
**LỜI DI HUẤN CỦA ĐỨC PHẬT
VÀ SỰ TỒN VONG
CỦA GIÁO HUẤN PHẬT GIÁO**

Hoang Phong
Biên soạn và chuyển ngữ

**LỜI DI HUẤN CỦA ĐỨC PHẬT
VÀ SỰ TỒN VONG CỦA
GIÁO HUẤN PHẬT GIÁO**

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

LỜI MỞ ĐẦU

Một số độc giả có nêu lên thắc mắc là dường như tôi thích dịch thuật hơn là viết? Đây quả là một nhận xét tinh tế và chính xác vì tôi luôn cho rằng trong một khu vườn đầy hoa thơm cỏ lạ thì nào có cần gì phải chen thêm vào đấy một đóa hoa mộc mạc của cái tôi nhỏ bé của chính mình.

Tôi cũng không thích làm một con bướm nhớn nhơ bay lượn hết cánh hoa này đến cánh hoa khác, mà chỉ muốn làm một con ong âm thầm và cần cù chọn những cánh hoa thơm nhất để hút nhụy, chuyển thành mật ngọt để hiến dâng cho người đọc mà thôi.

Thế nhưng một con ong già với đôi cánh mỏi, cũng sẽ chẳng làm được gì nếu không có sự góp sức của các con ong khác. Vì thế tôi cũng xin được chấp hai tay cảm tạ tất cả đàn

ong: từ những con ong đã giúp tôi một cách âm thầm, những con ong tham gia vào việc ăn tổng, cho đến người đợc ở bốn phương trời, tất cả đã giúp tôi thêm nghị lực để tiếp tục tiến bước trên con đường mà tôi đã chọn. Lời cảm tạ chân thành nhất xin đợc gửi đến nhà xuất bản Hồng Đức và nhà sách Văn Thành đã chọn lựa một số các bài viết và dịch của tôi để xuất bản.

Thành quả đầu tiên của việc chọn lựa ấy là quyển sách mà quý bạn đợc đang cầm trên tay, và các bài khác cũng đã đợc nhà xuất bản chọn lựa để phát hành trong một quyển sách kế tiếp. Như những đóa hoa luôn cần đến một bàn tay khéo léo để kết lại thành một vòng hoa xinh đẹp để hiến dâng, việc hoằng Pháp cũng phải cần đến sự đóng góp kiên trì và lâu dài của cả một đàn ong.

Bures-Sur-Yvette, 01.08.15

Hoang Phong

LỜI DI HUẤN CỦA ĐỨC PHẬT VÀ SỰ TÒN VONG CỦA GIÁO HUẤN PHẬT GIÁO

“Hãy nương tựa vào chính mình, tự xem mình là ngọn đuốc soi đường cho mình, là nơi an trú cho mình, mà không cần một nơi an trú nào khác cả”

(Kinh Đại-bát Niết-bàn tiếng Pa-li, Mahā-parinibbana-sutta, DN 16, theo bản dịch tiếng Pháp của André Migot, 1957)

“Này A-nan-đà, hãy tự xem mình là một hòn đảo, một nơi an trú cho mình - không bất cứ ai có thể làm nơi an trú cho mình đợc; hãy sống với Đạo Pháp (Dhamma), xem Đạo Pháp là một hòn đảo, một nơi an trú cho mình, không một nơi nào khác có thể thay cho nơi ấy đợc”

(Kinh Đại-bát Niết-bàn tiếng Pa-li, Mahā-parinibbana-sutta, DN16, theo bản dịch tiếng Pháp của Jeanne Schut)

Thông thường những lời di chúc của một người - dù chỉ là một người thật bình dị - khi cảm thấy mình sẽ không còn hiện hữu bao lâu nữa trên thế gian này, bao giờ cũng thiết tha, nói lên những ước vọng chân thật nhất của mình, hướng chi của Đức Phật, là một người đã chối bỏ cuộc sống vương giả để tìm cho con người một lối thoát. Sau khi khám phá ra lối thoát ấy và đã gầy dựng được một Tăng Đoàn lớn mạnh sau bốn mươi lăm năm thuyết giảng, thì Ngài đã lưu lại cho các môn đệ của mình - và cả cho chúng ta hôm nay – những lời di huấn như thế nào?

Khi Đức Phật đã lớn tuổi và đau yếu, một hôm người đệ tử thân cận luôn ở bên cạnh Ngài là A-nan-đà hỏi Ngài như sau:

“Sau khi Như Lai tịch diệt thì Tăng Đoàn sẽ phải bước theo con đường nào? Xin Như Lai cho biết quyết định của Như Lai ra sao đối với Tăng Đoàn?”

Đức Phật trả lời như sau:

“Này A-nan-đà, Như Lai không còn sống lâu nữa. Vừa lớn tuổi lại đau yếu, Như Lai đã đi đến cuối con đường của mình. Như

Lai nay chỉ là một người già... Này A-nan-đà, hãy nương tựa vào chính mình, xem mình là ngọn đuốc soi đường cho mình và cũng là nơi an trú cho chính mình, không nên tìm một nơi nào khác cả [...] Đạo Pháp là ngọn đuốc soi sáng và cũng là nơi an trú cho mình [...] Này A-nan-đà, những ai ngay từ hôm nay và cả về sau này, tức là sau khi Như Lai đã hòa nhập vào niết-bàn, biết xem Đạo Pháp là ngọn đuốc soi đường cho mình và là nơi an trú cho mình, không tìm một nơi an trú nào khác cả, sẽ là những đệ tử xứng đáng của ta, là những người biết giữ một cung cách hành xử đúng đắn”. (Đại-bát Niết-bàn Kinh, Mahaparinibbana, DN.16, theo bản dịch của André Migot, 1892-1967, trong quyển *Le Bouddha*, ấn bản Club français du Livre, 1957, 302 tr., đoạn trích dẫn tr.150).

Ngoài ra trong Đại-bát Niết-bàn Kinh cũng có một câu như sau:

“Thế nhưng, này A-nan-đà, đối với một số đệ tử của ta thì ý nghĩ sau đây cũng có thể hiện lên trong trí: ‘Những lời giảng dạy này là những lời sau cùng của vị Thầy, sau này sẽ không còn ai là Thầy mình nữa’ (ý nói vị Thầy

không còn nữa, ai muốn làm gì thì tùy ý). Thế nhưng không được nghĩ như vậy, này A-nan-đà, bởi vì ta đã từng nói lên cho tất cả hiểu rằng sau khi ta không còn nữa, thì Đạo Pháp (Dhamma) và Giới Luật (Vinaya) sẽ thay ta làm Thầy cho mình” (Đại-bát Niết-bàn Kinh/ Mahaparinibbana-sutta, DN.16, theo bản dịch của Jeanne Schut).

Thật hết sức rõ ràng là những câu trích dẫn trên đây trong *Đại-bát Niết-bàn Kinh* quả đúng là những lời di huấn sau cùng và hết sức thiết tha của Đức Phật. Thế nhưng các đệ tử sau này có còn giữ đúng những lời di huấn ấy hay không? Đạo Pháp (Dhamma) đã được bảo tồn như thế nào? Những khó khăn và trở ngại nào đã xảy đến cho Tăng Đoàn và những điều kiện thuận lợi nào đã góp phần vào việc bảo toàn và quảng bá Giáo Huấn của Đức Phật? Thêm vào đó chúng ta cũng có thể thắc mắc và tự hỏi rằng “tín ngưỡng Phật giáo” ngày nay là gì? Các phương pháp tu tập cũng như vô số các học phái và tông phái thật đa dạng ngày nay có còn giữ được sự trung thực đối với Giáo Huấn của Đức Phật từ hai mươi lăm thế kỷ trước hay không? Mong rằng bài viết

này có thể giúp làm sáng tỏ phần nào các vấn đề trên đây.

Sau khi Đức Phật nhập diệt thì việc cấp bách và gay go nhất của Tăng Đoàn là phải hệ thống hóa và bảo tồn những lời Giáo Huấn của vị Thầy nay không còn ở bên cạnh mình nữa. Kế đến là phải đề cử một vị đệ tử, một hội đồng hay một ủy ban nào để lãnh đạo và hướng dẫn Tăng Đoàn. Thật vậy Đức Phật không lưu lại một lời dặn dò nào hầu có thể giúp Tăng Đoàn giải quyết các khó khăn trên đây, mà chỉ cho biết là các đệ tử của Ngài - và cả chúng ta hôm nay - phải tự làm đuốc soi đường cho mình và Đạo Pháp sẽ thay Ngài làm Thầy cho chính mình.

Quyết định trên đây thật hết sức bất ngờ: Đức Phật không hề chỉ định một đệ tử hay một nhóm đệ tử lãnh đạo nào thay Ngài cả, dù lúc đó quây quần bên cạnh Ngài thật đầy đủ các đệ tử uyên bác và uy tín nhất, như A-nan-đà, Ma-ha Ca-diếp, A-na-luật, v.v., chỉ thiếu Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên đã tịch diệt từ sáu tháng trước và chỉ cách nhau mười lăm ngày. Quyết định trên đây của Đức Phật rõ ràng đã vượt lên trên cung cách hành xử thường tình

trong các lãnh vực uy quyền, tín ngưỡng cũng như các sự sinh hoạt xã hội khác.

Quyết định của Đức Phật chọn Đạo Pháp thay mình và khuyên các đệ tử - và mỗi người trong chúng ta hôm nay - là phải tự làm đuốc soi đường cho mình, quả là một quyết định thật độc đáo, nói lên sự tin tưởng của Ngài đối với con người, không bắt con người lúc nào cũng phải ngoan ngoãn và mãi mãi lệ thuộc vào mình. Mỗi người phải có bản phận và trách nhiệm đối với chính bản thân mình, phải tự thắp lên ngọn đuốc để giúp mình trông thấy và bước theo Con Đường mà Ngài đã vạch ra cho mình. Quyết định đó đã đưa đến những kết quả như thế nào trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo sau hơn hai mươi lăm thế kỷ?

Chẳng phải chúng ta hôm nay tuy là những kẻ mồ côi, không còn trông thấy vị Thầy bên ngoài tâm thức mình nữa, thế nhưng Đạo Pháp thì vẫn còn đó, và nếu nhìn vào Đạo Pháp và bước theo Con Đường, thì tất chúng ta sẽ trông thấy hiện ra trong tâm trí mình bóng dáng của một vị Thầy đi chân đất, hai tay ôm bình bát đang bước đi trước mặt mình hay sao? Chẳng phải vị Thầy lúc nào cũng là

vị Thầy của mình, không có ai làm trung gian cả, Con Đường lúc nào cũng là Con Đường, không có một khúc quanh nào cả, hòn đảo lúc nào cũng là của riêng mình, là nơi an trú cho chính mình hay sao?

Vậy chúng ta hãy thử tìm hiểu xem trải qua dòng lịch sử thật dài của Phật giáo, những lời di huấn đó của Đức Phật đã được tuân thủ và giữ gìn như thế nào để có thể đưa đến những thành quả ngày nay? Ngọn đuốc đã phải vượt qua bao nhiêu bão tố, thăng trầm và thử thách hầu tồn tại đến nay, và Đạo Pháp có còn giữ được sự trung thực hay không? Chúng ta hôm nay có còn bước đi đúng theo Con Đường mà Đức Phật đã vạch ra hay không?

Kinh Đại-bát Niết-bàn

Đại-bát Niết-bàn Kinh bằng tiếng Pa-li (*Mahaparibbana-sutta*) trong Trường Bộ Kinh (Digha Nikaya, DN) thuộc Kinh Tạng (Sutta Pitaka), được xem là một bản kinh nguyên thủy ghi chép những lời thuyết giảng và dặn bảo của Đức Phật, cũng như các sự kiện và biến cố xảy ra vào những ngày tháng sau cùng khi Đức Phật bắt đầu đau yếu, và

nhất là đã tường thuật lại thật chi tiết những giây phút cuối cùng trước khi Đức Phật hòa nhập vào Đại Bát Niết-bàn. Trong kinh cũng nêu lên nhiều mẫu đối thoại thật chân tình và cảm động giữa Đức Phật và người đệ tử thân cận nhất của mình là A-nan-đà. Do đó bản kinh này thật chủ yếu hầu giúp chúng ta tìm hiểu những gì mà Đức Phật đã gửi gắm cho chúng ta hôm nay.



Đức Phật tịch diệt (tranh Nhật Bản, thế kỷ XVI)

Ngoài bản kinh trên cũng còn một bản kinh khác mang tựa là *Đại Thừa Đại-bát Niết-bàn Kinh (Mahayana-Mahanirvana-sutra)*, cũng tường thuật lại những năm tháng cuối cùng của Đức Phật, nhưng lại được trước tác bằng tiếng Phạn và đã được ghép thêm một số các khái niệm căn bản của Đại Thừa Phật giáo,

như Bản thể của Phật (Tathagathagarbha/Như Lai Tạng) hay Phật Tính (Buddhata/Buddhasvabhava). Kinh này còn cho biết là sau khi hòa nhập vào Đại-bát Niết-bàn thì Phật Tính sẽ trở thành một cái ngã to lớn (Đại Ngã/大我/tiếng Phạn là *Mahamya*).

Đại-bát Niết-bàn Kinh bằng tiếng Phạn này được trước tác vào khoảng thế kỷ thứ I sau Tây Lịch, tuy nhiên cũng có giả thuyết cho rằng kinh này chỉ bắt đầu xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ II. Theo văn phong và một số thuật ngữ mang đặc tính địa phương thì kinh này có thể đã được hình thành trong vùng đông nam nước Ấn (tiểu bang Andhra Pradesh ngày nay). Bản gốc tiếng Phạn đã thất truyền, di tích còn lưu lại đến nay chỉ là vài đoạn rời rạc tìm thấy trong các hang động thuộc vùng Trung Á (Afghanistan) và ở Nhật Bản. Tóm lại là không nên nhầm lẫn giữa hai bản kinh *Đại-bát Niết-bàn*: một bằng tiếng Pa-li trong Kinh Tạng và một bằng tiếng Hán dịch từ bản tiếng Phạn đã thất truyền. Các trích dẫn về những lời di huấn của Đức Phật trong bài viết này đều dựa vào bản bằng tiếng Pali.



Kinh Đại-bát Niết-bàn bằng tiếng Hán, triều đại nhà Tùy (581-618)

Trong thời gian tu học ở Ấn Độ từ năm 399 đến 412, nhà sư Trung Quốc Pháp Hiền (337-422) đã tình cờ tìm thấy một bản kinh lạ bằng tiếng Phạn mang tựa là *Đại Thừa Đại-bát Niết-bàn Kinh* tại tư gia của một cư sĩ tên là Kalasena ở Hoa Thị Thành (Pataliputra, ngày nay là Patna). Khi quay về Trung Quốc ông mang theo một bản sao của kinh này và sau đó cùng với một nhà sư khác là Giác Hiền (Buddhabhadra, 359-429, một đại sư người Ấn) dịch sang tiếng Hán năm 417. Bản dịch này đã gây ra tiếng vang và tạo nhiều ảnh hưởng sâu đậm đối với Phật giáo Trung Quốc

thời bấy giờ, dù rằng khái niệm về Phật Tính nêu lên trong kinh cũng đã được một cao tăng Trung Quốc là Đạo Sinh (Dao Sheng, 355-434) nói đến và bình giải từ trước, nhưng đã bị một số các nhà sư lúc đó đã kích thạm tộ. Chỉ sau khi bản Hán dịch của kinh *Đại Thừa Đại-bát Niết-bàn* được phổ biến rộng rãi thì Phật giáo Trung Quốc mới bắt đầu quan tâm đến khái niệm mới mẻ này.

Sau đó và cũng thật hết sức bất ngờ là vào năm 421 tại miền nam Trung Quốc lại xuất hiện một bản tiếng Hán khác của *Đại Thừa Đại-bát Niết-bàn Kinh* do một nhà sư người Ấn là Dharmaksema dịch từ một bản gốc tiếng Phạn khác chép tay được tìm thấy ở Khotan (Hotan/Hòa Điền), một vương quốc Phật giáo nằm trên con đường tơ lụa, ngày nay thuộc tỉnh Tân Cương (Xinjiang). Bản gốc tiếng Phạn này có nhiều chương mới lạ, khác với bản do nhà sư Pháp Hiền mang về Trung Quốc trước đây. Đầu thế kỷ thứ IX bản dịch tiếng Hán mới này lại được dịch sang tiếng Tây Tạng, và gần đây hơn thì hai bản dịch tiếng Anh cũng đã được thực hiện dựa vào bản gốc tiếng Hán trên đây: một bản do một người Nhật là Koso

Yamamoto dịch (1973-1975, Ube, Nhật Bản, gồm 3 quyển) và một bản do một người Mỹ là Mark Blum dịch (2013, Berkeley, Hoa Kỳ, quyển 1). Ngoài ra một trong số các học giả Phật giáo lỗi lạc nhất trong thời kỳ cận đại của Pháp là Giáo Sư André Bareau cũng từng quan tâm và nghiên cứu về các biến cố xảy ra trong khoảng thời gian trước khi Đức Phật tịch diệt đã viết thành một tập chuyên luận mang tựa “*Những tháng cuối cùng của Đức Phật*” (*Les derniers mois du Bouddha*). Tập chuyên luận này gồm hai quyển do trường Viễn Đông Bác Cổ/BEFEO ấn hành, quyển 1 năm 1970 và quyển 2 năm 1971. Dù đã có nhiều bản dịch sang tiếng Pháp cũng như các ngôn ngữ Tây Phương khác, thế nhưng gần đây hơn lại có một học giả khác là Môhan Wijayaratna cũng đã dịch thêm một bản tiếng Pháp của kinh *Đại-bát Niết-bàn Kinh* bằng tiếng Pa-li, mang tựa là “*Cuộc hành trình cuối cùng của Đức Phật*” (*Le dernier voyage du Bouddha*, Lys, 1998). Sở dĩ nêu lên các chi tiết trên đây là để cho thấy - ngoài tầm quan trọng của nó - bản kinh này còn phản ánh cả một quá trình biến đổi tiêu biểu qua thời gian và không gian của một bản kinh, nói lên tính cách “biến dạng” và “mở

rộng” của kinh điển Phật giáo nói chung, cho thấy một sự “phân tán” và “lệch lạc” nào đó đối với Giáo Huấn nguyên thủy của Đức Phật.

Quá trình biến đổi của *Đại-bát Niết-bàn Kinh* trên đây - từ tiếng Pa-li đến các bản tiếng Phạn và tiếng Hán - có thể xem như một mô hình thu nhỏ của sự phân tán và biến dạng của toàn bộ Giáo Huấn của Đức Phật qua hơn hai ngàn năm trăm năm trước khi trở thành “tín ngưỡng Phật giáo” như ngày nay. Quá trình diễn tiến đó có thể được phân chia thành bốn giai đoạn: dọ dẫm, ổn định, phát triển và suy yếu, trước khi bắt đầu du nhập vào thế giới Tây Phương vào hậu bán thế kỷ XIX.

Sau khi Đức Phật tịch diệt, các đệ tử của Ngài phải đối diện với một khoảng trống thật to lớn, họ vừa cảm thấy mồ côi không người hướng dẫn và vừa phải ghi nhớ và hệ thống hóa Giáo Huấn của Vị Thầy mình để lại, hầu cùng nhau tiếp tục học hỏi và lưu truyền cho các thế hệ mai sau. Tiếp theo giai đoạn dọ dẫm trên đây là giai đoạn ổn định bắt đầu từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch khi hoàng đế A-dục quyết định đưa Phật giáo ra khỏi thung lũng sông Hằng, và sự hình thành của kinh

sách bằng tiếng Pa-li trên đảo Tích Lan, và tiếng Phạn trên miền bắc Ấn vào thế kỷ thứ I trước Tây Lịch. Đồng thời trong giai đoạn này thì một khuynh hướng tu tập mới là Phật giáo Đại Thừa cũng bắt đầu thành hình. Sau đó là giai đoạn bành trướng bắt đầu từ thế kỷ thứ II, đánh dấu bởi sự xuất hiện của một vị đại sư vô cùng uyên bác là Long Thọ, đưa đến sự lớn mạnh của Đại Thừa Phật giáo. Giai đoạn phát triển này cũng đánh dấu thời kỳ vàng son nhất của Phật giáo ở Ấn Độ cũng như sự phát triển mạnh mẽ của Phật giáo tại các nước Á Châu khác. Giai đoạn phát triển cao độ trên đây chấm dứt vào thế kỷ XIII, khi Phật giáo đã hoàn toàn biến mất trên bán lục địa Ấn Độ. Sau biến cố đó Phật giáo suy yếu dần, không một học phái hay tông phái mới nào được hình thành trong giai đoạn này. Thế nhưng gần đây hơn, một sự kiện thật hết sức bất ngờ đã xảy ra, đó là sự du nhập của Phật giáo vào thế giới Tây Phương vào hậu bán thế kỷ XIX, để rồi Phật giáo đã tìm thấy tại vùng đất mới này một môi trường thật thích nghi và thuận lợi và đang mở ra một giai đoạn phát triển mới thật trọng đại của Phật giáo trong tương lai.

Giai đoạn độ dẫm

Sau khi Đức Phật tịch diệt, mỗi đệ tử hiểu Giáo Huấn của Ngài tùy theo khả năng, trình độ và thời gian gia nhập Tăng Đoàn của mình. Công việc cấp bách nhất là phải làm thế nào để ghi nhớ và hệ thống hóa những gì mà họ đã được nghe giảng và học hỏi hầu bảo toàn Đạo Pháp. Mục đích ấy chẳng phải là một sự thách đố phi thường hay sao? Trải qua suốt gần sáu thế kỷ và qua ba lần “kết tập” Đạo Pháp không biết bao nhiêu thế hệ tỳ kheo đã phải ra sức ghi nhớ, học thuộc lòng, tìm hiểu, giúp nhau học hỏi, chỉnh đốn và hệ thống hóa Giáo Huấn của Đức Phật, trước khi Tam Tạng Kinh được hình thành bằng chữ viết làm nền tảng giáo lý chung cho toàn thể Phật giáo như ngày nay.

Kết Tập Đạo Pháp lần thứ nhất ở Vương Xá Thành

Vào mùa mưa đầu tiên, ba tháng sau khi Đức Phật nhập diệt - theo một số tư liệu thì là một năm sau - tức là vào giữa mùa hè năm -485 hay -484 trước Tây Lịch, Tăng Đoàn gồm khoảng 400 đến 500 vị họp nhau trong

một hang động thật lớn ở Vương Xá Thành (Rajagraha), kinh đô của xứ Ma-kiệt-đà, cạnh thị trấn Patna của tiểu bang Bihar ngày nay. Duy nhất chỉ có một vị đệ tử là Gavampati, vì lớn tuổi, đau yếu, lại ở xa và nhất là cảm thấy mình sắp ra đi vĩnh viễn, nên không đến tham dự Đại Hội được, mà chỉ gửi biểu Tăng Đoàn chiếc bình bát và ba bộ áo cà-sa mà mình không còn dùng nữa. Ma-ha Ca-diếp nhân dịp này đã không tiếc lời tán dương đạo đức và trí tuệ của vị tỳ kheo này trước Đại Hội, thế nhưng ông cũng cảnh giác các vị tỳ kheo khác không nên bắt chước thái độ ấy mà phải ý thức trọng trách của mình đối với Đạo Pháp. Sở dĩ nêu lên các chi tiết trên đây là để cho thấy trong giai đoạn đầu tiên sau khi Đức Phật tịch diệt, đã không hề có một sự sứt mẻ nào trong Tăng Đoàn.

Với tư cách là người cao niên nhất Ma-ha Ca-diếp đã đứng ra chủ tọa Đại Hội. Thật ra theo thứ bậc thì Ma-ha Ca-diếp cũng chỉ là đệ tử đứng hàng thứ ba sau Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, thế nhưng cả hai vị này đều đã tịch diệt gần hai năm trước đó. Ma-ha Ca-diếp mời A-nan-đà lên bục lập lại những lời giáo huấn của Đấng Thế Tôn và phải cho biết thật

rành rọt là Đức Phật đã thuyết giảng những lời ấy trong các bối cảnh và trường hợp nào. A-nan-đà nước mắt ràn rụa, chấp tay thuật lại đầy đủ những lời thuyết giảng của Đấng Thế Tôn, không thêm bớt một lời nào.

Từ những lời tường thuật đó của A-nan-đà, kinh điển truyền khẩu đã được hình thành và sáu thế kỷ sau đã trở thành Tạng Kinh trong Tam Tạng Kinh bằng chữ viết trên đảo Tích Lan. Sau khi A-nan-đà tường thuật hết những gì mà mình được nghe và chứng kiến thì một tỳ kheo khác là Ưu-bà-li (Upali) lên bục nhắc lại các giới cấm mà mình đã ghi nhớ được. Các giới cấm này sau đó đã trở thành Tạng Luật trong Tam Tạng Kinh. Thế nhưng trên thực tế, rất có thể là tất cả các tỳ kheo tham dự đều có góp phần, tùy theo khả năng trí nhớ và sự hiểu biết của mình. Thật vậy, chính A-nan-đà cũng chỉ được Đức Phật chọn làm người phụ tá bên cạnh Ngài trong vòng 25 năm sau cùng trên đường hoàng Pháp của Ngài mà thôi. Trước đó thì các đệ tử luân phiên nhau giữ chức vụ này.

Các kinh sách trước tác muộn về sau này có kể lại rằng sau khi A-nan-đà và Ưu-bà-

li thuật lại các lời thuyết giảng và giới luật, thì Ma-ha Ca-diếp lên bục đúc kết và đưa ra những lời bình giải để tiến đến sự hình thành sau này của Tạng Luận trong Tam Tạng Kinh, còn gọi là A-tì-đạt-ma (Abhidhamma). Thế nhưng nếu căn cứ vào văn phong và ngữ pháp cũng như các phương cách lập luận, thì Tạng Luận chỉ có thể được trước tác rất muộn về sau này mà thôi. Lần kết tập Đạo Pháp đầu tiên trên đây đã kéo dài liên tục trong bảy tháng liền.



Di tích A-tì-đạt-ma bằng tiếng Phạn
(Ấn Độ, thế kỷ thứ II)

Ngoài ra cũng còn một chi tiết đáng lưu ý trong *Đại-bát Niết-bàn Kinh* là Đức Phật có dặn bảo A-nan-đà rằng sau này các giới luật thứ yếu cũng có thể thay đổi được. Những lời căn dặn này quả đã nói lên một sự chu đáo của Đức Phật nhằm dự trù các trường hợp cần

phải thích ứng giới luật với các bối cảnh xã hội và văn hóa tiến bộ hơn. Thế nhưng trong lúc bối rối và xao động trước tình trạng sức khỏe ngày càng sa sút của Đức Phật, A-nan-đà đã không kịp hỏi Ngài là những giới luật nào được xem là thứ yếu, và cũng vì thế nên Ma-ha Ca-diếp đành phải tuyên bố trước Đại Hội là trong bối cảnh hiện tại phải giữ nguyên tất cả các giới luật. Trước khi bệ mạc, Đại Hội chọn lựa và đề cử một số các tỳ kheo uyên bác và có trí nhớ tốt, mỗi người phải học thuộc một phần kinh điển và giới luật vừa được hệ thống hóa, để truyền lại cho các đệ tử trong tăng đoàn của mình.

Nguyên nhân khiến người tu hành phải học thuộc lòng những lời thuyết giảng của Đức Phật thật hết sức hiển nhiên và tất yếu, bởi vì vào thời bấy giờ trong thung lũng sông Hằng cũng như trên toàn thể bán lục địa Ấn Độ chưa có chữ viết. Tuy nhiên dưới một khía cạnh khác thì việc xướng lên những lời giảng huấn của Đức Phật trước hết cũng là một cách giúp những người chung quanh cùng được nghe, sau đó là tạo ra một bầu không khí sinh động và thiêng liêng, vang lên những

lời giảng của vị Thầy không còn ở bên cạnh mình nữa. Xương lên hay tụng lên những lời thuyết giảng của Đức Phật còn là một cách cụ thể giúp mình hòa nhập vào chính những lời thuyết giảng ấy. Các vị tỳ kheo phải thường xuyên họp nhau lại để xương lên cho nhau nghe những lời thuyết giảng của Vị Thầy đã khuất, nếu người nào nhớ sai hay quên đoạn nào thì người khác nhắc. Ngay cả về sau này khi đã có kinh sách bằng chữ viết, thì việc học thuộc lòng vẫn còn tồn tại và đây có thể là lý do đưa đến truyền thống tụng niệm của người xuất gia và cả người thế tục.

Dầu sao việc học thuộc lòng kinh điển trong giai đoạn “dọ dẫm” khi chưa có chữ viết cũng là cách tạo ra một hình thức trí nhớ tập thể nhằm mục đích bảo toàn và lưu truyền Giáo Huấn của Đức Phật. Nhắc đi nhắc lại sự kiện này thiết nghĩ cũng không phải là một việc dư thừa, bởi vì đây là cách giúp chúng ta biết ngưỡng mộ và không quên ơn của không biết bao nhiêu thế hệ các vị tỳ kheo trong quá khứ đã nỗ lực trong việc bảo toàn và lưu truyền những lời giáo huấn của Đức Phật. Nếu như không có họ thì thử hỏi chúng ta ngày nay

có được thừa hưởng gia tài quý giá ấy hay chăng? Nhìn lại chính chúng ta hôm nay thì thử hỏi có mấy ai chịu khó tìm hiểu và học hỏi kinh sách hay là chỉ thích đọc những bài viết và nghe những bài giảng nông cạn, phản ánh cái tôi của người viết hay người giảng hơn là tìm cách tìm hiểu và nêu lên một cách trung thực Giáo Huấn của Đức Phật? Thái độ ấy không những là một sự vô ơn mà còn là một sự phản bội nỗ lực phi thường của những thế hệ tu hành trong quá khứ.

Kết tập Đạo Pháp lần thứ hai ở Vệ-xá-li

Lần kết tập thứ hai được tổ chức khoảng 130 năm hay 160 năm sau khi Đức Phật tịch diệt, ở một nơi gọi là Vệ-xá-li (Vaisali), cách thị trấn Patna ngày nay khoảng 40 cây số. Lần kết tập này do một đệ tử của A-nan-đà là Da-xá (Yasa) đứng ra triệu tập với sự giúp đỡ của hai vị A-la-hán lão thành (mahathera/trưởng lão, thượng tọa) trong Tăng Đoàn là Sarvakama và Revata, quy tụ hơn 700 tỳ kheo. Đại Hội cũng đã được vua xứ Ma-kiệt-đà là Kalashoka bảo trợ. Trong lần kết tập thứ hai này, toàn bộ giáo lý vẫn được giữ nguyên như lần kết tập

thứ nhất, thế nhưng đối với giới luật thì bắt đầu xảy ra nhiều sự tranh cãi, đưa đến một vài rạn nứt trong Tăng Đoàn.

Thật ra nguyên nhân của tình trạng rạn nứt này cũng không phải là một điều quá khó hiểu, bởi vì sau hơn một trăm năm, thói tục, văn hóa cũng như các sự sinh hoạt xã hội không sao tránh khỏi những đổi thay, Tăng Đoàn tản mát, một vài giới luật không còn hoàn toàn thích nghi với hoàn cảnh sinh hoạt của các nhóm tỳ kheo ở các địa phương cách biệt nhau. Đây là chưa nói đến một số các vị tỳ kheo lãnh đạo cũng có thể có những quan điểm với ít nhiều khác biệt, hoặc cởi mở hoặc nghiêm khắc hơn. Do đó trong Đại Hội kết tập lần thứ hai này, các chủ đề chính yếu được mang ra bàn luận gần như là chỉ xoay quanh vấn đề giới luật. Đặc biệt nhất là Đại Hội đã nêu lên “mười hành vi” mà một số tỳ kheo thời bấy giờ thường không tuân thủ là: người tu hành không được phép sử dụng các vật dụng có nguồn gốc thú vật (như sừng, ngà, xương, da..., chẳng hạn như thời bấy giờ sừng thường được dùng để đựng muối); không được ăn sau giờ Ngọ; không được phép quay về làng

mình để ăn uống thêm (sau khi đã dùng những gì mà mình đã khát thực được); không được nhận vàng bạc do người thế tục cúng dường (trong một số trường hợp chỉ được nhận vài đũa may áo cà-sa); không được phép tự đưa ra một quyết định quan trọng nếu chưa có sự chấp thuận của toàn thể tăng đoàn; các tỳ kheo trong một nhóm hay cùng một khu vực không được phép thực thi các nghi lễ sám hối chung với nhau (vì có thể xảy ra sự nhân nhượng) v.v. Lễ sám hối (*upasatha*) được tổ chức bốn lần trong một tháng, vào các ngày mùng 1, mùng 8, ngày rằm và ngày 23, trong các ngày này các tỳ kheo phải họp lại và thay nhau xưng lên các giới luật (*patimokkha*), nếu có vị nào trong khi ngồi nghe nhận thấy mình phạm vào một giới luật nào đó thì phải thú nhận, tăng đoàn sẽ khiển trách hoặc khai trừ người tỳ kheo phạm giới này ra khỏi sinh hoạt chung của toàn thể tăng đoàn trong một thời gian ngắn hay dài, tùy theo mức độ nghiêm trọng của giới luật vi phạm. Việc khai trừ cũng có thể là vĩnh viễn nếu phạm vào các giới cấm nghiêm trọng (*parajika/ba-la-di*) như cố ý sát sinh (sát nhân), trộm cắp, tà dâm, nói dối.

Tuy rằng quyết định quan trọng nhất của Đại Hội kết tập lần thứ hai là tiếp tục giữ nguyên phần giáo lý đã được hệ thống hóa trong lần kết tập thứ nhất, thế nhưng trên thực tế ngay cả trước khi Đại Hội được tổ chức, dường như trong Tăng Đoàn cũng đã manh nha hai đường hướng tu tập khác nhau: một đường mang tính cách “bảo thủ” và một đường mang tính cách “cởi mở” hơn. Sau đó mỗi đường hướng lại dần dần đưa đến sự hình thành của nhiều học phái khác nhau. Kinh sách của các học phái trên đây được trước tác rất muộn về sau này khi có chữ viết, đều có nói đến lần kết tập thứ hai này, thế nhưng nhiều chi tiết không được thống nhất giữa các học phái, chẳng hạn như các học phái trong nhóm “bảo thủ” đều nêu lên “mười giới cấm” trên đây thế nhưng lại không hoàn toàn giống nhau, trong khi đó thì nhóm “cởi mở” lại không đề cập gì đến mười giới cấm này mà chỉ duy nhất quan tâm đến giới cấm không được phép nhận, sử dụng và tàng trữ vàng bạc. Tóm lại giới luật là chủ đề tranh cãi chủ yếu nhất giữa hai khuynh hướng bảo thủ và cởi mở trong Đại Hội kết tập lần thứ hai, thế nhưng đây cũng có thể là dấu hiệu báo trước một sự rạn nứt và tách biệt trọng đại

hơn của cả Tăng Đoàn trên phương diện giới luật và cả giáo lý sau này.

Kết tập Đạo Pháp lần thứ ba ở Hoa Thị Thành

Sau lần kết tập Đạo Pháp thứ hai trên đây, sự tách biệt giữa hai nhóm “bảo thủ” và “cởi mở” ngày càng trở nên rõ rệt hơn: nhóm thứ nhất gọi là Sthavira, Sthavirya hay Sthaviravadin (Trưởng lão bộ hay giáo lý của người xưa, nghĩa từ chương của chữ *sthavira* trong tiếng Phạn là người “lớn tuổi” hay “người xưa”, *stharviravadin* là “những người theo chủ thuyết của các người xưa”, chữ *thera* trong tiếng Pa-li có nghĩa tương đồng với chữ *sthavira* trong tiếng Phạn, do đó “Phật giáo Theravada” có nghĩa từ chương là “Phật giáo của những người xưa”) và nhóm thứ hai là Mahasanghika (Đại Chúng Bộ, nghĩa từ chương là Tăng Đoàn lớn, tức là thuộc đa số và có xu hướng “cấp tiến” hơn). Nhóm Sthavira chỉ trích nhóm Mahasanghika là lệch lạc, đi ra ngoài Đạo Pháp. Ngoài những sự bất đồng chính kiến về giới luật trên đây, người ta cũng thấy manh nha nhiều cách hiểu và diễn đạt khác nhau về các ý nghĩa sâu sắc

hàm chứa trong những lời giáo huấn của Đức Phật, và từ đó đã làm phát sinh ra nhiều học phái khác nhau, kể cả bên trong mỗi nhóm. Người ta thường nói là có tất cả khoảng từ 18 đến 20 học phái, thế nhưng nếu phân tích và so sánh cẩn thận giữa các bảng liệt kê do các học phái đưa ra sau này - tức là khi đã có chữ viết - thì sẽ thấy rằng có nhiều học phái tuy khác biệt nhau nhưng trùng tên, hoặc ngược lại nhiều học phái mang tên khác nhau nhưng thật ra chỉ là một học phái duy nhất. Nếu kể ra hết thì con số học phái có thể là gấp đôi, do đó một số học giả Tây Phương đôi khi chỉ nêu lên con số ước chừng là có khoảng gần 30 học phái khác nhau. Thật ra nếu phân tích cẩn thận thì sẽ thấy ngay các sự khác biệt giữa các học phái không nằm trên phương diện triết học hay giáo lý và chỉ liên quan đến các mục tiêu tu tập được đặt ở một cấp bậc khiêm tốn hay nâng lên thật cao và thật “lý tưởng” mà thôi.

Thật ra trên thực tế các học phái trên đây bắt đầu manh nha và hình thành khá sớm, vào khoảng 150 năm sau khi Đức Phật tịch diệt, thế nhưng lúc đó Tăng Đoàn vẫn giữ được sự thống nhất, các “học phái” chỉ là các “nhóm”

bên trong Tăng Đoàn chủ trương các quan điểm với ít nhiều khác biệt, phản ánh cá tính, xu hướng và trình độ hiểu biết giữa các tỳ kheo mà thôi. Sự tách biệt giữa các học phái chỉ thật sự xảy ra sau khi triều đại của hoàng đế A-dục suy tàn, tức là vào hậu bán thế kỷ thứ III trước Tây Lịch. Dầu sao đi nữa thì sự tách biệt giữa các học phái thời bấy giờ chỉ nhất thiết liên quan đến các cách hiểu khác nhau về những lời giáo huấn của Đức Phật và cũng có thể là cả trong lãnh vực giới luật, thế nhưng không hề ảnh hưởng đến việc tu tập và sự sinh hoạt chung của Tăng Đoàn.

Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba được tổ chức tại Hoa Thị Thành (Pataliputra) cự kinh đô của xứ Ma-kiệt-đà, do vua A-xà-thế (Ajatasattu) xây dựng từ những năm -490 trước Tây Lịch, và vào thế kỷ thứ III - khi Đại Hội kết tập lần thứ ba được tổ chức - đã trở thành kinh đô của hoàng đế A-dục. Theo các nhà khảo cổ thì Hoa-Thị-Thành dưới triều đại của vị hoàng đế này là một trung tâm rộng lớn, phồn thịnh và đông đảo nhất thế giới thời bấy giờ, với dân số khoảng 150.000 đến 300.000 người. Ngày nay thì Hoa Thị Thành

tức là thành phố Patna với khoảng 1.7000.000 dân nằm trong tiểu bang Bihar, là một trong số các bang nghèo nhất nước Ấn.

Lần kết tập thứ ba quả hết sức “rắc rối” trên tất cả mọi mặt: từ lịch sử, giáo lý cũng như bối cảnh sinh hoạt của Tăng Đoàn. Nhiều học giả Tây Phương cho rằng Đại Hội kết tập lần thứ ba thật ra gồm nhiều Đại Hội khác nhau, được tổ chức giữa các nhóm hay các học phái khác nhau, nhưng đều được gọi chung là “lần kết tập thứ ba ở Hoa Thị Thành”. Sở dĩ giả thuyết này được nêu lên là vì kinh sách do các học phái trước tác sau này đưa ra nhiều chi tiết không thống nhất, chẳng hạn như địa điểm, ngày tháng tổ chức và cả các chủ đề nêu lên trong Đại Hội đều không trùng hợp nhau. Nguyên nhân có thể là vì các học phái, hoặc vì lý do bất đồng chính kiến nên không hợp chung với nhau, thế nhưng cũng có thể nghĩ rằng dưới triều đại của hoàng đế A-dục, Phật giáo phát triển cao độ, Tăng Đoàn lớn mạnh, chia thành nhiều nhóm rải rác trên toàn thể bán lục địa Ấn độ: mỗi nơi một tăng đoàn, mỗi vùng một “học phái”. Việc tổ chức một đại Đại Hội quy tụ toàn thể Tăng Đoàn đại diện cho tất cả các học

phái không sao thực hiện được vì các phương tiện liên lạc và di chuyển thời bấy giờ không được như ngày nay, và cũng không như hai lần kết tập trước đây chỉ thu hẹp trong vùng thung lũng sông Hằng. Bằng chứng cụ thể là có một Đại Hội kết tập Đạo Pháp “thứ ba” đã được tổ chức khá sớm sau khi kết thúc lần kết tập thứ hai, với chủ đích bàn thảo về việc Tăng Đoàn bắt đầu manh nha tách ra thành hai nhóm: “bảo thủ” và “cấp tiến”. Đại Hội này được ghi chép trong kinh sách bằng tiếng Pa-li của Phật giáo Theravada trên đảo Tích Lan, và cũng gọi là “lần kết tập Đạo Pháp Hoa Thị Thành”.

