

TINH HOA VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA ĐẠO PHẬT



Buddhism- Its Essence and Development
Tác giả Edward Conze - Chân Pháp Nguyễn Hữu Hiệu Dịch
Ban Tu Thư Viện Đại Học Vạn Hạnh Xuất Bản 1969

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 27-07-2009

Người thực hiện :

Nam Thiên - namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

LỜI GIỚI THIỆU

TỰA

GHI CHÚ CỦA TÁC GIẢ

GHI CHÚ NHỎ CỦA NGƯỜI DỊCH

PHẦN GIỚI THIỆU

PHẬT GIÁO NHƯ MỘT TÔN GIÁO

PHẬT GIÁO NHƯ MỘT TRIẾT HỌC

DIỆT NGÃ VÀ THUYẾT VÔ NGÃ

THUYẾT BI QUAN TRIỆT ĐỀ

BÁT TỬ TÍNH

NHỮNG GIÁ TRỊ TRƯỜNG CỬU

I - NỀN TẢNG CHUNG

HƯƠNG VỊ CỦA CHÍNH PHÁP

ĐỨC PHẬT
PHẬT GIÁO PHẢI CHĂNG VÔ THẦN ?
TỨ THÁNH ĐẾ
VỮ TRỤ LUẬN
II - PHẬT GIÁO TINH XÁ
TĂNG GIÀ
SỰ BÀN HÀN
ĐỘC THÂN TỊNH HẠNH
BẤT HẠI
NHỮNG TRÀO LƯU TƯ TƯỞNG TINH XÁ CHÍNH
III - PHẬT GIÁO ĐẠI CHÚNG
ĐỊA VỊ CỦA CƯ SĨ
PHẬT GIÁO VÀ THỂ LỰC THỂ GIAN
TĂNG SỰ
ẢNH HƯỞNG CỦA CƯ SĨ
IV - CỔ PHÁI TRÍ TUỆ
NHỮNG TÔNG PHÁI
SÀRIPUTRA (Xá Lợi Phất)
A LA HÁN (Arhat)
TU TẬP
GIỚI
ĐỊNH
TRÍ TUỆ
SỰ SUY TÀN
V - ĐẠI THỪA VÀ TÂN PHÁI TRÍ TUỆ
ĐẠI CHÚNG BỘ
TIÊU THỪA VÀ ĐẠI THỪA
SỰ PHÁT TRIỂN KINH ĐIỂN
CON NGƯỜI LÝ TƯỞNG CỦA ĐẠI THỪA, BỒ TÁT
KHÔNG TÍNH
SỰ GIẢI THOÁT
NHỮNG BƯỚC SONG HÀNH
VI - PHẬT GIÁO TÍN TÂM VÀ SÙNG TÍN
SỰ CHẤP NHẬN BHAKTI
LỊCH SỬ KINH ĐIỂN
TÁC ĐỘNG CỦA GIẢI THOÁT
NHỮNG MỤC TIÊU CỦA TÍN ĐỒ
PHÁP TU TỊNH ĐỘ
SỰ DIỆT NGÃ VÀ ĐỨC TIN
VII - DUY THỨC TÔNG

TUỆ VÀ ĐỊNH
LỊCH SỬ KINH ĐIỂN
“DUY-TÂM”
“TÀNG THỨC”
NHỮNG HỌC THUYẾT KHÁC
VIII - TANTRA HAY MẬT TÔNG PHẬT GIÁO
VẤN ĐỀ MẬT TÔNG
LỊCH SỬ MẬT TÔNG
PHÁP MÔN TU TẬP MẬT TÔNG
TRIẾT HỌC MẬT TÔNG
THẦN THOẠI MẬT TÔNG
MẬT TÔNG TẢ PHÁI
SỰ KIỂM SOÁT THÂN THỂ
IX - NHỮNG SỰ PHÁT TRIỂN NGOẠI AN
ĐẠI CƯƠNG
THIỀN TÔNG (CH'AN)
DI ĐÀ GIÁO
RNYIN-MA-PA
PHẬT GIÁO ÂU CHÂU
LỜI CẢM TẠ

---o0o---

LỜI GIỚI THIỆU

(của Thượng Tọa Thích Minh Châu)

Đa số Phật tử Việt Nam thường chỉ học hỏi Phật pháp qua truyền thống Trung Hoa; ít ai để ý đến sự sai biệt căn đở giữa khởi nguyên của Phật giáo từ Ấn Độ và những khai triển của Trung Hoa. Người Ấn vốn có thái độ coi thường lịch sử; “bởi vì chư thiên yêu thương cái gì tằm tối”*, họ đẩy tất cả những gì xảy ra lui vào bóng tối mịt mù của thần thoại. Riêng Phật tử Ấn cổ thời, với lý tưởng cứu cánh là Niết Bàn, mọi biến cố lịch sử cũng không bận tâm cho lắm. Ngược lại, người Trung Hoa có thái độ lịch sử một cách xác thiết. Nhưng vì sự cách trở địa dư giữa Hoa-Ấn, sử liệu Phật giáo mà họ có chỉ là căn cứ vào sự truyền khẩu của Phạn tạng. Mặc dù người Trung Hoa đã xây dựng được lịch sử truyền thừa của Phật giáo một cách mạch lạc, nhưng không thoát khỏi thiên kiến bởi tính chất phái biệt của từng Phạn tạng. Thái độ khinh miệt khuynh hướng được mệnh danh Tiểu thừa cho ta thấy rõ điều này.

Khi những người Tây phương nghiên cứu về Phật học, nhờ vào các khoa khảo cổ và ngữ học, họ đã khai quật, khám phá nhiều sử liệu quan trọng. Nhưng những khám phá ấy chưa đủ để làm sáng tỏ vấn đề thì vô số mây mù lại kéo thêm. Một thời trước đây, người ta nghi ngờ cả đến Đức Phật, không biết Ngài là một nhân vật lịch sử hay chỉ là một nhân vật thần thoại. Tuy nhiên, điều quan trọng hơn hết là giữa những cực kỳ sai biệt của các khuynh hướng tư tưởng Phật giáo là gì. Đây là vấn đề cấp thiết nhất cho những ai muốn nghiên cứu Phật học.

Trong tác phẩm này, ngoài tính chất bác học của nó nhằm thỏa mãn những vấn đề như trên, tác giả còn cho ta thấy một khía cạnh sinh động khác. Bằng lối suy nghĩ thâm trầm và chính chắn, tác giả không giới thiệu tư tưởng Phật giáo cổ thời như là dẫn ta đi vào một bảo tàng viện. Nhưng, tất cả những sai biệt trong các khuynh hướng tư tưởng của Phật giáo, từ *tinh hoả đến sự phát triển* của nó, đều nói lên tất cả khát vọng muôn thừa của con người trước sự thực bi thiết mà luôn luôn con người tìm cách lẩn tránh. Chính trên điểm này, tác giả đã chứng tỏ cho ta thấy những mâu thuẫn trong lịch sử tư tưởng của Phật giáo thực ra không mâu thuẫn gì hết. *“Tất cả những mâu thuẫn trong lý thuyết đều được hóa giải hết trong chính đời sống.”*

Bản dịch Việt văn này, do Chân Pháp thực hiện, nằm trong khuôn khổ Tu Thư Viện Đại Học Vạn Hạnh, với mục đích là xây dựng từ nền tảng một nền văn học Phật Giáo Việt Nam sau này, với tất cả sự phong phú về phẩm cũng như về lượng của công việc trước thuật mà mọi người đang mong đợi.

Bản dịch cũng có mục đích nữa là cung cấp tài liệu cho sinh viên năm thứ I của Phân Khoa Phật Học Viện Đại Học Vạn Hạnh.

Chúng tôi giới thiệu bản dịch này với quý vị muốn nghiên cứu Phật học, và mong rằng nó sẽ thành tựu những điều mà chúng tôi đã nêu lên ở trên.

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU
Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh

---o0o---

TỰA

(Của Arthur Waley)

Hiện nay không có trong Anh ngữ cũng như trong bất cứ một ngôn ngữ nào một bản trần thuyết về Phật giáo vừa hàm súc và đồng thời lại vừa dễ đọc như bản độc giả sẽ tìm thấy trong tác phẩm của [Tiến sĩ Conze](#).

Chắc hẳn quý vị đã biết truyện ông vua bắt năm anh mù sờ voi. Anh thứ nhất sờ cái vòi của nó, nói: “giống con đũa”; anh thứ hai, sờ tai, nói: “giống như cái quạt lúa,” v.v... Ngụ ngôn này có thể áp dụng rất đúng cho những nỗ lực viết về Phật giáo sử của những tác giả Âu châu. Những sử gia không đáng trách bị vì lẽ ấy. Tiền bán thế kỷ thứ 19, những tài liệu duy nhất chúng ta có được là những tài liệu về Phật giáo trung cổ ở Népal. Mối cảm kích do việc phát kiến Thánh điển cổ điển hơn ở Tích Lan sau này tạo ra lớn lao đến nỗi những Kinh điển văn hệ Pàli (những cuốn tìm thấy ở Tích Lan) được coi như hiện thân của toàn thể Phật giáo cổ thời. Mới gần đây, năm 1932, bà Rhys Davids, trong cuốn *Phật giáo yếu luận cho sinh viên Cao đẳng (Manual of Buddhism for Advanced Students)* (một nhan đề khá xa vọng) không dùng tài liệu nào khác hơn kinh điển Pàli. Năm sau, một bài trần thuyết bao quát hơn được E.J.Thomas trình bày trong cuốn lịch sử *Tư tưởng Phật giáo (History of Buddhist Thought)* nhưng tác phẩm của ông dành cho những nhà chuyên môn hơn là quảng đại quần chúng. Những cuốn sách khác, như cuốn *Triết học Phật giáo (Buddhist Philosophy)* của Keith, chỉ là bảng kê khai những quan điểm phát biểu bởi những người được coi như hoàn toàn xa cách và “thiếu cả hệ thống lẫn sự chín chắn”. Với bác sĩ Conze, vấn đề Phật giáo đặt ra và giải đáp là những vấn đề hiện đại, sống động, và ông luôn luôn đặt chúng vào trong tương quan với lịch sử và đồng thời với dòng thời sự.

Theo ý tôi, sách vở vô giá trị trừ phi chúng bày tỏ một quan điểm, và sách vở phải làm như vậy không phải bằng cách bóp méo sự kiện, nhưng bằng cách cho độc giả thấy rõ phản ứng tình cảm và tinh thần của tác giả trước những sự kiện này.

Tác phẩm của Tiến sĩ Conze, hơn bất cứ cuốn sách nào cùng loại mà tôi đã được đọc từ nhiều năm trở lại đây, đã thành công trong việc ấy.

---o0o---

GHI CHÚ CỦA TÁC GIẢ

Ý định viết cuốn sách này do các bạn thân của tôi dẫn khởi vào năm 1941, khi tôi đang sống ở Godshill trong vùng Hampshire, và đang cố gắng tìm xem những suy tư Phật giáo nào có thể đem áp dụng vào thời hiện đại.

Những chương đầu tiên là những bài tôi giảng vài năm trước đây tại giảng đường Peter ở Oxford, và một vài dấu vết của thể văn nói còn cấu kết trong đó. Năm 1948, bác sĩ William Cohn, đại học Oxford, cho tôi thấy rằng một tác phẩm bao gồm toàn thể lãnh vực tư tưởng Phật giáo sẽ rất được hoan nghênh, và ông khuyến khích tôi hoàn tất cuốn sách. Bác sĩ Cohn, và, sau này, ông Arthur Waley, và ông Christmas Humphreys, đã sửa cho nhiều khuyết điểm. Ông Claud Sutton và ông Arthur Southgate đã xem lại văn pháp Anh ngữ. Những thảo luận với nhiều đọc giả đã, tôi hy vọng vậy, giúp tôi đặt đúng một vài điểm khó khăn và gay go. Tiện đây tôi phải gửi lời cảm ơn G S.F.W.Thomas, Bác-sĩ E.J.Thomas, GS. Murti đại học Colombo, GS. Lamote đại học Louvain, GS. Demieville Ba-lê, GS. Tucci đại học La-mã, và Bác sĩ Pott đại học Leyden. Đa số những kinh văn tôi căn cứ để viết cuốn trần thuyết này chưa được dịch sang Anh ngữ. Hy vọng một ngày kia có thể cung hiến cho đọc giả một cuốn tư tưởng Phật giáo Hợp tuyển biện minh cho nhiều điểm mới chỉ được khẳng định ở đây.

EDWARD CONZE

Saffron Close,

Ewelme.

Tháng giêng, 1951.

---o0o---

GHI CHÚ NHỎ CỦA NGƯỜI DỊCH

Tất cả những danh từ Sanskrit và Pàli dùng trong tác phẩm này đều được viết và đánh dấu lại cho đúng với nguyên ngữ. Ngoài ra, ở một vài đoạn trích triết học Trung Hoa, chúng tôi ghi chú thêm theo tinh thần người Việt vẫn hiểu theo lối trực dịch từ xưa tới nay, phiên theo Hán âm một vài danh từ riêng và giải thích một vài danh từ và khái niệm quen thuộc trong dòng phát triển trong khi vẫn luôn luôn cố gắng kêu gọi nguồn gốc khởi nguyên.

Chúng tôi tin chắc rằng, tác giả, [Tiền sĩ Conze](#), không phiến trách chúng tôi về điểm này.

CHÂN PHÁP

---o0o---

PHẦN GIỚI THIỆU

PHẬT GIÁO NHƯ MỘT TÔN GIÁO

Phật giáo là một hình thức Đông phương của tâm linh. Giáo lý ấy, trong những tiền đề căn bản của nó, giống như nhiều giáo lý khác trên toàn thế giới, những giáo lý mà người ta có thể gọi là “thần bí”. Tinh hoa của nền triết lý về cuộc đời này đã được Thomas a Kempis trình bày một cách sáng sủa và mãnh liệt trong tác phẩm *Gương chúa Ki-Tô* của ông. Những gì được biết dưới danh từ “Phật giáo” là một phần của gia sản chung của Trí Tuệ nhân loại, nhờ đó con người thành công trong việc siêu việt trần gian này và vươn tới bất tử tính, hay một cuộc sống không bị khuất phục bởi cái chết.

Trong suốt hai thế kỷ qua, những mối quan tâm tinh thần đã bị đẩy xuống hàng thứ yếu bởi những lo âu phát khởi từ những vấn đề kinh tế và xã hội. Danh từ “tâm linh” ngày nay có vẻ mơ hồ. Định nghĩa danh từ đó, thực ra, không phải là một việc dễ dàng. Mô tả những phương tiện để đạt tới lãnh vực tâm linh có lẽ dễ dàng hơn là nói thẳng tự tính của nó là gì. Ba thông lộ dẫn tới tâm linh do truyền thống gần như phổ quát của những hiền nhân để lại cho chúng ta, theo tôi là:

Coi những kinh nghiệm cảm giác tương đối không quan trọng;

Cố gắng khước từ những ràng buộc;

Cố gắng đối xử với mọi người như nhau, không phân biệt quan điểm, trí năng màu da, hơi hướng, giáo dục v.v...

Cố gắng tập thể của những chủng tộc Âu châu trong những thế kỷ qua đã đi vào những con đường mà, theo định nghĩa này, không phải là “tâm linh”.

Người ta thường quan định rằng có một sự khác biệt sâu xa và triệt để giữa Đông và Tây, giữa Âu và Á, trong thái độ của họ đối với cuộc đời, trong cảm thức về giá trị, và trong lẽ lối suy tưởng của tâm hồn họ. Những người Ki-tô giáo nào cho rằng Phật giáo không thích hợp với những điều kiện sống Âu châu là những người đã quên mất nguồn gốc Á châu của tôn giáo họ, và của mọi tôn giáo về phương diện này. Một tôn giáo là một cơ cấu của những khát vọng tinh thần, khước từ trần gian và phủ nhận những lôi cuốn giàng buộc ta với nó. Trải qua ba ngàn năm một mình Á châu đảm nhận vai trò sáng tạo những tư tưởng và phương pháp tâm linh. Những

người Âu châu về phương diện này đã vay mượn của Á châu, đã thích nghi với những tư tưởng của Á châu, và, thường thường, đã làm cho chúng trở nên thô bạo. Tôi tin rằng người ta không thể trích dẫn bất cứ một sự sáng tạo *tâm linh* nào ở Âu châu mà sự sáng tạo ấy không thoát thai, không tiếp nhận hứng khởi đầu tiên từ Đông phương. Tư tưởng Âu châu rất khéo léo trong việc thiết định những luật lệ và tổ chức *xã hội*, nhất là ở La mã và Anh quốc và trong việc lãnh hội và kiểm soát một cách khoa học những hiện tượng giác quan. Truyền thống bản xứ của Âu châu có khuynh hướng khẳng định ý chí sinh tồn và tích cực quay về thế giới của giác quan. Truyền thống tâm linh của nhân loại xây dựng trên sự phủ nhận ý chí ham sống và quay lưng lại với thế giới của cảm giác. Tất cả nền tâm linh Âu châu, kể từ thời Pythagore và Parménide trở đi đã được đổi mới từng chu kỳ nhờ dòng tâm thức lan truyền từ phương Đông. Hãy lấy đi khỏi triết học Hy Lạp những yếu tố Đông phương, hãy lấy đi đấng Ky-tô, thánh Paul, Denys l'Aréopagite, tư tưởng Á rập – và tư tưởng tâm linh Âu châu trong hai ngàn năm qua trở thành một cái gì không thể tưởng tượng được. Khoảng một thế kỷ nay, tư tưởng Ấn độ đã bắt đầu gieo rắc ảnh hưởng của nó trên cõi Âu châu, và tư tưởng đó giúp những mảnh vụn khô héo của tâm linh Âu châu còn sót lại hồi sinh.

Một vài nét đặc trưng phân biệt Phật giáo với những hình thức khác của trí tuệ. Chúng gồm hai loại:

Phần lớn những cái được truyền thừa như “Phật giáo” không do sự tu tập trí tuệ nhưng do những điều kiện xã hội, trong đó giáo hội Phật giáo tồn tại, do ngôn ngữ dùng và do khoa học và thần thoại phổ cập trong quần chúng chấp nhận nó. Ta phải phân rõ rệt những biệt cái tò mò hướng ngoại với những cái chủ yếu của một cuộc sống thánh thiện.

Có rất nhiều phương pháp để tới giải thoát bằng tư duy, về điểm này, truyền thống Phật giáo đã ghi lại rõ ràng và đầy đủ hơn bất cứ nơi đâu. Tuy nhiên, đó là một vấn đề hoàn toàn thuộc về khí chất. Nếu được nghiên cứu kỹ lưỡng, văn chương của Jaina, của Sufi¹, của các tu sĩ Ky tô giáo ở Sa mạc Ai cập, và của cái mà Giáo hội Cơ đốc gọi là thần học “khô hạnh” hay “thần bí”, người ta sẽ thấy phần lớn thuộc cùng loại này.

Với những ai đã hoàn toàn thất vọng với thế giới hiện tại, và với chính mình, Phật giáo có thể cung hiến nhiều điếm lồi cuốn – trong vẻ cao siêu vợi vợi của vùng đất thần tiên của tư tưởng tế nhị của nó, trong vẻ rực rỡ của những tác phẩm nghệ thuật, trong sự huy hoàng của lãnh vực mà nó bao

trùm lên những đám dân đông đảo, và trong thái độ anh hùng quyết liệt và cốt cách cao nhã trầm tĩnh của những người đã được nuôi dưỡng trong nó. Mặc dầu thoát tiên người ta có thể bị hấp dẫn bởi tính chất xa lạ của tư tưởng này, người ta chỉ có thể thẩm định được giá trị đích thực của Phật giáo khi phê phán nó bằng kết quả mà nó tạo ra trong cuộc sống riêng tư ngày này qua ngày khác của chính bản thân.

Những qui luật thanh tịnh chỉ đạo hành vi do Kinh điển Phật giáo đề ra được qui tụ dưới ba chủ đề: *Giới*, *Định* và *Tuệ*. Phần lớn những gì được bao gồm trong danh từ *Giới* và *Định* là gia sản chung của tất cả những phong trào tôn giáo ở Ấn độ muốn tìm giải thoát trong một cuộc sống tách biệt khỏi xã hội tầm thường hàng ngày. Chúng ta tìm thấy ở đây, ngoài qui luật hành vi cho cư sĩ, còn có luật cho cuộc sống huynh đệ không nhà của tu sĩ; nhiều phương pháp tu tập Yoga, phép hô hấp điều hòa và chủ định, sự kiểm soát giáo quan, phương pháp tạo ra những trạng thái nhập định bằng cách chú mục nhìn những vòng tròn màu sắc, những giai đoạn xuất thần, sự tu tập về từ bi, hỷ và xả vô lượng. Hơn nữa, sự suy niệm về một đặc tính, thường thường ngụ ý khuyến thiện, mà người ta tìm thấy trong bất cứ một tôn giáo thần bí nào như sự suy niệm về cái chết, về sự nhòem tởm đối với những sự vận hành của thân thể vật chất, về Tam bảo của Phật, Pháp (Chân lý) và Tăng (tình Huynh đệ). Ít ai có thể hy vọng thực tập hết tất cả những phương pháp này trong một đời người. Có nhiều con đường dẫn đến giải thoát.

Tính chất chung của những con đường này là chúng cùng nhắm mục đích dập tắt lòng tin tưởng vào cá tính.

Nhưng đặt vào ý nghĩa mơ hồ của nó ngày nay, chữ “cá tính” không thể chuyên chở được tư tưởng của Đức Phật. Theo giáo lý Phật giáo mà sau này chúng ta sẽ có dịp đi sâu vào chi tiết hơn, con người, với tất cả những sở hữu có thể có được gồm trong năm “nhóm”, thuật ngữ là Skandha (Uẩn). Đó là:

Thân thể
Cảm giác
Tri giác
Động lực và cảm xúc
Vận động của ý thức²

Bất cứ cái gì một cá nhân có thể nắm được hay chiếm hữu, hoặc nương tựa vào, đều thuộc một trong năm nhóm trên, tạo thành *tổ chất* của “cá

tính”. Lòng *tin tưởng* vào cá tính được xem như phát khởi từ sự phát minh ra một cái “ta” trên ngũ uẩn. Lòng tin tưởng ấy tự biểu lộ trong việc giả định rằng cái này là “của tôi”, hay “tôi là” cái này, hay cái này hay cái kia “chính là tôi”. Hoặc, nói cách khác, trong sự tin tưởng rằng “tôi là cái này”, hay “tôi có cái đó”, hay “cái đó ở trong tôi” hay “tôi ở trong cái đó”. Kiện tính của cá tính biến mất cùng với lòng tin tưởng vào nó bởi vì nó không là gì khác hơn là óc tưởng tượng phù phiếm. Khi một cá nhân, do ngũ uẩn giả hợp, ngừng hiện hữu, kết quả là Niết Bàn - mục tiêu của Phật giáo. Nếu người ta muốn diễn tả sự kiện đó bằng cách nói rằng người ta đã tìm được “cá tính đích thực”, danh từ “cá tính”, như người ta hiểu ngày nay, đủ co rãn và mơ hồ để cho phép điều đó. Tuy nhiên Kinh điển Phật giáo rõ ràng cố tránh thành ngữ này hay bất cứ một cách diễn tả nào tương đương.

Nhiều học phái Phật giáo, như tôi cố gắng trình bày, phát khởi từ sự dị biệt trong đường lối đi đến cứu cánh chung của đạo Phật. Ngay trong Tăng đoàn nguyên thủy, người ta ghi nhận rằng nhiều người khí chất và căn cơ khác nhau đã đi đến đích bằng những ngã đường khác nhau, “Sàriputra (Xá-Lợi-Phát) nổi danh vì trí tuệ, Ananda (A-Nan) vì đức tin và lòng sùng mộ, Maudgalyàyana (Mục-Kiền-Liên) vì năng lực pháp thuật. Sau này, những người tâm thức khác nhau lập ra những tông phái khác nhau, và, thêm vào đó, sự truyền bá giáo lý đã đưa đến sự phân chia có tính cách địa lý và những tổ chức riêng. Một vài phương pháp hoàn thành việc phá hủy cá tính mà chúng ta sẽ bàn tới trong những chương sau của cuốn sách này, không thấy được kể đến trong những tầng lớp tối cổ của truyền thống như nó truyền thừa đến cho chúng ta, hay có chăng chỉ được báo trước một cách thầm lặng. Nhưng, như nhiều Phật tử sau này biện luận, Đức Phật trong tình thương của ngài đối với chúng sinh, không muốn bỏ điều gì có thể giúp kẻ muốn tìm về chính đạo. Một phần lớn của tác phẩm này sẽ được dành để giải thích chủ thuyết căn bản của mỗi tông phái chính yếu, phương pháp nào những tông phái đó chọn cho riêng mình, làm thế nào phương pháp đó có thể được coi như dẫn đến mục tiêu chung như những phương pháp khác và nó đã sinh hoạt như thế nào trong thế giới lịch sử.

---o0o---

PHẬT GIÁO NHƯ MỘT TRIẾT HỌC

Triết học, như người ta hiểu nó ở Âu châu, là một sáng tác phẩm của Hy Lạp. Nó rất xa lạ với truyền thống Phật giáo, truyền thống coi việc tìm kiếm thực tại, với mục đích duy nhất là hiểu biết thêm về thực tại như một

việc mất thì giờ vô ích. Giáo lý của Đức Phật đặc biệt chuyên tâm và việc dẫn lộ giải thoát. Bất cứ một “triết học” nào chứa đựng trong tác phẩm của tác giả Phật giáo cũng chỉ có tính cách ngẫu nhiên. Trong rừng ngữ vựng Phật giáo người ta không tìm thấy một chữ nào tương đương với danh từ “triết học” của chúng ta. một sự giải thích loại suy có thể làm sáng tỏ quan điểm này. Ngôn ngữ Trung Hoa, như người Trung Hoa hiểu, không có văn phạm, và được giảng dạy ở Trung Hoa với không một chỉ dẫn văn phạm nào. Một vài nhà ngữ học Tây phương, đập theo khuôn mẫu những phạm trù văn phạm La-tinh, lập ra một thứ “văn phạm” cho Hán ngữ. Nó không thích hợp lắm với Hán văn và người Trung Hoa vẫn tiếp tục không dùng đến nó. Văn phạm kiểu La-tinh với những phạm trù quen thuộc, tuy nhiên, có thể giúp người Tây phương học Hán ngữ dễ dàng hơn. Tương tự như vậy, ý định định nghĩa tư tưởng Phật giáo theo thuật ngữ triết học thông dụng ở Tây phương có thể làm cho con đường đến Phật giáo quanh đặng hơn. Phật giáo như một “triết học” từ đó có thể mô tả như một khuynh hướng “tâm lý”. Chúng ta hãy lần lượt khảo sát ba đề mục này.

Là một học thuyết nhằm giải thoát tự nền tảng và ý hướng, Phật giáo luôn luôn nổi bật vì thái độ thực tiễn quyết liệt. Tất cả mọi suy lý về những vấn đề không liên quan đến giải thoát đều bị gạt bỏ. Khổ đau là sự kiện nền tảng của cuộc sống. Khi một người bị trúng tên, chắc hẳn không từ chối để người ta nhổ mũi tên ra trước khi tìm hiểu ai là kẻ đã bắn, kẻ đó đã có gia đình hay chưa, cao hay thấp, tóc nâu hay đen. Tất cả những điều hấn muốn là làm sao rút mũi tên ra. Giới huấn cuối cùng của Đức Phật cho các đệ tử là *Tất cả mọi pháp hữu vi đều vô thường. Hãy tinh tấn trên đường giải thoát.* Trong quá trình lịch sử dài đằng đẵng, người Phật tử không bao giờ quên chủ trương thực tiễn này Vô vàn những ngộ nhận có thể không xảy ra nếu người ta ý thức được rằng những phán quyết của những tác giả Phật giáo không có nghĩa là những mệnh đề phát biểu về bản chất của thực tại, nhưng như là những lời khuyên về cách thế hành động, phán quyết về những hình thái cư xử, và những kinh nghiệm liên hệ với chúng. “Nếu người muốn đến đó, người phải làm như thế này”. “Nếu người làm việc đó, người sẽ thực nghiệm điều đó”.

Do đó chúng ta có thể nói mà không sợ sai lầm rằng tư tưởng Phật giáo thiên về cái mà chúng ta gọi là *Thực dụng chủ nghĩa*. Giá trị của một tư tưởng phải được phán xét bởi cái mà nhờ nó chúng ta có thể hành động, bởi cái phẩm chất của đời sống khơi nguồn từ đó. Ở bất cứ nơi nào người ta tìm thấy sự minh nhiên của những đức tính như vô trước, hảo tâm, lòng tự tin thanh thản v.v... người ta có thể tin được rằng cái “triết học” ẩn sau một thái

độ nào đó đã có hiện năng. *Bất cứ giáo lý nào người có thể quả quyết rằng chúng đưa tới diệt đăm mê chứ không đưa đến đăm mê; tới siêu thoát chứ không phải ràng buộc; tới sự giảm trừ những của cải thế tục chứ không phải đưa tới sự tích lũy của cải thế tục; tới thanh đạm chứ không phải tới thèm muốn; tới mãn nguyện chứ không phải phiền não; tới cô đơn chứ không đưa tới xã hội; tới minh mẫn chứ không phải trì-trệ; tới hân hoan với thiện pháp chứ không phải tới sung sướng với ác pháp, với những giáo lý đó người có thể quả quyết rằng; Đó chính là giới. Đó chính là Luật. Đó chính là Huấn Thị của đấng Thế Tôn.*

Phật giáo cùng phát triển, tính cách thực tiễn của nó càng trở nên minh bạch hơn nữa. Người ta đi đến chỗ tin rằng bất cứ điều gì người ta có thể nói ra đều sai lầm tự căn đề - sai lầm bởi sự kiện duy nhất là người ta phát biểu nó. *Kẻ nói không biết; kẻ biết không nói. Duy có niềm im lặng* Àryan không xúc phạm tới Chân lý. Nếu người ta nói lên một điều gì – và điều đáng ngạc nhiên là những người đề cao niềm im lặng Àryan phải nói quá nhiều - điều đó chỉ có thể biện minh bởi cái mà người ta gọi là “phương tiện thiện xảo”. Nói cách khác, người ta nói điều đó bởi vì điều đó có thể giúp những người khác ở một giai đoạn nào đó của cuộc tiến triển tinh thần của họ.

Giáo lý thiêng liêng trước hết là một phương thuốc. Đức Phật như một y sĩ. Giống như một y sĩ phải biết rõ phép chẩn bệnh của nhiều thứ bệnh khác nhau, phải biết rõ căn nguyên, phép giải độc và phương thuốc chữa và phải biết cách áp dụng, cũng thế Đức Phật đã dạy *Tứ Diệu Đế*, chỉ rõ phạm vi của đau khổ, nguồn gốc, sự diệt và con đường đưa đến sự diệt khổ (xem chương I). Nhưng nếu người ta tách lìa những lời giáo huấn của Đức Phật với việc mà chúng nhắm thực hiện, những lời giáo huấn lúc đó trở vô nghĩa và mất hết sức mạnh.

Tư duy là một phương tiện giải thoát chính yếu của Phật giáo. “Làm một việc gì đó” không được chấn mạnh bằng quán tưởng và kỷ luật tinh thần. Điều người ta nhằm đạt tới là kiểm soát những tiến trình tâm linh bằng cách suy tư về những tiến trình ấy. Vì vậy tư tưởng Phật giáo tràn đầy cái mà chúng ta gọi là *Tâm lý học*. Nó pha trộn siêu hình và tâm lý một cách kỳ diệu đến nỗi ở Tây phương chúng ta không có một hình thức tư tưởng nào tương đương.

Ngoài tính chất thực nghiệm và sự nhấn mạnh về phương diện tâm lý, tư tưởng Phật giáo còn nghiêng về cái mà chúng ta có thể gọi là *Biện chứng*

pháp. Biện chứng pháp là một hình thức của luận lý, liên kết ở Âu châu với những tên tuổi như Zénon d'Elée và Hegel. Biện chứng pháp tin rằng nếu chúng ta suy tưởng đứng đắn và chín chắn về một điều gì, chúng ta sẽ đi tới những mâu thuẫn nghĩa là tới phán đoán mà ngoại tương loại trừ lẫn nhau. Các tư tưởng gia Phật giáo thích nghịch lý và mâu thuẫn. Tôi có thể minh chứng điều này bằng hai câu trích từ kinh *Kim Cương*, một cuốn kinh có lẽ được viết vào khoảng năm 350 sau T.L., có nhiều người đọc hơn bất cứ một tác phẩm siêu hình nào khác. Ở đây Đức Phật đã nói như thế này. “*Này Subhùti, (Tu-Bồ-Đề) “chúng sinh” “chúng sinh” Như Lai gọi chúng là “phi-chúng sinh”. Vì vậy chúng mới được gọi là “chúng sinh” Và: “Có bao nhiêu chúng sinh trong những thế giới hệ này ta đều biết, trong trí tuệ, chủng tâm của ta. Tại sao vậy? “chư tâm,” “chư tâm” này Subhùti, Như Lai dạy rằng “phi-tâm” nên mới gọi là “chư tâm” vì thế mới được gọi là “chư tâm” Tại sao vậy? quá khứ tâm bất khả đắc; vị lai tâm bất khả đắc; hiện tại tâm cũng bất khả đắc.*”

Bằng cách chiến thắng tư tưởng, nhưng mâu thuẫn được giải phóng. Một xiềng xích khác của cuộc hiện hữu đã bị chặt đứt và không gian vô giới hạn của chân lý tự nó mở ra mênh mang. Một cách trần tục hơn một vài người có thể có một cảm thức tương tự khi học về văn chương phi lý. Trong Đạo Phật những qui luật thông thường của luân lý bị coi thường nhân danh tính cách tự do của Tinh thần siêu vượt chúng. Và lại, đó chính là phần nhập môn của ý niệm về Tuyệt đối mà ở đây, cũng như với Zénon, Nicolas de Cues và Hegel, đã biến những phán quyết mâu thuẫn nội tại trở thành hợp lý.

---o0o---

DIỆT NGÃ VÀ THUYẾT VÔ NGÃ

Phần đóng góp đặc biệt của Phật giáo vào tư tưởng tôn giáo là sự chú trọng về thuyết “vô ngã” (*tiếng Pali an – attà, Sankrit: an – àtman*). Lòng tin tưởng có một cái “ngã” được tất cả các Phật tử coi như nguyên nhân chính của khổ đau. Chúng tạo ra những ý niệm như “Tôi” và “của tôi” và từ đó phát sinh ra tất cả những cảnh huống phiền trược. Chúng ta sẽ hoàn toàn sung sướng, sung sướng vĩnh viễn, sung sướng như đứa trẻ trong lòng mẹ, theo một số những nhà tâm lý học, nếu tiên vàn chúng ta gạt bỏ được cái tôi. Quả quyết rằng người ta chỉ thực sự sung sướng khi không còn thuộc về trần gian này mà là một trong những nghịch lý biện chứng mà đối với những người ngoài đường là một điều vô nghĩa nhạt nhẽo. Trong mọi trường hợp,

hiển nhiên niềm bất hạnh đòi hỏi tôi phải đồng hóa chính tôi với những sự vật khác, theo ý nghĩa đó tôi nghĩ rằng, điều gì xảy đến cho những sự vật ấy xảy đến cho tôi. Nếu có một cái răng, và nếu cái răng ấy bị hư, đó là quá trình liên hệ đến cái răng và đến thần kinh nối kết với nó. Nếu bây giờ cái “tôi” trải ra đến tận cái răng, tự thuyết phục mình rằng đó là cái răng “tôi” và đôi khi không cần phải cố gắng tự thuyết phục như vậy – và tin rằng điều gì xảy đến cho cái răng bắt buộc đụng chạm đến *tôi*, một xáo trộn trong tư tưởng rất có thể vì thế khởi lên. Phật giáo nhìn sự vật như thế này: đây là ý tưởng về “tôi”, hoàn toàn do óc tưởng tượng, không tương ứng với một thực tại nào hết. Đủ mọi loại quá trình từ đó xuất hiện trên thế giới.

Bây giờ tôi tạo ra một ảo tưởng khác của óc tưởng tượng, ý niệm “thuộc về” và đi đến kế luận rằng một số phần của thế giới, không thể giới hạn rõ rệt được, “thuộc” về “tôi” hay “của tôi”. Trong viễn tượng này Phật-giáo rất khác biệt một số những truyền thống của Tây phương chúng ta. Trong triết học Aristote, chẳng hạn, cái ý niệm “thuộc về” đó (*hyparkhein*) hoàn toàn được công nhận như một dữ kiện đầu tiên của kinh nghiệm, và toàn thể luân lý và hữu thể học của Aristote được xây dựng trên ý niệm đó.

Học thuyết anattà này rất sâu sắc. Người ta cho rằng một đời người chưa đủ đi xuống tới đáy của nó. Theo truyền thống Phật giáo truyền lại nó gồm có hai phán đoán khẳng định. Hai mệnh đề ch1ng ta cần phải phân biệt là:

Người ta quả quyết rằng trong thực tại không có gì tương ứng với những chữ trong ý niệm như là “tôi”, “của tôi”, “thuộc về” v.v... Nói cách khác, cái ngã không phải là một sự kiện.

Chúng ta bị bắt buộc phải cho rằng không có gì trong cái ngã thực nghiệm đáng được coi như cái ngã chân thực. (Xem chương IV).

Trong hai mệnh đề trên, mệnh đề thứ hai qua cuốn sách này sẽ trở nên sáng sủa hơn. Bây giờ chúng ta hãy khảo sát qua mệnh đề thứ nhất.

Chúng ta phải chống lại lòng xác tín trí thức cho rằng có một cái gọi là “ngã” hay “linh hồn” hay “bản-thể”, có một mối liên quan như “thuộc về” hay “của”. Chúng ta không phủ nhận rằng cái ngã, v.v... là những dữ kiện của thế giới như nó xuất hiện trước công lý. Nhưng, với tư cách là sự kiện của thực tại tối sơ, chúng ta phải khước từ cái “ngã” và những ý niệm liên hệ xa gần với nó. Bước đi này mang một hệ luận quan trọng. Nếu không thể có được cái gọi là “bản-ngã” thì cũng không có cái được gọi là một “người”.

Vì một “người” là một cái gì được tổ chức xung quanh một cái nhân giả định, một trung tâm điểm phát triển, một cái “ngã”.

Trong tác phẩm *Mâu Thuẫn và Thực* của tôi, tôi đã thử trình bày lại bằng những từ ngữ hiện tại những luận chứng Phật giáo nhằm chống lại giá trị khách quan của khái niệm về “ngã”. Lập lại những luận chứng ấy ở đây sẽ dẫn chúng ta đi quá xa. Một vài chứng cứ có thể dùng để chống lại ý niệm về “ngã”, chúng ta thường nói tới luôn và thấy rằng khó mà bỏ qua những danh từ ấy được. Ở Anh, sự phủ nhận sự hiện hữu của ngã (ego), của Hume, như một thực thể (entity) khác biệt với những quá trình trí não rất gần với thuyết anatta. Trên quan điểm thuần túy lý thuyết, Phật giáo về phương diện này không chỉ dẫn chúng ta nhiều và bằng một hình thức thích hợp hơn như là Hume và những tư tưởng gia cùng giòng như Villiam James. Sự khác biệt giữa những triết gia Phật giáo, Âu-châu và Hoa kỳ là ở chỗ họ làm gì với một mệnh đề triết lý khi họ đã đạt đến nó. Ở Âu-châu chúng ta đã quan với sự phân ly gần như hoàn toàn giữa lý thuyết của các triết gia và sự thực hành giữa quan điểm về bản chất của vũ trụ và cách sống của họ. Schopenhauer và Herbert Spencer là những trường hợp hết sức đặc biệt. Nếu một triết gia ở đây đã chứng minh rằng không có bản ngã ông ta có thể ngừng tại đó và có thể cư xử hoàn như thể có một cái ngã vậy. Lòng tham muốn, thù hận và trói buộc trong thực tế hãy còn nguyên vẹn mặc dầu những luận chứng triết học. Người ta phán đoán ông ta theo sự mạch lạc của quan điểm của ông, không phải với đời sống, nhưng với chính những quan điểm ấy, theo cách hành văn, theo sự thông thái – tóm lại, theo những tiêu chuẩn thuần túy trí thức. Không thể “bài bác” một triết gia bằng cách chứng tỏ rằng ông ta đã cư xử quá tàn bạo với vợ, ganh ghét với những bạn đồng liêu sung sướng hơn, và nổi cáu khi bị phạt ý.

Phật giáo, trái lại, nhấn mạnh triệt để trên cách thái sống, trên tính cách thánh thiện của đời sống, trên sự giải thoát khỏi thế gian này. Một mệnh đề hoàn toàn có tính cách lý thuyết như “không có bản ngã” được coi như hết sức cần cội khô khan và vô tích sự. Tư tưởng không là gì khác hơn một dụng cụ và những sản phẩm của nó là cách biện minh duy nhất cho tư tưởng ấy.

Không hẳn nguyện với lòng xác tín trí thức rằng không có bản ngã, người Phật tử nhằm tới một thái độ hoàn toàn mới mẻ trước cuộc đời. Ngày qua ngày, trong tất cả những chức vụ đảm nhiệm và trong cái nhàm chán của đời sống hàng ngày, hẳn phải học cách cư xử như bản ngã không có vậy. Người nào tìm kiếm trong Đạo Phật những tư tưởng mới mẻ, kỳ lạ về vấn đề

tự ngã, sẽ chẳng thấy bao nhiêu. Kẻ nào muốn tìm trong đó những lời khuyên làm cách nào để sống một cuộc đời vô ngã, kẻ đó sẽ học được rất nhiều. Phần đóng góp lớn lao của “triết học” Phật giáo nằm trong những phương pháp mà triết học đó đã nghiên cứu để in cái chân lý vô ngã lên trên đầu óc miễn cưỡng của chúng ta, trong kỷ luật mà người Phật tử tự đặt ra cho mình để biến chân lý đó thành một phần của chính con người họ.

---o0o---

THUYẾT BI QUAN TRIỆT ĐỂ

Một khía cạnh khác của thuyết anattà, cốt khước từ tất cả những gì tạo thành hay lôi cuốn cái ngã thực nghiệm đã khiến cho Đạo Phật nổi tiếng là một đức tin “bi quan”. Quả thật thế giới này, nghĩa là tất cả những gì hữu hạn và vô thường, đều bị rút khoát coi như hoàn toàn xấu xa, hoàn toàn thấm nhiễm đau khổ, đáng bị bỏ rơi hoàn toàn, vì một cứu cánh duy nhất, Niết Bàn. Tuy nhiên, tôi không hoàn toàn chắc chắn rằng “thuyết bi quan triết để” này có đúng là một danh từ thích hợp để chỉ thái độ đó đối với thế giới không. Những quan sát viên ở những nước Phật giáo như Miến Điện, Tây Tạng ghi nhận rằng dân cư ở đây bản chất vui vẻ, sung sướng nữa - người thường cũng như thầy tu. Thật là bối rối khi thấy nổi u-uẩn bi quan người đọc trong kinh điển Phật giáo lại phản chiếu bằng một thái độ vui vẻ đến thế. Thế giới này có thể là một đại dương nước mắt, nhưng còn có nguồn vui khi trút bỏ gánh nặng. Phải khước từ thế giới. Nhưng nếu có thiên đàng khi từ bỏ thế giới, phần lợi vô song so với phần mất mát. Trong mọi trường hợp, điều tốt nhất chúng ta có thể làm trước một danh từ như “chủ nghĩa bi quan” là gạt nó sang một bên và nhìn thẳng vào vấn đề.

Thái độ Tiêu cực của những tư tưởng gia Phật giáo đối với thế giới có liên hệ rõ rệt với vấn đề ý nghĩa cuộc đời và định mệnh con người. Mặc dầu vấn đề khó khăn thế nào chẳng nữa, và mặc dầu thái độ quan tâm tới vấn đề đó của chúng ta có vẻ thiếu khoa học thế nào đi nữa, chúng ta vẫn phải tìm kiếm một giải pháp cho vấn đề này, bởi vì tất cả hạnh phúc và sự phong phú của cuộc đời chúng ta tùy thuộc câu trả lời này. Quan điểm về bản chất và định mệnh con người hay ý nghĩa của cuộc nhân sinh, một cách tổng quát, có thể xếp vào hai loại: Theo một số người, con người là sản phẩm của trần gian. Trái đất là nhà hấn. Công việc của hấn là làm sao cảm thấy ở nhà mình trên trái đất. Tự bảo tồn là luật cao viển nhất, có thể kể là một bản phận, của con người. Những người khác, trái lại, tin rằng con người là một tinh thần bất an, một linh hồn xa đọa từ thiên đàng, một kẻ lạ mặt trên trái

đất. Bồn phận của hấn là khôi phục lại trạng thái hoàn hảo trước khi xa đọa xuống trần. Tự khước từ là luật cao cả nhất và là bồn phận của con người.

Nền văn minh hiện tại của chúng ta đề cao quan điểm thứ nhất, Phật giáo quan điểm thứ hai. Dĩ nhiên chủ trương rằng những con đường này có thể quyết định bằng luận chứng suông là một việc làm vô ích. Trong tất cả mọi quyết định về giá trị người ta phải cẩn thận tránh không được đề cao sở thích, khí chất và lòng ưa chuộng lên ngang hàng với luật khách quan và tự nhiên. Người ta chỉ được lựa chọn thể đứng của mình và không được ép buộc người khác theo mình. Quan điểm của Phật giáo chỉ thích hợp với những người đã hoàn toàn tuyệt vọng với đời, với mình, người hết sức nhạy cảm với khổ đau, và bất cứ một hỗn loạn nào, người khao khát hạnh phúc, và có đủ khả năng từ bỏ. Không có người Phật tử nào giả định rằng tất cả mọi người đều có thể hoặc muốn hiểu tôn giáo của mình.

Người Phật-tử tìm kiếm một nguồn hạnh phúc vẹn toàn bên kia thế gian này. Tại sao hấn có nhiều tham-vọng thế? Tại sao không bằng lòng vun quán hạnh phúc dù giới hạn của trần gian có hơn không? Câu trả lời là, trong thực tế, người ta không thấy chúng ta bằng lòng. Nếu sự gia tăng tiện nghi vật chất và thỏa mãn trần-tục có thể khiến chúng ta hài lòng thì những người dân ngoại ô thành phố Luân Đôn phải tươi tỉnh và bằng lòng hơn người cu ly Trung-Hoa và người nông dân Tây Ban Nha rất nhiều. Thực tế lại ngược lại hấn. Bản chất con người, theo quan điểm Phật giáo, được cấu tạo để chúng ta chỉ có thể mãn nguyện với thường trụ trọn- vẹn, dễ chịu trọn vẹn, yên ổn trọn vẹn. Và không có điều nào trong những điều ấy chúng ta có thể tìm thấy trong cõi đời vô thường này

Khám phá mà những nhà triết gia và những nhà tâm lý học mới thực hiện trong những năm gần đây về những tầm quan trọng cực kỳ của nỗi xao xuyên trong tận cùng hiện thể chúng ta có một âm hưởng rất là Phật giáo. Theo quan điểm tạo thành bởi Schler, Freud, Heidegger và Jaspers trong phần sâu thẳm của con người chúng ta có nỗi xao xuyên nền tảng, một khoảng trống nơi mà tất cả những hình thái âu lo và bất an tuôn trào. Trong hình thức đơn thuần của nó, nỗi xao xuyên này chỉ được thực cảm nghiệm bởi những người có khuynh hướng nội quan và triết lý, và nó cũng chỉ được chứng nghiệm một cách hiếm hoi. Nếu người ta không tự mình cảm thấy nó, không có một giải thích nào có thể thuyết phục người ta tin. Nếu người ta đã cảm thấy nó rồi, người ta sẽ không bao giờ quên được nó dù người ta cố gắng thế nào đi nữa. Nỗi xao xuyên đó thành linh đến với chúng ta khi chúng ta đang mơ màng, tách lìa thế giới; chúng ta vùng thức giấc giữa đêm

tôi, và cảm thấy một thứ kinh ngạc thấy mình ở đây, rồi điều đó đem đến sợ hãi và thảng thốt chỉ vì sự kiện hiện hữu đơn thuần. Rồi chúng ta bắt được chúng ta, trong một khoảnh khắc, dưới chân một bức tường của một thứ hư vô bủa vây chung quanh, với một cảm giác bất lực, tràn trề cô đơn đối diện với sự kiện kinh hoàng thấy mình ở đây. Thường thường chúng ta cố tránh kinh nghiệm này, bởi vì kinh nghiệm này đau đớn và chia xé con người chúng ta. Luôn luôn, tôi cẩn thận tránh mặt tôi, nhưng “tôi” cộng với đủ loại kinh nghiệm của những kẻ khác. Những người luôn luôn bận rộn, suốt ngày, những người luôn luôn phải nghĩ tới một điều gì, người luôn luôn phải làm một việc gì, là những người không ngừng chạy trốn cái kinh nghiệm xao xuyên *nền tảng và uyên nguyên độc đáo* này. Điều mà chúng ta thường làm là nương tựa và trông cậy vào một vài điều gì khác hơn là cái trung tâm hư không này của chúng ta. Phật giáo cho rằng không bao giờ chúng ta có thể sung sướng, trước khi chúng ta chiến thắng được nỗi xao xuyên nền tảng này, và chúng ta chỉ có thể thực hiện được điều đó bằng cách không nương tựa vào bất cứ điều gì.

---o0o---

BẮT TỬ TÍNH

Với viễn quan hùng tráng về bản chất con người, Phật giáo coi nỗ lực chiến đấu chinh phục bắt tử của chúng ta là một việc hợp lý và hợp tình. Mục tiêu của Phật giáo cũng như của nhiều tôn giáo khác, là thu phục bắt tử, một cuộc sống không bị khuất phục bởi cái chết. Đức Phật sau khi giác ngộ tuyên bố đã mở tung được “những cánh cửa của Bất diệt”. Hiện nhiên có sự khác biệt sâu xa giữa sự tiếp nối của cá tính một bên và bắt tử tính ở phía bên kia. Bắt tử tính đúng là đối cực của cuộc sống này, cuộc sống bị ràng buộc với cái chết và không thể vùng vẫy thoát khỏi. Chúng ta bắt đầu lên đường đi đến cái chết lúc chúng ta mới chào đời. Mức độ của sự biến hóa trong cơ thể bắt đầu chậm lại ngay sau khi thụ thai. Sinh là nguyên nhân của tử diệt. Mọi cảnh ngộ có thể gieo rắc chết chóc chỉ là cơ ngẫu sự sinh đẻ, đúng hơn sự thụ thai là nguyên nhân quyết định khiến cái chết không thể nào tránh được. Đôi khi tôi tin rằng người Anh duy trì cái tập quán dễ thương trừng phạt tội nhân bằng cách treo cổ bởi vì hình thức gia hình này cho ta một biểu tượng khít khao về dòng đời. Lúc thụ thai chúng ta nhảy từ tám ván xuống với một cái giây thòng lọng cuốn quanh cổ. Rồi chúng ta sẽ bị xiết cổ - đó chỉ là vấn đề thời gian. Chúng ta ý thức hoàn cảnh hiểm nghèo của chúng ta trong từng giây phút, tùy theo chúng ta có dám đối diện với nó hay không. Làm sao người ta *có thể* cảm thấy dễ chịu được trong lúc chờ

đợi ? Bất tử tính vì thế không phải là một ước vọng kéo dài cá tính bị mua bằng một giá của một sự suy đồi không thể tránh được, nhưng là một ước vọng siêu việt cái cá tính này

Bây giờ giả dụ ông John Smith chán mửa cái trạng thái phù du của mọi vật, được tạo ra trong một thời gian ngắn hạn để lại bị hủy diệt ngay. Giả dụ ông muốn trở nên bất tử. Lúc đó ông không còn một lựa chọn nào khác hơn là tự khước từ mình trong suốt cuộc hiện hữu của ông. Ông phải trừ bỏ tất cả những gì là vô thường trong ông. Chúng ta hãy thử tưởng tượng cái gì của ông Smith còn lại sau khi ông đã trở nên bất tử. Thân thể ông ta hiển nhiên mất đi. Cùng với thân thể những bản năng của ông ta cũng biến mất - vì chúng nối kết với thân thể. Tinh thần của ông ta như ông ta biết nó, cũng bị hy sinh. Bởi vì cái tinh thần này của chúng ta ràng buộc với những quá trình tiến của thân thể, sự vận hành của nó căn cứ trên những dữ kiện do những cơ quan vật lý của giác quan cung cấp, và tinh thần cho thấy tính cách vô thường của nó bằng cách nhảy như vượn từ sự vật này qua sự vật khác không lúc nào ngơi nghỉ. Cùng với tinh thần, cảm thức và sự nhất trí luận lý cũng ra đi. Như thế, một khi trở thành bất tử ông Smith sẽ không còn nhận ra mình là ai nữa. Ông đã mất hết tất cả những gì khiến ông và những người khác nhận biết ông. Và ông ta sẽ chỉ có thể tái sinh nếu ông ta biết cách khước từ tất cả những gì làm mờ ám khía cạnh bất tử của con người ông - nằm bên ngoài ngũ uẩn như Phật giáo đã nói - nếu ông ta biết khước từ tất cả những gì tạo thành cái ngã nhỏ bé thân yêu của ông. Phương pháp đào luyện của Phật giáo, quả thực, nhằm làm muội lược một cách có hệ thống sự chấp thủ của chúng ta với những cái trong chúng ta ngăn cản chúng ta thư hồi lại bất tử tính mà chúng ta đã đánh mất khi ra chào đời. Thân thể bị chinh phục, bản năng bị làm yếu đi, tâm trí thanh tĩnh, tư tưởng luận lý, bị ngăn chặn tiêu diệt bởi những điều phi lý, và sự kiện giác quan ít được nghĩ đến, con mắt của lòng tin và con mắt của trí tuệ thay cặp mắt của thân thể. Người ta nhớ tới ngay huấn giới của John Wesley khi ông hỏi thúc đệ phải *“tự giết mình từng chút một”*.

Nhưng, như tôi đã nói, tất cả những điều đó tùy thuộc quan điểm của người ta đối với bản chất con người. Những người nào chỉ nhìn con người như một sinh vật của trần gian sẽ có khuynh hướng so sánh khát vọng bất tử của Phật giáo với con sên rời bỏ nhà mình để làm một cuộc thám hiểm không gian. Những người coi con người cốt yếu là một hiện thể tâm linh sẽ thích tỷ dụ của Phật giáo về những con thiên nga núi khi rời bỏ hồ nước trên núi, khi từ vũng nước này sang vũng nước khác mà không đậu ở

đâu cho đến khi quay trở lại nhà của chúng trong làn nước trong vắt của cái hồ nước trên đỉnh cao.

---o0o---

NHỮNG GIÁ TRỊ TRƯỜNG CỬU

Dầu cho các bậc hiền triết có tài hùng biện đến mấy đi nữa về phương diện này, lương tri vẫn không thể không cảm thấy rằng con đường thoát tục, dù hết sức cao đẹp, không thích hợp cho những kẻ phải sống trong trần thế và trên trái đất nào. Ngày nay tất cả mọi người đều theo thuyết của Darwin một cách vô thức, và giá trị trường cửu của một học thuyết xuất chế thật chẳng đáng một hạt kê. Làm thế nào học thuyết ấy đứng vững trên trái đất? Tuy nhiên sự kiện lịch sử đã làm cho tục thức bồi rồi không ít. Phật giáo đoàn là một đoàn thể kỳ cựu nhất thế giới. Nó tồn tại lâu hơn bất cứ một đoàn thể nào, trừ tông phái có liên hệ gần với nó, Jainaisme. Nơi đây chúng ta có những đế quốc tàn bạo của lịch sử, do quân đội, thuyền bè và phán quan bảo vệ. Ít khi có một đế quốc nào có thể tồn tại lâu hơn ba thế kỷ. Nơi kia chúng ta có một phong trào gồm những hành khất tự nguyện, những kẻ luôn đề cao thanh bần hơn phú quý, phát thệ không sát hại chúng sinh, suốt đời mơ mộng những giấc mộng tuyệt vời, và tạo ra những cõi thiên thai, những kẻ khinh bỉ tất cả những cái thế tục đề cao, đề cao tất cả những cái thế tục khinh bỉ nhịn nhục, quảng đại, sự trầm tư nhàn nhã. Và tuy vậy, trong khi những đế quốc hùng mạnh, xây dựng trên tham, sân và si chỉ tồn tại được vài thế kỷ thì sự khước từ mình đã chống đỡ Phật giáo đoàn trong 2500 năm. Tôi tin rằng rất nhiều giả thuyết có thể phát khởi từ sự kiện này. Chủ nghĩa duy nhất tôi muốn nhắc tới là chủ thuyết của Darwin, và những triết học khác đằng sau những đế quốc vĩ đại rất hời hợt; chúng cũng có thời của chúng - một thời không lâu dài và không yên ổn lắm. Trong khi đó truyền thống minh triết vĩ đại và phổ quát của nhân loại chìm xuống tận nguồn, giao thoa với cả hơi thở và nhịp điệu của đời. Chính những kẻ ôn nhu thừa kế trái đất, chính những kẻ ôn nhu đã thừa kế trái đất - bởi vì chỉ có mình họ là những kẻ sẵn sàng sống giao tiếp với nó. Triết gia Trung Hoa Lão Tử đã diễn tả điều đó rất tuyệt diệu trong cuốn Đạo Đức Kinh (chương VII):

“Trời dài và đất lâu.

Cái có khiến trời đất dài lâu là bởi trời đất không sống cho mình;

Vì vậy trời đất sống lâu.

Thế nên Thánh nhân tự đặt mình ra sau mà mình ở trước;

Quên mình mà được bảo toàn.

*Phải chăng vì không quan tâm tới mình
Mà cái riêng tây của mình còn đó ?³*

---o0o---

I - NỀN TẢNG CHUNG

HƯƠNG VỊ CỦA CHÍNH PHÁP

Sử gia nào muốn xác định đúng đắn giáo lý của đức Phật là gì đều thấy mình đứng trước một rừng kinh sách, và tuy tất cả đều tuyên xưng thế giá của đức Phật, nhưng lại chứa đựng những giáo lý rất khác biệt và chống đối nhau. Một vài tác giả có uy tín, được nuôi dưỡng trong truyền thống Phi công thức, mới đây chủ trương rằng người ta phải tìm giáo lý của Đức Phật Gautama (Cồ-Đàm) trong chính những lời Phật dạy vào khoảng 500 năm trước Tây lịch. Chủ trương này đã gặp phải một vài phản ứng gay gắt. Sự thực là tảng cổ sơ nhất của kinh điển hiện hữu chỉ có thể đạt tới bằng những lý luận và giả thuyết không mấy vững chắc. Một điểm duy nhất mà những toan tính khôi phục lại một thứ đạo Phật “Nguyên Thủy” này chia xẻ với nhau: tất cả đều đồng ý rằng: giáo lý của Đức Phật chắc chắn không phải là cái mà những người Phật tử hiểu. Bà Rhys Davids chẳng hạn, đã khai trừ khỏi Phật giáo lý thuyết “vô ngã” và nếp sống khổ hạnh. Theo bà, giáo lý căn bản của đạo Phật là một hình thức thờ phụng “Người Nam” H J.Jennings lạnh lùng gạt bỏ ra ngoài Kinh điển tất cả những gì liên quan đến thuyết luân hồi, và tuyên bố đã phục hồi được ý nghĩa nguyên thủy của Kinh điển. Đến lượt bác sĩ P.Dahlke không muốn biết tới tất cả những pháp thuật và thần thoại đầy rẫy trong Phật giáo cổ truyền và giản lược giáo lý Phật giáo thành một thuyết bất khả tri hoàn toàn hợp lý.

Qua cuốn sách này, tôi cố gắng trình bày truyền thống Phật giáo sinh tồn qua những thời đại, và tôi xin thú thực rằng tôi không hiểu “thông điệp nguyên thủy” của đạo Phật là gì.

Nhìn tất cả lịch sử Phật giáo sau này như bằng chứng của sự “suy đồi” của thông điệp “nguyên thủy” thật chẳng khác nào coi cây sồi như một sự suy đồi của trái sồi. Trong tác phẩm này tôi nhận định rằng giáo lý của Đức Phật, quan niệm trong mọi chiều hướng, vẻ uy nghiêm và vĩ đại, gồm tất cả những giáo lý nối kết với những giáo lý nguyên thủy bởi sự liên tục của lịch sử, và tạo thành những phương pháp đưa tới hủy diệt cá tính bằng cách loại bỏ lòng tin tưởng vào tự ngã.

---o0o---

TÀI LIỆU

Suốt cuốn sách này chúng ta sẽ phải tra cứu kinh điển như những tài liệu chính yếu của Phật giáo sử. Về điểm này, chúng ta phải thêm vào một cái nhìn tổng quan về văn học Phật giáo và phải duyệt qua những sự phân chia khác nhau của Kinh điển, thời đại và những bộ sưu tập trong đó những kinh tạng này được gìn giữ.

Từ khởi thủy, Kinh điển đã được chia ra làm *Pháp*

(*Dharma*) và *Luật tạng* (*Vinaya*). *Luật* bàn về kỷ luật tu tập, *Pháp* về học thuyết. Sau này, chúng ta sẽ thấy Kinh điển được chia ra làm ba loại, là *Luật*, *Pháp* hay *Khế Kinh* (Sùtra) và *Luận tạng* (*Abhidharma*). *Luận tạng* bàn về những học thuyết cao hơn (xem chương IV.)

Một sự phân chia quan trọng khác nữa là sự phân chia giữa *Khế Kinh* và *Luận thuyết* (Sàstra). *Khế kinh* là một kinh văn được coi như chính đức Phật thuyết. *Khế kinh* luôn luôn mở đầu bằng câu: *Như vậy tôi nghe một thời. Đức thế tôn đang trú tại...*⁴. “Tôi” đây là tôn giả Ànanda (A-nan) người đã đọc lại tất cả những lời Phật thuyết sau khi Phật nhập Niết Bàn. Rất nhiều *Khế Kinh* được thành lập sau khi Phật diệt độ hàng mấy thế kỷ. Những tác giả thực sự của những *Khế Kinh* không phải do chính Đức Phật lịch sử nói, dĩ nhiên, vô danh. Chính những Phật tử cũng bị chia rẽ rõ rệt vì giá trị của những *khế kinh* hậu tập này. Một phần được gọi là *Hinayàna* hay *Tiểu Thừa* chủ trương Kinh điển được viết rất lâu sau năm 480 trước T.L và không được tụng đọc trong Kết tập lần nhất ngay sau khi đức Phật nhập Niết Bàn, không thể được coi là chính thống, không phải chính lời Phật thuyết, không thể là gì khác hơn thi ca và truyện thần tiên. Phần kia được biết dưới danh từ *Mahàyàna* hay *Đại Thừa*, ngược lại, bắt chập những khó khăn về niên kỷ, đã quả quyết rằng những *Khế Kinh* sau này cũng do chính miệng Đức Phật nói ra. Sự chậm trễ trong việc ấn tống được giải thích bằng nhiều cách khác nhau. Chẳng hạn người thường kể rằng Kinh Prajnaparamitā, kinh văn bản về trí tuệ viên mãn được chính Đức Phật nói nhưng vì quá khó nên những người đương thời không hiểu nổi. Vì thế, cuốn kinh được cất trong lâu đài của Xà Thân, hay Long Vương gọi là Nàgas, dưới Âm Phủ (long cung). Khi thời cơ đến, Long Thụ đại luận sư xuống dưới Âm Phủ và mang lên trần giới. Câu chuyện này không cốt kể cho tất cả mọi người. Trong ý định thích nghi với căn cơ khác nhau của

nhiều người khác nhau, Phật giáo luôn luôn sẵn sàng cung cấp một lối giải thích thân thoại cho những người quen suy tưởng trong những tượng quan thân thoại, và đồng thời một lối giải thích triết học cho những người quen với những hình thái tư tưởng triết học. Sự biện minh có tính cách triết học của những Khế Kinh sau này hay dùng thuyết “Tam Thân” của Đức Phật mà chúng ta sắp nói tới, theo đó các Kinh điển cổ điển do “Ứng thân” của Đức Phật thuyết, và Kinh điển sau do “Báo thân” Phật (xem chương VII), phần Những Học Thuyết khác).

Luận thuyết (Sàstra) là một cuốn luận do một tác giả mà tên tuổi thường được biết đến, cố gắng trình bày hệ thống hơn những Khế Kinh trước, và thích dẫn những Kinh này như những thế giá, Nhiều luận thuyết do các nhà bác học của Giáo Hội như Nagàrjuna, Vasubandhu (Thế Thân), và những vị khác trước tác, còn lưu truyền đến ngày nay.

Toàn bộ sáng tác phẩm văn học Phật giáo thật mênh mông. Chỉ có những đoạn ngắn đến tay chúng ta. Phật giáo sử của chúng ta vì thế sẽ mãi mãi còn là mảnh vụn và giả định. Trong khoảng 400 năm truyền thống chỉ được lưu truyền bằng cách truyền khẩu. Một vài nét đặc trưng của Cựu Điển rõ ràng là những nét của truyền thống khẩu truyền, như sự lặp đi lặp lại nhiều lần, sự ưa chuộng vấn đề và những danh số. Hậu quả của sự ưa chuộng khẩu truyền này là rất nhiều tài liệu cổ điển nhất ngày nay không còn nữa.

Nói về *thời đại* của các Kinh điển chúng ta gần như trong đêm tối. Phật giáo thuộc thành phần của những truyền thống trong đó ít tên tuổi lộ diện, và trong đó niên kỷ lại càng ít được biết đến một cách rõ ràng hơn nữa. Thực là bực bội khi chúng ta muốn cố gắng áp dụng những ý niệm thông dụng của ngành phê bình sử. Langlois và seignbos, trong tác phẩm giáo khoa về phương pháp sử học, đã quả quyết rằng: “*Một tài liệu mà tác giả, niên biểu và xuất xứ không thể xác định không có giá trị gì hết*”. Than ôi! Đó chính là trường hợp của phần lớn những tài liệu mà chúng ta dùng để xây dựng “*lịch sử*” Phật giáo. Người Ấn Độ luôn luôn tỏ ra hèn như thờ ơ đối với các niên biểu của lịch sử. Sự thay đổi của lịch sử được coi như hoàn toàn không quan trọng so với Chân lý bất biến. Những Phật tử Ấn đã chia sẻ thái độ này. Ngay cả trước một niên biểu quan trọng như thời tại thế của đức Phật, sự thâm định của họ cũng sai biệt rất nhiều. Các học giả hiện đại thường đặt thời Niết bàn của Phật vào năm 483 trước T.L. Ở Ấn, truyền thống Phật giáo còn đưa ra nhiều niên đại khác, thí dụ 852 trước T.L. hay 652, hay 353, hoặc ngay cả 252 tr. T.L. nữa. Vì thiếu một cái khung niên

biểu chắc chắn, một phần lớn những điều mà ta bàn đến về sự tiếp nối của những biến cố lịch sử Phật giáo chỉ là những ước đoán mà thôi. Tuy nhiên, chúng ta phải chấp nhận rằng thái độ Phật giáo đối với các niên đại, dù đáng bực bội đối với các sử gia, không phải hoàn toàn do tà ý như chúng ta tưởng. Chính Pháp tự nó không có lịch sử. Những gì thay đổi chỉ là những cảnh ngộ bên ngoài mà trong đó nó vận hành. Và hầu hết những gì quan trọng thực sự theo quan điểm tôn giáo và tâm linh không có chỗ đứng trong một cuốn sử. Hầu hết những kinh nghiệm của các bậc hiền triết và thánh nhân xa xưa đều thực nghiệm trong cô liêu thoát khỏi con mắt nhà sử học.

Phật giáo cũng giữ lại rất ít tên tuổi vì rằng trong những thời kỳ tốt đẹp nhất, đặt tên tuổi mình vào một tác phẩm văn học là một hình thức xấu xa đối với một tu sĩ. Với họ, vấn đề quan trọng không phải là ai đã nói, mà là cái đó có đúng hay không, có ích lợi hay không, có trung thành với truyền thống hay không. Tính cách độc đáo hay mới mẻ không được đề cao, vô danh đồng nghĩa với thánh thiện. Thái độ này sẽ được đền bù. Nếu một công trình tập thể kiên quyết, trong một thời gian lâu dài, do một số người hoàn toàn dâng mình cầu tìm giải thoát, tạo ra một hệ thống trị liệu tâm linh thì kết quả, sau một thế kỷ, có thể nói vô cùng quan trọng.

Hơn nữa, ngay nơi mà những tên tuổi được viện dẫn, người ta cũng không thể chấp nhận ngay giá trị pháp định của chúng được. Những tên tuổi vĩ đại như Mạ Minh (Ásvaghosha) Long Thọ (Nàgàrjuna) và Thế Thân (Vasubandhu) thường đi đôi với nhiều tác phẩm, mà truyền thống sùng tín sau này đôi khi kéo dài đời sống của tác giả chúng thêm vài thế kỷ, trong khi ngành phê bình lịch sử hiện đại gặp phải nhiều khó khăn trong việc phân biệt nhiều người khác nhau dưới một cái tên.

Tuy nhiên có thể võ đoán niên biểu của vài tác phẩm. *Kinh Tập bộ (Sutta Nipàta)* chẳng hạn, hình như chứa đựng một vài bản văn tối cổ mà chúng ta có, một phần vì ngôn ngữ cổ điển của nó, một phần vì phân bình luận của nó nằm trong Thánh điển của Thượng Tọa Bộ (Theravàda). Giả thuyết của chúng ta liên quan tới niên kỷ của những kinh điển Phật giáo có thể căn cứ trên nền tảng ngữ học hay học thuyết. Căn cứ trên nền tảng học thuyết người ta thường gặp phải nguy hiểm – mà quá khứ thường không tránh khỏi – là người ta tạo ra một vài quan niệm độc đoán về Phật giáo “sơ khai” rồi căn cứ vào đó định niên biểu cho tất cả. Những bản dịch Hán văn giúp chúng ta rất nhiều, bởi vì những bản dịch này đề ngày tháng rất cẩn thận, do đó cho phép chúng ta suy ra rằng nguyên tác hẳn phải được viết ở Ấn Độ một khoảng thời gian trước đó. Nhưng dẫu vậy, chúng ta cũng thấy

rằng sự hình thành của những tác phẩm quan trọng nhất hình như trải qua một thời kỳ dài. Những tác phẩm như *Mahāvastu*, hay *Latitavistara* chứa đựng những nguyên liệu có thể xếp từ 200 năm trước T.L. tới 600 năm sau T.L. Trong một cuốn kinh như *Diệu Pháp Liên Hoa kinh*, hay *Bát Nhã Bát thiên tụng* những chương cuối được viết sau những chương đầu hàng mấy thế kỷ.

Những Kinh điển còn tồn tại đến ngày nay gồm trong ba đại bộ:

1. Tam Tạng Pàli (Tripitaka Pàli)

Tam Tạng này chứa đựng những kinh điển của một trong những tông phái Tiểu Thừa, Thượng Tọa bộ. Những Kinh điển khác của những tông phái Tiểu Thừa khác một phần lớn được giữ trong văn hệ Sanskrit và Hán văn, nhưng một phần lớn đã bị mất. Để cho sự tham khảo sau này được dễ dàng, tôi nêu ra đây một cái nhìn tổng quan về những sự phân chia chính củ Thánh Điển Tiểu Thừa.

2. Tam Tạng Trung Hoa.

Sự thành lập Tam Tạng này không được xác định rõ rệt, và nó thay đổi theo thời gian. Bản Kinh Mục tối cổ, vào khoảng 518 sau T.L. kê khai 2.113 tác phẩm, trong đó 276 tác phẩm còn tồn tại. Bộ Tam Tạng được ấn tống lần đầu tiên vào năm 972. Lần ấn loát mới nhất của Nhật Bản, *Taisho Issaikyo* (Đại Chính Nhất Thiết Kinh), vào năm 1924.1929 cho 2.184 tác phẩm trong 55 quyển mỗi quyển khoảng 1000 trang⁵.

