter), tái bản năm 1982.

Giáo sư cũng dịch từ nguyên bản tiếng Pāli ra Anh văn các bộ kinh luật dưới đây:

- 1880: Introductory Essay of the Buddha's History (Jātaka Nidānakathā): Giới thiệu về lịch sử đức Phật. Sau này giáo sư M. Viggo Fausboll (1821 - 1908), nhà Phật học Đan Mạch (Denmark) đã cho in thành sách với tựa đề *"The Buddhist Birth Stories or Jātaka Tales"* (Những mẫu chuyện tiền thân đức Phật).

- 1881: Buddhist Scriptures (Buddhist Suttas): Những bài kinh Phật, được xuất bản thành tập (Vol.) XI trong bộ (Series) *"Thánh thư của Đông phương"* (The Sacred Books of the East, viết tắt là SBE) dưới sự chủ biên của giáo sư Max Muller (1823 - 1900), nhà Phật học người Anh gốc Đức.

- 1881 - 1885: The Buddhist Monastic Rules (Pāṭimokkha): Giới bốn; Greater Section (Mahāvagga): Đại phẩm và Shorter Section (Cullavagga): Tiểu phẩm thuộc Vinaya Piṭaka (Basket of Discipline) hay Luật tạng, với sự cộng tác của giáo sư người Đức, Herman Oldenberg (1854 - 1920) và được in thành các tập (Vols) XIII, XVIII và XX trong bộ *"Thánh thư của Đông phương"* (S.B.E.)

- 1890 - 1894: The Questions of King Milinda (Milinda-paṇha): Milinda sở vấn được ấn hành trong hai tập (Vols) XXXV và XXXVI trong bộ *“Thánh thư của Đông phương”* (S.B.E.). Dịch phẩm này được tái bản tại Hoa Kỳ năm 1965.

- 1899: Dialogues of the Buddha Vol. I (Dīgha-nikāya): Trường bộ kinh, tập I, do Hội phiên dịch Kinh tạng Pāli (Pāli Text Society), với sự tài trợ của vua Thailand Chulalongkorn (1868 - 1910) in thành tập 2 trong bộ (Series) *“Thánh thư của Phật tử”* (Sacred Books of the Buddhists, viết tắt là S.B.B.).

- 1910: Sau đó Hội cho xuất bản tiếp Dialogues of the Buddha Vol. II (Trường bộ kinh), tập II, in thành tập 3 trong bộ *“Thánh thư của Phật tử”* (S.B.B.). Cuốn này giáo sư dịch chung với bà Rhys Davids.

Ngoài ra, giáo sư cũng là bút giả của những tác phẩm dưới đây:

- 1877: The Ancient Coins and Measures of Ceylon (Tiền tệ và sự đo lường thời xưa của Tích Lan).

- 1878: Manual of Buddhism (Phật giáo khái luận) do Hội truyền bá kiến thức Thiên Chúa giáo (Society for Pro-moting Christian Knowledge) ấn hành, và đến năm 1914, tác phẩm này đã tái bản lần thứ hai mươi ba.

- 1896: Persecution of Buddhists in India (Sự ngược đãi Phật giáo tại Ấn Độ).

- 1896 và 1909: Abbreviations of Titles of Pāli Books (Lược tóm các kinh sách tiếng Pāli).

- 1901: Political Division of India (Sự phân chia chính trị tại Ấn Độ).

- 1908: Early Buddhism (Phật giáo Nguyên thủy).

- 1919: Cosmic Law in Ancient Thought (Luật vũ trụ trong tư tưởng cổ thời).

- 1923: What Has Buddhism derived from Christianity (Phật giáo đã thu nhận được gì từ Thiên Chúa giáo).

Giáo sư Rhys Davids còn soạn chung với học giả người Anh gốc Đức William F. Stede (1882 - 1958) cuốn Từ điển Pāli-Anh (Pāli-English Dictionary) dày 738 trang, xuất bản lần đầu tiên tại Luân Đôn (Anh Quốc) vào những năm 1921 - 1925 và tái bản 4 lần vào những năm 1949, 1952, 1959, và 1966.

Viếng thăm Hoa Kỳ và Ấn Độ

Năm 1894 - 1895, ông bà giáo sư Rhys Davids sang thăm Hoa Kỳ, và ông ta được mời thuyết giảng sáu lần tại Đại học Cornell (New York). Những bài thuyết trình đó của ông sau này được in thành sách, mang tựa đề: *"Lịch sử và văn học Phật giáo"* (The History and Literature of Buddhism) và xuất bản tại New York năm 1896.

Năm 1899 - 1900, lần đầu tiên giáo sư Rhys Davids hành hương qua chiêm bái Bồ-đề Đạo tràng (Bodh Gayā), thuộc tiểu bang Bihar (miền Đông bắc Ấn Độ), nơi xưa kia đức Phật đã Thành đạo; và nhiều thánh tích Phật giáo khác. Kết quả của chuyến đi này là tác phẩm của ông viết về *"Phật giáo Ấn Độ"* (Buddhist India) được ấn hành năm 1903; và đến năm 1959, đã tái bản lần thứ tám.

Những năm cuối cùng

Năm 1915, Rhys Davids xin nghỉ dạy Đại học ở Manchester, và dọn đến ở luôn tại Chipstead, quận Surrey, miền Đông nam nước Anh. Trong thời gian này, như Dr. I. B. Horner cho biết: *"Ông sống cuộc đời yên tĩnh của một học giả, thường hay đau, nhưng vẫn làm việc cho đến gần hết đời người; không từ bỏ đánh gôn và các trò chơi khác, trong nhà cũng như ngoài trời, mà chúng đã giúp cho sức khỏe của ông từ lâu..."*

Vào những năm cuối cùng, với tuổi già sức yếu, giáo sư Rhys Davids vẫn còn tiếp soạn cuốn tự điển Pāli-Anh (Pāli- English Dictionary) mà ông đã sưu tập tài liệu, nghiên cứu trong suốt 40 năm, với sự cộng tác của nhà ngữ học nổi tiếng, Dr. William F. Stede (1882 - 1958), người Anh gốc Đức. Phần đầu cuốn tự điển được xuất bản năm 1921; và ít lâu sau khi ấn hành phần 3 của cuốn tự điển, thì rất tiếc, vì bệnh sưng phổi tái phát hoành hành, ông đã từ trần ngày 27-12-1922, hưởng thọ 80 tuổi.

Sự vĩnh viễn ra đi của học giả Rhys Davids bây giờ là một mất mát to lớn không riêng cho dân tộc nước Anh mà cả toàn Phật tử khắp nơi trên thế giới. Công trình đóng góp vĩ đại cho sự truyền bá, phát triển Phật giáo tại Tây Phương, qua việc phiên dịch kinh tạng Pāli ra Anh văn của ông; các học giả Phật tử châu Âu đã so sánh chẳng khác gì những công tác phiên dịch Tam tạng kinh Đại thừa Phật giáo từ Phạn ngữ (Sanskrit) ra chữ Hán và Tây Tạng của những đại pháp sư, học giả Trung Hoa, Tây Tạng danh tiếng đã làm trong quá khứ như ngài Huyền Trang, Cưu-ma-la-thập, và Thonmi Sambhōra...

Sự ngưỡng mộ của các nhà Phật học thế giới

Qua nhiều năm cộng tác làm việc, sau khi nghe tin Rhys Davids từ trần, để tỏ lòng tôn kính của mình, Dr. Willam F. Stede đã viết: *“Sự liên hệ giữa tôi và Rhys Davids, không có ai, ngoại trừ tôi và giáo sư biết rõ. Điều tôi nhớ nghĩ đến giáo sư là những giờ phút tôi ngồi bên cạnh để giải bày với giáo sư những khó khăn của tôi. Tâm trí tôi sẽ giữ mãi hình ảnh của giáo sư, và tôi luôn luôn tưởng nhớ đến giáo sư như một thiện hữu trí thức của tôi...”*

Moritz Winternitz (1863 - 1937), người Áo (Austria), giáo sư Đại học Prague (Tiệp Khắc) đã bày tỏ: *“Trong quá khứ, chưa có ai đã sống, và đóng góp nhiều cho sự hiểu biết về Phật giáo và nền văn học Phật giáo như Rhys Davids. Tên tuổi của giáo sư sẽ*

luôn luôn được mọi người ghi nhớ như một học giả chân thành và nhiệt tâm; còn đối với người may mắn có dịp đích thân tiếp xúc với Rhys Davids, sẽ mãi nhớ giáo sư như một người bạn lành đáng mến; một Phật tử đúng với ý nghĩa chân chính của danh từ này”.

Charles R. Lanman (1850 - 1941), người Mỹ, giáo sư Đại học Harvard (Hoa Kỳ) đã phát biểu: *“Tôi phải nói rằng chúng ta đã vô cùng mang ơn đối với sự kiên nhẫn đầy can đảm của học giả Rhys Davids, trải qua nhiều năm huy hoàng và sóng gió, giáo sư đã chú tâm vào công tác vĩ đại mà giờ đây nó đã trở thành hiện thực; và sự quan trọng cùng giá trị của nó mà giáo sư đã nhìn thấy xa trước khi những học giả khác có thể biết đến...”*

Giáo sư S. Tachibana của Nhật Bản đã viết: *“Giáo sư Rhys Davids đã dành hết phần lớn đời mình vào sự truyền bá Phật giáo ở Tây phương, và tất cả mọi người đều biết tiên sanh đã hành động nhiều ra sao cho đạo nghiệp ấy. Sự đóng góp của ông thật to lớn hơn bất cứ học giả nào khác”*.

Dr. K.N. Sitaram của Ấn Độ đã nói: *“Giáo sư Rhys Davids đã thực hiện nhiều hơn bất cứ một học giả nào khác trong sự truyền bá kiến thức về tôn giáo, và về giáo lý của một trong những người con vĩ đại nhất của mẫu quốc Ấn Độ”*.

Giáo sư P. Maung Tin của Myanmar đã phát biểu: *“Với tôi, những công trình của Rhys Davids là một nguồn vui và khích lệ. Tên tuổi của ông sẽ được mọi người nhắc đến; và ghi nhớ mãi, với lòng tôn kính và ngưỡng mộ nhiều hơn so với các học giả khác”*.

Và sau hết, Dr. W.A. de Silva của Tích Lan đã bày tỏ: *“Rhys Davids không chỉ là nhà học giả lỗi lạc, mà giáo sư còn là một nhân vật đã truyền bá cho thế giới giáo pháp của đức Thế Tôn. Và dân chúng Tích Lan đã tìm thấy nơi giáo sư một con người không chỉ*

mến yêu hải đảo và người dân Tích Lan (Sinhalese); mà còn có thể trình bày trước thế giới điều tốt đẹp nhất chưa từng thấy trong lịch sử của chúng ta”.

1.20 - C.A.F. Rhys Davids (1858 - 1942)

Bà Caroline Augusta Foley sinh năm 1858. Năm 36 tuổi, bà lập gia đình với giáo sư Thomas William Rhys Davids (52 tuổi). Hai học giả này đã yêu nhau qua sự nhiệt tâm say mê nghiên cứu, học hỏi thánh ngữ Pāli, và tinh thần quảng bá giáo lý đức Phật của họ. Theo nhiều người Anh bấy giờ, đây là sự gặp gỡ, một cuộc hôn nhân tuyệt diệu, nhiệm mầu giữa hai tâm hồn, hai nhà đại trí thức, cùng chung kính thờ lý tưởng cao siêu của Phật giáo.



Sau khi tốt nghiệp Cao học (M.A.) và đậu bằng Tiến sĩ văn chương (D. Litt.), bà Rhys Davids đã được mời làm giáo sư dạy cổ ngữ Pāli nhiều năm tại trường “*Nghiên cứu Đông phương, Phi châu ở Luân Đôn*” (London School of Oriental and African Studies) và Triết học Ấn Độ tại Đại học Manchester (Anh Quốc). Bà cũng là ngôi sao sáng, phục vụ đặc lực tại Đại học College (Luân Đôn) và được chọn bầu làm hội viên của Đại học này.

Sau nhiều năm nghiên cứu Phật pháp, và qua nhận thức sâu sắc của mình, bà tuyên bố Phật giáo là một tôn giáo của đức tính hỷ xả, lòng từ bi, và phù hợp với tinh thần khoa học tiến bộ. Trong tập san “*Buddhist Review*” (Phật giáo) 1908, bà đã phát biểu như sau: “*Đây là triết lý đã mang chúng ta sống lại thời kỳ đầu tiên của nền khoa học Hellenic (Hy Lạp). Vì Phật giáo nhằm hướng đến sự đóng góp, phục vụ, chứ không phải cản trở hay không chú tâm đến sự khám phá của các vị khoa học gia như Copernicus,*

Bruno, Galileo, Newton cùng Darwin mà giáo pháp ấy đã khích lệ và gây nguồn cảm hứng cho các khoa học gia trên...”

Những đóng góp cho nền Phật học Tây phương

1 - Sáng lập, phát triển Hội phiên dịch Kinh tạng Phật giáo Pāli.

Lần đầu tiên trong lịch sử truyền bá Phật giáo ở Âu châu, như đã nói trước, giáo sư Rhys Davids, cùng với các học giả khác đã đứng ra thành lập Hội phiên dịch Kinh tạng Pāli (The Pāli Text Society) tại Luân Đôn (London) vào năm 1881. Mục đích của Hội là nhằm ấn hành Tam tạng cổ ngữ Pāli Phật giáo Nguyên thủy (Tipiṭaka) phiên âm theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli), và dịch thuật những Kinh, Luật, Luận ấy ra Anh văn để phổ biến đạo Phật đến giới Phật tử các nước Âu Mỹ. Giáo sư Rhys Davids đã giữ chức Chủ tịch của Hội, và ngay từ đầu với sự cộng tác, giúp đỡ đặc lực của bà Rhys Davids, Hội đã phát triển nhanh chóng, duy trì tốt đẹp mãi tới năm 1922, giáo sư Rhys Davids qua đời; bà ta đã thay chồng cán đáng, điều hành mọi việc của Hội cho đến ngày cuối cùng bà mất vào năm 1942.

Chúng ta được biết, qua nhiều bức thư hiện còn lưu trữ, chỉ dẫn cho thấy trong thời gian 30 năm sau cùng của đời bà, phần lớn các thư của giáo sư Rhys Davids liên lạc tham khảo ý kiến trong khi phiên dịch Kinh tạng Pāli với đại đức A.P. Buddhadatta, một nhà sư trẻ Tích Lan 27 tuổi, lúc bấy giờ ở chùa Aggārāma, nổi tiếng uyên thâm thánh ngữ Pāli, đều do bà trả lời thay cho chồng. Những lá thư này còn giúp chúng ta rõ thêm về đức tánh nhẫn nại, kiên trì, khắc phục mọi khó khăn gian khổ vật chất lẫn tinh thần của ông bà Rhys Davids trong công đức hộ pháp trường kỳ phiên dịch các kinh điển Phật giáo Pāli ra Anh ngữ. Trong thư đề ngày 18-01-1912 gửi đại đức A.P. Buddhadatta, bà viết: *“Giáo sư Rhys Davids vô cùng cảm ơn... bức thư đầy hảo ý của đại đức. Nhà tôi đang quá bận với công việc ấn loát, nên tôi đã gấp thay*

ông ta trả lời để thư kịp gửi đi tuần này. Chúng tôi hy vọng bắt đầu dịch Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya) trong năm nay. Chúng tôi chắc sẽ viết thư nhờ đại đức giúp đỡ và chỉ dẫn. Hiện tôi đang dịch ra Anh văn tập Trưởng lão Tăng kệ (Theragāthā); dịch cùng với giáo sư Shwe Z. Aung bộ Luận Sự (Kathāvatthu), và với nhà tôi những bài kinh cuối cùng thuộc Trường bộ kinh (Dīgha-nikāya). Tôi sẽ hoan nghinh bất cứ sự giúp đỡ hay góp ý kiến xây dựng nào của đại đức...”

Trong thư đề ngày 26-08-1914: “Chúng tôi gửi kèm sau đây đến đại đức bản thảo đầu tiên phiên âm Pāli theo mẫu tự La-tinh của tập Abhidhammāvatāra. Đại đức có thể vui lòng sửa giúp những lỗi sai và gửi trả lại tôi càng sớm càng tốt được không? Tôi đã nhận thư của đại đức hỏi về cuốn I của bộ Bốn sanh kinh (Jātaka)... Tôi cố gắng tìm mượn rồi sẽ gửi cho đại đức”.

Trong thư ngày 02-09-1914: “... Tuần rồi, tôi vừa gửi đại đức thêm bản thảo của tập Abhidhammāvatāra để nhờ đại đức sửa chữa và góp ý kiến. Hy vọng đại đức sẽ nhận được cùng với lá thư gửi kèm trong đó. Các chuyến phà vào lúc chiến tranh đã không hoạt động bình thường...”

Thư ngày 01-10-1914, bà viết: “Tôi mong rằng sẽ nhận lại sớm bản thảo I của tập Abhidhammāvatāra đã được đại đức sửa chữa lại các lỗi sai. Chiến tranh làm thư từ chậm trễ mất cả tuần lễ. Tôi nghĩ rằng tập ấy được gửi đi bằng tàu thủy nhưng chắc nó sẽ đến an toàn...”

Thư ngày 21-04-1920, bà cho biết: “Chúng tôi vừa mới in xong bản tiếng Anh tập I cuốn “The Expositor” (dịch từ bộ Atthasālinī). Chúng tôi hân hạnh sẽ gửi biểu đại đức một cuốn...”

Và trong thư ngày 25-10-1921: “Chúng tôi vừa cho ấn hành toàn bộ - lần đầu tiên phiên âm Pāli theo mẫu tự La-tinh

cuốn Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) và phần I cuốn tự điển mới Pāli-Anh (Pāli-English Dictionary). Chúng tôi mong sớm nhận tin tức của đại đức...”

2 - Công trình phiên âm, dịch thuật kinh tạng Pāli.

Dưới đây là những bộ kinh do bà Rhys Davids đã dày công phiên âm Pāli theo mẫu tự La-tinh (Romanized Pāli):

- 1904: Vibhaṅga (The Books of Divisions): Phân biệt luận, bộ thứ hai trong Abhidhamma Piṭaka (Basket of Higher Teaching) hay Luận tạng.

- 1906: Tập Duka-paṭṭhāna: Phần hai trong Paṭṭhāna (The Book of Relations) hay Phát thú luận, bộ thứ bảy thuộc Luận tạng.

- 1911: Yamaka (The Book of Pairs): Song luận, Tập I, bộ thứ sáu trong Luận tạng.

- 1913: Yamaka (The Book of Pairs): Song luận, tập II, bộ thứ sáu trong Luận tạng.

- 1914: Puggala-paññatti (Description of Individuals): Nhân thi thiết luận, bộ thứ tư trong Luận tạng. Bà soạn chung với G. Landsberg.

- 1920: Visuddhimagga (The Path of Purification): Thanh Tịnh Đạo, tập I, của Phật Âm (Buddhaghosa), một luận sư Phật giáo người Ấn Độ, sinh vào đầu thế kỷ thứ V t.l.

- 1921: Visuddhimagga (The Path of Purification): Thanh Tịnh Đạo, tập II, tái bản năm 1975.

- 1921: Tika-Paṭṭhāna: Phần đầu trong Paṭṭhāna (The Book of Relations) hay Phát thú luận tập I, bộ thứ bảy thuộc Luận tạng.

- 1922: Tika-Paṭṭhāna: Phần đầu trong bộ Phát thú luận, tập II.

- 1923: Tika-Paṭṭhāna: Phần đầu trong bộ Phát thú luận tập III.

Bà cũng đã dịch từ nguyên bản Pāli ra Anh văn các bộ kinh:

- 1900: The Buddhist Psychological Ethics (Dhamma Sangani): Pháp tập luận (phân tích các pháp), bộ đầu tiên của Luận tạng, đã tái bản lần thứ 3 năm 1974.

- 1909: Psalms of the Sisters (Therīgāthā): Trưởng lão Ni Kệ, tập I, trong Khuddaka Nikāya (Minor Anthologies) hay Tiểu bộ kinh thuộc Kinh tạng (Basket of Discourses).

- 1910: Dialogues of the Buddha (Dīgha-nikāya): Trường bộ kinh, tập I, thuộc Kinh tạng (dịch chung với giáo sư T.W. Rhys Davids), đã tái bản lần 3 năm 1977.

- 1910: Compendium of Philosophy (Abhidhammattha-Saṅgaha): Thắng pháp tập yếu luận (dịch chung với giáo sư S.Z. Aung). Tác phẩm này của ngài Anuruddha, người Tích Lan, sống vào cuối thế kỷ thứ XI hoặc đầu thế kỷ XII t.l.

- 1913: Psalms of the Brethren (Theragāthā): Trưởng lão Tăng kệ, tập II, trong Tiểu bộ kinh (Minor Anthologies) thuộc Kinh tạng tái bản năm 1980.

- 1915: The Points of Controversy (Kathāvatthu): Luận Sự (những điểm tranh luận), bộ thứ ba trong Luận tạng (Basket of Higher Teaching), cùng dịch với giáo sư S.Z. Aung, tái bản năm 1979.

- 1917: The Books of Kindred Sayings (Saṃyutta-Ni kāya): Tương ưng bộ kinh, tập I, tái bản năm 1979.

- 1921: Dialogues of the Buddha (Dīgha-nikāya): Trường bộ kinh, tập III, thuộc Kinh tạng.

- 1922: The Book of Kindred Sayings (Saṃyutta-Ni kāya) Tương ưng bộ kinh, tập II, tái bản năm 1982.

- 1931: The Minor Readings (Khuddakapāṭha): Tiểu Tụng (những bài kinh ngắn), tập đầu trong 15 tập của Tiểu bộ kinh thuộc Kinh tạng.

- 1931: Stanzas of the Law (Dhammapada): Kinh Pháp cú, tập 2 trong Tiểu bộ kinh thuộc Kinh tạng.

Ngoài ra, bà còn là bút giả của những tác phẩm nghiên cứu về lịch sử, tư tưởng Phật giáo Tiểu và Đại thừa sau đây:

- 1923: A Milestone in Pāli Text Society Work (Sự kiện trọng đại trong hoạt động của Hội phiên dịch Kinh tạng Pāli).

- 1927: Buddhism and Negative (Phật giáo và sự tiêu cực).

- 1928: Gotama the Man (Đức Phật Cồ Đàm là một con người).

- 1931: Sākya or Buddhist Origins (Thích Ca hay nguồn gốc Phật giáo).

- 1932: Manual of Buddhism (Phật giáo khái luận).

- 1936: The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism (Sự hình thành môn tâm lý học Ấn Độ và sự phát triển của nó trong Phật giáo).

Bà cũng là nữ học giả Phật tử đã viết nhiều bài khảo cứu với lối hành văn rõ ràng, khúc chiết, rất thích hợp cho sự tìm hiểu Phật pháp của các học giả Âu Mỹ. Những bài khảo cứu giá trị này về sau đã được sưu tập in trong bộ *"Wayfarer's Words"* (Những lời của một du khách) thành ba tập và được xuất bản năm 1942 là năm bà qua đời.

Cũng như giáo sư T.W. Rhys Davids, sự ra đi vĩnh cửu của bà lúc bấy giờ là một mất mát to lớn không những đối với các nhà nghiên cứu Phật học Âu Mỹ mà cả toàn Phật tử khắp nơi trên thế giới. Những người con Phật hậu thế sẽ không bao giờ quên công đức đóng góp lớn lao của bà cho sự nghiệp hoằng pháp lợi sanh, phiên dịch Kinh tạng Nam tông Pāli ra Anh ngữ; và xây dựng, phát triển nền Phật giáo tại các nước Tây phương.

Một tài liệu khác của hai ông bà giáo sư Rhys Davids

Ông là người sáng lập “*Hội thánh điển Pāli*” (Pāli Text Society) và rồi như sau đó, đã dành suốt cuộc đời phiên dịch Tam tạng Pāli ra tiếng Anh để công bố rộng rãi khắp thế giới.

Năm 1864, giáo sư Rhys Davids là một công chức tại Srilaṅka, ông học tiếng Pāli với một vị thượng tọa và thường lui tới các trung tâm Phật giáo ở thủ đô Colombo để học hỏi và nghiên cứu giáo lý này. Năm 1872, về lại Anh Quốc, ông miệt mài nghiên cứu các công trình của Fausboll, của Oldenberg... Năm 1879, ông xuất bản bản dịch tiếng Anh cuốn “*Truyện Đản sanh đức Phật*”. Sau đó, cùng Oldenberg, hợp tác phiên dịch các bộ thuộc Luật tạng - như đã nói ở trên. Năm 1881, ông sáng lập Hội thánh điển Pāli nhằm xuất bản, phổ biến rộng rãi những dịch phẩm của ông cũng như các học giả khác từ Tam tạng Pāli văn. Cũng trong năm này, Rhys Davids được mời sang giảng dạy tại Châu Mỹ. Ở đây, ông long trọng tuyên bố trước hàng thức giả cử tọa, rằng là “*Bộ thánh điển Pāli của Phật giáo là những văn kiện quan trọng của lịch sử tư tưởng thế giới, đặc biệt là về lịch sử tôn giáo minh triết Đông phương*”. Cả phương Đông, phương Tây và thế giới ủng hộ ông, nhiều học giả kiệt xuất sốt sắng giúp đỡ ông hoàn thành sự nghiệp vĩ đại và cao quý này. Suốt 41 năm còn lại của cuộc đời, ông dành hết thời giờ cho Hội thánh điển Pāli. Cái nhìn thiện cảm của ông đối với Phật giáo và sự nhiệt tình hy hữu đối với gia tài tinh thần nhân loại đã khiến ông trở thành “*nhân vật số một*” của thời đại trong lãnh vực chuyên biệt này.

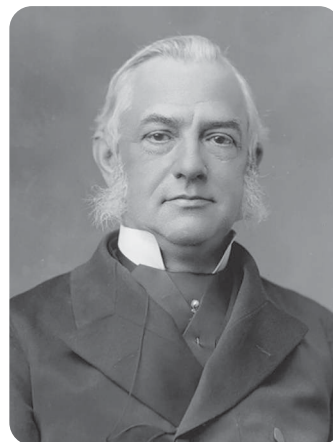
Hiện nay trên thế giới, người Tây phương biết đến Phật giáo, nghiên cứu Phật giáo đều lấy kinh sách của Hội thánh điển Pāli làm sở y. Ngoài ra không biết bao nhiêu kinh sách và dịch phẩm đã được hội xuất bản. Tác phẩm vĩ đại đặc ý cuối đời ông là bộ *Từ điển Pāli-Anh* cùng soạn chung với tiến sĩ William Stede thay thế cho quyển cũ của Childers đã lỗi thời. Ông sống cho đến khi nhìn thấy được 3/4 bộ từ điển vĩ đại này được xuất bản, năm 1922,

mới yên tâm nhắm mắt. Người bạn cộng sự xuất sắc của ông, tiến sĩ Stede, hoàn thành 1/3 còn lại, in năm 1925.

Sự nghiệp nghiên cứu văn hệ Pāli của giáo sư Rhys Davids thật phi thường và độc đáo, có một không hai trong lịch sử Phật giáo vậy. Tuy nhiên, bên cạnh ông, bà C.A.F Rhys Davids cũng là một học giả thông thái, một cộng sự viên đắc lực đem đến vinh quang cho chồng mình. Năm 1922, sau khi Rhys Davids qua đời, bà điều hành công việc của Hội, vượt bao trở ngại khó khăn để hoàn thành tâm nguyện cho chồng. Ngoài công việc điều hành, quản lý, bà còn biên tập lại hàng chục bộ sách lớn mà chồng bà chưa làm kịp. Ví dụ, biên tập lại cho dễ hiểu các bộ sách thuộc Abhidhamma như Vibhaṅga, Paṭṭhāna, Yamaka, Dhammasaṅgaṇī... Công trình phiên dịch của bà, như bộ *“Trường lão Ni kệ”* được đánh giá là giọng văn có nét trữ tình, giàu cảm xúc nữ tính rất hợp với chủ đề. Dịch phẩm *“Tương ưng bộ kinh”* cũng là một tuyệt tác của văn học dịch. Ngoài ra, bà còn dịch nhiều sách có giá trị về việc đánh giá tư tưởng Phật giáo và nguồn gốc của Phật giáo. Luôn với một giọng văn nhẹ nhàng, uyển chuyển, điềm đạm nhưng với một đức tin sâu sắc, từng chữ từng câu... đi vào lòng người, mang đậm dấu ấn, phong cách của một thiện trí thức giữa cuộc đời này. Bà mất năm 1942, và Hội thánh thư Pāli của vợ chồng bà đã chinh phục trí thức, học giả nhiều châu lục, nhiều thời đại.

1.21 - F. Max Muller (1823 - 1900)

Giáo sư Friedrich Max Muller là người Anh, gốc Đức; sinh ngày 06/12/1823 tại Dessau (Đông Đức), con của ông Wilhelm Muller. Thân sinh của M. Muller không những là một thi sĩ tài ba, mà còn là một nhà ngôn ngữ học danh tiếng. Năm 28 tuổi, Wilhelm làm hiệu trưởng trường văn phạm, và sau giữ chức Giám đốc một thư



viện tại tỉnh nhà. Thân mẫu của ông cũng là người có học thức và đảm đang. Song thân của M. Muller đã đặt tên ông "*Friedrich*" là phỏng theo tên của một người bạn thân với gia đình ông bà ta là Friedrich Leopold, quận công ở thành phố Dessau bấy giờ.

Cuộc sống gia đình của M. Muller rất có hạnh phúc, nhưng tiếc rằng hạnh phúc này không kéo dài được bao lâu. Năm 1827, ông Wilhelm qua đời vào lúc 33 tuổi, bỏ lại người vợ trẻ, một bé gái 8 tuổi và Max Muller lúc ấy mới 4 tuổi.

Trong khi gia đình gặp cảnh khó khăn, bà Wilhelm may mắn đã được nhiều bạn bè giúp đỡ. Bác sĩ Carus, vốn là bạn thân của Wilhelm đã nhận nuôi M. Muller, đem về nhà và gửi ông ta vào trường học tại thị trấn Leipzig (Đông Đức).

Vào lúc đó, nhà của Dr. Carus là nơi gặp gỡ, lui tới của các văn nhân, thi hào và nhạc sĩ nổi tiếng. M. Muller bấy giờ đã tỏ ra là đứa trẻ có nhiều thiên tài, nhất là âm nhạc; nhưng Felix Mendelssohn (1809 - 1847), nhà soạn nhạc danh tiếng thời ấy, lại khuyên M. Muller đừng theo đuổi con đường học nhạc. Sau cùng, ông quyết định theo học môn ngữ học.

Năm 17 tuổi, M. Muller ghi tên vào học Đại học Leipzig và năm 20 tuổi (1843), ông ta tốt nghiệp bằng tiến sĩ Ngôn ngữ học. Ngay lúc nhỏ, ông đã đọc sách, chịu ảnh hưởng tư tưởng của những nhà trí thức Đức quốc tiền bối bấy giờ như các triết gia R. Hermann Lotze (1817 - 1881), J.G. Von Herder (1744 - 1803) và đại thi hào J.W. Von Goethe (1749 - 1832)... là những nhân vật đã từng hâm mộ, ca tụng nền văn học, nghệ thuật tuyệt vời và những tư tưởng triết học cao siêu cổ thời của Ấn Độ. Ông ta cũng đã có dịp thảo luận những vấn đề triết lý sâu xa với triết gia Đức theo Phật giáo Arthur Schopenhauer (1788 - 1860).

Sau đó, M. Muller đến Bá Linh (Berlin), tại đây ông được giáo sư Franz Bopp (1791 - 1867), nhà ngữ học Đức giới thiệu,

chỉ dẫn về môn ngữ học Ấn-Âu (Indo-European) và học giả Frederick Ruckert mời ông tham gia công tác văn học, cùng dạy cho M. Muller nghệ thuật phiên dịch. Ông cũng thích tìm đọc những bài thuyết trình của triết gia Đức F.W.J. Von Schelling (1775 - 1854) và thường kết thân với các bạn của Theodor Fontane (1819 - 1898), một thi hào Đức nổi tiếng và là nhân vật rất tán dương tài trí của M. Muller.

Nghiên cứu kinh điển Vệ Đà (Vệ Đà) và Phật giáo

Tháng 3 năm 1846, M. Muller đến Ba Lê (Paris), nơi bấy giờ có nhiều học giả nghiên cứu về Ấn Độ (Indo logists) đang sống như Antoine Leonard de Chezy và Eugène Burnouf (1801 - 1852), một học giả người Pháp rất giỏi tiếng Sanskrit. Do sự hướng dẫn của giáo sư E. Burnouf, M. Muller bắt đầu nghiên cứu kinh điển Phật giáo và Vệ Đà (Vệ Đà) của Bà-la-môn giáo. Những bài giảng của E. Burnouf về triết lý Vệ Đà đã mở ra cho M. Muller một chân trời mới về tư tưởng. Sau đó, ông quyết định sang Luân Đôn (Anh Quốc), nơi có nguyên bản Phạn ngữ Thánh tán ca Rig-Vệ Đà, ca tụng các thần linh Bà-la-môn giáo còn tàng trữ tại các thư viện, để phiên dịch các Thánh tán ca đó ra Anh văn.

Công tác giáo dục

Tại thư viện Bodleian (thành lập năm 1601, thuộc Đại học Oxford), M. Muller quen biết với giáo sư Wilson dạy ở Đại học Oxford và là nhà soạn dịch từ Phạn ra Anh văn trường ca Rāmāyaṇa (Sử thi). Do lời khuyên của Wilson, năm 1848, M. Muller dọn đến định cư tại Oxford (miền Trung nam Anh Quốc). Năm 1849, sau khi ấn hành dịch bản (cuốn I) của bộ *"Thánh tán ca Rig-Vệ Đà"*, ông ta được mời giảng dạy về môn ngữ học đối chiếu (Comparative Philology) tại Đại học Oxford. Từ đó, tiếng tăm của M. Muller bắt đầu vang lừng, được nhiều người trong giới trí thức biết đến.

Năm 1854, ông làm giáo sư dạy môn ngôn ngữ châu Âu hiện đại (Modern European Languages); năm 1856, làm Quản thủ thư viện Bodleian; và năm 1858, ông được mời giữ chức Ủy viên Giám đốc trường All Souls College (Thành lập năm 1437 thuộc Đại học Oxford).

Năm 1859, Max Muller lập gia đình với Georgia Grenfell ở Maidenhead (Anh Quốc). Từ ngày ấy, ông ta mới thực sự xem nước Anh như quê hương thứ hai của mình. Trong thời gian này, danh tiếng của M. Muller ngày càng lên cao đến nỗi ông được mời viết bài thường xuyên cho tuần báo *"The Times"* tại Luân Đôn (London), và trở thành một nhân vật trọng yếu trong chủ trương mang lại sự hợp tác chặt chẽ và thân thiện giữa hai quốc gia Đức và Anh. Nữ hoàng Anh Victoria (1819 - 1901) bấy giờ cũng hết sức hâm mộ và kính trọng thiên tài của ông.

Năm 1873, M. Muller là người đầu tiên không phải giáo sĩ, được ông Dean Stanley mời đến thuyết giảng về tôn giáo tại thánh đường danh tiếng Westminster Abbey mà tờ báo *"The Times"* lúc ấy đã diễn tả xem đó như là *"một biến cố đặc biệt"* (singular event). Từ năm 1868 đến 1875, ông làm giáo sư dạy môn ngữ học tỷ giáo, và giảng viên môn tôn giáo tự nhiên (natural religion) tại Đại học Glasgow vào những năm 1889 - 1893.

Những đóng góp văn hóa

1 - Trước tác, phiên dịch kinh điển Phật giáo:

Là một học giả thông suốt cả hai cổ ngữ Pāli và Sanskrit (Phạn), M. Muller đã góp phần to lớn cho nền văn hóa nhân loại nói chung, và Phật giáo nói riêng. Ông làm chủ biên Ban dịch thuật toàn bộ *"Thánh thư của Đông phương"* (The Sacred Books of the East) với sự cộng tác của 20 học giả lỗi lạc khắp thế giới, để dịch ra Anh văn kinh sách của các tôn giáo lớn: Phật, Khổng, Lão, Hồi (Islam), Kỳ-na (Jainism), Bà-la-môn và Bái Hỏa giáo (Zoroa

strianism) chép bằng tiếng Trung Hoa, Ả Rập (Arabic) và Ấn Độ: Prakrit, Pāli, Sanskrit (Phạn)... Trong thời gian 34 năm, ông đã cho ấn hành được tất cả 50 quyển.

