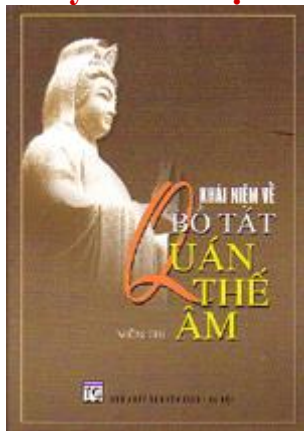


KHÁI NIỆM VỀ BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM

(Lý Thuyết Và Thực Hành)



TK Thích Viên Trí
Nhà Xuất Bản Tôn Giáo - Hà Nội 2002

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 05-08-2009

Người thực hiện :

Nam Thiên - namthien@gmail.com

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

Mục Lục

Lời Nói Đầu

Tri Ân

Chương một - Tổng Quan

Duyên Khởi

Khủng Hoảng Lý Tưởng Sống- Khủng Hoảng Đời Sống Con Người

Nguyên Nhân Của Sự Khủng Hoảng

Dự Kiến Giải Pháp

Xu Hướng Hiện Nay Của Tôn Giáo

Địa Vị Của Con Người

Vấn Đề Niềm Tin

Vấn Đề Năng Lực Cứu Độ

Khuyh Hướng Tu Tập Của Phật Tử Trong Thời Đại Ngày Nay

Định Hướng Của Công Trình Nghiên Cứu

Chương hai - Khái Niệm Bồ Tát

Khái Niệm Bồ Tát Qua Kinh Tạng Nikàya
Ý Nghĩa Thần Thánh Và Bồ-Tát Trong Phật Giáo Nguyên Thủy
Các Loại Bồ-tát Trong Văn Điển Pàli
Hình Tượng Bồ Tát Trong Văn Điển Pàli-Những phương pháp giải thích khác nhau về giáo lý Phật giáo
Công Hạnh Của Bồ Tát Theo Phật Giáo Nguyên Thủy
Chương Ba - Sự Phát Triển Của Giáo Lý Bồ Tát
Nhận Định Tóm Tắt Về Một Số Quan Điểm Liên Hệ Đến Lý Tưởng Bồ-tát
Sự Khủng Bố Của Triều Đại Sunga Và Cuộc Phục Hưng Của Đạo Hindu
Ảnh Hưởng Từ Nhiều Truyền Thống Khác Nhau
Phát Triển Trong Nội Bộ Phật Giáo
Bốn Giai Đoạn Phát Triển Của Giáo Lý Bồ Tát
Hình Tượng Bồ Tát Trong Phật Giáo Phát Triển
Ba La Mật Đa Hay Độ
Các Địa (Bhùmi)
Chương Bốn - Avalokitesvara: Sự Phát Triển Về Đặc Tính Ngôn Ngữ Và Ngữ Nghĩa
Định Nghĩa
Vấn Đề Nguồn Gốc Của Thuật Ngữ Avalokitesvara
Phiên Dịch Của Tiếng Trung Hoa Về Thuật Ngữ 'Avalokitesvara'
Vấn Đề Giới Tính Của Bồ Tát Avalokitesvara
Chương Năm - Avalokitesvara: Trong Kinh Tạng Phật Giáo Phát Triển
Kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika Sutra)
Đánh Giá Lại Một Số Bình Luận Về Phẩm Thứ 24 Của Kinh Pháp Hoa
Nội Dung Của Phẩm Phổ Môn
Phương Pháp Tu Tập Của Kinh Saddharma-pundarika
Kinh Sukhavàti-vyùha
Cảnh Giới Cực Lạc
Giáo Chủ Cõi Cực Lạc
Điều Kiện Thiết Yếu Để Được Cứu Độ Về Cảnh Giới Cực Lạc
Chương sáu - Quán Thế Âm Bồ Tát Và Thế Giới Ngày Nay
Khuyển Hướng Tu Tập Hiện Nay Của Phật Giáo Đồ
Sự Ứng Dụng Thích Đáng Về Bồ Tát Quán Thế Âm
Tu Tập Lòng Từ Ngang Qua Hạnh Bố Thí (Dàna)
Bố Thí Tài Vật (Amisadàna)
Bố Thí Pháp, Nghĩa Là Lời Nói Ích Lợi Và Tốt Lành (dharmadàna)
Thí Vô Úy, Tức Cho Sự Không Sợ Hãi (Abhayadàna)
Huấn Luyện Lòng Từ Bi Ngang Qua Việc Tu Tập Thiền Định
Huấn Luyện Cái Nhìn Trí Tuệ Hay Cái Nhìn Quán Thế Âm

Hai Nghệ Thuật Sống
Chương Bảy - Kết Luận
Một Số Trở Ngại Trong Quá Trình Tiến Hành Nghiên Cứu Giáo Lý Bồ
Tát
Con Đường Duy Nhất Đi Vào Giáo Lý Phật Giáo
Tính Thống Nhất Của Giáo Lý Phật Giáo
Phương Pháp Tu Tập Truyền Thống Của Phật Giáo

---o0o---

Lời Nói Đầu

Tôi vô cùng hài lòng khi biết rằng tiến sĩ Hoàng Ngọc Dũng (Viên Trí) đang tiến hành in luận án của mình thành sách. Tiến sĩ Dũng đã làm việc rất nghiêm túc để hoàn thành cuốn sách này. Tiến sĩ cũng đã đưa ra nhiều giải thích mới về khái niệm Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokitésvara Bodhisattva) và sự ứng dụng chúng vào trong thế giới hiện đại, vốn đang bị bạo lực và sự cạnh tranh tàn nhẫn dày xé. Tôi tin chắc rằng các sinh viên và giáo sư giảng dạy sẽ nhận thấy cuốn sách này rất là hữu ích.

Tôi mong ước tiến sĩ Hoàng Ngọc Dũng sẽ có một sự nghiệp rất thành công trong lãnh vực giáo dục.

Giáo sư Tiến sĩ K.T.S. Sarao
PhD (Delhi) PhD (Cantab)
Khoa Trưởng Phân Khoa Phật Học
Đại Học Delhi-Ấn-Độ

---o0o---

Tri Ân

Tôi xin bày tỏ lòng biết ơn sâu xa của tôi đến với các vị ân nhân:

Vị cố vấn đáng kính đồng thời cũng là Phân Khoa Trưởng Phân Khoa Phật Học của Đại Học Delhi, giáo sư tiến sĩ K.T.S. Sarao đã hết lòng giúp đỡ và hướng dẫn tôi trong thời gian tôi thực hiện các công trình nghiên cứu tại Ấn-Độ. Sự cố vấn đầy năng lực của ông, đặc biệt là trong

lãnh vực tiếng Anh, thực sự đã giúp tôi thành đạt được mục tiêu học tập của tự thân vượt trước thời gian dự định.

Tiến sĩ R.K. Rana đã luôn hỗ trợ và giúp đỡ tôi trong quá trình nghiên cứu công trình này. Tôi cũng tri ân các giáo sư, tiến sĩ giảng viên tại Phân Khoa Phật Học thuộc Đại học Delhi, đã giảng dạy các khóa cao học (MA) và thạc sĩ (M.Phil), cũng như dành nhiều thời gian để thảo luận và hướng dẫn tôi về triết học Phật giáo và phương pháp nghiên cứu. Quả thật, sự sẵn lòng động viên và khích lệ rất có ý nghĩa và giá trị của các vị đã là nguồn cảm hứng lớn lao đối với tôi trong khi học tập và nghiên cứu tại quê hương của xứ Phật.

Cụ bà Đào Kim Cúc pháp danh Nguyên Hưng, nữ Phật tử thành viên của Tăng già: Sự hỗ trợ trường kỳ của bà không những trong lãnh vực vật chất mà cả về mặt tinh thần đã giúp tôi có được cuộc sống an ổn và thuận lợi để có thể tập trung hoàn toàn tâm ý hoàn tất công trình nghiên cứu.

Cuối cùng, tôi xin gửi lời tri ân to lớn đến các tác giả của những tác phẩm có liên hệ, đã cung cấp các nguồn tài liệu giá trị và hữu ích cho việc biên soạn công trình nghiên cứu này.

**Viên Trí
(Hoàng Ngọc Dũng)
Tháng hai, năm 2001**

---o0o---

Thích Viên Trí (Thế danh: Hoàng Ngọc Dũng) sinh năm 1959 tại Huế. Xuất gia tại Chùa Linh Sơn, Đà Lạt năm 1968. Tốt nghiệp Cao Cấp Phật Học VN tại TP.HCM năm 1992. Năm 1994 du học tại Đại Học Delhi, Ấn Độ, tốt nghiệp M.A năm 1996, M. Phil năm 1997, và bảo vệ luận án tiến sĩ tháng 12 năm 2001. Hiện là giảng viên của Học viện Phật Giáo VN tại TP.HCM, Học viện Phật Giáo VN tại Thừa Thiên Huế.

“... This reflects his deep interest in the innovation academic works and the excellent performing capability. The topic, he has selected for his Ph.D. research work, is basically. Relio-philosophical in nature dealing with concept of Avalokitesvara Bodhisattva. It requires a deep study into the historical and philosophical development of the concerned

concept for evaluation of the relevance of this concept in society... Rev. Dung will prove worthy”.

Dr. Bhikkhu SATYAPALA
Head of Dept. of Buddhist Studies
Delhi University – India

“...Điều này phản ánh niềm say mê sâu sắc của tác giả trong những tác phẩm học thuật mang tính sáng tạo và khả năng trình bày xuất sắc của mình về lãnh vực này. Đề tài được tác giả chọn để nghiên cứu luận án tiến sĩ trong thực chất là vấn đề triết lý tôn giáo liên quan đến khái niệm Bồ tát Quán Âm. Nó đòi hỏi một sự nghiên cứu nghiên túc quá trình phát triển về lịch sử và triết lý của khái niệm này để đánh giá về sự thích ứng của nó trong xã hội ngày nay... Tác giả sẽ chứng minh giá trị của nó.”

Thượng Tọa Tiến sĩ SATYAPALA
Phân Khoa Trưởng Phân Khoa Phật Học
Đại Học Delhi-Ấn Độ

“... He has also come up with various new interpretations to the concept Avalokitesvara and its application in modern world which is split by ruthless competition and violence. I am sure that students and teachers shall find this book useful...”

Dr. Prof. K.T.S SSARAO
Ph.D (Delhi) Ph.D (Cantab)

“...Tác giả đưa ra nhiều giải thích mới về khái niệm Bồ tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara Bodhisattva) và sự ứng dụng chúng vào trong thế giới hiện đại, vốn đang bị bạo lực và sự cạnh tranh tàn nhẫn dày xé. Tôi tin chắc rằng sinh viên và giáo sư giảng dạy sẽ nhận thấy cuốn sách này là rất hữu ích...”

Giáo sư Tiến sĩ K.T.S.SARAO
Ph. D (Delhi) Ph. D (Cantab)

---o0o---

Chương một - Tổng Quan

Duyên Khởi

Thành tựu của cái gọi là “nền văn minh khoa học kỹ thuật” của thế kỷ hai mươi đã làm cho nhân loại tin tưởng, có lẽ sai lầm, vào một tương lai sáng chói và triển vọng. Trong thập niên cuối của thế kỷ này hầu hết mọi quốc gia trên thế giới đã say sưa với khẩu hiệu “bước vào thiên niên kỷ mới bằng đội tiên phong của nền công nghiệp hóa và hiện đại hóa”. Các quốc gia phát triển hy vọng tiến thẳng về phía trước để từng bước thỏa mãn khát vọng của mình ngang qua lợi thế của thành quả của ngành khoa học kỹ thuật không gia điện toán. Trong khi ấy, những đất nước đang phát triển nỗ lực thu hoạch các mẫu mảnh, cả vật chất cũng như kiến thức, do bà con láng giềng phát triển bỏ lại một bên như là loại thặng dư. Nói chung, toàn bộ thế giới đang phô bày tất cả ham muốn của mình trong tiện nghi và thoải mái vật chất do sự thành tựu của nền công nghiệp và khoa học kỹ thuật mang lại; và dường như họ đang trở thành kẻ miên hành trong thiên đàng của vật chất trần thế.

Tuy vậy, trong khi đại đa số con người trên hành tinh đang đắm mình trong nắng ấm của các thành tựu từ việc ứng dụng trí tuệ khoa học và tôn vinh nó như là một loại tôn giáo mới: “Tôn Giáo Khoa Học Kỹ Thuật”, thì mĩa mai thay đã có một sự nhất trí, ít nhất là giữa giới quan sát phê bình, những chính trị gia tinh táo, và ngay cả nhiều khoa học gia, cha đẻ hay trực tiếp hay gián tiếp các sản phẩm này, rằng có một điều gì đó có hại, bất an tiềm ẩn dưới tiến trình khoa học ấy, giống như mầm mống của bệnh Sida đang đe dọa sự sống của nhân loại. Càng ngày càng gia tăng không ngừng số lượng học giả quan tâm đến sự thật vừa nêu. Họ suy nghĩ, tính toán và cân nhắc một cách nghiêm túc việc bảo tồn sự sống và thật sự đã có cảm giác sợ hãi sâu sắc về khuynh hướng chung mà nền văn minh nhân loại đang diễn tiến. Số người ấy cảm thấy nghi ngờ đến chính sự sống còn của nhân loại. Đối với họ, khuynh hướng này đang thực sự đưa nhân loại đến một cuộc đối đầu nguy hiểm: “đối đầu với sự sống còn của toàn bộ cuộc sống trên trái đất này”, nếu nó không sớm được rà soát và đánh giá lại. Trên thực tế, chính ngang qua lối sống hiện đại ấy mà con người đã tạo ra vô số khủng hoảng cho chính họ cũng như cho thế giới tự nhiên. Sau đây là một vài nét điển hình về cuộc khủng hoảng mà các nền văn hoá được mệnh danh là “những quốc gia phát triển hay các miền đất hứa” đã gây ra.

Khủng Hoảng Lý Tưởng Sống- Khủng Hoảng Đời Sống Con Người

Trước tiên, Erich Fromm đã nêu ra một điểm qua trọng để chúng ta suy nghĩ, khi ông nói rằng:

“Dùng trí năng kiểm soát thiên nhiên và sự sản xuất càng ngày càng nhiều đồ vật đã trên nên mục tiêu tối quan trọng của sự sống. Trong tiến trình này con người đã tự biến mình thành đồ vật, cuộc sống đã bị lệ thuộc vào tài sản; quan niệm “hiện hữu” bị chi phối bởi quan niệm “sở hữu”. Trong khi căn nguyên của nền văn hóa Tây phương, bao gồm cả Hy Lạp lẫn Do Thái, xem mục tiêu của cuộc đời là **hoàn thiện con người**, con người thời đại ngày nay chỉ quan tâm đến hoàn thiện đồ vật, và học cách để tạo ra chúng”.¹

Hàng loạt rắc rối nối kết theo như là hệ quả hiển nhiên từ quan điểm trên hướng đến cuộc sống như đã được giáo sư tiến sĩ Trover Ling trình bày trong tác phẩm triết học so sánh: “Đức Phật, Max, và Thượng Đế” (Buddha, Max và God). Theo Trover Ling, người phương Tây đã tạo ra vô số vật chất của cải, nhưng đồng thời họ cũng đã giết hại hàng triệu mạng sống của con người qua sự bùng nổ một khối lượng bạo động khủng khiếp, mà một cách bóng bẩy họ gọi là chiến tranh: Đây là cái xã hội được mệnh danh là xã hội tinh táo. Nhiều nghiên cứu văn bản học có giá trị đã chứng minh rằng chính xã hội này đã phải chịu sự tổn thương với tỷ lệ cực kỳ cao về hành động tự tử, giết người, và rượu chè; và các hiện tượng đó đã chứng tỏ rằng phương Tây là một xã hội bệnh hoạn. Sự giàu có gia tăng đi kèm với việc gia tăng số lượng người nghiện rượu và tự vận. Căn cứ vào dữ liệu được Liên Hiệp Quốc thông kê hằng năm, quốc gia có kỷ lục tệ hại nhất về cả việc tự tử lẫn rượu chè là Hoa Kỳ, Đan Mạch, Tân Tây Lan, và Thụy Điển. Nói khác đi, những đất nước được tự cho là dân chủ, an bình và thịnh vượng nhất đó đang càng ngày càng trở nên khốn khổ với vô số căn bệnh hiểm nghèo. Bình luận về tác phẩm “Xã Hội Tinh Táo của Erich Fromm”, Trover Ling nhận định rằng hình ảnh rõ ràng của một xã hội điên cuồng đặc biệt liên quan đến Hoa Kỳ nhiều hơn là những quốc gia Châu Âu; nhưng thực tế, khuynh hướng xã hội của các nước ở Châu Âu đang diễn biến như tình huống ở Hoa Kỳ.²

Nhưng đây không phải là tất cả! Trover Ling tiếp tục nói rằng, giả thiết rằng thế giới này tránh được hiểm họa chiến tranh, Erich Fromm đã cảm nhận được sự nguy hiểm khủng khiếp mà nhân loại sẽ phải đối đầu khi thế giới của con người trở thành thế giới người máy. Sự thật có thể là những

người máy ấy sẽ nổi loạn khi chúng không còn có thể chịu đựng được nỗi buồn chán của một cuộc sống hoàn toàn vô nghĩa, vì vậy chúng muốn huỷ diệt thế giới và huỷ diệt cả chính mình. Erich Fromm kết luận rằng Hoa Kỳ, đất nước tiến bộ nhất và thịnh vượng nhất về vật chất, đã biểu hiện mức độ to lớn nhất về sự mất cân đối tinh thần.³

Ngoài hình thái huỷ diệt mang tính thế tục, một số tôn giáo cuồng tín nguy hiểm đã cộng thêm hàng loạt nguy cơ vào kỷ nguyên mà chúng ta đang sống. Những việc làm cực kỳ nguy hiểm của cái gọi là “Giáo Phái Độc Dược” và “Linh Hồn Lưu Lạc”⁴ là vài trường hợp điển hình. Giáo chủ của tín ngưỡng ấy là một người Nhật, tên là Shoko Asahara. Giáo phái này nổi lên ở Nhật Bản rồi lan tràn sang Hoa Kỳ, Liên Xô và nhiều nơi khác. Tín đồ của họ không chỉ bao gồm một số lượng lớn sinh viên, học sinh, mà còn có các học giả, bác sĩ, giáo sư từ nhiều quốc gia khác nhau. Bên cạnh những khủng hoảng điên cuồng vừa nêu, sự tan rã tinh thần của tập thể Tổ Chức Máy Tính Hoa Kỳ, gọi là “The Maker”⁵, cũng đã góp phần chứng minh một cách hùng hồn rằng chúng ta thật sự đang sống trong thời đại nguy hiểm.

---o0o---

Khủng hoảng thế giới tự nhiên

Nhân loại ngày nay đang tự đặt mình trong tình huống thật là liêu lĩnh ngang qua hàng loạt việc làm vô nghĩa và tàn nhẫn, không chỉ đối với chính họ mà có lẽ toàn bộ đời sống trên hành tinh này cũng chung số phận và sẽ bị tiêu diệt! Chúng ta ắt hẳn sẽ rùng mình khi nhìn thấy thoáng qua các thảm họa mà con người khắp thế giới phải gánh chịu trong thời gian vừa qua. Có lẽ đây là dấu hiệu rõ ràng cho sự kiện trên. Không có gì để nghi ngờ về sự thật rằng, lúc này chính thế giới tự nhiên với tư thế tự vệ đang giận dữ chống lại con người ngang qua những hình thức bão táp, sóng thần, lũ lụt, hạn hán, động đất, núi lửa, v.v... Có lẽ chúng ta sẽ không lạc đề khi trích dẫn lời phát biểu của nhà sử học người Mỹ, Arnold.J. Toynbee, ra đây để minh họa cho lập luận trên:

“Dường như không có gì để ghi ngờ rằng quyền lực kiểm soát môi trường của con người đã đạt tới một mức độ mà ở đó quyền lực này sẽ dẫn đến sự tự diệt vong nếu như người ta tiếp tục sử dụng nó để phục vụ tham vọng của mình...”⁶

Như vậy, thật sự chúng ta đang đối mặt với một tình huống rất đáng sợ! Khủng hoảng là một sự thật không thể chối cãi! Nhưng điều gì thực sự đã

tạo ra tình huống như vậy? Để trả lời cho câu đó, chúng ta cần phải nghiên cứu nguồn gốc của cuộc khủng hoảng. Nói cách khác, chúng ta phải tìm cho ra nguyên nhân đưa con người rơi vào cơn rối loạn này.

---o0o---

Nguyên Nhân Của Sự Khủng Hoảng

Theo ý kiến của các nhà đạo đức học, nguyên nhân chủ yếu về nguồn gốc của cuộc khủng hoảng chết người này chính là cuộc sống thực dụng, đắm chìm trong xa hoa khoái lạc quá độ của con người khắp hành tinh này, đã đưa nhân loại đến bờ vực của sự hủy diệt, cả vật chất lẫn tinh thần.

Mặt khác, giới học giả trong ngành tâm lý học cho rằng khủng hoảng có lẽ phát sinh từ cái gọi là “malaise, ennui, mal du siècle - phiền muộn, bực dọc, bệnh thế kỷ”. Đó là “sự tê liệt hóa cuộc sống, sự máy móc hóa con người, sự cách ly khỏi chính mình, khỏi đồng loại và khỏi thiên nhiên; và đó là kết quả của kiểu sống “hoàn thiện đồ vật” như đã đề cập ở trên.⁷

Theo ý kiến của giới khoa học xã hội và môi trường học, nguyên nhân chính của cuộc khủng hoảng có thể nằm đằng sau nền tảng của triết lý sống; nghĩa là sự khủng hoảng bắt nguồn từ lối sống mất cân đối hiện nay. Điều này ngụ ý rằng nền văn minh hiện đại cải thiện mọi lãnh vực của cuộc sống, bao gồm kỹ thuật, khoa học, công nghệ, để làm thỏa mãn mong ước của con người, nhưng nó lại không hoàn thiện lãnh vực đạo đức nhân văn. Nói khác đi, nhân loại đang thăng tiến về phương diện vật chất, nhưng lại thoái hóa về phương diện tinh thần.

Dĩ nhiên, còn rất nhiều ý kiến khác nhau liên quan đến vấn đề này; tuy vậy, có một sự nhất trí giữa hầu hết các học giả rằng cuộc khủng hoảng hiện nay là khủng hoảng sinh học, như lời của giáo sư Aurelo Peccei, chủ tịch Câu Lạc Bộ Rom của nước Ý, đã phát biểu trong cuộc đàm luận với giáo sư tiến sĩ Daisaku Ikeda của Nhật Bản. Theo ý kiến rất thuyết phục của giáo sư A. Peccei, cuộc khủng hoảng của thời đại chúng ta hiện nay không phải được định sẵn trong bản chất cốt lõi của con người, do vậy không phải không tránh được. Sau khi nghiên cứu một cách nghiêm túc vấn đề ở mọi cấp độ, A. Peccei đi đến kết luận rằng đó là cuộc khủng hoảng văn hóa, bắt nguồn từ truyền thống Do Thái giáo thuộc Tây Nam Châu Á và Thiên Chúa giáo, sau đó lan tràn khắp mọi nơi.

Sự thật không thể tranh cãi là, trên thực tế tất cả nền tảng văn hóa khắp thế giới này chịu ảnh hưởng rất nhiều bởi triết lý tôn giáo của chúng. Nói khác đi, chúng ta có thể không sai khi nói rằng không có dân tộc nào không có tôn giáo; hoặc là, tôn giáo là nhu cầu của bộ phận quần chúng rất đông đảo, nó tạo nên một mẫu thức sống có định hướng và một đối tượng để phụng thờ...

Từ một số giải thích vừa nêu trên, chúng ta có thể an tâm để đưa ra giả thuyết rằng tình trạng tiến thoái lưỡng nan của thời đại ngày nay có gốc rễ từ tôn giáo. Lập luận tiếp theo của giả thuyết này sẽ là: Tôn giáo là sự biểu hiện nhu cầu của một dân tộc và bản chất của một nền văn hóa. Vậy, khi một tôn giáo nào đó không còn thỏa mãn niềm tin và khát vọng của con người, nó sẽ bị một hình thức tín ngưỡng hay tôn giáo khác thay thế như là một hệ luận tất yếu. Như người ta thường nói, tôn giáo là một nét văn hóa đặc trưng từ sự khám phá hay tưởng tượng của con người ở một thời điểm lịch sử nào đó. Tất cả hình thái tôn giáo giống như một loài hoa quý hiếm trong vườn hoa của địa đàng trần gian, tức thế giới này; nó là một bảo vật cần phải luôn luôn được giữ gìn và trân trọng. Tuy vậy, trong thực tế không phải mọi tôn giáo đều có ích và là điều đáng mong muốn đối với nhân loại, vì như lịch sử đã minh chứng, phần lớn các tín ngưỡng và tôn giáo là sản phẩm của một số tâm hồn bất toàn, và chúng thật sự đã đưa con người đến những tình huống vô cùng tổn hại, trong cả lãnh vực vật chất lẫn tinh thần. Câu chuyện của một giáo phái ở Triều Tiên “Ngày tận thế không đến” do Nhật báo Orange County Register tường thuật lại vào ngày 29 tháng 10 năm 1992, làm hàng trăm ngàn gia đình tán gia bại sản đã khiến người ta sửng sốt; hoặc chuyện thương tâm của hàng ngàn người Đài Loan sống ở Mỹ, như Nhật báo “Times of India” đưa tin, cũng sẽ chứng minh cho lý luận trên. Đó là, sau khi bán nhà cửa đất đai theo lời khuyên của giới lãnh đạo tôn giáo, số người Đài Loan ấy đã chờ đợi sự xuất hiện của Đấng Cứu Thế ở kinh truyền hình 18 của đài Truyền hình Hoa Kỳ vào tuần thứ hai của tháng ba năm 1998, nhưng cuối cùng họ thất vọng tụt tử, vì biết rằng mình đã bị lừa gạt.

Đương nhiên, sau khi bị đau khổ bởi niềm tin lầm lạc, con người có khuynh hướng phản kháng, và sự phản kháng đó đã dẫn đến một quá trình thay đổi hình thái tôn giáo. Ở nền văn hóa Châu Âu, hai đổi thay vô cùng quan trọng đã diễn ra trong lịch sử tôn giáo của nó và hai chuyển biến này cũng là bước ngoặt lịch sử trong sự tiến bộ và phát triển của nền văn minh Tây Âu.

Bước thay đổi đầu tiên xảy ra vào thế kỷ thứ tư sau công nguyên khi Thiên Chúa Giáo thế chân tín ngưỡng La Mã Hy Lạp. Lần chuyển đổi thứ hai là sự xuất hiện của một số loại tôn giáo đặc thù vào thế kỷ thứ 17, đó là: Lòng Tin vào sự tiến bộ khoa học, Chủ Nghĩa Dân Tộc v.v... Hai bước thay đổi trên thật sự đã đưa nhân loại đến tình huống hiện nay. Rõ ràng, mỗi lần khủng hoảng phát sinh ấy là lúc tôn giáo không còn đáp ứng được lý tưởng sống cũng như nhu cầu tâm linh của con người ở một thời điểm cụ thể nào đó. Ví dụ, khi văn minh Hy Lạp-La Mã biểu hiện sự yếu kém của nó trong việc thích nghi với tiến trình mở mang hiểu biết của nhân loại, lập tức nó bị Thiên Chúa Giáo tiếp quản. Cũng thế, khi giới trí thức Châu Âu trở nên thất vọng với các giá trị của đạo Thiên Chúa, sự thất vọng ấy đã khiến họ quay lưng với học thuyết tôn giáo để dạy theo khoa học, và thờ ơ với những xung đột tôn giáo chính trị để rồi say sưa trong tiến bộ của kỹ thuật, như nhiều học giả lỗi lạc đương thời, đặc biệt là hai triết gia và sự học gia Arnold J. Toynbee và Daisaku-Ikeda, nhận định và đánh giá.

Nhưng nguyên nhân chính yếu nào đã đưa các hình thái tôn giáo tín ngưỡng đương đại đến sự sụp đổ? Tất nhiên, có nhiều giải đáp cho câu hỏi vừa đặt ra. Tuy nhiên, nguyên nhân chủ yếu nhất mà người ta thường nghĩ đến là sự hiện hữu không có thật của Thượng Đế, hoặc Đấng sáng thế; hay dùng câu nói thời danh của Nietzsche, triết gia vĩ đại của thế kỷ 20, “Thượng Đế đã chết”. Nói cách khác, sau một thời gian dài lang thang và khổ sở trong bức màn tăm tối của sự thiếu hiểu biết, nhân loại đã nhận thức được rằng ý tưởng về một vị Thượng Đế toàn tri, toàn năng chỉ là sự tưởng tượng sai lầm và vô ích của con người và chính ý tưởng đó là cội rễ của mọi sợ hãi. Thượng đế được tạo ra do vì con người tự cảm thấy mình quá nhỏ bé và bơ vơ trong cái thế giới vũ trụ lớn lao phía trước họ. Nhưng với sự tiến bộ về trí thức, nhân loại đã liêu lĩnh lao vào trong một loại tôn giáo mới: Tôn giáo Trí Năng. Quả thực, cuộc cách mạng này là thành tựu vĩ đại nhất trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Thực chất, sau khi loại trừ cái ảo giác về Thượng đế, và sau khi cắt bỏ mọi hình bóng thánh thần khỏi tâm tư của mình, con người đã chiến thắng mọi sự vật ngang qua nỗ lực và hiểu biết của tự thân, và chính niềm tin mới đó đã đưa đến thành công của nền văn minh hiện nay.

Nhưng bất hạnh thay, khi người ta loại bỏ cái ảo giác về Thượng đế tuyệt đối, cùng lúc họ cũng từ bỏ hoàn toàn nhu cầu thực tế về một tôn giáo chân chính với những mục tiêu chân thật cho cuộc sống với hệ quả là nhân loại bắt đầu sờ soạng trong thế giới không có định hướng. Tuy nhiên, giờ đây con người sớm nhận thức được tính nghiêm trọng của tình huống và cố gắng tối đa để tìm ra giải pháp ngõ hầu thoát khỏi tình trạng đáng buồn này. Lý do

chính của vấn đề này là con người thật sự biết rằng một cuộc sống có ý nghĩa không chỉ bao hàm khía cạnh vật chất mà còn có khía cạnh tâm linh. Nhưng, như mọi người đã biết, Tín ngưỡng Khoa học kỹ Thuật, Tín ngưỡng chủ nghĩa dân tộc v.v... những loại tôn giáo mới của cuộc cách mạng thứ hai, cũng không thể đáp ứng được nhu cầu bức thiết cho nhân loại như đã được chứng minh. Tuy nhiên, trong khi bàn thảo lại vấn đề này có lẽ sự trích dẫn sau đây nhằm để củng cố mạnh mẽ giả thiết trên hy vọng sẽ có ích đối với chúng ta, vì các sự kiện đó đã xảy ra ở Nhật Bản, một đất nước có thể xem là hùng cường nhất trong mọi lãnh vực, không chỉ có thể làm tiêu biểu cho lối sống hiện nay của các nước văn minh châu Âu mà còn tiêu biểu cho Mỹ quốc, “Vùng Đất Hứa” của nhiều quốc gia đang phát triển:

“Những điều tôi đang cố gắng để minh chứng là, mặc dầu chúng là một phần của thế giới hiện đại trong đó người Nhật đang sinh sống và làm việc, ở Nhật Bản niềm tin và sự tiên bộ của khoa học kỹ thuật, chủ nghĩa dân tộc... đã không lấp đầy được khoảng trống tâm linh do việc suy thoái niềm tin vào các tôn giáo truyền thống gây ra.”⁸

Thực ra, khi sự hiện hữu của ý tưởng về đấng Thượng đế đầy quyền uy không còn tác dụng nhiều đối với đại đa số nhân loại, thì tư tưởng cứu độ và giải thoát trên trần thế cũng tự động phai nhạt dần trong tâm trí con người. Người ta trở nên thờ ơ với mọi chuyện xảy ra giữa cuộc đời, và sự thờ ơ đó đã mở đường cho một lối sống tàn bạo, không công bằng và bạo động khiến Krishnamurti, triết gia nổi tiếng Ấn Độ đã cảm thán như sau: “Người biết cách để tách hạt nguyên tử nhưng không có lòng yêu thương trong trái tim cũng giống như một con quỉ.”⁹

Quả vậy, thật vô cùng mỉa mai khi chúng ta phải chấp nhận một sự thật rằng khuynh hướng của các loại tôn giáo khởi sinh trong thế kỷ mười bảy như đã giới thiệu ở trên đã từng bước biến trái tim con người trở thành sỏi đá. Nói khác đi, trên danh nghĩa của những loại tôn giáo này nhân loại đã hoàn toàn tập trung năng lực của mình vào chủ nghĩa vật chất và sự thoả mái của nó, bao gồm dục vọng xác thịt, tiền bạc, danh dự, của cải, v.v... thay cho giá trị của tình yêu thương, lo lắng, lòng trắc ẩn và sự quan tâm. Con người đã đánh mất phương hướng về đời sống tâm linh của họ như Erich Fromm đã từng nói:

“Không thể trích dẫn ví dụ nào hay hơn để chỉ ra những người bị điếc trước câu hỏi được đặt ra cho sự hiện hữu bằng chính chúng ta, con người sống trong thế kỷ hia mươi này.”¹⁰

Dự Kiến Giải Pháp

May mắn thay, khác với đại đa số quần chúng đang đắm chìm trong thiên đàng vật chất, có một số lượng người tỉnh táo, dù rất ít ỏi, sống rải rác khắp nơi quan tâm đến tình huống nghiêm trọng mà nhân loại đang phải đối đầu. Trong số đó, nhà vật lý học lỗi lạc Albert Einstein, một nhân cách đã được nhân loại thừa nhận là tiêu biểu nhất của thế kỷ hai mươi, nói rằng:

“Người có thể sáng tạo ra khoa học phải là người hoàn toàn thấm nhuần những ước ao hướng đến chân lý và sự hiểu biết; tuy nhiên, nguồn cảm giác ấy lại bắt nguồn từ lãnh vực tôn giáo. Đối với việc này, chúng ta có thể tin rằng các nguyên tắc có giá trị cho sự tồn tại của cuộc đời là dựa trên lý trí, nghĩa là có thể nhận thức được lẽ phải. Tôi không thể tưởng tượng được một nhà khoa học chân chính mà không có niềm tin sâu sắc. Hình ảnh sau đây có thể diễn đạt cho sự kiện này: Khoa học không có tôn giáo là khoa học khập khiễng, tôn giáo không có khoa học là tôn giáo mù quáng”.¹¹

Qua việc nghiên cứu cẩn trọng về nguyên nhân của sự xung đột đang diễn ra hiện nay giữa các hình thức tôn giáo và khoa học, tiến sĩ Albert Einstein nhận định rằng nguyên nhân xung đột nằm ở ý niệm về đấng Thượng đế toàn trí toàn năng, bởi vì đấng Thượng đế độc quyền như vậy, có một tên gọi khác là “tôn giáo của sự sợ hãi”, chỉ là nhu cầu nhất thời của nhân loại trong quá khứ khi họ biết rất ít về mình và về thế giới tự nhiên. Tuy nhiên, con người văn minh trong thế kỷ hai mươi rõ ràng đã vượt lên trên cả cấp độ của “tôn giáo đạo đức”, tên gọi khác của các tín ngưỡng Hy Lạp La Mã cổ đại, Do Thái giáo và Thiên Chúa giáo, vì những tôn giáo, tín ngưỡng vừa nêu chủ yếu xây dựng trên niềm tin.

Như vậy loại tôn giáo nào có thể thích hợp với thời đại hiện nay? Hay dùng câu hỏi của Trevor Ling, giáo sư tiến sĩ môn Tôn Giáo Tỳ Giáo ở đại học Manchester, “Loại tôn giáo nào là thích hợp nhất sinh khởi lên từ cuộc đấu tranh sinh tồn này?” Tiến sĩ Trevor Ling cho rằng có thể sẽ có nhiều lợi ích khi đặt vấn đề đó trong mối quan hệ với Phật giáo, do vì một mặt Phật giáo là một hình thái tôn giáo có thể tương hợp với xu thế thế tục hiện nay hơn hầu hết các tôn giáo khác. Mặt khác, tính chất chuyển hóa tư tưởng mà qua đó giới Phật tử vận dụng để vượt qua những cạnh tranh đầy tính thế tục thì dường như Phật giáo có thể xem là có ý nghĩa đáng kể nhất so với các tôn giáo khác.

Còn ý kiến của học giả trong các lãnh vực khác thì thế nào? Trong việc đề ra phương pháp giải quyết cuộc khủng hoảng tâm linh trầm trọng của thế giới châu Âu, Nietzsche, triết gia lỗi lạc người Đức, đã nói rằng: “Phật giáo là tôn giáo để đạt đến mục tiêu sau cùng và cho một nền văn minh đã mòn mỏi...” và “Phật giáo đang phát triển một cách thâm lặng trong toàn bộ lãnh thổ châu Âu.”¹² Cũng thế, nhà bác học vật lý Albert Einstein lập luận rằng thời đại của chúng ta đang cần một loại tôn giáo gọi là “tôn giáo cảm thọ toàn cầu”, và ông nói rằng “Phật giáo, như chúng ta đã học được, đặc biệt từ các bài viết tuyệt vời của Schopenhauer, chứa đựng những yếu tố rất rõ ràng của loại cảm giác này.”¹³

Một số gợi ý đề cập ở trên liên quan đến chủ đề của tác phẩm nghiên cứu này có thể làm sáng tỏ nhu cầu thật sự của thế giới đương thời. Tuy thế, sự kiện này hy vọng sẽ trở nên rõ ràng hơn đối với mọi người qua việc lắng nghe cuộc đối thoại với chủ đề về nhu cầu tôn giáo của thế giới hiện đại giữa hai học giả lão thành Daisuka Ikeda và A.J. Toynbee. Đề cập đến vấn đề nóng bỏng trên, tiến sĩ D. Ikeda đưa ra lý luận rằng tôn giáo có thể hướng đạo cho một nền văn minh ở cấp độ cao này phải là tôn giáo kết hợp được cả khoa học và triết lý. Theo ông, tôn giáo mà nhân loại ngày nay đang cần phải linh cảm được tinh thần triết học và khoa học của con người và có khả năng đáp ứng được những nhu cầu của thời đại mới. Đó phải là một tôn giáo có thể vượt lên trên các điểm bất đồng giữa Đông và Tây, nối kết nhân loại thành một bộ phận thống nhất, cứu cho thế giới Âu Mỹ ra khỏi cuộc khủng hoảng hiện nay, và giúp cho thế giới Đông phương vượt qua gian khổ, đói nghèo. D. Ikeda cho rằng phát hiện ra loại tôn giáo vừa nêu hẳn là một kỳ công vĩ đại của nhân loại.

Đáp lại ý tưởng của D. Ikeda, giáo tiến sĩ A.J. Toynbee xác nhận rằng:

“Con đường hướng đến cuộc cách mạng kỹ thuật kinh tế đã mở ra cuộc cách mạng tôn giáo trước đó ở giai đoạn cuối của phương Tây thời cổ đại. Cuộc cách mạng tôn giáo ấy là sự chuyển đổi từ độc thần giáo sang phiếm thần giáo. Tôi tin tưởng rằng nhân loại cần phải trở về với phiếm thần giáo... Tôi cảm nhận rằng những gì mà ngài (tức tiến sĩ D. Ikeda) muốn nói thì rải rác đó đây trong bản chất của Phật giáo, và chính vấn đề này mang tôi trở về với thực chất của điều mà tôi gọi là tôn giáo cao cấp. Bằng chính từ ngữ ấy, tôi muốn ám chỉ đến loại tôn giáo có thể làm cho từng cá nhân tiếp xúc được với thực tại tâm linh tuyệt đối, thay vì chỉ cho họ sự tiếp xúc gián tiếp với thực tại đó ngang qua các phương tiện như năng lực siêu nhân, hay

các tổ chức bao gồm sức mạnh của một tập thể con người. Tôn giáo cao cấp như được định nghĩa ở đây là loại tôn giáo mà nhân loại đang cần.”¹⁴

---o0o---

Xu Hướng Hiện Nay Của Tôn Giáo

Sau khi điếm xuyết qua một số tử tưởng tiêu biểu trong các lãnh vực nghiên cứu để tìm kiếm một tôn giáo có thể đáp ứng cho nhu cầu khẩn thiết của con người thời đại, đến đây hẳn chúng ta đã có thể yên tâm để đi đến giả thuyết rằng, trong tất cả tôn giáo hiện nay trên thế giới, Phật giáo có lẽ là tôn giáo đầu tiên mà nhân loại văn minh cần phải suy gẫm và chọn lựa cho mục đích giải quyết các thảm họa sắp tới. Trong cái nhìn của chúng tôi, Phật giáo, đặc biệt Phật giáo Bắc Truyền hay còn gọi là Bồ Tát Đạo với nền tảng giáo lý từ bi (Karunà) và trí tuệ (prajñā), dường như thích hợp nhất trong tình huống tiến thoái lưỡng nan như thế này.

Quả thật, một trong những giáo lý trọng tâm Phật giáo Bắc Truyền là giáo lý Bồ-tát (Sanskrit: Bodhisattva; Pali: Bodhihsatta). Trong thực tế, chỉ vài thế kỷ sau ngày nhập Niết bàn của Đức Phật Gotama (Cù-Đàm) tư tưởng Bồ-tát đã truyền bá khắp các thị trấn, đô thị ở Bắc Ấn Độ cũng như vùng Trung Á và Viễn Đông.

Cũng chính ngang qua giáo lý Bồ-tát mà Phật giáo đã được hoan nghênh đón tiếp, và cắm rễ sâu trong lòng một số lượng lớn các dân tộc. Kể từ ngày xuất hiện, Phật giáo đã có những ảnh hưởng lớn lao nhất định trong nền giáo dục, văn hóa, đạo đức, văn minh của các quốc gia đó từ thời quá khứ cho đến hiện nay.

Mặc dù bắt nguồn từ Phật giáo Ấn Độ, với tinh thần phương tiện thiện xảo (upāya hay upāya-kaūśalya) giáo lý Bồ-tát đã mang nhiều ý nghĩa và hình ảnh đặc thù ở từng quốc gia khác nhau. Nhưng điều quan trọng cần được cân nhắc và suy nghĩ ở đây là, các vị Bồ-tát được đề cập trong các kinh Bắc Truyền như Văn Thù Sư Lợi (Mañjuśrī), Phổ Hiền (Sāmanatābhadrā), Quán Thế Âm (Avalokiteśvara), v.v... đã trở thành đối tượng tín ngưỡng. Nghĩa là, số Bồ-tát này đã được tôn lên bàn thờ thần thánh như thánh thần của mọi tôn giáo khác. Nghiêm trọng hơn thế nữa, tất cả Bồ-tát được xem như là lớp người sở hữu quyền lực siêu nhiên, có thể cứu độ chúng sinh đang khốn khổ trong cõi Ta-bà nếu những chúng sinh ấy phụng thờ và cầu nguyện họ một cách chí thành. Trong thực chất, cách hành trì ấy dường như đã biến Phật giáo thành một loại tôn giáo hữu thần, nhất đẳng thần, độc thần, hoặc đa

thần. Nói khác đi, khuynh hướng phát triển trên có thể đưa Phật giáo đến bờ vực sụp đổ giống như tất cả mọi hình thái tôn giáo đương thời đang phải đối mặt, và khiến toàn bộ tín đồ của chúng phải mần mò tìm hiểu nghệ thuật sống của văn hóa châu Á. Trong khi ấy, xuyên qua nền tảng giáo lý vô ngã (anattà) và duyên khởi (pratyāsamutpāda) như là tinh túy của mình, Phật giáo có thể được xem là tôn giáo phiếm thần, và là “con đường tự độ” hay “tự cứu khổ”. Do đó, sự thực hành trên nghe có vẻ khác với tinh thần cốt tủy của Phật giáo. Khuynh hướng này cần phải được đánh giá và soi sáng lại ngang qua chính lời dạy của Đức Phật ngộ hậu giúp giới Phật tử quay về với tinh thần từ bi, trí tuệ để có thể cảm nhận được hương vị giải thoát của giáo lý Phật giáo. Bằng việc làm này chúng ta hy vọng rằng Phật giáo có thể giúp nhân loại tìm ra giải pháp khả thi nhằm chế ngự cuộc khủng hoảng hiện nay và hướng họ đến một lối sống hạnh phúc thật sự, tại thế giới này và bây giờ.

---o0o---

Địa Vị Của Con Người

Theo Phật giáo, vị trí của con người là tối thượng. Con người là vị thầy riêng của mình, và không có ai hay năng lực nào ngồi để phán xét số phận của họ, vì Đức Phật đã dạy:

“Tự mình làm chỗ nương tựa cho chính mình, chứ không thể tìm cầu nương tựa ở kẻ khác. Ai khéo tu tập và điều phục mình, người ấy đạt được sự nương tựa chân chính”.¹⁵

Và:

“Này thanh niên Bà La Môn, chúng sinh là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp; nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyết thuộc, nghiệp là nhân tố phán xét”.¹⁶

Trong khi ấy, đối với hầu hết tôn giáo hữu thần, vị trí của con người là hoàn toàn khác biệt, ở đó con người được quan niệm là những chúng sanh khốn khổ, cần được giáo chủ tôn giáo của họ, tức số người sở hữu hay được uỷ thác các quyền lực siêu nhiên cứu độ. Ngang qua tín ngưỡng Bò-tát như là các vị thánh thần, dường như giới Phật tử trong thời đại ngày nay đang thực sự đi trên con đường ngược với lời dạy chân chính của Phật đà. Khuynh hướng này có thể khiến cho Phật giáo suy tàn và biến mất trong một tương lai gần, như đã xảy ra trong một số quốc gia, đặc biệt ở ngay tại Ấn Độ; đồng thời khuynh hướng hiện nay cũng có thể phá tan niềm hy vọng lớn lao

nhất của nhân loại trong việc tìm kiếm con đường chế ngự cơn khủng hoảng, nếu như chiều hướng ấy không thể kiểm soát và trả lại hướng đi đúng đắn cho nó.

---o0o---

Vấn Đề Niềm Tin

Niềm tin là một trong những yếu tố cốt lõi nhất đối với đời sống con người. Chính ngang qua niềm tin mà cuộc sống của người ta trở nên tiêu cực, hay tích cực, năng động hay thụ động; và quan trọng hơn nữa là thất bại hay thành công. Do thiếu niềm tin, hoặc do vì niềm tin sai lạc con người có thể mất phương hướng của cuộc sống như nó đang xảy ra.

Trong lãnh vực tôn giáo, niềm tin lại càng quan trọng hơn. Tín đồ của tôn giáo có cơ sở là niềm tin thì phải luôn luôn tin tưởng rằng giáo chủ của tôn giáo họ là đáng siêu nhiên, là đáng sáng tạo, và học thuyết của tôn giáo họ là tuyệt đối chính xác. Tín đồ chỉ được phép tin và thực hành học thuyết ấy mà không được nghi ngờ hay bối rối. Theo giáo lý của hầu hết mọi tôn giáo, ngang qua niềm tin vào đáng Sáng Tạo hay Thượng Đế mà sự thông hội giữa tín đồ và đáng Sáng Tạo hay Thượng đế được hình thành; và nhờ ân huệ của họ, giới tín đồ sẽ gặt hái được hạnh phúc và may mắn ngay trong hiện tại cũng như tương lai. Hay dùng lời phát biểu của Bertrall Rusell, nhà toán học và là triết gia lỗi lạc của thế kỷ 20, “Một trong những nhược điểm của tôn giáo truyền thống là chủ nghĩa cá nhân và nhược điểm đó thuộc về giá trị đạo đức kết hợp tôn giáo ấy. Theo truyền thống, trong thực chất của nó, đời sống tôn giáo là cuộc đối thoại giữa linh hồn và Thượng đế. Vâng lời ý muốn của Thượng đế là đức hạnh; và điều này có thể làm cho cá nhân không chú ý tới tình trạng của tập thể.” Như vậy chúng ta có thể nói rằng: “đến và tin” là khẩu hiệu của các tôn giáo đó.

Trong khi ấy, giáo lý Phật giáo hoàn toàn khác với các khái niệm vừa nêu trên. Tuy rằng trong Phật giáo niềm tin cũng có một vị trí quan trọng không kém, nhưng một niềm tin thuần túy không những đưa người Phật tử đi đến sự đoạn diệt khổ đau, mà cũng không dẫn tín đồ ấy đến chân hạnh phúc. Chỉ có niềm tin được xây dựng trên nền tảng của trí tuệ, tu tập và tự thực nghiệm thì con người mới có thể tự giải thoát khỏi nghiệp lực và khổ đau, để đạt được hạnh phúc chân thật. Đức Phật đã dạy rằng:

“Đúng vậy, này những người Kàlamas, các người bối rối là phải, hoài nghi là phải, vì các vấn đề ấy rất đáng được hoài nghi.

Này các Kàlamas, các người đừng để bị lôi cuốn bởi lời đồn, hay bởi truyền thống, hay những lời được tường thuật lại. Các người đừng để bị dắt dẫn bởi thẩm quyền của kinh điển, hay bởi những lý luận suông, hay bởi sự suy diễn, hay bởi sự xét đoán bề ngoài, hay do bởi sự thích thú quan niệm phỏng đoán, hay bởi những gì có vẻ đáng tin, hay vì sự kính trọng, “đây là của thầy ta”. Nhưng này các người dân bộ tộc Kàlamas, khi nào các người tự mình biết rằng những gì là ác, là bất thiện, là xấu xa, và khi thực hành chúng đưa đến phiền muộn, khổ đau, thì hãy từ bỏ chúng..., và khi nào tự thân các người biết rằng những điều đó là thiện, tốt lành, và khi thực hành chúng là có ích lợi và hạnh phúc, thì hãy chấp nhận và đi theo trong chúng.”¹⁷

Và,

“Này các Tỳ kheo, Ta nói rằng sự đoạn trừ các lậu hoặc và bất tịnh là dành cho người biết và thấy, mà không phải dành cho người không biết, không thấy.”¹⁸

Như vậy, sự khác nhau giữa hệ thống giáo lý Phật giáo và tất cả các hình thái tôn giáo nằm ở sự kiện rằng, trong Phật giáo vấn đề không phải luôn luôn là niềm tin, mà là biết và thấy. Có thể do vậy mà Phật giáo được gọi là tôn giáo “mời bạn ‘đến và thấy’, mà không phải ‘đến và tin’”, như lời bình luận của ngài Nàgàrjuna (Long Thọ) trong kinh Bát-nhã-ba-la-mật (Pràjnāpāramita) “Niềm tin là lối vào biển Thánh Pháp của Đức Phật, và trí tuệ là con thuyền mà người ta dùng để vượt qua biển ấy”.¹⁹

---o0o---

Vấn Đề Năng Lực Cứu Độ

Đối với tôn giáo hữu thần, năng lực cứu độ của giáo chủ họ là một sức mạnh siêu thế, là một cái gì đó có thật nhưng con người không thể thấy được. Theo học thuyết của hữu thần giáo, giáo chủ họ có thể ban thưởng ân huệ nhân từ cho tín đồ nào ngoan ngoãn tin tưởng và thực hành lời dạy của họ, và có thể trừng phạt bất cứ ai không thành khẩn vâng theo lời răn. Chức năng cứu độ là yếu tố cơ bản và quan trọng nhất cho việc tồn tại và phát triển của loại tôn giáo như thế. Từ đó, bất cứ khi nào mà năng lực cứu độ này mất đi tính chất thật của nó, lật tức các tôn giáo hữu thần sẽ đánh mất

giá trị thực tiễn của chúng trong phạm trù xã hội loài người, như nó đã từng xảy ra trong thế kỷ thứ mười bảy.

Liên hệ đến vấn đề này, trong kinh Pháp Hoa Đức Phật đã dạy như sau:

“Chư Phật, các bậc Thế Tôn, xuất hiện trong đời là nhằm để giúp chúng sanh khai mở tri kiến Phật (của họ), để giúp chúng sanh tự thanh tịnh tri kiến Phật (của họ) mà hiện ra trong đời; các vị xuất hiện trong đời là để chỉ tri kiến cho tất cả chúng sanh; các vị hiện ra trong đời là để giúp chúng sanh đạt được tri kiến Phật (của họ); các vị vì muốn cho chúng sanh chứng được Phật tri kiến (của họ) mà hiện ra trong đời. Nay tôn giả Xá-lợi-phất, đây là mục đích lớn nhất để chư Phật xuất hiện trong cuộc đời.”²⁰

Và,

“Các người hãy tự nỗ lực, chư Như Lai chỉ thuyết giảng (về con đường). Ai tu tập thiền định, người ấy sẽ thoát khỏi sự trói buộc của ma vương.”²¹

Và,

“Này Cunda, bằng lòng đại bi của người thầy, những gì cần làm vì lợi ích và hạnh phúc của chúng đệ tử, Ta đã làm xong. Này, Cunda, đây là gốc cây, đây là ngôi nhà trống, các người hãy tu tập thiền định, chớ để hối hận về sau. Đây là lời giáo huấn cuối cùng của Ta.”²²

---o0o---

Khuyh Hướng Tu Tập Của Phật Tử Trong Thời Đại Ngày Nay

Một sự kiện không thể chối cãi là, bằng niềm tin thuần túy, tín đồ Phật giáo, đặc biệt là giới Phật tử châu Âu thật sự đang có khuyh hướng tin tưởng vào thần thánh. Họ tin rằng thánh thần ấy có khả năng cứu độ và giúp đỡ họ loại trừ các rắc rối, chướng ngại. Từ đó, các vị Bồ-tát đề cập trong các kinh điển Bắc Truyền đã dễ dàng trở thành thần thánh như thánh thần của các tôn giáo khác, như đã được bàn thảo trước đây. Ví dụ, trong nghiên cứu của mình về vấn đề trên, tiến sĩ D. Ikeda nhận thấy rằng khuyh hướng chính của hàng tín đồ Phật giáo ngày nay phần lớn là thực hành nghi lễ và lễ hội. Sự thật tín đồ Phật giáo thích thờ cúng và cầu nguyện thánh thần hơn là hành trì lời dạy của Đức Phật. Kết quả là Phật giáo đang dần dần biến thành tôn giáo hữu thần như đạo Thiên Chúa, Tin Lành, những tôn giáo đang đối mặt với sự chao đảo nghiêm trọng trên bình diện toàn cầu về chân giá trị của

nó. Tất nhiên nếu chỉ có niềm tin đơn thuần thì không có chân đứng trong giáo lý Phật Đà. Lão Tử nói rằng: ²³

“Mất đạo, người ta dựa vào đức,

Mất đức, người ta dựa vào nhân,

Mất nhân, người ta dựa vào lễ

Trong cốt lõi, lễ nghi thực chất chỉ là cái vỏ của niềm tin và lòng trung thành.

Và đó cũng là sự bắt đầu của tất cả rối loạn và mất trật tự.”

Lời nói trên của Lão Tử sẽ có nhiều ý nghĩa và tính thực tiễn hơn khi diễn đạt song hành với những nghiên cứu của tác phẩm tâm lý học của Erich Fromm, khi học giải này phát biểu:

“Sự thật rằng số lượng hội viên của các giáo hội tôn giáo ngày nay thì nhiều hơn bất cứ lúc nào khác trước đây; sách tôn giáo trở thành loại sách bán chạy nhất, và có nhiều người nói về Thượng đế hơn bất cứ thời điểm nào khác trong quá khứ. Thế nhưng, những cách biểu lộ về tôn giáo ấy chỉ nhằm che đậy thái độ nặng nề vật chất và phi tôn giáo sâu sắc. Chúng ta phải hiểu rằng đó là một phản ứng mang tính ý thức hệ bị gây ra bởi sự bất an và chủ nghĩa tuân thủ giáo điều; và xu hướng của thế kỷ thứ mười chín này đã được Nietzsche diễn tả một cách đặc biệt qua câu nói thời danh của ông: “Thượng Đế đã chết.”²⁴

Trong thực tế, thế giới đương thời của chúng ta đang phô bày vô số rối loạn và mất trật tự trong hầu hết các lãnh vực đời sống của mình, bao gồm cả lãnh vực tôn giáo. Chúng tôi cảm thấy rằng giáo lý Phật giáo, đặc biệt là giáo lý Bồ-tát, có thể giúp nhân loại vượt qua cuộc khủng hoảng nghiêm trọng hiện nay, và có thể đóng một vai trò quan trọng trong việc thiết lập lại một thế giới an bình, hạnh phúc bằng việc dạy cho con người hiểu biết đúng đắn (chánh kiến), suy nghĩ đúng đắn (chánh tư duy), và hành trì đúng đắn những điều Đức Phật đã dạy. Đây là lý do chính thúc đẩy chúng tôi trở thành kẻ hành hương trong việc tiến hành tác phẩm nghiên cứu với tựa đề; **“Khái Niệm về Bồ-tát Quán Thế Âm: Lý Thuyết và Thực Hành”**.

Định Hướng Của Công Trình Nghiên Cứu

Trước hết, điều quan trọng cần phải làm sáng tỏ ở đây là chúng tôi không xem các vị Bồ-tát như là thần thánh hay bất cứ một thực thể có sự tồn tại thực sự, mà đó chỉ là những hình ảnh biểu tượng, được hàng đệ tử ưu tú của Đức Thế Tôn sáng tạo ra để thỏa mãn nhu cầu tôn giáo của tín đồ Phật giáo nhằm phù hợp với môi trường xã hội trong một bối cảnh lịch sử nào đó với mục đích là tạo điều kiện thuận lợi cho việc xiển dương Phật pháp. Bằng chính phương pháp trên chúng tôi nỗ lực nghiên cứu chủ đề quan trọng và có ý nghĩa này với niềm hy vọng khiêm tốn rằng sản phẩm của công trình nghiên cứu sẽ đóng góp cho giới Phật tử trong thời đại ngày nay, đặc biệt là trong bối cảnh châu Á, một cách tư duy mới để nhận thức ý nghĩa của lý tưởng Bồ-tát như Đức Phật đã dạy ngõ hầu giúp họ chỉnh lý lại những ngộ nhận của mình về giáo lý Bồ-tát. Kết quả thực tế được chờ đợi là chân hạnh phúc và an lạc sinh ra từ việc hành trì giáo lý Bồ-tát sẽ hiện hữu trong từng bước đi của đời sống người Phật tử.