Trước tình trạng phức tạp và rắc rối về phương diện sử liệu trên đây, bài viết này chỉ sẽ đề cập đến Đại Hội kết tập do hoàng đế A-dục tổ chức vào năm thứ 19 dưới triều đại của ông, và nếu dựa vào niên biểu Phật giáo được các học giả Tây Phương công nhận rộng rãi thì là vào khoảng năm -305 trước Tây Lịch, tức là 236 năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Các diễn biến và các chi tiết nêu lên về Đại Hội kết tập này được ghi chép trong các kinh sách bằng tiếng Pa-li và Sinhalese trên đảo Tích Lan.

Một sự kiện khá đặc biệt đáng lưu tâm là Đại Hội kết tập lần thứ ba do hoàng đế A-dục triệu tập không hề đả động gì đến sự tách biệt giữa hai nhóm “bảo thủ” (Sthaviravadin) và “cấp tiến” (Mahasanghika), và cũng không thấy nêu lên sự bất đồng chính kiến giữa hai nhóm này về khái niệm do nhà sư rất ảnh hưởng thời bấy giờ là Mahadeva nêu lên cho rằng thể dạng giác ngộ của người A-la-hán chưa phải là thể dạng Giác Ngộ vẹn toàn. Sự bất đồng chính kiến này có thể là một trong số các nguyên nhân chính yếu đưa đến sự tách biệt giữa hai nhóm “bảo thủ” và “cấp tiến”. Đại Hội kết tập do hoàng đế A-dục tổ chức chỉ duy nhất tranh luận về các quan điểm khác biệt giữa các học phái thuộc chung trong nhóm bảo thủ Sthaviravadin mà thôi - chẳng hạn như giữa học phái Vibhajyavadin (Phân biệt bộ) với các học phái như Sammitiya (Chánh lượng bộ) và Sarvastivada (Nhất thiết hữu bộ). Ngoài ra Đại Hội còn nhắm vào một mục đích thật quan trọng khác nữa là thanh lọc Tăng Đoàn nhằm gạt bỏ những thành phần lợi dụng và thiếu khả năng.

A-dục là một vị hoàng đế rất sùng kính Phật giáo, đã mang của cải hoàng triều chu cấp cho Tăng Đoàn, xây dựng chùa chiền và bảo tháp khắp nơi. Người xuất gia được chu cấp các nhu cầu tối thiểu như quần áo, thuốc men, chỗ ở... Sự hào phóng đó của hoàng đế A-dục đã thu hút nhiều người xuất gia, Tăng Đoàn trở nên đông đảo, thế nhưng không sao tránh khỏi một số thành phần hủ hóa, thiếu khả năng. Kinh sách cho biết là có nhiều vị không thuộc cả giới luật (*patimokkha*) và cũng không tham dự lễ sám hối (*uposatha*). Họ thuyết giảng bừa bãi, sáng chế ra các tà thuyết, đặt ra các nghi thức đủ loại và thu nạp đệ tử nhằm mục đích tư lợi. Hoàng đế A-dục đã phải đích thân sát hạch và khai trừ các thành phần này, đồng thời ông giao phó việc tổ chức cũng như chủ tọa Đại Hội cho vị quốc sư là Hòa Thượng Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu (Mahathera Moggaliputta Tissa, -327-247 trước Tây Lịch), vị này cũng chính là thầy của hoàng đế A-dục và cả con trai của ông là thái tử Ma-hi-đà (Mahinda).

Trong số sáu mươi ngàn tỷ-kheo trong nước, Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu chỉ chọn ra

được một ngàn vị có khả năng, thuộc lòng Kinh Tạng và Luật Tạng, được phép tham dự Đại Hội. Ngoài việc chủ tọa các cuộc bàn thảo nhằm chỉnh đốn kinh điển và giới luật với mục đích loại bỏ các quan điểm lệch lạc, sai lầm và dị đoan, Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu còn thành lập thêm một nhóm nhỏ gồm các tỳ kheo uyên bác nhất giúp ông soạn thảo một tập luận tóm lược các kết quả của Đại Hội. Tập luận này mang tựa là *Kathavatthu* - tiếng Pa-li có nghĩa là *Các chủ đề tranh luận* - gồm hai mươi ba chương, nêu lên hơn hai trăm chủ đề khác nhau dưới hình thức “hỏi-đáp”, với chủ đích bác bỏ các xu hướng triết học lệch lạc cũng như các chủ thuyết sai lầm phát sinh vào thời bấy giờ. Tập *Kathavatthu* về sau này đã được ghép chung trong Tạng Luận bằng tiếng Pa-li và là tập thứ năm trong số bảy tập của tạng kinh này.

Ngoài ra người ta cũng thấy phát sinh bên lề Đại Hội một học phái mới bên trong nhóm bảo thủ Sthaviravadin là Vibhajyavadin (Phân Biệt Bộ) do chính Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu chủ xướng. Khái niệm chủ yếu nhất của học phái này là tất cả mọi hiện tượng đều

nhất loạt sẽ trở nên phi-hiện-hữu vào một lúc nào đó: một hành động trong quá khứ khi đã chuyển thành kết quả thì chính nó - tức là hành động ấy - sẽ không còn hiện hữu nữa, và do đó chính Niết-bàn cũng sẽ không còn là một sự cần thiết với tư cách là một liều thuốc hóa giải nữa, nói cách khác là Niết-bàn chính nó cũng sẽ là Tánh Không sau khi đã đạt được Giác Ngộ. Chính học phái này đã đưa đến sự hình thành của Phật giáo Theravada trên đảo Tích Lan.

Sau khi Đại Hội bế mạc, hoàng đế A-dục bèn lấy một quyết định vô cùng quan trọng là đưa Đạo Pháp ra khỏi thung lũng sông Hằng. Ông thành lập chín phái bộ truyền giáo, hướng dẫn bởi các vị tỳ kheo thông thái nhất, gửi đi khắp nơi trên bán lục địa Ấn Độ và ra cả bên ngoài đế quốc của ông: về phương Tây là Hy Lạp và các nước Trung Đông, về phương đông là Suvannabhumi (Miền Điện ngày nay) và về phương nam là Tambapanni tức là hòn đảo Tích Lan. Đặc biệt nhất là phái bộ được gửi đi Tambapanni/Tích Lan đã được chính con trai của hoàng đế A-dục là hoàng tử Ma-hi-đà hướng dẫn, đoàn tùy tùng gồm các nhà sư

Ittiya, Uttiya, Sambala và Bhaddasala. Ngoài số kinh và luật phải “thuộc lòng”, họ còn mang theo tập luận *Kathavatthu* trên đây và cả giáo lý của học phái Vibhajyavadin (Phân biệt Bộ) do Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu sáng lập.

Tóm lại quyết tâm đưa Phật giáo ra khỏi thung lũng sông Hằng của hoàng đế A-dục đã mang lại các tác động vô cùng ngoạn mục, ảnh hưởng đến toàn bộ các lãnh vực xã hội, văn hóa, triết học và tín ngưỡng không những cho toàn thể bán lục địa Ấn Độ mà cả vùng Cận Đông và các nước Á Châu sau này.

Đạo Pháp từ truyền khẩu đến chữ viết

Sau khi thái tử Ma-hi-đà và phái bộ vừa đặt chân lên đảo Tích Lan thì một hôm tình cờ họ gặp được vua xứ này là Devanampiyatissa đang đi săn bắn. Hai bên kết thân với nhau và Ma-hi-đà đã thuyết phục được vua Devanampiyatissa theo Phật giáo. Mười năm sau đó ngôi chùa đầu tiên trên đảo Tích Lan là Mahavihara (Đại Tự Viện) được khởi công xây dựng tại thủ đô Anuradhapura. Ngôi chùa thật đồ sộ đánh dấu sự thiết lập vững chắc của Phật giáo trên phần đất nhỏ bé này.

Thật hết sức hiển nhiên, căn bản giáo lý của Phật giáo Tích Lan - tức là Phật giáo Theravada sau này - được xây dựng trên nền tảng giáo lý mang tính cách bảo thủ của nhóm Sthaviravadin, và xoay quanh các quan điểm triết học của học phái Vibhajyavada (Phân Biệt Bộ, nguyên nghĩa của chữ này là *học thuyết chủ trương sự phân biệt*). Học phái này cho rằng mọi hiện tượng (*dharma*) “không thật sự hiện hữu” (mọi hiện tượng sau khi chuyển thành quả tức là trở thành một hiện tượng khác, thì chính nó sẽ không còn hiện hữu nữa), nhằm mục đích chống lại quan điểm “duy thực” của học phái Sarvastivada (Nhất Thiết Hữu Bộ) cho rằng mọi hiện tượng “nhất thiết có thật”. Ngoài ra Phật giáo phát triển trên đảo Tích Lan còn chủ trương trong toàn thế giới chỉ có một vị Phật duy nhất là Đức Phật lịch sử Thích-ca Mâu-ni, và chỉ có kinh sách bằng tiếng Pa-li (Tam Tạng Kinh) mới đúng thật là những lời thuyết giảng của Ngài.

Vào khoảng đầu thế kỷ thứ II trước Tây Lịch, tức là chưa đầy một thế kỷ sau khi Phật giáo được du nhập vào Tích Lan thì người Tamil từ miền nam Ấn tràn lên hòn đảo này cướp

phá, giết hại tăng sĩ và gieo rắc loạn lạc khắp nơi. Năm -109 (trước Tây Lịch) vua Tích Lan là Dutthagamani đánh bật được người Tamil ra khỏi đảo, thế nhưng đến năm -46 (trước Tây Lịch) thì một lần nữa người Tamil lại tràn lên đảo cướp phá trong suốt mười lăm năm liền. Vua Tích Lan thời bấy giờ là Vattagamani nhờ sự trợ giúp của một nhà sư tên là Mahatissa trụ trì một ngôi chùa ở một địa phương xa kinh đô, đã đánh bật được người Tamil ra khỏi đảo. Nhằm đền ơn nhà sư này, vua Vattagamani xây cho ông một ngôi chùa thật đồ sộ ngay tại thủ đô Anuradhapura. Các vị lãnh đạo ngôi Đại Tự Viện thấy thế bèn quyết định khai trừ nhà sư này ra khỏi Tăng Đoàn chính thức trên đảo. Lịch sử Tích Lan còn ghi chép thêm là nhà sư Mahatissa sau đó đã đứng ra thành lập một tăng đoàn ly khai gọi là Dhammaruciya. Quyết định của Đại Tự Viện khai trừ nhà sư Mahatissa có thể là một hình thức trừng phạt nhà sư này vì đã vi phạm giới luật khi tham gia vào việc binh đao, thế nhưng cũng có thể đã phản ảnh một sự ganh tỵ nào đó.

Ngoài hai giả thuyết trên đây do các học giả và sử gia nêu lên, người viết các dòng này

cũng mạn phép nêu lên thêm một sự suy đoán khác, là lúc đó trên miền bắc Ấn đã bắt đầu xuất hiện nhiều khuynh hướng tư tưởng báo hiệu sự hình thành của Phật giáo Đại Thừa, các xu hướng này cũng có thể đã du nhập vào Tích lan và đưa đến sự bất đồng chính kiến trong Tăng Đoàn trên đảo. Nhân dịp được vua Vattagamani giúp đỡ, nhà sư Mahatissa đã tách ra thành lập một tăng đoàn ly khai chủ trương một vài quan điểm giáo lý gần với tư tưởng Đại Thừa trên miền bắc Ấn, và do đó đã khiến Tăng Đoàn chính thức của Đại Tự Viện quyết định cho ghi chép kinh sách trên lá bối hầu bảo toàn sự trung thực của Giáo Huấn do Đức Phật nêu lên. Dầu sao thì đây cũng chỉ là một giả thuyết, thật vậy cách nay hơn hai mươi thế kỷ, sử liệu hiếm hoi, việc tìm hiểu một biến cố thường là phải dựa vào sự suy đoán mà thôi.

Đối với nguyên nhân đưa đến quyết định ghi chép kinh sách lên các tờ lá bối thì giả thuyết được nhiều học giả và sử gia chấp nhận hơn cả là sự chia rẽ trong Tăng Đoàn và tình trạng nom nớp lo sợ người Tamil từ miền nam Ấn có thể tràn lên đảo cướp phá

bất cứ lúc nào, đã khiến các vị lãnh đạo Tăng Đoàn chánh thức ở Đại Tự Viện cho ghi chép kinh điển lên các tờ lá bối, nhằm bảo toàn Đạo Pháp bằng một phương pháp hữu hiệu hơn là việc học thuộc lòng, bởi vì trong bối cảnh loạn lạc và sự phân tán của tăng đoàn thì thật hết sức khó tìm kiếm, thành lập và duy trì các nhóm tỳ kheo có trí nhớ tốt chuyên học thuộc kinh sách. Dù là vì lý do nào thì quyết định trên đây của Đại Tự Viện trên đảo Tích Lan cũng mang một tầm quan trọng vô song, tạo ra một phương tiện thật hữu hiệu trong việc bảo toàn, lưu giữ và quảng bá Giáo Huấn của Đức Phật, mở ra một giai đoạn mới trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo nói chung.

Giai đoạn ổn định

Có thể hiểu giai đoạn ổn định như là một giai đoạn mà Giáo Huấn của Đức Phật được hệ thống hóa và chỉnh đốn sau giai đoạn dọ dẫm kéo dài gần ba thế kỷ sau khi Đức Phật tịch diệt. Giai đoạn này được đánh dấu bởi hai sự kiện hay điểm mốc lịch sử trọng đại: trước hết là Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba do hoàng đế A-dục tổ chức vào thế kỷ thứ III trước

Tây Lịch nhằm thanh lọc các quan điểm thêm thắt, lệch lạc và sai lầm, và sau đó là quyết định của Đại Tự Viện trên đảo Tích Lan cho ghi chép kinh điển trên lá bối vào khoảng thế kỷ thứ I trước Tây Lịch. Tóm lại là giai đoạn ổn định này có thể được xem như bắt đầu từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch với Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba đến hết thế kỷ thứ I sau Tây Lịch khi Tạng Kinh và Tạng Luật bắt đầu được hình thành bằng chữ viết trên đảo Tích Lan. Riêng Tạng Luận là một trường hợp đặc biệt vì chỉ được thật sự hoàn tất vào thế kỷ XI.

Sau khi được ghi chép bằng chữ viết trên đảo Tích Lan, Giáo Huấn của Đức Phật nhờ đó trở nên “ổn định” và “chính xác” hơn, có nghĩa là tránh bớt được các sự thêm thắt, lệch lạc hay thiếu sót có thể xảy ra với phương pháp học thuộc lòng trước đây. Nói chung chữ viết là một công cụ truyền thông và chuyển tải tư tưởng thật hữu hiệu. Các sự kiện lịch sử nhờ vào chữ viết cũng trở nên chính xác hơn.

Sự phổ biến kinh sách bằng chữ viết

Ngày nay khi nhìn vào Kinh Tạng ghi chép những lời giáo huấn của Đức Phật, thì tất

chúng ta khó tránh khỏi kinh ngạc - hay ít nhất là thán phục – trước những nỗ lực của người xưa, bởi vì số kinh điển được ghi chép trong tạng kinh này thật hết sức đồ sộ. Tất cả gồm năm “bộ” (kaya):

- Trường Bộ Kinh (Digha Nikaya): gồm 34 bài kinh dài (một số bài tương đương với một quyển sách).

- Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya): gồm 152 bài kinh với chiều dài trung bình.

- Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya): gồm các bài kinh mang tính cách liên tục và mạch lạc, gồm tất cả là 2.889 bài.

- Tăng Nhất Bộ Kinh (Anguttara Nikaya): là các bài kinh đánh số theo thứ tự, và tùy theo cách hệ thống hóa và thống kê, bộ kinh này gồm từ 2.300 đến 8.777 bài.

- Khuddaka Nikaya (Tiểu Bộ Kinh): là các bài kinh ngắn, gồm 18 quyển, mỗi quyển gồm hàng chục hay hàng trăm bài khác nhau. Hãy nêu lên trường hợp của kinh *Pháp Cú* (*Dhammapada*, chữ *pada* có nghĩa là “thi phú”, “tiết thơ” hay “câu thơ”, chữ “cú” là tiếng Hán, do đó thiết nghĩ nếu thật sự muốn

dịch sang tiếng Việt thì nên dịch là “*Các câu thơ Đạo Pháp*” vừa từ chương, dễ hiểu và gần gũi hơn với người đọc chăng? Chữ *Dhamma* trong trường hợp này có nghĩa là *Đạo Pháp*, nếu dịch là *Pháp* thì chưa đủ nghĩa, do đó nếu dịch chữ *Dhammapada* là *Pháp Cú* thì không có nghĩa gì cả), là một trong số 18 quyển của Tiểu Bộ Kinh, được trình bày dưới thể “thơ” và gồm tất cả 26 chương và 423 tiết. Kinh *Pháp Cú* tự nó cũng đã là một tập sách thật đầy đủ, sâu sắc và khúc triết, do đó nên hiểu chữ “tiểu” trong Tiểu Bộ Kinh có nghĩa là “ngắn” và không hề có nghĩa là một bộ kinh nhỏ hay thứ yếu.



Tam Tạng Kinh của Phật giáo Thái Lan

Số lượng kinh không lồ trong Kinh tạng cho thấy chỉ có chữ viết mới có thể ghi chép hết và nhất là lưu giữ được một cách trung thực và có thể vượt thoát khỏi sự quên lãng của con người mà thôi. Thực tế đã chứng minh điều ấy: chính những người thực dân Anh đã khám phá ra kho tàng quý giá bằng chữ viết ấy trên đảo Tích Lan, và sau đó một viên chức người Anh là Rhys Davids đã mang Tam tạng Kinh về Anh Quốc để phiên dịch và chuyển sang ngữ tự La Tinh. Rhys Davids thành lập “Hiệp Hội Văn Bản Pa-li” (Pali Text Society) năm 1881 nhằm kêu gọi sự tham gia đông đảo hơn của các học giả khác, hầu giúp cho việc dịch thuật được quy mô hơn. Hiệp hội này vẫn còn tiếp tục hoạt động cho đến nay. Các bài kinh trong Kinh tạng dịch sang tiếng Anh có một tầm phổ biến rộng lớn hơn so với các kinh điển khác bằng tiếng Phạn, tiếng Hán, tiếng Tây tạng hay Mông Cổ, và đã khiến cho cả một thế hệ các học giả, triết gia, các nhà thông thái thời bấy giờ ở các nước Âu Châu như Pháp, Đức, Nga... phải kinh ngạc. Họ bèn đổ xô tìm hiểu, nghiên cứu, phiên dịch các kinh điển Phật giáo bằng tiếng Pa-li và cả

tiếng Phạn. Đây là những bước đầu tiên mà Phật giáo đã đặt chân lên lục địa Âu Châu.

Nói chung kinh sách bằng chữ viết đã đánh dấu một giai đoạn vô cùng trọng đại trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo. Trí nhớ thị giác tức là đọc chữ, trợ giúp cho trí nhớ thính giác và đã góp phần hữu hiệu vào việc phổ biến tư tưởng của Đức Phật. Sự xuất hiện của kinh sách bằng chữ viết dường như đã thắp lên một ngọn đuốc rất thật, rất cụ thể, không còn thuộc bên trong nội tâm và trí nhớ của con người nữa, mà là những tờ lá bối trong quá khứ và những trang sách bằng “giấy trắng mực đen” ngày nay. Tuy mang lại thật nhiều lợi điểm vô song, thế nhưng dưới một góc nhìn khác, kinh sách bằng chữ viết cũng cho thấy một sự mất mát nào đó, bởi vì nhiều người có thể xem Đạo Pháp và Giáo Huấn của Đức Phật là những gì ở bên ngoài mình, không còn là ngọn đuốc thắp lên bên trong tâm thức và con tim mình để trực tiếp soi đường cho mình: một số người tu hành không còn biết tụng niệm là gì nữa.

Chữ viết xuất hiện ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, theo một vài học giả

thì nếu có sớm hơn thì cũng chỉ vào thế kỷ thứ IV trước Tây Lịch là nhiều. Dầu sao đi nữa thì vào thời đại của Đức Phật - thế kỷ thứ VI trước Tây Lịch - và qua hai lần kết Tập Đạo Pháp đầu tiên, việc ghi nhớ và bảo tồn Đạo Pháp không có phương tiện nào khác hơn là truyền khẩu. Thế nhưng kể từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, khi hoàng đế A-dục tổ chức Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba thì chữ viết đã được phổ biến ở Ấn Độ, bằng chứng là các trụ đá và phiến đá ghi khắc các chỉ dụ của hoàng triều bằng nhiều ngôn ngữ khác nhau, và các đồng tiền đúc tìm thấy ở nhiều nơi trên đất Ấn đều có khắc chữ. Tuy thế các việc bàn thảo và tranh cãi tại Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba trên đây, dường như vẫn tiếp tục được căn cứ vào kinh điển truyền khẩu do các tỳ kheo xướng đọc trong các buổi họp của Đại Hội. Sự kiện này có thể được giải thích theo hai giả thuyết: dù đã có chữ viết thế nhưng Tăng Đoàn vẫn cố gắng giữ truyền thống truyền khẩu nhằm bảo toàn tính cách sinh động và thiêng liêng trong những lời giáo huấn của Đức Phật, hoặc cũng có thể là việc giáo dục thời bấy giờ chưa được phổ biến rộng

rãi trong dân gian, do đó không mấy người trong Tăng Đoàn thông thạo chữ viết. Ngoài ra giấy viết vào thời bấy giờ cũng chưa có ở Ấn Độ, bằng chứng cụ thể là hai thế kỷ sau đó việc ghi chép kinh sách trên đảo Tích Lan vẫn còn phải dùng lá bổi. Chữ viết dưới triều đại của hoàng đế A-dục có thể cũng chỉ được sử dụng để ghi khắc các chỉ dụ trên mặt đá, và vào thời bấy giờ biết đâu cũng có ít người biết đọc (?). Dầu sao thì các kết quả đúc kết mang lại từ các buổi bàn thảo và tranh luận của Đại Hội cũng có thể đã được ghi chép bằng chữ viết, và tập sách này sau đó đã được con trai của hoàng đế A-dục đích thân mang lên đảo Tích Lan.

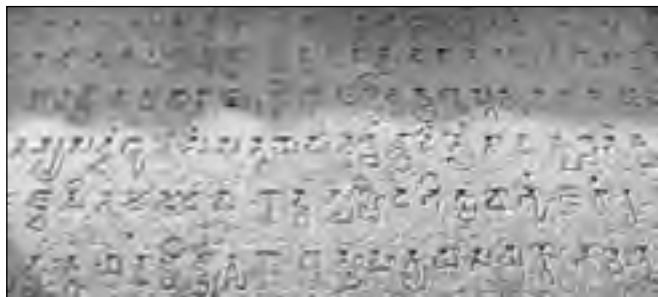
Các trụ đá của hoàng đế A-dục được khắc bằng bốn loại ngữ tự khác nhau: ngữ tự Brahmi (chữ brahmi do chữ Brahma/Phạm Thiên mà ra, có nghĩa là một loại ngữ tự mang tính cách thiêng liêng, có thể hiểu như là một thể loại ngữ tự của hoàng triều dùng để ghi khắc các chỉ dụ); ngữ tự thứ hai là Kharosthi phát sinh vào giữa thế kỷ thứ III trước Tây Lịch trong vùng Gandhara (thuộc Pakistan và Afghanistan ngày nay) là chữ

viết của một ngôn ngữ rất phổ biến trong các vùng dân cư dọc theo con đường tơ lụa. Tuy nhiên nhiều học giả cũng cho rằng loại ngữ tự này là một phát minh đặc thù của Ấn Độ dùng để viết Phạn ngữ, bởi vì vào thời bấy giờ Phạn ngữ cũng khá thông dụng trong một số vương quốc thuộc đế quốc của hoàng đế A-dục; thể loại ngữ tự thứ ba là tiếng Hy Lạp; và thứ tư là Aramean (aramaic) có nguồn gốc từ các ngôn ngữ Á-Phi, khá phổ biến trong các vùng Trung Đông. Sự kiện trên đây cho thấy là chữ viết mang nhiều nguồn gốc khác nhau đã khá phổ biến trong lãnh thổ của hoàng đế A-dục, tuy nhiên như đã được nói đến trên đây, chữ viết có thể cũng chỉ được sử dụng trong các việc hành chính và thương mại.

Trong số các ngữ tự trên đây thì ngữ tự Brahmi là phổ biến hơn hết và sau đó đã biến dạng để trở thành nhiều loại ngữ tự khác dùng để ghi chép các ngôn ngữ khác của các vùng địa phương khác trên bán lục địa Ấn Độ. Các loại ngữ tự Brahmi này lại tiếp tục biến dạng sau khi được truyền sang các nước khác và đã trở thành chữ viết của các nước này. Trong

vùng Đông Nam Á các loại ngữ tự Brahmi biến thể trở thành chữ viết của Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Chàm, Lào, Campuchia, Indonêxia..., ngược về phía bắc thì ngữ tự Brahmi tiếp tục được biến thể để trở thành chữ viết của các nước Tây Tạng, Nepal, Mông Cổ, Triều Tiên và ảnh hưởng đến cả chữ viết của Nhật Bản.

Chữ viết giữ một vai trò vô cùng quan trọng đối với nền văn minh con người. Trên dòng tiến hóa của nhân loại, chữ viết đánh dấu lần ranh phân tách giữa sự mù mờ của các thời kỳ tiền sử và sự chính xác của các giai đoạn thật sự lịch sử. Thế nhưng trường hợp của thung lũng sông Hằng là một ngoại lệ, kinh điển truyền khẩu đã biến ba thế kỷ không chữ viết của Ấn Độ trở thành giai đoạn lịch sử, bởi vì các kinh điển truyền khẩu, ngoài việc lưu giữ và phổ biến một nền tư tưởng siêu việt có một không hai trong lịch sử nhân loại, còn là cả một kho tàng “sử liệu” thật phong phú về tất cả mọi mặt: từ tín ngưỡng, văn hóa, xã hội, cho đến tập quán của các bộ tộc sinh sống trong các vương quốc trong thung lũng sông Hằng.



Ngữ tự Brahmi khắc trên vách của một bảo tháp ở Sanchi (Kiến-chí) thuộc tiểu bang Madhya Pradesh ngày nay (thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, dưới triều đại của hoàng đế A-dục).

Tóm lại chữ viết là một phương tiện vô song để ghi chép lịch sử, lưu giữ và truyền bá tư tưởng. Thế nhưng chữ viết cũng cần đến một điều kiện tất yếu là giấy viết. Giấy như ngày nay chỉ bắt đầu phổ biến ở Ấn Độ từ thế kỷ XII. Trước đó các phương tiện dùng để viết chỉ là các mặt đá, vỏ cây, các tấm đồng... và lá bời. Thế nhưng lá bời thì lại dễ bị mối mọt và mục nát, không giữ được lâu dài, và do đó cũng có thể nghĩ rằng chữ viết đã được sử dụng rộng rãi vào việc ghi chép kinh điển trong khi diễn ra Đại Hội kết tập lần thứ ba, và cũng có thể là trước đó nữa, ngay từ khi Ấn Độ bắt đầu có chữ viết, nhưng không còn lưu lại vết tích nào. Hoặc cũng có thể nghĩ rằng

việc ghi chép kinh điển vào thời bấy giờ cũng chỉ là một cách giúp trí nhớ mang tính cách cá nhân, học thuộc lòng vẫn là phương tiện chủ yếu. Dầu sao tập luận *Kathavatthu* ghi chép các kết quả của Đại Hội kết tập lần thứ ba cũng là một bằng chứng cụ thể. Nếu chữ viết là một yếu tố quan trọng thì giấy viết cũng là một điều kiện cần thiết và hữu hiệu góp phần vào việc phổ biến tư tưởng.

Giấy viết và việc quảng bá văn minh và tín ngưỡng

Trung Quốc biết làm giấy từ rất lâu đời, các mẫu “giấy” thô sơ được tìm thấy ở Trung Quốc từ thế kỷ thứ VIII trước Tây Lịch, giấy tương tự như ngày nay làm bằng bột tre, bột cây lanh hay cây gai được phát minh từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, thế nhưng người Trung Quốc giữ bí quyết không dạy lại cho một dân tộc nào khác cả. Tuy nhiên các tư liệu lịch sử cho biết rằng năm 372 hoàng triều Trung Quốc gửi một nhà sư sang Triều Tiên để truyền bá Phật giáo. Sau đó không lâu vào thế kỷ thứ V thì người dân ở xứ này biết làm giấy, có thể là nhờ các nhà sư Trung Quốc đã dạy để sao chép kinh sách. Năm 610, lại đến lượt một nhà

sur Triều Tiên tên là Doncho trong một chuyến du hành sang Nhật đã truyền lại cho các nhà sư trên các hòn đảo này cách làm giấy và cả mực để sao chép kinh sách. Về mạn biên giới phía tây của Trung Quốc thì gần hai thế kỷ sau đó, tức là vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ VIII, người Hồi giáo cũng đã học được cách làm giấy của người Trung Quốc, thế nhưng trong một trường hợp đặc biệt và bất ngờ hơn nhiều.

Vào tiền bán thế kỷ thứ VIII Trung Quốc kiểm soát và chiếm giữ một phần lớn các vùng Trung Á và Cận Đông, như Hindu-Kush và Pamir - ngày nay là Afghanistan. Trong khi đó người Á-rập dưới triều đại Abbas của hoàng đế Abu al-Abbas As-Saffah, chiếm giữ và kiểm soát một vùng rộng lớn thuộc phía bắc của Afghanistan, gồm Tadschikistan và một phần Uzbekistan. Năm 740 dưới sự đe dọa và bành trướng của người Á-rập, các chư hầu của Trung Quốc trong vùng hoảng sợ bèn cầu cứu mẫu quốc, thế nhưng mãi đến năm 747 khi con đường tơ lụa thật sự bị hăm dọa gây trở ngại cho việc giao thương của Trung Quốc, thì hoàng đế nhà Đường, lúc đó là Đường Huyền Tông, mới gửi quân đến vùng này. Vị tướng

thống lĩnh là Cao Thiên Chí (Kao Sien-chih) gốc người Triều Tiên, chỉ huy một đạo quân gồm 10.000 người Hán và 20.000 người gốc Thổ Nhĩ Kỳ du mục gọi là Karluk (còn viết là Qarlug) sinh sống trong các vùng chư hầu do Trung Quốc kiểm soát. Trên đường tiến quân, tướng Kao Thiên Chí bắt được vua xứ Tachkent (thuộc Uzbekistan ngày nay) đem ra chém đầu vì tội không triều cống. Các sử gia cho rằng có lẽ là vì vị vua này dựa vào thế lực của người Á-rập đang lên nên không triều cống Trung Quốc. Con trai của vị vua này trốn thoát bèn cầu cứu đế quốc Abbas của người Á-rập. Tướng Ziyad ben Salih được đề cử thống lĩnh một đạo quân Á-rập gồm 100.000 người, trong số này có cả người Thổ Nhĩ Kỳ chính gốc nói tiếng Thổ, kéo đến chống lại đạo quân Trung Quốc. Các con số quân sĩ trên đây của hai đạo quân Trung Quốc và Á-rập là do các sử gia Tây Phương ước tính, bởi vì các con số ghi chép trong các sử liệu của Trung Quốc và của cả người Á-rập đều hoàn toàn trái ngược nhau.

Tháng 7 năm 751 hai đạo quân giáp mặt hai bên bờ sông Talas - thuộc xứ Kirghizistan

gần thị trấn Taraz của xứ Kazakhstan ngày nay. Hai bên giáp trận, quân Trung Quốc thua to. Theo tư liệu lịch sử của Trung Quốc thì sau năm ngày hỗn chiến quân Á-rập thắng thế vì đông hơn và đồng thời thì một số quân sĩ gốc Thổ Nhĩ Kỳ du mục trong hàng ngũ của mình làm phản, chạy sang nhập bọn với đạo quân Á-rập. Quân Trung Quốc vừa tháo chạy vừa giết các quân sĩ gốc Thổ Nhĩ Kỳ còn lại trong hàng ngũ của mình. Theo các tư liệu Á-rập thì quân Trung Quốc gồm 150.000 người, trong khi đó thì quân sĩ của Á-rập chỉ gồm có 40.000 người thêm 20.000 người Thổ Nhĩ Kỳ chánh gốc, tất cả đều rất dũng cảm và tràn đầy đức tin. Ngược lại theo sử liệu Trung Quốc thì đạo quân Á-rập gồm 150.000 người và họ đánh rất hăng vì cuồng tín, trong khi đó đạo quân Trung Quốc vừa ít hơn lại vừa từ xa đến chưa kịp lấy lại sức. Từ muôn thuở kẻ bại thì tìm cách bào chữa, người thắng thì huyênh hoang thổi phồng và ăn mừng chiến thắng, sự thật lịch sử thường bị sửa đổi hoặc che dấu là như thế.

Sở dĩ dài dòng như trên đây là vì trận chiến Talas rất quan trọng đối với cả vùng

Trung Á và liên hệ đến lịch sử của cả hai thế giới Đông Phương và Tây Phương sau này. Trận chiến Talas tuy chỉ là một trận chiến không mấy quan trọng, thế nhưng đã vạch ra biên giới xa nhất của Trung Quốc về phía tây, bởi vì sau trận chiến này Trung Quốc không còn nghĩ đến việc bành trướng đế quốc của mình về hướng này nữa. Đối với người Á-rập, mặc dù thắng trận thế nhưng họ cũng không nghĩ đến việc mở rộng thêm lãnh thổ về phía đông, mà chỉ chú tâm đến việc truyền bá Hồi giáo về phía tây trong các vùng Trung Á, và về phía nam trong các vùng Cận Đông. Trước thành trì đức tin Hồi giáo vô cùng kiên cố đó, Phật giáo Trung Quốc cũng như Ấn Độ không thể phát triển xa hơn biên giới phía tây của các quốc gia này. Mãi mười một thế kỷ sau - tức là vào thế kỷ XIX - qua phong trào đánh chiếm thuộc địa, người Âu Châu mới bắt đầu biết đến Phật giáo, và nhờ vào các con đường biển họ đã mang Phật giáo vào thế giới Tây Phương của họ.

Ngoài ra và cũng thật hết sức bất ngờ là trận chiến Talas còn mang lại một biến chuyển khác không kém phần quan trọng. Người Á-rập

bắt được rất nhiều tù binh Trung Quốc làm nô lệ và đem bán ở các đô thị lớn thời bấy giờ như Samarkand (thủ đô Uzbekistan), Bagdad (thủ đô Iraq) và Damask (thủ đô Syria). Một số các người nô lệ Trung Quốc biết làm giấy, nuôi tằm và dệt lụa, và họ đã dạy lại các nghề này cho người Á-rập. Giấy là một phương tiện vô cùng hữu hiệu trong việc phổ biến kinh Koran, các ngành nghệ thuật, các hiểu biết khoa học và kỹ thuật, và cũng đã góp phần không nhỏ vào việc phát triển thương mại của người Á-rập thời bấy giờ. Hồi giáo được hình thành vào thế kỷ thứ VII ở Saudi Arabia, và cách làm giấy học được của những người nô lệ Trung Quốc vào thế kỷ thứ VIII đã mang lại cho tín ngưỡng này một phương tiện phổ biến vô cùng hữu hiệu. Nói chung giấy đã mang lại cho nền văn minh Hồi giáo một thời kỳ vàng son nhất kéo dài từ thế kỷ thứ VIII đến hết thế kỷ XIII. Trong khoảng thời gian này thì Âu Châu vẫn còn ngụp lặn trong thời kỳ trung cổ, suốt từ thế kỷ thứ V đến thế kỷ XV.

Kinh Koran chép trên giấy xuất hiện ở Bagdad (Iraq) năm 793, ở Cairo (Ai Cập) năm 900, ở Tây Ban Nha năm 1056, sau đó là ở

miền nam nước Pháp vào thế kỷ XIII. Người Âu Châu học được cách làm giấy của người Á-rập và tự sản xuất bắt đầu từ thập niên 1050. Các nước miền nam Âu Châu biết làm giấy sớm hơn các nước miền bắc, chẳng hạn như Tây Ban Nha và đảo Sicile bắt đầu làm được giấy vào thế kỷ XII, nước Ý vào thế kỷ XIII. Cơ xưởng giấy đầu tiên trên đất Pháp được thiết lập ở thành phố Troyes năm 1348 và ở Đức năm 1390. Ngày nay giấy vẫn còn giữ một vai trò vô cùng quan trọng trong nền văn minh nhân loại, thế nhưng một phương tiện mới đã được phát minh và dường như đang dần dần lấn lướt vai trò của giấy: đó là kỹ thuật số và Internet. Người tu tập phải ý thức tầm quan trọng của phương tiện này trong việc học hỏi cũng như hoằng Pháp. Tiếc thay phần lớn những người tự cho mình là người tu tập thế nhưng mỗi khi mở máy vi tính thì chỉ là để đọc những chuyện vô bổ và phân tâm, hoặc xem những hình ảnh kích động các bản năng sơ đẳng nhất của mình. Nên hiểu rằng những gì mà mình gửi đi hay chuyển đi cho người khác qua mạng lưới internet, phản ảnh thật rõ rệt xung năng, trình độ hiểu biết cũng

như các thứ ham muốn và dục vọng sâu kín của mình, và đó cũng là cách mà người khác đánh giá mình đây.

Vài nét đại cương về kinh sách Phật giáo bằng chữ viết

Trở lại với bản lục địa Ấn Độ thì người Ấn học được bí quyết làm giấy vào thế kỷ XII. Trong khi đó thì kinh sách Phật giáo bằng tiếng Pa-li đã được ghi chép trên lá bối từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch. Tuy các tập sách bằng lá bối công kênh và không giữ được lâu thế nhưng cũng là một lợi điểm vô song để bảo tồn và lưu giữ Giáo Huấn của Đức Phật. Kinh sách thuật lại rằng 1.000 vị tỳ kheo thông thái - tức là các vị biết chữ và có học trong Tăng Đoàn - ngày đêm ra sức thực hiện công trình ghi chép đồ sộ này và sau một năm thì hoàn tất. Con số 1.000 tỳ kheo thông thái có trí nhớ tốt ở Đại Tự Viện vào thời bấy giờ có thể là hơi phóng đại chăng? Hơn nữa đối với khoảng thời gian hoàn tất Tam Tạng Kinh trong vòng một năm, thì các học giả Tây Phương không tin lắm và nghĩ rằng công việc này đòi hỏi một thời gian lâu dài hơn nhiều. Với số lượng kinh điển khổng lồ của Tam Tạng Kinh như ngày nay,

thì việc nhớ lại và ghi chép từng chữ cũng phải kéo dài ít nhất là hàng chục năm hay hơn thế nữa. Ngoài việc cắt lá, rọc lá, lược, ép và sấy khô trước khi viết cũng rất công phu (xem phụ lục 1), đây là chưa nói đến trường hợp phải ôn tập, bàn thảo, tham vấn giữa các tỳ kheo với nhau trước khi viết lên lá bối. Theo kinh nghiệm sau này do các nhà sư Miến Điện kể lại khi sao chép kinh điển thì mỗi tờ lá bối chỉ viết được tối đa sáu dòng chữ, và mỗi nhà sư chỉ có thể sao chép được một hay hai tờ mỗi ngày là nhiều. Do đó có thể nghĩ rằng Tam Tạng Kinh trên lá bối lúc đầu có thể cũng chỉ sơ lược và không đầy đủ. Việc hoàn tất toàn bộ Tam Tạng Kinh như ngày nay cần một thời gian trường kỳ. Vậy Tam Tạng Kinh là gì?

Vài nét sơ lược về Tam Tạng Kinh

Xin mạn phép nêu lên dưới đây một vài dòng khá tổng quát nhằm giải thích Tam Tạng Kinh là gì, hầu giúp một số người đọc có thể là chưa có dịp nào tìm hiểu về các tạng kinh này, và do đó cũng xin tạ lỗi với những người đọc am tường hơn. Việc học hỏi và tìm hiểu Tam Tạng Kinh đối với một người tu tập - dù là thuộc học phái hay tông phái nào - thật hết

sức quan trọng, bởi vì đây là căn bản giáo lý của toàn thể Phật giáo.

Tạng thứ nhất trong Tam Tạng kinh là Tạng Luật (Vinaya), nêu lên các giới cấm và cả các lời phát nguyện giữ gìn đạo đức (pratimoksa) mà người tu hành phải tuân thủ. Những người tu tập tại gia cũng phải tuân thủ một số giới cấm và một số quy tắc đạo đức trong Tạng Luật, tuy ít hơn so với những người xuất gia. Tuân thủ các giới luật và các quy tắc đạo đức cũng tương tự như là dọn một thửa đất để trồng trọt. Cây trồng chỉ có thể vươn lên, đơm hoa và kết trái từ một thửa đất tốt. Chính Đức Phật cũng đã từng tuân thủ thật nghiêm ngặt các giới luật và các quy tắc đạo đức, đó là các kinh nghiệm thực tiễn của Ngài, trực tiếp phản ảnh sự Giác Ngộ của chính Ngài.