Sau đó, M. Muller làm chủ biên ban soạn dịch bộ *“Thánh thư của Phật tử”* (The Sacred Books of the Buddhists) được khoảng vài năm trước khi ông từ trần năm 1900, và học giả Rhys Davids (1843 - 1922) đã tiếp tục thay ông giữ chức vụ này. Dưới đây là những kinh điển Phật giáo do Max Muller dịch thuật:

- Dhammapada (Kinh Pháp cú), dịch và chú thích từ Pāli ra Anh văn (gồm 99 trang) do nhà xuất bản Clarendon Press tại Oxford ấn hành quyển (Vol.) 10 trong bộ *“Thánh thư của Đông phương”* (The Sacred Books of the East, viết tắt S.B.E.) năm 1881.

- The Larger Sukhāvati-Vyūha-Sūtra (Description of The land of Bliss): Kinh đại Vô lượng thọ. Bản kinh này nguyên chép bằng tiếng Phạn, M. Muller tìm thấy tại một ngôi chùa ở Nhật Bản.

- The Smaller Sukhāvati-Vyūha Sūtra (Scripture of the Buddha of Infinite Light): Kinh A-di-đà.

- The Vajracchedikā Sūtra (The Scripture of Diamond Cutter): Kinh kim cang

- The Prajñā-pāramitā-hṛdaya Sūtra (The Heard Scripture): Bát-nhã tâm kinh, gồm có hai bài ngắn (The Smaller) và dài (The Larger).

Tất cả bốn kinh trên, M. Muller dịch từ nguyên bản tiếng Phạn (Sanskrit) ra Anh văn, cho in chung với *“Buddha-Carita Sūtra”* (The Life of Buddha): Phật sử hành tán kinh (do E. B. Cowell dịch); và *“The Amitāyur-dhyāna Sūtra”* (Scripture of Meditation on Buddha): Quán Vô lượng thọ kinh (J. Takakusu dịch) thành một tập mang tựa đề *“Buddhist Mahāyāna Texts”* (Kinh Đại thừa Phật giáo) xuất bản tại Oxford năm 1894, quyển (Vol.) 49

trong bộ *“Thánh thư của Đông phương”* (S.B.E.). M. Muller còn là tác giả của nhiều bài tiểu luận, khảo cứu Phật học sâu sắc đăng tải ở các tập san Phật giáo và *“Nghiên cứu Đông phương”* (bằng Anh ngữ) khắp nơi.

2 - Phiên dịch kinh sách Bà-la-môn giáo:

Ngoài ra, M. Muller cũng đã đóng góp cho sự hiểu biết của mọi người về tư tưởng Bà-la-môn giáo qua công trình lớn lao của ông là đã dành 25 năm (1849 - 1874) để phiên dịch từ tiếng Phạn ra Anh văn bộ *“Thánh tán ca Rig-Vê Đà”* gồm 6 quyển. Bộ sách này được ấn hành tại Oxford do sự tài trợ giúp đỡ của ông đại sứ nước Phổ (Prussia, ở Châu Âu), C.K.J. Baron Von Bunsen, và Công ty Đông Ấn (East Indian Company).

M. Muller cũng dịch bộ sách triết học Upanishad (Áo Nghĩa Thư) của đạo Bà-la-môn, do nhà xuất bản Đại học Oxford ấn hành thành hai quyển 1 (năm 1879) và 15 (năm 1884) trong bộ *“Thánh thư của Đông phương”*. Hơn nữa, ông còn là bút giả của những tác phẩm giá trị dưới đây:

- 1856: Comparative Mythology (Thần thoại đối chiếu)
- 1859: History of Ancient Sanskrit Literature (Cổ Phạn văn học sử)
- 1861 - 1863: Lectures on the Science of Language (Những bài thuyết trình về khoa học ngôn ngữ)
- 1873: Introduction to the Science of Religion (Khoa học tôn giáo nhập môn).
- 1884: Biographical Essays (Luận văn tiểu sử)
- 1899: The Six Systems of Indian Philosophy (Sáu hệ phái triết học Ấn Độ).

Trong số những sách của M. Muller, tác phẩm bán chạy và được nhiều độc giả thích đọc nhất là cuốn *“India - What Can It*

Teach Us?” (Ấn Độ có thể dạy chúng ta điều gì?). Nhiều người đọc xong cuốn sách sẽ không còn có thành kiến xấu đối với Ấn Độ; và kinh ngạc thấy ông, mặc dù không sinh trưởng tại Ấn, đã có thể diễn tả sống động, đầy đủ chi tiết về đất nước cũng như dân tộc Ấn Độ. Khi còn trẻ, M. Muller không có tiền đến viếng xứ này; nhưng về sau có tiền, ông lại không có thì giờ.

M. Muller đã mến yêu quê hương Ấn Độ như chính xứ sở của mình mà trong cuốn sách trên, có đoạn ông đã viết hết sức thành thực và cảm động: *“Như các học giả thời quá khứ xa xưa muốn đến viếng Rome (nước Ý) hoặc Athens (Hy Lạp); cũng thế, tôi ước mong (qua Ấn) để nhìn thấy thành phố Ba La Nại (Benares) và tắm trong dòng nước Thánh của sông Hằng”* (Just as scholars of the ancient classical days longed to see Rome or Athens, so do I long to see Benares and to bath in the Holy waters of the Ganges).

Đối trước những vấn đề khó khăn cũng như thuận lợi của Ấn Độ, M. Muller luôn có cái nhìn của một người Ấn yêu nước (patriotic Indian). Cho nên đồng bào Ấn đã thương kính và xem M. Muller như một người bạn vĩ đại, chân thành của dân tộc họ.

Max Muller qua đời tại Anh Quốc năm 1900, để lại nhiều tiếc thương cho các học giả, văn nhân và trí thức Phật giáo cũng như các tôn giáo khác. Riêng các hàng Phật tử chúng ta *“Uống nước nhớ nguồn”* sẽ không bao giờ quên ơn M. Muller, một nhà Ấn Độ học lỗi lạc, một học giả Phật học uyên thâm tài ba, đã góp phần to lớn vào công trình phiên dịch các kinh điển Phật giáo đại thừa từ Phạn ngữ ra Anh văn; cũng như đã xây nền đắp móng cho sự thành lập, phát triển và truyền bá đạo Phật đến đông đảo quần chúng Phật tử tại các nước Tây phương trong gần một thế kỷ qua.

2 - Những người có công trực tiếp về việc phục hưng Phật giáo Ấn Độ

Nhờ các công trình nghiên cứu, phiên dịch rầm rộ của các học giả, thức giả, trí giả phương Tây và Hội thánh điển Pāli ra đời cùng với uy tín của tác giả và dịch phẩm như đã dẫn lược phải làm cho cả thế giới thức tỉnh quay về tìm hiểu về một đất nước huyền bí, lạc hậu... nhưng đã có một nền văn hóa xán lạn, một minh triết cổ xưa, và đấy là Phật giáo. Phải kể là có đến hàng chục học giả hữu danh, trong suốt hơn một thế kỷ, đã nghiên cứu từ nguồn kinh điển văn hệ Pāli, cùng một ít từ Sanskrit, Hán, Tây Tạng... đã làm cho Phật giáo Ấn Độ phục hưng một cách gián tiếp. Tuy nhiên, những người có công đức lớn nhất và trực tiếp cho Phật giáo Ấn Độ, là đạo hữu Dr. Ambekar (Tiến sĩ An-bồi-khắc) và cư sĩ Angārika Dharmapāla, người Srilaṅca – vừa phục hưng Phật giáo Tích Lan vừa phục hưng Phật giáo Ấn Độ.

2.1 - Dr. Ambedkar (Tiến sĩ An-bồi-khắc)



(Bài viết của thầy Thích Trung Hữu)

Tiến sĩ Bimrao Ramji Ambedkar (An-bồi-khắc) sinh vào ngày 14 tháng 4 năm 1891 tại làng Ambavade, thuộc huyện Ratnagiri, bang Mahārashtra miền Tây Ấn Độ. Ông thuộc tầng lớp “*tiện dân*”, nhưng cả hai phía nội ngoại đều phục vụ trong quân đội của chính phủ thuộc địa Anh. Cha ông làm việc cho công ty Đông Ấn của Anh với tư cách là giáo viên, để dạy quân lính và con em của quân nhân. Ông có tổng cộng 14 người con nhưng chỉ có 3 trai và 2 gái còn sống, và Ambedkar là con út của gia đình. Chuyện được kể lại rằng khi bà mẹ đang mang thai Ambedkar thì chú của Ambedkar, vốn là một du sĩ, tiên đoán rằng đứa trẻ sau này sẽ là một vĩ nhân và sẽ để lại dấu ấn không phai trong lịch sử Ấn Độ.

Bởi vì được sinh ra và lớn lên trong doanh trại quân đội, nơi cha ông đang làm việc, nên Ambedkar không hề ý thức gì về chế độ giai cấp cũng như bản thân là một *tiện dân*. Một ngày nọ khi Ambedkar đi ra ngoài hót tóc thì người thợ hót tóc từ chối và nói với giọng khinh miệt rằng ông ta không thể cắt tóc cho một *tiện dân* được, và đuổi Ambedkar đi. Đứa trẻ vô tội đã trở về nhà trong nước mắt. Chuyện cũng kể rằng, một ngày nọ Ambedkar và anh trai đi đến Goregaon để gặp cha họ. Sau khi xuống ga xe lửa, họ thuê một chiếc xe bò để đi đến nơi họ muốn. Sau khi đi được một đoạn thì người đánh xe biết hai đứa trẻ thuộc tầng lớp tiện dân nên đã lập tức dừng xe lại và túm họ quăng xuống đường. Do đó mà hai anh em đành phải đi bộ. Lúc đó là giữa trưa và trời rất nắng. Cái nắng mùa hè ở Ấn Độ thì phải biết, có khi lên đến 50°C. Hai anh em rất khát nước, nhưng không ai cho họ một giọt nước. Khi họ đến uống nước ở một cái giếng công cộng ven đường thì ngay lập tức bị đánh cho tơi tả vì họ bị cho là đã làm ô uế giếng nước do bản chất *tiện dân* của họ.

Do nhà nghèo nên gia đình Ambedkar phải di chuyển từ nơi này đến nơi khác để kiếm sống. Mặc dù vậy, người cha hiền đức của Ambedkar lại luôn luôn sách tấn, khuyến khích và

tìm mọi cách để cho con cái được đi học đàng hoàng. Sau này Ambedkar kể lại rằng, có bữa ông chỉ quần độc nhất một cái khố để đến trường. Không chỉ thế, Ambedkar còn phải đối diện với sự kỳ thị giai cấp bởi cả thầy giáo và những học sinh khác nữa. Ở trường, các học sinh thuộc giai cấp Thủ-đà-la và giai cấp tiện dân Chiên-đà-la chỉ được ngồi ngoài hành lang của lớp học, và hầu như không có giáo viên nào để ý đến họ. Trong giờ giải lao, họ chỉ có thể nhìn học sinh khác chơi các trò chơi. Và khi họ muốn uống nước thì các học sinh khác rót nước vào trong tay họ chứ không cho họ đựng vào ly, tách vì sợ bị dơ bẩn, ô uế.

Thường thì những người giai cấp thấp không bao giờ dám chống lại giai cấp cao hơn, như đã đi vào trong máu của họ vậy. Tuy nhiên có khi Ambedkar cũng tỏ ra hết sức cứng cựa. Ví dụ có một thầy giáo thường hay chế giễu Ambedkar, rằng cậu ta sẽ làm gì với kiến thức học được, bởi vì dù có ra trường thì cũng có ai làm việc với một tiện dân? Ambedkar nổi cáu trả lời rằng: *"Thưa thầy, sẽ làm gì đó là chuyện của tôi, không cần thầy bận tâm. Nếu thầy còn tiếp tục sỉ nhục tôi nữa thì thầy sẽ thấy hậu quả"*. Ambedkar rất thích học môn tiếng Phạn (Sanskrit), nhưng lại không được phép. Không ai chịu dạy Sanskrit cho một tiện dân. Vì thế Ambedkar buộc phải học môn tiếng Ba Tư. Ấy vậy mà sau này Ambedkar lại là một chuyên gia về Sanskrit do tự học. Tuy nhiên Ambedkar không bao giờ quên được nỗi đau đó, và thấy rằng chế độ giai cấp là một vết nhơ của đạo Hindu cần phải xóa bỏ.

Tuy nhiên, cũng có một vài giáo viên rất thương chàng học sinh tiện dân nghèo khổ này. Chuyện kể rằng, một ngày nọ Ambedkar đến trường trong tình trạng ướt như chuột lột do phải đi dưới trời mưa. Vị giáo viên thấy vậy liền bảo con ông đưa Ambedkar về nhà họ để thay áo xống và cho ăn uống. Thầy giáo này rất thương Ambedkar và đối xử với Ambedkar như con

ruột, thường hay gọi Ambedkar đến ăn trưa với ông. Thật ra họ của Ambedkar là Ambavadekar (họ của giai cấp nô lệ, tiện dân), nhưng thầy giáo Mahadev Ambedkar đã đổi họ đứa bé theo họ của ông và ghi vào trong sổ học bạ. Không ngờ rằng cái tên Ambedkar sẽ trở nên nổi tiếng sau này và để lại dấu ấn đẹp đẽ trong lịch sử Ấn Độ và thế giới.

Thật ra lúc nhỏ Ambedkar không phải là một đứa bé ngoan ngoãn và chăm học. Dù thông minh nhưng Ambedkar lại ham chơi hơn học. Ambedkar chỉ học cầm chừng đủ để lên lớp, nhưng dành thời gian để làm đủ các trò nghịch ngợm. Vừa đi học về là Ambedkar quăng đại cặp vở vào góc nhà rồi chạy đi chơi với mấy đứa trẻ cùng xóm. Đến nỗi, mẹ của Ambedkar nhiều lần dọa đánh nhưng chưa bao giờ đánh vì quá thương con. Khi Ambedkar lên 10 tuổi thì mẹ mất. Rồi cha ông lại đi bước nữa. Điều này làm cho Ambedkar hết sức bất mãn, nên tính chuyện bỏ nhà ra đi, sống một cuộc sống độc lập.

Ambedkar thường hay nghe lỏm mấy chị mình nói với nhau rằng có nhiều đứa trẻ trong xóm tìm được việc làm ở Bombay, vì thế Ambedkar tính chuyện bỏ nhà đi Bombay. Ambedkar cần tiền cho vé tàu. Trong suốt ba ngày liền rình rập, tìm cách ăn cắp tiền của bà cô, cuối cùng thì Ambedkar cũng lấy được. Nhưng Ambedkar thấy trong túi áo của bà cô tội nghiệp chỉ có vài đồng xu! Ông cảm thấy hối hận và xấu hổ vô cùng, nên đã bỏ lại những đồng bạc đó vào chỗ cũ và thề rằng sẽ đấu tranh và đứng trên đôi chân của mình dù phải gặp hoàn cảnh khó khăn như thế nào. Cũng sau sự kiện đó, Ambedkar không còn lêu lổng nữa mà cố gắng học, bởi vì chỉ có cách đó mới có thể kiếm được tiền bằng chính công sức lao động của mình và có thể sống độc lập.

Năm 1905, Ambedkar học xong cấp hai. Để cho tiện việc học của đứa con thân yêu, cha Ambedkar đã chuyển gia đình

lên Bombay để Ambedkar có điều kiện tốt hơn theo đuổi việc học. Tại Bombay, Ambedkar và anh trai ghi danh vào học ở trường trung học Maratha. Dù phải sống trong hoàn cảnh khó khăn, vất vả nhưng Ambedkar cuối cùng vẫn tốt nghiệp cấp ba. Chẳng những thế mà còn đậu vào Đại học với điểm thủ khoa. Có thể nói đây là trường hợp đầu tiên trong lịch sử Ấn Độ có một học sinh thuộc giai cấp *tiện dân* vào được Đại học. Do đó mà một bữa tiệc được tổ chức để chúc mừng chàng trai Ambedkar. Dự tiệc vui còn có một số lãnh đạo và học giả có tư tưởng tiến bộ. Trong đó có thầy giáo K. A. Keluskar. Thầy Keluskar rất quý mến Ambedkar và thường cho Ambedkar mượn sách khi Ambedkar còn học ở trường trung học. Nhân dịp Ambedkar đậu Đại học, thầy đã tặng Ambedkar cuốn *Cuộc đời đức Phật*, do chính ông viết. Đây là lần đầu tiên chàng trai Ambedkar tiếp xúc với Phật giáo.

Theo phong tục thời bấy giờ, một thanh niên sau khi vào Đại học thì phải lập gia đình [1] và Ambedkar đã kết hôn với Rami cùng năm đó, 1908. Tuy nhiên học được một năm thì gia đình Ambedkar không còn đủ sức lo cho ông ăn học nữa. Cũng may là nhờ thầy Keluskar đã tiến cử Ambedkar với Tiểu vương của vùng Baroda; và vị Tiểu vương đã cấp cho Ambedkar một ít học bổng đủ để cho ông trang trải cho việc học [2]. Sau khi tốt nghiệp Đại học vào tháng 1 năm 1913, Ambedkar đã đến Baroda để làm việc cho Tiểu vương như là một cách để trả ơn Tiểu vương đã giúp đỡ ông trước đây. Thật chẳng may, chỉ hai tuần sau đó thì Ambedkar nhận được tin cha ông sắp qua đời. Ambedkar đã vội vã trở về và kịp nhìn cha lần cuối trước khi nhắm mắt. Cha ông đã nắm tay đưa con yêu dấu và trút hơi thở cuối cùng trong mãn nguyện.

Cũng năm đó, Tiểu vương Baroda có chương trình tài trợ cho những sinh viên xuất sắc được đi du học nước ngoài. Ambedkar

nộp đơn và được Tiểu vương chấp nhận ngay lập tức. Vào tuần thứ ba của tháng 7 năm 1913, Ambedkar rời Ấn Độ đi New York trong tâm trạng vô cùng phấn chấn vì từ đây đã thoát khỏi sự kỳ thị giai cấp để đến với một đất nước văn minh và tự do. Năm 1915, như vậy là chỉ hai năm, Ambedkar đã học xong chương trình thạc sĩ với luận văn Ngành thương mại Ấn Độ cổ. Năm 1917, Ambedkar bảo vệ thành công luận án tiến sĩ với chủ đề *Lợi tức quốc gia của Ấn Độ, cái nhìn lịch sử và phân tích* tại trường Đại học Columbia. Luận án này sau đó được Ambedkar mở rộng và xuất bản với cái tên là *Sự phát triển của ngành tài chính Ấn Độ*, kèm theo lời tri ân đối với Tiểu vương vùng Baroda đã tài trợ cho ông hoàn thành việc học. Ngoài ra ông cũng tham dự hội thảo khoa học tại trường với chủ đề *Giai cấp ở Ấn Độ, cơ chế, nguồn gốc và phát triển*. Tranh thủ thời gian được cấp học bổng vẫn còn, Ambedkar đi Luân Đôn để học thạc sĩ tại một trường Đại học danh giá của Anh là trường *Đại học Khoa học Chính trị Và Kinh tế*. Rồi Ambedkar đi đến Đức để học về Luật. Tuy nhiên, khi chương trình học chưa hoàn thành thì hết học bổng, ông buộc lòng phải trở về nước.

Ambedkar về tới Ấn Độ vào ngày 21 tháng 8 năm 1917. Và theo hợp đồng, ông phải làm việc cho Tiểu vương Baroda. Tuy nhiên, khi vừa đặt chân lại Ấn Độ thì Ambedkar đối diện ngay với sự kỳ thị giai cấp. Tiểu vương sai người đến ga tàu đón Ambedkar nhưng không ai buồn đi rước một *tiện dân* dù lúc đó Ambedkar đã là một học giả hàng đầu ở Ấn Độ. Sau đó, tại Baroda, Ambedkar được chỉ định làm *Chánh thư ký Văn phòng chính phủ*. Tiểu vương nói rằng đây chỉ là thời gian tập sự, sau này sẽ giao ông làm Bộ trưởng Tài chính. Ấy vậy mà, tại văn phòng làm việc, không có nhân viên nào hợp tác với ông. Họ phàn nàn rằng phải làm việc dưới quyền của một *tiện dân* là một điều sỉ nhục đối với họ. Thậm chí nhân viên tạp vụ

khi bùng nổ cho ông cũng không thêm đưa tận tay mà chỉ để xuống bàn với thái độ khinh bỉ. Những trải nghiệm này làm cho Ambedkar vô cùng căm phẫn đối với chế độ giai cấp. Bởi vì một người có học thức như ông mà còn bị kỳ thị như thế huống là những *tiện dân* thất học khác. Ông đã trình bày sự việc lên Tiểu vương, nhưng cũng không ai làm được gì. Cuối cùng Ambedkar phải rời Baroda sau ba tháng phục vụ.

Rời khỏi Baroda, Ambedkar trở về Bombay. Để có tiền sinh sống, ông phải làm nghề gia sư, dạy kèm cho một số học sinh, sinh viên. Sau đó mở văn phòng tư vấn về đầu tư chứng khoán. Lúc đầu công việc làm ăn rất tốt. Nhưng sau đó người ta phát hiện ra ông là một *tiện dân* cho nên không ai đến nhờ ông nữa, buộc ông phải đóng cửa văn phòng. Trong thời gian này, Ambedkar viết sách để bán kiếm tiền, và xin một chân dạy ở trường Cao đẳng Sydenham. Tại trường, Ambedkar cũng bị kỳ thị. Các giáo viên khác không cho ông dùng nước mà đáng lẽ dành cho tất cả giáo viên. Ấy vậy mà ông lại là một giáo viên tài ba, thu hút cả sinh viên ở các khoa khác đến nghe.

Cũng trong thời gian này có một số phong trào chống lại chế độ giai cấp, đòi cải thiện đời sống cho những người thuộc giai cấp thấp và *tiện dân*. Và Ambedkar tích cực tham gia những phong trào này. Năm 1919, ông có dịp tiếp xúc với Chatrapati Shahu, Tiểu vương xứ Kolhapur, một người có tư tưởng tiến bộ. Với sự tài trợ của Tiểu vương, Ambedkar đã thành lập bán nguyệt san *Lãnh đạo của người dân*, để nói lên tiếng nói của giai cấp thấp cũng như đòi quyền bình đẳng cho họ. Viết trong số đầu tiên của Tạp chí, Ambedkar đã tố cáo xã hội Hindu [3] như là một ngôi nhà của sự bất bình đẳng mà không có cửa để ra vào. Người ta chết trong ngôi nhà nơi mà người ta đã sinh ra. Ông viết rằng Ấn Độ muốn trở thành một đất nước hùng mạnh thì cần phải xóa bỏ chế độ giai

cấp và đảm bảo quyền bình đẳng cho tất cả người dân. Năm 1920, Ambedkar tổ chức *Hội nghị tiện dân* toàn Ấn Độ tại Nagpur, kêu gọi họ đứng lên chống lại sự bất bình đẳng và cố gắng không phụ thuộc vào giai cấp trên.

Tuy nhiên, lúc này ông chưa đi sâu vào các phong trào xã hội bởi vì ông còn muốn trở qua Anh để tiếp tục việc học đang còn dang dở (trước đây ông đang học thạc sĩ ở trường *Đại học Chính trị và Kinh tế Luân Đôn* thì hết học bổng). Đến năm 1920, khi cảm thấy đã đủ điều kiện tài chính, Ambedkar liền đi Luân Đôn. Tại đây, Ambedkar vừa học để bảo vệ luận án tiến sĩ tại trường Đại học Kinh tế Luân Đôn, vừa ghi danh vào trường Gray's Inn để học theo ngành luật sư. Trước đây Ambedkar đi học bằng học bổng của tiểu vương xứ Baroda, giờ thì hoàn toàn tự túc nên hết sức khó khăn. Tuy vậy ông cũng không quên quan tâm người vợ ở quê nhà. Ông viết thư bảo vợ rằng nếu quá khó khăn thì cứ bán hết đồ trang sức; khi nào về nước ông sẽ mua lại để đền cho. Năm 1921, Ambedkar hoàn thành luận văn thạc sĩ khoa học với chủ đề *Sự phân cấp tài chính của chính phủ Ấn – Anh* [4]. Năm 1923, Ambedkar hoàn thành luận án tiến sĩ với chủ đề *Vấn đề đồng Rupee: Nguyên nhân và giải pháp*. Như vậy, Ambedkar bây giờ là một luật sư à là một nhà kinh tế học với hai bằng tiến sĩ ở hai Đại học danh tiếng ở Mỹ và Anh. Một mức độ giáo dục được thành tựu như vậy, có thể coi là đã vượt quá xa những người Ấn Độ đương thời.

Tiến sĩ Ambedkar về nước và hành nghề luật sư. Nhưng không thành công vì không có khách hàng nào muốn làm việc với một *tiện dân*. Do đó ông nhận ra rằng chế độ giai cấp thật sự là một thảm họa mà trong đó những người thuộc giai cấp thấp là những nạn nhân. Vì vậy ông bèn quyết định cống hiến cuộc đời mình cho việc đấu tranh xóa bỏ chế độ giai cấp ở Ấn Độ. Không chỉ riêng

Ambedkar mà một số nhà cải cách Ấn Độ khác cũng thấy được tính bất công và không phù hợp của chế độ giai cấp. Cho nên họ đã làm một số việc để cải thiện phần nào đời sống của những người ở giai cấp thấp.

Về phần mình, tiến sĩ Ambedkar đã tổ chức nhiều cuộc hội nghị cũng như thành lập nhiều tổ chức để giúp đỡ và đấu tranh cho họ. Ví như ông kêu gọi và hướng dẫn họ đấu tranh để được sử dụng nguồn nước ở các giếng nước công cộng và được vào các đền thờ làm lễ. Một trong những biểu hiện đỉnh cao của cuộc đấu tranh là việc họ đốt bộ luật Manus mà họ coi là biểu hiện của sự bất công, mà qua hàng thế kỷ cuộc sống của họ còn thua cả loài vật [5]. Có thể nói đây là một sự thách thức đối với cộng đồng Hindu nói chung, nhưng lại là một sự cổ vũ đối với tầng lớp *tiện dân*. Dù rằng những đấu tranh của họ luôn bị đàn áp, nhưng đây là lần đầu tiên trong lịch sử trải qua hàng trăm năm của Ấn Độ, tầng lớp tiện dân dám đứng lên chống lại chế độ giai cấp và đòi quyền lợi cho mình một cách quyết liệt như vậy.

Từ năm 1930 đến 1932, Ambedkar tham dự ba hội nghị bàn tròn ở Luân Đôn. Đây là hội nghị giữa chính phủ Anh và các nhà lãnh đạo Ấn Độ để bàn về việc trao trả độc lập lại cho Ấn Độ. Tại hội nghị này, Ambedkar đã trình bày trước các đại biểu tình trạng của giai cấp thấp ở Ấn Độ và ông kêu gọi chính phủ Anh đồng ý cho những người thuộc giai cấp thấp và tầng lớp tiện dân có đại biểu riêng trong các cuộc bầu cử cũng như họ có quyền bỏ phiếu cho đại biểu của họ chứ không phải chỉ là một bộ phận của đảng Quốc Đại Ấn Độ, tức là đảng của những người Hindu giai cấp cao. Chính phủ Anh tán thành ý kiến của Ambedkar. Tuy nhiên, ngài Gandhi lại cực lực phản đối, vì cho rằng như vậy sẽ làm cho đạo Hindu yếu đi. Sau khi thuyết phục chính quyền Anh không được, Gandhi đã tuyên bố tuyệt thực cho đến chết để phản đối.

Lúc đầu Ambedkar cũng kiên trì quan điểm của mình, nói rằng đấu tranh cho tầng lớp tiện dân là nhiệm vụ của ông, và đây cũng là cơ hội để những người cùng đình thay đổi số phận họ. Tuy nhiên khi đi gặp Gandhi tại nơi Gandhi đang tuyệt thực, Gandhi đã thuyết phục Ambedkar rằng đạo Hindu sẽ thay đổi, và xin Ambedkar cho những người Hindu cơ hội để họ chuộc tội. Gandhi đã hứa rằng trong năm năm sẽ có sự thay đổi hoàn toàn. *"Năm năm hay mạng sống của tôi"* Gandhi khẩn khoản. Trước tình cảnh đó, Ambedkar không biết làm gì hơn là đành phải chấp nhận từ bỏ việc bầu cử riêng cho tầng lớp tiện dân. Hơn nữa, Ambedkar cũng sợ rằng nếu Gandhi mà chết do tuyệt thực thì những người Hindu sẽ không để yên cho ông và tầng lớp tiện dân.

Sau bao năm đấu tranh đòi hỏi quyền bình đẳng nhưng không đạt được kết quả như mong muốn. Cái mà Ambedkar đòi hỏi cho giai cấp tiện dân là quyền bình đẳng chứ không phải cầu xin sự ban ơn từ giai cấp trên. Cho nên năm 1933, Ambedkar đã từ chối lời mời của Gandhi kêu gọi ủng hộ một chương trình nhằm cải thiện đời sống của tiện dân. Tiến sĩ Ambedkar đã khẳng khái nói rằng: *"Tôi phải hỏi những người Hindu rằng họ đã làm gì để xóa bỏ sự phân biệt thấp cao, chứ không phải chỉ là những xoa dịu tạm thời, những việc làm từ thiện. Nếu không, tôi phải nói lời tạm biệt với đạo Hindu"*.

Năm 1935, ngày 27 tháng 5, vợ Ambedkar qua đời. Trước đó bà có ước nguyện được đi đến làm lễ ở đền thờ Pandhapur, nhưng Ambedkar không cho. Bởi vì ông biết rằng dù có đến đó thì những người giữ đền cũng không cho họ vào. Ông hứa với vợ rằng sau này ông sẽ xây dựng một Pandhapur khác mà tất cả mọi người đều được phép vào. Thế là vợ ông mất khi chưa hoàn thành tâm nguyện. Điều này càng làm cho ông phẫn uất với đạo Hindu, và quyết định cải đạo.

Cái gì đến rồi cũng phải đến. Đúng ngày 13 tháng 10 năm 1935, Ambedkar chính thức tuyên bố trước 10 ngàn tiện dân có mặt tại hội nghị ở Yeola rằng ông sẽ cải đạo: *“Chúng ta đã cố gắng làm mọi thứ để được bình đẳng nhưng đã hoài công vô ích. Đạo Hindu không có chỗ cho sự bình đẳng. Chỉ có cách cải đạo mới cải thiện được tình cảnh của chúng ta. Cải đạo là cách duy nhất để giải thoát... Riêng bản thân tôi, thật không may sinh ra là một người Hindu, điều đó tôi không làm gì được. Nhưng trong khả năng của tôi, tôi trịnh trọng tuyên bố rằng, tôi sẽ không sống và chết với tư cách là một người Hindu”* [6].

Từ khi tuyên bố bỏ đạo Hindu, Ambedkar một mặt vẫn tham gia hoạt động chính trị và xã hội, một mặt không ngừng nghiên cứu các tôn giáo để chọn cho mình và những tiện dân khác một tôn giáo phù hợp. Sau khi Ấn Độ độc lập năm 1947, Ambedkar được Thủ tướng Nehru cử làm Bộ trưởng Bộ Tư Pháp. Và là chủ tịch Hội đồng biên soạn bộ Hiến pháp đầu tiên của Ấn Độ. Năm 1951, do thất vọng với chính phủ Nehru nên Ambedkar đã đệ đơn từ chức sau khi hoàn thành bộ Hiến Pháp vĩ đại. Cũng có thể ông từ chức để tập trung vào vấn đề quan trọng hơn, đó là chuẩn bị để quy y Tam Bảo.

Quả thật, ngay sau khi từ chức, Ambedkar đã thực hiện nhiều chương trình về tôn giáo. Năm 1949 ông tham dự hội nghị Phật giáo quốc tế ở Nepal trong đó ông đã đọc bài tham luận *Phật giáo và chủ nghĩa Mác*. Tháng 10 năm 1950, ông tham dự hội nghị Phật giáo quốc tế ở Tích Lan. Tháng 7 năm 1951 thành lập Tăng-già Phật giáo Ấn Độ. Năm 1954 tham dự Hội Liên hữu Phật giáo thế giới lần thứ 3 tại Myanmar. Đồng thời, Ambedkar cũng biên soạn nhiều công trình Phật pháp như *Đức Phật Và Phật Pháp*, *Tiến bộ và phản tiến bộ ở Ấn Độ*, *Đức Phật và Karl Marx*, *Tại sao tôi thích Phật giáo*...

Năm 1956 là kỷ niệm 2.500 năm đức Phật Đản sanh, Ambedkar tuyên bố rằng ông sẽ quy y Tam Bảo vào tháng 10 năm đó. Và đúng ngày 14 tháng 10 năm 1956, Ambedkar đã cùng với vợ (người vợ thứ hai) và khoảng 500 ngàn người thuộc giai cấp thấp và tiện dân đã chính thức quy y Tam Bảo dưới sự chủ trì của trưởng lão Chandramani và bốn tỳ-khưu khác [7]. Sau khi quy y xong, Ambedkar liền phát biểu rằng: *“Bằng việc từ bỏ tôn giáo cũ và quy y Tam Bảo, hôm nay tôi như được tái sinh. Sự quy y hôm nay đã làm cho tôi hết sức hài lòng và hạnh phúc không thể tưởng tượng. Tôi cảm thấy rằng mình như vừa được giải thoát từ Địa ngục vậy. Từ nay tôi sẽ không còn thờ các vị thần đạo Hindu nữa mà thực hành theo Chánh pháp. Tôi sẽ sống theo Bát chánh đạo mà đức Phật đã chỉ dạy. Phật giáo là một tôn giáo chân chính và tôi sẽ hướng cuộc đời mình dưới sự chỉ dẫn của từ bi, trí tuệ và lẽ phải”* [8].

Một tháng sau khi quy y Tam Bảo, Ambedkar lại đi dự Hội nghị Phật giáo thế giới lần thứ tư ở Nepal. Sau khi trở về, sức khỏe của ông ngày càng kém đi. Điều này làm cho ông hết sức không vui khi ông nghĩ đến những *“đệ tử”* của ông, những người mới vừa cải đạo sang Phật giáo. Nếu ông mất đi thì ai sẽ tiếp tục hướng dẫn họ. Nanak Chantu, người thư ký thân cận Ambedkar suốt 14 năm bên cạnh ông, kể lại rằng trong những tháng cuối đời, Ambedkar thường lau nước mắt khi ngồi trầm ngâm một mình. Và một sáng nọ, khi vợ ông vào gọi ông dậy thì thấy ông đã không còn thở nữa. Ông đã trút hơi thở cuối cùng vào sáng sớm ngày 6 tháng 12 năm 1956 trong khi đang ngủ.



Đám tang tiến sĩ là một trong những đám tang đông người tham dự nhất Ấn Độ.

Thủ tướng Nehru và các nhà lãnh đạo khác đã đến chia buồn cùng gia đình, trong khi hàng ngàn người dân tập hợp xung quanh nhà ông để đánh lễ ông lần cuối. Thi thể của ông được đưa bằng máy bay về nhà ông ở Bombay. Tất cả các xí nghiệp và trường học ở Bombay và vùng phụ cận đều đóng cửa để chịu tang ông. Đám tang của Ambedkar được tiến hành theo nghi lễ Phật giáo. Đúng 7 giờ rưỡi chiều ngày 7 tháng 12, Yashwantrao Ambedkar con trai ông đã châm lửa đèn thiêu. Hơn 100 ngàn người đã quy y Tam Bảo tại giàn thiêu để tỏ lòng tôn kính đối với ông, người đã suốt cuộc đời đấu tranh cho giai cấp cùng đinh Ấn Độ.

[1] - Hiện nay cũng vậy. Nhiều sinh viên Ấn kết hôn rồi mà vẫn đi học bình thường.

[2] - Tiểu vương là vị thống lãnh ở một vùng nào đó. Trước khi độc lập năm 1947 thì Ấn Độ có khoảng 600 tiểu vương như thế.

[3] - Ấn Độ có nhiều tôn giáo, nhưng đạo Hindu là tôn giáo chính, chi phối gần như toàn thể xã hội, ảnh hưởng đến các tôn giáo khác.

[4] - Chính phủ Anh ở Ấn Độ.

[5] - Một trong những vần thơ được sáng tác bởi chính những tiện dân như sau: *“Làm thế nào chúng ta có thể sống trên đất nước này. Đất nước này chưa bao giờ là đất mẹ yêu thương của chúng ta. Khi mà những gì chúng ta nhận được còn thua cuộc sống của chó và mèo”*.