3. *Kanjur* và *Tanjur* Tây Tạng⁶

Kanjur là một toàn bộ các Khế Kinh, gồm 108 hay 100 quyển trong số đó có 13 quyển bàn về Vinaya hay Luật; 21 quyển về Prajnàphàramitā hay “Trí Tuệ Viên Mãn Bát-Nhã”⁷; 45 quyển về những kinh tạng khác và 21 quyển về Mật-Tạng. *Tanjur*, trong 225 quyển gồm những chú sớ và luận tập (Sàstra). *Tanjur* chia ra làm ba phần: Phần thứ nhất, trong một cuốn duy nhất, gồm 64 bài kệ, phần thứ hai 2.664 chú giải về các bản kinh văn Mật tông, gồm trong 86 quyển. Phần thứ ba phức tạp hơn. Trước hết, nó chứa đựng 38 bài chú giải về Prajnàphàramitā trong 15 quyển; sau đó những luận tập của phái Trung quán (Mādhyamika) (q.16-33); thứ đến chú-giải về một loạt kinh-tạng khác nhau (q.34-43) và những luận-tập của phái Duy-Thức (Yogàcàra) 93.44-61). Đến đây là hết kinh bản của Đại-thừa. Kế đến vào khoảng 30 quyển nghiên cứu của Tiểu-thừa. Với quyển 94 của phần thứ ba,

những luận-tập thuần túy phật-giáo kết thúc. Những luật tạng đó, được nối tiếp bằng 30 quyển dành cho phần dịch thuật những tác phẩm sanskrit bàn về những vấn đề thứ yếu như luận ký, văn phạm, y học, nghệ thuật và những thủ công nghệ kinh-tế xã hội; cuối cùng 13 quyển gồm những tác phẩm Mật tông về những vấn đề chuyên môn.

4. Một phần lớn tác phẩm Sanskrit còn được bảo toàn nhưng không có đủ bộ tập hay Thánh điển.

Trong cuốn sách này, tất cả những thiên luận được kể dưới bốn tiêu đề này đều được coi như những nguồn tài liệu chính thống của tư tưởng phật-giáo. Sự lựa chọn này đã được thực hiện trong quá khứ bởi những người khôn ngoan hơn tôi, và tôi không có lý do gì để bài bác cả. Phần lớn cuốn sách này sẽ được dành để bàn về những sự tin tưởng và tụ tập của riêng một phần Phật giáo đoàn, phân chia ra Tu-sĩ và Cư-sĩ, Tiểu thừa và Đại-thừa và những trường phái tư tưởng khác nhau. Tuy nhiên một thiểu số những đức tin có một nền tảng chung với toàn thể phong trào Phật-giáo trong tất cả mọi hình thức của nó và của chúng ta phải bắt đầu từ những đức tin ấy. Trước hết chúng ta phải nói qua về lòng tin tưởng liên quan đến Đức-phật và liên hệ với chủ đề này, chúng ta phải bàn về cái bị coi là “Vô-thần” của đức-tin Phật-giáo. Thứ đến một vài quan điểm giáo-lý chung của tất cả mọi Phật-tử. Những quan điểm đó hoặc liên quan đến hoặc chính là yếu tính của cuộc sống tâm linh, và do đó nằm trong “Tứ.thánh.Đế” Hoặc chúng liên quan đến cơ cấu và sự tiến triển của thế giới, và phát xuất từ Ấn-độ-giáo.

Thượng Tọa Bộ (Pàli)	Nhất Thiết Hữu Bộ (Hán)	Đại Chúng Bộ
1. Vinaya Pitaka. 1564 tr. (Luật Tạng)	1. Vinaya, độ 300 tr.	1. Vinaya (hán) Mahāvastu, của Vinaya (sanskrit.)
2. Sutta Pitaka: (Kinh Tạng)	2. Sùtra:	2.
1. Dìgha nikàya. 904 tr. (Trường Bộ Kinh)	1. Dìrghàgama (Trường A-hàm) 2. Madhyamàgama	1. -

2. Majjhima nikàya, 1092 Tr (Trung bộ kinh)	(Trung A-hàm)	2. -
3. Samyutta nikàya, 1686 tr. (Tương ứng Bộ)	3.Samyuktàgama (Tập A-hàm)	3. -
4. Augttara nikàya, 1840 tr. (Tăng Nhất Bộ)	4.Ekottaràgama (Tăng nhất A-hàm) (chỉ còn giữ lại từng phần)	4.Ekottaràgama (hán)
5. Khuddaka nikàya: 15 quyển. (Tiểu Bộ) t,d:	5.KSHUDRAKA, t.d: Dharmapada (sankr.)	5. -
Sutta Nipàta (Kinh Tập), 226 tr.	Jàtakas	-
Jàtaka (Bản Sinh kinh), Apadàna (Thí dụ), 613 tr.	Nhiều Avadàna (sankr.)	5. -
3. Abidhama Pitaka (Luận Tạng): 7 quyển, t.d:	3. Abhidharma: 7 quyển t,d;	Lalitavistara (sansk.)
Dhammasangani. 264 tr. (Pháp tập luận)	Dharma Skandha Pada (Pháp uẩn túc luận);; 232 tr.	3. -
Vibhanga., 436 tr. (Phân biệt luận)	Jnàna Prasthàna, (Phát trí luận), 554 tr.	-
Patthana: 3120 tr.		-

ĐỨC PHẬT

Vì những tin tưởng liên quan đến đức Phật không kém thành phần di sản văn hóa chúng ta^[5], chúng không làm minh bạch đối với nhiều người, và đòi hỏi một sự giải thích cẩn thận. Đức Phật có thể khảo sát theo ba quan điểm;

Như một con người,

Như một nguyên lý tâm linh

Như một cái gì ở giữa con người và nguyên lý tâm linh.

1. *Như một con người*, Đức Phật Cồ Đàm (Gautama) đã sống giữa khoảng 500 và 480 trước T.L., trong vùng đông Bắc Ấn. Sự kiện lịch sử của đời ngài không thể tách rời khỏi truyền thuyết mà tất cả Phật tử đều chấp nhận. Cuộc đời của Cồ Đàm, hay Thích-ca Mâu-ni (Sàkyamuni) (“*Hiện thân của bộ lạc Sàkyā*”) như một cá nhân, trong bất cứ trường hợp nào, không mấy quan trọng đối với tín ngưỡng Phật Giáo. Đức Phật là một tiêu thức đã nhập thể trong cá nhân này – và đó chính là tiêu thức có liên quan đến đời sống tôn giáo. Cũng có thể, đầu không chắc chắn lắm, những tín đồ tầm thường đôi khi nghĩ về đức Phật như một con người, nhưng thần học chính thống không bao giờ khuyến khích một lòng tin như vậy. Trong lý thuyết chính thức, đức Phật, “đăng Giác ngộ”, là một thứ qui phạm tự thị hiện trong thế gian trong nhiều thời kỳ khác nhau và nơi nhiều cá tính khác nhau, và những đặc tính cá biệt này không đáng kể.

Hiện nhiên đối với Phật tử, những người tin vào sự đầu thai, Cồ Đàm không phải đến thế gian lần thứ nhất vào năm 560 tr. T.L. Như bất cứ một chúng sinh nào khác, Ngài đã trải qua nhiều kiếp, đã kinh nghiệm thế gian như một con vật, một người, một vị thần. Trong nhiều kiếp tái sinh, Ngài đã chia sẻ số phận chung của tất cả chúng sinh. Sự viên mãn tâm linh như sự viên mãn của một đức Phật không thể là kết quả của nguyên một đời. Tâm linh đó phải tu-luyện từ từ qua những thời đại. Nó phải qua một cuộc hành trình dài, dài đằng đẵng làm choáng váng óc tưởng tượng. Nó phải cần tới ba vô lượng kiếp (eón haymahàkalpa theo phép tính thông thường. Tính theo năm, vào khoảng 3x5051 năm, hay ít ra cũng vào khoảng đó. Trong suốt thời gian này, vị Phật tương lai đã thực hành tất cả mọi đức hạnh bằng đủ mọi cách. “*Xúc địa ấn*”⁸ nơi rất nhiều tượng Phật tượng trưng cho sự sửa

soạn Phật quả lâu dài của đức Phật. Truyện truyền kỳ kể lại cuộc chiến đấu của Thích ca Mu-ni với Màra, Ma vương, Chúa Tể thế gian này ra sao trước khi giác ngộ. Thích ca Mu ni nói với Ma Vương rằng ngài đã chứng tỏ lòng khinh miệt những quyền lực và sự cao sang thế tục khi ngài hy sinh của cải, thân thể và cuộc sống biết bao lần trong vô lượng kiếp. Ngài viện trái đất ra làm chứng và địa mẫu thần nhảy lên khỏi mặt đất xác nhận lời ngài. Địa mẫu thần cũng chứng nhận sự kiện đức Thích Ca Mu ni đã thi hành mọi công hạnh của một Bồ-tát. Lời nói này ẩn tàng một chân lý tâm linh thâm sâu. Ma vương, tương tự Satan, là chúa tể thế gian và trái đất này. Nó tuyên rằng Bồ-tát, tiêu biểu cho cái gì vượt khỏi thế gian này, hận thù không đợi trời chung với thế gian, không có quyền chiếm miếng đất trên đó ngài ngồi thiền định. Bồ-tát, trái lại, tuyên bố qua những nghĩa cử hy sinh trong những tiền kiếp có quyền chiếm một khoảng đất nhỏ.

2. Nếu giáo thuyết của đức Phật chỉ là lời nói của một vài cá nhân, giáo thuyết ấy sẽ thiếu thẩm quyền cường chế. Thực ra, nó tỏa ra từ nguyên lý tâm linh, từ Phật tính tiềm ẩn trong cá nhân Thích Ca Mu ni và như chúng ta nói, “gợi hứng” ngài trì kiến và giảng dạy chân lý. Khi Phật giáo coi đức Phật là một nguyên lý tâm linh họ gọi ngài là *Như Lai (Tathàgata)* hay nói về *Pháp thân* ngài, ý nghĩa nguyên thủy của chữ Tathàgata ngày nay không còn được ai biết tới nữa. Những nhà chú giải sau này giảng danh từ như là phối hợp của hai chữ “*Tathà*” “Như thế” và quá khứ phân từ “*àgata*” “đã đến” hay “*gata*” “đã đi”. Nói khác Như Lai Tathàgata là một người đã đến hay đã đi “như thế” nghĩa là như những Như Lai khác đã đến và đã ra đi. Sự giải thích này đề cao sự kiện “Đức Phật lịch sử” không phải là một hiện tượng đơn độc, nhưng ngài là một trong một chuỗi vô lượng những Như Lai xuất hiện trong thế gian qua các thời đại và giảng cùng một giáo lý. Như Lai, như thế thiết yếu là một phần tử của một nhóm. Nhóm gồm bảy hay hai mươi bốn hay một ngàn Như Lai đặc biệt phổ cập trong dân gian. Ở Sànei và Bànhhut chẳng hạn, bảy Như Lai nghĩa là Thích Ca Mu ni và sáu vị tiên phong được trình bày trong nghệ thuật bởi bảy ngôi tháp (Stùpa) dựng xá lợi hay bởi bảy cây, dưới gốc những cây đó các ngài đã đạt đến giác ngộ. Ở Gandhàra, Mathùra Ajanta, Đức Phật trình bày dưới hình thức nhân loại hoàn toàn không thể phân biệt được với nhau.

3. Bây giờ chúng ta phải khảo sát Đức Phật trong “Báo thân” của ngài. Khi đi lại như một con người, Thích Ca dĩ nhiên như những người khác. Nhưng thân thể bình thường này của đức Phật chỉ là một lớp ngoại diện bao bọc và đồng thời che dấu nhân tính thực thụ của ngài và nó hoàn toàn ngẫu nhiên và không đáng kể. Đó không phải là một biểu lộ tương

xứng với con người thực của đức Phật. Ấn sau lớp vỏ ngoài này còn có một thân khác, khác biệt thân của mọi người về nhiều phương diện, chỉ có thể nhìn thấy bằng con mắt bằng đức tin. Phật tử gọi thân nó bằng nhiều tên khác nhau, “thụ dụng thân” “vô cấu thân”, “Phật tính thân”. Một danh số gồm “32 tướng đại tượng phu” thường được bỏ tức bằng một danh số 80 “tướng tốt phụ” mô tả những sắc thái nổi bật nhất của “Báo thân Phật”. Bản danh số 32 tướng tốt được tất cả mọi tông phái chấp nhận và chắc chắn phải cổ điển lắm rồi. Tranh và tượng Phật chúng ta thấy trong nghệ thuật Phật giáo không bao giờ thấy thân thể con người mà ai cũng thấy, nhưng bao giờ cũng cố gắng trình bày “Báo thân” của đức Phật.

Không phải do những thời kỳ Phật giáo sử gần đây sáng tạo ra, ý tưởng cho rằng những dấu hiệu khác nhau trên thân thể, chỉ những hiền triết mới nhận ra, chỉ định mệnh một người, vóc dáng và tương lai, cổ xưa hơn cả Phật giáo nữa. 32 tướng đại tượng phu phát xuất từ một thiên văn chuyên thư tiền Phật giáo. “Báo thân” Phật không chịu những giới hạn thể chất như thân thể người ta. Thân đó có thể di chuyển trong một không gian không lớn hơn một hạt cải, và trong một vài trường hợp, Phật bước đi ba bước tới cõi trời Nhân.đà.la (Indra), nghĩa là một khoảng không gian dài lắm.

Bản kỷ về những tướng cổ truyền của đại tượng phu sẽ đưa chúng ta đi xa lắm, dấu người ta không thể hiểu nghệ thuật Phật giáo nếu không hiểu rõ những tướng tốt này. “Báo thân” Phật cao 18 bộ, và nhiều tượng Phật có chiều cao như vậy. Thân thể này màu vàng ròng tử kim. “Giữa hai chân mày của đấng Thế tôn có một búp len⁹ (urnà) mềm nhu bông, và giống như hoa nhài, như mặt trăng, như vỏ óc, như tua nhụy bông sen, như sữa, như một giọt sương đọng. Một luồng ánh sáng muôn màu rạng ngời phát ra từ búp bông trắng như tuyết hay bạch kim đó¹⁰. Điêu khắc thường trình bày urnà bằng một điểm tròn hay bằng một viên ngọc thạch. Trong giai đoạn sau này của Phật giáo, đã giải thích urnà như một con mắt thứ ba “con mắt trí tuệ”. Ở đây chúng ta phải nói tới truyền thống vay mượn nhiều ở sự tu tập Yoga. Những Du già sư thường chú tâm vào một điểm vô hình ở trên và giữa hai chân mày, và thuyết Yoga luôn luôn chủ trương có một trung tâm giáo lý hay tâm linh lực nằm ở phân đó của vàng trán.

Hai đặc điểm nữa của “Báo thân” Phật đặc biệt đáng chú ý và quan trọng. Đó là *Ushnisha*, nghĩa đen là “Khăn bịt đầu”, một thứ “mũ chòm đầu” được tô vẽ trên những pho tượng như một cục bươn hay chỗ u trên đỉnh đầu. Ở Gandhàra nó hình tròn, ở Cambodge hình nón, nhọn ở Siam và những tiểu tượng ở Bengale vào cuối thế kỷ thứ XI, cuối cùng ở Lào, nó có

hình thể một ngọn lửa. Ngoài ra, có một ngọn lửa không ngừng tỏa ra từ thân đức Phật. Tia sáng phát ra từ nơi ngài và soi sáng một vùng không gian rộng lớn. “*Chung quanh thân đức Phật luôn luôn có một ngọn lửa, rộng sáu bộ, bốn phương đêm ngày chiếu sáng, rực rỡ như ngàn mặt trời, và giống như một trái núi kim cương chuyển động*”. Theo truyền thống chung của Ấn độ, có một thứ năng lực mãnh liệt rạng ngời tỏa ra từ thân những vĩ nhân, và tập quán tu tập thiền định tăng trưởng ngọn lửa ấy. Luôn luôn quyền lực thần diệu này được tượng trưng bằng những ngọn lửa tỏa ra từ một vòng hào quang quanh đầu đức Phật và đôi khi từ hai vai. Ở Java, những ngọn lửa nhỏ phát ra từ vòng hào quang sau tượng phật có hình của vầng *OM* thiêng liêng, nghĩa là có hình thể một dấu hỏi ngược và một cái đuôi vòng theo đường tròn ốc. Xung quanh đầu đức Phật có một vòng hào quang chỉ thân tính và thánh tính. Trong nghệ thuật Gandhara vòng hào quang cũng được dùng cho các vị thần và vua chúa, và nghệ thuật Ky tôn giáo cũng đã nhận biểu tượng này vào thế kỷ thứ IV. Ở bất cứ nơi nào danh từ đức Phật được dùng trong truyền thống Phật giáo, người ta thấy ngay tam diện này của đức Phật trước mắt. Đối với những sử gia Ky tô và theo chủ trương bất khả tri luận, chỉ có đức phật nhân loại là thực, còn đức phật tâm linh và thần thông dưới mắt họ chỉ là sản phẩm tưởng tượng. Viễn tượng của những tín đồ thì lại khác hẳn. Bản-hữu phật và “Báo thân” phật trời vượt lên một cách rõ ràng, và thân nhân loại của đức phật cũng như cuộc sống lịch sử của Ngài hiện ra như những miếng rẽ rách tả tơi ném lên ngài tâm linh ngời sáng.

---o0o---

PHẬT GIÁO PHẢI CHĂNG VÔ THẦN ?

Người ta thường nói rằng Phật-giáo là một hệ-thống vô-thần, và giả-thuyết này đã đưa đến nhiều cuộc tranh-luận. Một vài người quả-quyết rằng vì Phật-giáo không bàn tới Thượng-đế, nên không phải là một tôn-giáo; người ta khác chủ-trương Phật-giáo hiển nhiên là một tôn-giáo không biết tới Thượng-đế, lòng tin vào Thượng-đế không thiết-yếu đối với tôn giáo. Những cuộc tranh-luận này phát-xuất từ giả thuyết rằng *Thượng-Đế* là một danh từ minh-bạch. Nhưng không đúng như vậy. Ở đây chúng ta có-thể phân biệt ít nhất ba ý-nghĩa của danh-từ này. Trước hết có *Thượng đế* hữu-ngã sáng-tạo vũ-trụ; thứ đến có một *Thiên tính*, được quan-niệm như vô-ngã hay Siêu-ngã; thứ ba có một số những *Thần Thánh*, hay thiên thần không phân biệt rõ rệt lắm với các thần-thánh.

1. Theo nghĩa thứ nhất, truyền-thống Phật-giáo không hoàn-toàn phủ nhận sự hiện-hữu của đấng sáng tạo, nhưng Phật-giáo không quan tâm lắm xem ai là đấng đã tạo ra vũ trụ. Cứu-cánh của giáo-lý Phật-giáo là giải-thoát chúng-sanh khỏi khổ đau, và những suy-lý liên quan đến nguồn-gốc của vũ trụ không quan trọng đối với công cuộc này. Không những sự suy lý đó làm mất thì giờ mà chúng còn có thể trì hoãn sự giải thoát khỏi khổ đau bằng cách tạo ra những ác ý trong mình và trong người khác. Nếu vì thế những phật-tử nhận một thái độ bất khả tri đối với vấn-đề một đấng sáng-tạo hữu-ngã, họ không ngần ngại đề cao đức Phật hơn Brahman, Thượng-đế, theo thần học Bà la môn giáo, đã tạo ra vũ trụ. Họ cho rằng Phạm Thiên Brahma đã mắc phải tính kiêu ngạo khi nghĩ về mình như thế này: “*Ta là Brahma, ta là Brahma vĩ đại, Chúa tể chư Thần; ta không phải vật thụ tạo, ta sáng tạo ra thế giới, ta là đế vương của trần gian, ta có thể sáng tạo, thay đổi sinh sản; ta là Cha của muôn loài.*” Kinh điển không ngần ngại vạch ra cho thấy rằng Như Lai không mắc phải tính khoa trương trẻ con ấy. Nếu sự lãnh đạm với một đấng sáng tạo hữu ngã của Vũ trụ là chủ trương Vô thần, thì quả thực Phật giáo vô thần.

2. Tuy nhiên ngày nay, có lẽ chỉ nhờ những tác phẩm của Aldous Huxley, chúng ta đã quen thuộc với sự phân biệt giữa Thượng đế và Thần tính, nét đặc trưng của *Perennical Philosophy*. Khi chúng ta so sánh những thuộc từ của Thiên Chúa giáo hiểu, với những thuộc từ của Nirvana, gần như chúng ta không thấy một sự khác biệt nào. Quả thực Niết Bàn không có những tác dụng vũ trụ, không phải là thế giới của Thượng đế, nhưng là một thế giới tạo ra bởi lòng tham lam và dằn độn của chúng ta. Quả thực qua thái độ của họ Phật tử biểu lộ một sự khước từ trần gian về tất cả mọi phương diện quyết liệt hơn sự khước từ chúng ta ta thấy nơi những người Ky-tô giáo. Đồng thời họ tránh được một số những vấn đề thần học vụng về bí hiểm và cảm thấy không cần phối hợp, thí dụ, giả thuyết một Thượng đế toàn năng và đầy tình thương với sự hiện hữu của những nỗi khổ đau và hỗn loạn vô tận trong thế gian này. Phật giáo không bao giờ tuyên bố rằng Thượng đế là Tình yêu, có lẽ vì thận trọng đối với sự chính xác tinh thần đã khiến họ phải quan niệm rằng chữ “Tình yêu” là một chữ không thích đáng nhất và hàm hồ nhất mà người ta có thể dùng.

Nhưng ngược lại, người ta nói với chúng ta rằng Niết Bàn là thường tại, vững bền, không thể lay chuyển, không tuổi tác, bất sinh bất diệt, không thành, không hoại. Đó là sức mạnh, cực lạc và hạnh phúc, nơi an trú và nơi an ninh bất khả xâm phạm. Đó là Chân lý thực thụ, và Thực tại tối cao, đó

là *Thiện*, cứu cánh tối thượng, và sự thành tựu duy nhất của cuộc đời chúng ta, Hòa bình vĩnh cửu, sâu kín và bất khả lãnh hội.

Tương tự, Đức Phật, như sự nhập thể của Niết Bàn, trở thành đối tượng của tất cả những cảm xúc mà chúng ta quen gọi là tôn giáo.

Qua Phật giáo sử chúng ta cũng thấy có sự căng thẳng giữa hai cách thể hành giáo Tín (Bhaktic) và Tuệ (Gnostic), như trong Ky-tô giáo. Tuy nhiên có sự khác biệt là trong Phật giáo viễn quan Tuệ luôn luôn được nhìn nhận là viễn quan chân chính hơn, trong khi viễn quan Bhakti, sùng tín, ít nhiều được coi như thuộc quyền khai thác của đám phàm phu tục tử (xem chương IV, đoạn 7). Người ta thường tìm thấy trong tư tưởng triết học hay cả những tư tưởng triết học trừu tượng cũng mặc một thứ ám áp cảm xúc khi chúng liên hệ đến Tuyệt đối. Chúng ta chỉ cần nghĩ tới những đoạn miêu tả về nguyên Động Độ Nhất của Aristote. Nhưng trong Phật giáo, ngoài ra, toàn thể hệ thống nghi thức, và sự cử dương thánh thể được liên kết với một Tuyệt đối được quan niệm theo quan điểm tâm linh bằng một cách thể không thể chấp nhận được về phương diện luận lý, nhưng đã chống lại được sự thử thách của đời sống trong một thời gian lâu dài.

3. Bây giờ chúng ta đi đến một đề tài gai góc của Đa thần giáo. Giáo lý Ky-tô phân nào đã thấm nhập vào nền giáo dục của chúng ta, khiến chúng ta tin rằng Đa thần giáo thuộc về một giai đoạn đã bị vượt qua của nhân loại, nó đã bị thay thế bởi độc thần giáo, và không còn tìm thấy chút âm hưởng nào trong tâm hồn con người hiện đại nữa. Để có thể thấu hiểu lòng bao dung của Phật giáo đối với chủ trương đa thần, trước hết chúng ta phải hiểu rằng Đa-thần giáo vẫn còn rất sống động, ngay cả trong chúng ta. Nhưng nơi nào trước kia Nhã-điền, Baal Astarté, Isis, Xá vệ (Sarasvati), Quan Âm, v.v... đã kích thích óc tưởng tượng của quần chúng thể nào thì ngày nay những chữ như *Dân chủ*, *Tiến bộ*, *Văn minh*, *Bình đẳng*, *Lý trí*, *Khoa học*, v.v... kêu gọi họ như thế. Một rừng người đã thay thế cho một rừng danh từ trừu tượng. Ở Âu châu khúc quanh đã được đánh dấu ngày mà người Pháp truất phế Mary Đồng Trinh và chuyển lòng ưu ái của họ tới Nữ thần Lý trí. Lý do của sự thay đổi này không cần phải tìm đâu xa xôi. Thánh tính hữu ngã nảy mầm nơi mảnh đất của nền văn hóa nông thôn trong đó đa số dân chúng không biết chữ, trong khi những danh từ trừu tượng tìm thấy đặc ân nơi những người học thức trong những đô thị mới. Người trung cổ đi chinh chiến cho Jésus-Christ, Thánh George và San José. Những cuộc viễn chinh của thập tự quân thời hiện đại hỗ trợ cho những danh từ trừu tượng như Thiên Chúa giáo, lối sống Thiên chúa, Dân chủ và Nhân quyền.

Học thức, tuy nhiên, không phải là yếu tố duy nhất khiến Đa thần giáo của thời đại mới khác Đa thần giáo của cổ thời. Một yếu tố khác là sự phân cách của chúng ta với những mãnh lực Thiên nhiên. Ngày xưa mỗi một cái cây, mỗi một cái giếng, hồ hay sông rạch, hầu như mỗi một loại thú vật đều có thể tạo ra một thánh tín. Thêm vào đó lòng ưa chuộng dân chủ khiến chúng ta giảm bớt khuynh hướng phong thần cho những vĩ nhân. Ở Ấn-độ, vua chúa ngày xưa được tôn như Thần thánh và luôn luôn, kể từ thời cổ Ai-cập, chế độ quân chủ chuyên chế của vị chúa thần thánh là một đường lối hữu hiệu nhất để tập trung quyền hành trong tay nhà vua - ở La Mã, Trung-Hoa, Iran và Nhật Bản. Nhiều người tuy đề cao Hitler, Staline và Churchill đến đâu, họ không còn có khuynh hướng đặt những người ấy *hoàn toàn* lên hàng thần thánh nữa. Sự phong thần những vĩ nhân không hạn chế những nhân vật trong chính giới. Đa thần giáo cựu truyền của tâm trí con người đã bùng nổ trong Hồi giáo và Thiên chúa giáo, sau lớp vỏ của một Nhất thần giáo chính thức dưới hình thức thờ phụng chư thánh. Trong Hồi giáo nữa, chư thánh hợp nhất với những quý thần mà từ thời xa xưa trú ngụ ở những giang sơn khác nhau. Cuối cùng, chúng ta phải ý thức rõ rệt rằng những tín đồ ở bất cứ nơi đâu đều mong đợi những lợi lộc nhãn tiền mà tôn giáo họ đem lại. Mới đây, trong một cửa tiệm Anh quốc giáo (Anglican) ở Oxford, tôi thấy rằng ngày nay có lẽ Thánh Christophe là bậc thánh duy nhất thu hút những hội này: Huy chương của ngài ngăn ngừa những tai nạn xe cộ. Tương tự, Phật tử trông đợi tôn giáo họ ngăn ngừa bệnh tật và hỏa hoạn, có thể cho họ con cái và những lợi lộc khác. Thật quá hiển nhiên là một Thượng đế độc nhất ngự trị trên kia, trên cả những tinh tú và phải coi sóc toàn thể vũ trụ không lẽ lại có thể bị phiền nhiễu vì những chuyện nhỏ mọn như thế. Những nhu cầu đặc biệt, tuy nhiên, để ra những thần thánh đặc biệt để thỏa mãn chúng. Hiện nay, chúng ta đã phát triển trong chúng ta lòng tin tưởng rằng khoa học và kỹ nghệ sẽ thỏa mãn cho những nhu cầu ấy, và những khuynh hướng “mê tín” nhất của chúng ta được dành cho những hoạt động chứa đựng một yếu tố may rủi lớn lao này.

Trong đám người chấp nhận Phật giáo, gần như tất cả những hoạt động đều chứa đựng một yếu tố may rủi lớn lao, và một số lớn thần linh đã được cầu đảo để phù trợ họ, Phật tử không tìm thấy bất cứ một lý do nào để chống đối việc thờ phụng nhiều Thần thánh bởi vì ý niệm về một Thượng đế hay ghen tuông hoàn toàn xa lạ đối với họ; và cũng bởi vì họ quá tin rằng sự thông tuệ của người ta rất giới hạn, đến nỗi chúng ta khó biết khi nào chúng ta đúng và nhất là không thể nào chắc chắn người nào đó sai lầm. Như người Ky-tô giáo, Phật tử tin rằng một Đức tin chỉ có thể duy trì được nếu nó có thể thích nghi với thói quen tâm lý của những con người trung bình.

Vì lẽ đó, chúng ta thấy rằng trong Cựu điển, những thần thánh của Bà-La-Môn giáo đều được chấp nhận và sau này, Phật tử đón nhận tất cả những vị Thần địa phương của bất cứ miền nào họ đến.

Nếu chủ nghĩa vô thần là sự phủ nhận sự hiện hữu của một Thượng đế, người ta sẽ sai lầm vô cùng khi mô tả Phật giáo như một tôn giáo vô thần. Mặt khác, Độc thần luận chưa bao giờ lôi cuốn được tâm hồn Phật giáo. Phật giáo không bao giờ quan tâm tới nguồn gốc vũ trụ - trừ một ngoại lệ: vào khoảng năm 1000 sau T.L. Phật tử ở Tây Bắc Ấn giao tiếp những lực lượng chiến thắng của Hồi giáo. Trong tham vọng là tất cả cho tất cả mọi thần học của họ bằng một khái niệm về một Adibuddha (Thiền Phật), một thứ Phật toàn năng và toàn tri nguyên thủy, người bằng thiền định đã tạo ra Vũ trụ. Ý niệm này đã được một số tông phái ở Népal và Tây Tạng chấp nhận (xem chương VIII, đoạn 6.)

---o0o---

TỨ THÁNH ĐẾ

Sau Phật, là Pháp. Tinh hoa của giáo lý, được tất cả các trường phái công nhận, nằm trong tứ Thánh Đế mà Đức Phật giảng lần thứ nhất tại Bénarès (Ba-la-nại) ngay sau khi giác ngộ. Trước hết tôi phát biểu công thức của phần giáo lý căn bản này, sau đó đến phần bình luận.

1. Khổ Đế là gì ? Sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ. Ái-biệt ly khổ. Oán-tăng-hội¹¹ khổ. Cầu-bát-đặc cũng là khổ. Tóm lại, chấp thủ vào (bất cứ, cái gì nằm trong ngũ uẩn là khổ.

2. Khổ Tập Thánh Đế là gì ? Đó chính là dục đưa đến tái sinh, tương ưng với hỷ và tham, cầu tìm hoan lạc nay đây mai đó, nghĩa là khao khát kinh nghiệm cảm giác, khao khát miên trường tự ngã (thường kiến) khao khát hủy diệt,(đoạn kiến).

3. Khổ Tập Diệt Thánh Đế là gì ? Đó là sự tận diệt hoàn toàn tham ái khao khát này, sự trừ khử, xả ly, giải thoát khỏi nó, không ràng buộc với nó.

4. Khổ Tập Diệt Đạo Thánh Đế là gì ? Đó là bát chính Đạo, gồm có: chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm chính định.

Sự quán tưởng một cách có hệ thống về tứ Thánh Đế, được coi như những sự kiện nền tảng của đời sống, là một phần sự then chốt của đời sống Phật tử. Ở đây tôi phải giới hạn vào Thánh đế thứ nhất. Duyệt qua một vài ý nghĩa hàm xúc của nó sẽ giúp chúng ta rất nhiều trong việc thấu hiểu giáo lý Phật giáo trong viễn tượng đứng đắn của nó.

Phần thứ nhất không mang lại nhiều khó khăn lắm cho trí tuệ, và ai cũng có thể ứng chuẩn. Nó chỉ kể ra bảy khía cạnh quen thuộc chất chứa khổ đau của cuộc đời. Sự chống đối tinh thần của chúng ta chỉ bắt đầu với phần thứ hai, bao hàm phổ quát tính của đau khổ. Tuy nhiên chúng ta phải kể thêm sự chống đối cảm xúc tác động như một chương ngại mãnh liệt cho sự thẩm định viên mãn đối với ngay cả phần thứ nhất. Đa số chúng ta có khuynh hướng sống trong một thiên đường ảo tưởng, ngắm nhìn những khía cạnh tươi sáng của cuộc sống và thu nhỏ đến mức tối thiểu những khía cạnh khó chịu của nó. Thường trụ trên đau khổ thông thường đồng nghĩa với việc đi ngược lại những khuynh hướng của chúng ta. Thường thường, chúng ta che phủ nỗi đau khổ bằng tất cả mọi loại “màn che cảm xúc”. Cuộc đời sẽ không thể nào chịu đựng được với phần đông chúng ta có thể nhìn thấy rõ bản chất của nó, và nếu viễn tượng tinh thần của chúng ta chiếu rọi vào những khía cạnh nhòem tòm của nó cùng một cường độ ánh sáng như vào những khía cạnh đáng yêu kia. Chúng ta thích quay mặt đi với những sự kiện đau buồn. Điều thấy rõ trong sự bành trướng của những “Uyển khúc ngữ Pháp”, (euphemisms) là một cách nói tránh những danh từ có thể gọi ra những liên tưởng khó chịu. Một lối diễn tả mơ hồ hay quanh co che lấp một sự kiện khó chịu hay cấm kỵ. Trong bất cứ ngôn ngữ nào cũng có hàng trăm uyển khúc ngữ pháp dùng thay cho sự “chết, dĩ vãng, bệnh hoạn, cái giống, sự tiêu hóa, và những thảm cảnh gia đình”. Một người không “chết”, nhưng hẳn “đi”, “trút hơi thở cuối cùng”, “yên nghỉ”, “tử trần”, “gặp lại Đấng đã tạo ra hẳn”, “về châu ông bà”, “về Tây phương cực lạc” v.v... Một cố gắng tư duy đặc biệt cần phải vận dụng để đối mặt với thực tại viên mãn của cái chết. Thái độ chung là nhắm mắt trước những sự kiện cay đắng, quày quả bỏ đi, giảm tới mức tối thiểu tầm quan trọng của chúng hay theo dẹt hoa hòe hoa sói. Những người đàn bà đứng tuổi không thích người ta nhắc tới tuổi tác mình. Khi nhìn thấy một xác chết người ta thường rùng mình và nhìn đi chỗ khác. Như một đề tài trò chuyện, những khía cạnh nào nề và buồn nản của cuộc đời làm chương tai gai mắt người thượng lưu, và làm những người khác kinh sợ. Hơn nữa, một sự tư duy đặc biệt rất cần thiết để gọi ra những cái thường thường bị bỏ quên. Ở đây tôi không thể chứng minh một cách kỹ lưỡng sự chạy trốn thực tại chưa chát lại một phần do lòng ngã ái, và nhất là do sự sợ hãi, cộng với ước muốn bảo vệ nhân tính

khỏi những ý tưởng đe dọa sự nhất trí của nó ra sao. Cái đăm đại chúng áp đảo dễ sợ kia chẳng có thể sống hơn hờ như thế nếu không từng chấp nhận một thái độ đả điều trước cuộc đời. Chính trong ý nghĩa này mà Thánh đế thứ nhất tự nó chẳng phân minh. Để hiểu nó, chúng ta phải tàn bạo với những tập quán suy tưởng cố cựu của chúng ta. Trong ước muốn in sâu những khía cạnh thiếu quyền rũ của cuộc đời lên một tâm trí trơ lì khăng khăng cự tuyệt, Quán hạnh sư Phật giáo (Yogin) vì thế sẽ phải quán tưởng cặn kẽ từng chi tiết lần lượt bấy đề mục của công thức.

Cuối công thức, Đức Phật đã phát biểu rằng vạn pháp trong thế gian này đều bị trói buộc trong vòng khổ đau. Trước đây chúng ta đã nói tới ngũ uẩn. Bây giờ người ta nói rằng không thể “đụng chạm” tới vật thể, hay cảm giác, tri giác, xung động và những hành động ý thức¹² mà không bị lôi cuốn vào đau khổ. Buddhaghosa (Phật Minh) giảng giải ý nghĩa những lời giáo huấn của đức Phật bằng một chuỗi thí dụ chọn lọc. *“Cũng như lửa với củi, khí giới với mục tiêu, những con ruồi trâu, muỗi, v.v... với thân con bò, những người thợ gặt với cánh đồng, những tên trộm cướp với xóm làng – cũng vậy ở đây sinh, v.v... xáo trộn ngũ uẩn trong đó chúng được tạo ra, giống hệt như cỏ và cây leo mọc trên mặt đất, hay như hoa và trái trổ trên cây”*.

Phổ quát tính của khổ đau không hiện ra ngay như một sự kiện tự minh nhiên. Chúng ta bướng bỉnh bám vào niềm tin rằng người ta có thể tìm thấy một vài nguồn hạnh phúc trong thế gian này. Chỉ có thánh nhân, A-La-Hán mới có thể hiểu trọn vẹn đệ nhất Chân Lý. Như đức Phật đã nói: *“Bắt hết mũi tên này đến hết mũi tên khác qua một lỗ khóa nhỏ ở đằng xa và không trượt một lần nào là một việc khó khăn. Bắt một sợi tóc chẻ ra một trăm lần xuyên qua một sợi tóc cũng chẻ ra từng ấy lần còn khó khăn hơn nữa. Thấu hiểu sự kiện: “tất cả là khổ đau” còn khó khăn hơn thế nữa”*.

Quả thực, việc trực giác được phổ quát tính của khổ đau tăng trưởng dần dần cùng với sự trưởng thành tâm linh của chúng ta. Có nhiều nỗi đau khổ hiển hiện trong thế gian. Tuy nhiên một phần lớn bị che khuất và chỉ có hiền nhân mới nhận ra. Nỗi đau khổ hiển hiện ra bởi những cảm giác khó chịu và đau đớn liên kết với nó, và bởi phản ứng lẩn tránh và góm ghét. Nỗi đau khổ che khuất nằm trong cái mà bề ngoài có vẻ thú vị, nhưng trong đó đã chứa sẵn niềm đau. Chỉ cần kể ra đây bốn thứ đau khổ bị che lấp, sự thấu hiểu những nỗi đau đó tùy thuộc trình độ sâu sắc của trực giác tâm linh chúng ta:

1. Một cái gì, trong khi thú vị, bao hàm nỗi đau khổ của tha nhân.

Người ta thường mù quáng đối với khía cạnh này của sự vui thú cá nhân. Khả năng từ bi của chúng ta càng tăng lên, nó càng mở rộng phạm vi sâu muợn và chúng ta cảm thấy những nỗi đau khổ của những kẻ khác như của riêng chúng ta vậy. Con vịt quay thú vị chừng nào chúng ta chưa biết tới cảm giác của con vịt. Tâm trí vô thức của chúng ta có cảm thức liên đới với người khác mãnh liệt hơn chúng ta tưởng. Khi chúng ta mua lạc thú bằng cách tước đoạt những lạc thú của người nào đó, chúng ta có thể cảm thấy rằng lạc thú là một thứ đặc quyền đi đôi với một cảm thức tội lỗi vô thức. Điều đó có thấy rõ trong thái độ của những người giàu sang đối với của cải họ. Ít người giàu có mà tôi đã gặp không sợ trở thành nghèo khổ. Họ cảm thấy không xứng đáng đối với của cải họ, vì thế người ta thường thấy họ cố gắng tỏ ra xứng đáng với nó. Vì họ hại người nghèo để làm giàu, họ không muốn nhìn thấy những người này, hay mua chuộc họ hoặc dầy xéo họ về phương diện tinh thần bằng cách ngăm nhìn sự vô giá trị của họ. Cảm thức tội lỗi vô thức là kết quả của lòng từ bi bị ức chế. Người ta dễ dàng so đo mình với một người đau khổ, nghèo túng hay dị dạng, và thường đặt mình vào cảnh ngộ những người ấy. Một vài người trong chúng ta cảm thấy mình không làm gì để xứng đáng được sung sướng hơn những người bạn xấu số. Ngược lại, chúng ta có thể cảm thấy xứng đáng bị trừng phạt, và không có gì thực có thể bảo vệ chúng ta khỏi một số phận tương tự. Người ta tránh nỗi tuyệt vọng tâm linh nhứt nhối bằng cách chạy trốn nhận rằng lương tâm xã hội không bao giờ hoàn toàn dập tắt được. Những kẻ được sống trong hoàn cảnh may mắn thường tự trách mình vì sự khốn khổ của những kẻ khác. Tuy vậy họ tạo ra một hình ảnh xã hội trong đó sự cơ cực có thể hoặc giảm thiểu đến mức tối đa, hay có thể được biện minh hoặc tô vẽ đẹp đẽ: “Không ai có thể đói khát ở Anh quốc.” “Ai cũng có thể có công ăn việc làm nếu họ muốn.” “Hành khát chỉ là những kẻ làm biếng, và thường họ rất giàu. Bạn không thấy báo chí mới đây nói tới chuyện đó sao?” “Người nghèo có thể sẽ khá giả nếu họ không uống rượu nhiều thế, hay nếu họ bớt hút đi.” Tất cả những điều đó có thể đúng nhưng tại sao lại có thượng tầng kiến trúc tinh tác đó nếu không có một cảm thức tội lỗi trong cùng đáy của nó?

2. Một cái gì, trong khi thú vị, bị nối kết với xao xuyên, vì người ta sợ mất nó.

Phật giáo gọi nó là “hoại khổ”, và hầu hết, nếu không phải là tất cả, đều có thể vướng vào. Xao xuyên và lo âu không thể tách lìa với giảng

buộc. Sự kiện này chỉ có thể hoàn toàn sáng tỏ khi người ta dám giải thoát khỏi giàng buộc, và ném cục lạc và vô úy khởi từ đó.

3. Một cái gì, trong khi thú vị, trói buộc chúng ta chặt hơn nữa với những pháp hữu vi là mảnh đất trên đó đa số đau khổ không thể tránh được.

Biết bao điều kinh khủng chúng ta đã gặp phải chỉ bởi sự kiện chúng ta có một cái thân! Nhiều dục lạc được tiếp nối bởi ác nghiệp (trùng phạt), và bởi khao khát mới trói buộc chúng ta với trần gian này. Khổ đau liên quan mật thiết với sự kiện duy nhất là cuộc sống của chúng ta thuộc pháp hữu vi. Thường thường chúng ta hoàn toàn không thể nhìn thấy rõ, và cặp mắt chúng ta chỉ rộng mở khi nào, nhờ sự thiên định lâu dài, chúng đạt được một vài hiểu biết về cái vô vi như quê hương của chúng ta (xem chương IV, đoạn 6).

4. Những lạc thú phát sinh ra từ bất cứ cái gì nằm trong những “uẩn” đều không thể thỏa mãn được những ước vọng thâm sâu của chúng ta.

Chúng phù phiếm, đầy xao xuyến, thô bỉ và đê tiện. Cố gắng xây dựng hạnh phúc chân chính trên cái phù hoa, tầm thường và vô nghĩa như những cái mà thế gian này cung hiến cho chúng ta là một việc phi lý. Điều đó càng ngày càng trở nên rõ rệt khi chúng ta đạt tới kinh nghiệm về cực lạc tâm linh. So sánh với nó, những lạc thú khách quan hình như thiếu thỏa đáng, độc hại nữa, bởi vì chúng loại trừ niềm thanh tịnh mà sự xả ly và đoạn diệt khát vọng đem lại.

*“Niềm vui của những dục lạc trong thế gian,
Và niềm vui lớn của cõi trời,
So với niềm vui của sự diệt trừ khao khát
Thật chẳng đáng một phần mười sáu.
Buồn thay cho kẻ mang gánh nặng trĩu trên vai,
Và sung sướng thay cho kẻ nào đã quẳng nó xuống;
Khi quẳng được gánh nặng đi rồi;
Hắn sẽ không bao giờ tìm cách quảy nó lên mình nữa.”*

Về Chân Đế thứ hai và thứ ba, ý nghĩa của chúng đã khá minh bạch. Chúng quả quyết rằng tham dục là nguồn gốc của khổ đau, và đoạn diệt tham dục sẽ diệt trừ khổ đau. Cái giây chặt chẽ nối kết khổ đau với tham dục đã được trình bày trong một hệ luận quan trọng với Tứ Thánh Đế, được

biết dưới công thức *Duyên Khởi*. Bắt đầu Vô minh, nó kết cấu mười hai nhân duyên với lão và tử ở cuối cùng, bao gồm tất cả những hành pháp trong thế gian này. Cuộc khám phá ra thập nhị nhân duyên được tán thán như công đức lớn lao nhất của Như Lai (Tathàgata). Một tụng ngôn tóm tắt cương lĩnh của tất cả mọi tông phái Phật giáo, và người ta thấy khắp nơi trên chùa chiền, bia đá, tượng, và bia ký trong khắp thế giới chịu ảnh hưởng Phật giáo. “*Như Lai đã giảng dạy nguyên nhân của tất cả các pháp khởi lên từ một nhân duyên, và chấm dứt cũng bằng một nhân duyên. Đó là giáo lý của đấng Đại Sa Môn.*”¹³. Tuy nhiên ý nghĩa đích thực của thuyết thập nhị nhân duyên được diễn dịch một cách rất khác nhau trong những tông phái khác nhau. Những chi tiết vượt ra ngoài khuôn khổ cuốn sách này. Pháp môn tu tập nằm trong Bát Chính Đạo sẽ được bàn tới kỹ lưỡng trong những chương kế tiếp. Ở đây, chúng ta chỉ cần ghi nhận rằng *Chính Kiến* chỉ cho “Tứ Thánh Đế”, *Chính Tư Duy*, là một ước vọng diệt tận ngã và đem lại an lạc cho kẻ khác, được Buddhaghosa chú giải bằng ba thuật ngữ “*Xả ly, Vô ác ý và Bất hại*”, và *Chính Tinh Tấn* nhằm những cố gắng từ bỏ tất cả mọi ác pháp, và gạt hái, phát triển, gieo trồng thiện pháp thay vào đó.

---o0o---

VŨ TRỤ LUẬN

Tứ Thánh Đế phát biểu tinh hoa giáo lý đặc biệt của Phật giáo. Tuy nhiên trong quan điểm về sự cấu tạo và tiến hóa của vũ trụ, Phật giáo bằng lòng vay mượn của truyền thống Ấn độ giáo đương thời. Vũ trụ luận Ấn độ giáo đầy tính cách thần thoại, và khác biệt vũ trụ luận của chúng ta rất nhiều. Chúng ta phải nói qua về một vài nét quan yếu của nó. Chúng ta sẽ chỉ giải thích ý niệm về *kiếp* (Aeons) và Giới hệ một mặt, và mặt khác sáu Nhân Duyên của Hiện Hữu.

Trước cuộc cách mạng Copernic và sự phát minh ra viễn vọng kính, tâm trí Âu châu bị giới hạn trong một vũ trụ với những chiều hạn hẹp, Galilée, khi bị mù vào năm 1638, viết cho bạn là Diodati rằng: “*Than ôi! người bạn thân mến và trung thành Galité của anh trong tháng vừa qua đã bị mù vô phương cứu chữa; đến nỗi bầu trời này, trái đất này, vũ trụ này, mà tôi, bởi những cuộc phát minh kỳ diệu và những chứng minh xác đáng, đã mở rộng một trăm ngàn lần hơn những người khôn ngoan của những thế kỷ qua tin tưởng, từ nay bị thu nhỏ vào trong một không gian nhỏ hẹp của những cảm giác thân thể tôi mà thôi*”. Người Âu châu ở thế kỷ thứ XVIII hoàn toàn không ý thức rằng “*những người khôn ngoan của những thế kỷ*

qua” ở Ấn độ từ lâu đã thừa nhận về bao la của thời gian và không gian, nhưng không phải *quanhững cuộc phát minh kỳ diệu và những chứng minh xác đáng*, nhưng qua trực giác của óc tưởng tượng vĩ trụ của họ.

Trước hết, về trường độ của *Thời gian*, họ không đo lường thời gian vĩ trụ bằng năm, nhưng bằng *Kalpa* hay *Kiếp*. Một *Kalpa* là một khoảng thời gian trôi chảy giữa *sự* khởi đầu (kiếp thành) và *sự* tiêu hủy (kiếp không) của một thế giới hệ. Chiều dài của một *Kalpa* hoặc được dẫn khởi bằng một hình ảnh, hoặc được tính bằng con số. Giả thử có một trái núi đá rất cứng rắn, lớn hơn Hy mã Lạp sơn rất nhiều; và giả dụ một người, với một miếng lụa mỏng nhất của thành Bénarès, mỗi thế kỷ lau nhẹ trái núi đó một lần - thời gian mà hẳn phải dùng để làm mòn toàn thể trái núi vào khoảng thời gian một kiếp. Tính bằng số, một vài người nói một *Kalpa* chỉ lâu chừng 1.344.000 năm, người khác tính 1.280.000 năm, và không ai đồng ý với nhau về điểm này. Dù sao, trong tất cả mọi trường hợp, người ta cũng có trong trí một khoảng thời gian rất dài gần như không thể tính được.

Trong suốt một *Kalpa*, một thế giới hệ hoàn tất cuộc tiến hóa của nó, từ sự ngưng tụ khởi nguyên đến cuộc đại hỏa hoạn cuối cùng. Một thế giới hệ này sẽ kế tiếp một thế giới hệ khác, vô thủy vô chung, không đứt đoạn. Một *Thế giới hệ* là một khối gồm rất nhiều mặt trời, mặt trăng, vân vân, kết tụ lại. Vô lượng những thế giới hệ trải ra trong không gian, muôn trùng xa cách. Một cách nào đó thiên văn học hiện đại đã có những ý niệm tương tự khi thiên văn học nói về những “đảo vũ trụ”. Người ta đã biết tới hơn một triệu những đảo vũ trụ này và đa số xa cách chúng ta vào khoảng từ một tới hai triệu năm ánh sáng. Mỗi một “tinh vân xoáy tròn ốc” này gồm có hàng ngàn triệu tinh tú xoay quanh một trung tâm. Hình thể của những khối tinh vân này thường giống như hình thể của một bánh xe cối xay lúa, đúng như Phật giáo quả quyết. Trái đất là một phần của “hệ thống Thiên hà”, tương đương với cái mà Phật giáo gọi là “*cái thế giới ta bà (Saha) này*”.

Về vấn đề liên quan đến **trường** độ của vũ trụ, những quan điểm của Phật giáo đã được những phát minh mới đây kiểm chứng, và viễn tượng vũ trụ bao la của Phật giáo không phải là không ích lợi cho sự phát triển tinh thần. Tuy nhiên, cho rằng những sự mô tả kỹ lưỡng về cách cấu tạo và sự hình thành của thế giới hệ mà kinh điển Phật giáo nói tới có thể hòa điệu với những kết luận của khoa học hiện là kết luận quá vội vàng. Chúng ta phải coi hầu hết những phán quyết truyền thống chỉ có tính cách thần thoại. Đặc biệt chúng ta thường nghe nói tới những “thiên giới” và “địa ngục” nối kết với những thế hệ, và sự mô tả địa lý rất xa lạ với bản đồ mà đồ bản hiện đại

cho thấy. Phật giáo giả thiết, như một điều tự nhiên, rằng đời sống không phải chỉ giới hạn trong thế gian này, chúng sinh sống trong nhiều tinh tú khác, và Phật giáo Đại thừa sau này, hay nhấn mạnh đến sự kiện những Đức Phật và những Bồ Tát tìm đường giải thoát cho chúng sinh đau khổ trong nhiều giới hệ khác giới hệ của chúng ta (xem chương VI, mục 4).

Bây giờ tới phần phân loại chúng sinh. Ngày nay chúng ta phân biệt ba loại đời sống; loài người, động vật và thực vật. Truyền thống Phật giáo kể tới sáu: *Lục đạo* là Chư Thiên, A-Tu-La (Asura), Người, Ngã quỷ, Súc sinh và Địa ngục. Một vài tác giả bỏ A-Tu-La chỉ kể có năm. Về chi tiết có nhiều bất đồng, nhưng trên đại lược, tất cả mọi tông phái đều đồng ý với nhau. Tất cả vô lượng chúng sinh trên thế giới đều thuộc vào một trong sáu hoặc năm loại trên. Công đức mà người ta làm trong quá khứ quyết định địa vị mà người ta có thể chọn lựa khi tái sinh.

Chư “Thiên” (Deva's) ở “trên” chúng ta trong ý nghĩa sự cấu tạo thể chất của họ tinh vi hơn chúng ta, cảm xúc của họ bớt thô lậu hơn, đời sống của họ lâu dài hơn, và họ ít bị đau khổ hơn chúng ta. Chư Thiên giống những vị Thần Olympe, nhưng có một sự sai biệt quan trọng là họ không “bất tử”. Một cách nào đó, Chư Thiên có vẻ là “Thiên Thần” (Angels) hơn “Thần thánh” (Gods). Truyền thống Phật giáo cho chúng ta một bảng phân loại kỹ lưỡng về Thần Thánh mà ở đây chúng ta có thể bỏ qua. Những *A-Tu-La* cũng là những thiên thể. Họ là những quỷ thần phẫn nộ, luôn luôn gây chiến với Chư Thiên. Một vài tác giả kể A-Tu-La trong đám Chư Thiên, và một số khác xếp họ vào loại Ngã quỷ.

Súc sinh giới, thể giới của ngã quỷ và địa ngục là ba “*Ác đạo*” hay “Khổ thú”. Chữ “Quỷ thần” (Preta) nguyên thủy nhằm vào “những linh hồn của những kẻ quá cố”. Nhưng lý thuyết Phật giáo khai triển cố gắng hệ thống hóa dưới tiêu đề này một phần lớn những phong tục Ấn Độ. Có rất nhiều “địa ngục”, và thường chia ra hỏa ngục và hàn ngục. Vì đời sống trong địa ngục chấm dứt một ngày nào đó nên chúng giống những Lò Luyện Tội của Giáo hộ Cơ Đốc hơn là Địa ngục Ky Tô giáo chính thống.

Khổ đau là số phận chung của cuộc sống dưới mọi hình thức. Chư Thiên đau khổ vì hết hạn kỳ sẽ rơi xuống khỏi cõi trời. Con người vui ít khổ nhiều, và thường đau thai xuống những kiếp làm than hơn. Ngã quỷ không ngừng bị đói khát dầy vò, và những nỗi đau đớn trong địa ngục kể sao cho xiết. Đứng trước đại dương đau khổ mênh mông, kẻ thâm nhuần giáo lý sẽ cảm thấy bi thương và sẽ nghĩ: “Ngay dù cho những sinh linh này niềm hạnh

phúc nhất trần gian, hạnh phúc đó cũng kết thúc trong khổ đau mà thôi. Ta chỉ có thể mang lại sung sướng cho tất cả bằng cực lạc trường cửu của Niết Bàn. Vì thế trước hết ta phải đạt tới chính đấng chính giác, sau đó ta mới có thể tế độ được cho chúng sinh”. Tuy nhiên tái sinh vào kiếp người là điều cốt yếu để hiểu Chính Pháp. Chư Thiên quá sung sướng nên không cảm thấy bất mãn đối với những pháp hữu vi, và sống quá lâu nên khó mà thẩm định được lẽ vô thường. Súc sinh, Ngã quỷ, Địa ngục tâm trí u mê. Một khi đạt tới trình độ tâm linh cao, con người không còn bị tái sinh vào “khổ thú” nữa. Tuy nhiên, theo quan điểm của mọi trường phái Phật giáo, con người có thể tự ý tìm tái sinh vào trong ác đạo để cứu giúp chúng sinh bằng cách giảng dạy chính pháp. Bằng cách đó con người an ủi và khuyến khích những chúng sinh này, và làm nảy nở sự kính trọng đối với cuộc hiện hữu và đồng thời tính nhẫn nhục.

--- o0o ---

II - PHẬT GIÁO TINH XÁ

TĂNG GIÀ

Sự phân chia đầu tiên, và sâu xa giữa những Phật tử là sự phân chia giữa Tu sĩ và Cư sĩ. Trong chương này tôi có ý định vạch ra những đức tính chính yếu của đời sống trong tinh xá, tiếp theo trong chương kế, một cái nhìn tổng quan về Phật giáo đại chúng, và phần còn lại của cuốn sách sẽ dành để phác vẽ vài nét đan thanh về những trường phái khác nhau của tư tưởng Phật giáo.

Nòng cốt của phong trào Phật giáo là Tăng sĩ. Duy cuộc sống trong tinh-xá mới có thể cung cấp đầy đủ những điều kiện thuận tiện cho một sống tâm linh hướng về chí nguyện cao vời. Tu sĩ hoặc sống trong đoàn thể, hoặc, như những ẩn sĩ, sống trong cô liêu. “Tình huynh đệ” trọn vẹn của những tu sĩ và ẩn sĩ gọi là *Tăng già* (*Samgha*). Bao giờ cũng vậy, Tăng già luôn luôn chỉ được tạo thành bởi một thiểu số trong đoàn thể Phật giáo. Tỷ lệ của nó so với cư sĩ thay đổi rất nhiều theo những điều kiện xã hội tùy theo những thời đại khác nhau. Trung quốc, chẳng hạn, có 77.258 Tăng ni năm 450 sau T.L, và 2.000.000 bảy mươi năm năm sau, năm 525. Tích Lan, vào năm 450 sau T.L. có 50.000 tăng, nhưng chỉ có 2500 vào năm 1850, và 7300 vào năm 1901. Ở Nhật Bản, năm 1931, có 58.000 tăng lữ so với 40.000.000 thường dân. Ở Tây Tạng, có thời, một phần ba nam công dân sống trong tinh xá.

Chư tăng là tinh hoa của Phật giáo. Họ là những Phật tử thuần thành theo nghĩa đen của danh từ. Cuộc sống của cư sĩ tại gia gần như không thích hợp với những trình độ cao siêu của đời sống tâm linh. Đó là niềm xác tín chung của tất cả mọi Phật tử ở mọi thời đại. Họ chỉ khác nhau ở mức độ nghiêm ngặt đối với niềm tin ấy. Tiểu Thừa, trên đại lược, có khuynh hướng không chấp thuận bất cứ một ngoại lệ nào. “*Di Lân Đà Hối Kinh*”¹⁴ quả thực, một cách miến cưỡng chấp nhận rằng một thường nhân cũng có thể đạt được đến Niết-Bàn, nhưng người ta thêm ngay rằng hẳn phải hoặc nhập Tăng chúng, hoặc chết. Trong tất cả mọi trường hợp, một thường nhân chỉ có thể đạt tới Niết Bàn trong cuộc đời này nếu hẳn đã sống một cuộc đời Tăng sĩ trong một vài kiếp trước. Đại thừa đi xa hơn nữa và cho rằng Cư sĩ có thể là những Bồ Tát, nghĩa là Phật Tử cao đẳng. Vimalakirti (Duy Ma Cật hay Tịnh danh Cư sĩ) là một thí dụ điển hình trong kinh điển. Để tránh khỏi bị ô nhiễm bởi gia đình, nhà cửa, Bồ Tát phải giữ một thái độ đúng đắn và nghiêm cẩn đối với những dục lạc. Bồ Tát phải ghê tởm và sợ hãi những khoái lạc này, “*giống kẻ như sống giữa miền man rợ đầy trộm cướp, vừa nuốt miếng ăn vừa run sợ, và luôn luôn mong mỏi thoát khỏi chốn kinh khủng này*”.

Sự miên tục của tổ chức Tinh Xá là yếu tố bền bỉ duy nhất trong lịch sử Phật giáo. Đời sống Tinh Xá được chế định bởi quy luật của *Luật Tạng* (*Vinaya*). Danh từ này phát xuất từ động từ “vinayati”, “xa lánh” ác pháp, “trì giới”. Chư Tăng có thể cho sự tuân theo giới luật Vinaya một tầm quan trọng đặc biệt. Kỷ luật Tinh Xá được biên tập thành pháp điển trong giới *nônPratimoksha*. Những tôn phái khác nhau nhận giữa 227 và 253 giới luật. Những giới này nguồn gốc tương tự nhau, do đó phải rất xa xưa, xưa hơn sự phát triển độc lập của những học phái. Chữ “prati-moksha” có nghĩa là “xả ly tội cấu” hoặc có thể còn có nghĩa là “sự trang bị giáp trụ”. Giới luật được tụng đọc một tháng hai lần trong một cuộc Tăng chúng vân tập.

---o0o---

SỰ BÀN HÀN

Bàn hàn, độc thân và bất hại là ba điểm cốt yếu của cuộc sống Tinh-Xá. Một Tu sĩ gần như không có chút tư hữu nào. Tu-sĩ được phép có vài chiếc y, một cái bình bát, một cây kim, một tràng hạt, một con dao cạo để nửa tháng cạo đầu một lần, và một cái lưới lọc dùng để vớt những vi sinh vật ra khỏi nước uống. Mới đầu, y áo là những miếng giẻ rách, nhặt ở những đồng rác trong các làng mạc khâu lại với nhau và đồng nhuộm một màu

vàng nghệ. Sau này vải may y thường do các tính đồ cúng dường. Theo lý thuyết và ý hướng, một Tăng sĩ phải không nhà hoặc không nơi thường trú. Cuộc đời một Tăng sĩ được mô tả như *cuộc đời vô gia cư*, và để đi vào cuộc đời này, Tu sĩ phải *lìa nhà cửa, lòng đầy tin tưởng*. Sự nghiêm ngặt nguyên thủy của giới luật Tinh-Xá hình như đòi hỏi một Tăng sĩ phải sống trong rừng, giữa trời, dưới gốc cây. Vinaya, nói về việc trú ngụ trong tu viện, chùa chiền, miếu đường, nhà cửa và hang động là một sự xa hoa, có thể miễn thứ được, song le đây nguy hiểm. Thực phẩm thì phải đi xin.

Thực vậy, một Tu sĩ phải hoàn toàn trông cậy vào việc đi xin để có tất cả những thứ mình cần. Một số Tăng muốn sống một cuộc sống đặc biệt khắc khổ, khép mình theo qui luật này. Một số khác, từ thời rất xa xưa, hình như đã chấp nhận những lời thỉnh cầu đến ở nhà bồ đạo. Việc có tiền đã bị cấm trong một thời gian khá lâu. Vào khoảng 100 năm sau ngày thành lập Tăng chúng, một vài Tăng sĩ thành Vaisali (Vệ xá Li), cố gắng phá bỏ giới luật này, và đường lối của họ đã đưa tới một cuộc khủng hoảng thực sự đầu tiên của giáo hội. Cuộc “Kết tập lần thứ hai ở Vaisali” quyết định ủng hộ sự nghiêm trì giới luật, nhưng trong những thời đại sau, một sự co rãn đáng kể về việc có tiền, đất cát và những của tư hữu được du nhập vào.

Bình Bát là biểu hiệu tính cách tối thượng của Đức Phật. Nhiều pho tượng cho thấy Đức Phật tay cầm Bình Bát, tượng trưng cho phần thưởng của sự từ bỏ địa vị của một đế vương trần tục. Những đạo sư thường truyền Bình Bát của mình cho những kẻ kế tiếp, như một dấu hiệu của sự trao đổi quyền. Nên nhớ rằng ở những xứ Á châu việc khát thực luôn luôn được coi như là một cách mưu sinh thông thường. Có lẽ chúng ta đã quên rằng suốt thời Trung Cổ, toàn cõi Âu châu, giáo hội được duy trì bằng sự xin ăn, và quả thực chỉ có một mình hệ thống kinh tế của chủ nghĩa duy kỹ nghệ đang lên xét thấy rằng sự khát thực này không thích hợp với nhu cầu nhân công, và chấp nhận Luật Chóng Lang Thang, như một trong những phương sách đầu tiên. Khi chiêm nghiệm lịch sử, chúng ta thấy rằng tất cả mọi hình thức tiến hóa của xã hội hình như đều có một số lớn thặng dư để tiêu phí. Người Ai-Cập dùng nó để xây Kim Tự Tháp. Hiện thời một phần lớn thặng dư được dùng vào chiến tranh, sự phù phiếm của nữ giới, ma túy, nghĩa là bia, thuốc lá, chiếu bóng, tiểu thuyết. Trong những xứ Phật giáo, thặng dư được dùng để cấp dưỡng Tăng Già, và tạo dựng muôn ngàn vật để thờ phụng như Tháp (Stupa) và tượng. Phật giáo coi việc khát thực như một mảnh đất dinh dưỡng cho nhiều đức hạnh. Tăng sĩ không bao giờ có cảm thức tự ty về lối sống này. Họ cảm thấy họ không lười chút nào, họ sống một đời sống hoạt động, kiểm chế dục vọng và phát triển thiên định. Vì lòng quảng đại là một

trong những đức tính đầu tiên, Tăng sĩ thấy rằng trong khi nhận của bố thí, họ đã cho gia chủ một cơ hội gặt hái công đức. Hiện nay, xã hội có khuynh hướng coi những kẻ ưa trầm tư mặc tưởng như những ký sinh trùng. Theo quan điểm Phật giáo, xã hội loài người chỉ có thể biện minh bởi sự hiện hữu của những kẻ trầm tư mà thôi.

Trên đường đi khát thực, Tăng sĩ thường vấp phải những kinh nghiệm nhục nhã. Họ bị gọi là “đầu thầy chùa nấu canh chua” và những tên tương tự và sự kiềm chế tự ái được kể trong lợi ích của sự khát thực. Ngoài ra, người ta học cách có ít dục vọng, dễ mãn nguyện, chế ngự sự nóng giận và ngã lòng. Những kết quả của khát thực không chắc chắn, và người ta tự rèn luyện trong một thời gian, cử chỉ trầm lặng và trang nghiêm, giúp những kẻ không tin cải giáo và giúp những tín đồ tin tưởng mãnh liệt hơn.

Việc thực hành khát thực cho ta đầy đủ cơ hội để *quan sát kỹ lưỡng thân thể, kiểm soát giác quan và chế phục tư tưởng*. Nhà sư phải đi khắp mọi nhà, không được phân biệt nhà giàu, nhà nghèo, không được để ý xem mình được cái gì, và cũng không được thỏa mãn cũng như bất mãn. Nếu một người đàn bà cúng dường đồ ăn, Tăng sĩ *không được nói, nhìn hay quan sát người ấy đẹp hay xấu*. Đồ ăn cúng dường cho Tăng sĩ không phải luôn luôn nhiều hay ngon lành, hay tinh khiết. Đau dạ dày là một chứng bệnh chuyên nghiệp của đoàn thể tịnh xá. Những kinh nghiệm của Tu sĩ Phật giáo, về một vài khía cạnh, tương tự với những kinh nghiệm của Thánh Francois d'Assies, là một nhà giàu sang, và “kén ăn lúc còn ở nhà cùng với cha mẹ”. Sau khi lìa bỏ tất cả tiền của, ngài cầm Bình Bát đi xin đồ ăn thừa của hết nhà này đến nhà khác. Thánh truyền kể như sau: “*Khi ngài ăn phải thứ đồ ăn hỗn tạp trộn lẫn với nhau đó, ngài lùi lại và kinh sợ vì chưa bao giờ ngài quan nhìn, đừng nói đến ăn, những đồ dư thừa như vậy. Dần dà, tự khắc phục mình, ngài bắt đầu ăn, và trong khi ăn, ngài chưa bao giờ cảm thấy ném một thứ xi-rô ngọt ngào đến thế*”. Sau cùng, không ràng buộc, độc lập hoàn toàn, có thể đi lại tự do là một trong những cái lợi lớn lao nhất của một Tu sĩ khát thực. So với một khát sĩ lang thang, cuộc sống trong gia đình của cư sĩ có vẻ tù túng, ngọt ngào. Ngay cả cuộc sống định cư của đoàn thể tịnh-xá cũng chứa đựng nhiều *phiền não và buồn lung, phân tán tâm trí và trở ngại sự tu tập đạo, gián đoạn thiền định để tiếp khách, giúp đỡ điều hành công việc của giáo hội, chấp nhận bốn phận và làm tròn chức vụ*.

Tiểu thừa trước hết coi việc khát thực là một trường tự huấn luyện kỷ luật. Đại thừa, gần như bỏ hẳn sự thực hành khát thực, nhấn mạnh đến khía cạnh lợi tha của nó. Thí dụ này xác nhận cái nhận xét chung cho rằng sự

phát thệ tình cảm vị tha thương chỉ là một cách che đậy một vài mối lợi cá nhân nào đó. Người theo Đại thừa, dù sao cũng phải dùng sự du hành khát thực như một cơ hội để bồi đắp tình thương đối với những đồng loại của mình.

Theo thời gian, đặc biệt ngoài xứ Ấn Độ, công việc khát thực bị gián đoạn. Những lý do mà Asanga (Vô trước) viện ra trong cuốn *Yogashastra* (Luận Du già) của ông để phê bỏ chủ trương bản hàn cũ, rất cao nhã và vị tha; ngày nay người ta thường nghe thấy những điều ấy giữa những người Ky-Tô giáo giàu có. Theo Asanga, chur tăng có thể có của và tư hữu, kể cả vàng bạc và quần áo tơ lụa, bởi vì của cải đó cho phép họ có ích hơn đối với những người khác và có thể giúp đỡ họ. Ngày nay, tập quán khát thực đã hoàn toàn biến mất ở Trung Hoa, Triều Tiên, Việt Nam. Ở Trung Hoa dưới Triều nhà Đường, một tông phái đặc biệt, Luật Tông, được thành lập với mục đích làm sống lại truyền thống khát thực xưa, và đem ra thực hành những giới luật nghiêm nhặt của Luật Tạng. Dưới triều đại nhà Tống, các Thiền Sư thực hành khát thực và sự thực hành này còn tồn tại nơi những Thiền Sư Nhật Bản. Tuy nhiên ở Nhật Bản, khát thực không phải là nguồn sinh sống chính mà chỉ là một sự tập luyện kỷ luật cho những kẻ sơ tu hay là một cách lạc quyền vào những dịp đặc biệt và cho những mục đích từ thiện.

---o0o---

ĐỘC THÂN TỊNH HẠNH

Độc thân là một cột trụ khác của đời sống tịnh xá. Vô vàn những giới luật tỷ mỉ được dựng lên như những hàng rào kiểm soát hành vi của một tăng sĩ đối với nữ giới mà tăng sĩ đó gặp trên đường đi khát thực, hay những sư nữ mà tăng sĩ phải giảng dạy. Tà hạnh là một sự xúc phạm đương nhiên đưa đến việc bị trục xuất ra khỏi giáo hội. Tịnh hạnh, gọi là *Brahmacaryahay Hành vi xứng đáng của một người Bà-La-Môn hay một người cao quý*, là một lý tưởng cao cả mà một tăng sĩ không được rời bỏ dầu phải chết. Chính thống giáo chỉ trích sự giao cấu như một tập quán “trâu bò” hay “thú vậy”, họ giữ một thái độ khinh miệt đối với nữ giới. Dĩ nhiên sự khinh miệt này rất dễ hiểu, đó là một khí giới phòng vệ tự nhiên, vì nữ giới là một mối nguy hiểm thường trực cho tất cả những khổ hạnh sư độc thân, nhất là trong những xứ nóng. Tu sĩ được cảnh tỉnh là phải thường xuyên canh chừng mình, và một mẫu đối thoại sau đây tóm tắt một cách tài tình thái độ của những Phật tử khởi thủy đối với đàn bà:

Ànanda: “*Chúng con phải đối xử với đàn bà ra sao ?*”

Đức Thế Tôn: “*Đừng nhìn họ*”

Ànanda: “*Và nếu chúng con phải nhìn họ ?*”

Đức Thế Tôn: “*Giữ cho tâm các ông nghiêm nhặt!*”

Lý do của sự từ bỏ xung động tình dục này không phải tìm đâu xa. Một triết học coi sự khao khát dục lạc là cội nguồn của tất cả mọi tội lỗi, tất không muốn gia tăng những cơ hội buông thả vào dục lạc giác quan. “*Chừng nào mà ý nghĩ thèm muốn của người đàn ông đối với người đàn bà, dù là ý nghĩ thoáng qua, chưa bị tiêu diệt, chừng ấy tâm của hắn vẫn còn bị trói buộc, như con bê đang bú giàng buộc với mẹ nó.*” Khi đã có những liên hệ xác thật với đàn bà mà không mê luyện người nào trong bọn họ quả là một việc quá khó khăn. Sự giàng buộc thuộc loại này rất tai hại cho tự do của một người. Trong tiến trình phát triển sau này trong Mật Tông, người thụ pháp được mời ra thử thách với nguy hiểm này, và lao vào nhục dục mà không được làm ô uế tâm trí mình vì thế. Suốt hơn một ngàn năm, sự thử thách liêu lĩnh này là một sự cả gan điên cuồng gần như phi báng đối với các nhà sư. Hơn nữa, sự giao hoan có thể đưa đến việc có con, và con cái là một giây giàng buộc kinh khủng đối với những ai ao ước sống ngoài lề xã hội trong sự độc lập vô tư lự. Nhưng còn một lý do khác sâu xa hơn khiến cho các bậc thánh của mọi thời đại nhìn sự giao tình với một thái độ nghi ngại đặc biệt. Sự giao cấu có thể tạo ra một trạng thái bình thần, thoải mái xuất thần nào đó. Người ta biết rằng những người bị bệnh thần kinh thường dùng sự giao cấu với mục đích tạm gác ra ngoài những xung đột tinh thần của họ. Về phương diện này, cái tốt hơn là kẻ thù của cái tốt nhất. Trong việc thực hành trạng thái Xuất Thần tăng sĩ có một phương pháp hữu hiệu gấp bội để tạo ra trạng thái bình lặng nội tâm. Thiên định và giao hợp có cùng một cứu cánh chung, và cùng dùng một năng lực giống nhau. Vì một lý do đơn giản là người ta không thể dùng hai lần cùng một năng lực, nên sự dứt bỏ giao cấu rất cần cho sự thành công của thiên định.