Tuân thủ giới luật là một sự tự nguyện nhằm mang lại cho mình một sự quyết tâm và nghị lực giúp mình vượt lên trên lối sống tham lam, bám víu và những giá trị quy ước và tầm thường của xã hội, hầu mang lại cho mình một nếp sống thanh cao và tinh khiết. Nếp sống đó không phải là một sự câu nệ, gò

bó mà đúng hơn là một sự mở rộng, giúp mình biết ý thức trọng trách của mình đối với sự sống của chính mình và của tất cả chúng sinh, giúp mình biết yêu thương và mang lại cho mình một niềm vui sướng và hài hòa thật sâu xa từ thân xác đến nội tâm. Trí tuệ chỉ có thể phát sinh từ một cuộc sống đạo hạnh, thanh thản và trong sáng mà thôi. Phật giáo đặt các giới cấm và đạo đức lên hàng đầu là vì thế, và chính Đức Phật là một tấm gương nổi bật và sáng chói nhất cho chúng ta soi.

Tạng thứ hai là Tạng Kinh (Suttapithaka) ghi lại những lời thuyết giảng của Đức Phật dưới hình thức những bài “kinh”. Chữ *sutta* trong chữ Suttapithaka là tiếng Pa-li, tiếng Phạn là *sutra*, nghĩa từ chương là “đường chỉ khâu”, Hán dịch là “kinh” (經) và cũng có nghĩa là sợi chỉ, nói lên một hệ thống giáo lý mạch lạc và liên tục. Các bài kinh là những lời thuyết giảng của Đức Phật do một đệ tử thân cận của Đức Phật là A-nan-đà, nhờ trí nhớ phi thường của mình, đã thuật lại trước Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ nhất. Vì thế mà các bài kinh thường bắt đầu bằng câu: “*Evam me sutam...*”, có nghĩa là “Tôi từng được nghe

như vậy...”, đây là cách xác nhận những lời giáo huấn trong bài kinh là do chính Đức Phật thuyết giảng, và cũng là cách giúp phân biệt các bài kinh này với các bài kinh được trước tác muộn hơn về sau này của Đại Thừa Phật giáo (độc giả có thể xem thêm về đề tài này trong một bài viết mang tựa là “*Ba vòng quay của Bánh Xe Đạo Pháp cùng sự hình thành của kinh điển Phật giáo*” trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen).

Sau khi đạt được Giác Ngộ, Đức Phật thuyết giảng suốt bốn mươi lăm năm liền, và trong hai mươi năm đầu tiên thì các đệ tử luân phiên nhau làm người phụ tá cho Ngài trong những lúc Ngài thuyết giảng và giao tiếp, và chỉ sau đó thì Ngài mới quyết định chọn A-nan-đà làm người phụ tá chính thức cho mình. Dù cho trí nhớ của A-nan-đà có phi thường cách mấy đi nữa thì cũng không sao thuật lại được hết những lời thuyết giảng của Đức Phật, nhất là trong khoảng thời gian mà A-nan-đà chưa là người phụ tá thường xuyên bên cạnh Ngài. Dầu sao việc chọn A-nan-đà đảm trách công việc này trong 25 năm thuyết giảng sau cùng của mình, quả là một quyết định vô cùng sáng

suốt với một tầm nhìn rất xa trong tương lai của Đức Phật. Phải chăng đây là cách mà Đức Phật đã chuẩn bị trước việc lưu truyền Giáo Huấn của Ngài cho chúng ta hôm nay?

Tạng thứ ba trong Tam Tạng Kinh là Tạng Luận, còn gọi là *A-tỳ-đạt-ma*, *A-tỳ-đàm*, *Thắng pháp*, *Đối pháp*, *Vô tỉ pháp*, v.v., tiếng Pa-li là *Abhidhamma*, tiếng Phạn là *Abhidharma*, chữ *Abhi* có nghĩa là “*cao hơn*”, “*vượt lên trên*”, “*vượt khỏi*” và cũng có nghĩa là “*cao siêu*” hay “*tinh tế*”; chữ *dhamma/dharma* trong trường hợp này không có nghĩa là Đạo Pháp mà chỉ có nghĩa là các “*hiện tượng*”. Tóm lại có thể hiểu tựa của Tạng Luận là “*Sự hiểu biết cao siêu hay sâu xa về các hiện tượng*”, nếu dịch từ tiếng Hán là *Thắng Pháp*, *Đối Pháp*, *Vô-tỉ Pháp*, *Vi diệu Pháp*... thì quả là khó hiểu hơn cho một số người).

Tạng kinh này đưa ra các cách luận giải và phân tích các *hiện tượng* trên phương diện vũ trụ học, triết học, siêu hình học, tâm lý học, nhận thức học, v.v... nhằm giúp chúng ta tìm hiểu bản chất của vũ trụ và con người là gì. Nên hiểu chữ *hiện tượng/dhamma/dharma* trong Phật giáo mang ý nghĩa rất rộng, có

nghĩa là tất cả những gì mà chúng ta có thể cảm nhận được bằng lục giác (ngũ giác và tâm thức), tức là những gì mà chúng ta có thể trông thấy, đụng chạm, nghe được, ngửi được, nếm được... trong bối cảnh bên ngoài, và những gì xảy ra bên trong tâm thức, kể cả những gì hiện lên trong các giấc mơ tức là những gì mà chúng ta có thể cảm nhận, hình dung, tưởng tượng hay nhớ lại được, kể cả các thứ ảo tưởng hay ảo giác. Tóm lại chủ đích của Tạng Luận là mang lại cho chúng ta một sự “hiểu biết sâu sắc và tinh khiết nhất vượt lên trên những sự nhận thức ô nhiễm, hạn hẹp và thô thiển, chi phối bởi bản năng và sự vận hành quy ước và nhị nguyên của tâm thức. Sự hiểu biết đó còn gọi là trí tuệ, một thuật ngữ đặc thù và chuyên biệt của Phật giáo.

Theo truyền thống thì Tạng Luận bắt đầu được hình thành từ thời kỳ Đức Phật còn tại thế và Ma-ha Ca-diếp đã lập lại trước khi kết thúc Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ nhất, thế nhưng nếu căn cứ vào văn phong, và các cách lập luận thì Tạng Luận chỉ có thể được trước tác rất muộn về sau này mà thôi. Điều này thật hiển nhiên và cũng đã được chứng

minh trên thực tế: các bài bình giải trong Tạng Luận là do nhiều vị đại sư trước tác, và các Tạng Luận do các học phái khác nhau đưa ra cũng không hoàn toàn thống nhất.

Các quan điểm khác nhau trong Tạng Luận

Có ít nhất hai học phái đặc biệt chú tâm đến việc phân tích và tìm hiểu Giáo Huấn của Đức Phật, đó là học phái Sarvastivadin (Nhất Thiết Hữu Bộ) đã mai một vào thế kỷ thứ VIII, và học phái Theravada (Phật giáo Nguyên Thủy/Nam Tông) hình thành trên đảo Tích Lan và vẫn còn phát triển ngày nay. Học phái Sarvastivadin còn gọi là Sarvastivada là một học phái chủ trương khái niệm cho rằng mọi hiện tượng hiện hữu rất thật, có nghĩa là theo học phái này, một hiện tượng sau khi đã xảy ra sẽ không hoàn toàn biến mất mà còn tiếp tục hiện hữu dưới hình thức hậu quả. Chữ Sarvastivadin là một chữ ghép gồm chữ *sarva* có nghĩa là *tất cả*, chữ *asti* là *hiện hữu*, và chữ *vadin* là *những người cho rằng*. Học phái Sarvastivadin được hình thành khoảng 300 năm sau khi Đức Phật tịch diệt (dưới triều đại của hoàng đế A-dục), là một học phái lớn

phát triển trong các vùng tây bắc nước Ấn, như Kashmir và Gandhara (Gandhara, là một vương quốc thuộc Afghanistan và tây bắc Pakistan ngày nay). Hầu hết các kinh sách xưa bằng tiếng Phạn đều là các trước tác của học phái này, một số được dịch sang tiếng Hán và tiếng Tây Tạng.

Nói chung trên phương diện triết học có hai đường hướng diễn đạt về Giáo Huấn của Đức Phật đưa đến sự hình thành của “hai” Tạng Luận khác nhau. Các sự khác biệt này rất sâu sắc và phức tạp, do đó trong khuôn khổ của bài viết này chỉ nêu lên một vài nét đại cương mà thôi. Tạng Luận *Abhidharma* bằng tiếng Phạn của Học phái Sarvastivadin gồm bảy tập bình giải do bảy vị thầy uyên bác thời bấy giờ trước tác: tập 1 là *Jnanaprasthana* do vị thầy Katyayanaputra trước tác, tập 2 là *Prakarananapada* do vị thầy Vasumitra trước tác, tập 3 là *Vijnanakaya* do vị thầy Devasarman trước tác, tập 4 là *Dharmaskanda* do vị thầy Sariputra (Xá-lợi-phất, đây là một sự trùng tên bởi vì có một đệ tử trực tiếp của Đức Phật cũng mang tên này) trước tác, v.v... Vào khoảng thế kỷ thứ II, lúc đó Phật

giáo phát triển rất mạnh trong toàn vùng Cận Đông, và dưới triều đại của vua Kanisha (Cannị Sác-ca) đã xảy ra một số bất đồng chính kiến về các cách diễn đạt Giáo Huấn của Đức Phật, giữa hai hai nhóm trong học phái này: một nhóm thuộc vùng Kashmir và một nhóm thuộc vùng Gandhara. Vì thế một trong các vị thầy rất uyên bác thời bấy giờ là Vasumitra bèn đứng ra thành lập một nhóm nghiên cứu nhằm phân tích và tìm hiểu thêm về Tạng Luận *Abhidharma* này. Dưới sự hướng dẫn của ông nhóm nghiên cứu trên đây đã soạn thảo được ba tập luận giải thật đồ sộ, trong số này có tập *Vaibhasa (Tí-bà-sa)* là nổi tiếng nhất, gồm 100.000 tiết (sloka), giải thích lại toàn bộ bảy tập bình giải trong Tạng Luận *Abhidharma* trên đây. Tập luận giải này sau đó đã đưa đến sự hình thành của một học phái mới là Vaibhasika (nguyên nghĩa tiếng Phạn của chữ này là “những người theo chủ thuyết Vaibhasa”). Bản dịch sang tiếng Hán của tập *Vaibhasa* hiện vẫn còn lưu giữ ở Nhật, gồm 200 quyển dưới hình thức các cuộn giấy quấn tròn (Taishô, 154. Xin nhắc thêm là dưới triều đại Taishô ở Nhật (đầu thế kỷ XX đến nay),

một chương trình sưu tập kinh điển Phật giáo thật quy mô đã được thực hiện nhằm gom góp tất cả các tư liệu Phật giáo tồn trữ trong các chùa chiền và các viện đại học Phật giáo trên toàn nước Nhật. Chương trình kéo dài suốt mười năm từ năm 1924 đến 1934 và đã tạo được một bộ sưu tập vô giá về kinh điển Phật giáo). Sau đó vào thế kỷ thứ IV, Vasubandhu (Thế Thân) trước tác một tập luận giải là *Abhidharmakosa* (*A-tì-đạt-ma câu-xá luận tụng*, chữ câu-xá/kosa có nghĩa là *cấu trúc*) duyệt lại toàn bộ các cách lập luận (*kosa*) về giáo lý nêu lên trong Tạng Luận *Abhidharma* của học phái Vaibhasika trên đây. Thế Thân cho biết là ông trước tác tập luận này căn cứ vào “quan điểm của học phái Vaibhasika” thuộc vùng Kashmir. Tập sách đồ sộ này thật hết sức quan trọng và được nhiều người gọi bằng một cái tên mang tính cách “tôn kính” là *Mahavaibhasa* (*Đại-tì-bà-sa*) (độc giả có thể tìm đọc bản dịch tiếng Anh của tập sách này trên mạng Internet). Sau đó anh của Thế Thân là Asanga (Vô Trước) trước tác một tập luận giải khác về Tạng Luận *Abhidharma* trên đây, mang tựa là *Abhidharmasamuccaya* (*A-tì-đạt-*

ma tập luận) nêu lên các quan điểm đặc thù và chuyên biệt của Đại Thừa Phật giáo nói chung (độc giả có thể xem trên mạng Internet bản tiếng Anh rất công phu và giá trị của tập luận này do nhà sư nổi tiếng Walpola Rahula dịch: <http://lirs.ru/lib/Abhidharmasamuccaya,Asanga,Rahula,1971,Boin-Webb,2001.pdf>).

Song song với việc hình thành của Tạng Luận *Abhidharma* bằng tiếng Phạn trên vùng bắc Ấn trên đây thì trên đảo Tích Lan các xu hướng diễn đạt với ít nhiều khác biệt đã đưa đến sự hình thành Tạng Luận *Abhidhamma* bằng tiếng Pa-li của Phật giáo Theravada. Tạng này cũng gồm có bảy tập như Tạng Luận *Abhidharma* trên miền bắc Ấn của học phái Sarvastivadin, và tập thứ năm trong Tạng Luận này chính là tập *Kathavatthu* (*Các chủ đề tranh luận*) do Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu cùng với một nhóm tỳ kheo do ông thành lập và chỉ đạo đã biên soạn, đúc kết các kết quả mang lại từ các cuộc tranh luận trong dịp Đại Hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba. Tập đúc kết này sau đó đã được phái bộ hoàng Pháp do con trai của hoàng đế A-dục hướng dẫn mang lên đảo Tích Lan. Ngoài ra thì các lời

bình giải khác thực hiện trên đảo và được đưa vào Tạng Luận *Abhidhamma* của Phật giáo Theravada chỉ bắt đầu vào các thế kỷ thứ I và thứ II sau Tây Lịch. Các lời bình giải này được gọi chung là *atthakatha* (tiếng Pa-li có nghĩa là *những lời giải thích/explanation, commentary*). Sau đó một số các vị thầy từ lục địa Ấn đích thân lên đảo nghiên cứu kinh điển Pa-li và bình giải thêm về Giáo Huấn của Đức Phật. Quan trọng nhất là vào thế kỷ thứ V vị đại sư Buddhaghosa (Phật Âm) đã trước tác một tập luận giải nổi tiếng là *Visuddhimagga* (chữ *visuddhi* trong tiếng Pa-li có nghĩa là *trong sáng, tinh khiết/clarity, purity* và cũng có nghĩa là *thánh thiện, siêu việt/sanctity*; chữ *magga* có nghĩa là *con đường*; chữ *Visuddhimagga* có nghĩa là “*Con đường trong sáng/ minh bạch*”, các bản tiếng Anh dịch là *The Path of Purification/Con đường tinh khiết hóa*, Hán dịch là “*Thanh Tịnh Đạo*” không được sát nghĩa lắm. *Độc giả có thể xem bản tiếng Anh của tập luận này do Bhikkhu Nanamoli dịch: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nanamoli/PathofPurification2011.pdf>*. Vào thế kỷ XI lại có một vị thầy uyên bác khác là Anuruddha (A-na-luật) trước tác tập

Abhidhammatthasangaha (A-tì-đạt-ma giáo nghĩa cương yếu), nêu lên nhiều khía cạnh thật sâu sắc về tâm lý học. Độc giả có thể xem bản tiếng Anh do Narada Maha Thera dịch: http://www.buddhanet.net/pdf_file/abhidhamma.pdf, và các lời bình giải của Bhikkhu Boddhi về bản dịch này: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/abhimam.html>). Dầu sao thì Tạng Luận *Abhidhamma* của Phật giáo Theravada không tạo được nhiều ảnh hưởng sâu đậm đối với Phật giáo trên lục địa Ấn cũng như ở Tây Tạng và Trung Quốc, so với Tạng Luận *Abhidharma* bằng tiếng Phạn.

Đến đây chúng ta hãy trở lại với lời di huấn của Đức Phật: ***“Hãy nương tựa vào chính mình, tự xem mình là ngọn đuốc soi đường cho mình, là nơi an trú cho mình, mà không cần một nơi an trú nào khác cả”***, để xem những sự diễn tiến trên đây có phù hợp với những lời di huấn ấy của Đức Phật hay không?

Tam Tạng Kinh và những lời di huấn của Đức Phật

Thật hết sức rõ ràng là Tạng Luật *Vinaya* và Tạng Kinh *Sutta* biểu trưng cho ngọn đuốc

do Đức Phật thấp lên giúp chúng ta trông thấy Con Đường. Tạng Luận *Abhidharma* trên miền bắc Ấn và Tạng Luận *Abhidhamma* trên đảo Tích Lan là những ngọn đuốc mà người xưa đã tự thấp lên để tìm thấy những vết chân mà Đức Phật đã bước trên Con Đường đó. Có những ngọn đuốc thật sáng chẳng hạn như của những vị đại sư Mục-kiền-liên Tứ-đế-tu, Long Thọ, Thế Thân, Vô Trước... đã nâng cao hầu giúp chúng ta trông thấy rõ hơn và gần với Con Đường ấy hơn, cũng như các thứ chướng ngại có thể hiện ra. Bồn phận của chúng ta là phải mượn ngọn lửa từ ngọn đuốc của các vị đại sư ấy để mỗi lên ngọn đuốc của mình hầu soi sáng cho từng bước chân của chính mình trên Con Đường.

Dầu sao thì tất cả các ngọn đuốc, dù là của các vị đại sư trong quá khứ hay hiện tại - chẳng hạn như ngọn đuốc đưa cao và rực sáng của Đức Đạt-lai Lạt-ma - đều được mỗi bằng cùng một ngọn lửa do Đức Phật thấp lên. Hình ảnh này gợi lên sự liên tục của một đường chỉ khâu (*sutta*) phản ánh sự mạch lạc và diễn tiến của Giáo Huấn của Đức Phật qua không gian và thời gian, và đó cũng là ý nghĩa

sâu sắc trong những lời di huấn của Ngài. Vì thế phải hiểu rằng Tam Tạng Kinh không phải là những giáo điều cứng nhắc của các tín ngưỡng độc thần mà là một sự mở rộng, thật sinh động, phù hợp với từng con người và thích nghi với sự chuyển động chung của toàn thể thế giới hiện tượng. Các hình thức mở rộng đó của Giáo Huấn của Đức Phật mà phần căn bản là Tam Tạng Kinh đã đưa đến sự hình thành của các học phái và tông phái thật đa dạng và phức tạp của Đại Thừa nói chung, trong khi đó Phật giáo Theravada vẫn tiếp tục là một thành trì kiên cố và vững chắc bảo toàn Giáo Huấn nguyên thủy của Đấng Thế Tôn.

Những lời thuyết giảng của Đức Phật luôn thiết thực, trực tiếp, ngắn gọn và giản dị, thích nghi với những con người chất phác sống cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ, thế nhưng bên trong luôn hàm chứa những hiểu biết thật uyên bác và siêu phàm. Do đó ánh sáng tỏa rộng từ ngọn đuốc của các vị đại sư thật hết sức cần thiết giúp chúng ta khám phá ra các khía cạnh sâu sắc và siêu việt trong những lời giáo huấn của Đức Phật, giúp

chúng ta môi lên ngọn đuốc của chính mình. Chẳng phải ngọn đuốc rực sáng của Đức Đạt-lai Lạt-ma ngày nay đang soi sáng cho chúng ta trong một thế giới đầy rẫy nhiễu nhương hay sao? Chúng ta sống trong một thời đại hoàn toàn khác hẳn về tất cả mọi mặt, từ xã hội, văn hóa, tư tưởng, giáo dục, khoa học, kỹ thuật... so với thời đại của những người dân trong thung lũng sông Hằng cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ. Do đó chúng ta phải vận dụng sự hiểu biết của mình, những kinh nghiệm sống cũng như những cảm nhận thật sâu kín trong tâm thức mình để tự thắp lên ngọn đuốc cho chính mình, soi sáng lý trí và lương tâm mình hầu giúp mình trông thấy bổn phận và trách nhiệm đối với chính mình và kẻ khác trong thế giới này. Đức Phật nhắc nhở chúng ta phải tự thắp lên ngọn đuốc soi sáng cho chính mình là như thế.

Sự hình thành của Tam Tạng Kinh với Tạng Luận *Abhidharma* trên miền bắc Ấn và Tạng Luận *Abhidhamma* trên đảo Tích Lan đánh dấu sự kết thúc của giai đoạn ổn định và mở ra cho Đạo Pháp một giai đoạn phát triển thật cao độ kéo dài đến thế kỷ XII. Giai đoạn

này khởi đầu vào thế kỷ thứ II sau Tây Lịch với sự xuất hiện vô cùng trọng đại của một vĩ nhân với một trí tuệ vượt bậc, đưa Phật giáo vào một giai đoạn lịch sử phát triển cực thịnh: đó là Bồ-tát Long Thọ (Acharya Nagarjuna).

Giai đoạn phát triển

Tam Tạng Kinh bằng chữ viết là nền tảng Giáo Huấn chung cho toàn thể Phật giáo. Thật vậy, không có một học phái hay tông phái nào có thể tự nhận mình là Phật giáo nếu không chấp nhận nền tảng giáo huấn đó. Thế nhưng như chúng ta đã thấy, Phật giáo không dừng lại với Tam Tạng Kinh mà trái lại đã không ngừng phát triển, luôn thích nghi và phù hợp với sự hiểu biết của con người và thích ứng với sự tiến hóa của xã hội, nhưng đồng thời cũng không đi trệch ra ngoài giáo lý căn bản của Đức Phật, ngoài trừ một vài hình thức tu tập mang tính cách “đại chúng” không đáng kể. Nếu Giáo Huấn của Đức Phật được hệ thống hóa và quy định rõ rệt với Tam Tạng Kinh bằng chữ viết trên đảo Tích Lan, thì trên miền bắc Ấn cũng manh nha các xu hướng diễn đạt mới với những sự triển khai to rộng

hơn từ những lời giảng dạy thực tế của Đức Phật. Sự mở rộng đó được báo hiệu bởi sự xuất hiện vào thế kỷ thứ II của vị Bồ-tát Long Thụ (còn gọi là Long Thọ, có lẽ chữ Thụ thì đúng hơn vì theo tiếng Phạn thì chữ *nagarjuna* có nghĩa là cây rồng (?) và tiếng Hán thì dịch là Long Shu/龍樹) một vị đại sư sáng chói nhất trong lịch sử Phật giáo, mở ra một thời kỳ vàng son trong lịch sử phát triển của tín ngưỡng này.

Sự xuất hiện của Bồ-tát Long Thụ và học thuyết Trung Quán

Tiểu sử của Long Thụ mang đầy huyền thoại. Theo sử liệu người ta chỉ biết rằng ông sống vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ II và tiền bán thế kỷ thứ III (trong khoảng thời gian từ năm 150 đến 250). Ông sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn, ở một nơi gần với thị trấn mang tên là Nagarjunakonda (nguyên nghĩa của chữ này là ngọn đồi Nagarjuna, cách đặt tên này là nhằm gọi lại nơi sinh trưởng của ông), một thị trấn cổ thuộc tiểu bang Andhra Pradesh thuộc miền đông nam nước Ấn và ngày nay đã trở thành một thánh Tích Phật giáo.



1



2

H.1: Thánh tích Nagarjunakonda. H.2: Chiếc Ngai trống không biểu trưng cho Đức Phật, hai chiếc gối dùng để ngồi và tựa lưng có khắc chữ vạn, cội bồ-đề phía sau ghé biểu trưng cho sự giác ngộ, hai chân của chiếc ngai là hai chân sư tử, các nhân vật chung quanh là các đệ tử của Đức Phật. Cách biểu trưng Đức Phật bằng một cái ngai trống nói lên cốt lõi giáo lý của chính Ngài và cho thấy là vào thời bấy giờ tư tưởng triết học Phật giáo cũng đã rất sâu sắc và phổ biến, dù là ở miền nam nước Ấn rất xa với thung lũng sông Hằng, (điều khắc nổi trên mặt đá, thế kỷ thứ II, tìm thấy tại một nơi gần Nagarjunakonda, bảo tàng viện Guimet-Paris).

Long Thụ xuất gia rất sớm và xin được vào tu học ở đại học Na-lan-đà tận trên miền bắc Ấn. Na-lan-đà là đại học xưa nhất trong lịch sử nhân loại và cũng là trung tâm tư tưởng lớn nhất trong lịch sử của cả nước Ấn. Vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, hoàng đế A-dục cho xây cất một ngôi chùa tại địa điểm này, năm thế kỷ sau đó tức là vào thế kỷ thứ II dưới triều đại Gupta, ngôi chùa trở thành đại học đầu tiên của Phật giáo, và Long Thụ là một trong số những người tu học đầu tiên của đại học này.



1

H.1 Di tích đại học Na-lan-đà, gần thị trấn Patna và Bodhgaya (Bồ-đề Đạo-tràng), thuộc tiểu bang Bihar ngày nay.



2

H.2 Bồ-tát Long Thụ cùng với 84 vị Ma-ha Tát-đạt (Mahasiddha, là những người tu hành có những khả năng phi thường và siêu phàm). Bồ-tát Long Thụ luôn được biểu trưng bởi một nhà sư trung niên tức là một người tu hành còn trẻ mà đã đắc đạo, và cũng là nhân vật duy nhất sau Đức Phật được biểu trưng với một cái bươu trí tuệ trên đỉnh đầu. Trong các buổi thuyết giảng Đức Đạt-lai Lạt-ma thường cho biết Long Thụ là một nhà sư Phật giáo quan trọng thứ hai sau Đức Phật.

Long Thụ là vị luận sư đầu tiên sử dụng tiếng Phạn, các trước tác vô cùng phong phú của ông đã mở ra cả một bầu không gian mới mẻ và sâu sắc về sự diễn đạt Giáo Huấn của

Đức Phật. Đối với Đại Thừa Phật giáo Long Thụ là người mang sứ mạng hoằng Pháp do Đức Phật giao phó với mục đích giải thích những gì thật thâm sâu trong Giáo Huấn của Ngài, nhằm thích ứng với những sự đòi hỏi của một thế giới tân tiến hơn. Tư tưởng của Long Thụ là một thứ nhiên liệu mới giúp duy trì ngọn đuốc Đạo Pháp luôn được cháy sáng hầu soi đường cho những con người phức tạp và cầu kỳ sống hơn bảy thế kỷ sau thời đại của Đức Phật. Thế nhưng cũng thật hết sức lạ lùng dường như ngọn đuốc ấy vẫn không ngừng rực sáng soi đường cho cả chúng ta hôm nay.

Thật vậy, nếu nói theo người Tây Phương thì Long Thụ quả là một nhà tư tưởng, lý thuyết gia, đại triết gia về lô-gic học và triết học siêu hình, đã mở ra cho Phật giáo một kỷ nguyên mới. Chúng ta cũng cần nhấn mạnh ngay đến một điều vô cùng chủ yếu là Long Thụ không hề sáng chế thêm bất cứ một khái niệm mới mẻ nào bên ngoài Giáo Huấn của Đức Phật, mà chỉ đào sâu, triển khai và giải thích thêm một số các khía cạnh vô cùng sâu sắc và khúc triết trong Giáo Huấn của Ngài mà thôi. Thật vậy dù Giáo Huấn của Đức Phật

luôn thiết thực, ngắn gọn và dễ hiểu nhằm phù hợp với những con người thuộc thời đại của Ngài, thế nhưng bên trong luôn hàm chứa những khái niệm khoa học, triết học, tâm lý học với những chiều sâu khiến nhiều học giả, triết gia và khoa học gia Tây Phương ngày nay phải kinh ngạc.

Long Thụ đưa ra một học thuyết gọi là Madhymaka, có nghĩa là “Con Đường ở Giữa”, Hán dịch rất chính xác là Trung Quán (Zhōng-guān/中觀), chữ quán có nghĩa là sự quán thấy. Ý nghĩa tổng quát của học thuyết này là một sự quán thấy vượt lên trên mọi vị thế cực đoan hay khẳng định. Trong Kinh *Samadhiraja-sutra* (*Chính định vương kinh*) có một câu như sau:

*Hiện-hữu và phi-hiện-hữu là hai thái cực,
Tinh khiết và ô nhiễm cũng là hai thái cực.
Sau khi đã vượt thoát cả hai thái cực ấy,
Thì một người thông thái (khôn ngoan/trí tuệ) cũng không dừng lại với vị thế ở giữa.*

Thật hết sức rõ ràng ý nghĩa chủ yếu của Trung Quán không phải là cách chọn một quan điểm dung hòa hay một vị thế “ở giữa”

hầu tránh khỏi các hình thức cực đoan, bởi vì chính cái vị thế “tìm cách đứng ở giữa” đó tự nó cũng là một hình thức cực đoan. Một số người thường hiểu lầm vị thế hay cách nhìn “ở giữa” trên đây và cho rằng học thuyết Trung Quán “gần” hay “phản ảnh” chủ thuyết “Trung Đạo” tức là “Đạo Trung Dung” (*Zhōng yōng*/中庸/Middle Way/Golden Mean/Doctrine of the Mean) của Khổng Tử. Theo các tự điển Hán Việt thì chữ *dung* còn viết là *dong* và trong trường hợp này có nghĩa là *dùng* hay *sử dụng*, không có nghĩa là *dung hòa*). Khổng Tử là một nhà chính trị và đạo đức gia, Đạo Trung Dung của ông chủ trương một thái độ đạo đức “ba phải” (“*không thái quá cũng không bất cập là khôn*”). Trong khi đó học thuyết Trung Quán do Long Thụ nêu lên là một phép biện luận thuộc lãnh vực triết học siêu hình và lô-gic học (tiếng Hán gọi là Nhân Minh Học (?), Nhân Minh Học thật ra cũng chỉ là một cách tạm dịch mà thôi, bởi vì trong các ngôn ngữ Đông Phương không có một thuật ngữ nào tương đương với từ lô-gic trong các ngôn ngữ Tây Phương) nhằm mục đích giúp chúng ta quán thấy bản chất đích thật của hiện thực là gì. Bản chất đó vượt

lên trên các quan điểm cực đoan là trường tồn (eternalism) và hư vô (nihilism). Trung Quán không phải là một học thuyết đứng ở giữa hai thái cực mà là một phương pháp dựa vào sự lý luận nhằm chứng minh tất cả các thắc mắc cũng như các vị thế khẳng định đều vô nghĩa và vô căn cứ, tức là mang tính cách hoàn toàn phi lý và do đó không có một giá trị nào cả. Trung quán không chủ trương một vị thế đứng ở giữa - như nhiều người thường hiểu sai - mà là một cách giúp người suy tư vượt lên trên - hay thoát ra khỏi - tất cả các thắc mắc mang tính cách cực đoan và đối nghịch (dilemma).

Tập *Trung Quán Luận Tụng* (*Madhyama-karikas*) là tập luận giải chủ yếu nhất của Long Thụ. Trong tập luận này, có một câu (tiết 15.8) có thể xem là tiêu biểu nhất phản ảnh học thuyết Trung Quán:

“*Tất cả [các hiện tượng] đều đúng [với cách mà] chúng có vẻ là như thế, [nhưng thật ra thì] không có bất cứ gì [đúng] như là chúng có vẻ là như thế. Chúng vừa [đúng] như có vẻ là như thế, nhưng cũng vừa là không [đúng] như chúng có vẻ là như thế. Không phải là thế*

này nhưng cũng không phải là thế kia. Đây là cách thuyết giảng tuần tự của chư Phật” (dựa theo bản dịch tiếng Pháp của Guy Bugault, *Stances du Milieu par excellence*, Gallimard, Paris, 2002).

Câu trên đây nêu lên bản chất của một hiện tượng bằng cách dựa vào phép tứ đoạn luận. Câu “không phải là thế này nhưng cũng không phải là thế kia” có vẻ như nêu lên một quan điểm trung gian, thế nhưng thật ra là cách nói lên một sự quán thấy không nhất thiết ưu đãi hay hướng vào một vị thế nào cả (Trung Quán) - tức là vượt lên trên cả hai vị thế đối nghịch được xác định một cách quy ước. Câu trên đây trong tập *Trung Quán Luận Tụng* của Long Thụ khá khúc triết và cô đọng, do đó cũng xin mạn phép ghép thêm một vài chữ trong câu dịch nhằm giúp người đọc dễ theo dõi hơn chăng. Để tiện giúp người đọc so sánh, cũng xin nêu ra đây nguyên văn câu tiếng Pháp của học giả và triết gia Phật giáo Guy Bugault:

“Tout est bien comme il semble, rien comme il semble. À la fois comme il semble et non comme il semble. Ni l’un ni l’autre.

Tel est l’enseignement progressif (anūsāsana) des Bouddha”.

Tuy nhiên nhằm mở rộng hơn nữa việc so sánh, nên cũng xin trích dẫn câu này do Stephen Batchelor, một thiền sư và triết gia Phật giáo, dịch từ tiếng Tây Tạng sang tiếng Anh như sau:

“Everything is real, not real; both real and not real; neither not real nor real: this is the teaching of the Buddha” (Verses from the Center, Stephen Batchelor, Sarpham College, 2000)

Tạm dịch như sau: *“Tất cả đều thật, [nhưng cũng] không thật; vừa là thật vừa là không thật; [thế nhưng] cũng không phải là không thật [nhưng] cũng không phải là thật: đây là cách thuyết giảng của chư Phật”.*

Câu dịch của Guy Bugault khá từ chương, tinh tế và khúc triết hơn câu dịch của Stephen Batchelor, thế nhưng câu của Stephen Batchelor có vẻ đơn giản và dễ hiểu hơn. Nhằm giúp cho việc so sánh được đầy đủ hơn nữa, sau đây là câu Việt dịch của Cao Dao (?) theo bản Hán dịch của Kumarajiva (Curuma La-thập, thế kỷ thứ IV):

“Tất cả những gì (được cho là) thực có
 hay không thực có,
 Thì cả cái “Có thực” và cái “Không
 có thực”,
 Cả cái “Không có thực” và cái “Không
 phải là cái không có thực”,
 Thì cũng đều là những cái gọi là Phật pháp”.

Ngoài ra trong một tập kinh Đại Thừa
 bằng tiếng Phạn là *Samadhiraja-sutra* (Chính
 định vương kinh) còn gọi là *Candrapradīpa-
 sutra* (Nguyệt đăng tam muội kinh) xuất hiện
 vào thế kỷ thứ II, tức là cùng thời với Long
 Thọ, có một đoạn - được xem như là những
 lời giảng của chính Đức Phật - rất tiêu biểu
 cho học thuyết Trung Quán và cho cả giáo lý
 Đại Thừa nói chung:

*Nên hiểu rằng tất cả mọi sự vật cũng chỉ
 là như thế:
 Một ảo ảnh, một lâu đài bằng mây trời,
 Một giấc mơ, một sự hiển hiện,
 [Chúng] không hàm chứa một hiện thực
 chủ yếu nào cả;
 Tuy rằng các phẩm tính của chúng vẫn
 có thể nhận thấy được (chẳng hạn như
 nghiệp lành và nghiệp ác).*

*Nên hiểu rằng mọi sự vật cũng chỉ là
 như thế:
 Tương tự như một vàng trắng trên bầu
 trời rạng rỡ,
 Phản chiếu trong một đáy hồ trong vắt,
 Tuy rằng vàng trắng chẳng bao giờ đến
 viếng cảnh hồ ấy cả.
 Nên hiểu rằng tất cả mọi sự vật cũng chỉ
 là như thế:
 Tương tự như những tiếng vang vọng lại,
 Từ một bài hát, từ âm thanh, từ tiếng khóc.
 Thế nhưng bên trong tiếng vang ấy [tự
 nó] chẳng hề hàm chứa một giai điệu
 nào cả.
 Nên hiểu rằng mọi sự vật cũng chỉ là
 như thế:
 Tương tự như một ảo thuật gia biểu diễn
 cho chúng ta xem những trò ảo thuật:
 Nào là ngựa, bò, các chiếc xe, và cả các
 vật thể khác;
 Chẳng có một thứ nào đúng thật với cách
 mà chúng hiển hiện ra [với mình]”*

Trung Quán không chối bỏ sự hiện hữu
 mang tính cách quy ước của mọi hiện tượng,
 tức là những gì thuộc vào thế giới tương đối

- phản ảnh quan điểm giáo lý của Phật giáo Theravada - thế nhưng Trung Quán không quan tâm đến việc mô tả thế giới đó mà nhất thiết chỉ tìm cách chứng minh tính cách ảo giác và vô thực thể của thế giới ấy mà thôi. Giáo lý về Tánh Không do Long Thụ đưa ra là nhằm chứng minh tính cách phi “tự tính” (svabhava) của tất cả mọi hiện tượng trên cả hai phương diện bản thể học (ontology) và nhận thức học (cognitive science). Các học giả Tây Phương thường xem tư tưởng của Long Thụ - qua giáo lý về Tánh Không của ông - không những đánh dấu một khúc quanh trọng đại đối với nền triết học Phật giáo Ấn Độ mà cả đối với toàn thể nền triết học của nhân loại nói chung. Thật vậy trước khi triết học Phật giáo được đưa vào thế giới Tây Phương, và dù được thừa hưởng một nền triết học phong phú của thời cổ đại Hy Lạp, thế nhưng chưa hề có một triết gia Phương Tây nào nghĩ đến khái niệm về Tánh Không của mọi hiện tượng.

Dầu sao, và cũng đã được nói đến trên đây, Long Thụ không hề đi ra ngoài Giáo Huấn của Đức Phật và chính ông cũng đã cho biết rằng nguồn gốc xa nhất đưa đến sự hình thành

của Trung Quán là kinh *Kaccayanagotta-sutta* (*Bài kinh giảng cho Kaccayanagotta*, còn gọi là *Bài Kinh về Quan Điểm Đúng Đắn* - Tương Ứng Bộ Kinh/Samyutta Nikaya, SN XII.15). Trong bài kinh này Đức Phật có nói rằng:

“Một người khi đã quán thấy được nguồn gốc của thế giới nhờ vào sự nhận xét minh bạch, thì khái niệm “phi-hiện-hữu” sẽ không còn hiện lên với người ấy nữa. Một người khi quán thấy được sự chấm dứt của thế giới nhờ vào sự nhận xét minh bạch thì khái niệm “hiện hữu” sẽ không còn hiện lên với người ấy nữa”.

Lời thuyết giảng này có nghĩa là khi nào đã quán thấy được bản chất đích thật của mọi sự vật thì **“hiện-hữu”** và **“phi-hiện-hữu”** sẽ không còn mang một ý nghĩa nào nữa, nói cách khác là nếu cho rằng mọi hiện tượng *“không hề hiện hữu”* (phi-hiện-hữu/hư vô/không thật) là sai, và nếu cho rằng mọi hiện tượng thật sự *“hiện hữu”* (trường tồn/bất biến/rất thật) cũng là sai nốt, bởi vì đây chỉ là những sự diễn đạt phát sinh từ sự vận hành nhị nguyên của tâm thức, và chỉ có giá trị trong lãnh vực ngôn từ quy ước mà thôi. Chẳng hạn như “có” tự nó

hàm chứa bên trong hay phía sau nó ý nghĩa đối nghịch với nó tức là “không”, và ngược lại. Đối với sự “hiện hữu” cũng thế, “phi-hiện-hữu” tự nó hàm chứa ý nghĩa đối nghịch với nó là “hiện hữu”.

Phép lập luận dựa trên sự phi lý do Đức Phật nêu lên ngày nay được gọi gọi là Tứ Đoạn Luận (Tetralemma) là cách giúp chúng ta loại bỏ các thứ cảm nhận quy ước và công thức (có thể xem thêm bài viết *Lô-gic học trong Phật giáo* trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen). Đối với sự hiểu biết của con người nói chung thật ra cũng chỉ có hai phép biện luận hay hai hệ thống lô-gic mà thôi: đó là Tam Đoạn Luận (Trilemma) và Tứ Đoạn Luận nói đến trên đây. Tam Đoạn Luận do Aristotle (triết gia cổ đại Hy Lạp, thế kỷ thứ IV trước Tây Lịch) nêu lên. Phép lập luận này gồm có ba mệnh đề là: tiền đề còn gọi là mệnh đề chính, mệnh đề thứ yếu và kết luận, thí dụ: *tất cả mọi người đều chết* (tiền đề), *tôi là người* (mệnh đề thứ yếu), *tôi sẽ phải chết* (kết luận). Tứ Đoạn Luận do Đức Phật đưa ra gồm có bốn mệnh đề: mệnh đề thứ nhất nêu lên một sự khẳng định, mệnh đề thứ hai nêu lên một sự phản biện (đối

ngịch), mệnh đề thứ ba nêu lên một sự kết hợp giữa hai mệnh đề trên đây (một tình trạng lưỡng nan không thể giải quyết hay quyết đoán được/dilemma), mệnh đề thứ tư nêu lên một sự hủy bỏ (bác bỏ/vô hiệu hóa/phủ nhận) cả ba mệnh đề thứ nhất, thứ hai và thứ ba. Đức Phật nêu lên phép lập luận này trong kinh *Aggi-Vacchagotta* (Trung Bộ Kinh/Majjhima Nikaya/MN 72), một người tu khổ hạnh là Vacchagotta có hỏi Đức Phật là sau khi tịch diệt thì Ngài có còn hiện hữu hay không, Đức Phật đã trả lời như sau: “*Không thể bảo rằng Như Lai vẫn còn hiện hữu phía sau cái chết, nhưng cũng không thể bảo rằng Như Lai không còn hiện hữu nữa, cũng không phải là vừa hiện-hữu và vừa không-hiện-hữu, và cũng không phải [cùng lúc] vừa là không-hiện-hữu vừa là ‘không’ không-hiện-hữu*”. Đây là cách mà Đức Phật đã dùng tứ đoạn luận để trả lời cho Vacchagotta, giúp cho người đệ tử này tự hóa giải “có” và “không”, “hiện-hữu” và “phi-hiện-hữu”, tất cả những thứ ấy chỉ là kết quả mang lại từ cách suy nghĩ nhị nguyên và sự lạm dụng các ngôn từ quy ước và công thức mà thôi.