[6] - D. L. Ramteke, *Revival of Buddhism in Modern India*, New Delhi: Deep and Deep Publications, 1983, pp. 121 - 2

[7] - Trưởng lão Chandramani là chủ tịch hội Phật giáo Nepal nhưng thường xuyên sống ở Kushinagar, Ấn Độ, lúc đó đã 79 tuổi. 4 vị tỷ-khưu kia là người Myanmar.

[8] - D. C. Ahir, *Buddhism and Ambedkar*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 2004: 92.

2.2 - Cư sĩ Angārika Dharmapāla với sự nghiệp phục hưng Phật giáo Tích Lan và Ấn Độ...

Kế thừa sự nghiệp phục hưng Phật giáo Tích Lan của đại đức M. Guṇānanda và đại tá Henry Steel Olcott là một thanh niên trí thức của Đảo quốc; đó chính là chàng thanh niên Anagārika Dharmapāla.



Dharmapāla có thể danh là David Hevāvitāraṇa, sinh năm 1864, con trai trưởng của một thương gia nổi tiếng từ Mātara, Nam Tích Lan, đến thủ đô Colombo làm ăn buôn bán. Cha mẹ cũng như ông nội David là những Phật tử thuần thành, liên hệ chặt chẽ với đại sư Hikkaḍuve Śrī Sumaṅgala (thành lập Phật học viện nổi tiếng).

Từ nhỏ David Hevāvitāraṇa được giáo dục theo đạo Phật tại gia đình, mặc dù đi học ông phải học hỏi giáo lý của đạo Cơ

Đốc. Trong cuộc tranh luận giữa đại đức M. Guṇānanda và phái bộ truyền giáo của đạo Cơ Đốc, ông có tham dự và vô cùng thích thú khi thấy phần thắng thuộc về phía đạo Phật.

Khi đại tá Henry Steel Olcott và bà Blavatsky đến Tích Lan để đấu tranh cho Phật giáo thì lúc này ông được 16 tuổi. Ông đã tích cực hỗ trợ cho hai ông bà trong thời gian họ ở Tích Lan trong công cuộc phục hưng Phật giáo.

Vào năm 20 tuổi, ông xin phép cha mẹ sống cuộc đời độc thân, để phụng sự cho Phật pháp. Từ đó ông thường xuyên lui tới các chùa, nhất là chùa Kotahena (Sinhalese: Koṭahena) có những bậc cao Tăng để học hỏi giáo pháp.

Sự xuất hiện của ông bà Olcott cùng buổi nói chuyện của họ càng làm cho David phấn chí. Năm 1883 trước sự hành hung của nhóm tín đồ Thiên Chúa chống đám rước kiệu nhân ngày lễ hội Phật giáo, David từ bỏ trường học Thiên Chúa, tham gia hội Thông thiên học Phật giáo Tích Lan do Olcott thành lập mà lúc này ông nội Anagārika là chủ tịch.

Năm 1886, khi đại tá Olcott tổ chức thuyết giảng khắp nơi để quyên tiền xây dựng trường học, nhà in... thì David tình nguyện theo Olcott để làm thông dịch; nhờ vậy David có cơ hội rèn luyện tiếng Anh và khả năng nói chuyện trước quần chúng. David xin từ chức thư ký tại bộ Giáo dục dành trọn thì giờ cho sinh hoạt Phật giáo.

Vào thời điểm ấy, người Tích Lan, nhất là giai cấp thượng lưu, cảm thấy hãnh diện khi biết nói tiếng Anh, có tên Anh, ăn mặc kiểu Anh. David, trong những buổi thuyết giảng cũng như trong các bài báo, ông cho rằng, khuynh hướng rập theo khuôn nước ngoài chứng tỏ thiếu tự tin, thiếu niềm kiêu hãnh đối với gia tài truyền thống. Để thể hiện quan điểm của mình, David đổi tên thành Anagārika Dharmapāla⁽¹⁾. Dân chúng dần dần thấy quan

⁽¹⁾ Dharmapāla là tiếng Sinhalese – nó gần giống Sanskrit hơn Pāli.

điểm của Dharmapāla là hợp lý, nên cảm thấy hãnh diện làm người dân Tích Lan, với tên Tích Lan, với gia tài truyền thống Tích Lan. Nhiều thanh niên Tích Lan đã theo chân Anagārika Dharmapāla tham gia phong trào phục hồi văn hóa Tích Lan, tham gia phong trào chấn hưng Phật giáo, hướng dẫn thế hệ trẻ Tích Lan theo truyền thống Phật.

Các nhà lãnh đạo cộng đồng Phật giáo Tích Lan lúc bấy giờ như các ngài Sir D.B. Jayatillake, F. R. Senanayake, Valisinha Harishchandra, W.A. de Silva... được khích lệ bởi đại tá Olcott thành lập hội Thông thiên học; được khích lệ bởi Anagārika Dharmapāla đã thành lập hội Ma Ha Bồ-đề tại Ấn Độ năm 1891; họ thành lập hội Thanh niên Phật tử Colombo năm 1898; thành lập Liên hội Phật giáo Tích Lan năm 1918.

Nhờ những tổ chức này mà các nhà lãnh đạo Phật giáo có thể cổ vũ đoàn kết dân chúng, lạc quyền tài chánh cho chương trình giáo dục, sinh hoạt tôn giáo, công tác xã hội, phát triển cộng đồng. Cũng nhờ sự đóng góp tập thể này mà công tác văn hóa được xúc tiến, nhiều tác phẩm văn học được ra đời. Phật học viện Vidyodaya Pirivena tại Māligākanda và Phật học viện Vidyālaṅkāra Pirivena tại Peliyagoḍa ngoại ô Colombo – cùng 200 chi nhánh khắp nước đã đào tạo ra những học giả thượng thặng với nhiều công trình dịch thuật, sáng tác tầm cỡ. Simon Hevāvitāraṇa – em út của Anagārika Dharmapāla để ra một số tiền lớn dùng để ấn loát, phát hành kinh sách Pāli, sách vở, báo chí Phật giáo.

Nhờ phong trào chấn hưng Phật giáo này mà những chùa, tháp xưa được trùng tu, trong đó có bảo tháp Ruwanveli Dāgaha (Sinhalese: Ruvanveli Mahā Seya; cũng được gọi là Mahāthūpa). Cổ thành Anurādhapura được trùng kiến trở lại vóc dáng như thuở xưa. Và khi những chùa, tháp được trùng tu thì những công

trình, nhà thờ của công giáo cùng các hãng xưởng thương mại, kỹ nghệ của chính quyền bảo hộ được dời đi nơi khác⁽¹⁾.

Và sau đó, công cuộc phục hưng Phật giáo Tích Lan từng bước, từng bước được thực hiện thành công; thành công ở chỗ là con dân hải đảo đã biết sống lại chánh pháp trong lòng mình.

Phục hưng Phật giáo Ấn Độ

Thấy Phật giáo Tích Lan đã tạm thời được phục hồi, con dân hải đảo đã biết quay về với tôn giáo của dân tộc; bây giờ đã đến lúc Anagārika Dharmapāla nghĩ là nên làm cái gì lớn lao hơn cho Phật giáo.

Năm 1889, Anagārika Dharmapāla cùng với Olcott đi Nhật Bản, tham dự một lễ quy y theo Phật giáo rất lớn tại thủ đô Tokyo. Thấy được sự chân thành và tinh thần mến đạo của Phật tử Nhật Bản, Anagārika Dharmapāla càng quyết tâm truyền bá Phật pháp đi khắp nơi trên thế giới. Tại thời điểm này, Dharmapāla đọc một bài báo của Edwin Arnold về Bồ-đề Đạo tràng; và là nhân duyên thôi thúc ông đến thăm thánh địa thiêng liêng đất Ấn.

Năm 1891, Anagārika Dharmapāla 29 tuổi, nghĩ mình đã bằng tuổi đức Phật thuở xuất gia nên ông sang Ấn Độ, bắt đầu sự nghiệp phục vụ hợp với sở nguyện của mình. Đầu tiên, đến Lộc Uyển, nơi Phật Chuyển pháp luân, Anagārika Dharmapāla đau lòng đến rơi nước mắt khi chứng kiến cảnh điêu tàn nơi thánh địa này. Đến Bodh-gayā nơi Bồ-tát Thành đạo, ông thấy được cây Bồ-đề, ngôi tháp cũ xưa, uy nghiêm, lừng lững; cảnh sinh tâm, quỳ xuống, Anagārika Dharmapāla phát lời thệ nguyện: *“Uy nghiêm, cao cả thay là thánh tích. Đây là một thắng cảnh hy hữu không đâu trên thế giới có thể so sánh được. Mỗi Phật tử chúng ta phải có trách nhiệm bảo vệ, giữ gìn, duy trì; lúc đủ duyên hãy dâng*

⁽¹⁾ Dựa theo quyển Phật Giáo Tích Lan của Gs. Trần Quang Thuận, NXB Tôn giáo năm 2008.

lại cho các bậc tu hành tôn túc. Không thể để cho thánh địa vĩ đại này phải điêu tàn, đổ nát thêm nữa”⁽¹⁾.

Rồi Anagārika Dharmapāla tức khắc lấy ngày ông chiêm bái (21/01/1891) làm ngày kỷ niệm phục hưng Phật giáo Ấn Độ. Năm 1892, ông đến Calcutta (ngày nay là Kolkata) diễn thuyết với đề tài: *“Sự quan hệ giữa Phật giáo và Ấn Độ giáo”*. Đồng thời, Dharmapāla cho phát hành tờ *“Bồ-đề tạp chí”* (Bodhi journal) làm cơ quan truyền bá Phật giáo và liên lạc với Phật giáo ở các nước trên thế giới, kêu gọi sự ủng hộ *“Phục hưng Phật tích tại Ấn Độ”*. Cũng trong năm này, hội thánh điển Pāli lập chi nhánh ở đây cũng đã được chính quyền địa phương hết lòng giúp đỡ.

Mấy năm sau, Anagārika Dharmapāla lần lượt đi Nhật Bản, Hawaii, Hoa Kỳ, Châu Âu... để bắt nhịp cầu liên lạc cho một sự hội tri có kết quả thiết thực hơn. Trở lại Ấn Độ, Anagārika Dharmapāla sáng lập hội *Đại Bồ-đề Ấn Độ* (Mahābodhi Society of India). May mắn thay, Dharmapāla nhận được sự giúp đỡ của rất nhiều người hảo tâm như bà Mary Footer, người Hawaii, giúp đỡ tài chánh; đại tá F.S. Olcott, người Mỹ; bà E.V. Vlavaski, người Nga, ông Kojen Gunaratna, người Nhật... đều là những cộng sự đặc lực thuộc nhiều lãnh vực.

Anagārika Dharmapāla thường đi diễn thuyết nhiều nơi trên đất Ấn, biết họ đa phần là người Ấn Độ giáo, nhưng Phật giáo cũng cùng một quê hương cội nguồn; nên ông tuyên bố rất tình cảm, rất xúc động: *“Phật giáo của quê hương Ấn Độ chúng ta đã lưu lạc tha phương ngót 800 năm; ngày nay, Phật giáo đã trở lại cố quốc, là niềm an ủi lớn lao cho tất cả chúng ta. Ngay lúc này đây, người dân Ấn phải thức tỉnh, phải vươn lên mọi định kiến giai cấp và tín điều; chỉ với một mục đích duy nhất là cùng với hội Đại Bồ-đề chúng tôi, đem giáo lý của đức Phật tặng lại cho nhân dân Ấn Độ”*.

⁽¹⁾ Theo *“Phật giáo Đại niên giám Nhật Bản”*.

Cuộc hành trình năm đó, ngoài việc đòi lại Thánh địa Bồ-đề Đạo tràng cho Phật giáo, Dharmapāla còn góp công trong việc *“Yêu cầu chính phủ Anh trả lại Xá-lợi Phật về cho Phật giáo Ấn”*. Dharmapāla cũng xây dựng chùa trên các Thánh địa Phật giáo. Dharmapāla cũng thỉnh mời 4 vị tỳ-khưu từ Sri Lanka qua ở ngôi chùa của Sri Lanka tại Bồ-đề Đạo tràng từ xưa bây giờ đã hoang phế. Dharmapāla muốn các ngôi chùa ở đây đi vào sinh hoạt, xây dựng lại hình ảnh Tăng đoàn trên đất Ấn thuở nào.

Đồng hành cùng ông là các nhà tri thức Đông Tây. Năm 1893, Arnold đã hưởng ứng tiếp tay với Dharmapāla bằng cách viết một bài báo mang tựa đề: *East and West: A Spenid Opportunity (Đông và Tây: Một cơ hội thuận lợi)* và cho đăng trên nhật báo *“Điện tín hằng ngày”* của ông, nhằm đưa vấn đề trên ra trước dư luận Phật giáo thế giới và ủng hộ lập trường của Dharmapāla là cương quyết yêu cầu các ông Mahant (theo Ấn giáo) phải hoàn trả quyền làm chủ, kiểm soát thánh tích Bồ-đề Đạo tràng cho các Phật tử. Đây cũng là điểm mốc lịch sử thành lập Hội Mahā Bodhi tại Anh Quốc vào năm 1927.

Trong vòng 2 năm sau, hoạt động phục hưng đã tạo nên một làn sóng lan tràn khắp Ấn Độ cũng như các nước phương Tây. Nhờ vào tâm huyết của những bậc thức giả như Anagārika Dharmapāla, như tiến sĩ Ambedkar (An-bồi-khắc), Phật giáo Ấn Độ được hồi sinh như hôm nay.

Trọn vẹn sự nghiệp phục vụ, cống hiến của Dharmapāla cho Phật giáo Á-Âu thế kỷ XIX đã khởi đầu xây dựng ý thức hệ mới về *“lịch sử bảo tồn truyền thống đạo đức của nhân loại”*.

Truyền bá Phật giáo sang Âu, Mỹ

Tạp chí Mahā Bodhi bằng tiếng Anh do Dharmapāla làm chủ bút ra đời vào tháng 5/1892, và nó đã truyền đi khắp nơi trên thế giới. Trong đó có hai bài quan trọng. Bài thứ nhất *“Tinh thần từ bi*

của Phật giáo” (Sweet spirit of Buddhism) do đại tá Olcott chấp bút. Đặc biệt bài thứ hai với tựa đề *“Một thế giới Phật giáo thống nhất”* (A united Buddhist World) do Anagārika Dharmapāla dày công soạn thảo, gây hiệu ứng gần như là lan tỏa khắp Âu, Mỹ.

Tiến sĩ J.H.Barrows, Chủ tịch Nghị viện Tôn giáo thế giới (The World Parliament of Religion) đọc được số báo liền bị cuốn hút; ông viết thư mời Dharmapāla tham dự Đại hội Tôn giáo thế giới tại Chicago vào tháng 9/1893.

Hội nghị có 4.000 đại biểu từ các châu lục phần lớn là tín đồ Thiên Chúa giáo và một phần các phi Kitô như Nhật, Ấn Độ (Hindu, Parsis, và Jains), Thailand, Trung Quốc. Mục đích của Hội nghị nhằm phản ánh tinh thần của Columbus và nhiều thánh đường được xây dựng mới toanh bên cạnh hồ Michigan.

Anagārika Dharmapāla đại diện cho Phật giáo Nguyên thủy Tích Lan, mời phát biểu trong hội nghị. Hội thảo đầu tiên từ khi Hoa Kỳ lập quốc năm 1776. Mở đầu đại hội, Charles Carroll Bonney, một luật sư cũng là một thẩm phán ở Chicago đã phát biểu để chứng minh: *“Hội đồng Tôn giáo không được nuôi nấng bởi riêng Kitô giáo, mà từ quỹ của chính quyền và xã hội; vì vậy, tôn giáo phải được phản ánh trong tầm nhìn của quốc gia, và Hoa Kỳ phải là trung tâm của mọi tôn giáo”*. Hoa Kỳ là quốc gia đa tôn giáo nên chính phủ đứng ra tổ chức, vừa thể hiện sự bình đẳng và tôn trọng các tôn giáo trên trường thế giới khẳng định vị trí của mình, và khiến cho các nước tin tưởng hợp tác trên nhiều lĩnh vực.

Đáp lại lời mời của mục sư Jones Henry Borrow, Dharmapāla đến dự Đại hội trong một phong thái tự chúa Jesus (?). Ông được vinh dự ngồi vào hàng ghế đầu tiên, bên cạnh Hồng y Gibbon và Đại sư Swarm Wivekananda.

Thông qua chủ đề *“Món nợ của thế giới đối với đức Phật”*, Dharmapāla không những phê phán thái độ mập mờ của Ấn giáo

khi đánh đồng Phật giáo thành tôn giáo của họ. Có thể nói, điều lớn lao mà ông làm cho Phật giáo trên toàn thế giới nói chung và Hoa Kỳ nói riêng là xác định lại vị trí Phật giáo trong đời sống, xã hội trên các quốc gia. Cũng chính là tiền đề khai sáng cho những thành phần tri thức nhìn lại sự lệch lạc trong vấn đề nhận diện giá trị đích thực của đạo Phật. Từ đó, bản thân tu sĩ Phật giáo chúng ta - Dharmapāla nhấn mạnh - phải là người có trách nhiệm trong sự nghiệp truyền bá giáo lý này. Do vậy, *“Món nợ của thế giới đối với đức Phật”* trở thành chủ đề khẳng định vai trò và vị thế của Phật giáo trong đời sống của các dân tộc. Ngoài ra, Dharmapāla còn muốn nhắc nhở, khơi gợi ý thức và tinh thần trách nhiệm nơi mỗi cá nhân những người con Phật.

Bài diễn thuyết của ông khiến các nhà trí thức trong hội nghị kinh ngạc, sau đó liền thay đổi cách nhìn đối với Phật giáo, tạo cơ hội để phương Tây tiếp nhận Phật giáo một cách hài hòa. Và Philangi Dasa nhận xét: *“Hành động ấy sẽ khiến cho ngân sách giáo xứ trong mùa Giáng sinh bị sút giảm và khiến cho những thiếu nữ Cơ Đốc giáo không còn e lệ với những người tình Phật tử”*. Bằng trí tuệ sẵn có của mình, Dharmapāla đã thu hút được sự chú ý mọi người với mục đích phục hưng Phật giáo phương Đông và truyền bá Phật giáo đến các nước phương Tây.

Anagārika Dharmapāla đã thành công trong công cuộc cầm cờ Phật trên đất nước Cờ Hoa, bởi ông đánh đúng vào tri thức dân bản địa. Tiến sĩ Radhkrishman đã nhấn mạnh: *“Phật giáo thu hút được tư tưởng hiện đại, bởi lẽ Phật giáo là khoa học thực nghiệm và không dựa trên bất cứ giáo điều nào”*. Có lẽ có một thành công khác nữa của Dharmapāla là thọ Tam quy, Ngũ giới⁽¹⁾ cho Charles T. Strauss, một thương gia gốc Do Thái tại New York bằng tiếng Pāli vào ngày cuối của Đại hội. Strauss được xác định là người

⁽¹⁾ Dhammapāla lúc này là cư sĩ, cho thọ trì quy giới được sao?

đầu tiên được nhận vào cộng đồng Phật tử chính trên đất Mỹ. Đây không chỉ đánh dấu Phật giáo chính thức vào Hoa Kỳ mà còn cho chúng ta thấy được *“Phật giáo đã chinh phục được đất nước đại phát triển”*. Ngoài ra, Dharmapāla đã gặp bà Mary Elizabeth Foster, quý tộc Anh. Sau cuộc trò chuyện bà nhận ông làm con nuôi. Về sau, bà chính là đại thí chủ luôn ủng hộ tài chính cho ông trong mọi hoạt động Phật sự. Cũng chính bà cúng dường khoảng 200 triệu Đô để ông xây được ngôi chùa ở Sārṇāth vào năm 1922. Sự kiện này đúng với mục đích và tâm nguyện ban đầu của Dharmapāla đi đến các nước kêu gọi sự ủng hộ xây dựng và phục hưng Phật giáo Ấn Độ.

Sau Đại hội, ông nhiều lần quay lại Mỹ, cảm hóa lòng dân bản xứ với đầy tâm huyết. Năm 1896, nhận lời mời của Tiến sĩ Paul Carus, một Phật tử người Đức đang sống ở Mỹ, Dharmapāla trở lại Mỹ truyền giáo. Với đề tài được yêu thích *“Sự hòa giải của Phật giáo và Thiên Chúa giáo”*, ông đã thuyết giảng tại rất nhiều tiểu bang như New York, Chicago, San Francisco, Duluth, Iowa city, Des Moines, Minneapolis...

Dharmapāla được giới báo chí Mỹ bấy giờ ca ngợi trong vai trò một nhà hùng biện Phật giáo, một người Á châu có giọng nói tiếng Anh rất độc đáo và làm cuốn hút người nghe.

Năm 1897, Dharmapāla trở lại Hoa Kỳ và tổ chức Đại lễ Phật đản đầu tiên tại bang San Francisco. Vào giữa những năm 1902 - 1904, Dharmapāla thăm Mỹ lần thứ ba, chủ yếu tham quan các trường khoa học - kỹ thuật, bởi ông cho rằng: *“Phương Đông cần kỹ thuật của phương Tây, cũng như phương Tây cần tâm linh của phương Đông”*. Sau cuộc khảo sát, Dharmapāla đã xây dựng được một trường kỹ thuật ở Sārṇāth, Ấn Độ. Đặc biệt trong lần hoằng pháp này, ông đã cảm hóa được Giáo sư người Mỹ - William James thuộc Đại học Harvard; từ đó môn Tâm lý học Phật giáo được dạy tại trường Đại học Harvard. Hoa Kỳ vốn

dĩ là đất nước với đa tôn giáo nhưng Phật giáo vẫn chiếm ưu thế triết lý nhờ vào sức ảnh hưởng của Dharmapāla mà chưa có một nhà khoa học nào làm được. Bởi khoa học chỉ đang phát triển theo chiều hướng xoắn ốc còn Phật giáo đã đến đỉnh cao của sự phát triển, vượt trên khoa học. Sự nghiệp phục hưng truyền bá giáo lý của Dharmapāla có vai trò quan trọng. Ngoài nước Mỹ năm 1897 thì ông còn đứng ra tổ chức lễ Phật Đản đầu tiên mang tính lịch sử tại Calcutta - Ấn Độ vào 26-5-1896. Bên cạnh đó, Dharmapāla còn thành công trong việc tổ chức lễ Phật Đản tại Anh Quốc. Mặc dù, năm 1893, Dharmapāla đến Anh Quốc với nguyện vọng thành lập “*Mahā Bodhi Society*” nhằm kêu gọi tiếng nói chung của giới Phật tử thế giới, chung tay xây dựng lại mảnh đất nguồn gốc của Phật giáo. Tuy ý nguyện không thành nhưng ông cũng góp phần ảnh hưởng đến Phật giáo Anh Quốc. Sự thất bại này không đến từ bản thân Dharmapāla mà do tình cảnh xã hội Anh lúc bấy giờ. Tại Anh Quốc, Phật giáo truyền vào với sự khám phá, nghiên cứu lan tỏa chủ yếu là tầng lớp trí thức, thượng lưu trong xã hội, chưa được phổ cập toàn dân nên chưa hưởng ứng, thích nghi kịp phong trào hoằng pháp của Dharmapāla. Đây là thách thức lớn và sự bất thành trong cuộc đời hoằng đạo của ông vậy.

Cuối đời, Anagārika Dharmapāla xuất gia tỳ-khưu rồi yên nghỉ tại Lộc Uyển

Phục vụ hầu như suốt đời không biết mệt mỏi, Dharmapāla đi nhiều nước để thuyết pháp và xây dựng nhiều ngôi tịnh xá khắp thế giới, đặc biệt là tại một số thánh địa ở Ấn Độ. Theo học giả Gananath Obeyesekere: Dharmapāla là hình ảnh tiêu biểu của một tín đồ Phật giáo châu Á cấp tiến và là một điển hình cho Phật giáo cấp tiến. Sự cấp tiến này đã giúp Phật giáo không bị đóng khung trong mọi hình thức mà lan rộng, bắt kịp với thời đại, phù

hợp với từng quốc gia, tầng lớp hay độ tuổi. Dharmapāla với hình thức cư sĩ nhưng cuộc đời dấn thân của ông không thua kém bất kỳ một nhà sư Phật giáo nào.

Dharmapāla đã hoàn thành nhiệm vụ của một vị đệ tử Phật và thực hành đúng lý tưởng của mình. Mang hình thức cư sĩ nhưng Dharmapāla rất phù hợp với hình ảnh nhà truyền giáo tại Hoa Kỳ và dễ dàng hòa nhập vào xã hội. Người Mỹ thích tự do, họ không thích bị ràng buộc bởi hình thức theo bất cứ phong tục truyền thống nào. Anagārika Dharmapāla xuất gia muộn là hạnh nguyện của ông, vì hình thức cư sĩ phù hợp với yêu cầu xã hội, dễ dàng thành công trên con đường phục hưng Phật giáo hơn.

Sự đóng góp của Anagārika Dharmapāla trong sự nghiệp truyền chánh pháp từ Đông sang Tây đã để lại cho đàn hậu học một tiếng chuông thức tỉnh. Xuất phát từ lòng kính ngưỡng, ông đã dành trọn đời mình cho sự nghiệp phục hưng Phật giáo không những tại Tích Lan mà cả Ấn Độ và còn tỏa rộng sang Âu, Mỹ.

Có thể nói rằng: Dharmapāla chính là nhân vật cao cả, một người đệ tử thuần thành truyền bá chánh pháp đến với nhân loại của thế kỷ cận hiện đại. Những người kế thừa sau này là minh chứng cho lời phát nguyện này. Từ đó, chúng ta có thể thấy Thánh tích cuối cùng tại Ấn Độ cũng đã được trở về với Phật giáo nên đã được những người con Phật khắp nơi trên thế giới tìm về chiêm bái với tâm tín thành, hỷ hoan và tôn ngưỡng.

Suốt gần 40 năm tận tụy với công việc truyền bá giáo lý, đào tạo nhân tài, xây dựng cơ sở, cơ cấu những phân chi hội, tạo mọi điều kiện dễ dàng thuận lợi cho khách hành hương đến thăm viếng Phật tích; lúc đã già, vào ngày 13-07-1930, ông mới chính thức xuất gia tỳ-khưu. Chỉ ba năm sau, ngày 28-04-1933, ông an tâm nhắm mắt lìa đời tại Lộc Uyển, nhưng công đức phục hưng Phật giáo Tích Lan, phục hưng Phật giáo Ấn Độ của ông sẽ còn mãi

trong lòng Phật tử năm châu và trong sự biết ơn của người dân Tích cũng như dân Ấn. Hội Đại Bồ-đề của Anagārika Dharmapāla còn được kế thừa và duy trì cho đến tận ngày nay.

3 - 10 vị tỳ-khưu Ấn Độ lỗi lạc, xuất chúng góp phần đặc lực việc phục hưng Phật giáo của quê hương mình

Nói đến phong trào phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ đầu thế kỷ XX, người ta chú ý ngay đến Tiến sĩ Ambedkar, người đã lãnh đạo và hướng dẫn nửa triệu người dân Ấn quy y Tam Bảo năm 1956. Tuy nhiên, sẽ là một thiếu sót nếu như ta không đề cập đến các Tăng sĩ, một trong ba trụ cột hình thành nên cái gọi là Tam Bảo - Phật giáo. Họ cũng là những người đầu tiên đóng góp cho sự phục hưng của Phật giáo ở Ấn Độ. Một số vị trong họ cũng có liên quan hay cộng sự với Ambedkar trong những công tác Phật sự cao cả. Ở đây tôi xin giới thiệu 10 vị tỳ-khưu đầu tiên của Ấn Độ trong thời hiện đại, gắn liền với sự phục hưng của Phật giáo ở Ấn Độ [1]. Nói là “*đầu tiên*” không có nghĩa những vị này là những người sớm nhất theo thứ tự từ một đến mười, mà có lẽ là những người nổi bật, có học vấn và có công phụng hiến. Ngoài ra còn những vị tỳ-khưu khác cùng thời, nhưng cuộc sống thầm lặng hơn. Ví dụ như ngài Ariyawansa xuất gia với một vị thầy cùng huyện Chittagong, tuy là thầy, tức đi tu trước, nhưng không được đề cập trong sử sách nhiều.

3.1 - Tỳ-khưu Mahavir Swami

Vị tu sĩ Phật giáo người Ấn Độ đầu tiên trong thời hiện đại được biết đến là tỳ-khưu Mahavir Swami. Ngài Mahavir thuộc bang Bihar (miền Đông Ấn Độ), là tín đồ của đạo Hindu (Ấn Độ giáo), cải đạo sang Phật giáo. Từ năm 1857, Mahavir theo chú là Kunwar Singh đấu tranh chống lại sự cai trị của thực dân Anh ở Ấn Độ. Sau khi chú ngài mất 1858 thì ngài sang Tích Lan học tiếng Pāli và bắt

đầu chú ý tới Phật giáo. Năm 1890, Mahavir thọ giới tỳ-khuru với trưởng lão Indrasabha Nayaka là hòa thượng chứng minh. Năm 1891, Mahavir trở về Ấn Độ và dừng chân lại Kusinārā (Câu-thi-na - nơi đức Phật nhập Niết-bàn) để mở đạo tràng hành đạo.

Mặc dù Kusinārā đã được khai quật từ năm 1861 bởi Alexander Cunningham, nhưng khi Mahavir đến đó thì nơi này vẫn còn rất hoang vu. Ngài bắt tay vào sửa sang lại mọi thứ để làm nơi định cư lâu dài. Sự hiện diện của nhà sư Mahavir, một tu sĩ Phật giáo Ấn Độ, đã thu hút được sự chú ý và hoan hỷ của mọi người, và do đó khách hành hương, nhất là các Phật tử Myanmar kéo đến ngày càng đông. Năm 1898, với sự tài trợ của các Phật tử Myanmar, Mahavir mua thêm một miếng đất ở gần đó để xây nhà khách làm chỗ nghỉ ngơi cho khách hành hương. Năm 1902, Mahavir cùng với sư Chandramani người Myanmar tiến hành sửa chữa lại hai ngôi tháp bị hư và khởi công xây một ngôi chùa để an trí và tôn thờ tượng đức Phật nhập Niết-bàn dài 30 foot (khoảng 9 m). Đây được coi là ngôi chùa Phật giáo đầu tiên ở Ấn Độ trong thời hiện đại, tạo nền tảng cho sự phục hưng và phát triển của Phật giáo ở Ấn Độ. Sau gần 30 năm phục vụ, nhà sư Mahavir viên tịch năm 1919.

3.2 - Tỳ-khuru Dharmananda Kosambī



Dharmananda Kosambī là một học giả Pāli vĩ đại của Ấn Độ thời hiện đại. Ngài sinh vào ngày 9-10-1876, tại một ngôi làng hẻo lánh ở Goa, thuộc bang Maharashtra (Tây Ấn). Ngài là con út trong gia đình bảy anh chị em (5 gái, 2 trai). Thuở nhỏ, chú bé Kosambī không được đi học, mà chỉ học tiếng địa phương Marathi tại nhà và đọc một ít sách có sẵn

trong làng. Một ngày năm 1879, Kosambī có dịp đọc về cuộc đời đức Phật trên một tạp chí dành cho thiếu nhi ở địa phương. Ấn tượng sâu sắc về cuộc đời vĩ đại của đức Phật, Kosambī ngay lập tức quyết định phải học Phật pháp. Sau này Kosambī đã kể lại giây phút thức tỉnh ấy rằng: *“Tôi cảm thấy rằng dù gặp phải bất cứ khó khăn trở ngại nào đi nữa tôi cũng phải học Phật pháp cho bằng được. Và nếu như tôi có thể làm được điều này thì coi như mục đích của cuộc đời tôi đã được mãn nguyện”*.

Để có thể học Phật pháp, Kosambī nghĩ rằng trước hết phải học tiếng Sanskrit. Do vậy, tháng 12 năm 1899, Kosambī rời nhà đi Pune để học Sanskrit và Phật pháp. Ngài ở Pune một thời gian rồi đến Banaras (Ba-la-nại) và ở đó một năm rưỡi nữa để học tiếng Sanskrit với các học giả Sanskrit ở đó. Khi đã cảm thấy vốn kiến thức Sanskrit của mình đã đủ, Kosambi liền đi Nepal để mà tìm hiểu về Phật giáo, tuy nhiên ngài không thỏa mãn với Phật giáo ở đó, cho nên đã trở lại Ấn Độ, đến Bồ-đề Đạo tràng. Tại Bồ-đề Đạo tràng, một vị sư đã khuyên ngài nên đi thăm Tích Lan để mà, rất có thể ngài sẽ cảm nhận được thể nào là Phật giáo trên đảo quốc này. Nghe theo lời khuyên, Kosambi liền đi Tích Lan và đến đó vào tháng 3 năm 1902. Ít lâu sau đó, ngài quy y Tam Bảo và xuất gia làm tăng. Kosambi là vị Tăng sĩ thứ hai của Phật giáo Ấn Độ trong thời hiện đại.

Tại Tích Lan, Kosambi học Pāli và nghiên cứu Phật pháp dưới sự hướng dẫn của trưởng lão Hikkaduwe Sumaṅgala, người sáng lập ra Viện Vidyodaya, nay là trường Đại học Vidyodaya ở thủ đô Colombo. Kosambi ở Tích Lan được một năm thì trở về Ấn Độ. Ngài định đến Kusinārā, nhưng do không đủ lộ phí nên vẫn còn lưu lại Madras. Tại đây, Kosambi tiếp xúc với giáo sư P. Lakshmi Narasu [2] và các Phật tử khác đến từ Nam Ấn. Ngài cũng gặp một vài sinh viên người Myanmar và họ đã khuyên ngài nên đi Myanmar. Với sự giúp đỡ của các sinh viên người Miến, Kosambi

đi Myanmar để học Thiền cho đến năm 1904 thì về lại Ấn Độ. Khi trở về Ấn Độ rồi, Kosambī bỏ ra hai năm nữa để đi hành hương viếng thăm các thánh tích Phật giáo.

Trong thời gian từ năm 1906 - 1907, Kosambī đã hoàn tục và lập gia đình và cũng có một con. Tuy nhiên, về căn bản, ngài không thích hợp với cuộc sống thế tục. Trong khi ở với gia đình, ngài lúc nào cũng cảm thấy âu lo và không thoải mái. Cho nên một lần nữa, Kosambī phải từ giã gia đình và quyết tâm dâng hiến đời mình cho Phật pháp. Cuối năm 1906, Kosambī được trường Đại học Calcutta mời dạy môn Pāli, rồi làm giáo sư thỉnh giảng của trường Cao đẳng quốc gia Calcutta. Tuy nhiên, do lòng thiết tha muốn truyền bá thông điệp của đức Phật, nên khi tiểu vương Sayajirap Gaekwad của Baroda [3] mời Kosambī viết một quyển sách về Phật giáo, ngài đã vui vẻ nhận lời và đi đến Baroda (thuộc bang Gujarat, Tây Ấn Độ). Ở đây, Kosambī cũng thuyết phục được trường Đại học Bombay đưa môn Pāli vào chương trình giảng dạy. Bản thân Kosambī dạy môn Pāli ở trường Cao đẳng Fergusson từ năm 1912 đến 1918. Có thể nói, Kosambī là người có công rất lớn trong việc giới thiệu tiếng Pāli, ngôn ngữ chính của kinh điển Phật giáo (Nam truyền), vào chương trình giảng dạy tại nhiều trường Đại học, Cao đẳng ở Ấn Độ, như là cách để truyền bá Phật pháp.

Khoảng thời gian 1910, Tiến sĩ James H. Woods của trường Đại học Harvard, người đã từng dạy Pāli ở Bombay mời Kosambī đi Mỹ để cộng tác thực hiện quyển Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) của ngài Phật Âm (Buddhaghosha). Do cũng có nhiều việc đang làm ở Ấn Độ nên Kosambī đã đi tới đi lui giữa Mỹ và Ấn Độ cho đến năm 1927 thì hoàn chỉnh bản Devanagari [4] và năm 1932 thì xong phần tiếng Anh. Do công trình này mà Kosambī đã được trường Đại học Harvard cấp bằng tiến sĩ khoa học. Bản Devanagari được Nhà xuất bản Bhartiya Vidya Bhavan, Bombay xuất bản năm

1940, còn bản tiếng Anh thì trường Đại học Harvard xuất bản năm 1950. Bản thân Kosambī cũng có viết một tác phẩm gọi là Dipika (Ánh Sáng) để chú giải quyển Thanh Tịnh Đạo.