Những nhà tâm lý học thường nhận thấy có sự tương đồng giữa những trạng thái thần bí và những kinh nghiệm của cuộc sống tình dục của chúng ta. Biểu tượng nhục tính nơi một số nhà văn thần bí đã là đối tượng của nhiều cuộc bàn cãi. Nói chung, những tâm lý gia có khuynh hướng coi tinh thần phát xuất từ nhục tính, và coi thiên định như một thứ dục tính thăng hoa hay giảm khinh, như dục tính bị ngăn cấm trong mục đích và đối tượng; hay

nói cách khác, như một bản lược dịch của một cái gì khác. Một người tu tập thần bí, mặt khác, sẽ có khuynh hướng cho rằng trong thiền định chúng ta cũng trung thành với mình như trong sự giao hợp, nếu không phải là hơn. Ông ta sẽ đồng ý công nhận có sự tương đồng đáng kể giữa sự giác ngộ và giao hoan, nhưng cùng với Plotin, ông ta sẽ đặt sự chuyên vận tâm linh lên bình diện tối thượng, nhục tình ở bình diện thứ yếu và phụ thuộc. Để thêm phần sáng tỏ tưởng nên trích dẫn chính tư tưởng của Plotin về vấn đề này. Ông viết: *“Trong sự phối hợp xuất thần không có khoảng cách giữa linh hồn và cái tối cao. Không còn có hai nữa, nhưng cái hai đã hợp nhất trong một. Chúng không thể bị phân cách nhau chừng nào mà một còn hiện hữu. Cuộc phối hợp này được các tình nhân trong thế giới chúng ta bắt chước, khi họ muốn hợp nhất với nhau trong một hữu thể.”* Theo lối lý luận này, sự chuyển hướng của năng lực thiền định sang sự hành động nhục tình sẽ đưa đến một sự sa đọa, một sự thái hóa một trạng thái trơ lì của nguồn năng lực này. Trong khi buông thả theo nhục tình người ta sẽ xử dụng nó một cách phi lý và bừa bãi. Nhục tình là một toan tính “trâu ngựa” và sa xảy không thể đạt tới sự phối hợp của Giác ngộ và sự thỏa mãn xúc cảm, nhưng tự bản chất nó là một sự sẩy hay một lạm dụng của khát vọng phối hợp với Tuyệt Đối.

Trong hơn 1.000 năm, những quan điểm này vẫn còn giữ ưu thế trong giáo hội. Sau đó, một tông phái của Giáo hội, chịu những ảnh hưởng của những quan điểm khác đi đến chỗ tin rằng cuộc sống tình dục không xung khắc với cuộc sống tu sĩ. Người ta ghi nhận ở Kashmir có những nhà sư lấy vợ vào vào khoảng 500 sau T.L. và bắt đầu vào khoảng 800 sau T.L. Mật tông thừa nhận việc lập gia đình của chư tăng trong những khu vực chịu ảnh hưởng của nó. Trong Mật tông tả phái, như chúng ta sẽ thấy sau này (chương VIII), sự giao cấu không có gì đáng xấu hổ, trái lại, đó là một trong những phương tiện đưa đến giác ngộ. Padma Sambhava, *Liên Hoa Sinh*, người sáng lập Phật giáo Tây Tạng vào năm 770, và được coi như một Đức Phật thứ hai, đã nhận một trong năm bà hoàng hậu do vua Tây Tạng dâng, và nhiều bức tranh cho thấy Padma đứng giữa hai bà vợ chính, Mandarava và Yé-ses-rgyal. Marpa, nhà Dịch thuật (sinh năm 1011), một trong những bậc Thầy vĩ đại nhất Tây Tạng, cưới vợ năm 42 tuổi, và ngài còn có *tám nữ đệ tử khác, là những người vợ tinh thần của ngài*. Chân tông ở Nhật Bản (thành lập vào khoảng năm 1200) lại có một lối biện minh hoàn toàn khác hẳn. Môn đồ của phái đồ này tuyên bố rằng họ “thấp kém và hạ đẳng” đến nỗi người ta không nên mong đợi họ có thể theo được những lời dạy của đức Phật. Vì vậy họ thường lập gia đình là dùng thịt. Sư Kenryo Kawasaki đã diễn tả vấn đề chủ trương của tông phái này: *“Không cần phải xa lánh thế*

gian, và tu tập những pháp môn khổ hạnh đặc biệt mới có thể trở thành một Phật tử hoàn toàn, Giáo chủ của chúng ta, ngài Shonin Shinran lập gia đình và sống như thế gian. Bốn phận của chúng ta là sống phù hợp với qui luật luân lý của mọi người xung quanh chúng ta, của gia đình, nghề nghiệp hay quốc gia chúng ta, là không tách biệt với những người khác bằng những hành vi hay biểu lộ bên ngoài”. Chúng ta sẽ có dịp trở lại luận chứng này. Ở đây chỉ cần giải thích thái độ mà đa số chư tăng chấp nhận đối với nếp sống độc thân, và đồng thời giải thích sự kiện, lạ lùng đối với tinh thần Tây phương, là về một vài vấn đề, Phật giáo không cùng nói chung một điều. Khi đối diện với vấn đề đó hay bất cứ một sự kiện sống động quan trọng nào khác, Phật giáo, giống như cái đầu thực thụ của Janus, dăm dăm nhìn về hai phương đối lập. Phật giáo muốn đi đến chân lý không phải bằng cách loại bỏ cái đối lập của nó, cho đó là một sự sai lầm, nhưng bằng cách bao dung nó như một hình thức khác của cùng một chân lý vậy.

---o0o---

BÁT HẠI

Vào khoảng 500 năm trước Công nguyên hai tôn giáo nổi bật ở Ấn độ đạt chủ trương “Bát Hại” như nền tảng của học thuyết mình - một là Kỳ-na giáo (Jainisme) và tôn giáo kia là Phật giáo.

Sự nhấn mạnh chủ trương cấm sát hại bất cứ một sinh vật nào chắc chắn là một phản ứng chống lại sự gia tăng tàn bạo, đánh dấu sự liên lạc của nhân loại như một hậu quả của việc phát kiến đồng và sắt. Ở Ấn Độ phản ứng này không nhằm chống lại những cuộc tàn sát của các cuộc chiến tranh giữa các bộ lạc mà thôi, nó còn nhằm chống lại những cuộc sát sinh thú vật vĩ đại kèm theo những cuộc cúng tế theo nghi lễ Vệ Đà, và rộng ra chống lại sự tàn bạo trong thái độ của nông dân đối với thú vật. Giáo lý của Jaina và Phật giáo đặt trên hai nguyên tắc:

1. Lòng tin tưởng vào giây thân tộc giữa tất cả những vật sống, lòng tin tưởng củng cố thêm bởi lý thuyết tái sinh, theo đó cùng một sinh vật hôm nay là người, ngày mai là thú, sau đó một con bướm đêm, và sau đó một con ngựa. Trong khi hành hạ một con vật người ta có thể thấy mình trong một nghịch cảnh đang hành hạ thân mẫu quá cố của mình hay một người bạn thân thiết của mình.

2. Nguyên tắc thứ hai được trình bày trong *Udana*, Đức Phật nói: “*Tâm ta đã đi qua khắp thập phương thế giới. Chưa bao giờ ta gặp*

một vật gì thân ái với cá nhân hơn là tự ngã của mình. Vì những người khác cũng có tự ngã và tự ngã của ai cũng đáng quý, nên kẻ nào muốn sung sướng không được làm hại người khác”. Nói cách khác, chúng ta phải nuôi nấng những tình cảm thế nào để thấy người khác cũng như chúng ta. Nếu chúng ta để đức từ bi phát triển trong chúng ta, chúng ta sẽ không bao giờ có ý nghĩ làm hại người khác, cũng như chúng ta không muốn làm hại mình. Người ta thấy rằng bằng cách đó chúng ta giảm tình cảm là lòng ngã ái trong khi mở rộng biên giới của cái mà chúng ta coi như của mình. Trong khi mời gọi tự ngã của tất cả mọi người đi vào nhân tính ta, chúng ta đập đổ những hàng rào ngăn chúng ta với tha nhân.

Qua thái độ đó, người ta có thể nói rằng Phật giáo đã gây được một tác dụng nhân hóa vĩ đại trên toàn thể lịch sử A châu. Chính lòng tốt là cái đã gây ấn tượng mãnh liệt nơi những quan sát viên ngoại quốc ở những nước thấm nhuần Đạo Phật, như Miến Điện, chẳng hạn, ăn năn vì một cuộc tàn sát đã giúp mình thực hiện mộng đế vương, A dục vương đã quy y theo đức tin Phật giáo. Chính ngài đã biến Phật giáo thành một tôn giáo hoàn cầu. Cuốn sách viết về *Tôn giáo Tây Tạng* của Sir Charles Bell đã nhiều lần cho thấy Phật giáo đã làm dịu những giòng giống hiếu chiến dã man ở Tây Tạng và Mông Cổ ra sao, và Phật giáo đã tẩy gạn như sạch hết những dấu vết tàn bạo nguyên thủy của họ thế nào.

Về phương diện này chúng ta phải khảo sát hai vấn đề liên quan chặt chẽ với nhau. Đó là thái độ của Phật giáo đối với chủ trương ăn chay và thái độ của nó đối với sự ngược đãi tôn giáo. Bởi vì không thể ăn thịt thú vật mà không làm hại chúng, một Phật tử phải là một người ăn trai lạt. Nhưng nếu là một nhà sư đi khất thực quanh các xóm làng, và nếu dân cư xóm làng này không phải là những người ăn chay, nhà sư sẽ gặp phải một vấn đề khó khăn nghiêm trọng. Để chứng tỏ rằng mình không bị giàng buộc vào thực phẩm nhà sư phải ăn tất cả mọi thứ đặt vào bình bát của ông; và Đại đức Pindola đã được nêu ra như một tấm gương cho hậu thế kính phục vì ngài đã thản nhiên ăn ngón tay một người hủi rơi vào bình bát ngài. Kỷ luật tịnh xá sẽ bị xía bỏ nếu tăng lữ bắt đầu lựa chọn đồ ăn. Do đó người ta đi đến một thỏa hiệp và trong khi hành giáo những Phật tử nào tuân theo đạo một cách nghiêm cẩn, tránh việc ăn thịt, trừ khi họ bị bắt buộc.

Người ta thường chống báng lại chủ trương ăn chay của Phật giáo cho rằng chủ trương đó vô ích bởi vì, trong khi giữ không sát hại một só gà mái và bò cái đáng lẽ bị giết, đời sống thường nhật của chúng ta tuy nhiên tạo ra một sự tiêu hủy đời sống đáng kể không thể tránh khỏi trong khi chúng ta

sống. Chỉ rửa tay thôi; chúng ta cũng đã giết số sinh vật nhiều bằng dân số của nước Tây Ban Nha. Bởi thế chúng ta phải lựa chọn hai điều: hoặc tự hủy để cứu sống người khác, hoặc giết những người khác để cứu mình. Tranh đoạt đời sống gần như không tách lìa khỏi bản chất của chính đời sống. Phật tử luôn luôn phải ý thức rõ ràng tính cách nghiêm trọng của vấn nạn này. Họ khuyên chúng ta ít nhất giảm trừ được sự sát hại vô tình, thí dụ chúng ta hãy thận trọng xem sấp dẫm lên cái gì khi bước đi trong rừng. Hơn nữa Phật giáo tin rằng để ý tới nguyên sự kiện sinh tồn của chúng ta đã bao hàm tai ương nào, sẽ có lợi cho chúng ta; và suy nghĩ tới phạm vi của tai ương này sẽ khiến chúng ta tinh tấn hơn trong nỗ lực vượt qua một điều kiện theo đó nỗi đau khổ của chúng ta chỉ kéo dài khi nào chúng ta gieo rắc vô lượng những khổ đau trên những sinh linh khác. Ngày xưa Calderon khi nói rằng tội lỗi lớn lao nhất là chúng ta sinh ra đời, ông đã diễn tả một tư tưởng đặc biệt Phật giáo. Một số người chỉ nhìn thấy cái mà họ gọi là “chủ nghĩa bi quan” trong những tư tưởng như thế này, nhưng tư tưởng này còn hàm chứa một hoài niệm về khía cạnh cao nhã của bản chất chúng ta, xót xa tiếc hận lối sống ngu muội trong đó chúng ta không ngừng nghiền nát những sinh linh khác với mục đích duy nhất là kéo dài kiếp sống khốn nạn của mình.

Chẳng cần phải nói người ta cũng thấy rằng không có những cuộc ngược đãi tôn giáo, thánh chiến, Tôn giáo pháp định trong Phật giáo. Nếu Đức Phật bị sỉ nhục, một Phật tử sẽ không thấy lý do gì để hành hạ hay giết kẻ đã “sỉ nhục ngài”. *“Tại sao lại tức giận khi chư Phật bị sỉ nhục? Không một lời phạm thượng nào xúc phạm tới chư Phật”*. Đối với Phật-tử thuyết phục người nào đó tìm vào phẩm chất cao quý của lòng từ thiện của hấn bằng cách thiêu sống mình là một việc phi lý. Chắc chắn chúng ta sẽ nói quá đáng khi cho rằng kinh điển Phật giáo hoàn toàn không có những lời chỉ trích và phỉ báng. Ngay cả một kinh điển thiêng liêng nhất, như Pràjnàpàramitā và Diệu Pháp Liên Hoa kinh, chúng ta cũng tìm thấy một khuynh hướng đáng tiếc của những tác giả muốn đẩy xuống địa ngục, trong một thời gian thật lâu, những Phật tử đồng giáo nào suy nghĩ khác họ. Tuy nhiên điều đã ngăn chặn sự phong phú tự nhiên của sự ác hiểm thần học trở cứng thành tính cố chấp tính toán đó là cảm thức mãnh liệt về những sự khác biệt căn cơ cá nhân mà Phật tử thường hấp thụ. Chính pháp (Dharma) thực không phải là tính điều, nhưng chủ yếu là một con đường. Nếu tín điều được đặt vào giữa lòng tôn giáo, và nếu người ta tin rằng một phán quyết hoặc đúng hoặc sai, và sự giải thoát của con người tùy thuộc sự chấp nhận một phán quyết đúng là đúng, lúc đó lòng từ thiện có thể đi đến chỗ hủy diệt thân thể những người khác để cứu vớt linh hồn họ một cách dễ dàng.

Nhưng, theo Phật giáo, làm bất cứ một phán quyết khẳng định nào mà không biến nó trở thành sai lầm và không thích hợp chỉ bởi sự kiện được biến thành khẳng định là một việc khó khăn nếu không phải là không thể được (xem Ch V, đ5). Tất cả mọi phán quyết được diễn tả bằng ngôn ngữ, cũng chỉ là những chân lý bán phần, và giá trị duy nhất của chúng nằm trong sự kiện chúng dẫn dụ chúng ta chấp nhận một con đường hành động nào đó. Cũng như Kinh Thánh kể rằng, trong Nhà Chúa chúng ta, có nhiều dinh thự bởi thế không phải không đúng khi cho rằng có nhiều con đường để đi đến Đô thị Thượng Đế. Tùy theo căn cơ khác nhau, người ta có những nhu cầu khác nhau – cái gì là thực phẩm của người này lại là thuốc độc đối với kẻ khác; và quả quyết rằng mình biết rõ những nhu cầu của kẻ khác có thể nói là một sự tự phụ gần như điên cuồng. Do lòng xác tín này, lịch sử tư tưởng Phật giáo được đánh dấu bởi một cuộc thí nghiệm táo bạo gần như vô giới hạn những phương pháp tâm linh được trải nghiệm một cách thuần túy thực nghiệm, hoàn toàn dựa trên những kết quả thu lượm được. Ở Tây Tạng, có một câu tục ngữ nói rằng bất cứ một Lạt Ma nào cũng có một tôn giáo riêng, và có bao nhiêu đức Lạt Ma có bấy nhiêu thứ Phật giáo. Người ta đã cho rằng lòng bao dung vô lượng này chịu trách nhiệm về sự suy đồi của đạo Phật. Sự thực Phật giáo đã tồn tại lâu hơn đa số những tổ chức lịch sử nào. Trong mọi trường hợp, duy trì những hình thức thờ phụng bằng cách hy sinh tinh thần của nó thì lợi lộc chẳng được là bao.

Chúng ta sẽ thấy rằng sự bảo trợ của vương quyền là một trong những nguyên nhân bành trướng của Phật giáo. Vương quyền rõ ràng xây dựng trên bạo lực, và rõ ràng không kém sự cải giáo của các nhà thống trị. Đôi khi không trọn vẹn. Nói rằng những vị đế vương theo Phật giáo không bao giờ dùng bạo lực để hoằng dương tôn giáo là nói quá đáng. Khi chư tăng được ủy thác quyền thế chính trị và xã hội, họ cũng bị ô nhiễm bởi quyền lực. Cuối cùng chúng ta có thể hy vọng rằng, trong một xứ sở trong đó Phật giáo cung cấp tất cả thuật ngữ học cho văn hóa, những cuộc nổi loạn của quần chúng sẽ lợi dụng những ý tưởng của nó để diễn tả những ước vọng xã hội của họ, giống như nhóm Lollards và những nông phu Đức đã làm đối với đạo Kỵ tô.

Trong ý muốn phê bình Kỵ-tô giáo, nhiều tác giả đã vẽ bức tranh Phật giáo quá sạch sẽ. Cần phải nhìn nhận rằng, nếu có cơ hội, người Phật tử cũng có thể có những hành vi mà chúng ta thường coi là hành vi Kỵ-tô. Ở Tây Tạng chẳng hạn, có một bạo chúa tên là Lang Dar-ma đã ngược đãi chư tăng vào năm 900 sau T.L. Một nhà sư đã ám sát bạo chúa đó. Lịch sử chính truyền Tây Tạng đã ca ngợi nhà sư có *lòng từ bi đối với vị vua chất*

*chứa tội lỗi trong khi ngược đãi Phật giáo, và những thế hệ kế tiếp, không những không chê trách lại còn phong cho nhà sư đó là cao tăng. Hầu hết sử ký Âu châu đều ca ngợi giáo hội Hoàng Mạo, giáo hội đã chế ngự Tây Tạng trong khoảng 300 năm sau này. Những sử ký đó ám chỉ rằng sở dĩ tông phái này có ảnh hưởng đối với Hồng Mạo phái cổ cựu là do học vấn uyên bác của Tsong-kha-pa (Tông khánh ba), do đức lý thuần khiết của tín đồ và do sự kiện họ tương đối đã thoát khỏi ma thuật và mê tín. Giả thuyết có thể đúng trong một vài phạm vi nào đó, nhưng một vài thành quả của *Ge-lug-pa* do sự ủng hộ quân sự của người Mông Cổ, suốt thế kỷ XVII, thường kéo đến tàn phá những tu viện của Hồng Mạo phái thù nghịch và ủng hộ Đạt-lai Lạt-ma, giáo chủ giáo hội Hoàng Mạo từ đầu tới cuối. Ở Miến Điện, vào thế kỷ thứ XI, vua Anurudha gây chiến với lân quốc Thaton để chiếm một Tạng kinh mà vua Thaton từ chối không cho sao chép. Trong một xứ hiếu chiến như Nhật Bản, tu viện suốt thời Trung Cổ là một nguồn gốc xáo trộn thường trực, và những nhà sư có thói quen tràn xuống Kyoto từng đoàn đông đảo võ trang từ nơi ẩn trú trên núi. Những nhà quyền thuật là một thí dụ của phong trào quần chúng dựa trên bạo lực và xử dụng thuật ngữ Phật giáo. Sự bất mãn đại chúng với những đức tin Phật giáo đã liên kết với nhau từ lâu ở Trung quốc, và những kẻ tiên phong của những nhà quyền thuật, như phái Bạch Liên, đã có một ảnh hưởng rất lớn đối với lịch sử Trung Hoa. Ở Miến Điện, những người Anh đã xúc phạm tới những tình cảm tôn giáo của người Miến, chẳng hạn, bằng cách cho giấy phép và khuyến khích việc bán rượu. Họ cũng còn phá hủy kỷ luật tinh xá bằng cách bãi bỏ hệ thống tăng già của giáo hội. Kết quả một thứ Phật-giáo chính trị càng ngày càng trướng rộng rãi, bởi vì không có gì ngăn trở nó. Thí dụ Saya San, một lãnh tụ quần chúng năm 1930 đã đưa ra một bản tuyên ngôn theo M.Collis (*Trials in Burma*, 206) nguyên văn như sau: “Nhân danh đức Thế Tôn và vì uy tín vang lừng của Giáo-Hội, tôi, Thupannaka Galon Raja, khai chiến với quân Anh-cát-lợi tà giáo, những kẻ đã biến chúng ta thành nô-lệ”.*

Những thí dụ trên đây có thể kể hoài không hết. Trên đại lược, Phật giáo lấy làm tiếc những việc như thế này, coi như sự sa sây của ân sủng và bởi tính chất suy đồi vốn gắn liền với bản chất con người. Ngay tại Ấn-độ chư tăng không hề kháng cự khi những quân Hung-hô Hephtalitie, và sau này những người Hồi giáo tàn phá các tu viện, giết hại tu sĩ, đốt thư viện, và phá hủy những ảnh tượng thiêng liêng. Như hậu quả của sự ngược đãi này, Phật giáo có tổ chức trước hết bị dập tắt ở Gandhàra sau đó trên toàn thể miền Bắc Ấn. Những tinh hoa của giáo lý như được trình bày trong Prinàpàramitā và Nàgàrjuna hãy còn tồn tại ở Ấn độ đến tận ngày nay, và

dưới danh từ Vedànta, nó còn là giáo lý chính truyền của Ấn-độ giáo trên hình diện cao nhất.

---o0o---

NHỮNG TRÀO LƯU TƯ TƯỞNG TINH XÁ CHÍNH

Sự phát triển của *tu-tưởng* tinh xá, hay của nền siêu-hình-học về tâm linh sẽ được đề cập tới sau này từ chương iV đến chương iX. Những dòng phân chia chính được biểu thị trên *Đồ biểu* phụ lục, để giải thích đồ biểu ấy, ở đây tôi xin nói qua đôi lời.

Sự phân chia nền tảng là sự phân chia giữa *Tiểu Thừa* và *Đại thừa*. Trong Tiểu Thừa trước hết có *Cổ Phái Trí Tuệ*, hai trăm năm sau ngày Phật nhập Niết Bàn, tách ra làm hai ngành: *Thượng Tọa bộ* ở đông Ấn, ngày nay còn ngự trị ở Tích Lan, Miến Điện và Thái Lan. *Nhất thiết hữu bộ* Tây Ấn, cường thịnh trong 1500 năm, với các trung tâm Mathurà, Gandhàra và Kashmir. Ngoài ra còn có những *bộ phái khác* mà ngày nay hầu như sử liệu đã mất hết. Những bộ phái của *Đại chúng bộ*, ở Magadha và ở Phương Nam xung quanh Amaràvatì tổ chức vào khoảng 250 trước T.L. những biệt giáo phái của Cổ Phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn độ.

Ngành *Đại chúng bộ* tự do nhất của truyền thống Phật giáo chẳng bao lâu phát triển thành một khuynh hướng mới gọi là *Đại thừa* cũng phân hóa thành nhiều trường phái khác, không phải ngay sau đó, nhưng vào khoảng bốn trăm năm sau. Mỗi trường phái nhân mạnh đến một trong nhiều phương tiện giải thoát khác nhau. Phái *Trung Quán*¹⁵ do Nàgàrjuna thành lập vào khoảng 150 sau T.L. chờ đợi giải thoát bằng tu tập trí tuệ hiểu như là sự quán tưởng về không tính. Vì họ xây dựng học thuyết trong sự tương phản cố ý đối với “*Cổ phái Trí Tuệ*” nên chúng ta đặt tên học thuyết của họ là “*Tân Phái Trí Tuệ*”. Một trường phái tư tưởng khác, liên quan mật thiết với Trung Quán, đặt *đức tín* và lòng, xưng mộ nơi Chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa nguyên thủy, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song trong Ấn độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Sànkhyà Yoga thấy rõ trong Duy Thức Tông¹⁶ do Asanga (Vô Trước) thành lập vào năm 400 sau Công-nguyên, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi phép là Yoga. Sau hết, ở Ấn-độ giáo mở đường cho một hình thức pháp thuật của Phật-giáo gọi là *Tantra*, chờ đợi sự Giác ngộ hoàn toàn bằng những thực hành pháp thuật. Tantra gây được

nhiều ảnh hưởng ở Népal, Tây-Tạng, Trung-Hoa, Nhật-Bản, Java và Sumatra. Ngoài Ấn Độ một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Trong số đó đáng kể nhất là *Thiền tông*¹⁷ và Di-Đà giáo¹⁸ ở Trung-hoa và Nhật-Bản, ở Tây-Tạng *Rnyin-ma-pa*, pha trộn nhiều với Shaman giáo bản xứ.

Đà sáng tạo của tư-tưởng Phật giáo dừng lại vào khoảng 1500 năm sau ngày đức Phật nhập Niết-Bàn. Trong suốt 1000 năm sau không có một trường phái mới quan trọng nào phát khởi, và Phật-giáo chỉ có thể tin rằng Liên hoa của giáo lý, sau một ngàn rưỡi năm, đã phơi mở trọn vẹn rồi có lẽ chẳng còn gì nữa. Những điều kiện của nền văn minh kỹ nghệ chúng ta, tuy nhiên, tạo ra một thử thách có thể mang lại một tổng hợp mới. Trừ khi nền văn minh hiện tại sớm hủy diệt vì tính cách bạo tàn của nó, Phật-giáo sẽ phải tìm một vài cách hòa giải với nó, Chính Pháp sẽ không thể gây một âm vang vào trong một thế giới chế ngự bởi khoa học và tiến bộ kỹ thuật hiện đại. Một số biện pháp thích nghi lớn cần phải viện ra và một sự thay đổi vĩ đại cần phải được mang vào sự triển khai giáo lý. Cho đến bây giờ, những tia sáng mờ nhạt của sự khởi đầu một cuộc thay đổi như thế này đã được ghi nhận trên những phần đất khác nhau của thế giới, nhưng chúng chưa đủ rõ rệt để được kể đến trong cuốn lịch yếu luận này.

--- oOo ---

III - PHẬT GIÁO ĐẠI CHÚNG

ĐỊA VỊ CỦA CƯ SĨ

Tự bản chất và tự nền tảng, Phật giáo đã và đang là một phong trào của những ần sĩ khổ hạnh. Tuy nhiên đám cư sĩ không phải là không cần thiết. Khi Phật giáo tăng trưởng từ một tông phái thành một Giáo hội rộng lớn, vai trò của cư sĩ càng trở nên quan trọng. Như chúng ta đã thấy, chư tăng và sa môn khổ hạnh, tạo thành nền móng của phong trào, không thể tự mưu sinh. Về phương diện vật chất, đời sống của họ tùy thuộc thiện ý của đám thường nhân. Thêm vào đó, ngay từ lúc đầu, Đức Phật và chư tăng cảm thấy có trách nhiệm đối với sự an lạc của dân gian nói chung. Bản sinh Truyện¹⁹ kể chuyện Sumedha - tiền thân của đức phật, Sàkyamuni khước từ giải thoát dục vọng và từ chối Niết Bàn ra sao. Như Lai lúc đó hiểu là Dìpankara (Nhiên Đăng). Khi Dìpankara đến thành Ramna, “*Sumedha hoan hỷ gieo mình xuống vũng bùn trước ngài để làm cầu cho ngài.*” Và trong khi nằm trong vũng bùn, chiêm ngưỡng oai-nghi-Phật của Nhiên Đăng, Sumedha phát nguyện quyết tâm đạt đến “*trí tuệ tối thượng của chân lý, để*

có thể đưa nhân loại xuống thuyền chính pháp, và đưa họ vượt qua Đại dương sinh tử, và khi sứ mạng này thực hiện xong, bấy giờ mới nhập Niết Bàn.” Chính pháp là một cái gì phải ban phát cho tất cả. Sự thúc đẩy của sứ mệnh truyền giáo bao giờ cũng mãnh liệt nơi Phật giáo. Hoàng đế Asoka là một thí dụ điển hình của một vị vương cố gắng đem Chính Pháp ra làm cho dân được sung sướng, và người đã cử nhiều đoàn truyền giáo đi sang các nước lân quốc giao giảng về Chính Pháp. Khi một chế độ tăng lữ khép kín phát triển nơi nào, lập tức nó sẽ được bỏ chính ngay bằng lý tưởng Bồ-tát (xem chương V).

Lòng nhiệt thành mà Phật tử của mỗi trường phái đem giao truyền giáo lý của họ khắp Á Châu, và những đức tính khiến họ có thể thực hiện công việc đó, được dẫn dụ bằng truyện Purna, một trong những sứ đồ đầu tiên của chính pháp. Purna xin phép Đức Phật đã đi tới một xứ man rợ gọi là Sronàparanta để truyền giáo. Đức Phật cố gắng ngăn cản ông ta và cuộc đối thoại diễn ra như sau: *“Dân chúng ở ‘Sronàparanta dữ tợn, hung ác, và tàn bạo. Lời nói của họ độc ác, thô bỉ, ngạo ngược. Nếu họ nói với ông những lời độc ác, thô bỉ, ngược ngạo, ông sẽ nghĩ thế nào về điều đó ?*

Purna: *“Con sẽ nghĩ rằng ‘Sronàparanta quả thực là những người tốt và hiền lành, vì họ không giơ tay đánh đập con cũng như không lấy đá ném con.”*

Đức Phật: *“Nhưng nếu họ đánh đập ông hay lấy đá ném ông, ông sẽ nghĩ sao về điều đó ?*

Purna: *“Con sẽ nghĩ rằng họ là những người tốt và hiền lành vì họ không đánh con bằng gậy hay bằng gươm giáo.”*

Đức Phật: *“Nhưng nếu họ đánh ông bằng gậy hay bằng gươm giáo ông sẽ nghĩ sao về điều đó ?”*

Purna: *“Con sẽ nghĩ rằng họ là những người tốt và hiền lành vì họ không giết con.”*

Đức Phật: *“Nhưng nếu họ giết ông, Purna, ông sẽ nghĩ sao về điều đó ?”*

Purna: *“Con sẽ nghĩ rằng họ là những người tốt và hiền lành vì họ giải thoát con khỏi cái thân thể hư thối này không khó khăn lắm. Con biết nhiều tăng sĩ xấu hổ về thân thể họ, bị dây vò và kinh tởm nó, đã tự tử bằng*

vỏ khí, dùng thuốc độc, treo cổ bằng giây thùng hay lao mình xuống vực sâu.”

Đức Phật: “Purna, ông có lòng tốt, và kiên nhẫn siêu phàm. Ông có thể sống nơi những người Sronaparanta và ở lại đó. Ông hãy đến và dạy họ làm cách nào giải thoát như chính ông đã giải thoát.”

Người ta thường cho rằng Tiểu Thừa không nhiệt thành trong sứ mạng truyền giáo bằng Đại Thừa. Điều đó không đúng. Giống như Đại Thừa, Tiểu Thừa đã được truyền đến Tích Lan, Miên Điện, Tây Tạng, Trung Hoa, Java và Sumatra. Nếu chỉ có riêng Đại Thừa tồn tại ở Tây Tạng, Trung Hoa là bởi vì nó thích hợp với những dân tộc ngoài Ấn độ hơn Tiểu Thừa. Thí dụ vua Tây Tạng năm 750 mời Nhất Thiết Hữu bộ của Tiểu Thừa – lúc ấy đang cường thịnh ở Kashmir và Trung Á - đến Tây Tạng. Nhưng đám dân chúng lại muốn một tôn giáo ma thuật, và vì thế, Nhất Thiết Hữu bộ bị tàn lụi mau chóng ở Tây Tạng. Như thế chứng tỏ Phật giáo mọi tôn phái luôn luôn sẵn sàng giao truyền tin lành của Chính Pháp khắp muôn phương.

Đồng thời bất cứ nơi nào Dharma đã trở thành một thực tại xã hội sống động, lý thuyết Phật giáo cũng pha trộn một thứ siêu hình cao siêu với sự chấp thuận những tin tưởng pháp thuật và thần thoại đặc biệt của đám nông dân, binh lính và thương gia nơi mà nó bắt rễ. Nếu muốn trung thành với lý tưởng từ bi, chư tăng phải thu thập tín đồ. Nếu muốn tồn tại, họ phải cần đến sự cúng dường của cư sĩ tín đồ, hay của vua chúa. Vì thế cần phải xét tới hai vấn đề:

- 1.Chư tăng đã làm gì cho tín đồ hay cho vương quyền bảo trợ ? Và,
- 2.Lợi ích cho sự cần thiết cư sĩ đến lượt nó ảnh hưởng lại Phật giáo ra sao ?

---o0o---

PHẬT GIÁO VÀ THẾ LỰC THẾ GIAN

Không có sự ủng hộ của các vua chúa, sự hoằng dương Chính Pháp khắp Á châu đã là một điều không thể thực hiện được. Chính Hoàng-đế A'soka (274 – 236 trước T.L.), là một trong những vị vương lớn nhất ở Ấn độ, là người đầu tiên đã biến Phật giáo thành một tôn giáo hoàng cầu, đã truyền bá nó khắp mọi nẻo trên đất Ấn, đã du nhập nó vào Tích Lan, Kashmir và Gandhara, và đã gửi cả những phái đoàn truyền giáo tới những

vương tôn Hy Lạp đương thời – Antiochus đệ nhị ở Syrie, Ptolémée Philadelphie và Antigonos Gonatas ở Macédoine. Sau A'soka, Phật giáo lại được một vị đại vương khác là Kanishka (Ca Nhi, Sáp Ca) của bộ lạc Scythe²⁰ (78-103 sau T.L.), người cai trị miền Bắc Ấn, Harshavardhana (606-647), và rồi được triều đại Pàla (750-1150) cai trị vùng Bangale²¹ bảo trợ. Ngoài xứ Ấn, những vua chúa và hoàng hậu Trung quốc cũng thường qui y theo Phật giáo, các Khả Hãn²² Mông Cổ cũng vậy, và ở Nhật Bản, một chánh khách có căn cơ của Triều Shotoku Taishi (Thánh đức Thái tử (572-621) cũng qui y. Ở Ấn Độ sau này, trải qua nhiều thời đại, chúng ta cũng thấy nhiều triều đại theo Phật giáo.

Trong số những vị quân vương Phật tử kể trên, rất ít người có óc bài xích những tôn giáo khác. Dòng họ Pàla và những nhà vua Tích Lan và Miến Điện là những ngoại lệ. Phật giáo không đòi hỏi tín đồ một sự trung thành độc đoán. Kadphises đệ nhất, vua bộ tộc Kushana²³ (25-60 sau T.L.) tự nhận mình là “*một tín đồ thuần thành của Chính Pháp.*” Tiên tộ do ông phát hành cho thấy một bên khắc hình Đức Phật ngồi mặt kia hình Zeus²⁴ của đô thị Kàphi'sa. Tiên của vua kaniskha có hình những vị thần Iran – Verethraghna, Ardokhcho, Pharso – với thần ‘Siva Ấn độ và với Đức Phật được trình bày hoặc đứng, hoặc ngồi trên đài sen với tên ngài bằng tiếng Hy-Lạp là Boddo hay Boudo. Các vị vương triều Gupa tôn sùng cả Vi Nụ giáo²⁵ và Phật-giáo, những vị vua Valabhì (từ 490), mặc dầu “là những kẻ mộ đạo Vi Nụ” vẫn bảo trợ Phật giáo, vua Harshavardhana phối hợp lòng kính tín Phật giáo với sự thờ phụng Mặt Trời, v.v... và v.v... Bên ngoài Ấn-Độ cũng tương tự như vậy. Đại Hãn Mongka (khoảng 1250), tán trợ cả Cảnh giáo²⁶, Phật giáo và Lão giáo, với lòng tin tưởng như ông đã nói với tu sĩ Guillaume de Rubrouck dòng thánh francois d'Assise rằng “tất cả mọi tôn giáo đều như những ngón tay của cùng một bàn tay” - trong khi với những Phật tử, ông nói rằng Phật giáo giống như lòng bàn tay, những tôn giáo khác là những ngón tay. Kublai Khan phối hợp những khuynh hướng về Phật giáo với một khuynh hướng Cảnh giáo.

Vì mục đích của các vua chúa là thống trị, nên rất có thể lòng tin tưởng vào giá trị tâm linh của giáo lý Phật giáo là nguyên nhân chính hay có thể là nguyên nhân duy nhất nữa, khiến họ chấp nhận bảo trì Phật giáo. Vậy bằng cách nào giáo lý bề ngoài có vẻ xuất thế và vô chính phủ là Phật giáo lại có thể gia tăng sự yên ổn cho quyền lực của vua chúa đối với thần dân họ ? Giáo lý đó không những mang lại sự thanh bình tâm hồn cho những kẻ xuất thế, nhưng nó còn mang lại thế giới cho những ai muốn nắm lấy nó. Hơn nữa, lòng tin tưởng rằng thế giới này xấu xa đến độ vô phương cứu

chữa, và người ta không thể tìm thấy ở đó một chút hạnh phúc chân thực nào tự nhiên sẽ đưa tới việc bóp nghẹt tất cả những phê bình chỉ trích nhà nước. Sự áp chế của quan lại nhà nước sẽ xuất hiện một phần như một yếu tố cần thiết của cõi sinh tử này, phần như một hình phạt cho những tội lỗi quá khứ. Sự nhấn mạnh về chủ trương bất bạo động của Phật giáo đưa tới việc trị an xứ sở và củng cố địa vị cho các nhà thống trị. Thêm vào đó, nếu dân chúng nhìn trần gian này như một cái gì chẳng đáng kể, sự sung sướng của họ sẽ không thể bị chia sẻ bởi sự thiếu thốn, và cai trị một đám dân sung sướng thích hơn là cai trị một đám dân buồn rầu. Trong xã hội Phật giáo, một đời sống đơn giản, được coi là đúng với giáo lý nhất, và dân chúng sẽ thích “nghèo khổ” theo cái nghĩa mà người Miến Điện đã nghèo. Ông COLLIS (*Trials in Burma*, trg. 214) đã giải thích một cách thích đáng thái độ khinh bỉ của người Anh đối với người Miến Điện vì sự nghèo khổ của đám người này như sau:

“Một người Diến Điện, như đa số nông dân khác, khi có một cái nhà riêng một mảnh đất riêng, một người vợ, một bầy con, một con ngựa, một nữ diễn viên ưa chuộng, một chai rượu và một cuốn thơ, mấy con bò mộng, và một cái xe kéo bằng gỗ teck trạm trổ, một bộ cờ, và một bộ xúc xắc, cảm thấy hạnh phúc cực độ, và từ chối không chấp nhận ý kiến của người Anh, theo đó, hẳn là một người nghèo bởi vì hoa lợi bằng tiền mặt của hắn chỉ vào khoảng mười bảng Anh một năm.”

Ở bất cứ nơi nào Phật giáo cũng không tán dương việc tích lũy của cải vật chất vào trong tay cá nhân, và khuyến khích người ta rút bỏ tất cả mọi của cải vật chất, xung vào những công cuộc từ thiện, như trường hợp ở Diến Điện, Tây Tạng trong nhiều thế kỷ. Nếu chúng ta để ý tới sự kiện khuyến khích ước vọng của cải vật chất và một mức “sinh hoạt” cao hơn giữa những dân tộc Âu châu không những đã phá hủy tất cả mọi hình thức chính quyền chuyên chế, mà còn đào thải tất cả mọi uy quyền vững chắc và thường xuyên của nhà nước ở Âu châu, chúng ta sẽ hiểu tại sao Phật giáo đã phải xuất hiện như ân huệ đối với những vua chúa thường độc tài ở Á châu.

Từ thời đại Tân thạch khí, những vua chúa, không ít thì nhiều, đều được thần thánh hóa, nhất là ở những nơi mà họ phải đương đầu với những đế quốc rộng lớn và hỗn tạp. Ý niệm về sự thần thánh hóa Hoàng đế này rất quen thuộc ở Ai Cập, Trung Hoa và Nhật Bản. Nó đóng một vai trò quan trọng ở La mã và Byzance, gần đây nó mới được thay thế bởi những ý niệm dân chủ, và vẫn còn tỏ ra mãnh liệt lạ lùng trong thái độ đối với Hitler của một số người Đức, hay trong một vài bản tuyên cáo về Joseph Stalin trong

Liên Bang Sô Viết. Ở Ấn Độ, sự thần thánh hóa những Rajah (lãnh-vương), dù lãnh địa của họ nhỏ đến đâu, vẫn là điểm chung của tính ngưỡng bình dân. Thế giá tinh thần của một vị vương sẽ lớn vô vùng nếu và khi chú ý của ngài có thể hiện ra như ý Trời. Đặc biệt là Phật giáo nhận được nhiều ân huệ nơi những đại đế. Phật giáo đã gia tăng uy tín của một vị quốc vương như thế này bởi lý thuyết về *Chuyển Luân Vương*, viết theo Sanskrit, *Cakravartin*. Kinh điển đã cho một hình ảnh, một cách nào đó, đã được lý tưởng hóa của một Cakavartin này. Đây là một đoạn mô tả trích từ Divyāvadāna (548-9): “Ngài là thủ lĩnh chiến thắng của quân đội ngài, chính trực (*dhāramika = dikaios*), Pháp vương, có bảy báu vật, đó là một cỗ xe ngựa, một con voi, một viên ngọc, một hoàng hậu, một tể tướng và một đại tướng. Ngài sẽ có 100 hoàng tử những vị anh hùng tuấn tú và can trường, bách chiến bách thắng. Ngài sẽ chinh phục toàn thể đất đai rộng lớn cho đến đại dương, rồi ngài sẽ giải phóng mảnh đất đó khỏi mọi ách chuyên chế và cơ cực. Ngài sẽ cai trị bằng Chính Pháp, và hòa bình, không dùng hình phạt, không dùng gươm giáo.”

Đó là một ước lệ nơi những Phật tử, theo đó những quân vương nào ban đặc ân cho họ thực hiện phần nào quan niệm lý tưởng này. Sau này khi Đại Thừa lập một vạn thần miếu mới, những vị vua Phật tử đều được truy niệm. Những vị quân vương ở Java, Cambodge và cả ở Tích Lan thế kỷ thứ 10 được coi như những Bồ-tát. Ở Cambodge cuối thế kỷ thứ 12, Jayavarman đệ Thất cúng dường một pho tượng mẹ ông như là Prajñāpāramitā, *Mẫu Thân Phật*. Thế kỷ thứ 20 vua, Xiêm còn là *Phật Thánh Sư* (PHRA PHUTTICHAO). Trong một bia ký Uigur vào năm 1326, Thành Cát Tư Hãn được gọi là một vị *Bồ tát trong kiếp tái sinh cuối cùng*. Đại Hãn Kubai đã trở thành một *Cakravartin*, một nhà hiền triết và một vị thánh (*Hutuku*) trong truyền thống Tây Tạng. Những du khách thường nói về các vua chúa của Mông Cổ và Tây Tạng như những “Phật sống”. Gọi như vậy không đúng và không lột tả được tinh thần mà trong đó Đức Đạt Lai Lạt Ma được nhìn nhận như một sự nhập thể của Quan Thế Âm Bồ Tát²⁷, hay Hutuku Uрга như hiện thân của Phật Di Đà²⁸. Quan niệm Phật giáo cho rằng chư Phật và chư Bồ Tát thường cầu đảo những nhân vật xuất qui nhập thần mà chư vị gửi đi khắp thập phương thế giới, và những bậc cao quý chính là những nhân vật đó. Dầu ý nghĩa đích thực của những ám thị này thế nào, uy lực của chúng quá hiển nhiên. Không những chúng gia tăng sự tuân phục của dân chúng, chúng còn khiến chư tăng đối xử với nhà nước với tư cách những cảnh sát tinh thần. Đó là một trong những điều lạ lùng của lịch sử mà, ở ngoài Ấn Độ, dưới ảnh hưởng của Phật giáo, những

ché độ thần quyền thực thụ kiểu thức Ai Cập được thiết lập ở bán đảo Đông Dương, Java, Tây Tạng.

Trong tất cả những xã hội tiền kỹ nghệ người ta tin rằng sự thịnh vượng của quốc gia tùy thuộc vào sự hòa điệu với những mãnh lực vô hình và ở thiên giới, những chúa tể thực thụ của vũ trụ. Mỗi một bước trong Odyssee, số phận của Ulysse đều được các vị thần trên núi Olympe quyết định. Đi lại với chur tăng, một vị vương cố gắng giao hảo với sức mạnh vô hình, và một nhà sư có thể tự nhận gần gũi đặc biệt với những sức mạnh này phải được đảm trách một chức vụ cao như một quốc sư khả kính. Người ta đọc thấy như vậy trong sách của Ngụy Thu (vào khoảng 550 sau T.L.) kể rằng vào khoảng 400 năm sau T.L. ở Trung Hoa có một nhà sư Kashmir “*có tài bói toán, bùa chú ma thuật, và có thể nói rành rẽ số phận của những nước khác, và phần nhiều đều đúng. Minh Huyền thường đến hỏi ngài về quốc sự*”

Những lý do chúng ta vừa trình bày trên dĩ nhiên có thể khiến các vua chúa ủng hộ không những Phật giáo, mà còn ủng hộ tất cả những tôn giáo nào củng cố quyền lực họ. Tuy nhiên có hai yếu tố đặc biệt khiến Phật giáo được ưu đãi. Trong nhiều trường hợp không phải chỉ riêng một mình Phật giáo được đưa vào những xứ như Nhật Bản hay Tây Tạng, nhưng một tôn giáo mới thường mang theo với nó nhiều lợi ích của một nền văn minh cao hơn. Thí dụ trong trường hợp Nhật Bản, toàn thể văn minh Trung quốc vượt biển vào thời mà Thánh Đức Thái Tử (Shotoku Taishi) chấp nhận đức tin Phật giáo. Song song với Phật pháp, người Tây Tạng tiếp thu luôn cả những khoa học thế tinh và thiên văn học. Thứ đến, trong Phật giáo có một cái gì có tính cách siêu quốc gia và quốc tế, đã tiến cử Phật giáo với các vị quân vương muốn thống nhất lãnh thổ rộng lớn. Trong lối giải thích của Phật giáo về chân lý tâm linh, không có gì hoặc gần như không có gì trói buộc nó với bất cứ một mảnh đất hay bất cứ một phong thổ, một chủng tộc hay một bộ lạc nào. So với nó, Ấn Độ giáo chứa đầy những cấm kỵ bộ tộc. Trong Phật giáo không có gì không thể dời chuyển dễ dàng từ một phần đất này sang một phần đất khác của thế giới. Nó có thể dễ dàng thích ứng với những đỉnh cao tuyệt phủ của Hi Mã Lạp Sơn cũng như với những bình nguyên nức nẻ của Ấn Độ, với khí hậu nhiệt đới của Java, ôn đới của Nhật Bản và hàn đới ẩm đạm của Ngoại Mông. Người Ấn Độ, Mông Cổ và Mãn Thanh Bắc Trung Á, tất cả đều có thể tu chính nó theo nhu cầu riêng của họ. Mặc dù đối nghịch tự bản chất đối với chủ trương duy kỹ nghệ, Phật giáo trong 40 năm gần đây ở Nhật Bản, đã thành công trong việc tự thích nghi với ngay cả những điều kiện kỹ nghệ hoàn toàn trái ngược. Một tín ngưỡng uyển chuyển

và dễ thích nghi như vậy rất quý báu đối với những người phải cai trị những đế quốc rộng lớn, bởi vì nó sẽ giúp họ thống nhất những sắc dân đa tạp bằng cách cho họ những tin tưởng và cách hành đạo chung, và nhờ sự tiếp xúc chung mà chur tăng của các miền khác nhau tạo ra. Về điều liên quan tới sự bành trướng của Phật-giáo từ Ấn Độ sang những xứ ngoại Ấn, thương gia và khách thương đóng góp một phần quan trọng. Luật lệ giai cấp khắt khe của Ấn Độ giáo khiến cho việc rời bỏ xứ của những người Ấn độ giáo chính thống trở nên khó khăn; một cuộc du hành bằng đường biển không được tán thưởng, bị coi là ô uế, đến nỗi những người du lịch khi trở về phải thanh tẩy lại. Do đó, một phần lớn ngoại thương Ấn Độ trong suốt thời Trung cổ nằm trong tay những Phật tử, họ mang tôn giáo mình đến bất cứ nơi nào họ tới.

Sau khi khảo sát vấn đề những công việc mà Phật giáo làm trả lại cho quyền lực thế tục, bây giờ chúng ta có thể đặt câu hỏi Phật giáo đã làm gì cho dân chúng và những tín đồ tại gia ?

---o0o---

TĂNG SỰ

Những ghi biểu mà chúng ta có về những năm đầu tiên của Tăng chúng cho thấy Đức Phật đã tỏ ra vô cùng sáng suốt trong những giao tế của ngài với cư sĩ, ngài luôn luôn sẵn sàng đón nhận những nhu cầu và những lời than vãn chính đáng của họ. Để duy trì tôn giáo sống động trong hơn 2500 năm, một thiểu số tăng sĩ xuất sắc đã phải làm một cái gì cho những tín đồ có thể hiểu rõ. Những nhu cầu của cư sĩ mà Phật giáo phải đảm nhận cung cấp, theo tôi, gồm có ba cấp: *Tâm linh, Thần thoại và Pháp thuật.*

Ngay cả những kẻ thường không bao giờ để ý tới những giá trị tâm linh, thần hoặc, cũng thấy ưu phiền bởi cái cảm thức phù hoa của cuộc đời họ đang sống. Họ cảm thấy rằng những điều kiện hiện tại không cho phép họ biểu lộ bản ngã chân thật của họ một cách tương xứng, và trốn tránh khỏi thế giới có thể mang họ trở về với chính chân thân. Với những kẻ ghê tởm cuộc đời, tăng sĩ có thể trình bày mạch lạc về nguồn gốc và thân phận con người, về địa vị của nó trong thế giới, về ý nghĩa của cuộc đời và về những phương cách để có thể đạt một cuộc sống cao hơn. Như thế, giáo lý một khi đã được giao giảng là một khuôn cửa sổ mở ra ngoài thế giới. Và trong cuộc sống, nhiều tăng sĩ cho những gương sáng của lòng tốt, tự chủ và giải thoát khỏi những hoàn cảnh mà người ta cảm thấy cần để lôi kéo họ ra khỏi thế giới. Họ sung sướng cho dầu họ coi thường những cái mà những người khác lo lắng trọn đời.

Trong chương I chúng ta đã chứng minh tại sao thần thoại hình như thỏa mãn một vài nhu cầu cảm rỗng sâu xa trong tâm hồn con người như thế nào. Thế giới, như chúng ta thấy, quá nhỏ bé nên không thể chứa đựng tất cả tình yêu, tất cả đức tin trong trái tim con người. Theo lý thuyết Phật giáo, đức tin là bước thứ nhất dẫn tới Phật giáo, và đối với thế nhân, đức tin dùng để chống đỡ nhiều hay ít phần nào toàn thể khát vọng tôn giáo của họ. *Đức tin*, trong viễn tượng này, không phải là sự chấp nhận những tín điều xác định, nhưng yếu tính của nó nằm trong một vài cấp bậc của sự giải thoát khỏi thế này, và phần nào trong sự quay đi khỏi cái hữu hình để đến cái vô hình, tuy không hoàn toàn tới được. Vậy Đức tin của Phật giáo đòi hỏi điều gì?

Phật tử phải kính trọng Phật, Pháp (Dharma) và Tăng. Phật tử tin tưởng rằng *Tam Bảo* này sẽ tế độ hẳn, số phận tốt hay xấu của một người tùy thuộc công việc hẳn làm và gạt hái công đức đáng kể hơn bất cứ một cái gì khác. Quả vậy, những bản năng thủ hữu của con người luôn luôn tính toán hướng về sự thủ đắc *công đức*. Công đức được gạt hái, chẳng hạn, bằng cách cúng dường, đặc biệt cúng dường cho chư tăng và thánh tăng, bằng cách sống một đời thuần khiết, bằng cách nhẫn nhục khi bị người sỉ nhục, và thân ái với tha nhân. Người Tây phương hình như thường gặp phải nhiều khó khăn trong việc thấu hiểu cái mà Phật giáo gọi là “Công đức”. Lợi của “công đức” giả thiết nằm trong việc nó cho chúng ta một đời sống sung sướng hay dễ chịu trong tương lai, hay quan trọng hơn, một cuộc sống dồi dào những cơ duyên tâm linh và những sự thành tựu tinh thần. Được tái sinh vào một thế giới tốt đẹp hơn có thể hoặc coi như, tự nó, đã là sự tốt lành, hoặc như một phương tiện để mưu hoạch nhiều điều kiện thuận lợi để đạt tới giác ngộ trong một kiếp sau. Thí dụ, một người rất xấu xa sẽ bị tái sinh làm một con cá, và giữa loài cá, giáo lý của đức Phật hoàn toàn không được biết đến. Trong viễn tượng một gia chủ, Niết Bàn quá xa vời không thể nhắm đến trong cuộc sống này. Cái gánh những việc làm quá khứ quá nặng nên không thể treo quá cao. Không ai tin vào một cá tính biệt lập – và ai có thể là gia chủ nếu không tin vào cá tính ấy? – Không thể đạt Niết Bàn nhưng giáo lý dạy rõ ràng lòng tin vào cá tính không trở ngại việc tái sinh vào cõi thiên. Sử sách đã cho chúng ta thấy rằng niềm hy vọng tái vào cõi thiên như phần thưởng một cuộc sống thuần khiết và sùng tín đã kích động được rất nhiều cư sĩ qua nhiều thế kỷ.

Đức tin là ước vọng những điều không phải của thế gian này: nó được diễn tả trong sự sùng bái. Phật tử có thói quen sùng bái Xá Lợi và những dấu chân, những dấu vết hữu tình của sự có mặt của Đức Phật trên trái đất. Họ

cũng sùng bái cái được biết dưới danh từ chuyên môn *Caitya*. *Caitya* là một danh từ chung dùng để chỉ tất cả những thánh đường hay mộ tháp. Nó luôn luôn nối kết với chính con người Đức Phật, dầu rằng sự liên kết đó là một sự liên kết rất gián tiếp. *Caitya* có thể chứa đựng xá lợi của nhục thân Đức Phật, một cái răng, một đốt xương nào đó; nó có thể chứa đựng một cái gì Đức Phật mặc trên người hay dùng đến, như chiếc y của ngài hãy còn được lưu giữ ở Hedda, hay bình bát của ngài được trưng bày ở Peshavar²⁹; hoặc nó còn chứa đựng một vài phần của pháp thân Đức Phật, nói cách khác, của kinh điển. Mấy năm trước đây một số bản văn rất cũ của Phật giáo được tìm thấy ở Gilgit, thuộc vùng Kashmir, nơi mà những bản văn đó được đặt trong một núi đá nhỏ hay Stupa³⁰ trong 1500 năm. Tuy nhiên, trong một vài trường hợp, *caitya* chỉ để tưởng niệm một biến cố trong đời sống Đức Phật. Bồ Đề Đạo tràng (Bodh-gaya), thánh địa thiêng liêng nhất của Phật giáo thế giới, chẳng hạn, vây xung quanh một thân cây dưới đó Đức Phật đã giác ngộ.

Vậy các Phật tử đã *thờ phụng* những linh vật bằng những hành động nào, và trong tinh thần nào? *Thờ phụng* (Pujà) đòi hỏi người ta phải dâng cúng thực phẩm, vòng hoa, tán lọng (biểu tượng của vương quyền) và đôi khi tiền bạc. Đồng thời thái độ kính ngưỡng được biểu lộ bằng sự *Kinh hành* - người ta đi chung quanh ảnh tượng hay tháp miếu, luôn luôn đi theo chiều phải.

Ảnh tượng là những vật quan trọng của chiêm ngưỡng và cội nguồn phong phú của công đức. Tạo tác và thiết lập nhiều ảnh tượng thiêng liêng được coi như công đức cao, và trong những thời đại tin tưởng nhiệt thành, sự thể tạo các ảnh tượng đảm nhiệm sự dồi dào của một nhiên lực. Đồng thời, người ta tin tưởng rằng sự thịnh vượng của một quốc gia tùy thuộc sự sùng bái những ảnh tượng này. Dĩ nhiên không bao giờ một Phật tử nghĩ rằng hình tượng chính là thánh tính. Những nhà truyền giáo tin lành thường tin rằng những kẻ ngoại đạo lầm tưởng những ngẫu tượng là thần thánh, nhưng giữa những kẻ ngoại đạo, người ta không tìm thấy một chứng lý nào biện minh cho giả thuyết này. Ảnh tượng là:

1. Một biểu tượng bất toàn nhất của thần lực, và một tự lực không cân xứng cho sự chiêm bái thần lực.

2. Một vật mang đầy sức mạnh pháp thuật. Ảnh tượng nhằm kêu gọi cho tâm trí sức mạnh tâm linh tượng trưng bởi một Đức Phật hay một vị Bồ Tát, nhưng sức mạnh này không giả thuyết giống Đức Phật và Bồ Tát một

cách vật chất hay hữu tình. Trong 500 năm, Phật giáo kiên không trình bày Đức Phật sau khi giác ngộ dưới hình thức nhân loại, bởi vì nói đúng ra, ngài đã vượt quá tất cả nhân loại rồi. Họ bằng lòng, trong những cảnh của đời ngài khắc trên đá, nhắc nhở cho khách chiêm bái sự hiện hữu của ngài bằng một cái cây, một bánh xe (một biểu tượng của *pháp*), một ngai vua, một stupa chứa đựng xá lợi ngài. Người ta chưa hiểu lý do khiến họ thay đổi công ước này, và khắc vẽ Đức Phật dưới hình thức nhân loại.

Trong khi những ảnh tượng trưng những sức mạnh tâm linh, chúng còn được coi như một thứ quyền lực pháp thuật. Những sức mạnh pháp thuật cố hữu trong chúng trở thành hiển lộ đối với tín đồ bởi những phép lạ thường phát khởi trong tương quan với những Caitya, Stupa hay Ảnh tượng. Theo lý thuyết Tiều thừa, những phép lạ này không do đức Phật hay xá lợi tạo ra, nhưng là kết quả hoặc của A la hán và những thánh tính hoặc của đức tin mãnh liệt của những tín đồ. Đó là điều đã được nói tới trong *Di Lân đà hỏi kinh (The Question of King Milinda)* (tr. 309)³¹. Mặt khác, Đại thừa chủ trương rằng những quyền lực siêu nhiên của hồng ân của Đức Phật vẫn tiếp tục tác động trong xá lợi và trong những nơi cất giữ xá lợi. Nhưng cả Tiều Thừa lẫn Đại Thừa cùng tin tưởng rằng tính cách linh thánh của một vật nào đó thường do đức tin và sự thờ phụng người ta mang vào vật đó sản ra. Một câu chuyện ai cũng biết sau đây có thể dùng minh chứng điều đó: một lão bà ở Trung quốc nghe một người bạn của bà sắp thực hiện một chuyến buôn qua Ấn độ, và bà yêu cầu ông ta mang về cho bà một cái răng của Đức Phật. Thương gia kia tới Ấn độ, nhưng quên băng lời thỉnh cầu của bà lão, mà ông ta chỉ sực nhớ ra khi sắp về đến nhà. Trông thấy một con chó chết nằm bên vệ đường, ông bèn nhổ lấy một cái răng và mang cho bà lão như một quà tặng từ Ấn độ. Bà lão vô cùng hoan hỷ, xây một cây tháp rồi bà cùng những bà bạn khác hàng ngày thờ phụng. Sau một thời gian cái răng trở nên lóng lánh và phát ra một ánh sáng kỳ lạ. Dầu cho khi người thương gia giải thích rằng đó chỉ là một cái răng con chó, vòng hào quang chung quanh cái răng vẫn tồn tại. Mãnh liệt xiết bao đức tin và lòng sùng tín của bà lão này.

Xin nói qua rằng không bao giờ ý nghĩ rằng họ có thể làm vui lòng Đức Phật bằng cách thờ phụng xá lợi ngài đến với Phật tử. Những vị Thần ở núi Olympe đòi giết hại súc vật để cúng tế mình, và Jehovah đòi được xử một cách kính cẩn. Nhưng Đức Phật không muốn được thờ phụng, “*cũng như một ngọn lửa tắt không đòi hỏi hay ao ước bất cứ một nhiên liệu nào.*” Mục đích của thờ phụng cốt ở chỗ khuyến khích nơi tín đồ một sự chuẩn bị tinh thần thích nọp cho sự tiến triển tâm linh. Bởi vì “*Đức Tin là của cải tốt lành nhất cho con người ở trần gian*”.

Bây giờ chúng ta phải nói qua vài lời về chức vụ *Pháp thuật* của Phật giáo. Ngày nay nhân chân đầu là ánh sáng của những niềm xác tính pháp thuật của tổ tiên chúng ta, thực không phải là một điều quá dễ dàng. Một cuộc cách mạng lịch sử toàn triệt đã phân cách độc giả, và ngay cả những sử gia, với ý tưởng về ma thuật đã chế ngự tư tưởng nhân loại trong ít nhất hai mươi ngàn năm, và có thể trong hai trăm ngàn năm. Việc đô thị hóa và sự thành công thực tế nổi bật của những phương pháp khoa học trong kỹ nghệ và y học đã bác bỏ lòng tin tưởng vào ma thuật của đa số người có học thức. Khoa học về mọi phương diện thích đáng hơn ma thuật, bởi vì khoa học hữu hiệu hơn. bất cứ nơi nào mà những kết quả thực tiễn của pháp thuật có thể kiểm soát một cách chính xác và có thể so sánh với những kết quả của khoa học – tăng gia trồng trọt, chăn nuôi gia súc, trong việc binh bị, trong việc trừ bệnh tật, trong hóa học hay cả trong việc hô phong hoán vũ – ma thuật hình như bất lợi nhất khi so sánh với khoa học. Với những người học thức, đối tượng của cuốn sách này, giá trị của ma thuật có vẻ được tượng trưng một lần và mãi mãi trong những cố gắng của những người nông dân Điện Biên năm 1930 “*tiến đến trước họng súng liên thanh vừa đọc thần chú. Cầm những lá bùa trong tay họ lao vào đám quân chính quy. Họ lấy tay chỉ vào những chiếc phi cơ và chờ đợi chúng rơi xuống*” (Collis, *Trals in Burma*, tr. 209). Đối với chúng ta, tin rằng người ta có thể nguyên vẹn với những quả đạn đại bác bằng cách dùng những hoàn thuốc và dầu hay nhờ những bùa chú, và chữ xâm trên mình là một điều quá ngớ ngẩn.

Thái độ khinh miệt này đối với ma thuật có thể gây một trở ngại nghiêm trọng cho việc lãnh hội quá khứ lịch sử của chúng ta. Để sống, để giữ chân trên mặt đất, một tôn giáo phải phục vụ những bận tâm vật chất của con người trung bình. Nó phải xen vào cái nhịp chung của đời sống mà ở trong quá khứ bất cứ nơi nào cũng thấm nhuần và ngự trị bởi ma thuật. Rồi cũng như ngày nay, con người trung bình bị chìm đắm vào những vấn đề của cuộc sống thường nhật liên hệ đến mùa màng hay gia súc của hấn, và cái vòng sinh tử, cưới xin, hiếu kỵ trong gia đình. Một cách nào đó, hấn trông đợi ở tôn giáo sự thanh bình trong tâm hồn do đức tin vững mạnh và một cuộc sống khước từ. Nhưng, với một sự thiếu mạch lạc luận lý lạ lùng, hấn cũng hy vọng rằng tôn giáo đó, tôn giáo xây dựng trên khước từ tất cả sự vật trần gian, cung cấp cho hấn quyền lực đối với những sức mạnh ma thuật vô hình chung quanh hấn, bảo đảm hay ít nhất trợ lực sự thủ hữu an toàn những của cải thế tục. Như tất cả những tôn giáo trong quá khứ, Phật giáo cung cấp sự bảo vệ và quyền lực ma thuật. Sự được mùa, trong niềm tin bình dân, tùy thuộc phần lớn vào việc cúng tế của chư tăng; và người ta tin rằng ôn dịch sẽ phá hại mùa màng nếu sự cúng kiến này bị bãi bỏ. Sự màu mỡ của

mùa màng và sức khỏe của dân chúng tùy thuộc nơi các nhà sư. Đồng thời những ước vọng cá nhân cũng không bị bỏ quên. Trong những xứ Đại Thừa Phật giáo người ta tin rằng chư Bồ Tát cũng lưu tâm tới số phận trần gian của tín đồ. Chư vị có thể giải cứu họ khỏi nước và lửa, bảo vệ thuyền bè và gia súc hay ban cho con cái. Những Kinh điển Mật tông sau này khuyến bảo rõ ràng làm thế nào người ta có thể thỏa mãn tất cả những ước vọng cá nhân bằng cách cầu xin những quyền lực vô hình. Phật giáo chứng tỏ lòng từ bi vô lượng đến nỗi nó cứu xét cẩn thận tất cả những gì con người ao ước - từ sự Giác ngộ viên mãn đến tài hùng biện và cách quyến rũ một người đàn bà nào đó người ta say mê. Trong những xứ như Trung Hoa và Nhật Bản, Phật giáo đã đi sâu vào nền móng xã hội bằng cách chiếm gần như độc quyền về tất cả những gì liên quan đến cái chết. Ở Trung Hoa, chết chóc và tang lễ thuộc đặc quyền của chư tăng, tuy nhiên, họ không bao giờ nghĩ đến việc chũ lễ một đám cưới. Ở Nhật Bản, Phật giáo đã pha trộn dễ dàng với hệ thống ma thuật bản xứ gọi là Shinto (Thần đạo) với sự thờ cúng tổ tiên.

Chúng ta sẽ nói nhiều tới khía cạnh pháp thuật của Phật giáo (chương VIII). Cuốn sách này là một cuốn sử, và tôi thấy nhấn mạnh đến tầm quan trọng của pháp thuật trong sự thực dụng của Phật giáo lịch sử đã tạm đủ. Tất cả mọi cố gắng làm cho những tin tưởng này trở nên trung thực sẽ chiếm quá nhiều chỗ. Nhưng những độc giả coi pháp thuật, phép lạ và thuật thần thông chỉ như sự mê tín dị đoan lỗi thời, phải cẩn thận đừng tưởng rằng những Phật tử sáng suốt tham dự vào sự thực hành pháp thuật như một hành động chiều thời, và như một sự nhượng bộ cần thiết một cách vật chất đối với những niềm tin mà họ không chia sẻ. Đặc biệt ở đây độc giả Tin Lành cũng gặp phải khó khăn như khó khăn họ đã vấp phải trong đời sống của giáo hội Cơ đốc, nơi mà sự tin tưởng vào thuật thần thông, pháp thuật, và phép lạ luôn luôn được tất cả mọi người, từ người trí thức nhất đến người ít học nhất chia sẻ. Trong Phật giáo chúng ta có, chẳng hạn, tám gương ngài Huyền Trang, một trong những cao tăng của Phật giáo Trung Hoa. Học vấn uyên bác lịch duyệt thấu hiểu triết lý, tuy nhiên ngài không ngừng gặp những phép lạ trên đường du hành qua Ấn Độ. Theo lịch sử, sự biểu dương của những quyền lực siêu nhiên và phép lạ là một trong những lý do mạnh nhất khiến nhiều bộ lạc và có thể qui y theo Phật giáo. Đối với một Phật tử, dù sâu sắc, trí thức thế nào đi nữa, ông ta vẫn tin rằng phép lạ thường có thể xảy ra. Ông ta không rõ tại sao tinh thần lại nhất thiết lại bất lực trong thế giới vật chất. Quả thật, ông ta có khuynh hướng nghĩ rằng lòng tin tưởng vào phép lạ không thiếu được trong sự trường tồn của đời sống tâm linh. Ở Âu châu, từ thế kỷ thứ 18 trở đi, lòng xác tin rằng những sức mạnh tâm linh có thể tác động một cách hữu hiệu trên những biến cố vật chất đã nhường chỗ

cho lòng tin vào tính cách tất yếu bất di dịch của luật tự nhiên. Kết quả tất nhiên là kinh nghiệm tâm linh càng ngày càng trở nên *khó đạt tới* của xã hội hiện đại. Không một tôn giáo nào mà chúng ta biết, có thể đi đến trình độ phát triển trọn vẹn mà không thu gồm cả hai yếu tố tâm linh và phép thuật. Nếu liệng bỏ tâm linh, tôn giáo trở thành một vũ khí để thống trị thế giới, không thể cải tạo, hay ngay cả kìm hãm được những người thống trị nó. Đó là trường hợp của chủ nghĩa Đức quốc xã và của nước Nhật Bản hiện đại. Tuy vậy, nếu tôn giáo chối bỏ khía cạnh phép thuật của đời sống, nó sẽ tự cắt lìa khỏi những sức mạnh sinh động của thế giới đến mức nó không thể mang khía cạnh tâm linh của con người đến chỗ trưởng thành.

Một trong những nét đặc trưng của Phật giáo là phối hợp siêu hình học cao vời với những mê tín dị đoan được tất cả mọi người công nhận của nhân loại. Ngay cả trong một cuốn Kinh cao nhã và siêu việt như Prajnàpàramità, người ta cũng thấy rõ những dấu vết của sự tổng hợp này. Thông điệp chính của Kinh Prajnàpàramità là trí tuệ viên mãn chỉ có thể đạt tới được bằng một sự dập tắt hoàn toàn tất cả mọi tư lợi, và chỉ trong Không tính trong đó mọi vật chúng ta nhìn thấy xung quanh đều biến mất như một giấc mơ vô nghĩa. Nhưng bên cạnh giáo lý tâm linh tối thượng ấy, chúng ta cũng thấy sự viên mãn của trí tuệ được tiến dẫn như một thứ bùa thiêng hay phò hộ, và những lợi lộc hữu hình sờ sờ mà trí tuệ viên mãn mang lại ngay trong chính cuộc đời này được trình bày với những chi tiết đáng yêu. Sự viên mãn của trí tuệ bảo vệ sự tấn công của những kẻ khác, chống lại bệnh tật, chống tại cái chết thảm khốc và tất mọi *“xấu xa trần gian”*. Những thánh tính tốt lành sẽ che chở cho tín đồ, và tà ma sẽ không làm gì được: *“Khi người ta mang sự viên mãn trí tuệ này trong tâm trí và ra trận, người ta sẽ không bị chết. Dao kiếm và gậy gộc sẽ không đụng chạm được đến người của tính đồ”*. Trong tất cả những nghịch lý mà lịch sử Phật giáo trình bày cho chúng ta thấy, sự phối hợp giữa một sự phủ định tâm linh của lòng tư lợi với sự khuất phục phép thuật cho lòng tư lợi (của tín đồ) có lẽ là một trong những nghịch lý nổi bật nhất. Dầu có vẻ nghịch lý, một phần lớn đời sống đích thực của Phật giáo có thể giải thích bởi sự kiện đó.