Trong một bài kinh khác là *Cula-Malunkya-putta-sutta* (Bài kinh ngắn giảng cho Malunkya-putta, Trung Bộ Kinh/Majjhima Nikaya/MN 63) lại thêm một lần nữa Đức Phật sử dụng phép biện luận này để giải thích về một số các thắc mắc do một người đệ tử của Ngài là Malunkya-putta nêu lên, chẳng hạn như vũ trụ có trường tồn hay không, sau khi tịch diệt thì Như Lai còn hiện hữu hay không hiện hữu, v.v. Đức Phật lập lại các câu hỏi của Malunkya-putta bằng cách dựa vào bốn mệnh đề của tứ đoạn luận, chẳng hạn như: vũ trụ bắt diệt - vũ trụ không bắt diệt - vũ trụ vừa bắt diệt vừa không bắt diệt - vũ trụ vừa không bắt diệt cũng không phải là không bắt diệt. Đây là cách mà Đức Phật gián tiếp chứng minh cho người đệ tử của mình thấy là các thắc mắc ấy hoàn toàn vô nghĩa. Tuy nhiên Đức Phật lúc nào cũng thực tế và Ngài đã không dừng lại với các sự biện luận lô-gic mang tính cách thuần lý triết học đó mà còn nêu lên một thí dụ thật cụ thể: đó là câu chuyện về một người bị trúng tên nhưng không lo chữa trị mà cứ thắc mắc về tên họ của người bắn mũi tên, đây cung làm bằng gì, mũi tên làm bằng thứ gỗ của một

loại cây thiên nhiên hay do người trồng, v.v. nhằm giúp cho người đệ tử hiểu rằng những thắc mắc đại loại như thế chẳng những hoàn toàn vô ích mà còn nguy hiểm nữa, vì có thể đưa đến những hậu quả thật tai hại.

Các trích dẫn trên đây cho thấy tứ đoạn luận là phương pháp giúp cắt đứt quá trình tư duy thuần lý, phá bỏ tính cách quy ước và công thức của ngôn từ, vượt lên trên sự hiểu biết tương đối và phiến diện của khoa học và sự hiểu biết thuần lý của triết học. Tóm lại Long Thụ xây dựng học thuyết Trung Quán dựa vào phương pháp biện luận lô-gic của tứ đoạn luận, vì thế nếu muốn tìm hiểu Trung Quán là gì thì thật hết sức quan trọng là phải nắm vững phép biện luận này.

Ảnh hưởng của Trung Quán và Đại Thừa Phật giáo

Nếu không nắm vững được học thuyết Trung Quán và tư tưởng của Long Thụ thì quả khó để có thể thấu triệt được căn bản giáo lý cùng các học phái và tông phái Phật giáo Đại Thừa. Học thuyết Trung Quán ảnh hưởng thật sâu đậm đến hầu hết các vị đại sư lỗi lạc nhất

của Đại Thừa Phật giáo sau này. Vị đại sư chịu ảnh hưởng trước nhất là Aryadeva (Thánh Thiên), và Thánh Thiên cũng chẳng phải là ai xa lạ mà là người đệ tử xuất sắc nhất của Long Thụ, tác giả của nhiều tập luận, trong số này nổi tiếng nhất là tập *Catuhstaka (Tứ Bách Luận)* phân tích các khái niệm về Vô Ngã và Tánh Không dựa trên căn bản của học thuyết Trung Quán. Các công trình trước tác của Thánh Thiên đã góp phần không nhỏ vào việc triển khai thêm học thuyết Trung Quán của thầy mình. Các vị đại sư nổi tiếng sau này theo học thuyết Trung Quán là Buddhapalita (Phật Hộ, thế kỷ thứ V), Bhavaviveka (Thanh Biện, thế kỷ thứ V), Candrakirti (Nguyệt Xứng, thế kỷ thứ VII), Shantideva (Tịch Thiên, khoảng 685-763) và Shantarakshita (Tịch Hộ, thế kỷ thứ VIII), tất cả các vị này đều là người Ấn và sống vào thời kỳ vàng son nhất của Phật giáo, họ kế tiếp nhau góp phần không nhỏ trong việc đào sâu và triển khai học thuyết Trung Quán của Long Thụ.

Vậy Trung Quán đã mang lại những gì mới mẻ và đã góp phần như thế nào vào việc triển khai, phân tích và đào sâu các khái niệm

giáo lý do Đức Phật nêu lên. Theo Phật giáo Ấn Độ và Tây Tạng thì tất cả kinh điển đều do chính Đức Phật đưa ra (độc giả có thể xem một bài viết khác mang tựa “*Ba vòng quay của Bánh Xe Đạo Pháp cùng sự hình thành của Kinh Điển Phật giáo*” trên Thư Viện Hoa Sen). Trong phần dưới đây sự diễn tiến của tư tưởng Phật giáo cũng như sự xuất hiện của kinh sách sẽ được trình bày dựa vào yếu tố thời gian, tức là dưới một góc nhìn mang tính cách lịch sử nhiều hơn, mặc dù vẫn căn cứ vào khái niệm về ba vòng quay của Bánh Xe Đạo Pháp, và riêng học thuyết Trung Quán thì đặc biệt được dựa vào giáo lý của vòng quay thứ hai.

Đức Phật chuyển Pháp Luân lần thứ hai trên đỉnh Linh Thứu (gần Rajagra/Vương Xá, ngày nay là Rajgir). Theo truyền thuyết thì trong lần chuyển Pháp Luân này Đức Phật đã nêu lên Tánh Không của mọi hiện tượng, và chỉ giảng cho các đệ tử uyên bác mà thôi. Các lời giáo huấn này được gom chung trong một bộ kinh đồ sộ là *Prajnaparamita (Bát-nhã Ba-la-mật-đa)*. Bởi vì kinh này quá khó hiểu cho người thời bấy giờ nên đã được Long Xà (Naga) cất giữ và chỉ trao lại cho Long

Thụ vào thế kỷ thứ II. Tạng kinh đồ sộ này gồm có: *Tâm Kinh (Prajnaparamita-Hridaya-sutra)*, *Kinh Kim Cương (Vajracchedika-Prajnaparamita-sutra)*, kinh Hoa Sen (*Saddharmapundarika-sutra*) và kinh Duy Ma Cật (*Vimalakirtinirdesa-sutra*)...

Trên thực tế và dưới một góc nhìn mang tính cách lịch sử và khoa học hơn thì học thuyết Trung Quán cũng như các kinh điển xuất hiện muộn, có thể xem như một hình thức lập lại những lời thuyết giảng của Đức Phật, nhưng đồng thời triển khai thêm nhằm biến những lời giáo huấn ấy trở thành những khái niệm triết học hay tâm lý học mang các cấu trúc rõ rệt và lý thuyết hơn. Các khái niệm này đôi khi có vẻ như đi trệch ra ngoài giáo lý mang tính cách thực dụng của Đức Phật, thế nhưng thật ra đây cũng chỉ là cách khoác thêm một chiếc áo to rộng hơn lên tính cách thực dụng trong Giáo Huấn của Đức Phật, nhằm thích ứng với những con người sống trong một thời đại với một nền văn hóa tiên bộ và phức tạp hơn so với những người sống trong thung lũng sông Hằng tám thế kỷ trước đó. Dưới một góc nhìn khác nữa thì phải chăng

việc triển khai Giáo Huấn của Đức Phật theo các khía cạnh triết học, tâm lý học và quy định các phương pháp tu tập mới cũng có thể là một cách “thuyết phục” những người thời bấy giờ về tính cách sâu sắc và siêu việt trong Giáo Huấn của Đức Phật? Thật vậy trau chuốt và triển khai Đạo Pháp cũng là một cách góp phần quảng bá Giáo Huấn của Đức Phật và mang Giáo Huấn ấy đến với những con người phức tạp hơn trong một xã hội tân tiến hơn. Vậy học thuyết Trung Quán đã đặc biệt triển khai và mở rộng thêm các khía cạnh nào hay các khái niệm nào trong Giáo Huấn nguyên thủy của Đức Phật?

Khái niệm về Tánh Không

Điểm chủ yếu và nổi bật nhất trong học thuyết Trung Quán là khái niệm về Tánh Không của tất cả mọi hiện tượng. Đức Phật nói đến Tánh Không trong hai bài kinh là *Culasunnata-sutta* và *Mahasunnata-sutta* (*Bài Kinh Ngắn về Tánh Không* và *Bài Kinh dài về Tánh Không*, Trung Bộ Kinh/Majjima Nikaya, MN121 và MN 122). Các bản dịch tiếng Hán và tiếng Việt của hai bài kinh mang tựa là *Kinh Tiểu Không* và *Kinh Đại Không*.

Quả thật cách dịch này không được thích nghi lắm, bởi vì đã là “không” thì không còn có thể nào là “đại” hay là “tiểu” nữa (độc giả có thể xem các bản dịch của hai bài kinh này trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen). Trong hai bài kinh này - nhất là trong *Bài Kinh Ngăn về Tánh Không* - Đức Phật nêu lên Tánh Không như là một phương tiện hay là các đối tượng thiền định, từ dễ đến khó, từ cụ thể và thu hẹp đến thật trừu tượng và vô cùng bao quát. Dầu sao đi nữa thì Tánh Không nêu lên trong hai bài kinh này không phải là các luận thuyết triết học mà nhất thiết chỉ là một phép luyện tập thiền định nhằm mang lại cho người hành thiền một thể dạng hòa nhập thật sâu xa và bình lặng giúp họ quán thấy bản chất đích thật của hiện thực. Trái lại học thuyết Trung Quán của Long Thụ thì hướng vào lãnh vực triết học siêu hình qua các phương pháp lập luận lô-gic nhằm giúp tìm hiểu bản chất của tất cả mọi hiện tượng nói chung. Trước các câu hỏi nêu lên không đúng, không mang một ý nghĩa nào, hoặc cực đoan, không thiết thực và vô ích, thì Đức Phật chỉ giữ sự yên lặng thay cho câu trả lời (độc giả có thể xem bài viết về “*Sự yên lặng của Phật*” trên trang mạng thư Viện

Hoa Sen). Tám thế kỷ sau đó Long Thụ sử dụng học thuyết Trung Quán để chứng minh cho thấy là các thắc mắc của chúng ta là vô nghĩa và phi lý. Ý thức được sự vô nghĩa và phi lý ấy trong các thắc mắc của mình là cách hóa giải các cảm nhận u mê, sai lầm và bấn loạn trong tâm thức, cho rằng mọi hiện tượng hiện hữu đúng thật là như thế. Đó là cách chặn đứng mọi sự khẳng định cũng như phủ nhận, bởi vì bất cứ một sự khẳng định hay phủ nhận nào cũng đều đưa đến những thứ xúc cảm bấn loạn đi kèm theo với chúng. Tánh Không do Long Thụ nêu lên không hề mang chủ đích thuyết phục một ai về tính cách hư vô của thực tại, mà chỉ là cách chứng minh cho chúng ta thấy là mọi hiện tượng sở dĩ hiện hữu là nhờ vào sự tương liên và tương kết với nhiều hiện tượng khác, tự nó thì một hiện tượng không thể nào có thể hiện hữu được. Sự lệ thuộc cơ bản đó nói lên bản chất Tánh Không của cả thế giới hiện tượng.

Khái niệm về sự Tạo Tác Tương Liên

Khái niệm về sự “Tạo tác tương liên” hay “Tạo tác do điều kiện mà có” (Interdependence/Conditioned Co-production/Lý duyên khởi) đã

được Đức Phật thuyết giảng trong vòng quay thứ nhất của Bánh Xe Đạo Pháp (Chuyển Pháp Luân lần thứ nhất) trong kinh *Brahmajala-sutta* qua khái niệm về “Mười hai mối dây trói buộc” (Thập nhị nhân duyên) và cũng đã được triển khai trong tập luận giải *Visuddhimagga* (*Thanh Tịnh Đạo*) của Phật Âm (Buddhaghosa) trong Tạng Luận. Học thuyết Trung Quán mở rộng khái niệm này và áp dụng vào tất cả các hiện tượng trong vũ trụ, cũng như những gì xảy ra bên trong nội tâm của con người. Một hiện tượng chỉ có thể hiện hữu bằng cách tương liên và tương kết với các hiện tượng khác, không có một hiện tượng nào có thể tự nó hiện hữu một cách độc lập được. Do đó bất cứ một hiện tượng nào cũng đều là một sự cấu hợp, gồm rất nhiều hiện tượng và điều kiện cấu kết với nhau để tạo ra nó.

Sự lệ thuộc hay trói buộc của một hiện tượng nói lên Tánh Không - sự trống không - của chính nó. Tánh Không hay sự Trống Không là bản chất hay “đặc tính” tự nhiên của tất cả mọi hiện tượng, và nhất thiết không phải là hư vô. Các hiện tượng đều có thật nhưng không thật sự là đúng với cách cảm nhận của

mình. Khái niệm về sự tương liên, tương tác và tương tạo trên đây đưa đến khái niệm vô thường của mọi hiện tượng và nhất là khái niệm về Hai Sự Thật, một khái niệm đặc thù và quan trọng của Phật giáo.

Khái niệm về Hai Sự Thật

Khái niệm về hai sự thật (dvasatya), còn gọi là khái niệm về hai hiện thực (realities), được nêu lên trong tập *Trung Quán Luận Tụng* của Long Thụ như sau:

“*Chư Phật căn cứ vào hai sự thật để thuyết giảng về Đạo Pháp, một mặt là sự thật quy ước và đại chúng, một mặt là sự thật mang ý nghĩa tối thượng* (câu 24.8).

“*Những ai không nhận biết được đường ranh phân tách hai sự thật ấy, thì sẽ không sao quán thấy được hiện thực sâu xa hàm chứa trong giáo lý của chư Phật*” (câu 24.9) (theo bản dịch của Guy Bugault, *id*).

Sự thật quy ước và đại chúng (tức là quan niệm của những người bình dị) còn được gọi là “sự thật tương đối” (samvrtisatya) và sự thật tối thượng còn được gọi là “sự thật tuyệt đối” (paramarthasatya). Sự thật tương đối là

“thực thể bao bọc bên ngoài” một hiện tượng, nói cách khác là “hiện thực bề ngoài”, nói lên cách thức hiển hiện của mọi hiện tượng và mọi sự hiện hữu. Đó là sự hiển hiện đối với sự quán thấy tự nhiên/bình thường của chúng ta, phản ảnh sự vận hành của quy luật nguyên nhân hậu quả và nguyên tắc tương liên và tương kết (interdependence/lý duyên khởi) giữa mọi hiện tượng, tức là tất cả những gì hiện ra và biến mất trong thế giới hiện tượng. “Sự thật tuyệt đối” hay tối thượng nói lên phong cách hiện hữu và bản chất đích thật của các hiện tượng. Những người bình dị không sao phân biệt được giữa hai sự thật tương đối và tuyệt đối, nói cách khác là họ không nhận biết được sự khác biệt giữa những gì hiển hiện chung quanh họ cũng như bên trong tâm thức họ và những gì nói lên hiện thực tuyệt đối hay bản chất tối thượng của những thứ ấy.

Dầu sao đi nữa Trung Quán cũng không hề phủ nhận sự hiện hữu của mọi hiện tượng, cũng như sự vận hành của nghiệp trong các kiếp sống quá khứ cũng như tương lai, kể cả trường hợp các hình ảnh phản chiếu trong một tấm gương, cũng như các tiếng vang hay

những gì xảy ra trong một giấc mơ..., tất cả đều hiện hữu, nhưng chỉ hiện hữu theo cung cách của chúng mà thôi. Nói chung tất cả mọi hiện tượng tuy hiện hữu nhưng không hề hàm chứa một thực thể nào cả. Thật ra khái niệm về hai sự thật được hiểu với ít nhiều khác biệt giữa một số các học phái, tuy nhiên chúng ta sẽ không phân tích và tìm hiểu chi tiết hơn vì không thuộc vào khuôn khổ của bài viết này.

Khái niệm về người Bò-tát

Trung Quán không phải đơn thuần là một học thuyết triết học mà còn đưa ra một phép tu tập thích nghi gồm đầy đủ ba thành phần:

Căn bản, tức là phần lý thuyết, được xây dựng dựa vào các khái niệm trên đây: Tánh Không, Quy luật tương liên, Hai sự thật, v.v...

Con đường, tức là việc tu tập, gồm có hai khía cạnh dựa vào khái niệm hay nguyên lý về hai sự thật:

- **sự thật quy ước**: liên quan đến việc giữ gìn đạo hạnh và thực thi công đức. Các phép luyện tập này lại được dựa vào khái niệm về Sáu điều Hoàn Hảo hay Siêu Nhiên (Paramita/Lục Ba-la-mật): 1- sự hào hiệp/hào

phóng siêu nhiên, (danaparamita), còn gọi là *Bố thí Ba-la-mật*; 2- giới hạnh siêu nhiên, (silaparamita), còn gọi là *Trì giới Ba-la-mật*; 3- sự nhẫn nhục siêu nhiên, (kshantiparamita), còn gọi là *Nhẫn nhục Ba-la-mật*; 4- nghị lực siêu nhiên (viryaparamita), còn gọi là *Tinh tiến Ba-la-mật*; 5- sự chú tâm (tập trung tâm thức) siêu nhiên (dhynaparamita), còn gọi là *Thiền định Ba-la-mật*; 6- sự hiểu biết siêu nhiên (prajnaparamita), còn gọi là *Trí tuệ Ba-la-mật*. Phép tu tập về Sáu điều Siêu Nhiên (Ba-la-mật) trên đây tương đương với phép tu tập gọi là Tám điều Đúng Đắn (Bát Chánh Đạo) của Phật giáo Theravada.

- **sự thật tối thượng**: gồm có sự phát huy trí tuệ (sự quán thấy) nhờ vào các phép thiền định và các phương pháp lý luận còn gọi là thiền định phân giải/analytical meditation.

Quả: là sự Giác Ngộ là những gì mang lại từ toàn bộ **con đường** gồm: đạo hạnh, công đức, thiền định và trí tuệ.

Trên đây gọi là con đường của người Bồ-tát (Bodhisattva), thế nhưng con đường đó không dừng lại ở sự giác ngộ, bởi vì Trung

Quán chủ trương không bám víu vào bất cứ gì, nên người Bồ-tát dù có đạt được giác ngộ thế nhưng sẽ quyết tâm không hòa nhập vào thế dạng Niết-bàn mà tiếp tục cùng luân hồi với các chúng sinh khác hầu tạo cơ hội để trợ giúp họ. Thật ra khái niệm về người Bồ-tát không phải là một khái niệm đặc thù do học thuyết Trung Quán nêu lên, Kinh Tạng cũng có nói đến người Bồ-tát, chẳng hạn như trong *Bản Sinh Kinh (Jataka - Khuddaka Nikaya)* thuật ngữ Bồ-tát cũng đã được dùng để nêu lên các tiền thân của Đức Phật và khái niệm này cũng đã được các học phái xưa nói đến. Tuy nhiên “con đường của người Bồ-tát” chỉ bắt đầu được quảng bá rộng lớn vào thời kỳ phát triển cao độ của Đại Thừa Phật giáo với sự hình thành của học thuyết Trung Quán, do đó cũng có thể nghĩ rằng việc lý tưởng hóa người Bồ-tát liên hệ ít nhiều với giáo lý Tánh Không do học thuyết Trung Quán nêu lên, và nhất là đã phản ảnh rõ rệt chủ trương không bám víu vào bất cứ gì - kể cả Niết-bàn - của học phái này. Dầu sao cũng nên hiểu rằng người Bồ-tát không hề chối bỏ sự Giác Ngộ mà chỉ khước từ không hòa nhập vào Niết-bàn mà thôi. Tuy

vẫn tiếp tục là một người Bò-tát nhưng là một người Bò-tát đã hội đủ khả năng đạt được sự Giác Ngộ vẹn toàn, và có thể vượt ra khỏi thế giới hiện tượng bất cứ lúc nào mình muốn.

Tóm lại tư tưởng và học thuyết Trung Quán của Long Thụ - qua các khái niệm trên đây - đã mở ra cho Phật giáo một giai đoạn phát triển mới vô cùng quan trọng. Thế nhưng đồng thời trên hòn đảo Tích Lan thì Giáo Huấn nguyên thủy của Đức Phật vẫn âm thầm được giữ gìn thật trân quý và thiêng liêng. Mãi đến khoảng hai thế kỷ sau Long Thụ, ở một nơi thật xa với thung lũng sông Hằng, một cách chính xác là tại vương quốc Gandhara, ngày nay là Peschawar thuộc xứ Pakistan và Afghanistan, lại thấy xuất hiện thêm một vị đại sư khác là Asanga (Vô Trước, sinh vào khoảng năm 290) cùng với người em là Thế Thân (Vasubandhu) và cũng là đệ tử của ông, lại đưa ra thêm một đường hướng mới trong việc diễn đạt Giáo Huấn của Đức Phật: đó là học thuyết Duy Thức (Cittamatra/Tâm thức duy nhất), còn gọi là Vijnanavada (con đường Tâm Thức), hoặc Yogacara (Phép luyện tập du-già)... Cũng xin mạn phép lưu ý là các chữ Vijnana (Tri thức/

Consciousness), Mana (Tâm Thần /mind), Citta (Tâm thức/Spirit) trong tiếng Phạn và tiếng Pa-li mang các ý nghĩa với đôi chút khác biệt, tuy nhiên có thể hiểu ý nghĩa chung và tổng quát của cả ba thuật ngữ này là các **quá trình vận hành của tâm thức**. Sự suy nghĩ của chúng ta thường bị ảnh hưởng và chi phối bởi ý niệm cho rằng các hiện tượng được quy định hay xác định rõ rệt - thí dụ như trong lãnh vực tâm lý thì đây là “cái tôi” hay “linh hồn” của một cá thể - thế nhưng Phật giáo thì lại xem bất cứ một hiện tượng nào dù là bên trong tâm thần hay thuộc ngoại cảnh cũng đều là một hình thức cấu hợp, do đó luôn chuyển động và đổi thay. Ý thức được điều này sẽ giúp chúng ta tìm hiểu dễ dàng hơn các khái niệm về sự vận hành của tâm thức/tri thức nêu lên trong Phật giáo.

Vậy học thuyết Duy Thức do Vô Trước nêu lên là gì, vị trí và vai trò của nó trên dòng lịch sử tiến hóa của Phật giáo như thế nào?

Sự xuất hiện của Vô Trước và học thuyết Duy Thức

Học thuyết Duy Thức được hình thành vào thế kỷ thứ IV và người sáng lập là Vô

Trước. Thế nhưng cũng có giả thuyết cho rằng rất có thể ông đã được thừa hưởng căn bản giáo lý Duy Thức từ người thầy mình là Maitreyanatha, một nhân vật “kín đáo” gần như vô danh. Dầu sao thì học thuyết này cũng đã được xem như chính thức hình thành từ các trước tác của Vô Trước, mà tập luận quan trọng nhất của ông là *Yogacarabhumisastra* (Hán dịch là *Du-già sư địa luận thích*), triển khai và hệ thống hóa toàn bộ căn bản của Duy Thức Học. Vô Trước xây dựng Học thuyết Duy Thức dựa vào kinh điển thuộc vòng quay thứ ba của Bánh Xe Đạo Pháp như: *Lankavatara-sutra* (*Nhập Lăng-già kinh*), *Samadhinirmocana-sutra* (*Giải thâm mật kinh*), *Samadhiraja-sutra* (*Chính định vương kinh*) và *Avatamsaka-sutra* (*Hoa nghiêm kinh*). Học thuyết Duy Thức gồm đầy đủ cả ba thành phần tu tập là: **căn bản, con đường** và **quả**.

Căn Bản của học phái Duy Thức

Căn bản của Duy Thức được thiết lập dựa vào một câu phát biểu được xem là của Đức Phật trong kinh *Samadhiraja-sutra* (*Chính định vương kinh*) như sau: “Này,

những người con của các vị Tội Thắng (tức là chư Phật), *tam giới* (dục giới, sắc giới, vô sắc giới) *chỉ toàn là tâm thức mà thôi*”. Câu ấy có nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều mang bản chất tâm thức phát sinh/hình thành từ tâm thức. Xin mạn phép nhắc lại câu thứ nhất trong kinh Pháp Cú là: “*Tâm dẫn đầu các pháp*”, câu này có nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều phát sinh từ tâm thức hay là do tâm thức mà ra. Hơn nữa nếu nhìn vào nguyên lý tương liên, tương tác và tương tạo của mọi hiện tượng còn gọi là “Sự tạo tác tương liên” hay “Sự tạo tác do điều kiện mà có” (pratityasamudpada/interdependence/dependent arising/conditioned co-production/ lý duyên khởi...) theo cách định nghĩa của học thuyết Trung Quán, thì tất chúng ta sẽ thấy rằng:

- Mọi hiện tượng đều do sự tạo tác lệ thuộc mà có, chúng chỉ có thể phát sinh từ sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện.

- Mọi hiện tượng đều lệ thuộc vào các thành phần tạo ra nó (thí dụ con người gồm thân mình, tay chân, não bộ, sự suy nghĩ, xúc cảm... nếu phân tách hay chia cắt các

thành phần ấy ra thì sẽ không còn lại con người nào cả).

- Mọi hiện tượng hiện hữu đều lệ thuộc vào tri thức của một cá thể xác định/chỉ định/hình dung ra chúng (có nghĩa là mọi hiện tượng đều hiện ra từ bên trong tâm thức của một cá thể và liên hệ mật thiết với tâm thức của cá thể ấy).

Điểm thứ ba trên đây cho thấy là tâm thức “tạo ra” mọi hiện tượng, nói cách khác là mỗi cá thể tự tạo ra cho mình một thế giới riêng, không có thế giới nào giống với thế giới nào cả. Học thuyết Duy Thức xem mọi hiện tượng đều mang bản chất tâm thức, do đó không chấp nhận sự hiện hữu của các hiện tượng thuộc ngoại cảnh, mà chỉ xem đây là những hình thức biểu lộ (appearance) của tâm thức, phát sinh từ bên trong tâm thức mà thôi. Học thuyết Duy Thức do đó chỉ duy nhất công nhận sự hiện hữu của tri thức như là sự thật tối thượng. Vì vô minh nên tri thức tự nó làm phát sinh ra ảo giác về một chủ thể nhận biết (nắm bắt, bám víu) và các đối tượng của sự nhận biết ấy. Những gì xảy ra trong giấc mơ là những thí dụ tiêu biểu và điển hình nhất. Thí

dụ một người nằm mơ thấy một con cọp đuổi bắt, trong trường hợp này người tháo chạy và con cọp đuổi theo mình đều là sản phẩm của tâm thức. Kể cả các việc tìm hiểu Tánh Không, Niết bàn, Như Lai (Tathagata/Ainsité/Chỉ là như thế) cũng vậy, cũng chỉ là một sự vận hành của tâm thức làm phát sinh sự đối nghịch giữa chủ thể và đối tượng, và do đó cũng chỉ là những phóng tưởng của tâm thức, phát sinh từ ảo giác. Các hiện tượng hiện ra trong tâm thức một cá thể là kết quả phát sinh từ nghiệp của cá thể ấy. Các vết hằn này còn được gọi là các chủng tử được ghi khắc và tồn lưu trên dòng tri thức cho đến khi nào các chủng tử này gặp được các điều kiện thích nghi thì chúng sẽ hiện lên dưới hình thức các hiện tượng tâm thần, mang cùng một bản chất (chẳng hạn đạo đức hay hung dữ, từ bi hay tham lam...) với các hành động trước đây đã làm phát sinh ra các chủng tử ấy.

Vậy các chủng tử được hình thành qua một quá trình như thế nào bên trong tâm thức? Thông thường hầu hết các học phái đều xem tri thức (consciousness) gồm có sáu thành phần: tri thức thị giác, thính giác, khứu giác,

vị giác, xúc giác và tri thức tâm thần, riêng Duy Thức cho rằng tri thức gồm tám thành phần, ngoài sáu tri thức của lục giác trên đây còn có thêm tri thức thứ bảy gọi là tri thức ô nhiễm (klistamana) và tri thức thứ tám là “tri thức căn-bản-của-tất-cả” còn gọi là “a-lại-da-thức” (alayavijnana, *alaya* trong tiếng Phạn có nghĩa là căn bản, gian nhà hay một thứ gì đó thật bền vững không tan biến). Bảy thể loại tri thức đầu tiên này luôn ở trong thể dạng linh hoạt và hướng vào các đối tượng của chúng (thì dụ tri thức thính giác hướng vào âm thanh, tri thức tâm thần hướng vào sự suy nghĩ, tưởng tượng, các xúc cảm, v.v., tri thức ô nhiễm tạo ra các vết hằn từ các cảm nhận đó của ngũ giác). Tri thức thứ tám là a-lại-da-thức là cơ sở tiếp nhận các vết hằn (chủng tử) do tri thức ô nhiễm tạo ra từ nghiệp, tức là từ các hành động do một cá thể thực thi. Nghiệp quá khứ - dưới hình thức các vết hằn hay chủng tử - tích tụ trong a-lại-da-thức, đến khi chín muồi thì sẽ hiện ra dưới hình thức các thể dạng bên ngoài như: hình tướng, âm thanh, mùi, vị, các cấu hợp đủ loại, kể cả các hiện tượng tâm thần trong nội tâm. Năm tri thức của ngũ giác chỉ

giữ chức năng tiếp nhận các giác cảm nhưng không diễn đạt gì cả, chính tri thức ô nhiễm nắm bắt và diễn đạt các sự cảm nhận ấy của ngũ giác như là các đối tượng của sự thèm muốn hay ghét bỏ, và các đối tượng ấy (của sự thèm muốn và ghét bỏ) sẽ làm phát sinh ra nghiệp và lưu lại các vết hằn mới trong a-lại-da-thức, và cứ tiếp tục như thế. Nói cách khác là cái tôi làm cho tâm thức thứ bảy bị ô nhiễm và tạo ra nghiệp, và a-lại-da-thức sẽ giữ chức năng chuyển tải nghiệp tức là các vết hằn ấy.

Cho đến khi nào các vết hằn của nghiệp vẫn còn tích tụ trong a-lại-da-thức thì khi đó a-lại-da-thức vẫn tiếp tục hoạt động. Tự nó a-lại-da-thức không mang các bản tính như đạo đức hay phi đạo đức, mà chỉ là một sự diễn tiến liên tục của tri thức nối kết tất cả các thể dạng tri thức khác như: tri thức lúc tỉnh, trong giấc ngủ thật sâu, những lúc hôn mê hay những lúc lắng sâu vào các thể dạng thiền định. Lúc cái chết xảy ra, tất cả bảy thể loại tri thức (tri thức lục giác và tri thức ô nhiễm) đều hòa tan trong a-lại-da-thức. Vì là cơ sở tiếp nhận và chuyển tải các vết hằn của nghiệp nên a-lại-da-thức sẽ là tri thức

mang tính cách liên tục, được hoán chuyển từ kiếp sống này sang kiếp sống khác (nhìn dưới một khía cạnh khác thì đây là cách giải thích về quá trình luân hồi của một cá thể). Trong *Kinh Lăng-già (Lankavatara-sutra)* có một câu như sau: “*Tri thức vừa là khán giả, sân khấu, và đồng thời cũng là các vũ công*”. Theo quan điểm của Duy Thức tất cả các kinh nghiệm cảm nhận của một cá thể xảy ra trong giấc mơ, cũng như trong lúc tỉnh v.v..., không có liên hệ gì với thế giới bên ngoài, do đó tri thức của một cá thể là một chuỗi tiếp nối các thể dạng tâm thần khép kín, vận hành tùy thuộc vào nghiệp và quy luật nguyên nhân - hậu quả. Một thí dụ khá cực đoan nhưng dễ hiểu là một người bệnh tâm thần “trông thấy” các cảnh chém giết, máu me, hoặc la hét, khóc la hay cười sằng sặc một mình cũng như tất cả những gì đang vận hành trong tâm thức của người ấy không hề trực tiếp phản ảnh bối cảnh bên ngoài, mà là hậu quả của nghiệp đang vận hành bên trong tâm thức mình: “*khán giả, sân khấu và diễn viên*” đều phát sinh từ nghiệp bên trong tâm thức của người ấy.

Các thể loại tri thức trên đây được mô tả căn cứ vào quá trình vận hành của chúng bên trong tâm thức, tức là thuộc lãnh vực tâm thần, vậy sự vận hành đó liên hệ với thế giới bên ngoài như thế nào? Mỗi khi tri thức cảm nhận được một đối tượng thì tức khắc sẽ xảy ra hai thể dạng tri thức khác nhau: tri thức hướng vào đối tượng ấy để nắm bắt nó, và đồng thời cũng cảm nhận được - hay ý thức được - bản chất bên trong của chính nó. Sự cảm nhận bên trong ấy giúp cho tri thức tự nhận biết nó và tự “soi sáng” cho nó, hầu giúp nó nhớ lại các kinh nghiệm mà nó đã từng cảm nhận trước đây. Thì dụ khi tri thức hướng ra bên ngoài và cảm nhận được một đối tượng, một cánh hoa chẳng hạn, thì đây là thể dạng vận hành thứ nhất của tri thức; sự nhận biết được cánh hoa và nhớ lại một cánh hoa nào đó phát sinh từ thể dạng vận hành thứ hai của tri thức khi hướng vào bên trong. Thật ra chủ thể, tức tri thức bên trong nắm bắt đối tượng, và cả đối tượng mà nó nắm bắt, cả hai đều lệ thuộc vào nhau và không thể tách rời ra khỏi nhau. Do đó có thể kết luận rằng một tâm thức khi đã thực hiện được thể dạng phi-cảm-nhận của nó

(không cảm nhận một đối tượng nào cả), sẽ tự nhận biết được chính nó và tự “soi sáng” cho nó, và sẽ là một tri thức trống không về tính cách nhị nguyên giữa chủ thể và đối tượng. Vậy nếu học thuyết Duy Thức cho rằng sự mọi sự hiện hữu đều phát sinh từ tâm thức, thì quan điểm của học thuyết này đối với bản chất của các hiện tượng “bên ngoài” sẽ như thế nào?

Theo học thuyết Duy Thức hiện tượng gồm có ba bản chất khác nhau, có nghĩa là mỗi khi có một hiện tượng hiện ra trong tâm trí một cá thể thì nó sẽ mang ba thể dạng gọi là *trivabhava*/"ba tự tính" hay *trilaksana*/"tam tướng" là: *vô thường*, *khổ đau* (hay bất toại nguyện) và *vô ngã*. Đối với chính các hiện tượng thì chúng cũng sẽ gồm có ba thể loại hay bản chất khác nhau:

- **Bản chất hoàn toàn tưởng tượng** (tiếng Phạn: **parikalpita**): Dưới tác động của sự tưởng tượng phát sinh từ tri thức tâm thần (tri thức thứ sáu) và tri thức ô nhiễm (tri thức thứ bảy) mọi sự vật dường như đều hàm chứa một sự hiện hữu đích thật, và riêng đối với chúng sinh (sinh vật và con người) thì hàm

chứa một cái ngã. Thế nhưng đây chỉ là một sự sai lầm. Chính vì thế mà người ta thường đồng hóa năm thứ cấu hợp (*skandha/ngũ uẩn*) với một cá thể con người, v.v. Sở dĩ gọi các đặc tính ấy là “tưởng tượng” hay “giả tưởng” là vì các đặc tính ấy hoàn toàn không hề hiện hữu, mà chỉ là sản phẩm tạo ra bởi vô minh và ảo giác mà thôi.

- **Bản chất lệ thuộc** (tiếng Phạn: **paratantra**): Đó là bản chất chung và tự nhiên của tất cả các hiện tượng phát sinh từ các nguyên nhân và điều kiện (*pratyaya*/"duyên"), có nghĩa là tất cả những gì phát sinh từ sự tạo tác tương liên và tương tạo (Conditioned co-production/Lý duyên khởi).

-**Bản chất hoàn toàn được thiết lập vững chắc** (tiếng Phạn: **parinispanna**): Đó là bản chất đích thật và tuyệt đối của các hiện tượng. Thật ra bản chất đó cũng chỉ là bản chất lệ thuộc thế nhưng đã hoàn toàn loại bỏ được bản chất tưởng tượng, tương tự như một cá thể cởi bỏ được chiếc áo “cái tôi” của mình hay một sự vật không còn hàm chứa bản chất trường tồn và bất biến nữa. Nói một cách cụ thể và dễ hiểu hơn là mỗi khi nhìn

vào một cá thể - kể cả chính mình - nhưng không “trông thấy” cái tôi của cá thể ấy hay của mình đâu cả, và mỗi khi nhìn vào một sự vật nhưng không “trông thấy” bản chất trường tồn của nó đâu cả, thì đây là cách quán nhận được “*bản chất hoàn toàn được thiết lập vững chắc*” của chúng. Tất cả chỉ là hiện thực đúng với bản chất đích thật “*chỉ là như thế*” (Ainsité/Suchness) của nó, tiếng Phạn gọi là Tathagata (Như Lai), và nếu nhìn dưới một góc cạnh khác thì đây cũng có nghĩa là Tánh Không của tất cả các thể dạng hiện-hữu và phi-hiện-hữu của mọi hiện tượng, tức là một sự vắng bóng tuyệt đối về sự đối nghịch giữa chủ thể - đối tượng.

Bản chất lệ thuộc của một hiện tượng vừa là có thật như là kết quả mang lại từ sự vận hành của quy luật nguyên nhân - hậu quả, thuận theo nguyên tắc tương liên, tương tác và tương tạo (pratityasamudpada/interdependence) của các hiện tượng, thế nhưng cũng vừa hoàn toàn trống không về mọi sự áp đặt hay diễn đạt mang tính cách tưởng tượng. Cách xác định hai bản chất trên đây của các hiện tượng đã đưa đến khái niệm

về “hai sự thật” hay “hai hiện thực” của học phái Duy Thức: sự thật quy ước (samvrtsatya) và sự thật tối thượng (paramartha). Sự thật quy ước tức là bản chất lệ thuộc của các hiện tượng phát sinh từ sự tạo tác tương liên nhưng bị ô nhiễm bởi bản chất tưởng tượng. Sự thật tối thượng thật ra cũng chỉ là bản chất lệ thuộc trên đây của các hiện tượng nhưng không bị ô nhiễm bởi bản chất hoàn toàn tưởng tượng. Tóm lại là khái niệm về hai sự thật của học phái Duy Thức được hiểu và định nghĩa khác hơn với học phái Trung Quán của Long Thụ.

Học thuyết Duy Thức của Vô Trước được triển khai dựa vào các khía cạnh Tâm Lý Học và Phân Tâm Học, trong khi đó học thuyết Trung Quán của Long Thụ thì hướng vào các lãnh vực luận lý và triết học siêu hình. Cả hai học thuyết đều rất cao siêu, nhưng không phải là các học thuyết triết học mang tính cách lý thuyết đơn thuần mà cả hai đều đưa ra các phương pháp tu tập thích nghi gọi là “con đường”. Con đường của Trung Quán đã được trình bày vắn tắt trên đây, vậy con đường của Duy Thức sẽ là như thế nào?

Con đường của học phái Duy Thức

Con đường của học phái Duy Thức hướng vào mục đích đạt được thể dạng Như Lai (Tathagata). Con đường này cũng gồm có sáu phép luyện tập chung của Đại Thừa là Lục Ba-la-mật. Một cách vắn tắt, con đường này sẽ gồm có hai giai đoạn: giai đoạn một gồm bốn phép luyện tập Ba-la-mật đầu tiên giúp người tu tập giữ gìn đạo hạnh và gom góp công đức, giai đoạn hai giúp phát huy trí tuệ bằng cách luyện tập hai phép Ba-la-mật sau cùng là sự chú tâm siêu nhiên (dhyana-paramita) và trí tuệ siêu nhiên (prajna-paramita). Các phép luyện tập này được phân chia thành 10 cấp bậc gọi là “thập địa” (dasabhumi) nêu lên trong kinh *Avatamsaka-sutra* (*Hoa Nghiêm Kinh*). Xuyên qua mười chặng đường đó người Bồ-tát sẽ tuần tự loại bỏ được tất cả các thể dạng vô minh phát sinh từ dục vọng và sự thèm khát, cũng như các chủng tử làm phát sinh ra chúng, tất cả những thứ đó đều là những chướng ngại giới hạn khả năng nhận thức, không cho phép người tu tập quán thấy được Phật Tính của chính mình. Con đường Thiên Tông được hình thành sau này mang nhiều khía cạnh khá

gần với con đường của Duy Thức, do đó cũng có thể nói rằng Duy Thức dưới một góc nhìn nào đó cho thấy ít nhiều liên hệ đến sự hình thành của Thiên Tông hai thế kỷ sau.