Kosambī rất chú trọng việc đưa Phật pháp đến với quần chúng thuộc giai cấp thấp. Năm 1937, Kosambī xây dựng một ngôi chùa nhỏ tên là Bahujana Vihāra (Chùa của quần chúng) ở gần Bombay. Để phổ biến Phật pháp, Kosambī cũng viết nhiều tác phẩm bằng tiếng địa phương Marathi, như quyển đức Phật, Phật Pháp Tăng, Chuyện tiền thân đức Phật, Thiền định Phật giáo... Trong đó quyển đức Phật (Bhagwan Buddha) được dịch ra nhiều ngôn ngữ khác như Hindi, Assamese, Gujarati, Kannada, Malyalam, Orisa, Sindhi, Tamil và Urdu, và là một trong những tác phẩm ảnh hưởng rất lớn tới Ambedkar trong việc đến với đạo Phật. Lúc gần cuối cuộc đời, Kosambī đã giao chùa Bahujana cho Hội Đại Bồ Đề, rồi đi đến Sārṇāth (Lộc Uyển) để cộng tác và giúp đỡ các học giả Phật giáo ở đó như sư Jagdish Kashyap, trong lĩnh vực Pāli. Ngày 4 tháng 6 năm 1947, Kosambī viên tịch tại một tịnh thất ở Sevagram (bang Maharashtra). Như vậy, Kosambī đã phục vụ Phật pháp trên 45 năm, coi như nhà sư đã hoàn thành ước mơ học và truyền bá Phật pháp của mình vậy.

3.3 - Tỳ-khưu Kripasaran

Kripasaran sinh ngày 22 tháng 6 năm 1865 trong một gia đình Barua nghèo khó nhưng có truyền thống Phật giáo ở phố huyện Chittagong [5], gần vịnh Bengal (một phần của Chittagong ngày nay thuộc Đông nam Bangladesh). Thân sinh qua đời sớm khi Kripasaran chỉ mới lên mười, vì thế ông đã phải làm việc vất vả để mà kiếm sống. Vốn đã được cha mẹ dạy về Phật pháp ngay từ nhỏ, cậu bé Kripasaran đã dành



hầu hết thời gian rảnh rỗi của mình ở các chùa địa phương. Do bản tính điềm đạm, Kripasaran ngay từ rất sớm đã được trưởng lão Sudhan Chandra, trụ trì chùa Uninepura gần đó, để ý tới và khi hội đủ nhân duyên thì cho chú bé xuất gia. Lúc đó Kripasaran mười sáu tuổi. Không lâu sau đó thì có trưởng lão Puranachara từ Tích Lan đến ở tại chùa Uninepura, do đó mà Kripasaran có dịp gần gũi và học hỏi Phật pháp. Trưởng lão Puranachara rất ấn tượng trước sự thông minh và lễ độ của Kripasaran nên đã làm hòa thượng truyền tỳ-khưu giới cho Kripasaran khi vừa đủ 20 tuổi. Puranachara cũng đặt cho Kripasaran pháp hiệu là Chandrajyoti (Ánh Trăng), nhưng mọi người vẫn quen gọi theo thể danh là Kripasaran.

Năm sau, trưởng lão Puranachara đi thăm các Phật tích và dẫn Kripasaran đi cùng. Cuộc hành hương này đã mở rộng tầm mắt của Kripasaran, nên ngài đã quyết định cống hiến cuộc đời mình cho sứ mệnh phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Kripasaran cho rằng Calcutta, thủ đô Ấn Độ thời thuộc địa Anh, là thích hợp nhất cho hoạt động Phật sự. Hơn nữa, còn có mấy trăm Phật tử người Barua đang làm việc ở đó để kiếm sống, hầu hết họ rất nghèo và mù chữ. Nên Kripasaran đã xây dựng một ngôi chùa nhỏ ở đó, tại Calcutta làm nơi tu tập và sinh hoạt Phật pháp.

Mục tiêu trước mắt của Kripasaran là tổ chức lại các Phật tử Barua và hướng dẫn họ tu tập đúng theo Chánh pháp. Để có cơ sở hoằng dương Chánh pháp, ngày 5 tháng 10 năm 1892, Kripasaran đã thành lập Hội Phật tử Bengal. Với bình bát trên tay, nhà sư Kripasaran đã đi khắp nơi, nhất là những nơi có nhiều Phật tử Bengal để quyên tiền xây một ngôi chùa cho khang trang ở Calcutta. Tám năm sau, năm 1900, nhà sư đã đủ tiền để mua một miếng đất tại số 5, đường Lalit Mohan Dass để xây chùa. Năm 1903 thì ngôi chùa hoàn thành với tên là Dharmankur (Dhamar là pháp, Ankur là cây giống), và con đường được đổi tên thành

đường Chùa Phật (Buddhist Temple Street). Cùng năm đó, một vị sư đồng hương với Kripasaran đến để phụ giúp thực hiện các công tác Phật sự. Những hoạt động đầy ý nghĩa của các nhà sư ở đây đã tạo được thiện cảm và thu hút nhiều thành phần trí thức tham gia. Nhờ vậy mà các công tác Phật sự càng thêm phát triển. Năm 1908, Kripasaran ấn hành tạp chí Ánh Sáng (Jagajjyoti). Năm 1909, Kripasaran khánh thành thư viện Gunalankara tàng trữ nhiều sách Phật giáo quý hiếm.

Nhà sư Kripasaran cũng đã cộng tác đặc lực với cư sĩ Anagārika Dharmapāla trên nhiều phương diện, nhất là phục hưng Phật giáo Ấn Độ. Các thành phần ưu tú ở Calcutta cũng tìm đến để phụ giúp nhà sư nhiều việc khác nhau. Trong xu thế phát triển đó, Kripasaran đã mạnh dạn mở thêm nhiều chi nhánh khác tại nhiều địa phương như Simla, Lucknow, Dibrugarh, Darjeeling, Ranchi, Shilong, Tatanaga... Nhờ vậy mà đã kết nối được với các Phật tử Bengal trên khắp Ấn Độ. Chính cuộc sống khổ hạnh và tận tâm phục vụ của Kripasaran đã cảm hóa được nhiều người, nên họ đã theo nhà sư để xuất gia, thọ giới, như chư vị tỳ-khưu Bodhananda, Agrabamsa, Ānanda, Aryalandar, Kajalkumar và Dharmadarsi...

Kripasaran cũng thường xuyên có những chuyến công tác nước ngoài. Năm 1908, nhận lời mời của trưởng lão U. Sagar and Tejabanta, Kripasaran đến thăm đất nước Myanmar. Năm 1915, Kripasaran thăm Tích Lan theo lời mời của cư sĩ Anagārika Dharmapāla. Bất cứ nơi nào Kripasaran đến, nhà sư đều được các Phật tử ở đó tiếp đón ân cần và kính trọng, một phần cũng bởi vì Kripasaran đến từ quê hương của đức Phật. Điều này càng làm cho Kripasaran thêm quyết tâm phục hưng tôn giáo của đức Phật trên mảnh đất mà nó được sinh ra.

Bên cạnh hoạt động tôn giáo, nhà sư Kripasaran cũng chú ý tới phương diện giáo dục. Ngài đã xây dựng và liên thông nhiều

trường trung học ở Chittagong với trường Đại học Calcutta. Năm 1910, Kripasaran tổ chức hội nghị Hội Thanh thiếu niên Phật tử (Young Men's Buddhist Association) để đánh giá các vấn đề của cộng đồng sinh viên. Kripasaran cũng tổ chức Hội nghị các Phật tử nữ (Buddhist Women's Conference) để kêu gọi sự chú ý của xã hội về các vấn đề và quyền lợi của phụ nữ. Kripasaran cũng là người đóng vai trò quan trọng trong việc đưa môn Pāli vào giảng dạy ở trường Đại học Calcutta cũng như thuyết phục thành công chính phủ Ấn Độ cấp học bổng du học cho sinh viên ngành Pāli. Và Benimadhab Barua là sinh viên Phật tử Ấn Độ đầu tiên được nhận học bổng này để theo đuổi chương trình hậu tiến sĩ tại trường Đại học Oxford, Anh Quốc.

Một trong những cống hiến quan trọng của nhà sư Kripasaran là việc tổ chức Hội nghị Phật giáo Thế giới từ ngày 6 đến ngày 14 tháng 12 năm 1924 tại công viên Nālandā ở thủ phủ Calcutta. Hội nghị đã tập hợp các Tăng sĩ Phật giáo, nhất là Tăng sĩ người Barua và các nhà lãnh đạo tôn giáo nổi bật ở Ấn Độ, Bangladesh và Myanmar để mà tìm ra phương hướng và cách thức thúc đẩy phong trào phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Cuối năm đó, Kripasaran và các trưởng lão khác đã mở giới đàn tại chùa Dharmankur để truyền giới cho một số Tăng sĩ, những người có ý nguyện phục vụ đạo pháp.

Kripasaran viên tịch vào ngày 30 tháng 4 năm 1926 tại Calcutta. Nhà sư đã để lại một di sản vô giá về niềm tin và tinh thần phụng sự. Chùa Dharmankur do Kripasaran thành lập ngày nay đã trở thành trung tâm văn hóa và tư tưởng Phật giáo.

3.4 - Tỳ-khưu Bodhananda

Bodhananda Mahasthavir sinh năm 1874 trong một gia đình Begali ở làng Chunar, huyện Mirzapur, bang Uttar Pradesh [6]. Ngài là một nhân vật nổi bật và đóng vai trò quan trọng trong phong trào phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Cha mẹ ngài qua đời khi ngài còn nhỏ, nên ngài đã đến sống với cô (hoặc dì) ở Varanasi (s.Vārāṇas - Lộc Uyển). Ngay từ nhỏ, Bodhananda rất thích ngắm nhìn những đoàn du sĩ ở Vārāṇasī. Không bao lâu sau đó thì ngài đã từ bỏ gia đình để trở thành một du sĩ, và được biết với cái tên Nij Bodhananda (Bodhananda mới).

Năm 1896, Bodhananda tình cờ gặp một Tăng sĩ hành hương đến Sārṇāth. Bodhananda hết sức ấn tượng với vẻ điềm tĩnh và uy nghiêm của vị tăng, làm cho ngài cảm thấy có thiện cảm với Phật giáo. Ngài đã viết về điều này như sau: *“Năm 1896, khi tôi đang làm công việc giúp đỡ những nạn nhân của nạn đói ở Kashi thì tôi may mắn gặp một số vị tăng đến từ Tích Lan. Và thông qua họ mà tôi biết đến Phật giáo. Trong khi học Phật pháp, tôi thấy rằng những điểm tốt mà đạo Hindu đang có đều bắt nguồn từ Phật giáo. Phật giáo là một tôn giáo có nguồn gốc từ Ấn Độ, và nó chống lại sự bất bình đẳng cũng như chế độ giai cấp của đạo Hindu. Vì thế tôi đã quyết định truyền bá những lời dạy đầy từ bi của đức Phật”*.

Tuy nhiên, lúc bấy giờ, Bodhananda vẫn còn là một du sĩ đạo Hindu chứ chưa chính thức xuất gia theo đạo Phật.

Từ năm 1904, Bodhananda đến định cư ở Lucknow. Với tư cách là một tín đồ của thần Śiva, Bodhananda đã xây dựng đền thần, nhưng cũng an trí tượng Phật trong đó. Và điều này đã bị các đạo sĩ khác chống đối, nên ngài đã di chuyển đến một địa điểm khác cũng gần đó. Do không thỏa mãn với cách sống của một du sĩ, Bodhananda cuối cùng cũng đã xuất gia để chính thức trở thành tu sĩ Phật giáo vào ngày 4-10-1914 với tôn giả Kripasaran

và Gunalankar làm thầy thế phát. Và sau đó thì thọ giới tỳ-khuru. Bodhananda là vị tăng Ấn Độ đầu tiên xuất gia và thọ tỳ-khuru với chư Tăng người Ấn tại Ấn Độ. Bởi vì cho đến lúc đó vẫn chưa đủ số tăng để có thể mở một giới đàn, cho nên theo Luật, Bodhananda đã phải thọ giới trong một con thuyền trên sông Hằng.

Năm 1916, Bodhananda thành lập Hội Phật tử Ấn Độ (Indian Buddhist Society) tại Lucknow để truyền bá Chánh pháp ở Bắc Ấn. Năm 1925, ngài xây dựng Chùa Phật (Buddha Vihāra) ở Lucknow. Bodhananda cũng thành lập thư viện Phật giáo mà trong đó có sách bằng nhiều thứ ngôn ngữ như Pāli, Sanskrit, Bengali, Hindi, Urdu, Persian cũng như bằng tiếng Anh. Với sự thành lập chùa và thư viện của nhà sư Bodhananda nên Lucknow trở thành một trung tâm Phật giáo. Và cùng với thời gian, Bodhananda cũng đã hướng dẫn nhiều người đến với đạo Phật, trong đó có học giả Rahul Sankrityayan.

Không chỉ là một diễn giả giỏi, Bodhananda còn là một tác giả tài năng. Ngài đã viết nhiều sách và pamthlet (cuốn sách nhỏ bàn về một vấn đề thời sự) về tôn giáo và các vấn đề xã hội để đưa tư tưởng Phật giáo vào cuộc sống. Bodhananda là người rất bộc trực, nhà sư đã công khai chống lại chế độ phân biệt đẳng cấp của Ấn giáo mà ngài coi như là nguyên nhân chủ yếu của các căn bệnh của xã hội Ấn Độ, nhất là cách cư xử thô bạo đối với những người cùng đinh. Và cũng do đó mà Bodhananda rất quan tâm đến đời sống kinh tế xã hội của những người kém may mắn này. Năm 1928, Bodhananda thành lập hội Liên hiệp các giai cấp cùng đinh (Backward Classes League).

Bodhananda đã qua đời ngày 11-5-1952, thọ 78 tuổi. Với những cống hiến xuất sắc của mình, Bodhananda đã tạo ra được một mảnh đất màu mỡ cho sự phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ nói chung và quê hương Uttar Pradesh của ngài nói riêng. Bodhananda

cũng đã di chúc lại hệ thống chùa và các cơ sở Phật giáo do ngài thành lập cho Hội Đại Bồ Đề Ấn Độ.

3.5 - Tỳ-khưu Rahul Sankrityayan

Rahul Sankrityayan sinh ngày 9-4-1893 ở làng Kanaila (nhưng được sinh ra ở làng Pandaha, quê ngoại ngài cách đó 10 km), huyện Azamgarh, bang Uttar Pradesh. Rahul được ông ngoại, là một cựu quân nhân, yêu quý nên muốn tạo điều kiện cho ngài có được một sự giáo dục tốt nhất. Cho nên 5 tuổi, Rahul đã được cho đi học và ngài cũng học rất giỏi. Rahul viết về bản thân mình rằng, ngài có thể học xong một chương trình nào đó chỉ trong 4 tháng thay vì 12 tháng như những đứa trẻ khác cùng tuổi. Mặc dù vậy, Rahul lại không ham học cho lắm. Ngược lại, những vần thơ sau đây lại khơi gợi trí tưởng của ngài: *“Ôi, bạn thật ngu ngốc và lười biếng. Hãy ra đi để khám phá thế giới bao la. Bạn chỉ có một đời sống thôi. Mà dù cho bạn có thể sống lâu hơn, nhưng tuổi trẻ của bạn cũng sẽ không thể trở lại”*. Rahul đã lập lại vần thơ đó rất nhiều lần trong tự truyện của mình.



Được cảm hứng bởi triết lý “*seeing the world*” (tạm dịch: trải nghiệm thế giới) cùng với bản tính phiêu lưu và nổi loạn, đã thúc đẩy Rahul bỏ nhà ra đi khi ngài mới 13 tuổi khi đang học lớp sáu. Ngài đi Calcutta chỉ với 22 Rupee trong túi. Ở đó, Rahul nhập bọn với mấy đứa trẻ bụi đời cùng trang lứa. Tuy nhiên do không có tiền cho nên cậu bé Rahul đã phải trở về làng và nối lại việc học, sau bốn tháng đi bụi. Tuy vậy, giấc mơ khám phá thế giới vẫn không nguôi trong lòng và một lần nữa, Rahul lại biến khỏi nhà. Lần này

thì Rahul may mắn tìm được một việc làm ở quầy bán thuốc lá ở Calcutta. Nhưng một lần do ăn kẹo say (intoxicating sweets - không biết là kẹo gì) làm cho ngài bị bệnh nghiêm trọng phải nhập viện. Sau khi bình phục Rahul lại quay trở về làng Kanaila.

Mặc dù ông chủ tiệm thuốc lá ở Calcutta nhiều lần gọi Rahul trở lại làm việc, nhưng Rahul đang có một dự định khác. Ngài muốn học tiếng Sanskrit và muốn trở thành một du sĩ lang thang. Và thế là ngài lại bỏ nhà ra đi lần thứ ba. Ngài lang thang đây đó với các đạo sĩ. Đến tháng 10 năm 1910 thì ngài, cùng với bạn là Yogesh, đến Vārānasī và bắt đầu học tiếng Sanskrit ở đó. Ngài cũng cố gắng cầu nguyện các vị thần và nữ thần ban phước lành bằng cách niệm danh hiệu của họ, nhưng tám ngày trôi qua mà vẫn không thấy có sự hiển linh nào [7], làm cho ngài vô cùng thất vọng đến nỗi đã ăn trái độc tự tử, suýt chút nữa là mất mạng. Từ đó ngài không còn tin vào thần linh nữa. Cũng trong thời gian này, Rahul có dịp tiếp xúc với ngài Ramavatar Sharma, một học giả vĩ đại và là một người theo chủ nghĩa duy lý. Sharma đã khuyến khích Rahul nên đi học lại và ngài đã đăng ký học lớp 7 tại trường Dayanand ở Vārānasī.

Cũng trong thời gian này, đạo sư (của Ấn giáo) Lakshaman Das từ Parasa (Bihar) đến Vārānasī để tuyển môn đồ. Trông thấy Rahul, vị đạo sư rất thích và đề nghị Rahul theo ông ta. Rahul đã đồng ý vì nghĩ rằng như thế ngài sẽ có điều kiện thuận lợi để học. Thế nhưng, ngược lại với những gì Rahul nghĩ, cuộc sống của một “*tiểu đạo sĩ*” tuy thoải mái về vật chất nhưng không phải là môi trường thích hợp cho việc học. Với lòng khát khao kiến thức và đam mê du lịch, Rahul đã rời đền thờ ở Bihar và đi xuống miền Nam Ấn. Ngài ở đó khá lâu và học tiếng Tamil ở đó.

Sau khi hoàn thành chuyến du lịch ở miền Nam, Rahul về lại Parasa vào năm 1914. Tuy nhiên, ngài lại cũng thấy cuộc sống ở

đây quá khô khan, không thích hợp cho những người có tư tưởng tự do như ngài và cũng không phải là điều kiện tốt để học hỏi thêm kiến thức. Vì thế ngài đã âm thầm rời Parasa và đi Anyodhā. Ở đây Rahul tiếp xúc với những người của Hội Arya Samaj [8] và bắt đầu học kinh Vệ Đà.

Khi Rahul đang ở Anyodhā thì cha ngài biết được và đến đó đưa ngài về nhà. Nhưng cha ngài không thể giữ ngài được lâu. Rahul đã biến khỏi nhà và đi đến học viện Arya Samaj để học tiếng Sanskrit, Ả Rập, và Tôn giáo học. Sau khi hoàn thành khóa học hai năm ở Arya Samaj, Rahul đi đến Lahore, rồi Mirzapur (bang U.P). Một lần nữa, cha ngài đã tìm đến nơi Rahul đang ở và buộc ngài phải về nhà. Tuy nhiên trước sự kiên quyết của Rahul, người cha đành phải gạt lệ để cho con mình đi theo con đường tâm linh mà nó đã chọn. Và đó là lần cuối cùng hai cha con gặp nhau.

Đã từ lâu Rahul đã không thỏa mãn với giáo lý đạo Hindu. Trong lúc ngài đang băn khoăn về con đường mà mình đang đi thì năm 1917 ngài tình cờ gặp thầy Bodhananda ở Lucknow. Có thể nói rằng cuộc gặp gỡ này là một bước ngoặt trong cuộc đời của Rahul, ngài viết: *“Tôi đã nghe về đức Phật từ năm 1910. Nửa năm sau đó, khi tôi đang ở Dharmashala (còn được gọi là Dharamsala, Bắc Ấn, nơi ở của ngài Dalai Lama hiện nay) thì tôi gặp du sĩ Khunnilal Shastri. Ngài ấy đưa cho tôi một quyển sách nhỏ về Phật giáo bằng tiếng Sanskrit. Cuộc gặp gỡ này đã phần nào tác động đến tâm tư của tôi. Năm sau, khi tôi đi từ làng đến Banaras, tôi gặp một vài vị sư Myanmar đang cầu nguyện ở Sārṇāth. Do bất đồng ngôn ngữ nên chúng tôi không thể giao tiếp với nhau. Tôi chỉ thấy họ cố gắng giải thích cái từ ‘Cakkhu’ gì đó. Sau này tôi mới hiểu ra rằng Cakkhu là từ Pāli của Chakshu, có nghĩa là ‘đức Phật là con mắt của thế gian’, điều này làm cho tôi thấy tò mò và muốn tìm hiểu về Phật giáo. Lúc đó chưa có sách Phật giáo bằng tiếng*

Hindi, cách duy nhất để tìm hiểu Phật pháp là gặp và nói chuyện với người nào biết về giáo lý Phật. Năm 1917, khi tôi ở Lucknow thì có một vài người giới thiệu với tôi về một vị sư. Và tối hôm đó tôi đã đi gặp vị ấy, đó là tỳ-khưu Boddhananda Mahasthavir. Sư giảng cho tôi nghe về nhiều khía cạnh của Phật giáo cũng như trả lời những câu hỏi của tôi. Qua cuộc nói chuyện này, tôi đã học được rất nhiều về Phật pháp cũng như giải tỏa được nhiều nghi vấn cho bản thân”.

Từ đó Rahul bắt đầu đầu tư vào việc học Phật pháp. Năm 1919 - 1920, ngài đi hành hương các Phật tích. Năm 1921, Đảng Quốc Đại Ấn Độ phát động phong trào “Bất hợp tác” với người Anh để yêu cầu chính quyền Anh trao trả độc lập. Rahul cũng tham gia phong trào này. Rồi ngài bị bắt bỏ tù 6 tháng do những bài phát biểu chính trị. Sau khi ra tù, ngài được giữ một chân thư ký của huyện Chhapra. Cũng từ năm 1922, Rahul cũng tham dự vào một số hoạt động tôn giáo. Chính ngài đã mạnh mẽ biện hộ trước Hội đồng Cấp cao của Đảng Quốc Đại Ấn Độ (The Congress High Commnad) về việc chuyển giao sự quản lý Bồ-đề Đạo tràng cho Phật giáo [9].

Từ tháng Ba đến tháng tháng Tư năm 1923, Rahul đến Nepal. Ở đây ngài tiếp xúc với một số Tăng sĩ và học giả Phật học đến từ Mông Cổ và Trung Hoa. Khi trở về Ấn Độ, ngài lại bị bắt do những phát ngôn chính trị của ngài ở Nepal. Kết quả là ngài bị bỏ tù 2 năm. Trong thời gian ở trong tù, ngài vẫn đọc và viết. Ngài đọc Trung bộ kinh bằng tiếng Tích Lan mỗi ngày và dịch 4 bộ tiểu thuyết bằng tiếng Anh sang ngôn ngữ Hindi. Ngài cũng học tiếng Pháp trong suốt 2 năm ở trong tù. Năm 1926, sau khi ra tù, Rahul thực hiện chuyến du lịch lên Bắc Ấn.

Năm 1927, Học viện Phật giáo Vidyalankara Pirivena ở Tích Lan đang cần một người dạy môn Sanskrit, và Hội Đại Bồ Đề đã

giới thiệu Rahul. Đến lúc đó, Rahul đã khá thông thạo các ngôn ngữ Hindi, Sanskrit, Urdu, Arabic, Persian, Tamil, Kannada, tiếng Anh và tiếng Pháp. Giờ đây, ngài tranh thủ thời gian ở Tích Lan để học tiếng Pāli. Và chỉ trong một thời gian ngắn ngài đã đủ trình độ để đọc toàn bộ Tam tạng bằng tiếng Pāli. Trong khi ở Tích Lan, Rahul cũng đọc các sách Phật giáo khác, và viết bình luận bằng tiếng Sanskrit về tác phẩm A-tì-đạt-ma câu-xá của Thế Thân.

Khoảng cuối năm 1927, Rahul viết thư yêu cầu Brahmachari Vishvanath đến Tích Lan. Ấy vậy mà, không lâu sau đó, ngày 10-2-1928, Brahmachari Vishvanath lại chính thức xuất gia, trong khi Rahul vẫn còn là một du sĩ Hindu mặc dù ngài không mặc đồng phục của một du sĩ. Brahmachari Vishvanath được thầy thế phát là ngài Viện trưởng của Viện Phật học Vidyalankara Pirivena, trưởng lão L. Dhammananda Mahā Nayaka Thera đặt pháp danh là Bhadant Anand Kausalyayan. Trong khi ở Tích Lan, Rahul cảm thấy rằng cần phải đến Tây Tạng để tìm kiếm các kinh sách Phật giáo mà các Tăng sĩ Ấn Độ mang qua đó khi Phật giáo bị Hồi giáo truy sát ngàn năm trước. Rahul khởi hành vào đầu năm 1929, đến 19 tháng 7 cùng năm thì tới Lhasa thủ đô Tây Tạng. Ngài có dịp tiếp xúc với đức Đạt Lai Lạt-ma. Viếng thăm trường Đại học Phật giáo Depung Gompa. Ở đây ngài thấy có 7.000 Tăng sĩ đến từ các nước, nhưng không có ai đến từ Ấn Độ. Ngài cũng thăm một tu viện cổ nhất ở Samya (chỉ còn phế tích do hỏa hoạn), nơi bảo tồn thi thể của tỳ-khưu Shanktarakshita [10] và các học giả Ấn Độ từng sống và dịch kinh từ tiếng Sanskrit sang tiếng Tây Tạng. Ngày 24-4-1930 Rahul với nhiều kinh sách, tranh, tượng Tây Tạng, trở về Ấn Độ, rồi qua Tích Lan. Ngài quyết định bỏ hẳn đạo Hindu để làm một tu sĩ Phật giáo. Ngày 20-7-1930, Rahul đã xuất gia với trưởng lão L. Dhammananda Mahā Nayaka Thera, cùng một thầy với Bhadant Anand Kausalyayan. Từ đó Rahul đã dành hết thời gian và sức lực để truyền bá Phật pháp bằng cách

viết báo và sách. Quyển sách đầu tiên của ngài về Phật giáo là Cuộc đời và những lời dạy của đức Phật (Hindi: Buddha Charya). Ngài cũng tiến hành dịch các tác phẩm Phật giáo bằng tiếng Pāli sang tiếng Hindi. Tháng 7-1932, Rahul và Anand thay mặt hội Đại Bồ-đề đi Luân Đôn để lo công việc Phật giáo. Năm 1933, Rahul gặp Jagdish Narain ở Patnā (Hoa Thị thành), một thanh niên đang khát khao đi tìm chân lý. Năm sau đó, chàng thanh niên Jagdish Narain đi thăm Tích Lan và đã xuất gia ở đó, và cũng được trưởng lão L. Dhammananda Mahā Nayaka Thera đặt pháp danh là Jagdish Kashyap. Như vậy Anand, Rahul và Jagdish thọ giáo cùng một vị thầy, và bộ ba này đã đóng một vai trò quan trọng đối với sự phục hưng của Phật giáo ở Ấn Độ. Cống hiến quan trọng đầu tiên của họ là dịch các tác phẩm bằng tiếng Pāli như năm bộ Nikāya, kinh Pháp cú, kinh Na Tiên tỳ-khưu... sang tiếng Hindi, là thứ tiếng của đại đa số người Ấn Độ. Những dịch phẩm này đều được xuất bản bởi Hội Đại Bồ Đề.

Mặc dù đang làm công việc dịch thuật như thế, nhưng Rahul vẫn tranh thủ để đi đó đây, vừa để thỏa mãn máu du lịch của mình, cũng vừa để làm các công tác Phật sự. Từ năm 1934 đến 1938, ngài đã đến các nước như Nhật, Mãn Châu, Liên Xô, Iran, và nhất là Tây Tạng. Trong ba lần mạo hiểm đến Tây Tạng vào các năm 1930, 1934 và 1935, Rahul đã mang về cho Ấn Độ 80 tác phẩm tiếng Sanskrit. Đây là những tác phẩm quý giá mà Ấn Độ đã bị thất lạc từ lâu. Rahul đã kể lại một trong những kinh nghiệm mà ngài đã làm ở Tây Tạng như sau: *“Đối với tôi, tu viện Sākyā và các chi nhánh của nó là nơi quan trọng nhất tàng trữ hầu hết những tác phẩm bằng tiếng Sanskrit được viết trên lá bối. Những người ở đó rất sẵn lòng đáp ứng yêu cầu của bạn. Chỉ sau 3 ngày sau khi đến đó, tôi đã có thể mượn được các tác phẩm ở đó để mà sao chép. Sau khi chép xong 4 chương của bộ Lượng thích luận (Vartikalankara), tôi đi đến gặp tu viện trưởng, ngài khuyên tôi*

đi đến thư viện ở Lakhang-Chenmo vì ngài nghe nói có nhiều sách bằng tiếng Sanskrit ở đó lắm. Sau khi xin được phép, người giữ thư viện liền mở cửa, và một lớp bụi như đám mây bốc lên sau cánh cửa. Khi chúng tôi bước vào phòng thì thấy trên nền nhà là một lớp bụi dày cỡ 2 phân, như thế căn phòng này đã không được mở 50 năm rồi vậy. Trên một kệ sách tôi còn thấy cả trứng chim nữa. Sau khi hắng giọng do bị nghẹt bụi, tôi bắt đầu nhìn quanh căn phòng. Hàng ngàn quyển sách đang nằm im trên những khung gỗ. Và giữa rừng sách này, mắt tôi bỗng sáng lên khi thấy các bản kinh lá bối bằng tiếng Sanskrit cũng có mặt ở đó. Chúng được buộc lại bằng những sợi dây da đã cũ sòn. Sau một hồi tìm kiếm, cuối cùng tôi cũng thấy được bản đầy đủ của Lượng thích luận, thậm chí còn có bản chú giải chương một của nó nữa, và một bản hoàn chỉnh của Du-già sư địa luận (Yogacara Bhumī) của ngài Vô Trước. Với niềm vui rộn rã, tôi đã xin phép mượn những tác phẩm này để sao chép lại. Và trong khoảng thời gian từ 26-5 đến 6-7 tôi đã dành hết thời gian cho công việc sao chép này”.

Là một người theo chủ nghĩa duy lý và tư tưởng phóng khoáng, Rahul cũng bị thu hút bởi Chủ nghĩa Marx. Được gọi hứng bởi cuộc Cách mạng tháng 10-1917 ở Nga, Rahul đã viết cuốn tiểu thuyết Thế kỷ XXII để nói lên quan điểm chính trị của mình. Rahul cũng rất muốn đến đất nước cách mạng này, và cũng đã đến được vào năm 1935. Rahul đến Moscow (Mát-xcơ-va) từ Mãn Châu. Rahul rất muốn gặp tiến sĩ Scherbatsky, tác giả của tác phẩm Logic Phật giáo (Buddhist Logic) nổi tiếng, nhưng lúc đó Scherbatsky đang ở Leningard mà Rahul thì không được phép vào đó. Do đó Rahul đã phải trở về Ấn Độ nửa tháng sau đó. Đến năm 1937, Rahul lại đi Liên Xô một lần nữa. Lần này thì ngài được Học viện Liên Xô mời dạy môn Sanskrit ở trường Đại học Leningard. Rahul đã ở Leningard từ 17-11-1937 đến 13-1-1938. Ở đây Rahul gặp cô Lola, thư ký của khoa Tây Tạng - Ấn Độ học.

Lola có thể nói tiếng Pháp, Anh, Mông Cổ và bây giờ thì cô yêu cầu Rahul dạy cô tiếng Sanskrit, và cô cũng sẽ dạy Rahul tiếng Nga. Hai người dần dà nảy sinh tình cảm với nhau. Kết quả là Rahul đã hoàn tục để chung sống với cô Lola. Rahul giữ hình thức cư sĩ như thế cho đến hết đời.

Năm 1938, Rahul trở về Ấn Độ và trở thành một nhà hoạt động chính trị. Ngài đã vào tù ra khám mấy lần, nhưng vẫn không ngừng sáng tạo trên lĩnh vực văn học. Năm 1943, Rahul, sau bao nhiêu năm, đã trở về thăm lại quê hương. Lúc này ngài đã 50 tuổi. Ngài không được gặp lại cha mẹ ngài vì họ đều đã qua đời.

Tháng 7-1945, Chính phủ Liên Xô mời Rahul làm Giáo sư Sanskrit ở trường Đại học Leningard theo sự đề nghị của giáo sư Scherbatsky, một nhà Ấn Độ học vĩ đại. Scherbatsky rất coi trọng tài năng của Rahul, nói rằng Rahul là người duy nhất có thể thay thế vị trí Chủ tịch khoa Ấn Độ học của ông ở Đại học Leningard. Từ 7-1945 đến 7-1947 Rahul dạy tiếng Hindi, Sanskrit, Tây Tạng, và môn Logic Phật giáo. Lola vợ ngài và con trai Igor cũng ở chung với ngài ở trường Đại học. Nhưng khi Rahul về Ấn Độ thì cô không về theo, cho nên Rahul phải về một mình. Rahul về đến Bombay chỉ vài ngày sau khi Ấn Độ dành được độc lập vào ngày 15-8-1947. Từ tháng 8-1947 trở đi, cơ bản Rahul vẫn ở Ấn Độ. Ngài được bầu làm Chủ tịch Hội Hindi toàn Ấn Độ. Rahul cũng được Chính phủ Ấn Độ đề cử làm thành viên Hội đồng phiên dịch Hiến pháp [11]. Dù rất bận rộn như thế, nhưng Rahul vẫn không ngừng sáng tác và biên soạn như Từ điển thành ngữ hành chánh (Administrative Terms Dictionary) với sự cộng tác của một số học giả, và cô Kamala Pariyar đánh máy. Năm 1950 Rahul kết hôn với cô Kamala Pariyar. Ngài cũng biên soạn bộ Lịch sử Trung Á (Hindi: Madhya Asia ka Itihas) 2 quyển dày 2.000 trang. Tác phẩm vĩ đại này đã giúp ngài nhận được giải thưởng Sahitya Akademi Award [12] năm 1958.

Rahul là một học giả và nhà trí thức lớn. Ngài không những là một nhà văn mà còn là nhà ngôn ngữ học. Ngài biết nhiều thứ tiếng và có thể viết một pamphlet chừng 30 trang mỗi ngày và một quyển sách chừng 500 trang trong vòng một tháng. Tác phẩm của ngài bao hàm nhiều lĩnh vực như tiểu thuyết, lịch sử, khoa học, triết học, du lịch, sinh học, và dĩ nhiên là bao gồm Phật giáo. Ngài cũng dịch và hiệu đính nhiều công trình bằng tiếng Pāli và Sanskrit. Tổng cộng ngài có khoảng hơn 150 công trình văn học. Rahul nói về cách viết của ngài như sau: *“Tôi không bao giờ đợi đến lúc tinh thần thoải mái hay hoàn cảnh cho thật tiện nghi mới viết. Tôi có thể viết ở nhà, trên tàu, xe lửa, trạm xe bus, quán trọ”*.

Là một nhà Phật học, tất nhiên Rahul rất nhiệt tâm trong việc phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Khi tiến sĩ Ambedkar cải đạo sang Phật giáo vào tháng 10-1956 cùng với nửa triệu người thuộc giai cấp cùng đinh, Rahul đã nhiệt liệt hưởng ứng và bày tỏ lòng tôn kính của ngài đối với vị lãnh đạo của giai cấp cùng đinh. Ngài đã viết một cuốn sách nhỏ tựa đề là Nav-deekshit Baudh (tạm dịch: *Những người theo Phật giáo mới*) được xuất bản năm 1957. Trong tác phẩm đó, Rahul có viết rằng: *“Không còn nghi ngờ gì nữa, tiến sĩ Ambedkar đã làm một điều vĩ đại nhất cho đất nước này bằng cách hướng dẫn hàng trăm ngàn người đến với Phật giáo và phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Lịch sử sẽ không bao giờ quên Ambedkar do vì vai trò đặc biệt duy nhất này... Phật giáo không chỉ cần thiết cho việc cải thiện cuộc đời của giai cấp cùng đinh, mà sự phục hưng của nó cũng là một việc tốt đối với Ấn Độ bởi vì điều đó sẽ lấy lại ánh hào quang của Phật giáo nói riêng và văn minh Ấn Độ nói chung”*.