---o0o---

ẢNH HƯỞNG CỦA CƯ SĨ

Chúng ta vừa khảo sát những việc mà Tăng già phục vụ cho cư sĩ – tâm linh, thần thoại và phép thuật. Phần trình bày của chúng ta về Phật giáo đại chúng sẽ thiếu sót nếu không vạch ra vài nét đại cương về hậu quả mà sự

bảo trợ của vua A'soka (khoảng 250 trước T.L.) hình như đã tác động trên thái độ của tăng sĩ đối với cư sĩ.

Thoạt kỳ thủy, chư tăng có vẻ để cho cư sĩ rất ít quyền tự do. Dĩ nhiên có những thuyết giáo và khuyên răn về những vấn đề tâm linh. Có một vài thỏa mãn cho những nhu cầu sùng tín bằng cách thờ phụng những caitya và tháp, và bằng sự hành hương đến thánh địa. Gần như không có một nghi lễ và tế tự nào mà cư sĩ có thể tham dự. Tiếp xúc với những xá lợi thiêng liêng của Đức Phật và của những cao đệ cho cư sĩ một cảm thức về sức mạnh, những xá lợi này dành riêng cho họ, bởi vì đối với tăng sĩ, việc đó bị coi như mất thì giờ và vô ích. Và lại, Phật tử thờ phụng những thánh linh Ấn độ như tất cả mọi người khác, và dùng những thần chú gốc Ấn độ để phục vụ mục đích của họ. Vì đại để con người trung bình thấy thờ phụng thần thánh dễ dàng hơn thực hiện ý muốn của các ngài, chư tăng luôn luôn nhắc nhở cư sĩ rằng người ta tôn kính Đức Phật nhiều hơn bằng cách thi hành những bổn phận đã được đề ra hơn là bằng cách thờ phụng ngài. Những bổn phận tối thiểu của một gia chủ được tóm tắt trong một công thức cổ truyền gọi là *Tam Bảo*, hay *Báu*, và trong sự trì năm giới luật. Công thức của Tam Bảo này, đã được tụng đọc hơn 2500 năm, nội dung như sau:

*Tôi xin quy y Phật*³²

Tôi xin quy y Pháp

Tôi xin quy y Tăng

Lần thứ hai tôi xin quy y Phật

Lần thứ hai tôi quy y Pháp

Lần thứ ba tôi quy y Tăng

Lần thứ ba tôi xin quy y Phật

Lần thứ ba tôi quy y Pháp

Lần thứ ba tôi quy y Tăng

Về phần năm giới luật, công thức được chấp hành là:

1. *Không sát sinh.*
2. *Không trộm cắp.*
3. *Không tà dâm.*
4. *Không nói dối.*
5. *Không rượu chè làm trí tuệ hôn mê*

Những giới luật này có thể giải thích bằng nhiều cách khác nhau như ý nghĩa của chúng hoàn toàn rất rõ rệt.

Sự bảo trợ của vua Asoka hình như mang lại một sự thay đổi đáng kể trong thái độ đối với cư sĩ. Từ đó một vài tông phái có vẻ đã cố gắng rất nhiều để đại chúng hóa. Đặc biệt chúng ta phải kể tới *Đại Chúng bộ* (*Mahāsanghika*), bắt đầu từ cuộc sống [phân biệt, đã tìm cách làm cho luật của tăng chúng cởi mở hơn bằng cách giảm trừ Giới luật, mà từ xưa vì tính cách nghiêm khắc, đã loại bỏ rất nhiều tín đồ có thể lực. Họ đã nhập cuộc trong khoảng một thế kỷ để chống lại chủ nghĩa chấp nhất cứng đờng của một vài tông phái, họ đã tranh đấu, sau Asoka, để mở rộng cửa cho cư sĩ; và những tông phái khác đã cộng tác với nhiều hoặc ít thiện chí trong đường lối mới. Kết quả là Phật giáo đã trở nên một tôn giáo đại đồng hơn trước kia. Đức Phật trở thành một thứ Thượng Đế, một Thượng Đế cao viễn hơn tất cả. Sự sùng bái Đức Phật được cụ thể hóa bằng cách biểu thị Đức Phật dưới hình thức nhân loại, phát triển sau Asoka một hay hai thế kỷ. Giáo lý, thay vì chỉ chú trọng tới Niết Bàn, “Chính Pháp”, “Thiền định”, và những đề tài tương tự, vô cảm đối với thế nhân, đã nhấn mạnh trên giáo lý về Nghiệp và Luân Hồi, có vẻ liên hệ đến con người trung bình chặt chẽ hơn nhiều. Một nền văn chương đại chúng rộng rãi được tạo ra để cảm hóa thường nhân. Nền văn chương này gồm có những truyện về tiền kiếp Đức Phật, còn giữ lại cho chúng ta hoặc như Jātaka (Bản sinh truyện), hoặc như Avadāna. Trong nhiều chùa chiền tường cách có trạm trổ những truyện này. Nền văn chương mới này không nói gì về tăng sĩ và đời sống tịnh xá. Nó cũng chẳng nhắc nhở bao nhiêu tới những giáo lý căn bản của Phật giáo. Nó chỉ đề cập tới những đức tính luân lý tổng quát, và luật Nghiệp báo bất di bất dịch, theo đó chúng ta gặt hái cái chúng ta đã gieo rắc, tuy phải cần nhiều kiếp mới thấy được phần thưởng hay hình phạt đi đến chỗ kết quả. Ở đây, chúng ta gặp phải một giáo lý mới - một giáo lý cho gia chủ bận rộn - cố gắng kích thích óc tưởng tượng và lòng sùng mộ của nhà vua giàng buộc hẳn trung thành với giáo hội Phật giáo hơn nữa.

Sự cần thiết cư sĩ này càng trở nên quan trọng với ithubời gian, và đưa tới sự phát triển của Đại Thừa (xem chương V). Ở đây, chỉ cần nêu ra một vài lý do cho thấy tại sao sự bảo trợ của vua Asoka đã tạo ra một thứ khủng khoảng trong giáo hội. Sự bảo trợ của vương quyền rộng rãi nhưng ngắn hạn; nó gồm có một phần lợi tức của nhà vua được dùng để cấp dưỡng chư tăng. Nhiều người gia nhập giáo hội không có một xu hướng đích thực nào. Họ theo chỉ bởi nó cho họ một đời sống tịnh xá phần lớn đã biến mất. Tăng sĩ không còn hài lòng với bất cứ một mảnh vải rách nào để may y nữa, nhưng họ đi đến chỗ trông đợi người ta cúng dường y áo. Đa số không còn đi khất thực, nhưng có cơm nước nấu nướng đều đặn trong tịnh xá. Như kinh điển đã ghi, chư tăng trở nên quen với những phụ trợ của học vấn, và

học vẫn ở đây tự chúng tỏ có hại cho sự phát nguyện bản hàn giống như trong trường hợp những tu sĩ dòng thánh Dominique và Francois d'Assise thứ nhất. Trong lịch trình tiến triển này, tăng sĩ nương tựa và trở nên lệ thuộc vào sự trợ giúp bên ngoài nhiều hơn trước kia.

Đồng thời, chúng ta nên nhớ rằng một số sự xa lánh thế sự, kết quả của sự thực hành Phật-giáo có thể chứng minh dễ dàng chống lại sự tồn tại của tôn giáo. Quả thực, sự pha trộn chặt chẽ giữa tăng lữ đoàn và đời sống của các bộ tộc ở Magadha trong những niên đại đầu tiên của Phật giáo sư là một điều đáng chú ý. Sự giao tiếp thân mật với những dân làng trong đa số trường hợp bị sút mẻ kho kho tàng nhà vua bắt đầu đảm nhiệm việc cấp dưỡng chư tăng. Khi sự trợ giúp của vua A'soka chấm dứt, người ta đã cần cố gắng rất nhiều để củng cố giây liên lạc của tăng sĩ với thế giới bên ngoài, và mua chuộc thiện tâm của gia chủ. Đại Thừa, với thái độ ưu tư lo lắng cho sự giải thoát của tất cả mọi người bắt nguồn từ trong những hoàn cảnh này; và đó là một cách giải quyết cơn khủng hoảng hữu hiệu nhất.

--- oOo ---

IV - CỔ PHÁI TRÍ TUỆ

NHỮNG TÔNG PHÁI

Vào những năm 480 trước Tây Lịch, khi Đức Phật nhập Niết Bàn, một số giáo hội tăng già hình như đã xuất hiện trên vùng Đông Bắc Ấn. Sự khuất bóng của nhục thân Đức Phật và sự hướng dẫn của ngài được coi như một biến cố nghiêm trọng. Không một người kế vị nào được chỉ định. Theo nguyên văn kinh điển, chỉ có giáo lý của đức Phật (Pháp) còn hướng dẫn giáo hội. Dĩ nhiên, giáo lý ấy không hiện hữu dưới hình thức văn tự. Trong suốt bốn thế kỷ Kinh điển vẫn chưa được san định, và chỉ hiện hữu trong trí nhớ của chư tăng. Như những người Bà-la-môn, Phật tử rất ghét việc viết giáo điển. Cổ thời chúng ta cũng thấy thái độ đó ở Viễn Tây, như Gaule, nơi theo Jules César (*De Bello Gall*) những tu sĩ Druide “*không nghĩ rằng viết những lời phát biểu này (về triết lý) là một việc thích đáng. Tôi tin rằng họ chấp nhận thái độ đó vì hai lý do: họ không muốn những giới luật (kỷ luật) trở thành công sản cũng như không muốn những người học giới luật ý vào ngôn tự và do đó sao nhãng tập luyện trí nhớ; và quả thực, sự trợ giúp của chữ viết thường làm suy giảm sự chuyên cần nơi học viên và sự vận động của ký ức*”. Chính vì thái độ ác cảm với những tài liệu bút ký này mà sự hiểu biết của chúng ta về Phật giáo sử cổ thời mới đến nỗi thiếu hụt và thiếu thỏa đáng đến thế.

Tuy nhiên, rõ ràng là trong những thế kỷ này, khi thánh điển được giữ sinh động bởi sự tán hay hợp tưng, một sự bất đồng lớn lao của những truyền thống được dịp phát triển trong những địa phương khác nhau, nhất là khi tôn giáo bành trướng. Mọi người tin rằng ngay sau khi Đức Phật diệt độ, một cuộc kết tập gồm 500 vị A La Hán cử tụng lại kinh điển theo trí nhớ của Ananda (A nan). Nhưng ngay thời đó cũng đã có một tăng sĩ khác phát biểu rằng, giáo lý của đấng Thế Tôn, như vị đó nhớ, hoàn toàn khác hẳn, và người ta tôn trọng ý kiến của vị đó.

Về những bộ và những tông phái phát triển như hậu quả của những sai biệt trong truyền thống kinh điển, trong cách giải thích triết lý của kinh điển và trong những tập tục địa phương, trước hết chúng ta phải khảo sát những tông phái này mà chúng ta có thể ghép chung vào một nhóm dưới danh từ *Cổ Phái Trí Tuệ*.

---o0o---

SÀRIPUTRA (Xá Lợi Phát)

Người ta thường nhận thấy rằng không phải chính đấng giáo chủ, nhưng một trong những vị kế vị đã qui định đường lối của những phong trào tôn giáo và tăng lữ trong những thế hệ đầu tiên của những phong trào đó. Hình như đặc thù của tổ chức giáo đoàn dòng thánh Francois d'Assise, của Giáo đoàn thuộc dòng thánh Francois d'Assie là tác phẩm của Elie de Corton hơn là của chính thánh Francois d'Assise, của Giáo đoàn thuộc dòng thánh Ignace de Loyala do Laynez hơn là do thánh Ignace de Loyala. Như thánh Paul đối với Jesus, Abu Keker đối với Mahomet, Xénocrate đối với Platon, Staline đối với Lénine, cũng vậy Xá Lợi Phát (Sàriputra) đối với Đức Phật.

Lý do tại sao một người kế vị tương đối phụ thuộc lại gây một ảnh hưởng quyết định hơn chính đấng giáo chủ là một điều dễ thấy. Đấng giáo chủ dĩ nhiên là nguồn hứng khởi sống động phát khởi phong trào, nhưng phần lớn giáo lý của ngài vượt quá tầm với của đám đông. Với một thiên tài nhỏ hơn, người kế vị tạo ra một ấn bản Giáo lý thuộc loại bỏ túi thích hợp hơn với những nhu cầu của một người trung bình và với khả năng hiểu biết của hắn. Nhận xét của Robin có thể áp dụng cho tất cả những trường hợp kể trên khi ông nói về Xénocrate, người kế vị Platon, rằng “*ông đã đóng khung tư tưởng sống động của Platon vào trong cái khung cứng nhắc của một học thuyết sách vở, xếp đặt một cách máy móc để đáp ứng những nhu cầu hàng ngày của giáo lý*”. Đúng là Sàriputra đã tịch diệt trước Đức Phật sáu tháng và do đó không thể nắm trong tay việc tổ chức giáo hội sau khi chết. Ảnh

hưởng của Sàriputra tạo ra do hình thể mà ngài gán cho giáo lý, và ảnh hưởng ấy quyết định không những sự đào luyện chư tăng trong một thời gian lâu dài, mà còn quyết định cả những phương diện nào của giáo lý Đức Phật cần phải được nhấn mạnh và những phương diện nào nên đẩy xuống hàng thứ yếu.

Quả thực lối pho diễn và thấu hiểu giáo lý Đức Phật của Sàriputra đã chế ngự giáo hội Phật giáo trong vòng từ mười lăm đến hai mươi thế hệ. Ngài đã chế ngự giáo hội theo nghĩa một tông phái của giáo hội chấp nhận cách giải thích của ngài, và một tông phái khác tạo những ý kiến chống đối lại một cách ý thức và trực tiếp.

SÀRIPUTRA, người con trai của Sàri” ra đời ở Magadha (Ma kiệt đà) từ một gia đình Bà La Môn, Ngài sớm bước vào đời sống tôn giáo dưới sự chỉ dẫn của Sanjaya, một người theo thuyết hoài nghi tuyệt đối. Trong vòng nửa tháng kể từ ngày gia nhập giáo hội Phật giáo, ngài đã đạt tới giác ngộ viên mãn, và từ đó trở đi cho đến khi tịch diệt, ngài thuyết pháp và dạy bảo những tăng sĩ trẻ hơn. Trí tuệ ngài trước hết có tính cách phân tích. Ngài thích xếp đặt sự hiểu biết sao cho có thể học và nhớ, nghiên cứu và giảng dạy dễ dàng. Có một cái gì tiết độ và khô khan xung quanh ngài.

Đối với những người theo Thượng Tọa Bộ³³ và Nhất Thiết Hữu Bộ³⁴, Sàriputra hiện ra như một giáo chủ thứ hai. Y như Đức Phật là vua của Pháp, Sàriputra là Thống chế của Pháp. Ngài xuất sắc hơn tất cả mọi môn đệ khác về “Trí tuệ” và học vấn. *“Ngoại trừ đáng Thế Tôn, không một người nào có, dù là một phần mười sáu, trí tuệ của Sàriputra”*. Chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng chữ “Trí tuệ” ở đây dùng theo một nghĩa rất đặc biệt, như một thứ quán tưởng có phương pháp căn cứ trên luật lệ của Abhidharma.

Tuy nhiên cũng có những trào lưu khác trong Giáo đoàn. Nhiều tăng sĩ có thể thấy Abhidharma (A tỳ đàm) không thích hợp lắm với thị hiếu họ. Trong trí nhớ của các vị này, còn có nhiều môn đệ khác quan trọng hơn Sàriputra, chẳng hạn như Mahāmogallāna, (Mục Kiền Liên) giỏi về tâm linh học, hay Ānanda, thị giả riêng của Đức Phật trong hai mươi năm, môn đệ đáng yêu nhất trong hàng cao đệ, nhưng đối với những luận sư A tỳ đàm chính thống, ngài là một đối tượng bị đem ra mổ xẻ chống đối luôn luôn, một thứ bung xung gánh chịu tất cả những bất hạnh mà Giáo hội gặp phải. Trong số những đối thủ của lối giải thích theo Sàriputra những người theo Kinh bộ (Sautrāntika) là nhóm có ảnh hưởng nhất.

Trong vòng bốn trăm năm sau ngày đức Phật diệt độ kinh văn của Đại Thừa bắt đầu phát triển. Tên tuổi của Sàriputra tiếp tục đại diện cho một đường lối. Trong những kinh như là kinh Bát nhã (Prajnaparamita), Diệu Pháp Liên Hoa kinh, và kinh Hoa Nghiêm, Sàriputra thường xuyên được coi như đại biểu của một thứ trí tuệ thấp kém còn phải học tập nhiều, và như một người trí tuệ chậm chạp và đần độn, không thể hiểu được giáo lý đích thực của Đức Phật đến nỗi, vì ông, Đức Phật giảng giáo lý của ngài dưới một hình thức hạ đẳng, được biết dưới danh từ Hinayana (Tiểu Thừa). Trước khi trình bày những huấn giới chính của Bộ phái phát xuất từ Sàriputra, tôi phải giải thích qua từ ngữ *Cổ Phái Trí tuệ* mà tôi viện dẫn qua suốt tác phẩm này. Nó được gọi là Trường phái *Trí tuệ* bởi vì “Trí tuệ” trong kinh điển của phái Sàriputra được coi như cao nhất trong năm đức tính chủ yếu, là Tín, Tấn, Niệm, Định và Tuệ. Trong những đức tính này duy chỉ có sự phát triển của Trí tuệ mới có thể bảo đảm được sự giải thoát tối hậu. Bộ phái Sàriputra được gọi là *Cổ* để phân biệt với *Tân* Phái Trí Tuệ phát triển phản ứng lại nó, vào khoảng 100 năm trước T.L.

---o0o---

A LA HÁN (Arhat)

Không có cách nào để hiểu tinh thần của Cổ Phái Trí Tuệ hay hơn là khảo sát mẫu người mà nó muốn tạo ra, và ý tưởng về hoàn hảo thiết định ra để làm đối tượng đua tranh cho các đệ tử. Con người lý tưởng, bậc thánh hay nhà hiền triết ở mức độ phát triển cao nhất được gọi là “A La Hán” (Arhat). Chính Phật giáo lấy chữ “Arhat” từ hai chữ “Ari” có nghĩa là “kẻ thù” và “han” nghĩa là “giết”, bởi thế một A La Hán, là “Một người sát hại kẻ thù”, kẻ thù đây là những đam mê. Những học giả hiện đại thích tầm nguyên từ chữ “Arhati”, “ứng cúng” và có nghĩa “có giá trị, đáng được”, nghĩa là đáng được sùng bái và cúng dường. Hình như lúc khởi nguyên, khi Phật giáo xuất hiện, danh từ “Arhat” áp dụng một cách rộng rãi cho tất cả mọi tu sĩ khổ hạnh. Nhưng trong Phật giáo, người ta giới hạn, như một thuật ngữ, cho những bậc thánh hoàn hảo, đã giải thoát một cách toàn triệt và viên mãn. Chính đức Phật cũng thường được gọi là một Arhat.

Ngày nay chúng ta còn thấy nhiều chân dung lý tưởng hóa chư vị A La Hán trong nghệ thuật Phật giáo A La Hán được mô tả một cách bình thường như một người đầy phàm cách, đầu không tóc, và nghiêm khắc. Kinh điển của Cổ Phái Trí Tuệ định nghĩa hay mô tả một A La Hán bằng một tiêu thức, thường được nhắc đi nhắc lại luôn. A La Hán là một

người trong đó “những cuồng lưu” (nghĩa là dục, thọ, hành, vô minh tà kiến) đã khô cạn, người đã sống cao nhã, người đã cho cái phải cho, người đã quẳng gánh nặng, người đã đến đích, người giải thoát, người đã tới hiểu biết chân chính”. A La Hán đã rũ bỏ tất cả mọi trói buộc vào cái tôi và vào cái của tôi, xa lánh mọi người, hăng hái và trang nghiêm, tự tại, hoàn toàn kiểm soát mình, làm chủ mình, chế ngự mình, điềm đạm và khắc khổ.

Àvadàna 'Sataka (II, 348) cho một hình ảnh đầy đủ hơn về A La Hán: “Người đã cố gắng, đã tranh đấu và chống chọi, và do đó đã hiểu rằng cái vòng “Sinh Tử” với “Ngũ Uẩn” (skandha) luân chuyển không ngừng. Người đã khước từ tất cả những cảnh ngộ của cuộc hiện hữu do nhân duyên giả hợp đưa đến, bởi vì bản chất của chúng là thành và hoại, dị và diệt. Người bỏ tất cả “ô nhiễm” và đạt đến quả A La Hán. Trong khi trở thành một Arhat, người đã mất tất cả những ràng buộc với “Tam Giới” (nghĩa là dục giới, sắc giới, vô sắc giới). Người coi vàng và đất như nhau. Bầu trời và lòng bàn tay đối với người là một. Người vẫn thản nhiên (trong nguy nan) như cây gỗ trầm thơm ngát trước lưỡi diều hạ nó xuống. Bằng Trí Tuệ, người đã đập vỡ cái “vỏ trứng của vô minh”. Người đã đạt đến Trí Tuệ, Thần lực³⁵ và những “khả năng của trực kiến phân tích”. Người quay đi với những danh lợi thế tục, và người trở nên xứng đáng được Chư Thiên (Deva) kể cả Indra Vishnu và Krishna ca ngợi, chào đón tôn kính”.

Trừ chư Phật, không ai có thể hoàn hảo như một A La Hán. Giả thiết rằng một Đức Phật có thêm một số tính cách hoàn hảo khi so sánh với A La Hán là một điều hợp lý (Dial. II, 1 3 III, 6). Tuy nhiên, trong giai đoạn sơ khởi, không mấy ai để ý đến vấn đề gần như hoàn toàn không có chút quan trọng thực tiễn nào này. Chỉ sau ba hay bốn thế kỷ, khi lý tưởng A La Hán đã mất quyền lực đối với một phần giáo hội Phật giáo, vấn đề sai biệt giữa A La Hán và chư Phật mới bắt đầu kích thích sự tò mò của những tư tưởng gia Phật giáo.

Những nhà thần bí của mọi thời đại không ngừng nêu ra những cấp bậc của cái thang tinh thần. Trước khi một người có thể trở thành A La Hán, hẳn phải trải qua một số những giai đoạn quen thuộc. Không cần phải nêu rõ tất cả những chi tiết ra đây, nhưng người ta cần phải biết một vài điều về những khúc quanh trong đời một người. Người ta nói rằng tất cả mọi người đều thuộc một trong hai loại sau đây: hoặc họ là những người bình thường hoặc họ là những bậc thánh. Những vị thánh được gọi là *Àyra*.

Trong tiếng Sanskrit, *Aryen* có nghĩa là “cao nhã”, “thẳng thẳng” hay “tốt”. Những thường nhân hoàn toàn sống trong thế giới cảm giác; thế giới tâm linh ở trên là một cái gì không liên quan đến họ hay chỉ là một khát vọng viển vông và bất lực. Siêu giác giới của thực tại vĩnh cửu trong lý thuyết Phật giáo được biết dưới danh từ *Nirvāna* - trạng thái cuối cùng và tối hậu của vĩnh phúc – hay dưới danh từ *Đạo*. Đạo cũng như *Nirvāna*, được coi như thể nó tự biểu lộ cho chúng ta trong những giai đoạn tiến triển tâm linh nào đó. Tiếp theo những sự luyện tập tâm linh sắp được nói tới, chúng ta, với thời gian, đạt tới một kinh nghiệm biến đổi chúng ta từ trạng thái “thường nhân” thành “Thánh nhân”. Thuật ngữ gọi là “*Nhập lưu*”. Đại loại nó tương đương với cái mà người Ky-tô giáo gọi là “cải giáo”. Trong dịp này, viển quan của *Siêu thế Đạo* bùng nở trong chúng ta, và theo danh từ của Buddhaghosa (Phật Minh), chúng ta thấy “Đạo” như chúng ta thấy vầng trăng tròn sáng lạn qua khoảng trống trong đám mây – đám mây tượng trưng sự giàng buộc giác quan của chúng ta. Một khi đã vượt qua dòng sông hãy còn một cuộc chiến đấu trường kỳ nữa. Đôi khi phải cần nhiều kiếp mới cắt đứt được những giàng buộc với sự vật cảm giác và lòng ngã ái. Nhưng giai đoạn khó khăn nhất đã bị khắc phục.

---o0o---

TU TẬP

Trong Phật giáo, những sự tu tập thiền định là ngọn suối từ đó phát nguyên tất cả những gì là sống động trong nó. Sự phát triển lịch sử của Phật giáo chủ yếu là sự đào luyện những phương tiện giải thoát luôn luôn mới mẻ. Tuy nhiên, trình bày một cách sáng sủa những sự tu tập này không phải là một việc dễ dàng, bởi vì chúng đều là những phương pháp lấy sự khước từ thế gian này làm cứu cánh, và đa số mọi người ngày nay thực sự không lưu tâm tới một mục đích như vậy. Những phương pháp này chỉ có hai điểm đụng chạm tới lãnh vực trí tuệ của con người trung bình, - khởi điểm và tận điểm. Khởi điểm của tất cả những cố gắng Phật giáo là sự bất mãn với thế giới hiện tiền; phần đông đều cảm thấy sự bất mãn này luôn luôn, mặc dầu ít khi họ biết phải xử trí ra sao với nó. Chung cục, kết quả của những cuộc chiến đấu của Phật giáo là trung tính (xả) mà ai cũng rất muốn có, nếu họ biết cách làm thế nào để thủ đắc nó. Nhưng, giữa khởi điểm và tận điểm của con đường còn rất nhiều vất vả gian nan mà người ta thường thích lảng tránh.

Tự nhiên là sự hiểu biết thâm sâu của chính Đạo chỉ dành cho những kẻ đi trên đó. Song bây giờ chúng ta thử cố gắng trình bày những phương pháp mà *Cổ Phái Trí Tuệ* thường dùng để huấn luyện các vị A La Hán. Những phương pháp này, theo truyền thống nằm trong Tam Học, là *Giới, Định, Tuệ*. Chúng ta may mắn có được một cuốn chuyên thư tuyệt vời bàn về những sự tu tập này, cuốn *Visuddhimagga* của Buddhaghosa, đã được dịch, dầu không hoàn hảo lắm, với nhan đề *Thanh Tịnh Đạo Luận*.

---o0o---

GIỚI

Trên đây chúng ta đã nói về khía cạnh tinh xá của giới luật Phật giáo (chương II). Phật tử tin rằng chúng ta chỉ có thể thâm tóm được tri thức hay trực giác khi chúng ta in nó lên thân thể miễn cưỡng của chúng ta chứ không phải khi chúng ta đồng hóa nó với sự diễn tả bằng ngôn từ. Người ta chẳng gạt hái được bao nhiêu bằng cách tin tưởng trừu tượng vào sự vô nghĩa của những dục lạc giác quan, và vào sự xô đẩy và ghê tởm đi kèm theo cái kích thích chúng, nêu những bấp thịch hay những tuyến hoặc da dẻ đi ngược lại lòng xác tín này của lưỡi và óc. Những bộ phận này của thân thể chúng ta tác động như sự nhập thể của những khoái lạc đã trở nên gần như tự động. Nếu chúng ta thèm ăn, nếu chúng ta nhìn tất cả những thiếu nữ chúng ta gặp ngoài phố và trở nên khốn khổ khi chúng ta đói, lạnh và bất an, lúc đó những xác tín tinh thần của chúng ta về tính cách vô nghĩa của sự vật trần gian chỉ chiếm một phần số nhỏ con người chúng ta và sẽ bị phần còn lại bài bác bằng hành động minh chứng rất rõ rệt. Một đạo sư hỏi đệ tử mình theo hẳn cái gì cao cả nhất. Đệ tử trả lời một cách ngoan ngoãn. “Brahma, hay Tinh thần tối thượng”. Nghe nói đạo sư liền dẫn đệ tử ra ngoài bờ ao, nhận đầu hẳn xuống nước vào khoảng hai phút và rồi hỏi đệ tử hẳn ao ước cái gì nhất sau hai phút đó. Đệ tử không ngần ngại trả lời rằng không khí là cái hẳn ao ước nhất, và Tinh thần tối thượng, lạ lùng thay, chẳng ăn nhập gì với lúc đó. Chừng nào mà chúng ta còn ở trong tâm trạng của môn đệ này, Giáo Lý Thiêng Liêng có ích lợi gì cho chúng ta?

Một thái độ tinh tấn và nghiêm túc đối với thân thể chính là nền tảng của sự tu tập Phật giáo. Bước giải thoát chúng ta khỏi những ảo tưởng về cá tính chắc chắn nhất là sự từ khước từ giây giàng buộc hờn hĩnh và tự luyện đối với thân thể. Thân thể vật lý luôn luôn nằm trong trung tâm điểm của quán sát: “*Chính ở trong cái thân thể này, cái thân thể mang đầy tử tính và chỉ cao có sáu bộ này, ta tuyên bố với các ông rằng đó là thể giới, nguồn*

gốc thế giới, và sự đoạn diệt của thế giới, và tương tự như thế Đạo dẫn tới sự đoạn diệt này”.

Tâm trí con người quen điều động qua những đối kháng. Khi chúng ta nhìn những công trình nghệ thuật của Phật giáo, hoặc điêu khắc hay hội họa, chúng ta sẽ thấy rằng, hình thể con người đã được trình bày một cách vô cùng đậm dăng ở Amaravati và ở Ajanta và nó được lý tưởng hóa bằng một sự đả lọc tinh nhã trong nghệ thuật ở Trung Hoa và Tây Tạng. Phần lớn sự luyện tập của tăng sĩ, tuy nhiên, hệ tại một tương phản toàn diện. Luôn luôn người ta dạy ông ta coi thân thể vật chất này như một vật dơ bẩn, đáng ghê tởm và bài xích: *“Đệ tử lại quán tưởng thân thể này, từ đầu ngón chân tới đỉnh đầu, và từ đỉnh đầu trở xuống đầu ngón chân, với một lớp da bao bọc nó và đầy những thứ bất tịnh trong đó. Trong thân thể này có:*

*tóc, lông, móng, răng, da;
bắp thịt, gân, xương, tủy, thận;
tim, gan, màng ri nước vàng, tụy tạng, phổi;
ruột, màng ruột, bao tử, phân, óc;
mật, dịch tiêu hóa, mủ, máu, nhớt, mỡ;
nước mắt, nước miếng, nước mũi, mồ hôi, tương dịch, nước tiểu”.*

Khi một cái nhìn hay một hình ảnh về “ba mươi hai phần của thân thể” như thế này được đặt chồng lên hình người đàn bà quyền rũ, chắc chắn nó sẽ gây ra một hiệu quả chán nản đối với bất cứ một đam mê nhục cảm nào có thể có. Hơn nữa, Phật tử và những người theo Kỳ-na giáo được dạy tập trung sự chú ý của họ vào *“Cửu Khổng,”* nơi mà những chất ô uế và ghê tởm không ngừng tuôn ra – hai con mắt, hai lỗ tai, hai lỗ mũi, miệng, ống dẫn nước tiểu và hậu môn. Chưa hài lòng với điều đó, tăng sĩ còn được khuyến khích đi thăm viếng những nghĩa địa hay những nơi hỏa táng để xem thân thể ông ta sẽ ra sao qua những giai đoạn khác nhau của sự tan rã. Trong tất cả những điều đó, phép tu tập của Phật giáo chủ ý đi ngược lại tập quán của xã hội văn minh căm đoán những cảnh huống của đời sống mà Phật giáo thường nhân mạnh. Mục đích của xã hội văn minh hoàn toàn trái ngược với mục đích của Chính Pháp, và phần tử trung bình của nó được bung bít để tránh bất cứ một điều trông thấy nào có thể làm nguy hại cho lòng yêu đời, dù mong manh của hần.

Giống như bao người Kỳ tô giáo, Phật tử không được kiêu hãnh về thân thể mình, nhưng phải cảm thấy xấu hổ và ghê tởm nó. Không bao giờ chúng ta được phép quên rằng trong hệ thống tư tưởng này, chúng ta liên kết

với một thân thể như vậy bằng một hành động tự ý về phía chúng ta, bởi vì đó là một dụng cụ tuyệt vời của ưu ái và ao ước của chúng ta. Khi chúng ta thấy rõ tính cách giả tạm của thân thể, bao nguy hiểm và yếu đuối chờ đợi nó và những cơ nang chính yếu của nó như bản thể nào, chúng ta phải cảm thấy xấu hổ và kinh sợ trước những điều kiện trong đó cái Ngã thần linh của chúng ta đã tạt vào - được đặt một cách bấp bênh giữa hai cái màng mỏng mà theo tiếng bóng hiện tại, chúng ta sẽ nói, được phát triển lần lượt từ ngoại bì và nội bì. Chắc chắn Ngã của chúng ta không được ở trong hình thức tốt đẹp nhất trong những điều kiện như thế này. Chắc chắn nó không thể tự do và thoải mái trong những điều kiện do tham muốn tạo ra, và rồi còn đưa đến nhiều tham muốn hơn nữa. Về phương diện này, truyền thống Phật giáo đồng ý với bài thơ nổi tiếng sau đây của Andrew Marvell:

*“Oh who shall from its dungeon raise
This soul enslaved so many ways
With bonds of bone, that fettered stands
In feet and manacled in hands
Here blinded with an eye; and there
Deaf with the drumming of an ear!”*
(ôi ai có thể từ ngục tối
Giải thoát linh hồn bối rối trong thân
Bình thịch xương kín đáo muôn phần
Che con mắt tỏ lấp dần đôi ta!)

Sung sướng thay khi tìm được những lời lẽ để thuyết phục những người khác về không tính của tất cả những pháp hữu vi. Cần yếu hơn nữa làm sao dậy được thân thể chúng ta bài học này. Những giác quan được cô lập và chịu một sự kiểm soát nghiêm ngặt đặc biệt. Thuật ngữ gọi là “*indriya-gutti*”, nghĩa đen “gìn giữ các giác quan (thu thúc lục căn)”. Khi một tăng sĩ bước đi, ông ta phải nhìn thẳng phía trước mặt, mắt không được nhìn sự vật bên phải và trái trong một thời gian đó:

*“Cặp mắt không được đảo điên như con khỉ trong rừng
Hay như con mai rùn rẫy, hay như đứa trẻ sợ hãi.
Cặp mắt phải nhìn xuống, và phải nhìn
Một khoảng cách bằng một cái đòn gánh, hấn không được để
Tư tưởng chế ngự hấn như một con khỉ nhẩy nhót không yên”.*

Sau đó đến cái gọi là “*giữ gìn những cửa ngõ của giác quan*”, chúng ta có thể phân biệt hai yếu tố chính trong kinh nghiệm cảm giác. Một chỉ là

trực giác giác quan về vật kích thích , yếu tố kia là phản ứng cố ý đối với vật kích thích đó.

Sự tiếp xúc giữa những giác quan của chúng ta với những vật kích thích đặc biệt là một “*cơ hội*”, như công thức Phật giáo thường dùng, để cho “*những trạng thái thèm muốn, buồn bã, tội lỗi và xấu xa tràn ngập lên chúng ta, chùng nào chúng ta còn sống trong buồng lung*” với những giác quan. Do đó chúng ta phải kìm hãm khát vọng không bao giờ no chán về sắc, thanh, v.v... làm chúng ta chia lìa với chính chúng ta: chúng ta phải học cách ngăn ngừa tâm trí, tư tưởng, hay tâm hồn chúng ta khỏi bị những đối tượng mà giác quan chúng ta tiếp xúc, mê hoặc. Chúng ta phải học khảo sát mỗi một vật kích thích, khi chúng đi vào thành trì của tâm hồn chúng ta, sao cho những đam mê bất chính của chúng ta không thể kết tủa xung quanh, và không thể trở nên mãnh liệt bằng cách luôn luôn tìm kiếm những tâm điểm mới. Người nào đã cố gắng thực nghiệm lời giáo huấn của Đức Phật về sự giữ gìn giác quan hẳn biết cái mức độ tàn bạo ghê gớm mà hẳn gây ra cho tâm hồn mình để giữ cho nó đứng lặng yên, dù chỉ trong một hai phút. Làm sao chúng ta có thể tìm thấy đâu là bản chất đích thực của tâm chúng ta nếu chúng ta không thể bảo vệ nó chống lại sự xâm lăng thường trực của cái bên ngoài nó và chiêm ngắm nó trong bản lai diện mục của nó ?

---o0o---

ĐỊNH

Nhóm thứ hai của những phương pháp Phật giáo³⁶, theo truyền thống là *Định* (hay *Đẳng Trì*). Danh từ Sanskrit là *Samàdhi*, theo ngữ nguyên, tương đương với chữ “synthesis” của Hy Lạp. “Thiền định” cốt yếu thu hẹp chú ý trường theo một phương thức và trong một thời gian do ý chí chỉ định. Kết quả là tâm trở nên vững vàng, như ngọn lửa của một chiếc đèn dầu lúc lặng gió. Dùng danh từ cảm tính, sự thiền định đưa đến trạng thái khinh an, bởi người ta đã khử trừ trong một thời gian tất cả những gì có thể gây ra xáo trộn. Ba loại tu tập gồm trong danh từ “Thiền định” truyền thống là:

1. *Bát Định (Dhyàna)*.

2. *Tứ vô lượng*.

3. *Những Thần Thông*.

Ba đề mục này là mầm mống của nhiều cuộc phát triển trong Phật giáo sau này. Sự tu tập những thiền-na giữ một vai trò quan trọng quyết định trong hệ thống Du già tôn³⁷; Tứ Vô Lượng là một trong những hạt mầm của cội Đại thừa; và những Thần Thông được định trước để trở nên nòng cốt của Mật Tông. Bây giờ chúng ta giải thích từng mục một.

1. *Những Thiền na (Dhyàna)*, tiếng Pàli là Jhàna, là những phương tiện để siêu việt sự xúc động do những vật kích thích và những phản ứng bình thường của chúng ta đối với sự xúc động này tạo ra. Người ta bắt đầu tập luyện bằng cách tập trung tư tưởng trên kích thích vật giác quan – như một cái vòng tròn làm bằng cát hồng, hay làm bằng những bông hoa xanh, hay một chén nước, hay ảnh tượng Đức Phật. Giai đoạn thứ nhất của thiền định tựu thành khi người ta có thể trừ khử, trong một thời gian ước định, những khuynh hướng xấu xa, nghĩa là những dục vọng, tà ý, tính lười biếng và trạng thái hôn trầm, sự kích động và tán loạn. Người ta học cách tách lia chúng, và có thể qui hướng những tư tưởng mình về một đối tượng đã chọn trước. Ở giai đoạn thứ hai, người ta vượt lên trên những tư tưởng chuyển động hướng về và xung quanh đối vật. Tâm người ta hết tán loạn, người ta chấp nhận một thái độ tư tưởng quán suốt, bình thản và cả quyết hơn, mà kinh văn gọi là *Tín*. Thái độ dò dẫm hay trải mình ra về một vật nào đó³⁸ người ta không biết một cách ly tán, nhưng cái người ta biết sẽ thỏa mãn hơn bất cứ cái gì được biết một cách suy lý rời rạc, đưa đến một trạng thái phân khởi³⁹ và hoan lạc⁴⁰ say sưa. Thực ra sự phân khởi này hãy còn là một vết tỳ ô và nhờ bản đến lướt nó lại bị vượt qua. Công việc này tựu thành trong hai giai đoạn kế tiếp, đến nỗi ở cõi tứ Thiền ta ngừng ý thức về dễ chịu hay khó chịu, an lạc hay bất an, phân khởi hay trầm trệ, thăng tiến hay trở ngại khi áp dụng vào trong tương quan với mình. Những sự ưa chuộng cá nhân đã trở nên nhạt nhẽo đến nỗi chúng đi qua không để lại một dấu vết gì. Cái còn lại là một điều kiện của thụ cảm tính trong suốt, minh mẫn *trong một trạng thái chuyên chú và trung tính tinh túy tuyệt đối*⁴¹. Trên nữa có tứ “không” định, là những giai đoạn vượt qua những dấu vết của đối tượng. Chừng nào chúng ta còn nối kết vào một đối tượng nào, dù tinh tế đến đâu chăng nữa, chúng ta không thể lướt tới Niết Bàn. Trước hết, thiền giả thấy tất cả như *không vô biên*, kế đó như *thức vô biên*, kế đó như *vô sở hữu*, rồi bằng cách chấm dứt luôn cả hành động chụp bắt hư không, thiền giả đạt đến cõi *phi tướng phi phi tướng xứ*. Ý thức tự thức cũng gần như biến mất.

Trên đó là *sự chấm dứt của tướng và thụ*⁴², nơi mà người ta “*đụng chạm với Niết Bàn bằng thân thể mình*”. Nhìn từ ngoài vào, trạng thái này

hiện ra như một sự hôn trầm. Chuyển động, ngôn ngữ ngữ và tư tưởng đều vắng lặng. Chỉ còn lại sự sống và hơi ấm. Ngay cả những khuynh hướng vô thức cũng được coi như say ngủ. Nhìn từ bên trong, nó hình như tương đương với cái mà những truyền thống thần bí khác gọi là ý thức vô ngôn của *Quán Tưởng Trần Truồng*, một bước nhảy trần truồng quả quyết vào Thực Tại, sự phối hợp của không với không, hay của Nhất thể với Nhất thể, một nơi an trú trong *Vực Thẳm Thần linh*, hay *Sa Mạc* của *Thần Thánh*.

Theo giáo lý truyền thống, những trạng thái này tuy xuất thần, nhưng không bảo đảm sự giải thoát tối hậu. Điều đó đòi hỏi một sự phá hủy hoàn toàn ngã cá nhân, trong khi những kinh nghiệm xuất thần này chỉ có thể dập tắt được tự ngã trong nhất thời. Tâm dần dần trở nên đơn thuần hơn, khước từ hơn, vắng lặng hơn, nhưng tự ngã, chỉ được bỏ quên trong thời gian thiền định. Duy có Trí Tuệ mới thấu nhập được vào *Chân không*. Chỉ một mình Trí Tuệ có thể thấu nhập Niết Bàn, cái thay thế thường trực và mãi mãi xúc động của kích thích cảm giác như sức mạnh chỉ đạo tâm chúng ta, chùng nào còn có tâm để chỉ đạo.

2. - *Vô lượng (Apramàna)* là những phương pháp đào luyện cảm xúc. Chúng tiến hành theo bốn giai đoạn: *Từ vô lượng (mettà)*, *Bi vô lượng*, *Hỷ vô lượng*, *Xả vô lượng*. Mục đích chính yếu những phương pháp tu tập này cốt xóa bỏ những biên giới giữa ta và tha nhân – dù tha nhân là người rất thân yêu, lãnh đạm hay thù nghịch. Người ta cố gắng coi mình, bằng hữu, người lạ và thù nghịch như nhau. *Từ vô lượng* được coi như một đức tính. Nó được định nghĩa như một thái độ qua đó người ta ao ước điều tốt lành cho kẻ khác, muốn tăng tiến nguồn vui của họ và cố gắng khám phá saucái bề ngoài thường ác cảm hay xấu xa những khía cạnh đáng yêu của bản chất của họ. Đây không phải nơi trình bày những quán tưởng này. Tinh thần của chúng có thể trở nên minh nhiên qua một đoạn ngắn trích từ kinh *Từ Bi (Mettà Sutta)*.

“Mong sao cho tất cả chúng sinh đều sung sướng và an lạc! Mong sao chúng sinh sung sướng và sống trong an lạc! Tất cả chúng sinh - yếu hay mạnh – không bỏ sót một chúng sinh nào – trong thượng, trung hay hạ giới, nhỏ bé hay to lớn, hữu hình hay vô hình, gần hay xa, đã sinh ra hay đang sinh ra – mong sao cho tất cả mọi chúng sinh đều sung sướng và an lạc! Mong sao cho không có kẻ nào lừa dối kẻ nào, hay khinh miệt kẻ nào trong bất cứ cảnh ngộ nào; mong sao không có kẻ nào vì sân hay ác tâm muốn gia hại kẻ nào! Như một mẹ chăm sóc đứa con, đứa con độc nhất, cũng như vậy tâm không giới hạn yêu mến chúng sinh, phát khởi từ vô lượng

cho toàn thể thế gian, cao thấp, xung quanh, không giới hạn; mong sao chúng sinh gieo thiện căn vô lượng cho thập phương thế giới; không giới hạn, không ác tâm hay thù nghịch!”

Kế đó là *Bi Vô lượng*, khó khai triển hơn rất nhiều. Đó là một thái độ qua đó người ta tập trung trí tưởng trên những nỗi đau khổ của chúng sinh, đau khổ với họ và ao ước diệt trừ những đau khổ ấy. Thứ ba, sau khi học cách gọi ra bi vô lượng, người ta phải thực hành *Hỷ vô lượng*. Ở đây người ta tập trung tư tưởng đến hoàn cảnh vui sướng của người khác, sung sướng theo, và hoan hỉ chia sẻ với hạnh phúc của họ. Cuối cùng là *Xả vô lượng*, theo truyền thống, chúng ta chỉ có thể đạt được sau khi chúng ta đạt được đệ tam thiên liên quan tới ba trạng thái xúc cảm trước tiên nhiều lần. Tuy nhiên, ít khi người ta đạt tới Xả vô lượng và ở đây chúng ta chỉ cần kể ra thôi. Không những người ta được mời gọi phát triển ba thái độ cảm xúc này, nhưng biến chúng thành *Vô lượng* theo nghĩa người ta phải còn cư xử với vô lượng chúng chúng sinh như nhau, và kiên trì phá bỏ lòng thiên vị và ác cảm riêng tư. Người nào theo lời dạy của Buddhaghosa cố gắng thực hành những phương pháp tu tập này, sẽ nhận thấy rằng, trong trạng thái tâm trí tán loạn bình thường của chúng ta, chúng ta không thể mang chúng đi xa. Người ta cho rằng tâm phải đạt được sự tinh luyện và giải thoát, mà sự tu tập những thiên-na mới có thể mang lại cho nó, để mang những *Vô lượng* tới một kết quả tốt đẹp.

3. Trong Phật giáo có nhiều yếu tố duy lý nổi bật đến nỗi tầm quan trọng của thần thông trong đó thường bị đánh giá quá thấp, nhất là bởi những tác giả Tây phương hiện đại. Quan niệm này không biết tới hai yếu tố quyết định: những hoàn cảnh lịch sử trong đó Phật giáo phát triển và những qui luật của đời sống tâm linh. Quan niệm này còn biến thành phi lý những giai đoạn sau của tư tưởng Phật giáo, xuất hiện như một sự thoái trào, một sự xa đọa từ những đỉnh cao nguyên thủy. Phật giáo đã sống giữa những dân tộc thành kính tin tưởng vào pháp thuật cũng như những người dân thành phố thời hiện đại tin vào Khoa Học. Xá lợi của Đức Phật được đề cao vì quyền năng pháp thuật của chúng. Những thiên, hà, rừng rậm, cây cối, suối ngàn, gần như toàn thể thiên, nhiên chỗ nào cũng nặng nề hiển. Sự biểu diễn pháp thuật thần thông là một nét bình dị trong đời sống Ấn Độ, và thường tất cả mọi giáo đoàn đều dùng để cải giáo những kẻ ngoại đạo. Xuyên qua thế giới Phật giáo, sự trình bày phép lạ là một đề tài rất được ưa chuộng của nghệ thuật. Ngay dù thuật thần thông không tạo thành một thành phần của Giáo Lý Thiêng Liêng, môi trường xã hội cũng ép buộc giáo hội chấp nhận.

Hơn nữa, kinh nghiệm của tất cả mọi xứ sở trên trái đất đã cho thấy rằng người ta không thể tu luyện một đời sống tâm linh mà đồng thời không kêu gọi tới những linh năng và làm những linh giác trở nên bén nhọn. Sự kiện này chỉ có thể gây kinh ngạc ở nơi nào mà những sự tu tập tâm linh hoàn toàn không được biết đến. Kết quả của những sự tu tập thiền định là Đức Phật và các đệ tử đã đi tới chỗ nắm được trong tay tất cả mọi thứ năng lực pháp thuật hay phép lạ gọi là *Riddhi, hay Iddhi*. Một số quyền năng này là cái mà ngày nay chúng ta gọi là *siêu linh* - thấu thị, thấu thanh, nhớ lại những tiền kiếp, và biết tư tưởng của người khác. Một số thuộc vật lý. Các Đệ tử có thể “*đi qua tường hay qua rào, hay qua đồi như qua không khí, đi vào và đi qua đất cứng; đi trên mặt nước, hay đi trong không khí*”. Bằng pháp thuật họ có thể kéo dài đời sống trong thân xác này. Họ có thể phân thân thành hai và làm cho nó sống. Họ có thể cho thân thể họ hình thể của một đứa trẻ, của một con rắn, v.v...

Tân Ước Ky Tô giáo phần nào đã chịu ảnh hưởng của những giáo lý Phật giáo, được biết ở Alexandrie và ở những phần khác của thế giới Địa Trung Hải. Đặc biệt khía cạnh phép thuật hình như đã lôi cuốn những người theo Ky Tô giáo đầu tiên. Thánh Pierre, trong khi đi trên mặt nước đã dẫm lên vết chân của nhiều Thánh Tăng Phật giáo. Một trong những phép lạ được nhiều Phật tử ưa chuộng là *Đổi phép*. Lửa bốc lên ngàn ngút từ phần trên thân thể của Như Lai, và “*từ phần hạ thân ngài tuôn ra một suối nước*”. Trong Jean, VII, 38, chúng ta thấy một dữ kiện lạ lùng “*Kẻ nào tin ta như Thánh kinh đã phán, từ bụng nó sẽ tuôn ra những dòng sông nước cuộn cuộn*”. Về thí dụ thứ ba, chúng ta có thể kể Như Lai, nếu ngài muốn, ngài có thể tiếp tục tồn tại trong một kiếp như đấng Christ “*đã tồn tại trong một kiếp*” (*éon*).

Dẫu rằng những khả năng siêu linh rất cần thiết cho một giai đoạn phát triển tinh thần nào đó, chúng không phải luôn luôn ích lợi cho tính hay tâm linh tính nơi người mà chúng hiển lộ. Trong những sự phát triển tâm linh có nhiều nguy hiểm sẽ xảy ra: lòng kiêu ngạo có thể tăng thêm lên, người ta có thể tìm kiếm quyền lực và đánh mất lãnh địa và danh vọng; người ta có thể hiển mình cho những sức mạnh vong luân. Trên đại lược, thái độ của giáo hội Phật giáo trong suốt một ngàn năm đầu của giáo hội hình như chấp nhận thuật thần thông và tâm linh chừng nào mà người tu không quá chú trọng tới chúng, và trình bày chúng như một ngón quảng cáo lèo lẻo rẽ tiền dành cho đại chúng. Ngày kia Đức Phật gặp một thầy tu khổ hạnh đã tu tập khổ hạnh trong 25 năm, đang ngồi bên bờ sông. Đức Phật hỏi ông ta đã thu thập được gì sau tất cả công trình khó nhọc ấy. Nhà tu khổ

hạnh kiêu hãnh trả lời rằng bây giờ ít ra ông ta cũng có thể vượt qua sông bằng cách đi trên mặt nước. Đức Phật cố gắng cho ông ta thấy rằng điều đó chẳng đáng giá bao nhiêu so với công trình khó nhọc đường ấy, bởi vì với một vài trính chiếc đò sẽ chở ông ta qua.

---o0o---

TRÍ TUỆ

Trí tuệ là đức tính cao cả nhất. Người ta thường dịch từ ngữ Sanskrit *Prajñā* (pàli: *paññā*) bằng “Trí Tuệ”, và cách dịch đó không được chính xác lắm. Nhưng, khi chúng ta bàn tới truyền thống Phật giáo, chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng Trí Tuệ đây được dùng theo một ý nghĩa đặc biệt, độc nhất vô nhị trong lịch sử tư tưởng nhân loại. “Trí Tuệ” được các Phật tử hiểu như *sự quán tưởng có phương pháp về các Pháp* (dharma). Người ta thấy rõ điều ấy trong định nghĩa kiểu thức và cổ điển này của Buddhaghosa: “*Trí Tuệ có đặc tính thấu nhập vào bản chất vạn pháp. Trí tuệ có phận sự phá hủy bóng tối của ảo tưởng bao phủ tự tính của vạn pháp. Biểu hiệu của nó là không bị mê mờ. Bởi vì: “kẻ nào nhập định biết, thấy rõ thực tướng, - thiên định là nguyên nhân trực tiếp của nó”*”.

Những phương pháp phát triển Trí Tuệ được trình bày trong *Luận tạng (Abhidharma)*. Những tác phẩm này rõ ràng là được viết sau những phần khác của Thánh Điển. Một vài trường phái, như Sautrāntika (Kinh Bộ), chủ trương rằng những tác phẩm này không phải chính lời Phật thuyết, và do đó phải gạt ra ngoài. Ý nghĩa của chữ *abhidharma* không hoàn toàn rõ rệt. *Abhidharma* có thể có nghĩa là *Pháp tối hậu hay Tối thắng pháp*. Khó mà biết rõ *Abhidharma* được trước tác vào lúc nào. Có lẽ người ta không sai lầm lắm khi qui định chúng vào hai thế kỷ đầu tiên sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn.

Ngày nay chúng ta còn có hai bản sao và hiệu đính của tạng *Abhidharma*: một bộ bảy cuốn bằng tiếng Pàli và một bộ khác bảy cuốn được lưu giữ bằng Hoa ngữ, nhưng theo nguyên bản tiếng Sanskrit. Kinh bản pàli của truyền thống Thượng Toạ bộ, kinh bản Sanskrit của Hữu Bộ. Vào khoảng bảy thế kỷ sau khi nguyên bản *Abhidharma* được trước tác, những giáo lý của cả hai truyền thống A-tỳ-đàm sau cùng được biên tập thành pháp điển, có lẽ vào khoảng 400 đến 450 sau T.L. có rất ít, nếu không phải là không có, một sự phát triển tiếp nối những lý thuyết của *Abhidharma*. Phải nhận rằng văn của tạng *Abhidharma* rất khô khan và thiếu lôi cuốn. Cách luận giải những chủ đề khác nhau trong đó giống như

cái người ta chờ đợi trong một cuốn kế toán khái luận, một cuốn sách giáo khoa về cơ học hay vật lý. Văn pháp bóng bẩy lôi cuốn không thiếu trong văn chương Phật giáo khi nó được dùng để hoằng pháp và hóa đạo, hay cảm hóa tín đồ. Nhưng *A-tỳ-đàm Abhidharma* chỉ dành riêng cho thành phần tinh hoa nhất của Phật giáo, và hình như Trí Tuệ thủ đắc từ việc đọc những cuốn sách đó đủ là một phần thưởng và khích lệ học hỏi.

Đối tượng chủ yếu của Phật giáo là sự xóa bỏ cá tính riêng biệt, điều đó được thực hiện khi chúng ta ngừng *đồng hóa* một vật nào đó với chúng ta. Do tập quán lâu dài chúng ta quen nghĩ về những kinh nghiệm riêng của chúng ta trong những chữ “Tôi” và “của tôi”. Ngay cả khi chúng ta tin rằng, nói một cách nghiêm mật, những chữ này quá mơ hồ không thể biện hộ được và sự sử dụng không nghĩ ngợi sẽ đưa tới bất hạnh trong đời sống hằng ngày, ngay cả khi đó chúng ta vẫn tiếp tục dùng chúng. Những lý do của sự sử dụng này rất đa tạp. Một trong những lý do đó là chúng ta không thấy một cách nào khác để giải thích những kinh nghiệm của chúng ta với chúng ta ngoại trừ những phán quyết gồm những tiếng như “Tôi” và “của tôi”. Công lớn của *A-tỳ-đàm* là đã cố gắng kiến tạo một phương pháp khác để biện giải những kinh nghiệm của chúng ta một phương pháp trong đó “Tôi” và “Của tôi” hoàn toàn bị phế bỏ, và trong đó tất cả những tác nhân được nêu ra đều là những pháp vô ngã. *A-tỳ-đàm Abhidharma* là môn tâm lý học xưa cổ điển nhất được giữ lại và tôi tin rằng nó vẫn còn hiện hữu đối với mục đích mà nó theo đuổi.

Vậy cá tính của chúng ta là gì trong từ ngữ *Chính Pháp* ? Một người với tất cả những gì tùy thuộc, theo truyền thống Phật giáo có thể phân tích thành năm nhóm thuật ngữ gọi là *Uẩn (skandha)*. Bất cứ một cái gì mà một người có thể nghĩ như của riêng mình, bất cứ một cái gì hẳn có thể chiếm hữu hay giàng buộc vào, đều nhất thiết nằm trong ngũ uẩn này. Đó là:

1. - *Sắc (vật chất)*

(Thân thể vật lý và những của cải vật chất của chúng ta)

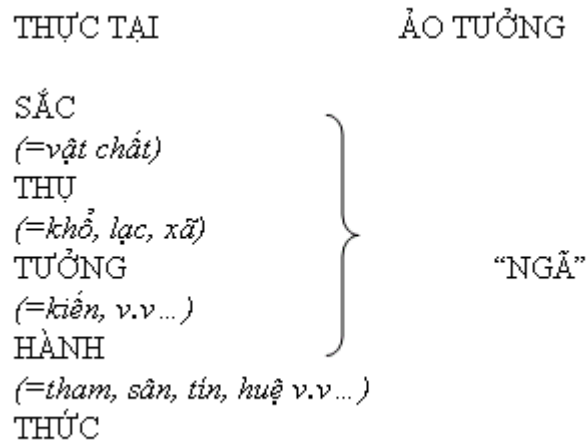
2. - *Thụ (cảm giác)*

3. - *Tưởng (trí giác)*

4. - *Hành (xung động)*

5. - *Thức (tác động của ý thức)*

Lòng tin tưởng sai lầm vào cá tính hay cá nhân phát khởi từ sự phát minh ra một cái “Ngã” ở trên hay Bên ngoài năm nhóm này. Theo lược đồ:



Sự xen vào của một cái ngã giả tưởng trong thực tại của kinh nghiệm chúng ta có thể nhận thấy ở bất cứ nơi nào tôi thiết định rằng một vật nào đó là của tôi, hay tôi là một cái gì đó, hay cái gì đó chính là tôi. Để làm cho giáo lý này rõ rệt hơn chút nữa tôi sẽ trở lại thí dụ của chúng ta về chứng đau răng. Bình thường người ta nói “*Tôi bị đau răng*”. Theo Sàriputra đó là một cách nói phản khoa học nhất. Không có *Tôi*, không có *bị*, cũng không có *đau răng* được kể giữa những sự kiện tối hậu của hiện hữu (các pháp). Trong *Abhidharma* những sự diễn tả cá nhân được thay thế bằng những sự diễn tả vô ngã. Về phương diện vô ngã, theo danh từ của những tối thắng pháp, kinh nghiệm này được chia ra:

1. Đây là *sắc*, nghĩa là cái răng như vật chất;
2. Có một khổ *thụ*;
3. Có một nhãn -, xúc-, khổ - *tướng* về cái răng;
4. Có những *phản ứng của ý chí*: oán hận đau đớn sợ hãi những hậu quả có thể xảy ra cho an ổn tương lai, thèm khát sự an ổn thể chất v.v...;
5. Có *Thức*, - một ý thức về tất cả những điều này.

Cái “tôi” của ngôn ngữ thông thường đã biến mất: nó không góp phần vào trong cuộc phân tích này. Nó không phải là một trong những tối thắng pháp. Dĩ nhiên, người ta có thể trả lời: “một cái “tôi” tưởng tượng là một

phần của kinh nghiệm hiện tiền. Trong trường hợp đó nó sẽ được ghi nhận hoặc dưới Uẩn của Thức (tương đương với Ngã như chủ thể) hoặc như một trong năm mươi tư tiêu đề gồm trong những uẩn của những phản ứng của ý chí được gọi là một *sự tin tưởng sai lầm vào ngã*.

Sự phân tích này được trình bày như một thí dụ về giáo lý của *Abhidharma*, và không bảo đảm rằng tự nó, sự phân tích này sẽ làm giảm một cách đáng kể những đau đớn mà chúng ta có thể cảm thấy trong chứng đau răng. Sự phân tích có thể áp dụng cho bất cứ một đối tượng nào của kinh nghiệm. Tạng *Abhidharma* cung cấp cho chúng ta một danh sách có giữa 79 và 174 pháp mà chúng ta cho là *Tối thắng*, và thực hơn *sự vật* của thế giới tầm thường mà chúng ta có thể phân tích. Đồng thời, chúng ta cho chúng ta một vài qui luật phối hợp những yếu tố này dưới hình thức một danh sách xếp đặt những tương quan có thể có được giữa những *tối thắng pháp*. Ngũ uẩn chỉ là năm yếu tố đầu tiên của những yếu tố này. Độc giả nên nhớ rằng để những yếu tố này hoạt động, cần phải phối hợp một sự hiểu biết chuyên môn đáng kể về nội dung những khái luận của *Abhidharma* với một kỹ thuật tâm linh chặt chẽ và một sự trì chí lâu bền trong một quan sát nội quan mãnh liệt. Nếu không, người ta không thể hy vọng gặt hái được nghệ thuật thiền định cũng như lợi ích của sự thiền định.

Ý tưởng chính, tuy vậy, rất minh bạch. Kinh nghiệm phải được phân tích trong một hỗ tương tác dụng của những lực vô ngã. Khi người ta đã phát lộ những tối thắng pháp đằng sau hiện thể bề mặt của tất cả những dữ kiện có thể có bên trong hay bên ngoài cái tự xưng là cá tính chúng ta, lúc đó, nếu chúng ta có thể tin tưởng vào *Abhidharma*, người ta sẽ có thể biện giải những sự kiện ấy như chúng ta có trong thực tại hoặc người ta nhìn chúng như Trí Tuệ nhìn. Tuy nhiên, tinh thần Tây phương cần phải tránh quan niệm cho rằng lý thuyết về các pháp là một cách giải thích siêu hình về thế giới, đề tài để bàn luận và chú giải. Trái lại, nó được trình bày như một phương pháp thực nghiệm để phá hủy bằng thiền định những phương diện của thế giới thường thức trói buộc chúng ta. Giá trị của nó nằm trong tính cách trị liệu, không phải lý thuyết. Nếu được áp dụng đúng đắn, phương pháp này phải có một uy lực phân tán ghê gớm những kinh nghiệm xấu xa. Thiền định trên các pháp hiện nhiên tự nó không thể nhổ hết gốc rễ tất cả các ác pháp trong lòng chúng ta. Nó không phải là một linh dược, trừ tất cả mọi bệnh, nhưng chỉ là một trong những phương thuốc trong tủ thuốc của *Đại Y Sư*. Nó được dùng để trợ lực cho sức mạnh tinh thần đến độ, khi được nhắc lại khá đầy đủ, có thể gây ra thói quen coi tất cả mọi sự một cách vô ngã. Cái gánh nặng của thế giới sẽ được giảm trừ một cách tương xứng. Sri

Aurobindo, trong tác phẩm *Bases of Yoga* đã mô tả rất đúng hiệu quả mà sự thiền định trên các *pháp* có thể gây ra cho hành vi của chúng ta.

“Trong tâm trí bình lặng, chính thức thể của tâm thể vắng lặng, và vắng lặng đến đôi khi không có gì xáo trộn nó. Nếu những tư tưởng hoặc động tính đến, chúng không phát khởi từ tâm thức, nhưng chúng du nhập từ bên ngoài và đi qua tâm thức như những cánh chim bay qua bầu trời lặng gió. Chúng đi qua, không xáo trộn, không để lại dấu vết nào. Dù cho muôn ngàn ảnh tượng hay những biến cố tàn khốc nhất có đi qua, sự vắng lặng thanh bình vẫn còn đó, như thể sự cấu tạo của tâm là một thực thể thanh bình vĩnh cửu và bất diệt. Một tâm thức đã thành tựu được sự bình lặng này có thể bắt đầu hành động, dù hành động một cách dữ dội và mãnh liệt, vẫn giữ được sự bình lặng căn bản - tự mình không tạo ra một cái gì, nhưng đón nhận từ Trên Cao và cho nó một hình thức tâm linh không cộng thêm bất cứ cái gì của riêng mình, một cách lặng lẽ, trầm tĩnh, dù với niềm hân hoan của Chân lý và quyền lực hạnh phúc và ánh sáng của con đường nó đi qua.”

Chúng ta đã thấy bệnh tật tâm linh của chúng ta do thói quen đồng hóa chúng ta với cái không phải là chúng ta mang lại. Tự ngã chúng ta thích nghi tất cả những loại mảnh vụn của Vũ trụ vào trong những sự vật người ta có thể nhìn thấy hay sờ mó. Trong những vật phụ thuộc này bản ngã chân thật của chúng ta xa lạ với chính nó, và vì mỗi một và tất cả giàng buộc chúng ta có thể tạo ra chúng ta phải chuộc lại bằng một sự sợ hãi tương đương, mà chúng ta phần nào đã ý thức được. Đức Phật dạy rằng chúng ta chỉ có thể lành mạnh chúng ta có thể thoát khỏi cái vòng Sinh Tử kinh khủng này khi chúng ta diệt trừ được những sự gia tăng đó.

Sự chế ngự của những vật phụ thuộc trên chúng ta sẽ yếu đi đến một mức độ nào đó bởi sự thực hành những qui luật lành mạnh của đức hạnh. Phật tử được khuyến khích thủ hữu càng ít chùng nào thì càng tốt chùng ấy, từ bỏ nhà cửa và gia đình, chuộng nghèo nàn hơn giàu sang, thích cho hơn nhận, v.v... Thêm đó, kinh nghiệm thiền định cũng hướng về mục tiêu này. Dầu rằng trạng thái nhập định tương đối ngắn ngủi, song ảnh hưởng của nó còn tiếp tục lay chuyển lòng tin tưởng vào thực tại tối hậu của sắc giới. Kết quả tất nhiên của sự tu tập thiền định đều đặn là những sự vật thế gian thường tục hiện ra như mộng, huyễn, bào ảnh, không có thực tính và chân tính mà người ta thường gán cho chúng. Tuy vậy người ta tin tưởng rằng giới và định tự chúng không thể hoàn toàn nhỏ rỗng và phá hủy nền tảng của niềm tin của chúng ta vào cá tính. Theo giáo lý của Cổ Phái Trí Tuệ, duy có Trí Tuệ mới có thể xua đuổi được ảo tưởng của cá tính ra khỏi tư tưởng

chúng ta, nơi mà nó đã tồn tại bởi một thói quen cố cựu. Không phải hành động, cũng không phải thiên định, nhưng chỉ có tư tưởng mới có thể trừ khử được ảo tưởng nằm trong tư tưởng.

Nếu tất cả những nỗi khổ đau của chúng ta có thể qui nguyên vào sự kiện chúng ta đồng hóa chúng ta với những vật phụ thuộc giả tưởng không phải thực sự của chúng ta, điều đó ám chỉ rằng chúng ta thực sự hoàn hảo hơn nếu không có những vật phụ thuộc này. Sự suy lý đơn giản và hoàn toàn minh bạch này có thể diễn tả một cách siêu hình hơn khi nói rằng cái thực sự là chúng ta đồng nhất với Tuyệt đối. Trước hết người ta khẳng định rằng có một thực tại cứu cánh⁴³, thứ đến có một điểm trong chúng ta nhờ đó chúng ta tiếp xúc với thực tại này. Thực tại cứu cánh, cũng còn được các Phật tử gọi là Pháp, hay Niết Bàn, được định nghĩa như cái gì hoàn toàn đứng bên ngoài sắc giới của ảo tưởng và vô minh, một thế giới không thể gỡ ra khỏi những dục vọng và tham lam. Đạt đến thực tại cứu cánh này bằng một cách nào đó là mục đích tối thượng đáng ao ước của đời sống theo Phật giáo. Ý tưởng Phật giáo về thực tại cứu cánh rất gần với khái niệm về “Tuyệt đối” của triết học, và khó phân biệt với khái niệm về Thượng Đế của những nhà thần học thần bí, như Denys l'Aréopagite và Eckhart. Niết Bàn được coi như *thiện tuyệt đối*, và Pháp, chân *tuyệt đối* theo nghĩa chúng chân và thiện hoàn toàn, bất khả tư nghị, và trong mọi trường hợp.

Những xác tín này tạo thành nền tảng của phần lớn phép thiên định và quán tưởng Phật giáo. Người ta phân biệt một thế giới vô vi với thế giới của pháp hữu vi. Chúng ta đau khổ bởi vì chúng ta đồng hóa chúng ta với những pháp hữu vi, và hành động như thể nếu cái gì xảy ra cho chúng cũng xảy ra cho chúng ta. Bằng thiên định và khổ hạnh thường trực, chúng ta phải khước từ và từ bỏ tất cả trừ cái cao cả nhất, là Vô vi pháp đơn độc. Nói cách khác, chúng ta phân hóa chúng ta với tất cả những pháp hữu vi. Người ta giả thiết rằng nếu chúng ta xếp đặt để hành động như vậy một cách thường xuyên và hoàn toàn, tự ngã chúng ta sẽ bị tiêu hủy, và Niết Bàn tự động thay thế. Dĩ nhiên, lộ trình này đòi hỏi chúng ta phải có một cái nhìn rất cao viễn về chúng ta. Chúng ta phải xấu hổ rằng con người chúng ta hiện tại quá thấp so với Vô vi pháp. Nó cũng đòi hỏi một trình độ táo bạo cao, bởi vì chúng ta phải rút bỏ tất cả những gì chúng ta ưa chuộng, trong niềm xác tín rằng chúng ngăn cản chúng ta đạt đến bản chất nguyên thủy không do hữu vi. Buddhaghosa nói: *“Tăng sĩ duyệt lại tất cả những kinh nghiệm hữu vi, coi như những kinh nghiệm nguy hiểm, xua đuổi chúng, giận ghét chúng, không thấy vui thú trong chúng. Giống như con thiên nga bằng vàng, thấy vui thú trong hồ nước đẹp dưới chân Hoàn sơn Hùng Vĩ trong dẫu Hi Mã Lạp-*

Sơn, cảm thấy ghê tởm khi phải sống trong một cái ao bẩn thỉu và đục lầy ở công một làng những kẻ thuộc giai cấp ty tiện, cũng vậy Du già sư không cảm thấy vui thú trong những sự vật hỗn tạp và hữu vi nhưng chỉ thấy vui thú trên thanh tịnh đạo”. Khả năng nhớ lại những ảnh tượng thiêng liêng mà chúng ta có trước khi sa xuống trần gian này được coi như những bước như nhất dẫn chúng ta trên con đường trí tuệ viên mãn.

Theo định nghĩa, Tuyệt Đối không có một liên lạc nào với bất cứ một vật gì. Đồng thời ý tưởng về giải thoát hàm chứa có một thứ tiếp xúc hay hợp nhất giữa Vô vi pháp và Hữu vi pháp. Ý tưởng này về phương diện luận lý không vững, và khi nghĩ về nó, những Phật tử khám phá ra vô số những nghịch lý và mâu thuẫn. Nếu Tuyệt Đối, như tuyệt đối, không có một liên hệ nào với thế giới này, nói rằng nó siêu vượt hay nội tại đều không không đúng cả. Thiên Tông Phật giáo đặt sự kiện này làm nền tảng của thiên định, bằng cách đòi hỏi đệ tử trả lời câu hỏi này: “*Phật tính có trong con chó này không?*” Dĩ nhiên Phật tính là Vô vi pháp, và con chó được đem ra thí dụ không phải là một thí dụ cao lắm của một vật thuộc pháp hữu vi. Câu trả lời đúng nhất là “*Có không*” nghĩa là “*Hoặc có và không*”, hay “*Vừa có vừa không*”. Chừng nào còn liên hệ đến Tuyệt Đối, không có thể nói gì về Tuyệt Đối, cũng như không thể làm gì cho Tuyệt Đối. Bất cứ một cố gắng nào làm lợi cho Vô vi pháp đều chỉ đưa đến một mỗi vô ích. Bất cứ một ý tưởng nào chúng ta tạo ra về Tuyệt Đối đều sai lầm ipso facto. Tuy nhiên, trong suốt một đoạn đường đáng kể dẫn đến *giải thoát*, một ý tưởng nào đó về Tuyệt Đối rất hữu ích khi được dùng như một hình thức hay tiêu chuẩn để đo lường giá trị và chiều rộng của kinh nghiệm chúng ta. “Tuyệt đối” này, đối tượng của một tư tưởng tạm thời và sai lầm tự nền tảng, lúc đó, trong sự tu tập, được đặt cạnh thế gian hữu vi, được coi như hoặc ở trong nó, hoặc ở ngoài nó. Nét đặc trưng của Cổ Phái Trí Tuệ là bất cứ ở đâu cũng nhấn mạnh tới siêu việt tính của Tuyệt đối, tới sự sai biệt sâu xa của nó với tất cả những cái chúng ta làm hay có thể cảm nghiệm ở trong hay xung quanh chúng ta. Phật giáo sau này, Phật giáo Đại Thừa đã sửa lại chủ trương khá phiến diện này, bằng cách nhấn mạnh vào nội tại tính của Vô Vi pháp. Cổ Phái Trí Tuệ hướng tới thực tại tối hậu bằng con đường Via Negativa, ở Ấn độ đã được yajnavalkya trình bày trong Upanishad (khoảng 600 tr. T.L.) và sau này Denys l’Areopagite du nhập vào Tây phương. Tuy nhiên, không bao giờ chúng ta được quên sự kiện rằng cuối cùng, Nirvana vẫn là cái gì không thể suy tưởng và lãnh hội được. Chỉ với tư cách một khái niệm có giá trị trị liệu, dầu rằng tự nền tảng sai lầm, nó mới có thể có ích lợi cho tư tưởng chúng ta, và đi vào sự tu tập thiên định trong một vài giai đoạn nào đó của sự tiến triển tinh thần.