Quả mang lại từ phép tu tập của Duy Thức

Khi đã vượt được hết các địa giới, nhất là các địa giới sau cùng từ thứ tám đến thứ mười, nhằm loại bỏ tất cả các thể dạng u mê tâm thần và cả các chủng tử làm phát sinh ra các thứ u mê ấy, thì a-lại-da-thức của người Bồ-tát sẽ trở thành tri thức tinh khiết của chư Phật gọi là amalavijnana (*amala* có nghĩa là tinh khiết và tịch tĩnh). Khi đó tri thức tâm thần (manovijnana/tức là tâm thức làm phát sinh ra các ý nghĩ, các sự liên tưởng và các sự hiển hiện tiếp nối nhau không ngưng nghỉ của tư duy trong tâm thần) không còn bị thu hút bởi các đối tượng nữa nên nó sẽ quay về với chính nó, tự “soi sáng” cho nó và nhờ đó mà nó sẽ nhận thức được bản chất phi-đối-nghịch - không chủ thể cũng không đối tượng - của cảnh giới Đạo Pháp (Dharmadhatu/Pháp giới), tức là bầu “không gian” của hiện thực, và người Bồ-tát nhờ đó sẽ đạt được Thể Dạng

Như Lai (Tathagatagarba/Như Lai Tạng, Phật Tính, Chân Như/thể dạng Chỉ là Như Thế - có nghĩa là không từ đâu đến và cũng không đi về nơi nào cả - nói cách khác là sự Giác Ngộ) luôn tàng ẩn thật sâu kín trong mỗi chúng sinh. Thể dạng Như Lai sẽ hiển lộ qua Pháp Thân (Dharmakaya/Trí tuệ) giúp mình xả thân và tiếp tục hành động dựa vào hai thân hình tướng là Báo Thân (Sambhogakaya/Thân vật chất) và Ứng Thân (Nirmanakaya/Thân hiển lộ dưới hình thức một Thánh Nhân hay một vị “Phật”), hầu có thể cứu độ chúng sinh trong cõi luân hồi.

Tóm lại sau sự xuất hiện của học thuyết Trung Quán của Long Thụ mang nặng tính cách luận lý và triết học siêu hình vào thế kỷ thứ III, và học thuyết Duy Thức của Vô Trước thuộc lãnh vực tâm lý học vào thế kỷ thứ IV, người ta thấy xuất hiện Kim Cương Thừa vào thế kỷ thứ V hay VI và Thiên Tông vào thế kỷ thứ VI. Vậy Kim Cương Thừa và Thiên Tông là gì?

Kim Cương Thừa và Thiên Tông

Nếu hiểu một học phái Phật giáo là một hệ thống tư tưởng đưa ra các đường hướng

mạch lạc với chủ đích diễn đạt và triển khai Giáo Huấn của Đức Phật, chẳng hạn như Trung Quán và Duy Thức, thì Kim Cương Thừa và Thiên Tông không phải là các phái học theo ý nghĩa đó mà chỉ đơn giản là các phương pháp tu tập được quy định và hệ thống hóa rõ rệt, mang nặng tính cách ứng dụng nhiều hơn là lý thuyết. Tóm lại trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo, **Duy Thức là học phái cuối cùng** đã được hình thành, **Kim Cương Thừa và Thiên Tông là hai tông phái lớn sau cùng của Phật giáo**, ít nhất là cho đến nay.

Kim Cương Thừa

Kim Cương Thừa (Vajrayana) còn gọi là Tan-tra Thừa (Tantrayana). Phật giáo Tây Tạng không xem Kim Cương Thừa là một thừa (yana) thuộc chung trong Đại Thừa Phật giáo (Mahayana) mà là một thừa thứ ba được hình thành sau Đại Thừa Phật giáo (thừa thứ nhất là Phật giáo Theravada, thừa thứ hai là Đại Thừa, thừa thứ ba là Kim Cương Thừa). Kim Cương Thừa sử dụng nhiều kỹ thuật tu tập thật chuyên biệt và đặc thù, vận dụng tất cả các “phương tiện thiện xảo” (upaya), kể cả việc chuyển các sức mạnh tiêu cực mang tính

cách bản năng trở thành tích cực, nhằm mang lại sự Giác Ngộ nhanh chóng cho người tu tập. Do đó Kim Cương Thừa đôi khi bị hiểu lầm là các hình thức tu tập lệch lạc và “thoái hóa” phát sinh từ Đại Thừa Phật giáo, thế nhưng thật ra Kim Cương Thừa là một sự “tiếp nối” khá hợp lý và tất yếu của Phật giáo Đại Thừa.

Con đường của Kim Cương Thừa được xây dựng dựa vào sự kết hợp bất khả phân giữa hai thành phần *từ bi* và *trí tuệ*. Hai thành phần này cũng phản ánh rõ rệt lý tưởng của người Bồ-tát theo quan điểm của Đại Thừa nói chung. Nhằm đạt được mục đích đó, Kim Cương Thừa chủ trương người tu tập phải phát huy một năng lực vô song mang lại bởi tất cả các sức mạnh, từ bản năng cho đến tâm linh nhằm tạo ra cho mình một sự chú tâm cao độ làm bùng lên sự hiểu biết toàn năng giúp mình quán thấy Tánh Không đích thật giúp mình đạt được sự Giác Ngộ. Người ta thấy xuất hiện trong Kim Cương Thừa khái niệm về các vị “ma-ha tất-đạt” (mahasiddha/nguyên nghĩa là các vị “đại sư đã thành đạt”), là các vị du-già (yogi) khác thường đạt được các khả năng siêu phàm. Một số học giả Tây Phương nêu

lên giả thuyết cho rằng khuynh hướng tu tập mang tính cách trực tiếp, thiêng liêng, dựa vào các sức mạnh nội tâm và các nghi lễ của Kim Cương Thừa là một xu hướng tu tập nhằm tạo ra một thế thăng bằng nào đó đối với xu hướng quá thiên về luận lý học (lô-gic học) và triết học (scholastic) của đại học Na-lan-đà.

Trên phương diện căn bản, Kim Cương Thừa chấp thủ toàn bộ Giáo Huấn trong Tam Tạng Kinh và tất cả kinh sách Đại Thừa, và đặc biệt nhất là các kinh sách tan-tra. *Tantra* là tiếng Phạn có nghĩa là mạng lưới hay các đường chỉ trên khung cửi, do đó cũng mang cùng một ý nghĩa với chữ *sutta* hay *sutra* (đường chỉ khâu), dùng để gọi các kinh trong Kinh Tạng và các kinh khác của Đại Thừa. Các kinh *tan-tra* được xếp vào vòng quay thứ ba của Bánh Xe Đạo Pháp và là các kinh xuất hiện muộn, chẳng hạn như kinh *Kalacakra* (Kinh Thời Luân), một bộ kinh quan trọng của Kim Cương Thừa xuất hiện vào thế kỷ thứ X, và cũng là bộ kinh cuối cùng của toàn thể Phật giáo. Phật giáo Tây Tạng xếp các kinh tan-tra theo bốn cấp bậc từ thấp đến cao gọi là “bốn cấp bậc tan-tra”.

Thiền Tông

Thiền Tông được hình thành ở Trung Quốc và gọi là “Chan” hay “Tch’an”, chữ Chan hay Tch’an là cách gọi tắt của chữ Channa, một từ tiếng Hán dịch âm từ chữ Phạn Dhyana (Thiền-na), và sau đó được truyền sang Triều Tiên, Nhật Bản và Việt Nam. Đặc biệt nhất là ở Nhật, Thiền Tông đã tìm thấy một mảnh đất vô cùng thuận lợi và đã phát triển thật cao độ. Ở Nhật Thiền Tông được gọi là Zen, chữ này là một cách gọi tắt của chữ Zenna là một từ dịch âm từ chữ Channa trong tiếng Hán và từ Dhyana trong tiếng Phạn. Tóm lại các chữ chan, channa, zen, zenna, hay thiền-na cũng đều xuất phát từ chữ dhyana, và chữ dhyana thì có nghĩa là một phép thiền định kết hợp chung hai thể dạng là dhyana (định/sự tập trung) và prajna (trí tuệ/sự quán thấy siêu nhiên/siêu việt).

Dưới triều đại nhà Đường có một thiền sư thật lỗi lạc là Huệ Năng (Huineng, 638-713) đã đưa ra một đường hướng tu tập mới lạ gọi là Nam Phái, mở ra cho Thiền Tông Trung Quốc một thời kỳ phát triển cực thịnh. Thiền Tông Nam Phái chủ trương một đường hướng

tu tập trái ngược lại với các phương pháp thiền định thời bấy giờ gọi là Thiền Tông Bắc Phái do Thần Tú (Xhenxiu, 605-706) chủ xướng. Thiền Tông Nam Phái đưa ra một phép luyện tập giúp người hành thiền trực tiếp hòa nhập vào tâm thức sâu kín của mình, trong khi đó phép luyện tập do Thần Tú chủ xướng giúp mang lại một sự thăng tiến tuần tự nhằm tạo ra một thể dạng thanh thản và vắng lặng của tâm thức (quietism/vô vi, tịch tĩnh) trước khi đạt được sự hiểu biết toàn năng (prajna). Phép thiền định mang tính cách đột khởi và trực tiếp của Huệ Năng được đón nhận rộng rãi vào thời bấy giờ và sau đó thì Huệ Năng được tôn lên làm vị tổ thứ sáu của Thiền Tông Trung Quốc.

Phép thiền định của Phật giáo Theravada gồm có hai giai đoạn hay thành phần là Samatha hay sự chú tâm, một thể dạng lắng sâu mang lại sự thăng bằng, trong sáng và bén nhạy cho tâm thức, và Vipassana hay sự quán thấy sâu xa về bản chất của sự hiện hữu của chính mình và thế giới hiện tượng. Kim Cương Thừa cũng thế, cũng chủ trương hai thể dạng thiền định: phép thứ nhất là phát huy sự chú tâm giúp gia

tăng các khả năng tâm thần, và phép thứ hai là phát huy trí tuệ, còn gọi là thiền định phân giải (analytical meditation) mang lại sự Giác Ngộ. Trong khi đó thì phép thiền định của Thiền Tông gom chung hai thể dạng thiền định trên đây thành một phép luyện tập duy nhất gọi là zouchan (Trung Quốc) zazen (Nhật Bản) hay tọa thiền (Việt Nam), là một cách ngồi thật yên lặng. Tâm thức không tập trung vào một đối tượng hay phân tích một chủ đề nào cả. Tư thế ngồi thật yên với một tâm thức buông xả sẽ giúp người hành thiền hòa nhập thật sâu kín với nội tâm mình. Thể dạng phi-tư-duy ấy của tâm thức cũng chính là Phật Tính của chính mình. Nên hiểu phi-tư-duy không phải là một cách loại bỏ, cắt đứt hay xóa bỏ tư duy trong tâm thức, hay tạo ra một sự tê liệt tâm thần nào cả, bởi vì các điều này không sao có thể thực hiện được, chẳng qua là vì tri thức là một dòng luân lưu thật sinh động. Tâm thức phi-tư-duy là một thể dạng tâm thần thật tinh tảo không để cho một tư duy nào dấy lên lôi cuốn mình theo dòng biến động liên tục của nó - tức là hết tư duy này chuyển sang tư duy khác. Nếu một tư duy dấy lên trong tâm thức,

chẳng hạn như suy nghĩ về một chuyện nào đó thì không nên để nó lôi cuốn mình theo với nó để mà suy nghĩ hết chuyện này sang chuyện kia, đưa đến các thứ xúc cảm đủ loại như lo sợ, hy vọng, vui mừng, hốt hoảng... mà chỉ cần ý thức là tư duy ấy đang hiện lên với mình và cứ để yên cho nó tự tan biến đi.

Thể dạng tâm thần trên đây còn được gọi là “phi-tâm-thức” (wuxin/vô-tâm, tiếng Phạn là *acitta*) tức là một thể dạng tâm thần vượt lên trên thể dạng tri thức thông thường, vương mắc trong dòng chuyển động của các thứ tư duy vô minh, liên tiếp lôi kéo nhau hiển hiện. Thể dạng “phi-tâm-thức” trong sáng và đột khởi đó sẽ giúp người hành thiền trực nhận được bản chất đích thật của chính mình. Thiền phái Zen của Nhật Bản gọi sự trực nhận đó là Satori (Ngộ) hay Daigo (Đại Ngộ). Tóm lại điểm đáng lưu ý và nổi bật nhất trong Thiền Tông, nhất là đối với phép luyện tập của phái Tào Động (Caodong/Soto) là phép luyện tập kết hợp chung cả hai thể dạng thiền định là sự Hòa Nhập (Samadhi/Định, sự thăng bằng và vắng lặng của tâm thức) và Trí Tuệ (Prajna). Huệ Năng có nói một câu như sau trong *Kinh*

Pháp Bảo Đàn: “Dựa vào đâu để mà so sánh sự tương đồng (phân biệt) giữa thể dạng hòa nhập (định) và sự hiểu biết (trí tuệ/giác ngộ), [cũng như] giữa ngọn lửa và ánh sáng của nó? Lửa ở đâu thì ánh sáng ở đấy. Không lửa sẽ không có ánh sáng. Ngọn lửa là thân xác của ánh sáng, ánh sáng là sự sinh hoạt của ngọn lửa. Dù phải sử dụng hai thuật ngữ để chỉ định các thứ ấy, thế nhưng đấy cũng chỉ là một thực thể” (theo bản dịch tiếng Pháp của kinh Bảo Đàn, dịch giả Patrik Carré, Seuil, 1995). Ngoài ra trong Thiền Zen cũng có một khuynh hướng luyện tập dựa vào sự thăng tiến “tuần tự” của trí tuệ, đó là phái Lâm Tế (Rinzai). Thiền phái này chủ trương phải tập trung tâm thần vào một công án hầu giúp phát huy tuần tự các khả năng tâm thần, sự Giác Ngộ sẽ bắt thần hiện ra sau đó. Dầu sao thì sự phát triển của phái Lâm Tế cũng kém hơn so với phái Tào Động.

Ngoài ra phong cách thanh thoát trong cuộc sống của người hành thiền cũng như phép luyện tập đơn giản bằng tư thế tọa thiền (zazen) đôi khi cũng có thể khiến một số người hiểu lầm cho rằng Thiền Tông “đơn giản hóa”

con đường tu tập, không câu nệ nghi thức và lễ lạc. Thế nhưng thật ra việc tu tập của Thiền Tông, nhất là đối với Thiền Zen Nhật Bản, được quy định thật tỉ mỉ với các nghi thức “lễ lạc” thật khắt khe, cầu kỳ và chi tiết. Người tu thiền phải thường xuyên tụng niệm *Tâm Kinh*, *Kinh Hoa Sen* và *Kinh Kim Cương*, đó là một cách giúp người tu thiền phát huy sự chú tâm của mình. Đối với việc học hỏi - tức là phần “căn bản” - thì Thiền Tông cũng tuân thủ căn bản giáo lý chung nêu lên trong Tam Tạng Kinh và các kinh Đại Thừa khác, và trong số này thì đặc biệt quan tâm đến các kinh như *Lankavatara-sutra* (*Nhập Lăng Già Kinh*), *Vimalakirtinirdesa-sutra* (*Duy-ma-cật sở thuyết kinh*).

Ngoài ra Thiền Tông cũng đã tạo ra nhiều ảnh hưởng thật sâu đậm đến cả văn hóa và nghệ thuật, chẳng hạn như thi phú, hội họa, thư pháp, v.v. và cả phong cách sống cũng như sự sinh hoạt xã hội của Trung Quốc (trong quá khứ) và Nhật Bản. Ở Trung Quốc từ thời Đường đến thời Tống đã xuất hiện nhiều thiền sư thi sĩ cũng như họa sĩ và các nhà viết thư pháp thật lỗi lạc. Ở Nhật ngoài thi phú, hội

họa và thư pháp Thiền Tông còn ảnh hưởng đến các lãnh vực khác như kịch nghệ (kịch Nô), gốm sứ, hoa kiểng, vườn cảnh, nghệ thuật cắm hoa, trà đạo, võ thuật (bắn cung, kiếm thuật) v.v...

Tranh thiền được vẽ bằng mực đen trên giấy viết thư pháp với các đường nét thật đơn sơ, chính xác và thanh thoát, diễn tả từng giây phút thật tròn đầy của thực tại. Các bài thơ, nhất là thuộc thể loại thơ cực ngắn của Nhật Bản gọi là haiku chỉ gồm có ba câu và mười bảy vần, là một thể thơ nói lên những cảm nhận vô-tâm (wushin/phi-tư-duy) của người hành thiền. Xin đơn cử dưới đây một bài thơ haiku nổi tiếng của thiền sư Nhật Bản là Ryokan (Lương Khoan, 1758-1831).

Ryokan là một thiền sư cô đơn, nghèo khổ, sống ẩn dật trong một khu rừng heo hút. Một hôm sau khi đi tản bộ về, ông nhận thấy các vật dụng lặt vặt trong túp lều của ông bị trộm lấy mất, ông bèn lấy giấy viết một bài thơ haiku như sau:

Tên trộm
Đã bỏ quên khuôn trăng
Bên thêm cửa sổ

Ryokan thương cho tên trộm chỉ trông thấy những gì thật tầm thường và đã bỏ lại những gì thật quý giá và thanh cao.

Dưới đây là một tờ thư pháp và một bức tranh của một họa sĩ người Pháp là Robert Faure.



“Même la lune ne sait pas qu’elle brille”
“Ngay cả khuôn trăng cũng không hay biết
là mình đang rạng rỡ”

(Nét bút thật phóng khoáng, thanh thoát,
không một chút gò bó, vướng mắc hay do dự.
Chữ viết to là chữ “Nguyệt”)





Nhìn vào tờ thư pháp và bức tranh trên đây không mấy ai nghĩ rằng người viết và vẽ lại là một người Tây Phương. Tuy chỉ nhận mình là một họa sĩ, thế nhưng đầu ngọn bút lông của ông đã tuôn ra những dòng mực xúc cảm tràn đầy thiên vị.

Giai đoạn suy yếu

Sau sự hình thành của hai học thuyết Trung Quán và Duy Thức và hai tông phái lớn là Kim Cương Thừa và Thiên Tông vào giữa giai đoạn vàng son của Phật giáo, thì sau đó không còn một học thuyết hay tông phái nghiêm chỉnh và giá trị nào được hình thành nữa. Phật giáo trên toàn thể Á Châu rơi vào một khoảng trống lớn, một sự im lặng mênh mông mà bài viết này tạm gọi là giai đoạn suy yếu hay ngưng đọng của Phật

giáo, ít nhất là trên phương diện tư tưởng và giáo lý.

Dù rằng các giai đoạn trên đây được căn cứ trên sự tiến hóa của tư tưởng Phật giáo và các phương pháp tu tập, thế nhưng cũng cần phải tìm một vài mốc thời gian để xác định các giai đoạn này trên dòng lịch sử. Không như các giai đoạn dọ dẫm và ổn định chỉ liên hệ đến sự tồn vong của Phật giáo khi đó còn thu hẹp trong thung lũng sông Hằng và trên đảo Tích Lan, giai đoạn suy yếu liên hệ đến toàn thể các nước Á Châu và do đó cũng phức tạp hơn. Tuy nhiên với mục đích đơn giản và cụ thể hóa vấn đề chúng ta sẽ giới hạn việc tìm hiểu sự suy yếu và biến mất của Phật giáo trên bán lục địa Ấn độ, và xem đó như là một trường hợp điển hình và tiêu biểu chung cho toàn thể Á Châu, và sau đó sẽ nêu lên một vài nét thật sơ lược về vấn đề này tại vài quốc gia khác.

Sự biến mất của Phật giáo Ấn Độ

Sở dĩ Phật giáo từng phát triển cao độ trên đất Ấn là nhờ vào sự bảo trợ của hoàng đế A-dục của triều đại Maurya (thế kỷ thứ III trước Tây lịch) và các vị vua đầu tiên của triều

đại Gupta (thế kỷ thứ III đến thứ VI), và đây cũng là hai triều đại hùng mạnh, phồn thịnh và văn minh nhất trong lịch sử của nước Ấn. Thế nhưng các vị vua sau cùng của triều đại Gupta lại có khuynh hướng ưu đãi đạo Bà-la-môn, các nghi lễ hiến sinh được tái lập, đồng thời đạo Bà-la-môn cũng nhờ vay mượn một số giáo lý Phật giáo để chuyển dần thành một tín ngưỡng “mới” là Ấn Giáo, thích nghi hơn với con người thời bấy giờ. Tuy rằng Phật giáo không được ưu đãi và cho thấy một vài dấu hiệu suy yếu trước sự hồi sinh của đạo Bà-la-môn dưới chiếc áo khoác mới là Ấn Giáo, nhưng dưới triều đại Gupta hai học phái Trung Quán và Duy Thức cũng đã được hình thành, và cũng dưới triều đại này nghệ thuật Phật giáo như kiến trúc và điêu khắc đã đạt được đỉnh cao nhất. Một số các sử gia cho rằng giai đoạn sau cùng của triều đại Gupta vào thế kỷ VI đã đánh dấu sự chấm dứt của giai đoạn vàng son này của Phật giáo ở Ấn Độ. Bài viết này đặt mốc thời gian trên đây xa hơn vào thế kỷ XIII khi Phật giáo đã hoàn toàn biến mất ở Ấn. Bởi vì sau thế kỷ thứ IV, Phật giáo vẫn còn hưng thịnh, nhiều vị đại sư vẫn tiếp tục

xuất hiện, chỉ cần đơn cử trường hợp của một vị đại luận sư vô cùng uyên bác trong thời kỳ này là Dignaga (Trần Na, 480-540) cũng là đủ. Ông là người đã triển khai và hệ thống hóa toàn bộ ngành lô-gic học Phật giáo do Long Thụ nêu lên, đồng thời cũng khai triển và đào sâu thêm học thuyết Duy Thức của Vô Trước. Hơn nữa đại học Na-lan-đà vẫn tiếp tục sinh hoạt, nghiên cứu, giảng dạy và đào tạo các nhà sư khác thường. Trước khi bị san bằng bởi các đạo quân Hồi giáo vào thế kỷ XII, đại học Na-lan-đà vẫn còn là nơi tu học của hơn mười ngàn nhà sư.

Biến cố đầu tiên báo hiệu giai đoạn suy yếu sau này của Phật giáo xảy ra vào thế kỷ thứ V khi các đạo quân du mục người Hung Nô của Attila từ các miền Trung Á tràn vào tàn phá nước Ấn. Hầu hết các chùa chiền, tu viện và đại học Phật giáo đều bị cướp phá và san bằng. Trong khi đó thì Ấn Giáo tương đối ít bị thiệt hại hơn, lý do là vì Ấn giáo là một tín ngưỡng đại chúng, trải rộng trong dân gian, trong khi đó thì các sự sinh hoạt của Phật giáo lại tập trung nơi các chùa chiền đồ sộ (vihara), các tu viện đại học quy mô, chẳng

như Na-lan-đà, Vikramasila, Otanpuri..., mỗi nơi có đến hàng ngàn hay chục ngàn nhà sư tu học. Các chùa chiền và tu viện đại học này thu hút dân chúng kéo đến thành lập các làng mạc Phật giáo chung quanh, và dần dần trở thành các trung tâm phồn thịnh thời bấy giờ. Qua hàng bao thế kỷ chùa chiền và các tu viện đại học đã cất giữ những kho tàng vô giá do các Phật tử cúng dường. Người tu hành thường là những người lương thiện, họ đem của cúng dường mở mang chùa chiền, xây dựng bảo tháp, đền đài, thành lập thư viện, bảo trợ các làng mạc chung quanh, do đó các nơi này đã trở thành các mục tiêu thật đáng giá đối với các đạo quân xâm lược. Các hang động Ajanta và Ellora là các kỳ quan Phật giáo được thiết kế và xây dựng qua nhiều đợt từ thế kỷ thứ II trước Tây Lịch đến thế kỷ thứ VIII sau Tây Lịch, là nhờ những người buôn bán giàu có tài trợ hoặc cho nhà chùa vay, là một bằng chứng hùng hồn cho thấy sự “giàu có” của chùa chiền cũng như sự tích cực của người Phật tử và cả những người xuất gia thời bấy giờ (độc giả có thể xem bài viết về các hang động trên đây mạng tựa là: “*Ajanta một di*

tích Phật giáo ngoại hạng” trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen).

Nhà sư Trung Quốc Huyền Trang (602-664) hành hương và du học ở Ấn từ năm 629 đến năm 645 có kể lại trong hồi ký của ông là trong một dịp hành hương ở miền nam Ấn, chính ông đã trông thấy hàng ngàn di tích chùa chiền hoang phế và đổ nát do người Hung Nô tàn phá vào thế kỷ thứ V vẫn còn rải rác khắp nơi. Trong khi đó trên miền bắc Ấn, dưới triều đại của vua Harshavardhana, đại học Na-lan-đà và một số chùa chiền đã được xây dựng và hoạt động trở lại, tuy không còn sánh bằng các thời kỳ trước đó. Ảnh hưởng của Phật giáo chuyển dần sang các vùng phía đông của bán lục địa Ấn Độ, lý do là nhờ sự bảo trợ của các vị vua của triều đại Pala (thế kỷ thứ VIII-XII) trị vì một vùng rộng lớn thuộc đông bắc Ấn, gồm vịnh Bengal, tiểu bang Bihar và một phần tiểu bang Uttar Pradesh ngày nay. Các tu viện như Chánh Giác Sơn (Bodh Gaya), Na-lan-đà, Otanpuri và Vikramasila là các tu viện đại học đồ sộ thu hút người tu học và hành hương đến từ các vùng đông Ấn và nhất là từ Tây Tạng.

Thế nhưng những gì từng xảy ra trước đây vào thế kỷ thứ V khi người Hung Nô tràn vào đất Ấn, lại một lần nữa xảy ra tám thế kỷ sau đó khi người Hồi giáo kéo quân xâm chiếm toàn vùng bắc Ấn vào những năm cuối cùng của thế kỷ XII, và lần này thì sức tàn phá to lớn hơn nhiều. Các đạo quân người Thổ Nhĩ Kỳ do tướng Ikhtiyar Khalji chỉ huy san bằng đền chùa và giết hại tăng ni. Các tu viện đại học trên đây đều trở thành bình địa, một số nhà sư sống sót rời bỏ các vùng đồng bằng ẩm áp và phi nhiêu trong thung lũng sông Hằng và các vùng đông Ấn và tìm nơi lánh nạn trong các hang động giá buốt của các xứ Tây Tạng và Nepal.

Bước sang thế kỷ XIII, có thể nói là Phật giáo đã biến mất trên quê hương mà mình đã được sinh ra và Giáo Huấn của Đức Phật đã được quảng bá gần hai mươi thế kỷ. Sự mất mát vô cùng lớn lao đó không phải chỉ xảy ra cho nước Ấn mà còn gây ra tác hại cho cả các vùng Trung Á, nhất là Tây Tạng, Trung Quốc và cả các nước trong vùng Đông và Nam Á. Chẳng qua là vì Ấn Độ trước đó từng là nơi thu hút những người hành hương và tu học từ

khắp Á Châu. Các thư viện của các đại học Phật giáo trên đất Ấn bị thiêu rụi, một phần lớn các kinh sách gốc bằng tiếng Phạn đã bị thất truyền. Người Tây Tạng không còn vượt đèo xuống Ấn Độ để tu học nữa, và ngược lại nước Tây Tạng lại trở thành một nơi giữ gìn và bảo toàn những giá trị tinh thần còn sót lại của Phật giáo. Thật hết sức may mắn ngoài kho tàng dịch thuật của Tây Tạng, quê hương mới đó của Phật giáo còn giữ được cả một số kinh sách bằng tiếng Phạn.

Tiếc thay, những gì xảy ra cho nước Ấn vào cuối thế kỷ XII đã xảy ra một lần nữa ở Tây Tạng tám thế kỷ sau đó. Năm 1950 các đạo quân Trung Quốc tràn vào xâm chiếm Tây Tạng, giết hại tăng ni, đốt phá và san bằng chùa chiền. Những người Tây tạng lánh nạn lại mang theo với họ truyền thống, tinh thần và tinh túy của Phật giáo vào Ấn Độ, Nepal và gần đây hơn nữa là cả thế giới Tây Phương.

Sự suy thoái của Phật giáo ở vài nước Á Châu khác

Quốc gia Phật giáo lớn nhất trong lịch sử nhân loại là Trung Quốc, thế nhưng ngày

nay đã trở thành một quốc gia “vô thần” - ít nhất là trên phương diện “chủ nghĩa”. Kể cả trong lịch sử và trong các thời kỳ mà Phật giáo phát triển cao độ nhất, Phật giáo trong quốc gia này cũng đã từng gánh chịu sự đàn áp của các sức mạnh quân quyền. Người ta thường nói đến bốn lần Pháp nạn xảy ra ở Trung Quốc, và Pháp nạn lớn nhất là Pháp nạn lần thứ ba xảy ra dưới triều đại nhà Đường năm 842. Sử liệu cho biết có 46.000 ngôi chùa bị san bằng, 265.000 tăng ni bị bắt buộc phải hoàn tục. Thế nhưng không mấy ai nói đến Pháp nạn lần thứ năm xảy ra vào thập niên 1950 tức là giữa thế kỷ XX với chiến dịch “Cách mạng văn hóa” thật khốc liệt, khiến Phật giáo gần như hoàn toàn biến mất trên quê hương Trung Quốc.

Phật giáo Tích Lan bắt đầu suy tàn ngay từ thế kỷ XII sau những đợt cướp phá triền miên của người Tamil và Hindu từ lục địa Ấn tràn lên đảo. Gần đây hơn, những người thực dân Bồ Đào Nha, Hòa Lan và Anh Quốc thay nhau tranh dành hòn đảo Tích Lan, lại thêm chính sách cải đạo Thiên Chúa giáo và Tin Lành của họ, đã gây ra cho Phật giáo thật

hiều mất mát. Phật giáo Theravada ngày nay trên đảo chỉ là một sự hồi sinh.

Nhà sư Trung Quốc Nghĩa Tịnh (Yi Jing, 635-713) sau khi hành hương và tu học ở Ấn, trên đường về bằng đường biển, đã thuật lại rằng khi ghé vào đảo Java của Indônêxia năm 673, ông đã gặp hàng ngàn nhà sư đồng hương từ Trung Quốc đến đây tu học, kinh sách thì bằng tiếng Phạn và chính ông cũng đã từng trông thấy các kinh sách này ở đại học Na-lan-đà. Vào thế kỷ thứ VIII, dưới triều đại Sailandra (thế kỷ thứ VII-IX) ngôi đền Phật giáo Borobudur lớn nhất thế giới đã được xây dựng tại trung tâm của hòn đảo này. Thế nhưng đến thế kỷ thứ XV thì có nhiều người Hồi giáo đến định cư và buôn bán. Họ thành lập các vương quốc ở các vùng ven biển của đảo. Vì những lý do nào thì các sử gia không rõ, chỉ biết rằng Phật giáo suy yếu dần và sau đó đã biến mất trên hòn đảo này.

Mãi lai cũng từng theo Phật giáo. Khoảng năm 1400, các cuộc xung đột và chiến tranh xảy ra giữa các vương quốc trên đảo Java, một hoàng thân Phật giáo là Parameswara đã rời

bỏ đảo để lánh nạn trên bán đảo Mã lai và sau đó thành lập một vương quốc Phật giáo đầu tiên trên phần đất này là Malacca. Thế nhưng bắt đầu từ thế kỷ XV, một số người trong hoàng tộc lại dần dần cải đạo theo Hồi giáo, và Phật giáo sau đó đã biến mất dần trên bán đảo này. Ngày nay ở Mã lai gần như chỉ có những người Hoa di dân là theo Phật giáo.

Nói chung vào các thời kỳ cận đại, các phong trào đánh chiếm thuộc địa của người Âu Châu từ thế kỷ XVI, và các chiến dịch cải đạo Ki-tô của họ, và nhất là vào thế kỷ XX với sự du nhập của các chủ nghĩa ngoại lai ngược đãi tôn giáo, đã làm cho Phật giáo ở nhiều nước Á Châu phải suy tàn.

Kết luận

Nhằm thay cho phần kết luận, chúng ta hãy mượn một bài kinh thật ngắn, đơn giản nhưng súc tích trong Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya) là “*Bài kinh về nắm lá simsapa*” (*Simsapa-sutta*, SN 56.31, PTS: SV 437.8). Dưới đây là bản dịch của bài kinh này dựa theo bản tiếng Anh dịch từ tiếng Pa-li của Thinassaro Bhikkhu (Access to Insight, 1997):

Bài kinh về nắm lá simsapa

Một hôm Đấng Thế Tôn đang ở Kosambi (xem phụ lục 2) trong một khu rừng toàn cây simsapa (xem phụ lục 3). Ngài nhặt một nắm lá simsapa và cất lời hỏi các đệ tử như sau:

- “*Này các tỳ kheo, lá trong tay ta nhiều hơn hay ít hơn lá trong khu rừng này?*”

Các tỳ kheo đáp rằng:

- “*Lá trong tay Thế Tôn quả là ít, lá trong khu rừng này nhiều hơn.*”

Đức Phật lại cất lời:

- “*Này các tỳ kheo, cũng tương tự như thế, những gì mà ta trực tiếp cảm nhận được nhiều hơn gấp bội những gì mà ta đã thuyết giảng. Thế nhưng tại sao ta lại không thuyết giảng những điều ấy? Chẳng qua là vì những điều ấy chẳng liên quan gì đến mục đích [mong cầu], cũng chẳng cần thiết gì cho cuộc sống thánh thiện, chẳng có một lợi ích nào, chẳng mang lại sự tỉnh ngộ (turning away/disenchantment/sự vỡ mộng) sự thanh thản (dispassion/hết mê đắm), sự dứt bỏ (cessation/sự đình chỉ), sự an bình, sự hiểu biết bằng*

trực nhận (direct knowledge/sự hiểu biết trực giác), sự giác ngộ (self-awakening) và Giải Thoát (Unbiding). Chính vì thế mà ta không thuyết giảng những điều ấy.

“Vậy thì ta đã thuyết giảng những gì? ‘Đây là khổ đau..., đây là nguyên nhân mang lại khổ đau..., đây là sự chấm dứt khổ đau..., đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau’”. Đây là những điều mà ta đã thuyết giảng. Và tại sao ta lại thuyết giảng những điều ấy? Bởi vì những điều ấy liên quan đến mục đích [mong cầu], cần thiết cho cuộc sống thánh thiện, mang lại sự tỉnh ngộ, sự thanh thản, sự dứt bỏ, sự an bình, sự hiểu biết bằng trực nhận, sự giác ngộ và sự Giải Thoát. Chính vì thế mà ta đã thuyết giảng những điều ấy.

“Vì thế bốn phận của các tỳ kheo của ta là phải luôn suy tư: ‘Đây là khổ đau..., đây là nguyên nhân mang lại khổ đau..., đây là sự chấm dứt khổ đau..., đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau’”.

Bài kinh thật ngắn, không nêu lên hay giải thích một khái niệm nào thuộc phần giáo lý, mà chỉ nhắc hay đúng hơn là cảnh giác các đệ tử của Ngài - và cho cả chúng ta hôm nay - là

không được đi trệch ra ngoài những gì căn bản và thiết thực nhất trong Giáo Huấn của Ngài. Bài kinh cho thấy thật rõ rệt lời dặn bảo của Đức Phật là phải nhìn vào Giáo Huấn của Ngài qua những gì thật thiết thực, thế nhưng qua không biết bao nhiêu thế hệ chúng ta không nhìn vào những chiếc lá trong tay Ngài mà cứ muốn ôm hết lá của cây rừng. Vì thế mà Giáo Huấn của Đức Phật ngày càng trở nên đa dạng và vô cùng phức tạp, để rồi sau các giai đoạn dọ dẫm, ổn định, phát triển đã trở nên suy yếu dần.

Những động cơ nào đã thúc đẩy, chi phối và điều khiển các sự sinh hoạt của con người đưa đến tình trạng vô cùng phức tạp của xã hội ngày nay, mà chúng ta thường đồng hóa sự phức tạp ấy với sự tiến hóa của con người? Động cơ quan trọng nhất là bản năng sinh tồn đưa đến sự tranh dành miếng ăn, của cải; động cơ thứ hai là bản năng truyền giống đưa đến tình yêu, nghệ thuật; động cơ thứ ba là bản năng sợ chết đưa đến triết học, tín ngưỡng... Hậu quả của các thứ ấy thật hết sức đa dạng: từ các hình thức tranh dành, xung đột, các sinh hoạt “nghệ thuật” dưới đủ mọi hình thức, cho đến việc tìm kiếm một lối thoát sau khi chết. Dầu sao thì tất cả các hậu quả ấy cũng đều

trực tiếp hay gián tiếp đưa đến xung đột và chiến tranh: chiến tranh kinh tế, chiến tranh chủng tộc và chiến tranh tôn giáo.

Hơn hai ngàn năm trăm năm trước, Đức Phật đi chân đất ôm bình bát khát thực, ăn mỗi ngày một bữa, nào có cần nhà hàng sang trọng, chén bát sứ, thức ăn cầu kỳ đâu, đây là cách mà Ngài đã hóa giải động cơ sinh tồn. Trong khi Ngài nhìn vào thân xác đầy bệnh tật và tâm thần đầy bấn loạn của chúng ta với tất cả sự thương xót và lòng từ bi hầu giúp mình hóa giải bản năng truyền giống của mình, thì chúng ta lại nhìn thấy cái thân xác ấy qua phần son, quần áo, và cái tâm thức ấy qua những thứ xúc cảm vô minh của nó. Trong khi Đức Phật ngồi yên lặng dưới một gốc cây để trở về với chính mình, tìm hiểu nguyên nhân của sự hiện hữu của mình, của con người, hầu tìm một giải pháp để hóa giải nguyên nhân đưa đến sự hiện hữu trói buộc ấy, thì chúng ta một mặt tìm đủ mọi cách bám víu vào thế giới này, và một mặt tìm cho mình một sự trường tồn nơi một thế giới khác.

“Đây là khổ đau..., đây là nguyên nhân của khổ đau..., đây là sự chấm dứt khổ đau, đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ

đau”. Khi nào chúng ta nhận thấy được những sự thật ấy thì cũng có nghĩa là chúng ta đã khám phá được ngọn đuốc trong một góc tối tăm nhất trong tâm thức mình. Đây là ý nghĩa của những lời di huấn của Đức Phật. Chúng ta hãy thắp lên ngọn đuốc đó để soi sáng nơi an trú của mình, hòn đảo của mình và con đường mà mình phải bước theo. Con đường đó ở bên trong tâm thức mình, là của mình, nó có thể rất dài hay rất ngắn, tất cả là tùy nơi mình. Hoặc biết đâu mình đang bước những bước cuối cùng trên con đường và cũng sắp ném bỏ ngọn đuốc, mà mình không hề hay biết?

Dầu sao thì sự trở về đó với chính mình, xem Đạo Pháp là Vị Thầy, là Con Đường giúp mỗi người tự cất bước, chính là quyết định cuối cùng và tuyệt vời nhất của Đức Phật. Mỗi người phải tự thắp đuốc lên để tự soi sáng cho chính mình, giúp mình tìm thấy nơi an trú cho chính mình, không cần phải qua trung gian của bất cứ một người nào nhân danh hay đại diện cho Vị Thầy của mình cả. Thế nhưng chúng ta cũng có thể tự hỏi thế thì các dòng truyền thừa, các tông phái, học phái, các vị đại sư trong quá khứ là gì?

Dưới tác động thúc đẩy của các thứ bản năng, con người ngày càng trở nên phức tạp hơn, đòi hỏi nhiều hơn và không ngừng thắc mắc. Con đường bên trong tâm thức và cuộc sống xã hội bên ngoài trở nên rắc rối hơn, mà chúng ta thường xem đó là sự tiến bộ, và tất nhiên ngọn đuốc soi sáng cho mình cũng phải thích nghi theo với sự “tiến bộ” ấy. Đây là lý do đã làm phát sinh các học phái và tông phái, các triết thuyết cũng như các phép tu tập khác nhau, và nhất là phải cần đến các vị đại sư như Long Thọ, Vô Trước, Thế Thân, Trần na, Bồ-đề Đạt-ma, Huệ năng, Đạo Nguyên... và ngày nay là Đức Đạt-lai Lạt-ma giúp chúng ta thắp lên ngọn đuốc trong tâm thức mình thế thôi.

Dầu sao cũng không hề thấy có một vị đại sư nào dám tự nhận mình là thông minh hơn Đức Phật để mà chỉ trích và sửa đổi Giáo Huấn của Ngài cả. Thật vậy dù một số các vị đại sư có diễn giải sâu sắc hơn Giáo Huấn nguyên thủy mang tính cách thực dụng của Đức Phật, kể cả sáng chế ra thêm nhiều phép tu tập mà Đức Phật không hề nói đến, thế nhưng không phải vì nhờ đó mà ngày nay có nhiều người đạt được giác ngộ hơn so với thời đại của Đức

Phật. Các đệ tử của Ngài cũng như nhiều người chất phác và đơn sơ khác sống trong thung lũng sông Hằng cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ cũng đã từng đạt được giác ngộ ngay trong kiếp sống của họ. Kinh sách cũng kể lại là có nhiều người theo các vị thầy khác chủ trương các giáo lý khác, thế nhưng sau khi được nghe Đức Phật thuyết giảng cũng đã đạt được giác ngộ ngay sau đó. Vì thế thiết nghĩ chỉ cần một nắm lá trong bàn tay của Ngài cũng đủ để thắp lên ngọn đuốc trong tâm thức mình.

Mặc dù Phật giáo sau giai đoạn vàng son đã trở nên “nghèo nàn”, không một học phái hay tông phái lớn nào được hình thành, thế nhưng vào hậu bán thế kỷ XX, hạt giống Đạo Pháp bất ngờ được gieo vào mảnh đất Tây Phương, một mảnh đất vô cùng thuận lợi và thích nghi, và đã thu hút được các thành phần ưu tú nhất trong các xã hội Âu Châu. Kinh Pháp Cú lần đầu tiên được dịch sang các ngôn ngữ Tây Phương vào thế kỷ XIX, trước nhất là bằng tiếng Đức năm 1862, đến nay bằng tiếng Pháp cũng có ít nhất một vài chục bản dịch khác nhau. Phật giáo đã bắt đầu lan rộng và ăn sâu vào đời sống và văn hóa

Tây Phương. Tờ thư pháp và tâm tranh thắm đượm thiên vị của Robert Faure trên đây là một bằng chứng cụ thể. Chỉ cần nhìn vào số sách báo Phật giáo bằng tiếng Pháp xuất bản hằng tháng do các học giả, triết gia, khoa học gia và các nhà sư Tây Phương trước tác, cũng đủ để hình dung sự phát triển của Phật giáo ở Phương Tây nhanh chóng và vững chắc như thế nào. Thắc mắc duy nhất có thể nêu lên là nền Phật giáo Tây Phương là gì, có trung thực với Giáo Huấn của Đức Phật hay không?