Năm 1959, Viện Vidyalankara Pirivena ở Tích Lan nâng cấp lên thành trường Đại học, và đã mời Rahul làm Trưởng khoa Triết học. Tuy nhiên sau đó thì ngài bị bệnh nên phải trở về Ấn Độ vào tháng 8-1961. Đến tháng 9-1961 thì ngài bị mất trí nhớ. Rahul

được đem qua Liên Xô để chữa trị nhưng không có kết quả nên lại trở về Ấn Độ. Ngày 14-4-1963, Rahul trút hơi thở cuối cùng tại nhà riêng ở Darjeeling, Bengal, thọ 70 tuổi.

Rahul Sankrityayan rõ ràng là một học giả vĩ đại. Ngài đã đạt được nhiều bằng cấp, học hàm, học vị, cũng như nhiều giải thưởng vinh dự của các trường Đại học của chính phủ Ấn Độ và các nước khác. Rahul sẽ được nhớ đến do đã làm giàu cho nền văn học Hindi, và văn học Phật giáo Hindi. Ngài đã có công trong việc đưa những bản thảo kinh sách Phật giáo ở Tây Tạng ra ánh sáng, hiệu đính, chuyển dịch, và chú giải chúng. Những công trình này thật sự là những cống hiến quan trọng đối với Phật giáo vậy.

3.6 - Tỳ-khuru Anand Kausalyayan

Anand Kausalyayan, thế danh là Harnamdas, là một thánh Tăng, một nhà Phật học lỗi lạc và cũng là một tác giả đầy sáng tạo. Harnamdas sinh ngày 5-1-1905 trong một gia đình danh giá ở làng Sohana gần Chandigarh thuộc bang Punjab, Bắc Ấn Độ. Cha của Harnamdas là ông Ramsaran Das, hiệu trưởng trường trung học Ambala. Harnamdas còn có một người em là Haridas. Hai anh em mất cả cha mẹ từ nhỏ và được nuôi dưỡng bởi người cậu.



Sau khi tốt nghiệp trung học, cậu thanh niên Harnamdas tham gia Phong trào tự do. Sau đó thì vào học trường Cao đẳng quốc gia ở Lahore. Do hoàn cảnh gia đình khó khăn nên Ranamdas phải vừa học vừa đi làm. Buổi sáng Ranamdas đi bỏ báo và buổi tối thì làm gia sư. Do không quan tâm đến sức khỏe nên Ranamdas thường hay bị bệnh. Nhưng Ranamdas cũng lấy được bằng cử nhân vào năm 1924, lúc mới 19 tuổi.

Hai năm sau, Harnamdas cảm thấy có một sự thôi thúc nội tâm nào đó thúc giục ngài phải ra đi. Ngài kể lại rằng: *“Khi tôi 21 tuổi thì tôi bị bệnh nặng. Mặc dù được uống những loại thuốc tốt nhất, nhưng cơn sốt vẫn không thuyên giảm chút nào. Ấy vậy mà, tôi lại rất muốn chạy đi khỏi nơi đó. Nhưng những người thân quanh tôi không cho tôi đi vì tình trạng hiện thời của tôi. Một hôm tôi bịa ra câu chuyện rằng tôi vừa mơ thấy đã tắm ở sông Hằng do đó mà cơn sốt của tôi đã biến mất. Nghe vậy, họ do dự một hồi rồi đồng ý cho tôi đi ra sông Hằng, trên lưng một con ngựa. Sau khi đi được vài dặm thì tôi thả con ngựa cho nó trở về nhà, còn tôi thì cứ dấn thân vào cuộc đời vô định”*.

Trong khi lang thang nơi này nơi kia để tìm sự bình yên trong tâm hồn, Harnamdas tình cờ gặp Rahul Sankrit-yayan tại Meerut vào cuối năm 1926. Lúc đó Rahul đang nằm trong Hội Arya Samaj. Theo gương Rahul, Harnamdas cũng gia nhập hội và đổi tên thành Brahmachari Vishvana-th. Rahul cũng khuyên Vishvanath nên đi thăm các Phật tích, và Vishvanath đã làm theo. Không giống như phần lớn các du sĩ thời đó rất ít học, Vishvanath là một trí thức. Cuốn sách mà ngài ưa thích và đi đâu cũng mang theo bên mình là Anh hùng và Thần tượng Anh hùng (Hero And Hero Worship) để ngài có thể đọc bất cứ khi nào thuận tiện. Nhìn thấy vậy, một vài người đã mỉa mai gọi ngài là *“một du sĩ trẻ gầy còm đang đọc sách Tây”* [13]. Và điều này đã làm cho các thành viên khác của Hội Arya Samaj thất vọng, vì triết lý của Hội là dựa vào thánh thư Vệ Đà được viết bằng tiếng Sanskrit.

Năm 1927, Vishvanath nhận được thư gửi từ Rahul, nói rằng ngài đang dạy Sanskrit ở Tích Lan và yêu cầu Vishvanath hãy đến đó ngay lập tức. Ở Tích Lan, Vishvanath học tiếng Pāli. Do bị thu hút bởi giáo lý nhà Phật nên Vishvanath đã xin xuất gia làm tăng với tôn giả L. Dhammanada, viện trưởng Viện Vidyalankara

Pirivena với pháp danh là Anand Kausalyayan. Anand nói rằng ngài bị Phật giáo lôi cuốn không phải bằng sự mặc khải, mà là do ngài tìm thấy sự an ủi trong những lời dạy của đức Phật. Đức Phật không khuyên người ta tin một cách mù quáng. Sự tự do nhận thức và sự dẫn thân phục vụ xã hội đã làm cho ngài rất ấn tượng. Ngài cũng nói rằng lời khuyên của Har Dayal *“hãy lấy phần ít nhất và cho đi phần nhiều nhất”* cũng ảnh hưởng đến quyết định của ngài trở thành một tỳ-khưu.

Anand đã học tiếng Pāli và Phật giáo 18 giờ một ngày. Ngài học 18 tháng thì đã có thể lầu thông ngôn ngữ Pāli và các kinh văn bằng tiếng Pāli. Trong khi học Pāli, Anand đã dịch bộ Đại Sử (Mahavamsa) bằng tiếng Pāli sang tiếng Hindi, và đó là bản dịch đầu tiên sang tiếng Hindi về bộ Sử Phật giáo Tích Lan vĩ đại này.

Năm 1932, Hội Đại Bồ Đề yêu cầu Anand và Rahul đi Luân Đôn để hỗ trợ công việc Phật sự ở một Trung tâm Phật giáo mà cư sĩ Anagārika Dharmapāla thành lập năm 1928. Rahul chỉ ở đó một vài tháng rồi trở về Ấn Độ, còn Anand thì vẫn ở lại. Ngài cũng đến Liverpool, Paris, Berlin suốt hai mươi tháng và có những buổi nói chuyện về Phật pháp ở đó, rồi trở về Tích Lan. Hai năm tiếp theo, ngài đi giảng pháp khắp Tích Lan. Bất cứ đi đâu, Anand đều đi bộ, và đều được mọi người chào đón nồng nhiệt. Họ kéo nhau đến nghe một vị Tăng sĩ Ấn Độ thuyết pháp bằng chính ngôn ngữ Tích Lan của họ.

Năm 1934, Anand và Rahul có thêm một người bạn mới, đó là Jagdish Kashyap. Ba vị này là ba Tăng sĩ tiên phong và nổi bật của Phật giáo Ấn Độ thời kỳ phục hưng. Cả ba cùng một thầy và đều được đào tạo từ Viện Vidyalankara Pirivena (bây giờ là trường Đại học). Họ là những người bạn thân và cùng hoạt động cho phong trào phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Có khi họ ngồi lại với nhau và mỗi người bày tỏ kế hoạch tương lai của mình. Rahul thì nói rằng ngài sẽ viết thật nhiều sách. Anand thì nói rằng ngài

sẽ đi thuyết giảng khắp nơi và viết báo để phục vụ nền văn học Hindi. Jagdish thì nói rằng ngài muốn dành nhiều thời gian để học, nghiên cứu, giảng dạy và sẽ thành lập một Học viện giáo dục. Đúng như mong ước, Anand đã trở thành một nhà vân du mà không dính vào bất cứ nơi nào cố định. Năm 1939, ngài tham dự lễ khánh thành Buddha Vihara (Chùa Phật) ở thủ đô New Delhi do Hội Đại Bồ Đề thành lập. Trong buổi lễ, Anand cũng gặp lại một số người quen trước đây. Họ hỏi ngài sao lâu rồi không về quê, ngài trả lời rằng không có chuyện gì nên không về. Anand đã 16 năm rồi chưa về quê, nên những người thân lo cho ngài. Quả thật, ngay khi hay được tin ngài đang ở Delhi, cậu ngài từ Punjab vội vã đến gặp ngài. Thật tội nghiệp cho người cậu, khi đến Delhi thì Anand đã đi Sārnāth (Lộc Uyển) rồi. Ngay tức tốc, người cậu chạy theo ngài đến Sārnāth và gặp ngài ở đó, trong y phục của một tỳ-khưu. Anand đã ở Sārnāth một thời gian và làm biên tập cho nguyệt san Dharmadatu, một nguyệt san bằng tiếng Hindi do Hội Đại Bồ Đề xuất bản.

Mặc dù sinh ra ở Punjab nhưng Anand thích tiếng Hindi và ngài viết chủ yếu bằng tiếng Hindi [14]. Nhưng thỉnh thoảng ngài cũng viết bằng tiếng Punjab, Urdu và tiếng Anh. Tác phẩm của ngài bao gồm nhiều lĩnh vực, trong đó có Phật giáo. Ngài đã dịch kinh sách Phật giáo từ tiếng Pāli sang tiếng Hindi như kinh bốn sinh, Bốn sự, kinh Tăng chi bộ, kinh Pháp cú... Năm 1959, Anand đảm nhiệm chức trưởng khoa Hindi của trường Đại học Vidyalankara ở Tích Lan.

Anand có dịp gặp tiến sĩ Ambedkar vài lần. Từ năm 1951 thì họ gặp nhau thường xuyên hơn để bàn về vấn đề cải đạo cho những người cùng đing. Tuy nhiên, khi Ambedkar quy y Tam Bảo vào tháng 10-1956 thì Anand đang có chuyến thăm Trung Quốc để làm những việc liên quan đến lễ Phật đản 2.500 năm tại Trung Quốc. Trên đường trở về Ấn Độ, Anand đã đọc trên máy bay về

sự kiện quy y lịch sử của Ambedkar. Nên khi vừa đặt chân xuống Ấn Độ, ngài đã ngay lập tức đến Maharashtra và tham dự một số lễ quy y tiếp theo đó. Tiến sĩ Ambedkar đã dự định sẽ làm một lễ quy y tập thể nữa ở Bombay vào 16-12-1956, nhưng điều đó đã không xảy ra vì Ambedkar qua đời đột ngột ở Delhi vào ngày 6-12-1956, trong khi đang ngủ. Trùng hợp là lúc đó Anand cũng đang ở Delhi, nên đã dự tang lễ và đưa thi thể của Ambedkar về Bombay quê hương Ambedkar. Ngay sau khi hỏa thiêu Ambedkar, Anand đã làm lễ quy y cho hơn một trăm ngàn người ngay tại đó. Từ đó về sau, Maharashtra trở thành nơi hành đạo chính của Anand. Ngài ở đó để tiếp tục hướng dẫn những người mới quy y theo đạo Phật.

Ngay khi tiến sĩ Ambedkar vừa qua đời, Anand liền nghĩ ngay đến việc dịch cuốn *“Đức Phật Và Giáo Pháp Của Ngài”* của Ambedkar sang tiếng Hindi. Khi Anand có việc phải đi Thailand, ngài cũng tranh thủ thời gian và đã hoàn tất bản dịch ngay tại Bangkok. Trong lúc này, Học viện Phật giáo Vidyalankara Pirivena ở Tích Lan được chính phủ Tích Lan nâng tầm lên thành trường Đại học Thế giới Vidyalankara. Trường đã mời ba học giả Phật giáo lỗi lạc Ấn Độ làm Trưởng khoa. Anand làm Trưởng khoa Hindi, Rahul làm Trưởng khoa Triết, và Shastri làm Trưởng khoa Sanskrit. Trong thời gian 9 năm ở Tích Lan, Anand đã biên soạn nhiều sách và tự điển. Ngài cũng không quên về thăm Ấn Độ hàng năm để làm việc với phong trào phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ.

Năm 1968, Anand nghỉ làm việc cho trường Đại học Vidyalankara và trở về Ấn Độ. Ngài liền nghĩ đến việc phải tạo một nền tảng Phật pháp vững chắc ở Maharashtra, nơi mà Phật giáo vừa mới được cắm rễ với những hoạt động của tiến sĩ Ambedkar, nhất là sau sự kiện quy y tập thể của nửa triệu người tại Nagpur vào 14-10-1956. Nagpur sau đó đã trở thành trung tâm học tập và

đào tạo của các tỳ-khưu trẻ và hàng cư sĩ lãnh đạo. Tại đó, Anand đã hướng dẫn hơn một trăm học viên, nhiều người trong số đó trở thành tiến sĩ, một số xuất gia làm tăng. Ngài được cho là người chu đáo và có lòng bi mẫn đối với học viên, giúp đỡ họ trong mọi trường hợp. Anand rất ít nhận viện trợ từ các tổ chức Phật giáo mà ngài sống dựa vào viết sách, báo. Do những đóng góp của ngài trong lĩnh vực ngôn ngữ Pāli và văn học Phật giáo, ngài được trường Đại học Nālandā cấp bằng Hậu tiến sĩ danh dự vào năm 1971.

Ngày 22-6-1988, Anand qua đời tại Nagpur, thọ 83 tuổi. Ngài thọ tỳ-khưu năm 1928, trải qua 60 năm miệt mài phục vụ Phật pháp. Ngài gắn liền với phong trào Phật giáo mới từ năm 1956, và trải qua 20 năm ở Nagpur để nuôi dưỡng phong trào phục hưng Phật giáo do tiến sĩ Ambedkar để lại.

3.7 - Tỳ-khưu Jagdish Kashyap

Tôn giả Jagdish Kashyap thế danh là Jagdish Narain, sinh năm 1908 tại Ranchi, gần Bồ-đề Đạo tràng, bang Bihar. Cha là Shyam Narain làm viên chức ở tòa án Ranchi. Ngay từ nhỏ Jagdish Narain đã được đi học, và tốt nghiệp Trung học vào năm 1925. Mặc dù là một người thông minh học giỏi, nhưng Jagdish lại rất mộc mạc và có lối



sống đơn giản, một chút nông và quan điểm tiến bộ. Sau khi tốt nghiệp Trung học, ngài được gửi đi Patnā (Hoa Thị Thành cũ) để học cao hơn, và tốt nghiệp Đại học năm 1929. Từ Patnā, Jagdish đi Varanasi (s.Vārāṇasī) để học Cao học về Triết học ở trường Banaras Hindu University, rồi bằng Cao học thứ hai về Sanskrit cũng tại trường đó.

Sau khi hoàn tất chương trình giáo dục như vậy, Jagdish đi đến học tập với một lãnh đạo của Hội Arya Samaj và là giáo sĩ đại diện của Hội ở Mỹ. Trình độ về Triết học và Sanskrit của Jagdish đã giúp ngài có thể am hiểu sâu sắc các vấn đề của Hội Arya Samaj. Ngài làm việc ở đó từ năm 1931 đến 1933 với tư cách là một Gurukula (thầy đồ, thầy giáo làng). Thật ra, ngay khi Jagdish vừa tốt nghiệp Đại học thì đã có khá nhiều gia đình muốn gả con gái cho, nhưng Jagdish đã quyết định sống cuộc sống độc thân mà ngài cho là lý tưởng để làm một “thầy đồ”.

Những năm làm “thầy đồ” là một bước ngoặt trong cuộc đời của Jagdish. Là giai đoạn ngài có mối quan hệ thân tình nhất với Hội Arya Samaj, mà cũng là giai đoạn ngài hỗ trợ phía Phật giáo ngày càng nhiều hơn. Với tư cách là một “thầy đồ”, ngài hiểu rõ hoàn cảnh của người dân xung quanh. Ngài thấy có một khoảng cách giữa lý thuyết và thực tế của Hội Arya Samaj, nhất là trong vấn đề phân biệt giai cấp. Ngài thấy rằng Hội có sự phân biệt giữa thầy giáo giai cấp cao và thầy giáo giai cấp thấp. Đó là lý do ngài càng hỗ trợ Phật giáo. Do đó, sau khi học xong Cao học, ngài muốn học tiến sĩ về đề tài Triết học Phật giáo. Tiến sĩ Bhagwan Das, một người đáng kính và là một triết gia ở Kashi đã khuyến khích ngài, nhưng cho rằng muốn nghiên cứu Phật giáo thì trước hết nên học qua Tam tạng giáo điển bằng bản gốc tiếng Pāli. Khi học Cao học Sanskrit, Jagdish đã có dịp tiếp xúc với Pāli, ngài đặc biệt thích thú kinh Pháp cú. Giờ thì ngài quyết định đến Tích Lan để nâng cao trình độ Pāli của mình.

Ngài viết một lá thư bằng tiếng Sanskrit cho trường Đại học Vidyalankara Pirivena ở Tích Lan, tự giới thiệu bản thân là một người trẻ ở Magadha (Ma-kiệt-đà) đang khát khao đi tìm chân lý, muốn đến Tích Lan để học tiếng Pāli để phục hưng truyền thống Phật giáo Ấn Độ đã mất. Nhưng Jagdish không nhận được thư trả lời của trường Đại học Vidyalankara Pirivena.

Trong lúc gần như từ bỏ hy vọng thì Jagdish nhận được một lá thư từ nước Đức, mà người gửi là Rahul, hẹn sẽ gặp nhau khi Rahul trở về Ấn Độ. Họ đã gặp nhau ở Patnā, tại chỗ ở của K.P. Yayaswal, một nhà Ấn Độ học lỗi lạc. Rahul đã đem đến những bản kinh mà ngài tìm được ở Tây Tạng, làm cho Jagdish vô cùng ấn tượng. Họ nói về đức Phật, Phật giáo và các quốc gia Phật giáo trên thế giới. Rahul cũng giới thiệu cho Jagdish về bài kinh mà đức Phật nói với những người Kālāma, bảo họ không nên tin và chấp nhận cái gì nếu chưa được suy xét cẩn thận bằng chính hiểu biết và kinh nghiệm của họ, làm cho Jagdish vô cùng xúc động và kính trọng đức Phật.

Cuộc gặp tại Patnā này đã làm tăng thêm niềm tin của Jagdish đối với Phật pháp, và thôi thúc ngài phải đi Tích Lan. Rahul và Anand lúc ấy đang làm việc cho trường Vidyalankara Pirivena, nên có thể giới thiệu Jagdish đến đó để học Pāli cũng như Phật giáo. Tuy nhiên, khi Jagdish hỏi cha mẹ ngài thì họ không đồng ý, nói rằng họ có thể không bắt ngài lập gia đình nhưng không thể chấp nhận ngài ra nước ngoài. Nhưng Jagdish cứ nài nỉ mãi nên cuối cùng họ cũng phải đồng ý. Và ngài rời Ấn Độ tháng 10-1933 để đi Tích Lan.

Một năm sau, năm 1934, Jagdish Narain xuất gia với Ngài L. Dhammananda với pháp danh là Jagdish Kashyap (Kashyap: Ấn sĩ, Bậc thánh), mà sau này trở thành một cái tên rất nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo. Thế là Jagdish cùng với Anand và Rahul trở thành “bộ ba” của các Tăng sĩ Ấn Độ cận đại và đóng vai trò quan trọng trong sự phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ suốt bốn thập kỷ.

Suốt thời gian học ở Tích Lan, Jagdish đã dịch Trường bộ kinh sang tiếng Hindi, với sự cộng tác của Rahul. Sau đó thì hai người lập kế hoạch đi Nhật Bản. Tuy nhiên, khi họ đến Penang (Malaysia) thì bị cảnh sát Anh chặn lại, do Jagdish

đã từng tham gia phong trào “*Bất hợp tác*” của thánh Gandhi chống lại chính quyền Anh ở Ấn Độ. Rahul thì tiếp tục đi Nhật Bản, còn Jagdish thì bị giữ lại ở Penang. Tuy nhiên, người dân ở Penang thì lại rất vui khi thấy Jagdish bị giữ lại đó bởi vì lần đầu tiên họ thấy các tỳ-khưu Ấn Độ, và họ cũng rất tôn kính Rahul và Jagdish, và yêu cầu hai ngài thuyết pháp. Họ sắp xếp cho Jagdish ở một nơi gần bờ biển, và ngài ở Malaysia khoảng một năm. Jagdish chọn cư ngụ trong chùa Trung Quốc và học tiếng Hoa. Các bài thuyết giảng của Jagdish được tập hợp lại thành một quyển sách nhỏ và xuất bản cũng tại Penang năm 1935 với cái tên là Phật pháp (Buddha Dhamma). Ngài cũng đi thăm Singapore và Myanmar.

Ở Penang, do tiếp xúc với các Tăng sĩ Phật giáo Đại thừa Trung Quốc nên ngài học về thiền (không biết là thiền Nguyên thủy hay thiền Đại thừa). Ngài cũng học tâm lý trị liệu và đã điều trị thành công cho một vài Phật tử ở đó. Khi Jagdish trở về Tích Lan, ngài tiếp tục thực tập thiền. Điều này làm cho Rahul không thích [15]. Rahul đã yêu cầu Anand khuyên Jagdish từ bỏ thực tập thiền đó, nhưng Jagdish không nghe. Hơn nữa Jagdish còn trải qua một năm trong rừng để chuyên tâm hành thiền. Trong thời gian ở Tích Lan và thăm các nước Đông Nam Á, Jagdish có dịp tiếp xúc với các nhà lãnh đạo Phật giáo, họ bày tỏ ước vọng muốn phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ. Cho nên Jagdish quyết định trở về Ấn Độ.

Jagdish trở về Ấn Độ cuối năm 1936. Ngài gặp lại Rahul và xin lỗi vì đã phớt lờ lời khuyên của Rahul trước đây. Rahul vỗ vai Jagdish và cười, làm cho Jagdish thấy nhẹ nhõm. Ba người bạn lại sống hòa thuận với nhau một thời gian dài ở Allahabad. Trong lúc chuyện trò, mỗi người nói lên những dự định tương lai của mình. Tuy nhiên, lúc này Jagdish phải trở về quê thăm cha mẹ và người anh trai, những người mà Jagdish cảm thấy mắc nợ rất nhiều. Gia

đình và hàng xóm thấy Jagdish đã trở thành một thầy tu, làm cho họ vui buồn lẫn lộn, nhưng nói chung họ hài lòng. Jagdish nói cho họ nghe kế hoạch của ngài là sẽ định cư ở Sārnāth và cống hiến cuộc đời mình cho Phật pháp.

Từ năm 1937, Jagdish chủ yếu ở Sārnāth và hợp tác với Hội Đại Bồ Đề. Cùng với Rahul và Anand, ngài tiếp tục dịch Tam tạng giáo điển từ tiếng Pāli sang tiếng Hindi, và các hoạt động khác trên lĩnh vực văn học, giáo dục và xã hội, như xây dựng chùa chiền, trường học. Jagdish cũng vận động để đưa Pāli trở thành một môn học ở trường Đại học Banaras. Ngài chấp nhận làm việc cho trường với mức lương tối thiểu. Ngài dạy môn Pāli và Logic Phật giáo. Cũng trong thời gian này, tôn giả Dharmananda Kosambī đến Sārnāth. Do đó Jagdish đã tranh thủ để học về A-tì-đạt-ma và Thanh tịnh đạo với Dharmananda Kosambī. Jagdish làm việc cho trường Đại học Sārnāth được chín năm.

Khi Ấn Độ độc lập năm 1947, có một sự thức tỉnh về việc xác định những giá trị của đất nước. Tỳ-khưu Jagdish đã được quê hương ngài (Magadha-Ma-kiệt-đà gần trường Đại học Nālandā) chào đón, và ngài nghĩ đến việc phục vụ và cống hiến lâu dài cho việc phục hồi lại Phật giáo ở quê hương. Một trong những việc làm đó là giới thiệu tiếng Pāli (được cho là tiếng Ma-kiệt-đà thời đức Phật) vào chương trình giảng dạy ở các trường cũng như lấy lại vinh quang một thời của trường Đại học Nālandā. Trước hết Jagdish thiết lập lại truyền thống khát thực như thời đức Phật. Có thể nói, đây là lần đầu tiên sau gần một ngàn năm những người dân ở Ma-kiệt-đà nhìn thấy hình ảnh của một vị tăng quán y vàng cầm bát đi khát thực. Và khi Jagdish tiếp xúc với họ, nói với họ bằng chính ngôn ngữ địa phương thì họ mới biết rằng ngài cũng là người Ma-kiệt-đà, làm cho họ ngạc nhiên sung sướng.

Do Phật giáo biến mất khỏi Ấn Độ suốt một thời gian dài, cho nên người dân Ma-kiệt-đà, dù thỉnh thoảng vẫn thấy hình

ảnh của đức Phật, nhưng họ không biết gì về Phật giáo. Họ cứ tưởng đức Phật cũng là một vị thần như các thần khác của đạo Hindu. Nhà sư Jagdish đã giải thích cho họ hiểu về đức Phật và lịch sử Phật giáo ở Ấn Độ. Ngài cũng đọc một vài đoạn kinh Pāli để cho họ thấy được sự gần gũi giữa tiếng Pāli và tiếng Ma-kiệt-đà mà họ đang sử dụng, và nhấn mạnh trách nhiệm của họ là phải học ngôn ngữ cổ của tổ tiên họ. Ngài cũng chỉ ra cho họ thấy rằng rất nhiều địa danh ở Bihar (Ma-kiệt-đà thuộc bang Bihar) có từ thời đức Phật cho thấy rằng ngày xưa Phật giáo đã thịnh hành ở đây như thế nào. Ví dụ như làng Sari-Chak gần Nālandā gắn liền với tên của tôn giả Sāriputta (Xá-lợi-phất). Mọi người thích thú lắng nghe Jagdish kể, một số người xúc động đến rơi nước mắt.

Mặc dù Jagdish cũng đi hoằng pháp ở nhiều nơi khác, nhưng ngài tập trung nhiều ở Patnā (Hoa Thị thành) và Gayā (Bồ-đề Đạo tràng) bởi vì chúng thuộc Ma-kiệt-đà xưa. Ngài muốn thành lập trường Đại học ở cả hai nơi. Ngài đã thuyết phục Hiệu trưởng trường Cao đẳng Gayā và Nālandā đưa tiếng Pāli vào chương trình giảng dạy và ngài sẽ dạy học ở đó hoàn toàn miễn phí. Các sinh viên trở nên thích thú với môn Pāli do ngài dạy, bởi vì nó dễ hơn môn Sanskrit và hơn nữa cũng dễ kiếm điểm hơn. Trong khi Jagdish đang làm việc này thì chính phủ bang Bihar cũng có kế hoạch thành lập ba viện nghiên cứu về Sanskrit, Pāli và Prākṛit đại diện cho ba tôn giáo là Bà-la-môn, Phật giáo và Kỳ-na giáo. Viện nghiên cứu Sanskrit sẽ đặt ở Mithilā, viện Pāli ở Nālandā và viện Prākṛit ở Vaisali (Tỳ-xá-ly). Và Jagdish được mời để thành lập và tổ chức Học viện Pāli ở Nālandā.

Nhà sư Jagdish làm việc này với tất cả tâm huyết và đam mê. Ngày 20-11-1951, Jagdish tổ chức Lễ đặt viên đá đầu tiên để xây dựng trường, có sự hiện diện của ngài Rajendra Prasad, Tổng thống đầu tiên của Ấn Độ. Các nước Phật giáo khác đã gửi lời chúc mừng và đóng góp tiền của, kinh sách. Ngài Dalai Lama cử đại

diện đặc biệt đến chúc mừng và tặng trường một tượng Phật và bộ kinh Tây Tạng. Trường Đại học Nālandā mới này cách trường Đại học Nālandā cổ không xa, và thu hút nhiều sinh viên từ các nước đến học tập, nghiên cứu [16].

Tôn giả Jagdish từ lâu đã từng nghĩ đến việc làm một ấn bản Tam tạng giáo điển của Phật giáo bằng hệ thống chữ viết Devanagari [17] để tất cả sinh viên ngành Pāli cả nước học, giờ ngài thấy thời cơ đã đến. Jagdish bắt đầu liên lạc với chính phủ và các cá nhân, học viện trong cả nước cho việc này. Rất may là lúc đó chính phủ Ấn Độ cũng muốn tổ chức lễ kỷ niệm 2.500 năm đức Phật Đản sanh, cho nên đề nghị của ngài đã được chính phủ tán thành. Dự kiến sẽ xuất bản 41 tập trong thời gian 5 năm. Jagdish làm việc 18 giờ một ngày với những cộng sự và sinh viên cũng nhiệt tình không kém. Những khi thiếu chi phí, Jagdish phải bán nhà của ngài để mà thanh toán. Nhờ đó mà tập 1 đã ra mắt kịp thời đúng vào ngày lễ Phật Đản năm 1956. Và đến năm 1961 thì công trình đã hoàn thành mỹ mãn. Một lễ ra mắt đã được tổ chức ở Sārṇāth vào tháng 12-1961. Bộ sách đã được đệ trình lên Thủ tướng Jawanar Lal Nehru tại buổi lễ. Trong khi bộ thánh điển Phật giáo này đang trong quá trình in thì trường Đại học Sanskrit của Vārānasī mời Jagdish làm giáo sư thứ nhất và trưởng khoa Pāli và Phật giáo vào năm 1959. Ngài làm ở đây đến năm 1965 thì xin nghỉ hưu và trở về Nālandā và làm việc ở đó cho đến năm 1973.

Tôn giả Jagdish Kashyap là một nhà Phật học có cái nhìn phóng khoáng. Ngài cộng tác với Hội Đại Bồ Đề. Ngài ủng hộ Phật giáo Thailand ở Bồ-đề Đạo tràng cũng như hiến cúng 25 hecta đất và 6 tòa nhà ở Nālandā cho Tăng-già Thái vào năm 1974. Ngài cũng làm việc với Phật giáo Nhật ở Ấn Độ. Ngài được mời qua Nhật năm 1954 trong dịp lễ khánh thành đại tháp Vishva Santi, kết thân với thầy Nichidatsu Fujii cũng như liên hệ với phái Nhật

Liên Tông của Nhật Bản ở Ấn Độ. Năm 1970, ngài trở thành phó chủ tịch Hội tăng già Phật giáo Ấn - Nhật (Bharat - Japan Buddha Sangha). Jagdish rất xúc động với những gì xảy ra với nhà lãnh đạo Tây Tạng Dalai Lama, do đó ngài đã cố gắng hết sức để giúp đỡ những Tăng sĩ Tây Tạng tỵ nạn ở Ấn Độ, như hiến cúng đất ở Sarnāth và Nālandā cho họ sử dụng và giúp họ thành lập học viện Tây Tạng tại trường Đại học Sanskrit ở Vārānāsī.

Tuy nhiên, đối với phong trào phục hưng Phật giáo Ấn Độ, Jagdish không thể hiện trách nhiệm rõ ràng. Ngài giữ liên lạc với tiến sĩ Ambedkar và phong trào Phật giáo ở Maharashtra từ những năm 1950, cũng như Phật giáo ở các vùng khác như Rajasthan, Uttar Pradesh. Đối với vấn đề cải đạo của những người thuộc tầng lớp thấp sang Phật giáo, ngài có quan tâm và cũng đôi lần làm lễ quy y cho họ. Tuy nhiên, vấn đề này không phải là mục đích duy nhất của ngài. Có lẽ là do chương trình hoạt động của ngài bao hàm quá nhiều lĩnh vực làm cho ngài không thể dành nhiều thời gian cho vấn đề cải đạo.

Ngay từ đầu, Jagdish đã tỏ ra thích thú đối với thiền Phật giáo. Ngài không chỉ thực tập mà còn có nhiều kế hoạch để phát triển. Ngài tài trợ một chương trình phát triển Thiền tông ở Nālandā cũng như xây dựng chỗ ở cho những thiền sinh đến tu tập mà sau đó ngài đã hiến cúng cho Phật giáo Thailand ở Ấn Độ. Ngài cũng ủng hộ hệ thống tổ chức thiền Minh Sát của S.N. Goenka.

Tôn giả Jagdish có một sức khỏe rất tốt do ngài làm chủ được vấn đề ăn uống và tập thể dục. Tuy nhiên, trong suốt năm năm thực hiện 41 tập bộ Tam tạng Giáo điển, ngài đã không quan tâm đến vấn đề sức khỏe của mình, và ngài đã bị mắc bệnh tiểu đường. Sau khi nghỉ hưu năm 1973, cũng là lúc sức khỏe của ngài ngày càng yếu. Hai năm sau thì ngài gần như không thể đi và cuối cùng thì nằm liệt giường. Ngài quyết định sống trong ngôi chùa Nhật ở Rajgir (tên mới của Rajagriha - thành Vương Xá, thuộc huyện

Nālandā). Từ cửa sổ phòng Jagdish có thể nhìn thấy những ngọn đồi quanh thành phố cũng như tháp Hòa bình của Nhật trên một ngọn đồi gần đó. Tôn giả Jagdish mất ngày 28-1-1976 và được hỏa táng tại Nālandā.

3.8 - Tỳ-khuru Nandabansha

Tỳ-khuru Nandabansha sinh ngày 15-6-1909 trong một gia đình đạo Hindu (Ấn Độ giáo) ở làng Betbari, huyện Sibsagar, bang Assam, miền Bắc Ấn Độ. Cha ngài mất khi ngài lên chín. Vài năm sau thì mẹ cũng qua đời. Quá đau khổ, ngài đến với tôn giáo để tìm sự an ủi. Đầu tiên ngài đọc các kinh sách đạo Hindu, nhưng ngài không tìm thấy sự cứu rỗi. Tình cờ ngài đọc được kinh Pháp cú nên bắt đầu thấy có cảm tình với Phật giáo. Ngài từ bỏ đạo Hindu và quy y Tam Bảo năm 1930 tại chùa Rahanpather với trưởng lão Uttamananda làm thầy tế độ. Ngài học Phật pháp ở trường Nālandā Vidya từ năm 1934 đến 1937. Tháng 11 năm 1937, ngài thọ giới tỳ-khuru tại chùa Rahanpather Buddha.

Năm 1939, tỳ-khuru Nandabansha đến làng Desanpani cũng thuộc huyện Sibsagar và thành lập Chùa Phật ở đó. Cùng năm, ngài thành lập Hội Phật tử toàn Assam (All Assam Buddhist Association) để đoàn kết Tăng Ni và Phật tử ở Assam. Ngoài ra, Ananbansha cũng xây dựng nhiều trường học và học viện Pāli tại nhiều vùng khác nhau trên Ấn Độ. Ngài cũng phối hợp hoạt động với các tổ chức phúc lợi xã hội và tôn giáo khác. Nandabansha cũng là một tác giả sung sức với hơn 30 đầu sách về Phật giáo và lịch sử bằng tiếng Assam, làm cho Phật giáo được phổ biến trên vùng Assam.

3.9 - Tỳ-khuru Lakhera Ariyawansa

Lakhera Ariyawansa sinh ngày 23-10-1915 trong một gia đình có truyền thống Phật giáo ở làng Lakhera, huyện Chittagong, bang Bengal (ngày nay thuộc Bangladesh). Thuở nhỏ ngài học

trường làng. Đến năm 1928 thì xuất gia làm sa môn với thầy Pragyalankar cùng huyện. Sau đó bắt đầu học Pāli ở Trường Mahā Muni Pāli Bodhi Niketan. Năm 1930, Ariyawansa cùng với cha và thầy bốn sư đi hành hương các Phật tích ở Bắc Ấn. Khi ngài đến Sārnāth thì tình cờ gặp sư Tích Lan Moligoda Ariyawansa cũng đang đi chiêm bái thánh tích như ngài. Và Lakhera Ariyawansa đã bày tỏ nguyện vọng muốn học Phật pháp với vị sư Tích Lan. Ariyawansa của Tích Lan hứa sẽ sắp xếp để cho ngài đến Tích Lan trong thời gian sớm nhất.