Trong phép tu tập đích thực, lòng xác tín vào siêu việt tính của Vô Vi pháp được hiểu như sự phủ nhận hoàn toàn của sự vật của thế gian này như chúng ta biết chúng. Tôi phải mời độc giả tham khảo những chuyên thư về thiền định Phật giáo vì những chi tiết này, nhưng ở đây một cái nhìn tổng quát về phương pháp này không thể thiếu: Giả thử rằng chúng ta chán ngán thế gian như nó xuất hiện ra với chúng ta, chúng ta tự hỏi cái gì làm chúng ta chán ngán. Ba *tính chất* được coi như thu tóm hết những nét chán ngắt của thế gian này là: *Vô thường, khổ và Vô ngã*. Mọi sự ở trần gian này đều *vô thường*, thành, hoại không ngừng, hoàn toàn không thể tin cậy, suy vong, dầu chúng ta cố gắng thế nào để giữ chúng lại, *Về khổ đau*, tôi phải trở lại đoạn nói về đệ nhất Diệu đế ở chương I. Một Đề tài căn bản của Phật giáo là không có gì không bị ràng buộc vào trong ác pháp, dù là quá khứ hay hiện tại, thuộc về mình hay thuộc về người khác. Cuối cùng, tất cả đề *Vô ngã*, bởi vì chúng ta không thể thủ hữu nó một cách chắc chắn, chúng ta không kiểm soát nó được một cách hoàn toàn, và chúng ta không thủ hữu người có của, cũng không kiểm soát được người kiểm soát một cách đích thực. Người ta không xác nhận rằng sự phân tích kinh nghiệm thế tục này tự nó minh bạch. Trái lại, Phật giáo luôn luôn nhắc nhở rằng kinh nghiệm chỉ có thể chấp nhận sau một công trình tập luyện hăng hái, lâu dài trong sự quán tưởng có phương pháp. Khuynh hướng bình thường của chúng ta dẫn chúng ta tới chỗ chấp nhận sự thường tại tương đối của sự vật, hạnh phúc có trong cuộc đời và quyền năng, dù nhỏ bé, mà chúng ta chi phối những hoàn cảnh xung quanh và chính chúng ta. Duy những kẻ vô cùng nhạy cảm với đau đớn và khổ đau cả có một khả năng khước từ đáng kể mới có khuynh hướng tự nhiên đồng ý với sự phân tích Phật giáo. Nhưng, để thừa nhận hoàn toàn quan điểm Phật giáo và nhìn thế giới như họ, chúng ta phải sẵn sàng qua những suy niệm đã chỉ định, và chỉ những suy niệm này, như người ta quả quyết, mới tán trợ và ủ chín niềm xác tín rằng thế giới này hoàn toàn, tuyệt đối vô giá trị. Theo luận cứ này, chúng ta phải thừa nhận thiền định và những kết quả của nó.

Như vậy một mặt chúng ta có Thực Tại Cứu Cánh ở một giai đoạn nào đó của Chính Đạo, xuất hiện như cực lạc thanh bình, thường tại, không bị xáo trộn, trì ngự. Mặt khác, chúng ta có những pháp hữu vi, tất cả đưa đến "*vô thường, nối kết với khổ đau, và không thuộc về chúng ta*". Trong khi nhắc lại sự so sánh giữa hai bên, cuối cùng chúng ta trở nên hoàn toàn chán nản tất cả những ai có thể có ba đặc tính này. Không có gì có thể cho tự Ngã chúng ta niềm an ổn nó tìm kiếm. Không có gì có thể làm tiêu tan nỗi kinh hoàng của chúng ta. Lòng gớm ghét dành cho tất cả những pháp hữu vi sẽ mở cặp mắt chúng ta lớn hơn để nhìn chân tính của Vô vi pháp.

Tự Ngã bị tiêu diệt và còn lại Tuyệt Đối. Tất cả những ý tưởng về Tuyệt Đối làm nền cho thiên định được xác định được xác nhận như cái sườn nhà mà người ta sẽ bỏ đi một khi nhà đã hoàn tất.

---o0o---

SỰ SUY TÀN

Phật giáo thường nhấn mạnh đến tính cách vô thường của tất cả mọi sự trong thế gian, không thể hy vọng tôn giáo của họ là một ngoại lệ của cái luật chung này. Như tất cả mọi sự việc khác, Chính Pháp cũng phải suy đồi – ít ra tất cả những cơ sở mong manh mà nó đã có trong thế gian này. Nó chỉ đứng vững một thời gian rất ngắn trong tất cả sinh lực và sự tinh khiết của nó: rồi tiếp theo một thời kỳ suy tàn dài, và cuối cùng hoàn toàn biến mất cho đến khi có một cuộc phát lộ mới. Về vấn đề liên can tới thời hạn chính xác của Chính Pháp, người ta tính toán khác nhau. Trước hết, người ta nói đến một thời kỳ dài 500 năm; về sau, thời kỳ đó kéo dài tới 1.000, 1.500 hay 2.500 năm. Những Kinh Điển được thành lập giữa 200 năm trước công nguyên và 400 năm sau công nguyên có những đoạn mô tả về những giai đoạn của sự suy tàn Chính Pháp dưới hình thức *tiên tri*. Theo một văn kiện bằng tiếng Pàli, chư tăng chỉ có thể đạt đến Chính Đạo và trở thành A La Hán trong thời kỳ thứ nhất. Sau đó trái chính của đời sống linh thánh không còn ai với tới nữa. Đạo hạnh tồn tại ở thời kỳ thứ hai, sự hiểu biết uyên bác về Thánh Điển ở thời kỳ thứ ba, nhưng trong thời kỳ thứ tư chỉ có những biểu tượng bề ngoài, như đồng phục của chư tăng còn lại; sang đến thời kỳ thứ năm, duy những xá lợi còn được bảo tồn và tôn giáo biến mất khỏi trần gian. Một kinh khác tiên đoán rằng trong 500 năm sau khi Đức Phật Niết bàn, tăng sĩ và tín đồ có đủ sức để đạt tới sự phối hợp với Chính Pháp; trong giai đoạn 500 năm thứ hai, họ giỏi về thiên định; trong giai đoạn 500 năm thứ ba, họ giỏi về kiến thức uyên bác; trong giai đoạn thứ tư họ giỏi về sự thành lập tinh xá; và trong 500 năm sau cùng họ giỏi về chinh chiến và bút chiến. Lúc đó Tịnh Pháp không còn ai thấy nữa. Ở Trung Hoa, người ta thường chia ra làm ba thời kỳ. Trước hết 500 năm trong đó Chính Pháp được thi hành nghiêm túc và mang lại kết quả. Sau đó, 1000 năm Chính Pháp *giả mạo*, tiếp theo bởi một thời kỳ cuối cùng 1000 hay 3000 năm trong đó Chính Pháp suy tàn. Qua tất cả những sai biệt trong những bản tường thuật này, chúng ta nhận thấy có một lòng xác tín mạnh mẽ rằng sau 500 năm sẽ có một cơn khủng hoảng, một sự thay đổi rõ rệt tồi tệ xảy ra.

Toàn thể Phật giáo sau này tiếp tục trong bóng cái cảm thức suy tàn này. Kinh điển chứng cho điều ấy ở khắp nơi. Vào khoảng 400 sau T.L. khi Phật giáo bề ngoài còn rất hưng thịnh ở Ấn-độ, Vasubandhu đã kết luận bộ *Câu Xá Luận* nổi danh của ngài bằng cái nhận xét buồn bã này: “Đạo của Mu-ni đang thối hơi cuối cùng, đây là thời kỳ ác pháp hoành hành; kẻ nào muốn giải thoát phải tinh tấn”. Những thế kỷ sau, và khoảng 1.200 năm sau T.L., Pháp Nhiên (Ho-nen) ở Nhật Bản biện minh cho thái độ bỏ rơi sự tu tập của ông bằng cách quả quyết rằng thời đại của ông ta quá xa Đức Phật, thời đại quá suy đồi đến nỗi không ai còn có thể hiểu thấu đạo được minh triết thâm sâu của Phật giáo và hành vi tin tưởng đơn thuần vào Đức Phật là tất cả những gì người ta còn có thể làm được. Lại nữa vào thế kỷ 19, Sri Weligama ở Tích Lan quả quyết với Sri Edwin Arnold rằng người ta đã bị xa đọa khỏi trí tuệ xưa, và ngày nay không ai còn có thể tiến xa như các bậc Hiền nhân trong quá khứ.

Những điều kiện lịch sử bất lợi chỉ chịu trách nhiệm một phần nhỏ về cái cảm thức tuyệt vọng thối qua Giáo đoàn lúc công nguyên sắp khởi đầu. Những sự khó khăn sâu xa hơn thế. Ngay những phương pháp mà Cổ Phái Trí Tuệ bênh vực, bắt đầu mất nhiều hiệu lực vào khoảng 300 năm sau ngày Phật Niết Bàn. Vào thời kỳ Giáo hội mới bắt đầu, chúng ta nghe nói nhiều người trở thành A La Hán, một vài người với một sự dễ dàng lạ lùng. Trong những văn kiện sau này, những trường hợp được ghi nhận mỗi ngày một ít đi. Cuối cùng, như *tiên tri* đã trình bày trên, lòng xác tín rằng thời của các A La Hán đã qua rồi lan rộng. Gạo đã được lấy ra khỏi trấu. Học giả đã trực xuất thánh nhân, và đa văn đã thay chỗ cho thể hiện. Một trong những kinh điển của Nhất Thiết Hữu Bộ thuật lại câu chuyện buồn và kinh khủng về vụ sát hại vị A La Hán cuối cùng bởi tay của một trong những học giả này. Câu chuyện cho thấy rõ tính chất của thời đại đó.

Trước sự thất bại này, giáo hội phản ứng bằng hai cách. Một tông phái không thừa nhận lỗi giải thích mà Sàriputra đã dành cho giáo lý nguyên thủy và xây dựng một giáo lý mới (ch. V-IX). Một tông phái trung thành với quan điểm cũ trong khi đi đến một vài sự hòa giải thứ yếu. Vì sự suy đồi của nghị lực mà họ giải thích như sự suy đồi của đức tin, những phần tử của phái bảo thủ bắt đầu thay đổi từ truyền thống tụng đọc sang truyền thống văn tự. Ở Tích Lan, Kinh tạng Pàli lần đầu tiên được ghi bằng văn tự vào thế kỷ thứ nhất trước công nguyên. Một thay đổi khác cốt hạ thấp mức độ đạt mục đích. Trong những thế kỷ đầu tiên nhiều tăng sĩ ước nguyện trực tiếp Niết Bàn. Chỉ có những cư sĩ và những tăng sĩ ít tham vọng mới bằng lòng với hy vọng đầu thai vào một kiếp khác hơn. Nhưng từ khoảng 200 trước T.L.,

trở đi gần như tất cả mọi người đều cảm thấy rằng những điều kiện quá bất lợi để có thể đạt tới giác ngộ trong cuộc đời này. Vì thế không có gì đáng ngạc nhiên khi thấy vào thời ấy một truyền thống về Đức Phật tương lai, *Phật Di Lặc (Maitreya)*, được đưa lên bình diện thứ nhất. Maitreya (từ chữ *maitri*) tượng trưng cho *từ tâm*. Thánh truyện này một cách nào đó hứng khởi từ mặt thể luận Ba tư nhưng nó đáp ứng cho những nhu cầu của hoàn cảnh mới. Quả thực, Thượng Tọa Bộ tiếp nhận nó một cách không nồng nhiệt lắm, và Metteya không bao giờ chiếm một địa vị quan trọng nơi họ. Nhưng đối với Nhất Thiết Hữu Bộ và những tông phái của Đại Thừa, nó giữ một vai trò quan trọng càng ngày càng gia tăng. Theo vũ-trụ luận Phật giáo, trái đất trải qua những chu kỳ; trong một vài chu kỳ này, trái đất tốt đẹp hơn, trong những chu kỳ khác, nó sa đọa. Tuổi trung bình con người là dấu hiệu chỉ tính chất thời đại hấn sống. Nó có thể thay đổi từ 10 tuổi đến hàng trăm triệu năm. Vào thời Thích Ca, mức độ trung bình của đời sống là 100 năm. Sau ngài, thế gian hư hỏng, cuộc sống con người rút ngắn đi. Đáy sâu của tội lỗi và bất hạnh sẽ hiện ra khi tuổi trung bình của con người hạ xuống còn 10 tuổi. Diệu pháp của Thích Ca lúc đó sẽ hoàn toàn bị bỏ quên. Nhưng sau đó một cuộc đột khởi mới lại bắt đầu. Khi nào đời sống con người lên tới 80.000 năm, Di Lặc Phật lúc này đang ở cung trời của *Tự Tại Thiên* (Đâu Suất) (*Tushita*), sẽ hiện ra trên trái đất, lúc đó ở trạng thái màu mỡ lạ thường. Nó sẽ lớn hơn bây giờ. Một lớp cát vàng bao phủ nó. Cây cối đầy hoa thơm, hồ nước tinh khiết và châu báu ở khắp nơi. Tất cả mọi người đều đức độ và lịch sự, thịnh vượng và sung sướng. Dân cư sẽ rất đông đúc và đồng áng mỗi năm gặt 7 mùa. Những người ngày nay thi hành công quả, tạc tượng, xây tháp, cúng dường, sẽ hồi sinh làm kiếp người thời Di Lặc và đạt Niết Bàn nhờ ảnh hưởng của giáo lý của ngài, đồng nhất với giáo lý đức Phật Thích Ca mu ni. Như thế sự giải thoát đã trở nên một nguồn hy vọng cho tương lai không phải riêng cho cư sĩ mà cho cả tăng sĩ nữa.

Trong thời kỳ đầu tiên của sự suy tàn, Cổ Phái Trí Tuệ còn chứng tỏ có một đời sống tâm linh mãnh liệt. Giữa khoảng 100 trước T.L. và 400 sau T.L. chư tăng biên tập giáo lý thành kinh điển, và trước tác nhiều bài chú giải và bình luận về *Abhidharma*. Sau thời gian đó họ bằng lòng bảo vệ những gia sản quá khứ. Trong suốt 1500 năm sau, Cổ Phái Trí Tuệ chết dần mòn, như một cái cây cổ thụ hùng vĩ mất từng cành nhánh một cho đến khi chỉ còn trơ lại cái thân không. Giữa khoảng năm 1000 và 1.200, Phật giáo biến mất ở Ấn Độ, vì những hiệu quả hỗn hợp giữa những yếu kém của nó, cộng với sự hồi sinh của Ấn Độ giáo và sự ngược đãi của Hồi giáo. Nhất Thiết Hữu Bộ đã chiếm được những tiền đồn ở Trung Á và ở Sumatra, nhưng những tiền đồn này bị chiếm mất vào khoảng năm 800 khi Kim

cương thừa (Vajrayana) Mật Tông thay thế Tiểu Thừa ở Sumatra, và vào khoảng năm 900 khi Hồi Giáo chinh phục Trung Á. Mặt khác, Thượng Tọa Bộ tiếp tục hiện hữu ở Tích Lan, Miến Điện và Xiêm La. Phật giáo được Asoka (A dục vương) du nhập vào Tích Lan vào khoảng năm 250 trước T.L. Vào thời Trung Cổ Đại Thừa có nhiều tín đồ ở đây. Ngày nay, Thượng tọa bộ đã loại trừ tất cả những tông phái khác. Phật giáo được đưa vào Miến Điện vào thế kỷ thứ V, dưới hình thức Đại Thừa. Nhưng từ năm 1050 Thượng Tọa bộ trở nên càng ngày càng có ưu thế hơn, với tiếng Pali là thánh ngữ.

--- oOo ---

V - ĐẠI THỪA VÀ TÂN PHÁI TRÍ TUỆ

ĐẠI CHÚNG BỘ

Trong lịch sử tiên khởi của Giáo hội, những sự phân phái chủ yếu vì nguyên nhân địa lý. Chính Pháp khởi đầu ở Magadha (Ma Kiệt Đà) và từ đó bành trướng tới phương Tây và phương Nam. Vào khoảng 100 tới 200 năm sau Niết Bàn, một vài sự phân chia và đối kháng hình như phát triển giữa Đông và Tây. Vào thời A dục vương những mối bất hòa trong giáo Hội hình như đã dẫn đến sự ly giáo đầu tiên. *Thượng Tọa Bộ (Sthavira-vàda)* ly khai khỏi *Đại Chúng Bộ (Mahāsanghika)*, hay ngược lại. Thượng-Tọa Bộ là những người bảo thủ *đi theo giáo lý của các bậc Trưởng Lão*, trong khi khuynh hướng dân chủ hơn Mahà-Sanghika, *Đại chúng Bộ*, ủng hộ *Đại Chúng* gồm có chư tăng kiến thức kém hơn và cư sĩ tại gia chống lại *A La Hán Bộ* khắt khe và thủ cựu.

Nêu ra những yếu tố đích thực của sự ly giáo không phải là việc dễ dàng. Những văn kiện của một trong những phái liên hệ, nghĩa là của Đại Chúng Bộ, đã bị thất lạc gần hết. Một phần lòng kiêu hãnh và hiểm thù phe phái pha trộn vào trong tất cả những văn kiện mà chúng ta có. Điều chắc chắn là sự phân phái này xảy ra vào thời vua A-Dục, và có liên quan tới *năm thuyết* của một tăng sĩ tên là Đại Thiên (Mahàdeva). Đại Thiên đã thành công trong việc khêu mối phẫn nộ nơi những địch thủ của ông, những người mô tả ông như con của một thương gia, phạm tội loạn luân với mẹ, đầu độc cha, và rồi giết chết mẹ và một vài A La Hán. Sau khi làm tất cả những việc đó, ông cảm thấy hối hận, từ bỏ gia đình, tự thọ giới - một cách rất khác thường - và rồi sau đó buộc giáo hội chấp nhận *5 tân thuyết*⁴⁴. Hai điểm trong những điểm này trực tiếp công kích những A La Hán và gán cho chư vị một vài khuyết điểm, luân lý cũng như tinh thần. Một điểm quả quyết

rằng các vị A La Hán vẫn còn xuất tinh ban bêm. Điều đó cho thấy rằng đam mê của chư vị chưa hoàn toàn hết bởi vì các ngài vẫn còn bị cám dỗ và vẫn bị Ma vương quấy nhiễu. Thêm vào căn bản của đam mê, các ngài vẫn còn lại chút vô minh trong các ngài. Các ngài chưa phải là toàn tri đầy đủ, và do đó vẫn còn cái gì trở ngại tư tưởng của các ngài. Điểm thứ hai này trở nên rất quan trọng cho sự phát triển lý tưởng chính biến tri trong Đại Thừa (xem đoạn *Giải thoát*). Năm điểm của Đại Thiên chỉ là một cái cơ của chủ trương phân chia của Đại Chúng Bộ. Mặc dầu những lời các đối phương nói về họ, chúng ta không thấy lý do để tin rằng giáo lý của họ ít cổ điển hơn giáo lý mà chúng ta đã nói tới ở Chương IV. Nếu ở đây chúng ta không nói về họ một cách tỳ mỹ, chính là vì không có bao nhiêu để nói.

Đại Chúng Bộ trở thành khởi điểm của sự phát triển Đại Thừa bởi thái độ phóng khoáng, và bởi một vài thuyết đặc biệt của họ. Về tất cả mọi phương diện Đại Chúng Bộ khoan dung hơn đối phương của họ. Họ bớt nghiêm nhặt trong việc giải thích luật, bớt độc đoán đối với cư sĩ tại gia, và nhìn những khả năng tinh thần của phụ nữ và của tầng sĩ căn cơ kém hơn bằng cặp mắt thiện cảm hơn, và sẵn sàng coi là chính thống những tác phẩm trước tác sau này thêm vào kinh điển. Nhiều đặc điểm của lý tưởng Bồ Tát của Đại Thừa được tìm thấy lần đầu tiên nơi họ, ngoài ra một vài giới huân của họ có một tác dụng rất quan trọng về phương diện lịch sử là tách rời truyền thống Phật giáo ra khỏi đức Phật lịch sử, đề cao những lời dạy không còn tính cách cưỡng chế của ngài: *“Trong một âm thanh Đức Phật đã giảng thuyết tất cả những giáo lý của ngài”*. *“Ngài thấu hiểu tất cả mọi sự trong một khoảnh khắc”*. *“Nhục thể của Như Lai vô biên, quyền năng và sự trường sinh của ngài cũng vậy”*. *“Đức Phật không bao giờ chán giác ngộ những chúng sinh có linh giác và thức tỉnh đức tin tinh khiết trong họ”*. *“Đức Phật không ngủ cũng không mộng”*. *“Đức Phật luôn luôn thiền định”*. Những lời nói như thế này quả không phù hợp chút nào với người tên Gautama đã sống ở Magadha trước kia. Trong khi nhấn mạnh tới những tính chất siêu nhiên, hoặc siêu thế của Đức Phật trong đó ngài khác biệt tất cả thế nhân, họ đã dẫn tín đồ ra khỏi những hoàn cảnh lịch sử ngẫu nhiên của sự xuất hiện của ngài. Một vài tăng sĩ thuộc Đại Chúng Bộ còn đi xa đến chỗ chủ trương rằng Thích Ca Mu Ni không là gì khác hơn là một *sáng tạo pháp thuật*, nhân danh đức Phật Siêu thế gian, đã thuyết pháp. Nếu Đức Phật chỉ hiện hữu vào khoảng 500 trước Tây Lịch, ngài chỉ có thể thuyết pháp vào thời đại ấy, và toàn bộ giáo lý sẽ hoàn tất lúc ngài diệt độ. Nhưng nếu Đức Phật chân chính hiện hữu trong tất cả mọi thời đại, thì lúc đó không có lý do gì ngăn cản ngài tìm thấy trong mọi thời đại những công cụ để giảng thuyết. Như thế một sự phát triển giáo lý tự do và phóng khoáng đã

được bảo đảm, và những sự canh tân, dù cho người ta không thấy dấu vết trong toàn bộ Kinh điển hiện tiền vẫn có thể được biện minh như những phát lộ về nguyên tắc đích thực của Phật tính.

---o0o---

TIỂU THỪA VÀ ĐẠI THỪA

Một giáo lý mới được phát minh từ Đại Chúng Bộ. Tín đồ thoát đầu gọi nó là Bồ Tát Thừa (Bodhisattvayāna), và, sau đó, Mahā-yāna, *Đại Thặng* hay Đại Thừa. Đối lại, những tín đồ của Cổ Phái Trí Tuệ ngẫu nhiên nhận tên Hinayāna hay *Tiểu Thặng*, Tiểu Thừa. Đại Thừa tỏ ra *lớn* vì nhiều nguyên do - nhất là vì tính chất từ bi vô lượng, pháp không luận và vì mục đích vĩ đại không gì khác hơn Chính Phật tính mà nó theo đuổi.

Trong ý hướng nguyên thủy, Tiểu Thừa là một danh từ dùng để lảng mạt, và những người theo Đại Thừa thảo hoặc mới dùng tới. Họ thường coi đối thủ của họ như *Thanh Văn* và *Độc Giác Thừa* (*Bīch Chi Phật Pratyekabuddha*). Ngày nay khi ý nghĩa trừu tượng rộng rãi nguyên thủy chỉ được cảm thấy một cách nhẹ nhàng, danh từ Tiểu Thừa có thể dùng cho những mục đích mô tả, cũng vậy trong lịch sử nghệ thuật những tiếng như *Baroque*⁴⁵ hay *Rococo*⁴⁶ ngày nay là những tính từ mô tả, mặc dầu khởi thủy chúng diễn tả một thái độ phê phán nghệ thuật.

Chúng ta không có một ý niệm xác đáng nào về tỷ lệ giữa những người theo Tiểu Thừa và Đại Thừa ở Ấn Độ qua những thời đại khác nhau. Có thể Đại Thừa chỉ bắt đầu vượt Tiểu Thừa vào khoảng năm 800 sau T.L., khi Phật giáo đã hoàn toàn suy vong ở Ấn Độ. Khi đức tin Phật giáo đã lan tràn tới Trung Hoa, Nhật Bản và Tây Tạng, Đại Thừa lấn áp và đè bẹp gần như hoàn toàn Tiểu Thừa, mà ngày nay chỉ còn tồn tại ở Tích Lan, Diêm Điện, Cambodge và Xiêm La.

Đại Thừa và Tiểu Thừa cùng chung sống với nhau trong cùng những tinh xá, và trong một thời gian khá lâu cùng tuân theo những qui luật như nhau của Luật tạng. Nghĩa Tịnh (khoảng năm 700) viết về vấn đề này:

“Những người theo Đại Thừa và Tiểu Thừa cùng thực hành Luật tạng, cùng nhìn nhận ngũ giới, cùng theo một Tứ Thánh Đế. Người nào thờ phụng chư Bồ Tát và đọc những kinh điển của Đại Thừa mang tên những người theo Đại Thừa; những người nào không làm như vậy là Tiểu Thừa.” Đại Thừa và Tiểu Thừa định nghĩa những mối liên hệ giữa họ ra sao

? Kinh văn Tiểu Thừa không biết tới những người canh tân của Đại Thừa; hiếm khi những tác giả hay những giáo lý của Đại Thừa được nhắc đến trong cuộc tranh biện luận, nếu không phải là không bao giờ. Song một số đề tài của Đại Thừa đã được hấp thụ một cách ngấm ngầm.

Đến lượt Đại Thừa, không bao giờ đi đến một kết luận rõ rệt về mối liên lạc của nó với Tiểu Thừa. Trong những thế kỷ đầu tiên, cho tới năm 400 của công nguyên, chúng ta nghe nói rất nhiều đến hàng *Thanh Văn* và *Độc Giác Phật*. Rồi người ta mất dấu dần dần, cho đến khi Đại Thừa càng ngày càng trở nên độc lập về phương diện giáo lý, thuật ngữ và thần thoại. Trong những quan điểm đụng chạm tới giá trị tỉ đối của nhị “thừa”, những người theo Đại Thừa bị chi phối bởi hai khuynh hướng tình cảm mâu thuẫn. Khuynh hướng có tinh thần tông phái, liên kết với mỗi lo âu tự biện minh, với ý muốn trỗi vượt, tranh đấu chống lại lòng khoan dung, thiện hảo, nhún nhường. Sự tranh chấp này đưa tới tất cả mọi loại ý kiến mâu thuẫn, không bao giờ giải quyết được thực sự.

Có lúc người ta nói rằng *Phật Thừa* loại trừ *Thanh Văn Thừa*, có lúc người ta cho hai thừa đồng nhất với nhau. Đôi khi, những người theo Tiểu Thừa bị miệt thị, bị đe dọa lửa hỏa ngục, bị mô tả như “rom rác” hay tệ hơn nữa. Vào những dịp khác, người ta có một thái độ khoan dung hơn. Người ta sẽ “phản bội lời thề Như Lai” nếu người ta phải “tỏ ra khinh bỉ với những người theo đường Thanh Văn hay Độc Giác Phật, khi nói rằng: chúng ta rất khác biệt họ”. Nhất Thiết Hữu Bộ có ba Thừa (*gotra*) hay đường giải thoát khác nhau: trước hết, *Thanh Văn Thừa* đạt Niết Bàn bằng quả A La Hán; Độc Giác Thừa (*Pratyekabuddha*), là người “*độc-ngộ; nghĩa là đạt đến Giác Ngộ viên mãn, nhưng diệt độ mà không giảng chân lý cho thế gian*”. Cuối cùng là Vô Thượng Phật⁴⁷ chứng được *Vô Thượng Chính Giác* và giảng *Chính Pháp* cho kẻ khác. Mỗi cá nhân tùy theo quá khứ, tính tình, khí chất thuộc vào một trong ba thừa trên, và hẳn phải dùng những phương tiện thích hợp với căn cơ mình. Một số người theo Đại Thừa đồng ý để sự vật trong trạng thái này; nhưng những người khác nhấn mạnh đến sự kiện chỉ có một đường dẫn đến giải thoát - Phật Thừa hay Đại Thừa trong khi những Thừa khác không đi được bao xa. Chẳng hạn *Pháp Hoa* có câu “*hàng Thanh Văn Thừa tưởng họ đã đạt Niết Bàn. Nhưng Jina dậy họ và nói với họ: đó chỉ là trạm dừng chân tạm thời đó chưa phải là sự ngừng nghỉ cuối cùng. Đó là phương tiện Đức Phật dùng khi ngài giảng về phương pháp này. Không thể có Niết Bàn đích thực nếu không có chính biên tri. Hãy cố gắng đạt tới!*” Người ta nói với các vị A La Hán rằng, trái với niềm tin của

các vị, các vị chưa “hoàn tất nhiệm vụ”. Các vị phải tiếp tục cố gắng cho đến khi đạt được sự hiểu biết của một Đức Phật.

Những sự do dự của Đại Thừa liên quan tới giá trị tỉ đối của nhị Thừa hình như cho thấy một cảm thức trỗi vượt tông phái không thể nhập vào giáo lý Phật-giáo.

---o0o---

SỰ PHÁT TRIỂN KINH ĐIỂN

Giữa khoảng 100 trước T.L. và 200 sau T.L. Đại Thừa tung ra rất nhiều kinh điển (Sùtra). Nếu muốn nhớ điều này, người ta sẽ tìm thấy nó diễn tả một cách mãnh liệt trong *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh*⁴⁸ và trong *Kinh Duy Ma Sở thuyết*⁴⁹ cả hai đều đọc được trong bản dịch Anh ngữ⁵⁰ Chủ yếu của giáo lý mới được trình bày trong những tạng kinh bàn về Trí Tuệ Toàn bích (4). Danh từ Sanskrit là pro-JNÀ-pàramità, nghĩa đen “mang qua bên kia – Trí Tuệ” hay, như chúng ta nói, *Trí Tuệ Siêu Nghiệm*. Phật giáo trong mọi thời đại đều so sánh thế gian khổ đau, sinh tử này với một giòng sông đang bành trướng. Chúng ta đi ngơ ngẩn bên bờ bên này, bị dầy vò bởi muôn ngàn điều khó khăn, kinh hoàng. Trên bờ bên kia là Bỉ Ngạn, Thiên Đàng, Niết Bàn, nơi mà tất cả mọi khổ đau cũng như cá tính phân ly chấm dứt. Những điều viết về Prajnà-pàramità trườn uồn và không phải dễ hiểu. Trong khi Phật giáo nguyên thủy đến từ Bắc Ấn, từ vùng giữa Népal và Hằng Hà Prajnàpàramità phát sinh từ Đông Nam Ấn, miền cao nguyên Dekkan, giữa những sông Godavari và Kistna, gần Amaravati và Nagarjunikonda.

Giáo lý của những sùtra Đại Thừa và của Prajnàpàramità nói riêng, được phát triển dưới hình thức triết học và hệ thống trong Trung Quán Luận (*Mādhyamika*). *Madhyama* là “trung đẳng” và những bộ *Trung Quán Luận* là những bộ luận chủ trương *Trung Đạo*, giữa khẳng định và phủ định. Trường phái được thành lập, có thể vào khoảng năm 150 của Công nguyên, bởi Long Thụ (Nàgàrjuna) và Thánh Thiên (Āryadeva). Long Thụ là một trong những nhà biện chứng lanh lợi nhất của mọi thời đại. Dòng dõi Bà La Môn, ngài từ Berar đến Nam Ấn và hành động của ngài tác động trong Nagarjunikonda gần Amaravati, ở Bắc Ấn. Tên ngài được giải thích bằng thần thoại, theo đó ngài sinh ra dưới một cây *arjuna*, và những Nàga hay Xà thần hay rồng dạy dỗ ngài những mật học trong Long Cung dưới đáy biển. Lý thuyết của ngài gọi là *Sūnyavāda* hay *Không luận*. Ngài đã bỏ túc bằng một hệ thống luận lý những khái niệm trình bày trong những Sùtra về Trí tuệ

viên mãn mà ngài đã vớt, người ta nói vậy, từ âm phủ của những Nàga. Theo thần thoại, trong khi Thích Ca Mu ni thuyết pháp cho con người thuyết Thanh Văn thừa, ngài giảng ở thiên giới, đồng thời, một giáo lý sâu xa hơn, giáo lý trước tiên do rồng giữ, sau đó được Long Thụ mang xuống trần gian.

Phái Trung Quán này nở rộ phát triển ở Ấn Độ trong vòng 800 năm. Vào khoảng năm 450 của công nguyên nó tách ra làm đôi; một bên *Úng Thành (Prasangika)* giải thích giáo lý của Long Thụ như một thuyết hoài nghi phổ quát và chủ trì rằng lý luận của họ hoàn toàn có mục đích bác bỏ những ý kiến khác; bên kia *Trung Luận tam giáo (Svatantrika)*, chủ trương rằng sự biện luận có thể cũng thiết định được một vài chân lý thực nghiệm. Những Bộ Trung Quán luận biến mất ở Ấn Độ sau năm 1000, cùng với Phật giáo. Những tư tưởng chỉ đạo của họ còn tồn tại đến ngày nay trong hệ thống Vedānta của Ấn Độ giáo, trong đó chúng được sáp nhập vào bởi Gaudapāda và Sankara, những nhà sáng lập.

Những bản dịch *Prajñāpāramitā* đã gây một ảnh hưởng sâu đậm ở Trung Hoa từ năm 180 sau T.L. Những bộ *Trung Quán Luận* đã tồn tại trong vài thế kỷ, từ năm 400, hay 600 đến 900, như một tông phái biệt lập gọi là tam luận Tông. Năm 625 tông phái đến Nhật Bản, với tên Sanron, nhưng nó bị lu mờ trong một thời gian lâu dài. Thích nghi với những quan niệm về nhân sinh của Trung Hoa và Nhật Bản, giáo lý tiếp nối định mệnh của mình dưới tên Ch'an hay Zen (Thiền Tông).

---o0o---

CON NGƯỜI LÝ TƯỞNG CỦA ĐẠI THỪA, BỒ TÁT

Hai khai ngữ xuất hiện hầu như ở tất cả mọi trang kinh văn của đại thừa là chữ Bồ Tát (Bodhisattva) và không tính. Trước hết thế nào là một Bồ Tát (Bodhisattva) ? Đức Phật là một người đã Giác ngộ. Một Bồ tát theo nghĩa đen là một *người đang giác ngộ*. Đó là một Đức Phật tương lai, một kẻ ao ước trở thành một Đức Phật, nghĩa là một kẻ đã giác ngộ. Đó là nghĩa đen.

Người ta sẽ sai lầm khi cho rằng khái niệm Bồ tát là một sáng tác phẩm của Đại Thừa. Đối với tất cả Phật tử, mỗi Đức Phật là một Bồ Tát trong một thời gian lâu dài trước khi giác ngộ. Đặc biệt Nhất Thiết Hữu Bộ đã suy nghĩ rất nhiều về thừa của một Bồ Tát. *A tỳ đạt câu xá luận (Abhidharmakosa)* cho một hình ảnh rất đẹp về Bồ Tát hạnh:

“Nhưng tại sao chư Bồ Tát, một khi phát nguyện đạt Giác Ngộ tối thượng, lại dùng một thời gian quá lâu như vậy ?

Bởi vì sự giác ngộ tối thượng rất khó đạt tới; phải thu lượm rất nhiều trí thức và công đức, nghĩa cử anh hùng vô lượng trong suốt ba kiếp (kalpa) vô biên.

Người ta có thể hiểu rằng Bồ Tát tìm kiếm sự Giác Ngộ khó khăn này, nếu sự Giác ngộ này là phương tiện duy nhất để đưa đến giải thoát. Nhưng không phải như vậy. Vậy tại sao chư vị đảm nhận một trọng trách như thế ?

Vì lợi ích cho những kẻ khác; vì chư vị muốn cứu vớt chúng sinh khỏi đại dương đau khổ này. Nhưng đâu là lợi ích cá nhân các ngài tìm thấy trong lợi ích của chúng sinh ?

Lợi ích của chúng sinh chính là lợi ích của chư vị; bởi vì các ngài muốn như vậy.

Ai có thể tin được điều đó ?

Quả thực những người khô cạn tình thương, chỉ nghĩ đến mình, thấy khó tin được lòng vị tha của Bồ tát. Nhưng những người có từ tâm hiểu nó dễ dàng. Chúng ta chẳng thấy sao một số người nguội lạnh tình thương thấy thích thú trước nỗi đau khổ của những kẻ khác, dầu cho nỗi đau khổ ấy không có ích chi cho họ ? Cũng thế người ta phải chấp nhận rằng chư Bồ tát, cương quyết trong tình thương, thấy hoan hỷ giúp ích cho kẻ khác không chút lo âu vị kỷ. Chúng ta chẳng thấy sao những kẻ, không thấy bản chất đích thực của Pháp hữu-vi xây dựng cái tự nhận là Ngã, trói buộc vào những pháp này vì thói quen – hoàn toàn đến nỗi những Pháp này cướp mất nhân tính – và đau khổ muôn phần vì nỗi trói buộc này ? Cũng như thế người ta phải chấp nhận rằng chư Bồ tát, vì thói quen, tháo gỡ những Pháp kiến tạo cái tự nhận là lớn mạnh trong sự ân cần từ bi đối với những kẻ khác và sẵn sàng chịu muôn ngàn khổ đau vì sự ân cần này.”

Đó là ý tưởng của Đại Thừa, đã được tôi luyện dà dạn trong lòng những bộ phái Tiểu Thừa. Sự canh tân của Đại Thừa là đã biến chế ý niệm này thành một lý tưởng có hiệu lực đối với tất cả; đã so sánh A-La-Hán một cách bất lợi với Bồ Tát; đã tuyên bố rằng tất cả phải noi theo chư Bồ Tát chứ không phải A-La-Hán. Về A-La-Hán, Đại Thừa chủ trương rằng A-La-Hán chưa hoàn toàn rũ hết sự trói buộc đối với “ta” và “của ta”. A-La-Hán định đạt Niết Bàn cho chính mình, đã đạt được cho chính mình, nhưng những kẻ

khác vẫn còn đứng ở ngoài. Như thế người ta có thể nói rằng A La Hán vẫn còn phân biệt ta và người; như vậy, bằng một con đường ngoắt ngoéo, A La Hán còn giữ một vài khái niệm về mình với tư cách là khác biệt những kẻ khác - điều đó tố cáo tính cách bất khả thể hiện viên mãn chân lý Vô-Ngã của A-La-Hán. Hai đoạn trong Prajnàpàramita trình bày sự phê bình này một cách khá hùng hồn. Đoạn thứ nhất so sánh thừa của một Bồ tát với Tiểu thừa của một thanh văn nhằm qua A La Hán và của một Độc giác Phật đạt được sự Giác Ngộ rất hoàn toàn, nhưng cô độc như con tê giác, ngài chẳng thuyết pháp cho người khác.

“Những người thuộc Thanh Văn thừa và Độc giác Phật tu tập ra sao? Họ tự nhủ: Chúng tôi chỉ muốn chế ngự một cái ngã duy nhất, chúng tôi chỉ muốn đưa một cái ngã duy nhất tới Niết-Bàn. Lúc đó họ lo tu tập gieo thiện cảm để chế ngự mình, để bình trị mình, để Niết-Bàn hóa mình. Chắc chắn, Bồ tát không tu tập như vậy. Bồ tát phải tập luyện gieo trồng thiện cảm với ý tưởng này: tôi muốn đặt cái ngã của tôi vào trong Như Lai (=Niết Bàn) và, để giúp đỡ toàn thể thế gian, tôi muốn đặt tất cả vào trong Như Lai, tôi muốn dẫn thế gian vô lượng chúng sinh tới Niết Bàn.”

Trong Tây Tạng ngữ, danh từ *bodhisattva* được dịch là *Đấng Trượng Phu*. Những người Ky Tô giáo cũng chỉ phong thánh cho những người đã chứng tỏ có những đức tính *in gradu heroico*. Anh hùng tính của Bồ tát được Prajnàpàramitā nêu ra trong một đoạn khác bằng biểu tượng:

Giả thử có một vị anh hùng công trạng hiển hách ra khỏi nhà với cha mẹ, các em trai và em gái. Vì một vài cơ hội tình cờ, họ đi vào một cánh rừng hoang bao la. Những người thiếu khôn ngoan trong bọn họ hoảng sợ. Nhưng người anh hùng nói với họ không chút sợ hãi: “Đừng sợ! Tôi sắp đưa các người ra khỏi cánh rừng hoang kinh khủng này ngay bây giờ đây, và sẽ đưa các người tới nơi yên ổn.” Vì không sợ hãi, dũng mãnh, dịu dàng rất mực, từ tâm, can trường và đầy sức mạnh, ý nghĩ ra khỏi rừng một mình và bỏ lại thân nhân đằng sau không bao giờ đến với hắn. Trái với A La Hán, người ta chủ trương rằng chúng ta phải mang tất cả chúng sinh với chúng ta để Giác Ngộ, chúng ta không được bỏ rơi chúng cho số phận chúng. Vì tất cả chúng sinh cũng gần chúng ta như gia đình chúng ta vậy.

Điều mà con người phải làm là không được phân biệt giữa mình và những người khác và giúp đỡ mỗi người vào Niết Bàn trước khi đánh mất mình trong đó. Vậy Đại Thừa cho rằng A La Hán nhắm mục đích chưa đủ cao. Con người lý tưởng, mục đích của nỗ lực Phật giáo, dưới mắt họ không

phải là con người tự kỷ trung tâm, lạnh lùng, đầu óc hẹp hòi, nhưng Bồ tát với lòng từ bi bao la, người đã từ bỏ trần gian, nhưng không bỏ rơi chúng sinh ở đó. Trước kia trí tuệ được dạy là đức tính cho cả nhất, và từ bi, đức tính phụ thuộc, bây giờ từ bi đã vươn lên cùng hàng với trí tuệ. Trong khi trí tuệ của A La Hán phong phú trong việc giải thoát trong A La Hán cái phải giải thoát, nó lại có vẻ khô cứng trong những cái liên quan tới những phương tiện giúp đỡ mọi người. Bồ tát là người không những tự giải thoát, nhưng còn khôn khéo tìm cách tạo và làm nảy chồi những mầm mống tiềm ẩn của cây Bồ đề nơi những kẻ khác. Như kinh Prajñāpāramitā nói về điều ấy:

“Người làm những gì khó khăn là chư Bồ tát, những đáng trọng phu đã đạt Giác Ngộ tối thượng. Chư vị không muốn đạt Niết Bàn, riêng trái lại, chư vị đã khao khát đạt Giác Ngộ tối thượng, chư vị không run sợ trước sinh tử. Chư vị đã lên đường vì lợi ích của trần gian và hạnh phúc của trần gian, vì thương xót trần gian. Chư vị quyết định chúng tôi muốn trở thành một nơi an trú cho trần gian, một nơi ẩn náu cho trần gian, một nơi an nghỉ cho trần gian, sự đầm ấm tối hậu cho trần gian, những hòn đảo của trần gian, những ánh sáng của trần gian, những hướng đạo của trần gian, những phương tiện giải thoát cho trần gian.”

Lý tưởng của Bồ tát một phần do áp lực xã hội trên Giáo hội, nhưng rộng ra, nói liên kết với sự tụ tập những Vô lượng đã huấn luyện chư tăng không được biện biệt mình và người khác. Như chúng ta đã thấy, Phật giáo có hai phương pháp để giảm lược cảm thức chia ly nơi những cá nhân: một là sự gieo trồng vun xới những cảm xúc xã hội hay những tình cảm như từ và bi; phương pháp kia là hệ việc tại thủ đắc tập quán coi tất cả những điều người ta nghĩ, cảm hay làm như một hồ tương tác dụng của những sức mạnh vô ngã - gọi là pháp - tự tháo gỡ chậm rãi từ những ý tưởng như “tôi” hay “của tôi” hay “ngã”. Có một sự mâu thuẫn luận lý giữa phương pháp của trí tuệ, là phương pháp không biết tới cá nhân nào, nhưng chỉ biết có vạn Pháp, và phương pháp của tứ Vô lượng, mục đích vun xới những liên đới với những người được coi như những cá nhân. Sự thiên định trên các Pháp lam tiêu tan những kẻ khác cũng như tự ngã trong một hợp khối những pháp vô ngã và nhất thời; nó giảm lược nhân tính chúng ta vào năm nhóm hay loại, thêm vào đó một cái nhãn. Nếu trên trần gian không có gì ngoài những bó Pháp nguội lạnh và vô ngã như những nguyên tử - thành hoại trong chớp mắt, sẽ không có gì từ và bi tác dụng lên. Người ta không thể ao ước điều tốt lành cho nó, cũng như người ta không thể thương xót một Pháp - gọi là một “pháp-giới” hay một “nhãn căn”, hay một “nhĩ thức giới”. Trong những đoàn thể Phật giáo này nơi mà phương pháp của các Pháp được thực hành

một cách rộng rãi hơn những Vô lượng tâm, nó dẫn tới một sự khô khan tâm trí nào đó, tới sự xa cách, và thiếu hơi ấm nhân loại. Nhiệm vụ của Phật tử là thi hành cả hai phương pháp của các Pháp dẫn tới sự mâu thuẫn vô biên của tự ngã - bởi vì tất cả đều trở nên trống rỗng vì nó – cũng thế phương pháp của các *Vô lượng* đưa tới sự trải rộng vô biên của tự ngã - bởi vì người ta càng ngày càng đồng hóa với chúng sinh. Cũng như phương pháp của Trí tuệ chứng minh ý tưởng rằng không có bất cứ một cá nhân nào trên trần gian cả, cũng vậy phương pháp của Vô lượng lại mở rộng ý thức về những vấn đề cá nhân càng ngày càng liên quan tới nhiều người hơn nữa.

Vậy Đại Thừa giải quyết mỗi mâu thuẫn này ra sao ? Những triết gia Phật giáo khác những triết gia được nuôi dưỡng trong truyền thống Aristote ở chỗ họ không sợ, trái lại rất thích mâu thuẫn. Họ đề cập tới mâu thuẫn này, như tới những mâu thuẫn khác, bằng cách chỉ phát biểu nó trong một hình thức ương ngạnh và rồi họ để nó ở đó. Đây là một đoạn nổi tiếng trong Kinh Kim Cương để minh chứng cho điểm này:

“Này, Subhùti⁵¹! một Bồ Tát phải nghĩ rằng: “Có bao nhiêu chúng sinh trong vũ trụ chúng sinh – dầu chúng thuộc loài sinh từ trứng, hay sinh từ con, hay sinh từ nơi ẩm thấp, hay loài hóa sinh; dầu chúng thuộc loài có sắc, hay không sắc; dầu chúng thuộc loài có tướng (trí giác), không có tướng, hay loài chẳng phải có tướng cũng như chẳng phải không tướng – cho đến bất cứ vũ trụ chúng sinh nào có thể quan niệm được; tất cả đều phải được ta vắn vào Niết Bàn, vào trong cảnh giới Niết Bàn không để lại chút dấu tích gì. Và mặc dầu vô lượng chúng sinh đã được dẫn đến Niết Bàn như vậy, không có một chúng sinh nào được dẫn đến Niết Bàn cả. Tại sao vậy ? Nếu một Bồ Tát còn thấy có “chúng sinh”, Bồ Tát đã không được gọi là “Kẻ giác-ngộ” (=bodhi-sattva).”

Một Bồ tát là một tổng hợp của hai lực mâu thuẫn là trí tuệ và từ bi. Trong trí tuệ của ngài, ngài không thấy người nào; trong từ bi của ngài, ngài quả quyết cứu vớt tất cả. Khả năng phối hợp những thái độ mâu thuẫn này là nguồn gốc của sự vĩ đại, và của khả năng tự độ và tha độ của ngài.

---o0o---

KHÔNG TÍNH

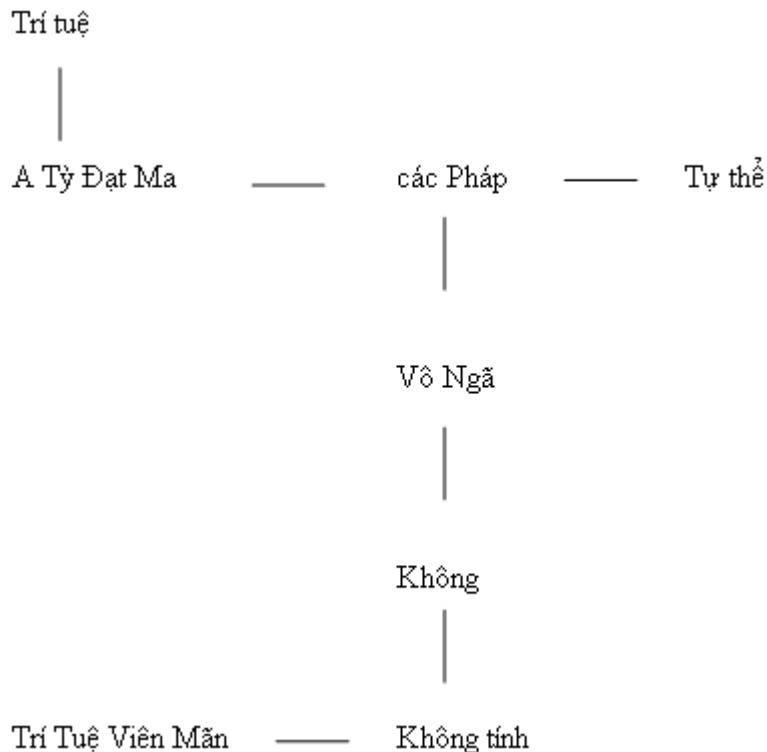
Hai điều, Kinh điển nói với chúng ta, cần thiết nhất cho một Bồ tát, và cho sự tu tập trí tuệ: *“Không bao giờ bỏ rơi chúng sinh và nhận chân bằng*

vạn pháp giai không.” Bây giờ chúng ta phải cố gắng lĩnh hội ý tưởng vô cùng quan trọng về *Không tính*.

Ở đây một lần nữa ngữ căn Sanskrit lại giúp chúng ta. Nó cho thấy chữ *Không* có thể dễ dàng trở thành một chữ đồng nghĩa với *Vô ngã* như thế nào. Cái mà chúng ta gọi là *Không tính* trong Việt ngữ là *'Sūnyatā* trong Phạn ngữ. Danh từ Sanskrit *'Sūnya* phát sinh từ ngữ căn *'SVI, làm phòng lên*. *'Sūnya* theo nghĩa đen là: *phòng lên*. Trong quá khứ xa xưa, tổ tiên chúng ta, với một bản năng tinh tế về bản chất biện chứng của thực tại, thường dùng cùng một cơ bản động từ để biểu thị hai phương diện đối kháng của một cục diện. Họ đặc biệt ý thức về nhất tính của những mâu thuẫn, cũng như về đối tính của chúng. Cũng như thế ngữ căn *SVI* – Hy văn là *KY* -, hình như diễn tả ý tưởng rằng cái gì có vẻ “phòng lên” ra bên ngoài lại “trống rỗng” bên trong. Điều này có thể chúng tỏ dễ dàng bởi những sự kiện của ngữ học ti giáo. Chúng ta có nghĩa *phòng lên* trong những chữ này của La văn: *Camulus* (đóng, chông) và *caulis* (thân (cây) cuống (hoa)). Chúng ta có nghĩa *trống rỗng*, cùng một ngữ căn, trong Hy văn *Kiolos*, La văn *cavus*. Như vậy con người chúng ta *phòng lên* chừng nào nó còn được cấu tạo bởi ngũ uẩn, nhưng nó cũng *trống rỗng* bên trong, bởi thiếu một trung ngã. Hơn nữa “phòng lên” còn có thể có nghĩa “chứa đầy cái gì xa lạ”. Khi một thiếu phụ “phòng lên” trong lúc mang thai – và ở đây người Hy Lạp lại dùng cùng ngữ căn *Kyo* –, nàng đầy bởi một thân thể khác, bởi một cái gì không phải của riêng nàng. Tương tự như thế, cá tính không chứa đựng cái gì thực sự thuộc về nó. Nó bị phòng lên bởi những yếu tố ngoại lai. Giống như hài nhi, thân thể ngoại lai phải bị trục xuất.

Đáng tiếc vô cùng khi những nghĩa rộng trừu tượng của đa tiếng *sūnyatā* bị mất đi khi chúng ta nói về *không tính*. Cửa mở rộng cho vô vàn những ngộ nhận. Nhất là đối với người không được khai ngộ, *không tính* này sẽ chỉ hiện ra như một hư vô giống hệt như trường hợp chữ *Nirvāna*⁵².

Mặc dầu trong nghệ thuật Phật *Không tính* thường được tượng hình bởi một vòng tròn trống-không, người ta không được coi không tính Phật giáo chỉ như một số không, hay một khoảng trống. Đó là một danh từ dùng để chỉ sự thiếu vắng của ngã, hay sự xóa bỏ ngã. Trong tư tưởng Phật giáo một vài ý tưởng liên hợp với nhau mà thường chúng ta không liên kết lại. Tôi vạch chúng ra đây trong một giản đồ:



Bồ-Đề-Đạt-Ma (Bodhidharma) một thiền sư Ấn Độ hay Ba-Tư, đến Trung-Hoa vào khoảng 500 sau T.L. diễn tả ý nghĩa của chữ một cách rõ ràng khi nói: “*Vạn pháp giai không, không có gì đáng ao ước hay đáng tìm kiếm.*”

Được dùng như một thuật ngữ những chữ *không* và *không tính* trong truyền thống Phật-giáo diễn tả sự phủ nhận hoàn toàn trần gian này bằng sự tu tập trí tuệ. Ý tưởng chính là sự xả-ly và từ bỏ, một sự thoái triệt và giải thoát hoàn toàn khỏi thế giới xung quanh chúng ta, trong tất cả mọi phương diện và đọc theo suốt chiều rộng của nó.

Những luận sư A-Tỳ-Đàm biết danh từ *không*, dùng nó rất hạn chế. Trong Thánh điển Pàli, chỉ có vài trường hợp. Tân Phái Trí Tuệ coi từ ngữ này như cây vừng mở tất cả mọi cánh cửa⁵³, và Long-Thụ đã khai thác triệt để những ẩn dụ của nó về phương diện nhận thức luận. *Không tính* ở đây có nghĩa là sự đồng nhất của có và không.

Trong hệ thống tư tưởng này, nghệ thuật vi diệu phá hủy bằng một tay cái người ta vừa làm bằng tay kia, được coi như phần tinh túy nhất của cuộc sống hữu hiệu. Hiền triệt Phật giáo được mô tả như một thứ Penelope trung thành, kiên nhẫn chờ đợi sự trở về của Ulysse Giác ngộ. Ngài thực sự không

bao giờ được “có” cũng như “không” về bất cứ một việc gì. Nhưng, nếu một khi ngài nói “có” ngài lại phải nói “không”. Và khi ngài nói “không”, ngài cũng đồng thời phải nói “có”.

Không là cái đứng giữa khẳng định và phủ định sinh và diệt, thường và đoạn⁵⁴. Mầm mống của ý tưởng này được tìm thấy trong giáo huấn nguyên thủy, mà kinh điển của mọi bộ phái đều truyền đạt. Đức Phật nói với Katyàna rằng thế gian thường xây dựng quan điểm trên hai điều, sinh và diệt. “Có” là một cực đoan; “không có” là một cực đoan khác. Giữa hai giới hạn đó, thế giới bị cầm tù. Thánh nhân siêu vượt sự giới hạn này. Tránh cả hai cực đoan. Như Lai giảng chính Pháp trong khoảng giữa, nơi duy nhất chân lý có thể được tìm thấy. Pháp này bây giờ được gọi là không tính. Tuyệt đối thể là không tính và vạn Pháp giai không. Trong không tính, Niết Bàn và thế gian trùng hợp, chúng không còn sai khác, nhưng là một.

Hiện nhiên thuyết Vô ngã (Anattà) đi ngược với công ý. Những luận sư của cỗ phái Trí tuệ đã chấp nhận sự đưng độ như không thể hòa giải được bằng cách phân biệt hai loại chân lý: Chân đế hệ tại những phát biểu về *các pháp, tục* để nói về người và sự vật. Những *cứu cánh* (ultimate events) của bộ phái này có chức vụ hệt như những nguyên tử, tế bào và thực thể, thường bị quên trong đời sống thường nhật, nhưng những mệnh đề của khoa học hiện đại đặc biệt hay viển đần. Tân Phái Trí Tuệ còn mang khái niệm về *Chân đế* đi xa hơn một bước nữa. Nó bây giờ được tìm thấy trong liên quan mật thiết với một thực thể tối hậu, là Tuyệt đối thể trong không tính của nó. *Chân đế* không còn có nghĩa là chân lý *khoa học* nhưng *huyền học*. Rõ ràng trong ý nghĩa này bất cứ cái gì chúng ta có thể nói rất ráo đều phi thực. Không tính không thể là đối tượng của một tin tưởng khẳng định. Chúng ta không thể vươn tới nó, và dầu chúng ta có thể, chúng ta sẽ không nhận ra nó, bởi vì nó không có đặc điểm. Tất cả mọi giáo lý, ngay cả Tứ thánh đế, rất ráo đều sai lầm, bằng chứng của vô minh. Lý thuyết che đậy Ánh Sáng Vô Ngôn của đấng Độc Giác, và chúng chỉ đúng một cách thường tục, theo nghĩa chúng phù hợp với những khả năng lĩnh hội những kinh nghiệm tâm linh khác nhau của mọi người. Để thích hợp với những khuynh hướng và căn cơ của chúng sinh, giáo lý có thể và bắt buộc phải thay đổi đến vô cùng.

Giáo nghĩa của không tính thường được diễn tả bằng biểu tượng. Cỗ Phái Trí Tuệ đã so sánh trần gian quanh chúng ta này với một đám bọt nước, một ảo tưởng, một ảo ảnh, một giấc mộng, một màn ảo thuật⁵⁵. Những cái biểu tượng có mục đích làm sáng tỏ quan niệm cho rằng thế gian tương đối

không quan trọng, vô giá trị, giả dối và không có thực thể. Các thi sĩ ở Tây Phương cũng thường dùng những tỉ dụ tương tự với một ý tưởng tương tự:

“But what are men who grasp at praise sublime

But bubbles, on the the rapid stream of time,

That rise and fall and swell and are no more

Born and forgot, the thousand in an hour.”

(Nhưng cái người đời thường chụp lấy ca ngợi

Chỉ là bọt nước trên giòng thời gian chảy xiết

Lên xuống sủi bọt và không là gì hết

Sinh ra và bị lãng quên, mười ngàn lần trong một giờ.)

Hay, đoạn nổi tiếng hơn nữa:

“The world is but a fleeting show

For man’s illusion given;

The smiles of joy, the tears of woe

Deceitful shrine, deceitful flow –

Theres nothing true but heaven.”

(Thế giới chỉ là một màn ảo thuật

tạo ra vì ảo tưởng của con người

Những nụ cười hân hoan, những giọt nước mắt đau buồn,

Vẻ hào nhoáng giả dối, sự tuôn trào giả dối

Không có gì thực ngoài Thiên đàng.)

Khi Tân Phái Trí Tuệ, đến lượt nó, so sánh các Pháp với một giấc mộng, một âm hưởng, một hình bóng, một ảo ảnh, hay một màn ảo thuật, nó dùng trong một ý nghĩa chuyên môn hơn. Tuyệt đối duy nhất không phụ thuộc vào bất cứ cái gì; nó là thực thể cứu cánh. Bất cứ sự vật tương đối nào đều tùy thuộc một cách cơ năng vào những sự vật khác, và chỉ có thể hiện hữu, và quan niệm được trong và qua những tương quan với những sự vật khác. Tự nó, nó không là gì hết, nó không có thực thể nội tại riêng biệt. “*Một món tiền đi vay không phải là vốn riêng.*” như Candrakirti nói. Nhưng nếu mỗi và mọi vật “*không có tự thể,*” và không thực sự hiện hữu giống như “*cô con gái của một trinh nữ không sinh sản khắc trên đá*”, làm cách nào chúng ta có thể nhìn, nghe và cảm thấy những sự vật thực sự không có xung quanh chúng ta ? Những tỷ dụ của một giấc mơ, v.v... dành để trả lời cho câu hỏi này. Người ta nhìn thấy một màn ảo thuật, hay một ảo ảnh, người ta nghe thấy âm hưởng, người ta mơ một giấc mơ, và tuy vậy cả thầy chúng ta đều biết rằng sự hiển hiện ảo thuật chỉ là trò đánh lừa (xem cuối chương VII), không có nước thực trong ảo ảnh, âm hưởng không đến từ tiếng người, và âm hưởng đó không phải là ai nói, và vật mà người ta yêu quý, ghét bỏ và sợ hãi trong một giấc mơ không thực sự có.

Nhiều sự ngộ nhận về quan niệm của Trung Quán luận về không tính đã tránh được nếu những từ ngữ được dùng như đồng nghĩa với nó có đầy đủ hiệu năng. Một trong những đồng nghĩa hay được dùng nhất là *Bát-Nhị*. Trong thuyết trực quan toàn bích mọi nhị nguyên tính đều bị phá hủy, đối tượng không khác chủ thể, Niết Bàn không khác thế gian, sinh không còn là một cái gì biệt lập với diệt. Sự biện biệt và phức tính là những dấu triện của vô minh. Từ một quan điểm khác, không tính được gọi là *Như Lai* bởi vì thực tại như thế nào người ta chấp nhận như thế, không phủ bất cứ một ý tưởng nào trên nó.

Những phát biểu của các triết gia Đại Thừa về chân tri hết mâu thuẫn và phi lý khi người ta ý thức được rằng chúng nhằm mô tả Vũ trụ như nó xuất hiện ở trình độ diệt ngã hoàn toàn, hay từ quan điểm của Tuyệt Đối. Nếu mô tả thế gian này như nó xuất hiện trước Thượng Đế là một công việc đầy ý nghĩa và thuần lý. Meister Eckhart và Hegel đã thử làm một việc tương tự. Tác phẩm của các ông cũng gợi ra cho người ta thấy rằng ý hướng của Thượng Đế không phải lúc nào cũng dễ hiểu.

SỰ GIẢI THOÁT

Sự giải thoát như Tân Phái Trí Tuệ hiểu, có thể thâm vào ba phủ định – *Vô-đắc, Vô-thụ, Vô-sở-y* và một thuộc từ khẳng định – *Chính-biến-tri*. Người ta đã dùng rất nhiều lý lẽ để chứng minh rằng Niết Bàn không thể đạt tới, sự giải thoát không thể thực hiện và cuộc chiến đấu trường kỳ và lao khổ của Bồ tát thực sự không đưa đến đâu hết – “*Trong không tính không có thủ đắc cũng như không có vô-đắc*”. Vô-vi-pháp theo định nghĩa không có bất cứ một liên lạc nào với bất cứ một sự vật gì, hay, như Kinh điển viết, Vô-vi-pháp tuyệt đối cô lập và cô độc. Do đó không một ai có thể có bất cứ một thứ liên lạc nào với nó, đừng nói thủ đắc hay chiếm hữu được nó. Hơn nữa, không bao giờ người ta có thể biết rằng mình đã đạt Niết Bàn. Không tính không có đặc tính, không có dấu hiệu, không có bất cứ cái gì nhờ đó người ta có thể nhận ra, và như vậy, chúng ta không bao giờ có thể biết chúng ta có hay không có nó.

Vô đắc trong thực tế tương đương với diệt-ngã, hoặc quên mình trong một sự buông thả (xả ly) hoàn toàn. Đặc tính của những đức tính cao cả nhất là người ta không thể ý thức về chúng mà không đánh mất chúng. Tính đơn giản và khiêm tốn cũng vậy. Người ta không thể chủ định tập thành tính đơn giản tự nhiên cũng như không thể suy nghĩ về tính khiêm nhường mà không sinh kiêu ngạo. Người ta không thể nói rằng người ta đã đạt Niết Bàn mà không phân biệt giữa mình và Niết Bàn, giữa trạng thái trước và trạng thái hiện thời của mình, giữa Niết Bàn và chẳng phải Niết-Bàn. Và tất cả những phân biệt này là dấu hiệu của chính cái vô minh đã ngăn không cho người ta đạt tới bờ bên kia.

Quả thực ngay trong sự sử dụng ngôn ngữ đã hàm chứa một sự nguy hiểm cố hữu: bất cứ một phát biểu nào hình như cũng là sự khẳng định về một cái gì đó. Trong một hệ thống trong đó *Vô-thụ* là một trong những dấu hiệu của giải thoát, người ta phải luôn luôn nhớ rằng nó không được đưa ra như một lý thuyết rõ ràng hay một hệ thống siêu hình: “*Điều Pháp này không phải là một đấu trường cho những luận lý gia*”. Học thuyết về không tính không được giảng dạy để ủng hộ một lý thuyết này chống lại những lý thuyết khác, nhưng để thoát ra ngoài tất cả những lý thuyết nói chung. Vì vậy người ta sẽ rất bất công với ý hướng của Tân Phái Trí Tuệ nếu người ta coi không tính như một thứ Tuyệt Đối Thế đằng sau hữu vi thế gian, như một thứ nền tảng cho nó, như một thứ neo cho chúng ta. Chắc chắn không phải như vậy – “*Niết Bàn chẳng khác sinh-tử*”. Nó quyết không phải là một thực tại biệt lập. Đồng thời mô tả nó như một Nhất Nguyên luận siêu hình

chống lại đa nguyên luận của Nhất Thiết Hữu Bộ cũng là một lối nguy hiểm. Quả thực Trung Quán luận thường được trình bày như vậy trong những cuốn Triết Học giáo khoa. Nhưng đặt một Nhất thể chống lại Phức thể là đi ngược lại với tinh thần của một học thuyết đã cố tránh không để rơi vào nhị nguyên luận. Tâm trí của Long Thụ tế vi hơn những lối triết lý này nhiều. Không tính không-khác có và không, và chân lý sẽ thoát khỏi chúng ta khi chúng ta nói “nó là”, và chúng ta nói “nó không phải là”; nhưng nó nằm ở đâu đó giữa hai điều này. Người nào *trụ trong không tính* không có một thái độ tích cực cũng như tiêu cực với bất cứ một sự việc gì. Học thuyết của Long Thụ không phải là một học thuyết siêu hình nhưng nó tả một thái-độ thực nghiệm của *vô-thụ* (bất-quyết) duy nhất có thể bảo đảm một hòa bình lâu bền. Không có gì xa lạ với tâm tính của một hiền triết hơn là tranh hay ủng hộ hoặc chống lại một điều gì. Tính nhu hòa này của chân hiền triết là mầm mống của Trung luận biện chứng. Nó đã được diễn tả rõ ràng ngay trong những kinh điển trước Long-Thụ. Người ta đã tìm thấy nó rõ ràng và chắc chắn trong Kinh Tập (Suttà Nipata) (đoạn 796-803). Và trong Tương Ứng Bộ (Samyutta Nikàya), Đức Phật thuyết: “*Ta không tranh với thế gian, nhưng thế gian tranh với ta, bởi vì kẻ nào biết chính Pháp không bao giờ tranh với thế gian. Và cái mà những bậc thức giả trong thế gian coi như vô-sinh, ta cũng giảng là vô-sinh. Và cái mà thức giả trong thế gian coi như hữu sinh, cái đó, ta cũng giảng như hữu sinh*”. Mục đích của biện chứng pháp Long-Thụ là không đi đến bất cứ một kết luận xác định nào hết⁵⁶, nhưng phá hủy tất cả mọi ý kiến và giản lược tất cả mọi tin tưởng tích cực đến chỗ phi lý.

Tân Ước nói với chúng ta một cách vắn tắt trong một câu ngắn: “*con của loài người không có chỗ tựa đầu.*” Với một lối diễn tả biến đổi gần như vô cùng, Tân Phái Trí Tuệ giảng thuyết về *Vô-sở-y*. Đầu mối của giáo lý nằm trong sự quan trọng của nỗi xao xuyến trong cuộc đời chúng ta. Nỗi xao xuyến này cưỡng bách chúng ta phải thường trực bám víu vào một cái gì khác chúng ta. Chúng ta đeo hết người này đến người kia và không có điều gì làm chúng ta kinh hoàng hơn là hoàn toàn cô đơn, đối diện với mình, không có cả ý nghĩ về một điều gì đó để ẩn trốn. Để được giải thoát, chúng ta phải lần lượt liệng những chiếc nạng này, và học nhìn mà không được run sợ không tính của tâm hồn chúng ta, như nó trần trụi với chính nó. Khi chúng ta đi đến trạng thái như vậy, không có bất cứ một sự chống đỡ vững vàng nào, không có bất cứ một hy vọng còn con con nào, lúc đó người ta sẽ nói với chúng ta “*không được nương tựa vào bất cứ một điều gì ngoài trí tuệ viên mãn*” hay vào *không tính* thì cũng vậy.

Trên một quan điểm tích cực, sự giải thoát được tả như *Chính biến tri*. Tham vọng trở thành chính biến tri này khá lạ lùng đối với chúng ta và cần đôi lời giải thích. Nó là kết quả của một sự phát triển song phương, mà một mặt, biến Niết Bàn tận cùng của Phật tính thành một mục đích mà tín đồ phải vươn tới, và mặt khác, đề cao chính biến tri như biểu hiệu chính yếu của một Đức Phật. Khía cạnh thứ nhất, như chúng ta đã thấy, bao hàm trong lý tưởng Bồ tát. Vậy theo ý nghĩa nào Đức Phật được coi như chính biến tri? Đại Thừa tuyên bố rằng Đức Phật chính biến tri theo nghĩa hẹp nhất của danh từ. Bằng sự hiểu biết phóng khoáng, ngài biết tất cả những phương diện của đời sống, trong tất cả những chi tiết của nó, một cách đúng đắn. Dĩ nhiên những tâm trí có giới hạn không thể hy vọng hiểu được những việc làm của một trí tuệ vô biên. Những tư tưởng của Đức Phật, về phương diện phẩm chất, quả thực, khác tư tưởng của chúng ta một trời một vực. Đó là những tư tưởng tuyệt đối tư tưởng về một Tuyệt-Đôi. Xét kỹ, tư tưởng của Đức Phật đúng ra không phải là tư tưởng chút nào, bởi vì một tư tưởng vô vi không thể bị bao hàm trong *uẩn* của thức, và bởi vì nó không cách biệt với đối tượng của nó, nhưng đồng nhất với nó. Trong tất cả mọi trường hợp, chính biến tri không thể gán cho Đức Phật chừng nào ngài chỉ là một con người, hay cả khi ngài còn ở trong “báo thân”, nhưng nó chủ yếu nối kết với Đức Phật với tư cách một nguyên lý tâm linh thuần túy, với *Pháp thân* của Đức Phật. Không phải tất cả Phật-tử đều tin rằng chính biến tri chặt chẽ của Đức Phật cần phải có để phong cho tôn giáo của ngài thế giá cần thiết. Nếu ngài biết tất cả những gì quan yếu cho sự giải thoát, điều đó đủ để làm ngài trở thành một người hướng đạo đáng tin cậy. Trong một vài đoạn trong Kinh điển thuộc văn hệ Pali, quả thực, Đức Phật công khai chối bỏ bất cứ một thứ toàn tri nào khác. Đại Thừa, mặt khác, giải thích, rằng trong khi chính biến tri của Đức Phật trước hết hệ tại những phương tiện đạt Niết Bàn và giải thoát mà ngài biết, ngài cũng còn hiểu tất cả mọi sự việc không trừ điều gì, gồm cả những yếu tố không cần thiết như số lượng của côn trùng trên thế giới. Nếu Đức Phật khuyết điểm về phương diện này, ngài sẽ bị bối rối bởi những sự vật bên ngoài lãnh vực hiểu biết của ngài và ngài sẽ không thể đồng nhất với Tuyệt-Đôi.