Từ hệ quả của cách tư duy trên, thuật ngữ “concept” trong đề tài này sẽ mang ý nghĩa của một nghệ thuật sống, mà không phải là một ý niệm hay bất cứ ý nghĩa nào như nó thường được hiểu. Lý do cho vấn đề này được dự kiến như sau: Giáo Pháp của Đức Phật luôn luôn được xem là chiếc bè, dùng để vượt qua đại dương sinh tử, và chiếc bè có thể được sử dụng bằng mọi cách, tùy theo tình huống và căn cơ của người dùng, miễn là nó mang lại hạnh phúc thật sự cho người sử dụng theo tinh thần thực tiễn của Phật giáo.

Trong quá trình nghiên cứu đề tài này, các vấn đề sau đây sẽ được chúng tôi cố gắng giải quyết:

- Trình bày tóm tắt khái niệm Bồ-tát; cuộc đời và hạnh nguyện của vị Bồ-tát theo quan điểm giáo lý của năm bộ Nikàya. Trong phần vừa nêu, sự phát triển của giáo lý Bồ-tát trong một số kinh khác nhau của tạng kinh Nikàya thuộc Phật giáo Nguyên Thủy hy vọng cũng được bàn đến.

- Khảo cứu về tình hình lịch sử cụ thể, chi tiết, và nhu cầu cho việc phát triển giáo lý Bồ-tát.

- Nghiên cứu và phân tích chi tiết sự phát triển về ngôn ngữ và ngữ nghĩa học của từ ngữ “Avalokitésvara” (Quán Thế Âm).

- Khảo bình ý nghĩa biểu tượng và sự thực hành của Bồ-tát Quán Thế Âm qua các kinh Pháp Hoa (Saddharmapundarika) và A Di Đà (Sukhavati Vyùha).

- Sự ứng dụng thích đáng nghệ thuật sống “Quán Thế Âm” trong đời sống của Phật tử ở thời đại ngày nay.

- Gợi ý cách học hiểu kinh điển của Phật giáo Phát Triển (hay còn gọi là Đại Thừa hay Bắc Truyền). Cuối cùng là phần trình bày về đời sống và hạnh nguyện của một người Phật tử chân chính.

Cũng cần phải đề cập ở đây rằng chúng tôi quan niệm và sử dụng hai thuật ngữ “Theravàda” (Thượng Tọa Bộ) và “Mahàyàna” (Phật giáo Phát Triển hay Bắc Truyền) như là những thuật ngữ chỉ định các thời điểm và vùng địa lý khác nhau của Phật giáo. Nói một cách phổ quát hơn, thuật ngữ “Theravàda” được hiểu là Phật Giáo Nguyên Thủy hay Phật giáo Nam Truyền, và “Mahàyàna” là Phật giáo Phát Triển hay Phật giáo Bắc Truyền. Lý do cho luận điểm trên là như sau: Chỉ có một Giáo Pháp hay Sự Thật được Đức Phật khám phá có thể đưa chúng sanh khổ đau từ vòng sanh tử luân hồi đến bến bờ giải thoát, tức Niết-bàn như chính Thế Tôn đã dạy. Hay như lời phát biểu sau đây của giáo sư Alan Watt: “Vi Phật giáo, dù Tiểu Thừa (Hìnayàna) hay Đại Thừa (Mahàyàna), không phải là một hệ thống học thuyết và quyền lực, đòi hỏi niềm tin và sự phục tùng của chúng ta, mà đó là một phương pháp (một trong những ý nghĩa chính xác của Phật pháp) với mục đích để chỉnh lý các nhận thức của chúng ta và để chuyển hóa ý thức. Phương pháp này triệt để dựa vào kinh nghiệm và thực nghiệm đến nỗi các chủ đề thật tế của Phật giáo phải được nói là kinh nghiệm tức thời và phi ngôn ngữ, hơn là một bộ phận niềm tin, ý tưởng, hay quy tắc hành xử.”

Do đó, hiển nhiên hai nguồn văn học Nam Truyền và Bắc Truyền Phật Giáo sẽ là nền tảng cho nguồn tham khảo mà chúng tôi sẽ dùng để minh họa sự thật hay chứng minh cho qua điếm của tác giả. Ngang qua phương pháp nghiên cứu ấy tác giả hy vọng sẽ trình bày được tinh thần thống nhất giáo lý vốn có trong Phật giáo, nhưng vì một số lý do nào đó, hoặc là hiểu nhầm giáo lý, hoặc bị ảnh hưởng của chủ nghĩa phân biệt bè phái, hoặc do âm mưu của ngoại đạo với mục đích phân hóa sức mạnh của Phật giáo đã khiến Phật giáo, theo dòng thời gian, đã bị rạn nứt, chia chẻ thành nhiều bộ phái, hệ phái nhỏ, tranh cãi lẫn nhau. Mục đích của việc chọn lựa đề tài này là mở ra một con đường nhằm để thống nhất các quan điểm khác nhau về Phật học như các bậc tiền bối của Phật giáo đã nỗ lực thực hiện trong quá khứ. Bên

cạnh ấy, qua thành quả của công trình nghiên cứu này, tác giả cũng mong muốn giới thiệu một phương pháp thống nhất về học hiểu và thực hành giáo lý Bồ-tát khiến cho Phật giáo có thể cống hiến trọn vẹn được tinh thần từ bi, trí tuệ vì lợi ích và hạnh phúc của nhân loại trong cuộc vật lộn để vượt qua những thảm họa đang gần kề. Với một số phương pháp vừa nêu trên, các phương tiếp theo của công trình nghiên cứu này sẽ được chuẩn bị trong hình thức phân tích và bình luận.

---o0o---

Chương hai - Khái Niệm Bồ Tát

Khái Niệm Bồ Tát Qua Kinh Tạng Nikàya

Định nghĩa thuật ngữ Bồ-tát (Pàli: Bodhisatta-Sanskrit: Bodhisattva)

Nói chung, như người ta thường hiểu, thuật ngữ “Bodhisattva) (Bồ-tát) có hai phần cấu thành; đó là Bodhi và Satta hay Sattva. Có rất ít bất đồng ý kiến trong giới học giả về từ “Bodhi” với ý nghĩa là “sự chứng ngộ hay giác ngộ”, nhưng lại quá nhiều tranh cãi liên quan đến ý nghĩa và sự ứng dụng của từ “satta hay sattva” trong phạm trù liên hệ.

Bộ Bách Khoa Tôn giáo nói rằng, “theo từ nguyên học, Bodhisattva (Bồ-tát) là thuật ngữ được ghép thành từ chữ Bodhi, với ý nghĩa là “sự giác ngộ hay chứng ngộ [của một vị Phật], và sattva, có nghĩa là “chúng sinh”. Như thế, Bodhisattva đề cập đến hoặc một người đang mưu cầu giác ngộ (Bodhi) hoặc “một chúng sinh giác ngộ (Bodhi being), nghĩa là chúng sinh ấy chắc chắn sẽ chứng đắc quả vị Phật. Sự giải thích khác về nó như “một chúng sanh mà tâm của người ấy đã trở nên vững chắc ở sự giác ngộ, cũng được truyền thống công nhận”.²⁵

Trong khi ấy, Bộ Bách Khoa Phật giáo định nghĩa từ ngữ này như sau: “Bodhisattva (Pàli: Bodhisatta) là một chúng sinh thiết tha đối với sự giác ngộ (Bodhi). Theo từ nguyên, thuật ngữ này có thể tách biệt thành hai phần, đó là Bodhi và sattva. Bodhi, có gốc từ chữ Budh, tức tỉnh ngộ, nghĩa là “sự tỉnh ngộ” hay “giác ngộ”, và sattva, bắt nguồn từ saint, hiện tại phân từ của nó với ý nghĩa là “sự hiện hữu” hay sự tồn tại (to be or being); hay theo nghĩa đen, “sattva là một chúng sinh”. Do vậy, từ ngữ này mang ý nghĩa là “một chúng sinh có bản chất là giác ngộ, hoặc một vị Phật tương lai. Cũng có sự gợi ý rằng thuật ngữ satta của Pàli có thể bắt nguồn từ Bodhi và satta

(Sanskrit Sakta có gốc từ Sanj), nghĩa là “một người gấn bó hay khao khát để đạt đến sự giác ngộ”.²⁶

Trong một nghiên cứu tỉ mỉ về giáo lý Bồ-tát, sau khi nêu lên một số định nghĩa về thuật ngữ “sattva” từ một số tự điển và giải thích của các học giả, giáo sư Har Dayal đi đến kết luận rằng “sattva (giống đực) có thể mang ý nghĩa là chúng sinh hay hữu tình (Skt. Dicy. M. W). Từ Pàli “satta” có thể có nghĩa là chúng sinh, hay sinh vật, hữu tình, hay con người (Pàli, Dicy. S.v). Hầu hết các học giả chấp nhận sự giải thích này”.²⁷

Har Dayal tiếp tục phát biểu rằng “Người ta có cảm giác thuyết phục khi tin rằng từ Pàli “satta” thực sự có thể biến hiện cho từ Sakta của Sanskrit, vì giải thích trên dường như định ra phẩm chất chính của con người thiết tha với sự giác ngộ. Nhưng cách an toàn nhất cho một học giả nghiên cứu đối với vấn đề này là phải quay về với ngôn ngữ Pàli mà không quá gấn chặt tầm quan trọng với các nhà từ điển học và triết gia đời sau. Như vậy, từ Bodhisatta trong kinh điển Pàli dường như có nghĩa là “một chúng sinh giác ngộ” (Bodhi-being). Tuy thế, satta ở đây không hàm nghĩa là một hữu tình bình thường, và hầu như từ ngữ ấy liên hệ chắc chắn với từ của Vedic “Krieger”, có nghĩa là “một người mãnh mẽ hay dũng cảm, tức anh hùng hay chiến sĩ”. Trong cách này, chúng ta cũng có thể hiểu được thuật ngữ “dpah” của tiếng Tây Tạng vốn cũng có ý nghĩa như thế. Satta trong Pàli nên phải được giải thích là “một người anh hùng, hay một chiến sĩ tâm linh”. Từ này gợi lên hai ý tưởng: sự hiện hữu và chiến đấu, mà không chỉ đơn thuần là ý niệm về sự hiện hữu đơn nhất”.²⁸

Trên cơ sở của một vài ý kiến vừa đề cập ở trên, người ta có thể phát biểu rằng thuật ngữ Bodhisatta (Bồ-tát) có nghĩa là một chúng sinh tha thiết đạt được sự giác ngộ. Tuy nhiên, trong chừng mực mà thông số của tác phẩm này có liên hệ, sự nhấn mạnh cần phải cộng thêm vào đây là: tác giả quan niệm tất cả con người bình thường là anh hùng, chiến sĩ, với sức mạnh tâm linh, tiềm tàng như Đức Phật Gotama trước ngày chúng ngộ, và những con người bình thường này có khả năng để loại trừ mọi ác nghiệp và khổ đau của họ, và cũng sẽ đạt được giải thoát tối hậu như Đức Thế Tôn đã làm, nếu người ta nỗ lực tối đa thực hành theo con đường mà Như Lai đã khám phá và giảng dạy.

Ý Nghĩa Thần Thánh Và Bồ-Tát Trong Phật Giáo Nguyên Thủy

Trước khi đi vào nghiên cứu chủ đề Bồ-tát, việc quan trọng trước tiên đối với chúng tôi là phải hiểu rõ và phân biệt rõ một số nét đặc thù khác nhau giữa ý nghĩa Bồ-tát và các loại hình thánh thần. Một sự kiện không thể tranh cãi là bối cảnh tôn giáo Ấn Độ thời tiền Phật giáo là một thế giới quan đầy ngập các loại nam và nữ thần. Tất nhiên, Phật giáo cũng chấp nhận sự hiện hữu của các loại thần thánh đó, vì các bằng chứng rõ ràng về họ đã hiện hữu trong cả kinh điển Pàli của Phật giáo Nam Truyền, và văn điển Sanskrit lẫn Trung Hoa của Phật Giáo Bắc Truyền. Tuy nhiên, trong Phật giáo, vị trí của thánh thần quả thật không quan trọng như hầu hết các tôn giáo khác, bởi vì đạo Phật chủ trương rằng tất cả thần và thánh ấy cũng chỉ là chúng sinh với phẩm loại phước đức khác nhau. Mặc dù nhờ vào những thiện nghiệp trong đời sống quá khứ, các thần thánh ấy thắng vượt loài người trong lãnh vực uy quyền và điều kiện sống, nhưng họ thật sự chưa tự giải thoát mình ra khỏi quy luật vô thường, vì vậy họ cũng bị luân hồi chi phối, cũng sẽ bị sinh già, bệnh, chết. Lời dạy sau đây của Đức Phật sẽ minh họa cho lý luận trên:

“Thuở xưa, này các Tỳ kheo, Thiên chủ Sakka đang thuyết giảng cho chư Thiên ở cõi trời thứ Ba mươi ba, trong khi ấy nói lên bài kệ như sau: Ngày mười bốn, ngày rằm,... Vị ấy giống như Ta.

... Bài kệ ấy, này các Tỳ kheo, đã bị Thiên chủ Sakka hát sai, ..., Vì có sao? Thiên chủ Sakka, này các Tỳ kheo, chưa ly tham, chưa ly sân, chưa ly si... Ta nói rằng Thiên chủ Sakka, này các Tỳ kheo, chưa giải thoát sanh, già, bệnh chết, sầu, bi, khổ ưu, não...”²⁹

Trong kinh Bộ Tương Ứng, vị vua trời tên Sakka, chủ tể của chư thiên, đã tự giải thích rằng bất cứ vị thiên nào quy y Đức Thế Tôn và thực hành lời dạy của Ngài thì sẽ sáng chói hơn các vị thiên khác. Đây cũng là nội dung chính của câu chuyện dưới đây. Sau khi chứng quả giác ngộ, Đức Phật Gotoma trầm tư suy nghĩ rằng giáo pháp mà Ngài chứng đắc thì nghĩa lý thâm sâu, rất khó cảm nhận, khó hiểu, khó thấy. Giáo pháp ấy an tịnh, thù thắng, tế nhị, vượt lên trên luận lý, chỉ có người trí mới có khả năng học hiểu; và nếu Ngài dạy giáo pháp này cho hàng chúng sinh tâm đầy khát ái và tham dục, việc làm ấy ắt chẳng được quần chúng dễ dàng chấp nhận, mà còn làm Ngài bực mình và phí sức. Vì vậy tâm của Ngài hướng đến Niết bàn. Sau khi biết được tâm của Ngài hướng đến Niết bàn. Sau khi biết được tâm của Đức Phật bằng tâm của mình, Phạm Thiên Sahampati, vị vua trời được đạo Bà-la-môn (Brahmanism) xem là đáng sáng thế, đi đến Đức Phật, thỉnh

cầu Ngài giảng dạy Chánh Pháp vì lợi ích và hạnh phúc của chư Thiên và loài người.³⁰

Hơn thế nữa, theo giáo lý của Phật giáo, trong một khía cạnh nào đó vị trí của thần thánh được xem là thấp hơn và là cấp dưới so với vị trí con người. Câu chuyện được ghi lại trong Itivuttaka sutta (Phật Thuyết Như Vậy) của Tiểu Bộ Kinh sau đây sẽ soi sáng quan điểm trên:

“Này các Tỳ kheo, khi nào một Thiên nhân mệnh chung, từ bỏ thân chư Thiên, có năm suy tướng xuất hiện ra trước: ‘Các vòng hoa héo úa, áo quần bị ứ nhiễm, mồ hôi chảy ra từ nách, thân sắc trở thành xấu xí, Thiên nhân không hoa hỷ tại chỗ ngồi chư Thiên.’ Này các Tỳ kheo, chư Thiên sau khi biết Thiên tử này sắp mệnh chung, nói ba lời để cổ vũ: ‘Từ đây, Hiền giả hãy đi đến cõi lành! Sau khi đi đến cõi lành, hãy nhận được những gì khéo nhận được. Sau khi nhận được những gì khéo nhận, hãy an trú...!’

... Này các Tỳ kheo, được địa vị làm người được gọi là đi đến cõi lành của chư Thiên. Khi được địa vị làm người, được lòng tin trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng, này các Tỳ kheo, đây được gọi là nhận được những gì khéo nhận được của chư Thiên. Khi lòng tin được nhập vào, được an trú thành gốc rễ, ..., thì được gọi là khéo an trú của chư Thiên.”³¹

Như vậy, thánh thần hay chư thiên thật sự cũng có nhu cầu Phật Pháp nhằm để tu tập và tự giải thoát mình ra khỏi nghiệp lực tương tự như loài người. Nói khác đi, thần thánh và chư Thiên cũng chỉ là chúng sinh với những hình thái khác nhau, nhưng nhờ kết quả của thiện nghiệp trong đời sống quá khứ nên họ thắng vượt loài người. Hay giải thích một cách biểu tượng và thực tiễn hơn, thánh thần và chư thiên ví như giới thượng lưu trong xã hội, có cuộc sống với nhiều thoải mái, tốt đẹp và thuận lợi trong lãnh vực vật chất. Trong khi ấy, loài người, có thể ví như dân nghèo, do làm các nghiệp không tốt trong đời trước, nên phải chịu khổ sở trong đời này do thiếu thốn về vật chất đối với hạnh phúc của cuộc sống tạm thời. Nhưng về phương diện tâm lý cả hai loại người trên đều đang khôn khổ về chuyện sinh tử đang cận kề.

Sau khi thông qua sự bàn thảo ở trên, hy vọng sẽ có nhiều thích thú hơn nữa đối với chúng ta qua việc tiếp tục nghiên cứu tầm quan trọng khác nhau giữa khái niệm thánh thần và khái niệm Bồ-tát với một vài luận chứng sau đây. Đó là, thánh thần cũng chỉ là một loại chúng sinh đang hưởng thụ và đắm chìm trong các loại dục lạc khác nhau nhờ vào thiện nghiệp mà họ đã

nỗ lực tu tập từ quá khứ; nhưng số thánh thần ấy lại không biết đến quy luật vô thường hoặc sự đoạn diệt không thể tránh được của các loại hạnh phúc như thế. Trong khi ấy, Bồ-tát không chỉ thấy và hiểu như thật được hoàn cảnh của họ, mà còn cố gắng để đi theo con đường của Đức Phật với mục đích tự giải thoát cho chính mình, cũng như giúp chúng sinh trong thế giới khổ đau đi theo con đường chân chánh này. Tuy nhiên, điều cực kỳ quan trọng để lưu ý ở đây là khái niệm Bồ-tát được đề cập trong giáo lý của Phật giáo, cả Phật giáo Nam Truyền (Theravàda) và Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna) chỉ chuyên tải cùng một nội dung và ý nghĩa như đã được thảo luận ở trên. Nghĩa là, thuật ngữ Bồ-tát (Pàli: bodhisatta; Sanskrit: bodhisattva) chỉ là một danh từ chung, nhằm chỉ đến một chúng sinh (con người) đang đi trên con đường hướng đến giác ngộ, và không có bất cứ ý nghĩa bí mật hay đặc biệt nào ẩn tàng đằng sau nó. Những lời dạy sau đây của Đức Thế Tôn hy vọng sẽ soi sáng lập luận vừa nêu một cách rõ ràng:

“Và này các Tỳ kheo, thế nào là Thánh cầu? Ở đây, này các Tỳ kheo, có người tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của sanh, tìm cầu cái vô sanh, vô thượng an ổn khỏi các khổ cách, Niết-bàn; tự mình bị già, sau khi biết rõ sự nguy hại của già, tìm cầu cái không già, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị bệnh..., cái không bệnh... tự mình bị chết... cái bất tử... tự mình bị sâu... cái không sâu... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của ô nhiễm, tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn. Này các Tỳ kheo, như vậy gọi là Thánh cầu.”³²

Và sau đây chúng ta hãy lắng nghe Đức Phật nói về chính Ngài:

“Này các Tỳ kheo, Ta cũng vậy, trước khi giác ngộ, khi chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bồ-tát, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già lại đi tìm cầu cái bị già, tự mình bị bệnh... tự mình bị chết... tự mình bị sâu... tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm...”³³

Trên cơ sở của những điều vừa được đề cập, một vấn đề trở nên hoàn toàn rõ ràng là chính Đức Phật đã tuyên bố rằng không có gì khác nhau giữa Ngài trước ngày chứng ngộ và một chúng sinh đang đi trên con đường hướng đến giải thoát, Niết-bàn. Do vậy, nếu có điều gì đó bí mật hàm chứa trong thuật ngữ (Bồ-tát) này, theo ý kiến của tác giả, phần bí mật ấy hẳn phải là của riêng chúng ta, và trong phạm trù rộng lớn, bí mật ấy được tạo ra từ sự tưởng tượng của chúng ta do bởi khát vọng, vị kỷ. Từ đó, có lẽ sẽ vô cùng hợp lý để người ta chấp nhận sự kiện rằng nếu Phật giáo Nam Truyền hay Theravàda đặc biệt dùng thuật ngữ ‘bodhisatta’ (Bồ-tát) để nhằm chỉ Đức

Phật, sự thật là vì lòng tôn trọng và sự kính ngưỡng của hàng đệ tử đối với đấng giáo chủ hay bậc đạo sư. Thái độ tương tự cũng diễn ra tương tự đối với Phật giáo Bắc Truyền hay Mahàyàna, và điều này sẽ được minh chứng trong các chương sau.

Trong chùng mực của sự bàn thảo chi tiết mà chúng ta đã nỗ lực thực hiện, điều có thể nêu rõ ở đây là khái niệm Bồ-tát không chỉ là tư tưởng đặc quyền của Phật giáo Bắc Truyền, mà thật ra, nó đã xuất hiện trong kinh tạng Nikàya của văn điển Pàli. Nói khác đi, trong một chùng mực nào đó, giáo lý Bồ-tát đã là một phần của toàn bộ giáo điển Theravàda hay Nam Truyền Phật giáo. Trong thực tế, hiện nay có rất nhiều học giả công nhận sự kiện vừa nêu. Ví dụ, mặc dù không thể trình bày được những giai đoạn phát triển quan trọng của giáo lý Bồ-tát, giáo sư Har Dayal đã khẳng định rằng từ ngữ Bồ-tát (mà không phải là ‘khái niệm hay giáo lý Bồ-tát’) đã xuất hiện và được sử dụng nhiều nơi trong kinh tạng Nikàya. Tuy nhiên, do một vài nguyên nhân, hoặc ảnh hưởng học thuyết của các tôn giáo đương thời, hoặc vì nhu cầu thực tế của con người ở một số thời điểm nhất định, hoặc do âm mưu của ngoại đạo với mục tiêu làm suy yếu Phật giáo, khiến Phật giáo bị chia chẻ thành nhiều bộ phái nhỏ, như Tiểu thừa (Hinàyàna) và Đại thừa (Mahàyàna), Mật thừa (Tantrism), v.v..., và tạo nên một số tư tưởng gây nhiều tranh cãi liên hệ đến giáo lý Bồ-tát. Hay nói một cách cụ thể hơn, tư tưởng Bồ-tát vẫn là một thực tế mĩa mai, đau xót đang vận hành âm ỉ đằng sau các tổ chức Tăng đoàn Phật giáo trong hầu hết các quốc gia, như Trung Hoa, Nhật Bản, Việt Nam, Hàn Quốc, Tây Tạng, cả đến các nước Thái Lan, Tích Lan, Miến Điện, v.v... Hy vọng chúng ta sẽ có cơ hội trở lại vấn đề trên khi thích hợp trong tác phẩm nghiên cứu này.

---o0o---

Các Loại Bồ-tát Trong Văn Điển Pàli

Trong thực tế, thuật ngữ “Bồ-tát” (Bodhisatta) là một từ rất xưa, đã được đề cập trong các kinh Trường Bộ, Trung Bộ, Kinh Tập (Sutta-nipata) và Bốn Sanh (Jataka) thuộc Tiểu Bộ Kinh của Nikàya. Nhưng cho đến nay, chưa có nỗ lực nào được đầu tư để làm ‘ý tưởng này’ được chấp nhận như là một lý tưởng sống cho giáo lý của Phật giáo Nam Truyền giống như Phật giáo Bắc Truyền chủ trương. Việc đó hẳn đã để lại đủ lý do bình luận về một vấn đề có tầm quan trọng như thế.

Tuy nhiên, trước khi bước vào thảo luận khía cạnh triết lý của sự kiện trên, chắc chắn sẽ có giá trị và ý nghĩa nếu chúng ta dành chút thời gian tìm hiểu lịch sử niên đại hình thành của năm bộ Nikàya.

Trong tác phẩm “Buddhist India” của mình, T. W. Rhys Davids đã giới thiệu một biểu đồ về niên đại của văn điển Pàli như sau:

1. “Những lời tuyên bố giản dị của giáo lý Phật giáo được tìm thấy trước nhất trong nhiều từ ngữ giống nhau, và trong các đoạn văn hoặc kệ được ghi lại trong sách.

2. Các đoạn hoặc hồi được tìm thấy trong những lời giống nhau, ở hai hoặc nhiều sách hiện có.

3. Giới (Sila), Pàràyana, Octades (Khổ thơ tám đoạn), Pàtimokka (Ba-la-đề-mộc-xoa).

4. Kinh Trường Bộ, Kinh Trung Bộ, Kinh Tăng Chi, Kinh Tương Ứng.

5. Kinh Tập, Trường Lão Tăng Kệ, Trường Lão Ni Kệ, Cảm Hứng Ngữ, Tiêu Tụng...”³⁴

Sự phân loại trên dường như được phần lớn các học giả có uy tín, như Maurice Winternitz, tác giả của bộ “Lịch sử Văn chương Ấn Độ”, hoặc H. Nakamura, tác giả cuốn “Phật giáo Ấn Độ”, v.v... chấp nhận; trong khi ấy, tiến sĩ Bimala Churn Law lại trình bày niên đại hình thành của các Nikàya trong một biểu đồ khác với nhiều chi tiết khác nhau. Theo ý kiến của B.C. Law, niên đại của văn học Pàli có thể được phân loại như sau:

1. “Những lời tuyên bố giản dị của giáo lý Phật giáo được tìm thấy nhất trong nhiều từ ngữ giống nhau, và trong các đoạn văn hoặc kệ được ghi lại trong sách.

2. Các đoạn hoặc được tìm thấy trong những lời giống nhau, ở hai hoặc nhiều sách hiện có.

3. Giới (Sila), Nhóm Paràyana của mười sáu bài thơ không có lời mở đầu; nhóm Atthaka của bốn hoặc mười sáu bài thơ, và Sikkhàpadas.

4. Trường Bộ tập I, Trung Bộ, Tương Ứng, Tăng Chi, 152 giới điều của giới bốn Pàtimakkha ban đầu.

5. Trường Bộ tập II và III; Trường Lão Tăng Kệ; Trường Lão Ni Kệ; Tuyển tập 500 câu chuyện tiền thân (Jataka)...³⁵

Theo ý kiến của chúng tôi, bảng phân loại chi tiết của giáo sư B.C. Law, liên quan đến một vài biến đổi về thứ tự niên đại của Trường Bộ Kinh tập II và III đối với Trung Bộ Kinh, dường như rất có lý và có thể chấp nhận được, do vì nó đặc biệt liên quan đến việc phát triển về ngôn ngữ, ý nghĩa và triết lý của các bộ Nikàya (sẽ được bàn thảo trong chương II). Sự phân loại trên cũng gợi lên một ý tưởng quan trọng đối với chúng ta. Đó là, kinh Trung Bộ là những lời dạy nguyên thủy của Đức Phật, hay ít ra cũng gần gũi với lời dạy của Đức Phật (Buddhavacana) hơn kinh Trường Bộ II và III. Cũng cùng một lập luận như vậy khi chúng ta nói đến kinh Trường Bộ và Bốn Sanh (Jataka) của kinh Tiểu Bộ. Quan điểm này có thể trở nên dễ hiểu và dễ nắm bắt hơn khi chúng ta xem xét ý nghĩa triết lý đặc thù về Bò-tát qua ba loại kinh vừa nêu.

Trong một bài kinh khác thường và đặc biệt với tên là “Bài giảng về những phẩm chất phi thường và kỳ diệu” trong kinh Trung Bộ, trước hết từ ngữ “Bò-tát” phản ánh một cách cụ thể đời sống của Đức Phật Gotama trước ngày thành đạo, khi Ngài còn là thái tử Siddhattha (Tát-đạt-đa) của kinh thành Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ). Nghĩa là, Ngài cũng là một chúng sinh phải chịu khổ đau trong vòng sinh tử như chúng ta, nhưng rồi từ bỏ cuộc sống thế tục giàu sang để trở thành đạo sĩ lang thang tìm cầu chân lý như chính lời dạy sau đây của Đức Phật:

“Này Aggivessana, sao có thể không như vậy được? Ở đây, này Aggivessana, trước khi Ta giác ngộ, chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bò-tát, Ta suy nghĩ như sau...”³⁶

“Và, này các Tỳ kheo, trước khi giác ngộ, chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bò-tát, tự mình bị sanh tử lại tìm cầu cái sanh...”³⁷

Tuy nhiên, với một số yếu tố mang khoác màu sắc huyền thoại vốn không tìm thấy ở các kinh kiệt tập thời gian trước, ý nghĩa của từ ngữ ‘Bò-tát’ như được diễn tả trong kinh Trường Bộ đã bị biến đổi. Giờ đây thuật ngữ này nhằm chỉ đến cuộc đời sau cùng ở cung trời Tusita (Đâu-suất) của bảy vị Phật, bao gồm Đức Phật Gotama:

“Này các Tỳ kheo, pháp nhĩ là như vậy, Bò-tát Vipassì, sau khi già từ cảnh giới Đâu-suất thiên, chánh niệm tĩnh giác nhập vào mẫu thai...”³⁸

Một bước biến đổi quan trọng hơn nữa liên quan đến ý nghĩa triết lý của thuật ngữ ‘Bồ-tát’ trong kinh tạng Pàli có thể được nhận thấy một cách rõ ràng trong những bộ Nikàya kết tập ở thời đại về sau, đặc biệt là kinh Bốn Sanh (Jataka) thuộc Tiểu Bộ Kinh. Tầm quan trọng của nó nằm ở sự diễn đạt vô số đời sống trước của Đức Phật Gotama. Chuyện tiền thân này, theo ý kiến của Hòa thượng tiến sĩ Thích Minh Châu, có thể tóm tắt trong bốn loại khác nhau. Đó là, (1) chuyện hiện tại của Đức Phật liên quan đến kiếp quá khứ (Paccuqanna-Vatthu); (2) Chuyện quá khứ nối kết với các nhân vật trong hiện tại (Ativathu); (3) Giải thích một số kệ hoặc từ ngữ có liên hệ chuyện quá khứ (Veyyakarana); và (4) Kết hợp chuyện quá khứ và hiện tại, sau đó chỉ ra nhân vật trong quá khứ và vạch bày mối quan hệ giữa các nhân vật giữa chuyện hiện tại và quá khứ (Samodhana). Sau đây là một vài chuyện tiêu biểu trích từ kinh Bốn Sanh (Jataka) để minh họa cho bốn loại trên:

“Thuở xưa, trong nước Kasi, tại thành Ba La Nại, có một vị vua tên là Brahmadata. Khi ấy, vị Bồ-tát được sanh trong gia đình chủ đoàn lữ hành (thương gia)...”³⁹

Thuở xưa, tại nước Magadha, trong thành Ràjagaha, một vị vua Magadha đang trị vì. Lúc ấy, Bồ-tát tái sanh trong bào thai con nai...”⁴⁰

Với nhận định ngắn gọn về ý nghĩa của ba loại Bồ-tát như vừa bàn thảo ở trên, chúng ta có thể nhận ra một sự kiện quan trọng. Đó là không những thuật ngữ ‘Bồ-tát’ (bodhisatta) thực sự xuất hiện trong Thánh điển của Phật giáo Nam Truyền hay Theravàda qua quá trình sưu tập và chuyển dịch của kinh tạng Nikàya, mà triết lý của khái niệm Bồ-tát rõ ràng cũng đã được ứng dụng và chỉnh lý với nhiều cấp độ thay đổi khác nhau để phù hợp môi trường và hoàn cảnh trong một vài thời điểm nhất định như được thấy trong kinh Trung Bộ, Trường Bộ và Bốn Sanh. Khuynh hướng này (sẽ được bàn thảo trong chương III) có lẽ đã đóng vai trò mở đường cho tất cả phương pháp phân tích, giải thích và ứng dụng lời dạy của Đức Phật mà các bộ phái Phật giáo đã phát triển sau này.

Hơn nữa, theo tác phẩm nghiên cứu so sánh của Hoà Thượng tiến sĩ Thích Minh Châu⁴¹, thuật ngữ ‘bodhisatta’ (Bồ-tát) đã không xuất hiện trong các bản dịch xưa nhất của Thánh điển Pàli, mà nó chỉ được thêm vào trong văn học Pàli ở các thời đại về sau, do bởi sức ép của khuynh hướng mang tính bè phái thuộc các bộ phái Phật giáo phát triển xảy ra trong chính tổ chức tăng đoàn Phật giáo mang lại. Quan điểm vừa nêu dường như rất hợp lý và

có thể được chấp nhận vì nó phù hợp với tiến trình lịch sử của sự hình thành, sưu tập và phát triển của văn điển Pàli. Điều này cũng chuyển tải một tư tưởng rất có ý nghĩa và cho phép chúng ta đi đến một gợi ý vô cùng quan trọng. Đó là đã có một số chuyển động cải tiến về khía cạnh tư tưởng trong thời kỳ kết tập và biên soạn văn điển Pàli. Nghĩa là trong ý nghĩa sâu rộng, Theravàda hay Nam Truyền Phật giáo có thể đã hàm ngụ những nét đặc thù của Phật giáo Bắc Truyền hay Phật giáo Phát Triển. Hay nói một cách cụ thể hơn, Phật giáo Nam Truyền đã là một mẫu thức nào đó của Phật giáo Phát Triển. Tại sao vấn đề ấy được nêu lên ở đây? Lý do thật là đơn giản. Theo thói quen xưa nay, với niềm tin khá cực đoan và sai lầm, Phật giáo Nam Truyền hay Thượng Tọa Bộ (Theravàda) thường tự xem mình là chính thống, và giới tín đồ của họ luôn tuyên bố rằng Thánh điển Pàli mới là lời dạy chân chính của Đức Phật, và phần kinh điển còn lại của các bộ phái Phật giáo là ngụy tạo và bịa đặt. Sự suy nghĩ như thế không chỉ được giới Phật tử truyền thống của Thượng Tọa Bộ ủng hộ, mà ngay cả một số lượng lớn học giả cũng tán đồng. Như là kết quả tự nhiên của khuynh hướng đó, sự ngộ nhận nghiêm trọng và sự phân hóa trong toàn bộ cơ thể Phật giáo cũng như giáo lý đạo Phật rõ ràng đã nảy sinh, hiện hữu và tồn tại.

Tuy nhiên, dù thế nào đi nữa ngày nay đại đa số học giả đều thừa nhận rằng niềm tin như thế quả thực là cực đoan và sai lầm; đặc biệt khi nó được thẩm xét bằng các minh chứng lịch sử. Nhưng một tác phẩm với sự trình bày có hệ thống nhằm giải thích rõ ràng và hợp lý đặc tính thống nhất giáo lý của Phật giáo nói chung, và lý tưởng Bồ-tát nói riêng từ kinh tạng Nikàya của Thượng Tọa Bộ sang kinh tạng Phật giáo Phát Triển quả thật là rất hiếm. Bởi vậy, công việc khảo sát mang tính phương pháp luận về giáo lý Bồ-tát tự thời điểm phát sinh đến giai đoạn phát triển trọn vẹn của nó sẽ là mục tiêu chính của tác phẩm nghiên cứu này với niềm hy vọng rằng tác giả sẽ cống hiến một điều gì đó mới mẻ cho cả lãnh vực nghiên cứu Phật học lẫn phương diện hành trì của người Phật tử.

---o0o---

Hình Tượng Bồ Tát Trong Văn Điển Pàli-Những phương pháp giải thích khác nhau về giáo lý Phật giáo

Bị kích động và ảnh hưởng theo lối sống văn minh khoa học kỹ thuật, theo dòng thời gian khuynh hướng đòi hỏi tính thực tiễn, và thực dụng, giá trị, sự thật, tính chính xác và các loại tương tự như thế của mọi sự vật đã chiếm hữu một vị trí siêu việt trong tâm hồn của con người khắp thế giới.

Tất nhiên, tôn giáo cũng chẳng có sự ngoại lệ trong tình huống như thế. Không có lý do gì để phủ nhận sự thực rằng tình thức mới nhất của hầu hết mọi tôn giáo (nếu chúng ta có thể nói) là đang cố gắng để chứng thực tính lịch sử chân thật của mình nhằm phù hợp với nhu cầu của thế giới đương thời. Trong khả năng có thể, bằng công việc cụ thể hóa và phổ thông hóa một vài bằng chứng về nguồn gốc lịch sử của đấng giáo chủ mình, các tôn giáo hy vọng rằng họ sẽ gạt hái được nhiều sự ủng hộ và nhờ vậy con người từ mọi ngõ ngách của cuộc sống sẽ trở thành tín đồ của họ càng ngày càng đông, cho dù lịch sử ấy là chân thật, mơ hồ hay hư ngụy. Rõ ràng Phật giáo cũng đang bị cuốn vào trong dòng chảy này. Tuy nhiên, cũng có một vài khác biệt giữa Phật giáo và các tôn giáo khác trong việc làm ấy; bởi vì trong thực tế, ít ra cũng có hai huynh hướng hoàn toàn đối lập lẫn nhau đang vận hành trong thực thể Phật giáo. Trước tiên, khuynh hướng phổ thông và thịnh hành nhất mà Phật giáo đồ ứng dụng để truyền bá giáo lý thì cũng giống các tôn giáo đương thời. Đó là, giới Phật tử xem Đức Phật Thích Ca như là một vị Phật ở cõi trời, hay là một vị Bồ-tát siêu thế với vô số huyền thoại bí mật và thần thông phủ đầy diện mạo cũng như lời dạy của Ngài. Cho dù như thế, nhưng nhờ đáp ứng được nguyện vọng và nhu cầu của tín đồ, trường phái này đang chiếm giữ vai trò quan trọng trong tổ chức Phật giáo, và có một số lượng Phật tử rất đông. Tụng đọc và quán tưởng một số kinh điển, chú thuật, hoặc niệm danh hiệu của chư Phật và các vị Bồ-tát thuộc thiên giới được xem là việc tu tập chính đối với giới tín đồ của khuynh hướng vừa nêu. Họ làm việc đó với lòng mong ước rằng Phật và Bồ-tát sẽ ban thưởng phước đức cho họ, nhờ thế họ sẽ có một đời sống hạnh phúc trong tương lai. Trái lại, số lượng tăng ni, Phật tử và giới học giả nghiên cứu ủng hộ khuynh hướng thứ hai rõ ràng là không nhiều, vì đường hướng của họ là nhắm vào việc khôi phục và làm rõ tính chân thật về biên niên sử của Phật giáo và Bạc-đạo-sur. Mục tiêu chính của nhóm thứ hai là nỗ lực phục hồi mọi nét đặc trưng chân chính về Đức Phật lịch sử và giáo lý của Ngài trong chừng mực chân thật nhất. Nói khác đi, niềm tin của họ là như vậy, Đức Phật Gotama (Cù Đàm) là một con người lịch sử chân thật như chúng ta; những gì Ngài thực hiện và thành tựu trong tư cách con người cũng sẽ hiện hữu trong cuộc sống của bất cứ ai, nếu người ta thực sự nghiêm túc đi theo đạo lộ của Ngài. Nói một cách cô đọng hơn, con đường Trung Đạo, bao gồm Giới (Sila), Định (Samàdhi) và Tuệ (Pānna) có thể được xem là các thành tố chính cho sự hiện hữu của nó. Như thế, bất cứ điều gì cần phải làm đối với một người đi theo con đường chân chánh đó để theo đuổi mục tiêu tối hậu của Phật giáo, tức giác ngộ (bodhi) đều được gọi là “nhiệm vụ hay sứ mệnh của Bồ-tát”. Với cùng tư tưởng như thế, trong Bách Khoa Phật giáo⁴² người ta đã viết rằng nếu chúng ta mong muốn để hiểu “**Bồ-tát là ai**”, trước hết chúng ta

cần phải biết “**Phật là ai**”. Theo Phật giáo Nam Truyền (Theravàda), Đức Phật Gotama (Cù-đàm) không phải là con người thuộc dòng dõi thần thánh ở cõi trời, cũng không phải là đối tượng để tô điểm phụng thờ. Ngài không phải là một lý thuyết gia siêu hình và càng không phải là một nhà duy vật chủ nghĩa. Ngài không phải đấng giáo chủ tôn giáo, như Thượng Đế, Đấng Cứu Thế, hay Sáng tạo, đòi hỏi lòng trung thành tuyệt đối với tín đồ. Trái lại, Ngài chỉ là một con người đã tự hoàn thiện bản thân bằng việc nhận thức được ‘bản ngã’ chân thật của con người ở cấp độ cao nhất. Nói một cách chính xác và nghiêm túc, Ngài chỉ được ca ngợi và tôn vinh lên địa vị Phật kể từ thời điểm chứng ngộ ở Bồ-đề đạo tràng (Bodhagaya). Mọi sinh hoạt của Ngài trước sự kiện này được gọi là cuộc đời của một vị Bồ-tát.

Trong phương các như thế, ý nghĩa vừa được đề cập ở trên nhằm chỉ cuộc đời và hạnh nguyện của vị Bồ-tát trong chính Chương II ngang qua một số minh họa về cuộc đời của Thái tử Siddhattha (Tát-đạt-đa) từ lúc xuất gia đến thời điểm chứng ngộ chân lý như đã được ghi lại trong các kinh tạng Nikaya của Phật giáo Nguyên Thủy. Những bước phát triển về sau phát sinh trong ý nghĩa của thuật ngữ Bồ-tát dĩ nhiên sẽ được minh họa và giải thích trong các chương sắp tới.

---o0o---

Công Hạnh Của Bồ Tát Theo Phật Giáo Nguyên Thủy

Mahāvaga (Đại Phẩm) của Luật Tạng Pàli và kinh Trung Bộ ghi lại rằng Thái tử Siddhattha (Tát-đạt-đa) là con của vua Suddhodhana (Tịnh Phạn) và hoàng hậu Mahāmaya (Đại Ma-da) trị vì kinh thành Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ) thuộc nước Sàkyā (Thích-ca). Ngài sanh ra, lớn lên và được giáo dục trong môi trường và hoàn cảnh vô cùng thuận lợi, cả mặt vật chất lẫn tinh thần. Vợ của Thái tử, tức công chúa Yasodhara (Da-du-đà-la), được thừa nhận là một trong những phụ nữ đẹp nhất vào thời điểm ấy. Rahula (La-hầu-la) là kết tinh của cuộc hôn nhân hạnh phúc giữa hai nhân cách này. Tuy nhiên, sau một thời gian dài tự thân hưởng thụ, thực nghiệm và trải qua mọi thức cảm giác và khoái lạc của thế gian, Thái tử Siddhattha nhận chân được bản chất không thật, vô thường và sự nguy hiểm của chúng. Như là hệ quả, tư tưởng từ bỏ mọi cảm thọ tạm bợ đó thường sinh khởi trong tâm của hoàng tử, vì:

“Làm sao có thể vui cười được, làm sao có thể thích thú được khi cuộc đời đang bị thiêu đốt. Mãi bị tối tăm che phủ, tại sao các người không đi tìm ánh sáng?”⁴³

Đến năm 29 tuổi (theo truyền thống của Phật giáo Nam Truyền), quyết định phi thường để trở thành vị Bồ-tát đi tìm cầu chân lý mới nở rộ trong tâm khảm Thái tử khi Ngài nhận thức thấu đáo được sự ràng buộc và cảnh tù túng của cuộc sống thế tục.

“Ở đây, này Aggivessana, trước khi ta giác ngộ, chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bồ-tát, Ta suy nghĩ như sau: ‘Đời sống gia đình bị gò bó, con đường đầy những bụi đời. Đời sống xuất gia như sống giữa hư không. Thật rất khó sống tại gia đình mà có thể sống hoàn toàn đầy đủ, hoàn toàn thanh tịnh đời sống phạm hạnh thuần tịnh. Ta hãy cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình...’”⁴⁴

Và,

“Trời buộc sống gia đình,
Tụ hội mọi bụi đời,
Phóng khoáng đời xuất gia,
Thấy vậy nên xuất gia”⁴⁵

Trong giai đoạn khởi đầu của cuộc tìm cầu chân lý, Thái tử Siddattha lang thang khắp các làng mạc núi rừng, gặp hầu hết các vị đạo sư tôn giáo tiếng tăm của thời bấy giờ, thực hành giáo lý của họ, và chứng đắc những mục tiêu lý tưởng mà các bậc thầy ấy nhắm đến. Trong suốt quãng đường tâm linh lịch sử ấy, có ba dấu ấn nổi bật cần đề cập ở đây. Trước hết, đó là cuộc gặp gỡ đầu tiên giữa du sĩ khổ hạnh Gotama và đạo sĩ Alàra Kalama, một trong nhiều bậc đạo sư tôn giáo lỗi lạc đương thời. Sau một thời gian ngắn chấp nhận Alàra Kalama là thầy và tu tập dưới sự hướng dẫn của ông, du sĩ khổ hạnh trẻ tuổi Gotama đã chứng đắc cấp độ tâm linh cao nhất, ngang bằng cấp độ mà vị giáo chủ của giáo phái này đạt đến. Nhưng sự thành tựu phi thường đó không làm Bồ-tát Siddattha thoả mãn bởi vì nó không phải là mục tiêu tối hậu mà ngài nhắm đến. Do vậy sau khi từ chối lời đề nghị cao quý sau đây: “... Giáo pháp mà ta nhận biết chính là giáo pháp mà ngài nhận biết. Giáo pháp mà ngài nhận biết chính là giáo pháp ta nhận biết. Tôi như thế nào, ngài như thế ấy; ngài như thế nào tôi như thế ấy; hãy đến đây này bậc đáng kính ngài với ta hãy trông nom pháp hội này”, con người thánh thiện ấy đã từ giả Alàra Kalama và tiếp tục chuyến hành trình cực kỳ khó khăn trong mục tiêu tìm cầu chân lý. Tiếp đến, Uddaka Ralama, với uy tín và danh vọng lớn lao hơn Alàra Kamaputta, đã trở thành vị thầy tâm linh thứ hai của du sĩ lang thang Gotama. Tuy nhiên, cũng một tiến trình tương tự đã xảy ra trong cuộc hội ngộ kỳ diệu này như trong trường hợp của

Alàra Kalama. Thêm một lần nữa, sau khi để lại sự kính trọng tột cùng trong tâm khảm của thầy và trò của giáo phái thứ hai, vị đạo sĩ trẻ phi thường đã từ giã họ và đi vào rừng. Tại đó, cùng với nhóm năm anh em tôn giả Kondana (Kiền-trần-như) Bô-tát đã tu tập khổ hạnh ép xác để tìm cầu chân lý. Chỉ trong một thời gian ngắn, đạo sĩ Gotama được nhóm này tôn xưng làm thầy vì ngài là người nghiêm khắc nhất trong việc thực hành nếp sống tôn giáo đó. Trong khoảng thời gian sáu năm, ngài tu tập, rèn luyện một cách tha thiết và nghiêm ngặt bằng tất cả phương pháp khổ hạnh ép xác cho đến khi thân thể ngài chỉ còn lại một bộ xương. Nhưng vào một ngày nọ, đạo sĩ Gotama nhận thức được rằng việc kiêng cử và khổ hạnh của ngài thật sự là vô ích, không hề đưa ngài đến bất cứ sự tiến bộ xa hơn nào về mặt trí tuệ cũng như cái thấy đối với giải thoát tối hậu. Do vậy, ngài từ bỏ lối tu hành ấy, bắt đầu ăn uống trở lại để phục hồi sức khỏe, và đi đến làng Uruvelà (Ưu-lâu-tàn-loa) thuộc lãnh thổ của Vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà). Tại đây, ngài tìm thấy một dải đất thoáng mát đẹp đẽ nằm cạnh khu rừng nhỏ dễ thương dọc dài theo dòng nước trong xanh và một khu làng nhỏ tọa lạc cách đó không xa. Du sĩ Gotama biết rằng đây chính là nơi lý tưởng để ngài tu hành, tìm cầu giải thoát:

“Bên sông Ni-liên-thuyền,
Ta tinh cần, tinh cần,
Cố gắng Ta thiền định,
Đại an ổn khổ ách”⁴⁶

Từ thời điểm đó cho đến khoảng khắc lịch sử của sự chứng ngộ dưới gốc cây Bô-tát tại Bodhagaya (Bồ-đê đạo tràng), đạo sĩ Siddhattha đã liên tục nỗ lực thiền định, bằng phương pháp riêng của tự thân. Tuy nhiên, sự kiện mang tính tâm lý sau đây đã xảy ra một cách tự nhiên đối với thân thể của ngài. Đó là, bản năng dục vọng của con người như sự thích thú nhục dục, khát khao hay thèm muốn khoái lạc, lòng bất mãn, đói khát, lười biếng, mệt mỏi, sợ hãi, nghi ngờ, tính bướng bỉnh, thái độ giả dối, danh vọng tiếng tăm,⁴⁷ v.v..., những thứ được nhân cách hóa với danh nghĩa là Ma (Mara) đã không dễ dàng chịu theo ý muốn thánh thiện của ngài. Như là một nhu cầu thiết yếu và khẩn cấp đối với cái thân suy nhược, yếu ớt mà vốn là hệ quả của việc giày vò, hành hạ xác thân lâu ngày qua lối sống khổ hạnh, các thứ chướng ngại nói trên thường xuyên xuất hiện trong tâm trí của ngài, ngăn cản ý chí tìm kiếm quả vị giác ngộ. Có lẽ không sai lắm khi người ta nói rằng trong tình huống như thế hầu hết mọi người sẽ từ bỏ cuộc chiến và quay trở về với đời sống đầy tiện nghi vật chất. Tuy nhiên, đối với đạo sĩ Siddhattha sự việc không phải là như vậy. Trong thực tế, từ thời điểm ấy trở

về sau cho đến thời điểm cuối cùng của hành trình tâm linh, ngài đã kiên định đối với mục đích tìm cầu chân lý tối hậu. Đạo sĩ Gotama đã phát lời nguyện sau đây:

“Ôi, này Na-mu-ci,
Đây là quân đội Ngươi,
Đây quân đội chiến trận,
Của dòng họ Kanhà,
Kẻ nhất, không thắng Ngươi,
Ai thắng Ngươi được lạc...
Vững thay đây đời sống,
Thà ta chết chiến trận,
Tốt hơn, sống thất bại.”⁴⁸

Bằng nguyện lực bất động và phi thường, từ đây Bồ-tát Gotama tập trung cao độ để trầm tư lại toàn bộ lộ trình mà ngài đã kinh qua nhằm vào mục tiêu kiếm tìm con đường đưa đến giải thoát hoàn toàn. Chính nhờ một số kinh nghiệm quá khứ ngài đạt được trong thời niên thiếu mà một pháp môn diệu kỳ và thật sự đầy hứa hẹn đã phát sinh trong tâm của ngài. Vị thánh lịch sử Siddhattha bắt đầu nỗ lực theo lộ trình vừa chói sáng này. Nhờ vào kinh nghiệm đã tích lũy qua sự hiểu biết riêng của tự thân và những kinh nghiệm học hỏi được từ các bậc đạo sư tôn giáo trước đó, cả trong cuộc sống vật chất lẫn lãnh vực tâm linh, và bằng sự phát huy mạnh mẽ năng lực trí tuệ tiềm tàng của mình, đạo sĩ Gotama phát hiện ra phương pháp thiền định mới. Trên căn bản của loại thiền này, Bồ-tát Gotama quyết tâm đeo đuổi và nỗ lực không ngừng nghỉ cho đến khi chứng đắc giải thoát dưới cội cây Bồ-đề (theo truyền thống của Phật giáo Nam Truyền) lúc ngài vừa đúng 35 tuổi. Theo Sutta-Nipata (Kinh Tập)⁴⁹, con đường mà ngài tu tập bao gồm giới (sila)⁵⁰, thí (dana), nhẫn (ksati)⁵¹, tinh tấn (virya)⁵², thiền định (dhyana) và trí tuệ (pañña)⁵³ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam2.html> - [ftn29](#). Giải thoát mà ngài chứng đắc được gồm có bốn cấp độ thiền định và ba loại trí tuệ siêu thế.⁵⁴ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam2.html> - [ftn30](#) Sau sự kiện lịch sử chứng ngộ kỳ diệu đó, Bồ-tát Siddhattha, giờ đây được người đời tôn xưng là Phật, Bậc Giác Ngộ, Thế Tôn, Như Lai, v.v..., cũng vẫn ở trong vị trí con người, nhưng là một con người đã giác ngộ, hay con người toàn thiện của lịch sử nhân loại. Cuộc sống của con người này siêu việt mọi phạm trù liên quan đến khát vọng bình thường của thế nhân. Cả cuộc đời của người là vì lợi ích, an lạc cho toàn thể nhân loại ngang qua sứ mệnh truyền bá giáo lý giải thoát hay còn gọi là con đường trung đạo cho đến khi trút hơi thở cuối cùng tại thế giới Ta-bà. Con người giác ngộ này có

thể ví như một bông sen, sinh ra trong nước, lớn lên trong nước nhưng không bị nước làm cho ô nhiễm. Thật vậy, Thái tử Siddattha sinh ra và lớn lên trong thế giới loài người, nhưng vượt lên trên cảnh giới ấy mà không bị nó làm nhiễm ô.

Từ khi trở thành Bạc giác ngộ ở Bodhgaya (Bồ-đề-Đạo-tràng) vào tuổi 35 cho đến lúc nhập Mahàparinibbàna (Đại Niết-bàn) tại Kusinara (Câu-thi-la) ở tuổi 80, Đức Phật đã du hành liên tục từ nơi này đến nơi khác, băng qua mọi ngõ ngách của miền Nam Trung Ấn để truyền bá giáo pháp mà Ngài đã phát hiện và chứng ngộ vì lợi ích và hạnh phúc của quần sanh cho đến khi trút hơi thở cuối cùng không hề khởi lên một ý niệm mệt mỏi. Bạc giác ngộ đã áp dụng rất nhiều phương pháp trong việc giảng dạy chánh pháp ngộ hầu phù hợp với vô số căn cơ, trình độ khác nhau của giới tín đồ. Do vậy, sau khi lắng nghe và thu hoạch lợi ích từ giáo huấn của Ngài họ thường cảm thán rằng: “Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho những người bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được Thế Tôn dùng nhiều phương tiện trình bày, giải thích...; từ nay trở đi cho đến mạng chung con trọn đời quy ngưỡng.”⁵⁵

Mặc dù thế, sứ mệnh tôn giáo của Ngài không dễ dàng chút nào. Trải qua 45 năm thuyết pháp độ sanh, Bạc giác ngộ thường xuyên đối diện với muôn vàn khó khăn, gian khổ do các hệ thống tôn giáo khác nhau tạo ra tưởng chừng không thể vượt qua; đặc biệt là các chướng duyên do lớp người không thích Đức Phật, giáo lý và con đường tu tập của Ngài gây nên. Do đó, tùy thuộc vào bối cảnh tôn giáo, chính trị và xã hội của từng địa phương cụ thể mà Đức Phật áp dụng nhiều phương pháp giảng dạy khác nhau; về sau giới Phật giáo Bắc Truyền gọi chúng là “Upàya-Kausalya” tức “Phương tiện thiện xảo”. Quả thật, chính tinh thần phương tiện thiện xảo ấy đã đóng vai trò quan trọng trong việc dẫn dắt con người hướng đến con đường giải thoát. Sau đây là ví dụ điển hình về giáo lý trên:

“Rồi Thế Tôn thuận thứ thuyết pháp cho gia chủ Upali, tức là thuyết về các cõi trời, trình bày sự nguy hiểm, sự hạ liệt, sự nhiễm ô các dục lạc, những lợi ích của xuất ly. Khi Thế Tôn biết gia chủ Upali tâm đã sẵn sàng, tâm đã nhu thuận, tâm không triền cái, tâm được phấn khởi, tâm được hoan hỷ Ngài mới thuyết những pháp được chư Phật tán dương đề cao: Khổ, Tập, Diệt, Đạo...”⁵⁶

Nhưng thật vô cùng quan trọng để lưu ý rằng, dĩ nhiên giáo lý phương tiện thiện xảo là nhằm đến lợi ích của chúng sinh, nhưng bất cứ điều gì đi ngược lại hay xung đột với tinh thần giải thoát của con đường trung đạo đều lập tức bị Đức Phật bác bỏ. Giữa vô số loại tu hành mê tín khác nhau của thời bấy giờ, chúng ta hãy quan sát một vài lời dạy sau đây của Đức Phật về các việc bói tướng, tụng đọc các thần chú, mật chú, và cầu nguyện thánh thần.v.v...”