Sau chuyến hành hương Phật tích, Ariyawansa trở về nhà và tiếp tục học Pāli và Phật pháp. Năm 1931, ngài được Tổng thư ký của Hội Đại Bồ Đề, ngài Devapriya Valisinha, cũng là người mà ngài gặp khi đi Phật tích, mời tham dự khóa huấn luyện và đào tạo tỳ-khưu tại Sārnāth, với 10 nhà sư nữa đến từ Tích Lan. Tại đó, Ariyawansa học tiếng Pāli và tiếng Tích Lan. Năm sau thì ngài được mời đi Tích Lan. Tại Tích Lan, Ariyawansa bắt đầu học chuyên sâu vào Tam tạng giáo điển cũng như ngôn ngữ và văn học Tích Lan dưới sự hướng dẫn của trưởng lão Molligoda Ariyawansa, Hiệu trưởng của trường Pravachanodaya Oriental College. Cũng tại Tích Lan, ngài được thọ giới tỳ-khưu vào tháng 6-1938. Ngài tốt nghiệp thủ khoa vào năm 1941. Tháng 12-1941, sau chín năm rưỡi theo học tại Tích Lan, tỳ-khưu Ariyawansa trở về quê hương Ấn Độ và bắt đầu giảng dạy Phật pháp, trong khi vẫn không ngừng học tập, nghiên cứu. Từ năm 1942 - 1945, ngài theo học ở trường Bengal Sanskrit Association, và được cấp bằng chuyên môn về Kinh, Luật, Luận. Bốn năm tiếp theo, ngài sống tại chùa Abhaya tại quê nhà Chittagong để phục vụ dân làng và dạy họ Phật pháp.

Năm 1949, Ariyawansa nhận lời mời của Devapriya Valisinha làm việc cho hội Đại Bồ-đề một thời gian ở Sārnāth và Calcutta. Tháng 11-1950, ngài đến New Delhi để quản lý chùa Phật-đà

(Buddha vihara) thay cho tỳ-khuru Saddhatissa. Ở thủ đô Delhi, Ariyawansa có những hoạt động Phật sự tích cực như tổ chức lễ Phật Đản, hội thảo và thuyết giảng về Phật pháp, đón tiếp chư Tăng trong và ngoài nước, xuất bản về văn học Phật giáo. Ariyawansa cũng tiếp xúc với các lãnh đạo chính phủ như Thủ tướng Nehru, tiến sĩ Ambedkar (đang làm Bộ trưởng Tư pháp)... để kêu gọi ủng hộ Phật giáo. Ngài đã góp phần trong việc thuyết phục chính phủ Ấn Độ đưa ngày Phật Đản trở thành ngày lễ quốc gia.

Ariyawansa cũng là một trong những người đón nhận cây Bồ-đề do Thủ tướng Tích Lan tặng Ấn Độ năm 1964 nhân dịp kỷ niệm ngày mất của Anagārika Dharmapāla. Cây Bồ-đề được Thủ tướng Ấn Độ lúc đó là Lal Bahadur Shastri trồng tại công viên đức Phật ở thủ đô Delhi. Ariyawansa cũng đã thành lập chùa Jagajjoyti ở Delhi phục vụ cho cộng đồng Phật tử Bengal quê hương ngài.

Tỳ-khuru Ariyawansa đã viết một số tác phẩm bằng tiếng Anh, Hindi và Bengali. Ngài là phó chủ tịch của hội Đại Bồ Đề ở Ấn Độ một thời gian. Ngài kết hợp với các tổ chức Phật giáo trong và ngoài Ấn Độ như Tăng-già, Phật tử Thế giới, là cố vấn danh dự Viện nghiên cứu Phật giáo Thế giới ở Hàn Quốc, tham gia Hội nghị Phật tử Thế giới để kêu gọi cho hòa bình. Năm 1978, Ariyawansa tham dự Hội nghị Hội Liên hiệp Phật tử Thế giới theo lời mời của Hội Phật tử Nhật Bản. Tháng 10/1985, ngài dẫn phái đoàn Phật giáo Ấn Độ dự Hội nghị Phật giáo ở Trung Quốc.

Tỳ-khuru Ariyawansa tính tình vui vẻ, cư xử lịch thiệp, và luôn tỏ ra thấu hiểu người khác. Với trình độ Phật pháp uyên thâm, ngài đã dạy, viết, diễn thuyết và tham gia các hội nghị quốc tế rất thành công. Nói chung, ngài là một nhà sư, nhà Phật học xuất sắc [18].

3.10 - Tỳ-khưu Dharmarakshita

Dharmarakshita sinh ngày 1-4-1923 tại một ngôi làng nhỏ gần Kushinagar (Câu-thi-na - nơi đức Phật nhập Niết-bàn). Dharmarakshita là một trong những học sinh đầu tiên của trường tiểu học do trưởng lão Myanmar U Chandramani thành lập năm 1929 với mục đích truyền bá Phật giáo. Rồi ngài đỗ trung học phổ thông, trong đó môn Pāli đạt điểm thủ khoa. Sau khi tốt nghiệp trường Cao đẳng Phật giáo (Buddha College) ở Kusinagar, Dharmarakshita theo học trường Đại học Hindu Bararas (Banaras Hindu University), rồi thạc sĩ, và cuối cùng là tiến sĩ ở trường Đại học Ranchi với đề tài Buddha Yoga Sadhana (Con đường Thiền định của đức Phật).

Trong lúc học trung học phổ thông, Dharmarakshita đã bộc lộ thiên hướng về Phật giáo. Ngài trải qua hầu hết thời gian với trưởng lão Chandramani. Ngày 28-4-1942, với sự cho phép của cha mẹ, ngài xuất gia làm Sa-môn, rồi được thọ tỳ-khưu hai năm sau đó. Không lâu sau đó thì ngài đi Tích Lan để học Tam tạng giáo điển ở trường Cao đẳng Đông phương Mahā Matinda (Maha Matinda Oriental College). Đây là một trường dạy Phật pháp rất tốt, và ngài đã được trao chứng nhận xuất sắc là người đã thuộc Tam tạng giáo điển.

Trở về từ Tích Lan, Dharmarakshita lại học tiếng Hindu và Urdu cũng như nghiên cứu kinh Vệ Đà. Với kiến thức sâu sắc về Phật giáo, Dharmarakshita tham gia hoạt động Phật sự với Hội Đại Bồ Đề. Ngài trải qua hầu hết cuộc đời ở Sārnāth và phục vụ Phật pháp với nhiều hình thức. Trong nhiều năm, ngài là chủ biên của tờ Dharmaduta (Pháp Giới) tiếng Hindu, thuộc Hội Đại Bồ Đề. Trong suốt những năm ngài làm chủ biên, tờ Dharmaduta trở thành một tập san hàng đầu và đóng góp tích cực vào việc truyền bá Chánh pháp trong cộng đồng người nói tiếng Hindu.

Tỳ-khuru Dharmarakshita là một nhà giáo dục lỗi lạc. Ngài làm giảng viên dạy Pāli cho trường Cao đẳng Đại Bồ Đề (Mahā Bodhi College) ở Sārnāth trong 10 năm. Và từ năm 1959, ngài trở thành Hiệu trưởng của trường suốt 15 năm nữa. Ngài cũng là thành viên của trường Đại học Sanskrit Varanaseya, hướng dẫn nghiên cứu sinh của trường Đại học Agra. Ngài tham gia Hội nghị Liên hiệp Phật tử Thế giới ở Myanmar năm 1954 và là khách mời đặc biệt tại Đại hội Phật giáo lần thứ VI tại Myanmar năm 1956. Ngài cũng hợp tác tích cực với Hội Tăng-già Kusinagar, Vaishali, Bhartiya.

Tỳ-khuru Dharmarakshita biết đến tiến sĩ Ambedkar từ năm 1943. Ngài viết rằng: *“Đó là năm 1943. Tôi đang biên soạn một quyển sách của tôi ở trong phòng của một tu viện ở Kushinagar. Lúc đó là 9 giờ sáng. Hai người bước vào phòng và đứng cạnh bàn. Tôi ngược lên nhìn thì thấy người quản lý tu viện với một người đàn ông hơi cao, nước da sáng và đầy cá tính. Tôi liền hỏi người quản lý ‘Ngài đến khi nào?’ ‘Chúng tôi vừa mới đến’, người quản lý trả lời và quay sang người đàn ông bên cạnh giới thiệu: ‘Ngài ấy là tiến sĩ Bhim Rao Ambedkar’. Nghe vậy, tôi tự hỏi, tiến sĩ Ambedkar, người giải phóng cho giai cấp cùng đinh, người mà tôi rất thích những bài phát biểu và bài viết của ngài ấy, đang đứng trước mặt tôi sao? ‘Ngài đang viết cái gì vậy?’ vị tiến sĩ hỏi. ‘Bất cứ cái gì liên quan đến chế độ giai cấp đề cập trong Tam tạng giáo điển. Tôi đang thu thập chúng và dịch sang tiếng Hindu’, tôi trả lời - ‘Rất tốt, tôi cần những tỳ-khuru như thế’, Ambedkar nói tiếp với giọng chắc nịch ‘tiếp tục viết và truyền bá Phật pháp. Khi viết xong hãy gửi chúng đến Sant Ram ở Lahore cho tôi nhé. Tôi sẽ phụ trách xuất bản cho’.*

Quả đúng như vậy. Khi bản thảo đến tay Ambedkar ở Lahore, chúng được xuất bản ngay lập tức.

Khi tiến sĩ Ambedkar tổ chức quy y tập thể cho nửa triệu người thuộc giai cấp thấp vào tháng 10-1956, Dharmarakshita đã tham gia tích cực. Và lần cuối ngài gặp Ambedkar tại Sārṇāth vào tháng 11-1956. Dharmarakshita đã đóng góp tích cực trong phong trào phục hưng Phật giáo do Ambedkar khởi xướng, cũng như đã viết nhiều tác phẩm bằng tiếng Marathi để phục vụ hàng Phật tử ở Maharashtra, quê hương của Ambedkar.

Tỳ-khưu Dharmarakshita là một học giả Phật học nổi tiếng. Ngài đã viết hơn 50 chuyên đề về Phật giáo bằng tiếng Hindu và Pāli. Do sự cống hiến này, trường Đại học Nālandā đã cấp ngài bằng Hậu tiến sĩ danh dự vào năm 1971. Ngài viên tịch ngày 23-5-1977 khi ngài 57 tuổi.

Chú thích:

[1] - Nội dung này hầu hết được chúng tôi trích dịch từ quyển *The Pioneers of Buddhist Revival in India* (Những người tiên phong trong phong trào phục hưng Phật giáo ở Ấn Độ), Nxb. India Books Center, Delhi, Ấn Độ, 1912.

[2] - Tác giả quyển *Cốt lõi của đạo Phật* (*The Essence of Buddhism*) mà tiến sĩ Ambedkar đánh giá rất cao.

[3] - Người đã cấp học bổng cho Ambedkar.

[4] - Một loại ngôn ngữ cổ Ấn Độ được hình thành từ thế kỷ I đến thế kỷ IV và phổ biến từ thế kỷ VII-X.

[5] - Barua là một tộc người ở Nam Ấn, rất có truyền thống Phật Pháp. Chittagong là cách đọc trại của người Anh từ chữ *Caittagram* hay *Cetiyagāma*, có nghĩa là ngôi làng của những chùa tháp. Cho thấy Phật giáo ở đây đã từng thịnh vượng như thế nào.

[6] - Đa số người Begali ở bang Tây-Bengal ở Nam Ấn. Có lẽ cha mẹ của Bodhananda di cư đến Uttar Pradesh và sinh ngài ở đây.

[7] - Tài liệu không ghi rõ Rahul muốn cầu điều gì.

[8] - Arya Samaj (Hội cao thượng) được Dayananda Sarasvatī sáng lập ngày 7-4-1875. Đó là một phong trào cải cách Ấn giáo Ấn Độ nhằm nâng cao các giá trị và thực hành dựa theo kinh Vệ Đà.

[9] - Nhưng không có kết quả vì thái độ nửa vời của các lãnh đạo Đảng Quốc Đại, và chỉ được chuyển giao năm 1949.

[10] - Tịch Hộ (zh. 寂護, s. śāntaraksita), 750 - 802, là một cao tăng Ấn Độ thuộc Trung quán tông. Ngài là người truyền bá Phật giáo sang Tây Tạng thời kì đầu. Ngài theo Trung quán nhưng có tính chất dung hòa với Duy thức và vì vậy, ngài và đệ tử là Liên Hoa Giới (s. Kamalaśīla) được xem là đại biểu của hệ phái Trung quán - Duy thức (s. madhyamaka-yogācāra). Một trong những tác phẩm quan trọng của ngài là Nhiếp Chân Thật Luận (攝真實論, s. tattvasamgraha).

[11] - Bộ Hiến pháp được tiến sĩ Ambedkar biên soạn bằng tiếng Anh. Sau đó Chính phủ cho phiên dịch sang tiếng Hindu.

[12] - Một giải thưởng Văn chương Ấn Độ, trao tặng cho tác phẩm xuất sắc nhất của năm.

[13] - Nguyên bản ghi là “*đang đọc sách tiếng Anh*”, nhưng tôi dịch là sách Tây, vì nó giống như trường hợp mấy ông thầy đồ mà đọc sách tiếng Pháp ở nước ta trước đây vậy.

[14] - Ấn Độ có khoảng 29 ngôn ngữ chính. Phổ biến nhất là tiếng Hindi. Còn tiếng Punjab đứng hàng thứ 11.

[15] - Không biết tại sao Rahul lại không thích. Nếu là thiền Đại thừa thì họ có lý do để không thích. Nhưng đó là thiền Nguyên thủy thì sao? Hay là cũng giống như một số vị ở Việt Nam, chỉ học Phật pháp nhưng không thích thiền.

[16] - Ht. Thích Minh Châu học ở trường này.

[17] - Có thể hiểu Devanagari như là một bảng chữ cái mà làm cơ sở cho nhiều ngôn ngữ khác của Ấn Độ như Hindu, Marathi, Nepal, Pāli, Konkani, Bodo, Sindhi and Maithili... Hình thành từ thế kỷ thứ I. Devanagari có 47 ký tự chính, trong đó 14 nguyên âm và 33 là phụ âm.

[18] - Không biết Ariyawansa mất năm nào. Chỉ biết đến năm 1989, năm xuất bản tác phẩm The Pioneers of Buddhist revival in India mà tôi đang dựa vào để viết phần này, thì ngài vẫn còn sống.

Chương B

TÌNH HÌNH PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ SAU KHI PHỤC HƯNG

I - Hình Thành Một “Phật Giáo Mới” Khác Với Phật Giáo Truyền Thống



ới những hoạt động của tiến sĩ Ambedkar, chư Tăng và những nhà Phật học khác, Phật giáo ở Ấn Độ đã được hồi sinh và ngày càng phát triển về cả số lượng lẫn chất lượng. Như chúng ta biết, phong trào phục hưng của Phật giáo Ấn Độ bắt đầu với những hoạt động của các Phật tử (chỉ chung cho xuất gia và tại gia) ở trong và ngoài Ấn Độ từ cuối thế kỷ thứ XIX. Khi nhà sư Tích Lan Anagārika Dharmapāla đến Ấn Độ năm 1891 thì chưa có tỳ-khưu nào là người Ấn Độ. Trong giai đoạn từ 1891 đến 1956, số tỳ-khưu là người Ấn Độ chỉ đếm trên đầu ngón tay, như chư vị tỳ-khưu Mahāvira, tỳ-khưu Dharma Ānanda Kosambī, tỳ-khưu Bodh-Ānanda, tỳ-khưu Ānanda Kausalyayan, tỳ-khưu Rāhul-Sankrityayan, tỳ-khưu Jagdish Kashyap và tỳ-khưu Dharmarakshita... Trong số các nhà sư này thì Mahāvira qua đời vào năm 1919, Dharma Ānanda Kosambī ra đi vào năm 1947, và Bodh-Ānanda viên tịch vào năm 1952, còn Rāhul-Sankrityayan thì đã hoàn tục năm 1937...

Ấy vậy mà, sau sự cải đạo của tiến sĩ Ambedkar thì số lượng người tu được tăng lên đáng kể. Năm 1970, các nhà sư

Ấn Độ đã trở nên đủ đông để thành lập một tổ chức Phật giáo, đó là hội tỳ-khưu toàn Ấn Độ (All Ind-ian Bhikkhu Sangha) vào tháng 7 năm 1970, do tỳ-khưu Jagdish Kashyap làm Chủ tịch. Đến năm 2008 thì số thành viên của Hội đã là 2000 vị tỳ-khưu. Đây chỉ là những thành viên của Hội, ngoài ra còn có những Tăng, Ni nằm ngoài Hội nữa. Theo số liệu điều tra thì năm 1991, đã có 3.000 Tăng Ni, sáu triệu tín đồ, 500 tu viện, 100 hội và tổ chức Phật giáo. Thành tựu này mặc dù khiêm tốn hơn so với vinh quang trong quá khứ của Phật giáo Ấn Độ nhưng nó cũng đủ để nói lên một điều là tôn giáo của đức Phật đã được hồi sinh trên quê hương nơi nó sinh ra 2.500 năm trước.

Thật ra, do hoàn cảnh đặc biệt, Phật giáo Ấn Độ hiện nay có phần khác hơn Phật giáo truyền thống. Đó là vai trò của chư Tăng không quan trọng cho lắm. Họ rất kính trọng các tỳ-khưu, nhưng không cần thiết phải nương tựa vào Tăng bảo. Trong lễ thọ giới, người Phật tử trước có thể truyền giới cho người mới đến, mà không cần phải là tỳ-khưu. Tất nhiên điều này không phải xảy ra đối với tất cả Phật giáo Ấn Độ, nhưng đúng là có chuyện đó, nhất là những “đệ tử” của Ambedkar. Cho nên, Phật giáo ở Ấn Độ ngày nay, phần đông là Phật tử tại gia. Chúng ta có một vài số liệu sau đây để thấy tín đồ Phật giáo gia tăng như thế nào qua các giai đoạn:

- Năm 1951: 0,2 triệu (0,1% dân số Ấn Độ).
- Năm 1961: 33,3 triệu (0,7%).
- Năm 2001: 0,8%.
- Năm 2005: 1,1%.

Nếu chúng ta so sánh tỷ lệ tăng trưởng giữa các tôn giáo ở Ấn Độ từ năm 1991 đến năm 2001, chúng ta thấy rằng tín đồ Phật giáo tăng 24,5%, Ấn giáo tăng 20,3%, Hồi giáo tăng 29,5%, Thiên

Chúa giáo tăng 22,6%, đạo Sikh 18,2% Kỳ-na giáo 26%, và 1% là các cộng đồng khác. Như vậy, tỷ lệ tăng dân số Phật giáo đứng thứ ba sau Hồi giáo và Kỳ-na giáo. Tuy nhiên, dân số Phật giáo, thực tế cao hơn nhiều so với báo cáo. Có khoảng 20 - 30 triệu người khác không đăng ký là Phật tử vì sợ mất trợ cấp của chính phủ giành cho người giai cấp thấp của đạo Hindu.

Tín đồ Phật giáo Ấn ngày nay chia thành bốn nhóm:

1) - Những người Phật giáo trong nhóm đầu tiên là những người theo đạo Phật theo truyền thống gia đình từ thời Phật.

2) - Những người Phật tử trong nhóm thứ hai là những người đến từ các nước láng giềng. Họ sống ở Ấn Độ nhưng họ không phải là cư dân Ấn Độ. Họ chủ yếu là người Tây Tạng đã theo đức Đạt-lai Lạt-ma đến Ấn Độ năm 1959. Những người khác đến từ các nước châu Á, và phần còn lại là một số người châu Âu.

3) - Những người Phật tử trong nhóm thứ ba là những người đã đến với Phật giáo từ phong trào chấn hưng Phật giáo của ngài Dharmapāla và sự truyền giáo của Hội Đại Bồ Đề. Họ cũng là những người đến với Phật giáo bằng giáo dục và học thuật. Do đó, các Phật tử trong nhóm này bao gồm tất cả các tầng lớp khác nhau của xã hội.

4) - Và cuối cùng là môn đồ của tiến sĩ Ambedkar.

Trong 4 nhóm Phật tử này, những người của tiến sĩ Ambedkar chiếm đa số, tới 90% tổng số tín đồ Phật giáo Ấn Độ.

Trên đây chúng ta đã đề cập số lượng của tín đồ Phật giáo ở Ấn Độ, bây giờ chúng ta thử tìm hiểu xem cuộc sống của họ như thế nào, họ có thay đổi gì sau khi cải đạo sang Phật giáo.

Về phương diện vật chất, tiến sĩ Ambedkar đã nỗ lực để đem lại cho những người cùng đình những lợi ích thiết thực, cụ thể. Ông đấu tranh để họ được sử dụng nguồn nước công cộng, được

làm lễ trong một số đền thờ. Và khi Ambedkar làm Bộ trưởng Tư pháp, ông đã xóa bỏ chế độ cùng đinh, tiện dân trong Hiến pháp Ấn Độ [1]. Tuy nhiên đó không phải là cống hiến quan trọng nhất của Ambedkar đối với tầng lớp ở dưới đáy xã hội này. Cống hiến quan trọng nhất của ông đối với họ là ở phương diện tinh thần, và nhất là hướng dẫn họ đến với đạo Phật. Ông nói rằng cuộc đấu tranh của ông và những người cùng đinh không phải chỉ vì kinh tế, mà còn vì danh dự, vì sự tự tôn trọng. Từ nhiều thế kỷ, những người cùng đinh đã tin một cách mù quáng rằng số phận của họ là do Thượng đế quy định cho nên họ đã chấp nhận chúng vô điều kiện, họ có bốn phận phải phục vụ giai cấp trên. Tiến sĩ quy Phật của chúng ta cho rằng, cái quan niệm như thế cần phải được chấm dứt. Ông tuyên bố rằng bộ Luật Manu (quy định về chế độ giai cấp) là do con người làm chứ không phải là sản phẩm của Thượng đế gì cả. Và ông đã đem đốt nó trong một cuộc hội nghị của những người thuộc giai cấp thấp vào năm 1927, vì cho đó là biểu tượng của sự bất công. Ông bảo những người theo ông rằng: *“Các bạn bị nghèo đói, tước đoạt và nhục nhã không phải vì nó đã được định sẵn do tội lỗi kiếp trước của các bạn, mà do sự bạo ngược và sự phản bội của những người ở trên bạn. Bạn không có đất cắm dùi bởi vì những người khác đã chiếm đoạt chúng. Bạn không có địa vị nào hết vì những người khác đã giành hết cho họ rồi. Đã đến lúc phải nhổ các tư tưởng về cao và thấp ra khỏi đầu óc của các bạn. Chúng ta chỉ có thể nâng cao phẩm giá của mình khi chúng ta biết tự trọng và dựa vào sức mình. Trên thế gian này, không có giá trị nào đạt được mà không do nỗ lực phi thường, không có tiến bộ nào có thể đạt được trừ phi chúng ta phải trải qua quá trình rèn luyện”* [2].

Có thể nói rằng, dưới ngọn cờ của tiến sĩ Ambedkar giai cấp cùng đinh đã nhận thức và từ bỏ các mê tín dị đoan và sự cam chịu. Họ đã bắt đầu hành động, và điều này dẫn đến sự

giải phóng họ khỏi ách của chế độ nô lệ của xã hội Hindu. Nếu không có sự dẫn dắt sáng suốt và can đảm của Ambedkar, những người thuộc giai cấp cùng đinh không thể đạt được vị thế mà họ đang hưởng trong xã hội Ấn Độ hiện nay.

Đúng là, sau khi trở thành Phật tử, cuộc sống của những người giai cấp cùng đinh đã thay đổi tích cực. Nếu Phật giáo đã *“xoa dịu nỗi đau khổ của sự thất vọng... và giúp hàng triệu người sống cuộc sống ngọt ngào, ôn hòa thì nó cũng cải thiện cuộc sống của những người cùng đinh Ấn Độ một cách đáng kể*. So với các cộng đồng thuộc giai cấp cùng đinh khác thì những *“cùng đinh Phật tử”* đã có một sự thay đổi tích cực. Họ có ý thức về tầm quan trọng của giáo dục; do đó, thay vì lãng phí thời gian và tiền bạc cho việc cầu khẩn và tế lễ thần linh, họ đầu tư vào việc học hành cho con cái. Kết quả là đời sống kinh tế của họ đã được cải thiện hơn.

Sự thay đổi quan trọng mà Phật giáo đem đến cho họ là niềm tin vào bản thân. Họ không còn tự ti như trước đây nữa. Họ tin rằng giá trị của con người không phải do giai cấp quy định mà phụ thuộc khả năng của anh ta. Vì vậy, họ cố gắng để học tập và nâng cao năng lực bản thân. Những người Phật tử mới không còn tin vào bất kỳ lực lượng siêu nhiên nào nữa, nhưng hành động theo luật nhân quả và khoa học. Họ không còn phân biệt giai cấp. Nói chung, so với các cộng đồng những người cùng đinh khác như Matangs, Charmas hay Bhangis... thì đời sống xã hội, văn hóa, giáo dục và kinh tế của các Phật tử mới đã được cải thiện đáng kể.

Khi tôi học ở Ấn Độ, tôi đã có gặp và tiếp xúc với một số Phật tử Ấn Độ. Họ nói rằng việc đến với đạo Phật là một thay đổi vĩ đại. Trước đây họ không dám nhìn lên, không dám nói vì sợ giai cấp trên, nhưng sau khi quy y Tam Bảo, họ có thể ngẩng cao đầu mà đi, vì họ không tin vào hệ thống các giai cấp nữa. Họ không

còn làm những nghề hạ tiện và dơ bẩn để phục vụ giai cấp trên. Họ trở thành tài xế taxi, viên chức Nhà nước... Tôi đã gặp một nhân viên hải quan ở tại sân bay New Delhi. Anh ta hỏi tôi có phải là tín đồ Phật giáo không, tôi trả lời là phải. Anh ta liền tươi cười vui vẻ nói anh ta cũng là một Phật tử.

Tất nhiên, không phải tất cả những người cùng đinh khi cải đạo sang Phật giáo thì không còn nghèo nữa. Thật ra chỉ có một số ít người có trình độ là thành đạt, đa số còn lại thì tình trạng không khác trước đây mấy. Tuy nhiên, họ đã có một sự chuyển biến từ đức tin mù quáng sang chủ nghĩa duy lý. Điều này đã tạo cho họ một khát vọng về giáo dục và cầu tiến, nhất là trong giới thanh niên. Và đây chính là chìa khóa cho sự tiến bộ của họ về lâu về dài.

Thật vậy, tỷ lệ biết chữ của những người *“Phật tử cùng đinh”* đang dần được cải thiện, từ 18,3% năm 1951 đến 56, 2% năm 2001. Báo Hindustan Times cuối năm 2016 (tôi không nhớ chính xác là tháng mấy) có đăng bài báo về một người Phật tử ở giai cấp cùng đinh. Ông chỉ mới học lớp 7 và làm tạp vụ cho một ngôi trường. Ấy vậy mà ông lại là cha của 5 đứa con, 3 gái, 2 trai, đều là tiến sĩ, và đều thành đạt. Một người là viên chức chính phủ, 3 người là giáo sư và một người làm việc ở nước ngoài. Trên vách nhà ông có treo bức hình trang trọng của tiến sĩ Ambedkar. Rõ ràng, *“Những thay đổi tích cực trong những người Phật tử đã đến từ một niềm tin mới. Sự tiến bộ này là do nhân tố tôn giáo... Ảnh hưởng của Phật giáo đối với đời sống xã hội, kinh tế và tâm lý của họ... Tóm lại, Phật giáo có vai trò rất quan trọng trong việc nâng cao đời sống kinh tế và tâm lý của Phật tử”* [3].

Còn đối với vấn đề sinh hoạt tôn giáo của các Phật tử mới này thì có lẽ được biểu hiện điển hình qua chương trình tu học của hội Tăng-già Phật giáo Tam giới ở Ấn Độ. Xin được giới thiệu sơ qua sau đây:

Sinh thời, tiến sĩ Ambedkar muốn xây dựng một mô hình “*Phật giáo mới*” cho Phật tử Ấn Độ, trong đó mọi người đều bình đẳng tu tập và hoằng pháp mà không phân biệt xuất gia hay tại gia. Bởi vì theo ông: “*Tăng đoàn mở rộng cho tất cả những ai quy kính hoàn toàn vào Phật Pháp Tăng, mà không phân biệt là xuất gia hay tại gia*”. Tuy ông chưa thể thực hiện được, nhưng ý tưởng đó đã được những người tiếp bước ông thực hiện.

Một trong những người tiếp bước và biết phát triển sự nghiệp của Ambedkar là tỳ-khưu Sangharakshita. Được khơi nguồn cảm hứng từ ý tưởng về Phật giáo mới của Ambedkar, Sangharakshita đã thành lập *Hội những người bạn của Phật Tử phương Tây* (Friends of the Western Bud-dhist Order (FWBO) ở Luân Đôn vào tháng 4 năm 1967. Mục đích của Hội là ứng dụng những lời dạy của đức Phật vào trong cuộc sống đời thường cũng như liên hệ chúng đối với văn hóa và triết học phương Tây hiện đại. Trong Hội này, sự phân biệt giữa xuất gia và tại gia không nghiêm khắc lắm như Phật giáo Nam phương truyền thống.

Trong khi ở Anh Quốc, Sangharakshita luôn luôn nhớ về những Phật tử và những người bạn ở Ấn Độ. Ông thấy rằng Phật giáo Ấn Độ cần có một trung tâm tu học theo mô hình của FWBO. Vì vậy Sangharakshita đã khuyến khích đệ tử của ngài là Dharmachari Lokamitra đến Ấn Độ để tìm cách thực hiện hoài bão ấy. Theo đó, *hội Tăng già Phật giáo Tam giới* (Trailokya Buddha Mahā Sangha Saha-yaka Gana) được thành lập tháng 2-1977. Lý do để thành lập Hội, Lokamitra trong cuộc phỏng vấn tháng 11-1988, đã cho biết là, “*để đáp ứng những nhu cầu về tinh thần và xã hội của các Phật tử mới ở Ấn Độ*”. Hội cũng liên kết với các tổ chức xã hội khác nhằm mục đích phát triển Phật giáo Ấn Độ mới (hay còn gọi là Phật giáo Ambedkar) kết hợp tu tập theo chánh pháp và hoạt động xã hội.

Hội Tăng-già Phật giáo Tam giới không phải là một tổ chức tu viện hay Tăng đoàn tỳ-khưu nhưng nó hoạt động như một Tăng đoàn thực thụ. Tất cả ba nhân vật chính của *hội Tăng-già Phật giáo Tam giới* (tiến sĩ Ambe - dkar, Sangharakshita và Lokamitra) mặc dù chưa bao giờ đề xuất ý tưởng hủy bỏ Phật giáo tu viện, nhưng cũng không ủng hộ hình thức tu viện. Dhammachari Loka - mitra, mặc dù là tu sĩ nhưng ông không chấp y để tiện việc phục vụ xã hội. Vì vậy, các thành viên của Hội, kết hôn hoặc độc thân, đều thực hành Chánh pháp đúng quy định và đóng góp cho sự phát triển của Hội phù hợp với hoàn cảnh của họ.

Các hoạt động chủ yếu của *hội Tăng-già Phật giáo Tam giới* tập trung vào ba lĩnh vực, bao gồm cung cấp các khóa học và bài giảng, tổ chức các khóa tu định kỳ, và tạo ra các cộng đồng dân cư tu học theo Phật pháp.

Liên quan đến lĩnh vực đầu tiên, *hội Tăng-già Phật giáo Tam giới* khuyến khích các khóa học và những bài giảng tại các trung tâm công cộng khác nhau để hướng dẫn giáo pháp cho các thành viên. Mục đích của các cuộc pháp đàm là hướng dẫn những người mới quy y làm sao để trở họ thành một Phật tử chọn chánh đúng nghĩa, chứ không chỉ đơn giản là quy y một cách hình thức. Theo đó, họ phải hiểu Phật pháp, tuân giữ các giới luật, cũng như thực hành thiền thường xuyên. Các diễn giả của các khóa học và bài giảng cũng tìm cách để áp dụng các lời dạy của đức Phật, Ambedkar và Sangharakshita vào cuộc sống hàng ngày để giải quyết các vấn đề cụ thể của các thành viên như tình trạng bạo lực gia đình, lạm dụng rượu, sự nghèo đói, giáo dục và việc làm...

Đối với lĩnh vực thứ hai: Là khi còn tại thế, đức Phật đã từng khuyên chư Tăng phải an cư trong ba tháng mùa mưa để thực hành Pháp một cách nghiêm túc. Các thành viên của TBMSG tiếp tục truyền thống tốt đẹp này để có cơ hội trải nghiệm những kinh

nghiệm tâm linh thâm sâu hơn. Do đó, việc hành thiền là một trong những chương trình quan trọng. Những người mới đến được giới thiệu các kỹ thuật thiền của truyền thống Phật giáo Nguyên thủy như tập trung hơi thở và tu tập tâm Từ.

Lĩnh vực thứ ba liên quan đến không gian để các thành viên của Hội đến với nhau để thực hiện lý tưởng của cuộc sống theo Chánh pháp và chia sẻ những kinh nghiệm của họ về pháp học và do đó phát triển tình huynh đệ thiêng liêng. Đây thực sự là mô hình của một Tăng đoàn, nơi mà các cộng đồng khác nhau đã sống cùng nhau trong sự hòa hợp.

Nhằm đáp ứng nhu cầu hoạt động của ba lĩnh vực này, TBMSG đã thành lập các trung tâm an cư và các cơ sở công cộng như Trung tâm an cư Saddhamma Pradeep tại Bhaja, thành phố Pune và Trung tâm an cư Huyền Trang ở Bordharan, quận Wardha. Các thành viên của TBMSG tập trung về các cơ sở tôn giáo gần nơi họ ở hàng tuần hoặc hàng ngày để ăn uống, thiền định, học tập và chia sẻ với người khác kinh nghiệm về thực hành Pháp của mình. Nó không chỉ làm phong phú cuộc sống của các thành viên mà còn ảnh hưởng tích cực đến xã hội, để chuyển hóa xã hội.

Khi Ambedkar còn sống, ông đã nhấn mạnh rằng, sự giải phóng con người bao gồm hai khía cạnh, là vật chất và tâm linh. Mà người ta chỉ có thể đạt được sự giải phóng tâm linh khi nhu cầu vật chất ổn định. *“Có thực mới vực được đạo”*. Để triển khai chủ trương của tiến sĩ Ambedkar cũng như theo lời dạy của đức Phật, *“làm việc vì lợi ích cho nhiều người”*, TBMSG đã thành lập tổ chức từ thiện Bahujan Hitay. Kế hoạch của tổ chức Bahujan Hitay là phát triển các trung tâm cộng đồng, các đội y tế toàn thời gian, ký túc xá, các trường học địa phương với mục đích chính là để phục vụ rộng rãi cho những người nghèo của tầng lớp thấp của tất cả các tôn giáo. Đến năm 1992, Bahujan Hitay đã thành

lập 42 trường mẫu giáo với 1.200 trẻ em, 15 ký túc xá với 600 học sinh tiểu học và trung học. Các chương trình khác như các lớp học di động phục vụ 280 học sinh, lớp học nữ phục vụ 190 học viên, lớp dạy nghề phục vụ 125 sinh viên, chương trình chăm sóc sức khỏe phục vụ 7.000 cư dân nghèo tại các phòng khám tập trung và di động. Các công trình thư viện và chương trình văn hóa cũng được khai triển ở nhiều địa phương.