Gạt ra ngoài những hàm ngụ triết lý của vấn đề này, sự tìm kiếm chính biến tri, theo một quan điểm thực dụng, đồng nhất với sự tìm kiếm diệt-ngã, và do đó đưa nó ra làm cứu cánh của đời sống tâm linh là một điều rất có ích. Nếu đặt chúng ta vào điều kiện tự nhiên của chúng ta, có thể chúng ta phải đồng ý rằng chúng ta không có ước muốn đặc biệt trở thành hoàn toàn chút nào. Với một người đi tìm chính Pháp trung bình, toàn-tri chắc chắn không phải là một trong những quả, nó không phải phần thưởng

mà hẳn thực sự tìm kiếm. Tình trạng mà người ta thường mong đợi trong sự theo đuổi chính Pháp có thể vạch rõ, theo tôi, bằng ba đặc tính chính sau: 1. Ngăn ngừa đau đớn thể chất; 2. Giải thoát khỏi sợ hãi, xao xuyến, lo ngại bởi sự từ bỏ của tất cả những trói buộc vào tự ngã, và của những hậu quả của nó, như sự chết; 3. cuối cùng, một vài hy vọng trở thành trung tâm hay trụ sở của một sức mạnh bình thân và tinh tuyền có thể chế ngự xua đuổi được thế gian. Sử liệu cho thấy rằng trong giáo hội Phật-giáo cổ thời ở Ấn-Độ, chúng là những động cơ thúc đẩy những cố gắng của một phần đáng kể của tầng đoàn. Trước tâm trí họ là một lý tưởng của trạng thái *lãnh đạm*, gần như lý tưởng *apatheia* của phái Khắc Kỷ. Chính để chống lại họ mà Đại Thừa nhấn mạnh chủ trương Chính biến tri. Nếu bạn luôn luôn bị ước muốn trốn thoát những xấu xa tội lỗi của thế gian chế ngự, ý tưởng của bạn về diệt ngã rất có thể đi đến chỗ giống như một giấc ngủ không mộng triền miên. Nhưng Đức Phật là một người luôn luôn thức tỉnh, và trong Sanskrit ngữ căn BUDH biểu thị cả hai điều *thức* và *giác*. Đó là lý do tại sao Đại Thừa nâng Chính biến tri lên hàng mục đích phổ quát.

Hơn nữa, đức tính của Chính biến tri rõ rệt nằm trong sự kiện tôi không có một mảy may ước muốn nào về nó. Không có một bản năng nào bắt buộc chúng ta phải tìm toàn tri. Với tư cách là một mục đích, nó hoàn toàn xa lạ với tính chất tự nhiên của chúng ta. Hiện nhiên chúng ta đối diện với một mâu thuẫn: Mục đích của tôi, một tín đồ của Đạo pháp, bắt buộc phải hấp dẫn đối với tôi, bởi vì nếu không tôi sẽ cố gắng vươn tới nó. Cái tôi hiện tại ở đâu, mục đích ở đó, và tất cả những gì nó đánh giá trị và hiểu, đã ngừng hiện hữu, và không thể thấu nhập. Thực là một điều khôi hài cho tôi, cũng như cho bất cứ người nào khác, làm bộ nghiêm trang muốn biết tất cả mọi chi tiết của toàn thể vũ trụ. So với vũ trụ bao la, toàn thể nhân loại không bằng một chấm rêu nhỏ trên hòn đá cuội trong Đại Tây Dương so với chính Đại Tây Dương. Tôi còn nhỏ hơn thế biết bao nhiêu. Chính biến tri và tôi không bao giờ có thể gặp nhau. Nhưng khi tôi không còn là tôi nữa, tất cả đều có thể xảy ra.

Bằng lòng chấp nhận mâu thuẫn này không phải là một việc dễ dàng, nó chống lại bản chất chúng ta. Với những con người được cấu tạo như chúng ta, quan niệm mục đích của mình như một cái gì cần phải xâm chiếm – như một con bướm bướm bị bắt trong vợt, hay như một trưng mục để ra lời ở ngân hàng là một cám dỗ. Chúng ta thích một sự giải thoát, theo lời Eckhart, chúng ta có thể “*gói trong một tấm mền, và đặt dưới một chiếc ghế dài*”. Để sửa sai thái độ cố gắng đạt đến mục đích như một cái gì ở ngoài đó, người ta phải nói rằng mục đích không là gì hết, nghĩa là không tính

hoặc sự đồng nhất của có và không. Hoặc, ngược lại, người ta có thể nói nó là tất cả, không phải tổng số của các vật, nhưng toàn thể của các vật vừa bao gồm lại vừa loại trừ mỗi cá vật. Hiện nhiên không thể suy tưởng được, nhưng trong toàn tri đối tượng đồng nhất với chủ thể của nó. Làm tất cả mọi sự, không ý thức làm bất cứ điều gì. Nghĩ tất cả mọi sự, và không có ý thức về bất cứ điều gì. Tranh đấu cho tất cả mọi sự, và bằng lòng không bao giờ đạt tới chúng. Đó là phép lạ chúng ta phải tự thành để thoát khỏi chúng ta. “*Kẻ nào không tự luyện tập mình để nắm lấy toàn tri, kẻ đó tự luyện tập mình trong toàn tri, kẻ đó sẽ tiến bộ trong toàn tri.*”

---o0o---

NHỮNG BƯỚC SONG HÀNH

Những tư tưởng của Prajnàpàramitā và Trung Quán luận có thể lạ lùng đối với người Âu châu, vì hoàn toàn đứng ngoài dòng truyền thống triết học của chúng ta. Vì thế, tưởng cần phải nhắc nhở độc giả rằng đây không phải là một hiện tượng đặc biệt Ấn Độ, nhưng thế giới Địa-Trung-Hải biết, hay đã biết một số những phát triển tương tự.

Thái độ phi lý thuyết của Trung Quán chẳng hạn, có một sự song hành đặc biệt trong thuyết tự nhận *Hoài nghi Hy Lạp*. Người sáng lập ra trường phái này là Pyrrhon ở Elis (khoảng 350. tr.T.L.) Ngoài trừ sự nhân mạnh về Chính biến tri, quan niệm về cuộc đời của trường này tương đương với quan niệm của Trung Quán một cách chặt chẽ trong mọi chi tiết. Pyrrhon không có lý thuyết tích cực. Là đồ đệ của ông ta có nghĩa “*sống một cuộc đời tương tự với cuộc đời của Pyrrhon*”. “Ông muốn phát lộ cho mọi sự bí ẩn của hạnh phúc, bằng cách cho họ thấy giải thoát chỉ có thể tìm thấy trong sự thanh bình của một tư tưởng lãnh đạm, một cảm tính nguội lạnh, một ý chí phục tùng; và hơn nữa, sự tìm kiếm này đòi hỏi một cố gắng, về phía cá nhân, là một cố gắng tiêu diệt tự thân.” (L.Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944, p.24).

Độc lập đối với đam mê là một mục đích cao cả của cuộc đời, và trung tính là một thái độ người ta cần phải tôi luyện. Tất cả sự vật ngoại giới đều *giống nhau, không có sự khác biệt nào giữa chúng*, và hiện triết không biện biệt. Để đạt được trạng thái lãnh đạm này người ta phải hy sinh tất cả những bản năng tự nhiên. Mọi quan điểm lý thuyết đều thiếu nền tảng và người ta phải hoàn toàn tránh việc tạo những mệnh đề và đưa ra những phán đoán. Trong triết học của Pyrrhon cũng có sự phân biệt giữa *tục đế*, *hiện tượng* (phenomena) một bên, và *chân đế* (adèla) phía bên kia. Chân đế

hoàn toàn ẩn kín: “*Tôi không biết mật ong có ngọt thật không, nhưng tôi công nhận thấy nó như vậy.*”

Sự cảm đoán mọi phán đoán lý thuyết nơi Pyrrhon thuật ngữ gọi là *epkhe*. Ý nghĩa của từ ngữ được Aristoc les de Messène giải thích rất rõ ràng dưới ba đề mục: 1. nội tính (= tự thân, svabhava trong Sanskrit) của sự vật là gì ? Nó chỉ có thể được xác định bởi những phủ định, bởi vì tất cả mọi sự vật đều *phiếm định, bất khả lượng, bất xác*. Chúng đều đồng đẳng và không vật nào nặng hơn vật nào. Người ta không thể nói về một vật rằng *nó như thế này hơn là không như thế này*. Người ta cũng rất có thể *khẳng định rằng nó có và không có, hay chối cãi rằng nó có hay không có*. 2.- Địa vị của chúng ta ra sao so với chúng ? Chúng ta không được tin vào vật này hơn vật khác. Chúng ta không được ngả về chúng. Chúng ta không được rối loạn vì chúng. 3.- Chúng ta phải đối xử thế nào với chúng ? Thái độ khôn ngoan nhất là im lặng vô ngôn, điềm tĩnh tự tại và lãnh đạm. *Vô vi* là hành vi duy nhất có thể chấp nhận được.

Căn cứ vào sự song hành này người ta phần nào có thể rút ra được một kết luận về thời gian xuất hiện của những khái niệm Trung Quán ở Ấn Độ. Kết luận này có vẻ vô lý, nhưng tôi nghĩ rằng nó cũng đáng được kể ra đây. Việc Pyrrhon thành lập trường phái ngay sau khi từ A châu, nơi ông ta cùng với thầy là Anaxarchos, theo đoàn tùy tùng của binh đội Alexandre thăm viếng trở về, đã là một sự kiện. Ngoài ra, Robin và một số những thế giá khác cũng đã xác nhận rằng triết học hoài nghi là một cái gì hoàn toàn mới lạ ở Hy-Lạp, và không có một sự phát triển đặc biệt Hy Lạp tiên phong nào mở đường cho nó cả. Vì thế người ta có thể kết luận một cách khá chắc chắn rằng Pyrrhon đã hấp thụ những quan điểm của ông ở Ấn Độ hay Iran. Nếu ông không thủ đắc chúng ở Iran, những lý thuyết của Trung-quan phải có ở Ấn Độ vào khoảng 350 tr. T.L. Dĩ nhiên chúng không nhất thiết phải do chư tăng Phật giáo truyền cho Pyrrhon. Có thể ông ta đã tiếp xúc với những tu sĩ Kỳ Na Digambara những người mà trong sử sách Hy Lạp được chỉ định dưới danh từ “Xích thể tiên” (Gymnosophistes), *lỏa thân đạo sĩ*. Những tu sĩ Kỳ Na giáo và Phật giáo giao tiếp chặt chẽ với nhau, và giáo lý của phái nọ cho thấy ảnh hưởng của phái kia. Chẳng hạn sự kiện lạ lùng là Kỳ Na giáo có một danh sách lần lượt hai mươi tư đấng Tirthankara (cứu thế), và Phật giáo Tiểu Thừa nguyên thủy biết một danh sách hai mươi tư vị Phật đi trước đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Tôi tin rằng lý thuyết về chính biến tri của Đại Thừa cũng chịu ảnh hưởng sâu xa những quan điểm của Jaina về vấn đề này. Quả thực trong những châm ngôn của Pyrrhon người ta đã ghi nhận một lý thuyết đặc biệt của Kỳ Na. Lý do ông viện ra để biện

minh cho việc không viết sách là ông đã *quyết định không gây áp lực trên tâm trí của bất cứ một người nào*. Những đạo sĩ Kỳ Na giáo, trước ông, đã rút từ chủ trương “bất hại” của họ một kết luận luận lý cho rằng người ta không được gây bạo động cho bất cứ người nào bằng cách bắt hẳn phải chấp nhận quan điểm của mình. Dầu sao chẳng nữa nếu, người ta chấp nhận rằng Pyrrhon đã vay mượn những lý tưởng chính yếu của ông từ Ấn Độ, và nếu triết lý của ông rất giống với triết lý của Trung Quán luận, thì học thuyết của Trung Luận, mà chúng ta chỉ biết bởi những ghi chép chắc chắn không xưa hơn vào khoảng 100 năm tr.T.L., phải đi ngược lên vào khoảng năm 350 tr.T.L. nghĩa là trong khoảng 150 năm sau Phật nhập Niết Bàn.

Luận chứng này dù có giá trị thế nào không biết vẫn còn tại sự kiện lạ lùng là trong cùng thời đại đó, nghĩa là vào khoảng 200 năm tr.T.L. trở về sau – hai nền văn minh khác biệt, một ở Địa Trung Hải, một ở Ấn-Độ, đã thiết lập bằng những yếu tố văn hóa có trước, một chuỗi những ý tưởng liên quan đến Trí-Tuệ, và hình như độc lập với nhau. Ở Địa-Trung-Hải Đông Phương chúng ta có những cuốn sách Trí Tuệ của Cựu Ước, gần như đồng thời với Prajnàpàramità trong hình thức tiên khởi. Sau đó, dưới ảnh hưởng của Alexandrie, những triết gia theo phái duy-tri và Tân-Platon đã phát triển một nền văn chương dành một địa vị quan trọng cho Minh Triết (Sophia) và, từ Philon đến Proclus, phát lộ những sự trùng hợp ngôn từ đầy rẫy với kinh bản Prajnàpàramità. Giữa những người Ky-tô-giáo, truyền thống này được tiếp tục bởi Origenè và Denys l'Aréopagite; giữa những người khác, giáo hội rực rỡ Hagia Sophia là một bằng chứng hùng hồn của tầm quan trọng của trí tuệ trong ngành Đông phương của giáo hội Ky-Tô. Vô vàn những bước tiến song hành, hay trùng hợp giữa sự luận giải của Cochma và Sophia một bên, và những kinh văn Phật giáo bàn về trí tuệ viên mãn phía bên kia. Giải thích những sự trùng hợp này bằng một sự “vay mượn” không dẫn chúng ta đi xa lắm. Chúng ta không “giải thích” xã luật của Lloyd George bằng cách cho rằng ông đã “vay mượn” nó từ Đức-quốc. Một sự giải thích đích thực phải đi vào *nguyên nhân* của người vay mượn. Một sự vay mượn đơn giản không thể giải thích sự kiện khái niệm về Trí tuệ trong cả Phật-giáo cũng như Kỳ-Na giáo, như nó tiến triển sau 200 năm trước T.L. xuất phát, một cách hoàn toàn tự nhiên từ truyền thống tiên khởi, và không hề đụng chạm với bất cứ một khái niệm căn bản nào của chúng. Chúng ta chỉ ghi nhận một sự sai biệt: Sophia giữ một vai trò rõ rệt trong sự sáng thế, trong khi Prajnàpàramità không có chức phận vũ trụ nào và thanh thoát với sự khởi nguyên của vũ trụ. Những môn tiểu tượng học⁵⁷ của Sophia và Prajnàpàramità hình như cũng đã tiến triển độc lập. Song tôi rất thích thú khi tìm thấy một pho tượng Byzance nhỏ thế kỷ thứ 10 (Vat. Plat.gr.381

fol.2) mà người ta cho rằng dập theo một mẫu của Alexandrie. Tay phải của Sophia làm dấu đang giảng dạy, trong khi tay trái cầm một cuốn sách. Pho tượng này không khác một vài pho tượng Prajnàparamitā Ấn Độ. Trong tất cả những trường hợp này, chúng ta có những sự phát triển song song, dưới ảnh hưởng của những điều kiện địa phương, khởi từ một mẫu văn hóa nhân loại tổng quát lan truyền rộng rãi. Hoặc, dĩ nhiên, có thể có một nhịp bí mật nào trong đó trong lịch sử đã vận động một vài khuôn mẫu⁵⁸ như Jung nói – vào một vài thời đại ở những nơi rất xa cách nhau.

--- oOo ---

VI - PHẬT GIÁO TÍN TÂM VÀ SÙNG TÍN⁵⁹

SỰ CHẤP NHẬN BHAKTI

Tân Phái Trí Tuệ là phong trào của phần tử tinh hoa vì lòng từ bi vô lượng coi những lợi ích của đại chúng như của mình. Vì vậy họ không thể tự bằng lòng với việc thiết lập siêu hình học trừu tượng cao siêu đã nói trong chương trước. Để làm tròn sứ mạng, họ phải bỏ túc học thuyết siêu hình của mình bằng một hệ thống thần thoại.

Bồ tát được ký thác cho *phương tiện thiện xảo*. Ngài không còn có thể giới hạn những hành động nhân danh sự giải thoát những người khác của ngài vào việc khuyên nhủ họ quán tưởng về không tính mà thôi. Nếu không, quảng đại quần chúng sẽ bị gạt ra ngoài vì thiếu những khuynh hướng siêu hình, vì lo âu kiếm sống, và vì mối ràng buộc sâu xa với của cải, gia đình, nhà cửa. Tuy nhiên, vì cư sĩ cũng bị kiềm tỏa trong khổ đau, và vì nguồn gốc thần linh, với những khát vọng và khả năng tâm linh, thiên phú, nên những lời dạy của Đức Phật cũng dành cho họ nữa.

Yếu kém về trí tuệ, họ phải dùng Đức Tin. Con đường siêu việt của trí tuệ được bỏ túc bởi con đường của Đức tin hay *Bhakti*. Nàgarjuna phân biệt con đường dễ dàng của Đức Tin với con đường cực nhọc và khó khăn của Trí Tuệ. Cả hai cùng dẫn đến cứu cánh chung, giống như người ta có thể đến cùng một thành phố hoặc bằng thủy đạo hoặc bằng đường bộ. Một số thích phương pháp của nghị lực nhiệt thành, của khổ hạnh và của thiền định. Những người khác có thể, bởi thực hành *những phương tiện cứu độ* dễ dãi của Đức Tin, bằng cách chỉ nghĩ tới Phật trong khi gọi đến danh ngài, mau chóng đạt tới một trạng thái *từ đó không bị sa đọa trở lại*, nghĩa là từ đó họ đi tới giác ngộ viên mãn, với niềm tin tưởng chắc chắn sẽ đạt tới.

Đức Tin, một đức tính phụ thuộc trong Tiểu Thừa bây giờ đã được đưa lên ngang hàng với chính trí tuệ. Khả năng giải thoát của nó lớn lao hơn Cổ Phái tưởng. Người ta phải nhìn nhận sự xuy đòi của nhân loại càng ngày càng gia tăng. Con đường *cực nhọc* của trí tuệ mãnh liệt trong đó người ta tự luyện mình không còn có thể thực hiện được đối với nhiều người, nếu không phải đối với đa số, ngay trong đám chur tăng. Trong những hoàn cảnh này, con đường *dễ dàng* của Đức Tin là con đường duy nhất mà quần chúng còn có thể noi theo.

Từ khoảng 400 năm trước T.L. phong trào Bhakti thu lượm được một vài ưu thế ở Ấn Độ, và vào khoảng bắt đầu của công nguyên nó đã gạt hái được một sức mạnh lớn lao. Chữ *Bhakti* có nghĩa là lòng sùng tín cá nhân đối với những thánh tính được sùng kính, quan niệm dưới hình thức nhân loại. Vào thời đại kỹ nguyên Ky-tô những khuynh hướng Bhakti của đám bình dân Ấn Độ đã xâm chiếm Phật giáo trọn vẹn sau một thời gian reo rắc ảnh hưởng lâu dài. Siêu hình học của Tân Phái Trí Tuệ đủ mềm dẻo để hấp thụ đà lôi cuốn về Bhakti và cung cấp cho nó một nền tảng triết lý. Kết quả của sự phối hợp giữa Phật giáo của “Tân Phái Trí Tuệ” và phong trào Bhakti cho cái mà chúng ta sẽ gọi là *Phật giáo Tín Tưởng*.

Đại Thừa đã nhấn mạnh tính cách phổ cập của sự giải thoát chống lại một Tiểu Thừa có vẻ bất toàn, nhất là vì nó chỉ chú trọng tới phần tử tinh hoa và có ít phương tiện hữu hiệu để trợ giúp những người căn cơ giải thoát cùn nhụt. Đại Thừa coi trọng những bạn đồng hành thấp kém. Phải làm sao cho chính Pháp, nếu không dễ lãnh hội được, thì ít ra cũng ngang tầm với của họ. Luận lý nội tại của trí tuệ viên mãn đưa tới sự phủ nhận của nó trong đức tin. Nếu sinh tử và Niết Bàn là một, nếu vạn pháp tương đồng, thì lúc đó không có sự khác biệt thực sự giữa giác ngộ và mê mờ, giữa người trí và kẻ khùng điên, giữa thanh tịnh và ô nhiễm, và tất cả mọi người đều phải có cơ hội giải thoát như nhau. Nếu lòng từ bi của Đức Phật vô lượng, ngài phải giải thoát cả những kẻ điên khùng. Nếu bản lai Phật có trong tất cả chúng sinh, thì tất cả chúng sinh đều gần Phật tính như nhau. *Phật giáo tín tưởng* của Đại Thừa từ đó rút ra những kết luận thực tiễn: nó phát triển những phương pháp tiêu trừ sự sai biệt giữa giàu và nghèo, giữa người ngu kẻ trí, giữa thánh nhân và kẻ tội lỗi, giữa thanh tịnh và bất tịnh. Vì tất cả đều có quyền giải thoát như nhau, tất cả đều phải có thể đi đến giải thoát như nhau.

LỊCH SỬ KINH ĐIỂN

Văn học của trường phái này phối hợp những từ ngữ, câu kệ và ý niệm của Tân Phái Trí Tuệ với sự sùng bái những đấng cứu thế hữu ngã. Nó bắt đầu ở Ấn độ vào lúc khởi đầu của công nguyên. Bốn hay năm trăm năm nay sau nó dần dần bị tràn ngập bởi những ý niệm của Mật Tông. Càng ngày nó càng chuyên tâm tới việc cung cấp những “thần chú”, nhờ đó, người ta có thể đến gần những thần thánh, và khiến thần thánh theo ý muốn của mình (xem chương VIII).

Một trong những vị Phật đầu tiên trở thành đối tượng của Bhakti là *Aksobhya* (*Bất Động Như Lai*), ngự trị ở phương Đông, trong Cảnh giới Phật ở Abhirati. Tên ngài được những kinh điển Đại Thừa đầu tiên nhắc tới rất nhiều. Sự thờ phụng ngài chắc chắn bành trướng rất rộng rãi, nhưng thần thoại về ngài chỉ còn lại những đoạn ngắn. Sự thờ phụng Amitàbha, chịu ảnh hưởng nặng nề của Iran, cũng bắt đầu từ thời đại đó. Amitàbha là Phật Vô lượng (*amita*) Quang (*àbha*) và cõi Cực Lạc của ngài ở tây phương. Ngài cũng còn được biết dưới tên Amitàyus (vô lượng Thọ), vì sự trường thọ của ngài (*àyus*) Vô lượng (*amita*). Một số lớn kinh văn dành cho Vô Lượng Quang Phật; cuốn kinh được biết tới nhiều nhất là *Sukhavati-vyuha*, *Kinh Di Đà*, mô tả Thiên đàng của ngài, nguồn gốc và cách cấu tạo của cõi ấy. Ngoài ra Bhaishajyagura, Phật Dược Sư, rất phổ thông. Ở Trung Hoa và Nhật Bản Vô Lượng Quang Phật phổ thông hơn bất cứ một vị Phật nào. Ở Ấn Độ hình như chưa bao giờ chiếm được một vị trí độc tôn như vậy, mặc dầu Huệ Nhật một nhà chiêm bái Trung Hoa, đã đến thăm Ấn Độ giữa năm 702 và 719, kể lại rằng tất cả mọi người đều nói với ông về Vô Lượng Quang Phật và cõi cực lạc của ngài.

Những Kinh văn khác, nói về chư Bồ tát. Cũng như chư Phật, chư Bồ tát có rất nhiều, và chúng ta chỉ có thể kể ra một phần nhỏ. Trong những sáng tác phẩm của óc tưởng tượng thần thoại Phật giáo Tín tâm Quán Thế Âm (*Avalokitesvara*) độc đáo nhất. Vì pháp thuật thần thông, vì sự ân cần và khéo léo tuyệt luân ngài “*cứu độ tất cả những kẻ khổ đau*” Chữ *Avalokitesvara* là một chữ ghép của chữ *isvara* (Thế tôn) và *avalokita* “*kẻ nhủ lòng từ bi*”, nghĩa là từ bi với những kẻ khổ đau trong thế gian này. Quán Thế Âm là lòng từ bi nhân cách hóa. Kinh văn và ảnh tượng cho phép phân biệt ba giai đoạn của sự phát triển của ngài ở Ấn Độ. Trước hết, ngài là một phần của tam vị nhất thể gồm Vô Lượng Thọ, Quán Thế Âm và Đại Thế Chí Bồ Tát (*Mahàsthàmapràpta*) (nghĩa là “*Kẻ đã đạt năng lực vô thượng*”). Tam Vị nhất thể này có nhiều điểm tương đồng với

trong tôn giáo ở Iran, nghĩa là trong sự thờ phụng Mithra, và trong tôn phái Zervan, tôn giáo Ba Tư, coi Thời gian Vô hạn (Zervan Akarana = Amita-àyus, Vô Lượng Thọ) là nguyên lý căn bản. Được thu nhập vào Phật giáo, Quan Thế trở thành một Bồ tát vĩ đại đến độ ngài gần hoàn hảo như một Đức Phật. Ngài có một quyền lực pháp thuật lớn lao để cứu độ chúng sinh trong mọi khó khăn và nguy hiểm. Ở giai đoạn thứ hai, Quán Thế Âm thủ đắc một số chức vụ và tính chất vũ trụ. Ngài “*nắm thế giới trong tay*”, ngài vô cùng cao lớn – “*800.000 mươi ngàn dặm*” – “*mỗi một lỗ chân lông ngài chứa đựng một thế giới hệ*”. Ngài là Chúa tể và đáng Thế Tôn của thế gian. Từ mắt ngài phóng ra mặt trời, và mặt trăng, từ miệng ngài, gió, từ chân ngài, trái đất. Về tất cả những phương diện này Quán-Thế-Âm giống Phạm Thiên Brahman. Cuối cùng, ở giai đoạn thứ ba, lúc mà những yếu tố pháp thuật trong Phật giáo chiếm hàng đầu, ngài trở thành một pháp sư, có nhiều năng lực nhờ những *man-trà* và thu nhận nhiều đặc tính của Siva. Đó là Quán-Thế Âm Mật Tông. Một cách nào đó Văn Thù Sư Lợi (Māñjusri) cũng phổ thông như Quán-Thế Âm. Ngài tượng trưng trí tuệ. Một số lớn kinh điển được trước tác để ca tụng ngài, một vài kinh trước năm 250 sau T.L. Người ta có thể kể nhiều vị Bồ-tát khác, như Bồ Tát Địa Tạng (Ksitigarbha) và Phổ Hiền Bồ Tát (Samantabhadra)⁶⁰, nhưng về chi tiết chúng tôi phải mời độc giả tham khảo cuốn sách về *Phật Giáo Nhật Bản* của Ch.Eliot.

---o0o---

TÁC ĐỘNG CỦA GIẢI THOÁT

Phê phán theo quan điểm của chính Cổ Phái Trí Tuệ, lòng tự-tín hình như là một trong những nét nổi bật của tín đồ tông phái đó. Người ta nhìn nhận rằng chỉ có thể giải thoát nhờ tự lực và “không một người nào có thể giải thoát nhờ một người khác”. Ba ý niệm mới, trong Phật giáo Tin Tưởng hỗ trợ làm sụp đổ một thái độ tự-tín cực kỳ như thế này vào mình. Đó là lý thuyết về *Hồi Hướng Công Đức*, khái niệm Phật tính có trong *tất cả mọi chúng sinh*, và sự phát minh ra vô số đáng *Cứu Thế*.

Lòng tin tưởng rằng công đức có thể chuyển từ người này sang người khác đi ngược lại *Luật Nghiệp Báo* như người ta hiểu trong cựu Giáo đoàn. Lòng tin tưởng nguyên thủy hình như cho rằng mỗi người có một chuỗi nghiệp lực, và những hình phạt dành cho ác pháp hẳn gây ra hẳn phải gánh chịu lấy một mình, và những phần thưởng cho thiện pháp của hẳn cũng chỉ một mình hẳn hưởng. Chủ nghĩa cá nhân cực kỳ này không phải chủ yếu của thuyết nghiệp báo, cũng như trong lịch sử chúng ta đã thấy ý niệm về

trách nhiệm tập thể đã đi trước ý niệm về trách nhiệm cá nhân, vì thế, trong Vệ-Đà, người ta chủ trương rằng những phần tử của một gia đình hay một bộ tộc chia sẻ một công nghiệp chung. Lối giải thích có tính cách cá nhân về luật Nghiệp báo đẩy mỗi cá nhân đứng trước tài lực của mình, và có vẻ khước từ bất cứ sự liên đới nào giữa những cá thể khác liên quan đến những điều chính yếu của cuộc đời, nghĩa là liên quan đến phúc đức và ác đức. Một người Bà-La-Môn đã bài bác giáo lý của Đức Phật, cho rằng một khi đem ra thực hành, nó chỉ tạo ra công đức cho một cá nhân. Đức Phật trả lời rằng những hành động của những bậc thánh thường có ảnh hưởng đến nhiều người như những tấm gương khích lệ họ nhưng không có một dấu hiệu nào trong bất cứ một cuốn Kinh Phật giáo nào trước năm 200 tr.T.L. dạy một cách rõ rệt sự chuyển công đức từ một người này cho một người khác.

Công đức là tính chất trong chúng ta bảo đảm những ơn phúc sắp đến, thuộc tinh thần hay vật chất. Không cần phải khó khăn lắm người ta cũng nhìn thấy ngay rằng ước ao công đức, tạo công đức, tàng chứa, thu thập công đức, dù xứng đáng thế nào chẳng nữa vẫn ảm tàng một mức độ ích kỷ đáng kể. Làm mọi lực những bản năng chấp thủ của những phần tử yếu kém về phương diện tâm linh của giáo hội, bằng cách chia lìa họ với những đối tượng như của cải và gia đình, bằng cách ngược lại hướng dẫn họ về một mục đích duy nhất, nghĩa là sự thủ đắc công đức từ lâu vẫn nằm trong chiến thuật của Phật giáo. Nhưng, việc này, dĩ nhiên, chỉ có giá trị ở một mức độ tinh thần khá thấp kém. Ở những giai đoạn cao hơn người ta phải quay đi cả với hình thức thủ đắc này, người ta phải sẵn sàng bỏ kho tàng công đức của mình vì hạnh phúc của những kẻ khác. Đại Thừa đã rút ra kết luận này, và mong mỗi tín đồ cấp cho những chúng sinh khác công đức của riêng mình, hay như Kinh điển viết: *“hồi hướng hay trao tặng công đức của họ cho sự giác ngộ của mọi chúng sinh”*. *“Qua công đức của tất cả mọi thiện pháp của tôi, tôi mong ước xoa dịu nỗi khổ đau của tất cả chúng sinh, tôi ao ước là y sĩ, thầy thuốc và kẻ nuôi bệnh chùng nào còn có bệnh tật. Qua những cơn mưa thực phẩm và đồ uống, tôi ao ước dập tắt ngọn lửa của đói và khát. Tôi ao ước là một kho báu vô tận cho kẻ bần cùng, một tôi tớ cung cấp tất cả những gì họ thiếu. Cuộc sống của tôi, và tất cả mọi cuộc tái sinh, tất cả mọi của cải, tất cả mọi công đức mà tôi đã thủ đắc hay sẽ thủ đắc, tất cả những điều đó tôi xin từ bỏ không chút hy vọng lợi lộc cho riêng tôi, hầu sự giải thoát của tất cả chúng sinh có thể thực hiện.”*

Đó là ước nguyện. Ước nguyện này sẽ được thi hành bởi chư vị đại Bồ Tát trong những giai đoạn tiến triển tâm linh cuối cùng, và nó được thể nhập

trong những *đại nguyện* của chư vị. Một phần công đức vô lượng của chư vị sẽ hồi hướng cho tín đồ, nếu tín đồ thành tâm cầu xin.

Thứ đến, chủ trương đồng hóa Đức Phật với thế gian này khiến Đại Thừa quen với ý niệm rằng Phật tính thường tại trong tất cả mọi phần của vũ trụ, và do đó, trong tâm của mỗi chúng ta.

Đức Thế tôn ngự trên tòa sư tử

Thường tại trong từng phân tử của cát côn.

Nếu người ta chấp nhận rằng, bằng tự lực, chúng ta chiến đấu để giải thoát, vậy phần nào của chúng ta lúc đó tìm kiếm Niết Bàn ? Phải chăng tự ngã cá nhân, hay “tự ngã cao đẳng hơn”, “Tự thân Phật” của chúng ta tìm kiếm ? Đại Thừa đi tới chỗ kết luận rằng đúng là Đức Phật trong chúng ta đã làm công việc tìm kiếm đó và bản hữu Phật trong chúng ta tìm kiếm Phật tính.

Thứ ba, Đức Phật là một đạo sư chứ không phải là một đảng cứu thế. Trong Phật giáo Tín tâm, chư vị Bồ Tát ở bình diện Cao hơn biến thành những đảng cứu độ của tín đồ. Khi một Bồ Tát đã thừa trí tuệ viên mãn và tự hủy trong sự lãnh hội toàn vẹn về không tính, hiện thể ngài trải qua, một sự đổi thay hoàn toàn. Mọi tự kỷ và trói buộc lúc đó đều bị đoạn trừ. Theo nguyên tắc, một Bồ Tát có thể tự diệt mình ở điểm này nhưng lòng từ bi đã ngăn cản ngài. Ngài tiếp tục hành động, nhưng hành động của ngài hoàn toàn tinh khiết. Như một đảng chủ tế chính thống, ngài ngự trị trần gian với tất cả oai nghi. Một vị Bồ Tát ở giai đoạn này thủ đắc tất cả mọi tính chất xuất thế và siêu nhiên. Ngài có thể tái sinh bất cứ nơi nào ngài thích, và trong bất cứ hình thức nào ngài muốn; ngài có một quyền lực biến hóa vô cùng; v.v... Tân Phái Trí Tuệ quan niệm có thể có những nhân vật siêu nhiên như vậy. Phật giáo tín tượng đã quan niệm những vị này như những cá thể cụ thể, và cung cấp cho các vị những danh tước, thần thoại, và một cá tính rõ rệt và xác thực.

Bất Động và Vô Lượng Quang Như Lai, Quán Thế Âm và Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát, tất cả chư Phật thiên giới và chư Bồ Tát của tông phái này, tuy nhiên, rõ ràng là những sản phẩm của tinh thần, không có nền tảng lịch sử vững chắc. Thật là khó hiểu tại sao những tín đồ Đại Thừa khi họ có thể chấp nhận điều đó như họ đã làm, nhưng đồng thời lại phủ nhận, cho những đảng cứu thế này là những tạo vật, nghĩa là những sản phẩm của trí tưởng tượng, những phát minh chủ quan và võ đoán. Không thể giải thích được

thái độ của họ bởi thiếu một cảm thức lịch sử mà người ta thấy nơi những người Ấn Độ, bởi vì chúng ta biết rằng những Phật tử Tiểu Thừa ở Ấn thường lý luận rằng họ không thể tin chư Phật và Bồ Tát thiên giới của Đại Thừa vì không có bằng chứng về sự hiện hữu đích thực của chư vị.

Hình như ở đây chúng ta gặp một sự sai biệt triết lý tương đương với sự chia xẻ cổ điển giữa phái “duy danh” và “duy thực”. Với người theo chủ thuyết duy danh, duy cá nhân mới có một cuộc hiện hữu thực thụ, với người theo chủ thuyết duy thực, duy có vũ trụ thực hữu. Cũng vậy, trong lãnh vực tôn giáo, một loại tâm trí đòi hỏi một sự kiện lịch sử để y cứ sự tin tưởng của mình, trong khi đó một loại khác không hề coi những sản phẩm của óc tưởng tượng sáng tạo thần thoại thấp hơn những sản phẩm của lịch sử nhân loại. Nhiều người Ky Tô giáo nhất định quả quyết rằng Jésus Christ là một nhân vật lịch sử. Với trường phái thần thoại, vấn đề hiện hữu lịch sử là một vấn đề phụ; trong tâm thức này, đấng Christ chỉ có ý nghĩa về phương diện tôn giáo và tâm linh, không phải con người Jesus. Trong cựu sử của Cơ-Độc giáo, thái độ Đại Thừa được tượng trưng bởi một vài tông phái trực quan⁶¹, chủ trương rằng đấng Christ xuống với con người Jésus lúc rửa tội và từ bỏ ngài trên Thánh giá, lúc mà Jésus thốt lên câu: “*Cha ơi, Cha ơi, sao Cha bỏ con ?*”

Những triết gia phân biệt giữa sự kiện một người *là gì* và sự kiện ông ta *là*. Trong khái niệm truyền thống về đấng Christ, không có một yếu tố nào không phải là tiên – Kitô, không chia xẻ với những hệ thống tôn giáo khác, không xuất hiện lại trong thánh truyện về Chúa Cứu thế (Messie), về Nsiris, về Oéraklès và nhiều vị khác. Trường phái thần kỳ coi những khái niệm thần thoại là những cái gì chính yếu. Dầu nó có nhập thể, hay không, vào một nhân vật lịch sử hiện ra như một chi tiết rất tùy phụ và tầm thường. Nhưng danh tước của Vô Lượng Quang Phật, v.v..., có thể được đặt ra, nhưng thực thể sau những danh tước ấy, Truỵệt Đới thể, hằng hữu qua mọi thời đại.

Ở Trung quốc, thái độ Đại thừa này vấp phải cái cảm quan lịch sử sắc bén và chính xác của truyền thống văn học Trung-Hoa, và chúng ta thấy một khuynh hướng tìm kiếm một cái nhân lịch sử cho chư thiên Bồ Tát. Chẳng hạn, người ta nói về Văn Thủ Sư Lợi rằng trước kia ngài là một thái tử Trung-quốc, sống vào thế kỷ thứ nhất ở Ngũ Đài Sơn (Pāncasirsha), thời Hoàng đế Minh-đế. Được đặt vào trong không gian và thời gian như vậy, ngài được biện minh một cách thỏa đáng. Tương tự, Lục Thành Sở Tác Trí được đồng hóa với một công chúa Trung quốc. Vua Tây Tạng, Song Tsen

Gampo (thăng hà năm 650) có hai hoàng hậu, một người Trung quốc, và một người xứ Népal. Các bà được đồng hóa với hai nữ thần, Bạch Thành Sở Tác Trí và Lục Thành Sở Tác Trí. Với tinh thần Ấn Độ, đó là một trường hợp hóa thân thông thường của một sức mạnh tâm linh tiền hữu. Một số người Trung Hoa lật ngược lại quá trình đó. Đối với bản năng phong trần⁶² tự nhiên của họ hình như các hoàng hậu đã “thần hóa như nhị vị Thành Sở Tác Trí, nữ Thần Thành Sở Tác Trí là một sự tôn sùng nhiều nhân vật lịch sử, những nhân vật này, không những không phải là sự nhập thể của một ý tưởng, lại chính là khởi điểm của ý tưởng đó. Trong viễn tượng vũ trụ bao la của cội Đại Thừa, sự nhấn mạnh vào những dữ kiện nhỏ mọn của lịch sử nhân loại hình như là một cái gì không thể hiểu được.

---o0o---

NHỮNG MỤC TIÊU CỦA TÍN ĐỒ

Vậy những tín đồ mong đợi gì ở chư Phật và chư Bồ Tát ? Trong Phật giáo Tín tưởng những đáng cứu thế có bốn nhiệm vụ chính:

1. Chư vị khuyến hạnh những tín đồ, giúp họ xa lìa tham, sân, si, bảo vệ họ chống lại những ma quỷ và người có thể quấy nhiễu những sự tụ tập tâm linh.

2. Ngoài ra, chư vị ban cho những lợi lộc vật chất. Chư Phật là chư Bồ Tát vì lòng từ bi vô lượng, dĩ nhiên, và một cách nào đó, chắc chắn sẽ quan tâm đến những lời cầu xin của tín đồ mình, bảo vệ số phận trần gian của họ, ngăn ngừa những tai ương. Quan Thế Âm chẳng hạn, bảo vệ những thương xa khỏi trộm cướp, thủy thủ khỏi đắm thuyền, những kẻ tội phạm khỏi bị hành hình. Nhờ ngài những thiếu phụ có những đứa con họ mong ước. Người ta chỉ cần nghĩ tới ngài Quan Thế Âm, lửa sẽ tắt, gươm giáo sẽ gãy vụn, quân thù sẽ trở nên nhân ái, xiềng xích sẽ tan biến, những lời nguyện rủa sẽ *trở về nơi phát xuất*, ác thú tìm đường trốn tránh, rắn rết mất nọc độc. Khía cạnh này của đạo Phật Giáo Tín Tưởng mâu thuẫn luận lý với chủ trương đề cao nhu cầu xuất thế tràn ngập trong giáo lý pháp thuật, Phật giáo hứa hẹn xua đuổi những đau đớn thể chất, như một giáo lý tâm linh, nó nhắm tẩy trừ khỏi tâm tư thái độ sai lầm đối với những đau đớn này. Như chúng ta đã nói trước đây rằng cái gì mâu thuẫn trong tư tưởng rất có thể cộng-hữu trong cuộc đời.

3. Chư Phật và chư Bồ Tát trở thành một đối tượng của ước vọng *yêu thương*. Ngày nay danh từ *yêu* rất đổi hàm hồ, và đưng vô vàn ý nghĩa sai

khác. Trong khung giáo lý này, *yêu*, theo nghĩa Bhakti, chỉ một liên hệ cá nhân với một người mà không những người ta quý mến hay tôn sùng, nhưng người ta còn muốn nhìn ngắm người mà người ta muốn gần bên, người ta không để rời xa, người mà người ta muốn tồn tại. Quan điểm chính thống mà những “Hiền nhân” đã tạo ra về Đức Phật khiến cho ngài hoàn toàn không thể thích hợp như một đối tượng của thứ tình yêu như thế này. Người ta nói rằng ngài đã *nhập diệt*, và sau Niết Bàn, ngài không còn đi đâu nữa. Ngài thực sự đã mất đối với thế giới, hoàn toàn cô lập với nó. Chỉ có Chính Pháp của ngài, một thực thể vô ngã, còn tồn tại. Ngay từ khởi đầu, lý thuyết này đã chứng tỏ hoàn toàn không thỏa mãn về phương diện cảm tính với những người mà tôn giáo có nghĩa là *tình yêu*. Ananda, trong số những môn đệ đầu tiên của Đức Phật, đại biểu chính của tinh thần *Bhakti*, một người *yêu kính* Đức Phật như là một người không thể chịu mất ngài. Ananda tạo ra một tà thuyết cho rằng, sau khi nhập Niết Bàn, Đức Phật lên thẳng Thiên giới của Phạm Thiên (Brahma), giống hệt như khi ra đời ngài giáng sinh từ Cung Trời Đâu Suất (Tushita).

Với thời gian, khuynh hướng Bhakti bành trướng ở Ấn độ. Phật giáo không tránh khỏi điều đó. Dần dần tín đồ ao ước “*sống trước sự hiện diện của Đức Phật*” hay “*nhìn thấy Như Lai*”. Bất kể sự phản đối của truyền thống, họ ao ước tin rằng đức Thế Tôn không thực sự diệt độ, nhưng có mặt ở đâu đó, trong cuộc đời. Trí tuệ và lòng sùng tín chống đối nhau công khai. Trí tuệ chủ yếu chắm dứt mọi hỗ trợ. Lòng sùng tín sẽ khôn khổ nếu không có một nhân vật thường trực để nâng đỡ. Đại chúng bộ đến cứu nguy những nhu cầu sùng tín của cư sĩ bằng cách tán trợ lòng tin tưởng rằng Đức Phật, như một siêu thế nhân (xem ch. V) không hoàn toàn mất đi, nhưng tồn tại sau Niết Bàn trong một vài hình thức khác. Đại Thừa phát triển rộng rãi ý tưởng này, và chất đầy vũ trụ cho đến tận những giới hạn cùng cực của không gian bằng chư Phật và chư Bồ-tát, sinh động và do đó người ta có thể kính yêu và quý trọng.

4. Cuối cùng, Chư Phật và chư Bồ-tát cung cấp những điều kiện thuận lợi để đạt giác ngộ trong một kiếp sau. Về phương diện này, Đại Thừa chỉ tiếp tục con đường của những bậc tiền bối. Đa số tín đồ rõ ràng không mong đợi đạt được mục đích tối thượng Niết-Bàn ngay trong cuộc sống hiện tiền. Ngược lại, họ chỉ có thể hy vọng đạt tới một bình diện của vũ trụ để đạt giác ngộ viên mãn hơn trong thế giới loài người. Tái sinh vào cõi thiên đôi với họ là một phần thưởng trực tiếp của một cuộc sống thánh thiện, và của sự qui y Tam Bảo. Ở đó, giữa chư Thiên, người đức hạnh có thể “*cuối cùng tịch diệt*” (parinibhayati), “*không trở lại thế gian này*”. Tất cả những điều

Đại thừa làm là thay thế thiên giới của những thần linh Ấn-độ giáo cổ điển bằng thiên giới của chư Phật và chư Bồ-tát, và tăng những cơ hội giúp người căn cơ trung đẳng bằng cách tạo ra nhiều thiên giới mà hẳn có thể tái sinh vào. Ngay trong lòng Tiểu Thừa, cõi cực Lạc của Di Lạc càng ngày càng trở nên Đại chúng hóa như một nơi của sự tái sinh tương lai, Di Lạc, Phật vị lai, hiện tại ngự trị và thuyết pháp tại Cung Trời Đâu Suất, nơi cư ngụ *Tự Tại Thiên*, là nơi thường trú của Phật vị lai trong thế gian này trong kiếp áp chót của ngài. Những kẻ sùng tín khao khát sau khi chết được lên cõi cực lạc của Di Lạc và ở đó với ngài cho đến cuộc sống cuối cùng của ngài trên thế gian.

Khi ngắm nhìn bầu trời sao sáng mênh mang, Đại Thừa nhận thấy những cõi cực lạc này ở khắp nơi. Cũng như đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã xuất hiện trong thế giới hệ của chúng ta, cũng vậy thập phương thế giới khác cũng có những Đức Phật của thế giới đó. Đại Thừa không phải là tông phái độc nhất chủ trương chư Phật có trong thập phương thế giới: Đại chúng bộ và Kinh Lượng bộ trước đó đã chủ trương như vậy. Tính cách độc đáo của Đại Thừa là đã phát triển ý niệm về Phật Độ (*budha-kshetra*) hay Phật-Quốc, và phân biệt giữa *uế độ* và *thanh tịnh độ*.

Mỗi một Đức Phật có một Phật Độ ảnh hưởng giới hạn trong đó, “*bằng một giọng sâu thẳm, hùng tráng, tuyệt vời*”, ngài thuyết pháp cho chúng sinh và độ họ đạt Giác Ngộ. Một Phật Độ là một thứ *nước Chùa*, một vũ trụ huyền bí, trong đó có Đức Phật và chúng sinh mà ngài *cai quản* và *hóa độ*. Theo Buddhaghosa, Đức Phật có một liên lạc song trùng với vũ trụ: 1. bằng chính biến tri ngài biết toàn thể vũ trụ là một *tri thức trường* của ngài; 2. bằng oai nghi ngài gieo rắc quyền năng và ảnh hưởng trong thập phương thế giới. Mỗi liên lạc thứ nhất được khai triển trong cựu điển Tiểu Thừa. Ý niệm thứ hai – ý niệm về một ảnh hưởng pháp thuật, giới hạn trong không gian của Đức Phật, về oai nghi của ngài đối với một cõi đặc biệt (khác biệt với sự siêu việt tối thượng của ngài) - gần như hoàn toàn không có trong cựu điển Tiểu Thừa, và được Buddhaghosa vay mượn của Đại Thừa.

Nhưng chưa hết. Nhiều Phật Độ tương tự với thập phương thế giới tự nhiên và uế trước của chúng sinh thuộc lục thú (xem ch.I, phần 6). Đối lại với những Phật Độ khác, những Phật Độ Vô Lượng Quang Phật chẳng hạn, là cõi “*Tịnh Độ*”. Một vài vị Phật tạo ra những cảnh giới kkhông tự nhiên, nhưng lý tưởng hoặc siêu việt, theo nghĩa này chúng ở ngoài “*tam giới*” của lục giới, sắc giới và vô sắc giới; không có nữ giới địa ngục ngã quỉ và súc sinh; chỉ có chư Bồ Tát trí tuệ viên mãn là thiên hay nhân, “*thân, khẩu, ý thanh tịnh*”, đến được bằng một cuộc hóa thân. Ở đây người ta thấy Phật

thân chói lòa, người ta được nghe ngài thuyết pháp, trải qua những cuộc thanh lọc càng ngày càng cao cho đến khi tất cả đều đạt tới Phật tính. Cõi “Cực lạc” này thường được mô tả với nhiều hình ảnh cảm giác. Cảnh giới sáng lạn, làm bằng ngọc bích, không có lẫn sỏi đá, không có lỗ thủng và vực sâu, rãnh và cống nước. Cảnh giới đó bình đẳng, đáng yêu, trầm lặng, đẹp mắt, có những cây châu báu nối kết với một bàn cờ kẻ bằng chỉ vàng, trên phù hoa, v.v... *“Chúng sinh sinh ra trong cõi này sẽ không thọ mạng yếu tử, sẽ giàu có phong phú, sẽ tinh tấn làm thiện pháp, tin tưởng và chân thành, ngôn ngữ hòa nhã. Gia đình và họ hàng của họ sẽ không bị phân ly. Họ sẽ khéo léo hòa giải nhau, luôn luôn nói hay cho người. Họ sẽ không bao giờ tham hay sân hận, nhưng luôn luôn nghiêm trì giới luật.”*

Đó là một tôn giáo bình dân không hơn không kém. Tuy nhiên đặc điểm của Phật giáo là hết sức cố gắng để liên hợp những khái niệm bình dân này vào trong những ý tưởng căn bản của Tân Phái Trí Tuệ. Chắc chắn người ta sẽ đi ngược lại tinh thần của học thuyết về không tính phổ quát nếu người ta coi những cõi cực lạc này như một thứ thực tại sơ khai, hiện hữu trong không gian. Quả thực, đó chính là những sản phẩm của tâm trí chư Bồ Tát. Kinh *Hoa Nghiêm* có câu:

Những Phật Quốc vô lượng như vi trần, do một hảo ý trong tâm Bồ Tát từ bi phóng ra;

Vị Bồ Tát này, thực hiện công đức trong vô lượng kiếp đã dẫn dắt chúng sinh tới chân lý.

Tất cả Phật Quốc do tâm tưởng phóng ra và có những hình sắc vô định;

Khi thanh tịnh, khi uế trược, chúng nằm trong vòng chuyển hóa của khổ đau hay an lạc”.

Phật quốc là kết quả của lòng từ bi của Bồ Tát, không nhằm cô lập những kẻ tạo ác pháp, nhưng cảm hóa họ “*Ratnamegha*” (Bảo Vân) soi sáng cho chúng ta về phương diện này: “*Nếu Bồ Tát thấy chúng sinh chấp thủ tham và sân, Bồ Tát không được nói: Hãy tránh xa những kẻ sân si này!*”, và cảm thấy suy nhược vì lý do này, và bỏ rơi họ. Bồ Tát phát nguyện tạo một cõi Tịnh độ trong đó không ai nhắc nghe nhắc đến tên những người này. Nhưng nếu Bồ Tát không độ cho tất cả chúng sinh, cõi tịnh độ của ngài sẽ không thanh tịnh và công việc của ngài sẽ không thành tựu”.

Ngày nay ít người trong chúng ta tin rằng người ta có thể tạo ra một thế giới chỉ vì ý muốn đơn thuần. Khả năng sáng tạo của những hành vi đạo đức thích đáng hiển nhiên đối với Phật tử bao nhiêu lại lạ lùng đối với chúng ta bấy nhiêu. Môi trường trong đó chúng sinh phải sống thường được chỉ định bởi nghiệp (*Karma*) của họ, nhất là những gì liên quan đến tính chất khổ hoặc lạc của môi trường đó. Chẳng hạn những địa ngục khác nhau do nghiệp của những chúng sinh tái sinh vào đó *tạo ra*. Nếu có những sa mạc không nước trong thế gian là bởi chúng ta thiếu công đức. Phạm phu giới (*bahajana-loka*), thực ra không là gì khác hơn một thứ phản ảnh của công nghiệp con người. Một cảnh giới chỉ tồn tại chừng nào còn có những *ngiệp* lực bắt họ thấy nó. Trong tinh thần đó bây giờ ta chủ trương rằng công đức của một Bồ Tát đủ để tạo ra cõi Tịnh độ, không phải cho riêng mình ngài mà còn cho những chúng sinh khác mà ngài hồi hướng đến.

Là một tôn giáo bình dân, Phật giáo Tịnh tâm dạy có vô vàn Phật độ. Là một nhánh của Phật giáo Trí-tuệ, nó biết rằng phức tạp này chỉ đúng một cách tạm thời. Cuối cùng mọi Phật độ là một Phật độ và một Phật độ là tất cả Phật độ. Cuối cùng, Phật độ tự nhiên và lý tưởng đồng nhất và là một. Đức Phật chính đẳng chính giác, và thế gian này cốt yếu là thế gian lý tưởng, và nếu người ta muốn nhìn nhận nó như vậy. Duy Ma Cật (*Vimalakirti*) nói: *“Ở đây ngay ở trong phòng này, tất cả mọi thiên cung tráng lệ và mọi Tịnh Độ của Chư Phật đều hiện lộ”*. Thế gian này của chúng ta có vẻ hoàn toàn bất tịnh, đầy rẫy đủ loại khổ đau và buồn thảm, xấu xa và đầy kinh hoàng. Nhưng đối với những người có một đức tin vững chắc chính thế gian này sẽ hiện ra với tất cả tính chất của một cõi Tịnh Độ, *“làm bằng ngọc bích, tạo thành một bình nguyên bằng phẳng tạo thành một bàn cờ tám ô, với những sợi chỉ vàng, rực rỡ với những cây châu báu”*. Lại chính Duy Ma Cật đưa ra tính cách mâu thuẫn của giáo lý này khi ngài nói: *“Chúng sinh, vì tội lỗi, không thể nhìn thấy tính chất thanh tịnh của Phật Độ này của chúng ta. Quả thực cõi Tịnh Độ của chúng ta bao giờ cũng thanh tịnh. Những bất tịnh ở trong chính tâm trí của các ông. Nay Sàriputra (Xá Lợi Phất), tôi xin nói với ông Bồ Tát, thanh tịnh trong tâm quả quyết, coi tất cả các pháp và bất toàn với trí tuệ một Đức Phật và vì thế Tịnh Độ Phật này thanh tịnh và không ô nhiễm đối với ngài. Thế gian của chúng ta bao giờ cũng thanh tịnh như thế. Và tuy vậy, để tế độ những chúng sinh căn cơ cùn nhụt mà thế gian này mới bị coi như xấu xa bất tịnh.”*

PHÁP TU TỊNH ĐỘ

Mục tiêu đã hoạch định như vậy, chúng ta có thể kể ra năm phương pháp theo đó người ta hy vọng được tái sinh trong một cõi Cực Lạc:

1. Người ta phải sống một đời sống thanh tịnh, và nuôi ước vọng trở thành giống như chư Phật;

2. Theo đà phát triển của Đại Thừa, càng ngày người ta càng chú trọng tới sự tôn thờ Đức Phật như một phương tiện thu thập công đức. Sự *thờ phụng* gồm có những việc như: tán thán Phật hạnh, hình dung ngài, hoan hỷ nghĩ tới ngài mong mỗi ngày kia tái sinh như Viên Mãn Giác Phật (*pranidhàna*), sau cùng cúng dường Phật. Việc cuối cùng là một nguồn công đức đặc biệt. Công đức do cúng dường đem lại càng lớn nếu người thụ lãnh càng cao. Một vài người hay một vài nhóm, đặc biệt những thánh tăng và Tăng già từ xưa đã được coi như “*vô thượng phước điền*”. Trong Đại Thừa, Đức Phật càng ngày càng trở thành “*phước điền*” tối thượng.

3. Người ta phải trì danh niệm Phật. Danh hiệu chứa đựng quyền năng chư Phật và chư Bồ Tát, tụng niệm là hạnh cao cả nhất. Vô lượng câu niệm đã được tạo ra. Câu niệm nổi tiếng nhất là : “*Nam mô A-Di-Đà-Phật!*” tiếng Sanskrit là *Om Namò Amitàbhàya Buddhàya*, tiếng Trung Hoa *Án A-Di-Đà Phật*, tiếng Nhật *Namò Amida Butsu*. Một mặt trong khi những hành giả chuyên tâm trì niệm danh hiệu Phật, người ta ban cho cư sĩ đặc ân “*trong một nguyện*”, “*trong một niệm*” “*trong một sát na*” sẽ thể nhập Niết Bàn.

4. Người ta phải tin tưởng chắc chắn rằng Đức Phật hay Bồ Tát mà người ta chọn đã thệ “*nguyện*” cứu độ tất cả chúng sinh, và do đó ngài có đầy đủ hiệu lực và sẵn sàng cứu độ ta, và tiếp độ ta về cõi cực lạc của ngài. Một đức tin vững chắc phải có ba đặc tính: Phải chân thành người ta phải tin tưởng sâu xa vào nỗi khổ đau của mình và vào hiệu lực của lời thệ nguyện của Đức Phật; người ta phải “*hồi hướng*” hay chuyển công đức của mình về cõi Cực Lạc, và phát nguyện được vãng sinh về cõi ấy. Sự hợp tác giữ lòng từ bi về phần Đức Phật và đức tin về phần chúng ta sẽ đưa tới sự vãng sinh nguyện ước.

5. Người ta phải quán tưởng về vẻ toàn bích của một Phật độ, và phải luyện tập tư tưởng tượng thị giác để chiêm ngưỡng chư Phật và chư Bồ-tát, và luyện tập nhãn, nhĩ, tỷ căn để tri giác về lộng lẫy của những Phật-độ.

Đó là năm pháp môn. Một vài thế giá cho rằng đức tin cứu độ, người khác cho rằng chính sự trì danh niệm Phật cứu độ. Đã có nhiều tranh luận về pháp môn thứ nhất và pháp môn thứ năm xảy ra; vì theo một số người những pháp môn này nặng mùi tự tín. Phật giáo Tín tâm ở Ấn Độ thường coi trọng giá trị đạo đức của tín đồ. Với những kẻ đại tội lỗi và “những kẻ phỉ báng Pháp” một mình đức tin không đủ sức cứu vớt. Làm sao họ có thể tự nhận yêu kính Đức Phật hết lòng nếu họ xúc phạm giáo lý luân lý, nếu họ từ chối thực hiện ý nguyện ngài ? Phải chờ đến những sự phát triển của Bất Động tôn Nhật Bản (Amidism) sau này tuyên dương một thứ Đức Tin độc tôn đó đức tin trở thành toàn năng, bất chấp đức hạnh (xem chương IX)

---o0o---

SỰ DIỆT NGÃ VÀ ĐỨC TIN

Nét đặc trưng của những tông phái Phật giáo phát triển sau 500 năm đầu tiên một phần tùy thuộc áp lực xã hội, một phần thuộc những liên quan tiềm ẩn của vấn đề diệt ngã. Đại Thừa, trong khi chấp nhận lý tưởng Bồ Tát cố gắng nhổ tận gốc rễ lòng ích kỷ như chúng ta đã thấy (ch. V,4). Khuynh hướng bhakti với đức tin, loại trừ tất cả lòng tin vào *tự lực*, vào khả năng tổ chức và kiểm soát đời sống, sự giải thoát của cá nhân. Khi chúng ta phán đoán bằng tiêu chuẩn diệt ngã, “Phật giáo Tín tâm” nằm trong đường lối trực tiếp của chính thống giáo Phật giáo. Hiên minh cho đức tin hàm ngụ một trình độ diệt tự ngã cao, một phần bởi vì người ta không còn tin tưởng vào mình hay vào tự lực, một phần vì người ta thấy tính cách phù phiếm của tất cả những cố gắng ý thức và cá nhân và cho phép mình tin vào tha lực “chuyên chở” mình tới giải thoát, một phần vì người ta không cần thỉnh cầu bất cứ một đặc ân nào do một công đức cao hay một trí tuệ siêu đẳng đem lại. Tính nhẫn nhục sơ đẳng cho ta thấy rằng công đức mà chúng ta có thể thỉnh cầu không thấm vào đâu so với công đức của chư Phật và Bồ Tát và với quyền lực tế độ của các ngài. Tính ngạo mạn bao giờ cũng bị coi như tội lỗi mà những Phật tử cấp tiến nhất thường đặc biệt có khuynh hướng. Bây giờ người ta dạy họ nhẫn nhục nhận tặng vật của kẻ khác, và họ chỉ có thể thu nhận trong đức tin. Tất cả lòng ngạo mạn trong trí thức, tất cả lòng ngạo mạn trong sự trong sạch của tâm hồn dựng lên một cái ngã trước tha nhân. Nếu trí thức bị coi là phù phiếm, tâm hồn bị coi là hư hỏng cái ngã này sẽ sụp xuống. Duy có ân đức của Tuyệt đối mới có thể chở chúng ta sang bờ bên kia, và những chương trình, những cố gắng cá nhân hoàn toàn không đáng kể. Bởi vì người ta không bao giờ được phép quên rằng cái được trình bày cho những người tương đối dốt nát dưới hình thức một đảng cứu thế hữu

ngã và một cõi cực lạc giống hệt như cái được dạy cho người học thức tương đối dưới danh từ Tuyệt đối. Trong khi theo đuổi đến cùng luận lý của biện chứng pháp Phật giáo, sự viên mãn của Phật giáo chỉ có bắt được trong sự tự diệt ngã của nó, và chỉ hiển lộ nơi nào nó trở nên bất khả phân biệt. Đời sống đặc biệt Phật giáo phải tiến hành thế nào để đạo Phật có thể viên thành. Một tâm hồn, một đức tin chân thành, vô ý thức đối với chính công đức của sự thành thực, đó là tất cả những cái cần phải có. Để được giải thoát, Đức Phật đòi hỏi người ta phải học không làm điều gì đặc biệt. Sự đòi hỏi ấy được tựu thành bằng cách này cũng hoàn hảo như bằng bất cứ cách nào khác.

---o0o---

VII - DUY THỨC TÔNG⁶³

TUỆ VÀ ĐỊNH

Vào những thế kỷ đầu tiên của công nguyên một tông phái mới, được biết dưới danh từ Duy-thức, bắt đầu phát triển. Sau năm 500 sau T.L. càng ngày càng chế ngự tư tưởng của Đại Thừa, những lý thuyết của tông phái này rất phức tạp khó trình bày một cách khái quát. Chúng giả thuyết một môi liên hệ với những phương pháp và hiệu quả của thiền-định (samàdhi) chặt chẽ hơn đã ứ chúng ta biết ngày nay.

Đà nguyên thủy của Phật giáo chứa đựng tất cả những hệ thống tư tưởng trong hệ thống tu tập của nó sau này. Nhiều phương pháp tu tập được qui tụ dưới ba chủ đề *Giới Định và Tuệ*. Những sự phát triển lý thuyết đề cập tới trong chương IV-VI được mở đầu bởi những chuyên gia về trí tuệ, và những phương pháp của Abhidharma là động lực thực thụ sau công trình lý thuyết. Nhưng còn về giới và định ? Giới không hề trở thành những đề tài tranh luận cho mãi tới sau này khi Mật Tông tả phái bài xích nó (ch.VIII, 6). Về phương thế đặc biệt đến mục đích và những kinh nghiệm của những người tập trung vào sự thực hành quán tưởng xuất thần, những công thức lý thuyết của giáo lý không được đầy đủ. Nhân mạnh tới viễn thế quan được phát lộ bởi sự rút vào thiền định là chức vụ và mục đích của Duy Thức Tông. *Thiền định* thích hợp với khí chất một số tăng. *Trí tuệ* thích hợp hơn với một số tăng sĩ khác. Trong tương ứng bộ (Samyutta Nikàya) (II 115). Sự khác biệt của hai ngã, đường tiêu biểu bởi những con người của Musila và Nàrada. Bhagava-Gità dành nhiều chỗ để so sánh hai phương pháp dưới danh từ Số luận (Sànkhya, và Du-già (Yoga)). Những “*người của Trí tuệ*” chủ yếu trí thức, những “*người của Thiền Định*” chủ yếu trầm tưởng và khổ

hạnh. Những người thứ nhất là “*Tuệ giả*”, những người sau, “*Thiền giả*” (jhàyin). Những Hiền triết đi đến *nội quán*, trong khi thiền định dẫn tới *bình lặng*. Hiền triết không quan tâm tới pháp thuật, những người kia lại chú ý tới pháp thuật rất nhiều. Theo giáo lý chính thống, cả hai *ngành* mới có thể dẫn tới giác ngộ. Nhất Thiết Hữu Bộ luôn luôn nhấn mạnh vào chủ tính của trí tuệ, hiểu như sự quán tưởng chính Pháp. Trong trường hợp một số người, chẳng hạn Harivarman, những sự tu tập thiền định hoàn toàn bị đẩy lui xuống bình diện thứ yếu. Giữa những người theo Trung luận cũng vậy, tất cả sự chú ý dồn vào trí tuệ và, ở đây được hiểu nhau như một biện chứng pháp tế vi, phá hủy tất cả mọi tư tưởng. Duy thức tông trình bày một phản ứng chống lại sự đề cao *tiến trình tư tưởng* trên với hậu quả của nó là bỏ rơi sự tu tập Thiền định.

Vậy giáo lý đặc thù của các Du-già sư (yogàcàrin) là gì ? Họ dạy rằng Tuyệt đối thể là Thức. Lý thuyết này thực ra không có gì mới mẻ. Nó đã được kinh điển của mọi tông phái nói đến, và chúng ta phải cố gắng tìm hiểu tại sao nó đã bị bỏ quên lâu đến như vậy, và vì những lý do gì bây giờ Duy Thức tông khai triển nó.

Trong kinh điển văn hệ Pàli, Đức Phật thuyết minh rằng tâm thuần thực như làn nước trong suốt của một cái ao trong, không vẫn bọt ở trên. “Tâm tự thân từng phần (pabhassara) sáng lạn, nhưng thường nhiễm ô bởi những tỳ vết ngẫu sinh đến tự bên ngoài”. Nói cách khác, khi tâm đối diện với chân lý, một *tia sáng* của tâm sáng lạn tự phát lộ tại trung tâm của bản thể chúng ta và, tương tự, của tất cả thực thể. Những đạo sư của Cổ Phái Trí Tuệ, không hẳn khước từ mệnh đề này, nhưng ít xử dụng nó. *Abhidharma* hoàn toàn chế ngự lẽ lối suy lý của họ, và A-tỳ-Đàm coi thực thể như cấu tạo bởi một sự kế tục của các *pháp* hay những biến hành tạm thời. Chúng ta nhìn thấy thực chất của thế giới khi chúng ta thấy rằng “*chỉ có pháp mà thôi*” (*dhamma-matta*), theo công thức ngắn của Buddhaghosa. Dụng ngữ của các nhà Duy thức học, “*duy thức*” (*citta-màtra*), rút một phần lớn ý nghĩa của nó từ sự đối kháng với *Abhidharma* cổ truyền.

Trong Prajñāpāramitā, chính *không tính*, đến phiên nó, là yếu tố cứu cánh của cuộc sống. Mô tả không tính này như *Thức*, đó là việc của những nhà Duy thức học. Công việc đó, đối với Trung luận, hình như không có bất cứ mục đích hữu dụng nào. Không phải những kinh Prajñāpāramitā không biết tới truyền thống về tâm thức thanh tịnh tự thân, trung tâm của vạn pháp. Nhưng họ không lưu tâm tới sự kiện “*Thức*” chút nào. Tất cả những cái liên quan đến họ là tính chất biện chứng của tư tưởng về Tuyệt đối, hay

một thức tuyệt đối (xem ch.IV, 7), tự mâu thuẫn và tự hủy chính nó. Dĩ nhiên, thức “*trong bản thể chân như*” xa lìa mọi tham, sân, si, là “*thể tính thanh tịnh sáng lạn*”, và trên mức độ đó nó cấu thành “*thể tính của các pháp*”. Nhưng, kinh điển tiếp tục, thức này “*là chân như vô vi*”, và nó không phải có cũng không phải không. Sự chuyên tâm của trí tuệ, hiểu như sự phá hủy biện chứng của vạn pháp, trong trường hợp này xác định rõ rệt cách đề cập vấn đề:

Con đường của “*thức tự tính thanh tịnh*” cũng không chấm dứt ở đây. Phật giáo Trung Hoa với chủ trương đề cao thụ động tính Vô vi lấy lại mệnh đề của Prajnàpàramità, chủ trì rằng giải thoát cốt yếu đạt tới trạng thái “Vô niệm”. Họ khước từ mọi hoạt động tâm linh, và lý luận rằng chỉ có những kẻ ngu ngốc mới thực hành đức hạnh và quán tưởng. Theo họ “*người ta không được suy tư bất cứ điều gì*”. Luận đề này không được những người anh em Ấn Độ của phái Trung quán tán thưởng lắm.

Những nhà Duy Thức học, đến lượt họ, đã cho *công thức* cổ điển một ý nghĩa hoàn toàn khác lạ. Điều có vẻ quan trọng đối với họ là câu phát biểu Tuyệt đối là “*Thức*”, theo ý nghĩa không được tìm kiếm nó trong bất cứ đối tượng nào, nhưng phải tìm trong chủ thể thuần túy, ngoài tất cả mọi đối tượng. Trước khi theo dõi sự giải thích về học thuyết khá bí hiểm này, trước hết chúng ta phải vạch vài nét đan thanh về lịch sử của tông phái.

---o0o---

LỊCH SỬ KINH ĐIỂN

Khuynh hướng đầu tiên hướng về Duy Thức tông bắt đầu vào khoảng năm 150 sau T.L. với kinh *Sandhininnocana*. Giữa năm 150 và 400, chúng ta có vài tài liệu kinh giảng thuyết “*Duy Thức*”. *Kinh Lăng già (Lankàravatàra Sùtra)*, *Hoa Nghiêm (Avatamsaka)* và *Abhisamayàlankàra* giữ địa vị trung gian giữa Trung Quán luận và Duy Thức tông. “*Abhisamayàlankàra*” là một số giải quan trọng về *Prajnàpàramità*, đã hướng dẫn những giải thích về *Prajnàpàramità* vào khoảng 350 sau T.L. trở về sau, và hãy còn là căn bản giải thích kinh trên trong những tịnh xá ở Tây Tạng và Mông Cổ. Kinh Hoa Nghiêm lấy lại giáo nghĩa về *đồng nhất tính* của vạn pháp (xem ch.V, 5) và giải thích nó như sự tương nhập của các yếu tố với nhau.

Nguyên lý vĩnh cửu của vũ trụ là *Thanh Tịnh Tâm Duyên khởi*, phản chiếu trong vũ trụ, sự hiển hiện của nó mang lại cho vạn pháp ý nghĩa tâm linh, sự

huyền bí của nó có thể nhận thấy khắp nơi, và bằng bất cứ một vật nào người ta cũng có thể tạo ra tất cả mọi đức hạnh và có thể hiểu thấu những bí mật của toàn vũ trụ. *Hoa Nghiêm kinh* là kinh văn căn bản của một tông phái lớn ở Trung Hoa với tên Hoa Nghiêm Tông, ở Nhật Bản với tên Kegonshu. Đỗ Thuận (+712) là một lý thuyết gia vĩ đại nhất của tông phái này. Ở Viễn Đông, tông phái đã cố gắng rất nhiều để tinh luyện thái độ của người ta đối với thiên nhiên, và đã khơi nguồn cảm hứng nhiều nghệ sĩ ở Trung Hoa và Nhật Bản. Ở Ấn Độ nó tiêu biểu cho một mốc nối quan trọng giữa Duy Thức và Mật Tông. *Duy Thức tông* được thành lập vào khoảng 400 sau T.L. bởi hai anh em Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân), người Tây Bắc Ấn. Một vài học giả đặt Asanga sớm hơn nữa vào năm 320 sau T.L. Asanga và Vasubandhu hệ thống hóa lý thuyết *Duy Tâm* và ngoài ra còn phát khởi ba giáo nghĩa về *Tàng thức*, Tam tướng, và tam thân Phật. Tông phái đã xây dựng một hệ thống kinh viện hết sức phức tạp và không thiếu những suy lý phong phú.