“Chớ có dùng bùa chú,
A-thar-va Vệ-đà,
Chớ tổ chức đoán mộng,
Coi tướng và xem sao,
Mong rằng đệ tử Ta,
Không đoán tiếng thú kêu,
Không chữa bệnh không sanh,
Không hành nghề lang băm.”⁵⁷

Và:

“Tự mình làm điều ác,
Tự mình làm nhiễm ô,
Tự mình ác không làm,
Tự mình làm thanh tịnh,
Tịnh, không tịnh tự mình,
Không ai thanh tịnh ai.”⁵⁸

Không có gì để nghi ngờ rằng chính quang Thánh đạo tám ngành này, không những trong lúc còn tại thế Đức Phật đã có thể giúp đỡ con người sống một đời sống an lạc và hạnh phúc, mà sau ngày Ngài nhập Niết-bàn, hàng đệ tử cũng hưởng vô số lợi lạc cho thân tâm bằng cách thực nghiệm con đường đã được trải nghiệm đó. Giá trị của nó vượt lên trên sự đo lường của thời gian. Di sản trí tuệ và bức thông điệp giải thoát của Ngài có thể khiến người ta ngạc nhiên hơn qua lời trích dẫn sau đây của một học giả rất nổi tiếng:

“Không có người nào có sự tác động và ảnh hưởng về mặt phát triển tâm linh đối với nhân loại to lớn hơn Siddhattha Gotama. Sinh ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ sáu trong một dân tộc khát khao cảm nghiệm tâm linh, Ngài đã thuyết minh một loại giáo lý tôn giáo đạo đức mà cho đến tận ngày hôm nay vẫn đem đến an lạc và giải thoát mái cho những ai thực hành nó.”⁵⁹

Nghiên cứu ngắn gọn và khiêm tốn trên về cuộc đời và công hạnh vị Bồ-tát rút ra từ giáo lý của kinh tạng Nikàya có lẽ vừa đủ để cho chúng ta thấy được ý nghĩa và tầm qua trọng của nó. Đức Phật Gotama là một con người lịch sử, và lịch sử cuộc đời của con người này chúng ta biết khá đầy đủ chi tiết. Ngài không phải là người đến từ thế giới khác với nhiều bí mật và huyền thoại. Bồ-tát Siddhattha cũng sống một cuộc đời thế tục, cảm nghiệm đầy đủ mọi niềm vui, dục lạc vốn có giữa trần gian. Sau đó, Ngài tự thân tu tập và thực nghiệm những hình thái đời sống tôn giáo khác nhau, và cuối cùng từ bỏ tất cả chúng; và Ngài đã làm sáng tỏ một sự kiện mà toàn thể nhân loại mãi trăm trở và suy tư qua vô số thế hệ: “cuộc sống hiện tại sẽ dẫn chúng ta về đâu”. Nếu so sánh với mọi tôn giáo, Phật giáo là tôn giáo được xây dựng trên kinh nghiệm thật của con người, mà không phải là một sản phẩm tưởng tượng mang tính phù phép và huyền thoại, hay các giả thuyết chưa được thử nghiệm. Do vậy, bất cứ ai tìm kiếm giác ngộ (bodhi) qua việc thực hành con đường thánh đạo này đều đầy đủ tư cách để được gọi là Bồ-tát. Những ý kiến hay khái niệm cho rằng cho có một vị Bồ-tát trong Phật giáo Nguyên Thủy, tức Bồ-tát Siddhattha, đều là tư tưởng một chiều, khó có thể chấp nhận, và cần phải được duyệt xét lại.

Liên quan đến ý kiến vừa nêu, hy vọng chúng ta sẽ không lạc đề khi trích dẫn ra đây lời phát biểu của nhà nghiên cứu Phật học người Nhật, D.T.Suzuki, từ tác phẩm “Đặc Điểm của Phật Giáo Đại Thừa” để suy nghiệm. D.T. Suzuki viết rằng: “Giống như đức Sakyamuni (Thích-ca-mâu-ni) là Bồ-tát, trong tiền kiếp đã được thọ ký sẽ thành Phật; cũng vậy chúng ta là những Bồ-tát, hay trong ý nghĩa nào đó, thậm chí là Phật khi chúng ta nhận thức được rằng tất cả hữu tình chúng sanh, bao gồm cả Đức Phật, chỉ là một Pháp thân (Dharmakaya). Pháp thân biểu hiện trong chúng ta như là sự giác ngộ (bodhi) vì giác ngộ vốn là bản chất của chư Phật cũng như Bồ-tát.”⁶⁰ Dù còn nhiều giới hạn trong lãnh vực triết lý Phật giáo, tác giả vẫn cho rằng tư tưởng trên của tiến sĩ D.T.Suzuki quả thật là khá lạ lùng và phi lý khi chúng được đặt bên cạnh giáo lý nghiệp (karma) và tinh thần thực tiễn của Phật giáo. Thêm vào đó, dường như chính ý tưởng đó đã làm giới Phật tử ngộ nhận và dễ dàng xao lãng trong việc tu tập và huấn luyện theo con đường trung đạo nhằm loại bỏ nghiệp quá khứ của mình. Để chứng minh lập luận của chúng ta hợp lý, một vài thí dụ được nêu ra ở đây hy vọng là thích đáng. Quả thật, trên bình diện lý thuyết, không ai có thể bác bỏ sự kiện rằng tất cả mọi người đều sở hữu tiềm năng để trở thành giáo viên, bác sĩ, hay nhà khoa học, v.v... Tuy nhiên, trong thực tế, sự thật không phải như vậy, bởi vì sự cố gắng đúng mức, sự quyết tâm và lòng kiên nhẫn bền bỉ cần phải có để đạt đến các mục tiêu như thế mới là yếu tố chủ đạo đóng vai trò thành

hay bại ở đây. Rõ ràng, thành quả chúng ta sẽ có thể đạt được thì luôn luôn tùy thuộc vào sự đầu tư của chúng ta trong một loại sứ mạng đặc thù nào đó. Chính hành động có tác ý hay nghiệp (karma) là sự phản ánh về vị trí thực của chúng ta. Đây là yếu tố chủ đạo trong việc mở ra các lãnh vực khác nhau về triết lý, giáo dục, tôn giáo. Dĩ nhiên, chúng ta sẽ có thể là Bồ-tát nếu chúng ta ước muốn như thế với điều kiện chúng ta phải luôn luôn nuôi dưỡng lòng quyết tâm ấy và không ngừng nỗ lực hành trì để đạt được mục tiêu trên. Từ đây, kết luận hợp lý cho tư tưởng này phải là như vậy: Trên bình diện lý thuyết, mọi chúng sinh đều có tiềm năng để trở thành Bồ-tát, thậm chí thành Phật, nhưng trong thực tế, quả thật chưa mấy ai đạt đến vị trí đáng được mong ước đó.

Như vậy là cuộc đời và hạnh nguyện vị Bồ-tát được minh họa trong ánh sáng của kinh tạng Pàli, phản ánh được giáo lý căn bản về lý tưởng Bồ-tát ngay từ khởi nguyên của Phật giáo. Tuy nhiên, theo dòng thời gian và với sự phát triển của Phật giáo, triết lý Bồ-tát đã từng bước được thay đổi, bổ sung, và ứng dụng ngõ hầu làm cho nó phù hợp với vô số căn cơ, trình độ hiểu biết, ước muốn và nhu cầu khác nhau ở từng thời điểm lịch sử cụ thể nào đó. Khuynh hướng mở rộng triết lý đó chắc chắn đã đóng một vai trò vô cùng quan trọng cho quá trình phát triển và truyền bá lâu dài của Phật giáo; bởi vì không có bổ sung, thay đổi về mặt giáo lý, có lẽ Phật giáo đã đánh mất vị trí của mình. Trong thực tế, để có thể tồn tại và phát triển cùng lịch sử mọi tôn giáo cần phải có những bước chuyển tiếp tư tưởng nhằm đáp ứng phù hợp nhu cầu đổi mới của nhân loại, như lời nhận xét của đại đức Edkins như sau: “Nếu sự khởi nguyên của các tôn giáo thế giới là những chủ đề có ý nghĩa và rất đáng được quan tâm nghiên cứu, thì sự tiến triển và mở mang của chúng cũng không kém phần quan trọng. Vô số nguyên nhân tác động nhằm hợp lực hỗ trợ cho việc truyền bá Phật giáo, nếu nghiên cứu cẩn thận, sẽ là một sự cống hiến có giá trị đối với lịch sử con người.”⁶¹

Tư tưởng Phật học đã được tăng trưởng và nở hoa theo chiều dài lịch sử hơn 2500 năm của nó. Trên bình diện thiên cận chúng ta có thể nói rằng sự mâu thuẫn trong triết học Phật giáo đã xảy ra suốt thời kỳ lịch sử và các vùng địa lý khác nhau nào đó. Nhưng ở cốt lõi, giáo lý Phật giáo chỉ là một sợi chỉ hồng xuyên suốt, và lý tưởng Bồ-tát cũng là một khái niệm như thế. Cho dù giới học giả đã đưa ra nhiều lý thuyết trái ngược và nhiều lúc xung đột lẫn nhau trong phạm trù bản chất và phạm vi của giáo lý Bồ-tát, nhưng chúng tôi vẫn cảm thấy rằng thật ra khái niệm này xác định được những căn cứ thống nhất đầy đủ thẩm quyền đối với toàn bộ tư tưởng và triết học Phật giáo. Chính lý do này tạo ra cơ hội

hợp lý để chúng tiếp tục tìm hiểu xem bằng cách nào lý tưởng Bồ-tát đã phát triển theo dòng thời gian. Chúng ta sẽ xúc tiến việc này bằng việc nghiên cứu một cách chi tiết quá trình phát triển của nó trong chương ba.

---o0o---

Chương Ba - Sự Phát Triển Của Giáo Lý Bồ Tát⁶²

Nhận Định Tóm Tắt Về Một Số Quan Điểm Liên Hệ Đến Lý Tưởng Bồ-tát

Trước khi đi vào tìm hiểu từng bước phát triển của giáo lý Bồ-tát, vấn đề đầu tiên chúng ta cần phải làm là xem xét lại một vài ý kiến có liên quan đến giáo lý này. Trong tác phẩm nổi tiếng “Nghiên cứu Kinh Lăng Già”, tiến sĩ D.T. Suzuki viết rằng “... Vì Phật giáo là một tôn giáo, và vì mọi tôn giáo đều phải có khía cạnh thực tiễn và xã hội mà nếu không có nó, tôn giáo sẽ mất đi lý do tồn tại của mình; kinh Lăng Già cũng chuẩn bị cho các vị Bồ-tát sứ mệnh đặc thù đó như là một trong những thành viên của cuộc sống cùng tương tác. Quả thật, đây là điều để phân biệt Đại thừa (Mahàyàna) với Tiểu thừa (Hinayàna)⁶³, vì mục tiêu giải thoát của Tiểu thừa không vượt qua được lợi ích riêng tư của họ, tức chứng ngộ quả A La Hán, đời sống thánh thiện đơn độc...”⁶⁴

Giống như ý kiến của D.T. Suzuki, lời phát biểu của S. Radhakrishnan⁶⁵ cũng được xem là cực đoan và thành kiến. Thật vô cùng khó hiểu vì làm thế nào mà các ý kiến như thế lại có thể tồn tại trong một thời gian khá dài! Thật ra, chỉ ngang qua sự hiện hữu của Phật giáo Thượng Tọa Bộ (mà phần lớn giới học giả nhầm lẫn gọi là Tiểu thừa) tại các nước như Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Cam-pu-chia, rồi đến nay lại thịnh hành tại các nước Âu Mỹ, những ý kiến trên đã bày rõ tính yếu kém, thiếu khả năng thuyết phục và cần phải được gạn lọc trong ánh sáng của khoa học, luận lý và lịch sử.

Liên hệ đến lý tưởng A-la-hán mà các nhà học giả như Har Dayal⁶⁶, v.v.... tuyên bố như là ích kỷ, lòng vị tha, lý tưởng Bồ-tát của Phật giáo Bắc Truyền mà chúng ta thường gọi là Đại thừa (Mahàyàna) được xem như là đối lập với lý tưởng A-la-hán của Thượng Tọa Bộ (Theravàda). Tuy nhiên, theo tác giả, dường như sự lên án về tính ích kỷ, thiếu lòng vị tha v.v... đó không phải ở cấp độ chống đối các bậc A-la-hán, mà là sự chống đối giới Tỳ-kheo của Thượng Tọa Bộ, vì ngang qua lối sống và những biên soạn,

trước tác của họ, các vị Tỳ-kheo ấy đã làm cho hình ảnh A-la-hán trở thành lý tưởng ích kỷ, và từ đó đã khiến cho cuộc sống tâm linh thánh thiện của hàng Thánh giả này có vẻ phi thực tế. Do vậy, việc quan trọng trước tiên chúng ta cần phải xác minh ở đây là: A-la-hán là một nhân cách toàn thiện trong cả lãnh vực từ bi (karunà) và trí tuệ (panna). Lời tuyên bố sau đây của Đức Phật sẽ soi sáng quan điểm vừa nêu:

“Này các Tỳ-kheo, cho đến hữu tình cư (Sattavasa), cho đến tội danh của hữu (bhavaggam), những bậc ấy là tối thượng, những bậc ấy là tối thắng ở trong đời, tức là các bậc A-la-hán...”

... Họ biến tri năm uẩn,
Do hành bảy Chánh Pháp...⁶⁷
... Đầy đủ bảy món báu,⁶⁸
Ba học đều thành tựu,⁶⁹
Bậc đại hùng du hành,
Đoạn tận mọi sợ hãi,
Đầy đủ mười uy lực,⁷⁰
Bậc long trọng thiên định,
Họ tối thắng ở đời,
Khát ái được đoạn tận.”⁷¹

Sự kiện quan trọng sau đây cũng được ghi lại trong kinh tạng Nikàya. Đức Thế Tôn rất nhiều lần công nhận rằng hàng trăm đệ tử thuộc hàng Thánh giả của Ngài cũng chứng đắc các cấp độ tâm linh ngang bằng Đức Phật. Ví dụ, trong kinh Bộ Tương Ứng Đức Phật tuyên bố Tôn giả Sariputta (Xá Lợi Phất) đã chứng ngộ và thâm hiểu giáo lý Duyên Khởi (Pratīyasamutpada) một cách sâu thẳm như chính Thế Tôn. Lại nữa, trong các kinh khác của Nikàya, nhiều vị Thượng Toạ và Tôn ni như Mahkassapa (Đại Ca Diếp), Magallana (Mục Kiền Liên), Dhammadina, sở đắc một số khả năng ngang bằng Đức Phật trong những lãnh vực như giảng giải chánh pháp, xuất nhập các cấp độ Thiền, hoặc thi triển thần thông. Trong năm bộ Nikàya, Đức Phật không hề nêu lên lời tuyên bố nào để phân biệt sự khác nhau giữa Ngài và một vị A La Hán, ngoại trừ lời nói sau đây trong kinh Tương Ứng: “Nhu Lai, này các Tỳ kheo, là vị A La Hán, bậc chứng ngộ hoàn toàn; Nhu Lai là người đã khiến cho con đường trước kia chưa sinh khởi nay sinh khởi, đưa ra con đường trước kia chưa được đưa ra, làm hiển lộ con đường trước kia chưa từng hiển lộ, là vị nhận biết con đường; hiểu rõ con đường, và là vị thiện xảo trong con đường. Và giờ đây, này các Tỳ kheo, hàng đệ tử là những người đi theo con đường của Nhu Lai. Này các Tỳ

kheo, đó là nét đặc biệt, sự đặc thù để phân biệt Như Lai, bậc A La Hán, vị chứng ngộ hoàn toàn, với các Tỷ kheo đã giải thoát.”⁷²

Bình luận của Ngài Asanga (Vô Trước) cũng nên nêu lên ý tưởng tương tự đối với Phật Giáo Thượng Tọa Bộ. Theo ngài Asanga, sau khi đạt đến sự chứng ngộ (Bodhi), Bồ tát trở thành A La Hán, Như Lai (tức thành Phật)⁷³. Nói khác đi, không có ai vượt quá địa vị A La Hán và lý tưởng A La Hán phải là lý tưởng sống của Phật giáo. Có lẽ một thắc mắc lập tức hẳn sẽ sinh khởi ở đây: “Vậy lý tưởng Bồ tát có nghĩa như thế nào?” Chúng ta sẽ nỗ lực giải thích câu hỏi này trong những trang sắp tới.

Liên hệ đến cách dùng thông thường về thuật ngữ ‘Tiểu Thừa’ (Hinayàna) để chỉ cho lý tưởng A La Hán, và ‘Đại Thừa (Mahàyàna) nhằm trở lý tưởng Bồ Tát, có lẽ ngày nay người ta không còn nghi ngờ và do dự khi nói rằng dù thế gì đi nữa việc áp dụng có tính cách phân biệt như thế rõ ràng đã trở nên cực đoan, đặc biệt là trong ánh sáng của nghị quyết được nhất trí thông qua tại đại hội Phật giáo Liên Hữu tại Tích Lan năm 1950⁷⁴. Đã đến lúc người cần phải xem xét ở đây là có hợp lý để phủ nhận, hay bác bỏ khái niệm trên hay không, vì lý tưởng A La Hán, mà một số người nhận định là thấp kém nhỏ bé hơn lý tưởng Bồ Tát, lại thật sự bắt nguồn từ sự chứng ngộ của Đức Phật và được Ngài thừa nhận là cấp độ tâm linh cao nhất trong giáo lý của Phật đà. Vì như chúng ta đã đề cập trước đây, không chỉ giáo lý Bồ Tát là một bộ phận của toàn tạng kinh Nikàya, mà, trên bình diện triết học, lý tưởng Bồ Tát cũng có ba giai đoạn phát triển trong lịch sử Phật giáo Thượng Tọa Bộ. Tuy nhiên, các bước phát triển của tư tưởng Bồ Tát trong kinh tạng Nikàya chỉ xoay quanh nhân cách của Đức Phật Gotama (Cù Đàm), và dường như khuynh hướng đó xem ra không mấy thành công trong việc đáp ứng lại nhu cầu tín ngưỡng của giới Phật tử bị ảnh hưởng triết thuyết đa thần của một số tôn giáo ở một giai đoạn thời gian và không gian cụ thể nào đó. Có lẽ đây là lý do chính khiến các nhà Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna) mở rộng lý tưởng Bồ Tát.

Nguyên nhân đưa đến sự chuyển biến trong giáo lý Phật giáo

Theo học theo học giả Har Dayal, lý do chính dẫn đến sự chuyển biến và phát triển giáo lý Bồ Tát bao gồm: (a) phát triển tự nhiên về giáo lý trong Tăng đoàn Phật giáo; (b) ảnh hưởng văn hóa và tôn giáo của nước Ba Tư (Persia); (c) ảnh hưởng nghệ thuật Hy Lạp (Greek); (d) nhu cầu để truyền bá

Phật pháp giữa các bộ tộc bán khai; (e) ảnh hưởng của Thiên chúa giáo⁷⁵. So sánh với một số nguyên nhân vừa nêu, N. Dutt có ý kiến rằng bối cảnh văn hóa và chính trị làm nền tảng cho việc nghiên cứu sự sinh khởi Phật giáo Bắc truyền là: (a) sự phục hưng của đạo Hindu (hậu thân của Bà La Môn) và tín ngưỡng Bhagavata; (b) sự bảo trợ của các vua Hy Lạp đối với Phật giáo; (c) nhu cầu đưa Phật giáo vào vùng Kashmir; (d) sự phục hưng của tín ngưỡng thờ rồng (Naga); hoạt động của đạo Saivism⁷⁶, v.v... Ở đây, chúng ta sẽ nỗ lực để xem xét một số yếu tố vừa nêu trên cũng như vài nguyên nhân khác đưa đến động lực phát triển khái niệm Bồ Tát.

---o0o---

Sự Khủng Bố Của Triều Đại Sunga Và Cuộc Phục Hưng Của Đạo Hindu

Sau sự suy thoái và sụp đổ của triều đại Mauryan cho đến cuối thế kỷ thứ hai trước công nguyên, triều đại Sunga⁷⁷ thuộc họ Hindu bắt đầu trị vì Ấn Độ. Nói chung, người ta thường đồng ý rằng trong thời kỳ của vị vua sáng lập ra triều đại Sunga, tức vua Pusyamitra. (C. 187-151 BC), Phật giáo đã phải trải qua nhiều cuộc khủng bố vô cùng dã man. Vua Pusyamitra là kẻ thù dữ tợn nhất của Phật giáo. Ông ta tàn phá tháp miếu, hỏa thiêu nhiều tu viện từ Madhyadesa cho đến Jalandhar ở vùng Punjab, và đã giết nhiều Tỳ kheo trí thức⁷⁸. Với nguồn trợ của các vị vua thuộc triều đại Sunga, nhằm củng cố và phát huy sức mạnh và quyền lực của mình, đạo Hindu (hậu thân của Bà La Môn) đã khởi xướng một chiến dịch phục hưng rầm rộ. Theo các học giả Nalinaksha Dutt⁷⁹, Har Dayal⁸⁰, và Sir Charles Eliot, giờ đây đạo Hindu như là một tôn giáo toàn cầu, thay vì chỉ là tôn giáo đặc quyền dành cho tầng lớp quý tộc, trí thức ở một vùng đặc biệt nào đó, hoặc tôn giáo chỉ dành riêng cho Ấn Độ mà thôi. Bằng việc làm như thế, đạo Hindu dành được thế thượng phong ở mọi lãnh vực xã hội trong cuộc đua tranh với các tôn giáo đương thời, đặc biệt là với Phật giáo. Quả thật, ngang qua chính khuynh hướng đến Phật giáo mà đạo Hindu chắc chắn đã làm cho Phật giáo từ từ biến mất khỏi Ấn Độ.

---o0o---

Ảnh Hưởng Từ Nhiều Truyền Thống Khác Nhau

Giới học giả và nghiên cứu không hề tranh cãi nhiều về sự kiện rằng truyền thống tu tập thuộc tín ngưỡng đa thần là nét tu tập chính yếu của tất cả tôn giáo, không chỉ trong phạm trù đất nước Ấn Độ mà khắp tất cả quốc

gia trên thế giới. Nhưng với việc xuất hiện của Đức Phật và sau đó vào thế kỷ, do vì ảnh hưởng giáo lý vô ngã độc giáo của Phật giáo, hay nếu chúng ta có thể nói, giáo lý phiếm thần của Phật giáo, quả thật khuynh hướng tín ngưỡng đa thần không có nhiều tác dụng. Tuy vậy, vào khoảng thế kỷ thứ hai trước công nguyên, tín ngưỡng Bhagavata của đạo Hindu (hậu thân của Bà La Môn) được triều đình Sunga hỗ trợ⁸¹<http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam3.html> - ftn20, tín ngưỡng thờ mặt trời⁸², tín ngưỡng Bhakti (devotion exercise)⁸³, v.v..., có cơ hội phục hưng lại trong xã hội Ấn Độ. Các loại tín ngưỡng đó đã thực sự thu hút quần chúng vào trong tầm kiểm soát của chúng. Ở đây, có lẽ rất quan trọng để chúng ta lưu ý đến quan điểm của nhà học giả lỗi lạc Ấn Độ, Nalinksha Dutt, khi ông gợi ý rằng tín ngưỡng thờ rồng (Nagar), một hình thái tâm linh của xã hội cổ Ấn Độ thời tiền Phật giáo, cũng là một lực lượng đối lập mạnh mẽ đối với Phật giáo ở vào thời điểm đó. Những khuynh hướng như thế hẳn phải là yếu tố chủ đạo đưa đến việc bùng vỡ sự thờ cúng các vị Bồ Tát ở cõi trời trong cộng đồng Phật giáo. Tuy vậy, điều quan trọng cần phải nêu rõ ở đây là, không thể có bất cứ ảnh hưởng nào của Thiên Chúa giáo hay Hồi giáo trong giai đoạn phát triển ban đầu của lý tưởng Bồ Tát như một số nhà học giả chủ trương. Lý do cho luận điểm này thật sự đơn giản, vì sự ra đời của Thiên chúa giáo và sự xuất hiện của Hồi giáo ở Ấn Độ xảy ra ở một thời điểm rất trễ so với tiến trình này. Theo học giả Har Dayal, giáo lý Bồ Tát có thể bị ảnh hưởng chút ít văn hóa ngoại quốc, bởi vì một số đặc điểm văn hóa Ba Tư (Persian culture) đã hiện trong nghệ thuật điêu khắc ưu việt ở một số tượng sư tử bằng đá thời Aska (A Dục Vương) tại Sarnath (Lộc Uyển), và trong kiến trúc cung điện tại Pataliputra của nước Magadha (Ma Kiệt Đà). Dĩ nhiên, sự ảnh hưởng như thế có thể xảy ra; nhưng nếu có, chúng chỉ có thể tác động đến ngành nghệ thuật mà không thể ảnh hưởng đến hệ tư tưởng của Phật giáo như chúng ta sẽ nhận thức trong các trang sắp đến.

---o0o---

Phát Triển Trong Nội Bộ Phật Giáo

Một số nguyên nhân vừa được chúng ta bàn thảo ở trên thật sự chỉ có thể được xem là yếu tố ngoại tại, những động lực phụ hướng đến việc phát triển của Phật giáo. Trong thực tế, động lực thúc đẩy quan trọng nhất đưa đến tiến trình phát triển này, không chỉ đối với Phật giáo mà với tất cả tôn giáo chân chính vì sự tồn tại lâu dài của chúng, phải là tiềm lực thích nghi với tầm hiểu biết của thời đại và với nhu cầu của con người ở các thời kỳ khác nhau. Có

lẽ mọi người sẽ đồng ý rằng hiểu biết và nhu cầu của nhân loại thì biến chuyển không ngừng, vì đức Phật đã nói “Tất cả các pháp là vô thường, và biến dịch” (Sarvam ksanikam). Hơn thế nữa, như đã nói trước đây, chúng ta không nên xem giáo lý của Đức Phật như là những tín điều, giáo điều, hay lời vàng ngọc cần phải tôn sùng và tuân thủ tuyệt đối. Ngược lại, các lời dạy ấy cần phải được sử dụng như là phương tiện để vượt qua đại dương sanh tử. Do đó, một số cải thiện tất yếu và không thể tránh được trong quá trình biến chuyển của Phật giáo vì lợi ích của chúng sanh và vì nhu cầu tồn tại của chính nó ở từng thời điểm lịch sử nào đó, dẫn đến thực tại hiện nay của cái gọi là “Thượng Tọa Bộ” (Nam Truyền) và Phật giáo Phát Triển (Bắc Truyền) chỉ là bức tranh sống động và tích cực của một Phật giáo xuyên suốt mọi thời đại. Vì vậy, đối với yếu tố có ý nghĩa này tiến sĩ Edward Conze, học giả lỗi lạc người Anh, đã phát biểu rằng hai công hiến vĩ đại nhất mà Phật giáo Phát Triển (Bắc Truyền) đóng góp cho nhân loại là sự sáng tạo về lý tưởng Bồ tát và công trình phân tích tỉ mỉ giáo lý vô ngã.⁸⁴ Trong hai điều vừa nêu, trước hết chúng ta hãy phân tích giáo lý Bồ Tát tại đây, còn giáo lý vô ngã sẽ được thảo luận trong các chương thích hợp sắp đến.

---o0o---

Bốn Giai Đoạn Phát Triển Của Giáo Lý Bồ Tát

Như người ta đã biết, hiện nay quả thật chưa có một sự thống nhất ý kiến nào giữa giới học giả về các bước ngoặt mang tính chính xác liên quan đến niên đại đối với giáo lý Bồ Tát. Theo ý kiến của Har Dayal⁸⁵, giáo lý Bồ Tát có lẽ sinh khởi từ thế kỷ thứ hai trước công nguyên, nhưng N. Dutt cho rằng giáo lý này có thể phát sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ hai hoặc vào đầu thế kỷ thứ nhất trước công nguyên. Trong khi ấy, học giả Nakamura⁸⁶ và A.K. Warder⁸⁷ lại chủ trương khởi nguyên của Bồ Tát thừa có lẽ vào đầu kỷ nguyên của Thiên chúa giáo. Bộ Bách Khoa Tôn Giáo⁸⁸ lại đề cập rằng khái niệm Bồ Tát rõ ràng đã nảy sinh vào giai đoạn đầu của thế kỷ thứ nhất trước công nguyên và phân giữa của thế kỷ thứ nhất sau công nguyên. Trên đây là một vài ý kiến tiêu biểu về niên đại liên đến giáo lý Bồ Tát được một số học giả chấp nhận. Tuy nhiên, chúng ta có thể giả định rằng những quan điểm đó thực sự chỉ nhằm chỉ đến thời điểm bùng nổ của việc thờ phụng lý tưởng Bồ Tát, và bước ngoặt đó chỉ có thể được xem như là bước ngoặt sau cùng trong bốn bước phát triển triết lý Bồ Tát khi mà tín ngưỡng Bhakti và tín ngưỡng thờ mặt trời đang thịnh hành ở Ấn Độ; nhưng giai đoạn ấy không phản ảnh toàn bộ bức tranh về giáo lý Bồ Tát ngay từ khởi nguyên của nó.

Bây giờ chúng ta hãy phân tích khái niệm Bồ Tát như được miêu tả trong kinh Trung Bộ (Majhima Nikàya) để minh họa cho giả thuyết vừa nêu trên. Tuy nhiên, điều quan trọng cần lưu ý đầu tiên ở đây là kinh này được biên tập vào khoảng thế kỷ thứ tư và thứ ba trước công nguyên.⁸⁹ Qua bản so sánh mà chúng ta đã nghiên cứu trong Chương Hai, rõ ràng kinh Trung Bộ được cho là bản kinh xưa cổ nhất của toàn tạng Nikàya, trong đó đã đề cập đến giáo lý Bồ Tát và lý tưởng này đặt trọng tâm xoay quanh cuộc đời và hạnh nguyện của hoàng tử Siddattha (Tất Đạt Đa) trước ngày chứng ngộ Phật quả của Ngài. Người ta có thể thấy rõ không có vai trò của bất cứ truyền thuyết hay thần thoại nào tô điểm lên nhân cách của Bồ Tát Sakyamuni (Thích Ca Mâu Ni) ở giai đoạn được xem là bước ngoặt vô cùng quan trọng ấy trong lịch sử tư tưởng Phật giáo; bởi vì tại đây chúng ta thấy được rằng đã có những dấu hiệu đầu tiên của bước chuyển dịch tư tưởng từ lý tưởng A La Hán sang lý tưởng Bồ Tát. Đây cũng là dấu ấn khởi đầu của một số chuyển biến mang tính nội tại trong giới triết gia Phật giáo trên bình diện triết học.

Tất nhiên, theo dòng biến dịch của thời gian tất cả khái niệm đều phải tiến triển và thay đổi. Qui luật này cũng không ngoại lệ đối với giáo lý Phật giáo; vì thật ra, giáo lý Bồ Tát cũng đã có đôi chút đổi thay ở lãnh vực ý nghĩa. Trong kinh Trường Bộ tập II và III, được cho là kiết tập sau kinh Trung Bộ (xem chương II), thuật ngữ ‘Bồ Tát’ đã mang khoác một ý niệm mới. Giờ đây, từ ngữ này được dùng để thánh hóa hình tượng của bảy Đức Phật qua việc minh họa hạnh nguyện và cuộc sống cuối cùng của vị Bồ Tát ở cõi trời Tusita (Đâu Suất) trước khi sinh vào trong thế giới Ta Bà để thành Phật. Nó cũng được dùng để thánh hóa một số điềm lành, các tướng hảo phi thường của đấng giáo chủ Phật giáo trước khi Ngài thị hiện tái sinh trong chính thế giới Ta Bà của chúng ta. Sự thay đổi đó được thấy là do sức ép của các bộ phái mới nảy sinh trong Phật giáo, cụ thể là Mahasanghika (Đại Chúng Bộ), do vì sự bất đồng quan điểm với Thượng Tọa Bộ về Luật Tạng cũng như giáo lý. Bên cạnh ấy, Đại Chúng Bộ đã có rất nhiều bước phát triển về triết học, đặc biệt trong lãnh vực luận thuyết về Đức Phật⁹⁰. Động thái này hẳn phải xem như là bước chuyển tiếp thứ hai trong hướng phát triển giáo lý của Phật giáo; vì bước phát triển ấy đã chuyển tải vào trong hệ thống giáo lý Phật giáo khuynh hướng tư biện và hàm chứa trong đó một số màu sắc huyền thoại tôn giáo.

Hình ảnh nhiều màu sắc về Bồ Tát Gotama (Cù Đà) như được miêu tả sinh động trong Jataka (kinh Bôn Sanh) có thể được xem là giai đoạn thứ ba của quá trình phát triển mang tính triết học trong giáo lý Phật giáo. Hầu hết

giới học giả, đặc biệt là các học giả trong lãnh vực Pàli, đều nhất trí rằng tuyển tập kinh Bốn Sanh được biên soạn muộn nhất so với bốn bộ Nikàya khác. Những Nikàya đó, gồm Trung Bộ, Trường Bộ, Tương Ứng và Tăng Chi, được cho là biên tập trước thời đại của vua Asoka (A Dục Vương). Xuất phát từ nhận định trên, giả thiết sâu đây có vẻ trở nên hợp lý. Đó là, các tập Jataka có thể đã được biên soạn vào khoảng niên đại của vua Asoka, hoặc vào cuối thế kỷ thứ ba trước công nguyên, vì đây là giai đoạn lịch sử đầy hỗn loạn và suy yếu của Tăng đoàn Phật giáo, dẫn đến vô số hệ quả không thể tránh được.

Với sự hiện diện không được mong đợi, hàng ngàn tu sĩ ngoại đạo chỉ vì đời sống thoải mái tiện lợi đã gia nhập vào Tăng đoàn Phật giáo nhưng vẫn trung thành tuân thủ tín ngưỡng và giáo điều của họ trong thời kỳ của hoàng đế Asoka, Phật giáo hẳn đã phải chấp nhận nhiều hậu quả vô cùng tổn hại. Thực tế, không những tổ chức Tăng đoàn không thể giữ vững được sự thanh tịnh cho Tăng già, mà giáo lý Phật giáo cũng phải chịu tổn hại bởi việc trộn lẫn giáo điều của ngoại đạo vào trong hệ thống của nó; và do hậu quả đó mà kỳ kiết tập kinh điển lần thứ ba lập tức được triệu tập vào gian đoạn cuối thế kỷ thứ ba trước công nguyên⁹¹. Hội nghị kiết tập này được đặt dưới sự chủ trì của Tôn giả Maggaliputta Tissa với mục đích thanh tịnh hóa những lời dạy của Đức Phật và nhằm bảo trì tính nguyên thủy, của nó trong chừng mực tốt nhất. Tuy vậy, trong thật tế không ai thể tuyên bố được trong chừng mực nào sự thanh tịnh về giáo lý Phật giáo đạt được thông qua đại hội kiết tập! Nhưng người ta không hề do dự khi nói rằng tác động của giáo điều, học thuyết ngoại đạo ắt hẳn đã vận hành trong hệ thống giáo điển của Phật giáo, vì vấn đề đó có thể được thấy rõ qua việc xem xét lại hình thái của kinh Bốn Sanh, và một số tuyển tập khác thuộc Khuddaka Nikàya (kinh Tiểu Bộ).

Dấu hiệu tác động đầu tiên của giáo lý ngoại đạo hiện rõ trong kinh Bốn Sanh ngang qua việc minh họa vô số cuộc đời và hạnh nguyện của Bồ Tát Gotama (Cù Đàm) trong quá khứ mà trước đây không bao giờ được bàn đến trong một số Nikàya như Trung Bộ, Trường Bộ, v.v... Có lẽ đây là dấu hiệu ảnh hưởng truyền thuyết tôn giáo hữu thần rõ nét nhất trong giai đoạn phát triển thứ ba của giáo lý Bồ Tát. Nguyên nhân chính của sự kiện này đã phản ánh được chính sự thất bại của giới Tăng già Phật giáo ở thời điểm lịch sử đó trong việc thực hành nghiêm túc những điều Đức Phật đã dạy, và trong việc giảng diễn giáo lý Phật giáo một cách đúng đắn cho cộng đồng Phật tử tại gia. Hiên nhiên rằng giới Phật tử tại gia chắc hẳn không dễ dàng gì để giữ vững niềm tin chân chính của họ đối với Phật pháp trong môi trường tôn giáo phức tạp như thế. Nhằm mục đích níu kéo và duy trì số lượng tín đồ của

mình, các triết gia, học giả Phật giáo, dưới sức ép của chính tín đồ họ, hẳn đã phải miễn cưỡng cộng thêm nhiều yếu tố huyền thoại của những tôn giáo đương thời vào trong công trình biên soạn và trước tác kinh Bốn Sanh. Đây có lẽ là lý do chính khiến tiến sĩ Edward Conze phát biểu: “Chúng ta biết rất ít về những nguyên nhân thật sự đưa đến cuộc cách mạng trong tư tưởng Phật giáo. Nhưng hai lý do dường như chắc chắn là sự suy yếu của lý tưởng A La Hán và sức ép của hàng Phật tử tại gia.”⁹²

Tuy nhiên, sự ảnh hưởng triết học ngoại đạo có ý nghĩa trong bước chuyển tiếp thứ ba là yếu tố quan trọng sau đây. Theo giáo sư Rhys Davids⁹³, trong một số kinh Bốn Sanh xưa cũ hiện còn, hình ảnh của Phật Gotama (Cù Đà) không bao giờ được đồng hóa với thú vật, hay ngay cả người bình thường mà Ngài chỉ thường được đồng hóa với các vị thánh danh tiếng của thời đại quá khứ. Nhưng ở những kinh Bốn Sanh được biên soạn về sau, chuyện về Bồ Tát được diễn tả trong vô số hình thái chúng sinh. Điều đó hàm nghĩa rằng giáo lý của Đức Thế Tôn lại một lần nữa bị pha trộn với chuyện dân gian bản địa của Ấn Độ trong chính bước chuyển động này nhằm để thỏa mãn nhu cầu của giới Phật tử tại gia và nhằm để thu hút quần chúng đến với Phật giáo. Không có gì nghi ngờ để nói rằng ngang qua việc trước tác, biên soạn văn học Bốn Sanh (Jataka) như là một cách truyền bá giáo lý của mình, không những Phật giáo đã có thể dành được sự ủng hộ của quần chúng từ mọi ngõ ngách của cuộc sống, mà theo dòng thời gian Phật giáo còn đạt được ảnh hưởng và tác động to lớn trong nhiều lãnh vực hoạt động liên quan đến nghệ thuật, văn hóa, xã hội của nhân dân, không chỉ ở Ấn Độ, mà trong mọi quốc gia Phật giáo du nhập vào từ quá khứ cho đến tận ngày nay. Vô số tuyệt tác nghệ thuật điêu khắc về chuyện Bốn Sanh hiện còn tồn tại ở các hang động ở Ấn Độ như Amarvati, Sanchi, Bharhut, hay tại động Đôn Hoàng và Long Môn, v.v... ở Trung Quốc hẳn đã không để lại thắc mắc gì đối với luận thuyết vừa mới nêu trên. Tuy nhiên, khi làm như thế, nhiều yếu tố thần thoại và mê tín chắc chắn cùng lúc đã thâm nhập vào trong hệ thống giáo lý Phật giáo, như chúng ta đã thấy.

Sau khi phân tích ba giai đoạn phát triển về lý tưởng Bồ Tát mà hầu hết các học giả không đặt nhiều lưu tâm, một giả thuyết quan trọng có thể đặt ra tại đây; đó là, mặc dù Phật giáo đã có thể đối mặt với hàng loạt thách thức trong vô số tình huống tại nhiều mốc điểm thời gian khác nhau, giáo lý Bồ Tát vẫn xoay quanh hình ảnh của Đức Phật Gotama (Cù Đàm), và nhân cách của Ngài vẫn là chủ đề chính được giới triết gia Phật giáo phân tích và chú giải trong suốt ba thời kỳ đó. Nói khác đi, trải qua quãng thời gian khoảng 400 năm từ thế kỷ thứ sáu đến thế kỷ thứ ba trước công nguyên, Phật đà luận

của kinh tạng Nikàya với khái niệm thực tiễn về Đức Phật của nó, và khái niệm Đức Phật có hai thân (Buddhakàya) của Sarvāstivāda (Nhất Thiết Hữu Bộ), tức Pháp thân (Dharmakàya) và Sắc thân (Rupakàya), là trung tâm điểm cho mọi bình luận. Phật đà luận ấy vẫn được tôn kính là lý tưởng giác ngộ của Phật giáo, và triết lý này đã vận hành thông suốt trong quỹ đạo Phật giáo mà không có biến đổi. Tuy nhiên, khuynh hướng đó đã có một bước chuyển hướng vô cùng ý nghĩa trong sự phát triển ở giai đoạn thứ tư của giáo lý Bồ Tát, và bước chuyển biến ấy thật sự mở ra một kỷ nguyên quan trọng đối với Phật giáo trên lãnh vực triết lý. Như thế, người ta có thể nhận ra rằng hầu hết các học giả có vẻ đã nhận định sai lầm về giáo lý Bồ Tát vì họ chủ trương một cách không chính xác rằng động thái tư tưởng này chính là khởi nguyên của lý tưởng Bồ Tát.

Giờ đây chúng ta hãy xem xét bối cảnh lịch sử mà qua đó giáo lý Bồ Tát ở giai đoạn thứ tư trở nên phổ biến giữa tín đồ Phật giáo. Như đã được đề cập trước đây, dưới sự bảo trợ của nhiều vị vua thuộc đạo Hindu, Bà La Môn giáo (tiên thân của đạo Hindu) đã thực sự trở lại chiếm lĩnh thế thượng phong và nắm quyền trên diễn đàn tôn giáo vào đầu thế kỷ thứ hai trước Công nguyên. Song hành với cuộc phục hưng lịch sử đó là tập quán thờ cúng đa thần. Trong thực tế, khuynh hướng ấy đã hấp dẫn và lôi cuốn một số lượng quần chúng khổng lồ, bao gồm cả tín đồ Phật giáo. Bởi vậy, giới Phật giáo đồ buộc lòng phải tự xoay sở để lập tức vượt qua sự rắc rối thật sự này, vì nó đe dọa đến sự tồn vong của Phật giáo; trước hết là do triều đại Sunga tạo ra, thứ đến là đạo Hindu⁹⁴. Có lẽ dưới tình huống khẩn thiết như thế mà việc phụng thờ vô số hình tượng Bồ Tát khác nhau, vốn được xem như là thần thánh, đã khởi sinh. Một vài học giả tin tưởng rằng tín ngưỡng thờ cúng thần Vishnu (hiện thân của thần sáng thế), Siva (hiện thân của thần hộ trì), Krisna (hiện thân của thần hoại diệt) và giáo lý nghiệp báo là sự sáng tạo xa xưa của đạo Bà La Môn. Trong khi ấy học giả Har Dayal cho rằng giáo lý Bồ Tát có thể được xem như là hệ quả không thể tránh được của khuynh hướng Bhakti (tín ngưỡng thờ cúng) và là khái niệm mới về Phật đà luận. Theo ý kiến của Har Dayal, Bhakti là sự rèn luyện lòng tín thành đối với thần thánh, và tín ngưỡng này bắt nguồn từ tập Bhagavad-gita được biên soạn vào giai đoạn cuối của thế kỷ thứ hai trước công nguyên cho đến thế kỷ thứ hai sau Công nguyên. Ông cho rằng ý tưởng Bhakti trước tiên phải bắt nguồn từ Phật giáo, sau đó đạo Hindu, nghĩa là con cháu của đạo Bà La Môn, vay mượn nó. Theo nhận xét của Har Dayal, một số học giả như M. Winternitz, H. Kern, E. Senart, K.J. Saunders, v.v... đã sai lầm trong cách giải thích của họ khi nhận định rằng tín ngưỡng Bhakti khởi nguyên từ giáo phái Hindu, sau đó Phật giáo tiếp nhận. Sir Charles Eliot cũng cho rằng hai

đặc điểm nổi bật của Phật giáo Phát Triển (Bắc Truyền) là phụng thờ chư vị Bồ Tát và triết lý duy tâm. Rõ ràng chúng tương đương với việc thờ cúng thần Visnu, Siva và sự sinh khởi của Vedanta. Theo Sir C. Eliot, việc thờ cúng như thế không phổ biến trước năm 300 trước Công nguyên, mà chỉ phát triển cùng thời với tập Bhagavad-gita, được cho ra đời trước kỷ nguyên Thiên Chúa giáo không bao lâu. Rồi ông ta phát biểu thêm rằng việc hành trì ấy dường như đã chỉ rõ đạo Hindu bị ảnh hưởng giáo lý Phật giáo.⁹⁵ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam3.html> - _ftn34 Trong khi ấy, theo ý kiến của E.J. Thomas, không có bằng chứng nào để thiết lập mối liên hệ các tôn giáo như thế với Phật giáo trước thế kỷ thứ hai trước Công nguyên. Chính khoảng đầu thế kỷ thứ hai trước Công nguyên trở về sau mà chúng ta tìm thấy những cứ liệu khảo cổ học liên hệ đến sự hiện hữu của tín ngưỡng Bhakti, và cũng chính trong khoảng thời gian ấy khuynh hướng thờ cúng phụng Bồ Tát xuất hiện trong Phật giáo.⁹⁶

Tuy nhiên, trước khi đề cập đến một số lý do tiêu biểu dẫn đến sự chuyển biến của lý tưởng Bồ Tát, có lẽ cũng rất hợp lý và ý nghĩa để chúng ta đưa ra ở đây một vài bình luận về tín ngưỡng Bhakti. Trước hết, thật vô cùng khó khăn để xác định rằng tín ngưỡng Bhakti là sáng tạo của Phật giáo hay đạo Hindu, vì nếu giải thích của Har Dayal về thuật ngữ ‘Bhakti’ (lòng tín thành) như là tương đương với thuật ngữ ‘sadha’ (niềm tin, lòng tin) trong kinh tạng Nikàya cổ đại (giả định là được biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ năm trước Công nguyên) được chấp nhận⁹⁷, vậy thì không ai có thể có đủ cứ liệu để loại bỏ giả thuyết rằng thuật ngữ ‘sadha’ cũng có thể đã xuất hiện trong hình thái tiếng Prakrit, Sanskrit của Văn học Veda (Vệ-đà) cổ đại cũng như trong giáo điển của sáu vị đạo sư đương đại với Đức Phật Gotama ở thế kỷ thứ sáu và thứ năm trước Công nguyên. Hơn thế nữa, thật quan trọng để người ta lưu ý đến sự kiện rằng không hề có nhiều tranh cãi giữa giới học giả về thời gian của giai đoạn phát triển giáo lý Bồ Tát ở thời kỳ thứ tư (theo luận thuyết của tác phẩm này). Thời điểm đó được xác định là vào khoảng 25 năm đầu của thế kỷ này tín ngưỡng Bhakti trở nên thịnh hành giữa quần chúng nhân dân. Nói khác đi, chúng ta nhận thấy việc hành trì tín ngưỡng Bhakti có thể là nguồn cảm hứng chính cho hàng triết gia lỗi lạc của Phật giáo trong việc phát triển một cách thiện xảo giáo lý Bồ Tát nhằm để hóa Phật giáo với nhu cầu đòi hỏi của quần chúng ở một thời điểm cụ thể nào đó của lịch sử. Nói theo ngôn ngữ của E.J. Thomas, đây là động thái mang tính cạnh tranh của Phật giáo nhằm đối kháng lại cuộc bành trướng tín ngưỡng Bhakti về các thánh thần của đạo Hindu.⁹⁸ Hiển nhiên rằng một vài bất đồng liên quan đến việc Phật giáo bắt chước tín ngưỡng Bhakti của đạo Hindu cần phải được nêu ra ở đây, bởi vì như người ta thường nghĩ cái sinh

sau bao giờ cũng hàm chứa thành tố của những cái sinh trước nó. Đường như giới sử gia không dễ dàng gì từ chối sự thật về niên đại của tín ngưỡng Bhakti, được cho là khởi sinh trước sự nở rộ của việc thờ phụng Bồ Tát. Nhưng người ta cũng không nhất thiết phải đưa ra giả thuyết rằng các triết gia Phật giáo đã bắt chước cách hành đạo tín ngưỡng Bhakti của đạo Hindu. Ngược lại, chúng ta cũng có thể phát biểu như sau, chính ngang qua sự phát triển lý tưởng Bồ Tát ở giai đoạn thứ tư mà hàng triết gia Phật giáo đã làm nổi bật tiềm lực về tinh thần năng nổ, sinh động, sáng tạo và sự tự chỉnh lý của đạo Phật. Chúng ta sẽ phân tích để làm sáng tỏ vấn đề này nhiều hơn nữa khi xem xét lại giáo lý nghiệp báo. Một thực tế không hề gây tranh cãi là Đức Phật Gotama đã chỉnh lý và triển khai giáo lý nghiệp báo từ kinh điển của đạo Bà La Môn, mà theo Ngài giáo lý đó của đạo Bà La Môn đã không thể giúp cho giới tín đồ loại trừ các nghiệp xấu. Hệ quả của nó là khiến người ta không thể có một cuộc sống độc lập và tốt đẹp trong chính thế giới này; nhưng không ai có thể nói rằng lý thuyết nghiệp của Phật giáo là bản sao mô phỏng từ đạo Bà-la-môn. Tuy nhiên, ý nghĩa và thú vị hơn có lẽ là lời tuyên bố của chính Đức Phật liên hệ đến vấn đề đang bàn luận. Đó là, ngay cả giáo lý Duyên Khởi (Pratityasamutpada), mà với việc chứng ngộ nó đạo sĩ khổ hạnh Siddhattha (Tất Đạt Đa) được tôn xưng là Thế Tôn, Phật, Như Lai v.v..., và bằng việc sở hữu nó, Phật giáo chiếm một vị trí nổi bật giữa thế giới tôn giáo, cũng được Đức Phật tuyên bố rằng Ngài chỉ phát hiện nó. Như thế, không cần thiết để chủ trương một quan điểm cực đoan rằng tất cả giáo lý (dhamma) quan trọng trước hết được Phật giáo sáng tạo hay đề xuất, và sau đó các tôn giáo khác bắt chước như khuynh hướng suy nghĩ của học giả Har Dayal: “Đường như chắc chắn rằng giới Phật tử là các nhà khởi xướng, sáng tạo một vài phát triển mới, và tín đồ đạo Hindu chỉ đi liền theo sau”⁹⁹. Bên cạnh ấy có một vấn đề quan trọng cần phải lưu tâm hơn, đó là làm thế nào để các giáo lý đó được ứng dụng và có thể đem đến an lạc và hạnh phúc cho con người và thế giới đồng loại.

Giờ đây có lẽ đã hợp lý để chúng ta nghiên cứu những hình thái khác nhau về ý nghĩa trong giai đoạn phát triển lần thứ tư của giáo lý Bồ Tát. Trước hết, cần phải có một niềm tin kiên định rằng không thể có ý tưởng hay khái niệm về một thực thể thường hằng, ngay cả về Đức Phật hay các vị Bồ Tát, trong hệ thống giáo lý Phật giáo. Bởi vì nếu ý tưởng hay khái niệm ấy được chấp nhận, lập tức nó đối nghịch với giáo lý vô ngã (anatta) của Phật giáo. Giáo lý vô ngã là trí tuệ tối thượng do Đức Phật chứng ngộ và được giới Phật tử chân chính của mọi thời đại đồng loại cung kính và tán dương. Nói khác đi, không có giáo lý độc đáo này Phật giáo có thể không khác gì với đạo Bà La Môn như nó đã từng bị người ta ngộ nhận qua lời bình luận

sau đây của học giả lão thành Ấn Độ, tiến sĩ S. Radhakrishnan: “Trong chừng mực mà Phật giáo Phát Triển hay Đại thừa (Mahàyàna) có quan hệ, thực tế không có gì để phân biệt nó với đạo của Bhagavadgita... Vì Krisna tự gọi mình là đấng siêu thế; cũng vậy Đức Phật được biến thành vị Thần tối cao.”¹⁰⁰ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam3.html> - [ftn39](#) Từ nhận định trên, đòi hỏi chúng ta phải có một sự nhận thức thấu đáo về ý nghĩa của khái niệm Bồ Tát thuộc thiên giới.

Như người ta đã thấy, từ thế kỷ thứ ba đến đầu thế kỷ thứ hai trước Công nguyên Phật giáo đã trải qua một quá trình chuyển biến sâu sắc trên bình diện giáo lý ngay trong tự thân của nó. Kết quả của việc thay đổi ấy là một số lượng lớn tác phẩm thuộc Luận tạng bao gồm cả Pàli lẫn Sanskrit được biên soạn. Cũng từ đó, truyền thống luận chiến, tư biện của đạo Hindu tác động đến Phật giáo đã làm nảy sinh học thuyết “La Hán Ngũ Sự” (năm điều chương ngại của A La Hán) của Ngài Mahàdeva (Đại Thiên) và khái niệm Đức Phật có hai thân (Buddhaàya) của Sarvativàda (Nhứt thiết hữu bộ) v.v... Dĩ nhiên, loại sản phẩm mang tính triết lý cao cấp như thế chỉ có thể phù hợp với một số lượng nhỏ người có học thức; trong khi ấy, đại đa số quần chúng dường như chẳng quan tâm đến chúng. Cụ thể hơn và ý nghĩa hơn là khía cạnh tâm lý nối kết nhân cách của Đức Phật lịch sử với tín đồ của Ngài. Người ta tin tưởng rằng trải qua thời kỳ ấy hình ảnh Đức Phật bao phủ quá nhiều lý thuyết siêu hình đã từ từ vượt quá tầm nhìn và sự nhận thức của giới Phật giáo bình dân. Thêm vào đó, những lời dạy tha thiết của Đức Phật, ví dụ ‘ngươi không được làm việc này, ngươi phải làm các việc như thế kia, ngươi phải thực hành lời giáo lý của Ta, không được lười biếng, v.v...’ như là sự giáo huấn nghiêm túc của người cha vì mục tiêu hạnh phúc và an lạc đối với con cái, đã bị Phật giáo đồ thời ấy không lưu tâm đến. Điều đó cũng hàm nghĩa rằng ba giai đoạn phát triển đầu của lý tưởng Bồ Tát, vốn chỉ minh họa cuộc đời và hạnh nguyện của Đức Phật Thích Ca, không thể làm thỏa mãn nhu cầu bức xúc của con người ở thời điểm đó, có lẽ vì họ đã quá mệt mỏi với công việc ‘tự lực’ (tự độ) nên cầu mong ‘tha lực’ cứu độ. Sự sinh khởi của tiến trình tâm lý này rất tự nhiên. Nó giống như một đứa bé, sau một thời gian dài chịu sự giáo dục của người cha nghiêm nghị, rất mong muốn và tha thiết được sự giúp đỡ và che chở trong tình yêu thương của người mẹ. Thực tế là nhiều thánh thần của đạo Hindu đã từng bước từng bước thay thế hình ảnh của Đức Phật giữa xã hội Ấn Độ, thậm chí ngay cả trong sinh hoạt tâm linh của Phật tử tại gia. Quan trọng hơn nữa, khuynh hướng thực hành tín ngưỡng Bhakrit của đạo Hindu cũng xâm lấn và chiếm cứ vai trò thiết yếu của Phật giáo ngay tại thành trì của nó. Do vậy, ở đây người ta được chờ đợi để nhận ra rằng các triết gia Phật giáo đã gặp khó

khăn đường nào trong việc lãnh đạo Phật giáo vượt qua những tình huống đầy thách thức và mạo hiểm ở giai đoạn lịch sử ấy. Nghĩa là, nếu giới Phật tử mong muốn duy trì được thế đứng vững vàng của mình trong một bối cảnh phức tạp như thế, rõ ràng Phật giáo buộc phải cải tiến một số tư tưởng nào đó để phù hợp với nhu cầu đòi hỏi của hàng Phật tử bình dân ở thời điểm lịch sử ấy. Có thể dưới sức ép như thế và việc bùng nổ hàng loạt danh hiệu các vị Bồ Tát đã xảy ra, và bước chuyển biến này được xem là giai đoạn thứ tư của tiến trình phát triển triết lý, một bước ngoặt vô cùng quan trọng và ý nghĩa trong lịch sử tư tưởng Phật giáo.¹⁰¹ Tuy nhiên, người ta cần phải cẩn trọng lưu ý rằng trong Phật giáo, các Bồ Tát như thế chỉ là những danh xưng mang tính biểu tượng, mà không phải là những nhân cách có tính lịch sử, và cũng không phải là thần thánh ở cõi trời để phụng thờ lễ bái như người ta vẫn thường ngộ nhận cho đến tận ngày nay. Giải thích theo cách nói của học giả Har Dayal, đó là “Giới Phật giáo sáng tạo ra tầng lớp thánh thần (Bồ Tát) chủ yếu qua việc nhân cách hóa một số thuộc tính và đức hạnh khác nhau về nhân cách của Đức Phật Gotama (Cù Đà). Họ lấy một vài cái tên có ý nghĩa (hình dung từ) để áp dụng cho Đức Phật Sakyamuni, và biến chúng thành danh hiệu Bồ Tát. Như vậy, Bồ Tát vay mượn sự hiện hữu và thuộc tính của họ từ sự kiện lịch sử trung tâm về đời sống và hạnh nguyện của Đức Phật Gotama”.¹⁰²

Ngang qua nhận định vừa nêu liên hệ đến vấn đề thời gian và phương cách khiến giai đoạn thứ tư về lý tưởng Bồ Tát khởi sinh và phát triển, một giả thiết mạo hiểm mà giới học giả thường do dự bàn luận trong các nghiên cứu của họ có thể được gợi ý ở đây. Đó là, có thể danh hiệu của Bồ Tát Manjusri (Văn Thù), nhân cách hóa của trí tuệ (prajñā), và Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm), nhân cách hóa của từ bi (karuṇā), đã được sáng tạo trong khoảng thời gian này. Tác giả biết rằng giả thuyết trên có thể không làm thỏa mãn một số lượng học giả và đòi hỏi phải được minh chứng rõ ràng hơn; do vậy, một số giải thích và bình luận sau đây hy vọng là hợp lý và sẽ được tán đồng. Trước hết, nếu như người ta không có tranh cãi nhiều về thời gian của giai đoạn phát triển thứ tư về tiến trình Bồ Tát đạo, được cho là vào khoảng thế kỷ thứ hai trước Công nguyên, và chư vị Bồ Tát chỉ là biểu tượng hóa các đặc tính của Đức Phật như giới học giả thường bình luận, vậy thì những nhân tính tốt đẹp nhất của Đức Phật cần phải được nhân cách hóa trong hình thái danh hiệu Bồ Tát trước tiên phải là từ bi (karuṇā) và trí tuệ (prajñā). Nhận định này hẳn đã hỗ trợ cho tác giả thuyết vừa nêu của chúng ta. Tuy thế, một thắc mắc khác có thể lập tức sinh ra từ hệ luận nhận định trên: nếu hai danh hiệu Văn Thù và Quán Thế Âm đã được tạo ra trong khoảng thời gian như giả thiết vừa mới đặt ra, vậy tại sao danh hiệu của hai

Bồ Tát đó không được đề cập trong lịch sử văn chương Ấn Độ, đặc biệt là trong văn điển Phật giáo Bắc Truyền? Câu trả lời mong làm thỏa mãn vấn đề ấy không dễ dàng gì để mọi người chấp nhận; tuy thế, chúng ta hãy quan sát tình trạng của Phật giáo Ấn Độ ngày nay, và qua đó hy vọng một giả thuyết có tính thuyết phục có thể được xem xét. Nhiều nghiên cứu về các tư liệu mang tính khoa học nghiêm túc đã chứng minh rằng đại đa số nhân dân Ấn Độ ngày nay đều cho rằng Đức Phật Gotama (Cù Đàm) là hiện thân thứ chín của thần Visnu. Dường như rằng đối với hầu hết người dân Ấn Độ, Visnu và Đức Phật không có gì khác nhau, và chỉ là một, nhưng Visnu thì rất quan trọng để tưởng nhớ, trong khi ấy Đức Phật Gotama càng ngày càng mờ nhạt và biến mất khỏi con tim và khối óc của họ. Đức Phật sẽ là gì đối với những thế hệ tương lai người Ấn Độ nếu không có những các nỗ lực nghiêm túc nhằm trả lại vị trí chân thật mang tính lịch sử của Ngài, vốn đã bị bỏ quên qua nhiều thế kỷ? Câu trả lời sẽ không có gì khác hơn: Đức Phật sẽ được đặc vào vị trí của một trong số thần thánh không thuộc thế giới con người trong danh sách thần thánh của đạo Hindu, không có tiểu sử, và không có tính lịch sử. May mắn thay, hiện nay đang có ngành khoa học biên soạn lịch sử khách quan với mục đích phục hồi lại đặc tính chân thật của mọi sự vật vì lợi ích của nhân loại! Tuy nhiên, nếu chúng ta quay trở lại với bối cảnh lịch sử của thế kỷ thứ hai trước Công nguyên khi Phật giáo chịu khốn khổ dưới sự đàn áp và khủng bố dã man của triều đại Sanga, khi mà đạo Hindu kiểm soát toàn bộ quyền lực chính trị cũng như tôn giáo, và Phật giáo phải đối phó với hoàn cảnh ấy để tồn tại. Với phương sách uyển chuyển và linh động có thể ứng dụng được, giới triết gia Phật giáo đã sáng tạo một thế giới Bồ Tát ngang qua việc cải trang dưới dạng thần thánh của đạo Hindu, như Siva, Visnu v.v..., và với giả thuyết rằng Bồ Tát và thánh thần là giống nhau nhưng chỉ khác danh xưng. Việc này có thể so sánh với tình huống hiện nay của Ấn Độ, cũng như với tình trạng ở Trung Hoa khi Đức Phật được xem như là hiện thân của Hoàng Lão tức Lão Tử, giáo chủ đạo Lão.¹⁰³ Tuy thế, ở đây một thách thức khác cũng có thể phát sinh, vì một vài học giả nhận định rằng danh hiệu và đặc trưng của Bồ Tát Quán Thế Âm vốn được mô phỏng từ tước hiệu và thuộc tính thần Visnu và Siva.¹⁰⁴ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam3.html> - [ftn43](#)

Nhưng song song với nghi vấn trên có lẽ người ta cũng phải nên xem xét lại giả thuyết như vậy: số dữ kiện liên quan đến các vị Bồ Tát đó đã bị thiêu hủy trong khoảng thời gian khi mà Phật giáo bị đàn áp và khủng bố. Quả thật, giả thuyết này hy vọng sẽ được giới học giả cân nhắc suy nghĩ khi nguyên bản của kinh tạng A Hàm (Agama), Pháp Hoa (Saddharmapundarika), Hoa Nghiêm (Avatamsaka), v.v..., biên soạn bằng tiếng Sanskrit, được người ta dụng công để nghiên cứu nguồn gốc của

chúng. Nói khác đi, nếu nguyên bản Sanskrit của một số kinh được sáng tác trong khoảng thời gian đó bị hủy hoại và không còn dấu tích, thì những tài liệu liên quan đến giáo lý Bồ Tát này cũng có thể cùng chung số phận.