Người ta thường hình dung Phật giáo qua hai khía cạnh: Phật giáo “đại chúng” mang nặng tính cách từ bi và tín ngưỡng và Phật giáo “trí tuệ” hướng vào sự hiểu biết. Thế nhưng đây chỉ là hai khía cạnh cực đoan của Phật giáo, sự Giác Ngộ cần đến cả hai khía cạnh này, nhưng đồng thời thì cũng vượt lên trên cả hai khía cạnh ấy. Qua dòng lịch sử Phật giáo trên toàn thể Á Châu, sau mỗi lần Pháp nạn xảy ra thì Phật giáo đều hồi sinh nhờ vào sức sống đã ăn sâu vào văn hóa và truyền thống dân tộc của từng quốc gia, thế nhưng các hình thức Phật giáo hồi sinh này chỉ là “Phật giáo đại chúng” mà thôi. Hãy đơn cử một thí dụ điển hình, sau

lần Pháp nạn thứ ba ở Trung Quốc dưới triều đại nhà Đường, Phật giáo hồi sinh, nhưng đây chỉ là các hình thức Phật giáo đại chúng, Thiên Tông và Kim Cương Thừa - nói chung là Phật giáo trí tuệ - gần như biến mất, Lão giáo thăng thế đã thay vào vai trò này. Thí dụ thứ hai là khi các đạo quân Hồi giáo tràn vào nước Ấn vào cuối thế kỷ XII, thì Phật giáo trí tuệ của thời vàng son biến mất, chỉ có Ấn giáo mang tính cách đại chúng và dân gian đã hồi sinh trở lại.

Phật giáo Tây Phương là một trường hợp đặc biệt, không những chưa từng trải qua một Pháp nạn nào mà còn được thừa hưởng cả một gia tài văn hóa, triết học và khoa học tân tiến, nên đã trở thành một Phật giáo rất tinh khiết và nhất là rất trí tuệ. Phật giáo của một số nước Á Châu cần phải học hỏi Phật giáo Tây Phương để tái lập lại một sự thăng bằng nào đó cho nền Phật giáo đại chúng của mình. Thật ra hiện nay người Tây Phương còn tu tập rập khuôn theo các tông phái lớn như Kim Cương Thừa, Thiên Tông và Phật giáo Theravada, thế nhưng thách đố lớn nhất của họ là phải làm thế nào để xây dựng một nền Phật giáo cho họ. Thật hết sức hiển nhiên là

họ sẽ phải thắp lên một ngọn đuốc cho riêng họ, để soi đường cho họ, hầu thích nghi với xã hội và nền văn hóa lâu đời của họ. Đây là cách mà họ sẽ nêu cao ngọn đuốc Đạo Pháp để mở ra một giai đoạn phát triển mới cho Giáo Huấn của Đức Phật ở Phương Tây, và theo các dấu hiệu cho thấy thì nhất định giai đoạn đó sẽ rất tích cực giúp cho Đạo Pháp trường tồn.

Sau hết là thắc mắc mà nhiều người có thể nêu lên là qua bao nhiêu thử thách Đạo Pháp có còn giữ được sự trung thực hay không? Chúng ta ngày nay có còn bước đúng theo Con Đường mà Đức Phật đã vạch ra cho chúng ta hay không? Thật vậy, quả khó tránh khỏi một sự hoang mang nào đó khi nhìn vào tính cách đa dạng của Phật giáo ngày nay. Thế nhưng thật ra thì sự đa dạng ấy cũng chỉ phản ảnh các cố gắng của các vị đại sư trong quá khứ nhằm diễn đạt những gì thật cao siêu trong Giáo Huấn của Đức Phật, và trên một mặt khác dù cho các phép tu tập có phức tạp hơn so với thời kỳ của Đức Phật, thì tất cả cũng chỉ mang tính cách phụ thuộc hay là những “phương tiện thiện xảo” với mục đích thích nghi với năng khiếu và xu hướng của người tu tập giúp họ đến gần

hơn với giáo lý của Đức Phật mà thôi. Nếu trở lại với mô hình tiêu biểu của bản kinh *Đại Bát Niết Bàn* bằng tiếng Pa-li và các bản kinh *Đại Thừa Đại Bát Niết Bàn* bằng các tiếng Phạn và tiếng Hán, thì chúng ta sẽ có thể hình dung dễ dàng hơn các khía cạnh trên đây.

Nói cách khác là nếu muốn tìm hiểu cốt lõi - vô cùng thực dụng và thiết thực - của Đạo Pháp thì nên trở về với kinh điển bằng tiếng Pa-li, và nếu muốn đi xa hơn và ngưỡng mộ các khía cạnh siêu việt của Đạo Pháp, giúp mình hòa nhập sâu xa hơn với Giáo Huấn của Đức Phật thì nên tìm hiểu thêm kinh điển bằng tiếng Phạn và bước theo các vị đại sư Đại Thừa trong quá khứ, họ sẽ giúp mình ôm được nhiều lá simsapa hơn trong khu rừng mênh mông của Đạo Pháp. Đó là hai sắc thái thật đặc thù của Phật giáo: một đảng bảo tồn thật trân quý nền Giáo Huấn do Đức Phật đưa ra, và một đảng thích ứng những gì siêu việt trong nền Giáo Huấn ấy với sự tiến hóa của nhân loại trong tất cả mọi lãnh vực, từ triết học, khoa học cho đến thói tục và truyền thống của các xã hội con người.

Dù mang hai khía cạnh hay sắc thái khác biệt nhau thế nhưng Phật giáo lúc nào

cũng là Phật giáo, Đạo Pháp của Đức Phật không hề bị chia năm xẻ bảy để làm phát sinh ra các tôn giáo khác. Chẳng phải Phật giáo là một trong các tín ngưỡng lâu đời và nguyên vẹn nhất của nhân loại hay sao? Không có một tín ngưỡng nào - ngoài Phật giáo ra - có thể tạo được cho mình cả hai khía cạnh ấy. Phải chăng Giáo Huấn của Đức Phật luôn giữ được nguyên vẹn là nhờ vào quyết định của Ngài không trao Đạo Pháp vào tay bất cứ ai, kể cả các đệ tử của Ngài, mà chỉ khuyên mỗi người trong chúng ta hãy tự thấp lên ngọn đuốc soi sáng cho chính mình. Quyết định siêu việt ấy không những cho thấy tầm nhìn thật xa của Đức Phật mà còn nói lên tình thương và cả sự tin tưởng của Ngài đối với mỗi người trong chúng ta hôm nay, không bắt chúng ta phải cầu xin và lệ thuộc vào ai cả. Nếu hiểu được điều đó thì chúng ta cũng không nên phụ lòng thương yêu và sự tin tưởng của Ngài đối với chúng ta, mà hãy can đảm và tự tin thấp lên ngọn đuốc soi đường cho mình, bởi vì đây là cách giúp mình biết thương yêu chính mình, thương yêu chúng sinh và thương yêu Đức Phật, và đây cũng sẽ là cách giúp cho Đạo Pháp được trường tồn.

Phụ lục 1

Kinh sách trên lá bời

Lá bời là một từ dịch âm từ tiếng Mã-lai talipat (ngôn ngữ alam), từ tiếng Ấn talpat (ngôn ngữ hindi), từ tiếng Phạn talapattra (*tala* có nghĩa là *cây dừa*, *pattra* có nghĩa là *lá*). Các ngôn ngữ Tây Phương gọi là tallipot, tiếng Việt thông dụng gọi là lá buông hay lá cây cọ. Tên khoa học là *Coripha umbraculifera*.

Dưới đây là một số hình ảnh cho thấy cách chế biến các tàu lá bời dùng để ghi chép kinh sách của sắc tộc Thái sống trong các vùng biên giới Tứ Xuyên (Trung Quốc), Thái Lan, Lào và Việt Nam.



1- Cây lá bời (cây cọ hay cây lá buông)



2

2- Tàu lá bổi



3

3- Luộc lá



4

4- Quán thanh cuộn tròn



5



6

5- Chặt các cuộn lá thành từng đoạn ngắn, 6- Khắc chữ



7- Tắm dầu để tránh thấm nước



8- Kinh lá bồi

Phụ lục 2

Thị trấn Kosambi

Kosambi, Hán dịch là Kiêu-đàm-di, Câu-thương-di, Kiêu-thương-di, v.v., là kinh đô của vương quốc Vamsa, một thị trấn quan trọng vào thời Đức Phật và cả sau đó dưới triều đại của hoàng đế A-dục. Ngày nay thị trấn Kosambi có một cái tên mới là Kosam, nằm về mạn tây-nam của thành phố Allahabad thuộc tiểu bang Uttar Pradesh. Các công cuộc khảo cổ thực hiện vào các năm 1949-1950 đã tìm thấy các tường thành cổ của kinh đô Kosambi và di tích của một ngôi chùa lớn (vihara) tên là Ghositarama, xây dựng vào thời đại khi Đức Phật còn tại thế. Hoàng đế A-dục cũng có cho dựng một trụ đá lớn ở thị trấn này.

Phụ lục 3

Cây simsapa

Năm 2008, một nữ Phật tử người Mỹ tên là Alexandra Parker đã xác định được cây simsapa, đó là một loại cây to, tên khoa học là *Dalbergia sissoo* Roxb, tên thông dụng là Shisham hay Sissoo, là một loại cây rừng và cũng được trồng nhiều trên toàn vùng bắc Ấn. Cây simsapa cho một loại gỗ quý màu đỏ gọi là “gỗ hồng Ấn Độ” (Indian redwood) dùng để đóng bàn ghế và các vật dụng bằng gỗ. Người viết bài này có tham khảo một người bạn chuyên gia về thực vật, và được biết cây *Dalbergia sissoo* không có ở Việt Nam, thế nhưng cùng là một giống với cây Trắc và cây Cẩm Lai, do đó theo ý kiến của người bạn này thì nếu muốn có một cái tên rất Việt Nam thì có thể gọi cây simsapa (*Dalbergia sissoo*) là “Cây Trắc gỗ hồng”.



Cây Simsapa (*Dalbergia sissoo*), hoa và quả

Bures-Sur-Yvette, 04.08.15

Hoang Phong

KINH SUNITA-SUTTA

(Câu chuyện về người nghèo khổ Sunita)

Bài kinh này được chọn trong bộ kinh Theragatha mà kinh sách Hán ngữ gọi là Trường Lão Tăng Kệ, thuộc Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka). Trong chữ Theragatha thì tiền ngữ *thera* có nghĩa là “người xưa” hay “người đi trước”, và hậu ngữ *gatha* có nghĩa là thi phú và nguyên chữ *theragatha* thì có nghĩa là “các bài thơ của người xưa”. Kinh sách Hán ngữ gọi là Trường Lão Tăng Kệ, nhưng thiên nghĩ cách dịch này không được sát nghĩa lắm. Chữ Khuddaka thì có nghĩa là [các bài kinh] nhỏ hay ngắn.

Bài kinh hay đúng hơn là bài thơ Sunita này đã được Gabriel ‘Jivasattha’ Bittar, một người tu tập theo Phật Giáo Theravada và cũng là giáo sư tiên sĩ khoa học giảng dạy về

môn “Tiến hóa chủng loại” (Phylology) tại các đại học Genève và Lausanne (Thụy Sĩ), dịch sang tiếng Pháp vào khoảng năm 1998. Bài kinh này cũng đã được một nhà sư Theravada người Mỹ là Thinassaro Bhikkhu dịch sang tiếng Anh năm 1994. Bản Việt dịch dưới đây được dựa vào cả hai bản dịch này. “Nhân Vật” Sunita cũng thấy nhiều lần nói đến trong kinh *Jataka* (*Kinh về Tiền thân Đức Phật*).

Bản dịch tiếng Pháp mang tựa là *Le Témoignage de Sunita* (*Nhân chứng Sunita*), bản dịch tiếng Anh mang tựa là *Sunita the Outcast* (*Sunita một người thuộc giai cấp Tiệt Dân*). Các bài kinh trong Tiểu Bộ Kinh dường như tương đối ít được quan tâm đến hơn so với các kinh khác, có lẽ là vì khá đa dạng và không đồng đều, đôi khi quá ngắn (?), dẫu sao thì cũng có nhiều bài rất sâu sắc và siêu việt. Một số kinh được trình bày dưới hình thức thơ (riêng trong tập Trường Lão Tăng Kệ đã có đến 264 bài thơ với tất cả là 1.291 tiết!). Hầu hết các bài kinh trong Tiểu Bộ Kinh thường có nguồn gốc rất xưa.

Sunita-Sutta

(Theragatha. XII.2 - PTS ; Theragatha, 620-631)

Câu chuyện về người nghèo khổ Sunita

Tôi sinh ra trong một gia đình thấp hèn,
 Cực khổ, dăm bữa đói một bữa no.
 Sinh sống với một nghề hèn mọn:
 Quét dọn và nhặt hoa héo rơi xuống từ các
 bệ thờ (của những người Bà-la-môn).
 Chẳng ai màng đến tôi, mọi người khinh miệt
 và hay rầy mắng tôi,
 Hễ gặp ai thì tôi cũng phải cúi đầu vái lạy.
 Thế rồi một hôm, tôi được diện kiến
 Con Người ấy,
 Một Con Người đã hoàn toàn Giác Ngộ.
 Một đoàn tỳ kheo bước theo sau,
 Người Siêu Phàm ấy đi vào thị trấn
 Ma Kiệt Đà (Magadha).
 Tôi bèn vứt bỏ quang gánh (dùng để hốt rác),
 Chạy đến gần chấp tay và cúi đầu vái lạy.
 Nào ngờ, với tấm lòng ngập tràn từ bi,
 Con Người Siêu Phàm ấy đã vì tôi mà dừng lại.
 Tôi bèn phủ phục dưới đôi chân Vị Thầy
 nhân từ,

[Rồi] lùi lại và đứng sang một bên,
 Tôi bèn cất lời xin Con Người xứng đáng
 nhất trong thế gian này,
 Hãy cho phép tôi được bước theo chân Ngài.
 Và Vị Thầy từ bi và nhân từ đó,
 Với tất cả sự triu mến, cất lời với tôi rằng:
 “Này người tỳ kheo của ta, hãy bước đến
 bên cạnh ta!”
 Và như thế đó tôi được trở thành một người
 tu hành.

....

Theo lời dạy của Vị Thầy,
 Tôi tìm nơi an trú trong một khu rừng hoang
 vắng,
 Hầu có thể tu tập theo những lời chỉ dạy
 của Ngài.

....

[Một hôm] với nụ cười trên môi, Vị Thầy bảo
 với tôi rằng:
 Với nghị lực và một tấm lòng tinh khiết,
 Sống thanh đạm và luôn chủ động chính mình,
 Ấy là cách giúp mình trở thành một con
 người cao cả,
 Và mở ra cho mình con đường thánh thiện.

Vài lời ghi chú của người dịch

Những vần thơ thật đơn sơ, chân tình và cảm động này của bài kinh đã làm dậy lên những xúc cảm bàng hoàng và thật sâu xa khiến chính người chuyển ngữ cũng không sao kềm giữ được những nỗi niềm xao xuyến bùng lên trong lòng mình, nên dù có muốn cũng chẳng còn một lời nào để gửi gắm thêm. Chỉ ước mong rằng những vần thơ của bài kinh này có thể khơi động được chút từ bi nào đang ẩn chứa trong đáy tâm hồn của mỗi người trong chúng ta.

Bures-Sur-Yvette, 17.01.15
Hoang Phong chuyển ngữ

DI HÀI CÒN NGUYÊN VẸN CỦA MỘT NHÀ SƯ TỊCH DIỆT CÁCH NAY HAI TRĂM NĂM



1

H.1: Di hài của của một nhà sư trong tư thế tọa thiền viên tịch cách nay 200 năm được tìm thấy ở Mông Cổ (xin lưu ý là bàn tay trái để ngửa là thủ ấn trong lúc hành thiền, thủ ấn của bàn tay phải không trông thấy rõ trong hình trên đây)

Di hài nguyên vẹn trong tư thế ngồi thiền của một nhà sư tịch diệt cách nay 200 năm vừa được tìm thấy ở Mông Cổ. Tờ báo Siberian Times bằng tiếng Anh của Nga phát hành ngày 02 tháng 2 năm 2015, đã đưa tin này trước nhất, và sau đó các hãng thông tấn, truyền hình và báo chí khắp nơi trên thế giới tiếp tục loan báo và đã gây ra một tiếng vang không nhỏ.

Khi vừa được thông báo về tin này thì Bác sĩ người Mỹ Barry Kerzin, một nhà sư tu tập theo Phật Giáo Tây Tạng và cũng là đệ tử của Đức Đạt-lai Lạt-ma, đã cho biết rằng: *“Nếu một người tu tập hòa nhập được vào thể dạng tukdam (tukdam là một thể dạng thật sâu của thiền định thuộc quá trình của cái chết. Nếu một người tu tập cao thâm có thể lưu lại trong thể dạng này - có thể chỉ ngắn hạn hay thật lâu dài - thì trong khoảng thời gian đó thân xác sẽ giữ được sự tươi tốt và không hề bị hư hoại. Thể dạng thiền định này còn được gọi là thể dạng của ánh sáng trong suốt xảy ra trong quá trình chuyển tiếp giữa cái chết và sự sinh gọi là bardo) và giữ được thật bền vững thể dạng này hơn ba tuần lễ*

thì có nghĩa là người này đã trở thành một vị Phật.... Thể dạng ấy có thể tạo ra các tác động đối với những người chung quanh khiến họ cảm nhận được một niềm hân hoan hiện ra trong nội tâm mình”



2



3

H.2&3: Đức Đạt-lai Lạt-ma và nhà sư bác sĩ Barry Kerzin

Theo sự nhận xét của vị sáng lập và cũng là viện trưởng Viện Nghệ Thuật Phật Giáo Mông Cổ là Ganhugiyn Purevbata, thì “bàn tay trái để ngửa của di hài là thủ ấn cho biết là đang ở trong tình trạng hành thiền và thủ ấn của bàn tay phải thì nói lên sự thuyết giảng

Kinh Hoa Sen”. “Theo sự tin tưởng của Phật Giáo Tây Tạng” thì vị sư này “chưa phải là chết mà đang hành thiền” (tức là đang ở trong thể dạng tukdam).

Gốc tích của vị sư này vẫn còn là một sự huyền bí. Di hài của ông đang được các bác sĩ giám định (trên phương diện pháp lý), các học giả Phật Giáo cũng như các khoa học gia khảo nghiệm, nhằm tìm cách xác định nguồn gốc và danh tính của ông. Di hài của ông được tìm thấy khá bất ngờ tại Songino Khairkhan, một thị trấn nhỏ ở tây bắc thủ đô Ulaan-Bataar. Báo Siberian Times của Nga và Đài BBC của Anh Quốc cũng như một số báo chí khác cho biết thêm là di hài của ông có thể đã được phát hiện ở một nơi khác và được mang đến gần thủ đô Ulaan-Bataar là nhằm mục đích đem bán. Một người đàn ông 45 tuổi, tình nghi chủ mưu việc này đã bị cảnh sát bắt giữ. Theo luật pháp của Mông Cổ thì người này có thể bị phạt 40.000 Âu kim/euros (khoảng gần 50.000 đô-la) và bị tù giam từ 5 đến 12 năm. Di hài của nhà sư này hiện đang được giao cho Trung Tâm Quốc Gia Giám Định Ulaan-Bataar (Ulaanbataar National Centre

of Forensic Expertise) thẩm định. Theo một viên chức dấu tên hé lộ cho biết thì di hài đã được tìm thấy trong một hang động ở một nơi mang tên là Kobdsk.



4

H4: Gian nhà nơi cất dấu di hài trước khi cảnh sát tìm thấy (The Siberian Times 02.02.2015)



5

H.5: Di hài đang được cảnh sát thu hồi (Báo Huffintong Post, 05.02.2015)

Một số người cho rằng sở dĩ di hài đã được bảo toàn nguyên vẹn là nhờ vào tấm da thú khoác lên người và nhờ khí hậu giá rét của vùng Sibera. Về tấm da thì hiện nay người ta cũng chưa xác định được là da của loài thú nào, có thể là da bò, ngựa hoặc lạc đà. Dầu sau thì khí hậu và tấm da cũng không hội đủ các điều kiện cần thiết để bảo quản tình trạng tươi tốt của di hài sau hai trăm năm.

Một giả thiết về nguồn gốc của nhà sư trên đây

Trong lúc chờ đợi kết quả khảo nghiệm, một số học giả và tăng đoàn lãnh đạo Phật Giáo Mông Cổ cho rằng vị sư này có thể là thầy của một vị Lạt-ma nổi tiếng người Nga là Dashi-Dorzho Itigilov, vì di hài của nhà sư này dù đã tịch diệt 75 năm, nhưng khi được phát hiện vẫn còn giữ được sự tươi tốt của một người “vừa mới qua đời” và cũng ở trong tư thế tọa thiền. Sự phát hiện này đã xảy ra cách nay hơn 10 năm - một cách chính xác là ngày 11 tháng 9 năm 2002 - và đã gây ra một tiếng vang rất lớn trong dư luận thời bấy giờ. Hầu hết các hãng thông tấn, truyền hình và báo chí trên thế giới đều cũng đã đưa tin và bình luận

rộng rãi. Vì thế thiết nghĩ cũng nên tìm hiểu thêm về sự phát hiện này vì đây cũng có thể là cách mang lại một vài hiểu biết thêm về sự kiện các nhà sư cao thâm - thuộc Phật Giáo Tây Tạng cũng như Thiên Tông - thường chọn sự ra đi của mình trong tư thế tọa thiền và giữ được thân xác lâu dài không bị hư hoại.

Dashi-Dorzho Itigilov là một vị Lạt-ma Nga gốc người xứ Cộng hòa tự trị Buryatia (Bouratie), thuộc nam Tây Bá Lợi Á (Siberia) sát với Mông Cổ. Ông sinh năm 1852, xuất gia lúc 16 tuổi, nhưng vẫn tiếp tục học thêm về y khoa và triết học tại đại học Phật Giáo Anninsky Datsan (nay đã hoang phế). Năm 1891 ông được tôn làm vị Lạt-ma Chambo thứ XII của Phật Giáo Nga và đảm trách chức vụ chủ tịch tổng hội Phật Giáo Nga, và cùng trong năm này ông đã chủ tọa lễ khánh thành ngôi chùa đầu tiên ở Âu Châu tại thành phố Saint-Petersbourg. Ông từng được Nga Hoàng gắn huân chương năm 1917, và sau đó cũng đã được chính quyền Cộng Sản gắn huân chương tuyên dương ông do sự tham gia tích cực của ông trong việc chăm lo và săn sóc thương binh trong Thế Chiến Thứ I.

Thế nhưng năm 1926 sau khi “chế độ cộng sản cứng rắn được thiết đặt”, ông khuyên các nhà sư hãy rời bỏ xứ sở của mình, và cứ để mặc ông lưu lại với một số đệ tử. Một năm sau, lúc ấy ông cũng đã 75 tuổi và cảm thấy ngày ra đi của mình đã đến, bèn sai các đệ tử tổ chức nghi lễ tiễn đưa ông. Thế nhưng họ nhất định không tuân vì thấy ông vẫn bình thường và khỏe mạnh. Một hôm ông lẳng lặng ngồi xuống hành thiền, nhiều vị Lạt-ma khác thấy thế cũng ngồi theo. Được một lúc lâu thì ông ra đi, vẫn ngồi im thật vững vàng trong tư thế kiết già.

Trong di chúc để lại ông yêu cầu hãy chôn ông ở tư thế tọa thiền và sau ba mươi năm thì nên khai quật mộ ông. Các đệ tử liệm ông trong một quan tài - đúng hơn là một cái thùng lớn bằng gỗ thông - và chôn cất ông trong nghĩa trang của các vị Lạt-ma tại một nơi gọi là Khukhe-Zurkhen thuộc nước Cộng hòa tự trị Buryatia cạnh biên giới Mông Cổ. Khi tường thuật về các sự kiện liên quan đến việc phát hiện di hài của nhà sư tịch diệt đã 200 năm trên đây, đài BBC cũng có nhắc đến việc phát hiện di hài nguyên vẹn của nhà sư Dashi-Dorzho

Itigilov này và cho biết thêm: “Vào năm 1927, vị Lạt-ma Dashi-Dorzho Itigilov từng dặn dò các đệ tử của mình là sau khi ông ra đi thì 30 năm sau hãy nên khai quật mộ ông”.

Năm 1955 - chỉ mới 28 năm sau khi ông mất - một số nhà sư và Phật tử kín đáo khai quật mộ ông và nhận thấy di hài của ông “nguyên vẹn như một người còn sống”, họ bèn bỏ muối vào quan tài và chôn cất trở lại. Thế nhưng họ đã phá bỏ mộ bia, chỉ vì lúc đó dù Staline đã chết, nhưng chế độ cộng sản vẫn vô cùng cứng rắn, vẫn tiếp tục đàn áp và tận diệt tôn giáo, và cũng kể từ đó câu chuyện về di hài của ông chỉ được truyền tụng kín đáo trong giới tu hành.

Mãi đến năm 2002, mới có một vị Lạt-ma trẻ tuổi là Bimba Dorzhiev nghĩ đến việc khai quật mộ ông xem sao. Vị Lạt-ma này tìm được một người đã 88 tuổi biết nơi chôn cất của vị Lạt-ma Dashi-Dorzho. Ngày 11 tháng 9, ngôi mộ được khai quật lần thứ hai với sự chứng kiến của các vị chức sắc trong tăng đoàn Phật Giáo Nga, các khoa học gia, các bác sĩ giám định pháp lý và một nhiếp ảnh gia. Phúc trình chính thức cho biết là di hài của ông “tươi tốt

như người vừa qua đời chưa quá 36 giờ”, da dẻ và chân tay vẫn còn mềm mại.



6



7

H.6: Di hài vị Lạt-ma Dashi-Dorzho Itigilov (1852-1927)

H.7: Ngôi chùa Datsan Ivolguinsk nơi di hài của vị Lạt-ma Dashi-Dorzho Itigilov được tạm lưu giữ trước khi đưa đến một ngôi chùa mới.

Ngày 23 tháng 4 năm 2003, một đại hội Phật Giáo được tổ chức và các vị Lạt-ma mượn

dịp này để chính thức tuyên bố di hài của nhà sư Dashi-Dorzho là xá lợi của toàn thể Phật Giáo Nga, và đồng thời trong dịp này một buổi lễ đặt viên đá đầu tiên cũng đã được tổ chức nhằm xây dựng một ngôi chùa mang tên là Itigel Khambyn Ordon dành riêng để thờ phụng ông. Năm 2005 di hài của ông được đưa đến đây và được thờ trên bệ với các điều kiện khí hậu và độ ẩm của bối cảnh tự nhiên bên ngoài (không đặt trong lồng kính với các điều kiện bảo quản thích nghi). Tháng 4 năm 2013 Vladimir Poutine đích thân đến Buryatia để “nói chuyện” với Dashi-Dorzho Itigilov và đàm thoại với các vị Lạt-ma khác.

Vài lời ghi chú của người viết

Thật ra trong khi đọc các mẫu tin trên đây thì người viết cũng chỉ nghĩ rằng đây là một sự kiện có thể liên hệ ít nhiều đến một tín ngưỡng mà mình mong muốn được học hỏi thêm, và do đó cũng đã cố gắng tìm kiếm thêm một vài tư liệu liên hệ hầu giúp mình có thể suy xét cẩn thận hơn mà thôi. Thế nhưng thật cũng hết sức bất ngờ là mẫu tin này không những vẫn còn đang được các cơ quan truyền

thông Tây Phương quan tâm và tiếp tục đưa tin mà còn được phổ biến rộng rãi trên nhiều trang mạng Phật Giáo tiếng Việt. Những mẫu tin “hấp dẫn” dễ khơi động sự “tò mò” thường là một “món hàng” thu hút người đọc, nhưng sau đó biết đâu cũng có thể mang lại một sự hoang mang nào đó cho họ. Vì thế cũng xin mạn phép mượn mẫu tin trên đây như là một dịp để cùng chia sẻ với người đọc một vài suy tư về các sự kiện này. Thật vậy một người tu tập luôn phải nhìn vào các sự kiện hay hiện tượng như thế qua nhiều góc nhìn khác nhau, ít nhất là dưới hai khía cạnh: tính cách khách quan và chính xác của một sự kiện và sự ích lợi của sự kiện ấy đối với việc tu tập của mình.

Quả rất khó cho mỗi người trong chúng ta được hội đủ điều kiện và khả năng để khẳng định tính cách xác thực về một hiện tượng hay sự kiện qua tất cả các khía cạnh của nó, tuy nhiên chúng ta cũng có thể tin vào các kết quả mang lại từ các công cuộc khảo sát và giám định của các chuyên gia và học giả nhiều kinh nghiệm hơn mình. Đối với những vấn đề liên quan đến tín ngưỡng thì chúng ta cũng có thể tin vào những người tu hành uyên bác, cao

thâm và chân chính. Những sự tin tưởng ấy có thể mang lại cho chúng ta một niềm tin nào đó trong việc tu tập của mình, mặc dầu trong thâm tâm thì đôi khi chúng ta cũng khó tránh khỏi đôi chút hoang mang nào đó - chẳng hạn như những sự kiện mang tính cách mâu nhiệm và huyền bí trên đây.

Khía cạnh thứ hai của một sự kiện cần phải quan tâm là tính cách thật sự ích lợi của nó. Đối với một người tu tập Phật Giáo sự quan tâm ấy chính là sự chú tâm, giúp mình phân tích một hiện tượng hầu rút tĩa những gì thiết thực và lợi ích từ sự phân tích ấy. Sự chú tâm và phân tích đó đối với con đường Phật Giáo không phải là để tìm hiểu những gì mâu nhiệm trong bối cảnh bên ngoài mà là sự chú tâm và phân tích hướng vào chính tâm thức mình, nhằm tìm hiểu sự vận hành của nó hầu giúp mình canh chừng và biến cải nó.

Bất cứ một hình thức phóng tâm vào các sự kiện bên ngoài đều mang ít nhiều tính cách lạc hướng, và dễ đưa đến sự hoang mang cho mình mà thôi. Ngày nay nhờ các phương tiện truyền thông tân tiến, vô số tin tức cũng như các bài viết, bài giảng được phổ biến rộng

rãi và được xem là thuộc lãnh vực Phật Giáo, thế nhưng thật ra đôi khi cũng chỉ mang tính cách “bên cạnh” hay “vòng ngoài” của con đường tu tập đích thật, có nghĩa là chỉ nêu lên các nguyên tắc đạo đức thông thường trong xã hội hoặc các kinh nghiệm cá nhân biểu lộ cái tôi của mình, không hề phản ánh được các khía cạnh thâm sâu của giáo huấn Phật Giáo. Các sự “lạm phát” và “lạm dụng” đó tất khó tránh khỏi mang lại một chút hoang mang cho những người thật sự mong muốn biến cải và tinh khiết hóa tâm thức của chính mình.

Bài viết trên đây thuật lại các sự kiện liên quan đến một biến cố lạ thường, dù là các chi tiết liên quan đã được chọn lọc và cân nhắc cẩn thận cho thấy là biến cố ấy có thể không hẳn là không hàm chứa một sự thật nào đó, thế nhưng thật ra thì cũng chỉ là một cách mượn dịp nhằm nhắc nhở mỗi người trong chúng ta luôn phải cảnh giác, không nên để cho sự chú tâm rời khỏi tâm thức mình, bởi vì đây mới thật sự là phương cách tu tập hữu hiệu nhất. Ngoài ra những gì xảy ra hay không xảy ra trong khi tu tập, và dù là có mâu nhiệm hay không, thì cũng chỉ là những gì phụ thuộc

và thứ yếu, đến với người tu tập một cách tự nhiên và bình thường.

Bures-Sur-Yvette, 12.02.15

Hoang Phong

Độc giả có thể xem thêm về mẫu tin này qua các tài liệu trên mạng như:

- youtube: https://www.youtube.com/watch?v=WCvq5Vi_D9I

- báo Huffington Post: http://www.huffingtonpost.fr/2015/02/05/moine-boudhiste-200-ans-meditation_n_6621976.html

- BBC News: <http://www.bbc.com/news/world-asia-31125338>

- Francetvinfo: http://www.francetvinfo.fr/monde/asie/ce-moine-momifie-n-est-pas-mort-il-medite-selon-des-experts-bouddhistes_817037.html

- báo New-York Times: <http://www.nytimes.com/2002/10/01/world/ivolginsk-journal-a-russian-lama-s-body-and-his-faith-defy-time.html>

v.v...

HÒA ĐỒNG TÔN GIÁO (Paix entre les religions)

Hòa Thượng
Parawahera Chandaratana



Hòa thượng Parawahera Chandaratana

Lời giới thiệu của người dịch

Hòa đồng tôn giáo chưa bao giờ trở thành một vấn đề được quan tâm như hiện

nay. Dưới đây là một bài viết của một nhà sư Phật Giáo Tích Lan là Hòa Thượng Parawahera Chandaratana về vấn đề thật phức tạp này, và bài này đã được một số trang mạng đăng tải cách nay hơn một năm. Ông tu tập theo Phật Giáo Theravada và trụ trì một ngôi chùa do chính ông thành lập vào năm 1989 tại một vùng ngoại ô phía Bắc thành phố Paris. Ngày lễ khánh thành của ngôi chùa này đã được đại sứ Tích Lan tại Pháp đích thân tham dự, và cũng ở tại ngôi chùa này nhiều nhà sư Theravada nổi tiếng như Hòa thượng Walpola Rahula, Hòa thượng Hénépola Gunaratana, và một học giả Phật Giáo Theravada rất uyên bác là tiến sĩ Mohan Wijayaratna đã từng đến thuyết giảng và ngồi thiền với các phật tử trong vùng Paris.

Hòa thượng Parawahera Chandaratana sinh năm 1954 và đã xuất gia từ lúc 10 tuổi. Dưới đây là bài viết nêu lên quan điểm của ông về vấn đề hòa đồng tôn giáo.

Hòa đồng tôn giáo

Parawahera Chandaratana

Các tôn giáo nên hợp tác với nhau hầu góp phần mang lại một nền hòa bình cho toàn thế giới. Nếu tìm hiểu cặn kẽ những lời ủy thác do các vị sáng lập tôn giáo đã lưu lại cho chúng ta ngày nay, thì tất chúng ta sẽ hiểu rằng những lời ấy đều đã được ghi sẵn trong kinh sách của mỗi tôn giáo, và nhất loạt nêu lên trọng trách của mỗi người chúng ta trong xã hội.

Giáo huấn Phật Giáo rất thiết thực, và luôn tôn trọng các tôn giáo khác. Vào thời kỳ Đức Phật còn tại thế, nhiều trào lưu tư tưởng khác nhau đã được phát sinh, đưa đến sự hình thành của thật nhiều tín ngưỡng khác nhau, và tình trạng đó cũng chẳng khác gì ngày nay. Trước khi đạt được Giác Ngộ, vị hoàng tử Tất Đạt Đa cũng đã phải để ra nhiều năm dài nghiên cứu các hệ thống triết học phổ biến vào thời bấy giờ ở Ấn Độ. Dù không hoàn toàn tin vào những điều mà mình đã được học hỏi, thế

nhưng không phải vì thế mà Ngài không kính trọng các vị thầy mình.

Vào các thời kỳ về sau này, tín đồ của các học thuyết khác nhau không còn giữ được sự bao dung giữa họ với nhau như trước đây nữa. Các xã hội Tây Phương vẫn còn duy trì những sự hiềm khích thật tệ hại, chẳng hạn như giữa Thiên Chúa Giáo và Tin Lành Giáo. Dù rằng những sự hiềm khích ấy đã đi vào lịch sử thế nhưng đôi khi vẫn còn tạo ra những sự xung đột, chẳng hạn như ở Bắc Ái Nhĩ Lan. Trên thực tế thì cả hai tập thể tương khắc ấy đều cùng tôn thờ chung Chúa Ki Tô, một vị Cứu Thế nêu lên tình thương yêu và tình huynh đệ.

Nơi quê hương mà tôi sinh ra đời thì nhiều sự xung đột cũng đã từng xảy ra giữa người Tamil và quân đội Singhalais, và các sự xung đột này cũng thật hết sức phi lý, chẳng khác gì các sự xung đột trên đây. Người Tamil [di dân từ Ấn Độ] theo Ấn Giáo, và theo tôn giáo này thì Đức Phật là vị tái sinh của thần Visnu, trong khi đó thì những người [dân địa phương] Singhalais tuy theo Phật Giáo

nhưng đều tôn kính các vị thần linh Ấn Giáo, thế nhưng những sự xung đột vũ trang giữa hai tập thể tôn giáo này vẫn cứ tiếp diễn và cũng đã kéo dài từ nhiều chục năm nay, cũng chỉ vì các lý do chính trị mà thôi. Dù rằng những người tu hành chân chính trong Ấn Giáo cũng như trong Phật Giáo đều tôn trọng phi-bạo-lực và xem *ahimsa* (tiếng Phạn và Pa-li có nghĩa là phi-bạo-lực) là mục đích của tín ngưỡng mình, thế nhưng những người thế tục thì lại không quan tâm đến điều ấy. Chẳng hạn như trong một cuộc tranh chấp xảy ra vào năm 1983, nhiều gia đình theo Ấn Giáo bị các đám người ngoài đường tấn công và họ đã phải ẩn náu trong các chùa chiền Phật Giáo ở Colombo.

Quả thật hết sức khó tránh khỏi các trường hợp cuồng tín khiến một số tín đồ của tôn giáo này hay tôn giáo khác bất tuân các giới luật nêu lên trong tín ngưỡng của mình. Kinh Ko-ran (Hồi Giáo) ghi rõ rằng tôn giáo không mang tính cách bắt buộc. Thế nhưng có phải đây là những gì đang xảy ra ở Algeria hay chẳng? Nhiều người vô tội, không những

chỉ là người lớn mà là cả trẻ em, cũng đã bị thiệt mạng một cách thật phi lý, tất cả cũng chỉ vì tình trạng cuồng tín về tôn giáo mà ra, nếu có thể nói như vậy. Vì thế tinh thần bao dung và sự tự do tư tưởng là những yếu tố phải tôn trọng đối với mọi niềm tin tôn giáo.

Đức Phật dạy chúng ta phải giữ một thái độ bao dung đối với tất cả các tôn giáo khác bằng cách nêu lên tấm gương của chính mình. Một lần có một người chủ gia đình giàu có tên là Ưu-bà-li (Upali), (là một đệ tử của vị Ni-kiền Tử/Nigantha Nāthaputta, là người sáng lập ra đạo Ja-in) đến tìm Đức Phật để tranh cãi về chủ thuyết *kamma* (nghệp/thuyết nhân quả). Quan điểm về chủ thuyết *kamma* trong Phật Giáo khác hẳn với đạo Ja-in. Sau khi đã được nghe các luận cứ mà Đức Phật đã đưa ra, Ưu-ba-li nhận thấy những sự sai lầm của mình và ngỏ lời xin Đức Phật cho mình được trở thành một người đệ tử tại gia của Ngài, và cho biết rằng sẽ không ủng hộ Ni-kiền Tử nữa. Thế nhưng Đức Phật lại khuyên người này không được hấp tấp như thế mà phải nên tiếp tục tôn trọng người thầy cũ của mình.

Một vị đại vương của nước Ấn là Asoka đã từng áp dụng chính sách bao dung trên đây vào việc cai trị và quản lý xứ sở của mình. Vị vua này đã cho khắc các chỉ dụ của triều đình trên các trụ đá, trong số các chỉ dụ này có một câu như sau: “Không nên chỉ biết tôn vinh tôn giáo mình và lên án các tôn giáo khác. Biết tôn trọng điều đó sẽ là cách giúp tôn giáo mình thêm lớn mạnh nhưng đồng thời cũng là cách góp phần phát triển các tôn giáo khác nữa”. Các cột trụ làm bằng đá quả là một sáng kiến thật tuyệt vời - những người truyền giáo ngày nay mỗi khi quảng bá đức tin tôn giáo của mình và chê trách đức tin của kẻ khác thì cũng nên nhìn vào thông điệp quý giá ấy đã được ghi khắc từ những thời kỳ cổ đại của nước Ấn.

Sự tự do tư tưởng đã được Đức Phật nêu lên hết sức rõ ràng qua những câu thuyết giảng tuyệt vời trong kinh *Kesamutthi-sutta* (trong *Anguttara Nikaya/Tăng Nhất Bộ Kinh, AN.3.66*). Một hôm có một người dân sống trong một ngôi làng tỏ bày những sự thắc mắc của mình với Đức Phật như sau:

“Kính bạch Đấng Thế Tôn, thỉnh thoảng có nhiều vị thầy đến làng chúng tôi và thuyết giảng nhiều giáo huấn khác nhau. Hôm thì người này giảng thế này, hôm thì người khác giảng thế khác, chẳng những khác nhau mà đôi khi còn đối nghịch nhau nữa. Các vị thầy ấy cứ thay nhau đến làng chúng tôi thuyết giảng nhiều điều khiến chúng tôi không sao tránh khỏi nghi ngại và hoang mang. Chúng tôi không còn biết thế nào là đúng thế nào là sai. Vì quá đối hoang mang nên chúng tôi đành xin Ngài hướng dẫn và chỉ cách cho chúng tôi phải làm thế nào để loại bỏ được những gì lệch lạc”.