Từ hàng ngũ Duy Thức tông nảy ra những người phát huy môn Luận lý học Phật giáo. Luận lý Phật giáo do Dignāga thành lập, vào khoảng 440 sau T.L. và người ta đã viết nhiều về đề tài này ở Ấn Độ cho đến năm 1.100 sau T.L. Giá trị hoằng pháp của môn Luận lý khiến người ta quan tâm tới nó rất nhiều. Trong suốt thời Trung Cổ Ấn Độ, các vị vua chúa thường tổ chức những cuộc tranh luận trong đó những tu sĩ khổ hạnh của nhiều tông phái tranh biện trước một số cử tọa đông đảo. Sự chiến thắng gia tăng thanh thế và sự bảo trợ của nhà vua. Sự tập luyện về luận lý mang lại ưu thế cho các luận sư Phật giáo đối với đối thủ và những tông phái Ấn Độ giáo bắt buộc phải thiết lập những hệ thống luận lý riêng của họ. Luận lý học của Dignāga có một hậu quả gián tiếp quan trọng. Bất cứ nơi nào những nhà Duy thức học có ảnh hưởng, người ta đều bỏ rơi A tỳ đàm truyền thống để đến với tân luận lý; như thế, dù không bị công khai khước từ, A Tỳ Đàm cũng càng ngày càng bị bỏ quên. Truyền thống luận lý Duy thức tông hãy còn hiện hành ở Tây Tạng. Ở Trung quốc, chúng ta có một nền văn điển khá rộng lớn và ở Nhật Bản, cho đến thế kỷ thứ XV, một nền văn điển mênh mông nối kết với những bộ luận Ấn Độ.

Duy thức tông biến mất ở Ấn Độ đồng thời với Phật giáo, vào khoảng 1.100 sau T.L. Nó được mang qua Trung Hoa bởi nhiều Đại học giả; trong đó hai tâm trí siêu đẳng nhất, Paramārtha (500-569) từ Ujjayini (Ogein) đến Đông Ấn năm 546 sau T.L. và Huyền Trang, nhà đại chiêm bái (khoảng 650). Tông phái của Huyền Trang được biết dưới tên duy thức (Weih-shih).

Huyền Trang đã tóm tắt giáo thuyết của ngài trong cuốn *Thành Duy Thức luận* (về nội quán vạn pháp chỉ là) “thức”, hiện hãy còn là kinh văn cổ điển của tông phái ở Viên Đông. Tác phẩm này tóm lược mười bộ luận “*Duy Thức Tam luận tụng*” của ngài Vasubandhu. Huyền Trang căn cứ nhiều nhất vào ngài Dharmapàla (Hộ Pháp), Trụ trì chùa Nalandà (Na-lan-đà), và tương đối coi nhẹ chín vị khác⁶⁴. Một người sơ giải lớn và quan trọng của Duy Thức tông là Khuy Cơ (632-685) đệ tử ngài Huyền Trang. Ngài Khuy Cơ viết nhiều bộ luận, và một bộ *Bách Khoa từ điển những giáo lý Đại Thừa*. Chẳng bao lâu Duy Thức tông phân ra làm hai, một ngành ở phương Bắc, một ở phương Nam. Ngoài tông phái của Paramàrtha, ở Trung Hoa còn có nhiều tông phái khác của truyền thống Duy Thức tông mà những cuộc tranh biện kinh viện dài về những điểm khúc mắc của giáo lý đã đánh dấu lịch sử của nó. Năm 653, và một lần nữa vào năm 712 tông phái được du nhập vào Nhật Bản, dưới tên *Hosso* (=Trung Hoa, *fa tsiang tsonng Pháp tướng tông*) Trong thời đại Tempyo, nó truyền bá rộng rãi nhờ những cố gắng của Sojo Gien (tịch năm 728). Tông phái còn tồn tại đến ngày nay như một trong những tông phái nhỏ. Nhật Bản, với 44 chùa và tịnh xá và 700 tăng sĩ.

---o0o---

“DUY-TÂM”

Tâm, Thức và Ý thức là ba danh từ có thể dùng đáp đối cho nhau trong triết học Phật giáo. Trong khi mô tả Niết Bàn bằng những từ ngữ tích cực - gọi nó là Duy Tâm hay Duy-Thức hay duy Ý-Thức - những nhà Duy Thức học hình như đi lệch ra ngoài truyền thống thường thích dùng những danh từ tiêu cực để chỉ Tuyệt đối. Chính danh từ *Nirvāna* có nghĩa là “*bị dập tắt*”, và ở nơi nào những truyền thống khác nói về đời *sống vĩnh cửu*, Phật giáo nói về *Bất tử*. Phật giáo đổ kỵ không muốn dùng Tuyệt đối để chỉ siêu việt tính, và tránh những quan niệm sai lầm có thể khởi lên khi một danh từ tương tự được áp dụng cho một sự vật trong thế gian này đồng thời cũng dùng để chỉ cái tuyệt đối khác biệt với thế gian – như khi những người Ky-tô giáo gọi Thượng đế là một *nhân vị*. Vậy tại sao những nhà Duy thức học lại chọn *Ý Thức* trong tất cả những câu tử của thế giới, và chỉ Tuyệt đối bằng danh từ này ?

Họ có ý chỉ một điểm trong thế giới, một chiều hướng tự-thức, nơi người ta có nhiều hy vọng tìm thấy. Trong tất cả những kinh nghiệm của chúng ta, đối tượng đối lập với chủ thể. Chủ thể được *A-tỳ-Đàm* đồng hóa với *Thức*

uẩn, được *Ý thức* định nghĩa như yếu điểm của nó. Như một lưỡi dao không thể tự cắt mình, cũng vậy chúng ta không thể trực cảm ý thức, như một đối tượng đặt trước chúng ta. Bởi vì ngay khi chúng ta quay về chủ thể, nó đã trở thành đối thể và không còn là chủ thể. Nội quán vì thế không bao giờ có thể hy vọng đối diện với chủ thể. Chủ thể tối hậu – có thể ở vô cực – hoàn toàn ở ngoài kinh nghiệm chúng ta, không thực hữu trong thế giới này; nó siêu việt. Cố gắng chụp bắt nó là một việc không thể được. Đó chính là cái Duy thức tông nhằm thực hiện.

Bằng cách rút bỏ tàn nhẫn tất cả mọi đối tượng, rút vào nội quán thiền tịnh, người ta có thể hy vọng đi đến một kết quả như vậy. Trong bất cứ điều kiện nào trong đó cá tính của tôi tìm thấy mình một cách bình thường, chủ thể bao giờ cũng liên kết với một vài đối tượng. Nhưng ngược lại, nếu không có sự pha trộn với bất cứ một liên hệ nào với một đối thể, lúc đó người ta có thể nói rằng tôi đã thực hiện được *nội ngã sâu thẳm* trong thanh tịnh thuần túy của nó. Lúc đó người ta có thể nói rằng giải thoát hệ tại sự trút sạch mọi kết cấu đối thể và ngoại tại với nội tâm sâu thẳm tự thể hiện khi đứng đơn độc, không đối tượng, không tư tưởng: “*Không có chứng phần nếu không có kiến phần*”.

Bây giờ chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng hơn mối liên hệ giữa đường lối suy luận này và kinh nghiệm thiền định xuất thân. Những trường phái trí tuệ đã hủy diệt những đối tượng xung quanh chúng ta bằng một *phân tích* tàn nhẫn chỉ thấy vô lượng Pháp hữu vi, quá vô ngã hay mong manh nên không chấp nhận giàng buộc và bằng một *phá tán* tàn khốc, lần lượt đoạn trừ sự đồng hóa với mọi đối tượng bằng thức: “*Tôi không phải là cái này, cái này không phải của tôi, cái này không phải là chính tôi*”. Sự rút vào quán tưởng nhập thân cũng dời xa đối tượng, nhưng bằng cách rút bỏ nó. Kinh nghiệm này mang lại cho những giáo thuyết của Duy Thức trong một nét độc đáo. Chúng ta nhớ rằng những giai đoạn của Thiền na (Dhyàna) đi sau sự từ khước mọi kích thích hay đối tượng ngoại giới, giảm dần sức đè nặng lên tâm trí cho đến khi lục căn *yên nghỉ*; trong giai đoạn thiền định cao nhất, không còn một đối tượng ngoại giới nào được giữ lại. Du già sư không tìm an lạc và viên mãn trong pháp hữu vi bên ngoài nhưng trong thanh tịnh của nội thức thuần túy. Những tông phái Trí tuệ bao giờ cũng chủ trương rằng chúng ta rối loạn vì chúng ta sai lầm đồng hóa chân ngã với những cái chúng ta thấy trong tục ngã. Bây giờ những nhà Duy Thức học định nghĩa chân ngã với chủ thể cứu cánh. Rồi như một hậu quả tất nhiên, mọi góc rẽ của ác pháp phải nằm trong khuynh hướng nhìn mọi sự như tách biệt hay ở bên ngoài nội ngã này dưới khía cạnh một đối tượng. Thực ra, vạn pháp vạn thức *duy*

Tâm. Nền tảng của mọi mê vọng là do chúng ta coi sự khách thể hóa của tâm chúng ta như một thể giới độc lập với tâm này, trong thực tế là nguồn gốc thể tính của sự khách thể hóa ấy. Với tư cách một học thuyết triết học, điều này rất tương đồng với thuyết duy tâm của Berkeley. Giám mục Berkeley cho rằng: “một vài sự thực quá gần, quá hiển nhiên với tâm trí đến nỗi người ta chỉ cần mở mắt ra là nhìn thấy chúng. Đó là ý kiến của tôi về chân lý quan trọng này: tất cả mọi ban hợp xướng trên thiên đàng và những sự vật của trần gian – tất cả một lời, tất cả những vật thể tạo thành cái khung vững vàng của thế giới – không thể hiện hữu nếu không có một tâm trí.”

Ngoại giới chính là Tâm Phức tính của vạn pháp bên ngoài “*chỉ là tâm biến hiện ra*”, “*không là gì khác hơn vọng niệm*”. “*Cũng như trong ảo ảnh không có nước thật, tuy nhiên ý niệm về nước thật đã phát khởi, cũng vậy, pháp không có, nhưng ý niệm về pháp đã được tạo ra*”. Điều quán sát trí được đạt tới khi vạn pháp hiện ra như ảo vọng. Những nhà Duy Thức học đã xây dựng niềm xác tín này không những trên một số chứng cứ luận lý chứng minh bất khả tính của một đối tượng ngoại giới, nhưng còn dựa trên kinh nghiệm sống động của quán tưởng nhập thân. Trong những trạng thái nhập định cao nhất, Du già sư thường gặp những hình ảnh thị giác không có kích thích ngoại giới tương ứng. Trong thời gian tập luyện, ông ta nhìn thấy trước mặt những vật như một vòng tròn màu xanh hay một bộ xương, thực ra chỉ là ảo tưởng hay chỉ là thức, theo lối giải thích của Asanga. Thế gian như mộng huyễn. Mộng chỉ là tự-chứng phần của thức; đối vật tương ứng thực ra không có ở đây. Cũng như người ta nhận ra những hình ảnh trong mộng thiếu khách quan tính một khi đã lai tỉnh, cũng vậy sự thiếu khách quan tính trong thụ tướng của đời sống tỉnh thức được nhận ra bởi những người đã thức tỉnh bởi tri kiến về bản thể chân như.

---o0o---

“TÀNG THỨC”

Khái niệm của Duy Thức tông về “*Tàng thức*” (àlaya-vijnàa)⁶⁵ đáng chú ý không phải vì giá trị đích thực của nó cho bằng vì những động cơ ẩn sau nó. Asanga ước định một ý thức vượt cá tính, nền tảng của mọi hoạt động của thức. Những ấn tượng của toàn thể kinh nghiệm quá khứ được *tàng chứa* ở đó, mọi hành động và kết quả của những hành động ấy. Không phải là một linh hồn, nối kết với một cơ cấu tâm vật lý, mà trong mê muội và ngã-ái chúng ta lầm tưởng là một linh hồn cá nhân, hay một bản ngã. Khái

niệm về Tàng thức của những nhà Duy thức học không phải dễ hiểu, và nó để lại nhiều cuộc bàn cãi sôi nổi.

Một khái niệm thiếu thỏa đáng như thế này được tạo ra, cho thấy một sự khó khăn quan trọng trong hệ thống tư tưởng Phật giáo; Giáo thuyết Anattà (Vô ngã) đã khẳng định rằng thực ra không có ngã cá nhân, hay bản ngã thường trực, có thể được kể như nhất tính tự trị của một cá nhân. Cái xuất hiện như cá tính thực ra chỉ là một chuỗi Pháp vô thường tiếp nối nhau. Nhưng cũng còn lại một nhất tính tương đối của mỗi khâu chuỗi và khác biệt với những khâu chuỗi khác. Còn lại ý kiến thường thức theo đó tôi nhớ những kinh nghiệm riêng tư bên trong hơn những kinh nghiệm của người khác, mà thực ra, tôi không nhớ gì hết. Còn lại giáo lý về *nghiệp báo*, theo đó tôi gánh chịu kết quả những việc tôi làm và tôi không bị trừng phạt cũng như không được thưởng thưởng vì những việc người khác làm. Còn lại ý kiến cho rằng một vài kinh nghiệm quá khứ của tôi, như người ta nói, được *tàng chứa* trong một thời gian trong một thứ *vô thức*⁶⁶ và chúng sẽ ảnh hưởng tới những hành động sau này của tôi. Mê vọng của cá tính có thể qui cho dục vọng, nhưng nó được củng cố mạnh mẽ bởi ý kiến thông thường. Dĩ nhiên người ta có thể gạt ra ngoài tất cả những điều đó và lưu ý kẻ tầm đạo trạng thái Niết Bàn trong đó mọi ý kiến, nhận xét này sẽ hiện ra dưới một ánh sáng khác hẳn.

Với những kẻ chưa đi xa tới mức đó, lòng tin tưởng vào cá tính, tuy nhiên, có vẻ chấp nhận được đến nỗi họ mong mỗi nó có một nền tảng khách quan nào đó. Đó là nhược điểm của bộ giáp trụ Phật giáo và vấn đề đã làm phiền những lý thuyết gia Phật giáo không ít qua mọi thời đại. Lòng tin tưởng tà đạo vào một cái ngã đã xâm nhập ngay cả hàng giáo phẩm của Tăng đoàn. Tín đồ của một trong thập bát phái cổ truyền – Saminitiyà (Chính Lượng bộ) - được biết dưới danh từ Pudgala-vadin (Bồ đặc già la) “những kẻ duy trì niềm tin vào một cá thể.” Họ cố gắng giữ lại một vài hình thức của lòng tin vào một bản ngã, hay một linh hồn, tuy không đẩy đến cùng lòng tin tưởng ấy. Họ nói về một nguyên lý không thể định nghĩa được gọi là *pudgala* cá thể không khác cũng không phải không khác ngũ Uẩn. Nó tồn tại qua nhiều kiếp kế tiếp của một chúng sinh cho đến khi người này đạt Niết Bàn; đó là một địa vị ở giữa thực ngã và ngã thực nghiệm. Một mặt nó ghi nhận cảm thức đồng nhất cá nhân (như “ngã thực nghiệm”) và mặt khác nó kéo dài đến Niết Bàn (như “ngã đích thực”). Trong số những đề tài tranh luận, đề tài này bị coi như đáng công kích nhất. Qua nhiều thế kỷ, chính thống giáo không ngừng tìm những luận cứ để bài bác sự chấp nhận một bản *Ngã* của những người theo phái Pudgala-vada. Nhưng người ta càng khẳng định ra tâm tây trừ ra khỏi tâm trí mình hay một hệ thống tư tưởng điều gì,

điều đó lại càng thâm nhập vào chắc chắn hơn nữa. Những người theo chính thống giáo, cuối cùng lại bắt buộc phải chấp nhận một ý niệm một bản ngã thường trực, không công khai, nhưng dưới một vài hình thức che đậy, dấu trong những khái niệm đặc biệt tối tăm và trừu tượng, như *liên tục tính của đời sống tiềm thức (hữu phần)* (bhavāṅga) của Thượng Tọa bộ, “*Ý thức vi tế liên tục*” của Kinh bộ, Ý căn của Đại Chúng bộ, v.v... Tầng thức của Duy thức tông được quan niệm trong tinh thần ấy. Ngay khi lời khuyên từ khước bản ngã cá nhân cứng đờng trong mệnh đề “*không có bản ngã*” lập tức người ta không tránh được những nhượng bộ như thế này với tục thức.

Một khi những nhà Duy Thức học mở tung cửa cho ước muốn thăm dò những cội nguồn của vô minh, họ thấy mình bị trói buộc vào một đại dương suy lý không giới hạn. Bắt đầu với Tầng Thức, họ tự đặt cho mình nhiệm vụ diễn dịch thế giới thực tại từ khái niệm này, và vạch rõ quá trình tiến triển theo đó chủ thể cứu cánh trở nên xa lạ với chính mình và mở ra với thế giới khách quan. Làm như vậy họ thiết lập một hệ thống siêu hình trừu tượng hét sức khép kín và phức tạp không mang lại hiệu quả trực tiếp cho sự tu tập giải thoát. Họ rời xa tính cách đơn giản của những lý thuyết cổ thời lưu tâm tới việc phá tán hơn là giải thích vô minh. Triết học của Duy thức tông dẫu gặp những khó khăn cố hữu của thuyết Vô Ngã, thực sự cho thấy Phật giáo bị xâm lấn bởi hệ thống Số Luận (Sāṅkhya) của Triết Học Ấn độ giáo, vào thời Asaṅga (Vô Trước) được Patāñjali (khoảng 450 sau T.L.) dùng để trình bày lý thuyết của ngài về những phương pháp Yoga lúc ấy còn đang thịnh hành trên đất Ấn. Một sự thay đổi toàn bộ đã diễn ra trong bầu không khí tâm linh của Ấn độ giữa thời của A-tỳ-đàm, và những thế kỷ đã chứng kiến sự lớn mạnh của Duy thức tông. Cổ thời tăng sĩ ít quan tâm tới vũ trụ nói chung. Những trạng thái tâm linh và những phương pháp tâm lý là tất cả những gì cần phải biết nếu người ta muốn biết mình. Nhưng bây giờ, khi người ta tìm kiếm giải thoát phổ quát thay vì cá nhân, những trạng thái tâm linh được nghiên cứu trong tương quan của chúng với sự tiến hóa của vũ trụ mà càng ngày càng được người ta chú ý tới. Sự di chuyển trọng tâm chú ý này bắt đầu với Duy Thức tông, (hay Du Già tông) và càng ngày càng trở nên rõ rệt trong những sự phát triển của Mật tông mà chúng ta sắp nói tới sau đây.

NHỮNG HỌC THUYẾT KHÁC

Không kể sự đồng hóa Niết Bàn với Thức và những khảo sát về tàng thức, những nhà Duy Thức học còn được nhắc đến bởi hình thức hệ thống tối hậu mà họ đem lại cho hai ý niệm cổ điển, một thuộc hữu thể học, một thuộc Phật thể học⁶⁷.

Về hình thức thứ nhất, họ phân biệt ba loại *Tự thể*⁶⁸. Chúng ta chỉ cần nói sơ qua lý thuyết này. Lý thuyết này có nghĩa là vạn pháp có thể nhìn dưới ba khía cạnh: Thứ nhất, như tục thức nhìn nó, trong hiện thể *tướng tượng* như một đối thể, nơi một vật đơn thuần là nó, và khác biệt những sự vật khác. Thứ đến, trong khía cạnh *tùy phụ* của nó. Người ta nhìn, một cách khoa học hơn, những hành pháp như chúng bị điều kiện hóa lẫn nhau. Cuối cùng, có một khía cạnh cho vạn pháp nơi chúng thực hữu viên mãn toàn bích. Lúc đó chúng không còn đứng như một đối tượng, và nó được trực quan bởi Yoga. Vạn pháp lúc đó là Như Lai, duy-Tâm, bình-đẳng, vừa siêu việt lại vừa nội tại trong mỗi pháp.

Giáo thuyết về *Tam Thân* Phật phải được kể ở đây bởi vì đó là kết quả của nhiều thế kỷ của tư duy về ba khía cạnh của Đức Phật chúng ta mô tả trên. Tam thân là *Pháp-thân*, *Ứng-thân*, và *Báo-thân*. Pháp-thân là Đức Phật với tư cách Tuyệt đối thể. Chỉ trong Pháp thân Đức Phật mới thực sự là Phật. Thân này là một và đơn thuần, hai thân kia phát khởi và duy trì bởi thân này. *Ứng thân* của Phật là thân hiện ra cho chư Bồ Tát trong nhiều thanh tịnh Phật Độ. Trong những *đạo*⁶⁹ khác nhau, một ứng thân khác nhau hiện ra và thuyết giáo. Thân này mang ba mươi hai quý tướng, và nhiều biến hóa pháp thuật bắt nguồn từ đó. Nó là *tâm-pháp* hóa sinh mà không phải đi qua quá trình sinh sản thông thường. Cuối cùng Báo thân, là một nhân vật của sáng tạo pháp thuật tướng tượng, qua những giai đoạn xuống trần, lìa bỏ gia đình, thực thành khổ hạnh, đạt giác ngộ, thu nhận và giáo huấn tín đồ, nhập diệt trên trần gian để tế độ chúng sinh căn cơ thấp kém. Nhân tính của Đức Phật, luôn luôn không nhiều thì ít không mấy quan trọng, ngày nay đã trở thành một sản phẩm hoàn toàn tướng tượng, một bóng ma. Ngay trong Tiểu Thừa, người ta đã gán cho Đức Phật quyền năng pháp thuật tự biến hóa, "*Hóa thân-Phật*" ("*nimitta-Buddha*"), thuyết pháp ở đâu đó trong khi ở đây ngài đang đi khất thực. Chư thiên Ấn độ giáo cũng có những quyền năng như vậy. Chúng ta đọc thấy trong Trường A-Hàm nói rằng Phạm thiên Sahampati, khi hiện ra trong đạo "*ba mươi ba chư thiên*" hiện lộ trong thân vật chất: "*Bởi vì hình thể ngài, ở trạng thái tự nhiên, chư thiên không thể nhìn thấy được.*" Ý niệm này từ bây giờ được dùng trong Đại Thừa để định

nghĩa sự liên lạc của Đức Phật lịch sử với Đức Nhất Phật thường trụ. Đức Nhất Phật, Pháp thân, đã tồn tại qua mọi thời đại, nhưng ngài đã chiếu dọi vào thế gian này vào những dịp khác nhau những bóng dáng Phật để thực hành công việc của ngài.

Những ý nghĩa trừu tượng pháp thuật của những ý niệm như thế này có một tầm quan trọng lịch sử rất lớn. Thế gian nơi những *cơ-cấu Phật* hiện ra không là gì khác hơn một ảo hóa (*mâyà*). Khi đây thế gian là một ảo tưởng, Phật giáo không có ý nói rằng nó không tồn tại. Nó hiển nhiên có thực, nhưng nó giả dối bởi người ta ngộ nhận nó với cái không có thực. Nó không thực hữu và, như một trò ảo thuật, người ta không được coi nó quá nghiêm trọng. Trong ý nghĩa thực tiễn này, thế gian pháp ngay từ lúc khởi đầu Phật giáo sử đã bị gọi là *Mâyà*. Từ đó, danh từ được dùng phổ thông. Như Đức Phật nói với người làm trò quỷ thuật trong kinh Bảo Tích (Ratnakūta): *“Những lạc thụ của tất cả mọi chúng sinh và của cải của họ do Mâyà của hành vi họ tạo ra; Tăng đoàn này do Mâyà của Pháp; chính ta, ta là Áo hóa do Mâyà của Trí Tuệ; và vạn pháp nói chung do Mâyà của trùng trùng duyên khởi.”* Nói khác, thế gian là một thứ ảo tưởng, trong đó chúng sinh do pháp thuật tạo ra được cứu vớt khỏi một nỗi khổ đau do pháp thuật tạo ra bởi một đáng tể độ do pháp thuật tạo ra, người chỉ cho họ tính cách hư ảo của tất cả pháp hữu vi. Vì thế không có gì đáng ngạc nhiên khi lòng xác tín rằng chỉ có những phương pháp pháp thuật mới có thể đối trị hữu hiệu được một vũ trụ như thế này bắt đầu lan rộng. Lòng xác tín này đã thành hình trong Mật Tông mà chúng ta sắp bàn tới bây giờ đây.

--- oOo ---

VIII - TANTRA HAY MẬT TÔNG PHẬT GIÁO

VẤN ĐỀ MẬT TÔNG

Khác với những người Âu Châu hiện đại, người Á Châu đã quá quen thuộc với những trò ma thuật của đám pháp sư, phù thủy v.v... tạo thành một phần bình dị của cuộc sống hằng ngày của họ. Về điểm này, tôi nghĩ rằng một thí dụ cụ thể sẽ giúp ta thấy người Ấn Độ, Ả Rập hay Trung Hoa trung bình nhìn những hiện tượng này ra sao. Vào thế kỷ thứ XIV Ibn Batuta, một nhà du lịch Ả Rập, đã đến thăm quan Tổng Đốc phủ Hàng Châu. Một ảo thuật gia *“cầm một quả cầu bằng gỗ có đục nhiều lỗ, qua những lỗ ấy, có luôn những sợi dây thừng dài, và nắm lấy một trong những sợi thừng ấy, hất ném nó lên không trung. Quả cầu bay lên cao đến nỗi không ai nhìn thấy nó đâu nữa. Chỉ còn lại một đầu sợi dây nhỏ trong tay*

ảo thuật gia, và hấn ra lệnh một cậu bé phụ tá nắm lấy nó và leo lên. Cậu bé nhờ sợi dây leo lên và đến lượt cậu cũng mất hút! Nhà ảo thuật gọi cậu ba lần nhưng không có tiếng trả lời, hấn ta rút ra một con dao găm, và tỏ vẻ vô cùng tức giận, hấn ta nắm lấy sợi dây và cũng biến mất! Lần lượt hấn ném xuống bàn tay cậu bé, rồi một bàn chân, rồi bàn tay kia, bàn chân kia, thân mình và cuối cùng là cái đầu! Lúc đó hấn tuột xuống, thở hổn hển, với quần áo vấy máu, cúi xuống hôn đất trước mặt tù trưởng⁷⁰ và nói với ông một vài câu bằng tiếng Trung Hoa. Tù trưởng đáp lại bằng một mệnh lệnh, và ông bạn của chúng ta lượm tứ chi đưa trẻ rập vào chỗ của chúng và đá một cái, và kìa! đưa bé ngồi dậy và đứng trước mặt chúng tôi. Điều này làm tôi kinh ngạc vô cùng, Kari Afkharundin ngồi cạnh tôi nói: Wallah! Theo ý tôi không có cả việc leo dây lẫn tuột dây, không có việc cắt hay rập nối thân thể: tất cả chỉ là trò ảo thuật”.

Theo Prajnàparamità, toàn thể tiến trình giải thoát tính chất giống hệt trò ảo thuật này. Hãy chứng kiến cuộc đối thoại sau đây giữa đức Phật Thế Tôn và Subhùti (Tu Bò Đê): “Thế Tôn: Như vậy Subhuti, nếu có một ảo thuật gia khéo léo hay một người học ảo thuật tạo ra ở ngã tư một đám đông; và sau khi tạo ra, hấn lại làm cho đám đông kia biến đi. Ông nghĩ sao, Subhùti, có kẻ nào bị kẻ nào giết, hay sát hại, hay tiêu diệt, hay làm sao cho biến mất? Subhùti: Bạch Thế Tôn, không. Đức Thế Tôn: Cũng vậy một Bồ Tát, một đại nhân, dẫn dắt vô lượng và vô số chúng sinh đến Niết Bàn, và tuy vậy không có chúng sinh nào được dẫn dắt đến Niết Bàn, cũng như không có chúng sinh nào dẫn độ chúng sinh cả. Nếu một vị Bồ Tát nghe thấy điều này mà không run, không sợ cũng không hoảng kinh, lúc đó người ta nói rằng vị đó đã được “mặc khôi giáp”.

Mật Tông Phật giáo từ những sự kiện này rút ra những kết luận thực tiễn. Nó là kết quả tất nhiên, của những phát triển đi trước, về những khó khăn mà nó mang lại cho nhiều học giả là do các vị này tạo ra. Dĩ nhiên, nếu người ta cho rằng Phật giáo “nguyên thủy” là một tôn giáo hoàn toàn duy lý theo ước nguyện của “Giáo hội đức lý” không pha một chút siêu nhiên hay thần bí nào, thì lúc đó Mật Tông sẽ trở thành sự “suy đồi” gần như không thể hiểu nổi của cái tự nhận là Phật giáo nguyên thủy. Thực ra, Phật giáo luôn luôn liên kết chặt chẽ với điều mà nhà duy lý coi là mê tín dị đoan. Thực tính của những năng lực siêu linh phi phạm, tức phép lạ là một điều hiển nhiên. Luyện tập những năng lực này, đối với những người có căn lực, là một phần chương trình của giải thoát, mặc dầu đối với những người khác đó là một ân phúc đáng nghi ngờ. Sự hiện hữu của nhiều loại linh hồn xuất thể và thực tại của những mãnh lực pháp thuật đã được thừa nhận và

lòng tin tưởng vào những mãnh lực này là một phần của vũ trụ luận quen thuộc.

Những tác giả Âu châu viết về Mật Tông thường sôi nổi bốc đồng. Sự ghê tởm của họ một phần có tính cách trí thức, bởi vì họ tin rằng họ đã vượt qua những tin tưởng ma thuật của tổ tiên chúng ta. Ngoài ra, Mật Tông tự bản chất gọi ra cho họ sự phẫn nộ về phương diện luận lý. Đối với họ hình như trong lịch sử của Phật giáo, một nền siêu hình trừu tượng vô cùng cao viễn đã dần dần nhường chỗ cho một sự bận tâm về những thần tính hữu ngã và về ma thuật, cho sự sùng bái ngẫu tượng của lễ nghi phù thủy và mọi thứ mê tín. Một sự vô luân có dụng ý hình như dành chỗ của sự khắc khổ ngày xưa. Sự không tham trước thế gian trước kia đã được thay thế bởi ước muốn cường bách nó tuân theo những khao khát như nhóp nhép nhất; thái độ chịu đựng hoàn cảnh bị thay thế bởi ước muốn thu phục quyền năng chế ngự hoàn cảnh. Ngày xưa sự thanh bản được coi như điều kiện tiên quyết của sự tiến bộ tâm linh, bây giờ người ta nghĩ tới việc cầu đảo Kuvera và Jambhaha, những thần tài v.v...

Thái độ miệt thị này không công bình với Mật Tông. Đúng là Mật Tông tuyên bố có hai mục tiêu - sự thành tựu (*siddhi*)⁷¹ trong việc đạt tới giác ngộ viên mãn trong cuộc sống này, và sự thành tựu trong việc quy phục sức khỏe của cải và quyền năng. Nhưng sự phối hợp phi luận lý giữa những mục tiêu thế gian và xuất thế gian này xưa như chính Phật giáo vậy và là một trong những cột trụ chính của sức mạnh Phật giáo. Tính cách phi luận, như chúng ta sẽ thấy, không phải là phi luận của con người của thế gian này, nhưng của những bậc thánh. Sự thỉnh cầu rằng bùa chú và nghi lễ pháp thuật là con đường chắc chắn nhất đưa đến giác ngộ viên mãn, quả thực, mới mẻ trong hình thức được đề cao, nhưng một sự phát triển lịch sử lâu dài chắc chắn phải dẫn đến đó. Không những không phải là cơn ác mộng của một số những kẻ bội giáo bịp bợm, đáng kính một cách khả nghi, Mật Tông đã, và chính là một giai đoạn không tránh được của Phật giáo sử.

---o0o---

LỊCH SỬ MẬT TÔNG

Ngày nay không thể xác định rõ rệt được thời gian trong đó những sự tu tập Mật Tông lần đầu tiên được nghĩ tưởng tới. Những người theo Mật phái thường có khuynh hướng giữ bí mật. Những quan điếm thần thông và bí truyền chắc chắn phải lưu hành trong những nhóm nhỏ gồm những kẻ được khai ngộ trong một thời gian rất lâu trước khi ra đến vòm trời cao

rộng. Với tư cách một hệ thống tư tưởng ít hay nhiều chính thức, Mật Tông sẽ trở nên quan trọng sau 500 hay 600 năm sau công nguyên. Nhưng những bước khởi đầu của nó phải trở lại buổi bình minh của lịch sử nhân loại, khi xã hội nông nghiệp bị tràn ngập bởi ma thuật và phép phù thủy, sự tế sống người, và chế độ mẫu hệ, nghi thức cầu xin mưa nắng và những ma vương. Mật Tông thực sự không phải là một sáng tạo phẩm mới mẻ, đó là kết quả của sự hấp thụ những tín ngưỡng sơ khai bởi truyền thống văn chương, và sự pha trộn của chúng với triết học Phật giáo.

Kinh điển Mật Tông Phật giáo như rừng rậm và phần lớn chưa được khai phá. Phần rất nhỏ mới được dịch thuật. Ngôn ngữ của những kinh bản này khó hiểu và tối tăm, nhiều khi cố ý như vậy. Cũng như những người theo Ấn giáo, Phật tử phân biệt một thứ Mật Tông “hữu phái” và một Mật Tông “tả phái”. Trong Ấn Độ giáo hai phái được phân biệt bởi sự kiện những “*môn đồ của hữu phái*” (dakshimàcarin) chú trọng nhiều tới nguyên lý dương, những “*môn đồ tả phái*” (vàmàcarin) chú trọng tới nguyên lý âm trong vũ trụ. Trong Phật giáo, sự khác biệt chính giữa hai phái nằm trong thái độ của họ đối với cái giống (sex). Nên dành từ ngữ *Sàkti phái*⁷² cho hình thức tả phái. Phái Sàkti Ấn Độ giáo liên kết với tôn phái thờ thần Siva. Những giáo lý của phái Siva có một ảnh hưởng rất lớn đối với phái Sàkti Phật giáo. Sàkti là năng lực sáng tạo hay “thế lực” của một thánh tính, nhân cách hóa như người vợ hoặc nữ vương của thánh tính ấy. Trong tôn phái Siva, sự thờ phụng Sàkti nghiêng về phía người vợ của Siva – là Pàrvati hay Umà - được biết dưới tên *Đại Nữ Thần* hay *Đại Mẫu*. Một đặc điểm của tôn phái Sàkti là đa số thánh tính hiện hữu dưới cả hai hình thức thiện và ác. Hình thức hung của Pàrvati là Durgà, *Bát Cận Thần*, hay Kàli, *Hắc Thần*. Những hình thái hung ác liên kết với cái chết và sự hủy hoại, với phép chiêu hồn, với những cuộc tế sống người và vật. Đồng thời tôn phái Siva rất có nhiều nữ thần, nhiều mũ phù thủy, tinh cái và nữ yêu quái mà phần lớn đã gia nhập vào tôn phái Sàkti Phật-giáo. Những môn đồ của phái Siva triệt để nhất không mấy khi được người đồng thời kính trọng. Pháp sư Bhairavananda của phái Siva đã hát, trong một vở tuồng Ấn Độ vào năm 900 sau T.L. bài hát sau đây:

*“Về sách ma thuật và thần chú – cho chúng xuống địa ngục cho rồi!
Thầy tôi đã miễn cho tôi việc tu tập thiền định.
Với rượu và đàn bà chúng ta sẽ đi rất xa.
Còn về giải thoát, chúng ta nhẩy múa hân hoan!
Nàng phù thủy trẻ và kiêu hãnh, tôi dẫn nàng đến trước bàn thờ.
Tôi ăn thịt béo ngon, tôi uống rượu mạnh;*

Người ta cúng dường tất cả những thứ đó - với một cái chấn trên giường.

Ai có thể tưởng tượng nổi một tôn giáo tuyệt hảo hơn ?

Những thần thánh Vishnu và Brahman và những vị khác có thể giảng thuyết rất hay

Về sự giải thoát bởi thiên định, nghi lễ thánh và Vệ đà.

Chỉ có người tình dịu dàng của Umà mới có thể dạy chúng ta

Sự giải thoát cùng với rượu, cùng vui thú với đàn bà

(C.P. Lanman)

Sự nghiên cứu khoa học những tài liệu của Mật Tông hãy còn đang ở bước khởi đầu. Hiện nay, theo chỗ chúng ta biết, trong rừng tông phái Mật Tông, có hai trường phái lớn quan trọng nhất về phương diện lịch sử, hình thức tả phái của *Vajra-yàna*, và hình thức hữu phái gọi là *Mi-tsung* (*Mật Phái*). *Vajrayàna* là *Kim Cương Thừa*. *Vajra* nghĩa đen là sấm sét mà thần Indra, như Zeus hay Thor, dùng như khí giới rất lợi hại. Tự tính không thể đập vỡ, nó chia xẻ tất cả mọi vật. Trong triết học Phật giáo sau này, danh từ dùng để chỉ một bản chất siêu nhiên, cứng rắn như kim cương, trong sáng như chân không, không thể kháng cự như sấm sét. Từ nay *Vajra* đồng nhất với thực tại tối hậu, với Pháp và với Giác ngộ. *Vajrayàna* thần thoại hóa giáo lý về không tính, dạy rằng môn đồ, qua sự phối hợp của nghi thức, hồi phục lại trong *bản chất kim cương* đích thực, có một thân thể kim cương, được biến đổi thành kim cương Bồ Tát hay Tát Đỏa (*Vajrasattva*). Những bước đầu tiên của *Vajrayàna* có thể ngược lại vào khoảng 300 sau T.L. Như chúng ta biết, hệ thống được phát triển từ vào khoảng năm 600. *Tam Nghiệp Bí Mật Kinh* (*Guhyasamàja Tantra*) là một trong những pho kinh cổ điển nhất của phái này. *Vajrayàna* được thành lập bởi nhiều đạo sư kế tiếp trong đó một đệ nhị Long-Thụ (vào khoảng 600-650) là một trong những vị đầu tiên. Tên tuổi của các vị được ghi lại vào khoảng 1100 sau T.L. Phái *Vajrayàna* có vẻ khởi nguyên từ cực Bắc Ấn, vừa ở phương Đông, như Bengale và vùng đồi núi Assam, và vừa ở phương Tây, một vùng gọi là *Udiyàna* có lẽ là vùng xung quanh Peshàvar. Những ảnh hưởng ngoại Ấn cũng có một vài liên lạc với sự thành lập những tư tưởng Mật Tông. Huyền học dục tình và sự nhấn mạnh về nguyên lý âm vay mượn rất nhiều của tầng lớp *Dravidienne* của nền văn minh Ấn Độ, trong sự thờ phụng những *Nữ Thần hương thôn* đã duy trì những truyền thống mẫu hệ về đức *Thánh Mẫu* nhiều hơn cả tôn giáo vệ đà. Ở Bengale, sự bảo trợ của vương triều *Pàla* (750-1150) đã cho phép những giáo lý Mật Tông phát triển và tổ chức. Phật giáo chính thức thời kỳ này một sự pha trộn của *Prajnaparamitā* và Mật Tông. Chư tăng sống ở *Nalandā* và trong những tịnh xá do các vua triều

Pàla xây dựng – như Odantapuri Vikramasila, Jaggadala, Somarùpa - phối hợp siêu hình học và pháp thuật gần như kiểu Gerbert ed Rhims và Albert đại đế trong dân ca thời trung cổ. Phạm vi hoạt động của các vị được tượng trưng bởi Vàgisvarakìrti, vào khoảng 1100 sau T.L., mà Tàrànthà viết như sau: “*Trong khi chuyên chú nhìn thẳng khuôn mặt của Thành sở tác Trì (Tàrà) ngài đã đoạn trừ tất cả mọi nghi ngờ. Ngài lập tám tông phái cho Prajnàpàramità, bốn tông phái để trình bày Guhyasamàja, ba tông phái cho ba thứ Mật Tông khác. Ngài cũng còn thiết lập nhiều tông phái cốt để giảng dạy luận lý Trung Quán. Bằng pháp thuật, ngài tạo ra nhiều thuốc trường sinh để phân phát cho những người khác, đến nỗi những người già cả từ một trăm năm mươi tuổi và cao hơn nữa trở thành trẻ trung lại.*” Sự phối hợp giữa Prajnàpàramità và Mật Tông cho thấy một sinh lực phong phú lạ thường. Bị tiêu diệt ở Bengale, nó lan truyền tới Java và Népal và ngày nay còn tiếp tục tồn tại như một truyền thống sinh động ở Tây tạng.

Chúng ta còn biết tới Mật tông hữu phái nhiều nhất qua hệ thống Amoghavajra (Bất Không Kim Cương) (705-774) còn được lưu giữ ở Trung Hoa. Học thuyết này cũng tự nhận truyền thừa từ Nàgàrjuna. Mật tông Trung Hoa (Mi-Tsung) phối hợp hai hệ thống mật giáo, cả hai cùng thể nhập vào một đồ hình pháp thuật (mandala). *Đồ Hình Thai Tạng giới Mạn đà la (Garbha-dhàtu-mandala)* và *Kim Cương Giới Mạn đà la (Vajra-dhàtu-mandala)* ở đây là vũ trụ. Thân ngài được phân thành hai phần bổ túc cho nhau, *Thai Tạng (Womb-element)* yếu tố thụ động tâm linh, và *Kim Cương (Diamont-element)* yếu tố tác động, vật chất. Toàn thể thế gian và sự phát lộ của Đức Phật cho chính ngài, và được biểu thị trong hai mạn đà la này. Giáo lý này đến Nhật Bản với Kobo Daishi⁷³ vào khoảng 800 sau T.L. và ngày nay, dưới tên Chân Ngôn Tông (Shin-gon) vẫn còn là một trong những tông phái lớn nhất ở Nhật Bản, với 8.000.000 tín đồ và 11.000 tăng sĩ Thiên Thai tông (Ten-dai do Dengyo Daishi⁵¹ sáng lập thu nạp. Dengyo Daishi đã bổ túc những giáo lý này bằng một giáo lý “khai phóng” hơn, căn cứ trên *Diệu Pháp Liên Hoa kinh*. Phái Sakti (Tính lực) chưa bao giờ bành trướng hơn ở Trung Hoa hay Nhật Bản. Những khuynh hướng bí truyền phát triển trong tông phái Tachikawa của Chân Ngôn tông vào thế kỷ XI, nhưng tông phái này chẳng bao lâu bị đào thải Năm 1132 một tông phái Chân Ngôn canh tân, phái Tịnh Độ Chân Tông (Shingi-shingon shu) được thành lập.

Kinh điển Mật tông gồm có luận, thần chú, nghi quỹ và thần thoại. Những thần linh Mật tông thường mang cùng tên của những thần linh thuộc truyền thống bhakti. Sự đồng nhất tên che dấu một sự khác biệt sâu xa trong tác dụng của vạn thần miếu. Những thần thánh bhakti là những sản phẩm

của óc tưởng tượng thần thoại, được yêu chuộng và cầu xin phò trợ. Những thần thánh mật tông là những sự nhân cách hóa những sức mạnh tâm linh và pháp thuật mà người ta biên chế ra và sử dụng như những cấp bậc trên đường giải thoát.

---o0o---

PHÁP MÔN TU TẬP MẬT TÔNG

Như tất cả những tông phái khác của Phật giáo, Mật tông đã khai triển một số những phương pháp tu tập. Sự khác biệt chủ yếu đối với Mật Tông là sự khác biệt giữa những kẻ được thụ ký và do đó, sự phân chia rõ rệt giữa giáo lý công truyền và bí truyền. Đức Phật như trong kinh điển Phật giáo thuộc văn hệ Pàli mô tả, tự tôn vinh, đã không dấu gì “trong nắm tay” nêu những kinh điển ấy liên hệ tới những yếu tố trí thức có thể dẫn đến giải thoát. Mật Tông, trái lại, chủ trương rằng những phương pháp giải thoát hữu hiệu thực sự và những công dụng thích hợp không thể học hỏi được bằng sách vở, nhưng chỉ có thể truyền bởi sự tiếp xúc riêng với một bậc thầy tinh thần gọi là Guru (Đạo sư). Chỉ có một Đạo sư, mà chúng ta tuyệt đối phục tùng và coi như Phật, mới có thể diễn dịch được những bí mật và huyền nghĩa đích thực của giáo lý. Những nhóm nhỏ gồm những kẻ thụ ký tu tập quanh một Đạo sư, và những gì được giảng dạy bên ngoài họ quả thực quá xa cách chân lý.

Không có sự truyền thụ người ta không thể bắt đầu ngay cả một cuộc tập luyện tâm linh. Sự truyền thụ trong hệ thống Phật giáo này cũng có một tầm quan trọng quyết định như trong những sự thờ phụng Huyền Bí của Hy Lạp và La Mã. Ngoài ra chúng ta cần phải ghi nhận rằng sự truyền thụ luôn luôn giữ một vai trò quan trọng trong những xã hội sơ khai. Danh từ Sanskrit dùng để chỉ lễ truyền thụ là *abhisheka*, nghĩa đen là “Rưới nước”. Người được truyền thụ được rưới nước thánh, tương tự như lễ rửa tội Ky-Tô giáo. Nghi lễ này phát sinh từ nghi thức đăng quang của thái tử ở Ấn-Độ xưa, theo lý thuyết, thái tử, bằng nghi lễ này, đã biến thành một chủ tể thế gian. Tương tự như vậy trong trường hợp này, Tri thủy được coi như thừa nhận một tín đồ có thể trở thành một chủ tể của một thế giới tâm linh, nghĩa là một Đức Phật. Chúng ta sẽ đi quá xa nếu chúng ta muốn tả tất cả những nghi thức thờ phụng và tế tự mà một kẻ thụ tháp tu tập. Nhưng có ba phương pháp mà chúng ta phải bàn tới kỹ lưỡng. Đó là:

I. Sự niệm thần chú.

II. Sự biểu diễn ấn quyết và nhảy múa theo nghi lễ.

III. Sự hợp nhất với những thần thánh bằng một phương pháp thiền định đặc biệt.

I. Về công dụng của thần chú, chúng ta phải phân biệt ba thời kỳ. Trước hết Phật tử cũng như tất cả dân Ấn Độ thời đó, mong đợi ở thần chú sự bảo vệ chống lại nguy nan và sự thực hiện những lợi lộc thế tục. Sử dụng thần chú cho những mục đích này rất phổ thông trong mọi quốc gia trong thời kỳ tiền kỹ nghệ của lịch sử nhân loại. Nó hàm chứa ít nhất hai định đề, là bệnh tật và những nỗi bất hạnh khác do ảnh hưởng của một vài mãnh lực quỷ quái, và ngôn từ có hiệu lực đối trị ma quỷ, hoặc xua đuổi chúng, tẩy trừ chúng, hoặc bằng cách huy động một vài thần lực mạnh mẽ hơn chống lại chúng. Lòng tin tưởng vào hiệu năng của thần chú đã được khuyến khích rất nhiều bởi tăng lữ và y sĩ là những người được thừa hưởng lợi lộc trong đó. Dĩ nhiên, lúc nào cũng có những người hoài nghi, như thánh tăng Phật-Giáo, Thế Thân, vạch ra cho người ta thấy rằng cỏ cây hay thuốc là những yếu tố trị bệnh chủ động, những thầy thuốc sợ rằng “người ta sẽ không cần đến chúng ta, và chúng ta không còn kiếm ra tiền nữa” đã tuyên bố thuốc thang chỉ có hiệu lực nhờ *Mantra* (Tiếng Sanskrit có nghĩa là “thần chú”), và đó là bí mật nghề nghiệp của họ. *Mantra* (Mạn Trà) là một câu chú tạo ra phép lạ khi được đọc lên. Những Phật tử không những dùng những mantra của Ba-La-Môn giáo, họ còn dùng cả một số những kinh điển Phật giáo ngắn để làm bùa hộ mạng. Nhà chiêm bái Trung Hoa Huyền Trang nói với Huệ Ly, người viết tiểu sử ngài, *Bát Nhã Tâm Kinh* mà Quan Âm đã dạy ngài giúp ngài vượt qua sa mạc Gobi như thế nào. Huyền Trang trong sa mạc Gobi “*đã gặp mọi thứ ma quỷ và yêu tinh lạ lùng hình như đang vây quanh ngài đằng trước lẫn đằng sau. Dầu đã đọc tên Quan Âm, ngài cũng không xua đuổi được hết, nhưng khi ngài đọc kinh này, nghe âm thanh chúng biến mất tất cả trong phút chốc. Bất cứ nơi nào gặp nguy hiểm, ngài chỉ tin vào kinh này để cầu tai qua nạn khỏi*”.

Bắt đầu từ thế kỷ thứ III của công nguyên, Phật tử càng ngày càng dùng nhiều thần chú để bảo vệ đời sống tâm linh khỏi những tà thần lúc nào cũng tìm cách len vào. Nhiều chương đặc biệt về thần chú đã được thêm vào cuốn kinh nổi tiếng nhất, như “*Diệu Pháp Liên Hoa Kinh*” (Ch 21), “*Kinh Lăng Già*” (Lankavatara Sùtra) (trtr. 260-262), v.v...

Thứ ba, từ thế kỷ thứ VII, những *Mạn Trà* (*mantra*) đã trở thành một thừa chính của giải thoát trong một bộ phái của giáo hội. Sự tập tụng những

thần chú, từ xưa, tuy được chấp nhận nhưng chỉ có tính cách phụ thuộc, đã trở thành chìa khóa tuyệt luân của sự giải thoát khỏi những xiềng xích của cuộc sống trong Mantra-yàna hay Chân Ngôn Thừa. Nếu người ta áp dụng đúng theo quy luật, không có gì *mạn trà* không thể thực hiện được. Quyền lực của chúng “*có thể ban cho ngay cả Phật tính - người ta còn có thể muốn gì hơn được nữa.*” Vào khoảng năm 200 tr. T.L. Màgasena (Na-Tiên Tỳ-Kheo), trong “*Na-Tiên Tỳ-Kheo Vấn Đáp*” (*The Questions of Kinh Milinda*, ed. Trenkner p. 150), đã dạy rằng những thần chú chỉ có thể bảo vệ nơi nào không có ác nghiệp chống đối lại - bằng chứng rõ rệt là trường hợp của Maudgalyàyana (Mục Kiền Liên), môn đệ của Đức Phật, rất giỏi pháp thuật tuy nhiên không tránh khỏi hình phạt bị cường đạo đánh tới chết bởi một việc ác đức đã gây ra trong quá khứ xa xôi (Ibid. p188). Mặt khác, trong Mật Tông, những Mạn Trà và những Đà La Ni (*Dhàrànì*) sẽ hiệu nghiệm miễn là người ta theo đúng tất cả những quy luật chi ly. Vô vàn những Mạn Trà đã được các Phật tử Mật Tông tạo ra, và toàn thể vấn đề được coi như một khoa học tinh vi, với rất nhiều luật lệ riêng. Chẳng hạn nếu *mạn trà* đầu tiên của một nam thần phải kết thúc bằng *HUM* hay *PHAT*, nếu thần là nữ, chữ cuối cũng phải là *SVÀHÀ*; và *NAMAH* nếu là trung tính. Gạt ra ngoài những chi tiết, chúng ta phải nói qua về cách lý luận đã đưa Mật tông tới chỗ chấp nhận rằng sự lầm nhảm những âm vận bình thường hoàn toàn vô nghĩa lại có thể tạo ra những hiệu quả lớn lao đến thế trong thế gian. Dĩ nhiên, chính quyền năng của tâm trí đã khiến cho những *Mạn trà* hữu hiệu. *Mạn trà* là phương tiện đi đến giao hảo với những sức mạnh vô hình xung quanh chúng ta trong khi nói với những sự nhân cách hóa của chúng. Những đáng có từ tâm đã cho chúng ta những *Mạn Trà* này. Thí dụ Mạn Trà nổi tiếng *ÚM MA NI BÁT MÊ HỒNG*⁷⁴ mà người ta thấy ở khắp nơi ở Tây Tạng – trên những tảng đá, trong những điệp khúc cầu nguyện và trên môi dân chúng và là một trong những món quà quý báu nhất mà Quán Thế Âm Bồ tát⁷⁵ đã ban cho thế gian đầy rẫy khổ đau này. Kinh *Đại Nhật* (Vairocana – Sùtra) trong chương thứ nhất, đã giải thích quyền lực của những *Mạn Trà* như sau: “*Nhờ lời nguyện nguyện thủy của chư Phật và chư Bồ tát, một sức mạnh kỳ diệu ẩn tàng trong những Mạn Trà, đến nỗi khi đọc chúng lên người ta sẽ được công đức vô lượng*”. Kinh bản đó còn nói rằng: “*sự thành công trong công việc qua những Mạn Trà là nhờ ở sự thừa nhận của Đức Phật. Điều đó đã gieo rắc một ảnh hưởng sâu xa và không thể tưởng tượng được trên chúng*”! Đọc một *Mạn Trà* là một cách ve vãn Thần linh và theo ngữ nguyên, chữ *Mạn Trà* nối kết với những chữ Hy Lạp như “*meimao*” diễn tả ước vọng mãnh liệt, khát vọng, sự nồng nhiệt của mục đích, và với chữ Đức cổ điển *minn-ia*, có nghĩa là “*tán tụng*.”⁷⁶

Để thẩm định địa vị của những mạn trà trong nghi thức của Mật Tông Phật-giáo, trong phần kết luận chúng ta có thể kể vắn tắt bốn tiến trình mà Kinh Đại Nhật (Maha-Vairocana-Sutra) phân biệt trong phương cách tụng đọc những Mạn trà. 1. *Quán tưởng tụng đọc* gồm bốn phương diện: a) người ta đọc mạn trà trong khi quán tưởng trong tâm mình hình thể của những chữ - việc đó gọi là “Tâm Giác”. b) người ta phân biệt kỹ âm thanh của những chữ, và c) Hiểu rõ ý nghĩa của những câu. Cuối cùng d) có sự “Điều tức” trong đó người ta điều hòa hơi thở để quán tưởng sự tương nhập giữa tín đồ và Đức Phật. Tiếp theo, 2 và 3, sự tán tụng kèm theo bởi sự cúng dường thần thánh, như hương hoa, v.v... Sau hết, 4, là sự “*Tụng đọc của Thực Hiện*”, khi người ta đạt tới “thành tựu” (Siddhi) qua quyền lực của những Mạn-Trà.

II. Ngoài âm thanh những mạn trà, những ấn quyết trong Mật Tông rất quan trọng. Tông phái này đã xếp loại một cách phức tạp những vị trí hiệu nghiệm về phương diện phép thuật của những bàn tay. Chúng ta biết một số ít những cử chỉ tế tụng phổ thông nhất bởi những pho tượng Phật và chư Bồ-tát, đó là một chỉ dẫn quan trọng để hợp nhất những pho tượng này. Chúng ta không đi vào chi tiết ở đây. Nhảy múa đối với người Ấn-độ giáo là một hình thức “*ca hát với thân thể*”, nó chiếm một địa vị quan trọng đáng kể ở miền Bắc Ấn và trong những vùng chịu ảnh hưởng Tây Tạng. Trong mọi trường hợp, theo lý thuyết Mật Tông, một nghi thức đúng phép phải gồm có ba phương diện của con người chúng ta, nghĩa là thân, ngữ và ý⁷⁷. Thân thể tác động qua những điệu bộ, ngôn ngữ qua những mạn trà và tâm tư qua thuyên định (samàdhi)⁷⁸

III. Mật Tông phối hợp những nhu cầu tin tưởng của quần chúng, với những sự tu tập thiền định của Du già tông và siêu hình học của Trung-Quán luận. Nói cách khác, Mật Tông đã hấp thụ tất cả những thần thánh của thần thoại bình dân, với sự bất nhất lạ lùng của những thần thánh, tiên, phù thủy, v.v... Tuy nhiên Mật Tông chấp nhận những định đề siêu hình của Prajnàpàramità, theo đó chỉ có thực tại duy nhất của không tính chân thực viên mãn, trong khi tất cả phức tính hoàn toàn phi thực, sản phẩm của trí tưởng tượng bệnh hoạn của chúng ta. Phức tính của chư thần không là gì khác hơn sự bày đặt của óc tưởng tượng, không có một thần thánh nào thật sự hiện hữu. Tinh thần tự do mới của chúng ta hoàn toàn đồng ý với giả thuyết này. Tuy nhiên, có sự khác biệt quan trọng là, theo những khái niệm hiện đại, những phức thể xung quanh chúng ta thực hữu, những thần linh là một sản phẩm không thực của những thất vọng của cuộc sống bản năng của chúng ta trước những sự kiện khó khăn của, “thực tế”, hằng ngày. Theo Mật

Tông “sự thật và thần thánh đều phi thực khi so với không tín bao la duy nhất, nhưng trên đại thể, những dữ kiện của thần thoại trình bày một thứ ảo tưởng có giá trị hơn những dữ kiện của kinh nghiệm thực tiễn thường nhật, và khi được sử dụng một cách thích hợp, chúng có thể giúp chúng ta giải thoát khỏi những xiềng xích của cuộc đời một cách đặc lực.

Mật Tông đã tạo ra một hệ thống thiền định về những thần tính xác định bởi một sự liên tục gồm bốn cấp bậc:

Trước hết, thấu hiểu không tính và tìm cá thể biệt lập của chúng ta và trong không tính này.

Thứ hai, người ta phải nhắc lại và gọi ra hình ảnh của những *căn vận* (bija)

Thứ ba, tạo ra một khái niệm về biểu tượng ngoại diện của một thần tính, như người ta nhìn thấy nơi những pho tượng, hình vẽ v.v...

Thứ tư, qua sự đồng nhất trở thành một với thần tính.

1. Chúng ta nhớ rằng, theo Tân Phái Trí Tuệ, không tính là thực tại tối hậu duy nhất, những du già sư đã đồng nhất không tính này với tư duy và dạy rằng ngoài Tư tưởng không có gì ở ngoại giới. Ngay từ khởi nguyên Phật giáo, trong mọi hình thức, đã coi ảo tưởng của cá tính như nguồn gốc của tội lỗi, khổ đau và thất bại. Bây giờ Mật tông khuyên Du già sư “*phát triển Không tính*” bằng cách trau dồi tư tưởng này: “Ta trong bản lai diện mục là kim cương”. Tư tưởng này trau dồi thành công cuối cùng sẽ phá hủy cá tính riêng biệt. Như *SĀHANA-MĀLA* viết “Ngũ uẩn bị phá hủy tận gốc rễ bởi lửa của khái niệm về không tính.” Một khi chúng ta đã đồng hóa chúng ta, hay tự ngã chúng ta, với không tính, trạng thái của tâm chúng ta được gọi là “*Bô-đề-Tâm*” (Bodhi-Citta).

2. Từ thời Vệ-đà trở đi âm thanh được coi trọng ở Ấn-Độ hơn ở Tây Phương. Triết Học Tây phương gần như từ đầu đến cuối bị chế ngự bởi sắc tướng của sự vật, và âm thanh bị đẩy xuống địa vị tương đối phụ thuộc, gần như ở mức độ của thính giác và vị giác. Không nhiều thì ít, chúng ta đều tin rằng biểu diện thị giác và xúc giác của sự vật tương đương chặt chẽ với thực tại hơn biểu diện âm thanh của chúng. Tuy nhiên trong truyền thống pháp thuật của tất cả mọi thời đại, âm thanh gần yếu tính của một mãnh lực hơn bất cứ cái gì khác. Tất cả mọi chữ đều có thể phân tích thành những âm vận, và theo Mật Tông, những âm vận khác nhau không những tương ứng với

những sức mạnh tâm linh hay với những thần tính, nhưng một âm vận một chữ còn có thể dùng để gọi ra một thần tính, vì vậy theo một nghĩa nào đó, người ta có thể gọi nó là “mâm mống” của thần tính đó, giống như một hạt lúa chứa đựng cái cây trong nó. Hình như người ta có thể giả thiết rằng, nếu trong bước đầu người ta có thể tan biến vào không tính bằng một tư tưởng cố định, thì người ta cũng có thể gọi ra từ không tính toàn thể thế giới hiện tượng. Với sự trợ giúp của những thanh âm như *AM*, *HUM*, *SVÀHÀ* thực sự người ta tạo ra những thần tính từ chân không. Trong niềm tin tưởng rằng những thần tính này không hiện hữu một cách khách quan trước khi được những Du già sư, với sự trợ giúp của âm thanh, tạo ra, Mật Tông hình như độc nhất, và chỉ có những thầy tư tế Ai-Cập mới chấp nhận một quyền năng như vậy. Đa số những hệ thống thần thoại sợ không dám lấy trộm của những thần tính đời sống khách quan và độc lập. Bình thường khi nói rằng thần thánh, “làm gì có” được coi như một sự phạm thượng. Nhưng ở đây thần thánh chỉ là một phản ảnh đơn thuần. Óc tưởng tượng sáng tạo là tối thượng dù bị ngăn ngại bởi truyền thống.

3. Tính cách bất định và luộm thuộm của sự tưởng tượng phóng túng cá nhân được truyền thống liên quan tới những sự biểu hiện thị giác của những thần tính xếp đặt lại theo một thứ tự. Điều này được mô tả một cách tỉ mỉ trong những kinh văn gọi là *Sàdhana* mà một số có từ vào khoảng 500 của công nguyên. Bản phận của những nghệ sĩ là thực hiện những sự mô tả này. Đa số những ảnh tượng đầy rẫy của Mật tông giống hệt sự mô tả của *Shàdhana*. Ít khi nghệ sĩ đưa vào những sự thay đổi theo sáng kiến riêng vì lý do nghệ thuật, thí dụ, tăng già sự cân xứng của những ảnh tượng có nhiều tay. Ảnh tượng nghệ thuật được coi như một nền tảng để hiển hóa những thần tính. Đó là một thứ cột trụ để chống đỡ phải phé bỏ đi theo thời gian, khi xảy ra cái mà chúng ta gọi là “ảo ảnh” của thần tính.

4. Sự đồng nhất với một thần tính cho phép chúng ta gia nhập vào những quyền lực thần thông của thần là một sự kiện bình thường đối với phép thuật. Chắc chắn thần tính chỉ là ảo tưởng, những lợi lộc mà chúng ta rút ra từ đó cũng vậy. Ở đây những không tính của tất cả các pháp lại cho phép chúng ta nhận ra điều này – không tính trong chúng ta nhập vào với không tính của thần tính. Cấp bậc thứ ba cho hình ảnh của thần tính. Ở cấp bậc thứ tư, chúng ta thực sự đồng nhất với thần tính. Chủ thể đồng nhất với đối tượng, tín đồ với đối tượng của đức tin. “*Sự sùng bái, người sùng bái và được sùng bái, cả ba không sai khác*”. Đó là trạng thái tâm linh được biết dưới danh từ Yoga, Định (*Samàdhi*) hay Thiền định (*Dhyàna*).

Một sự giúp đỡ quan trọng cho quán tưởng Mật Tông là *những vòng tròn pháp thuật* hay *Mandala* (Mạn Đà-La) mà tất cả những người hâm mộ nghệ thuật Phật-giáo đều biết. Mạn-Đà-La là một biểu đồ chỉ một thần tính trong sự liên hệ tâm linh hay vũ-trụ, và được dùng như nền tảng để thâm đạt trực kiến trong luật lệ tâm linh được trình bày như vậy. Một Mạn-Đà-La hoặc được vẽ trên vải hay giấy hoặc được vạch trên mặt đất bằng lúa nhuộm màu hay sỏi hoặc được khắc trên đá hay kim loại. Mỗi một hệ thống Mật Tông có một Mạn-Đà-La riêng. Những thần tính được vẽ hoặc hình thức hữu hình như trong hội họa hay nhờ những chữ Sanskrit là những *căn vận*, hay cuối cùng nhờ những tượng khác. Một số Mạn-Đà-La cho một biểu thị chi tiết, dầu cô đọng của, toàn thể vũ trụ, và chúng gồm có không những chư Phật và chư Bồ tát, mà cả những thần thánh và ma quỷ, núi và biển, cung hoàng-đạo và những pháp sư tà đạo. Những Mạn-Đà-La trực thuộc truyền thống pháp thuật cổ xưa. Bước đầu tiên một ảo thuật gia muốn tạo ra một uy lực thần thông bao giờ cũng là tách biệt với khu vực phạm tục xung quanh bằng một Vòng Huyền Diệu trong đó thần lực có thể tự hiển lộ. Trong những năm gần đây, Carl Jung thấy rằng một vài bệnh nhân của ông tự nhiên vẽ những hình tương tự với những Mạn-Đà-La Phật giáo Vòng tròn và hình vuông theo ông là những yếu tố của Mạn-Đà-La, và mặc dầu Jung không thực sự hiểu rõ những phương pháp thiền định của Phật-giáo, ý định kết hợp truyền thống Mật Tông với tâm lý học về vô thức là một khởi điểm phong phú cho những khai phá tiếp nối trong lãnh vực này.

---o0o---

TRIẾT HỌC MẬT TÔNG

Nếu Mật Tông trông đợi giải thoát nhờ những tác pháp thiêng liêng, nó phải có một vũ trụ luận căn cứ vào đó những tác pháp này có thể trở thành cái đòn bẩy của giải thoát. Vũ trụ gồm có rất nhiều sức mạnh, những sức mạnh này là những hình thái của giới lực; qua những tác pháp thiêng liêng chúng ta tự thích nghi mình với những sức mạnh này và khiến chúng phục vụ cho những mục đích của chúng ta, và tự bản chất cũng chính là những mục đích của vũ trụ. Đức Phật không còn là một thực tại tâm linh siêu việt đơn thuần. Vô-sở bất tại tính của Phật tính do bởi sự kiện Đức Phật được quan niệm như một “*vũ trụ hân*” Lục đại là bản nguyên của tất cả pháp: Địa đại, Thủy đại, Hỏa đại, Phong đại, Không đại và Thức đại là bản chất của vũ trụ thân này; những hành động của thân, của khẩu ngữ, và ý là những tác dụng của nó. Thế gian không là gì khác hơn một phản (ảnh) của Phật quang, kết tụ hơn ở chỗ này, phát tán hơn ở nơi kia, tùy theo trường hợp. Phật là

thực tạo huyền bí của tất cả mọi pháp tâm điểm, chân lý sống động và qui kết trong chúng. Chúng ta không phải là những yếu tố xa lạ ngoại diện của thực tại này, và tất cả những việc chúng ta phải làm là ý thức rằng chúng ta cũng chính là Phật và chính là vũ trụ. Lý luận luận lý và những cuộc bàn luận hoàn toàn vô hiệu. Duy những tác pháp có giá trị siêu hình mới có thể giúp chúng ta hiểu rõ sự cộng thông sâu xa và phổ quát, hay đồng nhất tính của chúng ta với Đức Phật.

Người ta dễ nhận thấy lý thuyết này là một sự phát triển luận lý không thể tránh được bởi những khuynh hướng đi trước nó trong Phật giáo. Đối với Cổ Phái Trí Tuệ, Niết Bàn tuyệt đối khác với thế gian. Đại Thừa cổ điển đồng nhất Niết Bàn và thế gian này trong một Thực Tại Tuyệt Đối của Không Tính. Bây giờ trong Mật Tông, thế gian trở thành một biểu thị của Pháp Thân Đức Phật. Tuy nhiên cái nhu cầu diệt ngã toàn triệt của Phật-giáo lại được diễn tả qua sự phát biểu siêu hình mới: *“Khi chúng ta coi chúng ta, như tất cả chúng sinh khác, như một biểu thị của nguyên lý sống vĩnh cửu, chúng ta hành động trong cảm thức vô giá trị của mình, vô tư vô kỷ. Lúc đó, và chỉ lúc đó chúng ta mới có thể lao mình có công việc thế tục mà không gây tác hại cho sự tiến bộ tâm linh của chúng ta. Bởi vì, qua thái độ tâm linh đã biến đổi đối với sắc giới chúng ta đã thực sự siêu vượt thế giới”*. (v. Glasenap.)

---o0o---

THẦN THOẠI MẬT TÔNG

Từ khởi thủy, cá tính của con người đã được giải thích như một phức hợp gồm *những uẩn*. Bây giờ Mật Tông áp dụng khái niệm này cho cả Đức Phật và chủ trương rằng ngài cũng được cấu thành bởi ngũ uẩn. Chính những uẩn nữa cũng là những Đức Phật. Trong văn học Âu châu chư Phật thường được gọi là *Dhyàni Buddha*^[11] nhưng từ ngữ này, được du nhập bởi Hodgson độ một thế kỷ nay, không những là chữ Sanskrit không chính; người ta còn không thấy nó trong bất cứ kinh bản Mật tông nào. Bây giờ đã đến lúc loại bỏ danh từ đó. Chính những kinh bản thường nói tới *“Ngũ trí Như Lai”* hay *“Ngũ Jina”* Jina nghĩa là người “chiến thắng” hay “Khắc phục” và đó là một hình dung từ cổ điển của Đức Phật để chỉ sự chiến thắng của ngài đối với những đam mê. Người Tây Tạng luôn luôn nói tới ngũ Jina và tôi sẽ theo gương họ. Ngũ Jina là *“Vairocana” Đại Nhật Quang Như Lai*; *“Akshobhya” Bất động Như Lai*; *“Ratnasambhava”, Bảo Sinh Như Lai*; *“Amitàbha” Vô Lượng Quang Như Lai*; *“Amoghasiddhi” Bất Không*

Thành Tựu Như Lai. Năm Đức Phật này, được du nhập vào khoảng 750 sau T.L. Hoàn toàn khác tất cả chư Phật mà Phật giáo từ xưa tới đó biết tới. Tất cả chư Phật mà người ta nghe nói tới trong thời kỳ tiền Mật tông đã bắt đầu sự nghiệp như những thường nhân, hay như cả xúc vật; rồi, qua một sự thanh tẩy mỗi ngày một tăng tiến qua hàng triệu kiếp, chư vị đã khai phá con đường của mình từng bước một cho đến khi lên tới Phật tính. Ngũ Jina, trái lại, đã là những Đức Phật ngay từ lúc khởi đầu và không bao giờ là gì khác.

Ngũ Jina tạo thành toàn thể vũ-trụ. Ngoài ra Mật Tông còn tạo ra một hệ thống theo đó ngũ Jina này “tương ứng” một cách huyền bí với những yếu tố cấu thành vũ trụ khác, những yếu tố này đến lượt chúng lại “nhập” trong các ngài. Năm yếu tố tương ứng của ngũ Jina, ngũ quan và ngũ giới, ngũ phương (trung tâm là phương thứ năm). Đồng thời là còn có những Đức Phật khác tương ứng với những chữ của mẫu tự, với những phần của thân thể, với những loại “sinh Khí”, với màu sắc, với âm thanh, v.v... Chưa hết. Mỗi một thiên Phật phản ảnh trong một thiên Bồ Tát và trong một nhân Phật, và kết hợp với một âm lực, Sakti. Hơn nữa, bằng cách đưa vào ý niệm mỗi một Jina làm chủ một “gia đình” huyền bí, hệ thống này, trên nguyên tắc, có thể qui tụ tất cả những thần tính khác dưới trướng ngũ Jina này như những thần tính phụ thuộc.

Hệ Thống ngũ Jina là hệ thống có ảnh hưởng nhất, nhưng không phải là một hệ thống thần thoại duy nhất của Mật Tông. Cũng như Phật giáo có thể coi cá tính nhân loại cấu thành bởi ngũ uẩn mà không ước định nguyên lý thống nhất trên chúng, cũng vậy sự những tối thắng pháp, thỏa mãn nhu cầu luận lý của đại đa số Phật tử. Tuy nhiên sau năm 800 sau công nguyên, xuất hiện một giáo lý, ở những miền khác nhau, và dưới những hình thức khác nhau, cố gắng giải thích Ngũ Trí Như Lai như phát xuất từ một Đức Phật nguyên thủy, hay sơ bản mà người ta đôi khi gọi là Thiên Phật (AdiBuddha), và là nguyên lý sống động vĩnh cửu duy nhất của toàn thể vũ trụ.