Như chúng ta đã bàn luận, bản chất thật sự của tất cả Bồ Tát được kết tinh từ đức hạnh của Đức Phật lịch sử và được thánh hóa để trở thành một loại thần thánh nhằm thỏa mãn nhu cầu của quần chúng bị ảnh hưởng lối tu tập của đa thần giáo. Như thế, hệ luận sinh ra từ luận lập trên là: bản chất và đặc tính của mọi vị Bồ Tát là biểu hiện sự ức chế của một số nhu cầu tôn giáo cụ thể đang thịnh hành trong bối cảnh về thời gian và không gian đặc biệt. Ở đây chúng ta cần nhấn mạnh rằng, trong Phật giáo, trí tuệ (prajñā) và từ bi (karuṇā) là hai khái niệm quan trọng nhất, chiếm vị trí cố định trong gia trò tiên phong và thường chuyên đổi hình thái cho nhau để phù hợp với môi trường tôn giáo chung quanh ở tại một thời điểm nhất định của lịch sử. Cũng cần phải nói rõ rằng những cuộc tính phụ khác của Đức Phật theo dòng thời gian cũng được thánh hóa trong hình thái Bồ Tát để song hành với khuynh hướng đa thần. Đó là lý do tại sao vô số danh hiệu Bồ Tát chỉ có thể xuất hiện trên lý thuyết ở một thời điểm nào đó mà không luôn luôn được phụng thờ. Chỉ nhìn thoáng lịch sử lâu đời của giáo lý Bồ Tát cũng có thể soi sáng vấn đề này. Nói khác đi, nếu con người ở một thời đại nào đó được biết là đang khác khao tri thức, trí tuệ như chính trong thời đại của Đức Phật Sakyamuni, vậy thì tính chất trí tuệ (prajñā) được thánh hóa trong hình ảnh của Bồ Tát Manjusri (Văn Thù) sẽ chiếm vị trí nổi bật. Ngược lại, khi hình ảnh của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm), nhân cách hóa của karuṇā (từ bi), được tôn xưng, ca ngợi, điều đó có nghĩa rằng nhân loại đang cần sự thương mến và bảo hộ. Thật ra, điều này có thể xem như là tiến trình tâm lý của con người cổ đại lúc mà mối liên hệ tốt đẹp hữu cơ với thần thánh được nhân cách hóa bằng ngôn ngữ đã là khuynh hướng chính trong xã hội; nếu so sánh với xã hội đương thời của chúng ta thì vị trí thượng phong của các thuật ngữ mang tính trừu tượng có vẻ đang là khuynh hướng thịnh hành. Nói theo ngôn ngữ của tiến sĩ Edward Conze, “để có thể hiểu rõ giá trị và lòng khoan dung của Phật giáo đối với chủ thuyết của Đa Thần giáo, trước tiên chúng ta cần phải hiểu rằng những tính chất của đa thần giáo thật sự đang hoạt động rất mạnh mẽ ngay cả trong chúng ta. Chẳng hạn một số từ ngữ trước kia như Athene (Thần Hy Lạp), Baal (Thần Thái Dương), Isis (Nữ Thần Ai Cập), Kwan Yin (Quán Thế Âm), v.v..., đã kích thích sự tưởng tượng của quần chúng nhân dân, thì ngày nay chúng được kích động bằng các từ ngữ như Dân Chủ, Tiến Bộ, Văn minh, Bình đẳng, Lý trí, Khoa học, v.v... Vô số nhân cách, thánh thần đã được thay thế bằng một rừng danh từ trừu tượng.”¹⁰⁵

Trên cơ sở của một số điều vừa được đề cập ở trên, người ta có thể nói rằng giáo lý Bồ Tát chủ yếu nhằm vạch ra nghệ thuật sống của Phật giáo được xây dựng trên nền tảng từ bi và trí tuệ. Nói cách khác, vai trò nổi bật của một trong hai đặc tính trên ở một thời điểm lịch sử nào đó thật ra chỉ là sự phản ánh của một khuynh hướng thực tế đang thịnh hành trong tín đồ Phật giáo, mà không phải là sở thích hay sự quan tâm của các triết gia Phật giáo đương thời như một số học giả đã nỗ lực giải thích.¹⁰⁶ Do đó, nghiên cứu về Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) thật sự là nghiên cứu nghệ thuật sống của Phật giáo ngang qua việc thực hành từ bi. Tuy vậy, chúng ta cần phải ghi nhớ rằng, trong hệ thống giáo lý Phật giáo trí tuệ và từ bi chỉ là hai mặt của cùng một thực tại vốn không thể tách biệt hay chia chẻ. Thiếu một trong hai tính chất ấy, lối sống của người Phật tử chắc hẳn sẽ rơi vào một trong hai cực đoan, hoặc là lý thuyết suông hay tư biện tranh cãi, hoặc là cuồng tín trong việc thờ cúng, nghi lễ. Nói khác đi, hai yếu tố trên là điều kiện thiết yếu mà vị Bồ Tát hay Phật tử cần phải hội đủ nếu như họ khát khao sống một đời sống của lý tưởng Bồ Tát. Bất cứ ai chứng đắc trọn vẹn hai đức hạnh tối thắng này đều sẽ được tôn xưng là Phật, Thế Tôn, hay Như Lai, v.v... Nhưng chúng ta đã biết, trong Phật giáo không có sự chứng đắc nào cao hơn quả vị Phật. Hay nói một cách rõ ràng hơn, không ai có thể so sánh với công hạnh và trí tuệ của Đức Phật. Nhưng Bồ Tát Manjusri (Văn Thù) và Avalokitesvara (Quán Thế Âm) được nói là vĩ đại hơn Đức Phật trong cả lãnh vực công đức, trí tuệ lẫn sự ảnh hưởng. Trong kinh điển của Phật giáo Bắc truyền (Mahàyàna) như Kim Cang, Pháp Hoa, họ được xem là thầy, là mẹ, là cha của tất cả chư Phật. Do vậy, ý nghĩa thông thường của các kinh điển có liên quan vừa được giới thiệu chỉ có thể được hiểu trong phương pháp biểu tượng. Nghĩa là, nếu như con người là sản phẩm tinh túy từ sự phối hợp của người cha và người mẹ; vậy thì không có gì sai lầm khi nói rằng Đức Phật được sinh ra nhờ bởi thành tựu trọn vẹn từ bi và trí tuệ. Từ đây, lý tưởng Bồ Tát cũng mong được hiểu trong cùng cách suy nghĩ như thế. Như vậy, ý nghĩa Bồ Tát không bao giờ nhập diệt dĩ nhiên chỉ là sự nhân cách hóa các thuộc tính của Đức Phật. Nếu khác đi, xuyên qua vừa nhận sự tồn tại thường hằng của Bồ Tát như là một loại thần thánh trong hệ thống giáo lý của mình, Phật giáo sẽ đánh mất tinh thần của giáo lý vô ngã độc đáo của nó.

Sau khi đã đề cập một số tư tưởng cốt lõi như vậy, bây giờ chúng ta hãy đi vào nghiên cứu vấn đề trọng tâm của tác phẩm này. Tuy nhiên, trước khi thảo luận chi tiết về Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm), tại đây chúng ta cũng cần phải xem xét ngắn gọn các yếu tố phát triển của giáo lý Bồ Tát trong Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna) và phương pháp đề người Phật tử

có thể hành trì nhằm thành tựu được lý tưởng Bồ Tát, tức giáo lý Lục độ và Thập địa.

---o0o---

Hình Tượng Bồ Tát Trong Phật Giáo Phát Triển

Có hai bước thay đổi quan trọng trong việc thực hành giáo lý Bồ Tát để có thể phân biệt giữa tạng kinh viết bằng ngôn ngữ Pàli với các tạng kinh viết bằng tiếng Sanskrit và Trung Hoa. Thứ nhất, theo truyền thống Phật giáo Thượng Tọa Bộ, Bồ Tát là một con người với tất cả nghiệp quá khứ ở lúc mới sinh ra như mọi chúng sanh. Tuy nhiên, sau khi thực nghiệm các thứ cảm thọ hạnh phúc cũng như khổ đau của cuộc đời và nhận biết được sự vô thường, khổ, và không thật của chúng, vị ấy xuất gia tìm cầu chân lý nhằm tự giải thoát cho mình và cứu giúp chúng sanh nhận thức và chứng ngộ con đường ấy. Nói khác đi, Bồ Tát của kinh tạng Nikàya là người thật sự khao khát để thành tựu những tính chất của một nhân cách toàn thiện. Trong khi ấy, ở Phật Giáo Bắc Truyền (Mahàyàna), các thuộc tính và đức hạnh của con người toàn thiện trở thành mục tiêu cho chúng sanh khổ đau mong ước thiết tha hướng đến, và các tính chất cao quý đó được thánh hóa để làm chỗ nương tựa lý tưởng cho họ. Giải thích một cách cô đọng lý luận trên, trong Phật Giáo Thượng Tọa Bộ, yếu tố làm cho một nhân cách trở thành Bồ Tát là lòng thiết tha mong ước tìm cầu chân lý của cá nhân ấy. Ngược lại, trong Phật giáo Bắc Truyền, những đức tin toàn hảo của Đức Thế Tôn được thánh hóa thành Bồ Tát như là mục tiêu lý tưởng để cho chúng sanh hiển dương năng lực để vươn đến. Rõ ràng, đây là một nét đặc thù trong pháp môn phương tiện thiện xảo (upàya-kausalya) nhằm mục đích truyền bá giáo lý của Đức Phật giữa hai truyền thống Phật giáo. Do vậy người ta đừng hy vọng tìm ra một điều gì khác nhau trong lãnh vực tinh thần giáo lý giữa hai khuynh hướng Phật giáo này. Việc hệ thống hóa và phổ cập hóa giáo lý giữa quần chúng tín đồ là nét đặc thù thứ hai mà chúng ta có thể nhận thấy được trong quá trình phát triển triết học Phật giáo. Trong Phật giáo Thượng Tọa Bộ, mục tiêu của Bồ Tát là nhắm đến việc đoạn trừ các nguyên nhân chính gây ra khổ đau; đó là khát ái, sân hận, ngu si, nhằm để chúng đắc giải thoát sau cùng (Niết Bàn) ngang qua nhiều phương pháp tu tập. Tất nhiên, kết quả hành trì thật sự luôn tùy thuộc vào nỗ lực của mỗi cá nhân mà qua đó người ta có thể đạt được một cấp độ giải thoát tâm linh nhất định nào đó, với điều kiện là sức dụng công của hành giả ấy phải tương đương với các loại thiền định khác nhau như đã được đề cập rất nhiều nơi trong kinh tạng Nikàya. Tuy nhiên, theo thời gian, số phương pháp tu hành trên đường như đã bị tín

đồ Phật giáo xao lãng, đặc biệt là vào thời điểm Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna) ra đời. Rõ ràng, những bậc tôn sư Phật giáo nhận biết được một số chứng duyên như thế đã khởi sinh trong hàng ngũ Phật tử, do vậy họ đã hệ thống hóa, phổ cập hóa và đơn giản hóa nhiều phương pháp tu hành đưa đến sự chứng đắc những cấp độ tâm linh tương ứng với các loại thiền định theo quan điểm mới của Bắc Truyền Phật giáo, và cuối cùng đưa đến quả vị Phật. Trước tiên, mục đích của bước cải tiến này là nhằm để lôi cuốn giới tín đồ thuần thành khiến họ không bỏ Phật giáo, và tiếp đến là cập nhật hóa phương pháp hành trì nhằm phù hợp với một vài đổi thay đang vận hành trong ý nghĩa của lý tưởng Bồ Tát như đã được bàn luận trước đây. Trong thực tế, sự hệ thống hóa và đại chúng hóa phương cách hành trì Bồ Tát đạo có thể đã đưa đến tiến trình sáng tác mạnh mẽ tạng giáo lý về Bồ Tát thừa, về sau gọi là Đại thừa.

---o0o---

Ba La Mật Đa Hay Độ

Thuật ngữ ‘Pàramità’ (Ba La Mật Đa hay Độ) được T.W Rhys Davids và W. Stede dịch là sự toàn thiện, sự hoàn toàn, trạng thái cao nhất, và họ cho rằng từ này có nguồn gốc từ chữ parama (mà không phải từ chữ Para với căn gốc i). Theo ý kiến của học giả Har Dayal, ngang qua sự giải thích của họ từ việc kết hợp hai chữ param, có ý nghĩa là bờ bên kia, bờ xa hơn, và ita từ căn gốc ‘i’ có nghĩa là vượt qua, đi tới; các học giả như Bohtling and Roth, Monnier William, E. Burnouf, B. Hodgson đã giải thích sai thuật ngữ Pàramità. Har Dayal nói thêm rằng từ tương đương của tiếng Trung Hoa và Tây Tạng của thuật ngữ Pàramità là ‘độ’ và “pha-rol-tu-phyin-pa” với ý nghĩa tương ứng của chúng là ‘vượt qua bờ bên kia’ ‘phương tiện để vượt qua’, ‘đến bờ bên kia’ cũng bị dịch sai và hiểu sai, bởi vì các quan điểm trên có vẻ muốn nói rằng ‘pàramità’ có gốc từ chữ ‘para’.¹⁰⁷ Còn đối với D.T Suzuki, Pàramità có thể có nghĩa hoặc là ‘đạt đến bờ bên kia’, hay ‘sự toàn thiện’.¹⁰⁸ Trong khi ấy, bộ Bách Khoa Tôn giáo định nghĩa rằng danh từ Pàramità của tiếng Pàli và Sanskrit với ý nghĩa là ‘sự toàn thiện’, bắt nguồn từ tĩnh từ Parama, có nghĩa là “cao cả, hoàn hảo, toàn thiện”.¹⁰⁹ Theo giải thích của bộ Bách Khoa Tôn giáo, Thượng Tọa Bộ (Theravàda) đã kiên quyết hiểu Pàramità trong cách này; bên cạnh ấy, họ cũng thường sử dụng một thuật ngữ khác có nguồn gốc từ chữ parami như là từ đồng nghĩa. Trái lại, truyền thống Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna) đã phân tích thuật ngữ này là sự bao gồm của hai chữ: Para+mita, với ý nghĩa “đi đến bờ bên kia”, để chỉ rõ tính chất của nó là sự phối hợp của tiến trình tâm linh.

Đặt việc tranh cãi về từ nguyên học mà dường như ý kiến của học giả Har Dayal chiếm ưu thế sang một bên, người ta có thể nói rằng ý nghĩa có vẻ hợp lý của thuật ngữ Pàramita sẽ là “đền bờ bên kia hay vượt qua bờ bên kia”. Ý nghĩa này dường như cũng rất phổ cập trong quần chúng Phật tử Bắc Truyền, đặc biệt là ở một số nước như Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam.

Thông thường giới Phật tử Bắc Truyền thường nghĩ rằng giáo lý Pàramita, trước tiên dẫn đến quả vị Bồ Tát, sau đó quả vị Phật, là phương pháp tu tập mới của Phật giáo do chư tổ sư của các thời đại về sau sáng tác. Tuy nhiên, trong thực tế có hai khuynh hướng tư tưởng khác nhau liên quan đến vấn đề vừa nêu trên. Nhóm thứ nhất nhận định rằng giáo lý Pàramita (Ba La Mật) là một trong những dấu ấn mang tính chất đặc thù để phân biệt Phật giáo Đại Thừa (Mahàyàna) với Phật giáo Tiểu Thừa (Hìnayàna).¹¹⁰ Trái lại, sự nghiên cứu của nhóm thứ hai cho thấy rằng không có gì mới mẻ trong giáo lý sáu pàramita (sáu Ba-la-mật hay lục độ này); vì tất cả tiết mục của sáu pàramita đã được tìm thấy trong các kinh điển xa xưa của Phật giáo Nguyên Thủy (Early Buddhism).¹¹¹ Quan trọng hơn nữa, theo ý kiến của nhóm thứ hai, trong Phật giáo không có gì thực sự được sáng tạo, nhưng những gì có vẻ như là được sáng tạo về sau vật chất chỉ là sự mô phỏng tinh tế về các ý tưởng đã hiện hữu trước đó. Những nỗ lực vĩ đại luôn luôn được đầu tư nhằm làm phát triển tính tương tục của giáo lý và sự chuyển giao thích hợp từ thế hệ tổ sư này sang thế hệ tổ sư khác.¹¹²

Ban đầu chỉ có sáu loại pàramita, đó là (1) bố thí (dana), (2) trì giới (sila), (3) nhẫn nhục (ksati), (4) tinh tấn (virya), (5) thiền định (dhyana), và (6) tuệ (prajna). Nhưng theo biến chuyển của thời gian, về sau bốn loại pàramita được thêm vào, gồm: (1) phương tiện hay phương tiện thiện xảo (upaya hay uaya-kausalya), (2) thệ nguyện (pranidhan), (3) lực (bala), và (4) trí (jnana).¹¹³ Tại đây, chúng ta cần phải xem xét lại một trong bốn loại pàramita được triển khai một cách có hiệu quả trong các thời đại về sau, tức phương tiện thiện xảo (upaya-kausalya); vì nó vốn bị nhiều người, bao gồm cả giới học giả cũng như các nhà Phật học hiểu nhầm. Có lẽ là không hoàn toàn chính xác khi người ta chủ trương rằng khái niệm ‘phương tiện thiện xảo’ là một trong những tư tưởng chủ đạo của Phật giáo Bắc Truyền (Mahayana); thuật ngữ này đầu tiên được dùng rộng rãi trong kinh Pháp Hoa (Saddharmapundarika), và ‘phương tiện thiện xảo’ (upaya-kausalya) là từ kết hợp, vốn được dựa vào cách sử dụng của ngôn ngữ Trung Hoa và Nhật Bản.¹¹⁴ Nghiên cứu của bộ Bách Khoa Tôn giáo¹¹⁵ cho chúng ta thấy rằng thuật ngữ upaya hay upaya-kausalya (phương tiện hay phương tiện thiện xảo) đã thực sự xuất hiện trong kinh điển của Thượng Tọa Bộ (Theravada),

và trong một số bộ luận về sau. Kinh Trường Bộ và kinh Tăng Chi đã nói đến ba loại thiện xảo: (1) thiện xảo trong việc đi vào (aya); (2) thiện xảo trong việc đi ra (apàya); (3) và thiện xảo trong việc tiếp cận hay đến gần (upàya). Trong khi ấy, theo học giả Richard. F. Gombrich¹¹⁶, thuật ngữ “upàya-kaúsalya”, được dịch là “thiện xảo trong các phương tiện”, là thuộc kinh điển về sau (tục tạng) nhưng cách ứng dụng về sự khéo léo (thiện xảo) để nhằm đến mục tiêu của nó, tức khả năng làm cho giáo lý khế hợp với trình độ của người nghe, là yếu tố vô cùng quan trọng đã hàm chứa trong kinh tạng Pàli. Trong sự kiện liên hệ với giáo lý upàya-kaúsalya, thực ra chúng ta không những đã thảo luận đến các lý lẽ vừa đề cập ở trên, mà còn minh chứng nó bằng chính những lời dạy của Đức Phật trong chương thứ hai. Tuy nhiên, vì tầm mức quan trọng và ý nghĩa của nó, có lẽ chúng ta cần phải tìm hiểu lại một cách tỉ mỉ các chi tiết được ghi lại trong kinh tạng Pàli về vấn đề này. Rõ ràng, hầu hết các học giả thường có khuynh hướng thừa nhận nguồn gốc của thuật ngữ upàya hay upàya-kaúsalya là bắt đầu từ kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika), đặc biệt ở chương thứ hai của kinh với tựa đề “Phẩm Phương Tiện”, trong đó ý nghĩa của upàya-kaúsalya (phương tiện thiện xảo) được giải thích ngang qua giáo lý Tam thừa (Triyàna), tức Thanh Văn thừa (Sravaka-yàna), Duyên Giác thừa (Pratyekay-Buddha-yàna), và Bồ Tát thừa (Bodhisattva-yàna) nhằm để đáp ứng vô số căn cơ khác nhau của thính giả. Nhưng người ta cũng cần phải lưu ý rằng tinh thần của giáo lý đó không khác với tinh thần của kinh tạng Nikàya, cụ thể là kinh Thánh Cầu (Ariyapariyesanasuttam) thuộc kinh Trung Bộ¹¹⁷. Theo nội dung kinh Thánh Cầu, sau khi quan sát và hiểu rõ nghiệp lực khác nhau của chúng sanh ngang qua hình ảnh của ba loại hoa sen trong hồ sen gần Bồ đề đạo tràng, Đức Phật đã quyết định thuyết giảng diệu pháp tùy theo căn cơ, trình độ của từng đối tượng nghe pháp. Giả dụ lý luận trên có thể chưa đủ sức thuyết phục, nhưng cách so sánh ba loại sen với luận thuyết của bộ Bách Khoa Tôn giáo và giải thích của Richard F. Gombrich cũng cung cấp một vài cơ sở cho mối quan hệ với thuật ngữ đặc biệt “upàya-kaúsalya” và giáo lý Tam Thừa (Triyàna) của Kinh Pháp Hoa. Nói cách khác, chúng ta có thể nói rằng giáo lý Bồ Tát với những pháp môn tu tập (pàramita) và các cấp độ chứng độ khác nhau (bhùmis), trực tiếp hay gián tiếp, đã được đề cập trong văn điển Pàli, và về sau chúng được phát triển một cách khéo léo nhằm phù hợp với hoàn cảnh và môi trường cụ thể của lịch sử vì mục đích bảo tồn và phát triển giáo lý Phật giáo.

Các Địa (Bhùmi)

Như chúng ta đã biết, định nghĩa của thuật ngữ ‘bhùmi’ tức địa theo nghĩa đen là “quả đất, vị trí, nền tảng, căn cứ, đất, v.v...”, và theo nghĩa bóng là “cấp độ, vị trí, trình độ, trạng thái của thức...” dường như không đòi hỏi bất cứ giải thích nào. Tuy nhiên, chưa có sự nhất trí giữa giới học giả về số lượng chính xác và triết lý của các bhùmi (địa).

Theo học giả Har Dayal, N. Dutt và một số khác, ở hình thái ban đầu số lượng của bhùmi (địa) được khẳng định một cách chắc chắn là bảy, như được đề cập trong kinh Lankavatàra (Lăng Già Tâm Ấn), và bộ Bodhisattva-bhùmi (Bồ Tát địa). Về sau, số lượng của địa phát triển thành mười, bắt đầu từ Dasabhùmika-sùtra (kinh thập địa) và tập Mahàvastu, nhưng các kinh trên không đưa ra bất cứ lời bình luận nào đối với ba địa được thêm vào sau, tương tự trường hợp của ba pàramita sau cùng trong giáo lý Ba La Mật. Lý do đó hẳn nhiên đã hàm chứa một quan điểm triết lý nhất định, nên người ta cũng đã nêu lên một số bình luận về chúng, tuy thế vẫn chưa thuyết phục cho lắm. Học giả Har Dayal gợi ý rằng nguyên nhân của sự ra đời của bảy bhùmi trong kinh điển của Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna) có thể được xem như là một bước phát triển từ giáo lý Thượng Tọa Bộ (Theravàda) về bốn thiên (four stages) và ba minh (three vihàras)¹¹⁸. Gợi ý trên nghe có vẻ khá hợp lý, nếu số lượng về các bhùmi (địa) được giới hạn trong con số bảy; tuy nhiên, sự thật không phải như thế. Theo lời bình luận của học giả lão thành S.Radhakrishnan, sự nghiệp của hành giả khao khát đạt tới quả vị Phật theo sự trình bày của Nguyên Thủy Phật giáo là Bát Chánh hay Thánh Đạo (Con đường Thánh tám ngành) được các nhà Phật học Bắc Truyền khai triển thành mười bhùmi (Thập địa).¹¹⁹ Rõ ràng giải thích của S.Radhakrishnan đã thật sự bày tỏ sự yếu kém và miễn cưỡng nếu chúng ta so sánh ý nghĩa ngôn ngữ của hai nhóm thuật ngữ trên. Đó là, Bát Thánh Đạo nhằm chỉ đến phương tiện hay phương thức tu tập để chứng đắc thánh quả; trong khi ấy bhùmi hay địa nhằm trở đến chính thánh quả. Kết quả tất yếu là giải thích trên không thể chấp nhận được. Bộ Bách Khoa Phật giáo cho rằng khái niệm về bhùmi được xem như là hệ quả từ cuộc tranh luận giữa hai bộ phái Phật giáo về bốn cấp độ hay cảnh giới thiên định của Tiểu thừa Phật giáo (Hìnayàna) như là đối nghịch với mười cảnh giới thiên định của Đại thừa Phật giáo (Mahàyàna). Sáu cảnh giới thiên đầu đưa đến việc chứng ngộ về sự không hiện hữu của cái ngã (ngã không) nhằm thỏa mãn ước muốn tâm linh của các nhà Phật học Tiểu thừa, và bốn cảnh giới sau cùng nhắm đến việc chứng đắc sự không hiện hữu của tất cả các pháp (pháp không), vượt quá phạm vi của giới Phật giáo Tiểu thừa, là một công

hiển thật sự của các nhà Đại thừa Phật giáo.¹²⁰ Bằng việc nối kết học thuyết pudgalàsùnyatà (nhân vô ngã) và dharmàsùnyatà (pháp vô ngã) để so sánh và giải thích sự khác nhau giữa bốn cấp độ Thiên định của Phật giáo Thượng Tọa Bộ (Theravàda) và mười Bhùmi (Thập địa) của Phật giáo Phát triển, rõ ràng giải thích trên dường như thiếu tính luận lý (logic) và không cân đối. Theo thiên ý của tác giả, khái niệm Dasa-bhùmi (Thập địa) rất có thể là kết quả của sự đơn giản hóa, phổ thông hóa và cụ thể hóa từ giáo lý chín cảnh giới Thiên định như được đề cập trong kinh tạng Nikàya. Như mọi người đã biết, giáo lý chín cảnh giới hay chín cấp độ thiên là một trong những chủ đề quan trọng nhất trong sự nghiệp tu hành của Phật giáo. đưa đến các cấp độ giải thoát tâm linh khác nhau. Không chỉ giới Phật tử được khích lệ thực hành chúng, mà bất cứ ai chứng đắc một cách hoàn hảo chín cấp độ thiên định đó đều được công nhận là hoàn thành quả vị Phật. Lập luận này sẽ trở nên đầy thuyết phục ngang qua việc minh họa trích ra từ chính lời dạy của Đức Phật:

“Cho đến khi nào, này Ananda, chín thứ đệ trú Thiên chứng này chưa được Ta thuận thứ nghịch thứ chứng đạt và xuất khởi, thời này Ananda, trong thế giới này, với Thiên giới, Ma giới, với quần chúng Sa môn, Bà La môn, chư Thiên và loài Người, Ta chưa xác chứng rằng Ta đã chứng Chánh đẳng Chánh giác. Cho đến khi nào, này Ananda, chín thứ đệ trú Thiên chứng này đã được Ta thuận thứ nghịch thứ chứng đạt và xuất khởi, thời này Ananda, trong thế giới này, với Thiên giới, Ma giới, Phạm Thiên giới, với quần chúng Sa môn, Bà La môn và loài Người, cho đến khi ấy, Ta mới xác chứng rằng Ta đã chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Tri và Kiến khởi lên nơi Ta: ‘Bất động là tâm giải thoát của Ta. Đây là đời sống cuối cùng, nay không còn tái sanh nữa.’”¹²¹

Nói cách khác, sau khi chứng đắc hoàn toàn chín cấp độ thiên định trên, Phật quả như là địa vị thứ mười, tức cấp độ cuối cùng được đạt đến một cách tự nhiên mà không cần bất cứ nỗ lực tương ứng nào như trong chín trường hợp trước. Biểu đồ so sánh giữa hai hệ thống giáo lý Phật giáo trong một vài trang sắp tới sẽ làm chúng ta vô cùng ngạc nhiên và thú vị, vì kết quả so sánh giữa giáo lý chín (hoặc có thể nói mười) cấp độ thánh quả của Thượng Tọa Bộ với giáo lý Dasa-bhùmi (Thập địa) của Phật giáo Phát Triển đã biểu hiện nhiều sự giống nhau hơn là khác biệt. Tuy thế, một vài giải thích về lý do và phương cách mà giới triết gia Phật giáo đã đơn giản hóa, phổ thông hóa và cụ thể hóa giáo lý chín loại thiên của Phật giáo Thượng Tọa Bộ thành giáo lý Thập địa của Phật giáo Bắc Truyền cần phải được đề cập tại đây. Người ta có thể giả định rằng những lời dạy trong kinh điển của Thượng Tọa

Bộ về các pháp môn khác nhau dẫn đến nhiều cấp độ giải thoát tương ứng dường như không còn được quần chúng Phật tử bị ảnh hưởng giáo lý của đa thần giáo ưa thích nhiều nữa, vì một số thuật ngữ chuyên môn của nó, như là bằng cách đoạn trừ năm triền cái (năm điều gây chướng ngại), gồm hôn trầm, thụy miên, dục, sân, nghi; hành giả có thể chứng đắc cảnh giới thiền thứ nhất với năm nhân tố thiền (thiền chi), tức tâm (đặt sự chú ý vào một chỗ), tứ (dán chặt sự chú ý vào đối tượng đã chọn), hỷ, lạc, nhất tâm¹²² v.v..., đã trở nên khô khan và thiếu hấp dẫn đối với họ. Nói khác đi, nếu giới triết gia Phật giáo mong muốn giáo lý của Đức Phật được truyền bá một cách thông suốt giữa quần chúng tín đồ trong môi trường tôn giáo như thế thì một vài sự mô phỏng nào đó từ giáo lý nguyên thủy nhằm để khế hợp với sở thích của con người đương thời cần phải được sáng tác như là một đòi hỏi khẩn thiết. Trong thực tế, khái niệm Dasa-bhùmi (Thập địa) với mười Pàramita (Ba La Mật) tương ứng, giúp người ta dễ dàng hiểu được và thực hành được, có thể xem như là hệ quả của nỗ lực nói trên. Lập luận này hy vọng sẽ trở nên rõ ràng hơn khi cách sử dụng ngôn ngữ của chín loại thiền và mười cảnh giới được đưa vào nghiên cứu. Trước tiên, như chúng ta đã biết, về phương diện tâm lý, chín hay mười cấp độ giải thoát trong Phật giáo Thượng Tọa Bộ được xem như là những trạng thái khác nhau về cấp độ giải thoát của tâm từ thấp đến cao. Chúng là kết quả từ nỗ lực tương ứng của người hành trì; tương tự với trường hợp mười địa (Dasa-bhùmi), trong ý nghĩa là tầng bậc hay trạng thái của tâm thức như đã được định nghĩa ở phần đầu của chương ba của tác phẩm này. Thứ đến, mối quan hệ đầy ý nghĩa giữa hai giáo lý trên là phương pháp truyền bá giáo lý. Nghĩa là, thay vì giảng dạy chín (hoặc mười) cấp độ thiền định truyền thống của kinh tạng Pàli với nhiều thuật ngữ chuyên môn khá khó khăn để lãnh hội đối với quần chúng bình dân, và phương pháp tu tập ấy còn đòi hỏi nỗ lực cao độ, của người hành trì, hàng trí giả Phật giáo thật sự đã hiến tặng cho giới tín đồ của họ một món quà trí tuệ bằng việc giới thiệu giáo lý Dasa-bhùmi (Thập địa) và mười pàramita (Ba La Mật). Giải thích một cách cụ thể hơn, trên nền tảng cấu trúc của giáo lý Thượng Tọa Bộ, giới triết gia, học thuật Phật giáo đã giúp tín đồ của họ tiếp tục duy trì truyền thống tu tập và chứng ngộ qua việc đơn giản hóa và phổ thông hóa ngôn ngữ, phương pháp và mục đích. Hiệu năng của việc làm ấy có thể thấy được như sau: Thay vì đang bị ép bức nặng nề dưới môi trường tín ngưỡng đa thần, không những Phật giáo đã cùng tồn tại với thế giới tôn giáo đương đại, mà còn có thể phát triển một cách có hiệu quả và tốt đẹp. Nhìn qua công trình nghiên cứu so sánh song song hai biểu đồ dưới đây về các cấp độ thiền định giữa Phật giáo Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Phát triển trong lãnh vực phương pháp và kết quả hy vọng sẽ làm cho giả thuyết của chúng ta trở nên hợp lý và đáng được chấp nhận.

Biểu đồ 1: Chín cấp độ Thiên định của Thượng Tọa Bộ¹²³

Biểu đồ 2: Mười cảnh giới Thiên của Phật giáo Phát Triển

Có lẽ rất thú vị khi chúng ta nhận thấy rằng sau khi chứng đắc cấp độ thiên định thứ chín của truyền thống Thượng Tọa Bộ, theo lời dạy của kinh Không Gián Đoạn (Anupadasasutta)¹²⁴, hành giả cũng sẽ đạt được khả năng giảng dạy chánh pháp một cách toàn hảo và có hiệu quả ngang bằng đức Phật vì lợi ích và hạnh phúc của chư thiên và loài người. Nói khác đi, ở giai đoạn này của thiên định tâm linh, hành giả đã đạt đến một cấp độ mà đức Thế Tôn tuyên bố là ngang bằng đức Phật trong lãnh vực trí tuệ. Trong thực tế, khả năng vừa nói trên không có gì khác với bản chất của địa thứ mười được nhà Phật học phân loại trong giáo lý Thập địa.¹²⁵

Bằng việc thành tựu năng lực của địa thứ mười, vị Bồ Tát không cần phải tu tập gì thêm nữa cho việc chứng ngộ giải thoát cao hơn của tự thân mà chỉ còn trách nhiệm làm cho Diệu Pháp trải khắp mười phương vì lòng từ bi đối với chúng sinh.

Với khảo cứu về những bước ngoặt phát triển chính trong lịch sử lý tưởng Bồ Tát song hành với các giáo lý tương ứng đưa đến việc ra đời vô số danh hiệu Bồ Tát, đặc biệt là danh hiệu Avalokitesvara (Quán Thế Âm), chúng ta có thể kết thúc phần khảo luận chương ba tại đây.

---o0o---

Chương Bốn - Avalokitesvara: Sự Phát Triển Về Đặc Tính Ngôn Ngữ Và Ngữ Nghĩa

Định Nghĩa

Một trong những vấn đề khó khăn nhất trong việc nghiên cứu đề tài này nằm ở thuật ngữ ‘Avalokitesvara’ và nguồn gốc của nó, vì cho đến nay chưa hề có sự nhất trí nào giữa giới học giả về từ ngữ trên. Bộ Bách Khoa Phật Giáo ghi rằng hình thức từ ghép của thuật ngữ Avalokitesvara vốn bắt nguồn từ hai chữ Avalokita và isvara. Khi tách biệt, ý nghĩa của mỗi từ hoàn toàn rõ ràng, nhưng khi xem xét chúng trong hình thức từ ghép, ý nghĩa trở nên khá mơ hồ. Một số giải thích tiêu biểu sau đây được bộ Bách Khoa này đề cập là: “đáng tối thượng mà chúng ta nhìn thấy, hay được biểu hiện, hay có thể thấy được khắp nơi”...¹²⁶ Bộ Bách Khoa Tôn Giáo cũng nói rằng danh hiệu Avalokitesvara là một từ ghép của tiếng Sanskrit có gốc từ ‘avalokita

và ‘isvara’, nhưng phiên dịch của bộ Bách Khoa Tôn Giáo về thuật ngữ trên lại khác với bộ Bách Khoa Phật Giáo. Nó được dịch là “đấng tối thượng mong được nhìn thấy, hay “vị chúa tể đang quan sát, đang nhìn”¹²⁷

Tuy nhiên, một số định nghĩa dưới đây về thuật ngữ này được học giả Har Dayal giới thiệu trong tác phẩm “Giáo Lý Bồ Tát trong Văn Học Phật Ngữ Phật Giáo”¹²⁸ là cần phải được lưu tâm. Đó là “vị chúa với cái nhìn đầy từ ái”, “vị chúa tể của những người đã chết và đang chết”, “vị chúa tể được nhìn thấy từ trên cao” (nghĩa là bởi Đức Phật A Di Đà, vì một hình Phật nhỏ được đặt trên trán Bồ Tát Quán Thế Âm), hay “vị chúa tể nhìn từ trên cao” (nghĩa là từ trên núi, nơi Ngài cư ngụ), “vị chúa tể đang quan sát”. Har Dayal cũng đề cập đến cách phiên dịch của Ngài Sangavarman, Dharmarakasa, và của các nhà phiên dịch ban sơ sang tiếng Trung Hoa như kuan-shih-ying (chiếu sáng hay giảng giải tiếng nói của cuộc đời); và phiên dịch của J.Edkins như kuan (nhìn ngắm), shih (vùng, miền hay địa phương của người đang khổ đau), yin (tiếng kêu cứu của vô số chúng sanh đang khổ đau và cầu xin sự cứu vớt đã chạm vào trái tim của vị Bồ Tát đầy lòng từ bi)...

Theo học giả Kenneth K.S. Ch’en, từ Avalokitesvara bao gồm hai phần: ‘avalok’, quá khứ phân từ ở thể thụ động với ý nghĩa là được thấy, và ‘isvara’, có nghĩa là ‘vị chúa tể’. Một vài phiên dịch tiêu biểu của Kenneth K.S.Ch’en là “vị chúa tể có cái nhìn từ ái”, “vị chúa tể mà người ta thấy”. “người nhìn với đôi mắt”...¹²⁹

Theo cuốn Từ Điển Phật Học và Thiền (Zen) của nhà xuất bản Shambhala¹³⁰ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam4.html> - ftn5, nghĩa đen của thuật ngữ Sanskrit ‘avalokiteshvara’ hay ‘avalokiesvara’ là “vị chúa tể nhìn xuống”, ở đó thành phần sau cùng của danh hiệu được cho là ‘ishvara’, tức “người nghe âm thanh (tiếng khóc) của cuộc đời”, hoặc “âm thanh làm sáng tỏ thế giới”, trong đó ‘svara’ tức ‘âm thanh’ được xem như là thành phần sau cùng của danh hiệu đó.

Những trích dẫn vừa minh họa ở trên hy vọng cung cấp vừa đủ một số định nghĩa tiêu biểu về danh hiệu Avalokitesvara (Quán Thế Âm); tuy vậy chúng ta cần phải nghiên cứu và xem xét lại số định nghĩa ấy. Trong thực tế, khi đặt vào bối cảnh lịch sử của nó, do bị ảnh hưởng học thuyết hữu thần, việc thực hành tín ngưỡng Bồ Tát của Phật giáo đồ, đặc biệt phụng thờ đức Quán Thế Âm, được thấy như là thực thể có thật. Nói khác đi, trong Phật giáo, có một vị thần hay một đối tượng tín ngưỡng có thể làm thỏa mãn

chúng sinh đang đau khổ với một số điều kiện nào đó. Ý niệm này không những đưa đến một định hướng sai lầm trong lãnh vực nghiên cứu, mà còn làm cho lý tưởng Bồ Tát trở thành giáo lý mang tính hữu thân, đối nghịch lại toàn bộ hệ thống giáo lý Phật giáo. Do vậy, tác giả mạo muội đề xuất một cách hiểu khác về thuật ngữ Avalokitésvara (Quán Thế Âm). Đó là, trên căn bản của định nghĩa: “He who hears the sounds (outcries) of the world”, nghĩa là “vị nghe âm thanh (hay tiếng kêu cứu) của cuộc đời”, người ta có thể chuyển dịch thuật ngữ Avalokitésvara là “vị lắng nghe (listen to) (thay vì nghe-hear) tiếng nói (voices) (thay vì âm thanh-sounds) của cuộc đời. Điều vừa gợi ý trên chuyển tải một tư tưởng vô cùng quan trọng liên quan đến chủ thể của toàn bộ định nghĩa, tức “người hành trì, thay vị chúa tể” (he or the practitioner. e.g., the subject, instead of Lord), và động từ “lắng nghe thay vì nghe” (hear replaced by listen to). Định nghĩa mang tính thử nghiệm trên hy vọng sẽ làm cho chủ đề trở nên nhiều thú vị và ý nghĩa hơn khi thuật ngữ ‘Bodhisattva’ (Bồ Tát) được kết hợp với nó để trở thành ‘Avalokitésvara Bodhisattva’ (Bồ Tát Quán Thế Âm), với ý nghĩa là “người mong muốn đạt đến sự giác ngộ bằng công việc lắng nghe hay quán sát âm thanh của cuộc đời”. Tác giả cho rằng định nghĩa đó cũng có thể sẽ mở ra một phương pháp tư duy mới trong phạm trù tín ngưỡng Quán Thế Âm.

---o0o---

Vấn Đề Nguồn Gốc Của Thuật Ngữ Avalokitésvara

Song hành với vô số định nghĩa khác nhau về thuật Avalokitésvara là nghi vấn về nguồn gốc ban đầu của nó. Trong thực tế, giới học giả thường không nhất trí với nhau về ba từ sau đây, được cho là nguyên thủy nhất; đó là: ‘avalokita’, ‘avalokitésvara’, và ‘avalokitasvara’.

Theo ý kiến của Sir Charles Eliot, avalokita là một trong những hình thức của từ đầy đủ ‘avalokitésvara’, thường ám chỉ là ‘vị chúa tể nhìn xuống (từ cõi trời). Học giả này cũng giới thiệu danh hiệu tiêu biểu thứ hai, đó là Lokitésvara, với ý nghĩa là ‘vị chúa tể của trần gian’¹³¹. Trong khi ấy, Edward J. Thomas cho rằng¹³² Avalokita, một trong hai danh hiệu (danh hiệu thứ hai là Lokitesvara) của Avalokitesvara, bắt nguồn từ động từ avalokayati với ý nghĩa là ‘nhìn hay quan sát’ (to look, to survey). Ông này nhận xét rằng hình thức ‘avalokita-svara’ được một số học giả Trung Hoa sử dụng, nhưng nó được xem là vô nghĩa trong tiếng Sanskrit và cả tiếng Trung

Hoa. Nói khác đi, thuật ngữ ‘avalokita-svara’ vị S.C. Eliot và E.J. Thomas bác bỏ.

Tuy nhiên, trong tác phẩm “Thousand-Armed Avalokitesvara” (Thiên Thủ Quán Thế Âm), sau khi nghiên cứu một cách tỉ mỉ, học giả Lokesh Chandra chỉ ra rằng thuật ngữ ‘avalokita’ đã xuất hiện trong tập Bodhicaryavatara của Santideva. Theo giả thuyết của nhiều học giả cuốn sách này được biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ bảy sau công nguyên. Trên nền tảng của ba bộ tự điển khác nhau, gồm Trikandasesa, Anekārthasāra, và Medinī, Lokesh Chandra cũng đề cập đến nguồn gốc của từ avalokita=avalokitesvara. Tác phẩm trên tiếp tục nói rằng danh hiệu Avalokitesvara xuất hiện lần đầu tiên trong bản kinh Sukhavāti-vyūha (A Di Đà) bằng tiếng Sanskrit, và bản kinh đó được ngài Sanghavarman dịch sang tiếng Trung Hoa vào năm 252 sau Công nguyên. Học giả này cho rằng danh hiệu Avalokitesvara được cho là đã bị ảnh hưởng tín ngưỡng Siva=īsvara vào các thời kỳ sau, và sự ảnh hưởng ấy biểu hiện mối tương tác qua tín ngưỡng Saivism và việc phụng thờ Avalokitesvara. Sau đó, bằng việc chấp nhận cách giải thích trích từ bài báo của học giả N.D. Mironov xuất bản năm 1927, Lokesh Chandra đã đi đến kết luận rằng danh hiệu đầu tiên bằng tiếng Sanskrit là avalokita-svara. Theo ông ta, sau khi nghiên cứu đoạn kinh văn viết bằng tiếng Sanskrit của bản kinh Saddharmapundarika (Diệu Pháp Liên Hoa) thuộc thế kỷ thứ năm được tìm thấy ở phía Đông xứ Turkestan nhờ cuộc viễn chinh của Otani phát hiện và đem về, học giả N.D. Mironov đã kết luận “vì danh hiệu này xuất hiện năm lần trong một tờ kinh không lành lặn, khả năng sai sót về việc biên chép là khó có thể chấp nhận được... Người ta không thể nghi ngờ rằng hình thức nguyên sơ của từ này là avalokitasvara, và về sau được thay thế bởi avalokitesvara.”¹³³

Một cách gián tiếp, Har Dayal hình như đã có khuynh hướng đồng ý với giả thuyết của bài báo trên khi ông ta tuyên bố rằng: “Người ta có thể suy luận rằng người Trung Hoa nhận biết hình thức avalokitasvara mà về sau đổi thành avalokitesvara bởi vì sự nhầm lẫn giữa hai từ lokesvara và avalokitasvara”.¹³⁴

Theo nguyên cứu của chúng tôi, số lập luận trên xem ra không mấy thuyết phục và không hợp lý lắm do vì một số lý do sau đây. Trước hết, theo học giả N. Dutt¹³⁵, từ triều đại vua Asoka (A Dục) cho đến vua chúa các đời sau đó, Phật giáo và đạo Savism thực sự cùng hưng thịnh ở vùng Kashmir. Vua chúa của những triều đại ấy đã xây dựng chùa miếu cho cả thần Siva và Đức Phật; đặc biệt khi Bồ Tát Avalokitesvara và thần Tàrà cùng được thờ

chung trên bàn thờ của Phật giáo thì nhiều yếu tố siêu hình và thần thoại của thần Siva và thần Durgà đã được chuyển tải vào trong triết học Phật giáo. Nói khác đi, mối tương tác giữa hai tôn giáo này tất nhiên phải xảy ra rất sớm như học giả Winternitz đã chứng minh qua việc so sánh việc biên soạn bộ kinh Saddharmapundarika (Diệu Pháp Liên Hoa), mà người ra tin là được sáng tác vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau công nguyên¹³⁶. Vì vậy, giả thuyết được Lokesh Chandra đưa ra liên hệ đến luận cứ “Ísvara=Siva” tạo ra hình thái “Avalokitesvara” hẳn trở nên phi lý.

Tiếp đến, một cách nào đó kết luận của N.D. Mironov về từ “avalokita-svara” là từ nguyên thủy, hẳn cũng không rõ ràng và cần phải xem xét lại. Do vì nếu chữ ‘avalokita-svara’ được chép trong trang giấy không nguyên vẹn từ một số mảnh đoạn của bộ kinh Saddharmapundarika trong thế kỷ thứ năm sau công nguyên được giả định là hình thức nguyên bản và chính xác, vậy thuật ngữ ấy hẳn đã trở nên phổ biến trước thời kỳ đó, hoặc ít nhất chính ngay trong thế kỷ thứ năm. Tuy nhiên sự việc không phải là như thế. Theo học giả M.Winternitz, tín ngưỡng Avalokitesvara đã rất thịnh hành trong thế kỷ thứ tư vì khi nhà chiêm bái học giả Pháp Hiển (Fa-hien) đến Ấn Độ vào năm 399 sau Công nguyên, cầu nguyện Bồ Tát Quan Thế Âm cứu giúp khi tàu thủy của ngài đi từ Tích Lan (Ceylon) về Trung Hoa gặp cơn bão tố. Người ta cũng giả định rằng Maurice Winternitz có thể đã xây dựng quan điểm của ông trên một số dự kiến do ngài Pháp Hiển để lại khi biên soạn câu chuyện trên. Như vậy, cách dùng chữ ‘avalokitesvara’ của Maurice Winternitz, thay vì ‘avalokita-svara’, hẳn cũng nhắm đến mục đích trên.¹³⁷ Thêm vào đó, theo khẳng định của học giả người Nhật Bản R.Mano, tập kinh Sukhàvati-vyùha (A Di Đà), phiên dịch sang tiếng Trung Hoa lần đầu tiên vào năm 253 sau Công nguyên, thật sự được biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên; và từ ‘avalokitesvara’ mà không phải là từ ‘avalokita-svara’ được nói là xuất hiện trong bản kinh đó¹³⁸. Nói cách khác, hầu như rằng từ gốc của thuật ngữ quan trọng này phải là Avalokitesvara.

---o0o---

Phiên Dịch Của Tiếng Trung Hoa Về Thuật Ngữ ‘Avalokitesvara’

Phiên dịch thuật ngữ ‘avalokitesvara’ sang ngôn ngữ Trung Hoa cũng là vấn đề gây ra nhiều tranh cãi. Theo học giả Lokesh Chandra, sáu danh hiệu khác nhau về Avalokitesvara đã được tìm thấy trong Văn học Phật Giáo Trung Hoa. Biên nên sử của sáu danh hiệu bằng tiếng Trung Hoa với tiếng

Sanskrit tương đương trình bày như sau: (1) k'o-lou-hsuan = a-lo-sva? (2) K'uei-yin = avalokita-svarara, (3) Kuan-shih-yin = avalokita-loka-svara, (4) Kuang-shih-yin (không có từ Sanskrit tương đương, nhưng theo Lokesh Chandra, từ này được ngài Dharmaraksa dịch từ bản kinh Saddharmapundarika; do đó, hình thức Sanskrit của nó có thể giả định là Avalokitesvara), (5) Kuan-yin = avalikita-yvara, và (6) Kuang-tzu-tsai = Avalokitesvara.

Theo trình bày của giáo sư tiến sĩ Yu Chun Fang, đại học Liên Hợp Rutgers, có năm danh hiệu bằng tiếng Trung Hoa của thuật ngữ Avalokitesvara. Danh hiệu của Bồ Tát này xuất hiện theo thứ tự biên sử như sau: (1) Kuan-yin, (2) Kuang-shih-yin, (3) Kuan-shih-yin, (4) Kuan-shih-Tzu-Tsai, và (5) Kuan-Tzu-tsai.

Có ba danh hiệu khác nhau về cách phiên dịch sang tiếng Trung Hoa giữa hai dan sách vừa nêu trên cần được xem xét trước tiên. Đó là: K'o-lou-yin, K'uei-yin, và Kuan-shih-Tzu-tsai. Chúng ta nhận thấy từ 'K'o-lou-yin' xuất hiện trong kinh Sukhàvati-vyùha (năm 147-186 A.D) có thể chỉ là sự chuyển ngữ lơ mờ hình thức của từ Sanskrit "a-lo-sva" mà học giả Chandra đã suu tâm đầu đó. Bởi vì, từ ngữ này không những không rõ ràng trong hình thức Sanskrit, mà ý nghĩa trong tiếng Trung Hoa cũng không được giới học giả chấp nhận, và quần chúng Phật tử không biết đến. Do vậy, vấn đề có vẻ hợp lý ở đây là xem hình thức của từ 'a-lo-sva' như là từ ngữ được biên tập lại không rõ ràng hoặc có thể bị sai. Do vậy, nó được xem như vượt khỏi phạm trù bình luận.

Theo ý kiến của Lokesh Chandra, 'K'uei-yin',¹³⁹ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam4.html> - [_ftn14](#) là danh hiệu được áp dụng sớm nhất đối với Bồ Tát Avalokitesvara. (Quán Thế Âm) cũng cần phải được bàn thảo lại. Lý do là vì, theo biện luận sáu điểm đặt trên cơ sở trên bảng tóm tắt về biên niên sử của bài nghiên cứu ấy, Lokesh Chandra đã thừa nhận trong điểm thứ ba¹⁴⁰ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam4.html> - [_ftn15](#) rằng ông ta không có khả năng biết chắc được sự áp dụng sớm nhất của từ 'Kuan-yin' là vào khoảng thời gian nào. Trong khi ấy, theo tác phẩm "Thần Thánh trong Bắc Truyền Phật giáo"¹⁴¹ và "Bách Khoa Phật Giáo"¹⁴² thuật ngữ 'Kuan-yin' được sử dụng vào khoảng hai mươi lăm cuối của thế kỷ thứ nhất sau Công nguyên. Quan trọng hơn nữa, thuật ngữ 'K'uei-yin' là được học giả Chih-ch'ien dịch từ kinh Vimalakirti-nerdesa (Duy Ma Cát), và tiến trình biên soạn kinh này được cho xảy ra sớm nhất là vào khoảng năm 200 hay 150 sau

Công nguyên, tức khá muộn nếu so với kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Vì thế, lập luận trên của Lokesh Chandra đã biểu lộ tính yếu kém của nó.

Liên hệ đến danh hiệu “Kuan-shih-Tzu-Tsai” (Quán Thế Tự Tại), vấn đề được Lokesh Chandra nêu ra có lẽ là hợp lý và chấp nhận được. Bởi vì nghiên cứu ấy hẳn là đúng khi ông ta nói rằng hình thái “Kan-shih-Tzai-Tsai”, trích từ tác phẩm “Tây Du Ký” của Huyền Trang theo nghĩa đen có thể biểu hiện cho từ ngữ “Avalokitesvara” (Quán Thế Âm) cũng được chứng thực ở những chỗ khác trong Sanskrit; nhưng danh xưng Trung Hoa này không thể được dùng để thay thế một cách chắc chắn cho nhóm từ Avalokita-lokesvara. Tuy nhiên, theo thiên kiến của tác giả, hầu như nhóm từ “Kuan-Shih-Tzu-Tsai” (Quán Thế Tự Tại) có lẽ là một trong vô số danh hiệu có ý nghĩa của Bồ Tát này, nhưng bị hai học giả Stael-Holstein và Yu-chang-fang hiểu nhầm là sự phiên dịch của thuật ngữ “Avalokitesvara”.