Đức Phật đã trả lời người này như sau:

“Khi nghe những lời giáo huấn trái ngược nhau thì tất sẽ khó lòng mà tránh khỏi hoang mang, điều đó thật hết sức tự nhiên. Vì thế nên phải hiểu rằng không được tin vào một điều nào đơn giản chỉ vì điều ấy đã được lưu truyền từ các truyền thống lâu đời. Không được tin một cách mù quáng vào những lời thuyết giảng của một vị thầy tâm linh, tức là vị đạo sư của mình, bởi vì vị này đôi khi cũng

có thể phạm vào sai lầm. Không được tin vào những những lời đồn đãi mà mình được nghe ở nơi này hay nơi khác. Và ngay cả đối với những lời do chính ta thuyết giảng, thì cũng không được tin ngay. Bất cứ những gì mà mình được nghe đều phải mang ra kiểm chứng, thực nghiệm xem có đúng hay không. Sau khi kiểm chứng và thực nghiệm và nếu tự mình nhận thấy các điều ấy quả đúng là ích lợi, thì khi đó mới xem các điều ấy là bổ ích cho mình¹”

Là người Phật Giáo sinh sống ở Âu Châu này hơn hai nghìn năm trăm năm sau khi Đức Phật đã tịch diệt, chúng ta phải biết kính trọng các vị thầy, các giáo huấn cũng như các tín đồ của các tín ngưỡng khác đang cùng chia sẻ với mình một sự sinh hoạt chung trong xứ Pháp

¹ xin lưu ý là Đức Phật không nói lên là điều ấy là đúng mà chỉ cho biết là “bổ ích cho mình”, bởi vì trong thế giới của sự tương đối và biến động này, không có gì đúng mãi mãi qua không gian và thời gian, và cũng không có một hiện tượng nào mang bản chất nội tại cả. Điều này hết sức khó để giải thích cho một người chắt phác sống trong một ngôi làng cách nay hơn hai ngàn năm trăm năm. Do đó Đức Phật chỉ nêu lên tính cách thiết thực và ích lợi của một quan điểm hay một khái niệm trong bối cảnh hiện thực liên quan đến chính mình giúp một người đang bị hoang mang vì các lời thuyết giảng của các vị thầy “truyền giáo”.

này. Dù tự nhận mình là người Phật Giáo, Thiên Chúa Giáo, Ấn Giáo, Do Thái Giáo, Hồi Giáo hay là những người không tin gì cả, thì các sự tự nhận ấy cũng chỉ là những nhãn hiệu không hề phản ảnh các phẩm tính [đích thật] của con người. Bên trong các tôn giáo khác cũng có những người “phật giáo” rất tốt, tuy rằng họ không hề ý thức rõ rệt được điều đó, bởi vì họ cũng phát động được lòng từ bi, tình thương yêu và lòng bác ái, và tuân thủ được cả các giới luật nêu lên trong tôn giáo mà tôi đang tu tập. Hãy nêu lên thí dụ về một cánh hoa hồng tỏa hương thơm ngát cả một khu vườn, dáng hoa thật đẹp khiến mình phải say mê. Dù rằng có gọi cánh hoa bấy bằng một thứ tên gọi nào khác, thì mùi hương của nó lúc nào cũng vẫn là một mùi thơm.

Tất cả các tôn giáo nên hợp tác với nhau hầu góp phần kiến tạo một thế giới an bình hơn. Nếu tìm hiểu sâu xa ý nghĩa những gì hàm chứa trong các lời ủy thác mà các vị sáng lập tôn giáo lưu lại cho mình, thì tất mình phải nhận thấy đây là bổn phận mình đối với kẻ khác, các nhần nhủ ấy đều đã được ghi chép rõ ràng trong kinh sách của

tín ngưỡng mình. Tôi xin mạn phép nêu lên một bài kinh trong tín ngưỡng của tôi nhằm nói lên điều ấy:

*mâtâ yathâ niyam puttam
âyusâ ekaputtam anurakkhe
evampi sabba bhûtesu
mânasam bhâvaye aparimânam*

***Tương tự như một người mẹ không hề
quan tâm đến sinh mạng mình,***

***Mà chỉ biết một lòng chăm sóc cho đứa
con duy nhất của mình,***

***Cũng thế, với một tấm lòng không
lay chuyển,***

***Chúng ta cũng phải trân quý tất cả
những gì hàm chứa một sự sống.***

Vài lời ghi chú của người dịch

Thật ra việc kêu gọi hòa đồng tôn giáo không phải là một điều gì mới lạ. Cơ quan Liên Hiệp Quốc cách nay nhiều năm đã đưa ra cả một sách lược về vấn đề này, thế nhưng những lời kêu gọi ấy ngày càng trở nên yếu ớt. Liên Hiệp Quốc đưa ra nghị quyết A/RES/65/5 nhằm tổ chức mỗi năm một “tuần

lễ quốc tế hòa đồng tôn giáo”, nghị quyết này đã được đại hội đồng Liên Hiệp Quốc biểu quyết chấp thuận ngày 22 tháng 10 năm 2010. Thật ra lúc ban đầu khi khởi xướng sách lược này nhiều buổi hội họp đã được tổ chức tại nhiều quốc gia, thế nhưng không mấy ai tham dự, hoặc nếu có thì cũng chỉ lấy lệ hay là để thăm dò và canh chừng lẫn nhau. Vậy chúng ta thử nhìn vấn đề này dưới một góc nhìn khác hơn.

Bài viết trên đây của nhà sư Parawahera Chandaratana nêu lên một nhận xét rất đúng là vào thời kỳ Đức Phật còn tại thế, các trào lưu tư tưởng ở Ấn Độ rất phong phú. Ngoài đạo Ba-la-môn (Vệ Đà) đã có từ lâu đời, các trào lưu tư tưởng trên đây đã đưa đến sự hình thành của hai tôn giáo lớn là Phật Giáo và đạo Ja-in. Thế nhưng trong suốt giai đoạn lịch sử kéo dài nhiều trăm năm này không hề thấy xảy ra bất cứ một cuộc xung đột mang tính cách tôn giáo nào. Các vị thầy xuất hiện nhan nhản khắp nơi, dân chúng tha hồ lựa chọn, và việc thay đổi tín ngưỡng là chuyện tự nhiên. Nhiều bài kinh Phật Giáo kể lại trường hợp các vị lãnh đạo các trào lưu tư tưởng khác cũng như

các vị giáo sĩ của các tôn giáo Bà-la-môn và Ja-in đến tham vấn Đức Phật.

Nhiều trăm năm sau giai đoạn hòa đồng tôn giáo đó, khi các tôn giáo hữu thần được hình thành bên ngoài nước Ấn thì mọi chuyện lại trở nên khác hơn: tuy cùng thờ chung một vị Trời, nhưng lại không đội trời chung với nhau. Kể từ đó nhân loại trải qua không biết bao nhiêu cuộc chiến tranh tôn giáo đã mang lại không biết bao nhiêu đau thương và tàn phá. Thế nhưng các cuộc chiến mệnh danh là tôn giáo ấy cũng mang ít nhiều khía cạnh chính trị và chủng tộc, đúng như sự nhận xét của nhà sư Parawahera Chandaratana trong bài viết trên đây khi ông nêu lên các sự xung đột giữa người Tamil và Singhalais ở Tích Lan, hay giữa những người Tin lành và Thiên Chúa Giáo ở Bắc Ái Nhĩ Lan ngày nay, dầu rằng các sự xung đột ấy cũng chỉ là ở các tầm mức giới hạn.

Từ một góc nhìn bao quát hơn thì mọi sự xung đột từ cổ chí kim - dù là vì lý do chủng tộc, quyền lợi hay tín ngưỡng - cũng đều phát sinh từ ba thứ bản năng chính yếu nhất chi phối và đày đọa con người, đó là bản năng

sinh tồn, bản năng truyền giống và bản năng sợ chết. “Bản năng sinh tồn”, có thể hiểu một cách đơn giản là sự bảo vệ “miếng ăn”, sẽ đưa đến mọi sự tranh chấp, cướp đoạt, và trên một bình diện to lớn hơn là chiến tranh và xâm chiếm lãnh thổ. “Bản năng truyền giống” là sự “sinh đẻ” giúp cho sự tồn vong của chủng loại. Ở một cấp bậc thấp nhất thì bản năng này sẽ đưa đến đến các hình thức si tình, ghen tuông, hạnh phúc lứa đôi, và nếu ở một cấp bậc bao quát hơn thì đưa đến tình trạng thặng dư dân số trên địa cầu. Tình trạng thặng dư dân số là nguyên nhân đưa đến một đời sống khó khăn, trực tiếp liên quan đến bản năng sinh tồn có thể đưa đến chiến tranh. “Bản năng sợ chết” khiến con người lo sợ triền miên và tìm đủ mọi cách để tránh né cái chết, và đó cũng là một trong các nguyên nhân chính yếu nhất đưa đến sự sáng lập ra tôn giáo như là một lối thoát. Thế nhưng con người lại không có cùng chính kiến về các lối thoát ấy và đã đưa đến các sự xung đột.

Đối với bản năng sinh tồn thì thật hết sức dễ hiểu, miếng ăn giúp mình, gia đình mình, chủng tộc mình sống còn là những gì

hết sức quan trọng, không có gì để phải nói thêm. Một khi bản năng sinh tồn đã được thỏa mãn thì bản năng truyền giống sẽ bùng lên. Theo các nhà sử học và nhân chủng học thì dân số trên địa cầu cách nay hai ngàn năm trăm năm là khoảng chục triệu người và trong thung lũng sông Hằng thì chưa đến một triệu người, ngày nay dân số trên hành tinh đã vượt hơn bảy tỉ. Các con số trên đây cho thấy bản năng truyền giống của con người rất mạnh. Trong một cuộc họp báo tổ chức ngày 19 tháng giêng năm 2015, trên chuyến máy bay từ Phi Luật Tân về La-mã, sau khi thuyết giảng và làm lễ trước một đám đông gồm hơn sáu triệu người, Đức Giáo Hoàng đã chính thức khuyên các gia đình Thiên Chúa Giáo không được sinh sản như thỏ (người Á Châu thô bạo hơn và thường khuyên nhau không được đẻ như chuột). Thật ra thì không phải là con người muốn như thế mà chỉ vì không đủ sức vượt lên trên bản năng truyền giống quá mạnh chi phối họ. Có thể đây là lần đầu tiên Đức giáo Hoàng đứng trước một đám người đông đảo như thế và đã khiến cho Ngài “khấp sợ” chẳng (?). Quả là một sự trùng hợp lạ

lùng, trong cùng một ngày hôm ấy Tổ Chức Phi-Chính-Phủ (ONG: Organisation Non-gouvernementale/NGO: Non-Governmental Organization) công bố một kết quả nghiên cứu cho thấy vào năm 2016 tới đây, 1% nhân loại gồm những người giàu có sẽ chiếm hữu 50% tài sản của cả nhân loại (năm 2009 là 48%). Đây mới đúng thật là nguyên nhân sâu xa đưa đến mọi sự xung đột và những cảnh bất công trên hành tinh này. Lý do tôn giáo chỉ là các tiêu đề hoặc cũng chỉ là các nguyên nhân phụ thuộc, bởi vì dù có sợ chết thì người ta cũng chưa chết ngay, vì miếng ăn và cái đói là quan trọng hơn nhiều.

Tóm lại nếu muốn cấp thời giải quyết các cuộc xung đột thì phải tìm kiếm các nguyên nhân liên quan đến bản năng sinh tồn, hơn là các nguyên nhân liên hệ đến bản năng truyền giống và sợ chết. Chế độ nô lệ đã có từ thời tiền sử, thế nhưng việc lừa bắt và buôn bán nô lệ do người Âu Châu tổ chức quy mô chỉ bắt đầu từ giữa thế kỷ XV đến giữa thế kỷ XIX, khi họ đóng được tàu bè đi biển giúp khám phá ra các dân tộc khác với mình. Song song với phong trào buôn bán nô lệ này nhiều

quốc gia Âu Châu khởi động phong trào đánh chiếm và tranh dành thuộc địa từ thế kỷ XVI đến đầu thế kỷ XX. Qua các thời kỳ buôn bán nô lệ và tranh dành đất đai trên đây, chiến tranh xảy ra liên miên, phản ảnh rõ rệt bản năng sinh tồn và tham lam vô độ của các quốc gia Âu Châu.

Bước sang thế kỷ XX, lần đầu tiên trong lịch sử, nhân loại phải liên tiếp gánh chịu ba cuộc chiến tranh toàn cầu: hai cuộc chiến tranh nóng là Thế Chiến thứ I và thứ II, và một cuộc chiến tranh lạnh kéo dài gần suốt hậu bán thế kỷ XX. Trong thế kỷ này kỹ nghệ chiến tranh phát triển thật nhanh chóng: bom hạt nhân, hàng không mẫu hạm, oanh tạc cơ không lồ, bom nặng hàng tấn, hỏa tiễn liên lục địa... Bước sang thiên niên kỷ thứ III, các vũ khí khủng khiếp này dường như đã lỗi thời bởi vì bộ mặt chiến tranh cũng đã thay đổi, trở nên “kín đáo, “hợp tác” và “hoà bình” hơn: đó là chiến tranh kinh tế và kỹ thuật. Các nước tân tiến tiếp tục khai thác và chi phối các nước chậm tiến, tuy rằng các món hàng xuất cảng quen thuộc từ trước đến nay vẫn không có gì thay đổi: khí giới, tín ngưỡng, các chủ thuyết

không tưởng và các sản phẩm kỹ nghệ, và đề đổi lại là tài nguyên thiên nhiên và sức lao động của người dân trong các nước nhược tiểu dưới các hình thức nô lệ thật kín đáo. Các thứ vũ khí tối tân của thế kỷ XX ngày nay đã quá dư thừa và không còn thích nghi với các hình thức chiến tranh kinh tế và kỹ thuật nữa, và thay vào đó là các loại vũ khí cá nhân được sản xuất hàng loạt và tràn ngập trên thế giới, tạo ra một tình trạng căng thẳng và bất an khắp nơi. Hậu quả mang lại là chưa bao giờ con người lại sợ con người và thù hận con người như ngày nay.

Một vị lãnh đạo một tôn giáo lớn, tuy thờ Trời nhưng lại sợ con người, đã không dám tiếp một vị lãnh đạo tôn giáo khác trong một dịp viếng thăm Âu Châu gần đây, mặc dù một vị lãnh đạo tôn giáo nổi tiếng khác từ một nước rất xa xôi tận phía nam Phi Châu đã trực tiếp can thiệp và trách cứ về hành động đáng tiếc này. Nếu các vị lãnh đạo không dám ngồi lại với nhau thì dù có kêu gọi các tín đồ của mình phải biết yêu thương nhau và giúp đỡ lẫn nhau thì cũng sẽ chẳng mang lại một hiệu quả nào.

Tóm lại là không nên chỉ biết kêu gọi suông mà phải tìm cách khiến cho con người không còn khiếp sợ con người nữa. Cách duy nhất để mang con người đến gần với nhau hơn chính là lòng từ bi, và nếu muốn phát động lòng từ bi thì phải chủ động được ba thứ bản năng chi phối mình, giúp mình ý thức được các phản ứng ích kỷ và thiên cận của mình. Đó cũng là một trong số các phép tu tập chủ yếu nhất của Phật Giáo.

Bures-Sur-Yvette, 23.01.15

Hoang Phong chuyển ngữ

CHẤP TAY TRONG CÔI VÔ THƯỜNG

Nhón chân trong côi hư vô,
 Vời trông quê mẹ mấy bờ ruộng thừa?
 Cúi nhìn ngọn cỏ đong đưa,
 Chấp tay xin một hạt mưa giữa trời.
 Lòng người xin được tựa vai,
 Thì thầm khe khẽ một lời yêu thương.
 Cùng đi trong côi vô thường,
 Nắm tay âm ẩm ngón xương ngón gầy.
 Mong sao hé mở lòng người,
 Cho tôi úp mặt chấp mười ngón tay.
 Xương xương mười đốt tay gầy,
 Che nghiêng nửa giọt mặn này trong tôi.
 Bao giờ giọt nước giữa trời,
 Ruộng khô hạt lúa, lòng người hạt mưa.
 Tay gầy khép lại ngón thừa,
 Cho tôi hứng lấy hạt mưa côi người.

Bao giờ mở rộng lòng người,
Cho tôi quỳ xuống chấp mười ngón tay,
Rung rung nữa giọt mặn này,
Run run mười đốt tay gầy hiến dâng.

Bures-Sur-Yvette, 16.09.14
Hoang Phong

NỤ CƯỜI CỦA ĐỨC PHẬT

Martin Evans



Lời giới thiệu của người dịch:

Cách nay vừa tròn một năm, một tập san Phật Giáo có tên là *Regard Bouddhiste* (*Hướng Nhìn Phật Giáo*) được ra đời tại Pháp. Chủ đề của số đầu tiên này (số 1, tháng

11 và 12, năm 2013) là Thiên Định, và người dịch cũng đã chuyển ngữ bài thứ nhất trong số báo này với tựa đề là “*Nói chuyện thiên định, Nhưng quý vị có hiểu thiên định là gì không*” của Philippe Cornu một trong số các học giả uyên bác nhất về Phật Giáo hiện nay của Pháp (độc giả có thể xem bài này trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen). Một tập san Phật Giáo ra đời trên một mảnh đất độc chiếm từ lâu đời bởi các tôn giáo hữu thần quả là một thử thách lớn lao. Bài dịch về thiên định trên đây cũng là một cách giới thiệu với các Phật tử Việt Nam ở Pháp để ủng hộ tập san non trẻ này.

Quả hết sức bất ngờ là qua lá thư tòa soạn trong số 7 đánh dấu ngày sinh nhật đầu tiên của tập san, người ta được biết là số độc giả và người đặt mua dài hạn đã gia tăng thật bất ngờ. Trong sáu số báo đã phát hành và ba số đầu tiên đã phải được tái bản. Quả là một kỷ lục! Trong số đầu tiên của năm thứ hai (tức số 7, tháng 11 và 12, năm 2014) mang chủ đề “*Hãy vun xới niềm hân hoan*” (*La Joie, Cultivons-la*) có một bài viết rất đặc sắc của Martin Evans. Ông là một người Anh tu tập theo Phật Giáo Theravada từ những năm

1970, và chịu ảnh hưởng rất nhiều từ hai vị thầy thuộc “Truyền thống tu trong rừng” là Ajahn Chah và Ajahn Amaro.

Bài viết mang tựa là *Nụ cười của Đức Phật (Sourire du Bouddha/Buddha s' Smile)* đề cập đến một chủ đề thật khúc triết và sâu sắc, thể nhưng văn phong và cách diễn đạt thì lại vô cùng giản dị và trong sáng, hầu như không thấy dùng đến một thuật ngữ Phật Giáo đặc thù nào cả. Bài viết trên đây cũng như các bài khác trong tập san *Hướng nhìn Phật Giáo* số 7 này với chủ đề “*Hãy vun xới niềm hân hoan*” trình bày quan điểm Phật Giáo không mang tính cách yếm thế chỉ thấy hiện thực toàn là khổ đau, mà đúng hơn Phật Giáo còn là một tín ngưỡng giúp chúng ta biến cải tất cả những khổ đau ấy thành một nụ cười. Tuy là bài thứ nhất trong số báo trên đây, thể nhưng thật ra thì bài này đã được viết trước đây khá lâu. Người đọc có thể xem bản tiếng Anh trên trang mạng buddhacommunity.net và bản dịch tiếng Pháp (dịch giả Christiane Melchior) trên trang mạng buddhaline.net:

<http://www.buddhacommunity.net/wp-content/uploads/2013/07/com21.pdf>

(xem tr.12)

<http://www.buddhaline.net/Le-sourire-du-Bouddha>

Một bài được đăng lại hay một bài đã xưa không hẳn là đã lỗi thời vì thực sự thì những gì có giá trị sẽ còn giá trị lâu dài.



*Tập san Regard Bouddhiste
(Hương nhìn Phật Giáo) số 7 (tháng 11 và 12)*



Martin Evans
tác giả bài báo “Nụ cười của Đức Phật”

Nụ cười của Đức Phật

Thuở nhỏ lúc còn cắp sách đến trường tôi hay mỉm cười và mỗi lần như thế thì lại bị mắng và quở phạt. Trong khi đang chép phạt thì lại bị thêm một lần phạt nữa. Lúc nào tôi cũng mỉm cười. Người ta mắng tôi: “Im đi, không được nhạo báng kẻ khác nhé!”. Bắt đầu từ đây tôi mới hiểu được là tại sao lại không được phép cười. Thế nhưng hầu hết mọi người đều thích trông thấy một nụ cười. Thật chẳng có gì âm áp hơn khi được người khác tiếp đón mình với một nụ cười trên môi.

Trông kìa quý vị hãy nhìn lên gương mặt của Đức Phật xem sao. Quý vị có trông thấy nụ cười của Ngài hay chẳng? Nụ cười của Ngài thật là tinh tế. Thế nhưng tại sao Ngài lại mỉm cười? Có phải đây là một thể dạng phúc hạnh mà Ngài cảm nhận được trong khi thiền định hay chẳng? Hay đây cũng chỉ là một nụ cười của một người nào đó không hề cảm nhận được bất cứ một điều gì cả? Theo tôi cả hai cách phỏng đoán ấy đều không đúng.

Chúng ta có thể nghĩ rằng sự Giác Ngộ của Đức Phật là một hình thức thoát tục, một hình thức vượt thoát ra khỏi thế giới này nhờ vào phép thiền định nhằm tạo ra một thể dạng hiện hữu siêu phàm. Nếu cho rằng điều này là đúng thì chúng ta cũng sẽ tìm cách tạo ra cho mình cái thể dạng phúc hạnh ấy nhờ vào một số các kỹ thuật thiền định nhằm giúp mình phát huy sự tập trung tâm thần. Thế nhưng chính Đức Phật đã bác bỏ và không xem cách tập trung tâm thần ấy là con đường đưa đến mục đích tối thượng. Chính Ngài đã từng bước theo con đường này (*trong suốt sáu năm trời tu khổ hạnh: chận đứng mọi đòi hỏi của thân xác để phát huy sức tập trung của tâm thức*) và nhận thấy nó không sao có thể mang lại sự chấm dứt khổ đau được. Dù không phủ nhận sự lợi ích mang lại từ một tâm thức tập trung, thế nhưng Ngài cho rằng sự tập trung ấy không thể mang lại được một thể dạng kinh nghiệm cảm nhận nào về sự thật của mọi sự vật đúng với bản chất “chỉ là như thế” của chúng.

Người ta cũng có thể nghĩ rằng đây là một sự hội nhập với hư vô hay một hình thức phi-hiện-hữu nào đó. Thế nhưng Đức Phật

thì lúc nào cũng thật minh bạch: sự giác ngộ của Ngài không thuộc vào thế giới này, nhưng cũng không thuộc vào một thế giới nào khác cả. Hoàn toàn không phải là một hình thức trốn chạy. Đây là một sự giải thoát, một sự tự do, không hề là một sự chối bỏ.

Vậy thì ý nghĩa trong nụ cười của Đức Phật là gì? Tôi nghĩ rằng đây là kinh nghiệm cảm nhận về những giây phút của hiện tại, một sự đình chỉ của một cuộc phiêu lưu và tìm kiếm một điều gì đó nằm bên ngoài những giây phút của hiện tại. Qua cách suy nghĩ thông thường của mình, chúng ta có thể cho rằng: “đây là một sự thỏa mãn mà chẳng phải cần đến một thứ gì cả”, chẳng qua là vì các cảm nhận của chúng ta chỉ biết hướng vào quá khứ hoặc tương lai. Trong một tâm thức tham lam (*thèm khát/hám lợi*) thì sẽ không có một thể dạng kinh nghiệm cảm nhận nào về những giây phút hiện tại có thể hiển hiện ra được.

Theo tôi thuật ngữ “khoảnh khắc hiện tại” (*maintenant/now/hiện tại*) chính xác hơn là thuật ngữ “chú tâm” (*attentif/mindful/tỉnh thức*) hay “sáng suốt” (*avisé/aware/tỉnh giác*). Vậy “hiện tại” hay “khoảnh khắc hiện

tại” là gì? Câu hỏi ấy gợi lên một thể dạng đột khởi (immédiateté/immediacy/đột ngột, trực tiếp, tức thời) của sự tỉnh giác (sagacité/awareness/sự sáng suốt) hay là sự chú tâm (attention/mindfulness/sự tỉnh thức), do đó nếu nghĩ rằng mình sáng suốt thì đây cũng có nghĩa là gợi lên một cái gì đó trong tương lai. Tóm lại là nếu không sáng suốt trong hiện tại thì chúng ta cũng sẽ chẳng bao giờ có thể sáng suốt trong tương lai được.

Sự cảm nhận ấy cũng chẳng khác gì trút bỏ một gánh nặng. Chẳng phải là sự kiện ấy (*trút bỏ gánh nặng*) cũng đã đủ để khiến hiện ra một nụ cười hay sao? Vâng, quả đúng thế, tôi đã từng cảm nhận được điều ấy. Nếu tôi phải đi bộ từ Lands End (*một ghềnh đá ở bờ biển cực nam nước Anh*) đến O’Groats (*một ngôi làng trong vùng cao nguyên ở cực bắc xứ Scotland/Tô Cách Lan*) thì tất tôi cũng sẽ hình dung ra được những cảm giác nào sẽ hiện ra với mình khi đã trút bỏ được gánh nặng trên vai sau một ngày cực nhọc (*không thể đi bộ từ miền nam đến miền bắc của hòn đảo Anh Quốc trong một ngày được. Trút bỏ được gánh nặng ấy - hay là ý nghĩ ấy - cũng tương tự như*

là một sự giải thoát). Quả thật hết sức lạ lùng, tất cả những gì mà người ta tìm kiếm cũng chỉ đơn giản là sự nhẹ nhõm, thế nhưng muốn tìm thấy nó thì cũng chỉ cần đặt cái gánh nặng ấy xuống mà thôi, sự buông bỏ ấy cũng chính là cách “chỉ là như thế” của mọi sự vật.

Ngoài ra còn có gì khác nữa trong nụ cười của Đức Phật hay chăng?

Đây là nụ cười của lòng từ bi. Chẳng phải là một điều thật huyền bí hay sao: từ đâu sinh ra lòng từ bi, khi mà chẳng có một người nào tìm cách biến mình trở thành một con người từ bi cả? Chúng ta nghĩ rằng mình phải từ bi mới được. Thế nhưng không một ai trong chúng ta tin rằng lòng từ bi lại có thể là bản chất đích thật của chính mình. Chỉ khi nào làm cho cảm tính về cái tôi và cái của tôi, tức ảo giác về một cái ngã, biến mất thì khi đó mới không còn bất cứ gì có thể ngăn chận được sự biểu lộ của lòng từ bi. Thật cũng lạ là vì dù rằng lòng từ bi chỉ là một sự cảm nhận về nỗi đớn đau của kẻ khác, thế nhưng nó lại hiện ra dưới hình thức một nụ cười. Thế nhưng chẳng phải là nụ cười ấy cũng thoang thoảng một nét buồn hay sao: một nụ cười hàm chứa cả hạnh

phúc lẫn khổ đau. Nụ cười ấy không phản ánh một sự thoát tục nào cả, mà đúng hơn là một sự mở rộng hoàn toàn vào thế giới này.

Chẳng phải là một điều tuyệt diệu hay sao khi mà nụ cười ấy của Đức Phật cũng đều có sẵn bên trong mỗi con người chúng ta, và nó cũng chỉ mong được hiện ra mà thôi?

Mỗi khi hành thiền chúng ta phải làm hiện lên nụ cười ấy, phải mang lại một niềm hoan cho con tim mình. Tôi không muốn nói là chúng ta phải trở thành những con người “hớn hờ vì hạnh phúc” (béats-ravis/happy-clappy), bởi vì Phật Giáo Theravada chỉ quan tâm đến những người biết yêu chuộng những gì nghiêm chỉnh. Tất nhiên là có một bóng tối che lấp nội tâm mình: quán thấy sự thật cũng chẳng khác gì như “trông thấy ánh sáng” sau khi bóng tối đã tan biến hết.

Nếu muốn cho việc tu tập của mình được đúng đắn thì phải giữ con tim mình thật thanh thoát. Không được ép buộc nó phải phấn đấu, thế nhưng tiếc thay, đây lại là cách mà hầu hết mọi người đều thực thi như là một điều kiện bắt buộc. Họ luôn tìm kiếm một thứ gì đó để

mà “chống lại”. Dù có bảo họ rằng bản chất phù hợp nhất với họ là cách chỉ quán nhìn mà thôi, thì nhất định họ cũng không nghe. Họ không hề tin nơi khả năng quán thấy sự thật của mình, theo họ thì sự thật không thể nào có thể lại là như thế được, sự sống nhất định phải là một sự phấn đấu bất tận. Thế rồi đầu cũng lại vào đấy. Tình trạng ấy cứ tiếp tục kéo dài, và kéo dài thêm mãi...

Nếu quý vị luyện tập theo một kỹ thuật thiền định nào đó thì thay vì là một phương tiện trợ giúp cho việc tu tập, nó cũng có thể trở thành nguồn gốc mang lại mọi thứ khó khăn. Khi nào đã tạo được cho mình một thái độ tu tập đúng đắn thì các kỹ thuật thiền định mà mình mang ra sử dụng cũng sẽ không còn quan trọng nữa. Tất nhiên là có một số kỹ thuật đặc biệt thích ứng với cá tính của một số người, tuy nhiên cũng có một kỹ thuật thật hữu ích thế nhưng vấn đề là quý vị lại không thích mang nó ra để mà luyện tập. Thật hết sức rõ ràng, kỹ thuật ấy nhất định là lòng nhân ái (mettâ). Phép luyện tập này rất hữu ích đối với những người thường hay nóng giận. (Thật ra tất cả chúng ta đều mang cái tính khí ấy, thế nhưng nó cũng có

thể là sẽ mạnh hơn đối với số người nào đó. Sự thách đố đối với tất cả chúng ta là làm cho nó phải trở nên bằng bằng hơn). Vì thế tốt nhất hãy mang phép luyện tập ấy (*tức là lòng nhân ái*) ra mà thực hiện, thay vì cứ bám vào các kỹ thuật quen thuộc và ưa thích của mình. Quý vị cứ thử thực hiện xem sao, và sau đó sẽ xét xem phép luyện tập ấy có đúng là mang lại lợi ích cho mình hay không. Quyết tâm mở rộng lòng mình với tất cả những gì đang xảy ra trong những giây phút hiện tại sẽ đưa đến một tâm thức thật mềm dẻo và mang lại một sự lợi ích thật tuyệt vời, tuyệt vời hơn cả bất cứ một sự lợi ích nào mà quý vị có thể thu đạt được bằng bất cứ một kỹ thuật thiền định nào.

Cung cách tu tập đó, sự mở rộng thật êm ái đó, cái tâm thức mềm dẻo đó, sẽ hỗ trợ cho việc phát huy một tâm thức tỉnh giác, tạo ra sự an trú trong những giây phút của hiện tại này. Điều này đòi hỏi phải có thời gian, thế nhưng quý vị cũng đã bắt đầu hiểu rằng các kỹ thuật thiền định có thể mang lại được những lợi ích như thế nào, và đâu là những mối hiểm nguy của chúng. Mối hiểm nguy của một cơ sở chuyển tải (*tức là kỹ thuật thiền định*), nhất là

trong trường hợp khi nó đã tỏ ra thật hữu ích, chính là sự bám víu của mình vào nó thay vì phải gạt bỏ nó ra vào một lúc nào đó (*khi đã đạt đến một mức độ hiểu biết hay trí tuệ nào đó thì ngay cả kỹ thuật luyện tập giúp mình đạt được thể dạng ấy cũng phải buông bỏ nó ra, bởi vì đây cũng chỉ là một phương tiện mà thôi*). Chúng ta phải hoàn toàn loại bỏ được mọi sự bám víu. Hãy xem sự buông bỏ ấy như là con đường tu tập tốt nhất cho mình.

Tôi vẫn thường tự nhủ: “Nếu có thể thì cứ buông bỏ, và buông bỏ”, và tôi cũng đã từng mang câu man-tra ấy (*man-tra là các câu tụng niệm nhằm mục đích hỗ trợ cho việc thiền định*) ra thử nghiệm với mọi sự vật. Tôi thường áp dụng sự buông bỏ ấy đối với tất cả những gì hiện ra trong tâm thức tôi. Sau đó tôi quán xét các cảm tính hiện ra với tôi bằng cách tự hỏi: “Thế thì ai cảm nhận các cảm tính ấy?” và sau đó tôi dừng lại ngay với sự yên lặng hiện ra trong tâm thức tôi (*tất cả chỉ là Tánh Không; không có “cái tôi” cũng không có cái nào là cái “của tôi” cả. Không có cảm tính nào là “của tôi”, cũng chẳng có “cái tôi” nào để cảm nhận các cảm tính ấy*).

Đấy chính là phép luyện tập về sự hiểu biết sâu xa (vipassana). Phép luyện tập ấy không liên hệ gì đến bất cứ một kỹ thuật thiền định nào, mà đơn giản chỉ là cách buông bỏ mọi hình thức bám víu vào cái tôi và cái của tôi, tức là cái tâm thức tham lam của chính mình. Tuyệt nhiên không nên tìm cách đánh gục tâm thức. Sở dĩ chúng ta tìm cách gây chiến với tâm thức là vì nó không theo đúng sự mong muốn của mình là phải như thế. Chúng ta đành phải thay đổi thái độ vậy, phải thân thiện với các tư duy hiện lên trong tâm trí mình. Nếu khăng khăng tìm cách loại bỏ hay ngăn chặn chúng thì đây cũng chỉ là cách khiến chúng gia tăng thêm sức mạnh mà thôi. Khi nào không còn đặc biệt lưu ý đến chúng nữa thì chúng sẽ tự động ra đi khi nào chúng muốn. Quyết tâm nhận chịu những gì xảy ra trong tâm thức mình luôn đòi hỏi một sự kiên nhẫn vô song; thế nhưng chẳng phải đây là đức tính tuyệt vời nhất mà chúng ta có thể mang lại cho mình hay sao!

Tuy nhiên cũng có một số tư duy bám rất chặt. Các tư duy dai dẳng ấy thường là các tư duy mà chúng ta mong muốn loại bỏ nhất. Thế nhưng chúng lại chất chứa một điều gì đó

mà chúng có thể mang ra giảng dạy cho chúng ta. Vậy chúng ta phải biết lắng nghe chúng. Hãy cứ để cho chúng làm thầy mình. Khi nào chúng ta đã học được những gì cần phải học, thì chúng sẽ không còn quấy rầy mình nữa.

Nhà sư Ajahn Chah (1913-1992, một vị thầy Thái Lan rất uyên bác và cũng là một trong số các vị thiền sư lỗi lạc nhất của thế kỷ XX) đã từng giải thích rất cụ thể những gì được trình bày trên đây qua câu chuyện quý vị mời khách bước vào một gian phòng chỉ độc có một chiếc ghế duy nhất, và quý vị thì đã ngồi trên chiếc ghế ấy. Khách tuy được ân cần mời vào thế nhưng họ không thể ở lâu được, chẳng qua là vì họ không sao tìm được một chỗ để mà ngồi. Nhà sư Ajahn Chah còn cho biết thêm là trước tình trạng thiếu tiện nghi ấy các người khách tất sẽ phải phát lộ các phản ứng của mình, và khi đó quý vị sẽ nhận thấy thật sự họ là gì (*chỉ là những người khách tạm thời hiện ra vào những lúc nào đó trong cuộc đời của mình mà thôi*).

Vì thế chúng ta không nên gây chiến với tư duy của mình làm gì. Tìm cách giữ lại các tư duy yêu thích và loại bỏ các tư duy ghét

bỏ chỉ là cách khiến mình rơi vào chiếc bẫy do mình tự giăng ra cho mình, chiếc bẫy ấy chẳng phải là cái thế giới trói buộc này của chúng ta hay sao. Đây không phải là cách phải nhìn mọi sự vật “là như thế”. Tâm thức là một cơ sở tiếp nhận (receptacle) tư duy. Bên trong cơ sở ấy, tư duy sẽ hiện lên và chấm dứt. Bản chất của tâm thức là như thế. Tương tự như những người bước vào và rồi sau đó lại bước ra khỏi cuộc đời mình. Quý vị phải đón tiếp tất cả họ như những người bạn, dù quý vị có yêu thương họ hay không.

Trong khi luyện tập về sự tỉnh giác, tức là phép luyện tập giúp mình an trú trong hiện tại, thì tất quý vị sẽ quán thấy được những gì hiện lên trong từng giây phút một. Mỗi khi tư duy hiện lên với mình thì quý vị cứ cho chúng đứng (*không tìm ghé cho chúng ngồi*) và cứ để cho chúng tự động ra đi. Đây là cách cư xử đối với các tư duy của mình. Thế nhưng cũng không phải vì thế mà khinh thường chúng, bởi vì khinh thường chúng cũng là cách mà quý vị khinh thường cả tâm thức quý vị. Chẳng qua là vì tâm thức chính là nơi mà các sự hiểu biết sâu xa (vipassana/trí tuệ) sẽ hiện lên. Đây là nơi mà chúng ta suy nghĩ, và cũng chính ở tại nơi ấy

chúng ta sẽ nhận biết được các sự vật “là như thế”. Chẳng có một người bạn nào lại có thể tốt hơn là chính tâm thức mình. Tôi vẫn thường nghe nhiều người nói rằng họ chỉ mong làm cho tâm thức họ phải chấm dứt. Thế nhưng thật ra thì họ lại tập trung tất cả tâm thức mình vào tại nơi này nhằm tìm cách trốn chạy những gì mà họ không thích cũng đang ở tại nơi này. Họ tháo chạy. Chẳng qua là vì họ nghĩ rằng có một nơi nào khác giúp họ có thể ẩn nấp được (*họ e sợ địa ngục nên phải ra sức tìm kiếm một cảnh thiên đường để mà ẩn nấp*). Thế nhưng thật ra thì họ tìm cách ẩn nấp ở ngay bên trong ngôi nhà của họ (*và đây cũng là cách mà họ tự tạo ra một cảnh địa ngục trong ngôi nhà của chính mình. Chẳng phải là súng đạn có quá nhiều trong thế gian này hay sao? Những người cầm súng có thể đã nghĩ rằng mình sẽ mang lại một thiên đường, thế nhưng thật ra thì họ tự tạo ra địa ngục cho mình và gia đình mình trong gian nhà của mình; tạo ra địa ngục cho dân tộc mình trên quê hương mình; tạo ra địa ngục khắp nơi cho tất cả nhân loại trên hành tinh nhỏ bé này*). Thế nhưng họ trốn chạy những gì? Quả thật hết sức đáng buồn, đây là cái thân xác và cả cái tâm thức của họ, thế nhưng những thứ

ấy lại là tất cả những gì mà họ có thể có được trong thế gian này. Những gì cần phải làm cho chấm dứt chỉ đơn giản là cái tâm thức tham lam. Chỉ có cách ấy mới mang lại hạnh phúc đích thật mà thôi.

Hãy cứ nhìn vào sắc thân của Đức Phật. Chúng ta an trú trong một thân xác, cái thân xác ấy giúp chúng ta hiện hữu trên địa cầu này. Nó có thể gây ra cho chúng ta thật nhiều đau đớn. Thế nhưng chính là nhờ vào những sự đau đớn ấy mà chúng ta ý thức được là mình bị buộc chặt vào một thân xác. Thân xác đó mang chúng ta trở về với hiện thực (*trong nguyên bản là: nous ramene sur terre/bring us down to earth/mang chúng ta trở về với địa cầu này*). Quả là một nơi rất thuận tiện giúp tâm thức hướng vào đây để mà buông bỏ tất cả. Đối với các sự xao động (*các sự lo lắng trong tâm thân*) cũng thế, tức là phải xem chúng là các vị thầy của mình. Chúng ta phải lưu lại bên cạnh các vị thầy ấy để mà học hỏi. Không được vội vã bước ra khỏi lớp, khi mà người thầy chưa giảng xong. Hãy nhìn thẳng vào chính những sự xao động ấy. Chẳng có gì là khó khăn cả, các sự xao động ấy luôn là các

vị thầy thật tuyệt vời, thế nhưng về phần mình chúng ta cũng phải phát động thật nhiều kiên nhẫn hầu giúp mình có thể lưu lại bên cạnh họ.

Tại sao chúng ta lại phải hành xử theo cung cách ấy? Bởi vì việc đó sẽ giúp mang lại sự tự do cho mình. Chỉ khi nào chúng ta hiểu được sự xao động là gì thì chúng ta mới không còn trốn chạy để lánh xa nó nữa. Khi nào không còn bỏ chạy thì tâm thức sẽ trở nên hoàn toàn bình thản, bình thản trên thân xác và cả bên trong tâm thức, dù cho bất cứ gì xảy ra ngay trong lúc ấy, có nghĩa là trong khoảnh khắc này, trong từng giây phút của hiện tại này.