Muốn biết về cuộc sống của những người Phật tử Ấn Độ, có lẽ không gì hơn là nghe chính họ nói. Nhà văn kiêm nhà đạo diễn Ấn Độ Sumitra Bhave đã có những cuộc phỏng vấn những Phật tử ở Mumbai đã cho ta biết phần nào về họ. Nữ Phật tử Rakhma bày tỏ niềm tin của cô với đạo Phật như sau: *“Bây giờ chúng tôi đã là những Phật tử. Chúng tôi không còn thờ Thượng đế hay thần linh nữa, mà chỉ tham gia các nghi lễ của đạo Phật như lễ Phật đản, lễ ngày sinh Ambedkar. Chúng tôi cũng làm bánh kẹo vào những ngày lễ Divali theo truyền thống Ấn Độ, nhưng không có đến đền thờ để cúng bái và làm những việc không có ý nghĩa như trước. Chúng tôi cũng bỏ các nghi thức của đạo Hindu trong những lễ tang hay cưới gả. Một người anh trai của một cô dâu đã phản đối đám trai rằng nếu họ trét turmeric [4] lên cô dâu và chú rể thì anh ta sẽ không dự lễ cưới. Trước đây mẹ tôi thờ thần, bây giờ chúng tôi quăng hết các dụng cụ thờ cúng ấy xuống sông. Cuộc sống này đã đủ mệt mỏi rồi, tại sao ta còn phải chăm sóc mấy ông thần kia nữa chứ?... Ai đã chỉ con đường cho chúng ta, nếu không phải là đức Phật và ngài Ambedkar khả kính của chúng ta? Chỉ cần giữ cho tâm ý bạn thanh tịnh, không trộm cắp, không nói dối và hãy giúp đỡ mọi người như dắt một người tàn tật hay người mù qua đường, hay đỡ một đứa bé bị ngã, đó là Thượng đế rồi chứ còn gì nữa”* [5]. Còn Savitri thì nói rằng *“nhiều người cứ mở miệng ra là nói “Chúa, Chúa”, thật là tội lỗi. Chúa hay không là do tâm của mình. Chỉ cần mình làm việc và sống cho tốt, thì là tu rồi”* [6].

Qua những lời bộc bạch trên cho thấy rằng, những Phật tử Ấn Độ, tuy là mới quy y nhưng đã hiểu Phật pháp khá tốt, biết được thế nào là chánh tín và mê tín. Họ cũng đã sáng tác những bài hát thể hiện niềm vui khi trở thành đệ tử của đức Phật. Những phụ nữ bình dân Ấn Độ, trong tâm trạng háo hức chuẩn bị đi đến thành phố Nagpur để quy y Tam Bảo theo lời kêu gọi của Ambedkar, đã hát như sau:

“- Hàng ngàn người, đàn ông và đàn bà, sẽ đến đó. Hàng ngàn người, đàn ông và đàn bà, sẽ đến đó; Một cuộc hành hương vĩ đại vì Bhima [7] của chúng ta đang ở đó, Hãy nghe những điều tôi nói, nghe tôi nói, hãy phụng sự đức Phật của chúng ta; Bạn ơi, chúng ta hãy đi đến đó năm nay, Chúng ta sẽ đi đến Nagpur năm nay nhé! Bạn mặc sari [8] với đường viền màu vàng, Và tôi sẽ chuẩn bị xe bò; Chúng ta hãy thực hiện tâm nguyện của Bhima (Am-bedkar), Chúng ta hãy hoàn thành tâm nguyện của Bhima; Không có ai là bà con ở đó, Thậm chí chúng ta rất nghèo, nhưng chúng ta sẽ san sẻ cùng nhau; Bạn ơi, chúng ta sẽ đi đến đó năm nay, Chúng ta sẽ đi đến Nagpur năm nay; Chúng ta sẽ đi đến Nagpur năm nay” [9].

Và đây là cảnh họ đi chùa:

“Chúng ta hãy đi chùa, này bạn ơi, Đi chùa, đi chùa, đi chùa; Hai đồng một lợn nhang, ba đồng một cây nến, Cột chúng vào sari. Chúng ta hãy đi chùa; Bạn mặc sari trắng hay áo sơ mi trắng? Bạn đã sẵn sàng để đi chưa? Chúng ta hãy đi chùa, Chúng ta đang đến gần vương quốc của Bhim (Ambedkar). Tôi chắc rằng Narayanrao cũng đang chơi trống ở đó, Chúng ta hãy đi chùa, đi chùa, đi chùa”. [10]

Chú thích:

[1] - Đó là chỉ trên quy định pháp luật, nhưng thực tế thì nó vẫn còn trong quan niệm của mọi người, sự phân biệt vẫn diễn ra hiện nay.

[2] - Ahir, *The Legacy of Dr. Ambedkar*, sđd: 191.

[3] - D. S. Janbandhu and Gautam Gawali, *“Impact of Buddhist Conversion: A Case Study of the Ex-Mahars in Maharashtra”*, in Bhalchandra Mungekar and Aakash Singh Rathore (ed.), sđd: 199.

[4] - Tumeric là một loại bột nghệ, hoặc cùng họ với nghệ. Trong Ấn Độ giáo, bột nghệ thường được dùng trong các lễ nghi đám cưới và lễ cầu nguyện vì nó có ý nghĩa tôn giáo và tâm linh rất lớn đối với họ.

[5] - Sumitra Bhavé, *The pan is on the stove: Eight Dalits women’s life stories*, Pune: Stivani Prakash, 1987: 18.

[6] - Nt, 10.

[7] - Cách gọi thân mật đối với Tiến sĩ Bhimra Ramji Ambedkar.

[8] - Áo truyền thống phụ nữ Ấn Độ. Như áo dài của phụ nữ Việt Nam.

[9] - Indira Junghare, *“Songs of the Mahars: An Untouchable Caste of Maharashtra, India”*, in *Ethnomusicology* 27, no. 2 (1983): 288.

[10] - Nt, trang 287.

II - 4 Thánh Tích Động Tâm & 6 Thánh Tích Khác

Nhờ danh tiếng của những dịch phẩm kinh điển, nhờ âm vang của những công trình đầy tâm huyết của những bậc trí thức nhiều đạo tâm, nhờ sự nỗ lực không mệt mỏi của chư Tăng, trí thức Phật tử trên khắp thế giới nhờ những nhà sư kiệt xuất của Ấn Độ mà Phật giáo Ấn Độ đang từng bước phục hồi, và phục hồi có hiệu quả. Không chỉ nhân dân Ấn Độ đã đón mừng đức Phật và giáo pháp của ngài trở về đất mẹ qua ngót 1.000 năm lưu lạc – mà chính phủ Ấn Độ cũng đã thấy rõ giáo pháp trí tuệ, từ bi và hòa bình của đức Phật nên đã cho rải nhựa và hoàn thiện các con đường đi đến các thánh tích. Bây giờ, phương tiện giao thông lui tới đã rất dễ dàng. Các phái đoàn hành hương khắp nơi trên thế giới, mỗi năm đến viếng quê hương Phật ngày càng đông. Nó không những thu hút tín đồ sùng mộ mà lôi cuốn cả những người ngoại giáo, nhà văn, nhà thơ, học giả, khảo cổ và cả những sử gia...

Bốn chỗ động tâm này được bảo lưu gìn giữ vì lợi ích cho chư Tăng Ni Phật tử trên khắp thế giới đến chiêm bái là đúng với lời dạy của đức Phật trong kinh Đại Bát Niết-bàn:

“- Tôn giả Ānada cúi đầu: Khi đức Thế Tôn diệt độ rồi thì còn đâu là nơi chốn để chư Thiên, nhân loại và tứ chúng cung kính đánh lễ, chiêm ngưỡng và cúng dường nữa, bạch Thế Tôn.

- Nay Ānanda! Là bốn thánh tích còn lại. Chỗ “Nơi Lai Đản sanh” là một thánh tích. Chỗ “Nơi Lai chứng ngộ dưới cội Bồ-đề” là một thánh tích. Chỗ “Nơi Lai chuyển pháp tại Vườn nai” là một thánh tích. Chỗ “Nơi Lai diệt độ giữa hai gốc cây Sāla này là một thánh tích. Sau này, những ai trong thời gian đi hành hương chiêm bái bốn thánh tích ấy với tâm thâm tín, với

tâm hoan hỷ - mà từ trần, mà trút hơi thở - thì người ấy, vị ấy sẽ được hóa sanh vào cõi thiện thú, cảnh giới chư Thiên ngay tức khắc. Đây không là lợi lạc tối thượng cho chúng sanh hay sao, này Ānanda!”

1 - Lâm-tỳ-ni (Lumbinī)

Vườn Lâm-tỳ-ni (藍毗尼) là nơi Bồ-tát Đản sanh, nhằm ngày Rằm tháng 5 (Visākha) Ấn Độ, trùng với ngày Rằm tháng 4 âm, các truyền thống Phật giáo thường gọi là ngày Phật Đản (佛誕). Địa danh Lumbinī ngày nay là quận Rupandehi thuộc nước Nepal, nằm cách biên giới với Ấn Độ khoảng 36 km. Tại đây, nhiều công trình kiến trúc xưa được tìm thấy, nhất là trụ đá Sư tử 4 đầu còn khắc chữ Pāli của vua Asoka (s. Asoka). Hiện nay, Lumbinī đã lát đá có các chùa Phật giáo; các nhà khảo cổ đang miệt mài tìm kiếm những di vật thiêng liêng. Nó đang được bảo trì, giữ gìn tôn tạo nhưng vẫn cố gắng không làm mất đi nét cổ kính thiêng liêng.

Lâm-tỳ-ni (Theo Wikipedia – có chỉnh sửa).

Lâm-tỳ-ni (chữ Hán: 藍毗尼) là phiên âm Hán Việt thông dụng của địa danh Lumbinī (Nepali và Sanskrit: (Nepali và लुम्बिनी listen phát âm tiếng Nepal: [/ˌlum.bi.ˈniː/], “đẹp đẽ”) là một địa điểm hành hương Phật giáo nổi tiếng nằm tại huyện Rupandehi, tỉnh số 5 của Nepal. Đây là nơi mà truyền thống Phật giáo, hoàng hậu Mahā māyā đã sinh ra Sĩ-đạt-ta Cồ Đàm (Siddhattha Gotama) vào năm 563 t.tl. Sĩ-đạt-ta là người đã giác ngộ vào khoảng năm 528 t.tl. thành đức Chánh Đẳng Giác, là bậc đã khai sinh Phật giáo. Lâm-tỳ-ni cũng là một trong những nơi quan trọng gắn liền với đời sống của đức Phật, cùng với Kusinārā (nơi Phật Niết-bàn). Một nơi khác Bodh-gayā (Bồ-đề Đạo tràng - nơi Bồ-tát thành đạo); và cuối cùng là Sārnāth (Lộc uyển - nơi Phật Chuyển pháp luân).

Lâm-tỳ-ni có một số ngôi chùa cũ như chùa Māyā Devi (tên gọi khác của hoàng hậu Mahāmāyā) và nhiều ngôi chùa mới được tài trợ bởi các tổ chức Phật giáo khắp nơi trên thế giới đã được hoàn thành hoặc vẫn đang được xây dựng. Khá nhiều di tích, tu viện, bảo tàng, viện nghiên cứu... cũng nằm trong thánh địa Phật giáo này. Ngoài ra còn có *Puskarini hay Ao Thánh là nơi hoàng hậu Mahāmāyā thực hiện nghi thức ngâm mình trước khi sinh đức Phật và cũng là nơi ngài tắm đầu tiên*⁽¹⁾. Một địa điểm đáng chú ý khác: phần còn lại của cung điện Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ). Năm 1997, Lâm-tỳ-ni đã được UNESCO công nhận là Di sản thế giới.

Vào thời đức Phật tại thế, Lâm-tỳ-ni là một khu vườn rất xinh đẹp và đầy màu xanh nằm giữa kinh thành Kapilavatthu, tộc Sākya và kinh thành Devadaha, tộc Koliya. Hoàng hậu Mahāmāyā đã hạ sinh Bồ-tát tại đây khi đang trên đường trở về nhà cha mẹ (kinh thành Devadaha) để sinh con đầu lòng theo tục lệ truyền thống của Ấn Độ lúc bấy giờ. Các tấm phù điêu tại đây mô tả cảnh hoàng hậu Mahāmāyā với tay phải cầm một nhánh cây S đưa trẻ sinh ra đã đứng thẳng trên những cánh hoa sen, với sự xuất hiện của các chư Thiên, chư Phạm thiên đến tán thán và rải hoa cúng dường. Một phiến đá có lẽ được tìm ra vào khoảng thế kỷ thứ II, hiện được cất giữ trong một ngôi chùa nhỏ ở làng Lumbinī. Nét khắc ở đây hình ảnh hoàng hậu Māyā sinh thái tử trong khi đang đứng vịn cành cây S giống như phù điêu nói trên.

Năm 249 t.tl., khi vua A-dục vương (Asoka - s. Aśoka) đến thăm Lâm-tỳ-ni thì nó còn là một ngôi làng phồn thịnh. Vua A Dục đã cho xây dựng bốn ngôi tháp và một cột trụ bằng đá. Cây cột trụ

⁽¹⁾ Người đời sau dựng nên vì thái tử Đản sanh tại vườn Lumbinī, không có hồ để ngâm mình đâu.

bằng đá được khắc chữ và dịch ra như sau: *“Ta là vua A Dục, là niềm tin tưởng của chư Thiên, trong 20 năm trị vì này, ta đã thực hiện một chuyến thăm của hoàng gia đến nơi đức Phật được sinh ra tại đây...”*

Lumbinī đã bị bỏ quên trong nhiều thế kỷ. Năm 1895, Feuhrer, một nhà khảo cổ học nổi tiếng người Đức đã phát hiện các trụ cột lớn tại đây trong khi ông đi đến các vùng đồi của dãy núi Churia. Tiến hành thăm dò và khai quật khu vực xung quanh người ta phát hiện một ngôi đền bằng gạch và đá sa thạch điêu khắc những cảnh sinh thành của đức Phật.

Vào năm 1896, Lumbinī cũng được các nhà khảo cổ khai quật một lượt nữa. Di chỉ quan trọng được tìm thấy nơi ấy là một thạch trụ cao 6m5 do đại đế Asoka dựng năm 245, với lời ghi: *“25 năm sau sau khi lên ngôi, quốc vương Devānampiya Piyadavi (Thiên Ái Thiện Kiến – tức Asoka) ngự đến đây chiêm bái, vì đức Phật Sākyā Muni, bậc hiền nhân của bộ tộc Sākyā đã Đản sanh tại đây. Nhà vua ban lệnh khắc một tượng bằng đá (?) và dựng một thạch trụ (hay là khắc chữ lên trụ đá?). Ngài miễn thuế đất ở làng Lumbinī, và giảm thuế hoa lợi từ 01 phần tư theo lệ thường, xuống còn 1/8”*.

Vào năm 1996 một phát hiện khảo cổ quan trọng về cột trụ đá có khắc chữ thời vua A Dục vào năm 249 t.tl. – như đã nói ở trên - đã dùng để đánh dấu vị trí nơi sinh của đức Phật vào 2600 năm trước. Nếu đúng vậy thì việc phát hiện này sẽ đưa Lâm-tỳ-ni nổi bật hơn trên bản đồ cho hàng triệu người con Phật hành hương trên khắp thế giới về đây chiêm bái, cúng dường.

Gần cả ngàn năm sau, Lumbinī thực sự trở thành niềm ao ước và điểm đến của những hành giả và học giả Phật giáo. Hai vị danh tăng Trung Hoa là Pháp Hiển (337 - 422)

và Huyền Trang (602 - 664) ít nhiều đã ghi lại những dấu tích về Lâm-tỳ-ni trong các tác phẩm giá trị để đời của các Ngài sau những lần chiêm bái quê hương đức Phật. Và cũng nhờ vào các bộ “*Ký sự Tây Trúc*” của hai vị sư này, vào năm 1896 nhà khảo cổ người Nepal đã khai quật và phát hiện “*sắc dụ Asoka (s. Asoka)*” (trụ đá A Dục) trên vùng đất có tên “*Rummindei*” sau gần mười thế kỷ Lâm-tỳ-ni hoang phế, điêu tàn và rơi vào quên lãng - kể từ ngày các thánh địa Phật giáo bị tàn phá, khủng bố, hủy hoại dưới bàn tay những kẻ cuồng tín Hồi giáo xâm chiếm Ấn Độ vào cuối thế kỷ thứ 11 đầu thế kỷ thứ 12.



Chùa Māyā Devi

Lâm-tỳ-ni có chiều dài 4,8 km và rộng 1,6 km. Thánh địa được bao quanh bởi một tu viện lớn, bên trong đó chỉ có các tu viện là có thể được xây dựng, không có cửa hàng, khách sạn hay nhà hàng nào cả. Nó được tách thành một khu vực tu viện phía

Đông và phía Tây. Phía Đông có các tu viện Thượng tọa bộ, còn phía Tây là nơi có các tu viện Đại thừa và Kim cương thừa. Một kênh nước dài ngăn cách khu vực phía Tây và Đông với một loạt các cây cầu vòm bằng gạch nối hai bên dọc theo con kênh. Kênh nước có các con thuyền đơn giản ở đầu phía Bắc, cung cấp các chuyến du lịch trên dòng kênh.

Địa điểm linh thiêng của Lâm-tỳ-ni có tàn tích của các tu viện cổ xưa, một cây Bồ-đề linh thiêng, một hồ tắm cổ xưa, cột đá Asoka (s. *Asoka*) và đền thờ hoàng hậu Māyā. Từ sáng sớm cho đến tối muộn, khách hành hương từ nhiều quốc gia trên thế giới, họ tụng kinh và thiền định tại địa điểm này.



Tàn tích của một tu viện cổ ở Lumbini

Một tổ chức phi chính phủ có tên là Samriddhi bắt đầu hoạt động vào năm 2013 trong các lĩnh vực về y tế và giáo dục tại các trường công lập trong khu vực, nơi trẻ em kém may mắn học tập. Một tổ chức phi chính phủ khác có tên là *Tổ chức Hợp tác và*

Trao đổi châu Á Thái Bình Dương (APECF) được hỗ trợ bởi chủ tịch Đảng Cộng sản Nepal và sau đó là thủ tướng Pushpa Kamal Dahal, chính phủ Trung Quốc và *Tổ chức Phát triển Nghề nghiệp Liên Hợp Quốc (UNIDO)* đã ký thỏa thuận phát triển Lâm-tỳ-ni trở thành một khu vực phát triển đặc biệt, với số tiền tài trợ trị giá 3 tỷ đôla Mỹ.

Nhật Bản đã xây dựng một ngôi chùa Hòa bình tên là Sơn Diệu Pháp Tự trong công viên vào năm 2001, nơi được nhiều người tới từ các nền văn hóa và tôn giáo khác nhau ghé thăm mỗi ngày. Bởi vì một số người Ấn Độ giáo coi đức Phật là hóa thân thứ 9 của thần Visnu nên họ cũng đến đây hành hương trong đêm trăng tròn của tháng Baisakh (tháng 4 - tháng 5) để lễ bái hoàng hậu Mâyā.

2 - Bodh-gayā (Bồ-đề Đạo tràng)

Bồ-đề Đạo tràng (菩提道場) là nơi Bồ-tát Thành đạo, tại cây Bồ-đề bên bờ sông Nerañjāna (Ni-liên-thiền 尼連禪), nay là một thành phố thuộc quận Gayā, bang Bihar, Ấn Độ. Nơi đây là một thánh tích quan trọng nhất, là một địa danh linh thiêng trong lòng chư Tăng Ni, Phật tử năm châu, nằm cách thủ phủ Pātna của bang Bihar chừng 96 km.

Ngôi Đại tháp Bồ-đề cao 52 m, có nhiều tầng, vẫn nguyên vẹn từ đợt trùng tu từ đầu thế kỷ XVII đến nay. Cây Bồ-đề - là cây con đâm nhánh từ cây mẹ - hiện có hàng rào bảo vệ. Xung quanh ngôi Đại tháp còn khá nhiều công trình kiến trúc của nhiều thời đại khác nhau với nét điêu khắc tinh tế, mỹ miều - dấu ấn của triều đại Gupta. Bên cạnh tháp có một ngôi nhà, trở thành kho chứa của những tác phẩm điêu khắc, những chi tiết điêu khắc mỹ thuật rơi rớt lại qua nhiều thời kỳ. Trong vùng kế cạnh, có dấu tích của bảy thánh địa, kỷ niệm bảy tuần - 49 ngày, đức Phật lưu

lại và chiêm nghiệm lại giáo pháp sau khi đắc quả Chánh Đẳng Giác. Hiện nay, xung quanh Bồ-đề Đạo tràng đã có nhiều ngôi chùa của Nhật Bản, Trung Quốc, Tây Tạng, Thailand, Myanmar, Việt Nam...

Khái quát là vậy nhưng cây Đại Bồ-đề và ngôi tháp Đại Giác này một *"lịch sử truân chuyên"*:

Cây Đại Bồ-đề



Như đã ghi trong sử qua các triều đại, cội cây Assattha Bồ-tát ngồi chứng đạo sau được gọi là cây Bồ-đề. Sau hơn 2 thế kỷ, đến thời đức vua Asoka (s. Asoka) đã phát triển xanh tốt, đã trở thành đại thụ, và được nhà vua cho xây rào kiên cố để bảo vệ. Cũng từ cây Bồ-đề quý báu này, đức vua Asoka (s. Asoka) cho nhân giống để trồng khắp các tỉnh thành trong nước. Đặc biệt là được chiết nhánh cây Bồ-đề linh thiêng này mang sang Tích Lan trồng tại Đại uyển thủ đô Anurāthapura. Vì sùng kính đức Phật, vua Asoka (s. Asoka) chăm sóc cây Bồ-đề này rất cẩn thận, hàng ngày nhà vua đến thăm cây Bồ-đề và xem như một báu vật quốc gia.

Vào năm 244 t.t.l., sau khi đức vua Asoka thắng hà chưa được bao lâu. Bà hoàng hậu thứ 2 của vua là Tissarukkhā cảm hận cây Bồ-đề vì đức vua hằng ngày chăm sóc nó mà không hề quan tâm “chăm sóc” bà nên cho người đào bới tận gốc rễ, nhưng cái rễ còn sót lại trong đất lại nảy mầm rồi phát triển xanh tốt. Truyền thuyết thứ hai có vẻ thú vị hơn, là do bà tưởng nơi cây Bồ-đề này có vị tiên nữ ở bên trong, nên bà đã cho dùng một thứ gai nhọn Mandu độc hại – đây là loại gai hủy diệt mầm sống - đâm vào thân cây làm cho cây Bồ-đề héo khô dần dần rồi chết.

Đây là lần thứ nhất cây Bồ-đề bị triệt hạ, không rõ là do rễ mầm mọc trở lại hay chiết nhánh từ cây Bồ-đề con tại Tích Lan rồi trồng trên chỗ cũ, đất cũ?

Lần thứ hai, vào triều đại Suṅga, đức vua Pussamitta (s. Puṣyamitra) (185 - 73 t.t.l.), gốc Bà-la-môn, căm thù Phật giáo đã hủy tháp, diệt pháp cho chặt trụ cây Bồ-đề nhưng nó vẫn “*ương ngạnh*” mọc xanh tốt trở lại.

Lần thứ ba, khoảng năm 615 - 618 t.l, vua Bà-la-môn là Sashanka cưỡng đoạt tháp Đại Giác, quăng bỏ tượng Phật rồi thay vào đấy là biểu tượng Śivaliṅga, chặt cây Bồ-đề, đốt cháy tận rễ, còn quăng tảng đá có dấu chân Phật xuống sông. Cũng từ vị vua này, có tư liệu khác viết rằng: Vào khoảng năm 600, vua Sashanka xứ Ganda (Bengal, trị vì 590 - 625) theo ngoại đạo nên không thích Phật giáo, ông đã truyền lệnh chặt cây thiêng này đồng thời đem đốt toàn bộ gốc rễ. Khi nghe tin, đức vua Pūrnavarama (Phú-lâu-na-bạt-ma) của Magadha, người nối dõi cuối cùng của vua Asoka (s. Aśoka) đã vật mình xuống đất vì đau buồn, ông than thở: “*Mặt trời của trí tuệ đã lặn, không còn gì để lại ngoài cội Bồ-đề, và ngay cả nó ngày nay cũng đã bị hủy diệt, nơi nào sẽ cung cấp cho nguồn sống tâm linh*”. Do vậy, năm

620 t.l., vua Pūrṇavarman đã trồng lại cây Bồ-đề. Ngoài ra, vua còn cho xây bức tường cao hơn 7m để tránh kẻ xấu tàn phá cây Bồ-đề. Cây Bồ-đề này đã được Đường Tam tạng mô tả trong nhật ký khi ông đến thăm nơi đây.

Lần thứ tư là vào thời vua Hồi tên là Aureng-Zeb năm 1657, hung ác, bạo tàn, đập phá, hủy hoại hằng trăm điện tháp, chùa viện và biểu tượng của Bà-la-môn giáo, Kỳ-na giáo, Kitô giáo và Phật giáo; dĩ nhiên tháp Đại giác cũng bị phá hoại và cây Bồ-đề cùng chung số phận.

Tương truyền, cây Bồ-đề này *“không thể tuyệt giống”* được. Năm 1657, sau khi bị chặt tận rễ, nó mọc lại, hồi sinh lần thứ năm sau 119 năm thì nó đã như đại thụ nhưng bị một cơn bão vào năm 1876 quật ngã, rễ phơi lên đất.



Ảnh cây bồ-đề cổ được chụp năm 1891 tại thành phố lịch sử Anuradhapura, Sri Lanka

Vào năm 1881, ngài Alexander Cunningham, nhà nghiên cứu khảo cổ người Anh, kẻ rất am hiểu về “*lịch sử cây Bồ-đề*” này, nên đã lấy hạt giống từ cây Bồ-đề thứ năm và gieo lại chính nơi cây gốc đã bị bão trốc. Về sau ở nơi đó, chồi non lại tiếp tục nảy nở và phát triển, kế thừa từ mạch sống của cây Bồ-đề tổ tiên. Cội Bồ-đề này đã lớn lên và phát triển đến ngày nay, cách đại tháp Giác Ngộ khoảng 5m.

Như vậy, cùng chung với số phận thăng trầm của lịch sử Phật giáo ở Ấn Độ, cây Bồ-đề cũng đã nhiều lần bị chặt đốt, thiêu hủy do thiên tai vô thường tác động và do những người muốn xóa tan vết tích của nó. Thế nhưng trải qua bao nguy khốn, dòng dõi hậu duệ của cây bồ đề vẫn không tuyệt diệt mà vẫn tiếp tục bám trụ và đâm chồi nảy lộc, đời sau nối tiếp đời trước che bóng mát cho nơi Phật đã ngồi khi Thành đạo. Mặc dù trải qua nhiều lần sinh diệt, nhưng vị trí cây bồ đề ngày hôm nay so với gốc cây ban đầu vẫn không có sự thay đổi chuyển dịch, vẫn định vị như gốc cây bồ đề nguyên thủy, nơi khoảng 2.600 năm về trước, thái tử Tất Đạt Đa đã giác ngộ thành Phật. Với lịch sử hiển hách này, có thể nói cây Bồ-đề tựa như một biểu tượng cao cả cho những tín đồ Phật giáo đã truyền đời nhau suốt 2.600 năm bảo tồn Chánh pháp mà đức Phật Sākya Gotama truyền dạy cho thế gian.

Ngôi tháp Đại Giác (Mahā-Bodhi)

Ngôi Đại tháp Mahā Bodhi được kiến tạo vào thời đại Gupta, thế kỷ thứ V; trải qua nhiều thế kỷ, tuy nhiều lần bị các vua Bà-la-môn, các rợ Hung Nô, các vua Hồi đập phá nhưng vóc dáng cũ lại được chế tác, phục hồi. Đến thời vua Hồi là Aurang-Zeb năm 1657 cho đập phá một lần nữa đến cho không còn nhìn ra vóc dáng cũ.

Năm 1875, Vua Mindon Min của Myanmar đã đề nghị và được sự đồng ý của chính phủ Ấn Độ và Giáo hội Ấn giáo Mahant để sửa sang lại ngôi tháp Đại Giác bị hoang phế nhiều năm. Nhưng kỳ sửa chữa đầu tiên của người Myanmar thì trong cùng ngôi đền có một bảo tháp kiểu Myanmar; và ngay tất cả phức thể trùng tu thì nét điêu khắc, kiến trúc cũng mang phong cách Myanmar. Do thấy



Hình ảnh tháp Đại Giác cũ trước khi trùng tu

không đúng với truyền thống và không thấy đúng theo vóc dáng cũ nên chính phủ Ấn Độ cho ngưng lại. Sau đó, vào năm 1880, lãnh đạo chính phủ quyết định bổ nhiệm ông J.D Beglar trùng tu, trùng kiến lại hoàn toàn ngôi đại tháp. Vì là công việc trọng đại nên chính phủ Ấn cậy nhờ nhà khảo cổ Cunningham và tiến sĩ Rajendra Lal Mitra làm cố vấn trong công trình này. Việc khôi phục đã được tiến hành dựa trên nền móng cũ của ngôi già-lam nhỏ ngày xưa. Toàn bộ được trù tính và kế hoạch khôi phục như là ngôi tháp đã tồn tại từ thời trung cổ. Sự khôi phục và cải tiến lại ngôi tháp hiện nay hầu hết chính xác từ bản mô phỏng của ngôi đền nguyên thủy. Công việc này rất phức tạp và đòi hỏi sự đầu tư lớn về kinh tế.

Cũng vào năm 1880, Alexander Cunningham thấy một góc nền của tòa Kim cang (Vajrasana) lộ ra trên sân sau của bức tường Đại Tháp. Điều này đã khiến cho ông nghĩ rằng có thể có vài dấu vết gì đó về cây Bồ-đề nguyên thủy (tức là cây Bồ-đề gốc thời đức Phật đã sống). Vì vậy, Cunningham

đã cho đào một đoạn ngắn đến phía Tây của tòa Kim cang (Vajrasana); và ông phát hiện tòa Kim cang (Vajrasana) dưới chỗ cây Bồ-đề hiện đang còn sống. Ngoài ra, ông còn thấy lớp trên là lớp đá hoa cương, lớp giữa là lớp đá cát và lớp dưới là lớp thạch cao. Bên trong phòng này là một ngai vàng bằng đá Basan, mặt bằng đá xanh đặt trên một sàng đá hoa cương. Di chuyển sàng này, ông phát hiện một ngai vàng thứ hai ở phía sau ngai vàng đầu tiên cách bốn lớp thạch cao. Rồi Cunningham vô cùng ngạc nhiên khi khám phá ra được *“hai ngọn rễ dài lớn của cây Bồ-đề cũ”*.

Sau khi trùng tu, khôi phục được vóc dáng ngôi tháp Đại Giác như xưa cũ thì tình trạng vùng đất xung quanh vẫn tiếp tục thuộc về Giáo hội Ấn giáo Mahant! Họ là những Bà-la-môn có thẩm quyền nhưng chỉ giữ Thánh Tích với mục đích hưởng lợi qua sự thăm viếng của Phật tử chứ không có ý muốn tu sửa hay tôn trọng, cung kính sự thiêng liêng. Sự vận động giành lấy lại quyền điều hành tại khu vực tháp Đại Giác bắt đầu vào tháng 1 năm 1891 khi Anagārika Dharmapāla đến chiêm bái, đánh lễ thánh địa này. Ngài Dharmapāla ghi trong nhật ký ngày 21-1-1891 như sau: *“Tại ngôi đền của ông Mahant hai bên cửa có những tượng đức Thế Tôn đang thiền định hay đang thuyết pháp. Ôi! Tôn nghiêm làm sao ngôi tháp quý báu này! Đức Thế Tôn ngồi trên pháp tòa và sự tôn nghiêm tỏa khắp làm cho Phật tử chí thành phát khóc. Ôi sung sướng biết bao! Khi vâng trán của tôi chạm đến Kim Cương Tòa, một ý niệm phát ra rồi đánh mạnh vào tâm trí tôi. Ý niệm ấy bảo tôi dừng lại đây và gìn giữ thánh tích tôn nghiêm này, tôn nghiêm đến nỗi không gì trên đời này sánh bằng, vì đây là chỗ mà dưới gốc Bồ-đề, thái tử Sĩ-đạt-ta đã giác ngộ thành Phật”*.

Bắt đầu từ hôm ấy, Anagārika Dharmapāla kiên quyết từng bước ngăn chặn những việc làm của ngoại đạo tại thánh địa này và đã sáng lập ra “*Hội Đại Giác Ngộ, Bồ-đề Đạo tràng*” (The Buddha Gaya Mahabodhi Society) vào ngày 31 tháng 5 năm 1891. Sau nhiều năm đấu tranh, vận động sự ủng hộ từ Phật tử các nước, năm 1952, chính phủ Ấn Độ đã thành lập một ủy ban điều hành quản lý khu vực Bồ-đề Đạo Tràng và những di sản khác. Ủy ban này gồm có 8 thành viên, 4 vị Ấn giáo và 4 vị Phật giáo, với một vị quận trưởng Gayā làm chủ tịch.



Tháp Đại Giác ngày nay

3 - Lộc Uyển

Lộc Uyển (鹿苑-Sārnāth) còn gọi là Lộc dã (鹿野-Mrigadava, Vườn nai) là nơi Phật thuyết pháp lần đầu tiên cho 5 anh em Kiều Trần Như (憍陈如-Koṇḍañna), kinh sử gọi là Chuyển pháp luân. Vườn Lộc Uyển nằm cách thành phố cổ Bārāṇasī (Ba La Nại-波羅奈) khoảng 10 km. Bārāṇasī trước đây là thủ phủ của bang Uttar Pradesh, nay thủ phủ dời về Lucknow. Tại đây có tháp Dharmarajika và nhiều kiến trúc mới, trụ đá của vua Asoka (s. Aśoka) đã đổ nát, riêng đầu hình Sư tử còn lưu giữ tại viện Bảo tàng khảo cổ gần đây. Nơi đây còn có một tu viện do hội Đại Bồ-đề xây cất để thờ Xá-lợi Phật.

Một bài viết về Lộc Uyển: Sārnāth: Địa điểm khảo cổ

Sārnāth giống như một ốc đảo thanh bình nằm kế cận tiếng còi xe điện ồn ào và tiếng chuông xe kéo leng keng ở Benares (Bārāṇasī-Ba-la-nại). Thành phố tấp nập này của Ấn giáo chỉ

cách 8km với cảnh yên tĩnh của Lộc Uyển (Migadāya) ở Isipatana, nay tên là Sārnāth (Sanskrit: Sāraṅganātha: Lộc Vương), song ở đây, phong cảnh trông thật khác hẳn: trật tự và trang nghiêm. Đoạn cuối con đường nhựa được viền với những hàng cây xoài rậm rạp và cây me hùng vĩ. Khuôn viên có tường đá bao quanh được Ban Khảo Cổ Ấn Độ chăm sóc cẩn thận. Giữa các quần thể di tích là các sân cỏ điểm lấm tấm những chùm hoa giấy tím đỏ khắp nơi.



Đại Tháp Dhamekh ngày nay

Ngôi đền nổi bật nhất ở Sārnāth là Đại Tháp Dha- mekh cao 44m, một tháp tròn, đường kính 27m dựng trên một bệ đá, xây bằng gạch với nhiều nơi có hình đá chạm trở trang hoàng, khoảng giữa hẹp dần lên đến 2/3 đường kính đáy. Tất cả tháp này gồm nhiều mái che và hình thăng mở rộng ra từ một tháp nhỏ bằng gạch và đất sét thời vua Asoka (s. Ásoka) (thế kỷ thứ III t.tl.).

Nguồn gốc danh từ Dhamekh được tranh luận mãi cho đến khi khám phá ra một tấm bia ký bằng gạch nung của người mộ đạo mới ổn định vấn đề này. Chữ khắc trên bia ghi tên tháp là Dhammāka (Skt: dham mākakra), nghĩa là nó đánh dấu nơi đức Phật thuyết giảng cho năm vị tỳ-khưu đầu tiên: Chuyển pháp luân (Pāli: Dhammācakkha). Những người hành hương chiêm bái tháp này, cũng như mọi tháp khác đều được xây đặc bên trong, vì vậy không vào được, chỉ còn cách là đi vòng quanh về phía hữu, một phong tục Ấn Độ bày tỏ lòng tôn kính các bậc cao trọng.

Vượt qua các di tích đền tháp cổ, khách hành hương đi từ Đại Tháp Dhamekh đến ngôi đền chính ở Sārṇāth, có các tường gạch dày 2m, cao 5m. Nhận xét theo vẽ xây dựng kiên cố và lời tường thuật của Pháp sư Huyền Trang, ngôi cổ tháp hẳn đã cao chừng 60m. Di tích các bức tường bao quanh một vùng rộng 13m x 13m. Đây là nền trong của chánh điện mà theo lời ngài Huyền Trang miêu tả vào thế kỷ thứ VII, đã bài trí một tượng Phật bằng kim loại. Có lẽ ngôi đền xuất hiện khoảng thế kỷ thứ II hay thế kỷ thứ III t.l. ngay trên vị trí ngày xưa. Năm vị tỳ-khưu dựng một am thất bằng lá dành cho bậc Đạo Sư, nơi ấy ngài an cư mùa mưa năm 528 t.tl.⁽¹⁾. Địa điểm này là nơi hành thiền thuận lợi đối với các khách chiêm bái từ Sri Lanka, Myanmar, Thailand. Thường các sư Tây Tạng thì mang y đồ tía cũng đến đây hành lễ Pūja hoặc tưởng niệm bậc Đạo Sư với 108 lần khấn đầu đánh lễ và thắp đèn dầu cúng dường đức Phật.