Bây giờ chúng ta tiếp tục quan sát bốn danh xưng “Kuan-Tzu-Tsai”. Liên hệ đến danh hiệu “Kuang-shih-yin” (Quán Thế Âm), bất đồng với lập luận của Lokesh, Chandra, học giả Yu-chang Fang¹⁴³ có ý kiến rằng “Kuang-shih-yin” là sự phiên dịch từ thuật ngữ “Avalokitesvara” (Với ý nghĩa người chiếu sáng hay giảng giải âm thanh của cuộc đời) của Dharmarakṣa từ phẩm “Phổ Môn”, phẩm thứ hai mươi ba, của Chánh Pháp Hoa Kinh. Mặc dù việc tranh cãi về nhóm từ trên cho đến nay vẫn còn tiếp diễn, dường như hiếm khi thấy danh xưng “Kuang-shih-yin” xuất hiện trong văn học Phật giáo. Bên cạnh ấy, giới tín đồ bình dân của Bồ Tát Quán Thế Âm cũng không biết đến tên gọi này.

Về phần danh xưng “Kuang-Tzu-Tsai” (Quán Thế Âm), người ta cần phải lưu ý đến sự kiện rằng danh hiệu này chỉ được các học giả và luận sư thuộc trường phái Hoa Nghiêm (Avatamsaka) và Bát Nhã Ba La Mật (Prajñā-pāramitā) sử dụng, mà không phổ cập trong giới học giả nghiên cứu kinh Sukhāvati-vyūha (A Di Đà) và Saddharmapundarika (Diệu Pháp Liên Hoa). Điều ấy có nghĩa rằng cách sử dụng danh hiệu “Kuan-tzu-tsai” có thể là thiên hướng của hai trường phái vừa đề cập ở trên. Giáo sư Yu Chang Fang dường như đã nhất trí với nhận định trên khi ông đề cập rằng ngài Kumarajīva (Cưu Ma La Thập), người nghiên dịch bộ kinh Diệu Pháp Liên Hoa từ tiếng Sanskrit sang ngôn ngữ Trung Hoa vào năm 406 sau Công Nguyên, đã biết rằng Bồ Tát này cũng được gọi là “Quán Tự Tại” (Kuan-Tzu-Tsai), nhưng ngài đã dùng danh hiệu khác trong bản phiên dịch của mình¹⁴⁴. Nói khác đi, cách sử dụng từ ngữ ‘Kuan-tzu-tsai’ (Quán Tự Tại) có

thể phổ cập trong lãnh vực của giới học giả, nhưng không lưu hành giữa quần chúng bình dân.

Cuối cùng, hai danh hiệu “Kuan-yin” (Quán Âm) và “Kuan-shih-yin” (Quán Thế Âm) rõ ràng không những nổi tiếng và lưu hành trong lãnh vực tín ngưỡng tôn giáo, mà cũng phổ cập giữa giới nghiên cứu. Danh xưng “Kuan-yin” (Quán Âm) thường được cả hai giới người này xem là cách viết tắt hay ngắn gọn của tên gọi “Kuan-shih-yin” (Quán Thế Âm), được dịch từ chữ Sanskrit “Avalokitesvara”. Trong thực tế, người ta không có nhiều nghi ngờ về cách phiên dịch chính xác này của tiếng Trung Hoa từ thuật ngữ “Avalokitesvara” giữa tín đồ Phật giáo Châu Á.

---o0o---

Vấn Đề Giới Tính Của Bồ Tát Avalokitesvara

Cho đến nay có lẽ không hề có bất cứ nghi ngờ nào về giới tính của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) trong giới Phật giáo Ấn Độ. Đối với cái tâm siêu hình của người Ấn Độ thì Bồ Tát này tự nhiên phải thuộc nam giới (tính) như tất cả mọi thần thánh quan trọng khác. Người ta không dễ dàng gì tìm ra một dự kiện trong lịch sử Avalokitesvara của Ấn Độ nêu lên vấn nạn rằng không biết vị Bồ Tát ấy thuộc nam giới hay nữ giới! Trong nghệ thuật và văn học Ấn Độ, tất cả hình ảnh và trang tượng về Bồ Tát Quán Thế Âm đều được miêu tả và diễn đạt trong tư thế và hình thái của nam giới. Khuynh hướng đó có thể được cho là bị ảnh hưởng triết học thần thoại của đạo Hindu, nơi mà mọi thần thánh quan trọng nhất dường như luôn thuộc về nam giới, còn phụ nữ chỉ luôn đóng vai trò Tà-rà hay vợ con của họ. Quả thật, suốt lịch sử truyền thống lâu đời, sự kiện Bà La Môn (tiền thân của Hindu) bằng mọi cách không cho phép phụ nữ gia nhập đời sống tôn giáo, tâm linh để trở thành tu sĩ có lẽ cũng hỗ trợ cho quan điểm như thế. Từ đây, nếu có ý kiến cho rằng sự biến đổi giới tính của Bồ Tát Avalokitesvara từ nam sang nữ đã từng xảy ra trong Ấn Độ được xem là không có cơ sở. Ngược lại, ngang qua tư duy thực tế của người Trung Hoa, giới tính của vị Bồ Tát này dần dần bị chuyển đổi sau khoảng 500 năm khi mà tín ngưỡng thờ cúng Quán Thế Âm đã thật sự bắt rễ chắc chắn ở mảnh đất Trung Hoa.

Theo ý kiến của học giả Edkins¹⁴⁵ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam4.html> - ftn20, người Trung Hoa thờ phụng đức “Kuan yin” (Quán Thế Âm) sớm nhất có lẽ là vào triều đại nhà Hán (25-220 sau Công nguyên). Nhưng theo nghiên cứu của Alice Getty¹⁴⁶, việc thờ phụng Avalokitesvara được truyền bá vào Trung

Hoa vào cuối thế kỷ thứ nhất sau Công nguyên, và lúc ấy Ngài được gọi là “Kuan-yin” (Quán Âm). Cũng liên quan đến vấn đề trên, bộ Bách Khoa Phật giáo có cùng quan điểm khi chỉ ra rằng khởi nguyên của việc thờ phụng Quán Thế Âm có lẽ vào phần cuối của thế kỷ thứ nhất sau Công nguyên. Tuy nhiên, điều quan trọng cần phải lưu ý ở đây là, cả ba quan điểm có lập trường giống nhau về thời điểm tín ngưỡng Quán Thế Âm du nhập vào Trung Hoa đều chủ trương rằng, ban đầu Bồ Tát Quán Thế Âm được tin là nam giới, và tiến trình nữ tính hóa và Bồ Tát này có lẽ đã xảy ra trong khoảng thời gian dài sau đó. Nhưng lý do tại sao, bằng cách nào, và khi nào sự phát triển ấy xảy ra vẫn còn là một chủ đề đang được giới học giả, nghiên cứu tranh cãi sôi nổi.

Một trong những giả thuyết về thời gian có liên hệ đến vấn đề giới tính cần được xem xét là ý kiến của Edkins¹⁴⁷ và Daisy Lion-Goldchmidt¹⁴⁸. Theo kết quả nghiên cứu của hai học giả trên, tiến trình nữ tính hóa của Bồ Tát Avalokitesvara đã xảy ra vào khoảng thế kỷ mười hai sau Công nguyên. Nhưng trong thực tế, quan điểm ấy chỉ phản ánh giai đoạn cuối cùng của tiến trình chuyển đổi giới tính khi Bồ Tát Quán Thế Âm được tin tưởng hoàn toàn rằng Ngài là “Nữ Bồ Tát”.

Theo Kenneth K.S. Ch'en¹⁴⁹ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam4.html> - ftn24, sau khi nghiên cứu con dấu (ấn) được xác định vào thế kỷ thứ sáu sau Công nguyên, Eduard Erkes đã xác nhận nội dung của con dấu ấy bao hàm hình ảnh một nữ thần. Tuy nhiên, ông ta cũng thừa nhận sự phát hiện ấy không hoàn toàn chắc chắn. Nghiên cứu trên tiếp tục đưa ra ý kiến rằng việc chuyển đổi giới tính của Bồ Tát Avalokitesvara có thể xảy đến do bởi ảnh hưởng của Mật Tông Phật giáo, thịnh hành ở Trung Hoa trong khoảng thế kỷ thứ tám sau Công nguyên. Ý kiến đó không những được hỗ trợ qua nghệ thuật triều đại nhà Đường, trưng bày các tranh ảnh về một nữ thần có tên gọi là Bạch Y Quán Âm¹⁵⁰, mà cũng tìm được sự nhất trí giữa giới học giả. Tuy nhiên, người ta có thể giả định rằng kết quả ấy cũng chỉ phản ánh được giai đoạn giữa của tiến trình nữ tính hóa Bồ Tát Quán Thế Âm khi hầu như mọi tranh ảnh, hội họa về Bồ Tát này được tìm thấy một cách rõ ràng trong hình tượng thân nữ.

Trong bài báo được công bố vào năm 1997, Yu Chun Fang nói rằng quá trình chuyển đổi giới tính của Bồ Tát Quán Thế Âm có lẽ xảy ra sớm nhất là vào thế kỷ thứ năm sau Công nguyên trong thời đại Nam Bắc Triều, như học giả C.N Tay đã giải thích trong Pháp Uyển Châu Lam (Fa Yuan Chu lin bộ

Bách Khoa Phật Học được biên soạn vào 668AD). Bài báo viết rằng, vào giai đoạn đầu của Năm Triều Đại, vào khoảng thế kỷ thứ mười sau Công nguyên, ngài Quán Âm (Kuan Yin) càng ngày càng chuyển đổi sang hình thái phụ nữ; rồi vào triều đại nhà Minh, vị Bồ Tát này đã biến thành ‘Vị Nữ Thần Từ Mẫn’¹⁵¹. Trong cùng cách lập luận, tập “Nguồn Gốc Thánh Thần ở Trung Hoa” đã ghi lại rằng trong thời đại Nam Bắc Triều (420-589 AD), Quán Âm (Guanyin) một vài khi được diễn đạt trong hình thức nam giới, một vài khi nữ giới. Nhưng bắt đầu từ đời Đường, hình tượng của Bồ Tát Quán Thế Âm được minh họa trong hình tượng nữ giới. Tác phẩm trên cũng đề cập một sự kiện quan trọng, được ghi lại trong bộ “Lịch Sử Triều Đại Bắc Tỳ” do nhà sử học Li Baiyao biên tập vào lúc đầu của nhà Đường. Đó là hoàng đế Wu-cheng (561-564AD) của triều đại Bắc Tỳ (550-577AD) một lần nằm mộng thấy đức Quán Thế Âm (Guanshiyin) trong hình ảnh phụ nữ tuyệt đẹp. Không ai có thể biết được nhà vua có giấc mộng như thế hay không, nhưng một điều có thể khẳng định chắc chắn là, qua tranh ảnh và hình tượng do các họa sĩ dân gian của thời đại Nam Bắc Triều vẽ họa, Quán Thế Âm (Guanshiyin) được miêu tả là nữ Bồ Tát.¹⁵²

Hai lý thuyết sau cùng về thời gian nối kết với việc thay đổi giới tính của Bồ Tát Quán Thế Âm có thể xem là hợp lý và chấp nhận được; đặc biệt khi chúng được xem xét qua tiến trình thâm nhập của Phật giáo trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa. Như mọi người đã biết, ngay từ thời điểm du nhập, Phật giáo thật sự hấp dẫn quần chúng bản địa; nhân dân Trung Hoa hoàn toàn bị lôi cuốn bởi loại tín ngưỡng mới này. Do thế, Trung Hoa, một trong ba nền văn minh vĩ đại nhất của nhân loại, đã chấp nhận tôn giáo ngoại nhập nhưng với khuynh hướng riêng của nó. Quá trình Trung Quốc hóa Phật giáo do người Trung Hoa chủ trương được tiến hành từng bước và sản phẩm về mười tông phái Phật giáo cũng như nhiều loại kinh điển ngụy tác được biên soạn ở Trung Hoa hẳn phải được xem như là những bằng chứng cho khuynh hướng đó. Tiến trình bản địa hóa Phật giáo được giả định là vận hành ngay từ lúc Phật giáo mới du nhập vào mảnh đất Trung Hoa, do sự phản ứng của một số tôn giáo bản địa truyền thống, tức đạo Lão (Taoism) và đạo Khổng (Confucianism). Giải thích theo cách khác, cuộc cách mạng giới tính về Bồ Tát Quán Thế Âm ở Trung Hoa không phải tự nhiên được tạo ra, mà đặt cơ sở trên những chủ đề có ý nghĩa cho việc tồn tại và phát triển của nó nhằm phù hợp với bối cảnh xã hội và chính trị của Trung Hoa. Tiến trình cách mạng đó được thấy là trải qua ba giai đoạn phát triển chủ yếu.

Người ta có thể không ngần ngại để phát biểu rằng, trước hết chuyển động Trung Quốc hóa tín ngưỡng Quán Thế Âm là yếu tố quan trọng nhất

trong quá trình thích nghi việc thực hành giáo lý Bồ Tát ở Trung Hoa. Ở trong các hang động Long Môn (Lung men) và Vân Cương (Ying kang), chúng ta có thể tìm thấy hình tượng đức Phật Sakyàmuni (Thích Ca Mâu Ni), các vị Bồ Tát được tạc và điêu khắc trong hình tượng nam giới vào thời kỳ ban sơ, tức vào khoảng thế kỷ thứ tư và thứ năm sau Công nguyên, và loạt tranh tượng điêu khắc đó mang đặc tính bản địa. Quả thật, những tuyệt tác nghệ thuật Trung Hoa ấy là chứng cứ hùng hồn về sự việc tự chỉnh lý đối với sự ảnh hưởng lâu ngày của giả định rằng từ động lực như thế mà sự biến đổi giới tính của Bồ Tát Quán Thế Âm có lẽ đã xảy ra trong giai đoạn này.

Thứ đến, có lẽ không có gì sai lầm khi chúng ta nói rằng khuynh hướng tư tưởng mới liên hệ đến quyền phụ nữ đối với việc cải đạo (thay đổi niềm tin tôn giáo) và quyền đi tu để gia nhập đời sống xuất gia đã ra đời và phát triển sau khi Phật giáo bắt rễ vững chắc ở đại lục Trung Quốc vào khoảng thế kỷ thứ năm sau Công nguyên. Thật ra, đây là yếu tố quan trọng và rất có ý nghĩa trong việc góp phần nữ tính hóa Quán Thế Âm ở Trung Hoa, được cho là xảy ra rất sớm, vào khoảng hai mươi lăm năm cuối của thế kỷ thứ sáu sau Công nguyên. Theo nghiên cứu của học giả Chen Mancho¹⁵³, trong thời đại Nam Bắc Triều (420-589AD), số lượng người nữ đi tu và tín đồ nữ cải đạo theo Phật giáo gia tăng ào ạt. Theo dòng thời gian, đối với nữ tín đồ Phật giáo ở Trung Hoa, Bồ Tát Quán Thế Âm (Kuan-shih-yin) hay Vị Cứu Thế Đại Từ Bi, hay Nữ Thần Từ Mẫn, đã thật sự không còn là vị thần Ấn Độ, mà đã hoàn toàn trở thành một phụ nữ Trung Quốc tuyệt đẹp và rất tao nhã.

Vai trò tích cực và năng động của phụ nữ Trung Quốc vào thời điểm đó trở nên rất rõ ràng khi sự chú tâm được đặt vào triều đại của hoàng đế Hiếu Văn (Hsiao-wen 494 AD). Văn học đương đại Trung Quốc ghi lại rằng chùa Dao Quang (Yao-Kuang) được hoàng đế Hiếu Vũ (Hsiao-Wu) xây dựng là nữ tu viện, đặc biệt dành cho phụ nữ của các gia đình thuộc hoàng đế, và quý tộc sinh hoạt và tu tập, nếu họ mong muốn trở thành được minh chứng là mạnh mẽ và có hiệu quả hơn khi quyền lực của chính quyền rơi hoàn toàn vào tay của nữ hoàng đế Ling trong năm 515 sau Công nguyên sau cái chết của hoàng đế Hiếu Vũ (Hsiao-Wu). Nữ hoàng quả phụ Ling là một phụ nữ phi thường, và là một tín đồ thuần thành của Phật giáo. Bà cống hiến rất nhiều công lực và tài lực cho Phật giáo, đặc biệt trong lãnh vực xây dựng chùa chiền và khắc tạc tranh tượng. Chùa Vĩnh Ninh (Yung-ning), một kiến trúc nguy nga, lộng lẫy nhất của Phật giáo ở Lạc Dương (Lo-yang) với bảy tầng chánh điện, cao hơn ba trăm bộ (feet) Anh, lồng lộng giữa trời cao, là được nữ hoàng đế Ling tạo dựng nên.¹⁵⁴ Thêm vào đó, theo học giả Nhật Bản, Tsukamoto Zenryù, chỉ trong khoảng thời gian ngắn từ 510 đến 530

sau Công nguyên đã có đến 182 tượng Phật và Bồ Tát bằng đá (chỉ vài tượng xây dựng, điêu khắc và chạm trổ trong hang động Vân Cương (Yung-kang). Nhưng thật không may mắn, Tsukamoto Zenryū đã không cung cấp hình ảnh cụ thể về số tượng đã được tạc ấy cho chúng ta.¹⁵⁵ Tuy nhiên, trên cơ sở của chứng cứ lịch sử, người ta có thể đồng ý rằng giả thuyết của C.N. Tay và Eduard Erkes quả thật rất thuyết phục và đáng tin tưởng. Hơn thế nữa, chúng ta có thể phát biểu một cách tự tin rằng chính cuộc cách mạng của phụ nữ đã thực sự mở đường cho việc thờ phụng và tiến trình nữ tính hóa mạnh mẽ về Bồ Tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara) trở nên rõ ràng, cụ thể và phổ cập hơn; đặc biệt vào thời điểm khi nữ hoàng đế Võ Tắc Thiên (Wu-tse-t'ien), thị hiện vào thế giới này, thực sự kế tục chính quyền của triều đại nhà Đường trong năm 638 sau Công nguyên. Mười bốn pho tượng Quán Thế Âm (Kuan-shih-yin), niên đại từ 510 đến 530 AD, trong hang động Vân Cương (Yun-kang) và Long Môn (Lung-men), đã gia tăng lên đến năm mươi hai tượng từ năm 540-690 có thể xem như là những bằng chứng xác đáng cho quan điểm vừa nêu ở trên. Hiển nhiên rằng, chính xuyên qua tinh thần bình đẳng của giáo lý Phật giáo trong lãnh vực xã hội và tôn giáo về nam giới và nữ giới mà các chuyển động về vai trò cách mạng của phụ nữ trở nên hiện thực. Nói khác đi, khuynh hướng đó có thể là sự phản ánh khát vọng thầm kín và sâu xa của phụ nữ trong đời sống thường nhật của họ, và đã mở ra một lối tư duy mới về phụ nữ trong xã hội Trung Hoa!

Một điều cần nêu rõ ở đây là giáo lý Mật tông (Mật thừa), thịnh hành ở Trung Hoa vào khoảng thế kỷ thứ tám sau Công nguyên, cũng đóng vai trò quan trọng trong việc chuyển đổi giới tính của vị Bồ Tát này. Tuy thế, người ta cần phải lưu ý rằng thật sự có một điểm khác biệt giữa Phật giáo Mật Tông (Tantric Buddhism) và Phật giáo Phát Triển hay Bắc Truyền (Mahàyàna) trong quá trình thích nghi, hấp thụ các yếu tố mật giáo để đáp ứng nhu cầu của quần chúng đương thời nhằm hội nhập với xã hội. Nói cụ thể hơn, Phật giáo Mật Tông đã vay mượn quá nhiều quan điểm thần thoại của đạo Hindu, ví dụ như thần chú, bùa phép, thờ phụng thần thánh, v.v..., và số yếu tố vay mượn ấy, theo học giả Edward Conze¹⁵⁶ và Sir Charles Eliot¹⁵⁷, đã khiến cho Phật giáo trở nên quá khó hiểu. Theo ý kiến hai học giả này, chúng chính là nguyên nhân chủ chốt không chỉ đóng góp vào việc làm suy tàn Phật giáo ở Ấn Độ, mà dòng nước suy thoái bắt nguồn từ những yếu tố trên cũng thổi bay Phật giáo trong một số quốc gia như Malaysia, Indonisa..., nơi mà Phật giáo, trước thời kỳ đạo Hindu du nhập, đã là tôn giáo chính thống. Trong khi ấy, Phật giáo Phát Triển ở Trung Hoa, Việt Nam, Nhật Bản, Triều Tiên v.v... cũng hấp thụ các đặc tính của Mật giáo để thỏa mãn nhu cầu sâu xa và bức thiết của quần chúng, nhưng với phương các

khéo léo (phương tiện thiện xảo). Nghĩa là, trong Phật giáo Phát Triển hay Bắc Truyền (Mahàyàna) không thể có khái niệm vợ chồng trong mối liên hệ với Phật và Bồ Tát như trong trường hợp của Phật giáo Mật Tông (Tantric Buddhism). Nói cách khác, người ta có thể nói rằng vấn đề chồng hay vợ (consorts) chỉ có thể nối kết với khái niệm thần, thánh, chư thiên, vì lớp người đó vẫn còn bị sanh tử luân hồi, mà không hề liên quan đến chư Phật và Bồ Tát, những nhân cách đã hoàn toàn chứng ngộ. Vậy có vai trò nào của Phật giáo Mật Tông trong quá trình chuyển đổi giới tính của Bồ Tát Avalokitesvara chăng? Câu trả lời có thể được gợi ý như vậy: Sau tiến trình phụ nữ hóa hoàn toàn vị Bồ Tát này, giáo lý Mật Tông cũng đã đóng góp một số đặc tính thần thoại, đưa đến việc thánh hóa đức Quán Thế Âm trở thành một đối tượng tín ngưỡng tôn giáo thật sự ở Trung Hoa, sau đó truyền bá sang Việt Nam, Nhật Bản, Triều Tiên, v.v... Các yếu tố Mật Tông ấy được thấy trong các lãnh vực tín ngưỡng, văn học, và nghệ thuật ngang qua các câu chuyện, hình tượng, tranh ảnh về Bồ Tát Quán Thế Âm với mười một đầu, ngàn tay, ngàn mắt, v.v... Giả thuyết như thế được đưa ra ở đây bởi vì,

theo giáo sư Janjirò Takakusu¹⁵⁸ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam4.html> - ftn33,

“Mật Tông hay Đại Thừa” chỉ bắt đầu hoạt động ở Trung Hoa trong thời kỳ của triều đại nhà Đường (T’ang 713-765AD) sau khi ba vị đạo sư lỗi lạc của Mật Giáo từ Ấn Độ đến Trung Quốc. Điều ấy có nghĩa rằng bước chuyển biến ấy xảy ra tương đối khá trễ nếu so với giả thuyết của chúng ta; đó là tiến trình phụ nữ hóa Bồ Tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara) khởi sự từ thế kỷ thứ năm hoặc thứ sáu sau Công nguyên. Tuy thế, ảnh hưởng của Mật Tông trong việc thực hành tín ngưỡng Bồ Tát này là rất sâu đậm và rộng rãi và hẳn sẽ là một thiếu sót lớn nếu như chúng ta không thừa nhận vai trò của nó như là bước chuyển biến thứ ba hướng đến sự hoàn thành trọn vẹn hình ảnh nữ nhi của Bồ Tát Quán Thế Âm.

---o0o---

Chương Năm - Avalokitesvara: Trong Kinh Tạng Phật Giáo Phát Triển

Như chúng ta đã biết, Avalokitesvara (Quán Thế Âm) và Manjúsri (Văn Thù) là hai vị Bồ Tát xuất hiện nhiều nhất trong hệ thống kinh điển của Phật giáo Phát Triển (Bắc Truyền). Trong thực tế, hai Bồ Tát trên luôn chiếm vị trí quan trọng trong triết lý Phật giáo Đại thừa; nhưng để phụ vụ cho mục đích của cuốn sách này, chúng ta chỉ chọn hai bộ kinh tiêu biểu để nghiên cứu: Kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika) và Kinh A Di Đà (Sukhàvati-Vyùha). Lý do là vì, một mặt hai bộ kinh trên là mối quan tâm và

sở thích của quần chúng Phật tử khắp mọi nơi ngay từ khi chúng xuất hiện. Mặt khác, kinh Pháp Hoa và kinh A Di Đà cũng phản ảnh hai lập trường tu tập khác nhau của giới Phật giáo, đó là khuynh hướng trí tuệ và khuynh hướng tín ngưỡng.

Kinh Diệu Pháp Liên Hoa ghi lại rằng nhân duyên lớn nhất để Đức Phật xuất hiện ra trong đời là khiến cho chúng sanh có thể mở toang tri kiến Phật của họ, giúp cho chúng sanh thanh tịnh hóa tri kiến Phật ấy. Chư Phật xuất hiện ra trong đời là để chỉ bày tri kiến Phật cho tất cả chúng sinh, và giúp cho chúng sinh đi vào con đường dẫn đến tri kiến Phật ấy. Tất nhiên, tri kiến Phật được đề cập ở đây chính là trí tuệ tức cái thấy biết như thật về Vô ngã tính (Anattà) của các pháp, hay chúng ngộ giáo lý Duyên Khởi, Nhân Duyên (Pràtiyasamutpàda). Quả thật, bất cứ khi nào và bất cứ người nào chứng đắc trí tuệ chân thật này, đồng thời vị ấy an trú trong sự thấy biết tính bình đẳng của tất cả mọi sự mọi vật. Đối với người ấy, khái niệm hay ý niệm về chủ thể và khách thể hoàn toàn bị đoạn diệt, không còn hiện hữu. Ở cấp độ chứng ngộ như thế, một cách tự nhiên, vị ấy giảng giải diệu pháp vì lợi ích và hạnh phúc của tất cả chúng sanh mà không hề có một ý niệm phân biệt. Trong thực tế, tất cả loài hữu tình đều hy vọng thoát ra vòng sinh tử xuyên qua ‘cánh cửa trí tuệ’ như quan điểm của Kinh Diệu Pháp Liên Hoa chủ trương. Điều ấy hàm nghĩa rằng con người phải tự nỗ lực tu tập theo con đường Đức Phật đã chỉ dạy nhằm đạt đến mục tiêu cuối cùng. Có lẽ vì điều này mà kinh Diệu Pháp Liên Hoa được biết đến như là Kinh Trí Tuệ (The Book of Wisdom).

Trong khi ấy, lý do khiến việc hành trì kinh A Di Đà được gọi là “Phật giáo Niềm Tin” hay Tín Ngưỡng là vì người ta tin tưởng rằng bất cứ chúng sinh nào với ước muốn sinh vào ‘thế giới cực lạc’ (Sukhàvati-The Land of Bliss) do Phật A Di Đà (Amitàbha) chủ trì phải tuyệt đối chí thành đặt niềm tin của mình vào Ngài. Nói cách khác, chúng sinh có thể giải thoát khỏi nghiệp lực của mình bằng ‘cánh cửa niềm tin’. Nền tảng chính để tư tưởng “tha lực hay được cứu độ” đặt cơ sở dẫn đến luận cứ trên có thể tìm thấy trong đoạn đối thoại giữa vua Milinda (Menandros-Di Lan Đà) và ngài Nàgasena (Na Tiên) qua tác phẩm “Nền Tảng Triết Học Phật Giáo” của Janjirò Takakusu¹⁵⁹. Theo tác phẩm này, vua Milinda (vua người Hy Lạp trị vì xứ Sàgala vào khoảng 115 trước Công nguyên) thắc mắc và vấn nạn rằng hẳn phải là điều phi lý khi một người làm các nghiệp ác có thể được cứu độ nếu người ấy đặt lòng tin vào đức Phật Amitàbha (A Di Đà) vào khoảnh khắc cuối cùng của cuộc đời. Để đáp lại nghi vấn đó, Tỷ kheo Nàgasena nói rằng hòn sỏi, mặc dù nhỏ, sẽ không nổi trên mặt nước, nhưng ngay cả đá

nặng hàng trăm tấn nếu đặt trên thuyền cũng sẽ không chìm. Nagàsenā còn khẳng định thêm rằng có hai con đường để tiến vào Phật quả. Con đường thứ nhất thì gian khổ, khó khăn (tức con đường tự lực, tự giải thoát); con đường thứ hai dễ dàng và thuận lợi (tức con đường được cứu độ bằng tha lực). Tuy nhiên, những cách trình bày và giải thích vừa đề cập ở trên nghe có vẻ không rõ ràng và lỏng lẻo; chúng dường như không thực sự chuyển tải huyền nghĩa chân thật của hai bộ kinh Diệu Pháp Liên Hoa và kinh A Di Đà. Theo thiên ý của tác giả, về mặt thực chất hai kinh này ắt phải có một mối liên hệ chặt chẽ với nhau trong cả lãnh vực triết lý lẫn thực hành; do vì trong Phật giáo niềm tin và trí tuệ không thể tách rời nhau mà tồn tại được như ngài Nàgàrjuna (Long Thọ) đã bình luận¹⁶⁰. Do đó, một số khảo luận sắp tới về nền tảng triết lý của hai kinh này hy vọng sẽ mở ra một lối tư duy mới về kinh điển của Phật Giáo Phát Triển (Mahāyāna).

---o0o---

Kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika Sutra)

Vấn Đề Nguồn Gốc Và Tác Giả Của Ksīn Diệu Pháp Liên Hoa

Trước hết, chúng ta cần phải xem xét sơ bộ một vài cứ liệu chính về lịch sử của bộ kinh này. Trong thực tế, hầu hết các học giả đều nhất trí rằng kinh Saddharmapundarika, một trong những bộ kinh quan trọng nhất của Phật giáo Bắc Truyền hay Phát Triển, được biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ nhất A.D¹⁶¹. Các bản dịch kinh Diệu Pháp Liên Hoa từ Sanskrit sang ngôn ngữ Trung Hoa được tiến hành rất sớm, có thể vào năm 234 A.D; nhưng số dịch phẩm ấy không còn dấu tích. Bộ Khai Nguyên Thích Giáo Lục (K'ai-yuan-shih-chao-lu) do ngài Trí Sanh (Chih-sheng) biên soạn năm 730 A.D ghi lại rằng có tất cả là sáu dịch bản trọn vẹn kinh Diệu Pháp Liên Hoa từ tiếng Sanskrit sang ngôn ngữ Trung Hoa được thực hiện, và trong số đó ba bản hiện còn tồn tại. Trong khi ấy, theo nghiên cứu của học giả B.Nanjio, có tất cả là tám hoặc chín bản dịch bằng tiếng Trung Hoa, trong số ấy chỉ duy ba bản hiện còn lưu hành. Đó là: (1) Chánh Pháp Hoa Kinh (Cheng-fa-hua-ching) do ngài Dharmaraksā dịch vào năm 286 AD, gồm 7 hoặc 10 tập với 27 chương; (2) Diệu Pháp Liên Hoa Kinh (Miao-fa-lien-hua-ching) do ngài Kumārajīva dịch vào năm 383 hoặc 406 AD, gồm 7 tập và 27 chương, hoặc 8 tập 28 chương; và (3) Thiêm Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa Kinh (T'ien-pen-miao-lien-hua-ching) do ngài Jnanagupta và Dharmagupta dịch vào năm 601 AD, gồm 7 tập 27 chương. Tuy nhiên, trong lời tựa của bản dịch Anh Ngữ "Scripture of The Lotus Blossom of The Fine Dharma"¹⁶², học giả Leon

Hurvitz còn đề cập sự kiện cụ thể hơn liên quan đến thời gian của các phiên bản Trung ngữ. Theo ý kiến của học giả này, các dịch bản bằng Hoa ngữ của Kinh Diệu Pháp Liên Hoa được thực hiện một cách rõ ràng và cụ thể trong các năm 255. AD, 286.AD, 290.AD, 335.AD, 406.AD. và 601.AD; trong số đó, chỉ có bản thứ ba, thứ năm và thứ sáu còn tồn tại. Như thế, bên cạnh việc kinh Pháp Hoa được tin tưởng là đã phổ cập, một số cứ liệu mang tính lịch sử vừa bàn luận ở trên có thể được xem là những bằng chứng tiêu biểu liên quan đến nguồn gốc và sự phát triển của nó.

Nhìn chung, người ta có thể nhận thấy rằng kinh Diệu Pháp Liên Hoa đã trải qua một tiến trình dài để đi đến hoàn tất. Giới học giả thường có một lập luận thống nhất là kinh này có hai phần chính: phần nguyên bản và phần bổ sung. Theo ý kiến của Sir Chales Eliot, kinh Diệu Pháp Liên Hoa gồm hai phần; phần thứ hai, tức phẩm thứ 25 và 26 là được thêm về sau¹⁶³. Trong cùng cách suy nghĩ, Maurice Winternitz còn có ý kiến như sau: phẩm nào không chứa đựng các bài kệ (gathà) là được bổ sung vào thời sau; chúng gồm phẩm thứ 25 và 26. Trong khi ấy, học giả Nhật Bản Hajime Nakamura nói rằng bản mẫu đầu tiên của kinh Diệu Pháp Liên Hoa mà hiện nay còn tồn tại là được tạo ra trong khoảng thời gian của thế kỷ thứ nhất sau A.D, và bản gốc bao gồm 27 phẩm rõ ràng đã xuất hiện trước năm 150 A.D. Bằng việc phân tích chi tiết hơn, H. Nakamura nói thêm rằng 22 phẩm đầu của kinh đã tồn tại trước năm 100 A.D. Ba chứng cứ sử liệu trên có lẽ đã minh họa toàn bộ bức tranh về nền tảng lịch sử của kinh Saddharmapundarika mà qua đó chúng ta có thể làm sáng tỏ vấn đề. Đó là, nếu như kinh Saddharmapundarika (Diệu Pháp Liên Hoa), hoặc những kinh khác của Phật Giáo Bắc Truyền (Mahàyàna), ví dụ A Di Đà (Sukhàvati-vyùha), Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka) v.v..., không phải do chính Đức Phật thuyết mà chúng thật ra được biên soạn về sau, vậy tại sao câu văn: “Tôi nghe như thế này” (tiếng Trung Hoa: Ju shih wo wen; và Sanskrit: Evam mayà srutam), vốn chỉ có một mình tôn giả A Nan, vị đệ tử thị giả thân tín và tận tụy nhất của bậc đạo sư, có quyền sử dụng và được thừa nhận là hợp pháp, lại được biên tập ngay từ câu đầu của tất cả các tác phẩm ấy? Bằng cách nào mà câu nói đó có thể được hiểu và chấp nhận để phù hợp giáo lý của Đức Phật như được ghi lại trong kinh tạng Nikàya của Phật giáo Thượng Tọa Bộ? Rõ ràng chúng ta sẽ không dễ dàng gì để có câu trả lời nhằm làm thỏa đáng vấn nạn như thế. Tuy nhiên, một số giải thích gợi ý sau đây hy vọng là đáng được quan tâm. Gợi ý thứ nhất là, giới triết gia xuất chúng của Phật giáo đã sáng tạo ra kinh Diệu Pháp Liên Hoa để đáp ứng nhu cầu đòi hỏi của giới tín đồ và nhằm duy trì sức sống của Phật giáo trong khi phải đối mặt với sự đàn áp của các tôn giáo hữu thần, đặc biệt là đạo Hindu (hậu thân của Bà la môn)

trong khoảng cuối thế kỷ thứ hai trước Công nguyên như đã nói trước đây. Với ngôn ngữ cập nhật và cách giải thích mới về giáo lý, rõ ràng kinh Diệu Pháp Liên Hoa đã thổi một luồng không khí tươi mát và sống động vào trong thế giới Phật giáo thời bấy giờ. Tuy nhiên, các sản phẩm trên thật sự được mô phỏng và phát triển từ chính tư tưởng và lời dạy của Đức Phật. Do vậy, giới biên tác ẩn danh không dám đề tên của họ như là tác giả của số kinh ấy. Đề nghị thứ hai là như vậy, các bậc thầy biên soạn kinh Pháp Hoa chắc chắn rất thiện xảo trong phương diện tâm lý, bởi vì họ nhận thức được rằng kinh Pháp Hoa chắc chắn sẽ được đón chào nồng nhiệt, kính trọng và tin tưởng nếu như được tuyên bố là do chính Đức Phật thuyết giảng. Quả thật, kinh này đã được Phật giáo đồ ở mọi nơi, mọi thời gian tôn sùng, và tu tập. Gợi ý sau cùng nhưng có ý nghĩa rất lớn là, theo truyền thống của Phật giáo Bắc Truyền (Mahàyàna), một bản kinh được chấp nhận là kinh và được liệt kê vào trong danh sách Tam Tạng giáo điển (Tripitaka) của Phật giáo Bắc Truyền bắt buộc phải thỏa mãn sáu điều kiện, và câu văn “Evam mayà satam”, nghĩa là “Tôi nghe như thế này” (tiếng Trung Hoa: Như thị ngã văn) là điều kiện quan trọng nhất trong chúng. Do vậy, tất cả kinh điển của Phật giáo Phát Triển đều thuộc phải tuân thủ nguyên tắc trên, nghĩa là phải ứng dụng mẫu thức “Evam mayà satam” (Tôi nghe như thế này) ở ngay phần đầu của chúng, cho dù trong thực tế người ta biết rất rõ chúng được những bậc đạo sư lỗi lạc của Phật giáo trước tác và biên soạn về sau.

---o0o---

Đánh Giá Lại Một Số Bình Luận Về Phẩm Thứ 24 Của Kinh Pháp Hoa

Thứ đến, theo ba nguồn sử liệu vừa đề cập ở trên, phẩm thứ 24, tức phẩm Phổ Môn (P’u-men; Sandkrit: Sàmantamukhaparivartto Nàmà-valokitesvara vikurvanà-nirrdesas Cartuvimsatmah) là được thêm vào về sau. Vậy có sự miễn cưỡng hay lạc đề nào không trong công việc kết nối như thế? Là một phẩm kinh được cho là tiêu biểu của trường phái Phật giáo tín ngưỡng, ý nghĩa của Phẩm Phổ Môn này cần phải được hiểu như thế nào trong bộ kinh Pháp Hoa để có thể vẫn tiêu biểu cho trường phái Phật giáo trí tuệ mà không có sự chống đối lẫn nhau? Muốn đề nghị một giải pháp cho các vấn nạn như thế, trước hết chúng ta cần phải bàn thảo phần kết cấu của bộ kinh. Như đã nói trước đây, việc sáng tạo kinh Diệu Pháp Liên Hoa diễn ra là vì nhu cầu của quần chúng Phật tử. Từ đó, nội dung của kinh hẳn phải được cấu tạo để phù hợp với một số đòi hỏi bức thiết của bối cảnh lịch sử, ở đó Phật giáo không còn là một tổ chức thống nhất và vẹn toàn, mà là Phật giáo của nhiều trường phái và bộ phái tư tưởng, thậm chí chống trái lẫn nhau. Từ đây,

người ta có giả thuyết rằng kinh Pháp Hoa được tạo ra nhằm mục đích thống nhất các bộ phái Phật giáo trong lãnh vực tư tưởng lẫn hợp nhất tổ chức tăng đoàn ở giai đoạn đó. Do vậy, phần bổ sung các chương, phẩm về sau vào kinh Diệu Pháp Liên Hoa, hay chuyển đổi thứ tự các chương, phẩm trong kinh có thể được thực hiện nhằm nối kết với định hướng vừa nói ở trên¹⁶⁴. Hiển nhiên rằng không thể có bất cứ sự lạc đề hay miễn cưỡng nào trong việc thêm phần “Quán Thế Âm Bồ Tát” như là phẩm thứ 24 vào kinh Diệu Pháp Liên Hoa, một tuyệt tác văn học của Phật giáo¹⁶⁵, như là một vài học giả chủ trương. Song hành với cách suy nghĩ như thế, có một khuyết điểm chung mà các học giả thường mắc phải. Nghĩa là giới nghiên cứu thường rơi vào lỗi tự mâu thuẫn trong cách giải thích về kinh dẫn đến hai quan điểm khác nhau: Một mặt, hầu hết học giả đều thừa nhận rằng tất cả Bồ Tát chỉ là đức tính và đức hạnh của Đức Phật lịch sử được nhân cách hóa thành, do thế trong thực tế những vị Bồ Tát ấy không thật sự tồn tại. Tuy nhiên, nếu chúng ta xem xét cách giải thích và bình luận của giới học giả về giáo lý Bồ Tát, bằng cách này hay cách khác, tất cả Bồ Tát đều được tán dương và tôn vinh như là thần thánh siêu phàm, và trong một vài trường hợp, còn vượt trội hơn Đức Phật Gotama trong lãnh vực từ bi và trí tuệ. Nghĩa là các vị Bồ Tát này hiện hữu khắp mọi nơi và có thể cứu chúng sanh khổ đau trong cuộc đời này với một số điều kiện. Nói khác đi, khuynh hướng tư duy hiện nay liên hệ đến giáo lý Bồ Tát, đặc biệt là sự hiểu và nhận thức về Bồ Tát Quán Thế Âm, không những dẫn đến sự ứng dụng, hành trì sai lạc giữa cộng đồng Phật giáo như sự thật đang diễn ra, mà chiều hướng trên, trong một cách nào đó, cũng khiến cho Phật giáo có vẻ tương tự Thiên chúa giáo. Do vậy, khuynh hướng trên cần phải được gạn lọc lại trong tinh thần giảng dạy của Đức Thế Tôn. Nhằm để giải quyết sự mâu thuẫn nội tại sâu sắc, và để soi sáng vai trò Bồ Tát Quán Thế Âm trong kinh Diệu Pháp Liên Hoa, quan điểm tế nhị đó cần được xem xét và nghiên cứu lại chi tiết và cẩn thận. Bằng việc làm như thế chúng ta có thể hy vọng giới thiệu được một phương pháp giải thích và tu tập mới về Phẩm Phổ Môn mà không có bất cứ sự chống trái nào giữa hai khuynh hướng tư tưởng Phật giáo “Phật giáo Trí Tuệ và Phật giáo Tín Ngưỡng” như đã được chỉ ra ngang qua ý nghĩa của Phẩm Phổ Môn (Cánh Cửa Phổ Quát hay Phổ Thông) của Kinh Diệu Pháp Liên Hoa.

Tuy nhiên, trước khi đi vào thảo luận khía cạnh triết lý ứng dụng của phẩm thứ 24 này, trước hết chúng ta cần phải bàn thảo một từ ngữ quan trọng “sự cứu rỗi” hay “sự cứu độ” (salvation) mà hầu hết các học giả đã sử dụng nhằm chỉ đến ý nghĩa chúng ngộ hay giải thoát trong Phật giáo, đồng thời nối kết khái niệm ấy với tín ngưỡng Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm), xem ngài như là vị thần đầy quyền uy và bất diệt thật sự, vốn đã đưa

đến việc ngộ nhận chung giữa cộng đồng Phật giáo cũng như trong hàng ngũ học giả¹⁶⁶. Tại sao cần phải giải thích từ ngữ này rõ ràng, bởi vì từ ‘salvation’ (sự cứu rỗi hay cứu độ) bao hàm hai ý nghĩa: đó là người cứu rỗi (cứu độ) và người được cứu rỗi (được cứu độ). Từ đây, do ảnh hưởng lối tư duy quán tính có nguồn từ tôn giáo và tín ngưỡng hữu thần, hoặc theo cách suy nghĩ của người phương Tây, khuynh hướng giải thích thông thường lập tức xuất hiện một cách máy móc qua việc ám chỉ rằng đáng cứu rỗi hay cứu độ là Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) tức người nghe tiếng cầu cứu của thế gian), và người được cứu độ hay được cứu rỗi là chúng sanh khổ đau. Chúng ta có thể nói một cách không do dự rằng tư tưởng như thế hoàn toàn đối nghịch với lời dạy chân chính của Đức Thế Tôn, vì trong Phật giáo, không có bất cứ ai, bao gồm cả Đức Phật, có năng lực hay uy quyền để cứu độ người khác:

“Tự mình làm điều ác,
Tự mình làm nhiễm ô,
Tự mình ác không làm,
Tự mình làm thanh tịnh,
Tịnh, không tịnh tự mình,
Không ai thanh tịnh ai”¹⁶⁷

Quan điểm này cũng là tư tưởng chủ đạo của “sự tự nỗ lực hay tự độ” trong kinh Saddharma-pundarika (Diệu Pháp Liên Hoa), bởi vì, theo tinh thần giáo lý cốt lõi của Pháp Hoa, “Chư Phật, các bậc đáng tôn kính, xuất hiện ra trong đời là để giúp chúng sanh mở bày cánh cửa tri kiến Phật, và giúp cho chúng sanh tự thanh tịnh hóa mình...”¹⁶⁸ Nói khác đi, khái niệm cứu rỗi hay cứu độ (salvation) chỉ có thể phù hợp với giáo điều của các tôn giáo hữu thần, mà không hề có bất cứ sự tương ứng nào với nội dung của giáo lý Phật giáo. Nó hoàn toàn xa lạ với Phật giáo, và giới học giả Phật học cần phải tránh dùng nó để chỉ đến các cấp độ giải thoát tâm linh của Phật giáo, vốn là thành quả của tự nỗ lực và tự chứng đắc. Thay vào đó, các thuật ngữ liên hệ đến giải thoát như “liberation, emancipation, deliverance” có lẽ thích hợp hơn trong việc diễn tả những lãnh vực chứng ngộ tâm linh của Phật giáo.

Một ngộ nhận nghiêm trọng thường thấy khác liên quan đến phẩm thứ 24 mà giới học giả hay vướng mắc là việc lý giải 32 hoặc 33 thân tướng của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm). Ngang qua khuynh hướng bình luận phổ biến mà các học giả đã giải thích, không có gì nghi ngờ về việc người ta có thể tin tưởng rằng Bồ Tát Quán Thế Âm sẽ thị hiện ra một thân tướng cụ

thể nào đó trong 32 hoặc 33 thân nhằm để đáp ứng nhu cầu của chúng sanh đang khổ đau, miễn là họ thỏa mãn các điều kiện thiết yếu sau: (1) đặt niềm tin tuyệt đối vào Ngài, (2) thành kính niệm danh hiệu của Ngài. Bên cạnh ấy, có một cách tư duy, giải thích khác về 32 hoặc 33 thân tướng khác nhau của Bồ Tát Quán Thế Âm dường như đã đồng hóa Avalokitesvara (Quán Thế Âm) với Bràhma (Phạm Thiên), vị thần sáng thế tối cao của đạo Hindu. Khuynh hướng này thường xem danh hiệu Avalokitesvara chỉ là một tên gọi khác của Bràhma, được chuyển tải vào trong hệ thống giáo lý Phật giáo vì mục đích duy trì sự sống còn cho Phật giáo trong thời kỳ phục hưng mãnh liệt của đạo Hindu dưới sự bảo trợ của triều đại Sunga vào khoảng 25 năm cuối của thế kỷ thứ hai trước Công nguyên. Do vậy, 32 hoặc 33 thân tướng biến hiện của Bồ Tát Quán Thế Âm được nghĩ là không có gì khác với 32 hoặc 33 hiện thân tướng ở cõi trời do Bràhmanism (đạo Bà la môn) chủ trương.¹⁶⁹ Hệ quả của việc làm ấy là đã khiến Bồ Tát Quán Thế Âm nổi lên như là đối tượng lý tưởng cho việc thờ cúng, không những trong cộng đồng Phật giáo mà còn phổ cập giữa tín đồ đạo Hindu. Trên cơ sở của một số dữ kiện đáng tin và có tính thuyết phục được trích dẫn và phân tích dưới đây, chúng ta có thể nói rằng ý tưởng và lối tư duy vừa nêu là một sự ngộ nhận nguy hiểm và hoàn toàn đối lập với tinh thần giáo lý Bồ Tát.

Có lẽ không cần thiết để đưa ra lời bình luận đối với cách suy nghĩ thứ nhất, vì qua lời dạy của Đức Phật trong kinh Pháp Cú được trích dẫn ở trên chiều hướng ấy đã tự biểu lộ tính yếu kém. Tuy nhiên đối với khuynh hướng luận thứ hai, trước hết chúng ta hãy đọc lại những lời dạy sau đây của Đức Phật trước khi đánh giá về nó. Kinh Tăng Chi Bộ ghi lại rằng:

“Này Bà la môn, đối với những người chưa đoạn tận các lậu hoặc. Ta có thể là chur Thiên, với các lậu hoặc đã đoạn tận, được chặn đứt từ gốc rễ, được là thành như cây ta la, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Này Bà la môn, đối với những người chưa đoạn tận các lậu hoặc, Ta có thể là Càn thát bà, Ta có thể là Dạ xoa, Ta có thể là Người, với các lậu hoặc đã đoạn tận, được chặt đứt từ gốc rễ, được làm thành như thân cây ta la, được làm cho không thể hiện hữu, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Ví như, này Bà la môn, bông sen xanh hay bông sen hồng, hay bông sen trắng, sanh ra trong nước, lớn lên trong nước, vươn lên khỏi nước và đứng thẳng không bị nước thấm ướt; cũng vậy, này Bà la môn, sanh ra trong đời, lớn lên trong đời, Ta sống chinh phục đời, không bị đời thấm ướt. Này Bà la môn, Ta là Phật, hãy như vậy thọ trì.”¹⁷⁰

Nhận xét đầu tiên cần phải phân tích ngang qua lời dạy trên là nguồn gốc học thuyết đa thân (nhiều thân tướng) của Bồ Tát Quán Thế Âm, vì trong thực tế khái niệm đó rõ ràng là bắt nguồn từ kinh bộ Nikàya vừa đề cập, mà không phải là kết quả của bản sao chép vụng về từ học thuyết đa thân mang tính giáo điều của đạo Hindu. Lý do hỗ trợ ý kiến này hy vọng là hợp lý, bởi vì như người ta đã biết, Phật quả hay “Đức Phật” không phải là một đẳng cấp hay một danh xưng độc quyền dùng để chỉ một người nào đó, ngay cả Đức Thế Tôn Sakyàmuni (Thích Ca Mâu Ni), mà đó là một hình dung từ được dùng để nhằm chỉ những ai có thể đoạn trừ tất cả cấu uế, lậu hoặc (àvasas) không còn chút dư tàn, và có thể chứng ngộ chân lý rồi giúp kẻ khác đi theo con đường giác ngộ ấy như Thái tử Siddhattha (Tất Đạt Đa) đã làm. Nói khác đi, bất cứ chúng sanh nào, có thể đó là chư thiên, loài người, dạ xoa, càn thát bà hoặc bất cứ loài hữu tình gì, mà trong họ khát ái đã được nhổ tận gốc, và tất cả phẩm chất cần phải có của bậc giác ngộ đã được hội đủ, đều có khả năng trở thành Phật. Giải thích theo một cách khác, trong mọi chúng sanh đều có tiềm tàng khả năng thành Phật; hay nếu chúng ta có thể nói, do thành tựu trọn vẹn một số điều kiện tất yếu như sắp được bàn thảo dưới đây, chúng tử Phật có thể biểu hiện trong hết thảy chúng sanh. Như thế, nếu như con người có thể đạt đến vị trí của một Đức Phật, vậy tại sao họ không thể trở thành Quán Thế Âm (Avalokitesvara)? Thêm vào đó, Avalokitesvara (Quán Thế Âm), như đã nói ở trước đây, chỉ là sự nhân cách hóa của đức tánh trí tuệ và từ bi; do vậy hai tính chất này không chỉ biểu hiện trong 32 hay 33 loại thân tướng như thường được hiểu và bàn luận, mà từ bi và trí tuệ có thể hiện hữu trong tất cả hình tướng của mọi chúng sanh ở khắp các thế giới. Lý do thật là đơn giản bởi vì hai đức tánh ấy là năng lực nội tại để trở thành Phật, hay chúng tử Phật của mọi chúng sanh. Những lời dạy sau đây của Đức Phật trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa sẽ soi sáng một cách rõ ràng luận cứ của chúng ta:

“Quán Âm Đại Sĩ, đầy thân thông lực,
Đầy tuệ giác lực, đầy phương tiện lực,
Cho nên khắp cả, mười phương thế giới,
Không đâu mà không biến thể xuất hiện.”¹⁷¹

Do đó, khái niệm về 32 hoặc 33 biến hiện thân của Bồ Tát Quán Thế Âm phải là sự phát triển giáo lý có dụng ý của các triết gia Phật giáo. Khái niệm này thực chất được phát triển từ lời dạy nguyên thủy của Đức Phật nhằm vào mục đích giúp Phật giáo có thể thiết lập được mối quan hệ với các tôn giáo hữu thần đương đại, đặc biệt là đối với đạo Hindu, để đáp ứng nhu cầu và là mối quan tâm khẩn thiết của tín đồ Phật giáo trong cùng thời gian. Tuy thế, ý

nghĩa ứng dụng mang tính triết học của nó dĩ nhiên phải bao hàm một cái gì đó khác với tôn giáo hữu thần. Bởi vậy, ý kiến, hay tư tưởng nào xem Bồ Tát Quán Thế Âm như là hiện thân thánh đạo Hindu phải được xem như cách giải thích sai lạc về giáo lý Phật giáo và cần phải loại trừ mà không đòi hỏi bất cứ bình luận nào.

---o0o---

Nội Dung Của Phẩm Phổ Môn

Ý Nghĩa Biểu Tượng Của Tựa Đề Phẩm 24 “Phổ Môn”

Tuy nhiên, tại đây người ta có thể thắc mắc tính hợp lý trong việc nối kết lời dạy của kinh Tăng Chi (Anguttara Nikāya) với nội dung của kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika). Do vậy, mục đích của việc phân tích huyền nghĩa ẩn chứa đằng sau tựa đề phẩm kinh thứ 24: “Cánh Cửa Phổ Quát hay Phổ Thông” (Universal or General Gate) là để giải thích nghi ngờ đó. Ví dụ sau đây sẽ mở đường cho lập luận của chúng ta: Nếu lối vào ra chính của một ngôi nhà được gọi là cánh cửa chung hay phổ thông; cũng vậy, Phật giáo cũng có một cánh cửa phổ thông hay phổ quát (Phổ Môn) cho bất cứ ai muốn sử dụng năng tiềm tàng của mình để trở thành một vị Phật; và cánh cửa phổ thông hay phổ quát dẫn đến mục tiêu sau cùng được biểu tượng hóa bằng danh hiệu Quán Thế Âm (Avalokitesvara), tức sự nhân cách hóa đức tánh từ bi của Đức Phật. Ý nghĩa hơn thế nữa, theo học giả Har Dayal, một trong hai phần hợp thành thuật ngữ ‘Avalokitesvara’, đó là avalokta, cũng có nghĩa là trí tuệ (wisdom)¹⁷². Sự gợi ý mang tính thử nghiệm trên thật sự có thể chuyển tải một mối quan hệ hỗ tương và rất có ý nghĩa giữa hai yếu tố từ bi và trí tuệ, bởi vì trong Phật giáo từ bi (karuṇā) và trí tuệ (prajñā) được xem là hai thành tố của một nhân cách giác ngộ. Trí tuệ sinh khởi nhờ từ bi, và từ bi bắt nguồn từ trí tuệ. Trong thực chất, hai chỉ là một. Giải thích theo ngôn ngữ của học giả D.T Suzuki “...Nhưng điều khó khăn nhất trong việc nắm bắt ý nghĩa ở đây là, từ bi (compassion) không thể tự tồn tại được, và từ bi không thể hoạt động nếu không có trí tuệ... do vậy, tôi phải nêu lên một vài lý do khiến các nhà Phật giáo Phát Triển (Mahāyāna) phối hợp từ bi và trí tuệ và sự chứng ngộ”¹⁷³ Nói cách khác, từ bi và trí tuệ chính là chủng tử Phật của tất cả chúng sanh. Toàn thiện hai đức tính này tất nhiên có nghĩa là sự chứng đắc Phật quả. Tuy nhiên, theo phẩm thứ 24 của kinh Diệu Pháp Liên Hoa, phương pháp tu tập gì sẽ đưa đến việc biểu hiện toàn vẹn từ bi và trí tuệ? Để trả lời cho câu hỏi trên, có lẽ là hợp lý nếu chúng ta chia phẩm kinh 24 thành hai phần triết lý chính để phân tích, vì

nó có thể phản ánh đầy đủ vai trò và ý nghĩa của Bồ Tát Quán Thế Âm trong kinh Pháp Hoa.