Những truyền thống về Thiên Phật được coi như một phần đặc biệt bí mật của giáo lý, và ngày nay, chúng ta cũng chưa phân biệt rõ rệt được giữa những trường phái tư tưởng khác nhau. Một số trường phái hình như đã tách rời một trong ngũ Jina, thường là Vairocana, coi như đứng đầu. Những trường phái khác đã đưa vào một nhân vật thứ sáu để chỉ huy chư vị. Nhân vật này khi thì mang tên là Đại Nhật (Mahāvairocana) khi thì mang tên là Vajradhara và khi được gọi một cách đơn giản là Thiên Phật (AdiBuddha).

Chính tại điểm này mà Phật giáo hoàn toàn đi lệch khỏi giáo lý nguyên thủy và sửa soạn con đường hủy diệt của chính nó. Rõ ràng là một thứ giáo lý này bắt buộc phải đưa tới khuynh hướng Độc Nhất thần như chúng ta đã thấy, luôn luôn niềm xác tín căn bản của truyền Thống Phật giáo là đối tượng của tư tưởng về thế gian thoát khỏi nó, và không giải thích nguồn gốc của nó. Vì những gì liên can tới khởi nguyên của sự xuất hiện của vũ trụ xung quanh chúng ta này, người ta bằng lòng què trách nó cho là vô minh và không cho là Thượng đế. Du-già sư là những người thứ nhất xây dựng một hệ thống vô cùng phức tạp và kỹ lưỡng, cốt giải thích sự xuất hiện của thế giới sự vật bên ngoài bằng sự vô minh của chúng ta hiểu như nguyên nhân và bởi A-Lai-Da Thức được quan niệm như nền tảng của vũ trụ. 500 năm sau, khoảng 900, một vài học giả Mật Tông, sống gần Jaxatex, đi đến chỗ coi một vũ trụ khởi nguyên luận gần như nhất thần chính là trung tâm điểm của giáo lý Phật giáo. Từ trước cho tới lúc đó, Như Lai là một người giảng giáo lý trung thực về căn nguyên của vũ trụ. Bây giờ chính Như Lai trở thành căn nguyên đó. Trong *Kàlacakra Tantra* và trong một vài hệ thống Trung Hoa, Đức Phật hành động như một thứ Thượng đế. Như những *Chúa Tể của Du Già Sư*, Chư Phật đã biến thành những pháp sư sáng tạo thế gian này bằng thiền định. Vạn pháp là những sản phẩm pháp thuật của chư vị. Chư Phật nhìn tất cả những gì thực hữu trong những thiền định sáng tạo của chư vị. Và tất cả những gì chư Phật nhìn thấy trong thiền định, phải có thực bởi vì, ngoại trừ sự thiền định này, không có gì hiện hữu cả, và tất cả, nếu hiện hữu, chính là Tư Tưởng. Trong nhiều thế kỷ, trong những phái Du-già tông. Người ta thường mô tả thực tại tối hậu như “*Thai tạng của Như Lai*”. Bây giờ, chính từ Thai tạng của Như Lai này người ta nói rằng thế giới khởi nguyên. Sự hình thành vũ trụ khởi nguyên luận này là hành động sáng tạo cuối cùng của tư tưởng Phật giáo. Một khi đã đặt tới giai đoạn phát triển này, chỉ còn có thể nhập vào những tôn giáo nhất thần quanh nó.

---o0o---

MẬT TÔNG TẢ PHÁI

Trong cuốn sử cương của chúng ta, chúng ta đã đề ý tới sự khác biệt giữa Mật Tông Tả phái và Mật Tông Hữu phái. Những nét chính của Mật Tông Tả phái là: 1. Sự sùng bái những *Sakti*, những nữ thần mà những nam thần phối hợp trong một cuộc ân ái và suối nguồn mà họ múc những năng lực của họ; 2. Sự hiện hữu của những ma quỷ và ác thần, sự sùng bái thần Bhairava và những nghi thức phức tạp liên quan tới tang lễ; 3. Sự giao hợp

và những hình thức khác của “hành vi phi luân” được kể trong những pháp môn tu tập dẫn đến giải thoát. Mật Tông tả phái gặp những phán đoán nghiêm khắc và sự phẫn nộ của luân lý đã ngăn cản nhiều quan sát viên muốn tìm hiểu nó. Song le sinh lực của nó thật lạ lùng; trong nhiều thế kỷ nó đã là một sức mạnh lịch sử vĩ đại nhất ở Đông phương, và chúng ta phải cố gắng đi tới một vài sự thẩm định về ba nét nổi bật nhất của nó.

1. Phật giáo cổ điển là một hệ thống nam tính nghiêm khắc, chỉ một số rất nhỏ của nữ thần tính được chấp nhận, ở một cấp bậc rất phụ thuộc. Chư thần cao đẳng đều trung tính, như những người ở trong những Phật độ. Nữ tính trên đại thể là một chướng ngại trên đường thực hiện tâm linh tối thượng; trong khi đi gần tới Phật-tính Bồ Tát ngừng tái sinh dưới hình đàn bà: một người đàn bà tuyệt đối không thể trở thành một Đức Phật.

Bát-Nhã Ba-La-Mật (prājnāpāramitā) và thành Sở Tác Trí (Tàrà) là những nữ thần tính độc lập đầu tiên của Phật-giáo. Sự tôn thờ Thành Sở Tác Trí hình như du nhập vào Phật-giáo vào khoảng 150 sau T.L. Tàrà, từ tiếng Sanskrit *tārayati*, là một đấng cứu thế phụ nữ giúp chúng ta “vượt qua” cho đến tận bờ bên kia đã gạt bỏ sợ hãi và kinh sợ và chấp nhận tất cả những bình dân. Bát Nhã Ba La Mật Prajnāpāramitā, trái lại, phát sinh trong những nhóm siêu hình gia khổ hạnh. Trong Đại Thừa, Prajnāpāramitā không những là một đức tính, một kinh bản và một *Mạn-Trà*, mà còn là một thần tính. Sự nhân cách hóa của trí tuệ siêu việt hình như đã bắt đầu vào khoảng đầu công nguyên. Trong những kinh Prajnāpāramitā, nữ thần được gọi là “*Mẹ của tất cả chư Phật*”. Câu này nghĩa là gì ? Như đấng hài nhi sinh ra từ lòng mẹ, sự giác ngộ của Đức Phật là đến từ sự Toàn Bích Trí Tuệ. Chính Trí Tuệ chỉ đường cho chư Phật. Từ đó một nguyên lý âm được đặt cạnh Đức Phật, và một đôi khi được đặt trên ngài. Điều đáng ghi nhận là những kinh bản Prajnāpāramitā, đề cao nguyên lý âm trong thế giới, đều phát sinh ở Nam Ấn độ, nơi môi trường Draxid còn duy trì nhiều ý tưởng mẫu quyền mà Bà-La-Môn giáo đầy hùng tính đã bãi bỏ Bắc Ấn. Gần như trong tất cả tư tưởng cổ điển chúng ta đều thấy ý niệm về một nguyên lý biểu thị đồng thời trí tuệ và nữ tính và đã phối hợp mẫu tính với sự đồng trinh. Trong thế giới Địa Trung Hải cùng thời đại đó, chúng ta gặp một *Sophia*, dập theo mẫu của Ishtar, Isis và Athènes; tượng trưng một sự pha trộn giữa ý tưởng về trí tuệ và ý tưởng về Magna Mater, và được đặt bên cạnh một nam nhân vật thượng đẳng. Giống như Ishtar và Mary Đồng trinh, Prajnāpāramitā chủ yếu vừa là hiện mẫu vừa là trinh nữ. Prajnāpāramitā phong phú chứ không cần cỗi, có thể tạo ra nhiều thiện pháp, và những ảnh tượng chú trọng nhiều tới bộ ngực của nàng. Mật khác như một trinh nữ,

nàng còn “*nguyên vẹn chưa ai đụng tới*”, và kinh điển nhấn mạnh tới tính chất bất khả lãnh hội của nàng nhiều hơn bất cứ một khía cạnh nào khác.

Trong khi Phật giáo nhìn nhận tầm quan trọng của những thái độ nữ tính đối với thế gian và nhân cách hóa chúng bằng một số nữ thần đông đảo như vậy, thái độ giao cảm đối với nữ tính lại thường không được tán thành, và những sự liên hệ dục tính của nữ tính cũng như sự liên hệ giữa nguyên lý âm và dương chỉ được bàn sơ qua. Trong Mật Tông Tả Phái, những khái niệm rút ra từ cuộc sống dục tính được những khái niệm rút ra từ cuộc sống dục tính được công nhiên đem vào việc giải thích những hiện tượng tâm linh. Dĩ nhiên dục tính, hầu như không che đậy, thường tràn ngập trong kinh nghiệm thần bí là điều quá quen thuộc đối với những tâm-lý gia. Ngay cả tư tưởng siêu hình trừu tượng cũng không hoàn toàn thiếu khía cạnh dâm dăng. Điều này ngay cả một triết gia mà người ta thường coi gần như phi nhân trong sự xa lánh những cảm tình nhân loại bình thường cũng cảm thấy. Người ta hỏi Emmamuel Kant tại sao ông không lập gia đình. Kant trả lời rằng, suốt đời ông, ông có một “tình nhân”; đó là siêu hình học và ông muốn trung thành với nàng. Tương tự, những tác giả của Prajnàpàramitā ý thức rằng sự theo đuổi trí tuệ toàn bích chẳng khác nào tính chất của một cuộc tình ái với Tuyệt Đối. Tính chất bất khả lãnh hội khăng khăng của trí tuệ viên mãn trong tự thể gây thích thú đến cùng. Quả thực, người ta đã nói thẳng với chúng ta rằng một Bồ tát phải nghĩ tới trí tuệ toàn bích với cùng một cường độ nồng nàn, cùng một thái độ chuyên nhất mà một người đàn ông nghĩ tới một người đàn bà “đẹp, quyến rũ và duyên dáng” mà hẳn đã hẹn nhưng nàng bị ngăn trở không được gặp hẳn.

Tuy nhiên, những gì chỉ được nói một cách bóng gió trong phần lớn những cuốn luận thuyết được nói trắng ra trong phái Sati. Thực tại tối thượng được quan niệm như sự phối hợp của một nguyên lý dương (động) với một nguyên lý âm (tĩnh). Nguyên lý chủ động được gọi là “phương tiện thiện xảo” nguyên lý thụ động là “trí tuệ”. Duy chỉ có sự phối hợp của cả đôi mới có thể dẫn tới giải thoát. Duy chỉ có Tuyệt Đối là sự phối hợp của cả đôi, và hành động phối hợp mang lại cho Tuyệt đối “Cực lạc tối thượng”. Nghệ thuật của phái này, như ta thấy, trình bày chư Phật và chư Bồ Tát trong tác động giao hợp – mà người Tây Tạng gọi là Yab-Yum (Phụ Mẫu).

2. Trong Mật Tông Tả Phái, sự nhấn mạnh vào khía cạnh dữ dội của vũ trụ liên hợp với mục tiêu của sự tu tập Yoga. Tả đạo nhằm tước bỏ tự ngã của con người để con người có thể hoàn toàn đồng nhất với thần linh. Đối tượng mang lại một sự phá hủy toàn triệt và quên lãng hoàn toàn những yếu

tổ tạo thành tự ngã, nghĩa là những khát vọng và đam mê của chúng ta. Sự chủ định vào việc phá hủy tự ngã một cách nào đó giải thích sự xuất hiện của nhiều ác thân, tượng trưng những cố gắng tự hủy của Du-già-Sư. Đó là điều Dr.P.H.Pott đã nói tới “*ý niệm về sự phá hủy dĩ nhiên làm người ta liên tưởng tới nghĩa địa nơi xác thân vật chất bị thiêu hủy. Nơi tự thành những lễ nghi hiến dâng của “tả đạo” đương nhiên là nghĩa địa. Nghi lễ do khung cảnh tạo ra.*” Theo thuật ngữ bí truyền, nghĩa địa là nơi mà giây liên lạc cuối cùng giữa con người và thế giới của nó bị cắt đứt.

3. Cuối cùng, chúng ta phải khảo sát những lý lẽ đã được đưa ra để biện minh cho tất cả mọi thứ hành vi phi luân. Quả thực người ta ngờ những tín đồ của bất cứ tôn giáo nào biện hộ coi như một bản phận thiêng liêng những việc chẳng hạn như: “*giao hợp hàng ngày trong những nơi vắng vẻ với những thiếu nữ 12 tuổi thuộc giai cấp Candàla*”. *Tam Nghiệp Bí Mật Kinh (Guhyasamaja-Tantra)*, một trong những kinh điển cổ nhất, và cũng là một trong những kinh điển thiêng liêng nhất, Mật Tông Tả phái hình như đã giảng dạy một giáo lý hoàn toàn trái hẳn với chủ trương khổ hạnh Phật giáo. Theo kinh đó, chắc chắn chúng ta sẽ đạt tới Phật tính một cách dễ dàng nếu chúng ta “*đào luyện tất cả những dục lạc giác quan, chừng nào chúng ta còn có thể ham muốn.*” Những sự nghiêm khắc và khổ hạnh thất bại, trong khi “*thỏa mãn mọi dục vọng*” thành công. Những hành động phi luân nhất, cấm kỵ nhất lại có vẻ đặc biệt cấm dỗ những tín đồ của học phái này. Người ta được phép thách thức sự cấm đoán nhằm hạn chế thực phẩm mà những nhà khổ hạnh được phép dùng. Người ta sống bằng thịt voi, ngựa và chó, và tất cả mọi thức ăn và đồ uống phải pha trộn với đồ ô uế, nước tiểu hay thịt. Chúng ta không ngạc nhiên khi học phái này bị gọi là sự thác loạn của tâm trí con người.

Mục đích của những học thuyết này hoàn toàn quen thuộc bất cứ những ai đã từng nghiên cứu tinh thần của huyền bí học. Điều mà người ta muốn ở đây, là cố ý cho những giác quan tiếp xúc với những đối vật kích thích chúng, hoặc bằng cách lôi cuốn mãnh liệt, hoặc ghê tởm. Một mặt, người ta chỉ có thể đi tới chỗ thể nghiệm viên mãn và lãnh hội thấu đáo được tính cách phù phiếm tương đối của những dục lạc này. Mặt khác, chúng ta cũng biết rằng các bậc thánh Ky Tô giáo, những người đã chiến đấu chế ngự sự vật nhòm tởm bằng cách đặt mình vào nanh vuốt chúng. Những hành vi này phù hợp với tinh thần khổ hạnh. Ngoài ra, chúng ta dễ dàng thấy tại sao siêu hình học của Đại Thừa có thể đưa tới kết luận như thế này. Niết Bàn và thế gian này được coi như đồng nhất và là một; vì vậy những đam mê cũng không ở ngoài Niết Bàn, “*đam mê cũng chính là Niết Bàn*”. Cả hai ngành

của Mật Tông cùng đồng ý với nhau về điểm đó. Hình thức Hữu phái chủ trương rằng những đam mê phải được thăng hoa trước khi trở thành những chiếc cánh của giác ngộ. Tình yêu nhục dục, tình yêu tự ngã, tình yêu đối với phụ nữ, với của cải thế gian được biện minh khi chúng là khởi điểm của một tình yêu rộng lớn, bao dung. Vì vậy không được diệt trừ những đam mê, mà phải thanh cao hóa và biến đổi chúng. Mật Tông Tả Phái mặt khác, cho rằng những đam mê trong hình thức trực tiếp và chưa thăng hoa cũng có thể dùng như những chiếc xe chở tới giải thoát. Ngoài ra, tôi tin rằng người ta phải nhìn nhận rằng vấn nạn đối với những sự tu tập phi luân được phát triển nhân danh tôn giáo đó, không có tính cách tôn giáo cho bằng xã hội. Có thể những Du già sư Tả Phái yếu kém về trí tuệ, nhưng chắc chắn họ không được kính trọng đúng mức; và họ cũng không muốn được kính trọng, đó là một điều chắc chắn không kém. Để thấu triệt về điểm này, chúng ta phải ý thức rằng tôn giáo có thể hiện hữu hoặc dưới hình thức giáo hội hoặc dưới hình thức cá nhân. Trong một tôn giáo tổ chức thành giáo hội, giáo lý và sự tu tập ít khi đi ngược lại với luân lý tính của xã hội bình thường. Những nhà thần bí đơn độc nhất, mặt khác, không nhìn thấy lý do đích thực tại sao tôn giáo và luân lý lại nhất thiết phải đi đôi với nhau. Luân lý bình thường của đám người bình thường chỉ xây dựng trên những cấm kỵ của xã hội, nghĩa là, chủ yếu, trên sự sợ hãi cô độc mà nhà thần bí coi như điều kiện lý tưởng của sự giải thoát tâm linh. Chừng nào còn khép nép dưới ảnh hưởng sự sợ hãi những cấm kỵ của xã hội, những Du già sư chưa đạt tới sự “tự do tinh thần”, mà chur vị hướng tới. Trong giai đoạn của sự tiến triển tinh thần này, trong đó chur vị còn cảm thấy bị trói buộc với ước lệ luân lý của môi trường xã hội xung quanh, các vị có thể thấy việc cắt đứt những ràng buộc với chúng, và sống riêng rẽ trong tịch liêu, xa lánh sự tán đồng ám áp dễ chịu của bộ tộc là một việc có lợi. Sự phản kháng như vậy đối với những câu thúc của xã hội được gọi là chủ trương “Chống duy danh”. Chủ trương này xuất hiện vào những thời kỳ khác nhau của mọi tôn giáo, và trong Phật giáo, nó không dành riêng cho Mật Tông, nhưng người ta còn thấy nó trong Bất động tôn và Thiên tông. Hành vi phi luân, do đó, có thể là một giai đoạn chuyển tiếp cần thiết để đạt tới một hành vi vô luân. Người ta tìm thấy gần như một phó bản sao y bản chánh của thuyết vô luân Phật giáo trong sự mô tả những quan điểm của một số “tín đồ của tinh thần tự do” trong Ruysbroeck: “Từ đó họ còn đi tới chỗ phát biểu rằng chừng nào con người còn có khuynh hướng về đức hạnh và ước muốn làm theo Thiên ý, hẳn hẳn còn bất toàn, vì còn lo âu thủ đắc. Vì thế họ nghĩ không bao giờ họ có thể tin vào đức hạnh, không bao giờ có công đức bổ sung, hay phạm tội. Tiếp theo, họ có thể ưng thuận tất cả mọi ước muốn hạ đẳng, vì họ đã trở lại trạng thái thơ ngây và luật lệ không áp dụng cho họ nữa. Họ tự cho mình tự

do, thoát khỏi huân giới và đức hạnh. Tự do trong xác thịt, họ cho thân thể bất cứ cái gì nó muốn. Đối với họ thánh tính siêu đẳng nhất đối với con người là theo bản năng tự nhiên, không ràng buộc trong mọi sự, đến nỗi hẳn có thể buông thả cho tất cả mọi thôi thúc đưa đến thỏa mãn những đòi hỏi của thân thể.”

---o0o---

SỰ KIỂM SOÁT THÂN THỂ

Tuy vậy, người ta sẽ sai lầm khi quá nhấn mạnh tới sự bất đồng chia cách giáo lý của Mật Tông với giáo lý của Phật giáo nguyên thủy. Trong một điểm quyết định, Mật Tông trong mọi ngành vẫn còn trung thành với tinh thần của truyền thống Phật giáo. Thân thể vật lý ở đây, cũng như ở những nơi khác, được coi như đối tượng chính của mọi nỗ lực. Trước đây chúng ta đã lưu ý sự kiện rằng kỷ luật nghiêm túc đối với thân thể là căn bản của sự tu tập Phật giáo. Điều này áp dụng cho tất cả mọi tông phái bất kể những sự dị biệt của chúng.

Chính vì hành vi cao nhã của một tăng sĩ đã khiến Sàriputra qui y. Những sự thiếu thốn của một cuộc sống không nhà đòi hỏi một sự tự chủ đáng kể đối với thân thể. Như Đức Phật đã nói với Sàriputra, tăng sĩ phải chịu đựng trước nóng, lạnh tột độ, chịu được những sự hành hạ của đói khát; Tăng sĩ không được sợ muỗi, rắn rết, hay những tấn công của người hay thú. Không được dầy vò mình với câu hỏi mình sẽ ăn ở đâu, ngủ ở đâu. Công việc chân tay thuộc về sinh hoạt chính yếu hằng ngày của đời sống Phật giáo, được thi hành một cách lặng lẽ, không bị những cuộc tranh luận giáo lý làm xáo trộn. Người ta luôn luôn khinh miệt và chống lại sự yên ấm của xác thân. Những cử động của bấp thịt là đối tượng của một sự *chủ định* thường xuyên. Nghĩa là người ta cố gắng ý thức việc người ta đang làm: Khi đi, đứng, ngồi, nằm, v.v... Sự hô hấp điều hòa và chuyên chú của Yoga kiểm soát hai buồng phổi và hệ thống hô hấp. Người ta chiến đấu sự đòi hỏi của các ống tiêu hóa bằng cách nhịn ăn, bằng luật không ăn quá no (bất thực phi thời), bằng cách suy tưởng quyết liệt về những khía cạnh nhơ nhớp và ghê tởm của sự ăn uống. Những giác quan như ta đã thấy ở trên bị canh chừng một cách gắt gao. Sự kiểm soát và ép xác là yếu tính của cuộc sống tâm linh đồng thời thân thể, dù là một gánh nặng, cũng không được miệt thị. Đại định, như chúng ta thấy được tự thành qua thân thể. Nó mang lại sự an lạc tuyệt vời và bình thản hoàn toàn, và vì tất cả tư tưởng đã

bị xóa bỏ, sự thực hiện của trạng thái này tùy thuộc vào thân thể, vì thế người ta nói, “*tiếp xúc với yếu tố bất tử bằng thân thể mình*”.

Người nào đã từng thử thiền định hẳn phải nhận thấy rằng sự yếu đuối và rối loạn của thân thể có thể ngăn trở sự thiền định lâu dài. Vì thế *Sukhavatìvyùha* dạy rằng trong cảnh giới của vô Lượng Quang Phật, những xác thân vật chất của chúng sinh sẽ “*Mạnh mẽ như kim cương của Nàràyana*”. Mật tông đã lấy lại tư tưởng này và nhận những phương pháp tu tập Yoga có công dụng biến thân thể này thành một *Kim cương thân*, làm nó thành một cỗ xe tốt cho cuộc hành trình tâm linh và làm cho nó *chín*, đủ sức chịu đựng sức căng thẳng của công việc tâm linh chất lên nó. Về phương diện này, môn sinh lý học của Hathayoga được chấp nhận như có thể giá nhất. Người ta tin rằng thân thể gồm nhiều thân kinh, hay động mạch (nàdi), ống thần thông lực, và bốn trung tâm sinh lực mà người ta gọi là *hệ thống thần kinh (cakra)* hay *liên hoa (padma)*. Trung tâm thấp nhất ở rốn, một trung tâm khác ở tim, một ở ngay dưới cổ, và một trung tâm cuối cùng ở trong đầu. Trong số vô vàn những thần kinh, ba thần kinh sau đây quan trọng nhất: hai ở hai bên tủy xương sống và thần kinh thứ ba ở giữa. Thần kinh bên trái tượng trưng Trí tuệ, bên phải, phương tiện thiện xảo, thần kinh trung tâm: Nhất Thể Tuyệt đối. Với sự trợ giúp của những phương pháp tu tập bí truyền hoàn toàn khó hiểu nếu không có tự chỉ dẫn của đạo Sư, Du-già-sư tạo ra sự đồng nhất của Trí tuệ và Phương Tiện Thiện Xảo trong trung tâm thần kinh thấp nhất, tạo ra ở đó *Bồ-đề Tâm (bodhi-citta)*. Tiếp đó người ta phải chuyển nó lên theo đường thần kinh trung ương cho đến khi nó trở thành một trạng thái đại lạc bất động trong trung tâm thần kinh cao nhất. Những sự điều tức hơi thở đóng một vai trò quan trọng trong việc này, bởi vì người ta nói chúng điều hòa *Sinh Khí*, đến lượt chúng chỉ định dòng thần thông lực trong những thần kinh. Tất cả tiến trình này, như người ta mô tả nó ở đây bằng những thuật ngữ tổng quát, có vẻ kỳ bí, và cần phải dùng nhiều giấy mực nữa mới có thể làm cho nó trở nên tạm thời thích đáng được. Tôi bắt buộc phải mời độc giả tham khảo hàng chông luận thuyết tiện dụng về Hatha Yoga.

Ở đây chúng tôi chỉ muốn trình bày thái độ nghiêm trang mà Mật Tông dành cho thân thể. Chân lý ở trong thân thể, và phát nguyên từ thân thể. Trong *Hevajra Mật Tông*, đức Thế Tôn giải thích rằng, mặc dầu vạn pháp là không, thân thể vật lý cũng phải cần có, bởi vì vĩnh phúc tối thượng không thể gặt hái được nếu không có nó. Chân lý cứu cánh nằm trong thân thể: “*Hắn ở trong nhà, nhưng người lại đi tìm hắn ở bên ngoài. Người nhìn thấy chông người bên trong, nhưng người lại hỏi hàng xóm xem chàng nơi*

đâu.” Tương tự Saraha, thi sĩ Mật Tông xứ Bengale, viết: “*Những nhà học giả giải thích tất cả mọi kinh điển, nhưng họ không biết rằng Phật thường trú trong vùng châu thân.*” Cuộc chiến đấu miệt mài với sự cấu tạo thể chất của chính mình đã làm tròn đầy đời sống của Du-già Sư Mật Tông, và tất cả lý thuyết du-già sư có thể có không là gì khác hơn phẩm vật phụ của sự tu tập của ngài.

--- oOo ---

IX - NHỮNG SỰ PHÁT TRIỂN NGOẠI ÁN

ĐẠI CƯƠNG

Những tông phái mà chúng ta đã khảo sát từ trước tới nay đều bắt nguồn từ Ấn Độ, và, mặc dầu chúng được đón nhận ngoài đất Ấn, những chủ đề của những tông phái này cũng không biến đổi bao nhiêu. Nhưng ba tông phái ngoài đất Ấn đã biến đổi sâu xa xung lực Ấn Độ. Đó là *Thiền* (*Ch'an* hay *Zen*) và *Di Đà giáo* (*Amidism*) ở Viễn Đông, *Rnyin-ma-pa* ở Tây Tạng.

Phật giáo truyền đến Trung Hoa bằng ngã Trung Á. Lần thứ nhất nó được du nhập vào đây vào khoảng 50 năm sau công nguyên. Luôn luôn bị Khổng giáo nghi kỵ, Phật giáo Trung Hoa đã vay mượn rất nhiều màu sắc của Lão giáo bản xứ. Nó thành công rực rỡ dưới triều nhà Tùy thế kỷ thứ VI và một phần lớn triều đại nhà Đường (618-907). Từ khoảng 1000 sau T.L. trở về sau, hai tông phái đã lôi cuốn đa số chư tăng Trung-Hoa. Thiền tông là một phát triển của siêu hình học Đại Thừa, của Prajnàpàramitā và Duy Thức được cải cách bởi những điều kiện Trung Hoa và Nhật Bản. Di-đà giáo là hình thức mà “Phật giáo Tịnh Độ” đã mặc ở Trung Hoa và Nhật Bản theo dòng thời gian.

Chư tăng ở Bengale vào năm 700 sau T.L. đã mang Phật giáo tới Tây Tạng. Bôn, tôn giáo bản xứ của Tây Tạng⁷⁹ là một hình thức Shaman giáo pháp thuật. Phật giáo không có cách nào thành công trong việc thay thế nó cả. Cho đến tận ngày nay, sau gần 1200 năm Phật giáo ngự trị, Tôn giáo Bôn vẫn còn là một sức mạnh đầy sinh lực. Chư tăng ở Tây Tạng luôn luôn bị chia rẽ quyết liệt trong thái độ của họ đối với Shaman giáo bản xứ. Một số hấp thụ nhiều, số khác hấp thụ nó ít hơn. Sau năm 1400 sau T.L. tông phái ít tính cách pháp thuật hơn, gọi là *Hoàng Mạo phái*, chiếm ưu thế nhờ sự cải cách của Tsong-kha-pa (Tông Khách Ba). Nhiều tông phái của *Hồng Mạo phái*, - tông phái nhiều tính chất pháp thuật hơn - tiếp tục tồn tại, và

Rnyin-ma-pa đại biểu cho ngành Mật tông Tây Tạng chịu nhiều ảnh hưởng của tông phái Bồn hơn bất cứ tông phái nào.

---o0o---

THIÊN TÔNG (CH'AN)

Tiếng *Ch'an* là tiếng Trung Hoa tương đương với tiếng *dhyàna* của Sanskrit và có nghĩa là *thiền định*. Người ta có thể phân biệt bốn giai đoạn trong sự phát triển của Thiền tông:

1. Một *giai đoạn hình thành*, bắt đầu vào khoảng 440 với một nhóm học tăng của bản dịch *Lăng già kinh (Lankavatàra sùtra)* Hoa ngữ của Đức Hiền (Gunabhadra). Vào khoảng năm 520 chúng ta có chân dung thần thoát của Bồ-Đề Đạt Ma (Bodhidharma). Sau đó, một nhóm tăng sĩ qui tụ xung quanh những người như Tăng Xán (tịch năm 606), bài kệ của ngài, gọi là *Tín tâm Minh* là một trong số những bài thuyết minh hay nhất về Phật giáo mà ta được biết, và Huệ-Năng (637-713), người miền Nam Trung Hoa, được hậu thế coi như một người thất học, tinh thần thực nghiệm, đi đến chân lý bằng con đường đốn ngộ. Nhiều truyền thống về cựu sử của Thiền tông là những phát kiến của thời gần đây. Tuy nhiên, nhiều câu thoại đầu⁸⁰ và nhiều bài Kệ của các vị tổ được truyền thừa đến chúng ta, là những tài liệu lịch sử và tâm linh rất có giá trị.

2. Sau vào khoảng 700 sau T.L. Thiền tông tự lập thành một *tông phái biệt lập*. Năm 734 ngày Thần Hội, một đệ tử của Huệ Năng, thành lập một phái ở Nam Trung Hoa. Trong khi ngành Thiền tông miền Bắc suy tàn giữa thời nhà Đường (vào khoảng 750), tất cả những phát triển sau này của Thiền tông đều bắt nguồn từ phái của Thần Hội. Chư tăng của Thiền Tông từ trước đến giờ vẫn sống trong những tinh xá của Luật Tông (Vinaya), nhưng vào năm 750 ngài Bá Trượng cung cấp cho họ một qui luật riêng, và một tổ chức độc lập. Đặc điểm cách mạng nhất của Luật tông của Bá Trượng là sự du nhập công việc tay chân: "*Một ngày không làm một ngày không ăn*". Dưới triều đại nhà Đường (618-907), Thiền tông dần dần lấn át những tông phái khác. Một trong những lý do là nó tồn tại hơn những tông phái khác sau cuộc ngược đãi tàn bạo năm 845. Năm Thiền Sư trong đám đệ tử của Huệ Năng mở đầu cho một loạt những Thiền sư đời Đường và đó là thời kỳ oanh liệt và sáng tạo của Thiền tông.

3. Vào khoảng năm 1000, Thiền tông đã làm lu mờ tất cả mọi tông phái Phật giáo Trung Hoa, trừ Di đà giáo. Trong Thiền Tông, phái Lâm Tế giữ

vai trò lãnh đạo. Phương pháp phái này nó ngày nay được *hệ thống hóa*, và đôi khi cơ giới hóa. Trong hình thức mật ngôn và thoại đầu bí hiểm, thường nối kết với các thiền sư đời Đường, những chuyên thư được trước tác vào thế kỷ thứ XII và XIII. Những mật ngôn theo thuật ngữ là *Kungan* (Nhật ngữ *Koan*, nghĩa đen là *Công án*). Đây là một thí dụ: “Một hôm tăng sĩ hỏi Động Sơn “Phật là gì?”, Động Sơn trả lời: ba lạng vải gai.”

4. Thời kết thúc thời kỳ *thấu nhập* vào văn hóa Viễn Đông nói chung, trong nghệ thuật và trong tập quán sống. Nghệ thuật thời Tống là một biểu thị của triết học Thiền. Đặc biệt ở Nhật Bản, ảnh hưởng văn hóa của Zen rõ rệt nhất. Thiền tông được mang vào Nhật Bản vào năm 1200. Tính chất đơn giản và anh hùng mã thượng của nó đã lôi cuốn những người ở giai cấp võ sĩ. Kỷ luật Zen giúp họ vượt được sự sợ hãi cái chết. Nhiều bài kệ được trước tác giải bày sự chiến thắng cái chết của quân nhân:

“Ta không tìm thấy nơi trú ẩn trên trời cũng như trên trái đất.

Ta sung sướng biết rằng vạn pháp giai không, - ta và cả thế gian này.

Vinh quang thay lưỡi gươm được các kiếm khách Yuan vung lên!

Đập và cắt ngọt cơn gió xuân, như một tia chớp.”

Mô tả kỹ lưỡng về ảnh hưởng bao trùm của Zen trên hội họa Nhật bản và bút thiếp, nghệ thuật làm vườn, trà đạo, kiếm đạo, võ và thi ca sẽ đưa chúng ta đi quá xa; tôi phải mời độc giả tham khảo những tác phẩm tuyệt tác của D.T. Suzuki về vấn đề này.

Những nét đặc trưng của Phật giáo Thiền tông như thế có thể xếp dưới bốn chủ đề:

1. Những khía cạnh cổ truyền của Phật giáo bị cừu thị. Ảnh tượng và kinh điển bị khinh miệt, những ước lệ bị chế diễu bởi những sự kỳ dị cố ý. Thiền tông bày tỏ một tinh thần thực tiễn triệt để rất giống tinh thần của *Royal Society* ở Anh quốc vào thế kỷ XVII. Châm ngôn của họ là: “*Đừng nghĩ, hãy thử!*” và “*Với sách vở họ xen vào tất cả để chỉ thấy cái mà những kinh nghiệm đã thử trước họ*” (Sprat). Thiền tông nhằm truyền đạt trực tiếp Phật tính ngoài truyền thống văn tự. Sự nghiên cứu kinh điển do đó bị *sao nhãng*. Trong những tình xá người ta đặt kinh điển sát cạnh nhà cầu phòng khi ngẫu nhiên tham khảo tới. Bàn luận về những số giải, lục lợi kinh điển, nghiền ngẫm văn tự bị coi như mò cát dưới đáy biển: “*Đếm*

những của cải của kẻ khác ích lợi gì?”, “Để thấy tự tính là Thiên.” Chỉ có cái đó mới đáng kể. Những sử gia thường qui những thái độ này vào phong thể thực tiễn của dân tộc tính Trung Hoa. Điều này không thể hoàn toàn đúng, bởi chủ trương phi truyền thống đã tràn ngập toàn thể thế giới Phật giáo giữa năm 500 và 1000 và Mật Tông Ấn Độ về phương diện này cung hiến nhiều tính chất song phương với Thiên tông.

2. Thiên tông đôi nghịch với sự suy lý siêu hình, nó ghê tởm lý thuyết và nhằm phế bỏ lý luận. Trực giác được đề cao hơn mạng lưới vi tế của tư tưởng tế nhị rất nhiều. Chân lý không được phát biểu bằng thuật ngữ trừu tượng và tổng quát, nhưng hết sức cụ thể. Những thiên sư đời Đường nổi tiếng vì những câu sấm ngữ bí hiểm cũng như những hành vi kỳ dị và độc đáo. Giải thoát được tìm thấy trong những sự vật thông thường của đời sống hàng ngày. Huyền Kiến (?) giác ngộ khi bồn sư của ngài thổi tắt một ngọn nến, người khác giác ngộ khi thấy hòn gạch rơi, người khi chân bị gãy. Đó không phải là một hiện tượng hoàn toàn mới mẻ. *Trưởng Lão Kệ* và *Trưởng Lão Ni Kệ* bằng tiếng pàli chứng minh rằng trong Cổ Phái Trí Tuệ những việc ngẫu nhiên tầm thường cũng có thể làm phát khởi sự thức tỉnh tối hậu. Những thiên sư phô trương sự bất đồng với truyền thống bằng những hành động kỳ cục. Họ đốt những tượng Phật bằng gỗ, giết mèo, bắt tôm cá. Thiên sư trợ giúp đệ tử bằng “*hành động trực tiếp*” như kéo mũi, dùng thiên trượng đánh (pang) hay hét vào tai thiên giả (pang-ho) nhiều hơn là bằng những lời nói khôn ngoan. Công án, nền tảng và trợ lực của thiên định, gồm mật ngữ và những chuyện bí hiểm mà người ta phải suy niệm cho đến khi sự kiệt quệ tinh thần đưa đến sự thấu hiểu thành linh ý nghĩa của chúng. Nhưng Công án cũng không phải là một sản phẩm riêng của tinh túy Trung Hoa. Đó chỉ là hình thức Trung Hoa của khuynh hướng chung của Phật giáo, cùng thời đó, xuất hiện ở Bengale, nơi Mật Tông Sahajiya giảng dạy bằng những mật ngữ và thuật ngữ bí hiểm, một phần để giữ bí mật cho tư tưởng, một phần để tránh những suy lý trừu tượng bằng biểu tượng cụ thể.

3. *Đốn ngộ* là biểu ngữ đặc biệt của ngành Thiên Tông phương Nam. Sự Giác ngộ theo Huệ Năng và những vị tổ kế tiếp ngài là một tiến trình chớp nhoáng chứ không phải tiệm tiến. Tâm ý của giáo lý này thường bị hiểu lầm. Thiên sư không có ý nói rằng sự sửa soạn không cần thiết và Giác ngộ được đạt tới trong một thời gian gấp rút. Các vị nhấn mạnh tới chân lý thần bí chung cho rằng sự giác ngộ xảy ra trong một “*khoảnh khắc phi thời gian,*” nghĩa là ngoài thời gian, trong vĩnh cửu, và đó là một hành vi của chính Tuyệt đối, không phải việc làm của chúng ta. Người ta không thể làm bất cứ điều gì để trở nên “*giác ngộ*” hết (ch IV, 7). Trông đợi những khổ

hạnh hay thiên định mang lại giải thoát chẳng khác nào “*mài một viên gạch để biến nó thành một tấm gương.*” Giác ngộ xảy ra, không có sự can thiệp của bất cứ một điều kiện hay ảnh hưởng rõ rệt nào, ta có thể nói nó giống như một biến cố hoàn toàn “*tự do.*” Không phải sự thu thập dần dần công đức nhưng một hành vi lãnh hội hốt nhiên tạo ra giác ngộ. Giáo lý này, trong yếu tính, thuộc chính thống giáo. Thiên tông chỉ ra ngoài chính thống giáo khi kết luận rằng người ta không cần câu chấp những chỉ thị thứ yếu của luật, và do đó vun trồng một thái độ lãnh đạm luân lý cho phép nó chiều theo những yêu sách của chủ trương quân phiệt Nhật Bản.

4. Như Di Đà giáo, Trung quán và trong một giới hạn nào đó, như Mật Tông, Thiên tông tin tưởng rằng sự viên mãn của đời sống Phật giáo chỉ có thể tìm thấy trong sự phủ nhận nó. Đức Phật ẩn trong những sự vật tiềm tàng của cuộc sống thường thật. Chúng đến như thế nào nhận như thế, thế là giác ngộ. “*Với những thiên giả, khi họ trông thấy cây gậy họ gọi nó đơn giản là cây gậy. Nếu họ muốn đi là họ đi; nếu họ muốn ngồi, họ ngồi. Họ không được bôi rối hay điên đảo trong bất cứ cảnh ngộ nào.*” Hoặc “*kỳ diệu siêu phàm thay! Và tuyệt vời thay! Ta kéo nước lên ta vác củi này!*” Hay:

“Mùa xuân, hoa nở, và mùa thu trắng thanh.

Mùa hạ gió mát thổi, và mùa đông tuyết rơi.

Ta còn cần gì hơn nữa?

Mỗi giờ là một phút giờ hân hoan”.

---oOo---

DI ĐÀ GIÁO

Sự thờ phụng Phật A-Di-Đà⁸¹ phát sinh từ Tây Bắc Ấn, trong vùng biên thù giữa Ấn và Iran. Những nhà hoàng pháp đã đem nó vào Trung Hoa vào khoảng năm 150 sau T.L. Vào khoảng năm 350 ngài Huệ Viễn lập ra *Tịnh Độ Tông*, dạy một pháp môn dễ tu dễ chứng, căn cứ trên bộ kinh Sukhàvati (Di-Đà) (tr. 145). Trong một thời gian lâu dài, Phật giáo Tịnh Độ ở Trung Hoa qui tụ xung quanh những yếu nhân: Thích Ca Mâu Ni (Thích Ca) và Maitreya (Di Lạc) và một số Bồ tát như Avalokitesvara (Quan-Âm) và Kshitigarbha (Địa Tạng) rất được sùng bái. Mặc dầu Di Lạc luôn luôn được quảng đại quần chúng tôn sùng và sự thờ phụng, Mãnjusri (Văn Thù) và Vairocana (Tỳ lô giá na) được bành trướng rộng rãi vào thế kỷ VIII, kinh

điển và ảnh tượng cho thấy Amitàbha (Di Đà hay Vô Lượng Quang) được biết tới vào khoảng 650 sau T.L., và Quan-Âm lúc đó nối kết chặt chẽ với sự thờ phụng Di Đà Phật. Trong khi ở Ấn Độ, cho đến nay người ta không thấy những hình ảnh biểu thị A Di Đà Phật và cõi cực lạc của ngài, Trung Hoa cho rất nhiều ảnh tượng thuộc loại này. Chúng ta không biết vì lý do nào cõi Cực Lạc của A-Di-Đà-Phật đã kích thích óc tưởng tượng của những người Trung Hoa đến mức đó. Những “*Cánh đồng Lau sậy*” Ai Cập hay Thiên đàng Osiris, “*Var*” của Iran, “*Đảo Hoan Lạc*” của Hy Lạp và “*Lạc Viên của quần đảo Hesperidae*” cũng xuất hiện ở Tây Phương, và phong tục Trung Hoa đã có ý niệm về một lâu đài tiên cảnh trên núi Côn-Lôn, do “*Tây Vương Mẫu*” ngự trị. Sau năm 650 Di-Đà giáo được một thần học tinh xảo bổ trợ. Từ Mãn (680-748) là một trong những người đầu tiên quán tưởng về việc trì danh niệm Phật. Tông phái này còn giữ được ảnh hưởng trên quảng đại quần chúng cho đến tận ngày nay.

Ở Nhật Bản, những ý niệm về Di-Đà giáo bắt đầu truyền bá vào năm 950 sau T.L. Trong thời đại Kamakura, phong trào tổ chức thành một số tông phái mà hai tông phái trong số đó đặc biệt quan trọng: Ho-nen sáng lập “*Tịnh Độ Tông*” (*Jodo*) vào năm 1175 và một trong những đệ tử của ông, Shinran Shonin (1173-1262), lập “*Tịnh Độ Chân Tông*” (*Jodo Shin-shu*). Vào năm 1931, những tông phái “*Tịnh Độ Tông*” ở Nhật có 16 triệu tín đồ, với 23000 tăng sĩ. Gần nửa Phật tử Nhật Bản thuộc về những tông phái này.

Người ta thường kể phái Nichiren (1222-1282) như một trong những tông phái Di-Đà giáo. Đứng ra nên xếp nó vào trong những nhánh của Thiên Đạo (shinoinism) quốc gia⁸² Nichiren phải tội là tự tin quá đáng và xấu tính; ngài biểu lộ một mức độ ích kỷ cá nhân và bộ lạc khiến ngài không đủ tư cách là một cao tăng. Không những ngài tự tin rằng chính ngài được kể tên trong *Diệu Pháp Liên Hoa kinh*, nhưng ngài còn tin rằng người Nhật là giòng giống được lựa chọn sẽ ngự trị thế giới. Những tín đồ của tông phái Nichiren (Nhật Liên tông), như Suzuki viết: “*ngay cả ngày nay không nhiều thì ít vẫn còn đầu óc quân phiệt và không hòa hảo lắm với những Phật tử khác*”.

Theo quan điểm Phật giáo, thế lực chính của sự phát triển Di Đà giáo ở Viễn Đông nằm trong chủ trương cấp tiến càng ngày càng gia tăng tới điểm cao nhất là Chân tông, có ý định tán dương uy lực của đức tin và những đại nguyện của A Di Đà Phật, hạ giá giải thoát và đơn giản hóa giáo lý, vất bỏ tất cả mọi nghi thức, mọi triết học và ngay cả chủ trương khổ hạnh êm dịu của đời sống tịnh xá. Tất cả mọi người, không phân biệt hiền lương hay tội

phạm đều được nhận vào cõi Cực Lạc của A Di Đà Phật. Lòng tin tưởng vào hồng ân của A Di Đà là điều kiện duy nhất để được chấp thuận. Tất cả chúng ta đều là những kẻ tội lỗi, và A Di Đà Phật là vị thần của từ bi. Khác với Thượng đế của Ky tô giáo, ngài không phải là một phán quan. Ý tưởng cho rằng luân lý không có nghĩa lý gì so với đức tin có một nguyên thủy xa xôi lắm, nó đã được chứng nhận trước Shinran cả ngàn năm. Vào khoảng 150 sau T.L. chúng ta thấy trong Divyavadana (tr.258-9) một câu chuyện cho thấy ngay vào thời ấy những qui luật luân lý đã có thể bị coi nhẹ như thế nào. Dharmaruci sống cách đây ba kiếp, đã giết cha mẹ, sát hại một A La Hán, và thiêu rụi một tinh xá. Song đức Thích Ca Mâu ni tương lai đã truyền giới cho hắn với lời khuyên dẫn: *“Giới luật dùng để làm gì? Chỉ cần niệm đi niệm lại câu này “Nam mô Phật, Nam Mô Pháp!”* Tăng lữ phái Chân Tông có thể lập gia đình, ăn thịt cá. Họ đi tới kết luận luân lý của ý tưởng cổ điển cho rằng người ta phải thuận theo thế gian. Bằng cách làm như thế gian làm, bằng cách sống như những kẻ bình thường sống, tăng lữ tránh dựng lên những hàng rào, do đó họ có thể dễ dàng gặp gỡ thế nhân. Chân tông nhằm bãi bỏ mọi giới luật đặc biệt tôn giáo. Nguyên nhân của sự phé bỏ nếp sống độc thân, dĩ nhiên khác hẳn nguyên do thịnh hành trong Mật tông. Trong Mật Tông người ta có ý sử dụng toàn thể thân thể để tìm giải thoát và không có lý do gì những bộ phận sinh dục lại bị gạt ra ngoài. Cái giống là một hình thức tập luyện thể chất và là một sự cám dỗ người ta phải chấp nhận một cách can trường. Trong Chân tông, hôn nhân là một phương tiện để chia xẻ gánh nặng của những người thấp hèn bé bỏng, để quan sát phong tục và những bồn phận của xã hội trong đó người ta sống và nếu từ khước, người ta sẽ trở thành cao ngạo. Bồn phận chính yếu là sống như bất kỳ một người nào khác, là phục vụ đồng thời cả thế gian lẫn đấng Thế tôn. Tinh thần dân chủ của Chân tông và sự tán đồng những bồn phận xã hội của nó là nguyên nhân khiến nó thành công trong thế giới ngày nay. Độc nhất trong tất cả tông phái Phật giáo, Chân tông trong suốt năm mươi năm trở lại đây, đã chứng tỏ rằng Phật giáo có thể tự thích nghi với những điều kiện kỹ nghệ, dầu cho sự “thích nghi” như thế này có thể dễ dàng bị hiểu lầm là sự phé bỏ chính Phật giáo.

---o0o---

RNYIN-MA-PA

Ở Tây Tạng cựu Hồng Mạo phái, mà tín đồ mặc áo đỏ thay vì áo vàng, dậy và thực hành một giáo lý bí truyền khởi nguyên do vương tử Ấn độ là Padma Sambhava (Liên Hoa Sinh) năm 750 sau T.L. du nhập vào. Padma

Sambhava là một người biết làm phép lạ, ngài chỉ viếng thăm Tây Tạng có hai chuyến ngắn ngủi. Tuy nhiên, 18 tháng lưu lại đủ để ngài gây một ảnh hưởng mà ngày nay còn thấy ở Tây Tạng, mặc dầu Hoàng Mạo phái chính thức đã ra công chống lại giáo thuyết ngài trong suốt năm thế kỷ nay. Lý do chính của ảnh hưởng dài lâu của Padma Sambhava hình như nằm trong sự kiện lối giải thích Phật giáo của ngài, - một hình thức Mật Tông - rất giống giáo thuyết Bön, tôn giáo bản xứ Tây Tạng. Những tín đồ của Padma Sambhava thường được gọi là Rnyin-ma-pa, nghĩa đen là “*Cư Giáo Đồ*”. Lý do của hình dung từ này được tìm thấy trong sự kiện giáo lý của họ được ồ ạt du nhập vào giữa năm 750 và 850, nghĩa là trong thời đại trước cuộc ngược đãi Phật giáo lớn lao của vua Glan-dar-ma (836-41)

Hiển nhiên là những giáo thuyết pháp thuật bí mật, vì chúng không tự cho là có thể được biện minh bởi một mình lý luận là đủ, đòi hỏi một hình thức hứng khởi nào đó để ban cho chúng quyền lực. Truyền thống Rnyin-ma-pa tự cho là căn cứ trên hai nguồn quyền lực. Những nền tảng sơ thủy của giáo thuyết được trực tiếp truyền đạt từ những cao tăng Ấn Độ. Nhưng ngoài ra, Rnyin-ma-pa đã chấp nhận, như truyền thống huyền bí học của thế giới Địa Trung Hải, là truyền thống có một nền tảng phụ thuộc trong việc phát kiến ra những kinh văn bị chôn vùi (*gter-ma*). Padma Sambhava và những cao tăng khác đã chôn cất một số kinh văn trong những nơi vắng vẻ, để dành đến thời cơ chuẩn định, những người do tiền định sẽ phát kiến ra để đáp ứng với bất cứ nhu cầu phụ thuộc nào khởi lên. Tương tự, những kinh bản Huyền bí học bàn về thiên văn, thuật luyện kinh, pháp thuật, v.v..., trong nhiều trường hợp tự nhận là trình bày những sách do các hiền nhân xa xưa viết, người ta phải “khám phá ra”, và ẩn tống khi thời cơ đến. Điều này hình như một lần nữa lại củng cố quan điểm của chúng ta, theo đó, một phần lớn Mật tông là sự pha trộn giữa pháp thuật Ai Cập dưới hình thức dị giáo duy trì một bên, và siêu hình học Đại thừa phía bên kia. Những kinh văn chôn dấu ở Tây Tạng được đào lên bắt đầu từ năm 1125 trở đi. Trong số đó có nhiều tác phẩm rất giá trị.

Trong yếu tính, giáo thuyết Rnyin-ma-pa là một ngành Mật Tông Tả-phái. Sự thờ phụng những thần bản mệnh giữ một vai trò quan trọng; hệ thống này có tới một trăm thần thánh, trong đó có 58 phúc thần, và 42 ác thần. Dĩ nhiên, thêm vào đó còn có sự thờ phụng những thần dữ tợn, chủ yếu được quan niệm như ba thần phá hủy ba kẻ thù không đội trời chung của niềm thanh tịnh chúng ta, nghĩa là tham, sân, si. Những tập luyện sinh lý của Hatha-Yoga giữ một vai trò quan trọng ở đây. Sự vận dụng “Đông mạch”(xem ch.VIII, 7) và tinh dịch đàn ông được coi như đưa tới việc tạo ra

hạnh phúc, ánh sáng và vô niệm. Những lớp tập luyện khác nhau thường tự thành trong thứ tự như sau: Trước hết, tâm trí phải tạo ra những hình ảnh chư vị thần bản mệnh, do sự cử tụng những câu chú và quán tưởng về những thị kiến do đó khởi lên mang lại. Thứ hai, đến lượt kiểm chế tâm vật lý những Động mạch và tinh dịch; và thứ ba, thấu triệt bản lai chân như của tâm, chính là không tính. Ý tưởng đặc sắc của Tông phái này là nó cố dùng yếu tố mà Phật giáo thường thường loại bỏ, nghĩa là cảm xúc giận dữ và thèm muốn, v.v...; và thứ đến nó cố dùng thân thể vật chất, một cái còn đáng sợ của tâm linh đối với các Phật tử khác, như một phương tiện hữu ích để hỗ trợ cho tâm linh. Bản chất pháp thuật của Rnyin-ma-pa được thấy trong giáo thuyết của nó về Thod-gyal, *Sự Siêu thăng của Tối Thượng Thể*, theo đó có một phương tiện giải thoát hay giải phóng trong đó thân thể vật chất có thể tiêu tan trong cầu vòng, hay như kiểu màu cầu vòng.

Những giáo thuyết của Tông phái này rất phức tạp trong chi tiết, và không thể nào trình bày một cách vắn tắt được. Quý độc giả nào quan tâm tới khía cạnh này của Phật giáo có thể tham khảo một vài kinh văn mà Evans-Wentz đã phiên dịch sang Anh ngữ. Một giáo thuyết đặc biệt huyền diệu mà Rnyin-ma-pa còn lưu giữ là giáo thuyết về Bardo. Bardo là tên kinh nghiệm mà một cá nhân trải qua trong khoảng thời gian tiếp nối giữa cái chết và một cuộc tái sinh mới. Nhiều Phật tử chủ trương rằng một cuộc tái sinh mới theo sau liền cái chết. Nhưng những người khác lại qui định có một khoảng cách, và tông phái Rnyin-ma-pa mô tả rất tỉ mỉ về những kinh nghiệm của “tâm hồn” trên bình diện Bardo, mà chúng ta có thể đọc được nhờ bản dịch tuyệt vời *Tibetan Book of the Dead* của Evans-Wentz. Một vài truyền thuyết nó chứa đựng rõ ràng có từ thời dùng Đồ Đá. Sách khuyên nhủ linh hồn kẻ hấp hối bằng cách sửa soạn cho nó những kinh nghiệm nền tảng mà nó sắp phải trải qua. Trong tác phẩm này một phần lớn minh triết Ai Cập còn tồn tại đến tận thời hiện đại.

---o0o---

PHẬT GIÁO ÂU CHÂU

Vào thế kỷ thứ XVII và XVIII, những nhà truyền giáo Gia-tô hội hiểu biết khá rõ rệt về Phật giáo Trung Hoa và Nhật Bản, nhưng chính một triết gia Đức, Arthur Schopenhauer, là người đầu tiên đã khiến Âu châu biết tới Phật giáo như một đức tin sống động. Không có một ý niệm gì về kinh điển Phật giáo, chỉ được hướng dẫn bởi triết học Kant, bởi một bản dịch *Upanishad* bằng tiếng Ba tư và bởi chính những thất vọng của riêng ông

với cuộc đời, Schopenhauer, năm 1819 đã phát triển một hệ thống triết học, mà sự nhấn mạnh về “*Sự Phủ nhận Ý chí sinh tồn*”, và về lòng từ bi như một đức tính cứu chuộc, toát ra một tinh thần rất gần gũi với tinh thần Phật giáo. Những ý tưởng của Schopenhauer, diễn tả bằng một thể văn linh động và lôi cuốn, đã có một ảnh hưởng lớn lao trên lục địa Âu châu. Richard Wagner đã cảm kích sâu xa giáo lý của Đức Phật, và trong những năm gần đây, Albert Schweitzer đã sống cuộc sống mà chỉ có một mình Schopenhauer tiến dẫn.

Trong suốt thế kỷ thứ XIX, sự xâm nhập Á châu của những thương gia, binh lính, nhà truyền giáo Âu châu được đi kèm theo bởi sự thâm nhập chậm rãi của những ý tưởng Á châu vào Âu châu. Sự thâm thấu mặc hai hình thức: sự tìm kiếm khoa học và sự truyền giáo bình dân. Công cuộc nghiên cứu bác học và kinh điển và nghệ thuật Phật giáo đã tiếp tục cho đến nay trong vòng 120 năm không gián đoạn. Phật giáo sử đã lôi cuốn, trong mỗi thế hệ, một số những nhà bác học tài ba đáng kể. Phần đông, đặc biệt trong buổi đầu, đã nghiên cứu Phật giáo như người ta canh chừng một kẻ thù, chuyên tâm vào việc chứng tỏ tính cách siêu đẳng của Ky-tô giáo. Chỉ có một thiểu số tin rằng họ đang phải tiếp xúc với một đức tin cực kỳ thanh tịnh mà Âu châu có thể học hỏi rất nhiều. Đa số lục lọi tài liệu với cùng một thái độ thờ ơ của một người chơi ô chữ. Kết quả của bốn thế hệ tìm kiếm, công cuộc thám hiểm Phật giáo đã tiến bộ rất nhiều, dầu còn nhiều việc phải làm. Xét theo quan điểm xã hội, chủ trương “*Hướng về Đông Phương*” ở Âu châu liên kết với chủ nghĩa đế quốc. Cùng với sự suy tàn của chủ nghĩa đế quốc Tây phương, chủ trương “*Hướng về Đông Phương*” hiện nay đang quần quai trong những cơn đau dài của một cuộc khủng hoảng trầm trọng và người ta tự hỏi không biết số phận của nó mai này sẽ ra sao. Ở Cộng Hòa Liên Bang Xô Viết, những cuộc nghiên cứu Phật học hình như đã chết dần rằng người Nga đã đóng góp rất nhiều vào sự hiểu biết Phật giáo trong quá khứ. Có thể rằng thần bí học của Phật giáo không hợp thị hiếu của những nhà duy vật biện chứng.

Năm 1875 đánh dấu một biến cố trọng đại: Bà Blavatsky và đại tá Olcott sáng lập “*Hội Thông Thiên Học*”. Những công việc của hội đã gia tăng trào lưu hiểu biết về những tôn giáo Á Châu, và củng cố lòng tự tin của chính những người Á Châu tâm thần nghiêng ngả. Trong thời đại đó, văn minh Âu Châu, một sự pha trộn của khoa học và thương mại, của Ky tô giáo và chủ trương quân phiệt, có vẻ vô cùng mạnh mẽ. Ngòi lửa chiến tranh quốc gia và tranh đấu giai cấp chỉ có một số ít người nhận ra. Một số trí thức càng ngày càng đông đảo ở Ấn độ và Tích Lan, như những người chọn

nào khác hơn là chấp nhận hệ thống Tây Phương với tất cả những của hương hỏa nó để lại. Những nhà Truyền giáo Ky tô trông đợi vào sự cải giáo ồ ạt chớp nhoáng. Nhưng rồi thủy triều thoái trào, khá đột ngột và bất ngờ. Một vài phần tử của giống người đô hộ, đàn ông và đàn bà da trắng từ Nga-la-tur, Mỹ Châu và Anh cát lợi, những nhà Thông Thiên Học xuất hiện giữa những người Ấn Độ và Tích Lan để tuyên dương lòng ngưỡng mộ của họ đối với nền minh triết cổ điển của Đông Phương. Bà Blavatsky nói về Phật giáo bằng những lời tán tụng nồng nhiệt, đại tá Olcott viết một cuốn “Phật giáo Đại cương”, và A.P.Sinnott ấn hành một cuốn sách thành công rực rỡ trong đó mọi loại ý tưởng thần bí nhưng quyến rũ được trình bày như “Phật Giáo Bí truyền”. Thần thoại về những Mahatma định vị những nhà lãnh đạo vô hình, hiền triết và bán thần của nhân loại ở Hi Mã Lạp Sơn, ở Tây Tạng, xứ sở Phật giáo, được bao trùm bởi một vầng hào quang của trí tuệ siêu nhân. Bằng sự trợ duyên đúng lúc, Hội Thông Thiên Học đã giúp cái nhân Phật giáo rất nhiều. Dầu rằng sau này, với tư cách một tổ chức, nó trở nên sa đọa bởi sự giàu có và bởi thủ đoạn phỉnh gạt quần chúng, vẫn tiếp tục là một cái đà thúc đẩy những công cuộc nghiên cứu Phật học và gây cảm hứng cho nhiều người kiếm tìm hơn nữa. Trong hàng ngũ những nhà Thông Thiên Học cũng có thể kể Edwin Arnold mà bài thơ “Ánh Sáng Á châu” (*The Light of Asia*) đã diu nhiều tâm hồn về dưới Phật đài vì ngưỡng mộ cuộc đời thanh tịnh, và lòng tận tụy với sự an-lạc của nhân loại của Ngài.

Sau năm 1900, một vài truyền giáo đoàn đã được gửi đi từ Á châu, đã làm việc vất vả, ở Luân Đôn và những nơi khác, thành quả khả quan. Trong những kinh đô Âu châu, ở Ba-Lê, Luân-Đôn và Bá Linh, những tổ chức truyền giáo nhỏ được thành lập. Tại Anh quốc, hội Phật Học “The Buddhist Society” dưới quyền lãnh đạo tài ba của Christmas Humphreys đã tỏ ra có rất nhiều sáng kiến trong việc “giảng tiếng chuông Chính Pháp”. Tuy nhiên cho đến nay, Phật giáo Âu châu vẫn chưa tự cường được. Tổ chức Tăng già, như chúng ta đã thấy là yếu tố thường tại và vững bền duy nhất trong lịch sử Phật giáo. Chư tăng và các tinh xá là nền tảng không thể thiếu được của một phong trào Phật giáo muốn trở thành một thực thể xã hội cụ thể và sinh động. Một số Phật tử Âu châu cảm thấy bị lôi cuốn về phía nếp sống tinh xá đã đến Tích Lan, Trung Hoa và Nhật Bản. Những trở ngại trong việc thiết lập những già lam ở Âu châu rất lớn, những chắc chắn không thể lớn hơn những trở ngại ở Trung quốc lúc khởi thủy. Vì sự băng hoại của nền văn minh chúng ta càng ngày càng trở nên lộ liễu, còn nhiều người nữa sẽ bị lôi cuốn về phía minh triết của quá khứ, và một số trong đó về hình thức Phật giáo của nó. Người ta chỉ còn chờ xem đến bao giờ và ở đâu những người Âu châu đắp y màu hỏa hoàng sẽ hiện ra lần thứ nhất.

---o0o---

LỜI CẢM TẠ

Trước hết, tôi xin cảm tạ Đại Đức Tuệ Sỹ, giáo sư Phân Khoa Phật Học viện Đại Học Vạn Hạnh, đã tra cứu giúp tôi nhiều thuật ngữ chuyên môn. Thứ đến, xin cảm tạ Anh Nguyễn Tổng Hưng, quản lý nhà xuất bản Hoàng Hạc, đã chịu đựng rất nhiều để ấn loát tác phẩm này. Nếu không có sự cố gắng đầy thiện chí của Anh, tác phẩm này chỉ có thể xuất hiện dưới một hình thức kém mỹ thuật và kém phổ biến hơn. Sau cùng, tôi xin cảm tạ chú Minh Trang đã thức đến 2,3 giờ sáng nhiều đêm để đánh dùm tôi bản dịch dày trên 200 trang này.

N.H.H

--- o0o ---

Hết

¹ Huyền học Hồi giáo – (Ghi chú của Dịch giả)

² Tức Sắc, Thụ, Tướng, Hành Thức – (G.c.D)

³ Ed.Conze dịch thoát nguyên tác. Câu thứ hai: “Cái có khiến trời đất dài lâu là bởi trời đất không sống cho mình” (The reason why they are lasting and enduring is that they do not live for themselves)

Nguyên văn:

“Cái có khiến trời đất dài lâu là bởi tại trời đất không tự sinh ra mình;”

(G.c.D.)

⁴ Edward Conze chấm câu theo một lối khác kinh văn hệ Pàli. đúng ra phải chấm câu thế này

“Nhu vậy tôi nghe. Một thời đức Thế Tôn trú lại...

Evam me sutam. Ekam समयam Bhagava... (G.c.D.)

⁵ *Taishi Issaikyo* gồm có như sau:

21 cuốn Kinh; 3 Luật; 8 Luận; 12 chú giải Hán Văn; 4 các tông phái Trung Hoa và Nhật Bản; 7 Lịch sử, thư mục, tự điển, tiểu sử.

⁶ Hán phiên: Cam Thù và đàm thù

⁷ Tức Prajnàpàramitā mà chúng ta thường quen với lối dịch âm Trung Hoa: Bát Nhã Ba La Mật đa. để trung thành với lối dịch của tác giả cuốn sách này, tôi dịch tên cuốn kinh từ Anh ngữ: *Perfection of Wisdom* sang thẳng Việt ngữ thay vì qua lối phiên âm Hoa Ngữ thông dụng. Vậy qua tác phẩm này, khi nào gặp chữ Trí Tuệ Viên Mãn xin đọc giả nhớ cho đó chính là Bát Nhã Ba La Mật đa vậy (G.c D)

-
- ⁸ hay hàng ma ám ... (G.c.D)
- ⁹ Bạch hào
- ¹⁰ Bạch hào tường quang (G.c.D.)
- ¹¹ Phải kết hợp với cái mình không thích (G.c.D)
- ¹² tức sắc, thụ tướng, hành, thức (G.c.D)
- ¹³ “Chư pháp tùng duyên sinh, chư pháp tùng duyên diệt. Ngã Phật đại Sa Môn thường tác như thị thuyết.” (G.c.D)
- ¹⁴ tức Milinda-pancha, Đại tạng gọi là “Na Tiên Tỳ Khưu Kinh” (G.c.D)
- ¹⁵ Madhyamika
- ¹⁶ Yogacara
- ¹⁷ Ch'an hay Zen
- ¹⁸ Amidism (G.c.D.)
- ¹⁹ Jataka
- ²⁰ Nhục-chi
- ²¹ Ba Nhĩ Cán
- ²² Khan (G.c.D)
- ²³ Quý Sương
- ²⁴ Lãnh thần
- ²⁵ Vishnuism
- ²⁶ Nestorianism
- ²⁷ Avalokite'svara
- ²⁸ Amitayus
- ²⁹ Bạch Sa Ngóa
- ³⁰ Tháp
- ³¹ Những câu hỏi của vua Milinda.
- ³² Anh dịch: Tôi đến với Phật để tìm nơi ẩn trú. (To the Buddha for refuge I go) (G.c.D)
- ³³ Theravàda
- ³⁴ Sarvativàda
- ³⁵ Nghĩa là thiên nhãn; thiên nhĩ; tha tâm thông; túc mạng thông, lậu tận thông; thần túc thông. (G.c.D)
- ³⁶ Tức Tam học – (G.c.D)
- ³⁷ Yogàcàra
- ³⁸ Tức Tâm Tứ (cf. *Thắng Pháp Tập Yếu Luận*, tr.43 tt.)
- ³⁹ Tức Hỷ (Pìti), Lạc (Sukha) – (G.c.D)
- ⁴⁰ Tức Hỷ (Pìti), Lạc (Sukha) – (G.c.D)
- ⁴¹ Tức Xả (Upeksa).
- ⁴² Diệt thọ tướng định (G.c.D)
- ⁴³ Ultimate reality: thực tại cứu cánh (cứu kinh) hay tối hậu (G.D.).

⁴⁴ 5 tân thuyết của đại Thiên nhằm chống lại như vị A la hán truyền thống Nam và Bắc giải thích có đôi chút khác nhau. Căn cứ vào bộ “Di-Bộ-Tôn-Luận”, luận về bài kệ của Ngài đại Thiên, 5 thuyết ấy là:

1-Dư Sở Dự 3-Do dự

2-Vô Tri 4-Tha-Linh-Nhập 5-đạo Nhân

⁴⁵ Baroque. dt nguyên thủy: Khuynh hướng nghệ thuật nhằm trình bày cuộc đời trong sự hỗn loạn và ôn ào của nó, ngược lại khuynh hướng cổ điển, t.t. ngày nay có nghĩa là lạ lùng, kỳ quái, kỳ dị, dị dạng.

⁴⁶ Rococo, dt nguyên thủy: đồ vật trang trí, thịnh hành dưới thời Louis XV và đầu thời Louis XVI tĩnh từ: cổ điển, cổ lỗ, trái mùa. – (G.c.D.)

⁴⁷ (Buddha Suprem) hay Duyên Giác Thừa – (G.c.D.) Sanskrit:

⁴⁸ Saddharma – pundarika – Sùtra

⁴⁹ Vimalakrtinirdesa – Sùtra

⁵⁰ Anh dịch: Lotus of The Good Law và Exposition of Vimalakirti (G.c.D.)

⁵¹ Tu-bồ-đề (G.c.D.)

⁵² Một trong những cái khôi hài của lịch sử là Phật Giáo, hệ thống phi thương mại hơn cả và hơn nữa phản thương mại nhất này, lại chịu trách nhiệm trong việc tạo ra một công cụ mà không có nó ngành thương mại hiện đại đã không thể phát triển được. Không có sự phát minh ra số zéro hay “số không”, những chủ tiệm, giám đốc ngân hàng và những chuyên viên thống kê còn được bồi rối nghiêng ngửa vì những cái kỳ cục của bàn toán. Cái vòng tròn nhỏ mà chúng ta gọi là *zero* được người Á rập biết tới vào khoảng năm 950 sau T.L. dưới tên *Shifr*, “trống không”. Tên này trở thành *cifra* trong La tinh, khi vào khoảng 1150 “không” đến Âu châu. Trong Anh ngữ thoát đầu chúng ta có chữ “*cypher*” để chỉ zéro và *cypher* không là gì khác hơn chữ *Sunya* Sanskrit.

⁵³ “Hãy mở cửa cây vừng!” câu thần chú để mở cửa động dáu châu báu của bọn cướp, và rộng ra, mọi cánh cửa trong truyện “Ali Baba và bốn mươi tên kẻ trộm” trong Nghìn Lẻ Một Đêm. (G.c.D.)

⁵⁴ bản Anh: existence and non existence, eternity and annihilation.

⁵⁵ Hán dịch: Như mộng, huyền, bào, ảnh (Kinh Kim Cương) – G.c.D.

⁵⁶ Hay: bất quyết Ghi chú của Dịch giả

⁵⁷ iconographies.

⁵⁸ archetype

⁵⁹ Tức Tịnh độ Tông

⁶⁰ hay Visvabhadhra (G.c.D.)

⁶¹ Gnotis sects: phái trực quan hay duy trics – Ghi chú của Dịch giả.

⁶² Euhenerism, Évhémérisme: Thuận hóa luận (của Évhémère trích gia Hy Lạp thế kỷ thứ IV tr T.L.) chủ trương các vị thần trong thần thoại là người nhưng được phong thần thánh – (G.c.D.)

⁶³ Yogàcàra, Duy thức tông hay Pháp tướng tông (G.c.D.)

⁶⁴ Mười vị Luận Sư theo thứ tự: Bandhusri (Thân Thắng), Citrabhàna (Hỏa Biện), Gunamati (Đức Tuệ), Sthiramati (An Tuệ), Nanda (Nan-Đà), Suddhacandra (Tịnh Nguyệt), Dharmapàla (Hộ Pháp), Jinaputra (Tối Thắng Tử), Visesamitra (Thắng Hữu), Jnànacandra (Trí Nguyệt), ngài Huyền Trang căn cứ nhiều nhất vào giáo nghĩa của ngài Hộ Pháp (G.c.D.)

⁶⁵ hay A-lại-da thức – (G.c.D.)

⁶⁶ Unconscious, đúng ra ở đây là Tiềm thức mới đúng – G.c.D.

⁶⁷ Buddhological.

⁶⁸ Own-being, être-à-soi – (G.c.D.)

⁶⁹ hay thú (G.c.D.)

⁷⁰ Amir (A) hay Emir (P) Tù Trưởng Ả-rập.

⁷¹ Siddhi ngoài nghĩa thành tựu còn được dịch là phát thuật – G.c.D.

⁷² Tính Lực Phái – G.c.D.

⁷³ Hoằng pháp Đại sư.

⁷⁴ *OM MANI PADME HUM*

⁷⁵ Avalokitesvara

⁷⁶ Anh: Too woo, Pháp: courtesan – G.c.D.

⁷⁷ Tức Tam-mật

⁷⁸ Tức Tam- mật-du-già

⁷⁹ Bō, Mōnisme, tôn giáo sùng tín thần linh, pháp thuật và chú trọng nhiều về bói toán (G.c.D.)

⁸⁰ Câu nói thiền (Sayings) hay công án (G.c.D.)

⁸¹ Amitàbha, Hán dịch nghĩa: Vô Lượng Quang (G.c.D.)

⁸² cf The Essential of Buddhist Philosophy, Junjiro Takakusu, tr.143 (G.c.D.)