Về phía Tây chánh điện, du khách thấy một trụ đá thẳng ghi sắc dụ của Đại đế Asoka (s. Asoka) (thế kỷ thứ III t.tl.). Trụ đá có

⁽¹⁾ Nếu đồng ý theo các sử gia, Bồ-tát Đản sanh năm 623 t.tl – thì cộng thêm 35 năm khi Bồ-tát Thành đạo đêm Rằm tháng Visākha (tháng 4 â.l.) là vào năm 588 t.tl, ngài ở lại cội Bồ-đề 7 tuần sau đó về Sārṇāth Chuyển pháp luân rồi An cư mùa mưa. Vậy con số này phải là 588 t.tl.

đáy dày 70cm và phần trên dày 55cm, xưa cao 16m, nay đã bị vỡ thành nhiều mảnh vì hậu quả cuộc tàn phá Benares (Ba-la-nại) và Sārnāth của tướng Qutb-ud-Din năm 1194. Phần đầu trụ đá này hiện được lưu giữ ở trong bảo tàng địa phương, là một cổ vật danh tiếng, có hình tượng bốn con Sư tử điêu khắc tinh xảo ngồi đối lưng nhau, vì cũng như Sư tử có tiếng rống lớn nhất giữa muôn loài, vang dậy tứ phương, đức Phật là bậc Đạo Sư vang danh đệ nhất trong thời ngài và ngài hoằng pháp khắp mọi hướng, mọi quốc độ.

Đầu trụ đá hình Sư tử ngày nay là quốc huy của Cộng hòa Ấn Độ, và bánh xe 24 nan hoa hiện diện bốn phía ở đế của đầu trụ đá - là biểu tượng của Phật Pháp⁽¹⁾ và của nền cai trị công chính - ngày nay hiện diện trên quốc kỳ Ấn Độ.



Trụ đá do vua A-dục dựng lên để ghi dấu nơi đức Phật Chuyển Pháp Luân

⁽¹⁾ Thật ra 24 căn là 24 duyên hệ của bộ Paṭṭhāna trong Abhidhamma.

Sắc dụ của Đại đế Asoka (s. Asoka) ghi bằng chữ Brāhmī trên một phần trụ đá còn tồn tại có nội dung tỏ ra không thích hợp với di tích lịch sử của thánh địa này. Sắc dụ ấy cảnh báo Tăng và Ni chúng hãy đề phòng sự chia rẽ trong nội bộ cùng ra lệnh cho những kẻ gây bất hòa phải mặc bạch y thay vì hoàng y của Tăng, Ni và phải rời khỏi Giáo hội. Đệ tử cư sĩ phải tuân giới luật vào các ngày trai giới (Bố-tát: Uposatha) tức là các ngày mồng một, mồng tám (trăng non), ngày rằm trăng tròn và ngày hai mươi ba ở giữa nửa tháng sau (23). Vì sắc dụ này không đề cập các sự kiện thuyết pháp đầu tiên ở Isipatana, nên người ta đã kết luận rằng cột đá được mang đến Sārnāth từ một nơi nào đó. Nội dung sắc dụ phù hợp với việc thời xưa nó đã được đem đến từ Kosambī.

Cách phía Nam ngôi đền và trụ đá Asoka (s. Asoka) độ vài mét, du khách thấy một nền cao hình tròn. Có lẽ đây là nền của Bảo Tháp Dharmā-rājika, xưa cao 30m với một lan can bằng đá. Bảo tháp này cũng do vua Asoka (s. Asoka) dựng lên, nay chỉ còn sót một vài lớp gạch. Phần kia đã bị Jagat Singh, đại thần của tiểu vương Chet Singh ở Benares phá hủy để lấy gạch năm 1794. Trong lúc triệt hạ ngôi tháp, họ tìm được một bình đá tròn ở khoảng 9m dưới đỉnh tháp, đựng một hộp thánh tích bằng cẩm thạch, hộp này giữ một phần tro xá-lợi Phật mà đức vua Asoka (s. Asoka) đã rước về từ nơi hỏa táng nguyên thủy đến Sārnāth với mục đích là nơi đức Phật Sơ Chuyển pháp luân và thành lập Tăng đoàn cũng hưởng phần xá-lợi. Còn vị đại thần Jagat Singh lại giải quyết phần xá-lợi theo kiểu Ấn Độ giáo: Ông ta truyền lệnh làm lễ rải tro trên sông Hằng.

Tuy nhiên việc phá hủy ngôi Bảo Tháp Dharmā-rājika và khám phá xá-lợi Phật cũng có mặt thuận lợi. Bản tường thuật

về Bảo Tháp của Anh kiều tại địa phương này đã khiến công chúng quan tâm vùng Sārnāth đưa đến việc điều tra di tích khảo cổ ở đây.

4 - Kusinārā - Câu-thi-na (拘尸那)

Kusinārā là nơi Phật nhập Niết-bàn giữa hai cây S (sa la song thọ - 沙羅雙樹). Câu-thi-na là một thành phố của tiểu quốc Mallā, một thị tứ nhỏ và nghèo nàn so với các nước hưng thịnh thời bấy giờ, nhưng đức Phật lại chọn nơi này làm nơi diệt độ với lý do liên quan đến tiền thân của ngài. Thời xa xưa, Câu-thi-na là kinh đô của Chuyển luân vương 轉輪聖王 tên là Thiện Kiến 善見, một trong những tiền thân của Phật, xưa cũng là một kinh đô hưng thịnh phú cường. Và cũng chính nơi đây, đức Phật đã xả báo thân đến bảy lần. Ngày nay Kusinārā là một thị trấn nhỏ chỉ khoảng 18.000 dân, thuộc quận Kushinagar, bang Uttar Pradesh. Đây chính là địa danh đông đúc khách hành hương. Thuở xưa đã mọc lên nhiều điện thờ và nhiều tu viện. Ngọn tháp kỷ niệm của vua Asoka (s. Asoka) cũng đã bị chôn vùi, chỉ còn một tượng Phật nằm thật lớn - tư thế Phật nhập Niết-bàn - đã đổ nát nhưng đã được phục chế khéo léo. Gò đất nơi nhục thân đức Phật hỏa thiêu, chia tám phần Xá-lợi đã được nghiên cứu, khảo sát một phần.

Kusinārā - Địa điểm khảo cổ

Theo tôn giả Ānanda thì thành Kusinārā của người Mallā là một *“thị trấn nhỏ nghèo khổ toàn nhà tranh vách đất nằm lùi sâu vào phía trong rừng rậm”* (DN 16. 517). Ngày nay không còn tìm thấy dấu vết nào của thành này nữa. Kusinārā bây giờ chỉ xác định các đền đài kỷ niệm địa điểm Đại Diệt Độ, nơi ta có thể đến rất thuận tiện từ Gorakhpur bằng xe hàng. Khoảng cách ấy độ chừng 55km đi về hướng Đông.



Tháp Niết-bàn ngày nay

Trước khi đến làng Kasia chừng 2km, ta rẽ về Nam và đến tận địa điểm đức Phật viên tịch, rừng Sāla song thọ sau 500 m nữa. Nỗ lực của chính phủ Ấn Độ cố trồng lại rừng cây S ở vùng này hiện còn đang thời sơ khai, song hứa hẹn nhiều thành công tốt đẹp.

Nổi bật nhất ở địa điểm này là tháp Niết-bàn (Nibbāna Stupa), cao chừng 20m, phần cốt nguyên thủy của tháp này được bọc trong nhiều lớp đất sét nung, có lẽ đã hiện diện từ thế kỷ thứ III t.l.. Tháp được phục chế lại hình bán cầu thẳng đứng vào năm 1927. Chiều cao ngày xưa của tháp được phỏng tính vào khoảng 45 m. Ngay trước tháp và trong cùng một khuôn viên hình chữ nhật là đền Niết-bàn, được trùng tu năm 1956, đó là một hội trường có mái hình lăng trụ theo kiểu các tịnh xá (vihāra) có sườn tre vòng cung thời nguyên thủy. Đền thờ một bức tượng đức Phật Nhập Niết-bàn, nằm nghiêng về phía hữu, tượng điêu khắc bằng sa thạch dài 6,2m xuất hiện từ thế kỷ thứ V.

Về phía Tây, Bắc và Đông bắc của hai ngôi đền thờ này còn nhiều di tích các tịnh xá, ngôi cổ nhất khoảng thế kỷ thứ III t.l. và ngôi mới nhất vào thế kỷ XII. Các tường nhà còn được bảo tồn lại một phần cao đến bờ vai, đủ để cho ta nhận ra khoảng sân đình bên trong và các am thất của Chư Tăng xung quanh sân ấy. Sự kiên cố của phần công trình bằng gạch trong các tịnh xá này đem lại cảm tưởng hình như ngày xưa chúng có nhiều tầng.

Ngành nghiên cứu khảo cổ học chứng minh rằng quần thể này bị hỏa hoạn thiêu hủy vào khoảng thế kỷ thứ IV hoặc thứ V t.l. Nhà chiêm bái Pháp Hiển của Trung Quốc vẫn còn thấy có vài tỳ-khưu cư trú tại đây vào thế kỷ thứ V, nhưng Huyền Trang, một nhà du hành khác của Trung Quốc qua đây vào thế kỷ thứ VII lại miêu tả vùng này bị phá hoại điêu tàn. Về sau nó hồi sinh, vào khoảng giữa thế kỷ thứ IX và XII có vài tịnh xá mới được dựng lên. Nhưng vào thế kỷ thứ XIII thì mọi hoạt động tôn giáo hình như đã chấm dứt.

Ngôi tháp đánh dấu địa điểm hành lễ trà-tỳ và phân chia xá-lợi Phật ở vào khoảng 1,5km phía Đông tháp Niết-bàn và ngày nay được người dân địa phương gọi bằng tên Sanskrit là Angarastupa (tháp Di Cốt) hoặc trong tiếng Hindu gọi là Rāmabhār-tila (Đỉnh Rāmabhār) theo tên Hồ Rāmabhār ở phía Đông. Tháp dựng trên một đế phẳng và có đường kính 34m. Nay không thể đoán được chiều cao ngày xưa, bởi vì đám người săn lùng bảo vật và ăn trộm gạch đã lấy đi dần dần phần trên tháp qua bao thế kỷ nay. Về phương diện khảo cổ học, tháp không còn giá trị quan trọng nữa, song đối với bất kỳ một du khách hành hương chiêm bái nào quen thuộc với lịch sử cuộc đời đức Phật thì đây quả là một thánh tích đầy kỷ niệm thiêng liêng gây bao cảm xúc bồi hồi.



Angarastupa (tháp Di Cốt) ngày nay

Ngoài 4 Thánh Tích Động Tâm thiêng liêng trên, các địa điểm quan trọng khác như: Thành Ca-tỳ-la-vệ (Kapilavatthu), thành Vương Xá (Rājagaha), thành Tỳ-xá-ly hay Vệ-xá (Vesālī), thành Xá-vệ hay Thất-la-phiệt (Sāvatthī), Tăng-già-thi (Saṅkassa), Đại học Nālandā (Nālandā) và rất nhiều đền tháp, chùa viện khác nữa không sao kể xiết... đều được các nhà khảo cổ, chính phủ Ấn và thế giới quan tâm, không còn để cho thời gian và con người vô tâm làm cho điêu tàn thêm nữa.

5 - Thành Ca-tỳ-la-vệ

Thành Ca-tỳ-la-vệ (迦毘羅衛-Kapilavatthu) nằm sát biên giới Nepal-Ấn Độ, tiểu quốc này rộng khoảng 320 km² là nơi sinh sống của thái tử Siddhattha trong suốt 29 năm đầu đời trong triều đình của vua cha Tịnh Phạn (淨飯 - p. Suddhodana). Sách Đại Đường Tây Vực Ký của Huyền Trang ghi “Nước này có một chu vi khoảng hơn 4000 dặm. Trong đó có trên 10 thành phố đều hoang phế và điêu tàn tột độ. Thủ đô cũng bị đất vùi lấp và đổ nát”.

Sở dĩ có tình trạng đó vì ngay trong thời đức Phật, Ca-tỳ-la-vệ đã bị tàn phá, dòng họ Sākya bị tàn sát bởi thái tử Tỳ-lưu-ly (毘琉璃 - Virudhaka p. Viḍūḍabha) con thứ của vua Ba-tư-nặc (p. Pasenadi), em của thái tử Kỳ Đà (祇陀 - p. Kỳ Đà).

Kapilavatthu - khảo cổ

Khung cảnh mà khu đất Tilaurakot ngày nay được tìm thấy tương ứng với thành Kapilavatthu ngày xưa ra sao vẫn còn là vấn đề được các nhà khảo cổ học bàn luận. Nhà chiêm bái Trung hoa Fahsien (Pháp Hiển) đến hành hương các Phật tích Ấn Độ khoảng giữa năm 399 và 414 t.l, đã từng phát biểu những lời dường như muốn chỉ rõ các di tích ở vùng Piprāvā ngày nay trên đất Ấn, cách phía Nam Lumbinī chừng 12 km. Một vị đồng hương của ngài là Hsuan-tsang (Huyền Trang) đi hành hương chiêm bái Phật quốc vài thế kỷ sau (629 - 645 t.l.) để tìm hiểu thánh điển, cũng cho biết các khoảng cách và lời hướng dẫn chỉ đường đến di tích ở Tilaurakot trong vương quốc Nepal, cách Tây bắc Lumbinī 24 km. Biên giới Ấn-Nepal nằm giữa hai địa điểm này, chúng cách nhau khoảng 16km nhưng phong cảnh giống nhau.

Cuộc tranh luận về quê hương của đức Phật không hoàn toàn thoát khỏi những thành kiến của mỗi dân tộc. Các học giả Nepal bên vực vùng Tilaurakot nhấn mạnh phạm vi của di tích này, và sự hiện diện của một bức thành cổ với hào lũy bao bọc Tilaurakot: đó là những đặc điểm mà chỉ kinh thành vua chúa ngày xưa mới có được. Họ nêu lên rằng Tilaurakot, cũng như Kapilavatthu trong kinh sử Phật giáo, nằm trên bờ sông mà lòng sông này đã chuyển đi 400m về phía Tây bắc.

Để nhấn mạnh lời tuyên bố ấy nên họ đã làm chủ vùng Kapilavatthu lịch sử này, năm 1961 chính phủ Nepal “đổi tên”

Tilaurakot và toàn thể vùng lân cận thành Kapilavastu (p. Kapilavatthu), để cho vùng này mang tên ấy trên các bản đồ gần đây.

Tuy nhiên, mặt khác, các nhà khảo cổ Ấn Độ chủ trương rằng Kapilavatthu giống hệt vùng Piprāvā của Ấn, đã đặt lời công bố chủ quyền dựa trên các khám phá sau đây:

- Năm 1898, trong một ngôi tháp bằng gạch gần Piprāvā, năm cái bình được phát hiện, một cái được miêu tả theo lời ghi bằng thứ chữ Brāhmī trong ngôn ngữ Māgadhī là chiếc bình đựng xá-lợi đức Phật của bộ tộc Sākya. Chiếc bình này đựng tro và một số vật cúng dường rất nhỏ.

- Năm 1972, dưới tháp này, lại tìm thấy một ngôi tháp cổ hơn nữa, được đánh giá là thế kỷ thứ V t.l., cùng với hai chiếc bình chứa khoảng 10 hay 12 xá-lợi xương của đức Phật.

- Năm 1973, tháng 4, trong một di tích tu viện được xây khoảng thế kỷ I hoặc II t.l., tại Piprāvā, lại tìm thấy nhiều tấm bia bằng gạch nung mang nhiều lời ghi chú khác nhau nói đến “ngôi tịnh xá ở Kapilavatthu” hoặc ở “Đại Kapilavatthu” và một chiếc nắp bình tại đó cũng mang những lời tương tự.

- Năm 1976, tháng 6, cuối cùng, ở cách Tây nam Piprāvā khoảng một ki-lô-mét tại một nơi tên là Ganwaria, lại khám phá ra di tích của một quần thể kiến trúc thời xưa được suy diễn ra là “hoàng cung” của vua bộ tộc Sākya.

Mặc dù chiếc bình có ghi chữ ở Piprāvā được tìm thấy năm 1898 là một chiếc bình bằng đá láng Steatite cao 153mm với chiếc nắp cũng được khắc chữ, quả thật ra về đựng xá-lợi Phật, các khám phá khác ở Piprāvā và Ganwaria lại rõ ràng không chứng minh được Piprāvā chính là quê hương của đức Phật. Có lẽ chúng ta cần phân biệt *cổ thành* Kapilavatthu, bởi

cảnh thiếu thời của thái tử và *tân thành* Kapilavatthu. Vì xưa kia đức vua Vidūdabha nước Kosala chiến thắng bộ tộc Sākya thời đức Phật tại thế và tiêu diệt cổ thành Kapilavatthu (tức Tilaurakot), nên có lẽ một số người Sākya sống sót di tản từ cổ thành về sau lập nghiệp tại vùng Piprāvā ngày nay và xây dựng *tân thành* Kapilavatthu (hay Đại Kapilavatthu), nơi đây họ đã tôn thờ xá-lợi Phật sau khi ngài Diệt độ.



Tàn tích của cổng phía Tây thành Kapilavatthu ở Nepal (gần Lâm Tỳ Ni)

Như vậy, địa điểm chính xác về quê hương của thái tử Siddhattha vẫn chưa xác định được, chỉ còn cách phải chờ đợi từ các cuộc khai quật khác trong tương lai. Đặc biệt là vùng Tilaurakot cần được điều tra thấu đáo hơn nữa. Ngành khảo cổ bằng máy bay có thể sẽ cung cấp cho ta nhiều di chỉ quan trọng, song từ trước đến nay họ vẫn chưa làm việc ấy.

Bây giờ, chúng ta có thể tạm thời hình dung được vùng đất do vua Suddhodana cai trị theo lời nhà chiêm bái Huyền Trang thuật lại. Ngài cho ta biết vùng lãnh thổ Sākya có chu vi 4.000 lý (khoảng 1880 km) và gồm 10 thành phố mà nhà du hành ở thế

kỷ thứ VII này thấy đã đổ nát hoang tàn. Ngài bảo kinh thành Kapilavatthu được một bức thành bảo vệ, vẫn còn thấy rõ các nền bằng gạch của nó dài khoảng 15 lý (7 km). Rõ ràng 10 thành phố này phần lớn trùng hợp với 9 thành phố được mô tả trong kinh sử Phật giáo như các đô thị bộ tộc Sākya: Ngoài kinh thành *Kapilavatthu*, là *Devadaha*, *Cātumā*, *Sāmagāma*, *Khomadussa*, *Silāvatī*, *Medatalumpa*, *Ulumpa* và *Sakkāra*. Có lẽ đó là các thủ phủ địa phương, mỗi nơi là một thị trấn, trung tâm thương mại của nhiều làng xã.

Những lời xác nhận như trên của ngài Huyền Trang ít ra cũng khiến ta có thể biết một cách khái quát về lãnh thổ và dân chúng của cộng hòa Sākya. Vùng đất này có lẽ rộng khoảng 2.000km², phần lớn gồm rừng rậm và không được canh tác. Nếu ta giả thiết đối với vùng đất phì nhiêu ở trung ương bình nguyên Tarai và tính thấp hơn so với con số khá cao hiện nay, mật độ trung bình 90 người trên 1km², ta sẽ có tổng số 180.000 dân trong đó 8000 người sống ở thành Kapilavatthu và 4000 người sống ở một trong 8 hay 9 thị trấn kia. Như vậy, khoảng 40.000 cư dân cộng hòa Sākya là dân thành thị, và phần còn lại 140.000 là dân thôn quê. Giới quý tộc, võ tướng có lẽ khoảng 10.000 người hầu hết sống ở đô thị, nhưng cũng như đa số dân chúng, họ đều làm nghề nông.

6 - Thành Vương Xá

Thành Vương Xá (王舍城 - p. Rājagaha), kinh đô của nước Ma-kiệt-đà (Magadha), là nơi thái tử tầm sư học đạo lúc mới xuất gia, cũng là nơi Phật đến thuyết pháp đầu tiên theo lời hứa với đức vua Tần-bà-sa-la (頻婆娑羅 - p. Bimbisāra) khi chưa Thành đạo. Nơi đây có Trúc Lâm tịnh xá (Veluvana) do vua Bimbisāra dâng cúng. Đức Phật trải qua mùa an cư kiết hạ đầu tiên tại đây. Nơi đây cũng đã diễn ra cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất

tại hang động Thất Diệp (Sattapanni). Gần kinh thành này còn có núi Linh Thứu (靈鷲 - Gijjhakūṭa) hữu danh và vườn xoài của thánh y Jīvaka. Đây cũng là nơi đức Phật hàng phục con voi hung hãn của đức vua A-xà-thế (阿闍世 - s. Ajātasatru-p. Ājātasattu) mà Đề-bà-đạt-đa (提婆達多 - p. Devadatta) sử dụng định sát hại Phật.

Núi Linh Thứu – Thánh địa linh thiêng

Núi Linh Thứu (Gijjhakūṭa) nằm cách Bồ-đề Đạo tràng chừng 70 km, cách Đại học Nālandā khoảng 11 km về hướng Tây nam. Núi Linh Thứu là một trong những Phật tích quan trọng, nơi có hương thất của đức Thế Tôn, hang động của tôn giả Xá-lợi-phất và tôn giả Ānanda.



Ảnh đỉnh núi Linh Thứu, công trình đánh dấu nơi đức Phật từng ở khi sống trên đỉnh núi này

Núi Linh Thứu còn được gọi là núi Kền Kền (Vulture's Peak), vì trên đỉnh núi có tảng đá mang hình dạng đầu con kền

kền. Từ trên đỉnh núi này, chúng ta có thể ngắm nhìn toàn cảnh thành Vương Xá, những rừng núi chạy dài bao bọc xung quanh, các đồng ruộng mênh mông bát ngát, các làng mạc và những phố xá nằm rải rác quanh đồi núi.

Trước khi lên núi Linh Thứu, chừng nửa đoạn đường, được xác nhận là nơi mà đức vua Bimbisāra thường xuống kiệu để thân hành đi bộ lên đỉnh để viếng thăm đức Phật. Qua đoạn đường dốc gần đến hương thất Phật ngự, chúng ta thấy hang động nhỏ, nằm bên tay phải của lối đi, được cho là hang động của tôn giả Ānanda. Phía trước động có tảng đá lớn và nhiều mảnh vỡ được đánh dấu đó chính là tảng đá mà xưa kia Devadatta lăn xuống để hại Phật. Phía trên hang động của tôn giả Ānanda khoảng 15 bậc thềm, gần hương thất của Phật là hang động của tôn giả Sāriputta. Xung quanh khu vực này còn nhiều hang động khác như của tôn giả Mahā Moggallāna, tôn giả Mahā Kassapa...

Ngày nay, hương thất của Phật không còn nữa, chỉ được người đời sau xây dựng một nền gạch tường niệm khoảng 3 m² để đánh dấu vị trí chỗ thường ngự ngài của hơn 2.600 năm về trước. Các đoàn hành hương thường làm lễ và cầu nguyện trong phạm vi hương thất này...

7 - Thành Tỳ-xá-ly

Thành Tỳ-xá-ly (毗舍離 - Vaisali p. Vesālī), kinh đô của bộ tộc Licchavī. Nơi đây Phật và đại chúng tỳ-khưu 500 vị, có tôn giả Ānanda dẫn đầu đã tụng kinh Paritta đã giải tan 3 nạn: khô hạn, đói khát; chết chóc, ác Dạ-xoa lộng hành và dịch bệnh lan tràn. Cũng là nơi thành lập Giáo hội tỳ-khưu-ni trong mùa an cư thứ 5.

8 - Thành Xá-vệ

Thành Xá-vệ (舍衛 - s. śrāvastī, p. Sāvattthī) là kinh đô của nước Kiền-tát-la (憍薩羅 - p. Kosala), do vua Ba-tư-nặc (波斯匿 - p. Pasenadi) cai trị. Nơi đây có tịnh xá Kỳ Viên (Jetavana) mà trưởng giả Cấp Cô Độc (p. Anāthapiṇḍika) đã mua, lấy vàng đổi đất của thái tử Kỳ Đà (Kỳ Đà) để dâng cúng cho đức Phật và Tăng chúng. Đức Phật đã trải qua 20 mùa an cư kiết hạ tại đây. Cách tịnh xá Kỳ Viên không xa có khu Đông Viên Lộc mẫu giảng đường (東園鹿母講堂 - Pubbārāma Migāramātu pāsāda, do nữ đại thí chủ Tỳ-xá-khư (毗舍佉 - Visākhā) cúng dường. Trước cổng tịnh xá Kỳ Viên có một cây Bồ-đề cổ thụ đến nay vẫn còn, do tôn giả A-nan-đà (阿難陀-Ānanda) trồng, được gọi là cây Bồ-đề Ānanda được lấy hạt từ cội Bồ-đề nơi Bồ-tát thành đạo. Sāvattthī ngày nay nằm sát biên giới Nepal-Ấn Độ, thuộc quận Shravasti, bang Uttar Pradesh, cách Lucknow (thủ phủ) 170km về phía Bắc.



Cây Bồ-đề Ānanda ngày nay

Tìm hiểu thêm về Sāvattthī (Thất-la-phiệt)

Dưới triều đại Gupta (thế kỷ IV-VII), ở tỉnh xá Kỳ Viên vẫn còn nhiều Tăng nhân tu học, mặc dù ở trong kinh thành các chùa tháp đều đổ nát và một vài trong số đó bị các ngôi đền của Bà-la-môn giáo lấn chiếm. Ngài Pháp Hiển đến đây vào đầu thế kỷ thứ V có đề cập đến ngôi tháp Aṅgulimāla và tỉnh xá Mahāprajapati ở trong kinh thành, và cho rằng các Bà-la-môn đã không thành công trong việc hủy hoại các chùa tháp này. Ngài cũng nhắc đến hai trụ đá do vua Asoka (s. Aśoka) dựng ở Kỳ Viên, và có một hương thất mà theo ngài là nơi đức Phật đã lưu trú trong những kỳ an cư mùa mưa ở đây. Bên ngoài tỉnh xá, nhà chiêm bái vẫn còn nhìn thấy ngôi tỉnh xá Pubbārāma Migāramātu do nữ đại thí chủ Visākhā xây dựng, nhưng đã đổ nát.

Ngài Huyền Trang viếng Sāvattthī vào thế kỷ thứ VII, dưới triều vua Harṣa, đã mô tả kinh thành là một vùng đất hoang vu, có một vài Tăng sĩ Phật giáo sống ở đó, nhưng hầu hết vẫn là ngoại đạo. Trong số những chùa tháp đổ nát mà ngài nhìn thấy là tháp Sudatta (tháp Cấp Cô Độc), tháp Aṅgulimāla và tỉnh xá của tỳ-khưu-ni Prajapita, tất cả như được Pháp Hiển ghi nhận trước đó. Trong vòng hai thế kỷ, khoảng thời gian giữa ngài Pháp Hiển và Huyền Trang đến đây, tỉnh xá Kỳ Viên đã đổ nát quá nhiều, và không còn người nào sống trong các tỉnh xá lúc ngài Huyền Trang chiêm bái nơi này.

Không lâu sau khi ngài Huyền Trang chiêm bái, Phật giáo đã hồi sinh trở lại ở vùng này. Một vài hình ảnh khắc chạm và những bức tượng Phật và Bồ-tát được tìm thấy ở đây thuộc về thế kỷ thứ VIII và thứ IX đã cho thấy điều đó. Lịch sử về Sāvattthī hoàn toàn không được biết đến từ sau thế kỷ XII. Tuy nhiên những dấu tích

của người Hồi giáo lại được tìm thấy ở đây. Có một ngôi mộ mà các nhà sử học cho là của Miran, vị thủ lĩnh Hồi giáo đầu tiên cai trị vùng này. Và Sāvattthī được biết trở lại vào năm 1863, khi nhà khảo cổ học A. Cunningham đã tìm đến khai quật địa danh này.

Ngày nay một số di tích của kinh thành vẫn còn. Trong số này, có ba địa điểm đáng chú ý và có nhiều người viếng thăm nhất, đó là tịnh xá Kỳ Viên, tháp trưởng giả Cấp Cô Độc và tháp thờ trưởng lão Àṅgulimāla.



Tháp Anathapindika



Tháp Angulimalastupa

Tịnh xá Kỳ Viên là một trong những ngôi tịnh xá nổi tiếng vào thời đức Phật, được nhắc nhiều trong kinh sách. Lịch sử hình thành ngôi tịnh xá, gắn liền với vị trưởng giả đầy nhiệt tâm Cấp Cô Độc, đã trở thành một câu chuyện huyền thoại khiến nhiều người biết đến. Ngày nay toàn cảnh tịnh xá là một khu vườn khá lớn có nhiều cây xanh. Trên nền vườn, ngoài những nền gạch còn lại, hầu hết được trồng cỏ và được cắt xén cẩn thận. Trên nền gạch đó, các nhà khảo cổ đã xác định đâu là vị trí hương thất của đức Phật, đâu là thiền đường, chỗ ở của Tăng chúng... Và trên lối vào tịnh xá, có một cây Bồ-đề do tôn giả Ānanda trồng hiện đã thành cổ đại thụ.



Một góc của Jetavana

Cách tịnh xá Kỳ Viên không xa là tháp Pakki Kutti, một trong hai ngôi tháp lớn còn sót lại. A. Cunningham đã xác nhận rằng ngôi tháp này chính là tháp thờ tôn giả Vô Nã như được ngài Pháp

Hiển và Huyền Trang đề cập trong ký sự của mình. Tuy vậy, Hoey đã viện dẫn chứng cứ và cho rằng đó là một Chánh pháp đường do vua Pasenadi xây cúng dường cho đức Phật. Tháp trưởng giả Cấp Cô Độc (tháp Kachchi Kuti) là một trong những công trình kiến trúc quan trọng nhất được khai quật tại Maheth. Di tích này được xác định là ngôi tháp Suddata như được ngài Pháp Hiển và ngài Huyền Trang nhắc đến. Di tích có một lối kiến trúc phức tạp, mang dấu ấn của nhiều thời kỳ, bắt đầu từ triều đại Kushan cho đến thế kỷ XII. Hai ngôi tháp Pakki Kuti và Kachchi Kuti cách nhau khoảng chừng vài chục mét, nằm bên một con đường nhỏ giữa một vùng đất khô cằn nghèo khó. Cả hai đều không được bảo quản tốt, không có hàng rào bao bọc nên trâu bò mặc sức vào gặm cỏ xung quanh.

Sāvatthī ngày nay vẫn là một vùng đất nghèo khó, bao gồm 6 ngôi làng trên một diện tích 2.019 ha; và dân chúng ở đây hầu hết đều là nông dân và có thu nhập thấp. Điện ở đây luôn bị cắt. Trong cảnh cúp điện vào buổi hoàng hôn, nhìn những bóng người đen đui lấm lem bước đi uể oải lờ đờ trên những con đường đầy bụi bặm, những chú bò chú dê thẩn thờ ngơ ngác bên những căn nhà lụp xụp liêu xiêu, thấy thật não lòng. Sāvatthī của hơn 2.500 năm được mô tả là rất thịnh vượng, sung túc, vậy nhưng 25 thế kỷ sau lại vô cùng nghèo khó, cách nhau một trời một vực.

Sāvatthī hiện nay cách Kusinārā khoảng 247km, cách Kapilavatthu khoảng 198km, cách Lumbinī khoảng 165km, cách Sārnāth khoảng 315 km... và cách Lucknow (thủ phủ bang Uttar Pradesh) khoảng 176km. Sāvatthī ngày nay là một địa danh nằm cách xa thành thị, và cũng khá xa các sân bay và ga tàu. Sân bay gần nhất là ở Lucknow, cách Sāvatthī khoảng 151km. Nhà ga gần nhất là ở Balrampur, cách Sāvatthī khoảng

19km. Như vậy nếu đi bằng máy bay, ta phải bay đến sân bay ở Lucknow và sau đó đi xe đến Sāvatthī. Cũng tương tự như vậy với việc đi tàu lửa, là sau khi đi đến ga Balrampur, ta sẽ đón xe đến Sāvatthī. Về đường bộ, Sāvatthī có các tuyến đường nối trực tiếp với những thành phố lớn của bang Uttar Pradesh như Lucknow và Varanasi (Bārāṇasī).

Về thời điểm chiêm bái, cũng như việc chiêm bái những Phật tích khác, thích hợp nhất là từ tháng 10 đến tháng 3. Những tháng còn lại rơi vào mùa nắng nóng và mùa mưa nên sẽ rất bất tiện cho việc đi lại. Nhiệt độ mùa hè ở đây từ 30°C - 43°C; và mùa đông từ 3°C - 25°C.

9 - Tăng-già-thi

Tăng-già-thi (僧伽施 - Sankasya - p. Saṅkassa) là nơi đức Phật lên cõi trời Đao Lợi 忉利 thuyết pháp cho mẫu hậu Ma Da và trở về sau ba tháng. Tại đây có một ngôi tháp được xây để kỷ niệm nơi trời Đế Thích và Phạm thiên đã theo hầu đức Phật khi Ngài từ cõi trời thứ 33 trở về thế gian. Ngày nay, Sankasya là một làng nhỏ bé nghèo nàn dân số chưa tới 1000 người thuộc quận Mainpuri, bang Uttar Pradesh.

10 - Đại học Nālandā



Ngôi chùa số 3 tại Khu khảo cổ Nalanda Mahavihara

Nālandā, đầu tiên, nó chỉ là tên của một ngôi làng thời Phật, cũng là quê nhà của chư vị tôn giả Sāriputta và Mahā Moggallāna; sau, hậu thế văn chương sính nghĩa cho dịch là “*người trao trí tuệ*”. Tại đây được xây dựng một khu Đại học quy mô, bề thế và vĩ đại được khởi công dưới triều đức vua Kumāra Guptata I (415 - 455) và lấy tên là Nālandā.

Đại học Nālandā là nơi đào tạo hằng chục danh tăng xuất chúng cho Phật giáo. Ví như Long Thọ, Thánh Thiên, Nguyệt Xứng, Trần Na, Hộ Pháp... và sau này là Huyền Trang... Nālandā nằm cách thủ phủ Paṭṇā 90km về hướng Đông nam, cách Vương Xá khoảng 12km. Địa danh này ngày nay được xác định nằm tại ngôi làng Bada Ganon. Lúc thịnh thời, khu Đại học này từng được ghi nhận là có mười ngàn sinh viên và hai ngàn giáo sư.

Nālandā bị hủy diệt, thiêu rụi hoàn toàn vào năm 1193, khi những người Hồi giáo Thổ Nhĩ Kỳ dưới sự chỉ huy của Bakhtiyar Khilji đánh phá nơi này. Họ đã đốt phá trường học, tự viện và giết hết chư giáo sư cùng các Tăng sĩ trụ học ở đây. Sự kiện này cũng được xem là điểm mốc đánh dấu sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ.

Từ năm 1915 (trong suốt thời gian từ 1915 - 1937, và sau đó từ 1974 - 1982), Nālandā chính thức được khai quật tổng thể dưới sự chỉ đạo của Hội Khảo cổ học Ấn Độ (Archaeological Survey of India), với sự tài trợ của Hội Royal Asiatic Society của Anh. Nhiều nền chùa tháp được tìm thấy, nhiều di tích liên quan được phát hiện. Toàn khu vực Nālandā ngày nay rộng vào khoảng 14 ha. Tuy đã được khai quật nhiều, nhưng dựa theo ký sự của ngài Huyền Trang thì những gì được biết đến chỉ là một phần nhỏ so với tổng thể của Nālandā xưa, ví như tàng kinh các 9 tầng chứa đầy kinh sách các tông phái Phật giáo, Ấn Độ giáo, Kỳ-na giáo, Vệ Đà, Áo Nghĩa Thư, thiên văn, địa lý, toán số, ngôn ngữ, vật lý, tự nhiên học... bị thiêu cháy suốt 7 tháng mới thành tàn tro!