Phần thứ nhất của phẩm thứ 24 diễn tả những năng lực phi thường của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) trong lãnh vực thần lực cứu độ chúng sanh đang khổ đau nhằm để trả lời cho hai câu hỏi của Bồ Tát Vô Tận Ý (Infinite Thought). Đó là, (1) “Bạch Đức Thế Tôn, vì lý do gì mà Bồ Tát Avalokitesvara được gọi là Quán Thế Âm (Vị lắng nghe tiếng khóc than của cuộc đời)”, và (2) “Bạch Đức Thế Tôn, bằng phương tiện gì mà Bồ Tát Avalokitesvara có thể đi khắp cõi Ta Bà? Và làm thế nào mà Bồ Tát Avalokitesvara có thể giảng dạy Diệu Pháp cho chúng sanh?”¹⁷⁴

Trước hết, chúng ta có thể nhận ra tư tưởng chủ đạo của phẩm kinh nằm ở danh hiệu của Bồ Tát “Vô Tận ý” (Infinite Thought). Có lẽ không có gì sai lầm khi chúng ta xác định như sau: Câu trả lời của Đức Phật đối với các thắc mắc của Bồ Tát Vô Tận Ý không phải nhắm đến sự ca ngợi những thần lực siêu phàm của một thực thể có thật được gọi là Avalokitesvara (Quán Thế Âm), mà việc trả lời ấy phải bao hàm một ý nghĩa biểu tượng. Nghĩa là Đức Phật nêu rõ chức năng tư duy không có thể diễn đạt (Vô Tận Ý hay Bất khả tư nghì – Inexhaustible Intent or Infinite Thought) được các tác phẩm chất diệu kỳ và phi thường của từ bi và trí tuệ; vì nếu khác đi, kinh Saddharmapundarika (Diệu Pháp Liên Hoa) có lẽ không khác gì với giáo lý của các tôn giáo hữu thần. Tuy thế, tại đây người ta cũng có thể nêu ra một câu hỏi khác: dựa trên nền tảng nào để chúng ta có thể đặt vấn đề như thế? Hy vọng mọi người đều có thể nhất trí với nhau về sự thật rằng bất cứ lúc nào mặt trời xuất hiện, bóng tối tự nhiên phải biến mất; và bất cứ lúc nào an lạc và hạnh phúc được cảm nghiệm, các yếu tố đối lập của chúng hẳn nhiên không có chỗ để tồn tại. Cũng tương tự như thế, khát ái, vô minh và sân hận, ba cội rễ chính của khổ đau và phiền não, sẽ không có chỗ để trú ẩn khi trí tuệ hiện hữu. Khi chân giải thoát đã hiển bày thì sự khao khát kiếm tìm nó, nghĩa là tìm kiếm sự cứu giúp của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) tự nhiên sẽ chấm dứt. Chúng ta sẽ đề cập đến vấn đề này chi tiết hơn trong phần hai của chương này.

---o0o---

Phương Pháp Tu Tập Của Kinh Saddharma-pundarika

Kinh Dharmapada (Pháp Cú) ghi rằng:

“(Người không có trí tuệ thì không có thiền,

(Người) không có thiên thì không có trí tuệ,
Ai có thiên định và trí tuệ,
Người ấy nhất định gần Niết Bàn”¹⁷⁵

Trong khi ấy, theo kinh Suranganma (Thủ Lăng Nghiêm Shou-leng-yen), một trong ba kinh quan trọng liên hệ đến giáo lý Avalokitesvara (Quán Thế Âm), bất cứ ai mong ước xây dựng được sự thông hội với vị Bồ Tát này đều phải thực hành thiên định. Kinh Surranganma liệt kê ra danh sách về 14 năng lực vô úy mà người ta có thể nhận được từ sự ban tặng của Bồ Tát Quán Thế Âm bằng con đường duy nhất là thực hành các phương pháp thiền quán của Phật giáo¹⁷⁶. Một số giải thích dưới đây của kinh Thủ Lăng Nghiêm sẽ minh họa nội dung chính của 14 điểm nói trên. Theo lời dạy của kinh này.

“Trước hết, bằng cách hướng dẫn và kiểm soát nhĩ căn trong quá trình thiền định, giác quan này sẽ được tách khỏi đối tượng của nó, và rồi bằng việc loại trừ âm thanh và con đường dẫn nhập âm thanh, cả việc quấy rối cũng như sự tĩnh lặng đều trở nên không hiện hữu. Như thế, từng bước một hành giả đạt đến việc loại trừ cả sự nghe và đối tượng của nó, tức âm thanh... Khi sự tĩnh giác về trạng thái này và chính trạng thái này được nhận biết là không hiện hữu, cả chủ thể lẫn đối tượng đều hòa nhập vào hư không (không tánh hay vô ngã), sự giác tĩnh về chúng trở nên phổ quát hoàn toàn. Bằng việc loại bỏ thêm nữa về không tánh, đối tượng của nó, bao gồm cả sự sáng tạo và hoại diệt biến mất, con đường dẫn đến trạng thái Niết Bàn (Nirvana) tự hiện bày.”¹⁷⁷

Nói khác đi, tư tưởng chỉ chủ đạo của đoạn kinh trên đã hướng dẫn người hành trì thiền định nhắm đến sự nhận thức được bản chất thật của tất cả pháp; nghĩa là sự nhận biết vô ngã về cả chủ thể lẫn đối tượng ngang qua 14 phương pháp quán tưởng của thiền¹⁷⁸. Rõ ràng, bất cứ khi nào chân lý được đạt đến, chính tự thân hành giả được giải thoát sau cùng, cái được gọi là năng lực cứu khổ của Bồ Tát Quán Thế Âm. Rất thú vị để lưu ý ở đây rằng, trong cùng cách tư duy, phẩm thứ 14 của kinh Diệu Pháp Liên Hoa cũng chỉ bày cách đón nhận lòng từ bi của Bồ Tát Avalokitesvara ngang qua nội dung của đoạn kệ sau đây:

“Nhìn đúng sự thật, nhìn thật trong suốt,
Nhìn với tuệ giác, vô cùng vĩ đại,
Nhìn bằng đại bi, nhìn theo đại từ,
Nên hãy thường xuyên, nguyện cầu chiêm ngưỡng”.¹⁷⁹

Đoạn giáo lý vừa trích dẫn trên rõ ràng không có gì khác lắm với 14 phương pháp thiền quán của kinh Surangama (Thủ Lăng Nghiêm) như vừa thảo luận. Nhưng nhiều ý nghĩa hơn nữa trong bốn câu kệ ấy là vấn đề tuệ quán (quán tưởng về trí tuệ) và từ bi quán (quán tưởng về từ bi) được cùng đề cập. Một cách có chủ tâm, đó là một sự biểu thị nhắm chỉ đến bản chất của cái gọi là Avalikitesvara hay bản tánh Phật (tức từ bi – ‘karunà’ và trí tuệ - ‘prajnà’). Có lẽ đây là những điều được Đức Phật mệnh danh là các khả năng và uy lực siêu phàm của Bồ Tát Quán Thế Âm trong phần đầu của phẩm kinh thứ 24, và rồi lại nhấn mạnh trong đoạn kế tiếp của phần hai:

“Tiếng cực tinh tế, tiếng nhìn vào đời,
Tiếng giống Phạm Thiên, tiếng như hải triều,
Tiếng hơn tất cả, cung bậc trong đời.
Nên hãy thường xuyên, chuyên tâm trì niệm”¹⁸⁰

Nói một cách chính xác sự hoàn thiện hai đặc quan trọng nhất này chính là sự chứng ngộ giải thoát sau cùng, tức Niết Bàn (Nirvana). Để vấn đề trở nên rõ ràng hơn, hy vọng chúng ta sẽ không lạc đề khi trình bày giáo lý Nhân Duyên (Pràtityasamtpàda) ở đây. Theo giáo lý Phật giáo, sự sinh khởi của Pràtityasamtpàda hay Nhân Duyên có nghĩa là toàn bộ khổ đau sinh khởi. Ngược lại, sự chấm dứt của Pràtityasamtpàda đồng nghĩa với sự đoạn tận toàn bộ khổ đau. Tuy vậy, Pràtityasamtpàda hay Nhân Duyên (Dependent Organization) chỉ là mẫu thức của một chuỗi mười hai yếu tố, bao gồm vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử. Do đó, việc loại bỏ hoàn toàn không có tàn dư của một trong mười hai yếu tố này có nghĩa là sự chấm dứt vòng sinh tử luân hồi. Trong hầu hết kinh điển của Phật giáo Nam Truyền hay Thượng Tọa Bộ (Theravàda), khái ái thường được định nghĩa là cội nguồn của khổ đau; vì vậy, sự chú tâm được đặt hoàn toàn vào việc đoạn trừ khát ái. Trong khi ấy, theo quan điểm triết lý của Phật giáo Bắc Truyền hay Phát Triết (Mahàyana), lòng chấp thủ (hay sự bám víu) là nguyên nhân chủ chốt của khổ đau. Bởi vậy, yếu tố cần phải đoạn trừ là lòng chấp thủ. Như là hệ luận của tinh thần triết lý này, giống các kinh khác của Phật giáo Phát Triển như Bát Nhã Ba La Mật (Prajnàparamità), Lăng Già Tâm Ấn (Lankavatàra), v.v..., kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharama-pundarika) cũng nhấn mạnh đến việc đoạn trừ chấp thủ. Có lẽ sẽ không có gì tranh cãi khi người ta nói rằng bất cứ khi nào thực tại vô ngã (anattà- no-self) được chứng đắc ngang qua công phu thiền quán, lòng chấp thủ về cả chủ thể lẫn đối tượng hẳn nhiên không còn chỗ trú ẩn, sẽ biến mất. Thật vậy, bất cứ ai thật sự chứng ngộ và chứng đắc chân lý chắc hẳn sẽ không còn cảm nghiệm khổ đau, thậm chí ngay cả khái niệm về khổ

đau cũng không thể tồn tại trong tâm thức của người ấy. Đây là ý nghĩa của điều gọi là “trì địa - tức chấp thủ tâm” ở cuối phẩm thứ 24, khi Bồ Tát Trì Địa từ chỗ ngồi đứng dậy ca ngợi công đức to lớn do nhờ nghe những công việc thần diệu và thần thông siêu việt của Bồ Tát Quán Thế Âm. Dĩ nhiên, Trì Địa Bồ Tát ở đây chỉ là sự biểu tượng hóa tâm thức của tất cả chúng sanh, bởi vì bất cứ khi nào tâm thức của chúng sanh thực sự hiển bày để phát triển từ bi và trí tuệ, hay giải thích theo bối cảnh đặc biệt của kinh Diệu Pháp Liên Hoa, bất cứ khi nào tâm thức của chúng sanh giải thoát khỏi sự chấp thủ, bám víu, chân an lạc và hạnh phúc sẽ hiện hữu trong từng bước đi của chúng sanh ấy. Đó là lý do tại sao phẩm kinh thứ 24 đi đến kết luận rằng: “Trong lúc Đức Phật thuyết giảng phẩm Phổ Môn này, 84 ngàn chúng sanh trong pháp hội ấy đều phát tâm không thôi chuyển đổi với sự giải thoát hoàn toàn mà không có gì có thể sánh được”.¹⁸¹

Nói tóm lại, sự không thể nghĩ bàn về năng lực phi thường của trí tuệ, từ bi và con đường dẫn đến chứng đắc hai tính chất đặc thù ấy là giáo lý trọng tâm của Phẩm Phổ Môn, phẩm thứ 24 của kinh Diệu Pháp Liên Hoa, thường được xem là phẩm kinh tiêu biểu cho Phật giáo niềm tin và cầu nguyện. Thực ra, phẩm kinh này đã được biên soạn một cách tế nhị, tài tình và được nối kết một cách hợp lý trong bối cảnh của kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharma-pundarika), bộ kinh tiêu biểu của Phật giáo trí tuệ. Nói khác đi, để phù hợp với một số chuyển đổi về nhu cầu và kiến thức của con người theo dòng thời gian, giáo lý Phật giáo luôn luôn chuyển động trên một hình trục năng nổ, linh động, tự chỉnh lý và phát triển; tuy thế, một nỗ lực vĩ đại với chủ tâm duy trì tinh thần độc đáo và chân chính về các lời dạy của Đức Phật trong ý nghĩa hài hòa và thống nhất thật sự ngang qua những chuyển động tư tưởng như thế luôn luôn được dụng công đầu tư đối với sự phát triển và kế thừa của triết lý Phật giáo. Lý luận này hy vọng sẽ trở nên thú vị hơn khi vai trò của Bồ Tát Avalokitesvara trong kinh Sukhavàti-vyùha (A Di Đà) sắp được đưa vào bàn luận dưới đây.

---o0o---

Kinh Sukhavàti-vyùha

Khởi Nguyên Của Giáo Lý Amitàha (A Di Đà)

Mặc dù lịch sử hình thành của kinh Sukhavàti-vyùha đã được thảo luận rất ít chi tiết, nhưng chưa có một sự đồng ý cụ thể nào giữa giới học giả trong lãnh vực thời gian liên hệ đến nguồn gốc của kinh Sukhavàti-vyùha. Tuy nhiên, nhà nghiên cứu Nhật Bản Ryùkai Mano khẳng định một cách

mạnh mẽ rằng bản mẫu đầu tiên của kinh Tiểu Di Đà (Smaller Sukhavàti-vyùha) là được biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước công nguyên; bởi vì, theo ý kiến của ông, kinh này khởi sinh vào cùng thời điểm với kinh Đại Di Đà (Large Sukhavàti-vyùha), và trước kinh Pratyutpanna-samàdhi, được cho là biên soạn trước kinh Đạo Hạnh (Tao-hsing-ching), mà kinh Đạo Hạnh được phiên dịch vào tiếng Trung Quốc trong thế kỷ thứ hai sau Công nguyên.¹⁸²

Theo học giả J.Takakusu, có hai bản gốc chính bằng tiếng Sanskrit, tức Đại Bản Di Đà và Tiểu Bản Di Đà; và từ năm 147 đến năm 713 A.D, cả hai bản kinh đó đều được dịch 12 lần sang tiếng Trung Quốc. Trong khi ấy, theo ý kiến của học giả M.Winernitz, số lượng 12 lần dịch thuật sang tiếng Trung Quốc chỉ nhằm chỉ đến bản kinh Đại Di Đà mà thôi, trong số đó bản dịch sớm nhất là được thực hiện vào khoảng năm 147 và 186 A.D. Học giả M.Winernitz nói thêm rằng Tiểu Bản Di Đà đã được phiên dịch sang tiếng Trung Quốc ba lần; lần thứ nhất do ngài Kumàrajìva (Cưu Ma La Thập) dịch vào năm 402 A.D; lần thứ hai do ngài Gunabhadra (Câu Na Bạt Đà La) dịch vào năm 420-479.A.D, và lần thứ ba do ngài Huyền Trang (Hsuan-tsang) dịch vào khoảng năm 650 A.D. Với cùng cách lập luận nhưng với đôi chút khác biệt, bộ Bách Khoa Phật giáo nói rằng, theo bản liệt kê của Khai Nguyên kinh Aparimitàyus (Kinh Vô Lượng Thọ), hay thường gọi là Đại Bản Di Đà, được ngài Sanghavarma (Tăng Già Bạt Ma) phiên dịch trong thời kỳ đầu của Triều đại nhà Ngụy, vào năm thứ tư của niên hiệu Hỷ Bình (Chia-pin-252A.D), và 12 bản dịch sang tiếng Trung Quốc của kinh này được thực hiện vào các thời điểm khác nhau. Tuy nhiên, người ta giả định rằng bản kinh Sukhavàti-vyùha này dường như được biên soạn bằng tiếng Sanskrit rất xưa, trước năm 147 (AD). Liên quan với giả thuyết trên, ý kiến của học giả Nhật Bản R. Mano có lẽ rất hợp lý có thể chấp nhận được, do vì thời điểm biên soạn của nó dường như rất phù hợp với thời điểm xuất hiện của các kinh thuộc Phật giáo Phát Triển hay Bắc Truyền (Mahàyàna).

Một vài học giả tiếng tăm như Sir Charles Eliot¹⁸³, Edward Conze¹⁸⁴ cho rằng, dù thế nào đi nữa, trong quá trình cấu thành kinh Sukhavàti-viyùha tín ngưỡng Amitàbha (A Di Đà) có thể đã bắt nguồn hoặc là từ giáo lý của tôn giáo Iran, hoặc của Thiên chúa giáo. Tuy nhiên, chúng ta có thể thấy rằng giả thuyết như thế mang vẻ định kiến, thiếu tính thuyết phục và cần phải được thẩm xét lại xuyên qua giáo lý chân chính của Phật giáo. Trong kinh Mahà-Sudassana-Suttanta (Đại Thiện Kiến Vương), điều này được ghi lại như sau:

“Này Ananda, kinh đô Kusàvati có bảy hàng cây ta la bao bọc, một hàng bằng lưu ly, một hàng bằng thủy tinh, một hàng bằng san hô, một hàng bằng xa cừ, một hàng bằng mọi thứ báu...”

Này Ananda, khi những hàng cây ta la này được gió làm rung chuyển, một âm thanh vi diệu, khả ái, đẹp ý, mê ly khởi lên, giống như năm loại nhạc khí được một nhạc sĩ thiện xảo tấu nhạc, phát ra âm thanh vi diệu...”¹⁸⁵

Trong khi ấy, kinh Tiểu Bản Di Đà (Smaller Sukhàvati-vyùha) cũng ghi lại như vậy:

“Lại nữa, này tôn giả Xá Lợi Phất, thế giới cực lạc có bảy hàng lan can, bảy lớp chuông giăng, bảy hàng cây báu bao quanh; tất cả những thứ ấy được làm bằng vàng, bạc, lưu ly, pha lê. Do vậy, thế giới ấy được gọi là cực lạc.”

“Lại nữa, này tôn giả Xá Lợi Phất, thế giới ấy còn rất nhiều hồ báu, (vàng, bạc, lưu ly, pha lê, xa cừ mã não, san hô, hổ phách, trân châu)...”

“Lại nữa, này tôn giả Xá Lợi Phất, khi các hàng cây, những lớp chuông giăng được gió làm rung chuyển liền phát ra vô số âm thanh vi diệu, giống như âm thanh của hàng trăm ngàn nhạc cụ một buổi hòa nhạc ở cõi trời...”

Bằng việc so sánh hai đoạn kinh vừa trích dẫn từ hai nguồn văn điển của Phật giáo Thượng Tọa Bộ và Phật Giáo Phát Triển, người ta có thể nói rằng, như sắp được phân tích và bình luận, tinh thần của kinh Sukhàvati-vyùha rõ ràng không những là được mô phỏng từ lời dạy của Đức Phật, mà nhiều điểm liên quan đến vấn đề ngôn ngữ và hình ảnh của chúng cũng dễ dàng được nhận thấy. Từ đó, ý kiến hay tư tưởng nào nghi ngờ nguồn gốc của kinh là phi Phật giáo, hoặc xem kinh Sukhàvati-vyùha (A Di Đà) không phải chính thống, hẳn đã phô bày tính yếu kém và không thể chấp nhận được mà không cần phải bình luận.

---o0o---

Cảnh Giới Cực Lạc

Theo một trong những quan điểm chính của tông phái Tịnh độ (Pure Land School), khởi nguyên của giáo lý này bắt nguồn từ câu chuyện của một triều đại xa xưa thuộc Vương quốc Magàdha (Ma-kiệt-đà). Người ta nói rằng khi Đức Phật Gotoma (Cù Đàm) 72 tuổi, vua Bimbisàra (Tần Bà Sa

La), vị đệ tử hoàng gia đầu tiên là Ajatasatru (A Xà Thế), vì tham vọng chiếm đoạt ngai vàng, giam giữ và giết chết trong tù. Hoàng hậu Vaidehi (Vi Đề Hi), vợ của Bimbisàra và cũng là mẹ của Hoàng tử Ajatasatru, rất đau khổ vì sự việc trên. Trong tình trạng tinh thần hoàn toàn suy sụp và chán nản, bà đi đến Đức Phật cầu xin Ngài chỉ cho bà một thế giới không có những thảm họa như thế. Vào chính thời điểm ấy, Đức Thế Tôn đã giới thiệu thế giới cực lạc do Đức Phật A Di Đà làm giáo chủ cho hoàng hậu Vaidehi.¹⁸⁶

Một quan điểm khác của Tịnh Độ tông liên quan đến sự giáo chủ sáng lập ra tông phái này được ghi lại trong kinh Aparimitayus như vậy. Vào thời đại của Đức Phật Lokeshvararàdina (Nhiên Đăng) có một vị vua vô cùng thông thái tên là Dharmakara (Pháp Tạng). Với lòng nhiệt thành và khát khao tìm chân lý, vua Dharmakara đã rời bỏ ngôi báu, xuất gia làm Tỷ kheo. Vào một ngày nọ, sau khi nghe Đức Phật Lokeshvararàdina thuyết giảng về tính ưu việt của hơn hai tỷ cảnh giới của các Đức Phật, vua Dharmakara đã phát 48 lời nguyện liên hệ đến cảnh giới tương lai của mình khi đức vua chứng đắc chân lý. Về sau, khi các lời nguyện đó trở nên hiện thực, nhà vua đã chứng đắc Phật quả với danh hiệu là Amitàbha (A Di Đà) và quốc độ của Ngài là ‘thế giới cực lạc’.¹⁸⁷

Trước khi bàn luận đến việc ‘giáo chủ của Tịnh Độ Tông là ai’, có lẽ rất hợp lý để chúng ta xem xét đến vấn đề: “Có thể có khái niệm về một trú xứ thường hằng giống như thế giới cực lạc trong giáo lý Phật giáo hay không?” Sự thật rằng bất cứ lúc nào những thắc mắc như sau được đặt trước Đức Phật: “Thế giới này là thường hằng, thế giới này là không thường hằng; thế giới này sẽ chấm dứt, thế giới này sẽ không chấm dứt; cuộc sống này với thân thể là một, cuộc sống này với thân thể là khác; Đức Như Lai sẽ tồn tại sau khi chết, Đức Như Lai sẽ không tồn tại sau khi chết, v.v...”, Bạc đạo sư luôn luôn giữ yên lặng; bởi vì bất cứ câu trả lời nào cho những nghi vấn trên, dù là ‘khẳng định hay phủ định’, đều rơi vào hai phạm trù cực đoan, đó là (1) triết lý thường hằng và (2) triết lý đoạn diệt. Trong khi ấy, mọi người đều biết rằng Phật giáo là con đường trung đạo. Quan trọng hơn thế nữa, trong cái nhìn của Đức Phật, bất cứ ai cố gắng nghĩ rằng “thế giới là thường còn, thế giới là vô thường; ...; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không tồn tại sau khi chết...”, như vậy là tà kiến, kiến trù lâm, kiến hoang vu, kiến hý luận, kiến tranh chấp, kiến kiết phục, đi đôi với khổ, với tàn hại, với nhiệt não, không hướng đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn.”¹⁸⁸

Nếu như Đức Phật đã từ chối trả lời các câu hỏi như trên, vậy tại sao Ngài lại có thể giới thiệu “Thế Giới Cực Lạc” cho Hoàng hậu Vaidehi? Và nếu như có “Cảnh Giới Cực Lạc” ở về phía tây của thế giới Ta bà này, vậy Đức Phật Gotama (Cù Đàm) sẽ sống ở thế giới nào sau khi Ngài thị hiện đại Niết Bàn (Mahàparinirvana)? Hơn thế nữa, ngang qua tư tưởng tha lực do Tịnh Độ tông chủ trương, rõ ràng Đức Phật Sakyàmuni (Thích Ca Mâu Ni) hẳn đã không thể cứu độ được Hoàng hậu Vaidehi? Tuyệt đối không thể chấp nhận được, nếu như ý tưởng này được hiểu theo cách thông thường (nghĩa đen). Nói khác đi, giáo lý của Tịnh Độ tông cần phải được nắm bắt theo ngôn ngữ biểu tượng sẽ được trình bày trong phần thảo luận tới.

Theo giáo lý Phật giáo, bất cứ nơi chốn hay địa điểm nào thuộc về không gian và thời gian đều được gọi là pháp hữu vi hay có điều kiện (sankhanradharma), và tất nhiên chúng phải tuân thủ ba quy luật bất biến (tam pháp ấn) của cuộc đời; đó là khổ, vô thường và vô ngã. Từ đó, cảnh giới lý tưởng mà Đức Phật giới thiệu là không có bất cứ thảm họa gì, vượt lên trên ba nguyên lý đó, hẳn không phải là thế giới của thời và không gian, mà là cảnh giới phi thời không gian. Cảnh giới ấy chắc chắn chỉ dành cho chúng sanh nào mà tâm thức của họ đoạn trừ hoàn toàn khát ái và chấp thủ. Giải thích theo ngôn ngữ biểu tượng, cảnh giới ấy chính là tâm thức phi khát ái, không chấp thủ của con người; bởi vì theo giáo lý Duyên sinh của Phật giáo, bất cứ khi nào một trong mười hai chi phần của nguyên lý Duyên sinh được đoạn trừ thì tất cả chi phần còn lại cũng đi đến chấm dứt. Tuy thế, thật vô cùng quan trọng để chúng ta lưu ý ở đây rằng theo giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy (Thượng Tọa Bộ), khát ái hay chi phần thứ tám của mẫu thức Duyên sinh (Pratityàsamutpàda) là đối tượng chính được nhắm đến để đoạn trừ; trong khi ấy, theo Phật giáo Bắc Truyền, chấp thủ hay chi phần thứ chín của mẫu thức Duyên sinh lại luôn được nhấn mạnh. Nói khác đi, vắng mặt khát ái và chấp thủ, buồn phiền và đau khổ không thể tồn tại trong tâm thức con người. Quả thật, đây là điểm nối kết quan trọng nhất trong các lời dạy của Đức Phật:

“Ai sống trong đời này,
Ái dục được hàng phục,
Sầu rơi khỏi người ấy,
Như giọt nước lá sen.”¹⁸⁹

Giáo Chủ Cõi Cực Lạc

Nếu như cảnh giới cực lạc đã là thế giới biểu tượng, vậy thì giáo chủ thật sự của nó hẳn nhiên cũng không thể khác được. Như người ta đã biết, Đức Thế Tôn chủ trì thế giới cực lạc ở phương Tây được gọi là Amitàbha (nghĩa là vô lượng quang), hay Amitàyus (nghĩa là vô lượng thọ). Theo triết lý của Tịnh Độ tông, mặc dù là giáo chủ của cảnh giới cực lạc Đức Phật Amitàbha (A Di Đà) không bao giờ ra khỏi quốc độ ấy, thay vào đó chỉ có Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm), vị được xem như là hiện thân chân chính của Phật Amitàbha, được ủy nhiệm thay thế Phật A Di Đà cứu độ chúng sinh từ các cõi khác đến thế giới cực lạc. Quan trọng hơn thế nữa, theo Đại kinh Sukhàvati Vyūha (Đại Kinh Vô Lượng Thọ) chính Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) là giáo chủ của cõi Tịnh độ¹⁹⁰. Nói theo ngôn ngữ biểu tượng của Phật giáo Bắc Truyền hay Phát Triển, karunà (từ bi) và prajna (trí tuệ), hai mặt của một thực thể giải thoát, chính là những người chủ thực sự của thế giới cực lạc, vì trú xứ đó không chỉ tất cả chúng sanh khổ đau khao khát được cứu độ mà các vị Bồ Tát cũng mong muốn được sanh về. Ví dụ, Mahàprajnapàramitā sutra (Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa) đã nói rằng các vị Bồ Tát sau khi chứng đắc lục thông, sau khi vượt qua các cảnh giới của các Đức Phật, cuối cùng đến thế giới của Đức Phật Vô Lượng Thọ, và thọ sinh vào thế giới này¹⁹¹ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam5.html> - [ftn33](#). Trong khi ấy, theo kinh Avatamsaka (Hoa Nghiêm), một trong những lời nguyện quan trọng nhất của Bồ tát Phổ Hiền được diễn đạt trong bài kệ sau:

“Vào thời khắc lâm chung, tôi ước nguyện rằng,
Đoạn trừ tất cả các chương ngại
Được diện kiến Đức Phật A Di Đà
Và tái sanh vào thế giới cực lạc.”
(Nguyện ngã lâm dục mạng chung thời,
Tận trừ nhất thiết chư chương ngại,
Diện kiến bỉ Phật A Di Đà,
Tức đắc vãng sanh an lạc quốc.)

Vai trò và ý nghĩa của giáo lý Tịnh Độ tông cũng có thể thấy được một cách rõ ràng hoặc ẩn dụ trong kinh Saddharmapundarika (Diệu Pháp Liên Hoa) qua tư tưởng của các phẩm kinh như “Hóa Thành Dụ”, “Dược Vương”, và “Phổ Môn”, vì theo quan điểm của chính kinh Saddharmapundarika, việc tu tập giáo lý ấy hỗ trợ một cách mạnh mẽ cho ước muốn được tái sanh vào thế giới cực lạc. Rõ ràng triết lý nhất thừa

(eka-yàna) của kinh Diệu Pháp Liên Hoa đã phối hợp giáo lý của Phật giáo. Nói khác đi, “cảnh giới cực lạc” hay “sự toàn thiện hai mặt của Niết bàn” là sự gặp gỡ thứ hai và cũng là điểm hội tụ sau cùng của tất cả kinh Phật giáo Phát Triển trong toàn bộ quá trình tồn tại và phát triển của chúng.

---o0o---

Điều Kiện Thiết Yếu Để Được Cứu Độ Về Cảnh Giới Cực Lạc

Người ta thường nói rằng niềm tin thuần nhất vào Đức Phật Amitàbha (A Di Đà) và niệm danh hiệu Phật A Di Đà hay Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) là hai điều kiện tất yếu cho bất cứ ai mong muốn được tái sinh vào thế giới vô lượng thọ. Điều ấy hàm nghĩa rằng Đức Phật và Bồ Tát của cảnh giới này như là thần thánh tối thượng, phi phạm, có thể cứu vớt chúng sanh đến giải thoát sau cùng mà không cần thiết phải thực hành bất cứ giáo lý nào khác. Tư tưởng này nghe có vẻ phi lý và khó có thể chấp nhận được; bởi vì việc hành trì ấy dường như đã đi trệch con đường Trung đạo của Phật giáo và cần phải được gạn lọc trong ánh sáng từ chính lời của Đức Thế Tôn.

Như chúng ta đã biết, Tịnh độ tông bắt nguồn từ giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy (Early Buddhism); do vậy, tinh thần cốt lõi của tông phái này tất phải được sinh khởi từ giáo lý gốc. Tuy nhiên, để chứng minh cho lập luận vừa nêu, hy vọng chúng ta sẽ không lạc đề ở đây khi đưa ra một sự so sánh về kinh điển giữa hai khuynh hướng Phật giáo trên. Kinh Mahà-Sudassana (Đại Thiện Kiến Vương) ghi lại rằng sau khi nhận biết lãnh thổ và quyền lực của mình vua Mahà-Sussana tự hỏi vì nguyên nhân gì mà ông ta có thể gặt hái được kết quả như thế? Và tư tưởng này đã sinh khởi trong tâm của nhà vua:

“Này Ananda, rồi vua Đại Thiện Kiến suy nghĩ: ‘Quả này là do ba loại nghiệp, báo này là do ba loại nghiệp mà hiện tại ta có thần lực như vậy. Đó là bố thí, tỵ điều, tỵ chế...’”

“Này Ananda, vua Đại Thiện Kiến bước vào cao đường Đại Trang Nghiêm, ngồi trên sàng tòa bằng vàng, ly dục, ly ác pháp, chứng và an trú trong thiên thứ nhất...”

... Rồi xả lạc xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và an trú vào thiên thứ tư, không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh”¹⁹²

Rõ ràng, kết quả mà vua Đại Thiên Kiến có được đến từ hai việc làm; đó là (1) nhờ vào hạnh bố thí, vào việc tự chủ và tự chiến thắng mình, và (2) nhờ vào việc chứng đắc được bốn cấp độ thiền định. Vậy, bằng phương pháp tu tập gì mà chúng sanh được tái sinh vào trong cảnh giới cực lạc nhằm để so sánh với tinh thần của kinh Trường Bộ vừa nêu ra? Đoạn kinh được trích dẫn dưới đây từ Tiểu bản A Di Đà kinh (Small Sukhavàti-Vyùha Sutra) có thể được xem là con đường thực tiễn nhất của Tịnh Độ tông:

“Lại nữa, này tôn giả Xá Lợi Phất, chúng sanh sinh về thế giới cực lạc đều là những bậc không còn thối chuyển; đa số trong đó, sau khi tái sinh một lần nữa, sẽ thành Phật quả, và số này là vô lượng, vô số, không thể tính được biết được. Do vậy, này tôn giả Xá Lợi Phất, chúng sanh trong cõi Ta bà này nếu nghe được thì nên phát nguyện sinh về cảnh giới của Đức Phật ấy để cùng được sống chung với các bậc thánh giả như vậy. Tuy vậy, này Tôn giả Xá Lợi Phất, không phải do có được chút ít công đức, chút ít thiện căn, nhân duyên mà chúng sanh được sinh về cõi nước cực lạc. Này tôn giả Xá Lợi Phất, nếu có thiện nam, tín nữ nào nghe được danh hiệu của Đức Phật A Di Đà rồi chuyên tâm trì niệm, hoặc trong một ngày hai ngày ba ngày cho đến bảy ngày tâm không tán loạn, thì vào lúc lâm chung của những vị ấy, Đức Phật A Di Đà và thánh chúng sẽ hiện ra trước mặt họ, khiến cho tâm của họ không bị điên đảo, và nhờ thế liền được sinh về thế giới Cực Lạc. Này tôn giả Xá Lợi Phất, do vì thấy được những lợi ích như thế nên Ta nói rằng nếu chúng sanh nào nghe được kinh này thì nên phát nguyện sinh về cảnh giới cực lạc.”

Có lẽ không có gì nghi ngờ để chúng ta nói rằng đoạn kinh vừa trích dẫn ở trên không biểu thị gì khác hơn là phương pháp thực hành thiền định, bởi vì rất nhiều bài kinh trong kinh tạng Nikàya đã ghi lại rằng có bốn mươi đối tượng cho pháp môn thiền quán, và một trong số đó là sự quán tưởng trực tiếp vào các đức tướng và đức tánh của Như Lai. Nói theo ngôn ngữ của kinh A Di Đà, đó là phương pháp niệm danh hiệu Đức Phật Amitàbha từ một ngày đến bảy ngày cho đến khi tâm không còn bị quấy nhiễu (nhất tâm bất loạn). Hiển nhiên rằng không có thiền định người ta không thể đạt đến các cấp độ như thế. Do đó, trong thực chất những lời dạy vừa đề cập trên đều nhắm đến mục tiêu thực hành thiền định. Hơn thế nữa, trong cùng cách tư duy, chúng ta cũng có thể nhận ra hai cấp độ giải thoát của Tiểu Kinh Di Đà (Small Sukhavàti-Vyùha Sutra), đó là (1) A Na Hàm quả - sẽ không còn tái sinh vào cuộc đời này nữa (Non-Returners); và (2) Tư Đà Hàm quả sẽ thành Phật sau một lần tái sinh vào cảnh giới Cực Lạc, tương tự với cách

diễn đạt của nhiều bài kinh trong kinh tạng Nikàya. Những lời dạy sau đây của Đức Phật sẽ chỉ ra mối tương đồng đó:

“Này các Tỷ kheo, không cần gì nữa thág, một vị nào tu tập Bốn niệm xứ này trong bảy ngày, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là chứng Chánh trí ngay trong hiện tại, hai là nếu còn Hữu dư y, thì chứng quả Bất hoàn”¹⁹³

Chúng ta có thể nói rằng không có điểm gì khác biệt hay mâu thuẫn giữa hai đoạn giáo lý đề cập đến phương pháp tu tập và cấp độ giải thoát vừa bàn thảo ở trên. Trong thực tế, khi một trong hai cấp độ giải thoát trên được chứng đắc, đau đớn và thống khổ không còn nơi để trú ẩn. Đây có lẽ là ý nghĩa của điều mà Tịnh độ tông gọi là “được cứu độ”, khi tông phái này phát biểu rằng Đức Phật và Thánh chúng của Ngài (tức Bồ Tát Avalokitesvara) sẽ xuất hiện và cứu giúp chúng sinh tái sinh về thế giới cực lạc.

Ngang qua việc xem xét và phân tích ngôn ngữ, hình ảnh cũng như ý nghĩa về Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) trong hai kinh của Phật giáo Phát Triển (Bắc Truyền)¹⁹⁴ chúng ta có thể tự tin để đi đến kết luận rằng giới triết gia, học giả của Phật giáo ở các thời đại về sau đã vô cùng thiện xảo trong việc mô phỏng và triển khai những lời dạy chân chính của Đức Phật theo dòng thời gian nhằm để điều hòa, củng cố, đảm bảo sự sống còn và phát triển của Phật giáo vì lợi ích của quần sanh. Do thế, có thể không có gì để do dự khi nói rằng dòng thác tư tưởng Phật giáo luôn được đồng bộ hóa xuyên suốt mọi thời đại, trong một thể thức với một số chi tiết được thay đổi khiến nó có thể đáp ứng cập nhật được các yêu cầu nóng bỏng của số đông tín đồ. Tuy nhiên, các nỗ lực trên luôn được lèo lái theo cốt lõi chân chính từ lời dạy của chính Đức Phật; và tinh thần ấy có thể thấy được qua đoạn kinh trích dẫn dưới đây:

“Này các Tỷ kheo, đây là con đường độc nhất đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu bi, diệt trừ khổ ưu, thành tựu Chánh trí, chứng ngộ Niết bàn. Đó là Bốn niệm xứ.”¹⁹⁵

Tuy vậy, có quá nhiều sự khác nhau về căn cơ và trình độ giữa các chúng sanh, và như người ta đã biết, theo quan điểm của Phật giáo Phát Triển có tất cả là 84.000 căn tánh khác nhau giữa họ. Nhưng theo quan điểm của Phật giáo Thượng Tọa Bộ, căn tánh chúng sanh có thể liệt kê vào sáu loại như sau: (1) Ràga carita, tức loại người nặng về tham ái, (2) Moha carita, loại người yếu kém về trí tuệ, (3) Dosa carita, loại người nặng lòng sân hận, (4)

Sadhà carita, loại người nặng về lòng tin, (5) Buddhi carita, loại người có khuynh hướng về tri thức và tư biện, và (6) Vitakka carita, tức loại người nặng về phóng đảng và ít chú tâm đến công việc. Tuy nhiên, dù chúng sanh thuộc loại căn tánh nào đi nữa, người ta cũng có thể giả định rằng có lẽ sẽ không có bất cứ sự phản kháng nào xảy ra trong con người khi dòng suối từ bi chảy qua tâm thức của họ, đặc biệt khi mà tâm thức người ta bị dòng thác tri thức thống trị. Đây có lẽ là lý do chính khiến danh hiệu Avalokitesvara (Quán Thế Âm) được xem là cánh cửa phổ quát (Universal gate), phổ thông (General Gate) hay cánh cửa chung Common gate) để dẫn chúng sanh đến biển bờ Phật pháp. Dĩ nhiên, dòng nước từ bi ngọt ngào này luôn trôi chảy trong máu huyết của chúng sanh, giống như dòng nước ngầm luôn tuôn chảy dưới lòng đất, nhưng làm thế nào mà chúng sanh có thể đón nhận được chất liệu hương vị của nó lại là một vấn đề khác. Chính điều này mở ra một vấn đề khác để chúng ta bước vào chương tiếp theo với hy vọng rằng chúng ta sẽ nghiên cứu và đề ra một hướng áp dụng khả thi về lý tưởng Bồ Tát cho thời đại hiện nay.

---o0o---

Chương sáu - Quán Thế Âm Bồ Tát Và Thế Giới Ngày Nay

Như chúng ta đã thấy, trong năm chương được trình bày trước đây thật sự chưa hề có một phương pháp nào có tính hệ thống và rõ ràng cho việc thực hành lý tưởng Bồ Tát nói chung, và hành trì giáo lý Avalokitesvara (Quán Thế Âm) nói riêng được đưa vào ứng dụng. Do vậy, trong chương này chúng ta sẽ dành hết thời gian để bàn đến việc áp dụng lý tưởng này vào trong xã hội hiện nay của chúng ta, một xã hội vốn đang bị bạo động và sự cạnh tranh dày xé.

---o0o---

Khuynh Hướng Tu Tập Hiện Nay Của Phật Giáo Đò

Không ai có thể phủ nhận sự kiện rằng hiện nay có một vài khuynh hướng nổi cộm đang thống trị toàn bộ tổ chức Phật giáo, và trong số ấy sở thích mang tính phổ quát nhất của tín đồ Phật giáo là việc hành trì lễ nghi và thờ cúng. Trong thực tế, từ quan điểm tôn giáo người ta có thể nói rằng sự hành trì trên là rất tự nhiên vì nó là một trong những yếu tố cốt lõi nhất tạo thành cái gọi là “tôn giáo”, mà theo đó Phật giáo cũng không thể ngoại lệ. Tuy nhiên, chắc chắn phải có một vài điểm khác nhau, tách biệt rõ ràng về việc thể hiện nghi lễ và thờ cúng giữa Phật giáo và tất cả các tôn giáo như

chúng ta có thể nhận ra một cách dễ dàng qua các chỉ dẫn mà Đức Phật đã giảng giải cho Sigàla, chàng thanh niên dòng dõi Bà La Môn, như được ghi lại trong Sigàlovàda-sutta (kinh Thiện Sanh hay còn gọi là Ca Thi La Việt)¹⁹⁶. Vấn đề này có lẽ lại trở nên ý nghĩa hơn khi chúng ta nghiên cứu đến kinh Bộ Tương Ứng (Samyutta Nikaya). Kinh Tương Ứng ghi lại rằng một lần họ Đức Thế Tôn trú tại Ràjagaha (thành Vương Xá), ở nơi vườn nuôi dưỡng sóc. Trong khoảng thời gian đó, một vị Tỷ kheo trẻ tên là Vakkali bị bệnh nặng, không thể đi đến yết kiến và hầu hạ Đức Phật được. Tuy nhiên, Tỷ kheo Vakkali đã nhờ các vị Pháp hữu của mình đi thỉnh cầu Bạc Đạo sư vì lòng từ mẫn đến thăm Vakkali vào thời điểm sắp mạng chung của Tỷ kheo ấy, và Đức Phật đã yên lặng nhận lời. Khi Bạc Giác Ngộ đến trú xứ của Vakkali ở, đang nằm trên giường bệnh Vakkali đã kính cẩn thưa với Ngài rằng “Đã lâu lắm rồi, bạch Đức Thế Tôn, con mong mỏi được diện kiến Bạc Đạo Sư, nhưng vì thân mang trọng bệnh, con không đủ sức khỏe để đi đến yết kiến Như Lai...”, và Đức Phật đã đáp lại như sau: “Thôi đi, này Vakkali! Có gì đáng xem trong cái thân thể thói tha này của Ta? Này Vakkali, ai thấy Pháp người ấy thấy Ta; ai thấy Ta người ấy thấy Pháp. Một cách đúng đắn, thấy Pháp là thấy Ta; thấy Ta là thấy Pháp.”¹⁹⁷ Câu chuyện này hẳn phải đã để lại lý do để chúng ta xem xét lại khuynh hướng tu tập, hành trì việc thờ cúng hiện nay của giới Phật giáo; bởi vì, như chúng ta có thể thấy, ngay cả với tâm thức phụng thờ chính Đức Phật đang trú thế mà không hiểu biết Chánh Pháp cũng không được Bạc Đạo Sư ca ngợi và khuyến khích, còn nói chi đến một niềm tin thuần túy lễ bái xá lợi và hình tượng!

Tuy nhiên, thật vô cùng quan trọng để chúng ta lưu ý rằng nếu việc hành trì trên được áp dụng một cách thích đáng với ý thức sâu sắc và đúng đắn nhắm đến việc tập trung tâm thức của hành giả, phù hợp với một trong mười đối tượng của thiền quán, tức sự trầm tư hay tưởng niệm đến Đức Phật như đã được thảo luận trong Chương V, Mục “Các điều kiện thiết yếu để được cứu độ về Cảnh Giới Cực Lạc”, thì hoàn toàn được khuyến khích, vì ấy cũng là pháp môn thực hành thiền định. Nhưng khuynh hướng tu tập hiện nay của tín đồ Phật giáo dường như không phải như thế. Trái lại, nếu được nghiên cứu và thẩm tra thực chất của nó; khuynh hướng hành trì vừa nêu có vẻ phản ánh một thứ gì ấy tương tự với lối cầu nguyện, lễ bái của các tôn giáo hữu thần. Lập luận này có lẽ sẽ trở nên rõ ràng hơn khi được phát biểu như sau: sự hành trì lễ nghi hiện nay của giới tín đồ Phật giáo đã vô tình hỗ trợ cho việc đồng hóa Đức Phật và các vị Bồ Tát trở thành đáng sáng thế, hay một loại thần thánh gì đó. Biểu mẫu đặc trưng cho khuynh hướng thịnh hành này có thể thấy được qua nội dung của cuốn sách tựa đề **“Lý Thuyết và Sự Thực Hành Phật Giáo: Đức Phật là Con Người hay Thần Thánh”**¹⁹⁸. Công

trình nghiên cứu này được học giả người Đức, tiến sĩ Richard F. Gombrich, thực hiện ở Tích Lan nơi mà Phật giáo Thượng Tọa Bộ (Theravàda), theo truyền thống, đã và đang chiếm giữ vai trò Quốc giáo hơn hai ngàn năm qua.

Song hành với khuynh hướng tu tập bao phủ vô số yếu tố thần thoại của các tín ngưỡng và tôn giáo hữu thần là mối quan tâm của giới tín đồ liên hệ đến vấn đề tái sinh! Có lẽ không có gì sai lầm khi người ta nói rằng Phật tử của thời đại ngày nay đang thực sự ước ao và nỗ lực tu tập để được tái sinh về những thế giới tốt lành, ví dụ như cảnh giới cực lạc. Tuy nhiên, dường như ý tưởng như thế không phù hợp lắm với tinh thần chân chính về tính thực tiễn của Phật giáo vì như kinh Nhứt Dạ Hiền Giả (Bhaddekarattasutta)¹⁹⁹ đã ghi rằng:

“Quá khứ không truy tìm,
Tương lai không ước vọng,
Quá khứ đã đoạn tận,
Tương lai lại chưa đến,
Chỉ có pháp hiện tại,
Tuệ quán chính ở đây...
Không ai điều đình được,
Với đại quân thân chết,
Trú như vậy nhiệt tâm,
Đêm ngày không mệt mỏi,
Xứng gọi Nhất Dạ Hiền,
Bậc an tịnh, trầm lặng.”

Như chúng ta đã biết, Phật giáo cũng tin vào thuyết tái sinh, nhưng sự tái sinh ấy hoàn toàn tùy thuộc vào nghiệp của mỗi cá nhân. Để vấn đề này trở nên một cách rõ ràng đối với hàng đệ tử, Đức Phật đã thuyết giảng một bài kinh về “Gương Chân Lý”²⁰⁰ và xuyên qua bài kinh này người ta có thể biết được họ sẽ tái sinh vào cảnh giới nào trong tương lai bằng cách xem xét các loại hành động (nghiệp) mà họ đã làm trong lúc sanh tiền. Như là hệ tự luận tự nhiên phát sinh từ bài pháp trên, một vài gợi ý có ý nghĩa liên hệ đến việc thực hành thích hợp với tín ngưỡng Avalokitesvara (Quán Thế Âm) có thể được rút ra ở đây. Nghĩa là, nếu người nào thực sự mong ước được tái sinh vào một quốc độ nào đó sau đời sống hiện tại, đặc biệt là sinh về thế giới cực lạc của Đức Phật Amitàbha (A Di Đà) như hầu hết các Phật tử đang hằng ngày ước nguyện, người ấy phải tu tập và nghiêm túc tuân thủ giáo lý và các điều kiện tương ứng do thế giới cực lạc chủ trương. Do đó, có lẽ là rất ý nghĩa để lưu ý rằng trong bản sơ giải của Đại Phẩm Di Đà, còn gọi Di Đà Sơ

Sao, danh hiệu của Đức Phật Amitàbha (A Di Đà) bao hàm ba ý nghĩa: (1) Amitàbha (Vô Lượng Quang) (2) Amitàguna (Vô Lượng Công Đức). Quan trọng hơn nữa, theo hầu hết các bình luận gia và các nhà Phật học, Amitàbha trong ngữ cảnh của Sukhavàti-vyùha (kinh A Di Đà) có nghĩa là vô lượng quang, Amitàyus có nghĩa là vô lượng thọ, và Amitàguna có nghĩa là vô lượng công đức. Dĩ nhiên, đây không chỉ ba phẩm chất đặc thù của riêng Đức Phật A Di Đà, mà tất cả chư Phật đều hội đủ toàn bộ ba tánh chất này. Như vậy, ở khía cạnh triết lý, vô lượng thọ, vô lượng quang, và vô lượng công đức phải ám chỉ một điều gì ấy rất là biểu tượng, trong đó vô lượng quang biểu tượng hóa của trí tuệ (prajna), vô lượng thọ biểu tượng cho thiền định (samàdhi) và vô lượng công đức biểu tượng cho giới (sila). Nói khác đi, bất cứ ai thực sự mong ước được sanh về cảnh giới cực lạc của Phật A Di Đà cần phải áp dụng những yêu cầu thiết yếu của thế giới này vào trong cuộc sống hằng ngày của họ, và các đòi hỏi ấy không gì khác hơn là các yếu tố truyền thống của giáo lý Phật giáo, tức giới, định, tuệ. Chính ngang qua việc thực hành chúng mà chúng sanh có thể cảm nghiệm được cảm giác hạnh phúc tại đây và ngay bây giờ, ngay trong thế giới này. Hiển nhiên rằng quan điểm trên không những là phù hợp với con đường trung đạo của Phật giáo mà còn phản ánh được tính thống nhất về giáo lý của hai bộ phái Phật giáo chính; đó là Phật giáo Nam Truyền hay Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Bắc Truyền hay Phát Triển.

Tuy nhiên, sự thật không thể chối cãi là hiện có một khuynh hướng nổi cộm đang vận hành trong hầu hết các tổ chức Phật giáo của thế giới đương đại; đó là một số thuật ngữ Phật học như giới, định, tuệ, v.v... dường như đã trở nên quá uy nghiêm và quá khó khăn để cho giới tín đồ đưa vào áp dụng, và các danh từ ấy được xem là chí thích hợp với lối sống cách ly của giới tu sĩ khổ hạnh ở trong rừng. Trong thực tế, tín đồ Phật giáo không đặt nhiều chú tâm đến những phương pháp trên trong cả lãnh vực tu tập lẫn chứng ngộ, dù rằng hằng ngày họ vẫn thường tranh cãi, biện luận rất nhiều về các chủ đề này. Thay vào đó, công tác mang tính tôn giáo được tín đồ Phật tử nhiệt tâm thực hiện là chú tâm đến công tác từ thiện. Tất nhiên, khi làm các việc ấy, giới Phật tử nghĩ rằng họ đang tích lũy công đức để được tái sanh vào một thế giới tốt đẹp trong tương lai. Trong ý nghĩa thực tiễn thông thường của lãnh vực nhân đạo và nhân văn, việc làm ấy tất nhiên là rất đáng biểu dương và ca ngợi; nhưng trong một khía cạnh sâu sắc khác của vấn đề có lẽ đã gọi lên trong tâm thức chúng ta một hiện tượng như đã gọi lên trong tâm thức chúng ta một hiện tượng như đã được bàn luận ở trong Chương III của cuốn sách này. Giống như tình huống trong thế kỷ thứ hai trước Công nguyên, toàn bộ diễn đàn của cuộc sống, bao gồm cả diễn đàn tôn giáo trong

thời đại văn minh ngày nay đã và đang bị quá tải bởi xu hướng lý thuyết, duy lý và tư biện khiến người ta trở nên rất mệt mỏi với không khí và môi trường như thế. Hệ quả là hầu hết mọi người trong lãnh vực tôn giáo, gồm cả Phật giáo, có khuynh hướng hiến dâng hết năng lượng và nỗ lực các hình thức lễ hội ấy, các nét đặc trưng mang tính thực tiễn của đạo Phật như là tinh thần trách nhiệm cá nhân, tinh thần tự chủ, tự tín và tự nỗ lực v.v... dường như không đóng một vai trò quan trọng nào cả. Quả thật, chỉ cần thoáng nhìn qua bộ mặt thật của Phật giáo Ấn Độ ngày nay, lập luận vừa nêu có lẽ không cần bất cứ chứng cứ nào thêm nữa để biện minh cho nó. Khuynh hướng phụng thờ cúng kiến này có thể cũng khiến chúng ta dễ dàng nhớ lại tình huống lịch sử (như đã được đề cập trước đây), qua đó một làn sóng hòa hợp tôn giáo nhắm đến động cơ đồng hóa Phật giáo vào đạo Hindu đã xảy ra. Tiếp đến, Đức Phật và chư Bồ Tát cũng được cho là hiện thân của thần Visnu và Krisna. Một số nhà sử học tin tưởng rằng²⁰¹ chính tiến trình đó đã đóng vai trò chính trong việc làm suy tàn và biến mất của Phật giáo không chỉ ở đất nước Ấn Độ mà còn ở Nepal, Malaysia, và Indonesia. Từ đây, người ta có thể nghĩ rằng ắt phải có một vài thay đổi quan trọng nào đó về cách nhìn của tín đồ Phật tử. Như người ta thường nói, Phật giáo là một nghệ thuật sống tích cực, đầy sinh lực, mạnh mẽ và năng động. Với tính ưu việt của giáo lý về tinh thần thực tiễn và năng động, Phật giáo có thể vượt qua mọi tình huống bất lợi mà không một tổn thương, và nhờ thế tồn tại với vô số thử thách như Phật giáo đã từng đối mặt trong quá khứ. Sự thẩm xét cẩn thận về lịch sử hơn 2500 năm của Phật giáo sẽ là những chứng cứ hùng hồn cho sự thật ấy. Từ nhận định trên chúng ta có thể đi đến giả thuyết rằng việc áp dụng lý tưởng Bồ Tát, đặc biệt là ứng dụng lý tưởng Avalokitesvara (Quán Thế Âm) vào trong cuộc sống hằng ngày hy vọng sẽ đóng góp nhiều phương pháp mới và khả thi trong cả lãnh vực học hiểu và thực hành khi Phật giáo cùng tồn tại với mọi tôn giáo trên thế giới trong thời kỳ đầy cạnh tranh và bại lực như hiện nay.

Như người ta đã biết, Avalokitesvara (Quán Thế Âm) là vị Bồ Tát được biểu tượng hóa của lòng từ bi (metta-karuna). Do thế, để có thể nhận được sự gia hộ do Bồ Tát Quán Thế Âm trao tặng, giới Phật tử hướng thẳng lòng thành tín của họ vào các hoạt động từ thiện, cứu thế nhằm phù hợp với những đặc tính chân chính của Bồ Tát Quán Thế Âm. Bằng cách làm như thế, họ có thể tích lũy công đức với hy vọng là họ sẽ được tái sinh trong một thế giới lý tưởng, tức cõi cực lạc (Sukhavàti-vyùha). Trong thực tế, chúng ta có thể nói rằng không bao giờ có thể vắng mặt được tư tưởng, cảm xúc và cảm nghiệm tôn giáo trong đời sống bất tận của con người cho dù khoa học có thể bông đùa, nhạo báng lối tư duy như thế. Chắc chắn rằng, đối với số

đông nhân loại, luôn có một năng lực siêu phàm và xuất thế hiện hữu khắp nơi mà họ thường gọi với nhiều danh xưng khác nhau như Bồ Tát, thánh, thần... Tuy nhiên, giống như cái ti vi được trang bị các thiết bị cần thiết để có khả năng đón nhận tín hiệu phát ra từ vệ tinh nhằm tạo ra âm thanh thích hợp và hình ảnh được truyền đến. Cũng thế, trong lãnh vực tôn giáo người tiếp nhận cũng buộc phải nỗ lực trang bị một số điều kiện tất yếu nhằm thỏa mãn các nhu cầu của người cho. Nghĩa là, bất cứ ai ước mong nhận được sự hộ trì của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) mà tác giả ví như là một vệ tinh tâm linh, người ấy cần phải tạo ra các thiết bị tương ứng luôn có sẵn trong thân thể vật lý của họ nhằm để tự liên kết với đặc điểm cao đẹp của Bồ Tát Quán Thế Âm, đó là lòng từ bi. Phương pháp để tạo ra hoặc để xây dựng các thiết bị tâm linh nhằm đón nhận tín hiệu từ bi được ban phát từ vệ tinh tâm linh – Quán Thế Âm – là phải tu tập lòng từ bi. Kết quả người ta có thể chờ đợi là việc tu tập lòng từ bi không những sẽ không tạo ra bất cứ mâu thuẫn, xung đột nào với môi trường hiện nay chúng ta đang sống, mà việc làm ấy rõ ràng còn soi sáng cách hiểu biết và nắm bắt của tín đồ Phật giáo về lý tưởng Bồ Tát cũng như sự chứng ngộ lý tưởng ấy trong cuộc sống hằng ngày bằng cách thực hành các thiện nghiệp.

---o0o---

Sự Ứng Dụng Thích Đáng Về Bồ Tát Quán Thế Âm

Tuy nhiên, có lẽ sẽ rất vô ích nếu người ta nghĩ rằng một loại lý thuyết hay triết lý nào đó có thể trở thành biểu mẫu lý tưởng cho đời sống của nhân loại; bởi vì như trong mọi trường hợp của tất cả lãnh vực đời sống, hay chúng ta lấy lãnh vực giáo dục làm ví dụ, học giả người Pháp, Emile Durkheim nói rằng trong một xã hội cụ thể nào đó, vì có nhiều môi trường khác nhau nên đòi hỏi phải có nhiều mẫu thức giáo dục khác nhau.²⁰² <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam6.html> - ftn7 Lời phát biểu trên rõ ràng đã đưa ra một ý tưởng vô cùng quan trọng; đó là, giáo dục không phải là một thứ gì ấy bất biến, không thay đổi, mà giáo dục luôn luôn tùy thuộc vào trình độ hiểu biết của con người để một lý thuyết hay hệ thống giáo dục nào đó có thể được tạo ra. Vấn đề này có thể được hiểu trong ý nghĩa của giáo lý “Duyên Sinh” (Pratityasumtpàda), Phật giáo, với mẫu thức ngắn gọn của nó là “do cái này có, cái kia có; do cái này sinh, cái kia sinh”. Quan trọng hơn nữa, vì Emile Durkheim còn phát biểu thêm rằng tất cả chúng ta đều dựa trên một nền tảng chung và không có bất cứ ai trong chúng ta mà không có chung một số ý tưởng, tình cảm và hành động.²⁰³ Từ đó, trên nguyên lý của cơ sở chung nhất đó, người ta có thể nói một cách

chắc chắn là loài người có thể chấp nhận được “những tiêu chuẩn mang tính toàn cầu, hay nếu chúng ta có thể nói, “một hệ tư tưởng chung cho toàn thể nhân loại”. Nói khác đi, điều ấy hàm ý rằng có một thỏa hiệp nhất thống giữa loài người chúng ta về phương cách chung để tạo nên các tiêu chuẩn phổ quát mang tính khả thi trong mỗi một nhân cách nhằm vào mục tiêu phát triển hài hòa thiện tính của con người. Như mọi người đã biết, đối với Phật giáo, trí tuệ (prajna) và từ bi (mettā-karuna) là hai tiêu chuẩn rõ rệt nhất là đáng chú ý nhất. Dĩ nhiên, hai phẩm chất đó là bất khả phân khi nào một trong hai yếu tố ấy được toàn thiện (như đã được bàn luận). Tuy thế, vấn đề không thể chia cắt này sẽ trở nên rõ ràng hơn qua lời phát biểu của học giả vĩ đại Ấn Độ, Krishnamurti, khi ông giải thích về mối quan hệ của chúng như sau²⁰⁴: “Bất cứ ở đâu có sự thương yêu, ở đấy có từ bi; và từ bi có khía cạnh trí tuệ riêng của nó. Đó là hình thái siêu việt của trí tuệ, nhưng không phải là sự hiểu biết về các ý tưởng, sự khôn ngoan gian xảo, dối trá, lừa bịp, và những thứ tương tự như thế; mà ở đó chỉ là sự yêu thương và lòng từ bi trọn vẹn và một sự siêu việt về trí tuệ vốn không phải là loại hiểu biết máy móc.” Do đó, sự áp dụng thích đáng tư tưởng Avalokitesvara (Quán Thế Âm) được gợi ý ở đây hy vọng sẽ được một số tín đồ Phật giáo chấp nhận.