Và cũng chính tại nơi này sự biến cải sẽ được thực hiện, đây là sự hiển lộ của những gì từng được dấu kín trong nội tâm. Toàn thể nhân tính của mình, kể cả sự yếu đuối cũng như lòng từ bi của mình, tất cả trước đây từng thu mình bên trong nội tâm, bỗng dung quay ngược ra ngoài và hướng vào thế giới này như một cánh hoa nở rộ. Vì thế cũng thật dễ hiểu tại sao Đức Phật lại nở một nụ cười. Thế nhưng nụ cười ấy cũng thật hết sức tinh tế! Phải cần một thời gian nào đó mới có thể nhận thấy được nụ cười ấy hiện ra trên con đường tu tập của riêng mình.

Và biết đâu chúng ta cũng còn phải phát huy thêm nhiều phẩm tính khác nữa mà mình chưa có. Thế nhưng điều hệ trọng nhất là trước hết phải phát huy được sự vững tâm. Sự vững tâm trên đường tu tập và sự tự tin nơi khả năng suy nghĩ của mình sẽ giúp mình tìm hiểu cái thân xác và cái tâm thức này của chính mình và giúp mình nhìn vào mọi sự vật đúng với bản chất “là như thế” của chúng.

Đức Phật quán thấy được bên trong mỗi con người chúng ta đều tàng ẩn một khả năng giác ngộ. Thế nhưng dường như trong nụ cười của Ngài cũng thoáng thoáng một nét buồn nào đó mà không mấy ai trong chúng ta có thể nhận biết được.

Trong khu vườn của tôi có thật nhiều cây ăn trái mà tôi đã trồng cách nay hai mươi năm. Mỗi năm tôi đều hái được rất nhiều hoa quả để biếu tặng mọi người, và lắm khi cũng khó tránh khỏi một chút áy ngại nào đó khi nhận thấy mình có quá nhiều để cho. Tất cả những gì mà tôi còn phải làm chỉ là chờ lúc nào hoa quả chín rộ để hái mà thôi. Thiên nhiên cũng chỉ là như thế, có đúng vậy hay chẳng! Thật thế, quý vị hãy nhìn vào tất cả các khu vườn

không có một thứ hoa quả nào cả. Tất cả mọi người đều hiểu rằng nếu trước đây mình trồng thì hôm nay mình sẽ có nhiều quả để hái. Thế nhưng họ chẳng bao giờ trồng. Có thể họ nghĩ rằng trồng cây để mà làm gì, bởi vì phải chờ đợi thật lâu ngày mới có quả.

Đức Phật dạy rằng một trong những thể dạng phúc hạnh to lớn nhất là hoàn tất được những hành động tốt trong quá khứ. Tất cả mỗi người trong chúng ta đều sống trong một khu vườn, khu vườn ấy chính là tâm thức mình. Chúng ta phải trau dồi và phát huy đạo đức, sự tập trung và trí tuệ cho nó. Những gì mà tôi muốn nói lên là phải vững tin rằng nếu mình biết lo chăm sóc các cây ăn trái trong khu vườn của mình, thì nhất định một ngày nào đó quả chín sẽ hiện ra trên cành. Cách duy nhất giúp mình tạo ra quả phát sinh từ một hành động tốt trong quá khứ là phải thực hiện ngay các hành động tốt ấy trong hiện tại. May mắn thay tất cả chúng ta đều có khả năng làm được việc ấy.

Bures-Sur-Yvette, 12.11.14

Hoang Phong chuyển ngữ

TU TẬP LÀ PHẢI BẢO TOÀN ĐẠO PHÁP THẬT TINH KHIẾT

Muttodaya (Con tim giải thoát) là một quyển sách gộp nhặt một số bài giảng ngắn của nhà sư Thái Lan Ajahn Mun (1870-1849). Quyển sách gồm tất cả 17 phần:

Phần 1: Tu tập là phải bảo toàn Đạo Pháp thật tinh khiết.

Phần 2: Nếu muốn bước theo vết chân của Đức Phật thì trước hết phải tự mình luyện tập trước đã và sau đó thì mới có thể luyện tập cho kẻ khác.

Phần 3: Nguồn gốc mà mình được thừa hưởng sẽ là vốn liếng giúp mình tự luyện tập.

Phần 4: Nền tảng căn bản của việc luyện tập.

Phần 5: Nguyên nhân cội rễ của tất cả mọi thứ trong vũ trụ.

Phần 6: Căn nguyên khởi động chu kỳ xoay vần của cái chết và sự tái sinh.

Phần 7: Vị thế tối thượng: căn bản giúp mình bước vào con đường, thực hiện kết quả và niết-bàn.

Phần 8: Thành trì bảo vệ sự tu tập của chính mình.

Phần 9: Phương pháp phát huy sự quán thấy sâu xa và loại bỏ tận gốc các uế tạp tâm thần.

Phần 10: Từ bản chất tâm thức nguyên sinh trong sáng và rạng ngời thế nhưng đã bị các thứ ô nhiễm tâm thần biến thành u mê.

Phần 11: Phương cách luyện tập của một người hành thiền phải thích nghi với tính khí của người ấy.

Phần 12: Bài giảng về Mulatika (*cội nguồn chung của ba thể dạng*).

Phần 13: Chỉ có các vị visuddhi deva (*các vị thiên nhân tinh khiết*) mới thật sự đạt được sự an bình.

Phần 14: Sự bất động là điểm tột cùng của thế giới, vượt lên trên mọi sự giả định và tạo dựng tâm thần.

Phần 15: Năm cõi chúng sinh.

Phần 16: Ý nghĩa trong bài thuyết giảng thứ nhất, trong bài thuyết giảng ở giữa và bài thuyết giảng cuối cùng.

Phần 17: Bất cứ một vị A-la-hán nào nếu muốn đạt được sự Giải Thoát bằng sự tập trung và bằng trí tuệ thì đều phải luyện tập đến chỗ tốt cùng của phép tu về ba điểm.

Phần 9 và 10 đã được chuyển ngữ trong quyển Đồi bàn tay để ngừa đã được xuất bản trước đây, hoặc độc giả cũng có thể tìm xem trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen. Dưới đây là bản chuyển ngữ Phần 1.

Tu tập là phải bảo toàn Đạo Pháp thật tinh khiết

Đức Phật dạy rằng nếu đem Đạo Pháp của Ngài đặt vào con tim của một người bình dị thì nhất định là nó sẽ bị biến dạng (*saddhamma-patirupa*; *sad* có nghĩa là đúng đắn, *dhamma* có nghĩa là Đạo Pháp, *patipura* có nghĩa là lệch lạc, do đó có thể hiểu các

chữ *saddhamma-patirupa* là “Đạo Pháp đúng đắn bị lệch lạc” hay bóp méo). Trái lại nếu đặt nó vào con tim của một Người Cao Quý (*Kalyanamitta*) (*Kalyanamitta* là một từ ghép; *kalyana*: đạo đức, nhân ái; *mitta*: bạn hữu, do đó có thể hiểu từ ghép này là “một người bạn đạo hạnh” hay một “người đồng hành đạo đức”. Kinh sách bằng các ngôn ngữ Tây Phương thường dịch là *Être Noble/Noble One*. Kinh sách gốc Hán ngữ dịch là *thiện trí thức/shàn zhīshì* 善知識, *thiết nghĩ cách* dịch này không được thích nghi lắm bởi vì ngày nay rất khó hình dung ra những người “*thiện trí thức*” là những thành phần nào trong xã hội) thì nó sẽ trở nên tinh khiết, và sẽ không bao giờ phai mờ hay u tối.

Vì thế, khi chúng ta còn chỉ biết dồn tất cả thì giờ của mình vào việc nghiên cứu Đạo Pháp trên mặt lý thuyết, thì khi đó Đạo Pháp cũng sẽ chẳng mang lại một sự lợi ích nào cả. Chỉ khi nào chúng ta biết luyện tập con tim mình hầu giúp nó loại bỏ được tất cả những thứ thêm thắt, hủ hóa (*upakkilesa*/corruption / *nguyên nghĩa tiếng Pa-li* là ô nhiễm, không *tinh khiết*) của nó thì khi đó chúng ta mới thừa

hưởng được trọn vẹn những gì mà con tim có thể mang lại cho mình (*xin hiểu con tim ở đây là vừa trái tim và cũng vừa là tâm thức. Trong các ngôn ngữ Á Châu chữ “tâm” thường được xem vừa là tâm thức và vừa là con tim*). Và cũng chỉ khi ấy Đạo Pháp đích thật mới được bảo toàn một cách tinh khiết, các nguyên lý nguyên thủy sẽ không bị một sự méo mó hay lệch lạc nào.

Vài lời ghi chú của người dịch

Bài giảng của nhà sư Ajahn Mun thật ngắn và cách diễn đạt cũng hết sức giản dị, thể nhưng thật ra thì lại rất sâu sắc. Đạo Pháp đúng đắn và đích thật là gì? Những thứ lệch lạc, thêm thắt, hủ hóa, không tinh khiết là gì? Nếu muốn hiểu được các điều này thì phải mở rộng vấn đề hơn và ngược trở về dòng lịch sử phát triển của Phật Giáo.

Trong những lời thuyết giảng cuối cùng trước khi nhập diệt Đức Phật có khuyên bảo với các đệ tử một câu như sau: “Sau khi ta nhập diệt, Đạo Pháp sẽ thay ta làm vị thầy cho các con. Biết noi theo Đạo Pháp, ấy chính là cách các con tỏ lòng trung thành với ta. Trong

bốn mươi lăm năm sau cùng trong cuộc đời của ta, ta không hề dấu diếm điều gì trong những lời giáo huấn. Chẳng có một lời giáo huấn nào bí mật, không có một lời nào mang ẩn ý. Tất cả những lời giảng của ta đều được đưa ra một cách ngay thật và minh bạch”.

Lời khuyên bảo này cho thấy là Đức Phật không chỉ định một vị thừa kế nào cũng không thiết lập một uy quyền lãnh đạo nào để duy trì sự thống nhất của Đạo Pháp. Quyết định này của Đức Phật thật hết sức độc đáo. Các tín ngưỡng thời bấy giờ đều mang chung một nét khá đặc thù là chủ trương sự giải thoát cá nhân: mỗi vị thầy đưa ra một phép tu tập riêng và thu nạp đệ tử cho mình. Các vị thầy thuộc các xu hướng tu tập khác nhau xuất hiện nhan nhản khắp nơi, kể cả bên trong các tôn giáo lớn là Bà-la-môn và đạo Ja-in. Tóm lại tín ngưỡng vào thời kỳ Đức Phật còn tại thế vô cùng đa dạng. Đối với các tôn giáo hữu thần hình thành bên ngoài đất Ấn sau này cũng thế, tuy thờ chung một vị Trời, thế nhưng sau khi một vị sáng lập qua đời thì sau đó giáo lý của vị này sẽ bị tách ra thành nhiều tôn giáo mới, lãnh đạo bởi các

vị tiên tri (prophet) khác nhau, và thường trở nên kinh chống nhau.

Thời gian dài hơn năm trăm năm sau khi Đức Phật nhập diệt là một giai đoạn thật gay go, bởi vì việc bảo tồn giáo huấn chính thống của Đức Phật chỉ duy nhất dựa vào việc học thuộc lòng. Dù đã được chính đốn nhằm mục đích loại bỏ các sự thêm thắt và lệch lạc qua nhiều lần kết tập Đạo Pháp được tổ chức trong thời gian này, thế nhưng cũng đã có gần ba mươi học phái và tông phái khác nhau được hình thành. Trong số này chỉ có một học phái duy nhất còn tồn tại đến nay là Phật Giáo Theravada, nguyên nghĩa của chữ này là “Con Đường của những Người Xưa” (*kinh sách gốc Hán ngữ dịch chữ này là “Thượng tọa bộ” hay “Trường lão bộ”, cách dịch này không được sát nghĩa lắm, có thể là vì nhầm lẫn ý nghĩa của chữ therā, chữ này vừa được dùng để gọi các vị tỳ kheo đã xuất gia hơn mười năm (thượng tọa), nhưng cũng có nghĩa là “những người xưa” hay “những người đi trước”*).

Mọi hiện tượng đều biến đổi không ngừng, giáo huấn của Đức Phật tức là Đạo Pháp do Ngài đưa ra cũng chỉ là một hiện

tượng. Con người, văn hóa, xã hội, ngôn ngữ, văn minh tất cả đều biến đổi. Dù Đạo Pháp cũng chỉ là một “hiện tượng” và dù đã được diễn đạt dưới nhiều góc cạnh khác nhau đưa đến sự hình thành của nhiều tông phái và học phái khác nhau thế nhưng cốt lõi giáo huấn do Đức Phật đưa ra vẫn được bảo tồn. Giáo huấn của Ngài không bị chia năm xẻ bảy để biến thành các tôn giáo khác, cũng không có một đảng tiên tri nào thay mặt Ngài để áp đặt quan điểm của mình cả. Quyết định của Đức Phật trên đây chẳng phải là vô cùng sáng suốt, khéo léo và nhìn xa hay sao?

Cứu cánh trong việc tu tập của Phật Giáo Theravada là Trí Tuệ, giúp người tu tập trông thấy được hiện thực đúng như Đức Phật đã trông thấy khi đạt được Giác Ngộ. Con đường đó là cách giữ giới và thiền định (tám điều đúng đắn/bát chánh đạo) giúp mình chủ động thân xác, ngôn từ và tư duy hầu phát huy Trí Tuệ để giúp mình đạt được sự quán thấy tối thượng mà Đức Phật đã đạt được khi ngồi thiền dưới cội Bồ-đề. Giữ giới và thiền định sẽ giúp mình dần dần loại bỏ được tất cả các sự bám víu và dục vọng nhằm thực hiện thể

dạng Giải Thoát của người A-la-hán, tức là một thể dạng Đỉnh Chi tuyệt đối, không còn hình thành, hủy hoại và tái sinh nữa, nói cách khác là sự hiện hữu này là sự hiện hữu cuối cùng của mình trong thế giới hiện tượng. Phật Giáo Đại Thừa được hình thành sáu thế kỷ sau các học phái xưa, tức là bắt đầu từ thứ thế kỷ thứ I sau Tây Lịch, cho rằng con đường tinh khiết hóa của các học phái này - đại diện bởi Phật Giáo Theravada ngày nay - mang quá nặng tính cách “cá nhân”, và do đó đã chủ trương một đường hướng tu tập mở rộng, nêu cao lý tưởng Từ Bi của người Bồ-tát.

Thế nhưng sự phân biệt trên đây thật hết sức là nông cạn, bởi vì tất cả các học phái và tông phái Phật Giáo không phân biệt một học phái hay tông phái nào, bởi vì đối với tất cả thì Từ Bi và Trí Tuệ luôn đi đôi với nhau, không thể tách rời nhau, tương tự như hai mặt của một sự thật duy nhất: không có Trí Tuệ sẽ không có Từ Bi, và không có Từ Bi sẽ không bao giờ có Trí Tuệ. Cả hai phải luôn kết hợp với nhau để tạo ra Con Đường Phật Giáo. Trí Tuệ đơn thuần chỉ là một sự hiểu biết lạnh buốt và cứng nhắc như một thanh kiếm, Từ Bi

đơn thuần chỉ là một cách che dấu sự bám víu thô thiển vào cái tôi mang đầy dục vọng của mình mà thôi.

Điểm khác biệt nổi bật thứ hai là theo Phật Giáo Theravada thì Đức Phật qua các tiền kiếp cũng chỉ là một chúng sinh như tất cả các chúng sinh khác, nhưng đã từng hành xử như những vị bồ-tát. Trong kiếp nhân sinh cuối cùng trước khi đạt được Giác Ngộ và thành Phật thì Ngài cũng chỉ là một hoàng tử như các vị hoàng tử khác. Sau khi kiếp nhân sinh cuối cùng ấy chấm dứt thì Ngài vĩnh viễn hòa nhập vào Đại Bát Niết Bàn. Trong khi đó đối với Đại Thừa Phật Giáo thì Đức Phật đã đạt được Giác Ngộ từ trước, sắc thân trong kiếp tái sinh này của Ngài chỉ là thể dạng Ứng Thân hay Hóa Thân (*Nirmanakaya*) nêu lên tám gương cho chúng sinh trong thế gian này noi theo. Từ vô lượng kiếp Ngài đã vượt hết mười địa giới trên con đường đường thẳng tiến của người bồ-tát và đã đạt được Pháp Thân (*Dharmakaya*) biểu trưng cho Trí Tuệ tối thượng, nói cách khác là Ngài đã thành Phật từ trong quá khứ trước khi hiện ra với chúng ta trong thế giới này. Ứng thân (*Nirmanakaya*)

chỉ là một thể dạng “hiển lộ” (emantion), một “phương tiện” hữu hiệu mang mục đích cứu độ chúng sinh. Các thể dạng Ứng thân không phải là kết quả tạo ra bởi các thứ cấu hợp thô thiên và thông thường. Khái niệm về Ứng Thân đã đưa đến sự xuất hiện của vô số chư Phật và các vị Bồ-tát không hề có trong các học phái Phật Giáo xưa đã mai một và cả trong Phật Giáo Theravada ngày nay.

Nét đặc thù này của Đại Thừa Phật Giáo không những là một đường hướng tu tập mới mà còn mở ra cả một bầu không gian rộng lớn và “phóng khoáng”, đưa đến các sự diễn đạt, triển khai “sâu rộng” hơn về một số các khía cạnh và khái niệm giáo lý do Đấng Thế Tôn đưa ra. Các nỗ lực này tất nhiên cũng đã đưa đến các phương thức tu tập thích nghi và phù hợp. Dưới một góc nhìn khác cũng có thể cho rằng các nỗ lực đó là một cách thích ứng với sự tiến bộ xã hội cũng như các nền văn hóa khác nhau. Sự mở rộng này của Phật giáo Đại Thừa là một lợi điểm rất lớn mang lại một sự hiểu biết sâu sắc trên các bình diện triết học siêu hình, tâm lý học, luận lý học, lô-gic học và cả khoa học về Giáo Huấn mang tính cách

thiết thực của Đức Phật. Điển hình và tiêu biểu nhất cho các nỗ lực này là tư tưởng và các công trình trước tác của Long Thọ, Thế Thân, Trần Na, v.v... Thế nhưng trên một bình diện khác sự mở rộng đó cũng như lý tưởng Từ Bi của người bồ-tát do Đại Thừa Phật Giáo chủ trương cũng đã đưa đến nhiều hình thức tu tập mang nặng tính cách tín ngưỡng với đủ mọi thứ màu mè và nghi thức, cùng với sự xuất hiện của vô số các vị Phật, Thánh Nhân và Bồ-tát không mang tính cách lịch sử. Dưới một góc nhìn nào đó thì đây cũng không phải là một sự lệch lạc mà chỉ là các phương tiện thiện xảo (*upaya*) nhằm thích nghi với các trình độ khác nhau và tính khí phức tạp của những người tu tập.

Bài giảng của nhà sư Ajahn Mun cảnh giác chúng ta về sự mở rộng đó trên phương diện lý thuyết và cả trên phương diện tu tập dưới các hình thức “phương tiện thiện xảo”. Thật vậy, Phật Giáo Đại Thừa khi chủ trương một sự mở rộng tối đa đã không tránh khỏi tạo ra một thế giới lý tưởng mang một số khía cạnh phụ thuộc gây ra một sự hoang mang nào đó cho người tu tập. Các khía cạnh lý

tướng đó của Phật Giáo Đại thừa tương phản với tính cách vô cùng chính xác và thiết thực của Phật Giáo Theravada nêu lên trong Tam Tạng Kinh.

Thiết nghĩ đây cũng chính là chủ đích và ý nghĩa trong các lời khuyên của nhà sư Ajhan Mun. Một cách thiết thực là người tu tập phải luôn ý thức được rằng mình đang đứng ở vị trí nào trên Con Đường mà Đức Phật đã vạch ra cho mình? Mình đang tu tập các phương tiện thiện xảo để thỏa mãn các đòi hỏi bản năng của mình hay là nhìn vào các vết chân của Đức Phật để bước theo? Một khi chưa thấu triệt và thực hiện được giáo huấn của Phật Giáo Theravada thì việc bước vào Đại Thừa chỉ là chuyện viển vông.

Bures-Sur-Yvette, 25.12.14

Hoang Phong chuyển ngữ

KINH PHÁP CÚ VÀ HIẾN CHƯƠNG UNESCO



Trong một bài viết ngắn của Michel-Henri Dufour, một học giả người Pháp và cũng là một người tu tập theo Phật Giáo Theravada, ông đã nêu lên một sự tương đồng khá lý thú giữa ý nghĩa của câu mở đầu trong Hiến Chương của Tổ chức UNESCO

(The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization/Tổ Chức Giáo Dục, Khoa Học và Văn Hóa của Liên Hiệp Quốc) với câu thứ nhất trong kinh *Pháp Cú* (*Dhammapada*) ghi lại những lời giảng huấn của Đức Phật:

Tâm thức khởi xướng đưa đến tất cả mọi hiện tượng,

Tất cả mọi hiện tượng đều bị chi phối bởi tâm thức, tạo dựng bởi tâm thức.

Nếu một người nói năng và hành động không tinh khiết,

Thì khổ đau tất sẽ theo mình tương tự như cái bánh xe,

Lăn theo vết chân của con bò kéo xe.

Kinh PHÁP CÚ (*DHAMMAPADA*)

Chiến tranh phát sinh bên trong tâm thức con người.

Vì thế khả năng bảo vệ hòa bình,

cũng phải được vun xới từ bên trong tâm thức con người.

UNESCO

Câu mở đầu trong hiến chương của Tổ chức UNESCO trên đây phản ánh rõ rệt lời dạy thật thâm thúy của Đức Phật qua câu thứ nhất trong kinh Pháp Cú. Cuộc Thế Chiến thứ II vừa chấm dứt ngày 11 tháng 5 năm 1945, thì ngay sau đó vào ngày 26 tháng 6, Liên Hiệp Quốc đã được thành lập, và đồng thời chưa đầy bốn tháng sau đó Tổ chức UNESCO cũng đã được hình thành vào ngày 16 tháng 11. Sự kiện này cho thấy sau khi nhìn lại những gì thật kinh hoàng vừa xảy ra, con người thời bấy giờ có thể đã bừng tỉnh và nhận thấy sự hung bạo, tham lam và sai lầm đưa đến chiến tranh đã bùng lên từ bên trong tâm thức của một số người trong một số quốc gia, và đồng thời họ cũng ý thức được rằng việc kiến tạo hòa bình cũng phải được vun xới từ bên trong tâm thức con người. Thế nhưng sự bừng tỉnh đó cũng đã được Đức Phật nói lên từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước trong câu mở đầu của kinh Pháp Cú.

Nguyên gốc tiếng Pa-li của câu này là:

*Manopubbangama dhamma
manosettha manomaya*

*manasa ce padutthena
bhasati va karoti va
tato nam dukkhamanveti
cakkamva vahato padam.*

Kinh Pháp Cú là một bộ kinh rất phổ biến, đã được dịch ra rất nhiều thứ tiếng. Đối với tiếng Anh thì cũng đã có khoảng vài chục bản dịch khác nhau. Riêng đối với tiếng Pháp thì cũng có ít nhất mười sáu bản dịch của kinh này, và tất nhiên là đối với tiếng Việt thì cũng có rất nhiều bản dịch khác nhau. Tuy nhiên trong số các bản dịch đã được tham khảo thì hầu hết đều cho thấy một số các chi tiết không được hoàn toàn thống nhất và đồng đều, qua phong cách dịch thuật cũng như trên phương diện ý nghĩa. Thiền nghĩ nếu muốn kiểm chứng nhằm tìm hiểu sâu xa hơn, thì nhất thiết phải so lại với bản gốc bằng tiếng Pa-li. Ngày nay nhờ có nhiều tự điển nên việc tra cứu cũng dễ dàng. Thật ra đôi khi cũng chỉ cần phân tích cẩn thận một vài chữ trong một câu cũng đủ giúp thấu triệt được ý nghĩa của cả câu ấy. Vậy chúng ta hãy thử phân tích vài chữ khá chủ yếu trong câu kinh Pháp Cú trên đây, chẳng hạn như các chữ: **manopubbangama**,

dhamma, dukkham, hầu giúp chúng ta tìm hiểu chính xác và sâu xa hơn về ý nghĩa của câu này.

Chữ **Manopubbangama** là một từ ghép gồm ba chữ khác nhau:

- *mano/mana*: là một từ rất quen thuộc và có nghĩa là *tâm thần* hay tâm thức (mind, spirit), và trong một số trường hợp có thể xem như đồng nghĩa với chữ *vinnana* hay *tri thức* (consciousness) nêu lên trong Tạng Luận/Abhidhamma, hoặc cũng có thể xem như tương đương với chữ *citta* (*tâm thức/state of consciousness, mind*) trong chữ *Cittamatra* (Duy Thức Học).

- *pubbha*: có nghĩa là *trước hết, khởi đầu, khởi xướng*, và nếu ghép thêm hậu ngữ *gama* thì sẽ trở thành từ ghép *pubbhangama* và có nghĩa là “*trước hết sẽ làm hiện ra/đưa đến/tạo ra*”.

Do đó từ ghép *manopubbhangama* có nghĩa là “*tâm thức khởi xướng đưa đến, tạo ra hay mang lại...*” một cái gì đó.

Chữ **dhamma** (tiếng Phạn là *dharma*) có nhiều nghĩa khác nhau nhất là giữa Phật Giáo

và đạo Bà-la-môn. Đối với Phật Giáo thì chữ này có hai nghĩa và cả hai đều rất quan trọng:

- nghĩa thứ nhất là *hiện tượng* (phenomenon), kinh sách Hán ngữ dịch là “pháp”. Chữ hiện tượng/pháp có nghĩa là các đối tượng nhận biết của tâm thức - gồm ngũ giác và tri thức - tức là những gì mà một cá thể cảm nhận, tưởng tượng hay hình dung được; nói một cách cụ thể là tất cả những gì trông thấy được, ngửi được, nghe được, nếm được, đụng chạm và sờ mó được thuộc thế giới bên ngoài, và những gì có thể tưởng tượng, nhận thức hay hình dung được thuộc bên trong tâm thức, hoặc là những gì nhớ lại được từ trong các giấc mơ. Tất cả những thứ ấy đều gọi là “hiện tượng” (hay là “*pháp*” trong các kinh sách tiếng Hán). Dưới một góc nhìn khác thì cũng có thể nói rằng mỗi cá thể tự tạo ra trong tâm thức mình một vũ trụ riêng, gồm các hiện tượng mà mình nhận biết được bằng ngũ giác, và qua sự tưởng tượng và hình dung bên trong tâm thức của chính mình.

- nghĩa thứ hai của chữ *dhamma* là Đạo Pháp, tức là Giáo Huấn của Đức Phật, hay “Con Đường” mà Đức Phật đã khám phá ra;

từ này cũng có thể dùng để chỉ định Bản Chất hay Sự Thật tối thượng của Hiện Thực. Đối với trường hợp của ý nghĩa này kinh sách Hán ngữ cũng gọi là “*pháp*”, như trường hợp trên đây khi chữ *dhamma* mang ý nghĩa là *hiện tượng*, và không có gì để phân biệt. Trong khi đó thì các học giả Tây Phương không dịch chữ này mà giữ nguyên tiếng Pa-li là *dhamma* hoặc tiếng Phạn là *dharma*, và đề nghị một cách viết nhằm giúp phân biệt hai ý nghĩa khác nhau của từ này: nếu mang ý nghĩa là hiện tượng thì chữ *dhamma* sẽ không viết hoa, và nếu mang ý nghĩa là Đạo Pháp thì chữ *Dhamma* sẽ được viết hoa. Thuật ngữ *dhamma* mang hai ý nghĩa khác nhau cũng có thể hiểu như là một cách nói lên “khái niệm về hai sự thật” (tương đối và tuyệt đối) trong giáo lý Phật Giáo, và đồng thời cũng cho biết là Đạo Pháp của Đức Phật chỉ là một hiện tượng như tất cả mọi hiện tượng khác.

Chữ *dukkha/dukkham* có nghĩa là khổ đau (suffering, pain, unsatisfactory, discomfort...) dù là thuộc lãnh vực thân xác hay tâm thần, và chữ này cũng mang ý nghĩa

thật tinh tế và bao quát trên phương diện giáo lý cũng như ngôn từ. Tuy nhiên trong phần dưới đây chúng ta cũng chỉ phân tích chữ này duy nhất trên phương diện ngôn từ, bởi vì việc phân tích và tìm hiểu các thể dạng khổ đau thuộc vào khuôn khổ của một lãnh vực khác.

Dukkha là một từ ghép, gồm chữ *dus* và chữ *kha*:

- chữ *dus/duh* có nghĩa là *bất ổn, rối loạn* (ill-being). Các tiền ngữ *dys* và *dis* trong các ngôn ngữ Tây Phương đều do chữ *dus* trong tiếng Phạn và Pa-li mà ra, và cũng có nghĩa là không phù hợp, không đúng, nói lên một sự phủ định, thí dụ như các chữ dysfunction (sự vận hành rối loạn), dis-comfort (sự bất an)...

- chữ *kha* có nghĩa là một khoảng trống, trong trường hợp này là lỗ hổng ở giữa bánh xe dùng để lắp trục bánh xe vào đó. Nếu ghép chữ này với tiền ngữ *dus* thì sẽ trở thành chữ *dukkha* tức là cái lỗ bánh xe bị méo mó, không tròn trịa, khiến bánh xe bị vướng, lắc lư và quay không đều, và cỗ xe sẽ không tiến lên

được như ý muốn, và đây cũng chính là hình ảnh của sự khổ đau trong cuộc sống.

Trong câu thứ hai, tức là câu song hành nhằm để nói lên ý nghĩa đối nghịch lại với câu trên đây, chúng ta sẽ đặc biệt tìm hiểu chữ *sukham* hay *hạnh phúc*, là chữ tương phản với chữ *dukkha* hay khổ đau trên đây.

Tâm thức khởi xướng đưa đến tất cả mọi hiện tượng,

Tất cả mọi hiện tượng đều bị chi phối bởi tâm thức, tạo dựng bởi tâm thức.

Nếu một người nói năng và hành động tinh khiết,

Thì hạnh phúc tất sẽ theo mình tương tự như cái bánh xe,

Lăn theo vết chân của con bò kéo xe.

Manopubbangama dhamma

manosettha manomaya

manasa ce pasannena

bhasati va karoti va

tato nam sukh manveti

chayava anapayini.

Chữ ***sukham*** được dịch là “hạnh phúc” trong hầu hết các bản dịch thường thấy. Trên

phương diện ngôn từ thì tiền ngữ *suk/sus* có nghĩa là *khô ráo, trơn tru, không dính bấn*, và hậu ngữ *kha* - như đã được giải thích trên đây - có nghĩa là cái lỗ tròn ở giữa cái bánh xe để lắp trục bánh xe vào đấy. Nếu cái lỗ hỏng của trục bánh xe không dính bấn đất, trơn tru và tròn trịa thì bánh xe tất sẽ phải lăn đều, chiếc xe không bị lắc lư và tiến lên nhanh, và đấy chính là hình ảnh của “hạnh phúc” trong cuộc sống.

Tóm lại hạnh phúc hay khổ đau theo Phật Giáo hay ít nhất là theo ý nghĩa của các câu trên đây, không nhất thiết chỉ là những thứ xúc cảm tạm thời mang tính cách hân hoan hay đau khổ xảy ra với một cá thể trong một bối cảnh thời gian và không gian nhất định nào đó, mà còn là những gì có thể theo đuổi trong suốt cuộc sống của cá thể ấy. Chẳng phải thân xác mình cũng tương tự như một chiếc xe bò nặng nề mà mình phải gánh chịu và phải lăn theo với hai chiếc bánh xe của nó hay sao?

Ngoài ra cách so sánh thứ nhất giữa thể dạng khổ đau và hạnh phúc của một cá thể với lỗ trục của cái bánh xe, và cách so sánh

thứ hai giữa một kiếp người và chiếc bánh xe cùng với cỗ xe, quả là hai cách so sánh thật tinh tế và tuyệt vời, gọi lên thật cụ thể tác động của tâm thức (trục bánh xe) đối với ngôn từ và hành động (cái bánh xe) đưa đến tình trạng khổ đau hay hạnh phúc của một cá thể (chiếc xe lắc lư trên con đường của sự sống trôi buộc). Cách so sánh “hai lần” (trục bánh xe và cái bánh xe) thật khéo léo trên đây bằng cách chỉ mượn một hình ảnh duy nhất là chiếc xe nặng nề và khập khễnh để nói lên những nỗi khổ đau và hạnh phúc của một cá thể trong thế giới này, phải chăng cũng là cách nhắc nhở chúng ta luôn phải nhìn vào cái lỗ trục và cái bánh xe của đời mình để ý thức được sự hiện hữu của chính mình hay sao?

Ngoài ra câu kinh trên đây khi nêu lên “*Tâm thức khởi xướng đưa đến tất cả mọi hiện tượng, và tất cả mọi hiện tượng đều bị chi phối bởi tâm thức, tạo dựng bởi tâm thức*” cũng là cách nói lên toàn bộ căn bản mang nặng các khía cạnh Tâm Lý Học của học phái Duy Thức (Cittamatra/Yogacara/Vijnanavada) do Vô Trước (Asanga) triển khai vào

thế kỷ thứ IV. Điều này cho thấy tư tưởng của Đức Phật thật vô cùng sâu sắc và mênh mông và các vị đại sư sau này cũng chỉ diễn đạt và triển khai thêm những gì mà Đức Phật đã nêu lên từ trước. Hơn nữa sự kiện này còn cho thấy là Đức Phật không hề quan tâm đến việc triển khai giáo huấn của mình trên phương diện triết học siêu hình, tâm lý học hay lô-gic học qua các khía cạnh thuần lý. Ngài chỉ nhắm vào việc giảng dạy thật thiết thực hầu giúp những con người chất phác sống cách nay hơn hai ngàn năm trăm năm có thể hiểu được, áp dụng được và thực hành được một cách cụ thể những gì thiết yếu nhất trong những lời giáo huấn của Ngài.

Qua câu kinh trên đây chúng ta nhận thấy thật hết sức rõ ràng là sau khi nêu lên vai trò chủ yếu của tâm thức thúc đẩy làm phát sinh ra các hành động tâm thần (tác ý), ngôn từ và các động tác trên thân xác, thì ngay sau đó Đức Phật đã hướng người nghe giảng nhìn thẳng vào các hậu quả trực tiếp mang lại từ các hành động ấy. Thế nhưng bảy thế kỷ sau đó - từ thế kỷ thứ II với Long Thụ, Thánh Thiên, đến thế kỷ thứ IV với Vô

Trước, Thế Thân, và thế kỷ thứ VI và VII với Trần Na, Nguyệt Xứng... - Giáo Huấn của Đức Phật đã được triển khai thật sâu rộng trên mọi khía cạnh triết học, tâm lý học và lô-gic học. Thế nhưng các vị đại sư này tuy có diễn đạt và triển khai tư tưởng của Đức Phật sâu rộng hơn, nhưng trên thực tế thì không hề mang lại thêm được một điều gì mới lạ cả. Ngoài ra cũng còn một điều khá quan trọng đáng lưu ý nữa là các tông phái và học phái khác nhau được hình thành sau này như Đại Thừa, Kim Cương Thừa, Thiền Học..., cũng chỉ là những phương cách thực hành và ứng dụng Giáo Huấn của Đức Phật, và nhất thiết không phải là những đường hướng giáo lý mới tách ra khỏi nền tảng Giáo Huấn của Ngài.

Sau hết câu kinh Pháp Cú trên đây, khi nêu lên vai trò chủ yếu của tâm thức trong cuộc sống, còn khiến chúng ta liên tưởng đến một phép tu tập rất căn bản trong Phật Giáo là Tu Giới. Thật vậy việc giữ giới là phương cách hữu hiệu nhất mang lại cho mình một tâm thức trong sáng và ngay thật, và đó cũng chính là cách giúp cho chiếc xe của đời mình

lăn bánh thật vững chắc, không hề lắc lư và xiêu vẹo trong cuộc sống giữa thế gian này.

Giới luật đầu tiên trong pháp Tu Giới đối với người xuất gia cũng như người thế tục là:

Không được làm phương hại đến sự sống của chúng sinh

*Pānātipātā veramanī sikkhāpadam
samadiyami*

Sinh vật có nhiều cấp bậc tiến hóa khác nhau, từ các vi sinh vật thô sơ đến các con trùn biết quặn đau và giãy giụa khi bị giẫm đạp, cho đến các sinh vật tiến hoá hơn trong đó kể cả con người. Đối với các sinh vật tiến hóa thì ngoài những cảm nhận đờn đau trên thân xác, còn bùng lên trong tâm thức những sự lo âu và sợ hãi, cũng như các thứ xúc cảm khổ đau và sung sướng. Riêng đối với con người thì các thể dạng xúc cảm ấy còn có thể phức tạp và đa dạng hơn nữa giúp con người ý thức và hình dung được một cách rõ rệt thế nào là tự do và hạnh phúc. Con người biết yêu thương và nhất là có khả năng phân biệt giữa cái đúng với cái sai, giúp ý thức được bổn phận và quyền hạn của mình. Tóm lại là ngoài

miếng ăn ra, sự sống đối với con người - kể cả đối với một số các sinh vật tiến hóa khác - còn hàm chứa nhiều khía cạnh tinh thần rất phức tạp và phong phú.

Đặc biệt là riêng đối với trường hợp con người, sự sống còn thể hiện qua các hình thức sinh hoạt tập thể trong xã hội, cũng như những khát vọng tâm linh và các khả năng thưởng thức và sáng tạo nghệ thuật, mà người ta thường gọi chung là sự tự do hay nhân quyền. Tóm lại đối với giới luật “*không được làm phương hại đến sự sống của chúng sinh*” thì không nhất thiết chỉ có nghĩa là không được tước đoạt mạng sống của một chúng sinh nào, mà còn có nghĩa là - đặc biệt trong trường hợp của con người - không được tước đoạt sự tự do và nhân quyền trong cuộc sống của họ. Bởi vì sự tước đoạt ấy cũng là một cách giết lần giết mòn họ trong đau buồn và tủi nhục, trong ước mơ và tuyệt vọng.

Giáo Huấn của Đức Phật quả hết sức thâm sâu và siêu việt, do đó việc tìm hiểu và hòa nhập với những lời giáo huấn ấy luôn đòi hỏi chúng ta phải biết mở rộng lòng mình, biến cải và tinh khiết hóa tâm thức mình, khiến cho

cái trục bánh xe của cuộc đời mình không bị vấy bẩn bởi bùn đất, hầu giúp nó lăn đều trên con đường Phật Pháp.

Bures-Sur-Yvette, 05.02.15

Hoang Phong

Độc giả có thể tham khảo trực tiếp trên mạng các tài liệu dưới đây:

- bài viết của Michel-Henri Dufour: “*UNESCO et enseignement du Bouddha*”:

<http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article1216>

- Kinh Pháp Cú: bản Việt dịch của H.T. Thích Minh Châu:

<http://thuvienhoasen.org/a7960/kinh-phap-cu>

- Kinh Pháp Cú: bản Việt dịch của H.T. Thích Thiện Siêu:

<http://thuvienhoasen.org/a13534/kinh-phap-cu-dhammapada-loi-vang-phat-day>

- Kinh Pháp Cú: bản dịch tiếng Anh thật ngắn gọn và chính xác của Thanissaro

Bhikkhu (1997): <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/dhammapada.pdf>

- Kinh Pháp Cú: bản dịch tiếng Anh rất uyên bác và dễ hiểu của nhà sư Acharya Buddharakkhita (1986):

http://www.buddhanet.net/pdf_file/scrndhamma.pdf

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.01.budd.html>

[Acharya Buddharakkhita (1922-2013), là một vị đại sư người Ấn, tu tập theo Phật Giáo Theravada, sáng lập hội Maha Bodhi Society of Bangalore. Ông chu du và thuyết giảng khắp nơi trên đất Ấn, và cả ở Miền Điện và Tích lan. Ông đã xuất bản 150 quyển sách về Phật Giáo và sáng lập hai tập san Phật Giáo trên đất Ấn. Mượn bài viết này như một dịp để nêu lên bản dịch kinh Pháp Cú của ông là cách để tưởng nhớ đến ông. Acharya Buddharakkhita nhập diệt ngày 23 tháng 9 năm 2013, tức cách nay hơn một năm. Người đọc có thể xem lễ hỏa táng ông trên youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=WiiFyAxPgNA>].

- Kinh Pháp Cú: bản dịch tiếng Pháp khá bóng bẩy và nhiều thi tính của bà Jeanne Schut (2011):

http://www.dhammadelaforet.org/sommaire/dhp/dhp_sommaire.html

- Kinh Pháp Cú: một trong các bản dịch tiếng Anh xưa nhất (1881):

<http://www.gutenberg.org/files/2017/2017-h/2017-h.htm>

<http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/index.htm>

MỤC LỤC

Lời Mở Đầu.....	5
Lời Di Huấn Của Đức Phật Và Sự Tôn Vong Của Giáo Huấn Phật Giáo.....	7
Kinh Sunita-Sutta	168
Di Hải Còn Nguyên Vẹn Của Một Nhà Sư Tịch Diệt Cách Nay Hai Trăm Năm	173
Hòa Đồng Tôn Giáo.....	188
Chấp Tay Trong Cõi Vô Thường	207
Nụ Cười Của Đức Phật	209
Tu Tập Là Phải Bảo Toàn Đạo Pháp Thật Tinh Khiết... ..	230
Kinh Pháp Cú Và Hiến Chương Unesco.....	243