---o0o---

Tu Tập Lòng Từ Ngang Qua Hạnh Bố Thí (Dāna)

Đức Phật giải thích lý do tại sao người ta phải tu tập và nuôi dưỡng lòng từ qua đoạn kinh sau đây:

“Này Rahula, hãy tu tập sự tu tập về lòng từ. Này Rahula, do tu tập sự tu tập về lòng từ, cái gì thuộc sân tâm sẽ được trừ diệt. Này Rahula, hãy tu tập sự tu tập về lòng từ. Này Rahula, do tu tập sự tu tập về lòng từ cái gì thuộc hại tâm sẽ được trừ diệt.”²⁰⁵

Thêm vào đó, người nào với tâm giải thoát ngang qua việc tu tập và nuôi dưỡng lòng từ có thể đạt được tám điều lợi ích:

“Ngủ được an lạc, dậy được an lạc, không thấy ác mộng, được người ái mộ, được phi nhân ái mộ, chư Thiên hộ trì, lửa hay thuốc độc, hay kiếm không gia hại, nếu không thông đạt thượng vị, đạt được Phạm thiên giới.”²⁰⁶

Trong ý nghĩa phổ quát và hầu như chấp nhận được, người ta có thể nói rằng các điểm lợi lạc vừa đề cập ở trên, có nguồn gốc từ việc tu tập lòng từ, là ước mong chung của toàn thể mọi người. Tuy nhiên, cho đến nay có rất

nhiều ý kiến khác nhau liên hệ đến thuật ngữ “mettà” (từ) và karunà (bi) trong cả hai lãnh vực lý thuyết và thực hành. Do vậy, có lẽ chúng ta sẽ không lạc đề khi bàn thảo một cách ngắn gọn về hai từ ấy.

Theo Bộ Bách Khoa Phật Giáo, karunà (bi) là sự biểu hiện của khái niệm về lòng trắc ẩn, do đó nó được diễn tả như là ước mong loại trừ những gì bất hại và không hạnh phúc đối với người khác. Thêm vào đó, ngài Buddhaghosa (Phật-âm) cũng cho chúng ta biết rằng “cảm giác khiến cho thiện tâm của con người bị xúc động khi thấy nỗi khổ đau của người khác gọi là karunà (bi hay lòng trắc ẩn) (paraduke sati sàdhunam hadayakamnam karotì tì karunà)²⁰⁷

Còn theo định nghĩa của Từ Điển Pali-English, mettà (từ) được biết đến như là lòng yêu thương (love), quan hệ thân thiện (amity), sự thông cảm (sympathy), sự thân thiện (friendliness), sự quan tâm tích cực đến người khác (mejjati mettà siniyhati attho). Sự ứng dụng của từ này biểu thị nhiều ý nghĩa khác nhau như là tâm chứa đầy tình thương (mettà-sahagatena cetasa, hay mettà-cittam), hay sự thân thiện hoặc thông cảm với (mettà karoti), hay thiện quán về lòng yêu thương (mettà-jhàna).²⁰⁸ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam6.html> - [ftn13](#) Trong khi ấy, karunà có nghĩa là mong ước đem lợi ích và điều tốt lành đến cho đồng loại của mình (ahita dukkha apanayakamata), hay ước mong loại bỏ các độc hại và thống khổ cho đồng loại của mình; hoặc karunà cũng biểu thị trạng thái cao đẹp của lòng yêu thương đối với tất cả chúng sanh (paradukhe sati sàdhunam hadaya kampanam karoti).²⁰⁹

Từ một vài định nghĩa vừa đề cập ở trên, chúng ta có thể thấy rằng có một sự nối kết không thể tách biệt giữa mettà và karunà. Trong thực tế, hai đặc tính này bổ sung cho nhau, vì chính mettà (từ hay sự yêu thương) đã hàm ẩn ý nghĩa của karunà (bi hay lòng trắc ẩn), và ngược lại. Thêm vào đó, theo truyền thống của Phật giáo Phát triển, mettà và karunà thường được gộp chung thành mettà-karunà (từ bi). Cũng tương tự như thế, chúng ta có thể dễ dàng tìm thấy những lời dạy của Đức Phật về sự tương tác và mối quan hệ bất khả phân của mettà và karunà qua bài pháp Mettasuttam (kinh Từ Bi) trong Suttanipàta của Phật giáo Thượng Tọa Bộ.

Do thế, sự thực hành bố thí rõ ràng là một trong những phương pháp tốt nhất để nuôi dưỡng và phát triển tâm từ bi. Hiển nhiên, không chỉ tư tưởng vị tha có thể sinh khởi trong người hành trì xuyên qua các việc làm như thế, mà các tư duy sai lầm, bệnh hoạn như khát ái, sân hận, ích kỷ... làm tổn

thương đến cá nhân và tập thể cũng được kiểm soát và loại trừ khi tâm từ bi phát sinh. Chắc chắn rằng khi những căn nguyên khổ đau được đoạn tận cũng là lúc hành giả cảm nghiệm được cảm giác hạnh phúc ngay chính trong cuộc sống này. Từ đây, chúng ta có thể nói một cách tự tin rằng tâm từ bi do việc tu tập bố thí đem lại đóng một vai trò thiết yếu trong việc tạo ra một mối quan hệ không biên giới trong lãnh vực nhân đạo và vị tha giữa toàn thể nhân loại. Đó là lý do tại sao Đức Phật không ngừng ca ngợi và khuyến khích việc thực hành giáo lý bố thí, và xem công hạnh đó như là một trong những phương tiện ưu việt nhất để thành tựu mục đích giải thoát sau cùng. Tuy nhiên, điều có ý nghĩa và thú vị hơn nữa liên quan đến chủ đề trên là phương cách bố thí, hay nghệ thuật cho, mà theo giáo lý Phật giáo, chúng ta có thể chia nó thành ba loại; đó là (1) bố thí vật chất (tài thí), (2) bố thí pháp (pháp thí), và (3) bố thí sự không sợ hãi (vô úy thí). Ba phương cách ấy thật sự có lẽ mở ra cơ hội thuận lợi cho người ta chọn lựa nhằm phù hợp với những căn cơ khác nhau cũng như điều kiện cá nhân của từng người.

---o0o---

Bố Thí Tài Vật (Amisadàna)

Chúng ta có thể nói rằng hình thức bố thí tài vật là thích hợp nhất đối với bất cứ ai muốn nuôi dưỡng tâm từ bi. Giải thích theo ngữ cảnh của nội dung đang được thảo luận, phương pháp tu hay nghệ thuật cho này là rất lợi ích trong lãnh vực đời sống tâm linh. Nghĩa là, nếu bất cứ ai mong muốn có được sự gia hộ của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) bằng việc chuẩn bị sẵn sàng các thiết bị tâm linh nhằm để tương ứng với lời thệ nguyện của Ngài. Cách tu tập này cũng biểu thị một sứ mệnh vô cùng ý nghĩa trong lãnh vực đời sống xã hội xuyên qua sự ảnh hưởng thực tiễn của nó trên cuộc sống của người nghèo, người bệnh, người cần sự cứu giúp v.v... Chắc chắn rằng nhiều khoảng cách về vật chất cũng như tinh thần trong xã hội loài người hy vọng cũng được thu hẹp lại ngang qua việc ứng dụng thích đáng và cụ thể nghệ thuật bố thí trên. Quả thật, việc bố thí vật chất là hoàn toàn thực tế và có ý nghĩa, vì tất cả mọi người đều có thể áp dụng phương thức cho này tùy theo hoàn cảnh của từng cá nhân. Vấn đề giàu, nghèo, hay bất cứ lý do vì khác, đều không đóng vai trò quan trọng việc hành trì như thế, đặc biệt là trong hệ thống giáo lý Phật giáo. Vì như chúng ta đã biết, theo lý thuyết nghiệp của Phật giáo, yếu tố chủ đạo để tạo thành một hành động (nghiệp lực) nào đó là sự tác ý hay chủ ý của hành động. Do vậy, bất cứ loại tài vật nào, ví dụ như một sợi chỉ, hoặc cây kim, đều có thể là một món quà có ý nghĩa nếu nó được cho với thiện tâm. Có vô số ví dụ biểu trưng trong kinh

điển Phật giáo diễn tả về những tác dụng ưu việt của sự bố thí tài vật, nhưng có lẽ 85 câu chuyện trong tập Vimànavatthu²¹⁰ là được chính Đức Phật đặc biệt giải thích cặn kẽ và hạnh bố thí. Nổi bật và đáng chú ý hơn ở đây là việc phân biệt và làm tách bạch khía cạnh mạnh tính tâm lý liên hệ đến vấn đề từ bi (mettā-karunā) giữa giáo lý Phật giáo và các hệ thống tư tưởng khác. Đó là, nếu bố thí tài vật được thực hiện với tâm từ bi thì tác dụng của nó có thể lớn hơn nếu so sánh cùng việc bố thí tài vật mà với các dụng tâm khác. Lời dạy sau đây của Đức Thế Tôn sẽ soi sáng lập luận trên:

“Không phải chỉ nhờ vào năng lực của tài vật khiến cho việc bố thí có được kết quả đặc biệt, nhưng đúng hơn là ngang qua lĩnh vực tư duy và năng lực tư duy đặt vào vật cho khiến cho công việc bố thí đạt được lợi ích lớn. Do vậy, ngay cả chỉ một nhúm gạo, một mảnh giẻ rách, hay một ít cỏ lá... được cho với tấm lòng chân thành nhắm đến người thọ nhận chúng, hành động bố thí ấy sẽ có được công đức to lớn, chói sáng...”²¹¹

Lý do cho vấn đề trên có thể được hiểu một cách dễ dàng, bởi vì khi tâm từ bi hiện hữu, lập tức lúc ấy những tư tưởng độc ác, nguy hiểm, bạo động, hận thù, ganh tị, v.v... biến mất khỏi tâm thức của con người. Hiển nhiên rằng an lạc và hạnh phúc sẽ hiện hữu và tồn tại trong xã hội nào, nơi mà từ bi (mettā-karunā) là một thành tố tất yếu của nó và luôn được nuôi dưỡng và phát triển.

---o0o---

Bố Thí Pháp, Nghĩa Là Lời Nói Ích Lợi Và Tốt Lành (dharmadāna)

Phương thức bố thí tiếp theo là **bố thí Pháp**, nghĩa là cho những lời nói tốt đẹp và có ích lợi. Phương thức bố thí này rõ ràng có thể đem lại nhiều kết quả tốt, có tác động đến đời sống của nhân loại hơn cách bố thí thứ nhất, vì kết quả thật sự của bố thí pháp được giáo lý Phật giáo diễn đạt như sau:

“Này các Tỷ kheo, có hai loại bố thí: bố thí tài và bố thí Pháp. Này các Tỷ kheo, đây là bố thí tối thượng trong hai loại bố thí này, tức là bố thí Pháp...”

Này các Tỷ kheo, có hai sự phân phát này: Phân phát tài vật và phân phát Pháp. Đây là phân phát tối thượng trong hai loại phân phát này, tức là phân phát Pháp...”

Này các Tỷ kheo, có hai loại nhiều ích này, nhiều ích tài vật và nhiều ích Pháp. Này các Tỷ kheo, đây là nhiều ích tối thượng trong hai loại nhiều ích này, tức là nhiều ích Pháp.”²¹²

Tại sao bố thí Pháp lại có thể đem lại nhiều lợi ích và ảnh hưởng hơn bố thí tài vật? Người ta không thể phủ nhận sự kiện rằng yếu tố có nghĩa và mang tính nhân văn nhất trong việc bố thí là cách cho mà không phải là tài vật được cho. Nghĩa là, bố thí luôn phụ thuộc vào cách thực hiện, cách nói năng, cách trao tặng tài vật, sự kính trọng, thông cảm v.v...; hay nói một cách chính xác hơn, tùy thuộc vào của cải, vật chất mà người nhận có thể cảm nhận được các cảm giác thoải mái và hạnh phúc. Tuy nhiên, trong thời đại ngày nay, nghệ thuật sống như vậy dường như ít thấy và ít được chú trọng. Ngược lại, do ảnh hưởng nếp sống thực dụng, con người thời nay đang dần dần tách ly nghệ thuật sống mang tính nhân văn, tức sự toàn thiện nhân cách. Một thoáng nhìn qua các nạn nhân của thảm họa thiên tai, chiến tranh, nghèo đói, v.v... quanh khắp thế giới chúng ta đang sống hẳn sẽ làm sáng tỏ hành vi, cử chỉ và lối tư duy của con người trong thời đại văn minh vật chất. Đây là lý do tạo sao triết gia nổi tiếng người Đức, Immanuel Kant, cho rằng sự thành thật là hơn tất cả cách chính sách.²¹³ Rõ ràng, sự chân thành chỉ có thể hiện hữu trong mối quan hệ của con người khi nào con người hiểu biết và thương yêu nhau thực sự. Nói cách khác, sự chân chính là kết quả của nghệ thuật sống gồm đủ hai yếu tố từ bi và trí tuệ. Do đó, giáo lý bố thí, cụ thể là bố thí pháp, hy vọng sẽ đóng một vai trò quan trọng trong xã hội đương thời, đặc biệt khi nếp sống con người đang ngập chìm trong hỗn loạn và rối rắm. Tất nhiên, nếu việc tu tập, hành trì ấy được thực hiện trong mỗi cuộc sống chúng ta, chắc chắn rằng cá nhân, gia đình, cũng như xã hội sẽ có thể nuôi dưỡng và phát triển sự hài hòa mỗi ngày mỗi tốt đẹp hơn giữa các thành viên của nó.

---o0o---

Thí Vô Úy, Tức Cho Sự Không Sợ Hãi (Abhayadàna)

Tuy thế, phương pháp tốt nhất có thể tạo ra một môi trường hạnh phúc và an bình chân thật là thí vô úy hay cho không sợ hãi; bởi vì, trong ý nghĩa sâu thẳm nhất của nó, trạng thái vô úy (không sợ hãi) được xem là đồng nghĩa với giải thoát và hạnh phúc. Nhưng ai có thể là người ban tặng sự vô úy? Dĩ nhiên, trước hết người ấy là Đức Phật, vì giống như bà mẹ lấy chính mạng sống để bảo vệ đứa con duy nhất của mình, Đức Phật xuất hiện trong cuộc đời này là vì lòng từ bi vô lượng của Ngài luôn luôn được hướng đến

tất cả chúng sanh.²¹⁴ Tuy nhiên, như đã được bàn thảo ở Chương V, Đức Phật là một nhân cách toàn thiện cả hai đức tính từ bi (mettā-karunā) và trí tuệ (prajñā); nghĩa là, vô úy hay sự không sợ hãi là kết quả của lòng từ bi và trí tuệ. Đây là lý do tại sao, trong phẩm thứ 24 của Saddharmapundarika-sutra (Kinh Diệu Pháp Liên Hoa) Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) được gọi là “Thí Vô Úy Giả” tức người bỏ thí sự không sợ hãi. Bên cạnh nhân cách lý tưởng trên, chúng ta thấy rằng còn có một mẫu người thứ hai cũng có thể đem sự không sợ hãi đến cho chúng sanh. Đó là những người ngang qua nỗ lực cao đẹp và phi thường của tự thân đạt được sự trọn vẹn về giới, định, tuệ, giải thoát, và tri kiến giải thoát (hiểu biết về việc chứng đắc giải thoát). Chúng ta sẽ trích dẫn lời xác chứng của Đức Thế Tôn nhằm minh chứng cho lập luận vừa nêu và đồng thời cũng cố niềm tin cho những ai có cơ hội liên hệ với con người toàn thiện các đức tính như thế:

“Này các Tỷ kheo, những Tỷ kheo nào đầy đủ giới, đầy đủ định, đầy đủ tuệ, đầy đủ giải thoát, đầy đủ giải thoát tri kiến..., Ta tuyên bố rằng chỉ thấy các vị như vậy là lợi ích nhiều cho cho các Tỷ kheo ấy; này các Tỷ kheo Ta tuyên bố rằng chỉ nghe các vị như vậy..., chỉ thân cận các vị như vậy, ... chỉ nhớ nghĩ đến các vị như vậy là lợi ích nhiều cho các Tỷ kheo...”²¹⁵

Nói khác đi, bất cứ khi nào và bất cứ ở đâu mà hận thù, đấu tranh, giết hại lẫn nhau, v.v... hiện hữu, cùng lúc đó các sự kiện vừa nêu cũng nói lên rằng trong thời đại ấy và trong không gian ấy không có những nhân cách toàn thiện.

Như người ta đã thấy, nếp sống có thể tạo nên mẫu người tiêu biểu toàn thiện như thế được sản sinh từ con đường “Trung đạo” của Phật giáo, vì chính ngang qua việc thực hành giáo lý Trung đạo mà dục vọng, hận thù, và vô minh (ba cội nguồn chủ yếu của khổ đau) của con người hy vọng được loại trừ từng bước; và những hành tố đối lập của chúng, tức vô tham, từ bi và trí tuệ, xuất hiện trong tâm thức của hành giả, giống như bóng tối bị xóa tan khi mặt trời ló dạng.

---o0o---

Huấn Luyện Lòng Từ Bi Ngang Qua Việc Tu Tập Thiền Định

Như người ta thường nói, mọi thành tựu mang tính sáng tạo luôn luôn là kết quả của một sự kiên nhẫn phi thường và một sự tập trung cao độ. Mọi sáng tạo, có thể là công trình khoa học, nghệ thuật, âm nhạc v.v..., đều là sản phẩm của sự tập trung (thiền định) tột cùng. Tất nhiên, trong lãnh vực chúng

đắc tâm linh việc này lại rõ ràng hơn. Sự kiện chứng ngộ độc đáo, vô song của Đức Phật Gotama (Cù Đàm) dưới cội cây Bồ Đề (Bodhi) tại Bồ đề đạo tràng (Boghaya) sau 49 ngày đêm thực hành thiền định có thể được xem như là một biểu mẫu cụ thể và hùng hồn nhất cho sự thật đó. Điều quan trọng hơn nữa mà chúng ta cần phải lưu ý ở đây là vai trò của mettà-karunà (từ bi) trong quá trình tu tập thiền định. Theo kinh Bộ Tương Ưng, nếu một hành giả tu tập bảy chi phần của thánh đạo (thất giác chi) cùng với bốn thứ tâm vô lượng (tứ vô lượng tâm), tức mettà (từ), karunà (bi), mudita (hỷ) và upeka (xả), vị ấy có thể dễ dàng thành tựu các cấp độ thiền định hơn người chỉ tu tập bảy chi phần thánh đạo.²¹⁶ Quả thật, qua việc tu tập tứ vô lượng tâm một cách đúng đắn người ta có thể chứng đắc giải thoát sau cùng như được diễn tả trong kinh Trung Bộ:

“Vị ấy an trú, biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ, cũng vậy phương thứ hai,... phương thứ tư. Như vậy, cùng khắp thế giới, trên dưới bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với từ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân...

Vị ấy biết: “Có cái này, có cái hạ liệt, có cái cao thượng, có sự giải thoát vượt qua các tướng. Do vị ấy biết như vậy, thấy như vậy, tâm được giải thoát khỏi dục lậu, tâm được giải thoát khỏi hữu lậu, tâm được giải thoát khỏi vô minh lậu. Đối với tự thân đã giải thoát, trí khởi lên: “Ta đã giải thoát, sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm xong, không còn trở lui trạng thái này nữa.”²¹⁷

Cũng giống như đời sống tâm linh, sự tu dưỡng về cái nhìn từ bi ngang qua thực tập thiền định được tin là có một vai trò quan trọng trong đời sống hàng ngày của quần chúng. Như mọi người thường công nhận khát ái, sân hận và ngu dốt là ba cội rễ chính của mọi khổ đau, trắc trở đối với con người; và chúng chỉ hiện hữu và tồn tại trong cái tâm hẹp hòi, ích kỷ và hiểm ác. Tuy nhiên, những thứ ấy có thể từng bước được loại trừ khi nào ý niệm từ bi xuất hiện trong tâm thức người ta. Nói khác đi, tư tưởng từ bi chắc chắn sẽ khiến cho phiền não, lậu hoặc biến mất trong tâm thức con người. Trong ý nghĩa đó, rõ ràng ý tưởng từ bi có thể đem lại an lạc và hạnh phúc cho cả đời sống tôn giáo và xã hội nếu như chủ ý hay tác ý chính của hành động (nghiệp) thật sự được lèo lái bởi việc thiền quán về từ bi.

Huấn Luyện Cái Nhìn Trí Tuệ Hay Cái Nhìn Quán Thế Âm

Có lẽ sẽ không có gì sai khi chúng ta nói rằng nếp sống của con người luôn luôn tùy thuộc vào cấp độ về cái nhìn của người ấy. Quan điểm này hy vọng sẽ trở nên rõ ràng hơn ngang qua ý nghĩa của câu danh ngôn Việt Nam: “Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ”. Như thế, do vì cái nhìn buồn rầu, sầu muộn của con người khiến cảnh vật chung quanh người ấy mang khoác một màu sắc ảm đạm tương tự. Nói cách khác, chính tự ngã của một người đưa người ấy đến trạng thái hạnh phúc hay sầu muộn. Nhưng bản chất thật của tự ngã ấy là gì? Theo Phật giáo, đó là một sự kết hợp của năm thành tố được gọi năm uẩn hay năm nhóm, bao gồm sắc (vật chất), cảm thọ, tưởng, hành (tri giác), và thức. Khi năm thành tố này nối kết lại với nhau, nó được gọi là “cá nhân”, “tôi”, “chúng sanh”, v.v... Tuy nhiên, chúng ta sẽ không bao giờ tìm thấy được bất cứ một cái ngã bất biến thường hằng nào trong sự phối hợp như thế, và dĩ nhiên ngay cả trong từng chi phần của chúng. Vì thế nên Đức Phật đã dạy như sau “Tất cả pháp hữu vi (tức những thứ tồn tại có điều kiện – all conditioned things) là vô thường (sabbe samakhàrà anicà); tất cả các pháp hữu vi là khổ (sabbe samakhàrà dukkhà); và tất cả các pháp hữu vi là vô ngã (sabbe samakhàrà anttà)”²¹⁸. Như vậy, ngay tự thân năm uẩn hay năm nhóm này chỉ là các pháp hữu vi (sự vật tồn tại có điều kiện), vậy thì làm thế nào để chúng ta tìm ra một thực ngã trong các vật như thế? Trong thực tế, do không nhận thức được sự thật này, tức ngang qua việc nhận thức sau lầm về tự ngã, con người phải khổ đau trong vòng sinh tử, luân hồi.

Ngược lại, cái nhìn trí tuệ hay cái nhìn Quán Thế Âm có thể giúp con người nhận ra được thực chất của cuộc sống và của mọi sự vật với kết quả là tư tưởng và cảm giác giải thoát sinh khởi và hiện hữu ngay trong đời sống của họ, tại đây và bây giờ. Tuy nhiên, “Cái nhìn là gì? Cái nhìn trí tuệ hay cái nhìn Quán Thế Âm là gì?”

Như người ta thường hiểu, “nhìn là cái thấy với sự hiện diện của ý thức”; hay nói khác đi, tâm nhìn sự vật ngang qua nhãn căn (con mắt). Ngang qua lập luận trên chúng ta có thể nói rằng tâm nhìn sự vật ngang qua nhĩ căn (lỗ tai), tỉ căn (lỗ mũi), thiệt căn (lưỡi), thân căn (thân thể) và ý căn (thức). Với ý nghĩa trên của cái nhìn, định nghĩa cái nhìn liên hệ đến thuật ngữ Avalokitesvara (như được chỉ rõ trong Chương IV) có thể được gọi ý là “vị lắng nghe tiếng nói của cuộc đời”. Sự gọi ý này rõ ràng có tương quan mật thiết với sự chuyển dịch thường thấy của ngôn ngữ Trung Hoa, đó là Quán Thế Âm. Tất nhiên, ở đây người ta có thể thắc mắc rằng “cuộc đời đang nói cái gì? Hay các pháp hiện hữu đang nói cái gì?” Hoa nở để rồi tàn;

trăng tròn để rồi khuyết; mây tụ để rồi tán v.v... Rõ ràng, mọi sự vật đang nói tiếng nói vô thường, khổ và vô ngã; nghĩa là chúng đang nói về ba đặc tánh chân thật (tam pháp ấn) của tất cả pháp hữu vi. Do đó, bất cứ ai có thể lắng nghe được những tiếng nói ấy như thật, người ấy chắc chắn sẽ đi ra khỏi sự chấp thủ về một cái ngã sai lầm. Không có các “ý tưởng về “tôi”, “của tôi”, “và tự ngã của tôi” trong tâm thức con người, hiển nhiên khổ đau cũng không có nơi trú ẩn. Đây là những gì mà Đức Phật đã dạy trong bài Bát Nhã Tâm Kinh:

“Trong khi trầm tư sâu xa vào trong sự toàn thiện của trí tuệ (prajñāpāramitā) và nhận thức được năm uẩn (tức sắc, thọ tưởng, hành, và thức) là không có tự ngã, Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) vượt qua được tất cả chướng ngại và khổ ách”

(Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm bát nhã ba la mật đa thời chiếu kiến giai không độ nhất thiết khổ ách).²¹⁹

Hoặc,

“Sắc ví với bọt nước,
Thọ ví bong bóng nước,
Tưởng ví ráng mặt trời,
Hành ví như cây chuối,
Thức ví với ảo thuật,
Đấng bà con mặt trời,
Đã thuyết giảng như vậy”²²⁰

Ngang qua phương pháp tuệ quán (cái nhìn trí tuệ) ở trên, hiển nhiên tâm giải thoát và trí tuệ giải thoát có thể được mong chờ như là hệ quả của nó qua lời tuyên bố sau đây của Đức Phật:

“Thấy vậy, này các Tỷ kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với sắc... đối với thọ... đối với tưởng... đối với hành... nhằm chán đối với thức. Do nhằm chán, vị ấy ly tham. Do ly tham, vị ấy giải thoát. Trong sự giải thoát, trí khởi lên: ‘Ta đã giải thoát... không còn trở lui trạng thái này nữa’.”²²¹

Như thế, xuyên qua việc huấn luyện cái nhìn Quán Thế Âm (Avalokitesvara), hay nói một cách chính xác hơn ngang qua tuệ quán (cái nhìn trí tuệ vipassanā) hành giả có thể nhận chân được sự thật của mọi sự vật, đó là vô thường, khổ và vô ngã. Nhờ vậy, sự chứng ngộ chân lý sẽ sinh

khởi trong tâm thức của người ấy như thể họ đang được Bồ Tát Quán Thế Âm gia hộ, và làm cho họ có thể cảm nghiệm được hạnh phúc và giải thoát mà không hề có chấp thủ. Trong thực tế, đây không chỉ là mục tiêu cao nhất của lý tưởng Bồ Tát nói chung, và giáo lý Quán Thế Âm nói riêng, mà còn là trí tuệ độc đáo, vô song mà ngang qua đó Đức Phật đã chứng ngộ chân lý tối hậu, tức giáo lý Duyên Sinh (Pratityasamutpada), và tuyên bố chứng đắc Phật quả. Do đó, không hề do dự người ta có thể nói rằng mục tiêu này là nơi hội tụ thật sự của cả hai hệ thống giáo lý Phật giáo, tức Phật giáo Nam Truyền hay Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Bắc Truyền hay Phát Triển. Đây cũng chính là phương pháp tu tập chủ đạo của tín đồ Phật giáo:

“Do vậy, hãy nhìn các pháp hữu vi,
Như là ngọn đèn, là huyền cảnh, là vì sao,
Như trò ảo thuật, như hạt sương, bọt nước,
Như giấc mộng, như ánh chớp, đám mây.”²²²

Và

“Hãy nhìn như bọt nước,
Hãy nhìn như huyền cảnh,
Quán nhìn đời như vậy,
Thần chết không bắt gặp.”²²³

---o0o---

Hai Nghệ Thuật Sống

Dường như đang có một sự ngộ nhận nào đó về tư tưởng từ bi (metta-karuna) giữa đại đa số quần chúng, vì người ta thường nghĩ rằng nếu ai có thể bố thí tài vật gì đó cho kẻ khác, ví dụ bố thí thức ăn, quần áo, thuốc men, v.v... cho người nghèo, người bệnh, trẻ mồ côi..., hành động bố thí ấy có thể được xem là công tác từ thiện. Nói khác đi, hoạt động từ thiện có thể được thực hiện như là một cách thức biểu hiện một số đặc tính đạo đức và đức hạnh của người ta. Bên cạnh ấy, hành động như thế trong lãnh vực tôn giáo cũng thường được xem là cách để tích lũy công đức vì lợi ích cho kiếp sau. Tuy nhiên, chúng ta có thể giả định rằng dù thế nào đi nữa, trong ý nghĩa sâu rộng, chân giá trị của từ bi (metta-karuna) cũng như chân giá trị của con người không chỉ bị giới hạn mà còn bị tổn thương. Do thế, chúng ta cần phải xem xét lại ý nghĩa của chúng, đặc biệt trong phạm trù của giáo lý Phật giáo.

Như Aristotele, triết gia và là nhà khoa học thời danh của Hy Lạp cổ đại, đã từng thừa nhận, mục đích của cuộc sống không phải là cái hay, cái đẹp, mà là hạnh phúc. Theo quan điểm của Aristotele, khác với mọi chủng loại hữu tình, hạnh phúc con người là nằm ở chỗ toàn thiện những đức tính của con người²²⁴. Trong cùng cách suy nghĩ, G.Banseladze, nhà đạo đức học đương đại của Nga, cho rằng vấn đề lý tưởng tối cao và ý nghĩa của cuộc sống cốt yếu là vấn đề hạnh phúc.²²⁵ Như thế, chúng ta có thể nói rằng bất cứ khi nào công tác từ thiện xã hội được thực hiện, cả hai phía, tức cả người cho lẫn người nhận, đều gặt hái lợi ích từ việc làm ấy. Giải thích một cách cụ thể hơn, rõ ràng người cho có thể hưởng được cảm giác hạnh phúc nhờ vào nỗ lực của tự thân trong việc hoàn thiện các phẩm chất đặc biệt của con người. Cùng lúc ấy, người nhận cũng có được lợi ích nhờ bởi chính công việc ấy. Tuy nhiên, theo các tài liệu nghiên cứu có giá trị về sự kiện này đã được công bố, người cho cảm nhận được nhiều hạnh phúc hơn người nhận trong ý nghĩa thời gian.²²⁶ Kết luận quan trọng trên sẽ làm chúng ta ngạc nhiên khi sự so sánh về triết lý giữa hai hệ thống triết học Đông phương và Tây phương về quan điểm này được thực hiện; bởi vì theo Phật giáo, cảm thọ (hay cảm giác) liên hệ đến vật chất chỉ có giá trị bằng một phần mười sáu (1/6) so với cảm thọ (cảm giác) hạnh phúc do tu tập lòng từ đem lại.²²⁷

Thêm vào đó, Spinoza, triết gia nổi tiếng của Do Thái sống sau thời đại Aristotle khoảng chừng 200 năm, cho rằng hạnh phúc là mục đích của mọi hạnh động. Theo định nghĩa của Spinoza, hạnh phúc là một thứ gì ấy rất đơn giản và có thể nhận thức được; ấy là sự hiện hữu các cảm giác thoải mái, và vắng mặt tất cả cảm giác khổ đau. Nói khác đi, mục tiêu của cuộc sống con người, bao gồm cả hai lãnh vực xã hội và tôn giáo, là kiếm tìm hạnh phúc. Tuy có vô số khái niệm hạnh phúc, và do đó có rất nhiều phương thức kiếm tìm hạnh phúc khác nhau, nhưng người ta hy vọng rằng khuynh hướng sống phổ biến nhất sau đây của con người trong thời đại ngày nay có lẽ xứng đáng được nghiên cứu và xem xét. Đó là, giới tín đồ tôn giáo theo khuynh hướng thứ nhất, với niềm tin truyền thống vào Thượng Đế hay Thánh Thần như là đáng tạo thế, ủy thác và giao phó tất cả trách nhiệm về hành động (nghiệp) của họ cho các đáng sáng tạo thế gian. Đối với họ, vấn đề thiện hay ác, lành hay dữ trong tương lai luôn tùy thuộc vào ý muốn của Thượng Đế hay Thánh Thần; đức hạnh tốt nhất mà họ có thể làm là vâng theo ý muốn của những đáng sáng tạo thế ấy. Về đặc điểm đời sống xã hội của nghệ thuật sống trên, theo lời phát biểu trong tác phẩm nổi tiếng của Erich Fromm “là trao đổi và tiếp nhận, là đổi chác và tiêu thụ; tất cả mọi thứ, cả tinh thần lẫn vật chất, đều trở thành đối tượng để đổi chác và tiêu thụ.”²²⁸<http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam6.html> -

ftn33 Ngang qua lý tưởng sống và phương tiện giải trí vật chất phục vụ cho nó, có thể không có gì để tranh cãi khi người ta nói rằng mục tiêu của khuynh hướng sống này là nhắm vào việc thoả mãn dục vọng riêng tư cá nhân trong chừng mực cao nhất mà người ta có thể có được và cho đến khi nào con người đạt đến mục tiêu ấy. Rõ ràng, khuynh hướng sống trên, như mọi người đã biết, không chỉ đang thống trị xã hội các nước Âu Mỹ hiện nay, mà còn được các dân tộc Đông phương, gián tiếp hoặc trực tiếp, hoan nghênh chào đón. Tuy nhiên, một sự kiện dường như chân thật là khuynh hướng sống đó luôn mang theo với nó một sự giới hạn liên hệ đến vấn đề thời gian khiến cho tín đồ của nó không bao giờ có được cảm giác thật sự thoả mãn trong niềm khoái cảm hạnh phúc. Điều này sẽ trở nên rõ ràng qua lời phân tích và lý giải sau đây của nhà đạo đức học người Nga, G.Banseladze: “Trong lãnh vực khoái cảm vật chất, cảm giác khoái cảm của nó càng cao thì thời gian càng ngắn. Cường độ khoái cảm trong lãnh vực vật chất luôn tỷ lệ nghịch với thời gian.”²²⁹ Tất nhiên, khi dục vọng không được thoả mãn, với khát vọng nóng bỏng thiêu đốt thúc dục người ta tiếp tục tiến về phía trước để tìm kiếm những cảm giác mới, và dĩ nhiên cường độ của chúng phải mạnh hơn các cảm giác trước đó. Để đạt được điều ấy, vô số phương tiện giải trí về vật chất, thậm chí một số loại thuốc kích thích làm tổn thương đến sức khỏe con người, ví dụ như thuốc phiện, côcain, v.v... được sản xuất hàng ngày để thoả mãn mục đích như thế. Mĩa may thay, dường như không những người ta không thể đạt được mọi thứ họ đang kiếm tìm, mà càng đắm chìm vào trong các thứ lạc dục như thế người ta càng cảm thấy thèm khát vì sự thiếu thốn cảm giác. Tình huống này có thể ví như người đang khát nước mà lại vốc nước biển để uống; và dĩ nhiên người ấy sẽ không bao giờ cảm thấy đã khát. Nghiêm trọng hơn thế nữa, do vì không thoả mãn được trạng thái cảm xúc tình cảm trong hiện tại, số người ấy lao đầu vào trong một số phương tiện giải trí gây chết người. Hành động ấy, trước hết, không những kết liễu cuộc đời của họ do vì khủng hoảng cảm xúc, mà thật sự còn làm cho các nguồn tài nguyên thiên nhiên đi đến cạn kiệt vì luôn bị khai thác để phục vụ cho các nhu cầu bức xúc đó.

Trái lại với lối sống trên, nghệ thuật sống đòi hỏi cả tình thương lẫn trí tuệ mà dường như chỉ được một số ít người mến chuộng là khuynh hướng sống điển hình thứ hai trong thế giới hiện nay. Lời phát biểu ngắn gọn sau đây của Paracelus có thể tóm tắt triết lý sống của thiểu số người này “Người không biết gì thì chẳng yêu thương bất cứ gì. Người không biết làm gì, sẽ chẳng hiểu gì cả... Nhưng người nào hiểu biết, người ấy yêu thương, chú ý, lãnh hội... Kiến thức càng quy tụ vào một đối tượng, tình yêu càng to lớn...”²³⁰ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam6.html> - ftn35 Hiện

nhiên, khái niệm thánh thần hay đấng tạo thế, rõ ràng không chiếm vai trò quan trọng trong lối sống trên. Không có gì để ghi ngờ về sự kiện rằng trách nhiệm cá nhân đối với mọi việc làm (nghề nghiệp) là kim chỉ nam cho tất cả hành động họ. Theo quan điểm sống của khuynh hướng thứ hai, hạnh phúc có thể tìm thấy được trong cả hai lãnh vực của cuộc sống, đó là vật chất lẫn tinh thần. Lập luận sau đây hy vọng sẽ soi sáng cho tư tưởng vừa nêu. Trước hết, cảm giác hạnh phúc về tâm linh hay tinh thần sẽ sinh khởi và tồn tại ngang qua việc trau dồi và cải thiện hai đức tính đặc thù, đó là sự hiểu biết (trí tuệ) và tình yêu thương (từ bi), tức mục tiêu lý tưởng của cuộc sống. Thêm vào đó, như học giả G.Banseladze đã chứng minh, yếu tố thời gian trong lãnh vực cảm xúc tinh thần hay tâm linh có một vai trò khác biệt nếu so sánh với lãnh vực khoái cảm vật chất. Cường độ cảm xúc tâm linh thì tỷ lệ thuận với thời gian. Cảm xúc khoái cảm càng cao thì thời gian tồn tại của nó càng được kéo dài.²³¹ Do vậy, sự toàn thiện hai đức tính từ bi (lòng yêu thương) và trí tuệ (sự hiểu biết) là mục tiêu tối hậu của nghệ thuật sống này.

Tuy nhiên, như đã được các danh nhân thế giới như Bertrall Russell²³², Mahatma Gandhi, Erich Frommm²³³ <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam6.html> - ftn38, Toynbee and Ikeda²³⁴ v.v... vạch rõ, nhu cầu thiết yếu thật sự của thế giới đương thời là sự mở rộng và phát triển tình yêu thương (lòng từ bi). Nguyên nhân là do vì bị ảnh hưởng lối sống chủ nghĩa vật chất thực dụng, con người thời đại đang càng ngày càng trở nên xa lạ với chính họ, đang tách ly dần dần khỏi đồng loại và thế giới tự nhiên. Xuyên qua việc nói rộng và phát triển tình yêu thương, người ta hy vọng là sẽ nhận thức giá trị con người. Dường như, theo thiên ý của tác giả, Elbert Einstein, nhà khoa học vĩ đại của thế kỷ thứ 20, đã từng cảm nghiệm về chúng khi ông phát biểu rằng: “giá trị chân chính của một con người chủ yếu được xác định bằng các tiêu chuẩn và ý nghĩa trong đó người ấy đã đạt tới sự giải thoát khỏi cái ngã.”²³⁵

Theo định hướng và mục đích của nghệ thuật sống thứ hai người ta có thể thấy ra rằng nghệ thuật sống của Phật giáo ngang qua lý tưởng Bồ Tát nói chung, và giáo lý Avalokitesvara (Quán Thế Âm) nói riêng, đã thực sự hiển bày những đặc tính tương tự. Do thế, rõ ràng đã đến lúc cho giới tín đồ Phật giáo nói riêng và con người nói chung tự chọn lựa cho mình một trong hai cách sống như đã được bàn luận và vạch ra ở trên.

Chương Bảy - Kết Luận

Một Số Trở Ngại Trong Quá Trình Tiến Hành Nghiên Cứu Giáo Lý Bồ Tát

Như chúng ta đã biết, thông thường Phật giáo được biết như là một tôn giáo phiếm thần, nhưng trong quá trình nghiên cứu Phật học nói chung, và giáo lý Bồ Tát nói riêng, hầu hết các nhà nghiên cứu thường áp đặt vào giáo lý Phật giáo khái niệm thánh thần. Việc làm ấy đưa đến hệ quả nghiêm trọng là các ngôn ngữ và hình tượng rất là biểu tượng và trừu tượng được trình bày trong kinh điển Phật giáo, đặt biệt là kinh tạng của Phật giáo Phát Triển (Bắc Truyền) đều trở nên thánh thần, hoặc những thứ tương tự có ngã tính, linh hồn hay thực thể riêng biệt. Cũng từ đây, giáo lý Phật giáo được giải thích và bình luận theo quan điểm triết lý của các tôn giáo hữu thần. Có lẽ đây là nhược điểm nghiêm trọng nhất của hầu hết các học giả Đông Tây. Do vậy, điều chờ đợi đối với giới học giả muốn tạo ra một công trình nghiên cứu có giá trị về Phật học, đặc biệt là trong văn điển Phật giáo Phát Triển là phải hiểu rõ các giáo lý nền tảng của Phật giáo, như là giáo lý Vô Ngã, Duyên Khởi, Tứ Diệu Đế, Nghiệp với những nét đặc thù trong các lãnh vực giáo dục như tinh thần trách nhiệm cá nhân, tinh thần tự lực, tinh thần tự độ v.v...

Tiếp đến, đòi hỏi giới học giả phải nghiên cứu và nhận thức một cách cụ thể và thấu đáo điều kiện lịch sử, tôn giáo của từng xã hội, và nhu cầu thiết thực của quần chúng trong bối cảnh xã hội ấy qua đó nhiều bài pháp, hay giáo lý Phật giáo đặc biệt được thuyết giảng. Điều quan trọng ở đây là mục tiêu và vai trò của các bài kinh hay bài pháp ấy cần phải được nhận ra ngang qua sự hiểu biết như thế. Thêm vào đó, nhằm để thành tựu được các mục tiêu vừa nêu trên, tất cả đặc tính về ngôn ngữ, ngữ nghĩa, và hình tượng được sử dụng và diễn tả trong bài kinh nhắm đến lợi ích của người nghe với vô số căn cơ khác nhau là những đòi hỏi quan trọng nhất đối với các học giả nghiên cứu Phật học. Chúng tôi tin tưởng rằng nếu đạt đến cấp độ hiểu biết như thế, giới học giả nghiên cứu Phật giáo sẽ có khả năng nhận ra ý nghĩa chân thật của các bài kinh cũng như đặc điểm của Phật học trong các thời điểm lịch sử và xã hội khác nhau vì mục đích truyền bá chánh pháp cho các dân tộc với sự khác nhau về văn hóa và thời đại. Một số vấn đề trên có thể được xem như là các điều kiện cơ bản đối với một số học giả muốn nghiên cứu văn học Phật giáo. Tuy nhiên, nhằm để có thể bắt tay vào nghiên cứu lý tưởng Bồ Tát hay Bồ Tát đạo với sự phát triển phức tạp và tinh tế, các điểm sau đây cần phải được đặc biệt quan tâm.

Con Đường Duy Nhất Đi Vào Giáo Lý Phật Giáo

Khác với tất cả các hệ thống triết lý và tôn giáo, Phật giáo nổi tiếng với giáo lý vô ngã bắt nguồn từ chứng ngộ giải thoát phi thường của Đức Phật. Do vậy, bất cứ ý niệm hay tư tưởng nào đi ra ngoài tinh thần này đều phải được thẩm tra lại; trong số đó, khái niệm hiện thân (avatàra-incarnation) có lẽ là cần phải xem xét trước tiên.

Theo định nghĩa của Bách Khoa Phật Giáo²³⁶, thuật ngữ avatàra bắt nguồn từ ava+tarati, có nghĩa là xuất thân từ hay đến từ cõi trên. Ý nghĩa này nhằm chỉ đến việc hạ giới hay giáng trần của một vị thiên hay thần thánh vào thế giới loài người trong hình thức người hay thú vật để chân chính các tội lỗi đang gia tăng trong cuộc đời, và hiện thân của vị thần hay chư thiên ấy sẽ sống trong hình thức đó cho đến khi sử mệnh của vị ấy thành tựu. Trong khi ấy, cùng cách suy nghĩ, Manabu Waida viết rằng thuật ngữ ‘incarnation’ (Latin, incarnatio-) được định nghĩa đại thể như là hành động hay trạng thái được một thực thể phi vật lý như linh hồn (soun hay spirit), ngã tính (self) hay thiên thần (divine being) tạm mang khoác thân thể vật lý (hoặc của con người, thú vật, cây cỏ, hay thậm chí vũ trụ). Để vấn đề trở nên dễ hiểu hơn, Manabu Waida nói thêm rằng theo địa hình học có hai giá trị tương phản rõ ràng về sự hiện thân (incarnation). Thứ nhất là quan điểm tiêu cực, qua đó sự thống nhất của linh hồn hay ngã tính với thế giới vật chất, tức thân thể vật lý, được giải thích như là sự sa đọa của linh hồn hay ngã tính ấy từ thế giới thích đáng của nó vào một trú xứ xa lạ, hay vào trong cảnh giới tù đày hoặc nô lệ. Thứ hai là sự giải thích tích cực về thuyết hiện thân; đó là linh hồn, hồn ma hay thiên thần tạm mượn thân thể vật lý để xuất hiện nhằm vào mục đích cứu vớt hay thánh hóa thế giới hiện tượng này²³⁷. Ngang qua định nghĩa cũng như hai loại giải thích của nó, dù thế nào đi nữa dường như khái niệm avatàra (hiện thân) không có chân đứng trong giáo lý chân chính của Phật giáo, nơi là linh hồn, tự ngã, và các thứ tương tự như thế không bao giờ được tìm thấy. Từ đây, có lẽ cũng không cần thiết để tranh cãi về sự kiện liên quan đến Đức Phật mà đạo Hindu chủ trương; đó là Đức Phật là hiện thân thứ chín của thần Visnu’ (một trong ba vị thần quan trọng nhất của triết lý đạo Hindu). Theo một số nhà sử học, trôi theo dòng thời gian với mong mỏi hoặc hiệp thương với Phật giáo, hoặc nỗ lực để hấp thụ và đồng hóa đạo Phật vào đạo Hindu, giới trí thức của tôn giáo này đã tận lực thuyết minh và tô vẽ Đức Phật trở thành hiện thân thứ chín của thần Visnu là liệt kê vào danh sách thánh thần của nó nhằm tranh thủ và thu hút niềm tin của giới

Phật tử²³⁸. Như nhà sử học S.R.Goyal đã chỉ rõ, yếu tố quan trọng nổi bật nhất trong việc sụp đổ của Phật giáo ở Ấn Độ là sự đồng hóa Phật giáo vào đạo Hindu. Tất nhiên đó là kết quả của việc chấp nhận Đức Phật là hiện thân của thần Visnu, và tiến trình đồng hóa ấy có thể đã hoàn tất vào khoảng thế kỷ thứ sáu sau Công nguyên²³⁹. <http://www.quangduc.com/BoTat/22quantheam7.html> - ftn4.

Trong khi ấy, bộ Bách Khoa Phật Giáo viết về lý thuyết hiện thân (avatàra) như sau. Theo biên niên sử, việc công nhận Đức Phật như là hiện thân của thần Visnu có vẻ như đã hoàn tất vào khoảng thế kỷ thứ mười sau Công nguyên khi mà Phật giáo đã bị loại trừ khỏi Ấn Độ. Mặc dù các nguồn sử liệu trên không thể cung cấp cho chúng ta đầu mối rõ ràng nào về thời điểm bắt đầu của tiến trình đồng hóa, trong thực tế, không hề có một nền tảng hợp lý nào cho khái niệm ‘hiện thân’ (avatàra) đối với Phật giáo, tất nhiên các sử liệu liên quan đến thuật ngữ “avatàra” (hiện thân) ắt đã được đề cập trong văn điển Phật giáo. Thêm vào đó, nếu Đức Phật Gotama (Cù Đàm) là hiện thân của thần Visnu như giới tín đồ Hindu thường mong ước và tin tưởng, sự thật ấy chắc chắn phải được chính Đức Phật tuyên bố mà không phải ai khác. Lý do cho lập luận này thật là đơn giản. Như mọi người đã biết, Visnu là vị thần tối cao của đạo Hindu, và giả sử nếu Đức Phật tự tuyên bố Ngài là hiện thân của Visnu, nhất định không những chính Ngài có thể đạt đến tột đỉnh danh dự, kính trọng, và danh tiếng do giới tín đồ của các tôn giáo hữu thần thời ấy dành cho Ngài, mà đạo Phật cũng chiếm được lợi thế trong việc truyền bá giáo, thu hút sự ủng hộ v.v... Tuy thế, lời tuyên như thế không bao giờ có thể tìm thấy trong chính những lời dạy của Đức Phật. Do đó, ý niệm hay ý tưởng “hiện thân” (avatàra-incarnation) chỉ là phần việc của đạo Hindu trong các thời đại về sau nhằm vào mục đích đồng hóa Đức Phật là hiện thân của thần Visnu như các câu chuyện Bhàgavata, Vahàra, Visnu trong tập Puràna đã miêu tả, do vì họ thù oán Đức Phật và thất vọng trước sự thành công của Phật giáo.

Trong thực tế, khái niệm ‘hiện thân’ (avatàra) chỉ phù hợp với các truyền thống trong thời tiền sử và tôn giáo hữu thần; còn ở Ấn Độ, lý thuyết này thực sự có sự nối kết chặt chẽ với đạo Hindu²⁴⁰, nơi mà thần Visnu thường được người ta tưởng là tự hiện thân vào trong thế giới hiện tượng này (hoặc là trong hình thức con người, hoặc thú vật, v.v..) để thực hiện một số nhiệm vụ được dự định nào đó. Nhưng còn đối với Phật giáo, ý tưởng hay khái niệm ‘hiện thân’ không hề tồn tại giữa tín đồ Phật giáo, đặc biệt là trước thế kỷ thứ hai trước Công nguyên²⁴¹. Khái niệm này có thể giả định là chỉ được trộn lẫn vào trong hệ thống giáo lý Phật giáo vào các thời kỳ sau, có lẽ là khoảng thời gian cuối thế kỷ thứ hai trước Công nguyên, khi mà đạo

Hindu giành lại được vai trò chủ đạo toàn bộ diễn đàn chính trị và tôn giáo như vai trò trước kia của nó ở mảnh đất Ấn Độ trước khi Phật giáo xuất hiện.

Tuy nhiên, một số lớn học giả với sự hiểu biết và giải thích riêng của họ về giáo lý Phật giáo, đặc biệt là giáo lý Tam Thân (Buddha's Trikaya); đó là Pháp Thân, Ứng Thân, và Báo Thân, như là lý thuyết hiện thân, đã chấp nhận các Bồ Tát, thậm chí ngay cả Đức Phật Gotama (Cù Đàm), là một loại thần thánh. Rõ ràng, việc làm ấy vô tình đã tạo ra vô số chương ngại và phức tạp cho Phật giáo đồ. Bên cạnh ấy, nỗ lực lâu ngày của tín đồ Hindu trong việc đồng hóa Phật giáo vào đạo Hindu ngang qua chính khái niệm avatàra và ngang qua lối tư duy hoang đường cũ kỹ của họ bằng sự kết hợp một cách lộn xộn giữa một vị thần mang tính thần thoại với một con người lịch sử đã khiến người ta trở nên mù mịt hơn. Dường như rằng khuynh hướng ấy có thể một mặt đã khiến cho Phật giáo biến mất khỏi mảnh đất Ấn Độ như sự thật đang là, mặt khác nó dần dần nhắm đến việc tàn phá và hủy diệt hầu hết chứng cứ lịch sử và triết lý của con người mà chính sự chứng ngộ chân lý tối hậu của con người ấy đã giúp cho nhân loại biết được rằng, với khả năng tiềm tàng có sẵn của mình, nhân loại có thể tự giải thoát họ ra khỏi khổ đau và đạt được hạnh phúc bằng chính lối sống lý tưởng của nhân cách vô tiền khoáng hậu đó, tức Đức Phật Gotama. Người ta tin rằng những sự kiện có ý nghĩa trên đã nêu ra lý do rất hợp lý để giới học giả đầu tư thêm nhiều nỗ lực hơn nữa nhằm xem xét và làm sáng tỏ vấn đề; vì vấn đề này đòi hỏi phải nghiên cứu một cách chi tiết cả trong lãnh vực lịch sử lẫn triết học vốn vượt lên trên phạm trù cho phép của các phẩm này.

---o0o---

Tính Thống Nhất Của Giáo Lý Phật Giáo

Một chương ngại khác thường xuất hiện trong các tác phẩm nghiên cứu về Phật giáo là khuynh hướng phân chia giáo lý của nó thành hai hệ thống khác nhau, đó là Phật giáo Tiểu Thừa (Hinayàna) và Phật Giáo Đại Thừa (Mahàyàna). Quan điểm như thế được cho là kết quả phát sinh từ các âm mưu tôn giáo và chính trị có tính trường kỳ do ngoại đạo lèo lái và được tín đồ của họ ủng hộ. Tuy vậy, hầu hết giới học giả nghiên cứu Phật học lại có chiều hướng lập lại lề lối tư duy đó.

Tất nhiên, Phật giáo chỉ có một vị giáo chủ, tức Đức Phật Gotama (Cù Đàm), người đã chứng đắc sự toàn giác và tuyên bố sự thật ấy, bao gồm các giáo lý cơ bản như Vô ngã (Anattà), Duyên Khởi hay Duyên Sinh

(Pratityāsamuttpāda), Tứ Đế (Cattāri Ariyasaccāni) Nghiệp (Karma) v.v..., với thực tế là tất cả bộ phái Phật giáo sau này đều khai triển những tinh thần cốt lõi trên. Từ đó, trong lãnh vực triết lý hẳn nhiên không có bất cứ sai khác nào giữa các bộ phái Phật giáo. Tuy thế, chúng ta lưu ý rằng theo dòng thời gian những phương pháp mô phỏng được ứng dụng để làm cho lời dạy của Đức Phật thích nghi với vô số căn cơ và căn tính của quần chúng, cũng như làm cho giáo lý Phật giáo phù hợp với các nền văn hóa khác nhau ở một số thời điểm lịch sử đặc biệt là một kỹ năng độc đáo của Phật giáo. Kỹ thuật thường được ứng dụng trong quá trình truyền bá Phật pháp được gọi là ‘phương tiện thiện xảo’ (upāya-kausalyā) và chính chúng đã đưa đến nhiều phương pháp giới thiệu và giải thích khác nhau về giáo lý Phật giáo. Đây là yếu tố chủ chốt để tổng hợp hóa các nét đặc thù của các bộ kinh khác nhau về sau của Phật giáo. Nói khác đi, giới học giả trong lãnh vực nghiên cứu Phật học cần phải chú ý để chỉ rõ bối cảnh văn hóa, và lịch sử đặc biệt đối với việc xuất hiện của từng bộ kinh của Phật giáo. Họ cũng được mong đợi nhận thức thấu đáo tính chất ngôn ngữ, ngữ nghĩa và sự diễn đạt những hình ảnh mang tính biểu tượng, ẩn dụ được miêu tả trong kinh theo cách thức giúp cho độc giả có thể nhận ra và hiểu được. Bằng việc hiểu biết tư tưởng tinh hoa của Phật giáo và nguyên tắc chủ yếu trong các bản kinh được biên soạn, không những ý nghĩa và mục đích của kinh tạng Phật giáo có thể được khám phá, mà tính thống nhất về tư tưởng trong quá trình phát triển của giáo lý Phật giáo từ Phật giáo Nam Truyền (Thượng Tọa Bộ) sang Phật giáo Bắc Truyền (Phật giáo Phát Triển) cũng có thể tìm thấy. Dĩ nhiên, lý tưởng Bồ Tát cũng mong được đón nhận và thực hành trong cách ấy. Nói cách khác, thực sự giáo lý Bồ Tát không phải là sáng tạo độc quyền của giới Phật giáo hậu kỳ như người ta thường tin tưởng, mà giáo lý này đã tiềm ẩn trong các lời dạy nguyên thủy của Đức Phật, và trong quá trình chuyển hóa, giáo lý đó là có nhiều bước phát triển từ Phật giáo Thượng Tọa Bộ sang Phật giáo Phát Triển.

---o0o---

Phương Pháp Tu Tập Truyền Thống Của Phật Giáo

Theo tuyên bố ngắn gọn của Đức Phật Gotama (Cù Đàm), phương pháp tu tập có tính truyền thống của Phật giáo là con đường Trung đạo, hay còn gọi là Bát Thánh Đạo. Tuy nhiên, vì lợi ích của số đông quần chúng phương pháp tu hành này luôn được khéo léo trình bày nhằm phù hợp với căn cơ và trình độ của người nghe ở trong từng tình huống đặc biệt của nó. Như người ta có thể thấy, việc thực hành giới luật (sila), bao gồm ba yếu tố của con

đường Trung Đạo (chánh ngữ tức lời nói chân thật; chánh mạng tức mạng sống hay kế sinh nhai chân chính; và chánh nghiệp tức hành động hay việc làm đúng đắn), thường chiếm giữ vai trò quan trọng trong một số kinh. Tương tự như thế, trong các kinh khác, việc thực hành thiền định (samàdhi bao gồm ba yếu tố chánh tinh tấn tức nỗ lực đúng đắn; chánh niệm tức tưởng nhớ đúng đắn; và chánh định tức thiền định đúng đắn), và tu tập tuệ quán (prajna bao gồm hai yếu tố chánh kiến tức thấy biết đúng đắn) thường chiếm vai trò chủ đạo.

Mặc dù việc thực hành con đường Trung đạo luôn đảm bảo kết quả tốt cho các hành giả nếu nó được ứng dụng một cách đúng đắn và nghiêm túc; tuy nhiên, lộ trình tu hành đó không phải bao giờ cũng được hoan nghênh và thu hút con người với vô số cấp độ hiểu biết và tình cảm khác nhau. Lý do cho lập luận này có thể thấy được khi được bổ sung với ví dụ sau đây. Giống như một loại thực phẩm nào đó, thậm chí rất tốt và rất có ích đối với sức khỏe con người, có thể không được mọi người chấp nhận nếu thực phẩm ấy chỉ được biên chế đơn giản theo một cách thức. Tuy nhiên, cũng chỉ với vật dụng của thực phẩm ấy nhưng người ta có lẽ sẽ rất thích thú và hoan nghênh nếu nó được nấu nướng và biên chế khéo léo thành nhiều món và được trưng bày đẹp mắt phù hợp với sở thích và thẩm mỹ của từng người. Cũng vậy, giáo lý Phật giáo chỉ có một vị; ấy là vị giải thoát, và con đường dẫn đến mục tiêu giải thoát cuối cùng này là con người Trung đạo. Vì lợi ích và hạnh phúc của chúng sinh, con đường Trung đạo đó thường được giảng dạy với vô số phương pháp, được biết đến như là tinh thần “phương tiện thiện xảo” (upàya) của Phật giáo. Qua tinh thần phương tiện này, trong rất nhiều trường hợp, danh xưng của ba nhóm giới định tuệ không được đề cập một cách trực tiếp. Thay vào đó, chúng được phương tiện giải thích dưới các tên gọi khác, đơn giản, dễ hiểu, và phù hợp với trình độ tri thức của quần chúng bình dân, khiến cho họ có thể nắm bắt và thực hành lời dạy của Đức Phật theo phương cách mà an lạc và hạnh phúc có thể đến được với họ. Hiển nhiên rằng, chính xuyên qua tinh thần truyền bá chánh pháp ấy mà Phật giáo có thể đến với tất cả mọi hình thức chúng sanh. Giáo lý Bồ Tát là một trong những thí dụ tiêu biểu. Nhưng dù bất cứ tinh thần phương tiện thiện xảo nào được ứng dụng, tinh thần ấy, trực tiếp hoặc gián tiếp, đòi hỏi phải chuyển tải phần tinh túy của con người trung đạo. Nếu không phải như thế, phương pháp ấy cần phải được xem xét và gạn lọc qua lời dạy của chính Đức Phật để cho tinh thần giải thoát và hạnh phúc trong ý nghĩa chân chính của Phật giáo có thể hiện hữu.

Từ đây, phương thức mới về việc nắm bắt và hiểu biết lý tưởng Bồ Tát có thể tìm thấy ở đây. Đó chính là “con đường tự nỗ lực hay tự độ” (the way of self-support or self-effort) ngang qua việc nuôi dưỡng và tu tập giáo lý từ bi, hoặc trí tuệ. Khi một trong hai thành tố của Nirvana, tức sự giải thoát sau cùng, được đạt đến trạng thái toàn thiện, cùng lúc ấy chân an lạc và hạnh phúc như là hệ quả tự nhiên của nó sẽ xuất hiện ngay trong cuộc sống này. Bất cứ khi nào mà khổ đau không có chỗ trú ẩn trong tâm của hành giả, ý nghĩ hay khái niệm tìm kiếm sự gia hộ hay cứu vớt ở đối tượng bên ngoài ắt phải tự chấm dứt đối với vị ấy. Như thế, bằng việc tự độ hay tự nỗ lực ngang qua giáo lý Phật đà, hay giải thích theo ngôn ngữ của tác phẩm nghiên cứu này, ngang qua việc tu tập quán tưởng từ bi người ta có thể cảm nghiệm được hạnh phúc, và niềm hạnh phúc ấy được gọi là sự phù hộ của Bồ Tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm).

Thời đại ngày nay của chúng ta đang bị chủ nghĩa tư hữu và chủ nghĩa vật chất thống trị, và hai chủ nghĩa này đang léo lái cuộc sống của nhân loại khắp cả hành tinh. Sự kiện đó đã đẩy toàn bộ thế giới này đi vào con đường bạo động, bất hạnh, thảm họa, và bất an; và tất nhiên các thứ ấy đang chuyển tải lo lắng, sợ hãi, rắc rối,... đến với mọi người. Lý do cho vấn đề trên thật là dễ hiểu, vì làm thế nào mà người ta có thể tìm thấy được hạnh phúc, an lạc cho chính họ nói riêng, và cho xã hội nói chung, ngang qua một lý tưởng sống đang bị dục vọng, ích kỷ, hận thù, cạnh tranh và quyền lợi thống trị như đang thấy hiện nay?

Do thế, trong thời gian đầy sự tranh giành và bạo động tàn khốc như thế này, chúng tôi tin tưởng rằng lý tưởng Bồ Tát, đặc biệt là giáo lý Avalokitesvara (Quán Thế Âm), có thể là một phương thức có ý nghĩa trong việc giải quyết cuộc khủng hoảng nghiêm trọng mà loài người đang phải đối mặt. Với từ bi và trí tuệ, lý tưởng Bồ Tát nếu được áp dụng một cách nghiêm túc có thể chỉ rõ con đường dẫn đến hòa bình và tình huynh đệ bền vững cho nhân loại. Dĩ nhiên, chẳng phải dễ dàng gì để người ta có thể từ bỏ lối sống và các tập quán xưa cũ, nhưng mục tiêu chính của lý tưởng Bồ Tát nằm ở sự kiện rằng các vị Bồ Tát sẽ nỗ lực và nỗ lực mãi mãi cho đến khi nào mục tiêu được thành tựu; đó là đến khi tất cả mọi chúng sanh đều đạt được sự giải thoát. Vẻ đẹp của Phật giáo chính là ở khía cạnh này! Không có gì cao cả hơn sự hy sinh tốt cùng của hạnh nguyện Bồ Tát, nơi mà bạn nghĩ về mình như là chúng sanh sau cùng!

Hết

- ¹ . Erich Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, tr. 79.
- ² . Xem tác phẩm “Buddha, Max and God” của Trover Linh, tr.5.
- ³ . Xem tác phẩm “Buddha, Max and God” của Trover Linh, tr.6.
- ⁴ . Xem Nhật Báo: “America Time”, April 3, 1995.
- ⁵ . Xem Nhật Báo: “America Time”, April 7, 1997.
- ⁶ . Xem tác phẩm “Man Himself Must Choose by A.J.Toynbee and D. Ikeda”, tr.43
- ⁷ . Xem tác phẩm “Psychoanalysis and Zen Buddhism by E. Fromm, tr. 78-79.
- ⁸ . Xem tác phẩm “Man Himself Must Choose by Daisuka Ikeda”, tr. 293.
- ⁹ . Xem cuốn “Education and The Significance of Life by Krishnamurti” tr. 16.
- ¹⁰ . Xem tác phẩm “Psychoanalysis and Zen Buddhism by E.Fromm”. tr. 92.
- ¹¹ . Xem tuyển tập “Albert Einstein: Ideas and Opinion” Rupa & Co. London, 1973, tr. 46.
- ¹² . Xem cuốn “Nietzche and Philosophy. Ed. By Gilles Deleuze, Tr. Hugh Tomlinson” tr. 155-156.
- ¹³ . Xem tuyển tập “Albert Einstein: Ideas and Opinion”, tr. 38.
- ¹⁴ . Xem tác phẩm “Man Himself Choose” của D. Ikeda, tr. 302
- ¹⁵ . Kinh Pháp Cú, Kệ số 160
- ¹⁶ . Đại Tạng Kinh Việt Nam, Trung Bộ Kinh, Tập III, tr. 481
- ¹⁷ . Kinh Tăng Chi Bộ, tập I, tr. 338.
- ¹⁸ . Kinh Trung Bộ, tập I, tr. 19-20.
- ¹⁹ . Xem tác phẩm: “Indian Philosophy” của S. Radhakrishnan tr. 60.
- ²⁰ . Theo Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Trung Hoa Đại Tạng Kinh, tập 5, số 252, tr. 7.
- ²¹ . Kinh Pháp Cú, kệ số 276.
- ²² . Kinh Trung Bộ, tập I, tr. 109.
- ²³ . Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Tr, John C.H. Uu, Shambhala Publication, 1989, tr. 76-77.
- ²⁴ . Erich Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, tr. 79.
- ²⁵ . Mircea Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, Collier Macmillan Publishers, New York, 1987, tập II, trang. 265.
- ²⁶ . G.P Malalasekera, O.B.E., *The Encyclopaedia of Buddhism*, Ceylon, 1971, tập III, p. 224.
- ²⁷ . Har Dayal, *The Buddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, trang 5. Để tiện cho việc nghiên cứu của

giới độc giả, sau đây tác giả xin trích một số định nghĩa tiêu biểu và giải thích mà giáo sư Har Dayal đã trình bày trong tác phẩm trên.

Theo sự nghiên cứu của HarDayal, **(1) sattva** có thể có nghĩa là “bản chất, thực chất hoặc sự tồn tại thực sự” (Skt. Dicy. M.W). Từ Pàli “satta” cũng có thể có nghĩa là “tính chất” (Pàli Dicy. S.v). Những nhà từ điển học lớn thời nay dường như giải thích sattva theo ý nghĩa này. Bohtlingk và Roth, giải thích “Bodisattva” là “(adj.) desen Wesen Erkenntniss ist; (mas.) der im Beitz des Wesens der Bodhi Seinde”, và Monier William dịch như sau: “Chúng sinh sở hữu sự giác ngộ hay trí tuệ toàn hảo trong bản chất của họ” (tr.688b). E. Burnouf dường như giải thích thuật ngữ này giống như Bohtlingk và Roth. Theo C. Eliot, “sattva có nghĩa là con người với bản chất là trí tuệ”. (Eliot, II, trang 7) Theo D. Hackmann, “sattca có nghĩa là người với bản chất được định sẵn sự giác ngộ” (Buddhism, tr. 52).

(2) “Sattva” (giống đực) có thể có nghĩa là “một chúng sinh hữu tình” (Saht, Dicy. M.W), “ein lebendes Wesen (Skt. Dicy Pbg.). Từ Pàli “satta” có thể có nghĩa “con người, hữu tình, hay một con người hay chúng sinh hữu tình có trí năng” (Pàli Dicy, s.v.) Theo. Kern, “Sattva có nghĩa là một hữu tình hay một sự sống có lý trí, sở hữu sự giác ngộ (Manual, trang. 65, line II). Theo Rhys Davids và W.Stede, “sattva là một chúng sinh giác ngộ (bodhi being), nghĩa là một chúng sinh chắc chắn đạt được giác ngộ trọn vẹn (Pàli Dicy, s.v). Theo L. D. Barnet., “Sattva là một hữu tình giác ngộ (“Path”, trang 20). Theo M. Anesaki, “sattva là một chúng sinh mưu cầu giác ngộ (ERE., V. 450). Theo E.J. Thomas, “sattva là một chúng sinh giác ngộ, hay chắc chắn giác ngộ (“Buddha”, trang, 2, ghi chú I). Theo D.T. Suzuki, sattva là một con người thông thái (“Outline”, trang, 277). Theo Csona de koros, sattva là một linh hồn thanh tịnh và uy dũng (Scoma, trang 6). Tác giả của kinh Samadhiraja giải thích sattva là một chúng sinh, một hữu tình, nhưng nghĩ rằng thuật ngữ bodhisattva (Bồ-tát) có nghĩa là người khuyên bảo, hay thúc đẩy tất cả chúng sinh (bodheti sattvan... Sam.Rà.Fol.25q, 4). P. Ghosa dường như giải thích sattva là con người, nhưng phân tích toàn bộ từ này trong một cách đặc biệt “bodhi sa casau maha-krp-asayena sattvalambanat sattvas ceti bodhisattvah...” Câu này có nghĩa rằng con người vừa là bodhi (giác ngộ) vừa là vattva (chúng sinh)!

(3) “Sattva” có thể có nghĩa là linh hồn, là tâm, là tri giác, là thức “Geist” (Skt. Dicy, M.W. and Pbg.) Từ Pàli “satta” cũng có thể có nghĩa “linh hồn” (Pàli Dicy. S.v.). I. De la Valee Poussin, nhà từ điển học của Ấn Độ, cũng giải thích sattva như là một biểu tượng của citta (tâm) hay vyavasàya (quyết định hay quyết tâm). Bình luận về B.C. Ava, tác phẩm Prajnakaramati nói rằng: “tatra (bodhau) sattvam abhipraya syeti bodhisattvah”. P. Ghosa trích

dẫn lời của một cựu luận sư, giải thích rằng sattva có nghĩa là abhipraya (ý định hay mục đích): “bodhau sattvam abhipaya yesam te bodhisattvah” (Pr. Pà. Sata., trang 2., ghi chú 2). Như vậy từ ngữ này có nghĩa là “người với tâm, ý định hay ý nghĩ, hay ước muốn đã gắn chặt với giác ngộ (bodhi). P. Oltramare không thừa nhận giải thích trên vì ông cho là quá gượng gạo và không đúng; nhưng L. de la Valee Poussin thì dường như có khuynh hướng chấp nhận nó, cùng lúc ấy ông ta thừa nhận rằng ý nghĩa nguyên thủy của thuật ngữ này có thể nguồn từ “ý niệm thực chất hay bản tính cố hữu”.

(4) **Sattva** có thể có nghĩa là “thai tạng” (Skt. Dicy. M.W.); H.S. Gour dịch là “Trong con người mà sự hiểu biết còn tiềm ẩn và chưa phát triển” (Buddhism”, trang xi).

(5) **Sattva** có thể có cùng ý nghĩa vì ở trong tác phẩm Yoga-sastra (Luận Du-già) nó ngược lại với từ purasa (người) và có ý nghĩa là “tâm hay sự hiểu biết”. Giải thích ấy thường được E. Senart tin tưởng rằng Phật giáo bị ảnh hưởng sâu sắc bởi hệ thống Yoga (Du-già)... Thực sự rằng sattva xuất hiện rất thường trong Yoga sutram và G. Jha dịch là nguyên tắc tư duy hay tâm” (Yo, Sù. II 41, trang. 109, “sattva-suddhi-saumanasy-aikagry-endriya-jayatma-darsana-yogyatvani ca). E. Senart chỉ ra rằng sattva được nói là khác với purisa (người) trong Ypga sutra. (III. 55, “sattva-purusyoh suddhi-samye”, trang. 174). Do vậy ông ta đưa ra sự trích dẫn ở trên, nhưng chúng tôi (Har Dayal) thú nhận rằng tôi thực sự không hiểu những điều mà E. Senart muốn nói ở câu “sattva de la bodhi”. Ý kiến của Kern là thành phần thứ nhất “bodhi” có thể có liên quan đến thuật ngữ “buddhi” của hệ thống Yoga (Du-già), vì thuật ngữ buddhisattva đặc biệt được tìm thấy trong văn học Yoga (Du-già). Như vậy, Bồ-tát có thể là một nhân vật cách hóa sự hiểu biết tiềm tàng (trong chúng sinh)

(6) **Sattva** có thể là một hình thức Sanskrit hóa sai của thuật ngữ Pàli ‘satta’, và từ Pàli này có thể tương hợp với từ Sanskrit “Satka”. Như vậy, từ chữ “boddhisatta” của Pàli, theo đó tiếng Sanskrit bắt nguồn sẽ là bodhi-satka, có nghĩa là “người tận tụy với hay gắn chặt với giác ngộ (bodhi)”. Satka (từ căn gốc sanj) có nghĩa là “bám vào, níu lấy, hay gắn chặt vào, nối kết lại, liên kết với, say mê với, tận tụy với, thích thú, miệt mài” (Skt. Dicy. M.W). Theo từ điển Pàli, thuật ngữ Pàli ‘satta’ cũng có liên hệ với những từ của Sanskrit, như ‘sattva, sapta, sakta, và sapta. Có người đã gợi ý rằng từ Pàli ‘satta’ có liên hệ với từ Sanskrit ‘Sukta’ mà không phải là ‘sùtra’, vì từ sùtra là một chọn lựa không thích hợp đối với những bài kinh dài dòng và rườm rà của Phật giáo. Các nhà Phật học rất chú trọng đến tầm quan trọng của những lời dạy tốt (subhasita), và theo họ từ Pàli suttī thì không tương hợp với từ Sanskrit sùkti (Pàli, Dicy. S.v.). Tuy nhiên điều có thể là người ta có thể lập

luận một cách hợp lý rằng từ *Bdhi-sakta* của Sanskrit thì có thể tương đồng với từ Pàli *bodhisatta*. Ý kiến của các học giả Phật giáo chọn sự diễn dịch *sattva* không cần phải xem là quyết định tuyệt đối trong vấn đề này, vì chắc chắn họ đã cho chúng ta những hình thức Sanskrit sai lầm khác, ví dụ *smrupasthàna* (thay cho từ Pàli), *samyak-prahàna* (thay thế cho từ Pàli *sammappadhàna*), v.v...; *bodhisattva* cũng có thể thuộc về những thuật ngữ Sanskrit sai lầm này. Tuy thế, P. Oltramare loại bỏ cách giải thích trên, vì động từ *sanj* thì không được dùng để biểu thị sự gắn bó với những lý tưởng đạo đức và tâm linh, và các nhà văn về sau cũng không thể tạo ra “một lỗi lầm kỳ cục” như thế trong việc phiên dịch Pàli sang Sanskrit.

(7) “**Santva**” có thể có nghĩa là “sức mạnh, năng lực, khí lực, quyền lực, can đảm” (Skt. *Dicy*, M.W, trang. 1052). Từ ngữ *bodhisattva* cũng sẽ có nghĩa là “người mà năng lực và sức mạnh hướng đến sự giác ngộ (*bodhi*); *Sattva* trong ý nghĩa này thường xuất hiện trong *Avadàna-kalpa-làta* của *Ksemendra* (trang.4,5,6,7.) v.v...

²⁸ . Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, 1975, tr. 9.

²⁹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tăng Chi Bộ, Tập I, tr. 257-259.

³⁰ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr.376.

³¹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Tập I, tr.401-402.

³² . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr.366.

³³ . Sđd., tr.336.

³⁴ . T.W Rhys Davids, *Buddhist India*, Delhi, 1993, tr. 188.

³⁵ . Bimala Churn Law, *A History of Pali Literature*, tập I, Indological Book House, 1983, p. 42.

³⁶ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr.527.

³⁷ . Sđd., tr.366.

³⁸ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trường Bộ, Tập I, tr.448.

³⁹ . Thích Minh Châu (dịch) *Kinh Bốn Sanh*, Tập I, Tu Thư Vạn Hạnh, 1980, tr.5.

⁴⁰ . Sđd., tr.53

⁴¹ . Bhiksu Thích Minh Châu, *The Chinese Madhyama Agama and the Pàli Majjhima Nikàya*, Delhi, 1991, trang. 33-34.

⁴² . G.P. Malalasekera O.B.E., *The Encyclopaedia of Buddhism*, Cylon, 1971, Tập III, trang.225

⁴³ . Kinh Pháp Cú, Kệ số 146.

⁴⁴ . Đại Tạng Kinh, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr. 527.

⁴⁵ . Đại Tạng KinhVN, Kinh Tiểu Bộ, Tập I, tr. 596.

⁴⁶ . S đd.tr.600

⁴⁷ . Sđd, tr. 602

“Dục, đội quân thứ nhất,
Thứ hai gọi bất lạc,
Thứ ba, đói và khát,
Thứ tư, gọi tham ái,
Năm hôm trầm thụy miên,
Thứ sáu, gọi sợ hãi,
Thứ bảy gọi nghi ngờ,
Tám, dèm pha ngoan cố,
Lợi danh và cung kính,
Danh vọng được tà vạy,
Ai tự đề cao mình,
Hủy bang các người khác.”

⁴⁸ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Tập I, tr 603.

⁴⁹ . Trong mục này tác giả chỉ dựa vào Sutt-Nipata (Kinh Tập) để rút ra sáu pháp môn tu tập của Bồ-tát vốn được đề cập rất nhiều nơi trong các kinh Nikàya khác. Sáu pháp này về sau được gọi là “lục độ” hay “sáu ba la mật” (Pàramitas).

⁵⁰ . Đại Tạng Kinh VN, Tiểu Bộ Kinh, tr. 530.

⁵¹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, tr.518.:

“Ai luôn luôn đủ giới,
Có tuệ khéo thiền định
Tâm hướng nội chánh niệm
Vượt bực lưu khó vượt.

⁵² . Sđd, tr. 525.

“Hãy hỏi các vị khác,
Sa môn, bà la môn,
Nếu có pháp nào khác,
Ở đời, lại thắng hơn
Sự thật và nhiếp phục
Bồ thí và kham nhẫn”

⁵³ . Sđd, tr. 523.

“Với tín vượt bực lưu,
Không phóng dật vượt biên,
Tinh tấn vượt đau khổ
Với tuệ được thanh tịnh”

Và:

“... dầu thịt có hủy hoại
Tâm ta càng tịnh tín,

Ta lại càng vững trú,

Niệm, tuệ và Thiền định”. (Sđd.tr. 602)

⁵⁴ . Xem Kinh Trung Bộ, tập I

⁵⁵ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập II, tr. 68-69

⁵⁶ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập II, tr.96.

⁵⁷ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Tập I, tr.748.

⁵⁸ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, tập I, tr.64.

⁵⁹ . H.W. Schumann, The Historical Buddha, Penguin Arkana, London, The back cover paper.

⁶⁰ . D.T. Suzuki, Outlines of Mahàyàna Buddhism, Schocken Books Inc. London, 1963, tr. 290.

⁶¹ . N.Dutt, The Spread of Buddhism and The Buddhist Philosophy, Rajesh Publication, New Delhi, Allahabad, 1980, tr. Ix.

⁶² . Thuật ngữ Sanskrit ‘Bodhisattva’ sẽ được sử dụng từ chương này đến phần kết thúc.

⁶³ . D.T. Suzuki dùng từ ‘Hinayàna’ ở đây để nhằm chỉ Phật giáo Thượng Tọa Bộ.

⁶⁴ . D.T. Suzuki, studies in The Lankavatara, Routledge & Kegan Pual Ltd. London, 1975, (Reprint), p.214

⁶⁵ . Trong tác phẩm “Triết học Ấn Độ (Indian Philosophy, New Delhi, 1997, trang. 590) S. Radhakrishrtan nói rằng “Triết lý tiêu cực của Tiểu thừa Phật giáo (Hinayàna) không thể trở thành một tôn giáo phổ cập được. Khi Phật giáo trở nên phổ cập về tinh thần, và nắm lấy quần chúng, Phật giáo Tiểu thừa không có khả năng phụng sự được. Một tôn giáo mang tính đại lượng hơn, và ít lý tưởng khổ hạnh hơn Tiểu thừa đang được đón đợi. Khi Phật giáo truyền bá khắp Ấn Độ và sang các nước khác, Tiểu thừa Phật giáo không thể chống chọi với các tôn giáo đương thịnh hành, mà chỉ chuyển mình một cách chậm chạp để biến thành các hình thức khác...”

⁶⁶ . Trong cuốn “Giáo Lý Bồ-tát Trong Văn Điển Phạn Ngữ Phật Giáo (The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, trang.3) Har Dayal viết rằng “Lý tưởng Bồ-tát có thể được hiểu chỉ là sự tương phản với nền tảng kiến thức của tổ chức tăng đoàn thánh thiện, thanh tịnh nhưng thụ động và biếng nhác. Khuynh hướng này hướng đến sự ích kỷ về tâm linh ở giữa chúng Tỳ-kheo như đã hiển bày trong văn điển Pali hậu kỳ.”

⁶⁷ . Theo Tập Sớ Giải, bảy chánh pháp gồm có sadhà (tín), hiriottappam (tàm và quý), saccam (sự thật hay chân lý), (àraddha) viriya (nỗ lực hay tinh tấn), sati (niệm), và pānñā (tuệ) (xem Kinh Tương Ưng Bộ, Tập III Thích Minh Châu (dịch), Tu Thư Vạn Hạnh, 1982, tr.2 101.

⁶⁸ . Theo Tập Sớ Giải, bảy món báu tức thất giác chi hay còn gọi là thất bồ đề phần.

⁶⁹ . Ba học tức giới học, định học, và tuệ học.

⁷⁰ . Mười Như Lai lực (Dasa-balani).

⁷¹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tương Ưng Bộ, Tập III, tr. 156.

⁷² . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Bộ Tương Ưng, Tập III, tr. 123, 124; Samyutta Nikàya, Vol. III. London, PTS, 1975, tr. 58.

⁷³ . Xem cuốn “W. Rahula, Zen and The Taming of The Bull” London, 1978, tr.74.

⁷⁴ . Xem cuốn “W. Rahula, Zen and The Taming of The Bull” London, 1978, trang.72

⁷⁵ . Xem “Har Dayal, the Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Motilal Barnasidass, Delhi, 1975, p.30.

⁷⁶ . Xem “N. Dutt, Mahayana Buddhism, Motilal, Barnasidass, Delhi, 1978, tr.1-14.

⁷⁷ . Học giả Kanai Lal Hazra đề cập rằng Pannina liên hệ đến dòng họ Sanga với một gia đình danh tiếng Bà La Môn thuộc bộ tộc Bharadvaja. Theo ý kiến của Kanai.L. Hazra, Pusyamitra, vị vua khai sáng triều đại Sunga, đóng một vai trò quan trọng đối với việc củng cố và làm tăng trưởng đạo Bà La Môn. Pusyamitra là một Bà La Môn chính thống và đã công hiến rất lớn đối với việc tiến triển của đạo Bà La Môn trở thành một tôn giáo nổi bật trong vương quốc đó. (Xem “Kanai.L.Hazra, The Rise and Decline of Buddhism in India”, Muunsshiram, M. Publishers, 1995, tr.46).

⁷⁸ . Xem “Kanai.L. Hazra, The Rise and Decline of Buddhism in India”, Muunsshiram, M. Publishers, 1995, tr.47.

⁷⁹ . N.Dutt, Mahàyàna Buddhism, Motilal Barnasidass, Delhi, 1978, tr. 2.

⁸⁰ . Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1971, tr. xxiii.

⁸¹ . N.Dutt, Mahàyàna Buddhism, Motilal Barnasidass, Delhi, 1075, tr. 2.

⁸² . HarDayal, The Bodhisattva, Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Motilal Barnasidass, Delhi, 1975, tr. 39.

⁸³ . Sđđ. Tr. 31.

⁸⁴ . Eward Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, Bruno Cassier, (Publishers), LTS, Oxford, London, 1967, tr. 54.

⁸⁵ . Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Motilal Barnasidass, Delhi, 1978, tr. 1.

⁸⁶ . H. Nakamura, Indian Buddhism, Motilala Barnsidass, Delhi, 1996, tr. 99

⁸⁷ . A.K. Warder, Indian Buddhism, Motilal Barnasidass, Delhi, 1997, tr. 352

⁸⁸ . Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, Cpllier Macmillan Publishers, London, 1987, tr. 458.

⁸⁹ . Giáo sư Rhys Davids giả định rằng Kinh Trung Bộ được biên tập vào khoảng thời gian trước triều đại vua Asoka (xem ‘T.W. Rhys Davids, *Buddhists India*’, tr. 169). Trong khi ấy, trước thời Asoka (xem “B.C.Law, *A History of Pali Literatyre*, tr. 28); học giả người Đức, Gombrich, cũng cho rằng Kinh Trung Bộ có thể được biên tập ít nhất vào thế kỷ thứ ba trước công nguyên. (Xem “Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began*, Mushiram, Manoharlal Publishers, Pvt Ltd. 1997, tr. 9.

⁹⁰ . N. Dutt, *Aspects of Mahàyàna Buddhism and Its Relation to Hinayana Buddhism*, s.v. Mahasanghika.

⁹¹ . Thảo luận chi tiết về kỳ kiết tập Kinh điển lần thứ ba, xem “P.V. Bapat, *2500 Years of Buddhism*”, New Delhi, 1997, tr. 39; S.R. Goyal, *A History of Buddhism*, Kusumanjana Prakashan, India, tr. 176-178, và B.C. Law, *Buddhist Studies*, Indological Book Housa, 1983.

⁹² . E. Conze, *Thirty Years of Bud dhsit Studies*, Bruno Cassier, London, 1967, tr. 50

⁹³ . T.W. Rhys Davids, *Buddhists India*, Motilal Barnasidass, Delhi, 1993, tr. 206-207.

⁹⁴ . Như đã nói ở trên, sự khủng bố của triều đại Sunga và sự thù hằn của đạo Hindu.

⁹⁵ . Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971, tr. 72-73.

⁹⁶ . Eward. J. Thomas, *The History of Buddhsit Thought*, Routledge & Kegan Pual LTD, Londo, 1959, tr. 199-200.

⁹⁷ . Har Dayal viết rằng “Quả thật, chính thuật ngữ Bhakti, như là một từ ngữ chuyên môn của tôn giáo, lần đầu tiên xuất hiện trong tạng văn Phật giáo của văn học Ấn Độ, mà không phải trong kinh điển của đạo Hindu... Nhưng ý tưởng Bhalti được tìm thấy trong kinh tạng Nikàya cổ đại, và nó được gọi là ‘Sadha’ vào thế kỷ thứ năm trước Công Nguyên...” (Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literane*, tr.32).

⁹⁸ . Eward.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1959, tr.194. Trong khi ấy, Bộ Bách Khoa Từ Điển Phật Giáo cũng nói rằng nhiều hay ít giáo lý Bồ Tát là một chuyển động mang tính đối kháng việc thờ phụng thánh thân của đạo Bà La Môn (tiền thân của Hindu), và giáo lý nào có lẽ đã được tạo ra rất sớm trong lịch sử Phật giáo, có thể vào khoảng thế kỷ thứ hai trước Công nguyên. (Xem G.P. Malalasekera, *The Encyclopedia of Buddhism*, Vol. II, tr.409).

⁹⁹ . Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Dekhi, 1975, tr.31.

¹⁰⁰ . S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol.I, Oxford University Press, New Delhi, 1997, tr.599.

¹⁰¹ . Theo học giả S.C. Eliot, hình ảnh Bồ Tát được hình thành cùng vào thời điểm mà hình tượng của Visnu và Siva đạt được vị trí chắc chắn trong xã hội (Xem S.C. Eliot, *Hinduism and Buddhism A Historical Sketch*, Routledge & Kegan LTD. London, 1971, tr.12.

¹⁰² . Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, tr.30.

¹⁰³ . Kenneth K.S. Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey*, Princeton University Press, New Jersey, U.S.A. 1964

¹⁰⁴ . Theo ý kiến của S.C. Eliot, một vài đặc tính của Bồ Tát Quán Thế Âm là của vua trời Phạm Thiên (Brahma); chức năng của ngài là của thần Visnu, đó là chức năng cứu độ trần gian; và tước hiệu ísvara của ngài đặc biệt được dùng cho thần Siva (Xem S.C.Eliot, *Hinduism and Buddhism*, Vol. II, tr. 16). Trong khi ấy, học giả Alice Getty cũng cho rằng sự miêu tả quan trọng về Bồ Tát Quán Thế Âm ở Ấn Độ cũng giống với vua trời Phạm Thiên (Brahma)..., chức năng của Quán Thế Âm là chức năng của thần Visnu tức thần bảo trì và bảo hộ. Nhưng ngài có nhiều cái chung với thần Siva v.v... Theo ý kiến của học giả Lokesh Chandra, Quán Thế Âm là sự biến hóa của vua trời Phạm Thiên (Brahma), vì Phạm thiên được gọi là Lokitesvara, một từ đồng nghĩa của Brahma, nghĩa là chúa tể của trần gian, và từ likitesvara được tăng thêm thành Avalokitesvara, v.v... (Xem thêm “Lokesh Chandra, *Thousand Armed Avalokitesvara*, tr. 29). Những chứng này có thể gọi lên một giả thuyết mạnh mẽ, hy vọng là rất hợp lý. Đó là, quả thật nguồn gốc của thuật ngữ Avalokitesvara có thể được tìm ra nếu những cứ liệu lịch sử của đạo Bà La môn liên hệ đến việc tín ngưỡng Quán Thế Âm cùng thời đại có thể được nghiên cứu ngay vào thời điểm ra đời của nó.

¹⁰⁵ . Edward Conze, *Buddhism: It Essence and Development*, Munshiram Manoharlala Publishers, Pvt, Ltd., New delhi, 1997, tr.41.

¹⁰⁶ . Liên quan đến luận cứ này học giả Har Dayal cho rằng ngài Nagarjuna (Long Thọ) và ngài Vasubhanshu (Thế Thân) dường như đặt chú tâm nhiều hơn đến trí tuệ (Prajna), trong khi ấy ngài Santideva (Thánh Thiên) có vẻ không chú tâm đến trí tuệ (Xem “Har Dayal, *The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, tr. 42)

¹⁰⁷ . Để có sự giải thích chi tiết, xem thêm tác phẩm “Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine Buddhist Sanskrit Literature*”, tr. 165-166.

-
- ¹⁰⁸ . D.T. Suzuki, *Studies in The Lankavatara Sutra*, Routledge & Kegan Paul, LTD, London, 1975, tr. 366.
- ¹⁰⁹ . Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, tr. 196-198.
- ¹¹⁰ . Sđđ, tr. 365.
- ¹¹¹ . Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, tr. 170-171.
- ¹¹² . E. Conze, *A Short History of Buddhism*, George Allen & Unwin LTD, London, 1980, tr. 16; E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Bruno Casirer, London, 1967, tr. 70.
- ¹¹³ . Xem thêm Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, Chương V, từ trang 172 về sau.
- ¹¹⁴ . Xem “Michael Pye, *Skilful Means-A Concept in Mahàyàna Buddhism*”, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London, 1987, tr.1.
- ¹¹⁵ . Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, tr 152.
- ¹¹⁶ . Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began The Conditined Genesis of The Early Teachings*, Munshiram Manoharlal Publishers, Pvt. Ltd. New Delhi, 1997, tr. 19.
- ¹¹⁷ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr. 361-390.
- ¹¹⁸ . Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, tr. 270-271.
- ¹¹⁹ . S. Radhakrishnana, *India Philosophy*, Oxford India Paperback, Delhi, 1997, tr. 601.
- ¹²⁰ . G.P. Malalasekera, *The Encyclopedia of Buddhism*, Vol.III, Ceylon, 1971, tr. 74-75.
- ¹²¹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tăng Chi Bộ, Tập IV, tr. 211-212.
- ¹²² . Để có giải thích chi tiết về giáo lý này, xem Kinh Tăng Chi Bộ, Tập III, ĐTKVN, chương Năm Pháp, mục Các triển cái.
- ¹²³ . Xem thêm chi tiết trong Đại Tạng Kinh VN, Trung Bộ Kinh, Tập III, kinh Bất Đoạn, tr. 154-159.
- ¹²⁴ . Xem Kinh Trung Bộ, tập III, ĐTLKVN, kinh Không Gián Đoạn.
- ¹²⁵ . Có một số cách phân loại về giáo lý Thập địa (Dasa-bhumi). Biểu đồ chi tiết trên được đặt cơ sở từ sự phân loại của Kinh Thập địa (Dasa-bhumi-sutra) (Xem thêm tác phẩm Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*”, tr. 270-291). Học giả Edward J. Thomas có đưa ra một cách giải thích khác về giáo lý Thập địa, nhưng theo thiển ý của chúng tôi cách giải thích ấy được thêm thắt vào thời sau, ví sự giải thích chi tiết như sự trình bày của E.J. Thomas thì không khác với nội dung thiền của

Thượng Tọa Bộ, và dường như chỉ nhắm vào ích lợi của tầng lớp trí thức (Xem “E.J. Thomas, The History of Buddhist Thought”, tr. 206-210). Tham khảo thêm tác phẩm “Dayal.H., The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature”. Cần lưu ý rằng có một cách trình bày khác về Thập địa do học giả Edward J. Thomas đưa ra, nhưng tác giả cho rằng nó được bỏ tước vào các thời đại sau, bởi vì các giải thích chi tiết của E.J. Thomas về các thiền tâm cũng gần giống với kinh tạng Pàli. (Xem “The History of Buddhist Thought” by E.J. Thomas, tr.206-210).

¹²⁶ . G.P. Malalasekera, Encyclopedia of Buddhism, Vol. II, Ceylon, 1996, tr.407.

¹²⁷ . Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Vol. II, Collier Macmillan Publishers, New York, 1987, tr.11.

¹²⁸ . Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, tr.47.

¹²⁹ . Kenneth K.S.Ch'en, Buddhism in China, Princeton University Press, New Jersey, USA, 1964, tr.346.

¹³⁰ . Michael H. Kohn (tr.) The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen, Shambhala Publication Inc., Boston, USA, tr.14

¹³¹ . Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, Vol. II, Routledge & Kegan Paul, LTD, London, 1971, tr.13

¹³² . Edwards J. Thomas, The History of Buddhist Thought, Routledge & Kean, Paul, LTD, London, 1959, tr.189.

¹³³ . Xem “Lokesh Chandra, The Thousand Armed Avalokitesvara, tr.19; xem thêm bài viết “Yu Chun Fang, Ambiguity of Avalokitesvara and the Scriptural Sources for the Cult of Kuan-yin in China”, Chung Hwa Buddhist Journal, No. 10, (1997), tr. 422.

¹³⁴ . Xem “Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature,” tr.48.

¹³⁵ . Nalikaiaksha Dutt, Mahàyàna Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978, tr.14-15.

¹³⁶ . Xem “Winternitz, History of Indian Literature, tr.291-292.

¹³⁷ . Xem “M. Winternitz, History of Indian Literature”, tr.291-292.

¹³⁸ . Sđd. tr. 293-294.

¹³⁹ . Xem “Lokesh Chandra, The Thousand –Armed Avalokitesvara”, tr.22.

¹⁴⁰ . Sđd. tr.22-23.

¹⁴¹ . Alice Getty, The Gods of Northern Buddhism, Charles E. Tuttle Company, Japan, 1962, tr.58.

¹⁴² . G.P. Malalasekera, The Encyclopedia of Buddhism, Vol. II, The Government Press, Ceylon, 1966. tr.411.

-
- ¹⁴³ . Yu Chun Fang, The Ambiguity of Avalokitesvara and the Scriptural Sources for the Cult of Kuan-yin in China, Chung Hwa Buddhist Journal, No.10, 1997.
- ¹⁴⁴ . Yu Chun Fang, The Ambiguity of Avalokitesvara and the Scriptural Sources for the Cult of Kuan-yin in China, Chung Hwa Buddhist Journal, No.10, 1997, tr.416.
- ¹⁴⁵ . Xem G.P. Malalasekera, Encyclopedia of Buddhism, Vol. II, tr.412.
- ¹⁴⁶ . Alice Getty, The Gods of Northern Buddhism, Charles E. Tuttle Company, Tokyo Japan, 1962, tr.58.
- ¹⁴⁷ . Xem “G.P. Malalasekera, Encyclopedia of Buddhism” Vol. II, tr.412.
- ¹⁴⁸ . Daisy Lion Goldschmidt, Chinese Art, Rizzolo International Publications, INC, New York, 1980, tr.144-145
- ¹⁴⁹ . Xem Kenneth K.S. Ch'en, The Chinese Transformation of Buddhism”, Princeton University Press, New Jersey, USA, 1973, tr.7.
- ¹⁵⁰ . Xem Kenneth K.S. Ch'en, The Chinese Transformation of Buddhism”, Princeton University Press, New Jersey, USA, 1973, tr.7.
- ¹⁵¹ . Xem “Yu Chan Fang, Ambiguity of Avalokitesvara and the Scripture Sources for the Cult of Kuan-yin, Chung Hwa Buddhist Journal, No.10, 1997, tr.422.
- ¹⁵² . Xem cuốn Cheng Manchoo, The Origin of Chinese Deities, (tr.) Chen Dezhen, Ang Zhinyun, Feng Huaxiu, tr. 3-4.
- ¹⁵³ . Chen Mangchao, The Origin of Chinese Deities, Foreign Languages Press, Beijing, 1995, tr.4.
- ¹⁵⁴ . Xem “Kenneth K.S. Ch'en, Buddhism in China”, tr. 161.
- ¹⁵⁵ . S đđ. tr.172.
- ¹⁵⁶ . Xem “Edward Conze, A Short History of Buddhism”.
- ¹⁵⁷ . Xem “Sir C. Eliot, Hinduism and Buddhism, Vol. II, Routledge & Kegan LTD, London, 1971.
- ¹⁵⁸ . Janjirò Takakusu, The Essential of Buddhist Philosophy, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1975, tr.150.
- ¹⁵⁹ . Janjirò Takakusu, The Essential of Buddhist Philosophy, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1975, tr. 176.
- ¹⁶⁰ . Xem chương I, phần 1.5b. Vấn đề niềm tin.
- ¹⁶¹ . Sau Công nguyên.
- ¹⁶² . Tạm dịch “Kinh Liên Hoa Diệu Pháp”.
- ¹⁶³ . Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, Vol. II, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1971, tr.52.

¹⁶⁴ . Ví dụ, trong bản kinh do Ngài Kumàrajiva dịch, phẩm Phổ Môn (Univeral gate) là phẩm thứ 25, nhưng trong bản của ngài Jnanagupta và Dharmaguta dịch, phẩm Phổ Môn là phẩm thứ 24. Trong khi ấy, theo cuốn “Pháp Hoa Tam Thừa” (The Three-Fold Lotus Sutra), ban đầu bản dịch của Ngài Kumàrajiva bao gồm chỉ có bảy tập và 27 phẩm, nhưng vào khoảng thời kỳ của ngài Thiên Thai Trí Giả đại sư (538-579- vị sáng lập ra Tông phái Thiên Thai của Phật giáo Trung Hoa), phẩm Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) được thêm vào trong bản dịch của ngài Kumàrajiva, do thế bản dịch đó trở nên bảy tập và 28 phẩm; trong số 28 phẩm, phẩm Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) lồng vào vị trí thứ 12 (Xem thêm “Threefold Lotus Sutra (tr.) Bunnò).

¹⁶⁵ . Ví dụ, giáo sư P.V. Papat nói rằng việc thêm phần Bồ Tát Avalokitesvara vào trong kinh như là phẩm thứ 24 là bị lạc đề (Xem “P.V.Bapat, 2500 Years of Buddhism”)

¹⁶⁶ . Có lẽ rất ý nghĩa và thú vị để lưu ý ở đây rằng, trong tác phẩm “Phật giáo cho ngày nay” (Buddhism for Today), học giả Nhật Bản Nikkyo Niwano cũng vạch ra những nhầm lẫn và sai lạc về cách dùng thuật ngữ sự cứu rỗi (salvation), nhưng tiếc thay, sau khi đưa ra một vài lập luận không mấy thuyết phục, cuối cùng học giả này cũng lại dùng từ cứu rỗi hay cứu độ (salvation) để giải thích nội dung của phẩm thứ 24, kinh Pháp Hoa.

¹⁶⁷ . Đại Tạng kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Tập I, Kinh Pháp Cú, Kệ số 165, tr. 64.

¹⁶⁸ . Xem “Senchu Murano, The Lotus Sutra”, tr.29.

¹⁶⁹ . Xem Yu Chan Fang Ambiguity of Avalokitesvara and the Scriptures Sources for the Cult of Kuan-Yin in China, tr. 424.

¹⁷⁰ . Đại Tạng Kinh, Kinh Tăng Chi Bộ, Tập I, tr. 622-623.

¹⁷¹ . Trí Quang dịch, Pháp Hoa Chính Văn, nhà xuất bản thành phố Hồ Chí Minh, 1998, tr. 856.

¹⁷² . Xem Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literatre, tr.48.

¹⁷³ . Edward Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, Bruno Sassier (Publishers) Great Britain, 1967, tr.57.

¹⁷⁴ . Trung Hoa Đại Tạng Kinh, Quyển 9, số 262, tr.57.

¹⁷⁵ . Kinh Pháp Cú, Kệ số 372.

¹⁷⁶ . Xem Yu Chun Fang, Ambiguity of Avalokitesvara and the Scripture Source for the Cult of Kuan Yin in China, tr.426-427.

¹⁷⁷ . Sđd. tr.418

¹⁷⁸ . Để tiện cho giới độc giả tham khảo, 14 phương pháp tu tập thiền định của kinh, Thủ Lăng Nghiêm do giáo sư Yu Chun Fang phiên dịch và ấn hành trong bài báo với tựa đề “Ambiguity of Avalokitesvara and the

Scripture Sources for the Cult of Kuan Yin in China” (tạm dịch ‘Mơ Hồ về Avalokitesvara và các nguồn kinh điển cho tín Ngưỡng Quan Âm ở Trung Hoa’) được trích dịch ra đây: (1) Do vì không tự quán tưởng âm thanh mà quán tưởng chủ thể của âm thanh, tức người tu tập thiền định, tôi giúp cho họ nhìn thẳng vào âm thanh của mình để đạt giải thoát; (2) Bằng cách quay trở về cội nguồn của tuyệt đối từ cái biết phân biệt, tôi giúp họ tránh bị thiêu đốt khi chính họ ở trong hỏa hoạn; (3) Bằng cách quay trở lại nghe tiếng nói từ gốc ngọn, tôi giúp cho họ không bị chết đuối khi họ trôi giạt trên đại dương; (4) Bằng cách chấm dứt các tư tưởng sai lạc, và do vậy gột sạch được tâm hăm hại, tôi dẫn họ đến sự bình an khi họ lang thang trong vương quốc của quỷ dữ; (5) bằng cách thanh lọc cái nghe sai lầm để khôi phục điều kiện tuyệt đối, và nhờ vậy thanh tịnh hóa sáu giác quan và toàn thiện chức năng của chúng, khi gặp nguy hiểm tôi khiến họ tránh được các loại vũ khí sắc bén, và vũ khí trở nên cùn và vô dụng, giống như nước không bị thể cắt xẻ, và ánh sáng ban ngày không bị thổi bay, bởi vì thực chất của chúng không thay đổi; (6) Bằng việc toàn thiện sự thanh lọc hóa cái nghe, ánh sáng chói lọi của nó tỏa khắp toàn bộ vương quốc Chánh pháp để đoạn trừ bóng tối (của vô minh), và theo cách ấy làm hoa mắt chúng sinh xấu ác như yaksa, kumbhanda, pisaca, putana, v.v... những thứ không thể thấy được khi gặp chúng; (7) Khi cái nghe bị đảo ngược khiến cho âm thanh tiêu tan hoàn toàn, tất cả những đối tượng ảo giác của giác quan biến mất làm cho (hành giả) giải thoát khỏi mọi trói buộc, và không còn có thể kiềm chế họ được nữa; (8) Việc loại trừ âm thanh để hoàn thiện cái nghe khiến lòng từ trang trải khắp nơi giúp cho họ có thể đi qua những địa phương tràn ngập các băng đảng trộm cướp mà không hề bị chúng tước đoạt; (9) Việc thanh lọc hóa cái nghe cởi họ ra khỏi sự trói buộc của các đối tượng giác quan, và giúp họ tránh được những hình thái quyến rũ, và theo đó có thể giúp các chúng sinh dâm dục loại trừ ham muốn và khát ái; (10) Sự thanh lọc hóa âm thanh loại bỏ tất cả tư liệu của giác quan, đưa đến việc trộn lẫn hoàn hảo các giác quan với đối tượng của chúng và sự nhỏ tận gốc về chủ thể và đối tượng, theo đó có thể giúp các chúng sinh hận thù đốt cháy sân hận và gánh ghét của họ; (11) Sau khi thanh lọc hóa dự kiện của các giác quan và quay trở về với thực tại chói sáng, cả bên trong thân tâm và hiện tượng bên ngoài trở nên trong sáng như pha lê, giải thoát khỏi mọi ngăn che khiến cho những kẻ đàn độn ngu dốt, không có niềm tin (Icchantika- Nhất xiển đề) có thể loại bỏ bóng tối của vô minh; (12) Khi thân thể của họ hoà hợp với thực thể của cái nghe, từ trạng thái không thể biến đổi của sự chứng ngộ, họ có thể quay trở lại thế giới này (để giải thoát chúng sanh) mà không hề làm tổn thương cuộc đời, và họ có thể đi đến bất cứ mọi nơi để cúng dường chư Phật số lượng như vi

trần, hầu hạ mỗi Đức Phật trong vai trò là trưởng tử của Đấng Pháp Vương, và có năng lực giúp cho những thiện nam tử với đức hạnh và trí tuệ có con thừa tự như họ mong muốn; (13) Sự toàn thiện sáu giác quan (căn) hợp nhất những chức năng đã bị phân chia khiến cho chúng trở nên phổ quát, và như thế hiển bày cái thấy chân thật (trí tuệ) và thai tạng vô hình tướng của Như Lai tương hợp với tất cả pháp môn số lượng như vi trần được Đức Thế Tôn đã giảng dạy...; (14)... Họ bây giờ là Bồ Tát như số cát của 62 sông Hằng; họ tu tập chánh pháp để làm gương mẫu cho tất cả chúng sanh qua việc thân thiện, giảng dạy và chuyển đạo cho chúng. Trong cái thấy của họ, phương pháp đưa đến thiết thực ích lợi và muôn về. Do vì sử dụng nhuần nhuyễn căn thức dẫn đến sự chứng ngộ ngang qua nhĩ căn của Tôi, thân và tâm của Tôi phủ khắp Pháp giới, ở đó Tôi dạy tất cả chúng sanh nhất tâm để niêm danh hiệu của Tôi. Công đức sinh khởi từ việc làm đó cũng giống như công đức có được do việc niêm danh hiệu tất cả Bồ Tát khác với vô vàn danh hiệu khác, do vì việc hành trì và huấn luyện dẫn đến sự chứng ngộ chân thật. Đó là 14 năng lực vô úy mà Tôi ban tặng cho tất cả chúng sanh.”

¹⁷⁹ . Trí Quang dịch, Pháp Hoa Chính Văn, Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1998, tr.857.

¹⁸⁰ . Sđd. tr. 858.

¹⁸¹ . Trung Hoa Đại Tạng Kinh, quyển 9, số 252, tr. 58.

¹⁸² . Xem “Hajime Nakamura, Indian Buddhism”, tr.205.

¹⁸³ . Xem Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, tr.28-29.

¹⁸⁴ . Xem Edward Conze, Buddhism: Its Esence and Development, tr.146

¹⁸⁵ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trường Bộ, Tập II, tr.11-12.

¹⁸⁶ . Junjiro Takasu, The Essential of Buddhist Philosophy, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1975, tr.182.

¹⁸⁷ . Xem Chimann, The Two Buddhist Books in Mahàyàna Taipei, Taiwan, 1993, tr.79.

¹⁸⁸ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập II, trang.318.

¹⁸⁹ . Thích Minh Châu, Kinh Pháp Cú, Kệ số 336, Nhà xuất bản Tôn giáo, tr.91.

¹⁹⁰ . Xem M.P. Malalasekera, Encyclopadia of Buddhism, Vol. II, The Government Press, Ceylon, 1966, tr.409-410.

¹⁹¹ . Lê Mạnh Thát, Tự điển Bách Khoa Phật Giáo VN, A, tập II, Tu Thư Vạn Hạnh xuất bản, Tp HCM, 1981, tr. 78.

¹⁹² . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trường Bộ, Tập II, tr.31.

¹⁹³ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr.149.

¹⁹⁴ . Tứ kinh Diệu Pháp Liên Hoa và kinh A Di Đà.

¹⁹⁵ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr. 149-150.

-
- ¹⁹⁶ . Xem Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trường Bộ, tập III, tr.529-547.
- ¹⁹⁷ . Xem Đại Tạng Kinh, Kinh Tương Ưng Bộ, tập III, tr.219
- ¹⁹⁸ . Xem Richard. F.Gombrich, Buddhist Precept and Practice, Motilal Bamarsidass, Delhi, 1998, tr.121-165.
- ¹⁹⁹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập III, tr.442.
- ²⁰⁰ . Kinh Trường Bộ, tập II, Kinh Đại Bát Niết Bàn.
- ²⁰¹ . Xem Edward Conze, A Short History of Buddhism; và Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism.
- ²⁰² . Emile Durkheim, Education and Sociology, (tr.) Sherwood D.Fox, The Free Press, Glencoe, Illious, 1958, tr.67.
- ²⁰³ . Sđd. tr.69.
- ²⁰⁴ . Peter Michel, Krishnamurti: Love and Freedom, Motilal Barnasisdass Publishers, Delhi, 1996, tr.152.
- ²⁰⁵ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập II, tr.190.
- ²⁰⁶ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tăng Chi Bộ, Tập III, tr.488.
- ²⁰⁷ . Yotiya Dhirasekera, Encyclopadia of Buddhism, Vol. IV, The Government Press, Ceylon, 1979, tr.201.
- ²⁰⁸ . T.W. Rhys David and William Stede, The Pali Text Society's Pali English Dictionary, London and Boston, 1989, tr.540.
- ²⁰⁹ . Sđd, tr.197.
- ²¹⁰ . Thiên Cung Sự.
- ²¹¹ . The Vimànavatthu, p.1-2.
- ²¹² . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Tập III, tr.430.
- ²¹³ . Xem “Gennady Batygin, Newtimes, USA, No.46 (tháng 11, 1998).
- ²¹⁴ . Xem Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Kinh Tập – Sutta Nipata.
- ²¹⁵ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tiểu Bộ, Tập III, tr.441.
- ²¹⁶ . Đại Tạng Kinh VN. Kinh Tương Ưng Bộ, tập V.
- ²¹⁷ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Trung Bộ, Tập I, tr.91-92.
- ²¹⁸ . Kinh Pháp Cú, kệ 277, 278 và 279.
- ²¹⁹ . Trung Hoa Đại Tạng Kinh, Tập VIII, Kinh Bộ Bát Nhã, trang 848.
- ²²⁰ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tương Ưng Bộ, Tập III, tr.256.
- ²²¹ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tương Ưng Bộ, Tập III, tr.256.
- ²²² . Kinh Kim Cang:
“Nhứt thiết hữu vi pháp,
Như mộng huyễn bào ảnh,
Như lộ diệc như điện,
Ứng tác như thị quán.”
- ²²³ . Tỷ Kheo Thích Minh Châu (dịch), Kinh Pháp Cú, kệ số 170, Nhà xuất bản Tôn giáo-Hà Nội-2544-2000.

-
- ²²⁴ . Xem thêm “Will Durant, The Story of Philosophy”, Washington Squar Press, 1961 (Reprints), tr.75.
- ²²⁵ . Xem “G. Banseladze, Đạo Đức Học, Nhà xuất bản Giáo Dục, Hà Nội, Việt Nam, 1979, tr,266-267.
- ²²⁶ . Sđd, tr.268.
- ²²⁷ . Đại Tạng Kinh VN, Kinh Tăng Chi Bộ, Tập IV.
- ²²⁸ . Erich Fromm, The Art of Loving, Thoons An Imprint of Harper Collins Publishers, London, 1995.
- ²²⁹ . G. Banseladze, Đạo Đức Học, nhà xuất bản Giáo Dục Hà Nội, 1979, tr.268.
- ²³⁰ . Erich Fromm, The Art of Loving, Thoons An Imprint of Harper Collins Publishers, London, 1995, tr.vi.
- ²³¹ . Xem G.Banseladze, Đạo Đức Học, nhà xuất bản Giáo Dục Hà Nội, tr.269
- ²³² . Xem Bertrall Russell, Why I am not a Christian, tr.49.
- ²³³ . Xem Erich Fromm, The Art of Loving, tr.65-83.
- ²³⁴ . Xem Toynbee and Ikeda, Man Himself Must Choose, tr.331-339.
- ²³⁵ . Albert Einstein, Ideas and Opinion, Rupa & Co., London, 1995, tr.12.
- ²³⁶ . G.P.Malasekara, Encyclopadia of Buddhism, Vol. II, The Government of Ceylon, Ceylon Press, 1966, tr.446.
- ²³⁷ . Xem Mircea Eliade, The Encyclopadia of Religion, Vol. VII, Collier, Macmillan Publishers, London, 1987, tr.156
- ²³⁸ . Sđd. Vol. II, tr.447.
- ²³⁹ . Xem S.R.Goyal, A History of Buddhism Kusumanjali Prakashan, India, 1993, tr.397-398.
- ²⁴⁰ . Trong sự liên hệ với đạo Hindu, tiến sĩ B.R. Ambedkar, Bộ Trưởng Bộ Giáo Dục và cũng là người soạn thảo Bộ Hiến Pháp của đất nước Ấn Độ ngày nay, đã nói rằng hệ thống đạo Hindu đã chuyển tiếp trong ba giai đoạn: Trước hết là giai đoạn của tôn giáo Vệ Đà (Vedic religion), giai đoạn thứ hai là Bà La Môn giáo (Brahmanism), và giai đoạn sau cùng là đạo Hindu. Chính trong thời kỳ của Bà la môn mà Phật giáo sinh ra ở Ấn Độ (Xem “Dhananjay Keer, Dr.B.R. Ambedkar: Life and Mission”, Popular Prakashan, Bombay, 1990).
- ²⁴¹ . Xem Mircea Eliade, The Encyclopadia of Religion, Vol. VII, Collier Macimllan Publishers, London, 1987, tr.156-160.